نظرية مصلحة العباد وإشكالاتها
في البناء العقدي للمعتزلة
دراسة نقدية

د. سليمان بن عبد العزيز الربعي
قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة – كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
جامعة القصيم

نظرية مصلحة العباد وإشكالاتها في البناء العقدي للمعتزلة دراسة نقدية

د. سليمان بن عبد العزيز الربعي

قسم العقيدة المعاصرة– كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
جامعة القصيم

تاريخ تقديم البحث: ٢٨/ ٨/ ١٤٤٤هـ تاريخ قبول البحث: ٢٧/ ١/ ١٤٤٥ هـ

ملخص الدراسة:

تُعدّ نظرية مصلحة العباد عند المعتزلة أحد مظاهر اعتمادهم على العقل في العقيدة، بحيث أثرّت في موقفهم من الصفات والأفعال والقدر والتكليف ومصير المكلفين؛ فإنهم قاسوا الله –تعالى– بخلقه، فشبّهوا وعطّلوا، وحسّنوا وقبّحوا، وأوجبوا ومنعوا..، وما قدروا الله حقّ قدره!

وإذ تحمل هذه النظرية إشكالات ومآلات عقدية ومنهجية باطلة كثيرة؛ فقد سعى البحث إلى دراستها ونقدها في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة؛ فبعد تمهيد عن مفهوم المعتزلة لمصلحة العباد، تتبّع المبحث الأول أوجه اعتبارهم لها في أصولهم الخمسة من خلال ثلاثة أصول مرجعية منها، وهي: التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، فيما تناول المبحث الثاني أسسها المنهجية لديهم بقياس الغائب على الشاهد والتحسين والتقبيح العقليين، وخُصّص المبحث الثالث لبيان إشكالاتها والآثار المترتبة عليها.

وانتهى البحث –الذي اعتمد على مناهج الاستقراء والتحليل والنقد– إلى نتائج من أبرزها: أن لنظرية مصلحة العباد تأثيراً بالغاً في أصول المعتزلة، وأنها تقوم على قياس بدعي وأحكام عقلية بحتة، كما تشتمل –من أوجه عديدة– على الباطل عقديًّا ومنهجيًّا، إعمالاً وإهمالاً، ومآلاتها التشبيه والتعطيل وفساد المنهج، وأن هذه النظرية ليست نسقاً مطرداً وإنما تمثل مسلكاً من مسالك التعطيل الاعتزالي، كما تُبيّن الدراسة أن عقيدة أهل السنة والجماعة هي العقيدة الصحيحة التي تتضمن تقرير الحق والرد على المخالفين.

الكلمات المفتاحية: مصلحة العباد، المعتزلة، الفِرق الكلامية، العقيدة الإسلامية.

The Theory of the Interest of Servants and Its Problems in the Doctrinal Structure of the Mu'tazilah: A Critical Study

Dr. Suleiman bin Abdulaziz Al-Rubaiee

Department of Contemporary Belief and Doctrines, College of Sharia and Islamic Studies, Qassim University

Date of Submission: 28/8/1444 AH Date of Acceptance: 27/1/1445 AH

Abstract

The theory of *The Interest of the Servants* among the Mu'tazilah is one of the manifestations of their reliance on reason in theology. This theory has had a significant impact on their stance on the attributes of God, His actions, divine decree, taklif (religious obligation), and the fate of those obligated. They have measured Allah (Exalted be He) by His creation, leading to anthropomorphization, denial, beautification, vilification, obligation, prohibition, and a failure to truly appreciate Allah's greatness.

Given the numerous theological and methodological problems and invalid implications of this theory, this research aims to study and critique it in light of the creed of Ahlus Sunnah wal Jama'ah. After an introduction to the Mu'tazilah's concept of *The Interest of the Servants*, the first section examines the aspects of their consideration of it in their five fundamental principles through three reference principles: Tawhid (Unity of God), Adl (Justice), and Al-Manzilah Bayn al-Manzilatein (The Middle Position between Two Extremes). The second section deals with the methodological foundations of this theory among them, based on analogy between the seen and the unseen and rational beautification and vilification. The third section is dedicated to clarifying the problems and implications of this theory.

The research, which employed the methodologies of induction, analysis, and criticism, concluded with results, most notably that the theory of *The Interest of the Servants* has a profound impact on the principles of the Mu'tazilah. It is based on a false analogy and purely rational judgments. It also contains, in many ways, theological and methodological falsehoods, both in commission and omission. Its implications include anthropomorphization, denial, and corruption of methodology. This theory is not a consistent system but rather represents a path among the paths of Mu'tazilite denial. The study also shows that the creed of Ahlus Sunnah wal Jama'ah is the correct creed that includes the establishment of truth and the refutation of dissenters.

Keywords: The Interest of the Servants, Mu'tazilah, Theological Sects, Islamic Creed

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إن الحمد لله؛ نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلّ له ومن يُضلل فلا هادي له، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله؛ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾(١)، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا﴾(٢)، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا * يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا﴾(٣)، أما بعد:

فيُحدّد المنهج الذي يعتمد عليه المعتزلة في التلقي والاستدلال بتنصيب العقل حكماً على غيره من الأدلة، طبيعة العقائد التي ينتجها بدورانها في فلكه والتزامها بمعاييره ومحدداته، وهو ما يتعيّن في الأصول الخمسة التي يجمعون عليها. ومع صلاحية أن يكون كل واحد من أصولهم مجالاً لدراسة الإشكالات والآثار المترتبة على نهجهم المشار إليه؛ فإن ثمة إمكاناً لتشملها كلها؛ لتداعيها على عدد من المناهج الفرعية التي يجري بموجبها توجيه وتأطير المعاني العقدية لديهم.

---

(١) سورة آل عمران: ١٠٢.

(٢) سورة النساء: ١.

(٣) سورة الأحزاب: ٧٠-٧١.

ولعل العلاقة بين العقيدة والإنسان عند المعتزلة خيار موضوعي لشمول الدراسة تلك الأصول، من خلال نظرية مصلحة الإنسان؛ لاعتبارها في أصولهم المرجعية، وتمثيلها المنهج المعلِّل بها، وقابلية استدعائها للنقد، وتحليل إشكالاتها في الأصول التي أثّرت فيها والأصول التي تخلّفت عنها، ودراسة آثارها مآلاتها المختلفة.

وإذاً فهذا البحث اختبار للمبادئ العقلية المؤثرة في البناء العقدي للمعتزلة من خلال دراسة مصلحة العباد في أصولهم ومناهجهم وما ترتب عليها لديهم إعمالاً وإهمالاً، وهل هذه المقولة -التي تحولت إلى نظرية مؤثرة لديهم- تستند إلى علاقة نسقيّة بينها وبين الأصول الخمسة أم أن الأمر بخلاف ذلك؟ بما تتبين به حقيقة الموضوع، وهل ما يُقرّر عن المعتزلة -في بعض الدراسات المعاصرة- من أنهم أقاموا أصولهم على أساسٍ من مصلحة العباد[1] يستند إلى شيء، أم أنه من قبيل الإطلاق المرسل؟! وما أكثر إرسال وإطلاق الثناء على الفرق الكلامية دون دراسة أو تحقيق، وليس في هذا الذي نذكره ما يدخل في الإطلاق والإرسال بحال!

أسباب اختيار الموضوع للبحث:

١- أثر التعليل بمصلحة العباد في الأصول العقدية المرجعية لدى المعتزلة.

٢- قيام هذه النظرية على أسس منهجية اعتزالية بحاجة إلى دراسة ونقد.

---

(١) انظر -على سبيل المثال-: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، للدكتور محمد عمارة، ص١٧ وما بعدها ، وما كتبه الدكتور سميح دغيم تحت عنوان "المعتزلة مذهب إنساني" في كتابه: فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص٢٣٦-٢٣٨، وغيرهما كثير.

٣- الإشكالات الذاتية والإضافية في نظرية مصلحة العباد عند المعتزلة، إعمالاً وإهمالاً.

٤- ترتب مآلات عقدية ومنهجية كثيرة على هذه النظرية في البناء العقدي للمعتزلة.

٥- تقديم المعتزلة -في عدد من الدراسات والبحوث المعاصرة- على أنهم يقيمون عقائدهم على أساس اعتبار مصلحة الإنسان!

مشكلة الدراسة:

يقيم المعتزلة أصولهم العقدية على جملة من المبادئ التعليلية والغائية، ومن هذه المبادئ مصلحة العباد، كما أنهم يعتمدون عليها في نقد عقائد مخالفيهم، لكن ثمة إشكالات كثيرة تلحق هذه النظرية في الأصول التي بُنيت عليه والأصول التي غابت عنه، وما يترتب عليها من مآلات عقدية ومنهجية، ويسعى البحث إلى كشف هذه الإشكالات ونقدها، وبيان الآثار المترتبة عليها، بعد بيان مظاهرها في أصولهم الخمسة، والأسس المنهجية لاعتبارها لديهم، محاولاً الإيجاز والاختصار ما أمكن.

أهداف البحث:

١- استقراء مظاهر نظرية مصلحة العباد في الأصول الخمسة للمعتزلة.

٢- إبراز الأسس المنهجية التي بنى عليها المعتزلة اعتبارهم الخاص للمصلحة في العقائد.

٣- تحليل ونقد الإشكالات العقدية والمنهجية لنظرية مصلحة العباد لدى المعتزلة، في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

٤- تبيّن حقيقة وأثر نظرية مصلحة العباد في البناء العقدي للمعتزلة.

الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسة تختص باختبار نظرية مصلحة العباد في البناء العقدي للمعتزلة، ونقد أصولها وبيان إشكالاتها وكشف مآلاتها وآثارها المنهجية والمعرفية، لكن توجد بعض الدراسات التي تتقاطع مع الموضوع، وسأبيّن الفروق الأساسية بينها وبين بحثي على النحو الآتي:

- الدراسة الأولى: "الصلاح والأصلح بين المعتزلة والأشاعرة"، للدكتور إسماعيل محمد إسماعيل أحمد(١)، وتفترق عن بحثي في أنها تتناول مسألة الصلاح والأصلح بين المعتزلة والأشاعرة، من وجهة كلامية، في حين أن بحثي يتناول الموضوع عند المعتزلة، في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، ومن وجه آخر فهذه الدراسة تتوجه إلى الصلاح والأصلح في حيز خاص ومحدود وهو أصل العدل، وأما بحثي فيدرس مصلحة العباد بكونها نظرية اعتزالية متكاملة، بحيث يشمل ذلك استقراء وتحليل ونقد مؤثرها بمقتضياته المتعددة في أصولهم الخمسة كلها، سواء ما أُعملت فيه وما لم تُعمل مع اقتضائه وفق منهجهم، لمعرفة ما يُدّعى من اعتبار للمصلحة الإنسانية فيها، وما إذا كانت النظرية سبباً ومقدمة تقوم عليها أصولهم أم أنها مسلك اضطراري ونتيجة لنسق مسبق.

- الدراسة الثانية: "اللطف الإلهي عند المعتزلة"، للدكتور عصام السيد

(١) طبعة الدار الإسلامية للطباعة والنشر، المنصورة - مصر، ١٤٢٨هـ.

محمود عبدالرحيم[1]، وتفترق هذه الدراسة عن بحثي في أنها تتناول مسألة متفرعة عن الموضوع وهي مسألة اللطف، وقد أشار الباحث إلى تعلقها بالموضوع من حيث تسميتها صلاحاً ومصلحة في صفحة ونصف، وأما دراستي فإنها تتناول أصل المصلحة لدى المعتزلة وأثر ذلك في بنائهم العقدي كما تقدم.

منهج البحث:

يعتمد البحث على ثلاثة مناهج هي: المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي والمنهج النقدي؛ فالمنهج الاستقرائي لتتبع مادة البحث في تمهيده المتضمن مفهوم المعتزلة لمصلحة العباد، وفي مباحثه الثلاثة في أوجه إعمال النظرية في الأصول الخمسة، وأسهها المنهجية، ودراستها بالمنهج التحليلي، وتعقبها وكشف إشكالاتها والرد عليهم بالمنهج النقدي، في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

خطة البحث:

تطلبت طبيعة الدراسة أن تكون الخطة في مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وفهرس. ففي المقدمة تعريف بالموضوع، وبيان لأهم أسباب اختياره للبحث، ومشكلة الدراسة، وأهداف البحث، والدراسات السابقة فيه، ومنهجه، وتقسيماته. وفي التمهيد تعريف بمفهوم مصلحة العباد عند المعتزلة، وجاءت المباحث الثلاثة بمطالبها على النحو الآتي:

المبحث الأول: مظاهر اعتبار مصلحة العباد في أصول المعتزلة، وفيه

(١) بحث منشور في مجلة الدراسات العقدية، ع ٢٣، رجب ١٤٤٠هـ.

ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التوحيد

المطلب الثاني: العدل

المطلب الثالث: الوعد والوعيد

المبحث الثاني: الأسس المنهجية لاعتبار مصلحة العباد في العقائد عند المعتزلة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: قياس الغائب على الشاهد

المطلب الثاني: التحسين والتقبيح العقليان

المبحث الثالث: إشكالات ومآلات نظرية مصلحة العباد في البناء العقدي للمعتزلة، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: إشكالات النظرية في الإعمال

المطلب الثاني: إشكالات النظرية في عدم الإعمال

المطلب الثالث: مآلات النظرية

الخاتمة وتتضمن أبرز النتائج التي توصل إليها الباحث، ثم فهرس المصادر والمراجع.

ختاماً، أسأل الله -تعالى- العون والتوفيق، وأن يجعل هذا الجهد خالصاً صواباً، إن ربي سميع قريب مجيب.

التمهيد:

مفهوم مصلحة العباد عند المعتزلة[١]

بناء على منهج المعتزلة في الاعتماد على العقل في النظر والاستدلال، ولمؤثرات فلسفية في أصل المقولة تتمثل في أن الكريم لا يدخر شيئاً يعلم نفعه وصلاحه لمن يريد نفعهم وصلاحهم إلا فعله[٢]، يقيم المعتزلة مفهومهم للغاية من الخلق والتكليف بناء على مصلحة المخلوقين وتعريضهم للثواب، ويقولون

---

(١) المعتزلة: فرقة كلامية اختُلف في سبب تسميتها بهذا الاسم على أقوال كثيرة، من أشهرها أنه بسبب اعتزال واصل بن عطاء مجلس الحسن البصري -رحمه الله- لما سئل عن حكم مرتكب الكبيرة؛ إذ قبل أن يجيب قال واصل إن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر وإنما هو في منزلة بين المنزلتين، ثم قام واعتزل جانباً وبدأ يقرر قوله على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، وقد انقسمت المعتزلة إلى أكثر من عشرين فرقة يجمعها المنهج بتقديم العقل على النقل وتحكيمه فيه، وأصولهم العقدية وهي خمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. انظر: مقالات الإسلاميين، لأبي الحسن الأشعري، م١-٢، ج٢١٦/١، و: والفَرق بين الفرق، للبغدادي، ص١٣٣، و: الملل والنحل، للشهرستاني، ٦١/١، و: عقائد الثلاث والسبعين فرقة، لأبي محمد اليمني، ٣٢٥/١، و: المعتزلة وأصولهم الخمسة، للدكتور عواد المعتق، ص١٥٣، و: المعتزلة، لزهدي جار الله، ص٥٩.

(٢) انظر: الملل والنحل، للشهرستاني، ٦٨/١. وانظر إلى آثار هذه المقولة في تقريرات المعتزلة للمسألة، في مثل: المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبدالجبار، ٤٥/١٤ وما بعدها، وقد ذهب البغدادي إلى أن مقولة إيجاب الصلاح على الله -تعالى- عند المعتزلة كانت بسبب تأثر بعض أوائل القائلين بها منهم -كالنظام- بالثنوية، وهو أن إله الخير لا يمكنه فعل غيره. انظر: الفرق بين الفرق، ص١٣١.

إن هذا هو مقتضى الكمال والحسن والعدل[١]، ويوجبونه على الله -تعالى الله-، ويقولون: (إنه لا يفعل بالعباد -كلِّهم- إلا ما هو أصلح لهم في دينهم، وأدعى إلى العمل بما أمرهم به، وإنه لا يذخر عنهم شيئاً يعلم أنهم يحتاجون إليه في أداء ما كلّفهم أداءه؛ إذا فُعِل بهم أتوا بالطاعة التي يستحقون عليها ثوابه الذي وعدهم)[٢]. وهذه الجهات الثلاث متراتبة، فالجهة الأولى أساس لمطلق إيجابهم رعاية مصلحة العباد على الله، والجهة الثانية: تتعلق بالمعاني المجردة التي يُفسّرون بها الإيجاب بمعايير عقولهم بالكمال والنقص والتنزيه والتشبيه والحسن والقبح في الصفات والأفعال.. وغيرها، والجهة الثالثة: تتعلق بمعاني الإيجاب في أفعال الله منظوراً فيها إمكان فعل العبد وقدرته على أداء التكليف، وفق المعايير العقلية ذاتها عندهم[٣].

ويستعمل المعتزلة مصطلحي الصلاح والأصلح، ويريدون بالأول ما كان ضد الفساد وعري منه؛ فكل ما ليس فيه فساد فهو صلاح يوجبون فعله على الله -تعالى الله- مطلقاً، ويريدون بالثاني أعلى مراتب المصلحة والخير؛

---

(١) انظر: مدرسة البصرة الاعتزالية، للدكتور سعيد مراد، ص٢٧٦.

(٢) مقالات الإسلاميين، للأشعري، م١-٢، ج١/٢٨٨. وتشير بعض كتب المقالات والفرق -كالفِصَل في الملل والأهواء والنّحل، لابن حزم، ٣/١٢٨- إلى أن بشر بن المعتمر خالف المعتزلة في المسألة، لكن ذكر الخياط أن بشراً كان يرى -أول الأمر- أن عند الله لطفاً لو آتاه الكفار لآمنوا، (فأنكرت المعتزلة ذلك عليه وناظرته فيه حتى رجع عنه وتاب منه قبل موته)! الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ص١١٥.

(٣) انظر: المغني، للقاضي عبدالجبار، ١٣/٢٠، و: المختصر في أصول الدين له، ضمن رسائل العدل والتوحيد، م١-٢، ج١/٢٥٩.

فإذا كان ثمة خيران وصلاحان فإن أعلاهما رتبة في الصلاح والخير للإنسان هو الأصلح[١]، وقد ذهب معتزلة البصرة إلى أن الواجب على الله رعاية الأصلح للإنسان في أمور الدين[٢]، وذهب معتزلة بغداد إلى أن رعاية مصلحة العباد واجبة على الله في الدين والدنيا، فلا يجوز عندهم أن يكون ثمة وجه في العاجل والآجل فيه مصلحة العباد إلا فعله[٣]!

وتتعدد وجهات نظر الدارسين في تفسير الاختلاف بين الفريقين في المسألة؛ ففسّره بعضهم بأنه راجع إلى الاختلاف بين سبب الفعل بين إرادة النفع والسرور للإنسان أو ما يؤدي إليهما مطلقاً، فيكون الإيجاب في رعاية الأصلح في فعل الله شاملاً للخلق والأمر، وهو مذهب البغداديين، أو أن يكون سبب فعل الله إيجاد فعل آخر من الإنسان بحيث يُتحرز به من الضرر ومن القبح ويحصل به النفع، وهو في الأمر بالإيجاب الذي يكون من فاعل السبب، بما يكون خاصاً بالتكليف الذي يترتب عليه الوصف بالمدح أو الذم والجزاء بالثواب أو العقاب، وهو مذهب البصريين منهم[٤].

بينما يرى آخرون أن الخلاف بين المدرستين في المسألة راجع إلى موضوع العلة، وأن معتزلة بغداد أرادوا برأيهم هذا طرد ربط الأسباب بالمسببات، بما

---

(١) انظر: نهاية الإقدام في علم الكلام، للشهرستاني، ص٤٠٦.

(٢) يقول القاضي عبدالجبار: (الأصلح في باب الدين إنما نريد به فعل ما يكون المكلف عنده أقرب إلى أداء ما كُلّف من الواجبات العقلية). المغني، ٦١/١٤.

(٣) انظر: الملل والنحل، للشهرستاني، ٥٧/١، و: الإرشاد، للجويني، ص٢٨٧، و: شرح الإرشاد، لأبي بكر بن ميمون، ص٥١٩، و: البدع والحوادث، لأبي بكر الطرطوشي، ص٣٤.

(٤) انظر: نظرية التكليف، للدكتور عبدالكريم عثمان، ص٤٠٣.

يقتضي أن يكون الإيجاب في الخلق والتكليف، وأن البصريين ردوا هذا المذهب واعترضوا عليه خشية أن يكون في طرده في مسائل الخلق التزاماً بالحتمية في الفعل الإلهي(١)! وأما فيما يتعلق بأمور الدنيا فإنهم يجيزون على الله فعل الأصلح وليس وجوبه، وذهبوا إلى أن القول بإيجابه في الأمرين تشبيه لله بخلقه من حيث إيجاب ما يوجبه الإنسان على غيره مما فيه نفع ومصلحة دنيوية، ورد عليهم معتزلة بغداد بأن قصره على ما فيه الأصلح في التكليف والأمر دون الدنيا يقتضي وصف الله بالجور بعدم فعل الأصلح لمن خلقهم وباقتضائه عدم علمه به(٢)، تعالى الله عما يصفون.

وعلى كلا الوجهين؛ فإن توجيه المصلحة مندرج في نهجهم العقلي فيما يضيفونه إلى الله أو يوجبونه عليه؛ إذ اعتقد بعضهم وجود غاية لما يفعله الله للعباد مما فيه المصلحة لهم وأن قدرة الله فيها تتناهى بناء على معتقدهم في تناهي القدرة الإلهية، ومنهم من ذهب إلى عدم تناهيها قيّد إطلاقها عقلاً، ومن هؤلاء من أطلقها بمثل ما يُرى من صلاح ليكون بمعيار العقل، ومنهم من أوجب على الله فعل المطلق منها بناء على أنه لا يجوز عليه أن يكون صلاح بالعباد ولا يفعله(٣)!

وثمة أمر آخر وأخير مهم في هذا التمهيد، وهو أنه إذ يُلاحظ أن المعتزلة

---

(١) انظر: الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، لمهري أبو سعده، ص٢٧٤.

(٢) انظر: الفِصَل، لابن حزم، ١٦٢/٢.

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري، م١-٢، ج٢٩٠/١، و: المغني، للقاضي عبدالجبار، ٥٤/١٤.

يُنيطون مصلحة العباد بأفعال الله -تعالى-، فإن البحث فيها سيكون من خلال أصولهم العقدية إعمالاً وإهمالاً، ومنها في الإعمال ما يتعلق بأصلهم في التوحيد في الصفات والأفعال، ثم ما يترتب عليه في العدل والوعد والوعيد، وسبب ذلك أن مفهوم الصفات عند المعتزلة مبني على ما يُثبت ويُنفى عن الله من الأفعال والصفات التي لها تأثير في أفعال العباد كالقدرة والإرادة والحكمة، فبسبب نفيهم للصفات، ذهبوا إلى أن للذات أفعالاً تدل عليها، وأن هذه الأفعال بمعنى الصفات، على أن الفعل هو الأثر الذي يوجده من الفاعلين وبآثارهم، لا أن لله أفعالاً حقيقية تقوم به وتشتمل على حدث في زمن معين، ولا على أي وجه يكون الفعل فيها مشتملاً معنى الصفة وتفسر به على سبيل الحقيقة، أي بما يثبت حقيقتها، ومن ثم ترتيب الأحكام العقلية عليها بعد ذلك! يقول القاضي عبدالجبار (٤١٥ هـ) -في سياق ما تكون به المصلحة للعباد عندهم-: (ونحن ننفي كونه عالماً بعلم محدث...، ونحن ننفي أن يكون تعالى قادراً بقدرة محدثة، وهذان وإن عُدّا من مسائل باب التوحيد فإنما أوردهما ههنا لتعلقهما بالأفعال، وإلا فالذي يختص هذا الموضع على الحقيقة، نفينا كونه -تعالى- لأفعال العباد وإثبات من أثبت[١]...، ويتبع نفينا لكونه فاعلاً للقبيح كونه قادراً عليه...)[٢].

