

مكتبة
الدراسات الفلسفية

الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي

العقليون والذوقيون أو النظر والعمل

تأليف

الدكتور أحمد محمود صبحي



دار المعارف بمصر

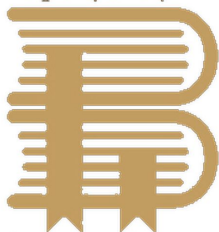
الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي

العقليون والذوقيون أو النظر والعمل

الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي

العقليون والذوقيون أو النظر والعمل

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطه بديل < mktba.net

« إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق »

حديث شريف

الإهداء

لقد تحليت بتواضع العلماء وسعة تفكيرهم حين أجزت هذه الرسالة للمناقشة ثم رحبت بنشرها مع ما فيها من اتجاهات وآراء تخالف اتجاهاتك وآراءك وما أعلنته في كتبك .

إلى الأستاذ الدكتور علي سامي النشار

كتعبير عن إكبار وتقدير

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

أسئلة كثيرة تدور بذهن الباحث في الفلسفة الإسلامية ولا تلقى من جواب ، لماذا لم تحتل الدراسات الأخلاقية المكانة التي احتلتها سائر الدراسات ؟ كيف تكون الأخلاق بطبيعتها أقرب الموضوعات إلى الدين ولا تشغل بعد ذلك بال مفكرى الإسلام ؟ بل كيف يدل هؤلاء المفكرون بآرائهم في شتى العلوم ولا تكون من بينها الأخلاق ؟ إنه إذا كان الفقه متعلقاً بالعبادات فأى علم يتعلق بالمعاملات إن لم يكن الأخلاق ؟ فإن صح أن يتصور الدين بلا فقه فقد صح تصوره بلا أبحاث في الأخلاق ، وهؤلاء الفلاسفة الذين شغفوا بأرسطو ما بالهم قد تأثروا به في كل ما كتبه كالإلهيات والطبيعات والمنطقيات ولكنهم أعرضوا عن الأخلاقيات (١) .

ومن ناحية أخرى كيف شغل المتكلمون بكثير من الدراسات المتعلقة بالإنسان وليس من بينها الأخلاق ؟ هل هم بدورهم أعرضوا عنها أم أنهم درسوها على نهج مخالف للنسق الذى اختطته لنفسها المذاهب الأخلاقية منذ اليونان إلى العصر الحديث ؟ وهل كان للمسلم من مشكلات في الأخلاق يعزل عن مشكلات الإنسان حينها كان حتى تبقى الأخلاق الإسلامية في وادٍ والفلسفة الخلقية كلها في وادٍ ؟ والمتصوفة بدورهم هل الأخلاق عندهم عملية فحسب ؟ وكيف يتسنى أن يوجد عمل لا يستند إلى نظر ؟ أم تصادف العمل مشكلات وعقبات تقتضى النظر ومن ثم البحث الفلسفى ؟

(١) باستثناء مسكويه .

هذه الاستفسارات الحائرة لكي نحسم الإجابة عليها لا بد من ثلاثة افتراضات :

الأول : أنه لا بد أن توجد في الفلسفة الإسلامية دراسات في الأخلاق .
الثاني : أنه لا بد أن هناك عقبات تعذرت معها الرؤية والكشف عن هذه الدراسات الأخلاقية .

الثالث : أنه إذا تم التعرف على هذه العقبات فلا بد أن تسهم الفلسفة الأخلاقية لدى مفكرى الإسلام بدور مماثل لدور فلاسفة اليونان أو المحدثين من حيث إن مشكلات الإنسان من حيث هو إنسان لا تنقيد بقيود الزمان ومن حيث إن المسلمين قد أسهموا في الثقافة العالمية بدور مشهود .

المشكلة الأولى هي مشكلة التقصي عن الاتجاهات الأخلاقية في الفلسفة الإسلامية حتى إذا تخطينا هذه العقبة فإن المشكلات التي ستصادفنا هي سائر ما عرفته وصادفته الفلسفة الأخلاقية في تاريخها ، من هذه المشكلات مدى صلة الأخلاق بعلوم أخرى كعلم الميتافيزيقا أو علم النفس ولندع جانباً علم الاجتماع الذي يريد أن بلغى الأخلاق كعلم .

ومن مشكلات الفلسفة الأخلاقية كذلك مشكلة العمل ، هل البحث النظرى في الأخلاق يفضى بالضرورة إلى العمل ، من حيث إن الأخلاق علم عملي ؟ أم أن العمل قد ترك أمره للوعاظ والمصلحين ولا شأن للفلسفة به ؟

هذه هي الخطوط العريضة لمشكلات هذه الرسالة ولكن هذه الخطوط تحتاج إلى مزيد إيضاح .

الباب الأول

مدخل إلى الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي

الفصل الأول

هل في الفكر الإسلامي فلسفة أخلاقية

تكاد تكون الفلسفة الأخلاقية من أقل فروع الفلسفة حظاً من عناية الدارسين والمؤرخين للثقافة الإسلامية - الأقدمين منهم والمحدثين على السواء ، فابن خلدون في الفصل السادس من مقدمته حيث تناول « العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه » ذكر علوم العرب جميعاً دون أدنى إشارة للأخلاق^(١) ، كذلك لا يذكر ابن صاعد الأندلسي^(٢) فيما ذكره عن علوم العرب شيئاً عنها .

حقيقة لقد ذكرها الفارابي وجعلها أحد فرعي العلم المدني في إحصائه للعلوم^(٣) ولكنه كان في ذلك يرسم خطى أرسطو - سواء في تصنيفه للعلوم - أم في فهمه للأخلاق ، حقيقة لقد أضاف في إحصائه علوماً إسلامية كالفقه ، ولكنه لم يخرج في تصنيفه عن السياق العام لفلسفته من توفيق بين الدين والفلسفة وترسم خطى الفلسفة المشائية بمفهوم أفلوطيني ، وليس أدل على ذلك من أنه حين تعرض للأخلاق لم يضيف شيئاً عما ذكره أرسطو من فهم للسعادة والفضيلة ومن جعل الأخلاق مقدمة للسياسة المدنية أو بالأحرى المدينة الفاضلة^(٤) .

(١) ابن خلدون : المقدمة - الفصل السادس من ٣٠١ طبعة المطبعة البهية .

(٢) صاعد الأندلسي : طبقات الأمم ص ٥٢ .

(٣) الفارابي : إحصاء العلوم - تحقيق د. عبّان أمين - طبعة ثانية سنة ١٩٤٩ ص ١٠١ .

(٤) الفارابي : تحصيل السعادة جزء ٢ والتنبيه على سبيل السعادة ج ٨ وما بعدها .

أريد أن أقول إننا لا نجد لدى الفارابي علماً للأخلاق بمفهوم إسلامي أو عربي موضوعاً أو مناهجاً .

أما التهانوي فلقد أشار إلى الأخلاق في مقدمة كتابه كشاف اصطلاحات الفنون حيث صنف فيها العلوم ، ولكنه كانت تعوزه النظرة الكلية في فهم موضوع الأخلاق ، إذ هو يفصل بين النظر والعمل في الأخلاق ، أما النظر فيفهمه فهماً مشائياً إذ الأخلاق أول أقسام الحكمة العملية حيث العلم بمصالح الشخص ^(١) ، وليس أدل على اقتضائه أثر أرسطو في ذلك أن جعل القسمين الآخرين للحكمة العملية هما نفس ما ذكره أرسطو : تدبير المنزل والسياسة المدنية ، أما الأخلاق العملية لديه فيضني عليها معنى إسلامياً إذ جعلها مرادفة للتصوف أو معرفة ما للنفس وما عليها من الوجدانيات ، وهي بذلك تقابل علم الكلام من حيث معرفة ما للنفس وما عليها من الاعتقادات ، فليس الجانب النظري للأخلاق متصلاً بها ولكنه علم آخر لا صلة له - في نظره - بالأخلاق ^(٢) ، وهكذا كانت تعوزه النظرة الكلية لفهم طبيعة علم الأخلاق وموضوعه وجانبيه النظري والعمل .

ويكاد يكون الاتجاه بين المؤرخين والدارسين والمحدثين أن ليس في الفكر الإسلامي مذاهب أخلاقية معللين ذلك باستغناء المسلمين بتعاليم القرآن والحديث عن النظر في المسائل الأخلاقية فلم يشعروا بالحاجة إلى النظر الفلسفي في مشكلات الأخلاق ، أما اتجاهات القرآن أو الحديث فتناهى عن النظر الفلسفي فضلاً عن أن تكون مذهباً أخلاقياً ذا نسق معين إذ لا تعلق طائفة لها قيمتها من المواقف والحكم ^(٣) ، ولم تأخذ الأخلاق في الإسلام حظها من البحث والدرس والكتابة العلمية إلا بعد الاتصال باليونان ، على أن جانب الأصالة والابتكار يعوزها إذ كانت متأثرة بالأفلاطونية المحدثة ، فضلاً عن أن

(١) التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ص ٣٨ .

(٢) التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ص ٣٢ .

(٣) أحمد أمين : الأخلاق ص ١٥٧ .

آراء الفلاسفة الكندي والفارابي في السعادة كانت تخاطب بأرائهم في النفس حيناً وبالمباحث الوجودية حيث نظرية الفيض حيناً آخر^(١) ، ومن ثم كانت شهرة هؤلاء الفلاسفة بغير الأخلاق لأن كلامهم فيها جاء في ثنايا عرض النسق الفلسفي العام .

وقد حاول الدكتور عبد الرحمن بدوي أن يبرر قصور الفكر العربي - في رأيه - عن النظر الفلسفي في الأخلاق واقتضاره على الحكم والأمثال القصيرة بقوله : إن الشرق موطن الأمثال والحكم القصيرة والكلمات العامرات بمعاني والحكمة في الحياة ، ، ويعلق على ذلك بأن أدب الأمثال والحكم والمواعظ فيه من النفع بقدر ما فيه من الضرر فهو إن أفاد في الحث على الفضيلة وفي استلها الموعظة . . . فإنه يضر من حيث هو قيد يشد السلوك إلى صيغ مصنوعة وأفكار سابقة^(٢) .

وبصرف النظر عما ذهب إليه الدكتور بدوي من تفسير فإنه قد تابع سائر الدارسين أن ليس في الفكر الإسلامي نسق متكامل في الأخلاق ، وأن العقلية الإسلامية لم تسهم في الفلسفة الخلقية بنصيب أو أنها إن أسهمت فقد اختلطت أقوالهم بنظريات ميتافيزيقية ونفسية في العقل الفعال أو في معراج النفس طلباً للسعادة ، وما ذلك من البحث الأخلاقي المتعارف عليه في شيء .

وأول ما يتبادر إلى الذهن حين ينتقب أحد الدارسين عن اتجاهات أخلاقية في الفكر الإسلامي أنه سيصادف فلسفة مسكويه الذي قد وصف بأنه أكبر باحث عربي في الأخلاق^(٣) ، ولكن مؤرخي الثقافة يذكرون آراءه غير مقتنعين بأن تحتل مكاناً بين المذاهب الأخلاقية وإنما مجرد نفس النتيجة المتعارف عليها : ليس في الفكر الإسلامي فلسفة أخلاقية ، كأن الفكر الإسلامي قد

(١) دكتور محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ص ١٥١/١٦٥ .

(٢) مسكويه : جاويدان خرد أو الحكمة الخالدة تحقيق الدكتور عبد الرحمن

بدوي ص ٩ .

(٣) أحمد أمين : الأخلاق ص ١٥٨ .

عقم عن نتاج أخلاق اللهم إلا فلسفة مسكويه التي لا تعدو - حسب رأى الدارسين - مزيجاً من آراء أفلاطون وأرسطو وجالينوس ثم ما جاءت به الشريعة من صنوف السياسات الأدبية ، وأنه حين حاول التوفيق بين هذا كله عز عليه المطلوب وحيل بينه وبين الغاية ^(١) ، ذلك هو حال أكبر باحث عربي في الأخلاق .

ولا تكاد آراء المستشرقين تضيف إلى ذلك شيئاً ذا بال ، اللهم إلا إشارات مبتسرة عن المعتزلة بصدد معالجتهم لمشكلة الخير والشر العقليين وهي في نظرهم أبحاث لاهوتية أو عن الصوفية بصدد ما يذكرونه عن آفات النفس ولكنها مجرد اتجاهات عملية ^(٢) .

خلاصة الرأى أن ليس في الفلسفة الإسلامية أبحاث أخلاقية لأن المسلمين قد اكتفوا بتعليم النص - كتاباً أو حديثاً - وقد أغنهم هذه عن النظر العقلى أو البحث الفلسفى .

ولكن هذا الرأى يحتاج إلى مراجعة لأسباب كثيرة :

أولاً : إن هؤلاء الدارسين كانوا قد ذهبوا إلى ما قبل عشرين سنة إلى رأى مشابه بصدد المنطق - أعنى افتقار الفكر الإسلامى إلى دراسات أصيلة في المنطق وأن أبحاثهم كانت أرسططاليسية في جملتها وتفصيلها ، وقد أوضح باحث متعمق خطئ هذا الرأى ، إذ أبان الدكتور على النشار جودة الفكر الإسلامى فيما كشف الستار عنه من أبحاث منطقية رائعة لعلماء أصول الفقه ولغيرهم من علماء الكلام الذين لم يماروا القياس الأرسطى بل انتقدوه لعجزه عن تمثيل العقلية الإسلامية أو التعبير عنها .

أريد أن أقول ليس هناك ما يمنع من خطئ رأى الدارسين بصدد الأخلاق كذلك .

(١) أحمد أمين : الأخلاق ص ١٥٨ .

(٢) جولد تسهر : العقيدة والشريعة - ترجمة د. يوتف موسى وزميله ص ٩٤ و ١٥١ ،

دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٢٧ .

ثانياً : إن القول باستغناء المسلمين بالكتاب والحديث عن كل نظر فلسفي في الأخلاق يتضمن تجاهلاً تاماً لتطور الزمن وتغير مقضيات الحياة في بيئة صادفت المشكلات السياسية والاجتماعية وما يلزم عنهما من نظر أخلاقي ، كل ذلك مما لزم عن التوسع الإسلامي والامتزاج الحضاري والثقافي ، وأقرب مثال لذلك مقتل عثمان وما لزم عنه من بحث حول فاعل الكبيرة ، إنها مشكلة سياسية لزم عنها تفكير ديني لا يخلو من جانبه الأخلاقي ، إن ظروف الحياة قد أكرهت المسلمين على الاجتهاد حتى في الفقه ، ولولا التغير وتجدد المشكلات لكان التمسك بالنص ليس غير ، فكيف يكتفون بالنص إزاء مشكلات أخلاقية متجددة ، إن صدق القول بالاكْتفاء بالنص على جيل الصحابة فهو لا يصدق على ما تبعه من أجيال في شتى ألوان المعرفة أو العبادة .

ثالثاً : لم يكن الدين حجراً على العقلية الإسلامية في البحث والتفكير ، فقد اشتملت الثقافة الإسلامية على علوم لا تكاد ترتبط بالدين كالفلك والكيمياء والرياضيات ، فكيف يحول دون البحث في المشكلات الأخلاقية مع أن الأخلاق بطبيعتها أقرب العلوم إلى الدين ، لقد اقترن الإيمان في الكتاب الكريم غالباً بالعمل الصالح دلالة على ما بين الإيمان والأخلاق من وشائج وصلات وإشارة إلى ضرورة اقتران الإيمان بالعمل الصالح كشرط للثواب ، إن قصص الأنبياء مع أممهم تفيد غالباً أن غضب الله لم يكن للشرك به فحسب وإنما لإصرار هذه الأمم على الشرور والمنكرات ، وليست الأوامر الإلهية متعلقة بشعائر تعبدية فحسب ولكنها تنطوي على فضائل أخلاقية ، كذلك المحظورات الدينية غالباً لها دلالات أخلاقية ، وأحاديث الرسول في الأخلاق كثيرة ويكنى بهذا الصدد أنه حدد هدف الرسالة فجعله أخلاقياً في قوله : إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق ، كل ذلك يكتفي ليحفز هم المسلمين ويستثير تفكيرهم إلى النظر الأخلاق .

أريد أن أذهب إلى استقصاء اتجاهات الفكر الإسلامي غير قانع بما

ذهب إليه السابقون من الدارسين مستنبطاً بالبحث القيم « مناهج البحث لدى مفكرى الإسلام » مستخلصاً منه حقيقتين :

الأولى : أن الباحثين غالباً ما ينظرون إلى نتاج العقلية الإسلامية في ضوء أرسطو ومن ثم فإما أن توجد لدى المسلمين أبحاث أرسططاليسية أو لا توجد أبحاث على الإطلاق ، نقبوا عن المنطق فشغلوا بشروح المشائين عن كل شيء فعدوا المنطق الإسلامى أرسططاليسياً في كلياته وفي جزئياته وأغفلوا النظر عن أبحاث أصيلة في أصول الفقه والكلام لأنها ليست على هدى أرسطو^(١) .

الثانية : أن نتاج العقلية الإسلامية انبعثت داخل عقل يعبر عن الروح الحضارية للأمة ، ومن ثم وجب التقصى عن الاتجاهات الأخلاقية في صميم معترك الحياة الإسلامية وما كان معبراً عن العقاية الإسلامية وليس بين تلك الدراسات المنقولة عن الفلسفة اليونانية والتي لم تمثلها الروح الإسلامية في أغلب الأحيان .

(١) الدكتور بيوى مذكور L'Organon d'Aristote dans le monde Arabe وانظر أيضاً إسمايل مظهر : تأثير الثقافة العربية بالثقافة اليونانية ص ٢٠ والدكتور النشار : مجلة العلوم والآداب ببغداد - العدد الثالث - حزيران ١٩٥٨ ص ٣٣ .

الفصل الثاني

في أن النسق الذي اختطه أرسطو للأخلاق
غير ملزم لكل اتجاه أخلاق

لم ينتج الفكر الإسلامي فلسفة أخلاقية ، تلك هي وجهة نظر الباحثين ،
ولست أذهب إلى مخالفتهم وإنما أضيف إلى القضية السابقة - عبارة : بالمفهوم
الأرسطي للأخلاق ، وبالرغم من اتجاه مؤرخي الفلسفة إلى اعتبار سقراط
واضع علم الأخلاق فإن أرسطو هو أول من مذهب الأخلاق ^(١) حتى عصر
كانط وإن خالفوه الرأي في التفاصيل .

وما هو النسق الأرسطي للأخلاق ؟ وهل يتعدى قيام فلسفة أخلاقية على
غير هذا النسق ؟ تلك هي المشكلة بالنسبة لوجود أو عدم وجود أخلاق - أو
على الأصح - مذاهب أخلاقية - في الفلسفة الإسلامية .

يتساءل أرسطو عما إذا كان النسق الضروري للفلسفة الأخلاقية في الصلور
عن المبادئ أو في الصعود إليها ؟ ويوجب على ذلك أنه يجب الابتداء بالوقائع
المشاهدة الواضحة لأن المبدأ الحق في كل الموضوعات - في نظره - إنما هو
الواقع ، وهذا يعني استبعاداً تاماً لصدور الأخلاق عن مبادئ أو عقائد أو
على الأصح عن ميتافيزيقا ، ومن ثم فهو ينتقد في الباب الثالث من الكتاب
الثاني نظرية المثل الأفلاطونية انتقاداً مرأً وذلك لكي يقوض تماماً فكرة استناد
الأخلاق إلى الميتافيزيقا أو إلى الدين ، إن الأسس الميتافيزيقية تتعلق في
نظره على الأخص بموضوع آخر من الفلسفة ، لأن الخير في ذاته لا يمكن
أن يتحقق في الواقع أو يحوزه إنسان ^(٢) ، أما نظرية الخير فيجب أن تكون

عملية أصلاً ، أما الجدل حول « الخير في ذاته » فإنه قد يلقى قبولاً ولكنه لا يناسب المنهج المتبع في العلم ، لأن علم الأخلاق يهدف إلى خير جزئي ويدرس كيفية تحقيقه ، فليس من شأنه أن يبحث في طبيعة الخير المطلق ، كما أنه ليس من شأن الطبيب أن يدرس الصحة بالمعنى المجرد ، ولكنه يدرس صحة الإنسان أو بالأحرى مريضاً معيناً يمارس فيه تجاربه في العلاج ، ويسترسل أرسطو في ذكر بعض أصحاب الحرف وخيرهم الجزئي ليبعد عن الأخلاق كل فكرة تتعلق بالمطلق أو « الشيء في ذاته » ، ولابدل على أن منهج الأخلاق عملي ومحدد - تماماً كالحجرات الجزئية لأصحاب الحرف - إلا أن هذه - أي الأخلاق - تتعلق بالإنسان من حيث هو إنسان (١) .

ونذ أن استبعد أرسطو كل أساس ميتافيزيقي للفلسفة الأخلاقية ، أصبح ذلك النسق مسلماً به لدى معظم فلاسفة الأخلاق من بعده - حتى عصر كانط ، إنهم قد يختلفون معه في الغاية أو في وسيلة تحقيق الغاية أو في وصف طبيعة العلم الأخلاقي : معياري أو وضعي أو في إدراك الخير : بالعقل أو بالحدس أو بالتجربة ولكنهم يلتقون معه في أن موضوع العلم : الخير الإنساني المحدد ، لا المطلق ، وأن النسق اللازم له : استقرار الواقع والصعود منها إلى النظريات لا الصدور عن المبادئ أو الأصول ، تلك هي الخطوط العريضة للفلسفة الأخلاقية كما رسمها أرسطو .

ولكن هل النسق الأرسطي يستنفد كل أغراض العلم الخلقى بحيث يتعذر قيام فلسفة أخلاقية أخرى على أسس ومبادئ مخالفة ؟ لست أظن ذلك لأنه كانت هناك أخلاق قبل أرسطو على نسق مختلف ، فسقراط - واضح أصول العلم - لم يفصل الأخلاق عن الدين - أو الميتافيزيقا - ، فالحياة الخلقية عنده تعتمد على أصليين : قوانين الدولة المكتوبة والقوانين الإلهية غير المكتوبة (٢) ، ولا يجد سقراط أي تناقض بين هذه الأصول .

Ibid . P. 56 (١)

(٢) كوله : المدخل إلى الفلسفة - ترجمة الدكتور صفى ص ٣١٠ .

الترنسدنتاليه - إن صح اقتباس هذا اللفظ من كانط - وبين كون الأخلاق علماً عملياً ، ليس لأن سقراط كان يتحدث كما لو كان عن رحي أو إلهام فحسب ولكن لأنه - وخصوصاً في ساعاته الأخيرة - قد أشار في وضوح لا لبس فيه إلى أهمية الاعتقاد بخلود النفس في موضوع الأخلاق ، وخلود النفس مسألة ميثافيزيقية أو بالأحرى دينية؛ يقول سانتهيلر في مقدمته الرائعة لترجمة كتاب الأخلاق لأرسطو : إن المثل الذي ضربه سقراط أبلغ في الإقناع من كل دليل . . . إن الحياة الأخرى تظهر النفس العادلة في حلل البهاء تنير لها الطريق حتى تسلكه مطمئنة ، إن ثقة سقراط في العدل الإلهي وإيمانه بالآخرة هو قانونه الأخلاقي (١) .

إن الاعتقاد بخلود النفس مسألة ضرورية لإمكان قيام حياة أخلاقية تقتضى المسؤولية والحساب ، كذلك الاعتقاد بوجود الله عند أفلاطون ، إن إنكار هذا الوجود أو إنكار عنايته بالعالم يؤدي في نظره إلى فساد السيرة والإخلال بالنظام الاجتماعي (٢) ، ومن ثم كان حديثه عن مثال الخير ، علة كل ما هو نظام وما هو خير حسب مذهبه ، يقول طومسون في ترجمته الإنجليزية للأخلاق النيقوماخية : إن أفلاطون قد جعل مثال الخير أزيلاً أى متجاوزاً للزمان والمكان ، وهذا ما لم يفهمه أرسطو أو لم يستطع أن يفهمه (٣) .

ولست بصدد ترجيح رأى أفلاطون في نظرية المثل على أرسطو ، ولكن هل استغنى أرسطو في عرضه لمذهبه الأخلاقي عن كل أصل ميثافيزيقي بعد أن عد نظرية المثل كأصل للأخلاق خيالية خالية من الفائدة ؟ إنه في الكتاب الثالث يتعرض للمسئولية الأخلاقية واستنادها إلى مبدأ حرية الإرادة من حيث إن الأفعال الإرادية - حسب رأيه - هي الميدان الذي نرتاض فيه جميع الفضائل في الواقع (٤) وقد حاول أرسطو أن يشبها باستخلاصها من

(١) الترجمة العربية للأخلاق النيقوماخية ص ٦٠/٥٩ .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٨٣ .

(٣) سانتهيلر : مقدمة الترجمة للأخلاق النيقوماخية ص ٥٩ .

(٤) الباب السادس والكتاب الثالث .

الواقع والتمييز بينها وبين الأفعال الإرادية ، ولكنه افتقد بذلك الضرورة العقلية التي تجعل من الحرية أمراً يمكن قيامه .

على أنه إن استطاع أن يهرب من الميتافيزيقا بصدد حرية الإرادة ، فإنه قد واجه المشكلة صراحة حين أشار إلى العناية الإلهية : إنه إذا كان في العالم هبة ما يبها الآلهة للإنسان أمكن الاعتماد حتماً بأن السعادة نعمة تأتينا من لدنهم ، وأن الإنسان ليرحب بهذه العقيدة لأنه لا شيء عنده أرفع من ذلك ، ويقول في موضع آخر : إذا كان للآلهة عناية ما بالمسائل الإنسانية — كما اعتقد — كان من الأمور البسيطة التي ترضيهم ، أن يروا الإنسان على أحسن ما يرام ، وما هو أكثر قرباً من طبيعتهم الخاص — أعنى العقل والحكمة ، وهم يقدون النعم على من يسعون إلى التفوق في هذا المبدأ القدسي — أي الحكمة — . . . إن الحكيم بصفة خاصة محبوب لدى الآلهة . . . ويلزم عن هذا أنه أسعد الناس (١) .

هذه عبارة صريحة في العناية الإلهية لست أظنها إلا أصلاً من أصول الميتافيزيقا أو الدين التي أنكرها أرسطو على أفلاطون حتى يكون مذهبه الأخلاقي — حسب رأيه — واقعياً لا خيالياً .

ولكن أرسطو حسب رأى سانهلير قد تمسك بالواقع أكثر من اللازم وبالمعقول أقل من اللازم ، وإن صح هذا في أي علم فهو في الأخلاق نسق فاسد ، إن الواقع لا يلزم له في الأخلاق إلا مركز ثانوي ، لقد بالغ في استقرار آراء الرأي العام بصدد الأخلاق ومن ثم كانت نتائج العلم متغيرة غير مضبوطة .

ولا يعنيننا من هنا النقد ومن ذلك العرض إلا أن نشبت إمكان قيام أخلاق على غير النسق الذي اختطه أرسطو حين أراد فصل الأصول الميتافيزيقية عن الأخلاق بدعوى استقلال العلم وإمكان العمل ، إن هذا النسق —

الذى يجعل الأخلاق صادرة عن أصول أولى - كان موجوداً قبل
 أرسطو ، ولم ينجح أرسطو تماماً في تنقية الأخلاق منها بالرغم من كل
 محاولاته في ذلك ، فضلاً عن أنها النسق الذى سيطر على الأخلاق
 بعد كتاب كانط ، أسس مبرهنات الأخلاق ، حين أثبت ضرورة
 التسليم بوجود الله وحرية الإرادة وخلود النفس لإمكان قيام الأخلاق .

الفصل الثالث

في ضرورة التسليم بأصول ميتافيزيقية

لإمكان قيام فلسفة أخلاقية

تبدو المشكلة الأخلاقية هكذا : إذا لم تقم فلسفة أخلاقية على نسق الأخلاق الأرسطية فهل يمكن قيام فلسفة أخلاقية لا تستند إلى الخبرة ولا تستقى من الأمثلة ؟ أليس من الممكن أن توجد قوانين أخلاقية مستندة إلى أصول أولى ميتافيزيقية أو دينية دون أن تفقد هذه القوانين سماتها الرئيسية التي تجعلها نسماً مجال الأخلاق ؟

ومن ناحية أخرى إنه إذا وجدت فلسفة أخلاقية في الفكر الإسلامي - وهذا ما نسعى إلى الوصول إليه - فإنه من غير المتوقع أن تقوم هذه الفلسفة دون أن تكون مستقاة من أصول دينية ، وليست الأخلاق علماً كالفلك أو الكيمياء أو الطبيعة أو الرياضيات ولكنها تشترك مع الدين في تعلقها بالإنسان وتنظيم حياته وسلوكه ، ومن ثم فإنه في الفكر الإسلامي لا بد أن يكون الإيمان هو الذي يحدد العمل، والاعتقاد هو الذي ينظم السلوك .

إن قيام فلسفة أخلاقية مستندة إلى أصول أولى دينية لا يفقد الأخلاق جوهرها لسببين :

الأول : لقد سبق أن أقام كانط فلسفته الخلقية على أسس ميتافيزيقية .

الثاني : أن كثيراً من الاتجاهات الأخلاقية قديماً وحديثاً يشوبها التكبير الديني واحتفظت بمكانتها داخل دائرة البحث الأخلاقي .

وليس من مبرر للاعتراض على الاستشهاد بفلسفة كانط من حيث

اختلاف الميتافيزيقا عن الدين ، فإن الأصول الأولى لدى كانط - وأغنى وجود الله وحرية الإرادة وخلود النفس - هي موضوعات الدين كذلك ومن ثم فإن أخلاقاً تقوم في نطاق التفكير الديني - أو بالأحرى تستمد أصولها من الدين - لا بد أن تشترك مع كانط على الأقل في نقطة البدء . وتبدأ الفلسفة الأخلاقية لدى كانط من تبرير استبعاد استنادها إلى الخبرة ، فليس هناك شيء أكثر إماتة للأخلاقية من أن نستقيها من الأمثلة ، لأن المثال هو الذي يجب أن تمحصه الأخلاق لا أن تقوم الأخلاق على أمثلة أو حالات جزئية ، إن استناد القوانين الأخلاقية إلى الواقع يفقدها أصالتها ونقاوتها - وذلك أن مبادئ الأخلاق لا تستقى من الطبيعة البشرية المكونة من المشاعر والدوافع والميول ، إن هذه تفسد الأخلاق ، ولا يعلى من قدرها أن تتمزج بأحكام العقل إذ ستظل القوانين الأخلاقية متأرجحة لا تقف عند الفضيلة لإمصادقة ، ولا يبرر هذا أن القوانين الخلقية يطالب بها الإنسان ومن ثم يجب أن تحمل سماته ، لأنها قوانين أولية يلتزم بها الإنسان ككائن عاقل لا من حيث هو مجرد إنسان^(١) .

هذا الموقف لا يعتمد عما يراد أن يكون نقطة البدء في هذا البحث ، إن كانط يريد للقوانين الأخلاقية الضرورة المطلقة والكلية التي لا تفسدها الوقائع الجزئية ، ويريد الموقف الديني أن يضيف إلى ذلك القداسة أيضاً ، إن صفة الضرورة للقوانين الخلقية لا من حيث هي متعلقة بالطبيعة البشرية ولكنها ملزمة لكل من يعقل ، وسيشير المعتزلة موقفاً مشابهاً حين يعلنون تبعية الأوامر الإلهية للأحكام الخلقية فإمر به الشرع حسن لأنه كذلك وليس لأن الشرع قد أمر به .

ومن ناحية أخرى استبعد كانط البحث عن السعادة من نطاق الأخلاق ،

ولقد كانت فكرة السعادة محور الدراسات الأخلاقية لدى أرسطو ومن تبعه ، ولعل من افتقدوا الدراسات الأخلاقية في الفكر الإسلامي والذين أنكروا وجودها كان عذرهم في ذلك أن فكرة السعادة لم تشغل بال المفكرين الإسلاميين ، ولندع جانباً آراء الفارابي وغيره من فلاسفة الإسلام في السعادة لأنهم جعلوا من السعادة موضوعاً ميتافيزيقياً بينما لا يمكن أن تستقى السعادة إلا من الواقع وتمحص من بين الخبرات الجزئية كما فعل أرسطو ، أريد أن أخلص من ذلك إلى أن فكرة السعادة لا تشغل الدراسات الأخلاقية كلها بحيث ينكر على مفكرى الإسلام دراساتهم الأخلاقية لأنهم لم يتناولوا السعادة ولم يشغلوا بها ، وليس ذلك لأن الدين قد حدد موضوعها وإنما لأنها بالرغم من أن كل الناس يسعون إليها فإنها مرتبطة بالواقع ومن ثم فهي متغيرة نسبية لا يمكن أن تتحد دائماً مع الفضيلة أو الموقف الأخلاقي .

على أن استناد الأخلاق إلى أصول أولى ليس من أجل الضرورة والكلية فحسب ولا لكي تحتفظ الأحكام الأخلاقية بنقاوتها أو قداستها فقط ، وإنما لأن هذه الأصول موضوع اعتقاد أو إيمان ، ولا يتسنى قيام أخلاق بدون معتقدات على حد تعبير سانهلير ، فالإيمان يجب أن يسبق العمل ، واليقين أساس طمأنينة النفس قبل أن تحدد لنفسها السلوك ، ومن الغريب أن فلسفة لا تعتد بالدين بل لعلها تجافيه قد أدركت ذلك ، لقد فكر أبيقور فيما يوفر للنفس حالة الطمأنينة أو السكون فأنكر الخوف من الآلهة والفرع من الموت ، ذلك أن من يعتقد أن الآلهة تراقبه تتركز أفكاره عند العمل على إرضائهم وخشية بطشهم ، كما أن من يخاف الموت يشعر بهم يستولى عليه ومن ثم فقد وجب تحرير النفس من هاتين الفكرتين المؤرقتين ، على أن حالة الرضا أو السلام الداخلي ataraxie حسب التعبير اليوناني^(١) ليست في مجرد تنحية معتقدات تشوش الخاطر وتؤرق النفس ولكنها تفتضى معتقدات أخرى تشيع الطمأنينة

(١) أندريه كريسون: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة: ترجمة الدكتور عبد الحلیم محمود ص ٧٧.

والرضا لأنه يتعلم على النفس أن تعيش في فراغ ، فليست الأخلاق مجرد سلوك يمارسه الإنسان وإنما لا يصدر السلوك إلا عن اعتقاد ، فالإيمان القلبي هو الذى يحرك الإرادة ، والإرادة تحرك السلوك (١) ، فأصول الاعتقاد عند مفكرى الإسلام - على اختلاف مذاهبهم - تسبق العمل سبقاً زمنياً وعقلياً ، إذ كيف تمارس العبادات دون أن يسبقها إيمان (٢) ، ولا اختلاف في ذلك بين شعائر الدين وبين قيم الأخلاق حيث يجب أن يسبق العمل اعتقاد يشيع في النفس حالة الرضا أو سكون النفس ومن ثم يكون السلوك وصدور الأخلاق عن الإيمان - أو عن أصول اعتقادية ليست في الفكر الإسلامى بوصفه فكراً دينياً فحسب ، فقديماً شبه فلاسفة من اليونان الأخلاق بثمار شجرة جذورها الميتافيزيقا ولا يعنى ذلك إلا ضرورة أن تستمد القيم الأخلاقية وجودها حين تمتد جذورها إلى أعماق الميتافيزيقا أو أصول الاعتقاد ومن ثم فإن الإيمان بمبادئ أولى ميتافيزيقية أو دينية أمر ضرورى كى تستقيم الأخلاق .

على أن المشكلة الأخلاقية في فكر دينى تتباين تماماً مع النسق الكائن في دراسة الأخلاق ، وليس التباين راجعاً إلى الاختلاف بين الميتافيزيقا والدين إذ قد تتشابه موضوعاتهما ، وإنما يرجع الاختلاف إلى أن موضوعات ميتافيزيقا الأخلاق - وجود الله وحرية الإرادة وخلق النفس - هى عند كانط مسلمات لا يصاهر على التسليم بوجودها إلا من أجل إقامة الأخلاق ، بينما هذه الموضوعات محل إيمان - في الاعتقاد الدينى - لغير ضرورة أخلاقية ، فليست الأخلاق هى التى تقتضى وجودها إذ أن ذلك الوجود مستقل عن الأخلاق ، ويمكن للعقل النظرى أن يستدل على ذلك الوجود .

أريد أن أخلص من هذا إلى أن فرقة إسلامية كالمعتزلة حين تثبت

(١) للقرانل : إحياء علوم الدين - ٣ ص ٦٤ .

(٢) الشرعيات العملية لدى فرق المسلمين تستند إلى الكلامات الاعتقادية .

للأخلاق ميتافيزيقا فليس ذلك على النسق الكانتي من حيث إنهم لا يصادرون على العدل الإلهي أو الوعد والوعيد ، وإنما يستدلون على ذلك ببرهان نظري لأن موضوعات الميتافيزيقا عندهم ليست خارجة عن نطاق النظر العقلي .

ومن ناحية أخرى فإن استقلال وجود الله أو خلود النفس عن قيم الأخلاق يدع المجال لرأى فرقة كالأشاعرة لا يرون سريان القوانين الأخلاقية على أوامر الله من حيث إن الحسن عندهم ما حسنه الشرع .

وإذا كانت موضوعات الميتافيزيقا مستقلة عن موضوع الأخلاق فليس الاعتقاد تابعاً للعمل على نحو ما ذهب إليه وليم جيمس ، تلك تفرقة لا بد من إثباتها بين اتجاهين متباينين تماماً ، وإن اتفقا على إقامة صلة بين الاعتقاد والعمل ، فإذا كان الاعتقاد بالله وبالخلود وبالحرية يهيئ لنا الكمال في هذه الحياة ويحفز على العمل وإذا كان الإلحاد والقضاء والجزرية مبطئاً للهمة صارفاً عن العمل فذلك لا يعنى في الفكر الإسلامى على نحو ما ذهب إليه وليم جيمس أن المبدأ المطلق هو العمل وليس النظر أو الاعتقاد إلا تابعاً له ، لقد اتفق جيمس مع كانط في أنه لا يوجد أساس نظري لوجود عالم غير منظور ثم ذهب إلى أن لهذا العالم مع ذلك دلالة في مجال العمل ، ومن ثم فإنه يمكننا أن نسلك كما لو كان يوجد إله ، وكما لو كنا خالدين طالما أن هذا الاعتقاد يهيئ للمعتدين حياة خلقية فاضلة ودينية ناجحة ، فالاعتقاد صادق بقدر ما يدفع على ذلك (١) .

الفكر الدينى - لدى مختلف الديانات والفرق - لا يكون على هذا النحو ، إذ النظر سابق على العمل في الحياة الخلقية والدينية على السواء ،

W. James : Essays in Pragmatism, pp. 104-105.

(١)

وانظر أيضاً الدكتور محمد زيمان : ولیم جیمس ص ١٤٠/١٥٧ ، والدكتور يوسف كرم : العقل والوجود ص ١٠٢ .

فلاعتقاد بوجود الله مرهون بوجوده الحق ، والصدق في مطابقة أفكارنا وعقائدنا للوجود العيني للموضوعات .

وقد انتقد القاضي عبد الجبار المعتزلي في نص رائع استناد الحقيقة إلى الاعتقاد إذ يقول (١) : إن اعتقاد المعتقد لا يؤثر فيما عليه المعتقد ، لأنه لو أثر في ذلك لوجب أن يكون المعتقد على الصفة التي يختص بها اعتقاد المعتد ، ولوجب أن يكون اعتقاده موجباً لكونه كذلك ، وهذا يوجب أن يكون الله تعالى موجوداً ومختصاً بسائر ما هو عليه من جهتنا إذا اعتقدنا كونه كذلك ، وهذا يوجب أنه إذا اعتقد المعتقد في الشيء جوهرًا سواداً أن يحصل بهذه الصفة وذلك بين فساد . . . والعلم باستحالة ذلك ضروري ، إنه يجب على هذا القول أنه إذا كان الإنسان قادراً على الاعتقادات المختلفة في الأمور أن يقدر على أن يجعلها على الصفات التي يصح أن يعتقد بها ، ويلزم عن هذا أن لا يكشف بطلان اعتقاده .

ولا تعلق للحقيقة باستحسان أو استقباح . . . فلا يجوز أن يعتقد أحد في الظلم أنه حسن ، ولو اعتقد ذلك لكان اعتقاده جهلاً . . . ولا يقاس ذلك على دواء قد ينفع زيداً ويضر عمراً حسب الشهوة والنفور ، فالضرر والنفع قد يتبع الشهوة والنفور وليس كذلك حال المناهب .

خلاصة القول إن النظر سابق على العمل وإن الاعتقاد يتقدم السلوك ولا يتبعه وإن ما بعد الطبيعة موضوع استدلال عقلي ، وإن النسق اللازم للدراسة الأخلاق لدى مفكرى الإسلام ، إن استوجب استناد القيم الأخلاقية إلى أصول ميتافيزيقية فما ذاك إلا لأن السلوك لا بد أن يتسق

(١) القاضي عبد الجبار : المعنى في أبواب التوحيد والعدل - ١٢ ص ٥٢/٤٧ .

استدراك : ينتقد القاضي عبد الجبار في الأصل أفكار السوفسطائية ، وليست آراءه ولم يجهس في الاعتقاد إلا إحدى تطوراتها ، إذ الصلة واضحة بين هذه الآراء وبين القول بنسبية الحقيقة وأن الإنسان مقياس كل شيء .

مع الاعتقاد وأن الأخلاق لازمة عن الميتافيزيقا لزوماً منطقيًا لاحقة عليها زمنيًا .

وليست هذه المبادئ الميتافيزيقية مسلمات من حيث إنها لدى مفكرين عقليين كالمعتزلة محل استدلال وموضوع برهان ولدى مؤمنين ذوقيين كالصوفية موضوع تصديق وإيمان .

الفصل الرابع

في المنهج

١

المنهج اللازم لبحث المشكلة الأخلاقية يجب أن يتسق مع روح الفكر الإسلامي حيث الانتقال من أصول الاعتقاد إلى قواعد العمل وحيث الإيمان يحدد السلوك ، ومن ثم فإن الكلاميات الاعتقادية تسبق فقه العبادات والمعاملات على السواء ، وليست أصول الاعتقاد - كما سبقت الإشارة - مصدرات من حيث إن علم الكلام عامة ولدى المعتزلة خاصة يمكن الاستدلال فيه على العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، وليست أصول الاعتقاد أو ميتافيزيقا الأخلاق تقف على ما حدده كانط من أصول وأغنى بها وجود الله وخلود النفس وحرية الإرادة ولكنها تتسع لأصول أخلاقية أخرى يراها الفكر الإسلامي لازمة للسلوك .

ومن ناحية أخرى فإن القوانين الأخلاقية ليست ترفاً عقلياً وإنما هي قواعد للعمل ، ولقد ذهب فلاسفة الأخلاق وعلى رأسهم أرسطو إلى أن علم الأخلاق من العلوم العملية ، ولعل الاهتمام بالجانب العمل في مجال الدين أصرح منه في مجال الفلسفة ، وإن كان هناك فلاسفة قد عاشوا مبادئهم كسقراط والكليبين والرواقين فكانت حياتهم متسقة تماماً مع فلسفتهم النظرية ، إلا أن الاتساق بين النظر والعمل أو بين الاعتقاد والسلوك في الدين أوجب ، ومن ثم كان لوم الكتاب الكريم لمن يقولون ما لا يفعلون ، وكان هجوم الصوفية على المتكلمين والعلماء الذين لم ينتفعوا بعلومهم أو يزاولوا معتقداتهم :

أريد أن أقول إن الإلزام الخلقى لا يمكن أن يشتق من الفكرة المحضة وحدها وإنما يلزم أن يفسح للإرادة إلى جانب العقل في الأخلاق ، ومن الخطأ تصور أن مهمة الفلسفة تنهى عند وضع القواعد النظرية أو أن الجانب العملي خارج عن نطاقها ، لأن الفلسفة ليست مجرد فكر وإنما هي أسلوب الحياة ومن ثم كان إعجابنا وتقديرنا لسقراط ، وليست الأخلاق في جانبها العملي مجموعة من الحكم والأمثال والمواعظ ، فإن إرادة العمل لا تخلو من مشكلات يعوزها التبصر العقلي حتى لا تستحيل إرادة الخير إلى شر ولا تصبح إرادة الفضيلة عملاً مردولاً لا يفنى عنه التسليم بأحكام الأخلاق أو اعتناق مبادئ الخير ولقد ذم الكتاب الكريم قوماً « يحسبون أنهم يحسنون صنعا » (١) .

أريد أن أخلص من ذلك إلى أنه في مقابل أصول الاعتقاد – أو ميتافيزيقا الأخلاق – توجد مشكلات العمل التي يجب أن يشمها البحث الفلسفي في المشكلة الأخلاقية وبذلك يتكامل النسق اللازم لدراسة الأخلاق حين يشتمل على النظر والعمل أو الاعتقاد والسلوك .

على أن اجتياز المسافة بين الفكر والعمل ليس سهلاً لأن للعمل مقتضياته أو مسلماته التي لا يتسنى قيامه إلا بها ، ولقد جعل كانط الأصول الميتافيزيقية مسلمات الأخلاق ، ولكن لما تبين أن هذه الأصول يمكن البرهنة عليها نظرياً على خلاف ما ذهب إليه كانط في نقده للعقل النظري فإن المسلمات الأخلاقية تصبح عناصر أخرى قد تختلف عن أصول كانط (٢) .

والمنهج الذي أختطه لهذه الرسالة والذي أراه ملائماً لدراسة المشكلة الأخلاقية في حدود فكر ديني يبدأ من أصول الاعتقاد أو ميتافيزيقا الأخلاق ثم

(١) الكهف : ١٠٤ .

(٢) تبدو قواعد العمل مناقضة أحياناً لأصول الاعتقاد ، فالإيمان بالقدرة المطلقة تبدو مناقضة لمسئولية الإنسان لأن هذه المسئولية الأخلاقية تستلزم التسليم بالحرية سواء بمفهومها المعتزل أم الصوفي كما سيتضح فيما بعد ، ولعل فكرة الحرية هي الوحيدة التي يلتق عندها الفكر الإسلامي بفلسفة كانط باعتبارها مسئلة لا غنى عنها لقيام الأخلاق ، أما أن الحرية مسئلة أخلاقية وليست أصلاً ميتافيزيقياً فهذا ما ستفصح عنه فصول الرسالة .

يجتاز مجال النظر إلى مشكلات العمل أو قواعد السلوك التي يجب أن تستند إلى مصادرات أو مسلمات تمكن من حل مشكلات العمل من ناحية واجتياز الهوة بين الاعتقاد والعمل نظراً لاختلافهما في الطبيعة من ناحية أخرى .

• • •

٢

ليست هذه دراسة لفيلسوف معين أو مذهب محدد وإنما هي عرض للمشكلة الأخلاقية لدى أكبر اتجاهين في الفكر الإسلامي : اتجاه العقليين واتجاه النوقيين ، ومن ثم فإنه لا يمكن مجازاة أولئك الذين حرصوا على أن يظهرُوا في الفكر الإسلامي ثلاثاً وسبعين فرقة ؛ إن ذلك يفتت الفكرة ويفقد المذهب وحدته فضلاً عن تكامله ، إن كل فرقة إسلامية تجمعها أصول وتلتقي عند مبادئ عامة بصرف النظر عن اختلاف في التفاصيل التي توجد دائماً في كل مدرسة فلسفية أو فرقة كلامية ، فالمعتزلة يلتقون عند الأصول الخمسة وإن جعلهم كتاب الفرق عشرين فرقة وقد تزيد أو تنقص ، كذلك قد تتفاوت أقوال الصوفية بين متفلسفين ومعتدلين ولكنهم لا شك يلتقون عند بعض الأصول وإلا لما جمعهم اسم التصوف .

إن منهج الرسالة باعتبارها عرضاً لتبارات عامة هو ألا أقتفي أثر الباحثين عن الاختلافات الجزئية في التفاصيل ، وإنما يقوم المنهج على دراسة المشكلة متكاملة كما واجهتها الفرقة وكما عالجتها ، فلا يعيننا في ذلك آراء كل متكلم على حدة ، على أن ذلك لا يمنع من ذكر أسماء الرجال الذين قدموا رأياً خاصاً أسهموا به في معالجة المشكلة الأخلاقية ووضع الحلول لها .

على أن الحرص على عرض الاتجاه متكاملًا والمذهب متسقاً وعلى إبراز وحدة الرأي لا يعني إطلاقاً أن يكون ذلك على حساب عمق الفكرة أو إغفال التفاصيل ؛ فكما أن اهتمام كتاب الفرق بعرض أوجه الخلاف بين أفراد الفرقة

الواحدة لم يبرز بحال ما عمق الآراء ولم يعبر عن خصوبة الأفكار وإنما يتوه الدارس بين اختلافات لا حصر لها فكذلك الحرص على الوحدة والاتساق لن يعنى التضحية بالعمق والخصوبة .

ولقد نجاذبت المشكلات الكلامية تيارات فكرية متعارضة في الإسلام بين معتزلة وأشاعرة وبين جبرية وقدرية ، ومن ثم فقد يجب عرض الانتقادات الأساسية من الفرق المعارضة طالما أن هذه الانتقادات تقوم على بيان الثغرات ونواحي الضعف في المذهب الذي أكون بصدد عرض آرائه ، ثم لا بد من التعليق على مدى توفيق المذهب في عرض آرائه وفي معالجة المشكلة الأخلاقية على النحو الذي عالجها به في ضوء ما وجه إليه من انتقادات ومدى قدرته على تنفيذ هذه الانتقادات أو عجزه عنها .

• • •

٣

تبدو موضوعات الفلسفة الإسلامية ومشكلاتها في معزل عن التيار الفلسفي العام ، ذلك ما أراده لها الباحثون لاسيما المستشرقين ، فإذا عرض باحث أو مؤرخ لمشكلة من مشكلات الفلسفة كمشكلة المعرفة أو الوجود أو القيم فإنه غالباً يعرض لفلاسفة اليونان ثم ينتقل إلى المحدثين مغفلاً المفكرين الإسلاميين كأن لم يكن هؤلاء نصيب في الإسهام في الفكر الفلسفي ، وإن عرض لهم باحث فلا يكون لآرائهم إلا مكان ثانوي في التيار الفلسفي العام وغالباً ما يذكر الفلاسفة المسلمين دون سائر المفكرين من المتكلمين^(١) .

ومن ناحية أخرى إن عرض باحث لدراسة مشكلات الفلسفة الإسلامية فإن هذه المشكلات تبدو من دراسته كما لو كانت محلية وليست عالمية،

(١) كتاب الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها للدكتور الطويل وكتاب تاريخ الأخلاق للدكتور محمد يوسف موسى ، والأشئلة غيرها كثيرة .

إسلامية وليست إنسانية ، إن هذا المنهج في الدراسة فضلاً عن أنه قد عزل الفكر الإسلامي عن التيار العام للثقافة الإنسانية فإنه يحمل في طياته التناقض إذ أنه بينما طبع المشكلات بطابع محلي بحث فإنه جد حريص على أن يرجعها إلى أصول ومصادر أجنبية يونانية أو هندية أو فارسية ، ومن أمثلة ذلك ما يشغله البحث في أصل كلمة «تصوف» من اهتمام في الدراسات عن التصوف ، وهو اهتمام لا نظير له بالنسبة لأية لفظة في أية فلسفة أخرى ثم ما يعقب ذلك من محاولة رد التصوف إلى مصادر أجنبية ، أقول إن مثل هذه الدراسات المحلية كانت على حساب دراسات أجل خطراً وأعظم قدراً لو درست هذه المشكلات في ضوء المعارف عليه من مشكلات الفلسفة ، لقد أغفلت دراسة الباحثين حول التصوف - وأقول حوله لا فيه من حيث إنها لم تتوغل فيه - المكانة التي يشغلها الصوفية باعتبارهم الممثلين الحقيقيين للاتجاه الحداثي في الأخلاق ، كذلك ضاعت آراؤهم التي كانت يجب أن تشغل مكاناً في أبحاث مشكلتي المعرفة والحرية وسط مشكلات لا تثار إلا بصدد دراسة التصوف الإسلامي فحسب .

كذلك أريد لدراسة آراء المتكلمين ، فلا تبسو في أصول المعتزلة آراؤهم الأخلاقية التي كان يجب أن تشغل حيزاً لائقاً بوصفهم معبرين عن المذهب العقلي في الأخلاق ، ولا يكاد يعرض لهم إلا سطور معدودة بصدد الحسن والفتيح ، بل لا يكاد يذكرونها إلا عرضاً مصحوبة بإنكار أن يكون المعتزلة قد قصدوا بذلك البحث في الأخلاق^(١) .

إن هذا المنهج في الدراسة له ما يبرره في الدراسات التقليدية لدى كتاب الفرق وقداي مؤرعي الفكر ولكنه لم يعد كافياً في الدراسات المتطورة والأبحاث المستفيضة في مشكلات الفلسفة .

ومرة أخرى أقول ماذا كنا نعرف عن دراسات مفكرى الإسلام في

(١) محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ص ١٦١ - وأحمد أمين : الأخلاق ص ١٥٧ .

القياس التمثيلي وفي الاستقراء وقواعدهم في العلية التي سبقوا بها جون ستوارت ميل لو ظلت تدرس في إطار أصول الفقه المنعزل عن الدراسات المنطقية المعروفة؟

مرة أخرى تؤكد ضرورة اتباع هذا النهج إذ أرى أن تعرض المشكلات الأخلاقية لدى مفكرى الإسلام في إطار النسق العام للبحث في الأخلاق وقد تكون هناك عوامل متعلقة بالبيئة الإسلامية هي التي أثارت التيارات

الفكرية والمذاهب الكلامية بين المسلمين، ولكن ذلك لا ينبى عن المذاهب جانبها الإنساني وطابعها العالمى، وإلا لا تنسى هؤلاء المفكرين أن يؤثروا فيمن بعدهم ولما استطاعت هذه الفلسفة أن تحمل مشعل الثقافة إلى الغرب لو كانت مشكلاتها وآراؤها مقصورة عليها تدور في فلك خاص بها.

أريد أن أفسر أمرين بهذا المنهج الذى التزمت به والذي يقوم على دراسة مذاهب الفكر الإسلامى في الأخلاق في ضوء النسق العام المتعارف عليه في الأبحاث الأخلاقية.

الأول : اختيارى لعنوان الرسالة « لدى العقليين والنوقيين في الإسلام » فى الفكر الإسلامى اتجاهات عقلية وذوقية - أو حدسية - كما هو فى غيره من الفلسفات يونانية أو حديثة .

الثانى : حين صياغة أفكار العقليين والنوقيين فى القوالب الفلسفية المتعارف عليها ليس على من التزام بنسق تقليدى فى العرض ، فلست ملتزماً - على سبيل المثال - أن أعرض أصول المعزلة الخمسة حسب ترتيبها المتعارف عليه من بدء بالتوحيد وانتهاء بالأمر بالمعروف ، ولست ملتزماً بصدد التصوف أن أسهله بأصل اللفظ ثم مصادره : أجنبية أو إسلامية ثم تطوره من الزهد إلى وحدة الوجود ، وإنما ألتزم بالنسق الجديد وما يقتضيه من تقديم وتأخير وإيجاز وإطناب حسب تعلق الموضوعات بمشكلات الأخلاق كذلك ألتزم فيه بثلاث مراحل سبق ذكرها هى :

- أولاً : مينا فيزيقا الأخلاق أو أصول الاعتقاد .
- ثانياً : مقتضيات (أو مسلمات) الأخلاق من الاعتقاد إلى النظر .
- ثالثاً : أصول العمل وقواعد السلوك – من النظر إلى العمل .
- وإذ أبدأ بالعقلين ثم أعرج على النوقيين لا يفوتني أن أذكر مذاهب تليفقية وحلولاً وسطى ومدى ما قدر لها من نجاح .

الجزء الأول

المشكلة الأخلاقية للذي العقلين

تمهيد

في أن المعتزلة هم أصحاب المذهب العقلي في الفكر الإسلامي

المذهب العقلي اتجاه فكري يهدف إلى تفسير العالم وظواهره والإنسان وأفعاله على أساس من النظر ، ولكن ذلك لا يعنى الاعتراض على إمكان وجود مذهب عقلي في حدود فكر ديني بدعوى التعارض بين الثقة المطلقة في العقل - وفقاً للمذهب العقلي - وبين التصديق بقوى غير منظورة وفق الإيمان اللديني ، لأن الاتجاه العقلي ليس في إرجاع الأشياء إلى أنماط تصويرية وإنما في تفسير الظواهر - طبيعية أو إنسانية - وفقاً لقوانين عقلية^(١) ، ومن ثم أمكن قيام اتجاه عقلي في نطاق عقيدة ما إذا استدلت على النصوص الدينية بمجج عقلية وهوجت الآراء المخالفة على أساس عقلي^(٢) .

والمعتزلة هم المعبرون عن النزعة العقلية في التفكير الإسلامي ، ليس ذلك لأنهم استدلوا على العقائد السمجية بأدلة عقلية فحسب ، ولكن لأنهم وثقوا بالعقل إلى حد أن لو تعارض النص مع العقل رجحوا دليل العقل وبلأوا إلى تأويل النص ، فقد أقاموا مذهبهم على النظر العقلي^(٣) ، لقد كان لهم الفضل في أن كانوا الأوائل في الإسلام الذين رفعوا العقل إلى منزلة أن يكون مصدراً للمعرفة الدينية^(٤) ، فإن الإنسان إذا كان مفكراً عاقلاً

(١) Encyclopaedia of Religion and Ethics : Art : Rationalism Vol : X p. 580

Ibid p. 581

(٢)

(٣) ديور وترجمة الدكتور أبو ريده : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٩٧

(٤) جولد تسبهر وترجمة الدكتور محمد يوسف موسى وآخرين : العقيدة والشريعة في الإسلام

فقد وجب عليه تحصيل معرفة البارى بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع^(١) .
وليس هناك من يمارى فى أن المعتزلة هم أهل النظر العقلى فى الإسلام ،
ولكن إلى أى حد يمكن أن يعدوا كذلك بصدد الأخلاق عامة ؟ وإلى أى
مدى شاركوا أصحاب المذهب العقلى فى الفلسفات الأخلاقية الأخرى الرأى
والاتجاه ؟ إن النزعة العقلية فى الفلسفة الأخلاقية إنما تقوم فى رد القوانين
والأحكام الخلقية إلى أسس عقلية ، فهل كان المعتزلة كذلك ؟ ذلك
ما ستفصح عنه الفصول القادمة من البحث على أنه يمكن أن نشير إلى بعض
الملامح العامة فى فلسفتهم التى تثبت أنجاهم العقلى فى مجال الأخلاق .

لم يختلف المعتزلة عن الأشاعرة فى مصدر المعرفة ، فالمعارف لدى الفريقين
إنما تدرك بالعقل ، ولكن الاختلاف فى جهة وجوب الأحكام : بالشرع
أم بالعقل ، فهى عند المعتزلة إنما تجب بالعقل فلم تكن نزعة المعتزلة
العقلية بصدد نظرية المعرفة - أو البحث النظرى فى مصدر العلم - وإنما كان
جل همهم فى تمسكهم بالعقل - منصباً على قيمة العقل الخلقية^(٢) .

ويلقى صاحب المواقف ضوءاً على موقف المعتزلة العقلى بصدد العمل
حين يعرض لتحليل الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة بصدد الحسن والقبيح
إذ يقول : الحسن والقبيح يقال لمعان ثلاثة :

الأول : صفة الكمال والنقص يقال : العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع
أن مدركه العقل .

الثانى : ملاءمة الفرض ومنافرته ، وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة
وذلك أيضاً عقلى .

الثالث : تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب وهذا هو محل النزاع فهو عندنا

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ ص ٥٦ .

(٢) البير نصر نادر : فلسفة المعتزلة ج ٢ ص ٥٣ .

شرعى وعند المعتزلة عقل^(١).

فمن ذلك يتضح أن النزعة العقلية للمعتزلة - والتي عرفوا بها - إنما كانت بصدد الأحكام الخلقية التي بها يتعلق المدح أو الذم والثواب أو العقاب ، وعندها جعلوا الشرع تابعاً للعقل ، من حيث إن الوحي لا يثبت للأفعال قيمتها وإنما يخبر عنها فحسب ولكن العقل هو الذى يستدل به على حسن الأفعال وقبحها ، فلا مرأى أن المعتزلة ردوا الأحكام الخلقية إلى أصول عقلية ومن ثم فقد وجب أن يلحقوا بالعقلين بين فلاسفة الأخلاق .

ولا يستدل العقل على حسن الأفعال أو قبحها بخبر العلم وإنما إذا نظر الإنسان فعلم حسن الحسن وقبح القبيح وعرف أنه مستحق الذم والعقاب على المعاصى ويستحق المدح والثواب على الطاعات كان ذلك أقرب إلى اختيار الطاعة واجتناب المعصية^(٢) .

فالفقه الذى أكمل عقل المكلفين من أجل النظر الذى يهدف بدورهِ إلى العلم والمعارف ، قد يسر لهم سبيل العمل بالقدرة والاستطاعة وتهيئة الآلة من أجل أن يمكنهم مما أمرهم به من فضائل وطاعات ويصبرهم بما نهاهم عنه من رذائل ومعاصى ، فالعقل هو الذى يرشد الإنسان فى حياته العملية وبه يكون استحقاق الثواب أو العقاب ، ذلك أن لو فعل الإنسان الحسن دون علم - كالماشى يقتل عقرباً عن غير قصد - لما استحق بذلك الجزاء - وإن استحق المدح^(٣) ، وإذ لزم العمل - والمسئولية فيه - عن العلم ولزم العمل عن النظر وصدر النظر عن العقل فقد أصبح العقل مقوم الحياة الخلقية كلها . وقد ذهب المعتزلة إلى وجوب النظر على الإنسان بمجرد اكتمال العقل عند البلوغ ، ليس لنيل أسباب الدنيا فحسب فذلك فى الدين والأخلاق

(١) الإيجي الموافق ص ٣٢٤

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعمل ج ١٢ ص ٤٨٩

(٣) على خلاف بين المعتزلة - انظر المغنى ج ٦ التعديل والتجويز ص ١٨ و ج ١٢

أوجب، وذلك كى يفرق بين الخير والشر ويميز بين النفع والضرر ، فلن يعدل الإنسان حتى يعلم أن الظلم قبيح ومن ثم كان النظر العقلى الذى به يحصل العلم العملى واجباً .

تلك لمحات عارضة على الموقف المعتزل تثبت نزعتهم العقلية فى مجال العمل وتدرجهم ضمن أصحاب المذهب العقلى فى الفلسفة الأخلاقية ، ولعل الباب قد أصبح مفتوحاً لتلج منه إلى عرض آرائهم الأخلاقية .

ميتافيزيقا الأخلاق لدى المعتزلة « أصول الاعتقاد »

الفصل الأول

في أن أصل « العدل » مبدأ أخلاقي

العدل الإلهي من أصول المعتزلة الخمسة ، ولعله عندهم أهم أصولهم من حيث تسميتهم أنفسهم الفرقة العديلية ومن حيث إنهم يقدمونه أحيانا على التوحيد - أول أصولهم - فيسمون بأهل العدل والتوحيد ، والعدل صفة لله - أوهى على الأصح صفة الفعل الإلهي - ولكن اختيار المعتزلة لهذه الصفة دون سائر الصفات الإلهية يحتاج إلى نظر ، وتقديهم هذا الأصل واعتزازهم بأن يلقبوا به يحتاج إلى نظر كذلك ، فليس بين الفرق الإسلامية جميعاً من أولى العدل هذا الاهتمام .

بين أصل العدل وأصل التوحيد اتصال ، فالتوحيد لدى المعتزلة أهم صفة للذات الإلهية أما العدل فأهم صفة للفعل الإلهي ، والتوحيد بوصفه متعلقاً بالذات بحث في الحقيقة الإلهية ومن ثم فهو موضوع انطولوجي ، أما العدل فيوصفه متعلقاً بالفعل فيتصل بصفة الله بالإنسان - تلك الصلة التي يجب أن يسودها من جانب الله - وفق رأيهم - العدل المطلق ، وذلك مدخل الأخلاق ، لقد أشار المعتزلة إلى أن جميع ما يفعله سبحانه عدل لأن جميع ذلك يفعله بغيره ، لا يشذ عن ذلك من أفعاله - سبحانه - إلا ما يتدنه من خلق المكلف وإحيائه^(١) فالإنسان من حيث صلته بالله

(١) القاضي عبد الجبار : المعنى في أبواب التوحيد والعدل ج ٦ (التعديل والتجويز)

مكلف بتكاليف شرعية وأخلاقية ومن ثم فقد وجب أن يكون الفعل الإلهي من حيث صلته بالإنسان المكلف عدلاً لا يشذ في ذلك إلا المخلتق الذى يتعلق بمبحث الوجود لا الأخلاق .

ولقد أشار الدكتور على النشار إلى ما بين التوحيد والعدل من اتصال ، وأوضح فى إشارته الجانب الأخلاقى فى أصل العدل فهم فى التوحيد نفوا عن الله الصفات لتزويجه عن مشابهة المخلوق وهم فى العدل نزهاوا الله عن الظلم حتى لا يشابه المخلوق فى صدور الظلم عنه ، فالله فى أصل التوحيد فى اعتبارهم منفرد فى ذاتيته وفى أصل العدل منفرد بخيريته^(١) ، وغنى عن البيان أن نفي الظلم والانفراد بالخير يدخل فى البحث الأخلاقى .

ولقد أشار جولد تسير إلى الدلالة الأخلاقية لأصل العدل بقوله : وكانت وجهة النظر التى غلبت عليهم وقادتهم فى فلسفتهم الخاصة بالدين هى تنقية فكرة التوحيد من كل لبس وإظلام وتشويه فى الاعتقاد الشعبى المأثور وهذا على الأخص فى ناحيتين : الأخلاق وما بعد الطبيعة ، لقد رأوا واجباً أن يبعدوا عن الله كل الأفهام أو التصورات التى تنافى الاعتقاد بعبده ، وأن يطهروا فكرة الله من كل الأفهام التى قد تفسد بطبيعتها وحدته وتفرد وفضلاً عن ذلك فهم يتمسكون فى ثبات وقوة بفكرة الله المعنى بالعالم^(٢) .

وإذا انتقلنا إلى المعتزلة أنفسهم لتبيين مفهوم العدل لديهم فإن المعنى الأخلاقى يتضح ، ينقل عنهم الشهرستانى تعريفهم للعدل : ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة^(٣) ، فالعقل يقضى فى نظرهم أن تكون جميع الأفعال الصادرة من الله والمتعلقة بالإنسان المكلف بمقتضى الحكمة وعلى وجه المصلحة ، وتتضح النزعة

(١) الدكتور على النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ج ١ ص ٢٢٤ .

(٢) جولد تسير : العقيدة والشريعة ص ٩٢ .

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ص ٥٢ .

الأخلاقية في هذا الفهم للعدل إذا قورن بمفهوم العدل لدى الأشاعرة :
 إن الله تعالى متصرف في ملكه ومملكه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ،
 فالعدل وضع الشيء موضعه وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة
 والعلم^(١) ، ذلك تعريف يعتمد عن الموقف الأخلاقي بقدر ما يقترب من
 تصورهم للقدره والمشيئة الإلهية ، والقدره صفة لله مطلقة وليست متعلقة
 على الخصوص بإنسان مكلف ، ومن ثم فليس العدل عند الأشاعرة أهم
 صفات الفعل الإلهي من حيث إنه لازم عن القدره وتابع للمشيئة ، ذلك
 الاختلاف بين الفرقتين في تصورهما للعدل محور كل اختلاف بينهما فيما
 بعد ، فسر المعتزلة جميع أفعال الله من حيث صلتها بالإنسان في ضوء
 العدل والحكمة وفسرها الأشاعرة في ضوء القدره والإرادة ، والموقف الأول
 أخلاقي والموقف الثاني وجودي من حيث هو وصف للفعل الإلهي كفضل مجرد
 صادر عن ذات مطلقة بصرف النظر عن صلته بإنسان مكلف .

والتفسير اللغوي البحث لفظ العدل أدنى إلى المفهوم المعتزلي منه إلى
 الأشعري ، ففي لسان العرب : العدل ما قام في النفوس أنه مستقيم ،
 ومن أسماء الله تعالى العدل لأنه لا يميل به الهوى فيجور في الحكم^(٢) .

على أن المشكلة ليست لغوية ولكنها تلتقى الضوء على الموقف الفلسفي
 لكل فرقة حيث فسره المعتزلة بمعنى يقترب من العناية الإلهية بمقتضى ما يراه
 العقل ويحكم به وذلك اتجاه أخلاقي، وفسره الأشاعرة بمعنى يقترب من
 القداسة الواجبة نحو الله وذلك اتجاه صادر عن الدين البحث .

على أنه قد يقال لله أسماء أخرى يمكن أن تعد ذات منحى أخلاقي
 كالرحمة والرأفة والمغفرة فلماذا يعد اختيار المعتزلة لصفة العدل أصلاً من
 أصولهم دليلاً على اتجاه أخلاقي في تفكيرهم وفلسفتهم ، ألا يعد ذلك
 نوعاً من التكلف في التأويل والتعسف في الاستنباط ؟

(١) المرجع السابق . ص ٥٢

(٢) ابن منظور : لسان العرب ج ٤٦ ص ٤٣٠ طبعة بيروت .

ويقال : حقيقة لله أسماء كثيرة ، المغزى الأخلاقي في التعبير عن مدى عنايته بالعالم والإنسان فيها واضح ، ولكن صفة العدل تعد في معظم المذاهب الأخلاقية رأس الفضائل من حيث هي صفة للذات أو النفس من ناحية ومن حيث العلاقة فيها متعدية إلى الغير من ناحية أخرى ، فأفلاطون قديماً جعل العدالة أسمى الفضائل من حيث هي الحالة الصالحة اللازمة عن اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة ، وأرسطو من بعده يقول : العدل هو الفضيلة التامة ولكنه ليس فضيلة شخصية لأنه متعد إلى الغير ، بل هو أهم الفضائل ، فما شروق الشمس ولا غروبها أحق منه بالإعجاب ، ومن ثم أمكن القول كل فضيلة توجد في طي العدل ، إنه فضيلة تامة لأن العادل يمكن أن يحقق العدل في حق الغير لا لنفسه فحسب ، بل كثير من الناس يستطيعون أن يكونوا فضلاء في حق أنفسهم ولكنهم غير أهل للفضيلة فيما يتعلق بالغير . . . حينئذ لا يمكن أن يعتبر العدل مجرد جزء من الفضيلة بل إنه الفضيلة كلها وأن الظالم الذي هو ضده ليس واحداً من الرذائل بل هو الرذيلة بتمامها ، فالفضيلة من حيث كونها متعلقة بالغير فهي العدل ومن حيث إنها صفة خلقية محضة فهي الفضيلة على إطلاقها (١).

ففي ضوء الاتجاه الأخلاقي المحرّد يعد العدل وفقاً للتفسير الأفلاطوني أسمى صفة يمكن أن يتصف بها الفعل الصادر عن ذات الله ، ويعد أيضاً تطبيقاً للتفسير الأرسطي أهم صفة من صفات الله من حيث تعدّيها إلى الغير أعنى الإنسان ، والمفهوم المعتزلي للعدل الإلهي قد شمل المعنيين معا . والعدل أولى الصفات بالاعتبار أخلاقياً للزوم جميع الفضائل الأخلاقية الأخرى عنه ، وقد أشار أرسطو إلى ذلك ، ولكن بصدد علاقة الله بالإنسان وضرورة أن تسود صفة العدل من جانب الله فإن ذلك يتضح في ضوء

The Ethics of Aristotle (Thomson) Book V. Ch. I, p. 141 (All virtue is (1) summed up in dealing justly.

تحليل آخر للعدل لدى فيلسوف حديث ، يقول برجسون : الأفكار الأخلاقية كلها متداخلة ولكن فكرة العدالة أصلحها لأنها تشمل سائر الأفكار الأخرى ، إنها في كل الأزمنة تشير في الذهن أفكار المساواة والتعويض . . . ثم يتساءل : ماذا نفعل لو علمنا أنه لسلامة شعب ، لا بل لوجود الإنسانية ، هنالك في موضع من الأرض فرد من الأفراد يرى يعيش في عذاب دائم وألم أبدي ؟ قد نوافق على ذلك إذا كان هنالك شراب سحري ينسينا هذا الشخص فلا نعرف من أمره شيئاً ، أما إذا كان لا بد من معرفته والتفكير فلا ، ولا بد أن نذكر أن هذا الرجل يتحمل هذا العذاب الشديد لنستطيع نحن أن نعيش أو أن ذلك شرط أساسي للوجود على وجه العموم فلا ، لأن لا يوجد شيء قط خير من هذا ، لأن تهار الأرض أهون وأيسر^(١) .

ولنتساءل مع برجسون ، هل يمكن أن يصدر مثل ذلك عن الله ؟ حسب التفسير المعتزلي للعدل : لا ، يقول القاضي عبد الجبار : يستحيل أن يفعل الله ما فيه مفسدة لزيد ويختار الكفر عنده ثم يعذبه إذا آمن عنده خلق عظيم ثم يثيبهم ، فكل حسن لا يتم إلا بفعل قبيح فإنه تعالى لا يفعله^(٢) .

لاشك بعد ذلك أن العدل أنسب الصفات الإلهية تعبيراً عن اتجاه أخلاقي في علاقة الله بالإنسان ، بل لاشك أن المعتزلة لم يتخيروا صفة العدل ويجعلوها أصلاً لهم وربما أهم أصولهم إلا لأن فلسفتهم ذات هدف أخلاقي قائم على أساس عقلي .

أما أن العدل من أهم أصولهم فليس ذلك لمجرد تسمية أنفسهم بالفرقة العدلية وإنما لأن الأصول الثلاثة الباقية بعد التوحيد والعدل تلزم عن العدل وتلتحق به ؛ يقول القاضي عبد الجبار : وقد جعلنا التوحيد

(١) برجسون : منبعا الأخلاق والدين ، الترجمة العربية ص ٧٥ / ٧٧ .

(٢) القاضي عبد الجبار : المفاتيح جزء ١٢ (المطبع) ص ٤٢ / ٤٥ .

باباً والعدل باباً وما عداهما داخلاً في باب العدل (١) .

بقي بعد ذلك أن نتبع المعتزلة وما قصدوه من العدل مستخلصين الانجماهاات
 الخلقية في هذا الأصل وفيما عداه من أصول لزمب عنه تاركاً للفصول القادمة
 بيان كيف يلزم الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن
 المنكر عن أصل العدل ، وكيف يدخل في بابه على حد تعبير
 القاضي عبد الجبار .

(١) القاضي عبد الجبار : المجموع من الموطأ بالتكليف مخطوط بدار الكتب ص ٢٣

ظهر - شرح الأصول الخمسة ص ٢٣ و ١٢٥

افصل الثاني

في أن وجود الشر الميتافيزيقي والطبيعي لامتحان الإنسان ككائن أخلاق

تبحث الفلاسفة الأخلاقية في الخير الإنساني ، وهي تعنى على وجه الخصوص بالخير الخلقى ، أو ما يجب على الإنسان كى يكون فاضلا ولكن الإنسان لا تربطه بالحياة علاقات بشرية فحسب ، ومن ثم فهو مطالب أن يكون فاضلا ؛ ولكنه جزء من الكون لا يستطيع أن يعيش بمعزل عنه أو لا يتأثر به ، ومن ثم يتعدى قيام الخير الخلقى دون وجود الخير الميتافيزيقي والطبيعي ، ولقد اعترف أرسطو بالرغم من فصله بين الميتافيزيقا والأخلاق باستحالة سعادة الفرد إذا كانت تكتنفه المصائب والبلايا والمحن ، ومن ثم فقد وجب قبل البحث في غاية الإنسان من الحياة أو الخير الخلقى دراسة أصل الشر الميتافيزيقي .

ما بال الأرض كمقبرة فسيحة الأرحاء ، الحيوانات آكلة العشب تعيش على النباتات وآكلة اللحوم لا تستطيع الحياة أولا علوانها المستمر على غيرها من أكل النباتات .

وحياة الإنسان نراها مملوءة بالبلايا والمحن والرزايا والفنن والعاهاث والآفات والأمراض والأسقام والحوادث والحسرات ؛ والأطفال ما بال بعضهم يعذب في الحياة باليتم والبرد والجوع وسوء المرقد والعمى والأوجاع ولم يفعلوا ما هم بذلك يستحقون ، وبها هم لماذا تعاني الآلام وتلقى المشاق وتنسى إلى الذبح .

تلك هي مشكلة الشر الميتافيزيقي واجهتها الأديان كما واجهها فلاسفة

الأخلاق على السواء ، ويطالب الإنسان بتفسير مقنع لوجود مثل هذا الشر يحفظ عليه اعتقاده قبل أن يطالب أن يكون في الحياة أخلاقياً فاضلاً .

واجهت الزرادشتية هذه المشكلة فلم تجد حلاً إلا أن تستبعد من مقدورات الإله الخير الحكيم أن يصدر ذلك عنه ، وألقت تبعاً ذلك كله على إله آخر هو أمرمن الذي مصيره بعد صراع طويل إلى انتهاء ، وبذلك اعترفت بوجود الشر ولكنها أبقت لمعتنقها بصيصاً من الأمل والتفاؤل ، وواجهت المسيحية هذه المشكلة فألزمت ذلك كله عن خطيئة آدم ولكن الله تدارك الإنسان بعنايته فكانت النعمة الإلهية بقداء المسيح ، وبذلك حتمت المسيحية بنى الإنسان لخطيئة آدم مسئولية الشر الميتافيزيقى والخلقى والطبيعى على السواء وإن تركت الباب مفتوحاً والأمل منتعشاً بانتشال الإنسان بفكرة الخلاص .

ومن بين الفلاسفة من لم يعبأ بتفسير وجود الشر ومنهم من عدّه عدماً ومنهم من عدّه نقصاً لازماً لوجود الخير ومنهم من قدّم للإنسان لتصحيح اعتقاده فكرة العناية الإلهية باعتبارها ضرورية لقيام الأخلاق .

فإن هيراقليطس التى تشتعل بانتظام وتخبو بنظام يستحيل فى صورتها تفسير الخير أو الشر للإنسان .

وإذا كان الكون تحكمه قوانين حتمية تسير به إلى قدر محدد ، وكان الإنسان جزءاً من الكون فإن النظرة إلى الأمور من زاوية الأزلية والضرورة المتحكمة فى الكون تستبعد وجهة النظر البشرية التى تضىء على الكائنات قياً متصورة حسب أغراض الإنسان الخاصة ، إنه من عدم الفهم لقوانين الكون ونواميسه أن نريد أن تكون تلك الأمور على غير ما هى عليه وأن يستاء الإنسان لأن الطبيعة لا تجرى كما يريد ، بذلك ينهى سبينوزا فكرتى الشر

والخير على السواء من حيث إنهما من تقييم الإنسان وتلك في اعتباره نظرة ضيقة محدودة للحقيقة ما يجرى في الكون^(١) .

ومن الفلاسفة من عد الشر عرضياً جزئياً واعتبره ضرورياً لوجود الخير ، يقول ابن سينا يدخل الخير في القضاء الإلهي دخولا بالذات لا بالعرض والشر بالعكس وهو على وجوه : شر لمثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة ، ويقال شر لمثل الألم والغم ، ويقال شر لمثل الشرك والظلم والرياء ، وبالجملة الشر بالذات هو العدم . . . والشر بالعرض هو العدم والحابس للكمال عن مستحقه ، الشر بالذات ليس بأمر حاصل . . . وأما الشر بالعرض فله وجود ما . . . الشر المطلق لا وجود له أصلاً ، أما ما الغالب في وجوده الخير وليس يخلو عن شر والأحرى به أن يوجد لكلا يفوت الخير الكلي فذلك هو الشر الجزئي الذي لو امتنع وجوده لكان في ذلك أعظم خلل في نظام الخير الكلي ، كالتار ، فإن الكون إنما يتم بأمر يكون فيه نار ولن يتصور حصولها إلا على وجه تحرق وتسخن ولم يكن بد من المصادمات الحادثة أن تصادف النار ثوب فقير ناسك فيحترق ، والأمر الدائم والأكثر حصول الخير من النار . . . فما يحسن أن تترك المنافع الأكرية والدائمة لأعراض شرية قليلة .

ويفسر ابن سينا العاهات والأمراض في ضوء نظريته هذه ويرجعها إلى نقص في استعداد المنفعل يجعله أردأ مزاجاً وأعصى جوهرأ فتشوه الخلقة وتنقص البنية ولا يرجع ذلك إلى حرمان الفاعل^(٢) .

تلك نظرية قد قال بها فلاسفة كثيرون منهم لبيتر ، ولكنها مع ذلك لا تحل المشكلة تماماً وإلا فكيف يكون الشر نقصاً من قبل المنفعل دون حرمان من جهة الفاعل ؟ إنها على حد تعبير برجسون تطوع من الفيلسوف للدفاع عن الله^(٣) .

(١) الدكتور فؤاد زكريا : سينوزا ، ص ٢٨٥ .

(٢) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ج ٢ ص ٧٨ وما بعدها .

(٣) برجسون : منبع الأخلاق والدين ص ٢٣٤ .

ولم تكن فلسفة المعتزلة بعيدة عن هذه المشكلة لا باعتبارها مشكلة واجهت جميع الأديان فحسب ، وإنما لأن المعتزلة في دفاعهم عن الإسلام الذي ظهر وسط اعتقادات وأديان تعارضه قد واجهوا من الزنادقة وأهل الديانات الأخرى من أثار لهم مشكلة الشر صراحة وكيفية صدوره من إله عادل حكيم ، يقول ابن الراوندى : إن من أمراض عيبه وأسقمهم فليس بحكيم فيما فعل بهم ، وإنه ليس بحكيم من أمر بطاعة من يعلم أنه لا يطيعه^(١) .

