الحسن والقبح عقليان أم شرعيان

دكتور/ محيي الدين أحمد الصافي

عميد كلية أصول الدين بالقاهرة

هل يستطيع العقل التوصل الى معرفة الحسن والقبيح أو الخير والشر؟ هذه المسألة مشهورة بمسألة الحسن والقبح هل هما عقليان أم شرعيان؟ وقد تناقش فيها قديما المعتزلة واهل السنة وكل قال فيها رأيه واستدل عليه بأدلة وعلى مر الزمن ينتصر لرأى كل فرقة من هاتين الفرقتين انصار يحسنون رأيهم ويسفهون رأى الفرقة الاخرى ولخطورة المسألة لا بد من بيانها وتجلتها حتى تتعرف الحق فيها لأن كثيرا من الذين يدعون الانتساب للعقل فى عصرنا ينتصرون لرأى المعتزلة لظنهم أنهم يقدرون العقل حق قدره ويعرفون له كرامته حتى اطلق عليهم بعض المستشرقين (أنهم احرار الفكر فى الأسلام) وقد انخدع بهذا الرأى كثير من الباحثين الذين تلقوا علومهم على يد المستشرقين) فنقول وبالله التوفيق.

ذهب المعتزلة الى أن الحسن القبح عقليان ويقول الشهرستانى مبينا لرأيهم (أن العقل يستدل به على حسن الافعال وقبحها على معنى أنه يجب على الله الثواب والثناء على الفعل الحسن ويجب عليه الملام والعقاب على الفعل القبيح والأفعال على صفة نفسية من الحسن، والقبيح واذا ورد الشرع بها كان مخبرا عنها لا مثبتا لها، ثم من الحسن والقبح ما يدرك عندهم ضرورة كالصدق المفيد والكذب الذى لا يفيد ومنها ما يدرك نظرا بأن يعتبر الحسن القبح فى الضروريات ثم يرد اليها ما يشاركها فى مقتضياتها)[1].

---

(١) ص ٣٧١ نهاية الأقدام فى علم الكلام

ويقول الغزالى فى المستصفى (زعمت المعتزلة ان الافعال تنقسم الى حسنة وقبيحة فمنها ما يدرك بضرورة العقل كحسن انقاذ الغرقى والهلكى وشكر المنعم ومعرفة حسن الصدق و كقبح الكفران وايلام البرىء والكذب الذى لا غرض فيه ، ومنها ما يدرك بنظر العقل كقبح الصدق الذى فيه ضرر وحسن الكذب الذى فيه نفع ، ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة والحج وسائر العبادات وزعموا أنها متميزة بصفة ذاتها عن غيرها بما فيها من اللطف المانع من الفحشاء الداعى الى الطاعة لكن العقل لا يستقبل بدركه)(١) .

هذا مذهب المعتزلة كما عبر عنه الشهرستانى والغزالى اما مذهب اهل السنة فقد عبر عنه الشهرستانى بقوله (مذهب اهل الحق أن العقل لا يدل على حسن الشىء وقبحه فى حكم التكليف من الله شرعا على معنى ان أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسنا وقبحا بحيث لو أقدم عليها مقدم أو أحجم عنها محجم استوجب على الله ثوابا او عقابا وقد يحسن الشىء شرعا ويقبح مثله المساوى له فى جميع الصفات النفسية ، فمعنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله ، ومعنى القبيح ما ورد الشرع بذم فاعله ، واذا ورد الشرع بحسن وقبح لم يقتض قوله صفة للفعل ، وليس الفعل على صفة يخبر الشرع عنه بحسن وقبح)(٢) .

وقبل ان نورد أدلة كل من الطرفين على مذهبه نذكر ما قاله صاحب المقاصد تحريرا لمحل النزاع اذ قال .

وقد اشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع فى الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملائمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كل ما يستحق

(١) ص ٥٦ المستصفى للغزالى

(٢) ص ٢٧٠ نهاية الاقدام

المدح او الذم فى نظر العقول ومجارى العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما النزاع فى الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله فى حكم الله تعالى المدح او الذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا ومبنى التعرض للثواب والعقاب على أن الكلام فى أفعال العباد فعندنا ذلك بمجرد الشرع بمعنى أن العقل لا يحكم بأن الفعل حسن أو قبيح فى حكم الله تعالى بل ما ورد الأمر به فهو حسن وما ورد النهى عنه فقبيح من غير أن يكون للعقل جهة محسنة أو مقبحة فى ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته حتى لو أمر بما نهى عنه صار حسنا وبالعكس ، وعندهم للفعل جهة محسنة أو مقبحة فى حكم الله تعالى يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار أو بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم عيدفان قيل فأى فرق بين المدعيين قلنا الأمر والنهى عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى أن الفعل أمر به فحسن ونهى عنه فقبح وعندهم من مقتضياته بمعنى أنه حسن فأمر به أوقبح فنهى عنه فالأمر والنهى إذا وردا كشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته أو لجهاته (١) .

فالمعتزلة يدعون أن الحسن والقبح وصفان ذاتيان للأفعال بمعنى أن الصدق حسن لذاته أى ذات الصدق حسنة ويدرك العقل حسن الصدق بالضرورة والكذب قبيح لذاته أى ذات الكذب قبيحه ويدرك العقل قبحة بالضرورة ومراد المعتزلة من كلمة لذاته أن حقيقة الصدق حسنه أى أن الحسن وصف ذاتى للصدق داخل فى حقيقته ويدركه العقل ضرورة وكذلك الكذب قبح وصف ذاتى له داخل فى حقيقته مدرك بالضرورة

(١) ص ١٠٩ ، ص ١١٠ المقاصد .

ويستدلون على ذلك بأدلة سأذكر أهمها الأول يقول فيه صاحب المقاصد وهو عمدتهم القصوى : أن حسن مثل العدل والإحسان وقبح مثل الظلم والكفران مما أتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين كالبراهمة والدهرية وغيرهم وربما يبالغ فيه غير الملبين وذلك مع اختلاف عاداتهم واغراضهم فلولا أن حسن العدل والصدق ، وقبح الظلم والكذب ذاتى للفعل يعلم بضرورة العقل لما حصل هذا الاتفاق من جميع العقلاء على اختلافهم .

ثم أجاب عن هذا الدليل من وجهة نظر أهل السنة : بمنع الاتفاق من العقلاء على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب فى حكمه تعالى وانما حصل الاتفاق على ملاءمة غرض العامة وطباعهم واستحقاق الذم فى مجارى العقول والعادات ولا نزاع فى ذلك .

أما الغزالى فيجيب عن هذا الدليل بقوله ، أنتم منازعون فيما ذكرتموه فى ثلاثة أمور أحدها : كون القبح وصفا ذاتيا والثانى : فى قولكم : أن ذلك مما يعلمه العقلاء بالضرورة الثالث : أن العقلاء فى ظنكم لو أتفقوا عليه لكان ذلك حجة مقطوعا بها ودليلا على كونه ضروريا .

أما الأول وهو دعوى كونه وصفا ذاتيا فهو تحكم بما لا يعقل فان القتل عندهم قبيح لذاته بشرط أن لا تسبقه جناية ولا يعقبه عوض والقتل له حقيقة واحدة لا تختلف بأن تتقدمه جناية أو تعقبه لذة إلا من حيث الإضافة إلى الفوائد والأغراض وكذلك الكذب وكيف يكون قبحه ذاتيا معلوما بالضرورة ولو كان فيه عصمة دم نبى باخفاء مكانه عن ظالم بقصد قتله لكان حسنا بل واجبا يعصى بتركه والوصف الذاتى كيف يتبدل بالاضافة إلى الأحوال .

وأما الثانى : وهو كونه مدركا بالضرورة فكيف يتصور ذلك ونحن نتنازعكم فيه والضرورى لا ينازع فيه كثير من الخلق .

وأما الثالث : فهو أنا لو سلمنا اتفاق العقلاء على هذا أيضا لم تكن فيه حجة إذ لم يسلم كونهم مضطرين إليه بل يجوز أن يقع الاتفاق منهم على ما ليس بضرورى فقد اتفق الناس على إثبات الصانع وجواز بعثة الرسل ولم يخالف إلا الشواذ فلو اتفق أن ساعدهم الشواذ لم يكن ذلك ضروريا وكذلك اتفاق الناس على حسن الصدق وقبح الكذب يمكن أن يكون بعضه عن دليل السمع الدال على قبح هذه الأشياء وبعضه عن تقليد الآخذين من دليل السمع فكيف يدعى اتفاق العقلاء وفى الملحدة من لا يعتقد قبح هذه الأشياء ولا حسن نقائضها (١) .

وكلام الغزالى هذا كلام جيد لأن الكذب لو كان قبحه ذاتيا مدركا بالضرورة لما تغير لأنه حينئذ يكون كالعلوم العقلية الضرورية كالواحد نصف الإثنين والكل أعظم من الجزء فإن ذلك لا يتغير مطلقا بتغير الأحوال والأزمان والظروف إذن ليس القبح والحسن وصفين ذاتيين للأفعال ورجعا إلى المنفعة والمصلحة وقال الشهرستانى أيضا يرد على المعتزلة من وجهة نظر أهل السنة ، قال أهل الحق لو قدرنا إنسانا قد خلق تام الفطرة كامل العقل دفعة واحدة من غير أن يتخلق باخلاق قوم ولا تأدب بآداب الأبوين ولا تزيا بزى الشرع ولا تعلم من معلم ثم عرض عليه أمران .

أحدهما : أن الإثنين أكثر من الواحد .

والثانى : أن الكذب قبيح بمعنى أنه يستحق من الله تعالى لو ما عليه لم يشك فى أن لا يتوقف فى الأول ويتوقف فى الثانى ومن حكم بأن الأمرين سيان

---

(١) المستصفى ص ٥٧ ، ٥٨ .

