تهذيب الأخلاق عند يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني:
دراسة مقارنة

إعداد

عرفان فريد توفيق

الجامعة الإسلاميّة العالميّة ماليزيا

٢٠٢٢م

تهذيب الأخلاق عند يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني:
دراسة مقارنة

إعداد

عرفان فريد توفيق

بحث متطلب مقدم لنيل درجة الدكتوراة في معارف الوحي والتراث

قسم أصول الدين ومقارنة الأديان
عبد الحميد أبوسليمان كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

أغسطس ٢٠٢٢م

ملخص البحث

يتناول هذا البحث موضوع تهذيب الأخلاق من خلال دراسة مقارنةيهدف من خلالها كشف أفكار العالِمَيْن من الخلفية الدينية المختلفة؛ يحيى بن عديّ الذي يمثّل عالما نصرانيا، والراغب الأصفهاني الذي يمثّل عالما مسلما، في مجال الأخلاق خاصة ما يتعلق بأنواعها، والعلة في اختلافها وطرق تهذيبها، كما يحاول أيضا اكتشاف آثار الثقافات الأجنبية في أفكارهما.وقد اتبع الباحث في هذه الدراسة مجموعة من مناهج البحث العلمي، منها المنهج الاستقرائي حيث اطلع الباحث على المراجع في مجال الأخلاق من الكتب القديمة والحديثة مع التركيز على الكتب التي ألفها كل من العالمين المذكورين في كشف أفكارهما، وهي "تهذيب الأخلاق" لابن عديّ و"الذريعة إلى مكارم الشريعة" و"تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين" للاصفهاني، ويلجأ الباحث كذلك إلى المنهج التحليلي حيث قام بتحليل الأفكار التي وردت في المراجع لاستخراج النتائج التي أراد أن يتوصل إليها الباحث، كما استخدم منهج المقارنة ليقارن ما طرحه العالمان من الأفكار والتطبيقات في تهذيب الأخلاق. وقد توصل الباحث من خلال هذه الدراسة إلى عدة نتائج، منها أن الأخلاق عند يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني مصدرها القوى الثلاث في نفس الإنسان، وهي قابلة للتغيير، ومن ثم يمكن تهذيبها، ويكون تهذيبها من خلال استيلاء الإنسان على تلك القوى حتى يصدر منها الأخلاق المحمودة. كما توصل الباحث من خلال هذه الدراسة إلى أن للثقافات الأجنبية تأثير في أفكار العالمين المذكرين، كما أن لهما تأثير في معاصريهما من العلماء والمفكرين خاصة في مجال الأخلاق.

ABSTRACT

This study deals with the topic of refinement of characters through a comparative study which aims to discover the thought of two prominent scholars from different religion; Yaḥyā Ibn ʿAdī who represented as Christian scholar and Al-Rāghib Al-Iṣfahānī who represented as Muslim scholar. The study attempts to unveil the definition of characters, the causes of its emergence whether it is good or bad, possibility to change and the way to refine those characters according to them. It also aims to reveal the influences of foreign cultures on both of these scholars. To achieve these objectives, this study employs qualitative methodology including textual analysis to explore their through the book of Ibn ʿAdī *"Tahdhīb al-Akhlāq"* and the book of Al-Iṣfahānī namely *"Al-Dharīʿah Ilā Makārim al-Sharīʿah"* and "*Tafṣīl al-Nash'atayn wa Taḥṣīl al-Sa'ādatayn*" and other books related to the issue. The critical analysis is also used to criticize the issue presented by scholars in their books as well as comparative analysis to compare the main issue related to the refinement of characters. The findings show that the characters according to Yaḥyā Ibn ʿAdī and Al-Rāghib Al-Iṣfahānī are subject to change and therefore it can be refined. It also reveals that there are three kinds of soul possessed by human being, they are the source of good or bad characters; the rational soul (*al-nafs al-nāṭiqah*), the irascible soul (*al-nafs al-ghaḍabiyyah*), and the concupiscent soul (*al-nafs al-shahwiyyah*). The study also finds that there is influence of foreign cultures in the thought of Yaḥyā and Al-Iṣfahānī. Both scholars have also exerted influence on some of their disciples and thinkers, especially in the field of ethics.

APPROVAL PAGE

The thesis of Irfan Farid Taufik has been approved by the following:

_____
Wan Mohd. Azam Wan Mohd. Amin
Supervisor

_____
Ismail Mamat
Co-supervisor

_____
Abdul Salam Muhamad Shukri
Internal Examiner

_____
Zaid Bin Ahmad
External Examiner

_____
Che Zarrina Binti Sa'ari
External Examiner

_____
Mohammad Laeba
Chairman

DECLARATION

I hereby declare that this thesis is the result of my own investigations, except where otherwise stated. I also declare that it has not been previously or concurrently submitted as a whole for any other degrees at IIUM or other institutions.

Irfan Farid Taufik

Signature: Date: …….

الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

إقرار بحقوق الطبع وإثبات مشروعية استخدام الأبحاث غير المنشورة

حقوق الطبع ٢٠٢٢م محفوظة لـ: عرفان فريد توفيق

تهذيب الأخلاق عند يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني:
دراسة مقارنة

لا يجوز إعادة إنتاج أو استخدام هذا البحث غير المنشور في أي شكل وبأي صورة (آلية كانت أو إلكترونية أو غيرها) بما في ذلك الاستنساخ أو التسجيل، من دون إذن مكتوب من الباحث إلا في الحالات الآتية:

١- يمكن للآخرين اقتباس أية مادة من هذا البحث غير المنشور في كتابتهم بشرط الاعتراف بفضل صاحب النص المقتبس وتوثيق النص بصورة مناسبة.

٢- يكون للجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا ومكتبتها حق الاستنساخ (بشكل الطبع أو بصورة آلية) لأغراض مؤسساتية وتعليمية، ولكن ليس لأغراض البيع العام.

٣- يكون لمكتبة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا حق استخراج نسخ من هذا البحث غير المنشور إذا طلبتها مكتبات الجامعات ومراكز البحوث الأخرى.

٤- سيزود الباحث مكتبة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا بعنوانه مع إعلامها عند تغير العنوان.

٥- سيتم الاتصال بالباحث لغرض الحصول على موافقته على استنساخ هذا البحث غير المنشور للأفراد من خلال عنوانه البريدي أو الإلكتروني المتوفر في المكتبة. وإذا لم يجب الباحث خلال عشرة أسابيع من تاريخ الرسالة الموجهة إليه، ستقوم مكتبة الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا باستخدام حقها في تزويد المطالبين به.

أكد هذا الإقرار: عرفان فريد توفيق

التوقيع:..... ... التاريخ: .....

إلى من حملتني بالصبر حتى أحضر إلى الوجود

ومدّت لي بالرحمة والعون أيام كفاحي لإتمام هذا الجهد

وإلى من ربّاني في الصغر على حب العلم

وأرشدني إلى التمسك بحبل خالق الأنام

والدتي الحنونة ووالدي الحنون

وإلى من رافقتني أيام شدائدي

زوجتي الغالية إيرنا ديفي سولكسناتي

وأفلاذ كبدي جندي وتقي وحسبي وهنية

قرة عيني التي صبرت على طول انتظار

وإخوتي وأخواتي الذين لوّنوا حياتي بالسرور أيام الطفولة

أهدي هذه الرسالة

راجيًا المولى أن يجعلها عملًا صالحًا

ينفع الإسلام والمسلمين

الشكر والتقدير

الحمد لله الذي تمّ بتوفيقه وامتنانه هذا العمل، والصلاة والسلام على خير خلقه الذي علم أمته الفأل، وعلى من سار على نهجه من بعده بكل شجاعة وأمل، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم يحاسب في كل عمل. أما بعد، فيسرّني في هذا المقام أن أتقدم بجزيل الشكر والعرفان إلى مشرفي الأول الأستاذ المشارك **وان محمد عزام بن وان محمد أمين** الذي تفضل بالإشراف على هذه الرسالة مهما كان من طول المدة والصعوبات في إتمامها، فقد كان كريمًا معي في علمه ووقته وخلقه وتواضعه وملاحظاته القيمة، كما أتقدم أيضًا بجزيل الشكر والعرفان إلى مشرفي الثاني الدكتور **إسماعيل بن مامت** الذي هيّأ لي وقته لمراجعة هذا البحث، وكذلك يتوجه الشكر والعرفان أيضًا إلى هيئة التدريس، ورئيس قسم أصول الدين ومقارنة الأديان، وعميد كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية في الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، وكل من له إسهام في إنجاز هذا العمل المتواضع، عسى الله أن يجعله مقبولًا عنده ويجعله في ميزان حسناتي وحسناتهم يوم القيامة، فأسأل الله لي ولهم التوفيق والسداد، وجزاهم الله عني خير الجزاء.

فهرس محتويات البحث

ملخص البحث ..... ب

ملخص البحث بالإنجليزية ..... ج

صفحة القبول ..... د

صفحة الإقرار ..... هـ

صفحة حقوق النشر ..... و

الإهداء ..... ز

الشكر والتقدير ..... ح

فهرس محتويات البحث ..... ط

الفصل الأول: خطة البحث وهيكله العام ١

مقدمة ١

مشكلة البحث ٤

أهمية البحث ٥

أسئلة البحث ٥

أهداف البحث ٦

حدود البحث ٦

منهج البحث ٧

الدراسات السابقة ٨

الفصل الثاني: نبذة من سيرتي يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني ١٩

تمهيد ١٩

المبحث الأول: يحيى بن عدي.....١٩
المطلب الأول: حياته ونشأته.....١٩
المطلب الثاني: الظروف السياسية والعلمية والاجتماعية في عصره.....٢٢
المطلب الثالث: عقيدته.....٣٥
المطلب الرابع: مؤلفاته.....٣٧
المطلب الخامس: كتاب "تهذيب الأخلاق" ونسبته إليه.....٤١
المطلب السادس: وفاته.....٤٣
المبحث الثاني: الراغب الأصفهاني.....٤٣
المطلب الأول: حياته ونشأته.....٤٣
المطلب الثاني: الظروف السياسة والاجتماعية والعلمية في عصره.....٤٥
المطلب الثالث: عقيدته.....٤٥
المطلب الرابع: مؤلفاته.....٤٧
المطلب الخامس: وفاته.....٤٨

الفصل الثالث: الأخلاق عند يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني ٤٩
المبحث الأول: الإنسان عند يحيى بن عدي.....٥٠
المطلب الأول: ماهية الإنسان.....٥٠
المطلب الثاني: القوى الثلاث عند الإنسان.....٥٢
المطلب الثالث: أنواع الإنسان.....٥٤
المطلب الرابع: الإنسان التام.....٥٧
المبحث الثاني: الإنسان عند الراغب الأصفهاني.....٥٩
المطلب الأول: ماهية الإنسان وكيفية تركيبه.....٥٩
المطلب الثاني: أنواع قوى الإنسان.....٦٢
المطلب الثالث: أصناف الناس.....٦٤
المطلب الرابع: شرف الإنسان وكماله.....٦٧

المبحث الثالث: الأخلاق عند يحيى بن عدي ٦٩
المطلب الأول: تعريف الأخلاق وحالاتها ٦٩
المطلب الثاني: العلة في اختلاف الأخلاق ٧٠
المطلب الثالث: الأخلاق الحسنة ٧٦
المطلب الرابع: الأخلاق الرديئة ٨٤
المطلب الخامس: الأخلاق التي تكون في بعض الناس فضيلة وفي بعضهم
رذيلة ٩١
المبحث الرابع: الأخلاق عند الراغب الأصفهاني ٩٤
المطلب الأول: تعريف الأخلاق ودلالاتها.....٩٤
المطلب الثاني: العلة في اختلاف الأخلاق ٩٦
المطلب الثالث: الأخلاق المحمودة..... ١٠١
المطلب الرابع: الأخلاق المذمومة ١٢٠
المبحث الخامس: المقارنة بين يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني في الأخلاق. ١٢٧
المطلب الأول: معيار إنسانية الإنسان ١٢٨
المطلب الثاني: تقسيم قوى الإنسان ١٣٤
المطلب الرابع: تعريف الأخلاق وتقسيمها إلى المحمودة والمذمومة ١٤١
المطلب الخامس: العلة في اختلاف الأخلاق ١٤٤

الفصل الرابع: تهذيب الأخلاق عند يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني ١٥١
تمهيد..... ١٥١
المبحث الأول: تهذيب الأخلاق عند يحيى بن عدي ١٥١
المطلب الأول: إمكانية تغيير الأخلاق..... ١٥١
المطلب الثاني: ضرورة تهذيب الأخلاق ١٥٣
المطلب الثالث: طرق تهذيب الأخلاق ١٥٥
المطلب الرابع: دور الشرائع والسنن في تهذيب الأخلاق ١٦٨

المبحث الثاني: تهذيب الأخلاق عند الراغب الأصفهاني ١٧٠
المطلب الأول: إمكانية تغيير الأخلاق..... ١٧٠
المطلب الثاني: ضرورة تهذيب الأخلاق ١٧١
المطلب الثالث: الطريق إلى تهذيب الأخلاق ١٧٣
المطلب الرابع: دور الشرع في تهذيب الأخلاق..... ١٧٦
المبحث الثالث: المقارنة بين يحي بن عدي والراغب الأصفهاني في تهذيب
الأخلاق..... ١٧٧
المطلب الأول: إمكانية تغيير الأخلاق..... ١٧٨
المطلب الثاني: الغاية من تهذيب الأخلاق ١٧٩
المطلب الثالث: طرق تهذيب الأخلاق ١٨٠
المطلب الرابع: دور الشرع في تهذيب الأخلاق..... ١٨٣

الفصل الخامس: آثار الثقافات الأجنبية والدينية عند يحي بن عدي والراغب الأصفهاني وتأثيرهما في معاصريهم ١٨٥
تمهيد..... ١٨٥
المبحث الأول: آثار الثقافات الأجنبية عند يحي بن عدي والراغب الأصفهاني ١٨٦
المطلب الأول: دخول الثقافات الأجنبية في العالم الإسلامي..... ١٨٦
المطلب الثاني: آثار الثقافة اليونانية عند يحي بن عدي والراغب الأصفهاني
..... ١٨٧
المبحث الثاني: آثار يحي ابن عدي والراغب الأصفهاني في معاصريهما..... ١٩٠
المطلب الأول: أثر يحي بن عدي في مسكويه ١٩٠
المطلب الثاني: أثر الراغب الأصفهاني في الغزالي ١٩٦
المبحث الثالث: الآثار الدينية في فكر يحي بن عدي والراغب الأصفهاني
الأخلاقي..... ٢٠٠
المطلب الأول: آثار العقيدة اليعقوبية عند يحي بن عدي ٢٠٠

المطلب الثاني: آثار العقيدة الإسلامية عند الراغب الأصفهاني..... ٢٠١

الخاتمة.....٢٠٤

نتائج البحث..... ٢٠٤

التوصيات..... ٢٠٦

قائمة المصادر والمراجع.....٢٠٨

الكتب العربية: ٢٠٨

الكتب الإنجليزية:..... ٢١٢

الكتب الملايوية:..... ٢١٤

الرسائل الجامعية: ٢١٤

المواقع الإلكترونية: ٢١٥

الفصل الأول
خطة البحث وهيكله العام

مقدمة

الحمد لله وكفى، والصلاة والسلام على النبي المصطفى، أما بعد:

فإن موضوع الأخلاق أصبح من المحاورات الأساس في مجال الفلسفة تناوله جهابذة الفلاسفة والمفكرين على مر العصور، فقد نتج عن ذلك ظهور المفاهيم والنظريات التي تؤثر في حياة الشعوب وتوجّه مسارهم حسب المفاهيم والنظريات التي تبنوها، وما حدث في حياة الأمم والشعوب من الحياة السعيدة المنتظمة أو الحياة السرسة والإباحية، فإن لتلك المفاهيم والنظريات إسهامًا في تشكيلها وتوجيهها، لذلك فإن المحاورة في موضوع الأخلاق في سبيل بنائها وتقويمها أصحبت لازمة، ولا سيما لدى المسلمين الذين كانت الأخلاق من أهم تعاليم دينهم، فهذا النبي الأمين المرسل إليهم، محمّد ﷺ، قد أكّد بلسانه الطاهر أن إتمام مكارم الأخلاق هو الهدف الأسمى من رسالته؛ قال: «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق»[1].

فالإسلام يجعل الأخلاق أساسًا لسعادة الإنسان وارتقاء حضارته، بل ورد في أحاديث كثيرة ربط الإيمان بالأخلاق الحسنة كحفظ اللسان وإكرام الضيف والجار وما إلى ذلك كثير، ثم إن الله قد نبّه في مواضع كثيرة من القرآن إلى أهمية الالتزام بالأخلاق الحميدة وحذّر من الانهماك في الأخلاق الذميمة، وقد ربط الله وقوع العذاب عند الأمم السابقة بممارستهم الأخلاق المحرمة التي حذّرهم منها أنبياؤهم، كما حدث مع أقوام لوط وعاد وثمود.

قال الله تعالى: ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦٓ أَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَد مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ٨٠ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ شَهْوَة مِّن دُونِ ٱلنِّسَآءِۚ بَلْ أَنتُمْ قَوْم مُّسْرِفُونَ ٨١ وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِۦٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَخْرِجُوهُم مِّن قَرْيَتِكُمْۖ إِنَّهُمْ أُنَاس يَتَطَهَّرُونَ ٨٢ فَأَنجَيْنَٰهُ وَأَهْلَهُۥٓ إِلَّا

[1] رواه أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري في "**الأدب المفرد**"، (بيروت: دار البشائر، ط٤، ١٤١٧/١٩٩٧م)، رقم ٢٧٣، ص١٠٤.

ٱمۡرَأَتَهُۥ كَانَتۡ مِنَ ٱلۡغَٰبِرِينَ ٨٣ وَأَمۡطَرۡنَا عَلَيۡهِم مَّطَرٗاۖ فَٱنظُرۡ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُجۡرِمِينَ ٨٤﴾ سورة الأعراف: ٨٠-٨٤.

على هذا النمط اشتهر عند العرب قول أحمد شوقي[٢]:

إنما الأمم الأخلاق ما بقيت فإن هُمُو ذهبت أخلاقهم ذهبوا

والقول بأهمية الأخلاق ما كان مختصًّا به المسلمون فحسب، وإنما عرفه غيرهم من الأمم السابقة والمعاصرة واللاحقة، فلا عجب إذ أسهم كثير من العلماء والمفكرين في هذا المجال، سواء من المسلمين وغيرهم، بطرح الأفكار والنظريات الأخلاقية كما حاولوا تقويمها وتطويرها لتكون مسلكًا سار عليه الأمة والشعوب في تدبير حياتهم والحصول على سعادتهم الدنيوية والأخروية.

فهذا الراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢ هـ)، من رجال الفكر الإسلامي، قد أسهم في هذا المجال بطرح أفكاره ونظرياته الأخلاقية المهمة، فقد تكلم عن الإنسان الذي هو المرتكز في موضوع الأخلاق من حيث ماهيته، وبيّن مدى أهمية الأخلاق وتهذيبها في حياة الإنسان ليكون مهيئا لحمل مسؤوليته خليفة في هذه الأرض، وله في هذا المجال دور مبرز بتناوله هذا الموضوع على نمط علمي من منظور إسلامي، وإن كان إلى حد ما يتأثر أيضًا ببعض المنتجات الفكرية اليونانية، إلا أنه اعتمد في طرح أفكاره ونظرياته على الأيات القرآنية واستشهد بالأحاديث النبوية ليؤكد أفكاره وأطروحاته، ولكنه من سوء حظه، لم يُعن عناية كافية كما عُني به غيره من العلماء والمفكرين من مثل الكندي والفارابي والغزالي وغيرهم[٣].

وما طرحه الأصفهاني من النظريات الأخلاقية ولا سيما ما يتعلق بمفهوم الإنسان وتهذيب الأخلاق له قيمته العلمية والعملية لأنه ليس مجرد أفكار وأطروحات نظرية، بل له جوانب تطبيقية فيما لها صلة بتكوين أخلاق الإنسان الذي هو المحور الأساس في الكلام عن

---

[٢] **أحمد شوقي علي أحمد شوقي بك** (١٦ أكتوبر ١٨٦٨ – ١٤ أكتوبر ١٩٣٢) كاتب وشاعر مصري يعد من أعظم وأشهر شعراء العربية في العصور الحديثة، يلقب بـ "أمير الشعراء". انظر: https://ar.wikipedia.org/wiki/أحمد_شوقي.

[٣] وقلة العناية به من قبل الباحثين تنتج عن الانحصار في دائرة بعض فلاسفة المسلمين التقليديين الذين كثر الاهتمام بهم، وتشعبت حولهم الدراسات والأبحاث، أمثال: الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم. انظر: مصطفى حلمي، **الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام**، (بيروت: دار الكتب العلمية: ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م)، ص١٤٥.

الأخلاق، كما ظهرت قيمته في معرفة الطرق والوسائل التي توصل إلى الهدف الأسمى من دراسة علم الأخلاق وهو تزكية النفس وتهذيب سلوك الإنسان نفسه، فنظرًا لهذه القيمة، يرى الباحث أنه من الضروري استخراج الأفكار والنظريات، وكذلك المفاهيم والطرق والوسائل وما إلى ذلك فيما يتعلق بحقيقة الإنسان وتهذيب أخلاقه، وقد لفت الأصفهاني نظر الباحث للكشف عن أفكاره ونظرياته الأخلاقية لأن له جهدًا كبيرًا في هذا المجال، وهو بطريقة عرضه يعبّر عن النظريات الأخلاقية الإسلامية، ولم يُعنَ به عناية كافية من قِبَل الباحثين في مجال علم الأخلاق مما يدفع الباحث إلى دراسة هذا الموضوع من خلال كتبه.

وجدير بالذكر هنا أن موضوع تهذيب الأخلاق قد اهتم به جهابذة العلماء من مختلف الأديان من مثل ابن حزم الأندلسي[٤] وغيره من علماء المسلمين ويحيى بن عدي[٥] من رواد الفكر النصراني، فهذا الموضوع ليس فقط موضوع الحوار لدى المفكرين المسلمين، وإنما لدى غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى السماوية.

فهذا يحيى بن عديّ (ت ٣٦٤ هـ)، أحد رواد الفكر النصراني، له كتاب قيم في هذا المجال تكلم فيه عن أهمية تهذيب الأخلاق، وهذا الكتاب سماه بالموضوع الذي تناوله وهو كتاب "تهذيب الأخلاق"، له قيمته العلمية في معرفة الأخلاق المحمودة والمذمومة من حيث أنواعها وسبب اختلافها وطريقة تهذيبها، كما تناول ابن عديّ في هذا الكتاب مفهوم الإنسان التام وكيفية الوصول إلى هذه المرتبة، وذلك عن طريق تهذيب الأخلاق.

والراغب الأصفهاني ويحيى بن عديّ وإن تباينا من حيث زمان حياتهما، وهو ما يقارب مئتي عام، إلا أن بينهما شبهًا في أنهما من المفكرين الأخلاقيين الذين لهم أثر في تشكيل أفكار المفكرين الآخرين الذين عاصروهم أو لحقوهم.

فيحيى بن عديّ تأثر به صاحبه مسكويه الذي اشتهر بكتابه **"تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق"** وهو عنوان كتاب ابن عديّ نفسه، فهذا أثر واضح من تأثير يحيى بن عدي في

---

[٤] ولد ابن حزم بقرطبة عام ٣٨٤هـ. وتوفي عام ٤٥٦هـ. وله كتاب صغير في تهذيب الأخلاق تحت عنوان "مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق" مطبوع بتحقيق أبو حذيفة إبراهيم بن محمد. وقامت بطباعته ونشره مكتبة الصحابة بطنطا.

[٥] ولد أبو زكريا يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا المعروف بيحيى بن عدي في تكريت، وهو سرياني يتنمي إلى طائفة اليعاقبة. توفي عام ٣٦٤هـ. وله كتاب في هذا المجال سماه كتاب "تهذيب الأخلاق". هذا الكتاب وإن اختلف في نسبته إليه إلا أن الراجح عند المحققين أنه له، وليس للجاحظ كما ذهب إليه بعض المحققين.

معاصريه، أما الراغب الأصفهاني فقد كان لأفكاره ونظرياته تأثير في الإمام الغزالي الذي اعتنى بكتاب "**الذريعة إلى مكارم الشريعة**" للأصفهاني. وقد درس ياسين محمد –مترجم كتاب "**الذريعة**" إلى الإنجليزية[٦]– هذا الكتاب وقارنه بكتاب "**إحياء علوم الدين**"، فلاحظ آثارًا لمنهج الأصفهاني في هذا الكتاب الذي أصبح عمدة من أعمال الإمام الغزالي، كما لاحظ أيضًا آثارًا لأفكار الأصفهاني في كتاب "**مشكاة الأنوار**"، وكتاب "**ميزان العمل**" وغيرها من كتب الغزالي.[٧]

بناء على هذا، يرى الباحث أن الدراسة في أفكار هذين العلمين والمقارنة بينهما في مفهوم الإنسان وتهذيب الأخلاق مشروع لا بد من القيام به، لأنه سيعطي للدارسين لهذا الموضوع والقائمين بمهمة التربية الأخلاقية ثقافة جديدة وقواعد مهمة، كما أنه سيعطي لهذا البحث قيمته العلمية والعملية في هذا المجال، ولا سيما أن المقارنة التي سيقوم بها هذا البحث تكون في رواد الفكر الأخلاقي من الخلفية الدينية المختلفة: الإسلام والنصرانية، فالراغب الأصفهاني يمثّل رائدًا في الفكر الأخلاقي الإسلامي، ويحيى بن عدي يمثّل رائدًا في الفكر الأخلاقي النصراني.

مشكلة البحث

يتضح مما تقدم في المقدمة أن إشكالية هذا البحث تكون **أوّلًا** في ضرورة كشف الأفكار والنظريات تتعلق بحقيقة الإنسان وتهذيب أخلاقه، وذلك من خلال أعمال المفكرين الأخلاقيين المعتبرين، سواء من المسلمين وغير المسلمين، حتى تستخرج منها وسائل وقواعد يعتمد عليها الباحثون والقائمون بمهمة التربية الأخلاقية في سبيل الوصول إلى كمال الإنسان وتحقيق أهداف وجوده، و**ثانيًا** في قلة العناية بأعمال بعض العلماء والمفكرين في مجال الأخلاق كالراغب الأصفهاني الذي له إسهامات في أكثر من مجال علمي، فالراغب الأصفهاني كان مشهورًا بأنه أديب لغويّ مفسّر، ولكنه لم يعن به الدارسون في مجال الأخلاق عناية كافية مع أنه كان أيضًا

---

[6] Yasien Mohamed, *The Path to Virtue: The Ethical Philosophy of Al-Rāghib Al-Isfahānī: An Annotated Translation, with Critical Introduction, of Kitāb al-Dharī'ah Ilā Makārim al-Sharī'ah,* (Kuala Lumpur: International Islamic Thought and Civilization ISTAC, 2006).

[٧] انظر: المرجع نفسه: ص١٨٩، ٢٢٧، ٢٣٧.

مفكرًا أخلاقيًّا وله إسهام في هذا المجال، فعليه حاول هذا البحث أن يكشف عن الراغب الأصفهاني ونظرياته الأخلاقية فيما يتعلق بالانسان وتهذيب الأخلاق من خلال كتبه مع المقارنة بينه وبين يحيى بن عدي لتعرف مكانته بين المفكرين الأخلاقيين، و**ثالثا** في معرفة المسلك الذي يسلكه كل منهما في عرض الموضوعات الأخلاقية خاصة موضوع تهذيب الأخلاق، فهل سار كل واحد منهما على مسلك متميز أم يسلك مسلكا تقليديا وراء ما قد سلكه سابقوهما من الفلاسفة والمفكرين، وهل يتأثر كل منهما بأفكار أخرى خارجية أو دينية وما آثار أفكارهما عند معاصريهما.

أهمية البحث

تبرز أهمية هذا البحث في النقاط الآتية:

أوّلًا: أنه يتناول موضوعا اهتم به العلماء والمفكرون في مجال الأخلاق على مر العصور، وهو موضوع تهذيب الأخلاق.

ثانيًا: الإضافات إلى ما توصل إليه الباحثون في مجال الأخلاق من الأفكار والنظريات الأخلاقية بما فيها من الأسس والقواعد، وكذلك الطرق والوسائل في تهذيب الأخلاق من خلال المقارنة بين المفكرين الأخلاقيين، وهما الراغب الأصفهاني ويحيى بن عدي.

ثالثًا: القيمة الزائدة التي يعطيها هذا البحث في النظرية الأخلاقية، لأنه يقوم على المقارنة بين العالمين الأخلاقيين من الخلفية الثقافية والدينية المختلفة. فالراغب الأصفهاني كان معبّرًا عن أحد رواد الفكر الأخلاقي الإسلامي ويحيى بن عدي معبّرًا عن أحد رواد الفكر الأخلاقي النصراني.

رابعًا: الفوائد من هذا البحث التي تعمّ المسلمين وغير المسلمين مما يفتح المجال لهم للاستفادة من النتائج التي سيأتي بها هذا البحث لأنها مستخرجة من المصادر المعتبرة لدى الجهتين.

أسئلة البحث

يحاول هذا البحث الإجابة عن الأسئلة الآتية:

١. ما الظروف المحيطة بيحيى بن عدي والراغب الأصفهاني وخلفياتها التي كانت تساهم في تكوين فكرهما الأخلاقي؟
٢. ما الأخلاق عند يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني وما الفرق بينهما؟
٣. كيف يكون تهذيب الأخلاق عند يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني؟ وما الفرق بينهما؟
٤. هل هناك آثار فلسفية خارجية أو دينية في فكر يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني الأخلاقي؟ وما موقفهما منها؟

أهداف البحث

يهدف هذا البحث إلى تحقيق الأمور الآتية:

١. دراسة الظروف المحيطة بيحيى بن عدي والراغب الأصفهاني وخلفياتها التي كانت تساهم في تكوين فكرهما الأخلاقي.
٢. بيان مفهوم الأخلاق عند يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني والمقارنة بينهما.
٣. تحليل أفكار يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني ونظرياتهما في كيفية تهذيب الأخلاق والمقارنة بينهما.
٤. تحرّي التأثيرات الفلسفية الخارجية في أفكار يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني ونظرياتهما ومعرفة موقفهما من تلك التأثيرات.

حدود البحث

١. نظرًا لتنوع مؤلفات الأصفهاني في موضوعاتها مما يحتوي على الأدب واللغة والتفسير والأخلاق كما تقدم ذكره، فإن هذا البحث سوف يقتصر على دراسة نظرياته الأخلاقية.

٢. وليكون البحث معبّرًا عن فكر الأصفهاني، سوف يعتمد على مؤلفات الأصفهاني فيما يتعلق بموضوع الأخلاق، من مثال كتاب "**الذريعة إلى مكارم الشريعة**"[٨] و "**تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**"[٩]، أما مؤلفاته في مجالات أخرى، فلا يرجع إليها إلا فيما له صلة بموضوع الأخلاق.

٣. أما بالنسبة للمقارنة بأفكار يحيى بن عدي، فسوف تقتصر المقارنة بدراسة كتابه "**تهذيب الأخلاق**"[١٠].

منهج البحث

يتوسّل الباحث في دراسة هذا الموضوع المناهج الآتية:

١. **المنهج الاستقرائي**: يتقصّى الباحث ما قاله الراغب الأصفهاني ويحيى بن عدي في كتبهما ليكشف أفكارهما ونظرياتهما في تهذيب الأخلاق.

٢. **المنهج التحليلي**: يرجع الباحث إلى الكتب التي تتعلق بهذا البحث ولا سيما التي ألفها الأصفهاني وابن عدي في مجال الأخلاق ويحلّل الأفكار التي وردت فيها لاستخراج النتائج.

---

[٨] أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق ودراسة: أبو اليزيد العجمي، (القاهرة: دار الصحوة، المنصورة: دار الوفاء، ط١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).

[٩] أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الراغب الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، تقديم وتحقيق: عبد المجيد النجار.

[١٠] يرجع الباحث في هذه الدراسة إلى كتاب "**تهذيب الأخلاق**" ليحيى بن عدي الذي قام بتحقيقه سمير خليل اليسوعي، وكتاب آخر قام بدراسته جاد حاتم. راجع، يحيى بن عدي، **تهذيب الأخلاق**، تحقيق: سمير خليل اليسوعي، (بيروت: مركز التراث العربي المسيحي، د.ط، ١٩٩٣م). وراجع يحيى بن عدي، **تهذيب الأخلاق**، دراسة ونص: جاد حاتم، (بيروت: دار المشرق، د.ط، ٢٠١١م).

[١٠] المرجع نفسه، ص١٦.

٣. **منهج المقارنة:** يقارن الباحث بين أفكار الأصفهاني وابن عدي ونظرياتهما فيما يتعلق بتهذيب الأخلاق لمعرفة حالات الشبه والفرق بينهما مع الاستفادة منها للوصول إلى النتائج.

الدراسات السابقة

إن الدراسة في أفكار الأصفهاني ونظرياته في مجال الأخلاق ليست معتادة لدى الدارسين اعتيادهم دراسة الجوانب الأخرى من ثقافته كاللغة والأدب والتفسير، ولا عجب في هذا لأنه لغويّ أو مفسّر أكثر شهرة من أنه مفكّر أخلاقيّ، فكانت الدراسة حول أفكاره ونظرياته الأخلاقية أكثر ما تكون في إشارة موجزة من مبحث كتاب، أو من خلال تمهيد مهّده محقّق لكتابه أو تقديم قدّمه مترجم، أما الدراسة لإخراج بعض أفكاره ونظرياته في مجال الأخلاق بخاصة فلم تزل محدودة معدودة، ولا سيما عن طريق المقارنة بالأعلام الآخرين من المفكرين الأخلاقيين من مثل يحيى بن عدي وغيره. والمقارنة بين هذين العالمين لها ميزة في إعطاء صورة واضحة في المسلك الذي سلكه كل منهما في تناول هذه المادة. فمن رجال الفكر الأخلاقي منهم من يلجأ إلى مسلك فلسفي محض دون اجتلاب أي وجهة من المفاهيم الدينية ومنهم من يعتمد في عرض أفكاره على المنابع الدينية ومنهم من يجمع بين الأمرين. ولعل ما أشار إليه محمد دراز يعطي للدارسين بعض هذه الصورة بحيث تتضح من خلاله مكانة هذين العالمين اللذين يعمد الباحث إلى القيام بالمقارنة بينهما.

أعطى محمد عبد الله دراز في كتابه "**دستور الأخلاق في القرآن، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن**"[١١] الذي يعتمد في دراسته على المقارنة بين حصيلة الفكر الأخلاقي الغربي وحصيلة الفكر الأخلاقي الإسلامي، صورة مجملة عما توصل إليه الغرب في المباحث الأخلاقية وما مكانة المباحث الأخلاقية الإسلامية منها. وقد لاحظ دراز من خلال نظرته السريعة على مؤلفات علم الأخلاق العام –التي كتبها علماء غربيون– فراغًا هائلًا وعميقًا، نشأ عن صمتهم المطلق عن علم الأخلاق القرآني. وتلك المؤلفات في الواقع تذكر باختصار،

[١١] محمد بن عبد الله دراز، **دستور الأخلاق في القرآن، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١٠، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م).

أو بإفاضة، المبادئ الأخلاقية، كما ارتأتها الوثنية الإغريقية، ثم أديان اليهودية والمسيحية. ولكنها حين تنتهي من عرض هذه المراحل الثلاثة، تنتقل بغتة إلى العصور الحديثة، في أوروبا، مغفلة كل ما يمس الدستور الأخلاقي في الإسلام،[١٢] فلم يكن لديهم اهتمام بأن يصوغ قواعده العلمية ويقدمها في صورة دستور كامل.[١٣]

وفي جانب آخر، ألقى دراز نقده للتعاليم الأخلاقية عند المسلمين أنهالم تعرف حتى الآن سوى نوعين من التعاليم الأخلاقية، وهي إما نصائح عملية، هدفها تقويم أخلاق الشباب، وإما وصف لطبيعة النفس وملكاتها، ثم تعريف للفضيلة وتقسيم لها، مرتب في غالب الأمر بحسب النموذج الأفلاطوني أو الأرسطي، فلم يكن هنالك سوى كتب إنسانية محضة، أجهد مؤلفوها أنفسهم، فاستودعوها ثمرات تأملاتهم، ودراساتهم الفلسفية، ولم يظهر فيها النص القرآني كلية، أو هو لا يكاد يظهر إلا بصفة ثانوية. [١٤] وقد يظهر هذا المسلك في كتاب الأصفهاني سواء في "**الذريعة إلى مكارم الشريعة**" أو في "**تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**". لكن يتميز الأصفهاني في عرضه النظريات الأخلاقية بإيراد النصوص القرآنية لا بصفة ثانوية كما وصفه دراز، وإنما بصفة مبدئية مع إضافات أفكار أخرى أخلاقية خارج عن ما قد توصل إليه الآخرون. ففي تقسيمه لقوى الإنسان، مثلا، لا يختصر على القوى الثلاث التي توصل إليها أفلاطون، بل يزيد قوى أخرى مستنبطة من النصوص القرآنية كما سيأتي أكثر وضوحا من خلال المباحث التي سيعرضها الباحث في هذه الدراسة.[١٥]

ثم أضاف دراز في تقييمه للمسلك الفلسفي الذي يعمد عليه كثير من المفكرين بأنه فكر منطقي، معتمد على مجرد ومضات الذهن الطبيعي، ينتقل فيه المفكر من حكم إلى آخر، بمنهج معين، للتوصل إلى إقرار نظام معين، قادر على تفسير الأشياء في عمومها، أو تفسير وضع معين لأحد هذه الأشياء. وبدهي أن هذا الجهد العقلي وهذه الخطوة التدريجية لا يتناسبان مع ضوء وحي، يغمر النفس دون بحث أو توقع، ويقدم لها على حين فجأة جملة من المعرفة،

---

١٢ دراز، **دستور الأخلاق في القرآن، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن**، ص ٢.

١٣ المصدر نفسه، ص ٣.

١٤ المصدر نفسه، ص ٤.

١٥ انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص ٧٧.

لا تسبق فيها المقدمات نتيجتها، ولا المقدم تاليه.[١٦] ولعل هذا المسلك ينطبق عند كثير من المفكرين الأخلاقيين ومنهم يحي بن عدي. وبالاطلاع السريع لكتاب **"تهذيب الأخلاق"** بدا للباحث أن المسلك الذي سلكه ابن عدي يتسم بهذه السمة التي ذكرها دراز.

وللمزيد من المعلومات عن يحي بن عدي والراغب الأصفهاني اللذين هما مدار هذا البحث سوف يعرض الباحث بعض الدراسات السابقة عن هذين العالمين وإن لم يتيسر للباحث العثور على بعض الكتب في هذا الموضوع خاصة الذي يتناول عن يحي بن عدي وفكره الأخلاقي. فمن ضمن الدراسات السابقة التي ورد فيها ذكر الأصفهاني ونظرياته الأخلاقية يمكن أن يعرض هنا بعض الأفكار والمباحث عنه، سواء من خلال تمهيد أو تقديم لكتاب، أو إشارة في كتاب، أو رسالة جامعية، أو كتاب مستقل يتناول أفكار الأصفهاني ونظرياته بعامة.

ورد في تحقيق كتاب "**تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**" تقديم من المحقق عبد المجيد النجار لبعض الجوانب من حياة الراغب الأصفهاني وكتابه المحقَّق، تكلم المحقق موجزا عن حياة الأصفهاني ومكانته العلمية. ثم تكلم عن هذا الكتاب من حيث اسمه ونسبته إلى الأصفهاني، كما يلخص باختصار محتوى هذا الكتاب وأهم قضاياه ومنهج المؤلف في تأليف هذا الكتاب، ولم يأت المحقق في هذه المقدمة بتحليل أفكار الأصفهاني أو نظرياته، وإنما ما قام به المحقق عرض مضمون هذا الكتاب باختصار شديد لإعطاء القارئ لمحة سريعة عن هذا الكتاب، وهذا الكتاب من كتب الأصفهاني في الأخلاق الذي يجعله الباحث مرجعا أساسا لهذا البحث.

كذلك في كتاب آخر للراغب الأصفهاني، وهو كتاب "**الذريعة إلى مكارم الشريعة**"، ورد في مقدمته للمحقق ذكر الأصفهاني من حيث عقيدته ومذهبه بالإضافة إلى سيرته مكانته العلمية. تكلم أبو اليزيد العجمي، محقق هذا الكتاب، عن اتهام الأصفهاني بالتشيع والاعتزال ثم قام بمناقشته وتعديله لبيان الراجح في نظره، أما التعمق في كشف نظريات الأصفهاني الأخلاقية وتحليلها فلا يأتي المحقق بذلك إذ إن مهمته الأساس التحقيق لا التحليل لموضوع معيّن. وقد قام بترجمة هذا الكتاب إلى الإنجليزية ياسين محمد بعنوان **The Path to Virtue:**

---

[١٦] دراز، **دستور الأخلاق في القرآن، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن**، ص ١٤.

The Ethical Philosophy of Al-RÉghib Al-IsfahÉnÊ،[١٧] وتكلم المترجم في مقدمته لهذه الترجمة عن حياة الأصفهاني وبيئته العلمية مما يساعد الباحث في معرفة سيرة الأصفهاني،[١٨] كما يفحص المترجم أيضًا بعض آثار الأصفهاني التي أثرت في منهج الإمام الغزالي في كتابه **"كيمياء السعادة"**، وكتاب **"ميزان العمل"**، وكتاب **"مشكاة الأنوار"**، وكتاب **"إحياء علوم الدين"**[١٩]، مع أن هناك تعليقات من المترجم على أفكار الأصفهاني ونظرياته الأخلاقية، فإن المترجم لم يركّز في المقدمة على موضوع تهذيب الأخلاق بخاصة، وهذا ما يحاوله هذا البحث. وهذا الكتاب؛ **"الذريعة إلى مكارم الشريعة"**، سيكون أيضًا مرجعًا أساسًا للباحث لمعرفة أفكار الأصفهاني ونظرياته الأخلاقية.

وهناك جهد مشكور أيضًا بالنسبة لهذا الكتاب؛ **"الذريعة إلى مكارم الشريعة"**، فقد لخّص الزفتاوي نظريات الأصفهاني الأخلاقية في هذا الكتاب وجعلها في حدود أربعين صفحة سماه **"النظرية الخُلُقية عند الراغب من خلال كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة"**،[٢٠] وقد تناول هذا الكتاب أفكار الأصفهاني الأخلاقية موجزا، وهذا الجهد نافع لمن أراد أن يعرف أفكار الأصفهاني الأخلاقية بطريقة مختصرة.

ثم من خلال اطلاع الباحث على الكتب التي تكشف عن أفكار الراغب الأصفهاني، يجد الباحث كتاب **"الخوالد من آراء الراغب الأصفهاني"**،[٢١] وهذا الكتاب كما يظهر من عنوانه يبحث عن جوانب عدة من ثقافة الراغب سواء في مجال الأخلاق والتشريع والتفسير. فهذا الكتاب عبارة عن دراسة موجزة عن الراغب الأصفهاني بمختلف ثقافته، ولا يرتكز هذا الكتاب على الجانب الأخلاقي من آراء الراغب وإن أعطى لمحة مختصرة عن أفكار الراغب

---

[17] Yasien Mohamed, *The Path to Virtue: The Ethical Philosophy of Al-Rāghib Al-Isfahāni: An Annotated Translation, with Critical Introduction, of Kitāb al-Dharī'ah Ilā Makārim al-Sharī'ah*.

[١٨] المرجع نفسه، ص٥٧.

[١٩] انظر على سبيل المثال في المرجع نفسه، ص١٨٩، ٢٢٧، ٢٣٧.

[٢٠] عصام أنس الزفتاوي، **النظرية الخلقية عند الراغب من خلال كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة**، (د.م: د.ن، د.ط، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.).

[٢١] صلاح الدين عبد اللطيف الناهي، **الخوالد من آراء الراغب الأصفهاني**، (عمان: دار عمار، بيروت: دار جيل، ط١، ١٩٨٧م).

الأخلاقي إلا أنه لم يحللها كفاية، ولا سيما ما يتعلق بالطرق والوسائل في تهذيب الأخلاق، لذلك فلا يزال مثل هذا الكتاب يترك فجوة لدراسة نظريات الأصفهاني دراسة أكثر عمقًا في مجال الأخلاق وفق ما سيتناوله هذا البحث.

وهناك أيضًا رسالة جامعية تدرس فلسفة الراغب الأصفهاني الأخلاقية باللغة الإندونيسية، قدمها الطالب أمريل م. لنيل درجة الدكتوراة في الجامعة الإسلامية الحكومية سنن كاليجاغا جوكجاكرتا عام ٢٠٠١ م. تحت عنوان **"دراسة في أفكار الراغب الأصفهاني الفلسفي الأخلاقي" (Studi Pemikiran Filsafat Moral Raghib Al-Isfahani)**.[٢٢] هذه الرسالة طبعها الناشر فوستاكا فلاجر بجوكجاكرتا في كتاب بعنوان **(Etika Islam: Telaah Pemikiran Filsafat Moral Raghib Al-Isfahani)** عام ٢٠٠٢ م.[٢٣] تكلم الباحث في هذه الرسالة عن فكر الأصفهاني في مجال الفلسفة الأخلاقية من حيث منهج تفكيره الذي يجمع بين نظريات الفلسفة الأخلاقية اليونانية وبين النظريات الأخلاقية الإسلامية وقيامه بالتوفيق بينهما، كما تكلم الباحث أيضًا عن اهتمام الأصفهاني بالشريعة الإسلامية من جانب مكارمه لا مجرد جانب أحكامها، فالأحكام الشرعية عند الأصفهاني، كما توصل إليه الباحث، لا بدّ من أن تطبّق للحصول على المكارم أو الفضائل، فالغاية من تطبيق الأحكام الشرعية ليست فقط القيام بأوامر الشرع وإنما للحصول على الفضائل التي لا بدّ من أن يتحلى بها الإنسان ليكون مؤهلا للقيام بوظيفته خليفة في الأرض، ثم تكلم الباحث في هذه الرسالة عن حقيقة مكارم الشريعة ومفهوم الفضيلة والسعادة عند الأصفهاني والدافع الأخلاقي عند الإنسان، كما تكلم عن أفكار الأصفهاني الأخلاقية في عصره وأثرها في الوقت الحالي. أما موضوع تهذيب الأخلاق وما يتعلق به فلم يتطرق إليه الباحث، فقد تكلم عن أهمية الفضائل الأخلاقية ولكن لم يتكلم عن كيفية التحلي بتلك الفضائل، وهذا البحث يحاول أن يسد تلك الفجوة لمعرفة الخطوات والوسائل التي توصل إلى الفضائل.

---

[٢٢] أمريل م.، **"دراسة في أفكار الراغب الأصفهاني الفلسفي الأخلاقي" (Studi Pemikiran Filsafat Moral Raghib Al-Isfahani)**، (رسالة دكتوراة، قسم العلوم الإسلامية، الجامعة الإسلامية الحكومية، جوكجاكرتا، أندونيسيا، ٢٠٠١م).

[23] Amril M., *Etika Islam: Telaah Pemikiran Filsafat Moral Raghib Al-Isfahani*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).

ومن الرسائل الجامعية أيضًا رسالة قدّمها الباحث محمود حميدة محمود عبد الكريم لنيل درجة الماجستير بعنوان "**الأخلاق عند الراغب الأصفهاني**"،[٢٤] وارتكز الباحث في هذه الرسالة على دراسة الأخلاق في القرآن والسنة، إذ إن الراغب الأصفهاني في نظر الباحث تقوم نظرياته الأخلاقية أساسًا على الكتاب والسنة، لذلك يكتسب الراغب أهمية كبيرة في تاريخ الفكر الإسلامي الأخلاقي في الإسلام. فالراغب في نظر الباحث قد قدم منهجًا ورؤية متكاملة للأخلاق القرآنية **النظرية** كالخير والشر، ومصادر الإلزام، والمسؤولية والجزاء، كما تطرق أيضًا إلى البحث في فضائل الأخلاق **العملية** كالصدق، والصبر، والأمانة، والوفاء، وما إلى ذلك. وقد ذهب الباحث في هذه الرسالة إلى أن الراغب قد استطاع أن يقدم أنموذجا للأخلاق الإسلامية التي تخالف التصورين اليوناني والفارسي، فهو كما قال الباحث أنموذج للأخلاق الإسلامية الأصيلة التي ترجع جذورها إلى الشريعة الإسلامية ولا تخالطها أفكار أخرى، وهذه الرسالة مهما بذلته من جهد مشكور في كشف دور الأصفهاني في مجال الفكر الأخلاقي الإسلامي، إلا أنها لا تخلو من نقص، ولا سيما في كيفية معالجة الأصفهاني سبيل التحلي بالأخلاق المحمودة ودعوى عدم تأثر الراغب بالأفكار الأخرى، فكيفية التحلي بالأخلاق المحمودة تدخل تحت مهمة تهذيب الأخلاق، وهذا الموضوع لا يكتبه الأصفهاني في باب معين، وإنما تنتشر أفكاره في بعض الأبواب من كتبه مما يحتاج لمعرفتها إلى الدراسة والتأمل بالدقة والتمعن، وهذه مهمة هذا البحث. ثم إن دعوى عدم تأثر الأصفهاني بالأفكار الأخرى، فهي تحتاج إلى التأكد، فالراغب الأصفهاني وإن اعتمد في عرض أفكاره كثيرًا على نصوص القرآن والسنة فإنه لا يخلو من التأثر ببعض منتجات الفكر اليوناني، وهذا البحث سيقوم بفحص بعض تلك التأثيرات ويكشف عن موقف الأصفهاني من تلك التأثيرات، كما أن هذا البحث أيضًا سيقوم بالمقارنة بينه وبين يحيى بن عدي من حيث موقفهما تجاه الأفكار اليونانية المؤثرة.

أما بالنسبة للكتب التي تتناول عن النظريات الأخلاقية ورجالها، فيمكن أن يعرض هنا بعض الكتب لمعرفة مدى اهتمام الدارسين بنظريات الأصفهاني، ويجد الباحث من خلال الاطلاع لبعض الكتب الأخلاقية أن الأصفهاني قد يفوت أن يذكره الباحثون في هذا المجال

---

[٢٤] محمود حميدة محمود عبد الكريم، **الأخلاق عند الراغب الأصفهاني**، (رسالة ماجستير، قسم الدراسات الفلسفية، كلية البنات، جامعة عين شمس، مصر، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م).

مع المفكرين الأخلاقيين المشهورين، ففي كتاب **"الأخلاق عند الفلاسفة في اليونان والقرون الوسطى"** لسيد محمد عقيل بن علي المهدلي، ذكر المؤلف بعض المفكرين المسلمين في مجال الأخلاق من القرون الوسطى، من مثل الكندي، والفارابي، ومسكويه، وكذلك الغزالي، ولم يذكر الأصفهاني، وإن كان الأصفهاني معاصرًا للغزالي حيث توفي الغزالي عام ٥٠٥ هجرية، وتوفي الراغب عام ٥٠٢ هجرية، وهنا تتضح أهمية دراسة هذا العالم المفكر، لأنه لم يجد حقه وافيا من قبل الباحثين في هذا المجال.

وكذلك في كتاب **"مكانة الأخلاق في الفكر الإسلامي"** لجمال نصّار[٢٥]، تكلم المؤلف عن مكانة الأخلاق في الإسلام مع عرض الجوانب الأخلاقية التي عالجها الإسلام، ثم تكلم عن الجانب الأخلاقي عند عدد من مفكري الإسلام، فعرض من بين فصول الكتاب الجانب الأخلاقي عند الفقهاء، والجانب الأخلاقي عند المحدثين، ثم عند المتكلمين، والفلاسفة المسلمين، وكذلك عند الصوفية. فذكر بعض الأعلام من المفكرين المسلمين من مثل الفارابي، ومسكويه، والكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، والغزالي. ولم يذكر الأصفهاني مع أنه إن لم يكن من المتكلمين، فعلى الأقل يمكن أن يضمه مع الفلاسفة المسلمين لاهتمام الأصفهاني بمناقشة المحاور الفلسفية من مثل حقيقة الإنسان ومكانته بين سائر المخلوقات، ومفهوم السعادة، وما إلى ذلك، أو يضمه مع الصوفية لاهتمامه بالقضايا التي تناولها الصوفية كحقيقة النفس الإنسانية، وأثرها في توليد السلوك المحمودة أو المذمومة، وطريقة تهذيب النفس، وما إلى ذلك.

وهكذا شأن كتاب **"دراسات في فلسفة الأخلاق"** لمحمد عبد الستار نصار[٢٦]، فبعدما قارن المؤلف المباحث الخُلُقية عند الإغريق والرومان، ثم عند المسيحية والإسلام، سرد في مبحث **الأخلاق عند مفكري الإسلام** بعض الأسماء المشتهرة في هذا المجال من مثل الكندي، والفارابي، ومسكويه، والغزالي، وابن باجه، وابن طفيل، ولم يذكر الأصفهاني، وهذا مما يزيد لهذا البحث دفعا وتشجيعا لدراسة هذا العالم المفكر.

---

[٢٥] جمال نصّار، **مكانة الأخلاق في الفكر الإسلامي**، (المنصورة: دار الوفاء، ط١، ٢٠٠٤م/١٤٢٥هـ).

[٢٦] محمد عبد الستار نصار، **دراسات في فلسفة الأخلاق**، (الكويت: دار القلم، ط١، ١٩٨٢م/١٤٠٢هـ).

وعندما يُبحث عن الكتب التي تقارن الأصفهاني بغيره من العلماء والمفكرين، فمن الصعب أن يجد ثمة مقارنة في كتاب مستقل إلا في مبحث قصير من كتاب أو فصل من فصوله، كما في كتاب "**الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام**"[٢٧] فقد سرد مصطفى حلمي أفكار الأصفهاني ونظرياته الأخلاقية فيما يتعلق بمفهوم الإنسان وأسباب اختلاف أخلاقهم مع ذكر أثر التربية وتهذيب الأخلاق في تكوين عاداتهم سيئة كانت أو حسنة، ويأتي هذا المبحث تحت عنوان الفصل الثاني للباب الثاني: **علماء الإسلام والقضايا الأخلاقية**، ثم ذكر المؤلف أفكارا أخرى أخلاقية لدى علماء الإسلام الآخرين من مثل ابن قيم الجوزية، وعبد الحميد بن باديس، والإمام ولي الله الكندهلاوي، ويدور المبحث حول أفكار أولئك العلماء ونظرياتهم الأخلاقية في مفهوم الإنسان ومكانته بين سائر المخلوقات، وأسباب اختلاف الأخلاق، وكيفية اكتساب الأخلاق، كما يدور المبحث أيضًا حول العلاقة بين الشريعة ومقاصدها في اكتساب الأخلاق الحسنة، وهذا الكتاب وإن لم يتوسع في المقارنة بين الأصفهاني مع العلماء الآخرين إلا أن الباحث يستفيد كثيرًا من هذه المقارنة القصيرة خاصة في معرفة المباحث التي ارتكز عليه المفكرون الأخلاقيون في سبيل تهذيب الأخلاق.

ويأتي ذكر نظريات الأصفهاني ومقارنتها بنظريات المفكرين الأخلاقيين الآخرين ومن بينهم يحيى بن عدي في كتاب **Ethical Theories in Islam** لماجد فخري[٢٨]، فقد حاول في هذا الكتاب أن يدرس نظريات أولئك المفكرين الأخلاقيين ويأتي بتصنيف نوعية تلك النظريات ويقسمها وفق تقسيم الأخلاق النظرية الغربية الحديثة المقسمة إلى: الأخلاق الإنجيلية، والأخلاق الثيولوجية، والأخلاق الفلسفية، والأخلاق الدينية، فأعاد ماجد فخري تقسيم النظريات الأخلاقية الإسلامية لتسير وفق هذا النسق المعاصر، واستخرج مقالات للمعتزلة والأشاعرة المؤسسة للأخلاق الإسلامية وأسماها "الأخلاق الثيولوجية" (Theological Ethics)[٢٩]، وكذا قرأ مقولات الاتجاه المشائي الإسلامي المتابع للمنقول اليوناني والهلينستي، وأسماها "الأخلاق الفلسفية" (Philosophical Ethics)[٣٠]، ثم قرأ تكامل العلوم الإسلامية في

---

[٢٧] مصطفى حلمي، **الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٤م/١٤٢٤هـ).

[28] Majid Fakhri, *Ethical Theories in Islam,* (Leiden: E.J. Brill, 1991).

[29] Majid Fakhri, *Ethical Theories in Islam, p29.*

[٣٠] المرجع نفسه، ص٥٩.

شخص الإمام الغزالي، وأسمى هذا التكامل "الأخلاق الدينية" (Religious Ethics)[٣١]. أما الأخلاق المستمدة من قراءة القرآن والسنة قراءة مباشرة فأسماها "الأخلاق الكتابية" التي تناظر "الأخلاق الإنجيلية" (Scriptural Morality).[٣٢] وقد صنّف فخري نظريات الأصفهاني (ت ١١٠٨ م) الأخلاقية تحت جنس "الأخلاق الدينية" مع الحسن البصري (ت ٧٢٨ م)، وابن أبي الدنيا (ت ٨٩٤ م)، وأبي الحسن الماوردي (ت ١٠٥٨ م)، وعليّ بن أحمد بن حزم (ت ١٠٦٤ م)، وكذلك فخر الدين الرازي (ت ١٢٠٩ م)[٣٣]. أما يحيى بن عديّ (ت ٩٧٤ م)، فقد صنّفه ماجد فخري تحت أصحاب "الأخلاق الفلسفية" مع الكندي (ت ٨٦٦ م)، والرازي (ت ٩٢٥ م)، والفارابي (ت ٩٥٠ م)، وابن سينا (ت ١٠٣٧ م)، وابن رشد (ت ١١٩٨م)، ومسكويه (ت ١٠٣٠م)، وناصر الدين الطوسي (ت ١٢٧٤م)، وجلال الدين الدواني (ت ١٥٠١م).[٣٤] ركّز ماجد فخري في هذا الكتاب على نظريات الأصفهاني فيما يتعلق بمكارم الشريعة، العبادة وعلاقتها بتزكية النفس، عمارة الأرض، مكانة العقل بالنسبة للوحي، وغيرها[٣٥]. ولم يفحص فخري تهذيب الأخلاق وما يتعلق به عند الأصفهاني بخاصة، أما بالنسبة ليحيى بن عديّ، فكان تركيز المؤلف يتمحور حول موضوع الأخلاق عند ابن عدي والغاية منها، وأنواع الأخلاق المحمودة والمذمومة، ثم مفهوم الإنسان التام[٣٦]. وكل ذلك تناوله ماجد فخري مختصرا، ولم يتركز في موضوع تهذيب الأخلاق وما يتعلق به من معرفة الطرق والوسائل وغيرها كما سيقوم بتحليلها هذا البحث.

أما بالنسبة للمقارنة بين يحي بن عديّ مع غيره من المفكرين الأخلاقيين بخاصة، فقد قارن محمد ناصر عمر بينه وبين مسكويه في كتاب **Christian & Muslim Ethics**[٣٧]، وكان التركيز من هذا الكتاب في مفهوم السعادة عند يحي بن عدي ومسكويه وكيفية الحصول عليها،

---

[٣١] المرجع نفسه، ص١٤٩.

[٣٢] المرجع نفسه، ص٩.

[٣٣] انظر: المرجع نفسه، ص١٥١، ١٥٨، ١٦٨، و١٨٦.

[٣٤] انظر: المرجع نفسه، ص٦٧، ٧٠، ٧٨، ٨٥، ٨٨، ١٠٧، ١٣١ و١٤٣.

[٣٥] انظر: المرجع نفسه، ص١٧٦ إلى ١٨٣.

[٣٦] انظر: المرجع نفسه، ص١٠٠ إلى ١٠٥.

[37] Mohd. Nasir Omar, *Christian & Muslim Ethics: A Study of How to Attain Happines as Reflected in The Works on Tahdhīb Al-Akhlāq by Yahya Ibn 'Adi (D. 974) And Miskawayh (D. 1030),* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2003).

وقد تناول المؤلف عن تأثير الفلسفة الإغريقية عند كلّ من ابن عديّ ومسكويه وموقفهما منها[٣٨]، ومفهوم السعادة عند كلّ منهما[٣٩]، ثم تناول عن الأخلاق الحسنة كوسيلة للحصول على السعادة[٤٠]، ودور التحكّم الذاتي (self control) في تعديل الخلق[٤١]، وكذلك عن أهمية العلاقة الاجتماعية في إصلاح الطابع الخارجي من الإنسان[٤٢]، كما تكلم المؤلف عن إمكانية تغيير الخلق عند يحيى بن عدي ومسكويه[٤٣] حيث اتّفقا على أن الأخلاق يمكن تغييرها، وهذا الكتاب، وإن كان المبحث فيه عمومًا عن مفهوم السعادة ودور الأخلاق كوسيلة للحصول عليها، فإنه مفيد جدًّا للباحث ولا سيما في المقارنة بين يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني، لأنه يقارن بخاصة بين يحيى بن عدي وأحمد بن يعقوب مسكويه[٤٤].

ونظرًا إلى أن هذه الدراسة ستقارن بين الأصفهاني ويحيى بن عدي، واعتمد الباحث في دراسة نظريات ابن عدي الأخلاقية على كتابه "**تهذيب الأخلاق**"، فيناسب في هذه الدراسات السابقة أن يذكر الباحث ما سيرجع إليه من نص كتاب يحيى بن عدي في "**تهذيب الأخلاق**" أثناء كتابة هذا البحث، ووجد الباحث دراسة في كتاب يحيى بن عدي، قام بها جاد حاتم تحت عنوان "**يحيى بن عديّ وتهذيب الأخلاق: دراسة ونص**"[٤٥]، ناقش المؤلف في هذا الكتاب نسبة الكتاب إلى يحيى بن عدي، فقد ورد فيه خلاف في نسبته إليه، فهناك من ينسبه إلى

---

[٣٨] المرجع نفسه، ص١١١.

[٣٩] المرجع نفسه، ص١٣٠ و ١٣٩.

[٤٠] المرجع نفسه، ص١٧٢.

[٤١] المرجع نفسه، ص١٧٦.

[٤٢] المرجع نفسه، ص٢١٢.

[٤٣] المرجع نفسه، ص١٦٦.

[٤٤] هو أحمد بن يعقوب، أبو علي الملقب مسكويه (٩٣٢-١٠٣٠م.)، ويطلق عليه اسم أبي الخازن، أو صاحب تجارب الأمم. وقد اختلف المؤرخون في تحديد اسم مسكويه، وهل كان لقبا له أم لجده. فإذا كان لجده وجب أن يكتب ابن مسكويه، وإن كان له يكتب مسكويه فقط. وقد رجح بعض هؤلاء المؤرخين أن يكون مسكويه لقبا له، وإن كان البعض الآخر يرى أن مسكويه قد يكون في الأصل مسكويه وهو لقب لجده. انظر: مسكويه/https://ar.wikipedia.org/wiki.

[٤٥] يحيى بن عدي، **تهذيب الأخلاق**، دراسة ونص: جاد حاتم، (بيروت: دار المشرق، د.ط، ٢٠١١م).

الجاحظ وابن العربي وابن الهيثم[٤٦]، وأيّد المؤلف أن الراجح أن الكتاب المذكور ليحيى بن عدي مع الإتيان ببعض الحجج والقرائن، ويتّفق الباحث مع المؤلف في نسبة هذا الكتاب إلى يحيى بن عدي، وسيأتي الباحث ببعض المؤيدات الأخرى عن نسبته إليه فيما سيأتي عندما يبحث عن سيرة يحيى بن عدي. كما يأتي المؤلف بمبحث عن نظريات ابن عدي في قوى نفس الإنسان الثلاث؛ النفس الشهوانية، والغضبية، والناطقة، المستوحى من جمهورية أفلاطون، التي تكلم عنها يحيى بن عدي ومدى تأثيرها للأخلاق الحسنة أو الذميمة قوةً وضعفًا[٤٧]، وفي الجزء الآخر من هذا الكتاب أتى المؤلف بنص كامل لكتاب "**تهذيب الأخلاق**" الذي تمت نسبته بعد عدد من المناقشات إلى يحيى بن عدي، وهذا النص هو الذي سيرجع إليه الباحث في هذه الدراسة المقارنة.

ومما يلاحظ من هذه الدراسات السابقة، تبيّن للباحث أن دراسة نظريات الأصفهاني الأخلاقية ما زالت في جانب تهذيب الأخلاق تحتاج لبيانها للقائمين بمهمة التربية الأخلاقية والدارسين لعلم الأخلاق في سبيل بناء أخلاق الفرد والمجتمع بتخليها من الأخلاق الذميمة والتحلي بالأخلاق الحسنة التي هي من رسالة النبي المصطفى محمد ﷺ. كما أن مقارنتها بالنظريات الأخرى الأخلاقية لا تقلّ أهمية لمعرفة مكانة هذا العالم في ميدان الفكر الأخلاقي، كما أنها ستزيد لهذا الموضوع ثراءً في معرفة المفاهيم، والمناهج، والوسائل، والطرق في سبيل القيام بهذه المهمة، وهي مهمة تهذيب الأخلاق.

---

[٤٦] المرجع نفسه، ص١٦.

[٤٧] المرجع نفسه، ص٢٤.

الفصل الثاني
نبذة من سيرتي يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني

تمهيد

إن هذا البحث كما يتبين من العنوان الذي عيّنه الباحث يهدف إلى كشف أفكار عالمين، هما يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني، في مجال الأخلاق ولا سيما ما يتعلق بتهذيبها، وقبل الشروع في الموضوع فإنه من الضروري أن يعرض الباحث مختصرا من سيرتي العالِمَين المذكورَين اللَّذَين درس أفكارهما ليتبيّن حياتهما ونشأتهما، وظروفهما السياسية والاجتماعية والعلمية التي تحيط بهما، وكذلك عقيدتهما، ومؤلفاتهما، وسيحتوي هذا الفصل على المبحثين الآتيين:

المبحث الأول: يحيى بن عدي

المبحث الثاني: الراغب الأصفهاني

وسيعرض الباحث هذين المبحثين من خلال عدة مطالب، وسوف يزيد الباحث مطلبًا خاصًّا فيما يتعلق بنسبة كتاب "تهذيب الأخلاق" إلى يحيى بن عديّ، نظرًا لما حصل من خلاف عند بعض المحققين في نسبة هذا الكتاب إليه.

المبحث الأول: يحيى بن عدي

المطلب الأول: حياته ونشأته

ولد يحيى بن عدي في تكريت[1] حوالي عام ٢٨٠هـ الموافق ٨٩٣م، وهي بلدة بين بغداد والموصل، وكانت إحدى المراكز الكبرى للنحلة اليعقوبية[2]، وإليها كان ينسبه بعض كتّاب التراجم

---

[1] ورد في كتاب معجم البلدان أن **تكريت**، بفتح التاء أو كسرها، بلدة مشهورة بين بغداد والموصل، وهي إلى بغداد أقرب، بينها وبين بغداد ثلاثون فرسخا، ولها قلعة حصينة في طرفها الأعلى راكبة على دجلة. انظر: ياقوت بن عبد الله الحموي، **معجم البلدان**، (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج٢، ص٣٨.

[2] سحبان خليفات، **مقالات يحيى بن عدي الفلسفية**، دراسة وتحقيق: سحبان خليفات، (عمان: الجامعة الأردنية، ط١، ١٩٨٨م)، ص١١.

فيحمل نسبة التكريتي[٣] وراء اسمه وإن كان قد قضى جل حياته في بغداد ومات بها، فكان اسمه بالكامل هو أبو زكرياء يحيى بن عدي بن حميد بن زكرياء التكريتي، وقد يحمل أيضًا لقب المنطقي لبراعته في المنطق، وهو مسيحي سرياني ينتمي إلى طائفة اليعاقبة[٤].

انتقل إلى بغداد في شبابه[٥] وتتلمذ على بعض الحكماء والفلاسفة بها من مثل أبي بشر متى بن يونس وأبي نصر محمد الفارابي، وهما رئيسا المدرسة الأرسطية[٦]، كما تتلمذ على جماعة في وقتهم[٧]، وقد برع ابن عدي في عدة مجالات علمية شملت الفلسفة، والمنطق، وعلم الكلام، واللاهوت المسيحي، والأدب، وغيرها حتى أصبح فيما بعد رئيسًا لهذه المدرسة وتتلمذ علي يديه مجموعة من التلاميذ النوابغ الذين قاموا بالترجمة عن السريانية، وشرحِ مؤلفات أرسطو، كما قاموا بتأليف بعض الكتب المهمة من مثل أبي حيان علي بن محمد التوحيدي (ت ٤١٤ هـ) الذي ألف كتابي "المقابسات" و"الإمتاع والمؤانسة"[٨]، وكذلك أبو علي أحمد بن محمد مسكويه (ت ٤٢١ هـ) الذي ألف كتاب "تجارب الأمم وتعاقب الهمم" و"تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق"[٩]، وأبو الخير الحسن بن سوار المعروف بابن الخمار (ت ٤٤٨ هـ) الذي كان نصرانيًّا وأسلم فيما بعد بعد أن جاوز المئة من عمره وحسن إسلامه[١٠]، وغيرهم.

---

[٣] ظهير الدين علي بن زيد بن محمد أبو الحسن البيهقي، **تتمة صوان الحكمة**، تحقيق: محمد شفيع، (لاهور: د.ن، د.ط، ١٩٣٥)، ص٩٠.

