مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية ISSN :2353 - 0499
المجلد1 ، العدد2، (جوان 2013) EISSN :2602 -5264

"التأسيس الأخلاقي اليوناني-الرّواقي- في علم الكلام "

الدكتور محمد وادفل
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية.
قسم الفلسفة- قسنطينة2

مقدمة

إنّ الحديث عن المسائل الأخلاقية هو حديث عن ثلاثة عناصر أساسية: العقل والفضيلة والقدر.وهذا سواء تعلق الأمر بالنسبة إلى الأخلاق اليونانية أم بالنسبة إلى مذاهب علم الكلام. وبالرغم من ذلك،فإنّ هناك تباينا بينهما من حيث أنّ هذه العناصر الثلاثة التي ذكرناها تعالج في الأخلاق اليونانية من الوجهة الفلسفية،بينما تعالج في مذاهب علم الكلام من الوجهة الدينية.

وفي هذا المقال الذي سنخصصه للحديث عن المسألة الأخلاقية في الفلسفة اليونانية وأثرها في علماء الكلام الإسلاميين السنيين سنخص بالذكر فرقتي "المعتزلة" و"الأشاعرة"،ونبحث عن المقاربات التي تجعل الترابط ممكنا بين اليونانيين وعلماء الكلام من الوجهة الأخلاقية،ثم نتناول المقارنة بين فلاسفة الإسلام والمتكلمين من ناحية تأثرهم بالفلسفة اليونانية من الوجهة الأخلاقية.

أما الإشكالية العامة التي ندرجها في هذا المقال فهي على الشكل التالي :هل يمكن اعتبار مأأنتجه متكلمي الإسلام في ميدان الأخلاق إسلاميا أصيلا أم له اعتبارات يونانية (أرسطية -مشائية-وراقية.....)؟

نعالج هذه الإشكالية في ثلاثة محاور أساسية :

- العقل بين اليونانيين والمتكلمين.
- التأسيس اليوناني في المسائل الأخلاقية عند المتكلمين.
- التأسيس اليوناني في المسائل الأخلاقية عند فلاسفة الإسلام.

وخاتمة نشير من خلالها إلى أهم النتائج المترتبة على الإجابة عن الإشكال.

المحور الأول :العقل بين اليونانيين والمتكلمين.

أما المسائل الأخلاقية بين اليونانيين والمتكلمين، فنبدأ بالحديث عن العقل عند "سقراط "(Socrate) و"أفلاطون" (Platon).ذلك أنّ العقل عند سقراط هو بمثابة التحدث عن ميلاد فلسفة جديدة، ذلك أنّ تنصيب العقل هو ثورة لمشروع فلسفي ضد السوفسطائيين،وميز سقراط بذلك بين موضوع العقل وموضوع الحس واكتشف الحد والماهية فكان بذلك الأثر الأكبر في مصير الفلسفة (1).وإن كان "فريدريك نيشه" يذهب إلى أن حضور هذا العقل السقراطي هو بمثابة أول تنصيب لميلاد مأساة الإنسان.وفي هذه النظرة هي دعوة وجودية "نيشة" أن يكون الانسان الحقيقي بغرائزه لا بما يملكه من فضائل وأخلاق كما يسميها بأخلاق الضعفاء. سيادة

المشروع الفلسفي الرّواقي قامت على إعطاء الأولوية للطبيعة على بقية الجزئين السابقين (المنطق والأخلاق)،فالحكيم الذي يعيش حياة توافق مع الطبيعة هو نفسه الذي يعيش في توافق مع العقل.وهدف كل من الطبيعة والعقل هو الوصول إلى الفضيلة.وبالفعل،فإنّ "زينون الرّواقي" (Zénon) يؤكد من خلال كتابه:"الطبيعة البشرية"أنّ الغاية القصوى هي أن نعيش على وفاق مع الطبيعة، لأنّ الطبيعة تقودنا نحو الفضيلة"([1])،ما يعني أنّ أقسام الفلسفة هي أجزاء للفضيلة،وبالفلسفة يتم وضع قوانين للسلوك الإنساني الخير. وإذا كان الخير الحقيقي عند الرّواقيين هو تحقيق قدر كاف من الفضائل (الطبيعية والمنطقية والأخلاقية)،وكذلك العيش وفق العقل والطبيعة،فإنّ سقراط الحكيم يذهب هو الآخر إلى أنّ الخير في تحقيق الفضائل، ولأنّ الفضيلة هي العلم والرذيلة هي الجهل.

والذي يمكن قوله إنّ العقل عند الرّواقيين هو العنصر الأساسي الذي به نميّز بين ماهو خير وما هو شر، هو يُمثِّل عندهم الانسجام والاعتدال وأرقى مستوى للعقل يكون في الأخلاق التي تضمن فضيلة الاعتدال. وحتى نتعرف على تأثير الأخلاق الرّواقية في علم الكلام وخصوصا في الجانب العقلي،فإنّ ذلك يقتضي منا التطرق إلى العقل عند المتكلمين.

أما العقل عند المتكلمين فقبل التوقف عند المعنى الاصطلاحي للفظ العقل في الفكر الإسلامي الكلامي، علينا التوقف أولا عند حدود المعنى اللغوي ليكون ذلك مدخلا لدراسة العقل عند المتكلمين. أما المعنى اللغوي للعقل فعرفت العرب "العقل" بمعانيه اللغوية، الواحدة في المبنى والمتعددة في المعنى، ومن (عين) العقل بدأ الفراهيدي(*)(ت175) كتابه المشهور المُسمى "العين" الذي جاء كالنبع الذي يتدفق ماءً عذبًا، ليتحدث عن العقل ويعرفه بأنه: نقيض الجهل. وعقل يُعقل عقلا فهو عاقل. والمعقول : ما تعقله في فؤادك أو ما يفهم من العقل: وهو والعقل واحد([2]).وقد ذكر صاحب "لسان العرب"أنّ لفظ "العقل"جاء حسب الأنباري من رجل عاقل وهو الجامع لأمره ورأيه،مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه،وقيل :العاقل الذي يحبِس نفسه ويردها عن هواها،أخذ من قولهم قد اعتقل لسانه إذا حُبِسَ ومُنِعَ الكلام([3]).

---

[1] يوسف كرم،تاريخ الفلسفة اليونانية،دار العالم العربي،الطبعة الأولى،القاهرة،2009،ص76

[2] Jean Brun, Les stoïciens, textes choisis, P.U.F, 1957, (Diogène Laerce), VII, 84 – 89,P182.

[2] علي حسين الجابري، الفلسفة الإسلامية، دراسات في المجتمع الفاضل والتربية والعقلانية، ، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، 2009،الطبعة الأولى، ص 190.

(*) الفراهيدي:الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت157ه)،أستاذ سيبويه،ومؤسس قواعد النحو يسمى بالقياس النحوي حيث تطور ونضج هذا القياس متأثرا بالدراسات الفقهية العربي،أو ما التي كانت تعاصر نشأة النحو في هذه المرحلة.

[3] ابن المنظور، لسان العرب، المجلد الحادي عشر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون.تاريخ، ص 458..

في هذه المعاني المُتعددة لمعنى العقل من الوجهة اللغوية دلالة على ثراء اللغة العربية "للفظ العقل"فقد يُراد منه النور الروحاني الذي به يتم للنفس إدراك الأشياء والتي لا يتسنى للحواس معرفتها.وقد يُراد منه الحِصنُ المنيعُ العاصم من الزلل والخطأ، وهو بهذا المعنى ما يُقابل الغريزة التي لا اختيار لها في إتباع الأهواء.فالعقل إذن ما كان غير جاهل ولا منفعل.ولذلك، فإنَّ العقل هو الأداة المستعملة في بناء التفكير المنهجي أ و التصورات المنطقية.

والخلاصة ممّا ورد في معاني العقل من الوجهة اللغوية أنه العاصم والحصين والمانع، فهو القلب والفهم والدراية.وهي مترادفات تقترب إلى المعنى الاصطلاحي للفظ العقل.

أما المعنى الاصطلاحي للعقل سواء أكان عند المتكلمين أم عند الفلاسفة. فبالنسبة إلى فرقة المعتزلة، فإنّ العقل هو"جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف به"([1]).إنّ في هذا التعريف للعقل إشارة إلى أنّ هناك موقفا عقائديا يربط الشخص بالمسؤولية العلمية في اكتساب العلم، فالعقل هو مفتاح العلم،والمسؤولية العلمية هي بمثابة تكليف الشخص بأداء الواجبات إذا ما توفرت فيه شروط التكليف الأخرى،وبهذا الاعتبار يمثل العقل الموقف الشامل للمعتزلة والحضور الأخلاقي المُميَّز عند المتكلمين.

