الأخلاق عند المعتزلة

المدرس الدكتور محمد فاضل عباس
كلية الآداب - جامعة بغداد
قسم الفلسفة

شغلت إشكالية الأصالة في الفكر العربي الإسلامي عامة وفي الفلسفة الإسلامية خاصة بال المشتغلين في الفكر العربي المعاصر وبالنا نحن كجزء من المهتمين بالفكر العربي الإسلامي قديماً وحديثاً وبالفلسفة الإسلامية وعلم الكلام على وجه الخصوص، وظل السؤال الكبير الذي لم يحسم حتى الآن حول هوية الفكر الإسلامي القديم فلسفة وكلاماً وتصوفاً وإشراقاً، والذي مفاده: هل الفلسفة الإسلامية على مختلف فروعها وأقسامها فلسفة إسلامية خالصة من نتاج العقل الإسلامي آنذاك أم أنها فلسفة إغريقية كتبت بحروف عربية؟ وحصل ما حصل من مغالاة في تأثر الفلاسفة المسلمون بالفلسفة الإغريقية الأمر الذي دعا إلى رد فعل أكثر مغالاة من الفعل بإنكار أي تأثير للحضارة اليونانية على الحضارة الإسلامية حتى ضاع علينا الحكم الموضوعي والرؤية النقدية الموضوعية التي تضع الأشياء في مكانها الصحيح وتعطي كل ذي حق حقه، ونحن اليوم في بحثنا هذا نحاول أن نقيّم المحاولة التي قام بها أحمد محمود صبحي والتي رأى فيها أن هنالك آراءً أخلاقية للمعتزلة تستحق أن يطلق عليها (فلسفة أخلاق) هذا إذا ما علمنا أن هذه الفلسفة الخلقية سبقت آراء التوحيدي ومسكويه في الأخلاق ولم تأخذ حقها في البحث والاهتمام ليؤكد لنا على أن الثقافة الإسلامية في عصورها الأولى لم تخلو من النظريات الأخلاقية.

محاولة تستحق الوقوف عليها وعرضها وتوضيحا وتقييمها سلباً أو إيجاباً مما دفعنا للكتابة في هذا المجال.

أرتئينا قبل الدخول في آراء المعتزلة الأخلاقية أن نقدم عرضاً مختصراً واضحاً وافياً بسيطاً لأهم الآراء الأخلاقية لأهم فلاسفة الأخلاق عند الإغريق،

وهذا عرف من أعراف البحوث الإنسانية عامة والفلسفة خاصة إذ يقع في باب منهج التأثر والتأثير، والذي يهمنا هنا التأثر لا التأثير.

قبل البدء لا بد لنا من وقفة على ما تعنيه الأخلاق في اللغة، فالأخلاق في اللغة جمع خلق، وهو العادة والسجية والطبع والمروءة، وعند القدماء تعني ملكة تصدر بها الأفعال عن النفس من غير روية وفكر وتكلف، فغير الراسخ في النفس لا يعد خلقاً كغضب الحكيم، وكذلك الراسخ الذي تصدر عنه الأفعال بعسر وتأمل، كالبخيل إذا حاول الكرم[1]، فالأخلاق في اللغة لم تبتعد كثيراً عمّا هو متداول لفهم العامة لها، فيقال فلان ذو طبع سيء، أو من طباعه البخل والجبن والحسد مما يعني أنه ذو خلق سيء، فالطبع والسجية في فهم العامة لا تختلف كثيراً على فهم الفلسفة المثالية لها، التي تعتقد بأن الطبع والسجية سابقة على التطبع مغروزة في النفس الإنسانية قبل الولادة، أصيلة، قبلية، لا دور للتجربة في تشكيلها ، ثابتة لا يمكن تغييرها واحدة عند جميع البشر، فيقال الطبع غلب التطبع، والطبع في البدن لا يغيره إلا الكفن، فالفهم العامي للأخلاق - مرة ثانية – قريب من الفهم المثالي لها، بعيد بعض الشيء عن الفهم النسبي التجريبي الحسي لها.

مما هو مستقر ومتداول في المصادر والمراجع الأخلاقية مصطلح علم الأخلاق بغض النظر عن الضوابط والشروط التي يجب أن تتوفر في الميادين المعرفية لكي يطلق عليها تسمية العلم من عدمه، لكن مما لا شك فيه أن المراد من علم الأخلاق، علماً من العلوم الإنسانية لا الطبيعية ولا الرياضية ولا الصرفة

يسمى المجال المهتم بدراسة الأخلاق أحياناً بعلم الأخلاق وعلم السلوك وفلسفة الأخلاق والحكمة العملية أو الحكمة الخلقية، أو الفلسفة الخلقية، والمقصود بهذا الميدان هو: معرفة الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس ومعرفة الرذائل لتتنزه عنها النفس[2].

أما عن أقسام الأخلاق فمهما قسَّمها الباحثون والدارسون في الأخلاق فإنهم يعودون ثانية للقول بأن ((للأخلاق وجهان: نظري وعملي، الأول يضع المبادئ والنظريات التي يستند إليها السلوك الإنساني والثاني يبحث في التطبيقات العملية لهذا السلوك داخل كيان عيني محدد، ومن هنا كانت قيم الأخلاق النظرية عامة، بينما قيم الأخلاق العملية خاصة جزئية))[3].

كما يمكن أن ينظر للأخلاق من ناحية نسبية القيمة الأخلاقية واطلاقيتها، فمن الممكن القول: أن هنالك أخلاقاً نسبية وأخلاقاً مطلقةً ((فالأخلاق النسبية هي

مجموع قواعد السلوك المقررة في زمان معين لمجتمع معين، تقول: أخلاق العرب، وأخلاق الفرس، وأخلاق الروم، فلكل شعب أخلاقه المتفقة مع شروط وجوده، ولا يمكنك أن تحمله على أخلاق غير أخلاقه دون تعريض نظام حياته للاضطراب والفساد، أما الأخلاق المطلقة فهي: مجموع قواعد السلوك الثابتة التي تصلح لكل زمان ومكان))[4] .

الأخلاق عند القدماء

إن الحديث عن الأخلاق عند القدماء يتطلب المرور بفلاسفة اليونان ومرة أخرى، إذا ما أردنا بداية للفلسفة الأخلاقية قد تم التعارف عليها من قبل الباحثين فلا توجد بداية أفضل من آراء سقراط الأخلاقية، هذا لا يعني عدم وجود آراء في الأخلاق عند الذين سبقوا سقراط لكننا لا نريد أن نخالف البداية البارزة للفلسفة الخلقية في تواريخ الفلسفة، لذلك سنبدأ بسقراط.

سقراط (469-399 ق . م)

إذا أردنا الكلام عن سقراط فلا مناص لنا من المرور بالسوفسطائيين وباختصار شديد يرى السوفسطائيون: إن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، فكيف إذا عرفنا أنهم يريدون بالإنسان هنا الفرد، عندها أصبح الفرد مقياس ما هو خير ومقياس ما هو شر، فالحق كما يبدو لك حقاً والحق كما يبدو لي حقاً وكلانا على حق وإن اختلفنا، فالأخلاق عندهم نسبية متغيرة، فالإنسان الفرد هو مصدر القيم.

أما بالنسبة لسقراط فمهمته الرئيسة كانت في هدم النظرية السوفسطائية من خلال تحليل المفاهيم الخلقية[5]، إذ حاول سقراط وضع مفاهيم دقيقة للمعاني الأخلاقية العامة التي تصدق في كل زمان ومكان، من خلال تعريف العفة والصداقة والشجاعة كمعاني كلية محللاً المفاهيم الأخلاقية فيها[6].