[٤] انظر: علي بن يوسف القفطي، **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٥م/١٤٢٦هـ)، ص٢٧٠.

[٥] كان عمره حين انتقاله ما بين ١٧ إلى ٢٠ سنة، وذلك بين عام ٩١٠ إلى ٩١٥ م. انظر: Mohd Nasir Omar, Christian and Muslim Ethics, p.39.

[٦] انظر: محمد بن إسحاق بن يعقوب ابن النديم، **الفهرست**، تحقيق: محمد أحمد أحمد، (د.م: المكتبة التوفيقية، د.ط، د.ت)، ص٣٦٢. وانظر: يحيى بن عدي، **تهذيب الأخلاق**، دراسة ونص: جاد حاتم، (بيروت: دار المشرق، د.ط، ١٩٨٥)، ص١٣.

[٧] القفطي، المرجع نفسه، ص٢٧٠. ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، (بيروت: دار الثقافة، ط٤، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م)، ص٢٢٧.

[٨] سحبان خليفات، **مقالات يحيى بن عدي الفلسفية**، ص٥١.

[٩] المرجع نفسه، ص٥٣.

[١٠] المرجع نفسه، ص٤١.

لم يذكر كثير من كتّاب التراجم عن تاريخ ولادته حتى ابن النديم[١١] الذي عاصره وكتب شيئًا عن حياته وسرد بعض مؤلفاته في كتابه المعروف "الفهرست". ولعل ذلك بسبب أنه لم يكن شخصية معروفة في ذلك الوقت إلا بعد أن يترأس المدرسة الأرسطية ببغداد بعد انتقال الفارابي إلى حلب. لكن من خلال من كتب عن قصة وفاته وعمره حين لقيته المنية يُعرف أن تاريخ ولادته كان في سنة ٢٨٠ هـ الموافق ٨٩٣ م، كما ذكر القفطي أنه بلغ إحدى وثمانين سنة شمسية من عمره يوم دفنه في بيعة القطيعة ببغداد، وذلك عام ٣٦٤ هـ، وقيل عام ٣٦٣ هـ.[١٢]

قام ابن عدي بالنسخ للكتب الفلسفية والكلامية والفنون الأخرى لكسب عيشه، كما كان يترجم من السريانية إلى العربية لبعض الكتب الفلسفية القديمة ويفسّر بعضها، وما كان ابن عدي رجلًا غنيًّا، فإنه عاش في عهد لم تكن العطايا والمنح من قِبل السلاطين والملوك غزيرة كما كانت من قبل في عهد الخلفاء السابقين من مثل المنصور والمأمون، فإن قيمة الترجمة في عهد أولئك الملوك كانت تقدّر بالدنانير[١٣]، بل قيل إن وزنها تقدّر بالذهب.[١٤] أما في عهده، وإن كانت لا تزال هناك رعاية واهتمام من ذوي السلطة للنوادي العلمية وجهابذتها إلا أنها لم تكن بتلك الغزارة، فقد انتهى الوقت الذي كان الخلفاء والأمراء فيه يرعون المناطقة والفلاسفة، فتعيّن على هؤلاء أن يكسبوا عيشهم أطباء، أو معلمين، أو كتّابًا، أو نسّاخًا أو بائعي كتب.[١٥]

وقد أورد ابن النديم قصة كسبه المذكور كما نقل عنه كتّاب التراجم من بعده بأن ابن عدي كان رجلًا يعيش من الترجمة كما كان يعيش من النسخ بيده حتى عاتبه ابن النديم، وهو أحد أصدقائه، على ملازمته النسخ والقعود، فأجابه يحيى بن عدي هذا العتاب بقوله: "من أي شيء تعجب في هذا الوقت، من صبري؟ قد نسخت بخطي نسختين من التفسير للطبري، وحملتها إلى ملوك الأطراف، وقد كتبت من كتب المتكلمين ما لا يحصى. ولعهدي بنفسي وأنا

---

[١١] مات ابن النديم يوم الأربعاء لعشر بقين من شعبان سنة ثمانين وثلاثمائة (٣٨٠هـ) ببغداد على القول الراجح، قال بوفاته في هذه السنة كل من الذهبي والصفدي والمقريزى.

[١٢] القفطي، **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**، ص٢٧٢.

[١٣] انظر: ابن النديم، **الفهرست**، ص٣٣٥-٣٣٧.

[١٤] عطية القوصى، **الحضارة الإسلامية**، (القاهرة: دار الثقافة العربية، د.ط، ١٩٨٥)، ص١٩٥.

[١٥] سحبان خليفات، **مقالات يحيى بن عدي الفلسفية**، ص٢١.

أكتب في اليوم والليلة مئة ورقة وأقل"[١٦]، فحياة ابن عدي ليست حياة رخاء بالثروات المالية، وإنما كانت حياة محاطة بالبؤس والفقر، وقد وصفه أبو حيان التوحيدي بأنه كان شيخًا لين العريكة، فروقًا شديد الفزع.[١٧]

وليس من السهل العثور على دقائق سيرة ابن عدي لأن كتّاب التراجم لم يذكروا كثيرًا عن حياته، وكان جلّ ما ورد في كتب التراجم عن حياة ابن عدي عبارة عن التكرار والنقل مما سبق، فما أورده ابن النديم عن قصة ملازمة ابن عدي النسخ والقعود في كتاب "الفهرست" مثلًا[١٨]، نقلها القفطي في كتابه "إخبار العلماء بأخبار الحكماء"[١٩]، كما نقلها أيضًا ابن أبي أصيبعة في كتابه "عيون الأنباء في طبقات الأطباء"، ولم يضف إلى ذلك إلا قليلا عن وصية ابن عدي قبل موته وسرد جملة معدودة من مؤلفاته[٢٠].

ومما ذكره ابن النديم فيما سبق اكتُشف أن ابن عدي كان له اتصال إلى حد ما بملوك الأطراف وإن لم يُعرف مدى اتصاله بهؤلاء الملوك إلا بقدر حمله كتاب الطبري لهم، كما تبين من عبارة ابن النديم أيضًا أن مهنة ابن عدي لا تنحصر في نقل الكتب الفلسفية أو تأليف ما يتعلق بما يعتنقه من الملة النصرانية فحسب، وإنما كان ينسخ أيضًا بعض المصادر الإسلامية من مثل تفسير الطبري، وقد يُلمح من قصته أيضًا أن البيئة العلمية والاجتماعية في ذلك اليوم تسمح لأي رجال الفكر مثله أن تبرز شخصيته أمام مجتمعه وأن يمارس العلوم بشتى فنونها بغض النظر عن اتجاهه الدينية أو الاعتقادية. ومما لا شك أن عيش ابن عدي بهذه المهنة لها تأثير في ثقافته العلمية فإن ما نقله أو نسخه أو فسره من تلك الكتب يزيده معرفةً وإلمامًا بالعلوم والفنون التي تضمنتها تلك الكتب. وللمزيد في معرفة بيئة يحيى بن عدي سوف يُفصل في هذا المبحث مطلب تُعرض فيه الظروف السياسة والاجتماعية والعلمية التي تحيط به.

المطلب الثاني: الظروف السياسية والعلمية والاجتماعية في عصره

---

[١٦] ابن النديم، **الفهرست**، ص٣٦٢.

[١٧] أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، (د.م: د.ن، د.ط) ج١، ص٣٧.

[١٨] ابن النديم، المرجع نفسه، ص٣٦٢.

[١٩] القفطي، **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**، ص٢٧٠.

[٢٠] ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص٢٢٧.

الظروف السياسية

عاش ابن عدي حوالي إحدى وثمانين سنة من ٢٨٠ هـ إلى ٣٦٤ هـ، وقد قضى جل حياته في بغداد بعد انتقاله من مسقط رأسه تكريت كما تقدم، وكانت بغداد منذ قيام الدولة العباسية عاصمة للخلافة الإسلامية بعد المدينة والكوفة التي كانت عاصمة في آخر الخلافة الراشدة تحت الخليفة قبل نقلها إلى دمشق في عهد الخلافة الأموية حتى عام ١٣٢ هـ، وقد مرت الخلافة العباسية بعدة عهود منذ قيامها حتى العهد الذي عاش فيه يحي بن عدي ثم سقوطها في ٩ من صفر عام ٦٥٦ هـ بعد الاجتياح المغولي في يد هولاكو حفيد جنكيز خان المغولي المشهور وكانت بغداد حينئذ تحت الخليفة الضعيف المستعصم بالله.

اختلف المؤلفون في تقسيم عصر الخلافة العباسية، فمنهم من قسمه إلى عهدين؛ **عصر القوة والضعف**[٢١]، كما ذهب إليه المرصفي[٢٢] وأحمد الإسكندري[٢٣]، فرأى المرصفي أن عصر الخلافة العباسية ينقسم إلى عهد "العلو" وعهد "السقوط" أو "الوقوف"، في حين استخدم الإسكندري مصطلح "التقدم" بدلا من "العلو"، وقد انتهى عهد العلو في نظرهما بقيام دولة بني بويه.

وقد خالف طه حسين هذا التقسيم بحجة أن عصر الضعف لم يكن كله ضعفًا كما كان لبعض الخلفاء في أواخر أيام الدولة السلجوقية كثير من النفوذ من **الناحية السياسية**، من مثل عهد المسترشد والمقتفي والمستنجد، وكذلك من **الناحية الأدبية** فكان عهد بني بويه عهد رقي وازدهار في سائر العلوم والآداب، فقد ظهر كثير من **الفلاسفة** من مثل يحي بن عدي، وأبي سليمان المنطقي، ومسكويه، وكثير من **الكتّاب** من مثل ابن العميد و**الأدباء** من مثل الآمدي والجرجاني و**النحاة** من مثل ابن جني، وأبي علي الفارسي، وابن خالويه.[٢٤]

---

[٢١] عبد العزيز عزت، **ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها**، (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط١، ١٩٤٦)، ص٢١.

[٢٢] محمد حسن نائل المرصفي، **تاريخ آداب اللغة العربية**، (مصر: د.ن، ١٩٠٨م) ج٢، ص٢-٣.

[٢٣] أحمد الإسكندري، **تاريخ آداب اللغة العربية في العصر العباسي**، (مصر: د.ن، ١٩١٢م)، ص٣ و ٢٠١.

[٢٤] انظر: عبد العزيز عزت، المرجع نفسه، ص ٢٢.

وبناء على هذا، قسم طه حسين العصر العباسي إلى قسمين؛ **عصر الخلفاء وعصر الملوك**، وكل عصر منها ينشطر بدوره إلى شطرين. فالعصر الأول، وهو عصر الخلفاء، تارة عصر قوة ويبتدئ بقيام دولة بني العباس وينتهي بخلافة المعتصم بن الرشيد، وتارة عصر ضعف، وهو يبتدئ بخلافة المتوكل وينتهي بقيام دولة بني بويه، ثم يأتي العصر الثاني وهو عصر الملوك، فهو تارة عصر ملوك بني بويه وتارة أخرى عصر الملوك السلاجقة، وكل من عصر هؤلاء الملوك يمر أيضًا بعصر القوة وعصر الضعف.[٢٥]

وهناك تقسيم آخر يطرحه الباحث عبد العزيز عزت، فقد قسم تلك العهود إلى أربعة، هي:

أوّلًا، عهد الخلفاء الزاهر، من سنة ١٣٢ هـ إلى سنة ٢٣٢ هـ، وذلك منذ أن تولى العباسيون الخلافة إذ بويع أول خلفائهم أبو العباس عبد الله السفاح بالكوفة إلى عهد الواثق بالله بن المعتصم بن الرشيد، ففي هذا العهد كانت الكلمة والسلطان حقيقة للخلفاء من بني العباس، فحكموا جميع نواحي العالم الإسلامي إلّا الأندلس التي انفصلت عنهم.[٢٦]

ثانيًا، عهد الأمراء، من سنة ٢٣٢ هـ إلى ٣٣٤ هـ، منذ خلافة المتوكل إلى خلافة المستكفي، والخلافة في هذا العهد قد ضعفت ولم يعد للخلفاء سلطة حقيقية لأن الذي يحكم باسمهم في بغداد مملوك تركي أو ديلمي، وقد أدى هذا الضعف إلى هبوط مكانة الخلفاء ومكانة بغداد عند الأمم الإسلامية، وكثرت فيها الفتن والاضطرابات مما شجع الأمراء الذين في أطراف البلاد الإسلامية على الاستقلال.[٢٧]

ثالثًا، عهد الملوك، من سنة ٣٣٤ هـ إلى سنة ٥٣٠ هـ، وقد ظهرت في ساحة هذا العهد قوتان؛ قوة آل بويه التي تنتهي سنة ٤٤٧ هـ، وقوة آل سلجوق التي تنتهي سنة ٥٣٠ هـ عندما أصبحت سلطة الخلفاء قوية مرة أخرى، ففي هذا العهد كان للخليفة الاسم واللفظ وعليه الطاعة والخضوع ولكن مع ذلك هناك الملك الأجنبي الذي يملك زمام الأمور، فالخليفة كان شبه موظف له راتبه لسدّ ضروريات حياته وليس له أي نفوذ مدني أو سياسي أو ديني،

---

[٢٥] عبد العزيز عزت، **ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها**، ص٢٢.

[٢٦] المرجع نفسه، ص١٩.

[٢٧] المرجع نفسه.

وهذا الوضع في عهد بني بويه كان أسوأ من عهد بني سلجوق لأن البويهيين كانوا من غلاة الشيعة. أما في عهد بني سلجوق كان الوضع أحسن لأنهم قد احترموا مقام الخلفاء الديني وقدموا لهم مظاهر التعظيم والإجلال.[٢٨]

رابعًا، عهد الخلفاء الثاني، من سنة ٥٣٠ هـ إلى سنة ٦٥٦ هـ، عادت فيه قوة نفوذ الخلفاء العباسيين في عهد المقتفي، فأصبحت كلمته مسموعة وأحيا مجد بنى العباس الأولين حتى خشيه السلطان السلجوقي وتمكن المقتفي من أن يعيد السلطة الحقيقية كلها للخلافة فلم يكن بعده أي قوة معتبرة للملوك السلاجقة،[٢٩] وفي عهد الخليفة الناصر الذي استخلف لمدة طويلة انقضت قوة آل سلجوق تمامًا عام ٥٩٠ هـ بقتل طغرل بن ألب بن أرسلان على يد شاه خوارزم علاء الدين تكش، فهو الذي خلّص الخلافة العباسية من تأثير السلاجقة.

وفي الحقبة التي عاش فيها ابن عدي، كانت الخلافة الإسلامية في حالة من الضعف من حيث وضعها السياسي، فالخلافة الإسلامية منذ قيام الدولة الأموية الثانية عام ١٣٢هـ قد انقسمت إلى قوتين، قوة في الأندلس على يد الخلفاء الأمويين وقوة في بغداد على يد الخلفاء العباسيين، وكل دولة لها وضعها ودورتها من حيث النشأة ثم الازدهار ثم الضعف مرة بعد أخرى.

ومن ضمن الضعف السياسي للخلافة العباسية أيام ابن عدي أن السلطة الحقيقية آنذاك لم تكن للخليفة وإنما للملوك والأمراء من بعض الدول الظاهرة، ولم تبق للخليفة سلطة إلا من حيث الاسم والرمز فحسب، وقد ظهرت في القرنين الثالث والرابع من الهجرة عدة دول لم تكن سلطتها تحت سيطرة الخلافة العباسية وإنما كانت بعض تلك الدول تسيطر على الخلافة وسلطتها. ففي القرن الثالث ظهرت دولة العلويين بطبرستان، والسامانيين بخراسان وتركستان، والفاطميين في المغرب، وبني طولون في مصر. وقد استقلت الدولة الحمدانية في القرن الرابع بالشام، والدولة الغزنوية في الأفغان والهند، والدولة الزيارية بطبرستان، والدولة الأخشيدية بمصر، وظهر بنو بويه في بلاد الديلم فملكوا فارس والري وأصبهان والجبل وزحفوا على بغداد وجعلوها تحت نفوذهم، فلم يبق للخليفة على أكثر هذه الدول أي قوة أو سلطة غير الاسم والرسم وإن

---

[٢٨] انظر: عبد العزيز عزت، **ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها**، ص٢٠.

[٢٩] المرجع نفسه، ص٢١.

كان هؤلاء الملوك يؤدون له الدعاء في المساجد ويرسلون إليه الهدايا في كل عام.[٣٠] فزمام أمر الخلافة في عهد ابن عدي كان في يد بني بويه بعد أن كان تحت سيطرة الأتراك الذين بدأ ظهورهم في مسرح الأحداث العسكرية والسياسية منذ عهد الخليفة المعتصم بالله (٢١٨-٢٢٧هـ)[٣١] الذي استكثر من استخدامهم في الجيش والبلاط.[٣٢]

عاصر ابن عدي عدة خلفاء من العباسيين، ومن الخلفاء الذين عاصرهم ابن عدي قبيل ولادته إلى وفاته هم **المعتضد** أبو العباس أحمد بن أبي أحمد الموفق طلحة بن المتوكل بن المعتصم (٢٧٩-٢٨٩ هـ)، ثم **المكتفي** علي بن المعتضد (٢٨٩-٢٩٥ هـ)، ثم **المقتدر** جعفر بن المعتضد (٢٩٥-٣٢٠ هـ)، وهو أخو المكتفي، ثم يأتي بعده **القاهر** أبو محمد بن المعتضد (٣٢٠-٣٢٢ هـ)، وانتهت مدة خلافة القاهر عندما خلعه الوزير ابن مقلة وأعوانه لسوء أخلاق وتصرّف القاهر في حكمه وبويع بعده أبو العباس بن المقتدر ولُقِّب **بالراضي** (٣٢٢-٣٢٩ هـ)، وبعد موت الراضي، بويع بالخلافة **المتقي لله** إبراهيم بن المعتمد بن أبي أحمد الموفق طلحة بن المتوكل (٣٢٩-٣٣٣ هـ)، وانتهت خلافته بعد خلعه وبويع من بعده **المستكفي** أبو القاسم عبد الله بن المستكفي بالله بن المعتضد، ولم يبق في خلافته إلا لمدة سنة وأربعة أشهر.[٣٣] وبدأت في عهده سيطرة آل بويه على الخلافة العباسية واستمرت من سنة ٣٣٤ هـ إلى سنة ٤٤٧ هـ، وقد تولى الخلافة فيها خمسة خلفاء، وهم: **المستكفي، والمطيع، والطائع، والقادر، والقائم**.[٣٤] وكان آل بويه الديلميون هم أصحاب النفوذ الحقيقي والسلطان الفعلي في العراق خلال أكثر من قرن حتى تأتي بعدهم قوة آل سلجوق عام ٤٤٨ هـ واستمرت سيطرتهم على الخلافة العباسية إلى عام ٥٩٠ هـ،[٣٥] وكان آخر الخليفة من بني العباس الذي عاصره ابن عدي

---

[٣٠] عبد العزيز عزت، **ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها**، ص٢٣.

[٣١] التاريخ المذكور بين القوسين هو مدة خلافته.

[٣٢] رشيد عبد الله الجميلي، **دراسات في تاريخ الخلافة العباسية**، (الرباط: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٤)، ص٩٩-١٠٠.

[٣٣] محمد الخضري، **الدولة العباسية، محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية**، (بيروت: دار المعرفة، ط٧، ٢٠٠٥م/١٤٢٦هـ)، ص٣٢٤.

[٣٤] المرجع نفسه، ص٣١٦.

[٣٥] رشيد عبد الله الجميلي، المرجع نفسه، ص٢١٣.

هو **المطيع** لله بن المقتدر بن المعتضد، وهو ابن عم المستكفي الذي بويع بالخلافة سنة ٣٣٤ هـ، ولم يزل خليفة إلى أن خلع في منتصف ذي القعدة عام ٣٦٣ هـ، وهو العام الذي مات فيه ابن عدي في اليوم ٢١ من ذي الحجة حسب قول القفطي الأخير،[٣٦] فيتضح من هذا العرض أن ابن عدي قد عاصر **ثمانية خلفاء** العباسيين منذ عام ٢٨٠ إلى عام ٣٦٣هـ، هم: **المعتضد** (٢٧٩-٢٨٩ هـ)، و**المكتفي** (٢٨٩-٢٩٥ هـ)، و**المقتدر** (٢٩٥-٣٢٠ هـ)، و**القاهر** (٣٢٠-٣٢٢ هـ)، و**الراضي** (٣٢٢-٣٢٩ هـ)، و**المتقي** (٣٢٩-٣٣٣ هـ)، **المستكفي** (٣٣٣-٣٣٤ هـ)، و**المطيع** (٣٣٤ هـ، ٣٦٣هـ).[٣٧]

وقد ظهر ضعف الخلافة العباسية في العصور التي شاهدها ابن عدي من خلال سيطرة الأتراك وآل بويه التي تمكنت من تبديل خلفائها إذا لم ترض عن حكمهم سواء بالخلع، أو القتل، بل بفقوء عيونهم في بعض الأحيان كما حدث لبعضهم.[٣٨] فهذه هي الظروف السياسية التي عانتها الخلافة العباسية أيام ابن عدي، وقد أثرت هذه الظروف في جوانب أخرى كما أثرت في المجال الاجتماعي الذي سوف يأتي ذكره وكذلك في المجال العلمي.

الظروف العلمية

كانت الحضارة الإسلامية أيام ابن عدي لا تزال في تطورها وإن كانت العناية بالحركة العلمية من قبل الخلفاء في زمنه لم تكن كتلك الحالة التي جرت في عهد القوة إلا أن الأمراء والوزراء لهم دور في ترقية الحركة العلمية والثقافية، فما زالت النشأة العلمية والثقافية تنمو وترتقي وإن كانت الحالة السياسية تعاني من بعض المشاكل الداخلية أحيانًا وتتسم بالاضطراب أحيانًا أخرى. فالمشاكل السياسية، وإن كانت لها تأثير إلى حدّ ما سلبيًّا أو إيجابيًّا، فإنها لا تعنى في ذلك الحين التوقّف والتعطّل في مجال التطور العلمي والثقافي، فالضعف السياسي الذي أثّر سلبيًّا في الخلافة الإسلامية من الناحية السياسية قد أثّر أثرا إيجابيا في ناحية الحركة العلمية. فقد أدّى الضعف السياسي إلى استقلال الأمراء، وإلى أن يكون لكل أمير ووزير قصر يضاهي في فخامته

---

[٣٦] سحبان خليفات، **مقالات يحيى بن عدي الفلسفية**، ص٩؛ أما قول القفطي الأول، فإنه عين ٣٦٤هـ كعام وفاته.

[٣٧] انظر: محمد الخضري، **الدولة العباسية، محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية**، ص٢٧٠-٣١٦.

[٣٨] انظر: عبد العزيز عزت، **ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها**، ص٢٠.

قصر الخليفة، وهذه المضاهاة تؤدي إلى تنافسهم في اجتذاب العلماء وأصحاب الرأي لاستشارتهم في أمورهم وليظهروا أمام الناس بمظهر الجلال والوقار، فازدهر العلم والأدب، ونبغ كثير من العلماء والأدباء والمفكرين الذين كان يفاخر بهم السادة.[٣٩]

ثم إن هناك مراكز التعليم التي أنشئت منذ ظهور الإسلام بشتى أنواعها كالمساجد، والكتاتيب، والمدارس، وكذلك المكتبات ومجالس العلماء[٤٠] وتبقى تلك المراكز على مرّ العصور منابئ للعلم والثقافة تحافظ على استمرارية البيئة العلمية والجو الثقافي المرموق في بغداد بخاصة، وفي سائر البلاد الإسلامية بعامة.

وبجانب تلك المراكز التعليمية، هناك عوامل عدة تدعم بقاء الحركة العلمية في العالم الإسلامي. فكانت للفتوحات الإسلامية سهم في النشأة العلمية وتطويرها، إذ إن العلوم المختلفة من البلاد المفتوحة كالفارسية والهندية وكذلك العلوم القديمة اليونانية تتسرب إلى البلاد الإسلامية سواء من خلال احتكاك المسلمين بتلك الشعوب المختلفة أو من خلال حركة الترجمة للعلوم والثقافات لتلك الشعوب،[٤١] وكانت حركة الترجمة التي بدأت منذ عهد الخليفة أبي جعفر المنصور وازدهرت في عهد الخليفة المأمون لا تزال تستمر إلى أيام ابن عدي بل ظهرت مع ذلك حركة التصحيح والتحقيق لتلك الكتب المترجمة[٤٢].

وكذلك للتسامح الديني الذي حمله المسلمون إلى البلاد المفتوحة سهم في التطور العلمي، فقد كانت بيئة التسامح بين الشعوب من مختلف الديانات الذين يعيشون في الأقاليم الإسلامية أتاحت للعلماء والمفكرين والفلاسفة من مختلف الأديان أن يجلسوا في مجلس واحد للمحاورة العلمية والمبادلة الثقافية، بل أتيحت الفرصة لبعضهم، بغض النظر عن معتقداتهم وخلفياتهم الدينية، للمناظرة والمساجلة في قصور الخلفاء والوزراء والأمراء والولاة.[٤٣]

فغير المسلمين الذين خضعوا للسلطة المسلمة ولديهم عهد للطاعة والولاء لولاة الأمور المسلمين كانوا يعيشون تحت ظل الخلافة بأمان، وجرى الحوار الديني واحتكاك الحضاري بين

---

[٣٩] عبد العزيز عزت، **ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها**، ص٥٩-٦٠.

[٤٠] عطية القوصي، **الحضارة الإسلامية**، (القاهرة: دار الثقافة العربية، د.ط، ١٩٨٥)، ص١٤٤-١٥٠.

[٤١] المرجع نفسه، ص١٩١.

[٤٢] المرجع نفسه، ص١٩٦.

[٤٣] المرجع نفسه، ص١٤٨.

ساكني المناطق الإسلامية سواء بين المسلمين أنفسهم وبين غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى. ويحيى بن عدي كان واحدًا من مفكري الدين المسيحي الذي يعيش في هذه البيئة، فقد تتلمذ على العلماء والمفكرين المسلمين من مثل الفارابي، كما تتلمذ عليه بعضُ المسلمين من بعده من مثل مسكويه وغيره.

فهذه الظروف العلمية التي عاش فيها ابن عدي، كانت تفتح له فرصة للتحصيل العلمي، فقد حصّل ثقافة واسعة، شملت الفلسفة، والمنطق، وعلم الكلام، واللاهوت المسيحي، والأدب، وغيرها، أما المنطق، فقد درس ابن عدي هذا العلم على **أبي بشر متّى بن يونس** النصراني من أصل يوناني[٤٤]، و**أبي نصر محمد بن محمد بن طرّخان الفارابي**، وعلى جماعة في وقتهم كما سبق ذكره، وكان ذلك في سن شبابه بعد انتقاله من تكريت إلى بغداد قبل وفاة أبي بشر عام ٣٢٨هـ،[٤٥] وكان معه في تتلمذه على أبي بشر تلاميذ آخرين، وهم أبو سليمان السجستاني، وأبو نصر الفارابي الذي يصبح بعد ذلك أستاذه الثاني،[٤٦] والفارابي كان له تأثير في ثقافة ابن عدي، وقد تناول الفارابي جميع كتب أرسطو، وتمهر في استخراج معانيها، والوقوف على أغراضه فيها حتى صار فيلسوف العصر وأكبر فلاسفة المسلمين ولقب بالمعلم الثاني.

درس يحيى بن عدي على الفارابي كتب المنطق إبان إقامته في بغداد، وكان أفضل تلامذته، وقد وقف ابن عدي بعض كتاباته على تلخيص مؤلفات الفارابي، وبعد أن ارتحل الفارابي عن بغداد، ترأّس ابن عدي مدرسة بغداد الفلسفية التي كان الفارابي رئيسًا لها[٤٧] بعد أبي يحيى المروزي وابن حيلان[٤٨]، وأصبح ابن عدي أكبر ممثل للمذهب الأرسطي في بغداد.[٤٩] وقد التفّ حول يحيى بن عدي بعد رحال الفارابي مجموعة من التلاميذ النوابغ ممن يعملون في الترجمة عن السريانية، وشرح مؤلفات أرسطو، ومجالات أخرى علمية، وقد كان بعض هؤلاء

---

٤٤ سحبان خليفات، **مقالات يحيى بن عدي الفلسفية**، ص١١.

٤٥ المرجع نفسه.

٤٦ المرجع نفسه، ص١٣.

47 Mohd. Nasir Omar, *Christian and Muslim Ethics*, p. 45.

٤٨ المرجع نفسه، ص٣٨.

٤٩ المرجع نفسه، ص١٤.

التلاميذ رأسا لمدرسة فرعية فيما بعد، كما تزعّم أحدهم مدرسة يحيى بن عدي بعد وفاته، وهو أبو سليمان المنطقي.

وذكر بعض المصادر أن ابن عدي قد درس أيضًا على **محمد بن زكريا الرازي**، ذلك الفيلسوف الشهير، وإن كانت طريقة دراسته فيها نوع من الغموض أبطريقة التلقي عنه مباشرة أم بطريقة أخرى غير مباشرة، لأن ابن عدي كان يدرس المنطق في بغداد عام ٣١٧هـ، بيد أن الرازي قد توفي قبل ذلك بأربع سنوات في ٣١٣هـ، وكان يعيش في الري وفي بغداد.[٥٠] فمن المحتمل أن تكون فلسفة الرازي قد اشتهرت في مطلع القرن الرابع للهجرة قبيل وفاة صاحبها، وشاعت تلك الفلسفة لدى طلاب العلم ببغداد أيام قدوم ابن عدي من تكريت فينجذب نحوها ويتأثر بها، وبالنسبة لتأثر ابن عدي بالرازي، فقد حكى أبو الحسن علي الحسين المسعودي بأن مبدأ أمر يحيى بن عدي ورأيه وطريقته في درسه طريقة محمد بن زكريا الرازي، وهو رأي الفيثاغوريين في الفلسفة الأولى،[٥١] وهكذا فإن الظروف العلمية التي تحيط بحياة ابن عدي كانت تمكّنه أن يتلقى العلوم المختلفة من جهابذة العلماء والمفكرين في أيامه بمختلف معتقداتهم. وبجانب هؤلاء الأساتذة المذكورة فقد تتلمذ ابن عدي على جماعة أخرى لم تذكر المصادر أسماءهم.

فهذه الظروف بجانب أنها تفتح لابن عدي وأمثاله فرصة لتلقي العلوم من مختلف علمائها وجهابذتها، فهي في الوقت نفسه تعطي أيضًا مجالا للإسهام في حفظ تلك العلوم وتوريثها عن طريق التعليم، فيحيى بن عدي بجانب أنه تلميذ لعدة جهابذة العلوم في ذلك العصر، فهو في نفس الوقت أصبح معلّمًا لعدة من التلاميذ الذين أصبحوا فيما بعد أعلامًا مشهورين أسهموا في تطوير العلوم والثقافة بأنواع من الأعمال من تأليف، وتفسير، وترجمة، وشرح، وتحقيق، وغير ذلك من الأعمال العلمية. وقد ذكرت المصادر بعضًا من هؤلاء الأعلام الذين تتلمذوا عليه، منهم:

أبو القاسم عيسى بن علي (٣٠٢هـ-٣٩١هـ)، وهو ابن الوزير علي بن عيسى (٢٤٥هـ-٣٣٤هـ). قرأ المنطق على يحيى بن عدي وأكثر الأخذ عنه، فكان بارعًا في المنطق

---

[50] Mohd. Nasir Omar, *Christian and Muslim Ethics*.

[٥١] أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، **التنبيه والإشراف**، (بيروت: دار التراث، د.ط، ١٩٦٨م)، ص١٠٦.

كما برع في الفلسفة، وكانت له مكانة اجتماعية وعلمية عالية في مجتمعه[٥٢]، ومن أشهر مؤلفاته: "معاني القرآن وتفسيره"، "سياسة المملكة وسيرة الخلفاء".[٥٣]

أبو علي ابن السمح (٣٣٤هـ-٤١٢هـ)، وكان نصرانيًّا يعمل ورّاقا في باب الطاق ببغداد، درس المنطق على يحيى بن عدي وابن زرعة وأبي سليمان المنطقي،[٥٤] وكان يكتب في الموضوعات الفلسفية وكذلك الموضوعات العلمية، وقد وضع تعليقًا على كتاب "السماع الطبيعي" لأرسطو، كما علق أيضًا على "حاشية" على الترجمة العربية لريطوريقا.[٥٥]

أبو الخير الحسن بن سوار بن بابا بن بهرام المعروف **بابن الخمار** (٣٣١هـ-٤٤٨هـ)، كان نصرانيًّا نسطوري النحلة، وقد قرأ على يحيى بن عدي ونقل مقالتين من كتاب "التاريخ" لفرفوريوس من السريانية إلى العربية، وله مؤلفات كثيرة، منها: كتاب "الصديق والصداقة"، كتاب "سيرة الفيلسوف"، كتاب "الوفاق بين رأي الفلاسفة والنصارى"، وغيرها.[٥٦] وذكر الشهرزوري أن شاه خوارزم قد عرض على ابن سوار الإسلام عندما كان عمره قد جاوز المئة فأبى، لكنه أسلم فيما بعد وتعلم الفقه على كبر سنه، وحفظ القرآن، وقد حسن إسلامه.[٥٧]

أبو حيان علي بن محمد التوحيدي (توفي حوالي ٤١٤هـ)، كان في البداية يدرس على أبي سليمان السجستاني، ثم حضر مجلس يحيى بن عدي منذ عام ٣٦١ هـ. وكان فيلسوفًا أديبًا ذائع الصيت. وقد نقل كثيرًا من أخبار مدرسة يحيى بن عدي وما جرى بينه وبين تلاميذه من خلال كتاب "المقابسات" و "الإمتاع والمؤانسة"،[٥٨] وكان معتزليًّا يسلك في تصانيفه مسلك الجاحظ.[٥٩]

---

٥٢ سحبان خليفات، **مقالات يحيى بن عدي الفلسفية**، ص٣٩-٤٠.

٥٣ ابن النديم، **الفهرست**، ص١٤٢. وانظر: سحبان خليفات، المرجع نفسه ص٣٩.

54 Rescher, The Development of Arabic Logic, p 130.

٥٥ سحبان خليفات، المرجع نفسه، ص٤٠.

٥٦ المرجع نفسه، ص٤٢.

٥٧ شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري، **نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة**، تحقيق: خورشيد أحمد، (حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، د.ط، ١٩٧٦م)، ص١٠. وانظر: سحبان خليفات، المرجع نفسه، ص٤١.

٥٨ سحبان خليفات، **مقالات يحيى بن عدي الفلسفية**، ص٥١.

٥٩ المرجع نفسه.

أبو علي أحمد بن محمد مسكويه (ت٤٢١هـ)، وقد التقى بيحيى بن عدي في مجلس ابن سعدان الذي يكون وزيرًا لصمصام الدولة فيما بعد. وكانت له صلة وثيقة بأبي حيان التوحيدي الذي نقل بعض أخباره في كتاب "الإمتاع والمؤانسة". وكان أديبًا وفيلسوفًا مشهورًا، درس الكيمياء، والطب، والفلسفة. وله مؤلفات كثيرة أبرزها: كتاب "تجارب الأمم وتعاقب الهمم" وهو في التاريخ وصل فيه حتى عام ٩٧٩م. وكذلك كتاب "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق"، و "جاويذان خرد" أو الحكمة الخالدة. ويظهر في كتاباته الأخلاقية التأثّر بأرسطو وجالينوس.[٦٠]

وهناك أيضًا تلامذة آخرون لا يقل أهمية من هذه الأعلام المذكورة من تلاميذ ابن عدي مما يدل على مكانته العلمية الرفيعة في عصره.[٦١]

الظروف الاجتماعية

تميّز العالم الإسلامي منذ ظهور الإسلام بتنوّع عناصره. فقد كان بالإجمال يحتوي العالم الإسلامي على **عنصرين** من عناصر سكانه وحصل الاختلاط والتمازج بينهما. هذان العنصران هما: **العنصر العربي** بتنوع قبائله وبطونه، **وعنصر الموالي** كذلك بتنوع أصوله وأنسابه. فهناك شخصيات في عهد النبوة تتكون من هذه العناصر. فكان بلال حبشيًّا، وكان سلمان فارسيًّا، كما كان صهيب روميًّا، وهم يعيشون في وسط المجتمع العربي بشتى قبائله. ومن أهم ما تميّز به العالم الإسلام أنّ هؤلاء السكان بمختلف عناصرهم كانوا يعيشون بالمساواة تحت تعاليم الإسلام الذي لا يفرّق بين عجميّ وعربيّ إلا بقدر التقوى منهم. فكلّ ينالون حقوقهم تحت ظل الإسلام بغضّ النظر عن عناصرهم وجنسياتهم، وكلّ لهم حقوق وواجبات سواء مسلمين أو غير مسلمين كما عيّنها النظام الإسلامي. فغير المسلمين لهم حقوق وواجبات كما إن كان لهم عهد مع المسلمين أو مع الجهة الحاكمة المسلمة في العالم الإسلامي. وسمّي غير المسلمين الذين

---

[٦٠] المرجع نفسه، ص٥٣.

[٦١] ومن تلاميذ يحيى بن عدي كذلك: أبو علي عيسى بن اسحق بن زرعة بن مرقس بن زرعة بن يوحنا (٣٣١هـ-٣٩٨هـ)، أبو بكر الأدمي العطار (٩٤٠م-١٠٠٠م)، أبو الحسن علي بن محمد البديهي (ت ٣٨٠هـ)، أبو محمد أحمد بن محمد العروضي (حوالي ٢٦٣هـ-٣٤٢هـ)، أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجيتاني (توفي حوالي ٣٧٥هـ)، وغيرهم. انظر: سحبان خليفات، المرجع نفسه، ص٤٤-٥٧.

يعيشون في المجتمع الإسلامي باسم **أهل الذمة**، وهم المستوطنون في بلاد الإسلام من أهل الكتاب. وقد أُلحق بهم في زمن عمر المجوس (الزرادشتيون)، وفي زمن المأمون ألحق بهم الصابئة (عبدة النجوم). وسمّوا بهذا الاسم لأنهم دفعوا الجزية فأمنوا على أرواحهم وأعراضهم وأموالهم، وصاروا أمانة في ذمة المسلمين.[٦٢]

أطلق العرب كلمة (الموالي) على الشعوب غير العربية التي خضعت لحكمهم.[٦٣] وقد اشتمل عنصر الموالي الشعوب الآتية: الفرس، والترك، والروم، والزنج، وغيرها.[٦٤] وكان العنصر العربي هو العنصر الذي كوّن الدولة، لأنه قد حقّق النصر والسيطرة على أكبر أمتين كانتا في عصره، أي فارس والروم.[٦٥] فكان الحكم في ذلك الوقت لهذا العنصر. ومع مرور الزمان، فقد دخل العنصر الآخر في الحكم الإسلامي كما حدث في بعض عصور الخلافة العباسية دخول العنصر التركي والبويهي والسلاجقة، وذلك بسبب الاختلاط والتماذج بين السكان في العالم الإسلامي. لذلك فلا عجب إذا ظهر هذا التمازج أيضًا في مجالات أخرى منها المجال العلمي والمجال الاجتماعي. ففي المجال العلمي، ظهر العلماء والمفكرون في ذلك الوقت من مختلف العناصر، سواء من العرب وغير العرب. بل منهم من يأتي من عنصر أهل الذمة حيث كان ابن عديّ ينتمي إليها. وكذلك في المجال الاجتماعي، فقد تنوع العادات والتقاليد في الملبس، والمأكل، والمشرب وغيرها لتقلّد بعضهم بعضًا، كما ظهر في العالم الإسلامي طبقات المجتمع تبعًا لتنوع عناصرهم ودورهم.

انقسم المجتمع في العالم الإسلامي من حيث طبقاتهم إلى طبقات عدة يمكن ترتيبها كالآتي:

طبقة الحكام، وهي الطبقة الخاصة تشمل الخلفاء، والأمراء، والوزراء، وأفراد البيت الملكي وكبار رجال الدولة. وتمثّل هذه الطبقة الطبقة العليا في الدولة ونعمت بالحياة المترفة.[٦٦]

---

[٦٢] عطية القوسي، **الحضارة الإسلامية**، (القاهرة: دار الثقافة العربية، د.ط، ١٩٨٥)، ص٩٦.

[٦٣] المرجع نفسه، ص٨٣.

[٦٤] المرجع نفسه، ص٨٥.

[٦٥] المرجع نفسه، ص٨١.

[٦٦] القوسي، **الحضارة الإسلامية**، ص٩٠.

طبقة العلماء والتجار، هذه الطبقة كان لهم ارتباط بالطبقة الأولى وكانت لهم مكانة عند الحكام ورجال الدولة. وكان للعلماء تأثير في المجتمع فقد قام بعضهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كما وقف بعضهم، مع اتصالهم بالطبقة الأولى، ضد الحكام المنحرفين. أما التجّار فكان لهم ارتباط مباشر بقصر الخلافة والحكام ورجال الدولة، لذلك مالوا إلى الثراء. وكان بعضهم يقرض الدولة أثناء أزماتها، كما تعرّض بعضهم أيضًا للحبس والقتل من قبل الحكام.[٦٧]

الحرفيون والصناع، هذه الطبقة هي الطبقة المتوسطة تنتمي إلى عناصر وطوائف مختلفة، وهي تمثل الفئة النشطة في المجتمع. وقد تكفّل أصحاب كل حرفة بتنظيم مصالحهم المشتركة وارتبطت هذه الطبقة بعضها ببعض بروابط المصاهرة. وقد شكلت هذه الطبقة الخطر تجاه الحكومة ومالت إلى العامة في ثوراتهم ضد الجهة الحاكمة. [٦٨]

عامة الشعب، تتكون هذه الطبقة عن أغلبية الشعب من الفلاحين والعمال وصغار الحرفيين. وقد أطلق عليهم المؤرخون أسماء مختلفة كالدهماء والغوغاء والحشرات والحرافيش. وقد تشارك هذه الفئة في الثورات ضد الحكومة مثل ثورة الزنج والقرامطة وتتسبب في الاضطراب والفوضى في البلاد.[٦٩]

الرقيق، وهم فئة من الناس الذين فقدوا حريتهم وأصبحوا ملكًا لغيرهم. وكان هناك سبب واحد فقط للرق في الإسلام وهو وقوع الكافر أسيرًا في يد المسلمين عند الحرب[٧٠]، ولا سبب آخر غيره. وكانت من تعاليم الإسلام الحث على تحريرهم بطرق عدّة كالمكاتبة، أو الزواج بالأحرار، أو من خلال الكفّارات التي حددتها الشريعة الإسلامية على من ارتكب ذنبًا من الذنوب أو عملًا يخالف الشريعة، فتكون بذلك أن الأبواب لتحريرهم مفتوحة ومتنوّعة. وقد أطلق الكتاب على المسترق الأبيض مملوكًا، والأسود عبدًا، والنساء البيض جواري، والسود

---

[٦٧] المرجع نفسه، ص٩٠.

[٦٨] المرجع نفسه، ص٩١.

[٦٩] المرجع نفسه.

[٧٠] القوسي، **الحضارة الإسلامية**.

إماء.[٧١] وقد انتشرت تجارة الرقيق في العالم الإسلامي بسبب انتشارها في ذلك الوقت، وسمي تاجر الرقيق "نخاسًا"، وكان في الأصل لقب أطلق على بائع الدواب.[٧٢]

هذه الفئات التي يتكون منها مجتمع العالم الإسلامي لها تأثير إيجابي أو سلبي في الحياة الاجتماعية نفسها. فكان منهم من أسهم في الحركة العلمية، والحركة السياسية، كما كان منهم من أسهم في حفظ اقتصاد البلاد أو في بعض الحروب للدفاع عن الوطن.[٧٣] ومن الجدير بالذكر هنا أن بعض هذه الفئات قد تسبب في المجتمع الانحطاط الأخلاقي[٧٤]، ولا سيما مع الضعف السياسي[٧٥] الذي عانى به العالم الإسلامي في بعض الأحيان. ففي عهد ابن عدي، كانت الخلافة الإسلامية التي تتمركز في بغداد تعاني من نوع هذا الضعف. فانتشر فيها بعض الأثر السيئ في المجتمع مما أدى في النهاية إلى فساد الحياة الاجتماعية. وهذه الحالة الاجتماعية، بلا شك، تدفع العلماء والمفكرين من مثل ابن عدي ومسكويه وغيرهما إلى الإسهام في إصلاح مجتمعه من خلال تأليفاتهم في موضوع الأخلاق.

المطلب الثالث: عقيدته

كان يحيى ابن عدي رجلًا مسيحيًّا ينتمي إلى مذهب من مذاهب النصارى اليعقوبية[٧٦]. وكان مسقط رأسه تكريت إحدى مراكز الكبرى للنحلة اليعقوبية[٧٧]. وفي ذلك الوقت كانت هناك ثلاثة مذاهب كبرى للنصرانية، وهي **النسطورية** التي تنتشر في أرمينية وفارس، و**اليعقوبية** التي

---

[٧١] المرجع نفسه.

[٧٢] المرجع نفسه، ص٩٣.

[٧٣] المرجع نفسه، ص٩٦.

[٧٤] المرجع نفسه، ص٩٥.

[٧٥] عبد العزيز عزت، **ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها**، ص٧٢-٧٥.

[٧٦] انظر ابن النديم، **الفهرست**، ص٣٦٢.

[٧٧] سحبان خليفات، **مقالات يحيى بن عدي الفلسفية**، ص١١.

ينتمي إليها ابن عدي، وهي منتشرة في العراق والشام ومصر، و**الملكانية** التي تنتشر في الولايات التي تخضع تحت سيطرة الروم.[٧٨]

وبين تلك المذاهب النصرانية فروق عقديّة كالفروق في مسألة ألوهية المسيح عيسى بن مريم عليه السلام وامتزاج عنصر اللاهوت بالناسوت، وكيفية قتله وصلبه، ثم صعوده إلى السماء ونزوله مرة أخرى، وغيرها. وقد بيّن الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ) الفروق بين تلك المذاهب في كتابه الملل[٧٩] كما بيّن ذلك أيضًا أبو زهرة باختصار في كتاب "دراسات في الأديان".[٨٠]

واليعقوبية التي ينتمي إليها يحي بن عدي هم أتباع يعقوب البرادعي، ونسبت هذه النحلة إليه لا لأنه مبتدعه ومنشئه ولكن بسبب أنه من أنشط الدعاة إليه، فإن هذا المذهب في الحقيقة أسبق من يعقوب نفسه. وكان أول من أعلن هذا الاتجاه هو بطريرك الإسكندرية في منتصف القرن الخامس الميلادي.[٨١]

وذهب أهل هذه النحلة أن للمسيح عيسى طبيعة واحدة قد امتزج فيه عنصر الإله بعنصر الإنسان، فأصبحت طبيعة المسيح بالاتحاد طبيعة واحدة تجمع بين اللاهوت والناسوت.[٨٢] وبعبارة أخرى، إن المسيح جوهر واحد أو أقنوم واحد، إلا أنه يتكون من جوهرين أو طبيعة واحدة تتكون من طبيعتين. فجوهر الإله القديم تركّب تركيبا مع جوهر الإنسان المحدث كما تركبت النفس والبدن، فصارا جوهرًا واحدًا أو أقنومًا واحدًا، فهو إنسان كله وإله كله، ويقال: الإنسان صار إلها، وليس بالعكس. وعلى هذا فإن هذه النحلة تنضم تحت نصارى أهل التثليث.

وقد أثبت أهل التثليث أن الله تعالى واحد وله ثلاثة أقانيم، فهو واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية. ويعنون بالأقانيم الصفات: كالوجود، والعلم، والحياة، وسموها: الأب، والابن، وروح

---

[78] Mohd. Nasir Omar, **Christian and Muslim Ethics,** p. 37.

[٧٩] انظر: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ط، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م)، ص١٨٧-١٩٢.

[٨٠] انظر: محمد أبو زهرة، **دراسات في الأديان**، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، ٢٠٠٨)، ص١٤٣-١٤٧.

[٨١] المرجع نفسه، ص١٤٦.

[٨٢] المرجع نفسه.

القدس. وكل هذه الأقانيم لا تتدرع ولا تتجسد في غيره إلا العلم[٨٣]، فأجمعوا على أن القديم لا يجوز أن يتحد بالمحدث إلا الأقنوم الثاني الذي هو العلم أو "الكلمة"، فإنه تتحد دون سائر الأقانيم[٨٤]. فلا مانع في تركيب جوهر الإله القديم مع جوهر الإنسان المحدث عند اليعقوبية لأن الذي لا يجوز أن يتّحد بالمحدث هو باقي الأقانيم دون العلم أو الكلمة، وهذا لا ينافي عندهم معنى وحدانية الله. وقد كتب ابن عدي مقالة في التوحيد بيّن فيه معنى الواحد الذي يليق بالإله، ويبدو أنه كتب هذه المقالة للتأييد على ما ذهبت إليه هذه الطائفة.[٨٥]

المطلب الرابع: مؤلفاته

من مميزات العلماء والمفكريين في عهد ازدهار الحضارة الإسلامية أنهم يتوسعون في علومهم وثقافتهم، فلا تنحصر علومهم وثقافتهم في مجال واحد من العلوم أو الثقافات، فمنهم من يتبحر في الأدب كما تبحر في الوقت نفسه في الفلسفة والعلوم الطبيعية، ومنهم من يتبحر في مسائل العقيدة وعلم الكلام كما تبحر في التفسير وعلومه في آن معًا وما إلى ذلك. وكان ابن عدي يعيش في مثل هذه الظروف العلمية عندما كانت الفلسفة اليونانية أو ما يعرف بعلوم القدماء تتسرب في البلاد الإسلامية، ولا سيما بغداد عاصمة الخلافة الإسلامية التي عاش فيها يحيى بن عدي. فكانت ثقافته تشمل عدة المجالات العلمية المنتشرة في ذلك العصر سواء من العلوم الدينية أو الدنيوية، وكان ما يكتبه يدور حول العلوم القديمة التي تأتي إلى البلاد الإسلامية من خلال حركة الترجمة، والعلوم النصرانية التي كان ينتمي إليها، وكذلك العلوم الإسلامية التي كانت في ازدهارها في ذلك العصر.

وقد أسهم ابن عدي للتراث العربي بكتابات عدة تشمل الترجمة، والتأليف، والشروح، والمقالات، والنسخ، سواء على شكل الكتب أو الرسائل. فكان يكتب في المنطق والعلوم الطبيعية، وما بعد الطبيعة، والأخلاقيات، واللاهوت المسيحي، وتفسير الكتاب المقدس،

---

٨٣ الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص١٨٦.

٨٤ المرجع نفسه، ص١٩١.

٨٥ انظر مقالة يحي بن عدي في التوحيد من ضمن مقالاته التي جمعها سحبان خليفات في كتابه: **مقالات يحيى بن عدي الفلسفية**، ص٣٧٥-٤٠٦.

وتفسير أرسطو والأرسطيين، وعرّب بعض كتب الفلسفة الإغريقية.[٨٦] وقد ذكر القفطي **واحد وأربعين** مؤلفًا لابن عدي[٨٧] بينما ذكر ابن أبي أصيبعة **سبعة مؤلفات**[٨٨] وابن النديم **ثلاثة مؤلفات**[٨٩]. وكانت كتابات ابن عدي تشمل المجالات الآتية:

الترجمة، كان يترجم من السريانية إلى العربية لجهله اللغة اليونانية. ومن ترجماته: "النواميس" و"طيماوس" لأفلاطون، و"قاطيغورياس"، و"طوبيقا"، و"سوفسطيقا"، و"النفس"، و"السماع الطبيعي"، و"ما بعد الطبيعة" لأرسطو.

التفسير والشرح للكتب، وقد فسر ابن عدي وشرح عدة كتب، منها: تفسيره لكتب أرسطو: "المنطق"، و"السماع الطبيعي"، و"الألف الصغرى" في كتاب "ما وراء الطبيعة"، وشرحه لمفسري أرسطو الهلنيين.

الماورائيات، ألف في الموجودات، وفي التوحيد، وله مقالة في إثبات طبيعة الممكن، وفي معرفة الله للجزئيات.

الأخلاقيات، كما ألف في الماورائيات فهو أيضًا كان يؤلف في مجال الأخلاقيات، منها كتاب "تهذيب الأخلاق" ومقالة "في حال ترك طلب النسل".

اللاهوت المسيحي، دافع يحيى بن عدي عن الدين المسيحي الذي تعرّض إلى نقد المتكلمين المسلمين في قضية التثليث (ضد الكندي والوراق)، ودافع أيضًا عن مذهبه اليعقوبي ضد النساطرة في قضية التأنّس، وكان له تعليقات عدة على الكتاب المقدس ودفاع عن صدق الإنجيل.

النسخ والكتابة، كان يحيى بن عدي من الوراقيين الذين ينسخون الكتب بأيديهم، وكان كثير النسخ حتى تعجب بعضهم من كثرة نسخه، فقد نسخ بخط يده نسخطين من كتاب التفسير للطبري وحملهما إلى ملوك الأطراف، وكتب أيضًا من كتب المتكلمين ما لا يحصى كما

---

[٨٦] انظر: ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص١٤.

[٨٧] القفطي، **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**، ص٢٧٠-٢٧١.

[٨٨] ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ج٢، ص٢٢٨.

[٨٩] انظر: ابن النديم، **الفهرست**، ص٣٦٢.

كتب أيضًا في الطبيعيات، والرياضيات والطب. وكما تقدم ذكره أنه كتب في اليوم والليلة حوالي مئة ورقة أو أقلّ كما أورد ذلك ابن النديم في الفهرست.[٩٠]

هذه جملة ما كتبه ابن عدي من خلال ما أورده كتّاب التراجم كأمثال ابن النديم، والقفطي وابن أبي أصيبعة، وقد أورد سحبان خليفات حوالي مئة وخمسين من كتابات يحي بن عدي[٩١]، إلا أنه لم يبيّن حالة تلك الكتابات سواء الموجود منها أو المفقود، كما لم يبين ما هو المطبوع وما هو المخطوط، وهذه بعض كتابات يحي بن عدي كما سرده سحبان خليفات في كتاب "مقالات بن عدي الفلسفية"[٩٢] ولكل مجال خمسة نماذج من كتاباته:

أوّلًا، الترجمات الفلسفية والمنطقية:

١. أفلاطون: النواميس. نقل حنين بن إسحق هذا الكتاب إلى السريانية، ونقله إلى العربية يحيى بن عدي.
٢. أفلاطون: طيماوس (مذيلًا بتفسير فلوتارخس). ذكر ابن النديم والقفطي أن يحيى بن عدي أصلح ترجمة هذا الكتاب.
٣. أرسطو: طوبيقا (الجدل). نقله يحيى بن عدي إلى العربية من ترجمة إسحق بن حنين.
٤. الإسكندر الأفروديسي: تعليق الإسكندر الأفروديسي على سوفسطيقا. وقد ترجم يحيى هذا التعليق من السريانية.
٥. ثامسطيوس: شرح كتاب الشعر. نقل يحيى تعليق ثامسطيوس من السريانية.

ثانيًا، شرح وتعليقات ابن عدي على المؤلفات الفلسفية والمنطقية القديمة:

١. تفسير منطق أرسطو.
٢. حواش على قاطيغورياس أرسطو.

---

[٩٠] انظر: ابن النديم، **الفهرست**، ص٣٦٢.

[٩١] انظر: سحبان خليفات، **مقالات يحيى بن عدي الفلسفية**، ص٢٤-٣٦.

[٩٢] المرجع نفسه، ص٢٣-٣٦.

٣. حواش على كتاب العبارة لأرسطو.
٤. تفسير أنالوطيقا الأول.
٥. تفسير أنالوطيقا الثاني.

ثالثًا، مقالات في المنطق:

١. مقالة في البحوث الخمسة عن الرؤوس الثمانية.
٢. مقالة في تبيين فضل صناعة المنطق.
٣. مقالة في تبيين الفضل بين صناعتي المنطق الفلسفي والنحو العربي.
٤. مقالة في أن حرارة النار ليست جوهرا للنار.
٥. مقالة في أن الكم ليس فيه تضاد.

رابعًا، مقالات في الطبيعيات والرياضيات:

١. القول في أن كل متصل فإنه ينقسم إلى أشياء تنقسم دائمًا بغير نهاية.
٢. قول في الجزء الذي لا يتجزأ.
٣. مقالة في تزييف قول القائلين بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ.
٤. مقالة في ثلاثة بحوث عن غير المتناهي.
٥. مقالة في أن العدد ليس هو ذا نهاية من تلقاء أوله، وغير متناه من تلقاء آخره.

خامسًا، الدراسات الأخلاقية:

١. رؤيا في النفس. وقد أرخ ابن عدي الرسالة بصباح يوم السبت ١٤ من جمادى الأخرى سنة ٣٥١هـ.
٢. كتاب تهذيب الأخلاق.
٣. مقالة في سياسة النفس.

٤. مقالة في حال ترك طلب النسل.
٥. مقالة في تبيين ضلالة من يعتقد أن علم البارئ بالأمور الممكنة (يكون) قبل وجودها.

سادسًا، الدراسات اللاهوتية:

١. مقالة في التوحيد
٢. مقالة في صحة اعتقاد النصارى في البارئ أنه جوهر واحد ذو ثلاث صفات.
٣. مقالة في تمثيل النصارى الابن بالعاقل دون المعقول، والروح بالمعقول دون العاقل، وحل الشك في ذلك.
٤. رد على الثلاثة سؤالات في تصديق القول بموت الإله، والموت الإرادي والطبيعي.
٥. قول في الهيولى.

المطلب الخامس: كتاب "تهذيب الأخلاق" ونسبته إليه

حصل الخلاف في نسبة كتاب "تهذيب الأخلاق" إلى يحيى بن عدي. فهناك كتاب بعنوانه ومضمونه نُسب إلى الجاحظ، وابن عربي، وابن الهيثم على صعيد المخطوطات، كما أن هناك كتاب لمسكويه تلميذ يحيى بن عديّ بنفس العنوان لكن مضمون الكتاب يختلف عن ما نسب إلى ابن عدي. فقد أعطى مسكويه عنوانًا لكتابه الأخلاقي "تهذيب الأخلاق في تطهير الأعراق"، وهو أضخم من كتاب ابن عدي، لكن كتاب "تهذيب الأخلاق" الذي نسب إلى ابن عدي كان يسبق كتاب مسكويه.

وفي صعيد الطبعات الحديثة، نسب الكتاب إلى **يحيى بن عدي** لأوّل مرة عام **١٨٦٦م**، ثم توالت نسبته إليه أكثر من عشر مرات. ثم نسب الكتاب إلى المتصوف المشهور **محيي الدين بن عربي** أكثر من خمس مرات، أولاها تلك التي صدرت في **إستنبول** سنة ١٨٩٦م، ثم نسب إلى **الجاحظ مرتين** على الأقل، أولاها سنة ١٩٢٤م من الأستاذ محمد كرد علي، وقد

تراجع بعد أن علم بأن الكتاب قد نشر باسم يحيى بن عدي. والطبعة الأخرى ظهرت في **مصر** سنة ١٩٨٩م، وقد نسب فيها إلى الجاحظ دون مسوّغ.[٩٣]

هناك أسباب في اختلاف نسبة الكتاب إلى يحيى بن عدي وغيره. ومن الأسباب التي تثير الشك في نسبة الكتاب لابن عدي خلوّه عن النزعة النصرانية التي كان ابن عدي ينتمي إليه. وقد أجيب هذا الشك بأن يحيى بن عدي أراد أن يكون هذا الكتاب شموليًّا في التصور[٩٤] دون أن يكون فيه أيّة نزعة من نزعات أي ديانة. لكن إذا تأمل الباحث بعض العبارات الواردة في هذا الكتاب فإنه سوف يجد في الحقيقة أن هناك عبارات لا تناسب نسبتها إلى غير ابن عدي من أولئك الأعلام المذكورين، مثل عبارة "الكنائس"، و"الرهبان"، وغيرهما مما يخص الكاتب النصراني. فالراجح أن هذا الكتاب من أعمال ابن عديّ.

ومما يؤكد أن هذا الكتاب أرجح في نسبته إلى يحيى بن عدي أن فيه مبحث في الطريق إلى قمع النفس الشهوانية[٩٥] فقد ورد فيه الحث من المؤلف على ترك شرب الخمر بالجملة لمن طلب العفة في إخضاع نفسه الشهوانية، والاقتصار على اليسير منه لمن لم يمكنه أن يترك شربه بالكلية. قال فيه المؤلف: "وأكثر ما يجب عليه تجنبه السكر. فإن السكر من الشراب يثير نفسه الشهوانية، ويقويها ويحملها على التهتك، وارتكاب الفواحش، والمجاهرة بها.... فأولى الأشياء بمن طلب العفة هجر الشراب بالجملة، وإن لم يمكنه، فليقتصر على اليسير منه، ويكون في الخلوات أم مع من لا يحتشمه. ويتجنب مجالس المجاهرين بالشراب والسكر والخلاعة."[٩٦]

فهذا الكلام لا يصلح أن يصدر من المؤلفين المسلمين لأن الخمر في الإسلام حرام بالكلية. فقد قال رسول الله ﷺ: "ما أسكر كثيره، فقليله حرام،"[٩٧]، فلا مجال لاستباحة شرب الخمر ولو كان قليلًا. أما عند نصراني مثل ابن عدي، فلا يستبعد أن يصدر مثل هذا الكلام

---

٩٣ محمد عابد الجابري، **تعامل لا أخلاقي مع كتاب في تهذيب الأخلاق**، <http://www.aljabriabed.net/n37_01jabri.htm> شوهد في أبريل، ٢٢، ٢٠١٧م.

٩٤ ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص١٧.

٩٥ المرجع نفسه، ص٦٩.

٩٦ ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٧٠.

٩٧ رواه ابن حبان، في بلوغ المرام، عن جابر بن عبد الله، الصفحة أو الرقم: ٣٨٧، صحيح.

لأن حكم الخمر عنده ليس كحكم الخمر عند المسلمين. وعلى هذا فإن نسبة هذا الكتاب إلى يحيى بن عدي النصراني أرجح من نسبته إلى غيره من المؤلفين المسلمين.

المطلب السادس: وفاته

لم يترك ابن عدي بغداد بعد انتقاله من تكريت واستقر هناك حتى وفاته إلا مدة يسيرة لم تذكر جهته عندما قدم ما نسخه من تفسير الطبري لملوك الأطراف. ذكر القفطي[٩٨] بأنه مات يوم الخميس لتسع بقين من ذي الحجة سنة ٣٦٤ هـ، كما ذكر أنه ورد في بعض التعاليق أن وفاته سنة ٣٦٣هـ. وقد دفن في بيعة القطيعة ببغداد عندما كان عمره ٨١ سنة شمسية.[٩٩] وقد أوصى قبل موته إلى عيسى بن زرعة[١٠٠] أن يكتب على قبره هذين البيتين من عنده: "

رب ميت قد صار بالعلم حيًّا، ومبقىً قد مات جهلًا وعيًّا.

فاقتنوا العلم كي تنالو خلودَا"؛ لا تعدّوا الحياة في الجهل شيًّا."[١٠١]

يظهر من هذين البيتين أن يحيى بن عدي كان محبًّا للعلم، وذلك لما أوصى فيهما بالحث على طلب العلم وترك الجهل. فكأنه يقول أن الموت الذي جاءه لا يمنعه من أن يبقى حيًّا بين الناس بما تركه من العلوم. أما الجاهل وإن كان حيًّا فقد يكون ميتًا بسبب جهله ولا ينظر إليه الناس أو يعتبره، فأوصى ابن عدي لمن يريد الخلود أن يسعى ويجتهد في الحصول على العلم لأن الحياة من دون علم لا قيمة لها.

المبحث الثاني: الراغب الأصفهاني

المطلب الأول: حياته ونشأته

---

[٩٨] هو: الوزير جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي، ت ٦٤٦هـ.

[٩٩] انظر: القفطي، **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**، ص٢٨١-٢٨٢.

[١٠٠] وهو أحد جماعته في مناقشة الأمور الفلسفية، مع التوحيدي، السجستاني، ابن الخمار، أبو علي السمح، وغيره. انظر: أبو حيان التوحيدي، المرجع السابق، ج١، ٣١w-٣٧، ج٣، ص٣٨-٣٩.

[١٠١] ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ج١، ص٢٣٥. وانظر: ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص١٤.

أبو القاسم الحسين بن مفضل بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني كان له جهود علمية تفيد الأمة الإسلامية بخاصة والبشرية بعامة. ولكنه رغم ما بذله من الأعمال القيمة في بعض المجالات العلمية فإن في حياته شيئا من الغموض. ولم يرد في كتب الأعلام قديمًا أو حديثًا عن حياته إلا القليل. وقد حاول أحد الباحثين الرجوع إلى كتب الأعلام المشهورة فلم يجد إلا نبذة بسيطة من حياته، ومع ذلك فإن أكثر تلك الكتب لم يذكر عن الأصفهاني شيئا، فلم يرد ذكر سيرته مثلًا في كتاب "إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب" المعروف بـ"**معجمة الأدباء**" لياقوت الحموي، وكذلك في كتاب "**طبقات الأدباء**" لأبي البركات الأنباري (ت ٥٧٧هـ)، وكتاب "**طبقات الشافعية**" للإمام السبكي (ت ٧٧١هـ)، وكتاب "**تاريخ بغداد**" للخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ)، وكتاب "**يتيمة الدهر**" لأبي منصور الثعالبي (ت ٤٢٩هـ)، وكتاب "**شذرات الذهب**" لابن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ)، وغيرها من الكتب.[١٠٢]

والشيء القليل الذي يُذكر عن حياته ورد في كتاب "تاريخ حكماء الإسلام" لظهير الدين البيهقي الذي عاش في القرن السادس (٤٩٩هـ-٥٦٥هـ) فقد جعل الراغب الأصفهاني واحدًا من أولئك الحكماء، وذلك في أسطر قليلة، وكذلك في "**سير أعلام النبلاء**" لشمس الدين بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ) ورد ذكر ترجمة الراغب في أربعة أسطر فقط نصفها لاسمه. وزاد جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) في كتابه "**بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**" على غيره بأمرين. أوّلًا، أنه ذكر أن اسم الراغب **المفضل بن محمد** بتقليب الاسمين المعروفين لدى غيره وهو **محمد بن المفضل**. وثانيًا، أن الأصفهاني بريء من تهمة الاعتزال.[١٠٣]

---

[١٠٢] عمر عبد الرحمن الساريسي، **الراغب الأصفهاني وجهوده في اللغة والأدب**، (عمان: مكتبة الأقصى، د.ط، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ص٢٨.

[١٠٣] رياض عبد الحميد مراد، **مقدمة تحقيق "محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء"**، (بيروت: دار صادر، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)، ج١، ص٧.

وهذا الغموض وقلة الأخبار عن حياته في كتب السير، يدفع الباحثين إلى التخمين في ذلك، فربما كان متنقلًا في حياته بين أصبهان وبغداد،[١٠٤] وربما كان مشتغلًا بالتدريس،[١٠٥] وربما ولي القضاء بالمرية بعد انتقاله من بغداد إلى مرسية ثم منها إلى المرية. ولم يذكر تاريخ مولده إلا البيهقي في "تاريخ الحكماء"، فقد ذكر تاريخًا موهومًا هو سنة ٤٩٩هـ.[١٠٦] وهذا التعيين جره إلى خطأ تفرد به في ذلك حين جعل سنة وفاته ٥٦٥هـ.

المطلب الثاني: الظروف السياسة والاجتماعية والعلمية في عصره

عاش الراغب في القرن الرابع الهجري، وقد شاهد مفارقة متميزة في أحواله السياسية وحياته الفكرية والأدبية، فكما تقدم ذكره عن عصر يحيى بن عدي، فإن الضعف السياسي الذي أصاب مركز الخلافة أدّى في الوقت نفسه إلى الحرية والتقدم في مجال العلم والثقافة. وهكذا كان حال السياسة في عهد الراغب الأصفهاني. فالضعف السياسي في عصره ينعكس أثره في ازدهار الأدب والفكر وتقدم العلم والثقافة.

ويبدو من مؤلفات الراغب المتنوعة أنه يستفيد من ازدهار العلم والثقافة في عصره فتوفر لديه ثقافة إسلامية متنوعة جمعت العلوم العقلية والعلوم النقلية إلى جانب علوم اللغة وفنون الحكمة. وقد تمكن بفضلها من حسن استخدام المعارف الحاصلة لديه في عرض آرائه وتحليلها والاحتجاج لها.

وقد كان الراغب محل تقدير من قبل كثير من جهابذة العلماء المسلمين حتى يُذكر أن الغزالي كان معجبًا بكتابه "الذريعة" وكان يستصحبه معه دائمًا.[١٠٧]

المطلب الثالث: عقيدته

---

١٠٤ العجمي، في تقديمه لكتاب "الذريعة إلى مكارم الشريعة". انظر: أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق ودراسة: أبو اليزيد العجمي، (القاهرة: دار الصحوة، المنصورة: دار الوفاء، ط١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ص١٩.

١٠٥ عباس أحمد محمد، **الراغب ومنهجه في المفردات**، ص٦٨. نقلا عن العجمي، ص٢٢.

١٠٦ العجمي، في تقديمه لكتاب "الذريعة إلى مكارم الشريعة". انظر: الأصفهاني، المرجع نفسه، ص١٩.

١٠٧ انظر: حاجي خليفة، **كشف الظنون**، (د.م: د.ن، د.ط، د.ت)، ج١، ص٨٢٧.

