دليل العقل عند فخر الدين الرازي بين إفراط المعتزلة و تفريط الأشاعرة

Mind guide at Fakhr al-Din Al-Razi between the excess of Mu'tazila and the waste of Al-Ashairah

يونس بركاني
قسم العلوم الإسلامية، كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية و العلوم الإسلامية
جامعة أدرار، الجزائر
ber.younes@univ-adrar.dz

تاريخ الإرسال: .. / .. /2019 ***تاريخ القبول: .. / .. /2019*** ***تاريخ النشر: .. / .. /2019***

ملخص:
يبحث هذا الموضوع، الوقوف على أهم مسائل الدليل العقلي في علم أصول الفقه، التي كان فيها الأشاعرة و المعتزلة طرفي نقيض، بسبب أصول كل من المذهبين، بينما توسط فيها الرازي، حيث لم يوافق مذهب الأشاعرة تمام الموافقة، كما لم يخالف مذهب المعتزلة تمام المخالفة، بل انفرد رحمه الله في هاته المسائل، بأن جمع فيها بين المذهبين، و قارب بين المدرستين، محصلا لما في هاته المذاهب من محاسن الأقوال، ما يبين عن نزعة الرازي العقلية ،وميله إلى التحقيق و التدقيق، بدل المتابعة و التقليد، في أسلوب علمي هادف.
كلمات مفتاحية: دليل العقل، الأشاعرة، المعتزلة، الرازي.

Abstract:
This topic discusses the findings of mental issues, in the science of jurisprudence, That Ash'ari and the Mu'tazila had opposite sides; Which was mediated by Al-Razi, where the doctrine of Ash'ari did not agree fully, ord id he completely violate the doctrine of mu'tazila. In these matters, he was singled out for combining the two doctrines with a boat between the two schools, Extracting what is in these doctrines of the good words, What shows razi's mental tendency, And his desire to

investigate ,rather than imitation, in a brilliant scientific style.
Keywords:*Mind guide ; Al-Ashairah; AL-Mu'tazila ; Al-Razi.*

1- يونس بركاني، **الإيميل:** ber.younes@univ-adrar.dz

مقدمة :

تعتبر المباحث الكلامية في علم أصول الفقه، موضعا خصبا لكثير من الخلافات بين الأشاعرة و المعتزلة،و من أجل تلك المباحث دلائل العقول، فقد اختلفت أصول كل من المدرستين ، في دليل العقل و مدى إعماله، غير أن الخلاف بين المدرستين، لم يمنع محمد بن عمر الرازي رغم أشعريته، من محاولة الجمع بين المذهبين، في قول يجمع ما فيهما من حق، و يذر ما فيهما من الخطأ بحسب اجتهاده، و كان لكتابه "المحصول" الأثر الكبير في نزعته التوافقية، بين الأشاعرة و المعتزلة، بالنظر إلى استمداده من كتاب "العهد" للقاضي عبد الجبار، و "المعتمد" لأبي الحسين البصري، و هما من المعتزلة، و كتاب "البرهان" للجويني، و "المستصفى" للغزالي و هما من الأشاعرة، و من أشهر المسائل الخلافية التي توسط فيها الرازي مسألة: " القياس العقلي " و مســـألة: " التحسين و التقبيح العقلي" و هما محل الدراسة في هذه الورقة البحثية.

أهمية الدراسة: الوقوف على منهج الرازي، في التعامل مع الخلاف الكلامي العقلي، بين مدرسة الأشاعرة و المعتزلة، و كيفية جمعه فيما اختاره من الأقوال بين محاسن المدرستين، بعيدا عن التعصب المذهبي و الجدل الكلامي.

المنهج المتبع: أعتمد المنهج المقارن، لمعرفه أوجه الاختلاف في المسائل محل الدراسة، ثم المنهج التحليلي، من خلال توضيح كيفية توسط الرازي بين مذهب الأشاعرة و المعتزلة.

الإشكاليـــة المطروحة: ماحكم القياس العقلي عند الرازي؟ كيف توسط الرازي بين قول المعتزلة المثبتين للقياس العقلي، و قول بعض الأشاعرة النافين؟ ما هو

مذهب الرازي في التحسين و التقبيح العقلي؟ ما أوجه التحسين و التقبيح التي وافق فيها المعتزلة؟ و ما الأوجه التي وافق فيها الأشاعرة؟
وللإجابة عن هذه الإشكالية أتبع الخطة الآتية:
مقدمة
المطلب الأول: القياس العقلي بين الأشاعرة و المعتزلة و موقف الرازي منه.
المطلب الثاني: التحسين و التقبيح العقلي بين الأشاعرة و المعتزلة و موقف الرازي منه.
خاتمة: أضمنها أهم النتائج و التوصيات.

1. القياس العقلي بين الأشاعرة و المعتزلة و موقف الرازي منه

لم يكن الأصوليون قريبا إلى عصر التدوين،يتذاكرون مسألة الأقيسة العقلية، في المباحث الأصولية، بل حدث ذلك عند ظهور الفرق الكلامية، كالأشاعرة و المعتزلة،و فيما يلي بيان موقف مدرسة الأشاعرة و المعتزلة من القياس العقلي، و مختار الرازي رحمه الله في ذلك.

