Syed Mohammad Hilmi, Che Zarrina & Mohd Khairul Naim, "Good & Evil According to al-Zamakhsharī & al-Nasafī," *Afkār* Vol. 22 Issue 1 (2020): 287-320

الحسن والقبح عند الزّمخشريّ والنّسفيّ: دراسة مقارنة

GOOD AND EVIL ACCORDING TO AL-ZAMAKHSHARĪ AND AL-NASAFĪ: A COMPARATIVE STUDY

Syed Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman, Che Zarrina Sa'ari*, Mohd Khairul Naim Che Nordin

Department of 'Aqidah & Islamic Thought. Academy of Islamic Studies. University of Malaya. 50603. Kuala Lumpur. Malaysia.

Email: *zarrina@um.edu.my

DOI: https://doi.org/10.22452/afkar.vol22no1.9

Abstract

Mu'tazilites believed that *al-Ḥusn* and *al-Qubḥ* could be determined and evaluated intellectually without the need for *shara'*. Despite of agreeing with such views of *al-Ḥusn* and *al-Qubḥ*, al-Māturīdiyyah still rejected the Muktazilah's opinion on rewards and sins and asserted that both were determined by *shara'*, rather than by rational study. There are those who believed that the rewards and sins of all acts depend on *shara'* and they also agreed that reason can judge it. Besides, there are those who claimed the rewards and sins of some acts are merely valued by reason. This research used analytical descriptive method based on inductive to study al-Zamakhsharī and al-Nasafī's views on *al-Ḥusn* and *al-Qubḥ* and to make comparisons between the two views. The study concludes that al-Zamakhsharī insisted that reason is able to know the law of Allah on something based on *al-Ḥusn* and *al-Qubḥ* because it is inherent in its actions. Thus, al-Zamakhsharī interpreted verses containing the meanings of *al-Ḥusn* and *al-Qubḥ* in the interpretation of *'aqlī* and *majāzī*, while al-Nasafī argued that reason can understand the meaning of perfection and imperfection and *al-Ḥusn* and *al-Qubḥ* without *shara'*. On the one hand, there was no

disputed between al-Zamakhsharī and al-Nasafī on *al-Ḥasan* is a state of perfection and *al-Qabīḥ* is a deficiency. Nonetheless, when it comes to the issue of rewards and punishments associated with such actions, both were disputed against each other.

Keywords: *al-Ḥusn* and *al-Qubḥ*; good and evil; al-Zamakhsharī; al-Nasafī; Mu'tazilites; al-Māturīdiyyah.

Khulasah

Muktazilah berpendapat *al-Ḥusn* dan *al-Qubḥ* boleh ditentukan dan dinilai oleh akal tanpa memerlukan penilaian syarak. Walaupun pandangan mengenai *al-Ḥusn* dan *al-Qubḥ* tersebut dipersetujui oleh al-Māturīdiyyah, mereka tetap menolak pendapat Muktazilah mengenai pahala dan dosa dan menegaskan bahawa keduanya ditentukan oleh syarak, dan bukannya oleh penelitian akal. Ada juga dalam kalangan mereka yang berpendapat bahawa pahala dan dosa bagi kesemua perbuatan adalah bergantung kepada penilaian syarak dan akal juga mampu menilainya. Selain itu, terdapat juga mereka yang mengatakan pahala dan dosa sebahagian perbuatan dinilaikan oleh akal semata-mata. Kajian yang menggunakan kaedah deskriptif analitik berdasarkan induksi ini bertujuan meneliti pendapat al-Zamakhsharī dan al-Nasafī mengenai *al-Ḥusn* dan *al-Qubḥ* serta membuat perbandingan antara keduanya. Kajian ini menyimpulkan al-Zamakhsharī berpendapat akal mampu mengetahui hukum Allah mengenai sesuatu berdasarkan *al-Ḥusn* dan *al-Qubḥ* yang terdapat padanya kerana ia adalah bersifat *dhatī* pada perbuatan. Justeru al-Zamakhsharī menafsirkan ayat-ayat yang mengandungi makna *al-Ḥusn* dan *al-Qubḥ* secara tafsiran *'aqlī* dan *majāzī*, sementara al-Nasafī berpendapat bahawa akal memahami makna kesempurnaan dan ketidaksempurnaan, *al-Ḥusn* dan *al-Qubḥ* tanpa kehadiran Syarak. Dari satu aspek, tiada perselisihan antara al-Zamakhsharī dan al-Nasafī bahawa *al-Ḥasan* itu adalah sifat

kesempurnaan dan *al-Qabīḥ* itu sifat kekurangan, tetapi ganjaran dan hukuman berkaitan perbuatan tersebut menjadi perselisihan antara mereka.

Kata kunci: *al-Ḥusn* dan *al-Qubḥ*; baik dan buruk; al-Zamakhsharī; al-Nasafī; Muktazilah; al-Māturīdiyyah.

مقدمة

ذكر العلماء ثلاثة معان للحسن والقبح، اثنان منها يدركان بالعقل، والآخر مختلف في إدراكه بالعقل، وهي: الأول: ما كانت صفته صفة الكمال فحسَنٌ، ما كانت صفته صفة نقصان فقبيحٌ. فالعلم بهذا المعنى حسن، والجهل قبيح. الثاني: ما وافق الغرض كان حسناً، وما خالفه كان قبيحاً. فالفعل إن لاءم الغرض فهو الحسن، وإن لم يلائمه فهو القبيح؛ كقتل زيد بالنسبة لأعدائه وأوليائه؛ فباعتبار الأوّل إن القتل حسن لموافقته غرض أعداء زيد، وباعتبار الثاني فإنه قبيح لمخالفته غرض أوليائه، وهذان هما المعنيان للحسن والقبح اللذان اتّفق العلماء على أن العقل يستقل بإدراكهما، سواء ورد الشرع فيهما أم لا.

الثالث: ما يتعلق به المدح في العاجل، والثواب في الآجل فهو الحسن، كفعل الطاعات. وما يتعلق به الذم في العاجل، والعقاب في الآجل فهو القبيح، كفعل المعاصي[1]، وقد وقع الخلاف بين الفرق في

[1] See, ʻAbd al-Raḥmān bin Aḥmad ʻĀḍud al-Ījī, al-*Mawāqif*, ed. ʻAbd al-Raḥmān ʻUmayrah (Beirut: Dār al-Jayl, 1997), 3: 262; Saʻd al-Dīn Masʻūd bin ʻUmar al-Taftāzānī, *Sharḥ al-Maqāṣid fī ʻIlm al-Kalām* (Pakistan: Dār al-Maʻārif al-Nuʻmāniyyah, 1981), 2:148; Abū ʻAbd Allāh Muḥammad bin ʻUmar Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī ʻIlm*

كون فعل العبد الاختياري قبل ورود الشرع هل فيه حسن وقبح بهذا المعنى.

وفي هذا يقول السبكي: "واعلم أن الحسن والقبح قد يراد بهما كون الشيء ملائماً للطبع ومنافراً، أو كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص، كقولنا: العلم حسن والجهل قبيح، وبهذا التفسير لا نزاع في كونهما عقليين، إنما النزاع في كون الفعل متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا[2]".

