

الأخلاق الرواقية في الفكر الإسلامي (علم الكلام)  
- مقارنة فلسفية -

أ. بلحنيا في جوهر  
جامعة معسكر - الجزائر -

تمهيد:

تعتبر الرواقية من أهم المدارس الفلسفية الهلنستية التي استمرت لأكثر من خمس قرون، كما انتشرت في معظم دول أوروبا، وهذا بانتشار مذهبها الأخلاقي الذي يدعو إلى التمسك بالفضيلة، فالحياة الفاضلة والسعادة الفردية لا تأتيان عن طريق المعرفة كما جاء في الفلسفة اليونانية، بل تكون عن طريق الممارسة بكبح جماح النفس والابتعاد عن الشر، فالتحكم في النفس يساعد على إقرار الأمن و الاستقرار والحد من الخلافات التي تعكر صفو الحياة الاجتماعية والسعادة الفردية إذ تقوم هذه الفلسفة على نظرية القيام بالوجبات في قيام الأفراد بواجباتهم وضبط أنفسهم هو أساس لقيام مجتمع يسوده الانسجام المتبادل والاحترام للجميع للفروق الفردية، فاختلافات في المهارات والقدرات هي التي تخلق تكامل الأفراد بخدمة بعضهم لبعض، باعتبار أن من مبادئ الدعوة إلى المواطنة العالمية ذلك أن البشر هم مجموعة أخوية لا بد أن يسودها الحب والمساواة. فالفلسفة الرواقية كغيرها من الفلسفات الإغريقية قد استقطبت أنظار مفكري الإسلام وكان لها أثراً عميقاً، وإن لم تكن بمستوى تأثير فلسفة أفلاطون وأرسطو فيهم. "فقد كتب مفكرو الإسلام عن المذاهب والملل القديمة، وأظهروا تأثرهم بالفكر اليوناني إلا أنهم لم يتعرضوا لذكر الفلسفة الرواقية ومدى تأثرهم بها إلا نادراً"<sup>1</sup>.

ومع هذا فإن لأراء الرواقيين ولا سيما مذهبهم في الأخلاق صدى قوياً على الفكر الإسلامي لهذا يقول سانتالانا: "أنها كانت معروفة لدى جمهرة المثقفين من أهل الشام، ومصر وذلك منذ أوائل القرن الأول للمسيح، ولا شك أن المسلمين قد وقفوا على الكثير من تلك الآراء في المناظرات والمناقشات بينهم وبين المسيحيين من جهة، وبينهم وبين الروم وأهل الملل الأخرى من جهة أخرى"<sup>2</sup>.

وإذا تعمقنا في البحث فيها فسنجد الكثير من الآراء الرواقية ممتزجة بأفكار أفلاطونية المحدثه عند الكثيرين من فلاسفة الإسلام كابن سينا، وابن رشد، والغزالي، وقد أتى ابن مسكويه على ذكر المذهب الأخلاقي في تناول الفضيلة في كتابه: "تهذيب الأخلاق" ولعل أظهر ما تبدو آثار فلسفة الرواق، إنما هو في نظريات علم الكلام ومسألة القدر والاختيار، والمنطق ونظرية العناية الإلهية وأخلاق والسياسة.

## I. علم الكلام وتأثره بالرواقية في مسألة القدر والاختيار:

يعد الرواقيون من ممثلين الاتجاه الجبري المعارض لموقف أرسطو والأبيقوريين المؤيد لوجود حرية الإرادة الإنسانية، حيث آمن الرواقيون بالقدر الإلهي، الذي يتحكم في جميع الأحداث التي تجري في العالم الطبيعي. بما في ذلك أفعال البشر، لقد كانوا ينسبون كل حادثة إلى قوى كونية وهي التي تقرر تقريرا مسبقا لحدوثها.

وقد عبر زينون عن القدر بمثال حيث قال "إن هذا مثل كلب مربوط خلف عربة تجري، فإنه يجب أن يجري مع جريان العربة، ويتوقف عند توقفها سواء رضي بهذا أو لم يرضى. ونفس الشيء بالنسبة للإنسان إنه يجبر على السير جبرا وفقا لما قدر له سلفا".<sup>٢٦</sup>

فالقدر هو العلة المطلقة للأشياء جميعا، فلن ينفع تمردا أو محاولة الخلاص من حكمه الذي لا مرد له، وخير للإنسان أن يقبل بجميع ما يأتي به القدر مع اعتقاد أن ذلك داخل في النظام الكوني (الكلي) حيث يقول كلياننتس نقلًا عن سنيكا "إن الأقدار تهدي من أطاعها وتجر من عصاها".

لقد كانت لهذه النزعة أثراً قوياً في الفكر الإسلامي وخاصة عند علماء الكلام، حيث وافقت النزعة الجبرية آراء زينون في نفيه للحرية على أساس القدر الإلهي، كما أن القول بالجبر أو القدر عند المسلمين أو الرواقيين يعتبر كرد فعل سلبي لظروف اجتماعية كثيفة سادت عصرهم، لذا تعد النزعة الجبرية عند الاتجاهين كوسيلة للإنسان أو الهروب من متاعب الحياة في عصر كثر فيه الاضطراب السياسي.