(١) يعني: ونفينا إثبات من أثبت ذلك.

(٢) المحيط بالتكليف، ص٢٢٩.

المبحث الأول: مظاهر اعتبار مصلحة العباد في أصول المعتزلة

على أسس ومسالك منهجية خُصص لدراستها المبحثُ الثاني؛ أقامت المعتزلة اعتبارها مصلحة العباد -أو ما يرون أنه كذلك- في بناء أصولهم الخمسة. وسيتتبع البحث مظاهر أثر هذا العامل في ثلاثة أصول مرجعية من أصولهم وهي: التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين[1]، ثم تتم دراسة الإشكالات المنهجية والعلمية المترتبة عليه في المبحث الثالث إن شاء الله.

المطلب الأول: التوحيد:

إن حقيقة ما يطلق عليه المعتزلة اسم التوحيد، ويمثل الأصل الأول من أصولهم الخمسة، هو تعطيل الله -تعالى- عما يجب له من الإثبات في أفعاله

---

(١) مع أن للمعتزلة خمسة أصول -سبق الإشارة إليها قريباً في التمهيد- يرون أنه لا يستحق أحد اسم الاعتزال حتى يقول بها كلها، إلا أنهم يُرجعونها إلى ثلاثة أصول وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد. قارن: التنبيه والرد، للملطي، ص٣٦، وص٣٧، و: الانتصار، للخياط، ص٣٥-٣٦، وص١٨٨، وقد يختصرونها في التوحيد والعدل. انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار الهمذاني، ص١٢٢. ومرد اختصارهم هذا إلى أن التوحيد والعدل والوعد والوعيد هي الأصول الواجب معرفتها -عندهم- بضرورة العقل، في حين أن بقية الأصول يمكن أن تُعرف بتحصيل وجمع عدد من الأدلة، وأما من يذهب منهم إلى أن المعرفة الضرورية تكون بأصلين هما التوحيد والعدل فإنهم يقولون بدخول الوعد والوعيد فيهما. انظر: المحيط بالتكليف، للقاضي عبدالجبار، جمع ابن متويه، ص١٥-٢٠، و: المختصر في أصول الدين له، ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، م١-٢، ١٩٨/١. ولهذا فإن أكثر ما ينسب المعتزلة إليه أنفسهم التوحيد والعدل انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، للقاضي عبدالجبار الهمذاني، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص١٣٨، و: المنية والأمل له، جمع ابن المرتضى، ص٤.

وأسمائه وصفاته[1]؛ ومن ثم سرت فيه مفاعيل التعليل بدعوى مصلحة الإنسان وإرادة النفع له وتعريضه للثواب وما يقترن به من نفي ما يزعمونه من القبيح والظلم، بما يمكن عرضه في مبحث الصفات عندهم.

وحيث تقوم عقيدة المعتزلة في الصفات الإلهية على نفيها وتعطيل حقائقها وتأويل معانيها بأوجه تأويلية مختلفة؛ لاقتضاء إثبات حقائقها -فيما يزعمون- تعدد القدماء ووقوع الحوادث في ذات الله وما يتضمنه ذلك من شُبه الافتقار والتجزؤ وغيرهما[2]؛ فقد وجدوا في تفسير بعض الصفات الإلهية بما يتوافق مع ما يرونها مصلحة للإنسان -والذي هو تعطيل ونفي للكمال الواجب لله تعالى في أسمائه وصفاته- وسيلة ومسلكاً إلى ذلك، ومن الصفات التي وجهوها على هذا النحو ما يلي:

١- القدرة:

يُقرّر المعتزلة أن قدرة الله هي أول ما يمكن العلمُ به من صفاته بدلالة إحداث الأجسام عليها[3]، ولسلبهم المعاني الحقيقية لهذه الصفة -وغيرها من

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٤٥٤/١٦، و: المعتزلة وأصولهم الخمسة، للدكتور عواد المعتق، ص٨١.

(٢) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبدالجبار، ٢١٨/٥، و: شرح الأصول الخمسة له، ص٢٣٢.

(٣) انظر: ديوان الأصول، لأبي سعيد النيسابوري، ص٤٥٧، و: المحيط بالتكليف، للقاضي عبدالجبار، ص١١٠، و: المختصر في أصول الدين له، ضمن رسائل العدل والتوحيد، م١-٢، ج١/٢١٠.

الصفات- بأنها عين الذات أو إرجاعها إليها[١]، فإنهم قصروها على ما يزعمونها حدًّا وقيداً لقدرته عليه، وهو ما يعبرون عنه -تعالى الله عما يصفون- بصحة القدرة منه أو ما يكون به قادراً لنفسه، بعقولهم. فعند المعتزلة أن ما تصح قدرة الله عليه وما يكون به قادراً لنفسه، ما لا وجه للقبح فيه وما يتضمن مصلحة ونفع الإنسان بمعيار العقل والقياس على الشاهد؛ وأولوا النصوص الدالة على عموم وشمول القدرة الإلهية على ذلك[٢].

وقد نفوا الظلم عن الله -تعالى-، لكن نفيهم مبني على معناه الخاص لمعنى الظلم والمرتبط بمفاهيم التحسين والتقبيح العقليين، وهو ما لو فعله لكان قبيحاً[٣]، ومع أنهم اختلفوا في توجيه هذا النفي للظلم من حيث علاقته بالقدرة من عدمها، إلا أن أقوالهم متفقة على عدم نفي الظلم عن الله من وجه صحيح، ولكنهم ينفون الظلم عن الله -إضافة إلى فساد معنى الظلم عندهم- من وجهين تعطيليين، يمثل كل وجه منهما اختيار فريق منهم، فالأول اختيار بعض شيوخهم، والثاني اختيار جمهورهم[٤]، وذلك فيما يلي:

الوجه الأول: نفي قدرة الله -تعالى- على الظلم لا للامتناع الذاتي المبني

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري، م١-٢، ج١/٢٢٤، و٢٤٣، و: الملل والنحل، للشهرستاني، ١/١٥٧، و: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، ص١٨٢.

(٢) انظر: المحيط بالتكليف، للقاضي عبدالجبار، جمع ابن متويه، ص١١٨، و: المغني له، ص٤/٣٣٠، و: تنزيه القرآن عن المطاعن له، ص٣١.

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري، م١-٢، ج١/٢٥٢، و: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، ص٣١٣.

(٤) انظر: المغني، للقاضي عبدالجبار، ٦/١٢٧-١٢٨.

على موجب الكمال الذاتي، ولكنهم ينفون شمول قدرته على الظلم ترتيباً على نفي أصل الإمكان بمقتضى المخالفة العقلية لما يوجبونه على الله من مراعاة مصلحة العباد وما يعود عليهم بالمنفعة(١). الوجه الثاني: إثبات القدرة على الظلم مع نفيه عن الله نفياً على غير موجب الكمال لتنزهه واستغنائه عنه وإنما لسبب عقلي، فلا يقولون بإمكان القدرة على الظلم ولكن الله – تعالى– لا يفعله لتنزيهه واستغنائه عنه واعتقاد كماله في صفاته وأفعاله وأمره وقدره، وإنما بما يترتب على ما يحسنه العقل وما يقبّحه من صفات الأفعال من جهة وما تدل عليه الدلائل العقلية فيما يعود من قدره على العباد، من خلال لوازم الحكمة والرحمة المفسرتين بمصلحة الإنسان بالقياس على الشاهد، سواء كان ذلك بالمصلحة العقلية، أو بموازين الحكمة العينية المادية من جهة أخرى(٢)، فضلاً عما يدرجونه في سياق هذين الوجهين من أوجه التعطيل الأخرى في معاني وحقائق الصفات الإلهية كالعلم(٣).

ويقصر المعتزلة قدرة الله –جل شأنه– في أفعال عباده على معنى تمكينهم منها بالاستطاعة وصحة الآلة وما تصح القدرة عليه منهم دون الخلق والإيجاد وعلى إمكان المنع منها بعدم التكليف؛ لأن غاية مصلحتهم فيها أن يمكنهم

---

(١) انظر: المقالات، لأبي القاسم البلخي، ص٢٧٧، و: مقالات الإسلاميين، للأشعري، م١–٢، ج٢٥٢/١، و: الملل والنحل، للشهرستاني، ٦٧/١، و: المغني، للقاضي عبدالجبار، ١٢٧/٦.

(٢) انظر: المقالات، للبلخي، ص٢٧٨، و: مقالات الإسلاميين، للأشعري، م١–٢، ج٢٥٣/١، و: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار، ص٣١٥، و: المغني له، ١٢٨/٦، و: متشابه القرآن له، م١–٢، ج١/ ١٥٦.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، ص٣٠٢.

من الأفعال أو يمنعهم منها، كما أن غاية قدرته عليها عندهم -كما يقول أبو علي الجبائي (٣٠٣ هـ)-: (أنه قادر على المنع منها والتمكين منها، دون ما يستحيل من القدرة على إيجادها)[١]. وفي هذا الأمر وهو التمكين بالاستطاعة وصحة الآلة جعلوا غاية قدرة الله فيما أقدر عليه العباد مما يختارون، إذ إنه هو بزعمهم غاية صلاحهم وما ينفعهم، بما يعني ترتب اللوازم الباطلة على ذلك في حقّ الله -تعالى- كما سيأتي في مبحث الإشكالات؛ فإن المعتزلة يعتقدون (أنه ليس عند الله -تعالى- شيء أصلح مما أعطاه جميع الناس كافرهم ومؤمنهم، ولا عنده هدي أهدى مما قد هدى به الكافر والمؤمن هدىً مستوياً، وأنه ليس يقدر على شيء هو أصلح مما فعل بالكفار والمؤمنين)[٢]!

٢- الإرادة:

يطّرد إعمال التعطيل عند المعتزلة على صفة الإرادة الإلهية، وهي من الصفات التي أطالوا فيها التقرير والبحث لتعلقها بأكثر من أصل من أصولهم، وطريقتهم فيما يسمونه تصحيح القول بأن الله مريد هي في الاعتماد على العقل من حيث اقتضاء كونه حياً أن يكون مريداً، ثم رتبوا عليه مقتضيات عقلية أخرى للتصحيح نفسه على أوجه متعددة[٣]، ولترتب مفهومهم لصفة

(١) تفسير الجبائي، ص٣٥٣. وانظر: المغني، للقاضي عبدالجبار، ١٠١/٦، و: شرح الأصول الخمسة له، ص٤٢٨.

(٢) مقالات الإسلاميين، للأشعري، م١-٢، ج٢٢٤/١، و: الفِصَل، لابن حزم، ١٨٧/٢.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، ص٤٣٤.

الإرادة على مقدمات كلامية عدة تؤول إلى لوازم شبهات القدم والحدوث والتسلسل وغيرها فإنهم حرفوها عن حقيقتها وكمالها الثابت نقلاً وعقلاً[١].

والذي يعنينا من أقوالهم مما يناسب البحث هنا أنهم قصروا الإرادة على المعنى الذي تصح به عندهم مما يحسنه العقل وهو أن تكون مع مصلحة الإنسان المدركة بالعقل الشاهد ومستند الحس، فكل ما علم العقل فيه مصلحة للعباد بذلك فهو المراد له عندهم دون ما ليس كذلك، وبذلك فإنهم يعطلون الله عن عموم الإرادة وهي الإرادة الكونية المتعلقة بعلمه وحكمته التي قد تُعلم وقد تخفى وليست الحكمة التي يقررونها كما سوف يأتي، فهم ينفون عموم الإرادة الكونية ويقولون بأن دخول المقدورات في إرادة الله يخالف مصلحة المكلفين والإنسان عموماً، ويجعلون إرادته خاصة فيما يرون فيه منفعة الإنسان ومصلحته وتعريضه للخير والثواب[٢]؛ (لأنه لا يجوز أن يعلم عالم صلاحاً وخيراً فلا يريده.. فلما كان عالماً بذلك أجمع كان مريداً له)[٣]، وحملوا النصوص التي تثبت شمول مشيئته ودخول أفعال العباد فيها على المجاز بمنحهم الاختيار بسلامة العقل وصحة الاستطاعة وعدم إكراههم على الفعل[٤].

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص٤٤٧.

(٢) تفسير أبي الحسن الرماني المسمى الجامع لعلم القرآن، ص٦٨، و: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، ص٤٣٣، , و: الملل والنحل، للشهرستاني، ٥٧/١.

(٣) المقالات، للبلخي، ص٢٧٢.

(٤) انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبدالجبار، ص٥٠.

ولأن معنى الإرادة عند المعتزلة -كما سبق- مجموع قضايا تتعلق بمفاهيمهم الخاصة التي ترتب عليه نفيهم أن تكون قديمة، وأن تتعلق بالحكمة، وأنها إرادة واحدة تعني الأمر والمحبة والرضا(١)، فإنهم استندوا في سلب كمال الصفة واعتقاد أن الله -تعالى عما يصفون- مريد بعد أن لم يكن كذلك -إضافة إلى الشبه المتعلقة بالقدم والحدوث- أن الإرادة لو كانت قديمة لأوجب ذلك أن يكون مريداً لكل المرادات التي منها القبيح الذي يخالف مصلحة الإنسان، فقالوا بأنها إرادة حادثة(٢).

ولقد أقام المعتزلة العلاقة بين إرادة الله وقدرته وعلمه على مبدأ سلب الكمال المبني على زعم تنزيه الله عن أفعال العباد لما فيها من القبيح كالكفر والمعاصي، فالتزموا التعطيل بالقول بعدم شمول هذه الصفات؛ فعند جمهورهم أن الله -تعالى عما يقولون-: (قد يريد ما لا يقدر عليه، وقد يقدر على ما لا يريده) (٣)، والمعنى أنه قد يريد من أفعال العباد مما كلّفهم به وأقدرهم عليه بصحة الآلة والتمكين من الفعل والاستطاعة من الأفعال الحسنة ما لا يقدر على إيجاده وخلقه؛ فالقدرة عندهم مجرد التمكين لا الخلق والإيجاد، وقد يقدر على ما لا يريده من خلافه وهو القبيح المنهي عنه.

٣- الحكمة:

---

(١) انظر: الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة، للدكتور عبدالباري محمد داود، ص٢٦.

(٢) انظر: المغني، للقاضي عبدالجبار، م٦، ج٢/ ٣، وج٢/١٤٠، و: المختصر في أصول الدين له، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ٢٢٦/١، و: المحيط بالتكليف له، ص٢٧٠.

(٣) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، ص٤٣٤.

يقول المعتزلة بأن الله تعالى يخلق ويفعل ويُقدّر ويريد ويُكلّف بالأمر والنهي لحكمة مترتبة على إرادته، لكن هذه الحكمة عندهم منفصلة عن ذلك ومفسرة بما يعود إلى العباد والمكلفين بالمصلحة(١)، فهو يتصل بالوجوه التعطيلية في صفات القدرة والإرادة بقصرهما على ما يصحان بهذا المفهوم ليصدق عليه أنه من قبيل الحكمة(٢)، فبذريعة تنزيه الله -تعالى- عن القبيح والظلم المنافيين للحكمة في الخلق والأمر وعموم التكليف وإيجابهم عليه ما يطابقها من الحسن الذي يمدح صاحبه ويكون به النفع للمكلفين وتعريضهم للثواب وإرادة الخير المصلحة لسائر العباد؛ نفوا عن الله شمول القدرة والإرادة وأخرجوا من خلقه ما يقع في أنه من أفعال العباد(٣).

وعلى هذا فإنهم يقيمون مفهومهم لمعنى حكمة الله -تعالى- على معايير عقولهم في دلائل قياس الغائب على الشاهد في التحسين والتقبيح والنفع والضرّ بحيث لا يجري فيها ما يحكم العقل في الحس والمعاينة أنه ظلم وشرّ، وقد حملوا على هذا الأصل معاني وحقائق الصفات والأفعال الإلهية؛ فإنهم يقررون أن الله -عز وجل- خلق الخلق والمكلفين وأمرهم ونهاهم من أجل ما فيه نفعهم ومصلحتهم في الدنيا وفي الآخرة، ونفعهم ومصلحتهم يكونان

---

(١) انظر: تفسير الرماني، ص١٩٠، و٣١٦، و: مقالات الإسلاميين للأشعري، م١-٢، ج٢٩١/١، و: نهاية الإقدام، للشهرستاني، ص٣٩٧، و: الكامل في الاستقصاء، للعجالي، ص٢٨٤، و: فلسفة المعتزلة، للدكتور ألبير نصري نادر، ص٩٤.

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري، م١-٢، ج٢٧٣/١، و: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، ص٤٣٣.

(٣) انظر: المغني، للقاضي عبدالجبار، ٩١/١١، و١٣٤.

بتكليفهم بالإيمان وتعريضهم للثواب المترتب على التكليف وإيضاح وجوه الأدلة لهم، كما أنه يتم لهم بسلامة العقول وتصحيح الاستطاعة والقدرة وإمكان الاختيار الذي يعني استقلال إراداتهم وخلقهم لأفعالهم، والقول بعموم القدرة والإرادة والخلق مخالف -عندهم- لمقتضى الحكمة عندهم باقتضائها ما يصفونه بالقبيح(١).

وجعلوا مراعاة مصلحة العباد موجبة بالحكمة العقلية؛ فإنه (لما بثّه الله -تعالى- في العقول من الأدلة التي تدل على أنه حكيم، والحكيم لا يقع منه قبيح، فهو يُراعي مصالح عباده، فيستحيل وقوع الظلم والشر منه تعالى؛ والاستحالة هنا استحالة حكمة، أي أن الحكمة تمنع من ذلك؛ لأنه إذا وقع منه فإنه يعني أن العقول الإنسانية غير قادرة على إدراك الأدلة التي تدل على تنزيهه..، وذلك مستحيل؛ لأن تلك الأدلة معلومة للعقل ضرورة..) (٢)، وأطلقوا على خلاف ما يتوجه بالقياس وبمعيار المصلحة المادية والعقلية التي تعود على المكلفين بالنفع في الخلق والفعل، على أنه من قبيل القبح والسّفه الواجب نفيهما عن الله -تعالى-(٣).

وأوّلوا النصوص التي تدل على أن حكمة الله بالغة وأنها قد تعلم من الخلق وقد لا يعلمونها وإنما تعود إلى علم الله بإثبات خلقه وإيجاده لأفعال العباد وإرادته الكونية لها كلها من خير وشر بما يوافق اعتقادهم فيها، وهو

---

(١) انظر: فضل الاعتزال، للقاضي عبدالجبار، ضمن كتاب فضل الاعتزال، ص١٧٠.

(٢) أبو جعفر الإسكافي وآراؤه الكلامية والفلسفية، للدكتور محمد صالح محمد السيد، ص١٢٩.

(٣) انظر: عيون المسائل والجوابات، للبلخي، ص١٢٣.

دأبهم مع النصوص التي تخالف اعتقادهم[١]، أي في الحكمة وأنها مفسرة بمقتضى المصلحة العقلية للمكلف المعيّن، ومن ذلك كفر وضلال من كفر وضل منهم، بأن معنى إضلاله إياهم هو أن يصيّرهم إلى النار لا إلى الجنة يوم القيامة لسوء اختيارهم وتنكبهم طريق الهداية وخلقهم لأنفسهم الكفر والشرور والعصيان، وتزيينه للكافرين -لحكمته- أعمالهم بأنها تزيين ما كلفهم من الأعمال[٢]، كما أنهم يؤولون الهداية بمعنى أخذ المهتدين إلى الجنة في الآخرة ودلالاتهم عليها أو بأن معناها زيادة الهدى لديهم لطفاً بهم لا بمعنى زيادة الإيمان والتفاضل فيه ولكن بمعنى زيادة التكاليف في حقهم، وهو ما يعني إقامة الأدلة التكليفية وزيادتها وإقدار المكلفين على فعل المزيد من الخير والطاعات بسلامة الآلات المصححة للقدرة والتي تتحقق بها صحة الاستطاعة وبإمكان الاختيار للفعل والتمكين منه دون الإرادة والخلق والإيجاد والتأثير التي ينسبونها إلى العباد[٣]، وقد أوجبوه ذلك على الله، (فمتى كان صلاحاً وجب في الحكمة أن يفعله)[٤].

(١) انظر: المعتزلة، لزهدي جار الله، ص١٠٦.

(٢) انظر: متشابه القرآن، للقاضي عبدالجبار، م١-٢/٦٧، و٥٣٩.

(٣) انظر: المصدر السابق، م١-٢/١٣٥، و: تنزيه القرآن، للقاضي عبدالجبار، ص٥٠.

(٤) متشابه القرآن، للقاضي عبدالجبار، م١-٢/٧١٨.

المطلب الثاني: العدل:

يتعلق الأصل الثاني من أصول المعتزلة الذي يسمونه العدل، بأفعال الله -تعالى- وأفعال عباده[(١)]. وعلى الرغم من أن مفهومهم للأفعال الإلهية وتقريراتهم لأحكامها المختلفة مبنية على اعتبارات عدة، إلا أنها تؤول إلى أصل عقلي يجعلونه معيار حسن وقبح الأفعال وميزان مصلحة العباد ونفعهم وما يستلزمه العدل وتقتضيه الحكمة، وهو ما محصلته إخراج الكفر والمعاصي والشرور من أن تكون خلقاً لله أو مرادة له بحال، وقصر خلقه وإرادته على الحسن من الإيمان والطاعات لكن لا بمعنى الإيجاد وخلقها في العباد وإنما بمعنى الأمر بها والإقدار عليها والتمكين منها وإزاحة العلل والموانع عن فعلها، مع اعتقاد استقلال الإنسان بفعله خلقاً وإيجاداً وإرادة ومشيئة، وهذا معنى الحسن والحكمة ومقتضى العدل عندهم، وهو مفهومهم لمصلحة العباد ومعيارهم فيه؛ فإنهم (اتفقوا على أن الله لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويحب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد...، وسمّوا هذا النّمط عدلاً)[(٢)].

وقد جعلوا لحمل العدل على ما يوافق ما يرونها مصلحة الإنسان ومنفعته وفق مقاييسهم العقلية[(٣)]، مقدماتٍ وفروعاً تتداخل فيها المفاهيم والأحكام، ويعنون بالأصول المناهج الذي تؤسس عليها عقائدهم من القياس على

---

(١) انظر: المحيط بالتكليف، للقاضي عبدالجبار، جمع ابن متويه، ص٢٢٨.

(٢) الملل والنحل، للشهرستاني، ٥٧/١. وانظر: المغني، للقاضي عبدالجبار، ٤٨/٦.

(٣) انظر: فضل الاعتزال، للقاضي عبدالجبار، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص١٤١.