اتُّهم الأصفهاني بالتشيع والاعتزال وإن كان يتبين من تأليفاته أنه بعيد من هذه التهمة. ومن الذين أثاروا هذه التهمة، مترجمو الشيعة وإن بدا عندهم بعض الاضطراب كما في "روضات الجنات" حين ذكر مؤلفه الخوانساري أن الراغب شافعي المذهب كما بدا في فقه محاضراته، وذكر أنه أشعري في العقيدة، ثم يذكر صاحب هذا الكتاب أيضًا أن تشيع الراغب كان مختلف فيه. وهذا اضطراب وتناقض واضح إذ جعل شافعيًّا وأشعريًّا كالراغب الأصفهاني منضمًّا إلى اتباع السنة تحت أتباع الشيعة، وهذا الاضطراب يدل على بطلان هذه التهمة.

ومن الأدلة التي يستدل بها من يتهمه بالتشيع: حبّ الراغب لآل بيت النبي ﷺ، وروايته عنهم ومديحه إياهم. وقد بالغ الخوانساري في دعواه أن الراغب من الشيعة عندما يقرر أن الراغب لم ينقل في كتبه عن الخلفاء إلا عن علي رضي الله عنه.[١٠٨] والواقع أن الراغب لا يحصر رواياته في كتبه عن عليّ فقط بل من سائر الصحابة رضي الله عنهم. ففي كتابه "الذريعة إلى مكارم الشريعة"، و "تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين" روايات عدّة عن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، كما أن الأصفهاني يروي عن زهاد كأمثال الحسن البصري والفضل بن عياض وغيرهما.[١٠٩]

أما عن اتهامه بالاعتزال فلأنه، كما يقول متهمه، اهتم بالعقل وبالإنسان. وقد شاع هذه التهمة أيضًا في عهد السيوطي كما يتبين من عباراته في كتابه "بغية الوعاة" قال: "وقد كان ظنّي أن الراغب معتزلي، حتى رأيت بخط الشيخ بدر الدين الزركشي على ظهر نسخة من القواعد الصغرى لابن عبد السلام ما نصه: "ذكر الإمام فخر الدين الرازي في تأسيس التقديس في الأصول أن أبا القاسم الراغب من أئمة السنة" وقرنه بالغزالي." [١١٠]

فعلى هذه البينة فقد بان غلط من اتهمه بالتشيع والاعتزال، ويتبين أن الراغب الأصفهاني من أهل السنة، بل من أئمتهم. وليس في فكره من الاعتزال شيء وإن كان قد وافق في بعض المسألة آراء المعتزلة أحيانًا فإن ذلك لا يدل على أنه معتزليّ، لأن الراغب بصفته

---

[١٠٨] العجمي، في تقديمه لكتاب "الذريعة إلى مكارم الشريعة". انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٢٦، نقلا عن الخوانساري، **روضات الجنات**، ج٣، ص١٩٧.

[١٠٩] العجمي، في تقديمه لكتاب "الذريعة إلى مكارم الشريعة". انظر: الأصفهاني، المرجع نفسه، ص ٢٧.

[١١٠] السيوطي، **بغية الوعاة**، (د.م: د.ن، د.ط)، ج٢، ص٢٩٧.

الفقيه العالم لا بدّ من أن يوازن بين الآراء ويرجح بعضها على بعض بغض النظر إلى القائل بهذا الرأي أو نقيضه.[١١١]

المطلب الرابع: مؤلفاته

كانت للراغب ثقافة علمية متنوعة تمثل عصره من أدب وحديث ولغة وتفسير وغير ذلك، وله عدة مؤلفات في تلك الفنون. ومن تلك المؤلفات منها موجود ومنها مفقود.

ومن كتبه الموجودة:

١. الذريعة إلى مكارم الشريعة.
٢. مفردات ألفاظ القرآن.
٣. تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين.
٤. مقدمة التفسير.
٥. محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء.

أما مؤلفاته المفقودة فمنها:

١. الأخلاق.
٢. أفانين البلاغة.
٣. تحقيق البيان في تأويل القرآن.
٤. تفسير القرآن.
٥. درة التأويل في متشابه التنزيل.
٦. رسالة في فوائد القرآن.
٧. المعاني الأكبر.[١١٢]
٨. كتاب الإيمان والكفر.

---

[١١١] انظر: مصطفى السقا، في تقديمه لكتاب **"أدب الدين والدنيا"** للماوردي، ط١، ص٦.

[١١٢] عبد المجيد النجار، في تقديمه لكتاب "تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين"، انظر: الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، تقديم وتحقيق: عبد المجيد النجار، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، ص٢٣.

المطلب الخامس: وفاته

وقع الخلاف بين القدماء والمحدثين من علماء الأعلام في تاريخ وفاته كما وقع الخلاف في تاريخ مولده. وكان الفرق قد تجاوز القرن بقليل يتراوح بين سنة ٤٠٢هـ إلى ٥٣٥هـ. وبلغ الخلاف في تحديد تاريخ وفاته إلى عشرة أقوال. وبالجملة فإن هذه الأقوال تنقسم إلى قسمين:

الأول: ما بعد سنة ٤٠٠هـ، وفيها سبعة أقوال، وهي: ٤٠٢، ٤٠٦، ٤١٢، ٤٢٥، ٤٤٠، ٤٩٧، ٤٥٢، كلها بالتقويم الهجري.

الثاني: سنة ٥٠٠هـ وما بعدها، وفيها أربعة أقوال، وهي: ٥٠٠، ٥٠٢، ٥١٣، ٥٣٥، كلها كذلك بالتقويم الهجري.

وقد أجمع المحدثون من علماء الأعلام أن وفاته كانت في سنة ٥٠٢هـ.[١١٣]

[١١٣] انظر: عبد الحميد مراد في تقديمه لكتاب **"محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء"**، ص٩-١٠.

الفصل الثالث

الأخلاق عند يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني

تمهيد

إن الإنسان هو المحور الرئيس في دراسة الأخلاق، لذلك فإن الدراسة عن الأخلاق، ولا سيما تهذيبها، لا تخلو من الكلام عن الإنسان. فالأخلاق محلها الإنسان، ذلك الكائن الحي الذي يتميز بالعقل وحرية الاختيار. إذ لا معنى للأخلاق لمن لم يقدر بطبعه على التمييز بين الخير والشر ولم تعط له الحرية في اختيار ما يراه الخير واجتناب ما يراه الشر. فلا يقال للتصرفات التي تصدر عن الحيوان إنها أخلاقية أو غير أخلاقية وإن كانت في الظاهر خير كرحمة السباع لأولادها أو شر كافتراشها على فريساتها، لأنها لا تملك القدرة على التمييز بين الخير والشر. وكذلك لا تسمى طاعات الملائكة أخلاقية لأن الله خلقهم لطاعته، وهم مجبولون على ذلك ولا مجال لهم للاختيار. فللدراسة عن الإنسان وحقيقته فيما يتعلق بتهذيب الأخلاق أهمية كبيرة كمدخل في معرفة الطرق المناسبة في تقويم سلوكه وتهذيب أخلاقه. لذلك يلاحظ أن المبحث عن الإنسان كان من القضايا التي تناولها كلّ من يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني عند الكلام عن تهذيب الأخلاق. وفي هذا الفصل، يعرض الباحث أفكار كل منهما عن الإنسان والأخلاق، ثم يقوم الباحث بإجراء المقارنة بينهما من خلال المباحث الآتية:

المبحث الأول: الإنسان عند يحيى بن عدي

المبحث الثاني: الإنسان عند الراغب الأصفهاني

المبحث الثالث: الأخلاق عند يحيى بن عدي

المبحث الرابع: الأخلاق عند الراغب الأصفهاني

المبحث الخامس: المقارنة بين يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني في الأخلاق

المبحث الأول: الإنسان عند يحيى بن عدي

المطلب الأول: ماهية الإنسان

بدأ يحيى بن عدي مباحثه عن تهذيب الأخلاق بإعطاء تصور عام عن الإنسان الذي يكون مدارا عن الكلام في الأخلاق. فقال في مقدمة كتابه "تهذيب الأخلاق": "اعلم أن الإنسان، من بين سائر الحيوان، ذو فكر وتمييز، وهو أبدًا يحبّ من الأمور أفضلها، ومن المراتب أشرفها، ومن المقتنيات أنفَسها، إذالم يعدل عن التمييز في اختياره، ولم يغلبه هواه في اتباع أغراضه."[١]

ينسب ابن عدي الإنسان، من خلال هذا الكلام، إلى جنس الحيوان، أو الكائن الحيّ، الذي يتميز بقوة التفكير والتمييز. فهو بذلك يختلف عن غيره من سائر الحيوان بأن تكون له قدرة أن يفكر في الأشياء الموجودة أمامه أو الأشياء المحيطة به، فيفهم من خلال تفكيره ما حقيقة تلك الأشياء. وكذلك فإن الإنسان له قدرة على التمييز، فهو بهذه القدرة يستطيع أن يميّز بين الحق والباطل، وبين الصواب والخطأ، وبين الخير والشر، وكذلك بين الفضائل والرذائل، ومن ثم فله حرية في اختيار ما هو الأفضل له من ضمن تلك الأشياء وهو المسؤول عن كل ما اختاره وسلكه من تلك الخيارات.

ثم إن الإنسان، حسب وصف ابن عدي، دائمًا في حالة الارتقاء، وليس من صفاته أن يبقى في حالة راكدة دون ترقية. فالإنسان دائمًا يحبّ ويميل إلى اختيار الأفضل، والأشرف، والأنفَس في كل شيء، بشرط ألّا يعدل الإنسان عن حسن اختياره الذي ينبني على قدرته في التمييز بين الأشياء، أو ألّا يغلبه هواه في اتباع أغراضه. فإن غلبه هواه وعدل عن ما يراه حسنا حسب قدرته في التمييز واختار غيره فإنه حينئذ يخالف إنسانيته. فقد يكون هناك عارض، حسب هذا التعريف، يغيّر ميل الإنسان من اختيار ما هو الأفضل إلى ما هو دونه.

وقد ربط ابن عدي إنسانية الإنسان بارتباطه بخالقه عندما وصف الإنسان حسب مفهوم اليونانيين، قال: "الإنسان يسميه اليونانيون ناظرًا، وليس أي الناظر. فالناظر إلى فوق يحتمل معنيين: أحدهما، أنه ليس في سائر الحيوانات ما ينظر إلى فوق سواه. والثاني لأنه يرى بعقله ما هو أعلى الأشياء، **وهو الباري تبارك اسمه.**"[٢]

---

[١] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٤٥.

[٢] سحبان خليفات، **مقالات يحيى بن عدي الفلسفية**، ص١٨٩.

فهذا التعريف للإنسان يتماشى مع ما أورده ابن عدي في مقدمته لكتاب "تهذيب الأخلاق". فقد وصف ابن عدي أن الإنسان له صفة النظر أو التفكير، وأنه من جنس الحيوانات الذي يتميز من غيره بهذه الصفة. وحسب هذا التعريف فإنه ليس في سائر الحيوانات ما ينظر إلى فوق، أو إلى ما هو الأفضل، إلّا الإنسان. فلا يبقى الإنسان في حالة واحدة دون أي تقدّم أو ارتقاء إلى ما هو الأفضل، لأن من صفة الإنسان أنه دائمًا "ينظر إلى فوق". أما غيره من سائر الحيوانات فليست لها رغبة أو قوة في النظر للتقدم فتبقى على حالتها.

ومن الجدير بالذكر هنا أن يحي بن عدي حسب العبارة الثانية من التعريف يربط الإنسان بخالقه بأنه "يرى بعقله ما هو أعلى الأشياء، وهو الباري تبارك اسمه." فحسب هذا التعريف يتضح اتجاه ابن عدي في تعريفه للإنسان بأنه يتميز بتأثير عقدي في فهمه للإنسان عندما يربط مفهوم الإنسان بكونه يرى دائمًا إلى أعلى الأشياء وهو الإله.

ومن الصفات البارزة عند الإنسان، كما ذكر ابن عدي في التعريف السابق، أن للإنسان صفة الترقّي واللجوء إلى الأحسن. ومن هذا المنطلق يرى ابن عديّ أنه ينبغي على الإنسان أن يبذل جهوده ويسعى بكل طاقاته حتى يصل إلى درجة التمام والكمال. وهذه الدرجة هي أولى ما اختاره الإنسان لنفسه.[٣] وأكّد ابن عديّ أن من علامات تمام الإنسان وكماله "أن يكون مرتاضًا بمكارم الأخلاق ومحاسنها، ومتنزهًا عن مساوئها ومقابحها، أخذا في جميع أحواله بقوانين الفضائل، عادلًا في كل أفعاله عن طرق الرذائل".[٤]

لم يلجأ ابن عدي في تعريفه للإنسان في مقدمة كتابه إلى التعمق في البحث عن ماهية الإنسان من حيث تركيبه المادّي، واقتصر بذكر تميّزه من بين سائر الحيوان بأن الإنسان له فكر وتمييز، ويميل دائمًا إلى اختيار الأفضل من الأمور ما لم يعدل عن التمييز في اختياره ولم يغلبه هواه. ويربط ابن عدي تمام الإنسان وكماله باتصافه بمكارم الأخلاق ومحاسنها، واجتناب مساوئها ومقابحها كما يتضح ذلك من هذا التعريف. فعلى هذا يكون الإنسان إنسانًا تامًّا كاملًا عندما يحتفظ في نفسه الرغبة والاجتهاد للوصول إلى كمال مرتبته من مكارم الأخلاق. وقد صرح ابن عدي فكرته عن الإنسان التام في الجزء الأخير من كتابه وفصّل الطرق التي يمكن

---

[٣] انظر: ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٤٥.

[٤] المرجع نفسه.

الإنسان من خلالها الوصول إلى التمام أو الكمال. وسوف يأتي الكلام عن فكرة الإنسان التام عند ابن عدي في مطلب مستقل، إن شاء الله.

ويمكن من خلال ما سبق تلخيص رأي ابن عدي عن ماهية الإنسان بأنه حيوان يتميز بعقله من غيره من سائر الحيوانات، وأنه دائمًا يسعى للارتقاء إن لم يكن هناك عارض يعرضه حتى يصل إلى الكمال أو التمام، كما أنه دائمًا يرى إلى أعلى الأشياء الذي هو الإله الذي خلقه. فتكون ماهية الإنسان ثابتة بوجود هذه الأمور، ويشترك فيها سائر الناس في إنسانيته إن وجدت فيهم هذه الصفات. فمن غابت عنه هذه الصفات أو ضيّعها فقدْ فَقَدَ إنسانيته. فالإنسان إذا لم يستعمل عقله للفكر والتمييز كان مشاركًا للبهائم.[٥] فمن أراد ألّا يدخل في زمرة البهائم، فعليه أن يستخدم ما في وسعه من قوته العاقلة للتحلى بمكارم الأخلاق ويتنزّه عن مساوئها،[٦] حتى يصل إلى مرتبة الإنسان التام. لأن الإنسان في الحقيقة، كما أكد ابن عدي، هو النفس العاقلة التي بها صار الإنسان إنسانًا.[٧]

المطلب الثاني: القوى الثلاث عند الإنسان

مال ابن عدي إلى التقسيم الثلاثي لقوة الإنسان. وجعل هذه القوى علة في صدور الأخلاق بمختلف أنواعها لدى الإنسان. فكل هذه القوة لها تأثير سلبًا أو إيجابًا، عند ابن عدي، في أخلاق الإنسان حسب ما حصل لتلك القوى من أحوال ضعفا أو قوة. وقد سمى ابن عدي هذه القوى الثلاث نفوسًا، وهي: **النفس الشهوانية، والنفس الغضبية، والنفس الناطقة.**[٨] وقد بيّن ابن عدي بالتفصيل كلّ هذه القوى الثلاث كالآتي:

أما **النفس الشهوانية،** فهي القوة التي يتمكن بها الإنسان والحيوان أن يتمتع باللذات والشهوات الجسمانية كالأكل، والشرب والمباضعة أو العلاقة الجنسية. وهذه القوة واردة في

---

[٥] انظر: يحيى بن عدي، **تهذيب الأخلاق،** تحقيق: سمير خليل اليسوعي، (بيروت: مركز التراث العربي المسيحي، دط، ١٩٩٣م)، ص٢٥.

[٦] انظر: المرجع نفسه، ص١٧.

[٧] انظر: المرجع نفسه، ص٨٢.

[٨] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق،** ص٤٩.

الإنسان وسائر الحيوان. وهذه النفس قوية جدًّا لدى الإنسان بحيث لو لم يقهرها الإنسان ويؤدّبها ملكته هذه القوة واستولت عليه. وإذا كان الإنسان ملكته هذه القوة واستولت عليه، كان بالبهائم أشبه منه بالناس. لأنه أصبحت غايته ومطلوباته وهمته دائمًا مصروفة إلى الشهوات واللذات البدنية فقط، وهذه هي عادات البهائم.[٩]

وأما **النفس الغضبية**، فهي القوة التي يكون بها الغضب والجرأة وحبّ الغلبة، وهي يشترك فيها الإنسان وسائر الحيوان. وهذه النفس أقوى من النفس الشهوانية وأكثر ضررًا على صاحبها إذا لم يتمكن من إخضاعها والاستيلاء عليها. فالإنسان إذا ملكته هذه النفس كثر غضبه، واشتد حقده، وفقد حلمه ووقاره. وسرعان ما ينتقم الإنسان خصومه عند الغضب، فأسرف في العقوبة، وزاد في التشفي، فأكثر السب و أفحش فيه. وإذا استمرت بالإنسان هذه العادات، كان بالسباع أشبه منه بالناس. وكذلك إن هذه القوة تورث لدى الإنسان حبًّا للغلبة، فيتوثب على من آذاه، ويتقدم على من ناوأه، طلبًا للترأس من غير وجهه.[١٠]

وأما **النفس الناطقة**، فهي التي يتميز بها الإنسان من جميع الحيوان، وهي القوة التي يكون بها الفكر، والذكر، والتمييز، والفهم. فعظم شرف الإنسان بهذه القوة، وعلت همته، فأعجب بنفسه. ويتمكن الإنسان بهذه القوة أن يفرّق بين الأشياء فيستحسن بها المحاسن ويستقبح بها المقابح. وكذلك فإن هذه القوة هي التي يمكن بها الإنسان أن يهذّب ويستولى على قوتيه الباقيتين، وهما الشهوانية والغضبية. وهذه النفس أيضًا لها فضائل كاكتساب العلوم والآداب، وكفّ صاحبها عن الفواحش، وقهر النفسين الأخريين وتأديبهما، وسياسة صاحبها في معاشه ومكسبه، وحثّ صاحبها على فعل الخير وغير ذلك. كما أن لها رذائل كالخبث، والحيلة، والخديعة، والمكر، والحسد وغيرها. وهذه النفس تكون لجميع الناس، إلا أن منهم من تغلب عليه فضائلها، ومنهم من تغلب عليه رذائلها، ومنهم من تجتمع فيه الفضائل وبعض الرذائل.[١١]

---

[٩] المرجع نفسه، ص٤٩.

[١٠] المرجع نفسه ، ص٥١.

[١١] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٥٢.

المطلب الثالث: أنواع الإنسان

مدار البحث في هذه الرسالة هو تهذيب الأخلاق. ولا ريب أن المستهدف في تهذيب الأخلاق هو الإنسان كما سبق ذكره. وتهذيب الأخلاق له أسسه، ووسائله، وطرقه التي تختلف أحيانًا حسب أصناف الناس التي يراد علاجها. فمعرفة أنواع الإنسان، خاصة بالنسبة لتعاملهم مع الأخلاق، لها أهمية كبيرة لمعرفة أنسب الطرق أو الوسائل لكل من تلك الأصناف في تهذيب أخلاقهم. فإن لكل نوع من صنوف الإنسان خاصية بالنسبة لتعاملهم وتعايشهم مع الأخلاق، وبذلك فكل صنف له طريقته ووسائله المناسبة لمعالجة أخلاقهم. فقبل الشروع في الموضوع الأساس لهذا البحث ، يرى الباحث أن يعرض في هذا المقطع أنواع الإنسان من خلال ما عرضه يحيى بن عدي وكذلك، وفيما بعد، الراغب الأصفهاني.

لم يورد ابن عدي في كتابه "تهذيب الأخلاق" مبحثًا خاصًّا عن أنواع الإنسان أو أصناف الناس. ولكن يأتي ذكره لأنواع الإنسان، أو الإشارة إليها، من خلال ما عرضه في مواقع من كتابه. وبالتأمل فيما عرضه ابن عدي، وجد الباحث أن ابن عديّ قد قسم الإنسان إلى أنواع، لكن هذه الأنواع التي ذكرها ابن عدي لا يقصد بها بيان أنواع كنه الإنسان، وإنما بيان أحوالهم فيما يتعلق بالأخلاق. وقد ورد تصنيف ابن عدي لأنواع الإنسان حسب اعتبارات مختلفة. ومن تلك الاعتبارات ما يأتي:

أوّلًا، أنواع الإنسان باعتبار تعامله مع الأخلاق:

وقد صنف ابن عدي أنواع الانسان بهذا الاعتبار إلى:

١. **المبتدئ**، وهو الذي يريد ويسعى إلى التحلي بالأخلاق المحمودة للبلوغ إلى درجة الكمال. ومثل هذا النوع من الإنسان قد خفيت عليه أنواع الأخلاق الحسنة التي

يجب عليه أن يتحلى بها، كما لم تتضح له أنواع الأخلاق السيئة التي يجب عليه أن يتجنب عنها.[12]

٢. **من نشأ على الأخلاق السيئة وألفها، وجرى على العادات الرديئة وأنس بها،**[١٣] هذا تعبير ابن عدي. فحسب هذا التعبير، هناك نوع من الإنسان الذي ألف الأخلاق السيئة لأنه نشأ عليها. كما أن هناك من عايش العادات السيئة فاعتادها وأنس بها، فأصبحت الأخلاق السيئة جزءًا من عاداته.

٣. **من كانت له عيوب قد اشتبهت عليه ويظن أنه في غاية الكمال.**[١٤] فهناك من لم يتنبه لعيوب نفسه، فيظن أنه في غاية الكمال لاشتباهه بتلك العيوب فيشعر كأنه قد تحلّى بالأخلاق المحمودة، فإذا هو ليس كذلك. وهذا الصنف يحتاج إلى تنبيهه بذكر الأخلاق المحمودة ليستيقظ من غفلته واشتباهه فاجتهد في تركه تلك العيوب وحاول أن يتنزه عنها.

٤. **من كان جامعًا لأكثر الأخلاق المحمودة، عادمًا لبعضها.**[15] فهذا صنف آخر من الناس باعتبار تعاملهم مع الأخلاق، فهذا النوع قد اجتمع فيه أكثر الأخلاق المحمودة، إلا أن هناك بعض الأخلاق الحسنة لم يكن مترسخًا في نفسه، فانعدم من تلك الأخلاق.

٥. **من كان في غاية التمام والكمال.**[16] وهذا هو النوع المثالي الذي حث ابن عدي جميع الناس أن يكون متصفًا به لإثبات إنسانيته. فالتمام أو الكمال، هو أولى ما اختاره الإنسان لنفسه.[١٧] ومن بلغ هذه الدرجة، فإنه إذا مر بسمعه ذكر الأخلاق الجميلة، والمناقب النفيسة، يشعر باللذة العجيبة والفرحة المبهجة. وإنه

---

[12] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، تحقيق: سمير خليل اليسوعي، ص١٨.

[١٣] المرجع نفسه، ص١٩.

[١٤] المرجع نفسه، ص٢٠.

[15] المرجع نفسه.

[16] بن عدي، **تهذيب الأخلاق**، تحقيق: سمير خليل اليسوعي، ص٢١.

[١٧] انظر: المرجع نفسه، ص١٦.

إذا وجد أخلاقه مدوّنة في الكتب يكون ذلك داعيًا إلى استمراره على سيرته وإصراره على طريقته التي سار عليها.[١٨]

وكل هذه الأنواع هم المستهدف من كتاب "تهذيب الأخلاق". وهم الذين وجّه إليهم ابن عدي هذا الكتاب لتقييم أخلاقهم.

ثانيًا، أنواع الإنسان من حيث طباعهم:

رأى ابن عدي أن أكثر الناس مجبولون على الأخلاق السيئة، لأن الغالب على طبيعة الإنسان الشر. بخلاف المجبولين على الأخلاق الحسنة، فإنهم قليلون جدًّا.[١٩] فأكد أن الناس مطبوعون على الأخلاق الرديئة، منقادون للشهوات الدنيئة. لذلك فإن الحاجة إلى الشرائع والسنن والسياسات المحمودة عظيمة، والحاجة إلى الانتفاع بالملوك الحسني السيرة في رفع الظلم ومعاقبة الفجار حتى ترجع الأمور إلى اعتدالها ملحّة.

وكذلك بما أن الناس من حيث طباعهم مجبولون على الأخلاق الرديئة، فإنهم في هذه الحالة أنواع، منها:

١. من يتظاهر بالأخلاق المكروهة وينقاد إليها، وهم أشرار الناس.
٢. من يتنبه لها بفكره وقوة تمييزه، فيحذر منها واجتهد في اجتنابها.
٣. من لا يتنبه للأخلاق السيئة، لكنه إذا تنبه حمل نفسه على تركها.
٤. من إذا تنبه للأخلاق السيئة، يصعب عليه العدول عنها إلا باجتهاد. فهذا النوع من الإنسان يحتاج إلى من يرشده بالتعويد والتدرّج.
٥. من إذا تنبه على الأخلاق الرديئة، أصر عليها ولم يرد تركها مع العلم بقبحها. وهذه الطائفة ليس إلى تهذيب أخلاقهم سبيل إلا بالقهر والعقوبة، إن لم ينفع في تقييمهم الترهيب.[٢٠]

---

[١٨] المرجع نفسه، ص٢١.

[١٩] انظر: المرجع نفسه، ص٢٤.

[٢٠] انظر: بن عدي، **تهذيب الأخلاق**، تحقيق: سمير خليل اليسوعي، ص٢٦-٢٨.

٦. من لا يقبل طبعه العادات الحسنة ولا الأخلاق الجميلة لرداءة جوهره وخبث عنصره، وهذا النوع يعتبر من الأشرار الذين لا يرجى صلاحهم.
٧. من يقبل كثيرًا من الأخلاق الحسنة، ويرفض طبعه عن بعضها، فلا يعدّ هذا النوع من الأشرار، بل يعتبر من الأخيار حسب محاسنه.

ثالثًا، أنواع الإنسان من حيث مراتبهم في المجتمع:

وقد يأتي أيضًا تصنيف أنواع الإنسان في مباحث ابن عدي من هذا الاعتبار، فقد قسم أنواع الإنسان حسب مراتبهم في المجتمع، كما يأتي:

١. الأحداث والصبيان.
٢. الأفاضل من الناس.
٣. الملوك والرؤساء.
٤. الزهاد والرهبان والشيوخ.
٥. أهل العلم، منهم الخطباء والواعظون ورؤساء الدين.
٦. أصاغر الناس.[21]

فكل من هذه الأنواع لهم أخلاقهم المشتركة فيما بينهم بجانب الأخلاق الخاصة بهم، بحيث إن بعض تلك الأخلاق يصلح لبعضهم ولا يصلح للآخر. لأن من الأخلاق ما يعتبر في بعض الناس فضيلة ولكن يعتبر في بعضهم رذيلة، كما في رأي يحيى بن عدي.[٢٢]

المطلب الرابع: الإنسان التام

قد مر ذكر هذا النوع من الإنسان، وهو الإنسان الذي وصل إلى غاية التمام والكمال، في المطلب السابق عند الكلام عن أنواع الإنسان. ويرى الباحث أن الكلام عن الإنسان التام يحتاج إلى شيء من التوضيح قبل الكلام عن الأخلاق وتهذيبها. وهذه المرتبة، وهي مرتبة التمام، قد تكلّم عنها ابن عدي وحثّ على الوصول إليها في مواطن كثيرة من كتابه مع ذكر النوع الآخر من المرتبة التي لا بدّ من أن يسعى إليها الإنسان، وهي مرتبة "الكمال". وقد يأتي

[21] انظر: المرجع نفسه، ص٨٥-٩١.

[٢٢] انظر: المرجع نفسه، ص٨٥.

استخدام مصطلح "الكمال" للدلالة على المعنى المختلف لمعنى "التمام"، وأحيانًا يأتي استخدامه للدلالة على المعنى المتشابه.

وقد أكّد ابن عدي أن هذه المرتبة هي غاية ما ينتهي إليه الإنسان، ونهاية ما هو متهيئ له[٢٣]. ولا سبيل للوصول إليها إلّا بالتحلّي بالفضائل والتخلّى عن الرذائل، لأن هذه المرتبة وإن كان الوصول إليها صعب بعيد التناول، لكنه ممكن[٢٤]. والوصول إلى هذه المرتبة هو الهدف من تهذيب الأخلاق.

عرّف ابن عدي هذا النوع من الإنسان باختصار بأنه: "هو الذي لم تفته فضيلة، ولم تشنعه رذيلة."[٢٥] فتتضح صورة الإنسان التام بهذا التعريف الموجز بأنه الذي يتحلى بكل فضيلة حتى لا تفته أي فضيلة، ويتخلى عن كل رذيلة بشتى أنواعها حتى لا يشنعه أو يعيبه أيُّ رذيلة. هذه هي صورة الإنسان التام التي صوّرها ابن عدي.

ثم يأتي ابن عدي بتفصيل أوصاف هذا النوع من الإنسان، فذكر أن من صفاته أن يكون:

١. متفقدًا لجميع أخلاقه.
٢. متيقظًا لجميع معايبه.
٣. متحرزًا من دخول نقص عليه.
٤. مستعملًا لكل فضيلة.
٥. مجتهدًا في بلوغ غايته.
٦. عاشقًا لصورة الكمال.
٧. مستلذًا لمحاسن الأخلاق.
٨. مبغضًا لمذموم العادات.
٩. معتنيًا بتهذيب نفسه.
١٠. غير مستكثر لما يقتنيه من الفضائل.

---

[٢٣] انظر: ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، تحقيق: سمير خليل اليسوعي، ص٧٧.

[٢٤] انظر: المرجع نفسه، ص٧٦-٧٧.

[٢٥] المرجع نفسه، ص١٢٨.

١١. مستعظمًا اليسير من الرذائل.

١٢. مستصغرًا للرتبة العليا.

١٣. مستحقرًا للغاية القصوى.

١٤. يرى التمام دون محله والكمال أقلّ أوصافه.

هذه هي صفات الإنسان التام كما عرضها ابن عدي، فهي كما تبين من هذه القائمة تحتاج إلى الممارسة المستمرة لمن أراد أن يصل إلى هذه المرتبة. وليس الوصول إليها أمرًا سهلًا يتحقق في وقت يسير، وإنما يتحقق بعد جهد مستمرّ وتعب متكرر في سبيل تحقيقها.

المبحث الثاني: الإنسان عند الراغب الأصفهاني

إن لمعرفة الإنسان موضوعا للأخلاق أهمية كبيرة عند الراغب الأصفهاني. فقد أبدى اهتمامه بهذا الجانب فأورد مباحث كثيرة في كتابه لبيان حقيقة الإنسان. وقد أورد كلام الحكماء مما يثبت هذه الأهمية حيث قالوا: "أول شيء يلزم الإنسان معرفته نفسه"[٢٦]، كما استدل بكثير من الآيات القرآنية، منها قول الله تعالى: ﴿أَوَ لَمۡ يَتَفَكَّرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَأَجَلٖ مُّسَمّٗىۗ وَإِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِ بِلِقَآيِٕ رَبِّهِمۡ لَكَٰفِرُونَ﴾ (الروم:٨). وقد ذكر أيضًا أسبابًا عدّة لا تقل عن ثمانية لبيان أهمية هذه المعرفة. ومن تلك الأسباب أنه بواسطتها يتوصل الإنسان إلى معرفة غيرها، فمن جهل عن معرفة نفسه جهل كل ما عداه. وكذلك من الأسباب التي ذكرها أنه من عرف نفسه فقد عرف ربه وهو الله الذي خلقه. ومن الأسباب التي يجدر ذكرها هنا أنه من عرف نفسه عرف كيف يسوسها، ومن أحسن أن يسوس نفسه أحسن أن يسوس العالم، فيصير من خلفاء الله[٢٧]. ومن سياسة النفس تهذيبها بتزيينها بمكارم الأخلاق وتنزيهها عن مساوئها. فهنا تتضح علاقة معرفة الإنسان بمهمة تهذيب الأخلاق.

المطلب الأول: ماهية الإنسان وكيفية تركيبه

---

[٢٦] الأصفهاني، **تفصيل النشاتين وتحصيل السعادتين**، ص٦١.

[٢٧] انظر: الأصفهاني، **تفصيل النشاتين وتحصيل السعادتين**، ص٦٢-٦٥.

الإنسان عند الأصفهاني مركب من شيئين؛ الجسم والنفس. والجسم يُدرَك بالبصر، وأما النفس فتُدرَك بالبصيرة.[٢٨] واستنبط ذلك من قوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقُۢ بَشَرا مِّن طِينٍ﴾ (ص:٧١). فلا غبار في تفسير الأصفهاني لبيان ماهية الإنسان من خلال هذه الآية الكريمة، لأن الله تعالى بيّن فيها أن الإنسان خلقه من طين، وهو الذي يتكون منه الجسد، ثم نفخ فيه من روحه الذي يحيى به الإنسان. وقال الأصفهاني إن الروح الذي أشار إليه الباري تبارك وتعالى هو النفس، كما في قوله تعالى: ﴿أخرجوا أنفسكم﴾ (الأنعام: ٩٣). وإضافة الروح إلى الله تعالى في الآية السابقة تشريفًا لها وللإنسان.[٢٩]

وفي موضع آخر[٣٠] فصّل الأصفهاني العناصر التي أوجد منها الإنسان، وأكّد أن الله قد جعل الإنسان في سبع درجات. فقد قال تعالى في آية من القرآن إنه خلق الإنسان من **تراب**[٣١]، وهذا إشارة إلى المبدأ الأول. وفي آية أخرى ذكر أن الإنسان خلق من **طين**[٣٢]، وهذا إشارة إلى الجمع بين التراب والماء. وفي آية: من **حمأ مسنون**[٣٣]، إشارة إلى الطين المتغير بالهواء أدنى تغير. وفي آية: من **طين لازب**[٣٤]، إشارة إلى الطين المستقر على حال من الاعتدال تصلح لقبول الصورة. وفي آية: من **صلصال من حمأ مسنون**[٣٥]، إشارة إلى يبسه وسماع صلصلة منه. وفي آية: من **صلصال كالفخار**[٣٦]، وهو الذي قد أصلح بأثر من النار فصار كالخزف، لذلك فحدث في الإنسان أثر من الشيطنة بسبب هذه القوة النارية، كما دل على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ، وَخَلَقَ ٱلْجَآنَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ﴾ (الرحمن: ١٤، ١٥). فنبه الله في هذه الآية على أن الإنسان فيه من القوة الشيطانية بقدر ما في الفخار من

---

[٢٨] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٧٥.

[٢٩] انظر: المرجع نفسه، ص٧٥.

[٣٠] انظر: الأصفهاني، **تفصيل النشاتين وتحصيل السعادتين**، ص٧٢.

[٣١] كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ﴾ (آل عمران: ٥٩).

[٣٢] كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلا﴾ (الأنعام:٢).

[٣٣] كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ (الحجر: ٢٦).

[٣٤] كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَٰهُم مِّن طِينٍ لَّازِبٍ﴾ (الصافات: ١١).

[٣٥] كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ (الحجر: ٢٦).

[٣٦] كما في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ﴾ (الرحمن: ١٤).

أثر النار[٣٧]. ثم كمّل الله خلق الإنسان **بنفخ الروح** فيه. فهذه هي الدرجات السبع التي نبهها تعالى في خلق الإنسان كما ذهب إليها الأصفهاني. وبعد أن كمّل الله خلق الإنسان كمّل بعد ذلك نفس الإنسان بالعلوم والآداب كما في قوله: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: ٣١).

ثم إن الطين الذي خلق منه الإنسان كان مزجًا من أنواع الطين على وجه الأرض. وقد أدى ذلك إلى اختلاف خلقة الإنسان وطبائعه، كما استشهد الأصفهاني على ذلك برواية أن الله تعالى لما أراد خلق آدم أمر أن تؤخذ قبضة من كل أرض، فجاء بنو آدم على قدر طينها؛ الأحمر والأبيض والأسود، والسهل والحزن، والطيب والخبيث[٣٨]. فالإنسان يختلف في خلقته وخلقه من واحد إلى آخر. وكان من أسباب ذلك اختلاف الأمزجة وتفاوت الطين الذي خلق الله منه الإنسان[٣٩].

وعلى هذا، فالإنسان عند الأصفهاني يتكون من **جزئين**: بدن محسوس وروح معقول. وكان له بحسب كل واحد من الجزئين صورة. وصورته المحسوسة البدنية فهي انتصاب القامة وعرض الظفر وتعري البشرة عن الوبر. أما صورته المعقولة الروحانية فهي العقل والفكر والروية والنطق[٤٠]. وتكون إنسانية الإنسان بصورته التي بها يتميز من أغياره.

وقد ذهب الأصفهاني على أن الإنسان على **ضربين**؛ عام وخاص. فالعام أن كل منتصب القامة مختص بقوة الفكر واستفادة العلم فيقال إنه إنسان. أما الخاص فيقال لمن عرف الحق فاعتقده وعرف الخير فعمله بحسب وسعه. وبحسب تحصيله وتعاطيه للفعل المختص بالإنسان يستحق الإنسانية، وقد يتفاضل ويتفاوت فيها الإنسان تفاوتًا بعيدًا، لذلك فيقال: فلان أكثر إنسانية[٤١]. فماهية الإنسان تحصل بصورته التي يتميز بها من أغياره[٤٢]. والإنسان له

---

[٣٧] انظر: الأصفهاني، **تفصيل النشاتين وتحصيل السعادتين**، ص٧٣.

[٣٨] أخرجه الترمذي، كتاب التفسير، باب رقم ٣ (تفسير البقرة): ٥/٢٠٤ بلفظ: «إن الله تعالى لما أراد خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض، فجاء بنو آدم على قدر الأرض، فجاء منهم الأحمر والأبيض والأسود وبين ذلك، والسهل والحزن، والخبيث والطيب».

[٣٩] انظر: الأصفهاني، المرجع نفسه، ص١١٥.

[٤٠] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٨٧.

[٤١] انظر: المرجع نفسه، ص٨٧، ٨٨.

[٤٢] انظر: المرجع نفسه، ص٨٧.

شبه بالبهيمة والملك. أما شبهه بالبهيمة فلما فيه من الشهوات البدنية من المأكل والمشرب والمنكح. وأما شبهه بالملك فبما فيه من القوى الروحانية من الحكمة والعدالة والجود[٤٣]. فمن صرف كل همته إلى تربية الفكر بالعلم والعمل فيستحق أن يلحق بأفق الملك فيسمى ملكيًّا أو ربانيًّا. ومن صرف همته كلها إلى تربية القوة الشهوية باتباع اللذات البدنية فهو يليق أن يلحق بأفق البهائم، لأنه حينئذ يضيع إنسانيته فيصبح في منزلة الحيوان بل قد يكون أسوأ وأضل، كما قال تعالى في الذين لا يعقلون: ﴿إِنۡ هُمۡ إِلَّا كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (الفرقان:٤٤).

المطلب الثاني: أنواع قوى الإنسان

ذهب الأصفهاني على أن للإنسان قوى مختلفة باختلاف فوائدها ووظائفها. وقد جمع الله في الإنسان قوى العالم من بسائطه ومركباته وروحانياته وجسمانياته ومبدعاته مكوناته[٤٤]. فالإنسان كأنه عالم صغير، والعالم إنسان كبير[٤٥]. وهناك خمس قوى للإنسان قد جعلها الله فيه، ويدل على وجودها ما يظهر من تأثيراتها. وتلك القوى هي:

قوة **الغذاء**: وهي التي تكون بها النشأة، والتربية، والولادة.

وقوة **الحس**: وهي التي يكون بها الإحساس واللذة والألم لدى الإنسان.

وقوة **التخيل**: وهي التي يكون بها تصور أعيان الأشياء بعد غيبوبتها عن الحس.

وقوة **النزوع**: وهي التي يكون بها الطلب للموافق والهرب من المخالف، والرضا، والغضب، والإيثار، والكراهة.

وقوة **التفكر**: وهي القوة التي يكون بها النطق، والعقل، والحكمة، والروية، والتدبير، والمهنة، والرأي، والمشورة. [٤٦]

---

[٤٣] انظر: المرجع نفسه، ص٨٩.

[٤٤] انظر: الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص٧٦.

[٤٥] انظر: الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص٧٨.

[٤٦] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٧٧.

وبجانب هذه القوى هناك قوى أخرى جعلها الأصفهاني داخلة تحت **القوى المدركة**، وهي: **الحواس الخمس، والخيال، والفكر، والعقل، والحفظ**.[٤٧] ولكل هذه القوة المدركة إدراك مخصوص كما فصله الأصفهاني. وتلك الإدراكات تتفاوت في المراتب، أدناها اللمس ثم الذوق ثم الشم. وأوسطها السمع والبصر، لأنهما يخدمان النفس والجسم، وخدمتهما للنفس أكثر، ويدركان الأشياء الجسمانية. وأرفع تلك الإدراكات هي العقل ثم الفكر ثم التخيل ثم الحس، إلا أن العقل والفكر يدركان الأشياء الروحانية[٤٨].

ثم إن هناك قوى أخرى تكمن في نفس الإنسان. وهذه القوى تكون **داعية للإنسان في تصرفاته** الحسنة أو الرديئة. وهي ثلاثة قوى؛ **قوة الشهوة، وقوة الحمية، وقوة الفكرة**[٤٩]. وسوف يرتكز هذا المطلب في مناقشة هذه القوى الثلاث لأنها هي القوى المؤثرة في الأخلاق الصادرة عن الإنسان.

إن لهذه القوى الثلاث أهمية في مشروع تهذيب الأخلاق، فهي تحتاج إلى الرعاية لأنها يؤثر بعضها في بعض عندما يحدث الضعف أو الفساد في بعضها أو كلها. فقوة الفكر عند الأصفهاني، إذا فسدت، يتولد منه الجربزة[٥٠] أو الخبث والبله[٥١]. كما أن القوة الشهوية إذا فسدت يتولد منه الشره[٥٢] أو خمود الشهوة. وكذلك فساد قوة الحمية سوف يتولد منه التهور[٥٣] أو الجبن[٥٤]. أما إذا صلحت هذه القوى سوف تصدر من الإنسان الفضائل. فبصلاح قوة الفكر تحصل الحكمة والعلم، وبصلاح قوة الشهوة تحصل العفة والجود، كما تحصل الشجاعة والحلم بصلاح قوة الحمية[٥٥].

---

[٤٧] انظر: المرجع نفسه، ص٧٧.

[٤٨] انظر: المرجع نفسه، ص٧٨.

[٤٩] الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص١٧٣.

[٥٠] الجربزة: هي الخب، والحب الغش. انظر: الجربزة/https://www.maajim.com/dictionary

[٥١] البله: بلِه الشَّخصُ، أي: ضَعُفَ عَقْلُه وغلبت عليه الغَفْلَةُ وقلَّ تمييزُه. انظر: بله/https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

[٥٢] الشره: النهم وعدم الشبع، انظر: شره/https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

[٥٣] التهور: المجازفة أو المخاطرة من غير روية. انظر: تهور /https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

[٥٤] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١٠٠.

[٥٥] انظر: المرجع نفسه، ص١٠٠.

والنفس التي تكمن فيها هذه القوى الثلاث عند الأصفهاني، فهي بمنزلة وال في بلده. وتلك القوى تكون بمنزلة صناع وعُمَّال. **فالعقل** كمستشار عالم ينصح للوالي، و**الشهوة** كعبد سوء جالب للميرة له، و**الحمية** كصاحب شرطة. ثم يصوّر الأصفهاني أن طبيعة العبد الجالب للميرة، الذي هو الشهوة، خبيثة ماكرة يتمثل للوالي كأنه ناصح وفي نصحه سم كأنه ذنب العقرب[٥٦]. فلا بد للإنسان من أن يؤدب حميته التي بمنزلة الشرطة حتى تتمكن من إخضاع شهوته التي هي بمنزلة العبد، فيكون هذا العبد مسوسًا لا سائسًا، ومدبَّرًا لا مدبِّرًا[٥٧]. وفي إخضاع تلك الشهوة وتأديب تلك الحمية، لا بدّ من أن تستعين النفس بالعقل[٥٨]. ولكن العقل وإن كان أشرف تلك القوى الثلاث، وبه صار الإنسان خليفة الله في العالم، إلا أنه لا يملك إلّا الإشارة إلى الصواب فقط. وذلك كالطبيب الذي يشير على المريض إلى ما يراه أنه فيه دواؤه، فإنه مع ذلك لا يملك الإجبار على المريض. فإن قبل المريض منه نصحه فبه ونعمة، وإن لا يقبل فلا يملك الطبيب إلا السكوت عنه. لذلك جعلت مع العقل حمية لتكون نائبة عنه في المدافعة والممانعة، وعلى هذا فلا يتبين فضيلة العقل لمن لا حمية له[٥٩].

هكذا صوّر الأصفهاني هذه القوى الثلاث، فتلك القوى يؤثر بعضها بعضا سلبًا أو إيجابًا ويتولد منه أخلاق الإنسان حسنة أو سيئة بناء على أيّها أقوى للسيطرة على الأخرى. وعلى هذا التصوير، فإن للإلمام بهذه القوى الثلاث أهمية كبيرة في فهم عوامل ظهور الأخلاق وتصرفات الإنسان، حسنة كانت أو سيئة. ومعرفة هذه الخاصية مهمة لمن أراد معالجة المشكلة الأخلاقية أو القيام بمشروع تهذيبها.

المطلب الثالث: أصناف الناس

لمعرفة الإنسان بمختلف أصنافه وطبائعه أهمية قبل الشروع في معالجة أخلاقهم كما سبق ذكره. ويبدو أن هذا الأمر لا يقوت عن نظر الأصفهاني، فقد جاء بذكر أصناف الناس في موقع من

---

٥٦ انظر: المرجع نفسه، ص١٠١.

٥٧ انظر: المرجع نفسه.

٥٨ انظر: المرجع نفسه.

٥٩ انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١٠٢.

كتاب "الذريعة" وقسم فيه الناس إلى أنواع باعتبارات مختلفة وإن لم يأت بشرح دقيق لكل من ذلك التقسيم[٦٠]. فجاء تقسيمه للإنسان باختصار كما يأي:

إن الناس بالإجمال ضربان: **خاص** و**عام**.

فالخاص هو من تخصص من المعارف بالحقائق دون التقليدات، واختصر من الأعمال بما يبلغه إلى جنة المأوى، دون ما يقتصر به على الحياة الدنيا.

والعام هو من يرضى من المعارف بالتقليدات، وأكثر من الأعمال بما يؤدي إلى منفعة دنيوية.

وباعتبار أمور دنيوي، فالناس على ثلاثة أضرب؛ **خاصة**، و**عامة**، وأوسطهم ما يسمون في كلام العرب **بالسوقة**.

فالخاص بهذا الاعتبار: الذي يسوس ولا يساس، والعام: الذي يساس ولا يسوس، وأما الوسط: الذي يسوسه من فوقه، ويسوس من دونه.

ومن وجه آخر ينقسم الإنسان إلى ثلاثة أضرب[٦١]:

أصحاب الشهوات: وهممهم الأكل والشرب والزواج.

أصحاب الكرامة والرياسة: وهمّهم المدح واجتلاب المحمدة والشهرة.

أصحاب الحكمة: لم يأت الأصفهاني بتعريف هذا الصنف.

وكل واحد منهم يستعظم من هو من جنسه، لذلك فإن السلطان يحتاج إلى أن يتخصص بكل ذلك ليكون معظما عند كل صنف من الناس. فأصحاب الحكمة يعظمه لحكمته، وأصحاب الكرامة يعظمه لكرامته، وأصحاب الرياسة يعظمه لرئاسته، وكذلك أصحاب الشهوات يعظمه لكثرة أمواله وثرواته[٦٢].

ومن وجه آخر، قسم الأصفهاني أصناف الناس إلى ثلاثة أضرب أخرى: **ملكي، وشيطاني، وإنسي**. وبعبارة أخرى، فهم: **المؤمن، والكافر، والفاسق**[٦٣].

---

[٦٠] انظر: المرجع نفسه، ص١٦٣.

[٦١] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**.

[٦٢] انظر: المرجع نفسه، ص١٦٣.

[٦٣] انظر: المرجع نفسه، ص١٦٤.

فالملكي: هو الذي يستعمل القوة العاقلة بقدر جهده، وهم المؤمنون حقا.

والشيطاني: هو الذي يستعمل القوة الشهوية من غير التفات إلى مقتضى العقل.

والإنسي: هو الذي يخلط بين الأعمال الصالحة والأعمال السيئة[٦٤].

وأسند الأصفهاني هذا التقسيم إلى قوله تعالى: ﴿فَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ، فَرَوْح وَرَيْحَان وَجَنَّتُ نَعِيم، وَأَمَّآ إِن كَانَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ، فَسَلَٰم لَّكَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ، وَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ ٱلْمُكَذِّبِينَ ٱلضَّآلِّينَ، فَنُزُل مِّنْ حَمِيم، وَتَصْلِيَةُ جَحِيمٍ﴾ (الواقعة:٨٨-٩٤).

ومن وجه آخر، ينقسم الإنسان إلى: **المصطفى والمسترذل**.

والمصطفى: الأبرار، وهم على ثلاثة أضرب: ظالم، ومقتصد، وسابق. كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِم لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِد وَمِنْهُمْ سَابِقُ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ....﴾ (فاطر:٣٢).

وكذلك إن **الأبرار** ينقسم على ثلاثة أضرب أيضًا[٦٥]:

الأنبياء: واعتبارهم في هذا الصنف لما لديهم من المشاهدة والهداية، لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ (الحديد:٢٥).

والحكماء: واعتبارهم في هذا الصنف لما لديهم من المراقبة والرعاية، لقوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ، ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ﴾ (يونس:٦٢-٦٣).

والعوام: واعتبارهم في هذا الصنف لما لديهم من المجاهدة والكفاية، وهم المذكورون في قوله تعالى: ﴿يُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِم﴾ (المائدة:٥٤).

ثم ينقسم هؤلاء الناس أيضًا حسب تقسيم الأصفهاني على ضربان: **عبد بالطبع** وإن كان ملكًا، و**ملك بالطبع** وإن كان عبدًا مسترقًّا[٦٦].

و**الملك**: من فضل بالفضائل النفسية التي بها يصير الإنسان، بحيث يصح أن يوصف بأنه ربّاني وإلهيّ وملكيّ، ويصلح أن يكون بها خليفة الله في الأرض.

---

٦٤ انظر: المرجع نفسه.

٦٥ انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١٦٥.

٦٦ انظر: المرجع نفسه.

و**العبد**: هو الذي قال فيه النبي ﷺ: «تعس عبد الدرهم، تعس عبد الدينار، تعس فلا انتقش، وإذا شيك فلا انتقش»[٦٧].

المطلب الرابع: شرف الإنسان وكماله

رأى الأصفهاني أن شرف كل شيء يكون في استحقاقه للغاية التي خلقه الله من أجلها، كما يربط كمال كل شيء باستحقاقه هذه الغاية. كالبعير مثلًا، خلقه الله لحمل الأثقال وإيصال الناس إلى أماكن بعيدة، والفرس خلقه الله ليكون جناحًا يطير به الإنسان، والسيف للقطع والعمل المختص به في القتل، وما إلى ذلك. فكل ما أوجد لغاية ما، فشرفه بتمام وجود تلك الغاية منه، ودناءته بفقدانها. ومتى لم يوجد فيه المعنى الذي أوجد من أجله فكان ناقصًا غير كامل. ومتى حصل ذلك النقص أو عدم استحقاق الغاية التي خُلق من أجلها، فإن هذا الشيء إما أن يطرح طرحًا، وإما أن يرد إلى منزلة أدنى من منزلته. كالفرس إذا لم يصلح لمواجهة العدو في الكر والفر اتخذ حمولة، والسيف إذا لم يصلح للقطع اتخذ منشارًا[٦٨].

وكذلك حال الإنسان مثله كمثل تلك الأشياء. فشرف الإنسان يكون في استحقاقه للغاية أو الوظيفة التي خلقه الله من أجلها، وفي تحقيق تلك الغاية يكون شرف الإنسان وكماله. إذا لم تتحقق فيه تلك الغاية، فحينئذ لا يكون الإنسان كاملًا، وقد تنزل مرتبته إلى مرتبة الحيوان بل أدنى من تلك المرتبة. والغاية التي من أجلها خُلق الإنسان، كما ذهب إليها الأصفهاني، ثلاثة:

أوّلًا، عمارة الأرض، وهي تحصيل ما يسهل به المعاش لنفسه وغيره[٦٩]، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَعۡمَرَكُمۡ فِيهَا﴾ (هود: ٦١).

---

[٦٧] رواه البخاري بلفظ: تعس عبد الدينار، وعبد الدرهم، وعبد الخميصة، تعس وانتكس، وإذا شيك فلا انتقش. انظر: البخاري، **فتح الباري**، الرقاق، حديث رقم ٦٤٣٥، ج١١، ص٢٥٤.

[٦٨] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٩١.

[٦٩] انظر: المرجع نفسه، ص٩٠.

ثانيًا، عبادة الله، وهي الامتثال للباري عز وجل في أوامره ونواهيه[٧٠]، كما ذكر تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات:٥٦).

ثالثًا، الخلافة، وهي الاقتداء بالباري سبحانه وتعالى على قدر طاقة البشر في السياسة باستعمال مكارم الشريعة. ومكارم الشريعة هي الحكمة، والقيام بالعدالة بين الناس، والحلم، والإحسان، والفضل، والقصد منها أن يبلغ الإنسان إلى جنة المأوى[٧١].

فإنسانية الإنسان تقاس بقدر ما تحققت فيه هذه الغاية التي خُلق من أجلها. فمن قام بالعبادة كما ينبغي أن تقام فقد استكمل إنسانيته، ومن أهملها وتركها فقد انسلخ من الإنسانية فيصير بذلك حيوانا أو أدنى من الحيوان[٧٢]. ولا يستحق من لم يحقق هذه الغاية أن يسمى إنسانًا بمعناه الحقيقي، وإنما يقال له إنسانًا على وجه المجاز أو على سبيل تعارف العامة، وهو مع ذلك في الحقيقة ليس بإنسان[٧٣].

والإنسان في تحقيق ما كلفه الله من هذه الغاية عند الأصفهاني ثلاثة أضرب على الإجمال:

ضرب أخلوا بأمر الله وانسلخوا عما خلقوا لأجله، واتبعوا خطوات الشيطان وعبدوا الطواغيت.

و**ضرب وقفوا بكل جهدهم لامتثال ما أمروا** في تحقيق الغاية التي رسمها الله لهم، وهم الموصوفون بقوله تعالى: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنا﴾ (الفرقان:٦٣).

وضرب متردّدون بين الطرفين، كما وصفهم الله تعالى:﴿خَلَطُواْ عَمَلا صَٰلِحا وَءَاخَرَ سَيِّئًا﴾ (التوبة:١٠٢)، فمن غلبت حسناته على سيئاته فهم موعودون بالإحسان إليهم.

---

٧٠ انظر: المرجع نفسه، ص٩١.

٧١ انظر: المرجع نفسه.

٧٢ انظر: الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص١٥٠.

٧٣ انظر: المرجع نفسه، ص١٥١.

واستدل الأصفهاني للدلالة على هذه الأضرب الثلاثة بقوله تعالى: ﴿وَكُنتُمْ أَزْوَٰجا ثَلَٰثَة، فَأَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ، وَأَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ، وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ، أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ (الواقعة: ٧-١١)[٧٤].

المبحث الثالث: الأخلاق عند يحي بن عدي

المطلب الأول: تعريف الأخلاق وحالاتها

الأخلاق عند ابن عدي حال يكمن في نفس الإنسان يتمثل وجوده فيما يفعله الإنسان من الأفعال دون طول تفكير أو نظر، فتلك الأفعال تصدر منه من غير أيّ تروّ أوتردّد. وقد جاء ابن عدي بتعريفه للأخلاق في "التهذيب" وبيّن أحوالها المختلفة لدي بعض الناس. فقال عن الأخلاق بأنها: **حال للنفس، به يفعل الإنسان أفعاله بلا روية ولا اختيار**[٧٥].

فهذا التعريف موجز لكنه يعطي للباحثين صورة واضحة لمفهوم الأخلاق عند يحي بن عديّ. فهي، كما قال، حال للنفس يكون دافعًا للإنسان أن يفعل أيّ فعل أو تصرف دون أي تفكير أو اختيار. فالأخلاق، بهذا التعريف، ليس فقط تصرفات ظاهرة تَصدُر من الإنسان بصورته الحسنة أو القبيحة، وإنما هي الحالة الباطنة في نفس الإنسان التي تُصدِر تلك الأفعال. فلا يسمى مجرد الأفعال الظاهرة أخلاقًا ما لم تصدر من حال النفس أو يتقدّمُه أيّ شكّ أو تردّد قبل ظهورها. فقد يُظهر بعض الناس أفعاله وتصرفاته لا عن حال نفسه، وإنما لغايةٍ ما يبتغيها كالمدح أو السمعة أو ما يخفيها من غايات أخرى تريدها. ففي مثل هذه الحالة لا يسمى فعله أخلاقا لأنه لا يصدر عن حال في نفسه.

وبعد أن عرّف ابن عدي مفهومه عن الأخلاق بيّن بأن حال الأخلاق يختلف من واحد لآخر. فهي غريزة وطبع عند بعض الناس، بينما لا ترسخ الأخلاق عند بعضهم الآخر إلا بعد الرياضة والاجتهاد.[٧٦] فهناك أناس تكمُن فيهم الأخلاق الحسنة من غير رياضة ولا تعمّد، كالشجاعة، والحلم، والعفة، والعدل. ومنهم من تنشأ وتترسخ أخلاقه بعد التدرّب

---

٧٤ انظر: الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص١٠٨.

٧٥ ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٤٧.

٧٦ ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**.

والرياضة. هذه بالنسبة للأخلاق المحمودة. أما عن الأخلاق المذمومة كالبخل، والجبن، والتشرر، فإنها موجودة في كثير من الناس، وهذه العادات السيئة غالبة على أغلب الناس.[٧٧] فالإنسان إذا استمرّ واسترسل مع طبعه، ولم يستعمل الفكر ولا التمييز لتقييمه أو تغييره، ولا الحياء ولا التحفظ، فالغالب عليه أخلاق البهائم. وأكّد ابن عدي أن الإنسان في أخلاقهم لا يتميّز من البهائم إلاّ بالفكر والتمييز[٧٨]، كما أنه يفتقر إلى الشرائع، والسنن، والسياسات المحمودة، والانتفاع بالملوك الحسني السيرة لدفع ما يتعوّده من الأخلاق المذمومة أو العادات السيئة[٧٩].

هذه حالات الأخلاق عند الناس في رأي ابن عدي، فهي تختلف من واحد لآخر. فالأخلاق تختلف عند الناس حسب اختلاف أحوالها.

المطلب الثاني: العلة في اختلاف الأخلاق

سبق أن حالات الأخلاق تختلف من واحد إلى آخر، وقد جاء تفصيله من خلال ما أورده ابن عدي من تلك الحالات. ثم بعد ذلك، جاء ابن عدي بالتحليل في الأسباب التي تؤدي إلى اختلاف الأخلاق. وأكّد أن العلة الموجبة لاختلاف الأخلاق هي النفس[٨٠].

فالنفس عند ابن عدي، لها ثلاث قوى كما تقدم، وهذه القوى تسمّى أيضًا نفوسا، وهي: النفس **الشهوانية**، والنفس **الغضبية**، والنفس **الناطقة**. فالأخلاق جميعها، سواء المحمودة أو الرذيلة، تصدر عن هذه القوى. ومن تلك الأخلاق، منها ما يختص بإحدى هذه القوى، ومنها ما يشترك فيها قوتان، ومنها ما يشترك فيها القوى الثلاث. كما أن تلك القوى أيضًا، منها ما يكون للإنسان وغيره من الحيوان، ومنها ما يختص به الإنسان فقط[٨١].

كيف يكون كل هذه القوى أو النفوس علة في صدور الأخلاق، سواء المحمودة أو المذمومة؟ فلابن عدي لهذا السؤال بيان.

---

[٧٧] المرجع نفسه.

[٧٨] انظر: المرجع نفسه، ص٤٨.

[٧٩] انظر: المرجع نفسه.

[٨٠] انظر: المرجع نفسه، ص٤٩.

[٨١] انظر: ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**.

فقال إن النفس **الشهوانية**، وهي النفس التي تكون عند الإنسان وكذلك الحيوان، وبها يكون جميع الذات والشهوات الجسمانية، كالمآكل، والمشارب، والمباضعة، فهي **قوية** جدًّا. إذا لم يحاول الإنسان أن يقهرها ويؤدبها فإنها قد تملكه وتستولي عليه. وإذا تمكنت هذه النفس الاستيلاء على الإنسان فيصبح حينئذ كالبهائم، لأن همته وأغراضه في هذه الحالة تصير مصروفة إلى الشهوات واللذات فقط، وتلك عادات البهائم[٨٢].

وفي هذه الحالة، تصدر من الإنسان الأخلاق البهيمية من **قلة الحياء**، و**التوحّش** من أهل الفضل، و**الميل إلى الخلوات**، **والبغض عن أهل العلم**، و**حب أهل الفجور**، و**حب الفواحش** و**اللهو**، وغيرها. وكذلك قد تؤدي حبه للملذات إلى **اكتساب الأموال من أسوأ طرقها**، وربما حملته نفسه على **الغضب**، و**التلصّص**، و**الخيانة**، و**أخذ ما ليس من حقه**، لأن اللذات لا تتم إلا بالأموال والأعراض. وعندما لم يتمكن على حصول تلك الأموال من وجوه الحق، فقد تجرّ شهوته إلى أن يكتسبها من غير وجوهها الصحيحة. ومن وصل بشهوته إلى هذا الحد، فهو أسواء الناس حالا، وهو يعتبر من الأشرار الذين يُحذر خبثهم، ويُستوحَش منهم، ويُنصح أن يتجنب الإنسان منهم[٨٣].

أما إذا تمكن الإنسان من الاستيلاء على نفسه الشهوانية ويقدر على قهرها، فسوف يتولد منه الأخلاق المحمودة. فيكون **ضابطًا لنفسه**، **عفيفًا** في شهواته، **مبتعدًا عن الفواحش**، **متوقيًا من المحظورات**، **محمود الطريقة** في جميع ما يتعلق باللذات.

وعلى هذا، فالعلة في اختلاف أخلاق الناس وعاداتهم في شهواتهم ولذاتهم وعفة بعضهم وفجورهم، كما أكّده ابن عدي، هي **اختلاف أحوال النفس الشهوانية** لدى الإنسان. إذا كانت هذه الشهوة **مهذّبة مؤدبة** كان صاحبها عفيفًا ضابطًا لنفسه. وإذا كانت هذه النفس الشهوانية **مهملة مسترسلة** وسيطرت على صاحبها، فكان صاحبها حينئذ شريرًا. وإذا كانت **متوسطة** الحال، كانت رتبة صاحبها في العفة وضبط النفس تابعة لرتبته في مقدار تهذيبه وتأديبه لهذه النفس الشهوانية[٨٤].

---

٨٢ انظر: المرجع نفسه.

٨٣ انظر: المرجع نفسه، ص٥٠.

٨٤ انظر: ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٥٠.

ثم إن في نفس الإنسان قوة أخرى، وهي القوة أو النفس **الغضبية**. فهذه القوة يشترك فيها الإنسان وسائر الحيوان. ويصدر من هذه القوة **الغضب**، و**الجرأة**، ومحبة **الغلبة**. وهذه القوة **أقوى** من القوة الشهوية، إذا لم يحاول الإنسان أن يقهرها ويستولى عليها، فهي أضرُّ بصاحبها[٨٥].

فالإنسان إذا لم يستول على النفس الغضبية وانقاد لها، يصدر منه الأخلاق المذمومة والتصرفات غير محمودة. فهو باستيلاء نفسه الغضبية عليه **كثر غضبه، واشتدّ حقده، وفَقَدَ حلمه ووقاره**، وقويت جرأته، وتسرع عند الغضب إلى الانتقام والإيذاء بمن يغضبه، والوثوب على خصومه، فأسرف في العقوبة، وزاد في الكلام بما لا يليق، فأكثر السب وأفحش فيه. وقد تؤدي هذه الحالة إلى إيثار القوم على حمل السلاح بمجرد الغضب اليسير من الأمور. وربما يغضب من كان في هذه الحالة ولم يقدر الانتقام من خصمه، فيعود بالضرب والسب والألم على نفسه، فمنهم من يلطم وجهه، ويعض يده، ويسبّ نفسه، وغير ذلك[٨٦] من أثر الغضب. فهذه الحالة إذا استمرت في الإنسان، فهو أشبه بالسباع منه بالناس[٨٧].

ثم إن من تملكه هذه النفس الغضبية ولم يع بإخضاعها، يصدر منه حبّ الغلبة، فيتوثب على من آذاه، ويتقدم على من ناوأه، ويطلب الرئاسة من غير وجهه. فإذا لم يتمكن من الرئاسة، حاول أن يصل إليها باستعمال الحيل الخبيثة واستعمل كل ما يمكنه من الشر[٨٨].

وأما إذا تمكن الإنسان أن يسوس نفسه الغضبية واستطاع أن يؤدبها، فيكون بذلك رجلًا **وقورًا، حليمًا، عادلًا، محمود الطريقة**[٨٩]. كما أن لهذه النفس أيضًا فضائل إذا ملكها الإنسان واستعملها الإنسان بطريقة صحيحة، كالأنفة من الأمور الدنيئة، ومحبة الرئاسة الحقيقية، وطلب المراتب العالية. فهذه الفضائل من الأخلاق المحمودة، وهي من أفعال النفس

---

[٨٥] انظر: المرجع نفسه، ص٥١.

[٨٦] انظر: المرجع نفسه.

[٨٧] انظر: المرجع نفسه.

[٨٨] انظر: ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**.

[٨٩] انظر: المرجع نفسه، ص٥٢.

الغضبية[٩٠]. فلا بد للإنسان من أن يقهر ويؤدب هذه القوة الغضبية حتى تنقاد له فيملكها، ويستعملها في الوجوه التي يجب استعمالها فيها[٩١].

هكذا تحليل ابن عدي للنفس الغضبية في صدورها للأخلاق المذمومة والأخلاق المحمودة. فبذلك أكّد أيضًا أن العلة الموجبة لاختلاف عادات الناس في غضبهم، وحلم بعضهم وسفاهتهم هي **اختلاف أحوال النفس الغضبية** لديهم. فإذا كانت مذللة مقهورة، كان صاحبها حليمًا وقورًا، وإذا كانت مهملة مستولية على صاحبها، كان صاحبها غضوبا سفيها، وإذا كانت نفسه الغضبية متوسطة الحال فكان صاحبها متوسط الحال[٩٢].

وهناك قوة أخرى في الإنسان، وهي القوة التي يتميز بها الإنسان من جميع الحيوان. وهذه القوة هي **النفس الناطقة** التي يكون بها الفكر، والذكر، والتمييز، والفهم. عظم بهذه القوة شرف الإنسان، وعظمت همته، ويستحسن بها الإنسان المحاسن كما يستقبح بها المقابح. وكذلك بهذه القوة يتمكن الإنسان أن يهذب قوتيه الباقيتين؛ الشهوانية والغضبية. وأكّد ابن عدي أن هذه القوة مهما كان لها قدرة لتهذيب القوة الشهوانية والغضبية، إلا أنّ لها أيضًا فضائل ورذائل[٩٣].

ومن فضائل هذه القوة: اكتساب العلوم والآداب، وكف صاحبها عن الرذائل والفواحش، والقدرة على قهر النفسين الأخريين وتأديبهما، وسياسة صاحبها في معاشه، ومكسبه، ومروءته، وتجمله، وحث صاحبها على فعل الخير والتودد، والرقة وسلامة النية، والحلم والحياء، والنسك والعفة، وطلب الرئاسة من الوجوه الجميلة[٩٤].

أما الرذائل التي تصدر من هذه القوة الناطقة، فمنها: الخبث، والحيلة، والخديعة، والملق[٩٥]، والمكر، والحسد، والتشرر، والرياء. وهذه النفس تكون في جميع الناس، إلا أن منهم

---

٩٠ انظر: المرجع نفسه.

٩١ انظر: المرجع نفسه.

٩٢ انظر: المرجع نفسه.

٩٣ انظر: المرجع نفسه.

٩٤ انظر: ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٥٣.

٩٥ الملق: إظهار الود باللسان ما ليس في القلب. انظر: ملق/https://www.almougem.com/mougem/search

من تغلب عليه فضائلها، فيستحسنها ويستعملها، ومنهم من تغلب عليه رذائلها، فيألفها ويستمر عليها، ومنهم من تجتمع فيه الفضائل وبعض الرذائل[٩٦].

وعند ابن عدي، فإن مقدار قوة النفس الناطقة لها تأثيرها سلبًا وإيجابًا في طباع الناس. فمن قويت في نفسه القوة الناطقة وله الشرف في عنصره يكون مطبوعًا على العادات الجميلة. وكذلك العكس إذا ضعفت هذه القوة في نفس الإنسان وساء جوهره، يكون مطبوعًا على العادات المكروهة. أما إذا كانت قوته متوسطة الحال، فالفضائل والرذائل تجتمع فيه. وعن هذه الظاهرة قال ابن عدي: "فأما المطبوع على العادات الجميلة منها، فيكون لقوة نفسه الناطقة شرف عنصره. وأما المطبوع على العادات المكروهة، فلضعف نفسه الناطقة وسوء جوهره. وأما الذي تجتمع فيه فضائل ورذائل، فهو الذي تكون نفسه الناطقة متوسطة الحال."[٩٧]

وهذه القوة تكون علة ثالثة عند ابن عدي في اختلاف أخلاق الناس، خاصة فيما يتعلق بسياستهم وفضائلهم، وغلبة الخير والشر عليهم. وإذا كانت هذه القوة خيرة فاضلة، قادرة على إخضاع النفسين الباقيين، كان صاحبها خيرًا عادلًا. أما إذا كانت هذه القوة شريرة خبيثة، وتهمل النفسين الأخريين، فكان صاحبها شريرًا خبيثًا جاهلًا[٩٨].