هذا، وهناك ثلاث ملاحظات تلفت النظر في هذا التعريف. الأولى، تتعلق بصورته، وتدور حول ما يمكن تسميته بالصيغة الشرطية للتعريف، إذ يبدو أن القسم الأول المسمى بالمقدم أما القسم الثاني الذي يبدأ "بمتى": كالمشروط أو التالي، والقسم الثاني تركز على تعريف العقل بمحتواه "جملة العلوم المخصوصة". أما الملاحظة الثالثة فتتمثل في الصلة الوثيقة التي تربط العقل بالتكليف وتؤثر بالتالي في تكوين التعريف من حيث الصيغة والمضمون([2]).وهو ما يدل أنّ العقل صورة للصياغة الشرطية في التعاريف المنطقية وهي الصيغة التي نجدها في المنطق الشرطي الرواقي،الذي يتكون من المقدم، ومن المشروط أو التالي، غير أنّ هناك اختلافا بين الصيغة الشرطية عند الرّواقيين والصيغة الشرطية عند المعتزلة وعند القاضي عبد الجبار خصوصا،فمضمون العقل عند الرّواقيين يرتبط بالأمثلة المنطقية المستوحاة من الطبيعة، بينما عند "القاضي عبد الجبار" هو يمثل القاسم المشترك بين القواعد وترتبط الصياغة الشرطية عنده بالتكاليف الدينية الشرعية وهي مسألة ترتبط بأداء الواجبات الشرعية. أما عند الأشاعرة، فإنه يمكن التعرف على العقل بالرجوع إلى قول القاضي"أبوبكر الباقـــــلاني" (ت 403 هـ) الذي

---

1 القاضي عبد الجبار، كتاب المغني في أبواب العدل والتوحيد، الجزء الحادي عشر، تحقيق محمد علي النجار، دون تاريخ، ص 37.

2 حسني زينة، العقل عند المعتزلة، (تصور العقل عند القاضي عبد الجبار)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، 1978، ص 32.

يقول: "العقل علم ضروري بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات: كالعلم باستحالة كون الشيء الواحد قديما وحادثا واستحالة كون الواحد في مكانين"([1]).

إنّ في هذا النص إشارة إلى أنّ العقل لا يكون أخلاقيا إلا إذا اقترن بقوانين الفكر وبديهيات المنطق. وإجمالا فإنّ العقل والقلب عند الأشاعرة معناهما واحد، وهما من تجليات الروح الحيوي ولذلك كان للعقل عدة معاني: العقل، القلب، الروح،والنفس (الريح الحيوي(Les Souffle Vital)([2]). أما إمام الحرمين "أبي المعالي" فيرى أنّ العقل من العلوم الضرورية وليس من العلوم النظرية، إذ شرط ابتداء النظر تقدم العقل وليس العقل جملة العلوم الضرورية. فإنّ الضرير مالايدرك يتصف بالعقل مع انتفاء علوم ضرورية"([3])،ذلك أنّ ما هو ضروري هو من العلم المحدث. أما ماهو إلهي من العلم فهو قديم. وعليه، فإنّ العقل عند المتكلمين سواء أكان عند المعتزلة أم عند الأشاعرة يؤخذ على أنه:"مجموع المعارف العقلية الضرورية البديهية في ذاتها، وهذه المعارف هي بمثابة المبادئ الأولى لعدة أعمال تمثل: في النظر والتأمل أو فيما هو منطقي أو ما هو استدلالي"([4]).ولذلك،فإنّ الإنسان في نظر المتكلمين لا يكون سلوكه خيرا إذا لم يعتمد على المعارف العقلية الضرورية، فالشيء إذا عُلِمَ بالضرورة بطلب الحاجة إلى معرفته بالاستدلال،وعُلِمَ الفعل الخير بالضرورة،فإنه لا يحتاج إلى معرفة ما هو خير بالاستدلال، وهو ما يدفع إلى القول إنّ العقل إذا ما اعتمد على ما هو ضروري كان في مأمن من الخطأ ومن الفعل القبيح. لذلك، اتفق علماء الكلام على أنّ العقل هو أساس الحياة الأخلاقية. وأوجبت فرقة المعتزلة وجود العقل في اختيار الفعل، وفي تحسين الأفعال أو تقبيحها، ولا يكون مكلفا إلا بالعقل.

وفي هذا الإطار يجب أن نشير إلى أنّ القرآن قد ألح على وجوب الملاحظة والتفكير، فمن لم يستنفع بحواسه وعقله كان في صف البهائم أو أحط من ذلك.وبالفعل فإنّ الله تعالى يقول: " وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ"([5])،لقد توعَّد الله في هذه الآية الذي لا يستفيد من عقله، فإنَّ مأواه جهنَّم في الدار الأخرى، وفي هذا المجال يذهب الدكتور "محمد يوسف موسى" إلى وجوب الاستفادة من علماء الكلام في الدعوة إلى التفكير

---

[1] عبد الأمير الاعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، الدار التونسية للنشر، تونس، 1991، ص 320.

[2] *Louis Gardet, et M-M Anawati, Introduction à la théologie musulmane,(Essai de théologie comparée),J.vrin, P.U.F ,1981, P 347.*

[3] أبو المعالي الجو يني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، المصدر السابق، ص 36.

[4] *Louis Gardet, Introduction à la théologie musulmane, Op.cit., P 347.*

[5] سورة الأعراف، الآية 179.

في مسائل الغيب،لكنه مع ذلك يرى أنّ العقل لا يستطيع إدراك الأمور الغيبية مثل الله وصفاته والدار الآخرة.

هذه الدعوة التي يقدمها الدكتور"محمد يوسف موسى" تبدو لنا غير مُقنِعة،فنحن نرى أنّ العقل إذا كان عاجزا عن إدراك الأمور الغيبية التي بها نقرأ عقيدتنا، فإنّ هذا العقل بإمكانه التمييز بين ما هو حسن وما هو قبيح من الأفعال،فالممارسة الأخلاقية إذا ما استعمل فيها العقل بطريقة عقلية (ضرورية) كان هذا العقل مؤهلا لمعرفة حقائق الأشياء التي لايدركها بنفسه، فالضروري هو ما كانت فيه معرفة الأشياء مباشرة دون استدلال (الحدس)،فالعجز عن الإدراك هو إدراك كما اتفق على ذلك علماء المسلمين من قبل.

وإلى هذا أيضا تذهب فرقة المعتزلة إلى ضرورة وجود العقل في المسائل الأخلاقية، ذلك أنَّ الإنسان لا يكفي أن يكون مؤمنا إذا لم يكن فاضلا، ولذلك فإنَّ العقل بالنسبة إلى المعتزلة هو الدليل، وبالعقل يكون الإنسان مبدعا لأفعاله، وبإمكانه الحكم على أفعاله بالخير والشر([1]).ولذلك سنتحدث عن مشكلة القدر وهي من أمهات المسائل الأخلاقية التي ترتبط بالخير والشر،والتي عرفت أثرا رواقيا في الأخلاق عند المتكلمين.

المحور الثاني : الأثر الرِّواقي في المسائل الأخلاقية عند المتكلمين : مشكلة القدر

إنّ ما يمكن ملاحظته على العقل عند المتكلمين أنه يختلف عن العقل عند الرِّواقيين، ومع ذلك،فهناك بعض النقاط المتشابهة جعلت بعض المفكرين المعاصرين أمثال الدكتور: "علي سامي النشار" والدكتور "عثمان أمين" يؤكدون على وجود التأثير بين ما هو رواقي وما هو كلامي إسلامي في المسائل الأخلاقية، وهو ما سنوضحه بالتفصيل فيما يلي :

المبحث الأول :الخير والشر أو الفعل الحسن والقبيح:

يشير الدكتور "عبد الفتاح أحمد فؤاد" إلى أنَّ هناك نقاط مشتركة بين المعتزلة والرّواقيين،وذلك باعتبار أنّ الرواقية تذهب إلى أنَّ في كل إنسان قوة باطنه بها نميز بين الخير والشر،وأنّ الإنسان لو اتبع عقله الذي هو جزء من العقل الإلهي لاستطاع أن يدرك أنماط السلوك المختلفة،وبالتالي يفرق ما كان منها حسنا وما كان منها قبيحا، والمعتزلة في رأي الدكتور هم من أنصار هذا الاتجاه في العالم الإسلامي([2]).