ومن ناحية أخرى فإن أهل السنة قد غلبوا جانب الإيمان على جانب الاستدلال إذ وقفوا من المشكلة موقفاً سلبياً فاعترفوا بوجود أنواع الشر : الميتافيزيقى والطبيعى والخلقى ولم يستبعدوا إرادة الله عن وقوعها ولكنهم أرجعوا ذلك لحكمة الله خافية علينا فوجب التسليم بها^(٢) .

ولكنه موقف لا يتفق أصحاب النظر العقلى ولا يصد هجمات منكرى الأديان ولا يقدم للأخلاق أصلاً ميتافيزيقياً راسخاً ، وإن كان ذلك قد يرضى لإيمان العوام .

أما المعتزلة فلم ينكروا وجود الشر وإن استبعدوا إرادة الله للشر الخلقى حسب رأيهم في حرية إرادة الإنسان ، أما سائر الشرور فإنها لا تتناقى مع أصل العدل ، وينقل الخياط رأى المعتزلة في ذلك بصدد الرد على ابن الراوندى الملحد ، وكان هذا الأخير قد نسب إلى معمر بنى نسبة الأمراض والأسقام إلى الله ، فيرد عليه الخياط : إن الله هو الممرض المسقم لمن مرضه وأسقمه وإن أحداً لم يمرض نفسه ولم يسقمها وكان - أى معمر - يزعم أن الله هو المصيب للنبات والزرع بالمصائب التى تكون من قبله ، فأما

(١) الخياط : الانتصار ص ٥٥ .

(٢) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل ج ٢ ص ١٦٨ ومقالات الإسلاميين للأشعري

ما أصاب الزرع والنبات من ظلم الناس وجورهم فإن الله من ذلك برىء
وفاعله من ظلمة الناس^(١) .

غير أنه كيف يتناقى صدور الشر عن إرادة الله مع تنزيههم التام له
وإيمانهم بعده ؟ يقول صاحب الانتصار : ثم اعلم علمك الله الخبير
أن قاسم الدمشقي كان يزعم أن الفساد في الحقيقة هي المعاصي ، فأما
ما يفعله الله من القحط والجذب وهلاك الزرع فلأنما ذلك فساد وشر على
المجاز لا في التحقيق بل هو في الحقيقة صلاح وخير ، إذ كان الله جل ذكره
لأنما يفعله بخلقه نظراً لهم ليصبروا على ما نالهم من ذلك فيستحقوا الخلود
في الجنة ، وليذكروهم بما ينالهم من شدة ذلك شدائد القيامة وأليم عذابها
فيؤذجروا عن المعاصي فيسلموا من عذاب ذلك اليوم وليس يكون ما ينجي
من عذاب النار ويورث خلود الجنان فساداً ولا شراً بل هو نفع وخير وصلاح
في الحقيقة ، إن من قال ما نزل بالزرع من قبل الله فساد في الحقيقة
وزعم أن الله خلق الفساد على التحقيق فقد كفر ، والشر في الحقيقة في
المعاصي الموصلة إلى عذاب الله ، وأما الأمراض والأسقام فشر على مجاز الكلام ،
فأما في التحقيق فهي خير وصلاح ونفع ، ويثبت صاحب الانتصار إرادة
الله للمصائب بقوله : وقول قاسم وقول جماعة أهل الحق : إن الله الفاعل
لما حل بالزرع من المصائب وإنما أبي قاسم أن يسمى تلك المصائب
شراً^(٢) .

خلاصة رأى المعتزلة كما يشته الخياط وجود الشر وإرادة الله له ونفى
أن يكون الشر الميتافيزيقي أو الطبيعي فساداً من حيث لزومه لخير الإنسان ،
وإثبات الشر الخلقى أو المعاصي فحسب .

ويشرح صاحب المغنى رأى المعتزلة في التفرقة بين الشر والفساد من
حيث إن الأمراض والآلام والمحن عندهم ليست فساداً وإن كانت شراً ومن

(١) الخياط : الانتصار ص ٨٥ - ٨٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٦ .

ثم لا تقبح إذ يقول : من الخطأ القول إن كل ما ينفر الطبع عنه أو تكرهه النفس فهو قبيح ، فإن الألم وإن نفر الطبع منه قد يحسن بل قد يجب كما هو الحال في الحجامة والفضد ، ومن ثم فقد وجب أن يطلب الإنسان الألم إذا لم يكن ضرراً محضاً بل كان نفعه أكبر من ضرره كما يجب على الوالد الشفيق أن يحسن تأديب ابنه بقطعه عما يشتى وحرمانه مما يهواه وألا يخل بينه وبين ضروب الفساد ، فلا يقبح الألم إلا إذا انطوى على الضرر المحض أو جرى مجرى الظلم .

ولما كان الله لا يفعل القبيح ألبتة فوجب أن تكون الآلام من قبله خارجة عن أن تكون ظلماً ، كذلك يقبح الضرر إذا كان عبثاً وذلك على الله محال ، والأمراض والأسقام لا تحسن منه تعالى لظن نفع أو دفع مضرة لأنه يستحيل أن يفعل الله شيئاً على سبيل الظن ، كذلك لا يحسن منه تعالى فعل الألم لدفع ضرر أعظم ، فما ذهب إليه الفلاسفة من وجود الشر القليل من أجل الخير الكثير غير جائز عليه سبحانه ، لأنه كان يقدر أن يفعل الخير المحض الذي لا شرف فيه وما ذلك على الله بعزيز ، ولأنه إن فعل الضرر اليسير لدفع ما هو أعظم منه ولم يكن عن ذلك محيد فقد نسبوا الإلجاء إلى الله .

إن الله كما كلف العباد لنفعهم وصلاحهم فكذلك فعل بهم الأمراض والأسقام ، إنه لا يشبهه في أنه يحسن من أهدنا تحمل المشقة الشديدة لطلب العلوم والآداب واكتساب المعاش ، ولا يكون الكد والمشقة من أجل ذلك قبيحاً وكذلك لا تقبح الآلام متى كانت لطفاً من حيث إن العبد يستحق الثواب بالصبر كما يستحقه بالشكر ، ومن حيث إن العبد يكون بنعم لا مصائب فيها أقرب إلى الفسوق والعصيان ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ولكن ينزل بقدر ما يشاء إنه بعباده خير بصير^(١) فدل على أنه سبحانه ينزل من الرزق بقدر يعدلون عن البغي عنده ودل بقوله :

« إنه بعباده خبير بصير » على أنه عالم بقدر الرزق الذى عنده يصلحون ، فكأنه تعالى كما بين أن يفعل الرزق بقدر ما ولا يبسطه بسطاً يفسدون عنده فإنه نبه على العلة فيه ، وهو أنه يفعل ذلك لعلمه بأحوالهم وأنهم لا يصلحون إلا على هذه الطريقة فدل ذلك على محكم تدبيره^(١)

فليس وجود الشر والمصائب والأمراض والآلام راجعاً إلى غير إرادة الله ، وليست هى عدما محضاً ، ولا تعود إلى تنهاى قدرة الله وإنما تعود إلى مصالح المكلفين ، فالخير والشر والنعم والنعيم والمنع والمحن كلها تستوى لا من حيث إنها قوانين الطبيعة التى تتحكم فى مصير البشر ولا تبعاً بوجودهم أو بنظرتهم وإنما تستوى من حيث صلاحها للإنسان ذاته كما تستوى الرأفة والحزم من الوالد أيهما يصلح لتأديب ولده ، ولو كانت الرأفة تغنى عن الحزم فإن الوالد لا يقدم عليه ، كذلك لو كانت بالنعم دون النعم يصلح الإنسان لقبح من الله صدور المصائب والشور والآلام « ولو رحمناهم وكشفنا ما بهم من ضر للجوا فى طغيانهم يعمهون »^(٢) « وإذا أنصنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه وإذا مسه الشر فلو دعاء عريض »^(٣) « ولئن أذقناه نعماء بعد ضراء مسته ليقولن ذهب السيئات عني إنه لفرح فخور إلا الذين صبروا وعملوا الصالحات ... »^(٤) فدلّت هذه الآيات وغيرها على أن النعمة بمجانبتهم ما اعتبروه خيراً لهم أعظم من النعمة أو فعلها بهم ، بل لو أن العالم كان خيراً محضاً لا شرف فيه لكان الناس أمة واحدة فى الكفر « ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجلعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة ومعارج عليها يظهرون ، ولبيوتهم أبواباً ومرراً عليها يتكثون ، وزخرفاً وإن كل ذلك لما متاع الحياة الدنيا والآخرة عند ربك للمتقين »^(٥) فدل بذلك

(١) القاضى عبد الجبار : المنى - العلف جزء ١٣ ص ١٩٣ .

(٢) سورة المؤمنون آية ٧٥ .

(٣) سورة فصلت آية ٥١ .

(٤) سورة هود آيات ١٠ و ١١ .

(٥) سورة الزخرف آيات ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ .

على أن تمتع الحياة الدنيا وزخرفها كانت ستصبح مفسدة إذ لو شاهد الناس ما عليه الكفار من الأحوال العظيمة لفسدوا واختاروا الكفر ولكن لإزالة نعم الحياة الدنيا يوجب صلاح الآخرة ، والآخرة عند ربك للمتقين ، ومن ثم فقد وجبت أن تكون الآلام الواقعة من قبله تعالى خارجة عن أن تكون ظلماً أو عبثاً أو فساداً بل إنها صلاح للمكلفين وخير لهم من حيث إنه عندها قد يصلحون وفي الآخرة يثابون ، إن موت الحميم والقريب والآفات الواردة من جهته تعالى على الأموال أطفاف ومصالح يجب الصبر عليها^(١) .

وكما أن الخيرات واللذات ليست كلها حسنة من حيث إنها قد تقبح إن كانت مفسدة وكما أن الشرور والآلام ليست كلها قبيحة إذا كانت لطفاً موصلاً إلى الخير والصلاح فإن نظرية المعتزلة لا تعنى أن الشرور والآلام موصلة للإنسان بالضرورة إلى صلاحه لأن ذلك في نظرهم إلقاء أو إكراه للإنسان على موقف معين يتمتع عنده التكليف والمسئولية اللتان تقتضيان حرية الاختيار ، فكما أن ليس كل نعيم موجباً لفعده ، كذلك ليس كل ضرر موجباً لصلاحه وأولاً يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون^(٢) .

إن النعم والنعم كلها مصالح من حيث إنها تدعو الإنسان إلى التذكرة والاعتبار ولكنها لا تضطره إلى صلاح أو فساد ، أما التعميم المقيم فإنه مفسدة من حيث اقتضاؤه الانغماس في الشهوات فتسود في الحياة القيم المادية مع ضياع الأخلاق ونسيان الله إلا أن يضطرهم الله مع النعم إلى الصلاح فلا يكون ثمة تكليف وترفع المسئولية والحساب :

تلك هي نظرية المعتزلة في تبرير وجود الشر لم يفسروه من وجهة النظر الأنطولوجية كما فعل كل من هيرقليطس وسبينوزا ولكنهم على العكس

(١) القاضي عبد الجبار : جزء ١٣ الطلغ ص ١٠٣ .

(٢) سورة التوبة آية ١٢٦ .

فسروه من وجهة النظر الإنسانية من حيث إنهم فسروا الشر في ضوء مسئولية الإنسان فكان تفسيرهم أخلاقياً محضاً، بل ليس بين النظريات التي عابلت مشكلة الشر الميتافيزيقي نظرية فسرت في ضوء الأخلاق من حيث الحقته بالموقف الإنساني كما فعل المعتزلة .

ولكن هل يصح أن يفتن الله عبده فيصيبه بمحنة يختار الكفر عندها وكان يؤمن بدونها ؟ ألا تنزل التوازل وتشتد ببعض الأفراد إلى الحد الذي يخرجون فيه عن طورهم وينغمسون في آثام لعلها تنسيهم همومهم أو ربما يكفرون وكانوا بغير ذلك يحيون على سنن الطاعة والصلاح .

هذه مشكلة كانت قد واجهتها مذاهب أخلاقية كالكلبية والرواقية ومع سمواتجاهاتهم الخلقية فإنهم لم يضعوا حلاً لذلك إلا الانتحار ، وتعرض لها أرسطو فلم يذكر إلا استحالة توفر السعادة .

أما المعتزلة فلا يجدون في ذلك مبرراً للإنسان أن ينحرف إلا أن يكون عن ضعف فليس هناك من المحن ما يكون علة ملجئة إلى الفساد، ولكن صلاحه لم يكن عن يقين، كمن يعبد الله على حرف إن أصابه خير اطمئن به وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه ، مثله كمن يكون مع الجيش على طرف إن أحس بالنصر كرر وإلا فر وانقلب على حليفه فهو غير مستحق اسم الخليف أو الصديق ، كذلك من يكفر عند المحنة غير مستحق صفة الإيمان أو الصلاح .

فلا يعقل أن يمضى المكلف على سنن الطاعة ويختارها ثم يفعل الله فيه أمراً مخصوصاً يضطره إلى أن يعدل عن الطاعة ويختار المعصية ، إن ذلك لا يكون إلا استفساداً وإذا صح أن الله لا يحمل المكلف على الطاعة بالقهر أو الإلجاء فلا يعقل أن يحمله على المعصية حتى يلجأ إلى فعلها إلا أن يخرج المكلف بذلك أن يكون مستحقاً للدم والعقاب^(١) .

(١) القاسم عبد الجبار : المعنى جزء ١٣ الطلغ ص ١٢٠ .

على أن المصائب والآلام لا تنزل بالمكلفين وحدهم وإنما تصيب غيرهم من الأطفال والبهائم فكيف تقربهم هذه المصائب من الطاعات وهم غير مكلفين ؟

تلك هي المشكلة التي جابته المعتزلة ونظريتهم في تفسير وجود الشرور والآلام ، ومنطق ملههم يقضى أن يستبعدوا أن تكون الشرور عظة واعتباراً للمكلفين لأنه حسب رأيهم لا يحسن منه تعالى أن يلحق الضرر بزيد لينتفع بذلك عمرو ويلزمهم كذلك استبعاد أن تكون هذه الآلام استحقاقاً عن معاص في حياة سابقة لهذه الحيوانات أو الأطفال كانوا عندها مكلفين عاصين ، فلكل رأى أهل التباسخ الذي لا يقره المعتزلة فضلاً عن سائر المسلمين^(١) ويلزمهم كذلك ألا ينكروا وقوع هذه الآلام من الله لأنهم قد أثبتوا ذلك للمكلفين فلا مبرر لإنكاره على غير المكلفين إلا عن مكابرة ، كذلك يلزمهم ألا ينفوا أن الأطفال والبهائم تألم لأن في ذلك معارضة للحس والمشاهدة فضلاً عن أن الألم يلحق الحى من حيث هو حساس لا لكونه عاقلاً فليس الألم معلقاً على التكليف^(٢)، حقاً لقد ذهب إلى هذا الرأى بكر ابن أخت عبد الواحد^(٣) ومن بعده فيلسوف كبير كديكاروت إذ فسر آلام الحيوانات تفسيراً آلياً^(٤) ولكن المعتزلة لا يقرن شيئاً من هذه الآراء ، وبقيت المشكلة أمامهم لغزاً عمير الحل عنده يختلفون ، يقول القاضي عبد الجبار : فأما الأمراض النازة لغير المكلفين من الأطفال وغيرهم فقد اختلف شيخانارحهما الله في ذلك ، فعند أبى على لا يحسن إلا من حيث كان لطفاً ولا بد فيه من عوض وقد حكى عن أبى على الرجوع إلى هذا القول ، والمحكى عن عباد أنه يحسن لا للعوض

(١) القاضي عبد الجبار : المضى - ج ١٣ - ص ٤٠٥ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق ص ٣٨١/٣٨٢ .

(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٣١٧ .

(٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٧٨ .

ولعله يقول : إنه يحسن من حيث كان لطفاً فقط ، وقد بينا أنه لكونه لطفاً يجب وله وللعوض يحسن ، فصار للطف تأثير في حسنه ووجوبه ، وللعوض تأثير في حسنه فقط (١) .

ويرجع ترددهم بين القول باللطف أو بالعوض إلى أنه لو كانت آلام الأطفال تحسن للطف فقط فكيف تكون كذلك وهم غير مطالبين بتكليف ، إن ذلك يتنافى مع عدله ، وإن كانت تحسن للعوض فقط فكيف يحسن من الله أن ينزل الرزايا والمصائب لمجرد أن يعرضهم عليه في الآخرة ، إن ذلك عبث يتعارض مع حكمته ، ومن ثم فقد ذهب القاضي عبد الجبار إلى القول باللطف والعوض معاً لأنه لو زال عنه العوض لكان قبيحاً من حيث كان ظلماً ولو زال كونه لطفاً لكان قبيحاً من حيث كان عبثاً .

قد يكون رأى المعتزلة لأصل الشر الميتافيزيقي والطبيعي بالنسبة للأطفال غير مقنع ، وقد تكون هذه المشكلة إحدى نقط الضعف في نظريتهم ولكن ذلك لا ينهض دليلاً على تهافتها ولقد قدموا تفسيراً أخلاقياً صالحاً لأن يكون زاداً للإنسان في مجال السلوك وفي سعيه إلى الخير ، فالإنسان ممتحن بالنعم والنعمة معاً وليس عليه إلا أن يكون صالحاً أصابه الخير أم الضر فلا تفتته النعم ولا يجزع عند البلاء « فإذا مس الإنسان ضر دعنا ثم إذا حولناه نعمة منا قال إنما أوتيته على علم بل هي فتنة » ... فدل بذلك على أن ما أصاب الإنسان من ضر أو نعمة إنما هي فتنة له « ولكن أكثرهم لا يعلمون » (٢) .

(١) القاضي عبد الجبار : المعنى - ١٣ - ص ١٠٥ .

(٢) سورة الزمر : آية ٤٩ .

الفصل الثالث

في أن الله لا يدع الإنسان المكلف دون هداية منه في غير إلهاء (الطف الإلهي)

في فلسفة تؤمن بالعدالة الإلهية وبجرية إرادة الإنسان لا بد من نظرية تجعل الله مريداً هداية الإنسان بعد أن خلقه كائناً مسئولاً مكلِّفاً، وبعد أن ركَّب فيه نزعات الشهوة للقيح فضلاً عن غواية الشيطان له ، يقول أبو علي الجبائي : الله عادل في قضائه رؤوف بخلقه ناظر لعباده لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يريد ظمناً للعالمين ، وهو لم يدخر عن عباده شيئاً مما يعلم أنه إذا فعله بهم أتوا الطاعة والصلاح ، وهو إذ خلق فيهم الشهوة للقيح والنفور من الحسن وركَّب فيهم الأخلاق الذميمة فإنه وجب عليه إذ كلفهم إكمال العقل ونصب الأدلة والقدرة والاستطاعة حتى يفعل بهم أدعى الأمور إلى فعل ما كلفهم به وأزجر الأشياء لهم عن فعل القبيح الذي نهاهم عنه (١) .

فنظرية اللطف الإلهي لدى المعتزلة كما أوردها أبو علي الجبائي في النص السابق لازمة عن العناية الإلهية من ناحية وفي مقابل ما خلق في الإنسان المكلف من شهوة حتى لا تكون الدواعي إلى الشر لديه أرجح من دواعي الخير ، الأمر الذي يتعارض مع المسئولية والجزاء .

ومن ناحية أخرى تأتي نظرية المعتزلة في اللطف الإلهي مكملة لآرائهم في تفسير الشر الميتافيزيقي والطبيعي أو المصائب والآلام اللذين يتمان بإرادة الله فتنة للإنسان فيأتي الشر الخلق المتعلق بإرادة الإنسان ولكن العناية الإلهية تأتي إلا الهداية له واللطف .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل - ١ ص ١٠٧ .

وإذا كان ديكارت قد جعل الضمان الإلهي لازماً لصحة أحكامنا فإن اللطف الإلهي أوجب لهداية أفعالنا .

ولما كانت الشهوة في الإنسان داعية في الغالب إلى الرذيلة كان اللطف في الفعل يجرى مجرى الدواعي إلى الفضيلة لأنه باللطف يختار المكلف عنده ما لولاه ما كان ليختاره .

ولا يصح الاعتراض بأن زوال الشهوة كان أولى لهداية الإنسان من حيث إنه متى زالت الشهوة أصلاً زال التكليف إذالم يحصل ما يقوم مقامه ، وقد كان الاعتراض يصح لو كانت الشهوة في الإنسان ملجئة إياه إلى الرذيلة ، إنها لو كانت كذلك لقبحت لا محالة ولأصبحت مفسدة ، أما وإنها ليست ملجئة فإن وجودها لازم لاستحقاق الثواب ومن ثم يعظم الثواب إذا قويت الشهوة وقوى معها الامتناع ، فنجل عفة الشاب عن الشيخ ويظل الله يوم القيامة رجلاً دعت امرأه ذات حسب وجمال فقال إنى أخاف الله .

كذلك الأمر في إغواء الشيطان ، إنه يجرى مجرى زيادة الشهوة التي تقضى زيادة المشيئة في الامتناع عن المشتى ، فالإغواء يعد لطفاً من حيث يحصل للمكلف عند زيادة الامتناع ارتفاع الدرجات وعلو المهمة^(١) ، وليس علم إبليس أولى لأنه ليس له على بنى الإنسان من سلطان وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم^(٢) إنه لا يعقل أن كان المكلف يعضى على سنن الطاعة ويختارها ثم يفعل الله أمراً مخصوصاً كإيجاد إبليس فيعدل المكلف عن الطاعة ويختار المعصية ، إن ذلك لا يكون إلا استفساداً ، ولكن الذي يعقل أن المكلف كان يختار المعصية والرذيلة فيلطف الله به ويخرجه عن أن يستحق اللوم والعقاب من حيث أوجد له الدواعي بلطفه ما جعله يختار الطاعة والفضيلة

(١) المغنى - جزء ١٣ - ص ٩٨ .

(٢) سورة إبراهيم آية ٢٢ .

« ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا » (١) .
 سئل أبو علي الجبائي عن وجه الحكمة في إمامة الرسل وإبقاء إبليس
 فقال : إن الذي لا يستغنى عنه هو الله وحده ، وأما الأنبياء فقد يغنى
 الله عنهم بالطفاه وأما إبليس فلو علم الله في إمامته مصلحة لفعل ، ولو
 علم في بقاءه مفسدة لمسا بنى ولكن كان يفسد مع موته من فسد في
 حياته (٢) .

واللطف الإلهي لازم عن التكليف ، إنه تعالى إذ جعل المكلف على
 الأوصاف التي معها لا بد من أن يكلفه ، وإذ جعله حراً مختاراً يقدم
 على الفعل أو يمتنع عنه ، وإذ غرس فيه من الطابع والشهوة ما يجعل
 التكليف مصحوباً بالكد والمشقة ، وهو إذ أراد بتكليفه أن يعرضه للمنتفعة ،
 فلا بد من اللطف كي يتم الأمر الذي قصده ، وهكذا يجري اللطف مجرى
 سائر وجوه التمكين وإلا كان ذلك ناقضاً للتكليف مؤثراً في حكمة المكلف ،
 ألا ترى أن أحدنا إذا أحب من ولده التعليم فكنه بوجوه التمكين من ذلك
 كإيجاد مؤدب ومعلم وغير ذلك ثم إذا قوى في ظنه أنه متى رفق به يختار
 ما أراد منه ، ومتى ترك ذلك يختار الفساد ويؤثره يكون تركه الرفق به ناقضاً
 للغرض مؤثراً في الحكمة ، فالقول باللطف يقتضيه القول بالعدل ويشهد
 بصحته العقل ، إذ ليست الحاجة إلى اللطف بأقل من الحاجة إلى التمكين
 من أجل الصلاح في الدين ، إن التكليف واقتضاهه اللطف بمنزلة الوعد في أنه
 يقتضى إيجاد ما وعد (٣) .

في أن اللطف الإلهي ليس إلهاء :

وإذا كانت الشهوة غير مضطرة الإنسان إلى فعل القبيح ، وليس إبليس
 مكرهاً إياه على الضلال فإن اللطف الإلهي غير ملزم على العمل ، إنه
 حالة يكون المكلف عندها أقرب إلى اختيار الطاعة وليس فاعلاً لها لا محالة

(١) سورة النساء - آية ٨٣ .

(٢) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ١٨ .

(٣) القاضي عبد الجبار : المغنى - جزء ١٣ ص ١١ .

إذ يصح أن يعدل المكلف عن اختياره لسوء تدبيره ، أما إذا حدثت الطاعة بموجب اللطف سمى ذلك توفيقاً ، ولكن التوفيق ليس مصاحباً لكل لطف ، وكما أن الآلات والدواعي التي تمكن من الفعل ليست موجبة له فكذلك القول في اللطف (١) ، إنه لا يتنافى مع حرية الإرادة اللازمة للمكلف ، وليس ذلك عن نقص أو قصور في اللطف ، حتماً لقد ذهب بشر بن المعتز إلى أن الله عنده لطف لو فعله بالكافر لآمن ولاستحق الثواب عنده استحقاؤه للثواب لو آمن دون لطفه ، غير أن المعتزلة يخالفونه في ذلك ، ويقول صاحب الانتصار : إنه أقلع عن قوله (٢) ، وقد ذهب جعفر ابن حرب إلى أن عند الله لطقاً لو فعله لآمن الكفار دون أن يستحقوا الثواب ، وقول جعفر لا يجانب سياق التفكير المعتزلي لأنه لو آمن الكافر دون استحقاق الثواب بموجب اللطف فذلك يعني أنه قد أكره على الإيمان وارتفعت حرية الاختيار اللازمة للتكليف ، ولكن اللطف الإلهي لا يرفع الحرية ولا يقيد بها ومن ثم كان قول جمهور المعتزلة : ليس في مقدور الله سبحانه لطف لو فعله بمن علم أنه لا يئمن لآمن عنده ، وأنه لا لطف عنده لو فعله بهم لآمنوا حتى يقال يقدر على ذلك أو لا يقدر عليه ، وأنه لا يفعل بالعباد كلهم إلا ما هو أصلح لهم في دينهم وأدعى لهم إلى العمل بما أمرهم به وأنه لا يدخر عنهم شيئاً يعلم أنه يحتاجون إليه في أداء ما كلفهم أداءه (٣) .

وإذا كان ليس عند الله لطف لو فعله لآمن الكافر ولاهدى الضال فلا يعني ذلك تنهاى قدرة الله على اللطف ، فالله لم يدخر عن عباده شيئاً مما علم أنه إذا فعله بهم أتوا الطاعة والصلاح لأنه جواد حكيم لا يعجزه الإعطاء ولا يتقص من خزائنه ولا يزيد في ملكه الإدخار ، فالله

(١) الفاضل عبد الجبار : المنى جزء ١٣ - ص ١٢ و ١٣ .

(٢) الحياط : الانتصار ص ٥٨ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل - ١ ص ٨٣ .

قادر على ما لا نهاية له من الألفاظ ، ولكن اللطف الذي عنده يؤمن الكافر ويهتدى الضال يكون إكراهاً على الإيمان والصلاح وذلك لا يتسنى أن يكون على وجه يقتضيه التكليف ، فحال المكلف يقتضى أن لا يكون اللطف مؤثراً في الفعل مكرهاً عليه وإن احتاج إليه ، ولو صح اللطف والمكلف ملجأً لكان المرى من شاقق يحتاج إلى لطف في نزوله مع ارتفاع الموانع ، ولو كان المكلف يفعل الصلاح مكرهاً لما كان توفيقه في ذلك مستحقاً به المدح والثواب . أما وقد علم أنه يثاب عند صلاحه فقد دل ذلك على أن توفيق الله غير مكره له على الاختيار .

فلا مجال للقول بتناهي قدرة الله على اللطف ، وكان ابن حزم قد اتهم المعتزلة بالقول بأن لا نهاية لما يقدر الله عليه من الشر وأن قدرته على الخير متناهية^(١) ولكنه حرف أقوالهم أو أساء فهم آرائهم لأن إثبات المكلفين المعصية على الطاعة لا يرجع إلى تنامي قدرة الله على اللطف « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً »^(٢) وإنما إلى حال المكلف نفسه ، إنه كاللواء والطعام والشراب يصلح للإنسان منه مقدار فما زاد عن ذلك أو تعدى كان ضرراً ، وما نقص عن الكفاية كان ضرراً كذلك ، إنه حال يكون المكلف عنده أقرب إلى اختيار الطاعة من حيث إنه عند اللطف تقوى الدواعي إلى التقوى والصلاح .

فإذ كان اللطف لا يلجئ الإنسان إلى الصلاح فلا يعنى ذلك جواز الاستفتاء عنه أو أنه يصح للإنسان الهداية بدونه ، إنه تمكين الإنسان من الخير وتقوية الدواعي إليه ، ولو علم الله أن المكلف لا يختار الفعل ألبيته مع اللطف فيه لما كلف المكلف فعل ذلك الفعل ، إنه بصير تكليف ما لا يطاق فذلك غير جائز على عدل الله .

وليس اللطف جهة للطاعة ، فالمكلف لا يأتي الفعل من أجل اللطف

(١) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل - جزء ٣ - ص ١٦٤ .

(٢) سورة يونس آية ٩٩ .

فيه وإنما يفعل المكلف الفعل الحسن لحسنه كما يجتنب القبيح لقبحه دون أن يكون للطف في ذلك مدخل ، وإنما يكشف العقل عن وجوه الحسن في الفعل الحسن وعن وجوه القبح في الفعل القبيح ، ثم يكون اللطف لتقوى النواعي إلى العمل الصالح وبشدة الامتناع عن القبيح .

ولا مجال لتظرية اللطف مع الاعتقاد بالخبر ومن ثم ينكر القاضي عبد الجبار على الحجة والأشاعة أن يتقدموا اللطف فضلاً عن أن يخوضوا فيه طالما لا يسلمون بحرية الإرادة للإنسان ، إنه إذا كان إنسان ملجأ إلى الفعل فإن أفعاله تكون كحركات عروقه ونبضات قلبه ومن ثم فلا مبرر للكلام في اللطف^(١) من حيث يشترط أن يكون فعل الطاعة بموجب اللطف على وجه يقع عنده الاختيار^(٢) .

مظاهر اللطف الإلهي

إكمال العقل

إكمال العقل أول مقتضيات التكليف وأعظمها أهمية للإنسان المكلف لأنه يجب فيمن لزمه شيء أن يعرف ما لزمه وأن يفصل بينه وبين غيره بل أن يعرف وجه وجوبه وما اختص به من صفاته وذلك ليصح منه أن يفعله . أما إذا لم يعلم ذلك أو لم يتمكن من معرفته فلإيجاب التكليف عليه بمنزلة إيجاب ما لا يقدر عليه^(٣) ولا افتقد الصبي والمجنون العقل الذي وجوده شرط في التكليف فقد قبح أن يكلفاً أصلاً لأن تكليفهما ما لا يعرفانه بمنزلة تكليف ما لا يطاق^(٤)، ولا يفصل المعتزلة الكلام في العقل باعتباره لطفاً بل أوجب الألفاظ ، وإن كان أبو علي الجبائي قد أشار إلى ذلك في مقابل ما ركب في الإنسان من الشهوة والميل إلى القبيح : وهو إذ خلق

(١) القاضي عبد الجبار : المعنى - جزء ١٣ ص ٣١ .

(٢) المرجع السابق ص ٩ .

(٣) المعنى جزء ١٢ (النظر والمعارف) ص ٢٣٦ .

(٤) المعنى : جزء ١٢ ص ٢٣٧ .

فيهم الشهوة للقبیح والنفور من الحسن وركب فيهم الأخلاق الذميمة فإنه
وجب عليه إذ كلفهم إكمال العقل^(١) .

ويرجع عدم تفصيل المعتزلة القول في العقل باعتباره لطفاً إلى أن أحداً
من خصومهم لا يمارى في ذلك ولا يعترض عليهم فيه .

على أن الله إذا كان قد أكمل الإنسان بالعقل وإذا كان قد كلف
الإنسان العقليات والشرعيات معاً فقد وجب على الإنسان النظر المؤدى إلى
المعرفة ، وقبح منه الاعتقاد ابتداء أى الاعتقاد السابق على النظر لأن مثل
هذا الاعتقاد لا يكون في الأغلب إلا جهلاً^(٢) ولن يستوى حال الإنسان
بعد النظر الطويل وحصول المعرفة كما كان قبله « هل يستوى الذين يعلمون
والذين لا يعلمون »^(٣) ومن ثم فقد وجب على الإنسان النظر
والاستدلال .

ولا يطلب النظر لذاته وإنما يلزم ليوصل به إلى الكشف المؤدى إلى
صلاح الإنسان وخيره^(٤) فإنه إذا تدبر وعرف فإن ذلك يدعوه إلى الفعل
في الحال ، فوجب النظر على الإنسان عند المعتزلة من حيث هو مكلف ،
والواقع أن اهتمامهم بالعقل واعتباره الطريق الوحيد الموصل إلى العلم ليس
موجهاً إلى قيمة العقل النظرى في تحصيل العلوم والمعارف بقدر ما هو موجه
إلى قيمته في هداية الإنسان في حياته الخلقية^(٥) فهم في أبحاثهم عن العقل
إنما يقصدون العقل العملى إذ يربطون بينه وبين التكليف .

وليس من الحق الاعتراض أن العقل ليس لطفاً من حيث إنه قد
يوجب العلم وقد لا يوجبه ، لأن الله إذ أكمل الإنسان بالعقل فقد أصبح

(١) الشهرستاني : الملل والنحل - ١ ص ١٠٧ .

(٢) المنقذ : النظر والمعارف ص ٢٢٢ .

(٣) سورة الزمراء آية ٩ .

(٤) المرجع السابق ص ٢٥٩ .

(٥) البير نصرى نادر : فلسفة المعتزلة جزء ٢ ص ٥٣ .

واجباً عليه النظر المؤدى إلى العلم ، كذلك لا يقدرح في العقل كباعث للعمل والأداء اختلاف الناظرين فيما يصدر من أحكام ، ذلك أن العلم بالمعلوم جملة من كمال العقل الذي لا يجوز أن يختلف الناظرون فيه بحال ، فالعقلاء على اختلاف أحوالهم يعتقدون قبح الظلم وحسن الصدق ، فالعقليات لا تختلف لدى ذوى العقول ، ولكنهم يختلفون عند التفصيل والتخصيص ، كاختلافهم في أن ظلماً بعينه يعد ظلماً ومن ثم فهو قبيح ، فالخارج لا يمارون أن الظلم قبيح ولكنهم يختلفون عن سائر الفرق في اعتبارهم قتل من خالفهم إذ لا يلحقونه بالظلم ، كذلك يفصح المعتزلة عن وجهتهم العقلية ، ولقد سبقوا ديكارت في إشارته التي يستل بها مقالة عن المنهج إلى أن العقل أحسن الأسماء قسمة بين الناس . . . وأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر وإنما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا في طرق مختلفة^(١) .

وليس اختلاف الأحكام على التفصيل قادحاً في أن العقل اطف أو أنه الطريق الوحيد المؤدى للعلم ، ومن ثم أداء العمل على النحو الذي ينبغى ؛ لأن المكاف لا يلزمه معرفة الأحكام شرعية أو عقلية تفصيلاً كأن يعرف أجناسها وأحوالها الراجعة إلى آحادها وإنما يلزم ذلك أهل الكلام دون غيرهم ، وإنما يجب على المكاف أن يعرف جملة خصائصها ومفارقتها بالصفات لغيرها لأنه عند ذلك يتمكن من أداء ما لزمه على الحد الذي وجب^(٢) ، ولن يكون ذلك باعتقاد سابق لأن حال المعتقد ابتداء لا يفارق حال الظان أو الشاك ، وإنما يكون بنظر متجدد -حالا بعد حال حتى يستوفى المعرفة التي عندها تستروح النفس وتسكن .

والذى يدل على أهمية العلم القائم على النظر العقلى من أجل التمسك بالطاعة واختيار الصلاح أن الصبي لتقصان عقله ليس مكلفاً من حيث إنه

Descartes : Discours de la méthode P. 4 (Les lettres Françaises). (١)

(٢) المنفى جزء ١٢ ص ٢٤٧ .

لا يعرف في الحقيقة وجوه الواجبات والقبائح .

ويبدل على ذلك أيضاً أن المقدم على ما لا يعلمه لا لوم عليه وإنما يلام من يعلم ، ولذلك يجعل العقلاء فقد علم الفاعل عذراً له فيما فعله كما يجعلون فقد القدرة عذراً له فيما لا يفعله، على أن ذلك لا يعنى أن يتوقف الإنسان عن النظر حتى لا يعلم ، ومن ثم يعنى من التكليف ومسئولية العمل ، لأن من لزمه النظر فلم ينظر ولم يستدل ومن ثم لم يتمكن من القيام بالواجب فقد استحق العقاب ، وإنما يعد فقد العلم عذراً إذا كان غير متمكن من أن يعلم كالمجنون والصبي ^(١) ، فالمعرفة تجب على المكلف من حيث كانت لطفاً ، إنه إذا علم بعقله أن له في الفعل منفعة كان ذلك داعياً إلى فعله ، وإذا علم أن عليه في الفعل مضرة فإن ذلك صارف له عن فعله ، فالعلم بأن ذلك الطعام اللذيذ عند الجوع الشديد مسموم صارف له عن تناوله .

على أن مجرد العلم ليس ملجئاً الإنسان إلى الفعل ، وإن كان الجاحظ قد ذهب إلى أن المعارف تقع بالطبع وأن العالم يكون بحال متى صار قادراً اختار الفعل لا محالة ، وهي وجهة نظر تشبه رأى سقراط حين جعل العلم الشرط الوحيد للفضيلة ، ولكن سائر المعتزلة يعارضون ذلك ، فليس العلم إلا لطفاً في المصالح ، وهو كسائر الألطاف لا يلجئ الإنسان إلى الفعل ، فإن من علم أن في ترك الصلاة عقاباً وفق فعلها استحقاق الثواب ليس مكرهاً إلى أن يفعلها وإنما قد تصرفه الصوارف عنها ، فليس العلم إلا من جملة الدواعى التي ترجع لدى الإنسان ما يختاره ، وإنما تقع الأفعال كلها من جهة القادر على طريقة الاختيار من العقلاء لا يلجئهم إلى أداؤها علم أو خوف ^(٢) .

(١) المفنى : جزء ١٢ (النظر والمعارف) ص ٣١١ .

(٢) المرحم السابق ص ٢٥٣ و ص ٣٠٥ .

على أن الله إرادة منه لمداية الإنسان وخيره لم يكمله بالعقل فحسب ، وإن كان بمقتضى العقل يميز المكلف بين خير الأفعال وقبحها ، وإنما ألزمه بالشرائع من حيث هي أطراف في العقليات ^(١) إذ عندها يكون المكلف أقرب إلى اختيار الطاعة وأداء صالح الأعمال ، لقد بين الله تعالى ما يقبح بالشرع وعلمنا أنه يقبح لكونه مفسدة وكلفنا الامتناع عنه لأجل قبحه وليس من أجل الثواب ، من حيث أن ليس الثواب جهة وجوب الفعل فإن فقد الثواب لا يقدح في وجوب الفعل ، وإنما الشرائع ملزمة لأن المكلف يعلم أن الله إذ أوجها قد حسن منه الإيجاب بمقتضى حكمته لكونها لطفاً دون نظر إلى ثواب الله ^(٢) ، فليست الشرائع ملزمة لأنها أوامر ولا لأنها يستحق بأدائها الثواب وإنما لأنها تؤدي إلى الفعل الحسن ، ولما كانت الشرائع قد فرضت لأنها أطراف في العقليات فقد وجب على المكلف أن يبين جهة الوجوب والحكمة من التشريع ، كما يجب على المكلف أن يستنبط من الأحكام فيكشف عن حال ما ورد فيه من الوجوب أو التحريم ، ولقد أبان المشرع أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، ولما كان الامتناع عن الفحشاء بمقتضى الصلاة يقتضى تقارب أوقاتها فقد لزم أن تكون الصلاة حالاً بعد حال ، والطهارة تجب على النحو الذى بينها الشرع لأنها شرط لصحة الصلاة ، وما كان شرطاً في اللطف ولا يتم اللطف إلا به فإنه يجب وجوب اللطف إذ لا يمتنع في اللطف أن يكون مشروطاً لكى يكون لطفاً كأن تكون الصلاة في وقت مخصوص بفعل مخصوص هو التوضؤ بماء طاهر .

على أن الصلاة لا تجب لجهرد أنها تنهى عن قبيح بحيث يحسن الترك دون الصلاة ، ذلك أن في تركها مفسدة من حيث هو ترك المصلحة ، ومن الشرعيات ما يجب لكونه مصلحة وتنبى ترك قبح لأنه ترك الواجب .

(١) المنى : اللطف جزء ١٣ - ص ١٦٤ .

(٢) المنى : جزء ١٢ - النظر والمعارف ص ٢٨٩ .

ذلك موقف حاسم تجاه محاولة فصل الدين عن الأخلاق ، فإذا كان الدين يلزم عنه الصلاح فذلك لا يعنى أن يدعى الإنسان الفضيلة دون حاجة إلى ممارسة الشعائر الدينية ، لأن أداء الشعائر تجعل الإنسان في موقف هو أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد .

ولا مجال للاعتراض أن المكلف قد يفعل اللطاف ولا يمتنع عن الفساد إذ لا مجال للفصل بين إرادة التكليف وإرادة اللطاف ، فالداعى إلى التكليف هو الداعى إلى اللطف والدلالة على قبح الفساد تقوم مقام الدلالة على وجوب اللطف ، ولا يحصل اللطف إلا بارتفاع الفساد فن لم تنه صلته عن الفاحشة لم يزد من الله إلا بعداً^(١) .

ذلك رد المعتزلة على الوجه الآخر لمحاولة فصل الفضيلة عن الإيمان ، فليست الفروض الشرعية مجرد فروض تؤدى وليست الصلاة أفعالاً وأقوالاً مفتوحة بالتكبير مختتمة بالتسليم دون دلالة أخلاقية ، وليس ما يذهبون إليه من تفرقة بين العقليات والسمعيات تبرر الفصل بين الأخلاق والإيمان ، بل على العكس أكدوا الذاتية بينهما وهو موقف رائع لا نظير له في الأخلاق الدينية اللهم إلا وربما على نحو أقوى لدى الصوفية .

إنه إذا كانت العقليات إنما تجب لذاتها أو لصفات تخصها بينما تجب السمعيات لأنها تؤدى إلى الحسن وإكوتها لطفاً فذلك لا يعنى أن تقل درجة الإلزام في الشرعيات عنها في العقليات ، فليس ترك الصلاة بأهون من الكذب ، كما أنه إن جاز النسخ في الشرائع بينما قيمة العقليات مطلقة ، فذلك لا يعنى إطلاقاً ما ذهب إليه البير نصرى أن معصية السمعيات لدى

المعتزلة نسبية لا توجب فسق صاحبها فضلاً عن تكفيره بينما معصية العقليات مطلقة فمن ثم يجب تفسيق صاحبها وتكفيره^(١) ، لأن الكيثر لدى المعتزلة ومن بينها الزنا وشرب الخمر توجب أن يكون فاعلها فاسقاً أو في منزلة بين الإيمان والكفر .

وأبعد عن الصحة رأيه عن المعتزلة في شرب الخمر لقول النظام إن إجماع الصحابة على حد شارب الخمر وقع خطأ، وتفسيره ذلك أن الشريعة العقلية لا تحرم الخمر ، إن اعتراض النظام على القياس وعلى حد الصحابة لشارب الخمر قياساً على رمى المحصنات لاختلاف أحكام المتأثلات في الشرع واتفق أحكام المختلفات^(٢) وليس الاعتراض قائماً على تفرقة بين ما يقبحه الشرع وبين ما يقبحه العقل ، فإن التكاليف وإن اختلفت عقلاً وشرعاً فوجوبها لا يتفاوت من حيث إن ترك السمعيات هو ترك المصلحة وفي ذلك مفسدة بل إن الشرعيات إذا قبحت ما كان مثله في العقل محموداً كتحريم لحم الخنزير وإذا حسنت ما كان مثله في العقل مذموماً كذبح البهائم فإنها تكشف عن وجوه الحسن والقبح في الأحكام ليلتزم بها العقل ومن ثم فقد وجب اتباعها .

ولكن إذا كانت الشرعيات لطفاً وفي أداؤها مصلحة أفليس هناك ما يقوم مقامها في الصلاح والبعد عن الفساد ؟ إن ما يفعله تعالى من الألفاف غير ممنوع قيام غيرها مقامها ولكن على أن يبينها المكلف كما هو الحال في الكفارات الشرعية ، أما ما لم يدل المكلف عليه فلا يجوز البدل فيه فليس هناك ما يقوم مقام الصلاة في كونها لطفاً بالشرائط التي يبينها الشرع والخروج على ذلك مخرج الفعل عن كونه لطفاً^(٣) . وليس اللطف فيما افترضه الله على عباده من فرائض فحسب وإنما كل ما بينه الدين من أحكام فهو

(١) دكتور البير نصرى نادر ، فلسفة المعتزلة جزء ٢ ص ١١٦ .

(٢) دكتور عبد الهادى أبو ريده : النظام ص ٢٥ .

(٣) المفرد : اللطف ص ٤٢/٣٨ .

لطف من حيث ما يلزم عنها من مصلحة ، فإذا كانت الكفارات لطفاً بالمكلف فإن القصاص على نحو ما بينه الذمخ لطف للقائم به من حيث هو يمثل حق المجتمع في القصاص مصلحة له وإبعاداً للأفراد عن المفسدة ، على ألا يكون القصاص عن جور فإن ما يفعله الإمام الجائر بالمحكومين لا يعد قصاصاً ومن ثم لا يعد لطفاً لأنه داخل في باب الظلم ، وقد حرم الله الظلم على نفسه وجعله حراماً على عباده .

بل إن قصص القرآن تعود على المكلف بضرب من ضروب المصلحة ، إذ أن إختياره عما لحق الأنبياء مع أقوامهم وغير ذلك لا بد أن يكون صلاحاً في تكليف من تعبد الله بقراءة القرآن وتأمله (١) ، فلا شيء في القرآن إلا وله تعلق بالتكليف ومن ثم كان وجهاً من وجوه اللطف ، فإياديه القرآن من مشاهد يوم القيامة ، وما يلقاه المؤمنون الصالحون من نعيم وما يتعرض له الكافرون والفاسقون من عذاب كل ذلك لطف من حيث إن من المعلوم من حال من يتصور هذه الأمور في الموقف أن يكون أقرب إلى الامتناع عن المعاصي ، إنه إذا علم أن الدق والجل من مساعيه يكتب في الصحف أو تنطق به الجارحة التي صرفها فيه أو يظهر في الموازين المنصوبة وعلم ما يحصل عند ذلك الموقف المتضمن لاجتماع كل الخلائق من الفضيحة ومن الاستحقاق العظيم أو العنم الشديد فإنه يكون أقرب إلى الامتناع عن المعاصي ، كذلك متى علم المكلف أن عاقبة الحسنات تقع ضد ما ذكرناه من المساوي كان ذلك لطفاً في فعلها والاستكثار منها ، وأن ما يحصل للمؤمنين من السرور بما يظهر من أحوالهم يجري مجرى الثواب ، كما أن ما يحصل للفاسق عند ظهور أحوالهم من الاغتمام كل هذه معان تحسن من حيث كانت لطفاً وإذا حصلت هذه المعاني فإنه قد حسن الخبر عنها والدلالة عليها (٢) .

على أن ذلك لا يعني أن الغرض من الفرائض أو السمعيات عامة التعريض

(١) القاسمي عبد الجبار : المنى جزء ١٦ الشرعيات ص ٢٣ .

(٢) المنى : جزء ١٣ (الطف) ص ١١٠/١١١ .

للثواب لأن استحقاق الثواب ليس وجه وجوب إقامة هذه الفرائض ولا وجه حسنها فإن فقد الثواب لا يقدح في وجوبها ، إنما هي تجب لكونها مصلحة ، والعقل يدرك الوجه الذي صارت له مصلحة من حيث معرفته وجه وجوبها وما اقتصت به من صفات ومن حيث ما يستدل عليه وما يستنبطه من أحكام ثم من حيث معرفته أن هذه الفرائض قد أوجبا الله بمقتضى حكمته لكونها لطفاً دون نظر إلى ثواب أو عقاب^(١) .

ولكى تكون السمعيات لطفاً يجب أن تفصح نصوص الكتاب المشتمل على الأحكام عن المراد من الخطاب ، فما يريد الخطاب ويفيده فلا بد أن يدل عليه بلسان مبين ، فلا يجوز في خطابه إخفاء مراده من الخطاب ؛ لأن ذلك لا يكون إلا عن إكراه أو حاجة وكلاهما غير جائز على الله فضلاً عن أنهما يؤديان إلى إخراج المراد من الخطاب عن أن يكون دلالة وتعريفاً وبياناً والله يقول : « تبياناً لكل شيء »^(٢) كما طالبنا أن نتدبر معانيه : « أفلا يتدبرون القرآن »^(٣)

ولكن قد يقع منه تعالى الكلام ويعلم بدليل العقل أن مراده غير ظاهره ، لأن دليل العقل كالتقرينة وطريقة الاستدلال بجميعة واحدة ، فإن أفاد التشبيه فذلك معلوم تأويله بالاستدلال ، وإن قصد المجاز فلا بد من قرينة يدل عليها الخطاب إذ لا يجوز أن يريد تعالى من خطابه الإيهام^(٤) .

ولا يمتنع بمشابهة الآيات لأن العقل قد دل على المراد بالمشابهة ، ذلك أن لو كان القرآن كله محكماً لتعلق الناس به بسهولة مأخذه ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال ولا رتكنا إلى

(١) للقاضي عبد الجبار : المفني ، جزء ١٢ ، ص ٢٤٧/٢٤٠ و ص ٢٨٤ .

(٢) سورة النمل - آية ٨٩ .

(٣) سورة النساء آية ٨٢ ، سورة محمد : ٢٤ .

(٤) المفني : جزء ١٦ ص ٣٧٠ .

طريقة التقليد ، ولكن وجود المشابه أدعى إلى أن يشحذوا الفكر للاستنباط ويكسبوا في معرفة الحق خواطرهم فيكونوا دائماً في فكر مجدد، وليست الآى المشابه علة الفتنة التي يبتغيها المبطلون لأنهم بغير ذلك كانوا يضلون ، وإنما قد فرقت بين الثابت على الحق وبين المتزلزل فيه فضلاً عما في ذلك من تقادح العلماء وإتعاجم الفرائح في استخراج معانيه وما في رده إلى المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله (١) .

ولكن تكون قراءة القرآن لظفا تبطل قراءته دون معرفة معانيه أو تدبر أحكامه ، فاقله لم يختص الرسول وعلماء السلف بالمراد من الخطاب دون سائر المسلمين ، وليس حال ابن عباس وغيره من المفسرين إلا أن تقدموا غيرهم بمعرفة اللغة وأسرارها وذلك ما يتفاوت فيه العلماء .

تلك هي مكانة العقل لدى المعتزلة سمو به إلى مكانة هي سر خصوصية الفكر الإسلامى في أوج ازدهار فلسفتهم ، على أن نزعته العقلية المتحررة لم ترغ قلوبهم ولم تشطع بأرائهم بصدد اللطف إلى ما يخالف الدين وأحكامه ، فهم بعد أن فصلوا بين العقلية والسمعية وألحقوا الثانية بالأولى لم يميزوا التهوين من الفرائض ولا التبديل في أحكام الله ، بينما استنبطوا من الشرعيات ما يشحذ العقول على التفكير وما يثبت الأقدام على الإيمان والفضيلة ، فكانوا بحق أهل النظر العقل وأصحاب الاتجاه الخلقى في الفكر الإسلامى بلا مرأ .

بعثة الأنبياء

ذهب البراهمة إلى إنكار الرسل؛ فذلك في رأيهم معارض للحكمة الإلهية إذ أن العقل يدل على حسن الأفعال وقبحها ، والتكاليف العقلية ثابتة من جهة العقول دون حاجة إلى الرسل ، ومدعى الرسالة إن أخبر بما يوافق العقل فقد أمكن الاستغناء عن الرسل بالعقل ، وإن أباح ما حطره العقل

(١) المرجع السابق ص ٣٧٢ و الزمخشري : الكشاف - تفسير أية ... فأما للذين في قلوبهم زيغ فيتحين ما تشابهه (آل عمران - أية ٧) و جولد تسيهر : مطاهب التصير الإسلامى ص ١٥٢ .

فكيف يجوز من الحكيم إباحة ما تحظره العقول أو أن يبعث من يتكلم عليه بإباحة ما تحظره العقول^(١) .

لقد وافق المعتزلة البراهمة في دلالة العقل على حسن الأفعال وقبحها ولكنهم خالفوه فيما عدا ذلك إذ لا يمنع المعتزلة أن يرسل الله من قبله رسلاً تخبر شرائعهم بما يوافق دليل العقل أو تخالفه ، فالحكمة في إرسال الرسل فضلاً عن تبليغ ما حملوه من تفصيل أمور الدين وبيان أحوال التكليف وتعليم الشرائع إزاحة العلة وتسميم إلزام الحجة حتى لا يقولوا يوم العرض « لولا أرسلت إلينا رسولا »^(٢) ، والحجة وإن أزمته قبل بعثة الرسل بأدلة العقل، فليس هناك ما يمنع أن تقوى الأدلة بعثة الرسل لتنبههم من الغفلة وحثهم على الحظر « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل »^(٣) ولولا ذلك لأخذتهم الغفلة ولأعمتهم الجهالة عن مراعاة تكاليف العقل فمن ثم فإن الكفار في جهنم يقولون: « لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير »^(٤) .

وإذا كانت النبوة لطفاً للمكلفين فقد وجب على الله أن يؤيد رسوله ليقيم حجته على صدق رسالته ولا يجوز أن يظهر الله معجزته على يد كذاب لأن في ذلك استضاداً لما فيه من إضلال المكلفين .

واللطف الإلهي ببعثة الأنبياء يقتضى عصمتهم عن الكبائر والصغائر جميعاً فيما يبلغون عن الله ، وموقف المعتزلة على تحريم العقلي أكثر تشدداً إزاء العصمة من الأشاعرة ، فبمقتضى نظريتهم في اللطف يمتنع الخطأ عن النبي حتى على سبيل السهو والنسيان وإلا انتفت الحكمة من اللطف الإلهي بإرسال

(١) البنداسي : أصول الدين ص ١٥٥ والباقلاني : التمهيد ص ١٠١ والبيروني :

تحقيق ما الهند من مقولة ص ٨١ .

(٢) سورة طه آية ١٣٤ .

(٣) سورة النساء : آية ١٦٥ .

(٤) سورة الملك : آية ١٠ .

الرسول^(١) ، وإن أجاز أبو علي الجبائي وقوع الخطأ الصغير منهم على سبيل التأويل إلا أن معتزلياً كبيراً كالنظام منع أن تجوز عليهم الكبيرة أو الصغيرة لا بالعمد ولا بالتأويل، أما السهو أو النسيان فجائز ولكنهم يعاتبون عليه مبالغة في التنبية ، ذلك أن وقوع الخطأ يضيع الغرض من إرسال الرسول ، وتمتد عصمة الأنبياء عند المعتزلة إلى ما قبل الرسالة فلا يجوز أن يرسل الله نبياً كان كافراً^(٢) .

ولا يمكن تفسير موقف المعتزلة المشدد بصدد العصمة إلا في ضوء نظريتهم في اللطف ، فضلاً عن أن مفهوم هذا الذي كانوا فيه أكثر تشدداً من الأشاعرة الذين أجاز أحدهم أن يبعث الله نبياً كان كافراً ، كما أجاز بعضهم على الأنبياء ارتكاب الكبائر قبل البعثة ينبت عنهم ما اتهموا به من تهاون في الدين أو زيف عن أحكامه فضلاً عن نقل آرائهم عن أصحاب الديانات الأخرى .

ولكن كيف تكون بعثة الأنبياء لطفاً وقد حق العذاب على من يكفر بهم ، وقد كانوا قبل ذلك غير مستحقين فضلاً عن أنه لا يؤمن بهم إلا قليل ومن ثم فقد حق العذاب على الأكثرين ؟

إن عدم إيمان المكلفين بعد أداء الرسل رسالاتهم بما فيه صلاحهم ولطف بهم راجع إلى المكلفين لا إلى من كلفهم ، فإله لم يفعل ما اختار الكفار عنده الكفر ولا أبلأهم إليه ، كذلك لم يرد الله لهم الشرك من أجل أن يؤمن بالأنبياء خلق عظيم ، فإله لا يكلف زبداً ما عنده لا بد أن يكفر عمراً ، بل لا يجوز إذا تقابل الأمر أن يعتبر الأغلب ، فإن كان الأغلب صلاحاً اختاره الحكيم ، لأن ما كان مفسدة لا بد أن يقيح وصلاح غيره لا يخرج من أن يكون مفسدة لهذا المكلف المخصوص إذ لا

(١) الرازي : عصمة الأنبياء ص ٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٤ وما بعدها وابن أبي الحديد شرح نهج البلاغة - ٧

اعتبار لكثرة النفع لعدد من المكلفين إذا كان ذلك لا يتم إلا بضرر ولو يسير يكره مكلفاً على اختيار الكفر^(١) .

ولا تعد بعثة الأنبياء لطفاً إذا كان من المعلوم أنهم بغير البعثة يؤمنون فلما بعث إليهم الرسول كفروا وكذبوه وحاربوه ، لأنه لكي تحسن البعثة من حيث كانت لطفاً يجب أن يؤمن من المكلفين عند إرسال الرسل ما كانوا ليؤمنوا لولا هذا اللطف .

ذلك تحليل للطف الإلهي يستند إلى نظرة مثالية في الأخلاق من حيث إن إيمان المكلف وصلاحه يرتب بجزية إرادته من ناحية ولا يتوقف على شرك غيره أو فساده من ناحية أخرى ، فالحكمة الإلهية تأتي كل تصرف نفعي يبرر الوسطة بالغاية وتجعل هداية أقوام مشروطاً بضلال آخرين ، فالهداية بإرسال الرسل ككل القيم الأخلاقية المطلقة لدى المعتزلة ولا ترتب بأى شرط إلا بجزية إرادة الإنسان ، تلك هي فكرة الأحكام المطلقة تسرى على حكمة الله كما تسرى على الإنسان من حيث لا يجوز عندهم أن ينظم زيداً ظلماً سيراً إذا كان لنا أو لغيرنا في ذلك النفع العظيم ، وهي فكرة تماثل ما ذهب إليه كانط من بعد حين جعل القيم الخلقية أوامر مطلقة وجعل الإطلاق شرطاً ليتسنى قيام الأخلاقية^(٢) ، وقد سبقت الإشارة إلى نص مماثل لبرجسون يلتزم فيه رأى كانط ولا يخرج عما ذهب إليه المعتزلة من قبلهما .

وقد انتقد الأشاعرة فكرة اللطف الإلهي لبعث الأنبياء ؛ يقول الإيجي : يتقضى ذلك بأمور : منها أنه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام الأطراف مجتهدين مدققين لكان لطفاً أتم وأنتم لا توجبونه بل تجزمون بعلمه^(٣) .

(١) القاضى عبد الجبار : المصنف جزء ١٢ ص ١٠١/٩٧ د

(٢) Kant : Fundamental Principles of the metaphysics of morals p.p. 259-270.

(٣) الإيجي : المواقف ، المرصد السادس - المقصد السادس ص ٣٢٠ .

ويرد المعتزلة على ذلك أن الله لم يدخر عن عباده شيئاً من اللطف كان عنده يؤمن من لا يزال كافراً أو يعدل به بعض المكلفين عن طريق الرشد « ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلاً ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله »^(١) فدل بذلك على أنهم لو آمنوا عنده وعند غيره لفعله لا محالة، ولا يدل قوله : « إلا أن يشاء الله » على ما ينقض صدر الآية لأنه قد بين أنه لو كان لهم لطف على وجه الاختيار لفعله لكنه قد علم أنهم لا يؤمنون عند شيء ألبتة عند هذا الحد إلا أن يشاء الله حملتهم عليه وإلحاحهم إليه ، ولكن لا يقع لهم في هذا الإيمان لزوال التكليف عنده ونحروجه على وجه يستحق به الثواب ومن ثم فإنه لا يفعله^(٢) .

خاتمة القول في اللطف

أشار فلاسفة كثيرون إلى فكرة العناية الإلهية ولزومها بصدد الأخلاق، فقد جعل أفلاطون مثال الخير مصدر المثل وعلّة غائية للموجودات المعقولة من حيث إن العاقل يتوخى الخير بالضرورة، ثم عبر عن اعتقاده في عناية الله بالعالم بصدد ما فيه من نظام وتديير وجعل الاعتقاد بالعناية الإلهية شرطاً ضرورياً لحسن السيرة والنظام الاجتماعي ، ولكن أفلاطون كان متردداً بين صور مختلفة من العناية^(٣) وكما يقول القديس أوغسطين عنه إنه إذا كان لا يصعب علينا أن نستخرج من كتب أفلاطون عبارات توحى بافتقار الإنسان إلى مدد الله كي يزاول الحياة الفاضلة فإنه لا يصعب علينا أن نستخرج من كتبه عبارات توحى بالعكس^(٤) ولا يشير أرسطو إلى العناية

(١) سورة الأنعام : آية ١١١ .

(٢) المفنى : اللطف ص ١٩٥ .

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة البيزنطية ص ٨٣ .

(٤) يوسف كرم تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ص ٤٢ .

الإلهية إلا في عبارة موجزة ، فالآلهة عنده ترضى أن ترى الإنسان يشاركهم في العقل والحكمة ومن ثم فإن الحكيم محبوب لدى الآلهة^(١) ولا يذكر أرسطو شيئاً عن كنه النعم التي يغدق بها الآلهة على الحكيم ويبدو أنها مجرد المحبة ولا يتوقع من فلسفة أرسطو أكثر من ذلك لأن مبنافيزيقاه تجعل الإله غير معنى بالعالم فضلاً عن سيرة الإنسان .

وأغفل الرواقية فكرة العناية الإلهية وتركوا الحكيم الرواق وحده بصارع الشرور .

ولا شك أن فكرة العناية الإلهية قد حظيت باهتمام أكبر لدى فلاسفة المسيحية ولكنها عند أوغسطين وباسكال ومالبرانش ترتبط ارتباطاً كلياً بأصول العقيدة المسيحية من حيث إن النعمة الإلهية ليست منفصلة عن فداء المسيح^(٢) وربما لا تتعداه ، ومن ثم لا يتسنى الاعتقاد بالعناية الإلهية كشرط لازم للفضيلة إلا إذا كان المرء مسيحياً يؤمن بعقيدة الصلب والخلاص .

ولا تشغل الفكرة في فلسفة ديكارت إلا عبارات مبتسرة في رسائله إلى الأميرة إليزابيث وبصدد حديثه عن الأخلاق ، والواقع أن ديكارت كان أكثر اهتماماً بجانب النظر ومن ثم فإن الكمال الإلهي عنده ضامن لصحة أفكارنا أكثر من أن تكون العناية الإلهية ضماناً لهداية سلوكنا .

وكان يمكن أن تجد الفكرة مجالاً رحباً في فلسفة ليبنتز ولكنها في ختام الأمر تنقيد بالعقيدة المسيحية^(٣) .

وليس الوجود الإلهي ضرورة أخلاقية في مبنافيزيقا الأخلاق الكانطية إلا لأن الله هو الموجود الذي تتمثل فيه الذاتية بين الإرادة والقانون الأخلاقي ولا شيء بعد ذلك .

(١) The Ethics of Aristotle translated by Thomson B. X. Ch. 8 P. 307.

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ص ١٢/١٧ .

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١٣٠/١٣٢ .

بين هذه المذاهب الفلسفية المتباينة وغيرها من اتجاهات ومعتقدات دينية يقف التفسير المعتزل للطف الإلهي أشد عمقا وأكثر شمولا وأبعد أثرا في حياة الإنسان ككائن أخلاقي أو كمخلوق مكلف على حد تعبيرهم ، ولا يقتضى اللطف الإلهي من الإنسان إلا أن يكون مؤمناً بوجود إله واحد من حيث إنه ليس محاولة لفلسفة عقيدة معينة كما هو الحال لدى المسيحيين ، وليس في اللطف الإلهي إنكار لوجود الشر أو ملاءمة للحرية بل على العكس لقد أثبت المعتزلة ذلك كله وأكدوه ، ولكن هل يقف العدل الإلهي عند مجرد اللطف ؟ وهل لا تتجاوزة العناية الإلهية ؟ إن في العلم إحكاماً وتدبيراً ينبئ عن إله حكيم جعل ذلك لخير الإنسان فإلى سائر آرائهم .

الفصل الرابع

في أن أفعال الله تهدف إلى غاية

مصالح العباد

يخصى التضكير المعتزلى متسقاً مع المنهج العقلى مستنداً إلى الأساس الأخلاقى لتفسير صلة الله بالعالم من ناحية وصلة الإنسان بالعالم من ناحية أخرى ، فبمقتضى عدله لا تصدر أفعاله تعالى إلا على وجه الصواب والمصلحة ، وبمقتضى حكمته يكون كل ما فى العالم من أجل خير الإنسان أو رعاية لمصالح العباد على حد تعبيرهم^(١) وسياق مذهب يقول باللطف الإلهى من أجل هداية الإنسان يقتضى تعاليل الخلق الإلهى لتوخى الخير الإنسانى ومن ثم كانت نظريتهم فى تعليل أفعال الله .

وايست نظرية المعتزلة فى ذلك بمعزل عن التيارات الفلسفية المعروفة ، بل هى تمثل رأى المذهب الغائى فى تفسير الظواهر الكونية ، هل هذه الظواهر طبيعية كانت أم عضوية تخضع لعلل غائية ومن ثم فإن وجودها يحقق كمالها أم أنها لا تخضع إلا لقوانين طبيعية أو آلية بحتة كما يرى الطبيعيون والآليون^(٢) ؟ أم أنها تخضع لمشيئة الله المطلقة دون علة أو حكمة كما يرى بعض المتكلمين كالأشاعرة .

إنه بمقتضى حكمة الله لا يمكن أن يكون الخلق عبثاً وإنما كل شيء يدل على إحكام التدبير والنظام ، وإنا كل شيء خلقناه بقدره^(٣) فكل ما فى الكون لا بد أن يكون موصلاً إلى الغايات المحمودة والمطالب النافعة ،

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ، جزء ١ ص ٥٥ .

(٢) كولىه : ترجمة الدكتور عفيفى ، المدخل إلى الفلسفة ص ٢١٥ ، ١١١ .

(٣) سورة القمر : آية ٤٩ .

تلك نظرة تخلع على الكون وما فيه من ظواهر تفسيراً أخلاقياً من حيث استحالة تصور العيب في الوجود ، كما أنه تفسير متسق مع مبدأ العقل وليس مستمداً من التجربة لأن العقل وحده هو الذى يضى على الموجودات والظواهر تصور التدبير والنظام ؛ وإذا كان الله قد خلق كل شيء لعلمة نافعة وغاية محمودة فإنه لا بد أن يوجد ذلك الكائن العاقل الذى يتعلل للموجودات ويدرك سر وجودها ، فلا يجوز عليه سبحانه أن يخلق الجمادات دون الأحياء بل لا يجوز عليه تعالى أن يخلق الأشياء إلا ليعتبر بها العباد، ولا يجوز أن يخلق جسماً لا يعتبر به راء^(١) ومن ثم فإن الله ينادى الإنسان أن ينظر في ملكوت السموات والأرض وأن يفكر ويتدر ثم أن يؤمن ويعتبر .

ولو كان العالم كله مخلوقات غير عاقلة لما استحق أن يوجد إلى أن يوجد ذلك الكائن العاقل الذى يدرك قيمة المخلوق ويقدره وليس ذلك إلا الإنسان، لأنه وحده الذى يمكنه أن يدرك ذاته ويدرك ما حوله ويعتبر به ، إن ما كان من المخلوق غير مكلف فإنما خلقه الله ليتنفع به المكلف من خلقه وليكون عبرة له ودليلاً^(٢) ، وإذا خلق الله شيئاً من الجماد وجب عليه أن يخلق حياً وأن يتم عقله^(٣) ، فالله لا يخلق شيئاً لا يعتبر به أحد من المكلفين .

ويعترض ابن حزم على رأى المعتزلة بقوله : إن الله تعالى فى قعود البحار وأعماق الأرض أشياء كثيرة لم يرها إنسان قط واعتراض ابن حزم فى غير محله لأن قوله يتضمن العلم بوجود هذه الموجودات ولم يشترط المعتزلة رؤيتها الحسية كما لا يقصدون النفع المادى بها وإنما العبرة الأخلاقية بمقتضى العقل لا الحس بوجودها .

(١) البندادى : أصول الدين ص ٧٢ - نشر مكتبة المنى ببغداد .

(٢) الأشمى : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٩١ .

(٣) الأسفرائينى : التفسير فى الدين ص ٦٣ .

والمُنكروُن لتعليل أفعال الله من الأشاعرة وأهل الظاهر يتصورون في التعليل تقييداً للإرادة المطلقة لله وما يُشعر بحاجة الله لتحصيل هذه الغاية ، يقول الرازي إن كل من فعل فعلاً لأجل تحصيل مصلحة أو لدفع مفسدة فإن كان تحصيل تلك المصلحة أولى له من عدم تحصيلها كان ذلك الفاعل قد استفاد بذلك الفعل تحصيل تلك الأولوية ، وكل من كان كذلك كان ناقصاً بذاته مستكملاً بغيره ، وهو في حق الله تعالى محال ، وإن كان تحصيلها وعدم تحصيلها بالنسبة إليه سيان فمع الاستواء لا يحصل الرجحان فامتنع الترجيح .

ولا يقال حصولها ولا حصولها بالنسبة إليه وإن كانا على التساوي إلا أن حصولها أولى للعبد من عدم حصولها له ، فلأجل الأولوية العائدة إلى العبد ترجح الوجود على العدم ، لأننا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها له إما أن يكونا متساويين بالنسبة إلى الله تعالى أولاً يستويان وحينئذ يعود التقسيم المذكور (١) .

واعتراض الرازي لا يخلو من مغالطة لأنه إذا كان طرفا الفعل مع الله على سواء فإن الترجيح لا يعود إلى الفاعل اللهم إلا مقتضى الحكمة وإنما يعود إلى نفس الفعل وإلى من سيلحقه الفعل وهو الإنسان المكلف ، فليس في ذلك ما يوهم القهر على الله ، ولا يفيد ذلك معنى استكمال الباري بالغير ، لأن حكمته لم تحصل له من شيء خارج عنه بل هي قائمة به صفة له وليست لغيره ، فهو الحكيم ذو الحكمة كما أنه العليم ذو العلم (٢) ، وموقف الأشاعرة في هذه المسألة ينطوي على تناقض لأن إنكار حكمة الله في أفعاله يستلزم استحالة تعليل شرائعه وأوامره وهذا ما لا يذهبون إليه ، يقول ابن تيمية : إن من نازع في إثبات الحكمة في أفعاله تعالى قد ناقض فقهه أصول كلامه من حيث إنهم يقولون بصد ذلك في مسائل الفقه

(١) الرازي : الأربعين في أصول الدين ص ٢٥٠ .

(٢) ابن القيم الجوزية : شفاء الليل ص ٢٠٧ .

والتفسير والحديث ، فالرازي أنكر التعليل في الكلام لأن إمامه الأشعري ، وأثبت ذلك عند بحثه مسلك المناسبة وهل تصلح دليلاً على العلية لأن إمامه الشافعي (١) ، ويعلل محمد مصطفى شلبي هذا التباين بقوله إنه لم يجد للمعتزلة كلاماً في الفقه فاعترف بالتعليل ثم سهى عن أصله في أصول الكلام (٢) .

وليس للأشاعرة أن يعللوا اعتراضهم على لفظ الوجوب في قول المعتزلة ، يقول ابن الهمام : واعلم أن المعتزلة يريدون بالواجب ما يثبت تركه نقص في نظر العقل بسبب ترك مقتضى قيام الداعي إلى ذلك الفعل ، وفي ذلك كمال القدرة الإلهية ، فيجب تنزيه الله عن ترك ما هو الأصلح للعبد في الدين . . . لتعالبه عما لا يليق ولذا قالوا يجب أن لا يتصف بنقص ويجب وقوع وعده (٣) .

وليس للأشاعرة أن يتمسكوا بقوله : « لا يسأل عما يفعل . . . » لأن هذه الآية بمعزل عن قضية الخلاف إذ القول بالتعليل لا يعنى محاسبته على فعله وإنما تصور حكمته فيما فعل من حيث لا يصدر عنه ما كان عبثاً .

ومن اعتراضات الرازي قوله : إن جميع الأغراض يرجع تحصيلها إلى شيئين ، تحصيل اللذة والسرور ودفع الألم والحزن ، والله تعالى قادر على تحصيل هذين المطلوبين ابتداءً من غير شيء من الوسائط ومن ثم كان التوسط إلى تحصيل ذلك المطلوب بتلك الوسطة عبثاً وذلك على الله محال ، فثبت أنه لا يمكن تعليل أفعاله وأحكامه بشيء من العلل والأغراض (٤) . ويرد ابن القيم بقوله : لا يلزم عن تحصيل الأغراض توسط الشرط أو السبب أو العبث لأن العبث هو ما لا فائدة فيه ، ومن ناحية أخرى لم يذهب المعتزلة إلى

(١) ابن تيمية : منهاج السنة ج ١ ص ٣٤ و ٣٥ .

(٢) محمد مصطفى شلبي : تحليل الأحكام ص ١٠٦ .

(٣) المرجع السابق : ص ١٠٧ .

(٤) الرازي : الأربعين في أصول الدين ص ٢٥٠ .

تعليل أفعال الله بلذة الإنسان وإنما بمصالحه من حيث هو مخلوق مكلف أو بمعنى أدق خيره الخلقى وليس نفعه الدنيوي أو لذته .

على أن أهل السلف وإن وافقوا المعتزلة في تعليل أفعال الله فهم يوافقونهم على أن تكون أفعال الله بمقتضى الحكمة ولكنهم يخالفونهم في المقصود من رعاية مصالح العباد .

ومن ناحية أخرى فإن تصور ما في الوجود يحقق كمالاً هو خير للإنسان لما يلزم عما غير ذلك من شر وفساد ، ومن ثم فإن ابن القيم قد ذهب إلى تبرير وجود الباطل والفساد بقوله : لو لم يكن للباطل والكفر والشرك وجود فعلي، أى شيء كانت كلمته ودعوته تعلقو فإن العلو أمر لشيء يستلزم غالباً ما يعلى عليه بل إنه قد ذهب إلى قول قريب لأهل وحدة الوجود في تعليلهم الشر بمظاهر أو مجالى لصفات الجلال في الله إذ يقول : إن فواته أى الفساد والشرك مناف لكمال تلك الأسماء والصفات . . الجبروت والقهر والانتقام واقتضاؤها لآثارها (١) .

ولا يذهب المعتزلة إلى مثل هذا التأويل لأنهم لا يدعون القول بضرورة وجود المشركين من أجل زيادة فضل المجاهدين أو علو درجاتهم في الإيمان وإنما يفسر العدل الإلهي بحيث لا يتعارض مع حرية الإنسان فليس الشر أو الشرك إلا عن اختيار .

وإذا كانت الموجودات قد وجدت من أجل الإنسان فإن الإنسان ذاته لم يخلق سدى ، وإنما التكليف غاية الخلق ففي تفسيرهم لقوله تعالى : « أيجسب الإنسان أن يترك سدى » (٢) ، أى لا يؤمر وينهى وهم يعنون بذلك التكليف العقلي والشرعى معاً بمقتضى كون الإنسان عاقلاً ومن ثم فإن التفسير لوجود الإنسان والتعليل لأفعال الله إنما يستندان عند المعتزلة إلى أساس أخلاقي

(١) ابن القيم الجوزية : شفاء العليل ص ٢٦٨ .

(٢) سورة القيامة : آية ٣٦ .

على خلاف رأى من وافقهم في القول بالغائية والتعليل من أهل السلف الذين فسروا ذلك في ضوء الرأى الدينى العقائدى البحث .

على أن هذا التفسير الغائى الأخلاقى يصلح في النظرة الكامية إلى العالم والإنسان ولكن ثغرات المذهب تتضح في التفاصيل أو الجزئيات ، وقد نجح الأشاعرة في أن يجروا المعتزلة إلى أن يطلبوا منهم تعليل كل شىء من الشرور الجزئية وأنواع الفساد : ذلك الذى كفر حين بلغ ولو اخترمه الله صغيراً لخلص من العذاب ، إمامة الأنبياء وصالح ولادة المسلمين وتمكين زياد والحجاج ، الهلاك والدمار ، وجود الدود والذباب والأقذار (١) .

وقد كان أجدى على المعتزلة أن يذهبوا إلى القول أن لله في ذلك كله حكماً خافية وذلك ما لا يبطل القول بالغائية أو التعليل، ولكنهم أتعبوا عقولهم بمحاولة تفسير كل شىء فأعوزهم الدليل في بعض الأمور ، كما هو الحال في مناقشة الأشعري مع أبي على الجبائى حول الأطفال الثلاثة الذين اخترم أحدهم صغيراً ومات الثانى كبيراً على الشرك وثالثهم على الإيمان .

على أن ذلك لا ينقض النظرية المعتزلة ويكفى أن نشير في ذلك إلى عبارة الكانط في نقد الحكم الغائى إذ يقول : إنه لولا الإنسان لكان الخلق عبثاً . . . ولكن ليس الغرض ذلك الإنسان الذى يتأمل فحسب فينتهى به التأمل إلى أن يجد للكون غاية وإنما ذلك الإنسان ككائن أخلاقى هو الغاية من الخلق وإذا كان للوجود الإنسانى قيمة مطلقة فلا بد أن يكون للعالم غاية . . . ولكن لا بد من وجود سيد يشرع في مملكة خلقية من الغايات حتى يتسنى تحقيق الخير الأقصى تحت رعايته ويكون قادراً على أن يخضع الكون كله حيث الإنسان كوجود عاقل خاضع لقوانين أخلاقية ليتسق مع الغاية القصوى ، وبمقتضى الخير المطلق والعدل (وهما صفتان أخلاقيتان) اللذين يتحدان فيعبران عن الحكمة تنبأ الظروف كى يهدف

(١) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ٩٠ - ٩٨ .

العالم إلى غاية تكون مصدر الخير الأقصى في ظل قوانين خلقية . . . إن
الغاية الأخلاقية هنا تكمل نقص الغائية الطبيعية (١) .

أليست هذه المعاني هي نفس ما سبق إليه المعتزلة ؟ هل من دليل
بعد ذلك على أن قولهم بتعليل أفعال الله كان معبراً عن اتجاهات أخلاقية ؟
أم هل من فلسفة أعلنت من شأن الإنسان كما فعلوا ؟ لست أظن أن
مذهباً إسلامياً آخر كان أكثر توفيقاً في فهم قوله تعالى : « ولقد كرمتنا
بني آدم . . . » (٢) كما وفق المعتزلة .

(١) Kant : Critique of Teleological Judgment (Ethico-theology) p.p. 591-592

(٢) سورة الإسراء : آية ٧٠ .

الفصل الخامس

هل يجب على الله فعل الأصلح لعباده ؟

كل ما يصدر عن الله فبمنصى حكمته فانه لا يفعل فعلا إلا لحكمة وغرض ولا يخلو فعل من أفعاله من صلاح .

والحكمة فى خلق العالم ظاهرة لمن تأملها بالعقل منصوصة لمن طلبها بالسمع ، أما العقل فقد شهد أن الغرض إظهار آيات يستدل بها على وحدانيته ويتوصل بها إلى معرفته فيعرف ويعبد ويستوجب بالعبادة ثواب الأبد ، ولا يتأق ذلك غناه ذلك أن من كمال الغنى احتياج العالم إليه ^(١) ، وأما السمع فقوله تعالى : « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لا عيين » ^(٢) وقوله : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » ^(٣) .

ولا يعترض على حكمته بخلق السباع والحيوانات المؤذية القبيحة والحيات والعقارب ، ذلك أن الغرض هو نفع الحيوانات أولا ثم نفع العباد ، أما نفعها فقد تفضل عليها بالإحياء والإقذار وخلق الشهوة والمشهى ، كذلك قد تعلق بها منافع للغير دنيوية ودينية ، أما الدنيوية فإن الترياق من العقارب والحيات أصل فى دفع السمومات ، فمأ من شىء منها إلا وتتعلق به منفعة على حد لا تتعلق تلك المنفعة بغيرها ، وأما المنافع الدينية فهو أننا إذا شاهدنا هذه الصور المنكرة والحيوانات المؤذية الكريمة المنظر كنا إلى الاحتراز من عذاب الله المشتعل على أضر من هذه الحيوانات أقرب ، وعن الوقوع فيما يوجب عليه علينا ويجره إلينا أبعد ، بل كان لا يتصور من الله

(١) الشهرستاني : نهاية الإقدام ص ٤٠١ .

(٢) سورة الأنبياء : آية ١٦ .

(٣) سورة الفاريات : ٥٦ .

تخوفنا بما لديه من العقوبات المعدة لمستحقها إلا بهذه الطرق ، فإننا ما لم نشاهد هذا الجنس فيما بيننا لا نترجر عما توعدنا عليه كل الاتزجار^(١) .

هكذا فسر المعتزلة خلق ما يبدو ضاراً غير مستفيع به في ضوء إيمانهم بحكمة الله من ناحية ونظرية اللطف من ناحية أخرى حيث يمكن لمن يؤدي الفكر حقه أن ينعظ ويعتبر بوجود هذه المخلوقات ويكون أقرب ما يكون إلى الصلاح .