وخلاصة القول، أن العلة الموجبة لاختلاف أخلاق الناس عند ابن عدي هي **اختلاف تلك القوى الثلاث عند الناس**. فإذا قويت القوة الشهوية أو الغضبية، يصدر من الإنسان الأخلاق المذمومة. أما إذا ضعفت هاتان القوتان، يصدر من الإنسان الأخلاق المحمودة. والقوة الوحيدة التي تتمكن على إخضاعهما هي القوة الناطقة. فلا بد من تقوية هذه القوة للغلبة على القوتين الأخريين حتى يصدر من الإنسان الأخلاق المحمودة. ومن أجل ذلك ينصح ابن عدي بأن يُعمل الإنسان فكره، ويميز أخلاقه، ويختار منها ما كان مستحسنًا جميلًا، وينفي منها ما كان مستنكرا قبيحا. كما ينصح أن يحمل الإنسان نفسه على التشبه بالأخيار واجتناب

---

[٩٦] انظر: ابن عدي، المرجع نفسه، ص٥٣.

[٩٧] المرجع نفسه.

[٩٨] المرجع نفسه، ٥٤.

عادات الأشرار.[٩٩] ولعل بهذه الطريقة تيقّن ابن عدي أن نفس الإنسان الناطقة أقوى من القوتين الباقيتيين وبالتالي فهي قادرة على التحكم في ظهور تلك الأخلاق.

وقد ذكر ابن عدي عدة من العلل الأخرى وإن كان لم يصرّح بها كالعلة من اختلاف الأخلاق إلا أن ما ذكره يمكن أن يدخل من ضمن العلل الموجبة لظهور الأخلاق. وربما يناسب أن يقال إن العلل التي ذكرها ابن عدي من القوى الثلاث من العلل الداخلية، والعلل التي يذكرها بعد ذلك يعتبر من العلل الخارجية. وقد أشار إليها ابن عدي بقوله: "وقد يكتسب أكثر الناس هذه العادات، وجميع الأخلاق، جميلها وقبيحها اكتسابًا، وذلك يكون بحسب منشأ الإنسان وأخلاق ما يحيط به، ويشاهده ويقرب منه، وبحسب رؤساء وقته. فإن الحدث والناشئ يكتسب الأخلاق ممن يكثر ملابسته ومخالطته، ومن أبويه وأهله وعشيرته. فإذا كان هؤلاء سيئي الأخلاق مذمومي الطريقة، كان الحدث والناشئ بينهم أيضًا سيئي الأخلاق، مكروه العادات. وإذا لحظ الحدث أيضًا أهل الرئاسة ومن فوقه، وغبطتهم على مراتبهم، آثر التشبه بهم والتخلّق بأخلاقهم. فإن كانوا مهذبي الأخلاق، حسني السيرة، كان المتشبّه بهم حسن الأخلاق، مرضي الطريقة. فإن كانوا أشرارًا جهالاً، كان الغابط لهم السالك طريقهم شريرًا جاهلاً."[١٠٠]

فهذا الكلام من يحيى بن عديّ يثبت أن البيئة التي تحيط بالناس، ولا سيما الناشئ أو أصاغر السن، لها تأثير في تشكيل أخلاقهم. ففي هذه العبارة قد ذكر ابن عدي عددًا من المؤثرات، ولا سيما على الناشئ وأحداث السن، في أخلاقهم، هي:

١. منشأ الإنسان وأخلاق ما يحيط به.
٢. رؤساء وقته.
٣. أبواه وأهله وعشيرته.

---

[٩٩] انظر: ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**.

[١٠٠] المرجع نفسه، ص٥٣-٥٤.

فالناس بالطبع يتأثر بهذه الأشياء. وقد أكّد ابن عدي هذه الظاهرة فقال إن الناس بالطبع يقتدي بعضهم ببعض، "ويحتذي التابع أبدًا سيرة المتبوع، وإذا كان الغالب عليهم الشر والجهل، كان واجبًا أن يقتدي أحداثهم وأولادهم وأتباعهم بهم".[١٠١]

المطلب الثالث: الأخلاق الحسنة

بعد تحديده للعلة في اختلاف الأخلاق، وهي القوى الثلاث في نفس الإنسان، أورد ابن عدي جملة من الأخلاق الحسنة وجملة من الأخلاق الرديئة. ويأتي ابن عدي بتعريف بسيط لكل من تلك الأخلاق مما يعطي للباحث أو القارئ لكتابه موجزا عن كل خلق. وهذه التعاريف البسيطة لها قيمة في معرفة حقيقة الأخلاق، خاصة لمن أراد أن يقوم بدراسة أنواع الأخلاق، كما أن لهذه التعاريف أيضًا أهمية كبيرة لتكون دليلة لمن له رغبة في تهذيب أخلاقه. وسوف يعرض الباحث تلك الأنواع من الأخلاق الحسنة كما عرضها ابن عدي، مع التعليق لكل من تلك الأخلاق. وهذه هي قائمة الأخلاق الحسنة كما أوردها ابن عدي:

١. **العفة:** هي "ضبط النفس عن الشهوات، وقسرها على الاكتفاء بما يقيم أود الجسد ويحفظ صحته فقط، واجتناب السرف والتقصير في جميع اللذات، وقصد الاعتدال."[١٠٢]

فالعفة حسب تعريف ابن عدي لها علاقة بشهوة الإنسان، وهي ضبطها وتوجيهها على الوجه المطلوب. فالشهوة حسب هذا التعريف لا تلغى نهائيا في اكتساب الأخلاق المحمودة، بل يفتح لها مجال لاستعمالها فيما يفيد الجسم ويحفظ صحته. وهذا لا يأتي إلا بالاعتدال في استعمالها مع اجتناب الإسراف أو التقصير في جميع اللذات.

ثم يؤكد ابن عدي على أن الشهوات التي يمارس بها الإنسان لذاته لا بدّ من أن يكون على الوجه المستحب والمتفق على ارتضائه. كما أن ممارستها لا بدّ من أن تكون في أوقات

---

[١٠١] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**.

[١٠٢] المرجع نفسه، ص٥٤.

الحاجة التي لا غنى عنها، وعلى القدر الذي لا يحتاج إلى أكثر منه، ولا يحرس النفس والقوة أقل منه. وهذه الحال هي غاية العفة.[١٠٣]

٢. **القناعة:** هي "الاقتصار على ما سنح[١٠٤] من العيش، والرضا بما تسهل من المعاش، وترك الحرص على اكتساب الأموال وطلب المراتب العالية، مع الرغبة في جميع ذلك وإيثاره والميل إليه، وقهر النفس على ذلك، والتقنع باليسر منه."[١٠٥]

فالاكتفاء بضروريات الحياة والرضا بها مع عدم الطمع إلى ما جاوز ذلك من الأموال أو المراتب العالية هو لبّ القناعة، كما يتضح من هذا التعريف، ولا بد على الإنسان للحصول على هذه الصفة المحمودة أن يقهر نفسه ويعودها على ذلك. فهذه الصفة من الأخلاق المحمودة، إلا أنها لا تتناسب مع الملوك والعظماء عند ابن عدي. فقال: "...وهذا الخلق مستحسن لدى أوساط الناس وأصاغرهم، فأما الملوك والعظماء فليس ذلك مستحسنًا منهم، ولا تعد القناعة من فضائلهم.[١٠٦]

٣. **التصون:**[١٠٧] هو "التحفظ من التبذل. فمن التصون التحفظ من الهزل القبيح، ومخالطة أهله، وحضور مجالسه، وضبط اللسان من الفحش، وذكر الخنا والمزح والسخف، وخاصة في المحافل ومجالس المحتشمين."[١٠٨]

فترك ما يقبح من المزح والتحفظ منه وعدم مخالطة أهله يعتبر من التصون. وكذلك حفظ اللسان من الفحش في الكلام ولا سيما في المحافل ومجالس. وبجانب ذلك، هناك مواقف أوردها ابن عدي وعدّها من هذه الصفة، منها: الانقباض من أدنياء الناس وأصاغرهم، يعنى عدم الإكثار من مخالطة أدنياء الناس وأصاغرهم، وعدم مصادقتهم ومجالستهم.[١٠٩]

---

١٠٣ انظر: ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٥٥.

١٠٤ سنح: سهل وتيسر. انظر: المعجم الوسيط، مادة "سنح".

١٠٥ ابن عدي، المرجع نفسه، ص٥٥.

١٠٦ المرجع نفسه.

١٠٧ التصون: من "تصوّن". تصون من العيب: حفظ ووقى نفسه منه. انظر: تصون https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/

١٠٨ ابن عدي، المرجع نفسه، ص٥٥.

١٠٩ انظر: ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**.

وكذلك من التصون أيضًا: التواضع لمن لا قدر له، والإقلال من البروز من غير حاجة، وعدم الإكثار من الجلوس في الأسواق وقوارع الطرق إلا عند الضرورة، لأن الإكثار من ذلك لا يخلو من العيوب. وأعظم الناس قدرا هو من ظهر اسمه وخفي شخصه.[١١٠]

٤. **الحلم**: هو "ترك الانتقام عند شدة الغضب مع القدرة على ذلك."[١١١] وهذه الحال محمودة ما دام لا يؤدي إلى فساد سياسة. وهي أحسن أن تصدر من الملوك والرؤساء، لأنهم أقدر على الانتقام من مغضبهم. ولكن هذه الصفة لا تعد من الفضيلة إذا صدرت من الصغير عن الكبير. فلا يعد فضيلة حلم الصغير عن الكبير، وإنما يعد ذلك خوفًا لا حلمًا.[١١٢]

٥. **الوقار**: هو "الإمساك عن فضول الكلام والعتب وكثرة الإشارة والحركة، فيما يستغني عن التحرك فيه، وقلة الغضب والإصغاء عند الاستفهام، والتوقف عن الجواب، والتحفظ من التسرع، والمبادرة في جميع الأمور."[١١٣] وعلى هذا التعريف فإن من زاد في الكلام فيما لا حاجة فيه، أو زاد في الإشارة والحركة، قد تضيع عنه هذه الصفة. كما أن لهذه الصفة أيضًا علاقة بقدرة الإنسان في حفظ نفسه من الغضب والعجلة في أموره.

وزاد ابن عدي أن "من قبيل الوقار أيضًا **الحياء**، وهو غضّ الطرف والانقباض عن الكلام، حشمة للمستحيي منه. وهذه العادة محمودة ما لم تكن عن عيّ ولا عجز."[١١٤] فقلة الحياء فيما ينبغي فيه الحياء قدح في صفة الوقار.

٦. **الود**: هو "المحبة المعتدلة، من غير اتباع الشهوة."[١١٥] هذا تعريف مختصر عن الود عند ابن عدي. لكنه ليس في درجة واحدة في حكم إظهاره. فالود مستحسن من الإنسان، إذا كان لأهل الفضل والخيار من الناس، كما أكد ذلك ابن عدي:

---

[١١٠] انظر: المرجع نفسه.

[١١١] المرجع نفسه.

[١١٢] انظر: المرجع نفسه.

[١١٣] المرجع نفسه، ص٥٦.

[١١٤] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**.

[١١٥] المرجع نفسه.

"والود مستحسن من الإنسان إذا كان لأهل الفضل والنبل، وذوي القار والأبهة، والمتميزين من الناس."[١١٦]

أما الود لأراذل الناس وأمثالهم فمكروه، بل لا مرغوب عنه. وفي هذا حذّر ابن عدي بأن "... التودد إلى أرذال الناس وأصاغرهم والأحداث والنسوان وأهل الخلاعة، فمكروه جدًّا."[١١٧] ثم أكد بأن "... أحسن الود ما نسجته بين منوالين متناسبة الفضل، وهو أوثق الود وأثبته. فأما ما كان ابتداؤه اجتماعًا على هزل، أو لطلب لذة، فليس محمودًا وليس بباق ولا ثابت."[١١٨]

٧. **الرحمة:** وهي"خلق مركب من الودّ والجزع. الرحمة لا تكون إلا لمن يظهر منه لراحمه خلة مكروهة، إما نقيصة في نفسه وإما محنة عارضة، فالرحمة هي محبة للمرحوم، مع جزع من الحال التي من أجلها رحم."[١١٩] وهذه الصفة لا بدّ من أن تكون في محلها ولا بد من الاعتدال فيها لتكون صفة محمودة. وقد صرّح ذلك ابن عدي في قوله: "وهذه الحال مستحسنة ما لم تخرج بصاحبها عن العدل، ولم تنته به إلى الجور، وإلى فساد السياسة. فليس بمحمود رحمة القاتل عند القود، والحاني عند القصاص."[١٢٠]

٨. **الوفاء:** وهو "الصبر على ما يبذله الإنسان من نفسه، ويرهن به لسانه، وعدم الخروج مما يضمنه، وإن كان مجحفًا[١٢١] به."[١٢٢] وعلى هذا فالوفاء لا بدّ من أن يكون فيه نوع من الجحف أو الكلفة على الوافي. وعند ابن عدي "فليس يعدّ

---

[١١٦] المرجع نفسه.

[١١٧] المرجع نفسه.

[١١٨] المرجع نفسه.

[١١٩] المرجع نفسه.

[١٢٠] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**.

[١٢١] أجحف بـ: كلف ما لا يطيق.

[١٢٢] ابن عدي، المرجع نفسه، ص٥٦.

وفيًّا من لم يلحقه بوفائه أذية وإن قلت، وكلما أضرّ به الدخول تحت ما يحكم به على نفسه كان أبلغ في الوفاء."[123]

وهذه الصفة محمودة ينتفع بها جميع الناس. وأشار ابن عدي "أن من عرف بالوفاء كان مقبولًا في جميع ما يَعِدُ به. ومن كان مقبول القول، كان عظيم الجاه."[١٢٤] ثم نبّه ابن عديّ إلى أن حاجة الملوك بأن يتحلّى بهذه الصفة أشد، فقال أن "...انتفاع الملوك بهذا الخلق أكثر، وحاجتهم إليه أشد، فإنه متى عرف منهم قلة الوفاء، لم يوثق بمواعيدهم، ولم تتم أغراضهم، ولم يسكن إليهم جندهم وأعوانهم."[١٢٥]

٩. **أداء الأمانة:** هو "التعفف عما يتصرف الإنسان فيه من مال وغيره، وما يوثق به عليه من الأعراض والحرم مع القدرة عليه، ورد ما يستودع إلى مودعه."[١٢٦] فأداء الأمانة بهذا التعريف أساسها التعفّف والاستغناء عما يؤتمن به الإنسان، حتى لا تصدر منه رغبة في إمساك ما يؤتمن عليه من أدائها إلى مستحقيها.

١٠. **كتمان السر:** "وهذا الخلق مركّب من الوقار وأداء الأمانة. فإن إخراج السر من فضول الكلام، وليس بوقور من تكلّم بالفضول."[١٢٧] فهناك من الأخلاق المحمودة ما لا بدّ من أن يجتمع في الإنسان أكثر من خلق حتى يتكون منها هذه الصفة. فمن لم تكن لديه صفة الأمانة، يصعب عليه أن يتصف بهذه الصفة وهي: كتمان السر. كذلك من لم تكن لديه صفة الوقار فليس من المحال أن يصدر منه فضول الكلام. ومن لم يحفظ نفسه من فضول الكلام يصعب عليه كتمان السر.

"وكتمان السرّ محمود من جميع الناس، وخاصة ممن يصحب السلطان، فإن إخراجه أسراره مع أنه قبيح في نفسه، يؤدي إلى ضرر عظيم يدخل عليه من سلطانه."[١٢٨] فمن له قربة

---

123 المرجع نفسه، ص٥٦.

١٢٤ المرجع نفسه.

١٢٥ المرجع نفسه، ص٥٧.

١٢٦ المرجع نفسه.

١٢٧ ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**.

١٢٨ المرجع نفسه، ص٥٧.

من السلطان فهو أولى بكتمان السر، لأن الضرر من إظهاره لا ينحصر في نفسه أو نفس السلطان، وإنما قد يعمّ ضرره الدولة بكاملها.

١١. **التواضع**: هو "ترك الترؤس، وإظهار الخمول[١٢٩]، وكراهية التعظيم، والزيادة في الإكرام. وأن يتجنب الإنسان المباهاة بما فيه الفضائل، والمفاخرة بالجاه والمال، وأن يتحرز من الإعجاب والكبر."[١٣٠] وهذه الصفة ليست من جميع الناس، وإنما ممن له قدر ومكانة أمام الناس كما صرّح بذلك ابن عدي: "وليس يكون التواضع إلا في أكابر الناس ورؤسائهم وأهل الفضل والعلم. وأما سوى هؤلاء فليس يكونون متواضعين، لأنّ الضعة[١٣١] هي محلهم ومرتبتهم، فهم غير متصنّعين لها."[١٣٢]

١٢. **البِشر**: هو "إظهار السرور بمن يلقاه الإنسان من إخوانه وأودّائه وأصحابه وأوليائه ومعارفه، والتبسم عند اللقاء."[١٣٣] وهذا الخلق عند ابن عدي من الأخلاق التي يستحسن أن يتحلى بها جميع الناس، وهو من الملوك والعظماء أحسن، لأن به تتألف قلوب الرعية وأعوان الملوك وحاشيتهم، ويزداد به حبًّا. وليس من المستحسن من كان من الملوك مبغضا إلى رعيته، لأنه قد أدى ذلك إلى فساد أمر الملوك بل زوال ملكهم.[١٣٤]

١٣. **صدق اللهجة**: هو "الإخبار عن الشيء على ما هو به."[١٣٥] ويربط ابن عدي هذه الصفة بالأحوال التي تتبعه. فإن كان في صدق الكلام ضررًا مجحفًا فلا يستحسن الصدق حينئذ. كمن سئل عن فاحشة أو جناية كان ارتكبها، فالصدق ليس مستحسنًا إذا كان بصدقه عوقب عليها عقوبة مؤلمة.[١٣٦] والصدق

---

١٢٩ الخمول: سفالة المنزلة. انظر: خمول https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/

١٣٠ ابن عدي، المرجع نفسه، ص٥٧.

١٣١ الضعة: خلاف الرفعة في القدر. انظر: ضعة https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/

١٣٢ ابن عدي، المرجع نفسه، ص٥٧.

١٣٣ ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**.

١٣٤ انظر: المرجع نفسه، ص٥٧-٥٨.

١٣٥ المرجع نفسه، ص٥٨.

١٣٦ انظر: المرجع نفسه.

مستحسن من جميع الناس، وهو من الملوك والعظماء أحسن، بل لا يسعهم الكذب ما دام صدقهم لايؤدي إلى ضرر.[١٣٧]

١٤. **سلامة النية:** هو "اعتقاد الخير بجميع الناس، وتنكّب الخبث والغيلة والمكر والخديعة."[١٣٨] وهذا الخلق محمود من جميع الناس، إلا أنه لا يصلح للملوك أن يتخلق به دائمًا. فيستحسن للملوك التخلق به مع أوليائهم وأصفيائهم وأهل طاعتهم، لكن هذا الخلق لا يصلح مع أعدائهم. فالملك لا يتمّ إلا باستعمال المكر والحيل والاغتيال مع الأعداء.[١٣٩]

١٥. **السخاء:** هو "بذل المال من غير مسألة ولا استحقاق."[١٤٠] أي بذله من غير تسوّل، وولا يكون بذله فيما ليس أهلًا به أو بغير وجهه الحق. وهذا الخلق فضيلة في جميع الناس ما لم يؤد إلى الإسراف أو التبذير. فإن من بذل كل ما يملكه لمن لا يستحقه لا يسمى سخيا، وإنما يسمّى مبذِّرًا مضيعًا. أما في الملوك، فهذه الصفة أمر واجب، لأن البخل يؤدي إلى ضرر عظيم في ملكهم، والسخاء والعطاء يرتهن به قلوب الرعية والجند والأعوان، فينتفع الملوك انتفاعًا عظيمًا بهذا الخلق.[١٤١]

١٦. **الشجاعة:** هي "الإقدام على المكاره والمهالك عند الحاجة إلى ذلك، وثبات الجأش[١٤٢] عند المخاوف، والاستهانة بالموت."[١٤٣] وهذا الخلق مستحسن من جميع الناس، ومن الملوك وأعوانهم أولى وأحسن. بل لا يستحق الملك من ليس فيه هذه الصفة، فالشجاعة من أخلاق الملوك الخاصة بهم.[١٤٤]

---

١٣٧ انظر: المرجع نفسه.

١٣٨ المرجع نفسه.

١٣٩ انظر: المرجع نفسه.

١٤٠ ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**.

١٤١ انظر: المرجع نفسه.

١٤٢ الجأش: النفس أو القلب. انظر: جأش https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/

١٤٣ ابن عدي، المرجع نفسه، ص٥٨.

١٤٤ انظر: المرجع نفسه، ص٥٩.

١٧. **المنافسة:** هي "منازعة النفس إلى التشبه بالغير فيما يراه له. ويرغب فيه لنفسه، والاجتهاد في الترقي إلى درجة أعلى من درجته." وهذا الخلق محمود إذا كان في الفضائل والمراتب العالية ويكسب بذلك مجدًا وسؤددًا. أما في غير ذلك من الحصول على الملذات والمباهاة بها واتباع الشهوات، والزينة والنزه، فهو مكروه جدًّا، وليس من الأخلاق الحسنة.[١٤٥]

١٨. **الصبر عند الشدائد:** هذا النوع من الأخلاق مركّب من صفتين الوقار والشجاعة. فمن ليست له صفة الوقار أو الشجاعة فيصعب عليه الصبر عند الشدائد. وعلّق ابن عديّ أن هذا الخلق "مستحسن جدًّا، ما لم يكن الجزع نافعًا والحزن والقلق مجديًا، ولا الحيلة والاجتهاد دافعة ضرر تلك الشدائد."[١٤٦] فالصبر كما أكد ابن عديّ أحسن موقفًا ما دامت الحيلة منعدمة، والجزع أقبح إذا لم يكن مفيدًا.[١٤٧]

١٩. **عظم الهمة:** هو "استصغار ما دون النهاية من معالي الأمور، وطلب المراتب السامية، واستحقار ما يجود به الإنسان عند العطية، والاستخفاف بأوساط الأمور وطلب الغايات، والتهاون بما يملكه، وبذل ما يمكنه لمن يسأله من غير امتنان ولا اعتداد به."[١٤٨] وهذا الخلق عند ابن عديّ يعتبر من أخلاق الملوك خاصة، أما للرؤساء والعظماء فقد يحسن أيضًا هذه الصفة، وكذلك لمن تسمو نفسه إلى مراتبهم.

ثم فصّل ابن عديّ أنّ من عظم الهمة أيضًا: **الأنفة، والحمية، والغيرة**. و**الأنفة** هي نبوّ النفس عن الأمور الدنيئة. أما **الحمية** و**الغيرة**، فهما الغضب عند الإحساس بالنقص. وهذا الخلق مستحسن من جميع الناس.[١٤٩]

---

[١٤٥] انظر: المرجع نفسه.

[١٤٦] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**.

[١٤٧] انظر: المرجع نفسه.

[١٤٨] المرجع نفسه.

[١٤٩] انظر: المرجع نفسه.

٢٠. **العدل**: هو "التقسط اللازم للاستواء واستعمال الأمور في مواضعها وأوقاتها ووجوهها ومقاديرها، من غير سرف ولا تقصير ولا تقديم ولا تأخير."[١٥٠] فالعدل حسب هذا التعريف له متعلقاته من المواضع والأوقات والوجوه والمقادير. فمن قدر على القيام بالتوازن والاستواء في هذه المتعلقات فقد قام بهذه الصفة. فمن أراد أن يقوم بالعدل، فعليه أن يوازن بين هذه المتعلقات.

المطلب الرابع: الأخلاق الرديئة

وفي مقابل الأخلاق الحسنة، أورد ابن عدي جملة من الأخلاق الرديئة. وهي عنده تعتبر من نقائص ومعايب. ومن تلك الأخلاق الرديئة:

١. **الفجور**: هو "الانهماك في الشهوات والاستكثار منها، والتوفر على اللذات، والإدمان عليها، وارتكاب الفواحش والمجاهرة بها، وبالجملة السرف في جميع الشهوات."[١٥١] فالشهوات إذا انهمك فيها إنسان واستكثر منها وأدمن عليها فهي من الفجور. وكذلك الإكثار من اللذات والترغيب فيها، والمجاهرة في ارتكاب الفواحش فهي من الأخلاق الرديئة. وأشار ابن عدي أن الفجور بالجملة هو الإسراف في جميع الشهوات. وهذا الخلق "مكروه جدًّا، يهدم الحياء ويذهب بماء الوجه، ويخرق حجاب الحشمة[١٥٢]."[١٥٣]

٢. **الشره**: هو "الحرص على اكتساب الأموال وجمعها، وطلبها من كل وجه، وإن قبح التعسف في اكتسابها والمكالبة عليها، والاستكثار من القنية[١٥٤] وادخار

---

[١٥٠] المرجع نفسه، ص٥٩-٦٠.

[١٥١] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٦٠.

[١٥٢] الحشمة: حياء ورزانة ووقار وأدب وتواضع. انظر: حشمة/https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

[١٥٣] ابن عدي، المرجع نفسه، ص٦٠.

[١٥٤] القُنيَة: الاحتفاظ بالشيء للانتفاع بثمراته لا للتجارة. انظر: قنية/https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

الأعراض."[١٥٥] وهذا الخلق عند ابن عديّ مكروه من جميع الناس إلا من الملوك، لأن كثرة الأموال والذخائر والأعراض تعين على الملك، وتزين الملوك، وتزيدهم هيبة في نفوس رعيتهم وأعوانهم وكذلك أمام أعدائهم وأضدادهم.[١٥٦]

٣. **التبذّل**: هذا الخلق من الأخلاق الرديئة قبيح بجميع الناس. والمراد **بالتبذل** عند ابن عديّ هو "إطراح الحشمة، وترك التحفظ، والإكثار من الهزل واللهو ومخالطة السفهاء، وحضور مجالس السخف والهزل والفواحش...،"[١٥٧] فمن تخلق بهذه الصفة قلّ حياؤه وهو بالسفهاء أقرب لمجالسته بهم. وكذلك من التبذل التفوّه أو التلفظ بالخنا أي الفحش في الكلام، وكذلك ذكر الأعراض، والمزح، والجلوس في الأسواق، وعلى قوارع الطرق، والتكسب بالمعاش الزرية أي الدميمة الحقيرة، والتواضع للسفلة.[١٥٨] فهذه كلها من التبذل، وهو من الأخلاق الرديئة.

٤. **السفه**: هو "ضد الحلم، وهو سرعة الغضب، والطيش من يسير الأمور، والمبادرة في البطش، والإيقاع بالمؤذي، والسرف في العقوبة، وإظهار الجزع من أدنى ضرر، والسبّ الفاحش."[١٥٩] فمن هذه أخلاقه فهو سريع الغضب، وسرعان ما يطيش أو ينحرف من السلوك القويم، واللجوء إلى العنف أو البطش عند الغضب. ولا يتّزن السفيه في العقوبة، بل قد يتجاوز الحد فيها، ويضيق صدره من أدنى ضرر، كما يلجأ في غضبه إلى السبّ بالكلام الفاحش.

وهذا الخلق عند ابن عديّ مستقبح من كل أحد، إلا أنه بالملوك والرؤساء أقبح من عوام الناس.[١٦٠]

---

[١٥٥] ابن عدي، المرجع نفسه، ص٦٠.

[١٥٦] انظر: المرجع نفسه، ص٦٠.

[١٥٧] المرجع نفسه.

[١٥٨] انظر: ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**.

[١٥٩] المرجع نفسه.

[١٦٠] انظر: المرجع نفسه.

٥. **الخرق:** هو "كثرة الكلام، والتحرك من غير حاجة، وشدة الضحك، والمبادرة إلى الأمور من غير توقف وسرعة الجواب."[١٦١] وهذا الخلق عند ابن عديّ مستقبح من كل أحد، وهو بأهل العلم وذوى النباهة أقبح. ويدخل من ضمن هذه الصفة **القحة**، وهي "قلة الاحتشام لمن يجب احتشامه، والمجاهرة بالجوابات الفظة المستشنعة."[١٦٢] فكذلك من السفه أيضًا عند ابن عديّ قلة الحياء فيما يستحق الحياء فيه، والغلظة في الردّ على السؤال مع السبّ والشتم فيه. لأن هذه التصرفات تدل على قحة فاعله، والقحة من السفه. وهذا الخلق مسقبح خاصة من ذوي الوقار.

٦. **العشق:** هو "إفراط الحب، والسرف فيه."[١٦٣] فالإنسان إذا أفرط في الحب وأسرف فيه، وقع في العشق. وهذا الخلق مكروه في جميع الأحوال، إلا أنه أقبح وأشرّ عندما كان مصروفا إلى طلب اللّذة، واتباع الشهوة الرديئة. وهذا الخلق فيه ضرر، ومن ضرره أنه قد يحمل صاحبه على الفجور وارتكاب الفواحش، وكثرة التبذل وقلة الحياء، كما أنه يكسب للإنسان عادات رديئة. وهو قبيح لجميع الناس إلا أنه أقل قبحا للأحداث أو أصاغر السنّ والمترفهين والمتنعمين.[١٦٤]

٧. **القساوة:** وهي "خلق مركّب من البغض والشجاعة والقساوة، وهي التهاون بما يلحق الغير من الألم والأذى."[١٦٥] فمن يلحق الغير بالألم ولم يشعر بالرأفة والرحمة، فقد أصابته هذا الخلق الذميم. وهذا الخلق مكروه من كلّ أحد، إلاّ من الجنود وأصحاب السلاح والمتولّين بالحروب، فإنه غير مكروه إذا كان في موضعه.[١٦٦]

---

[١٦١] المرجع نفسه، ص٦١.

[١٦٢] المرجع نفسه.

[١٦٣] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**.

[١٦٤] انظر: المرجع نفسه.

[١٦٥] المرجع نفسه.

[١٦٦] انظر: المرجع نفسه.

٨. **الغدر**: هو "الرجوع عما يبذله الإنسان من نفسه ويضمن الوفاء به."[١٦٧] فمن تراجع عما يعده ولم يوف به فقد غدر. "وهذا الخلق مستقبح وإن كان لصاحبه فيه مصلحة ومنفعة."[١٦٨] ويكون هذا الخلق أقبح وأضرّ بالملوك والرؤساء، لأن من عُرف منهم بالغدر لم يسكن إليه أحد، ولم يثق به إنسان. وهذه الحال قد يؤدي إلى فساد نظام ملكه.[١٦٩]

٩. **الخيانة**: هي "الاستبداد بما يؤتمن الإنسان عليه من الأموال والأعراض والحرم، وتملّك ما يستودع ومجاحدة مودعه."[١٧٠] وكذلك من الخيانة **طي الأخبار** إذا ندب لتأديتها، و**تحريف الرسائل** إذا حملها، وصرفها عن وجوهها المطلوبة. وهذا الخلق مكروه من جميع الناس.[١٧١]

١٠. **إفشاء السر**: هذا الخلق كما بينه ابن عديّ مركّب من الخرق والخيانة. فإنه ليس بوقور من لم يضبط لسانه، ولم يتسع صدره لحفظ ما يستسرّ به. وإفشاء السر نقيصة على صاحبه، فمن أفشى السر فإنه خائن. وهذا الخلق قبيح جدًّا، ولا سيما إذا صدر ممن يصحب السلاطين ويداخلهم.[١٧٢]

ويعتبر من هذا الخلق؛ **النميمة**. وهي "أن يبلّغ إنسان إنسانًا عن آخر قولًا مكروهًا."[١٧٣] ونبّه ابن عدي أن هذا النوع من إفشاء الشر قبيح جدًّا، لأن في ذلك إيقاع وحشة بين المبلَّغ عنه، وذلك غاية التشرُّر.[١٧٤]

---

١٦٧ المرجع نفسه.

١٦٨ المرجع نفسه.

١٦٩ انظر: المرجع نفسه.

١٧٠ ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**.

١٧١ انظر: المرجع نفسه، ص٦٢.

١٧٢ انظر: المرجع نفسه.

١٧٣ المرجع نفسه.

١٧٤ انظر: المرجع نفسه.

١١. **الكِبر**: هو "استعظام الإنسان نفسه، واستحسان ما فيه من الفضائل والاستهانة بالناس، واستصغارهم، والترفع على من يجب التواضع له."[١٧٥] وأكد ابن عدي أن هذا الخلق مكروه، وهو مضرّ على صاحبه. وسبب ذلك أن من أعجبته نفسه، لن يكون في نفسه رغبة في الاستزادة من اكتساب الأدب، ومن لم يسترد بقي على نقصه. وكلّ إنسان لا يخلو من النقص، وقلما ينتهي منهم إلى غاية الكمال. وإضافة على ذلك، فإن هذا الفعل يثير البغض عند الناس على فاعله، ومن يبغضه الناس ساءت حاله.[١٧٦]

١٢. **العبوس**: هو "التقطيب عند اللقاء، وقلة التبسّم، وإظهار الكراهية."[١٧٧] وهذا الخلق مركّب من صفتين؛ الكبر وغِلَظ الطبع. وبيان ذلك أن قلة البشاشة هي استهانة بالناس، والاستهانة بالناس لا تكون إلاّ من الإعجاب بالنفس والكبر. وقلة التبسم، ولا سيما عند لقاء الإخوان، تصدر عن غلظ الطبع. وهذا الخلق مستقبح من جميع الناس، وخاصة بالرؤساء والأفاضل.[١٧٨]

١٣. **الكذب**: هو "الإخبار عن الشيء، بخلاف ما هو به."[١٧٩] ورأى ابن عدي أن هذا الخلق مكروه إلاّ إذا دعت الحاجة إليه، وهو دفع مضرة لا يمكن أن تدفع إلا به، أو اجتناء نفع لا غنى عنه، ولا يوصل إليه إلّا بهذا الفعل. فإذا كانت هذه حاله فإن الكذب حينئذ ليس بمستقبح، وإنما يستقبح الكذب إذا كان عبثًا أو يُسلَك لنفع يسير، أو لأمر لا خطر له، ولا يفي بقباحة الكذب.[١٨٠] ثم يزيد ابن عدي أن "الكذب يقبح بالملوك والرؤساء أكثر، لأن اليسير من النقص يشينهم."[١٨١]

---

[١٧٥] المرجع نفسه.

[١٧٦] انظر: المرجع نفسه.

[١٧٧] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**.

[١٧٨] انظر: المرجع نفسه.

[١٧٩] المرجع نفسه، ص٦٣.

[١٨٠] انظر: المرجع نفسه، ص٦٣.

[١٨١] المرجع نفسه.

١٤. **الخبث:** هو "إضمار الشر للغير، وإظهار الخير له، واستعمال الغيلة والمكر والخديعة في المعاملات."[١٨٢] وهذا الخلق كما صرّح به ابن عدي مكروه جدًّا من جميع الناس، إلا من الملوك والرؤساء إذا استعملوه مع أضدادهم وأعدائهم. ففي هذه الحالة فإن الخبث ليس بمستقبح لهم، لأنهم مضطرّون إليه. أما مع أوليائهم، وأصحابهم فإنه غير مستحسن.[١٨٣]

ويعتبر من الخبث أيضًا **الحقد**، وهو "إضمار الشر للجاني، إذا لم يتمكن من الانتقام منه، فأخفى تلك الأحقاد إلى وقت إمكان الفرصة." وقال ابن عدي أن هذا الخلق من أخلاق الأشرار، وهو مذموم جدًّا.[١٨٤]

١٥. **البخل:** هو "منع المسترفد، مع القدرة على رفده."[١٨٥] أي امتناع الإنسان عن العطاء للمسترفد أو المحتاج الذي يطلب منه المعونة، مع القدرة على إعطاء ما يطلبه. وعن هذه الصفة فصّل ابن عديّ وضعها عند الناس فقال إن هذا الخلق مكروه من جميع الناس إلا أنه من النساء أقل كراهية، بل قد يستحب منهنّ البخل. أما من غير النساء فالبخل يعيبهم، خاصة الملوك والعظماء. فالبخل يورث البغض منهم أكثر مما يورث من الرعية. وكذلك إن البخل يقدح في ملكهم، لأنه يقطع الأطماع منهم ويبغضهم إلى رعيتهم.[١٨٦]

١٦. **الجبن:** وهو "الجزع عند المخاوف، والأحجام عما تحذر عاقبته، ولا تؤمن مغبته[١٨٧]."[١٨٨] أي القلق والاضطراب عند ظهور الحالة المخيفة، والامتناع عما

---

[١٨٢] المرجع نفسه.

[١٨٣] انظر: المرجع نفسه.

[١٨٤] انظر: ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**.

[١٨٥] المرجع نفسه.

[١٨٦] انظر: المرجع نفسه.

[١٨٧] مغبته: عاقبته وآخره. انظر: مغبة/https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

[١٨٨] ابن عدي، المرجع نفسه، ص٦٣.

تخشى عاقبته ولا يؤمَن آخره. وهذا الخلق مكروه من جميع الناس، إلا أنه أشد كراهية إذا صدر من الملوك والجند وأصحاب الحروب، بل هو أضرّ بهم.[١٨٩]

١٧. **الحسد:** هو "التألم بما يراه الإنسان لغيره من الخير، وما يجده فيه من الفضائل والاجتهاد في إعدام ذلك الغير ما هو له."[١٩٠] فيفهم من هذا التعريف أن من علامة الحسد التألم في النفس عند رؤية الخير في الآخرين أو عند نيلهم الفضائل. ويتبع هذه الشعور رغبة في إزالة ما عند الآخرين من ذلك الخير أوالفضائل. وهذا الخلق مكروه وقبيح أن يصدر من كل أحد،[١٩١] سواء من الملوك أو غيرهم من عوام الناس.

١٨. **الجزع عند الشدّة:** "هذا الخلق مركّب من **الخرق والجبن**، وهو مستقبح إذا لم يكن مجديًا ولا مفيدًا."[١٩٢] لكن إذا كان إظهار الجزع للمصلحة، كتحمل حيلة بذلك عند الوقوع في الشدة، أو لاستغاثة مغيث، أو اجتلاب معين فيما تغني فيه المعاونة، فليس بمكروه ولا يعتبر نقيصة.[١٩٣]

١٩. **صغر الهمة:** هو "ضعف النفس عن طلب المراتب العالية، وقصور الأمل عن بلوغ الغايات، واستكثار اليسير من الفضائل، واستعظام القليل من العطايا، والاعتداد[١٩٤] به، والرضى بأوساط الأمور وأصاغرها.""[١٩٥] فالإنسان الصغير همته ضعفت نفسه عن طلب المراتب العالية، واقتصر أمله عن بلوغ الغايات، وإذا حصل على اليسير من الفضائل استكثره واستعظمه، بل قد يفتخر منه. كما أن الإنسان إذا كان صغير الهمة يكتفي ويرضى بأوساط الأمور وأصاغرها. وهذا

---

١٨٩ انظر: المرجع نفسه.

١٩٠ المرجع نفسه، ص٦٣-٦٤.

١٩١ انظر: ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٦٤.

١٩٢ المرجع نفسه.

١٩٣ انظر: المرجع نفسه.

١٩٤ الاعتداد: الافتخار. انظر: الاعتداد/https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

١٩٥ ابن عدي، المرجع نفسه، ص٦٤.

الخلق قبيح بكل أحد، وهو بالملوك أقبح، بل لا يستحق بالملك من كانت همته صغيرة.[١٩٦]

٢٠. **الجور**: هو "الخروج عن الاعتدال في جميع الأمور، والسرف والتقصير، وأخذ الأموال من غير وجهها، والمطالبة بما لا يجب من الحقوق الواجبة."[١٩٧] فيمكن أن يقال بهذا التعريف أن الجور هو مجاوزة الحد في الأمور، فليس فيها التوازن ولا الاعتدال. وكذلك من الجور "فعل الأشياء في غير مواضعها، ولا أوقاتها، ولا على القدر الذي يجب، ولا على الوجه الذي يستحب."[١٩٨] وكما يتضح من هذا التعريف أن هذه الصفة تناقض صفة العدل، لأن العدل التوازن في كل الأمور بلا سرف ولا تقصير.

هذه جملة الأخلاق الرديئة كما أوردها ابن عدي. ويبدو أن هذه الأخلاق المذمومة رتبها ابن عدي مقابل الأخلاق الحسنة التي ذكرها سابقا. وهناك من الأخلاق ما يكون عند بعض الناس حسنة وعند الآخر سيئة. وذلك لأسباب كما بيّنها ابن عدي. وسوف يأتي هذا النوع من الأخلاق في المطلب الآتي.

المطلب الخامس: الأخلاق التي تكون في بعض الناس فضيلة وفي بعضهم رذيلة

جاء ابن عديّ بهذا النوع من الأخلاق بعد عرضه لنوعين متناقضين من الأخلاق وهما الحسنة والرديئة. وفي هذا المطلب سوف يعرض تقاسيم أخرى لابن عديّ عن أنواع الأخلاق وهي الأخلاق التي تكون في بعض الناس فضيلة وفي بعضهم رذيلة. وجاء في هذا التقسيم بأنوع الناس الذين يتمثلون بهذا النوع من الأخلاق فاختلف وضع تلك الأخلاق لديهم. ويتراوح أنواع الإنسان الذين يتمثلون بهذه الأخلاق ما بين أحداث السنّ والصبيان، وبين الأفاضل من الناس وعامّتهم، وبين الملوك والرؤساء، والزهاد والرحبان، والنساء وغيرهم. وها هي هذه الأخلاق:

---

[١٩٦] انظر: المرجع نفسه.

[١٩٧] المرجع نفسه.

[١٩٨] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**.

١. **حب الكرامة:** هو "أن يسرّ الإنسان بالتعظيم والتبجيل، والمقابلة بالمدح، والثناء الجميل."[١٩٩] وهذا الخلق كما أكّده ابن عديّ **محمود** إذا كان من الأحداث والصبيان، لأن محبة الكرامة تحثهم على الرغبة في اكتساب الفضائل. وذلك أن الصغير الحديث السن والصبي، إذا مُدح بسبب فضيلة تصدر منه، فكان ذلك داعيًا له إلى الازدياد من الفضائل.[٢٠٠] أما إذا صدرت هذه الصفة من الأفاضل من الناس، فإن ذلك يعدّ **نقيصة** منهم، لأن الإنسان إنما يمدح على الفضيلة إذا كانت مستغربة منه. وإذا كان من أهل الفضل، فلا ينبغي أن يسرّ بأن يستغرب ما يظهر منه من الفضائل،[٢٠١] لأن تلك الفضائل إذا صدرت من الأفاضل فليس فيها ما يُعجَب بها أو يستغرب منها.

ثم ذكر ابن عدي أن ما زاد على الإنسان من الإكرام فإن ذلك زيادة على ما يستحق، بل يعتبر من الخديعة. فنبّه بقوله "وكذلك الإكرام والتبجيل، إن كان زائدًا على استحقاقه، فإنه يجري مجرى الملق، والسرور بالملق غير محمود، لأنه من جنس الخديعة."[٢٠٢] ولا يستغرب أن يعتبر ابن عدي الزائد على ما يستحقه الإنسان من الإكرام والتبجيل بأنه من الخديعة، لأن الزيادة في المدح يعتبر من الملق، والملق هو التظاهر بما ليس في حقيقته، فقد يمدح واحد غيرَه ويضمر في قلبه ما ليس في ظاهره، فهذه هي حقيقة الخديعة.

٢. **حبّ الزينة:** هو "التصنع بحسن البزة[٢٠٣] والركوب والآلات، وكثرة الخدم والحشم[٢٠٤]."[٢٠٥] هذا الخلق أيضًا من الأخلاق التي كان حسنها يخص بعض الناس. فحب الزينة كما صرّح به ابن عدي مستحسن لجهة ومستقبح لجهة

---

[١٩٩] المرجع نفسه.

[٢٠٠] انظر: المرجع نفسه.

[٢٠١] انظر: ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**.

[٢٠٢] المرجع نفسه، ص٦٥.

[٢٠٣] البز: ضرب من الثياب. انظر: البزة/https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

[٢٠٤] حَشَم الرجلِ : خاصَّته الذين يغضبون لغضبه ولما يصيبه من مكروه. انظر: حشم https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/

[٢٠٥] ابن عدي، المرجع نفسه، ص٦٥.

أخرى. فقال "وهذا **مستحسن** من الملوك والعظماء والأحداث والظرفاء والمتنعمين والنساء. فأما الرهبان، والزهاد، والشيوخ، وأهل العلم، وخاصة الخطباء والواعظون ورؤساء الدين، فإن الزينة والتصنّع **مستقبح** منهم."[٢٠٦] فاستحسان حب الزينة يكون للملوك والعظماء وما شابههم، وكذلك من الصبيان والنساء.

أما من الرهبان والزهاد وما شابههم من أهل العلم ورؤساء الدين فلا يكون ذلك مستحسنًا. وإنما المستحسن لهذه القرقة من رؤساء الدين وما شابههم هو نوع آخر من اللباس والزينة كما صرح بذلك ابن عدي: "والمستحسن منهم لبس الشعر الخشن، والمشي والحفاء، ولزوم الكنائس وغيرها، وكراهية التنعيم."[٢٠٧]

٣. **المجازاة على المدح**: هو "مجازاة من يمدح الإنسان، ويشكره في المجالس والمحافل." وكان من عادات الملوك والرؤساء قديما مكافأة من يمدحهم بالأبيات الشعرية أو غيرها بمنحهم العطايا مقابل ذلك المدح. وعن هذه العادة ففيها تفصيل عند ابن عدي، فهذا الخلق إذا كان من الملوك والرؤساء فهو **مستحسن**، "لأن ذلك يدعو الذي يمدح الإنسان إلى مدحه، ويكسب الممدوح ذكرًا جميلاً، يبقى على الدهر. ومن فضائل الملوك والرؤساء بقاء ذكرهم الجميل. "[٢٠٨]

لكن يشترط ابن عدي ألّا يكون هذا الخلق صادرًا عن **حبّ المدح** من هؤلاء الملوك والرؤساء. لأن محبتهم سماع المدح من المادح غير مستحبّ، لأن ذلك من جنس الملق. وحب الملق مكروه، لأنه من قبيل الخديعة. أما إذا كانت المجازاة لغاية حسنة من انتشار ذكرهم ومدحهم، وتداول الناس له، وبقاؤه بعدهم، فإن ذلك **محمود** منهم. [٢٠٩] "فمجازاة المادح مستحسنة من الملوك، ومنعها مستقبح وضار، لأن ذلك يدعو على ذمهم، وذمهم يبقى أيضًا على الدهر، فينشر لهم ذكرًا قبيحًا، وذلك مكروه للملوك والرؤساء."[٢١٠]

---

[٢٠٦] المرجع نفسه.

[٢٠٧] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**.

[٢٠٨] المرجع نفسه.

[٢٠٩] انظر: المرجع نفسه.

[٢١٠] المرجع نفسه.

أما من أصاغر الناس، فهذا الخلق **غير مستحسن**. لأن المادح إذا مدح الدنيء من الناس فإنما يخدعه، وليس ذلك المدح حقيقيًّا. ونبّه ابن عدي أن كثيرًا من الناس، "إذا مدحوا بما ليس فيهم يبادرون إلى مجازاة المادح، فيكونون قد وضعوا الشيء في غير موضعه."[٢١١] وكان الأجمل والأليق بهم، كما صرّح به ابن عدي، أن يصرفوا ما أجازوه للمادح إلى الضعفاء، وأهل المسكنة.[٢١٢]

٤. **الزهد**: هو "قلة الرغبة في الأموال والأعراض، والادخار والفنية[٢١٣]، وإيثار القناعة بما يقيم الرمق[٢١٤]، والاستخفاف بالدنيا ومحاسنها ولذاتها، وقلة الاكتراث[٢١٥] بالمراتب العالية، واستصغار الملوك وممالكهم وأرباب الأموال وأموالهم."[٢١٦]

وهذا الخلق مستحين جدًّا إذا كان من العلماء والرهبان ورؤساء الدين والخطباء والواعظين. وكذلك ممن يرغّب الناس في المعاد والبقاء بعد الموت.[٢١٧]

أمّا من الملوك والعظماء، فإن ذلك غير مستحسن، وكذلك لا يليق بهم، لأن الملك إذا أظهر الزهد، فقد صار ناقصًا، لأن ملكه لا يتم إلا بجمع الأموال والأعراض وادخارها ليحفظ بها ملكه ويصون بها حوزته، وكذلك ليرعى بها رعيته، ولا يحصل ذلك بالزهد. والملك إذا زهد وترك الجمع والادخار بطل ملكه، وصار معدودًا في جملة النقص من الملوك، البعيدين عن طريق السياسة.[٢١٨]

المبحث الرابع: الأخلاق عند الراغب الأصفهاني

المطلب الأول: تعريف الأخلاق ودلالاتها

---

٢١١ المرجع نفسه، ص٦٦.

٢١٢ انظر: المرجع نفسه.

٢١٣ لعل المراد بالفنية ضد الادخار، وهي: صرف المال واستهلاكه. انظر: ادّخار https://www.almaany.com/ar/thes/ar-ar/

٢١٤ الرمق: بقية الروح، أو: النفع والفائدة. انظر: الرمق/https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

٢١٥ الاكتراث: الاهتمام والاعتناء. انظر: الاكتراث/https://www.almaany.com/ar/thes/ar-ar

٢١٦ ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٦٦.

٢١٧ انظر: المرجع نفسه.

٢١٨ انظر: المرجع نفسه.

تعريف الأخلاق عند الراغب الأصفهاني، فيه نوع من التفصيل. وقد قارن الأصفهاني بينها وبين **الطبع** و**السجية** و**العادة** حتى يكون التعريف أكثر وضوحا. فقال إن **الخُلُق** في الأصل **كالخَلق**، كقولهم **الشَّرْب** و**الشُّرُب**، و**الصَّرْم** و**الصُّرُم**. لكن "**الخُلُق**" يقال في القوى المدركة بالبصيرة. أما "**الخَلْق**" فيقال في الهيئات والأشكال والصور المدركة بالبصر. وقد استُعمل **الخُلُق** أيضًا للدلالة على المعاني المختلفة، كما ذكرها الأصفهاني، ومنها:

للدلالة على **القوة الغريزية**، كما قال عليه الصلاة والسلام: «فرغ الله من الخلق والخلق والرزق والأجل»[٢١٩].

وللدلالة على **اسم للحالة المكتسبة التي يصير بها الإنسان خليقًا** أن يفعل شيئًا دون شيء، كمن هو خليق بالغضب لحدة مزاحه. وعلى هذا خُصَّ كل حيوان بخُلُق في أصل خلقته، كالشجاعة للأسد، والجبن للأرنب، والمكر للثعلب.[٢٢٠]

وأحيانًا يستعمل أيضًا للدلالة على **اسم لما مرن عليه الإنسان من قواه بالعادة**. كما روي في الحديث: «أفضل الأعمال الخلق الحسن»[٢٢١].

كما جُعل مرة **اسماً للفعل الصادر عنه باسمه**، ومرة للدلالة على **الهيئة الموجودة في النفس التي يصدر عنها الفعل بلا فكر**.[٢٢٢]

ومن ذلك مثلًا: العفة، والعدالة، والشجاعة. فهذه الأخلاق يقال **للهيئة والفعل** جميعًا. وقد تسمى **الهيئة باسم**، وكذلك **الفعل** الصادر عنها يسمّى **باسم**، كالسخاء والجود، فإن **السخاء** اسم **للهيئة** التي عليها الإنسان، و**الجود** اسم **للفعل** الصادر عنها، وإن كان قد يسمّى كل واحد باسم الآخر من فضله.[٢٢٣]

---

[٢١٩] بيّن أبو اليزيد العجمي، محقق كتاب "الذريعة إلى مكارم الشريعة" أن هذا اللفظ ليس موجودا، لكن ورد في البخاري: «لما قضى الله الخلق كتب في كتابه، فهو عنده فوق العرش، إن رحمتي سبقت غضبي» البخاري، **فتح الباري**، ج٦، ص٢٨٧.

[٢٢٠] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١١٣.

[٢٢١] روى الترمذي في معناه عن أبي الدرداء أن النبي ﷺ قال: «ما من شيء أثقل في ميزان المؤمن يوم القيامة من خلق حسن...» (الترمذي، كتاب البر، حديث ٢٠٠٢).

[٢٢٢] انظر: الأصفهاني، المرجع نفسه، ص١١٣-١١٤.

[٢٢٣] انظر: المرجع نفسه، ص١١٤.

أما **الطبع** فهو اسم للقوة التي لا سبيل إلى تغييرها. و**السجية** اسم لما يسجى عليه الإنسان، وهي فعل الخالق عز وجل. وأكثر ما يستعمل ذلك كله فيما لا يمكن تغييره. و**العادة** اسم لتكرير الفعل أو الانفعال، وبها يكمل الخلق. وليس للعادة فعل إلا تسهيل خروج ما هو بالقوة في الإنسان إلى الفعل، وهي فعل المخلوق.[٢٢٤]

المطلب الثاني: العلة في اختلاف الأخلاق

إن من المسلّمات التي لا سبيل لإنكارها أن الأخلاق منها ما هي محمودة ومنها ما هي مذمومة. وكما أن ظهورها في الإنسان يختلف من واحد لآخر، فهي كذلك يختلف ويتفاوت مقدارها بين الناس. وقد عرض الباحث أفكار يحي بن عديّ عن هذه القضية في المطالب السابقة، وسوف يأتي في هذا المطلب ذكر أفكار الراغب الأصفهاني عن هذه المسألة.

وبعد الاطلاع في كتب الأصفهاني عن الأخلاق، وجد الباحث أن الأصفهاني ذكر عدة أسباب في اختلاف الأخلاق. ومن تلك الأسباب ما هو **داخلي** يتعلق بقوى الإنسان الثلاث كما ذهب إليه ابن عدي، ومنها ما هو **خارجي** يتعلق بما يحيط بالإنسان من البيئة والظروف والأشخاص التي يعيش ويتأثر بها في تشكيل أخلاقه. وبجانب ذلك، قد ذكر الأصفهاني أيضًا الأسباب التي تتعلق بال**موادّ** التي يخلق منها الإنسان[٢٢٥]، فهذه أيضًا لها تأثير في ظهور سلوك الإنسان، كما نبّه كذلك إلى العلة المكتسبة وغير المكتسبة التي لها تأثير في اختلاف الأخلاق.[٢٢٦]

وها هي آراء الأصفهاني في العلل التي تسبّب اختلاف الأخلاق:

أوّلًا، ما يتعلق بالقوى النفسية:

مرّ أن للإنسان ثلاث قوى في داخل نفسه، وهذه القوى الثلاث قد يطلق عليها أيضًا النفس، هي: **قوة الشهوة، وقوة الحمية** أو **القوة الغضبية، وقوة الفكرة**[٢٢٧]. والأخلاق في الإنسان

---

٢٢٤ انظر: المرجع نفسه، ص١١٤-١١٥.

٢٢٥ انظر: الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص١١٥.

٢٢٦ انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١٢٤.

٢٢٧ الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص١٧٣.

صادرة عن هذه القوى الثلاث سواء الحسنة منها أو الرذيلة. وهذه القوى، إذا قام الناس بإصلاحها تحصل **الأخلاق الحسنة**. فبإصلاح **قوة الشهوة**، مثلًا، تحصل العفة والجود. وبإصلاح **قوة الحمية**، تحصل الشجاعة والحلم. وبإصلاح **قوة الفكر** تحصل الحكمة والعلم. والفكر عند الأصفهاني يكون بين العقل والشهوة. فالعقل فوقها والشهوة تحتها. فمتى ارتفعت الفكرة ومالت نحو العقل، صارت رفيعة فولدت **المحاسن**. وإذا انهدرت الفكرة ومالت نحو الهوى والشهوة، صارت وضيعة وولدت **المقابح**. والنفس قد تريد ما تريد بمشورة العقل، وتارة بمشورة الهوى.[٢٢٨] وبإصلاح هذه **القوى جميعًا** تحصل في نفس الإنسان العدالة والإحسان.[٢٢٩]

وكذلك بالعكس، إذا فسدت هذه القوى الثلاث، فتنبعث منها الرذائل. فجميع الرذائل تنبعث من فساد هذه القوى. ففساد **قوة الشهوة**، مثلًا، يتولد منه الشره أو خمود الشهوة. وفساد **قوة الحمية** يتولد منه التهور أو الجبن. وفساد **قوة الفكر**، يتولد منه الجربزة[٢٣٠] والبله[٢٣١]. ومن حصول هذه الأشياء أو حصول بعضها يحصل إمّا الظلم وإمّا الانظلام.[٢٣٢] وكلّما وصل الإنسان إلى حال الوسط بين الرذيلتين، فلم يكن في حال الإفراط ولا التفريط، فقد اتّصف حينئذ بالفضيلة، لأن **الفضيلة** عند الأصفهاني هي **حال الوسط بين الرذيلتين**،[٢٣٣] كما أنها أيضًا **اسم لما يحصل به الإنسان ميزة على الغير**، وهي اسم لما يتوصل به إلى السعادة، ويضادها الرذيلة.[٢٣٤] والحال بين الإفراط والتفريط ممدوح، وهو ميزة يتميز به الإنسان على غيره، وهو يحمد به.

---

٢٢٨ انظر: **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١٠٩.

٢٢٩ انظر: الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص١٧٣-١٧٤؛ وانظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١١١.

٢٣٠ الجربزة: الخبّ الخبيث. والخبّ، من خَبَّ الرَّجُلُ، أي: خَدَعَ، وغَشَّ وفي الحديث. انظر: الجربزة/https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar . وانظر: الخب/https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

٢٣١ البله: الحماقة. انظر: بله/https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

٢٣٢ الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١٠٠.

٢٣٣ أشار الدكتور أبو اليزيد أبو زيد العجمي إلى اعتماد الأصفهاني لمعنى الفضيلة على أنها **حال الوسط بين رذيلتين** كما أخذ بذلك ابن مسكويه عن اليونان، وقد تأثر بهذه الوسطية كثير من العلماء المسلمين كالجاحظ، وابن سينا، والغزالي. انظر تعليق الدكتور أبو اليزيد في الهامش من كتاب الذريعة الذي حققه، ص١٠٠.

٢٣٤ انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١٣٢.

وعلى هذا، فجميع الفضائل أو الرذائل، مصدرها هذه القوى الثلاث. فباختلاف هذه القوى بعضها على بعض، يحصل الإختلاف في الأخلاق، كما يحصل باختلاف مدى قوتها عند الناس بين البعض والآخر تختلف أيضًا الأخلاق فيما بينهم. وبالتالي فإن هذه القوى الثلاث هي العلة في اختلاف الأخلاق، ويمكن أن تعتبر هذه العلل من العلة الداخلية.

ثانيًا، ما يتعلق بالمواد التي خلق منها الإنسان والبيئة التي تحيط به:

وهذه الأسباب كما أشار إليها الأصفهاني، تتعلق بالبيئة أو الظرفوف التي تحيط بالإنسان، كما أنها تتعلق بالأشخاص التي تعايش معها، وكذلك المواد التي خلق الله منها الإنسان، ويمكن أن تعتبر هذه العلة عموما **علة خارجية**. وقد ذكر الأصفهاني في هذا النوع سبعة أشياء:

الأول: اختلاف الأمزجة أو المواد التي خلق منها الإنسان.

فالمواد التي خُلق منها الإنسان لها تأثير في إظهار سلوكه فيما بعد. فجاء سلوك الإنسان على قدر تلك المواد التي امتزجت فيه عند خلقه. وقد أشار إليه الأصفهاني فيما روي أن الله تعالى لما أراد خلق آدم أمر أن تؤخذ قبضة من كل أرض فجاء بنو آدم على قدر طينتها: الأحمر والأبيض والأسود، والسهل والحزن[٢٣٥]، والطيّب والخبيث،[٢٣٦] فاختلفت أخلاق الإنسان بسبب اختلاف هذه الأمزجة. وفي هذا استند الأصفهاني في رأيه على قوله تعالى: ﴿وَٱلۡبَلَدُ ٱلطَّيِّبُ يَخۡرُجُ نَبَاتُهُۥ بِإِذۡنِ رَبِّهِۦۖ وَٱلَّذِي خَبُثَ لَا يَخۡرُجُ إِلَّا نَكِدا﴾ (الأعراف:٥٨).

الثاني: اختلاف أحوال الوالدين في الصلاح والفساد.

فالإنسان قد يتأثر بأبويه ويرث منهما آثار سيرتهما سواء الحسنة منها أو القبيحة، كما يرث منهما المشابهة في الخلقة.[٢٣٧] ولهذا قال تعالى: ﴿وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحا﴾ (الكهف: ٨٢) للدلالة على اختلاف الوالدين في الصلاح والفساد.

---

٢٣٥ الحَزن: ما غلظ من الأرض.

٢٣٦ انظر: الأصفهاني، **تفصيل النشاتين وتحصيل السعادتين**، ص١١٥.

٢٣٧ انظر: المرجع نفسه.

الثالث: "اختلاف ما تتكون منه النطفة التي يكون منها الولد ودم الطمث[٢٣٨] الذي يتربّى به.[٢٣٩]

فالولد يتأثر بالأصل الذي خلق منه من ماء أبويه، إن كان من طيب فطيب، وإن كان خبيثًا فلخبثه تأثير. واستدل الأصفهاني لهذه النقطة بعدة أحاديث نبوية، منها قوله ﷺ: «تخيروا لنطفكم»[٢٤٠]، وقوله: «الناكح غارس فلينظر أين يضع غرسه»[٢٤١].

الرابع: "اختلاف ما ينعقد به الولد من الرضاع ومن طيّب المطعم الذي يربَّى به."[٢٤٢]

فما دخل إلى جوف الولد من الطعام له تأثير في تشكيل أخلاقه. وأورد الأصفهاني حديثًا من قوله ﷺ: «لا تسترضع الحمقى فإن باللبن يتغذى»[٢٤٣].

الخامس: "اختلاف أحوالهم في تأديبهم وتلقينهم وتعويدهم العادات الحسنة والقبيحة."[٢٤٤]

فالواجب على الوالدين أن يربّيا أولادهم على العادات الحسنة، فمن "حق الولد أن يؤخذ بالآداب الشرعية، وإخطار الحق بباله، وتعويده فعل الخير."[٢٤٥] وقد قال رسول الله ﷺ: «مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم لعشر».[٢٤٦] كما يجب أيضًا على الوالدين تحصين أولادهم عن مجالسة الأردياء في حال صباهم، فإن الأولاد كالشمع يتشكل بكل شلك يشكَّل به. وذكر الأصفهاني

---

٢٣٨ الطمث: دم الحيض. انظر: الطمث/https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

٢٣٩ الأصفهاني، **تفصيل النشاتين وتحصيل السعادتين**، ص١١٦.

٢٤٠ أخرجه ابن ماجه، كتاب النكاح، باب الأكفاء: ٦٣٣/١.

٢٤١ أورد السيوطي في الجامع الكبير ٤٥٠/١ حديثا بلفظ: «الناكح في قومه كالمعشب في داره»، وقال إن في سنده سليمان الطلحي وله مناكير.

٢٤٢ الأصفهاني، المرجع نفسه، ص١١٦-١١٧.

٢٤٣ أورد الهيثمي في مجمع الزوائد ٢٦٣/٤ بلفظ: «لا تسترضعوا الحمقاء فإن اللبن يورث».

٢٤٤ الأصفهاني، المرجع نفسه، ص١١٧.

٢٤٥ المرجع نفسه.

٢٤٦ أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب متى يؤمر الغلام بالصلاة،١٣٣/١ بلفظ: «مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر، وفرقوا بينهم في المضاجع».

بعض الآداب التي لا بدّ من أن يُؤَدَّب بها الأولاد كمخالفة الشهوة، ومجانبة ذوي السخف، وتعويدهم التأني في الأقوال والأفعال، وعدم مفاخرة الأقران، وغيرها.[٢٤٧]

السادس: "اختلاف من يتخصص به ويخالطه فيأخذ طريقته فيما يتمذهب به."[٢٤٨]
فللأقران الذين تعايش معهم الإنسان لهم تأثير في تشكيل أخلاقه. إن كانوا صالحين فمخالطتهم فيه خير، وإن كانوا أشرارا وسلكوا طريقة غير مرضية في حياتهم، فإن ذلك يأتي بالأثر السيّئ على من يخالطهم.

السابع: "اختلاف اجتهاده في تزكية نفسه بالعلم والعمل حين استقلاله بنفسه."[٢٤٩]
فالأخلاق الحسنة لا بدّ من أن يتعلم عنها الإنسان ويعوّد نفسه بها، حتى يحصل بذلك زكاة نفسه. واختلاف الإنسان في اجتهاده في تزكية نفسه يكون سببًا في اختلاف الأخلاق بين الناس.

ثالثًا، العلة المكتسبة وغير مكتسبة:
ومن العلة في اختلاف الناس في أخلاقهم منها ما هي مكتسبة وغير مكتسبة. قسم الأصفهاني الفضائل النفسية التي هي الأخلاق الحسنة التي تحصل من التوازن والاعتدال بين القوى الثلاث إلى **ضربين: نظري وعملي**. وكل نوع منهما يحصل على **وجهين**: أحدهما **بتعلم**، وثانيهما **بفضل إلهي**.

فهناك بعض الأخلاق الحسنة تحتاج إلى زمان وتدرب وممارسة حتى يتقوى الإنسان فيها درجة فدرجة. ومن الإنسان في تعويدهم هذه الأخلاق من كان يكفيه أدنى ممارسة، كما أن فيهم من يحتاج إلى زيادة ممارسة. وذلك يعود إلى اختلاف الطبائع في الذكاء والبلادة.[٢٥٠]

---

٢٤٧ انظر: الأصفهاني، **تفصيل النشاتين وتحصيل السعادتين**، ص١١٨.

٢٤٨ المرجع نفسه.

٢٤٩ المرجع نفسه.

٢٥٠ انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١٢٤.

والنوع الثاني من الأخلاق ما يحصل بفضل إلهي، كأن يولد إنسان فيصير عالما من غير تعلّم من البشر كعيسى بن مريم، ويحيى بن زكريا، وغيرهما من الأنبياء عليهم السلام الذين حصل لهم من المعارف من غير ممارسة. وقد لا يحصل ذلك للأنبياء غيرهم.[٢٥١]

وقد ذكر بعض العلماء، كما أكّده الأصفهاني، أن ذلك قد يحصل أيضًا لغير الأنبياء في بعض الأحيان. فكل خُلق يحصل بتدرب، يمكن أيضًا أن يحصل بالطبع. فقد يوجد صادق اللهجة من الصبي من دون تدرّب، وكذلك يوجد صبي سخيٌّ جريء بطبعه دون تعويد أو تعلُّم، كما يوجد أيضًا عكس ذلك. فمن صار فاضلا بجميع هذه الأشياء كلها، من **طبع** و**عادة** و**تعلّم**، فهو **كامل الفضيلة**. ومن كان رذِلاً بثلاثتها فهو كامل الرذيلة.[٢٥٢]

المطلب الثالث: الأخلاق المحمودة

أورد الأصفهاني جملة من الأخلاق المحمودة وكذلك الأخلاق المذمومة وفصّلها حسب القوى الثلاث في نفس الإنسان التي تكون مصدرًا لظهور تلك الأخلاق، وهي: **قوة الشهوة، وقوة الحمية، وقوة الفكرة**. وقد تقدم أن هذه القوى تصدر منها أخلاق الإنسان حسب تعامله معها. فإن قدر الإنسان الاستيلاء عليها وتوجيهها فحينئذ تصدر منه الأخلاق الحسنة، وإن لم يقدر أن يوجّهها ويستولي عليها فحينئذ تصدر منه الأخلاق المذمومة. وقد يطلق الأصفهاني على الأخلاق المحمودة كلمة "الفضائل"، وعلى الأخلاق المذمومة كلمة "الرذائل".[٢٥٣]

وهذه هي الأخلاق المحمودة التي أوردها الأصفهاني حسب دافعها من القوى الثلاث في نفس الإنسان:

أوّلًا، فيما يتعلق بالقوة الشهوية:

---

[٢٥١] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**.

[٢٥٢] انظر: المرجع نفسه، ص١٢٥.

[٢٥٣] انظر المثال على ذلك في الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص١١٩.

١. **الحياء**: هو "**انقباض النفس عن القبائح**، وهو من خصائص الإنسان، وأول ما يظهر من قوة الفهم في الصبيان، وجعله الله تعالى في الإنسان ليرتدع به عما تنزعه إليه الشهوة من القبائح فلا يكون كالبهيمة."[٢٥٤] فالحياء امتناع النفس عن القبائح، وهذا الخلق لا يكون في البهائم، لأنه من خصائص الإنسان. وقد جعل الله هذا الخلق في الإنسان ليكفّ عن القبائح التي تدعو إليها شهوته.

