قضية التحسين والتقبيح عند متأخري المعتزلة مقارنة بالفكر السنيّ

د.محمد عيسى الكساسبة
محاضر في جامعة العلوم الإسلاميّة العالميّة/كلية أصول الدين
ksasspeh@yahoo.com

ملخص

يقوم هذا البحث على رصد بعض الأخطاء التي ورثناها خطأ في كتب التراث عن المدرسة الاعتزاليّة وتصحيحها، وبالتحديد في بعض القضايا التي تخص العدل الإلهيّ، فقد أُشيع أنّ المعتزلة يحدون من طلاقة القدرة الإلهيّة، ويقولون بشريعة يحكمها العقل تحريمًا وإيجابًا، تقبيحًا وتحسينًا، إثابة وعقابًا...الخ.وقد جاء البحث ليعيد النظر في هذه القضايا، ويقف على رأي المعتزلة فيها، معتمدًا وثائق المعتزلة ونصوصهم، بعيدًا عن نُقول الخصوم وما سطرته مصنّفاتهم، التي لم تخل – في الغالب– من تجريح وتسفيه وتتبع للسقطات والأقوال الشاذة لآحاد المعتزلة، وجعل مثل هذه الزلات السمة العامة للمذهب، وليست أقوالاً خاصة بأصحابها لا تعبّر عن عموم المذهب والنطق باسمه.

الكلمات الدالة: الفرق الإسلاميّة، المعتزلة، التحسين والتقبيح، العدل الإلهيّ.

"Verdict actions to good or bad" theory in the Latest Mutazeli school comparing with the Sunni School.

Abstract

This research is based on observing and correcting some mistakes that we have inherited mistakenly from the Heritage books about (Motazeli school of thought), Specifically in some issues pertain to the Divine Justice, Motazelah ware accused of forcing the God to do his work , believing of legislation ruled by Mind to permit or forbid actions, Verdict them if good or bad so they may give a Reward or punishment …etc.

This research came to reconsidering these issues depending on the documents of Motazelah and their own evidences far from the arguments and writings of their opponents, which are-in common-mingled with prejudice, defaming and labeling, in addition the conclusions of their opponents were based on Motazelah's rare, individual and wrong opinions which could not be regarded as the common nature of Motazeli school of thought.
Key words: Islamic sects, Motazelah, verdict actions, Divine Justice.

مقدّمة

الحمد لله الذي خلق الخلق ليعبدوه، وركب فيهم العقول ليعرفوه، وأسبغ عليهم نعمه ظاهرة وباطنة ليشكروه، حكم فعدل، وقضى فما ظلم، وأشهد ألّا إله إلا الله، وأشهد أنّ محمدًا رسول الله، صلوات ربي وسلامه عليه وعلى من سار على نهجه، واستنَ بسنته واقتفى أثره إلى يوم الدين، وبعد:

فإنّ الحاجة لدراسة الفرق والمذاهب الإسلاميّة تزداد يومًا بعد يوم، لا بهدف العرض التاريخيّ وسرد الوقائع والأفكار فحسب، وإنّما بقصد الوقوف على الأدوار والتطورات الفكريّة التي تعاقبت عليها، وهو أمرٌ شغل بال الباحثين اليوم من أجل التقريب بين المذاهب الفكريّة، وإزالة الضباب الكثيف الذي يحجب الرؤية في النظر إلى ما حدث في علم الكلام من خلاف وتنابز، وأن يكون لذلك أثره في وحدة الرؤية والهدف لدى المُدافعين عن العقيدة الإسلاميّة اليوم، تجاه الأعاصير التي تهب من الشرق والغرب، بل من بعض أبناء المسلمين المنتسبين إليهم والمتكلمين بألسنتهم.

ومن المعلوم أن أئمة الاعتزال قد شغلوا ساحة الفكر الإسلاميّ، طيلة القرنين الثاني والثالث الهجريين، دفاعًا عن الإسلام ضد خصومه، من اليهود والنصارى والثنوية والمجوس والطبائعيين...، ولم يكن –غالبًا– في الساحة من يحمل قلمه دفاعًا عن الإسلام طيلة هذين القرنين إلا رجالات المعتزلة، أصابوا في كثير من القضايا وأخطأوا في كثير.

ولعل من الأخطاء الفادحة التي أصابت الفكر الاعتزاليّ في الصميم، دعوتهم لمحنة خلق القرآن، وكان منطقيًا أن تغذي المحنة الخلاف، وتعمقه بين المعتزلة وأهل السنة والجماعة، خصوصًا بعد أنْ ظفر أهل السنة بالنصر، بفضل ثبات الإمام أحمد بن حنبل وأتباعه –رحمهم الله–، وكان ذلك في عهد المتوكل الذي أصدر أوامره بترك النظر والمباحثة في الجدال، والترك لما كان عليه الناس أيام المأمون والمعتصم والواثق، "وأمر الناس بالتسليم والتقليد، وأمر الشيوخ المُحدِّثين بإظهار السنة"[1]، كما كتب إلى ولاته وعُمّاله في كل المدن والآفاق بترك عقيدة المعتزلة والاتجاه إلى السنة والجماعة[2]؛ مما أدّى إلى تقويض الفكر الاعتزاليّ والحد من انتشاره.

ومع اعترافنا بفداحة الخطأ الذي أنتجته المحنة، ومسؤولية من تولاها من المعتزلة، إلا أنّه من الخطأ وعدم الموضوعية تعميم نتائجها على المعتزلة ككل، فإنْ كان بعض رجال التيار البغداديّ قد أسهموا في إشعال جذوتها ومتابعة أحداثها، فإن بعضًا ممن ينتسبون إلى التيار البصريّ –على أقل تقدير– قد سلموا من تلك الأحداث، بل إنّ عددًا من المصادر تذكر خلافًا شديدًا بين من تولى المحنة سياسيًا وباقي الشيوخ،[3] على الرغم من كل هذا إلا أنّه يؤخذ عليهم عدم استنكارهم وبرائتهم مما حصل؛ لحقن دماء المسلمين من جهة، وإيقاف تغول السلطة الفكري من جهة أخرى.

وليس من شأن البحث أن يعرض لمسألة (المحنة) وأحداثها، أو أنْ يتعقب التاريخ السياسي للمعتزلة، ويكفي أنْ نكون على بينة من أنّ (المحنة) قد أوغرت صدور العلماء والعامة ضد المعتزلة، وتسببت في قلة نشاطهم الفكري والسياسيّ في ذاك الوقت[4]، وظل المذهب الاعتزاليّ يعيش بين عاصمة وقاصمة حتى النصف الثاني من القرن الثامن الهجري[5]،إلى أنْ انتهى الاعتزال كمدرسة لها كيانها واستقلالها، إلا أنّ أفكارها لا تزال تسري في أصول كثير من المدارس الفكرية الإسلاميّة وغير الإسلاميّة.

وبعد أنْ آلت دفة الفكر الإسلاميّ إلى الشيخ أبي الحسن الأشعريّ وتلامذته –رحمهم الله–، أخذنا نقرأ الآراء الفكريّة لأوائل المعتزلة من خلال كتب الأشاعرة ومصنفاتهم؛ بسبب فقدان تراث أوائلهم وعدم

وصوله إلينا، فبدا رجال المعتزلة وكأنهم خارجون عن الملة، محاربون للإسلام، مناهضون لكل فكر، أو قضية قرآنية، أو حديث نبويّ، وتُنوسي تمامًا الدور الذي نهض به المعتزلة في القرنيين الأوليين قبل ظهور المذهب الأشعري، ولم يُذكر لهم إلا مساوِئُهم وأخطاؤهم.

وشاءت الأقدار أن يتم الكشف عن تراث المعتزلة المتأخرين في ستينات القرن الماضي، من خلال بعثة معهد المخطوطات العربية إلى اليمن، التي قامت بتصوير تراث المعتزلة، وبدأنا نقرأ تراث المعتزلة من خلال كتب المعتزلة أنفسهم، ووجدنا كثيرًا من الآراء التي شُنع بها على المعتزلة تحتاج لمراجعة دقيقة، سواء أكانت هذه الآراء مبثوثة في كتب الأشاعرة، أو حتى في كتب المنتسبين للسلف، ومن هذه الآراء أُخذت درجات علمية كثيرة جدًا، تتبنى آراء اعتزالية على أنها صحيحة النسبة للمعتزلة.

ويأتي هذا البحث ليفتح بابًا لمراجعة آراء الفرق الإسلاميّة من خلال مصنفاتهم، وليس من خلال مصنفات الخصوم؛ كي نصحح مسار الثقافة الإسلاميّة، ولكي يكون الرد المنسوب لأيّ فرد من المتكلمين مأخوذًا من كتبه هو، وليس من كتب الخصوم أو كتب المخالفين له في الرأي.

بعد الاطلاع والبحث في تراث المتكلمين، وجدنا أنّ معظم القضايا الفكرية التي دار حولها خلاف بين أرباب الفرق الإسلاميّة الكبرى، يكاد يكون خلافًا لفظيًا وليس خلافًا نوعيًا، يتصل باستعمال المصطلح الواحد في معانٍ عدة، فينشأ الخلاف ويتسع دون أن يتساءل الباحثون المعاصرون عن دلالات المصطلحات المستخدمة لدى الباحثين، ماذا يقصد المعتزلي بهذا المصطلح أو ذاك، وكذا الأشعري والماتريدي ...وبناءً على اختلاف المقاصد تتسع دائرة الخلاف.

وللوقوف على بعض القضايا التي شُنع فيها على المعتزلة، والآراء التي ورثناها خطأ في كتب التراث عن تلك الفرقة، فقد ركز البحث على بعض النظريات التي تخص العدل الإلهيّ، وتحديدًا نظرية اللطف الإلهيّ؛ لنرى مدى موافقتها للقرآن والسنة من عدمه، وما وجه لها من نقد سواء من داخل المذهب أو من خارجه، وما استقر عليه المذهب في نهاية المطاف.

أمّا عن القيّد الزماني لهذا البحث، فيقع فيما بين القرنين الرابع والسابع الهجريين، وما ذلك إلا لأنّ مُعظم مصادر المعتزلة الأصيلة التي وصلتنا كانت لشخصيات في هذه الأثناء، كما أنّ هذه الفترة تمثل النضج الحقيقيّ للمذهب الاعتزاليّ؛ بالإضافة إلى أنّها اختزنت الحصيلة الفكريّة للمذهب عامة.

أهمية البحث وسبب اختياره

أولاً: تبرز أهمية هذا البحث من كونه يجيب عن تساؤلات مهمة ومُلحة، تكشف عن آراء المعتزلة ومقاصدهم الفكرية.

ثانيًا: تقديم المذهب الاعتزاليّ في صورته الإسلاميّة الحقيقية، من خلال وثائق المعتزلة ونصوصهم، بعيدًا عن آراء الخصوم، والإلزامات المذهبية البغيضة.

ثالثًا: الكشف عن آراء الفرق الاعتزاليّة المتأخرة، والوقوف على دورهم في التفاعل الفكري مع الفرق والمذاهب الأخرى.

إشكالية البحث

يقوم هذه البحث المتواضع على سؤال عريض مؤداه: ما موقف متأخري المعتزلة من قضية التحسين والتقبيح العقليين؟ وقد تطلبت الإجابة عن هذا السؤال، طرح العديد من الأسئلة الفرعية، أهمّها:

- ماذا يقصد المعتزلة بالحسن والقبح العقليين؟

- ما دور العقل والشرع في الكشف عن الحسن والقبيح؟
- هل الفعل في نفسه مشتمل على صفة تقتضي حسنه أو قبحه؟
- الثواب والعقاب المترتب على حسن الفعل وقبحه، هل هما ثابتان بالشرع أم بالعقل؟
- ما الجديد الذي قدمه متأخرو المعتزلة تعديلاً لقضية التحسين والتقبيح العقليين؟
- ما موقف أهل السنة من قضية التحسين والتقبيح العقليين؟

منهجية البحث

من المعلوم أنّ مناهج البحث تختلف باختلاف طبيعة البحث المُراد دراسته، كما أنّ المناهج قد تتعدد في البحث الواحد، وذلك حسب طبيعة الموضوعات التي تتناولها أبواب الدراسة أو فصولها.

كنت أؤمن – ولا أزال– بأنّه لا يمكن فهم أي قضية فهمًا صحيحًا متكاملاً ما لم تُوضع في سياقها التاريخيّ، فإذا تحقق ذلك نحاول جاهدين أنْ نجيب عن أكبر قدر من الأسئلة المتعلقة بها، ليزداد وضوحها وتتحدد طبيعتها؛ لذا عوّلت غالبًا على **المنهج الوصفيّ التاريخيّ**، الذي يرصد المسائل التي يقوم عليها البحث، ويتتبعها في مظانها الأصيلة عبر فترات المذهب المتلاحقة.

كما لجأت إلى **المنهج المقارن**؛ قاصدًا بيان أوجه الاتفاق والاختلاف في القضايا التي يعرض لها البحث، سواء بين أئمة الاعتزال، أو بين المعتزلة وغيرهم من الفرق الكلامية؛ لكيلا تكون الفكرة مقطعة الأوصال والروابط. وبطبيعة الحال فإنّ **المنهج النقدي** كان حاضرًا في ثنايا البحث وتشعباته، حيث لم أتردد في التنبيه على نقاط الضعف والقوة، والأثر والتأثير كلما استطعت إلى ذلك سبيلاً.

خطة البحث

حاولت قدر المُستطاع أنْ تكون خطة البحث شاملة المسائل والقضايا الكبرى، التي تتحدث عن التحسين والتقبيح العقليين لدى متأخري المعتزلة، بحيث تُعطي صورة واضحة ومباشرة لهذه الدراسة.

وقد جاءت هذه الدراسة في مقدمة، ومبحثين، وخاتمة:

أمّا المقدمة: فقد ضمنتها أهمية البحث، وأسباب اختياره، ومنهج البحث، والخطة المتبعة في الدراسة.

وأمّا المبحث الأول فقد أسميته: **التحسين والتقبيح بين الوحي الشرعيّ والفهم العقليّ**، وقد تمّ تقسيمه إلى مطلبين: خُصِّص الأول للحديث عن الحسن والقبح لدى متقدمي الحنابلة والأشاعرة، أمّا الثاني فقد تناولت فيه اتجاهات الحسن والقبح داخل المدرسة الاعتزاليّة.

وقد جاء المبحث الثاني بعنوان: **كيفية إدراك الحسن والقبيح لدى المعتزلة**، وقد اقتضى البحث تقسيمه إلى ثلاثة مطالب: تم الحديث في الأول عن العقل ودوره في الكشف عن الحسن والقبيح لدى المعتزلة، أمّا الثاني فقد عرضنا من خلاله الطرقَ التي يُدرك بها الحسن والقبح، وأمّا الثالث فقد تمّ تخصيصه لعرض الأدلة على دور العقل في إدراك الحسن والقبح.

ثم جاءت خاتمة البحث متضمنة أهم النتائج التي تم التوصل إليها.

وإنّي لأعلم أنّ بحثي لا بدّ بأنّه منطوٍ على كثير من إشارات النقص، وربما على زلل في استنطاق النصوص وتحليلها، والتعبير عن آراء أصحابها، غير أنني بذلت جهدي، واستفرغت طاقتي رجاء أن أبلغ من الحق ما قدّره الله تعالى لي بحقه، فما كان من صواب فمن الله تعالى فضلاً وإنعامًا، وما كان من خطأ فمن تقصيري وقصور علمي وقلة حيلتي وما أبرئ نفسي..

وفي الختام، أسأل الله ﷻأن يُلهمنا رشدنا ويغفر زلتنا، وأن يهدينا إلى ما اختُلف فيه من الحق، وأعتذر من شناعة الفهم وخطئه، وأبرأ إلى الله تعالى من سوء القصد والطوية.

وصلِّ اللهمّ على سيدنا محمد وآله الأطهار، وارض عن صحبه، أئمة الهدى والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، في كل لمحةٍ ونَفَسٍ عدد ما وسعه علمك وأحاط به قلمك.

المبحث الأول

التحسين والتقبيح بين الوحي الشرعيّ والفهم العقليّ

تعدّ هذه النظريّة من النظريات التي شغلت كتب العقائد وكثر فيها الكلام؛ لما لهذه النظرية من تعلق مهم في المباحث الكلامية، من حيث ما يبنى عليها من وصف أفعال العباد بما تستحق به المدح والذم، وما ينبني عليها من استحقاق الثواب أو العقاب، وهل المدح أو الذم بواسطة العقل أم الشرع؟

قبل الحديث عن المعتزلة واتجاهاتهم في الحسن والقبح، ينبغي أن نشير إلى معاني الحسن والقبح لدى المتكلمين بصفة عامة، وبعدها نرى مبلغ التأييد والمعارضة لهذه التصورات عند المعتزلة.

لقد تصور متكلمو الإسلام ثلاثة معانٍ للحسن والقبح، هي:[6]

أولاً: أنهما صفتان للكمال والنقص.

فالحسن صفة كمال توجب ارتفاع شأن المتصف بها، والقبح صفة نقصان توجب انحطاط شأن المتصف بها أيضاً، فيقال مثلاً: العلم حسن لأنّه صفة كمال لمن يتصف به، والجهل قبيح لأنه صفة نقص وعيب لمن اتصف به، ولا نزاع بين المتكلمين في أن هذا المعنى أمر ثابت للصفات في أنفسها، وأنّ العقل هو الذي يُدرك ذلك دون تعلق له بالشرع.

ثانيًا: ملاءمة الغرض ومنافرته.

فما وافق الغرض كان حسنًا وما خالفه كان قبيحًا، وما ليس كذلك لم يكن حسنًا ولا قبيحًا، وقد يُعبّر عنهما بالمصلحة والمفسدة، فيقال: الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة، وما خلا عنهما لا يكون شيئًا منهما، وهذا المعنى عقليّ أيضًا، إلا أنّه يختلف في الاعتبار، فقتل زيد مصلحة لأعدائه ومفسدة لأوليائه، فدل هذا الاختلاف على أن "مسألة القيم الأخلاقية مسألة نسبيّة تختلف بتغير الظروف، وهي ليست قيمًا حقيقية متأصلة لصفات ذاتية فيها".[7]

ثالثًا: تعلق المدح والذم بالفعل.

فما تعلّق به المدح يُسمى حسنًا، وما تعلق به الذم يُسمى قبيحًا، وهذا المعنى هو نقطة الخلاف وأساسه بين المعتزلة وغيرهم من أهل السنة، فهو عند الأشاعرة شرعي؛ لأنّ الأفعال – في رأيهم– سواسية لا شيء منها يُستحق في نفسه وإنّما بالشرع، وهذا المعنى عند المعتزلة عقليّ؛ لأنّ العقل عندهم جهة لمعرفة الحسن والقبح، يوجب المدح على الفعل الحسن، والذم على الفعل القبيح.

وقد لخّص الإمام السبكيّ الأنواع الثلاثة في نص جامع، جاء فيه:"والحسن والقبح بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته، وصفة الكمال والنقص عقلي، وبمعنى ترتب الذم عاجلاً والعقاب آجلاً شرعيّاً خلافًا للمعتزلة".[8]

ممّا لا شكّ فيه أنّ هذه المعاني التي تم الاتفاق عليها بين معظم الأطراف لم تأتِ من البداية دفعة واحدة، وإنّما جاءت أسس الاتفاق هذه بعد تنازلات قدمها المعتزلة أولاً إزاء نظرتهم التقليدية للتحسين والتقبيح، وساهمت الفرق الأخرى – كالأشاعرة– في تضييق هوة الخلاف والتخفيف من ضراوته وحدته؛

مما هيأ وجود قواعد مشتركة لبحث هذه النظرية فيما بعد، ولكي نحدد نقاط التطور في كلا المذهبين لا بدّ وأنْ نتعرض لآراء أوائلهم في هذه المسألة مع ذكر بعض الحجج، ونشفعها برأي أواخرهم مع ذكر بعض الحجج أيضًا.