واقفه إذ خلق الإنسان وجعله مكلفاً - وذلك منه تفضل وإنعام في رأى معتزلة البصرة^(٢) - فقد وجب عليه لإكمال عقله وإقداره على النظر والتفكير ورعاية الصلاح والأصلح في حقه بأبلغ غاية، إنه لا يترك عبده المكلف هملاً وإنما يلطف به ويمكنه من نيل المرشد ويفعل أقصى ممكن في معلومه مما يؤمن ويطيع عنده في غير إلهاء^(٣) ، ذلك رأى معتزلة البصرة يرون وجوب الأصلح على الله للإنسان المكلف في شأن دينه ، فأصل التخليق والتكليف صلاح والجزاء صلاح وأبلغ ما يمكن في كل صلاح هو الأصلح ، وذلك بزيادة اللواعي والصوراف والبواعث والزواجر في الشرع وتقدير أظاف بعضها خفى وبعضها جلى ، إن الصلاح هو كل ما عرى عن الفساد وهو الفعل المترجم إلى الخير والمؤدى إلى السعادة السرمدية وليس المقصود به الأكلد للناس ، وإنما ما هو أجود في العاجلة وأصوب في الآجلة^(٤) ، فالله تعالى وإن كان قادراً على غير ما فعل إلا أنه لا يوصف بالقترة على أصلح مما فعل بعباده عند حد اختيار المكلف .

ويعترض ابن حزم على ذلك بقوله : إن الله منع الأموال قوماً وأعطاهم آخرين وأرسل إلى قوم أنبياء وخلق آخرين في أقاصى أرض الزنج

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٥٠٧ .

(٢) استدراك : معتزلة بفناد يرون ذلك واجباً عليه .

(٣) الجوينى : الإرشاد ص ٢٨٧ .

(٤) الشهرستانى : نهاية الإقدام ص ٤٠٥ .

يعبدون الأوثان فكيف يكون ذلك أصلح لهم في أمور دينهم ؟ والله قد أعطى قوماً مالا ورياسة فبطروا وهلكوا وكانوا مع القاة والحمول صالحين ، وأفقر أقواماً فسرقوا وقتلوا وكانوا في حال الغنى صالحين وأصبح أقواماً وجمل صورهم فكان ذلك سبباً لكون المعاصي منهم وأمراض أقواماً فتركوا الصلاة عمداً وضجروا . . وكانوا في صحتهم شاكرين لله . . أهذا الذي فعل الله بهم أصلح لهم ^(١) .

ولا يلزم عن اعتراضات ابن حزم إلا إنكار العناية الإلهية ، بل لقد شبه بأقواله المتشككين المعترضين على وجود إله حكيم ^(٢) ، فضلاً عن أن المعتزلة ينكرون تماماً أن يصدر عن الله فعل يضطر عنده المكلف إلى الشرك والفساد ، ولكن الله يتمتعن عباده فيفضل من ضل باختياريه ومحض إرادته وقد كان يمكن عند امتحان الله أن يزداد صلاحاً وإيماناً فينال بذلك ثواباً ، وقد دلت اعتراضات ابن حزم على القيمة الأخلاقية لنظرية المعتزلة في الصلاح .

أما معتزلة بغداد فقد ذهبوا في فهم الحكمة الإلهية مذهباً آخر ، إذ لما كان لا يجوز أن يعلم الحكيم صلاحاً وخيراً ولا يريده فإن الخلق والتكليف واجبان عليه ، كما يجب عليه استصلاح حال المكلف بأقصى ما يمكن من الصلاح في أمر دينه ودنياه معاً ^(٣) . ومن ثم فإن هذا العالم هو خير عالم ممكن ، وكل ما ينال العبد في الحال والمآل من البأساء والضراء والفقر والغنى والمرض والصحة والحياة والموت والثواب والعقاب فهو صلاح له ، فالله تعالى أحسن نظراً بعباده من أنفسهم .

(١) الشهرستاني الملل والنحل ص ١٠١ .

(٢) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ١٦٦ .
اعتراضات ماثلة لابن الراردي الملحد (انظر الانتصار) وكذلك لنوبياخ واعتراضه هل وجود الله وحكمته (المشكلة الأخلاقية والفلاسفة) ج ١ ص ١٢٨ .

(٣) الجويني : الإرشاد ص ٢٨٧ .

وقد نسب إلى معتزلة بغداد معارضة نظرية اللطف ، يقول بشر ابن المعتز : إن عند الله لطفاً لو أتى به الكفار لآمنوا طوعاً إيماناً يستحقون به الثواب الدائم في جنات النعيم ، ذلك أنه لا غاية لما يقدر الله عليه من الصلاح فما من أصلح إلا وفوقه أصلح^(١) ولكن إذا لم يفعل الله بهم ذلك وهو حكيم لا يعجزه الإعطاء فقد دل على أن ذلك أصلح لهم من حيث هو أحسن نظراً بعباده من أنفسهم في أمر دينهم ودنياهم ، على أن هذه النظرية تثير إشكالات خطيرة إذ يلزم عن ذلك أن يكون مخلود أهل النار في الأغلال والأنكال أصلح لهم من الخروج من النار وكذلك الأصلح للفسقة أن ياعنهم الله ويحبط أعمالهم^(٢) ، ويرر معتزلة بغداد ذلك أنهم لو خرجوا منها لعادوا لما نهوا وصاروا شرّاً من الأول^(٣) .

غير أنه قد قيل إن بشر بن المعتز قد رجع عن معارضته اللطف^(٤) ومهما يكن من شيء فإن نظرية معتزلة البصرة أكثر اتساقاً مع آراء المعتزلة عامة ومع اتجاهاتهم الخلقية خاصة ، إذ لما أثبتوا للإنسان حرية الاختيار أخرجوا دائرة شرور الإنسان عن نطاق مراد الله ، ولما أقروا بوجود الشر الميتافيزيقي والطبيعي وفسروه في ضوء نظرية اللطف لم يتعارض ذلك مع ما يجب لصلاح الإنسان في أمر دينه وأخلاقه من ناحية وحكمة الله من ناحية أخرى .

وباختصار فإن نظرية وجوب الأصلح على الله في أمور الدين تمثل أوج مظاهر عناية الله بالإنسان وإرادة الخير والصلاح له .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٨٣ والحياط : الانتصار ص ٥٧ .

(٢) الجويني : الإرشاد - ص ٢٨٧ .

(٣) الشهرستاني : نهاية الإقدام ص ٤٠٥ .

(٤) الحياط : الانتصار ص ٥٧ .

الفصل السادس

في أن الحساب يوم البعث « استحقاق » « إعواض »

أصل الوعد والوعيد - عود إلى اللطف .

تؤمن الفرق الإسلامية باليوم الآخر والثواب والعقاب فيه حسب ما ورد به السمع ولكن المعتزلة يؤمنون بذلك سمياً وعقلاً من حيث إن الحساب في اليوم الآخر ضرورة عقلية يقتضيها الموقف الأخلاقي .

ولقد سبق المعتزلة كل من سقراط وأفلاطون في التدليل على الحياة بعد الممات على أساس أخلاقي ، فقد أشار إليها سقراط في حوارهِ مع تلاميذه في السجن في محاورة « فيدون » إذ لا بد أن يوجد تعويض أبدي متبادل للأكوان . . . ولا بد أن يكون مصير النفوس الخيرة أحسن وأن يكون للنفوس الشريرة أسوأ مصير (١) .

وبعد المعتزلة فيلسوف آخر هو كانط رأى أن إنكار البعث لا يقف إلى جانب القاعدة الخلقية من حيث وجوب افتراض ديمومة أبدية للوجود الإنساني كشرط ضروري لتحقيق الخير الأقصى (٢) ، في ضوء هذا الفهم يمكن أن تدرك الموقف المعتزلي من اليوم الآخر حيث الإيمان به ضرورة عقلية تقتضيها الأخلاق ، ولما كان المعتزلة في غير حاجة إلى التدليل على مسألة الخلود في ذاتها لأنها إحدى أركان العقيدة ومن ثم لا يجادل فيها مسلم ، فإن اختلافهم عن سائر المسلمين في تصورهم ليوم الحساب ذلك التصور الذي يتضح الاتجاه الأخلاقي فيه في تسميتهم له بأصل الوعد

(١) الدكتور النشار : ومباس الشريفي : الأصول الأفلاطونية « فيدون » ص ٤٧-٤٨ .

Kant : Critique of Practicial Reason p. 344

(٢)

والوعيد وهو بدوره مستمد من أصل العدل حيث تقتضى العدالة المطلقة لله أن يثيب الأخيار ويعاقب الأشرار^(١) .

ولا يفصل أصل الوعد والوعيد عن أصل آخر هو المنزلة بين المنزلتين حيث فاعل الكبيرة وإن كان في درجة بين الكفر والإيمان فإنه لسوء عمله وفسقه يستحق الخلود في النار، فليس الشر في نظرهم بأهون من الشرك فكلاهما يحبط الإيمان .

ويتلخص الفهم المعتزلي لليوم الآخر في لفظ الاستحقاق ؛ فالإنسان يستحق بطاعته الثواب وعلى معصيته العقاب ، اتفقت المعتزلة على ذلك إلا البلخي ، إنه إذا حسن من الله أن يلزمنا المشاق فقد وجب عليه الجزاء وجوباً لازماً عن عدله ، ويخالف الأشاعرة المعتزلة في لفظي الوجوب والاستحقاق ويستبدلون بهما لفظي التفضل في حالة الثواب والعدل في العقاب ، غير أن المعتزلة يرون أن درجة الاستحقاق أسمى وأعلى من التفضل المجرد^(٢) .

واستحقاق الثواب يجب أن يكون سعادة دائمة خالية من الشوائب مقرونة بالتعظيم كما أن استحقاق العقاب يجب أن يكون عذاباً دائماً خالياً من الشوائب مقروناً بالاستحقاق ، فالثواب كالممدح والعقاب كالذم ، فلما وجب كون الممدح أو الذم عن حسن الأفعال أو قبحها دائمين فقد وجب استحقاق الثواب أو العقاب كذلك^(٣) ولا يتعارض هذا مع ما ذهب إليه أبو الهذيل العلاف من فناء حركات أهل الخلود إذ أنه كان يعنى بذلك أن يثبت الخلود والأبدية لله وحده .

ولا يجوز العفو عن المعاصي إن لم تقترن بالتوبة الخالصة لأن في جواز

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٢٥ و ١٢٣ (الشرح لأحمد بن الحسين

ابن أبي هاشم) .

(٢) الإسفرائيني : التبصير في الدين ص ٧٣ وابن حزم : الفصل ج ٣ ص ١٦٨ .

(٣) الرازي : نهاية العقول في دراية الأصول ج ١ ص ٢٠٠ .

ذلك إغراء للمكلف بفعل القبيح انكالا^(١) منه على العفو ، ففي ضرورة العقاب لطف من حيث إنه زاجر عن ارتكاب القبائح كما يزجره خوف العقاب فضلا عما في العفو من تسوية بين المطيع والمعاصي وذلك ما لا يتفق مع العدل^(٢) ، وقد أشار الكتاب الكريم إلى خلود الأشرار في النار « بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون »^(٣) كذلك أشار تفصيلا إلى كبائر معينة واستحقاق أهلها خلود العقاب كالقتل العمد^(٤) والإصرار على الربا^(٥) .

ولا يحول دون الخلود في النار لأهل الكبائر شفاعة ، إذ أنها غير جائزة لهم إنما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب ، كذلك لا ينفعهم بعد موتهم دعاء الأهل ولا استغفار الأحياء فالله يقول : « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى »^(٦) .

فلا تخلص الإنسان ولا تنجيه إلا توبة خالصة من الذنوب ، وإن جاز لله أن يعفو عن الصغائر قبل التوبة فذلك غير جائز عن الكبائر إلا بعدها ، وليست التوبة لفظاً يردده اللسان وإنما يجب إن تكون ندما على المعصية من حيث هي معصية مع عزم على عدم العودة إليها إن قدر عليها ، يقول صاحب المواقف : اشترط المعتزلة في التوبة أموراً ثلاثة : رد المظالم وأن لا يعاود ذلك الذنب وأن يستديم الندم وأن لا تكون توبته مؤقتة أو مفصلة بل يجب أن تعم التوبة جميع الأوقات والذنوب^(٧) .

وإصرار المعتزلة على أن تشمل التوبة جميع الذنوب تستند بدورها إلى

(١) الإيجي : المواقف ص ٣٢١ .

(٢) سورة البقرة آية ٨١ .

(٣) سورة النساء: آية ٩٣ . « ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها ... »

(٤) سورة البقرة: آية ٢٧٥ . « وأحل الله البيع وحرم الربا ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » .

(٥) سورة النجم : آية ٣٩ .

(٦) الإيجي : المواقف ص ٣٣٠ .

أساس أخلاقى إذ لا تصح التوبة عندهم عن ذنب مع الإصرار على قبيح آخر يعلمه النائب قبيحاً أو يعتقد قبيحاً ، إنه إذا ترك النائب القبيح لقبه وأصر على قبيح آخر لم يكن نازكاً القبيح المتروك من أجل قبحه وإنما لصارف آخر ومن ثم فلا تقبل التوبة عن ذنب بعد العجز عن مثله فلا توبة عن الكذب لمن أصيب بالحرص بعد كذبه (١) .

ولما كان تشدد المعتزلة في نظرهم إلى عفو الله قد لا يستقيم مع العقل الذى لا يمنع من جواز العفو عن المسيء فإن البصريين من المعتزلة قد خالفوا البغداديين في هذه المسألة إذ أجازوا العفو عقلاً ولكنهم منعه سماعاً (٢) .

غير أن الإنسان غالباً ما ينتهى به الأجل وقد خلط عملاً صالحاً بآخر سيئاً ، ورأى الجبائى وابنه في ذلك أن الزلات إنما تحبط ثواب الطاعات إذا أربت عليها ، وإن أربت الطاعات درأت السيئات وأحبطتها ، وليست العبرة بكم الطاعات والزلات وإنما إلى مقادير الأجور والأوزار ، فرب كبيرة واحدة يغلب وزرها أجر طاعات كثيرة العدد (٣) ، وقد دل السمع على ذلك إذ يقول تعالى : « لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى » (٤) « لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي . . . أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون » (٥) ، وفي الحديث إن الحمد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب .

فلا مبرر بعد ذلك لانتقادات الرازى حين يقول : إن القول بالإحباط يوجب فيمن جمع بين إحسان وإساءة أن يكون عند العقلاء بمنزلة من لم يحسن ولم يسيء وذلك عند التساوى ، أو بمنزلة من لم يحسن إن كان

(١) البنادى : للفرق بين الفرق ص ١١٤

(٢) القاضى عبد الجبار : وشرح أبى هاشم (شرح الأصول الخمسة) ص ٦٧٧ . والرازى :

نهاية القول ج ١ ص ١٩٠ .

(٣) الجوينى : الإرشاد ص ٣٧٢ .

(٤) سورة البقرة : آية ٢٦٤ .

(٥) سورة الحجرات : آية ٢ .

المستحق على الإساءة هو الزائد، أو بمنزلة من لم يسيء إن كان المستحق على إحسانه هو الزائد، ولا كان ذلك معلوماً بالضرورة فقد بطل القول بالمحاسبة، لأن الثواب عند المعتزلة إنما يستحق على سبيل التعظيم كما يستحق العقاب على سبيل الإهانة ويتعذر الجمع بينهما طالما أن اللذام والمادح واحد هو الله والمذموم واحد هو الإنسان المكلف فضلاً عن أن الوقت واحد هو يوم الحساب.

ولما كان الثواب والعقاب دائمين وكان الجمع بينهما محالاً فاستحقاقهما معاً يكون محالاً، ولا يقال بثاب تارة ويعاقب أخرى لأن المثاب يكون حال كونه مثاباً خائفاً من انقطاع الثواب وذلك يورث الحزن، والمعاقب حال كونه معاقباً متوقفاً لانقطاع العقاب وذلك فرح وسرور، فلا يكون الثواب والعقاب حينئذ خالصين من الشوب^(١) فمن الكبائر أو الفواحش ما يجبط لدى المعتزلة صالح الأعمال، كما تجبط الردة سابق الإيمان، وليس الشر بأهون من الشرك بل يذكر البغدادى عن المعتزلة أنهم يرون أن من فساق هذه الأمة من هو شر من اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة^(٢) وإن كان ما ذكره البغدادى يجب أن يؤخذ بجذر لشدة تحامله عليهم فالذى لا شك فيه أن الأشرار يستون مع المشركين عند المعتزلة في استحقاق الخلود في النار.

ولكن هل تمتد النظرة الأخلاقية إلى أعمال الإنسان واستحقاق الثواب أو العقاب عليها إلى صميم الاعتقاد، أو بتعبير آخر ما موقف المعتزلة من المشركين وفيهم المفسدون وفيهم غير ذلك؟

إن استحقاق الكفار الخلود في النار لا لكفرهم فحسب بل لجميع معاصيهم ولكونها كبائر فوجب أن يستحقوا بكل كبيرة دوام العقاب^(٣).

(١) الرازى : نهاية العقول ج ١ ص ١٩٦ .

(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق - ص ١٧٣ .

(٣) الرازى : نهاية العقول ج ١ ص ٢٠٠ .

وأما ما كان لهم من عمل صالح في الدنيا فقد عوضوا عليه فيها ، وقد أحبط الشرك صالح عملهم من حيث إن الشرك أكبر الكبائر لأنه كفر بأنعم الله ، ونكران النعمة عند المعتزلة كبيرة .

ولكن إذا جاز العوض للكفار في الدنيا عن صالح أعمالهم فهل يجوز للمؤمنين ذلك ؟ إن ما يفعله الله بالمؤمنين من الولاية والرضا فهو ثواب ، غير أن النظام قد ذهب إلى أن الثواب لا يكون إلا في الآخرة وأن ما يفعله الله سبحانه بالمؤمنين في الدنيا من المحبة والولاية ليس بثواب وإنما فعله بهم ليزدادوا إيماناً وليمتحنهم بالشكر عليه (١) .

وذهب الجاحظ إلى أن خلود الكفار في النار يكون بالنسبة للكافر المعاند ، وأما المبالغ في اجتهاده ولم يهتد ولم تلح له دلائل الحق فإنه معذور إذ كيف يكلف بما ليس في وسعه ويعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله (٢) .

ولا يبدو أن أحداً من المعتزلة يشارك الجاحظ هذا الرأي الخطير ، لأن معرفة الله جملة عندهم تتم ضرورة بل لأنها تتم في سن سابقة على التكليف فضلاً عن أن النظر العقلي عندهم واجب على الإنسان العاقل المكلف وأول الواجبات العقلية معرفة الله ، بل إن العقل يصل إلى معرفة الله قبل ورود السمع ومن ثم فلا عذر للمشرك في شركه .

تلك هي نظرة المعتزلة إلى اليوم الآخر حسب أصلهم «الوعد والوعيد» تحكمها النظرة الأخلاقية البحتة بل إن الأخلاق وحدها هي التي تلي الضوء على موقف المعتزلة إزاء كل المشكلات أو الموضوعات كفكرة الاستحقاق والتوبة والمحاسبة وخلود الأشرار في النار ثم نظرتهم إلى الكفار .

ويتضح الاتجاه الأخلاقي الذي أملى على المعتزلة موقفهم إذا قورن باتجاه

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ١٥٠ .

(٢) الإيجي : المواقف ، ص ٣٧٨ .

آخر شاركهم الرأى فى خلود أهل الكبيرة فى النار وإن لم يمانلهم وأغنى الخوارج ، فأتجاه هؤلاء يملية التطرف فى الدين فحسب وليس للأخلاق مدخل فى ذلك بعكس المعتزلة .

ولكن إذا كان اليوم الآخر للعرض والاستحقاق وإذا كان ذلك واجباً على الله جزاء ما لقى الإنسان فى الدنيا من المشاق فضلاً عن التكليف فما وضع غير المكلفين يوم الحساب وقد تحملوا المشاق ؟

إن النظرة الأخلاقية إلى اليوم الآخر فضلاً عن أنها تتعلق بالمكلفين فحسب فإنها تصل بين الدار الآخرة وبين الحياة الدنيا صلة لا انفكاك فيها ، غير أن اتساق المذهب يقتضى أن تمتد هذه النظرة نفسها إلى غير المكلفين من أطفال وحيوانات ، وقد سبقت الإشارة إلى رأى المعتزلة فى أن المحن والمصائب والآلام التى تلحق غير المكلفين إنما هى للطف أو للعرض أو للثنين معاً ، ذلك أن كل فعل لله يجب ألا يتنافى مع عدله ، بل لا يكتفى أن تكون جميع أفعاله تعالى غير متعارضة مع عدله وإنما يجب أن تكون كذلك صادرة بمقتضى عدله .

فإذا كان يحسن من الله أن يكلف لأجل الثواب فكذلك يحسن منه أن يؤلم لأجل العوض ، ذلك ما ذهب إليه أبو على الجبائى وذهب ابنه إلى أن ذلك يحسن للعوض والاعتبار ، على أن العوض ليس علة فى إلحاق الألم وإن استحق من لحقه الألم العوض ، وإنما يحسن إلحاق الألم للنفع إذا تعذر الوصول إلى النفع بغير الألم ، كما نستأجر الأجير ليشق ويكدح لنفعنا ولينال الأجر عوضاً عما لقيه إلا أن النفع فيما يلحق غير المكلفين من الآلام والأمراض يعود عليهم وليس على الله .

ولا فرق فى العوض الواجب على الله بين أن يفعله تعالى وبين أن ينتجه أو يلجئ إليه أو يوجهه أو يأمر به ، فعوض البهائم إذ تذبح واجب عليه تعالى من حيث أباحه بالشرع وأمر به ، فدل ذلك على أنه حسن ولا يحسن

ذلك للأمر - اتساقاً مع نظريتهم في أن الشرع لا يحسن الفعل ولا يقبحه وإنما يدل على جهة الحسن أو القبح فيه - وإنما يحسن للعرض ، والعرض للبيمة أنفع لها كما يختار تعالى للعبد التكليف الذي يوصله إلى درجة النفع بل إن ذلك النفع للبيمة بالقدر الذي لو أدركته واطلعت على ما تستحقه من عوض لتمنت لأجله تكرار الذبح حالاً بعد حال (١) ! فليس لأحد أن يشفق على البيمة أو ينوح إذ تذبح إلا إن صح أن ينوح على نفسه إذ يكلف ، فإذا كانت الآخرة للمكلفين استحقاقاً للشواب فهي لغير المكلفين استحقاق للعرض ، على أن ذلك لا يبيح لنا تعذيبها أو الإضرار بها لأن عوض ذلك ليس على الله وإنما وزره على الفاعل .

وعوض البهائم مقابل ما تلقاه من مضرة أو هي على حد تعبير أبي هاشم بمنزلة استرجاع المقصوب ، ولا يحسن من الله الآلام لغير المكلفين لأنه مالك لها يفعل بها كما يشاء ، إن كونه خالقاً منعماً لا يوجب كون الألم الواقع منه أو الذي أباحه حسناً من غير أن يتضمن العوض عليه ، وإلا لم يحل الفعل بذلك من كونه ظلماً ، كذلك لا يقال إن إدامة العافية تفضل منه تعالى وليس الألم إلا قطع ما سبق أن تفضل به ومن ثم فلا حاجة إلى العوض ، لأن الألم ليس مجرد سلب اللذة ولا المرض مجرد انتفاء الصحة إنما ينطوي كلاهما على أمر زائد ، وإذا كان تفضلنا على عارٍ بجلباب يرتديه يكون في استرداد الجلباب إيذاء له ، كذلك إذا فعل الله الآلام وأباحها فقد وجب عليه العوض ، لقد ورد في الحديث القدسي « من أخذت كرىمته في الدنيا لم أرض له إلا الجنة » فبين سبحانه أن سلب العينين يوجب عوضاً عظيماً (٢) .

ولا تتفق آراء المعتزلة في كيف يكون عوض البهائم في الآخرة ، هل تنال

(١) القاضي عبد الجبار : المنى - اللطف ص ٤٥٩ . يبدو أن ذلك قياساً على درجة الاستشهاد إذ لو أدرك الشهيد درجته لنتى أن يبعث ثم يقتل ثم يبعث ثم يقتل - وبصرف النظر عن القياس فالنظرة الأخلاقية للحيوان واضحة .

(٢) المرجع السابق ص ٤٤٦ .

النعيم ؟ وهل هو دائم ؟ فضلا عن أنهم أقحموا أنفسهم في إشكالات تتعلق
بجزاء السباع من الحيوانات فهل جزاؤها العذاب لا اعتدائها على غيرها أم أنها
تفنى (١) ، لقد كان أجدر بهم أن يقف تفسيرهم الأخلاق عند حد المكلفين ،
ولكن يبدو أنهم أكرهوا على الرد على هذه الاعتراضات من جانب الأشاعرة
من ناحية والبراهمة من ناحية أخرى ، من حيث إن هؤلاء يرون قبح ذبح
البهائم عقلاً ؛ ومع ذلك فقد شملوا الحيوان بنظرتهم الأخلاقية من حيث إن
آراءهم على حد تعبير جولد تسبير حماية الحيوانات في صورة إنسانية (٢) .

واقفه لا يفعل الآلام لمجرد كونها مؤدية إلى عوض وإنما كذلك لكونها
لطفاً واعتباراً للمكلفين ، فاللطف في ذبح البهائم كونها قربي إلى الله بما يناله
من التقوى ، كذلك اللطف بالمكلفين في آلام الأطفال وموتهم من حيث
كانت هذه الآلام محنة بوالديهم فالله يعبد بالصبر كما يعبد بالشكر ، على
أن الوالد إذا لم يعلم بموت ابنه لم يجب العوض على الله لأن العوض إنما
يكون على ما يصيب الإنسان من كرب ونعمة ، فالآلام غير المكلفين بشيء
راجع إلى التكليف ، ومن ثم لا تخرج عن كونها حكمة ، إنها قد تصرف عن
القيح وتبعث على الواجب فتكون بمنزلة العبادات الشرعية ، فالصبر على
ما يصيب الإنسان في بدنه أو ماله أو ولده كالشكر على نعم الله ، ولما كان
التكليف طريق نفع عظيم فقد وجب الشكر والتسليم .

ولكن ما هو عوض الأطفال عن آلامهم ومصائبهم ؟ ذهب المعتزلة إلى
أن الله يكمل عقولهم ويلحقهم بالصالحين في الجنة ليكونوا خدماً لهم يستوى
في ذلك جميع الأطفال من كان ابناً لمؤمن أو لكافر ، ولقد أثار عليهم
هذا القول نائرة الأشاعرة إذ يلزم عن هذا أن يستوى إبراهيم ابن النبي
مع أبناء الكفرة (٣) .

(١) مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٩٣ والمغنى اللغف ص ٥٠٠ - ٥٠٣ .

(٢) جولد تسبير : العقيدة والشريعة ص ٩٤ .

(٣) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ج ٤ ص ٧٢ .

ولا مبرر لثورة الأشاعرة والظاهرية لأنهم قد سوا بين أبي طالب عم النبي وبين سائر المشركين في الخلود في النار ، فالخلود في الجنة لأبناء المشركين أهون من القول بخلود أبي طالب المدافع عن النبي إلى يوم ممانته في النار ، ومن ناحية أخرى لقد ذهب بعض الأشاعرة إلى أن الله يجوز أن يعذب أبناء المشركين إغاظه لأبائهم^(١) . وهذا قول يجافي العقل والعدل معاً بل إن رأى المعتزلة أقرب إلى السمع حيث « ولا تزر وازرة وزر أخرى »^(٢) وحيث كل مولود يولد بولد على الفطرة .

واختلفت المعتزلة بعد ذلك في ديمومة العوض ، ذهب متقدمهم إلى أنه دائم وذلك من الله فضل وليس جزاء ، وذهب متأخروهم إلى أنه ينقطع لأن استحقاق العوض بقدر ما لحق من الضرر ، ومن ثم فإن غير المكلفين من الأطفال والبهائم يقول لها الله : كوني تراباً فتقطع عنها الحياة^(٣) ، ولكن سواء أكان العوض دائماً أم منقطعاً فإن المعتزلة قد أجمعت على أنه لا يجوز أن يؤلم الله سبحانه وتعالى الأطفال في الآخرة ولا يجوز أن يعذبهم^(٤) .

جمع المعتزلة الدنيا والآخرة في نظرة شاملة جامعة يحكمها قانون خلق واحد هو عدل الله ، فإن اختلفت الموازين في الدنيا حيث الشرور والآلام فإنها يجب أن تستقيم يوم القيامة وفقاً لمبدأ الاستحقاق والعوض ، يشمل ذلك المكلفين وغيرهم ، حيث إن عدل الله لا يتباين ولا يختلف ، قال تعالى : « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين »^(٥) ونظريتهم في جعلها

(١) الأشعري : الإبانة من أصول الديانة ص ٥٣ .

(٢) سورة الأنفال : آية ١٦٤ .

(٣) المغني : اللطف ص ١٨٠ .

(٤) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٩٣ .

(٥) سورة الأنبياء : آية ٤٧ .

تميز بالسمو الخلقى فضلاً عن اتساقها مع النص القرآني ، فهم ولا شك أعمق فهماً لمعنى العدل الإلهي من سائر فرق المسلمين ، غير أنه يؤخذ عليهم أنهم أقحموا أنفسهم في إصدار الحكم في كل قضية ومعضلة كأنهم قد أوتوا العقل الإلهي ليحكموا بمقتضى عدله ، غير أنهم لم يذهبوا جميعاً إلى ذلك بل لجأ بعضهم إلى القول أن الله في هذا سرّاً من الحكمة والعدل نؤمن به وإن كنا لا نعلم لم هو ولا كيف هو^(١) ، وقد نقل هذا عنهم ابن حزم وهو من ألد خصومهم ، وقول هؤلاء - ولم يذكر أسماءهم - أقرب إلى الحق وأبعد عن التعسف في إبداء الرأي في دقائق الأمور ومعضلاتها .

وإن صح أن يعذر المعتزلة حين جعلوا غير المكلفين يشملهم قانون العدل الإلهي ، فإنهم لا يعذرون حين يخضعون الموت والآجال للقانون الأخلاقي فتطيش نظرتهم ولا تصيب من الحقيقة شيئاً ، إذ لا صلة بين الموت وبين التكليف ، فالموت يستوي عنده الأختيار والأشرار لا تخف سكراته عن الصالحين لصلاحهم ولا يتأجل الأجل ليزدادوا تقوى ، ولا ينقص من عمر الأشرار شيئاً ، فلا مبرر لقولهم : الله لا يميت كافراً لو أطال في عمره لآمن ، فليس في ذلك فساد أو استفساد ، كذلك لا يحترم الله الأطفال صغاراً لأنهم لو بلغوا لكفروا وفسقوا ، ولا ينتهي أجل المؤمن لأنه لو بقي لكفر ، هذه زلة تؤخذ عليهم وقد استغلها الأشاعرة لينقضوا أصل العدل وفقاً للمفهوم المعتزلي من أساسه ، عندها افرق شيخ الأشاعرة عن شيخه المعتزلي ونقض عن نفسه جميع آراء الاعتزال ، ولا يكاد يخلو كتاب للأشاعرة يتعرض للمعتزلة دون ذكر قصة الأطفال الثلاثة لأنها حجتها الدامغة التي أقحم بها الأشعري شيخه ودحضوا بها آراء المعتزلة بأكملها حسب تصورهم .

ومع أن القاضي عبد الجبار قد أدرك أن لا تعلق بوصف فعل الله بالعدل

في ابتداء خلق المكلف وإحيائه (١) إلا أنه فاته أن لا تعلق لأصل العدل
بنتيجة حياة المكلف أو موته أيضاً .

•••

ولكن إذا كان لا تعلق لوصف فعل الله بالعدل في ابتداء الخلق أليس
للعدل الإلهي مدخل في ابتداء حياة الإنسان على الأرض ، وإذا كان
القانون الخلقى يحكم الحياة الآخرة ألا يفسر بدء النشأة الأولى ؟

لقد ذهب فلاسفة ومتصوفة إلى وصف معراج النفس كى تعود إلى المحل
الأرفع الذى هبطت منه وبذلك تستعيد سعادتها ، كذلك قد نص الكتاب
الحكيم على وصف خطيئة آدم ، فإذا كانت هذه الخطيئة على هبوط آدم
ومن ثم ابتداء التكليف ألا يصح أن تكون علة الشرور والآثام ؟

إن الخطيئة الأولى لا تخلو من مغزى خلقى ، فلقد ترتب على هذه
الخطيئة حسب العقيدة المسيحية دخول الشر في العالم ولقد جرت على
الإنسانية الشقاء إذ أضحي الإنسان مخلوقاً من المواهب الإلهية مختل الطبيعة
ميالاً للبعث الخلقى ، هذا هو رأى فلاسفة المسيحية كأوغسطين وفلاسفة بورت
رويك وبسكال ومالبرانش (٢) غير أن الالتزامات الأخلاقية عن الخطيئة
الأولى خطيرة ، إنه حسب قول باسكال نفسه يبدو أبعد ما يكون عن العقل
أن يعاقب الإنسان من أجل خطيئة اقترفها أحد أسلافه منذ أكثر من
أربعة آلاف سنة (٣) ، ولا يجدها فرانسيس نيومان في كتابه صور من الإيمان
مبرراً مستساغاً لوجود الشر في العالم (٤) ، ويتساءل أندريه كريسون في

(١) المنفى : ج ٦ ص ٤٩ .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة في المصور الوسطى ص ٤٢ و ٥٠ . نجيب بلدى :

بسكال ص ٨٩ .

(٣) أندريه كريسون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ج ١ ص ١٣٥ .

Newman : Phases of Faith (the history of my creed) Ency. of Religion (٤)

and Ethics, Vol. X, p. 581

سخرية : كم يبدو غريباً أن يحكم على طفل بالألم من أجل خطيئة لم يكن هو نفسه قد ارتكبها ولا نغمس فيها أصبعاً بأية وسيلة بل لا يعرف عنها شيئاً إلا من التاريخ وبعد زمن من حياته (١) .

والواقع أن المسيحية قد جسمت وطأه الخطيئة الأولى لتعادلها بعقيدة النعمة الإلهية بصلب المسيح ، غير أنه بصرف النظر عن الناحية العقائدية فإن المشكلة المتعلقة بالمسئولية ما زالت قائمة .

وقد أشار الإسلام في أكثر من آية « ولا تزر وازرة وزر أخرى » (٢) ، فأقر المسئولية الفردية إذ لا يخلص الإنسان الفرد فداء عام أو تضحية كلية ، فكل مسؤل عن عمله ، إن الصلب يؤدي إلى انفكاك المسئولية الفردية التي هي أشد ما يحرص عليه الإسلام (٣) .

وكان على المعتزلة أن يدلوا برأيهم وفقاً لمبدأ المسئولية الفردية من ناحية وأصل العدل من ناحية أخرى مع إيمان بخطيئة آدم وهبوطه إلى الأرض بسببها .

ومن ناحية أخرى يجب أن تتسق آراء المعتزلة فلا يتعارض تفسيرهم لخطيئة آدم مع عقيدتهم بوجود عصمة الأنبياء ، ومن ثم فإن معصية آدم ليست كبيرة وما فعله الله به ليس إلا تنبيهاً لما كان لا يصح أن يصدر عن نبي فلم يكن ذلك عقاباً وإنما محنة ، إنه بمنزلة الأمراض عندنا في أنه تعالى فعله لا عقوبة ولكن على جهة الامتحان ، كيف وقد تاب آدم إلى ربه وأناب وقبل الله توبته وكيف يصبح هبوطه إلى الأرض عقاباً بعد قبول التوبة (٤) ولكن الصغيرة من النبي تبلغ في حساب الله عليها حد

(١) أندريه كريسين : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ج ١ ص ١٣٥ .

(٢) سورة الأنعام : آية ١٦٤ سورة الإسراء : آية ١٥ سورة قاطر : آية ١٨ سورة

الزمر : آية ٧ .

(٣) الدكتور النشار : نشأة الفكر ج ١ ص ٥٤ .

(٤) القاضي عبد الجبار : المنى العطف ص ٤٠٨ .

الكبيرة لغيرهم لطفاً بهم ، وليس ما جرى على آدم من نزع اللباس والإخراج من الجنة والإهباط من السماء إلا صغيرة مغمورة بأعمال قلبه من الإخلاص والأعمال الصالحة التي هي أجل الأعمال وأعظم الطاعات ، وقد جرى ذلك عليه تعظيماً للخطيئة وتفظيحاً لشأنها وتحويلاً ليكون ذلك لطفاً له والمرية في اجتناب الخطايا واتقاء الآثام والتنبيه على أنه خرج من الجنة بخطيئة واحدة فكيف يدخلها ذو خطايا جمّة (١) .

وليست خطيئة آدم علة الشر ولا بدايته ، بل على العكس إن ابتداء الخلق في الدنيا خير من ابتدأهم في الجنة ، ولو علم الله أن مقامهم في الجنة كان أفضل لفعله بهم حيث يجب أن يفعل بعباده ما هو أصلح لهم وأنفع ، ولكنه علم أن الثواب والأجر على المشقة والعمل والتكليف أفضل وأولى ، لأنه لو خلقنا في الجنة ما كنا نعلم مقدار النعمة علينا في ذلك ، وكنا نكون غير مستحقين لذلك النعيم بعمل عملناه ، وإدخالنا الجنة بعد استحقاقنا لها أتم في النعمة وأبلغ في اللذة ، فدرجة الاستحقاق أسنى من التفضل المجرد ، ولو خلقنا في الجنة لم يكن بد من التوعد على ما حذر علينا وليست الجنة دار توعد ، وقد علم الله أن بعضهم كان يكفر ويفسق ومن ثم فقد وجب أن يخرج منها (٢)

ولا يحتج بأن الدنيا دار محنة لأن تعريض العباد للمحنة صواب في التدبير حسن جميل ، فمن أطاع وأصلح استحق الخلود في الجنات ومن عصى وكفر فقد أساء إلى نفسه من حيث إن الله لم يعرضه للمحنة إلا بعد لطف منه وبيان ودلالة ودعاء .

تلك هي نظرية المعتزلة تفسر نشأة الإنسان المكلف بأصل العدل وتخضع خطيئة آدم لمفاهيمهم الأخلاقية في اللطف والعصمة ولا تلزم عنها

(١) الزمخشري : الكشاف في تفسير آية خروج آدم من الجنة ج ١ ص ٥٣ و ٥٤ .

(٢) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ج ١ ص ١٧٥ .

شراً أو تدع في نفس الإنسان على الجنة أسفاً أو ندماً أو شعوراً بإثم وإن كان يتعذر التسليم معهم أن ابتداء خلق الإنسان على الأرض أصلح له من بدء حياته في الجنة^(١)، حقاً إن الإنسان في الحياة يشعر أن الكسب بعد جهد أتم لذة منه بدونه وأن الانتصار بعد اكفاح أوفر سعادة من الغنيمة السهلة ومع ذلك فقد لا نتفق تماماً مع المعتزلة في أن درجة الاستحقاق أسنى من التفضل المجرد وأن أعلى المنازل منزلة الثواب إذا كان الأمر مفاضلة بين الحياة الدنيا وبين نعيم الجنات .

(١) خالف الجبائي سائر المعتزلة في ذلك فقال : كان جائزاً أن يبتدئ الله سبحانه الخلق في الجنة ويبتغتهم بالتفضل ولا يعرضهم لمنزلة الثواب : مقالات الإسلاميين - ١ ص ٢٨٩ .

الفصل السابع

خاتمة مطاف ميتافيزيقا الأخلاق

حتمية اقتران الإيمان بالعمل الصالح - المفهوم
المعتزلي للإيمان - أصل « المنزلة بين المنزلتين » .

كان لا بد بعد هذا الفهم الأخلاقي لحقيقة الدين وتعاليمه ، أن يتحد
الدين مع الأخلاق وأن يقترن الإيمان لدى المعتزلة بالعمل الصالح ، بل
لا غرابة أن ذهبوا إلى ذلك ، فذلك هي النتيجة الحتمية لنظرياتهم واتجاهاتهم
الفكرية ، بل لا غرابة أن تكون هذه بداية انشقاق المعتزلة عن جمهور
أهل السنة ، فلقد أثبت المؤرخون وكتاب الفرق بدء ظهور المعتزلة باعتزال
واصل مجلس الحسن البصرى بسبب قوله بمنزلة الفاسق - أو فاعل الكبيرة -
بين منزلتي الإيمان والكفر ، غير أن أهل الكلام لم يشبوا ما لهذا الاختلاف
من أهمية تبرر الانشقاق ، فقد كانت حملتهم على المعتزلة بسبب آرائهم
في خلق الأفعال أو التحسين والتقصير العقليين ، وانكهم إن أشاروا إلى رأى
المعتزلة في الإيمان فإنما يذكرونه في هدوه كأنما لم يكن بدء الانشقاق
وظهور الاعتزال إلا من الناحية التاريخية فحسب .

على أن وجهة النظر الأخلاقية هي التي تكشف النقاب عن الفرق
الشاسع في التفكير بين كل من الحسن البصرى وواصل بن عطاء أو الأحرى
بين جمهور أهل السنة وبين المعتزلة ، فلقد ذهب واصل إلى أن الإيمان
خصال خير إذا اجتمعت سمى المرء مؤمناً^(١) ، ومن ثم فإن من افتقد

خصال الخير فقد فقد الإيمان ، ومن ثم كان رأيهم في الفاسق أو فاعل الكبيرة أنه لكونه يشبه المؤمن في عقده ولا يشبهه في عمله ويشبه الكافر في عمله ولا يشبهه في عقده فقد أصبح وسطاً بين الاثنين (١) ، فليس الإيمان مجرد اعتقاد وإلا كان فاعل الكبيرة أو الفاسق مؤمناً وإنما الإيمان عقيدة وعمل ، وهم لم يزيلوا عنه صفة الإيمان ليشبوا له صفة الكفر كما فعل الخوارج وإنما أقرروا إسلامه وإن استحق مع ذلك بسبب فسقه وخصال الشرفية الخلود في النار .

أما الأشاعرة فقد كان لهم رأى آخر ، يقول الإسفرايينى : كانت الصحابة والسابقون وجميع أهل السنة يقولون إنهم مؤمنون موحدون بما فيهم من الاعتقاد الصحيح فاسقون عصاة بما يقدمون عليه من المعصية وإن أفعالهم بالأعضاء والجوارح لا تنافي إيماناً في قلوبهم (٢) .

على أن لابن تيمية رأياً آخر إذ يقول : أجمع السلف على أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص (٣) ، ومن ثم فإن موقف المعتزلة لا الأشاعرة أقرب إلى الصحابة والسلف .

وينكر المعتزلة أن لا تنافي خصال الشر الإيمان لأنه لو كان الإيمان مجرد التصديق القلبي للزم أن يوصف بالإيمان كل مصدق لأمر من الأمور سواء أكان مصداقاً بالله وبرسوله أم بالحب والطاغوت لقوله تعالى : « وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون » (٤) فالمراد بالإيمان هنا التصديق وهو مجامع للشرك أما الإيمان الذى لا يجامع الشرك فقد وجب أن يكون مغايراً للتصديق .

إن الدين هو فعل الواجبات لقوله تعالى : « وما أمروا إلا ليعبدوا الله

(١) الإسفرايينى : التبصير في الدين ص ٦٤ وابن المرتضى المعتزل : المنية والأمل ص ٣ .

(٢) الإسفرايينى : التبصير في الدين ص ٦٤ .

(٣) ابن تيمية : فتاوى ابن تيمية في الدين والأخلاق ص ٦٦ .

(٤) سورة يوسف آية ١٠٦ .

مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة» (١)
فوجب أن يكون كل ما تقدم ديناً .

بل لقد أشار الرسول إلى الفعل السيئ مبيناً مخالفته للإيمان : لا إيمان لمن لا أمانة له - الإيمان بضغ وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق - لا يزنى الزاني حين يزنى وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن (٢) .

ويتضح المعنى الأخلاقي في الفهم المعتزلي للإيمان إذا قورن بموقف فرقة أخرى يستحيل معها قيام الأخلاق ، وأغنى بهم المرجئة الذين يقولون لا يضر مع الإيمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة ، فإذا كانت الشرور والمعاصي لا تضر الإيمان ولا تنفيه فقد أمكن أن يكون المرء مؤمناً متديناً ومع ذلك فاسق شرير ، ذلك موقف يأباه الفهم المعتزلي تماماً ويعاديه لأن العمل الصالح لا ينفصل إطلاقاً عن الإيمان .

وليس بين الفرق الإسلامية كلها من اتخذ هذا الموقف الأخلاقي في فهم الإيمان غير المعتزلة ، ويشرح الرازي اختلاف آراء الفرق بقوله : الإيمان إما أن يكون اسماً لعمل القلب أو لعمل الجوارح أو لمجموعهما ، فأما إن كان اسماً لعمل القلب فلإما أن يكون اسماً للمعرفة وهذا قول جهم أو يكون تصديق القلب وهذا ما ذهب إليه الأشاعرة ، وأما إن كان لعمل الجوارح فلإما أن يكون بمجرد القول أى إقرار اللسان وهذا ما ذهبت إليه الكرامية أو يكون لسائر الأعمال ومن ذهب إلى ذلك فقد ذهب إلى وجوب فعل الواجبات واجتناب المحظورات وهو قول الجبائين أو جعل الإيمان فعل الطاعات بأسرها واجبة أو مندوبة وهو قول أبي الهدليل والقاضي عبد الجبار (٣) .

وإذا كان الإيمان يقتضى العمل الصالح فهل يجب جميع الأعمال الصالحة

(١) سورة البينة : آية ٥ .

(٢) الرازي : نهاية المقول ج ١ ص ٢٠٥ .

(٣) المرجع السابق : ج ١ ص ٢٠٠ .

وهل يلزمه ترك القبائح كلها كى يكون مؤمناً .

ذهب النظام إلى وجوب ترك القبائح فهذا ألزم ما يقتضيه الإيمان فهو عنده اجتناب الكبائر^(١) ، ولا حجة في إلزامات البغدادي على النظام ألا تكون الأقوال والأفعال إيماناً ومن ثم لا تكون الصلاة إيماناً^(٢) لأن النظام يقول : إن الفعل والترك كلاهما طاعة ، فيلزم أن تكون الصلاة طاعة لأنها فعل ومن ثم فهي إيمان ، غاية ما يلزم عن قول النظام أن من لم تنه صلته عن الفاحشة لا يسمى مؤمناً لأن الإيمان يقتضى الترك أولاً .

غير أن سائر المعتزلة قد ذهبوا إلى أن الإيمان ليس مجرد ترك المحظورات والقبائح وإنما يقتضى العمل ، ولكنهم اختلفوا في قدر العمل الصالح اللازم للمرء كى يكون مؤمناً ، فذهب أبو الهذيل وهشام القوطى وعباد بن سليمان إلى أن الإيمان هو جميع الطاعات فرضها ونقلها بينما لم يجعل الجبائى النوافل جزءاً من الإيمان^(٣) .

وليست المشكلة فيما يقتضيه الإيمان من القدر اللازم من العمل الصالح ، لأن من أثبت أن الإيمان يقتضى العمل فقد ذهب إلى أن الإيمان يزيد وينقص ما أمكن أن تكون في الأعمال زيادة ونقصان ، وذلك ما أجمعت عليه المعتزلة ، يقول البغدادي : كل من قال إن الطاعات كلها من الإيمان أثبت فيها الزيادة والنقصان^(٤) ، ومن ثم يمكن أن تتفاوت درجات المؤمنين بقدر تفاوت صالح أعمالهم .

والآيات الكريمة بصدد إمكان زيادة الإيمان تناصر الموقف المعتزلى : « ويزداد الذين آمنوا إيماناً »^(٥) « ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم »^(٦) ، وكذلك يشق

(١) الأشمري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٣٠٤-٣٠٥ .

(٢) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٨٨ .

(٣) الأشمري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٣٠٤ .

(٤) البغدادي : أصول الدين ص ٢٥٢ .

(٥) سورة المدثر : آية ٣١ .

(٦) سورة الفتح : آية ٤ .

الفهم المعتزلي للإيمان مع الكتب الحكيم حيث لا تكاد تذكر آية فيها وعد للذين آمنوا إلا وقد اقترن بها وعملوا الصالحات ، ويقترن العمل الصالح بالإيمان في أكثر من خمسين آية من القرآن ، بل لا يكاد يذكر الذين آمنوا دون ذكر وعملوا الصالحات إلا في موضع التشريع أمراً أو نهياً مثل « اتقوا الله - كتب عليكم الصيام - كتب عليكم القصاص » ، فدل اقتران العمل الصالح بالإيمان بصدد آيات الوعد على أن الإيمان الذي يستحق به العبد الهداية والتوفيق والنور يوم القيامة هو إيمان مقيد مقرون بالعمل الصالح ، أما الإيمان الذي لم يقرن بالعمل الصالح فلا توفيق لصاحبه ولا هداية ولا نور^(١) ، كذلك قارن الله الاستقامة بالتوحيد وجعلها شرط وعده وبشارته : « إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا »^(٢) « ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً »^(٣) .

كذلك وردت الآيات في أكثر من موضع يقترن فيها الضلال والظلم بالكفر : « إن الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم »^(٤) كذلك لا يشترط الكتاب الكريم الإيمان اجتناب الكفر فحسب بل ترك منهيات الأعمال^(٥) : « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم »^(٦) ذلك أن الظلم أقبح الشرور يستوجب خلود العذاب : « ثم قيل للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد »^(٧) ولم يكن غضب الله على الأمم البائدة فيما قصه من قصص الأنبياء لمجرد شركهم وإنما لظلمهم وطفيتهم وظهور الفساد وذيوع الشرور والقواحش فيهم

(١) الربخشي : الكشاف - تفسير آية « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يلهم ربهم

إيمانهم » ج ١ ص ٤١٧ .

(٢) سورة فصلت : آية ٣٠ .

(٣) سورة فصلت : آية ٣٣ .

(٤) سورة النساء : آية ١٦٨ .

(٥) جولد تسيير : مذاهب التفسير الإسلامى ١٨٥ .

(٦) سورة الأنعام : آية ٨٢ .

(٧) سورة يونس : آية ٥٢ .

فاستوجب بذلك هلاكهم: « وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون » (١) « وتلك القرى أهلكتناهم لما ظلموا » (٢) « فتلك بيوتهم حاوية بما ظلموا » (٣) .
 كذلك اقترنت الفرائض الدينية بصالح الأعمال ، فإقامة الصلاة تبعها في أكثر من آية إيتاء الزكاة ، كما اشترط لصحة الصيام زكاة الفطر ، وكان التكفير عن السيئات أو فعل المحظورات غالباً يقتضى الإحسان كتحرير رقبة أو إطعام مساكين ، فدل ذلك كله على أن الإيمان يقتضى العمل الصالح ويحتمه .

ويستخلص المعتزلة قولهم بالمنزلة بين المنزلتين من تفسيرهم لقوله تعالى : « الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة وما رزقتهم ينفقون والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون » فالإيمان الصحيح في ضوء هذه الآيات هو أن يعتقد المؤمن الحق ويعرب عنه بلسانه ويصدقه بعمله فمن أدخل بالاعتقاد وإن شهد وعمل فهو منافق ومن أدخل بالشهادة فهو كافر ومن أدخل بالعمل فهو فاسق. (٤) .

ذلك هو الموقف المعتزلي من فاعل الكبيرة يرتبط بفهمهم للإيمان وهذا بدوره يصدر عن اتجاه أخلاقي ، وقد أدرك الرازي ذلك فذهب إلى أن تفسيرهم للإيمان فرع عن تصورهم لحسن الأفعال وقبحها ، وهو تصور يجعل السمعيات تتبع العقليات ويجعل أوامر الدين خاضعة للقيم الخلقية ، ومن ثم فقد وجب أن ينطوى الإيمان على فضائل .

وبصدد تحليل أصل المنزلة بين المنزلتين أخطأ ألبير نصرى نادر في رسالته عن المعتزلة حين ظن أنهم اتخذوا موقفاً سائياً في الحكم على

(١) سورة التمسح : آية ٥٩ .

(٢) سورة الكهف : آية ٥٩ .

(٣) سورة النمل : آية ٥٢ .

(٤) للبخشري : الكشف ، تفسير الآية : ٤ من سورة البقرة .

فاعل الكبيرة حين جعلوه في منزلة بين المنزلتين وأرجع ذلك إلى أنهم وجدوا من الصعب الحكم على حالة الفسق لأن النيات لا تظهر والمسئولية لا تقع إلا على القصد ، والإنسان مسئول عن إرادته ، فإذا لم تنفذ الإرادة لم يمكننا الحكم بواسطة الفعل الخارجى الذى قصدت الإرادة إليه^(١) . ذلك أن الموقف المعتزلى ليس سلبياً بل إنهم أثبتوا لفاعل الكبيرة درجة الفسق وهى درجة ثالثة إلى جانب الإيمان والكفر هذا إلى أنه لا مدخل للكلام عن النية أو الإرادة فى هذا الأصل بل لو كان الحكم على النية دون الفعل لكان أولى أن يثبتوا لفاعل الكبيرة درجة الإيمان كما فعل المرجئة ، ولم يذهب المعتزلة إلى أن الحكم الخلقى على النية أو الإرادة فحسب كما ذهب كانط ، بل إنهم يعارضون ذلك على ما سيأتى بيانه ، فرأى الدكتور ألبير نصرى لا أساس له ، وإنما يفهم موقف المعتزلة من فاعل الكبيرة فى ضوء مفهوم الإيمان لديهم وعلى أساس النظرة المتكاملة الشاملة لاتجاهاتهم الفلسفية عامة حتى يتسق التحليل ويستقيم التفسير .

البابُ الثاني

فلسفة المعتزلة الأخلاقية

الفصل الأول

من ميتافيزيقا الأخلاق إلى الفلسفة الأخلاقية

« من الاعتقاد إلى النظر »

مشكلة الفلسفة الأخلاقية هي : ماذا ينبغي أن يكون عليه الإنسان من حيث هو إنسان ؟ ذلك ما تحاول نظريات الأخلاق الرد عليه ، ويضع المعتزلة السؤال في صيغة مشابهة إذ تدور آرائهم حول : ماذا يجب على الإنسان العاقل من حيث هو مكلف ؟ ووصف الإنسان بالعقل يحدد منهجهم ، والنظر إليه باعتباره مكلفاً يبين موضوع دراساتهم ، وهم لا يقصدون بالتكليف الشرعيات فحسب بل الإنسان مكلف بالعقليات— أو بالأحرى بالأخلاقيات— قبل النبوات وإرسال الرسل؛ ذلك أن الناس محجوجون بعقولهم سواء منهم من بلغه خبر الرسول أو لم يبلغه^(١) .

وأول ما يجب على المكلف طرد الاعتقادات والظنون السابقة على التفكير والنظر من حيث إن هذه الاعتقادات ليست إلا ظناً « وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً »^(٢) ، ومن ثم فقد وجب ألا يمنع المكلف من التوقف أو التثبت إزاء المعتقدات سهو أو وهم أو دعة أو وسكون ، بل ينبغي ألا يبقى المكلف مقلداً معتقداً أنه بعد النظر سيصل إلى ما وصل إليه بدوله وعن طريق التقليد وذلك أن القول : « بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا »^(٣) ليس إلا قبيحاً في العقل لن يعفيه من أن يكون آثماً مستحقاً العقاب ، فكل اعتقاد سابق على التثبيت ليس إلا ظناً « ذلك ظن الذين كفروا »^(٤)

(١) الأشرى : مقالات الإسلاميين .

(٢) سورة النجم : آية ٢٨ .

(٣) سورة لقمان : آية ٢١ .

(٤) سورة ص : آية ٢٧ .

« إن يتبعون إلا الظن »^(١) ، وما يتبع أكثرهم إلا ظناً »^(٢) .

وليس الشك إنتماً ولا قبجاً ، وإنما يقبح الشك لو ظل المكلف على حاله من الشك ، ولكنه يحسن في ابتداء حال المكلف حتى يتسنى له أن يصل إلى العلم الذي عنده نسكن النفس ، بل لم يكن يقين قط إلا وسبقه شك^(٣) ، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى كان بينهما حال شك ومن ثم فقد وجب الشك ووجبت معرفة مواضع الشك وحالاته الموجبة له لتعرف بها مواضع اليقين وحالاته الموجبة له^(٤) .

ولا يلزم الشك لتعرف مواضع اليقين فحسب بل للتوقف والتثبت فيما يصل الإنسان من أخبار وما يرثه من اعتقادات^(٥) ولكن فيما ينبغي أن يكون الشك ؟ ذهب ديكارت إلى وجوب التخلص من الآراء القديمة عدا الدين لأن حقائقه موحى بها والأخلاق الدواعى عملية لا تجتمع مع الشك والتردد ، أما المعتزلة فقد ذهبوا إلى العكس فإن هذه الدواعى العملية ذاتها هي التي تفرض على المكلف الشك في أصول الاعتقادات والعادات الأخلاقية من حيث إنها تتعلق بسلوك المكلف في الدنيا ومصيره في الآخرة ، إنه لا يلزم كل مكلف النظر في الجزء والمداخلة والكمون وإنما يلزمه النظر في كل علم يخشى المضرة بتركه ، فحال المكلف كحال المسافر عليه أن يسأل ويبحث قبل أن يقدم حتى لا يضل أو يطرُق طريقاً فيه هلاكه ، فالغرض من الشك أن يتحرز المكلف من الضرر بما يتولد عن الشك وعن

(١) سورة الأنعام : آية ١٤٨ . سورة يونس : آية ٦٦ . والنجم : آية ٢٣ .

(٢) سورة يونس : آية ٣٦ .

(٣) جولدسمير : العقيدة والشرية ص ٩١ وكريم : تاريخ الحضارة جزء ٢ ص ٢٦٧ .

(٤) الجاحظ : الحيوان جزء ٣ ص ١٨ وجزء ٦ ص ١٠-١٦ .

(٥) ينسب مارتن شريتر إلى النظام أنه تابع أرسطو في القول بأن للشك أول خطوات المعرفة (الدكتور أبو رييدة : النظام هاشم ص ٥٢) وفي ذلك تصف لأن الشك ابتداء صفة الفكر الفلسفي عامة ولا يختص به أرسطو فضلاً عن أن الشك ليس ركناً أساسياً في فلسفة أرسطو كما هو الحال عند ديكارت مثلاً .

التفكر من معرفة تمكنه من أداء الواجبات عقلية وشرعية ويكون عندها أقرب إلى الفضائل والطاعات وأبعد عن الرذائل والمعاصي ، فالعلم بأن الطعام اللذيذ مسموم صارف له عن تناوله ، ولن يتسنى للمكلف أداء ما افترض عليه إلا بعلم توصل إليه بالنظر .

تلك نقطة يفترق عندها رأى المعتزلة عن رأى ديكرات بعد أن اتفقا على أن الشك أول خطوات المعرفة، فلا يوجب المعتزلة على الناس جميعاً من حيث هم مكلفون إلا التثبت بموجب شك في علم متعلق بالعمل والسلوك فضلاً عن الاعتقاد بينما نحى ديكرات الأخلاق عن مجال الشك ليصبح شكه في المسائل النظرية فحسب ، ويكون للمعتزلة بعد ذلك فضل السبق في بيان قيمة الشك المنهجى المؤدى إلى اليقين ، وإن أهم ديكرات في منهجيه شكه فلا مجال لاتهام المعتزلة لأنهم يرون الشك ضرورة لتصحيح الاعتقاد وللتثبت من الآراء والأخبار وإمكان العمل .

ولا يقال إن الشك لا يلزم العامة والأعراب ومن اختص بالجهل والغباء من حيث إنهم لا يدركون الأدلة التي تحصل بالنظر إلى صحيح الاعتقاد، لأن ذلك يوجب كونهم مكلفين لما لا يطيقون وإن صح منهم أن يتبعوا العلماء تقليدياً في الشرعيات فذلك غير جائز في العقليات وأصول الدين ، إذ لا يحسن من المكلف أن يقدم على الاعتقاد تابعاً لغيره إلا بعد التوقف والنظر في الأدلة كما يحسن منا في الخبر أن تثبت من صدق الخبر ومن حقيقة الخبر ، ولن يعذر المكلف إن عوّل على التقليد دون النظر ، وقد يتفاوت المكلفون حسب عقولهم بالنظر في تفصيلات المسائل ويتعذر عليهم إدراك غوامض الكلام ولكن كل من كان مكلفاً فإنما يلزمه النظر جملة^(١) .

ولما كان المكلف يلزمه التكليف دائماً ولا ينفك ذلك عنه بحال ،

(١) القاضي عبد الجبار ، وشرح أبي هاشم : شرح الأصول الخمسة ص ٣٩ .

وليس الحال كذلك في العلوم النظرية من حيث لا يسأل إن جهل غوامض المسائل في الطبيعيات والرياضيات وعلوم اللغة أو إن أخطأ فيها ، كان التضرر والتثبوت في الإلهيات والأخلاقيات ألزماً وأوجباً^(١) وبعد تخلية العقول من الاعتقادات الفاسدة المبنية على الظن فإن أول ما يجب على العاقل المكلف النظر المؤدى إلى معرفة الله^(٢) ، بل لا يجوز أن يبلغ أحد حتى يعرف الله^(٣) إنه إن نظر علم أن له خالفاً خلقه ومدبراً دبره ، وعلم استحقاق الثواب من جهته على فعل الواجب والعقاب على فعل القبيح ومن ثم كان أقرب إلى اختيار الطاعة واجتناب المعصية ، والتيقن من وجود الله ووحدايته ومعرفة عدله وحكمته إنما تجب على المكلفين عقلاً لا سمعاً لأنه ما لم يعرف الله تعالى بتوجيهه وعدله فكيف يعرف ذلك بالسمع وكيف يستدل بالفرع على ثبوت الأصل^(٤) ، والعلم المؤدى إلى معرفة الله ضرورى إذ أنه العلم الأول الذى لا يتعلق بالأمر المفصلة ، ولا تختلف العقول في ذلك لأن معرفة الله على جهة الجملة من كمال العقل الذى لا يجوز أن تدخله شبهة ألبتة على وجه من الوجوه ، ولا يقدر في ذلك جحود عدد كبير من الملحددين والمشركين بالله مع عدم جواز التواطؤ أو الاتفاق على الكذب والكتمان ، لأن معرفة الله ليست مبتدأة في العقول من قبل الله بالاضطرار والإلهام لأنها لو كانت كذلك لما حصل الجحود والإلحاد ، وإنما يصل العقل بالضرورة إلى معرفة الله وتوجيهه وعدله بمجرد النظر العقلى ولكن لا يتمتع على بعض المكلفين إثارة الراحة والدعة والفرح من النظر أو أن يدخل على نفوسهم السهو والغفلة فيكون منهم الشرك والجحود من ثم يلزم المكلف النظر خالفاً بعد حال للتذكر والتبين والتحرز من الغفلة والجهالة المؤديتين إلى إنكار وحدانية الله وعدله^(٥) .

(١) المعنى جزء ١٢ - النظر والمعارف ص ٣١٩ .

(٢) المرجع السابق : ص ٣٧٦ وشرح الأصول الخمسة ص ٣٩ .

(٣) البندادى : الفرق بين الفرق ص ١٦٠ .

(٤) المعنى : جزء ١٢ - ص ٥٠٦ . (٥) المرجع السابق ص ٣٧٩ .

أما أن معرفة الله أول الواجبات فلذلك لأنه بذلك يكون المكلف أقرب إلى معرفة الطاعات والمعاصي وإلى معرفة الثواب والعقاب ، إنه أن نظر فعرف التوحيد والعدل وعرف أنه مستحق الذم والعقاب على المعاصي ومستحق المدح والثواب على الطاعات وأنه يستحقهما من قبله تعالى كان عند ذلك أقرب إلى اختيار الطاعة واجتناب المعصية ، وإذا كان الله خالق الإنسان قد ألزمه التكليف التي هي الغاية من الحياة فإنه لن يتنى للإنسان أداء التكليف دون معرفة الله ومن ثم كانت معرفة الله أول الواجبات الخلقية على الإنسان من حيث هو مكلف .

تلك هي نقطة التقاء الميتافيزيقا بالأخلاق في فلسفة المعتزلة ، ولكن ماذا يجب على الإنسان المكلف أن يعرف من الله ؟ إنه يجب عليه معرفة توحيد من حيث أن ليس كمثل شيء ثم عدله بمقتضى المفهوم المعتزلي للعدل وهو مفهوم أخلاقي كما سبقت الإشارة ، إنه باختصار أن يعرف المكلف أن الغاية من الخلق التكليف بقصد التعريض للثواب والمنازل العالية وأن ذلك بمقتضى عدل الله ، وأن الله يريد خير الإنسان بمقتضى لطفه بل سخر الوجود والكائنات إلى غايات محمودة بمقتضى حكمته ، فإن عرف المكلف ذلك فقد عرف ضرورة وجوب شكر المنعم كأول واجب أخلاقي ، ولو كان الإنسان غير متمكن من معرفة الله بالنظر العقلي ضرورة لكان غير مكلف بشيء من العقليات ، فإن فقد العلم بعد عذراً إذا كان المرء غير متمكن من أن يعلم كمترلة المجنون والصبي ، إن الله قد جعل المعرفة لطفاً بالإنسان المكلف ومن ثم كان النظر المؤدى إلى المعرفة واجباً على الإنسان فليس من شر أقبح من الجهل .

هكذا يصل المعتزلة بين معرفة الله وبين واجب الإنسان ككائن عاقل أخلاقي ، فلا قيام للأخلاق دون معرفة الله ومن ثم يتعلم كل فصل بين الأخلاق وبين أساسها الميتافيزيقي ، ومن ناحية أخرى ليست بين فرق

الإسلام جميعاً فرقة قدرت العلم وسمت بالعقل * كما فعل • المعتزلة^(١) ، فكانت بحق خير من عبر عن روح الإسلام الذي نزلت أول آية فيه تطالب الإنسان بالمعرفة « اقرأ باسم ربك الذي خلق . . . اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم »^(٢) .

وإذا كانت معرفة الله على جهة الجملة التي تم ضرورة بمجرد النظر العقلي هي أول واجبات الإنسان المكلف ، فإن الإنسان من حيث هو مكلف تلزمه بعد ذلك معرفة الواجبات كشرط ضروري لأدائها ، إن الله الذي أوجب الواجبات على الإنسان وجعل العقل له لطفاً قد نصب في العقل الدلالة على جهة الوجوب ومكن المكلف من معرفة ذلك ، إذ لا بد فيمن تلزمه طاعة الأمر أن يعرف ما يلزمه وما يختص به من صفاته حتى يتمكن من أداء ما لزمه على الحد الذي لزمه ، ولا بد أن يعرف سبب وجوب الواجبات وأن يفصل بينهما وبين غيرها حتى يكون أداءه لها على الوجه الذي يصح منه الأداء ، والمعرفة يجب أن تسبق العمل لأنها سبب التكليف ، إنه إذا تدبر وعرف فإن ذلك يدعو إلى فعل الواجب ، أما إن فقد معرفة الواجبات فإن ذلك يسقط التكليف لأنه يكون بمنزلة إيجاب ما لا يقدر عليه ومن ثم فإن الصبي والمجنون غير مكلفين لأنهما لا يعرفان حقيقة الواجبات على النحو الذي تجب ، ولا فرق في سقوط التكليف بين فقد العلم فيما يحتاج في فعله إلى العلم وبين فقد القدرة^(٣) لأن المكلف يحتاج مع القدرة لأداء الفعل إلى الأدلة ، فكما يقبح التكليف مع فقدان القدرة فكذلك إيجاب الفعل من غير بيان وجه وجوبه بالتعريف وينصب الأدلة إنما يقبح في عقول العقلاء .

• في بيان منزلة العقل ومصدر المعارف وكمييار للحقيقة لدى المعتزلة : جولدسبيرنر مذاهب التفسير الإسلامي ص ١٥٨ - ١٥٩ والمقيدة والشريعة ص ٩٠ - ٩١ .

(١) المنفى جزء ١٢ ص ٤٦٣ .

(٢) سورة العلق : ١ ، ٢ .

(٣) المنفى ج ١٢ ص ٣٩٠ .

وإذا كان استحقاق الثواب غاية التكليف فإنه ليس وجه وجوب الفعل ، لأن الواجب لا يكون واجباً بإيجاب موجب وإنما يختص بذلك لصفة له لا بد أن يعرفها المكلف ، تستوى في ذلك الواجبات العقلية والشرعية ، أما العقلية فتجب لصفات تخصها يكشف عنها العقل ، وأما الشرعية فلإنها وإن وجبت للأمر فذلك لكونها لطفاً ومصصلحة من حيث إن إرادة العدل الحكيم تقتضى ذلك ، وفي ذلك يجب على الحكيم أن يكشف وجه اللطف والمصلحة في الأمر كما يجب على المكلف العاقل أن يتبين ذلك ويستنبطه لأن المعترف في وجوب العقلية والشرعية أن يعلم العاقل ما عليهما من الصفات ومن ثم فعليه أن يفحص وينظر قبل أن يقدم على الفعل وإلا فهو مقدم على قبيح يستحق الذم عليه^(١).

ومعرفة الواجبات العقلية أو بالأحرى الخلقية على جهة الجملة تم هي الأخرى كمعرفة الله بالنظر العقلي في غير اضطرار ، ولا يلزم الإنسان من حيث هو مكلف أن يعرف تفصيل الواجبات كأحوالها وأجناسها لأن ذلك إنما يختص به أهل الكلام دون غيرهم وإنما يجب على المكلف أن يعرف بالنظر العقلي حسن الواجبات وقبح المحظورات لما تختص به كل من صفات كمعرفة حسن شكر المنعم ووجوبه وقبح الظلم وكراهته ، ولا يقدر في ثبات علم الواجبات العقلية جملة اختلاف الناس وتنازعهم إذ لا خلاف في أن رد الوديعة واجب ولكن الخلاف في أن هذا الشيء بعينه وديعة ومن ثم يجب ردها ، ولذلك صح مع كمال عقول الخوارج أن يشتهه عليهم الحال في قتال من خالفهم لاعتقادهم أنه عدل ومن ثم فهو مستحق وإن كان في الحقيقة ظلم^(٢).

وهكذا يضع المعتزلة المعرفة المؤدية إلى التفرقة بين الخير والشر أو بين الأفعال الحسنة والأفعال القبيحة في المحل التالي بعد وجوب معرفة الله ،

(١) المنقح : جزء ١٢ ص ٣٦٠ .

(٢) المرجع السابق : ص ٣٥٦ .

ومن الملاحظ أن جل اهتمام المعتزلة في المعرفة إنما ينصب على المعرفة المتصلة بالسلوك أو الأخلاق كما أن اهتمامهم بالعقل إنما يتركز في الجانب العملي منه، ومن ثم فإنهم يوجبون على الإنسان النظر المؤدى إلى معرفة يتحرز بها عن ضرر يلحقه، أما المعرفة النظرية فإنها لا تجب على الإنسان من حيث هو مكلف ومن ثم لا تجب على الناس جميعاً، والله لم يرد منهم ذلك إنما أراد من الإنسان النظر والمعرفة بمقتضى كونه مكلفاً ومن حيث كانت لطفاً تقربه من الفضائل والطاعات وتبعده عن الرذائل والمعاصي، ومن ثم فإن من لزمه النظر فلم ينظر ولم يستدل ومن ثم لم يتمكن من القيام بالواجب فقد استحق العقاب^(١)، ومن ثم أيضاً فإن الصبي لم يكلف لأنه فقد العلم الذي وجوده شرط في التكليف^(٢).

ولن يتسنى للإنسان هذه المعرفة بالتقليد دون النظر لأن التقليد لا يؤدي إلا إلى الظن، أما النظر فيؤدي إلى اليقين الذي عنده تسكن النفس ويطمئن القلب، ولا يعقل أن الإنسان قبل النظر يكون عامه كما هو بعد النظر وحصول المعرفة^(٣)، « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون »^(٤).

وإذا كان العقل الإنساني قادراً على معرفة الله وعلى التمييز بين الخير والشر فإن مسئولية الإنسان قائمة قبل النبوات وإرسال الرسل بمقتضى شريعة العقل الذي تتساوى فطرته لدى الناس جميعاً في إدراك الحقائق الأساسية جملة^(٥) ولكن هل المعرفة ملجئة إلى العمل بالضرورة؟ كان

(١) المغني : جزء ١٢ ص ٣٠٨ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٩٥ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٥٦ .

(٤) سورة الزمر : آية ٩ .

(٥) يذهب الدكتور أبو ريدة في كتابه النظام ص ١٦٧ إلى أن هذه الفكرة غريبة عن روح الإسلام وتناقض قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » (الإسراء آية ١٥) والواقع أن لا غرابة ولا تناقض لأنه في رأي المعتزلة هذا يختص بالمذاب عما توجه الشرائع المنزلة، أما شريعة العقل فهي واجبة دائماً بدليل قول الرسول عن امرئ القيس « إنه يحمل لواء الشراء إلى جهنم يوم القيامة » =

سقراط قد ذهب إلى ذلك فوحد بين المعرفة والفضيلة ؛ فهل يتابعه المعتزلة أهل النظر العقلي ؟ ذلك ما يحتاج إلى فحص وعرض ، ولكن هناك مشكلة أخرى أثارت أعنف هجوم على المعتزلة من جانب الأشاعرة وأشياهم أعنى قولهم : إن الأمر الإلهي إنما يدل على جهة الوجوب في الأفعال ولا تجب الأفعال لمجرد الأمر أو بالأحرى أن الله قد أمر بالفعل لأنه حسن ولا يحسن الفعل لأن الله أمر به ، فكان لا بد من عرض وجهة نظر المعتزلة في الحسن والقبح العقليين والمعنى الأخلاقي الموجب لهذا القول في شيء من التفصيل .

ص فعذابه هنا على عريته وبجونه وفجوره وعدم معرفته بالله وإن كان جاهليا ، وفي تفسير الكشاف للآية السابقة الذكر : الحجة لازمة لهم قبل بعثة الرسل لأن معهم أدلة العقل التي بها يعرف الله وقد أغفلوا النظر وهم متمكنون منه أما بعثة الرسل لمن جهة التنبيه على النظر والإيقاظ من رقدة النافلة لتلا يقولوا كنا غافلين فلولا بعثت إلينا رسولا ينبهنا على النظر في أدلة العقل (الكشاف ج ١ ص ٥٤٤ - ٥٤٥) .

الفصل الثاني

في أن الأفعال تحسن أو تقبح لذاتها

هل الفرق بين الخير والشر حقيقة موضوعية مستقلة عن كل إرادة إلهية أو إنسانية ؟ أم أن مقياس الأخلاقية لا يقوم في طبيعة الأفعال بل في إرادة الله ؟ هل الخير والشر من الصفات العينية الموجودة في حقيقة الأفعال ذاتها وأن مهمة العقل الإنساني الكشف عنهما ؟ أم أنهما ليسا إلا معنيين يتبعان الإرادة الإلهية فلا يعد الفعل خيراً أو حسناً سوى أن الله تعالى أرادته ولو أراد خلافه لكان الخير والحسن ما أراد ؟ هل في القيم الخلقية قوة توجب العمل بها أم أن قوة العمل ليست إلا بمقتضى الأمر الإلهي .

تلك مشكلة تشغل حيزاً كبيراً في الدراسات الأخلاقية^(١) لأنها تحدد مصدر الإلزام الخلقى من ناحية وطبيعة القيم الخلقية من ناحية أخرى . والاتجاه العقلي يجعل الخير والشر في طبيعة الأفعال ذاتها حتى تنصف القيم الخلقية بالضرورة والكلية ومهمة العقل البشرى وفي قدرته الكشف عن هذه الحقيقة الموضوعية .

ولم يكن الفكر الإسلامى عن هذه المشككة بمعزل ، وقد اصفنح المعتزلة اتساقاً مع نسقهم العام في التفكير الاتجاه العقلى ، وفي وصف الأفعال استبدلوا بالخير والشر انفضى الحسن والقبح وهما صفتان أدق في التعبير عن الأخلاقية حسب وجهة النظر المعتزلية ، ذلك أنه ليس كل خير حسناً وليس

(١) الدكتور توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ٤٣٦ والفلسفة الخلقية ص ١٥٠ وما بعدها وكولبه وترجمة الدكتور عفيفى المدخل إلى الفلسفة ص ٣١٠ وورولف وترجمة الدكتور عفيفى : فلسفة المحدثين والمعاصرين ص ٣٠ / ٢٦ .

كل شر قبيحاً لأن الفعل يوصف بأنه شر إذا كان ضرراً ولو كان نفعاً قبيحاً لم يوصف بذلك^(١) ، فإله قد تنزه عن كل قبيح ومن ثم فأفعاله لا تكون إلا حكمة وصواباً وقد ينزل الضرر بالإنسان من آلام وأسقام ويتعذر وصف ذلك بالخير وإن كان ذلك من الله حسناً ، كذلك قد يكون في عدل القاضي ضرر وذلك منه حسن وإن لم يكن خيراً .

فوجهة النظر المعتزلية التي لا تنفي وجود الشر وتراه حسناً إن كان لطفاً تقتضي أن توصف الأفعال على المستوى الأخلاق بالحسن والقبح لا بالخير والشر .

إن الأفعال التي يمكن أن توصف بالحسن والقبح إنما تحسن وتقبح لوجوه عائدة إليها ، فالفعل القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجوه : نحو كونه كذباً أو ظلاماً أو أمراً بقبيح أو جهلاً أو إرادة لقبيح ، وكذلك الفعل الحسن إنما يحسن لوجه معقول يحصل عليه من حيث يتنى وجوه القبح عنه كالأمانة ورد الوديعة وغيرها أفعال تحسن لأنها كذلك ، كما أن الظلم يقبح لأنه ظلم من حيث هو ضرر لا نفع فيه يوفى عليه ولا دفع مضرة زائدة عليه ، ولا مستحق ولا يظن فيه بعض هذه الوجوه ، ففي كان هذا حاله فهو الظلم بعينه ومن ثم علم قبحه ، كذلك الخبر متى علم أنه صادق وعلم انتفاء وجوه القبح عنه علم حسنه^(٢) .

والذي يدل على أن الحسن صفة ذاتية للفعل الحسن وكذلك القبح للفعل القبيح أن هناك من الأفعال ما لا صفة لها زائدة على مجرد الوجود كالطعام والشراب وفعل الساهي والنائم ، أما الأفعال الأخرى فهي محل حكم أخلاقي كالمدح والذم والإباحة والحظر والتحليل والتحريم ، فلولم يكن لهذه الأفعال حكم زائد على الوجود لم يكن لاتصاف بعضها أولى بأن تتصف بالقبح وذلك يوجب بالأ توصف بشيء أو أن توصف بالحسن والقبح

(١) القاضي عبد الجبار : المفني ج ٦ التعديل والتجويز ص ٢٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٣ .

على سواء وذلك معلوم فسادہ باضطرار .

فلا مبرر لاعتراض الشهرستاني بقوله : ليس من حد الصدق إلا أنه إختيار عن أمر على ما هو به كما أن مفهوم الكذب إخبار عن أمر على خلاف ما هو به ، وأنه لا يخطر بالبال كون أولهما حسناً والثاني قبيحاً ومن ثم لا يدخل الحسن والقبح في صفاتهما الذاتية (١) لأنه لو كانت كذلك لاستوت الأفعال التي هي محل حكم خلقى بسائر الأفعال .

وإذا كان الحسن والقبح ذاتيين في الأفعال فلا يعنى ذلك مشابهة الأفعال للأجسام أو الصور التي توصف بالجمال أو القبح ، إن فاعل الظلم يستحق عليه الذم متى كان عالماً بذلك قاصداً إليه وليس كذلك صاحب الوجه المنفر ، إنما يقال للوجه إنه قبيح من حيث إن النفس تنفر من النظر إليه ، وقد يستحسنه البعض ويستقبحه البعض الآخر بل قد يستحسنه في الوقت الثاني من استقبحه أولاً وإن كانت معرفته به لا تتغير ، وليست كذلك حال العقلاء في الكذب والظلم إذا علموها كذلك لأنهم لا يختلفون في استقباحهما وفي أن الفاعل لهما يستحق الذم ، إن حسن المنظر أو قبحه راجع إلى حصول الشهوة أو نفور الطبع وذلك أمر راجع إلينا لا إليها وليس كذلك حال الفعل حسناً أو قبيحاً لأنه إنما يحسن أو يقبح لحال تختص به (٢) وإذا كان الحسن صفة ذاتية للفعل الحسن وكذلك القبح للفعل القبيح فلا يعنى ذلك اتفاق الوجوه التي لها يحسن الفعل أو يقبح ، إنها تتفق في حقائق الصفات فأما ما له حصل الموصوف على صفة فيجوز أن يختلف ، فالكذب يقبح لأنه كذب والظلم لأنه ظلم وكفر النعمة لأنه كفر نعمة وتكليف ما لا يطاق لأنه تكليف ما لا يطاق وإرادة القبح والجهل والأمر بالقبيح والعبث لكونها بهذه الصفات ، بل إن الفعل الواحد قد يحسن أو يقبح لأمر مختلف فقد يقبح الكلام لأنه عبث أو لأنه أمر بقبيح

(١) الشهرستاني : نهاية الإتهام في علم الكلام ص ٢٧١ .

(٢) القاضي عبد الجبار : المنى ج ٦ ص ٥٥ (خالف أبو هاشم الجبائي اعتبار الجمال ذاتياً

فقال إن الخلقة الحسنة لا بد أن تفارق الخلقة القبيحة لأمر تختص به) .

أو نهي عن حسن أو لأنه كذب أو لأنه إيجاب ما ليس بواجب أو ترغيب في قبيح أو وعد بالثواب على ما لا يستحق به الثواب أو توعد بالعقاب على ما لا يستحق به العقاب أو أمر بما لا يطاق ، والإرادة قد تقيح لكونها عبثاً أو لأنها إرادة لقبیح أو إرادة لما لا يطاق ، والاعتقادات قد تقيح لأنها جهل أو لأنها ظن لإمارة له ولا دلالة عليه أو لكونها عبثاً ومفسدة أو لأنها مجرد تقليد .

وقد يحسن الكلام لأن فيه نفعاً أو دفع ضرر أو إذا كان صدقاً أو أمراً بمعروف أو نهياً عن منكر أو كونه مصلحة أو تكليف ما يطاق ، وتحسن الإرادة ما انتفت عنها وجوه القبح .