1.1. تعريف القياس العقلي:

ذكر الجويني رحمه الله، أن القياس العقلي يطلق و يراد به إما " النَّظر العقلي" أو "قياسُ الغائبِ على الشاهدِ" فقال:" أطلق النقلة القياس العقلي فإن عنوا به النظر العقلي، فهو في نوعه ... وإن عنى الناقلون بالقياس العقلي اعتبار شيء بشيء ووقوف نظر في غائب على استثارة معنى من شاهد. "[1]
أما جمهور المتقدمين و المتأخرين، من الأشاعرة و المعتزلة فيريدون بالقياس العقلي النوع الثاني الذي ذكره الجويني[2] و هو " قياس الغائب على الشاهد" .
والقياس العقلي عند أبي الحسن الأشعري هو:" رد ما غاب عن الحس، إلى ما وجد العلم به فيه، لاستوائها في المعنى و اجتماعهما في العلة."[3] و بمثل تعريف أبي الحسن عرفه جمهور المتكلمين. [4]
و "ما غاب عن الحس" في كلام الأشعري، اصطلح عليه بـ :" الغائب " في

اصطلاح المتكلمين، و هو كل ما لم يكن في شيء من الحواس والضروريات طريق إلى العلم به. [5] و إذا أطلقه الأصوليون فإنما يعنون به ذات الله عز وجل قال الرازي:" ويريدون بالغائب ذات الله تعالى وصفاته والله أعلم."[6] و إطلاق المتكلمين ذلك على الله، من باب الإخبار عنه عز وجل، لعدم تمكن الحواس من العلم به،و ليس فيها شيء من النقص سبحانه.و أما: "ما وجد العلم به فيه" في كلام الأشعري فاصطلح عليه بـ : " الشاهد" و هو كل ما شهد عليه الحس و توابعه، من المحسوسات، ككون الإنسان سميعا بسمعه، فأن الدلالة على ذلك إنما هي الحس، قال ابن فورك:" فكان يقول: معنى "الشاهد والمشاهدة" هو المعلوم بالحس أو باضطرار وإن لم يكن محسوسا."[7]

و مثل الزركشي للقياس العقلي بقوله :" الأكثرون منا ومن المعتزلة، على جريان القياس العقلي في العقليات، أي: العلوم العقلية، كقولنا في مسألة الرؤية: الله موجود، وكل موجود مرئي، فيكون مرئيا. "[8]

و ما مثل به الزركشي هو بعينه قياس الغائب على الشاهد و محصله:

* كل موجود مرئي: هي المقدمة الأولى - و إن أخرها الزركشي - من القياس العقلي و هي متعلقة بـ:"الشاهد" و هو الأصل في القياس العقلي، و سبقت الإشارة إليه أنه ما أمكن العلم به بالحواس فيتناول المحسوسات.

* الله موجود: و هي المقدمة الثانية في ترتيب القياس العقلي، و هي متعلقة بـ: "الغائب" وربما قدمها المتكلمون تقديم تشريف لتعلقها بالله عز و جل، و إلا فأصل القياس أن يقال:(كل موجود مرئي، الله موجود، النتيجة: الله مرئي)

* موجود: العلة الجامعة في القياس العقلي، و هي القدر المشترك بين "الشاهد" و "الغائب" و هي الموجبة للتعدية المستلزمة للحكم.

2.1. موقف المعتزلة و الأشاعرة من القياس العقلي:

اتفق المعتزلة قاطبة على الاحتجاج بالقياس العقلي[9]، و عمم المعتزلة الاستدلال بالقياس العقلي في أفعال الله عز وجل دون الصفات، تطبيقا لقاعدة

"التحسين و التقبيح العقلي" لأن الصفة عين الذات و ليست زائدة عنها، فلو قيل بالقياس العقلي، لكان هذا مدخلا إلى إثبات صفات لله تعالى زائدة على ذاته.[10]
و أما الأشاعرة فاختلفوا في القياس في المعقولات على قولين:
**القول الأول: القياس العقلي حجة يجب الأخذ به، و هو قول الأشعري فيما نقله ابن فورك بقوله :" وكان يقول: إن ما ذكره بعض الناس من ضروب الاستدلال بالشاهد على الغائب في قوله: يجوز أن يكون الشيء موصوفا في الشاهد بصفة من الصفات لعلة من العلل، فالواجب أن يقضى بذلك على الغائب إذا استوت العلة، لأن ذلك هو طرد العلة في المعلول، وذلك كالمتحرك والعالم الذي إنما كان عالما متحركا لوجود الحركة والعلم به فواجب أن يقضى بذلك على الغائب في كل عالم ومتحرك."[11] و هو مذهب الأشاعرة[12] قال الزركشي:" الأكثرون منا ومن المعتزلة...على جريان القياس العقلي في العقليات أي: العلوم العقلية."[13]
و قد رأيت ما ذكر من الأدلة النقلية على صحة الأقيسة العقلية، فلم تسلم من الاعتراض، حتى صارت قطعيتها في دلالتها على القياس العقلي مظنونة، و عليه فإن مسلك الاحتجاج على هذا القياس، ينبغي أن يكون دليل العقل ابتداء، ثم لا مانع من توارد الأدلة بعد ذلك، فأقول أن الدليل على حجة القياس العقلي هو: جريان الأمور على مسلك الانتظام، من غير تخلف فيما صورة من الصور، جعل من اعتبار الغائب في الشاهد أمرا لا مجال معه للشك، قال أبو الخطاب:" لأن الأمور جارية على الانتظام فلو كان اثنان لوقع الاختلاف."[14]
و من الأدلة أيضا مبدأ "العلية" في الأقيسة العقلية، فلا شك أن القياس يفتقر إلى العلة الجامعة بين الأصل و الفرع، حيث يسميها المعتزلة "علة" ويطلق عليها الأشاعرة مصطلح :"الحكمة" أو "الجامع" و لا شك أن المراد بالعلة هنا إنما هي: العلة العقلية ،لا العلة الشرعية، و إذا كان من خصائص العلة العقلية أنها مؤثرة بذاتها - كالعلم علة في العالمية- فإنها لاشك موجبة للقياس.
**القول الثاني: القياس العقلي ليس حجة يجب الأخذ به، و اشتهر هذا القول عن

إمام الحرمين الجويني إذ يقول :" أطلق النقلة القياس العقلي، فإن عنوا به النظر العقلي فهو في نوعه، إذا استجمع شرائط الصحة، مفض إلى العلم مأمور به شرعا ... و إن عنى الناقلون بالقياس العقلي اعتبار شيء بشيء، ووقوف نظر في غائب على استثارة معنى من شاهد، فهذا باطل عندي لا أصل له وليس في المعقولات قياس، وقد فهم عنا ذلك طالب المعقولات."[15]