بالنسبة إلى عقله خرج عن قضايا العقول ، (١) .

ثم يقول الشهرستانى أن حقيقة الصدق هى إخبار عن أمر على ما هو به وحقيقة الكذب : هى أخبار عن أمر على خلاف ماهو به ، فقد تحققت حقيقة الصدق والكذب من غير أن يدخل فيها كون الصدق حسنا ولا كون الكذب قبيحا فان من الأخبار الصادقة ما يلام عليها كالدلالة على نبى هرب من ظالم .

ومن الأخبار الكاذبة ما يثاب عليها كانكار الدلالة عليه فلم يدخل كون الكذب قبيحا فى حد الكذب ولا لزمه فى الوهم ولا لزمه فى الوجود فلا يجوز أن يعد من الصفات الذاتية التى تلزم النفس وجودا وعدما عندهم ولا يجوز أن يعد من الصفات التابعة للحدوث فلا يعقل بالبديهة ولا بالنظر لأن النظرى لا بد أن يرد إلى البديهى فلم يبق لهم إلا استرواح إلى عادات الناس من تسمية ما يضرهم قبيحا وما ينفعهم حسنا ولكنها تختلف بعادة قوم دون قوم وزمان دون زمان ومكان دون مكان واضافة واضافة وما يختلف بتلك النسب والإضافات لا حقيقة له فى الذات ، فربما يستقبح قوم ذبح الحيوان وربما يستحسنه آخرون ولكننا وضعنا الكلام فى حكم التكليف بحيث يجب الحسن فيه وجوبا يثاب عليه قطعا ولا يتطرق إليه لوم أصلا ومثل ذلك يمتنع إدراكه عقلا ، ولما ألزم المعتزلة هذا الإلزام المفحم ذهب بعض متأخريهم كالجبائى إلى أن الحسن والقبح ليسا ذاتيين فى الأفعال حيث قال « ليس حسن الأفعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما فى لطمة اليتيم تأديبا وظلما (٢) .

(١) ص ٢٧١ ، ٣٧٢ نهاية الأقدام .
(٢) ص ١٨٤ ج ٨ المواقف .

فإنها للتأديب حسنة وللظلم قبيحة وهى هى ، فالأعمال فى الإسلام بالنيات والنية هى التى تجعل الفعل قبيحا مرة وحسنا أخرى وقد روى الشهرستانى أن الفلاسفة خطأوا المعتزلة لأنهم ردوا الحسن والقبح إلى الصفات لذتية للأفعال والأفعال تختلف بالأشخاص والأزمان وسائر الإضافات وليست هى على صفات نفسية لازمة لها لا تفارقها البتة .

الدليل الثانى للمعتزلة :

قالوا : إنا نعلم قطعاً أن العاقل إذا عرضت له حاجة وأمكن قضاؤها بالصدق كما أمكن قضاؤها بالكذب مع استوائهما فإنه يؤثر الصدق قطعاً بلا تردد وتوقف فلولا أن حسنه مركوز فى عقله لما اختار الصدق على الكذب .

وكذا من رأى شخصاً قد أشرف على الهلاك مال إلى إنقاذه قطعا بدون تردد من غير انتظار ثواب أو مكافأة أو أى غرض من الأغراض كطلب المدح لأنه يميل إلى الإنقاذ وإن كان لا يراه أحد .

وهذا الغرض فى حق من لم تبلغه الدعوة أو فى حق من أنكر الشرائع حتى لا يلزم كون الترجيح بالتكليف لأن جميع العقلاء يستحسنون إنقاذ الغرقى وتخليص الهلكى ويستقبحون الظلم والعدوان :

وأجاب أهل السنة : بأنا لا نسلم أنه يختار الصدق لحسن فى ذاته وليس اختياره أمراً ضرورياً ولا يقارنه العلم بوجوب اختياره وإنما يختاره لأمرين إما لأن عادة الناس مدح الصدق وذم الكذب وإما لغرض من الأغراض ولكن الأغراض قد تصدق وتخفى فيظن أنه آثر الصدق لحسن فى ذات الصدق عرفه العقل .

وقد نبه الغزالى على مثارات الغلط التى يغلط فيها الوهم :

الأولى : أن الإنسان يطلق اسم القبح على ما يخالف غرضه وإن كان يوافق غرض غيره من حيث أنه لا يلتفت إلى الغير فيقضى بالقبح مطلقاً وربما يضيف القبح إلى ذات الشىء فيقول هو بنفسه قبيح ، ويغفل عن كونه قبيحا لمخالفة غرضه .

الغلطة الثانية : إن ما هو مخالف للغرض فى جميع الأحوال إلا فى حالة واحدة نادرة قد لا يلتفت الوهم إلى الحالة النادرة فيحكم بالقبح مطلقاً كحكمه على الكذب بأنه قبيح مطلقا وغفلته عن الكذب الذى تستفاد به عصمة دم نبى أو ولى وإذا قضى بالقبح مطلقاً واستمر عليه انغرس فى نفسه فلذلك يعتقده مطلقاً ،(١) .

وأما استحسان إنقاذ الغرقى حتى من الذى لا يعتقد الشرائع أصلا فإن ذلك يكون لغرض أيضاً فإن الإنسان يقدر نفسه فى تلك البلية وغيره معرض عنه وعن إنقاذه فيستقبح ذلك منه فيندفع لإنقاذ الغريق لرقة الجنسية وهو طبع يستحيل الانفكاك عنه وليدفع عن نفسه ذلك القبح المتوهم أو يدفعه حب الثناء عليه بالشجاعة والإنسانية إلى الإنقاذ أو طلب مكافأة فإن كان بحيث لا يعلم فهو يتوقع أن يعلم ذلك فيثنى عليه الناس ويكون له يدا عند المنقذ .

ويقول الشهرستانى « وأما استحسان العقلاء إنقاذ الغرقى واستقباحهم للعدوان فلطلب ثناء يتوقع منهم على ذلك الفعل وذم الفعل الثانى .

ومثل هذا قد سلمناه ولكنا فرضنا القول فى حكم التكليف. هل يستحق

(١) المستصفى .

على الله ثواب وعقاب بعد أن علم أنه لا يلحقه ضرر ولا نفع من فعله(١) ويقول الغزالى أيضاً أن إخفاء السر وحفظ العهد إنما تواصى الناس بهما لما فيهما من المصالح وأكثروا الثناء عليهما فمن يحتمل الضرر فيه فإنما يحتمله لأجل الثناء فإن فرض حيث لا ثناء فقد وجد مقروناً بالثناء فيبقى ميل الوهم المقرون بالفيذ فإن فرض من لا يستولى عليه هذا الوهم ولا ينتظر الثواب والثناء فهو مستقبح للسعى فى إهلاك نفسه بغير فائدة ويستحمق من يفعل هذا قطعاً ، ثم نقول :

نحن لا ننكر أن أهل العادة يستقبح بعضهم من بعض الظلم والكذب وإنما الكلام فى القبح والحسن بالإضافة إلى الله تعالى(٢) فهل يجب عليه أن يمدح ويذم ويثيب ويعاقب على ذلك الفعل وذلك غيب عنا فمن قضى به من غير وحى فمستنده قياس الغائب على الشاهد يعنى أفعال الله على أفعال العباد وذلك لا يمكن فإنا نرى كثيراً من الأفعال تقبح منا ولا تقبح منه كإيلام البرىء وإهلاك الحرث والنسل إلى غير ذلك(٣) ثم إن الناس جميعاً لا يستقبحون الظلم .

وللمعتزلة أدلة إلزامية ذكروها ليلزموا بها أهل السنة بمذهبهم :

الأول : ذكره صاحب المواقف والمقاصد وملخصه أنه لو لم يقبح من الله تعالى شىء لجاز إظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه انسداد باب إثبات النبوة(٤) ولست أدرى كيف يفكر المعتزلة هذا التفكير فإن أهل السنة يقولون إن العقل يدرك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص وقالوا

(١) ص ٣٧٩ نهاية الاقدام .
(٢) المستصفى ص ٥٨
(٣) نهاية الاقدام ص ٣٧٩
(٤) المقاصد ص ١١٤ ج ٢

بوضوح أن كل كمال ثابت لله تعالى عقلا وكل نقص منتف عن الله تعالى عقلا فالعقل يثبت لله تعالى وجوب الوجود والقدم والبقاء والقدرة والإرادة وكلها كمالات ثابتة عقلا وينفى عنه الكذب والفناء والعجز والقهر وتأييد فالكاذب أيضا بالمعجزة لأن فيه تسوية بين الصادق والكاذب وينسد باب إثبات النبوة فالكاذب فى دعوى النبوة يظهر الله تعالى على يده الخارق للعادة ولكن على خلاف مايطلب ويسمى إهانة وتكذيبا له لا معجزة وتصديقا وبذلك يبطل قول المعتزلة .

الثانى : قال فى المواقف وثانيهما الإجماع على تعليل الأحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد وفى منعه سد باب القياس وتعطل أكثر الوقائع من الأحكام وأنتم لاتقولون به »(١) .

وذكر هذا الاعتراض الإمام الشهرستانى بقوله « قالوا لو رفعنا الحسن والقبح من الأفعال الإنسانية ورددناهما إلى الأقوال الشرعية بطلت المعانى العقلية التى نستنبطها من الأصول الشرعية حتى لايمكن أن يقاس فعل على فعل وقول على قول ولا يمكن أن يقال لم ؟ ولأنه ؟ إذ لاتعليل للذوات ولا صفات للأفعال التى هى عليها حتى يربط بها حكم مختلف فيه ويقاس عليها أمر متنازع فيه وذلك رفع للشرائع بالكلية من حيث إثباتها ورد الأحكام الدينية من حيث قبولها »(٢) .