المطلب الأول

الحسن والقبح لدى متقدمي الحنابلة والأشاعرة

ذهب متقدمو الحنابلة والأشاعرة إلى أن الحسن والقبح يُعرف بالشرع، وأن العقل لا مدخل له في معرفة الحسن والقبيح.[9]

أمّا متقدمو الحنابلة فقد ذكر القاضي أبو يعلى (458 هـ) – رحمه الله–: "أنّ طريق وجوب النظر والاستدلال في معرفة الله ﷻ السمع دون قضية العقل، ولا مجال للعقل في تحسين شيء من المحسنات، ولا تقبيح شيء من المقبحات، ولا إثبات شيء من الواجبات، ولا تحريم شيء من المحظورات، ولا تحليل شيء من المباحات، وإنّما يعلم ذلك من جهة الرسل الصادقين من قبل الله – تعالى– ولو لم يرد الحكم والأمر من قِبَل الله – تعالى– ، لما وجب على العقلاء معرفة شيء من ذلك"[10].

فعلى هذا يكون الحسن ما أذن فيه الشرع ووعد بالثواب عليه، والقبح ما نهى الشرع عنه ووعد بالعقاب عليه، وهذا عين ما ذهب إليه الإمام الأشعري، حيث يقول: "إنّ القبيح من أفعال خلقه كلها ما نهاهم عنه وزجرهم عن فعله، وإنّ الحسن ما أمرهم به، أو ندبهم إلى فعله، أو أباحه لهم، وقد دل الله ﷻ على ذلك بقوله: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ (سورة الحشر: الآية:7)[11]. وقد نقل البغدادي إجماع الأشاعرة على القول بأنّ: "الواجبات كلها معلوم وجوبها بالشرع"[12].

وكلام البغدادي السابق ينطبق على متقدمي الأشاعرة، أمّا متأخروهم فقد تطور رأيهم في هذه القضية بدءًا بإلامام الجوينيّ، الذي ذهب إلى المعنى الثاني من معاني الحسن والقبح، وقد قرر ذلك بقوله: "فإنّا لا ننكر ميل الطباع إلى اللذات ونفورها عن الآلام"[13]، وقد تابعه الإمام الغزالي (505هـ)[14]، والكيا الهراسِّي (ت504هـ)، الذي يقول في هذا الصدد: " قلنا: الذم والمدح إنّما يرجع إلى الأغراض في المنافع والمضار، فقد يكون الشيء بالإضافة إلى شخص في غرضه حسن يمدح عليه، وبالإضافة إلى غرض آخر مضرة فيندم عليه...وكذلك من أخبر رجلاً عن امرأته بفاحشة فإنّه يمدحه من حيث نصحه، والمرأة تذمه وتقول: أضررت بي وقتلتني، وليس الكلام في هذا إنّما الكلام في رفع الأغراض، ومع رفع الأغراض لا يعرف الحسن والقبح بنفسه، إنّما الشرع يحسن ويقبح".[15]

ويبدو أنّ هذه الأفكار التي استحدثها الأشاعرة، لا تزال تُقصي القضية عن موضع النزاع، وهذا ما تنبه إليه الملاحمي المعتزلي وطالب الأشاعرة أنْ يلتفتوا إليه، وسوف أسوق كلامه بطوله لأهميته، حيث يقول: "...ولنظهر موضع الخلاف بيننا وبين خصومنا؛ لأنّهم ربما يقولون: إنّ القبيح هو الذي ينفر عنه الطبع، والحسن هو الذي يستلذه الطبع، وربما يشبِّهون القبائح التي ننفيها عنه – تعالى– بالصورة القبيحة والمحسنات بما يستلذه الإنسان، ويقولون: إذا حسن منه – تعالى– خلق ذلك فكذلك سائر القبائح، وربما يظنون في بعض القبائح –على الوجه الذي فسرناه– أنّه يقبح لنفرة الطبع عنه كالكذب، فيفصلون في القبح بين الكذب الذي فيه نفع وبين الكذب الذي لا نفع فيه، فيقولون في الأول: إنّه حسن، وفي الثاني: إنّه قبيح، وفي هذا خروج عن موضع الخلاف.

ألا ترى أنّهم يقولون: إنّ القبيح يقبح للنهي ويحسن الحسن بالإطلاق فيه والأمر، ومعلوم أنّه لا

تنفر الطباع عن المنهي عنه، بل تميل إليه، والعبادات لا يُستلذ الأمر بها، ولأنّ الصائم يميل إلى المشتهيات، ويقبح منه تناولها ولو تناولها لاستلذها، ونظائر ذلك تكثر، فينبغي أنْ يصرف خصومنا فِطنهم إلى موضع الخلاف في المحسنات والمقبّحات، ثم يكلمونا في وجوه حسنها وقبحها".[16]

وقد التفت الإمام الرازي إلى كلام الملاحمي السابق، وتدارك عليه بعضاً من إلزاماته السابقة، حيث أدخل قسماً جديداً يضاف إلى الأقسام التي اعترف بها أصحابه، وهو كون الشيء صفة كمال أو نقصان، وبذلك يكون"الحسن والقبح قد يراد بهما: ملاءمة الطبع ومنافرته، وكون الشيء صفة كمال أو نقصان، وهما بهذين المعنيين عقليان، وقد يراد بهما كون الفعل موجبًا للثواب والعقاب والمدح والذم، وهو بهذا المعنى شرعي عندنا خلافًا للمعتزلة".[17]

وذهب الإمام الرازي إلى أبعد من هذا، فقد صرّح في كتبه المتأخرة أنه يوافق المعتزلة فيما يتعلق بتحسين أفعال العباد وتقبيحها[18]. وقد أشار الإمام ابن تيمية إلى صنيع الإمام الرازي، حيث يقول: "ومن الناس من أثبت قسمًا ثالثًا للحسن والقبح وادعى الاتفاق عليه، وهو كون الفعل صفة كمال أو صفة نقص، وهذا القسم لم يذكره عامة المتقدمين من المتكلمين في هذه المسألة، ولكن ذكره بعض المتأخرين كالرازي".[19]

وهذا ما لاحظه المستشرق لويس جارديه، حيث ذهب إلى أنّ الرازي هو الذي أدخل المفهوم العقلي على معنى الحسن والقبح في المدرسة الأشعريّة، من حيث كونهما يتخذان معنى الكمال أو النقص، مشيرًا إلى أنّ هذه الفكرة تعود في حقيقتها إلى أصل حنفي ماتريدي، كما أشار إلى دور الغزالي في إدخال المفهوم العقلي على معنى الحسن والقبح، من حيث ارتباطها بالمصلحة والمفسدة.[20]

ولقد أشار الآمدي إلى التطور المذهبي في هذه الناحية، وحاول تأويل مذهب القدماء من أسلافه– أنّ الحسن والقبح ليس إلا ما حسنه الشرع أو قبحه– بأنّه ضرب من التوسع في العبارة؛ "إذ لا سبيل إلى جحد أن ما وافق الغرض من جهة المعقول، وإنْ لم يرد به الشرع المنقول أنّه يصح تسميته حسنًا، كما يسمى ما ورد الشرع بتسميته حسنًا كذلك"[21].

وهذا القدر الذي انتهى إليه الأشاعرة واتفقوا فيه مع المعتزلة، لم يكونوا منفردين به وحدهم، بل شاركهم فيه جموع غفيرة من المتكلمين، كالكرّامية[22]، والشيعة الإمامية[23]، والماتريدية الذين يوافقون المعتزلة في كثير من التفاصيل، وإن اختلفوا معهم في جهة استخدام الألفاظ المناسبة في بعض المواطن، فهم يقرون بالحسن والقبح الذاتيين في الأشياء، وأنّ الشرع يتبع في أوامره ونواهيه ما يصف العقل به الأشياء والأفعال من حسن أو قبح، إلا أنّ العقل قد لا يهتدي إلى التمييز بين هذين الأمرين، فيكون الشرع هاديًا له، فيما لم يستطع الاهتداء إليه.[24] وإلى هذا ذهب شيخ الإسلام ابن تيمية[25]، وتلميذه ابن قيم الجوزية[26]، وابن رشد[27]، والزيدية[28]، والأباضية الذين انقسموا إزاء هذه القضية إلى قسمين: قسم وافق المعتزلة كالقلهاتي، وقسم وافق الأشاعرة كالثميني.[29]

وهذا التطور الذي حصل في المدرسة الأشعرية، يغنينا عن ذكر كثير من الأدلة التي سوَّد المعتزلة بها مصنفاتهم، ردًا على القائلين بالتحسين والتقبيح الشرعيين، فلم يعد هناك داعٍ لذكر هذه الأدلة التي توحي بشدة الخلاف وضراوته، ومطلوب منّا أن نتجاوز الخلاف الذي حصل في الماضي، ونبرز الأساسيات التي تم الاتفاق عليها، أفضل من أن نردد كلامًا يرفضه أصحاب المذهب نفسه قبل خصومه وشانئيه.

كما أنّ تطورًا حصل من جانب المعتزلة يغنينا عن ذكر صفحات كثيرة ردّ بها الأشاعرة على المعتزلة، قد تنطبق على الأوائل دون المتأخرين منهم، وغرض البحث أن يشير إلى هذا التطور الحاصل في المدرسة الاعتزاليّة؛ لنرى دور المعتزلة في تضييق هوة الخلاف، من خلال التنازلات التي قدموها لتصحيح مذهبهم؛ ليكون أكثر اعتدالاً وبعدًا عن أوجه التطرف الفكري.

المطلب الثاني

اتجاهات الحسن والقبح داخل المدرسة الاعتزاليّة

ساد في المذهب الاعتزاليّ اتجاهان في نظرته إلى الحسن والقبح، اتجاه يقول بالخصائص الذاتية للأشياء، وآخر يقول بالوجوه والإضافات، وجاء الدور الآن لتفصيل هذين الاتجاهين، والوقوف على مدى معقولية كل واحد منهما.[30]

الاتجاه الأول: الحسن والقبح ذاتيان في الأفعال.

ويمثل هذا الاتجاه أوائل المعتزلة، كالعلاف (235هـ)[31] والنظّام (231هـ)[32]، والإسكافي[33] وأبو القاسم البلخي (319هـ)[34]، وأكثر البغداديين،[35] وقد ذهبوا إلى أنّ الحسن والقبح صفتان ذاتيتان في الأشياء، فالحسن حسن في نفسه أو ذاته، والقبيح قبيح في نفسه أو ذاته، وعلى هذا فإنّ الأفعال والأشياء تحمل في ذاتها صفة الحسن أو القبح، دون أن يستند الوصف بهما لعلة خارجية، فمتى عرفنا الفعل عرفنا حسنه أو قبحه ضرورة[36].

وعن السبب الذي دفعهم إلى هذا الاعتقاد، يقول أحد الباحثين:" إنّ الذي جرهم إلى هذا القول عدا تقديرهم للعقل، اعتقادهم أنّ الأفعال على صفة نفسية من الحسن والقبح، وأنّ الشرع إذا ورد بها كان مخبرًا عنها لا مثبتًا لها، أي إنّ الحسن والقبح وصفان ذاتيان للحسن والقبيح، فالحسن حسن لذاته ويبقى كذلك إلى الأبد وعلى كل حال، والقبيح قبيح لذاته ويبقى كذلك إلى الأبد وعلى كل حال، ويؤخذ من هذا أنّه يوجد حد فاصل بين الأعمال الحسنة وبين الأعمال القبيحة، وما دام كذلك فليس على العقلاء أن يفرقوا بينهما".[37]

وهذا الرأي لم يستمر طويلاً في الفكر الاعتزاليّ؛ لعدم صموده أمام الاعتراضات التي وُجهت له من قبل الأشاعرة على أقل تقدير، ومن تلك الاعتراضات:

أ- إذا كانت الأفعال تحسن أو تقبح لذاتها، فهي صفات مطلقة ثابتة لا تتغير، ونحن نرى فعلاً يحسن تارة ويقبح تارة أخرى، ولا أدل على ذلك من القتل -مثلاً- فإنّه يقبح إذا كان ظلمًا وإزهاقًا للروح، ويحسن إذا كان قصاصًا، وعلى هذا فالإلزام يلحقكم على مذهبكم؛ إذ كيف يكون الحسن صفة ذاتية مطلقة للفعل، مع أنّه قد يعتري هذا الفعل بعض الأحوال تقتضي قبحه؟ وكيف تختلف الأحكام الذاتية مع أنّ ما بالذات لا يزول ولا يتخلف؟[38].

ب- إنّ الناس في استحسانهم واستقباحهم، إنما يفعلون هذا تبعًا لشرائع سابقة، أو لمجرد اعتيادهم "تسمية ما يضرهم قبيحًا، وما ينفعهم حسنًا، ونحن لا ننكر أمثال تلك الأسامي، على أنّها تختلف بعادة قوم دون قوم، وزمان دون زمان، ومكان دون مكان، وإضافة دون إضافة، وما يختلف بتلك النسب والإضافات لا حقيقة لها في الذات، فربما يستحسن قوم ذبح الحيوان، وربما يستقبحه قوم، وربما يكون بالنسبة إلى قوم وزمان ومكان حسنًا، وربما يكون قبيحًا، لكنا وضعنا الكلام في حكم التكليف؛ بحيث يجب الحسن فيه وجوبًا يثاب عليه قطعًا، ولا يتطرق إليه العدم أصلاً، ومثل هذا لا يمتنع إدراكه عقلاً،

وهذه طريقة أهل الحق على أحسن ما تقرر وأوضح ما تحرر"[39].

ج- إنّ القول بالصفات الذاتية المطلقة، لا يتوافق مع القول بنسخ الأحكام، ومن المعلوم أنّ المعتزلة من جملة المسلمين القائلين بنسخ الشرائع، فمذهبهم في التحسين والتقبيح يعارض هذا؛ لأنّ النسخ يعني إمكان التغيير، وهذا يقتضي أنْ تكون أحكام الحسن والقبح نسبية لا مطلقة.[40]

وإحقاقًا للحق فإنّ هذه الإلزامات والاعتراضات التي عممها الأشاعرة على المعتزلة جميعاً، تصيب البغداديين أكثر ممّا تصيب البصريين منهم، فمدرسة البصرة غالباً ما تكون أقوالها أشد اعتدالاً وأكثر تحرياً، لانطباق أقوالها على الشرع من مدرسة بغداد، التي تبدو أكثر تأثرًا بالفلسفة[41]. وقد أحسّ المعتزلة بهذه الإلزامات منذ زمن بعيد، ولقد كان القصور الذي وقع فيه السابقون من أكبر الدوافع، لأنْ يغير المتأخرون هذا الاعتقاد باعتقاد آخر أشد اعتدالاً من سابقه.

الاتجاه الثاني: القبح يقبح لوجوه يقع عليها والحسن يحسن لوجوه يقع عليها.

ويمثل هذا الاتجاه متأخرو المعتزلة كالجبائيين[42]، والقاضي عبد الجبَّار[43] ومدرسته، والشيخ أبي الحسين البصري[44] ومدرسته، والملاحمي[45] وأتباعه.

وقد ذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أنّ الأفعال تحسن أو تقبح إذا وقعت على وجه أو اعتبار، يؤدي إلى وصف الأفعال بهذا الوصف، فالأفعال لا يمكن أن تستمر على حال واحدة في جميع الوقائع والأحوال، ولذلك قد يقبح كذب بعينه، كما يقبح صدق بعينه، ويتوقف كل هذا على الوجه والاعتبار الذي يقع عليه الفعل[46]، "لا لنهي من هو أعلى رتبة من المنهي"[47]. وعلى هذا يستحيل أن يكون الحسن جنساً لكل الأفعال الحسنة، والقبيح كذلك، وذلك لأنّ الفعل إذا حسن أو قبح لجنسه وجب أن يقبح كل ضرر وألم، والواقع لا يصدق هذا؛ لأنّ الضرر الذي يمكن أنْ يقع ظلماً يمكن أنْ يقع عدلاً. [48]

وقد أشار الملاحمي إلى أنّ المعتزلة يعنون "بالوجوه التي تقع عليها، أنّه تقترن بحدوثها قرينة، إمّا راجعة إلى النفي أو إلى الإثبات، توصف لأجل تلك القرينة بأنّه ظلم أو نفع أو دفع ضرر، فيقضي العقل عند العلم بتلك الوجوه، على أنّ للفعل مدخلاً في الذم أو لا مدخل له فيه، أو للإخلال به مدخل في الذم أو لا مدخل له فيه"[49].

وأصحاب هذا الاتجاه يوافقون متقدميهم في قولهم بأنّ صفات الحسن أو القبح ثابتتين في الأفعال المتصفة بأحدهما، إلا أنّهم ينكرون عليهم كون صفتي الحسن والقبح مطلقتين في الأفعال المتصفة بأحدهما، كما أنّ هذه الوجوه ليست بصفات زائدة حقيقية، بل هي اعتبارات وأوصاف إضافية، كلطمة اليتيم للظلم أو التأديب[50]، فللفعل صفة تختص به من أجلها يكون قبيحًا، فمتى علمنا الظلم ظلمًا علمناه قبيحًا، ومتى خرج عن هذه الصفة لم يكن قبيحًا[51]، وبذلك يكون قد "ثبت أنّ للقبح وجوهًا معقولة بثباتها وثبات أحدها يقبح القبيح، وأن الحسن يعتبر في حسنه انتفاء وجوه القبح عنه إذا حصل فيه بعض المعاني والأغراض".[52]

وقد دلّل أصحاب هذا الاتجاه على صحة مذهبهم، بقولهم: إنّ العلم بقبح الظلم يتبع العلم بكون الفعل ظلمًا، وينتفي العلم بقبحه عند العلم بنفي كونه ظلمًا وكونه على سائر وجوه القبح، فيلزم من ذلك أنْ يكون هذا هو الوجه في قبحه، وينطبق هذا التفسير على وجوه الحسن أيضًا، لأنه لو جاز أن يحسن أو يقبح لغير ذلك، لما أمكن أن يلازمه قرينة حتى نعلمه حسنًا أو قبيحًا، ولهذا يعلم الحسن والقبح من لا يعرف الشرع كالبراهمة وغيرهم، "ويفصلون بين من هتك حريمهم وقتل ذراريهم، وبين من حرك إصبعه

يمنة أو يسرة في حسن ذم الأول دون الثاني".[53]

وقد خطّأ متأخرو المعتزلة متقدميهم في مذهبهم السابق، وبينوا فساده ومنافاته للواقع[54]، وهذا يشير إلى أن متأخري المعتزلة يساندون الأشاعرة في اعتراضاتهم السابقة ضد متقدميهم القائلين بالحسن والقبح الذاتي المطلق، فصح أن الإلزامات الأشعرية السابقة تصيب المتقدمين من المعتزلة –خصوصًا البغداديين– أكثر مما تصيب البصريين منهم، والذي يهمنا في هذه الناحية أن متأخريهم قد استطاعوا أنْ يصدوا سهام النقد الموجهة إليهم، من خلال تصحيح مسيرة المذهب والزيادة التي أدخلوها عليه.[55]

المبحث الثاني

كيفية إدراك الحسن والقبيح لدى المعتزلة

اتفق المعتزلة على أنّ العقل يُعد إحدى الوسائل المهمة في الكشف عن حسن الأفعال وقبحها، إلا أنّهم قد اختلفوا في ماهية وحدود عمله، وطال الخلاف صور الاستدلال والبرهنة على الدور الذي حظي به العقل في هذه القضية، وسوف يكشف لنا هذا المبحث عن هذه الخلافات، ويوقفنا على حجم التطور فيها بمشيئته تعالى.