إن ما وصلنا عن أراء سقراط الأخلاقية وغير الأخلاقية كان من خلال محاورات أفلاطون فالأخلاقية منها تركزت في محاورة فيدون والدفاع وأقريطون إذ يؤكد سقراط من خلال تلميذه أفلاطون على أن السعادة تقوم على سيطرة العقل على دوافع الشهوة ونوازع الهوى، وإن الروح تثاب وتعاقب خالدة من خلال تناسخها وأنها ترفل بالنعيم إذا ما تخلصت من أوزار الناس وحماقتهم وعواطفهم الوحشية، فإن التخلص من الأدران يعني مرافقة الآلهة إلى الأبد[7]، كما يرى

سقراط: أن لكل عمل أخلاقي لا بد أن يتوفر فيه شرطان: الأول عنصر المعرفة الواعية بالخير والشر والثاني حرية الإرادة القادرة على العمل والتنفيذ[8].

يريد سقراط بالمعرفة هنا الفضيلة، فالمعرفة فضيلة والجهل رذيلة حتى صار للمعرفة عند سقراط قيمة أخلاقية عليا وللجهل عكس ذلك، فالأخلاق دخلت في منظومة سقراط المعرفية، فمن لا أخلاق حسنة صحيحة له لا معرفة صحيحة له.

ومرة أخرى إن السعادة عند سقراط لا تنجم عن شيء مادي، إنما هي إثر حالة نفسية أخلاقية وهي الانسجام بين رغبات الإنسان وبين الظروف التي يوجد فيها[9].

إن مسألة ربط السعادة الإنسانية بالحالة النفسية تعني أن للمزاج دور في ما يشعر به الإنسان في السعادة من عدمها وهذه رؤية سوفسطائية بحتة للسعادة، فإن ربط السعادة بالمزاج تعني أنها متغيرة نسبية مختلفة من شخص إلى شخص ومن حال إلى حال ومن مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان فرغبات الإنسان ومزاجه عرضة للتقلبات باستمرار، لكن الرغبة والحاجة التي يعنيها سقراط في هذا المقام هي التي قليلها الأمر الذي يمكنه من العيش والبقاء على قيد الحياة لكي يقترب أكثر من الإلوهية، فالسعادة عنده ليست بالرفاهية والأبهة، بل هي في الانسجام مع النفس والرضا عنها وقبول القضاء والقدر وبما يؤديه الإنسان من عمل وسعي شريف[10].

أفلاطون 427-347 ق.م

تحكم نظرية المثل الأفلاطونية معظم فلسفة أفلاطون لا سيما فلسفته الأخلاقية، فالقول بخير أقصى تستمد الموجودات كلها خيريتها وكمالها منه وهو أرقى المثالات وأكملها والوصول إليه يعني السعادة القصوى والغاية التي ليس بعدها غاية، هذا القول يختصر لك فلسفة أفلاطون الأخلاقية من ألفها إلى يائها.

يقسم أفلاطون النفس إلى ثلاثة أقسام ولكل من هذه الأقسام قوة فكانت ثلاث قوى للنفس هي: القوة الناطقة والقوة الشهوانية والقوة الغضبية تديرها ثلاث فضائل هي: الحكمة والعفة والشجاعة، الأولى أسماها، فالحكيم الذي يلزم الاعتدال ويتمسك بالعفة ويزهد في اللذة، فمتى خضعت الشهوية للغضبية وأذعنت الغضبية للعقل تحققت العدالة، فالعادل هو السعيد الذي تحققت فيه عدالة السعادة وإن مرت به محن ونزلت به كوارث وحلت حياته من اللذات والمتع، وهذه السعادة عند أفلاطون فإنها الخير الأقصى[11].

ونحن نتحدث عن الخير عند أفلاطون انتبها لنص في جمهوريته بؤكد فيه على ((إن الصفة الوحيدة للإلوهية هي الخير، وإن الإلوهية لا يمكن أن تكون علة للشر، ومعنى ذلك أن ما هو خير ليس علة كل شيء، وإنما هو علة الأشياء الخير لا الشريرة، (فهو) ليس علة معظم ما يحدث للناس، إذ أن الخير في حياة البشر قليل والشر فيها كثير، فالخير ليس له من مصدر سوى الله أما الشر فلنبحث له عن مصدر غيره))[12].

وهذه مسألة ناقشها المعتزلة متسائلين عن كيفية صدور النقيضين عن واحد حتى قالوا ما قاله من قبلهم أفلاطون: أنّى يكون لمصدر واحد أن يصدر عنه النقيضين (الخير والشر) مؤكدين على: إن الله هو مصدر الخير لا الشر وأن الشيطان هو مصدر الشر، مبررين بعض المحن والبلايا التي يمر بها الإنسان على أنها من قبيل الاختبار والامتحان، الأمر الذي حيّر بعض الديانات كالزرادشتية حتى أقرت بوجود إلهين: إله للشر وإله للخير ومن أراد الخلاص فعليه بإله الخير، فالغرض من كل ذلك هو تنزيه الخالق عن صفات المخلوقين.

يرى بدوي: أن هنالك صورتين للأخلاق عند أفلاطون الأولى تدعو إلى الأخذ بشيء من الحياة والثانية تدعو إلى العزوف عن الحياة، مؤكداً بدوي على ضرورة الجمع بين الصورتين وألا نأخذ بإحداهما دون الأخرى بوصفها الممثلة الحقيقية لفكر أفلاطون، وبهذا الجمع أعطانا أفلاطون صورة عليا من صور الأخلاق اليونانية[13].

أرسطو 384 - 322 ق.م

يرى الطويل: إن ((أرسطو قد سار في اتجاه سقراط وأفلاطون في فلسفته الأخلاقي، فحارب اللذة غاية قصوى لأفعالنا الإنسانية، واعتنق السعادة واستوفى بحثها حتى بدت على يده لأول مرة مذهباً فلسفياً دقيقاً منظماً، وصرَّح في مستهل كتابه الأخلاق النيقوماخية بأن الخير ما يقصد إليه الكل وبهذا أقر "الغاية" في حياة الإنسان أو جاهر بأن الأخلاق علم عملي يهدف إلى تحقيق غاية بغيرها يتعذر على الإنسان أن يقوم بفعل أو تصرف، ومن هنا أخذ أرسطو نفسه بالبحث عن غاية الحياة، فتوخى الكشف عن الغاية القصوى التي لا تكون أداة لغاية أبعد منها ومن ثم تتجه إلى تحقيقها أفعال الإنسان وتكون قيمتها في ذاتها وليست خارجها، فتوصل إلى الخير الأقصى وآيته أن يختار لذاته لا لغاية أبعد منه، وأن يكفي وحده لإسعاد الإنسان وهو يقوم في السعادة كما بدت في تصوره))[14] *.

يرى بدوي أن الأخلاق اليونانية تمتاز بأنها أخلاق سعادة لا أخلاق واجب على العكس مما هي عليه الأخلاق الحديثة، فإذا كانت الأخلاق في الفلسفة الحديثة تضع قواعد يجب على السلوك الإنساني أن يسير وفقاً لها فتقول "أفعل هذا لأنه يؤدي إلى سعادتك" فالخير والسعادة في الأخلاق اليونانية بوجه عام شيء واحد، وأرسطو من أوضح الممثلين للأخلاق اليونانية في هذا الصدد، فالغاية السعادة، والسعادة عند أرسطو تنقسم إلى: سعادة بالمعنى الحسي الجسدي وسعادة بالمعنى السياسي في طلب القوة والسلطان وسعادة بالمعنى النظري، وعموماً السعادة الأرسطية هي اللذة الناشئة من تحصيل الإنسان لكمال الفعل المقوِّم لطبيعته، وهذا يعنني أن اللذة هي السعادة ، لكن اللذة هنا تأتي بالمعنى السكوني الثابت لا تأتي بالمعنى المتغير، ومع ذلك نجد أرسطو يتناقض فينظر إلى اللذة وكأنها الخير الأسمى، ويريد بها اللذات الحسية المألوفة كالثروة والشهوات الأخرى ونجده من ناحية أخرى يرتفع فوق هذا التصور للشهوات ويرجع ثانية للتأكيد على اللذة الخالية من الحركة فأنها سكون مطلق أي أنها كمال لم يبق فيه أثر لقوة [15].