وهذا الخلق، كما بينه الأصفهاني، مركب من جبن وعفة. لذلك لا يكون المستحيي فاسقا، ولا الفاسق مستحييا، لتنافي اجتماع العفة والفسق في نفس الإنسان. وكذلك قلّ ما يكون الشجاع مستحييًا والمستحيي شجاعًا لعدم اجتماع الجبن والشجاعة.[٢٥٥]

وهناك نوع آخر من هذا القبيل، وهو الخجل. و**الخجل** هو "حيرة النفس لفرط الحياء."[٢٥٦] والخجل يحمد في النساء والصبيان، ويذم باتفاق من الرجال.[٢٥٧]

وفي اكتساب الحياء أتى الأصفهاني بنصيحة، وهي أن الإنسان إذا همّ بقبيح فعليه أن يتصوّر أجلّ الإنسان عنده حتى كأنه يراه. فالإنسان يستحيي ممن يكبر في نفسه، لذلك لا يستحيي من الحيوان ولا من الأطفال. ويستحيي من العالم أكثر من الجاهل، ومن الجماعة أكثر مما يستحيي من الواحد.[٢٥٨]

والجهة التي يستحيي منها الإنسان ثلاثة: **البشر**، وهم أكثر من يستحيي منه، ثم **نفسه**، ثم **الله** عز وجل. فمن يستحي من الناس ولم يستحي من نفسه، فنفسه عنده أخسّ من غيره. ومن يستحي منهما ولم يستحي من الله، فلعدم معرفته بالله. لأن الإنسان يستحي ممن يعظّمه، وكيف يستعظم اللهَ من لا يعرفه.[٢٥٩] أما من عرف الله وعلم أنه يراه، لاستحيا من ارتكاب الذنب.[٢٦٠]

---

[٢٥٤] الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٢٨٨.

[٢٥٥] المرجع نفسه، ص٢٨٨.

[٢٥٦] المرجع نفسه، ص٢٨٩.

[٢٥٧] انظر: المرجع نفسه.

[٢٥٨] المرجع نفسه.

[٢٥٩] الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**.

[٢٦٠] المرجع نفسه، ص٢٩٠.

٢. **كبر الهمة:** وعند الأصفهاني، هذا الخلق أيضًا مختص بالإنسان. وكبر الهمة هو الحال الوسط بين ما سماه الأصفهاني "التفنج" وبين "صغر الهمة". والتفنج هو تأهل الإنسان لما لا يستحقه، وهو البذخ.[٢٦١] وصغر الهمة هو ترك المرء لما يستحقه، وهو الدناءة. وللأصفهاني في **كبير الهمة** تعريف، وهو "**من لا يرضى بالهمم الحيوانية قدر وسعه، فلا يصير عارية بطنه وفرجه، بل يجتهد أن يتخصص بمكارم الشريعة، فيصير من خلفاء الله وأوليائه في الدنيا ومن مجاوريه في الآخرة.**"[٢٦٢] وزاد أن الإنسان الكبير الهمة على الإطلاق هو "من يتحرى الفضائل لا لجاه، ولا لثروة، ولا للذة، ولا لاستشعار نخوة[٢٦٣] واستعلاء على البرية، بل يتحرى مصالح العباد شاكرًا بذلك نعمة الله ومتوخيًا به مرضاته غير مكترث بقلة مصاحبيه."[٢٦٤] فليس لمن عالت همته غاية سوى الله باتباع شرائعه حتى يصير من خلفاء الله وأوليائه طالبًا بذلك مرضاة الله. فيتضح من هذا التعريف أن الأصفهاني لا يعلّق هذه الصفة بمتعلقات دنيوية وإن كان الكبير الهمة قد يحصل بهمته الانجازات الدنيوية إلاّ أنها ليست الغاية الأسمى من همته. وإنما غايته الأسمى امتثال أوامر الله ابتغاء به وجه الله.

٣. **الوفاء:** الوفاء أخو الصدق والعدل. وعكسه الغدر، وهو أخو الكذب والجور. و**الوفاء** هو "**صدق اللسان والفعل معًا.**"[٢٦٥] وهذا الخلق أيضًا يختص بالإنسان، فمن فقد الوفاء في نفسه فقد انسلخ من الإنسانية، كمن فقد الصدق. وبيان ذلك أن الله قد جعل العهد من الإيمان، وجعله قوامًا لأمور الناس. الناس مضطرّون إلى التعاون فيما بينهم، ولا يتم التعاون إلا بمراعاة العهد والوفاء. لذلك

---

٢٦١ البذخ: التكبر. انظر: البذخ/https://www.maajim.com/dictionary

٢٦٢ الأصفهاني، المرجع نفسه، ص٢٩١.

٢٦٣ النخوة: الافتخار. انظر: نخوة/https://www.maajim.com/dictionary

٢٦٤ الأصفهاني، المرجع نفسه، ص٢٩١.

٢٦٥ المرجع نفسه، ص٢٩٢.

عظّم الله تعالى هذا الأمر بقوله: ﴿وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ أُوفِ بِعَهۡدِكُمۡ وَإِيَّيَ فَٱرۡهَبُونِ﴾ (البقرة: ٤٠). كما قال تعالى أيضًا: ﴿وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمۡ﴾ (النحل: ٩١).

٤. **المشاورة:** ومن ضمن الأخلاق التي يجب أن يتحراها الإنسان لنفسه فضيلةً، أدخل الأصفهاني هذه الصفة. و**المشاورة** في تعريف الأصفهاني هي "**استنباط المرء الرأي من غيره فيما يعرض له من مشكلات الأمور، ويكون ذلك في الأمور الجزئية التي يتردد المرء فيها بين فعلها وتركها.**"[٢٦٦] والمشاورة، كما أكد ذلك الأصفهاني، هي أحسن العُدّة. إلا أن اختيار من يصلح أن يستشار به أمر صعب، لأنه لا بدّ من أن يكون المستشار صديقًا، أمينًا، مجرّبًا، حازمًا، ناصحًا، رابط الجأش[٢٦٧]، غير معجب بنفسه، ولا متلوّن في رأيه، ولا كاذب في مقاله، كما أنه يجب أن يكون فارغ البال في وقت استشارته.[٢٦٨]

٥. **النصح:** هو "**إخلاص المحبة لغيره في إظهار ما فيه صلاحه.**"[٢٦٩] وقد اهتم به النبيّ ﷺ فقال: «الدين النصيحة، فقيل: لمن يا رسول الله؟ فقال: لله ولرسوله ولأئمة المسلمين ولعامتهم»[٢٧٠]. وعلى هذا الحديث فالنصح واجب لكافة الناس، وذلك بأن يتحرى مصلحتهم في جميع أمورهم بقدر المستطاع.

وأول النصح عند الأصفهاني هو أن ينصح الإنسان نفسه، فمن غش نفسه فقلما ينصح غيره. ومن واجب من استنصح أن يبذل غاية النصح وإن كان ذلك في شيء يضره.[٢٧١] وصرح الأصفهاني بأن معرفة الناصح وتفريقه من الغاش أمر صعب، لأن الاطلاع على ما أخفاه الإنسان في نفسه صعب، فلربما يبدي الناصح خلاف ما يخفي.[٢٧٢]

٦. **كتمان السر:** قسم الأصفهاني السر إلى ضربين:

---

[٢٦٦] الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٢٩٤.

[٢٦٧] رابط الجأش: قوي شجاع ثابت. انظر: الجأش/https://www.maajim.com/dictionary

[٢٦٨] انظر: الأصفهاني، المرجع نفسه، ص٢٩٤.

[٢٦٩] المرجع نفسه، ص٢٩٥.

[٢٧٠] البخاري، **فتح الباري**، /١/كتاب الإيمان/باب ٤٢.

[٢٧١] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٢٩٥.

[٢٧٢] انظر: المرجع نفسه، ص٢٩٦.

أحدهما: "**ما يلقى الإنسان من حديث يستكتم ذلك** إما لفظًا، كقولك لغيرك: اكتم ما أقول لك، وإما حالًا، وهو أن يتحرى القائل حال انفراده فيما يورده، أو يخفض صوته أو يخفيه عن مجالسيه."[٢٧٣] ونبّه الأصفهاني بقول قائل، إنّ أحدا إذا حدّثك بحديث فالتفت فهو أمانة[٢٧٤].

والثاني: "أن يكون حديثًا في نفسك بما تستقبه إشاعته، أو شيئًا تريد فعله"[٢٧٥]، ولا تريد إفشاءه.

صرّح الأصفهاني أن إذاعة السر تعتبر من قلة الصبر وضيق الصدر، وتوصف به ضعفة الرجال والصبيان والنساء[٢٧٦]. وقد قيل إن أكثر ما يبدي الإنسان من سرّه في ثلاثة مواضع: عند الاضطجاع على فراشه، وعند خلوه بعرسه، وفي حال سكره.[٢٧٧]

٧. **التواضع**: هو "**رضا الإنسان بمنزلة دون ما يستحقه فضله ومنزلته**."[٢٧٨] وهو التوسط بين الكبر والضعة[٢٧٩]. و**الضعة**: "وضع الإنسان نفسه مكانا يزري[٢٨٠] به بتضييع حقه، و**الكبر**: رفع نفسه قوق قدره".[٢٨١]

صرّح الأصفهاني أن هذه الفضيلة لا تكاد تظهر من أفناء[٢٨٢] الناس، وذلك لانحطاط درجاتهم. وإنما ذلك يتبين في الملوك وأجلاء الناس وعلمائهم، وإنه من باب التفضّل منهم، لأنه ترك بعض حقهم.[٢٨٣] والتواضع يختلف معناه مع الخشوع. فالتواضع يقال باعتبار الأخلاق

---

[٢٧٣] المرجع نفسه، ص٢٩٧.

[٢٧٤] انظر: المرجع نفسه.

[٢٧٥] المرجع نفسه.

[٢٧٦] انظر: المرجع نفسه.

[٢٧٧] انظر: المرجع نفسه، ص٢٩٨.

[٢٧٨] المرجع نفسه، ص٢٩٩.

[٢٧٩] انظر: المرجع نفسه.

[٢٨٠] يزري: ينتقص من قدره. انظر: يزري/https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

[٢٨١] الأصفهاني، المرجع نفسه، ص٢٩٩.

[٢٨٢] الأفناء: الذي لا يُعرف أصلُه. انظر: أفناء/https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

[٢٨٣] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٢٩٩.

والأفعال الظاهرة والباطنة، أما **الخشوع** فيقال باعتبار أفعال الجوارح. لذلك قيل: إذا تواضع القلب خشعت الجوارح.[284]

٨. **العفة**: هي "**ضبط النفس عن الملاذّ الحيوانية، هي حالة متوسطة بين إفراط هو الشره وتفريط هو جمود الشهوة.**"[٢٨٥] والعفة لا تتعلق إلا بالقوة الشهوية، ولا تتعلق من القوة الشهوية إلا بالملاذّ الحيوانية، وهي متعلقة بالبطن والفرج.[٢٨٦] والعفة أسس الفضائل من القناعة، والزهد، وغنى النفس، والسخاء، وغيرها. ومن فقدها يفقد جميع المحاسن، ومن اتّسم بسمة العفة سهلت له سبيل الوصول إلى المحاسن. و**أساس العفة**، كما بيّنها الأصفهاني، يتعلق بضبط القلب عن التطلع للشهوات البدنية، وعن اعتقاد ما يكون جالبًا للبغي والعدوان، و**تمام العفة** يتعلق بحفظ الجوارح.[٢٨٧]

ولا يكون الإنسان تامّ العفة حتى يكون عفيف اليد واللسان والسمع والبصر. فمن فقد العفة في **لسانه**، صدرت منه السخرية، والتجسس، والغيبة، والهمز، والنميمة، والتنابز بالألقاب. ومن عدمها في **بصره**، مدّ عينه إلى المحارم وزينة الحياة الدنيا المولدة للشهوات الرديئة. ومن عدمها في **سمعه**، مال إلى المسموعات القبيحة.[٢٨٨] والسبيل إلى عفة الجوارح كلها: ألّا يطلقها صاحبها في شيء إلّا فيما يسوغه العقل والشرع دون الشهوة والهوى.[٢٨٩]

والمتعفف لا يكون عفيفا إلّا بشروط. وقد فصّل الأصفهاني هذه الشروط. فمن لم تتوفّر لديه هذه الشروط فليس بعفيف. وتلك الشروط هي:

١. ألّا يكون تعففه عن الشيء انتظارا لأكثر منه أو لأنه لا يوافقه.
٢. ألّا يكون تعففه لجمود شهوته أو لاستشعار خوف من عواقبه.
٣. ألّا يكون تعففه بسبب أنه ممنوع من تناوله أو لأنه غير عارف به لقصوره.

---

284 انظر: المرجع نفسه.

٢٨٥ المرجع نفسه، ص٣١٨.

٢٨٦ انظر: المرجع نفسه.

٢٨٧ انظر المرجع نفسه.

٢٨٨ انظر المرجع نفسه، ص٣١٩.

٢٨٩ انظر المرجع نفسه.

فمن كان تعففه بذلك الأسباب فليس بعفيف، وإنما هو كما سمّاه الأصفهاني، إمّا اصطياد، أو تطبب، أو مرض، أو خرم، أو عجز، أو جهل.[٢٩٠]

٩. **القناعة والزهد: "القناعة: الرضا بما دون الكفاية، والزهد: الاقتصار على الزهيد أي القليل."**[٢٩١] وقال الأصفهاني إن القناعة والزهد متقاربان، إلا أن القناعة تقال باعتبار **رضا النفس**، والزهد يقال باعتبار **المتناول لحظ النفس**. فكل زهد لا يحصل عن قناعة فليس بزهد، وإنما هو **تزهّد**. لذلك فمن أراد أن يزهد فعليه أن يقنع نفسه بما قسم الله له. وفي ذلك قال بعض المتصوفة إن القناعة أول الزهد، تنبيهًا إلى أن الإنسان أوّلًا يحتاج إلى قنع نفسه ليسهل عليه الزهد.[٢٩٢]

و**القناعة** في الحقيقة هي **الغنى**. وبيان ذلك أن الناس كلهم فقراء من وجهين:

أحدهما، لافتقارهم إلى الله، كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلۡغَنِيُّ ٱلۡحَمِيدُ﴾ (فاطر:١٥).

الثاني، لكثرة حاجاتهم. فأغناهم أقلهم حاجة. فمن سدّ حاجاته بالاستغناء عنها بمقدار وسعه والاقتصار على تناول مقدار ضرورياته فهو الغني حقيقة، كما أنه المقرب من الله. وقد أشار الله تعالى على ذلك فيما حكى عن طالوت وجنوده: ﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِٱلۡجُنُودِ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ مُبۡتَلِيكُم بِنَهَرٖ فَمَن شَرِبَ مِنۡهُ فَلَيۡسَ مِنِّي وَمَن لَّمۡ يَطۡعَمۡهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ إِلَّا مَنِ ٱغۡتَرَفَ غُرۡفَةَۢ بِيَدِهِۦۚ فَشَرِبُواْ مِنۡهُ إِلَّا قَلِيلٗا مِّنۡهُمۡ﴾ (البقرة:٢٤٩). وعلّق الأصفهاني على هذا الآية بما أن الغنى هو عدم الحاجة فأغنى الناس هم أقلّهم حاجة، فلذلك كان الله تعالى أغنى الأغنياء لأنه لا حاجة به إلى شيء.[٢٩٣]

---

٢٩٠ انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**.

٢٩١ المرجع نفسه، ص٣٢٠.

٢٩٢ المرجع نفسه، ص٣٢٠.

٢٩٣ انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**.

١٠. **الورع**: الورع في الأصل معناه الجبن والضعف. وقد يستعمل الورع للدلالة على كل واحد منهما. لكن في عرف الشرع **فالورع "ترك التسرع إلى تناول أعراض الدنيا**."[٢٩٤] وقد قسّم الأصفهاني الورع إلى ثلاثة أضرب:

واجب، وهو الكف عن المحارم، وهو عام لجميع الناس.

ندب، وهو الوقوف عن الشبهات، ويكون ذلك للأوساط من الناس.

فضيلة، وهي الكف عن كثير من المباحات والاقتصار على أقل الضروريات، وذلك يكون للمتقين من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين.[٢٩٥]

ثانيًا، فيما يتعلق بالقوة الغضبية:

أما عن الأخلاق التي تنبع من القوة الغضبية، فقد أورد الأصفهاني أيضًا عدة منها. فهذه الأخلاق التي ذكرها لها صلة بالقوة الغضبية في نفس الإنسان. ومن تلك الأخلاق هي:

١. **الصبر**: الصبر عند الأصفهاني **ضربان**: جسمي ونفسي. **فالجسمي** هو **"تحمل المشاق بقدر القوة البدنية."** ونهاية هذا النوع من الصبر الجسمي معلومة، وأكثره يكون في ذوي الأجسام الخشنة، ولكن الفضيلة لا تتعلق بذلك. ومثاله في الفعل كالمشي ورفع الحجر الثقيل، وفي الانفعال كالصبر على المرض واحتمال الضرب والقطع[٢٩٦]. **والنفسي** ضربان: **صبر عن تناول المشتهى** ويقال له العفة. و**صبر على تحمل مكروه أو محبوب**. وهذا الصبر النفسي هو الذي تتعلق به الفضيلة. والصبر على تحمّل مكروه أو محبوب له أسماء، وهذه الأسماء تختلف حسب اختلاف مواقعها:

فالصبر عند نزول مصيبة فسمي **بالصبر**، ومضاده: الجزع، والهلع، والحزن.[٢٩٧]

---

[٢٩٤] المرجع نفسه، ص٣٢٣.

[٢٩٥] انظر المرجع نفسه، ص٣٢٣.

[٢٩٦] انظر المرجع نفسه، ص٣٢٦.

[٢٩٧] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**.

والصبر في احتمال غنى يسمّى **ضبط النفس**، ومضاده: الترفّع والبطر.[٢٩٨]

والصبر في المحارب يسمّى **شجاعة**، ومضاده: الجبن.[٢٩٩]

والصبر في إمساك النفس عن قضاء وطر الغضب يسمّى **حلمًا**، ومضاده: التذمر.[٣٠٠]

والصبر في نائبة[٣٠١] مضجرة يسمّى **سعة الصدر**، ومضاده: ضيق الصدر، والضجر، والتبرم.[٣٠٢]

والصبر في إمساك الكلام في الضمير يسمّى **كتمان السر**، ومضاده: الإفشاء.[٣٠٣]

والصبر في الإمساك عن فضولات العيش يسمّى **قناعة وزهدًا**، ومضاده: الشره والحرص.[304]

٢. **الشجاعة:** تعتبر الشجاعة عند الأصفهاني بشيئين. إذا كانت **في النفس** فهي "**صرامة القلب على الأهوال وربط الجأش في المخاوف**".[٣٠٥] وإن كانت بالفعل فهي "**الإقدام على موضع الفرصة**".[٣٠٦] والشجاعة فضيلة[٣٠٧] بين التهور[٣٠٨] والجبن، وهي تتولد من الفزع[٣٠٩] والغضب إذا كان متوسطين. فالغضب، كما فصّله الأصفهاني، قد يكون مفرطًا كمن يحتدّ[٣١٠] سريعًا من أشياء صغيرة، وقد يكون مقصرًا كمن لا يغضب ممن ينتهك على حَرِمه وشتم أبيه وأمه، كما أنه قد

---

٢٩٨ انظر: المرجع نفسه.

٢٩٩ انظر: المرجع نفسه.

٣٠٠ انظر: المرجع نفسه.

٣٠١ النائبة: المصيبة الشديدة. انظر:نائبة /https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

٣٠٢ انظر: الأصفهاني، المرجع نفسه، ص٣٢٦.

٣٠٣ انظر: المرجع نفسه.

304 انظر: المرجع نفسه.

٣٠٥ المرجع نفسه، ص٣٢٨.

٣٠٦ المرجع نفسه.

٣٠٧ الفضيلة عند الأصفهاني: حال الوسط بين الشيئين. انظر:

٣٠٨ التهور: الاعتداء. انظر: تهوّر/https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

٣٠٩ الفزع: الخوف. انظر: فزع/https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

٣١٠ احتدَّ الشَّخص: أغلظ القولَ في غضب وحِدَّة. انظر: احتدّ/https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

يكون متوسطًا على ما يجب في وقت ما يجب وبقدر ما يجب.[311] وكذلك الفزع، فإنه قد يكون مفرطًا فيتولد منه الجبن، وقد يكون مقصرًا فيتولد عنه الغمارة[٣١٢]، وقد يكون متوسطًا كما يجب وبقدر ما يجب. والغضب والفزع على حالين: محمود ومذموم.[٣١٣] وهما محمودان إذا كان في مكانهما، ومذمومان إذا كانا ليسا في محلّهما.

والشجاعة عند الأصفهاني خمسة أنواع: **سَبُعِيَّة**، كمن أقدم لثوران غضب ويطلب عن غلبة. و**بهيمية**، كمن حارب توصّلًا إلى مأكل ومنكح. و**تجريبية**، كمن حارب مرارًا فظفر[٣١٤] فجعل ذلك أصلًا يبنى عليه. و**جهادية**، كمن يحارب دفاعًا عن الدين. و**حكمية**، وهي ما تكون في كل ذلك عن فكر وتمييز وهيئة محمودة، بقدر ما يجب، وعلى ما يجب.[٣١٥]

وأضاف الأصفهاني أن من الشجاعة المحمودة أيضًا مجاهدة الإنسان **نفسه** أو **غيره**. وهي ضربان: **بالقول** و**الفعل**. مجاهدة النفس بالقول تكون بالتعلم، ومجاهدة غيره بالقول تكون بتزيين الحق وتعليمه. أما مجاهدة النفس **بالفعل**، فتكون بقمع الشهوة، وتهذيب الحمية[٣١٦]، ومجاهدة غيره بالقول تكون بمدافعة الباطل ومتعاطيه بالحرب.[٣١٧]

٣. **السرور**: أدخل الأصفهاني السرور في الأحوال النفسية التي تتعلق بالقوة الغضبية. وقال إن **السرور** هو "**انشراح الصدر بلذة فيها طمأنينة النفس عاجلا وآجلا**."[٣١٨] وهذا يكون فيما لم يخف زواله، ولا يكون ذلك إلا في السعادات

---

311 الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٣٢٨.

٣١٢ غَمَارَةُ رَجُلٍ : جَهْلُهُ وَعَدَمُ خِبْرَتِهِ. انظر: غمارة/https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

٣١٣ انظر: الأصفهاني، المرجع نفسه، ص٣٢٨.

٣١٤ ظفِرَ بالشَّيءِ : فاز به وناله ، حصل عليه. انظر: ظفر/https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

٣١٥ انظر: الأصفهاني، المرجع نفسه، ص٣٢٨.

٣١٦ الحمية: الأنفة و الغضب الشديد. انظر: حمية/https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

٣١٧ انظر: الأصفهاني، المرجع نفسه، ص٣٢٩.

٣١٨ الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٣٣٩.

الأخروية، فلذلك يقال لا سرور في الدنيا على الحقيقة كما أكّد ذلك الأصفهاني.[٣١٩] ومقابل ذلك: **الفرح**، وهو "انشراح الصدر بلذة عاجلة غير آجلة، وذلك يكون في اللذات البدنية الدنيوية.

والسرور ممدوح بخلاف الفرح. وقد أشار الله ذلك في قوله: ﴿ٱللَّهُ يَبۡسُطُ ٱلرِّزۡقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقۡدِرُۚ وَفَرِحُواْ بِٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا فِي ٱلۡأٓخِرَةِ إِلَّا مَتَٰعٞ﴾ (الرعد: ٢٦)، ويأتي قوله في ذم الفرح في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَرِحِينَ﴾ (القصص:٧٦).

وقد يسمَّى الفرح أحيانًا سرورًا، كما يسمَّى السرور أيضًا فرحًا، لكن هذه التسمية على نظر من لا يعتبر الحقائق، لأنهما يختلفان في الحقيقة. لذلك قيل: من طلب السرور بالخارجات عنه لم ينله.[٣٢٠]

٤. **التوبة**: التوبة موقف يتعلق بالمذنب، والمذنب إذا أقر بذنبه وعزم على ألّا يعود فيه فهذا هو التوبة كما بين ذلك الأصفهاني. وللتوبة شروط، منها فرض ومنها نفل. أما شروطها المفروضة فهو ترك الذنب مع ترك العودة إليه. وشروطها النفلية، هو التأسف أو الندم لما سلف من الذنب، والاستغفار له، وترك بعض المباحات مقابلة لما كان من العصيان.[٣٢١]

وقد رأى الأصفهاني أن المذنب إذا تاب توبة نصوحًا فله فضيلة على من لم يذنب. وذلك من ثلاثة أوجه:

الأول، أن المذنب التائب قد جرّب العيوب، فعرف بعد ارتكابه مداخل الشيطان على الإنسان، ويكون أهدى إلى الاحتراز من الشر. وقد قيل لحكيم: فلان لا يعرف الشر. فقال: ذاك أجدر أن يقع فيه.[٣٢٢]

---

[٣١٩] انظر: المرجع نفسه، ص٣٣٩.

[٣٢٠] انظر: المرجع نفسه.

[٣٢١] انظر: المرجع نفسه، ص٣٤٠.

[٣٢٢] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**.

الثاني، أن المذنب التائب محتشم،[٣٢٣] فقد غلب الخوف من ربه على قلبه، فيأتي باب مولاه وهو خزيان منكسر، أما من لم يذنب فلربما يعجب بنفسه.[٣٢٤]

الثالث، أن المذنب قد ذاق من الدنيا خيرها وشرها، وحلوها ومرها، وبذلك فهو أرفق بالمذنبين وأوفق لهم، كما أنه أصلحُ للرياسة ممن يظن أن الذنب خارج عن طبيعة الإنسانية فيعجب بنفسه ويزري بغيره.[٣٢٥]

٥. **الحلم وصورتاه؛ العفو والصفح**: "**الحلم** إمساك النفس عن هيجان الغضب، و**التحلم** إمساكها عن قضاء الوطر[٣٢٦] منه إذا هاج[٣٢٧]."[٣٢٨] ولا يتم حلم الإنسان إلّا بإمساك الجوارح كلها. فاليد بإمساكها عن البطش، واللسان بإمساكه عن الفحش، والسمع بإمساكه عن الاستماع، والعين بإمساكها عن فضول النظر. وأقرب لفظ يستعمل في ضد الحلم هو: التذمر.[٣٢٩]

أما العفو والصفح، فهما صورتان للحلم ومخرجاه إلى الوجود. و**العفو** ترك المؤاخذة بالذنب، و**الصفح** ترك التثريب[٣٣٠]".[٣٣١] وقد أمر الله بالعفو والصفح في قوله: ﴿فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱصۡفَحۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ (المائدة:١٣). ونبّه الأصفهاني أن لذّة العفو أطيب من لذة التشفي، لأن لذة العفو يلحقها حمد العاقبة، ولذة العقوبة يلحقه ذم الندامة.[٣٣٢]

---

[٣٢٣] محتشم، أي: مستحي. انظر: محتشم/https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

[٣٢٤] انظر: الأصفهاني، المرجع نفسه، ص٣٤٠-٣٤١.

[٣٢٥] انظر: المرجع نفسه، ص٣٤١.

[٣٢٦] الوَطَرُ: كلُّ حاجةٍ كان لصاحبها فيها همة. انظر: الوطر/https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

[٣٢٧] هاج: ثار أو اضطرب من أمر ما. انظر:هاج/https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

[٣٢٨] انظر: الأصفهاني، المرجع نفسه، ٣٤٢.

[٣٢٩] انظر: المرجع نفسه.

[٣٣٠] **ثَرَّبَ** فلانًا، وعليه: لامه وعيّره بذنبه. انظر: تثريب/https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

[٣٣١] الأصفهاني، المرجع نفسه، ص٣٤٢.

[٣٣٢] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٣٤٤.

٦. **الغيرة**: هي "ثوران الغضب حماية على أكرم الحرم."[٣٣٣] فلا تسمّى غيرة إذا كان الثوران لا لأجل الحماية على ما يجب حمايته. وأكثر ما تراعى الغيرة في النساء. وقد جعل الله هذه القوة في الإنسان سببًا **لصيانة الماء**، (أي: النطفة) وحفظا للإنسان. وقد قيل عن الغيرة كما أورده الأصفهاني: "كل أمة وضعت الغيرة في رجالها، ووضعت العفة في نسائها."[٣٣٤] فأولى ما تصدر الغيرة من الرجال، وليست الغيرة فقط دفاع الرجل عن امرأته، بل دفاعه عن كل ما يختص به. لذلك فقد تستعمل الغيرة في صيانة كل ما يلزم الإنسان صيانته في السياسات الثلاث، وهي: سياسة الرجل نفسه، وسياسة منزله وأهله، وسياسة مدينته وضيعته.[٣٣٥]وزاد الأصفهاني أن من الغيرة أيضًا، كما قيل، الذبّ عن كلّ ضعيف، كما أن كراهية النعمة عند من لا يستحقها أيضًا تسمّى غيرة.[٣٣٦]

٧. **الغبطة**: هي **تمنّي** الإنسان بأن يكون له خير مِثْلُمَا حصل عليه غيره. وإذا قرن ذلك **بسعي** منه للحصول على ذلك الخير أو فوقه، فذاك **منافسة**. وكلاهما ممدوحان، كما صرّح بذلك الأصفهاني.[337] أما إذا قُرن ذلك بتمني زوال النعمة من صاحبه، من غير استحقاق لزوالها، فذاك **حسد**، وهو مذموم. و**الحاسد التام** هو الذي يسعى في إزالة نعمة غيره دون أن يكون طالبًا تلك النعمة لنفسه. فلذلك قيل أن الحاسد قد يرى زوالَ نعمتك نعمةً عليه.

وفي مدح الغبطة والمنافسة، جاء الأصفهاني بكلام ظنّ أنه من كلام رسول الله ﷺ، وهو: "المؤمن يغبط، والمنافق يحسد".[٣٣٨] فهذه العبارة تمدح الغبطة وتذم الحسد. أما

---

٣٣٣ المرجع نفسه، ص٣٤٧.

٣٣٤ المرجع نفسه.

٣٣٥ الضَّيْعَةُ: العمل النافع المُرْبِحُ، كالتجارة والصناعة وغيرها من الحِرَف، وقد تطلق على الرِّبح نفسه. انظر: https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/ضيعة

٣٣٦ انظر: الأصفهاني، المرجع نفسه، ص٣٤٧.

337 انظر: المرجع نفسه، ص٣٤٨.

٣٣٨ ذكر أبو اليزيد أبو زيد العجمي، محقق كتاب الذريعة، أن هذا الكلام كلام فضيل بن عياض. انظر في هامش الذريعة، ص٣٤٨.

عن مدح المنافسة، أتى الأصفهاني بقوله تعالى: ﴿خِتَٰمُهُۥ مِسۡكٞۚ وَفِي ذَٰلِكَ فَلۡيَتَنَافَسِ ٱلۡمُتَنَٰفِسُونَ﴾ (المطففين:٢٦). وقال إنّ الله حث على التنافس إذا كان باعثا على طلب المحاسن.[٣٣٩]

ثالثًا، فيما يتعلق بقوة الفكرة:[٣٤٠]

بهذه القوة تظهر عند الإنسان ميزة النطق. والنطق أشرف ما خص به الإنسان، ويكون ذلك باللسان والقوة الناطقة التي في فؤاد الإنسان. وقد قيل: ما الإنسان لولا اللسان إلا بهيمة مهملة أو صورة ممثلة. كذلك لو توهم ارتفاع النطق الذي هو اللسان والقوة الناطقة لم يبق الإنسان إلاّ صورة اللحم والدم.[٣٤١] ويتولد من هذه القوة الأخلاق الآتية:

١. **الصدق:** الصدق يكون أصله في **القول**. وقد يستعمل أيضًا في **الاعتقاد** أو في **أعمال الجوارح**.[٣٤٢] وذهب كثير من المتكلمين إلى أن الصدق يحسن لعينه.[٣٤٣] لكنه ربما لا يحسن الصدق إذا تعلق به شيء من الضرر. فالصدق يحسن إذا تعلق به نفع ولا يلحق ضررًا لأحد. لذلك تقبح الغيبة والنميمة وإن كان ذلك صدقًا.[٣٤٤]

٢. **الشكر:** هو "تصور المنعم عليه النعمة وإظهارها،"[٣٤٥] ويضاده الكفر. والشكر عند الأصفهاني له ثلاثة أضرب:

---

٣٣٩ انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٣٤٨.

٣٤٠ استخدم الراغب الأصفهاني مصطلح "**قوة الفكرة**"، بينما استخدم يحي بن عدي مصطلح "القوة الناطقة". وما يدور في هذا النوع من الأخلاق يتعلق بالقوة الناطقة أوقوة الفكرة.

٣٤١ انظر: الأصفهاني، المرجع نفسه، ص٢٦٨.

٣٤٢ انظر: المرجع نفسه، ص٢٧٠.

٣٤٣ انظر: المرجع نفسه، ص٢٧٢.

٣٤٤ انظر: المرجع نفسه، ص٢٧٣.

٣٤٥ الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٢٧٩.

شكر **بالقلب**، وهو تصور النعمة. وشكر **باللسان**، وهو الثناء على المنعم. وشكر **بسائر الجوارح**، وهو مكافأته بقدر استحقاقه.[٣٤٦]

وهناك فرق بين الحمد والشكر، أن **الحمد** ذكر الشيء بصفاته المحمودة، و**الشكر** ذكر الشيء بصفاته وبنعمه.[٣٤٧]

والشكر باعتبار الشاكر والمشكور ثلاثة أضرب أيضًا:[٣٤٨]

شكر الإنسان **لمن فوقه**، ويكون ذلك بالخدمة والثناء والدعاء. ويكون شكر العبد لربه بمعرفة نعمته، وحفظ جوارحه بمنعها عن استعمال ما لا ينبغي. وشكر الإنسان **لنظيره**، ويكون بالمكافأة. وشكر الإنسان **لمن هو دونه**، ويكون بالثواب.[٣٤٩]

وشكر المنعم في الجملة واجب بالعقل كما هو واجب بالشرع. وأوجبها شكر العبد للبارئ عز وجل، ثم شكر الإنسان لمن جعله سببا لوصول خير إليه على يده.[٣٥٠] واستدل على ذلك الأصفهاني بقوله ﷺ: «لا يشكر الله من لا يشكر الناس».[٣٥١]

٣. **المزاح والضحك**: المزاح إذا كان على الاقتصاد محمود. وقد روي أن النبي ﷺ يمزح، قال: «إني لأمزح ولا أقول إلا حقًّا».[٣٥٢] وجاء الأصفهاني بوصية سعيد بن العاص لابنه في المزاح: "اقتصد في مزاحك، فالإفراط فيه يذهب بالبهاء ويجرئ عليك السفهاء، وتركه يقبض المؤانسين ويوحش المخالطين."فالاقتصاد في المزاح لا بدّ من أن يراعى به، لكن كما نبّه إليه الأصفهاني، الاقتصاد في المزاح صعب جدًّا لا يكاد يوقف عليه.[٣٥٣]

---

٣٤٦ انظر: المرجع نفسه.

٣٤٧ انظر: المرجع نفسه.

٣٤٨ انظر: المرجع نفسه.

٣٤٩ انظر: المرجع نفسه.

٣٥٠ انظر: المرجع نفسه.

٣٥١ الترمذي، كتاب البر، حديث ١٩٥٤، ١٩٥٥.

٣٥٢ رواه الطبراني عن ابن عمر. كشف الخفاء، ج١، ص٢٣٤، حديث ٧١٥.

٣٥٣ انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٢٨٥.

أما الضحك، فهو من خصائص الإنسان. ويكون ذلك من التعجب، والتعجب لا يكون إلا عن فكرة. وبالفكرة يتميز الإنسان عن البهائم. والضحك فيما يحسن فيه حسن. لكن معرفة ما يحسن منه والاقتصاد فيه صعب كما هو في المزاح.[٣٥٤]

هذا ما أورده الأصفهاني من الأخلاق التي تصدر من قوة الفكرة، وهي محمودة إذا ظهرت فيما يحسن فيه. وقد ذكر الأصفهاني بعض الأخلاق الأخرى محمودة يتولد من قوة الفكرة عندما تمكن الإنسان من إصلاحها، إلّا أنه لم يفصّل فيها.

رابعًا، فيما يتعلق بالقوى الثلاث معًا:

ومن الأخلاق المحمودة التي أوردها الأصفهاني، هي الأخلاق التي تتولّد من القوى الثلاث معًا. ومن ضمن هذه الأخلاق:

١. **العدل:** قال الأصفهاني إن العدالة تصدر من الإنسان عندما يقدر على إصلاح قواه النفسية الثلاث جميعها من قوة الشهوة، وقوة الحمية، وقوة الفكرة. وبالعدالة اجتمعت المكارم، وطهارة النفس، وحسن الخلق الممدوح.[355] والعدل لفظة تقتضي معنى **المساواة**. وهو إذا أسند إلى **القوة** في نفس الإنسان، فهو **هيئة في الإنسان يطلب بها المساواة**، أما إذا أسند إلى **الفعل** الذي أظهره الإنسان فهو **التقسيط القائم على الاستواء**.[٣٥٦]

والإنسان عندما يتحّرى على فعل العدالة، يكون تامّ الفضيلة إذا حصل مع فعله هيئة مميزة لتعاطيه. لكن قد يقع فعل الإنسان موصوفا بالعدل إلاّ أنه لا يكون ممدوحًا به. كمن قام بالقسط ويريد بذلك رياءً، أو رغبة في نفع دنيوي، أو خوفا من عقوبة السلطان.[٣٥٧]

---

[٣٥٤] انظر: المرجع نفسه.

[355] انظر: المرجع نفسه، ص١١١.

[٣٥٦] انظر: المرجع نفسه، ص٣٥٠.

[٣٥٧] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**.

والعدل يقال تارة هو **الفضائل كلّها** من حيث أن لا فضائل إلّا تصدر عنه. كما يقال تارة إنه **أكمل الفضائل** من حيث أن صاحبه يقدر أن يستعمله في نفسه وفي غيره.[٣٥٨] ومن فضيلة العدل أن الجور الذي هو ضده لا يستقرّ إلاّ به، وصورة ذلك أن اللصوص إذا تشارطوا فيما بينهم ولم يروا العدل في شروطهم لم ينتظم أمرهم. وكذلك من فضيلة العدل أيضًا، أن كلّ نفس سليمة تتلذّذ وترتاح بسماعه وتتألم من ضدّه. فلذلك وحتى الجائر يستحسن عدل غيره إذا رآه أو سمع به.[٣٥٩]

والعدل عند الأصفهاني ضربان: **عدل مطلق** و**عدل مقيد**.

العدل المطلق هو العدل الذي يقتضى العقلُ حسنه، ولا يكون منسوخًا في شيء من الأزمنة ولا يوصف بالجور في حال من الأحوال. ومثال ذلك كما بيّنه الأصفهاني: "جذب الإحسان إلى من أحسن إليك، وكف الأذية عمن كفّ أذاه عنك."[٣٦٠]

والعدل المقيد هو ما يعرف كونه عدلاً بالشرع، ويمكن أن يكون منسوخًا في بعض الأحوال والأزمنة. ومثاله: مقابلة السوء بمثله كأحوال القصاص. فهذا يصح أن يقال أنه من الجور مجازا إلاّ أن الشرع أجازه. واستدل الأصفهاني على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَة سَيِّئَة مِّثۡلُهَاۖ فَمَنۡ عَفَا وَأَصۡلَحَ فَأَجۡرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (الشورى:٤٠). فقد سمّى الله في هذه الآية أن جزاء سيئةٍ سيئةٌ مثلها. فقوبلت السيئة بالسيئة مثلها. فهذا الجزاء إن لم يراد به مقابلة السيئة المتقدمة فهو سيئة. وهذا النوع من العدل لا يعرف إلاّ بالشرع.[٣٦١]

وترك العدل عند الأصفهاني، قد يكون محمودًا، وقد يكون مذمومًا. **فالمحمود** هو: التغاضي أو التغافل عن حق له في **المال**، أو في **الكرامة**، أو في **النفس**. وقد يسمّى هذا النوع من ترك العدل **الانظلام** أو **الانخداع**. وهذا محمود بقدر ما يحسن وفي وقت ما يحسن.[٣٦٢] وهذا الموقف إذا كان في **المال** يسمّى **المسامحة**، وإذا كان في **النفس** فيسمى **العفو**، وإذا كان

---

٣٥٨ انظر: المرجع نفسه.

٣٥٩ انظر: المرجع نفسه، ص٣٥١.

٣٦٠ المرجع نفسه، ص٣٥٣.

٣٦١ انظر: المرجع نفسه.

٣٦٢ انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٣٥٥.

في **الكرامة** فيسمى **التواضع**. أما **المذموم**: إذا كان غُبْنًا، أي **خديعة**، في **المال** أو الرأي، أو إذا كان **هوانًا** و**مذلة** في **النفس** و**الكرامة**،[٣٦٣] ففي هذا الموقف لا سبيل إلى ترك العدل لأن تركه مذموم.

٢. **المحبة**: هي "ميل النفس إلى ما تراه وتظنه خيرًا."[٣٦٤] والمحبة ضربان: **طبيعي** و**اختياري**.

أما **الطبيعي**، فهو في الإنسان والحيوان، وقيل قد يكون أيضًا في الجمادات كالألفة بين الحديد والمغناطيس. وأما **الاختياري**، فهو يختص به الإنسان. فما يكون بين الحيوان فلا يسمى محبة، وإنما يسمى **أُلفة**.

والمحبة التي من النوع الاختياري، لها أربعة أضرب:

الأول: للشهوة، وأكثر ما يكون بين الأحداث.

الثاني: للمنفعة، ومن جلة ما يكون بين التجار وأصحاب الصناعة المهنية وأصحاب المذاهب.

الثالث: مركب من الضربين، كمن يحب غيره لنفع، وغيره يحبه للشهوة.

الرابع: للفضيلة، كمحبة المتعلم للعالم، وهذا النوع من المحبة باقية على مرور الزمان، وهي التي استثناها الله في قوله: ﴿ٱلۡأَخِلَّآءُ يَوۡمَئِذِۭ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٍ عَدُوٌّ إِلَّا ٱلۡمُتَّقِينَ﴾ (الزخرف:٦٧).[٣٦٥]

والمحبة لها فضيلة، وهي أنها من أسباب انتظام أمور الناس بجانب العدل، فإنه من الأسباب أيضًا. ولو تحابّ الناس وتعاملوا بينهم بالمحبة لاستغنوا بها عن العدل. وقد قيل: العدل خليفة المحبة، ويستعمل العدل حيث لا توجد المحبة. والمحبة أفضل من المهابة، لأن المهابة تنفّر والمحبة تؤلّف. والطاعة بسبب المحبة خير وأفضل من الطاعة بسبب المهابة، لأن طاعة المحبة تنبع من الداخل وطاعة المهابة تحصل من الخارج، وهي تزول بزوال سببها.[٣٦٦]

---

[٣٦٣] انظر: المرجع نفسه.

[٣٦٤] المرجع نفسه، ص٣٦٣.

[٣٦٥] انظر: المرجع نفسه.

[٣٦٦] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٣٦٤.

ومن المحبة تصير الصداقة والعشق. والصداقة أخص من المحبة، وقلما تقع بين جماعة. وأما العشق فهو محبة بإفراط، وذلك إما بحسب اللذة فيكون مذمومًا، وإما بحسب الفضيلة فيكون محمودًا.[٣٦٧]

٣. **السعي**: السعي عند الأصفهاني من خصوصية الإنسان، فمن تعطل وتبطل انسلخ من الإنسانية. وقد خُصَّ الإنسان بالقوى الثلاث ليسعى في فضيلتها. فإن فضيلة القوة **الشهوية** تطالبه بالمكاسب التي تنميه، وفضيلة القوة **الغضبية** تطالبه بالمجاهدات التي تحميه، وفضيلة القوة **الفكرية** تطالبه بالعلوم التي تهديه.

فمن حق الإنسان، كما أشار إليه الأصفهاني، أن يتأمل قوته، فيسعى بحسبها لما يفيده السعادة. ولا بدّ من أن يتحقق الإنسان أن اضطرابه في السعي سبب وصوله من الذلّ إلى العزّ، ومن الفقر إلى الغنى، ومن الضعة إلى الرفعة. وأن من تكاسل في السعي ومال إلى الراحة فقد الراحة. وقد قيل: إن أردت ألّا تتعب فاتعب لئلا تتعب.[٣٦٨]

وفي الحث على السعي، نبّه الأصفهاني إلى ما أمره الله مريم عليها السلام. فالله قادر على أن يرزقها من الرطب الجني ما كفاها من تعب السعي. لكن الله لم يخل أن يأمرها بهزّ النخلة فقال: ﴿وَهُزِّيٓ إِلَيۡكِ بِجِذۡعِ ٱلنَّخۡلَةِ تُسَٰقِطۡ عَلَيۡكِ رُطَبٗا جَنِيّٗا﴾ (مريم:٢٥).[٣٦٩] فهذه الآية تدل على فضيلة السعي.

ومن أهمّ ما لا بدّ من أن يبذل فيه الإنسان بسعيه، إصلاح أمر دينه ودنياه، متوصلًا به إلى إصلاح أمر آخرته.[٣٧٠] وقد فصّل الأصفهاني فصولا فيما يتعلق بالسعي لإصلاح أمور دنيوية، فكتب في تقسيم الصناعات، وفي **مدح المال وذمه**، وكذلك **الآداب في اقتناء المال** والوجوه التي يحصل منها المال. كما قسّم أحوال الناس في مراعاة أمور الدنيا والآخرة. فقال إن أحوال الناس في ذلك ثلاثة أصناف: المنهمكون، ومخالفون للصنف الأول، والمتوسطون.[٣٧١]

---

[٣٦٧] انظر: المرجع نفسه، ص٣٦٣.

[٣٦٨] انظر: المرجع نفسه، ص٣٨٢.

[٣٦٩] انظر: المرجع نفسه، ص٣٨٣.

[٣٧٠] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**.

[٣٧١] انظر: المرجع نفسه، ص٤٠٢.

أما **المنهمكون**، فهم الذين ينهمكون في الدنيا من غير التفات منهم إلى العقبى، وهم المسمّون عبدة الطاغوت، وشر الدواب، ونحوهما من الأسماء.

أما **المخالفون** للصنف الأول، فهم الذين يراعون العقبى من غير التفات منهم إلى مصالح الدنيا.

وأما **المتوسطون**، فهم الذين وفّوا الدارين حقهما.

فهذا التقسيم جدير بالاعتبار به لمن أراد بسعيه خيري الدنيا والآخرة.

٤. **السخاء والجود: السخاء** هيئة للإنسان داعية إلى بذل المقتنيات، حصل معه البذل أو لم يحصل، وهذا خلق. فعلى هذا التعريف فإن الإنسان السخيّ يسمى سخيّا باعتبار ما في نفسه من الهيئة التي تدعو إلى بذل ما يملكه من المقتنيات، سواء يحصل منه البذل أم لا، ويقابله **الشح**. أما إذا حصل منه البذل من مقتنياته فسمّي حينئذ **الجود**، فالجود يطلق باعتبار ما يبذل من المقتنيات. هذا في الأصل، وقد يستعمل كل واحد منهما في موضع الآخر. فسمي الجود سخاء، وسمي السخاء جودا. و**الجود** مقابله **البخل**.

المطلب الرابع: الأخلاق المذمومة

وبالنسبة إلى الأخلاق المذمومة، أورد الأصفهاني بعض الآيات القرآنية للدلالة على جملة من الأمراض النفسانية التي يتولد منها الأخلاق المذمومة. وهذه الأمراض كانت عوارض في نفس الإنسان تأتي معه من أصل خلقته، كالجهل، والشره[٣٧٢]، والعجلة، والشح، والظلم. وهذه الأمراض لا بد للإنسان من إزالتها. ولا يمكن إزالتها، كما ذهب إليه الأصفهاني، إلا بالشرع.[٣٧٣] ومن الآيات القرآنية التي تدل على هذه الأمراض:

قوله تعالى في جهالة الإنسان وظلمه: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب:٧٢).

وفي استعجال الإنسان، قال تعالى: ﴿ خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍ﴾ (الأنبياء:٣٧)

---

٣٧٢ الشَّرَه: أَسْوَأُ الحِرْص، وهو غلبة الحِرْصِ. انظر: الشره/https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

٣٧٣ الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص١٦٨.

وكذلك قوله تعالى في بقية الأمراض: ﴿وَأُحۡضِرَتِ ٱلۡأَنفُسُ ٱلشُّحَّۚ﴾ (النساء: ١٢٨)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا، إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعا، وَإِذَا مَسَّهُ ٱلۡخَيۡرُ مَنُوعًا﴾ (المعارج: ١٩-٢١).

وهناك أيضًا جملة من الأخلاق المذمومة أوردها الأصفهاني، وهي الأخلاق التي تصدر من القوى الثلاث، وهي قوة **الفكرة**، وقوة **الشهوة**، وقوة **الحمية**. فهذه القوى الثلاث إذا فسدت ينبعث منها جميع الرذائل. وقد فصّل الأصفهاني تلك الأخلاق المذمومة أيضًا حسب مصدرها من قوى الإنسان. فقوة الفكرة إذا فسدت، تتولد منها الجربذة والبله. وقوة الشهوة إذا فسدت يتولد منها الشره وخمود الشهوة. وقوة الحمية إذا فسدت يتولد منها التهور أو الجبن.[٣٧٤]

وهذه هي الرذائل الأخرى ذكرها الأصفهاني حسب تعلقها بتلك القوى الثلاث:

أوّلًا، فيما يتعلق بفساد القوة الفكرية:

١. **الكذب**: قال الأصفهاني إن كثيرًا من المتكلمين رأوا أن الكذب يقبح لعينه. أماعند كثير من الحكماء والمتصوفة، فالكذب يقبح لما يتعلق به من المضار الحاصلة منه، ومقابله الصدق الذي يحسن لما يتعلق به من المنافع الحاصلة منه.[٣٧٥]

والكذب يكون قبيحًا بثلاثة شروط:

أوّلًا، أن يكون الخبر بخلاف المخبر عنه.

ثانيًا، أن يكون المخبِر قد اختلقه قبل الإخبار به.

ثالثًا، أن يقصد بذلك الحصول على ما يريده في نفسه.

وقد يسمح الكذب إذا أريد بذلك حصول المنافع الأخروية الذي لا يمكن حصوله إلا بالكذب. أما للحصول على المنافع الدنيوية فلا مجال للكذب، لأن المنافع الدنيوية ولو كانت ملء الدنيا وما فيها، فلا تعادل الضرر الحاصل من الكذب. وكذلك قد يتعذر الكذب في المعاريض، وهو عند اضطرار الإنسان إليه، كمن سألك عن مسلم استتر في دارك، وهو يريد

---

٣٧٤ انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١٠٠.

٣٧٥ انظر: المرجع نفسه، ص٢٧٢.

قتله فيقول: هل فلان في دارك؟ فتقول: لا. فهذا يجوز لأن نفع هذا الكذب موفّ على ضرره وهو فيه معذور. كقول النبي ﷺ لمن سأله من أين أنت؟ فقال: (من الماء)، وقول إبراهيم عليه السلام: (بل فعله كبيرهم هذا)،[٣٧٦] وقد قال الرسول ﷺ: «لا يحسن الكذب إلّا في ثلاث: إصلاح ذات البين، وكذب الرجل لامرأته ليرضيها، وكذب الرجل في الحرب فإنها خدعة».[٣٧٧]

٢. **الغيبة**: هي أن يذكر الإنسان غيره بما فيه من عيب من غير حاجة إلى ذكره.[378] وقد حذّر الله منها بقوله: ﴿وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًاۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتا فَكَرِهْتُمُوهُۚ﴾ (الحجرات:١٢).

ونبّه الأصفهاني أن حق الإنسان ألّا يتعوّدها، كما نبّه أن من اغتاب اغبتيب، ومن عاب عيب، فبحثه عن عيوب الناس يحمل الناس إلى البحث عن عيوبه.[٣٧٩]

وكما يجب ألّا يتلفظ بها الإنسان بلسانه، يجب أيضًا ألّا يسمعها بسمعه، لأن سماع كل قبيح قد يصير سببًا لفساد القلب ووسخه مما يصعب تطهيره إلا بزمان مديد وعلاج شديد.[٣٨٠]

٣. **البذاء أو الكلام المستقبح**: البذاء هو الكلام القبيح، ويكون من القوة الشهوية أحيانًا، **كالرفث**. ويكون أحيانًا من القوة الغضبية. فمتى كان معه استعانة بالقوة المفكرة يكون فيه **السباب**، ومتى كان من مجرد الغضب كان **صوتًا مجردًا** لا يفيد نطقًا، كما يصدر كثيرًا ممن فار غضبه وهاج هائجه.

و**الرفث**: فواحش الكلام في باب النكاح وأوصاف النساء، وهو قبيح. ومن حق الإنسان أن يصون عن ذلك كله، سواء من التفوه بفمه أو السماع بسمعه. أما **السباب** فله

---

[٣٧٦] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**.

[٣٧٧] روى مسلم ما يوافق هذا الحديث في المعنى، ولكن اللفظ يختلف. انظر: مسلم، كتاب البر والصلة، باب ٢٧، حديث ٢٦٠٥، ج ٤، طبعة دار الإفتاء.

[378] انظر: الأصفهاني، المرجع نفسه، ص٢٨٢.

[٣٧٩] انظر: المرجع نفسه.

[٣٨٠] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**.

ثلاث صور: أوّلًا، قدح في نسب المسبوب. ثانيًا، قدح في نفسه أو بدنه لعاهة به. ثالثًا، قدح في شيء فعله المسبوب أو فعل به. والمتسرع إلى القول القبيح أو الفعل القبيح فهو **السفه**.[٣٨١]

٤. **الحلف**: هو "اليمين الفاجرة فيها مع الكذب الاستهانية بالمقسم به،"[٣٨٢] وهو أقبح من الكذب.[٣٨٣] وحق المسلم أن يتحاشى من الاستعانة باليمين في الحق، فمن باب أولى في الباطل. كما أن عليه أن يفهم تقدير القسم وما يراد به ليعلم أن الأغراض الدنيوية أقبح قدرًا من أن يحمله فيها إلى الحلف بالله.[٣٨٤]

ثانيًا، فيما يتعلق بفساد القوة الشهوية:

١. **الغدر**: **الغدر** أخو الكذب والجور، وهو ضد الوفاء والصدق. وذلك أن الوفاء صدق اللسان والفعل معًا، والغدر كذب بهما معًا، لأن في الغدر مع الكذب نقض العهد.[385] وقد أمر الله بترك الغدر في قوله: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ (المدثر:٤). والمراد بالتطهير عند الأصفهاني تنزيه النفس عن الغدر.

٢. **الكبر**: هو "ظن الإنسان بنفسه أنه أكبر من غيره، و**التكبّر** إظهار لذلك."[٣٨٦] وهذه الصفة كما نبه إليها الأصفهاني لا يستحقها إلاّ الله تعالى، فمن ادّعاها من المخلوقين فهو فيها كاذب. لذلك فصار الكبر مدحًا في حق الباري سبحانه وتعالى، وذمًّا في البشر. وشرف المخلوق إنما في إظهار العبودية.[٣٨٧] ويعتبر من

---

[٣٨١] انظر: المرجع نفسه، ص٢٨٤.

[٣٨٢] المرجع نفسه، ص٢٨٦.

[٣٨٣] انظر: المرجع نفسه، ص٢٨٦.

[٣٨٤] انظر: المرجع نفسه.

[385] انظر: المرجع نفسه، ص٢٩٢.

[٣٨٦] الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٣٠٠.

[٣٨٧] انظر: المرجع نفسه.

الكبر أيضًا الامتناع من قبول الحق.[388] فلذلك عظّم الله شأنه وأنذر بقوله: ﴿أَلَيۡسَ فِي جَهَنَّمَ مَثۡوى لِّلۡمُتَكَبِّرِينَ﴾ (الزمر:٦٠).[٣٨٩]

٣. **الفخر**: هو "المباهاة بالأشياء الخارجة عن الإنسان."[٣٩٠] واعتبر الأصفهاني أنه نهاية الحمق، فمن نظر بعين عقله عرف أن متاع الدنيا إعارة مستردّة، لا يؤمن في كل ساعة أن تسترجع من قبل صاحبها. فالمباهي بها مباهاة بغير ما يملكه، بل مباهاة بما يملكه غيره.[٣٩١] فلا عجب في وصف الأصفهاني بأنه نهاية الحماقة. وقد ذمّ الله كذلك الفخور بقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخۡتَالٖ فَخُورٍ﴾ (لقمان:١٨).[٣٩٢]

٤. **العجب**: هو "ظن الإنسان في نفسه استحقاق منزلة هو غير مستحق لها."[٣٩٣] والمعجب شر الناس، كما قال الحسن عندما سئل: من شر الناس؟ قال: من يرى أنه أفضلهم.[٣٩٤]

والمعجب أسوأ حالًا من الكاذب والمرائي، لأنهما يعرفان عيب نفسهما ويريدان إخفاءه، أما المعجب أعمى عن مساوئ نفسه، وظن أنها محاسن فسرّ بها. ومن ضرر العجب أن المعجب بنفسه لا ينتفع بنصائح الآخرين، كما قال الأصفهاني أن المعجب لجهله بنفسه يظنك إذا وعظته أنك مُلْغِيًا محاسنه، فلا ينتفع بمقالك.[٣٩٥] وأصل الإعجاب من حب الإنسان نفسه. وحب الإنسان نفسه قد يعمى بصيرته، فمن عمي تصعب عليه رؤية عيوبه. فيجب

---

388 انظر: المرجع نفسه، ص٣٠٠.

٣٨٩ انظر: المرجع نفسه.

٣٩٠ المرجع نفسه، ص٣٠٤.

٣٩١ انظر: المرجع نفسه.

٣٩٢ انظر: المرجع نفسه، ص٣٠٥.

٣٩٣ المرجع نفسه، ص٣٠٦.

٣٩٤ انظر: المرجع نفسه.

٣٩٥ انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**.

على الإنسان أن يجعل على نفسه عيونًا تعرّفه عيوبه. كما يجب عليه إذا رأى من غيره سيئة أن يرجع إلى نفسه، فإن رأى فيها مثل ذلك أزاله ولا يغفل عنه.[٣٩٦]

ثالثًا، فيما يتعلق بفساد القوة الحمية أو الغضبية:

١. **الفزع والجزع: الفزع** ما يعتري أو يستولي على الإنسان من الشيء المخيف، و**الجزع** ما يعتري الإنسان من الشيء المؤلم، وهما أخوان.[٣٩٧] والفزع لفظ عام سواء كان صادرًا بسبب وجود أمارة أو علامة عن ما يُخاف أو صادر بدون وجود ذلك. وللفزع أسماء، فمتى حصل الفزع من عار أو عيب فهو **الحياء** و**الخجل**. ومتى حصل عن شيء مُضِرّ فهو **الفرق والذعر**. ومتى كان لفوت محبوب فهو **الإشفاق**. وإذا كان الجزع من توقع مكروه عن أمارة أو علامة، فهو **الخوف**، ومتى كان الخوف يشوبه تعظيم المخشي منه مع المعرفة به، فهو **الخشية**. أما استشعار عن خاطر غير ظاهر وليس له أمارة، فهو **الوجل**. أما إذا كان الخوف مع امتناع واضطراب فهو **الرهبة**. وإذا كانت الرهبة جالبة للخضوع عن استشعار تعظيم، فهي **الهيبة**. وكل هذه الأشياء مذمومة في الأمور الدنيوية، ومحمودة إذا كانت في الأمور الأخروية.[398]

٢. **الفرح**: هو "انشراح الصدر بلذة عاجلة غير آجلة، وذلك يكون في اللذات البدنية والدنيوية."[٣٩٩] باختلاف السرور، فإنه انشراح الصدر بلذة فيها طمأنينة النفس عاجلا وآجلا. وقد ذمّ الله تعالى الفرح في قوله: ﴿وَفَرِحُواْ بِٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا﴾ (الرعد:٢٦)، وكذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَرِحِينَ﴾ (القصص:٧٦).

---

[٣٩٦] انظر: المرجع نفسه، ص٣٠٧.

[٣٩٧] انظر: المرجع نفسه، ص٣٣٠.

[398] انظر: المرجع نفسه، ص٣٣٠-٣٣١.

[٣٩٩] المرجع نفسه، ص٣٣٩.

وقد يسمَّى الفرح سرورًا والسرور فرحًا، ويُتصوّر أحدهما بصورة الآخر، لكن هذا رأي من لم ينظر إلى الحقائق.[٤٠٠]

٣. **العذر**: يكون في المذنب، والمذنب إذا عوتب أو خاف العتب لا ينفك عن أحد حالتين: إما مصِرًّا أو متعذّرًا. أما المصرّ فقد يستحسن الابتعاد عنه في بعض الأحوال. وأما المتعذر، فهو المظهر لما يمحو به الذنب. وحال المتعذر لا يخلو من ثلاثة أوجه: إما أن يقول "لم أفعل"، وإما أن يقول "فعلت لأجل كذا" فبيّن ما يخرجه عن كونه ذنب، وإما أن يقول "فعلت ولا أعود". فمن أقرّ فقد استوجب العفو.[٤٠١]

٤. **الغضب**: "الغضب في الإنسان بمنزلة نار تشتعل."[٤٠٢] والناس يختلفون فيه، "فبعضهم كالحَلفاء[٤٠٣] سريع الوقود[٤٠٤] وسريع الخمود[٤٠٥]، وبعضهم كالفضي[٤٠٦] بطيء الوقود وبطيء الخمود، وبعضهم سريع الوقود وبطيء الخمود،" وبعضهم على خلاف ذلك، فهو بطيء الوقود وسريع الخمود، وهو أحمدهم ما لم يكن مؤدّيًا إلى زوال حميته وفقدان غيرته.[407] وهذا الاختلاف أحيانًا يكون بحسب الأمزجة، فمن كان طبعه حارًّا يابسًا يكثر غضبه. وأحيانًا بحسب اختلاف العادة، فمن الناس من تعوّد على السكون والهدوء، ومنهم من تعود الطيش والانزعاج، فيغضب بأدنى سبب ككلب يسمع صوتًا فينبح قبل أن يعرف ما هو. وأشار الأصفهاني إلى أنّ أسرع الناس غضبا الصبيان والنساء، وأكثرهم

---

٤٠٠ انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**.

٤٠١ انظر: المرجع نفسه، ص٣٤٠.

٤٠٢ انظر: المرجع نفسه، ص٣٤٥.

٤٠٣ الحلفاء: نبت أطرافه ممدودة، ينبت في مفايض الماء، وبه صلابة تؤذي اليد إن شدتّه. انظر: الإفصاح في فقه اللغة/٢/باب "ما ينبت في الماء".

٤٠٤ سريع الانفعال بالغضب.

٤٠٥ سريع التوقف من الغضب.

٤٠٦ الفضي: شجرة دائمة الخضرة، لها ورقة مثل الهدب. انظر: الإفصاح/٣/١١٠٥.

407 انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٣٤٥.

ضجرًا الشيوخ، وأجلّ الناس شجاعة وأفضلهم مجاهدة وأعظمهم قوة من يكظم الغيظ.[٤٠٨]

ومن أسباب الغضب: العجب، والافتخار، والمراء، والمزاح، والتيه، والاستهزاء، وطلب ما فيه التنافس والتحاسد، وشهوة الانتقام.[٤٠٩]

٥. **الحسد**: هو "تمنّي زوال النعمة عمن يستحقها، ولربما مع ذلك سعي في إزالتها."[٤١٠]

و**الحاسد التام** هو الذي يسعى في إزالة نعمة مستحقه من غير أن يطلب تلك النعمة لنفسه. لذلك قيل إن الحاسد قد يرى زوال نعمة غيره نعمة عليه.[٤١١]

والحسد من وجه، يعتبر غاية البخل، لأن البخيل يبخل بمال نفسه، أما الحاسد فيبخل بمال الله تعالى. ومن وجه آخر، فالحسد أظلم ظالم، لأنه يظلم غيره في إزالة حاله، ويظلم ربّه فيما قدره، كما أن الحسد أيضًا ضرب من الحماقة.[٤١٢]

المبحث الخامس: المقارنة بين يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني في الأخلاق

إن الكلام عن الأخلاق لا يستقيم معناه دون الكلام عن الإنسان، لأن الإنسان هو المكلّف بتلك الأخلاق. فلا معنى للأخلاق إن لم يكن هناك إنسان. فالإنسان هو المطلوب بمعرفة محاسن الأخلاق، وهو المسؤول عن نفسه في تطبيق ما وصل إليه بمعرفته من الأخلاق الحسنة وحماية نفسه عن مساوئ الأخلاق. والإنسان كذلك هو المستهدف من كلّ التكليفات الشرعية والتعاليم الدينية التي تنتج بتطبيقها الأخلاق المحمودة ليبلغ بذلك إلى كماله وسعادته دنيويًّا وأخرويًّا.

وكل الديانات السماوية التي تنبني تعاليمها على الكتب السماوية، وكذلك الديانات الأرضية التي تنبني تعاليمها على ما وضعه مؤسسها، يتمحور كل تعاليمها حول الإنسان. فمعرفة حقيقة الإنسان أصبحت قضية مهمة في جميع الديانات. فلا عجب إذا حصل التشابه

---

٤٠٨ انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**.

٤٠٩ انظر: المرجع نفسه، ص٣٤٦.

٤١٠ المرجع نفسه، ص٣٤٨.

٤١١ انظر: المرجع نفسه.

٤١٢ انظر: المرجع نفسه، ص٣٤٩.

والاتفاق هنا بين الأفكار والفلسفات الأخلاقية التي تناولها كل من ابن عدي والراغب الأصفهاني في كتبهما، لأن القضية الأخلاقية أصبحت من الكليات الأساسية التي ينبني عليها جميع الديانات، ولا سيما الديانات السماوية. فكل ما هو خُلُق، أو صفة خلقية، فهو كلي، فالأخلاق بطبيعتها قضايا كلية.[٤١٣]

فكل من يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني مع اختلافهما من حيث الخلفية الدينية، وصلا إلى بعض التشابه في القضايا الأخلاقية الأساسية. فمال كلّ واحد منهما إلى عرض المباحث عن حقيقة الإنسان موضوعًا لا غنى عنه في المباحث الأخلاقية، كما أنهما استخرجا بأفكارهما بعض النماذج من الأخلاق حسنها وقبحها مع وجود التشابه والاختلاف بينهما. وسوف يعرض الباحث وجوه الاتفاق والاختلاف بينهما من خلال المطالب الآتية، مع ذكر ما توصّل إليه الباحث من الأسباب لذلك الاتفاق والاختلاف.

المطلب الأول: معيار إنسانية الإنسان

اتّفق يحيى بن عدي مع الراغب الأصفهاني على ضرورة عرض حقيقة الإنسان محورًا أساسًا في موضوع الأخلاق. و**ذهب** ابن عدي إلى أن الإنسان الحقيقي هو الذي يحقّق كل ما تتحقق به إنسانيته، **كما ذهب** إلى ذلك الأصفهاني. ولكن ما هي الأشياء الأساسية التي تتحقق بها إنسانية الإنسان، والتي لا بدّ من أن يسعى كل إنسان أن يحققها لتتحقق فيه إنسانيته؟ هنا يأتي **الخلاف** بين يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني.

بدأ ابن عدي وصفه للإنسان بأنه من جنس الحيوان الذي يتميز بقدرته على **الفكر والتمييز** بين الأشياء. كما أن من صفات الإنسان التي يتميز بها عن غيره من الحيوان أنه **يحبّ الأفضل من الأمور** ولا يرضى أن يبقى في حالة راكدة، بل يسعى دائمًا إلى مرتبة أعلى مما كان فيه. وفيما يتعلق بالممتلكات فإن الإنسان يميل دائمًا إلى أن **يملك أنفَسها**. وقد أكّد ابن عدي على هذه الحقيقة حين قال في وصفه عن الإنسان:

---

٤١٣ انظر: أحمد الريسوني، **الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية**، (جدة: دار الأمة للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م)، ص٩٣.

"اعلم أن الإنسان، من بين سائر الحيوان، ذو فكر وتمييز، وهو أبدًا يحبّ من الأمور أفضلها، ومن المراتب أشرفها، ومن المقتنيات أنفَسها، إذالم يعدل عن التمييز في اختياره، ولم يغلبه هواه في اتباع أغراضه."[٤١٤]

هذه هي صورة الإنسان التي صوّرها ابن عدي. وقد نبّه ابن عديّ إلى وجود عوارض قد تحيل الإنسان عن حاله المثلى كإنسان، إذ إنه قد يعدل عن التمييز في اختياره، وقد يغلبه هواه حتى ينحرف عن سبيله في الوصول إلى أغراضه. **فالعدول عن التمييز** و**اتباع الهوى** هما من الأسباب التي ذكرها ابن عدي في انحراف الإنسان عن إنسانيته. وعندما ينحرف الإنسان عن الصفة اللازمة التي بها تستقيم إنسانيته، فهو مع الحيوان حينئذ متساويان، فلا فرق حينئذ بينه وبين الحيوان.

وقدرة التمييز التي يتميز بها الإنسان لها أهمية للغاية، لأنه بها يميّز بين الحق والباطل، وبين الخطأ والصواب، وبين الخير والشر، كما يميّز بها بين الفضائل والرذائل. فهذا التمييز إذا تمشَّى مع صفة الإنسان الأخرى وهي الرغبة في الارتقاء والوصول إلى الأفضل سوف يوصله إلى الكمال. فلا بد بقدرته على التمييز أن يلجأ الإنسان إلى اختيار الأفضل من الأخلاق للتحلي بها واجتناب الأرذل منها. واتصاف الإنسان بمكارم الأخلاق، كما أشار إلى ذلك ابن عدي، من علامات كمال الإنسان. قال ابن عدي أن من علامات كمال الإنسان: "أن يكون مرتاضا بمكارم الأخلاق ومحاسنها، ومتنزّهًا عن مساوئها ومقابحها، آخذًا في جميع أحواله بقوانين الفضائل، عادلًا في كل أفعاله عن طرق الرذائل".[٤١٥] إلا أن العوارض قد تصرف الإنسان من الالتزام بما يراه خيرًا بعد معرفته ذلك بقدرة تمييزه، فعدل عن التمييز واتبع الهوى، كما أشار إلى ذلك تعريف ابن عدي.