المطلب الأول

العقل ودوره في الكشف عن الحسن والقبيح لدى المعتزلة

أشار المعتزلة إلى دور العقل في الكشف عن وجوه الحسن والقبح في الأفعال والأشياء، وقد تلقت الفرق الإسلاميّة هذا الكلام على عمومه، وأصبحوا فيه بين فريقين: فريق لم يحسن فهمه، فألزم القوم ما لم يقولوه، مع غلظة وتسرع في إطلاق الأحكام، وفريق آخر أحسّ بسوء فهم الفريق الأول وخطورته، ففسره تفسيرًا يتمشى مع الوجهة الإسلاميّة والفطرة الإنسانية. ومن باب الإنصاف وإحقاق الحق، فإنّ المعتزلة لم يقولوا باستقلال العقل في الكشف عن الحسن والقبح في كل الأحكام، بل إنّهم يفرقون بين نوعين من الأحكام:

أولاً: أحكام عقلية.

وهذه أحكام أوليّة لا تختلف فيها العقول، ويرجع حسنها وقبحها إلى وجوه أو أمور تخصها دون غيرها، فكون الكذب كذبًا، والظلم ظلمًا، راجع إلى أمور تتعلق بهما، وكذلك الحسن العقليّ فإنّه يحسن لأمر يخصه كالإحسان إلى الغير، والانتفاع الذي لا يؤدي إلى الضرر. [56]

ثانيًا: أحكام شرعية.

وهذه الأحكام مبنية على مصالح العباد، فلا مدخل للعقل في إدراك هذه الأحكام، إلا من خلال الدليل الصادر عن الله ﷻ؛ وذلك لأنّها مرتبطة بمصالح العباد، فيجوز عليها النسخ والتغيير مراعاةً لمصالح العباد التي تختلف باختلاف الأزمان والأماكن، فقد يأمر به ﷻ في الوقت الأول لصلاحيته ومناسبته لمصالح العباد، وينهى عنه في الوقت الثاني لزوال المصلحة وتعذرها[57].

ويعدّ هذا التفسير رداً على الاعتراض الذي أظهره الأشاعرة – سابقًا– حول وجهة المعتزلة في الحسن والقبح الذاتيين، فالمعتزلة من جملة المسلمين القائلين بنسخ الأحكام الشرعية، بينما لم يجيزوا نسخ الأحكام العقليّة، إذ إنّها أحكام عامة أولية تواضعت العقول على معرفتها[58]، وقد ذكر الشيخ محمد أبو زهرة – رحمه الله– إجماع العلماء على ذلك، "وأنّه بالاستقراء يثبت أنّه لم ينسخ حكم على هذه الشاكلة".[59]

فالمعتزلة يؤكدون على أنّ العقل لا يستطيع إدراك الأشياء كلها، فهناك كثير من الأحكام التي تتطلب استدعاء الشرع، كالنهي عن صوم أيام العيد والتشريق، وكون صوم رمضان شهرًا فقط دون ما كان أقل منه أو أكثر، وما يدخل في أحكامه مما لا يستقل ولا يستطيع العقل إدراكه من حيث وجوبه وشرائطه وموانعه، فهذا ومثله لا يجري فيه خلاف بين المعتزلة وأهل السنة.[60]

كما أن المعتزلة لا يخالفون في أن الحاكم بالحسن والقبح هو الله ﷻ، شأنهم في ذلك شأن أهل الحق من المسلمين، فقولهم: إن العقل يدرك في الأشياء حسنها وقبحها، ليس أكثر من كشف حسن الحسن وقبح القبيح، ويكون الشرع مؤكدًا لما اقتضى العقل حسنه أو قبحه.

ولنستمع إلى بعض شهادات المنصفين من الفقهاء وغيرهم في هذا الشأن، **يقول أحد فقهاء الحنابلة وهو ابن قاضي الجبل:** "ليس مراد المعتزلة بأن الأحكام عقلية، أن الأوصاف مستقلة بالأحكام، ولا أنّ العقل هو الموجب أو المحرم، بل معناه عندهم أنّ العقل أدرك أنّ الله – تعالى– بحكمته البالغة كلف بترك المفاسد وتحصيل المصالح، فالعقل أدرك الإيجاب والتحريم، لا أنه أوجب وحرم"[61].

وهناك توضيح آخر من ابن نظام الدين الحنفي، حيث يقول: "لا حكم إلا من عند الله تعالى بإجماع الأمة، لا كما في كتب بعض المشايخ أن هذا عندنا وعند المعتزلة: الحاكم العقل، فإنّ هذا مما لا يجترئ عليه أحد ممن يدّعي الإسلام، بل إنما يقولون: إن العقل معرَّف لبعض الأحكام الإلهيّة، سواء ورد به الشرع أم لا"[62].

ويوضّح لنا أحد فقهاء الشافعية مذهب المعتزلة بدقة متناهية؛ حيث يقول ابن العطّار– رحمه الله: "إن المعتزلة لم يقولوا بأنّ العقل يطلّع على تفاصيل تلك الأحكام الثابتة للأشياء، بل قالوا: إن العقل يحكم بذلك إجمالاً، وقد يطلع على تفاصيلها، إمّا بالضرورة أو النظر"[63]، وقول ابن العطار هذا من الدقة بمكان، فعبارته السابقة نجدها عند كبار أئمة الاعتزال، فهذا القاضي عبد الجبَّار يقول: "جوزنا ورود السمع ليكشف في التفصيل عما تقرر جملته في العقل"[64].

واستكمالاً لهذه القضية، فإنّ المعتزلة يفرقون بين نوعين من الأفعال تبعًا لترتب المدح والذم:

أولاً: الأفعال الاضطرارية.

وهذا النوع من الأفعال لا يقع من فاعله على جهة الاختيار، وإنّما يقع على جهة الوجوب كالملجأ، أو المكره أو المضطر، ومثل هذه الأفعال لا يستحق فاعلها ذمًّا ولا مدحًا، وذلك لانتفاء مسئولية الإنسان عنها، ويتبع هذا النوع من الأفعال أفعال الساهي والنائم، وأفعال الأطفال؛ لأنّها تقع مع انتفاء شرطي العقل والإرادة، فهي لا توصف بحسن ولا قبح؛ لأنّها لا تختص بصفة زائدة على مجرد وجودها حتى تحسن أو تقبح؛ وذلك لأنّ الأفعال لا تحسن ولا تقبح بمجرد الوجود لتساويها في هذه الصفة.[65]

ثانيًا: الأفعال الاختيارية.

ويُعرَّف الفعل الاختياري بأنّه: "كل حادث يصدر من مؤثر على جهة الصحة، لا على جهة الوجوب"[66]، وهذه الأفعال يستحق فاعلها المدح أو الذم، وذلك لأنّها تدخل في دائرة مسؤولية الإنسان عنها، فإذا فعلها على وجه حسن استحق عليها المدح، وإذا فعلها على وجه قبيح استحق عليها الذم، فلا بد من صفة زائدة على مجرد وجودها حتى يصح الحكم عليها.[67]

وإلى جانب الاختيار فقد نبّه المعتزلة على دور العلم في ترتب المدح والذم، فالعلم الذي يسبق الفعل يُعدّ من الشروط الواجبة لاستحقاق الحكم عليه، "فإذا وقع منه وهو عالم صح أن يستحق عليه الذم

أو المدح والشكر، وفقد العلم قد يؤثر في زوال ذلك"[68]. وقد ربط المعتزلة بين العلم بالفعل والقصد إليه، فإذا كان الفعل حادثًا من جهة الفاعل، "فإن وقوعه بحسب كونه قاصدًا، ولولا كونه قاصدًا إليه مع علمه به لم يوجد"[69]، فالكافر – مثلاً– ليس كافرًا ما لم يقصد المعصية بالله ﷻ بعد العلم بها، كما أنّ الفعل الصادر عن الساهي والنائم لا يلحقه مدحًا ولا ذمًّا؛ لأنه يفتقد العلم والقصد إليه.[70]

المطلب الثاني

الطرق التي يُدرك بها الحسن والقبح

من المعلوم أنّ هناك فريقين في صفوف المعتزلة بالنسبة لموقفهم من المعارف:

الفريق الأول:

القائل بأنّ المعارف كلها ضرورية أو بالطباع، ومن بينها الحسن والقبح، وأنّه لا شيء يقع منها اكتسابًا أو اختيارًا[71]، ومن هؤلاء ثمامة بن أشرس (213هـ)[72]، والجاحظ (255هـ)[73]، وجعفر بن مبشر(236هـ)[74]، وجعفر بن حرب (234هـ)[75].

الفريق الآخر:

القائل بأن الحسن والقبح تدرك أصولها بالضرورة، أمّا تفصيلاتها فتعرف بالنظر والاستدلال، وهذا الرأي يمثله معظم المتأخرين من أئمة الاعتزال، كالجبائيين، والقاضي عبد الجبَّار ومدرسته، والشيخ أبي الحسين البصري ومدرسته[76].

وذهبوا إلى أن إدراك الحسن والقبح شأنه شأن أية معرفة أخرى، تشمل أمرين: العلم بالمجمل والعلم بالتفصيل، والأول يدرك بضرورة العقل، والآخر: يدرك بنظر العقل واستدلالاته، فالعلم "بأصول المقبحات والواجبات والمحسنات ضروري، وهو من جملة كمال العقل"[77].

ولو لم يكن ذلك معلومًا بالفعل لصار غير معلوم أبدًا؛ لأنّ النظر والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كامل العقل، ولا يكون كذلك إلا وهو عالم ضرورة بهذه الأشياء، فيعرف قبح الظلم، وكفر النعمة، ويعلم حسن الإحسان والتفضل، ويعلم وجوب شكر المنعم، ويعلم حسن الذم على القبيح، وحسن المدح على الحسن[78].

ويجب حصول هذه العلوم ضرورة ليلحقه التكليف، ولأنّه لا يصح منه العلم بالعدل إلا به؛ لأنّه متى لم يعرف الفرق بين الحسن والقبيح، لم يصح منه أن ينزه الله ﷻ عن المقبحات، ويضيف إليه المحسنات[79].

وهنا نلتفت إلى نقطة مهمة في مسألة الحسن والقبح عند المعتزلة، وهي إنّه إذا كانت "وجوه الحسن والقبح في الأفعال لها أصول ضرورية في العقول"[80]، وإذا كانت "العلوم المتعلقة بالمقبحات أو المحسنات على جهة الجملة هي من كمال العقل"[81]، فهذا يدل على أنّها من العلوم الضرورية الفطرية التي "لا يصح أن يختص بها عاقل دون غيره من العقلاء"[82]؛ لأنّ التكليف إذا تعلق بحصول هذه العلوم التي تكون من جملة كمال العقل، "فهذا القدر مما لا بد لكل مكلف منه"[83].

وبناءً على هذا المنهج فإنّ العلوم الضرورية من فعل الله ﷻ ؛ لأنّ الله ﷻ هو الذي أمد الإنسان بها وفطره عليها؛ ليكتمل عقله ويصح تكليفه، ولذلك فإنّ المعتزلة حينما يعلنون حكم العقل في التحسين والتقبيح، فإنهم يعلنون حكم الله ﷻ ، ولعل هذا يفسر – من ناحية– عدم التعارض بين العقل والسمع في هذه المسألة؛ لأنّها من عند الله ﷻ، ويبرر – من ناحية أخرى– استقلال العقل بأحكام التحسين والتقبيح،

لأنّ "الذي يعلمه العاقل باضطرار، لا يفتقر فيه إلى سمع"[84].

ويشير المعتزلة بين الحين والآخر إلى أن أدلة السمع لا تعارض أدلة العقل بحال، وعلة ذلك "أن ما يرد بالسمع يكون علمًا مقطوعًا؛ لأنّه لا يجوز خلافه، كما لا يجوز خلاف ما في العقول، ولأنّ ما يرد بالسمع تكليف، كما أنّ ما يرد بالعقل تكليف من قبل القديم، وكشف العقل عنهما وعن وجوبهما، وطريقة وجوبهما لا يختلف"[85].

ولذلك لا تعارض بين أدلة السمع وأدلة العقل عند المعتزلة؛ "لأنّ الناصب لهما واحد، ولأنّ مركب العقل هيأه للسمع، وهيأ السمع له"[86].

ويطلعنا الملاحمي (536هـ) على الطريقة التي سلكوها في إدراك القبيح، حيث يقول: "فإنْ قيل: أفتعلمون جميع ما ذكرتموه من القبائح ضرورة، قيل له: إنّا نعلم قبح أكثرها ضرورة على الجملة، نحو قبح الظلم والعبث، وتكليف ما لا يطاق، والجهل وكفر النعمة"[87]، أما الأمور التفصيلية التي تضاف إلى فعل بعينه، فإنّ العلم بها يكون "داخلاً في جملة ما علمنا قبحه من ذلك على الجملة"[88]، فالكذب –مثلاً– "نعلم قبحه ضرورة إذا كان عبثًا، بألّا يكون فيه نفع ولا دفع ضرر، ثم نعلم بالاستدلال أنّه لا يقبح لكونه عبثًا فقط، بل له ولكونه كذبًا، فنعلم لذلك أنّ كل كذب قبيح".[89]

وبناء على تطور النظر العقلي داخل مدرسة البصري، فإنّ عملية الإدراك للحسن أو القبيح لا تتم من خلال تولد العلم؛ وما ذلك إلا لأنّ المسألة المُراد الكشف عن حسنها أوقبحها، داخلة في أصول المحسنات والمقبحات، فما على الناظر إلّا أنْ يستفصل بنظره ما أجمله العقل، "فعند العقل ثبوت حكم الكبرى عمومًا،[وهي أصول المحسنات والمقبحات] فينظر في نسبة الوسط منها فيجده فردًا من أفرادها،[حسن أو قبح فعل بعينه] فيلزمه ثبوت حكم الكبرى للصغرى وهو النتيجة. فنقول مثلاً: هذا الضرر العاري عن نفع ودفع واستحقاق ظلم، وعند عقله [أي معلوم للناظر على جهة الضرورة] أن كل ظلم قبح، فتظهر له النتيجة وهي اتصاف هذا الضرر العاري عن نفع ودفع واستحقاق بالقبح".[90] وهذه الطريقة تشبه إلى حدٍّ كبير عملية تخزين المعلومات في الحاسوب واسترجاعها حين الحاجة إليها.

وعلى هذا فنحن ندرك ضرورة قبح الظلم وحسن العدل، وبالتأمل والاستدلال ندرك حسن فعل ما أو قبحه، تبعًا للوجه الذي وقع عليه دون النظر إلى ذات الفعل أو الفاعل، ولهذا يقول القاضي عبد الجبَّار: "ولا قبيل من القبائح إلا وله أصل يعلم قبحه اضطرارًا، ليصح أنْ يجعل أصلاً فيما يعلم باكتساب"[91]، وعلى هذا فإنّ مرحلتين اثنتين تتطلبهما عملية إدراك الحسن أو القبح في الفعل، هما:

أ– معرفة الوجوه العقلية التي تدل على حسن الفعل أو قبحه، وهذا يدرك بالضرورة العقلية.

ب– انطباق هذه الوجوه على الفعل المراد الحكم عليه بالحسن أو القبح، وهذه بحاجة إلى نظر واستدلال[92].

فإذا كان هذا الطريق الذي سلكوه في معرفة القبيح العقلي، فماذا عن القبيح الشرعي إذن؟ يجيب الملاحمي قائلاً: "فأمّا ما نعلم قبحه شرعًا فحكمه معلوم بالاستدلال بنهي الحكيم عنه؛ من حيث إنّ الحكيم لا ينهى إلا عمّا يكره، ولا يكره إلا القبيح، ثم نعلم أنّه لا بد فيه من وجه قبح، وليس ذلك إلا لكونها مفسدة بأنْ تكون داعية إلى فعل قبيح عقلي أو ترك واجب"[93].

فالاستدلال إذن هو الطريق الوحيد لإدراك ما توقف معرفته على الشرع؛ "لأنّه لا مدخل للضرورة في شيء منها"[94]، فما نهى عنه الحكيم كان قبيحًا، وما أمر به كان حسنًا، ولا بد أنْ نعلم أنّ قبحه واقع

على وجه وهو المفسدة،[95]، وأنّ حسنه واقع على وجه أيضًا كما في القبائح.[96]

المطلب الثالث

الأدلة على دور العقل في إدراك الحسن والقبح

انقسم المعتزلة إزاء هذه القضية إلى فريقين: الفريق الأول: اتخذ القول بالضرورة مذهبًا له. والفريق الآخر: ذهب إلى القول بالاستدلال، ودافع كل منهما عن وجهة نظره، وسوف أبين مذهب كل واحد منهما على جهة الإيجاز.

الفريق الأول: القائل بالضرورة.

ويمثل هذا الفريق الشيخ أبو الحسين البصري وتلاميذه، وتابعهم عليه الإمام يحيى بن حمزة وأصحابه من الزيدية[97]، وقد اقتصروا على دعوى الضرورة دون الاستدلال؛ "لأنّ الاستدلال لِمَا يعلمه المرء ضرورة لا يصح"[98]، وقد قرروا أن العقلاء يعلمون ضرورة قبح الضرر الخالي عن جهات الاستحقاق، وقبح تكليف الأعمى الكتابة الحسنة، والتكليف بما لا يطاق...، كما يعلمون ضرورة بعقولهم حسن شكر المنعم، وإنقاذ الهلكى والغرقى، بل يعدّون كل من أنكر حسن هذه الأشياء وقبحها، مكابرًا لعقله وجاحدًا للضرورة، "ولهذا يعلم الحسن والقبح والوجوب من لا يعرف الشرع، كالبراهمة وغيرهم، ويفصلون بين من هتك حريمهم وقتل ذراريهم، وبين من حرَّك إصبعه يمنة أو يسرة في حسن ذم الأول دون الثاني"[99].

ويستطرد الملاحمي موضحًا وجهة نظرهم، قائلاً: "اعلم أنّه لا يُحتاج في إثبات ذلك [أي الحسن العقلي] إلّا إلى التنبيه دون الاستدلال؛ لأّن كل عاقل يعلم أنّ في الأفعال ما لا يستحق به الذم نحو أكل ما ينفع، وليس فيه مضرة على أحد، ولا فيه وجه من وجوه القبح، فهو إذن ثابت متقرر في العقل على الجملة، ثم ينفصل ويتميز عما ليس بحسن.."[100].

فأصحاب هذا المسلك اقتصروا على دعوى الضرورة في إدراك العقل لأصول المحسنات والمقبحات، وهذا قدرٌ مشترك بين جميع العقلاء، سواءً من يدين منهم بشرع أو لا يدين، وما هذا إلّا لأنّ العقل واحد في الناس جميعًا فيما يذهب إليه المعتزلة[101]، أمّا تفاصيل هذه الأمور الإجمالية فتتم بالنظر والاستدلال كما عرضناه سابقًا.