الرواقية

إن العالم لدى الرواقية يخضع لقانون مطلق يخضع للطبيعة برمته والإنسان كائن يميزه عقله عن باقي الكائنات والعقل والطبيعة شيء واحد عندهم فإنهم يقولون: "عش على وفق الطبيعة أي العقل، ولهذا الشعار وجهين، فالناس مطالبون من ناحية بأن يتشبهوا بالطبيعة بمعناها الواسع، أي أن يتصرفوا بمقتضى قوانين الوجود، ثم من ناحية أخرى هم مطالبون بأن يُخضعوا سلوكهم للطبيعة بمعناها الضيق وهو العقل، وكلا الأمرين واحد في نظر الرواقية لأن العالم يسير وفقاً لقانون العقل والإنسان الذي يتبع طبيعته العاقلة يتشبه بالعالم الأكبر والإنسان لا يملك عصيان قوانين الوجود، لكنه ككائن عاقل فهو الوحيد الذي يطيع هذه القوانين عن وعي وتعمد وإدراك ابتغاء تحقيق سعادته[16].

يرى الرواقيون أن ((الفضيلة هي الخير الأوحد في حياة الإنسان الفرد ولا اعتبار لأشياء كالصحة والسعادة والمُلك ولمّا كانت الفضيلة قائمة في الإرادة، فكل ما هو خير حقاً أو شر حقاً في حياة الإنسان، يتوقف عليه هو نفسه، إنه قد ينقلب فقيراً، ولكن ما قيمة هذا؟ إنه يستطيع أن يظل فاضلاً، وقد يضعه الطاغية في غياهب السجون، لكنه مع ذلك يستطيع أن يتمسك بحياته حياة متناغمة مع الطبيعة، وقد يُحكم عليه بالموت لكنه يستطيع مع ذلك أن يموت ميتة الشرف))[17].

الفضيلة وحدها هي الشيء الخير حقاً وإنها متوقفة على الفرد دون سواه، لذلك فلكل إنسان مطلق الحرية في أن يكون فاضلاً بشرط أن يحرر نفسه من شهوات الحياة الأرضية، والحكيم هو المتحكم في مصيره ولا تستطيع أية قوة خارجية أن تسلبه هذا التحكم أن تسلبه فضيلته [18].

الأبيقورية

يرى أبيقور ((إن مقياس الخير هو اللذة ومفارقة الألم وهذا شيء لا حاجة بنا إلى البرهنة عليه، فالطبيعة في كل أنواع سلوكها تكشف عنه وإذا كنا في حاجة إلى البرهنة فيكفي أن نشاهد سلوك الإنسان في كل أدوار حياته من ميلاده حتى الموت، فإنا سنجد قطعاً أن الإنسان يرمي دائماً إلى تحصيل اللذة وتجنب الألم، فالأصل إذاً في كل أخلاق خيرة أن تتجه نحو تحصيل اللذة والابتعاد عن الألم))[19].

فرّق الأبيقوريون بين أنواع اللذات، فمنها لذات حسية صرفة كالتي يجدها الإنسان في الإحساس المباشر ومنها لذات روحية وعقلية أو معنوية وهي لذات تتجاوز الإدراك الحسي المباشر.

يمكن أن تُعد أفكار الابيقورية الأخلاقية جذوراً لأخلاق أصحاب المنفعة الفردية والذي يقف على رأسهم توماس هوبز.

((إن اللذة هي الخير الأسمى وأن الألم هو الشر الأقصى ولكن أبيقور عدّل مدلول اللذة وجعله أرحب مما كان عند القورينائية، فشمل على يده لذات الحس ولذات العقل والروح جميعاً وتمشياً مع مذهبه المادي في تفسير الوجود أقر اللذة الحسية ومكن لها وصرح بأن الإنسان كالحيوان من حيث أنه ينشد اللذة منساقاً بفطرته دون تدخل عقله أو ثقافته وما يستطيع العقل لأن يتصور خيراً إلا وكان مقترناً على الدوام بعنصر حسي، فالإنسان يتلمس اللذة بطبيعته ويسخر العقل لتهيئة الوسائل لتحقيقها وكل لذة خير ما لم تقترن بألم، فتصبح من أجل ذلك شراً أو وسيلة سيئة للسعادة))[20].

الأخلاق عند المعتزلة

تكاد الفلسفة الأخلاقية من أقل فروع الفلسفة حظاً لدى الدارسين والباحثين في الفلسفة الإسلامية خصوصاً الأقدمين منهم، فابن خلدون في مقدمته إذ تناول العلوم

وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه في فصل أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد، فذكر علوم العرب كلها دون أدنى إشارة للأخلاق عندهم[21].

ميتافيزيقا الأخلاق عند المعتزلة

تتركز الأفكار الأخلاقية عند المعتزلة في الأصل الثاني من أصولهم ألا وهو أصل العدل، إذ يرغب المعتزلة بتسميتهم بالفرقة العدلية نسبة لثاني أصولهم (العدل).

والعدل في لغة من ((عَدَلَ يعدل عادلاً وقد يُذكر ويراد به الفعل ويذكر ويراد به الفاعل فإن أُريد به الفاعل فذلك على طريق المبالغة لأنه معدول به عما يجري على الفاعلين، وهم كقولهم للضارب ضربٌ، وللصائم صومٌ وله حد إذا أُستعمل في الفعل وحدٌ إذا أُستعمل في الفاعل، فإذا أُستعمل في الفعل فمعناه: توفير حق الغير واستيفاء الحق منه وقد قيل في حده أنه كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به الغير أو ليضره إلا أن هذا يوجب أن يكون خلق العالم عدلاً من الله يتضمن هذا المعنى وليس الأمر كذلك ، بل خلق العالم من الله تعالى تَفَضلٌ، وأما إذا أُستعمل في الفاعل فهو: فاعل هذه الأمور، هذا في أصل اللغة وأما في اصطلاح المعتزلة فإنه إذا قيل أنه تعالى (عدل) فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة وأنه لا يفعل القبيح ولا يُخلُّ بما هو واجب عليه))[22].

((وأما علوم العدل فهو أن يعلم أن أفعال الله تعالى كلها حسنة وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه وأنه لا يكذب في خبره ولا يجوز في حكمه ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم ولا يظهر المعجزة على الكذابيين ولا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون بل يُقدرهم على كلفهم ويُعلمهم صفة ما كلفهم ويدلهم على ذلك ويبين لهم))[23].

أما المعتزلة فيرون ((إن العدل هو ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة))[24] .

كما يرى القاضي عبد الجبار المعتزلي ((إنه تعالى عدل، فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه))[25].

فإذا كان ((التوحيد أهم صفة للذات الإلهية فالعدل أهم صفة للفعل الإلهي والتوحيد بوصفه متعلقاً بالذات بحث في الحقيقة الإلهية فهو موضوع أنطولوجي أي بحث في الوجود، أما العدل فبوصفه متعلقاًُ بالفعل فيتصل بصلة الله بالإنسان

تلك الصلة التي يجب أن يسودها من جانب الله -وفقاً لرأي المعتزلة– العدل المطلق، فجميع ما يفعله الله بغيره عدل))[26].