وبعباراتٍ أخرى، فإنّ الدكتور"عبد الفتاح أحمد فؤاد" يذهب إلى أنّ الرّواقيين يرون أنّ العقل هو الذي يُمكّن الإنسان من التمييز بين الخير والشر، وبه يستطيع إدراك السلوك الذي منه ما يكون حسنا ومنه ما هو قبيحا. إلا أنَّ الدكتور لم

[1] *Louis Gardet, Introduction à la théologie musulmane, Op.Cit., P 347.*

[2] عبد الفتاح احمد فؤاد، الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، الطبعة الأولى، دارا لوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2003.ص 469.

يرجع إلى مصدر أو مرجعية تثبت صحة ذلك،فإنّ اعتبار المعتزلة من أنصار هذا الرأي في العالم الإسلامي لا يثبت لنا أنّ المعتزلة من مناصري العقل الرّواقي،خاصة في ظل غياب نصوص واضحة تثبت ذلك.

أما صاحب كتاب: رسالتان في الأخلاق، فيشير إلى اختلاف الناس في طباعهم، ويذكر الرّواقيين الذين ظنوا أنّ الناس كلهم يخلقون أخيارا بالطبع، ثم بعد ذلك يصيرون أشرارا بمجالسة أهل الشر والميل إلى الشهوات الرديئة التي لا تقمع بالتأديب فينهمكون فيها ثم يتوصلون إليها من كل وجه ولايفكرون في الحسن منها والقبيح([1])،وفي هذا، إشارة واضحة إلى أنَّ الخير بالنسبة إلى الرّواقيين متأصل في الإنسان،فالإنسان خيّر بطبعه. أما الشر فهو يكتسب عن طريق المُجالسة للأشرار.هذا،وأما عند المعتزلة،فإنّ مسألة الخير والشر ارتبطت عندهم بما هو حسن وقبيح، والبحث عمَّا إذا كان الحسن ما حسنه الشرع أو ما حسنه العقل؟

وفي هذا المجال يذكرنا الدكتور"عثمان أمين" بالمناقشات الخاصة بالتفرقة التي ادخلها السفسطائيون بين فطرة الأخلاق واكتسابها،وقد استعمل الرّواقيون هذه التفرقة فقالوا بالعدل الفطري الطبيعي لا بالعدل الوضعي([2]).وإضافة إلى ذلك، فإنّ الدكتور "عثمان أمين"، قدَّم لنا مقاربة بين الرّواقيين في مناقشتهم لبعض القضايا التي ترتبط بما هو خير وما هو شر، وبعض المناقشات التي دارت عند المتكلمين ولها ارتباط بما عادل وغير عادل. وفي هذا الإطار، فإنّ الخير بالنسبة إلى الفريقين هو ما كان عادلا،أما الشر فهو ما كان غير عادل.ويشير"عثمان أمين"إلى مسألة التأثير فيرى أنه إذا كان هناك تأثر وتأثير فإنه يكون في مجال العقل ذلك أنّ العقل البشري إذا أتيح له النظر في الأشياء ولم يشوش عليه، فإنه سيصل إلى الحقيقة بغضِ النظر عن كونه يحمل إيمانا وعقيدة أو يحمل أية فكرة أو عقيدة كانت :"فالعقل أعدل قسمة بين الناس"كما قال أب الفلسفة الحديثة،رغم أنّ الحقيقة الأخلاقية عند الرّواقيين لها جانب فلسفي أنطولوجي ميتافيزيقي.والحقيقة الأخلاقية عند المتكلمين لها جانب ديني شرعي (وفق النص الديني).وباختصار فإنَّ العقل واحد من حيث الحقيقة. لكن الطريقة تختلف. وبالعودة إلى المناقشات الخاصة بالتفرقة التي ادخلها أولا السفسطائيون اليونان بين ما هو عدل بالعرف والمواضعة وما هو كذلك بالفطرة والطبيعة،يرى "عثمان أمين"أنّ الرّواقيين استعملوا هذه التفرقة،فقالوا بالعدل الفطري الطبيعي لا بالعدل الوضعي([3])،ما يعني أنّ الرّواقيين اعتبروا العقل طبيعيا في أحكامه ولا يكون تابعا للعرف والمواضعة،فالعقل يكون خيّرا عندما يستجيب إلى ما هو طبيعي فطري، ويكون شريرا عندما يكون تابعا لما هو عُرفي،ويذهب الدكتور "عثمان أمين" إلى أنّ هذه المناقشات اليونانية سواءٌ أكانت وسفسطائية أم

---

[1] الشيرازي إسحاق، رسالة في علم الأخلاق، مصر، 1319 هـ، ص 04.

[2] مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، عثمان أمين، الفلسفة الرّواقية، الطبعة الثانية، 1959، ص311.

[3] عثمان أمين، المرجع السابق، ص ص 312 – 313.

رواقية فيها تذكير بالمناقشات التي دارت بين المتكلمين عن طبيعة الخير والشر، الحسن والقبح، والبحث عما إذا كان الحسن ما حسنه الشرع أو ما حسنه العقل... الخ.

إنّ هذه المقاربة أو هذا التذكير الذي قام به الدكتور "عثمان أمين"، لا يدل على وجود تأثر وتأثير بين الرّواقيين والمتكلمين.لذلك يجب البحث عن النصوص التي تثبت وجود التأثير بالفعل،لاتقدِيم موضوعات متشابهة من حيث أنها نظرات رواقية في ثوب إسلامي.

وفي هذا المجال علينا أن تشير إلى الجهد الذي بذله الدكتور "محمد عبد الهادي أبوريدة" فقد اهتم بمسألتي الخير والشر في كتابه: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، وذكر فيه أنّ النظام سار على قول أستاذه بتحسين العقل وتقبيحه قبل ورود السمع، ومعنى هذا أنّ الفكر يستطيع ويجب عليه أن يعرف الخير والشر بالنظر العقلي ولو لم ينزل الوحي([1])،وبعبارات أخرى،فإنّ المعتزلة حسب"الشهرستاني"،اتفقوا على أنّ أصول المعرفة وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك([2]).

ودائما حسب الدكتور"عبد الهادي أبو ريدة"،وتبعا للشهرستاني يكون مذهب "أبو الهذيل العلاف" (أو الهذيلية) قد انفرد عن أصحابه بقواعد،منها القاعدة السابعة المتمثلة في قوله في المكلف: انه يجب عليه أن يعرف الله تعالى بالدليل من خير خاطر،وإن قصُر في المعرفة استوجب العقوبة أبدا. ويعلم أيضا حسن الحسن وقبح القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل والإعراض عن القبيح كالكذب والجور([3]). وبذلك يتضح لنا أنّ النظام قد تابع أستاذه في هذا الرأي، فزعم أنّ القبح صفة ذاتية للقبيح،وأنَّ الحسن صفة ذاتية للمحسن، وبالعقل لا بالوحي يستطيع الإنسان أن يعرف ما هو قبيح وحسن في جميع ما يتصرف فيه من أفعاله، في حين أنّ مصدر معرفة الحسن والقبح بالنسبة إلى الأشاعرة هو الشّرع.

ويعتقد الدكتور "عبد الهادي أبو ريدة" أنَّ هذا الرأي الذي يُسبِقُ العقل على الشرع في معرفة القبيح والحسن يبدو غريبا عن روح الإسلام وعن روح الأديان المنزلة جميعا، باعتبار أنّ المسلمين الأوائل قد آمنوا بنبوة النبي عليه السلام وصدقوا بما نزل عليه من الوحي، وائتمروا بما أمرهم به وانتهوا عما نهاهم عنه معتقدين أن الخير ما أمر الله به وأنّ الشر مانهى عنه([4]).وبعبارات أخرى،فإنّ هذا الرأي

---

[1] محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، دون تاريخ، ص 167.

[2] الشهرستاني، الملل والنحل، المجلد الأول،تحقيق سيد كيلاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت،الطبعة الثانية، 1975 ، ص 45.

[3] الشهرستاني، المصدر السابق، ص 52.

[4] محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، المرجع السابق، ص 167.