الفريق الثاني: القائل بالاستدلال والإلزام.

حاول أصحاب هذا المسلك إثبات الحسن والقبح العقليين بالاستدلال والإلزام، وهذه طريقة الشيخ أبي هاشم وأصحابه[102]، والقاضي ومدرسته، واتفقت معهم مدرسة البصريّ في الفرع الثاني من هذا المسلك وهو فرع الإلزام.

الفرع الأول: الاستدلال.

اعتمد القائلون به على الأدلة العقلية وهي كثيرة، منها:

1. إن من استوى عنده الصدق والكذب من جميع الوجوه سوى كونه صدقًا وكذبًا، ثم قيل له: إنّ صدقت أعطيناك درهمًا، وإنْ كذبت أعطيناك درهمًا، فإنه لا محالة يرجّح الصدق على الكذب، فلولا أن الصدق مختص بما يقتضي الترجيح، وإلا لما وجب فيه ذلك، وليس ذلك إلّا كونه حسنًا.[103]

2. إن الناس قبل ورود الشرع كانت تتحاكم إلى العقل وتتجادل بالعقل، ويلزم كل فريق خصومه بما يدل عليه العقل، ولا يرجعون في ذلك إلا إلى ما في الأشياء من حسن وقبح ذاتيين، وهذا دليل على أنّ

العقل البشري قد طبع على معرفة الخير والشر، وتمييز الحسن من القبيح، بل إنّ العقل استطاع بما طبع عليه من تمييز الخير من الشر، أنْ يُميّز بين صدق الرسول "الذي تظهر على يده المعجزة، وبين كذب المتنبئ الذي يمخرق على الناس بالحيل والخداع"[104].

3. لو لم يكن في الأفعال حسن وقبح ذاتيان لأفحمت الرسل، وما استطاعوا الدعوة؛ لأنّهم يطلبون النظر في الأشياء عن طريق إعمال العقل، فلو لم تكن هذه الأشياء حسنة في ذاتها، يدركها العقل من نفسه من غير توقف على الشرع، لما كان للرسل على العباد حجة؛ حيث إنّه يمكن الرد على الرسل بالقول: بأنّ العباد لا تلزمهم الحجة؛ لأنّهم لا يجب عليهم النظر في معجزات الأنبياء إلا بالشرع، ولا يستقر الشرع إلّا بالنظر في النبوة والمعجزة فيفحم الأنبياء.[105]

الفرع الآخر: الإلزام.

ألزم المعتزلة خصومهم القائلين بأن صفات الحسن والقبح ليست ذاتية، وإنما مردها إلى الشرع بكثير من الإلزامات من أهمها:

1. لو لم نعلم بالعقل أحكام الأفعال، لم نستطع بالشرع معرفة أحكامها، فلو لم يتقدم لنا العلم بقبح الكذب والظلم وغير ذلك من الأحكام على خطاب الحكيم بالنهي أو الأمر بالفعل، لما أمكننا أنْ نعلم قبحه ولا حسنه؛ لأنا لم نعقل من قبل حقيقة القبيح والحسن، وكذلك لو لم يتقدم لنا العلم بأنّه حكيم لا يعقل أنْ يفعل القبيح ولا أنْ يكذب في أخباره، ولا أن ينهى عن حسن ولا يأمر بقبيح، لجوزنا أنْ يكون خبره بأنْ كذا قبيح كذبًا فلا نعلم قبحه، وكذلك لو جوزنا أن ينهى عن حسن أو يأمر بقبيح لم نعلم بنهيه قبحه، ولا بأمره حسنه، "فوجب أنْ يتقدم لنا العلم بأحكام الأفعال من جهة العقل، وبحكمته تعالى لنعلم بالسمع حكم فعل معين".[106]

2. إنّ نهي الحكيم ﷻ عن فعل يدل على أنه كاره له، والحكيم لا يكره إلا ما كان قبيحًا، "والدليل يدل على كون الشيء على ما هو عليه، لا أنه يصير على ما هو عليه بالدليل"[107]، ولذلك لو رفعنا عن أوهامنا نهي الحكيم ﷻ عن الزنا وشرب الخمر –مثلاً– "فإنه يزول عن قلوبنا العلم بقبح الزنا وشرب الخمر، ولا يرتفع عن قلوبنا العلم بقبح الظلم".[108]

فالنهي الوارد من الله ﷻ يدل على قبح الفعل، كما أنّ أمره ﷻ يدل على حسنه، وما هذا إلّا؛ لأن "الحكيم قرر في عقولنا جمل قبح القبائح، وحسن المحسنات عند وجوهها التي تقع عليها كما ذكرناها، ودلتنا حكمته على أنه لا ينهى إلا عن قبيح، ولا يأمر إلا بحسن، فمتى أمرنا بفعل فإنّا نعلم حسنه لدخوله في جمل المحسنات المقررة في عقولنا، ومتى نهانا عن فعل فإنّا نعلم قبحه لدخوله في جملة المقبحات المقررة في عقولنا قبحها"[109].

3. لو لم يكن الحسن والقبح معلومين بالعقل، لما جاز إسناد الأحكام إلى المصالح، وهذا يسد باب معرفة القياس المقطوع به، فتحريم القتل وشرب المسكر، والربا والسرقة، وترتيب العقوبات عليها إنّما هو رعاية لمصالح الخلق، وهذا ما نبه عليه الله ﷻ في كتابه العزيز، كقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾(سورة البقرة، الآية: 179)، وقوله ﷻ ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً﴾، وهذه الأصول لا يكاد يخلو منها شرع.[110]

4. لو صح توقف العلم بالقبيح على النهي، لما حصل لنا علم بذلك مطلقًا؛ لأنّ العلم بالنهي يتوقف على معرفة الله ﷻ، ومعرفته ﷻ تتوقف على كمال العقل ليصح النظر والاستدلال، ومن كمال العقل

معرفة قبح القبائح التي هي أصول في هذا الباب، وبذلك يتوقف العلم بالنهي على العلم بالله ﷻ، ويتوقف العلم بالله على معرفة القبائح، وتتوقف معرفة القبائح على معرفة النهي، وهذا هو الدور الباطل[111].

ومما تجدر الإشارة إليه أنّ المعتزلة لم تقتصر على الأدلة العقلية في نصرة مذهبهم، بل أضافوا إليها أدلة نقلية، منها:

أ- قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾. (سورة الأعراف، الآية: 28)

وجه الاستدلال:

عندما تعرض الزمخشري(538هـ) لتفسير هذه الآية وما بعدها، بين أنّ الله ﷻ قد أخبر بأنّ هؤلاء القوم قد فعلوا الفاحشة قبل نهيه تعالى عنها وأمْره باجتنابها؛ حيث إنّ الفاحشة تدرك بالعقل والفطرة السليمة، والعلم بها لا يتوقف على أمر الله ﷻ ونهيه، فلو كان الأمر كذلك لما كان لإخباره تعالى معنى للفاحشة، إلّا كون العقول تستقبحها لقبحها في نفسها قبل النهي.[112]

ب- قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾. (سورة الأعراف، الآية: 33)

وجه الاستدلال:

إن الله ﷻ حرَّم الفواحش لأنّها فواحش، وليس التحريم من أجل النهي، فالعقول السلمية لا تستحسنها، أمّا القول: إنّ القبائح صارت كذلك بعد النهي فهو بمنزلة القول: إنّ الشرك بالله ﷻ صار كذلك بعد النهي عنه، وليس شركًا قبل النهي، وفي هذا مكابرة صريحة للعقل والفطرة السليمة، التي تدرك سائر القبائح قبل النهي وبعده، ونهي الشارع عنها قد أضاف إلى قبحها قبحًا، وهذا تأكيد لقبحها الذاتي لا قدح له.[113]

ج- قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾. (سورة الأنعام، الآية: 68)

وجه الاستدلال:

أشار الزمخشري إلى أن مجالسة الظالمين والمستهزئين قبيح في ذاته قبل ورود النهي، يقول الزمخشري: "... وإنْ كان الشيطان ينسينك قبل النهي مجالسة المستهزئين؛ لأنّها مما تنكره العقول (فَلا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى) بعد أنْ ذكرناك قبحها ونبهناك عليه معهم"[114]، فقد عدّ الزمخشري النهي الوارد في الآية من القبائح العقلية، التي يستقل العقل بإدراك قبحها الذاتي، وورود الشرع كاشف لهذا الحكم لا منشئ له.

د- قوله تعالى: ﴿قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾. (سورة النمل، الآية: 49)

وجه الاستدلال:

لقد استدل الزمخشري من خلال هذه الآية على أنّ الكفرة اصطنعوا حيلة حتى يتخلصوا من الكذب؛ لأنه قبيح حتى عند الكفرة الذين لا يدينون بشرع، يقول الزمخشري: "فإن قلت كيف يكونون صادقين وقد جحدوا ما فعلوا، فأتوا بالخبر على خلاف المخبر عنه، قلت: كأنّهم اعتقدوا أنّهم إذا بيتوا صالحًا، وبيتوا أهله فجمعوا بين البياتين، ثم قالوا: ما شهدنا مهلك أهله، فذكروا أحدهما: كانوا صادقين، لأنّهم فعلوا

البياتين جميعًا لا أحدهما، وفي هذا دليل قاطع على أنّ الكذب قبيح عند الكفرة الذين لا يعرفون الشرع ونواهيه، ولا يخطر ببالهم"[115].

موقف أهل السنة من أدلة المعتزلة:

لقد اعترض الأشاعرة على فكرة إدراك الحسن والقبح ضرورة وبداهة، وأنّ جميع العقلاء متفقون على قبح الظلم، وكفران النعمة وحسن إنقاذ الغرقى..، فهناك طوائف أخرى تستحسن ما يستقبحون، وهناك من يستقبح ما يستحسنون، فمثلاً الخوارج تستحسن قتل مخالفيهم، والهنود يستقبحون ذبح البهائم[116]. كما أن الأحكام العقلية منها ما هو ضروري؛ لأنّ العقل لا يجد سبيلاً إلى الشك فيها، وذلك كالقضايا المنطقية، ومنها ما هو ليس ضروريًا؛ لأنّ العقل قد يجد سبيلاً إلى الشك فيها كأحكام التحسين والتقبيح.[117]

وقد استطاع المعتزلة أنْ يدفعوا هذا الاعتراض من خلال التنبيه على طريقة إدراك العقل للحسن والقبيح، فأصول المقبحات والمحسنات مدركة بالبداهة العقلية، فالقول بأنّ الظلم قبيح لا يختلف فيه العقلاء، إلا أنّ الاختلاف يكون في الأفعال التي تقع على صورة الظلم، هل هي متصفة بالظلم فتكون قبيحة، أم غير متصفة فتكون حسنة، وهذا يتطلب إعمال الفرع الثاني من هذه الطريقة وهو النظر والتأمل، وهذا ما يُفسر به قتل الخوارج مخالفيهم، واستقباح الهنود ذبح البهائم، فهذه الأفعال تقع على صورة الظلم، إلا أنّ فاعليها لم ينظروا فيها نظرًا عقليًّا، فقد أقدموا عليها بدافع من اعتقادهم الفاسد بصحة هذه الأفعال وحسنها، فحجبهم اعتقادهم هذا عن التأمل والنظر، فلم يدركوا الوجه الذي له تقبح هذه الأفعال، فبان أنّ هناك فرقًا بين ما يعلم على وجه الجملة، وما يعلم على وجه التفصيل؛ "لأنّ الجهل بالصفة لا يُخرج العلم الضروري من أن يكون حاصلاً على جهة الجملة".[118]

تعقيـــب

بعد هذا العرض لقضية التحسين والتقبيح العقليين، يمكن القول: إنّ هذه القضية ليست مجرد قضية مهمة ضمن مسائل كثيرة تدخل تحت أصل العدل، بل إنّها المدخل الصحيح للحديث في هذا الأصل؛ من حيث إنها تعدّ في الحقيقة "الفكرة الموجهة" لتصور المعتزلة للعدل الإلهيّ، كما أنّها تمثل "المركز" الذي تدور من حوله كافة المسائل في العدل؛ بحيث يمكن القول – دون تردد–: بأنّ قضية الحسن والقبح هى مفتاح الدخول إلى دراسة باب العدل عند المعتزلة.

وأكثر ما يهمنا في الصفحات التي سوّدت سابقًا، الإشارة إلى أنّه قد حدث تطور في هذه القضية لدى المعتزلة، فبينما ذهب أوائلهم إلى القول: إنّ الحسن والقبح صفات ذاتية في الأشياء، نجد المتأخرين منهم قالوا بالوجوه والإضافات، ولا يقل هذا التطور عنه عند الأشاعرة، بينما ذهب المتقدمون –وعلى رأسهم الشيخ الأشعري– إلى القول: إنّ الحسن والقبح شرعيان، وإنّ العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه، نجد المتأخرين قد بدأوا بالميل نحو المعتزلة، وعلى رأسهم الإمام الرازي الذي انتهى إلى القول: إنّ الحسن والقبح عقليان.

وفي النهاية لا بد من الإشارة إلى أنّ المعتزلة قد أصابوا في جانب وأخطأوا في جانب آخر، **فقد أصابوا** في قولهم إن الحسن والقبح ثابتان للأفعال في نفسها، وهذا ما دل عليه القرآن الكريم، ومن ذلك:

1. قوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (سورة الأعراف، الآية:28)، فقد أخبر الله ﷻ أن فعلهم فاحشة

قبل نهيه عنه، وأ مر باجتنابه بأخذ الزينة بقوله: ﴿ يَا بَنِي آدَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وكُلُواْ وَاشْرَبُواْ وَلاَ تُسْرِفُواْ إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴾ (سورة الأعراف، الآية:31)، والفاحشة هنا هي طوافهم بالبيت عراة.

ثم قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ أي لا يأمر بما هو فاحشة في العقول والفطر، ولو كان إنّما علم كونه فاحشة بالنهي، وأنه لا معنى لكونه فاحشة إلا تعلق النهي به، لصار معنى الكلام: "إنّ الله لا يأمر بما ينهى عنه"، وهذا لا ينطق به آحاد العقلاء، فضلاً عن كلام العزيز الحميد.[119]

2. قوله تعالى: ﴿.. يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ..﴾ (سورة الأعراف، جزء من الآية 157).

فالله ﷻ جعل من أعلام نبوة محمّد ﷺ أنّه يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، ويحل لهم الطيبات، ويحرم عليهم الخبائث، ولو كان كونه معروفًا ومنكرًا ،وخبيثًا وطيبًا إنّما هو لتعلق الأمر والنهي، والحل والتحريم به، لكان بمنزلة أن يقال: "يأمرهم بما يأمرهم به، وينهاهم عما ينهاهم عنه، ويحل لهم ما يحل لهم، ويحرم عليهم ما يحرم عليهم، وأي فائدة في هذا؟ وأي علم يبقى فيه لنبوته؟ وكلام الله يصان عن ذلك".[120]

ولقد أصاب المعتزلة أيضًا حينما ذهبوا إلى أن العقل يدرك في الأشياء الحسن والقبح؛ حيث دل على ذلك المعقول والمنقول.

أما المنقول فقد ورد في كتاب الله ﷻ ما يدل على أن العقل يدرك الحسن والقبيح، ولهذا فإنه ﷻ كثيرًا ما ينبه أصحاب العقول إلى ذلك ويحتج به عليهم، ومما جاء في هذا الشأن، ما يلي:

1. إن الله ﷻ نفى عن المشركين السمع والبصر، والمراد سمع القلب وبصره، فأخبر أنّهم صم بكم عمي، كما في قوله ﷻ: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ﴾ (سورة البقرة، الآية: 171)، وفي ذلك وصف لقلوبهم بأنّها لا تسمع ولا تبصر ولا تنطق.

2. إنّ المشركين أنفسهم اعترفوا في النار بأنّهم لم يكونوا من أهل السمع والعقل، وأنّهم لو رجعوا إلى أسماعهم وعقولهم، لعلموا حسن ما جاءت به الرسل وقبح مخالفتهم، قال الله ﷻ حاكيًا عنهم: ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾. (سورة الملك، الآية رقم:10)

3. إن الله ضرب لعباده في القرآن الكريم كثيرًا من الأمثال العقلية والحسية؛ لينبه بها العقول على حسن ما أمر به وقبح ما نهى عنه، ومن ذلك قوله تعالى:﴿ ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلاً مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ ﴿سورة الروم، الآية رقم:28﴾.

فقد احتج عليهم الله ﷻ بما في عقولهم من قبح كون مملوك أحدهم شريكًا له، والمعنى: إذا كان أحدكم يستقبح أن يكون مملوكه شريكه ولا يرضى بذلك، فكيف تجعلون لي من عبيدي شركاء تعبدونهم كعبادتي؟

من كل هذا يتضح لنا أنّ قبح عبادة غير الله تعالى مستقر في العقول والفطر، ودور السمع تنبيه العقول وإرشادها إلى معرفة ما أودع فيها من قبح ذلك.[121]

والمعقول يدل على أنّ الناس مفطورون على استحسان الحسن واستقباح القبيح، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فالإنسان من نفسه يجد لذة العدل والصدق، والعلم والإحسان والسرور بذلك، ما لا يجده من الظلم والكذب والجهل، والناس الذين وصل إليهم ذلك، والذين لم يصل إليهم ذلك يجدون في أنفسهم من

اللذة والفرح والسرور بعدل العادل، وبصدق الصادق وعلم العالم وإحسان المحسن، ما لا يجدونه في الظلم والكذب والجهل والإساءة، ولهذا يجدون في أنفسهم محبة لمن فعل ذلك، وثناء عليه ودعاء له، وهم مفطورون على محبة ذلك واللذة به، لا يمكنهم دفع ذلك عن أنفسهم، كما فطروا على وجود اللذة بالأكل والشرب والألم بالجوع والعطش".[122]

ولقد أدرك الأعرابي بعقله حسن ما جاء به المصطفى ﷺ فأذعن للحق وأعلن إسلامه، ولما قيل له: عن أي شيء أسلمت؟ وما رأيت منه عما دلك على أنه رسول الله؟ قال: "ما أمرني بشيء فقال العقل: ليته نهى عنه، ولا نهى عن شيء فقال العقل: ليته أمر به، ولا أحل شيئًا فقال العقل: ليته حرّمه، ولا حرم شيئًا فقال العقل: ليته أباحه"[123]، فلو كان جهة الحسن والقبح مجرد تعلق الأمر والنهي، لما ظهر هذا الجواب من هذا الأعرابي.

وإذا كان المعتزلة قد أصابوا في هذين الجانبين، فإنهم قد أخطأوا حين أوجدوا التلازم بين ثبوت الحسن والقبح للأفعال في نفسها، وبين ترتب الثواب والعقاب عليها بطريق العقل[124]، وقد وضع ابن القيم يده على موضع النزاع، حين بيّن أن مسألة التحسين والتقبيح تقوم على أصلين متغايرين:

أحدهما: هل الفعل في نفسه مشتمل على صفة تقتضي حسنه أو قبحه؟

الآخر: الثواب والعقاب المترتب على حسن الفعل وقبحه، هل هما ثابتان بالشرع أم بالعقل؟

وتوصل إلى أن نُفاه التحسين غلطوا في نفي الأصلين، وأن المعتزلة غلطوا في تلازم الأصلين.

