حاكمية العقل في التحسين والتقبيح
عند المعتزلة

د. مريم خليفة المبروك
قسم الفلسفة/ كلية الآداب/ جامعة سرت

المقدمة

يشغل المعتزلة حيزاً كبيراً في الفكر الإسلامي، ولايزال الحديث عنهم- بعد قرون من نشأتهم وقرون من اختفائهم كمدرسة فكرية لها أصولها - يشد القارئ ويشوقه، لأن تاريخ المعتزلة قد ارتبط بأسباب ليس هنا محل بحثها، بما يمثل ثورة عقلية. ولّدت فيهم حرية الفكر والرأي، فلا نجد فرقة كلامية نمت فيها هذه الحرية كما نمت في رحاب مدرستهم، فاتسع أفقهم، وتفتحت أذهانهم، ولم يقفوا عند ظاهر النص، بل راحوا يستخرجون مراميه البعيدة.

بنزعتهم العقلية تناولوا أصول العقيدة إثباتا ودفاعاً فاستطاعوا أن يصمدوا في مواجهة الحملات التي وجهت للإسلام، وأن ينتصروا لمبدأ التوحيد ويعمقوا مفهوم العدل في نفوس المسلمين.

كما طرح المعتزلة منذ نشأتهم قضايا وناقشوها وتوسعوا في بحثها كأفعال الإنسان وحريته وقاعدة التحسين والتقبيح العقليين، والعدل الإلهي، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغيرها من القضايا التي أثارت جدلاً كبيراً، ومناقشات جادة، طرحها التطور العقلي للمعتزلة في مرحلة من مراحل الفكر الإسلامي تجنب المحافظون حينذاك الخوض فيها، وإنما كان يسلم بها كما وردت من دون بحث أو تأويل، بل كان مجرد السؤال عنها يُعدّ بدعة.

وليس هناك من يماري في أن المعتزلة هم أهل النظر العقلي في الإسلام، ولكن إلى أي حد يمكن أن يعدّوا كذلك بصدد الأخلاق العامة؟ والإشكالية التي يطرحها البحث هي مدى قدرة حاكمية العقل على إدراك صفتي الحسن والقبيح في الأفعال، بدون الرجوع إلى الشرع، وإن أمر الشارع ونهيه هما دلالتان فقط، وليستا موجبتين لحسن الفعل أو قبحه؟

وهذه الإشكالية يتفرع منها تساؤلات عدة منها على أي أساس تقوم الأخلاق عند المعتزلة؟ وبعبارة أخرى ما الذي يؤسس الحكم الأخلاقي؟ علام نستند في حكمنا على هذا السلوك أو ذاك بأنه خير أو شر، حسن أو قبح ؟ هل للعقل شريعة عقلية مخالفة أو منفصلة عن الشريعة النبوية ؟ وغيرها من التساؤلات التي يحاول البحث الإجابة عليها من خلال دراسة المسائل التالية:

أولاً:– قاعدة التحسين والتقبيح الذاتيين:

1– معني الحسن والقبح:– استعملت كلمة "حسن وقبيح" في اللغة العربية لتدل على معنى جمالي في الأشياء المحسوسة، فيقال هذا حسن المنظر، وذاك قبيح الصورة، كما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَيَوْمَ** القِيَامَةِ هُم مِّنَ الْمَقْبُوحِينَ﴾[1]. كما استعمل اللفظان أيضاً للدلالة على أحكام خلقية فقيل هذا فعل حسن، وذاك فعل قبيح. والقبيح هو المنافر للطبع، أو المخالف للغرض، أو المشتمل على الفساد والنقص، وهو مقابل للجميل، والحسن وقيل: كل ما يتعلق به المدح يسمى حسناً، وكل ما يتعلق به الذم يسمى قبيحاً. وقيل أيضاً الحسن هو الواجب، والمندوب، والقبيح هو الحرام، أما المباح فهو واسطه بين الحسن، والقبيح[2].

وقد يطلق الحسن ويراد به الملاءمة للنفس، أما القبح فقد يطلق ويراد به عدم الملاءمة للنفس والمنافرة لها، وإلى جانب هذا قد يطلق الحسن ويراد به استحقاق المدح، أما القبيح فقد يراد به استحقاق الذم، ويقع الحسن، والقبح في ذلك تحت باب الأفعال الاختيارية، والعقل يحكم على هذا بالمدح أي أنه ينبغي القيام به، ويحكم أيضاً على هذا الفعل مذموماً إي أنه ينبغي تركه.[3]

كما يجمع المتكلمون على أن إطلاق الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة[4]:

* صفة الكمال والنقص يقال: العلم حسن، والجهل قبيح ولا نزاع في أن مدركه العقل.
* ملائمة الغرض ومنافرته، وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة وذلك أيضاً عقلي.
* تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب، وهنا محل نزاع بينهم.

كما اتفقوا على الحسن والقبح بالمعنى الأول، والثاني عقليان، بمعنى أن العقل يمكن له أن يدرك هذين المعنيين بدون الرجوع إلى الشرع، أي إلى الأمر، والنهي الإلهيين، أما المعنى الثالث فهو محل نزاع بينهم فقد أكد الأشاعرة على أنه لا يستطيع العقل إدراكه إلا بعد ورود

الشرع حيث إن الشرع عندهم هو الموجب للمدح والثواب على الفعل الحسن والذم والعقاب على الفعل القبيح.

في حين انفرد المعتزلة بالقول بأن هذه المعاني الثلاثة للحسن، والقبح تدرك بالعقل، دون الرجوع إلى الشرع، من حيث إن العقل عندهم في مقدوره أن يميز بين الحسن، والقبيح، كما أنه هو الموجب للمدح والثواب على الفعل الحسن، والذم والعقاب على الفعل القبيح، وإنما يأتي الشرع مؤكد لما سبق أن أوجبه العقل، وينقل الشهرستاني عن أبي الهذيل العلاف، أحد كبار المعتزلة قوله: « إنه يجب عليه (المكلف) أنه يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر، وإن قصد في المعرفة استوجب العقوبة أبدأ، ويعلم حسن الحسن، وقبح القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل والإعراض عن القبيح كالكذب والجور».[5]

والمعتزلة بناء على ما انتهوا إليه عرفوا الحسن بأنه :((ما لفاعله أن يفعله، ولا يستحق عليه ذم))[6] بل يستحق فاعله المدح في الدنيا وثواباً في الآخرة، أما القبح فهو((ما من صفة أن يصح أن يستحق فاعله به الذم))[7] في الدنيا والعقاب في الآخرة، ولهذا فإننا نرى القاضي عبدالجبار يرفض تعريفات أخرى للقبيح لأنها لم تنص على استحقاق فاعله الذم، معتبراً إياها تعريفات ناقصة بل يعتبر إن معرفة استحقاق الذم على القبيح من المعارف الضرورية التي لا يمكن دفعها عن النفس[8].

من ذلك يتضح أن العقل عند المعتزلة كان بصدد الأحكام الخلقية التي يتعلق بها المدح أو الذم، وعندما جعلوا الشرع تابعاً للعقل من جهة أن لا يثبت للأفعال قيمتها، وإنما يخبر عنها فحسب، فالعقل هو الذي يستدل به على حسن الفعل أو قبحه.