الذي نجده عند المعتزلة حول مسألة الخير والشر أو مايسمى بما هو حسن وقبيح متناقض مع الفكرة الأساسية التي تقوم عليها النبوات وهي أن الإنسان محتاج إلى شريعة يبينها له خالقه على السنة الأنبياء ليعمل بمقتضاها([1]). كما قال تعالى: "ومَا كُنّا مُعذِّبين حتىَ نبعثَ رسُولاً"([2]).هكذا،إذا كانت فرقة المعتزلة ترى في الخير والشر صفتان ذاتيتان عقليتان،فإنّ الأشاعرة رأوا أنّ الخير والشر مانص عليهما الشرع وهو ما يؤكد لنا أنّ الأشاعرة لاينفون دور العقل في معرفة الخير والشر،لكنهم يغلبون الشرع على العقل.

هذا،وأما فيما يخص أصل هذه الفكرة التي تقول بأسبقية العقل في معرفة ما هو خير وهل هي فكرة أجنبية فقد أشار "هورتن" إلى أنّ هذا الرأي يرجع إلى فكرة فلسفية عامة، بينما قال "هورفينز" إنّ "النظام" متأثر فيما قاله من معرفة الخير والشر بطريق العقل بمذهب الرّواقيين، ويعتقد الدكتور "أبو ريدة" أنّ في هذا تعسفا وتخريجا بعيدا([3]).

ويشير صاحب كتاب: "إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية" إلى الإمام "البغدادي"الذي يذكر أنّ مصدر هذا الرأي هو البراهمة حسب "الباقلاني" في التمهيد، و"ابن حزم" في الفِصل.

وفي هذا الصدد يعتقد "هورتن" أنّ صلة المسلمين بالثقافة الهندية كانت عن طريق الترجمة والفتوح والتجارة ومن طريق الساسانيين والفرس، وهو ما سبق وأن أشار إليه الدكتور "أبو ريدة"([4]).وعلى خلاف ذلك يذهب الدكتور "أبو ريدة" إلى أنّ فكرة النظام حول مسألة الخير والشر هي أصيلة نابعة من الشرع ولا علاقة لها بالمصادر الأجنبية، وهو يخالف تماما ما سبق وأن أكده كل من "هورتن" و"هورفينز" :فالأول أرجعها إلى فكرة فلسفية عامة. أما الثاني فأرجعها إلى الرّواقيين، وهذا الرأي يدافع عنه الدكتور "عبد الفتاح أحمد فؤاد" وأستاذه علي سامي النشار.هذه هي الآراء التي وردت حول مصدر أفكار النظام،والذي يبدو لنا أنّ "النظام" المعتزلي المتكلم رواقي بحكم اطلاعه على أفكار الفلاسفة والملاحدة، حتى وإن لم يكن لدينا نصوص تدل على تأثره بالرّواقية.

ومن المسائل التي سنتحدث عنها والتي ترتبط بالمسألة الأخلاقية بين ما هو رواقي وما هو كلامي إسلامي هي مسالة الأفعال بين الجبر والاختيار.

المبحث الثاني : حرية الإرادة (مسألتي الجبر والاختيار بين الرّواقيين والمتكلمين):

[1] عبد الفتاح احمد فؤاد، الأصول الرّواقية في الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص 470.
[2] سورة الإسراء، الآية 15.
[3] عبد الفتاح أحمد فؤاد، المرجع السابق، في الصفحة نفسها.
[4] محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، المرجع السابق، ص 167.

في بحثه عن المشابهة بين أقوال الرّواقيين وأقوال الإسلاميين في مسألتي الجبر والاختيار، يعتقد الدكتور"عثمان أمين" أنها أقوى ما تكون. ولئن كان الدكتور "عثمان أمين" يذهب إلى أنّ المسلمين قد افترقوا في هذه المسألة افتراق الرّواقيين إلا انه لم يوضح افتراق الرّواقيين واكتفى فقط بتوضيح افتراق المتكلمين بين فرقة القدرية التي قالت بأنَّ للإنسان قدرة واستطاعة على أفعاله (أي أنّ الإنسان حر الإرادة)،وفرقة الاشاعرة القائلة بالكسب باعتبار أنَّ للإنسان قدرة غير مؤثرة مع شمول قدرة الله([1])،ذلك أنّ لا قدرة للإنسان أصلا، و أنّ القدرة والمقدور واقعان بقدر الله تعالى، ومنها الجبرية النافون قدرة العبد على فعله مطلقا.ولهذا فإنّ المشابهة التي استند إليها الدكتور "عثمان أمين" بين الرّواقيين والمتكلمين بقيت غامضة، فهي في حاجة إلى توضيح عن مسألة الجبر والاختيار من الأفعال، وخاصة فكرة الكسب(*) عند الاشاعرة.

وفي هذا الإطار،أي إطار ما يسمى بالتشابه الموجود بين الرّواقية وفكرة الكسب عند الأشاعرة، والأثر الرّواقي في حرية الإرادة عند المتكلمين، أشار "دافيد سانتلانا" إلى قول الرّواقيين:"إنّ الفلسفة كالبستان،المنطق سياجه والطبيعيات أشجاره ونباته ومحامد الأخلاق ثمرته، والحكيم من جمع بين العلم والعمل فبلغ منها الدرجة العليا حتى تشبه بالآلهة،وهاهنا مقامان لا ثالث لهما: مقام أصحاب الحكمة، فلا ناس إلا الحكماء، ومن اقتفى أثرهم وتشبه بأخلاقهم ومقام عوام الخلق من لا علم له ولا عمل، فهم ممن لا يعتد بهم وهم في الأرض كالأنعام وليس هناك مقام ثالث إذ لا واسطة بين المستقيم والمعوج فإما أن يكون الإنسان مستقيما أي حكيما وإما أن يكون معوجا أي غير حكيم،وحيث لا يمكن التوفيق بين ما ذهبوا إليه من ارتباط العلل وعدم الحرية في الإنسان إلتجأوا إلى نوع من التوفيق يشبه ما ذهب إليه الأشاعرة في القول بالكسب([2]).أما المعتزلة وهي التي انبثقت من فرقة القدرية فهي تؤمن بقدرة الإنسان وحريته، وأما فريق الجبرية فهم الذين يؤمنون بأنّ الإنسان مجبر وليس حرا، ومحاولة التوفيق بين الجبرية والمعتزلة والقول بالكسب عند الأشاعرة هي محاولة للإجابة عن بعض المشكلات التي ارتبطت بالمجتمع الإسلامي،ومنها التسوية بين خلق أفعال الإنسان وما يخلق في سائر الجمادات، بينما

---

[1] عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، المرجع السابق، ص 310.

(*) محاولة الأشعري التوسط في قضية أفعال الإنسان،قال بنظرية الكسب :فكرة الكسب وخلاصتها أنّ الله هو الخالق الحقيقي لأفعال الإنسان،وما الإنسان إلا مكتسب للفعل الذي أحدثه الله على يدي هذا الإنسان.والكسب هو تعلق قدرته وإرادته بالفعل المقدور المحدث من الله على الحقيقة.

[2] سانتلانا، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، تحقيق محمد جلال شرف، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1981، ص 84.

الإنسان يختلف عن هذه الجمادات بعض الاختلاف، فقد خلق الله للإنسان قوة كان بها هذا الفعل، وخلق له إرادة للفعل واختيارا له منفردا له وذلك هو الكسب([1]).
لكن، ما نراه صراحة أن هذه المشابهة ليس فيها ما يجعل الرّواقية متقاربة مع المتكلمين، لأنّ الكسب لدى المسلمين ليس توفيقا بين فكرتين بل هو تلفيق أي وجود قضية ثالثة وليس توسطا بين مسألتين.
أما بالنسبة إلى الرّواقية، فإنَّ مسألة التوفيق مستبعدة وخصوصا لدى أقطاب الفلاسفة الرّواقيين الأوائل مثل "زينون الرّواقي"، و"كريسب" و"كليونث"، فليس هناك وسط بين الحكمة وغير الحكمة. ولا يمكن أن يكون الإنسان فاضلا وغير فاضل في آن واحد، لأنّ هذا تناقض، وذلك لأنّ الناس عند الرّواقيين مقامين : مقام أصحاب الحكمة، ومقام عوام الخلق من لا علم له ولاعمل.ولذلك، فإنّ التشابه أو الأثر الرّواقي في علم الكلام في مسألة الجبر والاختيار ليس واضحا كما جاء حسب "سانتلانا".
هذا،وأما مشكلة التوفيق بين إرادة الإنسان ومسؤوليته من جهة، وقدرة الله على كل شيء من جهة أخرى، فقد اشتغل بها الرواقيون والمتكلمون على حد سواء، و"كريسيب" نفسه قد عمل على التوفيق بين حرية الإنسان والقدر الشامل، ومن الرّواقيين من ذهب إلى أنّ الله يجب أن لا يعد مسؤولا عن وجود الشر في الدنيا وإن كان جميع ما في الطبيعة من صنعه، وهو ما ذهبت إليه المعتزلة.وبالفعل فإنّ النظام اعتبر أن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي، وليست هي مقدورة للباري([2]).
ويذهب الدكتور "أبو ريدة" إلى أنّ "النظام" قد أنكر الإرادة على المعنى الحقيقي بالنسبة لله تعالى. أما بالنسبة إلى الإنسان فهو خالق لأفعاله وله قدرة وإرادة([3]).أما "الشهرستاني" فيقول عن "النظام": "إنه انفرد عن أصحابه بمسائل".ويذكر المسألة الثانية عشر التي قال فيها: " لا بد له (أي الإنسان) من خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام والآخر بالكف ليصح الاختيار([4])،وهذه الفكرة قد أشار إليها المستشرق الأمريكي "هاري. أ. ولفسون" في كتابه الذي عنوانه: "الخاطران في علم الكلام وعند الغزالي باعتبارهما قوتين جوانتين تدفعان إلى الأفعال الإنسانية"([5]).