الشاهد ونصب العقل معياراً مستقلاً في المعرفة والتي منها معرفة صفات الأفعال من حيث الحسن والقبح، مع تقرير ظاهري لما يفيده العلم الضروري في ذلك، أي الفرق بين ما هو حسن وما هو قبيح، وأن الفعل لا يوجد من غير فاعل، وأن فعل الخالق غير فعل المخلوق، وأما النتائج فتوضح أن ما في مقدماتهم من العلم الضروري ما هو -في حقيقته- إلا جزء من النتائج أو الفروع لأنها مخرجة على أصولهم في الاستدلال؛ حيث ينتهون بها إلى تعطيل الله في صفاته وأفعاله، حيث إنهم نفوا شمول الإرادة وعموم القدرة وكمال الحكمة في أفعاله وأفعال عباده ونفوا خلقه وإيجاده أفعال عباده، بالذريعة المطردة من أن إثبات كمال الصفات والأفعال مستلزم -عندهم- لما يدل عليه العقل المحض في القياس على المخلوق والوصف في الأفعال من معاني القبح ومجانبة الحسن وما يدل عليه العقل والقياس على الشاهد من عدم مراعاة مصلحة الإنسان وما يوجبونه على الله من إرادة نفع المكلف وتعريضه للثواب[(١)]، وفيما يلي عرض لأهم مضامين تلك المقدمات والفروع عند المعتزلة في هذا الأصل وهو العدل:

أولاً: تعريف العدل: يحدّ المعتزلة العدل بأن الله -تعالى- لا يفعل القبيح، ولا يختار إلا الحكمة والصواب، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله حسنة[(٢)]، وهو مفهوم مؤسس على ما تقدم من اعتقادهم أن الحسن هو

(١) انظر: المختصر في أصول الدين، للقاضي عبدالجبار، ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، م١، ج١/٢٣٢.

(٢) انظر: المغني، للقاضي عبدالجبار، ١١/٥٨، و: شرح الأصول الخمسة له، ص١٣٣، و٣٠١.

الذي يفعله الفاعل لينتفع به غيره، وهو في أفعال الله يعني معرفة ما يجوز وما لا يجوز فيها بحسب مقررات عقولهم في معاني العدل والجور والحسن والقبح والحكمة والصواب، فرتبوا على ذلك أنه لا يجوز عليه أن يخلق شيئاً من أفعال العباد بمقتضى العدل والحكمة وأولوا النصوص الدالة على خلقه لها بالتقدير لا الإيجاد(١). كما ذهبوا إلى أن الحسن في الخير والهدى منه بمعنى إرادة الثواب لهم، وأن القبيح خلق الكفر والمعاصي لأنها لا تعود على العباد بالنفع والمصلحة، وعليه فتنزيه الله عما يرون إثبات خلقه لها قبحاً ملاحظ فيه عدم اطراد ما يعدونه -بمحض عقولهم- حكمة في أفعاله وعدلاً مع المكلف(٢)؛ أي أن فعل القبيح يعني نفي أن يكون شيء من أفعال العباد داخلاً في إرادة الله ومخلوقاً له، وأن معنى الحكمة والصواب -كما تقدم أيضاً- أن يكون العباد هم الخالقون لأفعالهم ولا تأثير لله فيها إلا بمجرد تمكينهم منها وإقدارهم عليها بسلامة الآلة والاستطاعة لغرض نفعهم وإرادة مصلحتهم.

كما لا يقصدون بالتحقق والحصول ما أوجب على نفسه المقدسة تفضلاً على خلقه برحمته من إرسال الرسل وإنزال الكتب والقدرة التي يصح بها التكليف وإقامة الحجة وبيان الأحكام، ولكن مرادهم -الذي حملوا عليها النصوص- أنه لا يجوز عليه أن يخل بما أوجبوه عليه -تعالى الله- من مصلحة العباد بأن يخلقهم ويكلفهم ويزيح العلل المانعة لهم من الهداية ببيان التكليف

(١) انظر: تفسير أبي بكر الأصم، ص٢٣٢.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، ص٣٠١، و: تنزيه القرآن عن المطاعن له، ص٥٤.

وتمكينهم من إيجاد أفعالهم بإرادتها وخلقها، وألا يفعل القبيح ومعناه لديهم ألا تدخل أفعال العباد في إرادته وألا يخلق منه شيئاً لأن فيها الكفر والشر(١)، ولأن خلقه لأفعال العباد ثم جزاءهم عليها ومحاسبتهم بها مخالف -في زعمهم- لمقتضيات العدل والحكمة بإيقاع الثواب والعقاب، وأن ما يكون على العباد من الآلام إنما هو لما يوجبونه على الله من أعواض على وجه الاستحقاق، وإلا كان -تعالى الله عما يصفون- مخلاً بمصلحة العباد، إضافة إلى ما هو خاص بالمكلفين بالاعتبار بها أو استحقاقهم لها عقلاً، باختلاف أحوالهم في التكليف والأمر من حيث القبول والطاعة أو الإعراض والمعصية(٢)!

ثانياً: التكليف بما لا يُطاق: لقد أوجب المعتزلة على الله -تعالى- ألا يكلف العباد ما لا يطيقون، ويعنون به التكليف مع إثبات الإرادة والخلق لله في أفعال العباد؛ ومستندهم العقلي فيه أنه من القبيح الذي يباين الحسن الواجب في الأفعال، وأنه من الظلم المخالف للعدل في مراعاة نفع العباد ومصلحتهم، وهم يقصدون بما يُطاق ما تمت فيه شروط التكليف عندهم من صحة الآلة وزوال ما يحول عن الفعل قبله من الموانع، وأن هذه القدرة

(١) انظر: أصل العدل عند المعتزلة، لهانم يوسف، ص٧٢، و١٥١، و: مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، للدكتور محمود كامل أحمد، ص٢١٥.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، ص٤٨٥، و: مذاهب الإسلاميين، للدكتور عبدالرحمن بدوي، ٦١/١.

المصححة للأمر والنهي وهي المستقلة عن معنى الإيجاد والخلق[1].

وأما ما لا يُطاق فهو أن يقع التكليف بما سبق مع إثبات خلق الله لأفعال عباده ودخول مشيئتهم في مشيئته وإرادتهم في إرادته الكونية؛ لأنه يحصل من مكلفين على وجهه ولا يحصل من آخرين أو أن يقع على خلاف المقصود بنفعهم ومصلحتهم؛ وهذا -في زعمهم- خلاف العدل من حيث الاختلاف في العمل وما يترتب عليه من الجزاء، وهو من ملحظ آخر معدود عندهم من فعل القبيح الذي يمنعه ما يوجبونه على الله من إرادة نفع العباد بإعانة المكلف لما فيه مصلحته وتعريضه للثواب حتى يقع التكليف على الوجه المأمور به ويكون العدل في الثواب والعقاب عليه بعد ذلك[2]، وهو ما معناه عندهم وجوب المعونة في الأوامر والتكاليف من خلال بيان الحجة والأدلة لهم وسلامة العقل وتصحيح القدرة ودفع الموانع من الفعل دون تأثير من الله -عز وجل- في خلق ولا في إرادة وزعم استقلال المكلف بذلك استقلالاً تاماً، وسموا خلاف ذلك تكليفاً بما لا يُطاق.

ومن عقيدتهم أن المكلفين يصيرون متساوين بإيجاب نفعهم ووجوب تعريضهم للثواب على الله، وأن تحقق حسن الأفعال واعتبار مصلحة العباد والعدل فيهم يكون بقصر الإرادة والقدرة والحكمة والخلق في حق الله -تعالى- بما ينافي كمالها وتعلقها بعلمه ومشيئته، وجعل الإيمان والكفر اختياراً

(١) انظر: المحيط بالتكليف، للقاضي عبدالجبار، ص١١ وما بعدها، و: المغني له، ٢٩٢/١١.

(٢) انظر: المعتزلة: فرسان علم الكلام، للدكتور عصام الدين محمد علي، ص٢٣٤.

خاصاً بالعبد إرادة واختياراً وخلقاً وإيجاداً[١].

ثالثاً: الاستطاعة: إن مسألة الاستطاعة عند المعتزلة مترتبة على مفهومهم للتكليف الذي يكون فيه العدل بين المكلفين، ويخصونه بكونه تكليفاً بما يُطاق من إيضاح الدليل وإقامة الحجة مع سلامة العقل والآلة وإزاحة علل الاختيار، فهذه هي الاستطاعة والقدرة التي بني عليها التكليف، وهي – عندهم– استطاعة واحدة مصححة للفعل ولضده، وموجبة للفعل بإرادة مصلحة المكلف وتعريضه للنفع والثواب، ومحلها قبل الفعل[٢].

وهم ينفون أن تكون ثمة استطاعة أخرى مقارنة للفعل ومصححة له؛ لأن ذلك يستوجب أن يكون الله خالقاً لقدرة العبد واستطاعته، وهو ما يزعمونه مقتضياً –في عقولهم– لفعل القبيح ومستلزماً لإيقاع الظلم، فهو خلاف ما يوجبونه على الله من مراعاة مصلحة العباد وإرادة نفعهم وتعريضهم للثواب بتخليتهم وأفعالهم، يقول القاضي عبدالجبار: (لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفاً لما لا يُطاق؛ إذ لو أطاقه لوقع منه، فلما لم يقع منه دلّ على أنه غير قادر عليه، وتكليف ما لا يُطاق قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح)[٣].

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، ص٥١٢ وما بعدها، و: المغني له، ٣٦٧/١١ وما بعدها، و: متشابه القرآن له، م١-٤٢/٢، ١٣٨، و: تنزيه القرآن عن المطاعن له، ص٥٥.

(٢) انظر: المقالات، للبلخي، ص٣٢٢، و: مقالات الإسلاميين، للأشعري، م١-٢، ج٢٧٥/١.

(٣) شرح الأصول الخمسة، ص٣٩٦. وانظر: المختصر في أصول الدين له، ضمن كتاب: رسائل العدل والتوحيد، م١-٢، ج٢٤٦/١.

ونفوا الاستطاعة والقدرة التي تستلزم الفعل وتكون معه، ويحصل بها التوفيق والهداية من الله –عز وجل– للعبد بفضله أو لا يحصل من العبد ذلك ويقع خلافه من الكفر والإعراض بإرادة الله وحكمته، وحملوا النصوص التي جاءت بإثبات هذا النوع من القدرة على المجاز بمعنى الحرص على قبول الحق والانقياد إليه ممن حصل منهم الإيمان أو رد الحق والامتناع عن قبوله بإهمال الحجة والنفور عنها ممن حصل منهم الكفر، وأنهم مع ذلك هم الخالقون لأفعالهم ولا أثر لله –تعالى الله– فيها بإرادة ولا خلق ولا تقدير(١).

المطلب الثالث: الوعد والوعيد:

من أصول المعتزلة الوعد وهو (كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه..)(٢)، والوعيد وهو (كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه...)(٣)، ويقصدون به الإيجاب على الله –تعالى– بإنفاذ وعده للطائعين بالثواب ووعيده للعصاة بالعقاب.

واعتبار مصلحة العباد في هذا الأصل عندهم ملحوظة من جهتين. الجهة الأولى: أن إنفاذ الوعد والوعيد هو مقتضى العدل في التكليف المفسّر بما سبق من زعم انفراد الإنسان بفعله وعدم تأثير الله في أفعال العباد بشيء كما سبق، وهذا المقتضى مفهوم أيضاً من منحيين، الأول: ألا يساوى المسيءُ

(١) انظر: تفسير أبي علي الجبائي، ص٣٠٧، و: تنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبدالجبار، ص١٦١، و١٧٠، ١٧٦، و٢٤٤، و: متشابه القرآن له، م١-٢/٣٧٧، و٦٢٢.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، ص١٣٤. وانظر: تفسير الرماني، ص١٦٣.

(٣) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، ص١٣٥.

بالمحسن، والثاني: مجازاة كل عامل بحسب عمله. الجهة الثانية: أن وجوب إيقاع الوعد والوعيد من الفعل الحسن المدلول عليه بالعقل والقياس لكون الثواب والعقاب استحقاقاً للعامل على عمله كاستحقاق الأجير أجره على عمله، بعد حصول ما يوجبونه في قدرة المكلف من سلامة الآلة وإزاحة العلل وتعريضه للثواب، وإذا كانت مصلحة من يقع عليه الوعد ظاهرة بتنعّمه بعد التكليف فيستقر على الجزاء المرجو والغاية المقصودة استحقاقاً[(١)]؛ فإن مصلحة من يقع عليه الوعيد متأتية عندهم من حيث إن العذاب الذي استحق به بعمله هو أخفّ مما كان سيستحقه من عمل آخر، فلو عاد فعمل لوقع فيما هو شرّ فاستحق ما هو أعظم وأشد في الجزاء[(٢)]، ولهذا ذهب البغداديون إلى تسمية إيقاع الوعيد على من يستحقه -وفق موازينهم- لطفاً بالمعذَّبين، من حيث اعتقادهم أن من الواجب على الله أن يفعل بعباده من نفعهم ما يكون ويقع على أبلغ الوجوه المعقولة، ومن ثم فيكون واجباً أن يعذبهم وأن عذابهم أصلح لهم من المغفرة[(٣)]!

---

(١) انظر: المغني، للقاضي عبدالجبار، ١٤/١٧٧.

(٢) انظر: الانتصار، للخياط، ص٥٤، و: المقالات، للبلخي، ص٤١٨، و: المغني، للقاضي عبدالجبار، ١٣/١٠٣، و: وشرح الأصول الخمسة له، ص١٣٦، و٦١١ وما بعدها، و: المعتزلة، للدكتور زهدي جار الله، ص٥٩، و١١٤، و: في علم الكلام: المعتزلة، للدكتور أحمد صبحي، ص١٥٧.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، ص٦٤٦، و: قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام، للدكتور محمد السيد الجليند، ص٣٤٤. ويرى البصريون أن الصلاح في حق غير المؤمن مقتصر على التكليف لكونه تعريضاً للمصلحة والمنفعة، وأما العذاب فيخرجونه منهما،

وعلى كل حال، فقد رتب جمهور المعتزلة على أصلهم في الوعيد والوعيد أحكاماً منها نفي العفو عن عصاة الموحدين والتكذيب بالشفاعة لأصحاب الكبائر من المسلمين والقول بحتم عذابهم وخلودهم في النار؛ فإن وجوب دخول النار والخلود فيها عند المعتزلة يشمل عصاة المسلمين ممن ارتكبوا كبائر وماتوا دون توبة(١)، كما فسروا الإحباط للأعمال كلها الموجب لدخول النار والخلود فيها بالكبيرة، وأن فعلها مانع من العفو والصفح والتجاوز(٢)، حيث أجمعوا على أن كل من دخل النار فإنه يخلّد فيها ولا يخرج منها أبداً، إلا أنهم اعتبروا أن عذاب عصاة الموحدين -مع خلودهم في النار- يكون أخف من عذاب الكفار(٣).

وما يتحقق به استحقاق الوعد ويدفع استحقاق الوعيد والعذاب على كل ذي معصية عندهم، وبه تحصل أيضاً مصلحة العباد التي يقررونها بعقولهم والعدل بين المكلفين ويقع به حسن الأفعال والتكليف بموازينهم أيضاً، فهو إما في التوبة من الكبائر، وهم يوجبون تمكين أصحابها من التوبة وتعريضهم

وأما في حق المؤمن فالتكليف والثواب من الصلاح عندهم؛ للعلة نفسها في التكليف، ولكون الثواب تحقيقاً للغاية منه، أي من التكليف. انظر: المغني، للقاضي عبدالجبار، ١٤/١٤٣.

(١) انظر: المقالات، للبلخي، ص٤٢١، و: مقالات الإسلاميين، للأشعري، م١-٢، ج٢/١٤٨، و: التبصير في الدين، للإسفراييني، ص٦٥، و: الملل والنحل، للشهرستاني، ١/٥٧-٥٨.

(٢) انظر: تفسير الرماني، ص١٤٦، و: متشابه القرآن، للقاضي عبدالجبار، م١-٢/١٨٣، و٣٧٦، و٥٦١، و٥٩٢.

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري، م١-٢،١/٣٠٨، و: الملل والنحل، للشهرستاني، ١/٥٨.

لها منها بصحة القدرة عليها وإزاحة الموانع والعلل عنها، وقبولها منهم، وإما بأن تكون حسناته أكثر من سيئاته فيستحق بها عند الثواب شرط ألا يقع في كبيرة إذ إن هذا خاص بالصغائر عندهم دون الكبائر التي لا يمحوها إلا التوبة فقط وإلا فإنها تكون موجبة للخلود في النار(١)، إلا أن العفو عن العصاة وقبول شفاعة الشافعين خلاف المصلحة التي تتعين عندهم بعذابهم وخلودهم في النار كالكفار؛ والعفو عنهم وقبول الشفاعة فيهم يقتضي – بزعمهم– القبح بالخلف بالوعيد(٢).

وقد حملوا النصوص في الشفاعة على أنها خاصة بالمؤمنين دون عصاة الموحدين، ومعناها عندهم زيادة التفضل عليهم بالثواب(٣)، ووجهوا ما يثبتها للعصاة على غير وجهها بما يوافق اعتقادهم، فما كان في القرآن الكريم منها فحملوه على أنه فيمن لم يقع في كبيرة أو تاب منها وعمل صالحاً وهو تفسير الإذن بها عندهم(٤)، وأما ما جاء في السنة فإنهم إما أن يشككوا في ثبوته وصحته أو بأن يوجهوه على أن معنى الشفاعة فيه إنما هو بالنظر إلى ما كان

---

(١) انظر: المختصر في أصول الدين، للقاضي عبدالجبار، ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، م١-٢، ج١/٢٦٠-٢٦٢، و: شرح الأصول الخمسة له، ص٧٨٩، و: متشابه القرآن له، م١-٢/١٨٠، و٥٢١، و: تنزيه القرآن عن المطاعن له، ص٧٧.

(٢) انظر: المقالات، للبلخي، ص٤٠٥، و: المغني، للقاضي عبدالجبار، ١٤/٣١١ وما بعدها، و: متشابه القرآن له، م١-٢/٩٠، و١٧٧، و٤٤٢، و٤٩٤، و٥٢٢.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، ص٦٩٠، و: متشابه القرآن له، م١-٢/٩٠، و: تنزيه القرآن عن المطاعن له، ص٢٤.

(٤) انظر: متشابه القرآن، للقاضي عبدالجبار، م١-٢/ ٤٩٣-٤٩٤، و٥٩٧، و٦٠٠.

للمكلف في الدنيا بوقوع ما يوجب ويترتب عليه النجاة من النار بالتوبة من الذنوب والكبائر وعمل الصالحات، فسلموا بهما من استحقاق العقاب وانتقلوا إلى استحقاق الثواب، لا أنهم يسلمون من دخول النار بالعفو أو بالشفاعة ولا أنهم يخرجون منها بعد دخولها بالمغفرة أو الشفاعة، وفسروا الألفاظ الدالة في بعض النصوص على الخروج من النار بأنها بمعنى الخروج من حكم دخولها وذلك على فرض أنها لو لم تقع لهم التوبة والاستقامة على عمل الصالحات على وفق الوجه المتقدم(١).

(١) انظر: تفسير الرماني، ص٦٨، و: فضل الاعتزال، للقاضي عبدالجبار، ضمن كتاب: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص٢١٠.

المبحث الثاني: الأسس المنهجية لاعتبار مصلحة العباد في العقائد عند المعتزلة

سبقت الإشارة -أول البحث- إلى أن المبدأ المنهجي الذي تقوم عليه عقائد المعتزلة هو أن العقل أصل لكل معرفة وحاكم على مصادر التلقي ومناهج الاستدلال، ونظرية اعتبار مصلحة العباد في العقائد لا تتخلف عن هذا الأصل، ويبقى الأمر في بيان المسالك والأسس المنهجية الخاصة التي يستند إليها المعتزلة في هذه المسألة، بما يمكن عرضه في المطلبين الآتيين، مع الإشارة إلى ملاحظة ما بين هذين المسلكين من الترابط المفهومي والتوظيفي في مسائل الاعتقاد عند المعتزلة، والتي منها ما يتأسس على مفهوم اعتبار مصلحة العباد.

المطلب الأول: قياس الغائب على الشاهد:

من المعايير العقلية الأساسية التي اعتمد عليها المعتزلة في بناء أصولهم الخمسة قياس الغائب على الشاهد، أو الاستدلال بالشاهد على الغائب[(١)]؛ إذ يرون في هذا القياس الذي يعرفه المتكلمون بأنه (الحكم باشتراك معلومين في حكم أحدهما، بناء على جامع بينهما)[(٢)]، ما يحققون به مفاهيمهم التجريدية في العقائد إثباتاً ونفياً وما يجوز لله -تعالى- وما لا يجوز في

(١) انظر: المقالات، للبلخي، ص٢٢٧. وقد ذكر القاضي عبدالجبار أن أبا الحسين الخياط أفرد مؤلفاً في الاستدلال بالشاهد على الغائب. انظر: المحيط بالتكليف، ص١٦٧.

(٢) أبكار الأفكار، للآمدي، ١/٢١٠.

الصفات والأفعال والقدر والأمر والنهي؛ فمعاني التنزيه والتشبيه، والكمال والنقص، والواجب وغير والواجب، وتوجيه حقائق ومعاني الصفات كالقدرة والإرادة والحكمة والعلم وحقائق ومعاني الأفعال الإلهية، وما يُثبت وما يُنفى في الخلق والأمر والنهي والتكليف وغيرها، كلها مبنية عندهم على هذا القياس، ومسألة مصلحة العباد إحدى الاعتبارات المهمة في إجراء هذا المعاني في العقائد وفق قياس الغائب على الشاهد(١).

على أن المعتزلة، وسائر المتكلمين، لا يقتصرون في إعمال قياس الغائب على الشاهد واعتباره على الأوجه الصحيحة بضوابط وشروط إعماله كما سيأتي في المبحث التالي بإذن الله -تعالى-(٢)، وإنما يُعملونه بإطلاق وعموم وفق مقررات عقلية بحتة، ومن ذلك قياسهم صفات الله وأفعاله على صفات وأفعال المخلوقين، وإجراء لوازم ما يكون في الشاهد على ما يجب أن يكون للغائب(٣).

وحيث يشير بعض الباحثين إلى أن المتكلمين اعتمدوا على هذا الدليل مع إدراكهم للفروق بين الغائب والشاهد من خلال تطبيقه بوجهيه وهو القياس الذي يقتضي المماثلة بين ما يُشاهد وما هو غيب، والقياس الذي

(١) انظر: المحيط بالتكليف، للقاضي عبدالجبار، ص١٦٧.

(٢) سيأتي هذا في سياق بيان الإشكالات في اعتبار المصلحة في عقائدهم اعتماداً على أسس منهجية منها هذا القياس، وتعقبهم في ذلك، من المبحث الثالث إن شاء الله -تعالى-.

(٣) انظر: الخير والشر عند القاضي عبدالجبار، للدكتور محمد صالح محمد السيد، ص١١٤.

يستلزم المخالفة لإيضاح الفروق بينهما[١]؛ فالحقيقة أن هذا محل تعقبّ ونظر؛ فإن تطبيق المتكلمين لهذا الدليل بوجهيه لا يدل على إدراكهم للفروق والاعتبارات المؤثرة في قياس الغائب والشاهد ولا إقامتهم له على أوجه موضوعية صحيحة، وإنما أقاموه على تصورهم العقلي الخاص لركني الدليل في المعاني والدلائل الجامعة، وهي التي يعتمدون عليها اعتماداً كلياً في الإلحاق العقلي بين المقيس عليه/ الشاهد، والمقيس/ الغائب، سواء كانت علة أو شرطاً أو جمعاً بالحدّ والحقيقة أو بالاعتماد على التجريد[٢]؛ فما يثبتونه للغائب بناء على زعم اقتضاء المماثلة، وما ينفونه بناء على زعم اقتضاء المخالفة، كلاهما مؤسس على أوجه خاصة، لا على الأدلة والمناهج الصحيحة واعتبارات الفوارق بين ركني الدليل، مما سيأتي تفصيله لاحقاً إن شاء الله.