على أن الصفة الذاتية في الفعل ليست عدمية فلا يحسن الفعل بمجرد انتفاء وجوه القبح عنه أو يقبح لمجرد انتفاء وجوه الحسن عنه ، وإنما يحسن أو يقبح لصفة زائدة مثبتة فيه بها يفارق الفعل الحسن غيره من فعل قبيح ولولاه لما اختص بأحكام الحسن والقبح لأن العدم لا تعلق به أحكام^(١) .

والعقل كاشف عن وجه الحسن أو القبح في كل فعل بعينه ومن ثم ينبغي النظر والتأمل في الصفة التي يتقرر بها الحكم على الفعل حسناً أو قبحاً ، فمتى كشف العقل عن وجه من وجوه القبح في الفعل نحو كونه مفسدة أو جهلاً أو عبثاً أو حصول ضرر يوفى على النفع أو ألم غير مستحق علم أنه من المقبحات العقلية ومن ثم علم قبحه باضطرار واستحقاق صاحبه النعم عليه ، ومتى علم في الفعل انتفاء وجوه القبح عنه أو حصول نفع يوفى على الضرر أو دفع ضرر أو رد حقوق أو كونه مصلحة علم حسنه باضطرار ، فالمستدل في حاجة إلى الاستدلال ليعرف ما من أجله يحسن الحسن ويقبح القبيح وفي حصولهما في بعض المواضع والأفعال ، ولكنه متى علم ذلك بالعقل علم عنده الحسن أو القبح ضرورة .

بذلك يميز المعتزلة بين نوعين من المعرفة في الأفعال : معرفة وجوه الحسن في الفعل الحسن وذلك يحتاج إلى تأمل واستدلال ، ومعرفة أن هذه الوجوه الحسنة في الفعل تجعل الفعل حسناً وذلك يعرف بالبداهة والضرورة .

فإذا علم وجه الحسن في الفعل الحسن وانتفاء القبائح عنه علم حسنه باضطرار كما إذا علم وجه القبح في الفعل القبيح علم قبحه بالضرورة والبداهة ، فالظلم المعلوم وقوعه وصفته معلوم قبحه ضرورة كما إذا علم أن الخبر صدق وعلم انتفاء وجوه القبح عنه علم حسنه بداهة من غير احتياج إلى نظر أو استدلال^(١) .

وتتفق العقول في إدراك ما يعرف ضرورة ومن ثم فإن منكرى الشرائع ويحادي النبوات يعلمون قبح الظلم وكفران النعمة وحسن إنقاذ الغرقى وتحليص المهلكى ولو كان الحسن والقبح لا يدركان بداهة في الفعل الحسن والقبيح لما أحاط به منكر الشرائع بل لما اتفق عليه العقلاء مع سلامة الأحوال^(٢) .

ولكن الأشاعرة لا يوافقون على أن إدراك الحسن والقبح في الأفعال يتم ضرورة ، يقول الجوينى : إن مخالفكم طبقوا وجه الأرض وأقل شذمة منهم يزيدون على عدد أهل التواتر ولا يسوغ اختصاص طائفة من العقلاء بضرب من العلوم الضرورية مع استواء الجميع في إدراكها^(٣) .

ويقول الشهرستاني : لو قدرنا إنساناً قد خلق تام الفطرة كامل العقل دفعة واحدة من غير أن يتخلق بأخلاق قومه ولا تأدب بأداب الوالدين ولا تزيأ بزى الشرع ولا تعلم من معلم ثم عرض عليه أمران : أحدهما أن الاثنین أكثر من الواحد والثانى أن الكذب قبيح بمعنى أن يستحق من الله لوماً عليه ، لم يشك أنه لا يتوقف في الأول ويتوقف في الثانى ومن حكم

(١) المفتى جزء ٦ ص ٢٠ .

(٢) المربع السابق ص ١٢٢ .

(٣) الجوينى : الإرشاد إلى قواطع الأدلة ... ص ٢٦٠ .

بأن الأمرين سيان بالنسبة إلى عقابه خرج عن قضايا العقول وعاند عناد الفضول^(١) وكيف يعلم قبح الظلم بداهة والخوارج يستحسنون قتل من خالفهم وأخذ أموالهم كما تستحسن طائفة من أهل الهند قتل أنفسهم . ويرد المعتزلة أن الخوارج يستحسنون قتل من خالفهم من حيث اعتقدهم مستحقاً ، ولو علموا من حاله أنه ظلم لعلموه قبيحاً ، كذلك أهل الهند يقتلون أنفسهم بشبهة أو ظن ، إن العلم بأن الظلم قبيح إنما يحصل باضطراب على الجملة من غير تعيين كونه قبيحاً من فعل مخصوص ، فلا يمتنع حصول العلم الضروري بقبحه من جهته على الجملة وإن احتيج في تفصيل ذلك إلى تأمل ونظر فلا شيء من الأفعال حسناً كان أو قبيحاً إلا وله أصل ضروري غير أن تفصيل ذلك يحتاج إلى استدلال كأن يعلم المستدل وجوه الحسن أو القبح وحصولها أو انتفائها في بعض المواضع وما يخالطه في ذلك من شبهة أو ظن يقوم مقام العلم ، كل ذلك مما يجوز معه اختلاف العقلاء في حالة بعينها ، بل إن قدرة العقلاء على إصدار الأحكام تتفاوت فمنهم من تكفى معه المعرفة المتقدمة بالعادات وما شاكلها ومنهم من يحتاج إلى كشف وتأمل شديد للشبهة الداخلية في الفعل وغموض الحال^(٢) .

ومعرفة ما عليه الأفعال من حسن أو قبح شرط العمل ومن ثم فإنها تسبقه ، إنه إذا علم الإنسان حسن الفعل أو قبحه كان ذلك جهة دعاء إلى الفعل أو صرف عنه ما لم تعارضه الصوارف والدواعي كالحاجات والشهوات ، إننا إذا قلنا لإنسان كامل العقل إن صدقت أعطيتك ديناراً وإن كذبت أعطيتك ديناراً وفرضنا حصول الاستواء بين الصدق والكذب في جميع منافع الدنيا والآخرة وفي جميع مضارهما من المدح والذم والثواب والعقاب وسهولة التلطف بتلك اللفظة وصعوبته فإن في هذه الصورة نعلم بالضرورة أنه يرجح الصدق على الكذب وذلك يدل على أن جهة الحسن جهة دعاء

(١) الشهرستاني : نهاية الإقدام ص ٣٧١ .

(٢) المغني جزء ٦ ص ٢٢ .

وجهة القبح جهة صرف وتكون علة الترجيح علمه بأن هذا حسن وذلك قبيح^(١).

والمدح لازم عن الحسن وليس علة له كما أن اللذم مستحق على القبح وليس باعثاً إليه ، فالحكم بأن الفعل يستحق صاحبه عليه المدح أو اللذم إنما يصح فيه لكونه حسناً أو قبيحاً ، وقد يحسن الفعل أو يقبح ولا يستحق عليه مدح أو ذم إذا لم يكن الفاعل قاصداً إليه أو يمكنه التحرز منه فإذا لكم النائم في حال نومه رجلاً فلذلك قبيح غير أنه لا يستحق عليه اللذم^(٢) ومعلوم أن الأشاعرة قد عارضوا وهاجموا بعنف رأي المعتزلة في الحسن والقبح العقلين ، ووجهة نظرهم في أن الحسن هو ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع وأن سبيل العلم بالحسن والقبح هو الشرع فالفعل يحسن لأن الله أمر به ويقبح لأن الله نهى عنه وذلك ما لا يوافق عليه المعتزلة .

إن الأفعال لا يمكن أن تحسن أو تقبح للأمر أو النهي لأنها لا تعاق لها بالفاعل أصلاً ، إن أمره تعالى يدل على أن ما أمر به صلاح ، ونهيه يدل على أن ما نهى عنه فساد ، فالأمر والنهي دالان على حال الفاعلين لأنهما يوجبان حسن أحدهما وقبح الآخر ، والدليل يدل على أن الشيء على ما هو به لا أنه يصير على ما هو به بالدلالة ، وكما أن الخبر يدل على أن الخبر عنه قد حدث لا أنه قد حدث للخبر ، وكما أن العلم يدل على أن المعلوم واقع لا أنه وقع بالعلم ، فكذلك الأمر والنهي إنما يدلان على الحسن والقبح وليس أن الحسن والقبح متعلقان بهما ، إن الأمر الصادر عنه تعالى يجري مجرى قوله إن هذا الفعل واجب لأنه حسن كما أن نهيه ينهى عن مثل قوله لا تفعل لأنه قبيح^(٣) .

(١) القاضي عبد الجبار وشرح أبي هاشم : شرح الأصول الخمسة ص ٢٠٢ .

والرازي : الأربعين في أصول الدين ص ٢٥٢ .

(٢) المعنى : جزء ٦ ص ٣٢ و ٥٦ .

(٣) المعنى : جزء ٦ ص ١٢٢ .

ولو كانت الأفعال تحسن أو تقيح للأمر أو للنهى لكان يجب أن يكون الدهرى وسائر من يعتقد قدم الأجسام إذا لم يستدل على حدوثها وإثبات محدثها أن لا يعلم حسن شيء من الأشياء ولا قبحه من حيث لا يعلم الأمر والآمر والنهى والنهى ، ولو جوزنا ذلك فيهم لأنكرنا عليهم معرفة سائر الضروريات ، كيف وهم يخبرون عن أنفسهم أنهم يعلمون حسن شكر المنعم وقبح الظلم ، ولو أنكرنا عليهم معرفة ذلك لوجب كونهم غير عالمين بشيء آلبته ، ولا يقال إنهم يستبجحون الفعل القبيح بشبهة وظن كاستحسان أهل الهند قتل أنفسهم والخوارج قتل من خالفهم لأنه لو صح ذلك لصح القول بأن من عرف النهى إنما يعرف الأشياء على هذا الوجه وفي هذا نفي الاستبجاح على الحقيقة ، ولا فرق بين هذا القول وبين من جعل معرفة كل شيء يعرفه العقلاء عن شبهة وظن (١) .

ولو كانت الأفعال بالأمر والنهى تحسن وتقيح لوجب أن تحسن أفعال الطفل والساهى والتائم لانتفاء النهى عن ذلك ولو حسنت أفعالهم لما جاز لنا أن نمنعهم عنها مع اشتغالها على الضرر .

ولو كان الفعل يحسن أو يقيح للأمر أو للنهى لما صح أن يعرف الأهم الأبكم حسناً أو قبحاً لفقد علمه بالأمر والنهى فلا يفصل بين الإحسان والإساءة ، ولا حسن مدح المحسن وذم المسئء ولا حسن شكر المنعم (٢) وكيف يقال لو أمرنا تعالى بالكذب لكان حسناً ولو نهانا عن الصدق لصار قبيحاً ولو عذب المطيعين والملائكة والأنبياء في النار مخلدين لكان ذلك له ولكان عدلاً وحقاً ، ولو نعم إبليس والكفار في الجنة مخلدين كان ذلك له وكان حقاً وعدلاً منه (٣) ، لو جاز ذلك منه تعالى فكيف يقال في أفعاله إنها صواب وحق وحكمة وكيف يكون الله حكيماً وهو يجوزون القبايح عليه .

(١) المرجع السابق ص ١٢٤ ج ٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٧ .

(٣) أجاز الأشاعرة وقوع ذلك : الأشرى ، القمع : ص ٥٢ وكذلك أهل الظاهر ابن حزم :

الفصل ... جز ٣ ص ١٠٥ .

ولا يقال إن الأوامر تحسن بصدورها من إله مالك من غير تخصيص لأنها لو كانت كذلك لقبحت الأفعال حين تصدر من عبد مملوك دون تخصيص .

ولو حسنت الأفعال لأحوال فاعلها لوجب إن كان فاعلها متصفاً بالصلاح أن تحسن أفعالها كلها كذلك لو قبحت لأمر يرجع إلى الفاعل لوجب أن يقيح كل ما يصدر عن الظالمين من فعله^(١) .

على أن هذه الانتقادات كلها على وجهتها لا تؤثر في موقف الأشاعرة من حيث إنهم لا يتصورون أصلاً، كيف يمكن أن تكون الأوامر الإلهية تابعة لقيم أخرى صادرة عنها كما لو كان في ذلك انتقاص من قدسيته ، على أن النقد التالي يعد أخطرها جميعاً لتعلقه بصميم التشريع الديني .

لورفعنا الحسن والقيح من الأفعال الإنسانية ورددناها إلى التعاليم الشرعية بطل استنباط المعاني العقلية التي نستنبطها من الأصول الشرعية فلا يمكن أن يقاس فعل على فعل أو قول على قول فلا يمكن أن يقال « لم » و « لأنه » إذ لا تعليل للذوات ولا صفات للأفعال التي هي عليها حتى يربط بها حكم مختلف فيه ويقاس عليها أمر متنازع فيه وذلك رفع للشرايع بالكلية من حيث إثباتها ورد الأحكام الدينية من حيث قبولها^(٢) .

هذا رأى مفحم للخصم من حيث إنه يزازل الأرض تحت قدميه ومن ثم فإن كثيراً من أشياع الأشاعرة قد خالفوهم فتابع صاحب المواقف المعتزلة في أكثر قولهم إذ يقول : يقال الحسن والقيح لمعان ثلاثة :

الأول : صفة الكمال والنقص ، يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع أن مدركه العقل (مع أن الأشاعرة يخالفون في ذلك) .

الثاني : ملاءمة الغرض ومنافرتة وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة وذلك أيضاً عقلي .

(١) المعنى جزء ٦ ص ١١٥ - ١٢٢ .

(٢) الشهرستاني : نهاية الإقدام ص ٣٧٤ .

الثالث : تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب وهذا هو محل النزاع فهو عندنا شرعى وعند المعتزلة عقلي^(١) .

كذلك يخالف ابن تيمية الأشاعرة إذ يقول : إن العقل قد يعلم به حسن كثير من الأفعال وقبحها في حق الله تعالى وحق عباده وهذا مع أنه قول المعتزلة فهو قول الكرامية وجمهور الحنفية وقول أبي بكر الأزهري المالكي وأبي الحسن التميمي وأبي الخطاب الكلواذى من الحنابلة ، وذكر أبو خطاب أنه قول أكثر أهل العلم . . . وقد تنازع الأئمة في الأعيان قبل ورود السمع ، قالت الحنفية وكثير من الشافعية والحنابلة إنها على الإباحة ، وقالت طائفة إنها على الحظر مع أن خلقاً يقولون إن القوانين لا يصحان إلا على أن العقل يحسن ويقبح ، فن قال إنه لا يعرف بالعقل حكم امتنع أن يصفها قبل الشرع بشيء كما قاله الأشعري وأبو الحسن الجرجزي والصيرفي وابن عقيل^(٢) .

على أن هذا لا يعنى أن المعتزلة لم يصادفوا إشكالات خطيرة في موقفهم ، بل إن القول بالحسن والتبع العقابيين يلقى اعتراضات فلسفية ودينية معاً ، ذلك أنه إذا كانت الأفعال الخلقية تحسن أو تقبح لذاتها فذلك يعنى أن الأحكام الخلقية مطلقة ، كيف وقد يحسن القتل أحياناً كما في القصاص ؛ كما قد يقبح الصدق إذا كان مؤدياً بالضرورة إلى ضرر يوفى على النفع ؟ ذلك هو الجانب الفلسفى من المشكلة وقد كان أهم ما وجه من انتقاد إلى صورية الأحكام الخلقية عند كانط .

أما الجانب الدينى فإن المعتزلة كسائر المسلمين يسلّمون بنسخ الشرائع وذلك يعنى إمكان تغيير الأحكام ونسبية القيم ، وقد عبر الشهرستانى عن ذلك بقوله : أو كان الحسن والتبع والحلال والحرام والوجوب والتدب والإباحة والحظر والكراهة والطهارة والنجاسة راجعة إلى صفات ذاتية للأعيان أو الأفعال

(١) الإيجى : الموافق ص ٢٢٠ .

(٢) ابن تيمية وتلخيص الحافظ الذهبي : المتقن من نهج الاعتدال ص ٤٦ .

لما تصور أن يرد شرع بتحسين شيء ، وآخر بتقبيحه ولما تصور نسخ الشرائع حتى يتبدل حظر بإباحة وحرام بجلال وتغيير بوجوب ، ولما اختلفت الأحكام بالنسبة إلى الأوقات تحريماً وتحليلاً أليس الحكم في نكاح الأخت للأب والأم في شرع نبينا آدم عليه السلام بخلاف الحكم في الجمع بين الأختين المتباعدتين في شرع نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، كيف حل ذلك على اتحاد اللحمه وحرم ذلك على تباعد اللحمه (١) ؟

ويرد المعتزلة على ذلك مفرقين بين أحكام خلقية تعرف بالعقل وبين تعاليم شرعية تلزم بالسمع أما العقليات فإنها لا تختلف في ذوى العقول لأن الوجه المقتضى لإيجابها لا يتخصص ولا الوجه المعارض المقتضى لسقوطها وانقطاعها ، فلا يرد شرع بكفر المنعم أو إباحة الظلم ، ومن ثم فإن العلم بها ضرورى لا يجوز التشكك فيه ، أما الشرعيات فيجوز فيها الاختلاف لأنها مبنية على المصالح التي لا طريق لها في العقل وإنما يرجع إلى الدليل الصادر عن علام الغيوب فلا يمتنع لذلك أن تختلف حال المكلفين أو تختلف حال المكلف الواحد في وقتين ومن ثم يجوز ورود النسخ فيه (٢) .

وإذا كانت الواجبات العقلية تجب لذاتها فإن الواجبات الشرعية إنما تجب لكونها مصلحة وطفلاً ولا يوجب الشرع حسن شيء ولا قبحه وإنما يكشف عن حال الفعل عن طريق الدلالة ومن ثم يقوى دليل الشرع أداة العقل ، من ذلك مثلاً قوله تعالى : « ويا قوم أوفوا المكيال والميزان بالقسط ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين » (٣) فهي الله أولاً عن عين القبيح الذي كانوا عليه من نقص المكيال والميزان ثم أتبع الأمر بالإيقاظ لحسنه في العقول وما في الإنقاص من ظلم قبيح (٤) .
على أن دلالة السمع لا تنفق تماماً مع ما يستنبطه العقل من تحسين

(١) الشهرستاني : نهاية الإقدام ص ٢٩ .

(٢) المغني : ج ٦ ص ٥٢ وج ١٢ ص ٣٠١ .

(٣) سورة هود : آية ٨٥ .

(٤) الزمخشري : الكشاف ، ج ١ ص ٤٥١ .

وتقييح ، ومن ثم فقد يجب أن يدل السمع على وجه كون الفعل لطفاً أو مصلحة فإذا كان استغفار الابن لأبيه حسناً في العقول فإن إبراهيم قد نهي عن ذلك بعد أن تبين له أن أباه عدو لله .

على أنه لا يرد شرع بما هو متناقض تماماً لما في العقول ، لأن الشرائع كلها مرتبة على العقل ودالة عليه فضلاً عن أن التكليف يستوجب كماله ، ومن ثم تتغير الشرائع لأن العقل يدل على أن التكليف يتبع كون الفعل مصلحة وينسخ الأمر الشرعي ما دام استمراره يشتمل على مفسدة .

غير أن العقليات بلورها ليست أحكاماً مطلقة ، ذلك أنه ما من شيء من الأفعال يمكن أي يستمر على حال واحدة في جميع الوقائع والأحوال ، ومن ثم فقد يحسن كذب بعينه كما قد يقبح صدق بعينه ، فالمعتزلة مع قولهم بذاتية الحسن والقبح في الأفعال الخلقية لا يذهبون إلى أنها أحكام مطلقة ، إنهم يخالفون ما ذهب إليه كانط من صورية الأوامر الخلقية وعدم استنادها إلى شرط ، إن ما يستمر على حد واحد من الأفعال هو ما يتعلق بأفعال القلوب فحسب دون أفعال الجوارح ؛ فإن معرفة الله لا تكون إلا حسنة دائماً وكذلك معرفة وجوب الواجبات العقلية وتوطين النفس على القيام بها على جهة الجملة دون تعيين أو تفصيل ، أما أفعال الجوارح فإنها قد تتغير جهاتها فتكون بمنزلة تغير الأفعال ذاتها .

فقد يتغير السبب فيكون فلان ميثالان عن سببين متغايرين فيقتضى ذلك تغاير الفعلين لأن الدلالة قد دلت على استحالة وقوع مسبب واحد عن سببين ، فإن القتل ظلماً لا يماثل القتل حداً وقصاصاً ، كما لا يماثل إبلام الوالد لولده تأديباً مع إبلام زيد لعمرو دون استحقاق .

وقد يتغير الفعل لتغاير الوقتين فيحسن ما كان قبيحاً أو يقبح ما كان حسناً ، ذلك أن الفعل يستحيل وجوده إلا في وقت مخصوص ، فالموجود إذاً في الوقت الثاني المتغير للوقت الأول إذا تغايرت الظروف والملابسات يجب أن يكون

غير الموجود في الوقت الأول فالثناء على الله يجب مرة ولا يجب أخرى كما تحرم قراءة القرآن في حال دون حال .

وقد يتغاير الفعل بتغاير المحلين فيكون الفعل في المحل الأول غيره في المحل الثاني ، كذلك قد يختلف الفعل لتغاير القدرتين أو لتغاير القادرين ، فالسجود الذي يقع لله ليس كالسجود الذي يقع للشيطان وإن تماثل في الشكل والصورة ، وحقوق العباد تجب فيها الرد والعطية ولكن ذلك لا يجب على المفلس في وقت ما ، وليست لذة الجماع في الزوجة وفي الزنا واحدة كما يذكر الباقلاني إلزاماً لرأى المعتزلة^(١) لأن صورة الحسن والقبح وإن كانت واحدة فإن الاستمتاع يحسن إن تقدم العقد على شرائط ولولا ذلك لقبح ، كما أن تقدم الإباحة من صاحب الطعام يقتضى أن يكون تناول حسناً ولولا تقدمه لقبح ، فكذلك البناء الواحد يصبح أن يبني على طريق التقوى وعلى طريق الضرر ولا يخرج البناء أن يكون بناء واحداً .

وهكذا فإن تقدير اختلاف المحل والوقت والعلة والقدرة والقادر يدل على تغاير الفعلين وتباين الحكمين واختلاف الصفتين . لأن الدلالة قد دلت على أن العين الواحدة من الأفعال لا يصبح أن تختلف على أى وجه من الوجوه فإن اختلفت فن حق المختلفين أن يكونا غيرين^(٢) والعقل وحده هو الذى يكشف عن وجوه الحسن والقبح في كل فعل معين ومن ثم ينبغي النظر والتأمل لاستنباط مواضع الحسن أو القبح في الأفعال .

هذه فلسفة عقلية التزمت فكرة الضرورة والكلية في الأحكام الخلقية ومع ذلك لم تسرف في الصورية الخالصة من كل مادة إسراف كانظ في أمره المطلق، ومن ثم لم تبعد عن خبرات الحياة ولم تقطع صلتها بالواقع ، أما إنها التزمت الضرورة والكلية فذلك لأن الأحكام الخلقية في الفلسفة المعتزلية أولية غير مستقاة من التجربة إذ لا شيء من المحسنات أو المقبحات

(١) الباقلاني : الإنصاف ص ٤٢٢ .

(٢) المفنى : جزء ١٦ الشرعيات ص ٥٧ .

إلا أنه أصل ضروري ، وأما أنها لم تعرف في الصورية اللازمة عن الاتجاه العقلي المحض فذلك لأنها قدرت خلاف الملايسات والأحوال ، وقد كان الموقف المعتزلي بذلك أقرب إلى رأى أرسطو في الفضيلة حين جعل الوسط العدل مرناً يراعى فيه من ، وأين ، ومتى ، وكيف ، ولم^(١) رأى كانط المترفع على الخبرة والطبيعة البشرية ، وباختصار لقد استطاع المعتزلة أن يوفقوا بين كلية القانون الحلقي وضرورته من ناحية ، وبين جزئية الوقائع وتغير الأحوال من ناحية أخرى .

على أن للمشكلة جانباً آخر لم يحل بعد ، كيف يكون الحسن صفة ذاتية للفعل الحسن وليس هو من مفهومه ولا يلزم عن تحليله ؟ مفهوم الصدق أنه إخبار عن أمر على ما هو عليه فلا يدخل الحسن في حقيقته ولا يلزم بالبداهة عن تصويره ، ومن ثم كان اعتراض الشهرستاني أن الإنسان التام الفطرة ولكنه لم يتخلق بأخلاق قوم ولا تعلم من معلم لا بد أن يتوقف إن قيل له إن الكذب قبيح ولكنه لا يتوقف إن قيل له إن الاثنين أكثر من الواحد^(٢) .

كيف يكون الحسن صفة ذاتية للفعل الحسن مع أن تغير الظروف والأحوال قد تقضى أن يكون نفس الفعل قبيحاً كأن يكون الصدق قبيحاً دون أن ينطوى ذلك على تناقض ؟ كيف يكون الحسن والقبح ذاتيين للأفعال ثم تختلف الأحكام مع أن ما بالذات لا يزول ؟

إنه إذا كان الفعل قد يحسن مرة وقد يقبح مرة أخرى فإنه يستحيل أن يكون الحسن جنساً لكل الأفعال الحسنة ولا القبح جنساً لكل الأفعال القبيحة ، ولو حسن الفعل أو قبح لجنسه لوجب أن يقبح كل ضرر وألم ، ولكن نفس الضرر الذى يقع ظلماً إن كان غير مستحق كان يصح أن يقع عدلاً أو كان مستحقاً أو لو قارنه نفع يوفى عليه كالقتل قصاص .

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٩٠ .

(٢) الشهرستاني : نهاية الإقدام ص ٣٧١ و ٣٧٢ .

ولا تحسن الأفعال أو تقبح لعينها إذ أن الحسن أو القبح ليس « فصلاً » للمحسنات أو القبائح من حيث إن هذه قد تختلف فيما بينها ، فالكلام قد يقبح لأنه عبث أو لأنه نهى عن حسن أو لأنه إباحة القبيح أو حظر الحسن أو إيجاب ما ليس بواجب أو ترغيب في قبيح أو نزيين له أو وعد بالثواب على ما لا يستحق به الثواب أو توعده بالعقاب على ، ما لا يستحق به العقاب أو أمر بما لا يطاق^(١) ثم قد يحسن الكلام متى حصل على وجه يفيد النفع أو دفع ضرر ومتى انتفت عنه وجوب القبح كما يحسن الصدق والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وهكذا القول في سائر الأفعال ؛ إنها إن حسنت أو قبحت لذاتها فليس الغرض لعينها أو بما هي كذلك وإلا لحسن كل صدق ولقبح كل كذب ولكنها تحسن أو تقبح لما يلزم عن ذاتها من صفات تتعلق بها ، ففى كان الكذب لا نفع فيه أو يؤدي إلى ضرر أو لا يدفع ضرراً فإنه يقبح ولكنه لا يقبح من حيث إنه مجرد إخبار عن أمر على خلاف ما هو عليه^(٢) .
فالحسن والقبح صفتان ذاتيتان من حيث إنهما تتعلقان بما يلزم عن الأفعال تعلقاً ضرورياً دون أن تكون جزءاً من مفهوم الفعل اللازم عن تصوره ومن ثم أمكن أن يقبح الصدق أو أن يحسن الكذب ، ولولا ذلك لاستحال وجود عين الصدق حين يقبح وعين الكذب حين يحسن وفي ذلك تناقض .

غير أن أبا علي الجبائي استجاز القول بأن الجهل بالله يقبح لعينه لأنه استحالة عنده وجود هذا الجهل إلا قبيحاً فأجراه مجرى صفات النفس بهذا المعنى فلذلك فارق حال الجهل بالله حال سائر المقبحات . غير أن القاضي عبد الجبار عارضه في ذلك لأنه لو قبح الجهل بالله لعينه لوجب في كل جهل بالله أن يكون مماثلاً لمشاركته في كونه قبيحاً بعينه^(٣) .

(١) القاضي عبد الجبار : المعنى جزء ٦ ص ٦١ .

(٢) المرجع السابق ص ٧٧ .

(٣) القاضي عبد الجبار : المعنى جزء ٦ ص ٧٩ .

هل يحسن الفعل أو يقبح الإرادة ؟

ولكن إذا كانت أحوال الفاعل لا تؤثر في حسن الفعل أو قبحه من حيث إن الفعل لا يحسن لمجرد كونه أمراً من إله حكيم ولا يقبح لمجرد كونه نهياً منه فهل لا مدخل للإرادة وهي من أحوال الفاعل في حسن الفعل أو قبحه ؟

يميز المعتزلة بين نوعين من الإرادة : إرادة تسبق الفعل وهي لا تؤثر فيه ألبتة ، لأنه قد تصرفه الصوارف عن تنفيذ إرادته ، وإرادة تتمرن بأول الفعل وتؤثر في وجوده .

أما الإرادة التي تسبق المراد فهي غير مؤثرة في حسن الفعل أو قبحه لأنه إذا صرفها الموانع عن مرادها فكيف يحكم بحسنه أو قبحه ولا مراد لها .

أما الإرادة الملازمة للمراد وهي القصد فقد اختلف المعتزلة في الحكم عليها ، فذهب أبو هذيل العلاف وأبو عبد الله محمد بن زيد الواسطي وأبو إسحق بن عباس والجبائين إلى أن للقصد مدخلاً في حسن الفعل أو قبحه ، ذلك أن العازم على الفعل كالمقدم عليه ، فإذا عزم الإنسان على قتل إنسان آخر ولكنه لم يقتله بالفعل بأن منعه موانع عن هذا الفعل فهو آثم ، وأما إذا عزم الإنسان على أن يفعل في إنسان شراً ولكن الفعل أنتج غير ما عزم عليه هل يكون مشولاً باعتبار عزمه أو باعتبار نتيجة فعله الذي وقع منه^(١) ؟ ليس من رأى واضح للمعتزلة في ذلك ، من حيث إنهم لا يذهبون مذهب كانط في تقييم الفعل حسب الإرادة أو النية دون اعتبار لتأثير الفعل .

والذين عارضوا أن يكون للإرادة مدخل في حسن الفعل أو قبحه ذهبوا إلى أن أحوال الفاعل غير مؤثرة في كون الفعل حسناً أو قبيحاً ، فالضرر إن وقع من الساهي أو النائم أو الطفل أو المجنون قبيح وإن كانت أحوال الفاعل مؤثرة هنا في عدم استحقاق المدح أو الذم ، إنه لو حسن الفعل أو قبح للإرادة لوجب متى انتفت الإرادة أن لا يحسن أو يقبح ، وألحسن ما كان قبيحاً وقبح ما كان حسناً^(١) ولو قبح الفعل بالإرادة لكان الفاعل إذا اضطر إلى فعل القبيح وأكره عليه ألا يكون الفعل في حد ذاته قبيحاً^(٢) .

ولو حسن الفعل بالإرادة لحسن من الخوارج قتل المسلمين وأخذ أموالهم من حيث اعتقادهم أن ذلك ليس بظلم وأنه يحسن قتل مخالفيهم لأنهم على الكفر .

وهكذا استبعد القاضي عبد الجبار عامل الإرادة في حسن الفعل أو قبحه معتقداً أن ذلك قد يقضى على موضوعية الحكم الخلقى وتصبح الأحكام ذاتية تتفاوت حسب أحوال الفاعل وإرادته .

غير أنه لم ينكر عامل الإرادة تماماً فإنه يسلم بأن الإرادة تؤثر على الفعل على بعض الوجوه كقبح الصدق لسوء النية أو الإرادة ، ومن ثم فإنه وجب النظر في الإرادة المصاحبة للفعل فإن قارن الفعل ما يوجب حسنه^(٣) ، فلا يحسن الفعل إلا إذا انتفت عنه جميع وجوه القبح ومنها الإرادة السيئة .

ومن ناحية أخرى فإنه يتابع شيخه أبا هاشم في أن هناك من الأفعال ما تؤثر فيها الإرادة كالأخبار والأوامر والشرعيات .

وإذا كان الخبر يقبح لو كان صدقاً لوجب الإرادة فإن السجود يصير عبادة لله بالإرادة وكذلك الأمر في الشرعيات جميعاً من حيث لا بد فيها من

(١) المفتي : جزء ٦ ص ٨١ .

(٢) المفتي : جزء ١٣ ص ٣٠٩ .

(٣) المفتي : ج ٦ ص ٢٨ .

إرادة ، وقد دلت الدلالة على أن الصلاة تحتاج إلى نية ليفصل بها بينها وبين سائر ما فارقتها وتحتاج إلى أن نريد بها الطاعة والقربى وأن نفعلمها على وجه العبادة^(١) .

والتوابع يراد به التعظيم والتبجيل فلا بد من إحدائه على هذا الوجه حتى لا يكون تفضلاً وإحساناً ، والإحسان يراد به النفع للغير فإن أريد به المن خرج إلى أن يصبح أذى .

غير أن هناك من الأفعال ما لا تعلق للإرادة بحسنها أو قبحها كالجهل لا يكون إلا قبيحاً وخاصة الجهل بالله والعلم لا يكون إلا حسناً والنفع المحض^(٢) .

ومهما يكن من اختلاف المعتزلة حول دور الإرادة في تقييم الفعل فإنهم لم يتخذوا موقف المذهب الغائى في الأخلاق الذى يحكم على الأفعال وفقاً لنتائجها فحسب ، كما أنهم لم يسرفوا إسراف كانط في تعليق الحكم الخلقى على الإرادة متجاهلاً أثر نتائج الفعل ، فهم قد اعترفوا بأن الإرادة مدخلاً في حسن الفعل أو قبحه ولكن بقدر حتى لا يعتمد الحكم عن الموضوعية ، وهم لم ينكروا مطلقاً أثر الإرادة في الشرعيات من حيث إن الأعمال بالنيات ومن حيث إن معظم الفروض الدينية يشترط النية في أدائها وصحتها .

في أن المعرفة وحدها لا تكفى للإقدام على الفعل الحسن

لا ذاتية بين المعرفة وبين الفضيلة

المعرفة شرط لازم لإيثار الفعل أو الانصراف عنه من حيث إن الجهل بقبح الفعل القبيح قد يكون داعياً إلى إيثاره على الفعل الحسن ، ومن ثم فإن فقد العلم يعد عذراً إذا كان الإنسان غير متمكن من أن يعلم ،

(١) المعنى : ج ٦ (الإرادة) ص ٩٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٩٤ - ٩٥ .

ومن ثم فإن المقدم على المعصية مع العلم بحالها أعظم جرمًا وأزيد عقوبة منه إذا أقدم عليها مع فقد العلم بها ، على أنه إذا كان المكلف متمكناً من المعرفة فإن فعل القبيح عن جهل لا يجعله أقل استحقاقاً للعقوبة من عقاب المقدم على القبيح مع المعرفة، ذلك أنه جمع إلى القبيح الجهل بقبحه فصار فاعلاً لمعصيتين : إحداهما نفس القبيح والأخرى الجهل بقبحها^(١)، ومن ثم كانت المعرفة واجبة على المكلف من حيث إنها شرط أداء الفعل الحسن^(٢)، وكما أنه لا يصح أن يقدم المسافر على قطع الطريق عن جهل حتى لا يضل ويتعرض للهلاك فكذلك حال المكلف يلزمه النظر والمعرفة .

ولكن هل المعرفة هي الشرط الوحيد لأداء الفعل الحسن ؟ ذهب المعتزلة جميعاً ما عدا الجاحظ إلى أن المعرفة وإن كانت من دواعي الفعل فإنها ليست ملجئة إليه ، ومن ثم فإن الجاحظ أوجب على الإنسان النظر دون المعرفة لأن المعارف تقع بالطبع إذا اجتمعت القدرة إليها ، فإن من يرى السبع ويعرفه مفترساً فإنه ملجأ إلى الحرب^(٣) .

ورأى الجاحظ مماثل لرأى سقراط حين وحد بين العلم والفضيلة كما جعل الرذيلة لازمة عن الجهل^(٤) .

غير أن المعتزلة يرون أن لو كانت المعرفة ملجئة إلى الفعل فإن هذا يفقد المكلف حرية الاختيار ، وأفعال المكلف في العادة لا تقع إلا من جهة القادر وعلى طريقة الاختيار من العقلاء^(٥)، وإذا كانت المعرفة جملة تتم بدهاء وضرورة وكانت هذه بدورها ملجئة إلى الفعل فكيف يتم النظر والتدبر ومن ثم كيف يستحق المدح أو الذم على الفعل ؟

-
- (١) المعنى : جزء ١٢ (النظر والمعارف) ص ٣١٤ .
 (٢) ثمانية بن الأشرس : وحده بين المعتزلة الذي لا يجعل المعرفة واجبة على المكلف - انظر مقالات الإسلاميين ج ١ - ص ٢٩١ .
 (٣) المعنى : ج ١٢ (النظر والمعارف) ص ٣١٦ - ٣١٧ .
 (٤) الدكتور النشار : نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان ص ٢٤٦ .
 (٥) المعنى : ج ١٢ ص ٣٦ .

وليست أفعال المكلف كحال الهارب من الأسد فضلاً عن أن هربه هذا يقع باختياره من حيث إنه يختار طريقاً بين عدة طرق لو عرضت له^(١)، فالمكلف قد يعلم أن في ترك الصلاة عقاباً وفي فعلها استحقاق الثواب وهو مع ذلك ليس مكرهاً إلى أن يفعلها وإنما قد تصرفه الصوارف عنها^(٢).

ولا يرجع إيثار الحسن على القبح إلى الإرادة ، لأن الإرادة إنما تتبع المراد ، فما تدعو إليه الإرادة يدعو إليه المراد وما تصرف عنه الكراهة يصرف عنها المكروه ، فلا فصل بين أن يقال إنها تدعو إلى المراد أو أن المراد يدعو إليها^(٣) ، ويعنى المعتزلة بذلك أن المراد يرتبط بالإرادة ولا يلحقها فلا تقع الإرادة أولاً ثم يقع المراد .

كذلك لا يقع إيثار الحسن على القبح إلى القدرة لأن القدرة تؤثر في إيجاد الفعل لا في اختياره فقد يفعل المكلف الفعل وقد لا يفعله مع وجود القدرة . ويميز المعتزلة بين حال المكلف فيما يفعله وحاله فيما ينبغي أن يفعله ، وتلك تفرقة دقيقة لازمة في الفلسفة الخلقية التي تميز بين الواقعية والمعيارية أو بين ما هو كائن وما يجب أن يكون .

أما فيما يفعله المكلف في الواقع فإنه بعد المعرفة قد تدعوه الخواطر إلى الفعل ، خاطر الطاعة من الله وخاطر المعصية من الشيطان ، وإن كان فيما ينقله الحصوم عن النظام قوله : إن خاطري الطاعة والمعصية في قلب العاقل من الله ولكن الله دعاه بخاطر المعصية إلى المعصية لا ليفعلها ولكن ليتم له الاختيار بين الخاطرين^(٤) .

على أنه ليس فيما لدينا من مصادر ما يوضح فكرة الخواطر لدى المعتزلة فضلاً عن أنها بدورها ليست هي المؤدية إلى الفعل وإن كانت من دواعيه التي لا تؤثر في حرية الاختيار .

(١) المرجع السابق ص ٣١٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٠٥ .

(٣) المفني : ج ٦ (التمديل والتجويز) ص ٣ .

(٤) الخياط : الانتصار ص ٣٦ - ٣٧ والبقداوى : أصول الدين ص ٣٧ .

ومن ناحية أخرى فإن للمعتزلة تحليلاً أدق لفكرة الدواعي والصوراف التي تجتمع إلى المعرفة فيؤديها معاً إلى الفعل أو الانصراف عنه ، وقد أضافوا إلى المعرفة عامل الشعور بالحاجة إلى الفعل أو الغنى عنه ، ذلك أن الإنسان وإن لزمه النظر والمعرفة فإنه تجوز عليه الحاجة ، ومن ثم فإن الفاعل لو علم قبح الفعل ولكنه جهل غناه عنه لصح أن يفعله ومن ثم فيجب جعلهما جميعاً علة لأن كل واحد منهما لو انفرد لم يحصل الفعل فإذا اجتمعا حصل .

إن الإنسان يجوز النفع والضرر عليه ومن ثم كان محتاجاً ، فإن علم في شيء أنه ينتفع به فإن ذلك يدعوه إلى الفعل بعد علمه بخلوه من ضرر يوقى على النفع ، ذلك أن العالم بالفعل وأحواله لا يفعله إلا لحاجة أو داع ، لأن ما يوجب حصول الفعل هو قوة دواعيه ولو لم يكن للداعي يفعل الفعل لم تؤثر قوته هذا التأثير ، ولذلك عند تكافؤ الدواعي قد تكف عن كلا الفعلين ، ولذلك قوى الله تعالى دواعي المكلف إلى الفعل الحسن وإلى الفرائض والرغيب في الثواب والتخويف من العقاب ، وإذا كان بعض المكلفين لا يختارون الحسن مع علمهم به وقوة الدواعي من إيمانهم بثواب الله ، فذلك لأن هناك دواعي أخرى تعارضها من شهوة عاجلة إلى ما شاكلها ، ولكن حال انفراد الدواعي إلى الفعل الحسن مع العلم بحسنه فإنه يختاره لا محالة ، كذلك يجب أن لا يفعل الفعل إذا دعاه الداعي إلى أن لا يفعله وانفرد عن غيره من الدواعي المعارضة ، فإن من علم قبح القبيح وأنه مستغن عنه فإن داعيه إلى أن لا يفعله قد انفرد عن عارض فلا داعي له إلى الفعل على وجه (١) .

ولكن وجه حاجة الإنسان إلى الفعل ليست ملجئة إليه لأن أحكام الدواعي وما يتصل بها إنما تقف عند حد الاختيار .

ويفصل المعتزلة القول في معنى الغنى والاحتياج وما يتصل بهما من

منافع ومضار وما يتبعهما من سرور أو غم وما يلزم عنهما من لذات أو آلام وشهوة أو نفور^(١) .

ولكن القاضي عبد الجبار لا يكتفى بما ذهب إليه سائر المعتزلة من أن الداعي إلى الفعل العلم والحاجة وأكثه يضيف شرط العلم بالحاجة ، فلا يكتفى أن يكون المرء غنياً عن الفعل وعالمًا بقبضه ولكن المؤثر في ذلك هو علمه واعتقاده بالفتى عنه ، إنه لو اعتقد الحاجة إلى فعل القبيح مع علمه بقبضه مع استغنائه عنه فإنه لا يمتنع عن فعله كأهل الهند الذين يستحسنون قتل أنفسهم لاعتقادهم أن ذلك يحسن وفيه نفع في الآجل ، فالداعي إلى الفعل هو ما عليه الفاعل من أحوال كالاعتقاد أو الظن بالحاجة إليه مع استغنائه في الحقيقة عنه^(٢) .

ومن نافلة القول أن المعتزلة أقرب إلى الحق من سقراط في شرح وتحليل طبيعة النفس البشرية والبواعث إلى الفعل .

فإذا كانت المعرفة وحدها لا تكفي لتدعو إلى الفعل من حيث حاجة الناس إلى ما ينتفع به فإن الأمر بالنسبة لله يختلف ، إنه تعالى قادر على جنس جميع المقدرات ، فإنه تعالى قادر على فعل القبيح محلي بينه وبينه ، إذ لا يصح أن يقال إنه لم يختره لأنه غير ممكن منه لما نعى خارجي^(٣) ، والله تعالى عالم بقبيح القبائح كلها علماً مطلقاً ، ثم إنه تعالى غني عن فعلها من حيث إنه لا يدعو إلى الفعل نفع أو ضرر عائد إليه وإنما تستحيل عليه الحاجة لمطلق كماله ولاستغنائه عن كل شيء ، ومن ثم فإنه تعالى لا يختار القبيح ألبتة^(٤) يقول الرازي في شرح رأى المعتزلة : الله عالم بقبح القبيح وعالم بكونه غنياً عنه وكل من كان كذلك امتنع أن يكون فاعلاً للقبيح ، وقضية المعتزلة مبنية على ثلاث مقدمات :

(١) المئى : جزء ٤ (الله لا تجوز عليه الحاجة) .

(٢) المئى : جزء ٦ (التمديل والتجويز) ص ١٨٨ - ١٨٩ .

(٣) استدراك : قول النظام بعدم قدرة الله على فعل القبيح لا يفتى صجزه عنه .

(٤) المئى : جزء ٦ .

- (١) إنما تقبح القبائح لوجوه عائدة إليها .
 (٢) أنه تعالى منزّه عن جميع الحاجات .
 (٣) أنه تعالى عالم بجميع المعلومات .

فإذا ثبتت هذه المقدمات الثلاثة فإنه يستحيل أن يفعل القبيح^(١) .
 ذلك تحليل رائع سبق به المعتزلة ما ذهب إليه كانط بعد ذلك من وصف الإرادة الإنسانية بالقصور عن تحقيق القانون الخلقى وأن الله وحده الذى تتحقق فيه الذاتية المطلقة بين الإرادة الإلهية وبين القانون الخلقى^(٢) ، ولكن كانط لم يفصل القول في بيان صلة ذلك بالعناية الإلهية ، وذلك ما أفصح عنه المعتزلة فيما سبقت الإشارة إليه من اللطف والحكمة .

ومن الغريب أن ينتقد الأشاعرة هذه الفكرة الرائعة التى تجمع بين سمو الخلقى والقداسة الروحية اللازمين لله ، ليس فحسب لمعارضهم القول بالحسن والقبح الذاتيين وإنما لظنهم أن ذلك يلزم عنه أن تكون أفعال الله صادرة عنه على سبيل الإلجاء^(٣) ؛ ذلك أن الأشاعرة يتصورون الحرية بمعنى المشيئة المطلقة دون مرجع أو بالأحرى حرية اللامبالاة أو عدم الاكتراث إزاء فعلين بينما لا تقتضى الحرية إلا عدم الإكراه بفعل عوامل خارجية ولما كان الله مبرأ عن النقص ولا تجوز عليه الحاجة فإن القوانين الخلقية أو ذاتية الحسن والقبح فى الأفعال ليست خارجة عن إرادته ، إن الواحد منا وإن كان محتاجاً لجواز النفع والضرر عليه ، فقد يصح أن يستغنى عن شيء معين ويكون المعلوم من حال هذا الشيء قبحه والاستغناء عنه ومن ثم فإنه لا يختاره^(٤) ، فلا وجه للقول بالإلجاء أو الإكراه فى ذلك .
 ولكن إذا كان تحليل الطبيعة البشرية يقتضى القول بحاجة الإنسان

(١) الرازى : الأربعين فى أصول الدين ص ٢٥١ .

(٢) Kant : Critique of Practical Reason P. 345

(٣) الرازى : الأربعين فى أصول الدين ص ٢٤٩ .

(٤) المعنى : جزء ٦ ص ١٨٥ (التعديل والتجوير) .

ومن ثم فإنه قد يفعل ما يعرفه قبيحاً لظنه الحاجة إليه ، فما الذى ينبغى عليه أن يفعله ؟

إن الموقف الخلقى يقتضى سعى الإنسان ودأبه لتحقيق ما علمه حسناً مرتفعاً بذلك على عوارض الشهوة والمنفعة .

أما اللذات فليست غاية لأن اللذات قد تقبح لحصول ضرر يوفى عليها ولكنها مفسدة وقد تقبح لكونها غير مستحقة ، هذا إلى أن الفعل الحسن ليس دائماً هو الملائم ولا القبيح هو المنافر من حيث قد نحسن الآلام والأضرار ، فلا يجوز أن تكون العلة التى لها لا يختار الواحد منا القبيح لما يلحقه من فعله من ضرر، لأنه لو افترض استواء حالى الصدق والكذب فى المنافع والمضار فإنه لا شك يؤثر الصدق هذا إلى أنه لو اعتقد أنه لا ضرر عليه فى الكذب ولا نفع له وعلم قبحه فإنه لا يختاره .

بل ليس المؤثر فى اختيار الحسن حصول النفع مع اقترانه بالحسن أو الانصراف عن القبيح لقبحه فضلاً عن ضرره لأن الفاعل قد يفعل الفعل لحسنه دون أن يقترن بالنفع له ، إنه لو انفرد به عن النفع لوجب أن يختاره أيضاً لأن كل فعلين تساويا فى أمر يدعو إلى فعلهما ، ثم حصل فى أحدهما أمر بأن دعاه إلى إثاره عليه فذلك الأمر أو انفرد دعا إلى فعله أيضاً ، يقول أبو على الجبائى : وجدت الرجل فى الشاهد قد يرشد الضال لحسنه ولنفع الغير أو دفع الضرر حسبة من غير أن يكون له فيه نفع ولا ضرر ، ذلك أنه قد عرض فعله من سائر الدواعى التى تدعو إلى الأفعال نحو أن يقتضى أن له ثواباً فى ذلك أو عليه فى تركه عقاباً ، لأنه قد يفعله من لا يعلم ذلك ولا يؤمن بالمعاد فضلاً عن أنه لا ينتظر ولا يرجو على الإرشاد شكوراً ، إذ قد يفعل بمن لا يرجو أن يلقاه أبداً، بل قد يفعله بمن لا يعرف موضع هذه النعمة حتى يشكره عليها نحو الأطفال

والمجانين ، ولا يتوقع إن لم يفعل ذلك ذمًا لأن أحداً لا يعرف حاله ، ثم إن ذلك قد لا يحظر له على بال ، ولا يقال إن في قلب المرشد رقة عليه فيغتم بضلاله عن الطريق وبما يلحقه من الضرر فيفعل الإرشاد لدفع الضرر عن نفسه ولأنه يسر بنفعه لأنه قد يفعل الإرشاد من لا يحظر على باله أيرق قلبه أم يغلظ ، أسير لذلك أم يغتم ^(١) هكذا يستبعد المعتزلة مبدأى اللذة والمنفعة كتابتين للسلوك من حيث استحالة اقترانهما بما يقتضيه الموقف الأخلاقي من اتباع الحسن لذاته ، ومرة أخرى يكون للمعتزلة فضل السبق على كانط في التمييز بين الفعل الفاضل بمقتضى الواجب وبين الفعل الفاضل المطابق للواجب من حيث أن ليس المؤثر لاختيار الحسن حصول النفع مع اقترانه بالحسن وإنما يكون لاختيار خالصاً من كل نفع أو شكر لكي يكون فاضلاً ^(٢) « إنما نطمعكم لوجه الله لا نريد منكم جزاءً ولا شكوراً » ^(٣) .

والحكم السطحي على الأديان أن المتدين يفعل الخير طلباً لثواب الله واجتناباً لعقابه ، ولكن المعتزلة يذهبون إلى غير ذلك ، فلا يجب أن يؤثر الإنسان الحسن طلباً للثواب أو يتجنب القبيح خوفاً من العقاب لأن الفعل الحسن قد يجب على من لا يؤمن بهما وقد يفعله من لا يقر بالمعاد ، فالعلم بوجود الإقدام على الحسن والإقلاع عن القبيح إنما يكون على كل عاقل من دهرى وغيره ^(٤) ، فضلاً عن أن الثواب ليس وجه حسن الفعل بل هو مستحق به ومن ثم لا يحسن التعبد من أجل الثواب لأن الثواب يستحق لكون الفعل حسناً ، وإذا جاز ذلك في ثواب الآخرة وعقابها فإنه في ثواب الدنيا أولى، ومن ثم فقد ذهب أبوهاشم الجبائي إلى أن تجنب المعصية خوف إقامة الحد لا يستحق بتجنبها الثواب لأنه يلزم المكلف ترك القبيح لقبه لا لخافة الحد ^(٥) .

(١) المعنى : جزء (التمديل والتجويز) ص ٢٢٤ .

(٢) سورة الإنسان : آية ٩ .

(٣) المعنى : جزء ٦ (التمديل والتجويز) ص ٢٢٧ .

(٤) المعنى : جزء ١٣ (اللطف) ص ٤٤-٤٧ .

ذلك منطوق يتسق مع نظرية المعتزلة في وجوب الواجبات العقلية على الإنسان قبل ورود الشرع وبعثة الرسل من حيث إن هذه الواجبات تجب حينئذ لذاتها لا طلباً للتوابع ولا خوفاً من العقاب ، ومن ثم فإن السمع لا مدخل له في وجه الوجوب وإن قوى الدواعى إلى الفعل وناصر أدلة العقل .

ولا يصح أن يكون ما له ولأجله يؤثر الحسن ولا يختار القبيح هو علمه بأنه يمدح أو يذم لأنه لو اعتقد أن لن يمدح ألبتة أو لن يذم مع علمه بقبيح القبيح وبأنه غنى عنه فقد صح أنه يؤثر الحسن ، ولا يمنع هذا من استحقاقه الممدح أو الذم غير أن هذا ليس المؤثر فيما يجب أن يختاره لأن الواحد منا ربما لا يحصل بالمدح والذم ولا يعتد بهما بل ربما لا يخطران له على بال ، ولو كان يفعل الحسن للمدح أو يتجنب القبيح للذم لوجب أن يؤثر القبيح على الحسن إذا كان هذا حاله ، وقد يكون الصدق مباحاً لا يستحق المدح به وفي الكذب ما يكون صغيراً لا يستحق الذم عليه ، فكان يجب والحال هذه أن يتساويا عنده وأن لا يكون بأن يؤثر الكذب أولى من الصدق^(١) .

هكذا ينتقد المعتزلة الاتجاه الاجتماعي الذي يعلق الاختيار على رضا الجماعة وسخطها وقد لمسوا نقطة جوهرية حين أشاروا إلى ما يلزم عن ذلك من نسبة القيم حال تغير عادات المجتمع فيمدح ما كان يستحق الذم من حيث رضى المجتمع على ما كان يسخط عليه .

ولكن هل يطلب المعتزلة من الإنسان في كل أفعاله أن يفعل الحسن لذاته وأن يتجنب القبيح لذاته ؟ أما القبائح فيجب عندهم أن تتجنب لذاتها ، ولكنه غير واجب على الإنسان أن يفعل كل حسن لذاته ، ذلك أنه لا يستغنى عن الحاجة ولا يقدر على الاستغناء عن كل وجوه النفع ، فإن أكثر أفعال الواحد منا إنما يفعلها لشيء ينحصره ولو وجب على الإنسان أن تكون أفعاله كلها حسنة لحسنها لوجب أن يفعل كل ما يقدر عليه من

الحسن ولا جاز له أن يختار أفعالاً حسنة للوعى أخرى غير حسنها ، بل لاستحق على اختياره غيرها من الأفعال الحسنة الذم وفي هذا تكليف ما لا يطاق من حيث تعذر استغناء الإنسان عن وجوه النفع جميعاً .

على أن ذلك لا يعنى أن تكون أفعاله في حدود حاجاته ما دام قادراً على أن يفعل الحسن لحسنه وإن كان ذلك غير واجب عليه دائماً إلا أن فعله في ذلك تفضل وإحسان .

تلك فلسفة خلقية ترتفع عن النفعية ولا تتجاهلها ، وتسمو إلى مستوى المثالية ولا تسرف إسرافها وإنما تقف بينهما وسطاً عدلاً ، وكذلك جعلناكم أمة وسطاً ،^(١) فتعترف بحاجات الإنسان ولكنها تنزع به إلى الكمال .

وللمعتزلة فضل السبق إلى التعرف على كثير من الاتجاهات الأخلاقية التي سادت بعدهم ، سبقوا أصحاب الحلمية العقلية وأفلاطوني كبردج كشافنبري وكدورث إلى القول بالخصائص الذاتية بالحسن والقبح^(٢) وسبقوا النفعيين من أتباع آدم سميت وبننام وميل والاجتماعيين من أتباع ليني بريل ولافييت إلى فهم آرائهم ونتائجها بدليل تقدم لها فدلوا على خصوبة وأصالة في التفكير منقطعة النظر .

(١) سورة البقرة : آية ١٤٣ .

(٢) دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ١٥٢ .

الفصل الثالث

مسلمة الأخلاق الأساسية

حرية الإرادة

في تعذر قيام الأخلاق دون التسليم بحرية إرادة الإنسان

لست على استعداد إطلاقاً أن أخوض ذلك البحر الخضم الذي خاضه الباحثون في القضاء والقدر ولم ينهوا فيه إلى قرار ، ذلك أن مشكلة القضاء والقدر هي أعرض مشكلات الدين والفلسفة معاً ، وليس من شأن هذه الرسالة أن تعرض لهذه الآراء ، ليس فحسب لأن ذلك تنوء به رسالة بأكملها وإنما هرباً - وأعترف بذلك - بقدر المستطاع من خوض غمار هذه المعركة التي لم تعرف معارك المتكلمين أعنف منها ولا أكثر منها جلبة ، فضلاً عن أني لا أطمح إطلاقاً ولا أحسبني قادراً على أن أضيف إلى ما قيل من رأى .

ولكن غاية هذه الرسالة أن تتلمس الاتجاهات الأخلاقية في آراء المعتزلة الكلامية ، ومن أهم آرائهم قولهم بحرية إرادة الإنسان ، ومن ثم فلن أعنى بالتعرض إلا بالقدر الذي يعبر عنه هذا الرأى من اتجاه أخلاقى ، والتزاماً بجانب الحذر وحتى لا يجرفني التيار أجد نفسي مضطراً أن أقطع الشوط على مراحل معبراً عن كل مرحلة في مقدمة حتى أخلص من المقدمات إلى النتائج المطلوبة ، هذا واعتذر إن كنت قد أفرطت في الإشارة إلى شخصى .

المقدمة الأولى : في نشأة القول بحرية الإرادة في الإسلام :

بصرف النظر عن كل اختلاف حول مبلغ الأمويين من الإيمان ، فإنهم كانوا في نظر كثير من أهل النسك والزهد مغتصبين غير أهل أن يكونوا في مركز الخلافة الروحية والزمنية على المسلمين ، غير أن هؤلاء من جانبيهم كان

لا بد لهم من عقيدة تسند حكمهم إلى جانب القوة ، ولم تكن هذه العقيدة أو الأيديولوجية بمعنى أدق إلا الجبر ، فإما من عقيدة تمسك زمام الأمر وتصرف الناس عن الثورة عليهم وعلى ولائهم مثل عقيدة الجبر ، إن وصولهم إلى الحكم وأعمالهم ليست إلا نتيجة لقدرة من الله قد قدر ، بذلك كان يمدحهم شعراؤهم^(١) ويظاهروهم قراؤهم .

يذكر صاحب المنية أن مذهب الجبر قد حدث في دولة معاوية وملوك بني مروان وأنه مستند إلى من لا ترضى طريقته ، ويذكر أن فريقاً من الناس قد اشتكوا إلى عبد الله بن عمر : يا أبا عبد الرحمن إن أقواماً يزنون ويشربون الخمر ويسرقون ويقتلون النفس ويقولون كان في علم الله فلم نجد بداً ، فغضب ابن عمر قائلاً : سبحان الله العظيم قد كان في علمه أنهم يفعلونها ولم يحملهم علم الله على فعلها^(٢) .

وتذكر المصادر أن عبد الملك بن مروان بعد أن قتل عمر بن سعيد خرج إلى الناس فقيه موافق له ليقول : إن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر الناقد^(٣) .

ويذكر أن ابن عباس قد كتب إلى قراء مجرة الشام يلعنهم لمظاهرتهم العاصين ولكونهم أعوان الظالمين الذين يحامون إجرامهم على الله وينسبون شر فعلهم إليه^(٤) .

ويذكر أن أول من قال بالقدر معبد الجهني وأنه أتى الحسن البصري مع عطاء بن يسار وقال : يا أبا يسار هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله^(٥) .

(١) الأصفهاني : الأغاني ج ١٠ ص ٩٩ وبيولد تسيير : العقيدة والشريعة ص ٨٧ .

(٢) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ٧ .

(٣) ابن قتيبة : الإمامة والسياسة ج ٢ ص ٤١ .

(٤) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ٨ .

(٥) ابن تيمية : المعارف ص ٢٢٥ والدكتور النشار : نشأة الفكر ج ١ ص ١٦٩ .

وفي قول آخر إن غيلان الدمشقي من أول من قال بالقدر وأنه حمل على ارتكاب المظالم باسم الحق الإلهي وأن قوله هذا قد أدى إلى مقتله على يد الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك^(١).

ولسنا في حاجة إلى استقصاء أثر أقوال كل من معبد وغيلان في المعتزلة فذلك معروف ، ولكن الذي نريد أن نخلص إليه أن القول بالقدر أو إثبات حرية إرادة الإنسان ظهر كرد فعل لاتجاه غير أخلاقي : قوم يأتمون ويرتكبون الكبائر ثم يحملون على الله ذنوبهم ، فاقضى الموقف الأخلاق الدفاع عن شرعية التكاليف وإثبات مسئولية الإنسان بنى الجبر الذي يسلب الاختيار ، ومن ثم فإن القول بحرية إرادة الإنسان تقتضيها الضرورة الأخلاقية .

فإذا كان القول بالقدر لم ينشأ كرد فعل لفكرة الجبر بالمفهوم الصوفي الذي يرمى إلى الإيمان بطلاق إرادة الله فلا مبرر لأنهم المعتزلة والقدرية بأنهم انتقصوا - حين أثبتوا إرادة للإنسان - قدرة الله ومشيئته ، إذ لا متعلق بظروف نشأة فكرة القدر بالمفهوم المعتزلي بعقيدة القدرة المطلقة لله .

غير أن هذه النتيجة في حاجة إلى مقدمات أخرى وإلى مزيد بيان ويكفي الآن إثبات أن فكرة القدر أو حرية إرادة الإنسان قد نشأت عن أصل أخلاقي كرد فعل للذين ينسبون إلى الله أوزارهم^(٢) «سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا . . . كذلك كذب الذين من قبلهم . . . قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخفصون»^(٣).

(١) المرجع السابق ص ١٧٩ .

(٢) نستجد رأي كل من جولده تسير (العقيدة والشريعة ص ٨٤) وماكدونلد Muslim Theology ص ١٢٨ وغيرها من المستشرقين وكذلك الدكتور ألبير نصري جزء ٢ ص ٥٣ من فلسفة المعتزلة هذا الرأي الذي يهدف إلى رد نشأة فكرة حرية الإرادة بين المسلمين إلى أصل مسيحي لما في ذلك من تعسف يقصد به استبعاد كل أصالة في التفكير المعتزلي ولا يلزم إنساعة الوقت في تتبع أثر سون المسيحي في غيلان ، فالقول بالحرية لا يختص به العقيدة المسيحية بل ليست من أصنفا على الإطلاق (الدكتور النشار نشأة الفكر ص ٣٤٦) .

(٣) سورة الأنعام آية ١٤٨ وتفسيرها المعتزلي بالمعنى جزء ٦ (للإرادة ص ٢٤٧) وكذلك آية ٢٠ من سورة الزخرف) .

المقدمة الثانية : في أن الحرية لدى المعتزلة مشكلة أخلاقية وليست ميتافيزيقية .

حرية الإنسان أحد شقي مشكلة الجبر والاختيار ، تلك المشكلة التي عالجها المتكلمون وأغلب الفلاسفة على أنها مشكلة ميتافيزيقية بحتة أو بالأحرى مشكلة تمس صميم الاعتقاد وليست من مشكلات العمل ، أو بمعنى آخر هي مشكلة تتعلق بالأصول لا بالفروع ، ومن ثم كانت الحملة على المعتزلة بسبب موقفهم منها ، تلك الحملة التي تكاد تخرجهم من دائرة أهل السنة والجماعة بل ترميهم بالشرك والفسق .

والمشكلة ميتافيزيقية من وجهة نظر المجبرة من اتباع جهنم الذين لم يجعلوا في الوجود من قدرة إلى جانب قدرة الله خالق أفعال العباد ، فليس للعبد من فعل أو صنع ، وإنما يضاف إليه فعله كما يضاف إليه لونه .

والمشكلة ميتافيزيقية كذلك من وجهة نظر خصوم المعتزلة الذين ألزموهم إثبات إرادة نحمد من مجال إرادة الله وتعجز قدرته من حيث إنهم أثبتوا إرادة مستقلة للإنسان .

والبحث في المشكلة على هذا النحو من صميم موضوعات الميتافيزيقا البحتة طالما أنها تتعلق بالوجود ككل بصرف النظر عن مجالات العمل من أخلاق وسياسة وقانون .

والمشكلة ميتافيزيقية من وجهة نظر الوجوديين من المحدثين الذين عنوا بدراسة الوجود الإنساني ككل فلم يجدوا ثمة فرقا بين وجود الإنسان وبين كونه حراً ، ولم يقصروا البحث على مجرد الفعل الإنساني الإرادي الذي تضمني عليه الأخلاق صفتي الخير والشر .

هذه تفرقة لا غنى عنها بين مجال الميتافيزيقيا وبين مجالات أخرى كالأخلاق والقانون ، ذلك أن فلاسفة كثيرين أنكروا الحرية في المجال

الميتافيزيقي ولكنهم دافعوا عنها في مجال العمل من أمثال فولتير وجون ستيوارت ميل ، كذلك أنكروها كانط في مجال النظر ولكنه جعلها مسلمة ضرورية في نطاق العقل العمل أو الأخلاق ، ولم يجد هؤلاء في موقفهم هذا تناقضاً نظراً لاختلاف طبيعة مجال الميتافيزيقا أو الإلهيات عن مجال العمل أو الأخلاقيات .

فأين يقف المعتزلة بين القائلين بالحرية ؟ إلى رأى مماثل لرأى الوجوديين الذين يعلقون الوجود الإنساني كله على حرريته أم إلى رأى مشابه لموقف كانط الذى يسلم بالتحتمية في مجال التجربة ثم يصادر على الحرية في الأخلاق .

أجمعت المعتزلة في أصل التوحيد على أن الله لم يزل عالماً قادراً حياً ولا يزال كذلك ، ولكنه ليس كالعلماء القادرين الأحياء ، ففي القدرة لا معين له على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه من حيث إنه لا يلحقه العجز^(١).

واتفقوا على أن أحداً لا يقدر على قبض ولا بسط إلا بقدرة الله أعظام إياها وهو المالك لها دونهم يفنيها إذا شاء ويبقيها إذا شاء ، ولو شاء لجبر الخلق على طاعته ومنعهم اضطراباً عن معصيته ولكان على ذلك قادراً^(٢).

واتفق المعتزلة مع أهل الإسلام على أن ليس لمقدورات الله غاية ولا نهاية^(٣) وأنه قادر في الحقيقة وأن ذلك يعنى نفي العجز عنه على أى وجه من الوجوه .

(١) الأشمري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢١٦ .

(٢) السعدي : مروج الذهب ج ٣ ص ١٥٢ .

(٣) الأشمري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٢٤ .

حقيقة لقد ذهب أبو الهذيل إلى أن لما يقدر الله عليه كلا وجميعاً ، ولكنه لا يعنى بذلك تنهى قدرة الله من حيث هي إحدى صفات ذاته ، إذ لما كانت مقدرات الله محدثة وهي من ثم فانية وحتى لا تشارك الله في أبديته فإنه لا بد أن تكون هذه المقدرات متناهية ومن ثم ذهب إلى القول بفناء حركات أهل الخلددين .

وحقيقة قد ذهب النظام إلى وصف الله أنه لا يقدر على فعل القبيح ، ولكن النظام يدافع عن نفسه أنه إذا لزم عن قوله نسبة العجز إلى الله فإن هذا يلزمهم في الفعل لأنهم ذهبوا إلى أن الله لا يفعل القبيح .

على أن أكثرهم قد ذهب إلى أن الباري قادر على الظلم والجور ولكنه لا يفعله لأن ذلك لا يصدر إلا عن نقص لا يجوز عليه ، ومن ثم فإنهم يصفون الله بأنه قادر على العدل وعلى خلافه وعلى الصدق وعلى خلافه ، وأنه إذا استحال أن لا يكون ما قد كان فتلك استحالة تناقض لا عجز فلا يوصف الباري بالقدرة على اتخاذ الزوجة أو الولد أو أن يقدر على ما قدر عليه عباده .

أريد أن أخلص من ذلك كله إلى أن رأى المعتزلة في القدرة أو الإرادة الإلهية في أصل التوحيد الذي يتعلق بالإلهيات وهي صميم الاعتقاد لا يحد من إرادة الله ولا يثبت لقدرته عجزاً بحال .

ولكنهم إذ يتقلون إلى إثبات إرادة للإنسان لا يفونهم أن يستندوا إلى أساسين .

١ - إن قدرة الباري وإرادته تباين تمام التباين قدرة الإنسان وإرادته فلا يوصف الباري بالقدرة على ما أقدر عليه عباده على وجه من الوجوه ، فالحركات التي يقدر عليها الباري ليست من جنس الحركات التي أقدر عليها غيره من العباد^(١) وذلك يعنى أن قدرة الله مجاها مطلق

(١) مقالات الإسلاميين : ج ١ ص ٢٥١ - ما عدا الجيائى الذى أثبت مقدرة الله على جنس ما أقدر عليه عباده (لا على نفس ما أقدر عليه عباده) .

الوجود ومن ثم فهي من موضوعات الميتافيزيقا ، أما قدرة الإنسان فتعلقة بما افترض عليه من عمل وذلك موضوع الأخلاق .

٢ - أن الله هو الذي أقدر عباده على ما يقدرون عليه من أفعال، وأن أفعالهم محصورة في السكنات والحركات والاعتمادات والنظر والعلم ، فإله العادل الحكيم منح الناس القدرة على الحركة والسكون بأنواعهما كما أنه منحهم القدرة على النظر العقلي وتحكيم العقل . . . أما أن يأتي الخطاب ولا يستتبع الخطاب القدرة على الفعل فهو إنكار للضرورة ببدائه العقول إذ العلة تستتبع المعلول^(١) ، وذلك يعنى أن قدرة الإنسان ليست مستقلة من حيث إن الله هو الذي أقدرهم عليها وذلك للضرورة يحتمها التكليف ويقتضيها الواجب .

فإثبات قدرة للإنسان لا من حيث هو وجود وإنما من حيث هو مكلف ، والدفاع عن حرية الإنسان دفاع عن شرعية التكليف ونفى عبث الثواب والعقاب ، وتقرير كون الإنسان فاعلا للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية .

نخلص من هذا إلى أن المعتزلة قد ذهبوا إلى مطلق المشيئة الإلهية في أصل التوحيد وإلى تقرير حرية الإنسان في أصل العدل للضرورة يقتضيها التكليف وتحتمها الواجبات الأخلاقية والشرعية ولا يعنى هذا التعارض بين أصلى التوحيد والعدل وإنما يعنى اختلاف مجال كل من الميتافيزيقا والأخلاق أو بين أصول تتعلق بالاعتقاد وأصول تتصل بالعمل .

ولقد ذهب أبو الهذيل مثلا إلى القول بفساد حركات أهل الخلدتين مع أنه لم يعارض قول أصحابه المعتزلة في الخلود .

ولا عبرة بإلزامات خصوم المعتزلة عليهم من نسبهم إلى القول بالاثينية أو رأى الجوسية لإثباتهم فاعلا غير الله أو باعتبارهم معجزين

(١) الشهرستاني : الملل والنحل - ج ١ - ص ٦٢ والدكتور النشار : نشأة الفكر ج ١

لقدرته الله منكرين لمطلق إرادته لأن لازم المذهب على حد تعبير الدمشقي ليس بمذهب ما دام لم يصرح به^(١).

وبين نتائج المقدمتين في هذا الفصل وشائج وصلات الأولى تثبت أن القول بحرية الإرادة ظهر في الإسلام كرد فعل للذين ينسبون آثامهم إلى إرادة الله والثانية تقرر أن رأى المعتزلة في الحرية لا يتعارض مع مطلق إرادة الله لأنهم قصدوا بالحرية وجهة أخلاقية لا ميتافيزيقية .

المقعدة الثالثة : في أن «حرية الإرادة» «مسلمة» ضرورة للدواعي الأخلاقية عملية .

قدرة الله مطلقة وإرادته نافذة ، تلك حقيقة يقرها المعتزلة وليس منهم من ينكرها بحال ، ولا تبدو قدرة الله بصدد خلقه العالم فحسب بل إن كل ما في الطبيعة من أجسام وحركات من فعل الله بإيجاب خلقته للأشياء فإله هو القاهر لها على ذلك ، هو القاهر للمتضادات على الاجتماع والقادر على تفريقها إلى أن تنتهي إلى زوال ، ولكل جسم طبيعة خاصة من شأنه أن يخضع لها إذا خلى وما هو عليه ، فالماء شأنه السيلان والحجر الثقيل شأنه الانحدار واللهب شأنه الصعود والله هو الذي قد طبع هذه الأشياء طبعاً فالحجر إذا دفعته ارتفع حتى إذا بلغ قوة الدفع عاد الحجر إلى مكانه طبعاً بما قهره الله عليه .

ذلك مذهب يذهب إلى القول بحتمية الطبيعة ما لا سبيل معه إلى أي آثام بعجز قدرة الله ، ولكن الإنسان . . . كل ما لا يتعلق له بالإرادة فهو من فعل الله فيه، فالإدراك فعل الله بإيجاب خلقه للحواس ، كذلك ما يجده الإنسان من طعام وروائح ، بل إن آخر مرحلة من إرادة الإنسان حيث العزم وحيث اللحظة التي يخرج الفعل فيها إلى حيز الوجود لا تتعلق بقدرة الإنسان ، بل إن الإرادة الإنسانية ذاتها التي

(١) جمال الدين القاسمي الدمشقي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٢٦ .

أثارت كل الحملات على المعتزلة هي بدورها مقطورة لله ، وليست قدرة الإنسان لدى أكبر متكلمي المعتزلة وأكثرهم تحمراً وهو النظام إلا على الحركات في حيز أفعاله .

ولكن لماذا تبقى الإرادة الإنسانية حرة في مذهب تسوده فكرة الحتمية من كل جانب ؟ لا لتعليل لذلك إلا لإمكان قيام الأخلاق ، فالحرية يجب أن تفترض كبدلاً لإمكان أداء الواجبات وقيام الوعد والوعيد ، وإذا افترضت على الإنسان التكليف فإن الحرية صفة تحمل على الإرادة لإمكان أداء التكليف على النحو الذي وجبت عليه .

ولوقف المعتزلة نظير في الفلسفة الحديثة ، فلدى كانط نحن لسنا أحراراً في مجال التجربة حيث خضوع حواسنا تماماً للعالم الخارجي وتبعية علمنا لموضوعاته ولكن في مجال « الأشياء في ذاتها » فنحن أحرار ، ولا بد من استقلال الإرادة لما يلزم عن ذلك من إمكان قيام الأخلاق^(١) .

وعلى نفس النقط بسبقه المعتزلة برأيهم : لسنا أحراراً فيما لا تعلق للتكليف به كبدء وجودنا أو نهايتنا أو صلة حواسنا بالمدرجات وما نجده من طعوم وروائح ومسموعات ، بل كل ما في العالم من موجودات بفعل خلقه الله للأشياء وما طبعها عليه ، ولكن فيما يتعلق بالتكليف فهذا يقتضى التسليم بإرادة حرة هي بدورها مقطورة لله .

وإذا كان لا تناقض بين حتمية الشيء في ظاهره وحرية الشيء في ذاته لدى كانط ، كذلك لا تعارض بين القدرة المطلقة لله وبين ما يقتضيه التكليف من التسليم بإرادة للإنسان .

ومن ناحية أخرى إننا إذا بدأنا في استقصاء رأى المعتزلة في أصل التوحيد حيث الله منفرد في ذاته مطلق في صفاته التي هي عين ذاته فإننا لا نصل بذلك إلى إمكان قيام إرادة للإنسان إلى جانب إرادة الله

وقدرته ، ولكن الإرادة الإلهية ذاتها هي التي اقتضت وجود إنسان مكلف ومن ثم اقتضى العدل الإلهي أن يقدر الإنسان المكلف على إرادة حرة مستقلة .

أريد أن أخلص من هذا إلى أن حرية الإرادة لدى المعتزلة - كما هي لدى كل مذهب أخلاق تستند إلى منهج عقلي - مسلمة تقتضيها الأخلاق ومن ثم وجب التسليم بها والمصادرة على قيامها .

أما أن المذاهب العقلية في الفلسفة الأخلاقية تصطنع البدء بمسلمات فذلك لكى يمكن منها أن تستنبط قواعد الأخلاق من حيث إن المسلمات شروط منطقية يوجبها العقل لإمكان تحقيق الواجب^(١) .

ولكن ماذا يعنى أن حرية الإرادة مسلمة وهل كانت كذلك لدى المعتزلة ؟

أما أنها مسلمة فذلك يعنى أنها افتراض اقتضى التسليم بصحته ما افترض على الإنسان من واجبات وتكاليف يعقبا وعد ووعيد أو ثواب وعقاب .

وحرية الإنسان ليست موضوع اعتقاد لأن العقائد تتعلق بحقائق الوجود مستقلة عن كل فعل إنسانى كالإيمان بوجود الله ، أما حرية الإنسان فيمكن افتراض عدم وجودها حال كون الإنسان ملجأ أو غير مكلف دون أن ننكر حقيقة من حقائق الوجود ، فليست المسلمات عقائد نظرية ولكنها افتراضات قضتها ضرورة العمل ، يقول كانط : إن ما يتطلبه العقل النظرى فرض ، أما ما يتطلبه العقل العملى فهو مسلمة ، ولا يمكن البرهنة على هذه المسلمات نظرياً من حيث استحالة معرفة الحرية معرفة نظرية عقلية غير أنه لا يمكن رفضها عملياً من حيث هي مبدأ لضرورة الفعل أو مصادرة من مصادرات الحياة العملية^(٢) .

(١) الدكتور توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ٤٤٨ .

(٢) Kant : Critique of Practical Reason PP. 349 - 352 .

ولكن إذا تعذرت البرهنة على الحرية أو إثباتها نظرياً ألا يعنى هذا التشكك فيها ؟ والرّد على ذلك أن الدليل الخلقى هو الدليل الوحيد على وجود الحرية ، ومن ناحية أخرى إذا كان لا يمكن إثباتها إيجابياً فإنه يمكن نقض ما يلزم عن إنكارها على أسس أخلاقية أيضاً ، وذلك ما ذهب إليه المعتزلة ، إن كل براهينهم على حرية الفعل الإنسانى براهين سلبية ، أو بالأحرى براهين خلف أو تمناع ، هذه البراهين هى التى جعلتنا نذهب إلى القول بأن حرية الإرادة لدى المعتزلة مجرد مسلمة لدواعٍ أخلاقية أو عملية .

أولاً - أدلة عقلية «لوازم فاسدة عن إنكار حرية إرادة الإنسان» .

(١) فى أن نقض حرية الإرادة يتعارض مع العدل الإلهى :

١ - العبد يريد لأفعاله خيرها وشرها مستحق على ما يفعله ثواباً (قضيه المطلوب التذليل عليها) .

الظلم فعل الظالمين والفساد فعل الفاسدين ، فلو أمر بالظلم والفساد لانصف الله بذلك وذلك منه محال .

٢ - القدرة الإلهية غير مؤثرة فى وجود القبح والشرور (قضيه يراد إثباتها) .

صدور القبح والشرور عنه إما عن سفه إن كان عالماً بها وإما عن جهل إن لم يكن بها عالماً ، وكلا الاثنين محال .

٣ - الظلم والكذب لا يقعان إلا من جسم ذى آفة فالواصف لله بالقدرة عليهما فقد وصفه بأنه جسم ذو آفة^(١) .

٤ - لو أراد القبيح من غيره بلحاز أن يريد لها من نفسه لأن حال مرید القبيح كحال فاعل القبيح وذلك يعنى أن يريد إظهار المعجزة على يد كذابين وأن ينفرد بالظلم وأن يعذب الأنبياء ويصيب الطغاة

وذلك انسلاخ عن الدين وصدوره من الله محال^(١).

٥ - إذا جاز أن تكون القبائح مرادة لله جاز أن يأمر بها ويزينها ويدعو إليها ليتحقق مراده فلا نأمن أن تكون أوامره تعالى في كتبه وعلى ألسنة أنبيائه كلها أوامر بباطل أو قبيح هو مراد لله .

(ب) فيما يلزم عن نقض حرية إرادة الإنسان من تناقض .

١ - من زعم أنه تعالى أراد ما يكره فقد أثبتته على حكيمين يستحيل اجتماعهما لأنه نسب إليه ما يدل على أنه يريد مع كونه كارهاً لما يريد ، ذلك أن إرادة الشيء كراهة لتركه والأمر بالشيء نهي عن ضده ، فإن ثبت أنه يستحيل أن ينهى عن القبيح ويريده فقد ثبت أن صدور القبيح من الإنسان مراد له وحده .

٢ - ولو كانت القبائح بإرادة الله فلزم أن يكون الكافر مطيعاً لله ولاستوى في ذلك الكفر مع الإيمان لكونهما مرادين لله .

٣ - ولو كان الكفر مراداً لله للزم أن يكون إبليس موافقاً لإرادة الله والأنبياء مخالفين لمراده من حيث إنهم ينهون عما يريد الله أن يكون !

٤ - والذين يشبثون الله مريداً لكل شيء على الإطلاق إنما أثبتوه غير مريد لشيء على الحقيقة لأنه يريد ما يكره ويكره ما يريد وفي ذلك قلب الأجناس وإبطال الحقائق^(٢) إنه على سبيل المثال أراد من خلقه أن يعبدوه ثم إنه أراد إلحاد من ألحدوا فيه وأنكروه ، فليست ثمة إرادة على الإطلاق .

(ج) فيما يلزم عن نقض حرية الإنسان من إبطال التكليف والوعد والوعيد .

(١) القاضى عبد الجبار : المعنى ج ٦ (الإرادة) ٣٤١ .

(٢) المعنى : جزء ٦ - الإراءة ص ٣٤٩ .

١ - الله مرید للطاعات كلها كاره للمعاصي وإذا كان الله قد أمر بالطاعات فإنما يكون الأمر أمراً لإرادة الأمر من الأمور ما أمره به ، فهو سبحانه يريد من العباد ما أمرهم به فعلوه أو لم يفعلوه ومن ثم فإن الله يرغب الإيمان ويزين الحسن ويعد بالثواب ، ويكره لعباده الكفر والفسوق والعصيان ولا يريد بهم ظملاً فلو أراد الله القابح لكان فعلها موافقاً لمرادته تعالى فيكون طاعة تستحق الثواب وهذا باطل بالضرورة^(١) .