والحق أنه لا تلازم بين هذين الأصلين بحال، وإنْ كانت الأفعال في نفسها حسنة أو قبيحة، إلا أنّه لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالشرع، يقول ابن قيم الجوزية: "والحق الذي لا يجد التناقض إليه السبيل: أنّه لا تلازم بينهما، وأنّ الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، كما أنّها نافعة وضارة، والفرق بينهما كالفرق بين المطعومات، والمشمومات والمرئيات، ولكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي، وقبل ورود الأمر والنهي لا يكون قبيحًا موجبًا للعقاب مع قبحه في نفسه، بل هو في غاية القبح، والله لا يعاقب عليه إلا بعد إرسال الرسل، فالسجود للشيطان والأوثان، والكذب والزنا، والظلم والفواحش، كلها قبيحة في ذاتها، والعقاب عليها مشروط بالشرع"[125].

ولكن هل حقًا قال المعتزلة بتلازم المدح أو الذم في العاجل، والثواب أو العقاب في الآجل قبل ورود الشرع؟ هذا –والله أعلم– مالم يقله المعتزلة على الإطلاق في مسألتنا هذه، ولو نظرنا في تعريفهم للحسن والقبيح لأدركنا ذلك جيدًا، فالقبيح: "هو ما إذا فعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه"[126] والحسن هو "ما لا يُستحق به الذم على وجه"[127]، ولمّا سئلوا عن السبب الذي من أجله اقتصروا على "الذم" في تعريف الحسن، قالوا: إنّه يجب أنْ يُحدّ الشيء بما يفهم من معناه وينبئ عن حقيقته، والذي ينبئ عن حقيقة الحسن أن يكون للإخلال به مدخل في استحقاق الذم، ولو ذُكر المدح في الحد لشاركه الواجب والمندوب، فوجب الاقتصار عليه.[128]

فالملاحظ أنّهم قد اقتصروا على لفظي المدح والذم[129] في قضية التحسين والتقبيح، أمّا الثواب والعقاب فجعلوه لصيقًا بالجانب التكليفي،[130] كما أنّ المعتزلة "لا ينظرون إلى العاجل ولا آجل؛ لأنّهم يحكمون بلزوم الرفع الذي منه المدح وكونه معرضًا للثواب، والوضع الذي منه الذم وكونه معرضًا للعقاب **للطاعة والمعصية** من حال فعلهما، **وإنما منع الاتصال التكليف، لأن المُكلّف يصير باتصال الثواب والعقاب مُلجأ إلى فعل الطاعة وترك المعصية**، وعدم الإلجاء عندهم شرط في التكليف، وهذا أيضًا عندهم

في التكليف وهو أخص مما نحن فيه، وأمّا ما نحن فيه [التحسين والتقبيح] فلا يقولون بلزوم الثواب والعقاب فيه، فالغلط عليهم من جهتين: ذكر الثواب والعقاب وهما من لوازم التكليف لا من لوازم التحسين والتقبيح، والتكليف أخص، وذكر العاجِل والآجل".[131]

فعلى هذا يُلحق المعتزلة المدحَ والذمّ العقليين بالأفعال قبل ورود الشرع، أمّا الثواب والعقاب فلا يقع إلا مقابل التكليف، وهذا ما لا يستطيع العقل أنْ يستقل به فلا بد من الشرع؛ لأنّه لا سبيل إلى معرفة الشرائع إلا بالرسل، وهذا ما أكده الملاحمي المعتزلي وهو يعدد فوائد بعثة الأنبياء، إذ يقول في أحدها: "منها أنْ يأتوا من الله –سبحانه– بخبر قاطع على أنّه سيعذب الكافر والفسّاق؛ لأنّ العقل إنّما يدل على استحقاقهم منه تعالى العقاب، ولا يدل على أنّه يعاقبهم، بل يجوّز ذلك ويجوِّز أنْ يعفو عنهم".[132]

وأخيرًا، ننتهي إلى أن الأفعال تقسم إلى ثلاثة أقسام:[133]

أولاً: الأفعال المشتملة على المصلحة أو المفسدة، وهذه تدرك بالعقل ولو لم يرد الشرع بذلك، كأنّ يعلم أنّ العدل يشتمل على مصلحة العالم، والظلم يشتمل على فساده، فهذا النوع – حسن أو قبيح– قد يعلم بالعقل والشرع، إلا أنّه لا يلزم من ورود الشرع به أنه أثبت للفعل صفة لم تكن له، كما أنه لا يلزم منه ثبوت حكم قبل ورود الشرع بذلك، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (سورة الإسراء، جزء من الآية: 15).

ثانيًا: الأفعال التي تكتسب صفة الحسن والقبح بخطاب الشرع، فما أمر به الشرع صار حسنًا، وما نهى عنه صار قبيحًا، وذلك نحو صيام آخر يوم من رمضان، وتحريم صوم أول يوم من شوال، فالحسن والقبح هنا مستفاد من خطاب الشارع دون العقل.

ثالثًا: الأفعال التي يأمر بها الشارعُ الإنسانَ ليمتحنه هل يطيع أم يعصي، ولا يكون المراد فعل المأمور به، كما أمر الله ﷻ سيدنا إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه إسماعيل، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ﴾ (سورة الصافات، الآية رقم: 103)، حصل المقصود فجاء الفداء بالذبح، فالحكمة منشؤها من الأمر نفسه لا من نفس المأمور به.

وقد قيلَ: إنّ المعتزلة قد أغفلت هذا النوع والذي قبله، لذلك قالوا بالحسن والقبح الذاتيين في الأفعال أي النوع الأول فقط، أمّا الأشاعرة فهم يرون أن الشريعة كلها من قسم الامتحان (النوع الثالث)، وأنكروا ما في الأفعال والأشياء من صفات وطبائع ثابتة لها قبل الشرع لا بالشرع، "وأما الحكماء والجمهور فأثبتوا الأقسام الثلاثة وهو الصواب".[134]

وأعتقد أن المدرسة السلفية –التي أنكرت خطأ المعتزلة والأشاعرة على حد سواء– أكثر توفيقًا في التعبير عن روح هذه القضية، وأميل في المقابل إلى أن أهل السنة لم يفهموا مُراد المعتزلة بعد، فإذا كان الأشاعرة قد بالغوا في تشويه مذهب المعتزلة، فأضافوا إليهم كثيرًا من الآراء المتطرفة وقولوهم ما لا يقولون، ولم يحاولوا تبين حقيقة مرامي كلامهم في الحسن والقبح، فإنّ المدرسة السلفية قد كانت أكثر إنصافًا إلا أنّنا نختلف معها قليلاً، فالمعتزلة لم يُهملوا دور الشرع في معرفة الحسن والقبح، ولا ينبغي أن يفهم من اهتمامهم بالعقل وحرصهم على تأكيد دوره، أنّهم يقللون من شأن الشرع أو يغضون من قيمته، فالعقل له حدوده التي لا يتخطاها فيما لا يصل إلى دائرة التكليف، لأنّ الأمور التكليفية لا بد فيها من الشرع ليدلنا على وجه الحق فيها.

ويُشير الملاحمي (536هـ) إلى هذه الجزئية – في معرض رده على البراهمة الذين أنكروا النبوات

بحجة استغناء العقل عنهم– حيث يقول:"بل بُعثوا [أي الأنبياء] بما يُوافق العقل في الجملة، وإن كان لا يعلم بالعقل تفصيل تلك الجُملة، يبين هذا أنّا نعلم بالعقل أنّ كل فعل ينهانا عن الفحشاء والمنكر فذلك حسن وواجب، ثم لا نعلم بالعقل أن ذلك الفعل الناهي هو الصلاة بشروطها في أوقات مخصوصة، فإذا عرّفناها الرسول فقد عرفنا ما يوافق العقل. وكذلك نعلم في الجملة أنّ كل فعل يوقع بيننا العداوة والبغضاء، ويمنعنا عن ذكر الله وعن الصلاة هو قبيح، فإذا عرّفناها الرسول أنّ ذلك هو شرب الخمر والقمار فقد عرفنا ما يوافق العقل..".[135]

وبذلك يكون المعتزلة قد فطنوا إلى أنّ العقل والشرع لا يمكن أنْ يتعارضا، فيحكم أحدهما بحسن الفعل ويحكم الآخر بقبحه، فاختلاف "الطريق لا يقدح في حصول ما يكون طريقًا إليه، فسواء علمنا عقلاً أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة أو علمناه سمعًا، فإنّ في الحالين جميعًا نعلم وجوب هذا وقبح ذلك"[136]. وبذلك ننتهي إلى أن المعتزلة قد "جعلوا من العقل والشرع وسيلتين لمعرفة الحسن والقبيح والخير والشر، فالعقل يُدرك من ذلك ما ينتمي إلى عالم الحسيات أو عالم الشهادة، وما يدخل تحت سلطانه منها مما ليس له علاقة بالتكاليف الشرعية، أمّا العبادات فإنّ العقل قد يُدرك منها أمورًا على سبيل الإجمال كوجوب شكر المنعم، لكن هناك من العبادات ما لا يدركها العقل، ويأتي الشرع فيوضح له ما غمض، ويفصل ما أجمل، ويكمل له ما شذ عنه، وبذلك يتعاون العقل والشرع في هداية الإنسان إلى جلب ما ينفعه ودفع ما يضره؛ ﴿ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (سورة النساء، الآية: ١٦٥).[137]

الخاتمة

في ختام هذا البحث، يُمكن استخلاص مجموعة من النتائج، تُعد في الوقت ذاته إجابة عن التساؤلات التي أُقيمت عليها الدراسة، التي أعتقد أنّها تُمثل لُبّ المقصود من البحث وتحدد فكرته الأساسية، ممّا يجعل الجواب عنها منبثًا عمّا انتهى إليه من حقائق وآراء.

أمّا عن السؤال الرئيس الذي أُقيمت عليه الدراسة، الذي يدور حول موقف الفكر الاعتزاليّ من قضية التحسين والتقبيح العقليين– فقد ثبت بما لا يدع مجالاً للشك– أنّ أكثر متأخري المعتزلة قد قاموا بتعديل تلك النظرية التي ورثوها عن أسلافهم، ولم يثبتوا تمامًا على المنهج الذي ورثوه عن أسلافهم، وإنّما خضع لمراجعة موضوعية بعيدة عن التعصب المذهبي، وصاغوا أفكارهم صياغة جديدة استجابة لعوامل عدة سواء السياسية منها أو الثقافية أو المذهبية.

أمّا عن إجابة الأسئلة الفرعية التي طُرحت في بداية الدراسة، فسوف نجد الإجابة عنها من خلال الإشارة إلى أهم نتائج البحث، وهي:

أولاً: يُعد التحسين والتقبيح المدخل الحقيقي لباب العدل عند المعتزلة، ومن هنا فقد داخله بعض التطورات التي عدّلت من كيفيته وقدّمته في صورة معتدلة، فقد ذهب البغداديون وأوائل البصريين إلى أنّ الحسن والقبيح أمرٌ ذاتيٌّ في الأشياء لا يتبدل ولا يتحول، بينما ذهب متأخرو البصرية إلى القول بأنّ الحسن والقبح يقعان تبعًا للوجوه والإضافات التي يأتي عليها الفعل.

ثانيًا: ذهب متقدمو الأشاعرة –وعلى رأسهم الشيخ الأشعري– إلى أن الحسن والقبح يُعرف بالشرع، وأن العقل لا مدخل له في معرفة الحسن والقبيح، أما متأخروهم فقد بدأوا بالميل نحو المعتزلة، وعلى رأسهم الإمام الرازي الذي انتهى إلى القول إن الحسن والقبح عقليان.

ثالثًا: انقسمت الماتريدية في قضية الحسن والقبح إلى فريقين: فريق تبنى رأي المعتزلة في التحسين العقلي، وأغلبهم من علماء سمرقند، والفريق الآخر وافق الأشاعرة القول بالتحسين الشرعي وهم ما تريدية بخارى، حيث ذهبوا إلى أنّ العقل لا يحسِّن ولا يقبِّح، وإنّما المحسن والمقبح هو الشرع، وأنّه لا يصح إيمان أو يحرم كفر قبل البعثة.

رابعًا: يذهب معظم المعتزلة إلى أنّ أدلة السمع لا تعارض أدلة العقل بحال، فالكتاب هو الأصل "شرعيًا" والعقل هو الأصل "معرفيًا"، فينبغي ألّا نخلط بين تقديم المعتزلة العقل كأصل معرفي لفهم الشرع، وبين تقديم العقل كمصدر للشرع، وهو ما لم يصرح به أحد منهم.

خامسًا: جعل المعتزلة من العقل والشرع وسيلتين لمعرفة الحسن والقبيح والخير والشر، فالعقل يُدرك من ذلك ما ينتمي إلى عالم الحسيات أو عالم الشهادة مما ليس له علاقة بالتكاليف الشرعية، أمّا العبادات فإن العقل قد يُدرك منها أمورًا على سبيل الإجمال، لكن هناك من العبادات ما لا يدركها العقل، ويأتي الشرع فيوضح له ما غمض، ويفصل ما أجمل، ويكمل له ما شذ عنه، وبذلك يتعاون العقل والشرع في هداية الإنسان إلى جلب ما ينفعه ودفع ما يضره.

سادسًا: لا يخالف المعتزلة في أنّ الحاكم بالحسن والقبح هو الله ﷻ، شأنهم في ذلك شأن أهل الحق من المسلمين، فقولهم: إنّ العقل يدرك في الأشياء حسنها وقبحها، ليس أكثر من كشف حسن الحسن وقبح القبيح، ويكون الشرع مؤكدًا لما اقتضى العقل حسنه أو قبحه.

سابعًا: يشير المعتزلة إلى أن عملية إدراك الحسن أو القبح في الفعل تتطلب مرحلتين: أولاهما: معرفة الوجوه العقلية التي تدل على حسن الفعل أو قبحه، وهذا يدرك بالضرورة العقلية، وثانيهما: انطباق هذه الوجوه على الفعل المراد الحكم عليه بالحسن أو القبح، وهذه بحاجة إلى نظر واستدلال. وأمّا ما توقف معرفته على الشرع فطريقه الاستدلال؛ إذ لا مدخل للضرورة في شيء منه.

ثامناً: اقتصر المعتزلة على لفظي المدح والذم في قضية التحسين والتقبيح، أمّا الثواب والعقاب فجعلوه لصيقًا بالجانب التكليفي، ولم يقولوا بتلازم المدح أو الذم في العاجل، والثواب أو العقاب في الآجل قبل ورود الشرع، وقد ظهر أنّ أكثر الخلاف نابع من الفهم المغلوط للمصطلحات، وعدم تحرير موضع النزاع، واختلاف المقاصد التي لم يلتفتوا إليها...وعلى الرغم من ذلك فقد ثبت أن مساحة الخلف بين متأخري المعتزلة وأهل السنة قد تقلصت إلى حد بعيد أو كادت.

هذه أهم نتائج الدراسة، وأرجو من الله تعالى أن أكون قد وفّقت فيما توصلت إليه، فهو المُلهم للصواب، وهو الهادي لما يُحبه ويرضاه، وهو من يجبر كسري ويرحم تقصيري ويعذرني في أمري، وهو العفو الغفور، وهو نعم المولى ونعم النصير.

الهوامش

[1] أبو الحسن عز الدين علي بن محمد بن الأثير (630هـ)، **الكامل في التاريخ**، راجعه د. محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1987م، الجزء السادس، صـ114. د. عبد العزيز الدوري، **دراسات في العصور العباسية المتأخرة**، شركة الرابط، بغداد، 1945، صـ42-43.

[2] انظر: المطهر بن طاهر المقدسي، **البدء والتاريخ**، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ط، د.ت، الجزء السادس، صـ121.

[3] انظر: أحمد محمد المصلحي المغازي، **أسس الاتفاق في القضايا الفكرية بين المعتزلة وأهل السنة**، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، 1979م، صـ37-41. د. عبد الفتاح الفاوي، **المقالات العشر في منهج علم الكلام وقضاياه**، طبعة خاصة بالمؤلف، 1993م، صـ187، 188، 190. كل الدلائل تشير إلى أنّ أحمد بن أبي دؤاد (240هـ) هو الذي تولى أصر هذه المحنة، أما ما يحكى عن مشاركة ثمامة بن الأشرس (213هـ) له فغير صحيح؛ لأنّ مجريات المحنة كانت سنة (218هـ)، و ثمامة قد توفي قبل هذا التاريخ بخمس سنوات. انظر: تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي(771هـ)، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق د. محمود محمد الطناحيود.عبد الفتاح محمد الحلو، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1964م، الجزء الثاني، صـ38، 59، 60.

[4] راجع: د. محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، 1997، صـ84 – 86. عبد الرحمن سالم، **التاريخ السياسي للمعتزلة حتى نهاية القرن الثالث الهجري**، دار الثقافة للنشر، القاهرة، 1989، صـ306 – 317. باتون (ولتر ملفل)، **أحمد بن حنبل والمحنة**، ترجمة عبد العزيز عبد الحق، دار الهلال، القاهرة، 1958م ، صـ181. زهدي جار الله، **المعتزلة**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1974 ، صـ188. د. أحمد شوقي العمرجي، **المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية**، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2000م، صـ80. أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، مكتبة النهضة يصدرها باللغة العربية الحديثة، الطبعة التاسعة، 1978م، الجزء الثالث، صـ198-201.

[5] مجموعة من المؤلفين، **دائرة المعارف الإسلامية**، أحمد الشنتناوي وإبراهيم خورشيد وعبد الحميد يونس، مراجعة: د. محمد مهدي علاّم، د.ط، د.ت، المجلد التاسع، مادة "خوارزم "، صـ8. عبد الحي بن أحمد بن محمد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق عبد القادر الأرنؤوط ومحمود الأرنؤوط، الطبعة الأولى، دار ابن كثير، دمشق، 1406هـ، الجزء السابع، صـ50. هند حسين طه، **الأدب العربي في إقليم خوارزم من الفتح العربي (93هـ) حتى سقوط الدولة الخوارزمية (628هـ)**، وزارة الإعلام، بغداد، 1976، صـ70-71.

[6] راجع: مسعود بن عمر الشهير بسعد الدين التفتازاني (793هـ)، **شرح المقاصد**، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، تصدير الشيخ صالح شرف، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، 1998م، الجزء الرابع، صـ282. الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (756هـ)، **المواقف في علم الكلام**، مطبعة العلوم، القاهرة، 1357هـ،

صـ323-324. الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد (812هـ)، **شرح المواقف**، ضبطه وصححه: محمود عمر الدمياطي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م، الجزء الثامن، صـ184. فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، تحقيق طه عبد الرءوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، صـ202. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (505هـ)، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ، صـ45-46. 140. الآمدي، سيف الدين الآمدي (631هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق د. سيد الجميلي، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت، 1404هـ، الجزء الأول، صـ119-120. محمد بن المرتضى اليماني، **إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول الدين**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987م، صـ342،343. الشرفي، أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي (1055هـ)، **شرح الأساس الكبير**، تحقيق د. أحمد عارف، المكتبة اليمنية، صنعاء، الطبعة الأولى، 1991م، الجزء الأول، صـ156. عبد الله بن أسعد اليافعي(768هـ)، **مرهم العلل المعضلة في الرد على أئمة المعتزلة**، تحقيق محمود محمد نصار، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992م، صـ69. ابن

الهمّام، كمال الدين محمد همّام (861هـ)، **المسايرة في علم الكلام**، ضمن كتاب المسامرة في شرح المسايرة، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006م، ج2، صـ35. أحمد أمين، **ظهر الإسلام**، مكتبة النهضة المصرية، 1955م، ج3، صـ50–51. د. محمد السيد الجليند، **قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة السادسة، 2006م، صـ97–98. د.حمودة السعفي، **ناصر الدين البيضاوي وآراؤه الكلامية والفلسفية**، المكتبة الأزهرية للتراث، ط1، 2004، صـ143–146.