2- مبدأ الذاتية[9] الحسن والقبح:

الذاتية في الأفعال هي ما يوصف به الفعل لنفسه لا لعلة لأن إضافته إلى العلة تقتضي وجوب تغيير

حاله، وحكمه بتغيير حال العلة، فعندما نذكر صفة من صفات الذات فإن هذه الصفة تجري مجرى صفة العلة مع العلة، أي صفة للزوم الإيجابي، وكذلك الحال بالنسبة لصفة الذات « فإنها تجب مادامت الذات»[10]. أي تستمر باستمرار الذات وهذه الصفة في الشي

وفي الفعل [11].

من هنا يذهب المعتزلة إلى أن الحسن والقبيح وصفان ذاتيان في الأفعال يدركان بالعقل، فالحسن حسن في ذاته، والقبيح قبيح في ذاته ويبقى كذلك إلى الأبد. أي أن صفات الحسن والقبح ليست صفات تضاف إلى الأفعال، وإنما هي صفات ثابتة غير منفصلة عن الفعل المتصف بها، فمتى عرفنا الفعل عرفنا حسنه أو قبحه بالضرورة، وما دام الأمر كذلك فليس من الصعب على العقلاء أن يفرقوا بينهما[12].

والدليل على أن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان في الأفعال أن هناك من الأفعال مالا صفة له زائدة على مجرد الوجود كالطعام، والشراب، وفعل الساهي، والنائم، أما الأفعال الأخرى فهي محل حكم أخلاقي كالمدح، والذم، والإباحة، والحظر، فلو لم يكن لهذه الأفعال حكم زائد على الوجود لوجب ألا توصف بشيء، أو أن توصف بالحسن، والقبح على السواء، وذلك معلوم فساد باضطرار[13].

وقد اختلف المعتزلة حول الحسن، والقبح الذاتيين، فأوائل المعتزلة قالوا: بأن الحسن والقبيح صفتان ذاتيتان في الأفعال، حيث ذهب أبو الهذيل العلاف إلى أنه يجب على المرء أن يعلم من نفسه حسن الحسن، وقبح القبيح، وعندئذ عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل، والإعراض عن القبح كالكذب والجور[14].

وكذلك يقرر النظام أن صفات الحسن والقبح ذاتية ويستدل بهما على تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح قائلاً: "إن القبيح إذا كان صفة ذاتية للقبيح، وهو المانع من الإضافة إليه تعالى فعلاً، ففي تجويز وقوع القبح منه قبيح أيضاً..."[15] وهذا أيضاً توضيح لفكرة عدم انفصال صفة القبح عن الفعل.

ويعتبر الإسكافي من القائلين بالحسن والقبح الذاتيين، فيروي عنه الأشعري أنه قال: "في الحسن من الطاعات: حسن لنفسه، والقبيح أيضاً قبيح لنفسه، لا لعلة، وأظنه كان يقول: في الطاعة أنها طاعة لنفسها، وفي المعصية أنها معصية لنفسها"[16].

كذلك يذكر القاضي عبد الجبار عن أبي القاسم البلخي أنه كان من القائلين بالصفات الذاتية حيث يقول: "إن الأفعال تقبح لذاتها فالقبيح إنما يقبح لوقوعه بصفته، وعينه"[17].

وبذلك قرر أوائل ومتقدمي المعتزلة بأن صفة الحسن، أو القبح الذاتية صفة وجودية، فالفعل عندهم لا يحسن لمجرد انتفاء وجوه القبح عنه، أو يقبح لمجرد انتفاء وجوه الحسن عنه، وإنما يحسن الفعل، أو يقبح لصفة زائدة ثابتة فيه، بها يفارق الفعل الحسن غيره من الأفعال القبيحة، وكذلك يفارق القبيح غيره من الأفعال الحسنة، ولولا هذه الصفة لما اختص الفعل بأحكام الحسن، والقبح فالعدم لا تتعلق به الأحكام[18].

أما المتأخرون من المعتزلة كالجبائي والقاضي عبد الجبار والنيسابوري فيذهبون إلى أن الحسن والقبح وإن كانا من الصفات الذاتية فإن ذلك يعني أنهما مطلقان وعامان، فقد نرى الفعل الواحد مرة حسناً ومرة أخرى قبيحاً، وذلك وفقاً للوجه، أو الاعتبار الذي يقع عليه الفعل. فقد يقبح الكلام مثلاً لأنه عبث، أو لأنه أمر قبيح، أو نهى عن الحسن، أو لأنه كذب، وقد يحسن الكلام لوجوه تقتضي ذلك، كأن يكون نفعاً، أو دفع ضرر أو أمر بمعروف أو نهي عن منكر، أو كونه مصلحة[19].

والمقصود بالوجوه التي يقع عليها الفعل، أنه يقترن بحدوثها، فإذا اقترنت بالفعل سواء بالنفي أو الإثبات، يوصف الفعل لأجل ذلك بأنه ظلم أو نفع، فلطم اليتيم مثلاً، إذا كان تأديباً فهو حسن، وإذا كان ظلماً فهو قبيح [20] على أن هذه الوجوه والاعتبارات هي وجوه، واعتبارات عقلية عامة تدركها جميع العقول، والقول بهما لا يمنع مطلقاً – كما أشرنا – من أن قيمتي الحسن والقبح قيمتان ثابتتان في الأفعال، مستقلتان عن الأهواء والمصالح، تتخطيان حدود الزمان والمكان، عامتان سواء كانت على الإطلاق أو التقيد بكونها وجهاً. ومن ثم يتبين من هذا أن العقل عند المعتزلة هو الحجة الأولى في التحسين والتقبيح، فهو يحسن الشيء ويقبحه، وبه يدرك الصفة الذاتية للفعل، فهو قادر على التمييز بين حسن الأشياء وقبحها قبل ورود الشرع. أما إذا ورد الشرع بتحسين أو تقبيح فإن ذلك عندهم من قبل الإخبار لا من قبيل الإثبات.

من المستحسن أن نشير – هنا– باختصار– إلى بعض أدلتهم العقلية، والنقلية التي استندوا إليها لتأكيد على أن الحسن، والقبح صفتان ذاتيان في الأفعال فمن أدلتهم العقلية:

1 – أن الناس قبل ورود الشرائع كانت تتحاكم إلى العقل، وتتجادل بالعقل، ويلزم كل فريق خصومه بما يدل عليه العقل، ولا يراجعون في ذلك إلا ما في الأشياء من حسن وقبح ذاتيين،

ونرى العقلاء قبل الشرائع كانوا يستحسنون إنقاذ الغرقى، وتخليص الهلكى، ويستقبحون الظلم والعدوان.

2 – أنه لو سنحت للعاقل حاجة أمكن قضاؤها بالصدق كما أمكن قضاؤها بالكذب، بحيث يتساويان في حصول الغرض منها كل التساوي كان اختياره للصدق أولى من اختياره الكذب، فلولا أن الكذب عنده صفة يجب الاحتراز منه وإلا لما رجح الصدق عليه.

3 – لو أننا فصلنا الحسن والقبح من الأفعال الإنسانية بوصفهما صفتين ذاتيتين ورددناهما إلى الأقوال الشرعية لبطلت المعاني العقلية التي يقوم عليها قبولنا للشرع، والتي تستنبط بها الأصول الشرعية حتى لا يمكن أن يقاس فعل على فعل ولا قول على قول وذلك يؤدي إلى إبطال الشرائع ذاتها.