وفي تعريف آخر للإنسان أتى ابن عدي بصفة أخرى في الإنسان وهي ميله للنظر إلى أعلى الأشياء، وهو الخالق. كما أخذ ذلك ابن عدي وفسره عن مفهوم الإنسان عند اليونان، عندما قال:

---

[٤١٤] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٤٥.

[٤١٥] المرجع نفسه، ص٤٥.

"الإنسان يسميه اليونانيون ناظرًا، وليس أي الناظر. فالناظر إلى فوق يحتمل معنيين: أحدهما، أنه ليس في سائر الحيوانات ما ينظر إلى فوق سواه. والثاني لأنه يرى بعقله ما هو أعلى الأشياء، **وهو الباري تبارك اسمه.**"[٤١٦]

فيتضح من هذا التعريف أن ابن عديّ يربط إنسانية الإنسان بكونه مُقِرًّا بوجود أعلى الأشياء وهو الرب، لأنه يرى ذلك بعقله.

وعلى هذا فيكون معيار الإنسانية عند ابن عدي:

١. استعمال العقل للتمييز بين الأشياء واتخاذ أفضلها.
٢. الرغبة في الترقّي إلى مرتبة أعلى.
٣. الرغبة في اختيار الأفضل من كل شيء.
٤. النظر إلى الأعلى الذي هو الباري تبارك وتعالى.
٥. عدم العدول عن التمييز واتباع الهوى.

وعندما يفقد الإنسان هذه المعايير فقدْ فقدَ إنسانيته ويدخل في زمرة البهائم. وقد نبّه ابن عدي إلى أن الإنسان **إذا لم يستعمل عقله للفكر والتمييز كان مشاركا للبهائم.**[٤١٧] فمن أراد ألّا يدخل في زمرة البهائم، فعليه أن يستخدم ما في وسعه من قوته العاقلة للتحلى بمكارم الأخلاق ويتنزّه عن مساوئها،[٤١٨] حتى يصل إلى مرتبة الإنسان التام. لأن الإنسان في الحقيقة، كما أكّد ابن عدي، هو النفس العاقلة التي بها صار الإنسان إنسانًا.[٤١٩] وفي سبيل الوصول إلى الإنسانية، قال ابن عدي بصراحة: "فمن أجل ذلك وجب أن **يُعمل الإنسان فكره، ويميّز أخلاقه، ويختار منها ما كان مستحسنًا** جميلًا، **وينفي منها ما كان مستنكرا** قبيحا، ويحمل نفسه على **التشبه بالأخيار، ويتجنب كل التجنب عادات الأشرار.**"[٤٢٠] لأن هذه الأشياء إذا فعلها الإنسان "**صار بالإنسانية متحقّقًا،** وللرئاسة الذاتية مستحقًّا."[٤٢١]

---

٤١٦ سحبان خليفات، **مقالات يحيى بن عدي الفلسفية**، ص١٨٩.

٤١٧ انظر: يحيى بن عدي، **تهذيب الأخلاق**، تحقيق: سمير خليل اليسوعي، ص٢٥.

٤١٨ المرجع نفسه، ص١٧.

٤١٩ انظر: ابن عدي، المرجع نفسه، ص٨٢.

٤٢٠ ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٥٤.

٤٢١ المرجع نفسه، ص٥٤.

أما **الأصفهاني**، فقد بدأ وصفه للإنسان بأنه مركب من شيئين: الجسم والنفس. فالجسم يُدرَك بالبصر، وأما النفس فتُدرَك بالبصيرة.[٤٢٢] أما عن معيار الإنسانية، فقد أشار الأصفهاني إلى بعض الأمور التي تلزم الإنسان أن يلتزم بها حتى لا يخرج عن إنسانيته. فخلق الإنسان له غاية من عند خالقه، وكمال الإنسان وشرفه يكون في تحقيق تلك الغاية. وقد أورد الأصفهاني أمثلة على ذلك مما يدل على أن كمال الشيء أو نقصه يكون حسب تحقيق ذلك الشيء للغاية التي خلق من أجلها. كالبعير مثلًا، خلقه الله لحمل الأثقال وإيصال الناس إلى أماكن بعيدة، والفرس خلقه الله ليكون مركبًا يجري به الإنسان، والسيف للقطع والعمل المختص به في القتل، وما شابه ذلك. فهذه الأشياء، متى تحققت فيها غاية من خلقها أو صناعتها، فيكون كاملا أو متشرفا. لأن كل ما أوجد لغاية ما، فشرفه بتمام وجود تلك الغاية منه، ودنائته بفقدانها. ومتى لم يوجد فيه المعنى الذي أوجد من أجله كان ناقصًا غير كامل.

ثم إن الشيء، متى حصل فيه النقص أو عدم استحقاق الغاية التي خُلق من أجلها، فإن هذا الشيء إما أن يطرح طرحًا، وإما أن يرد إلى منزلة أدنى من منزلته. كالفرس إذا لم يصلح لمواجهة العدو في الكر والفر اتخذ حمولة، والسيف إذا لم يصلح للقطع اتخذ منشارا[٤٢٣].

وكذلك حال الإنسان مثله كمثل تلك الأشياء. فشرف الإنسان يكون في تحقيقه للغاية أو الوظيفة التي خلقه الله من أجلها، وفي تحقيق تلك الغاية يكون شرف الإنسان وكماله. **وإذا لم يحقق الإنسان تلك الغاية، فحينئذ لا يكون الإنسان كاملًا**، وقد تنزل مرتبته إلى مرتبة الحيوان بل أدنى من تلك المرتبة **ويفقد الإنسان حينئذ إنسانيته.**

وقد استند الأصفهاني في معرفة تلك الغاية إلى النصوص الشرعية من القرآن. أما الغاية التي خلق من أجلها الإنسان، فهي ثلاثة كما استنبطها الأصفهاني:

١. **عمارة الأرض**، وهي تحصيل ما يسهل به المعاش لنفسه وغيره[٤٢٤]، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَعۡمَرَكُمۡ فِيهَا﴾ (هود: ٦١).

---

[٤٢٢] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٧٥.

[٤٢٣] انظر: المرجع نفسه، ص٩١.

[٤٢٤] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٩٠.

٢. **عبادة الله،** وهي الامتثال للباري عز وجل في أوامره ونواهيه[٤٢٥]، كما ذكر تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات:٥٦).

٣. **الخلافة،** وهي الاقتداء بالباري سبحانه وتعالى على قدر طاقة البشر في السياسة باستعمال مكارم الشريعة. ومكارم الشريعة هي الحكمة، والقيام بالعدالة بين الناس، والحلم، والإحسان، والفضل، والقصد منها أن يبلغ الإنسان إلى جنة المأوى[٤٢٦].

وعلى هذا، فإنسانية الإنسان **تقاس عند الأصفهاني بقدر ما تحققت فيه هذه الغاية،** لأن هذه الغاية هي التي خُلق من أجلها. فمن **قام بالعبادة** كما ينبغي أن تقام مثلًا، فقد **استكمل إنسانيته،** ومن **أهملها وتركها** فقد **انسلخ من الإنسانية** فيصير بذلك حيوانًا أو أدنى من الحيوان، وإن الإنسان **لا يكون إنسانًا إلا بالدين.**[٤٢٧]ولا يستحق من لم يحقق هذه الغاية أن يسمى إنسانًا بمعناه الحقيقي، وإنما يقال له **إنسانًا على وجه المجاز** أو على سبيل تعارف العامة، وهو مع ذلك **في الحقيقة ليس بإنسان**[٤٢٨].

بناء على هذا العرض، يظهر أن فيه **نوع من الخلاف** بين يحيى بن عديّ والراغب الأصفهاني في معيار الإنسانية. وعندما جرت المقارنة بينهما، يظهر أن ابن عدي في إثبات معيار الإنسانية يميل إلى جانب **التوظيفي للعقل،** وذلك باستخدامه للتمييز بين الأشياء واختيار الأفضل منها، لا سيما في الأمور الأخلاقية. ثم يتبعه بعد ذلك **الجانب التطبيقي** بحيث إن كمال الإنسان عند ابن عدي لا يكون إلا بتطبيق ما يراه عقله أنه من الفضائل. فمن لم يشغل عقله للتمييز بين الفضائل والرذائل، ولم يتحرّ على تطبيقها بتحلّى الفضائل وتجنّب الرذائل، فلا يتحقق فيه شروط الإنسانية.

أما **الأصفهاني،** فيميل في إثباته معيار الإنسانية إلى **الجانب الوظيفي** للإنسان، بحيث أن الله عند الأصفهاني قد جعل للإنسان وظائف من عمارة الأرض، والعبادة، والخلافة. وهذه

---

٤٢٥ انظر: المرجع نفسه، ص٩١.

٤٢٦ انظر: المرجع نفسه، ص٩١.

٤٢٧ انظر: الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين،** ص١٥٠.

٤٢٨ انظر: المرجع نفسه، ص١٥١.

الوظائف هي الغاية من خلق الإنسان. فمن لم يحقّق هذه الوظائف، لم يحقق الغاية من خلقه، ومن لم يحقق الغاية من خلقه، لم يحقق إنسانيته، لأن تحقيق الإنسانية يكون بتحقيق تلك الغاية.

لكن هناك **مشابهة** بين يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني في هذه القضية، وهي أن الإنسان عند الأصفهاني لا يصلح لخلافة الله تعالى، ولا يكمل لعبادته وعمارة أرضه إلا **بطهارة النفس**. وطهارة النفس لا تكون إلا بإزالة رجسها من الأخلاق السيئة وتحليها بالأخلاق الحسنة.[٤٢٩] والشيء الذي تطهر به النفس هو العلم والعبادات الموّظفة.[٤٣٠]

فكلّ من يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني وإن اختلف في تركيزهما في إثبات معيار الإنسانية، إلا أنهما في النهاية يستهدفان **تطهير النفس** من الأخلاق السيئة وتزينها بالأخلاق الحسنة. فابن عدي في تحقيق الإنسانية يشترط من الإنسان **التخلق بالأخلاق الحسنة** بعد **تشغيل عقله** في التمييز بين الفضائل والرذائل. وكذلك الأصفهاني، فإنه يرى أن لتحقيق الإنسانية يشترط من الإنسان أيضًا **التخلق بالأخلاق الحسنة** ليكون **صالحًا** في تحقيق الغاية من خلقه، وهي **العبادة، وعمارة الأرض، والخلافة**. كما ألمح الأصفهاني أيضًا إلى أهمية **توظيف العقل**، وذلك بالتعلم لأن الذي تطهر به نفس الإنسان عند الأصفهاني هو **العلم** والعبادات الموظفة كما تقدم.

فمن هذه المقارنة يمكن أن يلخص الاتفاق والاختلاف بين يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني في النقاط الآتية:

أوّلًا، الاتفاق:

١. اتفق كل منهما على أهمية معرفة حقيقة الإنسان في موضوع الأخلاق.
٢. أشار كلّ منهما إلى أن من صفة الإنسان الاستشعار بوجود الإله الذي خلقه.
٣. يهدف كل منهما إلى بيان أهمية تخلق الإنسان بالأخلاق الحسنة في تحقيق إنسانيته.

---

٤٢٩ انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٩٦-٩٧.

٤٣٠ انظر: المرجع نفسه، ص٩٩.

٤. إثبات مكانة العقل بالتمييز بين الأشياء عند ابن عدي، وبالحصول على العلم النافع عند الأصفهاني.

ثانيًا، الاختلاف:

١. يرتكز ابن عدي في أهمية تشغيل العقل للتمييز بين الأشياء، ثم العمل بما يراه العقل أنه من الفضائل. بينما يرتكز الأصفهاني في الجانب الوظيفي الذي هو الغاية من خلق الإنسان، فيربط الأصفهاني معيار الإنسانية بهذه الغاية.

٢. لم يستند ابن عدي في عرض أفكاره على النصوص الشرعية من الإنجيل بخلاف الأصفهاني فإنه يستند كثيرًا إلى النصوص الشرعية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. ولعل السبب في هذا أن الأصفهاني يجعل القرآن والأحاديث النبوية **منطلقا** و**ميزانا** لأفكاره، فيستنبط أفكاره من القرآن والسنة، كما **يزن** بهما الأفكار الأخرى خارجية من الفلسفة اليونانية أو الفارسية أو غير ذلك من الأفكار التي تبناها.

المطلب الثاني: تقسيم قوى الإنسان

ذهب كلّ من يحي بن عدي والراغب الأصفهاني إلى أهمية معرفة الإنسان كجزء لا يُستغنى عنه في دراسة الأخلاق. وقد وصلا إلى النتيجة أن للإنسان قوى. لكن **اختلف** يحي بن عدي مع الراغب الاصهاني في تقسيم هذه القوى. فيحي بن عدي يختصر عرضه لقوى الإنسان على ما طرحه **أفلاطون** من الفكرة عن القوى الثلاث عند الإنسان. بخلاف الأصفهاني، فإنه يكشف **قوى أخرى** عند الإنسان بجانب تلك القوى الثلاث ويعرضها في مبحثه عن حقيقة الإنسان.

وقبل المقارنة بينهما في تقسيم قوى الإنسان، لعله من المستحسن عرض فكرة أفلاطون في هذه القضية، حتى يتضح في هذا المطلب أساس هذا التقسيم. كان **أفلاطون** يرى أن للإنسان ثلاث قوى، ونشأت من هذه القوى الثلاث الفضائل الثلاث؛ فضيلة **الحكمة**، فضيلة **الشجاعة**، وفضيلة **العفة**. وهذه الفضائل حصلت من **اعتدال القوى الثلاث فيما بينها**

وعدم انحرافها في نفس الإنسان. ففضيلة الحكمة، تنشأ عن القوة العاقلة. وفضيلة الشجاعة، تنشأ عن اعتدال القوة الغضبية. أما فضيلة العفة، فهي تنشأ عن اعتدال القوة الشهوانية.[٤٣١]

ثم يرى أفلاطون أن هذه القوى الثلاث إذا **اعتدل كلها** وحصل الانسجام بينها وتحقّق في النفس الانتظام والتناسب، تصدر منها فضيلة أخرى سماها **العدالة**. فأصبحت الفضائل التي تنبع من هذه القوى ثلاثة إذا حصل الاعتدال **فيما بينها**، ونشأت فضيلة رابعة وهي العدالة إذا حصل الاعتدال **في كل** من تلك القوى الثلاث.[٤٣٢]

ولعلّ ابن عدي يبني تقسيمه للقوى الثلاث التي في نفس الإنسان على هذا التقسيم الثلاثي عند أفلاطون، وكذلك الراغب الأصفهاني. إلّا أن بينهما **خلاف** في **استخدام المصطلحات**. **فيحيى بن عدي**، استخدم مصطلح: القوة **الناطقة**، والقوة **الشهوانية**، والقوة **الغضبية**.[٤٣٣] وقد سمّى هذه القوى أيضًا النفوس. أما **الأصفهاني**، فيستخدم في تقسيمه مصطلح آخر، وهو: قوة **الفكرة**، وقوة **الشهوة**، وقوة **الحمية**.[٤٣٤] لكن يتضح من هذه المقارنة أن مدلول تلك المصطلحات واحد، وإن اختلفت في المصطلح. فالقوة الناطقة وقوة الفكرة، قد تحملان معنى واحدا، لأن قوة النطق عند الأصفهاني مصدرها قوة التفكّر.[٤٣٥] وكذلك القوة الغضبية وقوة الحمية، تحملان المعنى نفسه.

وقد **اتفق** كل من يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني على أن هذه القوى الثلاث هي **مصدر تصرفات الإنسان**. فقد صرّح ابن عدي عندما تكلم عن العلة الموجبة لاختلاف الأخلاق بأن جميع الأخلاق تصدر عن هذه القوى، وأن من الأخلاق ما يختص بإحداهن، ومنها ما يشترك فيها قوتان، ومنها ما يشترك فيها القوى الثلاث.[٤٣٦] كما ذهب إلى ذلك أيضًا

---

٤٣١ انظر: السيد محمد عقيل بن علي المهدلي، **الأخلاق عند الفلاسفة في اليونان والقرون الوسطى**، (د.م: دار الحديث، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، ص٢٣.

٤٣٢ انظر: المرجع نفسه، ص٢٣.

٤٣٣ انظر: ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٤٩.

٤٣٤ انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١٠٠.

٤٣٥ انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٧٧.

٤٣٦ انظر: ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٤٩.

الأصفهاني عندما حث على إصلاح هذه القوى وقال إنها **دواعي الإنسان في تصرفاته،**[٤٣٧] بحيث لو تمكن الإنسان من إصلاح قوة الشهوة تحصل منها العفة فيحترز بها من الشره وآفات الشهوة، وبإصلاح قوة الحمية تحصل الشجاعة فيحترز بها من الجبن والتهور والحسد، وبإصلاح قوة الفكرة تحصل الحكمة حتى يحترز من البله والجربزة.[٤٣٨]

لكن الراغب الأصفهاني قد **اختلف** مع يحيى ابن عدي في تقسيم قوى الإنسان بحيث إن الراغب قد زاد **قوى أخرى** للإنسان على تلك القوى الثلاث. وبمعرفة هذه القوى الأخرى لا شك في أنها تساعد في معرفة أسباب ظهور الانحراف في أخلاق الإنسان وبالتالي تسهّل على معرفة الطرق في علاجها، فيكون العلاج بذلك متكاملًا لأنه يراعي جوانب أوسع من قوى الإنسان، ولا ينحصر في تلك القوى الثلاث فحسب.

وهذه هي القوى التي أضافها الأصفهاني على القوى الثلاث التي تبناها يحيى بن عدي:

أوّلًا، القوى الخمس التي تتكون من:

١. قوة **الغذاء:** تكون بها النشأة، والتربية، والولادة.
٢. قوة **الحس:** يكون بها الإحساس واللذة والألم.
٣. قوة **التخيل:** يكون بها تصور أعيان الأشياء بعد غيبوبتها عن الحس.
٤. قوة **النزوع:** يكون بها الطلب للموافق والهرب من المخالف، والرضا، والغضب، والإيثار، والكراهة.
٥. قوة **التفكر:** يكون بها النطق، والعقل، والحكمة، والروية، والتدبير، والمهنة، والرأي، والمشورة. [٤٣٩]

ثانيًا، القوى المدركة، وهي: **الحواس الخمس، والخيال، والفكر، والعقل، والحفظ.**[٤٤٠] ولكل هذه القوة المدركة إدراك مخصوص كما سبق أن فصله الأصفهاني. ولتلك الإدراكات مراتب متفاوتة، أدناها اللمس ثم الذوق ثم الشم. وأوسطها السمع والبصر، لأنهما يخدمان

---

٤٣٧ انظر: الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين،** ص١٧٣.

٤٣٨ الجربزة: الخداع والخبث والغش. انظر: لسان العرب، مادة "جربز".

٤٣٩ انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة،** ص٧٧.

٤٤٠ انظر: المرجع نفسه.

النفس والجسم، وخدمتهما للنفس أكثر، ويدركان الأشياء الجسمانية. وأرفع تلك الإدراكات هي العقل ثم الفكر ثم التخيل ثم الحس، إلا أن العقل والفكر يدركان الأشياء الروحانية[٤٤١].

وبجانب هذه القوى، أضاف الأصفهاني أن الإنسان عمومًا قد جُمع فيه قوى العالم، وأكّد أنّ الله قد جمع في الإنسان قوى بسائط العالم ومركباته وروحانياته وجسمانياته ومبدعاته ومكوناته. واستنبط ذلك من قول الله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾ (الإنسان:٢)، وقال إن المراد بهذه الآية أن الإنسان خلق من قوى أشياء مختلفة.[٤٤٢]

فيظهر من هذه المقارنة أن أنواع قوى الإنسان التي عند الراغب الأصفهاني **أكثر مما** عند يحيى بن عدي. واكتشاف قوى أخرى بجانب القوى الثلاث لدى الإنسان كما اكتشفه الأصفهاني يزيد شمولية في فهم الإنسان وبالتالي يعطي آفاقًا أخرى في علاج ما انحرف من أخلاق الإنسان وتهذيبها.

المطلب الثالث: أنواع الإنسان

وصل كلّ من يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني في كشفهما عن حقيقة الإنسان إلى النتيجة أن الناس ليس على صنف واحد. فجاء كلّ منهما بتقسيم أنواع الإنسان حسب اعتبارات عدّة. ولهذا التقسيم أهمية في مشروع تهذيب الأخلاق ولا سيما في معرفة الطرق المناسبة لكل صنف عند القيام بتهذيب أخلاقهم. ولعل كلّ من ابن عدي والأصفهاني أتيا بهذا التقسيم ليمهدا الطرق لمن أراد أن يهذب نفسه أو يهذّب غيره. فاتفق يحيى بن عديّ والراغب الأصفهاني في تقسيم أنواع الإنسان وإن اختلفا في طريقة تقسيمهما.

وفي تقسيم أنواع الإنسان، قسم ابن عدي حسب الاعتبارات الآتية:

أوّلًا، باعتبار تعامله مع الأخلاق.

ثانيًا، أنواع الإنسان من حيث طباعهم.

---

٤٤١ انظر: المرجع نفسه، ص٧٨.

٤٤٢ انظر: الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص٧٦-٧٧.

ثالثًا، أنواع الإنسان من حيث مراتبهم في المجتمع.

أما **من حيث التعامل مع الأخلاق**، فقد سرّد ابن عدي أنواع الإنسان كالآتي:

١. المبتدئ، وهو الذي يريد ويسعى إلى التحلي بالأخلاق المحمودة للبلوغ إلى درجة الكمال.[443]

٢. من نشأ على الأخلاق السيئة وألفها، وجرى على العادات الرديئة وأنس بها،[٤٤٤]

٣. من كانت له عيوب قد اشتبهت عليه ويظن أنه في غاية الكمال.[٤٤٥]

٤. من كان جامعًا لأكثر الأخلاق المحمودة، عادما لبعضها.[446]

٥. من كان في غاية التمام والكمال.[447]

ثم سرد أنواع الإنسان **من حيث طباعهم**، وهم:

١. من يتظاهر بالأخلاق المكروهة وينقاد إليها، وهم أشرار الناس.

٢. من يتنبه لها بفكره وقوة تمييزه، فيحذر منها واجتهد في اجتنابها.

٣. من لا يتنبه للأخلاق السيئة، لكنه إذا تنبه حمل نفسه على تركها.

٤. من إذا تنبه للأخلاق السيئة، يصعب عليه العدول عنها إلا باجتهاد.

٥. من إذا تنبه على الأخلاق الرديئة، أصر عليها ولم يرد تركها مع العلم بقبحها.[٤٤٨]

٦. من لا يقبل طبعه العادات الحسنة ولا الأخلاق الجميلة لرداءة جوهره وخبث عنصره.

٧. من يقبل كثيرًا من الأخلاق الحسنة، ويرفض طبعه عن بعضها.

ثم يأتي بعد ذلك تقسيمه حسب **مراتبهم في المجتمع**، وهم:

١. الأحداث والصبيان.

٢. الأفاضل من الناس.

---

443 يحيى بن عدي، **تهذيب الأخلاق**، تحقيق: سمير خليل اليسوعي، ص١٨.

٤٤٤ المرجع نفسه، ص١٩.

٤٤٥ المرجع نفسه، ص٢٠.

446 المرجع نفسه.

447 المرجع نفسه، ص٢١.

٤٤٨ انظر: ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، تحقيق: سمير خليل اليسوعي، ص٢٦-٢٨.

٣. الملوك والرؤساء.

٤. الزهاد والرهبان والشيوخ.

٥. أهل العلم، منهم الخطباء والواعظون ورؤساء الدين.

٦. أصاغر الناس.[449]

وبجانب هذا التقسيم لأنواع الإنسان، فصّل ابن عدي نوعًا آخر من الإنسان، وهو الإنسان التام، وقد يطلق عليه أيضًا الإنسان الكامل. وهذا النوع هو النوع الأمثل من الإنسان الذي لا بدّ من أن يسعى كل إنسان أن يصل إلى هذه المرتبة من الإنسانية. وقد ذكر يحيى بن عديّ سمات هذا النوع من الإنسان، وهي:

١. متفقد لجميع أخلاقه.

٢. متيقظ لجميع معايبه.

٣. متحرز من دخول نقص عليه.

٤. مستعمل لكل فضيلة.

٥. مجتهد في بلوغ غايته.

٦. عاشق لصورة الكمال.

٧. مستلذ لمحاسن الأخلاق.

٨. مبغض لمذموم العادات.

٩. معتني بتهذيب نفسه.

١٠. غير مستكثر لما يقتنيه من الفضائل.

١١. مستعظم اليسير من الرذائل.

١٢. مستصغر للرتبة العليا.

١٣. مستحقر للغاية القصوى.

١٤. يرى التمام دون محله والكمال أقلّ أوصافه.

هذا تقسيم يحيى بن عدي في أنواع الإنسان. ولا شك في أن معرفة هذه الأصناف لها أهمية كبيرة، خاصة في اختيار الطرق المناسبة لكل من الأصناف في سبيل تهذيب أخلاقهم. ثم

---

[449] انظر: المرجع نفسه، ص٨٥-٩١.

إن يحيى بن عديّ قسّم من الأخلاق ما يخصّ أصنافًا دون أخرى. ففي رأي ابن عديّ، هناك أخلاق حسنة عند بعضهم، وليس كذلك عند بعضهم الآخر.

وكما أن يحيى بن عديّ قسم الإنسان إلى أنواع، كذلك الراغب الأصفهاني. فإنه يرى كذلك أهمية معرفة أنواع الإنسان، فسرّد تقسيمه للإنسان كالآتي:

أوّلًا، التقسيم الإجمالي، وهو: **خاص** و**عام**.

فالخاص هو من تخصص من المعارف بالحقائق دون التقليدات، واختصر من الأعمال بما يبلغه إلى جنة المأوى، دون ما يقتصر به على الحياة الدنيا.

والعام هو من يرضى من المعارف بالتقليدات، وأكثر من الأعمال بما يؤدي إلى منفعة دنيوية.

ثانيًا، التقسيم باعتبار أمور دنيوي، وهو ينقسم إلى: **خاصة**، و**عامة**، **ووسط**. وأوسطهم ما يسمون في كلام العرب **بالسوقة**.

فالخاص بهذا الاعتبار: الذي يسوس ولا يساس، والعام: الذي يساس ولا يسوس، وأما الوسط: الذي يسوسه من فوقه، ويسوس من دونه.

ثالثًا، من **حيث مواقف الإنسان أمام الشهوات**، وهم:[٤٥٠]

أصحاب الشهوات: وهممهم الأكل والشرب والزواج.

أصحاب الكرامة والرياسة: وهممهم المدح واجتلاب المحمدة والشهرة.

أصحاب الحكمة: لم يأت الأصفهاني بتعريف هذا الصنف.

رابعًا، التقسيم **من حيث أعمالهم واستعمالهم القوة النفسية**، وينقسم إلى ثلاثة، وهم: **ملكي**، **وشيطاني**، **وإنسي**. وبعبارة أخرى، فهم: **المؤمن**، **والكافر**، **والفاسق**[٤٥١].

فالملكي: هو الذي يستعمل القوة العاقلة بقدر جهده، وهم المؤمنون حقًّا.

والشيطاني: هو الذي يستعمل القوة الشهوية من غير التفات إلى مقتضى العقل.

والإنسي: هو الذي يخلط بين الأعمال الصالحة والأعمال السيئة[٤٥٢].

---

[٤٥٠] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١٦٣.

[٤٥١] انظر: المرجع نفسه، ص١٦٤.

[٤٥٢] انظر: المرجع نفسه، ص١٦٤.

ثم هناك **تقسيمات أخرى** للاصفهاني لأنواع الإنسان من وجوه عدة، فقسم الإنسان إلى **المصطفى والمسترذل**.

والمصطفى: الأبرار، وهم على ثلاثة أضرب: ظالم، ومقتصد، وسابق. وكذلك إن **الأبرار** ينقسم على ثلاثة أضرب أيضًا[٤٥٣]: **الأنبياء، والحكماء، والعوام**.

وكذلك قسم الأصفهاني أنواع الإنسان إلى ضربين: **عبد بالطبع** وإن كان ملكا، و**ملك بالطبع** وإن كان عبدًا مسترقًّا[٤٥٤].

و**الملك**: من فضل بالفضائل النفسية التي بها يصير الإنسان، بحيث يصح أن يوصف بأنه ربّاني وإلهيّ وملكيّ، ويصلح أن يكون بها خليفة الله في الأرض.

و**العبد**: هو الذي قال فيه النبي ﷺ: «تعس عبد الدرهم، تعس عبد الدينار، تعس فلا انتقش، وإذا شيك فلا انتقش»[٤٥٥].

اتفق كل من يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني في أن الإنسان أنواع وأصناف، إلا أنهما كما يتضح من تقسيمهما، يختلف في الطريقة التي ينهجها في التقسيم. فكل له وجهة نظر يختص به، فيأتي التقسيم يختلف من واحد إلى آخر. لكن مع هذا الاختلاف، فإنه لا شك أن في هذا التقسيم قيمة، خاصة في معرفة الطريقة المناسبة لكل من تلك الأصناف في سبيل تهذيب أخلاقهم. فهذا التقسيم يصلح لأن يكون مرجعًا لمن أراد أن يعرف نفسه أو غيره، وبالتالي معرفة الطريقة المناسبة له في تهذيب أخلاقه أو أخلاق غيره.

المطلب الرابع: تعريف الأخلاق وتقسيمها إلى المحمودة والمذمومة

---

[٤٥٣] انظر: المرجع نفسه، ص١٦٥.

[٤٥٤] انظر: المرجع نفسه، ص١٦٥.

[٤٥٥] رواه البخاري بلفظ: تعس عبد الدينار، وعبد الدرهم، وعبد الخميصة، تعس وانتكس، وإذا شيك فلا انتقش . انظر: البخاري، فبح الباري، الرقاق، حديث رقم ٦٤٣٥، جـ١١، ص٢٥٤.

جاء يحيى بن عديّ بتعريف موجز عن الأخلاق، وقال إن الأخلاق **حال للنفس، به يفعل الإنسان أفعاله بلا روية ولا اختيار**[٤٥٦]، ثم يأتي ابن عديّ ببيان حال الأخلاق بأنها قد تكون غريزة وطبعا عند بعض الناس، بينما في بعضهم الآخر لا تكون إلّا بالرياضة والاجتهاد.[٤٥٧]

وافق الأصفهاني هذا التعريف، وقال بعد أن حلّل معنى الخُلق من النّاحية اللغوية بأن هذا اللفظ، أي: الخُلق، قد جُعل أحيانًا للدلالة على "**الهيئة الموجودة في النفس** التي يصدر عنها الفعل بلا فكر"[٤٥٨]، **فاتفق** الأصفهاني مع يحيى بن عديّ في هذه النقطة، وهي أن الأخلاق **هيئة في النفس،** منها يصدر الفعل من غير فكر أو روية. لكن الأصفهاني وسّع مدلول الأخلاق إلى **الفعل** الذي يصدر من هذه الهيئة، كما وسّع مدلول الأخلاق أيضًا إلى ما يجمع بين **الهيئة والفعل** معًا. فيكون الأخلاق في مفهوم الأصفهاني إما **هيئة** في النفس، وإما **الفعل** الصادر عن تلك الهيئة، وإما **الهيئة والفعل** معًا. وعلى هذا فلا تنحصر تسمية الأخلاق عند الأصفهاني على الهيئة في النفس فحسب، بل يدخل من ضمنها أيضًا الفعل الصادر من تلك الهيئة، كما تدل تسمية الأخلاق على الفعل والهيئة معًا، بخلاف ابن عدي الذي قصّر تسمية الأخلاق **على الحال الذي في نفس الإنسان** الذي تصدر منه أفعال الإنسان.

وهذا التعريف من كلا الطرفين وإن اختلف في استخدامه، فكل يتمحور حول **الهيئة الداخلية** في نفس الإنسان. وتوسيع الأصفهاني مسميات الأخلاق في الفعل بجانب الهيئة، وكذلك في الفعل والهيئة معًا لا يخرج عن كون الأخلاق هيئة وقعت في نفس الإنسان. فالفعل الذي يطلق عليه الأصفهاني اسم الأخلاق ليس مجرد فعل، وإنما الفعل الذي يصدر من تلك الهيئة. وكذلك الهيئة التي يطلق عليها الأصفهاني اسم الأخلاق هي الهيئة الراسخة في نفس الإنسان التي لها قدرة في إصدار تصرفات الإنسان.

---

٤٥٦ ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٤٧.

٤٥٧ انظر: المرجع نفسه.

٤٥٨ الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١١٤.

وعلى هذا، فلا فرق بين يحيى بن عديّ والراغب الأصفهاني في تعريفهما عن حقيقة الأخلاق، وإنما **الفرق** بينهما يأتي في استخدام مصطلح الأخلاق إذ توسع الأصفهاني تسمية الأخلاق في الفعل، وكذلك فيما يجمع بين الفعل والهيئة معًا، ولا يقتصر في الهيئة فحسب.

ومن الأمثلة على ما وسّع فيه الأصفهاني قوله بأن العفة والعدالة والشجاعة من الأخلاق التي تقال **للهيئة والفعل** معًا. بخلاف السخاء والجود، فإن **السخاء** اسم **للهيئة** التي عليها الإنسان، **والجود** اسم **للفعل** الصادر عن تلك الهيئة، وإن كان قد يسمَّى كل واحد باسم الآخر،[٤٥٩] فقد يُطلَق على الجودِ سخاءً، وكذلك العكس قد يطلق على السخاء جودًا.

وقد يعطي توسيع الأصفهاني على تعريفه للأخلاق أثرًا كبيرًا إلى حدّ ما في تقسيم الأخلاق عنده. فتقسيم الأخلاق إلى محمودة ومذمومة عند الأصفهاني أكثر من تقسيم الأخلاق عند يحيى بن عدي. فجعل الغيبة مثلًا من الأخلاق المذمومة، وإن كانت في الظاهر أقرب إلى الفعل القولي منها إلى الهيئة. فعدّ الأصفهاني بعضًا من الأفعال المحمودة أو المذمومة أخلاقًا، بينما **اقتصر** يحيى بن عديّ عدّه للأخلاق فيما يتعلق **بالحال** أو **الهيئة** التي في نفس الإنسان.

سرّد ابن عدي في كتابه "تهذيب الأخلاق" عشرين نوعًا مما عدّه من الأخلاق الحسنة وكذلك عشرين نوعًا ما يقابل ذلك مما عدّه من الأخلاق الرديئة، كلها تدل على الهيئة في النفس. فذكر فيما عدّه من **الأخلاق الحسنة**: العفة، والقناعة، والتصوّن، والحلم، الوقار، والود، والرحمة، وغير ذلك. وذكر فيما عدّه من **الأخلاق الرديئة**: الفجور، الشره، التبذّل، السفه، الخرق، والعشق، والقساوة، وغير ذلك. وإذا قورنت هتين المجموعتين من الأخلاق الحسنة والأخلاق الرديئة، يتضح للقارئ أن المجموعة الأولى مقابلة أو مضادّة للمجموعة الثانية، كما يتضح من ذلك أن يحيى بن عديّ عندما عدّ أنواعًا من الأخلاق سواء الحسنة أو الرديئة، اقتصر على ما يتعلّق بالحال أو الهيئة التي تكمن في نفس الإنسان.

أما الأصفهاني، فقد سرّد جملة من الأخلاق المحمودة والأخلاق المذمومة أكثر مما سرّده يحيى بن عديّ. ويكون السبب في ذلك أن الأصفهاني لا يقتصر عدّه للأخلاق في **الهيئة**

---

[٤٥٩] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**.

فحسب، بل يتعدّى إلى **الفعل** أو الجمع بين **الفعل والهيئة** معًا. وقد يطلق الأصفهاني على الأخلاق الحسنة "الأخلاق المحمودة"، كما يطلق على الأخلاق الرديئة "الأخلاق المذمومة".[٤٦٠] وقد **تميّز** الأصفهاني من يحيى بن عدي في سرده للأخلاق بنوع من الدقة، لأنه قسّم الأخلاق حسب علاقتها بالقوى الثلاث. فهناك من الأخلاق ما يتعلق **بالقوة الفكرية**، كما أن هناك من الأخلاق ما يتعلق بقوة **الحمية أو الغضبية**، وما يتعلق **بالقوة الشهوية**، وكذلك ما يتعلق بكل تلك **القوى الثلاث معًا**.

ومما عدّه الأصفهاني من **الأخلاق المحمودة**: الصدق، الشكر، المزاح المقتصد، وغيرها، وهي من الأخلاق التي تتعلق **بقوة الفكرة**. ثم ذكر: الحياء، كبر الهمة، الوفاء، المشاورة، النصح، كتمان السر، التواضع، وغير ذلك، وهي من الأخلاق التي تتعلق **بالقوة الشهوية**. كما ذكر من الأخلاق المحمودة التي تتعلق **بالقوة الغضبية**، ومنها: الصبر، الشجاعة، السرور، التوبة، الحلم، الغيرة، وغيرها. وكذلك ما يتعلق بتلك **القوى الثلاث معًا**، ومنها: العدل، المحبة، السخاء والجود، وغير ذلك.

أما ما عدّه من **الأخلاق المذمومة**، فمنها: الكذب، الغيبة، البذاء أو الكلام المستقبح، وغير ذلك مما يتعلق بفساد **القوة الفكرية**. ومن الأخلاق المذمومة التي تتعلق بفساد **القوة الشهوية**: الغدر، الكبر، الفخر، وغير ذلك. ثم ذكر أيضًا ما يتعلق بفساد **القوة الحمية** أو **الغضبية**، ومنها: الفزع والجزع، الفرح، العذر، الغضب، الحسد، وغير ذلك.

ويمكن الرجوع لمعرفة ما سرّده كل من يحيى بن عديّ والراغب الأصفهاني من الأخلاق الحسنة أو الرديئة بالتفصيل إلى المبحث الثالث والرابع من هذا الفصل.

المطلب الخامس: العلة في اختلاف الأخلاق

اتفق يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني في أن للإنسان قوة ثلاث تصدر منها الأخلاق سواء محمودة أو مذمومة حسب حالات تلك القوى وتأثير بعضها على بعض. وتلك القوى عند يحيى بن عدي كما تقدم ذكره في المباحث السابقة: القوة الناطقة، القوة الشهوية، والقوة

---

[٤٦٠] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١٢٢.

الغضبية. أما عند الراغب الأصفهاني، فتلك القوى هي: قوة الفكر، وقوة الحمية أو الغضبية، وقوة الشهوة. ويبدو أن يحيى بن عدي يميل إلى استخدام لفظ الناطقة للدلالة على قوة الفكر الذي عند الأصفهاني، لأن القوة الناطقة هي القوة التي يكون بها الفكر، والذكر، والتمييز، والفهم، كما صرح بذلك ابن عديّ.[٤٦١]

وقد **اتفق** كذلك كلّ من يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني في أن هذه القوى الثلاث التي في نفس الإنسان سبب من أسباب اختلاف الأخلاق. فالأخلاق عند ابن عدي، سواء الحسنة أو الرديئة، تصدر عن هذه القوى. ثم بيّن ابن عديّ أن من تلك الأخلاق، ما يختص بإحدى هذه القوى، ومنها ما يشترك فيها قوتان، ومنها ما يشترك فيها القوى الثلاث. كما أن تلك القوى أيضًا، منها ما يكون للإنسان وغيره من الحيوان، ومنها ما يختص به الإنسان فقط[٤٦٢].

فالقوة **الشهوانية** مثلًا، إذا تمكن الإنسان أن يستولي عليها، سوف يتولد منه **الأخلاق المحمودة**. فيكون باستيلائه على هذه القوة ضابطا لنفسه، عفيفًا في شهواته، مبتعدًا عن الفواحش، متوقيًا من المحظورات، محمود الطريقة في جميع ما يتعلق باللذات. أما إذا ضعف الإنسان، واستولت عليه قوته الشهوانية، ففي هذه الحالة سوف تصدر منه **الأخلاق البهيمية** من قلة الحياء، والتوحّش من أهل الفضل، والميل إلى الخلوات، والبغض عن أهل العلم، وحب أهل الفجور، وحب الفواحش واللهو، وغيرها. وقد يؤدي حبه للملذات إلى اكتساب الأموال من أسوء طرقها، وربما حملته نفسه على الغضب، والتلصّص، والخيانة، وأخذ ما ليس من حقه، لأن اللذات لا تتم إلا بالأموال والأعراض.[٤٦٣]

وكذلك القوة **الغضبية**، إذا قدر الإنسان أن يستولى عليها واستطاع أن يؤدبها، يكون بذلك رجلًا وقورًا، حليمًا، عادلًا، محمود الطريقة،[٤٦٤] فيتولد من استيلائه على هذه القوة الأخلاق الحسنة من الوقار، والحلم، والعدل، وغير ذلك من الأخلاق الحسنة المختلفة. أما إذا

---

٤٦١ انظر: ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٥٢.

٤٦٢ انظر: المرجع نفسه، ص٤٩.

٤٦٣ انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٥٠.

٤٦٤ انظر: المرجع نفسه، ص٥٢.

لم يقدر الإنسان أن يستولي عليها، فسوف تصدر منه **الأخلاق الرديئة** بشتى أنواعها من الغضب، والحقد، وحب الغلبة، وغير ذلك.

وبجانب هتين القوتين هناك القوة الثالثة، وهي **القوة الناطقة**. ويمكن للإنسان بهذه القوة أن يهذّب قوتيه الباقيتين؛ الشهوانية والغضبية، لأنها أقوى منهما. لكن هذه القوة مهما كان لها قدرة لتهذيب القوة الشهوانية والغضبية، إلا أنّ لها أيضًا فضائل ورذائل[٤٦٥]. أما فضائله، فمنها: اكتساب العلوم والآداب، وكف صاحبها عن الرذائل والفواحش، والقدرة على قهر النفسيين الأخريين وتأديبهما، وسياسة صاحبها في معاشه، ومكسبه، ومروءته، وتجمله، وحث صاحبها على فعل الخير والتودد، والرقة وسلامة النية، والحلم والحياء، والنسك والعفة، وطلب الرئاسة من الوجوه الجميلة[٤٦٦]. وأما رذائلها، فمنها: الخبث، والحيلة، والخديعة، والملق[٤٦٧]، والمكر، والحسد، والتشرر، والرياء. وهذه النفس تكون في جميع الناس، إلا أن منهم من تغلب عليه فضائلها، فيستحسنها ويستعملها، ومنهم من تغلب عليه رذائلها، فيألفها ويستمر عليها، ومنهم من تجتمع فيه الفضائل وبعض الرذائل[٤٦٨].

هذا ما حلّله ابن عدي في تأثير هذه القوى الثلاث الّتي في نفس الإنسان. ويتضح من هذا التحليل أن العلة الموجبة لاختلاف الأخلاق هي اختلاف هذه القوى عند الناس. فإذا قويت القوة الشهوية أو الغضبية، يصدر من الإنسان الأخلاق المذمومة. أما إذا ضعفت هاتان القوتان، يصدر من الإنسان الأخلاق المحمودة. والقوة الوحيدة التي تتمكن على إخضاعهما هي القوة الناطقة. فلا بد من تقوية هذه القوة للغلبة على القوتين الأخريين حتى يصدر من الإنسان الأخلاق المحمودة.

وبجانب هذه القوى الثلاث كعلة من اختلاف الأخلاق، فقد ذكر ابن عدي عدة من العلل الأخرى خارجية وإن لم يصرّح بأنها علة، إلّا أن ما ذكره ابن عديّ، في رأي الباحث، يمكن أن يدخل من ضمن العلل الموجبة لظهور الأخلاق المختلفة، وهي:

---

[٤٦٥] انظر: المرجع نفسه، ص٥٢.

[٤٦٦] انظر: المرجع نفسه، ص٥٣.

[٤٦٧] الملق: إظهار الود باللسان ما ليس في القلب. انظر: ملق/https://www.almougem.com/mougem/search

[٤٦٨] انظر: ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٥٣.

١. منشأ الإنسان وأخلاق ما يحيط به.

٢. رؤساء وقته.

٣. أبواه وأهله وعشيرته.

فهذه الأشياء في رأي الباحث، يصلح أن تكون علة أيضًا في اختلاف الأخلاق، لأن لها تأثيرًا في اكتساب الأخلاق المختلفة لدى أكثر الناس كما صرح بذلك يحيى بن عدي.[٤٦٩]، وبالتالي فهذه الأشياء أيضًا يمكن أن تعتبر من العلة التي تسبب الاختلاف في الأخلاق عند يحيى بن عديّ. [٤٧٠]

لم يخالف الأصفهاني رأي ابن عديّ في كون هذه القوى الثلاث علةً في اختلاف الأخلاق. فهذه القوى عند الأصفهاني، تصدر منها **الأخلاق المحمودة** إذا قام الإنسان بإصلاحها. فبإصلاح **قوة الشهوة**، مثلًا، تحصل العفة والجود، وبإصلاح **قوة الحمية**، تحصل الشجاعة والحلم، وبإصلاح **قوة الفكر** تحصل الحكمة والعلم.[٤٧١] ثم بإصلاح هذه **القوى جميعًا** تحصل في نفس الإنسان العدالة والإحسان.[٤٧٢]

كما أن هذه القوى الثلاث أيضًا تصدر منها الأخلاق المذمومة إذا فسدت في نفس الإنسان. فجميع الرذائل، عند الأصفهاني، تنبعث من فساد هذه القوى. ففساد **قوة الشهوة**، مثلًا، يتولد منه الشره أو خمود الشهوة. وفساد **قوة الحمية** يتولد منه التهور أو الجبن. وفساد **قوة الفكر**، يتولد منه الجربزة[٤٧٣] والبله[٤٧٤]. وعلى هذا، فجميع الأخلاق، محمودها ومذمومها، مصدرها هذه القوى الثلاث. فباختلاف هذه القوى وسيطرتها بعضها على بعض، يحصل الاختلاف في الأخلاق، كما يحصل ذلك الاختلاف بين الناس باختلاف قوتها بينهم. وبالتالي

---

[٤٦٩] انظر: المرجع نفسه.

[٤٧٠] انظر: المرجع نفسه، ص٥٣-٥٤.

[٤٧١] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١٠٩.

[٤٧٢] انظر: الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص١٧٣-١٧٤؛ وانظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١١١.

[٤٧٣] الجربزة: الخبّ الخبيث. والخبّ، من خَبَّ الرَّجُلُ، أي: خَدَعَ، وغَشَّ وفي الحديث. انظر: الجربزة/https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar . وانظر: الخب/https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

[٤٧٤] البله: الحماقة. انظر: بله/https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

فإن هذه القوى الثلاث هي العلة في اختلاف الأخلاق، ويمكن أن تعتبر هذه العلل من العلة الداخلية.

ثم أضاف الأصفهاني أنواعًا أخرى من العلل الموجبة في اختلاف الأخلاق، منها ما يتعلق بالمواد التي خلق منها الإنسان والبيئة التي تحيط به، ومنها ما يتعلق بالعلة المكتسبة وغير مكتسبة.

أما العلة التي تتعلق بالمواد التي خلق منها الإنسان والبيئة التي تحيط به، فهي:

١. اختلاف الأمزجة أو المواد التي خلق منها الإنسان.
٢. اختلاف أحوال الوالدين في الصلاح والفساد.
٣. اختلاف ما تتكون منه النطفة التي يكون منها الولد ودم الطمث الذي يتربّى به.[٤٧٥]
٤. اختلاف ما ينعقد به الولد من الرضاع ومن طيّب المطعم الذي يربَّى به.[٤٧٦]
٥. اختلاف أحوالهم في تأديبهم وتلقينهم وتعويدهم العادات الحسنة والقبيحة.[٤٧٧]
٦. اختلاف من يتخصص به ويخالطه فيأخذ طريقته فيما يتمذهب به.[٤٧٨]
٧. اختلاف اجتهاده في تزكية نفسه بالعلم والعمل حين استقلاله بنفسه.[٤٧٩]

وأما ما يتعلق بالعلة المكتسبة، فهي ممارسة الإنسان بأخلاق معينة حتى يتقوى فيها شيئًا فشيئًا. والناس في تعويدهم هذه الأخلاق يختلف بعضهم على بعض، فمنهم من يكفيه أدنى ممارسة، ومنهم من يحتاج إلى الزيادة في ممارستهم وتدرّبهم، وذلك يعود إلى اختلاف طبائعهم في الذكاء والبلادة.[٤٨٠]

ثم هناك نوع آخر من العلة التي ذكرها الأصفهاني، وهي العلة الغير مكتسبة. وهذا النوع من العلة يحصل بفضل إلهي، كأن يولد إنسان فيصير عالماً من غير تعلّم، كعيسى بن

---

٤٧٥ الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص١١٦.

٤٧٦ الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص١١٦-١١٧.

٤٧٧ المرجع نفسه، ص١١٧.

٤٧٨ المرجع نفسه، ص١١٨.

٤٧٩ المرجع نفسه.

٤٨٠ انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١٢٤.

مريم، ويحيى بن زكريا، وغيرهما من الأنبياء عليهم السلام الذين حصل لهم من المعارف من غير ممارسة. وقد لا يحصل ذلك للأنبياء غيرهم.[٤٨١] كما قد يحصل أيضًا لغير الأنبياء في بعض الأحيان. فكلّ خُلق يحصل بتدرّب، يمكن أيضًا أن يحصل بالطبع. فقد يوجد صادق اللهجة من الصبي من دون تدرّب، وكذلك يوجد صبي سخيٌّ وجريء بطبعه دون تعويد أو تعلُّم، كما يوجد أيضًا عكس ذلك. هكذا صرح الأصفهاني رأيه في العلة في اختلاف الأخلاق.

ويتضح من هذه المقارنة أن يحيى بن عديّ والراغب الأصفهاني قد **اتفقا** في أن القوى الثلاث في نفس الإنسان هي العلة الموجبة لاختلاف الأخلاق. كما أن بينهما **تشابه** في ذكر العلة الأخرى غير هذه القوى الثلاث التي لها تأثير في ظهور الأخلاق المختلفة بين الناس. إلا أن الأصفهاني قد توسّع في ذكر تلك العلة الأخرى، فكانت إضافته على العلة الأولى أكثر مما أضافه يحيى بن عدي.

وما ذكره يحيى بن عديّ من المؤثرات الثلاثة في اكتساب الأخلاق في الحقيقة قد يضمن عليها ما ذكره الأصفهاني. ففي هذه الإضافة أيضًا **تشابه** بين يحيى بن عدي وبين الراغب الأصفهاني. فما ذكره ابن عدي من "منشأ الإنسان وأخلاق ما يحيط به"، و"رؤساء وقته"، و"أبواه وأهله وعشيرته" قد يضمنه ما ذكره الأصفهاني في النقطة **الثانية والسادسة** من العلة التي تتعلق بالمواد التي خلق منها الإنسان والبيئة التي تحيط به. فقد ذكر الأصفهاني أن من العلة: "اختلاف أحوال الوالدين في الصلاح والفساد"، وكذلك "اختلاف من يتخصص به ويخالطه فيأخذ طريقته فيما يتمذهب به".[٤٨٢] فهذه العبارة للاصفهاني تضمن العبارة التي ذكرها يحيى بن عدي من المؤثرات الثلاثة المذكورة.

أما العلل الأخرى التي أضافها الأصفهاني، فهي إضافة زائدة يتميز بها عما ذكره يحيى بن عديّ، وهي مع ما ذكره من العلل الأخرى مكتسبة وغير مكتسبة أصبحت **إضافات يتميز بها** الراغب الأصفهاني.

---

[٤٨١] انظر: المرجع نفسه.

[٤٨٢] انظر: الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص١١٨.

الفصل الرابع
تهذيب الأخلاق عند يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني

تمهيد

يتكلم الباحث في هذا الفصل عن تهذيب الأخلاق عند كل من يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني، وسوف يشمل الكلام على إمكانية تغيير الأخلاق، والدوافع إلى تهذيب الأخلاق، وكذلك الطرق والوسائل إلى تهذيبها، ودور الشرع في تهذيب الأخلاق عند كل منهما مع المقارنة بينهما. ويشمل هذا الفصل ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تهذيب الأخلاق عند يحيى بن عدي

المبحث الثاني: تهذيب الأخلاق عند الراغب الأصفهاني

المبحث الثالث: المقارنة بين يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني في تهذيب الأخلاق

المبحث الأول: تهذيب الأخلاق عند يحيى بن عدي

المطلب الأول: إمكانية تغيير الأخلاق

التهذيب في اللغة يأتي بعدة معان. فقد ورد في المعجم الوسيط أنّ "هذب" معناه: نقّاه وأخلصه. وكذلك يأتي أيضًا بمعنى: أصلحه.[1] وهذَّبَ الصبيَّ: ربّاه تربية صالحة خالصة من الشوائب.[2] أما في لسان العرب، فقد ورد أن "التهذيب" كالتنقية، ومعنى "هذّبه": نقاه وأخلصه. كما ذكر أيضًا أن "المهذَّب من الرجال": المُخَلَّص النقيّ من العيوب، و"رجل مهذَّب" أي مُطَهَّرُ الأخلاق.[3]

---

[1] انظر: مجمع اللغة العربية تحت إشراف شوقي ضيف، **المعجم الوسيط**، (مصر: مكتبة الشروق الدولية، ط٤، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)، مادة "هذب"، ص٩٧٩.

[2] انظر: مجمع اللغة العربية تحب إشراف إبراهيم مدكور، **المعجم الوجيز**، (مصر: مجمع اللغة العربية، طبعة خالصة، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م)، مادة "هذب" ص٦٤٧.

[3] انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف، د.ط، د.ت) مادة "هذب"، ص٤٦٤٢-٤٦٤٣.

فتهذيب الأخلاق يكون بإخلاصها عن كل معايب، وتنقيتها من كل الشوائب، ومن ثم تزيينها بكل المحامد. وقد أشار إلى ذلك يحي بن عدي عندما نبّه عن أهمية تهذيب الأخلاق في تحقيق كمال الإنسان. فقد قال إن تهذيب الأخلاق يكون باكتساب كل شيمة سليمة من المعايب، واقتناء كل خلق كريم خالص من الشوائب، واجتناب كل خصلة مكروهة رديئة.[٤] وما أشار إليه ابن عدي من ضرورة تهذيب الأخلاق دليل على أن الأخلاق عنده قابلة للتغيير. إذ لا معنى للتربية والتهذيب إذا كانت الأخلاق لا تقبل التغيير.

لكن قد ورد في نص ابن عديّ أن هناك نوع من الإنسان من لا يرجى منه صلاحه، وهم أشرار الناس. وقد صرح بذلك عندما قال "فقد يكون في بعض الناس من **لا يقبل طبعه** العادات الحسنة، ولا الخلق الجميل، وذلك لرداءة جوهره وخبث عنصره، وهذه الطائفة من جملة الأشرار الذين لا يرجى صلاحهم."[٥] فلربما قد يُفهم من هذا النص أن هناك صنف من الناس من **لا يرجى تغيير أخلاقهم**. لكن هذا الصنف لا يكون مقياسًا أو دليلًا في أن الأخلاق لا تقبل التغيير، ولا يعنى ذلك أن أخلاقهم لا تقبل التغيير، لأن ابن عديّ قد علّق حال هذا الصنف من الناس، مع رداءة جوهرهم وخبث عنصرهم، بعدم رغبتهم في قبول العادات الحسنة. فلا يكون السبب في ذلك عدم إمكانية تغيير أخلاقهم ولكن السبب هو **رفضهم** العادات الحسنة أو الأخلاق الجميلة لرداءة جوهرهم وخبث عنصرهم. بل قد صرّح ابن عديّ أيضًا أنه ما زال هناك سبيل إلى تغيير أخلاق من يؤثر الإصرار على الرديئة ولا يسمح نفسه لمفارقتها، وذلك بالقهر والعقوبة إن لم يتأثر فيهم الترهيب.[٦]

وفي ذكر ابن عديّ لأنواع الناس من حيث أخلاقهم وطرق تقييم أخلاقهم دليل على أن ابن عديّ رأى **إمكانية تغيير الأخلاق**. فالأخلاق المكروهة وإن كانت مكمونة في طباع الناس،[٧] وأن أكثر الناس في الأصل مجبولون على الأخلاق السيئة،[٨] إلّا أن حالهم في ذلك

---

[٤] انظر: ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٤٥-٤٦.

[٥] المرجع نفسه، ص٤٩.

[٦] انظر: المرجع نفسه، ص٤٨.

[٧] المرجع نفسه.

[٨] المرجع نفسه.

يختلف من واحد إلى آخر، كما صرح ذلك ابن عدي. فمنهم من يتظاهر بها وينقاد إليها، وهم أشرار الناس. ومنهم من يتنبه إلى قبح أخلاقه بجودة فكره وقوة تمييزه، ومنهم من لا يتنبه لذلك، إلّا أنه إذا تنبه أحسّ بقبحه ويسعى إلى تركه. ومنهم من يتنبه إلى سوء أخلاقه، لكنه يصعب عليه التحوّل عنه وإن اجتهد في تركها، فمثل هذه الطائفة كما أشار إلى ذلك ابن عديّ تحتاج إلى التدرّب والتعمّل للعادات المحمودة حتى تصير إليها بالتدرّج.[٩] وإذا تأمل القارئ أو الدارس هذا التصنيف لابن عديّ لوجد أن كل صنف عنده قابل لتغيير أخلاقهم.

وقد ذكر ابن عدي بعض الأساليب المناسبة لتغيير أخلاق كل صنف، فمنهم من يناسبه التعليم، ومنهم من يكفيه أدنى تنبيه، ومنهم من يحتاج إلى التدرّب والتدرّج، ومنهم من لا سبيل لتغيير أخلاقهم إلا بالقهر والعقوبة.[١٠] فهذه كله دليل على أن الأخلاق عند ابن عدي قابل للتغيير. لأنه لو كان الأخلاق غير قابلة للتغيير فلا معنى للتهذيب فيها. إذ إن معنى تهذيب الأخلاق هو تنقيتها من كل عيب وتزيينها بكل محمود، كما يتضح ذلك من التعريفات السابقة لهذه الكلمة، وكل ذلك يحمل معنى التغيير.

المطلب الثاني: ضرورة تهذيب الأخلاق

إن تهذيب الأخلاق عند يحي بن عدي عملية مستمرّة لا بدّ من أن يقوم بها الإنسان في تقويم سلوكه وتحلية نفسه بمكارمها للوصول إلى تمامه وكماله. ومن علامات كمال الإنسان كما صرح بها ابن عدي يكون باتصافه بالأخلاق الكريمة واجتنابه الأخلاق السيئة. فقد قال في مقدمة كتابه "تهذيب الأخلاق":

"وأولى ما اختاره الإنسان لنفسه، ولم يقف دون بلوغ الغاية منه، ولم يرض بالتقصير عن نهايته، تمامه وكماله. ومن **تمام الإنسان وكماله** أن يكون **مرتاضا بمكارم الأخلاق** ومحاسنها، **ومتنزها عن مساوئها** ومقابحها...."[١١]

---

[٩] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٤٨.

[١٠] انظر: المرجع نفسه.

[١١] المرجع نفسه، ص٤٥.

يتضح من هذه العبارة أن كمال الإنسان عند ابن عديّ يكون باتصافه بمكارم الأخلاق وتنزّهه عن مساوئها. وقد يربط ابن عديّ كمال الإنسان هنا بمكارم الأخلاق، فلا سبيل للوصول إلى الكمال إلا بالتحلّي بمكارم الأخلاق. وهذا يتناسب مع ما قد أكّده فيما تقدم عن معيار الإنسانية، أن الإنسان الحقيقي هو الذي يحبّ من الأمور أفضلها ومن المرابت أشرفها، إذ إن الإنسان الحقيقي لا يقتنع من الأمور والمراتب إلّا أن يسعى دائمًا للوصول إلى أفضلها وأشرفها[١٢] ومن ثم الوصول إلى تمامه وكماله. والفضل كما أكد به ابن عدي يكون في الأخلاق لا في كثرة الأموال كما زعم به الجهال والعامة. لذلك فمن يسعى إلى الأفضل فلا بد له من أن يتحلى بالأخلاق الكريمة.

قال ابن عدي: "فإن الناس، إنما يتفاضلون على الحقيقة بفضائلهم، لا كما يعتقد الجهال والعامة، إنهم يتفاضلون بأحوالهم وأموالهم، وكثرة الذخائر والأعراض."[١٣] والفضائل التي يقصد بها ابن عدي هي الأخلاق المحمودة كما صرح بذلك بعد عرضه لأنواع الأخلاق المحمودة: "أما **المحمودة** منها، المعدودة **فضائل**، فقلما يجتمع في إنسان واحد."[١٤] ثم استمر: "فأما الفضل، فليس يكون أحد أفضل من أحد، إلا **بكثرة الفضائل** فقط."[١٥] وعلى هذا فالإنسان الحقيقي هو الذي يسعى دائمًا للوصول إلى الأفضل ومن ثم إلى الكمال، وذلك يكون باتصافه بالفضائل أو مكارم الأخلاق. فمن كثرت فضائله يكون أفضل من غيره، ومن اتصف بجميع المكارم فقد وصل إلى كماله ونال بذلك **سعادته الإنسانية** ورئاسته الحقيقية.[١٦]

وقد نصّ ابن عدي عن أهمية تهذيب الأخلاق عندما قال: "وإذا كان ذلك كذلك، كان واجبًا على الإنسان أن يجعل قصده اكتساب كل شيمة سليمة من المعايب، ويصرف همته إلى اقتناء كل خلق كريم خالص من الشوائب، وأن يبذل جهده في اجتناب كل خصلة مكروهة رديئة، ويستفرغ وسعه في إطراح كل خلة مذمومة دنيئة، حتى **يحوز الكمال بتهذيب**

---

[١٢] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**.

[١٣] المرجع نفسه، ص٦٧.

[١٤] المرجع نفسه، ص٦٦.

[١٥] المرجع نفسه، ٦٧.

[١٦] المرجع نفسه، ٨٧.

خلائقه، ويكتسي حلل الجمال بدماثة شمائله، ويباهي بحق أهل السؤدد والفخر، ويلحق بالذرى من درجات النباهة والمجد."[١٧]

فبناء على ما صرّح به ابن عديّ يتبين أن الإنسان الحقيقي عنده هو الذي يسعى دائمًا إلى كماله. ولا ينال الإنسان كماله إلا بتحليته بمكارم الأخلاق وتخليته عن مساوئها، ولا سبيل إلى ذلك إلا بتهذيب أخلاقه. فيكون تهذيب الأخلاق عند ابن عديّ **ضروري،** بل واجب[١٨] لأنه هو السبيل إلى **تحقيق كمال الإنسان وسعادته.** والإنسان، كما نبه به ابن عديّ، لا يسلم من الرذائل إذا لم يقم بتهذيب نفسه، وبالتالي يصعب عليه الوصول إلى كماله. فمن أراد أن يصل إلى درجة الكمال في إنسانيته فعليه **بتهذيب أخلاقه.**

المطلب الثالث: طرق تهذيب الأخلاق

رأى يحيى بن عديّ ضرورة تهذيب الأخلاق كما تبيّن في الكلام السابق. ثم بعد ذلك حاول أن يرسم الطرق في سبيل تحقيق ذلك لمن أراد أن يسوس نفسه لتهذيب أخلاقه. فقال عن أهمية ذلك: "فوجب أن نرسم للراغبين في السياسة المحمودة طرقا يتدرّبون بها، ويتدرّجون فيها، حتى ينتهوا إلى مرادهم، من اعتياد الأخلاق الجميلة، والانطباع بها، وتجنّب الأخلاق القبيحة، والتفرّغ منها."[١٩]

بدأ ابن عدي خطواته في تهذيب الأخلاق بذكر سبب اختلاف الأخلاق عند الناس، وهو اختلاف قوى النفس الثلاث، وهي الشهوانية، والغضبية، والناطقة. وذكر أن صلاح الأخلاق يكون في تذليل الشهوانية منها والغضبية، وأكّد على أهمية استخدام النفس الناطقة في تذليل هاتين القوتين[٢٠] لأنها هي التي تسيطر على النفس الشهوانية والغضبية، ولا بدّ من أن يكون تذليلهما بالتدرّج. أما تقييم النفس الناطقة عنده فيكون بالعلم، لأن العلم هو الذي

---

[١٧] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق،** ص٤٥-٤٦.

[١٨] انظر: المرجع نفسه، ص٥٠.

[١٩] المرجع نفسه، ص٦٨.

[٢٠] انظر: المرجع نفسه، ص٧٣.

يخلص النفس الناطقة من نشوتها.[٢١] ثم يرسم يحيى بن عدي عدة الطرق في تهذيب الأخلاق ويجعلها منطبقة حسب قوى النفس الثلاث.

أوّلًا، النفس الشهوانية:

أما في تذليل قوى النفس الشهوانية، فقد ذكر ابن عدي لها عدّة طرق، منها:

١. أن يتذكر الإنسان عند شهواته أنه يريد تذليل نفسه، فيعدل عنه إلى المستحسن من جنس تلك الشهوة، ويقتصر بها في إرواء شهواته.

قال ابن عديّ: "أما النفس الشهوانية، فالطريق إلى قمعها، أن يتذكر الإنسان في أوقات شهواته، وعند شدة القرم إلى لذاته، أنه يريد تذليل نفسه الشهوانية، فيعدل عما تاقت نفسه إليه من الشهوة الرديئة إلى ما هو مستحسن من جنس تلك الشهوة، ومتفق على ارتضائه، فيقتصر عليه."[٢٢]

يلاحظ في هذه الطريقة أن لتذليل النفس الشهوانية عند ابن عديّ لا بدّ من أن يكون هناك وعي وانتباه من الإنسان في أوقات شهواته بأنه يريد تذليل تلك الشهوة. فلا بد لمن أراد تذليل نفسه الشهوانية من أن يكون دائمًا على وعي بإرادته في قمع تلك الشهوات. ولكن لم يذكر ابن عديّ أهمية النية والعزم قبل الشروع في هذه الطريقة، مع أن النية والعزم هما الدافعان إلى صدور الإرادة في نفس الإنسان. وربما قد يقصد ابن عديّ بذكره الإرادة أن النية والعزم قد يضمنهما هذا اللفظ.

ثم بعد ذلك لا بدّ من أن يعدل الإنسان إلى المستحسن من جنس تلك الشهوة في إرواء شهوته ويكتفي به. ولعل المراد بالمستحسن هنا المسموح من الشهوات فلا يقع الإنسان في الرديئة منها. هذا ما نصحه ابن عديّ لمن أراد تذليل نفسه الشوانية. فيظهر من هذه الطريقة سياسة ابن عدي في معاملة القوة الشهوية، وهي سياسة حسنة في تهذيب الأخلاق حيث يلجأ إلى التدرج في تذليل هذه القوة بالعدول إلى المستحين من جنسها لا بقطعها بالكليّة. ويُفهم مما نصحه ابن عديّ أن لهذه الطريقة لا بدّ من أن يكون هناك العناصر الآتية؛ الإرادة

---

[٢١] انظر: ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٧٣.

[٢٢] المرجع نفسه، ص٦٩.

ممن يريد أن يذلّل نفسه الشهوانية، ثم الوعي منه عند شهوته على أنه يريد قمع تلك الشهوة، ثم وجود البديل من المستحسن من جنس تلك الشهوة حتى يتمكن الإنسان العدول إليه، والاكتفاء بذلك في إرواء شهوته دون الأخذ بغيرها من الشهوات الرديئة. وهذه الطريقة مناسبة خاصة لمن ليس له قدرة على ترك الشهوات بالكلية، لأن فيه نوع من التدرج. فإن الإنسان إذا طُلب منه ترك شهواته بالكلية قد لا يطيق ذلك، أما إذا تُرك باتباع شهواته ألفها واعتاد عليها، فيصعب فيما بعد قمع شهواته. وفي علة هذه الطريقة قال ابن عدي: "فإن بذلك الفعل تنكسر شهواته، ثم يعللها ويعدها، فإن سكنت انتصر، وإلا عاود الفعل من الوجه المستحسن. فإنه إذا فعل ذلك وكرّر فعله، كفّت النفس، وإذا استمرّت على هذه الحال، ألفت النفس هذه العادة، وأنست بها واستوحشت مما سواها."[٢٣]

٢. الإكثار من مجالسة الزهاد، والرهبان، والنساك، وأهل الورع والواعظين، وملازمة مجالس الرؤساء وأهل العلم.

قال ابن عديّ: "وينبغي لمن أراد قمع نفسه الشهوانية، أن يكثر من مجالسة الزهاد والرهبان والنساك، وأهل الورع والواعظين، ويلازم مجالس الرؤساء وأهل العلم. فإن الرؤساء وأهل العلم، وخاصة رؤساء الدين، يعظمون من كان معروفًا بالعفة، ويستزرون من كان فاجرًا متهتكًا."[٢٤]

هذه هي الطريقة الثانية في تذليل النفس الشهوانية عند الإنسان كما رسمها ابن عدي. يتضح من هذه الطريقة أن ابن عدي يرى أن الإنسان في قمع شهوته يحتاج إلى الاستعانة بمن يحيطهم من الأخيار كالزهاد، والرهبان وغيرهم. فوجوده في أوساطهم ومجالسته إياهم يخفّض ما لديه من قوة شهوته لارتكاب ما لا ينبغي. فما بال الإنسان إذا عمد إلى استنصاح هؤلاء الأخيار والاقتداء بهم، فهذا لا شك يعينه في تذليل شهوته.

ويُفهم من هذه الطريقة أيضًا أن الإنسان لا بد من ألّا يعتمد على نفسه فحسب في تذليل قوته الشهوانية. فإن الاعتماد على نفسه فحسب دون الاستعانة بغيره في قمع الشهوة قد لا يبلغه إلى مراده، وإن كان في ذلك فائدة ولا شكّ، إلا أن استعانته بالآخرين سواء بمجرد

---

[٢٣] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**.