(7) جولد تسيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ترجمة محمد يوسف موسى ود. علي حسن وعبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة، مصر، 1959م، صـ85.

(8) تاج الدين عبد الوهاب السبكي(771هـ)، **جمع الجوامع**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط1937،2م، الجزء الأول، صـ57–58. وقضية الصلة بين المدح والثواب في التحسين والتقبيح غير صحيحة، وهي مما شُنّع فيه على المعتزلة، وسوف أذكر الصواب في نهاية هذا المبحث بمشيئته تعالى.

(9) البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد الإسفرائيني (429هـ)، **أصول الدين**، ط1، مطبعة الدولة، إستانبول، 1928م، صـ 139. انظر: الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (548هـ) ، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، حرره وصححه الفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ط، د.ت، صـ371. القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين الفراء الحنبلي (458هـ)، **المعتمد في أصول الدين**، تحقيق: د. وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت، صـ21. د.جلال موسى، **نشأة الأشعرية وتطورها**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982م، صـ245. يقول ابن تيمية: إن نفي "الحسن والقبح العقليين مطلقًا لم يقله أحد من سلف الأمة ولا أئمتها، بل ما يؤخذ من كلام الأئمة والسلف من تعليل الأحكام، وبيان حكمة الله في خلقه وأمره، وبيان ما فيما أمر الله به من الحسن الذي يعلم بالعقل، وما في مناهيه من القبح المعلوم بالعقل، ينافي قول النفاة، والنفاة ليس لهم حجة أصلاً". وقد ختم الإمام الشوكاني (1250هـ) بحثه لهذه المسألة قائلاً: "وبالجملة فالكلام في هذا البحث يطول، وإنكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسنًا أو قبيحًا مكابرة ومباهتة"(9). وقد ذهب الشيخ محمد عبده (1905م) إلى أن من "زعم أن لا حسن ولا قبح في الأعمال على الإطلاق فقد سلب نفسه العقل، بل عدّها أشد حمقًا من النمل". ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم الحرّاني (728هـ)، **الرد عل المنطقيين**، إدارة ترجمان السنة، الباكستان، 1976م، صـ421. محمد بن علي بن محمد الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق محمد سعيد البدري، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، 1992، صـ28. الشيخ محمد عبده، **رسالة التوحيد**، ضمن كتاب الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق وتقديم د. محمد عمارة، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة، 1993م، الجزء الثالث، صـ410.

(10) القاضي أبو يعلى، **المعتمد في أصول الدين**، صـ21. وإلى قريب من هذا **ذهب ابن الحاجب**، حيث يقول: "لا حكم إلا لله بما حكم به الله، فالعقل لا يحسن ولا يقبح، أي لا يحكم بأن الفعل حسن وقبيح لذاته، أو لوجوه واعتبارات في حكم الله تعالى". عثمان بن أبي بكر المقري، المعروف بابن الحاجب (646هـ)، **منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل**، دار الباز، مكة المكرمة، ط1، 1985م، صـ29.

(11) أبو الحسن الأشعري، **أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة أهل الثغر**، تحقيق د. محمد السيد الجليند، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، صـ74.

(12) البغدادي، **أصول الدين**، صـ139.

(13) الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (478هـ)، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم، مكتبة الخانجي، مصر، 1950م، صـ233.

(14) راجع: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (505هـ)، **الاقتصاد في الاعتقاد**، عارضه بأصوله وعلق حواشيه وقدم له: د. إبراهيم آكا جوبرقجي ود. حسين آتاي، كلية الإلهيات، أنقره، 1962م، صـ85 – 86. راجع أيضًا: الغزالي، **المستصفى**، صـ47، 48.

[15] الكيا الهراسي، **أصول الدين**، تحقيق: إيناس نوح البشلاوي، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 2000م، صـ308.

[16] الملاحمي، ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي (536هـ)، **الفائق في أصول الدين**، تحقيق ويلفرد ما دلونك ومارتين مكدرمت، المعهد الإيراني للفلسفة، ومعهد الدراسات الإسلامية، جامعة برلين الحرة، 2007م، صـ120. المقبلي، صالح بن المهدي المقبلي (1108هـ)، **العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ**، مكتبة دار البيان، دمشق، د.ط، د.ت، صـ221.

[17] الرازي، الإمام فخر الدين الرازي (606هـ) ، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، تحقيق طه عبد الرءوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، صـ 478. الرازي، **نهاية العقول في دراية الأصول**، دراسة وتحقيق صلاح محمد عبد الله الجمالة، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، 1991م، الجزء الثاني، صـ251.

[18] راجع: محمد صالح الزركان، **فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية**، دار الفكر دون بيانات أخرى، صـ517. يقول الرازي: "أطبقت المعتزلة والكرامية على إثبات تحسين العقل وتقبيحه، وأطبقت الفلاسفة والجبرية على إنكاره، والمختار عندنا أن تحسين العقل وتقبيحه بالنسبة إلى العباد معتبر، وأما بالنسبة إلى الله تعالى فهو باطل". الرازي، الإمام فخر الدين الرازي (606هـ ، **المطالب العالية من العلم الإلهي**، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1987م، ج3، صـ289.

[19]ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحرّاني (728هـ)، **الاحتجاج بالقدر ضمن مجموعة الرسائل الكبرى**، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، 1966م، الجزء الثاني، صـ104. وهذا ما لا حظه ابن الوزير اليماني، حيث أشار إلى تقارب المعتزلة والأشاعرة في هذا الصدد، ونوّه إلى دور الإمام الرازي في ذلك، وحكى عن الزركشي في شرحه لكتاب السبكي المسمى جمع الجوامع:"أن قومًا توسطوا فقالوا: إن القبح واستحقاق الذم عليه ثابت بالعقل، وأما العقاب فمتوقف على الشرع، قال: وهو الذي ذكره أسعد بن علي الزنجاني من أصحابنا الشافعية ، وأبو الخطاب من الحنابلة، وذكرته الحنفية وحكوه عن أبي حنيفة، قال: وهو المتصور لقوته من حيث الفطرة، وآيات القرآن المجيد وسلامته من الوهن والتناقض". ابن الوزير اليماني، **إيثار الحق**، صـ343.

[20] Gardet Louis ،Dieuet la destinees I home ،Paris ،Librairie Philosophique ،J.vrin،1967 ،P82.

[21] الآمدي، سيف الدين الآمدي (631هـ)، **غاية المرام في علم الكلام**، تحقيق د. حسن الشافعي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1971، صـ235. وانظر: د. حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، **الآمدي وآراؤه الكلامية**، دار السلام، الطبعة الأولى، 1998م، صـ436.

[22] انظر: د. سهير محمد مختار، **التجسيم عند المسلمين مذهب الكرامية**، 1971م، دون أية بيانات أخرى، صـ262 وما بعدها.

[23] إبراهيم الموسوي الزنجاني النجفي،**عقائد الإمامية الإثنى عشرية**، مؤسسة الوفاء، قم، الطبعة الخامسة، 1982، ج2، صـ182. نصير الدين الطوسي (672هـ)، **تجريد العقائد**، تحقيق د. عباس محمد حسن، دار المعرفة الجامعية، 1996م، صـ121. علي الرباني الكلبايكاني، **دروس في الشيعة والتشيع**، تعريب أنور الرصافي، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، ط1، 1383ق، صـ123-124.

[24] للمزيد انظر: سعد الدين التفتازاني، **شرح التلويح والتوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، مكتبة صبيح، القاهرة، د.ت، صـ174 وما بعدها. وانظر: د. محمود قاسم، **مقدمة مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق: د.محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، 1955م، صـ102 – 104. أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي، **كتاب التوحيد**، تحقيق د. بكر أوغلي ود. محمد آروشي، دار صادر، بيروت، مكتبة الإرشاد، إستانبول، ط1، 2000م، صـ301-304. أحمد بن عوض الله الحربي، **الماتريدية دراسة وتقويمًا**، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1413هـ، صـ151-154. هناك تفصيل ينقله ابن الهمّام من الماتريدية، حيث يقول: "**قالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الذي قالته المعتزلة**، ثم اتفقوا على نفي ما

بنته المعتزلة على إثبات الحسن والقبح للفعل من القول بوجوب الأصلح..، ووجوب الرزق والثواب على الطاعة، والعوض في إيلام الأطفال والبهائم...، واختلفوا هل يُعلم باعتبار العلم بثبوتها في فعل حكم الله في ذلك الفعل تكليفي، فقال الأستاذ أبو منصور وعامة مشايخ سمرقند: نعم، وجوب الإيمان بالله وتعظيمه، وحرمة نسبة ما هو شنيع إليه، وتصديق النبي ﷺ، وهو معنى شكر المنعم.. .

وقال أئمة بخارى منهم –أي من الحنفية– لا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل البعثة كقول الأشاعرة..، إذ لا يمتنع عقلاً أن لا يأمر البارئ بالإيمان، ولا يثيب عليه وإن كان حسنًا، ولا ينهى – سبحانه– عن الكفر ولا يعاقب عليه وإن كان قبيحًا، والحاصل أن لا يمتنع عدم التكليف عقلاً، إذ لا يحتاج – سبحانه– إلى الطاعة...ولا يتضرر بالمعصية.. ". الكمال بن الهمّام، **المسايرة**، الجزء الثاني، صـ38–45.

[25]محمد خليل هرّاس، **باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي**، المكتبة اليوسفية، طنطا، الطبعة الأولى، 1952، صـ183 وما بعدها. يقول ابن تيمية:"إنّ أعدل الأقوال أن الأفعال مشتملة على أوصاف تقتضي حسنها ووجوبها، وتقتضي قبحها وتحريمها، وأن ذلك قد يعلم بالعقل، لكن الله لا يعذب أحدًا إلا بعد بلوغ الرسالة". ابن تيمية، **النبوات**، المطبعة السلفية، القاهرة، 1386هـ، صـ174.

[26] ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين بين إيّاك نعبد وإيّاك نستعين**، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1973م، الجزء الأول، صـ 233–234. وانظر: لابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي (751هـ)، **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، دار الكتب العلمية، بيروت، الجزء الثاني، صـ40.

[27]ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (595هـ)، **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق: د.محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، 1955م، صـ233 – 238. وانظر: د. محمود قاسم، **مقدمة مناهج الأدلة**، صـ104 – 106.

[28] راجع: العلوي، يحيى بن حمزة (749هـ)، **التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد**، تحقيق هشام حنفي سيد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2008م، الجزء الثاني، صـ359. د. أحمد عبد الله عارف، **الصلة بين الزيدية والمعتزلة**، تقديم: د. محمد عمارة، دار أزال، بيروت، والمكتبة اليمنية، صنعاء، الطبعة الأولى، 1987، صـ219 وما بعدها. أحمد الشرفي، **شرح الأساس الكبير شفاء صدور الناس بشرح الأساس**، المجلد الأول، صـ152 وما بعدها.

[29] راجع: د. عبد الفتاح فؤاد، **الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية**، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2003م، ج2، صـ275.

[30] اعتبر الشيخ صالح المقبلي الخلاف داخل المذهب الاعتزالي حول هذه المسألة خلافًا لفظيًا، حيث يقول: "اعلم أنهم يحكون خلافًا بين الجبائية وسائر المعتزلة، ويقولون إن الجبائية يقولون: يحسن ويقبح لوجوه واعتبارات، والبغدادية يقولون لعينه.. **والأقرب أنه خلاف في العبارة...**". المقبلي، **العلم الشامخ**، صـ 233–234

[31] هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول البصري، من أعلام الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة. انظر ترجمته عند: القاضي عبد الجبار، **فضل الاعتزال**، صـ254. البلخي، **باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين**، صـ69–70.

[32]هو إبراهيم بن سيّار بن هانئ البصري، من أعلام الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة. انظر ترجمته عند: القاضي عبد الجبار، **فضل الاعتزال**، صـ264. البلخي، **باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين**، صـ70.

[33] هو محمد بن عبد الله الإسكافي، من أعلام الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة. انظر ترجمته عند: القاضي عبد الجبار، **فضل الاعتزال**، صـ285. الزركلي، **الأعلام**، جـ6، صـ221.

[34]هو عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي، من أعلام الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة. انظر ترجمته عند: القاضي عبد الجبار، **فضل الاعتزال**، صـ297. الزركلي، **الأعلام**، جـ4، صـ65.

[35] انظر: مانكديم ششديو، أحمد بن الحسين بن أبي هاشم (420هـ)، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1996م، صـ310. الخياط، عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط (300هـ)، **الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد**، الطبعة الثانية، الدار العربية للكتاب، بيروت، 1993م، صـ64. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم

الشهرستاني (548هـ)، **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار صعب، بيروت، 1986، الجزء الأول، صـ52،58. د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، **إبراهيم بن سيار النظَّام وآراؤه الكلامية والفلسفية**، ط2، دار النديم، القاهرة، 1989م، صـ168. د.محمد صالح السيد، **أبو جعفر الإسكافي وآراؤه الكلامية والفلسفية**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م، صـ139-141. د. عبد الستار الراوي، **ثورة العقل مدرسة بغداد الاعتزالية دراسة فلسفية**، دار الخلود للتراث، القاهرة، 2006م، صـ167، 195-196. د.محمد عبد الرحيم الزيني، **أبو الهذيل العلاف وآراؤه الفلسفية والكلامية**، جامعة الجزائر، المعهد العالي لأصول الدين، 1993م، صـ185-193. وقد ذكر الأشعري أن النظّام يفرق بين نوعين من الحسن والقبح، حسن وقبح مطلقين، وحسن وقبح للأمر والنهي، فهو يقول: "كل معصية كان يجوز أن يأمر الله ﷻ بها فهي قبيحة للنهي، وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله ﷻ فهي قبيحة لنفسها، كالجهل به والاعتقاد بخلافه، وكذلك كل ما جاز أن يأمر به – سبحانه- حسن للأمر به، وكل ما لم يجز أن يأمر به فهو حسن لنفسه". الأشعري، أبو الحسن الأشعري (324هـ) علي بن إسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950م، وتم تحقيق الجزء الثاني عام 1954م، الجزء الثاني، صـ43.

(36) انظر: أحمد بن الحسين، **شرح الأصول الخمسة**، صـ310. الدكتور محمد الجليند، **قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي**، صـ45 وما بعدها. د. محمد عمارة، **المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية**، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، 1988م، صـ124. علي فهمي خشيم، **النزعة العقلية في تفكير المعتزلة**، دار مكتبة الفكر للطباعة، طرابلس، 1967م، صـ62. د. محمد صالح السيد، **الخير والشر عند القاضي عبد الجبَّار**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،(د.ط)، 1998، صـ45 – 46. د. عبد الكريم عثمان، **نظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1971، صـ439. وانظر: د. محمد أبو ريدة، **إبراهيم بن سيّار النظام**، صـ167.

(37) زهدي جار الله ، **المعتزلة**، صـ108-109.

(38) انظر: اليافعي، **مرهم العلل المعضلة**، صـ70. الشهرستاني، **نهاية الإقدام**، صـ372 – 373. وانظر: الآمدي، **غاية المرام**، صـ239. الإيجي، **المواقف**، صـ325. د. محمد حسيني أبو سعدة، **الشهرستاني ومنهجه النقدي**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2002، صـ394. وانظر: د. أحمد محمود صبحي، **في علم الكلام "المعتزلة"**، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، 1985، الجزء الثاني، صـ251 – 252.

(39) الشهرستاني، **نهاية الإقدام**، صـ372 – 373.

(40) الشهرستاني، **نهاية الإقدام**، صـ 374. أبو بكر بن ميمون، **شرح الإرشاد**، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، 1987م، صـ491. د. محمد صالح السيد، **الخير والشر عند القاضي عبد الجبَّار**، صـ74.

(41) راجع: د.عبد الكريم عثمان، **نظرية التكليف**، صـ439.

(42) محمد بن عبد الوهاب بن سلام المعروف بأبي علي الجبائي "الأب"، من أعلام الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة. انظر ترجمته عند: القاضي عبد الجبار، **فضل الاعتزال**، صـ287- 295. الزركلي، **الأعلام**، جـ6، صـ256. والآخر هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي المعروف بأبي هاشم "الابن"، من أعلام الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة. انظر ترجمته عند: القاضي عبد الجبار، **فضل الاعتزال**، صـ304-307. الزركلي، **الأعلام**، جـ4، صـ7.

(43) هو قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني الأسد آبادي، وضعه الحاكم الجشمي على رأس الطبقة الحادية عشرة من طبقات المعتزلة. انظر ترجمته عند: الحاكم الجشمي، **الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من كتاب شرح العيون**، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية ، 1974م، صـ365. ابن المرتضى، **طبقات المعتزلة**، تحقيق سوسنة ديفلد، صـ112.

(44) هو محمد بن علي البصري، من أعلام الطبقة الثانية عشرة من طبقات المعتزلة. انظر ترجمته عند: الحاكم الجشمي، **الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من كتاب شرح العيون**، صـ387.

[45]هو ركن الدين محمود الملاحمي الخوارزمي، أحد تلاميذ الشيخ أبي الحسين البصري، من أعلام الطبقة الثانية عشرة من طبقات المعتزلة. انظر ترجمته عند: ابن المرتضى، أحمد بن يحيى بن المرتضى (840هـ)، **كتاب طبقات المعتزلة**، تحقيق سوسنة ديفلد- فلزر، الطبعة الثانية، بيروت، 1987، صـ119.

[46] انظر: الأسد آبادي، القاضي عبد الجبَّار بن أحمد الهمذانى (415هـ) ، **المغني في أبواب التوحيد والعدل، التعديل والتجوير**، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة د.إبراهيم مدكور، إشراف د. طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، الطبعة الأولى، 1962م.الجزء(6)، ق 1، صـ61 – 67، الجزء (11)، صـ135، الجزء(14)، صـ149، الجزء(13)، صـ229. ابن متويه، الحسن بن متويه النجراني (468هـ)، **المحيط بالتكليف**، مراجعة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، تحقيق عمر السيد عزمي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، 1965م، صـ239 – 240. أحمد بن الحسين، **شرح الأصول الخمسة**، صـ309، 564، 566. الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، صـ121. مهرى أبو سعدة، **الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة**، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1993م، صـ299. يحيى بن حمزة، **التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد**، الجزء الثاني، صـ359–360. الزمخشري، جار الله محمود بن عمر (538هـ)، **المنهاج في أصول الدين**، تحقيق سبينا شمدكا، مكتبة (Franz Steiner Verlag)، ألمانيا، 1997م، صـ59.

[47] الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، صـ121.

[48] انظر: د. أبو ريدة، **تكملة ديوان الأصول للنيسابوري**، ضمن كتاب النيسابوري، أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري (450هـ)، **ديوان الأصول**، تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، 1969م، صـ632.

[49] الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، صـ121. الملاحمي، **المعتمد في أصول الدين**، الجزء الثالث، ل/162ب.

[50] سيف الدين الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، الجزء الأول، صـ122–123. أحمد بن الحسين، **شرح الأصول الخمسة**، صـ310.

[51] القاضي، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، الجزء(6)، ق(1)، صـ52 وما بعدها.