4 – لو أنكرنا كون العقل حاكماً ومعلماً بحسن الأفعال وقبحها لأنكرنا طبيعة الإنسان لأنه مفطور على ذلك، ودليله أن الناس يتساوون في معرفة الجمال والقبح الماديين والمعنويين، وإن اختلفوا في بعض الجزئيات [21].

وبناء على هذا أكدت المعتزلة على أن الإنسان مكلف قبل ورود الشرائع أو إذا لم تبلغه دعوة الرسل، بما يدل عليه العقل، فهو مكلف بالنظر والاستدلال، ومكلف بشكر المنعم، ومكلف بمكارم الأخلاق، ولو لم يصل إليه شرع في ذلك[22].

وقد ألزم المعتزلة مخالفيهم من الأشاعرة وغيرهم القائلين بأن صفات الحسن والقبح ليست ذاتية ، وإنما مردها إلى الشرع بكثير من الإلزامات [23]، نذكر منها في مجالنا هذا :

1– أن الأمر والنهي الإلهيين يكونا عبثاً لا حكمة فيها؛ لأن الأمر والنهي اللذان يقضيان بوجوب بعض الأفعال وتحريمها ليست لها حكمة إلا إذا كان هناك وجه يحسن عليه الفعل، أو وجه يقبح عليه الفعل، إذا خلا الفعل من تلك فقد يتقلب الواجب حراماً، والحرام واجباً.

2– أن بعثة الرسل ستكون بلاء، وفتنة، لا رحمة، لأن الأفعال قبل البعثة كلها كانت متساوية، وعلى الإباحة، وهذا مخالف لرحمة الله تعالى التي من بها على عباده.

3- ومن الممكن أيضا أن تنقلب معايير الأخلاق إذا كان مرجع ذلك إلى الأمر والنهي الإلهيين، فأنه من الجائز أن يأمر الشارع بالمعصية، وينهي عن الطاعة والعقل يأبى ذلك .

وهكذا لا تكون الأفعال متساوية، كما يزعم نفاه الصفات الذاتية للحسن والقبح ولكن منها ما هو حسن، ومنها ما هو قبيح، ويرجع ذلك لصفات منها جعلتها كذلك، ولا مدخل للشرع في التحسين أو التقبيح .

والعقول، والفطرة السليمة تؤكد ذلك، فهل منا أحد ينكر أن قضاء الوطر في الأمهات، والبنات، والخالات، أمر مستهجن في كل فطرة سليمة؟!! وهل يمكننا القول بأن الكذب، والصدق، والظلم، وقتل النفس، والسجود لله، والسجود للأصنام،..... كلها أفعال متساوية لا فرق بينها، وإنما الفارق بينهما هو أمر الشرع ونهيه؟!.

وهم أيضاً بجانب الأدلة العقلية استندوا إلى الأدلة النقلية منها على سبيل المثال لا الحصر: قوله تعالى: «إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ »[24]. فالتحريم هنا ليس من أجل النهي، وإنما لأنها قبيحة في ذاتها قبل النهي الإلهي وبعده..... وكذا سائر القبائح، وإذا كان الشرع قد نهى عنهما، فإنه بهذا قد أضاف إلي قبحهما قبحاً، فلا يقبح هذا قبحهما الذاتي، وإنما هو تأكيد له. وأيضاً قوله تعالى: « إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ..»[25] فأثبتت العدل والإحسان أفعالاً حسنة قبل الأمر بها، ولا خلاف في أن الله تعالى ينهى عن القبائح ويأمر بالمحسنات[26].

3- أهم اعتراضات المنكرين للصفات الذاتية للحسن، والقبح، ومسلك المعتزلة في الرد عليهم:

لقد أثار القول بالتحسين والتقبيح العقليين، والذي يقضي بأن الأفعال بها صفات ذاتية، وأن العقل يميز بناء على ذلك بين الحسن والقبح في الأفعال، وهو إذا ميز أوجب على الإنسان فعل الحسن، كما ينهاه عن فعل القبيح، وإذا قصر الإنسان فأنه ينال على ذلك ذم في الدنيا، وعقاب في الآخرة، لقد أثار هذا القول الكثير من الاعتراضات من قبل خصومهم من الأشعرية وغيرهم منها:-

الاعتراض الأول :من الحاكم الذي يقضى بالتكليف على الإنسان، هل هو العقل أم الله تعالى الذي يأمر وينهى، وعلى أي أســاس يقوم حكم العقل هل لصفات ذاتية توجب الأمر

والنهي؟

لا خلاف بين المسلمين عامة في أن الحاكم هو الله تعالى، وأن الشريعة قانون ديني يرجع في أصله إلى وصي السماء، فالله وحده هو الذي يأمر عباده، وينهاهم، وأن العباد مكلفون بالطاعة، يثابون عليها، ويعاقبون على المعصية.

ولكن الخلاف يقع بين المسلمين في الأحكام التي لم ترد في الكتاب، والسنة هل للعقل مدخل في تحريمها، أو إيجابها، حيث لا نص يمكن الاعتماد عليه، بعبارة هل في مقدور العقل أن يدرك صفات الحسن، والقبح الذاتية في الافعال، وعليه يكون الإنسان مطالباً بما يقضي به العقل إلى جانب ما يقضى به الشرع.

هذا ما ذهب إليه المعتزلة، بينما لم يوافق جمهور الفقهاء على ذلك، أي على أن العقل مصدراً للأحكام الشرعية التي لم يرد فيها نص، بل يذهبون إلى رد هذه الأحكام إلى ما ورد فيه نص بالطرق المختلفة للرد : كالقياس، أو الاستحسان، أو الرد إلى المصالح المبعثرة شرعاً.[27]

وهكذا يرجع جوهر الخلاف بين المعتزلة، وجمهور الفقهاء من أهل السنة إلى اختلافهم معهم في مسألة التحسين، والتقبيح الذاتيين.

فالمعتزلة فيما – ذكرنا – تذهب إلى أن الوحي لا يغير صفات الأفعال من الحسن، والقبح، ذلك لأن هذه الصفات ثابتة لا تتغير، ولا تتبدل، وعلى هذا فالشرع في أوامره، ونواهيه هذه الصفات الذاتية في الأفعال ،فيأمر بما هو حسن في ذاته، وينهى عما هو قبيح في ذاته، وعلى هذا يوجب ذم من يقدم على فعل القبيح كما يوجب مدح فاعل الحسن، لأن هذا عندهم يعلم عقلاً لا شرعاً[28].

الاعتراض الثاني: وهذا من الاعتراضات الهامة التي قدمها الأشاعرة مواجهة قول المعتزلة بالصفات الذاتية ، بأن ذلك لا يتوافق مع القول بنسخ الأحكام[29]، ذلك لأن نسخ الأحكام يعني إمكان تغييرها، وهذا يقضي أن تكون أحكام الحسن والقبح نسبية.

لكي نوضح موقف المعتزلة من هذا الاعتراض، فإننا نقول أنهم يفرقون بين نوعين من الأحكام:

أولا:– الأحكام العقلية (الشريعة العقلية): وهي أحكام أولية ضرورية، غير مستقاة من

التجربة، ويرجع حسنها وقبحها إلى أمور تخصها، ولا تتعلق بغيرها، فالقبح الفعلي يقبح لأمر يخصه، لا تتعلق بغيره نحو كون الظلم ظلماً والكذب كذباً، والحسن الفعلي يحسن لأمر يخصه نحو الإحسان، والانتفاع الذي لا يؤدي إلى ضرر.