وقبل الخوض في مناقشة رأي الإمامين الجليلين الزمخشريّ والنسفيّ في موضوع الحسن والقبح يجدر بي أن أترجم لهما ترجمة موجزة، وأتبعها بعرض رأي المعتزلة والماتريدية في الحسن والقبح، ثم التركيز على رأي الإمامين.

ترجمة موجزة للإمام الزّمخشريّ

هو محمود بن عمر بن محمد بن عمر، ويكنّى أبا القاسم، ويلقّب بـ"جار الله" لمجاورته مكة المكرمة زماناً، فصار علماً له[3]، كما يلقّب بلقب آخر هو "فخر خوارزم"، وقد حظي به لمكانته العلمية والأدبية.

---

al-Uṣūl, ed. Ṭāha Jābir Fayyāḍ al-ʻUlwānī (Beirut: Muʾassasah al-Risālah, 1997), 123; Muḥammad al-Ḥusaynī al-Ẓawāhirī, *al-Taḥqīq al-Tām fī ʻIlm al-Kalām*, (Cairo: Dār al-Baṣaʾir, 2009), 152; Maḥmūd Abū Daqīqah, *al-Qawl al-Sadīd fī ʻIlm al-Tawḥīd*, ed. ʻIwāḍ Allāh Jād Ḥijāzī (n.p: al-Idārah al-ʻĀmmah li Iḥyāʾ al-Turāth, n.d), 141.

[2] Taqī al-Dīn Abū al-Ḥasan ʻAlī al-Subkī, *al-Ibhāj fī Sharḥ al-Minhāj* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1995, 1: 135.

[3] Ibn Khallikān, *Wafayāt al-Aʻyān wa Anbāʾ Abnāʾ al-Zamān*, ed. Iḥsān ʻAbbās (Beirut: Dār Ṣādir, 1994), 5: 168-169.

ولد الإمام الزّمخشريّ بقرية زَمَخْشَر، من قرى خوارَزْم، في شهر رجب عام 467هـ[4]، وفيها نشأ وإليها ينسب، كما ينسب إلى خوارزم، وتوفّي في جُرْجانيّة، بخوارزم، بعد رجوعه من مكة، ليلة عرفة، سنة (538)هـ[5].

يعدّ الزّمخشريّ موسوعة في العلم، إماماً في البلاغة العربية، وقد شهد له بذلك عدد من العلماء، حيث يقول ياقوت الحموي: "كان إماماً في التفسير والنحو واللغة، والأدب واسع العلم كبير الفضل، متفنّناً في علوم شتى"[6]. وذكره القفطي في كتابه قائلاً: "كان الزّمخشريّ أعلم فضلاء العجم بالعربية في زمانه، وأكثرهم أنساً واطلاعاً على كتبها، وبه ختم فضلاؤهم[7]".

صنّف الزّمخشريّ الكثير من التصانيف المفيدة، في فنون الآداب، واللغة، والترجمة، والتفسير، والحديث، والفقه. ويعتبر "الكشاف" من أهم تصانيفه، وقد ألفه كما ذكر هو في مقدمته بعد أن دفعه إلى ذلك علماء المعتزلة، وألحّوا عليه، فجاء تفسيره مختصراً موجزاً أظهر فيه الجانب البلاغي واللغوي في القرآن الكريم وجمال نظم

---

[4] Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad bin ʻUthmān bin Qaymāz al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-ʻAlām*, ed. Bashshār ʻAwwād (n.p: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003), 11: 697.

[5] *Ibid*.

[6] Yāqūt al-Ḥamawī, *Muʻjam al-Udabāʼ Irshād al-Arīb ilā Maʻrifah al-Adīb*, ed. Iḥsān ʻAbbās (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993), 6: 2687.

[7] Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥasan ʻAlī bin Yūsuf al-Qifṭī, *Inbāh al-Ruwāh ʻalā Anbāh al-Nuḥāḥ* (Beirut: al-Maktabah al-ʻUnṣuriyyah, 1424H), 3: 270.

الآيات، مبيناً مواطن الإعجاز البلاغي والبديعي في توضيح المعاني لما للزمخشري من باع طويلٍ في فهم اللغة، والإلمام بالشعر والنحو، وفي علوم شتى، مع أن غرضه الأول كان المجيء بتفسيرٍ يكشف عن غوامض التنزيل وحقائق عيون الأقاويل في وجوه التأويل تماماً كما أراد حين اختار عنوان كتابه، فجاء تفسيره مثالاً واضحاً في جودة المعاني، واختيار التراكيب والبيان والإعراب، كشف فيه للجميع سرّ بلاغة القرآن، وأبَان وجوه إعجازه مع أنه سخر كل هذا خدمة لمذهبه الاعتزالي. وقد بان هذا جلياً واضحاً عندما أكثر فيه من الغوائل، والاعتزالات الخفيّة والظاهرة، وليس أدل على ذلك من أن الكثيرين قد وضعوا الحواشي على تفسيره.

ترجمة موجزة للإمام النّسفيّ

هو عبد الله بن أحمد بن محمود، ويكنى بـ"أبي البركات"، ويلقب بحافظ الدين، من أهل إيذج (من كور أصبهان) ووفاته فيها، وينسب إلى نَسَف،[8] بأوزبكستان.

كان – رحمه الله — عالمًا، زاهدًا، مفسرًا، أثنى عليه العلماء ثناءً جميلاً، فقد ذكره صاحب كتاب "التفسير والمفسرون" فقال: "أحد الزهاد المتأخرين والأئمة المعتبرين، كان إماماً كاملاً، عديم النظير في زمانه، رأساً في الفقه والأصول، بارعاً في الحديث ومعانيه، بصيرًا بكتاب الله – تعالى –، صاحب التصانيف المفيدة المعتبرة في الفقه

[8] See, Khayr al-Dīn bin Maḥmūd bin Muḥammad bin ʿAlī bin Fāris al-Ziriklī, *al-Aʿlām* (Damascus: Dār al-ʿIlm li al-Malāyīn, 2002), 4: 67.

والأصول، وغيرهما"[9]، وكما كان ورعًا بارعًا في الفقه الحنفي، حجة في علم القراءات، صاحب تفسير معروف يسمى "تفسير النّسفيّ".

وتفسيره هذا من أهم المراجع حيث سأبنى عليه مقارنتي بينه وبين الإمام الزّمخشريّ في تفسيره "الكشاف". فالإمام النّسفيّ كان حنفيّ المذهب، بارعاً في أصول الفقه، واللغة، جاء تفسيره مرآة تُرى فيها عقيدة أهل السّنّة والجماعة، والإمام كذلك ماتريدي العقيدة، اختصر من الكشاف والبيضاوي كتابه: "مدارك التنزيل وحقائق التأويل" خلافاً لما جاء به الزّمخشريّ لينفي نزعة الزّمخشريّ الاعتزالية، فجاء كتابه تفسيراً بالرأي السني المحمود، حيث كان وسطاً في التأويلات، جامعاً لوجوه الإعراب، والقراءات، التي أبدع فيها، مشتملاً كتابه على الكثير من البديع واللمسات البيانية والإشارات الجميلة الحسنة مرشحاً ومختاراً لأقاويل أهل السّنّة والجماعة. وقد خلا كتابه من الأباطيل وأمور البدع والضلالة، فليس كتابه بالطويل المملّ ولا بالقصير المخلّ.