ويجيب صاحب المقاصد عن هذا الاعتراض « بأن اهتداء العقل إلى المصالح والمفاسد ليس من المقصود فى شىء لأن المصلحة والمفسدة راجعة

(١)

(٢)

إلى ملاءمة الغرض ومنافرته ولا نزاع فى أنه عقلى نعم رعايته تعالى فى أحكامه لصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا وواجب عليه المعتزلة بناء على أصلنا وأصلهم »(١) .

وقال الإمام الشهرستانى وهو يجيب عن هذا الاعتراض « وأما ماذكروه من رفع المعانى المعقولة فى مجارى الحركات التكليفية والأحكام الشرعية فذلك لعمرى مشكل فى المسألة ، والجواب من وجهين :

أحدهما أن نقول : ما من معنى يستنبط من فعل أو قول ليربط به حكم إلا ومن حيث العقل يعارضه معنى آخر يساويه فى الدرجة أو يفضل عليه فى المرتبة فيتحير العقل فى الاختيار إلى أن يرد شرع يختار أحدهما اعتبارا فحينئذ يجب على العاقل اعتباره واختياره ونضرب له مثلا فنقول: إذا قتل إنسان إنسانا مثله فيعرض للعقل الصريح ههنا آراء مختلفة كلها متعارضة أحدها أن يقتل به قصاصا ردعا للعانى من كل مجترىء وفيه استبقاء نوع الإنسان وتشف للغيظ من كل قريب وفيه استطابة نفس الإنسان ويعارضه معنى آخر وهو أنه إتلاف فى مقابلة إتلاف وعدوان بإزاء عدوان ولا يحيا الأول بقتل الثانى وإن كان فى الردع إبقاء بالتوقع والتوهم ففى القصاص إهلاك الشخص بناجز الحال والتحقيق وربما يعارضه معنى ثالث فيفكر العقل أيراعى شرائط أخرى سوى مجرد الإنسانية من العقل والبلوغ والعلم والجهل أم من الدين والطاعة أم من النسب والجوهر فيتحير العقل كل التحير فلابد من شارع يقرر من المعانى ماوجب على العبد وحيا وتنزيلا وأنها كلها رجعت إلى استنباط عقلك

(١)

ووضع ذهنك من غير أن كان الفعل مشتملا عليها فإنها لو كانت صفات نفسية لاشتملت حركة واحدة على صفات متناقضة وأحوال متنافرة .

وليس معنى قولنا أن العقل يستنبط منها أنها كانت موجودة فى الشيء ويستخرجها العقل ، بل العقل تردد بين اضافات الأحوال بعضها إلى بعض ونسب الأشخاص والحركات نوعا إلى نوع وشخصا إلى شخص فطرأ مثله من تلك المعانى ما حكيناه وأحسبناه وربما يبلغ إلى مالا يحصى فعرف بذلك أن المعانى لم ترجع إلى الذوات بل إلى مجرد الخواطر الطارئة على العقل وهى متعارضة(١) .

ولأن هذا الاعتراض مشكل نقول زيادة فى التوضيح أن القياس الفقهى كما قال الأصوليون له أركان أربعة أصل وفوع وعلة وحكم فالحكم فى الأصل يثبت بالنص وفائدة استنباط العلة المظنونة إما تعدية العلة وإما الوقوف على مناط الحكم المظنون للمصلحة فالعلة الشرعية علامة وإمارة لاتوجب الحكم بذاتها إنما معنى كونها علة نصب الشارع إياها علامة وذلك وضع من الشارع ولا فرق بين وضع الحكم ووضع العلامة ونصبها أمارة على الحكم فالشدة التى جعلت أمارة التحريم فى الخمر يجوز أن يجعلها الشارع إمارة الحل فليس ايجابها لذاتها ولا فرق بين قول الشارع ارجعو ماعزا وبين قوله جعلت الزنا علامة إيجاب الرجم(٢)

إذن تبين أن القياس لايعتمد على صفات ذاتية فى الأفعال وإنما هو إثبات حكم الاصل للفرع للعلة الجامعة بينهما ولم يشترط فى العلة أن تكون هى العلة فى نفس الامر بل مايغلب على الظن أنه العلة

(١) نهاية الاقدام ص ٣٨٧ ، ص ٣٨٨
(٢) المستصفى الغزالى ص ٢٨٠

الظن أنه العله ما يترتب عليهـــا من مصلحة أو مفسدة ولذا ذهب العلامه الشفتازانى « إلى أن تعليل بعض أفعاله تعالى معلوم قطعا وعليه مبنى القياس »(١) .

أدلة الأشاعرة :

أما أدلة الأشاعرة فأقواها دليلان حقيقيان ودليل إلزامى أما الدليلان الحقيقيان .

فأولها : لو قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه فى شيء من الصور ضرورة واللازم باطل أى لكن يتخلف القبح عن الكذب فيما إذا كان فى الكذب انقاذ نبى عن الهلاك فإنه يحب قطعاً فيحسن وكذا كل فعل يحسن تارة ويحرم أخرى كالقتل والضرب حـــدا وظلما قال ابن حزم : « قال بعض المعتزلة الكذب قبيح فى كل حال وقـد اجمعوا معنا على بطلان هذا القول وعلى تحسين الكذب فى مواضع خمسة إذ حسنه الله تعالى وذلك نحو إنسان مسلم مستتر من أمام ظالم يظلمه ويطلبه فسأل الظالم هـذا الذى استتر عنده المطلوب فلا خلاف بين أحد من المسلمين فى أنه أن صدقه ودله على موضعه وعلى ماله فإنه عاص لله عز وجل فاسق ظالم فاعل فعلا قبيحاً وأنه لو كذبه وقال لا أدرى مكانه ولا مكان ماله فإنه ماجور محسن فاعل فعلا حسنا وكذلك كذب الرجل لامرأته فيما يستجر به صحبتها وحسن مودتها، والكذب فى حرب المشركين فيما يوجد به السبيل إلى إهلاكهم وتخليص المسلمين منهم فصح أنه إنما قبح الكذب حيث قبحه الله عز وجل ولولا ذلك ما كان قبيحا بالعقل أصلا إذ ما وجب بضرورة العقل فمحال أن يستحيل فى هذا

(١) حاشيه الكلنبوى على العقائد العصدية

العالم عما رتبه الله تعالى فى وجود العقل إياه كذلك »(١).

وهذا الدليل قوى جوا لم يستطع المعتزلة أن يتخلصوا منه .

الدليل الثانى :

للأشاعرة قالوا : لو حسن الفعل أو قبح عقلا ازم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع أم لا واللازم باطل لقوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » فبطل كون حسن الأفعال وقبحها بالعقل وثبت حسنها وقبحها بالشرع ،

وهذا الدليل من أقوى الأدلة التى افحم بها الأشاعرة المعتزلة حتى أن ابن القيم الذى وافق المعتزلة على أن الحسن والقبح عقليان خالفهم فى هذه النقطة وهى اثبات التعذيب والتنعيم قبل بعثة الأنبياء وقد ذكر هذا الدليل فى كتابه مفتاح دار السعادة هكذا « واحتج النفاة وأيضا بقوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » ووجه الاحتجاج بالآية أنه سبحانه وتعالى نفى التعذيب قبل بعثه الرسل فلو كان حسن الفعل وقبحه ثابتا له قبل الشرع لكان مرتكب القبح وتارك الحسن فاعلا للحرام وتاركا للواجب لأن قبحه عقلا يقتضى تحريمه عقلا عندكم والقرآن نص صريح فى أن الله لا يعذب بدون بعثة الرسل .

فهذا تقرير الاستدلال احتجاجا والتزاما ولا ريب أن الآية حجة على تناقض المثبتين إذا اثبتوا التعذيب قبل البعثة فيلزم تناقضهم وإبطال جمعهم بين هذين الحكمين إثبات الحسن والقبح عقلا وإثبات التعذيب على ذلك بدون البعثة وليس إبطال القول بمجموع الأمرين موجبا لابطال كل واحد

(١) ص ٨١ ج ٣ الفصل لابن حزم

منهما فلعل الباطل هو قولهم بجواز التعذيب قبل البعثة وهذا هو المتعين لانه خلاف نص القرآن وخلاف صريح العقل ايضا فان الله سبحانه انما أقام الحجة على العباد برسله قال تعالى « رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » فهذا صريح بان الحجة انما قامت بالرسل وانه بعد مجيئهم لا يكون للناس على الله حجة وهذا يدل على انه لا يعذبهم قبل مجىء الرسل اليهم لأن الحجة حينئذ لم تقم عليهم فالصواب فى المسألة اثبات الحق والقبح عقلا ونفى التعذيب على ذلك الا بعد بعثة الرسل فالحسن والقبح العقلى لا يستلزم التعذيب وانما يستلزمه مخالفة المرسلين .

وأما المعتزلة فقد اجابوا عن ذلك بان قالوا : الحسن والقبح العقلى يقتضى استحقاق العذاب على فعل القبيح وترك الحسن ولا يلزم من استحقاق العقاب وقوعه لجواز العفو عنه »(١) .

وهذا كلام متناقض من المعتزلة حيث منعوا العفو عن مرتكب القبيح وقالوا : يجب على الله تعالى تعذيب العاصى أما الدليل الالزامى الذى الزم به الاشاعرة المعتزلة فهو مسألة نسخ الاحكام والشرائع فالمعتزلة من الفرق الإسلامية الذين يقولون بنسخ الاحكام والشرائع فقال لهم الاشاعرة :

لو كان الحسن والقبح والحلال والحرام والوجوب والندب والاباحة والحظر والكراهة والطهارة والنجاسة راجعة الى صفات نفسية للاعيان أو الافعال لما تصور أن يرد شرع بتحسين شىء وآخر بتقبيحه ولما تصور نسخ الشرائع حتى يتبدل حظر باباحة وحرام بحلال وتخيير بوجوب ولما اختلفت الحركات بالنسبة الى الاوقات تحريما وتحليلا أليس الحكم فى نكاح الاخت للأب والام فى شرع أبينا آدم عليه السلام بخلاف الحكم فى الجمع بين الأختين المتباعدتين .