و عبارة الجويني في البرهان، موهمة أنه يقبل القياس العقلي، إن كان من قبيل النظر الصحيح ،و لا يقبل غيره, لكن هذا الوهم غير صحيح، فإن إمام الحرمين أبطل القياس العقلي جملة و تفصيلا و الدليل على ذلك ما يلي :

ــ نفى الجويني في غير موضع القياس العقلي جملة، من غير تفصيل، فقال عند حديثه عن التقسيم الدائر بين النفي و الإثبات:" فليس في العقل قياس."[16]

ــ المازري رحمه الله، في شرحه على "البرهان" فهم أن الجويني ينكر القياس العقلي و أنه بذلك خالف طريقة سائر النظار، فقال:" لما ذكر أبو المعالي هذه الأصول التي تدور عليها جل دقائق علم الكلام وأكثر أبوابه، وكثير من العقائد، أتبعها بالرد والإنكار، وخالف في ذلك طريقة سائر النظار"[17] ثم أتبع كلامه بالرد على الجويني في انكاره للقياس العقلي.

ــ التقسيم المتقدم للقياس العقلي غير سديد، لأن الدليل النظري عند الأصوليين، هو ما تركب من الدليل البديهي، أو ما تركب من اللازم للبديهي، أما القياس فإنه قضية مركبة من مقدمتين يستدعي جامعا.

وقد تبع الغزالي، إمام الحرمين في إنكار القياس العقلي[18] و نسب صاحب المسودة القول ببطلان حجج العقول لأهل الظاهر، و أهل الحديث. [19]

و استدل الصيرفي لإبطال حجية الأقيسة العقلية، بأن العقل موضوع لإدراك الأشياء على ما هي عليه، فلو صح القياس لانتقل العقل في إثبات ما قد يكون مختلفا في حقيقته.[20] و استدلاله استدلال بموضع النزاع،لأن القياس العقلي من قبيل إدراك الأشياء على ما هي عليه، فلا يسلم ما استدل به من الاعتراض.

1.3. موقف الرازي من القياس العقلي:

اختلف النقل عن الرازي في مسألة القياس العقلي، فاعتبره في كتابه " نهاية العقول في دراية الأصول " من الطرق الضعيفة التي لا يتمسك بها فقال:" و الطريقة الثانية، و هي القياس و هو يستدعي أركانا أربعة، الأصل و الفرع و الحكم و العلة، فإنه متى ثبت أن الحكم في محل الوفاق، معلل بعلة ثم وجدنا تلك العلة في محل النزاع، لزم لا محالة ثبوت الحكم فيه."[21]

و أما في المحصول، فنقل الرازي قول المتكلمين مقررا و موافقا لهم في صحة القياس في العقليات فقال:" اتفق أكثر المتكلمين على صحة القياس في العقليات ومنه نوع يسمونه إلحاق الغائب بالشاهد."[22]

و ما ذكره الرازي رحمه الله في نهاية العقول، كان في مقام الرد على مذهب المعتزلة، القائلين بحجية هذا القياس و طرده في أفعال الله عز وجل، اعمالا لقاعدة التحسين و التقبيح، و قد ذكر الرازي هذه المسألة عن المعتزلة و أعقبها بوجوه الرد، و السبب في إنكار الرازي لهذه الطريقة راجع بالأساس إلى كيفية إثبات العلية في الفرع و لذلك قال الرازي:" و المقام المشكل في تقرير هذه الحجة بيان كون الحكم في الأصل معللا بالعلة الموجودة في الفرع." [23]

ثم نقل الرازي أن المتكلمين من المعتزلة يثبتون العلية بأحد أمرين:

الأول: الطرد و العكس، و هو مسلك ضعيف في اثبات العلية عند الرازي.

الثاني: السبروالتقسيم غير المنحصر،وهوالتقسيم المنتشر، بأن يذكر السابر أوصافا غير منحصرة، و مثل الرازي لذلك بعلة رؤية السواد فهي مترددة بين أن تكون (لأنه سواد ، لأنه لون، لأنه عرض ، لأنه حادث ، لأنه موجود) ثم يختبر المجتهد الأوصاف و يبقي على واحد منها يصح التعليل به. [24] و هذا النوع من التقسيم غير مفيد للعلية عند الأشاعرة اتفاقا، قال الغزالي:" وهذه التقاسيم عندنا باطلة إذ لا يستحيل أن يكون مصحح الرؤية أو مانعها أمرا آخر جهلهُ السائلُ والمسئولُ إذ ليس التقسيمُ دائرا بين نفي وإثبات." [25]

أما المازري فجعل التقسيم المنتشر، النكتة الرابعة في مجاري العقول،و حكم عليه بالضعف فقال:" الرابعة: ما لا ينحصر من التقاسيم لا يوثق به."[26]
و الحق أن مسلك التقسيم المنتشر، مسلك ضعيف لا تثبت به العلل الشرعية، فضلا عن العلل العقلية، و الاعتراضات الواردة عليه أكثر من أن تذكر.

و ما ذكره الرازي في نهاية العقول مسلم به ، غير أن ما لا يسلم به أن للسبر و التقسيم نوعا آخر، لم يذكره الرازي في نهاية العقول، و هو "السبر و التقسيم الحاصر غير المنتشر" أو ما يعرف بالتقسيم المتردد بين النفي و الإثبات، و هو خاص بالعلل التي تدور بين وصفين لا أكثر، فيرجح المجتهد بعد الاختبار ،أحد الوصفين على الأخر، لأن الأوصاف عنده غير متعددة و قد ذكره الرازي في المحصول فقال: "التقسيم إما أن يكون منحصرا بين النفي والإثبات أو لا يكون، فالأول هو أن يقال الحكم إما أن يكون معللا أو لا يكون معللا، فإن كان معللا فإما أن يكون معللا بالوصف الفلاني أو بغيره، وبطل أن لا يكون معللا، أو يكون معللا بغير ذلك الوصف، فتعين أن يكون معللا بذلك الوصف."[27]
فما حكم القياس العقلي المستند إلى السبر و التقسيم المنحصر عند الرازي ؟
الجواب على ذلك: هو ماذهب إليه الرازي في المحصول، من أن القياس العقلي حجة، بشرط أن يستند إلى السبر و التقسيم الحاصر، و أكد ذلك الرازي بقوله عن التقسيم الحاصر :" وهذا الطريق عليه التعويل في معرفة العلل العقلية."[28]
فلا تناقض بين ما ذكره الرازي في "النهاية" و ما ذكره في "المحصول" لأنه قصد في النهاية، بيان الطرق الضعيفة للقياس العقلي و هي ما ثبتت فيه العلة بمسلك الطرد أو بمسلك التقسيم المنتشر، و قصد في المحصول بيان الطرق الصحيحة في إثبات العلية، و هو مسلك التقسيم الحاصر و اعتد بالمنحصر غير واحد قال الزركشي:" ويجوز التمسك به في القطعيات والظنيات."[29]
و مثال السبر و التقسيم المنحصر قول الزركشي:" العالم إما أن يكون قديما أو حادثا، بطل أن يكون قديما فثبت أنه حادث."[30] فحصر الوصفين بين " القديم"