٢ - ولو أراد الكفر لكان بذلك واقعاً بقضائه والرضا بالقضاء واجب ، وكان الرضا بالكفر واجب واللازم باطل لأن الرضا بالكفر كفر^(٢) .

٣ - ولو أراد الكفر - وخلاف مراد الله ممنوع - لكان الأمر بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق^(٣) .

٤ - ولو كان الفعل الإنساني محل قدرة الله وإرادته فلا وجه لإنزال الكتاب وبعثه الأنبياء لأنه إذا أراد من العباد ما علم أنه يقع منهم فإرادته منهم ذلك موجبة ولا بد من وقوع الكفر من الكافر والإيمان من المؤمن ، حصل الكتاب والوعد والوعيد والترغيب والترهيب أم لم يحصل ، بعثت الأنبياء إليهم أم لم تبعث ، وكل قول يوجب كون الكتب والرسل عبثاً وجب فسادها^(٤) .

٥ - ولزم أن لا يكون للألطف التي يخلقها الله معنى ألبتة لأن وجودها كعلمها .

(د) برهان التمانع :

إنه لا تعلق بقدرة الله وإرادته في قدرة العبد وإرادته ، إنه لو أراد

(١) الإيجي : الموافف ص ٣٢٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٢١ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٢٢ .

(٤) القاسمي عبد الجبار : المغني ج ٦ (الإرادة) ص ٣٥١ .

الله شيئاً وأراد العبد ضده للزم إما وقوعهما أو عدمهما أو كون أحدهما عاجزاً ، ومن المحال اجتماع مؤثرين متناقضين على أثر واحد ، ولا يقال : نختار أن يقع مقدور الله تعالى لأن قدرته أتم وأعم لأن عموم القدرة غير مؤثر ، ذلك أن تعلق القدرة بغير المقتور المعين لا أثر له في هذا المعين ضرورة ، كذلك لا يقال بوجود الشيء لتحقق الداعى إلى وجوده وهو إرادة الله ، لأنه يمكن أن لا يوجد لانتهاء الداعى إلى وجوده وهو إرادة الإنسان^(١).

ذلك نقد لنظرية الكسب الأشعرية التي تجعل أفعال العباد من الله خلقاً ومن العبد اكتساباً ، فينتج المعتزلة مقدوراً واحداً للقادرين ومراداً معيناً لإرادتين متعارضتين فلما إلى جبر محض يلغى إرادة الإنسان تماماً وإما إلى حرية اختيار تثبت إمكان أداء الإنسان للفرائض والواجبات وتجعل الحساب ممكناً والتكليف قائماً .

هذه أمثلة مما يحشده المعتزلة من أدلة لنقض شبه المخالفين ، تقوم على أساس ما يلزم عن أقوالهم من فساد أو بطلان نتيجة تعارضها مع أصولهم عامة والعدل الإلهي خاصة ، إن القول بأثر القدرة الإلهية في الفعل الإنساني يلزم عنها أن تكون قبائح الفعل الإنساني منسوبة لله ولا يصلح القبح إلا عن جسم ذي آفة وذلك يتعارض مع مفهومهم للذات الإلهية فضلاً عن أن الفعل الإنساني يتصف بالنقص وذلك يعارض مفهوم الكمال في أفعال الله ، ولو أمر الله بالفحشاء والمنكر فكيف يتفق هذا مع عدله ، وكيف يتمشى نفاذ إرادته في الفعل الإنساني مع وعده ووعيده ، ولو كان القبح مراداً له لحسن القبح ولاستوت منزلة الإيمان مع الكفر كما يتساوى المنكر مع المعروف فلا أمر ولا نهى .

وهكذا فإن حرية إرادة الإنسان هي أساس أصول المعتزلة حيث

(١) الإيجي : الموافف ص ١٤٩ والدكتور النشار : نشأة الفكر ج ١ ص ٣٤٥ .

يتعلم تصور قيام هذه الأصول حسب مفهومهم مع إلغاء حرية الإرادة ، كما يتعذر قيام الأخلاق بلونها ، ومن ثم كانت الحرية لدى المعتزلة عمدة أقوالهم .

وكان لا بد أن يدعم المعتزلة موقفهم إزاء الحملات والشبهات بالاستناد إلى الآيات :

ثانياً : أدلة سمعية :

١ - آيات صريحة في الاختيار وإضافة الفعل إلى العبد : « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم » (سورة البقرة آية ٧٩) : « ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (سورة الأنفال آية ٥٣) .

٢ - آيات فيها مدح ووعيد ووعيد وهي أكثر من أن تحصى .

٣ - آيات دالة على أن أفعال الله تعالى منزهة عما يتصف به فعل الإنسان من تفاوت واختلاف وقبح وظلم : « ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت » (سورة الملك آية ٣) : « وما الله يريد ظلماً للعالمين » (سورة آل عمران آية ١٠٨) .

٤ - تعليق أفعال العباد على مشيئتهم : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (سورة الكهف آية ٢٩) : « اعملوا ما شئتم » (سورة فصلت آية ٤٠) : « لمن شاء منكم » (سورة التكويد آية ٢٨) .

٥ - آيات دالة على إنكار من نفي المشيئة عن نفسه ثم أضافها إلى الله : « وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم » (سورة الزخرف آية ٢٠) .

٦ - آيات دالة على الإنكار : « لم تصدون عن سبيل الله » (سورة آل عمران آية ٩٩) : « لم تلبسون الحق بالباطل » (سورة آل عمران آية ٧١) : « فما لهم عن التذكرة معرضين » (سورة المدثر آية ٤٩) .

٧ - آيات دالة على ذم الكفر والمعاصي وهي كثيرة .

٨ - آيات دالة على مدح الإيمان والعمل الصالح والثواب عليهما وهي كثيرة .

٩ - آيات دالة على طلب العفو : « ربنا اغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا » (سورة آل عمران آية ١٩٣) .

١٠ - قصص القرآن الدالة على أخبار الأمم البائدة وعقاب الله لهم على ظلمهم : « وتلك القرى أهلكتناهم لما ظلموا » (سورة الكهف آية ٥٩) .

١١ - اعتراف الأنبياء بذنبيهم : « وظن داود أنما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعاً وأناًب » (سورة ص آية ٢٤) .

١٢ - حسرة الكفار والفسقة في الآخرة وطلبهم الرجعة : « ربنا أخرجنا نعمل صالحاً » (سورة فاطر آية ٣٧) : « ربنا أخرجنا منها فإن عدنا فإنا ظالمون » (سورة المؤمنون آية ١٠٧) .

١٣ - اعتراف المشركين والفاسقين أن سوء فعلهم منهم : « قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين » (سورة المدثر آيتي ٤٣، ٤٤) .

١٤ - آيات تأمر بأداء الفرائض وحسن الأعمال :- أطيعوا - اركعوا - سارعوا إلى مغفرة من ربكم - انفروا .

١٥ - الكتب المنزلة والرسل حجة على الناس : « لتلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » (سورة النساء آية ١٦٥) .

١٦ - آيات دالة على الحساب يوم القيامة حسب العمل : « ذلك بما قلمت أيديكم وأن الله ليس بظلام للعبيد » (سورة آل عمران آية ١٨٢) « ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون » (سورة آل عمران آية ١٦١) : « وإنما توفون أجوركم يوم القيامة » (سورة آل عمران آية ١٨٥) .

على أن هناك آيات دالة على إرادة الله لأفعال العباد وعلمه بها أزلاً وتحميده لمصائبهم سبقاً ، ويلجأ التفسير المعتزلي إلى المنهج العقلي في التأويل ، ذلك المنهج الذي يستند إلى اعتبار كل ما يناقض أصولهم من

الآي المتشابه الذى يؤول وفقاً لحكم الآيات التى تنسق مع مفهومه للعدل الإلهى ، كذلك يستعين التفسير المعتزلى بما يمكن للغة أن تقدمه من معان مختلفة غير المعنى الظاهر للفظ فضلاً عن أن مبدأهم فى اللطف قد أعانهم إلى حد كبير بدفع كل استنباط يشير إلى أن الله يلجىء العبد إلى الفعل أو أنه تعالى يفعل الشر : « ومن يرد الله فتنه فلن تملك له من الله شيئاً أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم »^(١) ، فالله وفقاً للتفسير المعتزلى لا يريد لأحد الغواية ولكنه يترك الضال مفتوناً من حيث إن الفتنة غير مرادة لله ، أولئك يحرمهم الله من أطفاه لسبق علمه بضلالهم ولكن حرمانه للطف بهم ليس علة غوايتهم أو ضلالهم وإنما ذلك باختيارهم ، كذلك تفسيرهم للآيات ، « ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا »^(٢) « والله يهدى من يشاء »^(٣) « ويمدهم فى طغيانهم يعمهون »^(٤) وغيرها من الآيات بما لا يفيد إرادة الله لإضلال الناس فى ضوء مبدأ اللطف^(٥) ، كذلك يؤول المعتزلة ألفاظ : الختم - الوقر - الأكنة - الضلال - الهدى بما يتسق مع تقرير حرية الإنسان ، فليس الله يريد الختم والعمى للقلوب أو الوقر للأصماع ولكنه يقرر ذلك فقط عند علمه بضلالهم وليست هذه الصفات علة انحرافهم وإنما نتيجة له كذلك لا يريد الله لعباده الإضلال ولكنه يترك الضالين دون هداية لعلمه بعدم جدوى اللطف معهم^(٦) .

(١) المائة : آية ٤١ .

(٢) آل عمران : آية ٨ .

(٣) النور : آية ٤٦ :

(٤) البقرة : آية ١٥ .

(٥) الزمخشري : الكشاف تفسير الآيات التى ظاهرهما الجبر - ومصطفى الصاوى : منج

الزمخشري فى تفسير القرآن وجوله تسيير : مذاهب التفسير الإسلامى ص ١٧٢ .

(٦) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٩٨-٣٠٠ والشهرستاني : نهاية الإقتنام

ولا يهمننا أن نقرر مدى ما في التفسير المعتزلي من اتساق أو تعسف ولكن الذى يهمننا أن نقرره أن المعتزلة قد أصرروا على تقرير مبدأ حرية إرادة الإنسان لغاية أخلاقية لا تقوم بدونها .

في تحليل الإرادة والاستطاعة :

اقتضى الجدل العنيف حول إرادة الإنسان استقصاء البحث في الإرادة: ماهيتها ومقوماتها وصلتها بالفعل ، فقسم المعتزلة الأفعال إلى ضريين : ما يتعلق بمقاصدنا ودواعينا وإرادتنا واختيارنا كحركاتنا الاختيارية الصادرة منا ، وما لا يتعلق بدواعينا من حركات اضطرارية كالنحو ونبضات القلب ، والإرادة ميل النفس إلى الفعل ومن ثم فهي تقتضى الدواعى إليها فتى قوى دواعى الإنسان إلى شيء أراده لا محالة كما أنه إذا صرفته الصوارف عن شيء لم يرده وربما كرهه^(١).

ويجمع المعتزلة على أن الإرادة من صفات الفعل ومن ثم فهي تتبع الفعل الإلهي من حيث وجب أن يكون عدلا بينا الإرادة الإلهية عند المحبرة من صفات الذات .

وليست إرادة الإنسان لشيء شهوة له من حيث إنه قد يريد ما يؤلم بينا الشهوة لا تكون إلا لما يرجى لذته ، كذلك ليست الإرادة تمنياً لأن هذا يتعلق بالماضى .

ولا يتحقق المراد حتى تصحب الإرادة استطاعة ، فالاستطاعة قدرة على الفعل وعلى ضده متى كانت قبله وهي تقتضى السلامة وصحة الجوارح وتحليها من الآفات .

ويتعمق المعتزلة في دراسة الإرادة من الناحية النفسية وهم يهدفون بذلك إلى غايتين :

الأولى : إلى أى مدى تصبح الإرادة حرة .

(١) القاضي عبد الجبار : المنى - جز ٦ - الإرادة ص ٨ .

الثانية : إلى أى حد تكون مسئولية الإنسان عما يريد .

ولرد على السؤال الأول يتساءل المعتزلة هل الإرادة موجبة لمرادها ؟ فيذهب قداماء المعتزلة مثل أبي الهذيل والنظام ومعمر وجعفر بن حرب إلى أن الإرادة التي يكون مرادها بعدها بلا فصل موجبة لمرادها ، ويذهب بشر بن المعتمر وعباد بن سليمان وجعفر بن مبشر وأبو علي الجبائي إلى أن الإرادة ليست موجبة لمرادها^(١) ، الواقع أن ليس بين الفريقين اختلاف ، ومرحلة الإرادة التي تسبق الفعل بوقت وتسمى عندهم عزمًا ليست موجبة لمرادها بل إن العزم نفسه لا يتم إلا بعد تردد في تنفيذ فعل وتفكير فيه ، فلا عزم إلا بعد تردد وتفكير ، ومن ثم فإن إرادة الإنسان ليست من جنس إرادة الله حيث لا عزم ولا تردد ، وبسرسل المعتزلة في تحليل هذه المرحلة الهامة من الإرادة لأنه عندها تتمثل الحرية حيث التردد بين الدواعي والصوراف وحيث يكون الترجيح فيكون العزم، فإذا عزم الإنسان فقد يزعم وقد يقلع فهو لا زال حراً طالما أن العزم يسبق الفعل بوقت ، تلك هي مرحلة الإرادة التي لا توجب مرادها حيث الإنسان يريد في الوقت الأول ويفعل في الوقت الثاني ، هذا ما أجمعت المعتزلة عليه إلا الجبائي ، فالإنسان عندهم يريد أن يفعل ويقصد إلى أن يفعل وإن إرادته لأن يفعل لا تكون مع مراده ولا تكون إلا متقدمة للمراد^(٢).

وإذا كان العزم هو توطين النفس على الفعل بعد تردد فإنه لا يخرج إلى حيز التنفيذ إلا بقدرة واستطاعة^(٣) ، فالإنسان في حاجة إلى الاستطاعة قبل الفعل ليحصل بها إيجاده .

واللحظة الأخيرة من العزم هي التي تكون فيها الإرادة موجبة لمرادها بلا فصل ، ولا يقال عندها يقدر الإنسان على أن يفعل خلاف ما أراد ،

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ١٩٧ .

(٢) المرجع السابق : ج ٢ ص ٩٠ .

(٣) الشهرستاني : نهاية الإهدام ص ٢٤٠ .

إنه يقدر على المراد فحسب من حيث إن فيه قدرة لها يكون المراد ، غير أن بعضهم قد ذهب إلى استحالة القول إن الإنسان يقدر عليه أو على خلافه حال الفعل لأنه فيه بمنزلة رجل أرسل نفسه من شاطئ في الهواء فلا يقال إنه يقدر على السقوط ولا على الكف عنه^(١) .

ويبدو أن الجبائي وحده قد أطلق الإرادة على تلك اللحظة من التنفيذ فجعل الإرادة مصاحبة للمراد حيث يحصل الفعل ويكون محلاً للحكم الخلقى والشعري .

وليست مسئولية الإنسان على الفعل فحسب، وإنما تمتد إلى تلك اللحظة من الإرادة التي تكون عندها عزمًا على الفعل وقصدًا إليه ثم حالت العوائق الخارجية دون تنفيذه ، فالعازم على الفعل كالمقدم عليه ، فإذا عزم الإنسان على قتل إنسان آخر ولكنه لم يقتله بالفعل بأن منعه من هذا العمل فهو آثم^(٢) .

ولا يعجب الأشاعرة هذا التحليل الذي يهدف إلى تقرير حرية الإرادة ومن ثم فإنهم يتقنون بتقرير أن الإرادة تحصل مع الفعل طالما أن الفعل من الله خلق وإرادة من العبد مجرد اكتساب، وبالرغم من تعمق المعتزلة في هذه النواحي النفسية فإنه يجب أن نقرر أنهم لم يكونوا يهدفون إلى غاية علمية وإنما كان الغرض من تحليلهم للإرادة تدعيم فكرة الحرية ، إن وجهة النظر الخلقية على حد تعبير الدكتور ألبير نصرى كانت تتغلب أحياناً على وجهة النظر العلمية البحتة^(٣) .

وعلى أية حال فقد استند المعتزلة إلى علم النفس لتقرير مبدأ الحرية من حيث إنهم ربما قد شعروا أن الأدلة السلبية وبراهين الخلف قد لا تكون كافية للتدليل على الحرية في مجال الحجج الجدلية .

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين جزء ٢ ص ٩١ .

(٢) المنى : جزء ٦ (الإرادة) ص ٩٦ .

(٣) دكتور ألبير نصرى نادر : فلسفة المعتزلة ج ٢ ص ٥٢ .

المقدمة الرابعة : هل تستند شبهات خصوم المعتزلة حول الحرية إلى أسس أخلاقية .

يعبر المعتزلة عن وجهة النظر العقلية بين المذاهب الأخلاقية ، ولقد انتقد الحدسيون والتجريبيون على اختلاف نزعاتهم الاتجاه العقلي في الأخلاق ، فهل تمثل انتقادات الأشاعرة ومهلاتهم العنيفة وجهة نظر أخلاقية ؟ هل تعبر شبهاتهم عن مذهب أخلاقي معين ؟

وأول الشبهات تقدم نسبة الخلق إلى الإنسان أى القول إن أفعال العباد مخلوقة لديهم ؛ بينما الخلق صفة لله فحسب^(١) ، ونسبة هذا القول إلى المعتزلة خطأ بالرغم من كل ما ورد حول ذلك في كتب الأشاعرة ، إذ لا يعتبر المعتزلة الإنسان خالقاً لأفعاله بلى مريداً لها مختاراً لها ، فهم قد منعوا إطلاق صفة الخلق على الإنسان لأن الخلق لا يكون إلا بغير آلة ولا جارحة وذلك من الإنسان مستحيل^(٢) كما أن الخلق يقتضى في رأيهم أن يكون الفعل دائماً موافقاً للمصلحة^(٣) وهذا ما يعوز الإنسان ، ومن ثم فقد ذهب المعتزلة إلى أن الإنسان مريد لأفعاله مختار لها وأن جميع أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم وأن الله جل وعز أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم ، يقول الأشعري : قالت المعتزلة إن الإنسان فاعل محدث مخترع منشئ على الحقيقة دون المجاز^(٤) .

ومع أن اللغة قد تسمح بإطلاق لفظ الخلق على أفعال الإنسان^(٥) فإن المشكلة ليست لفظية لأن الخلق يتعلق بالوجود ، فشكالاته وموضوعاته

(١) الباقلان : الإنصاف ، ص ١٥٢ .

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٧٣ .

(٣) الناضي عبد الجبار : شرح أبي هاشم - شرح الأصول الخمسة ص ١٣٨ .

(٤) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ١٩٧ .

(٥) شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٠ .

ميثافيزيقية من حيث هي أنطولوجية ، أما الإرادة والاختيار والفعل فكلها متعلقة بالأخلاق ، وذلك أساس الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة ، نقل الأشاعرة عن قصد أو غير قصد مشكلة الحرية من مجال الأخلاق إلى مجال الميثافيزيقا أو من نطاق الفعل إلى نطاق الوجود فاصطدمت لديهم حرية الإنسان بمشيئة الله ومن ثم كان اهتمامهم لمن يثبت حرية الإنسان بأنه متقصد لمشيئة الله معجز لإرادته .

ومن ثم فإن جميع المذاهب التي حاولت التوفيق بين قضاء الله وبين قدرة الإنسان لم تنجح ابتداء من كسب الأشعري إلى أسباب ابن رشد ، لأن محاولة التوفيق تتضمن اعترافاً بالتعارض ، والتعارض قائم ما دام الطرفان في مستوى أو نطاق واحد هو مجال الميثافيزيقا ، ومن ثم اضطرت هذه النظريات التوفيقية أن تضحى بالقدرة الأدنى لإثبات قدرة آتم وأسمى ، ولم تعد هذه المحاولات للتوفيق في نهاية الأمر إلا صوراً للجبر ، أما أن كسب الأشعري من صور الجبر فذلك رأى الرازي ^(١) وابن تيمية ^(٢) ، أما المعتزلة فقد صادروا على حرية الإنسان في أصل يتصل بالعمل (العدل) وأثبتوا قدرة الله في أصل متعلق بالاعتقاد (التوحيد) فلا مبرر للتعارض لاختلاف المجالين .

وإذا كانت كتب الأشاعرة قد زحرت بنقد فكرة خلق الإنسان لأفعاله ، فهذه الانتقادات لا تلخل في دائرة البحث الأخلاقي بل هي انتقادات بالنسبة للفهم الحقيقي لوجهة النظر المعتزلية تعد غير ذات موضوع . ولا يفرق الأشاعرة في انتقاداتهم بين أفعال الإنسان الإرادية وبين صفات الجمادات وحركات العجماوات من حيث نسبة الصفة إلى المتصف بها ، فالسفينة تمخر بئمة ويسرة حسب قصد الملاح والزرع ينمو حسب

(١) الباقلاني : الإنصاف - هامش ص ٤٥ .

(٢) ابن تيمية : وتلخيص الحافظ الذهبي : المتقن ص ٤٩ .

قصد الزارع بينما ينسب الإبحار إلى السفينة والنمو إلى الزرع ، والله خالق السواد في الشيء الأسود والحلاوة في العسل ثم تنسب هذه الأشياء إليها، كذلك الحركة صفة لمن تحرك لا لمن خلق الحركة والوالد لمن له الولد لا لمن خلق الولد . . . كذلك أفعال الإنسان كلها بخلق الله وإرادته وإن كانت مضافة إلى الإنسان ، فالله خلق الظلم ظملاً للظلم به وخلق الجور جوراً للجائر به وخلق الكذب كذباً للكاذب به كما أنه خلق الظلمة للظلم بها وخلق الضوء ضوءاً للمستضيء به^(١).

وإذ يسوّى هذا الرأي بين أفعال الإنسان وبين صفات الأجسام فلا يكون للفعل الإنساني معنى زائد عما عده من صفات وحركات لسائر الموجودات فإنه يستحيل قيام علم الأخلاق .

وعند الأشاعرة لا يحصل المدح والثواب والذم والعقاب بفعل الفاعل منا بل بحكم الله فينا . فالإنسان يذم ويعاقب بفعله السيئ تماماً كما تجب الدية على العاقلة بقتل غيرها خطأ وإن لم تفعل العاقلة شيئاً تستحق به إيجاب ذلك ، هكذا تستوى أفعال الإنسان بأفعال الحيوان عند الأشاعرة لا فرق، فكيف يتسوّى بذلك قيام علم للأخلاق الإنسانية إذا كانت جميع الأحكام في الدنيا إنما تجب وتستحق بإيجاب الله تعالى وإرادته لا بكونها مرادة للفعل^(٢) ، وبهم الأشاعرة المعتزلة بالتسوية بين أفعال الإنسان وحركات الحيوان، فإلهاثم تفعل أفعالاً لم يردها الله ولو أراد فعل غيرها منهم لم يحصل ذلك له لامتنع عليه^(٣)، ولا ينطوي هذا الرأي على مغالطة فحسب بل إنه ينطوي على سوء فهم لموقف المعتزلة ، فأفعال الحيوانات كلها مقدورة لله عند المعتزلة لا يختلف رأيهم في ذلك عن

(١) الباقلاني : الإنصاف ص ١٥٤-١٥٧ .

(٢) الباقلاني : الإنصاف ص ١٥٥ .

(٣) المرجع السابق : ١٥٧ - لانتقادات الأشاعرة لقبول المعتزلة بحرية الإنسان انظر العم

والإبادة للأشعري والإرشاد للجويني والإنصاف للباقلاني ونهاية الإقدام للشهرستاني والفصل لابن حزم .

الأشاعرة وإنما الإنسان هو وحده الحر من حيث هو مكلف .
 وخلاصة القول إن اعتراضات الأشاعرة على المعتزلة باسم إثبات
 إرادة الله وتقرير مطلق مشيئته نضع إشكالات يتعذر حلها بالنسبة
 لتكليف الإنسان والوعد والوعيد والمسئولية والجزاء ومن ثم فإنها لا تدع
 مجالاً على الإطلاق لإمكان قيام علم بالأخلاق .

ونظراً لأن آراء المعتزلة لم تصلنا حتى وقت قريب جداً إلا من خلال
 كتب الأشاعرة فإن حملاتهم قد أخذت حقيقة آراء المعتزلة بما أثارته من
 غبار كثيف حوفاً تعذرت معه الرؤية السليمة فانضحت المعالم الأخلاقية
 للاتجاهات المعتزلية ، لقد جروا الباحثين معهم إلى دوامة ليس لها قرار
 من جدل حول : أجبر أم اختار ، ولم يظهر المعتزلة كفلاسفة جعلوا
 جوهر الدين أخلاقاً وإنما كأهل زيف يتفصون إرادة الله ويمطلون قدرته ،
 لقد حجروا - أي الأشاعرة - ورحمة الله حين حجروا على حرية الإنسان
 باسم المشيئة الإلهية فحالوا دون قيام علم الأخلاق فكان حالهم في ذلك
 كحال رجال الكنيسة في العصور الوسطى حين حالوا دون تقدم العلم
 باسم الدين .

ومن ناحية أخرى فإن أكبر اتهام يوجه للإسلام وإليه يعزى تأخر
 المسلمين من جانب المستشرقين هو القول إنه دين الجبر ، والحق يقال إنه
 يتعذر تماماً الدفاع عن هذا الاتهام من زاوية العقائد الأشعرية أو من
 خلال كسب الأشعري ، ولقد كان المعتزلة وحدهم قادرين على رد هذا
 الاتهام ولكنهم أصبحوا في قفص الاتهام لأنهم أعلنوا حرية الإنسان ومن
 المؤسف حقاً أن يكونوا وحدهم في الميدان^(١) !

وإذا كان الله في غير حاجة إلى الدفاع عن عدله بإنكار وجود
 الشر في العالم فإنه تعالى كذلك في غير حاجة إلى الدفاع عن مطلق
 قدرته بالضححية بجرية الإنسان .

(١) اشتراك : احتضن الشيعة ونصوصاً الزيدية آراء المعتزلة بما في ذلك حرية الإرادة أما
 الإسلام السني فلا أحد .

الفصل الرابع

إلى أي حد يسأل الإنسان عن الأفعال المتولدة عنه ؟

أثبت المعتزلة إرادة حرة للإنسان تجعله مسئولاً عن الأفعال الصادرة عنه ، ولكن هناك من الأفعال ما هو بسبب منه وإن خرجت عن اختياره ، فهل يسأل الإنسان عنها وهل يحاسب عليها ؟ إنسان يرى نفسه في نار أضرهما غيره أو يطرح نفسه على حديدة نصيباً غيره أو يعترض سهماً قد رمى به بطفل فهل هي مسئولية الرامي أو المعترض حين يصاب الطفل ؟ وإنسان رمى بسهم فقتل مؤمناً خطأ وإنسان قد سن سنة سيئة فهل يقع عليه وزرها ووزر من اقتدى به (١) ؟

هذه وغيرها أمثلة من المشكلات التي واجهها المعتزلة بعد أن أثبتوا مسئولية الإنسان عن أفعاله المباشرة ، لقد أفضى بهم البحث إلى تلك الأفعال التي تقع بسبب من الإنسان ولكنها خرجت عن إرادته ، يعرف الأشعري التولد بقوله هو الفعل الذي أوجب الإنسان سببه ولكنه خرج من أن يمكنه تركه .

وسياق مذهب يقول بمسئولية الإنسان عن أفعاله الإرادية يقتضى استقصاء البحث عن تلك التولدات التي لا تنسب إليه ولا تنسب إلى غيره ولكنها حادثة عن أسباب وقعت منه (٢) ، يقول الإبجي : اعلم أن المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد إليهم ورأوا فيها ترتباً قالوا بالتوليد (٣) .
والفعل المتولد ليس إرادياً تماماً لأن الإرادات عند المعتزلة لا تقع

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٦١ .

(٢) الدكتور النشار : نشأة الفكر - ج ١ ص ٤٠٤ .

(٣) الإبجي : المواقف ص ٣١٦ .

متولدة ولكنه فعل على حد تعبير الإسكافي يتنبأ. وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له ، ومن ثم فقد اختلف المعتزلة في تقدير مسئولية الإنسان عن هذا الفعل ، فقد ذهب أبو هذيل العلاف وهو أول من تكلم في التولد أن كل ما تولد عن فعله مما تعلم كيفيته فهو فعله كالألم الحادث عن الضرب فقد يفعل الإنسان في نفسه وفي غيره بسبب يحدثه في نفسه ، أما الأفعال الإنسانية التي لا تعرف كيفيتها كالألوان والبرودة واليبوسة والجوع والشبع والإدراك والعلم فلا محل لقدرة الإنسان فيها . إن ما يتولد عن حركاته وسكناته من أفعال في نفسه أو في غيره هي فعله ما دامت سبباً منه ، أما اللذة والألوان والروائح والحرارة والبرودة واليبوسة فذلك فعل الله تعالى^(١).

وابتعد بشر بن المعتز عن التحليل الخلقى للفعل المتولد حين غلا فجعل كل ما يحدث عن الأسباب الواقعة منا سواء أكان فينا أم في غيرنا فعلا لنا كطعم الفالودج الناشئ عن جمعنا النشا والسكر وإنضاجهما والألم واللذة والصحة والشهوة .

وقد أعاد النظام المشكلة إلى وضعها الأخلاقي حين ذهب إلى أن لا فعل للإنسان إلا الحركة ، وأنه لا يفعل الحركة إلا في نفسه ، فالصلاة والصيام والإرادات والكراهات والكلام كله حركات ، أما الألوان والطعوم والروائح والحرارات والبرودات وسائر أجسام الطبيعة فلا يجوز أن يفعلها الإنسان ، فما يحدث في غير حيز الإنسان هو فعل الله سبحانه بإيجاب خلقه للشيء ، فالله قد طبع الحجر طبعاً وخاقه خلقه إذا دفعته اندفع وإذا بلغ قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه^(٢) .

على أن المشكلة الأخلاقية في الفعل المتولد هي : هل يمكن أن يعد فعلا للإنسان يسأل عنه كالأفعال الإرادية المباشرة ؟ فإن كان مستولا

(١) الأشمري : مقالات الإسلاميين جز ٢ ص ٨٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٩١ .

عنه فكيف ذلك وهو لا يتسنى له تركه ؟ وإن كان ليس فعلا للإنسان فكيف وقد وقع بسببه ؟ فالمشكلة في الفعل المتولد جانبان : جانب علاقة السبب بالمسبب أو بالأحرى قانون العلية وهي عند المعتزلة علاقة ضرورية ، وجانب انتفاء وجه من الإرادة فيه من حيث إنه يستحيل على الإنسان أن يترك المسبب بعد فعل السبب .

أما جانب الضرورة في العلية فلا سبيل إلى إنكاره لدى المعتزلة وإلا بلحاز أن يطلق الرأي السهم فلا يطلق بل بلحاز أن يعتمد أقوى الخلق بأحد السيوف على قفاه فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع . وجزاز أن يجمع بين النار والخلفاء فلا يحدث الله إحراقها فلا تحترق^(١) وبلحاز أن يتحرك الجبل باعتماد الضعيف التحيل وعدم تحرك الخردلة باعتماد القوى المتين^(٢) ، فإذا لم يجوز ذلك كله فإن الأسباب موجبة لمسيباتها^(٣) هكذا يقرر المعتزلة في قوة مبدأ العلية حيث يرون أنهار قوانين الطبيعة في التشكك في قانون العلية ، ولكنهم لا يذهبون منذهب الطبيعيين وإنما يثبتون أن ذلك كله مما طبع الله الأجسام والموجودات به .

أما جانب انتفاء تمكن الإنسان من التأثير على المعلول بعد فعل العلة أو تعذر ترك المسبب بعد فعل السبب ، فذلك سبب لاختلاف المعتزلة في كونه فعلا للإنسان .

فالتولدات ليست فعلا للإنسان عند النظام من حيث إنه لا يفعل إلا الحركة في نفسه وقد شاركه معمر في رأيه فما يحل في الأجسام من حركة وسكون فعل للجسم الذي حل فيه بطبعه .

كذلك ذهب ثمامة بن الأشرس أن لا فعل للإنسان إلا الإرادة وأن ما سواها حدث لا من محدث كنعو ذهاب الحجر عند الدفعة فذلك

(١) الخياط : الانتصار ص ٦١ .

(٢) الإيجي : المواقف ص ٣١٧ .

(٣) الأشرسى : مقالات الإسلاميين جزء ٢ ص ٨٨ .

يضاف إلى الإنسان على المجاز وعبر عن ذلك الجاحظ بقوله ما بعد الإرادة فهو للإنسان بطبعه وليس باختيار منه فليس يقع فعل منه باختيار سوى الإرادة .

وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد إلى أن ما تولد من فعلهم بما يمكنهم الامتناع منتمى أرادوا فهو فعلهم وما سوى ذلك مما لا يقدرون على الامتناع منه متى أرادوا فليس بفعلهم، ويضيف ضرار إلى ذلك قوله : الإنسان يفعل في غير حيزه وأن ما تولد من فعله في غيره من حركة أو سكون فهو كسب له خلق لله عز وجل^(١) ، إن ما ذهب إليه الأشاعرة من رأى في الفعل الإرادى المباشر جعله ضرار وصفاً للفعل المتولد .

ولكن إذا لم يكن المتولد فعلاً للإنسان فهل يعنى ذلك انتفاء مسؤوليته عنه وحسابه عليه ؟ وإذ كان لا يتسنى للإنسان تركه بعد إيجاب سببه ألا يستحق الثواب أو العقاب عليه ؟

إنه لا يجب متى لم يصح من القادر في بعض حالاته ترك الفعل أن يدل ذلك على أن الفعل ليس من قبله ، لأن الترك جائز في المبتدئ أو المباشر من الفعل ، أما المتولد فإن الإنسان قد فعله بفعل سببه ، وعند السبب يستحق الثواب أو العقاب إذا كان من المعلوم أنه يوجد لا محالة ، حضيقة إنه بعد إيجاد السبب لو رام أن لا يوجده لكان ذلك منه محالاً لأن وجوده لا يتعلق باختياره ، ولكن الإنسان يسأل عن فعله المسبب كما يسأل عن فعله القعل من حيث إن وجود كل متعلق بقدرته ، إنه بمنزلة من أمر غلامه بالعطية فأعطى فإنه يستحق الشكر وإن كانت العطية من فعل غلامه ، ولكنها صارت كأنها من قبله^(٢) .

على أن من الأفعال المتولدة ما يقع عن الخطأ وعن غير قصد، فهل يكون الحكم فيه كحكم الساهى أو النائم ؟ وإلا فكيف يستحق العقاب بفعل

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين جزء ٢ - ص ٨٢ .

(٢) القاضي عبد الجبار : المفنى - جزء ١٢ (النظر والمعارف) ص ٤٦٧ .

لا يمكنه أن يتركه ولم يقصده ولا يستطيع أن يعدل عنه إلى غيره؟ يبدو أن المشكلة لم تحل بعد بالنسبة لمدى مسئولية الإنسان عن الأفعال المتولدة ، ومن ثم استقصى المعتزلة النظر في صلة العلة بالمعلول مكاناً وزماناً .

أما الصلة المكانية فقد ذهب بعض المعتزلة إلى أنه لا يجوز أن يفعل الإنسان في شيء إلا بأن يمارسه غير أن آخرين لم يشترطوا ذلك^(١) .

وأما الصلة الزمانية وعلاقتها بالمسئولية فهل يجوز أن يتقدم السبب المسبب بوقت أم لا بد أن يصحبه؟ وإن تقدمه زماناً فهل يمكن أن يكون قبل المسبب بوقتين أم لا يعد ذلك متولداً عنه ، وقد جوز بعضهم أن يتقدم السبب المسبب أكثر من وقت واحد^(٢) ، ويبدو أن هذا الرأي هو الذى أدى إلى أن يشاغب ابن الراوندى على المعتزلة قولهم بالتوليد ، حين نسب إليهم القول إن الموق يقتلون الأحياء الأصحاء حقيقة لا مجازاً وإن المعدومين يقتلون الموجودين ويخرجون أرواحهم من أجسامهم على التحقيق ، وقد ذكر الخياط في رده أن الأحياء القادرين على الأفعال في حال حياتهم وصحتهم تولد عنهم بعد موتهم أفعال فتنسب إليهم هذه الأفعال ولا تنسب لغيرهم ، فإن إنساناً لو قذف إنساناً بسهم ثم مات القاذف قبل وصول السهم إلى المقذوف فألّه وقتله فإن القاذف أحدث الأكم والقتل الحادث بعد موته بالسبب الذى أحدثه وهو حى ، ويوضح الخياط مسئولية القاذف فينكر أن يكون هذا فعلاً لله أو فعلاً للسهم لأنه موات أو فعلاً لا فاعل له فلا يبقى إلا أن يكون الفعل تولد عن الفاعل .

وبرغم ما في منطق الخياط من قوة ووضوح فالمشكلة المتعلقة بالمسئولية لا زالت قائمة ، كيف يسأل الإنسان عن فعل وقع بعد موته ، وبموت الإنسان ينتهى عمله وتكليفه؟ ويشرح القاضى عبد الجبار الموقف بقوله إن استحقاق المكلف العقاب أو الثواب لأجل فعل يوجد بعد موته بزمان

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين - جزء ٢ ص ٨٥ .

(٢) المرجع السابق : جزء ٢ ص ٨٧ .

لا يلزم القول إن الميت فاعل بعد موته ، ولكن وجد منه المسبب وهو حتى عاقل ثم مات فحصل هذا بعد زمان ويكون عند وجوده فعلا لذلك الميت في الحقيقة وإن كان سبب وجوده قد تقدم ، ولا يقال إن تعلق وجوده أو عدمه ليس باختياره فيكون بمنزلة فعل غيره ، إن الفعل الواقع بعد موته واقع منه في الحقيقة من حيث اختبار سببه وأوجده على الوجه الذي يوجد هذا المسبب وقد كان يصح أن لا يفعل أو أن يفعل على وجه لا يولد هذا المسبب ، فيجب أن تكون هذه الأحكام متعلقة بالمسبب وهو ميت كتعلقها به وقد كان حياً^(١) .

ولكن للمشكلة جانباً لم يحل ، إذا كان لم يستطع الفاعل أن يتحرز من وقوعه قبل موته فكيف يتسنى له أن يتوب عنه وقد وقع الفعل بعد موته ؟ هنا يقدم القاضى عبد الجبار حلاً للمشكلة ، فليست التوبة على ما سلف من الذنوب فحسب ولكن الندم أحد مظاهر التوبة يمكن أن يكون على ما سيقع متى توقع الرأى خطأه وأيقن قتل المصاب ، ذلك أن الأمر هنا وإن كان لم يقع إلا أنه قد صار في حكم الواقع فيلزمه الندم ، أما إذا علم أن إصابة المؤمن خطأ لم تقع لم يجوز أن يستحق العقاب لأن من حق الميت وهو الرأى أن لا يستحق العقاب على الفعل الواقع في حال موته طالما كان جاهلاً أو غير متوقع لوقوعه^(٢) .

ولكن الإنسان إذا سن سنة سيئة يعلم أنه يقتدى فيها ويعمل بها في المستقبل لأجل فعله لها فإنما يستحق العقوبة على فعله لا على فعل من اقتدى به من حيث إن المقتدى مختار ولكن يصير فعل غيره وجهاً يعظم إثمه^(٣) .

بقى في المشكلة جانب ذكره الأشعري عرضاً ولم يذكره تفصيلاً ولكنه يدل على علو قدر المعتزلة في الأخلاق وأعنى به : هل تولد المعصية طاعة ؟

(١) القاضى عبد الجبار : الملقى جزء ١٢ ص ٤٧٣ .

(٢) القاضى عبد الجبار : الملقى جزء ١٢ ص ٣٦٦ .

(٣) المرجع السابق ص ٤٧٤ .

وهل يسمى الفعل المتولد عن معصية طاعة ؟ أدرك المعتزلة ما في التسليم بهذا الرأي من خطورة على الأخلاق من حيث تصبح الغاية مبررة للواسطة فيرتكب الإنسان معاصي زاعماً أنها مجرد أسباب لطاعات ، ومن ثم فقد ذهب بعضهم إلى أن لا طاعات متولدة من معاصي ، وذهب البعض الآخر إلى أنه مع افتراض إمكان صدور خير متوهم من شر فإن المتولد ليس طاعة ولا معصية^(١) .

وإذا كان الأشاعرة لم يرقهم رأى المعتزلة في الأفعال المباشرة وصدورها عن إرادة حرة للإنسان فإنه من الطبيعي أن ينكروا عليهم القول بالتولد ويحاولوا هدم أساس فكرتهم وأغنى بذلك الضرورة في العلية ، إن أفعال الله لا يحددها وجود السبب ، يجوز أن يريد الإنسان إطلاق السهم فلا يريد الله أن ينطلق ويجوز أن ينطلق السهم فيوقفه الله قبل أن يقتل ويجوز أن ينطلق حتى يصل إلى المقنوف إليه فلا يقتله ، إن اقتران العلة بالمعلول لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقهما على التساوي لا لكون العلاقة بينهما ضرورية في ذاتها^(٢) .

وبنقض فكرة الضرورة في العلية لا تصبح الأفعال المتولدة من فعل الإنسان ولكنها كالأفعال المباشرة من خلق الله وإرادته ، ولكن بصرف النظر عما يؤدي إليه نقض العلية من خطورة على العلم فإن المشكلة بالنسبة للأخلاق هي هل يحاسب الإنسان عن الفعل المتولد أم لا ؟ إن كثيراً مما تزخر به الحياة من أحداث عن أفعال كلها تقع متولدة وكلها تقتضي دراسة لتحديد المسؤولية والجزاء ، إن ذلك كله وفقاً لمنطق الأشاعرة يصبح غير ذات موضوع ، إنه بعد تقويض الدراسات الأخلاقية بإنكار حرية إرادة الإنسان تنقوض الأبحاث القانونية بإنكار المسؤولية عن الفعل المتولد كل ذلك باسم القضاء والقدر ، وبالرغم من أن التشريع الإسلامي

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٨٨ .

(٢) الدكتور النشار : نشأة الفكر ج ١ ص ٤٠٩ .

يزخر بذكر الجزاءات كالدية والكفارة في الأفعال المتولدة والقتل الخطأ
فإن الأشاعرة في مجال أصول الكلام قد تجاهلوا ذلك كله من أجل
تفويض أصول المعتزلة ، ومن ثم كان التناقض في أكثر من موقف بين
فقههم وأصول الكلام عندهم .

الفصل الخامس

مفاهيم أخلاقية

لما يتعلق بمعاش الإنسان ومماته :
الأرزاق - الأعمار - الآجال

تنجلى خصوبة التضكير المعتزلي فيما أفهم به شتى جوانب الحياة الإنسانية بمضامين أخلاقية ، فليس الاتجاه الأخلاقي عندهم في مجرد تقييم الأفعال الإنسانية وإنما أضفوا على كل ما يتعلق بمعاش الإنسان معنى أخلاقياً . فالرزق أهم مظاهر معاش الإنسان ، إنه من خلق الله (١) ، على أن ذلك لا يبرر النصب ولا الرزق الحرام ، فن غصب إنساناً مالاً أو طعاماً فأكله . فقد أكل مارزق الله غيره ولم يرزقه إياه ، ذلك أنهم أجمعوا على أن الله لا يرزق الحرام ، كما لا يملك الله الحرام وإنما رزق الله الذي ملكه إياهم دون الذي غصبه .

ورأى المعتزلة في الرزق يتسق تماماً مع منطق مذهبهم ، حيث لا يفعل الله الفبيح ولا يريد ، ولما كان الرزق الحرام قبيحاً فالله غير فاعل إياه ، إنه كسائر المعاصي لا يريد بها الله ولا يريد الأسباب المتوسطة فيها أو المؤدية إليها ، فلا يقال : إن الله يرزق الحرام بل الجائز فقط أن الله يرزق الحلال أما الحرام فيكتسبه العاصي بنفسه ، كذلك لا يقال لقاطع الطريق إنه يقطعه بعون من الله ، لأن الله لا يخلق الذنب ، والله خلق العنب ولكن الإنسان هو الذي صنع الخمر (٢) .

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٩٦

(٢) جولد تسيبر : مذاهب التصير الإسلامي ص ١٩٢

ويشير خصوصتهم من المعتزلة عليهم زوبعة ويلزمونهم أن من ولد في بيت لصوص وعاش بين قطاع طريق يأكل من حرام حتى مات فإن الله لم يرزقه قط^(١).

وليس من مسوغ لهذا النقد ، لأن المعتزلة قد أثبتوا أن الله خالق الأرزاق كما أنه خالق الأجسام^(٢) ، ولكنهم لا يسمحون بأن يكون هذا القول ذريعة للمعاصي وأكل الحرام ، وذلك ما يسمح به الموقف الأشعري الذي يثبت أن كل ما أنعم به على الانسان في الحال والمآل وكل ما يتغذى به من حلال أو حرام فهو رزق الله ، ولذا فإن بعض معتدلي الأشاعرة أنفسهم لا يسوغون ذلك ، إذ النعمة عند الشهرستاني ما كانت محمودة في العاقبة كما أن الرزق ما يكون مباحاً شرعاً ، ثم يرى أن كلا الرأيين صحيح وأن الاختلاف بينهما في اعتبار الحصوص وانعموم ومن ثم لامشاحة في المواضع^(٣) .

ولكن الخلاف ليس شكلياً أو لفظياً وإنما يعبر عن اختلاف في التفكير ووجهات النظر بين من لا يسمحون بحمل الذنوب على الله أو يدعون ذريعة إلى المعاصي وأكل الحرام وبين من جعلوا اسم الله إجابة لحل كل مشكلات العلم والعمل على السواء ، بين قوم زهوا الله حقاً وبين قوم تصوروا أنهم يعظمون الله .

وللموقف المعتزلي في التاريخ السياسي للإسلام نظير حين وقف أبو ذر يعارض معاوية في قوله : المال مال الله لأنه بثاقب فكره قد فهم أن معاوية يقول ذلك ليحتججه عن الناس مدعياً خلافته عن الله في المنع والعطاء بعد أن سما اسم المسلمين مضافاً إلى المال ، وكما أن معاوية لم يكن أشد إيماناً من أبي ذر في قوله المال مال الله فكذلك الأشاعرة ليسوا

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٢٦١ .

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين جزء ١ ص ٢٩٦ .

(٣) الشهرستاني : نهاية الإقدام ص ٤٥ .

أشد حرصاً على الدين من المعتزلة في قوظم الرزق رزق الله بصرف النظر عن توافر جانب حسن النية في الموقف الأشعري إذا قورنوا بمعاوية وكما أن رأى أبي ذر قد صدر عن فهم سياسى عميق فإن رأى المعتزلة صادر بلا شك عن موقف أخلاقى سام .

وإذا كان الموقف المعتزلى يثرى جوانب الحياة بمحتوى أخلاقى دون مناس بالإيمان بالله ، فإن كذلك يسمح بقيام مختلف العلوم على أسس عقلية دون إنكار لله . فالظواهر تحكمها قوانين أو علل ضرورية بما طبعها الله عليها بعكس الموقف الأشعري الذى لا يثبت إلا لإرادة الله فيجعل إمكان قيام العلم متعديراً ، ففي علم الاقتصاد الله هو المُسعرُ لدى الأشاعرة^(١) وبذلك ينتهى القول في هذا العلم ولكن رأى المعتزلة يدع الإمكان قائماً بقوظم السعر فعل مباشر من العبد إذ ليس ذلك إلا مواضعة منهم على البيع والشراء بشمن مخصوص^(٢) ، فهو تقدير الثمن الذى تباع به الأشياء على وجه التراضى ، ويستقصى المعتزلة البحث في الرخص والغلاء وأسبابهما^(٣) ، ولست بصدد عرض رأيهم في المسائل الاقتصادية ولكن الذى يهمنى هو استخلاص المغزى الأخلاقى في ذلك ، فهم يأبون أن يكون المسعر هو الله حتى إذا حبس التجار السلعة عن الناس لزيادة السعر يكون الغلاء - حسب ما يلزم عن رأى الأشاعرة - من الله ومن ثم فلا حرج على التجار ، ولعل ظروف عصرنا الحديث تجعلنا نأتى بثقلنا كله مع المعتزلة نؤيدهم في رأيهم إلى أقصى الحدود !!

ولست مظاهر الحياة وحدها هى التى تفسر في ضوء الأخلاق وإنما لا يخلو الموت من مغزى . فقد غيب على الإنسان معرفة أجله وفي ذلك مصلحة حتى لا يكون في العلم إغواء بالقبيح والمعاصى إذا علم أن في

(١) الإيجي : المواقف ص ٣١٧ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى جزء ١١ (الأسعار - الأرزاق - الآجال) .

(٣) المرجع السابق .

العمر بقية^(١) إنه إن علم فإن ذلك بدعوه إلى أن يتجنب المحارم رجاء أن يتوب آخر عمره^(٢) .

ويفتق المعتزلة والأشاعرة أن الإنسان يموت بأجله ولكن الخلاف بينهم حول القتل ، هل يقال إن المقتول قد مات بأجله وإنه كان سيموت حتماً لو لم يقتل ؟ ومن ثم يكون القاتل ملجأً لأن الذي حماه على قتل المقتول حضور أجله فلا إثم في ذلك عليه ؟ أم كان سيعيش لو لم يقتل فيكون في ذلك خلاف معلوم الله ومراده ؟

يمنع المعتزلة قول المجبرة والأشاعرة أن كل مقتول قد قتل بأجله وأن القاتل لا يقدر على أن لا يقتله في تلك الحال كما لا يقدر على قتل من لم يحضر أجله^(٣) ، وواضح أنهم يريدون أن لا يعفوا القاتل من مسئولية القتل بحال ، فذلك يعارض اتجاهاتهم في الحرية والتكليف ، وينقضه الإجماع بدم القاتل .

ولكن هل كان سيعيش لو لم يقتل ؟ نسب الإيجي إلى المعتزلة القول إنه كان سيعيش لو لم يقتل ، إلا أن هذا هو أجله وادعوا في ذلك الضرورة^(٤) ، وتعنى عبارتهم أنهم إذا كانوا يمنعون القول أنه كان سيموت لا محالة لولا القتل فإنهم لا يميزون القول إنه كان سيعيش لا محالة من حيث استحالة أن يكون للإنسان إلا أجل واحد^(٥) .

هكذا لم يدع المعتزلة ظاهرة إلا فسروها في ضوء اتجاهاتهم الأخلاقية ، بل لم يفهم أن يجعلوا في كتمان الأجل عن الإنسان مغزى خلقياً ، فجعلوا للإرادة الإلهية نفاذها وقداستها واحتفظوا للقيم الخلقية بسموها ونزاهتها .

(١) القاضي عبد الجبار : المنقذ ص ٢٧٢ .

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٦٣٧ .

(٣) المنقذ : جزء ١١ (الأسماء - الأرزاق - الأجال)

(٤) الإيجي : المواقف ص ٣١٩ .

(٥) المنقذ : جزء ١١ الأجال - ص ٥ ظ و ٦ و (مخلوط)

« فصل واحد »

في أن « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر »

هو الأصل العمل الوحيد في فاسفة المعتزلة الخلية

واجهت الفاسفة الأخلاقية مشكلة مسئوليتها عن العمل . ذلك أنه إذا كان موضوعها يهدف إلى تحقيق الخير الأقصى فهل العلم بذلك يكفي في مجال الأخلاق أم أنها تلزم الإنسان بالسعى لتحقيق هذا الخير وممارسة الفضيلة ؟ هل الأخلاق من مجموعة العلوم العملية التي يكون النظر فيها من أجل التطبيق أم أنها باعتبارها من العلوم المعيارية لا تتطلب أكثر من فهم طبيعة المثل العليا في السالك الإنساني من حيث إن المعرفة تطلب لذاتها (١) ؟ وهل يتسنى أن تكون السيرة الشخصية لفيلسوف غير متسقة مع فلسفته الخلقية ؟ إنه بطبيعة الحال لا تطلب من الفيلسوف أن يكون نبياً أو واعظاً أو قديساً ولكن يبدو غير مستساغ أن تتعارض حياة الفيلسوف العملية مع تفكيره العقلي لا سيما إن كانت آراؤه الفكرية تنم عن اتجاهات خلقية رفيعة ومثل عليا سامية تثير في النفس الإعجاب ولا يعوزها إلا أن تكون سيرة الفيلسوف أسوة حسنة ، ولقد كان سقراط أول فيلسوف في الأخلاق ممثلاً لذلك إذ كان سلوكه يتسق تماما مع تفكيره ، وكانت المدارس السقراطية متأثرة بشخصيته لدرجة لا تقل عن اتباعها لآرائه ، كذلك كانت الحياة الشخصية للكاتبين والرواقيين معبرة تماما عن مذاهبهم ، أما في الفلسفة الحديثة فلم يكن فلاسفة الأخلاق يراعون ذلك باستثناء كانط وإن كانوا على الأقل لم يصلوا بسيرتهم إلى درك من التناقض مع آرائهم ، والواقع أن ذلك غير مستساغ على الإطلاق إلا أن يكون مرضاً نفسياً يسمونه ازدواج الشخصية .

(١) الدكتور توفيق الطويل : أسس الفلسفة ٤٥٨ .

فماذا كان من أمر المعتزلة ؟ إن المصادر الأشعرية قد رسمت لحياتهم الشخصية صورة قائمة ، بل إنها قد جعلت في أصل نشأتهم حين اعتزل واصل بن عطاء حلقة الحسن البصرى ليس مجرد اختلاف فكرى أو اجتهاد كلامى وإنما تعبير عن الزيغ والضلالة والخروج عن السنة والجماعة ^(١) ، أما ما ذكروه عن حياتهم الشخصية فلم يكن يخلو من تجريح ، فالنظام على سبيل المثال كان أفسق أهل زمانه ومات ميتة تليق بسكير عرييد ^(٢) لا فيلسوف أخلاق أو متكلماً في دين ، وأصابته صفة الفسق سيرة كل من أبى هذيل وأبى هاشم وغيرها ^(٣) ، أما القاضي عبد الجبار ففضلاً عن فسقه فقد كان يزعم أن المسلم يخلد في النار على ربح دينار وقد جمع من المال آلاف آلاف الدراهم من قضاء الظلمة بل الكفرة ^(٤) ، وفضلاً عن هذا التجريح لسيرتهم الشخصية وقد كانوا جميعاً في نظر الأشاعرة متهمين في دينهم لمخالطتهم أهل الديانات الأخرى لا للرد عليهم وإنما للتأثير بهم والنقل عنهم ، ذلك مما يدعو أن نأخذ تاريخ الأشاعرة أسيرة رجال المعتزلة بشيء كثير من الحذر بل الشك .

إن أصل اللفظ ليس معبراً عن زيغ أو ضلالة وإلا لأ نكره المعتزلة على أنفسهم فضلاً عن أن أفظ الاعتزال قد ذكر في أكثر من موضع من القرآن بما يفيد المدح ^(٥) «وإذ اعتزلتموهم وما يعبدون إلا الله» ^(٦) «وأعتزلكم وما تدعون من دون الله وأدعو ربى» ^(٧) « فلما اعتزلهم وما يعبدون من دون الله » ^(٨) والواقع أن اللفظ يذكر في الاستعمال معبراً عن الانزواء والابتعاد

-
- (١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٨٧ - والإسفرائىنى : التبصير في الدين ٤٠ و ٤١ وغيرهما وانظر الدكتور النشار : نشأة الفكر ج ١ ص ٢٥٧ .
 (٢) الدكتور أبو ريدة : إبراهيم النظام ص ١٩ .
 (٣) الإسفرائىنى : التبصير في الدين .
 (٤) جولد نسپر : مذاهب التبصير الإسلامى ص ١٩٠ .
 (٥) الرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٣٩ والدكتور النشار : نشأة الفكر ص ٦٥
 (٦) سورة الكهف : آية ١٦ . (٧) مريم : آية ٤٨ . (٨) مريم : آية ٤٩ .

عن هو الحياة وتمتع الدنيا للتعبد أو طلب العلم ومرادفها لكلمة زاهد أو عابد^(١)، وإن أصل نشأتهم يرجع إلى اعتزال جماعة من أصحاب الحسن ابن علي بعد أن سلم الأمر لمعاوية ولزومهم منازلهم ومساجدهم واشتغالهم بالعلم والعبادة^(٢)، كل ذلك مما يجعلنا نرجح أنهم نشأوا في بيئة مستنيرة على حد تعبير الدكتور على النشار بعد حسرتهم المريرة على سلب الحق من أهله وولاية معاوية الخلافة فكان أن لجأوا إلى العبادة واعتزلوا السياسة وعكفوا على دراسة العلم والدين، وإن بذرة هذه الفرقة قد ظهرت من نزعات ورعة إذ كانوا من الأتقياء الورعين الذين اعتزلوا الناس^(٣)، ولقد كان شيوخهم الأوائل معبرين عن هذا الاتجاه فكان واصل بن عطاء لا يرى في الليل إلا مصلياً أو عاكفاً على الكتاب الكريم بدون آيات يرد بها على المخالفين وكان عمرو بن عبيد يقوم الليل مصلياً وقد حجج أربعين حجة ماشياً، وإذا تكلم فكان النار لم تخلق إلا له وإذا رأته توهمت أنه عاد من دفن والديه^(٤)، أما النظام فقد استحلّف الله بجهاده في الدفاع عن التوحيد أن يسهل عليه سكرات الموت، وكان ناسكهم أبو موسى المرادار إذا جلس للوعظ والكلام أبكى مستمعيه .

وبالرغم من هذه السيرة الصالحة لكبار المعتزلة فإن أذهب إلى أن أضعمهم في صف سقراط أو الرواقيين؛ ذلك أن أتباعهم لم يتأثروا إلا بآرائهم، وكانت متابعتهم عن إقناع لا عن كونهم قدوة، ذلك أن صفتهم الكلامية قد سادت ما عداها من صفات خلقية وكان جهادهم أهل الديانات الأخرى والفساق والزنادقة والمتحللين من أمثال بشار بن برد وأبي نواس هو أبلغ ما عرف عن شخصياتهم من أثر إلى حد أنه يمكننا القول إن أصل الأمر

(١) طبقات ابن سعد : ج ٦ ص ٢٢٥ وجوله تسيير : العقيدة والشريعة ص ٨٩ .

(٢) النوبختي : فرق الشيعة ص ٥ والدكتور النشار ص ٢٦٤ (نشأة الفكر) .

(٣) جولد تسيير : العقيدة والشريعة ص ٨٩ .

(٤) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ٢٢ .

بالمعروف والنهي عن المنكر هو أصل العمل الوحيد في مذهبهم الكلامي وهو الأصل الذي آمنوا به يقيناً ومارسوه عملاً .

يذهب المعتزلة إلى أنه باللسان واليد والسيف كيف قدروا على ذلك فصل السيوف واجب إذا لم يمكن دره المنكر إلا بذلك^(١) لا فرق في ذلك بين مجاهدة كافر أو فاسق^(٢) ولا يختص الولاية بالأمر بالمعروف بل هو ثابت لآحاد المسلمين ، على أن الأمر في ذلك موكل إلى أهل الاجتهاد فليس للعوام في ذلك أمر ولا نهى^(٣) ، ومن ثم فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات لأنه لا يصلح له إلا من علم المعروف ونهى عن المنكر وعلم كيف يرتب الأمر في إقامته وكيف يباشره فإن الجاهل ربما نهي عن معروف أو أمر بمنكر ، وقد يغلف في موضع اللين ويلين في موضع الغلظة ويتنكر على من لا يزيد إنكاره إلا تمادياً أو على من الإنكار عليه عبث^(٤)

ومن شروط الأمر بالمعروف أن يعلم أن ذلك لا يؤدي إلى مضرة أعظم منه ، فإنه لو علم أو غلب هي ظنه أن نهياً عن شرب الخمر يؤدي إلى قتل جماعة من المسلمين لم يجب ، كذلك أن يعلم أو يغلب على ظنه أن لقوله فيه تأثيراً فإن لم يعلم ذلك فإنه يحسن وإن لم يجب^(٥) .

والأمر بالمعروف تابع للمأمور به إن كان واجباً فواجب وإن كان ندباً فندب ، وأما النهي عن المنكر فواجب كله لأن جميع المنكر تركه واجب لاتصافه بالقبح ، وشروط الوجوب أن يغلب على ظنه وقوع المعصية نحو أن يرى الشارب قد تهيأ لشرب الخمر بإعداد آلاته ، وألا يغلب على

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٣١١ .

(٢) المسعودي : مروج الذهب ج ٣ ص ١٥٤ .

(٣) الجويني : الإرشاد إلى قواطع الأدلة ص ٢٥٩ .

(٤) الزنجشيري : الكشاف ج ١ ص ١٣٤ (تفسير آية « ولتكن منكم أمة يدعون إلى

الخير يأمرون بالمعروف ») .

(٥) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١٤٣ .

ظنه أنه إن أنكر لحقته مضرة عظيمة ، بل يتندى في إنكاره بالسبل فإن لم يرفع ترقى إلى الصعب ، لأن الغرض كف عن المنكر - قال تعالى : « فأصلحوا بينهما » ثم قال : « فقاتلوا التي تبغى » وبيّشر الإنكار كل مسلم تمكن منه وعرف شرائطه ، فهناك القبايح الظاهرة المعروفة والنهي عنها واجب على كل إنسان ، وأما ما يحتاج إلى قتال فلأنما يقوم به من في استطاعته القتال والإعداد له كالإمام وولاته فهم أعلم بالسياسة ومعهم عونها وعدتها (١) .

في هذا المبدأ الصلي فحسب يمكن أن يقال إن المعتزلة قد عاشوا مبادئهم فحاربوا الزندقة والتحلل ولكن يؤخذ عليهم حين دانت الدولة بمبادئهم أنهم لم يفرقوا بين دره المنكر من تهتك وفجور وبين اضطهاد المخالفين في الرأي فكان لبطشهم شهداء ومضطهدون أثاروا عطف الناس وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل ، ومن ثم لحقتهم وصمة التعصب ، وكان أجدر بهم باعتبارهم عقليين أحراراً أن يكونوا رواد حقيقة ودعاة أخلاق .

أما إذا كانت الأخلاق علماً عملياً فلا يكفي فيما يتصل بالفضيلة أن نعلم حقيقتها ، إنما أن نروض أنفسنا على اتباعها ، فهل النزعة العملية تصلح كباعث كاف لممارسة الفضيلة ؟ لا شك أنه لا بد أن يفسح للعقل مكانة تليق به في مجال الأخلاق ، ولكن هل الإقناع كاف للعمل وهل الفكرة ملزمة للإرادة ؟ إنه مهما اكتسبت الأفكار من حق فإنه ليس في وسعها أن تنطوي على لزوم تحقيقها ، ذلك أن الإلزام الخلقى لا يمكن أن يشتق من مجرد الفكرة المحضة على حد تعبير برجسون (١) ، إننا قد نعجب بالفلسفة الخلقية القائمة على أسس عقلية ولكنه إعجاب التأمل وليس ذلك كافياً لإسكات نزعات الهوى والأثرة والرذيلة ، إنه إن صح الإذعان للمنطق في ميدان النظر فليس للمنطق كل هذا السلطان في ميدان العمل ، ومن

(١) الزغشري : الكشاف - ص ١٢٥ .

(٢) برجسون : منبع الأخلاق والدين - ص ٩٥ .

ثم فإن الأساس العقلي وحده لا يكفي لقيام الأخلاق ، ذلك أرسطو بعد الجهد الخلاق الذى أقامه بكتاب الأخلاق يختم صفحاته بعبارة تم عن الأسف : لو كانت الكتب والخطب وحدها تكفى لردنا أحياناً لكانت مطلب الناس جميعاً إن كل ما فى وسع المبادئ أن تحققه فى هذا الصدد هو لسوء الحظ أن تشد عزم فتیان كرام على الثبات فى طلب الخير وترد القلب الشريف بفطرته صديقاً للفضيلة وقيماً لعهدها (١).

وأكن ما الذى يعوز المبادئ إذا لم تكن تكفى لإقامة الأخلاق وممارسة الفضيلة ؟ وإذا كانت هذه المبادئ عاجزة عن أن تحول الشرير خيراً فهل يمكن أن تصبح الفلسفة الأخلاقية مجرد ترف عقلى وتقطع صلتها بالعمل ؟

ليس للعقلين بما فى ذلك المعتزلة إجابة شافية على السؤال ولا يمكن بحال أن نجد هذه الإجابة فى نزعة عقلية بحتة تعنى بالنظر على حساب العمل ، ويبدو أن هذه الإجابة لن نجد لها إلا فى ثنايا مذهب آخر يغلب جانب العمل على العلم والإرادة على الفكرة ، مذهب تكون أولى مقدماته : أنا أريد لا أنا أشك أو أنا أنكر أو أنا أعرف ، ذلك هو مذهب النوقيين الذين اتخذوا من الأخلاق رياضة ومن ممارسة الفضيلة تنوقاً .

الجزء الثاني

المشكلة الأخلاقية لدى الذوقيين في الإسلام

تمهيد

في أن الصوفية هم الذوقيون في الإسلام

يفيد لفظ الذوق كنهج للمعرفة إصابة الحقيقة بالشهود أو العيان فلا تتكشف أسرار الحقيقة إلا بتجربة روحية أو حال تقتضى المكابدة والمعاناة ، ولا تتم الرؤية الباطنة بنظر عقلي من حيث لا يستند التلوق إلى للعقل والحدل وإنما إلى الوجدان والإرادة .

ولفظ الذوق أبلغ في الدلالة من الحدس ، لأن الحدس بالمعنى الفلسفى لفظ عارض في اللغة العربية وهو لا يفيد إلا الإدراك المباشر دون واسطة في مقابل الاستدلال فضلاً عن أنه قد يكون عقلياً حين يتعلق ببديهييات رياضية ، وليس الذوق كذلك من حيث إنه يبدو معارضاً لكل أثر عقلي فضلاً عن أنه لا يتعلق بالنظر وإنما يقتضى حالاً تتصل عندها النفس اللذائقة بالموضوع المذاق ومن ثم فالذوق سلوك وليس كذلك الحدس .

ويتضح الفرق بالتمييز بين اتجاه الحدسيين في الأخلاق من أمثال شافسبرى وهتشنون وبين اتجاه الصوفية ، هؤلاء لم يفصلوا إلا أن يسندوا القيم الخلقية إلى العاطفة أو الوجدان وأن يجعلوها فطرية يستوى فيها الناس جميعاً ، بينما لا يكون الذوق لدى الصوفية إلا باستغراق الوجد ، ولا يكون ذلك إلا للخاصة الذين تتكشف لهم أسرار الحقيقة بضرب من الإلهام ، فلا يتم الذوق إلا بتجربة روحية وحال ، ولا يسمى الذوق ذوقاً إلا بسلوك عملي هو بطبيعته معارض للنظر العقلي .

ولا ريب في أن الصوفية هم الذوقيون لأن من خصائصهم الطريق الصوفى أنه لا يمكن الوصول إلى الحقيقة بالتعلم بل بالذوق والحال وأن سيولهم

ليس السماع والنظر وإنما المعاناة والسلوك^(١) ومن ثم فقد جافى الصوفية كل نظر عقل وطرحوا أنساب البرهان والاستدلال لأن اليقين في نظرهم لا ينال باستنباط المتكلمين^(٢) فليس التصوف على حد تعبير أبي الحسين النورى برسوم ولا علوم من حيث إن الصوفى لا يناقش ولا يجادل ولا يفترض ولا يعترض ولكنه يمجا حياة روحية خالصة تقتضى منه جمع الهمة والاستغراق الروحى ، ولا يعيش الصوفى متأملاً أو مفكراً وإنما فى قلق حائر بضرب فيه بين أحوال ومقامات^(٣) .

وإذا كان التصوف تذوقاً فنحن إذا بإزاء نزعة عملية لا نظرية فلسفية .

ولكن هل تكون التجارب الصوفية نسقاً متكاملًا يصلح أن يكون مذهباً فلسفياً فى الأخلاق ؟ يبدو أن أحداً من فلاسفة الأخلاق لم ينكر على الصوفية اتجاهاتهم الخلقية ولكنهم أنكروا أن تصلح هذه التجارب الروحية فى أن تقيم مذهباً فلسفياً متكاملًا ، إنه بصدد المعتزلة أو العقليين عامة كنا نواجه مشكلة العمل أو بمعنى أدق إمكان العمل من الفكرة المحضة ولكن بصدد الصوفية أو الدوقيين أصبحنا نجابه مشكلة النظر ، ولكن هل يمكن أن يكون التصوف حياة عملية لا تستند إلى أسس نظرية ؟ وهل تجاربهم الروحية بالرغم مما تنطوى عليه من فردية وذاتية لا تحمل سمات كلية ؟ أم هل أقوالهم مجموعة من الحكم والنصائح والأمثال القصيرة التى لا ترتبط لتكون نسقاً كاملاً ؟

وقد سبق الصوفية رجال أخلاق غلبوا جانب العمل على النظر ومع ذلك احتلوا مكانتهم فى تاريخ الفكر كفلاسفة كما اتخذت اتجاهاتهم مكانة بين الفلاسفة الأخلاقية لعدة مشكلات ، فهل يمكن أن نجد لدى

(١) الغزالي : المقصد من الضلال ص ٣٢ .

(٢) الكلاباذى : الصرف بمنصب أهل التصوف ٩ - ١٠ .

(٣) الدكتور أبوالمغففى . الصوف التورة الروحية فى الإسلام ص ٢٢ .

الصوفية إجابة عليها ؟ ما هي غاية الحياة ؟ ما هو الخير الأقصى ؟ هل سلطة الإلزام الخلقي باطنية أم خارجية ؟ وهل يحكم على الفعل حسناً أم قبحاً وفقاً للغاية والنتيجة أم الباعث والنية ؟ هذه وغيرها مشكلات ضرورية لتحديد نسق أى مذهب أخلاقي .

ومن ناحية ثالثة بالرغم من مجافاة الصوفية لأساليب الجدل فإنه لم يكن هناك مفر من أن يواجهوا الخصوم والمخالفين ، ولقد وجد الصوفية أنفسهم خصوصاً للفقهاء والمتكلمين فكان عليهم أن يدافعوا عن انبجاستهم ومسلكهم . وبصدد عرض مذهبهم الأخلاقي يقول الغزالي^(١) : الناس في طلبهم السعادة قد ذهبوا مذاهب أربع :

فريق قد أثبت اللذة الحسية وطلبها ولكنه يؤمن بالحشر والنشر والجنة والنار كما نطقت به الشرائع ولكنه غافل عن سعادة آجلة من أجل لذة حاضرة ، فهو أسير شهواته عاجز عن قهرها ومن ثم فهو أضعف الخلق لأنه ضعف عن رد شهواته فهو في عناء دائم وهم مقبم إن قضى وطره يوماً عجز عنه أياماً ، وهو لا يخلو في قضاء الشهوات من مشاق وأخطار تنعى عليه لذته ، ذلك شتى الدنيا والآخرة باتفاق لأنه إن كان مقبماً على الهوى راضياً بالشهوة فلن تصفو له وإن أراد التخلي عنها ، ولكن نفسه قد ملكته فذلك قد أعزل دأزه فعاش بغصة الدنيا وخسران الآخرة .

وفريق ثان من الفلاسفة لا يطلب اللذة الحسية ولكنه يميز عليها لذة العقل ، ولا يخفى ما وراء العلم والفكر من سعادة حين تنكشف له في كل لحظة مشكلات الأمور ، ثم هو في عز لا يسلبه منه أحد كما يسلب الملوك ملكهم ويتزع عنهم سلطانهم ومن ثم تشوق الوزراء والولاة إلى عزكهم الفلاسفة والعلماء ، ولكن لا تكتمل إلا بالعلم والعمل ، إذ كيف يسعد أو يفوز من لا يعمل بما يعلم ، وما العمل إلا رياضة الشهوات النفسية

(١) الغزالي : ميزان العمل ص ٤ وما بعدها .

التي بموجب علمه قد علم أنها زائلة مجلبة للهموم والكدورات .

وفريق ثالث من جماهير الحمقى ظنوا أن الموت عدم محض وأن الطاعة والمعصية لا عاقبة لهما . ، وغالباً ما لا يدعوه إلى هذا الرأي برهان يستند إليه أو دليل يعتمد عليه ، وإنما عجز عن مقاومة الهوى ودعوة إلى البطالة ، ثم ينسب هذا المعتقد إلى فيلسوف عارف بدقائق الأمور ، ولكن المسترشد يعرف الغلط في ذلك إذ كيف إلى دليل غفل عنه الأنبياء والأولياء والحكماء وكافة العقلاء .

وفرقه رابعة أنكرت اللذة الحسية حقيقة أو خيالاً ولم تقنع باللذة الحسية أو العقلية ، أدركت أن السعادة الدنيوية قاصرة قصيرة وأن ما عند الله خير وأبقى ، ولكنهم لا يطلبون الجنة على عملهم لأن مطلب القاصدين إلى الله أشرف وأسمى ، فليس من غايتهم الحور والقصور والاشتغال بنعيم الحياة وزخرفها كن همتهم مجالسة مولاة والنظر إلى وجهه الكريم^(١) .

فلا معنى للسعادة إلا نبيل النفس الإنسانية كمالها وما كمالها إلا التجرد عن علائق الدنيا والانكباب بجملة الهمة على التفكير في الأمور الإلهية ، فبالمجاهدة والرياضة والتفكير والمعاينة تنال النفس سعادتها فلا علم بلا عمل « إليه يصعد الكلم الطيب » ذلك هو العلم ، « والعمل الصالح يرفعه » ذلك هو العمل .

هذا العرض مع النقد لاتجاهات طالبي السعادة يصلح أن يكون مقدمة لنزعة الصوفية في الأخلاق فضلاً عما فيه من تحديد للمفهوم الصوفي للسعادة .

وليست هذه السعادة أخروية فحسب ولكنها في الدنيا كذلك حين يترقى الصوفي من مقام إلى مقام حتى يصل إلى مقام التوحيد ، يقول ابن خلدون: ولا يزال المرید يترقى من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى

التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة^(١) .

لقد لقيت السعادة كفاية للحياة تقدماً من الفيلسوف كانط من حيث إنها قد تكون معارضة للفضيلة ومن ثم فإنها تفقد السلوك أخلاقيته حين تصبح غاية ، غير أن الأمر ليس كذلك لدى الصوفية ، فإن معاينة الحق مقصدهم من التوحيد تقضى إسقاط الأوصاف الذميمة للنفس وقيام الصفات المحمودة بها ، يقول القشيري في شرح مقام الفناء موضعاً التلازم بين التوحيد والأخلاق : ففناء العبد عن أفعاله الذميمة وأحواله الخسيسة بعدم هذه الأفعال ، وفناؤه عن نفسه وعن الخلق بزوال إحساسه بنفسه وبهم^(٢) .

ولا يعد التصوف مذهباً أخلاقياً لأنه يحدد غاية الحياة فحسب بل إنه يجيب على مصدر الإلزام الخلقى ، وبالرغم من أن بعض فلاسفة الأخلاق يستبعدون المذاهب الدينية من نطاق الدراسة الأخلاقية لأنها في رأيهم ترد الإلزام الخلقى إلى سلطة خارجية فإن التصوف مع كونه اتجاهًا روحياً لا يوافق على التخلق والعبادة رهبة فهي عبادة العبيد ولا رغبة لأنها عبادة التجار وإنما تكون العبادة شكراً وتلك عبادة الأحرار^(٣) .

أريد أن أخلص من هذا كله إلى أن استغراق الصوفية في مواجدهم وفنائهم في شهود الحق لم يحل دون أن يقدموا وصفاً لأحوالهم ومقاماتهم بل أن يعارضوا الفقهاء والمتكلمين ذاكرين فضل طريقهم بما يصلح أن يكون مذهباً أخلاقياً متكاملًا .

ولكن يبدو أن اعتبار التجارب الصوفية مكونة لسنق فلسفي أخلاق يستند إلى قضية أولى ، ألا وهي اعتبار التصوف مذهباً أخلاقياً ، وقد عرف للتصوف

(١) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٢٢٨ .

(٢) القشيري : الرسالة ص ٣٧ .

(٣) ابن الجوزي : صفة الصفة - - ٢ - ص ٥٣ عبارة أحمد بن خنبرويه .

جانبه الروحي ولكن هل ذلك ينطوي بالضرورة على اتجاهات أخلاقية ؟
 ولئى دخل للأخلاق فى الفناء فى الله أو بأحوال الشطح والجذب ؟ ذلك
 ما لن أجيب عنه فى سطور لأنه هدف الصفحات القادمة من الرسالة، وإنما
 أكتفى الآن بذكر بعض تعاريف للصوفية فى معنى التصوف يتضح فيها
 جانب الأخلاق .

يقول النورى : ليس التصوف برسوم ولا علوم ولكنه أخلاق .

ويقول ابن القيم : اجتمعت كلمة التاطقين فى هذا العلم أن
 التصوف هو الخلق ، وسئل الجريرى ما التصوف ؟ فقال : الخروج من
 كل خلق رضى واللدخول فى كل خلق سنى ، ويقول الكتانى : التصوف
 خلق فمن زاد عليك فى الخلق فقد زاد عليك فى الصفاء^(١) .

الباب الأول

ميتافيزيقا الأخلاق لدى الصوفية

الفصل الأول

في أن التجارب الذوقية والنظريات
الفلسفية في التصوف لا تصلح كى
تقيم أو تكون ميتافيزيقا أخلاق .

١

ليست ميتافيزيقا الأخلاق لازمة لهذه الدراسة لأننا بصدد مذاهب وثيقة
الصلة بالدين فحسب ، ومن ثم لا بد أن تستند الأخلاق فيها إلى معتقدات
وإنما تستمد ميتافيزيقا الأخلاق لزومها وضرورتها حتى تتصف المبادئ
الخلقية في هذه المذاهب بالكلية والضرورة ، ذلك أنه إذا كان القانون
الخلقى ملزماً فيجب أن يحمل صفة الضرورة المطلقة كما أن الحكم على
القيم الخلقية يكون عرضة للتغير إن لم يستند إلى قانون أعلى .

وبصدد ضرورة ميتافيزيقا الأخلاق هاجم كانط استناد المبادئ
الخلقية إلى الأنثروبولوجيا أو بالأحرى إلى وقائع الخبرة وأمثلة الواقع كما
انتقد أن تستنى هذه المبادئ من الطبيعة البشرية بما تنطوى عليه من
دوافع وميول متغيرة ولا يبرر ذلك كون الأخلاق متعلقة بالإنسان لأنها
لا تتعلق به إلا من حيث هو كائن عاقل^(١) ، وإذا كان كانط قد أراد
أن يبعد الأخلاق عن التجربة فإننا في التصوف بصدد تجربة
من نوع آخر حيث يعيش الصوفى في مواجيد وأحوال يستغرق فيها
بالكلية فلا يثبت من نفسه شيئاً بل يكون من شدة الوجد ذاهلاً عن
كل ما سوى الحق . فهل يمكن أن تستنى من شطحات الصوفية ومن

Kant : Fundamental Principles of the metaphysic of morals P. 255. (١)

أحوال المحو والفناء والسكر والبقاء أصول أولى بمعتقدات تصلح أن تكون
ميتافيزيقا أخلاق ؟

حقيقة قد تكون السمة الأخلاقية في التجربة الصوفية فائضة حيث
يفنى الصوفي عن الأوصاف المدحومة فلا تظهر عليه إلا الصفات المحموده
وحيث الفناء عن الشهوات ومظاهر الإنية من لذة وأناية ضروري ليعيش
التجربة ويتلقى الحال ، وحقيقة لم يعرف عن أحد منهم رعونة نفس أو
سوء سريرة أو فساد طبع ، ولكن هل يمكن أن تستخلص من التجارب
الذاتية ومن أحوال الصوفية وشطحاتهم أصول كلية للاعتقاد يلتقى عندها
القوم ؟ وهل يمكن أن تستند أقوالهم في الفناء وفي الحب إلى مبادئ أولى
بها يلتزمون ولا يشطحون ؟

يبدو أن تلمس ميتافيزيقا أخلاق أو أصول اعتقاد من أحوال القوم
متعذراً ، ودون حاجة إلى عناء استقراء أقوالهم في الوصول إلى هذا
الرأى من حيث إن التجربة الصوفية ذاتية فهي تتعارض مع كل أصل
موضوعي ، ومن حيث إن الصوفي لا يثبت عند حال بل لا يزال منتقلا من
حال إلى حال تعارضها فن محو إلى إثبات ومن سكر إلى صحو ومن
بقاء إلى فناء فئمة لا سبيل إلى التماس الضرورة أو الكلية . وإذا كان
قد أخذ على بعضهم في حالات شطحاتهم عدم التزامهم بقواعد الشرع
فكيف يلتمس الصدور فيما يقولون وعما يعبرون عن مبادئ أولى للأخلاق ؟

قبل لأبي يزيد البسطامي يبلغنا عنك في كل وقت أشياء ننكرها ،
فقال : إنما يخرج الكلام مني على - حسب وقفي ^(١) وتلك شهادة من أهل
التجارب والأحوال تشير إلى استحالة التماس الضرورة أو الكلية من التجربة
الصوفية .