ثانياً: الأحكام الشرعية: وهي أحكام يجوز فيها الاختلاف وذلك؛ لأنها مبنية على مصالح العباد، لا مدخل للعقل فيها، وإنما يدركها العقل كما يدرك المصلحة فيها من خلال الدليل الصادر عن الله، مثل هذه الأحكام لأنها مرتبطة بمصالح العباد فجائز فيها النسخ مراعاة لهذه المصالح التي تختلف باختلاف الأزمان، والأماكن[30].

من هنا أجاز جمهور المسلمون عامة النسخ في الأحكام الشرعية، بينما لم يجيزوا نسخ الأحكام العقلية ، والتي يتفق العقلاء على حسنها أو قبحها مثل : الصدق، العدل، بر الوالدين، الإيمان بالله، الظلم، الكذب..... وغيرها مما تواضع العقلاء في كل العصور على أنه خير أو شر، فهذه الأحكام لا تقبل النسخ، وإن الاستقراء يثبت أنه لم ينسخ حكم على هذه الشاكلة[31].

وهذا ما يقرره المعتزلة حيث يُذكر عنهم الآمدي قائلاً: «ذهبت المعتزلة بناء على قاعدة التحسين، والتقبيح الذاتيين، ورعاية الحكمة في أفعال العباد إلي امتناع نسخ وجوب معرفة الله، وشكر المنعم، وتحريم الكفر، والظلم، والكذب، وكذلك كل الأحكام التي قيل بوجوبها لحسنه، وتحريمه لقبحه في ذاته، وذلك لاعتقادهم أن المفضي إلى وجوبها، وتحريمها، إنما هي صفات ذاتية لا يجوز تبديلها، وتغييرها[32].

الاعتراض الثالث:- ومن الاعتراضات التي اعترض بها خصوم المعتزلة فيما يتعلق بكون الأمر والنهي «دالان فقط» وليسا كاشفين عن حسن الأمر، وقبح النهي، إنهم لم يتصورا أن تكون الأوامر والنواهي الإلهية تابعة لقيم أخرى صادرة عنها، فأن ذلك في نظرهم سوف يؤدي إلى الانتقاص من قدسيتها!!.

حقيقة أن المعتزلة وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار، والجبائيين لم يجعلا الأمر والنهى علة حسن الحسن وقبح القبيح، وإنما هما كاشفان لما في الأفعال من حسن أو قبح –كما سبق أن أوضحنا ذلك – ولعل فيما ذكره الشهرستاني وهو أشعري عن المعتزلة ما يفيد في الرد علي هذا الاعتراض حيث يقول« (أي المعتزلة) لو رفعنا الحسن، والقبيح من الأفعال

الإنسانية، ورددناها إلى الأقوال الشرعية بطلت المعاني العقلية التي نستنبطها من الأصول الشرعية، حيث لا يمكن فعل على فعل، وقول على قول، ولا يمكن أن يقال لم، ولأنه، إذا لا تحليل للذوات، ولصفات الأفعال، التي هي عليها، حيث يرتبط بها حكم مختلف فيه، ويقاس عليها أمر متنازع فيه، وذلك رفع للشرائع بالكلية من حيث إثباتها، ورد الأحكام الدينية من حيث قولها »[33].

وهذا الذي ذكره الشهرستاني – معبراً في ذلك عن رأي المعتزلة وهو أشعري – يرتبط بصميم التشريع، الذي يعلى من دور الاجتهاد، ودور العقل في استنباط الأحكام الشرعية.

رد المعتزلة على هذه الاعتراضات أدى ببعض متأخري الأشعرية الاتفاق معهم في بعض ما ذهبوا في هذا الصدد. ويبدو ذلك واضحاً أكثر فيما أورده الغزالي عن قدرة العقل في إدراك معاني الحسن والقبح في الأفعال، حيث يقول «أما اتباع العقل الصرف في إدراك معاني الحسن والقبح فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى الذين أراهم الحق حقاً وقواهم على إتباعه وآراهم الباطل باطلاً وقواهم على اجتنابه، فإذا كان الله قد خص به أولياء الله فلعل في تمكين غيرهم من الاطلاع على هذه الصفات حكمة تمهد لإحقاق الحق وإعلاء كلمة الله تعالى» [34].

وإلى مثل هذا يذهب فخر الدين الرازي إلى أن الحسن والقبح عقليان في أفعال العباد دون أفعال الله فالمحبوب لذاته ما تميل إليه النفس، والمكروه لذاته لانتهائه إلى الألم. والرازي يوكد أن هذا التصديق لابد أن يكون مسبوقاً بتصور عقلي .

وبهذا يتفق مع المعتزلة في إثبات الحسن، والقبح العقليان فيما يتعلق بالأفعال الإنسانية، فيقول «إن الذي يتخيله هؤلاء المعتزلة من الحسن والقبح قد صدقوا فيه، إلا أن حاصله يرجع إلى الرغبة في جلب المنافع ودفع الضار....»[35].

نخلص من هذا إلى أن المعتزلة ومتأخري الأشاعرة قد انتهوا إلى إثبات نوع من الموضوعية للحسن، والقبح، وأن وجهات النظر بينهما تكاد تكون متقاربة والاختلافات بينهما تكاد تكون يسيرة.

بعد أن عرضنا لأهم الاعتراضات التي قدمها الأشاعرة ينبغي علينا أن نشير إلى ماهية العقل عند المعتزلة، حيث إن العقل هو الذي يميز بين صفات الحسن والقبح التي هي

علة الحسن والقبح في الأفعال ، ومن ثم تكون دلالة على حسن الأمر بالحسن ،والنهي عن القبيح.

ثانياً:- ماهية العقل[36] عند المعتزلة:

لم يحاول المعتزلة ولا الكلاميون عامة الخوض في الجانب الفلسفي في تحديد مفهوم العقل، والذي يصف العقل بأنه جوهر أو أنه جوهر مجرد، وتصنيفه في أنواع متعددة كالعقل الهيولاني، والعقل الفعال، فقد انصرفوا عن هذه النظرة الفلسفية، ورفضوا نظرية العقول المجردة التي كانت محور اهتمام فلاسفة الإسلام والتي استقوها من فلاسفة اليونان.[37]

ويبدو أن المعتزلة اتجهوا إلى ربط معنى العقل بمعناه اللغوي فيذهب أبو الهذيل العلاف أن العقل هو القوة التي ترى الأشياء الواضحة البسيطة رؤية مباشرة، فهو يعرف بأنه: «القوة التي يفرق بها الإنسان بين نفسه وسائر الأشياء... وهو القوة على اكتساب العلم، فهو يرى العقل نور طبيعي يرى الحقائق الأولى البسيطة، الواضحة – كأصول المحسنات والمقبحات رؤية مباشرة بلا استدلال، أي بحدس عقلي مباشر، وبواسطة هذه الحدوس يتم الاستنباط العقلي لسائر المعارف[38].