و "الحادث" دون أن يكون هناك وصف ثالث، يوجب على السابر اختبار الوصفين بالدلائل القطعية، لاختيار أحدهما و طرح الآخر، لأنه يمتنع في المثال المتقدم أن يكون العالم "لا قديما و لا حادثا" كما يمتنع أن يكون "قديما حادثا معا" ، فيتعين إما أن يكون قديما، و إما أن يكون حادثا، و هذا هو السبب في ثبوت العلل العقلية، الموجبة للقياس العقلي، في مسلك التقسيم الحاصر.

و قد نظر الرازي في قولي المثبتين، من الأشاعرة و المعتزلة، و النافين من الأشاعرة، نظرة وسط فلم يجد بدا من اعتبار القياس العقلي، فوافق المعتزلة في القول به و خالفهم في أمور هي:

ــ لم يعتد الرازي رحمه الله بالقياس العقلي، إن كانت العلة فيه ثابتة بمسلك الطرد، أو بمسلك التقسيم غير المنحصر، موافقا بذلك جمهور الأشاعرة، خلافا للمعتزلة حيث قالوا به في هذين المسلكين، فلا يمكن القول بأن الرازي يقبل القياس العقلي مطلقا، و لذلك انتقد الرازي صنيع المعتزلة في طرد القياس مطلقا فقال :"وأقول لعمري لو سلمنا إجراء حكم الشاهد على الغائب من غير دليل وحجة، لكانت الشبهة الأولى لازمة."[31] .

ــ جعل الرازي رحمه الله، النتيجة المتوصلة بها إليه في القياس العقلي، الذي سبيله التقسيم الحاصر، من قبيل الظنون[32] فوافق المعتزلة من حيث القول به و خالفهم من حيث أنهم قالوا بقطعيته قال الزركشي:" والمحققون - منهم الإمام الرازي - على أنه ظني لا يفيد اليقين."[33]

2. التحسين و التقبيح العقلي بين الأشاعرة و المعتزلة و موقف الرازي منه

يعتبر الخلاف بين الأشاعرة و المعتزلة، في مسألة التحسين و التقبيح ، السبب الجوهري في اختلاف أصول كل منهما، خاصة ما تعلق بمسائل:"الدليل العقلي" و"نظرية التكليف"، وقد ألقت المسألة بظلالها على أبواب و مسائل أصول الفقه عامة ، و فيما يلي بيان موقفهم منها ، وبيان توسط الرازي فيها .

1.2. تعريف التحسين و التقبيح العقلي:

1.1.2.التحسين و التقبيح لغة:

الحسنُ مصدر (حسُنَ) و حسنَ من باب (كَرُمَ) والمضارع منهما (يحسنُ) و الحسن خلاف السيء و الإحسان خلاف الإساءة.[34]
أما القبحُ فهو ضد الحُسن و القبيحُ ضده الحَسنُ[35] و التقبيح مصدر (قبح) يقال قبحه الله أي صيره قبيحا، و قبح عليه فعله أي بين قبحه إذا كان مذموما.[36]

2.1.2. التحسين و التقبيح العقلي في اصطلاح المعتزلة:

الحسن عند المعتزلة هو ما للقادر عليه، المتمكن من العلم بحاله أن يفعله. و إذا فعله لم يكن له تأثير في استحقاق الذم. قال أبو الحسين البصري:" أما الحسن فهو فعل إذا فعله القادر عليه لم يستحق الذم على وجه."[37]
أما القبيح فهو ما ليس للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله أن يفعله، و يتبع ذلك أن يستحق الذم بفعله، قال أبو الحسين:" و أما القبيح فهو فعل له تأثير في استحقاق الذم "[38] فالحسن و القبح عند جماهير المعتزلة، وصفان ذاتيان ملازمان للفعل، من غير حاجة إلى بيان شرعي فالعقل يعلم قبح الأفعال كالكذب كما يعلم حسنها، و يترتب الثواب و العقاب، بناء على حكم العقل على الفعل.

3.1.2. التحسين و التقبيح العقلي في اصطلاح الأشاعرة:

الحسن عند الأشاعرة هو: "ما أمر الله به" و القبيح "ما نهى الله عنه" قال أبو الحسن الأشعري:" القبح من أفعال خلقه كلها ما نهاهم عنه و زجرهم عن فعله و أن الحسن ما أمرهم به أو ندبهم إلى فعله أو أباحه لهم "[39] فمتعلق الحسن و القبح عند الأشاعرة هو ورود الشرع، و يترتب على ذلك الثواب و العقاب، قال الجويني:" فالمعني بالحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله و المراد بالقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله."[40]

2.2. موقف المعتزلة و الأشاعرة من التحسين و التقبيح العقلي:

ذهب عامة المعتزلة ، إلى أن الحسن والقبح من مدارك العقول على الجملة، فالعقل يدرك حسن الأشياء وقبحها، وأفعل العباد قبل ورود الشرع،