لقد شغلت مسألة القدر فكر الرواقيين، حيث اجتهد تلامذة زينون (كرسيبيوس وابكيتيتوس) في محاولة التوفيق بين القدر أو القضاء الإلهي وبين حرية الإنسان. وكذا الأمر بالنسبة لشيخرون في كتابه القدر De Fata.

لقد كان كذلك لهذه المسألة أثر في نفوس المسلمين وخاصة قول الرواقية بضرورة الإذعان للقضاء والقدر حيث ثبتت جذورها في الفكر الإسلامي من خلال البحث في مسألتي القدر والاختيار إذ افترق فيها المسلمون كما اختلف فيها الرواقيون سابقا. ومن خلال دراسة آراء الرواقين وعلماء الكلام في مسألتي القدر والاختيار، نلاحظ أن موقف الأشاعرة فيها يتوافق مع رأي كرسبيوس وموقف المعتزلة يتقارب كذلك من موقف ابكيتيتوس.

### 1- الجبر والاختيار بين الأشاعرة وكرسيبيوس:

حاول الأشاعرة التوفيق بين الجبر والاختيار كما حاول كرسبيوس إذ ترى الأشاعرة أن للإنسان القدرة، ولكن هذه القدرة في الإنسان شيء خارج عن ذاته، إذ لو كانت ذاتية فيه لما فارقت، والواقع أن هذه القدرة تفارقه أحيانا، فهو تارة يقدر وتارة يعجز، فالقدرة في الإنسان غير خالقة لأفعاله، إنما هي مخلوقة لله القدير الذي لا تفارقه، وفي هذا يقول الأشعري. إن الله هو خالق القدرة في الإنسان هو الذي يحاسب الإنسان لا على قدرته بل على اكتسابه للأعمال، تفصل ذلك أن الله يخلق الأعمال ويخلق القدرة في الإنسان على تلك الأعمال ولكن الحساب إنما يكون على هذه الأعمال التي اكتسبها العبد اكتساباً".<sup>٢٧</sup>

لقد ربطت الأشاعرة مسألة القضاء والقدر بفكرة الكسب، وهي أن الأفعال مقدره أزليا تقديرا مطلقا وليس على العبد إلا أن يكتسب صفة الفعل وهذا هو نصيبه الأخلاقي، أي أن يتكيف والحدث الخارجي، لأن قدرة للإنسان غير مؤثرة مع شمول قدرة الله أي لا تأثير لقدرة العبد إلا بقدرة الله تعالى<sup>س</sup>.

وهذه النظرية تقتضي أن كل فعل إنساني يحكمه القدر، فالأشياء كلها تحدث وفقا لقدر مرسوم التي قدر لها أن تقع و ستقع سواء فعلنا أم لم نفعل.

وهذا الاتجاه نلمسه عند كرسبيوس الذي يقول "إذا قدر لي الشفاء من مرض سأخرج منه معافي سواء استدعيت الطبيب أم لم أستدعيه"، إذ أنه حاول أن يوفق بين القدر العام وحرية إنسان حيث قال: "إذا كانت الأشياء خاضعة للقضاء، فليس ذلك القضاء بملزم للفعل ولا بمانع له، وأفعال الناس، وإن تكن واقعة تحت حكم القدر، إلا أنها حصلت عن الكسب واختيار والإنسان على كل حال قادر على ترك الفعل قبل وقوعه".

وقد فرق كرسبيوس بين نوعين من العلل حتى يبين طبيعة العلاقة بين القدر والاختيار وحدودهما. "فهناك العلل الأصلية أو الكاملة التي تعبر عن طبيعة الشيء الذي تكون بصدده. والعلل المساعدة أو القريبة التي تعبر عن الفعل الذي ينصب على الشيء من الخارج<sup>ش</sup>".

فحين نقول أن كل شيء يحدث بواسطة علل سابقة، إنما نعني بذلك العلل المساعدة دون طبيعة العلل الأصلية. مثال الأسطوانة أو المخروط لا يستطيعان أن يتحركا، إلا إذا جاءتهما الحركة من الخارج ولكن طبيعتهما الخاصة في الحركة ودورانها حول نفسيهما إنما يجيئانهما من طبيعتهما الخاصة، أما المخروط والأسطوانة، فلا يتحركان إلا إذا كان لحركتهما علت ما وهي علت مساعدة للحركة وسابقة عليهما، ولكنهما لا يتحركان على صورة واحدة وسبب ذلك أن لكل منهما طبيعة خاصة وشكله الخاص، فكلاهما يدور على نحو خاص والقدر هو الذي يجعل المخروط والأسطوانة يتحركان، ولكن الذي يجعل كلا منهما يتحرك على صورة مخصوصة هو شكلهما الخاص لا القدر<sup>ب</sup>.