إن الصلة بين الله والإنسان هي مدخل الأخلاق عند المعتزلة، فالإنسان من حيث صلته بالله مكلف بتكاليف شرعية وأخلاقية، فالمعتزلة فسّروا جميع أفعال الله من حيث صلتها بالإنسان في ضوء القدرة والإرادة، فموقف المعتزلة أخلاقي بحت على خلاف موقف الأشاعرة الذين يصفون الفعل الإلهي كفعل مجرد صادر عن ذات مطلقة المشيئة والقدرة لا علاقة لهذا الفعل بالإنسان فالله يفعل ما يشاء، فلا علاقة للفعل الإلهي بالإنسان ، فالإنسان مكلف ليس إلا.

إن وجود الشر في العالم وجوداً أصيلاً قد أشغل بال المعتزلة مثلما أشغل بال من قبلهم، فمسألة صدور الشر من أعقد المسائل الأخلاقية التي واجهتها الديانات، فإذا كان الشر أصيلاً في وجوده فمن الذي أوجده، وهل يجوز أن يصدر النقيضين عن الواحد، فإذا كان الواحد مصدر الخير فأنى يكون هو مصدر الشر، حتى قال بعضهم وهم الثنوية أن هنالك إلهين: إله للخير وآخر للشر ولمن يريد النجاة فعليه بإله الخير، وحُلّت المسألة عندهم بعد أن فرضوا إله للشر تصدر عنه الشرور الموجودة في العالم، وهذا رأي لا يقبله الموحدون عموماً والمسلمون منهم خصوصاً عامتهم وخاصتهم جملةً وتفصيلا، فالتوحيد يقف على رأس أصول الفرق الكلامية، ورأس الأصول الخمسة عند المعتزلة، فدفاع المعتزلة عن التوحيد دفعهم لتنزيه الله عن جميع صفات المخلوقين ووصفوه بصفات السلب حتى قالوا: إنه ليس كمثله شيء، ودفاعاً عن التوحيد مرة ثانية، أقر المعتزلة وجود الشر الميتافيزيقي بوصفه بلاء وامتحان واختبار والشر الطبيعي مصدره الشيطان وكلا الشرين يقعان في باب التكليف فالإنسان كائن أخلاقي عليه فعل ما ينبغي أن يكون عليه الفعل.

((ما بال الأرض كمقبرة فسيحة الأرجاء، الحيوانات آكلة العشب تعيش على النباتات وآكلة اللحوم لا تستطيع الحياة لولا عدوانها المستمر على غيرها من آكلة العشب، وحياة الإنسان نراها مملوءة بالبلايا والمحن والرزايا والفتن والعاهات والآفات والأمراض والأسقام والحوادث والحسرات والأطفال ما بال بعضهم يُعذب في الحياة باليتم والبرد والجوع وسوء المرقد والعمى والأوجاع ولم يفعلوا ما هم بذلك يستحقون والبهائم لماذا تعاني الآلام وتلقى المشاق وتنتهي إلى الذبح . تلك هي مشكلة الشر الميتافيزيقي التي 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))[27].

أما المعتزلة فلم ينكروا وجود الشر وإن استبعدوا إرادة الله للشر الخلقي حسب رأيهم في حرية إرادة الإنسان، أما سائر الشرور فإنها لا تنافي أصل العدل ، فالخياط يرى: إن الله هو المُمرض المُسقم لمن أمرضه وأسقمه وإن أحداً لم يمرض نفسه ولم يسقمها، فأما ما أصاب الزرع والنبات من ظلم فهو ظلم الناس وجورهم فإن الله من ذلك بريء وفاعله من ظلمة الناس [28].

كما نفى المعتزلة أن يكون الشر الميتافيزيقي فساداً من حيث لزومه لخير الإنسان، من حيث أن الأمراض والآلام والمحن عندهم ليست فساداً وإن كانت شراً ومن ثم لا تقبح ومن الخطأ القول أن كل ما ينفر الطبع عنه أو تكرهه النفس هو قبيح، فإن الألم وإن نفر الطبع منه قد يحسن بل قد يجب كما هو الحال في الحجامة والفصد ومن ثم فقد وجب أن يطلب الإنسان الألم إذا لم يكن ضرراً محضاً، بل كان نفعه أكبر من ضرره كما يجب على الوالد الشفيق تأديب أبنه بقطعه عما يشتهي وحرمانه مما يهواه وألا يخلي بينه وبين ضروب الفساد، فلا يقبح الألم إلا إذا انطوى على الضرر المحض أو جرى مجرى الظلم[29].

وبذلك فقد أخرج المعتزلة هذه الأفعال كاليتم والترمل والشرور الميتافيزيقية من الأفعال القبيحة ولم يسموها شراً وإنما وصفوها بأنها فتنة وبلاء[30] .

إن مهمة علم الكلام برمته هي الدفاع عن العقيدة الدينية وليست مناقشتها أو إثبات صحتها من عدمها، فعلى هذا الأساس جاءت كل آرائهم في باب العدل وغيره من الأبواب آراءً تسليمية تفرض مسلمة وتبني عليها النتائج، فهم يقولون بأن أفعال الله عادلة عدالة مطلقة وهذه نتيجة ثم يبنون على هذه النتيجة كل مقدماتهم، والعدالة مفهوم نسبي يتخذ أشكالاً وألواناً عدة، ومع اعترافهم بوجود الشر لكنهم يقسمونه إلى شر طبيعي وهو من فعل الإنسان كالسرقة والقتل وغيره من الأفعال التي يعدّونها قبيحة وليست خارجة عن إرادة الإنسان، وشر ميتافيزيقي خارج إرادة الإنسان فليس للإنسان دور فيه كاليتم والترمل والزلازل والبراكين وغيرها، وإن هذه الشرور مثلما يرون ويبررون أنها أفعال لا توصف بأنها قبيحة فإنها من باب تنفع الإنسان كعقوبة الطفل من قبل الأب أو الحجامة وغيرها أو من باب البلاء والفتنة والاختبار، وبذلك عالج المعتزلة مسألة الشر وصدوره وعلاقته بالإنسان من حيث هو مسؤول عنه أو غير مسؤول.

ولكي تكتمل فكرة التكليف التي يبني عليها المعتزلة فكرة الثواب والعقاب قالوا باللطف الإلهي ويريدون بها كما يقول أبو علي الجبائي إن ((الله عادل في قضائه رؤوف بخلقه ناظر لعباده لا يحب الفساد ولا يرضَ لعباده الكفر ولا يريد ظلماً للعالمين، وهو لم يدخر عن عباده شيئاً مما يعلم))[31].

يقول الشهرستاني عن الصلاح والأصلح واللطف الإلهي عند المعتزلة "إن الله لم يدخر عن عباده شيئاً مما علم أنه إذا فعل بهم أتوا بالطاعة والتوبة من الصلاح والأصلح واللطف، لأنه قادر، عالم جواد، حكيم لا يضره الإعطاء، ولا ينقص من خزائنه المنح" [32]

ومن مظاهر اللطف الإلهي - كما يرى المعتزلة – العقل الذي خلقه الله في الإنسان ليميز فيه بين الصالح وبين الطالح بين الخير وبين الشر بين الطريق الصحيح وبين الطريق الخاطئ، فعلى هذا الأساس صار الإنسان مسؤولاً مكلفاً، فلا حجة له لأنه يمتلك الأداة التي تمكنه من معرفة كل هذه الأمور، لذلك يستثني المعتزلة الأطفال والمجانين من التكليف أي يستثنون الذبن لا أهلية لهم في سلوكهم، ومن مظاهر اللطف الإلهي الأخرى – وكما يرى المعتزلة مرة ثانية – هي بعثة الأنبياء، فإن الله بعث الأنبياء ليذكروا البشر وينصحونهم ويرشدونهم على الطريق المستقيم على طريق الهداية، لكن السؤال المهم: هل العقل واحد عند جميع البشر؟ وهل الشرائع واحدة عند جميع البشر؟ وهل العقل دائماً نعمة؟ لا بل إن العقل الإنساني في أحيان كثيرة سبب رئيس من أسباب الشرور الموجودة في العالم لا بل إنه يتفنن في الشرور أكثر من الوحوش والكواسر، هذا بالإضافة إلى مليارات البشر الذين لم ترسل لهم الأنبياء ولا الرسل كما إنهم لم يتمكنوا من الإطلاع على ما جاء به الأنبياء والرسل لاختلاف اللغة والمكان وغيره ولاكتفائهم بأديانهم التي يمتلكون.