ويعرف الجبائي- من المعتزلة – إلى أن العقل هو «العلم» ولعل المقصود بالعلم هنا العملية التي يكتسب بها الإنسان المعلومات، وليس المعلومات نفسها، والعلوم عند الجبائى نوعان، نوع يدرك بمجرد النظر أي باضطرار، والنوع الآخر يدرك بالاستدلال، على أن العلوم الأولى (الضرورية)[39] تكون أصلا لتلك العلوم التي تدرك بالاستدلال، ولقد عدّ الجبائي العلم بأصول المحسنات والمقبحات من العلوم الضرورية أما تفصيل هذه العلوم فتعلم بالاستدلال[40] يقول الأشعري معبراً عن تعريف الجبائي: بأن العقل عندهم (أي المعتزلة) «هو العلم، وإنما سمي عقلاً، لأنه يمنع نفسه به ما لا يمنع المجنون نفسه، وأن ذلك مأخوذ من عقال البعير، وإنما سمي عقاله عقالاً، لأنه يمتنع به »[41] كما يورد الجبائي تعريفاً آخر للعقل بأنه «هو العلم الصارف عن القبيح الداعي إلى الحسن»[42]. فهو المرشد للإنسان فيما يفعله، وقوة رداعة له فيما لا يتفق وما يجب عليه، فيدفع الإنسان إلى الخير وينهاه عن الشر.

كما يعرف القاضي عبد الجبار العقل بقوله: اعلم أن العقل هو عبارة عن جملة من العلوم المخصوصة، متى حصلت في المكلف، صح منه النظر، والاستدلال والقيام بأداء ما كلف به، لأنها معلومة بذاتها، ومن ثم تقبلها كل العقول الانسانية، ولا نستطيع تحصيل المعارف بدونها، والعقل يستنبط من هذه المسلمات معارف مترتبة عليه[43]. وتعد أصول الأخلاق من جملة هذه المعارف.

ولعل قول المعتزلة بإجماع العقلاء على أصول الأخلاق راجع إلى اعتقادهم العميق بعدم تفاوت الناس في العقل، إذا اعتبروا الناس فيه سواء، وهذا ما ذكره النسفي عنهم حيث يقول : قالت المعتزلة، أن الناس في العقل كلهم سواء، وكل عاقل بالغ يجب عليه أن يستدل له صانعاً، كما استدل ابراهيم صلوات الله وسلامه وأصحاب الكهف رضى الله عنهم حيث قالوا :« رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَن نَّدْعُوَ مِن دُونِهِ إِلَٰهًا لَّقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا»[44]. أي قولاً بعيداً عن الحق [45].

وبهذا يكون المعتزلة قد سبقوا الفيلسوف ديكارت الذي قال: إن العقل السليم أعدل الأشياء قسمة بين الناس، ولعل المعتزلة يقصدون بالمساواة في العقل، المساواة في الأساس المشترك بين الناس جميعاً، بمعني إن الله حين خلق البشر جعل لهم الأساس المشترك الذي يتساوون فيه، أما ما يبنى على هذا الأساس فيختلف من شخص إلى أخر، بما يزود به العقل من علوم ومعارف [46].

إذا كان المعتزلة قد أعطوا العقل هذه المنزلة فهل العقل حاكم شرعي ما علاقة الشريعة العقلية بالشريعة النبوية؟

ثالثاً:– علاقة العقل بالشرع:

بلغ اعتداد المعتزلة للعقل أنهم ذهبوا إلى القول بأن هناك شريعة عقلية عامة يدركها جميع الناس من حيث إنهم جميعاً متساوون في القدرة على إدراكها، متى اكتملت عقولهم، وذلك قبل أن يرد الشرع إليهم، وبموجب هذه الشريعة العقلية يتقرر على الإنسان القيام بالواجبات العقلية كمعرفة الله، ومعرفة الحسن، والقبح والتمييز بينهما، وشكر المنعم....وغير ذلك من الأحكام العامة التي لا تختلف فيها العقلاء، والتي تدرك بالنظر السليم، وأن الإنسان إذا قصر في إداء واجبات هذه الشريعة العقلية، أو قصر في معرفة أحكامها، فأنه

يستحق العقوبة والتخليد في النار[47].

ولقد أثبت الجبائي وابنه أبي هاشم فيما نقله عنهما الشهرستاني في هذه الشريعة العقلية، وضرورة الالتزام بها، بجانب الشريعة النبوية التي تختص بالعبادات والطاعات لأن العقل الإنساني لا يستطيع معرفتها لأنها موثوقة بأوقات معينة محددة بحدود معينة لا يصل العقل إلى إدراكها، وهاتان الشريعتان هما مصدر تكليف الإنسان[48].

خلاصة القول إن المعتزلة تعوّل على العقل في وجوب الأحكام العقلية ،وتعوّل على الشرع في الأحكام العملية، وهذا الذي انتهى إليه المعتزلة أثار لغطاً كثيراً حول موقفهم من الرسالة (أي الشريعة النبوية)، وكذلك عن رأيهم في من لم تبلغه دعوى النبوة.

إذا بدأنا بتوضيح موقفهم من الشريعة النبوية فنجد أنهم في الحقيقة لم ينكروها أو يهملوها، بل على العكس من ذلك، أعطوا لها أهمية كبرى من حيث إنها تؤكد صحة ما انتهى إليه العقل، كما أنها تأتي متممة لشريعة العقل، لأن العقل مهما بالغنا في قدراته فإنه يجوز عليه الخطأ، والغفلة والنسيان، فتأتي الشريعة مصححة للخطأ، ومنبهة للعقل كي يخلص من غفلته، وضابطاً لأحكامه، ومتممة لها، على أن هناك جانباً من التكليف لا يدرك إلا بالشرع، وهو العبادات، والمعاملات حيث إن العقل لا يستطيع الوصول إلى أحكامها، ومقاديرها، ومن هنا اعتبرت المعتزلة بعثة الرسل لطفاً من الله[49]. لينبه العباد، ويحث عقولهم على النظر فيقول الجبائي «وإن بعثه الأنبياء، وشرع الشرائع، وتمهيد الأحكام، والتنبيه على الطريق الأصوب وكلها ألطاف....».[50] أي أن بعثة الرسل تكون مساعدة للعقل للوصول إلى الطريق الصحيح.

وهم يؤكدون أن الشريعة العقلية لا تتصادم مع الشريعة النبوية، بل هما متفقتان لأنهم ينبعان من مصدر واحد، وهو المصدر الإلهي، أما إذا بدأ شيء من التعارض بينهما فيمكن إزالته عن طريق تأويل نصوص الشريعة النبوية، حيث تتفق مع ما أثبته العقل من قبل، ولعل هذا من أهم الأسباب التي دفعت المعتزلة إلى إستخدام التأويل كمنهج للوصول إلى هذا الغرض، فنجدهم يؤولون النصوص ولا يقفون عند ظاهرها [51] والعقل آلة ذلك كله .

من هنا جاءت العلاقة بين العقل والشرع، وذلك لأن العقل أداة فهم النص الديني أي الشريعة، والشريعة نفسها تحث على تدبر الشرع أي أن صحة الشريعة متوقفة على إدراك

العقل لها إدراكاً صحيحاً.

ولقد استدل المعتزلة بآيات كثيرة من الذكر الحكيم – ليثبتوا صدق ما ذهبوا إليه منها قوله تعالى :« رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ »[52]. فيذهب المعتزلة في تأويل هذه الآية إلى أن الناس ليس لهم حجة قبل الرسل، لأن الحجة لازمة عليهم بالعقل، والرسل أنفسهم لم يتوصلوا إلى لمعرفة إلا بالنظر في تلك الأدلة، ولا عرفوا أنهم رسل لله إلا بالنظر في تلك الأدلة أيضاً، كما تؤكد الآية في نظرهم إلى أن بعثة الرسل هدفها التنبيه من الغفلة والنسيان الذي يمكن أن يقع فيه المكلفون، فيقولون لولا أرسلت إلينا رسولاً يوقظنا من الغفلة، فحمل المعتزلة هذه الآية: أن الرسل متمم لحجة العقل ومنبه على ما أوجب قبل البعثة بالعقل[53].