تتصف بالحسن والقبح، فإن كشف العقل عن حسن شيء وجب فعله، و استحق الفاعل الثواب، و إن كشف عن قبح شيء و جب تركه، و استحق فاعله العقاب.
أما على وجه التفصيل: فالحسن و القبح صفتان ذاتيتان للأفعال، عند متقدمي المعتزلة ، و من وافقهم من الكرامية و الشيعة الإمامية[41] فالصدق حسن لذاته، و الكذب قبيح لذاته دون نظر في الوجوه و الاعتبارات قال القاضي عبد الجبار:" و قد قال مشايخنا إنه يصح أن يعلم ضرورة قبح بعض الظلم معينا، مثل أن يبتدئ الواحد منا يجرح غيره، و قتله و أخذ ماله، إلى ما أشبه ذلك و هكذا قالوا فيمن يشاهده من القادرين منا، إذا ابتدأ ببعض هذه الأسباب. " [42]

ثم لما كثرت الاعتراضات على المعتزلة، في مسألة ذاتية الأفعال، و أن هاته الذاتية قابلة للتغير، فالصدق إن وصف بأنه حسن لذاته، فإن هناك من الحالات ما يكون فيها الصدق قبيحا، كـ: "الإخبارعن مكان النبي لمن أراد قتله" فاقتضى ذلك من بعض المعتزلة، التنازل عن الذاتية المطلقة، فعلق بعضهم الحسن و القبح على الصفة كـ:النفع و الغرض[43] فيكون بذلك الصدق قبيحا، إن كان فيه إخبار عن موضع النبي، لمن أراد قتله، قال أبو الحسين البصري :" والعلة في حسن ما هذه سبيله، هي أن المنفعة تدعو إلى الفعل، وتسوغه إذ هي غرض من الأغراض، فإذا انتفى وجوه عنها تجرد ما يقتضي الحسن. "[44]

فمنهم من يرى أن الحسن و القبح "أمر اعتباري" تارة يكون حسنا، و تارة يكون قبيحا، و هو مذهب الجبائي و ابنه حيث قالوا: ليس قبح الأفعال، وحسنها لصفات حقيقية بل لوجوه اعتبارية وأوصاف إضافية بحسب الاعتبار، ومثل ذلك لطم اليتيم، فلا يقال عنه أنه حسن أو قبيح لذاته بل ينظر إلى اعتبارات أخرى فإن كان اللطم من باب التأديب فهو حسن ، وإذا كان ظلماً، فهو قبيح.

و أيا ما كان الاختلاف بين المعتزلة، فإنهم متفقون على أن الحسن و القبح ثابتان للأفعال، إما لذواتها أو لصفة من صفاتها، أو بالنظر إلى الأمور الاعتبارية، مع ترتب الثواب على الحسن و العقاب على القبيح من غير افتقار إلى الشرع. ([45])

و أما مذهب الأشاعرة على جهة العموم، فقالوا بأن الحسن و القبح شرعيان،لا عقليان، فالحسن هو المأمور به، و القبيح هو المنهي عنه،و الشرع هو الدَّال.

أما على جهة التفصيل: فمذهب الأشاعرة ابتداءً اتسم بنفي التحسين و التقبيح إطلاقا، فنجد أبا الحسن الأشعري، يقيم الأدلة على إبطال هاته المسألة، في محاولة لنقض نظرية "التكليف العقلي" عند المعتزلة، فالحسن ما أمر به الشرع، و القبيح ما نهى عنه، قال الأشعري :"إنَّ وصفنا لبعض الاكتساب بأنه قبيح منا، ولبعضها بأنه حسن منا، إنما يستحق ذلك فيها إذا وقعت تحت أمر الله تعالى ونهيه."[46] فلولا الشرع لم يكن حسن ولا قبيح، ولو أمر سبحانه بما نهى عنه لأنقلب القبيح إلى الحسن فليس للفعل نفسه حسن ولا قبح ذاتيان و ليس للعقل في ذلك مدخل قال الإيجي:" ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك عائدا إلى أمر حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع، بل الشرع هو المثبت له والمبين، ولو عكس القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه، لم يكن ممتنعا، وانقلب الأمر."[47]

ثم إن القول بالنفي المطلق، للحسن و القبح العقلي، كان لأجل أن الأشعري ، لما ناظر المعتزلة في القدر، بطريق الجهم بن صفوان، ونحوه من أئمة الجبر، احتاج إلى هذا النفي المطلق.[48] فلما كثرت الاعتراضات على الأشاعرة، بسبب النفي المطلق، قال الأشاعرة بـ " الاعتبارات" بمعنى أن الحسن و القبح باعتبار ما يكون عقلي، و باعتبار آخر يكون شرعي، فحصل نوع تقارب مع مذهب المعتزلة، فأولى الأشاعرة للعقل دورا في مسألة التحسين و التقبيح، و ممن قال بذلك من الأشاعرة الجويني إذ يقول:" والمسلك الحق عندي في ذلك الجامع لمحاسن المذاهب الناقض لمساويها، أن نقول لسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك، وابتدار المنافع الممكنة على تفاصيل فيها، وجحد هذا خروج عن المعقول، ولكن ذلك في حق الآدميين. و الكلام في مسألتنا مداره على ما يقبح ويحسن في حكم الله تعالى."[49]

و الاعتبارات التي ذكرها الجويني سلفا جعلها الغزالي ثلاثة [50]و قد نقل هذا التقارب بين المذهبين الزركشي و نسبه إلى كثير من المتكلمين، فقال :" وذهبت طائفة من أصحابنا إلى أن للعقل مدخلا في التكليف؛وذهب إليه من أصحابنا أبو بكر القفال الشاشي وأبو بكر الصيرفي،... وذهب إليه كثير من أصحاب أبي حنيفة خصوصا العراقيين منهم."[51]

3.2. موقف الرازي من التحسين و التقبيح العقلي:

إن التطور الحاصل في المذهب الأشعري، في مسألة التحسين و التقبيح، و على يد كل من إمام الحرمين و الغزالي، قارب بين مذهب المعتزلة و مذهب الأشاعرة، و لم يكن الرازي رحمه الله يقف من هذا التقارب موقف المعاين، بل كان موقفه موقف المقرر المجدد، و يمكن القول أن موقف الرازي من هذه المسألة مر بثلاث مراحل هي:

المرحلة الأولى: وافق فيها الرازي الأشاعرة، في القول بأن التحسين و التقبيح متعلقان بالإذن الشرعي، فما ورد الإذن بفعله فهو حسن، و ما ورد الشرع بالنهي عنه فهو قبيح، قال الرازي :" نعني بالقبيح المنهي عنه شرعا، وبالحسن ما لا يكون منهيا عنه شرعا، وتندرج فيه أفعال الله تعالى، وأفعال المكلفين من الواجبات والمندوبات والمباحات وأفعال الساهي والنائم والبهائم."[52]

و في هذه المرحلة كان الرازي متابعا لمذهب الأشعري تمام المتابعة، مخالفا لمذهب المعتزلة تمام المخالفة، و ذلك لأنه اعتبر الإذن الشرعي هو مدار الحسن و القبح، و أنهما ليستا صفتين ذاتيتين للفعل، كما لم يفرق الرازي في

متعلق الحسن و القبح، بين أن يكون متعلقا بالعبد، أو متعلقا بالله فما عنده سيان.

المرحلة الثانية: تطور مذهب الرازي في المسألة، فقال بـ:"الاعتبارات" فالحسن و القبح يطلق باعتبارات، بعضها عقلي، و بعضها شرعي، فإن كان معنى الحسن و القبح: " كون الشيء ملائما للطبع أو منافرا" أو: " كون الشيء صفة

كمال أو صفة نقص" فالحسن و القبح بهذين الاعتبارين عقلي، قال الرازي:" وقد يراد بهما كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص، كقولنا العلم حسن والجهل قبيح، ولا نزاع أيضا في كونهما عقليين بهذا التفسير."[53] فما كان من صفات الكمال، كالصدق فهو حسن عقلا ،و ما كان من صفات النقص كالكذب، فهو قبيح عقلا.والاعتبار الثاني الذي ذكره الرازي - كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص- لم يسبقه إليه غيره، ممن تقدمه من الأشاعرة، بل غاية ما ذكره الأشاعرة في المرحلة الثانية هو "موافقة الغرض" و "تحصيل المنفعة" أما صفة الكمال و النقص فلا أثر له عندهم و قد ذكر ابن تيمية أن القول بصفة الكمال و النقص مذهب منقول عن الفلاسفة.[54]

وأما إن كان المراد بالحسن و القبح: " ترتب المدح أو الذم على الفعل في الدنيا، و ترتب الثواب أو العقاب في الآخرة" فالحسن و القبح بهذا الاعتبارشرعي، قال الرازي:" وإنما النزاع في كون الفعل متعلق الذم عاجلا، وعقابه آجلا ،فعندنا أن ذلك لا يثبت إلا بالشرع ." [55]

و يلاحظ من موقف الرازي في المرحلة الثانية، أنه خرج عن معهود مذهب الأشاعرة ،من كون التحسين و التقبيح مرتبطان تمام الارتباط بالإذن الشرعي، و اقترب شيئا ما من مذهب المعتزلة، فجعل الحسن و القبح في القسم الأول و الثاني عقليين ، أما القسم الثالث من هذه التقسيمات فقد ربطه الرازي بالجزاء و العقاب في الدنيا و الآخرة، فنسب له و للأشاعرة القول بأنهما شرعيين، خلافا لمذهب المعتزلة.

المرحلة الثالثة: فرق الرازي في هذه المرحلة، بين أفعال الله و أفعال العباد - خلافا لما كان عليه في المرحلة الأولى- فأفعال الله لا متعلق لها بالتحسين و التقبيح، أما أفعال العباد فيحكم عليها بالحسن و القبح، و الحاكم هنا هو العقل قال الرازي :" واعلم أن الذي نرتضيه ونذهب إليه أن مجرد العقل سبب في أن يجب علينا فعل ما ينتفع به، وترك ما يتضرر به، أما مجرد العقل لا يدل على

أنه يجب على الله تعالى شيء."[56] فوافق الرازي المعتزلة في التحسين و التقبيح العقلي في أفعال العباد، كحسن الصدق و قبح الكذب، و خالفهم فيما تعلق بأفعال الله عز وجل، فوافق في ذلك الأشاعرة، في امتناع التحسين و التقبيح في حق الله عز وجل، جريا على أصولهم في أنه لا يجب على الله شيء البته، و سبق الرازي إلى هذا التفصيل كل من إمام الحرمين و الغزالي. [57]

و هذا المذهب الذي ارتضاه الرازي في أخر أمره، و قد نقل عنه ابن تيمية ذلك فقال:" ولهذا اختار الرازي في آخر أمره، أن الحسن والقبح العقليين، ثابتان في أفعال العباد، وأما إثبات ذلك في حق الله تعالى فهو مبني على معنى محبة الله ورضاه، وغضبه، وسخطه،... "[58]

الخاتمة: الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، و صلى الله وسلم على خير البريات ، ثم إني قصدت بعد أن أتممت ما أردت ذكره إلى التنويه بأهم نتائج البحث و التوصيات فأقول:

1/ كثير من المسائل الكلامية، التي اختلف فيها الأشاعرة و المعتزلة، يمكن الجمع بينها ببعض وجوه الجمع، و هذا ما اعتمده الرازي عند دراسته لهاته المسائل الكلامية، فتجده يرد على الأشاعرة و المعتزلة معا، ثم يختار من بين ذلك زبدة الأقوال في المدرستين.

2/ توسط الرازي رحمه الله في مسألة "القياس العقلي"، فوافق المعتزلة و بعض الأشاعرة في القول به، لا مطلقا كما فعلت المعتزلة، بل ارتضى من ذلك ما كان الجامع فيه العلة التي يدل عليها السبر و التقسيم الحاصر، كما جعل النتيجة المتوصلة بها إليه من قبيل الظنيات لا القطعيات كما فعلت المعتزلة.