[52] القاضي، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، الجزء(13)، صـ229. الملاحمي، محمود بن محمد الملاحمي (536هـ)، **المعتمد في أصول الدين**، مخطوط محفوظ في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء، علم الكلام، الجزء الأول منه محفوظ تحت رقم (679)، والجزء الثالث (680)، أما الجزء الثاني فهو مفقود، الجزء الثالث، ل/163أ.

[53] الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، صـ122. الإمام يحيى، **التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد**، الجزء الثاني، صـ369.القاضي، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، الجزء(6)، ق (1)، صـ58 – 59. الملاحمي، **المعتمد في أصول الدين**، الجزء الثالث، ل/162ب – 163ب.

[54] انظر: أحمد بن الحسين، **شرح الأصول الخمسة**، صـ310. ومن ردودهم عليهم: "فإن قيل: لم لا يقبح القبيح بصفته وعينه على ما يقوله شيخكم أبو القاسم البلخي؟ قيل له: لأن الفعل الواحد يجوز أن يقع قبيحًا مرة، بأن يقع على وجه مسببًا وأخرى بأن يقع على خلاف ذلك الوجه، ألا ترى أن دخول الدار مع أنه شيء واحد لا يمتنع أن يقبح مرة، بأن يكون لا عن إذن، ويحسن أخرى بأن يكون عن إذن، وكذلك فالسجدة الواحدة لا يمتنع أن تحسن بأن تكون سجدة لله تعالى، وتقبح بأن تكون سجدة للشيطان، ففسد ما قاله أبو قاسم".

[55] وقد عدّ أحد الباحثين تحول المعتزلة عن اعتقادهم السابق لوناً من المهارة في الجدال، إذ يقول معقبًا على ذلك:" أكبر اليقين عندي أن نظرية الوجوه والاعتبارات، وإن كانت تعديلاً هاماً في المذهب المعتزلي، فستظل تعديلاً في طرائق الجدل وأساليب النقاش، تعديلاً أثمرته الحنكة في الجدال، والمهارة في مسالكه لكن جوهر المذهب لا يزال بحاله قبل النظرية وبعدها. فلا يزال إدراك الحسن والقبح – في المعنى المتنازع عليه– إنما هو بالعقل، سواء أدركه العقل في ذات الفعل، أو في صفته اللازمة، أو في جهة من جهاته، واعتبار من اعتباراته، لا يزال الاتجاه الأساس الأصيل للاتجاه الاعتزالي قبل النظرية وبعدها على أقصى

الطرف المقابل للمقولة الأشعرية ذائعة الصيت الحسن للأمر، والقبح للنهي". د. عبد الفضيل القوصي، **هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد**، مكتبة الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 2006، صـ98.

(56) انظر: القاضي، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، الجزء (14)، صـ128. وانظر: العلوي، يحيى بن حمزة (749هـ)، **النهاية في الوصول إلى علم حقائق الأصول**، مخطوط مصوّر على (CD) محفوظ بمؤسسة الإمام زيد الثقافية، صنعاء، دون أية بيانات أخرى. وقد حصلت عليه كاملاً بحمد الله، الجزء الأول، ل/17. الملاحمي، **الفائق**، صـ121.

(57) القاضي، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، الجزء(6)، ق(1)، صـ57 – 59، الجزء(13)، صـ301. الجزء(17)، صـ46 وما بعدها.

(58) د. محمد السيد، **الخير والشر عند القاضي عبد الجبَّار**، صـ75.

(59) الشيخ محمد أبو زهرة، **أصول الفقه**، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997م، صـ169–170. وانظر هذه القضية بالتفصيل عند: د.علي بن سعد بن صالح الضويحي، **آراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويمًا**، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثالثة، 2000م، صـ436 وما بعدها.

(60) انظر: الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، صـ299. الزمخشري، **المنهاج في أصول الدين**، صـ59. ود. عبد الكريم عثمان، **نظرية التكليف**، صـ440.

(61) محمد بن أحمد الفتوحي(ت972هـ)، **شرح الكوكب المنير**، تحقيق: د. محمد الزحيلي، ود.نزيه حماد، مطبوعات جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1980م، الجزء الأول، صـ303.

(62) محمد نظام الدين الأنصاري (ت1180هـ)، **فواتح الرحموت**، مطبوع مع المستصفى للغزالي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الجزء الأول، صـ25.

(63) الشيخ حسن العطار (ت1250هـ)، **حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع**، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، الجزء الأول، صـ179.

(64) القاضي، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، الجزء (15)، صـ117.

(65) القاضي عبد الجبَّار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، الجزء(6)، ق(1)، صـ70، 72، 96. أحمد بن الحسين، **شرح الأصول الخمسة**، صـ326. ابن متويه، **المحيط بالتكليف**، صـ232. وانظر: الملاحمي، **المعتمد في أصول الدين**، (ز)، الجزء الثالث، ل/152ب– 153أ. وانظر: الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، صـ120.

(66) الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، صـ120.

1. (67) القاضي، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، الجزء السادس، ق 1، صـ72. وانظر: ابن متويه، **المحيط بالتكليف**، صـ232. الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، صـ120. وانظر: البصري، أبو الحسين محمد بن علي البصري (436هـ)، **المعتمد في أصول الفقه**، قدم له الشيخ خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ، الجزء الأول، صـ364.

(68) القاضي، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، الجزء الثامن، صـ15.

(69) القاضي، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، الجزء الثامن، صـ13.

(70) **المصدر السابق نفسه**، الجزء الثامن، صـ13، 57. وانظر: الدكتور محمد الجليند، **قضية الخير والشر**، صـ47، 52.

(71) انظر: القاضي، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، الجزء(12)، صـ306، 316. البلخي، أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي (319هـ)، **باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية، 1974م، صـ73. الملاحمي، **الفائق**، صـ396. الجاحظ، عمرو بن بحر الجاحظ (255هـ)، **رسائل الجاحظ**، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1979، الجزء الرابع، صـ54. الشهرستاني، **الملل والنحل**، الجزء الأول، صـ71، 75. البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد الإسفرائيني (429هـ)، **الفرق بين الفرق**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية، المكتبة العصرية، بيروت،1993، صـ172، 175.

[72] من أعلام الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة. انظر ترجمته عند: القاضي عبد الجبار، **فضل الاعتزال**، صـ272. البلخي، **باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين**، صـ73.

[73] من أعلام الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة. انظر ترجمته عند: القاضي عبد الجبار، **فضل الاعتزال**، صـ275. البلخي، **باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين**، صـ73.

[74] من أعلام الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة. انظر ترجمتهما عند: القاضي عبد الجبار، **فضل الاعتزال**، صـ281، 283. الزركلي، **الأعلام**، جـ2، صـ123، 126.

[75] من أعلام الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة. انظر ترجمتهما عند: القاضي عبد الجبار، **فضل الاعتزال**، صـ281، 283. الزركلي، **الأعلام**، جـ2، صـ123،126.

[76] انظر: الملاحمي، **المعتمد في أصول الدين**، (ز) الجزء الثالث، ل/ 165ب، 163ب. القاضي، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، الجزء(8)، صـ83، الجزء(11)، صـ198، صـ384، الجزء(13)، صـ351، الجزء(14)، صـ241. النيسابوري، **ديوان الأصول**، صـ244. ابن متويه، **المحيط بالتكليف**، صـ234. الإمام يحيى، **التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد**، الجزء الثاني، صـ365 – 367. المقبلي، **العلم الشامخ**، صـ231 وما بعدها.

[77] القاضي، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، الجزء(8) صـ83. وانظر: ابن متويه، **المحيط بالتكليف**، صـ234.

[78] الملاحمي، **المعتمد في أصول الدين**، الجزء الثالث، ل/ 158أ.

[79] القاضي، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، الجزء(11)، صـ384.

[80] القاضي، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، الجزء(13)، صـ351. الملاحمي، **المعتمد في أصول الدين**، الجزء الثالث، ل/ 164أ.

[81] القاضي، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، الجزء(11)، صـ198.

[82] القاضي، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، الجزء(11)، صـ198 – 199. الملاحمي، **المعتمد في أصول الدين** (ز)، الجزء الثالث، ل/ 161أ.

[83] القاضي، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، الجزء(11)، صـ385، 199.

[84] القاضي، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، الجزء(14)، صـ152.

[85] القاضي، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، الجزء (15)، صـ114. وقارن الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، صـ158 – 162.

[86] حسني زينة، **العقل عند المعتزلة**، صـ140. والشاطبي، **الموافقات**، الجزء الثالث، صـ20. القاضي، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، الجزء (13)، صـ280. وقد ورد عند المعتزلة عدد من النصوص يشير بعضها إلى أن العقل هو الأصل، وبعضها يشير إلى أن الكتاب هو الأصل، ونظرة في أحد هذه النصوص ربما يحل الإشكال القائم، ويفض الخلاف بين الباحثين حول تقديس المعتزلة العقل على حساب النقل من عدمه، يقول القاضي عبد الجبّار: "إن الكتاب هو الأصل، من حيث إن فيه التنبيه على ما في العقول، كما أن فيه الأدلة على الأحكام، وبالعقل يُميَّز بين أحكام الأفعال، وبين أحكام الفاعلين، ولولاه لما عرفنا من يؤاخذ بما يتركه أو بما يأتيه، ومن يُحمد ومن يُذم، ولذلك تزول المؤاخذة عمن لا عقل له". القاضي، **فضل الاعتزال**، صـ139.

يشير هذا النص إلى أن المعتزلة لا يعدون حكم العقل فوق حكم الكتاب؛ لأنهم يجعلون الكتاب هو الأصل في الأحكام، أما العقل فهو الذي يميز بينها ويقدر دلالتها، أي أنهم يقدمون العقل تقديمًا "معرفيًا" لأجل فهم الشريعة، "لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل".القاضي، **فضل الاعتزال**، صـ139.

ولذلك فإن اعتبار العقل هو "الأصل في هذا الباب" لا يتعارض مع القول بأن "الكتاب هو الأصل" من حيث يكون الكتاب هو الأصل "شرعيًا" والعقل هو الأصل "معرفيًا".

فينبغي أن لا نخلط بين تقديم المعتزلة العقل كأصل معرفي لفهم الشرع، وبين تقديم العقل كمصدر للشرع، وهو ما لم

يصرح به أحد منهم. راجع: المقبلي، **العلم الشامخ**، صـ232.

ولقد نبّه الجاحظ إلى أن الناس لا يدركون مصالحهم بأنفسهم، ولا يشعرون بعواقب أمورهم بغرائزهم، وأنهم إذا تُركوا لأنفسهم دون أن يُسمعهم الله تعالى خواطر الأولين، وأدب السلف المتقدمين، وكتب رب العالمين؛ "لما أدركوا من العلم إلا اليسير، ولما ميّزوا من الأمور إلا القليل". الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، الجزء الثالث، صـ238.

وعلى هذا فإن المعتزلة يعتبرون القرآن الكريم "هو الأصل"، لأن فيه التنبيه على ما في العقول، وفيه الأدلة على الأحكام، ولا تعارض في الدلالة بين الأحكام العقلية والأحكام السمعية. ولكن قد يقع الفصل بينهما لاختلاف طريق العلم بهما، فالأحكام العقلية "إذا كانت معلومة بالعقل نُسبت إليه، فقيل هي أحكام عقلية، وإذا كانت تُعلم بالسمع قيل هي أحكام سمعية، وحقيقة الأحكام لا تتغير، وإن انقسمت الإضافة لانقسام الأدلة التي بها تُعلم"، القاضي، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، الجزء (17)، صـ101. وهذا يَعني أنّ "أحدَ العلمين قد يكون مثلاً للآخر، ويتبين الفصل بينهما لحصول أحدهما عند نظر، وحصول الآخر عند خبر". إلا أنه "لا يؤثر في كون الجميع أدلة". القاضي، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، الجزء (17)، صـ88.

وهذا يعني أن اختلاف طريق العلم– سمعًا وعقلاً– لا يغير من حقيقة الأحكام بأنواعها "الواجبة والمستحيلة والجائزة، لا يتغير الحال فيها بالأزمان والأمكنة". ابن متويه، **التذكرة**، الجزء الأول، صـ89. وهذا يدل على أن المعتزلة يهدفون من وراء ذلك إلى العمومية للأحكام، والاتساع في تطبيقها بما لا يتقيد بزمان ولا مكان، أي أنهم يريدون لأحكامهم أن تكون "مطلقة"، ومعلوم أن هذا الهدف لا يتحقق إلا إذا كانت الأحكام عقلية، "بمعنى أن أي حكم يطمح إلى شمول القبول أو الوجوب، ينبغي أن يدخل في إطار المعايير التي أقرها العقل". حسني زينة، **العقل عند المعتزلة**، صـ54.

(87) الملاحمي، **المعتمد في أصول الدين**، (ز)، الجزء الثالث، ل/ 163ب. وانظر: ابن متويه، **المحيط بالتكليف**، الجزء الأول، صـ234 – 235.

(88) **المصدران السابقان**، الجزء نفسه، والصفحة نفسها.

(89) **المصدران السابقان**، الجزء نفسه، والصفحة نفسها. أمّا عن كيفية الاستدلال على المثال السابق فيتلخص في الآتي: لو قبح الكذب لكونه عبثًا فقط، للزم أن يحسن إذا خرج عن كونه عبثًا، والصدق العبث قبيح أيضًا، ومتى حصل فيه نفع حسن، "ولو كان الكذب بمثابته للزم إذا خُيِّر بين الصدق والكذب والنفع فيهما واحد، أن يصح أن يتخير كما يتخير من الضربين إذا كان النفع فيهما واحدًا، فلما لم يصح التخيير بين الصدق والكذب، وإن حصل فيه النفع، علمنا أنه يقبح لكونه عبثًا، ويصير الكذب بعد هذا الاستدلال جملة يرد إليها كل ذلك في القبح".(89) الملاحمي، **المعتمد في أصول الدين**، (ز) الجزء الثالث، ل/ 163ب. وانظر: ابن متويه، **المحيط بالتكليف**، الجزء الأول، صـ234 – 235.

(90) الشيخ المقبلي، **العلم** الشامخ ، صـ231–232. ويُضيف الشيخ المقبلي معلقًا على هذا التطور: "ولهذا قال مختار في المجتبى وهو تلميذ تلميذه: النظر: "تجريد الغفلات لا ترتيب المقدمات"، وما حكيناه عن أبي الحسين هو ما حكاه تلميذه ابن الملاحمي في كتابه "الفائق"، وقد ذكر الطريقة التي تسميها المعتزلة إلحاق التفصيل بالجملة فصرّح بما ذكرناه، وهذه الطريقة هي البرهان عند المنطقيين إلا أن متكلمي المعتزلة يقدمون الكبرى التي دلالتها عموم على الصغرى التي دلالتها خصوص، ثم يقولون: والخاص لاحق بالعام أو التفصيل لاحق بالجملة".

(91) القاضي، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، الجزء(6)، ق(1)، صـ64.

(92) انظر: د. محمد السيد، **قضية الخير والشر عند القاضي عبد الجبَّار**، صـ86 – 87.

(93) الملاحمي، **المعتمد في أصول الدين**، (ز) الجزء الثالث، ل/ 163ب. ابن متويه، **المحيط بالتكليف**، الجزء الأول، صـ234 – 235.

(94) ابن متويه، **المحيط بالتكليف**، الجزء الأول، صـ235.

(95) الملاحمي، **المعتمد في أصول الدين**، الجزء الأول، ل/ 163ب. ابن متويه، **المحيط بالتكليف**، صـ230.

(96) الملاحمي، **المعتمد في أصول الدين**، الجزء الثالث، ل/ 163/أ.

(97) الإمام يحيى، **التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد**، الجزء الثاني، صـ365.

[98] الملاحمي، **المعتمد في أصول الدين**، الجزء الثالث، ل/ 160/أ.

[99] الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، صـ122. الملاحمي، **المعتمد في أصول الدين**، الجزء الثالث، ل/160أ–ب.

[100] الملاحمي، **المعتمد في أصول الدين**، الجزء الثالث، ل/ 153/ب.

[101] انظر: النسفي، **بحر الكلام في علم التوحيد**، صـ64.

[102] الإمام يحيى، **التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد**، الجزء الثاني، صـ367.

[103] انظر: أحمد بن الحسين، **شرح الأصول الخمسة**، صـ305.

[104] قاضي القضاة، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، الجزء(14)، صـ151. الرازي، **المطالب العالية**، الجزء الثالث، صـ289. الزركان، **فخر الدين الرازي**، صـ519.

[105] المقبلي، **العلم الشامخ**، صـ251. وانظر: الإمام يحيى، **التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد**، الجزء الثاني، صـ368.

[106] الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، صـ123.

[107] الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، صـ122.

[108] الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، صـ122.

[109] **المصدر السابق نفسه**، صـ125. وانظر: ابن متويه، **المحيط بالتكليف**، الجزء الأول، صـ254. د. محمد يوسف موسى، **فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية**، الطبعة الثالثة، مؤسسة الخانجي، مصر، 1963م، صـ44.

[110] الإمام يحيى، **التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد**، الجزء الثاني، صـ369.

[111] ابن متويه، **المحيط بالتكليف**، الجزء الأول، صـ253. وانظر: د. محمد الجليند، **قضية الخير والشر**، صـ101.

[112] محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل**، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1997م، الجزء الثاني، صـ95. وانظر: صالح بن غرم الله الغامدي، **المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري في ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف لابن المنير(683هـ)**، دار الأندلس للنشر والتوزيع، حائل، الطبعة الأولى، 1998، الجزء الأول، صـ471 – 472.

[113] انظر: د. محمد السيد، **الخير والشر عند القاضي**، صـ53.

[114] الزمخشري، **الكشاف**، الجزء الثاني، صـ34.

[115] الزمخشري، **الكشاف**، الجزء الثالث، صـ377. وانظر: الغامدي، **المسائل الاعتزالية**، صـ760. ولم يرتض معظم المفسرين قول الزمخشري هذا واعتبروا أن الكفار لم يقصدوا إلى فعل يكون لهم فيه مندوحة عن الكذب، وإنما كان قصدهم القيام بعمل مبني على الكذب والتمويه والدجل. للمزيد انظر: محمد بن جرير الطبري (310هـ)، **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ، الجزء التاسع عشر، صـ171. وابن المنير، **الانتصاف على حاشية الكشاف**، الجزء الثالث، صـ377.

[116] راجع: الشهرستاني، **نهاية الإقدام**، صـ372 – 373. ويذكر البيروني أن قدامى الهنود يستحسنون قتل أنفسهم عند شجرة تسمى "برياك" في أوقات الكسوف، أو إغراق أنفسهم في نهر يدعى "كنك". وكذلك قوم من قدماء اليونان يقدمون على ضرب أعضائهم بأسياف ويلقون أنفسهم في النيران؛ طمعًا في الخلاص. أبو الريحان البيروني، **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، تقديم د. محمود مكي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2003،.

[117] أبو حامد الغزالي، **معيار العلم**، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1961، صـ195. الرازي، **نهاية العقول**، الجزء الثاني، صـ260.

[118] قاضي القضاة، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، الجزء(6)، التعديل، صـ20.

[119] انظر: ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي (751هـ)، **مدارج السالكين بين إيّاك نعبد وإيّاك نستعين**، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1973م، الجزء الأول، صـ233–234.