---

[1] يحي هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة،دون طبعة، 1972، ص 101.

[2] عثمان أمين، الفلسفة الرّواقية، المرجع السابق، ص ص 310 – 311. و(العودة إلى الشهرستاني، الملل والنحل، ص38، وابن حزم، الفِصل ج4 .ص 194)

[3] محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، المرجع السابق، ص 171.

[4] الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق، ص 58.

[5] هاري. أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني ، المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة،الطبعة الأولى،2005 ، ص 788.

أما أهم ما جاء في كتاب "ولفسون" فهو أنّ الجدل الذي دار في الإسلام بين القائلين بالجبر والقائلين بالاختيار حول ما إذا كان الإنسان يفعل الشر باختياره أم لا، هو جدل يتعلق بما إذا كان الإنسان حرا في مقاومة القوة التي تحثه على ارتكاب الشر أم مجبرا أي الشيطان([1]). أو ما يسمى بخاطر الشر أو خاطر المعصية.

هذا،ولئن كان الإمام "عبد القاهر البغدادي" ينسب نظرية الخاطرين إلى البراهمة(*) والى القدرية أي المعتزلة،فإنه يعترف بما أحدثه النظام من تعديل في النظرية البراهمية حيث يقول: "زعم "النظام" أنَّ الخواطر أجسام محسوسة وأنَّ الله تعالى خلق خاطري الطاعة والمعصية في قلب العاقل ودعاه بخاطر الطاعة إلى الطاعة ليفعلها ودعا بخاطر المعصية إلى المعصية لا ليفعلها ولكن ليتم له الاختيار بين الخاطرين([2])،وهو ما يبين لنا أنّ "الإمام البغدادي" يُقرُّ بأنَّ مسألة الطاعة والمعصية أو ما يسمى باختيار الفعل بين ما هو خير وماهو شر له أصول أجنبية،ولئن كان "الإمام البغدادي" لايصرح بالتأثير الرّواقي، فإنّ اعتبار الخواطر أجسام محسوسة يدل على أنّ الخير والشر أو بالتعبير الديني المعصية والطاعة مصطلحان لهما جذور مادية ترتبط بأصول رواقية، ومن الملاحظ أنّ الإمام البغدادي لايضع أقوال النظام في صورتها الحقيقية، بل يحاول دائما أن ينفي عن النظام ما هو مؤكد في مذهبه وهذا ربما راجع إلى الاختلاف بينهما من حيث المذهب فالنظام معتزلي، أما البغدادي فهو أشعري، وربما لكي يجعله قريبا من المذهب الأشعري.

ويذهب الدكتور"عبد الهادي أبو ريدة" إلى أنّ المستشرقين "بروكلمان" و"هورفينز" يعتقد أنّ فيما يخص مسألة هل إن النظام من القائلين بحرية الاختيار أنّ النظام قد أنكر الاختيار.ويعتقد بروكلمان أنّ إنكار النظام راجع إلى إنكار ما ذهب إليه الحنفية من الحكم بالرأي والقياس،في حين يعتقد "هورفيتز" أنّ النظام كالرّواقيين الذين أكدوا أنّ للإنسان إرادة حرة عنها تصدر أفعاله، بل أحكامه وآراؤه([3])،وليس لحرية الإرادة بالمعنى الصحيح مكان في مذهبهم.هذا،وتبعا لرأي "هورفينز"فإنَّ خصوم "النظام" أوّلوا أراءً له في الجبر ليجعلوه في نظر خصومه من القدرية. ودائما حسب رأي "هورفيتز"، فإنّ "النظام" أراد أن يقول إننا لا نستطيع أن نضيف لله الإرادة بالمعنى الذي نضيفه للإنسان([4])، وذلك أنَّ النظام ينكر إضافة الإرادة إلى الله إضافة حقيقية، لأنّ الإرادة في إطلاقها على الله نوعين: "إما

---

[1] المرجع السّابق، في الصفحة نفسها.

وحوالي القرن التاسع أو :(*) البراهمة: وقد خرجت من رحم الفدية كما يقول فيليسيان شالي الثامن قبل الميلاد استخرج البراهمة من هذه الفيدية ديانة معقدة لتبرير الموضع المتميّز،الذي اختصوا به الجماعة(محمد بوالروايح،مختصر تاريخ الأديان،نوميديا للطباعة والنشر والتوزيع،قسنطينة الجزائر،2010)

[2] عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، مطبعة الدولة، اسطنبول،الطبعة الأولى، 1928، ص 27.

[3] محمد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، المرجع السابق، ص171.

[4] المرجع السابق، والصفحة نفسها .

إرادته لأفعاله،وإما إرادته لأفعال عباده".أما إرادته لأفعاله فتفسيرها أنه خلقها وأنشأها:"إنّ وصف لله بأنه مريد لتكوين الأشياء معناه انه كونها " أما إرادته لأفعال عباده فتفسيرها انه آمر بها مجبر عليها أو ناه عنها:"إن وصفه بأنه مريد لأفعال عباده معناه انه أمر بها والأمر بها غيرها.نقول إنه مريد للساعة معنى ذلك انه حاكم بتلك الساعة مخبر بها"([1]). ولذلك، فإنّ افتراض "هورفيتز" السابق في أنَّ "النظام" أراد بهذا أن يقول أننا لا نستطيع أن نضيف لله الإرادة بالمعنى الذي نضيفه للإنسان، لأنّ الخواطر لاتقال بالنسبة إلى الله([2]).

وبالإجمال، فإنّ مسألة الأفعال الحسنة والأفعال القبيحة تستوجب المعرفة، لكن تستبعد الخاطر في معرفة الله، لأنّ معرفة الباري تستوجب النظر والاستدلال. أما الأفعال الخاصة بالإنسان فتستوجب خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام والآخر يدعو إلى الكف عن الفعل ليصح الاختيار.

هذا،وأما فيما يخص التأثير الرّواقي في علم الكلام،أوفي نظرية "النظام" عن الخاطرين،فإنَّ المستشرق الأمريكي "ولفسون" لم يُصرح بتأثير المصدر الرّواقي في نظرية النظام عن الخاطرين، وإن كان قد استدل من رواية البغدادي أنها ارتبطت بمصدر أجنبي ، ويحدد المستشرق "ولفسون" ثلاثة احتمالات تفرض نفسها([3]):

الاحتمال الأول يتمثل في ما يسمى بالنظرية الزرداشتية للأرواح التوائم التي تقود الإنسان إلى اختيار الخير والشر. معنى ذلك احتمال وجود التماثل بين الزرادشية وبين الخاطرين عند النظام، وذلك أنّ من بين المعاني العديدة للفظ الخاطر لدى النظام معنى "الفكر" و"العقل" وكذلك هو الشأن مع لفظ ماني (Many) لدى زرادشت.

أما الاحتمال الثاني فهو يخص النظرية اليهودية عن الخاطرين التي ذكرناها من قبل. إنه لايوجد بين النظرية اليهودية وبين نظرية النظام تشابه عام ، وإنما يوجد اتصال فقط بين اللفظ العربي "خاطر" واللفظ العبري (Yaser). وعلى الرغم من أن لجذور هذين اللفظين معاني مختلفة،إلا أنهما اكتسبا المعاني نفسها المشتقة من "فكر" و "رغبة"، و "ميل".