[٢٤] المرجع نفسه.

مجالستهم أو باستنصاحهم أكثر تأثيرًا في قمع الشهوة. فإن ملازمته ومجالسته لهؤلاء الأخيار تضطره إلى ترك ما لا ينبغي من إشباع شهوته.

قال ابن عدي: "وملازمته لهذه المجالس تضطره إلى التصوّن والتعفّف والتجمّل لأولئك، لئلا يستزروه، ويغضبوا منه، ويلحق برتبة من يعظّم في المحافل."[٢٥] ففي مجالسة الصاحلين من أخيار الناس لها تأثير إيجابي لكل من أراد أن يذلّل شهوته، وذلك باضطراره إلى التصوّن والتعفف والتجمل لهؤلاء الأخيار رغبة عن ملاماتهم وغضبهم، ورغبة في الالتحاق برتبتهم.

٣. أن يديم النظر في كتب الأخلاق والسياسة، وأخبار الزهّاد والرهبان والنساك، وأهل الورع.

قال ابن عدي: "وينبغي له أيضًا أن يديم النظر في كتب الأخلاق والسياسة، وأخبار الزهّاد والرهبان والنساك، وأهل الورع."[٢٦]

هذه الطريقة تشبه الطريقة الثانية التي ينصح بها ابن عديّ، لكنها بطريقة غير مباشرة. فأخيار الناس من الزهاد والرهبان والنساك وأهل الورع، قد لا يسهل إدراكهم في مجتمع ما سواء لندرتهم أو لبعد مناطقهم. فيصعب على من أراد مجالستهم أن يصل إلى أماكنهم. لكن هناك طريقة أخرى وهي التي رسمها ابن عدي في هذه الطريقة، وهي مجالستهم بطريقة غير مباشرة، وذلك بقراءة أخبارهم أو سيرتهم، أو من خلال ما أُلّف من كتب الأخلاق والسياسة. فإن هذه الكتب التي ذكرها ابن عديّ قد تحتوى على الطرق والوسائل، وكذلك البيانات التي رسمها مؤلفوها في سياسة الأخلاق، كما قد تحتوى على سيرة هؤلاء الأخيار وقصص حياتهم ليقتدي به القارئ الذي يريد أن يسلك سبيلهم في قمع شهوتهم.

فالإنسان إذا لا يتمكن من الاستنصاح بالأخيار من خلال مجالستهم ومعايشتهم، فإنه من الممكن أيضًا أن يستنصح بهم استنصاحًا غير مباشر، من خلال كتبهم أو سيرتهم التي دونها المؤلفون في كتب الأخلاق والسياسة.

٤. تجنّب مجالس الخلعاء والسفهاء والمتهتكين، ومن يكثر الهزل واللعب.

---

[٢٥] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**.

[٢٦] المرجع نفسه.

إن البيئة التي يعيش فيها الإنسان لها تأثير سلبًا وإيجابًا في تكوين سلوكه وأخلاقه. فإذا كانت البيئة صالحة فتأثيرها إيجابي، وإن كانت سيئة فتأثيرها بلا شك سلبي. فيحيى بن عدي بعدما يحثّ في الطريقتين السابقتين على مجالسة الصالحين الأخيار والاستنصاح بهم وقراءة سيرتهم، فإنه في هذه الطريقة ينصح على اجتناب مجالس الخلعاء والسفهاء والمتهتكين ومن شابههم، لأن صفاتهم عكس ما قد نصح به ابن عدي مجالستهم في الطريقتين السابقتين. فهذا الصنف من الناس لا يأتي بأثر إيجابيّ لمن أراد تذليل شهوته لأنهم منهمكون في الشهوة، بل قد يؤثر فيه بزيادة انهماكه في الأخلاق المذمومة باتباع تلك الشهوة.

لذلك لا غرابة في تحذير ابن عديّ مجالسة هؤلاء لمن أراد قمع شهوته، لأنهم هم الممثلون في اتباع الشهوة والانهماك فيها. فمن عاود مجالسهم ولازم نواديهم يصعب عليه الاستيلاء على شهوته لقوة تأثيرهم في إشباع ما لا ينبغي من الشهوة.

٥. تجنب السكر، وهو أكثر ما يجب.

إن الجهة التي حذّر منها ابن عديّ في الطريقة السابقة هم الممثلون لاتباع الشهوة، وهم في الغالب مجتمعون لاتحاد غرائزهم في اتباع الشهوات. ومن الأشياء التي تزيّن مجالسهم في الغالب مما يزيد انغماسهم في الشهوات هو الخمر. والخمر يأتي بالسكر، والسكر يجعل صاحبه يفقد وعيه في التمييز بين الحق والباطل، وكذلك بين الفضائل والرذائل. فنبه ابن عدي في هذه الطريقة من الوقوع في السكر، بل أكّد أن تجنب السكر لمن أراد أن يستولي على شهوته هو أكثر ما يجب أن يتنبه به. والعلة في ذلك واضحة لأن من وقع في السكر يفقد وعيه، ومن فقد وعيه يصعب عليه تذليل شهوته، بل إن السكر يثير ويقوي تلك الشهوة.

فنبه ابن عدي على ذلك بقوله: "فإن السكر من الشراب يثير نفسه الشهوانية، ويقويها ويحملها على التهتك، وارتكاب الفواحش، والمجاهرة بها. وذلك أن الإنسان، إنما يرتدع عن القبائح بالعقل والتمييز، فإذا سكر، عدم ذلك الذي كان يردعه عن الفعل القبيح، فلا يبالي أن يرتكب كل ما كان يتجنب في صحوه."[٢٧]

فلا بد لمن أراد تهذيب نفسه أن يتجنب شرب المسكرات بالكلية، ولا يتعمد إلى شربها ولو بقدر يسير. ولكن في حالة عدم القدرة على تركه فينصح ابن عديّ أن يقتصر على قدر

[٢٧] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٧٠.

يسير بشرط أن يكون في الخلوات لا بحضور مجالس الشراب. فقال في ذلك: "فأولى الأشياء بمن طلب العفة هجر الشراب بالجملة، وإن لم يمكنه، فليقتصر على اليسير منه، ويكون في الخلوات أو مع من لا يحتشمه. ويتجنب مجالس المجاهرين بالشراب والسكر والخلاعة."[٢٨]

أما تناوله الشرب في مجالس الشراب ولو بقدر يسير فإن ذلك يضرّه، ويجرّه إلى التشبه بأهل ذلك المجلس ومن ثمّ يجعله منقادا لشهوته. قال ابن عدي: "ولا يظنن أنه إن حضر تلك المجالس، واقتصر على اليسير من الشراب، لم يستضرّ به، فإن هذا غلط؛ وذلك إن من يحضر مجالس الشراب، ليس تنقاد له نفسه إلى القناعة بيسير الشراب، بل أن حضر مجالس الشرب، وكان في غاية العفّة، تاركًا للشرب، متمسكًا بالورع، حملته شهوته على التشبّه بأهل المجلس، وتاقت نفسه إلى التهتك."[٢٩]

وفي هذا حذّر ابن عدي مرة أخرى من حضور مجالس الشرب ومخالطة أهلها والاستكثار من معاشرتهم، فقال: "فشرّ الأحوال لمن طلب العفة حضور مجالس الشراب، ومخالطة أهلها، والاستكثار من معاشرتهم."[٣٠]

٦. التقليل من استماع السماع، وخاصة النسوان، والشابات منهن والمتصنّعات.

كذلك مما نبه إليه ابن عدي في قمع الشهوة استماع السمع، من النسوان ولا سيما الشابّات منهنّ والمتصنعات، فإن الاستماع لأصواتهن مثير للشهوة، وقد يجرّه إلى ارتكاب حوادث كثيرة من الرذائل قد لا يقدر على دفعها جميعًا.

قال ابن عدي: "فإن للسماع قوة عظيمة في إثارة الشهوة، فإذا انضاف إلى ذلك أن تكون المسمعة مشتهاة متعمّلة لاستمالة العيون إليها، اجتمع على السامع حوادث كثيرة، فربما لم يستطع دفع جميعها عن نفسه."[٣١]

فالأولى لمن أراد تذليل قوته الشهوانية أن يتجنب السماع بالكلية. أما إذا لم تكن لديه قدرة في اجتنابه فليقتصر على استماعه من الرجال ومن ليس له تأثير في إثارة شهوته. وقد

---

[٢٨] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**.

[٢٩] المرجع نفسه.

[٣٠] المرجع نفسه.

[٣١] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**.

أشار ابن عديّ في هذه الحالة بقوله: "وإن لم يكن منه بد، ولم تستجب نفسه إلى هجره بالكلية، فليقتصر على استماعه من الرجال، ومن لا مطمع للشهوة فيه، والإقلال منه خير وأصون للمتعفف."[٣٢]

٧. التوسّط في أنواع المآكل، وأن يكون من الجنس الذي نشأ عليه الإنسان واعتاده وألفه.

لم يقتصر ابن عديّ في قمع الشهوة على ما يتعلق بشهوة الجنس أو السمع فحسب، بل يراعي أيضًا الشهوة التي يتعلق بالبطن. ففي هذه النقطة، ذكر ابن عديّ أن من طرق تذليل الشهوة التوسط في أنواع المآكل. فلا بد لمن أراد قمع شهوته من أن يتوسط في الأكل ويقتصر على ما اعتاده وألفه. وهذا النوع من الشهوة، وإن كانت مجاوزة الحد فيه تعتبر من الأخلاق الرديئة، إلا أنه أهونها، ولا يكون العيب فيه أشد من الانغماس في محبة الشراب والمباضعة، أو معاشرة النساء ومصاحبة الأحداث الذين يتهيؤون للفواحش. ولكن مع ذلك فإن الإكثار في شهوة الطعام مكروه.

قال ابن عديّ: "إن شهوة الطعام والنهم فيه، وإن كان من الأخلاق الرديئة، فهو أسهلها وأهونها، وليس يكسب صاحبها من العار ما تكسبه محبة الشراب والمباضعة، ومعاشرة النسوان، ومصاحبة الأحداث المتهيئين للفواحش، فإن ذلك في غاية القبح. وشهوة المآكل أقل قبحًا منه، وأخفّ على فاعله، وهو مع ذلك قبيح، والاستهتار به، وكثرة النهم والشره إليه مكروه."[٣٣]

وفي سبيل الاقتصار في الطعام، رسم ابن عدي طريق التدرّج، وهو الاكتفاء بما وجده صاحب الشهوة من المآكل. فإن كان الذي يشتهيه حلوا، فليكتف بأي حلاوة وجدها، وإن كان الذي يشتهيه من جنس آخر، فليكتف بما يشبهه مما يشتهيه، كما صرح بذلك بقوله:

"وطريق التدرّج إلى الاقتصار في الطعام هو أن يبادر ذو الشهوة إلى أي شيء وجده من المآكل، فإن كان المشتهى الذي تاقت نفسه إليه حلوًا، فإلى أي حلاوة وجدها؛ وإن كان

---

[٣٢] المرجع نفسه.

[٣٣] المرجع نفسه، ص٧١.

غير ذلك، فإلى ما شابهه في الطعم، فإنه إذا تناول من الطعام ما يشبه ذلك المشتهى في الطعم، فإن شهوته تسكن ونفسه تكفّ."[٣٤]

فالطعام كما نبّه إليه ابن عدي، غايته الشبع لدفع ألم الجوع، فهو بذلك لا فرق بين فاخره ودنيئه لأنهما جميعًا مُشبعان، فلا حاجة إلى المبالغة في تجويد الطعام.[٣٥]

٨. التفكير في عواقب الأمور.

يعتقد ابن عديّ أن التفكير في العاقبة، خاصة العاقبة السيئة، يعين في إخضاع الشهوة، وذلك أن الإنسان إذا تفكّر في العاقبة من سوء عمله واتباع شهوته يكون على حذر من الوقوع فيها. فينصح ابن عديّ على أن يكون الإنسان دائمًا متيقظًا، ويتذكر ما سيناله الفاجر والمتغمس في الشهوة من القبح والعيب. قال ابن عدي: "وينبغي لمن أحب العفة أن يكون أبدًا متيقظًا، ذاكرًا لما يلحق الفاجر والنهم والشره والمتهتك من القباحة والعار." فإن نفسه بهذه الطريقة تبغض الشهوات الرديئة، وتشتاق إلى التعفف والقناعة، وتميل إلى العدول عن الفواحش.

وإذا كان كذلك، فإنه سينال من الناس الثناء الجميل. وإذا فكّر الإنسان في حسن العاقبة من عفته وقناعته، ترتاح نفسه لما ينشر عنها ويبلغها عن الناس من الثناء الجميل عليه.

هذه ما رسمها ابن عديّ في طرق تذليل القوى الشهوانية، وهي كما صرّح بها "طريق إلى رياضة النفس الشهوانية، وتذليلها وقمعها، وهو طريق الارتياض بالعادات المحمودة المرضية، فيما يتعلق بالشهوات واللذات."[٣٦]

ثانيًا، النفس الغضبية:

ذكر يحيى بن عديّ، بعد عرضه طرق تذليل قوى النفس الشهوانية، عدة طرق في ضغط قوى النفس الغضبية. وهي كما رسمها ابن عدي تكون في الطرق الآتية:

١. **النظر إلى حالات السفهاء الذين يسرعون إلى الغضب:** قال ابن عديّ: "فأما النفس الغضبية، فإن طريق قمعها وتذليلها هو أن يصرف الإنسان همته إلى تفقد

---

[٣٤] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**.

[٣٥] انظر المرجع نفسه.

[٣٦] المرجع نفسه.

السفهاء الذين يسرعون إلى الغضب في أوقات طيشهم، وحدتهم، وتسفههم على خصومهم...، فإنه يشاهد منهم منظرًا شنيعًا، يأنف منه الخاص والعام."[٣٧]

هذه هي الطريقة التي رسمها ابن عدي في قمع النفس الغضبية. ويبدو بهذه الطريقة أن يحيى بن عدي، يلجأ إلى طريقة الاعتبار بتصرف الآخرين للعمل بعكس ما يتصرفون به من السفه أو القبح. فكأنه ينصح لمن أراد أن يقمع نفسه الغضبية أن يجعل السفهاء المسرعين إلى الغضب مرآةً له لا للاقتداء بهم ولكن لئلا تنطبق تلك الحالة في نفسه. فطلب ممن أراد قمع غضبه أن ينظر إلى السفهاء في حالات غضبهم، وإلى منظرهم الشنيع في تلك الحالات. لأن الإنسان إذا رأى ذلك منعكسًا في نفسه يستقبح تلك الحالة. وإذا تذكر ما يستقبحه من أولئك السفهاء، انخفض غضبه كما أكد ذلك بقوله: "وإن يتذكر ما شاهد في أوقات غضبه، وعند جنايات خدمه وعبيده...، فإنه إذا تذكر ما كان استقبحه من السفهاء، انكسرت بذلك سورة غضبه...."[٣٨] وإن لم ينكسر غضبه بالكلية، فعلى الأقل يقصر ولم ينته إلى غاية الفحش.[٣٩]

٢. **ذكر من يؤذيه من المسرعين إلى الغضب:** ما زال ابن عديّ في هذه الطريقة يلجأ إلى طريقة النظر في تصرفات الآخرين للعدول عنها. فطلب مرة أخرى ممن أراد قمع نفسه الغضبية أن يتذكر من يؤذيه أو يجنى عليه، فيقيس نفسه بهؤلاء الناس ثم يتصرف بعكس ما يفعل هؤلاء.

قال ابن عدي: "وينبغي لمن أراد أن يقهر نفسه الغضبية أن يذكر في أوقات غضبه على من يؤذيه، أو يجني عليه، إنه، لو كان هو الجاني، ما الذي كان يستحق أن يقابل على جنايته؟ فإنه بهذا الفعل يعتقد أن درك تلك الجناية، أو أرش ذلك الأذى، يسر جدًّا. فإذا اعتقد ذلك، كانت مقابلته للجاني والمؤذي بحسب اعتقاده، فلا يسرف في الانتقام، ولا يفحش في الغضب."[٤٠]

---

[٣٧] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**.

[٣٨] المرجع نفسه، ص٧٢.

[٣٩] انظر: المرجع نفسه.

[٤٠] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**.

فالإنسان إذا اعتاد على العمل بهذه الطريقة تمكن من الاستيلاء على غضبه، وبالتالي أصبح ذلك خلقا له. كما أشار إلى ذلك الأصفهاني: "فإذا فعل ذلك دائمًا وجعله ديدنًا، وتفقد معايب السفهاء، ومن يسرع إليه الغضب، لم يبعد أن تنكسر نفسه الغضبية، وتنقاد له. فإذا استمر على ذلك مدة صار له خلقًا وعادة."[٤١]

٣. **تجنّب حمل السلاح وعدم الحضور في المواضع القاسية:** ينصح ابن عدي من أراد تذليل غضبه بأن يتجنب السلاح، كما ينصح أيضًا بعدم معاشرة السفهاء ومخالطة الشرط، وحضور المواضع التي تجلب قساوة القلب وانعدام الرحمة والرأفة، كمواضع الحروب، ومقامات الفتن، ومجالس الأشرار والسفهاء.

قال ابن عدي: "وينبغي لمن يرغب في تذليل نفسه الغضبية أن يتجنب حمل السلاح، وحضور مواضع الحروب، ومقامات الفتن، ويتجنب مجالسة الأشرار، ومعاشرة السفهاء، ومخالطة الشرط. فإن هذه المواضع تكسب القلب قساوة وغلظة، وتعدمه الرأفة والرحمة، فتقسو لذلك نفسه الغضبية."[٤٢]

وفي مقابل ذلك، ينصح ابن عدي لمن أراد أن يستولي على نفسه الغضبية أن يكثر من مجالسة أهل العلم، وذوي الوقار، والشيوخ والرؤساء الأفاضل، وكذلك مجالسة من يقل غضبه ويكثر حلمه ووقاره. كما في قوله: "فإذا كان يريد تذليلها وتسكينها، وجب أن يجعل مجالسته لأهل العلم، وذوي الوقار، والشيوخ والرؤساء الأفاضل، ومن يقلّ غضبه ويكثر حلمه ووقاره."[٤٣]

٤. **تجنب المسكر من الشراب:** نبه ابن عدي في هذه الطريقة عن خطر المسكر من الشراب، فإنه يثير قوته الغضبية أكثر مما يثير قوته الشهوانية. قال: "وينبغي له أيضًا أن يتجنب المسكر من الشراب، فإن السكر يهيج النفس الغضبية، أكثر مما يهيج النفس الشهوانية."[٤٤]

---

[٤١] المرجع نفسه.

[٤٢] المرجع نفسه.

[٤٣] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**.

[٤٤] المرجع نفسه.

ومن الأخطار التي تتولد من شرب المسكر أن الشارب قد يتوثب في حالة سكرانه على جلسائه، ويستخفّ بهم، ويسبّهم، ويذكر أعراضهم بالقبيح. قال ابن عديّ: "ولذلك ربما يسرع إلى العربدة[٤٥]، والوثوب على جلسائه، والاستخفاف بهم وسبّهم وذكر أعراضهم بالقبيح، بعد أن كان يتحنّن عليهم، ويتودّد إليهم، ولا يكون بين الوقتين إلا بمقدار ما يستحكم به السكر."[٤٦]

لذلك ينصح ابن عديّ إلى تجنب السكر وهجر الشراب بالكلية، لأن ذلك أصلح لقهر النفس الغضبية، بل الشهوانية معًا.[٤٧]

ثالثًا، النفس الشهوانية والغضبية:

قد خط ابن عدي، فيما سبق، طرق تذليل النفس الشهوانية والغضبية تذليلًا مستقلًّا. فبقي للباحث أن يعرض للقارئ رأي ابن عدي فيما يتعلق بقوة النفس الثالثة، وهي القوة الناطقة، في سبيل تهذيب الأخلاق. وقبل الشروع في الكلام عن النفس الناطقة، ينصح ابن عديّ لمن أراد تذليل قوتيه الشهوانية أن يستعمل الفكر في جميع ما يفعله، ولا يتخذ أي موقف إلا بعد التروّي فيه، كما ينصح ابن عدي أن يعوّد الإنسان نفسه في استعمال فكره واتباع رأيه حتى يكون ذلك عادة له.

فقال ابن عدي وفي هذه القضية: "وينبغي لمن أراد تذليل قوتيه الغضبية والشهوانية، أن يستعمل في جميع ما يفعله الفكر، ولا يقدم على شيء إلا بعد أن يتروى فيه، ويجعل الفكرة واتباع الرأي ديدنه وعادته."[٤٨]

ثم يبيّن ابن عدي العلّة في ذلك، وهي أن الرأي وجودة الفكرة يقبحان التصرفات السيئة الصادرة من قوتي النفس الشهوانية والغضبية. وبالتالي فإن الإنسان إذا استقبح أمرًا أو موقفًا، عدل عن ذلك إلى ما استحسنه رأيه وفكره. فهو إن لم يتركه كله فإن استعماله الرأي والفكر، إلى حدما، يؤثر فيه.

---

[٤٥] العربدة: سوء الخلق، انظر: عربدة https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/

[٤٦] ابن عدي، المرجع نفسه، ص٧٢.

[٤٧] انظر: المرجع نفسه، ص٧٣.

[٤٨] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٧٣.

قال ابن عدي في بيان ذلك: "فإن الرأي، وجودة الفكرة، يقبحان له السفه وسرعة الغضب والانهماك في الشهوات واتباع اللذات. فإن استقبح ذلك أحجم عنه، وعدل إلى ما يقضيه الرأي والفكر. فإن لم يرتدع بالكلية، فلا بدّ من أن يؤثر ذلك فيه...." [٤٩] فالاعتماد على استعمال الرأي والفكرة له تأثير كبير في إخضاع القوّتين الشهوانية والغضبية معًا.

رابعًا، النفس الناطقة:

إن النفس الناطقة، في رأي ابن عديّ، هي زمام الأمر في تهذيب الأخلاق وضبط النفس الشهوانية والغضبية. فهذه القوة إذن هي التي تتحكم في سياسة الأخلاق جميعها. فلا بد للإنسان من أن يقوّي هذه القوة في نفسه، وينقّيها من رذائلها.

قال ابن عدي: "وملاك الأمر في تهذيب الأخلاق، وضبط النفس الشهوانية والنفس الغضبية، هي النفس الناطقة، فإن بهذه النفس تكون جميع السياسات."[٥٠] ثم نبّه على أهمية تقوية هذه النفس الناطقة، فقال: "وهذه النفس إذا كانت قوية متمكنة من صاحبها أمكنه أن يسوس بها قوتيه الباقيتين، ويكفّ عن جميع القبائح، ويتبع أبدًا محاسن الأخلاق."[٥١] لذلك ينبغي لمن أراد أن يقوم بسياسة أخلاقه أن يقوّي هذه النفس كما صرّح بذلك ابن عدي بقوله: "فأول ما ينبغي أن يعتمده في سياسة أخلاقه، أن يروّض هذه النفس ويقوّيها."[٥٢]

أما عن طريق تقويتها فقد أشار ابن عدي إلى أنها تكون بعدة أمور، منها:

١. **تقويتها بالعلوم العقلية:** قال يحيى بن عدي: "وتقوية هذه النفس إنما تكون بالعلوم العقلية،"[٥٣] لأن الإنسان إذا نظر في العلوم العقلية "تيقظت نفسه، وتنبهت من شهواتها، وانتعشت من خمولها، وأحسنت بفضائلها، وأنفت من رذائلها."[٥٤] ثم أضاف ابن عديّ عدة فوائد إذا تناول الإنسان هذه العلوم، وهي

---

[٤٩] المرجع نفسه.

[٥٠] المرجع نفسه.

[٥١] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**.

[٥٢] المرجع نفسه.

[٥٣] المرجع نفسه.

[٥٤] المرجع نفسه.

أنه بتناولها "شرفت نفسه، وعظمت همته، وقوي فكره، وتمكن من نفسه، وملك أخلاقه، وقدر على إصلاحها، وانقاد له طبعه، وسهل عليه تهذيبه، وعلت همته،"[٥٥] وبالتالي يسهل عليه قمع قوتيه الشهوانية والغضبية وتذليلهما.[٥٦]

لكن لم يدقّق ابن عدي في شرح ما يريده بالعلوم العقلية، ويكتفي ببيان أن أول ما ينبغي أن يبدأ به من يريد سياسة أخلاقه أن ينظر في **كتب الأخلاق والسياسات**، ثم التزوّد **بعلوم الحقائق**،[٥٧] دون أن يبيّن هل المراد بالعلوم العقلية هي هذه العلوم التي ذكرها، فيبقى الغموض باقيًا في المراد بتلك العلوم.

قال ابن عديّ: "فأوّل ما ينبغي أن يبدأ به من يحبّ سياسة أخلاقه، النظر في كتب الأخلاق والسياسات، ثم الارتياض بعلوم الحقائق، فإن أشرف ما تكون النفس، إذا أدركت حقائق الأمور، وأشرفت على هيئات الموجودات. فإذا شرفت نفس الإنسان، وعلت همته، ترقى إلى مراتب أهل الفضل."

٢. **تقويتها بمجالسة أهل العلم ومخالطتهم، والاقتداء بأخلاقهم وعاداتهم**: اهتم ابن عديّ بمكانة أهل العلم وأثرهم في تهذيب الأخلاق. فما زال ينصح ابن عديّ بمجالسة أهل العلم لأهمية مكانتهم وشدة تأثيرهم بمن يجالسهم. فينصح لتقوية القوة الناطقة بمجالستهم كما ينصح ذلك من قبل في تذليل القوة الشهوانية.

قال ابن عدي: "ومما يصلح النفس الناطقة ويقوّيها أيضًا مجالسة أهل العلم ومخالطتهم، والاقتداء بأخلاقهم وعاداتهم، وخاصّة **أصحاب علوم الحقائق**، والمتيقّظين منهم، المستعملين في جميع أمورهم ما تقتضيه علومهم وتوجبه عقولهم."[٥٨]

فتأثير المجالسة هنا واضح، إذ يتمكّن لمن يجالس أهل العلم ويخالطهم معاينة أخلاقهم وعاداتهم فيقتدي بهم. وخاصة أهل العلم الذين لديهم علوم الحقائق، فإنهم في نظر ابن عدي

---

[٥٥] المرجع نفسه.

[٥٦] انظر: المرجع نفسه، ص٧٤.

[٥٧] المرجع نفسه.

[٥٨] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**.

معتمدون على علومهم وعقولهم في جميع أمورهم، فيصلح الاقتداء بهم لما طبّقوا بما تقتضيه علومهم وعقولهم.

وقد أكّد ابن عديّ في هذه النقطة مرة أخرى على أهمية العلوم الحقيقة، إذ فضّل أصحاب علوم الحقائق على غيرهم من أهل العلم الذين حثّ على مجالستهم. وبيّن أن الإنسان إذا انقاد بهذه العلوم يسهل عليه تجنب ما يكره من عادات نفسه الناطقة، ويغلب عليه استحسان الأخلاق الجميلة والتخلق بها.[٥٩] فتظهر أهمية هذه العلوم في دوره في إصلاح القوة الناطقة التي هي ملاك الأمر في تهذيب الأخلاق، وضبط النفس الشهوانية والنفس الغضبية.

هذه هي الطرق التي رسمها ابن عديّ في تهذيب الأخلاق من خلال التعامل مع قوى الإنسان الثلاث، وذلك بتذليل قوتي الشهوانية والغضبية وتقوية القوة الناطقة. وقد نهج في ذلك ابن عديّ منهج التدرّج إذ يسمح لمن أراد ترك الرذائل أن يعدل إلى الخفيف منها قبل أن يتركها بالكلية إذا لم يجد في تركها قدرة، كما في قضية ترك المسكر من الشراب لمن أراد تذليل نفسه الشهوية والغضبية.

وفي الختام ينصح ابن عديّ لمن أراد تهذيب أخلاقه أن يجعل غايته في تحرّي الفضائل الوصول إلى الكمال، فلا يقنع من الفضائل إلّا أعلاها درجةً. لأنه إذا جعل الكمال غايته، كان حريًّا أن يتوسط في الفضائل، ويبلغ منها رتبة مرضية وإن فاتته الدرجة العالية. أما إذا قنع بالتوسط في ذلك، لم يأمن أن يقصّر في الوصول إليها، فيبقى في أدنى درجة، ولا يطمع أبدًا الوصول إلى الكمال.[٦٠]

المطلب الرابع: دور الشرائع والسنن في تهذيب الأخلاق

نبه ابن عديّ فيما سبق أن أكثر الناس مجبولون على الأخلاق السيئة، وذلك أن الإنسان "إذا استرسل مع طبعه، ولم يستعمل الفكر ولا التمييز والحياء ولا التحفظ، كان الغالب عليه أخلاق البهائم."[٦١] فلا بد إذًا من تقييم أخلاقه بعدّة الطرق والوسائل. ويلاحظ أن الخطوات والطرق

---

[٥٩] انظر: المرجع نفسه.

[٦٠] انظر: ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٧٦.

[٦١] المرجع نفسه، ص٤٨.

التي رسمها ابن عديّ في تهذيب الأخلاق أكثرها تتعلق بقمع نفس الإنسان الشهوانية والغضبية وتقوية نفسه الناطقة. وتلك الخطوات معظمها تعتمد على الرغبة الذاتية ممن أراد تهذيب نفسه، فمتى قويت تلك الرغبة قويت همته في تهذيب أخلاقه، ومتى ضعفت ضعفت كذلك همته. فلذلك، لم يغفل ابن عدي في هذه القضية أن يشير، بجانب الرغبة الذاتية، إلى أهمية الشرائع والسنن والانتفاع بالملوك الصالحين الذين عرفوا بحسن سيرتهم. وذلك لمنع الظالمين عن ظلمهم، والغاضبين عن غضبهم، وكذلك لمعاقبة الفجار عن فجورهم حتى تستقيم سلوكهم. لأن من الإنسان، كما نبه بذلك ابن عدي فيما سبق، من لا يرجى صلاحهم إلا عن طريق إيقاع العقوبة الشرعية عليهم. وقضية إيقاع هذا النوع من العقوبة ليست من حق الأفراد أن يوقعها، وإنما من حق الولاة أو الحكام الذين يتولّون أمور البلاد والرعية. أما أفراد المجتمع العاديّون فلا يستحقون ذلك، وإنما يستحقون إيقاع العقوبة المعنوية فقط لمن ارتكب جريمة أو نوعًا ما من الرذائل، كالهجر، واللوم، والعتاب، وما شابه ذلك من نوع العقوبة.

وفي ذلك قال ابن عدي: "فالناس مطبوعون على الأخلاق الرديئة، منقادون للشهوات الدنيئة، ولذلك وقع الافتقار إلى الشرائع والسنن والسياسات المحمودة، وعظم الانتفاع بالملوك الحَسني السيرة، ليردعوا الظالم عن ظلمه، ويمنعوا الغاضب عن غضبه، ويعاقبوا الفاجر على فجوره، ويقمعوا الجائر، حتى يعود إلى الاعتدال في جميع أموره."[٦٢]

لم يصرّح ابن عديّ في هذه العبارة عمّا يقصده بالشرائع والسنن. ويحتمل أن يقصد بالشرائع هنا الأنظمة والقوانين التي تعتمد عليها الدولة في تدبير شؤون البلاد أو الرعية، سواء من الأنظمة أو القوانين الوضعية أم المستنبطة من النصوص الشرعية الدينية. وقد يكون المراد بالسنن هي القيم والعادات السائدة التي سار عليها المجتمع واعتبروها كمعيار من المعايير المعتمدة في تقييم أخلاق أفرادهم. وقد يُفهم هذا من إشارة ابن عديّ عندما يربط ذلك بأهمية الانتفاع بالملوك أو الحكام، وكذلك من حيث اللغة فإن لفظ "الشرائع" يحمل معنى القوانين[٦٣]، وأما لفظ "السنن" فيحمل معنى الطرق والعادات.[٦٤]

---

٦٢ ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٤٨.

٦٣ انظر: الشرائع/https://www.almougem.com/mougem/search

٦٤ انظر: السنن/https://www.almougem.com/mougem/search

فالشرائع والسنن التي اتبعها المجتمع لا ينبغي أن تُهمل في سياسة الأخلاق، لأنها تعتبر أداة في المحافظة على مكارم أخلاقهم. فالاستناد عليها عند ابن عديّ، والاستعانة بالملوك المتصفين بحسن السيرة مهمّ في تهذيب الأخلاق.

المبحث الثاني: تهذيب الأخلاق عند الراغب الأصفهاني

المطلب الأول: إمكانية تغيير الأخلاق

أورد الأصفهاني **قولين** في هذه القضية، فمنهم من رأى عدم إمكانية تغيير الأخلاق، ومنهم من رأى عكس ذلك. قال الأصفهاني عن القول الأول: "اختلف الناس في الخلق، فقال بعضهم: هو من جنس الخلقة ولا يستطيع أحد تغييره عما جبل عليه إن خيرًا وإن شرًّا،"[٦٥] فتغيير الأخلاق عند هذا القول لا يمكن لأن الإنسان إذا جُبل على حال بقي على ذلك. ومن الأدلة التي ذكرها الأصفهاني لهذا القول، قوله تعالى: ﴿قُلۡ كُلّٞ يَعۡمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ فَرَبُّكُمۡ أَعۡلَمُ بِمَنۡ هُوَ أَهۡدَىٰ سَبِيلا﴾ (الإسراء:٨٤). وكذلك قوله تعالى: ﴿فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِ﴾ (الروم:٣٠). وعلى هذا، فقد توهّم أصحاب هذا القول أن "لا أثر للتأديب والتهذيب، فإن الناس مجبولون على طبائع لا سبيل إلى تغييرها."[٦٦]

ثم أورد الأصفهاني القول الثاني بأن تغيير الأخلاق ممكن، وهو القول الذي ذهب إليه الأصفهاني. واستدل أصحاب هذا القول بقول رسول الله ﷺ: «حسنوا أخلاقكم»،[٦٧] فلو لم يمكن تغيير الأخلاق لما أمر بتحسينها.[٦٨] وتابع الأصفهاني هذا القول ببيان أن الله خلق الأشياء على ضربين: **ضرب** خلقه الله بفعله وليس للعبد فيه عمل، كالسماء والأرض وغيرها، و**ضرب** خلقه الله وجعل فيه قوة، ورشح الإنسان لإكماله وتغيير **حاله**، وإن لم يرشحه لتغيير **ذاته**. ومثل

---

[٦٥] الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١١٥.

[٦٦] الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص١٧٦.

[٦٧] أورد الترمذي حديثا يقوي هذا الحديث، انظر: الترمذي، كتاب البر، حديث رقم ١٩٨٧.

[٦٨] الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١١٥.

ذلك النواة التي جعل الله فيها قوة النخل، فإنه قد سهّل الله للإنسان سبيلًا إلى أن يجعله بعون الله **نخلة** أو يفسده إفسادًا.[٦٩]

فالخلق من الإنسان، مثله مثل هذه النواة. فلا سبيل للإنسان إلى تغيير **قوتها** التي هي **السجية** كما لا يمكن تغيير نواة النخل إلى **التفاح**. لكن الله جعل له سبيلًا إلى إسلاسها وتنميتها، كما يفعله الإنسان بالنواة، فإنه يمكن أن يتفقد فيجعلها نخلة أو أن يتركها مهملة ففسدت وتعفّنت.[٧٠] ولهذا قال الله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا، وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ (الشمس: ٩-١٠). فلو لم يكن لتغيير الأخلاق سبيل لبطلت فائدة المواعظ والوصايا، والوعد والوعيد، والأمر والنهي. كما لا يجوز أن يقال للعبد لِمَ فعلت؟ ولِمَ تركت؟[٧١] وكذلك لا يمكن أن يكون تغيير الأخلاق في الإنسان ممتنعا، وقد وجد في بعض البهائم أنه ممكن، فالوحش قد يتغير بالعادة إلى التأنس، والجامح[٧٢] إلى السلاسة[٧٣].[٧٤] فإن كان تغيير الخلق في البهائم ممكن فيكون ذلك في الإنسان أولى، لأن الإنسان أعلى من البهائم.

هذا ما ذهب إليه الأصفهاني، أن تغيير الأخلاق في الإنسان ممكن. لكن اعترف الأصفهاني أن الناس في غرائزهم مختلفون، فيكون منهم من جبلوا جبلة سريعة القبول فيسهل تغيير أخلاقهم، ومنهم من جبلوا جبلة بطيئة، فيصعب تغيير أخلاقهم، ومنهم من كان وسطا بين ذلك. ومع ذلك فكلّ لا ينفك من أثر قبولهم للتغيير وإن قلّ.[٧٥]

المطلب الثاني: ضرورة تهذيب الأخلاق

إن الإنسان عند الأصفهاني، أوجده الله لفعل يختص به. فيكون كمال الإنسان في قيامه بذلك الفعل الذي أوجده الله لأجله. فمتى قام الإنسان بذلك الفعل، يستحق أن يقال الإنسان

---

[٦٩] انظر: المرجع نفسه، ص١١٦.

[٧٠] انظر: المرجع نفسه.

[٧١] انظر: المرجع نفسه.

[٧٢] جمح الفرس: رفض السير بالرغم من إلحاح صاحبه. انظر: الجامح /https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

[٧٣] السلاسة: الليونة. انظر: سلاسة/https://www.almaany.com/ar/dict//ar-ar

[٧٤] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١١٦.

[٧٥] انظر: المرجع نفسه.

إنسانًا. أما إذا لم يقم بذلك، يكون ناقصًا في إنسانيته،[٧٦] بل قد لا يقال له إنسانًا إلا على سبيل المجاز[٧٧]. لأن كل ما أوجد لفعل ما، فشرفه بتمام وجود ذلك الفعل منه، ودناءته بفقدانه. وقد أتى الأصفهاني بالأمثلة على ذلك، كالفرس للعدو، والسيف للقطع والعمل المختص به في القتال. فمتى انعدم فيه المعنى الذي أوجد من أجله، كان ناقصا، فإما أن يطرح طرحًا أو يردّ إلى منزلة النوع الذي هو دونه. كالفرس إذا لم يصلح للعدو في الكر والفر اتخذ حمولة أو يعدّ أكلة، والسيف إذا لم يصلح للقطع اتخذ منشارًا.[٧٨]

والفعل المختص بالإنسان، عند الأصفهاني، ثلاثة كما تقدم[٧٩]، وهي: عمارة الأرض، والعبادة، والخلافة. فمن لم يصلح لخلافة الله، ولا يقوم بعبادته، ولا يصلح لعمارة أرضه، يردّ إلى منزلة أدنى من منزلته، بل قد يردّ إلى منزلة أدنى البهائم[٨٠]. كما في قوله تعالى: ﴿إِنۡ هُمۡ إِلَّا كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (الفرقان: ٤٤).

والخلافة في نظر الأصفهاني، لا يستحقها الإنسان إلا بالسياسة، وتكون السياسة في ذلك بتحري مكارم الشريعة، وهي الحكمة، والقيام بالعدالة بين الناس، والحلم، والإحسان، والفضل. والغرض منها بلوغ جنة المأوى وجوار رب العزة تعالى.[٨١] ثم قسّم الأصفهاني سياسة الإنسان في تحرّي مكارم الشريعة إلى ضربين، **أحدهما**: سياسة نفسه، وبدنه، وما يختص به. و**ثانيهما**: سياسة غيره من ذويه وأهل بلده. ولا يصلح الإنسان لسياسة غيره عند الأصفهاني، إلا بعد أن **يهذّب** نفسه قبل غيره.[٨٢]

---

[٧٦] المرجع نفسه، ص٩١.

[٧٧] الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص١٥١.

[٧٨] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٩١.

[٧٩] علق أبو اليزيد العجمي، المحقق لكتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة للاصفهاني، أن هذه الوظائف الثلاث للإنسان التي هي الغاية من وجود الإنسان بدت كأنها متفرقة. والحق أنها شيء واحد ذو وجوه، يجمعها كونها حمل الأمانة لنقلها من جيل إلى جيل خلفا عن خلف، وفي حملها عمارة الأرض لأن من فروض الدين الأمر بالسعي والعمل، وبذا لا تتحقق إنسانية الإنسان بما أودع فيه من طاقات، لكنها تتحقق باستخدام ذلك فيما خلق له. انظر: الهامش رقم ٤، من كتب الذريعة إلى مكارم الشريعة المحقق، ص٩٢.

[٨٠] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٩١-٩٢.

[٨١] انظر: المرجع نفسه، ص٩١.

[٨٢] انظر: المرجع نفسه، ص٩٢.

هنا تظهر ضرورة تهذيب الأخلاق عند الأصفهاني، فقد ربط صلاحية الإنسان في خلافة الله بسياسته في تحري مكارم الشريعة سواء على نفسه أو غيره، ولا تستقيم هذه السياسة عند الإنسان إلّا بتهذيب نفسه.

وفي موضع آخر، صرّح الأصفهاني بأن المبدأ لمكارم الشريعة **طهارة النفس** باستعمال التعلم، واستعمال العفة والعدالة، ونهايتها التخصص بالحكمة، والجود، والحلم، والإحسان.[٨٣] ثم بين أن بالتعلم يتوصل الإنسان إلى الحكمة، وباستعمال العفة يتوصل إلى الجود، وباستعمال الصبر تدرك الشجاعة والحلم، وباستعمال العدالة تصحح الأفعال. فمن حصل له ذلك فقد تذرّع المكرمة المعنية بقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣)، وبالتالي **صلح لخلافة الله** تعالى.[٨٤]

هذه الإشارة من الأصفهاني تدلّ على أن صلاحية الإنسان في تحقيقه للغاية التي خلق من أجلها تنبني على مدى قيامه **بتطهير نفسه**، وهذا دليل على **ضرورة تهذيب الأخلاق** عند الأصفهاني في تحقيق هذه الغاية. ولا تتوقف ضرورة تطهير النفس وتهذيبها عند الأصفهاني في تحقيق هذه الغاية فحسب، بل تتعدّى أيضًا إلى تحقيق الغاية القصوى التي لا بدّ من أن يسعى إليها الإنسان، وهي السعادة الأخروية، بجانب السعادة الدنيوية، التي لا سبيل للوصول إليها إلا باكتساب الفضائل.[٨٥] فإن الإنسان عند الأصفهاني، "متى لم يتطهر من النجاسة، ولم يُزل أمراض نفسه لم يجد سبيلًا إلى نعيم الآخرة، ولا إلى طيب الحياة الدنيوية."[٨٦]

المطلب الثالث: الطريق إلى تهذيب الأخلاق

أكّد الأصفهاني فيما سبق، أن طهارة النفس شرطًا في صحة خلافة الله، وكمال عبادته، وعمارة أرضه. فلا يصلح عنده للقيام بتلك الوظائف إلا من كان طاهر النفس[٨٧]، لأن خلافة الله هي

---

٨٣ انظر: المرجع نفسه، ٩٣.

٨٤ انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٩٤.

٨٥ انظر: المرجع نفسه، ١٢٨.

٨٦ الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص١٧٠.

٨٧ انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٩٦.

الاقتداء به على قدر طاقة البشر في تحري الأفعال الإلهية. ومن لم يكن طاهر النفس لم يكن طاهر القول والفعل،[٨٨] فلا يصلح للخلافة.

والعلة في ذلك لأن النفس لها نجاسة كما أن للبدن نجاسة،[٨٩] ولكي يترشح الإنسان لخلافة الله تعالى فعليه أن **يطهر نفسه** من تلك النجاسة.[٩٠] أما الذي يلزم تطهيره من النفس هو القوى الثلاث: قوة **الفكر**، وقوة **الشهوة**، وقوة **الحمية**، لأن جميع الرذائل تنبعث من فساد هذه القوى.[٩١]

أما قوة الفكر، فتطهيرها **بتهذيبها** حتى تحصل الحكمة والعلم. وأما قوة الشهوة **فبقمعها** حتى تحصل العفة والجود، وتطهير قوة الحمية يكون **بإسلاسها** حتى تنقاد للعقل فتحصل الشجاعة والحلم، فيتولد من اجتماع ذلك العدالة.[٩٢] وأصعب ما يكون في مداواة هذه القوى، عند الأصفهاني، قمع الشهوة. والسبب في ذلك لأن القوة الشهوية هي أقدم القوى وجودًا في الإنسان، وأشدّها تشبثًا، وأكثرها تمكّنًا. فإنها تولد معه، وتوجد فيه، كما توجد في الحيوان الذي هو من جنسه، بل في النباتات.[٩٣]

يلاحظ من هذا أن **تطهير النفس** تحصل به **الأخلاق الحسنة**، كالعفة والجود، والشجاعة والحلم، كما تتنزه به **الأخلاق السيئة**، كالجربزة، والبله، والشره، وخمود الشهوة[٩٤]. وهذا ما تهدف إليه عملية **تهذيب الأخلاق**، فإن تهذيب الأخلاق ليس إلّا تأديب النفس للتحلّي بالفضائل والتخلّي عن الرذائل. وقد صرّح الأصفهاني أنّ ما يلزم تطهيره من نفس الإنسان هو قواه الثلاث، لكن **لم يأت الأصفهاني بالتفاصيل في طرق تطهيرها**، إلّا الإشارة البسيطة إلى دور **العلم والعبادة** في ذلك.

---

٨٨ انظر: المرجع نفسه.

٨٩ انظر: المرجع نفسه.

٩٠ انظر: المرجع نفسه، ص٩٩.

٩١ انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١٠٠.

٩٢ انظر: المرجع نفسه، ص١٠٠.

٩٣ النظر: المرجع نفسه، ص١١٧.

٩٤ انظر: المرجع نفسه، ص١٠٠.

قال الأصفهاني: "الذي **تطهر به النفس** حتى تترشح لخلافة الله تعالى، وتستحق بها ثوابه هو: **العلم والعبادات** الموظفة التي هي سبب الحياة الأخروية، كما أن الذي به يطهر البدن هو الماء الذي هو سبب الحياة الدنيوية."[٩٥] فقد سمّى الله **الماء** حياة، كما سمّى **العلم والعبادة** حياة. واستدل الأصفهاني بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (الأنفال:٢٤)، فقد سمّى الله العلم والعبادة في هذه الآية حياة إذ إن النفس متى فقدتهما هلكت، كما قال في صفة الماء: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنبياء:٣٠).

فطهارة النفس عند الأصفهاني تكون **بالعلم والعبادة**، كما أشار إلى ذلك، لأن أثرهما في النفس كأثر الماء في البدن. فحريّ على من أراد تطهير نفسه أن يتزود بالعلم النافع الذي يوصله إلى مراده، كما يجب عليه أن يتحرّى العبادة كما شرّعها الله ورسوله.

أما العلم الذي ينبغي أن يعرفه الإنسان فأشرفه علم الدين وأصوله، وإن كان يستحسن عليه أن يعرف كل ما في وسعه من العلوم، لأن علم الدين يوصله إلى الحياة الأبدية، أما العلوم الأخرى توصله إلى الحياة الدنيوية المنقطعة. ومن شرف علوم الدين أيضًا أنها مأخوذة عن الوحي.[٩٦] ثم نبّه الأصفهاني على **ثلاثة أمور** لا بدّ من أن يتحرّاها طالب العلم، وهي:

أوّلًا، أن يطهّر نفسه من رديء الأخلاق تطهير الأرض للبذر من خبائث النبات.

ثانيًا، أن يقلل من الأشغال الدنيوية ليتوفر زمانه على العلوم الحقيقية.

ثالثًا، ألّا يتكبر على معلمه ولا على العلم، فالعلم عدوّ للمتعالى كالسيل عدو للمكان العالي.

أما العبادة، فقد عرّفها الأصفهاني بأنها "فعل اختياري مناف للشهوات البدنية، تصدر عن نية يراد بها التقرب إلى الله طاعة للشريعة."[٩٧] ولم يكلّف الله الناس عبادته لانتفاعه تعالى من تلك العبادة، فإن الله غني عن العالمين، بل كلّفهم ليزيل أنجاسهم وأمراضهم النفسانية.[٩٨]

---

[٩٥] المرجع نفسه، ص٩٩.

[٩٦] الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٢٣١.

[٩٧] الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص١٥٧.

[٩٨] انظر: المرجع نفسه، ص١٦٥.

والعبادات تكون محمودة إذا عملها الإنسان طوعًا واختيارًا، لا كرهًا واضطرارًا، ودائمًا لا في زمان دون زمان، ولأجل أنّ ذاتها حسنة، لا لأجل غيرها. وكذلك تكون العبادة محمودة إذا تعاطاها الإنسان لا لأجل أن ينال بها جاهًا أو مالًا. فهذه هي العبادة التي تعين الإنسان في تطهير نفسه وتهذيب أخلاقه.

وبما أن تطهير النفس يجلب لها من الأخلاق أحسنها، ويدفع عنها سيئها، وهو من مهمة تهذيب الأخلاق، يرى الباحث أن يضيف كلام الأصفهاني في ازدياد الإنسان في الفضائل والرذائل ليكون مرجعًا للإنسان في المحافظة على طهارة نفسه.

قال الأصفهاني أن كل من يتعاطى الفعل فإنه يتقوى فيه بالازدياد منه، إن خيرًا فخير، وإن شرًّا فشرّ. فباحتماله صغار الأمور يمكن له احتمال كبارها. والإنسان يكمل في الفضيلة **بأربع درجات**: اثنين في الاعتقاد، واثنين في الفعل.[٩٩]

أما في الاعتقاد، فباعتقاد جمال الشيء، ويكون اعتقاده عن براهين واضحة وأدلة قاطعة.[١٠٠]

أما في الفعل، فبتركه العادات السيئة ويجعلها بحيث يبغضها، وأن يتعوّد العادات الحسنة فيجعلها بحيث يؤثرها ويتنعم بها.[١٠١]

فبهذه الدرجات يمكن للإنسان أن يتعاطى الخير من الأخلاق الحسنة، ويتقوى فيها بالازدياد منها، وبالتالي يتمكن بذلك المحافظة على تطهير نفسه ويسعى دائمًا في تهذيب أخلاقه.

المطلب الرابع: دور الشرع في تهذيب الأخلاق

يقصد الأصفهاني بالشرع ما شرعه الله من الأحكام والشرائع الدينية. وهذا واضح من إيراده الآيات القرآنية التي تدل على ذلك. وأكّد أن العقل الذي يتميز به الإنسان من سائر الحيوان

---

٩٩ انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ١١٩.

١٠٠ انظر: المرجع نفسه.

١٠١ انظر: المرجع نفسه، ص١١٩-١١٠.

لا يهتدي إلا بالشرع، كما أن الشرع لا يتبين إلا بالعقل.[١٠٢] وقد صرّح الأصفهاني أن الشرع قد جعله الله روحًا لإفادة الحياة الأبدية كما في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَا﴾ (الشورى:٥٢).

وعن فضيلة الشرع، فقد أورد الأصفهاني عدة فضائل[١٠٣]، منها:

أنه من وجه، **ماء مطهّر مزيل للأنجاس** والأرجاس النفسانية، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذۡهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجۡسَ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِ وَيُطَهِّرَكُمۡ تَطۡهِيرا﴾ (الأحزاب:٣٣).

وأنه من وجه، **نور وسراج** مزيل لظلمة الحيرة والجهالة، كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ قَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمۡ كَثِيرا مِّمَّا كُنتُمۡ تُخۡفُونَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٖۚ قَدۡ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُور وَكِتَٰب مُّبِين، يَهۡدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضۡوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِهِۦ وَيَهۡدِيهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰط مُّسۡتَقِيم﴾ (المائدة: ١٥-١٦).

وأنه من وجه، **وسيلة إلى الله** تعالى، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱبۡتَغُوٓاْ إِلَيۡهِ ٱلۡوَسِيلَةَ﴾ (المائدة:٣٥).

وأنه من وجه، **الطريق المستقيم**، كما قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦ﴾ (الأنعام:١٥٣).

أما دوره في تهذيب الأخلاق فقد اتضح في الفضيلة التي ذكرها الأصفهاني بأنه ماء مطهّر مزيل للأنجاس والأرجاس النفسانية. فليس تهذيب الأخلاق إلا عملية في تطهير النفس عن تلك الأنجاس والأرجاس النفسانية. وقد أورد الأصفهاني أيضًا عدّة أمراض وأنجاس نفسانية ما لا يمكن إزالتها إلّا بالشرع كالعجلة، والظلم، والجهل، والشح، والجزع، وما إلى ذلك. فهذه الأمور بحاجة إلى الشرع لإزالتها.[١٠٤]

المبحث الثالث: المقارنة بين يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني في تهذيب الأخلاق

---

١٠٢ الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص١٤٠.

١٠٣ انظر: الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص١٤٤-١٤٥.

١٠٤ انظر: المرجع نفسه، ص١٦٨.

المطلب الأول: إمكانية تغيير الأخلاق

لا يكاد يظهر أيّ خلاف بين يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني في موقفهما في هذه القضية. فقد يقبل كلاهما إمكانية تغيير الأخلاق كأساس منطقي في عملية تهذيب الأخلاق. لذلك فقد أورد ابن عديّ سبلًا ومنفذًا لتغيير أخلاق الناس مع اختلاف طبائعهم، وإن كان أكثر الناس في الأصل عنده مجبولون على الأخلاق السيئة،[١٠٥] وكذلك الأصفهاني، فقد أثبت حجته في إمكانية تغيير الأخلاق بالأدلة من النصوص الشرعية بجانب الأدلة العقلية. فناقش من رأى عدم إمكانية تغيير الأخلاق بأن الأخلاق إذا كانت غير قابلة للتغيير فلا فائدة في الوعظ والإنذار والتأديب.[١٠٦] وأكد "أن الناس وإن تفاوتوا في أصل الخلقة، فما أحد إلا وله قوة على اكتساب قدر ما من الفضيلة."[١٠٧]

وللأصفهاني في مناقشة من يعارض هذا القول حجة واضحة عندما فرّق بين تغيير الحال وتغيير الذات، كما صرّح ذلك في قضية تغير النواة إلى النخلة. فالإنسان فيه دخل في تغيير حالها من النواة إلى النخلة برعايتها وتربيتها، ولكن ليس للإنسان قدرة على تغيير نواة النخل إلى التفاح، لأن تغيير الذات محال.[١٠٨]

ومما يلاحظ فيما ذهب إليه كل من يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني في إمكانية تغيير الأخلاق، فإن فيه خلاف بسيط بينهما، إذ رأى ابن عدي أن من أصناف الناس من لا يرجى صلاحهم، وذلك لرداءة جوهره وخبث عنصره. فتتأثر رداءة الجوهر وخبث العنصر في طبعه، إذ لا يقبل العادات الحسنة، وكذلك الخلق الجميل. وقد أطلق ابن عدي على هذا الصنف من الناس بأنهم أشرار الناس. [١٠٩] لكن لا يعنى ذلك أن تغيير الأخلاق لهذا الصنف أمر محال، لأنه ما زال هناك طريق، وهي القهر والعقوبة. [١١٠]

---

[١٠٥] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٤٧.

[١٠٦] انظر: الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص١٧٦.

[١٠٧] المرجع نفسه، ص١٧٧.

[١٠٨] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١١٦.

[١٠٩] انظر: ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٤٩.

[١١٠] انظر: المرجع نفسه، ص٤٨.

أما الأصفهاني فيلجأ في وصف هذا الصنف بأن الناس في غرائزهم مختلفون، فيكون منهم من جبلوا جبلة سريعة القبول فيسهل تغيير أخلاقهم، ومنهم من جبلوا جبلة بطيئة، فيصعب تغيير أخلاقهم، ومنهم من كان وسطًا بين ذلك. ومع ذلك فكلّ لا ينفك من أثر قبولهم للتغيير وإن قلّ،[١١١] فليس عند الأصفهاني صنف لا يرجى صلاحهم.

المطلب الثاني: الغاية من تهذيب الأخلاق

ذهب كل من ابن عدي والأصفهاني إلى ضرورة **تهذيب الأخلاق**، فليس بينهما في ذلك خلاف. وقد **اتفقا** أيضًا في الغاية من تهذيب الأخلاق، وهي تحقيق كمال الإنسان والحصول على السعادة الإنسانية التي هي الغاية القصوى.[١١٢] لكن هناك بعض الفروق المبدئية في هذه القضية خاصة فيما يتعلق بتحيقيق الغاية ومفهوم السعادة.

أما ابن عدي، فمبدؤه في **تحقيق كمال الإنسان**، يكون بارتياض الإنسان بمكارم الأخلاق ومحاسنها، وتنزهه عن مساوئها. وذلك باستخدام ما في وسعه من التفكير وتفعيل عقله لأنه هو القوة التي يميز بها الإنسان بين الحق والباطل، وبين الحسن والقبح، كما يميز به وبين الفضائل والرذائل. فالإنسان عند ابن عديّ يكون إنسانًا حقيقيًّا إذا يسعى دائمًا بمقتضى عقله نحو الأفضل، ومن ثم إلى التمام أوالكمال. وليس هناك سبيل عند ابن عدي للوصول إلى ذلك إلا بتهذيب أخلاقه. فمن هذّب نفسه، ارتقت مرتبته، فيصل بتحلّيه الفضائل وتخليه عن الرذائل إلى الكمال. وعلى هذا المبدأ، يكون الإنسان ناقصًا ولا يصلح أن يقال إنسانًا كاملًا **ما لم يبذل كل جهده لتحقيق غايته**، وهي الكمال. والوصول إلى الكمال وإن كان في غاية الصعوبة، لكنه ممكن في نظر يحيى بن عديّ.

ومن الأمور التي لا بدّ من أن يناقش هنا أيضًا، أن ابن عديّ في أواخر مبحثه عن تهذيب الأخلاق أشار إلى السعادة. وقال إن من وصل إلى الكمال ينال ذلك السعادة الإنسانية، [١١٣] لكنه لم يصرّح ماذا يريده بهذه السعادة. وقد علّق جاد حاتم، محقّق كتاب ابن عدي "تهذيب الأخلاق" على هذا الكلام، أن "أخلاقيات يحيى بن عدي في خطوطها الكبرى

---

[١١١] انظر: الأصفهاني، المرجع نفسه، ص١١٦.

[١١٢] انظر: ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٨٧؛ وانظر: الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص١٧٠.

[١١٣] انظر: ابن عدي، المرجع نفسه، ص٨٧.

هي أخلاقيات ملازمة للواقع من شأنها تحقيق **السعادة في الحياة الأرضية...**" فالسعادة التي أشار إليها ابن عديّ، كما علّق بذلك هذا المحقق، تتوقف في السعادة الدنيوية، ولا تتعدّى إلى السعادة الأخروية.

أما الأصفهاني، وإن اتفق مع ابن عديّ في أن الغاية من تهذيب الأخلاق **وهي تحقيق كمال الإنسان**، إلا أن المبدأ في تحقيق الكمال يختلف مع ما خط به ابن عديّ. فمبدأ الأصفهاني في هذه القضية يتمحور حول **الوظيفة التي هي الغاية من خلق الإنسان**. فكمال الإنسان عنده يكون بتحقيقه هذه الوظيفة، التي هي غاية وجوده، وهي: العبادة، والخلافة، والعمارة. فيلاحظ هنا أن تركيز الأصفهاني في هذه القضية يكون في **الجانب الوظيفي** للإنسان. فمتى كان الإنسان يحمل وينفّذ هذه الوظيفة، يكون حينئذ إنسانًا حقيقيًّا. لكن لتتمهد له الطريق في حمل هذه الوظيفة، وليجعله صالحًا لتطبيقها، لا بدّ من أن يكون الإنسان، عند الأصفهاني، متحققًا على طهارة نفسه. فلا يصلح للقيام بتلك الوظائف عنده إلّا من كان طاهر النفس. هنا يظهر الفرق بين هذين العالمين، فيحيى بن عدي يتمحور مبدؤه في تحقيق الغاية **في الجانب التوظيفي للعقل**، إذ يحرّك الإنسانَ عقلُه نحو الكمال، أما الأصفهاني فيتمحور مبدؤه في تحقيق الغاية حول الوظائف التي خلق الإنسان من أجله، وهي العبادة، والخلافة، والعمارة.

وكذلك من الأمور التي وقع فيها الخلاف بين يحيى بن عديّ والراغب الأصفهاني هي مفهومهما عن السعادة. فالسعادة التي نصّ بها ابن عديّ في كتابه "تهذيب الأخلاق" لم تكن سوى السعادة الدنيوية، ولم ترد منه ثمة التوضيح منه بأن المراد بالسعادة هي السعادة الأخروية أو السعادة الدنيوية والأخروية معًا. أما السعادة التي نصّ بها الأصفهاني، فقد صرّح بأنها سعادة دنيوية وسعادة أخروية. ولا يكون الوصول إليها عند الأصفهاني إلا باكتساب الفضائل النفسية واستعمالها.[١١٤]

المطلب الثالث: طرق تهذيب الأخلاق

[١١٤] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١٢٨.

بعدما **اتفق** ابن عديّ مع الراغب الأصفهاني على أن كمال الإنسانية لا يتوصل إليه إلّا بتهذيب الأخلاق وتطهير النفس، **اتفقا** أيضًا على أنّ ما يحتاج تهذيبه وتطهيره من النفس هو القوى الثلاث؛ الشهوانية، والغضبية أو الحمية، والناطقة أو الفكرية. فقد صرح بذلك كل منهما حيث قال ابن عدي: "وإن صلاح الأخلاق، هو تذليل الشهوانية منها والغضبية، وتمييز عادات النفس الناطقة، واستعمال المحمود من أفعالها...."[١١٥]

وكذلك قال في ذلك الأصفهاني: "والذي يلزم تطهيره من النفس هو القوى الثلاث: **قوة الفكر بتهذيبها** حتى تحصل الحكمة والعلم، **وقوة الشهوة بقمعها** حتى تحصل العفة والجود، **وقوة الحمية بإسلاسها** حتى تنقاد للعقل فتحصل الشجاعة والحلم."[١١٦]

وقد أشار كل من يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني على طريقة عامة في تهذيبها وتطهيرها، وهي **بتهذيب** القوة الفكرية، و**قمع** القوة الشهوية، و**إسلاس** القوة الغضبية أو الحمية. لكن عن التفاصيل في طرق التهذيب، والقمع، والإسلاس، لم يأت بها الأصفهاني، فيكتفي بذكر الأساسَين في تطهير النفس، هما: **العلم والعبادة**.[١١٧] بخلاف ابن عديّ، فإنه يأتي بالتفاصيل في طرق تهذيب الأخلاق مع مراعاة التدرج في تذليل كل نوع من تلك القوة مما يسهّل لمن أراد تهذيب نفسه أن يسلك هذه الطرق.

ففي هذه النقطة، تميّز ابن عدي في عرض طرق تهذيب الأخلاق بذكر خطواته التطبيقية. وأما **الأصفهاني**، فقد تميّز بذكر النصوص الشرعية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية مما يزيد حجّتَه قوة، ويوضّح التزامَه بالدّين، لكنّه **ينقصه الخطوات التطبيقية** في ذلك. أمّا **ابن عدي**، فقد **ينقصه الالتزام بالأحكام الشرعية الدينية**، إذ يفتح المجال لمن أراد ترك الخمر أن يقلّل في شربه بحجة التدرّج. وهذا ما لا يمكن أن ينصح به الأصفهاني، لأنه من المحرّمات التي ليس للتدرج فيها مجال. ولعل السبب في ذلك أن ابن عديّ أكثر ما يعتمد في حلّ القضية على رأيه وعقله. أما الأصفهاني فقد اعتمد كثيرًا على النصوص الشرعية من القرآن أو السنة حتى عندما يلجأ إلى عرض فكره ورأيه.

---

[١١٥] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٦٩.

[١١٦] المرجع نفسه، ص١٠٠.

[١١٧] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٩٩.

وبالنسبة للعلم الذي يذكره الأصفهاني كأحد الأساسَين لتطهير النفس، فقد التقى رأيه مع رأي ابن عديّ في أهمية العلم، خاصة في توجيه القوة الناطقة. فإن ابن عديّ قد حث في توجيه قوة النفس الناطقة على تقويتها بالعلوم. وقد أشار إلى أن العلوم التي تُقوّي هذه النفس هو العلوم العقلية عندما قال: "وتقوية هذه النفس إنما تكون بالعلوم العقلية."[١١٨] لكن لم يبيّن ابن عدي مراده بالعلوم العقلية، وإنما يضيف قوله بأن أوّل ما ينبغي أن يبدأ به من يريد سياسة أخلاقه أن ينظر في **كتب الأخلاق والسياسات**، ثم التزوّد **بعلوم الحقائق**.[١١٩] فيبقى المراد بالعلوم العقلية التي تَقوى به القوّة الناطقة غامضًا. أما الأصفهاني، فقد صرّح بأن العلم الذي ينبغي أن يتعلمه من أراد أن يطهر نفسه هو **علم الدين وأصوله**. لأن علم الدين هو أشرف العلوم لما فيه من الفائدة الأخروية الخالدة، بخلاف العلوم الدنيوية، فإن فائدتها منحصرة.[١٢٠]

وفي نصيحة الأصفهاني بالاعتماد على **العلم والعبادة** في تطهير النفس، يلاحظ الباحث أن فيه نوع من الالتباس والتشابك. حيث نبّه الأصفهاني مرة أن من آداب طالب العلم تطهير نفسه من رديء الأخلاق[١٢١]، كما نبه مرة في صلاحية الإنسان للقيام بالعبادة، أنه لا بدّ من أن يكون على طهارة النفس، لأن طهارة النفس شرط في كمال العبادة، كما أنها شرط في صحة الخلافة والعمارة. [١٢٢] فيكون على هذه النظرة، أن للحصول على العلم والقيام بالعبادة لا بدّ من أن يتصف الإنسان بطهارة النفس. ولكن في موضع آخر، قال الأصفهاني، أن طهارة النفس تنبني على العلم والعبادة. هنا وقع الالتباس، فبعبارة أخرى: أن الإنسان في تطهير نفسه **يحتاج إلى العلم والعبادة**،[١٢٣] كما أن الحصول على العلم والقيام بالعبادة **يحتاج إلى طهارة النفس**. فأيهما كان سببًا للآخر، هل العبادة سبب لطهارة النفس، أم الطهارة سبب لصلاحية العبادة؟ والظاهر من رأي الأصفهاني، أن بينهما علاقة وثيقة، كما أن بينهما

---

[١١٨] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٧٣.

[١١٩] المرجع نفسه، ص٧٤.

[١٢٠] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ٢٣١.

[١٢١] انظر: المرجع نفسه، ٢٤٠.

[١٢٢] انظر: المرجع نفسه، ص٩٦.

[١٢٣] انظر: المرجع نفسه، ص٩٩.

ترابط في التأثير، فكلّ واحد منهما يؤثر في الآخر، كما يكون كلاهما سببًا للآخر، فيقوّي أحدهما الآخر.

المطلب الرابع: دور الشرع في تهذيب الأخلاق

إن تهذيب الأخلاق ليس مشروعًا يكتفي للإنسان أن يعتمد على نفسه فحسب. ففي سبيل تهذيب نفسه وتطهيرها، يحتاج الإنسان إلى ما يدعمه كالمعلمين الذين تلقى منهم العلوم، والصالحين الذين اقتدى بهم في معاملاتهم وأخلاقهم، وكذلك الجهة الحاكمة التي تحافظ على سلوك المجتمع بتطبيق القوانين الوضعية أو الأحكام الشرعية، كما يعتمد في ذلك على مراعاة القيم الأخلاقية التي يتبعها المجتمع جيل بعد جيل. فوجود الشرع سواء على شكل القوانين الوضعية أو الأحكام الشرعية المسنبطة من النصوص الشرعية له دور عظيم في توجيه سلوك الناس وتهذيب أخلاقهم.

وفي هذا، قد اتفق يحيى بن عدي مع الراغب الأصفهاني على أهمية دور الشرع في تهذيب الأخلاق. فقد صرح ابن عدي على أهمية الشرع بقوله: "فالناس مطبوعون على الأخلاق الرديئة، منقادون للشهوات الدنيئة، ولذلك **وقع الافتقار إلى الشرائع** والسنن والسياسات المحمودة، وعظم الانتفاع بالملوك الحَسني السيرة، ...حتى يعود إلى الاعتدال في جميع أموره."[١٢٤]

أما الأصفهاني، فقد أشار في بداية كتابه "الذريعة إلى مكارم الشريعة" إلى أهمية الجمع بين أحكام الشرع ومكارمه علمًا وعملًا، لأن بهما يكتسب الإنسان العلا، ويُتمّ التقوى، ويبلغ إلى جنة المأوى.[١٢٥]

لكن حصل هناك خلاف بينهما، حسب ملاحظة الباحث، **فيما يُقصد بالشرع أو الشرائع**. فالشرائع عند يحيى بن عديّ قد يقصد بها القوانين الوضعية التي وضعها أصحاب الدولة، بدليل أن ابن عديّ قد يربط ذلك بأهمية الانتفاع بالملوك. كما أنه لم يجد الباحث إشارة ابن عديّ إلى أيّ جزء من الكتاب المقدّس للاستدلال بآية من آياته. ولعل السبب في ذلك

---

[١٢٤] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٤٨.

[١٢٥] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٥٩.

أنه قد اعتمد كثيرًا في عرضه لقضية تهذيب الأخلاق على رأيه وأفكاره. أما الأصفهاني، فقد ثبت أن المراد بالشرع عنده الأحكام الشرعية المستنبطة من النصوص الشرعية التي مصدرها القرآن والسنة، كما قد أشار في بعض الموقع من كتابه أنه يقصد بالشرع القرآن نفسه.