يرى المعتزلة أن من الضرورة العقلية والمنطقية أن يكون للفعل الإلهي غاية محددة وأن أفعاله لا تتصف بالعبثية واللهو واللاغاية وهذا الهدف أو الغاية يسمى عند الإغريق بالعلة الغاية** وهي إحدى العلل التي يستدل بها القدماء والمحدثين والمعاصرين على وجود الله، فالمعتزلة يعتقدون مستدلين على ذلك بنصوص قرآنية أن العالم مخلوق بقدر وكل ما في الكون موصل إلى غايات ومنافع، ومثل هذه النظرة تضفي بعداً أخلاقياً وتفسيراً أخلاقياً للظواهر التي تحدث في العالم لإضافة معقولية لكل ما هو موجود وأن كل شيء مسخر للإنسان، والإنسان هو

الغاية الكبرى من الكون الذي يجب أن يكون تحت رعاية مشرع أكبر وسيد مسيطر في هذه المملكة الأخلاقية ليتسنى تحقيق الخير الأقصى وهذا تفسير وفهم أخلاقي بحت للعالم [33].

ويرى المعتزلة أيضاً: إن كل ما يصدر عن الله بمقتضى حكمته فيه صلاح للإنسان، فإن الله لا يفعل إلا الأصلح، وهذا ما يسمى بنظرية الصلاح والأصلح عند المعتزلة والتي مفادها: ((فلما كان الله يقصد دائماً إلى نفع العباد ، فلهذا هو لا يقبل إلا ما فيه صلاحهم ، بل يجب عليه – في نظر جمهور المعتزلة – فعل الأصلح لهم))[34].

وقالت المعتزلة: "الحكيم لا يفعل فعلاً إلا لحكمة وغرض والفعل من غير غرض سفه وعبث والحكيم من يفعل أحد أمرين إما أن ينتفع أن ينفع غيره ولما تقدس الرب تعالى عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره فلا يخلو فعل من أفعاله من صلاح ثم الأصلح هل تجب رعايته قال بعضهم تجب كرعاية الصلاح وقال بعضهم لا تجب إذ الأصلح لا نهاية له فلا أصلح إلا وفوقه ما هو أصلح منه ولهم كلام في اللطف وتردد في وجوب ذلك" [35]

((أراد المعتزلة من هذه النظرية أثبات عدالة الله وتنزيهه تعالى عن إلحاقه بأي ظلم، فما دام الله تعالى عادلاً فهو لن يفعل إلا ما هو أصلح لعباده، وقد اعتمد المعتزلة في تفسير موقفهم ثنائية – الصلاح والفساد – فأوجب البغداديون فعل الأصلح، وإن وجد الصلاح والأصلح في وقت واحد وجب عليه تعالى فعل الأصلح وصولاً إلى الخير المطلق))[36].

وفقاً لهذا القول فإن المعتزلة يعتقدون في نظريتهم في الصلاح والأصلح : إن الله يريد أن يوصل الإنسان إلى الخير الأسمى وأن هذه النظرية تمثل أفضل ما يمكن أن يقال عن عناية الله بالإنسان وبعدها لا تبقى حجة للإنسان على الله في أفعاله ولكي يتحقق الثواب والعقاب.

إن من أفضل الطرق والأساليب التربوية والتي أثبتت نجاحها في ردع الإنسان عن فعل ما لا تريد أن يفعله هو طريقة الثواب والعقاب، فللثواب والعقاب أبعادٌ أخلاقية وتربوية، فكانت هذه الطريقة هي الأصل الثالث من أصول المعتزلة والتي تسمى بالوعد والوعيد، من لا يؤمن بهذا الأصل لا دين له، يجب أن تؤمن بوجود الثواب والعقاب في حياة ثانية خالدة أبدية عادلة يأخذ كل ذي حق حقه وينزل الناس منازلهم، فمن لا يؤمن بها يعد كافراً.

فالوعد والوعيد هو أصل عملي لدى المعتزلة، فالمعتزلة يوجبون على الله عقاب من يستحق العقاب وإثابة من يستحق الإثابة، وإن فاعل الكبيرة إذا لم يتب توبة مقرونة بالعمل والندم ورد المظالم إلى أهلها فهو في النار فلا ينفعه حينئذ دعاء الأهل وشفاعة الأحياء، كما يعتقد المعتزلة أيضاً أن كل نفس بما كسبت رهينة وسوف تجزون يوماً ما كنتم تفعلون، وأن الله من غير الممكن أن يُدخل المؤمن جهنم ويُدخل الكافر الجنة.

كما ناقش المعتزلة مسألة حساب الأطفال، فهل يحاسبون كحساب الكبار البالغين الراشدين أم لا، فقد ذهب أهل السنة والحديث إلى أن الطفل يؤخذ بجريرة أبيه، فإذا كان أبوه مؤمناً صالحاً دخل مع أبيه الجنة وإذا كان أبوه كافراً طالحاً دخل مع أبيه النار، بينما ترى المعتزلة أن من المستحيل على أن يعذب الأطفال، فالأطفال غير مكلفين لانتفاء العقل عندهم، فلا يحاسب من لا عقل له، لانتفاء التكليف عنه.

ولم فت المعتزلة مسألة الاعواض أيضاً، فما ذنب الحيوان الذي يذبح ليؤكل، فإنهم أكدوا على أن لهم تعويض في الحياة الأخرى على ما لا قوه من عذاب هم غير مسؤولين عنه ولا يستحقونه.

تلك هي نظرة المعتزلة إلى اليوم الآخر حسب أصلهم "الوعد والوعيد" نظرة يحكمها بعد أخلاقي بحت، بل أن الأخلاق وحدها هي التي تلقي الضوء على موقفهم إزاء موضوعات كفكرة الاستحقاق والتوبة والأعواض وغيرها، ويتضح الاتجاه الذي أملى على المعتزلة موقفهم إذا ما قورن باتجاه آخر شاركهم الرأي في خلود أهل الكبيرة في النار وإن لم يماثلهم والمقصود هنا الخوارج، فاتجاه الخوارج ساده التطرف في الدين ولم يسده البعد الأخلاق كما كان عند المعتزلة[37].

أما إذا ما تحدثنا عن المنزلة بين المنزلتين فهي أقدم أصل تاريخياً عُرفت فيه المعتزلة وهو الأصل الرابع من أصولهم، ارتبط هذا الأصل ارتباطاً كبيراً بمسألة الإيمان، فأهل السنة والحديث يرون أن الإيمان اسم لمن يصدق بالإسلام أو لمن يسلم بالإسلام ولا يُشترط فيه العمل، بينما المعتزلة يرون أن الإيمان يجب أن يكون تصديقاً وقولاً وعملاً، فلا يكفي التصديق ولا قول الشهادتين لمن أراد أن يكون مؤمناً فيجب أن يقترن التصديق وقول الشهادتين بالعمل كأداء الفرائض والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك من شروط الإيمان وصولاً إلى إناطة الأذى عن الطريق وهي الشعبة الخامسة والسبعون من شعب الإيمان إذا

صح هذا الحديث بأن الإيمان خمس وسبعون شعبة أولها قول لا إله إلا الله محمد رسول الله وآخرها إناطة الأذى عن الطريق، فهذا هو تصور المعتزلة للإيمان، وهذا التصور له بعده الأخلاقي لأنه جاء مقترناً بالفعل الأخلاقي بالسلوك، فلا يكفي إنك صافي النية صادق القلب فيجب أن يكون فعلك انعكاساً لنيتك وتصديقاً لقولك.