فكذلك الحال بالنسبة للإنسان فأرادته الحرة هي العلة الأساسية للفعل، أما المحيط الخارجي فهو العلة المساعدة، لذا فالإنسان كالأسطوانة خاضع للظروف الخارجية أعني خاضع لحكم القدر كما يرى كرسبيوس أن للإنسان القدرة على الاختيار أي النزوع أو الرفض أو التصديق فهو حر أي له الكسب (الشعور بالاختيار) والقدر ليس هو العلة الأصلية في حدوث ما يحدث فهو يمثل الظروف الخارجية، والعلل المساعدة فالأسباب الأولى والعلل الضرورية تربط جميع الحوادث ربطا عاما، وتجعلها خاضعة لحكم القدر، أي تحرك الإنسان للعمل والناس يتفاوتون في مدى تأثرهم بهذه الضرورة ويتفاوت الخلق بدوره عند الناس فالخلق بدوره من فعل القدر، فالظروف الخارجية تدفع الناس إلى العمل ولكن الخلق هو الذي يعين سلوكهم وفي هذا يقول أحد الرواقيين "القدر هو تمازج منظم للعلل ويوجد في هذا التمازج العلة المحركة الكامنة داخلنا إنما جزء منه مجسدة للقدر ومن ثم ينفذ القدر عبر القرارات المتروية للبشر نفسه"<sup>د</sup>.

فيمكن ملاحظته هو أن الكسب عند كرسبيوس يتقارب بصورة قوية مع القول بالكسب عند الأشاعرة وفي محاولتهم التوفيق بين القدر والاختيار. فكلاهما جعل للإنسان القدرة ولكن هذه القدرة غير خالقة للأفعال وإنما هي مخلوقة من الله.

غير أن موقف ابكتيتوس اختلف عن كرسيبوس، كما اختلفت المعتزلة عن الأشاعرة في مسألة القدر والاختيار.

## 2- موقف المعتزلة وابتكتيتوس من الاختيار وطبيعة الشر

تتجلى الحرية عند ابكتيتوس في تصرف الإنسان أي في أفكاره واختياره الإرادي بحيث لا يمكن إجباره على غير ما يريد، فحرية النفس التي تعرف كيف تحكم نفسها وفق قانون تسنه لنفسها وإذا أراد الإنسان أن يعرف تلك الحرية وجب عليه وفقاً للمبدأ السقراطي أن يعرف نفسه، إذ يتبين له أنه مستعد من قبل أشياء كثيرة، فهو عبد لجسمه، وماله وللجاه، والسلطان فإن التمس الإنسان الحرية الصحيحة، فليبحث عنها لا في الأشياء الخارجية ولا في جسمه أو ماله، لأن ذلك كله رقا أخلاقياً وبلاء عظيم، بل إنه يجدها في نفسه، وفي شيء مستقل كل الاستقلال. هي قدرته على الحكم والإرادة ولا يجدها في شيء من خارج يستطيع أن ينال حرية نفسه بسوء.

ويوضح ابكتيتوس هذه القضية من خلال محاوره فيلسوف لتلميذه. حيث سأل الفيلسوف تلميذه: أهناك شيء هو ملك لك؟

قال التلميذ: لا أدري.

قال: أيستطيع أحد أن يكرهك على تصديق ما ليس بصدق

قال: لا

قال: أيستطيع أحد أن يكرهك على إرادة ما لا تريد؟

قال: يستطيع ذلك إذا هددني بالموت أو بالحبس

قال: فإذا لم تبال أنت بالموت أو بالحبس أيستطيع أن يكرهك بمثل ذلك الوعيد؟

قال: لا

قال: أفلا تستطيع أتحتقر الموت؟

قال: بلى

قال الفيلسوف: فأنت حر حينئذ؟<sup>١٥</sup>

فحرية النفس لا تخضع لسلطان الناس وسلطان الأشياء إذ يقول ابكتيتوس "من ذا الذي يستطيع أن يتغلب على إرادتنا نفسها؟

فالله الذي منحها الحرية محال أن يسلبنا إياها، فالمنحة الإلهية لا تسترد كالمنح البشرية".

وفي معنى الحرية يميز بين نوعين من الأشياء والأفعال:

1- أشياء أو أفعال تتعلق بقدرتنا واختيارنا، 2- أشياء أو أفعال لا تتعلق باختيارنا ولا قدرة لنا عليها كأبداننا. وما يتعلق بقدرتنا كأفكارنا، وعواطفنا وإرادتنا وأفعالنا بالجملة ضميرنا إذ نستطيع أن نوجهه كما نشاء. فحرية الفرد تتحدد في تصوراته وأرائه في صورتها الحسنة حيث يتخذ الإنسان أحكاماً موافقة لطبيعة الأشياء وفي هذا يقول ابكتيتوس

"إن ما يحدث للناس من اضطراب ليس من جراء الأشياء بل من جراء أحكامهم على الأشياء"<sup>١٦٦</sup>.

ولهذا ذهب إلى أن الأشياء الخارجية بذاتها متساوية في القيمة ليست خيرا ولا شرا وإنما الخير أو الشر في إرادتنا، فأرادتنا وحدها تستطيع بإقرارها أو رفضها أن تعطي للأشياء قيمتها وأن تجعل بعضها يفضل على غيره وأن نتجنبه. فأرادتنا تحمل في ذاتها كل خير وكل شر بما أن الأشياء متساوية في القيمة لا حسنة ولا قبيحة.