أما الاحتمال الثالث والأخير فيتمثل في أن لفظ الخاطر يحمل معنى النفس، فإنّ معنى خاطر الطاعة وخاطر المعصية لدى "النظام" قد يعكس تمييز أفلاطون في النفس الإنسانية بين النفس العاقلة والنفس اللاّعاقلة أو الشهوانية فالنفس الأولى منهما تنهي الإنسان عن فعل الشّيء الضّار وتحثُّه النفس الثانية على فعله.

والخلاصة أنّ هذه الاحتمالات لها تأسيس إما ديني وإما فلسفي، فأما ما هو ديني فيتمثل فيما هو رباني أو غير رباني، في حين ما هو فلسفي في مفهوم الخاطر عند

---

[1] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، دار المعارف، الإسكندرية، طبعة ثالثة، 1965، المرجع السّابق، ص 495.

[2] محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، المرجع السّابق، ص 171.

[3] هاري. أ. ولفسون، فلسفة المتكلمين في الإسلام، المجلد الثاني،المرجع السّابق، ص ص 795 – 796.

النظام ارتبط بالنفس والفكر والعقل... الخ، ولذلك لا يمكن أن نفترض أنّ نظرية الخاطرتين عن النظام لها أصل واحد من هذه الاحتمالات وإنما يمكن القول إنّ هذه النظرية لها أصل في هذه المصادر كلها مجتمعة، وان الأصل الرواقي في فكر النظام لا يمكن إنكاره، لأنّ الأصل الفلسفي في هذه المسالة مرتبط بالنفس والفكر والعقل،وهي مسائل متجذرة في الفكر الفلسفي الرّواقي.

وما يمكن استخلاصه من مسألتي الجبر والاختيار أو ما يسمى بحرية الإرادة والأثر الرّواقي فيهما،أنّ هناك مصادر متعددة.فبالنسبة إلى المستشرقين فإنّ "هورفيتز" يثبت أثر الأصل الرّواقي في "النظام"، في حين ينفي "هورتن" الأصل الرّواقي ويثبت الأصل الفلسفي. أما "ولفسون" المستشرق الأمريكي فإنه يذهب إلى أنّ هناك ثلاثة افتراضات أو عوامل مجتمعة أثرت في النظام هي الأثر الديني والأثر الفلسفي والأثر الزرداشتي.

أما الإمام "عبد القاهر البغدادي"، فينفي الأثر الرّواقي في هذه المسألة، ويذهب إلى أنّ هناك أثرًا هنديًا مرتبطا بالراهميّة.

أما موقفنا من ذلك،فهو أنّ الأصل الأجنبي لتأثر النظام سواء أكان دينيا أي الديانات اللاّشرعية مثل البراهمية والزرادشتية أم فلسفيا كما نجده عند أفلاطون وأرسطو،لا شك أنه ممزوج بما هو رواقي.

هذا بالنسبة إلى الأثر الرواقي في المتكلمين فيما يخص المسائل الأخلاقية.أما بالنسبة إلى الأثر الرواقي في المسائل الأخلاقية عند فلاسفة الإسلام،فسنخص بالذكر "الكندي"فيلسوف العرب و"أبو بكر الرازي"الفيلسوف والطبيب العربي بلا منازع.

المحور الثاني : الأثر الرّواقي في المسائل الأخلاقية عند فلاسفة الإسلام.

المبحث الأول : القدر عند الرّواقيين من الوجهة الأخلاقية:

يذكر "إيميل بريهيه " في بحثه الموسوم مفهوم القدر عند الرّواقيين ومن خلال نص ديوجين (Diogène laérce) إنّ هذا الأخير يرى : "أنّ جميع الأشياء تجد مكانا لها ضمن "القدر". وحسب مقالة القدر ل "كريسيب" وكتاب "القدر" ل"بوزوديونس" فإنّ السبب الذي يجعل الكائنات تتصل يبعضها البعض هو القدر،وأما العقل فهو الذي يُسيّر العالم"([1]).هذا،وتتصل مسألة القدر عند الرّواقيين بمسألة السعادة اتصالا وثيقا،فالسعادة حسبهم مجاهدة ومكافحة ليس ضد الطبيعة ولكن مجاهدة للعيش وفق الطبيعة وهي ليست استسلاما وخضوعا للقدر المستبد، بل عملية تحرر من قيود الأهواء والانفعالات غير العقلانية.هذا،وقد اتضح لنا في الفصول السابقة أنّ الإنسان الذي يؤدي واجباته في الفلسفة الرّواقية بإمكانه الوصول إلى السعادة فلا وجود للسعادة إلا بوجود الفضيلة،وترابطهما الوثيق يجعل الحكيم يبصر الانسجام الكوني والإنساني ويتقبل مفهوم القدر باعتباره مفهوما إلهيا لا يتناقض مع مفهوم الحرية الإنسانية. والحرية عندهم تتمثل في الموقف النفسي الذي

[1] *Emile Bréhier, les Stoïciens,* Edition Gallimard, 1962, *Op.Cit., P 64.*

يقفه الإنسان من مجرى القدر وأحداثه. أما الجبر فهو القدر ذاته وما يحدده للأمور الخارجية من نظام دقيق لا يمكن الخروج عليه([1]).
باختصار، إنّ مفهوم الحرية عند الرّواقيين لا يعني الاستسلام بخضوع لقدر مستبد يسير وفق الضرورة الإلهية، فوجود الألوهية مرهون بوجود العناية الإلهية([2]). ما يعني أنّ الأخلاق الرّواقية هي جوهر أساسي لوجود هذه الفلسفة، ويعني أيضا أنّ المواطن في هذا العالم وكل مفكر حر لا يخضع إلا لنفسه، ولا يتم لهذا المواطن الكوني (cosmopolis) التعرف على القانون الكلي إلا بفهمه أنّ الطبيعة إلهية وكاملة([3])، وأنّ المواطن الحر هو الإنسان الفاضل.

المبحث الثاني : الأثر الرّواقي في القدر من الوجهة الأخلاقية عند فلاسفة الإسلام

يشير الدكتور "عثمان أمين" إلى القراءة الخاطِئة التي أعطيت لمفهوم "القدر" من طرف بعض كتاب الغرب،واعتقادهم أن القدر من أسباب انحطاط المسلمين، وهو يرد على تلك القراءة بمحاولة التقريب بين المسلمين والرّواقيين في مسألة القدر، لاعتقاده أنّ عقيدة الرّواقيين و المسلمين بالنسبة إلى القدر واحدة([4]).

لكن،ما يمكن ملاحظته في محاولة الدكتور "عثمان أمين" أنه حاول التقريب بين الرّواقيين والمسلمين من حيث المشابهة بين أقوالهما، إلاّ أنّ هذه المُشابهة بقيت غامضة،ذلك أنّ مسألة القدر عند المسلمين في جانبها الأخلاقي مستمدة من النص الشرعي، في حين أنّ مفهوم القدر عند الرواقيين مستمد من فلسفتهم التي تبدأ من الطبيعة لتصل إلى الأخلاق،هذا،ولم يشر الدكتور "عثمان أمين" إلى المسلمين المتأثرين بهذه المسألة إن كانوا فلاسفة أو متكلمين أو صوفيين. لذلك سنتطرق بداية إلى الأثر الرّواقي في مجموعة فلاسفة الإسلام وسنركز على شخصيتين بارزتين هما : "الكندي" و "أبو بكر الرازي".

أ- **الكندي**.

يعتقد الدكتور "عبد الفتاح أحمد فؤاد" أنّ موقف الرواقية من الحرية الأخلاقية قد أثر في فلاسفة الإسلام أكثر من المتكلمين([5]).وأول فلاسفة الإسلام الذي أثر فيهم هذا الموقف هو الكندي(ت252هـ/866م). ومن المصادر الهامة التي تدل على هذا التأثر الأخلاقي عند الكندي رسالة مخطوطة له بدار الكتب المصرية عنوانها " في الحيلة لدفع الأحزان"، وفي هذه الرسالة يبدأ الكندي بتعريف الحزن بقوله : " ألم نفساني يعرف لفقد المحبوبات وفوات المطلوبات.... إذ هو عارض

[1] عبد الفتاح احمد فؤاد، الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، المرجع السّابق، ص 491.
[2] *Emile Bréhier, les Stoïciens, , Op.Cit., P 64.*
[3] *Pierre Ducassé, les Grandes Philosophes, « Que sais-je », P.U.F, 1976, P 28.*
[4] عثمان أمين، الفلسفة الرّواقية، المرجع السّابق، ص 308.
[5] عبد الفتاح أحمد فؤاد، الأصول الرّواقية في الفلسفة الإسلامية، المرجع السّابق، ص 493.