وعلى هذا بنى المعتزلة رأيهم في من تبلغه دعوى النبوة، بأنه مؤاخذ بترك الحسنات، وفعل القبائح، حيث إنه مكلف بأن يعقل ما هو حسن لذاته، ويمتنع عما هو قبيح في ذاته، فلا يحل له أن يكذب أو يجور، من حيث هو مكلف بالعقل في الحكم على الأشياء، وهو محاسب على ذلك[54].

يتبين لنا مما سبق أهمية الرسل والرسالات (الشريعة النبوية) عند المعتزلة، وكيف أن المعتزلة أعطت لها قيمة كبرى لا تقل عن قيمة العقل بل تزيد عليه، وذلك على عكس ما توهمه كثير من الباحثين، كل ما في الأمر أن المعتزلة أعطت للعقل دور كبير في تشريع بعض الأحكام العامة والخلقية والتي سميت – كما أوضحنا – بالشريعة العقلية، بينما بقي كثير من الأحكام لا يمكن معرفته إلا عن طريق الشرع. فالشريعة العقلية عند المعتزلة لا تتصادم وتتضاد مع الشريعة النبوية، فكلاهما مؤكد، ومتم للآخر.

رابعاً:– الدلالة العقلية كمصدر للأحكام الخلقية: تعد الدلالة العقلية عند المعتزلة الدلالة الأولى على استحقاق الأحكام الأخلاقية، بمعنى أن العقل هو الوسيلة التي تعرف بها الأحكام الخلقية من حيث: حسن، وقبح، وفضيلة، ورذيلة، وما يجب على الإنسان فعله، وما لا يجب فعله....، وذلك قبل أن يرد ذلك شرع، لأن الله قد أمدنا بالعقل ليكون لنا هادياً ومرشداً، ومدركاً لتلك الأحكام الخلقية التي لا ترجع إلى الأوامر والنواهي في الأخلاق، ولقد وصف المعتزلة من أجل ذلك بأنهم من أنصار المذهب الطبيعي أو الفطري، أو ما

يسمى مذهب السلطة الذاتية الذي يرجع الأخلاق إلى العقل أو الضمير [55].

والمعتزلة لم تكن نزعتهم العقلية منصبة على المعرفة أو البحث النظري في مصدر العلم، وإنما كانت أيضاً في المقام الأول بصدد العمل، ومن ثم ركزوا على قيمة العقل الخلقية.

وهناك ناحية ثانية تؤكد على نزعتهم العقلية بصدد الأخلاق وهي – ربطهم – كما أوضحنا – بين الثواب والعقاب، والمدح والذم، فالحسن ما استحق فاعله عليه المدح في العاجل والثواب في الآجل، والقبيح ما استحق فاعله عليه الذم في العاجل والعقاب في الآجل، والعقل هو الموجب لذلك، أي أن نزعتهم العقلية كانت بصدد الأحكام الخلقية التي بها يتعلق المدح أو الذم، فجعلوا الشرع تابعاً للعقل من حيث إن الشرع لا يثبت للأفعال قيمتها، وإنما يخبر عنها فحسب، بمعنى أن وظيفة الوحي عند المعتزلة تنحصر في الكشف عما أثبته العقل من أصول الأمور ومبادئها، وإثبات القيمة الخلقية لبعض الأفعال المشكوك في قيمتها من دون إعطاء قيمة خلقية لهذه الأفعال، إذا إن لكل فعل قيمته الذاتية[56] فإذا كان العقل يحكم بأن هذا الفعل مذموم وذاك الفعل ممدوح، فإن استحقاق الحكم على الفاعل «يدل عليه العقل والسمع»[57].

وهكذا يبدو أن الوظيفة الأساسية للعقل عند المعتزلة هي النظر والاستدلال وهو عندهم منيراً للإنسان، وهو الذي يميز به بين الحسن، والقبح، والخير، والشر ويدرك القيمة الخلقية للأفعال، وبهذا اعتبرت هذه القيمة مطلقة، وأن الأحكام الشرعية جاءت وفقها وتبعاً لها[58].

كما أن العقل لا يستدل به على معرفة الأحكام الخلقية فحسب، بل إن معرفته هذه ستكون بمثابة الصارف له عن فعل القبيح، وتكون له لطفاً بقربه من اختيار المحسنات من الأفعال، ومن هنا يبدو أن القدرة المعيارية للعقل في الوظيفة النظرية عند المعتزلة تبدو وكأنها أصل الانطلاق إلى وظيفته العملية الخلقية، فقدرة العقل على إدراك القبح، أو الحسن في الأفعال إنما يرتكز أساساً على عملية تولد العلم بهذه الأمور عن النظر الذي يرتد فعلا واقعاً من الإنسان[59]. والعقل إذا كان هو القوة التي يتوصل بها إلى اكتساب العلوم الضرورية، فهو أيضاً «القوة التي يتوصل بها إلى العلم الصارف عن القبيح الداعي إلى الحسن»[60].

والمعتزلة بهذا الرأي تكون مخالفة تماماً لسقراط الذي جعل العلم شرطاً للفضيلة، فالإنسان متى عرف الخير وأدرك ماهيته، أتاه لا محالة، لأن الفضيلة وليدة المعرفة، والرذيلة وليدة الجهل، فمتي عرف الإنسان الخير حرص على فعله، ومتى أدرك الشر توخى أن يتجنبه فلا يأتي الشر إلا من جهله من حيث إن الفضيلة، والرذيلة عنده لاإراديتان [61].

وهكذا ركز المعتزلة على القيمة الخلقية للعقل، بل هو المصدر الأول لها والمرشد للإنسان فيما يفعله، وقوة ردعة له فيما لا يتفق ما يجب عليه، فهو الباعث على العمل فضلاً عن هداية الانسان وصلاحه، فيدفعه إلي الخير وينهاه عن الشر، فهو بمثابة المرشد الوحيد الأمين لأعمالنا، والنور الذي يضئ الطريق قبل أن يسلكه الإنسان أو يعرض عنه[62].

وهكذا فالعقل عند المعتزلة هو مصدر إدراكنا للقيم الخلقية، وهو مقوم للحياة الخلقية كلها، وهم في هذا يختلفون مع الأشاعرة الذين ذهبوا إلى أن الأحكام الخلقية يعلم وجوبها أو حظرها بالأوامر والنواهي الشرعية، وليس للعقل في ذلك مدخل[63].

الخاتمة:

حتما يمكننا القول بأن المعتزلة هم بلا شك المعبرون عن النزعة العقلية في التفكير الإسلامي، وليس ذلك لأنهم استدلوا على العقائد السمعية بأدلة عقلية فحسب، لكن لأنهم وثقوا بالعقل إلى حدّ أنهم أثبتوا له وظيفة رئيسة في وضع مقاييس الأحكام الخلقية على الحسن، والقبح، فالعقل عندهم يستقل بإدراك الحسن، والقبح.