وعليه فالخير هو ما يفعله المرء مع حسن النية والشر هو ما يفعله مع سوء النية فأفعالنا ينبغي ألا نحكم عليها بحسب نتائجها سارة كانت أم مؤلمة بل بحسب النية التي تصاحبها، فالإنسان هو علتة فعله خيرا أو شرا فالشر ليس شيئا فطريا في النفس الإنسانية بل نابع من المحيط الاجتماعي وما يوجي به من أحكام خاطئة ومعتقدات باطلية وبإمكان الإنسان أن يتفاده لو استفتى عقله فحسب، واستجاب للحكمة وفي هذا يقول كلياتس: "لا يقع أي فعل بدونك أنت يا إلهي لا في الأرض ولا في السماء، اللهم إلا صنائع الأشرار بسبب غيبتهم"<sup>١٦٧</sup>.

وهنا ندرك أن حرية الفعل تتجلى في سلوك الشرير الذي يتصرف بشكل منفصل عن الإله وبدون إتباع عقل معياري قويم. ولهذا يقول "الشرير قد أدار ظهره للعقل تماما"، أي أن سلوكه كان خاضع لنزواته وانفعالاته وليس لحكم العقل سلطان على تصرفاته بما أنه أدار ظهره للعقل.

فكذلك اعتبرت المعتزلة أن الإنسان حر وأن له حرية الاختيار المطلق في الأفعال من خير أو شر وهذا ناتج عن شعوره بأفعاله "إن الإنسان يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف، فإذا أراد الحركة تحرك وإذا أراد السكون سكن، ومن أنكر ذلك جحد الضرورة، فلولا صلاحية القدرة الحادثة لإيجاد ما أراد، لما أحس من نفسه ذلك"<sup>١٦٨</sup>.

وعليه فللإنسان الإحساس، أو الشعور الموجود بالبداهة بالاختيار على فعل ما يفعل أو ترك ما يترك أي إنه يحس أنه يأتي هذا الفعل أو ذاك، حين تتوفر له الدواعي الذاتية أو الموضوعية تتوفر الصوارف الذاتية والموضوعية لتركه. فالمعتزلة كذلك تميز بين الحركة الضرورية والحركة الاختيارية، الأولى خاضعة بصورة حتمية لفعل قانون موضوعي مستقل عن إرادة الإنسان وقدرته وإن الثانية أي حركة الاختيارية مرتبطة بإرادة الإنسان وقدرته وهي لا تخضع لغير ما تتوفر للإنسان من دواعي أو صوارف، هو الذي يحقق له حرية الاختيار. وهذه ضرورة أخلاقية.

وقد بحثت المعتزلة في طبيعة الشر والحكمة من وجوده، إذ توافقت روح المعتزلة مع رأي الرواقين في تحديد طبيعة الشر وحدود الجبر والحرية عند الإنسان. لقد قسمت المعتزلة أفعال الإنسان إلى قسمين كما قسم ذلك الرواقين. أفعال اضطرابية كالتنفس، دقات القلب أي ما يتصل بالبدن وقالوا أنها مخلوقة، لا قدرة للعبد عليها فهي لا يستحق ثوابا أو عقابا عليها، وأفعال اختيارية: كالمشي والكتابة وهي مخلوقة بقدرة العبد وهي التي يحاسب الإنسان على إتيانها أو عدم إتيانها لأنها في نطاق حريته واختياره<sup>١٦٩</sup>.

وعليه تؤكد المعتزلة أن الوعي هو أساس الخير، وأساس الحكم على الأفعال بالخيرية أو غير ذلك بحيث توافق رأي الرواقيون في أن الأفعال لا توصف على المستوى الأخلاقي بالحسن أو القبح، فهي متساوية القيمة كما قال الرواقيون، والإنسان هو الذي يحكم عليها بالخير أو الشر، فالمعتزلة لا تنفي وجود الشر الإلهي وإنما تراه حسنا أو لطفاً. لهذا ميزوا بين نوعين من الشر الأول ميتافيزيقي وفيزيقي، فهو من الله تعالى. فالله تعالى هو الممرض، المسقم لمن أمرضه، حيث لا أحد يسقم نفسه. وهو المصيب للنبات والزرع من قحط وجذب لكن لا يعد هذا من قبله شر أو فساد، فليس كل ما تكرهه النفس قبيحا إن القبيح ما كان ضرا خالص أو عبثا محضا وذلك كله من الله محال<sup>1</sup>.

فهذه الإشكالية قد خاض فيها الرواقيون وتساءلوا هل الشر من الله؟ ومن يأتي الشر؟

فاعتبروا الشر ذو طبيعتين. الأولى خاصة بالطبيعة. لقد آمن الرواقيون بعدم وجود الشرور في بناء العالم في حقيقة الأمر. وما يبدو أنه شر هو في الحقيقة أمر خير ومفيد في بناء العالم الكلي للعالم، وما يكون شرا من المنظور الفردي الجزئي هو في الحقيقة ضروريا للخير وللبناء الكلي، فالإله خير وكامل بشكل مطلق و من التناقض الاعتقاد أن فعله مترتب عليه الشر، إنما نعتبره شرا هو دور في الواقع نلعبه في خطة أوسع وأكبر تكون خيرية، إن نفهم أن المعاناة الضردية تخدم غرضا خيرا إلا عندما نرى الصورة في جملتها<sup>2</sup>.