(١) مفتاح دار السعادة ج ٢ ص ٣٩ لابن القيم

فى شرع نبينا محمد ﷺ كيف حل ذلك على اتحاد اللحمة وحرم هذا على تباعد اللحمة، ونحن قد ربما نتجوز فنضيف الحرام والحلال الى الاعيان فنقول الخمر حرام والكلب نجس والماء طاهر وهذا يحرم لعينه وهذا يحرم لغيره وهذا نجس العين وهذا نجس بعارض وكل ذلك يجوز فى العبارة والا فهى كلها احكام شرعية نزلت منزلة صفات عقلية وأضيفت الى الاعيان والافعال اضافة حكمية ، والحسن والقبح فى الصدق والكذب والحلال والحرام فى الزنا والنكاح وكالجواز والحظر فى البيع والربا »(١) .

وقد ذكر هذا الدليل ابن القيم فى كتابه مفتاح دار السعادة فقال « واحتج بعضهم ايضا بان قال لو كان الفعل حسنا لذاته لامتنع الشارع من نسخة قبل ايقاع المكلف له وقبل تمكنه منه لانه اذا كان حسنا لذاته فهو منشأ للمصلحة الراجحة فكيف ينسخ ولم تحصل منه تلك المصلحة ؟ واجاب المعتزلة عن هذا بالتزامه ومنعوا النسخ قبل حضور وقت الفعل ونازعهم جمهور هذه الامة فى هذا الاصل وجوزوا وقوع النسخ قبل حضور وقت الفعل(٢) .

وقد حاول القاضى عبد الجبار ان يجيب عن هذا الاعتراض مفرقا بين احكام خلقية تعرف بالعقل وبين تعاليم شرعية تلزم بالسمع فقال (أما العقليات فانها لا تختلف فى ذوى العقول لأن الوجه المقتضى لايجابها لا يتخصص ولا الوجه المعارض المقتضى لسقوطها وانقطاعها ، فلا يرد شرع بكفر المنعم او اباحة الظلم ، أما الشرعيات فيجوز فيها الاختلاف لأنها مبنية على المصالح التى لا طريق لها فى العقل وانما يرجع الى الدليل الصادر عن علام الغيوب فلا يمتنع لذلك أن تختلف حال المكلفين أو تختلف حال الواحد

(١) ص ٣٨٨ ، ص ٣٩٩ نهاية الاقدام فى علم الكلام
(٢) مفتاح دار السعادة ص ٤٠ ج ٢

فى وقتين ومن ثم يجوز ورود النسخ فيه »(١) .

وهذه الاجابة موافقة من القاضى عبد الجبار للاشاعرة فى أن الأحكام الشرعية مدركة بالسمع وان ليس فيها صفات ذاتية حسنت أو قبحت من اجلها وانما تختلف باختلاف حال المكلفين .

وقد اوقع المعتزلة انفسهم فى مأزق حرج حين جعلوا العقل حاكما على الله تعالى بمعنى أن العقل يعرف الحسن فيجب على الله تعالى ان يفعله وان يثيب فاعله ويمدحه ، ويعرف القبيح فيجب عليه تعالى ان يتركه وان يذم فاعله ويعاقبه عليه فى الدار الآخرة ، فجعلوا العقل حاكما عليه تعالى وعلى العباد بايجاب بعض الافعال وتحريم البعض الاخر وأثبتوا له ولاية الأمر والنهى »(٢) .

من ذلك قول المعتزلة يجب شكر المنعم ويجب على الله تعالى أن يثيب عليه وذلك ، لاتفاق العقلاء على حسن الشكر وقبح الكفران وهذا لا سبيل الى انكاره ، وقد أخطأ المعتزلة فى هذا أما بالنسبة الى العبد فانه لا معنى للواجب عليه الا ما اوجبه الله تعالى وامر به وتوعد بالعقاب على تركه فإذا لم يرد امر من الله تعالى عن طريق الرسول فلا معنى للوجوب لان حكم الله تعالى لا يعلم الا بخطابه فمن اين يعلم انه يثاب على الشكر ويعاقب على الكفر ؟

فالله تعالى هو الموجب والايجاب حقه فله ان يطلب وله ان لا يطلب، وقبل الرسالة لا سبيل الى معرفة مطالبته للعبد بحقه فانه ربما يطالب وربما يتفضل بالاسقاط فيتوقف العقل فى ذلك ؟ قال المعتزلة ، يخطر للعاقل انه ان كفر واعرض ربما يعاقب والعقل يدعو الى سلوك طريق الامن فاذا

(١) المغنى ج ٦ ص ٥٣ وج ١٣
(٢) ص ١٨٤ حاشية الكلنبوى على شرح العقائد ص ٣٠١ العضدية ج ٢

أداه حقه امن من المعاقبة اجابهم الغزالى « انكم غلطتم فى قولكم أن العقل داع بل العقل هاد والبواعث والدواعى تنبعث من النفس تابعة لحكم العقل وغلطتم ايضا فى قولكم انه يثاب على جانب الشكر والمعرفة خاصة لأن هذا الخاطر مستنده توهم غرض فى جانب الشكر يتميز به عن الكفر وهما متساويان بالاضافة الى جلال الله تعالى بل أن فتح باب الاوهام فربما يخطر له ان الله يعاقبه لو شكره ونظر فيه لانه امده باسباب النعم فلعله خلقه ليترفه وليمتع فاتعابه نفسه تصرف فى مملكته بغير اذنه »[1] .

وقال الاستاذ أبو اسحاق كما روى عنه الشهرستانى ردا على المعتزلة « الشكر يتعب الشاكر ولا ينتفع به المشكور فلا فائدة فى فعله لاستواء فعله وتركه » .

قال الخصم « الشكر ينفع الشاكر ولا يضر المشكور فوجب فعله لترجيح نفعه على ضره قال الاستاذ » ربما يضر الشاكر لانه قابل كثير نعم الله تعالى بقليل شكره ولا شك ان من انعم على انسان بكثير من النعم خطيرة وحقيرة فاخذ الحقير يشكر عليه عد من السفه ووجب اللوم عليه .

قال الخصم ليس الشاكر من يقتصر على بعض النعم أو على الحقير منها بل الشاكر من يستوعب بشكره جميع النعم ثم ربما يخص بعضها بالذكر تنبيها على الباقى .

قال الاستاذ : التعرض لمقابلة النعم بالشكر كفر فانه رأى المقابلة جزاء وكفاء وقط لا يكافىء نعم الله التى لا تحصى بالشكر فانه ان اوقع شكره فى مقابلة نعمه على انه يكافئه لئلا يكون تحت منه فهو كفران محض وان كان

---

(١) المستصفى ص ٦١ ج ٢

على أنه ينفعه كما انتفع به فهو كفران صريح فلا النعمة تقبل لمقابلة ولا المعارضة ولا المنعم يقبل النفع والضر وكيف يحسن الشكر والشكر إنما ينفع الشاكر إن لو حصل على رضا المشكور وإذنه فإذا لم يعرف رضاه وإذنه بالسمع فلا يحسن الشكر إلا بالشرع ولكن لما ترى الإنسان على مناهج الشرع .

ورأى أهل الدين يستحسنون الشكر وقرأ آيات تحسين الشكر ظن أن مجرد العقل يقضى بذلك »[1] .

وإن رجع المعتزلة إلى عادات الناس فى شكر المنعم والثناء على المحسن والتعبد للمالك وإنها من مستحسنات العقول فى عادات الناس فالجواب « أن العاده لا تكون دليلا عقلياً يلزم الحكم به ضرورة بل العادات متعارضة والشكر والكفر سيان فى حق من لا ينتفع بشكر ولا يتضرر بكفر .

أما وجوب الثواب للشاكر على الله تعالى فقال أهل السنة فى إبطاله « إن الشكر على النعمة لا يستوجب بسببه نعمة أخرى فإذا كان شكر النعمة واجباً عقلا عندكم فهو قضاء لواجب ثبت عليه فإذا أداه لا يستوجب بسبب ذلك زيادة نعمة فلا يجب على الله تعالى ثواب بسبب شكر النعمة .

ولهذا نقول من أنفق جميع عمره فى شكر سلامة عضو واحد كان يعد مقصرا فإذا قابل قليل شكره بكثير نعم الله تعالى كيف يعد موفيا وكيف يستحق على المنعم زيادة نعمة » .

فالواجب فى حق الله تعالى غير معقول والاستحقاق للعبد على الرب مستحيل حمله فإنه ما من وقت من الأوقات إلا ويتقلب العبد فى نعم كثيرة من نعم الله تعالى ابتداء من حسن الصورة وكمال الخلقة وقوام البنية وما كرمه

---

(١) ص ٣٩١ نهاية الاقدام .

به من قبول العلم وآدابه وهدايته إلى معرفته التى هى أسنى جوائزه « وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها » ، فلا ابتداء الأنعام واجب عليه عقلا ولا إذا قابل العبد نعمة بشكر يسير كان الثواب واجبا لأنه يعد مقصراً فى أداء شكر ما أنعم به عليه فكيف يستحق نعمة أخرى ؟

ثم إن سلم تسليم جدل أنه يستحسن من حيث العادة الشكر على النعم فكذلك يستحسن من جهة العادة أن يتقابل العوضان ويتماثل الأمران قدراً وزمانا ولا يتصور أن يقع التماثل بين أكثر كثير النعم وأقل قليلها »(١) .