ولعل إلحاح المعتزلة على التأكيد على أهمية العقل في إدراك الأحكام الخلقية، لا ينكر القدرة الإلهية أو يتعارض معها، بل العكس من ذلك يؤكدها ويبرهن عليها، ويمتنّ فكرة العدل الإلهي، ويحقق الكمال لنظرية التكليف، فالعقل عند المعتزلة كاشف عن الصفات الذاتية في الأفعال، وهذا الكشف عن الذاتية يجعل أحكامنا على الأفعال، ثابتة مستقلة عن مصالح الناس، وأهوائهم، تتخطى حدود الزمان والمكان، وبهذا تصبح القيم الأخلاقية كلية وموضوعية، وهذا هو اتجاه العقليين قديما وحديثاً.

التوصيات:

يوصى البحث أنه من مصلحة الإسلام أن يستمر ضرورة هذا التيار العقلي؛ لأن التقدم الفكري، والاجتماعي في نواحيه المختلفة يرتبط دائماً بإعلاء قدر العقل والسير على منهاجه.

ويبدو أن الظروف التي دعت إلى تبني النزعة العقلية عند المعتزلة، قد عادت – من جديد – في أيامنا المعاصرة، فقد وفدت إلينا تيارات فكرية مختلفة بعضها إلحادي والآخر عبثي، وأصبح الإسلام يواجه في عصرنا تحديات مختلفة وصراعاً فكرياً مع أيدولوجيات مختلفة، وأصبح علماؤه ومفكروه في حاجة إلى سلاح العقل لمواجهة تلك التحديات.

ونحن في أخذنا بقيمة العقل لسنا مطالبين الآن أن نطبقه على نفس الموضوعات التي تناولها أسلافنا، وإنما نطبقه على موضوعات واقعنا الراهن كموضوعات: الاجتهاد فيما لم يرد فيه نص قطعي الثبوت والدلالة، مجالات العلم المختلفة، الانفتاح المستبصر على الثقافات الأجنبية، كما أن العقل هو أداة المواجهة مع المخالفين والمتطرفين، فليس من سبيل إلى دعوة المخالف إلا بدليل العقل ولا رد المتطرف إلا بحوار عقلي مقنع.

وهكذا يكون أخذنا بالعقل، واحترامنا له غايته خدمه النص الديني الذي نقدسه ونعلي من شأنه.

إلى الله يرجع الأمر كله

الهوامش والتعليقات

1- سورة القصص، آية 42.

2- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، (بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982م)، ص185.

3- سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة ،ط1، (بيروت، دار الفكر اللبناني)، ص ص 274-280.

4- انظر في ذلك: الرازي، محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والمتكلمين، ط1، (القاهرة، المطبعة الحسينية)، ب ت، ص147. الغزالي، المستصفي في أصول الفقه، ج1، ط1، (بولاق، المطبعة الأميرية، 1322هـ)، ص56. الأيجي: المواقف مع شرحه للعلامة سيد شريف (مصر، دار الطباعة العامرة، 1292هـ)، ص324.

5- الشهرستاني، الملل والنحل، بهامش الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم الظاهري، ج1،ط2، (بيروت، دار المعرفة، 1975م)، ص52.

6- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبدالكريم عثمان، ط1، (القاهرة، مكتبة وهبة، 1965م)، ص 326.

7- المصدر السابق، ص 311.

8- القاضي عبدالجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل «التعديل والتجوير» تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة: إبراهيم مذكور، ج6، (القاهرة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة ، 1962م)، ص27.

9- يقصد بالذاتية «ما يخص الشيء ويميزه عن جميع ما عداه، وقيل ذات الشيء نفسه وعينه» :انظر الجرجاني: التعريفات (مادة ذاتي)، (مصر، المطبعة الوهبية، 1283هـ): يطلق الغزالي على صفة الذاتية اسم صفة نفس ويفسرها بقوله: «أما الذاتي فأعني به كل ما هو داخل في ماهية الشي وحقيقته، (هؤلاء لا يتصور فهم المعني دون فهمه، كذلك كالذاتية السواد، والجسمية للفرس....، انظر: الغزالي، المستصفي في أصول الفقه، ط 1، (مصر، بولاق، 1322هـ)، ج1، ص14.

10- القاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 272.

11- سميح دغيم، فلسفة القدر فكر في المعتزلة ، ص272.

12- زهدي حسن جار الله، المعتزلة، ص ص118- 119.

13- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل (التعديل والتجوير)، ج6، ص ص 7-8، راجع: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 326، راجع: أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (العقليون والذوقيون)، ص 129.

14- الشهر ستاني، الملل والنحل، ج1، ص65.

15- المصدر السابق، ج1، ص74، راجع : محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار، النظام، تقديم: فيصل بدير عون، ص175 وما بعدها.

16- الأشعري، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، ص357.

17- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 310.

18- المصدر السابق، ص307 وما بعدها، راجع: القاضي عبدالجبار، المغني (التعديل والتجوير)، ج6، ص 10،31، 73، 80، راجع: محمد صالح محمد السيد، الخير والشر عند القاضي عبد الجبار، (القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر، 1998م)، ص 49.

19- القاضي عبد الجبار، المغني (التعديل والتجوير)، ج6، ص ص 61-67.

20- المصدر السابق، ج6، ص ص 70-73، راجع: عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1971م)، ص 439.

21- القاضي عبد الجبار، المغني (التعديل والتجوير)، ج6، ص ص 122 – 124، راجع: القاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 305، راجع: الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 372، راجع: الغزالي، المستصفي في علم الأصول، ج1، ص ص 56-57، راجع: أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج3، ص ص 48-49، راجع: عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، ص 438.

22- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص68 ، وما بعدها.

23- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، (مصر، مطبعة الفجالة، 1914م) ص12، راجع: محمد صالح السيد، الخير والشر عند القاضي عبدالجبار، ص ص50-51

24- سورة الأعراف، آية 33.

25- سورة النحل، آية 90.

26- راجع: محمد صالح السيد، الخير والشر عند القاضي عبد الجبار، مرجع سابق، ص77 وما بعدها.

27- أبو زهرة، أصول الفقه (القاهرة، دار الفكر العربي، 1957م)، ص ص69-70.

28- انظر علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ط4، (القاهرة، دار المعارف، 1971م)، ص 370.

29- النسخ لغة معناه الإزالة، فيقال: نسخت الشمس الظل أي أزالته، ونسخت الريح أثر المشي أي أزالته...، والإزالة هي الإعدام، ولهذا يقال زال عنه المرضى وزالت النعمة عن فلان، ويراد به الانعدام في هذه الأشياء كلها. أما النسخ اصطلاحاً: فهو خطاب الشارع لحكم ثابت بخطاب شرعي سابق، فالخطاب الرافع، لابد وأن يكون متراضياً عن الخطاب الأول، وللنسخ في الأحكام الشرعية حكمة، اقتضتها العناية الإلهية بالعباد، وهي مراعاة مصالح العباد، تلك المصالح التي تختلف باختلاف الأزمنة، وليس مجانباً للعقل أن يعلم الله صلاحية الفعل في زمن، وعدم صلاحيته في زمن آخر، لزوال المصلحة

وعدم تناسبه لها، وعلم الله أزلي وقديم، راجع: الغزالي، المستصفي في أصول الفقه، ج1، ص ص107-108.

30- انظر بالتفصيل: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 6، ص57، ج13، ص ص58-103.