وعليه لم ينظر الرواقيون إلى الشر الكوني أنه شراً "مثل الكوارث، الزلازل" وإنما ذلك سوى وصفا بشريا لأحداث ضرورية لتحقيق الخير العام.

يقول كرسبيوس "إن الله إنما أراد الخير طبعاً ولكن للوصول إلى ذلك لم يكن هناك من مناص في اتخاذ وسائل ليست في نفسها خالية من الشر وإذن فالشر إنما يصاحب الخير بالضرورة"<sup>3</sup>، فوجود الشر في جزئياته في الطبيعة شرط لخير الكل فكذلك المعتزلة تنزه الله تعالى من الشر (عن كل قبح) ومن ثم فأفعاله لا تكون إلا لحكمة وصواباً، قد ينزل الضر بالإنسان من الآلام والأسقام ويتعذر وصف ذلك بالخير وإن كان ذلك من الله حسناً، قد يكون في عدل القاضي ضرر ومن ذلك منه حسن وإن لم يكن خيراً<sup>4</sup>، أما النوع الثاني من الشر كما حددته المعتزلة فهو الشر الأخلاقي، فهو صادر عن طبيعة الإنسان واختياره، وهو نفس الرأي نجده عند الرواقيين فهم يبرؤون الإله من تبعته وينسبونه برمته من الإرادة البشرية وهذا ما عبر عنه كلياننتس: إن هذا الشر الأخلاقي راجع إلى الفشل الإنساني في التصرف وفقاً للعقل السديد اللوغوس الذي هو الخيرية الأخلاقية والناموس الطبيعي الذي يحدد ما ينبغي وما لا ينبغي فعله وفعل الخير هو ما يتفق معه، أما الإنسان الشرير فهو يخالف هذا الأمد العقلي<sup>5</sup>.

وكما المعتزلة تجعل كذلك الشر الأخلاقي صادر عن الإنسان بوصفه كائن مكلف الذي يتميز بالقدرة على اتخاذ قراراته، وتحمل نتائج اختياراته إن كانت خيراً أو شراً. لهذا يقول الشهرستاني عن رأي المعتزلة "إن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها مستحق على ما فعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة والرب تعالى منزله أن يضاف إليه شر أو ظلم".

ويعرض كذلك الشهرستاني رأي المعتزلة حول تنزيه الله من الشر "إن القبح إذا كان صفة ذاتية للقبيح، فهو المانع من الإضافة إليه فعلاً، فصي تجويز

وقوع القبيح من القبح أيضا فيجب أن يكون مانعا، ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم، إنما يقدر على فعل ما يعلم أن فيه صلاحا لعباده" <sup>بي</sup>.

فالله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير وما يجب من حيث الحكمة ورعاية مصالح العباد، لقولهم "أن الله لا يقدر على أن يفعل لعباده خلاف ما فيه صلاحهم".

وعلى هذا نرى أن الرواقية تتوافق مع المعتزلة في نظرتها إلى الشر في طبيعيتيه: الطبيعة إلهية والطبيعة أخلاقية، فما هو إلهي لا يعد شرا بل أمرا طبيعيا تقتضيه الطبيعة أو صلاحا. أما ما يعد أخلاقي فهو تابع لإرادة الإنسان واختياره في مخالفة القوانين والقيم أو العقل الكلي.

لذلك تعتبر المعتزلة من أقرب فرق المتكلمين من مذهب العناية الرواقية وخاصة فيما يتصل في نظريتهم في التوحيد والعدل الإلهي "فحواه أن ما يصدر عن الله فعل واحد هو الصواب ومصلحة وخير فقط. أو ما يعرف عند المعتزلة باسم فعل الصلاح أو نظرية إصلاح والأصلح وقد اعتقد المعتزلة أن الله تعالى حكيم والحكيم من تكون أفعاله على إحكام واتفاق، فلا يفعل فعلا جزافا فإن وقع خير فخير، وأن وقع شرا فشر، بل لا بد وأن ينجو عرضا، ويقصد صلاحا ويريد خيرا والرب تعالى منزه أو يضاف إليه شر وظلم وفعل هو ككرو معصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظلما وإنما أفعال الشرور والمعاصي، فهي من صنع الإنسان" <sup>لج</sup>.

وفي هذا فهي تطابق أنشودة كليمناس التي تجعل من الله خالق كل شيء اللهم إلا الشرور المعاصي، فهي من صنع الإنسان.

وإذا كان الله تعالى حكيمًا بهذا المعنى المعتزلي، كان هذا العالم الذي خلق هو أفضل العوالم الممكنة، وهذه الفكرة ترجع إلى الرواقية.