ولا يعنى هذا أن القوم لم يتعرضوا للمسائل الاعتقادية وإنما كانت أقوالهم فيها بما لا يمكن أن تكون بحال أصولاً تصلح لقيام أخلاق فضلاً عن شرائع ، فإذا كانت النظرة الأخلاقية تجعل الآخرة دار استحقاق فإن أبا يزيد ينظر إليها في غير أكثرات : ما النار ، لأستندن إليها غداً وأقول : اجعلني لأهلها فداء أو لأبلعها ، ما الجنة ؟ لعبة صبيان ، ولماذا الحساب والعقاب ولو غفر الله للخاق أجمعهم فما غفر إلا لقبضة تراب ولو أحرقتهم فما أحرقت إلا قبضة تراب ، وأى حاجة له إلى لطفه يقربه من الطاعة وهو يقول : طاعتك لى يارب أعظم من طاعتى لك ، بل أى حاجة إلى تقييم أخلاق لمن فنى في الله فلبس ثوب الألوهية علناً : سبحانى ما أعظم شأنى وبصرف النظر عما تأوله المتأولون من أصحاب أبي الزيد من أجل التوفيق بين أقواله وبين أحكام الشرع ، فإن أقواله لا يمكن أن تتخذ قانوناً كلياً لأية شريعة خلقية .

ولا أثر للأصول الأخلاقية فيما تنقله لنا المصادر عن أخبار الحلاج ، بل لعل في بعض ما صدر عنه من أقوال ما يجافى تماماً كل قيمة خلقية ، فهو لم يفسر أصل الخلق تفسيراً بعيداً كل البعد عن السمة الخلقية فحسب إذا قورن بالتفسير المعتزلى حين ذهب إلى أن الحق وقد كان في الأزل ولا شيء معه أحب أن يرى ذاته فأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه فكان خلق آدم ، بل إنه عبث بالقيم حين ارتفع إبليس رمز الشر إلى مقام الفتوة قائلاً على لسانه : جحودى لك تقديس ، ومن ثم اعتبره كما اعتبر فرعون أستاذاً له وصاحباً^(١) ، وهو لا يعنى بذلك إصراراً على الشر أو تباهاً بقبيح الأفعال وإنما أن يلغى الشر بعد أن يلحقه بالخير ، وقد استعان في ذلك بتأويلات غريبة من ناحية وبفكرة الجبر المحض من ناحية أخرى حيث اقتضت المشيئة الإلهية كل ما وقع من شر بما في ذلك عصيان إبليس وحبث

(١) نيكلسون وترجمة الدكتور عفيفي : في التصوف الإسلامي ص ١٣٨/١٣٤ .

من فرق بين الكفر والإيمان في رأيه فقد كفر^(١) وإذا تركنا أصحاب الفناء والحلول إلى أهل العشق والحب الإلهي لا نجد في رقة المزاج أو روعة الخيال أو عمق التجربة أو خصوبة الأحاسيس ما يقدم للأخلاق شيئاً ، ولا سبيل إلى التماس مبادئ أولية تقتضى العقل المجرد من شعر نابع من محض العاطفة التي تهدف إلى الاتحاد بالله ومن ثم تلتقي الاثنينية بين الله والإنسان ، يقول ابن الفارض على لسان النيات الإلهية :

فلم تهوى ما لم تكن في فانيا ولم تفن ما لم تجتل فيك صورتي
إلى أن يقول :

وما كان لي صلي سوى ولم تكن صلاتي لغيري في أداء كل ركعة

وإذا كان شعراء الحب من أمثال رابعة وابن الفارض قد فتوا في حب الله حتى لم يتعلقوا بشيء سواه ، فلا يعني ذلك أن هؤلاء الشعراء كما ذكر نكلسون قد حلوا مشكلتي الشر والقدر من حيث إن الحب يرينا الشر خيراً أو يجعل الشر لا وجود له في نظر الله ومن حيث إن الحب يرفع الحب إلى درجة العلم بأسرار القدر^(٢) وإنما هم في الواقع قد ألغوا هذه المشكلات وتجاهلوا فلم يقدموا حلولاً لها ، فالحب الإلهي لا يقدم اميتافيزيقا الأخلاق أو لمشكلات الخير والشر والخير والاختيار والثواب والعقاب أجوبة تذكر ولكنه - أي الحب - قد ترك الإنسان يعيش بصددها في فراغ أو لعله قد شغل عنها باستغراقه في الله وفنائه فيه وذهوره عن كل ما سواه .

هذه هي أحوال الصوفية قد تقدم لنا صوراً حية من التجارب الخصبية ولكنها لا تقدم إلى الأخلاق أصولاً أولى أو اميتافيزيقا أخلاق ، فلقد كان هؤلاء في شغل عن الفلسفة ومقتضياتها وعن العقل وأحكامه بل لعل النظر العقلي - لو وجد - لكان حائلاً أو معوقاً دون خصوبة تجاربهم أو شدة مواجيدهم .

(١) ملسينون وبول كراوس : أخبار الحلاج ص ٧١ .

(٢) نيكلسون وترجمة الدكتور عفيفي في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٩٤ .

١ - وحدة الوجود

على أنه إذا كانت أحوال بعض الصوفية من حيث هي مجرد تجارب ذاتية لا تسمح بإقامة مبادئ أولية أو أصول كلية للأخلاق فضلاً عن الاعتقاد فهل يمكن أن نتلمس للأخلاق ميتافيزيقا بين النظريات الفلسفية في التصوف ؟

إن نقطة البدء في مذهب وحدة الوجود كما هو لدى معظم النظريات الفلسفية في التصوف ذلك الحديث النبوي المعتمد لدى الصوفية : خلق الله آدم على صورته ، فالإنسان أكمل مجال الحق لأنه الكون الجامع لجميع حقائق الوجود ، هو العالم الأصغر الذي انمكست في مرآة وجوده كل كالات العالم الأكبر^(١) .

نحن بصدد نظرية تقُدس الإنسان وتعلو من شأنه ، ولكن هل هذا الكمال للإنسان من حيث هو الكائن الأخلاق الذي يميز الطيب عن الخبيث ويسمى إلى الخير ؟

كمال الإنسان لدى أصحاب وحدة الوجود لأنه قد اجتمعت فيه كالات الوجود العقلي والروحي والمادى لا فرق في ذلك بين أى من هذه المظاهر ، فليس سفك الدماء والفساد في الأرض بأذى من البر والإحسان من حيث إن الأولى مظاهر لصفات الجلال الإلهي ، ولا تفرق صفات الجلال عن صفات الجمال فالعصية من العبد كمال أو هي جلال لأنها مظاهر لاسم المنتقم أو الجبار وهو من أسماء الله ، فلا فرق بين الخير والشر ، بين من

(١) الدكتور أبو الملا عفيفي : فصوص الحكم لمسي الدين بن العربي ص ٣٦ .

يظهر بصورة العاصي ومن يظهر بصورة المطيع من حيث إن كلا هو مظهر لاسم من أسماء الله .

ولكى يوضح ابن عربي نظريته التي تلغى القيم بعد أن سوت بين الخير والشر يميز بين ما يسميه الأمر التكويني والأمر التكليفي ويجعل الثاني تابعا للأول ، الأمر التكويني هو ذلك القانون الذي قدر على الموجودات ألا أن تكون بما هي عليه ، وبمقتضاه يكون علم الله ، أما الأمر التكليفي فهو الذي يخاطب به الله العباد ويبعث بمقتضاه الرسل فتكون أفعال العباد طاعة أو معصية ، ولكن الطاعة والمعصية تستويان من حيث إن كليهما طاعة للأمر التكويني ، ذلك القانون الأزلي الذي لا بد أن يتم حسب ما تعطيه طبيعة الموجودات ، ومن ثم فكل أفعال العباد متفقة مع الإرادة الإلهية طاعة كانت أو معصية خيراً كانت أم شراً ، ولا تدخل هذه الأفعال تحت دائرة الأحكام الشرعية أو القيم الخلقية إلا لسبب عارض ، ومن ثم فوصف الأفعال بالشر ليس إلا بطريق العرض وما غضب الله من أجلها إلا عرضي كذلك^(١) .

وسياق النظرية بعد هذا الجبر المحض وبعد هذه التسوية بين الخير والشر يقتضى إسقاط الثواب والعقاب والوعد والوعيد أو تأويلهما ، فالثواب اسم ناشئ عن الطاعة في نفس المطيع ، والعقاب اسم ناشئ عن المعصية في نفس العاصي ، وليس الخلاف بينهما إلا في مرتبة التحقق في الوحدة الذاتية مع الحق فلا عذاب ولا عقاب في الآخرة بل مآل الخلق إلى النعيم المقيم .

وما لحق الأمم البائدة من هلاك ليس على نحو ما نفهمه ، فدعاء نوح على قومه كان دعوة لهم أن يحرمهم الله من قيود الوثنية التي تحصر الحق في مجلى مادي محدد ، فدعا عليهم بالفناء الصوفى لا بالدمار والهلاك^(٢) وما الريح العاتية التي أصابت آخرين إلا إشارة إلى ما فيها من راحة لهم حيث أراحهم

(١) محي الدين بن عربي : وتحقيق الدكتور عفيفي - فصوص الحكم الفهر القماني ص ١٢١ .

(٢) محي الدين بن عربي : فصوص الحكم الفهر الترمذي ص ٤٣ .

من الهياكل المظلمة والمسالك الوعرة وقد كان في الريح عذاب لهم أى أمر يستعذبونه إذا ذاقوه^(١) .

ولقد صح قول فرعون حين قال : (أنا ربكم الأعلى) من حيث هو مظهر من مظاهر الحق ، وما طفئانه حين قطع الأيدي والأرجل وحين صلب إلا حق في صورة باطل ، لأنه ما كانت تنال المراتب إلا بهذا الفعل ، فإن الأعيان الثابتة قد اقتضت ذلك ، فرعون بذلك يمثل دور الفتوة لأنه قد لبي بفعله الأمر التكويني الذي يخضع له كل ما في الوجود وإن خالف بذلك الأمر التكليفي ، فكل موجود عند ربه مرضى ، وكيف لا يكون مرضياً وهو سر ربوبيته ، إن إبليس ليس إلا مثلاً أعلى للفتوة من حيث إن عصيانه السجود لآدم لم يكن إلا طاعة للأمر التكويني ومن حيث إن السجود لا يكون إلا لذات الحق .

ولا مجال للقول باللطف الإلهي لأنه وإن كان العالم مفتقراً حقيقة إلى الله من حيث أن لا وجود له في الحقيقة إلا كوجود الظل للشيء أو المظهر للجوهر ، إلا أن هذه المجالى ضرورية من أجل أن تتحقق صفات الحق وأسماء الله ، وتلك هي علة الخلق ، كان الحق من حيث هو مجرد ذات كترزاً مخيفاً فأراد أن يعرف فخلق الخلق فبه عرفوه .

وغنى عن البيان أن نظرية كهذه تلقى القيم الخلقية وأحكام الشرائع وتفسر علة الخلق وحياة الإنسان وسلوكه ومآله بعد المات تفسيراً وجودياً بحتاً لا أثر للأخلاقية فيه ، إنها لا تقوض أصول الشرع وأحكامه فحسب بل إنها تعبت بكل تقييم ومن ثم فإنها إن صلحت أن تلحق بالمذاهب الأنطولوجية التي تفسر الوجود فإنها لا يمكن أن تكون بحال ميتافيزيقا أخلاق . إنها وإن جعلت الإنسان ربانياً فإنها لم تكرمه ، وأى تكريم

ذلك الذى يستوى فيه الطيب مع الخبيث ويلحق فيه إبليس منزلة الرسول باسم صفى الجمال والحلال .

ب - الإنسان الكامل

ومن نظرية ابن عربى فى وحدة الوجود تفرعت نظرية عبد الكريم الجيلانى فى الإنسان الكامل ، وبالرغم من الدلالة الخلقية للفظ (الكامل) وبالرغم من أنه يذكر صراحة أن محمداً الرسول هو الإنسان الكامل من حيث أن ليس لأحد ماله من الخلق والأخلاق^(١) ، فليس للنظرية أدنى صلة بالأخلاق ، كما أنها بعيدة كل البعد عن شخصية رسول الإسلام ، إذ لا يعنى بالإنسان الكامل إلا النور المحمدي وهو الروح الإلهي الذى نفع الله منه فى آدم ، فكان سر الحياة ومبدأ الإنسان ، إنه لا يعنى إلا الحقيقة المحمدية التى كان منها خلق الجنة والجحيم ومنها وجد العذاب والنعم ولا غرو أن تكون الحقيقة المحمدية كل ذلك ، إذ ليس ثمة وجود إلا للحقيقة الكلية^(٢) :

والنظرية شأنها شأن نظرية ابن عربى تفسر النشأة الإنسانية بالحديث المنسوب إلى الرسول ، خلق الله آدم على صورته فانه قد خلق الإنسان على صورته وحلاه بأوصافه وسماه بأسمائه فهو الحى والإنسان حى وهو العليم والإنسان عليم وهو الموجود والإنسان موجود وله الربوبية وللإنسان الربوبية !^(٣) فالإنسان متصف بالكمال وفق هذه النظرية لا لسبب أخلاقي وإنما لنسبة إلهية من حيث هو صورة الحق أو بالأحرى لسبب

(١) عبد الكريم الجيلانى : الإنسان الكامل - ٢ ص ٤٤ .

(٢) عبد الكريم الجيلانى : الإنسان الكامل - ٢ ص ٨ .

(٣) المرجع السابق : ص ٩ (يعتمد فى وصف الإنسان بالربوبية على قول الرسول كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته) .

وجودى محض ، والنظرية فى جملتها أنطولوجية لا تدع مجالاً للأخلاق بل لعلها تعبت بالقيم شأنها شأن نظرية وحدة الوجود حين تسوى بين الخير والشر كما تسوى بين الجنة والنار .

إنها تعتذر عن إبليس إذ لم يسجد لآدم ، إنه كان أعلم الخلق بأداب الحضرة وأعرفهم بالسؤال وما يقتضيه من الجواب ، ولقد كان إبليس فى مقام قبض لا مقام بسط حيث المحل محل عتاب وتأدب ، والأمر قد كتب وفرغ منه فلم يفرغ ولم يتدم ولم يتب ولم يطلب المغفرة لعلمه أن الله لا بد فاعل ما يريد^(١) .

والنار إحدى صور الحقيقة المحمدية خلقها الله من اسمه الجبار وجعلها مظهر الجلال ولا يزال أهل النار يمدون لذة فى العذاب كلذة المحارب فى القتال ، ولا يحملهم على خوض العذاب إلا الربوبية الكامنة فيهم^(٢) حتى تظهر فيهم صفات الحق فلا شقاء ولا عذاب إذ يضع الجبار قدمه فى النار ، بل إن من أهل النار أناساً أفضل من كثير من أهل الجنة أدخلهم الله دار الشقاوة ليتجلى عليهم فيها فيكون محل نظره من الأشقياء .

وليس من مبرر للاسترسال فى سائر جوانب هذه النظرية ، فإسبغ يكفى للدلالة على أنها نظرية لا مكان لها على الإطلاق فى ميتافيزيقا الأخلاق ، إنها قد تجرد لها مكانة فى المباحث الأنطولوجية ولكنها تقوض فى كل سطر من سطورها مبادئ الأخلاق بالقدر الذى تجانب فيه أحكام الشرع وعالم الدين .

(١) المرجع السابق : ص ٣٨ .

(٢) المرجع السابق - ص ٢٠ ص ٢٩/٣٣ .

ج - الإشراق

غير أن هناك نظرية فلسفية في التصوف لا تقول بالانحداد أو الحلول ولا تبرر الشر بأن تجعله مظهراً لصفة الجلال في الله إنما تقدر العمل كشرط ضروري للخلاص وأعنى بذلك نظرية الإشراق .

أما أنها تقدر العمل فذلك أن النفس لا تقوى بالفصائل الروحية إلا بضعف سلطان القوى البدنية وذلك بتقليل الطعام وتكثير السهر ، بذلك تخلص النفس إلى عالم القدس ، بل لا يكون الإنسان حكماً حتى يتخلص من العلائق البدنية الجسمانية ويتغلب على العوائق الردية الظلمانية بل يقطع كل صلة بالناس ويخلع عن نفسه سلطان البدن ، لذلك تخرج النفس من مبدئها الروحي فتشرق عليها سوانح الأنوار الإلهية وتفيض عليها بوارق الآثار الربانية^(١) .

لقد هبطت النفس الإنسانية إلى هذا العالم وسجنت في الجسد ، ولا يشير السهرودي فيلسوف الإشراق إشارة فلسفية إلى الخطيئة الأصلية ، ذلك أن الذي يهم هو أن تتذكر النفس فتضطرب وتخلع عنها سلطان البدن وتنسلخ عن الدنيا لتصعد إلى العالم الأعلى وتخرج إلى المحل الأرفع .

ويفصل السهرودي الإشراقات التي تتثال على العارف في مدارج السلوك مبتدئاً من النور البارق الذي يلعب وينطفئ حتى يكاد يقطع مفاصله ، ولا يكون ذلك إلا للكامل من السالكين في العلم والعمل^(٢) ، ويؤكد السهرودي جانب العمل منتقداً أولئك الحكماء الذين يتصورون

(١) السهرودي : هياكل النور ص ٨٥ والدكتور محمد علي أبو ريان : أصول

الفلسفة الإشراقية ص ٢٩٢ ٢٩٣ .

(٢) الدكتور أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية ص ٢٩٨/٢٩٩ .

إمكان الوصول عن طريق الفكر فحسب أما الحكيم المثالي فهو الصوفي العارف الذي يمارس الحكمتين العلمية والعملية وبذلك يصل إلى عالم الأنوار المجردة^(١).

نحن بصدد مذهب يتميز تماماً عن المدرسة المشائية الإسلامية من ناحية وعن المذاهب التصوفية الفلسفية كوحدة الوجود والإنسان الكامل من ناحية أخرى ، مذهب لا يقوم على الفكرة المجردة فحسب ولا تتعارض آراؤه مع قيم العمل حيث لا يمكن لأوامر الأخلاق كما هو الحال لدى أصحاب وحدة الوجود، وإنما على العكس إذ الموقف الفلسفي على حد تعبير الدكتور أبو ريان يخضع إلى حد كبير للهدف الرئيسي للمذهب وهو تربية النفس وتهذيبها : فالإشراق يتضمن المعرفة والعمل حيث تهيئ الفلسفة للسالك قطع مراحل الطريق ولكن الإشراق ليس مجرد النظر العقلي ، فالفلسفة والتصوف متصلان أشد الاتصال في حكمة الإشراق^(٢) ماذا يمكن أن تقدم حكمة الإشراق من فلسفة للعمل والسلوك أو من ميتافيزيقا للأخلاق ؟ وماذا من أمر هذه الحكمة التي يمكن أن تعين السالك على الطريق ؟

هنا تقدم حكمة الإشراق نظريات تتعلق بالوجود والمعرفة دون الأخلاق ، ففي مجال الوجود تتعرض لوجود الله والعالم والإنسان - نفساً وجسماً - وتفسر ذلك كله في ضوء مبدأ النور ، المبدأ الأول للوجود ، وقد تكون مباحث الوجود غير منقطعة الصلة بالأخلاق ، ولكن المذهب الإشراقي حين يفسر صلة الله بالعالم أو الإنسان حيث مجال الكلام في العناية الإلهية من وجهة نظر ميتافيزيقا الأخلاق إنما يقدم تفسيرات وجودية بحتة ، فصلة الله بالموجودات تتم في ضوء القول بالفيض والإشراق من نور الأنوار، وبالرغم من أن السهروردي ينتقد مذهب وحدة الوجود

(١) المرجع السابق ٢٠٢/٣٠٣.

على أساس أخلاقي حين يقول : إنهم لما رأوا أن النفس فيض أو نور من الله قالوا إنها جزء منه وإنها متحدة معه ثم إنها وهو شيء واحد ، وهذا خطأ محض إذ كيف تخضع الذات الإلهية لشهوات البدن وبلياته ، إذا به لا يقدم تفسيراً خلقياً لصلة الله بالإنسان ومن ثم فإن مذهبه في الفيض على نفس الأساس الوجودي لمذهب وحدة الوجود ، إنه على حد تعبير الدكتور أبو ريان يقرب من وحدة الوجود مع أنه قد رفضه صراحة^(١) .

ويذهب السهرودي إلى خلود النفس ، وهنا أيضاً مجال للتفسير الأخلاقي ، وبالرغم من إعجابه بأفلاطون وتأثره به وقد غفل عن الدليل الأخلاقي لخلود النفس مكتفياً بالإشارة إلى جوهرها المباين للبدن مدلاً على ذلك مستنداً إلى أفكار إشراقية ومشائية^(٢) .

نخلص من هذا إلى أنه بالرغم من أن السمة العملية واضحة تماماً في المذهب الإشراقي بل إنها ولاشك أوضح مما هي لدى أصحاب وحدة الوجود والإنسان الكامل ، وبالرغم من أن آراء السهرودي والمدرسة الإشراقية لا تلتقي الأخلاق وقيامها فضلاً عن أنها تؤكد جانب الذوق فلا تقبل أن تكون بحثية فحسب ، فإن آراءه الفلسفية تدخل في نطاق موضوعات الوجود والمعرفة ، ولكنها لا تقدم للأخلاق شيئاً بحال ، بل إن موضوعات الأخلاق تستحيل عنده إلى أبحاث أنطولوجية ، فالخير والشر يفسران في ضوء النور والظلام ، أما شرور البدن فذلك من حيث إنه مادي كثيف ، ونحر الإنسان من شهوات البدن ليس عنده إلا سعياً للنفس إلى الفكاك من إساها بعد أن غشيها البدن بكثافته ، أما اللطف الإلهي فإنه يصبح التأييد بالنور والثبات بالنور ثم الحشر إلى النور ،

(١) الدكتور أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية ص ٣٠٢/٣٠٣ .

(٢) المرجع السابق ص ١٤١ .

وليس الحبر الإلهي إلا نوراً : أفض على نفوسنا أنوار خيراتك وأنزل على
أرواحنا جوامع بركاتك .

إن المذهب الإشراقي بما ينطوي عليه من فكرتي النور والفيض قد
أقام بناء أنطولوجياً وأساساً ابستمولوجياً ولكنه في نطاق ميتافيزيقا الأخلاق
لم يخلف إلا فراغاً .

الفصل الثاني

في أن ميتافيزيقا الأخلاق لدى الصوفية
المعتدلين ليست تصوفية وإنما كلامية أشعرية .

لم تقدم لنا النظريات الفلسفية في التصوف كالإشراق ووحدة الوجود
ولا التجارب الذوقية لبعض الصوفية أى أصول الاعتقاد أو مبادئ أولية
للأخلاق ، وليس أمامنا إلا أن نلتمس هذه الأصول أو المبادئ في
التصوف المعتدل .

ويكاد يكون التصوف المعتدل أصدق جوانب التصوف تمثيلاً للفكرة
الصوفية لا من حيث اتساقه مع أحكام الشرع وتعاليم الدين فحسب بل
من حيث بعده عن الأصول الأجنبية إذا قورن بالتصوف الفلسفي ومن
ثم كان معبراً عن تيار إسلامي .

وليس من اليسير أن نعتز على أصول للاعتقاد تجمع القوم وتجعلهم
ينفردون بها دون سائر المذاهب ، ومن ثم فإن كتب الكلام لاتضمهم
مع سائر الفرق ، بل يكاد يكون الاتفاق قائماً أن الصوفية ليسوا فرقة
وما ذلك إلا لأنه لا يجمعهم في أصول الاعتقاد كلام .

وليس في كتب القوم شرح لعقائد ولا عرض لأصول ، وإنما باعتبارهم
أهل سلوك فإن أمهات كتبهم تذكر مقاماتهم وأحوالهم في اجتياز الطريق
كما تعرض لسيرهم وطبقات رجالهم فتصف مجاهداتهم ومشاهداتهم .
وأحوالهم في الطريق وتأديبهم للمريدين .

ومن المؤكد أن التصوف تجربة ذاتية للصوفي ، ومن ثم فإنه من
المتعذر أن تجمعهم وحدة فكرية حتى يصبح الصوفية فرقة تؤلف بين أفرادها

مبادئ وأصول . وأهل هذا هو مقصد رويم حين قال : الصوفية بخير ما تنافروا فإن اصطلمحوا فلا خير فيهم^(١) ولكن من المؤكد كذلك أن كان للقوم خصوم بين الفقهاء والمتكلمين وأنهم مع كراهيتهم للجدل والاستدلال قد دافعوا عن طريقتهم بكلام وإن استند إلى الإشارة دون البرهان فإنه يصحح أن يكون ما اجتمع عليه معتدلوهم من أصول .

ولقد جمع الكلاباذي هذه الأصول في كتابه التعرف ، فلنتلمس ما يتعلق بالأخلاق من بين هذه الأصول .

في مشكلة الجبر والاختيار أجمعوا أن الله تعالى خالق أفعال العباد كلها كما أنه خالق أعيانهم وأن كل ما يفعلونه من خير وشر بقضاء الله وقدره ، ويدلل الكلاباذي معبراً عن رأى الصوفية بقوله : لما كانت أفعالهم أشياء يجب أن يكون الله خالقها إذ لو كانت الأفعال غير مخلوقة لكان الله عز وجل خالق بعض الأشياء دون جميعها^(٢) .

ومن المجمع عليه أن حركة المرتعش خلق الله وكذلك حركة غير المرتعش غير أن الله تعالى خلق لهذا حركة واختياراً وخلق للآخر حركة ولم يخلق له اختياراً ، وأجمعوا أن للعباد أفعالاً واكتساباً على الحقيقة هم بها مثابون وعليها معاقبون ، ولذلك جاز الأمر والنهي وعليه ورد الوعد والوعيد ، ومعنى الاكتساب أن يفعل العبد بقوة محدثة هو مختار لها ويريد وليس عليها بمحمول ولا مستكره^(٣) .

وينتقد الكلاباذي على لسان الصوفية فكرة الجبر الذي لا يكون إلا بين המתعنين ، أى أن يأمر الأمر ويمنع المأمور فيجبره الأمر عليه آتياً ما يكرهه

(١) القشيري : الرسالة ص ١٢٧ .

(٢) الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٤٦ .

(٣) الكلاباذي : التعرف ص ٤٨ .

تاركاً ما يحبه وليس كذلك فعل المؤمن أو الكافر (١) .

ويعرض الكلاباذى للاستطاعة فيراها مع الفعل لا تتقدمه حتى لا يكون العبد بصفة الله من مطلق المشيئة وحتى يكون مفتقراً إلى الله عند أفعاله (٢) .

وليست هذه آراء ينفرد بها الصوفية ولكنها في جملتها وتفصيلها بل الأدلة عليها منقولة تماماً عن الأشاعرة ولا يفض ذلك من قدر القوم ، ولكنها لا تتسق تماماً مع طريقتهم ، فعبارات الصوفية في مقامى التوحيد والتوكل وغيرها صريحة في الجبر وهم في ذلك أصرح من الأشاعرة ، إنهم لا يثبتون للعبد كسباً من حيث إن أول مقامات الطريق أن يكون المرید بلا إرادة ومن حيث أن لا فاعل إلا الله .

وفي مشكلة تعليل أفعال الله ينتقل الكلاباذى ما يراه معبراً عن رأى الصوفية بقوله : أجمعوا على أن الله تعالى يفعل بعباده ما يشاء ويحكم فيهم بما يريد ، كان ذلك أصح لهم أو لم يكن لأن الخلق خلقه والأمر أمره ولولا ذلك لم يكن بين العبد والرب فرق لأن القول بالأصلح يوجب نهاية القدرة ونفاذ ما في الخزائن وتعجيز الله لأنه إذا فعل بهم غاية الصلاح صلاحاً آخر لم يقدر عليه . . . تعالى الله عن ذلك (٣) .

وهنا بدوره منطق الأشاعرة في نقد تعليل أفعال الله ، ويبدو أن الكلاباذى وقد عاش في عصر بداية ازدهار آراء الأشاعرة وتقويضهم لأصول المعتزلة قد ضم الصوفية إلى رأى الأشاعرة ، وحقيقة أن لم يكن بين الصوفية والمعتزلة وفاق ، ولكن باستشفاف الاتجاهات الروحية الباطنية للصوفية

(١) المرجع السابق ص ٤٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٦ - ٤٧ .

(٣) الكلاباذى : التعرف ص ٥٠ .

نجد أنهم يوقنون أن الله في خلقه حكمة وأن له في كل أفعاله سرّاً وإن خفى على الإنسان ، إنه في مقام الرضا بالقضاء ليس ذلك عن تعظيم الله فحسب بل عن يقين أن له في كل فعل لطيفة ، يعترض عليها أهل الظاهر جهلاً ، وهم يسوقون لذلك قصصاً كثيرة^(١) يدللون بها على قول الله : « وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم »^(٢) ولم إشارة خاصة إلى ما كان بين الخضر وموسى ليعبروا عن خيرية أفعال الله ، بل للغزالي كتاب اسمه الحكمة في مخلوقات الله يشير فيه إلى حكمة الله وإرادته الخبير في كل ما خلق .

أريد أن أقول إن الصوفية قد تبطنوا رأى المعتزلة في غاية الفصل الإلهي وإن عادوهم ، أرادها المعتزلة حكمة ظاهرة وعلّة عقاية وجعلها الصوفية حكمة باطنة وسراً خفياً .

وبذكر الكلاباذي أن الصوفية قد أجمعوا أن جميع ما فعل الله بعباده من الإحسان والنعمة والصحة والسلامة والإيمان والهداية واللطف تفضل منه ولو لم يفعل ذلك لكان جائزاً وليس على الله بواجب .

وليس الثواب والعقاب من جهة الاستحقاق ولكن من جهة الفضل والعدل ، وليس شيئاً من ذلك ظلماً ولا جوراً لأن الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه والجهور هو العدل عن الطريق المبين له ، ولا لم يكن الله تحت قدرة قادر وليس فوقه أمر ولا زاجر لم يكن فيما يفعله ظلماً ولا في شيء يحكم به جائزاً ، إنه لو عذب جميع من في السموات والأرض لم يكن ظلماً لهم ، ولو أدخل جميع الكافرين الجنة لم يكن ذلك محالاً لأن الخلق خلقه والأمر أمره^(٣) .

(١) الغزالي : الأربعين في أصول الدين ص ٢٦٨/٢٧٠ .

(٢) سورة البقرة : آية ٢١٦

(٣) الكلاباذي : التعرف ص ٥٢/٥٠ .

وأجمعوا أن الوعد المطلق في المؤمنين المحسنين وأن الوعيد المطلق في الكفار والمنافقين وجوزوا غفران الكبائر بالمشيئة والشفاعة وأوجبوا الخروج من النار لأهل الصلاة لا محالة بإيمانهم .

وسموا أهل الكبائر مسلمين مؤمنين بما معهم من الإيمان فاسقين بما فيهم من الفسق .

وليست أفعال العباد بموجبة للثواب والعقاب من حيث الاستحقاق بل من جهة الفضل ومن جهة إيجاب الله تعالى ذلك ؟

وأجمعوا أن نعم الجنة لمن سبق له من الله السعادة من غير علة وأن عذاب النار لمن سبق له من الله الشقاوة من غير علة ، كما قال هؤلاء في الجنة ولا أبالي وهؤلاء في النار ولا أبالي^(١) .

وعندهم أن من مات أو قتل فبأجله ولا يقولون باحترام الآجال ، وفي الأرزاق يجوزون أن يرزق الله الحرام .

وهذه الأقوال في هذه المشكلات العديدة هي آراء الأشاعرة بلا خلاف وإن كان بعضها لا يتعارض مع اتجاهات الصوفية إلا أن البعض الآخر لا يعرف لهم رأى واضح فيها كرايهم في أهل الكبائر وفي الآجال والأرزاق وفي الحسن والقبح ، وإن أدلى الصوفي برأى فيها فليس ذلك إلا بوصفه أشعرياً ، وليس أدل على ذلك من أن الكلاباذي قد سرد معظم هذه الآراء دون استناد إلى أى نص من نصوص الصوفية كما فعل في مشكلة القضاء والقدر .

وليس هناك ما يمنع أن يكون بعض الصوفية من أهل السنة أشاعرة في الأصول غير أن ليست كلها متسقة مع طريقة القوم ، لقد أشار الكلاباذي

أن بعضهم يجوز تعذيب أطفال المشركين في النار يوم القيامة^(١) ، وحقيقة ليس لهم في ذلك رأى معروف ولكنه اتجاه غريب على الصوفية الذين هم أشفق الناس على خلق الله إلى حد أن تمنى البسطامى أن يقبل الله أن يفتدى الناس بنفسه في جهنم فكيف بعذاب الأطفال .

واقصد صرح الكلاباذى بصدد هذه الأصول أن الصوفية لم يختصوا بها وأن ما ذكره هو ما فهمه من رموزهم وإشاراتهم في ضمن كلامهم ، وليس ذلك مستورا لهم على حسب ما حكاه وأن العلل والاحتجاج من كلامه وأن ليس كل ذلك مرسوماً في الكتب على التصريح .

وليس اعتذار الكلاباذى عن الإطالة كراهة ذلك ، وإنما لأنه لم يجد في كلامهم نصاً ولا دلالة على ما نسبه من رأيهم في الأصول ، ولا نهمه بأنه حملهم غير آرائهم أو أنه أضاف رأيه إليهم وإنما أنه بحق لم يجد مما قاله شيئاً مرسوماً في الكتب على التصريح^(٢) - ربما ولا على التلميح أيضاً .

لأنهم قوم قد شغلوا عن الجدل في الأصول برياضات الطريق ، فسا الوصول إلى الله بأسباب من النظر ولا بضروب الاستدلال ، ومن ثم لم يكونوا فرقة ولم يكن لهم مذهب مرسوم في العقائد ، فما التصوف برسوم ولا علوم على حد تعبير النورى ولكنه أخلاق يعنى العمل ، وليست مهمة التصوف تصحيح اعتقاد المرید البادئى في سلوك الطريق وإنما أن يبدأ المرید وهو من الاعتقاد على يقين .

(١) المرجع السابق ص ٥٨ .

(٢) الكلاباذى : التصرف ص ٨٥ - ٨٦ .

الفصل الثالث

الأصل الجامع في التصوف المعتدل :

فهم خاص للقدر والحرية

ولكن إذا كان القوم لم يعنوا بالرسوم أو الجدل في الأصول حتى استعاروا من الفرق الأخرى والأشاعرة على الخصوص أصولهم في الاعتقاد دون أن تكون هذه سمة لهم أو نسبة إليهم فإن أصلاً جامعاً عنده يلتقون وبه عن سائر الفرق ينفردون وأعنى به رأيهم في مشكلة الجبر والاختيار ، ولقد عبر الكلاباذي بما يفيد أنهم يدينون بنظرية الكسب الأشعرية ولكن ذلك ليس بصحيح فهم يذهبون في الجبر أكثر مما ذهب الأشعرية ونظرتهم مع ذلك تباين رأي الجهم وتختلف عنه اختلافاً بيناً ، لقد ذهب ابن تيمية^(١) وتلميذه ابن الجوزي^(٢) إلى أنهم متأثرون بالجهم إذ لا قدرة للإنسان أو استطاعة ، ولكن رأى الجهم كان عن نظر واستدلال وفي مجال الكلام ، أما رأيهم فعن ذوق وإيمان في نطاق العمل ولم يكن الصوفية جهميين ولا كان الجهم صوفياً .

ولكن كيف يستقيم قيام الأخلاق في ظل مذهب يدين بالجبر ؟ لقد سبقت الإشارة إلى أن الحرية هي مسلمة الأخلاق التي لا غنى عنها ، وبصرف النظر عن الجدل حول مشكلة الحرية فإن الذين أنكروها قد استندوا إلى أدلة ليس من بينها الأخلاق ، والذين أثبتوها كان الدليل الخلقى أقوى الأدلة على قيامها ، فكيف يمكن أن يكون التصوف مذهباً أخلاقياً مع استناده إلى فكرة الجبر ؟ بل لقد تنافر الصوفية واختلفت مشاربهم ولكنهم جميعاً بين عمليين ومتفلسفين يلتقون عند إسقاط إرادة الإنسان وإثبات الله فاعلاً أوحداً فكيف يتسنى قيام الأخلاق ؟

(١) ابن تيمية : منهاج السنة ج ٣ ص ٢٣/٢٥ .

(٢) ابن الجوزي : تليس إبليس ص ٢٧٠ .

الواقع أنه لا يخرج من هذا الإشكال إلا بفهم حقيقة هامة في التصوف، إنه كمذهب أحادي سواء في مجال الوجود أو مجال الأخلاق لا يخضع للتصور المنطقي الصرف القائم على الاتساق وإنكار التناقض بين ثابا المذهب، فلا يرتفع الضدان في منطق التصوف كما يرتفعان في المنطق الصرف، فطبيعة المذاهب الأحادية أن كل ما يبدو متناقضاً هو مجرد وهم وخداع^(١)، وبذلك يمكن أن ترجع الكثرة إلى الوحدة والاختلاف إلى الاتساق، ولقد عبر جلال الدين الرومي عن المشكلة القائمة في التعارض الظاهر بين القول بالجبر وبين مجاهدة القوم بقوله: إن ما هو متناقض هو انسجام غير مفهوم، بل هذه كتب الصوفية تعرض لمقاماتهم وأحوالهم في ثنائية الضدين (البقاء والفناء - الصحو والسكر - الخوف والرجاء) فلا يقوم التصوف إذن على الساق الأفكار، بل إنه كمذهب أحادي غيبي يعد التناقض هو المبدأ الأول للفعل وللوجود حيث تتداخل الأفكار المتناقضة وتربط ترابطاً كلياً وحيث تكن الوحدة في أعماق التناقض.

وليس من منهج يصلح لعرض مذهب يستند أصلاً إلى مبدأ التناقض إلا منهج فلاسفة الألمان المثاليين بصدد الوجود والمنطق حيث كل قضية لها نقيضها ثم بالتلافي النقيضين يتكون مركب قضية، وبذلك في رأيهم يمكن تفسير مظاهر الوجود^(٢) فإن صح أن نستعير هذا المنهج لحل إشكال أخلاق تستند إلى مذهب جبري يكون العرض كالتالي:

القضية الأصلية: الجبر في المذهب الصوفي وما يلزم عنه عملياً من توكل،
نقيض القضية: المكابذات والمجاهدات في الطريق الصوفي، مركب القضية:
حرية الإنسان في تحرره من رق الشهوات لا في حرية الإرادة أو الاختيار.

القضية الأصلية: الجبر لدى الصوفية

الجبر هو الأصل الجامع في اتجاهات الصوفية بل لا يكاد الجبر في

B. Russell: Mysticism & Logic p. 16.

(١)

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٦٠ (فضل عن هيجل).

كثير من تعريفات الصوفية بلفظ التصوف يكون معنى زائداً عن معنى التصوف نفسه ، فالتصوف لدى ممشاد الدينورى إسقاط الاختيار مع صحبتك للمخلوق ، وللتصوف ثلاث خصال لدى رويم من بينها ترك الغرض والاختيار ، والصوفى متقاد للحق فليس للحوادث أثر عليه بحال على حد تعبير أبي الحسن الحصرى ، إنه كما يقول الشيلي كالطفل فى حجر الحق ، بل إنه فى حركاته وسكناته بين يدى الله كالميت بين يلى الفاسل .

والتوحيد هو الأصل الأول للإسلام ولكنه فى التصوف يتخذ معنى يختلف عن مجرد قول : لا إله إلا الله ، يقول الجنيدي : سئل بعض العلماء عن التوحيد فقال هو اليقين ، قال سائل : بين لى ما هو ؟ فقال هو معرفتك أن حركات الخلق وسكونهم فعل الله عز وجل وحده لا شريك له فإذا فعلت ذلك فقد وحدته (١) وهكذا يعنى التوحيد لديهم انفراد الله بالفعل ، إنه ليس مجرد إسقاط كثرة الأرباب فحسب بل كثرة الأسباب كذلك ، ذلك أن الوسائط والأسباب مسخرات بأمره ، والتحويل على الأسباب درجة من الشرك ، فى تفسيرهم لقوله تعالى : « فإذا ركبوا فى الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البرّ إذا هم يشركون » (٢) فالشرك هنا لازم عن اعتقادهم بعد نجاتهم بالقول لولا استواء الريح لما نجينا فكان ذلك منهم شركاً وجهلاً ، أما الإيمان الحق فهو الذى لا يمتزج فيه التوحيد بشرك فلا يثبت الإنسان لنفسه استقلالاً بتحريك ذرة من ملكوت السموات والأرض .

ويفسر الهروى التوحيد بقوله : إسقاط الأسباب الظاهرة فلا يتخذ الصوفى فى النجاة وسيلة فى التوكل سبباً فلا شيء جعل لأجل شيء ، ولا يكون شيء بشيء . . . ولكن إرادة الله التى يصدر عنها كل حادث ، ذلك أن الحق وكّل الأمور إلى نفسه وآيس العالم عن ملك شيء منها (٣) .

(١) القشيري : الرسالة ص ٥ .

(٢) الأنعام : آية ٦٥ .

(٣) الهروى مع شرح الخنى : منازل السائرين ص ٥٠ .

وتلور جميع أفكار ابن عطاء الله - من متأخري الصوفية - في التصوف حول إسقاط التدبير ، ويستدل عليها بأدلة ثلاثة :

أولاً - لا وجود للإرادة الإنسانية إلى جانب إرادة الله ، يقول ناطقاً بلسان الله : أيها العبد أنا المتفرد بالخلق والتصوير وأنا المتفرد بالحكم والتدبير ، لم تشاركني في خلقي وتصويري فلا تشاركني في حكمي وتدييري ، أيها العبد كما سلمت لتدبير أرضي وسمائي وانفرادي بهما سلم وجودك لي فإنك لي ولا تدبير معي فإنك معي .

ثانياً - أن الله قد سبق تدبير أمر الإنسان منذ الأزل ، ومن ثم فقد جل حكم الأزل أن يضاف إلى العلل ، وكيف يستطيع الإنسان أن ينفذ من أمر نفسه شيئاً وسوايق المهم لا تمزق أسوار القدر .

ثالثاً - الاعتقاد بأن الإنسان مدهر أفعاله تطاول على الله ومكابرة ذلك أنه من لوازم العبودية إسقاط التدبير مع الله بل أول الطريق الصوفي التطهير من وجود التدبير ومنازعة المقادير^(١) .

والتوكل من أهم المقامات لدى الصوفية وهو المظهر العملي لفكرة الجبر ، فلا يسلك المرید طريق التصوف حتى يقطع إرادته ويتجرد عن التدبير راضياً بأحكام المقادير فلا يكون لديه تمييز بين خير أو شر أو بين محنة أو منحة ، إنه مقهور بتصرف الربوبية بعد أن ألقى نفسه في العبودية .

ويشرح الهروي مقامات السالكين ، ففي مقام التوكيل لا يشارك مع الله في تصرفه في ملكه شريك ، وفي مقام التفويض يشهد انفراد الحق بملكه وكل ما يقع فيه من حركة أو سكون وبذلك يصل إلى التسليم الكامل لله ، فتستوى عنده كل الحالات من نفع أو ضرر ومن خير أو شر ، ولا يرى العبد لنفسه سخطاً ولا رضى ذلك هو عين الفناء حيث لا يشهد الإنسان إلا فعل الله^(٢) .

(١) ابن عطاء الله : التنوير في إسقاط التدبير ص ٦٠ وما بعدها .

(٢) الهروي : منازل السائرين ص ٢٤ .

وليس التوكل مجرد رأى ولكنه سلوك ، وقد أشار الغزالي إلى بعض مظاهر السلوك لدى الصوفية باسم التوكل ، فأرزاقهم تجرى على أيدي العباد بلا تعب منهم ، فالناس يرزقون بذلك السؤال أو بالنصب أو بالانتظار كالنجار أو بالامتهان كالصانع ، أما الصوفية فيأتيهم رزقهم بغير ، وقد يدور الصوفي في البوادي بغير زاد يصبر على الطوى أو يقعد في بيته ويسخر الله له سكان البلاد يوصلون رزقه إليه بغير انتظار ، ولا يضطرب قلب المتوكل إن سرت بضاعته أو خسرت تجارتها ، بل إن الصوفي قد يكسر مغزله أو وسية كسبه إن رأى فيها اعتماداً في الرزق على غير الله ، أفلا ينظر إلى الطير كيف يطير خصاصاً ويعود بطائناً^(١) .

لقد كانت هذه الإرادة مثار الطعن على الصوفية ، يذكر ابن الجوزي أن أحد الصوفية سأل عن الرجل يجمع المال لأعمال البر فقال تركه أبر منه ، وعن رجلين أحدهما طلب الدنيا حلالاً فأصابها فوصل بها رحمه وقدم منها لنفسه والآخر جانبها ولم يبنها ، فكان الرد أن الذى جانبها أفضل ، وأن ما بينهما في الفضل بعيد بعد ما بين مشارق الأرض ومغاربها ، وبعد ابن الجوزي ذلك من شبهاتهم ومن تلبس إبليس عليهم^(٢) .

ويقول نيكلسون معلقاً على فكرة التوكل : أى نوع من الخلق يمكن أن تتجه نظرية كهذه ، فأما في أحط منازلها فعاطل ضليل يعيش كلا على غيره ، وأما في أعلاها فدرويش مسلم يظل ساكناً وسط الأحزان يقابل المدح والذم على السواء بعدم مبالاة ويلقى الأذى والنصب والنداب على أنها أحداث جارية في مأساة الحظ الأبدي^(٣) .

ويضيق المقام عن الإشارة إلى كل ما وجه للصوفية من انتقادات بسبب إسرافهم في القول بالجبر وغلوهم في التوكل إلى حد التواكل خصوصاً في عصور

(١) الغزالي : إحياء علوم الدين ج ٤ (الترتيب) ص ٢٣٠ / ٢٣٢ .

(٢) ابن الجوزي : تلبس إبليس ص ١٧٨ / ٣٦٤ .

(٣) نيكلسون وترجمة نور الدين شريفة : الصوفية في الإسلام ص ٥٠ .

التدهور والانحطاط^(١) ، والواقع أن كثيراً من هذه الانتقادات يتعذر تنفيذها على أساس أخلاق حتى على أشد المتحمسين للصوفية وكيف يمكن الدفاع عن مثل هذه الآيات التي ذكرها الغزالي نفسه وليس أحد متأخري الصوفية أو الدراويش :

جرى قلم القضاء بما يكون فسيان التحرك والسكون
جنون منك أن تسعى لرزق ويرزق في غشاوته الجنين^(٢)

وإذا كان التواكل أخطر النتائج العملية للقول بالجبر فإن شطحات الصوفية والنظريات الفلسفية المتطرفة قد لزمته عنه نظرياً ، إذ ينتقل الصوفي من إسقاط الإرادات أو الأسباب إلى إسقاط الفاعلين أو المرئيين فلا يثبت لنفسه إنية ولا ذاتاً ايدعى الفناء أو الحلول أو الاتحاد ، أو يسقط وجود الموجودات فلا بعدها إلا مظاهر أو تجليات للوجود الإلهي في وحدة الوجود .
ومن ناحية أخرى فإن تأصل فكرة الجبر لدى الصوفية هي التي دعتهم - مع ما عرف عنهم من تسامح - إلى معاداة المعتزلة أشد العداة ، فقد روى أن المهاجبي قد رفض أن يرث أباه لأنه كان يقول بالقدر^(٣) وكان يونس ابن عبيد ينهاه عن مجالسة عمرو بن عبيد ويقول لأن تلقى الله بالزنا والسرقه وشرب الخمر أحب من أن تلقاه برأى عمرو وأصحاب عمرو !^(٤) ، وظل سليمان بن طرفان يبكي وهو في مرض الموت لأنه خشى من عقاب الله لأنه مر على قدرى فلم عليه ، وشبه الواسطي المعتزلة بشرك فرعون قائلاً : ادعى فرعون الربوبية على الكشف وادعت المعتزلة الربوبية على السر تقول ما شئت فعلت^(٥) .

(١) الدكتور توفيق الطويل : التصوف الإسلامي إيمان العصر المثالي وكذلك الدكتور محمود قاسم : الإسلام بين أمسه وغده .

(٢) الغزالي : الإحياء ج ٤ (التوكل) ص ٢٣٥ .

(٣) القشيري : الرسالة ص ١٢ .

(٤) أبو نعيم : حلية الأولياء ج ٣ ص ٢١ .

(٥) الرسالة ص ٦ .

ذلك جانب من التصوف في الأصول والعمل فاذا عن الجانب الآخر
المقابل له ؟

نقيض القضية : المجاهدات في الطريق الصوفي :

إذا كان جهاد النفس هو الجهاد الأكبر كما قال الرسول الكريم ،
فليس بين طوائف المسلمين وفرقهم من جاهد النفس وخالف الهوى كما
فعل الصوفية لا تضعف منهم في ذلك توكل على الله ولا يفتر من عزيمتهم
استناد إلى اجتهاده ، فمن ظن أنه يفتح له شيء من هذه الطريقة أو يكشف
له عن شيء منها بغير لزوم المجاهدة فهو في غلط (١) ، ومن ظن أنه بغير
الجهاد يصل فتمن (٢) فهداية الله ثمرة المجاهدة لقوله تعالى : « والذين جاهدوا
فينا لنهدينهم سبلنا » (٣) فالطريق الصوفي من بدايته نصب ومكابدة فمن لم
يكن في بدايته صاحب مجاهدة لم يجد من هذه الطريقة شعبة (٤) .

ولقد اختلف الصوفية في الوصول أيكون باجتهاد الله أم باجتهاد العبد ؟
أبوفقون بالمجاهدات وبعد مكابدات أم يكشفون في الابتداء بجليل المعاني ؟
ومع أن بعضهم قد جعل نيل الدرجات بالمكاشفة في الابتداء ومن الله اجتهاد
إلا أن هؤلاء عليهم أن يستوفوا ما فاتهم من أحكام أهل الرياضة ، لأنهم
إن اختصوا من الله فقد وجب عليهم اتباع أمره ، ومن رفعت الحجب عن
قلوبهم وكوشفوا بنور اليقين فإن ذلك يثير فيهم الاجتهاد فيسهلوا بالمتاعب
والأهوال ويفارقوا في غير أسف ولا تردد الرسوم والأشكال ، وكذلك كان
أمر سحرة فرعون وجدوا عناية الله فاجأوا إلى السجود غير عابئين ببطش
فرعون (٥) .

(١) القشيري / الرسالة ص ٤٨ .

(٢) المرجع السابق ص ٥ عبارة أبو سعيد الخراز .

(٣) سورة التكوير : آية ٦٩ .

(٤) القشيري : الرسالة ص ٤٨ .

(٥) السهرودي : عوارف المعارف ص ٢٧٤ (هاش الآحياء) .

لم ير الصوفية الاجتناب والاجتهاد متعارضين ولكنهما متكاملان لقوله تعالى : « الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب » (١) .

ويقصد الصوفية من الاجتهاد مجاهدة الجسم والنفس معاً ، إذ لا صفاء للنفس إلا بالقضاء على شهوات البدن ، إن شهوة المأكول والمنكوح يتشعب منهما شره المال وشهوة الجاه ومن ثم تزدهم الآفات النفسية والأخلاق النسيمة كالكبر والرياء والحسد والبغضاء ، ليس الجسم والنفس منفصلين ولكنها متفاعلان ، فلا صفاء للنفس إلا بمجاهدة البدن بالجوع والسهر

وتزخر كتب الصوفية بذكر سير رجالهم الذين كانوا يبيتون على الطوى ليالى طويلاً إلا من الماء القراح ولا يصلح للطريق من لا يصبر على طعام واحد لا يزيد على خبز الشعير أياماً ، كل ذلك من أجل إخماد الصفات البشرية ومفارقة الطبيعة الشهوية (٢) ، وهم يمتدحون الجوع فما صار الأبدال أبدالاً إلا بمخاض أربع : منها أنهم أخصاص البطون ذلك أن الجوع يؤدي إلى صفاء القلب ونفاذ البصيرة فيجد المرید لذة المناجاة وحلاوة التعبد فضلاً عما في الجوع من ذلة للنفس وكسر الشهوة (٣) .

ولا يبيت الصوفى على الطوى ليناوم وإنما ليتابع ليله بالقيام ، فهو قانت آناء الليل ساجداً وقائماً ، ولا يصبح المرید من أهل الطريق حتى يتجافى جنبه عن المضاجع فإن لم يكن فتلك صفة الغافل الهاجع ، ويستقبل الصوفى ليله وقد فرغ قلبه من كل هم إلا ذكر الله ، ومن ثم يفرح الصوفى لغروب الشمس حيث الاستئناس بالله والاستغراق في المناجاة ، بل إن الصوفية أشد فرحاً بدنو الليل من أهل اللهو في لهوهم ، ذلك لما في الليل من نقحات لا تصيب إلا المستيقظين بالأسحار حيث تكشف لهم الأنوار (٤) ،

(١) سورة الشورى : آية ١٣ .

(٢) القشيري : الرسالة ص ٤٩ .

(٣) النزالي : الأربعين في أصول الدين ص ١٠٤/١٠٥ .

(٤) النزالي : إحياء علوم الدين - ١ ص ٣٢٣/٣٢٦ .

ومن ثم فإن من صفات الأبدال أن يكون نومهم غلبة فإن غلبهم النوم فما هي إلا خفقات يفرع بعدها إلى الصلاة والقيام .

وبالإضافة إلى الجوع والسهر يكثر الصوفية من الصمت والحلوة إذ بناء أمر التصوف على أربعة أشياء : قلة الطعام وقلة المنام وقلة الكلام والاعتزال عن الناس^(١) ، ويؤثر أرباب المجاهدة السكوت لأنه يلزم عن الكلام عشرين آفة منها الخوض في الباطل والمراة والجدل والمدح والفحش واللعن والكذب والغيبة والنميمة والمزاح وإفشاء السر والوعد الكاذب ، وإذا كانت كثرة الكلام تكثر السقطات والزلات فإن الصوفي لا يؤثر الصمت طلباً للسلامة من الرذائل فحسب ، ولكن لأن السكوت من آداب الحضرة ، لقد أمر الله مستمعي الكلام أن ينصتوا ، إذ تخمش الأصوات في حضرة الرحمن « فلا تسمع إلا همسا »^(٢) ، فسكوت العبد لاستيلاء سلطان هيبة الله عليه ، وقد وهب الحكماء الحكمة بالصمت والتفكير .

ويطلب الصوفي الصمت كمظهر من مظاهر مجاهدة النفس لما في الكلام من تعبير عن حب الظهور وميل إلى التفاخر وتميز على الحاضرين ، ومن ثم فإن الصوفي يصمد حين يجد في نفسه حلاوة الكلام إذلالاً للنفس ، كذلك فعل الغزالي في تجربته الروحية حين شعر أن نيته في التدريس وتعليم الناس لم تكن خالصة لوجه الله بل لطلب الجاه وانتشار الصيت ، وحين يتوارى الصوفي عن الناس أي يعتزل فما ذلك بقصد الفرار من شرهم إنما أتاهم منه لنفسه واستصغار لشأنه^(٣) .

على أن إضعاف البدن في الجوع والسهر ليس إلا جانباً من الطريق الذي يهدف أصلاً إلى مجاهدة النفس، وليس التصوف مجرد تعبد وإنما أخلاق، يقول الفاضل بن عياض ؛ لم يدرك عندنا من أدرك بكثرة صيام ولا صلاة

(١) الغزالي : الإحياء جزء ٢ ص ٢٩٩ .

(٢) سورة طه : آية ١٠٨ .

(٣) القشيري : الرسالة ص ٥٧ .

وإنما أدركه بسخاء النفس وسلامة الصدر والنصح للأمة ، لقد توغل الصوفية في أعماق النفس البشرية ليكشفوا عن هواجس النفس وبواعث الشر ، ذلك أن ما من ذنب يكون من الجوارح إلا ويسبقه خاطر سوء من النفس ولا يتسنى للإنسان أن يقلع عن معاصي الجوارح حتى يتخلص من وساوس النفس ومن ثم فإن الصوفية لا يكتفون بحاسبة أنفسهم على ما صدر عنهم من المعاصي وإنما يراقبون الخطرات ويحاسبون أنفسهم على السرائر ، ولعل جهاد النفس أشق من جهاد البدن ، سئل التستري أى شيء أشد على النفس ؟ فقال الإخلاص لأنه ليس لها فيه نصيب ، وقيل لداود الطائي : رأيت لو أن رجلاً دخل على أمراء فأمرهم بالمعروف ونهاهم عن المنكر؟ قال : أخاف عليه السوط ، قيل له : إنه يقوى ، قال : أخاف عليه السيف ، قيل له : إنه يقوى ، قال أخاف عليه الداء الدفين - العجب (١) .

والصوفى من نفسه دائماً على حذر وهو لها دائماً منهم ، فليس الترقى في المقامات مما يرضيه عن نفسه ولا قطع شوط من الطريق يعنى تلاشى هواجس النفس بل أهل الامتحان يعسر بعد كل مقام يرتقيه ومن ثم يشتد صراعه مع آفات أشد خفاء ، إنه في أول المقامات - مقام التوبة - يصارع ملل القلب وتعب الجوارح ومعارضة الشهوات ولكنه باجتماع الهمة وصدق العزيمة يقلع عن الذنوب ويتغلب على الشهوات ، ولكن النفس قد تغفل عن ذنوب يسرها الهوى وتلك آفة أشد من مجرد الندم على ما اقترفه من سيئات ثم إن النفس قد تساورها خطرات العجب فتستعظم مقام التوبة فيظن العبد أنه قد أصبح على خلق مجرد الإقلاع عن السيئات ، كذلك إن فقدت النفس بعض الشهوات قد تطلب شهوات أخرى تسريع إياها عوضاً على ما فاتها من لذات ، فإن خلص الإنسان من ذلك كله فقد تموه النفس على الإنسان طريق الخير فتدعوه إلى طاعة وهى معصية أو تدعوه إلى ترك العمل باسم

البعد عن الرياء^(١) ، وتلك آفة خطيرة وقد أشار إليها تعالى بقوله : « وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا »^(٢) .

وليس أدل على عنف الصراع وعظم الجهاد من التفرقة بين الفعل الفاضل عند أرسطو وعند الصوفية إذ يطلب أرسطو لكي يتصف الفعل بالفضيلة أن يكون مصحوباً بلذة ، أما الصوفي فلا يسمح لنفسه أن تستروح إلى لذة في فعل فاضل ، إنه يجب أن تصدر الطاعات عنه والنفس عنها بمعزل ، إنه إن شهد في فعله الإخلاص فقد نقصت قيمة الفعل فأصبح مفتقراً إلى إخلاص إلا بالإغماض عن رؤية الأعمال حتى لا يكون للنفس فيها حظ بحال فلا تعلم يمينه ما تنفق شماله .

هكذا يجاهد الصوفي لاهتاً في طريق وعر عدوياً لا يراه ولا يفارقه فإن تغلب عليه في بعض مراحل الطريق كان أعمى في السر وأعظم في الكيد فليس غريباً أن يعجز عن الوصول أكثر السالكين وأن تهبط أعمال أغلب العاملين بخبطة رياء أو ظن لإخلاص أو إدلال بعمل ، سنل رياح العسنى : ما الذي أفسد على العاملين أعمالهم فقال حمد النفس ونسيان النعم .

ومن الصوفية طائفة عرفوا بالملامتية قد بلغوا في مخالفة النفس وجهادها إلى حد إذلالها واحتقارها ودوام لومها وحرمانها من كل ما تطلبه وأتاهما في كل ما تدعيه ، فالتنفس عند منبها من الشر إذ لا تنقاد اطاعة إلا وتضممر فيها خلافاً ومن ثم لا يدعها الملامى تستقر في حالة من أحوالها وإنما هو متهم لها دائماً حتى يسقط عنه الانتخار وعن باطنه الاغترار بل إنه يسقط من الاعتبار رضا الناس عن حسن عمله إلى حد أن يثير عليه سخبط الناس واحتقارهم إذلالاً لنفسه وتأديباً لها .

نخلص من هذا إلى أنه لم يعرف في تاريخ المذاهب الأخلاقية قوم

(١) الحارث الهامى : الرماية لحقوق الله عز وجل ص ١٥٤ .

(٢) سورة الكهف : آية ١٥٤ .

اشتدوا في مخالفة النفس وتصفية الباطن كما فعل الصوفية، وليس بين المتراضين على الفضيلة والأخلاق من استندوا إلى إرادة همة تغلب إرادة الصوفية وهمسهم . أريد أن أقول لقد بلغ التناقض أشده : قوم آمنوا بالجبر إلى حد أن جعلوا أنفسهم كريشة في فلاة تديرها الرياح بين يدي المقادير أو كميته بين يدي الغاسل على حد تعبيرهم، ولكنهم في ساوكتهم أصحاب الجهاد الأكبر مستندين إلى همة لا تعرف الفتور وإرادة لا يعترها الضعف، لقد ذهبوا بالجبر إلى أقصاه كما ذهبوا بالعمل إلى مداه، وكان يمكن أن يرتفع التناقض لو كان بين اعتقاد وسلوك أو بين نظر وعمل، فلقد أثبت كانط موضوعات في مجال العمل أنكر إمكان البرهان عليها في نطاق النظر، ولكن التناقض في التصوف على مستوى واحد حيث التوكل وحيث الجهاد، وحيث جمع الهمة لمريد لا إرادة له، وليس التناقض لاختلاف المقامين أو الحالين حتى يتسنى التأويل بما يصدر في السكر مخالفاً للصحو، ولا التناقض بين ظاهر وباطن حيث يمكن التوفيق، ولكنه تناقض في صميم المذهب ليس له إلا إحدى نتيجتين: تصدع المذهب وتهاته لفقدانه الوحدة والاتساق بين عناصره أو السعي إلى مركب قضية ينطوي على مفهوم يجمع طرفي النقيضين ويرفع ما بينهما من عناد .

مركب القضية : مفهوم الحرية في التصوف :

ليست الحرية في التصوف في الاختيار الحر دون اكتراث بين فعلين ولكنها تعني تحرر النفس من الموى ومن التعلق بالدنيا واندائها، إن معنى الحرية لا يتفصل عن معنى العبودية، فالإنسان عبد من هو في رقه وأسره فإن كنت في أسر نفسك فأنت عبد نفسك وإن كنت في أسر دنياك فأنت عبد دنياك وفي الحالتين أنت لست حراً، ففهوم الحرية ألا يكون الإنسان تحت رق المخلوقات ولا يجرى عليه سلطان المكونات وعلامة ذلك سقوط التميز أو الفاضلة بين الأشياء حتى تتساوى عنده أخطار الأعراض^(١).

ليست الحرية إذاً في موقف عدم الاكتراث أو اللامبالاة في الاختيار ولكنه عدم الاكتراث إزاء علائق الدنيا وأحوالها فيستوى لدى المرید كل شيء من شدة أو رخاء ومنع أو عطاء ومن فقر أو يسر وهو إذ يتجرد من التعلق بشيء من أحوال الدنيا فإن ذلك ينعكس على نفسه فلا يفرح بوجود ولا بأسف على مفقود ، ويكون في القلة كما يكون في النعمة ، بل قد تكون القلة عنده أعظم من النعمة إذ يفرح بتحرره من علائق الدنيا كما يفرح أن لن يسأل في الآخرة عن النعم^(١) ، فالحرية في التصوف حالة استواء تام بين وجود اللذات وبين فقدها ، فإذا عزف الإنسان عن الشهوات وأعرض عن كل متع الحياة فتلك هي الحرية ، يقول الرسول : عزفت نفسي عن الدنيا فاستوى عندي حجرها ومدرها ، فليست الحرية في حرية الجوارح في التصوف ولكنها حرية القلب لا غير^(٢) ، فلا يكون في حال يكره ولا يتنقل إلى حال فيسخط ، وإنما إن استطاع ألا يجزع من شيء فلا يجزع من جوع أو عرى أو فقر أو ذل ، ولا تسترقه عاجل دنيا ولا حاصل هوى ولا أجل منى ولا سؤال ولا قصد ولا أرب ولا حظ ، فإن استوفى العبد ذلك كله فقد ذاق طعم الحرية ، واستراح من رق العبودية للأغيار لأن من استولت عليه النفس صار أسير الشهوات محصوراً في سجن الهوى^(٣) ، وإن ادعى الإنسان الحرية وفي قلبه مراد باق من التعلق بأسباب الحياة فهو كاذب في دعواه .

وبصرف النظر عن اختلاف الصوفية حول التكسب فإنهم يلتقون عند ضرورة تحرر النفس من التعلق بالأسباب في التكسب ، فذلك عندهم يتناقى مع صريح الحرية ، فقد دعا أحدهم لمرید له يتكسب وراء حمار أن يميت الله عنه الحمار ليكون عبد الله لا عبد الحمار ؟

وليس مفهوم الحرية في التصوف مجرد حالة انفصال بين الإنسان وبين

(١) السلى : طبقات الصوفية ص ٦٥ (عبارة شفيق البخى) .

(٢) المرجع السابق ص ٣٤٣ (عبارة الشبل) .

(٣) المرجع السابق ص ٢٦٢ (عبارة أبي محمد الجريدي) .

أسباب الحياة أو متع الدنيا وإنما في البعد عن التعلق بنعيم الآخرة جزاء على الجهاد والعمل ، فالآخرة وإن كانت خيراً وأبقى ففى طلب نعيمها أو خشية جحيمها مظهر آخر لعبودية النفس ، ولكى يكون العبد حراً فقد وجب ألا يكون تحت رق شىء من المخلوقات لا من أعراض الدنيا ولا من أعراض الآخرة^(١) ، إن قوما عبدوا الله هبة فتلك عبادة العبيد وآخرين عبدوه رغبة فتلك عبادة التجار وقوماً عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الأحرار^(٢)

بل إن الصوفية فى فهمهم للحرية يطلبون التحرر من السؤال أو الدعاء مقتدين بإبراهيم الخليل وهو ملق فى النار يقول لمن سأله طلب الدعاء : علمه بحالى يغنى عن سؤالى ، هذا الشبل يرد على من قال له : ألاتعلم أنه الرحمن ، فيقول بلى ولكن منذ عرفت رحمته ما سألته أن يرحمنى .

ويتجلى المفهوم الصوفى للحرية فى أزمتهم الروحية العنيفة ، هذا إبراهيم بن أدهم فى لحظة تحوله من القنص ومظاهر الإمارة إلى التصوف والتجرد بسمع الهاتف : ألمذا خلقت أم بهذا أمرت فيتجرد عن كل شىء حتى عن ثيابه ليكون حراً من كل متع الحياة التى كان يعيش فى إسارها ، وهذا الغزالي يصف تجربته : ثم لاحظت أحوالى فإذا أنا منغمس فى العلائق وقد أهدقت بى من الجوانب صارت شهوت الدنيا تجاذبنى سلاسلها إلى المقام ومناد الإيمان ينادى الرحيل الرحيل . . . فإن لم تستعد الآن للآخرة ففى تستعد ، وإن لم تقطع الآن ففى تقطع^(٣) ، فالغزالي فى أزمته الروحية وفى تحوله إلى التصوف قد أعرض عن الجاه والمال والأهل والولد والأحباء وقطع تعلقه بالصيت والافتخار يثبت حريته من كل ما سوى الله .

فالتجربة الصوفية بما تنطوى عليه من تحول مفاجئ تمثل حالة الانفصال عن النفس والعالم سعياً للخلاص وطلباً للحرية ، ولكن الحرية الصوفية ليست

(١) القشبرى : الرسالة ص ١٠٠ .

(٢) ابن الجوزى : صفة الصفوة ج ٢ ص ٥٣ .

(٣) الغزالي : المتكلم من الضلال ص ٣٢ .

مطلقة على نحو ما ذهبت بعض الاتجاهات الوجودية المعاصرة التي أرادت أن تحرر الإنسان من ماهيته باسم حريته فجعلت الحرية في الانفصال عن الماضي وعن الذات وعن العالم وعن كل شيء وتركته يعيش وحيداً في حالة من الهجر والعزل يمارس القلق باسم الحرية والبأس باسم التحرر ويعيش في ظلام عن كل شيء ، أما الصوفي فلإذ يتحرر من النفس والعالم فإنه يحتاج مرحلة الانفصال إلى اتصال بالله فهو من كل ما دونه حر لأنه لله وحده عبد هو حر عن كل ما سوى الله وعبد في الحقيقة لله ، والمرحلتان تبيان دون فاصل زمني ، ففي الحرية تمام العبودية من حيث إنه قد أفنى مراداته وقام بمراداة سيده ، فالعبودية شهود الربوبية، ومن أراد الحرية فليصل العبودية^(١) .

ومفهوم الحرية لدى الصوفية قد غير مفاهيم أفاظ أخرى كالفقر والعز والذل والإرادة والعبودية ، فليس الفقير الصوفي من لا يملك شيئاً ولكن من لا يملكه شيء ، وليست العزة فيما يمتلكه الإنسان من ثروة وجاه وإنما فيمن ملك النفس ، كما أن الذل فيمن ملكته نفسه إذ لا رق أملك للإنسان من الشهوة^(٢) .

ويتضح في المفهوم الصوفي للحرية طرفاه المتناقضان حيث إرادة قوية تسعى للتحرر من كل رق وتقطع صلتهما بكل شيء من جانب ثم تلتقي بنفسها في العبودية لله مسلمة بالجبر المطلق من جانب آخر .

والحرية لدى القوم ليست وصفاً للإرادة الإنسانية ولكنها مقام يسعون إلى بلوغه ، إنها ليست مسلمة يفترض وجودها ليتسنى بها قيام الأخلاق ، ولكنها غاية يسعون إلى تحقيقها وقيمة تحدد موقف الإنسان إزاء الله والعالم والنفس . ذلك مفهوم مختلف للحرية مستمد من نهجهم الدروقي ، لقد طرحوا جانباً ذلك الجدل الذي لا ينتهي حول القضاء والقدر واستبدلوا به حرية مبدعة

(١) القشيري : الرسالة ص ١٠٠ والراج الطوسي (اللمعة ص ٥٤ . والسلي) طبقات

الصوفية ص ٢٤٥/١٥٨ .

(٢) السلي : طبقات الصوفية ص ٢١٥ .

تدفع الإنسان إلى العمل والمجاهدة وممارسة الحياة الروحية والخلقية معاً ، وليست خصوصية معنى الحرية في مجرد ما لزم عنه من عمل إبداعي وجهد خلاق طلباً لصفاء النفس وطهارة الروح وسعياً لإثراء القيم الدينية بمضامين روحية وخلقية معاً ، ولكن في ذلك التغيير الجوهرى لكثير من قيم الحياة ليضمونها معانى خلقية : اجعل ففرك لله تستغنى به عن سواه ، من تعزز بشيء غير الله فقد ذل في عزه^(١) .

وللصوفية بعد ذلك بهذا الفهم للحرية فضل السبق على كثير من الاتجاهات الحديثة لدى فلاسفة كفخته وفوييه وجبريل مارسيل وغيرهم ، أولئك الذين رفضوا المفهوم التقليدى للحرية القائم على « حرية الاختيار » وأقاموا بدلاً منه مفهوم « إرادة الحرية » المائل للمفهوم الصوفى ، ثم للصوفية فضل السمو على الاتجاهات الوجودية منها على الخصوص ، تلك الاتجاهات التى أرادت للإنسان انفصالاً باسم الحرية فركته في دوامة اليأس والقلق والحسر النفسى لأنها ضنت عليه أن يتخذ لنفسه هادياً من الأخلاق والدين متوهمة أن في ذلك سلباً لوعيه بالحرية متجاهلة أن إرادة الحرية في حقيقتها تجربة روحية ينتشل الإنسان فيها نفسه من رق القيم المادية ليحقق لذاته وجوداً أسمى ولن يتسنى له ذلك إلا بقيم مغايرة روحية في جوهرها خلقية في مضمونها وذلك حتى لا يعيش الإنسان كما أرادت له الاتجاهات الوجودية في فراغ اليأس ونحو الملل.

• • •

وبعد هل في التصوف ميتافيزيقا أخلاق ؟ وهل يتسنى قيام أخلاق في ظلّ مذهب جبرى ؟ نستطيع الآن أن نجيب عن هذين السؤالين بلفظة واحدة : الحرية ، فليس في التصوف ميتافيزيقا تصلح أساساً لقيام أخلاق إلا هذا الأصل الجامع الذى قدموه في غير جدل أعنى الحرية ، ولا يتسنى قيام أخلاق مع القول بالجبر إلا بما قدمه الصوفية من معنى خصب للحرية .

الباب الثاني

من الميتافيزيقا إلى العمل

مقتضيات الطريق

تمهيد

كان أرسطو محققاً حين أعلن في تواضع مع ما أقامه من ببيان فلسفي ضخم : الحقيقة الكاملة عسيرة المنال وأنها لا تنال إلا بتعاون الجهود ، فالمعتزلة قد شيدوا للأخلاق ميتافيزيقا رائعة ليستند الموقف الأخلاقي إلى أساس صلب من الاعتقاد ، ولكن بدت أقوالهم هزيلة في نطاق العمل مقصورة على الأصل الخامس (الأمر بالمعروف) ، والصوفية بدورهم قد طرحوا جانباً الخوض في المشكلات الفلسفية ولم يقدموا في نطاق النظر شيئاً ملموساً ، اللهم إلا ما أمكن استخلاصه من أقوالهم من فهم جديد للحرية ، افترضوا أن يأتيهم المرید ليبدأ معهم سلوك الطريق وقد حسن إيمانه وصح اعتقاده ، ذلك أنهم قد شغلوا بالعمل عن النظر في الأصول ، فهل يستطيع الصوفية أن يعوضوا قصور المعتزلة في نطاق العمل وهل في استطاعتهم أن يكشفوا عن قيمة العمل في فلسفة الأخلاق بالقدر الذي أفصح فيه المعتزلة عن قيمة الاعتقاد؟ يبدو أنه لا بد من صحبتهم في الطريق الصوفي — لا لنصل إلى مقام الفناء — وإنما لنكشف عما في الطريق من أخلاق .

غير أنه كما كان للنظر مسلمات فإن لأداب السلوك لدى القوم مقتضيات ومن ثم فقد وجبت الإشارة إليها قبل أن نخوض معهم الطريق .

الفصل الأول

في ضرورة الشيخ للمريد

لا يتسنى للمريد أن يسلك الطريق إلا بالاسترشاد بشيخ يبصره بعيوبه ويطلعه على خفايا الآفات ويسلك به طريق تزكية النفس ، وكما لا بد للمريض من طبيب كذلك آفات النفس أمراض باطنية يحتاج فيها المريد إلى طبيب عارف بأحوال النفوس وكما لا تستوى أمراض الأبدان ولا أحوالها كذلك آفات النفوس تحتاج إلى شيخ عالم بنفوس المرید بن عارف بما هو الغالب على كل منهم من الخلق السيئ من المعالجة ثم يعين له الطريق ^(١) ، وكما أن على المريض أن يمثل لأمر الطبيب كذلك حال من عزم على الاسترشاد عليه أن يبحث عن شيخ من أهل الطريق فإذا وجده فليمثل لما أمر وليته عما نهى عنه وزجر ^(٢) وليس الشيخ ليبصره بعيوب نفسه فحسب وإنما لأن سبيل الله غامض فلا بد من مرشد يبين دلائله ويحذر غوائله ويميز للمريد مسائله عند اشتباه الواردات والأحوال فيكون بمنزلة الطبيب للمرضى والإمام العدل للأمة الفوضى ^(٣) .

ويكاد يجمع الصوفية على ضرورة الشيخ لسلوك الطريق وإن تفاوتت عبارتهم في ضرورته بين متطرف كالبيسطامي : من ليس له شيخ فشيخه الشيطان وبين معتدل كالدقاق : الشجرة إذا نبتت بنفسها من غير غارس فإنها تورق لكن لا تثمر ، كذلك المرید إذا لم يكن له أستاذ ^(٤) .

وهبة الطريق تلزم المرید بأداب كما تلزم الشيخ بأداب فضلا عن

(١) النزلى : ميزان العمل ص ٧٩ .

(٢) ابن عطاء الله السكندرى : مفتاح الفلاح ص ٣٠ .

(٣) ابن خلدون : شفاء السائل من ٢ .

(٤) الفشيرى : الرسالة ص ١٨١ .

اختصاص الصحبة دون سائر أساليب التربية الظاهرة بخصائص وصفات .
 وأول واجبات المرید أن يلتزم الطاعة المطلقة نحو شيخه في كل ما يأمره
 به وإن خيل إليه أنه مأمور بشيء يخالف ظاهر الشرع وليس له أن
 يعترض على شيخه في شيء من ذلك ، ويشير الصوفية إلى صحبة موسى
 والخضر حيث كان يلزم عدم الاعتراض ، فالشيخ أعلم ببواطن الأمور
 وحقائقها وتأويلها وإن بدت إشارته للمرید محل اعتراض ، وليس الاعتراض
 ولو بالقلب إلا موجباً الافتراق ، وإنما يكون المرید مع شيخه مسلوب
 الاختيار إذ عليه ألا يتصرف في شيء من أمر دينه أو دنياه إلا بمراجعة
 الشيخ دون مخالفته ، وإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم
 على أنبيائهم ، ولا يمنع هذا أن يخاطب المرید شيخه مستغماً مستفهماً
 لأنه إن انطوى ضميره على شيء لا يكشفه للشيخ يصبر في باطنه منه عقدة
 في الطريق .

وعلى المرید ألا يكتم سره عن شيخه بل أن يعرض عليه كل ما يجد
 في قلبه من الأحوال من فتور أو نشاط أو الثقات ، وأن يذكر له كل
 خطرة من الخطرات تجول بباله إذ لو كتم نفساً من أنفاسه عن شيخه
 فقد خاتنه في صحبته بل على المرید أن يكشف لشيخه جميع عيوب نفسه
 وإن لزم عن ذلك كشف حاله لأن الشيخ كالطبيب وحال المرید كالعورة ،
 والعورة قد تبدى للطبيب لضرورة التداوي ، ولو وقع له مخالفة فيما أشار
 عليه شيخه فيجب أن يقر بذلك بين يديه في الوقت ثم يستسلم لما يحكم به
 عليه عقوبة له على مخالفته (١) .

تبدو هذه الصلة محل انتقاد ، وقد لقي الصوفية بسببها هجوماً مراراً
 خصوصاً إذا قيست هذه الصلة بمقاييس التربية الحديثة التي تؤكد شخصية
 الفرد كأساس لتقويمه لا إلغاء شخصيته والقضاء على إرادته ، ولكن الأمور

يجب أن تؤخذ بترو وعمق ، ذلك أن الصوفية كثيراً ما يشبهون هذه الصلة
بصلة الطبيب بالمريض ، والمرض داء نفسى دفين ، فلا تجوز المقارنة
بوسائل التربية الحديثة ، وإنما بالمحلل النفسى ، وفى العلاج النفسى تقوم
مثل هذه العلاقة حيث يسلم له المريض قياده ويطلعه على كل أسراره ،
ولا يقدم على أمر حتى يستأذنه ، كل ذلك لضرورة العلاج الذى قد يمتد
سنين ، ويستند كلا النظامين إلى فكرة الإيحاء الغيرى التى تقتضى من جانب
المريد أو المريض قابلية تامة للتصديق أو الاستهواء ، وتشابه الطريقتان
كذلك فى الاستناد إلى حتمية الثنائية إذ لا يتسنى العلاج إلا بوجود طرفين :
محلل ومريض أو شيخ ومريد ، كذلك يبدو التماثل شديداً إذا علمنا
أن الصوفية كانوا على وعى بفكرة اللاشعور واستحالة إدراك المريض
لمكوناته مع ماله من أثر فى السلوك ، يقول الجنييد : إن سقم الجوارح
والأجسام أسهل من سقم القلوب والأفهام لأن الآفات المعترضة على اليقين
سبب البوار ، أما الأمراض والأسقام الكائنة فى الجوارح والأجسام فذلك
ضرر يؤمل برؤه ويزول مكروهه وشره ، وفى عدم وعى المريض أو المريد
بهذه الآفات يقول : إن أمراض الأبدان يعبر عنها المريض بما يجد من
ذاته واصفاً ما حل به من بلائه ، أما علل القلوب فإن المريض مقصر عن
بلوغ نعته لذلك مختلف عن الوصف لما هنالك ، العبارة الأخيرة توضح
إدراك الجنييد العميق لما يذكره المريض أحياناً من أسباب خاطئة لأمرضه ،
ولكن الطبيب لا يغتر بذلك وإنما يعلل للمريض أسباب ما يذكره من
تفسيرات خاطئة وينبهه إلى حقيقة مكونات العلل التى افتقدتها . يقول
الجنييد : فالطبيب الخبير البصير يكشف لأهل الأمراض عما وجدوه وينبئهم
عن زوال ما فقدوه حتى كأن الموصوف بعبارة اللسان منظور إليه بحقيقة
العيان ، من أجل ذلك كله كان الطبيب أعلم بداء السقيم من نفسه
وأحق أن يصف له من الدواء ما يكون سبباً لبرئه^(١) .

ومن آداب المريـد في حضرة شيخه ألا يحلو له الكلام والمجـب إذ هما حياة عند المحققين فإن كان له كلام مع الشيخ في شيء من أمر دينه أو دنياه فلا يستعمل بالإقدام على مكالمـة الشيخ والهجوم عليه حتى يتبين له من حاله أنه مستعد له وللسماع منه وهو له مـتفرغ^(١) ، وكذلك في التحليل النفسى لا تكون مقابلة إلا في جلسات قد تمددت بميعاد .

أقصد من هذه المقارنة إزالة الشبهات في غير تحيز حول صلة الشيخ بالمريـد ؛ إنها ضرورة يقتضيها العلاج .

وليس هناك ما يبرر إرجاع هذه الصلة إلى مبدأ الاعتراف عند بعض المذاهب المسيحية ، فالاعتراف المسيحي متصل بأصل من أصول الدين ، أما الاعتراف الصوفي فهو جزء من نظام أخلاقى ولا صلة له بأية مسألة اعتقادية^(٢) .

أما الشيخ الذى ألقى له القيادة فهو بدوره يلتزم بآداب ، إذ عليه ألا يفرح بكثرة المريدين فلذلك من خفى الرياء كما يجب أن تكون له خلوة ووقت لا يسمعه فيه معاناة الخلق حتى يفيض على جلوته آثار خلوته، ثم عليه أن يحفظ أسرار المريدين فيما يسرون إليه ونيا يكاشفون به ، وعليه أن يعرفهم برعونات أنفسهم ودقائقها وكماثتها، ويوقفهم على آفات النفوس ويطلعهم على إحسان الله^(٣) ، فالصحة الصوفية من قبل الشيخ تعهد وإرشاد ومراقبة دقيقة ومحاسبة للمريـد وتصحيح أوضاع ونقد وتعليم وتبصير بأسرار الحياة الروحية^(٤) .