لفقد محبوب أو لفوات مطلوب"([1]).وفي هذا القول يقدم "الكندي" الأسباب التي ينشأ عنها الحزن، وهي لا تخرج عن فقدان ما يمتلكه الإنسان في النواحي المادية، فالإنسان كثير ما يرغب في أشياء ويشتهي الحصول عليها والتمتع بها، وإذا عجز عن ذلك الكسب أصابه الحزن والألم، ويربط الإنسان سعادته دائما بالمطالب الحسية والمقتضيات المادية، ويُواصل الكندي في الرسالة نفسها قوله السّابق بتساؤُل يتمثل في: كيف نحصن أنفسنا من الحزن؟ ويجيب عن هذا التساؤل بقوله: ليس بممكن أن ينال أحد جميع مطلوباته، ولا يسلم من جميع محبوباته، لأنّ الثبات والدوام معدوم في علم الكون والفساد ..... إنما الثبات والدوام موجودان اضطرارا في عالم العقل...."([2]).

إنّ ما يمكن قوله انطلاقا مما سبق إنّ دوام الحال من المحال، لأنّ الثبات والدوام لا وجود لهما في عالم يحكمه قانون التغير، ولذلك على الإنسان أن لا يربط سعادته بالمتغير، وإذا أردنا أن نكون سعداء حقا يجب أن نتوجه إلى اقتناء جواهر العالم الباقي ولآلئه، وأن نحرص على الممتلكات العقلية، لأنها خالدة.ولهذا يرى الدكتور "محمد عبد الرحمن مرحبا" أنّ الحكيم هو الذي يسعى إلى الحيلة لدفع الأحزان باتخاذ التأهب لها وحسن الاستعداد لمواجهتها([3]).وذلك بعدم الرغبة فيما ليس بحوزتنا وأن نرضى بما هو لنا ولا نأسى على ما فاتنا والإقبال على تقوى الله فإنها خير بضاعة.

هذا فيما يخص محتوى الرسالة.أما فيما يتعلق بمصدر الرسالة،فإنّ هناك اختلافا بين دارسي الفكر الفلسفي الإسلامي، فهناك من يرجعها إلى "أفلاطون" و"سقراط"، وهناك من يرجعها إلى مصدر الروح الإسلامية،في حين هناك من يذهب إلى أنّ مصدر الرسالة يرجع إلى أصول رواقية.

بالنسبة إلى الموقف الذي يذهب إلى أنّ الرسالة ترجع إلى "سقراط" و"أفلاطون"، فيمثله الدكتور"أبوريدة"، وحجته في ذلك أنّ في الرسالة إشارة إلى تقدير "أفلاطون" و"سقراط" للفضيلة والعقل وسموّهما بالإنسان عن طريق تسري فيها وجهة النظر الإسلامية وروح الزهد في الدنيا في سبيل الحياة الخالدة([4])،ولكن هذا الموقف الذي يمزج بين ما هو يوناني وما هو إسلامي في الرسالة المسماة في "الحيلة لدفع الأحزان" فيه نوع من الخلط بين ما هو يوناني وما هو إسلامي،بينما ما هو فاضل من الوجهة الإسلامية يختلف كليا عما هو فاضل في الفكر الأخلاقي اليوناني، ذلك أنّ الأساس الأخلاقي الإسلامي شرعي(يخضع إلى النصوص الدينية)، في حين أنّ ماهو أخلاقي يوناني فلسفي عقلي.

---

[1] عبد الرحمان بدوي، رسائل فلسفية، (الكندي والفارابي وابن باجه، وابن عدي)، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1980، ص 06.

[2] عبد الرحمان بدوي، رسائل فلسفية، المرجع السابق، ص 07.

[3] محمد عبد الرحمان مرحبا، فلسفة الكندي، منتخبات، منشورات عويدات، بيروت، ص 128.

[4] عبد الفتاح احمد فؤاد، الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص 493.

أما الموقف الذي يذهب إلى أنّ مصدر الرسالة يرجع إلى الأصل الرّواقي، فيمثله الدكتور "فهمي جذعان" وحجته في ذلك أنّ الباحثين قد أهملوا الرئيس والأساسي للرّواقية،وعلى وجه الدّقة والتحديد كتاب(MANUEL D'EPICTETE) .فالأفكار المُوجّهة لكتاب: "ايبكتيت" (Epictète) فيها ما يتفق تماما مع ما جاء في رسالة الكندي، إلى جانب أفكار هي من وحي أفلاطون بلا جدال. أما التأثير الإسلامي على هذه الرسالة فيعتقد الدكتور" فهمي جذعان" أنه محدود إلى درجة أنه لا يكاد يذكر([1]). أما الدكتور "عبد الفتاح أحمد فؤاد"فيشير إلى أنّ للعناصر الرّواقية الكامنة في رسالة الكندي هي عناصر لافتة المذكورة وقد ذكرها الأستاذ الدكتور"عثمان أمين"في مقالته الفرنسية([2]). ولذلك من المستبعد إنكار وجود آثار أخلاقية رواقية واضحة في هذه الرسالة .

هذا،وإذا عدنا إلى مسألة القدر في رسالة الكندي المسماة: "في الحيلة لدفع الأحزان"،والإشارات إلى مصادرها،فإنّ الدكتور "فهمي جذعان"يرجع ذلك المرجع إلى الحكمة الثامنة "لابيكتيت"، حيث يطلب الفيلسوف الرّواقي من الإنسان ألاّ يطمع في أن تحدث الأشياء كما يريد، وتحقيق السعادة بالنسبة إلى الإنسان أن يتقبل الأشياء كما هي([3])،وهو ما يشير حسب الدكتور"فهمي جذعان"إلى أنّ رسالة الكندي هي طبق الأصل للحكمة الثامنة التي جاءت في كتاب :" Manuel Epictète"،والتي تحمل في طياتها مسألة القدر في مفهوم الرّواقيين،وهذا الرأي يتفق معه الدكتور "فهمي جذعان"،الذي يعتقد أنّ "الكندي" يتفق مع الرّواقية بعامة و"كريسيب" بخاصة في الاعتقاد بأنّ المستقبل حافل بإمكانيات ليس من الضروري تحقيقها جميعا([4]).وهذه المسألة تدخل في إطار المنطق الذي يسمى منطق الموجهات أو ما يعرف بمنطق المستقبليات الجائزة وهي: الضروري، والممكن، والجائز، والمستحيل(*)، وهو الموقف الذي يرى أن مسائل المستقبل ليس من الضروري تحقيقها جميعا، وبه عارض "كريسيب الرّواقي" موقف "ديودور الميغاري"(Diodore de Mégare)،وهو الموقف الذي نجده أيضا عند الكندي الذي تابعه في ذلك مسكويه، فهما يدعوان البشر إلى أن لا ينهزموا ويستسلموا للغموم قبل وقوعها، لأنّ ما هو مستقبلي من الممكن أي أنّ الحادثة التي تسبب لنا الغم قد لا تتحقق([5]).وفي هذا المعنى يقول الكندي في رسالته: "... فلا ينبغي أن

---

[1] *Fehmi Jadaane, l'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane,* Dar Machreq, Beyrouth, 1968. *P 201.*

[2] عبد الفتاح احمد فؤاد، الأصول الرّواقية في الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص 494.

[3] *Fehmi Jadaane, l'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane, Op.Cit., P 202.*

[4] عبد الفتاح احمد فؤاد، الأصول الرّواقية في الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص 497.
أما الضروري :(*)الضروري والممكن والجائز والمستحيل

[5] *Fehmi Jadaane, l'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane, Op.Cit., P 206.*

تحزن قبل وقوع المحزن،فلعل الذي إليه دفعه أن يدفعه قبل وقوعه بنا، ولعل الذي إليه الأحزان ألا يحزن ولا يفعل الذي خفنا"([1]).

هذا،والذي يمكن قوله بناءً عما سبق،إنّ معرفة العالم الإسلامي بالآراء الرّواقية لم تكن من باب الصدفة،بل ربما تكون امتزجت بآراء لسقراط والأفلاطونية المحدثة وأفلوطين، وهو ما يدلّ على أنّ الأفكار الفلسفية الأخلاقية اليونانية قد تداولت في العالم الإسلامي عن طريق الترجمة للتراث اليوناني القديم،إلا أنّ هذه المقاربة أو المشابهة بين فكرتين مختلفتين من حيث الأصل تبقى محل جدل بين المفكرين.