ففي نظرية الصلاح والأصلح عند المعتزلة يقول أبو هذيل العلاف عن الله عز وجل "إنه خلق الخلق لمنفعتهم ولو لأن من خلق ما لا ينتفع به ولا يزيل بخلقه عن ضرر ولا ينتفع به غيره ولا يضربه غيره، فهو عابث، والله لا يصدر عنه إلا ما هو أكمل، ومن هذا بيني أبو هذيل مذهب فعل الصلاح والأصلح الذي يجعل هذا العالم كله خير، إما فيه شر فهو ليس بشر على الحقيقة.

فالنظام فيقول "أن الله عز وجل لا يقدر على أن يفعل لعباده خلاف ما فيه صلاحهم ولا يقدر على أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة، لأن نعيمهم صلاح لهم والنقصان مما فيه الصلاح ظلم عنده ولا يقدر أن يزيد في عذاب أهل النار".

وقد نجد كذلك في "كتاب الجاحظ" الدلائل والاعتبار" المنسوب إليه بأمثلة عديدة لبيان ما وراء خلق المخلوقات في هذا العالم من تدبير حكيم يتوخى الخير والمصلحة كغاية يتوق إليها" <sup>بي</sup>.

فعناية الله وتستخيره للكائنات لمصلحة الإنسان وحتى في وجود الآفات له غاية في ذاته بل وظيفة خلقت من أجلها لتحقيق الخير، وقد اعتبرت الرواقية من قبل أن وجود الشر في عالم لحكمة وتعبير عن العناية الإلهية.

وعلى هذا فالرواقية باختلاف وجهات نظر فلاسفتها في مسألتها الخير والشر أو القدر والحرية. كانت منبعًا تشبعت به آراء مفكري الإسلام.

## II. المعتزلة ومبدأ الحياة وفق العقل.

لقد كان علم الأخلاق هو محور الدراسات الفلسفية عند الرواقين، حيث عنيت بمحاولة ترسيخ قواعد لسلوك الإنسان من أجل تحقيق السعادة، لقد كان لأخلاق العقل الرواقية، أثرا قويا على الفكر الإسلامي وذلك بضرورة إخضاع العقل لقوانين الكون اللوغوس، وبما أن الإنسان جزءا من الطبيعة فيقتضي على العقل عدم مخالفته لقوانينها أي السير بمقتضاها، فالإنسان الحكيم هو الذي يجعل إرادته مطابقة للإرادة الكلية التي لا تتنافى مع الطبيعة وموضوعاتها الخارجية، فيرى كل ما في الطبيعة يقع بالعقل الكلي أو الإرادة الإلهية وبالقدر، لذا يجب أن يوجه ميوله وإرادته مع الإرادة الكلية، وقد انتقلت هذه الأفكار لفكر الإسلامي.

لقد بنى الرواقيون مذهبهم على أساس القاعدة التالية، أن لكل إنسان قوة باطنية بها يميز بين الخير والشر، ولو اتبع الإنسان عقله الذي هو جزء من العقل الإلهي لاستطاع أن يدرك ما في أنماط السلوك المختلفة من صفات ذاتية وبالتالي يميز ما يوجد فيها ما هو حسنا وما هو قبيحا.

وقد امتدت هذه الآراء إلى الفكر الإسلامي حيث زخر بها رغم أننا لا نجد ذكرا للفضل الفكر الرواقي فيها وخاصة عند المعتزلة التي تعتبر الحسن والقبح صفات ذاتية ليست من الشرع فحسب بل هي مدركة بالعقل فالعقل هو أساس معرفتهما. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو كيف نظر مفكرو الإسلام للقانون الطبيعي؟

## III. القانون الطبيعي

إن الإيمان بالعقل باعتباره مبدأ كل قاعدة أخلاقية وإدراك الخير والشر فالمعتزلة له بمختلف تلاميذها تعتبر أن هناك قانون طبيعيا إليه يرجع تحديد كل قيمة أخلاقية وتميز الأفعال فهو منبع إدراك القبح والحسن وقد ذهب المعتزلة إلى إن الحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل بحيث ذهب أبو هذيل العلاف "إن الإنسان يعلم قبل ورود السمع الحسن حسن والقبح قبح" <sup>١١١١</sup>، أما واصل ابن عطاء فقد قال "إن الحقيقة تعرف بحجة العقل" <sup>١١١٢</sup>.

فالعقل هو مصدر الأفعال، وقد إدراك، العقل الخير والشر ويميز بينهما قبل ما ورد السمع، فبالعقل يتوصل الإنسان إلى نظام هذا العالم فعرف حقيقة الواحد، خالق الكون، أي تعرف على وجود قدرة واحدة تفوق قدرته وحرية وحتى التي نحاول بلوغها دائما والامتنال لها وقد دعا تلاميذ المعتزلة إلى النظر لتعلم أن هناك صنعا صنعك، ومدبرا دبرك فالحقيقة لا تكون إلا بالعلوم وبكثرة النظر في الأدلة، وتقل بقلته، فالنظر هو مولد العلم والعقل هو حجتها وفي هذا يقول الجاحظ "العقل هو الحكم والحجة التي يطمئن إليها ويؤخذ بها" <sup>١١١٣</sup>.