[120] ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، الجزء الأول، صـ235.

[121] ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، الجزء الأول، صـ240.

[122] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، إدارة ترجمان السنة، باكستان، 1976، صـ423. وأشار ابن قيم الجوزية إلى ذلك بقوله: "فإن الله ﷻ فطر عباده على استحسان الصدق والعدل، والعفة والإحسان، ومقابلة النعم بالشكر، وفطرهم على استقباح أضدادها، ونسبة هذا إلى فطرهم وعقولهم، كنسبة الحلو والحامض إلى أذواقهم، وكنسبة رائحة المسك ورائحة النتن إلى مشامِّهم، وكنسبة الصوت اللذيذ وضده إلى أسماعهم، وكذلك كل ما يدركونه بمشاعرهم الظاهرة والباطنة، فيفرقون بين طيبه وخبيثه، ونافعه وضاره"[122]. ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، الجزء الأول، صـ230.

[123] انظر: ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، الجزء الأول، صـ235. وانظر: ابن القيم، **مفتاح دار السعادة**، الجزء الثاني، صـ66-67.

[124] د. رشدي عليان، **دليل العقل عند الشيعة الإمامية**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، صـ197، 222 وما بعدها.

[125] ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، الجزء الأول، صـ231. وانظر: الدكتور الجليند، **قضية الخير والشر**، صـ103.

[126] أحمد بن الحسين، **شرح الأصول الخمسة**، صـ41. وانظر: الملاحمي، **المعتمد في أصول الدين**، الجزء الثالث، ل/153ب. ومن التعاريف الأخرى، "هو الذي ليس لفاعله أن يفعله"، وقيل: "هو ما يستحق عليه الذم إذا انفرد" وقيل: "هو ما ليس لفاعله أن يفعله، إذا علمه على وجه مخصوص". راجع: القاضي، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، الجزء السادس، ق(1)، صـ26، 27. أحمد بن الحسين، **شرح الأصول الخمسة**، صـ41. الملاحمي، **المعتمد في أصول الدين**، الجزء الثالث، ل/153ب، 157أ. يحيى بن حمزه، **التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد**، الجزء الثاني، صـ361. الزمخشري، **المنهاج في أصول الدين**، صـ59.

[127] الملاحمي، **المعتمد في أصول الدين**، الجزء الثالث، ل/153ب. وقد عُرف تعريفات أُخر منها: "هو ما ليس لفعله مدخل في استحقاق الذم"، وقيل: هو "ما ليس لفعله مدخل في استحقاق الذم أو لا تأثير له في استحقاق الذم"، وقد عرّفه الشيخ أبو الحسين البصري بأنه: "ما للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله أن يفعله، ومتى فعله لم يكن له تأثير في استحقاق الذم ولا مدخل". راجع: الملاحمي، **المعتمد في أصول الدين** (ز)، الجزء الثالث، ل153ب، /154ب، ل/155ب، 156أ. يحيى بن حمزة، **التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد**، الجزء الثاني، صـ360-361. ابن متويه، **المحيط بالتكليف**، صـ233. الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، صـ120. الزمخشري، **المنهاج في أصول الدين**، صـ59.

[128] انظر: الملاحمي، **المعتمد في أصول الدين**، (ز)، الجزء الثالث، ل/156أ.

[129] **يذهب المعتزلة إلى أن الذم** هو: "قول ينبئ عن اتضاع حال الغير"، وهو على ضربين:

- **ضرب يتبعه العقاب من جهة الله تعالى**، وذلك لا يستحق إلا على معصية.
- **ضرب لا يتبعه العقاب من جهة الله تعالى**.

أما المدح فهو: "قو ل ينبئ عن عظم حال الغير"، وينقسم إلى :

- **ما يتبعه ثواب من جهة الله تعالى**، وهو ما يُستحق على الطاعة كإقامة العبادات.
- **ما لا يتبعه ثواب من جهته تعالى**، كـ"المدح المقابل للنعمة المستحق" . انظر: أحمد بن الحسين، **شرح الأصول الخمسة**، صـ611-612.

[130] الشيخ المقبلي، **العلم الشامخ**، صـ230. وللمقبلي، صالح بن المهدي المقبلي (1108هـ)، **الأرواح النوافح، ضمن كتاب العلم الشامخ**، دار البيان، دمشق، د.ط، د.ت، صـ218. أحمد بن الحسين، **شرح الأصول الخمسة**، صـ613-614.

[131] الشيخ المقبلي، **العلم الشامخ**، صـ220.

[132] الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، صـ298.

[133] راجع: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحرّاني (728هـ) ، **مجموعة الفتاوى**، اعتنى بها وخرج أحاديثها: عامر الجزار وأنور الباز، الطبعة الثالثة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 2005م، الجزء الثامن، صـ 258-259. الدكتور الجليند،

قضية الخير والشر، صـ104. د. عبد الرحمن بن صالح المحمود، **موقف ابن تيمية من الأشاعرة**، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، 1995م، الجزء الثالث، صـ1320 – 1321.

(134) ابن تيمية، **مجموعة الفتاوى**، الجزء الثامن، صـ259. وانظر: الدكتور الجليند، **قضية الخير والشر**، صـ104.

(135) الملاحمي، **الفائق في أصول الدين**، صـ299. الزمخشري، **المنهاج في أصول الدين**، صـ59.

(136) أحمد بن الحسين، **شرح الأصول الخمسة**، صـ565.

(137) د. محمد الجليند، **قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي**، صـ83.

قائمة المصادر والمراجع

1. إبراهيم الموسوي الزنجاني النجفي، **عقائد الإمامية الإثنى عشرية**، مؤسسة الوفاء، قم، الطبعة الخامسة، 1982.
2. ابن الأثير عز الدين علي بن محمد (630هـ)، **الكامل في التاريخ**، راجعه د. محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1987م.
3. أحمد أمين، **ظهر الإسلام**، مكتبة النهضة المصرية، 1955م.
4. أحمد بن عوض الله الحربي، **الماتريدية دراسة وتقويمًا**، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1413هـ.
5. أحمد شوقي العمرجي، **المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية**، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2000م. أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، مكتبة النهضة يصدرها باللغة العربية الحديثة، الطبعة التاسعة، 1978م
6. أحمد عبد الله عارف، **الصلة بين الزيدية والمعتزلة**، تقديم: د. محمد عمارة، دار أزال، بيروت، والمكتبة اليمنية، صنعاء، الطبعة الأولى، 1987.
7. أحمد محمد المصلحي المغازي، **أسس الاتفاق في القضايا الفكرية بين المعتزلة وأهل السنة**، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، 1979م.
8. أحمد محمود صبحي، **في علم الكلام "المعتزلة"**، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، 1985.
9. الأسد آبادي، القاضي عبد الجبَّار بن أحمد الهمذانى (415هـ) ، **المغني في أبواب التوحيد والعدل (التعديل والتجوير)**، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة د.إبراهيم مدكور، إشراف د. طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، الطبعة الأولى، 1962م.

10. الأشعري، علي بن إسماعيل الأشعري (324هـ) ، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950م، وتم تحقيق الجزء الثاني عام 1954م.
11. ـــــــــــــــ، **أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة أهل الثغر**، تحقيق د. محمد السيد الجليند، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.
12. الآمدي، سيف الدين الآمدي (631هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق د. سيد الجميلي، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت، 1404هـ.
13. ـــــــــــــــ، **غاية المرام في علم الكلام**، تحقيق د. حسن الشافعي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1971.
14. الأنصاري، محمد نظام الدين (ت/1180هـ)، **فواتح الرحموت**، مطبوع مع المستصفى للغزالي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
15. الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (756هـ)، **المواقف في علم الكلام**، مطبعة العلوم، القاهرة، 1357هـ.
16. البصري، أبو الحسين محمد بن علي البصري (436هـ)، **المعتمد في أصول الفقه**، قدم له الشيخ خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ..
17. البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد الإسفرائيني (429هـ)، **أصول الدين**، ط1، مطبعة الدولة، إستانبول، 1928م.
18. ـــــــــــــــ، **الفرق بين الفرق**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية، المكتبة العصرية، بيروت،1993.
19. البلخي، أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي (319هـ)، **باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية، 1974م.
20. التفتازاني، مسعود بن عمر التفتازاني (793هـ)، **شرح التلويح والتوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، مكتبة صبيح، القاهرة، د.ت.
21. ـــــــــــــــ، **شرح المقاصد**، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، تصدير الشيخ صالح شرف، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، 1998م.
22. ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم الحرّاني (728هـ)، **الرد عل المنطقيين**، إدارة ترجمان السنة، الباكستان، 1976م.
23. ـــــــــــــــ، **مجموعة الفتاوى**، اعتنى بها وخرج أحاديثها: عامر الجزار وأنور الباز، الطبعة الثالثة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 2005م.
24. ـــــــــــــــ، **النبوات**، المطبعة السلفية، القاهرة، 1386هـ.
25. ـــــــــــــــ، **الرد على المنطقيين**، إدارة ترجمان السنة، باكستان، 1976.

26. ـــــــــــــــــــ، **الاحتجاج بالقدر ضمن مجموعة الرسائل الكبرى**، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، 1966م.
27. الجاحظ، عمرو بن بحر الجاحظ (255هـ)، **رسائل الجاحظ**، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1979.
28. الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد (812هـ)، **شرح المواقف**، ضبطه وصححه: محمود عمر الدمياطي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
29. جلال موسى، **نشأة الأشعرية وتطورها**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982م.
30. جولد تسيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ترجمة محمد يوسف موسى ود. علي حسن وعبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة، مصر، 1959م.
31. الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (478هـ)، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم، مكتبة الخانجي، مصر، 1950م.
32. ابن الحاجب، عثمان بن أبي بكر المقري (646هـ)، **منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل**، دار الباز، مكة المكرمة، ط1، 1985م.
33. حسن العطار (1250هـ)، **حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع**، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
34. حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، **الآمدي وآراؤه الكلامية**، دار السلام، الطبعة الأولى، 1998م.
35. حمودة السعفي، **ناصر الدين البيضاوي وآراؤه الكلامية والفلسفية**، المكتبة الأزهرية للتراث، ط1، 2004.
36. الحنبلي، عبد الحي بن أحمد بن محمد (1089هـ)، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق عبد القادر الأرنؤوط ومحمود الأرنؤوط، الطبعة الأولى، دار ابن كثير، دمشق، 1406هـ.
37. الخياط، عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط (300هـ)، **الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد**، الطبعة الثانية، الدار العربية للكتاب، بيروت، 1993م.
38. الرازي، الإمام فخر الدين الرازي (606هـ)، **المطالب العالية من العلم الإلهي**، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1987م.
39. ـــــــــــــــــــ، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، تحقيق طه عبد الرءوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
40. الرازي، **نهاية العقول في دراية الأصول**، دراسة وتحقيق صلاح محمد عبد الله الجمالة، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، 1991م.
41. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (595هـ)، **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق: د.محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، 1955م.
42. رشدي عليان، **دليل العقل عند الشيعة الإمامية**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.

43. الزمخشري، جار الله محمود بن عمر (538هـ)، **المنهاج في أصول الدين**، تحقيق سبينا شمدكا، مكتبة (Franz Steiner Verlag)، ألمانيا، 1997م.
44. ـــــــــــــــــــ، **الكشاف عن حقائق التنزيل**، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1997م.
45. زهدي جار الله، **المعتزلة**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1974.
46. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي (771هـ)، **جمع الجوامع**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1937.
47. ـــــــــــــــــــ، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق د. محمود محمد الطناحي ود.عبد الفتاح محمد الحلو، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1964م.
48. سهير محمد مختار، **التجسيم عند المسلمين مذهب الكرامية**، 1971م، دون أية بيانات أخرى.
49. الشرفي، أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي (1055هـ)، **شرح الأساس الكبير**، تحقيق د. أحمد عارف، المكتبة اليمنية، صنعاء، الطبعة الأولى، 1991م.
50. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (548هـ)، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، حرره وصححه الفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ط، د.ت.
51. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (1250هـ)، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق محمد سعيد البدري، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، 1992.
52. ـــــــــــــــــــ، **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار صعب، بيروت، 1986.
53. صالح بن غرم الله الغامدي، **المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري في ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف لابن المنير(683هـ)**، دار الأندلس للنشر والتوزيع، حائل، الطبعة الأولى، 1998.
54. الطبري، محمد بن جرير (310هـ)، **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ.
55. الطوسي، نصير الدين الطوسي (672هـ)، **تجريد العقائد**، تحقيق د. عباس محمد حسن، دار المعرفة الجامعية، 1996م.
56. عبد الرحمن سالم، **التاريخ السياسي للمعتزلة حتى نهاية القرن الثالث الهجري**، دار الثقافة للنشر، القاهرة، 1989.
57. عبد الرحمن بن صالح المحمود، **موقف ابن تيمية من الأشاعرة**، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، 1995م.
58. عبد الستار الراوي، **ثورة العقل مدرسة بغداد الاعتزالية دراسة فلسفية**، دار الخلود للتراث، القاهرة، 2006م.
59. عبد العزيز الدوري، **دراسات في العصور العباسية المتأخرة**، شركة الرابط، بغداد، 1945.
60. عبد الفتاح فؤاد، **الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية**، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2003م.

61. عبد الكريم عثمان، **نظرية التكليف آراء القاضي عبد الجبار الكلامية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1971.
62. عبد الله بن أسعد اليافعي(768هـ)، **مرهم العلل المعضلة في الرد على أئمة المعتزلة**، تحقيق محمود محمد نصار، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992م.
63. العلوي، يحيى بن حمزة (749هـ)، **التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد**، تحقيق هشام حنفي سيد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2008م.
64. العلوي، يحيى بن حمزة (749هـ)، **النهاية في الوصول إلى علم حقائق الأصول**، مخطوط مصوّر على (CD) محفوظ بمؤسسة الإمام زيد الثقافية، صنعاء، دون أية بيانات أخرى. وقد حصلت عليه كاملاً بحمد الله.
65. علي بن سعد بن صالح الضويحي، **آراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويمًا**، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثالثة، 2000م.
66. علي فهمي خشيم، **النزعة العقلية في تفكير المعتزلة**، دار مكتبة الفكر للطباعة، طرابلس، 1967م.
67. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (505هـ)، **الاقتصاد في الاعتقاد**، عارضه بأصوله وعلق حواشيه وقدم له: د. إبراهيم آكا جوبرقجي ود. حسين آتاي، كلية الإلهيات، أنقره، 1962م.
68. ـــــــــــــــ، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ.
69. ـــــــــــــــ، **معيار العلم**، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1961.
70. الفتوحي، محمد بن أحمد (ت/972هـ)، **شرح الكوكب المنير**، تحقيق: د. محمد الزحيلي، ود.نزيه حماد، مطبوعات جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1980م.
71. الفراء الحنبلي، أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي (458هـ)، **المعتمد في أصول الدين**، تحقيق: د. وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت.
72. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي (751هـ)، **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، دار الكتب العلمية، بيروت.
73. ـــــــــــــــ، **مدارج السالكين بين إيّاك نعبد وإيّاك نستعين**، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1973م.
74. الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد (333هـ)، **كتاب التوحيد**، تحقيق د. بكر أوغلي ود. محمد آروشي، دار صادر، بيروت، مكتبة الإرشاد، إستانبول، ط1، 2000م.
75. مانكديم ششديو، أحمد بن الحسين بن أبي هاشم (420هـ)، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1996م.
76. ابن متويه، الحسن بن متويه النجراني (468هـ)، **المحيط بالتكليف**، مراجعة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، تحقيق عمر السيد عزمي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، 1965م.
77. مجموعة من المؤلفين، **دائرة المعارف الإسلامية**، ترجمة: أحمد الشنتناوي وإبراهيم خورشيد وعبد الحميد يونس، مراجعة: د. محمد مهدي علاّم، د.ط، د.ت.

78. محمد أبو زهرة، **أصول الفقه**، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997م.
79. محمد السيد الجليند، **قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة السادسة، 2006م.
80. محمد حسيني أبو سعدة، **الشهرستاني ومنهجه النقدي**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2002.
81. محمد خليل هرّاس، **باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي**، المكتبة اليوسفية، طنطا، الطبعة الأولى، 1952.
82. محمد صالح الزركان، **فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية**، دار الفكر دون بيانات أخرى.
83. محمد صالح السيد، **أبو جعفر الإسكافي وآراؤه الكلامية والفلسفية**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م.
84. ـــــــــــــــــ، **الخير والشر عند القاضي عبد الجبَّار**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،(د.ط)، 1998.
85. محمد عبد الرحيم الزيني، **أبو الهذيل العلاف وآراؤه الفلسفية والكلامية**، جامعة الجزائر، المعهد العالي لأصول الدين، 1993م.
86. محمد عبد الهادي أبو ريدة، **تكملة ديوان الأصول للنيسابوري**، ضمن كتاب النيسابوري، أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري (450هـ)، **ديوان الأصول**، تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، 1969م.
87. ـــــــــــــــــ، **إبراهيم بن سيار النظَّام وآراؤه الكلامية والفلسفية**، ط2، دار النديم، القاهرة، 1989م.
88. محمد عبده (1905م)، **رسالة التوحيد**، ضمن كتاب الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق وتقديم د. محمد عمارة، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة، 1993م.
89. محمد عمارة، **المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية**، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، 1988م.
90. ـــــــــــــ، **تيارات الفكر الإسلامي**، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، 1997.
91. محمد يوسف موسى، **فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية**، الطبعة الثالثة، مؤسسة الخانجي، مصر، 1963م.
92. محمود قاسم، **مقدمة مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق: د.محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، 1955م.
93. المقدسي، المطهر بن طاهر (بعد 355هـ)، **البدء والتاريخ**، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ط، د.ت.
94. المقبلي، صالح بن المهدي المقبلي (1108هـ)، **العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ**، مكتبة دار البيان، دمشق، د.ط، د.ت.
95. ـــــــــــــــــ، **الأرواح النوافح، ضمن كتاب العلم الشامخ**، دار البيان، دمشق، د.ط، د.ت.

96. الملاحمي، ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي (536هـ)، **الفائق في أصول الدين**، تحقيق ويلفرد ما دلونك ومارتين مكدرمت، المعهد الإيراني للفلسفة، ومعهد الدراسات الإسلامية، جامعة برلين الحرة، 2007م.
97. ــــــــــــــــــــ، **المعتمد في أصول الدين**، مخطوط محفوظ في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء، علم الكلام، الجزء الأول منه محفوظ تحت رقم (679)، والجزء الثالث (680)، أما الجزء الثاني فهو مفقود.
98. مهرى أبو سعدة، **الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة**، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1993م.
99. ابن ميمون، أبو بكر بن ميمون، **شرح الإرشاد**، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، 1987م.
100. ابن الهمّام، كمال الدين محمد همّام (861هـ)، **المسايرة في علم الكلام**، ضمن كتاب المسامرة في شرح المسايرة، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006م.
101. هند حسين طه، **الأدب العربي في إقليم خوارزم من الفتح العربي (93هـ) حتى سقوط الدولة الخوارزمية (628هـ)**، وزارة الإعلام، بغداد، 1976.
102. ابن الوزير اليماني، محمد بن إبراهيم بن المرتضى (840هـ)، إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987م.
103. Gardet Louis, Dieuet la destinees I home, Paris, Librairie Philosophique, J.vrin,1967.