ثم ما معنى الواجب على الله تعالى ؟ « إن الواجب عبارة عما يستحق تاركه الذم كما قاله بعض المعتزلة أو عبارة عما تركه مخل بالحكمة كما قال بعض آخر منهم أو عبارة عما قدر الله تعالى على نفسه أن يفعله ولا يتركه وإن كان تركه جائزاً كما اختاره بعض الصوفية وبعض المتكلمين كما يشعر به ظواهر الآيات والأحاديث مثل قوله تعالى : « ثم إن علينا حسابهم » .

وقوله عليه السلام حاكياً عن الله تعالى « يا عبادى إنى حرمت الظلم على نفسى » .

والمعنى الأول باطل بالنسبة إليه تعالى : لانا نعلم اجمالا أن جميع أفعاله يتضمن الحكم والمصالح ولا يحيط علمنا بحكمته ومصلحته على أن التزام رعاية الحكمة والمصلحة مما لا يجب عليه تعالى «لا يسأل عما يفعل وهم يسئلون» .

وكذا المعنى الثالث باطل فى حقه تعالى أيضا لأنه إن قيل بامتناع صدور

---

(١) نهاية الاقدام ص ٣٨٣

خلافه عن الله تعالى فهو ينافى ما صرح به فى تعريفه من جواز الترك وإن وإن لم يقل به فإن معنى الوجوب حينئذ يكون محصله أن الله تعالى لا يترك على طريق جرى العادة وذلك ليس من الوجوب فى شىء بل يكون إطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح »(١) ؛ هذا ما قاله جلال الدين الدوانى فى شرحه على العقائد العضدية .

وقول المعتزلة بوجوب رعاية الحكمة والمصلحة جرهم إلى القول بوجوب اللطف والأصلح للعباد عليه تعالى ، وهو ما أوقعهم فى مأزق حرج لم يستطيعوا التخلص منه حتى أن أصدق أصدقائهم لم يستطع أن يدافع عنهم فى هذا القول .

فاللطف عرفوه بأنه مايقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدى إلى الالجاء كبعثة الرسل وقد أوجبوه عليه تعالى مستدلين بأن ترك اللطف يوجب نقض غرض التكليف فيكون واجبا وأوجبوا عليه الأصلح أيضا فذهب معتزلة بغداد إلى وجوب الأصلح فى الدين والدنيا عليه تعالى وذهب معتزلة البصرة إلى وجوب الأصلح فى الدين فقط ومراد الفرقة الأولى بالأصلح الأصلح فى الحكمة والتدبير .

ومراد الفرقة الثانية الأنفع ويرد عليهما أهل السنة : بأن الأصلح بحال الكافر الفقير المبتلى بالآلام والأسقام أن لا يخلق أو يموت طفلا أو يسلب عنه عقله بعد البلوغ ، ولم يفعل الله تعالى شيئاً من ذلك بل خلقه وأبقاه حتى فعل ما يوجب خلوده فى النار »(٢) .

وأوجب المعتزلة أيضاً على الله تعالى العوض على الآلام وفسروه بأنه

---

(١) ص ١٨٦ ، ١٨١ ، ١٨٨ ج ٢ شرح الجلال على العقائد العضدية .

(٢) ص ١٩٠ ، ١٩١ ، ج ٢ شرح الجلال على العقائد العضدية .

نفع خال عن التعظيم يستحق فى مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام والآلام واستدلوا عليه بأن تركه قبيح لأنه ظلم فيكون واجبا وهذا ما جعل ابن حزم يرد عليهم بقوة فيقول « يقال لمن قال لا يجوز أن يفعل الله تعالى إلا ما هو حسن فى العقل منا ولا أن يخلق ويفعل ما هو قبيح فى العقل يا هؤلاء إنكم أخذتم الامر من عند أنفسكم ثم عكستموه فعظم غلطكم وإلا فحدثونى بربكم أين كانت العقول التى تحسن وتقبح قبل أن يخلق الله النفوس ويخلق فيها العقول فإذا كان الله تعالى وحده فى الازل ياقراوكم ولا شىء معه قبيح ولا حسن قبل خلق العقول المحسنة والمقبحة .

فقد وجب يقينا أن لا يمتنع من قدرة الله تعالى وفعله شىء يحدثه لقبح فيه ووجب أن يلزمه تعالى شىء لحسنه إذ لا قبح ولا حسن البته فيما لم يزل فبالضرورة أن ما هو عندنا الآن قبيح لم يكن كذلك فى الازل بل كان لقبحه أول وكذلك الحسن .

ومن المحال أن يفعل البارى شيئاً حينئذ ثم يمتنع منه فعله بعد ذلك لان هذا يوجب إما تبدل طبيعة الله تعالى والله منزه عن ذلك وإما حدوث حكم عليه فيكون تعالى متعبدا وهذا كفر .

فإن قالوا : لم يزل القبيح قبيحا والحسن حسنا فى علم الله عز وجل قلنا لهم فيلزمكم بهذا القول حكمان مبطلان لقولكم الفاسد :

١ — أولا : إنكم جعلتم الحق فى ذلك لما فى العقول لا لما سبق فى علم الله عز وجل فلم تجعلوا المنع من فعل ما هو قبيح عندكم إلا لان العقول قبحته فأخطأتم فى هذا .

٢ — إن الله تعالى لم يزل يعلم أن الذى يموت مؤمناً لا يكفر ، وأن الذى

يموت كافرا لا يؤمن فلم جوزتم قدرته على تبديل ذلك ولم تجوزوا قدرته على تبديل ما علم أنه حسن إلى القبح وما علم أنه قبيح إلى الحسن ولا فرق بين الأمرين فإذن ثبت ضرورة أنه لا قبح لعينه ولا حسن لعينه ألبته فلا قبيح إلا ما حكم الله تعالى بقبحه ولا حسن إلى ما حكم الله تعالى بحسنه » .

قال المعتزلة : « ما يحسن من العقل يحسن من حيث الحكمة فيجب على الله حكمة لا تكليفا » ولذا رد عليهم الشهرستانى من وجهة نظر أهل السنة بقوله « ما المعنى بقولكم يجب على الله من حيث الحكمة وما معنى الحكيم والحكمة فان عندنا وقوع الفعل على حسب العلم حكمة سواء كان فيه مصلحة وغرض أو لم يكن بل لا حامل للمبدع الأول على ما يفعله فلو كان فالحامل فوقه والداعى أعلى منه بل فعله وصنعه على هيئة يحصل منها نظام الموجودات بأسرها من غير أن يكون له حامل من خارج وغرض وداع من الغير والحكيم من فعل فعلا على مقتضى علمه والحسن والإحكام فى الفعل من آثار العلم .

وأما الغير إذا فعل فعلا مستحسنا عنده من غير إذن المالك فليس من الحكمة وجوب المجازاة على ذلك الفعل خصوصا والمالك لم ينتفع بذلك المستحسن ولا أكتسب زينة وجمالا والحال عنده إن فعل وإن لم يفعل على وتيرة واحدة)[٢] .

ولقد تراجع المعتزلة « لما أورد عليهم بأن الوجوب لا يوافق مذهبهم الذى هو صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير أن ينتهى إلى الوجوب ولذا أضطر المتأخرون منهم إلى أن معنى الوجوب على الله تعالى أن يفعله

---

(١) الفصل ٢

(٢) نهاية الأقدام ص ٢٨١ .

ألبته ولا يتركه وان كان جائزا كما فى العاديات (١) .

بقى بعد ذلك السؤال الذى أثار خلافا بين الفريقين وهو هل يفعل الله تعالى لغرض من الأغراض ؟ أو بعبارة أخرى هل أفعاله تعالى معللة بالأغراض ؟ فعند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح والعقليين أفعال الله تعالى جميعها معللة بالأغراض وجعلوا الأغراض هى مصالح العباد التى يتوصلون إليها بعقولهم ولذا أوجبوا على الله تعالى ما أوجبوا عليه من رعاية الصلاح والأصلح واللطف وقالوا فى اللطف هو فعل يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدى إلى الإلجاء ، واستدلوا على وجوب اللطف بأن تركه يوجب نقض غرض التكليف فيكون اللطف واجبا وغرض التكليف عندهم هو الطاعه فإن لم يكن اللطف واجبا عليه انتقض الغرض من التكليف وهو قبيح محال فى شأنه تعالى .

ولذا قال أهل السنة فى ردهم على المعتزلة : إن كونه موجبا لنقض الغرض إنما يتم لو كان له تعالى غرض فى الفعل وهو باطل عندنا لأن التزام رعاية الحكمة والمصلحة بالمعنى الذى قاله المعتزلة مما لا يجب عليه تعالى « لا يسئل عما يفعل وهم يسألون » لأن المالك على الإطلاق وله التصرف فى ملكه كيف يشاء فله أن يجعل الواجبات على العباد محرمات وبالعكس فليس فى الأفعال فى ذواتها جهة محسنه أو مقبحة فلا يكون العقل حاكما بحسن شىء منها وقبحه واذا لا حاكم عليه تعالى لا العقل ولا غيره فلا يقبح منه فعل أصلا يستوجب ذما(٢) .

وذهاب الأشاعرة إلى أن أفعاله تعالى ليست معللة بالاغراض وليست فيها جهة محسنة أو مقبحة قبل ورود الشرع وانه يجوز أن يعكس الأمر

---

(١) حاشية الكلنبوى على العقائد العضدية ص ١٨٩ ج ٢ .
(٢) ص ١٨٦ ج ٢ حاشية الكلنبوى .