الحسن والقبح عند المعتزلة

ذهبت المعتزلة إلى أن الحسن والقبح في الأشياء ذاتيّان، وأنهما يدركان عن طريق العقل؛ فالإنسان بعقله يستحسن الصدق والعدل ويستقبح الكذب والظلم، فالحسن والقبح هما ذاتيان جوهريّان يمكن إدراكهما بالعقل.

[9] See, Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, (Beirut: Maktabah Wahbah, 2000), 1: 216.

فالفعل نفسه بدون تقرير الشرع له جهة محسنة تقتضي استحقاق الفاعل مدحاً وثواباً، أو جهة مقبحة تقتضي استحقاق فاعلة ذمًّا وعقاباً.

إذنْ هما عقليّان والأفعال نفسها هي الجهة التي تقتضي ثواب الفاعل ومدحه أو عقابه وذمّه، فالتّحسين والتّقبيح بالعقل عندهم "قاعده تستمدّ مادتها مما تنزلت به آيات القرآن من إحالة على العقل في بيان حكمة الله، وما جُبل عليه الكائنات والشرائع من حسن أو قبيح، وبذلك كانت نظريّة المعتزلة في التحسين والتقبيح تقويماً للمثال العقلي على السائد في مجال الدين والعقائد على أساس قرانيّ محْض[10]".

فالعقل عندهم هو مجموعة المعاني والعلوم التي وضعها الله في العقول وهي المعيار الذي يعرف به ما في التحسين من حسن وما في القبيح من قبح. يقول الشهرستاني عن المعتزلة: "وقال أهل العدل: المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع والحسن والقبح صفتان ذاتيّتان للحسن والقبيح[11]".

فقاعدتهم تقول: إن للفعل في نفسه جهة محسنة أو جهة مقبحة؛ فالمحسنة يقتضي استحقاق صاحبها المدح والثواب، والمقبحة

[10] Muhammad Kāmil Aḥmad, *Mafhūm al-'Adl fī Tafsīr al-Mu'tazilah li al-Qur'ān al-Karīm* (n.p: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1983), 159.

[11] Muḥammad bin 'Abd al-Karīm bin Abī Bakr Aḥmad al-Shahrastānī (d. 548H), *al-Milal wa al-Niḥal*, ed. Muḥammad Sayyid Kaylānī (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1404H), 1: 43.

يستحق فاعله الذم والعقاب، كما أسلفت، ولكن العقل يمكن أن يدرك حسن بعض الأفعال أو قبحها من غير حاجة إلى الشرع، " وفيها "تشبيه وتحكم في أفعال الله – عزّ وجلّ – بميزان النظر البشري[12]".

يقول القاضي عبد الجبار بأن القبيح هو ما إذا فعله القادر عليه استحقّ الذمّ على بعض الوجوه وقوله على بعض الوجوه احتراز من الصغيرة؛ فإنها قبيحة ومع ذلك فإنه لا يستحقّ الذمّ عليها بكل وجه ولكن يستحقّ الذمّ عليها على بعض الوجوه؛ وهو أن لا يكون لفاعلها من الثواب قدر ما يكون عقاب هذه الصغيرة مكفراً في جنبه، وكذلك فإنه احتراز من القبائح الواقعة من الصّبيان والمجانين والبهائم، فإنّها على قبحها لا يستحقّ الذمّ عليها بكل وجه، ولكن يستحقّ الذمّ عليها على بعض الوجوه وهو أن تقع مِمّن يعلم قبحها أو يتمكن من العلم بذلك، فلولا هذا الاحتراز لانتقض الحد ولا نقض مع اعتباره[13].

وفي تعريف النعمة يقول القاضي: "اعلم أن النعمة هي كل منفعة حسنة واصلة إلى الغير إذا قصد فاعلها بها وجه الإحسان إليه"، فالنعمة عند المعتزلة لا بدّ أن تكون حسنة، لأنها لو كانت

[12] Abū al-Ḥusayn Yaḥya bin Abī al-Khayr bin Sālim al-'Imrānī (d. 558H), *al-Intiṣār fī al-Radd 'alā al-Mu'tazilah al-Qadariyyah al-Ashrār*, ed. Su'ūd bin 'Abd al-'Azīz al-Khalf (Riyadh: Aḍwā' al-Salaf, 1999), 1: 66.

[13] 'Abd al-Jabbār, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, ed. 'Abd al-Karīm 'Uthmān (Cairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1965), 41.

قبيحة لما استحقّ فاعلها الشكر. فهي من حقِّها أن يستحقّ عليها الشكر[14]. وقد خالف أبو هاشم القاضي في جواز أن تكون النعمة قبيحة مستدلا بقوله: إن الله – تعالى – لو أثاب من لم يستحقّ الثواب فإنه يكون منعماً عليه مع أن ذلك قبيح[15].

ذهب القاضي عبد الجبار إلى أن الله الإنسان لو وصف القديم – تعالى – بأنه عدل حكيم فالمراد به أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره، ولا يخلّ بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة ويقول: "إنه – تعالى – عالم بقبح القبيح ومستغنٍ عنه، عالم باستغنائه عنه، ومن كان هذا حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه"[16]. فالله – تعالى – الذي يستغني بالحسن والقبيح لا يختار القبيح أصلاً. والله – تعالى – أغنى الأغنياء مستغن عن القبيح فهو لا يفعل إلا الحسن وهو أولى من الإنسان وأحقّ في ذلك، كذا قال.

يقول القاضي بأن الإنسان لا يختار الحسن إلا لنيل منفعة منه، أو لدفع مضرة، لأنه يلحقه بذلك مشقة فلا جرم لا يختاره إلا إذا استجر به نفعاً أو دفع به ضرراً، أما الله – تعالى – فيستحيل عليه المشقة، فجاز أن يختار الحسن لحسنه وكونه إحساناً، وكل ما يفعله الله – تعالى – إنما يفعله لحسنه وكونه إحساناً إلا العقاب، فإنه إنما يفعله لحسنه فقط، ويقول: "فعندنا أن القبيح إنما يقبح لوقوعه

[14] *Ibid*., 77.
[15] *Ibid*., 77-78.
[16] *Ibid*., 302.

على وجه نحو كونه ظلما وعند أبي القاسم البلخي أن القبيح إنما يقبح لوقوعه بصفته وعينه، وإلى هذا ذهب بعض المجبرة، وعند بعضهم أن القبيح إنما يقبح للرأي أو لكونها مملوكين مربوبين محدثين إلى أمثال هذا، والحسن إنما يحسن للأمر"[17].

فالقاضي عبد الجبار يخالف البلخي والمجبرة في أقوالهم وبيّن أن الظلم قبيح لعلمنا أنه كذلك، فهو قد قبح لكونه ظلماً لا بصفته وعينه كما ذهب أبو القاسم البلخي، ويدلل على كلامه بأن دخول الدار قد يقبح مرة كون دخولها من غير إذنٍ، ويحسن أخرى بأن يكون عن إذنٍ. كذلك السجدة قد تكون لله – تعالى – فتحسن، وقد تكون للشيطان فتقبح[18].