وعلى كل حال، فقد اعتمد المعتزلة على هذا الدليل في البناء العقدي لأصولهم الخمسة وأعملوه فيها من خلال أوجهه الإجرائية، فاعتبروا القياس من خلال الحد والتجريد والشرط في مسائل التوحيد غالباً، والعلة والشرط في مسائل العدل والوعد والوعيد غالباً كذلك، وبعضهم يوجز إعمال مسالك القياس على الشاهد في أصل التوحيد بالدلالة وإعمال مسالك القياس على

(١) انظر: مكانة التمثيل في الفكر الإسلامي، للدكتور مسعود لبيوض، مجلة دراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، ع ٣١، مجلد ١٧، ٢٠١٧م، ص٣٣٢.

(٢) انظر: المحصول، للرازي، ٣٣٣/٥.

الشاهد في أصلي العدل والوعد والوعيد بطريق العلة[١]، على أن جميع هذه الاعتبارات تُعمل في الأصول كلها على أوجه وموازين مختلفة، بما أدى بهم إلى نفي حقائق الصفات والقدر وتعطيل معانيها الواجب إثباتها، وأوجبوا بهذا القياس على الله في الأفعال من الخلق والأمر والتكليف والجزاء في الدنيا والوعد والوعيد في الآخرة بالقياس على الخلق في الشاهد، ومنه ما علته ما يرونه اعتباراً لمصلحة العباد[٢]، بما يجتمع به عندهم بهذا القياس الإعمال النظري العلمي لمقتضيات أحكام التحسين والتقبيح العقليين ولوازم النفع وموجبات مبدأ المصلحة في مسائل التوحيد والعدل، والإعمال التطبيقي العملي للأمرين في مسائل الوعد والوعيد؛ إذ يقررون بالعقل المحض (أن كل ما كان فيه نفعٌ وتعرّى عن وجوه القبيح، فهو واجب على القديم)[٣].

وفي المسألة التي ندرسها، وهي اعتبار مصلحة العباد عند المعتزلة، فإن قياس ما للغائب، ويقصدون به الله -عز وجل-، على الشاهد هو أساس توجيه أصولهم على ما يترتب عليه من التحسين والتقبيح أو بالحمل على الأوجه الاعتبارية كما مرّ قريباً. فمنع عموم شمول قدرة الله -عز وجل- لكل شيء وإخراج أفعال العباد منها، وقصر إرادته على الأمر الشرعي، ونفي إرادته الكونية الخلقية لكل ما قدّر وجوده، ورد أن تكون مشيئة العبد تابعة

---

(١) انظر: المحيط بالتكليف، للقاضي عبدالجبار، ص١٦٧-١٦٨.

(٢) انظر على سبيل المثال: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، ص٦٥، و: متشابه القرآن له، ص٧٢٥.

(٣) المحيط بالتكليف، للقاضي عبدالجبار، ص٢٤٣.

لمشيئة الرب، وتفسير حكمته في الخلق والتكليف والجزاء بالنفع المحسوس والمنفعة العقلية للأعيان، وتعطيله في أفعاله، وإخراج أفعال العباد من خلقه وإناطتها بهم خلقاً وإرادة وقدرة على وجه الانفراد، والإيجاب عليه في إنفاذ وعده ووعيده بإدخال المؤمنين الجنة وثوابهم على أعمالهم، والقول بخلود عصاة الموحدين في النار ونفي الشفاعة عنهم، واشتراط أن يكون أمر الله وفعله موافقَين لما تدل عليه آراؤهم ومقررات عقولهم من مصلحة العباد.

كما أن هذه المعاني في أصولهم بُنيت على ما يرونها -من جهتين متلازمتين- إثباتاً لمفهوم الكمال لله وتنزيهاً له عما يزعمونه تشبيهاً أو مقتضياً للقبيح وإثباتاً للحسن في صفاته وأفعاله بالعقل، وتأكيداً على مصلحة المكلف، أي أن كلا الأمرين جار في الاستدلال على القياس بما يدل عليه العقل في المشاهدة والحسّ؛ فدلالة العقل على الحكم على شيء فيهما من أحكام ومعاني الحسن والقبح تطرد وتطلق على ما كان غائباً عنهما، إذ يقررون أنه (إذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في الغائب؛ لأن طرق الأدلة لا تختلف غائباً وشاهداً)[1]، وفيما يخص المصلحة وبناء أصولهم عليها، فعمدتهم القياس، فيجتمع بذلك اعتبار الحسن والقبح العقلي في الصفات والأفعال، مع المصلحة العقلية للإنسان في التكليف، ليصححوا بها مفاهيم ومعاني تلك الأصول[2].

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، ص١٥٧.

(٢) انظر على سبيل المثال: المغني، للقاضي عبدالجبار، م٦، ج١/٢٢١.

المطلب الثاني: التحسين والتقبيح العقليان:

إن نصب المعتزلة العقل معياراً منفرداً ووحيداً في الإدراك والمعرفة، ومن ثم إعماله في أصولهم العقدية إجمالاً وتفصيلاً، راجع إلى اعتبارهم لفاعليته في التحسين والتقبيح واتصاله بمبدأ المصلحة في التكليف(١)، من خلال معرفته عندهم بما يصح أن يوصف الله -تعالى- وما لا يصح أن يوصف به، وما يجب إثباته من أسمائه وصفاته وأفعاله وقدره وأمره بما هو حسن في عقولهم وما يجب نفيه عنه مما تقبّحه عقولهم وفق القياس على دلائل الحس والمشاهدة، أي على الأصل المنهجي السالف الخاص بهم وهو القياس على الشاهد(٢)، وكذلك معرفة العقل بما يمكّن المكلفين من التعرض للثواب وما يقربهم من إدراك وتحصيل المصلحة سواء في الفعل أو في الترك(٣)، وجعلوا لذلك مراحل وأدواراً تكون بحسب قدرة المكلف على النظر والمعرفة بعد الإدراك الحسي الأول الذي يتدرج فيه العباد المكلفون حتى يصلوا إلى أعلى درجات الإدراك التام والتحصيل الكامل بالمعرفة العقلية الموجبة -عندهم- للتكليف والحساب(٤).

وللتحسين والتقبيح العقليان وجهان من التأثير في أصول المعتزلة. الوجه الأول: التأثير في منظومة المفاهيم ومحددات الدلائل والمعاني المعرّفة بالعقائد

---

(١) انظر: المحيط بالتكليف، للقاضي عبدالجبار، ص٢٥.

(٢) انظر: المعتزلة: تكوين العقل العربي، للدكتور محمد إبراهيم الفيومي، ٤٩٩/٢.

(٣) انظر: الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، لمهري أبو سعده، ص٢٨٩.

(٤) انظر: فلسفة المعتزلة، للدكتور ألبير نصري نادر، ص٢٤١-٢٤٢.

وطبيعة الأحكام المتعلقة بها، ويُقصد به بناء المعاني المجردة للأصول وما يتفرع عنها على مفاهيم العقل دون اعتبار لمعيار آخر، والوجه الثاني: التأثير في حقائق الأصول والمسائل العقدية على أساسه. وبهذا المعنى أثّر مبدأ القول بالتحسين والتقبيح بالعقل على التوحيد والعدل والوعد والوعيد وغيرها عندهم.

فتأسيساً على مفاهيمهم العقلية لمعاني الحسن والقبح عطلوا القدرة الإلهية عن معاني الكمال ونفوا إطلاقها وقصروها على ما يوافق ما حسنوه وينافي ما قبحوه في الخلق والفعل والتأثير، وعطلوا الإرادة من الشمول وفسروها على معان خاصة، ونفوا تمام الحكمة الإلهية بما يترتب على ذلك ويقتضيه من التعطيل في باب العلم من جهة اقتضائه نفي تعلقها به، كما عطلوا أفعال الله في الخلق والتأثير، ويجمع التحسين والتقبيح في هذه الأبواب دعوى أن المفاهيم منظور فيها وجوه الحسن العقلية وتحقيق مصلحة المكلفين والعباد عموماً بالمعيار العقلي أيضاً وبالنظر المادي المجرد، وبهذين النظرين فإنه (متى عُلم في الفعل انتفاء وجوه القبح، أو حصول نفع يوفي على الضرر، أو دفع ضرر...، أو كونه مصلحةً؛ عُلم حسنه)[1].

ومع أن المعتزلة يجمعون على أن للأفعال أوصافاً من الحسن والقبح تُعرف بالعقل ضرورة، إذ هو عندهم من مصادر ما يسمونه الاستدلال الضروري، وأصل أدلة العلم والمعرفة، والوجه الذي يتوجب به التكليف على العباد، (ولو لم يكن معلوماً بالعقل لصار غير معلوم أبداً؛ لأن النظر

(١) انظر: في علم الكلام: المعتزلة، للدكتور أحمد محمود صبحي، ص١٥٣.

والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كامل العقل، ولا يكون كذلك إلا وهو عالم ضرورة بهذه الأشياء، ليتوجّه عليه التكليف)[1]...، مع ذلك فإنهم اختلفوا في الجهة التي يقع بها وصف الأفعال بحسن أو قبح!

فذهب البغداديون منهم، وقيل هو مذهب سائر متقدمي المعتزلة من البصريين والبغداديين، إلى أن الوصف للفعل لذاته ولعينه مجرداً من الاعتبارات الأخرى وبغض النظر عنها بموازين العقل الضروري والمطبوع، في حين لم يعتبر البصريون –وسائر متأخري المعتزلة على قول– الوصف اللازم والمجرد للفعل في الحكم عليه بحسن أو قبح، ورأوا أنه وصف لا يمكن أن يترتب عليه حكم، وإنما أقفوا الحكم العقلي على الأفعال بالحسن أو بالقبح على النظر في الاعتبارات التي تصاحبه والأوجه والمعاني التي تحتف به[2]!

والباعث في مذهب البغداديين هو تضييق الاختيار العقلي على المكلف في الفعل والترك، بما يجعل قدرته موجبة بوجه واحد فقط، وهو الوصف العيني اللازم للفعل، وهو مرتبط بكون اللطف بضرورة معرفة الوصف أو الطبع عليه والتمكين من الفعل وإزاحة العلل عنه لازم بمعنى واحد أيضاً وهو الصفة الذاتية في الأفعال، ما يمنع إمكان تعدد الأوجه العقلية فيها، وأما مذهب البصريين فإنه يوسع دائرة النظر العقلي في الأوجه التي تتم بها معرفة حقيقة الفعل وإدراك طبيعة ما يقترن به عند وقوعه، بحيث يكون الاختيار من

(١) المحيط بالتكليف، للقاضي عبدالجبار، ص٢٣٤.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، ص٣٢٦، و: المسائل في الخلافيات بين البصريين والبغداديين، لأبي سعيد النيسابوري، ص٣٥٥.

المكلفين متوقفاً على توجيه أصل الوصف بما يقع عليه الفعل، وهو المعاني المعقولة التي يحصل عليها عندهم(١).

ولقد ترتب على اختيار البغداديين في أن الوصف اللازم للفعل هو المحدد في الحكم عليه وفي توجيه قدرة المكلفين باتجاه واحد، حملُهم الدلائل الأخرى -كالأدلة الشرعية النقلية- في الحكم على الأفعال بأنها مؤكدة لمدلول الأوجه العقلية اللازم فيها دون معان أو أوجه أخرى، أي أنهم جعلوا الأمر بفعل ما والنهي عن فعل آخر راجعين إلى صفة أو صفات ذاتية مجردة ولازمة فيهما، وجعلوا الاعتبار لمعانٍ ما في الأفعال يحصل به الحكم عليه باباً من أبواب المخالفة لمعاني وأحكام العدل وإخلالاً بمعيار الحسن والقبح(٢).

وعليه فمصلحة المكلف في الفعل عند البغداديين متعلقة بذاته، وهي دائرة مع الإدراك العقلي لصفة جنسه ومعنى إطلاقه، ومتأتية في التكليف بحصر القدرة وسلامة الآلة والتعريض للثواب على الإمكان من الأفعال الحسنة بذواتها مجردة، وأما البصريون فالمصلحة مرتبطة عندهم بالأوجه التي تقع عليها الأفعال دون أوصافها الذاتية، بحيث يستفاد منها في الحسن أو القبح، والتكليف صحة القدرة على النظر فيما يجعل الفعل حسناً أو قبيحاً، فتدخل بهذا المعنى أوجه اللطف بالإقدار على الفعل الذي يستوجب المدح والإثابة والتعويض على المكلف فيما يخرج به النظر العقلي من فعله

(١) انظر: الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، لمهري أبو سعده، ص٢٩٤-٣٠٠، و: فلسفة القدر في فكر المعتزلة، للدكتور سميح الدغيم، ص٢٧٣.

(٢) انظر: المسائل في الخلافيات، للنيسابوري، ص٣٥٦.

بالاعتبارات المقترنة بالفعل.

ومن حيث المنحى العملي في تعلق الأفعال بالتكليف، فإنهم قسموا الفعل عموماً إلى ما لا يوصف بحسن وقبح، وهو الذي ليس له صفة زائدة على وجوده وصفة جنسه؛ أي أنه ليس لحدوثه اعتبار ومعنى يقتضيان تعيين أحد الوصفين بحيث ينظر في وجه مصلحته للمكلف، ومن ثم فهو لا يوصف بشيء، وذلك كالأفعال التي تقع دون علم فاعليها كحركة النائم أو التي تقع دون قصد كفعل الساهي وكالحركات اليسيرة، أو الأفعال التي تقع من غير ذي أهلية في الإرادة والقصد كفعل المجنون، والقسم الآخر هو الفعل الذي له صفة زائدة على وجوده وصفة جنسه، وهذا ينقسم -باعتبارات عقلية متعددة منها المصلحة- إلى قسمين: أولهما: أن يقع الفعل من عالم به قاصد له لكن على وجه الإكراه والإلجاء دون اختيار منه، فهذا لا حكم له مدحاً ولا ذماً أيّاً كان وصفه في الحسن والقبح من حيث إطلاقه، وثانيهما: أن يقع الفعل من فاعله اختياراً وقصداً من غير إلجاء ولا إكراه، فهو الذي يلحقه الوصف العقلي المحض -بأوجهه واعتباراته التي سبقت الإشارة إليها- بالحسن أو القبح، وهو الذي يقع عليها من ثم المدح والذم في التكليف(١).

وبهذا أوجبوا في أفعال الله -تعالى- وفي توجيههم لصفاته كصفات القدرة والإرادة والحكمة، أن تكون حسنة بالمعاني العقلية، ومن أوجه حسنها العقلي

---

(١) انظر: المعتمد في أصول الدين، لأبي الحسين البصري، ٣٣٥/١، و: المغني، للقاضي عبدالجبار، م٦، ج٩/١-١٧، و: المحيط بالتكليف له، ص٢٣٠، و: آراء المعتزلة الأصولية، للدكتور علي الضويحي، ص١٦٨، و: المعتزلة وأصولهم الخمسة، للدكتور عواد المعتق، ص١٥٣.

اعتبار مصلحة العباد وما يعود عليهم بالنفع المشهود، وهو ما معناه أن الله لا يخلق الكفر والمعاصي والشرور إذ لا مصلحة فيها بأي وجه، وأنه لا يقدر على خلاف الحسن العقلي، أو يقدر عليه لكن لا يفعله لمخالفته المصلحة في التكليف، ولا يدخل في إرادته بإطلاق، وأن أوجه حكمته في الخلق والأمر معقولة مشهودة لزوماً، ولكون العباد -عندهم- مستقلين بأفعالهم قدرة وإرادة وخلقاً وإيجاداً، فقد أوجبوا على الله -عز وجل- تصحيح قدرتهم واستطاعتهم وتمكينهم من الفعل وإقدارهم عليه وتعريضهم للثواب وإزالة موانع التكليف عنهم؛ إذ الغرض من الأفعال وتكليف العباد لمصلحتهم بتعريضهم للثواب، ولتصحيح مسؤوليتهم في الحساب والجزاء(١).

(١) انظر: المختصر في أصول الدين، للقاضي عبدالجبار، ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، م١-٢، ج١/٢٥٧، و: شرح الأصول الخمسة له، ص، و: مذاهب الإسلاميين، للدكتور عبدالرحمن بدوي، ص٦٣، و: المعتزلة: فرسان علم الكلام، للدكتور عصام الدين محمد علي، ص٤٤١-٤٤٧ و: المعتزلة: تكوين العقل العربي، للدكتور محمد إبراهيم الفيومي، ص٤٩٩، و: أصل العدل عند المعتزلة، لهانم يوسف، ص٦٧.

المبحث الثالث: إشكالات ومآلات نظرية مصلحة العباد في البناء العقدي للمعتزلة

بعد عرض أبرز مظاهر إعمال نظرية مصلحة الإنسان في عقائد المعتزلة، والأصول المنهجية التي يستندون إليها في اعتبارها، يهدف هذا المبحث إلى تتبع وتحليل أبرز الإشكالات التي لحقت النظرية في البناء العقدي عند المعتزلة، سواء في الأصول التي أعملت فيها أم في الأصول التي لم تعمل فيها، ثم الكشف عن أبرز المآلات والآثار المترتبة عليها، وذلك من خلال المطالب الآتية.

المطلب الأول: إشكالات النظرية في الإعمال:

١- خلل المعيار:

يعتمد المعتزلة في إعمال مصلحة العباد في أصولهم العقدية على قياس الغائب على الشاهد، شأنهم في ذلك شأن كثير من المتكلمين؛ فإنهم (يسلكونه إذا حاولوا إثبات حكم لله -سبحانه-، فيقيسونه على الممكنات قياساً فقهياً)[(١)]! ولخلل المعيار اختلف المعتزلة فيه، ووقعوا في الاضطراب والحيرة. ففي مسألة قدرة الله على الظلم -ومدارها عندهم على التعطيل إثباتاً ونفياً كما تقدم- تحكي بعض كتب الفرق أن أئمتهم اختلفوا فيها، فمَن أثبت قدرة الله على الظلم التزم أن إثباته مع نفي الظلم عنه يقتضي النقص بخروج شيء عنها، ثم تحيّر، ومنهم مَن التزم أن إثباته يترتب عليه وصف الله -تعالى الله- بالظلم وعدم استحقاقه -تعالى الله- للألوهية والعبادة، ثم تحيّر،

(١) شرح المواقف، للجرجاني، م١-٢، ج ٢٨/٢.

ومنهم مَن التزم أن في إثبات القدرة على الظلم مع التنزيه قلباً للمعاني بأن يكون ما دل العقل على أنه ظلم عدلاً، ثم تحيّر، ومنهم من أثبت قدرة الله على الظلم لكن على مَن لا يدرك صفات الأفعال بذهاب عقله، فالتزم أن يقع الظلم على غير العقلاء دونهم، فتحيّر، ومَن نفى قدرة الله على الظلم التزم أن نفيه يقتضى الاختلاف في فعله، أي أنه ينفيه عن الله لأن عدمه يجوّز على الله فعل الظلم، فلما أُلزم تحيّر وسكت، وممن نفى قدرة الله على الظلم مَن التزم نقصها بخروج شيء من المعقول عندهم عنها، فتحيّر، حتى آل أمرهم جميعاً –مثبتين ونافين– إلى التوقف في المسألة واعتقاد الجهل فيها[1]!

وهكذا في بقية الصفات التي أعملوا فيها نظرية مصلحة العباد فنفوا معانيها وعطلوا حقائقها؛ إذ لزمهم بسبب ذلك لوازم كثيرة من التعطيل والتناقض عجزوا من الإجابة عنها والتخلص منها؛ ومن ذلك في صفة الإرادة اعتقاد أنها واحدة بمعنى المشيئة، وأنها أمرية مرضية محبوبة ونفي الإرادة الكونية الخلقية، فإنه ترتب عليه أنه يقع ما لا يشاء ويشاء ما لا يكون، وفي الحكمة أثبتوا حكمة لكنهم جعلوا لها ميزاناً بعقولهم من أنها راجعة لمصلحة العباد، ثم لم يستطيعوا إثباتها في كل ما يقع ويكون على العباد، مع التحكم بتفسيرها بناء على دعوى العلم بالحكم والغايات من الفعل[2]!

وأول ما يلفت النظر من إشكالات هذا المعيار الكلامي، إشكال

---

(١) انظر: الفرق بين الفرق، للبغدادي، ص١٩٨، و: التبصير في الدين، للإسفراييني، ص٨٨.

(٢) انظر: الاستغاثة لابن تيمية، ص١٦١، و: مفتاح دار السعادة، لابن القيم، ٤٤٣/٢، و: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، للعمراني، ٢٥٦/١ وما بعدها.

مصطلحه بإطلاق الغائب على الله، فإنه مخالف ومن أسباب الخلاف والتنازع؛ فإن الله –عز وجل– شهيد مهيمن على عباده ولا يغيب عنه شيء، ولكنه غيبٌ عن عباده؛ إذ لم يروه، فالغياب من جهتهم، فلو قيل: قياس الغيب على الشهادة لكان اللفظ موافقاً[1]، وأما إجراؤه كلامياً فمن وسائل التعطيل والتشبيه.

إن قياس الغائب الشاهد في ذاته مسلك عقلي في الاستدلال تتوقف نتائجه على منهج إعماله؛ فإن أُعمل في مجاله كان حقاً، وإن أُعمل في غيره كان باطلاً، والإنسان لا يستطيع أن يدعي أن كل ما لم يحسّه مماثلاً لما أحسّه؛ فإن في الموجودات أموراً كثيرة لم يحسها ولم يحسّ مماثلاً لها من كل وجه، عدا عما لا يعلمه مما غاب عن حسّه أو علمه بالخبر بقدر معرفته، في مقابل ما قد يستطيع علمه قياساً على مشهوده[2]، ففاعلية هذا القياس مقيدة بما يستطيع الإنسان القياس عليه باعتبار ما يحسّه أو ما يعلمه، وهو أمر محدود يخرج عنه كثير مما لم يحسه ولم يحسّ مماثله من كل وجه، كما يخرج عنه الأمور الغيبية التي لا يعلمها الإنسان ابتداء وعلمه بها موقوف على ما يبلغه من الخبر عنها، بما يؤكد أهمية الخبر الصحيح في حصول العلم وتحصيله، سواء كان الخبر من النقل أو من العلوم الضرورية أو العقلية أو غيرها من الطرق الصحيحة في حصول المعرفة، وهو مما ضل فيه المخالفون لأهل السنة

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ١٤/٥١.

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ٢/٣٢٦.

تلقياً واستدلالاً[(١)].

فالباطل الذي وقع فيه المعتزلة وغيرهم من المتكلمين في هذا القياس هو نقله عن مجاله وإعماله في حق الله بقياسه -جل شأنه- على خلقه قياساً يستوي فيه الأصل والفرع[(٢)]، أو قياساً يستوي أفراده في حكمه[(٣)]، والله -عز وجل- ليس كمثله شيء، ولا مساوياً لشيء، بل هو المتفرد بما يستحقه وما ثبت له من الكمال في أسمائه وصفاته وأفعاله، قال الله -تعالى-: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١][(٤)].

وللإشكالات في قياس الغائب على الشاهد اختلف المتكلمون الذين اعتبروه في درجة اعتباره وأوجه دلالاته ومجالات إعماله، كما اعترض عليه

---

(١) انظر: قياس الغائب على الشاهد لدى الفلاسفة والمتكلمين وآثاره، عرضاً ونقداً على ضوء منهج أهل السنة والجماعة، لكمال سالم الصريصري، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم القرى، ١٤٢١هـ، ص٦٣.