فالمعتزلة حاولوا في كل أصل من أصولهم أن يربطوه بالعدل الذي بدوره لا يستقيم إذا لم يُربط بالأخلاق وبالسلوك الإنساني فلكل أصل من أصولهم له بعده الأخلاقي وكل رأي من آرائهم لا ينفصم عما وعد الله به المؤمنون عن عدله، فالحرية الإلهية قيدوها بالعدل الإلهي والقدرة الإلهية قيدوها بالعدل الإلهي وأكدوا على أن الله لا يخلف بوعده ويعاقب المؤمن ويثيب الكافر، كما لا يمكنه أن يفعل إلا ما فيه صلاح للناس، فهم تنازلوا عن القول بالقدرة المطلقة والإرادة المطلقة على الحساب العدل المطلق، فالله عند المعتزلة عادل عدالة مطلقة، يدافعون عن هذه العدالة دفاعاً عنيفاً ولا يتنازلون عن العدل.

إن الأخلاق في الفكر المثالي تركز على ما ينبغي أن يكون عليه الفعل الإنساني أي ترسم قواعد أخلاقية تحكم السلوك البشري وتعتقد أن هذه القواعد ثابتة مطلقة صالحة لكل زمان ومكان سارية على كل المجتمعات على اختلاف مشاربهم، فإن الاعتقاد بوجود قيم عليا ثابتة تستمد جميع أفعالنا خيريتها من هذه القيم هو قول المثاليين وأصحاب الديانات والمعتزلة جزء من هذه الاتجاهات فإنها ترى أن الإنسان مكلف بالشرعيات وبالعقليات، فالإنسان يجب عليه أن يعرف الله ويوحده من حيث ليس كمثله شيء ثم يعرف عدله بمقتضى الفهم المعتزلي للعدل إلى جانب القيام بالأفعال الحسنة وترك الأفعال القبيحة، وأن الواجبات الأخلاقية يجب أن تتم هي الأخرى كمعرفة الله بالنظر العقلي في غير اضطرار، أما عن الفرق بين الخير والشر فيمكن القول ((هل الفرق بين الخير والشر حقيقة موضوعية مستقلة عن كل إرادة إلهية أو إنسانية أم أن مقياس الأخلاق لا يقوم فغي طبيعة الأفعال بل في إرادة الله؟ هل الخير والشر من الصفات العينية الموجودة في حقيقة الأفعال ذاتها وأن مهمة العقل الإنساني الكشف عنهما أم إنهما ليسا معنيين يتبعان الإرادة الإلهية فلا يعد الفعل خيراً أو حسناً سوى إن الله تعالى أراده 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 لأنها تحدد مصدر الإلزام الخلقي من ناحية وطبيعة القيم الخلقية من ناحية أخرى. والاتجاه العقلي يجعل الخير والشر في طبيعة الأفعال ذاتها حتى تتصف القيم الخلقية بالضرورة والكلية ومهمة العقل البشري وفي قدرته الكشف عن هذه الحقيقة الموضوعية))[38].

كان أكثر انسجاماً مع دعوتهم العقلية لو أن المعتزلة قالوا بأن الأفعال تحسن وتقبح لذاتها ومن الممكن أن توصف الأفعال بالحسن والقبيح لوجوه عائدة إلى نفس الأفعال، فالفعل يجمل قيمته الخلقية في ذاته، فالظلم قبيح لأنه ظلم وليس لأنه يوقع الضرر أي ليس بما يترتب عليه من نتائج وكذلك الكذب فعل قبيح لأنه قبيح وكذلك باقي الأفعال فتقبح لذاتها وتحسن لذاتها.

((فالأفعال إنما توصف بالحسن أو القبح لوجوه عائدة إليها أي لصفات تخصها، فالظلم قبيح لأنه ينطوي على ضرر لا تقع فيه أو لأنه يدفع مضرة وليس مستحقاً 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 لا يطاق، فإذا أمر تعالى بالصدق فهذا يدل على أن ما أمر به صلاح كما أنه إذا نهى عن الكذب فإن نهيه يدل على أن ما نهى عنه فساد، فالأمر والنهي دلالتان على حال الفعلين لا إنهما يوجبان حسن أحدهما وقبح الآخر))[39].

من المشاكل العويصة والتي لها بعداً أخلاقياً كبيراً هي مسألة القضاء والقدر أو الإرادة الإنسانية، فإذا ما أردنا الدخول فيها نحتاج إلى مجلدات ولا نخرج بنتيجة، لكن من الواضح عندنا أن نظرة المعتزلة لهذه المسألة واضحة اعتقدنا أم لم نعتقد كما إنها منسجمة مع آرائهم الأخلاقية الأخرى، فإنهم يرون إن الإنسان قادر على إتيان الفعل وعدم إتيانه أي أنه قادر على القيام بأي فعل وقادر على عدم القيام بأي فعل، وإنه مخير غير مسير لا سيما في سلوكياته، فالمعتزلة يقسمون الأفعال الإنسانية إلى: أفعال اضطرارية كالميلاد والموت والكوارث الطبيعية التي ليس للإنسان يد فيها وكذلك الفقر واليتم والتشرد ومثل هذه الأفعال كما مر بنا لا يمكن عدها إلا من باب البلاء والاختبار، فعسى أن كرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم، وأفعال إرادية وهي التي يكون فيها الإنسان مخير كالزنى والسرقة الكذب والصدق والتضحية وغيرها من الأفعال الحسنة والقبيحة، فجاء رأيهم منسجماً مع التكليف، فلا تكليف لمن لا إرادة له وعندها لا حساب وهذا يعني هدم تام لفكرة العدل الإلهي، فعلى هذا الإنسان أكد المعتزلة على أن قدر الإنسان بيديه وبذلك فهو مكلف مسؤول عما يقوم به من الأفعال الإرادية لا

الاضطرارية وعندها يستقيم مفهوم الثواب والعقاب، فالإنسان هو الفاعل للخير وللشر فإذا شاء آمن وإذا شاء كفر.

أما عن الأفعال المتولدة فللعلاف رأي في التولد إذ ((يرى أبو هذيل العلاف أن الأعمال الإنسانية تنقسم إلى قسمين: قسم تعرف كيفيته كالحركة والسكون وقسم لا تعرف كيفيته كالألوان والبرودة واليبوسة والجوع والشبع والإدراك والعلم، وقد أسلفنا أن الله أقدر الإنسان على الأولى ولم يقدره على الثانية. إذ لا محل للقدرة فيها، أما ما يتولد عن الأولى من أفعال فهو فعل الإنسان يفعله في نفسه وفي غيره بسبب يحدثه في نفسه أو في غيره، كالحركة والسكون وما يتولد عنهما في نفسه أو في غيره، وما يتولد عن الضربة والاصطكاك الذي يفعله الإنسان، أو ما يفعله في غيره بالأسباب التي يحدثها بنفسه كإنسان قذف إنساناً بسهم ثم مات القاذف قبل وصول السهم إلى المقذوف فآلمه وقتله فإن القاذف أحدث الألم والقتل الحادث بعد موته بالسبب الذي أحدثه وهو حي. وكذلك لو عدم لكان يفعل في غيره وهو معدوم لسبب كان منه وهو حي، وليس يجوز أن يفعل الإنسان قوة ولا حياة ولا جسماً، فهي أشياء خاصة بالخالق ولا يستطيعها المخلوق . أما ما لا تعرف كيفيته كالألوان والبرودة واليبوسة فهو فعل الله، وما تولد عنها متولد لا قدرة للإنسان عليه ولا مدخل له فيه))[40].