أقول: وقد ذهب الأوائل من المعتزلة إلى أن حسن الأفعال وقبحها لذاتها لا لصفات فيها، بينما ذهب المتأخرون، والقاضي عبد الجبار منهم إلى القول بأن في الفعل صفة ثابتة توجب الحكم عليه بالحسن أو القبح، فحسن الأفعال وقبحها ليست لصفات حقيقيه فيها، بل لوجوه اعتباريّة أو أوصاف إضافيّة تختلف بحسَب الوجه الاعتباري.

وأرى بأن المعتزلة قد استطاعت استخلاص ما في الآيات القرآنية من أدلة وبراهين عقليّه لتثبت أن ما كان واجباً، أو حسناً، أو قبيحاً في العقل لا تختلف فيه الشرائع، فهي تقول أن ليس كل

[17] *Ibid*., 309-310.
[18] *Ibid*., 310.

الأشياء يعلم حسنها وقبحها من العقل، وترى أن تفاصيل الشريعة ليس للعقل مجال فيها[19].

الحسن والقبح عند الماتريديّة

لقد اتّفقت الماتريديّة والمعتزلة في نظرتهما لمسألة التحسين والتقبيح؛ فالماتريديّة وافقت المعتزلة قولها في حسن الأفعال وقبحها العقلي، وفي أن حسن الفعل أو قبحه ثابت في نفس الفعل أما لذاته، أو لصفة حقيقية فيه، إلا أنها لم تقل بالوجوب العقلي واستقلاله، كما ذهبت المعتزلة في رأيها بانيةً فهمها على هذا المبدأ، فهي على غير ما اعتقدته المعتزلة حين قالت إنه بمقتضى إدراك العقل للحسن والقبح في الفعل يعلم حكم الله – تعالى – في هذا الفعل بالإيجاب أو التحريم ولا يتوقف ذلك على ورود الشرع، بل تقول: إن حكم الله يعلم في بعض الأفعال، لا كل الأفعال، فهي ليست سواء، فمنها ما يجزم العقل فيه بحكم الله وبناءً على إدراكه ما في الفعل من حسن أو قبح[20].

أما الماتريديّة فكان اهتمامها بالنظر إلى ما في الفعل من حسن أو قبح وما يترتَّب على ذلك من وجوب أو حرمة، فقالت بإدراك العقل لحكم الله في بعض الأفعال قبل ورود الشرع من مثل

---

[19] Muṣṭafā Yaḥya ʿAbbūd, *Afʿāl al-ʿIbād fī Ḍawʾ Taḥsīn al-ʿAql wa Taqbīḥih Ithbātan wa Nafyan* (n.p: Maktabah al-Īmān, n.d), 63-70.

[20] Ibn Abī Sharīf al-Maqdisī, *al-Musāmarah bi Sharḥ al-Musāyarah fī al-ʿAqāʾid al-Munjiyah fī al-Ākhirah*, ed. Ṣalāḥ al-Dīn al-Ḥimṣī (n.p: n.p, 2009), taqdīm ʿAbd al-Hādī Muḥammad al-Kharsah, 256-257.

إدراك شكر النعم، فالماتريديّة توافق المعتزلة في إثبات الحسن والقبح الذاتيين للأفعال، وفي أن العقل يدرك الحسن والقبح في بعض الأفعال، لكنها تخالفها في جزم العقل بحكم الله في الفعل بناءً على إدراكه للحسن والقبيح، كما أنها استثنت وجوب الإيمان بالله وتصديق رسوله بمجرد حكم العقل.

فالماتريديّة كانت وسطاً بين قول الأشاعرة بأن الحسن والقبح شرعيان وأنه لا يعرف حسن ولا قبح إلا بحكم الشرع على الأشياء، وبأمره لها أو نهيه عنها؛ فهي حسنة بالأمر بها، وقبيحة بالنهي عنها، وبين قول المعتزلة بأن الحسن والقبح لذات الأشياء، أو لصفاتها أو للوجوه التي تقع عليها وإذا جاء الشرع كشَف عن الحسن والقبح ولم يوجبهما. فالماتريديّة تثبت حسناً وقبحاً ذاتيين كما هو قول المعتزلة، وبأن العقل يستقل بإدراك الحسن والقبح في بعض الأمور، إلا أنها تنفي ما بنته المعتزلة على مسألة الحسن والقبح من وجوب أو تحريم على العباد قبل البعثة أو القول بوجوب شيء على الله مما قالت عنه المعتزلة إنه واجب ثم قسمت الماتريديّة الحسن والقبح إلى ما حسن وقبح في العقل، وإلى ما حسن وقبح في الطبع والمعول عليه عندهم هو ما حسن وقبح في العقل، لأنه لا يتغير ولا يزول بينما حكم الطبع على خلاف ذلك.

وانقسمت الماتريديّة إلى فريقين في حكمها على الأشياء من حيث الحسن والقبح وإدراك العقل لها، فالفريق الأوّل ذهب إلى القول

بأن الحسن والقبح ثابتان للأشياء، وأن العقل يستطيع أن يدرك بعضها مستقلاً من الشرع، وهؤلاء عامة مشايخ سمرقند، وعلى رأسهم أبو منصور الماتريدي. أما الفريق الثاني فقد ذهب إلى أنه لا يجب إيمان ولا يحرم كفر إلا بالبعثة، وأن العقل لا يحسن ولا يقبح، وهم بقولهم هذا يقولون بقول الأشاعرة، وهؤلاء هم أئمة بخارى، وبعض علماء العراق[21].

الحسن والقبح عند الزّمخشريّ

نتيجة لما ذهب اليه المعتزلة في اعتقادهم بعدل الله – سبحانه وتعالى – وغلوّهم في أصل التوحيد وأن الله لم يخلق أفعال العباد بل هم الذين خلقوها فاستحقوا عليها الثواب والعقاب بناءً على إتيانها خيراً أو شراً، ظهرت مسألة الحسن والقبح في الأفعال فرأوا أن الحسن ذاتي في الفعل وكذلك القبح فالحسن فيه حسن ذاتي والقبح فيه قبح ذاتي وإن الله عادل حكيم منزّه عن الفعل القبيح ولذلك نجد الزّمخشريّ – رحمه الله – قد نزه الذات الإلهية عن فعله للقبيح أو خلق الشر وإرادة الكفر والضلال. وهو يرى أن مسألة التحسين والتقبيح العقليين مردها تقديم العقل على السنة، وبالعقل يعرف الخير من الشر، وليس من خلال ما أتتْ به بعثة الرسل.

فالعقل عند الزّمخشريّ يقدم على السّنّة والنقل، لأن العقل عنده مقدس أهَمّ من النقل، ولذلك نجده قد وَظَّفَ اللغة، والنحو،

[21] See, ʿAbbūd, *Afʿāl al-ʿIbād*, 63-70.

في تأويله للآيات التي يفهم من ظاهرها مخالفه معتقده الاعتزالي، كما فسّر باللغة والنحو آيات تتفق ومعتقده.