جعل ابن القيم ينتقدهم ويشنع عليهم حيث يقول « وكيف يجوز ذو العقل أن ترد شريعة أحكم الحاكمين بضد ما وردت به فالصلاة قد وضعت على أكمل الوجوه واحسنها التى تعبد بها الخالق تبارك وتعالى عبادة من تضمنها للتعظيم له بأنواع الجوارح من نطق اللسان إلى السجود والركوع والخشوع والاستكانة والخضوع لعظمة الله ، فمن جوز عقله أن ترد الشريعة بضدها من كل وجه فى القول والعمل وأنه لا فرق فى نفس الأمر بين هذه العبادة وبين ضدها من السخرية والسب والبطر وكشف العورة والبول على الساقين والضحك والصفير وأنواع المجون وأمثال ذلك فليعز عقله وليسأل الله أن يهبه عقلا سواه (١) .

ثم يذكر ابن القيم أركان الإسلام ركنا ركنا مبينا حكمة فرضها وتعبدنا بها وانها حسنة فى العقول ثم يقول » .

واما المطاعم والمشارب والملابس والمناكح فهى داخلة فيما يقيم الأبدان ويحفظها من الفساد والهلاك وفيما يعود ببقاء النوع الإنسانى وفرق فى هذه الأنواع بين المباح والمحظور والحسن والقبيح والضار والنافع والطيب والخبيث فحرم منها القبيح والخبيث والضار واباح منها الحسن والطيب والنافع وتأمل ذلك فى المناكح فان من المستقر فى العقول والفطر أن قضاء هذا الوطر فى الأمهات والبنات والأخوات والعمات والخالات والجدات مستقبح فى كل عقل مستهجن فى كل فطرة ومن المحال أن يكون المباح من ذلك مساويا للمحظور فى نفس الأمر ولا فرق بينهما إلا مجرد التحكم بالمشيئة سبحانك هذا بهتان عظيم وكيف يكون فى نفس الأمر نكاح الأم واستفراشها مساويا لنكاح الأجنبية واستفراشها وانما فرق بينهما محض الامر .

---

(١) مفتاح دار السعادة لابن القيم ج ص ٢ ، ٣ ، ٥ .

وكذلك من المحال أن يكون الدم والبول والرجيع مساويا للخبز والماء والفاكهة وإنما الشارع فرق بينهما فأباح هذا وحرم هذا مع استواء الكل فى نفس الامر .

ثم يقول « وحسبك بمذهب فسادا استلزامه جواز ظهور المعجزة على يد الكاذب وأنه ليس بقبيح واستلزامه جواز نسبة الكذب إلى أصدق الصادقين ، وانه لا يقبح منه واستلزامه التسوية بين التثليث والتوحيد فى العقل وانه قبل ورود النبوة لا يقبح التثليث ولا عبادة الاصنام ولامسبة المعبود ولاشىء من أنواع الكفر ولاالسعى فى الارض بالفساد ولاتقبيح شىء من القبائح أصلا »(١) .

ونقد ابن القيم هذا ليس فى محله لانه لم يعرف أن الصلاة حسنة إلا بعد أن جاء بها الرسول عن الله تعالى وقبل ذلك لا يستطيع أن يعرفها أبدا .

وكذلك الزكاة والحج وتحريم الاخوات والامهات وقبل ورود الشرع بالتحريم كانت بعض العقول تستحسن افتراش الامهات والاخوات والبنات مثل أتباع المزدكية والمانوية فى بلاد الفرس قبل الإسلام مباشرة ، وما رأى ابن القيم فى حمدان قرمط زعيم القرامطة الذى أباح تزوج البنات والامهات وافتراشهن حيث يقول كما روت كتب الفرق .

خذى الدف يا هذه واضربى ... وغنى هذا ريك ثم العبى
تولى نبى بنى هاشم ... وهذا نبى بنى يعرب
أحل البنات مع الامها ... ت ومن فضله زاد حل الصبى
فكيف حللت لهذا الغريب ... وصرت محرمة للاب
اليس الفراش لمن ربه ... ورواه فى الزمن المجدب

(١) ص ٤١ ، ٤٢ مفتاح دار السعادة ج ٢ .

وما رأى ابن القيم فى المسيحيين الذين يستحسنون التثليث وهم كثرة كثيرة فى العالم جدا وفيهم فطاحل المخترعين والعباقرة فابن القيم نسى أنه يقول بحسنها أى الصلاة بعد ورود الشرع بها ولم يكن قصد الاشاعرة من قولهم أنه يجوز أن يرد الشرع بالعكس أن يتعبدنا الله تعالى بسبه وشتمه وكفران نعمته وانما قصدهم أن هذه الاشياء لم تكن حسنة فى العقل ثم ورد الشرع بها فاكد حسنها عند العقل كما تقول المعتزلة .

وانما نفس أمر الشارع بها هو حسنها ونفس نهى الشارع عما نهى عنه هو قبحه ، على أن ابن القيم يناقض نفسه حينما يقول فى بيان الحكمة من فرض الوضوء « وقال أبو أمامة يا رسول الله كيف الوضوء .

فقال أما فانك إذا توضأت فغسلت كفيك فأنقيتهما خرجت خطاياك من بين اظفارك وانا ملك فاذ مضمضت واستنشقت تمنخريك وغسلت وجهك ويديك إلى المرفقين ومسحت برأسك وغسلت رجليك إلى الكعبين اغتسلت من عامة خطاياك فان أنت وضعت وجهك لله خرجت من خطاياك كيوم ولدتك أمك — رواه النسائى »(١) .

فمن أين كان يعرف ابن القيم هذه الاسرار التى فى الوضو من نزول الخطايا مع الماء الذى تغسل به الاعضاء لولا أن علم ذلك من الرسول وهل يتميز عند العقل الغسل للنظافة والغسل للوضوء ؟

أما الذى ينقض ما قاله ابن القيم جملة فهو قوله « واما الشريعة فمبناها على تعريف مواقع رضى الله وسخطه فى حركات العباد الاختيارية فمبناها على الوحى المحض »(٢) .

(١) ص ٢٤ نفس المرجع .
(٢) ص ٢ مفتاح دار السعادة ج ٢ .

وهذا هو الحق الذى قال به الاشاعرة ويقول به **كل** منصف لأن الله تعالى حرم الميتة والدم والعرب كانوا يستطيبون أكلهما ولا يستقبحون ذلك والله تعالى حرم لحم الخنزير وكثير من الناس يأكلون لحم الخنزير ويستطيبونه ولا يجدون فى ذلك غضاضة ولا قبحا .

أما مسألة تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض فالأشاعرة لم يثبتوها جملة ولم ينفوها جملة قال التفتازانى فى شرح المقاصد « ما ذهب إليه الاشاعرة من أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض يفهم من بعض أدلته عموم السلب ولزوم النفى بمعنى أنه يمتنع أن يكون شىء من أفعاله معللا بالغرض، ويفهم من بعضها سلب العموم ونفى اللزوم بمعنى إن ذلك ليس بلازم فى كل فعل .

ثم قال فمن الأول أى من الأدلة على القول الأول وهو عموم السلب أى لاشىء من أفعاله معللا بالغرض .

قولهم : لو كان البارى تعالى فاعلا لغرض لكان ناقصاً فى ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض ودليل الملازمة أنه لابد فى الغرض من أن يكون وجوده أصلح للفاعل من عدمه وهو معنى الكمال وهذا الدليل رد بمنع الملازمة فقيل لعل الغرض يعود إلى الغير .

الثانى : من الأدلة على عموم السلب قالوا : لو كان شىء من الممكنات غرضا لفعل البارى لما كان حاصلا بخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل وتوسطه لأن ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من أن جميع الممكنات مستندة إليه ابتداء من غير أن يكون البعض أولى بالغرضية والتبعية من البعض وهذا الدليل أيضاً نقض بأنه وإن كانت كل الممكنات مستندة إليه تعالى فهذا لا ينافى إنه جعل بعضها سبباً فى وجود البعض الآخر وهذا لا ينافى توقف تحصيل البعض على البعض كالحركة على الجسم

والوصول إلى الغاية على الحركة ورد هذا النقض بأن الذى يصلح أن يكون غرضا لفعله ليس إلا إيصال اللذة إلى العبد وهو مقدور له تعالى بلاواسطة ونقض أيضاً بأن إيصال بعض اللذات قد لا يمكن إلا بخلق وسائط كالاحساس وخلق ما يلتذ به ونحو ذلك » ومن الأدلة على سلب العموم قولهم : إنه لابد من إنقطاع السلسلة إلى ما يكون غرضاً ولا يكون لغرض فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه .

الثانى : أن مثل تخليد الكفار فى النار لا يعقل فيه نفع لأحد ثم قال التفتازانى « والحق أن تعليل بعض الأفعال سيما شرعية الأحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما أشبه ذلك والنصوص شاهدة بذلك كقوله تعالى « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » وقوله تعالى » من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس أوفساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعا » الخ .

وقوله تعالى « فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعيائهم » ولهذا كان القياس حجة إلا عند شرذمة لا يعتد بهم وأما تعميم ذلك بأن لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض فمحل بحث »(١) .

قال شارح العقائد العضدية « والمعتزلة اثبتوا لفعله تعالى غرضا وتمسكوا بأن الفعل الخالى عن الغرض عبث وهو نقص فلا يجوز على الله تعالى ورد بأن العبث هو الخالى عن المنفعة والمصلحة لا الخالى عن الغرض وأفعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى لكن لا شىء منها باعثا له على الفعل ، والآيات والأحاديث الموهمة بالعلل والأغراض مؤولة بتلك

---

(١) ص ١١٥ ، ١١٦ ج٢ شرح المقاصد

الحكم والمصالح ، ثم انتقد ماقاله التفتازانى فى المقاصد من أن الحق تعليل بعض الأفعال بالأغراض وقال إن هذا كلام غير منخول فإنه إن أراد بالتعليل جعل تلك الحكم علة غائية باعثة فلا شىء من أفعاله وأحكامه معللة بهذا المعنى وإن أراد ترتبها على الأفعال والأحكام فكل أفعاله وأحكامه تعالى كذلك غاية الأمر أن بعضها مما يظهر لنا وبعضها مما يخفى إلا على الراسخين فى العلم المؤيدين بنور من الله تعالى وروح منه »(١) .