ومهما يكن،فإنّ رسالة الكندي "في الحيلة لدفع الأحزان" كان لها أثرٌ ملحوظٌ في فلاسفة الإسلام من بعده من أمثال "أبي بكر الرازي" و "ابن مسكوية" و"ابن سينا".

ب- أبو بكر الرازي (توفي تقريبا عام 320 هـ):

فيلسوف اشتهر في الطب والكيمياء والجمع بينهما، ظل حجة الطب في أوربا حتى القرن السابع عشر للميلاد، وهو في نظر المؤرخين من أعظم أطباء القرون الوسطى وطبيب الدولة العربية الإسلامية من غير منازع([2]).

ومن أهم مصادر "أبي بكر الرازي" كتابه: "الطب الروحاني"،الذي أشار فيه بداية إلى "فضل العقل ومدحه، وفيه اعتبر العقل من أعظم نعم الله وانفع الأشياء واجبها"، ثم تحدث في الفصل التالي: "عن قمع الهوى وردعه وجملة من رأي أفلاطون الحكيم"([3]).

أما الغاية من الكتاب فهي إصلاح أخلاق النفس، والاعتناء بتهذيب نفسية الإنسان وترويضها، وارتقاء الإنسان من المرتبة الدنيا التي تجعله في مرتبة الحيوان إلى مرتبة الإنسانية المبنية أساسا على الدين والتربية الخلقية والنفسية،وهو ما يدلّ على أنّ الطب عند المسلمين قد ارتبط بالجانب الأخلاقي.هذا،ولقد أعطى الرازي أهمية خاصة لعوامل البيئة وما هو صحي (متعلق بعلم الصحة) مثل : الحرارة والرطوبة والإنارة في المنازل و نقاوة الهواء، و شروبية الماء (potabilité de l'eau) .كما اهتم بالمطبخ والتغذية المريض، وأوصى ببعض المقاييس المتعلقة بتحضير الأكل و هي الفكرة نفسها التي نجدها عند"جالينوس (Galien)([4])،وهو ما يشير إلى أنّ التأثير الرّواقي في "أبي بكر الرازي" من الوجهة الأخلاقية قد جاء عن طريق "جالينوس"، وعن طريق "جالينوس" أيضا انتقلت المسائل المنطقية عند الرواقيين إلى العالم الإسلامي. وإضافة إلى ذلك فإنّ اهتمام الرازي" بالعلاج الوقائي

---

[1] عبد الرحمان بدوي، رسائل فلسفية، (الكندي الفارابي وابن باجه وابن عربي)، المرجع السابق، ص 13.

[2] أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، رسائل فلسفية مضاف إليها قطعا من كتبه المفقودة، -أ-منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت،الطبعة الخامسة، 1982، مقدمة

[3] عبد الفتاح احمد فؤاد، الأصول الرّواقية في الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص 501.

[4] *Galien, l'âme et ses passions, « les belles lettres », Paris, 1995, P 77.*

للأمراض قد جاء عن طريق قاعدة ترجع إلى "فلسفة الطبيعة "،وترى أنّ الطبيعة قوة للشفاء أكثر قوة من الطب "وهي تعود إلى"جالينوس" الذي يرى أنّ لفظ الطبيعة معناه الجوهر([1]).ومما يُقرّب فكرة "جالينوس" حول الطبيعة إلى فكرة الرازي قوله : "عندما تتجاوز الطبيعة المرض، فليس هناك حاجة لمساعدة الطبيب" ففي هذا القول دعوة إلى الأطباء لمساعدة الطبيعة، لأن قوام قوة المريض تكمن في توازيه مع الطبيعة و العيش فق الطبيعة، و هي فكرة نجدها عند الرّواقيين وفي دعوة "زينون الرّواقي" إلى أن نعيش على وفاق مع الطبيعة([2]).

وتبعا للدكتور"فهمي جذعان"،فإنّ الحكيم عند "الرازي" هو الذي يتذكر أنّ هناك امتحانا عميقا لكل ما هو في العالم و يكون خاضعا لكل نشوء أو فساد، وأن كل تغير أبدي وكل شيء عابر زائل وفاسد([3]).وعلى الحكيم آلا يندم على كل ما خسره، لأنّ هناك ضرورة جبرية ترتبط بقانون العالم الذي حولنا،وإذا صرف الإنسان نظره عن هذا القانون فإنه يكون قد صرف النظر عن العقل و اتبع الهوى، لذلك يمكن القول إن حكيم الرازي هو حكيم الرّواقيين لاشتراكهما في الاعتقاد أنّ العقل يعلمنا أنّ الأحزان والقلق ضاران،وأنّ الحكيم الكامل هو الذي يستبعد الأحزان ويطرحها كلية([4]).

هذا،ويعد الرّازي،حسب الدكتور "عثمان أمين"،نموذجا لكتاب السيرة الفلسفية، وكان مثله الأعلى يدور حول شخص سقراط.فهو يتخذ الفيلسوف اليوناني قدوة و إماما كما كان يفعل بعض الرّواقيين([5]).هذا،ويعتقد الدكتور "عبد الفتاح أحمد فؤاد"أنّ رسالة الكندي من المحتمل أن تكون المصدر الوحيد الذي عرف به الرّازي الآراء الرّواقية([6]).

والخلاصة في ذلك أنّ منهج الرازي لا يخرج عن إطار الفكر الطبيعي اليوناني،وهو من ممثلي المادية في الفكر الإسلامي.

أما النتائج المستخلصة فهي على الشكل التالي :

كان السؤال الذي حددنا من خلاله الإشكالية لهذا المقال تتمثل في :هل يمكن اعتبار مأنتجه متكلمي الإسلام في ميدان الأخلاق إسلاميا أصيلا أم له اعتبارات يونانية (أرسطية -مشائية-وراقية.....)؟

---

[1] *Galien, L'âme et ses passions, Op.Cit., P 78.*

[2] *Ar-Razi, nomade le guide de médecin, Op.Cit., P 133.*

[3] *Galien, l'âme et ses passions, Paris, « les belles lettres », 1995, P 77.*

[3] *Fehmi Jadaane, l'influence du stoïcisme sur la pensée musulmane, Op.cit., P 216.*

[4] *Ibidem.*

[5] عثمان أمين، الفلسفة الرّواقية، المرجع السابق، ص 320.

[6] عبد الفتاح احمد فؤاد، الأصول الرّواقية في الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص 502.

إن الإجابة عن هذه الإشكالية هي : ما أنتجه متكلمي الاسلام في ميدان الأخلاق لم يكن فقط إسلامياً،بل هناك تأثيرات لم تكن مرتبطة بالاعتبارات اليونانية فحسب،بل هناك تأثيرات فارسية وهندية .....إلخ.

أما فيما يخص النتائج الجزئية المتمخضة من الإجابة عن الإشكال والتي نراها من وجهة نظرنا جوهرية فهي :

إنّ العقل واحد من الوجهة الأخلاقية بين اليونانيين وعل الخصوص الرّواقيين وعلماءالكلام،بالرغم من أن هناك اختلافا في المنطلقات.فإذا كان منطلقات العقل عند الرّواقيين فلسفية،فهي لا تخرج عن إطار ما هو انطولوجي ميتافيزيقي إلهي،وما هو إلهي هو عقلي .

أما منطلقات العقل عند المتكلمين فهو إسلامي يرجع إلى النص الشرعي في فهم المسائل الإسلامية.أما القاسم المشترك في العقل بين ما هو رواقي-يوناني- وما هو كلامي – إسلامي- فهو المنطق العاصم والمرشد إلى معرفة ما هو خير وفاضل.

ومن النتائج التي سيمكن استخلاصها ،التأكيد على وجود التفاعل بين ما هو يوناني رواقي أخلاقي وما هو إسلامي أخلاقي كلامي. وذلك في وجود أثر رواقي أخلاقي في علم الكلام ويتمثل في التشابه بين ما هو أخلاقي رواقي وما هو أخلاقي كلامي.

والخلاصة في أن علم الكلام وإن كان أصوله إسلامية شرعية كما جاء في مقدمة ابن خلدون، فلا يمكن إنكار الأصول الأجنبية نذكر على سبيل المثال الأصول الهندية والفارسية .ولا يخفى أهمية الأصول اليونانية وخصوصا الأثر الرواقي في بعث المسائل المتعلقة بعلم الكلام سواء تعلق الأمر بالمنطق أم بالطبيعة أم بالأخلاق -كما تبين لنا ذلك من خلال ما سبق وأن حددناه في هذا المقال-.