فنراه قد أول الأفعال القبيحة المسندة إلى الله – سبحانه وتعالى – على وجه يتفق ومذهبه الاعتزالي في تنزيه الذات الإلهية، وقد ذكر بعد الآيات الكريمة التي استشهد بها على التنزيه مع ما فيها من تعارض ظاهر مع ما جاء به، وفسّره من مثل تفسيره للآية الكريمة: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾ [البقرة: ٧]، فظاهر الآية واضح المعنى إلا أنه فسّر بقوله: "لا ختم، ولا تغشية ثَمَّ على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز...، فإن قلت: فلِمَ أسند الختم إلى الله – تعالى – ، وإسناده إليه يدلّ على المنع من قبول الحقّ والتوصّل إليه بطرقه، وهو قبيح والله – تعالى – عن فعل القبيح علواً كبيراً لعلمه بقبحه وعلمه بغناه عنه. وقد نص على تنزيه ذاته بقوله: ﴿ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ ﴾ [ق: ٢٩]، ﴿ومَا ظَلَمۡنَٰهُمۡ وَلَٰكِن كَانُواْ هُمُ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [الزخرف: ٧٦]، ﴿ قُلۡ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِۖ﴾ [الأعراف: ٢٨]"[22].

فالزّمخشريّ ينفي الفهم الظاهر من الآية، وأن الله قد ختم

[22] Abū al-Qāsim Maḥmūd bin ʻUmar al-Khawārizmī al-Zamakhsharī (d. 538H), *al-Kashshāf ʻan Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa ʻUyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, ed. ʻAbd al-Razzāq al-Mahdī (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʻArabī, 1407H), 1: 88-90.

على قلوب هؤلاء كما ذكرت الآية الكريمة لعلمه أن الله منزه عن الظلم، وأن هذا منافٍ لعدله حيث يقول في تفسير الآية: "بأنها كالمختوم عليها، وأما إسناد الختم إلى الله عزّ وجلّ فلينبه على أن هذه الصفة في فرط تمكنها وثبات قدمها كالشيء الخلقي غير العرضي...، فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكافر، إلا أن الله سبحانه لما كان هو الذي أقدره ومكّنه، أسند إليه الختم كما يسند الفعل إلى المسبب[23]".

فالزّمخشريّ ينفي في تفسيره لهذه الآية أن يكون الله – سبحانه وتعالى – قد فعل الختم كما هو ظاهر الآية بناءً على فهمه البلاغي للإسناد المجازي، وعلى العلاقة الإسنادية بين الفعل وفاعلة، فتأويل الآية أتى من أجل خدمه معتقده الاعتزالي في تنزيه الذات الإلهية عن فعل القبيح. فهو بقوله متفق مع المعتزلة الذين يرتبون على قولهم: إن الله لا يفعل القبيح: القول؛ بأن العبد هو الخالق لأفعاله، لأن منها ما هو الحسن، ومنها القبيح، فلو كان الله خالقها، لكان فاعلاً للقبيح.

وللرد أقول: لا يقال: كيف خلق الله الختم على القلوب، وهو قبيح؟ لان خلق الله للقبيح ومشيئته للقبيح ليس قبيحا من — تعالى –، إنما فعل العبد القبيح قبيح منه، لأن العبد منهي عن فعل القبيح ومأمور بفعل الواجب، أما الله فهو الآمر الذي لا آمر له، وهو

[23] *Ibid*., 1:90-91.

الناهي الذي لا ناهي له، فلا يقاس الخالق على المخلوق. ونقل أبو حيان في تفسيره ردًّا على من نفى نسبة الهدى والإضلال، وما في معناهما إلى الله – تعالى – بحجة تنزيه الله عن القبائح قولا: "جاء رجل من كبار الفقهاء يرمَى بالقدر فجلس إلى طاووس في المسجد الحرام، فقال له طاووس: تقوم أو تقام! فقام الرجل، فقيل له: أتقول هذا الرجل فقيه، فقال: إبليس أفقهُ منه! قال: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغۡوَيۡتَنِي﴾ [الحجر: ٣٩]، وهذا يقول: أنا أغوي نفسي[24]".

ويرى العلامة الشنقيطي عند يفسيره لقوله – تعالى –: ﴿مَنۡ أَغۡفَلۡنَا قَلۡبَهُۥ ﴾ [الكهف: ٢٨]، بأن فيها ما يدلّ على أن ما يعرض للعبد من غفلة ومعصية، إنما هو بمشيئة الله تعالى، إذ لا يقع شيء البتة كائنا ما كان إلا بمشيئته الكونية القدرية، – جل وعلا –. ثم أتي بالآيات الأخرى الدالة على أن كل شيء من خير وشر، لا يقع إلا بمشيئة خالق السماوات والأرض، منها: ﴿ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمۡ عَلَى ٱلۡهُدَىٰۚ ﴾ [الأنعام: ٣٥]، ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ﴾ [البقرة: ٧]، ﴿وَجَعَلۡنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ أَكِنَّةً أَن يَفۡقَهُوهُ وَفِيٓ ءَاذَانِهِمۡ وَقۡرٗاۚ وَإِذَا ذَكَرۡتَ رَبَّكَ فِي ٱلۡقُرۡءَانِ وَحۡدَهُۥ وَلَّوۡاْ عَلَىٰٓ أَدۡبَٰرِهِمۡ نُفُورٗا ﴾ [الإسراء: ٤٦]، غيرها، ثم قال: "فما يزعمه

[24] Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*, ed. Ṣidqī Muḥammad Jamīl (Beirut: Dār al-Fikr, 1420H), 5:20.

المعتزلة، ويحاول الزّمخشريّ في تفسيره دائما تأويل آيات القرآن على نحو ما يطابقه من استقلال قدرة العبد وإرادته فأفعاله دون مشيئة الله، لا يخفى بطلانه كما تدلّ عليه الآيات المذكورة آنفا، وأمثالها في القرآن كثيرة[25]".

ويقول الزّمخشريّ في تفسير: ﴿ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ وَيَمُدُّهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ﴾ [البقرة: ١٥]: "فان قلت: كيف جاز أن يوليهم الله مدداً في الطغيان وهو فعل الشياطين؟[26]". فالزّمخشريّ في قوله هذا يقرّر ان ذلك من فعل الشياطين، لا من فعل الله سبحانه لزعمه قبحه، ولا قبح في إيجاده عند أهل السنة، بل في الاتصاف به. والزّمخشريّ رحمه الله إنما قاله بناءً على مذهبه. وقد سبق الرد عليه في الآية قبل هذه.

وقد فسّر الزّمخشريّ قول الله – تعالى –: ﴿إِن تُعَذِّبۡهُمۡ فَإِنَّهُمۡ عِبَادُكَۖ وَإِن تَغۡفِرۡ لَهُمۡ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [المائدة: ١١٨]، بأن المراد بالآية المغفرة للكافر كونه مصرًّا على كفره وإجرامه، ويكون العفو عن الكافر أمراً مستحسناً لكن كان أكثر كفراً حيث يقول: "فإن قلت: المغفرة لا تكون للكفار فكيف قال: ﴿وَإِن تَغۡفِرۡ لَهُمۡ﴾ ؟ قلت: ما قال إنك تغفر لهم، ولكنه بنى الكلام على:

[25] Muḥammad al-Amīn bin Muḥammad al-Mukhtār al-Shanqīṭī (d. 1393H), *Aḍwā' al-Bayān fī Īḍāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 3:265.