وقد حاول بعض العلماء أن يؤول النوص الواردة فى القرآن الكريم بالتعليل كقوله تعالى « وما خلقت الجن والإنس إلى ليعبدون » .

وقوله تعالى « من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل الآية » بحمل اللام فيها على لام العاقبة كما فى قوله تعالى « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا » .

وقد دافع الكلنبوى عن السعد فى حاشيته فقال « إن ماأورده الشارح على العلامة ليس بشىء أصلا فإن مراده أن أدلة نفى التعليل ضعيفة لاتكون صارفة للنصوص عن ظواهرها فالوجه أن يحكم بالتعليل فيما وردت النصوص بتعليله ويسكت عما عداه أو يحكم بنفى التعليل فى ذلك جمعا بين الأدلة المتعارضة النقلية والعقلية »(٢) .

وهذا هو الحق أما من يريد أن يعلل كل أفعال الله تعالى فقد يقع فى الخطأ أو يعترض على الله فى بعض أفعاله فيمرق عن الدين ولذا أفاض الإمام الإمام ابن حزم فى مناقشة المعتزلة فى كتابه الفصل فى هذا الموضوع فقال « ألم تروا أن الله خلق الحيوان فجعل بعضه أفضل من بعض بلا عمل أصلا

---

(١) شرح العقائد العضدية ص ٢٠٨ ج ٢

(٢) المرجع السابق .

ففضل ناقة صالح عليه السلام على سائر النوق وعلى نوق الأنبياء الذين هم أفضل من صالح وإنما قلنا ذلك لئلا يقولوا فضلها تفضيلا لصالح عليه السلام، وجعل تعالى الكلب مضروبا به المثل فى الخساسة والرذالة وجعل القردة والخنازير معذبا بعض من عصاه بتصويره فى صورتها وجعل بعض الحيوان متقربا إلى الله عز وجل بذبحه وبعضه محرما ذبحه وبعضه مأواه الرياح والأشجار وبعضها مأواه الأماكن الخبيثة وبعضه قويا وبعضه ضعيفا وبعضه منتفعا به فى الأدوية وبعضه سما قاتلا ، وبعضه قويا على الخلاص ممن أراده بطيرانه وعدوه أو قوته وبعضه مهيئا لا مخلص عنده وبعضه خيلا فى نواصيها الخير يجاهد عليها العدو وبعضه سباعا ضارية مسلطة على سائر الحيوان ذاعرة آكلة لها وجعل سائر الحيوان لا ينقصر عنها وبعضها حيات مهلكة وبعضها ماكولا .

على كل حال فأى ذنب كان لبعض الحيوان حتى ساط عليه غيره فأكله وقتله وأبيح ذبحه وقتله وإن لم يؤكل كالقمل والبراغيث والبق والوزغ .

فإن قالوا : إن الله تعالى يعوض ما أباح ذبحه وقتله منها قيل له : فهلا أباح ذلك فيما حرم قتله ليعوضه أيضا .

وهذه محاباة لا شك فيها مع أنه فى المعهود من المعقول عين العبث إلا أن الله تعالى لا يقدر على تنعيمها إلا بتقديم الأذى فإن هذا مع كونه محاباة لها على من لم يبح فيها ذلك من سائر الحيوان فإنه تعجيز لله عز وجل وأيضا فإن الله عز وجل كان قادرا أن يجعل غذاءنا فى غير الحيوان كأن يكون فى النبات والثمار .

فهذا دليل على أن الله تعالى لا يجوز الحكم على أفعاله بما يحكم به على أفعالنا لأننا مأمورون منهيون منه تعالى أما هو فغير مأمور ولا منهى من أحد فكل ما فعل فهو عدل وحكمة وحق وكل ما فعلناه فإن وافق أمره عز وجل

كان عدلا وحقا وإن خالف أمره عز وجل كان جوراً وظلما(١) .

ولهذا قال الأشاعرة لا يقبح من الله تعالى شيء مطلقا وبهـــذا تنحل مشكلة الشر الميتافيزيق والطبيعى التى حيرت الفلاسفة كثيرا فقالوا : كل ما يستقبحه الإنسان فى بادىء الأمر يكون حكما ومصالح لو نظر إليه نظرة متأنية أو نظر إليه بعد فترة من الزمن يدل على ذلك قصة موسى مع الخضر عليهما السلام .

فقد صحب موسى الخضر على أن يعلمه علما ليس عنده فقال له الخضر إن صحبتنى فلا تسألنى عن شيء أفعله حتى أحدث لك منه ذكراً فانطلقا فلما ركبا السفينة سويا خرقها الخضر وكان هذا فى نظر موسى شرا وقبيحاً ثم لما اطلعه الخضر على الحكمة فى خرقها لأنها كانت لمساكين يعملون فى البحر وكانوا يأكلون منها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة صالحة غصبا فخرقها لتنجوا للمساكين من مصادرة ذلك الملك عاد الاستقباح إحسانا ثم لمـا نزلا وجدا غلاما فقتله الخضر .

وكان هذا فى نظر موسى شراً وقبيحا وقال للخضر أقتلت نفسا ذكية بغير نفس لقد جئت شيئا نكراً فلما عرف بعد ذلك أن الغلام كان أبواه مؤمنين وكان سيكفر ويرهقهما طغيانا وكفراً فقتله لذلك فعاد الاستقباح استحسانا وكذلك مسألة الجدار الذى بالقرية عندما رفض أهلها أن يضيفوهما فوجدا فيهما جدارا يريد أن ينقض فأقامه واعترض موسى وقال له لو شئت لاتخذت عليه أجراً لنأكل به لأنهم رفضوا أن يمدونا بما نتبلغ به وكان البناء لهؤلاء فى نظر موسى قبيحا فلما عرف بعد ذلك أن الجدار كان لغلامين يتيمين بالمدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا فاذا انهدم الجدار ظهر الكنز وأخذه الناس وضاع على الغلامين اليتيمين فأراد الله تعالى أن يبنى الجدار

---

(١) ص ٩٤ ، ص ٥ الفصل لابن حزم .

ليختبى الكنز إلى أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما بنفسهما ويكون لهما بلا مشارك لما عرف موسى عليـــه السلام ذلك عاد الاستقباح فى نظره استحسانا أيضا .

وعلى هذا ينبغى أن يحمل كل ما لا يدرك فيه جهة حسن من أفعال الله تعالى فكل أفعاله تعالى حسنة وفيها حكم وإن خفيت علينا .

قال «اسبينوزا» وإذا كان الكون تحكمه قوانين حتمية تسير به إلى قدر محدد وكان الإنسان جزءا من الكون فإن النظرة إلى الأمور من زاوية الأزلية والضرورة المتحكمة فى الكون تستبعد وجهة النظر البشرية التى تضفى على الكائنات قيما متصورة حسب أغراض الإنسان الخاصة(١) فهو مصيب بأن الإنسان يحكم على الأحداث من جهة أغراضه وهى وجهة محدودة وضيقة بلا شك .

وكذلك قال الخياط المعتزلى فى كتابه «الانتصار» إن من قال ما نزل بالزرع من قبل الله فساد فى الحقيقة ، وزعم أن الله خلق الفساد على التحقيق فقد كفر .

والشر فى الحقيقة فى المعـــاصى الموصلة إلى عذاب الله تعالى ، وأما الأمراض والأسقام فشر على مجاز الكلام فأما فى التحقيق فهى خير وصلاح ونفع ، وقول قاسم الدمشقى وقول جماعة أهل الحق إن الله الفاعل لما حل بالزرع من المصائب وإنما أبى قاسم أن يسمى تلك المصائب شرا(٢) .

وهذا الكلام من الخياط المعتزلى موافق لما قاله الأشاعرة بعد هذا

---

(١) سبينوزا للدكتور فؤاد زكريا ص ٢٨٥

(٢) الانتصار للخياط ص ٨٦

العرض المبسوط لهذه المسألة نرى أن الحق ما ذهب إليه الأشاعرة من أن الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع لأن محل النزاع وهو الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله فى حكم الله تعالى المدح أو الذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا عند الله تعالى .

فلا شك أن ذلك لا يعرف إلا بالشرع على ما ذهب إليه الاشاعرة وقول المعتزلة أن ذلك مما يعرف بالعقل قبل ورود الشرع تحكم والقاء للقول من غير أدلة لأن العقل إنما يحكم بالحسن والقبح حسب أغراضه وأهوائه ومصالحه .

وليس فى الأفعال حسن ذاتى أو قبح ذاتى يدرك بالعقل كما يقول المعتزلة وقد ذهب الرواقيون قديما إلى « أن الفضيلة هى وحدها الخير، والرذيلة هى وحدها الشر وكل ما عداهما يعتبر على الحياد تماماً »(١) .

إذ الأفعال فى ذاتها فى نظرهم محايدة لا هى بالخير ولا بالشر وإنما تكتسب صفة الخيرية والشرية بحسب الغاية التى تحققها فهم مؤيدون للأشاعرة فى هذه النظرة الصادقة .