وتنفرد صحة الطريق دون سائر وسائل التربية والتبذيب بخصائص وصفات ، إذ ليست وسيلة الشيخ في التقويم والإرشاد أقوالاً وعبارات وإنما تلميحات

(١) السهروردى : عوارف المعارف هاشم الإحياء ج ٢ ص ٩٨ .

(٢) الدكتور أبو الملا عفيق : التصوف (الثورة الروحية في الإسلام ص ٢٦٨) .

(٣) السهروردى : عوارف المعارف جزء ٢ ص ١٩ .

(٤) الدكتور أبو الملا عفيق : التصوف ص ٢٦٦ .

وإشارات ، يقول ابن عطاء الله : ليس شيخك من سمعت منه وإنما شيخك من أخذت عنه ، وليس شيخك من واجهتك عبارته وإنما شيخك الذى سرت فيك إشارته وليس شيخك من دعاك إلى الباب وإنما شيخك الذى رفعت بينك وبينه الحجاب ، وليس شيخك الذى واجهك مقاله وإنما شيخك الذى نهض بك حاله^(١) .

تلك هى لغة القلوب بين الشيخ والمريد ، ولن يتسنى لهذه الإشارات أن تصل إلى القلب حتى تبلغ درجة التجاوب بين الصاحب والمصحوب إلى أن يصير المرید جزء الشيخ كما أن الولد جزء أبيه^(٢) ، إنها علاقة أبوة روحية بل إن أبوة الدم تفتقر إلى هذه الأبوة المعنوية الروحية حتى يتسنى للأب تأديب ولده بينما لا تفتقر أبوة الشيخ للمريد إلى صلة الدم^(٣) .

ومرة أخرى يلتقى منهج التحليل النفسى فى العلاج بأسلوب التصوف فى الإشارة ولغة القلوب ، ذلك أن المحلل لا يكشف للمريض عن عقده الكامنة فى أعماق اللاشعور بمطلق العقل وإنما بلغة الانفعال حيث لمس عبارات المحلل شغاف قلب المريض فيوافق المحلل فى غير استدلال ، ولا يتم ذلك إلا بتجاوب تام بين المحلل والمريض حتى تسكن مقاومة المريض لظهور عقد اللاشعور .

لن نجانب الحق بعد ذلك إذا قلنا إن التحليل النفسى قد استعار من التصوف بعض وسائله فى التقويم والعلاج بعد أن أضنى عليها خصائص العلم مع اختلاف ، فالتحليل النفسى لا يهدف من تنقية أعماق اللاشعور أى هدف خلقى ، فلا قيم خلقية أو روحية يسعى المحلل بالمريض أن يتمسك بها بل إنه يستبعد ذلك تماماً ، هذا إلى أن التحليل النفسى لا يستخدم الحُدس الكشفي لما فى ذلك من غيبية يأبأها ولكنه يستعين بمنهج العلم

(١) الدكتور أبو الوفا التفتازانى : ابن عطاء الله ص ١١٢ .

(٢) السهروردى : عوارف المعارف ج ٢ ص ١١ .

(٣) ابن عطاء الله : لطائف المنن ص ١٦٧ .

الاستدلالى ، ولكن هل تخضع خفايا النفس لمنطق العلم واستدلالاته ؟ وهل الإقناع الانفعالى من جانب المريض فى دور العلاج يخضع للعقل ؟ يبدو أن التحليل النفسى لم يستغن تماماً عن بصيرة الصوفية للنفوذ إلى الأعماق ، ولكن يبدو أن الصوفية بصدق بصيرتهم ونفوذ حدسهم قادرين على الكشف عن آفات النفس فى لحظات تستغرق السنين لدى المحللين ثم لا يتنبهون إلى شيء فى أغلب الحالات لطول المدة وعقم البصيرة ثم لاستبعادهم القيم الروحية كوسيلة حاسمة فى العلاج^(١) . يقول كارل يونج منتقداً مدرسة التحليل النفسى التى كان أحد أعضائها المؤسسين : من اللازم أن نعيد هذه الدعامة (يقصد القيم الروحية) فى العلاج . . . فن بين مرضاى بعد منتصف العمر (فوق الأربعين) لم تحل بواحد منهم الصحة إلا لأنه افتقد ما تمنحه الأديان لمعتقيا . . . ولم يستعد واحد منهم الصحة إلا باستعادته هذه النظرة الدينية^(٢) .

على أن الصحة الصوفية لا تخلو من مأخذ ، إنها تعتمد أساساً على إخلاص الشيخ وصدق بصيرته فعليه على حد تعبير ابن عطاء الله أن يكون تاركاً لهواه راسخ القدم فى خدمة مولاه ، ومن ثم كان الصوفية أطباء النفوس ومرشدى أخلاق ما كان فيهم رجال من أصحاب البصيرة النافذة ، ولكن بانحطاط همة الشيوخ روحياً وخلقياً لا سيما فى العصر العثماني انطمست بصيرتهم وأصبحت الصحة الصوفية تعاليم جوفاء ومظاهر فارغة كما أصبح الشيوخ مبعث الزرابة من المهتمين بالتربية الخلقية والروحية^(٣) .

Frieda Fordham : An introduction to Yung's Psychology P. 79 & 87. (١)

Trevor Davies : Sublimation P. 21 (٢)

مراجع ماورد عن التحليل النفسى : الجبل فى التحليل النفسى تأليف دانييل لاجاش وترجمة عبد السلام القفاش ، وكذلك قصة علاجي التحليل النفسى تأليف جون نايت وأيضاً :

Oskar Pfister : Some Applications of psycho - analysis

(٣) دكتور توفيق الطويل : التصوف الإسلامى إبان العصر العثماني .

الفصل الثاني

في أن الذكر وسيلة الصوفية لتطهير النفس وقطع العلائق بشواغل الدنيا

المشكلة التي تواجه المرید حين يشرع في الطريق : كيف يمكن أن يدع حياته الماضية بكل ما فيها من شهوات وشهوات وشهوات ؟ كيف يقطع العلائق عن متع الحياة ؟ وكيف يصرف الهواجس التي تدعوه إلى الحسرة على ترك الذات ؟ هل يعيش بعد حياته الصاخبة في فراغ وكيف يستأصل هموم الدنيا وشواغلها ؟

لا يحتاج المرید في أول الطريق إلى كثرة أوراد أو زيادة في الصلوات النافلة بقدر ما يحتاج إلى الذكر وذلك لقطع الأسباب عن الدنيا وشواغلها ومحو آثارها من القلب ، فالذكر وسيلة لتطهير النفس وتنقية الباطن والخروج من ميدان الغفلة .

ويشرح صاحب الرسالة أثر ذلك العلاج الحاسم مع المرید المبتدئ بقوله : يجب على الشيخ أن يلقنه ذكراً من الأذكار على ما يراه شيخه فيأمره أن يذكر ذلك الاسم بلسانه ثم يأمره أن يسوى قلبه مع لسانه ثم يقول له اثبت على استدامة هذا الذكر كأنك مع ربك أبداً بقلبك فلا يجرى على لسانك غير هذا الاسم ما أمكنك^(١) .

فليس الذكر مجرد ترديد باللسان وإنما تفكير في عظمة الله وآلائه وفي نواتر إحسانه ونعمائه وتفكير في تقصير العبد عن الشكر وعبثه عن القيام بأداء حقوق الله واعتراف بظواهر النعم وبواطنها ، ففي الذكر تفكير وتأمل ،

(١) القشيري : الرسالة ص ١٠٢ .

تفكير فيما اقترفه العبد في حق نفسه من ذنوب وآثام، وتأمل في نعم الله عليه وما وجب عليه من الشكر ، فإذا ذكر الصوفي الله استغرق فيه بكلية وحضر مع الله بجمعيته فلم يشتغل بما سواه ولم يغفل عنه حتى يستولى جلال الله على قلبه بعد أن غاب الذاكر في ذكره حينئذ ينكشف له بصحة الذكر وبال الغفلة ويمحي من قلبه أثر كل علاقة وعلة لأن تعلق القلب بالله يجعله فارغاً عن كل ما سواه ، فلا محل لحظوظ الدنيا وحب الشهوات فضلاً عن الخطايا والآثام ، فالذكر وسيلة لتخلية القلب من كل هم أو بالتعبير الفلسفي وسيلة لانفصال الذات عن كل موضوع خارجي أو عن التعلق برغبة ما ، وتلك مرحلة ضرورية لدى الصوفية في بله الطريق من حيث إن المرید لا يسمى إلى مجرد تعديل السلوك وإنما إلى تحول جذري شامل حتى يفصل تماماً عن ماضية فيقطع العلائق بالدنيا كلبية ويصبح فارغ القلب عن كل متع الحياة^(١) .

ولاشك أن الذكر هو وسيلة الصوفية إلى حياتهم الروحية الحققة حيث يستغرق الذاكر تماماً في حضرة الله فيخرج من ميدان الغفلة إلى فضاء المشاهدة وأنوار المكاشفة وحيث ينعم الذاكر بالإشراقات القدسية والقيوضات الربانية متلذذاً بأنسه بالله واستغراقه فيه ، ومن ثم فضل الصوفية الذكر على سائر الأعمال ويميزوه على العبادات كالجهد والصلاة إذ هو في رأيهم الغاية من الصلاة^(٢) .

على أن الذي يعنينا هو الجانب الخلق في الذكر ، ذلك أن للذكر جانبين ، جانب سلبي يفرغ فيه القلب من كل هم ، فما من زاد يتزود به السالك لمكافحة الأهواء ومجاهدة الشهوات مثل الذكر وما من وسيلة لتطهير القلب من كل هم إلا بالذكر ، ذلك هو الجانب الخلق فيه ، أما الجانب الآخر ، حين لا يصبح للمرید إلا هم واحد هو الله ، ذلك هو الجانب

(١) النزالي : إحياء علوم الدين ج ١ ص ٢٦٤/٢٧٠ .

(٢) القشيري : الرسالة ص ١٠١/١٠٣ .

الروحي منه ، وهو الجانب الإيجابي ، على أن الجانب السلبي يتم أولاً ، يقول الغزالي : إزالة ما لا ينبغي شرط لتفريغ المحل لما ينبغي إذ يجب نحو الهيئات الحبيثة والعلائق الردية حتى تفيض عليها الأمور الشريفة ، فالنفس البشرية مستعدة لتلقى الفضائل بعد تحليتها من الرذائل (١) .

ولا يعيب الذكر الانحراف عن مقصوده حتى أصبح مجرد ترديد عبارات على اللسان على دقائق الطبول وتمايل الذاكرين في عصور تدهور التصوف ومن ثم لم تصبح له قيمة خلقية أو روحية ، وإنما فضله الصوفية الأوائل على سائر العبادات حين مكّنتهم من الابتعاد عن الشواغل الدنيوية وتساوا به إلى الإشرافات الإلهية ، فإن لم تكن هاتان ثمرته فليس ذلك بالذكر الذي يعنيه التصوف (٢) .

(١) الغزالي : ميزان العمل - ص ٣٩ .

(٢) دكتور عفيفي : التصوف ص ٢٦٤ - ٢٦٥ .

الباب الثالث

مشكلة العمل

الفصل الأول

العمل

أول الطريق : التوبة

إذا عقد المسلم العزم على أن يسلك الطريق الصوفى وأن ينتسب إلى الصوفية فعليه أن يدع حياته الأولى فبقطع صلته بماضيه وما كان فيه من إخوان سوء وشهوات نفس وزينة حياة ، ذلك هو أول مقامات المريدين ومنازل السالكين - مقام التوبة - حيث تجب التخلية قبل التحلية ، تخلية النفس من الشرور والآثام قبل تحليتها بالفضائل والأعمال الشريفة ، فعلى المريد الندم على ما فات من المخالفات وترك الزلة في الحال وعقد العزم على عدم الارتداد إلى المعاصي .

ولا يكتف الصوفية بطلب توبة الجوارح عن الذنوب ، وإنما تتقية كاملة للقلب مما ران عليه مما اكتسبه الإنسان من الآثام ، فتكون توبة خالصة لا تبقى على صاحبها أثراً من المعصية سرّاً ولا جهراً ، إنما ليست مجرد توبة عن المعاصي إنما هي توبة عن هم القلوب بالذنوب وعن هواجس النفس وسواوس الشيطان ، إن كل ما يطرأ على القلوب من خطرات السوء نقص يجب الرجوع عنه وخلو القلب منه ، قد لا يحاسب على ذلك في تشريع أودين ، ولكن ذلك يجب حتى يصبح المريد بعد التوبة ذا نفس مطمئنة وقلب سليم ، ومن ثم فليزِم أن تنحل عن نفسه عقدة الإصرار على ما كان من قبيح الأفعال وأن يقطع فضول الفكر من الباطن حتى تخلص النفس من كل سوء وتكون إنابة تامة إلى الله .

وليست التوبة مجرد كامة استغفار تجرى على اللسان ولكنها تتمثل في العبرة من آثار العثرة وفي استشعار الوجد من عظيم الذنب مع قدرة الله ، فيبيح من التائب الندم على ما فرط في حق ربه وحق نفسه وذلك يقتضى اجتناع الهمة وصدق العزيمة .

وليست التوبة على مجرد ما اقترف الإنسان من معاصى فى حق ربه كإغفاله الفرائض، ولكنها توبة على ما ارتكبه فى حق العباد ، بل إن هذه معاصى أشد إلا أن يكون كفراً بالله ، ومن ثم فليس بصادق فى توبته من لم يرض الخصوم ويرد الحقوق ويعوّض المظالم لا ترده عن ذلك أنفة كاذبة أو خشية أن يضع قدره عند الناس^(١) .

ولا تكون التوبة عن ذنب دون ذنب أو عن الكبائر دون الصغائر أو أن يستعفى عن الشهوة بشهوة من حيث إن النفس البشرية إذا حرمت أبواباً من الشهوات طلبت شهوات أخرى تستريح إليها عوضاً عما فطمت عنه من لذات وشهوات .

وقد يظن الإنسان على بعض الذنوب دون أن يتوب بعد أن طالت به عادته فيسترها الهوى ويحول دون التوبة النسيان ، فلا يرى فى بعض مظالمه أنها كذلك لعلبة الهوى وتبرير الشر ، فيخيل إليه أنه تاب عن جميع الذنوب بينما هو مصر على أكثرها ، ولا يقضخ خدع النفس وسترها لأهوائها إلا مراقبة دقيقة ومحاسبة على كل ما بدر منها فيذكر حركاته وسكناته واكتسابه وإنفاقه ومظالم العباد عنده وليحاسب نفسه عن ماله فيما أنفقه وعن شبابه فيما ضيعه .

كذلك قد يركن إلى المعاصى ويظل مصرّاً عليها متمللاً بأن الهداية من الله، وأن لو تاب الله عليه يتوب ، ذلك التسوية من خدع النفس ، هل يأمن ألا يأتيه الموت بغتة دون توبة فيومه بإثمه ؟ والواقع أن التوبة ليست أمراً يسيراً ، إنها ثقيلة على النفس ، ومن ثم فقد لزم اجتماع الهمة حتى يقطع شغل الجوارح عن كل شىء ويمنع خطرات القلب عن كل ميل ، وكما أن الإنسان حين يريد أن يحسن شيئاً من أمور عمله لا يشغل عنه بشىء إلا ما يستعين به على ما يريد أن يتمكّر فى أن يحكمه وينقله

(١) الحارث المحاسبي : الرعاية لحقوق الله عز وجل ص ٦٨ .

كذلك التوبة تقتضى قطع شغل الجوارح عن الدنيا وعن شهوات النفس .
وعليه أن يستعين لاجتماع الهمة وقوة العزيمة بما هو عتاب وتوبيخ ،
كيف تطلب لذة عاجلة يعقبها ندم طويل ؟ ولا يزال التائب مع نفسه بين
تحذير ووعيد يحذرهما العاقبة ومغبة الهوى ويعدها برضا الله حتى يهيج منه
الندم ويشيع في نفسه الحزن على ما اقترف ، فيقبل ذلك على النفس إذ
لا تنعم بلذتها ولا تستمر في متعتها، وإنما تصحب اللذة حيرة وتعقب الشهوة حمرة
فتنحل عنها عقدة الإصرار ، غير أن من كثرت ذنوبه وطالت غفلته حتى
ران على قلبه كثرة ما طبع عليه من ظلمات الآثام وأقدار المعاصي فإنه
قد أعضل داؤه بعد أن أصبح عبد شهوته ، فإن أراد التوبة دعته نفسه
إلى الملل والسأم والانصراف عن الفكر أو إلى التمنى والتسويق ، على أنه
يجب الأيأس من حاله ولا يقنط من إمكان التوبة والإقلاع عن الذنب
وإن كان العلاج يطول والصراع شديداً^(١) .

ولا يفي الصوفية من أجل جمع الهمة أن يعنى الإنسان نفسه بالعرض
عن فقد اللذات ونعيم الجنات بل لا ينبغي للمريد أن يطيل الفكر
في كل ماله نظير في الدنيا كالحور والقصور فإن ذلك قد يحرك رغبته إلى
طلب العاجلة دون الآجلة ، بل ينبغي أن يتفكر في لذة النظر إلى وجه
الله^(٢) ، والواقع أن الصوفية في كل المقامات والأحوال لا يجاهدون طلباً
للجنة أو خشية النار ولكنهم في حال الخوف يخشون عدم القبول لافتقار
الصدق والإخلاص وفي مقام الرجاء يحسنون الظن بالله دون أن تخطر الجنة
جزاء العمل بخاطرم^(٣) .

ويستعين الإنسان كذلك من أجل جمع الهمة للتوبة الحاسبة والمراقبة حتى
لا تستر النفس أهواها ولا تبرر أفعالها لا فيها أقدمت الجوارح عليه ولكن

(١) الحارث المحاسي : الرماية لحقوق الله ص ٦٢ .

(٢) الغزال : الإحياء ج ٤ ص ٣٨ .

(٣) القشيري : الرسالة ص ٦١ .

فما عقد العزم على فعله ، وستكشف لبصيرته عظم ذنبه وكثرة مظالم الناس عنده في أعراضهم وأمواهم وحتى في صالح الأعمال وسيجد نفسه قد ترك الإخلاص وتخلل عمله الرياء .

ولكن هل يحسن أن يذكر التائب ذنبه من أجل أن يستشعر الرجل أم ينساه ؟ يذهب السرى السقطى وسهل التستري إلى عدم النسيان ولكن البخيد يذهب إلى نسيانه ويرى أن المحققين لا يذكرون ذنوبهم حين توبتهم لما غلب على قلوبهم من عظمة الله ودوام ذكره ، فضلا عن أن المريد قد انتقل إلى حال الوفاء بعد الجفاء فذكر الجفاء في حال الصفاء جفاء^(١) .

ويرى الغزالي أن تذكر الذنب والتفجع عليه كمال في حق المبتدئ حتى يكثر احتراقه وتقوى إرادته وانبعائه أسلوبك الطريق وحتى يستخرج من ذكره الذنب الحزن والخوف والوازع عن الرجوع إلى مثله ، أما سالك الطريق الذي انكشفت له أنوار المعرفة ولوامع الغيب فقد استغرقه ذلك فلا يبتى فيه متسع للالتفات إلى ما سبق من أحواله^(٢) .

ويشير الغزالي إشارة دقيقة بصدد من يلزمهم ذكر الذنب من أجل التوبة ، إذ يجب ألا يكون الذكر محركا للشهوة إذ المقصود هيجان الندم لا أن يحن المريد إلى لذته باستعادة ذكرى شهوته^(٣) .

ويجعل الصوفية للتوبة منازل حسب المراحل التي تمر بها الخطيئة ، أول منازل التوبة حين تجول بالفكر خطرة سوء فيتيقظ الضمير قبل أن يعتقد الإنسان وينوى فعلها فيصرف القلب عنها .

وثاني هذه المنازل أن يغفل عن مراقبة النفس عند الخطرات حتى يعتقد الإنسان ما كره الله من أعمال القلوب كالعجب والكبر والحسد والشهامة ولكنه بعد الاعتقاد يتيقظ الضمير ويفزع الإنسان ويندم ويتخلف عن الخطرة ويقلم .

(١) المرجع السابق ص ٤٦ .

(٢) الغزالي : الإحياء ج ٤ ص ٣٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٨٢٧ .

وثالث هذه المنازل إغفال المراقبة حتى يهيم بالفعل ويعزم عليه ثم يتيقظ فيندم على ما أضمر وينتخلي على ما عقد العزم عليه ثم منزلة رابعة للتوبة حين يغفل المراقبة حتى تشرع الجوارح في العمل من لحظة بعين أو إصغاء بأذن أو مد بيد أو خطوة برجل ثم يتيقظ ويفزع قبل أن يتم العمل .

ثم منزلة من أتم السوء وفرغ منه ثم ندم بعد أن فعل فتاب وأقلع ولم يصر على ذنبه .

ثم منزلة من أغفل محاسبة نفسه فأقام على الذنب ولكنه فرغ فأقلع عن بعضه وأقام على البعض ، فالرجل يتولى الجباية ويظلم الناس ثم ينوى ألا يظلم أحداً ولكن نفسه لا تطيب ترك ديوانه ولا ولايته أو كالتاجر يعمل بالربا والكذب في المراجعة يمدح سلعته ويلتم سلعة غيره ثم يتوب عن الربا ولا يتوب عن الكذب .

ويطلب الصوفية المراقبة والمحاسبة والخبر من الخطرات حتى لا يصل الذنب إلى أن يكون فعلا ترتكبه الجارحة .

على أن الإنسان إذا تاب فلا يعني ذلك أن النفس قد استسلمت للهزيمة بل لعلها لاجئة إلى بعض خدعها لعلها تستعيد شهواتها فلا زال الطبع قائماً ولا زالت الدنيا أمام عيني الثائب بزيتها وزخرفها فإن أنست في المهمة فتوراً أو في العزم ضعفاً دعت الإنسان إلى الاستجابة ولو مرة لأهوائه طالبة ألا يشتط في حربه وإقلاعه متعلقة أن ذلك ليس قديحاً في عزمته ولا ردة إلى معاصيه وإنما عليه أن يعود مرة استرواحاً وتجديداً للمهمة ، تلك خدع النفس لتقوى بها على أمرها فلا تزال بالإنسان إن استجاب لها حتى تغلبه على أمره .

وإذا يشتت النفس أن تسترد أهواها طلبت أن تستعيض عنها بغيرها عوضاً عما فطمت عنه ولكن على الإنسان أن يكشف عن لومها بدوام اليقظة .

وإذا أنست من الإنسان حذراً من ذنب بعينه شغلته أثناء توبته بذنب آخر فيكون مؤدياً عملاً من أعمال البر مثلاً ثم يقطعه لشهوة معصية عرضت كالغيبية فيمن يكرهه فيخرج من الطاعة إلى المعصية أو يخلط عملاً صالحاً بآخر سيئاً، ولكن العبد المعنى بنفسه تكون همته محاسبته ليميز بين خطراته أيها خاطر خير فينفذه وأيها خاطر سوء فيجتنبه^(١) .

بهذا النظر الباطني إلى أعماق النفس يكشف الصوفية بمنهجهم الدوقى عن آفات النفس وخطراتها فيعبرون أدق تعبير عن ذلك الصراع الحفي بين الإقدام والإحجام حال التوبة منبهين مریدهم إلى ما يجب أن يلتزمه كي يجتاز أول مقامات الطريق فيخرج نقي السريرة زكى النفس قوى الخلق مفعماً بالإيمان ، وليس مقام التوبة لدى الصوفية من الناحية الخلقية إلا عرضاً للجانب النفسى من الصراع بين الخير والشر في أعماق الإنسان ، ولكنهم لا يقصدون مجرد الدراسة النفسية إنما يضعونها في خدمة الأخلاق ويجعلونها وسيلة للعمل والسلوك .

الفصل الثاني

في ضرورة معرفة خطرات القلوب باعتبارها بواعث الأعمال

يرجع التقييم الخلقى للإنسان في معظم المذاهب الأخلاقية إلى ظاهر أفعاله ، فلا تتطلب هذه المذاهب من الإنسان إلا العمل الفاضل ، حقيقة أن كانت قد أرجع الحكم الأخلاقى إلى الإدارة ، ولكن الصوفية وحدهم هم الذين قلموا دراسات نفسية مستنضعة حول خلجات القلوب وهواجس النفوس باعتبارها بداية الأعمال ومنتشأ الأفعال ، وهم يعللون ذلك أن ليست شخصية الإنسان في ظاهر السلوك وإنما الخلق - وهو أهم مظاهر الشخصية - هيئة في النفس واسعة عنها تصدر الأعمال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية ، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة خلقاً سيئاً فليس الخلق هو الفعل وإنما الهيئة التي عنها يصدر الفعل (١) .

إن أعمال الجوارح ليست إلا تعبيراً عن خطرات القلوب ومن ثم فإن معرفة القلب والكشف عن السريرة يلزمان للأخلاق من حيث إنه إذا صفت السريرة فقد صلح العمل ، إن كل صفة تظهر في القلب يفيض أمرها في الجوارح بل إن هذه لا تتحرك إلا بخطرات القلوب وإرادتها ، فالقلب هو المتصرف فيها وهي مسخرة له فلا يصدر منها من عمل إلا بإشاراته لا يستطيع له خلافاً ولا عليه تمرداً ومن ثم فإن القلب هو الذى يجب تصحيحه وتقويمه وحسابه وعتابه ، في حديث الرسول : إن الله لا ينظر إلى صوركم وإنما ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم ، ويقول تعالى : « ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم » (٢) .

(١) الفزالي : إحياء جزء ٣ ص ٢٦ - ٢٧ .

(٢) سورة البقرة : آية ٢٢٥ .

وليس للقلب من سلطان على الجوارح الظاهرة فحسب بل هو المحرك للقوى النفسية الباطنة كالشهوة والإرادة والقدرة أما حقيقة فعله فهو أن ينبعث من دخيلته شوق إلى جهة ما يتوهمه مصلحة فيبعث النفس إلى الميل إلى تعاطي أسبابها ثم يحرك الإرادة لها ومن ثم تستجيب الجوارح .

ويحلل الغزالي دور القلب وأثره في قوى النفس والجوارح بقوله : أول ما يرد على القلب الخاطر له مثلا صورة امرأة وأنها وراء ظهره في الطريق لو التفت إليها لرآها . والثاني هيجان الرغبة إلى النظر وهي حركة الشهوة التي في الطبع وهذا يتولد عن الخاطر الأول ويسمى ميل الطبع ، كما يسمى الخاطر الأول حديث النفس والثالث حكم القلب بأن هذا ينبغي أن يفعل أى ينبغي أن ينظر إليها فإن الطبع إذا حاد لم تنبث الهمة والنية مالم تندفع الصوارف ، فإنه قد يمنعه حياء أو خوف من الالتفات . . . ويسمى هذا اعتقاداً وهو يتبع الخاطر ، والميل الرابع تصميم العزم على الالتفات وجزم النية فيه وهذا تسميه هما بالفعل ونية وقصدأ . . . فها هنا أربع أحوال للقلب قبل العمل بالخارجة . . . الخاطر وهو حديث النفس ثم الميل ثم الاعتقاد ثم المهم .

ولكن إلى أى مدى يحاسب الإنسان على خلجات نفسه وخطرات قلبه وما يدور في سريره ؟ يقول الغزالي : لا يؤاخذ الإنسان بالخاطر ولا بالميل أو هيجان الشهوة لأنهما لا يدخلان تحت الاختيار ، وأما الاعتقاد وحكم القلب فهذا تردد بين الاضطرار والاختيار ، ومن ثم اختلفت الأحوال في المؤاخذة به وأما الرابع وهو المهم بالفعل فإنه مؤاخذ به فإن لم يفعل نظر فإن كان ذلك لعائق لا مدخل له فيه فإنه مؤاخذ بالفعل وإن امتنع بمجاهدة للنفس فلا شيء عليه ^(١) .

ولما كانت الخطرات هي أول ما يرد على القلوب وهي محركات الإرادات وبدايات الأعمال - معاصر أو طاعات - فإنه يلزم مراقبة السرائر ورعاية

القلوب . ويسمى الصوفية ذلك الجانب من الدراسة النفسية اللازمة للأخلاق علم فقه الباطن في مقابل فقه الظاهر المتعلق بالحكم الشرعي على ظاهر الأعمال ، يقول ابن خلدون : إنه فقه الباطن من حيث هو معرفة الأحكام المتعلقة بأفعال القلوب (١) .

ويقول صاحب اللمع : إذا قلنا علم الباطن أردنا بذلك علم أعمال الباطن التي هي على الجارحة الباطنة وهي القلب (٢) ، يرى الصوفية أن الفقهاء وعلماء الظاهر قد قصرُوا عن إدراك بواعث الأعمال وإصرار القلوب وأنهم وقفوا عند الرسوم والأشكال ، أما هم أي الصوفية فقد ارتقوا عنهم بفهم حقائق الإيمان والأخلاق الشريفة .

وإذا كانت الخطرات بواعث الأعمال خيرا وشرها فإنه يجب التمييز بينها وفقاً لحسنها أو قبحها حتى يستجيب الإنسان للخطرة الحسنة ويصرف عن نفسه خطرة السوء ، فالخطرات على ثلاثة أوجه :

الأول : خطرات الطاعات وهي تنبيه من الله بقلب الإنسان .

الثاني : هواجس النفس وأكثرها يدعو إلى اتباع شهوة أو استئثار كبر وهي مما تسوله النفس للإنسان من أفعال السوء .

الثالث : وساوس الشيطان إذ يزين للإنسان المعاصي وسوء الأعمال (٣) .

وحين يعلم الإنسان أصل الخطرات ومن أين تعرض له مميّزاً بين خطرة تنبهه إلى خير أو تسويل نفس أو وسوسة الشيطان فإن عليه أن

(١) ابن خلدون : شفاء السائل ص ٧ .

(٢) السراج الطوسي : اللمع في التصوف ص ٤٣ .

(٣) المحاسبي : الرعاية . . . ص ٧٨ .

- استدرارك : في عدد الخطرات خلاف بين الصوفية بعضهم يجعلها أربعة فخطرة الخير بعضها

من ملك ، والشرور يدرى يجعلها ستة ويردها إلى اثنتين : هاشم الأحياء عوارف المعارف ج ٤

يقبل خطرة الخير بعد التثبت حتى لا تكون داعية إلى طاعة وفي حقيقتها معصية أو إلى منافسة وهي حقد أو إلى إخلاص وهي رياء ، أما خطرات السوء فقد وجب أن يصرف النفس عنها ^(١) .

والتثبت بالعقل مسترشداً بنور الله ضروري في الخطرة حتى لا يلتبس عليه الأمر ويشته عليه وجه الخير حين تسنح ، وإن مداومة محاسبة النفس ورعاية القلب يجعله يميزها في مثل لمع البصر ، أما إن التبس عليه الأمر فقد لزم الخدر والترقب ولكن الخطرات عادة لا تختلط ولا يشته الأمر على الإنسان إلا لضعف اليقين أو قلة العلم بسرائر النفس أو نتيجة متابعة الهوى أو محبة الدنيا ، فإن عصم عن هذه الأربعة استطاع أن يفرق بين لمة الملك ولة الشيطان ^(٢) ، فمجاهدة النفس واجبة حتى تسكن هواجسها فيتلقى القلب الإلهام ويلقن خطرات القلب ^(٣) ، ولا يزال العبد يجاهد نفسه ويخالف هواه حتى يحمي الجوارح من المكروه ثم من الفضول فيطهر الباطن ويخمس الشيطان وتسكن الهواجس ، أما من غلبت عليه حب الدنيا وكان أكله من حرام فإنه لن يميز بين الوسواس والإلهام .

على أن ليست كل حاجات النفس هواجس من حيث إن لها حقوقاً وحظوظاً ، أما حقوقها فما به قوامها وبدونه تلفها ومن ثم وجب التمييز بين مطالبات الحقوق ومطالبات الحظوظ ، فإن كان مطلبها فيما هو حق لها أمضاه وإن كان للحظ نفاه ^(٤) ، أما إن استجاب لخاطر الحظ فذلك ذنب إذ من أسوأ المعاصي حظ النفس .

هذه دراسة عميقة في أغوار النفس البشرية مستندة إلى أسس أخلاقية

(١) الهلبي : الرواية ص ٧٩ .

(٢) السهروردي : حوار الممارف ج ٤ ص ٢٣٣ .

(٣) القشيري : الرسالة ص ٤٣ .

(٤) النزالي : الأحياء ج ٤ ص ٣٢٣ - ٣٢٥ .

يقدم بها الصوفية بحسبهم في النية التي بها يحاسب الإنسان في رأيهم وعليها ينصب الحكم الأخلاقي ، وهي دراسة تتسق مع روح التصوف حيث النفاذ إلى باطن الموضوع بكشف ذوق يعاين صميم ديمومة النفس وحياتها الباطنة إذ يعبر الصوفية تعبيراً صادقاً عن أحوال النفس وصراعها للقيم طلباً لحفظها وهم لا يقدمون تلك الدراسة من أجل المتعة الأدبية أو مجرد الدراسة النفسية ، وإنما لتكون في خدمة الأخلاق حيث نستطيع أن نقول إن ماسموه علم فقه الباطن يصلح أن يكون علماً أو على الأقل فرعاً يسمى الأخلاق السيكلوجية أو علم نفس الأخلاق ولا يفض من ذلك أن ليس هناك من ارتاد هذا البحث إلا قليلاً (١) بل لعل ذلك مما يكشف عن جانب الأصالة والعمق في تفكيرهم أو بالأحرى ذوقهم .

(١) هناك محاولات لنير الصوفية مثل مين دي بيران وبرجسون و بوترو ولكنها لا تبلغ شأو التصوف إلا بقدر ما تقرب منه فضلاً عن أن للصوفية فضل السبق .

الفصل الثالث

في أن الأفعال تحسن أو تفبح بالنية

الباطن سلطان الظاهر المستولى عليه وخطرات القلب تسبق أفعال الجوارح ، بل ليست هذه إلا آثار عن تلك الخطرات ومن ثم فإن الأصل إن صلح فقد صلحت آثاره وإن فسد كانت الآثار فاسدة^(١) ، يقول الرسول: الإنسان عينا هاد ، وأذناه ولسانه ترجمان ويده جناحان ورجلاه بريد والقلب منه ملك فإذا طاب الملك طابت جنوده^(٢) ، وإذا كانت القلوب كذلك فقد وجبت مراقبتها لتطهيرها مما ران عليها من آفات النفوس وظلمات الطبايع .

وإذا كانت الخطرات في منشأها اضطرارية فإنها في دور القصد ليست كذلك ومن ثم فإن الإنسان مسئول عما يعترض قلبه من الخبايا الخفية كما أنه مسئول عن نيته فلقد أشار الله إلى الفؤاد مع السمع والبصر وقال : « كل أولئك كان عنه مسئولاً »^(٣) . كذلك أشار إلى أن الأعمال بالنيات وأن لكل امرئ ما نوى ، ذلك أن العمل مفتقر إلى النية ليصير بها خيراً أو شراً وإن تعذر العمل بعائق .

بل قد يكون العمل واحداً ولكن يتفاوت الحكم عليه خيراً خالصاً أو مشوباً بشر تبعاً للنية ، فالرجل يقاتل للدنيا أو يقاتل حمية أو يقاتل عصبية كل ذلك محبط للجهاد إذ أعوزه إخلاص العمل لله ، وما من طاعة مهما عظمت إلا وقد حبطت إذا شابها الرياء ذلك أن أبة

(١) ابن خلدون : شفاء السائل ص ٦ .

(٢) التزالي : الإحياء ج ٣ ص ١٩ .

(٣) سورة الإسراء : آية ٣٦ .

خطرة من الخطرات تشوب العمل يبتغى بها غير وجه الله مخرج العمل عن
 د الإخلاص ، فالطاعات مرتبطة بالنيات في أصل صحتها وفي تضاعف
 فضلها حين ينوى بها وجه الله ، فإن نوى الرياء صارت معاصي لأن ذلك
 من خفى الشهوة وباطن الهوى ، ولأن ذلك من مظاهر الشرك بالله حين
 أشرك مع الله في قصد الفعل غيره ، ذلك هو الشرك الخفى .

كذلك تصغر قيمة الفضائل وتعظم وفقاً للنية فرب عمل صغير تعظمه
 النية ورب عمل كبير تصغره النية فلا عمل لمن لا نية له ولا أجر لمن
 لا حسبة له^(١) .

ومن ناحية أخرى فإن النية في ذاتها بصرف النظر عن العمل تعدخيراً
 أو شراً ، ولذا فإن من همّ بحسنة فلم يعملها كتبت له ، لأن همّ القلب
 دليل ميله إلى الخير وانصرافه عن الهوى ، كذلك من همّ بسية فهي
 سية ، فإن من همّ أن يقتل مسلماً ثم مات قبلها فإنه يحشر على نيته وبجانب
 على همته ، ومن استدان وهو لا ينوى قضاء الدين فهو سارق .

وإذا كانت الأعمال بالنيات ، بها تصلح وبها تفسد وبها تعظم وبها
 تصغر ، فإن النية بمحركات القلوب أشرف من العمل بمحركات الجوارح ،
 يقول تعالى : « لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى
 منكم »^(٢) ، فأخبر سبحانه أن المقصود من إراقة دم القربان ليس الدم
 واللحم بل ميل القلب عن حب الدنيا وبنائها إثارةً لوجهه ، وليس وضع
 الجبهة على الأرض حال السجود غرضاً من حيث إنه جمع بين الجبهة
 والأرض بل من حيث إنه يؤكد صفة التواضع في القلب ، وليست النية
 حديث لسان يظن به الإنسان صلاح الأعمال وإنما النية انبعاث النفس
 وميلها إلى ما ظهر لها أن فيه خيراً لها عاجلاً أو آجلاً ومن ثم فإن النية

(١) السهروردي : عارف المعارف ج ١ ص ٢٣٥ .

(٢) سورة الحج : آية ٣٧ .

تحرك الإرادة وتقوى الرغبة إلى الفعل الذى تعتقده محققاً لغرضها ، فإذا كانت النية كذلك وإذا كانت هى أساس العمل وبها قوامه فإنها أفضل من العمل ومن ثم فقد وجب أن تخلص النية وأن تصفو القلوب من شوب الأقدار حتى لا تفسد الأعمال^(١) .

على أن ذلك لا يعنى أن لا قيمة للعمل فى ذاته ، فالأفعال التى هى معاصى لا تتغير عن موضعها بالنية ، إذ أن النية لا تؤثر فى إخراج الفعل عن كونه معصية أو عدواناً أو ظلماً وقد تسول النفس للإنسان ذلك فيرتكن إلى فساد العمل أو عدم أداء الواجبات مبرراً ذلك بسلامة النية ، ذلك من خدع النفس ومن خفاء الشهوة وباطن الهوى، والواجب عدم الاغترار وإنما التفتن به الأسرار والتبصر بالأغوار ، وقد يريد أن يدع المعاصى ولكن النفس لا تسخو للتوبة فيعتقد أن مجرد النية كاف ولكن ذلك من قصور الهمة وضعف الإرادة^(٢) .

وليست النية تسبق العمل فحسب ولكنها تصاحبه ، فقد يشرع المرید فى الطاعة أو العبادة ونيته خالصة لله لم تحظر بباله خطرة رياء كأن يجد فى نفسه السرور لحمد المخلوقين له فتقوى همته للعمل ، ذلك مما يفسد النية بل قد يحبط العمل ومن ثم وجب أن يجدد النية فيجعلها خالصة لله زاهداً فى حمد المخلوقين ذلك أبعد له من الغفلة حتى يفرغ من العمل فيختمه بالإخلاص لأن العبرة فى الأعمال بخواتيمها .

وينبغى لكى يتحقق المرید من أن النية خالصة أن يميز بينها وبين النية التى تشوبها الشوائب والكدورات .

فإذا انفرد الباعث الواحد وتجرد فلا يكون للإنسان فى القيام بالعمل من نية غيره وتلك نية خالصة لأنها خلصت من مشاركة غيرها من البواعث .

(١) النزال : الإحياء ج ٤ ص ٣١٤ .

(٢) المارث المجلسي : الرماية لحقوق الله ص ٢٠٦/٢٠٥ .

وإذا اجتمع باعثنان كل واحد مستقل بالإنهاض لو انفرد فتلك مرافقة البواعث كأن يسأله قريبه الفقير حاجة فيقضيها له لفقره وقربته ولولا فقره لكان يقضيها لجرد القرابة ولولا قربته لكان يقضيها لجرد الفقر ، أو بدع المسكرات خشية الله وخوف الضرر وكان بدعها أو انفرد أحدهما .

أما إن اجتمع الباعثنان ولكن لا يستقل كل واحد لو انفرد ولكن بمجموعهما يتم العمل فتلك مشاركة البواعث كأن يقصده قريبه الغنى فلا يعطيه والفقير الغريب فلا يعطيه ثم يقصده قريبه الفقير فيعطيه فيكون أداء العمل بمجموع الباعثين وهو القرابة والفقر ، وكأن يتصدق الرجل بين يدي الناس لغرض الثواب ولغرض الثناء ولو انفرد أحد الباعثين لا يعثه على العطاء .

وقد يكون أحد الباعثين مستقلاً لو انفرد بنفسه والثاني لا يستقل ولكن لما انضاف إليه لم ينفك عن تأثير بالإعانة ، كأن يجد الإنسان في نفسه فتوراً في أداء العبادات أو فعل الطاعات ولكنه يفعلها لو كان منفرداً غير أنه يسهل عليه العمل في جماعة لمشاهدتهم له وكالغزاة يقصدون الجهاد ويقصدون الغنيمة ولكن الرغبة في الغنيمة على سبيل التبعية أى أن الباعث الثاني قد أصبح معيماً .

ذلك تحليل للبواعث باعتبارها علل الأفعال والداعية إليها ، فالحكم الخلقى لدى الصوفية على الفعل في كل منها ؟

لقد تبين أن النية إما أن تكون خالصة إذا انفردت أو تجردت فإن تطرق إليها باعثنان فقد يكون رقيقاً أو شريكاً أو معيماً .

كل ما يشوب صفاء النية والإخلاص في العمل فهو منقصر من قدره ومن استحقاق الثواب عليه ، فإذا اصطنع الإنسان المعروف ليحمد ويؤجر يقال له : خذ أجرك ممن عملت له فإله أغنى الأغنياء عن الشريك فيحبط من العمل القدر الذي يساويه لغير وجه الله ، ذلك أن خاطر

الإخلاص وخاطر الرياء متضادان يتدافعان بالضرورة حتى إذا تساوى الباعثان عاد إلى ما كان فلم يكن له ولا عليه ، أما إذا كان الباعث الثانى تابعاً لنية يراد بها وجه الله فليس ذلك محبط العمل ، ولكنه لا يتساوى مع من لا بلغت قلبه إلى غير وجه الله أصلاً ، ذلك أن الإنسان إذا أشرك في العمل غير وجه الله فقد شابته نية حظوظ النفس وأورد بذلك علمه موارد الشبهات وبات في خطر لأنه لا يدري أى الأمرين أغلب على قصده فقد يكون ذلك وبالاً عليه ولكن « فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً » (١) ، أى لا يشرك في العمل الصالح غير وجه الله (٢) ومن ثم فإن الصوفى من أجل أن تخلص النية لديه لا يستبعد خطرات السوء كالمعجب والرياء فحسب ولكنه يستبعد البواعث جميعاً عدا وجه الله مهما سميت الخواطر الباعثة ، إنه لا يطلب عوضاً في الدارين ولا حظاً من الملكين ولا شيئاً من نعم الدنيا أو الآخرة إذ لا يكون الإنسان في عمله خالصاً مخلصاً إلا إذا صفت نفسه عن العلائق واستتر بعمله عن رضا العلائق .

تلك نظرية في النية الخالصة سبق بها الصوفية الفياصوف كانط في نظريته الإرادة الخيرة سبقاً بعيداً ، بل ليس مجرد سبق الزمنى فحسب إنما قدموا تحليلاً رائعاً لبواعث السلوك كاشفين عن أغوار النفس من أجل ضمان صفاء النية وصلاح الإرادة ، أما كانط فإنه بعد أن أرجع الحكم الخلقى إلى الإرادة حيث يكون الفعل خيراً أو شراً ببواعثه لا بعواقبه لم يفسح عن ماهية صلاح الإرادة ، ويبدو أن الإرادة كباعث داخل لا يمكن تحليلها إلا بدراسة سيكولوجية قائمة على منهج ذوقى استبطانى حتى يمكن كشف النقاب عن دقائق النفس ونهاياتها ، ولكن كانط اكتفى باستبعاد نزعات الحس والعاطفة من جهة وبالاهتمام بفكرتى الكلية

(١) سورة الكهف : آية ١١ .

(٢) النزالي : الإحياء ج ٤ ص ٣١٣ و ٣٢٩ .

والضرورة في المبادئ الخلقية من جهة أخرى ، ومن ثم كان عرضه للواجب
 وصورته القانون الخلقى غافلا عن تحليل أعمق لفكرة الإرادة الخيرة باعتبارها
 المبدأ الوحيد لقيام الأخلاق ، ولكن الصوفية كانوا أكثر اتساقاً مع منهجهم
 الذوقى حين أفاضوا في دراسة النية من اتجاه كانط النقدى ، إن اهتمامه
 بالصورية قد جعل كما هو الحال لدى العقليين مشكلة العمل قائمة لا تحلها
 فكرتنا الضرورة والكفاية ، وإن القول بالإرادة الخيرة يستلزم بيان كيفية تنقية هذه
 الإرادة وتخليصها من كل شائبة أكثر من الحاجة إلى فرض مبدأ الواجب عليها
 ثم تصوره منبثقاً منها ، ولكن عند هذه النقطة كان يجب أن يفرق الفيلسوف
 بجدله النقدى عن الصوفى بحسه الذوقى .

الفصل الرابع

في أن لا قيام للأخلاق إلا بتطهير الباطن من خفايا الآفات

إذا كان الفعل يتبع النية وإذا كانت أعمال الجوارح آثار ما يخطر على القلب ، فإن الفعل لا يكون فاضلاً إلا بالتخلص من شرور الباطن ، ويعد الصوفية الرياء والزهو والكبر والحسد هي ما يجب عدها شرّاً يلزم التخلص منه ، ذلك أن ما اعتاد أن يسميه الناس شرّاً ليس إلا لازماً عن هذه الآفات :

الرياء :

فالرياء مثلاً يورث كثيراً من الأخلاق المدمومة كالمباهاة بالعلم والعمل والتفاخر بالدين والدنيا والكبر والحسد والخزع أن ينال غيره من الحمد مالا يناله هو وحب الرئاسة واحتقار النفس^(١) ومن ثم لا يعد الفعل خيراً حتى تخلص نية الإنسان فيه من شوائب الرياء ولكن ذلك ليس سهلاً لأن الفعل الإنساني لا يتفك عادة من أن يهدف إلى حظوظ وأغراض عاجلة وقل من كان عمله مخلصاً لوجه الله خالصاً من طلب حمد الناس والمنزلة لديهم مع أن الرياء يحبط للعمل مضيق القيمة الأخلاقية فيه ، فليس أشد شرّاً من إنسان يتصنع الورع والتقوى والصلاح يتخذ ذلك سلماً إلى معاصيه ، فيكثر من الدم ويطلب العلم ويجالس أهل الدين ليظمن إليه الناس لما يظهر من الخلق والدين فيؤمن على مال فيختانه أو على النساء فيفجر أو يتصنع الطاعة حتى لا يفتن الناس إلى معاصيه

(١) المحاسبي : الرعاية ص ١٥٠ .

فيستر فجره بطاعته فلا يصدق أحد ما يتهم به . فلك إنسان قد بلغ من الشر والفجور ما لم يبلغه المصر على الذنوب والمجاهر بالمعاصي^(١) . تلك أخطر درجة من السلوك لا تصدر إلا عن فساق ، أما إن كان الرياء في أصل الدين أو التوحيد فتلك درجة النفاق .

على أن النفس البشرية وإن أكرهت على الطاعة والبعث عن الشهوات فإنها لا تدع شهواتها الخفية ولذتها الكامنة في التخلق بالخلق أمام الناس طلباً لحمدهم ، ذلك عمل ظاهره الخير وباطنه الشهوة ، يقول الرسول : أول من يسأل يوم القيامة ثلاثة : رجل أتاه الله العلم فيقول الله تعالى ما صنعت فيما علمت فيقول يا رب كنت أقوم به آتاء الليل وأطراف النهار فيقول الله تعالى كذبت وتقول الملائكة كذبت بل أردت أن يقال فلان عالم ألا فقد قيل ذلك ، ورجل أتاه الله مالا فيقول الله تعالى لقد أنعمت عليك فإذا صنعت ، فيقول يا رب كنت أتصدق به آتاء الليل وأطراف النهار فيقول الله تعالى كذبت وتقول الملائكة كذبت بل أردت أن يقال فلان جواد ألا فقد قيل ذلك ، ورجل قتل في سبيل الله فيقول الله تعالى ماذا صنعت فيقول يا رب أمرت بالجهاد فقاتلت حتى قتلت فيقول الله كذبت وتقول الملائكة كذبت بل أردت أن يقال فلان شجاع ألا فقد قيل ذلك . أولئك أول خلق تسعر نار جهنم بهم يوم القيامة^(٢) .

ومن مظاهر الرياء أن يرائي الإنسان بيده إذ يتظاهر بضعف الصوت وذبول الشفتين ليتوهم الناس اجتهاده وصيامه وقيامه أو يرائي بزبه إذ يلبس زى الصوفية والنسك أو يرائي بقوله أو بعمله أو بمن يصاحبهم كل ذلك بأن يجب أن يعرف له قدره وأن يحسن ذكره .

(١) المحاسبي : الرعاية ص ١٨١ .

(٢) النزالي : الإحياء ج ٤ ص ٣٢٢ .

ومن خدع النفس إن أراد أن يستر رياءه ألا يرائى بذلك صراحة وإنما يكون حديثه تلميحاً يهدف من ذلك أن لا يظن به الناس الرياء ويتوهما بعده عن الرياء ليحمدوه .

والعلماء أشد الناس عرضة لفتنة الرياء إذ الباعث لأكثرهم على طلب العلم لذة الاستيلاء والفرح والاستتباع ومن ثم يجب العالم من الناس أن يعظموه لعمله ويغضب على من لا يعظمه ويكره من ينتقد عماله . ثم هو يريد أن يبدأ بالسلام وأن يرخص له عند البيع وأن يتجاوز له عن الثمن ويركن إلى ذلك ويستثقل من لم يفعل به ذلك ويرى أن من لم يقض حوائجه جاهل لا يقدر العلم وكل ذلك محبط للعمل ، يقال للقراء يوم القيامة : ألم يكن يرخص عليكم السعر أو لم تكونوا تبدعون بالسلام ، ألم تكن تقضى لكم الحوائج . لا أجر لكم قد استفنتم أجوركم^(١) .

فليس من شيء يدخل على نفوس العلماء الطغيان كسرورهم بتبجيل الأتباع إياهم بل ذلك أكثر مما يدخل على أهل الأموال من الأموال ، ومن ثم كان أشد الناس حجاباً على الله ثلاثة : عالم بعلمه وعابد بعبادته وزاهد بزهده^(٢) .

ومن الرياء أن يترك الرجل بعض ما يجمله من دينه كراهية أن يقال جاهل بهذا ، وقد حملته خوف المذمة على أن يفتى في الناس بغير علم أو يدع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

فالرياء أشد خفاء من ديبب النمل ولا يعرف إلا بشدة التفقد ونفاذ بصيرة ، فقد يتخلص العبد من أولى درجاته ، وأوضح معاملة أن يتحرى نظر الخلق إلى عمله ولكن ما خفي منه يستر عليه فيعتقد في نفسه أنه

(١) الهامى : الزمالة لحنوق افه ص ١٧٥ .

(٢) السلى : طبقات الصوفية ص ٩٧ (عبارة البساطى) .

متبوع ومقتدى به فيظهر الخشوع ويحسن العبادة ويتظاهر بالصلاح واو خلا إلى نفسه ما فعل ذلك أو قد يفعل ولكنه يتزيد في العمل أمام الناس وينشط فيه ، ذلك محض تلبيس لأنه إذا كان لا يرضى لغيره ترك الخشوع لله أمامه فلم يرضاه لنفسه في الخلوة .

ومن خفي الرياء أن تحذعه النفس فتدعوه إلى ترك العمل حذر الرياء بينما ليس من الإخلاص ترك العمل بدعوى الإخلاص ، ذلك أن من شرط الإخلاص استواء السريرة والعلانية فلا يلتفت إلى الخلق لانشغال همه بالحق ، يقول الفضيل بن عياض ترك العمل بسبب الخلق رياء وفضله لأجل الخلق شرك^(١) ، وقد يظن أن الملامية كانوا يفعلون ذلك ولكنهم لم يكونوا يخفون صالح أعمالهم عن الناس باسم الإخلاص من حيث إن النفس لديهم دائماً متهمة أطاعت أم عصيت ، فلم يكونوا يكتمون عن الخلق محاسنهم خشية أن يتهموا من الناس بالرياء لأن ذلك فعل قد جمع صاحبه إلى جانب الرياء سوء الظن بالناس ولكن الملامية لا يدع العمل وهو مع الناس أو في الأسواق من حيث إن قلبه في الحقيقة متعلق بالله ، فضلا عن أنه قد شغل بعبه عن عيوب الناس^(٢) .

ويبلغ الرياء أقصى درجة من الخفاء حين تسول النفس للإنسان أن يخلص لله أمام الناس لا أن يجتهد في العمل من أجل الناس فتحنه على العمل وتهمه بالغلظة زعماً أن ذلك لله . فيظن أن ذلك عين الإخلاص ، ولو كان كذلك للازمته تلك الخطرة في الخلوة ولكان لا يختص بحضورها حال حضور غيره ، ذلك مما يعكس صفو الإخلاص ويدنس الباطن ، إذ لا يكون الإخلاص إلا بنسيان رؤية الخلق إلى العمل وفقد رؤية النفس الإخلاص فيه ، فإن من رأى في إخلاصه الإخلاص فقد

(١) الفزالي : الإحياء ج ٤ ص ٣٣٠ .

(٢) دكتور أبو العلا عفيف : الملامية والصوفية وأهل الفتوة ص ٥٠ - ٥٤ .

احتاج إخلاصه إلى إخلاص^(١) .

وليس الرياء مصاحباً للنية فحسب أو قد يتخلل العمل بعد الدخول فيه حين يتزايد الإنسان في العمل ولم يكن يقصد الناس وقت الشروع في العمل وإنما قد تخطر خطرة الرياء بعد الفراغ منه إذ يحدث به إرادة حمد المخلوقين ، ذلك محبط للعمل « لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى »^(٢) .

ولكن هل يقتضى الرياء كتمان جميع الأعمال ؟ ذلك ما لم يقصده الصوفية ، حقيقة أنهم في أحوال كثيرة يفضلون عمل السر ولكن عمل العلانية قد يكون لازماً للقدوة فيكون للفاعل أجره وأجر من تبعه ، كيف وما من دعوة أنبي أو مصلح إلا بإعلام الغير ، وإذا كان كل إنسان راعياً مشولاً عن رعيته فالرجل في بيته راع مشول عن أهل بيته فإنه لا بد من عمل العلانية من حيث هو إمام أهله ، أما حيث لا تكون القدوة فعمل السر أفضل ، ذلك أحرز للعاملين وأبعد عن خطرات الرياء وإن كان في عمل السر أو العلانية يجب ألا يتحرى إلا وجه الله مستبعداً نظر الناس .

ولا يزال المخلصون مراقبين لسريرتهم عاملين على استئصال جنور الرياء في بواطنهم بخصلتين من الرياء والكراهية ، أما إباء الرياء فذلك بمعارضة إرادة النفس له ، وكيف لا ياباه الإنسان ويكفيه أن لو علم الناس ما في باطنه من قصد الرياء وإظهار الإخلاص لمقتوه فضلاً عما يورثه في القلب من القسوة والرين وما يلحقه بالعمل من إحباط ، فإن أدرك ذلك كره الرياء بعد أن كان شهوة نفسه ، على أن ذلك لا يعنى أن يضيع جهده ووقته في صراع هوى النفس وداعى الرياء وإنما أن يكون بالله متعلقاً ليكون لله خالصاً .

(١) القشيري : الرسالة ص ٩٥ .

(٢) سورة البقرة : آية ٢٦٤ .

العجب بالنفس :

وإذا كان الرياء في الحرص على حمد المخلوقين فإن النفس البشرية قد يهيج بها الذكر لحمد ذاتها فتعجب بما يصدر عنها من أعمال فتستكثر العلم وتستعظم العمل ، تلك آفة تركز الإنسان إلى الغرور والاختيال ، فإذا أعجب الإنسان بنفسه لم يفتن إلى ذنوبه وما فطن إليه يستصغره ، فلا يتوب عن ما لم يفتن إليه ولا يقلع عن ما استصغره ، إنه إن أعجب بنفسه زكاها فلا يهتمها مع أنه ما من عمل فاضل إلا وهوى النفس في خلافه^(١) ، حتى الأعمال التي لا تعب للنفس فيها كترك الغيبة والسكوت عن الخوض في الباطل فإنها تشغل النفس عن محبتها وهماها .

فلا مبرر للعجب للنفس إذا كانت لا تؤدي الطاعات إلا وهي مكروهة عليها وإلا فكيف تنسب ذلك إلى ذاتها حتى تفرح بها .

وليس من شيء يفسد على العاملين عملهم إلا حمد النفس ونسيان النعم ولأن بيت الإنسان عاصياً ويصبح نادماً خيراً له من أن يبيت عبداً قائماً ثم يصبح متعجباً .

وليس من داء دفين يخشى على الإنسان عاقبته مثل العجب بالنفس . قيل لداود الطائي : أرايت لو أن رجلاً دخل على أمراء فأمرهم بالمعروف ونهاهم عن المنكر ؟ قال أخاف عليه السوط ، قيل له : إنه يقوى ، قال : أخاف عليه السيف ، قيل له : إنه يقوى ، قال : أخاف عليه الماء الدفين العجب بالنفس^(٢) .

وإذا كان الرياء محبط العمل فإن العجب يفتّر الهمة عن السعي والاجتهاد في العمل ، إذ يظن الإنسان أنه فاز أو أنه قد استغنى فيقعد ذلك

(١) الهامى : الرعاية لحقوق الله ص ٢٩٩ .

(٢) ابن الجوزى : صفة الصفوة ج ٣ ص ٨٠ .

عن المثابرة وذلك هو الخذلان المبين .

ومن العجب ما هو عجب بالجسم وعجب بالمال وعجب بالحسب والنسب وعجب بالعلم وعجب بالدين ، على أن العجب بالجسم والمال والحسب من مظاهر العجب بقيم الحياة الدنيا فضلاً عن أن ليس الإنسان فيها خيار ومن ثم فإن من اليسير على المرید الصوفى أن يدرك آفتها وأنها تحجبه عن الدين والخلق . إذ لا يصعب على المرید أن يدرك أن ليس له في قوة بدنه أو حسن صوته فضل . فضلاً عن تعرض الجسم للفناء وكذلك ما يتعلق بشرف النسب إلا أن يفتن فيظن أنه ناج بغير عمل وأنه أعلى قدراً عند الله من سائر الخلق .

أما أشد آفات النفس خطراً فالاغترار بالعلم والدين إذ يستحسن علمه ويستصوب رأيه ويضيف ذلك إلى نفسه ناسياً نعمة الله أن وفقه لذلك . إنه يخطئ كل رأى يخالف هوى نفسه فيلتبس عليه الحق بالباطل وتعمى عليه حقائق الأمور ، أما في الدين فيعجب من تعبدته ويُدلّ بذلك على الله إذ يرى لنفسه عند الله قدراً كبيراً فيستكبر أن ينزل به البلاء أو ينصر عليه غيره أو ترد دعوته بينما هو قد تردى بعجبه وإذلاله في الغفلة والصلالة .

والعجب كسائر آفات النفس كثيراً ما يجر إلى غيره من السيئات كالكبر . ذلك أن الخطورة تهيج بالإعجاب بالنفس فتدعو الإنسان إلى توهم أنه خير من أخيه فينظر إليه بعين الازدراء والضعمة ، فأول ما يكون الكبر استعظام القدر فإذا استعظم الإنسان قدره تعظم فإذا تعظم أنف وتعزز وافتخر واستطال واختال^(١) .

وعن العجب والكبر تنحدر النفس إلى شرور أعظم ، فالمتكبر لا يقدر أن يحب لغيره ما يحب لنفسه ولا يقدر على ترك الحقد ولا الحسد ولا كظم

الغيظ ولا يقبل النصح ولا يسلم من احتقاره الناس واحتجابهم ليبن قدر نفسه ويأتف من تلقى العلم أو قبول الحق أو الانقياد لناصح ، هكذا تتلازم الأخلاق الذميمة يدعو بعضها إلى بعض وتتابع في أثر بعض .

والكبر بدء الشرور في الكون - استكبر إبليس فأبى السجود، مع أن الكبر صفة الله فقط ، فإذا تكبر الإنسان فقد شارك الله في ألوهيته ، استكبر فرعون فقال : (أنا ربكم الأعلى) .

ولا يختص بالكبر الطغاة من الحكام وأهل الدنيا من أصحاب الأموال وإنما يكون كذلك من أهل العلم والدين عن اغترار منهم وضلال ، وتلك فتنة أشد لأنه بضلال العالم يضل خلق كثير ومن ثم قال حذيفة : اتقوا فتنة العالم الفاجر والعابد الجاهل .

فإذا تكبر العالم حضر من دونه في العلم وازدهر وأقصاه وأبعده وامتن عليه بما يعلمه واستذله واستخدمه وتعظم على العوام .

وإن حاج أو ناظر أحداً رد الحق على علم وإن وعظ عنيف وإن وعظ عنف استعلاء وأنفة .

ومن شر ما يبتلى به العالم أن يظن أنه قد حفظ عن الكبر والمعجب وأنه يبتلى بهما العوام دون من بلغ مبلغه من العلم ، فإن ظهرت عليه محابيل الكبر والرياسة وطلب العاو والشرف برر ذلك بأن غايته عز الدين وشرف العلم ونسى المغرور أن عمر بن الخطاب حين عوبت لذهابه بيت المقدس لمقابلة ولاة الرومان في زى حقير قال : إنا قوم أعزنا الله بالإسلام فلا نطلب العز في غيره .

كذلك يبرر العالم كبره حين ينتاب غيره من العلماء أن ذلك غضباً للحق ونصرة للدين ، وما ذلك إلا عن كبر وحسد ولو كان غضباً لله لغضب لكل فضيلة تمنهن فلا يقف غضبه عند من يزاحمه من

العلماء في علمه أو من يخالفه رأيه ؛ فما قوله إلا من خبث الباطن
وخداع النفس .

وليس من دلالة على حسن طوية العالم وطهارة نفسه من الكبر أبين
من أنه إذا حل غيره في مجلسه من العلم لغيايه ثم تفوق عليه علماً ألا يغم
لنلك بل أن يسر أن هدى الله إلى الناس من يجيبهم في العلم والدين .

وقد يطلب العالم الزلنى لدى الحكام متودداً إليهم مثنياً عليهم متواضعاً لهم
مدعياً أن ذلك لقضاء مصالح الناس ودفع الضرر والمظالم عنهم مع أنه قد أهان
العلم لما لحقه من ذل السعى والتوسل لدى الحجاب والوقوف منتظراً على
الأبواب حتى إذا وصل إلى الذى قصده غرته فتنه الدنيا فأثرها على
علمه ودينه .

وإذا افتتن كثير من العلماء وابتلوا بهذه الآفات فلم يتفقدوا بواطنهم فإنهم
بذلك قد وقفوا عند قشور العلم وظاهره إذا احتجب عنهم نفعه ونوره ، لقد
لسوا ظاهر حليته وقصروا عن محض حقيقته .

وكثيراً ما يشغل العلماء بطرق المجادلة وإفحام الخصوم ودفع الحق
لأجل الغلبة والمباهاة فيكون همهم تفقد عيوب الخصوم وسبهم وإيذاهم
لا يقصدون من العلم إلا ضرورة ما يلزمهم للمباهاة والمجادلة ، لقد
قطعوا أعمارهم في تعلم الجدل والبحث عن المقالات وأهملوا أنفسهم وقلوبهم
حتى عميت عليهم ذنوبهم وخطاياهم الظاهرة والباطنة يتوهمون ذلك للعلم
ولوجه الله بينما هو لالتذاذهم بالغلبة والإفحام وطلب الرياسة^(١) .

وبعضهم قد شغل بغريب الألفاظ وتسجيل العبارات وتنميق الحمل
حتى يبهر الناس بعلمه مع أن ذلك من قشور العلم التى لا يقف عندها
إلا مغترّاً أما حقيقة العلم فلتنصحيح العمل وتصفية النفس من الآفات^(٢) .

(١) الفزالي : الإحياء ج ٣ ص ٣٣٦ .

(٢) الفزالي : الإحياء ج ٣ ص ٣٤٠ .

ومنهم من أحكم العلم والعمل فواظب على الطاعات الظاهرة وترك المعاصي إلا أنه لم يتفقد قلبه ليمحو عنه صفات الكبر والحسد والرياء وإرادة السوء للأقران والنظراء وطلب الشهرة بين العباد .

ومنهم من ينتبه إلى ضرورة تنقية الباطن فيتكلم في أخلاق النفس وخطرات القلب ويظن أنه قد وقف على خفايا النفس وأنه قد برئ منها إنه يصف الإخلاص فيترك الإخلاص في الوصف ، ويصف الزهد في الدنيا لشدة حرصه على الدنيا ، بل قد يسترسل في وصف ذم صفات النفس لأن نفسه تجد اللذة في الذم والاسترسال في وصف الرذيلة .

وفريق آخر أحكم العلم وطهر الجوارح وتزين بالطاعات واجتنب ظواهر المعاصي وتفقد صفات النفس وجاهد في اقتلاع آفاتهما ولكن بقيت في زوايا الباطن خفايا غمض عن إدراكها ولم يظن لها ، إنه يطلق لسانه في العصاة والمذنبين لا عن تفجع بمصيبة أو غضب لفضيلة وإنما عن إدلال بالتميز واعتزاز بالتبري^(١) .

وتعترى شرور الباطن العابدين كما تعترى العلماء ، فن المريرين من وقف في طريق التصوف عند الفشور دون اللباب إذ تشبه بالصوفية في زيهم وهياتهم وقلدهم في ألفاظهم ومواجيدهم وفي آدابهم وأحوالهم دون أن يتعب نفسه في المجاهدة والرياضة ومراقبة القلب وتطهير النفس .

ومنهم من سخت نفسه بالعزم على الإخلاص في العمل ولكنه اكتفى بالعزم ولم يتبين أن مجرد العزم على العمل ليس بعمل ثم يزعم أن الله مستغن عن العمل وأن الله ينظر إلى القلوب وأنه مع الشهوات بالظاهر دون الباطن إذ ترقى عن رتبة العوام ، ذلك من غرور المتواكلين وفجور الإباحيين المستهينين بالأعمال .

وفرة قد تفقدت جوارحها وكثيراً من خطرات قلوبها ولكن خيل لهم العجب أن العذاب قد رفع عن العباد بهم وأنهم يستحقون الاستجابة يستصغرون سواهم من المرئيين ، أولئك هم المتصوفة الجاهلون الذين يجب اجتنابهم إذ تساوا بصنفي آخرين من الناس : العلماء الغافلون والقراء المداهنون^(١) .

الحسد :

وليس بين آفات النفس ما هو أشد خبثاً من الحسد ، إن كثيراً من الشرور لازمة عنه كالحقد والعداوة والبغضاء ، بل قد تلزم عنه بعض الكبائر ، فقد قتل قابيل أخاه هابيل حسداً فكان أول الشرور على الأرض . وكثير من إساءة الناس بعضهم لبعض لازم عن الحسد ، ذلك أن الحاسد يكره النعم لغيره ويتمنى زوالها عنه ويضيق صدره ويقم لما أوتي صاحبه من خير^(٢) ، وإذا أشرب قلب الإنسان الحسد تباغض ورد الحق وابتدع أنفة منه أن يتبع المحسود وإن كان على حق حسداً أن ترتفع منزلته ، كذلك يلزم عن الحسد الكذب والغيبة والوقعة في المحسود والأذى بالجوارح ما استطاع إلى ذلك سبيلاً .

وليس الحسد عن العجب والكبر بعزل ، فالمتكبر بأنف صاحبه ويزدرجه فيورثه ذلك الحسد له فيجب أن تزول عنه النعمة غمماً أن يراها بمن يعتقد أنه لا يستأهلها ، إنه بأنف أن يعلو من هو دونه أن يساويه في دين أو دنيا ، حسدت قريش النبي فكفرت به وقالت : « لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم^(٣) » وقالت : غلام يتيم .

(١) السلمي : طبقات الصوفية ص ٨٨ (عبارة يحيى بن حماد)

(٢) الحارث المهاسبي : الرعاية لحقوق الله ص ٤٢٤ - ٤٢٥ .

(٣) سورة الزخرف : آية ٣٦ .

وغالباً ما يكون الحسد بين ذوى القربى والجيران وأهل الحرفة الواحدة ، فالعالم يقع في العالم والعايد في العابد خوفاً أن يترأس عليه ، فيحب أن يهتك الله سره أو تلحقه كارثة حتى لا تقوم له منزلة أو تثبت له رئاسة ، وقلما يكون الحسد بين الأبعاد وإنما يحسد الأخ أخاه والصانع صاحبه في صنعه وكذلك أهل التجارات ، بل إن القوم يحسدون عالمهم الذى نشأ بينهم ويعظمون العالم الغريب لأنه ليس منهم ولا يساويهم في نسب أو جوار .

على أنه ليس التنافى في صالح العمل حسداً ، فإن اغتم لأنه لم يلحق بأخيه في الفضل وصالح العمل دون أن يتمنى زوال النعمة عنه فذلك خير حيث كراهة القصير والحد في العمل .

وشر أنواع الحسد ما كان تعبيراً عن مجرد شح النفس وقلة سخاها بالخير للناس فلا يحسد لمعنى عداوة أو رغبة في رئاسة وإنما يغم لجرد أن يرى نعمة الله على غيره ، ذلك قد طمس على بصيرته فلا يصدر الخير عنه أبداً ومن ثم كان الحسد أشد شرور النفس خبثاً ، إنه يأكل الحسنة كما تأكل النار الحطب .

ولو أدرك الحاسد أن الحسد لا يزيل النعم وأن المقادير لا تجرى وفق هوى الحاسدين وإلا لما بقيت على إنسان نعمة وأن شر نفسه سيرتد عليه لفقدان سلامة الصدر من شر الحسد لو أدرك ذلك لما وجد للحسد مبرراً وكان له كارهاً مستبعداً .

هكذا يكشف الصوفية الستار ببصيرة نافذة وكشف ذوق عن أغوار النفس البشرية وما يعتلج فيها من شرور ، لم يحجبهم عن ذلك خير ظاهر على الجوارح وإنما طلبوا ما وراءه من بواعث ، ولا شك أنهم فضحوا كثيراً من أذعياء الزهد والعلم والعبادة ولكنهم قصدوا أن ينهوا المريدين إلى عثرات الطريق وخطرات السوء .

وتحليلهم للنفس البشرية كما سبق القول لغاية أخلاقية روحية ،
ولكن هذه الغاية لم تحل دون التعمق في الاستبطان النفسى فقدموا دراسات
نفسية تتصف بالعمق والأصالة وجديرة أن تجد لها مكاناً بين الدراسات النفسية ،
يقول أميل بترو : كثيراً ما كان الصوفية من كبار علماء النفس فلقد كان
تأمل الحياة الباطنة دائماً شغلهم الشاغل وعلى هذا يجب أن نضع موضع
الاعتبار ما يرون أنهم توصلوا إليه من اكتشافات في أعماق النفس البشرية^(١)

(١) E. Boutroux: La psychologie du mysticisme Conférence faite à l'Institut
psychologie internationale (Février 1902)

الفصل الخامس

في أن الفروض الدينية تنطوي على معانٍ خلقية

خطرات القلب علة ما يصدر على الجوارح ، وحالات الباطن أصل أعمال الظاهر ، ليس ذلك في السلوك فحسب ولكن في جميع مظاهر العمل بما في ذلك العبادات الشرعية ، حقيقة أن معظم تعاليم الشرع وما افترض من فرائض يتعلق بالظاهر ولكن الدين يدعو إلى الأعمال الباطنة كذلك ، ولا يعني ذلك عند معتدلي الصوفية دعوة باطنية تلغي أحكام الظاهر بضرب من التأويل وإنما يعني أن للشرعية حكماً على المكلفين من حيث ظاهر أعمالهم وحكماً عليهم من حيث باطن أعمالهم^(١) ، ذلك أن العلم متى كان في القلب فهو باطن وحين يجري على اللسان فهو ظاهر^(٢).

ولقد أثارَت مشكلة باطن الشرعية خصومة بين الصوفية والفقهاء حيث يرى الصوفية أن الفقهاء قد وقفوا على الرسوم الظاهرة بينما هم قد تدبروا أحكام الشرع واستنبطوا بدو فهم معاني باطنة تتعلق بفضائل الأعمال التي بنيت عليها مقامات رفيعة في الدين^(٣).

المشكلة بين الصوفية والفقهاء إذاً هي : هل التعاليم الشرعية مجرد عبادات ظاهرة أم أن لها مغزى أعمق ؟ هل يمكن أن تكون الصلاة مثلاً مجرد أفعال وأقوال مفتتحة بالتكبير محتتمة بالنسليم أم هي مناجاة قلبية وصلة روحية بين العبد والرب ؟ وماذا عن مبطلات الصلاة : هل هي حركات تتعلق بالجوارح

(١) ابن خلدون : شفاء السائل ص ٧ .

(٢) السراج الطوسي : اللع ص ٤٣ .

(٣) المرجع السابق : ص ٣٣ .

وقت أداؤها فحسب أم أن المنكر يحبطها وما في الجوف من طعام حرام يبطلها؟
أما الصوفية أهل الباطن فقد استنبطوا من ظاهر الأوامر التعبدية معاني
خلفية وجعلوها - كمعادتهم في اعتبار الباطن أصل الظاهر - غاية لما افترض
على المسلم من فرائض .

وقد استنبطوا من قوله تعالى : « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن
يريد ليطهركم » ^(١) أن التصدق من الطهارة تطهير السرائر إذ يعد أن يكون
المراد مجرد نظافة الظاهر بالماء مع تخريب الباطن وإبقائه محشواً بالأخبثات
والأفذار ، إنهم يرتبون الطهارة أربع مراتب :

الأولى : تطهير الظاهر عن الأحداث والأخبثات .

الثانية : تطهير الجوارح عن الجرائم والآثام .

الثالثة : تطهير القلب عن الأخلاق المذمومة والذائل المقوتة .

الرابعة : تطهير السر عما سوى الله ^(٢) .

فالغرض من التطهير تعبير القلب بالأخلاق المحمودة والعقائد المشروعة
وذلك يقتضى تطهيره من نقائصها من الرذائل المقوتة والعقائد الفاسدة ، ويعد
الصوفية أن مجرد غسل البدن أو الأعضاء بالماء دون تطهير الباطن من الرذائل
تعلق بالتمشور دون اللباب ، وأن الفقهاء لا يتصرفون في الباطن ولا يشتمون
عن القلوب بل ينون أحكام الدين على ظواهر أعمال الجوارح ، أما لب
الطهارة فهو تطهير الباطن بالتوبة والندم .

وفي الصلاة معان باطنة إنه يلزها ستر العورة ولكن ستر عورات الباطن
أوجب ولا يسترها عن الله إلا الحياء والخوف . فإذا استقبل المصلي
القبلة فقد وجب أن يصرف قلبه عن سائر الأمور إلا الله ، وحركات الصلاة
ليست إلا لتحريك الباطن وضبط الجوارح ، والغفلة من مبطلات الصلاة
فالحواطر الواردة والشهوات الشاغلة لحواشي القلب تبطلها من حيث إنه

(١) سورة المائدة : آية ٦

(٢) النزال : الإحياء - ١ ص ١١١ .

يجمعها أصل واحد هو حب الدنيا وذلك رأس كل خطيئة ، بل إن النية في بدء الصلاة تعني عزم الإنسان على الامتثال لله والكف عن المعاصي كما أن التكبير يقتضي ألا يكون في قلب الإنسان شيء أكبر من الله ، فإن من غلب الهوى على أمر الله فقد اتخذ الهوى إلهه وكبره . والصلاة لحظات انفصال عن شواغل الدنيا لتعظيم الله وطاعته ومن ثم فإنها لا بد أن تنهى عن الفحشاء والمنكر كذلك تقتضي الصلاة نقاء الباطن وطهارة الظاهر ومن ثم فلا تقبل صلاة من رجل في بطنه لقمة من حرام ، أما طهارة الظاهر فإنه لو صلى المصل عليه ثياب بعشرة دراهم منها درهم واحد من حرام فلا صلاة له حتى يضعه عنه .

والصوم ثلاث درجات : صوم العموم وصوم الخصوص وصوم خصوص الخصوص ؛ أما صوم العموم فهو كف البطن والفرج عن الشهوة ، وأما صوم الخصوص فهو كف السمع والبصر واللسان واليد والرجل وسائر الجوارح عن الآثام فإن من صامت على عهد الرسول عن الطعام ولكنها اغتابت فقد صامت عما أحل الله وأفطرت على ما حرم الله ؛ وأما صوم خصوص الخصوص فهو كف القلب عن الهمم الدنية والأفكار الدنيوية بل كفه عما سوى الله بالكلمة ويحصل الفطر في هذا اليوم بالفكر فيما سوى الله واليوم الآخر إلا دنيا تراد للدين .

وأما صوم الخصوص فهو صوم الصالحين ويقتضي ستة أمور :

الأول : غض البصر عن كل ما يندم .

الثاني : حفظ اللسان عن الهذيان والكذب والغيبة والنميمة والفحش والخبثاء والخصومة والمراء .

الثالث : ألا يرفث ولا يشتم ولا يتقاتل .

الرابع : كف السمع عن الإصغاء إلى ما يكره فالمغتتاب والمستمع شريكان في الإثم .

الخامس : كف بقية الجوارح عن الأثام وكف البطن عن الشهوات وقت الإفطار .

السادس : أن يكون قلبه معلقاً بين الخوف والرجاء لا يدرى أيقبل منه أو لا .

ويستند الصوفية في تقرير هذه المعاني الخلقية عن الصيام إلى قوله تعالى بصدد الغيبة : « أوجب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً » (١) . وإلى حديث الرسول : « خمس يفطرن الصائم الكذب والغيبة والنميمة واليمين الكاذبة والنظر بشهوة » (٢) .

ويبقى الصيام معلقاً بين السماء والأرض لا ترفعه إلا زكاة الفطر ، والمعنى الخلقى في الزكاة أوضح من سائر العبادات ، ولكن الصوفية لا يكتفون بالزكاة المفروضة ، سئل بعض الصوفية : كم يجب من الزكاة في مائتي درهم ؟ فقال أما على العوام بحكم الشرع فخمسة دراهم وأما عنا فيجب علينا بذل الجميع ، ويشدد الصوفية في وجوب السرحين البذل خلاصاً من الرياء والسمعة ، فلا تقبل صدقة من مسمع ولا مرأه ولا منان ولا متحدث بصدقة ، وعلى المتصدق أن يستصغر للعطية لأنه من العجب بالنفس أن يستعظمها ، والعجب آفة أما الطاعة فإنها كلما استصغرت عظمت والمعصية كلما استعظمت صغرت ، ولا يتم معروف إلا بثلاثة أمور : تصغيره وتعجيله وسره (٣) .

بالرغم من هذه المعاني الخلقية السامية فإن الصوفية لا يتعسفون في تأويل أحكام الدين من أجل استنباط هذه المعاني ، إنهم يسلمون أن بعض الأحكام تعبدية حيث يكون أداؤها مجرد العبودية لله كما هو الحال في كثير من شعائر الحج ، ومن ذلك فإن الحج نفسه لا يتخلو من حكمة متعلقة بطهارة الباطن

(١) سورة الحجرات : آية ١٢ .

(٢) الفرائد : الإحياء ج ١ ص ٢١٠ - ١١١ .

(٣) الفرائد : الإحياء ج ١ ص ١٩٢ .

وصفاء القلب وقطع العلائق ورد المظالم والتوبة الخالصة لله عن المعاصي جميعاً^(١). يقول الفضيل بن عياض : العجب ممن يقطع الأودية والقفار حتى يصل إلى بيت الله وحرمه لأن فيه آثار أنبيائه كيف لا يقطع نفسه وهواه حتى يصل إلى قلبه فإن فيه آثار مولاه^(٢).

لا غرو بعد هذا كله أن تجمع كلمة الناطقين في هذا العلم أن التصوف هو الخلق وأن من زاد عليك في الخلق على حد تعبير الكتاتني فقد زاد عليك في الصفاء ، لقد قرنوا الدين بالأخلاق وجعلوا الفروض فضائل إذ لما خلق الله الإيمان على حد تعبيرهم قال اللهم قوني فقواه بحسن الخلق^(٣). كذلك جعلوا الرذائل كالحارم يقول أبو الحسين بن بنان : اجتنبوا ذنابة الأخلاق كما تجنبوا الحرام^(٤) ويقول يحيى بن معاذ : سوء الخلق سيئة لا تنفع معها كثرة الحسنات وحسن الخلق حسنة لا تنضم معها كثرة السيئات^(٥). بل لقد ذهب الفضيل في تقرير ضرورة الأخلاق إلى حد قوله : لأن يصحبنى فاجر حسن الخلق أحب إلى من أن يصحبنى عابد سيئ الخلق^(٦).