31- محمد أبو زهرة، أصول الفقه، مرجع سابق، ص 191.

32- الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام ، ج 3، ص257.

33- الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ص374- 375.

34- الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص77.

35- فخر الدين الرازي، المطالب العالية في العلم الإلهي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ج3، بيروت، لبنان، 1978م)، ص348.

36- العقل في اللغة يطلق علي معان متعددة منها: الحجر أو النهي ضد الحمق، ويقال رجل عاقل، أي جامع لأمره، ورأيه مأخوذ من عقلت البصير إذ جمعت وقوائمه. وأيضاً يعني التمييز: وهو الذي يميز به الإنسان عن الحيوان ....الخ. راجع ابن منظور، لسان العرب، ج11، ص458.

37- محمد بيصار، في فلسفة ابن رشد « الوجود والخلود»، ط 3، (بيروت، دار الكتاب العربي)، ص 1173.

38- الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص155.

39- يتفق الكثير من متكلمي الأشعرية مع المعتزلة في تعريف العقل وبخاصة الجبائي، حيث يعرف الاشعري العقل بقوله «هو العلم ببعض الضروريات» راجع الجرماني في شرح المواقف، ص 385، وأيضاً العقل عنده علوم خاصة، وإلى نفس هذا التعريف ذهب الباقلاني والجويني، والفارق بينهم وبين المعتزلة في كون الأشاعرة يفضل عبارة «العلوم الضرورية » على العلوم المخصوصة مما لامجال للخوض فيه الآن. راجع: محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ط 1 ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996م، ص 112.

40- محمد صالح السيد، الخير والشر عند القاضي عبد الجبار، مرجع سابق ، ص ص88-89.

41- الأشعري، مقالات الاسلاميين، ج2، ص155.

42- محمد صالح السيد، الخير والشر عند القاضي عبد الجبار، ص90.

43- القاضي عبد الجبار، المغني عن أبواب التوحيد والعدل، ج1، ص375، راجع: القاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ص 50-51.

44- سورة الكهف، آية 14.

45- النسفي، بحر الكلام في علم التوحيد، (مصر ، كردستان العلمية، 1911م)، ص 5.

46- أبو الوفا التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته ، ط 1، (القاهرة ، المطبعة الحديثة، 1966م)، ص 157.

47- محمد صالح السيد، الخير والشر عند القاضي عبد الجبار، مرجع سابق ، ص156 وما بعدها.

48- الشهر ستاني، الملل والنحل ، ج1، ص 68.

49- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 519. القاضي عبدالجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج2، ص 93.

50- الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص 81.

51- محمد صالح السيد، الخير والشر عند القاضي عبد الجبار، ص ص158-159.

52- سورة النساء، آية 165.

53- الزمخشري، الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل، ط1، (القاهرة ، المطبعة البهية المصرية، 1343هـ)، ص238. راجع: محمد صالح السيد، الخير والشر عند القاضي عبد الجبار، ص160.

54- انظر: محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص72. وأيضاً: علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ص372.

55- أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في فكر الاسلامي، ص43.

56- عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، ص105.

57- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص619.

58- العبد خليل أبو عيد، دور العقل في التكليف قبل بلوغ الدعوة، (الجامعة الاردنية، مجلة دراسات، العدد 3، مجلد 12، 1985م)، ص20.

59- أحمد الحريثي، المعتزلة والأحكام العقلية والقانون الطبيعي، ط2، (بيروت، الوراق للنشر، 2015م) ص74 وما بعدها.

60- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج12، ص310.

61- توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، ط2، (القاهرة، دار النهضة العربية، 1969م)، ص ص 30-31.

62- البيرنصري نادر، فلسفة المعتزلة، ط1(القاهرة، 1951م)، ص53.

63- راجع الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص124.

المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر:

1- القرآن الكريم.

2- القاضي عبدالجبار، **المجموع من المحيط بالتكليف**، جمعة تلميذة القاضي ابن متويه، تحقيق: عمر السيد عزمي، مراجعة: أحمد فؤاد الأهواني، (المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة، الدار القومية، 1965م).

3- الرازي، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين بين العلماء والحكماء والمتكلمين**، ط 1، (القاهرة، المطبعة الحسينية، ب ت).

4- الغزالي، **المستصفي في أصول الفقه**، ط1،ج1، (المطبعة الأميرية، بولاق، 1266هـ).

5- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج1، (مصر، مطبعة الفجالة، 1914م).

6- الشهرستاني، **الملل والنحل**، (القاهرة، نشر عين البالي الحلبي، 1968م).

7- الشهرستاني، **نهاية الأقـدام في علم الكـلام**، تحقيق: الفرد صيوم، (طبعة بغداد، ب ت).

8- الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ط 1، (القاهرة، مطبعة مجازي، ب ت).

9- القاضي عبدالجبار، **المغني في أبواب التوحيد، التعديل والتجوير**، ج6 ، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة: إبراهيم مذكور، (القاهرة ، 1282هـ – 1962م).

10- القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: عبدالكريم عثمان، ط1، (القاهرة، مكينة وهبة، 1965م).

11- الأشعري، **مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، ج 2، (القاهرة، النهضة المصرية، 1950م).

12- الزمخشري، **الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل**، ط1، (القاهرة، المطبعة البهية المصرية، لبنان، 1343هـ).

13- فخر الدين الرازي، **المطالب العالية في العلم الإلهي**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ج3، (بيروت، لبنان، 1978م).
14- النسفي، **بحر الكلام في علم التوحيد**، (مصر، كردستان العلمية، 1911م).

ثانياً: المراجع:

1- محمد صالح السيد، **الخير والشر عند القاضي عبدالجبار**، (القاهرة، دار قباء، 1998م).
2- محمد أبو زهرة، **أصول الفقه**، القاهرة، دار الفكر العربي، 1957م).
3- علي حسب الله، **أصول التشريع الإسلامي**، ط4، (القاهرة، دار المعارف، 1971م).
4- محمود قاسم، **مقدمة كتاب مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة**، ط4، (القاهرة، دار المصرية، 1969م).
5- سميح دغيم، **فلسفة القدر في فكر المعتزلة**، ط1، (بيروت، دار الفكر اللبناني، 1992م).
6- زهدي حسن جار الله، **المعتزلة**، (منشورات النادي العربي في يافا، 1947م).
7- محمد بيصار، **في فلسفة ابن رشد (الوجود والخلود)**، ط3، (بيروت، دار الكتاب العربي، 1973م).
8- محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، ط1، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996م).
9- أبو الوفا التفتازاني، **علم الكلام وبعض مشكلاته**، ط1، (القاهرة، المطبعة الحديثة، 1966م).
10- أحمد محمود صبحي، **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي**، ط 2، (القاهرة، دار معارف، 1969م).
11- عبد الكريم عثمان، **نظرية التكليف**، (بيروت، مؤسسة الرسالة،1971م).
12- أحمد الحريشي، **المعتزلة والأحكام العقلية والقانون الطبيعي**، ط2، (بيروت، الوراقة للنشر، 2015م).

13- البير نصري نادر، **فلسفة المعتزلة**، ط1، ج1، (القاهرة، 1951م).

14- العبد خليل أبو عيد، **دور العقل في التكليف قبل بلوغ الدعوة**، (الجامعة الاردنية، مجلة الدارسات، العدد 3، مجلد 12، 1985م.