"وقالت المعتزلة... إن الأفعال الصادرة من العبد وصفاتها... كلها واقعة بقدرة العبد واختياره وأنه ليس بمجبور على فعله بل له أن يفعل وله أن لا يفعل وهو الحق"[41]

فالمشكلة بالنسبة للأخلاق هي: هل يحاسب الإنسان عن الفعل المتولد أم لا، فإذا كان الإنسان غير حر الإرادة فهو غير مسؤول كما يرى الأشاعرة الذين يسمون ذلك قضاءً وقدراً فلا يترتب عليه جزاء، أما المعتزلة فيرون أن الإنسان مسؤول عن هذه الأفعال مع عدم توفر النية أو مع خروج السهم عن السِيطرة بعد أن أُطلق لكن جزاؤها يكون مخفف كالدية أو الكفارة وما شابه ذلك.

كما ناقش المعتزلة بعض المفاهيم الأخلاقية منها:

الرزق وهو أهم مظهر من مظاهر معاش الإنسان، فإن المعتزلة يعترفون أن الرزق من الله لكن هذا لا يمنع السعي له، كما لا يبرر السرقة أو الاحتيال للحصول على المال، فمن غير المعقول ولا المقبول – عند المعتزلة – أن تسرق الناس وتسمي ذلك رزقاً مكتوباً من عند الله، فحاشى الله أن يرزق حراماً، وأيضاً جاء رأي المعتزلة بالأرزاق منسجماً ومتفقاً تمام الاتفاق من أن الله لا يفعل القبيح والذي منه الرزق الحرام.

الأسعار: يرى المعتزلة أن ((السعر هو فعل مباشر من العبد إذ ليس ذلك إلا مواضعة منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص))[42]، وهم بهذا القول ومرة أخرى يفوتون الفرصة على يرفع الأسعار ويدعي أن الله مسؤول عليها فإنهم يسدون الباب

على الجشع والغلاء الفاحش ولا يبررون له لكي تقع المحاسبة على من يستغل هذه المسألة.

الآجال: ناقش المعتزلة أيضاً مسألة الآجال، فقد غُيب على الإنسان معرفة ساعة أجله أو موته وذلك لغرض، فلو عرف الإنسان ساعة أجله لاستكثر من اللذائذ والقبائح والمحرمات وصولاً إلى قبل وفاته بيوم، ثم يعلن توبته بعد ذلك.

قَّسم المعتزلة الآجال إلى: أجل مقدر وهو الذي يموت أو يقتل فيه وهو حق الله تعالى وقضاؤه وأجل مسمى وهو الذي لو لم يقتل لبقي إلى أجله المقدر، فالبغداديون جعلوا الأجل المقدر فعلاً لله تعالى بينما نسبوا الأجل المسمى للإنسان واعتبروه فعلاً له[43].

نأتي الآن إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو خامس أصل من أصول المعتزلة وهو أصل عملي نرى فيه الجانب التطبيقي لآرائهم الأخلاقية .

((واجهت الفلسفة الأخلاقية مشكلة مسؤوليتها عن العمل ذلك أنه إذا كان موضوعها يهدف إلى تحقيق الخير الأقصى، فهل العلم بذلك يكفي في مجال الأخلاق أم إنها تلزم الإنسان بالسعي لتحقيق هذا الخير وممارسة الفضيلة[44]، فلم يكتف المعتزلة بمعرفة الخير وما ينبغي عليه أن يفعل الإنسان، بل أمرت بالمعروف ونهت عن المنكر ومن دلالات ذلك ((طبق المعتزلة هذا المبدأ على أنفسهم فحاربوا الزندقة والتحلل ففر بشار بن برد من البصرة خائفاً على نفسه وواصل بن عطاء قائماً فيها وهدد عمرو بن عبيد عبد الكريم بن أبي العوجاء لأنه يفسد الشباب))[45].

و((الأمر هو قول القائل لمن دونه في التربية أفعل، والنهي هو قول القائل لمن دونه لا تفعل. وأما المعروف فهو كل فعل عرف فاعله حُسنه أو دلَّ عليه ولهذا لا يقال في أفعال القديم تعالى: معروف، لما يعرف حسنه ولا دل عليه))[46].

كما أوجب المعتزلة على عامة الناس النهي عن المنكر وحددوا الأمر بالمعروف على المجتهدين وما شاكل ذلك لعدم معرفة عوام الناس بما يصلح وبما لا يصلح ((فسل السيوف واجب إذا لم يكن درء المنكر إلا بذلك لا فرق في ذلك بين مجاهد كافر أو فاسق ولا يختص الولاة بالأمر بالمعروف بل هو ثابت لآحاد المسلمين على إن الأمر بالمعروف في ذلك موكول إلى أهل الاجتهاد، فليس للعوام في ذلك أمر ولا نهي ومن ثم فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية لأنه لا يصلح له إلا من علم المعروف معروفاً والمنكر منكراً وعلم كيف يرتب الأمر في إقامته وكيف يباشره، فإن الجاهل ربما نهى عن معروف أو أمر بمنكر وقد يغلط في موضع اللين أو يلين في موضع الغلطة وينكر على من لا يزيد إنكاره إلا تمادياً))[47].

هذا كل ما يمكن أن يقال عن الأخلاق عند المعتزلة، وإذا ما قارنا آراءهم الأخلاقية بآراء الفرق الكلامية الأخرى لا إن المعتزلة متقدمين كثيراً في دراساتهم الأخلاقية عن باقي الفرق الكلامية، فقد أعطوا دوراً للإنسان ولو يكاد أن يكون ضئيلاً فالأخلاق عندهم

في ما ينبغي أن يكون عليه الفعل، أخلاق أوامر يجب طاعاتها، لكن مع ذلك أعطوا دوراً للإرادة الإنسانية في الفعل الإنساني وحملوا مسؤولية الفعل الداخل ضمن إرادته، هذا بالإضافة إلى أنهم ألزموا القدرة الإلهية والرحمة الإلهية في العدل الإلهي الذي بدوره لا ينفصم عن الفعل الإنساني، أما إذا أردنا أن نقارن أخلاق المعتزلة بفلسفات الأخلاق التي ظهرت عند الإغريق أو في الفلسفة الحديثة فإنها لا تعد أخلاقاً بالمعنى الذي نعرفه عند أصحاب اللذة والألم وعند أصحاب منفعة العامة وغيرهم، لأن هذه المدارس استطاعت أن تضع أسساً راسخة للأخلاق منطلقة من دراسة نوازع الإنسان ورغباته مهتمةً بما هو كائن من الفعل الإنساني، محاولة البحث عن تحقيق أكبر قدر من السعادة الدنيوية واللذة على اختلاف أنواعها، لكن هذا لا يمنع من البحث في التراث العربي الإسلامي عن مثل هذه المحاولات التي تعد محاولات جريئة في طرحها وجرأتها ماثلة أمامنا حتى الوقت الحاضر هذا إذا ما أخذنا في نظر الاعتبار الفترة التي طُرحت فيها هذه الآراء.