3/ توسط الرازي رحمه الله، في مسألة : " التحسين و التقبيح العقلي" فوافق المعتزلة في أن العقل يمكنه إدراك حسن و قبح الأشياء، فيما تعلق بفعل العبد، كحسن العدل، و قبح الكذب، و خالفهم فيما تعلق بفعل الله عز وجل، فلا يجب عليه شيء، كما أن ترتب العقاب و الثواب على فعل العبد، لا يكون إلا بالشرع، كما هو مذهب الأشاعرة.

4/ توصي الدراسة الباحثين، في مجال أصول الفقه، بتتبع المسائل الكلامية، التي توسط فيها الرازي من خلال كتابه المحصول و غيره ، كتمهيد و توطئة لبحث أعم، يشمل جميع المسائل الكلامية ،التي اختلف فيها الأشاعرة و المعتزلة ،و أمكن فيها الجمع بوجه من وجوه الجمع.

التهميش و الإحالات :

([1]) الجويني، عبد الملك ، (1997م)، البرهان في أصول الفقه، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية ،ط1،(ج2/ص8)
([2]) ينظر: ابن فورك، محمد بن الحسن، (1987م)، مجرد مقالات الإمام أبى الحسن الأشعري،
بيروت ـ لبنان ، دارالشروق،(ص10) ، الرازي، محمد بن عمر، (1997م). المحصول، المملكة العربية السعودية ، مؤسسة الرسالة، (ج5/ص333)
([3]) مجرد مقالات الأشعري (ص10)
([4]) ينظر: السمعاني، منصور بن محمد ، (1999م). قواطع الأدلة في الأصول. بيروت ــ لبنان، دار الكتب العلمية،(ج2/ص68)
([5]) مجرد مقالات الأشعري (ص 10)
([6]) الرازي ، محمد بن عمر،(1999م)، مفاتيح الغيب. بيروت ــ لبنان ، دار إحياء التراث العربي،ط3 (ج2/ص274)
([7]) مجرد مقالات الأشعري (ص 10)
([8]) الزركشي، بدر الدين ،(1994م)، البحر المحيط في أصول الفقه ،بغداد –العراق، دار الكتبي،ط1،(ج82/7). قال الرجراجي:" مذهب الجمهور: جواز القياس فيها: ويسمونه إلحاق الغائب بالشاهد" ينظر: الرجراجي، الحسين بن علي،(2004م)، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، المملكة العربية السعودية، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، (ج5/ص444)
([9]) الهمداني، عبد الجبار بن أحمد،(1986م)،المجموع في المحيط بالتكليف، بيروت ــ لبنان،دار المشرق، (ص 98)، وينظر: الهمداني، عبد الجبار بن أحمد،(1996م)،شرح الأصول الخمسة، القاهرة،مكتبة وهبة،ط3، (ص 199)
([10]) ينظر : عطا الله، مختار محمود أحمد،(1995م)، مناهج الاستدلال وصوره لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين، كلية دار العلوم،(ص295)
([11]) مجرد مقالات الأشعري (ص 304)
([12]) قواطع الأدلة في الأصول (ج2/ص68)
([13]) البحر المحيط (ج7/ص82)
([14]) الكلوذاني، محفوظ بن أحمد،(1985م)، التمهيد في أصول الفقه، م ع السعودية، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع،ط1، (ص3361)
([15]) البرهان (ج2/ص8)
([16]) المصدر السابق (ج1/ص30)

(17)المازري، محمد بن علي،(2015م)، إيضاح المحصول من برهان الأصول،تونس، دار الغرب الإسلامي، (ج1/ص105)

(18) الغزالي،محمد بن محمد، (1993م)، المستصفى، بيروت ، دار الكتب العلمية، (ج1/280)

(19) آل تيمية، عبد السلام بن تيمية ، عبد الحليم بن تيمية ، أحمد بن تيمية، (2006م)، المسودة في أصول الفقه، المملكة العربية السعودية،دار الكتاب العربي، (ج1/ص365)

(20) البحر المحيط (ج7/ص82)

(21) الرازي ، محمد بن عمر (2015م)، نهاية العقول ، بيروت ، دار الذخائر،(ج1/ص133)

(22)المحصول (ج5/333)

(23) نهاية العقول (ج1/ص133)

(24) المحصول(ج5/ص217)

(25)الغزالي، محمد بن محمد، (1998م)، المنخول من تعليقات الأصول، بيروت ـ لبنان، دار الفكرالمعاصر ، (ج1/ص118)

(26) ايضاح المحصول من برهان الأصول(ج1/ص115)

(27) المحصول (ج5/ص217)

(28) المصدر السابق(ج5/ص217)

(29) البحر المحيط (ج7/ص284)

(30) المصدر السابق(ج7/ص284)

(31) نهاية العقول (ج1/ص133)

(32) قال السبكي:" المحققون على أن هذا القياس ظني قال الإمام الجمع بالعلة أقوى وهو غير مفيد للقطع" ينظر: السبكي، تقي الدين و تاج الدين ، (1995م)، الإبهاج في شرح المنهاج، بيروت ــ لبنان، دار الكتب العلمية ،ط1. (ج3/ص32)

(33) البحر المحيط (ج7/ص82)

(34) الفارابي،اسماعيل بن حماد، (1987م)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، بيروت ــ لبنان ، دار العلم للملايين، (ج1/ص73)

(35) ابن دريد، محمد بن الحسن، (1987م)، جمهرة اللغة، بيروت ــ لبنان ، دار العلم للملايين، (ج1/ص282)

(36) الأزهري، محمد بن أحمد الهروي، (2001م)، تهذيب اللغة، بيروت ــ لبنان ، دار إحياء التراث العربي،(ج4/ص75)

(37) أبو الطيب ،محمد بن علي، (1981م)، المعتمد في أصول الفقه، بيروت ـ لبنان، (4/1)