(٢) وهو قياس التمثيل أو القياس الفقهي. انظر: روضة الناظر، لابن قدامة، ١٤١/٢، و: المعونة في الجدل، للشيرازي، ص٣٦، و: المختصر في أصول الفقه، لابن اللحام، ص١٤٢، و: شرح الورقات، للشيخ عبدالله الفوزان، ص٢٢٥.

(٣) وهو قياس الشمول أو القياس المنطقي. انظر: التعريفات، للجرجاني، ص١٨١، و: كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي، ٣٤٨/٢، و: معجم مقاليد العلوم، للسيوطي، ص١٣٢، و: المعجم الفلسفي، للدكتور جميل صليبا، ٢٠٧/٢. والتمثيل والشمول قياسان متلازمان، ويرجعان إلى أصل واحد. انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية، ص٢٠٠، و: درء التعارض له، ٣٤٣/٧.

(٤) انظر: بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية، ٣٤٧/٢.

آخرون منهم[1]، وقد ذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أن نقل هذا النوع من القياس من الفقه إلى العقيدة يمثّل أزمة القياس الكلامي[2]، لكن من المهم الاحتراس بأن اعتراض مَن اعترض من المتكلمين على قياس الغائب على الشاهد في العقيدة إنما هو اعتراض إجرائي للإشكالات العقلية الخاصة بهذا الوجه من الاستدلال فقط، أي أنه ليس اعتراضاً مبنياً على أصول عقدية ومنهجية صحيحة ترد هذا القياس بكونه واحداً من المناهج الكلامية الفاسدة والمخالفة للعقيدة الصحيحة، وإنما يشترك أولئك المتكلمون المعترضون مع أصحاب هذا القياس في تعطيل الله عما يجب إثباته له في أسمائه وصفاته وأفعاله، بمسائلك ومناهج عقلية وكلامية باطلة أخرى!

وإن الطريقة الصحيحة في القياس في حق الله -عز وجل- هو القياس المقتضي للكمال، وهو قياس الأولى، باعتقاد أن كل كمال ثبت في المخلوق انتفى عنه النقص من كل وجه فالله أولى به وأحق، فهو أكمل منه؛ فإن واهب الكمال ومعطيه أحق به وأولى من غيره أن يوصف به، وكل ما انتفى عن المخلوق من العيب والنقص فتنزيه الله عنه أولى، قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: (ولهذا كانت طريقة الأنبياء -صلوات الله عليهم وسلامه- الاستدلال على الرب -تعالى- بذكر آياته، وإن استعملوا في ذلك القياس

(١) انظر: قياس الغائب على الشاهد، لكمال الصريصري، رسالة ماجستير غير منشورة، ص٨٧ وما بعدها. وسيأتي في المطلب التالي -بإذن الله- كلام شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- عن أثر اختلاف المتكلمين في قياس الغائب على الشاهد.

(٢) انظر: الآمدي وآراؤه الكلامية، للدكتور حسن الشافعي، ص١٤١-١٤٢.

استعملوا القياس الأولى، ولم يستعملوا قياس شمول يستوي أفراده ولا قياس تمثيل محض؛ فإن الرب -تعالى- لا مِثْل له ولا يجتمع هو وغيره تحت كلي يستوي أفراده، بل ما ثبت بغيره من كمال لا نقص فيه فثبوته له بطريق الأولى، وما تنزه عنه غيره من النقائص فتنزهه عنه بطريق الأولى..)[1].

وإذا كان من كمال المخلوق أن يكون له حكمة يُمدح بها؛ فالله تعالى أولى بالحكمة الكاملة التامة البالغة التي توجب المدح والثناء والعبادة، والله يفعل ما هو من مقتضى كماله في ذاته وصفاته وأفعاله، والمصلحة في الخلق والأمر والقدر هو ما تقتضيه حكمته التي قد تكون معلومة للعباد وقد تخفى عليهم، بما يحصل بها من الحكم والغايات العظيمة في الخلق والأمر[2].

٢- الفساد الذاتي:

إن مما يقتضيه خلل موازين اعتبار مصلحة العباد في أصول المعتزلة الفساد الذاتي للنظرية وما يترتب عليها؛ فما يعدّه عقل ما مصلحة لإنسان ما، قد لا يعده عقل آخر كذلك، بل ما يجد فيه عقل من العقول مصلحة لمعيّن ربما وجد فيها آخرُ ضرراً، وإذ لا يمكن إدراك المصلحة العينية في الشاهد لكل أحد في كل حال من كل وجه بمجرد العقل المحض فكيف يُدّعى ذلك في المصلحة في خلق الله وأمره وقدره، والمصلحة والحكمة في ذلك راجعة إلى علمه ومشيئته، حيث يطلع مَن يشاء منها على ما يشاء ويستأثر منها بما شاء، وكل ما أمر الله -تعالى- به فهو نافع لفاعله ومصلحة له، وكل

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ٣٤٩/٢.

(٢) انظر: شرح العقيدة السفارينية، للشيخ محمد العثيمين، ٣٤٩/١.

ما نهى عنه فهو ضار لفاعله ومفسدة له[1]! والعقول تتفاوت في تقدير المصالح والنظر في طبيعة الحقائق، فهي محدودة ومختلفة ومتخالفة، وما يغيب عنها أو تعجز عن إدراكه من التقدير قد يوجد في العقل الواحد في الأمر الواحد! ومن الشواهد على هذه الحقيقة المناظرة التي وقعت بين أبي الحسن الأشعري وأبي عليّ الجبائي في مسألة الأصلح عند المعتزلة وإيجابهم ذلك على الله في أفعاله؛ فإن الأشعري (٣٢٤هـ)، سأل شيخه أبا علي الجبائي (٣٠٣هـ)، عن حال إخوة ثلاثة كان أحدهم مؤمناً تقياً، والثاني كافراً شقياً، والثالث مات صغيراً، فقال الجبائي: المؤمن في الدرجات، والكافر في الدركات، والصغير من أهل السلامة، فقال الأشعري: لو أراد أخوهم الذي مات صغيراً أن يكون في الدرجات فهل يؤذن له؟! قال الجبائي: لا، لأن أخاه بلغ منزلته بسبب طاعاته، وهو ليس له منها شيء، فقال الأشعري: فإن قال الصغير: يا ربّ ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة! فقال الجبائي: يقول الباري -جل وعلا-: كنت أعلم أنك لو بقيتَ لعصيت وصرتَ مستحقاً للعذاب، فراعيت مصلحتك بأن تموت صغيراً، فقال الأشعري: فلو قال أخوهم الكافر: يا ربّ كما علمتَ حاله فقد علمتَ حالي، فلِمَ راعيت مصلحته دوني؟! فانقطع الجبائي[2]!

---

(١) انظر: مجموعة الرسائل والمسائل، لابن تيمية، ١٢١/٥.

(٢) انظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان، ٢٦٧/٤، و: سير أعلام النبلاء، للذهبي، ١٨٤/١٤. وقد وصف شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- هذه المناظرة بأنها مشهورة. انظر: منهاج السنة، ١٩٨/٣.

إن هذا الانقطاع والعجز عن إدراك المصلحة في شاهد واحد دليل على أن تقدير مصلحة الإنسان في العقائد بالنظر العقلي مؤدٍّ إلى الفساد الذاتي في النظرية والخلل في لوازمها ومقتضياتها[١]! إن زعم قدرة العقل على إدراك جميع مصالح العباد في الخلق والأفعال والأمر والقضاء والقدر، بل وتحديدها وتعيينها، وإيجابها على الله لكل مكلف بعينه، من الدعاوى التي لا تقوم على أساس ولا تقف أمام أدنى نظر، وهي نظرية مترتبة على تشبيه الله بخلقه وتعطيل لصفات كماله؛ فالمعتزلة ومن وافقهم لم يقدروا الله حق قدره، (فنزّهوه عن صفات الكمال، وشبّهوه بخلقه في الأفعال، وأدخلوه تحت الشريعة الموضوعة بآراء الرجال، وسمّوا ذلك عدلًا وتوحيدًا بالزور والبهتان، وتلك تسمية ما أنزل الله بها من سلطان، فالعدل قيامه بالقسط في أفعاله، والتوحيد إثبات صفات كماله)[٢].

على أن من المهم تأكيد أن هذا شاهد لبيان فساد منهج المعتزلة في الاعتماد على العقل لإدراك المصلحة وزعم إدراكها في كل حال إدراكاً عينياً، وإلا فإن عقيدة الأشاعرة[٣] في المصلحة والحكمة عقيدة فاسدة تقابل فساد

---

(١) انظر: لوامع الأنور البهية، للسفاريني، ١/٣٣٠.

(٢) شفاء العليل، لابن القيم، ٢/٣٣٨.

(٣) الأشاعرة: فرقة كلامية تُنسب إلى أبي الحسن الأشعري، يقوم منهجها على تقديم العقل على النقل، واستقرت عقائدها على إثبات سبع صفات يسمونها صفات المعاني، وهي: الحياة، والقدرة، والإرادة، والعلم، والسمع، والبصر، والكلام، وتأويل أو تفويض الصفات الخبرية والصفات الفعلية الاختيارية، وهم في الإيمان مرجئة، وفي القدر جبرية. انظر: الملل والنحل، للشهرستاني، ١/١٠٦، و: في علم الكلام: الأشاعرة، للدكتور أحمد صبحي، ص٥ وما بعدها،

عقيدة المعتزلة في المسألة[١]، حيث إنهم ينفون تعليل أفعال الله -تعالى- بالحكمة والمصلحة، ويقولون إن الخلق والفعل إنما هو للمشيئة المجردة عن المعاني، وأن ما يكون مع الخلق والأفعال من المنفعة والمصالح مما قد تترتب عليها أنها مجرد علامات وأمارات محضة لما جرت به العادة من الاقتران بين الأمرين، لا لحكمة ولا لسبب[٢]! ولهذا وجه الأشاعرة هذه المناظرة على أنها دالة على نفي الحكمة والمصلحة في الأفعال[٣]، وأن فيها رداً على السلف أهل السنة والجماعة في إثباتهم الحكمة كذلك[٤]، وهو توجه فاسد مبني على فهم غير صحيح لمعتقد السلف في المسألة؛ فإن السلف يقولون بأن الله -تعالى- لا يفعل إلا لحكم وأسباب، وأن في أفعاله وأمره وقدره الحكم والمصالح الكاملة، لكن هذه الحكم والمصالح راجعة إلى علمه -تعالى-، وأنه قد يطلع مَن شاء من عباده على ما شاء منها، ومنها ما يستأثر بعلمه، والمصالح والحكم العظيمة في خلقه وفعله ليست واجبة عليه وإنما هي من مقتضيات حكمته وكماله، و(ما كان من مقتضى حكمته وكماله فلابد أن يكون، وما

و: منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى، للدكتور خالد نور، ٢٨/١-٤٩.

(١) انظر: منهاج السنة، لابن تيمية، ١٩٦/١.

(٢) انظر: الإرشاد، للجويني، ص١٢٢، و: المواقف، للإيجي، ٢٩٤/٣، و: شرح جوهرة التوحيد، للباجوري، ص١٣٧.

(٣) انظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان، ٢٦٨/٤.

(٤) انظر: طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي، ٣٥٦/٣.

خالف مقتضى الحكمة والكمال فإنه مستحيل)[1].

المطلب الثاني: إشكالات النظرية في عدم الإعمال:

أولاً: عدم الاطراد:

لم تطرد نظرية مصلحة العباد عند المعتزلة في بعض المسائل والأصول العقدية، وسأكتفي بثلاثة أمثلة منها، مع تعقبها بالمناقشة والنقد:

المثال الأول: حصرهم معرفة الله على دلالة العقل فقط[2]! فما مصلحة العباد –عقلاً– في نفي ما ثبت بالنقل من تعدد مصادر معرفة الله، والتي منها دليل كالفطرة الذي ينفيه جمهورهم مثلاً[3]، وتأويل ما يدل عليها كقوله – تعالى–: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْۖ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآۚ﴾ [الأعراف: ١٧٢] [4]، بأن المقصود به الشهادة بدلالة العقل فقط، وذلك بإخراج بني آدم جيلاً بعد جيل وزمناً بعد

---

(١) شرح العقيدة السفارينية، للشيخ محمد العثيمين، ٣٤٥/١. وقد ضرب الشيخ –رحمه الله– أمثله عديدة على أن العقل ليس معياراً لمعرفة الأصلح في أفعال الله، وأن المصلحة قد لا تكون في الفعل في ذاته ولكن لغيره مما يدل عليه الواقع. انظر: المصدر نفسه، ٣٤٦/١-٣٤٩. وانظر: بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية، ٢٠١/١، و: مجموع الفتاوى له، ٢١٣/١، و٤٠/٨.

(٢) انظر: المغني، للقاضي عبدالجبار، ٦٩/١٢، و٥٠٩، و: شرح الأصول الخمسة له، ص٣٩، و٨٨.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، ص٨٩، و: المغني له، ٥١٣/١٢.

(٤) وانظر في دلالة الآية على الفطرة عند أهل السنة: جامع البيان، للطبري، ١١٧/٦، و: درء التعارض، لابن تيمية، ٣٨٤/٨، و: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ٢٦١/٢، و: أضواء البيان، للشنقيطي، ٢٥١/٢.

زمناً بعد بلوغهم العقل لمعرفة الدلائل على وجود الله والإقرار بها[١]!

كما أخروا النقل وجعلوا قيام الحجة بالعقل لا بالسمع وعدوه فرعاً عنه، وألزموا المكلف بحجة العقل، وقالوا إن مَن لم يعرف عقلاً فإنه مقصر ومؤاخذ، بل حكى عنهم الشهرستاني (٥٤٨ هـ) أن مَن (قصّر في المعرفة استوجب العقوبة أبداً)[٢]! إن مصلحة العباد بما تفضل الله به من إرسال الرسل وإنزال الكتب لما في ذلك من الهدايات والدلائل للمكلفين، ولتقوم الحجة ويقع الإعذار، فالجزاء لا يكون إلا بالرسالة، وهذا من فضل الله ونعمته وتمام عدله بألا يجازي إلا بعد قيام الحجة الرسالية، كما قال -تعالى-: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥][٣].

المثال الثاني: عدم اطراد إعمال مصلحة العباد في باب المنزلة بين المنزلتين، ومبدأ القول بهذا الأصل تعمية لحقيقة مرتكب الكبيرة والتي تجليها

---

(١) انظر: تفسير الأصم، ص١٢٨، و: تفسير أبي علي الجبائي، ص٢٥٩، و: تفسير الكعبي، ص١٤٣، و: تفسير الرماني، ص١٠٩، و: الكشاف، للزمخشري، ١٧٦/٢.

(٢) الملل والنحل، ٦٦/١. وغلا بعض المعتزلة -كأبي الهذيل العلاف- في إيجاب المعرفة العقلية حتى على الأطفال، وذهب إلى أن من مات منهم مقصراً فيها (مات كافراً، وعدواً لله، مستحقاً للخلود في النار)! الفرق بين الفرق، للبغدادي، ص١٢٩.

(٣) وانظر في دلالة الآية على أن جزاء العباد وحسابهم موقوف على الحجة الرسالية: جامع البيان، للطبري،٥٠/٨، و: النبوات، لابن تيمية، ٦٧٢/٢، و: الصفدية له، ٢٤٥/٢، و: مفتاح دار السعادة، لابن القيم، ٤٢٦/٢، و: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ٣٨/٣، و: أضواء البيان، للشنقيطي، ٦٥/٣. وقد أوّل المعتزلة الآية المعنى على أن المقصود بالعذاب الموقوف على إرسال الرسول هو العذاب المعجّل في الدنيا، وأما مبدأ الجزاء والحساب في الآخرة فحاصل بالتكليف العقلي! انظر: متشابه القرآن، للقاضي عبدالجبار، م١-٤٦٠/٢.

أحكامهم عليه في الآخرة بمساواته إن لم يتب مع الكفار بالخلود في النار وإن كان عذابه أخفَّ من عذابهم(١)! فما مصلحة العباد -عقلاً- في زعم أن الإيمان شيء واحد لا يتبعّض وكلٌّ وجميع لا يتجزأ بحيث يخرج منه المكلف بالكبيرة ويكون في منزلة مخترعة بين الإيمان والكفر، ثم يُجزم بخلوده في النار؟! وأين مصلحتهم في نفي ما جاء به النقل بأن الإيمان يتبعض ويزيد وينقص، وأن المؤمن قد يقع في ذنبٍ دون الشرك ولا يخرج من الإيمان، وأن من مات من الموحدين مذنباً ولم يُشرك بالله شيئاً فإنه تحت مشيئة الله، إن شاء غفر له وإن شاء عذبه، وأنه إن عُذّب فإنه يخرج من النار ولا يخلد فيها؛ رحمة من الله وفضلاً(٢)؟! كما قال -تعالى-: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨](٣).

ومما يتصل بهذا اعتقادهم إحباط جميع أعمال العبد بكبيرة واحدة، إذ

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، ص٦٤٩، و: المختصر في أصول الدين له، ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، م١-٢، ج١/٢٧٤.

(٢) انظر: الشريعة، للآجري، ٢/٦٠٣، و: عقيدة السلف، للصابوني، ٢٦٤، و: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٧/٣٥٤، و: النبوات، لابن تيمية، ١/٤٧٤.

(٣) أوّل المعتزلة هذه الآية الكريمة لتعطيل دلالتها على أن الواقع فيما دون الشرك من الذنوب تحت مشيئة الله -عز وجل-، تأويلات متعسفة، منها ما ذهب إليه الزمخشري من أن الفعل المنفي والمثبت متوجهان إلى المشيئة، وأن المعنى (إن الله لا يغفر لمن يشاء الشرك، ويغفر لمن يشاء ما دون الشرك، على أن المراد بالأول مَن لم يتب، وبالثاني من تاب)! الكشاف، ١/٥٢٠. وذهب غيره إلى أن الكبائر داخلة في دلالة الشرك على ما لا يغفر من الذنوب، وأن ما يغفر هو الصغائر فقط! انظر: متشابه القرآن، للقاضي عبدالجبار، م١-٢/١٨٧.

قرروا أن (ما يستحقه المرء على الكبيرة من العقاب يحبط ثواب طاعاته)[١]، وأن مَن رجحت سيئاته على حسناته كان خالداً في النار[٢]! فما مصلحة العباد -عقلاً- في نفي المعتزلة ما ثبت بالنقل من أن السيئة الواحدة -ولو كانت كبيرة- لا تحبط جميع الأعمال، وإنما تُوزن حسنات المؤمن وسيئاته فيما دون الشرك، فمن رجحت حسناته على سيئاته أُدخل الجنة، ومن رجحت سيئاته على حسناته أُدخل النار، إلا أن يتفضل الله -تعالى- بالعفو والمغفرة، ثم ألا يخلد في النار مَن شاء الله أن يُعذب ممن رجحت سيئاته على حسناته[٣]؟!

المثال الثالث: ولا يطرد إعمال مصلحة العباد عند المعتزلة في باب الوعد والوعيد، بالإيجاب على الله -تعالى الله- أن يُنفذ وعيده في حق العصاة بعذابهم أبداً وأنه لا يصفح ولا يعفو[٤]! فما مصلحة العباد -عقلاً- في نفي ما ثبت بالنقل من أن من فضل الله ورحمته أن يصفح ويتجاوز عمن يشاء

---

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، ص٦٣٢. وانظر: المختصر في أصول الدين له، ضمن رسائل العدل والتوحيد، م١-٢، ج١/٢٦٠.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، ص٦٢٤، و: متشابه القرآن له، م١-٢/٩٧.

(٣) انظر: منهاج السنة، لابن تيمية ٥/٢٩٦، و: مجموع الفتاوى له، ١/٦٣٨، و١٠/٣٢٢، و: درء التعارض له، ٥/٢٢٩، و: لوامع الأنوار البهية، للسفاريني، ١/٣٧٩.

(٤) انظر: المغني، للقاضي عبدالجبار، ١٤/٣٠١، و: شرح الأصول الخمسة له، ص١٣٦، و٦٦٦ وما بعدها، و٦٩٨، و: تنزيه القرآن عن المطاعن له، ص٩٩، و: المعتزلة وأصولهم الخمسة، للدكتور عواد المعتق، ص٢٣٦، و٢٥٦.

ممن لم يقع في الشرك، وأن ذلك مما يمدح به المتفضل المتجاوز[(١)]؟!

ويتصل بذلك نفيهم الشفاعة عن عصاة الموحدين[(٢)]! فأين مصلحة العباد في منع المذنب الموحد من سبب من أسباب العفو والمغفرة وعدم الخلود في النار؟! ما مصلحتهم -عقلاً- في نفي ما ثبت بالنقل من إثبات الشفاعة لمن وقع من المؤمنين في ذنب دون ما نفيت فيه المغفرة وهو الشرك، بعد إذن المولى -عز وجل- للشافع ورضاه عن المشفوع له[(٣)]؟!

ثانياً: العجز عن التعليل:

من الإشكالات على نظرية مصلحة العباد تعطيلها عن الإعمال لعدم القدرة على التعليل بها، بما يجلي خلل المعيار الكلي للنظرية وهو القياس العقلي الفاسد، ويُفصح عن عجز العقل الاعتزالي ومحدوديته! ومن شواهد ذلك العجز عن معرفة المصلحة العقلية في بعض مظاهر الخلق والقدر، ففي قوله -تعالى-: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [التغابن: ٢]، لم يجدوا تعليلاً عقلياً لخلق الكافر إلا الإحالة إلى علم الله -تعالى-، يقول الزمخشري: (فإن قلتَ:... فما دعاه إلى خلقهم مع علمه

---

(١) انظر: منهاج السنة، لابن تيمية، ٤٦٦/١، و: مجموع الفتاوى له، ٣٨/٨، و٤٨٢/١٢، و: لوامع الأنوار البهية، للسفاريني، ٣٧٠/١.

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري، م١-٢، ج١٤٧/١-١٤٨، و: المقالات، للبلخي، ص٤٢١، و: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، ص٦٨٨، ٦٩٠، و: متشابه القرآن له، م١-٣٦٣/٢.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ١١٦/١، و٣١٨، ومنهاج السنة له، ٤٦٦/١، و٢٠٤/٦، و: شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز، ص٢٩٠.

بما يكون منهم؟!... قلتُ: قد علمنا أن الله حكيم، عالم بقبح القبيح، عالم بغناه عنه؛ فقد علمنا أن أفعاله كلها حسنة، وخلقُ فاعل القبيح فعلُه، فوجب أن يكون حسناً، وأن يكون له وجه حُسن، وخفاء وجه الحسن علينا لا يقدح في حسنه، كما لا يقدح في حسن أكثر مخلوقاته جهلنا بداعي الحكمة إلى خلقها..)[1].

فأين قطعهم بالقدرة على معرفة وتعيين الغايات من الخلق والفعل والقدر والتكليف بالمصالح العينية بدلائل الشاهد والقياس عليه؟! وإذا كان مبدأ التعويل في التعليل بالحكم والمصالح والغايات في الخلق بإعادتها إلى علم الله هو المتعين، فإن الواجب أن يكون ذلك منهجاً مطرداً في خلق الله وفعله وقضائه وقدره، ثم تُطلب المعاني بعد ذلك مما يمكن استنباطه من الحكم وفق منهج صحيح مبني على إثبات ما ثبت لله من الأسماء والصفات من غير تحريف تكييف ولا تمثيل ومن غير تحريف، وليس بقياس الله -تعالى- على خلقه؟!