[26] Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, 1:105.

إن غفرت، فقال: إن عذبتهم عدلت، لأنهم أحقاء بالعذاب، وإن غفرت لهم مع كفرهم لم تعدم في المغفرة وجه حكمة لأن المغفرة حسنة لكل مجرم في المعقول، بل متى كان الجرم أعظم جرماً كان العفو عنه أحسن"[27].

وفي قوله – تعالى –: ﴿وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ ٱلشَّيۡطَٰنُ فَلَا تَقۡعُدۡ بَعۡدَ ٱلذِّكۡرَىٰ مَعَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنعام: ٦٨]، يقول الزّمخشريّ: "وإن شغلك بوسوسته حتى تنسَى النهي عن مجالستهم فلا تقعد معهم ﴿بَعۡدَ ٱلذِّكۡرَىٰ﴾: بعد أن تذكر النهي، وقرئ: ينسّينك بالتشديد، ويجوز أن يراد: وإن كان الشيطان ينسينّك قبل النهي قبح مجالسة المستهزئين لأنها مما تنكره العقول"[28]. فالزّمخشريّ قد أوّل الآية على قاعدة التحسين والتقبيح بالعقل، وأنه كافٍ وإن لم يردْ شرعٌ في التحريم، وغيره من الأحكام، "كمجالسته المستهزئين فإن قبحها بيّن العقل، فهو مستقل بتحريمها، وحيث ورد الشرع بذلك فهو كاشف لحكمها ومبنية عليه، لا منشئ فيها حكما[29]"، وقد ذهب بذلك مذهب المعتزلة حين جعلوا مسألة التحسين والتقبيح من وظائف العقل، وهذه القاعدة ومخالفة للعقائد السُنيّة وعلل ابن المُنَيّر بطلان ما ذهب إليه قائلا: " فإنه لو كان النسيان المراد هاهنا نسيان

[27] *Ibid*., 1:728.
[28] *Ibid*., 2:34.
[29] Ibn al-Munayyir, *al-Intiṣāf fī mā Taḍammanuh al-Kashshāf min al-I'tizāl (Ḥāshiyah 'alā al-Kashshāf)* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407H), 3:34.

الحكم الذي يدلّ عليه العقل قبل ورود هذا النهى لما عبر بالمستقبل في قوله: ﴿وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ﴾ ، فأمّا وقد ورد بصيغة الاستقبال فلا وجه لحمله على الماضي[30]".

وأرى أنه نهج نفس المنهج في تفسير الآيات التي تتضمن قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فهو يقول في تفسير الآية: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُۥرِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ﴾ [الأعراف: ٢٠] إن في الآية دليل على أن كشف العورة من عظائم الأمور، وأنه لم يزل مستهجناً في الطباع مستقبحاً في العقول[31]". كما يقول وفي آية: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١١٥]: "والمراد بما يتقون: ما يجب اتّقاؤه للنهى، فأما ما يعلم بالعقل كالصدق في الخبر، وردّ الوديعة، فغير موقوف على التوقيف"[32]. فتفسيره هذا قد بناه على قاعده التحسين والتقبيح وبأن العقل هو الحاكم، والشرع كاشف لما غمض عليه تابع لمقتضاه، وقد سبق الرد عليه.

أما قوله – تعالى –: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ [الشمس: ٨ – ١٠]، فيقول

30 *Ibid*., 2:34.
31 Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, 2:90-91.
32 *Ibid*., 2:302.

الزّمخشريّ: "ومعنى إلهام الفجور والتقوى: إفهامهما وإعقالهما، وأن أحدهما حسن والآخر قبيح، وتمكينه من اختيار ما شاء منهما بدليل قوله: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴾، فجعله فاعل التزكية والتدسية ومتولّيهما[33]".

لقد فسّر الزّمخشريّ إلهام الفجور والتقوى في الآية بمعنى إفهامها وإعقالهما، وأن أحدهما حسن، والآخر قبيح، وأنهما يدركان بالعقل، وللعبد أن يختار ما يشاء منهما بعد أن مكّنه الله من ذلك، غير أن الرازي كان يرى المراد من الآية خلاف ما يريده الزّمخشريّ، وهو: "أنه تعالى ألهمَ المؤمن المتقي تقواه، وألهمَ الكافر فجوره، قال سعيد بن جبير: ألزمها فجورها وتقواها، وقال ابن زيد: جعل فيها ذلك بتوفيقه إياها للتقوى، وخذلانه إياها بالفجور[34]". كما ذهب – رادًّا على قول الزّمخشريّ – إلى أن الإلهام يغاير التعليم، والتعريف، والتبيين، بقول الواحدي: "هو أن يوقع الله في قلب العبد شيئا، وإذا أوقع في قلبه شيئاً فقد ألزمه إياه[35]".

ويؤكد هذا التفسير أصل معنى الإلهام، فإن "(لهم)، اللام، والهاء، والميم: أصل صحيح يدلّ على ابتلاع شيء...، تقول العرب: التهم الشيء: التَقمه، ومن هذا الباب الإلهام، كأنه شيء ألقي في

[33] *Ibid*., 4:763.
[34] Fakhr al-Dīn Muḥammad bin ʻUmar al-Tamīmī al-Shāfiʻī al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr aw Mafātīḥ al-Ghayb*, (Beirut: Iḥyāʾ al-Turāth al-ʻArabī, 1420H), 31: 177.
[35] *Ibid*.

الروع فالتهمه[36]"، لذلك ذهب الواحدي إلى أن التفسير الموافق لأصل اللغة ما قاله ابن زيد، وهو صريح في أن الله تعالى خلق في المؤمن تقواه، وفي الكافر فجوره[37].

كما يؤيّد هذا الوجه من التفسير أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يسأل الله – تعالى – أن يرزق نفسه التقوى، وأن يزكّيها، ويطهّرها، لأنه – تعالى – وحده المزكّي لها، لا غيره، فمن دعائه: "...اللَّهُمَّ آتِ نَفْسِي تَقْوَاهَا وَزَكِّهَا أَنْتَ خَيْرُ مَنْ زَكَّاهَا، أَنْتَ وَلِيُّهَا وَمَوْلَاهَا... [38]". ومعنى زَكِّها: طهِّرها، ولفظة (خير) ليست للتفضيل بل معناه: لا مزكّي لها إلا أنت، كما قال: أنت وليّها[39].

وأخيراً أقول: إن الزّمخشريّ يرى رأيَ المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين؛ فقولهم في هذه المسألة مترتبة على قياس الغائب على الشاهد، قاسوا الله – تعالى – بخلقه، فهل هم قد شرعوا له – تعالى – شريعة من نتاج عقولهم، بنوا عليها أن أفعال الله يجري فيها

---

[36] Abū al-Ḥusayn Aḥmad bin Fāris bin Zakariyyā al-Rāzī (395H), *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Harūn (n.p: Dār al-Fikr, 1979), 5: 217.