وقد اعتبر الدكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد أن في أفكار المعتزلة تقارب كبير مع الرواقية، إن يرى أنه يمكن للنظام ان يكون قد أطلع على الكثير من الآراء الرواقية، ذلك أن من خلال دراسة أفكار النظام يرى أنه من الصعب جدا استبعاد تأثير الرواقية عليه في هذه المسألة، فالإنسان "مفكر مثل ورود السمع أنه إذا كان متمكنا من النظر يجب عليه تحصيل معرفة الباري تعالى بالنظر



والاستدلال، وقد قال بتحسين العقل وتقييحه في جميع ما يتصرف فيه من أفعال وقال لأبد من خاطرين أحدهما يأمر بالأقدام والآخر بالكف ليصبح الاختيار<sup>شمير</sup>، فكل عمل يتعلق به حكم فالعقل يدرك صفة الحسن أو القبح لذاته أو لصفاته وقالو أن الشرع كاشف عما أدركه العقل قبل وروده، وقد اتفقت الأشعرية والمعتزلة على أن العقل يدرك الحسن والقبح في شيتين (الأول) ملائمة الغرض للطبع، ومنافرة له فالموفق له حسن عند العقل والناظر قبيح عنده وبالتالي صفة الكمال حسنة عند العقل على خلاف صفة النقص هي قبيحة عنده.

"إنما موضع الخلاف هو كون الفعل متعلق بالمدح والثواب والذم والعقاب أجلا وعاجلا فعند الأشاعرة ومن وافقهم أن ذلك لا يثبت إلا بالشرع وعند المعتزلة ومن وافقهم أن ليس إلا لكون الفعل واقعا لأجله ليستحق فاعله المدح أو الذم وذلك الوجه قد يستقل العقل بإدراكه فالعقل يعلم بالضرورة حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ويعلم نظرا حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ولكن فإن العقل لا طريق له إلا بالعلم بذلك لكن الشرع لما ورد علمنا الحسن والقبح<sup>شمير</sup>، فأساس الحكم عند المعتزلة هو العقل أي أن مصدر القانون هو العقل لا الشرع عكس ما تذهب إليه الأشعرية التي تذهب إلى أن الحسن والقبح لا يثبت إلا بالشرع ولا سبيل للعقل إليه قبل ذلك، فحين أن المعتزلة تقر بقانون العقل وهو الحاكم المطلق بالحسن والقبح.

فقيمة العقل تتجلى في كونه منبع الفعل الأخلاقي والفضيلة وأساس إحقاق الحق لذا نجد الجاحظ يقول "من قل علمه، قل فضله، ومن قل فضله كثر نقصه، ولم يحمد على خير آتاه، ولم يندم على شر جناه، ولم يجد طعم العز ولا شروور الظفر ولا روح الرجاء ولا برد اليقين، ولا راحة الأمن، وكيف يشكر من لا يقصد، وكيف يلام من لا يعتمد، وكيف يقصد من لا يعلم وإن السرور الجاهل لا يحسن في حين سرور العالم، وأن لذة البهائم لا تعدل لذة الحكيم العالم<sup>تهير</sup>.

فالسلك أو الفعل الموجه بالعقل والمعرفة يحقق غايته وهي الفضيلة وبالتالي بلوغ السعادة، لذلك يرى الجاحظ أن كلما قل علم الإنسان، ابتعد عن الفضيلة، وكثرت عيوبه وأخطائه، ولا يندم على ارتكابها، ولا يعترف بجميل لأحد فسعادة الجاهل هي بمثابة لذة البهائم على عكس الحكيم الذي ينعم بالأبائيا، الطمأنينة.

تلك هي سمات الحياة الفاضلة لأهل الرواق، ونظرتهم للسعادة والفضيلة وقد تأثر بهم ابن هاشم حيث قال "إن سكون الناظر إلى صحة معتقده ومفارقته للجاهل، والشاك والظان تقتضي، صحة نظره، ولذلك يظهر من الناظر ما يقتضي سكون نفسه إلى الحق من المخالفين من الاضطراب وزوال سكون النفس عندهم"<sup>تهير</sup>.

وهذه المناقشات إن دلت على شيء فإنما تدل على مبلغ ما وصل إليه فقهاء الإسلام في مباحثهم بالأخذ بمبادئ القانون الطبيعي الذي يمليه العقل حتى قبل ورود التشريع بذلك، ولأخذ به في تقسيم الأحكام الشرعية إلى خمسة (الوجوب، التحريم، الندب، الكراهة، الإباحة).

أما إذا قرنا بين القانون الطبيعي عند الرواق وفي الفكر الإسلامي فمن الوجهة التاريخية وجدنا كثير من مواضع الشبه.

بحيث بدأت الشريعة الإسلامية كما بدأت الشريعة الرومانية بقانون مسطور، وكل ركز على ما هو مقدس في نفوس الناس.

أصبح كل منهما شريعة عالمية غير قاصرة على أمة واحدة أو جنس واحد ورغم أن التشريع الإسلامي بلغ من الكمال باعتماده على الكتاب والسنة بالإضافة إلى الرأي والاستحسان والمصالح المرسلت.