ومن الغريب أن المعتزلة حين جوبهوا بأن الكذب قد يكون حسنا فى بعض الأحيان إذا كان نافعا وإن الصدق قد يكون قبيحا إذا كان ضاراً قالوا إن هذا يدرك بنظر العقل أى بالادلة العقلية ، فكأن العقل عندهم يحتال ويتصيد الادلة ليحسن النافع ويقبح الضار وما داموا قد وصلوا لهذه النقطة فقد وافقوا الاشاعرة فى أن العقل يحكم بالحسن والقبح حسب المصلحة والمفسدة .

---

(١) الفلسفة الخلقية ص ٨٩ لتوفيق الطويل ص ١٠٧ الاخلاق عند الغزلى زكى المبارك .

إن أصحاب القول بالحسن والقبح العقليين لهم هدف خبيث وهو أن ما يوافق عقلهم من الاحكام الشرعية أخذوه وقبلوه وما لا يوافق عقلهم ردوه وكذبوا قائله .

وقد رد كثير من المعتزلة بعض أحاديث الرسول ﷺ وسفهوا رواتها ووقعوا فى الصحابة رضى الله عنهم تجريحا وتشهيراً وسبا وشتما كما فعل النظام وقد أفصح عن هذا حيث قال « إن إجماع الصحابة على حد شارب الخمر وقع خطأ . وفسر هذا بأن الشريعة العقلية لا تحرم الخمر(١) .

وقد كشف عن هذا الاتجاه الخبيث فى العصر الحديث/ الدكتور زكى مبارك فى كتابه الاخلاق عند الغزالى حين علق على قول الاشاعرة بأن الحسن والقبح شرعيان حيث قال « والواقع أن الاشاعرة يجنون على العقل حين يحكمون بأن التحسين والتقبيح لا يكون إلا بالشرع فالزنا عندهم قبيح لا لضرره كما يحكم بذلك العقل ، بل لان الشرع حكم بقبحه .

وعلى ذلك لو حكم الشرع بحسن الزنا لكان حسنا ولوجد الاشاعرة من أوجه المغالطة ما يثبتون به أنه حسن ، ولهذا الرأى نتيجة من أسوأ النتائج : وهى الركون إلى ما وقع فى الشرائع من الاغلاط ، فقد يندر أن تجد شريعة لم تمتد إليها يد التحريف فإذا شئت أن تتحاكم إلى العقل لتنقى الشرائع من أوشاب المسخ والتشويه . وقف فى وجهك الجهال باسم الدين وقالوا مالنا وللعقل ؟ « إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون »(٢) .

---

(١) دكتور ألبير نصرى فلسفة المعتزلة حـ ٢ ص ١١٦

(٢) ص ٩٣ المدخل إلى الفلسفة تاليف د . أزفلد كولبه ترجمة أبى العلاء عفيفى .

فمن أين عرف العقل أن الزنا قبيح « وكثير من العقول تستحسنه وتعليل الحكم بقبحه لضرره يجعله حسنا عند من لا يتضرر به ولوكان المرحوم الدكتور زكى مبارك حيا الآن ورأى أن معظم الناس تستحسن الزنا ولا تجد فيه ضررا لغير حكمه بل لو عرف هو والمعتزلة أن البرلمان البريطانى أباح الشذوذ الجنسى وهو أن يتزوج الرجل بقانون ولم يروا فى ذلك قبحا لغيروا من حكمهم .

أما قوله فاذا أردت أن تنقى الشرائع من المسخ والتشويه وقف فى وجهك الجهال باسم الدين فهو قول يدل على مروق وزندقة لأن شريعة الإسلام محفوظة من التحريف والتبديل بحفظ مصدر أحكامها الأول وهو القرآن الكريم .

ومن هنا كان اتجاه المستشرقين فى الإشادة بالمعتزلة وأرائهم ليبلبلوا أفكار المسلمين ويمسخوا الشريعة الإسلامية باسم العقل والمؤسف أن يكون للمستشرقين أذناب من المسلمين يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المستشرقين ولكن الله غالب على أمره وحافظ لدينه ولو كره الملحدون.

ثم إلى عقل من يريد أن يتحاكم المعتزلة وأشياعهم أن العقول مختلفة وما يستحسنه قوم يستقبحه آخرون وقد كان أبو العلاء المعرى يستقبح ذبح الحيوان لأكله باسم العقل وهناك طائفة من أهل الهند يستحسنون قتل أنفسهم .

وكذلك الخوارج كانوا يستحسنون ظلم مخالفيهم فى الرأى ولا يعدونه قبيحا وكذلك العدل الذى يقول المعتزلة أن كل العقول تستحسنه فإن السوفسطائيين يقولون إن العدل مصلحة الأقوى يعنى اذا قهر القوى الضعيف واخذ ماله أو داره كان ذلك عدلا ففسروا العدل بعقولهم .

وكذلك يرى نيتشه فى العصر الحديث والدول الآن تسير على قاعدة

السفسطائيين والحقيقة أن كل ما توهم المعتزلة أن الناس متفقون عليه إنما يرجع إلى المصلحة والمفسدة وهى مختلفة بحسب الأشخاص والبيئات فالعقل له حدود وما أحسن قول الغزالى « فيكفى العقل شرفا أن يعرف الله تعالى ويعرف صدق الرسول بالنظر فى معجزته ثم يعزل نفسه بعد ذلك ويتلقى عن الرسول ما جاء به من عند الله تعالى من أحكام شرعية وأخلاق .

ولقد حاول الفلاسفة القدماء أن يجعلوا المبادىء الأخلاقية عامة مطلقة وحاول المعتزلة كذلك عندما قالوا أن العقل يقضى بالتحسين والقبيح والتقبيح واحكامه عامة عند كل الناس فهى مطلقة وحاول ذلك كانت عند ماذهب إلى أن الأوامر الأخلاقية مطلقة لأنها ضرورية لا تستند إلى شروط .

ولكن انتقده د . بارودى بقوله « إن كانت لم يكن يحق له فقط أن ينتزع منه منطقا عاما للعمل ، ومن ذلك ينشأ عند « كانت » وهمان يتبادلان الإتمام ، فمن جهة أنه ينسب إلى الحدث الأخلاقى بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، الطابع المطلق العام الضرورى الذى لا يمكن عزوه إلى العقل الصورى ومن جهة أخرى هو يوحد — دون أن يكون له الحق فى ذلك — بين الأمر الذى هو مطلق ولكنه فارغ وبين الأوامر المحددة للوجدان العام ويتعب نفسه فى ابراز أن هذه كذلك لا يمكن أن تجحد بدون تناقض فهل يمكن حقا أن يقال عن الكذب مثلا أنه متناقض فى ذاته ؟ كلا البته .

على أنه لا يوجد كذب لذاته ، وانما يكذب المرء لفائدة أو للإنسانية واذن فعلام يراد تطبيق امتحان التعميم ؟ أعلى قاعدة : لا تكذب، أم على باعث : كن إنسانا أم على حكمة : أبحث عن فائدتك ؟ واذا فلا يستطيع المرء أن يستخلص من الأمر الصورى أى واجب خاص » (١) .

---

(١) ص ٨٧، ٨٨ المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر تأليف د. بارادى ترجمة الدكتور غلاب .

ويقول ليفى بريل « أن قابلية الأخلاق للتغيير على مر العصور وان اختلاف أنواع الأخلاق فى مختلف المجتمعات الإنسانية ظاهرة يجب علينا أن نألفها وان نرتضيها وليس هناك اليوم من ينكر هذا الأمر بل أن نفس هؤلاء الذين يسلمون بوجود أخلاق طبيعية وواحدة بالنسبة إلى جميع الناس يعترفون أنها ليست عامة إلا بالقوة أما بحسب الواقع فان الحضارات لما كانت مختلفة كانت أنواع الأخلاق مختلفة أيضا » (١) .

ومن النقد الموجه إلى القائلين بالاخلاق العامة المطلقة أنهم يفترضون أن « الطبيعة البشرية واحدة فى كل زمان ومكان » .

ومن ثم فإنهم يشرعون للإنسانية فى جملتها دون أن يقيموا أى وزن للظروف أو المناسبات أو الأزمنة أو الأمكنة أو السلالات أو الأفراد.

وهذا وهم خاطىء لأنه ليس ثمه إنسان فى ذاته يمكن أن نقيم على أساسه حقائق أخلاقية ثابتة لا تكون محل خلاف وقد أثبتت لنا الانتوجرافيا أن للشعوب البدائية أساليب خاصة فى الشعور والتفكير والسلوك وهى مختلفة عما تأخذ به الشعوب المتحضرة فى تفكيرها وسلوكها وهذا كاف لهدم القول بالاطلاق ويقول العلامة الإنجليز وستر مارك « إن الانفعالات هى المصدر الحقيقى لمعظم أحكامنا « الأخلاقية » بدليل أن عواطف الاستهجان أو الاستحسان هى الأصل فى الكثير من الأحكام الأخلاقية التى تدفع بها أفعال الناس .

فحينما نغضب من أحد أصدقائنا نجد أنفسنا مدفوعين إلى أدانة أفعاله الشريرة ، صحيح أن صديقنا نفسه قد يكون هو المسئول بالفعل عن تلك

---

(١) ص ٣٦ الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية تأليف ليفى بريل ترجمة د . محمود قاسم .

التصرفات كما أن هذه التصرفات نفسها قد تكون سيئة ولكن من المؤكد أن غضبنا قد كان بمثابة المناسبة التى أتاحت لنا الفرصة لاكتشاف «سوء» تلك الأفعال أو رداءتها » (١) .

واتماما لهذا البحث لا بد أن نتعرض لذكر المذاهب الأخلاقية لنرى إلى أى مدى اختلف الذين يبحثون فى الأخلاق بعقولهم فى النتائج التى توصلوا إليها وسنرجىء هذا إلى فرصة قادمة إن شاء الله .

---

(١) ص ٦٥ المشكلة الخلقية لزكريا ابراهيم .