[37] See, al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, 31:177; Ibn 'Ādil al-Ḥanbalī, Sirāj al-Dīn 'Umar bin 'Alī bin 'Ādil al-Ḥanbalī al-Dimashqī al-Nu'mānī (d. 775H), *al-Lubāb fī 'Ulum al-Kitāb*, ed. 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd and 'Alī Muḥammad Mu'awwaḍ (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 20:362.

[38] قال محقّقو المسند: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

Aḥmad bin Ḥanbal (241H), *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, ed. Shu'ayb al-Arna'ūṭ et. al. (Turkey: Mu'assasah al-Risālah, 2001), 32:61.

[39] Abū Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yaḥyā bin Sharf al-Nawawī (d. 676H), *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj* (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1392H), 17:42.

ما يجري في أفعال العباد من الحسن والقبح، وأن أحكامهما من مدح وذم ثابتة شاهداً وغائباً؟ والحقيقة إن أفعال الله – تعالى – لا يمكن قياسها على أفعال العباد، فإن منها ما يقبح منهم، ولا يقبح منه – تعالى –: كإيلام البريء، وإهلاك الحرث والنسل وما إلى ذلك.

الحسن والقبح عند النّسفيّ مع المقارنة بينه وبين الزّمخشريّ

لقد رأى الإمام النّسفيّ ما رآه أهل السّنّة والجماعة في أن تحكيم العقل وحده واتخاذ البعض له قاعدة للتحسين والتقبيح في الحكم على الأفعال، وما يجري في عالم الغيب والشهادة مسألة خطيرة، ولا يخلو أمرها من بدعة إن هي نهجت منهجاً يستهدف تعاليم الدين عقيدةً وشريعةً، لأن القول بهذا تحدّياً للوحي وصحة النبوة، فمع أنه يقول ما يقوله الماتريديّة في الوجوب العقلي في معرفه الله – تعالى –، لكنه يختلف كما اختلف الماتريديّة مع المعتزلة في جهة الوجوب ومصدره لله سبحانه وتعالى.

والعقل لا يعمل دون هداية الله، فالحسن عنده هو فعل الله سبحانه وتعالى كيفما كان، ولكن الإمام وافق من عرّف الحسن والقبح بصفتي الكمال والنقص، فالعلم هو الحسن بينما القبح هو الجهل، فالناس جميعاً يميزون الحسن من القبيح.

والإمام النّسفيّ – رحمه الله – اعتدّ بالعقل كونه مناط التّكليف وفي إدراكه الحسن والقبيح بمعنى صفتي الكمال والنقص كالعلم والجهل والعدل والظلم، لكنه اختلف مع المعتزلة في استقلال

العقل، أي: بإدراك العقل الدي ذكر من الحسن والقبح في حكم الله – تعالى – وفي أن للفعل في نظره حسناً وقبحاً ذاتيين رغم موافقته للمعتزلة والزّمخشريّ بثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الذي قالته المعتزلة في أن العقل قد يستقل بإدراك الحسن والقبح الذاتيين أو لصفة، فالماتريديّة تقول بالحسن والقبح العقليَيْن لكن الاختلاف بينهم وبين المعتزلة في: هل يعلم باعتبار العلم بثبوتهما في فعل حكم؟ أي: إذا علم بثبوت حسن أو قبح في فعل من أفعال العباد هل يترتَّب على العلم بثبوت أحدهما أن يعلم حكم الله – تعالى – في ذلك الفعل؟ فأكثر الماتريديّة أجابت بنعم على أنه يعلم على هذا الوجه بناءً على وجود الإيمان بالله وشكر النعم.

والمعتزلة أثارت مسألة الحسن والقبح بسبب موقفها من العقل وأحكامه وتأكيداً للأصل الأوّل عندهم وهو التوحيد. والإمام النّسفيّ يرى القبح واستحقاق الذم عليه ثابت بالعقل كما ذهب أهل السّنّة لكن العقاب عليه متوقف على الشرع لأن الحسن ليس إلا ما حسّنه الشرع والقبح ما قبّحه الشرع. فالحسن والقبح كما يرى الثعالبي شرعيّان، والعقل عنده لا يوجب ولا يكلّف وإنما هو شرع، وعلى ذلك ذهب الإمام النّسفيّ بأن على الإنسان واجب البحث عن الشرع الآمر بتوحيد الله كما ذهب جمهور أهل السّنّة مع أن المعتزلة استطاعت استخلاص ما في الآيات من أدلة وبراهين عقليه على أن ما كان واجباً أو قبيحاً أو حسناً في العقل لا تختلف فيه الشرائع.

والخلاف بين النّسفيّ والزّمخشريّ هو الخلاف بين المفسّرين حول جهة التحسين والتقبيح، وليس في ذات الحسن والقبح. فبينما ترى المعتزلة أن كل ما ورد في القرآن الكريم من تكاليف وشرع إنما هو ما ركزه الله في عقول البشر تحسيناً وتقبيحاً وتعريفاً للثواب على جهة الاستحقاق، والمخالفون يرون التحسين والتقبيح من الشرع احتجاجاً بأن الأفعال كلها مستوية في أنفسها وإنما صارت حسنة أو قبيحة بواسطة أمر الشارع ونهيه عنها.

وفي التبصرة لأبي المعين النّسفيّ: أن العقل يدرك حسن بعض الأشياء وقبح بعضها والماتريديّة الحنفية قالوا: إنه يثبت "أن بعض الأفعال منها واجب عقلاً، وكل واجبٍ عقلاً فهو حسن عقلاً، لأن الواجب العقلي أخص من الحسن العقلي، لأن الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلاً، والحسن العقلي ما يجهد على فعله عقلا، فكل واجب عقلاً حسن عقلاً، فلزم من ذلك أن يكون ترك التصديق حراماً عقلاً، فيكون قبيحاً عقلا[40]".

وقد قال الأشعري: إن الحسن والقبح لا يثبتان إلا بالشرع، وقال أبو منصور الماتريدي: بإمكان إدراك العقل لحسن وقبح بعض الأشياء، فالماتريدي الذي نهج منهجه الإمام النّسفيّ لا يقول بالوجوب العقلي واستقلاله، وما بَنتْه المعتزلة على هذا المبدأ، لكن

[40] Bassām ʿAbd al-Wahhāb al-Jābī, *al-Masā'il al-Khilāfiyyah bayn al-Ashā'irah wa al-Māturīdiyyah*, 1st ed. (Beirut: Maktabah Ibn Ḥazm, 2003), 218.

رأيه يعتبر وسطاً بين المعتزلة ومن خالفهم، وكذلك الإمام النّسفيّ أخذ بالعقل إلى جانب النص جامعاً بين العقل والنقل، وموقفه هو الوسط بين النصيين والعقليين، لأن الماتريدي توسط في آرائه بين العقل والنقل مُوائماً بينهما، محاولاً لأخذ بما يصلح الأخذ منه، مما جعل لآرائه قيمة صالحة لمختلف العصور والأزمنة.

فمذهب أهل السّنّة والجماعة في أن الثواب والعقاب متوقفان على ورود الشرع، بينما تقول المعتزلة: إن المدح والذم من لوازم التحسين والتقبيح، والثواب والعقاب من توابع التّكليف لأنه متعلق بحكم الشرع، بينما أرى الفخر الرازي يقول: الحسن والقبح قد يعني بهما كون الشيء ملائماً للطبع أو منافراً، وبهذا لا نزاع بكونهما عقليين، وإنما النزاع في كون الفعل متعلق الذم عاجلاً وعقابه آجلاً[41].