ثالثاً: نفي التعليل:

وثمة درجة أدلّ في عجز العقل الاعتزالي لا عن مجرد القدرة على تعيين الحكم والمصالح في الخلق والفعل والقدر والتكليف بما يعود إلى النفع العيني للمكلفين وليس إلى علم الله -عز وجل-، وإنما بما يشبه الإعلان عن بطلان نظرية مصلحة العباد بأصولها الاعتزالية من خلال الإقدام على نفي التعليل أصلاً، ومن ذلك أن أحد الأوجه المحكية عنهم في كتب الفرق والمقالات في

(١) الكشاف، ٤/٥٤٦.

مسألة آلام الأطفال ما يعبر عن هذا العجز، يقول أبو الحسن الأشعري: (واختلفت المعتزلة في إيلام الأطفال على ثلاثة أقاويل: فقال قائلون: الله يؤلمهم لا لعلة...)[1]!

وهذه نتيجة طبيعية لمعتقد أُقيمت أصوله على مقررات العقل، مع جعله أصلاً وحكماً على النقل، حتى بلغ أن يكون موقفه من عدم قدرته على إدراك المصلحة من القدر بنفي الحكمة تماماً! وقد كان بإمكان المعتزلة أن يعترفوا بعجزهم ومحدودية عقولهم ويعيدوا الأمر في الحكمة إلى علم الله، ثم من ذلك ما قد يُدرك بمنهج صحيح[2]، ومنها ما يخفى ويستأثر الله بعلمه، مع اعتقاد أن كل ما خلقه الله وقدره في كونه فهو من حكمة الله وتمام عدله وإن لم يطق العباد معرفته، فإن عدم العلم ليس علماً بالعدم[3]!

(١) انظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري، م١-٢، ج٢٩٢/١.

(٢) ذكر ابن القيم -رحمه الله- عدداً من الأوجه المستنبطة في الحكمة من إيلام الأطفال، منها: أن ذلك من طبيعة النشأة الإنسانية التي لا ينفك عنها أحد، ولو تجرد عنها الطفل لم يكن إنساناً، ومنها حكم وغايات تعود عليهم وعلى غيرهم بالنفع والمصلحة. انظر: مفتاح دار السعادة، ٧٧٦/٢، ٧٧٩.

(٣) انظر: شفاء العليل، لابن القيم، ٢٧٩/٢، و: العواصم والقواصم، لابن الوزير،٢٦٣/٧، و: رفع الشبهة والغرر، لمرعي الحنبلي، ص٥٨، و: رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله، للشيخ عبدالرحمن المعلمي، ضمن مجموع الآثار، ١٦٧/٢.

المطلب الثالث: مآلات النظرية:

١- التشبيه والتعطيل:

إن أعظم مآلات وآثار إعمال المعتزلة ما يرونها -بعقولهم- مصلحة الإنسان في أصولهم، هو تشبيه الله -تعالى- بخلقه، وتعطيله عما يجب له من معاني وحقائق الكمال في أسمائه وصفاته. أما تشبيههم ففي إيجابهم ومنعهم على الله ما يوجبونه على الإنسان ويمنعونه منه؛ إذ أوجبوا أن يقوم التكليف، أو الخلق والتكليف، على ما يرونها مصلحة المعيّن، وما يستلزمه عندهم ذلك من القدرة الموجبة للفعل، وما يترتب عليها من الثواب والتعريض له كما يجب للإنسان من الإنسان، ولم يفرقوا بين ما هو مصلحة عامة كليّة وإن كان فيه ضرر على بعض الأعيان وبين المصلحة الخاصة وإن استلزمت فساداً عاماً وكانت ضداً لصلاح عام[١]! وأما تعطيلهم لله فيتضح فيما رتبوه على التشبيه من نفي صفات الكمال ووصفه بما هو منزّه عنه، وحقيقة قولهم -في أصل المسألة- بأن الله لا يقدر على أصلح مما فعل في المخلوقين وصف له -تعالى عما يصفون- بالعجز ونقص القدرة وتناهيها[٢]، بما يعيده بعض الدارسين إلى التأثر الاعتزالي بآراء الفلسفة المشائية التي تزعم أن قدرة الله -تعالى الله- ليست مطلقة، وأن تصرّفه في الكون له حدود، وأن أساس ذلك الاعتبار لمصلحة الإنسان[٣]!

---

(١) انظر: منهاج السنة، لابن تيمية، ٣٩٦/٦.

(٢) انظر: الفِصَل، لابن حزم، ١٢٨/٣، و: العواصم من القواصم، لابن الوزير، ٩/٦.

(٣) انظر: المعتزلة، لزهدي جار الله، ص١١٠.

وقد مضى في المبحث الأول بيان اعتقادهم في قدرة الله على الظلم وأنهم فيه على قولين، وأنهم يجتمعون فيهما على نفي الظلم عن الله، إلا أن ذلك ليس بوجه صحيح قائم على إثبات الكمال له في ذاته وصفاته، ولكن على ما يستلزم التشبيه والتعطيل لتقرير مفهومهم لمصلحة العباد(١)، وأن ذلك قادهم إلى أوجه من التعطيل تناقض دعوى نفي الظلم كما سيأتي، وكذلك منزعهم في الإرادة بجعلها واحدة تقتضي الوقوع وتستلزم المحبة، وإخراج ما سوى ما كان مرضياً محبوباً لله من أفعال عباده منها، ومعنى إرادة الله لها من العباد تكليفهم وإزاحة العلل وتمكينهم من الفعل، لا إرادة خلق تدخل فيها إرادة العباد، فضلاً عن دخول أفعالهم؛ إذ يرونها خلاف مصلحتهم وتصحيح الجزاء، قياساً على الشاهد(٢)، وكذلك في الحكمة إذ عطلوها عن حقيقتها بجعلها راجعة إلى المخلوق لا أنها صفة قائمة بالله -تعالى- وراجعة إلى علمه، فيخلق ويفعل ويأمر لحكمة يعلمها ربما عُلمت من العباد وربما خفيت عليهم، ثم رتبوا على ذلك ما يسمونها أحكام العدل والحسن والقبح والإيجاب فيها، حيث شبهوا الله بخلقه، مع اعتبار مصلحة كل مكلف بعينه، بأن يفعل ما فيه مصلحته في دينه، أو في دنياه ودينه(٣)!

واطرد هذا التشبيه والتعطيل في إعمالهم مصلحة العباد في باب العدل،

(١) انظر: فلسفة المعتزلة، للدكتور ألبير نصري نادر، ص٩٨.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، ص٣٠١، والمغني له، م٦، ج٢/٢٦٢، و: مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن، للدكتور محمود كامل أحمد، ص١٧٧.

(٣) انظر: منهاج السنة، لابن تيمية، ١/٤٦٥، و: مجموع الفتاوى له، ٨/٣٨.

فإنهم يعتقدون أن عدل الله يستلزم ما يرونها مصلحة لهم والحسن له بألا تكون أفعال عباده من خلقه بل وألا تشملها قدرته وإرادته ومشيئته، وأن تقع بإيجادهم وقدرتهم وإرادتهم استقلالاً؛ وخلافه -عندهم- أن يحاسبهم الله على قدرته وإرادته وخلقه فيهم، بما يكون خلاف مصلحتهم ويقتضى -تعالى الله- الظلم، فرجعوا إلى التشبيه الذي نشأ عنه التعطيل! وترتب على هذا في باب الوعد والوعيد حدّه بمصلحة المكلفين وأوجبوا اعتبارها في التكليف والجزاء عليه؛ إذ هو استحقاق المصلحة العقلية المترتبة على العمل بعد اشتراط قصر القدرة وحصر الإرادة وتعيين الحكمة(١).

والحق الذي عليه أهل السنة والجماعة هو إثبات ما أثبته الله لنفسه وما أثبته له رسوله -صلى الله عليه وسلم- من غير تكييف ولا تمثيل ولا تشبيه ولا تعطيل، ونفي ما نفاه عن نفسه وما نفاه عنه رسوله -صلى الله عليه وسلم-، مع اعتقاد ثبوت كمال ضده لله، ومن غير إلحاد في أسمائه وصفاته(٢). فقدرة الله شاملة؛ والله -عز وجل- على كل شيء قدير، وكل ممكن مندرج في قدرته، وهو من لوازم ذاته العليّة، وحيث إن المصحح للقدرة إمكان الوقوع فلا اختصاص لها بممكن دون آخر، وأما ما يُنفى عن الله فإنه ممتنع لذاته، والقدرة لا تتعلق به لأنه ليس بشيء أصلاً، وإنما هو اعتبار ذهني

(١) انظر: الاعتصام، للشاطبي، ١٥١/٣.

(٢) انظر: الرد على الجهمية، للدارمي، ص١٧، و: التدمرية، لابن تيمية، ص١٣٨ وما بعدها، و: درء التعارض له، ٣٤٩/٦، و: لوائح الأنوار السنية، للسفاريني، ٢٥٧/١، و: شرح العقيدة الواسطية، للشيخ محمد العثيمين، ٧٤/١.

لا وجود له في الخارج، فالقدرة تتعلق بما يمكن وجوده[1]، وهو يهدي من يشاء ويضل من يشاء، وقد قال -تعالى-: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾[يونس: ٩٩]، وأما الظلم فينفى عنه؛ لأنه نفاه عن نفسه المقدسة، فقال -سبحانه-: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا وَلَٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [يونس: ٤٤]، وقال: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [ق: ٢٩]؛ فهو ممتنع ذاتي في حق الرب؛ فالظلم تصرف المتصرف في غير ملكه ووضع الشيء في غير موضعه، والله له كل شيء، فيمتنع ولا يرد أصلاً، أو ينفى عنه -جل وعلا- مع الإمكان والقدرة عليه، لكن لتنزهه عنه بكماله في ذاته وصفاته وأفعاله وغناه وعلمه بقبحه وإخباره أنه لا يفعله فإنه ينفى عنه؛ لامتناع اتصافه بنقيض لوازم ذاته من صفات الكمال، وترك الشيء مع القدرة عليه كمال[2]، وإرادة الله قسمان: إرادة خلقية قدرية تقتضي الوقوع دون الرضا والمحبة، وإرادة أمرية شرعية تستلزم المحبة والرضا دون الوجود[3]، وحكمته من صفاته القائمة بذاته، وهي حكمة كاملة بالغة في فعله وأمره ومخلوقاته؛ فإنه لا يخلق خلقاً ولا يأمر بأمر ولا ينهى عن شيء ولا يفعل فعلاً عبثاً ولا لغير معنى وحكمة، بل لحكمة مقصودة لأجلها فعل، ولأسباب بها فعل، وحكمته تتعلق بعلمه، وقد تُعلم

(١) انظر: الصفدية، لابن تيمية، م١-٢، ج١٠٩/٢، و: منهاج السنة له، ٢٩١/٢.

(٢) انظر: الرسالة الأكملية، لابن تيمية، ص٦١.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٥٨/٨، و: شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز، ص٧٩.

من المكلفين وقد تخفى عليهم، مع الإيمان بأنها حكمة بالغة سواء عُلمت من العباد أم لم تعلم(١).

والله -تعالى- ملك عدل، وخلقه وأمره وقدره عدل مطلق، والعدل هو وضع الشيء في موضعه، وخلافه الظلم، وخلق الله وأمره وفعله وقدره عدل مطلق، ووضع للشيء في موضعه بعلمه وحكمته، ودخول أفعال العباد في قدرته ومشيئته وإرادته وخلقه لها لا يعارض ذلك؛ فإنه لم يحملهم عليها جبراً ولم يفعلوها قسراً، وإنما جعل لهم قدرة عليها واختياراً ومشيئة فيها، وما في أفعالهم من الكفر والقبيح فإنه يلحقهم؛ فإن صفة الأفعال تلحق من قامت به باختياره وقدرته وليس مَن خلقها(٢).

وأما ما لا يُطاق في التكليف فحقيقته أن ما كان تكليفاً مع العجز عنه وعدم القدرة عليه كتكليف العاجز عن المشي بالمشي والإنسان بالطيران، وهو غير واقع في الشريعة؛ فإن الله -تعالى- لم يُكلّف به، وهو المنفي عند أهل السنة وعند العقلاء، وأما تكليف الإنسان بضد ما اشتغل به مع قدرته عليه بتركه ما يشتغل فيه، مثل كون اشتغاله بالقيام مانعاً له من القعود مع قدرته على القعود وكاشتغال العاصي بالمعصية عما أُمر به من الطاعة مع قدرته على الطاعة، لكن المشتغلَين بالقيام والمعصية لم يتمثلا لانشغالهما بغير ما كُلّفا به، من حيث إن الإرادة الجازمة لأحد الضدين تنافي إرادة الضد

(١) انظر: شفاء العليل، لابن القيم، م١-٢، ج٢/٨٧، و: طريق الهجرتين له، ١٩٣/١.

(٢) انظر: درء التعارض، لابن تيمية، ٢٣٥/٩، مجموع الفتاوى له، ١٢٣/٨، و٢٣٩/١٤، و: شفاء العليل، لابن القيم، م١-٢، ج١/ ١٥١، و٢٢٨، و: الصواعق المرسلة له، ١٤٢٦/٤.

الآخر؛ فإن هذا الأمر مما يجوز التكليف به بجواز أمر ونهي ما لا يقدر عليه حال الأمر والنهي لاشتغاله بضده، ويكون ذلك بإمكان ترك ذلك الضد وامتثال الأمر أو النهي، وهذا لا يسمى -على التحقيق- تكليفاً بما لا يُطاق(١).

والاستطاعة نوعان: استطاعة بالقدرة التي تُشترط في التكليف ويثبت بها، وهي قدرة سلامة الآلة وإمكان الفعل والترك، وهي تكون بدون الفعل، وتكون قبله، وقد تبقى إلى حينه، ولا يجب أن تقارنه، وهي القدرة الشرعية التي هي مناط الأمر والنهي والثواب والعقاب، والنوع الثاني: الاستطاعة المستوجبة للفعل والتي يقدر بها المكلف على الامتثال، فهي بمعنى التوفيق، فهي لا بد أن توجد مع الفعل، وهذه هي الاستطاعة الكونية التي يتحقق بها الفعل(٢).

ووعد الله نافذ وحاصل تفضلاً منه -تعالى- لا بالإيجاب عليه بمصلحة العباد، ووعيده للكافرين واقع بعدله وحكمته، لا بإيجاب الاستحقاق، ووعيده لأهل معصيته من الموحدين قد يقع وقد لا يقع؛ فإن وقع فبعدله، وإن لم يقع فبرحمته ومغفرته، فيعفو لمن يشاء ويقبل الشفاعة ممن يشاء لمن ارتضى؛ فإنه لا موجب عليه؛ فإن الله -جل شأنه- خالق كل شيء، وملك

(١) انظر: منهاج السنة، لابن تيمية، ١٠٤/٣، و: شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز، ص٥١٥.

(٢) انظر: درء التعارض، لابن تيمية، ٦٠/١، و: التسعينية له، ٩٧٨/٣، و: شفاء العليل، لابن القيم، ٣٤٣/١ .

كل شيء، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وقد أوجب على نفسه بإرادته لحكمته ورحمته وفضله وعدله[1]، وأما مصلحة العباد فإن الله (أمر العباد بما فيه صلاحهم ونهاهم عما فيه فسادهم، وأن فعل المأمور به مصلحة عامة لمن فعله، وأن إرسال الرسل مصلحة عامة، وإن كان فيه ضرر على بعض الناس لمعصيته...، فهم يقولون: فعل المأمور به وترك المنهي عنه مصلحة لكل فاعل وتارك، وأما نفس الأمر وإرسال الرسل فمصلحة عامة للعباد وإن تضمن شراً لبعضهم، وهكذا سائر ما يقدره الله تغلب فيه المصلحة والرحمة والمنفعة، وإن كان في ضمن ذلك ضرر لبعض الناس؛ فللّه في ذلك حكمة أخرى)[2].

٢- فساد المنهج:

إن فيما سبق من الإشكالات العديدة الواردة على نظرية مصلحة العباد لدى المعتزلة بناء على خطأ المعيار العقلي الذي تستند إليه بالقياس البدعي الباطل والتحسين والتقبيح العقليين؛ حيث كان في اعتمادهم على المعيار الباطل الفساد الذاتي في النظرية، واختلاف مجالات إعمالها، وتخلفها عن الاعتبار في عدد من الأوجه، والاختلاف في مناطات تعليلها، وعدم القدرة على طرد التعليل بها وفق المعيار الفاسد، والاعتراف بعجز العقل عن معرفة الحكم والمقاصد في بعض مواردها، بل وذهاب بعضهم -بسبب عدم القدرة على التعليل بالمقتضى العقلي- إلى نفي الحكمة والتعليل أصلاً، فضلاً عما

(١) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم، لابن تيمية، ٧٨٥/٢، و: الاستغاثة له، ١٢٢/١، و: بدائع الفوائد، لابن القيم، ٣٨٨/٢.

(٢) منهاج السنة، لابن تيمية، ٤٦٢/١-٤٦٣.

تضمنه ذلك وترتب عليه من مخالفة الدليل نقلاً وعقلاً، وخطأ الاستدلال، وفساد المعتقد، كلها دلائل على الخلل الذاتي والمركب في منهج المعتزلة، كما يدل على بطلان مآلاته ومستلزماته وآثاره العقدية؛ فمنهج المعتزلة -كسائر المناهج البدعية- منهج متناقض ومضطرب، ويحمل -في نفسه وفي ما يترتب عليه- أوجه فساده ودواعي وأسباب الاختلاف فيه؛ لمجافاته أصول الاستدلال الصحيحة واعتماده على العقل والهوى والرأي.

كما أن استناد المعتزلة إلى التحسين والتقبيح العقليين أوقعهم في الفساد المنهجي أيضاً بأوجه من التناقض؛ فإنهم قالوا بأن الله -تعالى- حكمة في خلقه وفعله وأمره، لكنهم نفوا أن تكون حكمته صفة قائمة بذاته أو أن يقوم به فعل أو أن يعود إليه من أفعاله حكم، فلا يثبتون له مشيئة عامة ولا قدرة تامة، وإنما قالوا إن الحكمة مخلوقة منفصلة عنه وأعادوها إلى المخلوق بالنفع العيني وفق ما يحسنه العقل بالإحسان للمخلوقين، بأن خلق الخلق وعرضهم للثواب بالأمر والنهي، لكون فعل الإحسان إلى الغير أمر حسن ومحمود في العقول، لكن نفيهم أن يعود إلى الله من ذلك حكم خلل وتناقض؛ فإن من المتقرر عقلاً أن الإحسان إلى الغير في ذلك كله يحمد بما يعود على فاعله منه بالحكم والغايات المتعددة والتي منها الكمال والحمد والثناء وغيرها، مع ما يعود على المحسن عليه من النفع والمصلحة؛ فإن حكمة الله -عز وجل- (تتضمن شيئين: أحدهما: حكمة تعود إليه يحبها ويرضاها، والثاني: -إلى عباده-؛ هي نعمة عليهم يفرحون بها ويلتذون بها، وهذا في المأمورات وفي المخلوقات؛ أما في المأمورات فإن الطاعة هو يحبها ويرضاها، ويفرح بتوبة

التائب...، كما أنه يغار أعظم من غيرة العباد...؛ فهو يغار إذا فعل العبدُ ما نهاه، ويفرح إذا تاب ورجع إلى ما أمره به، والطاعة عاقبتها سعادة الدنيا والآخرة، وذلك مما يفرح به العبد المطيع؛ فكان فيما أمر به من الطاعات عاقبة حميدة تعود إليه وإلى عباده..، وكذلك ما خلقه؛ خلقه لحكمة تعود إليه يحبها، وَخَلَقه لرحمة العباد؛ ينتفعون بها)[1].

وأما الإحسان الذي يتساوى وجوده وعدمه بالنسبة إلى الفاعل بعدم قيامه به وأنه لا يعود إليه منه شيء لا حكم ولا وصف بوجه من الوجوه، فإن هذا غير متصور، وهو يناقض مبدأ الحكمة والتعليل، ولا يستحسن من الآمر، والقول بأن هذا مما يحسن بالعقل هو خلف من القول ووقوع في القول بالعبث؛ فإنهم إن كانوا يعللون خلقه وأفعاله فراراً من وصفها بالعبث، فإن دعوى وجود الإحسان وعدمه عند الفاعل سواء، عبث عند العقلاء[2]!

كما أن الأحكام والاعتبارات الاعتزالية المترتبة على النظرية، تناقض – عقلاً– مبدأ التحسين والتقبيح العقليين، كحصر المعرفة بالعقل ونفي مصادرها وأدلتها، وأحكام الإحباط بالكبيرة، والقول بخلود عصاة الموحدين في النار، ونفي الشفاعة لهم. وبناء على ذلك فإن زعم دعوى النسق المنهجي لدى المعتزلة ليست إلا فكرة ذهنية وحكم مرسل يتداعى بأدنى اختبار، ومن ذلك ما اتضح من أوجه الاضطراب والاختلاف في نموذج واحد فقط وهو منهجهم في إعمال وعدم إعمال مصلحة العباد في أصولهم، وما أُقيمت عليه

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٣٦/٨.

(٢) انظر: مجموعة الرسائل والمسائل، لابن تيمية، ١١٩/٥-١٢٠.

واقتضته وترتب عليها؛ وإذ قامت هذه النظرية عندهم -وعند غيرهم من الفرق الكلامية- على مبدأ منهجي فاسد، كان لا بد أن تؤول إلى فساد واضطراب وتناقض واختلاف، وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: (المتكلمون والفلاسفة -كلهم، على اختلاف مقالتهم- هم في قياس الغائب على الشاهد مضطربون، كلٌّ منهم يستعمله فيما يثبته، ويُنكره فيما ينفيه، وإن ذلك فيما ينفيه أولى منه فيما يثبته، ويردّ على منازعه ما استعمله من ذلك، وإن كان قد استعمل هو في موضع آخر ما هو دونه، والسبب في ذلك أنهم لم يمشوا على صراط مستقيم)[1].

وفي المقابل؛ تبين -مما سبق أيضاً- أن أهل السنة والجماعة قرروا المفاهيم الصحيحة في مسائل الحكمة والتعليل، والمعايير الدقيقة التي يمكن بها معرفة الحكم والغايات والمصالح في الخلق والفعل والقدر والأمر والنهي، والأوجه النقلية والعقلية في نقد وإبطال معتقد المعتزلة في المسألة ورد شبهاتهم فيها، وفق منهج معرفي موضوعي في غاية الصحة والاستقامة والاطراد[2].

الخاتمة

بعد حمد الله -تعالى- على فضله وتيسيره، أذكر في خاتمة هذا البحث أبرز نتائجه، وهي:

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ٣٤٥/٢.

(٢) انظر: الحجة في بيان المحجة، للأصبهاني، ٢٤١/٢. وانظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ٢١٢/٥-٢١٣، و: درء التعارض له، ١٠٣/٢.

١- أن لنظرية مصلحة العباد تأثيراً بالغاً في عقيدة المعتزلة، بما يتبيّن في أصولهم المرجعية الثلاثة وهي: التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين.

٢- أُقيمت مصلحة العباد عند المعتزلة على أساس منهجي فاسد من القياس البدعي الباطل في حق الله؛ بقياسه -جل شأنه- على خلقه، ومقتضيات التحسين والتقبيح العقليين.

٣- شبّه المعتزلة الله -تعالى- بخلقه، فوصفوه بما يتنزه عنه، وأوجبوا عليه ومنعوا، وعطّلوه عما يجب له من الكمال في صفاته وأفعاله وأمره وقدره، بذريعة اعتبار مصلحة العباد بعقولهم!