المصادر المستخدمة في البحث حسب ورودها

- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني – بيروت، دار الكتاب المصري – القاهرة، ج1، 1978 .
- بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات – الكويت، ط2 ، 1976 .
- الطويل ، توفيق ، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها
- أفلاطون ، المحاورات ، ترجمة : زكي نجيب محمود ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، 1963 .
- ذكرى ، أبو بكر ، عبد العزيز أحمد ، دار الفكر العربي ، ط4 ، القاهرة 1965.
- أفلاطون ، الجمهورية ، ترجمة ودراسة : فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1974 .
- بدوي ، عبد الرحمن ، أفلاطون ، وكالة المطبوعات – الكويت ، دار القلم – بيروت ، 1979 .
- بدوي ، عبد الرحمن ، أرسطو ، وكالة المطبوعات – الكويت ، دار القلم – بيروت ، ط2 ، 1980 .

- رسل ، برتراند ، تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة : زكي نجيب محمود ، ج1 ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط2 ، 1967 .
- بدوي ، عبد الرحمن ، خريف الفكر اليوناني .
- الطويل ، توفيق ، مذهب المنفعة العامة
- ابن خلدون ، عبد الرحمن ، المقدمة ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت – لبنان ، ج1.
- بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، ج1، دار العلم للملايين، ط1، بيروت 1971.
- النشار ، علي سامي ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج1
- القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد، حققه وقدم له: عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط1 ، 1965.
- صبحي ، أحمد محمود ، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين ، ج1 ، دار النهضة العربية ، ط5 ، بيروت ، 1985 .
- صبحي ، أحمد محمود ، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ، العقليون والذوقيون أو النظر والعمل ، دار المعارف ، مصر ، بلا تاريخ .
- زيادة ، معن ، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد 2 ، القسم 2 ، معهد الإنماء العربي ، ط1 ، 1988 .
- أبو ريان ، علي ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام المقدمات العامة – الفرق الإسلامية وعلم الكلام – الفلسفة الإسلامية ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1983
- الراوي ، عبد الستار ، ثورة العقل ، دراسة فلسفية في فكر معتزلة ، منشورات وزارة الثقافة والإعلام ، بغداد ، 1982 .
- أرسطوطاليس ، الأخلاق ، ترجمة : أسحق بن حنين ، حققه وشرحه وقدم له : عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات – الكويت ، الطبعة الأولى ، 1979.
- الحلي، أبي منصور جمال الدين الحسن بن يوسف ، النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر ، دار ذوي القربى ، إيران – قم ، العراق – البصرة .

- الشهرستاني، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد ، الملل والنحل ، تحقيق: محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، لبنان – بيروت ، 1980.
- الشهرستاني ، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد ، نهاية الإقدام في علم الكلام ، تحقيق : أحمد فريد المزيدي ، دار الكتب العلمية ، لبنان – بيروت ، ط1 ، 2004 .

الهوامش

1 صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني – بيروت ، دار الكتاب المصري – القاهرة 1978 ، ج1 ، ص49 .
2 المصدر نفسه ، ص50 .
3 بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات – الكويت , ط2 ، 1976 ، ص تنبيه .
4 صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي ، ج1 ، ص50 .
5 الطويل ، توفيق ، الفلسفة الخلقية ، ص33 .
6 المصدر نفسه ، ص33 .
7 أفلاطون ، المحاورات ، ترجمة : زكي نجيب محمود ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة– 1963 ، ص221 .
8 أبو بكر ذكرى ، عبد العزيز أحمد ، الأخلاق ، دار الفكر العربي ، ط4 ، القاهرة – 1965 ، ص48 .
9 المصدر نفسه ، ص49 .
10 أبو ذكرى ، عبد العزيز أحمد ، الأخلاق ، ص50 ، 51 .
11 الطويل ، توفيق ، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها ، ص58 .
12 أفلاطون ، الجمهورية ، ترجمة ودراسة : فؤاد زكريا ، ص123 .

13 بدوي ، عبد الرحمن ، أفلاطون ، وكالة المطبوعات – الكويت ، دار القلم – بيروت ، 1979 ، ص213

14 الطويل ، توفيق ، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها ، ص65، 66 .

* كما بإمكانك مراجعة : أرسطوطاليس ، الأخلاق ، ترجمة : أسحق بن حنين ، حققه وشرحه وقدم له : عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات – الكويت ، ط1 ، 1979.

15 بدوي ، عبد الرحمن ، أرسطو ، وكالة المطبوعات – الكويت ، دار القلم – بيروت ، ط2 ، 1980 ، ص255 ، 256 ، 257 .

16 الطويل ، توفيق ، الأخلاق نشأتها وتطورها ، ص89 .

17 رسل ، برتراند ، تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة : زكي نجيب محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ج1 ، ط2 ، 1967 ، ص404 .

18 المصدر نفسه ، ص404 ، 405 .

19 بدوي ، عبد الرحمن ، خريف الفكر اليوناني ، ص62 .

20 الطويل ، توفيق ، مذهب المنفعة العامة ، ص50 .

21 ينظر ، ابن خلدون ، عبد الرحمن ، المقدمة ، ج1 ، من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت – لبنان ، ص435-583 .

22 بدوي عبد الرحمن ، مذاهب الإسلاميين ، ج1 ، المعتزلة والاشاعرة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط1 ، 1971 ، ص60 .

23 المصدر نفسه ، ص61 .

24 النشار ، علي سامي ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج1 ، ص433 .

25 القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد ، ص132 .

26 صبحي ، أحمد محمود ، في علم الكلام ، ص108 .

27 صبحي ، أحمد محمود ، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي _ العقليون والذوقيون أو النظر والعمل ، ص51 ، 52 .

28 المصدر نفسه ، ص55 .

29 المصدر نفسه ، ص56 .

30 صبحي ، أحمد محمود ، في علم الكلام ، ص111 .
31 صبحي ، أحمد محمود ، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ، ص62 .
32 الشهرستاني ، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد ، الملل والنحل ، تحقيق: محمد سيد كيلاني ، مجلد 1 ، دار المعرفة للطباعة والنشر – بيروت ، 1980 ، ص81 .
** لمعرفة المزيد عن هذه العلة : يراجع : معن زيادة ، الموسوعة الفلسفية العربية ، المجلد 2، القسم 2، معهد الإنماء العربي، ط1 ، 1988 ، ص1004 .
33 صبحي، أحمد محمود، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الفلسفي، ص88-89 .
34 أبو ريان ، علي ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، ص279 .
35 الشهرستاني ، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم ، نهاية الإقدام في علم الكلام ، تحقيق : أحمد فريد المزيدي ، دار الكتب العلمية – بيروت ، ط1 ، 2004 ، ص222 . عن المواقف للإيجي .
36 الراوي ، عبد الستار ، ثورة العقل دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد ، ص273 .
37 صبحي ، أحمد محمود ، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الفلسفي ، ص99-100 .
38 صبحي ، أحمد محمود ، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ، ص128 .
39 صبحي ، أحمد محمود ، في علم الكلام ، ص124 .
40 النشار ، علي سامي ، نشأ ة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج1 ، ص479-480 .
41 الحلي ، أبي منصور جمال الدين الحسن بن يوسف ، النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر ، شرح : المقداد السيوري ، منشورات ذوي القربى ، إيران – قم ، العراق – البصرة ، ص67 .
42 صبحي ، أحمد محمود ، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ، ص189 .
43 الراوي ، عبد الستار ، ثورة العقل ، 281 .
44 صبحي ، أحمد محمود ، في علم الكلام ، ص136 .
45 صبحي ، أحمد محمود ، في علم الكلام ، ص137 .
46 بدوي ، عبد الرحمن ، مذاهب الإسلاميين ، ج1 ، ص69-70 .
47 صبحي ، أحمد محمود ، في علم الكلام ، ص134-135 .