هذه المعاني الخلقية يقدم الصوفية مفهوماً حصياً للعبادات ، وفي ذلك رد على بعض الفلاسفة الذين اعترضوا على الإيمان الديني زاعمين افتقار الشعائر الدينية إلى معاني خلقية ، يقول ولیم جيمس : تقوم الأديان في أساسها على أداء طقوس مفروضة سواء أكانت تقديم قرابين أم ضحايا أم عبادات وصلوات ، ويقاس مقدار إخلاص المعتقد بمقدار طاعته لهذه الأوامر طاعة عياء^(٧) وفي نص آخر يقول ، لقد بدأ إيمان الناس يتضاءل ، إن لم يكن

(١) المرجع السابق : ص ٢٣٩ - ٢٤٠ .

(٢) السراج الطوسي : اللع ص ٢١١ وابن الجوزي : صفة الصفة ج ٤ ص ١٣٨ .

(٣) الغزالي : الأحياء ٣ ص ٤٤ .

(٤) السلي : طبقات الصوفية ص ٣٩٠ .

(٥) المرجع السابق : ص ٤٦ .

(٦) الإحياء : ج ٣ ص ٤٥ (الغزالي) .

W. James : Varieties of religious experience P. 29. (٧)

قد زال - لأن الأدبان تقوم على التخويف والعقاب ولأن العبادات فيها أساسية مع أنها ظواهر سطحية في نظر الكثيرين^(١).

وإذا كان الرد على مثل هذه الآراء متعذراً إلى حد ما من وجهة نظر الفقهاء فإن الصوفية وحدهم هم القادرون على الرد المفحم ، إن هذا رأى عن العبادات من خارج ومن ثم فإنه يعوزه العمق لما يتسم به من فهم ظاهري للدين وشاعره ومن تجاهل استنباط الصوفية الخصب في غير تعسف للعبادات .

والرأى الشائع عن الصوفية أنهم أثروا الإيمان بمضامين روحية ولكن ذلك يجب ألا يبعد أنظارنا عن أنهم قد أثروه كذلك بمعاني خلقية ، بل إن الخصوصية الخلقية للذوق الصوفي قد تعدت دائرة العبادات إلى المعاملات وتجاوزت أداء القروض إلى سائر الأوقات فللقوم آداب في السفر والإقامة والصحبة والمجاورة وعند الاشتغال بالتكسب والمجاسة وحين الطعام وحين زيارة المرضى وفي علاقاتهم مع الأهل والولد^(٢) وهي آداب كلها تلزم المرید وترشده إلى الفهم الصحيح للدين من حيث إن الدين معاملة ، فالتصوف كله أدب لكل وقت أدب ولكل حال أدب ولكل مقام أدب فمن يلزم الأدب هو وحده الذي يبلغ في منزلة الرجال^(٣) .

Iqid : d. 143

(١)

(٢) السراج الطوسي : اللع في التصوف من ص ٢٣١ - ٢٨٣ .

(٣) السبروردي : عوارف المعارف ج ٤ هامش الإحياء ص ٧٧ .

الفصل السادس

في أن الأخلاق تتخلل المقامات والأحوال

على أنه إذا كان التصوف كله أدب فإنه يلزم أن نفرّد لأدب القوم في أحوالهم ومقاماتهم فصلاً خاصاً حتى تتبين المعاني الخلقية في الطريق الصوفي كما تبنيت في فهمهم لفرائض الدين .

فالتصوفي بعد أن يخلى القلب بما ران عليه من الذنوب والآثام في مقام التوبة يظل على حذر من الشبهات إن رابه شيء تركه . بل إنه قد يدع سبعين باباً من الحلال مخافة أن يقع في باب منها يكون فيه الحرام ، ذلك هو مقام الورع حيث الخروج من كل شبهة ومحاسبة النفس في كل طرفة ^(١) . وليس ورع الصوفي فيما بينه وبين نفسه فحسب ولكن ورعه كذلك في التبري من مظالم الخلق حتى لا يكون لأحد قلبه مظلمة ولا دعوى ولا طلب ^(٢) .

ومقام الزهد أول قدم القاصدين إلى الله فمن لم يحكم أساسه بالزهد لا يصح له شيء بعده ، وليس الزهد في مجرد خلو القلب عما خلت منه البطن ، فلا يتعلق قلبه بشيء من أمور الدنيا لأن حب الدنيا رأس كل خطيئة ومن ثم فإن الزهد علاقة الصوفي بمتع الحياة وشهوات النفس فحسب ولكنه يحدد علاقته بالناس إذ من أسسه إثارة الغير عليه عند الحاجة لقول الله : « ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة » ^(٣) .

فإن تحظى الصوفي مقام الزهد وصل إلى مقام الفقر وهو عند القوم شعار الأولياء ، فما من فضيلة عندهم تكفر السيئات وتعمم الحسنات وترفع الدرجات كالفقر ، وهو عندهم لا يعني أن يملك المرء شيئاً وإنما أن لا يملكه

(١) الفشيري : الرسالة - ص ٥٤ (عبارة يونس بن عبيد) .

(٢) السراج الطوسي : المعصوم ص ٥٠ .

(٣) سورة الحشر : آية ٩ .

شئ فيعيش الصوفي في عز وهو في فقر حيث لا يطلب بظاهره ولا بباطنه من أحد شيئاً ولا ينتظر من أحد شيئاً ولا يشكو ولا يظهر أثر الفاقة (١) ، وإنما يظهر الغنى في غير تصنع ، والفقر بدوره يحدد علاقة الصوفي بغيره من الناس إذ لا يتواضع لغنى من أجل غناه وإلا فقد ذهب ثلثا دينه فإن اعتقد فضله بقلبه كما تواضع له بلسانه فقد ذهب دينه كله : كذلك لا يتعاطم الصوفي على فقير فإن الله قد أهلك قوماً وإن عملوا لإهانتهم الفقراء وإذلالهم (٢) .

وفي مقام الصبر لا يجزع الصوفي أمام المصائب ولا يشكو ولكنه يقف مع البلاء بحسن الأدب مع الله ويرضى بقضائه ، على أن عدم اعتراض الصوفي على ما جرت عليه المقادير لا يعني السكوت على المنكر أو المعاصي وذلك لامتناعه له بالصبر .

وبالرغم من أن مقام التوكل يفيد الجبر المحض حيث استسلام الصوفي إلى ما تجرى عليه والمقادير الأحكام فإنه لا يخلو من سمات خلقية من حيث إنه لا يبلغ أحد مقام التوكل حتى يسقط من قلبه كل أثر للطمع فيما في أيدي الناس كذلك ما يقتضيه عندهم إسقاط الأسباب حتى لا يكون متعلقاً إلا بالله .

فإذا بلغ الصوفي مقام الرضا ترك السخط إذ تستوي أمامه النعمة والمصيبة ذلك نهاية مقام التوكل غير أنه لن يبلغه العبد إلا إذا سلا قلبه عن الشهوات (٣) ، ولا يعني الرضا أن يرضى الصوفي المعاصي وما فتن به المسلمون لأن الرضا يتعلق بأحكام المقادير لا بشرور الإنسان ومعاصيه .

وإذا كانت مقامات الصوفية وهي مكتسبة بمجاهدتهم أنفسهم تتضمن معاني خلقية فإن الأحوال وهي نوازل تنزل بالقلوب ولا تكون بالاكتساب هي بدورها لا تخلو من معالم خلقية .

(١) السراج الطوسي : المجمع ص ٧٥ .

(٢) القشيري : الرسالة ص ١٢٤ (من عبارة نفاذ النسق) .

(٣) السراج الطوسي : المجمع ص ٩٤ .

فإذا علم العبد أن الله مطلع على سريره راقب خواطره المذمومة التي تشغل قلبه فظهر نفسه منها ، وفي حال القرب يعلم أن قربه إلى الله يكون بتفرغه إليه بالطاعات فيكثر من الخير ، ولا يزال العبد متقلباً بين حالى الرجاء والخوف يرجو بطاعته رحمة الله ورضاه ويخاف بما يقدمه من صالح الأعمال ألا يكون محلاً فلا يكون عند الله مرضياً ، فإن احترق الصوفى شوقاً إلى الله فما احترقه إلا ناراً أشعلها الله في قلبه فأحرقت ما فيه من سوء الخواطر والإرادات والعوارض والحاجات ، وهو إن اشتاق إلى الله فهو لا بد مسارح إلى الخيرات ^(١).

وهكذا فإن سلوك الصوفى الطريق ينتهى به إلى اكتساب الأخلاق الفاضلة وهذه بدورها تمنح الصوفى الرغبة الزائدة في الاتصال بالله ^(٢) فلا انفصال بين الحياة الروحية والقيم الخلقية في طريق الصوفى إلى الله ، ذلك أن الطريق ينتهى به إلى مقام الفناء ، وبالرغم من أنه مقام روحى إذ يستولى على الصوفى سلطان الحقيقة فلا يشهد من الأغيار أثراً ولا عيناً فإنه لا يكون فناء حتى تسقط عنه الأفعال الفهمية والأحوال الخسيسة ولا يكون بقاء حتى تظهر عليه الصفات المحمودة ^(٣).

تعقيب :

جعل المعتزلة باعتبارهم عقليين من الأخلاق نظاماً فأقاموا نسقاً متكاملًا من الاعتقاد أو المبادئ الأولى للأخلاق ، ولكنهم واجهوا مشكلة العمل فكانت عقبة لم تتمكن نزعتهم العقلية أن تتغلب عليها ، ذلك أن الفكرة لا تقتضى العمل وليست بالضرورة مؤثرة في الإرادة ملزمة لها ، ولكن كيف يمكن التفاضل عن العمل والأخلاق علم عملي ؟ وأي قيمة للتأمل في القيم الخلقية دون استطاعة التزام الفضيلة وإسكات نزعات الهوى ؟

وكان دور الصوفية بمنهجهم النوق فجعلوا الأخلاق رياضة وعالجوا مشكلات الإرادة : وبذلك العاطفة المبدعة التي تغمر النفس بفيض من

(١) المزوى : منازل السائرين ص ٤٨ - ٥٢ .

(٢) القشيري : الرسالة ص ٣٦ - ٣٧ .

الحويبة وجمع الهمة وضع الصوفية مريدهم على أول الطريق طالبين منه التوبة كاشفين له النقاب عما في أغوار النفس البشرية من سبب الخطرات ودقيق الآفات ، وبذلك قدموا حلاً لمشكلة العمل التي عجز عن حلها فلاسفة الأخلاق العقليين وقد جعلوا لأنفسهم مكاناً بين المذاهب الأخلاقية العملية كمدارس صغار السقراطيين والرواقيين .

ولكن الصوفية بدورهم قد شغلوا بالعمل عن التفكير النظري في أصول الاعتقاد أو ميتافيزيقيا الأخلاق ، أما الذين شغلوا منهم بهذه الأصول فقد قطعوا كل صلة ممكنة بالعمل أو قدموا نظريات تصوفية غير عملية على الإطلاق ، وأما الذين شغلوا بالعمل فقد أحسوا بفراغ الاعتقاد فاستعاروا معتقدات بعض المذاهب الكلامية، والأشاعرة على الخصوص ولكن هذه تبدو أحياناً غير متسقة مع الذوق الصوفي ومن ثم فإنهم بصدد الأصول الأولى لا يقدمون حلاً لكثير من المشكلات النظرية التي قد تجول بخاطر المريد وهم في ذلك يحطون من قيمة العقل وقدرته على الوصول إلى الحقيقة ، بل لقد ذهب بعضهم إلى احتقار العلم النظري ، وعدوه حائلاً دون الكشف الذوق والقيوضات الإلهية الأمر الذي أدى إلى شيوع الأدعياء والجهلة خصوصاً في عصور الانحطاط ولقد عرض الغزالي نقد الفلاسفة للصوفية بقوله : إذا لم تكن النفس قد ارتاضت بالعلوم الحقيقية البرهانية اكتسبت بالخاطر خيالات تظنها حقائق تنزل عليها . فكم من صوفى بقي في خيال واحد عشرينين إلى أن تخلص منه ولو كان قد أتقن العلوم أولاً لتخلص منه على البديهة (١)

ومع ميل الغزالي إلى الصوفية فإنه لا يجد رداً على هذا النقد إلا بقوله : أولى بأكثر الخلق الاشتغال بالعمل والاقتصار من العلم على القدر الذي يعرف به العمل مع أنه قد ذكر بعد ذلك فضل الفكر على التعب والعماء على العابدين

كما ذكر فصلا مستقلا عن شرف العقل^(١) .

وهكذا يبدو أن الصوفية قد قصروا في مجال النظر بالقدر الذي عمجز فيه المعتزلة في مجال العمل ، وإذا كان العمل لا يمكن أن يشتق من الفكرة المحضمة فإنه بدوره يضعف التأمل ولا يقدر على إبداع الفكرة .

ولكن أليس من محاولات للتوفيق بين النزعة العقلية والكشف التوقى ألا توجد مذاهب جمعت بين النظر العقلي والسلوك العملي فلا يؤخذ عليها ما أخذ على المعتزلة من تعثر العمل وما أخذ على الصوفية من قصور النظر؟

جزء تكمیلی
مذاهب تلفيةة

الفصل الأول

إخوان الصفا

ليس بين فرق المسلمين جماعة قصدت أن تخضع على آرائها على اختلاف الموضوعات صبغة أخلاقية كما فعل إخوان الصفا ، وقد يكون الإخوان جماعة من الإسماعيلية أو هم النظار المتفلسفون لحركة الإسماعيلية السياسية على حد تعبير جولد تسيهر وربما قصدوا من رسائلهم إلى ثورة عقلية في الفكر الإسلامي ذات مرام سياسية ، وقد ترد أصول رسائلهم إلى الفلسفة اليونانية فيثاغورية وأفلاطونية محدثة ، ولكن الذي يعيننا من فلسفتهم أمران .

الأول : السمات الأخلاقية في رسائلهم .

الثاني : مدى الإصابة في التلفيق بين الاتجاهين العقلي والنوحي .

إن السمة الخلقية واضحة فيما اتخذوه من اسم لجماعتهم : إخوان الصفا وخلان الوفا ، إنهم لم يقصدوا إلى أن يجعلوا الفضيلة علماً على جماعتهم فحسب بل إن الاسم يشير إلى فكرة سامية في الأخلاق بحسبها أرسطو ولكنها لم تلق اهتماماً يذكر من فلاسفة الأخلاق من بعده وأعني بها الصداقة ، والإخوان آراء مستفيضة في الصحة أو الصداقة وفي بيان ضرورتها^(١) بل إنهم قد وصفوا أنفسهم أنهم عصابة قد تألفت بالعشرة وتضافت بالصداقة واجتمعت على القدس والبطهارة . وغنى عن البيان ضرورة الصحة وأهمية الصداقة في دعوة سياسية تجتذب الأتباع ، على أن ذلك لا يتقص من القيمة الخلقية لفكرة الصداقة لديهم فليس كل ما اشترطوه من فضائل ذات مغزى سياسي ، إنهم لم ينسوا أن يكون من بين شروط الانضمام إلى جماعتهم الشفقة على كل ذي روح

(١) إخوان الصفا . الرسائل - ج ٢٠٢ - ٢١٢ و ١٧٩ - ١٨١

من الحيوان كما استبدلوا من كان معجباً صلفاً أو نكداً بلوجاً أو فظاً غليظاً أو مباحكاً مमारياً أو حسوداً حقوداً أو مناقماً مرانياً أو بخيلاً شحيحاً أو جباناً مهيناً أو مكارراً غدرأ أو متكبراً جباراً أو حريصاً شرهاً أو كان عجباً للمدح والثناء أكثر مما يستحق أو كان مزدرباً لنظرائه أو مستحقراً لأقرانه والناس ذاماً لهم أو متكلاً على حوله وقوته (١) .

ويرتقى الصاحب في ظل دعوتهم إلى مراتب لا تخلو من سمات خلقية ، فالمرتبة الأولى هي مرتبة الأخيار حيث يتصف المتبتثون بصفاء النفوس ، والمرتبة الثانية مرتبة الأخيار الفضلاء المتصفين بسخاء النفس وإعطاء الفيض والشفقة والرحمة والتحنن على الإخوان ، ثم مرتبة الإخوان الفضلاء الكرام المدافعين عن الحقائق ضد المخالفين وبالرفق واللفظ ، وأخيراً مرتبة الكمال حيث تصفو النفس من ظلمات الهيولى لتجاور الرحمن ذا الجلال والإكرام (٢) .

وتعد رسائل إخوان الصفا موسوعة للعلوم المعروفة في عصرهم ولكن هدفهم لم يكن العلم المحض ، فإن الغاية العملية ضرورية للمذهب ذى أغراض سياسية ، ومن ثم فإننا نجد الإخوان يهاجمون المتكلمين لأنهم أكثرأ من الجدال وفاتهم العمل (٣) ، ومن ثم فإنهم جعلوا لكل لون من المعرفة غاية خلقية ذات طابع ديني حتى أبعد العلوم عن الصلة بالأخلاق ، فليست الرياضات علم الكم ولكنهم طبعوها بطابع الكيف إذ تهدف إلى هدى النفوس بالانتقال من المحسوسات إلى المعقولات ، كذلك خاضوا كثيراً في أسرار الأعداد ودلائلها الكيفية ، أما علم النجوم فإنه يهدف إلى تشويق النفوس للصعود إلى عالم الأفلاك ، أما الجغرافيا ففيها حث على النظر فيما نصبه الله للناس من آيات في الآفاق .

(١) إخوان الصفا : الرسائل ج ٤ ص ١٠٩

(٢) المرجع السابق : ج ٤ ص ١٢٠

(٣) المرجع السابق ص ٣٢٣

ولا تقف الطبيعيات عند مرحلة اكتشاف القوانين ولكنهم رتبوا الموجودات الطبيعية إلى مراتب وجعلوا آخر مرتبة كل جنس متصلة بأول مرتبة ما فوقها من أجناس حتى آخر مرتبة الإنسانية المتصلة بأول مرتبة الملائكة ، فإذا كان الإنسان خيراً عاقلاً فهو ملاك كريم ، وما تسخير الإنسان لما تحته من كائنات إلا ليكون زينة العالم العلوى بعد حين من الزمان ، فالإنجاز الغائى فى البحث فى المسائل الطبيعية يكون عادة لأغراض خلقية .

والعلوم الناموسية أو الإلهية أشرف للعلوم كلها لأنها تهدف إلى معرفة الله وصلاح الإنسان ، وليس لإخوان الصفا فى الإلهيات أبحاث ميتافيزيقية محضة ولكنها يمكن أن تعد فى جملتها ميتافيزيقا أخلاقى ، لأنهم يذهبون إلى رأى شبيه برأى المعتزلة فى تفسير وجود الإنسان فى هذه الحياة الدنيا وهو رأى على ما سبقت الإشارة إليه أخلاقى ، إنه لا يمكن أن يصل الإنسان إلى الآخرة وينعم بالجنات حتى يمكث فى الدنيا زماناً ، ولا يقدم الإخوان أدلة فلسفية على ذلك إذ يخاطبون عامة المثقفين ، وإنما يكتبون فى ذلك بالتنبيه والتثليل ، فضرورة الحياة الدنيا كضرورة الجنين فى الرحم زماناً من أجل تنعيم بقية الجسد وتكميل الصورة ، كذلك الغرض من البقاء فى الحياة الدنيا زماناً ما هو إلا لتنعيم صورة النفس وتكميل فضائلها ، فإن لم تستكمل النفس فضائلها لم تنتفع فى الدار الآخرة بعد الموت على التمام والكمال ، ومن ثم فإنه يجب إزادة الدنيا لطلب الآخرة وصلاح المعاد ، ولا يكون ذلك إلا بالزهد فى اللذات وترك الشرور وتأدية الأمانات سرّاً وعلانية ومعاملة الناس بالصدق والورع من غير غش ولا دغل ، كل ذلك من أجل صلاح أمر الدنيا والآخرة معا .

هكذا يفسر الإخوان بدء حياة الإنسان والدار الآخرة وما بينهما فى ضوء الأخلاق ، وهم يذهبون إلى رأى المعتزلة كذلك فى مسألة معرفة الله حلة ، إذ هى عندهم تمّ طبعاً من غير تعلم ولا اكتساب (١) ، ومعرفة الله

أول الوجبات لتكون داعية ومؤدية إلى أحكام جميع العلوم والمعارف الإلهية والطبيعية والرياضية والعقلية والحسية حتى إذا أحكمت هذه العلوم والمعارف سكنت النفس إلى هذه المعرفة واطمأنت وثبتت ونالت السعادة القصوى التي هي سعادة الآخرة ، إن أحسن حالات النفوس أن تكون عالمة بالأمور الإلهية عارفة بالمعارف الربانية ملتذة بها مسرورة منعمة خالدة^(١).

ولا يبلغ الإخوان عمق المعتزلة في مينا فيزيقا الأخلاق ، فرسائلهم لم توضع لأغراض كلامية فضلاً عن أنهم يأنفون الجدل وينفرون من أسبابه ، فحين يثرون مشكلة الجبر والاختيار فلأنهم يعرضون الرأيين معاً ويشتهونهما معاً في غير استدلال ولا توفيق ، ولكنهم يلجأون كعادتهم إلى الأمثلة والأفانيص^(٢) وهم لا يقصدون من مينا فيزيقا الأخلاق إلا أن تكون مدخلا لما يريدون أن يقدموا من اعتقادات وما يطالبون من المريد من سلوك ، ويصدد السلوك مجال الأخلاق يقربون من التصوف العملي في بعض المقامات والأحوال كالزهد والتوكل والصبر والإخلاص والإيمان ثم ما ينتهي إليه الأخ حين يبلغ أسمى الدرجات من فناء عن الشهوات وتخلص من بحر الهوى ومن صفاء النفس والقرب من الله ، وهم يقربون من الصوفية في أخلاقهم الجماعية حين يفيضون في ذكر آداب الصحبة ولزوم الصديق ولكنهم يستفيضون عن الشيخ بالإمام أو الرئيس ، وبالرغم من ضرورته للجماعة فإنه في ظل دعوة غامضة لانكاد نعرف فيها عن طبيعة الجماعة ولا عن شخصية الإخوان شيئاً فإن الصلة تكتنفها الأسرار ويحيط بها الغموض .

واقتراب إخوان الصفا من المعتزلة حيناً ومن الصوفية حيناً آخر يدعو إلى التساؤل عن مدى نجاحهم في التوفيق بين الاتجاهين المتباينين ، ولقد أشاروا إلى أنهم لا يعادون علماء من العلوم ولا يتعصبون على مذهب من

(١) المرجع السابق ج ٤ ص ٥١ .

(٢) المرجع السابق ج ٤ ص ٣٥ - ٣٦ .

المذاهب بل إن مذهبهم يستغرق المذاهب كلها ، وإن كان يجدر الإشارة إلى انتقادهم لعلماء الكلام عامة وإلى المعتزلة خاصة بصدد قولهم باستحالة رؤية الله في الآخرة^(١) ، ولكن ذلك لم يمنع أن يرى القفطى أن هذه الرسائل من تصنيف بعض متكلمي المعتزلة في العصر الأول^(٢) ، كما ذهب دى بور إلى أن رسائلهم تجمع بين مذاهب الشيعة والمعتزلة^(٣) ، ونستبعد أن يكون معتزلى قد شارك في تحرير هذه الرسائل غير أن هذا لا يمنع أن يكون فيها بعض آراء توافق مذاهب المعتزلة بالقدر الذى تسربت به أصول المعتزلة إلى عقائد الشيعة عامة اثني عشرية وإسماعيلية ، ومعلوم أن إخوان الصفا من الشيعة الإسماعيلية ، غير أن في الرسائل اتجاهات فلسفية أكثر مما فيها من أصول الاعتزال ، فلقد أرادوا المزج بين الفلسفة والشريعة ، ومفهوم الفيلسوف في الموضوعات الدينية لدى الإسلاميين في ذلك العصر تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع لأنها بعض مدارك العقل^(٤) ، ولقد عبر الإخوان عن ذلك صراحة حين أرادوا تطهير الشريعة بالفلسفة لأن الشريعة الإسلامية إذا انتظمت مع الفلسفة اليونانية فقد حصل حسب رأيهم الكمال^(٥) فالشريعة قابلة للتحقيق العقلى حتى يصل العقل إلى حقيقتها الباطنة .

ولكن هل نجح الإخوان في إخضاع الشريعة وموضوعاتها للعقل وسلطانها ؟ حقيقة لقد مزجوا بين الشريعة والفلسفة الهلينية إذ تكاد تكون العلوم والمسائل النظرية مأخوذة من المذاهب اليونانية المتأخرة لاسيما الفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية المحدثة ، غير أنهم نقلوا من الفلسفة موضوعاتها ومضمونها دون روحها واتجاه الفكر فيها فلقد اقتبسوا

(١) الرسائل : ج ٤ ص ١٥٨ .

(٢) القفطى : أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٦٣ .

(٣) دى بور وترجمة الدكتور أبوريبة تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٦١ .

(٤) ابن خلدون : المقدمة - فصل في إبطال الفلسفة - ص ٢٨٠ .

(٥) رسائل إخوان الصفا ج ٣ ص ٩٠ .

من كل مذهب ولكن كانت تعوزهم دائماً العقلية النقدية طالما أنهم يسعون إلى تطهير الشريعة مما علق بها من جهالات وما اختلطت بها من خرافات على حد زعمهم ، ومن ثمّ فلنهم بدل أن يزفوا الشريعة بميزان العقل لم يفعلوا إلا أن خلطوا الفلاسفة والعلم بكثير من الخرافات والأساطير ، ولم يتعد أبو حيان التوحيدى الصواب حين حكم على رسائلهم بأنها من كل فن بلا إشباع ولا كفاية وأنها خرافات وكتايات وتلفيقات وتزيينات ، ولم تكن تعوزهم الروح النقدية في الفلسفة فحسب وإنما أعوزتهم كذلك التزعة الوضعية في العلم ؛ لقد هبطوا بالقلك إلى مستوى التنجيم كما هبطوا بالعلوم عامة إلى مستوى السحر والخرافة ، ولم تثمر نزعهم التلقيفية بين مختلف المذاهب والأديان نسقاً متسقاً وإنما أنتجت مجموعة متنافرة من الآراء الأفلاطونية الحديثة في ثوب إسلامي قد نسج من الفيثاغورية والغنوصية والهرميسية وإذا قد أعوزهم الروح النقدية في التفلسف والتزعة العقلية في التفكير فإن آراءهم الفلسفية لم تخرج عن حشو الفلسفة على حد تعبير الغزالي^(١) إنهم على سبيل المثال حين يعالجون مشكلة القضاء والقدر يثبتون أن الإنسان لا يقع منه فعل إلا بما سبق في علم الله وقدرته كالحجرة ثم يتزيدون بذكر أحكام النجوم وتأثيرات أشكال الأفلاك وأثرها في طوابع الإنسان^(٢) ومن أدلة خلود النفس عندهم زيارة الصالحين والأولياء^(٣) .

ولكن إذا كان إخوان الصفا قد قصروا في الاتجاه العقلي في التفلسف فهل أصابوا التزعة النوقية في السلوك ؟ وإذا لم يبلغوا شأن المعتزلة عقلا وفكراً فهل بلغوا منزلة الصوفية طريقاً وسلوكاً ؟ حقيقة إن دعوتهم السرية قد جعلت عامناً بسيرة أشخاصهم يكتنفه الغموض ويحيطه الإبهام غير

(١) الغزالي : المتخذ من الضلال هامش الإنسان الكامل ص ١٤

(٢) رسائل إخوان الصفا : ج ٤ ص ٣٦

(٣) المرجع السابق ج ٤ ص ١٠١ .

أنه قد كان للإخوان اتجاهات صوفية تفصح عنها رسائلهم ، فهم في نزعتهم التلقينية التي أرادوا أن تستغرق المذاهب كلها قد حددوا الكمال الإنساني بفضائل موزعة على أصحاب المذاهب فامتدحوا الصوفى السيرة^(١) ولقد احتضروا الجسد وشهواته كما زهدوا في الحياة الدنيا ، كذلك تنهى مراتب السلوك عندهم بالفناء في الله حيث مفارقة الهوى والصعود إلى ملكوت السموات ، والسعادة الأخروية عندهم أرفع وأعز من سعادة الدنيا ، وبالجملة فإنه لولا استخدامهم لمصطلحات الفلسفة دون تعبيرات التصوف فلأنهم فيما تعرضوا له من سلوك وأخلاق وربما أبحاثهم في الإلهيات كذلك يقتربون كثيراً من الصوفية في ظاهر أقوالهم .

ولكن هذا الشبه الظاهري بين إخوان الصفا والصوفية لا يجعل الإخوان طريقة من طرق الصوفية ، ولقد عبر عن ذلك جولد تسيير بقوله إنها حركة دينية فلسفية محاذية للتصوف ولكنها لا تتحد معه^(٢) ويقول في موضع آخر لا يمكن أن يوضع إخوان الصفا بمذهبهم الذي يتجه إلى هدف الكمال الإنساني في مستوى واحد مع الصوفية^(٣) ولا يوضح جولد تسيير وجوه الاختلاف بينهما إلا أنها اتفقا على تحليل الإسلام الإيجابي المأثور وفتيت مادته ثم اختلفا ففعل إخوان الصفا ذلك عن قصد وأما الصوفية فعن غفلة وسلامة نية ، وذهب عمر الدسوقي إلى رأى مشابه إذ يقول لم يبع الصوفية من الاستعانة بالنظريات الفاسفية إلا أن توجد دعامة نفسية تبنى عليها الحياة الدينية بينما استخدمتها الإسماعيلية لكي تنفذ إلى صميم الديانة الإسلامية وتعمل على تعديل أحكامها وعقائدها^(٤) .

على أن عنصر القصد لا يكفي للفرقة بين إخوان الصفا والصوفية

(١) المرجع السابق ج ٤ ص ٣١٦ .

(٢) جولد تسيير : مذاهب التفسير الإسلامى ص ٢٠٨ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٢٩ .

(٤) عمر الدسوقي . إخوان الصفا ص ١٤٨ .

فضلا عن أنه من الصعب موافقة جولد تسير رأيه بصدد الصوفية على الأقل .
 أما الاختلاف بين إخوان الصفا وبين الصوفية فيرجع في جوهره
 إلى أن الذوق لم يكن نهج إخوان الصفا بحال سواء في المعرفة أو في
 السلوك ، والنهج الذوقي في المعرفة يستند إلى الكشف حيث تفيض
 المعلومات على قلب المعارف دون واسطة أو اكتساب ، أما المعرفة لدى
 إخوان الصفا فهي غيبية مكتسبة ، لقد حرصوا على أن يعرفوا الغيب
 بالتنجيم وأسرار الأعداد والزجر والقائل والكهانة والتمسوا أسباب معرفة هذه
 الغيبيات بكل وسائل المعرفة الكسبية والتعلم القصدى ، وما ذلك كله من
 التصرف في شيء ، ولقد أرادوا أن يخلعوا على هذه الغيبيات صفة
 العلوم الإلهية فاحتجوا أنها اتصال بالملائكة عقول الأفلاك ، أما علوم
 الصوفية فليس لها سبب ولا واسطة وإنما هي مشاهدات القلوب
 ومكاشفات الأسرار^(١) وغنى عن البيان أن الصوفية مع كراماتهم لا يعتمدون
 التوصل إلى الغيب .

وأما من ناحية السلوك فإن إخوان الصفا كدعوة سرية وكنظيم
 إسماعيلي جماعة مغلقة لا بد أن تتصف بأخلاق الجماعات المغلقة حيث
 الإلزام من معتقداتهم يفرض عليهم سداً يحول بينهم وبين الجماعات
 الأخرى ، ومن ثم لا يمكن أن يرق الفرد في ظل تنظيم سرى له هدف
 سياسى إلى مستوى حب الإنسانية ، لأن ضغط العقل الجمعى اللازم
 لتحقيق التضامن الاجتماعى يحول بينه وبين ذلك من أجل مواجهة
 العدو الخارجى^(٢) ، ولا يمكن أن نتقبل ما ذكره الإخوان عن أنفسهم
 من تسامح إزاء المخالفين إلا بشيء كثير من الحذر ، أما الأخلاق الصوفية
 فإنها إذ تدعو إلى واجبات سامية فذلك لأنهم قد أصبحوا أقرب
 إلى الروحانية الخالصة التى لا تشعر بثقل المادة أو أسر المجتمع

(١) الكلاباندى : التعرف للمنب أهل التصوف ٨٧ .

(٢) برجسون : منيا الأخلاق والدين ص ٦٣-٦٧ .

أو قصر الضمط الاجتماعى .

من أجل ذلك كله يتباين إخوان الصفا عن الصوفية نهجاً في السلوك وأسلوباً في الحياة ، ومن ثم فإن الإخوان قد قصروا عن الذوق إلى أساليب الغيب كما قصروا من قبل عن العقل إلى حشو الفلسفة ، ومن ثم فإن محاولتهم التليفية بين الفلسفة والشريعة حسب زعمهم أو بين العقل والذوق حسب تمحيص آرائهم لم يكتب لها النجاح ولم يصادفها التوفيق .

غير أن الإخوان قد نجحوا في حل جانب آخر من المشكلة وأعنى به التوفيق بين النظر والعمل ، وهي المشكلة التي قصر فيها المعتزلة من جانب الصوفية من جانب والصوفية من جانب آخر ، إنه في ظل دعوة سرية ذات معتقدات دينية ومرام سياسية وفي ظل نظام دقيق حريص على اختيار الاتباع تضيق الهوة بين النظر والعمل أو بين المعتقدات والسلوك حيث لا نشك أن الإخوان قد عاشوا مبادئهم ومارسوا معتقداتهم بقدر إخلاصهم لجماعتهم وولائهم لعصبتهم .

الفصل الثاني

ابن مسكويه

يستحق ابن مسكويه أن نفرد له فصلاً خاصاً ، بل ربما لا ينبغي أن تكتب رسالة في الأخلاق في الفكر الإسلامي دون ذكر له ، فلقد كانت شهرة فلاسفة الإسلام بغير الأخلاق أما هو فلقد وقف عليها عنايته واهتمامه ربما أكبر من أى مفكر إسلامي آخر .

ومن ناحية أخرى فإن ابن مسكويه يسد ذلك الفراغ الذى يثير الحيرة والتساؤل حول اهتمام فلاسفة الإسلام بكل جوانب فلسفة أرسطو ما عدا الأخلاق عنده ، ولقد اضطلع بذلك على نحو لا يقل عن قدرهم في المنطق والإلهيات .

وليس ذكر ابن مسكويه في هذه الرسالة لمكانته كمفكر إسلامي في الأخلاق فحسب وإنما لأن في فلسفته الأخلاقية جوانب عقلية بالقدر الذى تابع فيه أرسطو كما أن فيه جوانب أخرى بالقدر الذى تأثر فيه بكل من أفلاطون وجالينوس واستقى فيه من الشريعة الإسلامية فضلاً عن تجاربه الشخصية .

يشرح ابن مسكويه هدفه من الاهتمام بالأخلاق مشيراً إلى ضرورة تقويم الخلق على أساس فلسفي سليم حتى تصدر الأفعال عن النفس جميلة في غير كلفة ولا مشقة .

ولما كان الخلق صادراً عن النفس فقد لزم معرفة خصائصها ومن ثم يشير ابن مسكويه إلى قوى النفس كما قال بها أفلاطون وما يتصل بها من فضائل

وما تقابلها من ردائل أما سائر الفضائل فتندرج تحت الفضائل الأربع المعروفة .

وإذ مهد ابن مسكويه لفلسفته الخلقية بدراسة لقوى النفس يستهل بحثه في الأخلاق بتمحيص السعادة وتحديد الخير الأقصى ليستخلص السعادة التي يجب أن يقصدها الإنسان من حيث هو إنسان ، إنها يجب أن تكون غاية قصوى كافية لنفسها فضلاً عن قداستها لتعلقها بالعقل أشرف ما في الإنسان (١) .

وإذ وحد ابن مسكويه بين الخير الأسمى والسعادة القصوى فإنه يربط بين السعادة والفضيلة ، ويهتم بالفضائل الخلقية لصلتها بالعمل دون الفضائل النظرية المتعلقة بوظيفة العقل التجريدية .
وإذ يستقى من أفلاطون الفضائل الخلقية الأربعة فإنه يعود إلى نظرية أرسطو في الوسط العدل ويرى أن هذا الوسط للفضيلة لا يبلغه الإنسان إلا بالفهم والعقل (٢) .

وليست الفضائل طبيعية فينا وإنما هي مكتسبة ومن ثم يجب الركون إلى تعليم أصول المعارف والمعاملات حتى لا تضعف قوة التمييز والعقل ، وأنسب المعارف إلى الطفل العلم بالشرعية لأنها لازمة لقبول الحكمة وطلب الفضيلة والبلوغ إلى السعادة .

على أن العلم وحده لا يكفي وإنما لا تكون أفعال الإنسان خيرة أو فاضلة حتى تصدر عن إرادة واختيار ، وإذا كان وجود الجوهر الإنساني وهو العقل متعلقاً بقدرة الله وخلقه فإن تجويد جوهره مفوض إلى الإنسان متعلق بإرادته (٣) .

(١) ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق ص ١٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٧ .

(٣) المرجع السابق ٤٦ .

ويعارض ابن مسكويه الرهبة والتصوف من حيث لا تحصل الفضائل للذين تركوا مخالطة الناس وتفردوا عنهم بملازمة المقارنات في الجبال أو بناء الصوامع في المفاوز حيث لا تتوجه ملكات الإنسان إلى خير أو شر ، فليست حياة الإنسان حياة زهد وإعراض وإنما هي حياة انسجام وتوافق بين مطالب الجسد والروح ومن ثم فإن الحكيم لا يتجرد عن لذة الدنيا تماماً وإنما يضيفها إلى لذة الروح .

وبالرغم من معارضته الزهد والتفرد فإن فلسفته لا تخلو من جوانب تصوفية أو غيبية ، إذ السعيد التام هو من توفر حظه من الحكمة فهو ينعم بروحانيته بين الملأ الأعلى يستمد منهم لطائف الحكمة ويستنير بالنور الإلهي ويكون مستعداً لقبول الفيض من المولى ولا بد للملك من صرف القصد إلى الأمور الإلهية وقطع كل صلة بالمحسوسات حتى يصل إلى مرتبة الملائكة المقربين عن طريق العشق الإلهي من حيث إن السعادة الخالصة لله عز وجل ثم الملائكة ثم المتألهين (١) .

ويستقصى ابن مسكويه البحث في أمراض النفس الخلقية من أجل ترويضها على التفكير حتى تصل إلى لذة لا تصل إليها بلذات البدن والمال والسلطان .

هذه آراء جديدة بالاعتبار من حيث إن ابن مسكويه هو أول من وجه الأ نظار إلى الدراسات الأخلاقية بين فلاسفة الإسلام ومن حيث إنه قد حاول التوفيق بين النظر والعمل فضلاً عن اهتمامه بتربية الأحداث كي يشبوا على الفضيلة .

ومن ناحية أخرى فإن فلسفته الأخلاقية من النظريات التلقيفية من حيث هي أمشاج من آراء أرسطو وأفلاطون وجالينوس وبرسن فضلاً عن الشريعة الإسلامية .

(١) ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق - ص ١٩٨ .

ولكن هذه النظرية التلفيقية بدورها قد جانبها التوفيق لأن ابن مسكويه قد عرف العقل بأرسطو بدلا من أن يعرف أرسطو بالعقل مثله في ذلك كمثل سائر فلاسفة الإسلام ، وإذا كان هؤلاء قد أخطأوا حين نسبوا كتاب الربوبية لأرسطو ثم تمسكوا بما جاء به مع بعده عن العقل فإن ابن مسكويه قد أخطأ حين قلد أرسطو في غير تمحيص ، فذهب إلى مثل رأيه الخاطئ عن الزنوج حين وضعهم بين الإنسان والحيوان ^(١) وبالرغم من إشارته إلى أهمية الشريعة في الأخلاق فإن فلسفته الخلقية بعيدة تماما عن روح الدين ^(٢) فلا إشارة فيها إلى عناية إلهية ولا إلى أهمية الحساب الآخروي في الأخلاق فضلا عما خلعه على الله من صفتي السعادة والعقل فجاءت أقوال التشبيه من أثر التقليد لأرسطو كما جاءت أقوال التأليه نتيجة عدم التقليد بالدين ، وليست في فلسفة ابن مسكويه بعد ذلك أصالة أو ابتكار اللهم إلا إن صح أن يكون له فضل الاقتباس والتلفيق .

(١) الدكتور عبد العزيز عزت : ابن مسكويه - ص ٣٤٧ .

(٢) ابن مسكويه : الفوز الأصغر ص ٨٢ والدكتور عبد العزيز عزت : ابن مسكويه

خاتمة

مشكلة الأخلاق الأساسية بالنسبة للفلسفة الإسلامية بوصفها تفكيراً دينياً هي : هل يمكن أن تستخلص من الفكر الديني فلسفة أخلاقية ؟ بالرغم من أن بين الدين والأخلاق وشائج وصلات من حيث وحدة الغاية : صلاح الإنسان ، فإن أحكام الدين تبدو تعبدية توفيقية بينما تستند الأخلاق إلى قيم تعليلية وتطلب للإنسان حرية الاختيار ، إنه في الدين يقف الإنسان خاضعاً لأمر الله دون نظر إلى اعتبار خلق ذلك رأى الذين فصلوا بين الدين والأخلاق ، إن إبراهيم الخليل قد أمر بذبح ابنه فلو كان لمدرج الأخلاق مكان في الدين لكان إبراهيم شارعاً لارتكاب كبيرة من أبشع الكبائر (١) ، إنه حيث يبدأ الدين تستبعد أحكام الأخلاق وذلك لتبني للتعالم الدينية قداستها وإرادة الله مطلق تصرفها ، إن الفضائل في الدين على حد تعبير ابن حزم إنما هي طاعات الله عز وجل والردائل إنما هي معاصيه (٢) .

ذلك رأى يمثل أحد جانبي المشكلة من حيث إنه استبعد الأخلاق عن نطاق الدين ، وقد تكون بعض أحكام الدين تعبدية ولكن التعالم الدينية تهدف في الغالب إلى معاني خلقية ولا ينقص ذلك من قداسة هذه التعالم كما لا يتقصص من إرادة الله أن تتسق مع القيم الخلقية ، ولم يكن إبراهيم الخليل مأموراً بذبح ولده تحفيقاً وإنما تحييل أمراً في

(١) الدكتور عبد الرحمن بنوري : هل يمكن قيام أخلاق وجودية - رأى كبركجورد

حلّمه وحسبه أمراً^(١) لقوله تعالى : « قد صدقت الرؤيا »^(٢) ، وقد تعرض لإبراهيم لمقدمات الذبح^(٣) فكان هذا هو البلاء المدين .

والمشكلة على هذا النحو تلتى الضوء على مظاهر الصراع بين الأشاعرة وأشباعهم من أهل الظاهر وأهل السلف ، والموقف الأشعري لا يقوض الأخلاق فحسب ولكنه يضعف الدين كذلك لا لحاجة التعاليم الدينية كى تعزز بالأخلاق وإنما لأن هذه التعاليم أخلاقية في مقاصدها ، ومن ثم فقد تفتحت ثغرات في جبهة الأشاعرة ، فالرازي يسلم بأن كسب الأشعري جبر ، والإيجي يقترّب في فهمه للحسن والقبح من المعتزلة والشهرستاني لا يعارضهم في تصور الرزق ، وأهل السلف يعتقدون بإمكان تعليل أحكام الله وفضلا عن هذا كله فقد ناقض الأشاعرة أنفسهم حين تعارض ففهمهم مع أصول الكلام لديهم .

وللمشكلة بين الدين والأخلاق وجه آخر حين وقف الفقهاء من العبادات عند حد الرسوم والأشكال وأبى الصوفية إلا أن يفوضوا فيستنبطوا منها معاني جليلة وأخلاقاً شريفة ، وموقف الفقهاء بدوره يضعف الدين لا من حيث إنه يسلب العبادات مغزاها فحسب وإنما لأن هذا الفهم الظاهري قد أدى إلى إهمال الكثيرين أداء الفرائض .

بذلك يلتقى الصوفية مع المعتزلة عند إثراء المفاهيم الدينية بمضامين أخلاقية وإن جعلها المعتزلة في الأصول أو الاعتقاد بينما اهتم الصوفية بالفروع أو العمل ، وغنى عن البيان أنهما يتكاملان ما تلازمت في الدين أصول وفروع أو اعتقاد مع عبادة .

على أنه إذا كان بعض الإلهيين أرادوا استبعاد الأخلاق عن الدين

(١) الجوهني : الإرشاد (وجهة نظر المعتزلة في قصة إبراهيم) ص ٢٤٧ .

(٢) سورة الصافات : آية ١٠٦ .

(٣) الإرشاد ص ٢٤٧ .

حتى لا يكون الدين تابعاً للمدرج الأخلاق فإن بعض غير الإلهيين أرادوا استبعاد الدين عن الأخلاق كى تستقل الأخلاق ، ويستند هذا الرأى إلى أن سيطرة الدين على العلوم ومظاهر تفكير الإنسان كانت سمة العصور الوسطى حيث انحطاط التفكير ، وإن ازدهار العلوم صاحب استقلالها فلا أقل من استقلال الأخلاق ، ومن الناحية العلمية فإنه يمكن أن يكون الإنسان فاضلاً دون أن يكون متديناً، ذلك اتجاه شائع فى العصر الحديث وقد مكن له انتشار مذاهب تنكر الدين وتلحد فيه : الشيوعية والتحليل النفسى والوجودية وغيرها مع تباين مجالاتها .

ولكنه اتجاه مع شيوعه ينطوى على تصور خاطئ للدين والأخلاق معاً ، ولا حاجة إلى أن نعيد القول بضرورة استناد الأخلاق إلى معتقدات وذلك لحاجة الإنسان كى يقف على أرض صلبة من الاعتقاد المتعلق بماضيه (أصل نشأته) وحاضره (الغاية من وجوده) ومستقبله (مصيره بعد الموت) حتى يجابه الفتن والأزمات التى قد تعصف بضعاف النفوس نتيجة خواء الاعتقاد ، ولندع أعظم فلاسفة العصر الحديث يعرض المشكلة ، يقول كانط : لنأخذ حالة إنسان فاضل ولكنه يجد نفسه خاضعاً للإلحاح الاعتقاد أنه لا يوجد إله ، ومن ثم بصدد موضوع الأخلاق يؤكد أن لا حياة أخرى ، كيف يقدر مصيره الفردى تقديراً مستمداً من القانون الخلقى الذى يوحى إليه العمل ، إنه يرى أن ذلك الاعتقاد لن يجلب له أية فائدة شخصية لا فى هذه الحياة ولا فى حياة أخرى بطبيعة الحال ، على العكس إنه يرى أن إرادته يمكن أن تكون باعثة على الخير بيننا التاموس المقدس يوجه كل طاقاته ومن ثم فهو مجبر فى فعله . . . وقد يصادف الخداع والعنف والغيرة ممن حوله فى الحياة بيننا قد يكون هو أميناً مسالماً خيراً ومعه فى ذلك آخرون فضلاء بصرف النظر عن حظهم من السعادة ، وكلهم يتعرضون لأحكام الطبيعة التى لا تعبأ بالقيم مثل شرور العوز والمرضى ثم الموت وعنده كلهم

يستون مع كل الحيوانات على الأرض ، هكذا تسير بهم الحياة لتنتهي بهم إلى قبر فسيح يسعهم جميعاً يستوى فيه الأختيار والأشرار ، فلا تفرقة في القبر ثم يفنون بعد ذلك في فوضى غير هادفة من المادة Aimless chaos of matter ويستحيل على هذا الإنسان الفاضل في اقتضائه لأثر القانون الخلقى أن يتجنب هذا المصير أو حتى التفكير فيه ، قد يريد أن يظل مخلصاً لنداء خلقى داخلى فيه ولكنه لن يقاوم تردده في طاعة القانون الخلقى بسبب عذمية المصير التى لا يمكن إلا أن تنال من العاطفة الخلقية ، فإن أراد أن يتجنب ذلك فقد وجب أن يفترض وجود خالق ذى خلق للكون هو الله من حيث إن هذا الافتراض على الأقل لا يتضمن أى تناقض ذاتى فضلاً عن أنه من الناحية العملية يوفر للإنسان تصور إمكان مصير خلقى يلائم هذا الإنسان الفاضل ويناسب أخلاقياته (١) .

لست بصدد أن أضيف إلى قول كانط شيئاً إلا ما أضافه المعتزلة في أصولهم من أن ميتافيزيقا الأخلاق لا تقدم اعتقاداً متعلقاً بمصير الإنسان فحسب وإنما تفسر الغاية من الخلق وتحدد دور الإنسان ككائن خلقى في الحياة مؤيداً في ذلك كله بعناية الله .

ولا حجة للذين أرادوا فصل الفلسفة الخلقية عن التفكير الدينى بدعوى استقلال الأخلاق ، إنها حجة لا تصلى إلا بقدر صدق حجة الذين أبعدوا الأخلاق عن الدين بدعوى قداسة مدرج الدين فضلاً عن أن فلاسفة الأخلاق الذين فصلوها عن الميتافيزيقا أو الدين لم يفعلوا شيئاً إلا أن ألقوا بها في أحضان علم آخر ، فجعلها أرسطو مقدمة للسياسة وألحمها غيره من الفلاسفة المحدثين ببعض العلوم الوضعية كعلم الأحياء

أو الاجتماع أو علم النفس بل لقد أراد اسبينوزا أن يخضعها لمنهج العلم الرياضي !

وحتىمة استناد الأخلاق إلى معتقدات في نطاق النظر تكملها حتىمة أن تتغلل الأخلاق إلى أعماق النفس في مجال العمل ، فإن الباطن هو سلطان الظاهر المستولى عليه وما من شيء على الجارحة إلا وله أصل في خطرات القلوب وهو جس النفس فضلا عن القيمة الكبرى لأخلاق الباطن من حيث ما تثيره من هيجان الرغبة بل جمع الهمة من أجل تخليص الإنسان من أوزاره وآثامه فتضمه على طريق الإيمان الصحيح والعمل الصالح ، فحاجة الأخلاق إلى (سيكولوجية) في نطاق العمل لا تقل عن حاجتها إلى (ميتافيزيقا) في مجال الاعتقاد .

وليس نلازم طريقة الذوقيين لتفكير العقليين من أجل أن يستكمل النظر بالعمل فحسب وإنما لأن التفكير العقلي في الأخلاق دون ذوق رعونة واستعلاء كما أن التصوف دون بلحام العقل شطحات وأهواء ، يقول حذيفة : انقوا فتنه العالم الفاجر والعايد الجاهل . فقد وجب أن أن يكون المثل الأعلى لأخلاق الإنسان : عالماً عابداً أو مفكراً متذوقاً ، ولا يحتاج على ذلك بالنفور بين المعتزلة والصوفية فقد أصاب كل من الحقيقة جانباً فضلاً عن أن الضريقتين يدعيان شرف الانتساب إلى أصل واحد : على بن أبي طالب ، فكيف كان هذا نقطة البدء في الاعتزال والتصوف إن صح النفور ، وكيف تنسى التضحية بأحد الموقفين إلا أن يكون ذلك عن تقصير وقصور .

• • •

وبعد ، هل من قيمة عملية لهذه الرسالة ؟ لتقرب قليلا من واقع الاعتقاد والحياة ، سنجد « إحياء علوم الدين » دستور المسلمين في

حياتهم الروحية والحلقية في الاعتقاد والعمل على السواء إلى عهد قريب^(١) ، والكتاب مستند من الناحية العقائدية إلى آراء الأشاعرة ومن الناحية العملية إلى التصوف ، ولكنه لم يعد يشغل ما كان يشغله من تفكير المسلمين واعتقادهم طوال ثمانية قرون ، من حيث إن كثيراً من أفكاره لم تعد تتسق مع اتجاهات مسلم العصر الحديث ، وبالرغم من أنه كانت هناك محاولات لهذيب الإحياء دينياً وعملياً باستبعاد الأحاديث غير الصحيحة وأفكار التواكل والخنوع فإن هذه المحاولات كان يعوزها الشمول^(٢) ، والكتاب مع ذلك لم يستفد أغراضه لما يتضمنه من أفكار تتميز بالعمق والأصالة ما يكسبه الخلود ، ولكنه يحتاج إلى تغيير جذري شامل، إنه من الناحية الشكلية على الأقل لا يتصور أن يحنكر أحد العلماء السيطرة على عقائد المسلمين طوال هذه القرون إلا أن يكون ذلك عن جمود .

ومن ناحية أخرى فإن الظروف التي أدت إلى ازدهار أفكار المعتزلة في القرن الثالث الهجري قد عادت من جديد وأغنى الدفاع عن الإسلام ضد هجمات المخالفين من الملاحدة والزنادقة وأصحاب الديانات الأخرى ، بل لعل الظروف أشد إلحاحاً لبعث أفكار الاعتزال من جديد ، فإن الفكرة الدينية عامة والإسلام خاصة تواجه تيارات عاتية من المذاهب الفلسفية المعادية للدين لاستئصالها من قلوب المعتقدين ، وليس بين مذاهب المسلمين من له القدرة على الصمود ومواجهة هذه التيارات إلا النزعة العقلية للاعتزال فضلاً عن أنها وحدها القادرة على تنقية التصوف مما علق به من انحطاط فكري ومن روح تواكل انزالية .

فإن صحت جهود علماء المسلمين من أجل أن تقدم لمسلم العصر

(١) استدراك : هذا بالنسبة لأهل السنة أما الشيعة الاثني عشرية فمستور حياتهم كتابا (الكافي) للكوفي ، (وبحار الأنوار) للمجاشي وهما يدورهما يحتاجان إلى تنقيح شامل .

(٢) انتقادات أهل السلف كابن تيمية وابن الجوزي للأحياء وخصوصاً أفكار التواكل والخنوع فيه .

الحديث زاداً روحياً وقوتاً عقلياً. كى يصحح بهما اعتقاده فإنه يجب أن يكون فى الاعتبار أن تسرى روح الاعتزال فى عروق الإحياء كى ينفذ عن كاهله ومن القرون .

ومن ناحية أخرى إذا صدقت الجهود للتقريب بين المذاهب الإسلامية سنة وشيعة من أجل وحدة المسلمين فإن أفكار الاعتزال هى وحدها التى يمكن أن يلتقى عندها الطرفان فى مجال الاعتقاد^(١) كما أن التصوف يجمع بين الفريقين فى نطاق السلوك .

(١) تبنى الشيعة الزيدية والائتئ عشرية أفكار الاعتزال وهى ليست مناقضة لمعتقدات أهل السنة.

المراجع

القرآن الكريم

صحيح البخارى

- ١ - إبراهيم بيوى مذکور (دكتور) فى الفلسفة الإسلامية (منہج وتطبيقه) دار إحياء الكتب العربية سنة ١٩٤٧ .
- ٢ - ابن أبى الحديد (عبد الحميد بن هبة الله) شرح منہج البلاغة ٢٠ جزءا فى ٤ مجلدات المطبعة اليمنية سنة ١٣٢٩ هـ .
- ٣ - ابن باجة (أبو بكر بن الصائغ) رسالة تدبير المتوحد مخطوط بالمكتبة النيمورية رقم ٣٦٠ .
- ٤ - ابن تيمية (تقى الدين أحمد بن عبد الحلیم) منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية .
- ٥ - فتاوى ابن تيمية فى التصوف والأخلاق .
- ٦ - مجموعة الرسائل والمسائل - مطبعة المنار ١٣٤١ هـ .
- ٧ - ابن الجوزى (جمال الدين أبو الفرج) تلبیس إبليس - نشر منیر الدمشقى سنة ١٩٢٨ هـ .
- ٨ - صفة الصفوة ٤ أجزاء - المعارف العمانية - حيدرآباد ١٣٥٦ هـ .

- ٩ - ابن حزم الظاهري (علي بن أحمد) الفصل في الملل والنحل - المطبعة
الأدبية بمصر سنة ١٣١٧ هـ .
- ١٠ - ابن خلدون (عبدالرحمن) المقدمة (المطبعة البية) .
- ١١ - شفاء السائل في تهذيب المسائل
(يرجح أنه لابن خلدون) نشر
محمد بن تاويت الطنجي -
أنقرة - ١٩٥٩ .
- ١٢ - ابن خلكان . وفيات الأعيان .
- ١٣ - ابن رشد (أبو الوليد) تهافت التهافت طبعة الأب يسوع
بيروت ١٩٣٠ .
- ١٤ - فصل المقال فيما بين الحكمة
والشريعة من الاتصال
(الخانجي) ١٩١٠ .
- ١٥ - الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد
الملة - تحقيق وشرح الدكتور
محمد قاسم سنة ١٩٦٢ .
- ١٦ - ابن سعد (أبو عبدالله كاتب الواقدي) الطبقات الكبرى - ١٣٣٢
- ١٧ - ابن سينا (أبو علي الحسين) الإشارات والتنبيهات - جزان -
شرح الطوسي والرازي المطبعة
المنيرية - سنة ١٩٢٥ .
- ١٨ - حى بن يقطان - دار
المعارف - سلسلة ذخائر العرب
- ١٩ - رسالة في القدر (ملحقة بكتاب
تاريخ الفلسفة في الإسلام)

- ٢٠ - ابن طفيل (أبو بكر محمد بن عبد الملك) حى بن يقظان -- دار المعارف
(قصة حى لابن سينا ولا ابن طفيل
وللسهروردى فى مجلد واحد
تعليق أحمد أمين) .
- ٢١ - ابن عطاء الله السكندرى التنوير فى إسقاط التدبير .
- ٢٢ - ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم) الإمامة والسياسة - جزءان -
طبعة محمود الراعى سنة ١٩٠٤
- ٢٣ - ابن قيم الجوزية شفاء العليل فى القضاء والقدر
والحكمة والتعليل .
- ٢٤ - ابن المرتضى (أحمد بن يحيى) المنية والأمل - (باب ذكر
المعتزلة) تصحيح توماس
آرتون - سنة ١٣١٦ .
- ٢٥ - ابن مسكويه (أبو على أحمد بن محمد) تهذيب الأخلاق وتطهير
الأعراق سنة ١٩٠٨ .
- ٢٦ - الفوز الأصفر - بيروت ١٣١٩ هـ
- ٢٧ - جاويدان خرد (الحكمة
الخالدة) تحقيق الدكتور
عبد الرحمن بدوى - دار
النهضة - سنة ١٩٥٢ .
- ٢٨ - ابن النديم (محمد بن إسحق)
الفهرست - المطبعة الرحمانية
سنة ١٩٤٨ .
- ٢٩ - أبو العلا عفيفى (دكتور)
التصوف : الثروة الروحية فى
الإسلام - دار المعارف
سنة ١٩٦٣ .

- ٣٠ - أبو الوفا الغنيمي التفتازاني (دكتور) ابن عطاء الله السنكسري -
القاهرة الحديثة سنة ١٩٥٨ .
- ٣١ - أبو حيان التوحيدى
المقابسات - تحقيق حسن
السندي - المكتبة التجارية
سنة ١٣٤٧ .
- ٣٣ - أبو نعيم الأصفهاني (الحافظ)
حلية الأولياء وطبقات الأصفياء
١٠ أجزاء - الخانجي .
- ٣٤ - أحمد أمين
فجر الإسلام - لجنة التأليف
والترجمة والنشر - سنة ١٩٣٦ .
- ٣٥ -
ضحى الإسلام - لجنة التأليف
والترجمة والنشر - (٣ أجزاء) .
- ٣٦ -
الأخلاق - لجنة التأليف
والترجمة والنشر - سنة ١٩٥٧ .
- ٣٧ - إنحوان الصفا
الرسائل - ٤ أجزاء - نشر
الزنجاني سنة ١٩٢٨ .
- ٣٨ - أرسطو
الأخلاق - ترجمة لطفى
السيد - جزمان - مع مقلمة
لسانت هليز .
- ٣٩ - الإسفرايينى (أبو المظفر)
التبصير فى الدين نشر زاهد
الكوتورى - الخانجي - ١٣٧٢ .
- ٤٠ - الأشعري (أبو الحسن)
مقالات الإسلاميين واختلاف
المصلين تحقيق محيى الدين
عبد الحميد - جزمان - مكتبة
الهضة سنة ١٩٥٠ .

- ٤١ - الأشعري (أبو الحسن) الممع الرد على أهل الزيغ والبدع تحقيق دكتور حموده غرابه - الخانجي - ١٩٥٥ .
- ٤٢ - الإبانة عن أصول الديانة - إدارة الطباعة المنيرية .
- ٤٣ - البير نصرى نادر (دكتور) - فلسفة المعتزلة - جزوان - مطبعة الرابطة - ١٩٥١
- ٤٤ - أندريه كريسون - المشكلة الأخلاقية والفلسفية - جزوان - ترجمة الدكتور عبدالحليم محمود وأيوبكر زكري - منشورات الجمعية الفلسفية المصرية سنة ١٩٤٦ .
- ٤٥ - الإيحيى (عضيد الدين) - المواقف فى علم الكلام - تحقيق إبراهيم الدسوقي وأحمد الطنبولى - مطبعة العلوم .
- ٤٦ - الباقلانى (أبو بكر بن الطيب) - التمهيد فى الرد على الملحدة والمعتلة والرافضة والخوارج والمعتزلة - تحقيق الدكتورين محمود الخضيرى ومحمد عبد الهادى أبوريدة - دار الفكر العربى - سنة ١٩٤٧ .
- ٤٧ - الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به تحقيق زاهد الكوثرى ونشر عزت المطار

- الخانجي .

- ٤٨ - برجسون (هنرى)
منبعا الأخلاق والدين - ترجمة
سامى الدروبي - وعبدالله عبدالنايم
نهضة مصر سنة ١٩٤٥ .
- ٤٩ - البغدادي (أبو منصور عبدالقادر)
الفرق بين الفرق تحقيق زاهد
الكوثري سنة ١٩٤٨ .
- ٥٠ -
أصول الدين - نشر مكتبة
المثنى - بغداد .
- ٥١ - البيروني (أبو الريحان)
تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة
في العقل أو مرذولة .
- ٥٢ - توفيق الطويل (دكتور)
أسس الفلسفة - دار النهضة
- طبعة رابعة - ١٩٦٤ .
- ٥٣ -
الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها
- منشأة المعارف سنة ١٩٦٠ .
- ٥٤ -
الشعراني إمام التصوف في عصره
- سلسلة أعلام الإسلام
الخانجي .
- ٥٥ -
التصوف في مصر إبان العصر
العثماني (مكتبة الآداب) .
- ٥٦ -
التصوف عند العرب .
- ٥٧ - جلد تسيير (اجنتس)
العقيدة والشريعة في الإسلام
- ترجمة وتعليق دكتور محمد
يوسف موسى وزميله - دار
الكاتب العربي سنة ١٩٤٦ .

- ٥٧ - جولد نسيهر (اجنتس)
مذاهب التفسير الإسلامى
ترجمة وتعليق الدكتور عبدالحليم
النجار .
- ٥٩ - الجوينى (إمام الحرمين)
الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى
أصول الاعتقاد تحقيق الدكتور
محمد يوسف موسى وعلى
عبدالمنعم الحانجى - ١٩٥٠ .
- ٦٠ - الجيلانى (عبدالكريم)
الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر
والأوائل - مكتبة صبيح .
- ٦١ - حنا فاخورى وتحليل الجبر
تاريخ الفلسفة العربية
- بيروت .
- ٦٢ - الحياط (أبو الحسين)
الانتصار والرد على ابن
الراوندى الملحد - نشر الدكتور
نيبرج سنة ١٩٢٥ .
- ٦٣ - الدمشقى (جمال الدين القاسمى)
تاريخ الجهمية والمعتزلة - مطبعة
المنار سنة ١٣٣١ .
- ٦٤ - الرازى (فخر الدين)
الأربعين فى أصول الدين
- حيدرآباد ١٣٥٣ .
- ٦٥ -
نهاية العقول فى دراية الأصول
جزءان مخطوط بدار الكتب
- رقم ٧٤٨ توحيد .
- ٦٦ -
عصمة الأنبياء - إدارة الطباعة
المنيرية ١٣٥٥ هـ .
- ٦٧ -
محصل أفكار المتقدمين

والمؤرخين الفلاسفة والمتكلمين

- المطبعة السلفية ١٣٢٣ .

اعتقادات فرق المسلمين والمشركين

- ٦٨

(تحقيق الدكتور النشار) .

مشكلة الحرية - مكتبة مصر

٦٩ - زكريا إبراهيم (دكتور)

سلسلة مشكلات فلسفية .

مشكلة الفلسفة - مكتبة مصر

- ٧٠

- سلسلة مشكلات فلسفية .

برجسون (نوادر الفكر الغربي)

- ٧١

- دار المعارف .

التصوف الإسلامي في الأدب

٧٢ - زكي مبارك (دكتور)

والأخلاق جزءان مطبعة

الرسالة ١٩٣٨ .

الكشاف عن حقائق التنزيل

٧٣ - الزمخشري (أبو القاسم جار الله)

وعيون الأقاويل في وجوه التأويل

(الخلبي) ١٣٧١ هـ .

المجمل في تاريخ علم الأخلاق،

٧٤ - سد جويك

ترجمة الدكتور توفيق الطويل

وعبد الحميد حمدي - دار

نشر الثقافة سنة ١٩٤٩ .

اللمع في التصوف ، تحقيق

٧٥ - السراج الطوسي (أبو نصر)

الدكتور عبد الحلیم محمود وطه

عبد الباقي سرور - دار الكتب

الحديثة ١٩٦٠ .

- ٧٦ - السلمى (أبو عبدالرحمن) طبقات الصوفية ، تحقيق نور الدين شريبه - الخانجي .
- ٧٧ - المهرودى (أبو حفص عمر) عوارف المعارف (هامش الأحياء) أربعة أجزاء مكتبة صبيح .
- ٧٨ - المهرودى (شهاب الدين) هياكل النور تحقيق الدكتور محمد على أبوريان .
- ٧٩ - الشعرائى (عبدالوهاب) لواقع الأنوار فى طبقات الأخيار - جزءان مكتبة صبيح .
- ٨٠ - الشهرستانى (عبدالكريم) الملل والنحل (الخانجى) ١٣٢٠هـ .
- ٨١ - نهاية الإقدام فى علم الكلام ، حرره الفريد جيوم .
- ٨٢ - طاش كبرى زاده مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، حيدر باد ١٣٥٦ هـ
- ٨٣ - عباس العقاد حقائق الإسلام وأباطيل خصومه - نشر المؤتمر الإسلامى ١٩٥٧ .
- ٨٤ - عبدالجبار (القاضى - المعتزلة) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل - جزءاً عثراً منها على ١٤ جزءاً ، أهم مرجع عن المعتزلة نشر وزارة الثقافة وتحقيق لفيف من أساتذة الجامعات .
- ٨٥ - شرح الأصول الخمسة - الشرح لأحمد بن الحسين بن

أبي هاشم وتحقيق الدكتور
عبدالكريم عثمان - ١٩٦٥ .

المجموع من المحيط بالتكليف
مخطوط بدار الكتب المكتبة
التيبورية رقم ٣٥٧ عقائد . - ٨٦

التفكير الفلسفي في الإسلام -
سلسلة الدراسات الفلسفية
والأخلاقية ١٩٥٦ . - ٨٧
عبدالحليم محمود (دكتور)

شطحات الصوفية - مكتبة
النهضة ١٩٤٩ . - ٨٨
عبدالرحمن بدوي (دكتور)

هل يمكن قيام أخلاق وجودية
- فصل من مجلة كلية الآداب
الأفلاطونية المحدثة عند العرب
- دار النهضة . - ٨٩

نقحات الأنس - مخطوط بدار
الكتب رقم ٣٠ تصوف . - ٩٠

الكواكب الدرية في الطبقات
الصوفية مخطوط بدار
الكتب ١٩٥٦ . - ٩١
عبدالرحمن جاي

ابن مسكويه فاسفته الأخلاقية
ومصادرهما . - ٩٢
عبدالعزيز عزت (دكتور)

التصوف الإسلامي العربي -
دار العصور ١٩٢٨ . - ٩٣
عبداللطيف الطيباوي

نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام
- علي سامي النشار (دكتور) - ٩٤

- (جزءان) المعارف ١٩٦٥ .
- ٩٦ - نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان
بالاشتراك مع أحمد صبحي
- منشأة المعارف ١٩٦٣ .
- ٩٧ - الأصول الأفلاطونية (فيدون)
مع الأستاذ الشربيني دار
المعارف سنة ١٩٦٥ .
- ٩٨ - عمر الدسوقي
إخوان الصفا ، من منشورات
الجمعية الفلسفية المصرية .
- ٩٩ - الغزالي (أبو أحمد)
المنقذ من الضلال - هامش
الإنسان الكامل .
- ١٠٠ - إحياء علوم الدين ٤ أجزاء .
مطبعة صبيح .
- ١٠١ - ميزان العمل - مطبعة كرد
ستان ١٣٢٨ هـ .
- ١٠٢ - الفارابي (أبو نصر)
آراء أهل المدينة الفاضلة .
- ١٠٣ - تحصيل السعادة .
- ١٠٤ - التنبيه على السعادة .
- ١٠٥ - الثمرة المرضية في بعض
الرسالات الفارابية .
- ١٠٦ - إحصاء العاوم ، تحقيق
الدكتور عثمان أمين .
- ١٠٧ - فؤاد زكريا (دكتور)
سينوزا ، دار النهضة ١٩٦٢ .
- ١٠٨ - القشيري (أبو القاسم عبدالكريم)
الرسالة في علم التصوف ،

مكتبة صبيح .

١٠٩ - كوله المدخل إلى الفلسفة ، ترجمة

الدكتور عفيفي لجنة التأليف

والترجمة ١٩٤٢ .

١١٠ - الكلابازى (أبو بكر) التعرف لمذهب أهل التصوف ،

تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود

وطه عبدالباقى سرور - إحياء

الكتب العربية ١٩٦٠ .

١١١ - ماسنيون وبول كراوس أخبار الحلاج (مناجيات

الحلاج) مكتبة لاروس ،

باريس .

١١٢ - المحاسب (الحارث) الرعاية لحقوق الله عزوجل ،

تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود

وطه عبد الباقى سرور ، دار

النشر الحديثة .

١١٣ - محمد عبدالهادهى أبو ريده (دكتور) إبراهيم بن سيار النظام ، لجنة

التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٦ .

١١٤ - محمد على أبو ريان (دكتور) أصول الفلسفة الإشرافية (سلسلة

منشورات الكتب الفلسفية

والأخلاقية) .

١١٥ - محمد غلاب (دكتور) التصوف المقارن ، لجنة

الدراسات الصوفية - نهضة

مصر ١٩٥٦ .

١١٦ - محمد لطفى جمعة تاريخ فلاسفة الإسلام -

- دار المعارف ١٩٢٨ .
- ١١٧ - محمد مصطفى حلمي (دكتور) ابن الفارض والحب الإلهي .
- ١١٨ - الحياة الروحية في الإسلام منشورات الجمعية الفلسفية ١٩٤٦
- ١١٩ - محمد مصطفى شايي تلييل الأحكام مطبعة الأزهر ١٩٤٩ .
- ١٢٠ - محمد يوسف موسى (دكتور) القرآن والفلسفة - دار المعارف مكتبة الدار الفلسفية.
- ١٢١ - تاريخ الأخلاق - مطبعة أمين عبدالرحمن ١٩٤٣ .
- ١٢٢ - محمود زيدان (دكتور) وليم جيمس - دار المعارف سلسلة نوايغ الفكر الغربي .
- ١٢٣ - محمود قاسم (دكتور) ابن رشد الفيلسوف المقتري عليه - سلسلة منشورات الكتب الفلسفية والأخلاقية .
- ١٢٤ - الإسلام بين أمسه وغده .
- ١٢٥ - محيي الدين بن عربي فصوص الحكم - تحقيق وتعليق الدكتور عفيفي - دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٨ .
- ١٢٦ - المسعودي (أبو الحسن علي) مروج الذهب ومعادن الجواهر - ٤ أجزاء دار الرجاء .
- ١٢٧ - الملطي (أبو الحسين) التنبيه والرد على أهل الزيغ والبدع ، تحقيق زاهد الكوثري نشر عزت العطار ١٩٤٨ .

- ١٢٨ - مصطفى الصاوي الجويني (دكتور) منهج الزمخشري في تفسير القرآن ، دار المعارف .
- ١٢٩ - مصطفى عبدالرازق تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ١٩٤٤ .
- ١٣٠ - نجيب بلدي (دكتور) مراحل الفكر الأخلاقي - دار المعارف .
- ١٣١ - بسكال ، سلسلة نوايغ الفكر الغربي - دار المعارف .
- ١٣٢ - نكلسون في التصوف الإسلامي وتاريخه .
ترجمة الدكتور عفيق - لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٤
- ١٣٣ - الصوفية في الإسلام - ترجمة نور الدين شريه الحانجي ١٩٥١ .
- ١٣٤ - الهروي (أبو إسماعيل الأنصاري) منازل السائرين إلى رب العالمين - مكتبة صبيح .
- ١٣٥ - يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية - دار المعارف ١٩٦٧ .
- ١٣٦ - تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، دار المعارف ١٩٥٧ .
- ١٣٧ - تاريخ الفلسفة الحديثة - دار المعارف .

العقل والوجود دار المعارف سنة
١٩٥٦ - مكتبة الدراسات
الفلسفية .

- ١٣٨

الطبيعة وما بعد الطبيعة -
المعارف ١٩٥٦ سلسلة مكتبة
الدراسات الفلسفية .

- ١٣٩

REFERENCES

1. O'Leary : Arabic thought and its place in history.
2. Arberry : Sufism, an account of the mystics of Islam.
3. Aristotle : The Ethica trans. by J.A., K. Thomson (penguin classics).
4. Bergson : Les deux sources de la morale et la Religion, Paris 1948.
5. Burnet : Early Greek Philosophy
6. Carra De Vaux : Avicenne, Paris 1900.
7. " " Les Penseurs de l'Islam.
8. Descartes : Discours de la méthode (Les lettres Françaises).
9. Encyclopaedia of Islam : Art : Sufism-Mutazila
10. Encyclopaedia of Religion and Ethics : Art; Asceticism - Predestination — Providence — Rationalism — Sufis — Teleology.
11. Frieda Fardham : An Introduction to Jung's Psychology (A Pelican book).
12. C. Field : Mystics and Saints of Islam.
13. Jean Wahl : The Philosopher's Way (Oxford University Press 1948).
14. Kant : Preface & Introduction to the Metaphysical Elements of Ethics. Trans. by Thomas K. Abott.
15. Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals. Trans. by Thomas K. Abott.
16. The Critique of Practical Reason.
17. The Critique of Teleological Judgement 12-13-14-15 in

- complet works of Kant No. 42 of (Great Books of the Western World) Published by W. Benton (Ency. Britannica).
18. Mc. Donald : Muslim Theology, Jurispundence. The Religious Attitude and Life in Islam.
 19. Madkour (I.B.) : La Place d'Al Farabi dans l'Ecole Philosophique Musulman — Paris 1934.
 20. Montgomery Will : Free-Will and Predestination in Early Islam.
 21. Nickolson : Mystics of Islam.
 22. Oskar Pfister : Some Applications of Psycho-Analysis — G. Allen & Ltd. London.
 23. B. Russel : History of Western Philosophy (G. Allen & Unwin Ltd. 1948). Mysticism and Logic (A. Pelican book).
 24. E. Underhill : Mysticism, a study in the nature and development of man's spiritual consciousness.
 25. Vaughan : Hours with mystics.
 26. W. James : Varieties of Religious Experience. Pragmatism (Meridian books New-York 1955).

فهرست الكتاب

صفحة

مقدمة ٩

الباب الأول :

مدخل الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ١١

الفصل الأول

هل في الفكر الإسلامي فلسفة أخلاقية ؟ ١٣

الفصل الثاني

في أن النسق الذي اختطه أرسطو للأخلاق غير ملائم لكل اتجاه أخلاقي ١٩

الفصل الثالث

في ضرورة التسليم بأصول ميتافيزيقية لإمكان قيام فلسفة أخلاقية ٢٤

الفصل الرابع

في المنهج ٣١

الجزء الأول : - المشكلة الأخلاقية لدى العقليين

تمهيد

في أن المعتزلة هم أصحاب المذهب العقل في الفكر الإسلامي ٤١

ميتافيزيقا الأخلاق لدى المعتزلة « أصول الاعتقاد » ٤٥

صفحة

الفصل الأول

٤٥ . في أن أصل العدل مبدأ أخلاق

الفصل الثاني

٥١ في أن وجود الشر الميتافيزيقي والشر الطبيعي لامتحان الإنسان

ككائن أخلاق

الفصل الثالث

٦٢ . . في أن الله لا يدع الإنسان المكلف دون هداية منه في غير

إلجاء اللطف الإلهي

مظاهر اللطف الإلهي

٦٧ لإكمال العقل

٧١ الشرعيات

٧٦ بعثة الأنبياء .

٨٠ خاتمة القول في اللطف

الفصل الرابع

٨٣ في أن أفعال الله تهدف إلى غاية : مصالح العباد .

الفصل الخامس

٩٠ هل يجب على الله فعل الأصلح لعباده ؟

الفصل السادس

في أن الحساب يوم البعث « استحقاق » و « أعراض » من
أصل الوعد والوعيد - عود إلى اللطف ٩٤

الفصل السابع

خاتمة مطاف ميتافيزيقا الأخلاق :
حتمية اقتران الإيمان بالعمل الصالح - المفهوم المعتزلي
للإيمان - أصل المنزلة بين المنزلتين ١٠٩

الباب الثاني

فلسفة المعتزلة الأخلاقية

الفصل الأول

من ميتافيزيقا الأخلاق إلى الفلسفة الأخلاقية ، من الاعتقاد
إلى النظر ١١٩

الفصل الثاني

في أن الأفعال تحسن أو تقيح لذاتها ١٢٨
هل يحسن الفعل أو يقيح للإرادة ١٤٣
في أن المعرفة وحدها لا تكفي للإقدام على الفعل الحسن . ١٤٥

الفصل الثالث

مسلمة الأخلاق الأساسية (حرية إرادة الإنسان) ١٥٥

صفحة

- ١٥٥ في تعذر قيام الأخلاق دون تسليم بحرية الإرادة
- ١٥٥ المقدمة الأولى : نشأة القول بحرية الإرادة في الإسلام .
- المقدمة الثانية : في أن الحرية لدى المعتزلة مشكلة أخلاقية
- ١٥٨ وليست ميتافيزيقية
- المقدمة الثالثة : في أن حرية الإرادة مسلمة ضرورية
- ١٦٢ لدواعٍ أخلاقية عملية
- ١٧٢ . في تحليل الإرادة والاستطاعة
- المقدمة الرابعة : هل تستند شبهات خصوم المعتزلة حول
- ١٧٥ الحرية إلى أسس أخلاقية ؟

الفصل الرابع

- ١٧٩ . . . إلى أى حد يسأل الإنسان عن الأفعال المتولدة عنه ؟ . . .

الفصل الخامس

- مفاهيم أخلاقية لما يتعلق بمعاش الإنسان ومماته و الأرزاق -
- ١٨٧ الأسعار - الآجال و

الباب الثالث :

مشكلة العمل

فصل واحد :

في أن : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الأصل

العملى الوحيد فى فلسفة المعتزلة الخلقية . ١٩١

الجزء الثانى

المشكلة الأخلاقية لدى النوقيين فى الإسلام

تمهيد :

فى أن الصوفية هم النوقيون فى الإسلام ١٩٩

الباب الأول :

٢٠٥ . ميتافيزيقا الأخلاق لدى الصوفية .

الفصل الأول

فى أن التجارب الذوقية والنظريات الفلسفية فى التصوف

لا تصلح كى تقييم أو تكون ميتافيزيقا أخلاق ٢٠٧

١ - التجارب الصوفية : أبو يزيد البسطامى - الحلاج -

٢٠٨ ابن الفارض

صفحة

٢ - النظريات الفلسفية :

- ٢١١ . ١ - وحدة الوجود : ابن عربي .
 ٢١٤ . . ب - الإنسان الكامل : الجيلاني
 ٢١٦ . ج - الإشراق : السهروردي .

الفصل الثاني

في أن الميتافيزيقا الأخلاق لدى الصوفية المعتدلين ليست تصوفية
 وإنما كلامية أشعرية

٢٢٠

الفصل الثالث

الأصل الجامع في التصوف المعتدل : فهم خاص للحرية

٢٢٦ .

الباب الثاني :

من الميتافيزيقا إلى العمل
 (مقتضيات العمل)

٢٤٥ تمهيد

الفصل الأول

٢٤٦ في ضرورة الشيخ للمريد

الفصل الثاني

في أن الذكر وسيلة الصوفية لتطهير النفس وقطع العلائق بشواغل

٢٥٢ الدنيا

الباب الثالث :

مشكلة العمل

الفصل الأول

أول الطريق : التوبة . . . ٢٥٧

الفصل الثاني

في ضرورة معرفة خطرات القلوب باعتبارها بواعث الأعمال . ٤٦٣

الفصل الثالث

في أن الأفعال تحسن أو تقبح بالنية . . . ٢٦٨

الفصل الرابع

في أن لا قيام للأخلاق إلا بتطهير النفس من خفايا الآفات ٢٧٤

الفصل الخامس

في أن الفروض الدينية تنطوي على معاني خلقية . . . ٢٨٧

الفصل السادس

في أن الأخلاق تتخلل المقامات والأحوال . ٢٩٣

جزءه تكميلي :

مذاهب تليفقية ٢٩٩

صفحة

الفصل الأول

٣٠١ إخوان الصفا

الفصل الثاني

٣١٠ ابن مسكويه .

٣١٥ خاتمة

٣٢٢ المراجع

٣٣٩ فهرست الكتاب

رقم الإيداع	١٩٨٣/٤٠٨٣
التراقيم الدولي	ISBN ٩٧٧-٠٢-٠٠٥٧٧-X

١/٨٣/١٠

طبع وطلب دار المعارف (ج.م.ع.)