٤- اشتملت نظرية مصلحة العباد عند المعتزلة على أوجه متعدد من الباطل إعمالاً وإهمالاً، بما يُبرز جانباً واحداً فقط من جوانب الخلل في بنائهم العقدي!

٥- أن دعوى النسقية المنهجية لدى المعتزلة دعوى غير صحيحة، وأن مصلحة العباد لديهم ليست نظرية موضوعية، وإنما مثّلت مسلكاً من مسالك التعطيل الذي هو جوهر عقائدهم!

٦- أن العقل الاعتزالي عقل محدود وغير قادر عن الاطراد في نظرياته ومناهجه، فضلاً عن أن يزعم الصحة في آرائه ومقولاته.

٧- أن معيار بحث ومعرفة مصلحة العباد ليس العقل المجرد، وإنما معياره المنهج الصحيح بإثبات الكمال الواجب لله في صفاته وفعله وقدره وأمره يوجب التسليم له بأنه يفعل ويُقدر ويُكلف لحكم ومصالح عظيمة متعلقة بعلمه، سواء عرف الإنسان شيئاً منها أو خفيت عليه.

٨- أن عقيدة أهل السنة والجماعة هي العقيدة الصحيحة التي تضمنت الحق وأوجه الرد -نقلاً وعقلاً- على المخالفين في هذه المسألة وفي غيرها.

والله أعلم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وتابعيهم بإحسان.

فهرس المصادر والمراجع

- أبكار الأفكار في أصول الدين، لسيف الدين الآمدي، تحقيق الدكتور أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، طبعة ثانية ١٤٢٤هـ.
- أبو جعفر الإسكافي وآراؤه الكلامية والفلسفية، للدكتور محمد صالح محمد السيد، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م.
- آراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويماً، للدكتور علي الضويحي، مكتبة الرشد، الرياض، طبعة ثانية ١٤١٧هـ.
- أصل العدل عند المعتزلة، لهانم إبراهيم يوسف، دار الفكر العربي، القاهرة، الأولى، ١٤١٣هـ.
- الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، لمهري أبو سعده، دار الفكر العربي، القاهرة، طبعة أولى ١٤١٣هـ.
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، للشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.
- اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق الدكتور ناصر العقل، دار المسلم، الرياض، طبعة خامسة ١٤١٥هـ.
- الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة: دراسة فلسفية إسلامية، للدكتور عبدالباري محمد داود، دار المعرفة الجامعة، الإسكندرية، ١٩٩٦م.
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لعبدالملك الجويني، علق عليه زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة أولى ١٤١٦هـ.
- الاستقامة، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.
- الاعتصام، لإبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق مشهور آل سلمان، مكتبة التوحيد، المنامة، طبعة أولى ١٤٢١هـ

- الآمدي وآراؤه الكلامية، للدكتور حسن الشافعي، دار السلام، القاهرة، طبعة أولى ١٤١٨هـ.
- الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، لأبي الحسين عبدالرحيم الخياط، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٩٨٨م.
- الانتصار في الرد على المعتزلة القدر الأشرار، ليحيى بن أبي الخير العمراني، تحقيق الدكتور سعود الخلف، مكتبة أضواء السلف، الرياض، طبعة أولى ١٤١٩هـ.
- بدائع الفوائد، لابن القيم، عناية هشام عطا، مكتبة الباز، مكة المكرمة، طبعة أولى ١٤١٦هـ.
- البدع والحوادث، محمد بن الوليد بن محمد بن خلف الفهري، تحقيق علي حسن الحلبي، دار ابن الجوزي، الدمام، طبعة ثالثة ١٤١٩هـ.
- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، طبعة أولى ١٤٢٦هـ.
- التدمرية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق محمد السعوي، مكتبة العبيكان، الرياض، طبعة ثانية ١٤١٤هـ.
- التسعينية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، دراسة وتحقيق الدكتور محمد العجلان، مكتبة المعارف، الرياض، طبعة أولى ١٤٢٠هـ.
- تفسير أبي بكر الأصم، ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة، دراسة وتحقيق الدكتور خضر محمد نبها، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة أولى ١٤٢٨هـ.
- تفسير أبي الحسين الرماني، المسمى الجامع لعلم القرآن، ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة، دراسة وتحقيق الدكتور خضر محمد نبها، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة أولى ٢٠٠٩م.
- تفسير أبي علي الجبائي، ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة، دراسة وتحقيق الدكتور خضر محمد نبها، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة أولى

١٤٢٨هـ.
- تفسير أبي القاسم الكعبي البلخي، ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة، دراسة وتحقيق الدكتور خضر محمد نبها، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة أولى ١٤٢٨هـ.
- تفسير القرآن العظيم، لإسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة أولى ١٤١٩هـ.
- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكين، لأبي المظفر طاهر بن محمد الإسفراييني، عناية كمال الحوت، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ١٤٠٣هـ.
- التعريفات، لعلي بن محمد الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، طبعة أولى ١٤٠٣هـ.
- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، لأبي الحسين محمد بن أحمد الملطي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر، ١٤١٨هـ.
- تنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبدالجبار الهمذاني، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، طبعة أولى ٢٠٠٦م.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة أولى ١٤١٢هـ.
- الحجة في بيان المحجة، لإسماعيل التيمي، تحقيق محمد المدخلي وزميله، دار الراية، الرياض، طبعة ثانية ١٤١٩هـ.
- درء تعارض العقل والنقل، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، بالمملكة العربية السعودية، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.
- ديوان الأصول، لأبي رشيد سعيد النيسابوري، تحقيق الدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة، وزارة الثقافة، القاهرة، (د.ت).
- رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله، للشيخ عبدالرحمن بن يحيى المعلمي، ضمن مجموعة الآثار، تحقيق عثمان معلم شيخ علي، دار عالم الفوائد،

مكة المكرمة، طبعة أولى ١٤٣٤هـ.
- رفع الشبهة والغرر عمن يحتج على فعل المعاصي بالقدر، لمرعي بن يوسف الحنبلي، تحقيق أسعد المغربي، الناشر دار حراء، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، طبعة أولى، ١٤١٠هـ.
- روضة الناظر وجنة المناظر، لموفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة الجماعيلي، اعتنى به الدكتور شعبان إسماعيل، مؤسسة الريان، بيروت، طبعة ثانية ١٤٢٣هـ.
- الرد على الجهمية، لعثمان بن سعيد الدارمي، تحقيق بدر البدر، دار ابن الأثير، الكويت، طبعة أولى ١٤١٦هـ.
- الرد على المنطقيين، لشيخ الإسلام ابن تيمية، عناية عبدالصمد الكتبي، مؤسسة الريان، بيروت، طبعة أولى ١٤٢٦هـ.
- الرسالة الأكملية فيما يجب لله من صفات الكمال، لشيخ الإسلام ابن تيمية، مطبعة المدني، القاهرة، طبعة أولى ١٤٠٣هـ.
- سير أعلام النبلاء، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق مجموعة من المحققين، مؤسسة الرسالة، بيروت، طبعة ثالثة ١٤٠٥هـ.
- شرح الإرشاد، لأبي بكر بن ميمون، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، طبعة أولى ١٤٠٧هـ.
- شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار الهمذاني، تحقيق الدكتور عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، طبعة أولى ١٣٨٤هـ.
- شرح جوهرة التوحيد، لإبراهيم الباجوري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، طبعة أولى ٢٠٠٢م.
- شرح العقيدة السفارينية، للشيخ محمد العثيمين، دار الوطن، الرياض، طبعة أولى ١٤٢٦هـ.
- شرح العقيدة الطحاوية، لعلي بن علي بن أبي العز الحنفي، تحقيق الدكتور عبدالله التركي والشيخ شعيب الأرناؤوط، مكتبة الرسالة، بيروت، طبعة ثالثة ١٤١٣هـ.

- شرح المواقف للإيجي، لعلي بن محمد الجرجاني، ضبطه محمود الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة أولى ١٤١٩هـ.
- شرح الورقات في أصول الفقه، للشيخ عبدالله الفوزان، دار المسلم، الرياض، طبعة ثانية ١٤١٧هـ.
- الشريعة، لأبي بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الآجري، تحقيق الدكتور عبد الله الدميجي، دار الوطن، الرياض، طبعة أولى ١٤١٨هـ.
- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لابن القيم، تحقيق عمر الحفيان، مكتبة العبيكان، الرياض، طبعة أولى ١٤٢٠هـ، وطبعة أخرى بتحقيق زاهر بلفقيه، دار عطاءات العلم، الرياض، طبعة ثانية، ١٤٤١هـ.
- الصفدية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، (د.ت).
- الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، لابن القيم، تحقيق الدكتور علي الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، طبعة أولى ١٤٠٨هـ.
- طريق الهجرتين وباب السعادتين، لابن القيم، تحقيق محمد أجمل، دار عطاءات العلم، الرياض، طبعة رابعة ١٤٤٠هـ.
- عقيدة السلف أصحاب الحديث، للإمام أبي عثمان إسماعيل الصابوني، تحقيق الدكتور ناصر الجديع، دار العاصمة، الرياض، طبعة أولى ١٤١٥هـ.
- عيون المسائل والجوابات مع كتاب المقالات، لأبي القاسم البلخي، تحقيق الدكتور حسين خانصو وزميله، دار الفتح، طبعة ثانية ١٤٤٢هـ.
- العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، لمحمد بن إبراهيم بن الوزير، ضبطه وخرج أحاديثه الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، طبعة ثالثة ١٤١٥هـ.
- الفرق بين الفرق، لعبدالقاهر البغدادي، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، ١٤١٦هـ.

- الفِصَل في الملل والأهواء والنحل، لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم، عناية أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة أولى ١٤١٦هـ.
- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، للقاضي عبدالجبار الهمذاني، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق الدكتور فؤاد سيد، الدار التونسية، (د.ت).
- فلسفة القدر في فكر المعتزلة، للدكتور سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، طبعة أولى ١٩٩٢م.
- فلسفة المعتزلة، للدكتور ألبير نصري نادر، دار الوراق، بيروت، طبعة أولى ٢٠١٨م.
- في علم الكلام: الأشاعرة، للدكتور أحمد محمود صبحي، مؤسسة الثقافة الجامعية، الأسكندرية، ١٩٩٢م.
- في علم الكلام: المعتزلة، للدكتور أحمد محمود صبحي، مؤسسة الثقافة الجامعية، الأسكندرية، ١٩٩٢م.
- قضية الخير والشر لدى مفكري الإسلام، للدكتور محمد السيد الجليند، دار قباء، القاهرة، طبعة سادسة ٢٠٠٦م.
- قياس الغائب على الشاهد لدى الفلاسفة والمتكلمين وآثاره عرضاً ونقداً على ضوء منهج أهل السنة والجماعة، لكمال سالم الصريصري، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة أم القرى، ١٤٢١هـ.
- الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، لمختار بن محمود العجالي المعتزلي، تحقيق الدكتور السيد محمد الشاهد، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، طبعة أولى ١٤٢٠هـ.
- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، لمحمد بن علي التهانوي، أشرف على تحقيقه الدكتور رفيق العجم، مكتبة لبنان، بيروت، طبعة أولى ١٩٩٦م.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لمحمود بن عمر الزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت، طبعة ثالثة ١٤٠٧هـ.

- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، لمحمد ابن أحمد السفّاريني الحنبلي، مؤسسة الخافقين، دمشق، طبعة ثانية ١٤٠٢هـ.
- متشابه القرآن، للقاضي عبدالجبار الهمذاني، تحقيق الدكتور عدنان زرزور، مكتبة دار التراث، القاهرة، ١٩٦٩م.
- مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية، جمع الشيخ عبدالرحمن بن قاسم، طبعة الرياض، (د.ت).
- مجموعة الرسائل والمسائل، لشيخ الإسلام ابن تيمية، علق عليه محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربي، القاهرة، (د.ت).
- مدرسة البصرة الاعتزالية، للدكتور سعيد مراد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٢م.
- مذاهب الإسلاميين للدكتور عبدالرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، طبعة ثالثة ٢٠٠٨م.
- مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، للشيخ محمد الأمين الشنقيطي، دار عطاءات العلم، الرياض، طبعة خامسة ١٤٤١هـ.
- مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، للدكتور محمود كامل أحمد، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- مقالات الإسلاميين، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الحداثة، بيروت، طبعة ثانية ١٤٠٥هـ.
- المحيط بالتكليف، للقاضي عبدالجبار الهمذاني، تحقيق عمر عزمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، (د.ت).
- المختصر في أصول الدين، للقاضي عبدالجبار الهمذاني، ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، تحقيق الدكتور محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، طبعة ثانية ١٤٠٨هـ.
- المختصر في أصول الفقه، لابن اللحام علاء الدين علي بن محمد بن عباس البعلي، تحقيق الدكتور محمد مظهربقا، جامعة الملك عبد العزيز،

(د.ت).
- المحصول، لمحمد بن عمر بن الحسن الرازي، الناشر مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ.
- المعتزلة، لزهدي جار الله، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، طبعة سادسة ١٤١٠هـ.
- المعتزلة، للدكتور محمد الفيومي، دار الفكر العربي، القاهرة، طبعة أولى ١٤٢٣هـ.
- المعتزلة فرسان علم الكلام، للدكتور عصام الدين محمد علي، منشأة المعارف، الأسكندرية، ١٩٩٧م.
- المعتزلة وأصولهم الخمسة، للدكتور عواد المعتق، مكتبة الرشد، الرياض، طبعة ثانية ١٤١٦هـ.
- المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، للدكتور محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، طبعة ثانية ١٤٠٨هـ.
- المعتمد في أصول الفقه، لمحمد بن علي بن الطيب المعتزلي، قدم له وضبطه الشيخ خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة أولى ١٤٠٣هـ.
- معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق الدكتور محمد عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، طبعة أولى ١٤٢٤هـ.
- المعجم الفلسفي، للدكتور جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، طبعة أولى ١٤١٤هـ.
- المعونة في الجدل، لإبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزابادي المعروف بالشيرازي، تحقيق الدكتور علي العميريني، الناشر: جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٧ هـ.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبدالجبار الهمذاني، الجزء الخامس، تحقيق محمود الخضيري، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، (د.ت)، والجزء السادس، تحقيق الدكتور أحمد الأهواني، الشركة العربية

للطباعة والنشر، القاهرة، طبعة أولى ١٣٨٢هـ، والجزء الحادي عشر، تحقيق محمد النجار وزميله، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، (د.ت)، والجزء الثاني عشر، تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور، الشركة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، (د.ت)، والجزء الثالث عشر، تحقيق الدكتور أبو العلاء عفيفي، دار الكتب المصرية، ١٣٨٣هـ، والجزء الرابع عشر، تحقيق مصطفى السقا، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٣٨٥هـ.

- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة، لابن القيم، خرج أحاديثه علي حسن عبدالحميد، دار ابن عفان، الخبر، طبعة أولى ١٤١٦هـ.
- المقالات، لأبي القاسم البلخي، تحقيق الدكتور حسين خانصو، دار الفتح، عمان، طبعة ثانية ١٤٤٢هـ.
- مكانة التمثيل في الفكر الإسلامي، للدكتور مسعود لبيوض، مجلة دراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، ع ٣١، مجلد ١٧، ٢٠١٧م
- الملل والنحل، لأبي الفتح، محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، تحقيق عبدالأمير مهنا وصاحبه، طبعة دار المعرفة، بيروت، طبعة أولى ١٤١٠هـ.
- منهاج السنة النبوية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، طبعة ثانية ١٤٠٩هـ.
- منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى، لخالد بن عبداللطيف بن محمد نور، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، طبعة أولى ١٤١٦هـ.
- المنية والأمل، للقاضي عبدالجبار المذاني، جمعه أحمد بن يحيى المرتضى، قدم له وحققه وعلق عليه الدكتور عصام الدين محمد علي، الناشر دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥م.
- المواقف، لعبدالرحمن بن أحمد الإيجي، ضبطه وعلق عليه الدكتور عبدالرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، طبعة أولى ١٤١٧هـ.

- نظرية التكليف: آراء القاضي عبدالجبار الكلامية، للدكتور عبدالكريم عثمان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧١م.
- نهاية الإقدام في علم الكلام، لعبدالكريم الشهرستاني، حرره وصححه الفرد هيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د.ت).
- النبوات، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق الدكتور عبدالعزيز الطويان، أضواء السلف، الرياض، طبعة أولى ١٤٢٠هـ.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأحمد بن محمد بن خلكان، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار صادر، بيروت، طبعة أولى ١٩٧٢م.

Bibliography

Abkār al-afkār fī uṣūl al-Dīn, li-Sayf al-Dīn al-Āmidī, taḥqīq al-Duktūr Aḥmad Muḥammad al-Mahdī, Dār al-Kutub wa-al-Wathā'iq al-Qawmīyah, al-Qāhirah, Ṭab'ah thānīyahm, in 1424 AH.

Abū Ja'far al-Iskāfī wa-ārā'uhu al-kalāmīyah wa-al-falsafīyah, lil-Duktūr Muḥammad Ṣāliḥ Muḥammad al-Sayyid, Dār Qibā', al-Qāhirah, in 1998 AD.

Ārā' al-Mu'tazilah al-uṣūlīyah dirāsah wtqwyman, lil-Duktūr 'Alī al-Ḍuwayḥī, Maktabat al-Rushd, al-Riyāḍ, Ṭab'ah thānīyah, in 1417 AH.

Aṣl al-'Adl 'inda al-Mu'tazilah, lhānm Ibrāhīm Yūsuf, Dār al-Fikr al-'Arabī, al-Qāhirah, al-ūlá, in 1413 AH.

al-Ittijāh al-'aqlī fī Mushkilat al-Ma'rifah 'inda al-Mu'tazilah, lmhry Abū Sa'dah, Dār al-Fikr al-'Arabī, al-Qāhirah, Ṭab'ah ūlá, in 1413AH.

Aḍwā' al-Bayān fī Īḍāḥ al-Qur'ān bi-al-Qur'ān, lil-Shaykh Muḥammad al-Amīn ibn Muḥammad al-Mukhtār al-Shinqīṭī, Dār al-Fikr, Bayrūt, in 1415 AH.

Iqtiḍā' al-Ṣirāṭ al-mustaqīm mukhālafat aṣḥāb al-jaḥīm, li-Shaykh al-Islām Ibn Taymīyah, taḥqīq al-Duktūr Nāṣir al-'aql, Dār al-Muslim, al-Riyāḍ, Ṭab'ah khāmisah, in 1415 AH.

al-Irādah 'inda al-Mu'tazilah wa-al-Ashā'irah: dirāsah falsafīyah Islāmīyah, lil-Duktūr 'bdālbāry Muḥammad Dāwūd, Dār al-Ma'rifah al-Jāmi'ah, al-Iskandarīyah, in 1996 AD.

al-Irshād ilá qawāṭi' al-adillah fī uṣūl al-i'tiqād, l'bdālmlk al-Juwaynī, 'allaqa 'alayhi Zakarīyā 'Umayrāt, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, Ṭab'ah ūlá, in 1416 AH.

al-Istiqāmah, li-Shaykh al-Islām Ibn Taymīyah, taḥqīq al-Duktūr Muḥammad Rashād Sālim, Maktabat Ibn Taymīyah, al-Qāhirah, al-Ṭab'ah al-thāniyah, in 1409 AH.

al-I'tiṣām, li-Ibrāhīm ibn Mūsá al-Shāṭibī, taḥqīq Mashhūr Āl Salmān, Maktabat al-tawḥīd, al-Manāmah, Ṭab'ah ūlá, in 1421 AH

al-Āmidī wa-ārā'uhu al-kalāmīyah, lil-Duktūr Ḥasan al-Shāfi'ī, Dār al-Salām, al-Qāhirah, Ṭab'ah ūlá, in 1418 AH.

al-Intiṣār wa-al-radd 'alá Ibn al-Rāwandī al-mulḥid, li-Abī al-Ḥusayn 'bdālrḥym al-Khayyāṭ, Maktabat al-Thaqāfah al-dīnīyah, al-Qāhirah, in 1988 AD.

al-Intiṣār fī al-radd 'alá al-Mu'tazilah al-qadar al-ashrār, li-Yaḥyá ibn Abī al-Khayr al-'Umrānī, taḥqīq al-Duktūr Sa'ūd al-Khalaf, Maktabat Aḍwā' al-Salaf, al-Riyāḍ, Ṭab'ah ūlá, in 1419 AH.

Badā'i' al-Fawā'id, li-Ibn al-Qayyim, 'Ināyat Hishām 'Aṭā, Maktabat al-Bāz, Makkah al-Mukarramah, Ṭab'ah ūlá, in 1416 AH.

al-Bida' wa-al-ḥawādith, Muḥammad ibn al-Walīd ibn Muḥammad ibn Khalaf al-Fihrī, taḥqīq 'Alī Ḥasan al-Ḥalabī, Dār Ibn al-Jawzī, al-

Dammām, Ṭab‘ah thālithah, in 1419 AH.
Bayān Talbīs al-Jahmīyah fī ta’sīs bd‘hm al-kalāmīyah, li-Shaykh al-Islām Ibn Taymīyah, taḥqīq majmū‘ah min al-muḥaqqiqīn, Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf, al-Madīnah al-Munawwarah, Ṭab‘ah ūlá, in 1426 AH.
al-Tadmurīyah, li-Shaykh al-Islām Ibn Taymīyah, taḥqīq Muḥammad al-Sa‘wī, Maktabat al-‘Ubaykān, al-Riyāḍ, Ṭab‘ah thānīyah, in 1414 AH.
al-Tis‘īnīyah, li-Shaykh al-Islām Ibn Taymīyah, dirāsah wa-taḥqīq al-Duktūr Muḥammad al-‘Ajlān, Maktabat al-Ma‘ārif, al-Riyāḍ, Ṭab‘ah ūlá, in 1420 AH.
Tafsīr Abī Bakr al-Aṣamm, ḍimna Mawsū‘at tafāsīr al-Mu‘tazilah, dirāsah wa-taḥqīq al-Duktūr Khiḍr Muḥammad Nabhā, Ṭab‘ah Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, Ṭab‘ah ūlá, in 1428 AH.
Tafsīr Abī al-Ḥusayn al-Rummānī, al-musammá al-Jāmi‘ li-‘Ilm al-Qur’ān, ḍimna Mawsū‘at tafāsīr al-Mu‘tazilah, dirāsah wa-taḥqīq al-Duktūr Khiḍr Muḥammad Nabhā, Ṭab‘ah Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, Ṭab‘ah ūlá, in 2009 AD.
Tafsīr Abī ‘Alī al-jibā’ī, ḍimna Mawsū‘at tafāsīr al-Mu‘tazilah, dirāsah wa-taḥqīq al-Duktūr Khiḍr Muḥammad Nabhā, Ṭab‘ah Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, Ṭab‘ah ūlá, in 1428 AH.
Tafsīr Abī al-Qāsim al-Ka‘bī al-Balkhī, ḍimna Mawsū‘at tafāsīr al-Mu‘tazilah, dirāsah wa-taḥqīq al-Duktūr Khiḍr Muḥammad Nabhā, Ṭab‘ah Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, Ṭab‘ah ūlá, in 1428 AH.
Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm, li-Ismā‘īl ibn ‘Umar ibn Kathīr al-Qurashī, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, Ṭab‘ah ūlá, in 1419 AH.
al-Tabṣīr fī al-Dīn wa-tamyīz al-firqah al-nājiyah min al-firaq al-hālikīn, li-Abī al-Muẓaffar Ṭāhir ibn Muḥammad al-Isfarāyīnī, ‘Ināyat Kamāl al-Ḥūt, ‘Ālam al-Kutub, Bayrūt, Lubnān, in 1403 AH.
Alt‘ryfāt, li-‘Alī ibn Muḥammad al-Jurjānī, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, Lubnān, Ṭab‘ah ūlá, in 1403 AH.
al-Tanbīh wa-al-radd ‘alá ahl al-ahwā’ wa-al-bida‘, li-Abī al-Ḥusayn Muḥammad ibn Aḥmad al-Malaṭī, al-Maktabah al-Azharīyah lil-Turāth, al-Qāhirah, Miṣr, in 1418 AH.
Tanzīh al-Qur’ān ‘an al-maṭā‘in, lil-Qāḍī ‘bdāljbār al-Hamadhānī, al-Maktabah al-Azharīyah lil-Turāth, al-Qāhirah, Ṭab‘ah ūlá, in 2006 AD.
Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl āy al-Qur’ān, li-Abī Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, Ṭab‘ah ūlá, in 1412 AH.
al-Ḥujjah fī bayān al-Maḥajjah, li-Ismā‘īl al-Taymī, taḥqīq Muḥammad al-Madkhalī wzmylh, Dār al-Rāyah, al-Riyāḍ, Ṭab‘ah thānīyah, in 1419 AH.
Dar’ Ta‘āruḍ al-‘aql wa-al-naql, li-Shaykh al-Islām Ibn Taymīyah, taḥqīq

al-Duktūr Muḥammad Rashād Sālim, Jāmiʻat al-Imām Muḥammad ibn Saʻūd al-Islāmīyah, bi-al-Mamlakah al-ʻArabīyah al-Saʻūdīyah, al-Riyāḍ, al-Ṭabʻah al-thāniyah, in 1411 AH.