([38]) المصدر نفسه (ج1/ص4)
([39]) الأشعري،علي بن اسماعيل،(1992م)، رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب،(ص137)
([40]) الجويني، عبد الملك، (2009م)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، القاهرة-مصر، مكتبة الثقافة الدينية، (ص211)
([41]) الآمدي ، سيف الدين علي بن أبي علي ،(بلا تاريخ)،الإحكام في أصول الأحكام، بيروت ـ لبنان، المكتب الإسلامي،(ج1/ص80)
([42]) المحيط بالتكليف (ج3/ص32)
([43]) الضويحي، علي بن سعد بن صالح ،(1994م)آراء المعتزلة الأصولية دراسة و تقويما، المملكة العربية السعودية، مكتبة الرشد. (ص168)
([44]) المعتمد (ج2/ص315)
([45]) آراء المعتزلة الاصولية (ص158)
([46]) مجرد مقالات الأشعري (ص287)
([47]) الإيجي، عضد الدين ، (1999م)، المواقف ، بيروت ،عالم الكتب، (ص 323)
([48]) ابن القيم ، محمد بن أبي بكر ،(1996م)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، بيروت ــ لبنان، دار الكتاب العربي. (ج1/ص246)
([49]) البرهان (ج1/ص10)
([50]) المستصفى (ج1/ص45) فما بعدها.
([51]) البحر المحيط (ج1/ص182)
([52]) المحصول (ج1/ص108)
([53]) المصدر السابق (ج1/ص123)
([54]) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم ، (1986م)،منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية،المملكة العربية السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (ج1/ص149)
([55]) المحصول (ج1/ص124,123)
([56]) التفسير الكبير(ج20/ص313)
([57]) البرهان(ج10/1)، المستصفى (ج1/ص49)
([58]) ابن تيمية ،تقي الدين ، (1976م)، الرد على المنطقيين، باكستان، دار ترجمان السنة ، (ج1/ص422)

قائمة المراجع:

- الأزهري، محمد بن أحمد الهروي، (2001م)، تهذيب اللغة، بيروت ــ لبنان ، دار إحياء التراث العربي.

- الأشعري،علي بن اسماعيل،(1992م)، رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، المدينة المنورة- المملكة العربية السعودية، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية.
- الآمدي ، سيف الدين علي بن أبي علي ،(1981م)،الإحكام في أصول الأحكام، بيروت - لبنان، المكتب الإسلامي.
- أبو الطيب ،محمد بن علي ، (1981م)، المعتمد في أصول الفقه، بيروت ــ لبنان، دار الكتب
العلمية. ط1
- آل تيمية، عبد السلام بن تيمية ، عبد الحليم بن تيمية ، أحمد بن تيمية، (2006م)، المسودة في أصول الفقه، المملكة العربية السعودية،دار الكتاب العربي.
- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن، (1999م)، المواقف ، بيروت ــ لبنان ،عالم الكتب.
- ابن دريد، محمد بن الحسن، (1987م)، جمهرة اللغة، بيروت ــ لبنان ، دار العلم للملايين.
- ابن فورك، محمد بن الحسن، (1987م)، مجرد مقالات الإمام أبى الحسن الأشعري، بيروت، دارالشروق .
- ابن تيمية ،تقي الدين ، (1976م)، الرد على المنطقيين، باكستان،دار ترجمان السنة.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم ، (1986م)،منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، المملكة العربية السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
- ابن قيم الجوزية ، محمد بن أبي بكر بن أيوب،(1996م)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، بيروت ــ لبنان، دار الكتاب العربي.
- الباقلاني، محمد بن الطيب،(1957م)، التمهيد ، بغداد – العراق، جامعة الحكمة.
- الجويني، عبد الملك ، (1997م)، البرهان في أصول الفقه، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية ،ط1.
- الجويني، عبد الملك، (2009م)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، القاهرة- مصر، مكتبة الثقافة الدينية.
- الرازي، محمد بن عمر، (1997م)، المحصول، المملكة العربية السعودية، مؤسسة الرسالة.
- الرازي ، محمد بن عمر،(1999م)، مفاتيح الغيب، بيروت ــ لبنان ، دار إحياء التراث العربي،ط3

- الرازي، محمد بن عمر، (2015م)، نهاية العقول في دراية الأصول، بيروت ، دار الذخائر.
- الرجراجي، الحسين بن علي،(2004م)، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، المملكة العربية السعودية، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع.
- الزركشي، بدر الدين ،(1994م)، البحر المحيط في أصول الفقه ،بغداد –العراق، دار الكتبي،ط1.
- السمعاني، منصور بن محمد ، (1999م)، قواطع الأدلة في الأصول، بيروت ــ لبنان، دار الكتب العلمية،ط1، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل.
- السبكي،تقي الدين و تاج الدين ، (1995م)، الإبهاج في شرح المنهاج، بيروت ــ لبنان، دار الكتب العلمية ،ط1.
- الضويحي، علي بن سعد بن صالح ،(1994م)،آراء المعتزلة الأصولية دراسة و تقويما، المملكة العربية السعودية، مكتبة الرشد.
- عطا الله، مختار محمود أحمد،(1995م)، مناهج الاستدلال وصوره لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين، كلية دار العلوم.
- الغزالي،محمد بن محمد، (1993م)، المستصفى، بيروت ــ لبنان، دار الكتب العلمية، ط.1
- الغزالي، محمد بن محمد، (1998م)، المنخول من تعليقات الأصول، بيروت ــ لبنان، دار الفكر المعاصر.
- الفارابي،اسماعيل بن حماد، (1987م)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، بيروت ــ لبنان ، دار العلم للملايين.
- الكلوذاني، محفوظ بن أحمد،(1985م)، التمهيد في أصول الفقه، المملكة العربية السعودية، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع،ط1.
- المازري، محمد بن علي،(2015م)، إيضاح المحصول من برهان الأصول،تونس، دار الغرب الإسلامي، ط1.
- الهمداني، عبد الجبار بن أحمد،(1986م)،المجموع في المحيط بالتكليف، بيروت ــ لبنان،دار المشرق.
- الهمداني،عبد الجبار بن أحمد، (1996م)،شرح الأصول الخمسة، القاهرة،مكتبة وهبة،ط3.