وقد أثبت الأصفهاني أهمية الشرع في تطهير النفس في مواضع كثيرة، منها عندما ناقش عن وجود الأنجاس النفسية في نفس الإنسان، والحاجة في تطهيرها إلى الشرع. فقد خصّ بابًا سماه: "بيان الأمراض والأنجاس التي لا يمكن إزالتها إلا بالشرع."[١٢٦] أورد الأصفهاني في هذا الباب جملة من الأمراض والأنجاس النفسية التابعة للإنسان حتى منذ ولادته. ومن تلك الأنجاس **العجلة**، كما في قوله تعالى: ﴿خُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ مِنۡ عَجَلٖ﴾ (الأنبياء: ٣٧)، وكذلك **الشح**، كما في قوله تعالى: ﴿وَأُحۡضِرَتِ ٱلۡأَنفُسُ ٱلشُّحَّۚ﴾ (النساء:١٢٨). ومن ذلك أيضًا **الجزع** عند إصابة الإنسان بالشر، و**المنع** عند حصوله الخير، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا، إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعٗا، وَإِذَا مَسَّهُ ٱلۡخَيۡرُ مَنُوعًا﴾ (المعارج:١٩-٢١)، وغير ذلك كثير.

فهذه الأمثلة من الأمراض والأنجاس التي أوردها الأصفهاني مع ذكر الآيات القرآنية التي أثبتت وجودها، دلالة واضحة على أن الشرع عند الأصفهاني، له دور عظيم في طهارة النفس وتهذيب الأخلاق.

---

[١٢٦] انظر: الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص١٦٨.

الفصل الخامس

آثار الثقافات الأجنبية والدينية عند يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني وتأثيرهما في معاصريهما

تمهيد

إن التوريث والتوارث، والتأثير والتأثّر في مجال العلم أمر مشاع بين أهل العلم على مر العصور، ولا سيما بين المعاصرين بعضهم بعضًا ولا سيما إذا التقوا في مجالس العلم. فيتلقى بعضهم العلم من بعض ويؤثر بعضهم بعضا كما يتأثّر بعضهم ببعض في الأفكار والنظريات والاتجاهات. هذا ما حدث عند يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني، فإنهما قد تلقيا العلوم من بعض معاصريهما كما أن كل منهما قد أخذ العلوم أيضًا من سابقيهما قديمًا وحديثًا سواء من الأجانب أو بني جنسهم. وكذلك قد أخذ العلومَ منهما بعضُ أهل العلم من زمانهما أو بعدهما، فتأثروا بالأفكار والنظريات التي ذهب إليها كل منهما. وقد ظهر تأثير أفكارهما ونظرياتهما في بعض الكتب التي ألّفها أهل العلم من المعاصرين لهما ومن يأتي بعدهما. ومن الناحية الدينية، فإن الخلفية الدينية لها آثار أيضا في الراغب الأصفهاني ويحيى بن عدي. وسيعرض الباحث في هذا الفصل أنموذجًا من هذا التأثير. ولئلا يتوسع الأمر، سيحصر الباحث هذا الفصل عند **مسكويه** الذي عاصر ابن عديّ، وعند **الغزالي** الذي عاصر الأصفهاني. وسيكون هذا الفصل في ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: آثار الثقافات الأجنبية عند يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني

المبحث الثاني: آثار يحيى ابن عدي والراغب الأصفهاني في معاصريهما

المبحث الثالث: الآثار الدينية في فكر يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني الأخلاقي

المبحث الأول: آثار الثقافات الأجنبية عند يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني

المطلب الأول: دخول الثقافات الأجنبية في العالم الإسلامي

يشهد العالم الإسلامي في القرون التي عاش فيها ابن عديّ، وهي القرن الثالث والرابع تسرّب الثقافات الأجنبية نتيجة الفتوحات الإسلامية الواسعة واحتكاك المسلمين بأهل البلاد الجديدة. وقد أثرت تلك الثقافات في عادات وأفكار شعب العالم الإسلامي سواء من المسلمين وغيرهم من علمائهم وعامتهم. وقد زاد تسرّب تلك الثقافات بعد ظهور حركة الترجمة التي بدأت منذ عهد الخليفة أبي جعفر المنصور وازدهرت في عهد الخليفة المأمون ولا تزال تستمر إلى أيام ابن عدي[١]. وقد ترجمت في هذه الفترة الكتب في كل العلوم، وفي الأخلاق والفلسفة والنفسيات بعد أن اقتصرت الترجمة على كتب الكيمياء والطب.[٢] وكان من أشهر المترجمين **أبو بشر متى ابن يونس**، أو ابن يونان، وهو نصراني نسطوريّ الذي كانت له مدرسة في الترجمة في بغداد في أيام خلافة الراضي سنة ٣٢٠هـ،[٣] وكان يحيى بن عديّ أحد تلامذة هذه المدرسة.[٤]

ومن الثقافات التي تتسرّب في العالم الإسلامي **الثقافة اليونانية**، بجانب الثقافة الفارسية، والهندية، والمسيحية، والغنوصية. وهي ثقافة ممزوجة بالتعاليم المسيحية والفارسية واليهودية وغيرها.[٥] وقد ظهر أثر هذه الثقافة في أفكار علماء المسلمين وفلاسفتهم من مثل الكندي، والفارابي، وابن سينا، ومن تتلمذ في مدرستهم من غير المسلمين من مثل ابن عديّ، وأبو علي بن السمح، وابن زرعة، وغيرهم.[٦]

أما أيّام الراغب الأصفهاني التي شرعت في مطالع القرن الخامس، فقد شهدت فترة ازدهار المناهج الفلسفية في الإسلام إذ سيطرت آراء المدرسة المشائية الإسلامية التي تزعّمها الفارابي وابن سينا، كما اكتملت أبانها معالم الطريق الصوفي، ولوّنت مضامين الحياة الروحية في

---

١ عطية القوصي، **الحضارة الإسلامية**، (القاهرة: دار الثقافة العربية، د.ط، ١٩٨٥)، ص١٩٦.

٢ انظر: محمد علي أبو الريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، (بيروت: دار النهضة العربية، ط٢، ١٩٧٣)، ص٩٧.

٣ المرجع نفسه، ص١٠٥.

٤ المرجع نفسه، ص١٠٥.

٥ انظر: المرجع نفسه، ص٦٨.

٦ انظر: سحبان خليفات، **مقالات يحيى بن عدي الفلسفية**، ص٣٩-٤٤.

الإسلام.[٧] وكان أثر تلك الثقافات الخارجية لا يزال متنثرا في أفكار علماء هذه القرون ومفكريها سواء على شكل المسلمات المنطقية التي تبنّوها واتبعوها أو الأفكار الفلسفية التي ناقشوها وقاموا بالردود عليها. لذلك فقد انتثرت في كتب أولئك العلماء والمفكرين أفكار ونظريات ترجع جذورها إلى تلك الثقافات الأجنبية في جوانب كثيرة من العلوم، ولا يُستثنى منها علم الأخلاق.

المطلب الثاني: آثار الثقافة اليونانية عند يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني

كانت الثقافة الإغريقية أو اليونانية سائدة بين المفكرين في عصر ابن عديّ، وكانت إحدى نوافذها مدرسة الفارابي الأرسطاطالية التي تتلمذ فيها ابن عدي. فقد لقّب الفارابي بالمعلم الثاني لإلمامه بالثقافة اليونانية ولا سيما المتعلقة بمؤلفات أرسطو وأفكاره الفلسفية. فلا عجب إذا ظهر أثر تلك الثقافة أيضًا عند يحيى بن عديّ لأنه أصبح من نوابغ تلامذة الفارابي، بل ترأّس يحيى بن عدي تلك المدرسة بعد انتقال الفارابي إلى حلب حتى أصبح ابن عدي أكبر ممثل للمذهب الأرسطي في بغداد، بعد ارتحال الفارابي منها.[٨] وقد قام ابن عدي بترجمة عدة من الكتب الفلسفية والمنطقية من السريانية إلى العربية، مما زاد إلمامه بالثقافة اليونانية بمختلف رجالها كأفلاطون، وثاوفرسطس، وثامسطيويس، وفرفوريوس، وغيرهم.[٩]

ولا تزال الثقافة اليونانية تترك آثاره في العالم الإسلامي حتى عصر الأصفهاني. فقد تناول كثير من معاصريه أفكارًا ونظريات مختلفة من فلسفة اليونان، من مثل سينا، والغزالي، وغيرهما من المفكّرين المسلمين. ويمكن عرض بعض الأمور التي تأثر فيها ابن عدي والأصفهاني بالثقافة اليونانية، ولا سيما في علم الأخلاق، كما يأتي:

أوّلًا، الغاية القصوى من الأخلاق:

---

[٧] انظر: أبو الريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، ص٣٣٥.

[٨] انظر: سحبان خليفات، **مقالات يحيى بن عدي الفلسفية**، ص١٤.

[٩] انظر: المرجع نفسه، ص٢٤-٢٧.

ذهب ابن عديّ إلى أن الغاية القصوى من التخلق بمكارم الأخلاق هي **السعادة**، وهي التي سينالها الإنسان بعد ارتقائه إلى الكمال بمكارم الأخلاق. وهذه النظرة تتمشى مع نظرة **أرسطو** التي طرحها في **الأخلاق النيقاماخية**، نسبة إلى ابنه "نيقوماخوس".[١٠] فقد قرّر أرسطو بأن الناس يعملون لغاية ما، وقد تكون هذه الغاية وسيلة إلى غاية أو غايات آخر فتكون بذلك سلسلة الغايات. ولكن لا بدّ من أن تنتهي هذه السلسلة عند غاية قصوى لها قيمتها بذاتها، حيث تتوجه إليها الأفعال جميعًا. ولا شك في أن هذه الغاية هي "الخير الأعظم". ولكن ما هو ذلك الخير الأعظم الذي هو غاية كل الغايات التي يتوجه نحوها كل الأفعال؟ أثبت أرسطو أن الخير الأعظم هو السعادة، فهي الغاية القصوى لأعمال الناس جميعًا، فيرى أن السعادة هي هدفهم الأسمى، وغايتهم العظمى.[١١]

ثم إن أرسطو قد ربط السعادة بالفضيلة،[١٢] وهي جملة من الأخلاق الحسنة عند يحيى بن عدي[١٣]، التي بها يصل الإنسان إلى الكمال وبالتالي ينال بها السعادة. فهنا يظهر مرة أخرى أثر أرسطو في نظرية ابن عديّ إذ جعل **الأخلاق وسيلة للحصول على السعادة**. فإن ابن عديّ قد سلك مسلك أرسطو في ربط السعادة بمكارم الأخلاق.

وقد ظهر منهج أرسطو أيضًا في فكر الأصفهاني، حيث يمشى الأصفهاني في هذه القضية على هذا النهج. فقد قرّر أن الغاية القصوى من أعمال الإنسان السعادة، وربط هذه السعادة أيضًا بالفضائل التي تتمثل في مكارم الأخلاق، كما يربط أرسطو السعادة بالفضيلة من قبل. لكن الأصفهاني، قد تجاوز ما قرّره أرسطو وكذلك ابن عديّ عن السعادة، فجعل السعادة التي لا بدّ من أن يسعى إليها الإنسان عنده هي **السعادة الأخروية**، وليست مجرد السعادة الدنيوية.[١٤]

ثانيًا، القوة الناطقة هي الحد الفاصل بين الإنسان والحيوان:

---

[١٠] المهدلي، **الأخلاق عند الفلاسفة في اليونان والقرون الوسطى**، ص٣٢.

[١١] انظر: المرجع نفسه، ص٣٤.

[١٢] انظر: المرجع نفسه، ص٣٨.

[١٣] انظر: ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٥٤.

[١٤] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١٢٨.

قرّر ابن عديّ أن الإنسان يتميّز من سائر الحيوان بالفكر والقدرة على التمييز، كما يلاحظ في قوله: "اعلم أن الإنسان، من بين سائر الحيوان، ذو فكر وتمييز، وهو أبدًا يحبّ من الأمور أفضلها، ومن المراتب أشرفها ...."[١٥] فهذه العبارة من ابن عديّ قد جعلت الفكر والتمييز معيارين ليتميّز بهما الإنسان من سائر الحيوان. وقد أشار ابن عدي إلى أن الشرط في الفكر والتمييز هو **القوة الناطقة**.[١٦] فلا يكون الفكر والتمييز عند ابن عديّ إلّا بوجود القوة الناطقة. وقد التأمت فكرة ابن عدي عن الإنسان هنا مع ما قد طرحه أرسطو عن تعريف الإنسان إذ قال أرسطو في هذا المعنى بأن الإنسان **حيوان ناطق**.

أما الأصفهاني، فلا تبعد نظرته في هذه القضية عن هذه النظرة. فقد وافق أرسطو بأن الإنسان حيوان ناطق وعلّق على هذه العبارة في مواضع من كتابه "نفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين" مع الإتيان بتفسير هذه العبارة عنده. فقال إن المراد بالنطق ليس اللفظ المعبر به فقط، بل المراد به المعاني المختصة بالإنسان فعبرّوا عن ذلك بالنطق، لأن الإنسان يتكون من جزءين: **بدن محسوس، وروح معقول**. ولكل جزء منه صورة، فصورة الإنسان ا**لمحسوسة البدنية** هي انتصاب القامة، وعرض الظفر، وتعري البشرة عن الوبر. أما صورته **المعقولة الروحانية**، فهي العقل، والفكر، والرويّة، و**النطق**. فالنطق من خصوصيات الإنسان،[١٧] وليس النطق إلّا أحد صور الإنسان المعقولة الروحانية، وقد يعبّر عن شيء بأخص ما فيه أو بأشرفه،[١٨] فيعبر عن الإنسان هنا بأنه حيوان ناطق، لأن النطق من أخص وأشرف ما في الإنسان. هذا تفسير الأصفهاني لتلك العبارة.

ثالثًا، التقسيم الثلاثي لقوى الإنسان النفسية:

---

[١٥] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٤٥.

[١٦] انظر: المرجع نفسه، ص٢٥.

[١٧] انظر: الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص٨٧.

[١٨] انظر: المرجع نفسه، ص٨٧.

التقسيم الثلاثي لقوى الإنسان النفسية ترجع جذورها إلى أفلاطون، إذ يجعل للإنسان ثلاث قوى، تنشأ منها الفضائل الثلاث، وهي: فضلية الحكمة التي تنشأ من القوة العاقلة، وفضيلة الشجاعة التي تنشأ من القوة الغضبية، وفضيلة العفة التي تنشأ عن التوازن في القوة الشهوانية.[١٩]

وهذا التقسيم أصبح على مر العصور مُسلَّما لدى كثير من الفلاسفة والمفكرين سواء من المسلمين وغيرهم، كأمثال ابن عدي، ومسكويه، والأصفهاني، وغيرهم، وإن كان هناك خلاف شكلي في استخدام المصطلحات إلا أن مدلولها واحد. كما استخدم ابن عدي **القوة الغضبية والقوة الشهوانية**،[٢٠] بينما استخدم الأصفهاني مصطلح **قوة الحمية وقوة الشهوة** للدلالة على نفس المقصود.[٢١] وكذلك استخدم ابن عدي **القوة الناطقة** بخلاف الأصفهاني الذي يستخدم **قوة الفكر** للدلالة على معنى واحد وهو العقل.

وكان من الملاحظ، ظهر الفرق بين يحيى بن عديّ والراغب الأصفهاني في التعامل مع هذه المنتجات الثقافية والفكرية التي ترجع أصولها إلى الفلسفات الأجنبية. **فلا يكاد** يحيى بن عديّ يقبل ويتبنّى جميع تلك الأفكار ويعرضها بأسلوبه المنطقي. بخلاف الراغب الأصفهاني الذي قوّم تلك الأفكار ويزنها بميزان الديانة التي ينتسب إليها، فيوجّهها نحو المفاهيم التي يستنبطها من مصادر الشريعة الإسلامية في حالة قبوله بتلك الأفكار. وربما قد يقبل الأصفهاني بعض تلك الأفكار ويؤيدها ببعض النصوص القرآنية أو الأحاديث النبوية. وهذا مما تميّز به الأصفهاني من يحيى بن عديّ.

وعلى كل حال، فاعتماد ابن عديّ وكذلك الأصفهاني في هذه القضية على تلك الثقافات الداخلة، خاصة اليونانية، يكون دليلًا واضحًا على قوة تأثير تلك الثقافة في عالم الفكر العربي والإسلامي.

المبحث الثاني: آثار يحيى ابن عدي والراغب الأصفهاني في معاصريهما

المطلب الأول: أثر يحيى بن عدي في مسكويه

---

[١٩] انظر: المهدلي، **الأخلاق عند الفلاسفة في اليونان والقرون الوسطى**، ص٢٣.

[٢٠] انظر: يحيى بن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٤٩.

[٢١] انظر: الذريعة، ص١٠٠.

ثبت تاريخيًّا أن مسكويه[٢٢] من المعاصرين ليحيى بن عديّ، وأنه كان زميلًا لابن عديّ حينًا، وتلميذًا يتتلمذ عليه في حين آخر. التقى مسكويه بيحيى بن عدي في مجلس ابن سعدان، وزير صمصام الدولة فيما بعد.[٢٣] وكان أديبًا وفيلسوفًا مشهورًا، درس الكيمياء والطب والفلسفة، كما كان من المهتمّين بعلوم الأخلاق وجعلها موضوعًا أساسيًّا بعد أن كانت بحثًا ثانويًّا[٢٤] وألّف فيها كتبًا من مثل كتاب "السعادة"، و"تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق"، وكذلك كتاب "جاويذان خرد" أي الحكمة الخالدة.[٢٥] وكان ابن عديّ ومسكويه قد أخذا بعض علومهما الفلسفية من الثقافات الإغريقية، وكل يمثّل فيلسوفًا في بني ملته، فيحيى بن عديّ كان فيلسوفًا نصرانيًّا، كما كان مسكويه فيلسوفًا مسلمًا.[٢٦]

يظهر في بعض الأعمال التي قام بها مسكويه أثر يحيى بن عديّ في مواقفه وأفكاره ونظرياته. وقد ظهرت المشابهة فيما بينهما في الأخذ من فلاسفة اليونان، من مثل أفلاطون، وأرسطو، وكذلك جالينوس، وكذلك فيما طرحه كل منهما من بعض القضايا الأخلاقية. إلا أن مسكويه في معالجته تلك القضايا كان يمشي على النمط الذي ينسجم مع ما يعتقده من التعاليم الإسلامية، لذلك فقد يزن تلك الأفكار بميزان الدين الإسلامي.

ومن الأمور التي تشابه فيها ابن عدي ومسكويه، ما يأتي:

أوّلًا، في الفضائل الأخلاقية الأساس:

---

[٢٢] هو: أبو علي أحمد بن محمد مسكويه، انظر: سحبان خليفات، **مقالات يحيى بن عدي الفلسفية**، ص٥٣.

[٢٣] انظر: سحبان خليفات، المرجع نفسه، ص٥٣.

[٢٤] انظر: عبد العزيز عزت، **ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها**، (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط١، ١٩٤٦)، ص٤٥.

[٢٥] انظر: سحبان خليفات، المرجع نفسه، ص٥٣.

[26] Mohd. Nasir Omar, *Christian & Muslim Ethics*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2003. P 112.

ذهب مسكويه إلى أن الفضائل الأخلاقية الأساس **أربعة**، وهي: **الحكمة، والعفة، والشجاعة، والعدالة**.[٢٧]

فالحكمة عند مسكويه هي فضيلة النفس **الناطقة**.[٢٨]

و**العفة** عنده، فهي فضيلة **الحس الشهواني**، ويكون ظهورها في الإنسان بصرف شهواته على حسب رأيه.[٢٩]

أما **الشجاعة**، فهي فضيلة النفس التي تنبعث من نفس الإنسان **الغضبية**. وتظهر في الإنسان بحسب انقياده للنفس الناطقة المميزة، واستعمال ما يوجهه الرأي في الأمور الهائلة.[٣٠]

ثم باجتماع كل هذه الفضائل الثلاث، تحدث للنفس فضيلة **العدالة**. "وذلك عند مسالمة هذه القوى الثلاث بعضها للبعض، واستسلامها للقوة المميِّزة، وهي القوة الناطقة، حتى لا تتغالب ولا تتحرك نحو مطلوباتها على سوم طبائعها."[٣١]

وقد مشى **ابن عدي** من قبل على هذا النمط، فقرّر أن الفضائل المذكورة مصدرها القوى الثلاث للإنسان، إلّا أن ابن عدي **لم يتطرّق إلى ذكر العدالة فضيلةً صدرت من اجتماع تلك الفضائل الثلاث**، لكنه يجعل العدل من ضمن الأخلاق المحمودة مع غيرها.

قال ابن عدي في وصفه عن الأخلاق: "وقد يوجد في كثير من الناس من غير رياضة ولا تعمد، **كالشجاعة والحلم والعفة والعدل**، وغير ذلك من الأخلاق المحمودة. وكثير من الناس يوجد فيهم ذلك، فمنهم من يصير إليه بالرياضة، ومنهم من يبقى على عادته، ويجري على سيرته."[٣٢]

فمسكويه في هذه القضية سلك مسلك ابن عديّ في تقسيم الفضائل على أساس **قوى الإنسان الثلاث**. لكنه يزيد في ذلك بذكر **العدالة** فضيلةً تصدر من اجتماع تلك

---

[٢٧] انظر: أحمد بن محمد بن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، تحقيق: ابن الخطيب، (مصر: المطبعة المصرية ومكتباتها، ط١، ١٩٧٧)، ص٢٦-٢٧.

[٢٨] انظر: المرجع نفسه، ص٢٦.

[٢٩] انظر: المرجع نفسه، ص٢٦.

[٣٠] انظر: المرجع نفسه، ص٢٦.

[٣١] المرجع نفسه، ص٢٧.

[٣٢] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٤٧.

الفضائل الثلاث، وهذه **ما يميّز بينه** وبين شيخه. و**لا خلاف** بين ابن عديّ ومسكويه في اعتبار **العدل أو العدالة واحدًا من الأخلاق المحمودة**، إلّا أن مسكويه جعل **اجتماع الفضائل الثلاث مصدرا لظهور العدالة**، وهذا ما اتبعه الأصفهاني فيما بعد.

أما عن **الفضائل الثلاث** التي نبعت عن قوى الإنسان الثلاث عند **ابن عدي**، فقد وصف ذلك في مواضع من كتابه عندما عالج عن العلة في اختلاف الأخلاق[٣٣]. قال ابن عدي: " فأمّا العلة الموجبة لاختلاف الأخلاق، فهي النفس. وللنفس ثلاث قوى، وهي تسمى أيضًا نفوسًا، وهي النفس **الشهوانية**، والنفس **الغضبية**، والنفس **الناطقة**. وجميع الأخلاق تصدر عن هذه القوى."[٣٤]

وقال عن الفضيلة التي تصدر من **القوة الشهوانية**: "وأمّا من ملك نفسه الشهوانية وقهرها، كان ضابطًا لنفسه **عفيفًا** في شهواته، محتشمًا من الفواحش، متوقيًا من المحظورات، محمود الطريقة في جميع ما يتعلق باللذات."[٣٥] فتكون الفضيلة التي تنبع من توجيه القوة أو النفس **الشهوانية: العفة**. وهذا فيه **شبه** بين مسكويه وابن عدي إذ جعل العفة فضيلة من النفس الشهوانية، إلّا أن هناك خلافًا شكليًّا بسيطًا بينهما حيث يستخدم مسكويه لفظ "**الحسّ الشهواني**"،[٣٦] بينما يميل ابن عدي إلى استخدام لفظ "**النفس أو القوة الشهوانية**".[٣٧]

ثم أورد ابن عديّ جملة من الفضائل التي تصدر من **القوة الغضبية** عند تأديبها، فذكر منها **الحلم والعدل**. قال ابن عدي: "فأمّا من ساس **نفسه الغضبية** وأدّبها وقمعها، كان رجلاً وقورًا حليمًا عادلاً محمود الطريقة."[٣٨] فجعل العدل من ضمن الفضائل التي صدرت من القوة الغضبية.[٣٩]

---

[٣٣] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٤٩.

[٣٤] المرجع نفسه، ص٤٩.

[٣٥] المرجع نفسه، ص٥٠.

[٣٦] انظر: مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، ص٢٩.

[٣٧] انظر: ابن عدي، المرجع نفسه، ص٤٩.

[٣٨] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص٥٢.

[٣٩] المرجع نفسه، ص٥٢.

أما عن الفضائل التي تصدر من القوة الناطقة، فقد أورد منها اكتساب العلوم والآداب، وكف الرذائل والفواحش عن صاحبها، والغلبة على النفسين الأخريين. قال ابن عدي: "أما فضائلها: فاكتساب العلوم والآداب، وكفّ صاحبها عن الرذائل والفواحش، وقهر النفسين الأخريين وتأديبهما، وسياسة صاحبها، في معاشه ومكسبه ومروءته وتجمله، وحثّ صاحبها على فعل الخير والتودد، والرقة وسلامة النية، والحلم والحياء، والنسك والعفة، وطلب الرئاسة من الوجوه الجميلة.[٤٠] ولا يميل ابن عديّ إلى ذكر فضيلة من **اجتماع هذه الفضائل الثلاث** كلها. فيلاحظ أن مسكويه في هذه القضية قد سلك مسلكا أبعد من شيخه، حيث زاد على الفضائل التي تصدر من القوى الثلاث فضيلة أخرى عند اجتماعها، وهي: **العدالة**.

ثانيًا، في السعادة التي تحصل بعد التمام والكمال:

السعادة عند يحيى بن عدي، وإن لم يعثر البيان الشافي في معناها عنده، هي الغاية القصوى التي لا بدّ من أن يسعى إليها الإنسان بكل جهد. وهذه السعادة لا تحصل للإنسان إلا بعد بلوغه درجة التمام أو الكمال، وذلك باقتنائه الفضائل واتصافه بجميع محاسن الأخلاق.[٤١] فالسعادة عنده لا يبلغ إليها الإنسان إلا بتمامه وكماله كإنسان. وهذا ما قرّر به مسكويه، فقد قال إن "سعادة كل شيء في تمامه وكماله الذي يخص به."[٤٢]

ثم إن السعادة كم تقدّم، في منظور ابن عديّ، لا يصل إليها الإنسان إلّا باقتناء مكارم الأخلاق. ولا بدّ من أن يكون ذلك بتهذيب قوى الإنسان الثلاث، لأنها مصدر لظهور الأخلاق سيئها وحسنها. فمن لم يعتن بتأديب هذه القوى، يصعب عنده الوصول إلى الكمال، وبالتالي إلى السعادة. وكذلك الاعتناء بهذه القوى لا بدّ من أن يراعي الإنسان كلها ولا ينبغي أن يخصّص بعضها دون بعض. فمن اعتنى ببعض تلك القوى وأهمل بعضها، لا يحصل له كمال. وهذا ما اتّبعه مسكويه في الحصول على السعادة، فقد سلك مسلك شيخه ابن عديّ

---

[٤٠] المرجع نفسه، ص٥٩.

[٤١] انظر: المرجع نفسه، ص٨٧.

[٤٢] مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، ص٨٧.

في هذه القضية، وقال: "إن من عني ببعض القوى التي ذكرناها دون بعض، أو تعمد لإصلاحها في وقت دون وقت: لم تحصل له السعادة."[٤٣]

ثالثًا، في أهمية الشرع والسلطة في المحافظة على مكارم الأخلاق:

ثبت عند ابن عديّ، كما تقدّم، أهمية الشرائع والملوك في المحافظة على أخلاق الشعب لأن الناس مطبوعون على الأخلاق الرديئة. وإن اختلف المراد من الشرائع عنده، فإن القوانين سواء وضعية أو شرعية، تلعب دورًا مهمًّا في حفظ أخلاق الشعب. فقد قال في ذلك: "فالناس مطبوعون على الأخلاق الرديئة، منقادون للشهوات الدنيئة، ولذلك وقع الافتقار **إلى الشرائع والسنن والسياسات المحمودة**، وعظم الانتفاع **بالملوك** الحَسني السيرة، ليردعوا الظالم عن ظلمه، ويمنعوا الغاضب عن غضبه، ويعاقبوا الفاجر على فجوره، ويقمعوا الجائر، حتى يعود إلى الاعتدال في جميع أموره."[٤٤]

ولمسكويه في هذه الأطروحة موقف. فقد أشار إلى **أهمية الشريعة** في المحافظة على أخلاق الناس، ولا سيما العدالة التي هي الفضيلة نفسها[٤٥]، كما أشار أيضًا إلى **أهمية دور الإمام** في القيام بوظائف الشرع.

أما عن افتقار الناس إلى الشريعة فقد ذكر مسكويه العلة في ذلك، فقال: "لأن الشريعة تأمر بالأشياء المحمودة، لأنها من عند الله عز وجل. فلا تأمر إلا بالخير، وإلا بالأشياء التي تفعل السعادة."[٤٦] وهي أيضًا تنهى عن الأشياء المذمومة، كما قال مسكويه: "وهي أيضًا تنهى عن الرداءات البدنية. وتأمر بالشجاعة، وحفظ الترتيب، والثبات في مصاف الجهاد، وتأمر بالعفة، وتهنى عن الفسوق، وعن الافتراء، والشتم، والهجر. وبالجملة تأمر بجميع الفضائل، وتنهى عن

---

[٤٣] ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص١٠٤.

[٤٤] المرجع نفسه، ص٤٨.

[٤٥] انظر: مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، ص١٢٨.

[٤٦] المرجع نفسه.

جميع الرذائل."[٤٧] فموقف مسكويه عن أهمية الشرع واضح، وهو في هذه القضية متفق مع شيخه.

والشرع عند مسكويه، لا يستقلّ بنفسه في القيام بوظائفه. فلا بدّ من أن يكون هناك من يحفظ على مهمّته لئلا يُهمل ويُلقى للجانب. وكان القائم بحفظ وظائف الشرع، عند مسكويه، هو الإمام. قال مسكويه: "والقائم بحفظ هذه السنة وغيرها من وظائف الشرع، حتى لا تزول عن أوضاعها: هو الإمام. وصناعته هي صناعة الملك."[٤٨] فيظهر في هذه القضية **الاتفاق** بين ابن عديّ وتلميذه مسكويه.

المطلب الثاني: أثر الراغب الأصفهاني في الغزالي

كان من الصعب العثور على العلماء الذين تتلمذوا على الراغب الأصفهاني، لأن سيرة الأصفهاني يحيطها كثير من الغموض. وقد يلاحظ أن أفكار الأصفهاني في الأخلاق قد أثرت في بعض العلماء الذين عاصروه في حياته. ومن العلماء الذي تأثر بفكر الراغب الأصفهاني في هذا المجال الإمام الغزالي، وكان من أحد المعاصرين للاصفهاني. فقد عاش الأصفهاني على القول الراجح إلى سنة ٥٠٢. فيكون الغزالي على هذا القول معاصرًا للاصفهاني، لأن الغزالي عاش من عام ٤٥٠هـ إلى عام ٥٠٥هـ.

لم يثبت تاريخيًّا أن الغزالي قد تتلمذ على الأصفهاني مباشرة، فلم يرد أيّ دليل على أن الغزالي قد التقى مع الأصفهاني. لكن مع عدم ثبوت لقاء الغزالي بالأصفهاني، هناك من علماء الأعلام من أشار إلى أن الغزالي قد احتكّ بالأصفهاني من خلال كتابه "الذريعة إلى مكارم الشريعة". فقد كان الغزالي معتنيا بهذا الكتاب ويحتفظ به،[٤٩] فليس من المستغرب إذا تأثر الغزالي

---

[٤٧] مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**.

[٤٨] المرجع نفسه، ص١٥٤.

[49] See: Yasien Mohamed, *The Path to Virtue: The Ethical Philosophy of Al-Rāghib Al-Isfahānī: An Annotated Translation, with Critical Introduction, of Kitāb al-Dharī'ah Ilā Makārim al-Sharī'ah,* (Kuala Lumpur: International Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 2006), p189-227-237.

بأفكار الأصفهاني ونظرياته الأخلاقية. وقد ظهر تأثير الأصفهاني في كتب الغزالي من مثل "**إحياء علوم الدين**"، و"**مشكاة الأنوار**"، و"**ميزان العمل**" وغيرها.[٥٠]

ومن الأمثلة على ذلك ما يأتي:

أوّلًا، في إمكانية تغيير الأخلاق:

ثبت عند الأصفهاني أن تغيير الأخلاق عنده ممكن. وقد أورد بعض الأدلة النقلية وكذلك العقلية في الرد على من لم يقبل إمكانية تغيير الأخلاق كما تقدم. والغزالي في هذه القضية يتفق مع رأي الأصفهاني. وهو كما ذهب إليه الأصفهاني أثبت أن المحال تغيير الذات لا تغيير الحال، كتغيير نواة النخلة إلى التفاح فهذا محال. أما تغيير النواة إلى النخلة فهذا ممكن، فللإنسان خيار في أن يرعى ويربّي هذه النواة حتى تصبح نخلة أو أن يتركها فتتعفن وتفنى. كما اتفق الغزالي أيضًا مع الأصفهاني في تقسيم خلق الله على **ضربين: ضرب** خلقه الله بفعله وليس للعبد فيه عمل، كالسماء والأرض وغيرها. و**ضرب** خلقه الله وجعل فيه قوة، ورشح الإنسان لإكماله وتغيير **حاله**، وإن لم يرشحه لتغيير **ذاته**.[٥١] وحال النواة التي ربّاها الإنسان وسقاها حتى تصبح نخلة داخل تحت الضرب الثاني إذ جعل الله فيه قوة ورشح الإنسان لإكماله وتغيير حاله.

قال **الغزالي** في هذه المسألة: "والقول الشافي فيه، أن ما خلق الله تعالى **قسمان: قسم** لا فعل لنا فيه، كالسماء والكواكب، بل أعضاء أبداننا، وأجزائها، وها هو حاصل بالفعل. **والقسم الثاني**: ما خلق وجُعلت فيه قوةلقبول كمال بعده إذا وجد شرط التربية. وتربيته قد تتعلق بالاختيار؛ فإن النواة ليست بتفاح ولا نخل، ولكنها قابلة بالقوة، لأن تصير نخلا بالتربية، وغير قابلة لأن تصير تفاحًا. وإنما تصير نخلًا إذا تعلق بها اختيار الآدمي، في تربيتها."[٥٢]

والحجة التي أوردها الغزالي بهذه العبارة تشبه تماما ما أوردها الأصفهاني في هذه القضية. فقد قال **الأصفهاني**: "وقال: إن الله تعالى خلق الأشياء على ضربين: أحدهما بالفعل ولم يجعل

---

[50] See: Yasien Mohamed, *The Path to Virtue: The Ethical Philosophy of Al-Rāghib Al-Isfahānī: An Annotated Translation, with Critical Introduction, of Kitāb al-Dharī'ah Ilā Makārim al-Sharī'ah,* (Kuala Lumpur: International Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 2006), p189-227-237.

[٥١] انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١١٦.

[٥٢] الغزالي، **ميزان العمل**، تحقيق: سليمان دنيا، (مصر: دار المعارف، ط١، ١٩٦٤م)، ص٢٤٧-٢٤٨.

للعبد فيه عملا، كالسماء والأرض والهيئة والشكل. والثاني خلقه خلقة ما وجعل فيه قوة، ورشح الإنسان لإكماله، وتغيير حاله وإن لم يرشحه لتغيير ذاته، كالنواة التي جعل فيها قوة النخل. وسهل للإنسان سبيلًا إلى أن يجعله بعون الله نخلة، أو أن يفسده إفسادًا."[٥٣]

هذا التأثير واضح في كلام الغزالي، فقد تشابهت عبارته في هذه القضية بعبارة الراغب الأصفهاني، كما تلاءمت الأمثلة التي استعملها الغزالي من أن النواة **يمكن** أن تتحول إلى **النخلة** باختيار الإنسان إذا ربّاها، **ولا يمكن** تغييرها إلى **التفاح** لأنها **نواة النخل**. وكذلك تقسيم الغزالي للخلق الذي خلقه الله، ويكون فيه قسمان: قسم لا دخل للإنسان فيه، وقسم يكون للإنسان دخل في تغيير حاله. فهذا يدلّ ببداهة على تأثير الأصفهاني في الغزالي.

ثانيًا، في آداب المتعلم:

أثبت الأصفهاني فيما سبق، أن طهارة النفس تكون بالعلم والعبادة. ثم نبّه المتعلم على أن يتحرى ثلاثة أمور حتى يحصل على العلم الذي يتمكن به تطهير نفسه، فقال:

"**الأول**، أن يطهّر نفسه من رديء الأخلاق تطهير الأرض للبذر من خبائث النبات، وقد تقدم أن الطاهر لا يسكن إلا بيتًا طاهرًا، وأن الملائكة لا تدخل بيتًا فيه كلب.

الثاني، أن يقلل من الأشغال الدنيوية ليتوفر زمانه على العلوم الحقيقية...

الثالث، ألّا يتكبر على معلمه ولا على العلم، فالعلم حرب للمتعالي كالسيل حرب للمكان العالي..." [٥٤]

وقد وافق الغزالي هذه الآداب وأوردها في كتابه "**ميزان العمل**" بأسلوب متقارب مع ما أورده الأصفهاني. فالغزالي، وإن أضاف إلى تلك الآداب آداب أخرى، لكنه في الثلاثة الأولى يتبع تماما ما خطه الأصفهاني. قال الغزالي:

"أما المتعلم فوظائفه كثيرة، وتجمع تفاصيلها عشر جمل:

الوظيفة الأولى: أن يقدم طهارة النفس عن رديء الأخلاق.

---

[٥٣] الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١١٦.

[٥٤] المرجع نفسه، ص٢٤٠.

الوظيفة الثانية: أن يقلل علائقه من الأشغال الدنيوية، ويبعد عن الأهل، والولد، والوطن، فإن العلائق صارفة، شاغلة للقلوب.

الوظيفة الثالثة: ألّا يتكبر على العلم وأهله، ولا يتأمر على المعلم، بل يلقى إليه بزمام أمره، في تفصيل طريق التعلم، ويذعن لنصحه إذعان المريض للطبيب."

فيلاحظ من النقاط التي أوردها الغزالي أنه يتأثر بما أوردها الأصفهاني في كتاب "الذريعة" عن الموضوع نفسه. ولا يستبعد أن يحصل ذلك منه لأنه كان ممن يعتنى كثيرًا بكتاب الأصفهاني.

ثالثًا، في أن الإنسان بين البهيمة والملك:

الإنسان عند الأصفهاني، قد خلقه الله ليكون صالحًا للحياة في الدارين؛ الدار الدنيا والدار الآخرة. فالإنسان فيه عنصر حيواني حتى يصلح للعيش في الدنيا، وعنصر ملكيّ حتى يصلح للعيش في الآخرة. وقد قسّم الأصفهاني الأحياء إلى ثلاثة أنواع: نوع للدار الدنيا وهو الحيوانات، ونوع للدار الآخرة، وهو الملأ الأعلى أو الملائكة، ونوع للدارين، وهو الإنسان. فالإنسان كما أثبته الأصفهاني، واسطة بين جوهرين: وضيع وهو الحيوانات، ورفيع وهو الملائكة، فجمع الله فيه قوى العالَمَين.[٥٥]

والغزالي في تقييمه لمكانة الإنسان ينهج منهج الأصفهاني، فجعل مكانة الإنسان وسطًا بين البهيمة والملك، فقال: "فإن الإنسان خلق على رتبة بين البهيمة والملك. وفيه جملة من القوى والصفات. فهو من حيث يتغذى وينسل، فنبات. ومن حيث يحس ويتحرك، فحيوان. ومن حيث صورته وقامته، فكالصورة المنقوشة على حائط. وإنما خاصته التي لأجلها خلق، قوة العقل، ودرك حقائق الأشياء. فمن استعمل جميع قواه على وجه التوصل بها إلى العلم والعمل، فقد تشبه بالملائكة، فحقيق أن يلحق بهم، وجدير بأن يسمى مَلَكًا ربّانيًّا. وكما قال ﴿إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٞ كَرِيمٞ﴾ (يوسف: ٣١). ومن صرف همته إلى اتباع اللذات البدنية، يأكل كما تأكل الأنعام، فقد نزل إلى أفق البهائم."[٥٦]

---

[٥٥] انظر: الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص٩٠.

[٥٦] الغزالي، **ميزان العمل**، ص٢٠٩-٢١٠.

وقد أكّد الغزالي في هذه العبارة، أن تشبّه الإنسان بالملائكة يكون باستعماله جميع قواه على وجه التوصل بها إلى العلم والعمل. وهذه الفكرة من الغزالي تتمشى مع ما قد طرحه الأصفهاني عندما قال: "الإنسان لما ركب تركيبا بين بهيمة وملك – فشبه بالبهيمة بما فيه من الشهوات البدنية، من المآكل والمشارب والمناكح، وشبه بالملك بما فيه من القوى الروحانية من الحكمة والعدالة والجود – صار واسطة بين جوهرين: وضيع ورفيع."[٥٧] فلا شكّ عندما اشترك الغزالي مع الأصفهاني في هذه الفكرة أن يكون قد يتأثر، إلى حدّما، بفكرة الأصفهاني.

المبحث الثالث: الآثار الدينية في فكر يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني الأخلاقي

المطلب الأول: آثار العقيدة اليعقوبية عند يحيى بن عدي

كان يحيى ابن عدي، كما سبق ذكره، رجلًا مسيحيًّا ينتمي إلى مذهب اليعقوبية، وهي إحدى مذاهب النصرانية في عصره.[٥٨]. ووقد ولد ابن عدي في تكريت التي كانت يومئذ إحدى مراكز الكبرى للنحلة اليعقوبية[٥٩]. وفي ذلك الوقت كانت هناك ثلاثة مذاهب كبرى للنصرانية، وهي **النسطورية** التي تنتشر في أرمينية وفارس، و**اليعقوبية** التي ينتمي إليها ابن عدي، وهي منتشرة في العراق والشام ومصر، و**الملكانية** التي تنتشر في الولايات التي تخضع تحت سيطرة الروم.[٦٠]

وكان أهل هذه النحلة يعتقدون أن المسيح عيسى له طبيعة واحدة قد امتزج فيه عنصر الإله بعنصر الإنسان، فأصبحت طبيعة المسيح بالاتحاد طبيعة واحدة تجمع بين اللاهوت والناسوت.[٦١] وبعبارة أخرى، إن المسيح جوهر واحد أو أقنوم واحد، إلا أنه يتكون من جوهرين أو طبيعة واحدة تتكون من طبيعتين. فجوهر الإله القديم تركّب تركيبا مع جوهر الإنسان المحدث كما تركبت النفس والبدن، فصارا جوهرًا واحدًا أو أقنومًا واحدًا، فهو إنسان كله وإله كله، ويقال: الإنسان صار إلها، وليس بالعكس. وعلى هذا فإن هذه النحلة تنضم تحت نصارى أهل التثليث.

---

٥٧ الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٨٩.

٥٨ انظر ابن النديم، **الفهرست**، ص٣٦٢.

٥٩ سحبان خليفات، **مقالات يحيى بن عدي الفلسفية**، ص١١.

60 Mohd. Nasir Omar, *Christian and Muslim Ethics*, p. 37.

61 Mohd. Nasir Omar, *Christian and Muslim Ethics*, p. 37.

ولهذا المعتقد أثر، إلى حد ما، عند يحيى بن عدي في فكرته الأخلاقية. ففكرة إمكانية وصول الإنسان إلى درجة ما فوق الإنسان، كما حصل عند المسيح بامتزاج عنصر الإله بعنصر الإنسان فصار المسيح إلها، تنعكس في فكر يحيى بن عدي عندما تكلم عن الإنسان التام. فالإنسان التام عند ابن عدي أشبه بالملائكة منه بالناس. وهذه الرتبة من التمام، حيث أشبه من يصل إليها بالملائكة، وإن كانت صعبة بعيدة التناول فإن الوصول إليها في رأي ابن عدي ممكن.[٦٢]

وكذلك يظهر أثر العقيدة اليعقوبية في عرض ابن عدي لقضية النفس الناطقة لدى الإنسان التي يعبرها بالنفس العاقلة. فأثبت أن الإنسان بالحقيقة هو النفس العاقلة، وهي جوهر واحد في جميع الناس، والناس كلهم بالحقيقة شيء واحد، وبالأشخاص كثيرون.[٦٣] فاعتقاد حلول جوهر واحد، وهو النفس العاقلة، في جميع الناس، واعتبار الناس بأنهم بالحقيقة شيء واحد يأتي من وجهة نظر ابن عدي المتأثر باعتقاد اليعقوبية في مفهوم الوحدانية.

وهناك بعض الآثار من خلفية يحيى بن عدي الدينية، لكنها شكلية وليست أساسية، كإدخاله مصطلح الرهبان ورؤساء الدين في أصناف الناس المستهدفين بتهذيب الأخلاق. أما استناد ابن عدي على النصوص المقدسة من الإنجيل واستخدامه كحجة في عرض أفكاره الأخلاقية فلم يُعثر عنه ذلك.

المطلب الثاني: آثار العقيدة الإسلامية عند الراغب الأصفهاني

كان الراغب الأصفهاني من المسلمين أهل السنة، وإن اتهم بأنه من الشيعة إلا أن البراهين الواضحة تنافي هذه التهمة كما تبين في بعض المباحث السابقة. وكانت لعقيدته الإسلامية أثر في فكره الأخلاقي خاصة حين تناول عن موضوع تهذيب الأخلاق.

ومن آثار اعتقاده الإسلامي أنه لا يخلو في عرضه للقضايا الأخلاقية من الاعتماد على المصادر الأساسية للإسلام وهي القرآن والسنة. ففي تناوله هذا الموضوع نهج الأصفهاني نهج

---

[٦٢] انظر: ابن عدي، **تهذيب الأخلاق**، ص ٧٦-٧٧.

[٦٣] المرجع نفسه، ص ٨٢.

عموم العلماء المسلمين من الاستدلال بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وهذا مما يتميز به الأصفهاني من يحيى بن عدي. وكذلك في مناقشاته لبعض قضايا أخلاقية كمناقشته عن مفهوم الإنسان والغاية التي خلق من أجلها، يظهر فيها آثار خلفيته الدينية وهي الإسلام.

ففي مفهوم الإنسان مثلا، يستند الأصفهاني في عرضه على عدة من آيات وأحاديث. فقال عن ماهية الإنسان بأنه مركب من شيئين؛ الجسم والنفس حيث يدرك الجسم بالبصر، وتدرك النفس بالبصيرة.[٦٤] واستند في عرضه هذا المفهوم على بعض الآيات في القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقُۢ بَشَرا مِّن طِينٍ﴾ (ص:٧١). ثم أورد الأصفهاني آيات أخرى تشير على العناصر التي أوجد منها الإنسان، منها قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ، وَخَلَقَ ٱلْجَآنَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ﴾ (الرحمن: ١٤، ١٥). وقد يضيف الأصفهاني بعض الأحاديث النبوية بجانب الآيات القرآنية التي أوردها، كما أضاف في تفصيله عن الطين الذي خلق منه الإنسان بأنه كان مزجًا من أنواع الطين على وجه الأرض مما أدى إلى اختلاف خلقة الإنسان وطبائعه. فأسند قوله على رواية أن الله تعالى لما أراد خلق آدم أمر أن تؤخذ قبضة من كل أرض، فجاء بنو آدم على قدر طينها؛ الأحمر والأبيض والأسود، والسهل والحزن، والطيب والخبيث[٦٥]. فالإنسان يختلف في خلقته وخلقه من واحد إلى آخر. وكان من أسباب ذلك اختلاف الأمزجة وتفاوت الطين الذي خلق الله منه الإنسان[٦٦]. فهذا العرض من الأصفهاني يدل على تمسكه بمسلك إسلامي حيث يعتمد دائما على الأدلة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

وبجانب ميزته في استخدامه الأدلة الشرعية في تأييد نظرياته الأخلاقية، فإن هناك أيضا سمات أخرى إسلامية حيث يربط الغاية من تهذيب الأخلاق بالغاية الأخروية. فقد أكد الأصفهاني أن الغاية من تطهير النفس وتهذيبها هي تحقيق صلاحية الإنسان. فتطهير النفس وتهذيبها عند الأصفهاني ضروري لتحقيق هذه الصلاحية. لكن لا تتوقف ضرورة تطهير النفس

---

٦٤ انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص٧٥.

٦٥ أخرجه الترمذي، كتاب التفسير، باب رقم ٣ (تفسير البقرة): ٢٠٤/٥ بلفظ: «إن الله تعالى لما أراد خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض، فجاء بنو آدم على قدر الأرض، فجاء منهم الأحمر والأبيض والأسود وبين ذلك، والسهل والحزن، والخبيث والطيب».

٦٦ انظر: الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ص١١٥.

وتهذيبها عنده في تحقيق هذه الغاية فحسب، بل تتعدّى أيضًا إلى تحقيق الغاية القصوى التي لا بدّ من أن يسعى إليها الإنسان، وهي السعادة الأخروية التي لا سبيل للوصول إليها إلا باكتساب الفضائل.[٦٧] فالإنسان عند الأصفهاني، "متى لم يتطهر من النجاسة، ولم يُزل أمراض نفسه لم يجد سبيلًا إلى نعيم الآخرة، ولا إلى طيب الحياة الدنيوية."[٦٨] وهذا الربط واضح أنه يأتي من أثر تعاليم الإسلام، فلا تقتصر تعاليمه في تحقيق صلاحية الدنيا فحسب بل الغاية العظمى منها تحقيق صلاحية الآخرة. وقد وردت آية تنبه على ذلك وهي قوله تعالى: ﴿فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ ۝ وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ۝ أُوْلَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (البقرة: ٢٠٠-٢٠٢). والله أعلم.

---

[٦٧] انظر: المرجع نفسه، ١٢٨.

[٦٨] الأصفهاني، **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، ص١٧٠.

الخاتمة

الحمد لله الذي بيده تتم الصالحات، وبفضله وإنعامه تتنزل الرحمات وتزيد الخيرات. أما بعد، فبعد القيام بدراسة ما تناول عنه كل من يحيى بن عدي والراغب الأصفهاني من قضية تهذيب الأخلاق والمقارنة بينهما، توصل الباحث إلى أهمّ النتائج، وهي عبارة عن الأجوبة على الأسئلة المطروحة في مقدمة هذا البحث. ويرجو الباحث بهذه النتائج الوصول إلى الأهداف التي من أجلها أجرى هذه الدراسة فينتفع منها الباحث في هذه القضية كما يستفيد منها الآخرون ممن يهتم بدراسة الأخلاق وتهذيبها. فبجانب عرض تلك النتائج، فسوف يعرض الباحث في هذه الخاتمة أيضًا بعض التوصيات التي يمكن أن يعتمد عليها الباحثون في دراسة هذه القضية مستقبلًا.

نتائج البحث

أما نتائج البحث، فأهمّها كالآتي:

١. أن قضية الأخلاق وتهذيبها موضوع اهتم به العلماء والمفكرون على مرّ العصور، بل قد تناول عنه بعض الفلاسفة القدماء من قبلهم. وهذه القضية لها أهمية للغاية لأنها ترسم للإنسانية مسارًا للوصول إلى السعادة الدنيوية والأخروية.

٢. حاول بعض العلماء من مختلف الديانات أن يخطط لقضية الأخلاق منهجا، ومنهم يحيى بن عدي من النصارى اليعاقبة، والراغب الأصفهاني من المسلمين أهل السنة، حتى يتمكن للباحثين معرفة حقيقة الأخلاق، وأسباب اختلافها، وأنواعها، وكذلك طرق تهذيبها.

٣. إن الدراسة عن الأخلاق وطرق تهذيبها لا تستغني عن الحديث عن حقيقة الإنسان كالمستهدف من دراسة الأخلاق، لذلك حاول علماء الأخلاق كشف حقيقة الإنسان قبل الشروع في قضية تهذيب الأخلاق. ولا يستثنى من ذلك يحيى

بن عدي والراغب الأصفهاني، فكلّ يعمد على كشف حقيقة الإنسان قبل الغوص في قضية تهذيب الأخلاق.

٤. إن الأخلاق يعتبر من القضايا الكلية التي يتفق الإنسان على أهميتها وإن اختلفت خلفيتهم الدينية، لذلك ورد التشابه عند علماء الأخلاق في بعض قضاياها وإن اختلفت ديانتهم. فقد تشابه يحيى بن عديّ مع الراغب الأصفهاني في تعيين أسباب ظهور الأخلاق حسنها وسيئها، وكذلك في عدّ أنواعها.

٥. تبيّن من خلال هذا البحث أن الأخلاق بمختلف أنواعها، تصدر عن القوى الثلاث التي تكمن في نفس الإنسان، وهي: القوة الشهوية، والقوة الغضبية، والقوة الناطقة. وقد اتّفق يحيى بن عديّ مع الراغب الأصفهاني في وجود تلك القوى عند الإنسان، وإن اختلفت المصطلحات التي استخدمها كل منهما في وصف تلك القوى.

٦. أنه للقيام بتهذيب الأخلاق لا بد من المراعاة بالقوى الثلاث التي في نفس الإنسان، وذلك بقمع تلك القوى لئلا تتغلب على الإنسان مما يسبب بذلك ظهور الأخلاق السيئة. وأهم تلك القوى هي القوة الناطقة أو الفكرية التي يتمكن بها الإنسان التغلّب على القوتين الباقيتين.

٧. أن الشرع أو القانون له أهمية في المحافظة على أخلاق الإنسان، وذلك من خلال القرارات والعقوبات التي رسمها الشرع أو القانون فيما يتعلق بالأخلاق المحمودة التي لا بدّ من أن يتصف بها الإنسان والأخلاق المذمومة التي لا بدّ من أن يتجنبها.

٨. أن للسلطة دورًا أيضًا في المحافظة على أخلاق الرعية، كما للشرع أو القانون دور. وذلك بالتزام أصحاب السلطة للأخلاق الحسنة حتى يقتدي بهم رعيتهم، وكذلك بإجراء ما يحتاج ويناسب من العقوبات الشرعية على من يتصدّى على الأخلاق الرديئة بارتكاب الجرائم أو المخالفة الشرعية من أولئك الرعية.

٩. أن الثقافات الخارجية لها تأثير في أفكار المفكرين من مثل يحيى بن عديّ والراغب الأصفهاني. لقد ظهر في أفكارهما أثر الثقافات اليونانية كما تبيّن ذلك في بعض القضايا الأخلاقية التي طرحها كل منهما.

١٠. كما أن ليحيى بن عديّ والراغب الأصفهاني أيضًا تأثيرًا في معاصريهما من العلماء والمفكرين الذين يهتمون بهذه القضية. فقد ظهر أثر ابن عديّ في فكر مسكويه وظهر أثر الأصفهاني في فكر الغزالي.

١١. أن الأصفهاني، رغم أنه يقبل العلوم من المصادر الأجنبية كالعلوم اليونانية القديمة ويظهر أثره في بعض أفكاره، إلّا أنه يزنها بميزان الإسلام، فإن وافقت قبلها، وإن لا قيّمها وأعطى لها لونًا جديدًا. واستدلاله بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية في بعض القضايا الأخلاقية التي تبنّاها دليل على ذلك. وهذا الموقف هو الموقف المثالي الذي ينبغي أن يسير عليه أهل العلم من المسلمين.

التوصيات

أما التوصيات، فهناك أمور يودّ الباحث أن يشير إلى بعض الأمور ليهتمّ بها الباحثون في المستقبل، ومنها:

١. أن يحيى بن عديّ والراغب الأصفهاني قد تناولا قضايا أخلاقية تناولًا موسّعًا، إلّا أن هناك بعض الأمور يحتاج إلى التعمق فيها بالرجوع إلى كتبهما الأخرى خاصة الكتب التي لم تزل مخطوطة في زوايا المكتبات. فإن قام الباحثون بتحقيق تلك المخطوطات لاستفاد منه كثيرون سواء من الباحثين أو طلبة العلم وغيرهم.

٢. أن قضية الأخلاق ولا سيما تهذيبها يحتاج من المهتمين بها إلى التطبيقات العملية بجانب المباحثات النظرية، لأن الأخلاق إن لم يكن في مجال التطبيق أثر، فلا معنى للأخلاق لأنها لا تكمل إلا بتطبيق الجانبين العلمي والعملي.

٣. لا بد للمحافظة على الأخلاق الحسنة وتهذيبها من الاعتماد أيضًا على القانون سواء القانون الوضعية أو القانون الشرعية. وذلك بالتزام ما رسمه ذلك القانون من الأنظمة التي تستقيم بها حياة الشعب أو الرعية.

٤. على الجهة الحاكمة أن تتخذ مكانتها في المحافظة على أخلاق شعوبها أو رعيتها، وذلك بالتزامها الأخلاق الحسنة حتى يقتدي بها الرعية والشعوب.

٥. لا خلاف في أن موضوع الأخلاق وتهذيبها لها أهمية بالغة، فيُرجى من الباحثين إيجاد المنهج المبسط المشتمل على الجانب النظري والتطبيقي حتى يسهل للراغبين في تهذيب الأخلاق الرجوع إليه.

هذا ما توصل إليه الباحث من خلال دراسته لهذه القضية، فيرجو أن يستفيد منه الباحث كما يستفيد منه غيره من الباحثين وطلبة العلم وغيرهم، سائلًا المولى جلّ وعلا أن يوفّقه لما يحبّ ويرضى، وصلّى الله على النبيّ الأمين وعلى آله وأصحابه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، والحمد لله رب العالمين.

قائمة المصادر والمراجع

الكتب العربية:

إبراهيم، أحمد عبد الرحمن. (١٩٨٩م/١٤٠٩هـ). **الفضائل الخلقية في الإسلام** (ط١). المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع.

ابن عدي، يحيى. (١٩٩٣). **تهذيب الأخلاق**. (د.ط). سمير خليل اليسوعي (تحقيق). بيروت: مركز التراث العربي المسيحي.

ابن عدي، يحيى. (٢٠١١). **تهذيب الأخلاق**. (د.ط). جاد حاتم (دراسة). بيروت: دار المشرق.

الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل. (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م). **الذريعة إلى مكارم الشريعة** (ط١). أبو اليزيد العجمي (تحقيق ودراسة). القاهرة: دار الصحوة.

الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل. (١٩٨٦م/١٤٠٦هـ). **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء البلغاء** (ط٢). إبراهيم زيدان (تهذيب واختصار). بيروت: دار الجيل.

الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل. (١٩٨٨). **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين** (ط١). عبد المجيد النجار (تقديم وتحقيق). بيروت: دار الغرب الإسلامي.

الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل. (١٩٩٨م/١٤١٩هـ). **رسالة في آداب الاختلاط بالناس** (ط١). عمر عبد الرحمن الساريسي (تحقيق). الأردن: دار البشير.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. (١٤١٧/١٩٩٧م). **الأدب المفرد** (ط٤). بيروت: دار البشائر.

الأندلسي، ابن حزم. (٢٠٠٧م/١٤٢٧هـ). **الأخلاق والسير في مداواة النفوس** (ط٢). الطاهر أحمد مكي (تحقيق وتقديم وتعليق). جدة: دار المنارة.

ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي. (د.ت). **لسان العرب** (ط٣). أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي (تحقيق). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

أبو الريان، محمد علي. (١٩٧٣). **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام** (ط٢). بيروت: دار النهضة العربية.

إمام، زكريا بشير. (١٩٨٩م/١٤٠٩هـ). **الفلسفة النورانية القرآنية عند الغزالي، رؤية نقدية لفكر الغزالي وفلسفته** (ط١). الكويت: مكتبة الفلاح.

الجابي، سليم. (١٩٩٠م). **نظرية جذور الأخلاق** (د.ط). مطبعة نضر.

الحسيني، العلامة عبد الحي بن فخر الدين. (١٩٧٢م). **تهذيب الأخلاق** (د.ط). السيد أبي الحسن علي الحسني الندوي (تقديم). بيروت: المكتبة العصرية.

حاتم، جاد. (٢٠١١). **يحيى بن عدي وتهذيب الأخلاق: دراسة ونص** (د.ط). بيروت: دار المشرق.

حلمي، مصطفى. (١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م). **الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام** (ط١). بيروت: دار الكتب العلمية.

خباز، حنا. (١٩٨٥). **جمهورية أفلاطون** (ط٥). بيروت: دار القلم.

خطاب، عبد الحميد. (١٩٨٦). **الغزالي بين الدين والفلسفة** (د.ط). الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.

دراز، محمد بن عبد الله. (١٩٩٨م/١٤١٨هـ). **دستور الأخلاق في القرآن، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن** (ط١٠). بيروت: مؤسسة الرسالة.

الدسوقي، الدسوقي عبد النبي. (١٩٩٦م/١٤١٧هـ). **مدخل إلى فلسفة الأخلاق** (ط١). مصر: دار الطباعة المحمدية.

رجب، منصور علي. (١٩٦١م). **تأملات في فلسفة الأخلاق** (ط٣). مصر: مكتبة الأنجلو المصرية.

الساريسي، عمر عبد الرحمن. (١٩٨٧م/١٤٠٧هـ). **الراغب الأصفهاني وجهوده في اللغة والأدب** (د.ط). عمان: مكتبة الأقصى.

الشامي، صالح أحمد. (٢٠١٠م/١٤٣١هـ). **المهذب من إحياء علوم الدين** (ط٣). دمشق: دار القلم.

عبد العال، حمدي. (١٩٨٥م/١٤٠٥هـ). **الأخلاق ومعيارها بين الوضعية والدين** (ط٣). الكويت: دار القلم.

عبد القادر، محمد أحمد. (٢٠٠٣). **من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي** (د.ط). مصر: دار المعرفة الجامعية.

عزت، عبد العزيز. (١٩٤٦). **ابن مسكويه: فلسفته الأخلاقية ومصادرها** (د.ط). مصر: مصطفى البابي الحلبي الناشر.

عطية، أحمد عبد الحليم. (٢٠٠١). **دراسات الأخلاقية** (د.ط). القاهرة: دار قباء للطباعة والنصر.

عودة، جاسر. (٢٠١١م/١٤٣٢هـ). **مقاصد الشريعة، دليل للمبتدئ** (ط١). لندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. (١٩٨٧م). **التبر المسبوك في نصيحة الملوك** (د.ط). بيروت: المؤسسة الجامعية.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. (٢٠٠٢م). **إحياء علوم الدين** (د.ط). بيروت: دار الكتب العلمية.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. (٢٠٠٢م). **فضائح الباطية وفضائل المستظهرية** (د.ط). بيروت: دار الكتب العلمية.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. (١٩٦٤م). **ميزان العمل** (ط١). سليمان دنيا (تحقيق). مصر: دار المعارف.

القفطي، الوزير جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف. (٢٠٠٥م/١٤٢٦هـ). **إخبار العلماء بأخبار الحكماء** (ط١). بيروت: دار الكتب العلمية.

مبارك، زكي. (١٩٨٠). **الأخلاق عند الغزالي** (د.ط). بيروت: منشورات المكتبة النارية.

مجاهد، حرية توفيق. (١٩٨٦). **الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده** (د.ط). القاهرة: مكتبة أنجلو المصرية.

المدني، السيد أبو ضيف. (١٩٨٨م/١٤٠٨هـ). **الأخلاق في الأديان السماوية** (ط١). القاهرة: دار الشروق.

مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب الرازي. (٢٠٠٦م/١٤٢٧هـ). **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق** (ط١). نواف الجراح (تحقيق وشرح). بيروت: دار صادر.

المليجي، يعقوب. (١٩٨٥). **الأخلاق في الإسلام** (د.ط). الاسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية.

ممدوح، محمد. (١٩٩٦). **الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي** (د.ط). مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

المهدلي، السيد محمد عقيل بن علي. (١٩٩٧م/١٤١٧هـ). **الأخلاق عند الفلاسفة في اليونان والقرون الوسطى** (ط١). القاهرة: دار الحديث.

الناهي، صلاح الدين عبد اللطيف. (١٩٨٧). **الخوالد من آراء الراغب الأصفهاني** (ط١). عمان: دار عمار. بيروت: دار جيل.

النداف، محمد زكريا. (٢٠٠٦). **الأخلاق السياسية للدولة الإسلامية في القرآن والسنة** (د.ط). دمشق: دار القلم.

النداف، محمد زكريا. (٢٠٠٦). **الأخلاق السياسية للدولة الإسلامية في القرآن والسنة** (د.ط). دمشق: دار القلم.

نصار، جمال. (٢٠٠٤م/١٤٢٥هـ). **مكانة الأخلاق في الفكر الإسلامي** (ط١). المنصورة: دار الوفاء.

نصار، محمد عبد الستار. (١٩٨٢م/١٤٠٢هـ). **دراسات في فلسفة الأخلاق** (ط١). الكويت: دار القلم.

الكتب الإنجليزية:

Abul Quasem, Muhammad. (1975). *The Ethics of al-Ghazali.* Selangor: Central Printing Sendirian Berhad.

Ansari, Muhammad Abdul Haque. (1964). *The Ethical Philosophy of Miskawaih.* Aligarh: n.p.

Ata, Abd Al Khabeer Mahmoud. (2001). *Ethics and Politics, Freedom, Responsibility and Accountability.* Kuala Lumpur: IIUM Publishing.

Audi, Robert. (1995). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: University Press.

Bosworth, C. E., Donzel, E. Van, Heinrichs, W. P. and Pellat, Ch. (1993). *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill.

Copleston, Frederic Charles. (1946). *A History of Philosophy*. London: Search Press.

Croce. (1945). *Politics and Morals.* New York: F. Hubner & Co., Inc.

Fakhry, Majid Fakhry. (2004). *A History of Islamic Philosophy.* New York: Columbia University Press.

Fakhry, Majid Fakhry. (1991). *Ethical Theories in Islam.* Leiden: E. J. Brill.

Goodin, Robert E. (1992). *Motivating Political Morality.* Oxford: Blackwell Publisher.

Lambton, Ann K. S. (1981). *State and Government in Medieval Islam*. Oxford: Oxford University.

Mohamed, Yasien. (2006). *The Path to Virtue: The Ethical Philosophy of Al-Rāghib Al-Isfahānī: An Annotated Translation, with Critical Introduction, of Kitāb al-Dharī'ah Ilā Makārim al-Sharī'ah.* Kuala Lumpur: The International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).

Nasir Omar, Mohd. (2003). *Christian & Muslim Ethics: A Study of How to Attain Happines as Reflected in The Works on Tahdhīb Al-Akhlāq by Yahya Ibn 'Adi (D. 974) And Miskawayh (D. 1030).* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

O'Kane, Stephen. (1994). *Politics and Morality under Conflict.* Durham: The Pentland Press Ltd.

Paton, Calum R. (1992). *Ethics and Politics.* Vermont: Ashgate Publishing Limited.

Regan, Richard J. (1986). *The Moral Dimensions of Politics.* Oxford: Oxford University Press.

Skirbekk, Gunnar and Gilje. (2001). *A History of Werstern Thought from Ancient Greece to the Twentieth Century*. London: Routledge.

Smart, Ninian. (1999). *World Philosophies.* London: Routledge.

Solomon, Robert C. (1996). *A Handbook for Ethics.* New York: Harcourt Brace College Publishers.

Stepanyants, Marietta Tigranovna. (2007). *Comparative Ethics in a Global Age.* USA: Library of Congress Cataloging-in-Publication.

Umaruddin, M. (1970). *The Ethical Philosophy of Al-Ghazzali.* Lahore: Ashraf Printing Press.

Zuberi, Masarrat Husain. (1992). *Aristotle 384-322 B.C. and Al Ghazali 1058-1111 A.D.* Delhi: Noor Publishing House.

الكتب الملايوية:

Ahmad, Zainal Abidin. (1975). *Konsepsi Negara Bermoral Menurut Imam Al Gazali*. Jakarta: Bulan Bintang.

Djatnika, Rahmat. (1987). *Sistem Ethika Islam.* Surabaya: Pustaka Islam.

Hatta, Mohammad. (1982). *Alam Fikiran Yunani*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

M., Amril. (2002). *Etika Islam: Telaah Pemikiran Filsafat Moral Raghib Al-Isfahani*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Rapar, J. H. (1993). *Filsafat Politik Aristoteles.* Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

Rapar, J. H. (1996). *Filsafat Politik Plato.* Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

الرسائل الجامعية:

الزفتاوي، عصام أنس. (٢٠٠٠). **النظرية الخلقية عند الراغب من خلال كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة**. بحث غير منشور.

عبد الكريم، محمود حميده محمود. (١٤١٠هـ/١٩٩٠م). **الأخلاق عند الراغب الأصفهاني**. رسالة ماجستير غير منشورة، عين شمس: جامعة عين شمس.

م.، أمريل. (٢٠٠١). **دراسة في أفكار الراغب الأصفهاني الفلسفي الأخلاقي (Studi Pemikiran Filsafat Moral Raghib Al-Isfahani)**. رسالة دكتوراة، جوكجاكرتا: الجامعة الإسلامية الحكومية.

Nik Roskiman Abdul Samad. (2000). *Al-Ghazali on administrative ethics (with special reference to his Nasīhat al-Mulūk)*. Unpublished master thesis, The International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), International Islamic University Malaysia, Kuala Lumpur.

المواقع الإلكترونية:

محمد عابد الجابري، **تعامل لا أخلاقي مع كتاب في تهذيب الأخلاق**، <http://www.aljabriabed.net/n37_01jabri.htm> آخر تعديل لهذه الصفحة، ٢٢ أبريل ٢٠١٧م.

المعجم الإلكتروني، <https://www.maajim.com/dictionary/> آخر تعديل لهذه الصفحة، ١٥ مارس ٢٠١٩م.

المعجم الإلكتروني، <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/> آخر تعديل لهذه الصفحة، ١٠ أبريل ٢٠١٩م.

المعجم الإلكتروني، <https://www.almougem.com/mougem/search/> آخر تعديل لهذه الصفحة، ٢٠ مايو ٢٠١٩م.