Dīwān al-uṣūl, li-Abī Rashīd Saʻīd al-Nīsābūrī, taḥqīq al-Duktūr Muḥammad ʻbdālhādy Abū Rīdah, Wizārat al-Thaqāfah, al-Qāhirah, (D.T.).

Rafʻ al-ishtibāh ʻan maʻná al-ʻibādah wa-al-ilāh, lil-Shaykh ʻAbd-al-Raḥmān ibn Yaḥyá al-Muʻallimī, ḍimna majmūʻah al-Āthār, taḥqīq ʻUthmān Muʻallim Shaykh ʻAlī, Dār ʻĀlam al-Fawā'id, Makkah al-Mukarramah, Ṭabʻah ūlá, in 1434 AH.

Rafʻ al-shubhah wa-al-gharar ʻamman yaḥtajju ʻalá fiʻl al-maʻāṣī bi-al-qadar, li-Marʻī ibn Yūsuf al-Ḥanbalī, taḥqīq Asʻad al-Maghribī, al-Nāshir Dār Ḥirā', Makkah al-Mukarramah, al-Mamlakah al-ʻArabīyah al-Saʻūdīyah, Ṭabʻah ūlá, in 1410 AH.

Rawḍat al-nāẓir wa-jannat al-munāẓir, li-Muwaffaq al-Dīn Allāh ibn Aḥmad ibn Qudāmah al-Jammāʻīlī, iʻtaná bi-hi al-Duktūr Shaʻbān Ismāʻīl, Mu'assasat al-Rayyān, Bayrūt, Ṭabʻah thānīyah, in 1423 AH.

al-Radd ʻalá al-Jahmīyah, li-ʻUthmān ibn Saʻīd al-Dārimī, taḥqīq Badr al-Badr, Dār Ibn al-Athīr, al-Kuwayt, Ṭabʻah ūlá, in 1416 AH.

al-Radd ʻalá al-Manṭiqīyīn, li-Shaykh al-Islām Ibn Taymīyah, ʻInāyat ʻbdālṣmd al-Kutubī, Mu'assasat al-Rayyān, Bayrūt, Ṭabʻah ūlá, in 1426 AH.

al-Risālah al'kmlyh fīmā yajibu lillāh min ṣifāt al-kamāl, li-Shaykh al-Islām Ibn Taymīyah, Maṭbaʻat al-madanī, al-Qāhirah, Ṭabʻah ūlá, in 1403 AH.

Siyar Aʻlām al-nubalā', li-Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad al-Dhahabī, taḥqīq majmūʻah min al-muḥaqqiqīn, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, Ṭabʻah thālithah, in 1405 AH.

Sharḥ al-Irshād, li-Abī Bakr ibn Maymūn, taḥqīq Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā, Maktabat al-Anjlū al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, Ṭabʻah ūlá 1407 AH.

Sharḥ al-uṣūl al-khamsah, lil-Qāḍī ʻbdāljbār al-Hamadhānī, taḥqīq al-Duktūr ʻAbd-al-Karīm ʻUthmān, Maktabat Wahbah, al-Qāhirah, Ṭabʻah ūlá, in 1384 AH.

Sharḥ Jawharat al-tawḥīd, li-Ibrāhīm al-Bājūrī, al-Maktabah al-Azharīyah lil-Turāth, al-Qāhirah, Ṭabʻah ūlá 2002M.

Sharḥ al-ʻaqīdah al-Saffārīnīyah, lil-Shaykh Muḥammad al-ʻUthaymīn, Dār al-waṭan, al-Riyāḍ, Ṭabʻah ūlá, in 1426 AH.

Sharḥ al-ʻaqīdah al-Ṭaḥāwīyah, li-ʻAlī ibn ʻAlī ibn Abī al-ʻIzz al-Ḥanafī, taḥqīq al-Duktūr Allāh al-Turkī wa-al-Shaykh Shuʻayb al-Arnā'ūṭ, Maktabat al-Risālah, Bayrūt, Ṭabʻah thālithah, in 1413 AH.

Sharḥ al-mawāqif ll'yjy, li-ʻAlī ibn Muḥammad al-Jurjānī, ḍabaṭahu Maḥmūd al-Dimyāṭī, Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, Bayrūt, Ṭabʻah ūlá, in 1419 AH.

Sharḥ al-Waraqāt fī uṣūl al-fiqh, lil-Shaykh Allāh al-Fawzān, Dār al-

Muslim, al-Riyāḍ, Ṭab‘ah thānīyah, in 1417 AH.
al-Sharī‘ah, li-Abī Bakr Muḥammad ibn al-Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh al’ājry, taḥqīq al-Duktūr ‘Abd Allāh al-Dumaylī, Dār al-waṭan, al-Riyāḍ, Ṭab‘ah ūlá, in 1418 AH.
Shifā’ al-‘alīl fī masā’il al-qaḍā’ wa-al-qadar wa-al-ḥikmah wa-al-ta‘līl, li-Ibn al-Qayyim, taḥqīq ‘Umar al-Ḥafyān, Maktabat al-‘Ubaykān, al-Riyāḍ, Ṭab‘ah ūlá 1420h, wa-Ṭab‘at ukhrá bi-taḥqīq Zāhir Bilfaqīh, Dār ‘aṭā’āt al-‘Ilm, al-Riyāḍ, Ṭab‘ah thānīyah, in 1441 AH.
al-Ṣafadīyah, li-Shaykh al-Islām Ibn Taymīyah, taḥqīq al-Duktūr Muḥammad Rashād Sālim, Maktabat Ibn Taymīyah, al-Qāhirah, (D.T.).
al-Ṣawā‘iq al-mursalah fī al-radd ‘alá al-Jahmīyah wa-al-Mu‘aṭṭilah, li-Ibn al-Qayyim, taḥqīq al-Duktūr ‘Alī al-Dukhayyil Allāh, Dār al-‘Āṣimah, al-Riyāḍ, Ṭab‘ah ūlá in 1408 AH.
Ṭarīq al-hijratayn wa-Bāb al-sa‘ādatayn, li-Ibn al-Qayyim, taḥqīq Muḥammad Ajmal, Dār ‘aṭā’āt al-‘Ilm, al-Riyāḍ, Ṭab‘ah Rābi‘ah, in 1440 AH.
‘Aqīdat al-Salaf aṣḥāb al-ḥadīth, lil-Imām Abī ‘Uthmān Ismā‘īl al-Ṣābūnī, taḥqīq al-Duktūr Nāṣir al-Juday‘, Dār al-‘Āṣimah, al-Riyāḍ, Ṭab‘ah ūlá, in 1415 AH.
‘Uyūn al-masā’il wāljwābāt ma‘a Kitāb al-maqālāt, li-Abī al-Qāsim al-Balkhī, taḥqīq al-Duktūr Ḥusayn khānṣw wzmylh, Dār al-Fatḥ, Ṭab‘ah thānīyah, in 1442 AH.
al-‘Awāṣim wa-al-qawāṣim fī al-dhabb ‘an sanat Abī al-Qāsim, li-Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn al-Wazīr, ḍabaṭahu wa-kharraja aḥādīthahu al-Shaykh Shu‘ayb al-Arnā’ūṭ, Mu’assasat al-Risālah, Bayrūt, Ṭab‘ah thālithah, in 1415 AH.
al-Firaq bayna al-firaq, l‘bdālqāhr al-Baghdādī, taḥqīq Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd-al-Ḥamīd, al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, in 1416 AH.
Alfiṣal fī al-milal wāl’hwā’ wa-al-niḥal, li-Abī Muḥammad ‘Alī ibn Aḥmad ibn Ḥazm, ‘Ināyat Aḥmad Shams al-Dīn, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, Ṭab‘ah ūlá, in 1416 AH.
Faḍl al-i‘tizāl wa-ṭabaqāt al-Mu‘tazilah wmbāynthm li-sā’ir al-mukhālifīn, lil-Qāḍī ‘bdāljbār al-Hamadhānī, ḍimna Kitāb Faḍl al-i‘tizāl wa-ṭabaqāt al-Mu‘tazilah, taḥqīq al-Duktūr Fu’ād Sayyid, al-Dār al-Tūnisīyah, (D.T.).
Falsafat al-qadar fī fikr al-Mu‘tazilah, lil-Duktūr Samīḥ Dughaym, Dār al-Fikr al-Lubnānī, Bayrūt, Ṭab‘ah ūlá in 1992 AD.
Falsafat al-Mu‘tazilah, lil-Duktūr Albīr Naṣrī Nādir, Dār al-Warrāq, Bayrūt, Ṭab‘ah ūlá, in 2018 AD.
Fī ‘ilm al-kalām: al-Ashā‘irah, lil-Duktūr Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī, Mu’assasat al-Thaqāfah al-Jāmi‘īyah, al-Iskandarīyah, in 1992 AD.
Fī ‘ilm al-kalām: al-Mu‘tazilah, lil-Duktūr Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī,

Mu'assasat al-Thaqāfah al-Jāmi'īyah, al-Iskandarīyah, in 1992 AD.
Qaḍīyat al-Khayr wa-al-sharr ladá mufakkirī al-Islām, lil-Duktūr Muḥammad al-Sayyid al-Jalaynad, Dār Qibā', al-Qāhirah, Ṭab'ah sādisah, in 2006 AD.
Qiyās al-ghā'ib 'alá al-Shāhid ladá al-falāsifah wa-al-mutakallimīn wa-āthāruh 'rḍan wnqdan 'alá ḍaw' Manhaj ahl al-Sunnah wa-al-jamā'ah, li-Kamāl Sālim al-Ṣurayṣirī, Risālat mājistīr ghayr manshūrah, Jāmi'at Umm al-Qurá, in 1421 AH.
al-Kāmil fī al-istiqṣā' fīmā balaghanā min kalām al-qudamā', li-Mukhtār ibn Maḥmūd al-'Ajjālī al-Mu'tazilī, taḥqīq al-Duktūr al-Sayyid Muḥammad al-Shāhid, al-Majlis al-A'lá lil-Shu'ūn al-Islāmīyah, al-Qāhirah, Ṭab'ah ūlá, in 1420 AH.
Kashshāf iṣṭilāḥāt al-Funūn wa-al-'Ulūm, li-Muḥammad ibn 'Alī al-Tahānawī, Ashraf 'alá taḥqīqihi al-Duktūr Rafīq al-'Ajam, Maktabat Lubnān, Bayrūt, Ṭab'ah ūlá, in 1996 AD.
al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwīl fī Wujūh al-ta'wīl, li-Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamakhsharī, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Bayrūt, Ṭab'ah Thālah, in 1407 AH.
Lawāmi' al-anwār al-bahīyah wa-sawāṭi' al-asrār al-Atharīyah li-sharḥ al-Durrah al-muḍīyah fī 'aqd al-firqah al-marḍīyah, li-Muḥammad Ibn Aḥmad alsffāryny al-Ḥanbalī, Mu'assasat al-khāfiqayn, Dimashq, Ṭab'ah thānīyah, in 1402 AH.
Mutashābih al-Qur'ān, lil-Qāḍī 'bdāljbār al-Hamadhānī, taḥqīq al-Duktūr 'Adnān Zarzūr, Maktabat Dār al-Turāth, al-Qāhirah, in 1969 AD.
Majmū' al-Fatāwá, li-Shaykh al-Islām Ibn Taymīyah, jam' al-Shaykh 'Abd-al-Raḥmān ibn Qāsim, Ṭab'ah al-Riyāḍ, (D.T.).
Majmū'ah al-rasā'il wa-al-masā'il, li-Shaykh al-Islām Ibn Taymīyah, 'allaqa 'alayhi Muḥammad Rashīd Riḍā, Lajnat al-Turāth al-'Arabī, al-Qāhirah, (D.T.).
Madrasat al-Baṣrah al-i'tizālīyah, lil-Duktūr Sa'īd Murād, Maktabat al-Anjlū al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, in 1992 AD.
Madhāhib al-Islāmīyīn lil-Duktūr 'Abd-al-Raḥmān Badawī, Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, Bayrūt, Ṭab'ah thālithah, in 2008 AD.
Mudhakkirah uṣūl al-fiqh 'alá Rawḍat al-nāẓir, lil-Shaykh Muḥammad al-Amīn al-Shinqīṭī, Dār 'aṭā'āt al-'Ilm, al-Riyāḍ, Ṭab'ah khāmisah, in 1441 AH.
Mafhūm al-'Adl fī tafsīr al-Mu'tazilah lil-Qur'ān al-Karīm, lil-Duktūr Maḥmūd Kāmil Aḥmad, Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah, Bayrūt, in 1403 AH.
Maqālāt al-Islāmīyīn, li-Abī al-Ḥasan al-Ash'arī, taḥqīq Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd-al-Ḥamīd, Dār al-ḥadāthah, Bayrūt, Ṭab'ah thānīyah, in 1405 AH.
al-Muḥīṭ bi-al-Taklīf, lil-Qāḍī 'bdāljbār al-Hamadhānī, taḥqīq 'Umar 'Azmī, al-Dār al-Miṣrīyah lil-Ta'līf wa-al-Tarjamah, al-Qāhirah,

(D.T.).
al-Mukhtaṣar fī uṣūl al-Dīn, lil-Qāḍī ʻbdāljbār al-Hamadhānī, ḍimna Kitāb Rasā'il al-ʻAdl wa-al-tawḥīd, taḥqīq al-Duktūr Muḥammad ʻImārah, Dār al-Shurūq, al-Qāhirah, Ṭabʻah thānīyah, in 1408 AH.
al-Mukhtaṣar fī uṣūl al-fiqh, li-Ibn al-Laḥḥām ʻAlā' al-Dīn ʻAlī ibn Muḥammad ibn ʻAbbās al-Baʻlī, taḥqīq al-Duktūr Muḥammad mẓhrbqā, Jāmiʻat al-Malik ʻAbd al-ʻAzīz, (D.T.).
al-Maḥṣūl, li-Muḥammad ibn ʻUmar ibn al-Ḥasan al-Rāzī, al-Nāshir Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, al-Ṭabʻah al-thālithah, in 1418 AH.
al-Muʻtazilah, lzhdy Jār Allāh, al-Mu'assasah al-ʻArabīyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, Bayrūt, Ṭabʻah sādisah 1410AH.
al-Muʻtazilah, lil-Duktūr Muḥammad al-Fayyūmī, Dār al-Fikr al-ʻArabī, al-Qāhirah, Ṭabʻah ūlá, in 1423 AH.
al-Muʻtazilah Fursān ʻilm al-kalām, lil-Duktūr ʻIṣām al-Dīn Muḥammad ʻAlī, Munsha'at al-Maʻārif, al-Iskandarīyah, in 1997 AD.
al-Muʻtazilah wa-uṣūlihim al-khamsah, lil-Duktūr ʻAwwād al-Muʻtiq, Maktabat al-Rushd, al-Riyāḍ, Ṭabʻah thānīyah, in 1416 AH.
al-Muʻtazilah wa-mushkilat al-ḥurrīyah al-Insānīyah, lil-Duktūr Muḥammad ʻImārah, Dār al-Shurūq, al-Qāhirah, Ṭabʻah thānīyah, in 1408 AH.
al-Muʻtamad fī uṣūl al-fiqh, li-Muḥammad ibn ʻAlī ibn al-Ṭayyib al-Muʻtazilī, qaddama la-hu wa-ḍabaṭahu al-Shaykh Khalīl al-Mays, Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, Bayrūt, Ṭabʻah ūlá, in 1403 AH.
Muʻjam maqālīd al-ʻUlūm fī al-ḥudūd wa-al-rusūm, li-ʻAbd al-Raḥmān ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, taḥqīq al-Duktūr Muḥammad ʻUbādah, Maktabat al-Ādāb, al-Qāhirah, Ṭabʻah ūlá, in 1424 AH.
al-Muʻjam al-falsafī, lil-Duktūr Jamīl Ṣalībā, al-Sharikah al-ʻĀlamīyah lil-Kitāb, Bayrūt, Ṭabʻah ūlá, in 1414 AH.
al-Maʻūnah fī al-jadal, li-Ibrāhīm ibn ʻAlī ibn Yūsuf al-Fīrūzābādī al-maʻrūf bālshyrāzy, taḥqīq al-Duktūr ʻAlī al-ʻUmayrīnī, al-Nāshir: Jamʻīyat Iḥyā' al-Turāth al-Islāmī, al-Kuwayt, al-Ṭabʻah: al-ūlá, in 1407 AH.
al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-al-ʻadl, lil-Qāḍī ʻbdāljbār al-Hamadhānī, al-juz' al-khāmis, taḥqīq Maḥmūd al-Khuḍayrī, al-Dār al-Miṣrīyah lil-Ta'līf wa-al-Tarjamah, al-Qāhirah, (D.T.), wa-al-Juz' al-sādis, taḥqīq al-Duktūr Aḥmad al-Ahwānī, al-Sharikah al-ʻArabīyah lil-Ṭibāʻah wa-al-Nashr, al-Qāhirah, Ṭabʻah ūlá, in 1382 AH. wa-al-juz' al-ḥādī ʻashar, taḥqīq Muḥammad al-Najjār wzmylh, Maṭbaʻat ʻĪsá al-Bābī al-Ḥalabī, al-Qāhirah, (D.T.), wa-al-Juz' al-Thānī ʻashar, taḥqīq al-Duktūr Ibrāhīm Madkūr, al-Sharikah al-Miṣrīyah al-ʻĀmmah lil-Ta'līf wa-al-Tarjamah wa-al-Ṭibāʻah wa-al-Nashr, (D.T.), wa-al-juz' al-thālith ʻashar, taḥqīq al-Duktūr Abū al-ʻAlā' ʻAfīfī, Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, 1383 AH, wa-al-juz' al-rābiʻ ʻashar, taḥqīq Muṣṭafá al-Saqqā, Maṭbaʻat ʻĪsá al-Bābī al-Ḥalabī, in 1385 AH.

Miftāḥ Dār al-Sa‘ādah wa-manshūr Wilāyat ahl al-‘Ilm wa-al-irādah, li-Ibn al-Qayyim, kharraja aḥādīthahu ‘Alī Ḥasan ‘Abd-al-Ḥamīd, Dār Ibn ‘Affān, al-Khubar, Ṭab‘ah ūlá, in 1416 AH.
al-Maqālāt, li-Abī al-Qāsim al-Balkhī, taḥqīq al-Duktūr Ḥusayn khānṣw, Dār al-Fatḥ, ‘Ammān, Ṭab‘ah thānīyah, in 1442 AH.
Makānat al-tamthīl fī al-Fikr al-Islāmī, lil-Duktūr Mas‘ūd lbywḍ, Majallat Dirāsāt fī al-‘Ulūm al-Insānīyah wa-al-Ijtimā‘īyah, Jāmi‘at al-Jazā’ir, ‘A 31, mujallad 17, in 2017 AD
al-Milal wa-al-niḥal, li-Abī al-Fatḥ, Muḥammad ibn ‘Abd-al-Karīm al-Shahrastānī, taḥqīq ‘bdāl’myr Muhannā wa-ṣāḥibih, Ṭab‘ah Dār al-Ma‘rifah, Bayrūt, Ṭab‘ah ūlá, in 1410 AH.
Minhāj al-Sunnah al-Nabawīyah, li-Shaykh al-Islām Ibn Taymīyah, taḥqīq al-Duktūr Muḥammad Rashād Sālim, Maktabat Ibn Taymīyah, al-Qāhirah, Ṭab‘ah thānīyah, in 1409 AH.
Manhaj ahl al-Sunnah wa-al-jamā‘ah wa-manhaj al-Ashā‘irah fī Tawḥīd Allāh ta‘ālá, li-Khālid ibn Latif ibn Muḥammad Nūr, Maktabat al-Ghurabā’ al-Atharīyah, al-Madīnah al-Munawwarah, Ṭab‘ah ūlá, in 1416 AH.
al-Munyah wa-al-amal, lil-Qāḍī ‘bdāljbār almdhāny, jama‘ahu Aḥmad ibn Yaḥyá al-Murtaḍá, qaddama la-hu wa-ḥaqqaqahu wa-‘allaqa ‘alayhi al-Duktūr ‘Iṣām al-Dīn Muḥammad ‘Alī, al-Nāshir Dār al-Ma‘rifah al-Jāmi‘īyah, al-Iskandarīyah, in 1985 AD.
al-Mawāqif, l‘bdālrḥmn ibn Aḥmad al-Ījī, ḍabaṭahu wa-‘allaqa ‘alayhi al-Duktūr ‘Abd-al-Raḥmān ‘Umayrah, Dār al-Jīl, Bayrūt, Ṭab‘ah ūlá, in 1417 AH.
Naẓarīyat al-taklīf: Ārā’ al-Qāḍī ‘bdāljbār al-kalāmīyah, lil-Duktūr ‘Abd-al-Karīm ‘Uthmān, Mu’assasat al-Risālah, Bayrūt, in 1971 AD.
Nihāyat al-iqdām fī ‘ilm al-kalām, l‘bdālkrym al-Shahrastānī, ḥarrarahu wa-ṣaḥḥaḥahu al-fard hywm, Maktabat al-Thaqāfah al-dīnīyah, al-Qāhirah, (D.T.).
al-Nubūwāt, li-Shaykh al-Islām Ibn Taymīyah, taḥqīq al-Duktūr ‘Abd-al-‘Azīz al-Ṭuwayyān, Aḍwā’ al-Salaf, al-Riyāḍ, Ṭab‘ah ūlá, in 1420AH.
Wafayāt al-a‘yān w’nbā’ abnā’ al-Zamān, li-Aḥmad ibn Muḥammad ibn Khallikān, taḥqīq al-Duktūr Iḥsān ‘Abbās, Dār Ṣādir, Bayrūt, Ṭab‘ah ūlá, in 1972 AD.