دون أن ننسى دور النظريات الحديثة التي وجد فيها الفقه سندا بحيث اعتبر تشريعا متطورا وذلك لارتكازه على القانون الطبيعي (ومبادئ العدالة) "إن سائر العلماء قد ذهبوا إلى أن للأفعال حسنا وقبحا لما يغلب فيها من نفع أو ضرر للمجتمع وأنه يمكن للعقل وحده أن يدرك بالاستقراء هذه الصفات في الفعل، وبالتالي أن يدرك الأحكام المتعلقة به قبل ورود الشرائع الإلهية وقد رتبوا على ذلك أن أحكام الله عند تشريعها منزلة على مصالح العباد ومتفقة مع ما يدركه العقل بحيث لا ترد الشريعة بطلب قبيح ولا بالكف عن حسن" <sup>بيبر</sup>، كما هو الحال عند المعتزلة التي تجعل من العقل هو القانون الطبيعي وهو الحاكم المطلق بالحسن والقبيح، وهذا مبدأ صريح أن هناك قانونا طبيعيا يستقل العقل البشري بكشفه، على خلاف الأشعرية فالقانون عندهم هو إرادة صادرة عن الهيئة عليا هي الله.

### خلاصة:

فالرواقيون قد استطاعوا أن يفتحوا باب الحياة الفاضلة على مصراعيه، ليدخله جميع الناس بما أن الإنسان كائن عاقل، وبمقتضى طبيعته يستطيع أن يحيا على وفاق مع الكون كله، وأن يحض بالسعادة الكاملة وهذا الكمال في تناول كل إنسان على شرط أن يقبل طواعية عن طيب خاطر نصيبه الذي منحه إياه موزع الحظوظ الأكبر، فجميع الناس باعتبارهم مالكن العقل متساوون فلا فرق بين صغير أو كبير، عبد أو أمير لأنهم جميعا مواطنون في مدينة الكبرى ذات القوانين المقدسة التي لا يخرج عنها أحد.

وهذا الشعور العميق بين الناس بالمساواة والإخاء، وبما يساهمون به من نصيب في الخير شاع في أخلاقيات الرواقية زمتا طويلا وحملها من ربوع العالم القديم، فأضاءت العصور الأخرى بحيث لم يقتصر نفوذ الرواقية على القديم أيام شيوخها الأولين، بل جاوزه إلى العلم الروماني، وانتشرت فلسفة الرواق إبان القرون الوسطى بل تردد صدها في الشرق بحيث خلق في العالم الإسلامي آثارا مختلفة في ما يتعلق بالنظرات الطبيعية والأخلاقية والصوفية وخاصة في علم الكلام.

### قائمة الهوامش:

- 1 - عثمان أمين، الرواقية والإسلام، مجلة الشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت لبنان جانفي 1945، العدد 1، ص 31.
- 2 - دفيد سانتلانا، المناهج الفلسفية في العالم الإسلامي، محمد جلال شرف، دار النهضة العربية، بيروت دط 1981 ص 134.
- 3 - محمود مراد، الحريّة في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء الدنيا الطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، د ط، 1999 ص 119.
- 4 - عبد الكريم الجواهري، محمد رونق، الفكر الإسلامي، دار العلم، دار البيضاء المغرب الأقصى، ط 1، 1968، ص 106.

- 5 - عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص 541.
- 6 - عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، دار النهضة، القاهرة، ط2، 1959، ص 257.
- 7 - عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص 174.
- 8 - محمود مراد، نفس المرجع السابق، ص 128.
- 9 - عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 257.
- 10 - عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 260.
- 11 - محمود مراد، نفس المرجع السابق، ص 131.
- 12 - حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ج1، دار الفارابي بيروت 1980، ط3، ص 774.
- 13 - عبد الكبير الجواهري، محمد رونق، الفكر الإسلامي، دار العلم دار البيضاء، المغرب الأقصى، ط2، 1968، ص 92.
- 14 - محمد أحمد عبد القادر، من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية، دط، 2003، ص 286.
- 15 - محمود مراد، نفس المرجع السابق، ص 134.
- 16 - عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص 198.
- 17 - محمد أحمد عبد القادر، نفس المرجع السابق، ص 198.
- 18 - محمود مراد، نفس المرجع السابق، ص 135.
- 19 - شهرستاني، محمد سيد كيلاني، الملل والنحل ج1، دار الصعب، بيروت دط، 1986، ص 54.
- 20 - عبد الفتاح أحمد فؤاد، أصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، دار الوفا لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية دط، 2002، ص 449.
- 21 - نفس المرجع السابق، ص 452.
- 22 - المرجع نفسه، ص 470.
- 23 - حسن زينة، العقل عند المعتزلة، تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، منشورات، دار الأفاق الجديدة، بيروت، لبنان ط3، 1980، ص 18.
- 24 - الجاحظ، البيان والتبيين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، دس، ص 218.
- 25 - الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، ج1، دار صعب بيروت، دط، 1986، ص 56.
- 26 - زهدي يكن، تاريخ القانون، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1969، ص ص: 266 - 267.
- 27 - عبد الفتاح أحمد فؤاد، أصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، ص 474.
- 28 - حسن زينة، العقل عند المعتزلة، تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، ص 77.
- 29 - زهدي يكن، تاريخ القانون، ص 268.