والأحناف يقولون: إن حسن الأفعال وقبحها لا يوجبان حكماً من الله بإيجاب أو تحريم، وثواب وعقاب، إذا لم يأتِ الشارع بالإيجاب أو التحريم، غير أن المعتزلة تقول إن حسن الأفعال وقبحها يوجبان الحكم إنْ أدرك العقل حسن الفعل أو قبحه، وعلى ذلك يترتَّب الثواب والعقاب. والحنفية ترى إن كان الفعل حسناً فهو ينشئ المصلحة، وإن كان قبيحاً فإنه ينشئ المفسدة. أما رأي بن حزم في مسألة التحسين والتقبيح فهو قوله: "والقول الصحيح هو أن العقل

[41] Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl*, 123.

الصحيح يعرف بصحته ضرورة أن الله تعالى حاكم على كل ما دونه وأنه تعالى غير محكوم عليه وأن كل ما سواه تعالى فمخلوق له عز وجل سوآء كان جوهرا حاملا أو عرضا محمولا لا خالق سواه وأنه يعذب من يشاء أن يعذبه ويرحم من يشاء أن يرحمه وأنه لا يلزم أحدا إلا ما ألزمه الله عز وجل، ولا قبيح إلا ما قبّح الله، ولا حسن إلا ما حسّن الله[42]".

والإمام النّسفيّ في فهمه للآيات التي فيها معنى التحسين والتقبيح كان منتصراً لمذهبه الحنفي مدافعاً عن وجهة نظر أهل السّنّة والجماعة، جامعاً بين الأصل والفرع، راجعاً في تفسيره إلى المعقول والمنقول، فنجده يقول في تفسير آية: ﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةٗ قَالُواْ وَجَدۡنَا عَلَيۡهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَاۗ قُلۡ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٨] : الفاحشة: "ما يبالغ في قبحه من الذنوب، وهو طوافهم بالبيت عراة وشركهم، أي: إذا فعلوها اعتذروا بأن آبائهم كانوا يفعلونها فاقتدوا بهم، وإن الله أمرهم بأن يفعلوها حيث أقرّنا عليها، إذ لو كرهها لنقلنا عنها، وهما باطلان لأن أحدهما: تقليد للجهال، والثاني: افتراء على ذي الجلال إذ المأمور به لا بدّ أن يكون حسناً وإن كان فيه على

[42] Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʻAlī bin Aḥmad bin Saʻīd al-Ẓāhirī (d. 456H), *al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwā' wa al-Niḥal* (Cairo: Maktabah al-Khanjī, n.d), 3:60.

مراتب...[43].

أما الزّمخشريّ – رحمه الله – فيقول: "الفاحشة: ما تبالغ في قبحه من الذنوب، أي: إذا فعلوها اعتذروا بأن آباءهم كانوا يفعلونها فاقتدوا بهم، وبأن الله – تعالى – أمرهم بأن يفعلوها. وكلاهما باطل من العذر لأن أحدهما: تقليد والتقليد ليس بطريق العلم، والثاني: افتراء على الله وإلحاد في صفاته، كانوا يقولون: لو كره الله منا ما نفعله لنقلنا عنه[44]".

فالزّمخشريّ وإن لم يصرّح في تفسيره عن معتقده الاعتزالي إلا أنّ بالتأمل يُدرك أنه يقصد إلى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، ووجوب مراعاة الصلاح والأصلح على العباد. فالفحشاء – ويعني بها الزّمخشريّ – الشرور والمعاصي، غير مأمور بها بنص الآية، ولأنه يقول إن الإرادةَ والأمرَ، شيئان متلازمان، فلا تكون مرادةً لله تعالى، لو كانت مرادَه تعالى، لكانت مأموراً بها، وإتيان المأمور به طاعة، فيكون الكافر والفاسق مطيعين. فكيف يريدها لعباده، ولا صلاح لهم فيها على الاطلاق؟

وردًّا على ما قاله، نقول: عند أهل السّنّة أن الأمر قد ينفكّ عن الإرادة، فيوجد بدون الإرادة، ويوضح هذا التفريق، أن الشيء قد يؤمَر به ولا يكون مراداً، ومثال ذلك: "أن السيد إذا أراد أن يظهر

[43] Abū al-Barakāt ʻAbd Allāh bin Aḥmad bin Maḥmūd Ḥāfiẓ al-Dīn al-Nasafī, *Tafsīr al-Nasafī: Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl*, ed. Yūsuf ʻAlī Budaywī and Muḥy al-Dīn Dīb Mistū, 1st ed. (Beirut: Dār al-Kalām al-Ṭayyib, 1998), 1:563.

[44] Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, 2:94-95.

على الحاضرين عصيان عبده، يأمره بالشيء ولا يريده منه [45]".

وردّ آخر على ما تمسك به الزّمخشريّ هو أن الأمر أمران: أمر تكويني، وأمر تشريعيّ تدوينيّ، أما الأول: فخطاب (كن)، وهو تابع للإرادة، يحصل به وجود الأشياء، ويعم جميع الكائنات. فالطاعات والمعاصي كلها مأمورة ومرادة بهذا الأمر، ولا يتعلق بهذا الأمر الطاعة والعصيان والثواب والعقاب، لأنه يتعلق بالأشياء حال العدم، والثاني: ما شرعه الله لعباده، وكلّفهم به، مما دون في كتب الشريعة وبيّن، وهذا الأمر يتعلق به الطاعة والعصيان والثواب والعقاب والرضا والسخط. والكفر والمعاصي ليست مأمورة بهذا الأمر[46].

الخاتمة

قلت بما معناه عند الإمام الزّمخشريّ: إن العقل كفيل بمفرده أن يستظهر حكم الله في الأشياء بناءً على ما يرى فيها من صفة الحسن والقبح، فالحسن والقبح عنده ذاتيّان في الأفعال. والله سبحانه منزه عن فعل القبيح، كما أنه منزّه عن خلق الشر، وإرادة الكفر والضلال، وعلى ذلك فسّر الإمام الآيات المتضمنة معنى الحسن والقبح تفسيراً عقليًّا مجازيًّا قاسَ فيه أفعال الله – تعالى – بأفعال العباد، وأن أحكام الله – تعالى – يجب أن تسير وفقَ الأحسن، فالله سبحانه منزه عن

[45] Muḥammad Jamāl al-Dīn bin Muḥammad bin Sa'īd bin Qāsim al-Ḥallāq al-Qāsimī (1332H), *Maḥāsin al-Ta'wīl*, ed. Muḥammad Bāsil 'Uyūn al-Sūd, 1st ed. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1418H), 5:34.

[46] *Ibid*.

خلق القبيح والضالّ، فالعقل عند الإمام مقدّم على السنة، وبالعقل يعرف الخير من الشر وليس من خلال ما أتت به بعثة الرسل.

بينما ذهب الإمام النّسفيّ إلى القول باستقلال العقل بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل، فالعقل بقدرته التي خلقها الله يدرك معاني الكمال والنقص والحسن والقبيح من غير ورود الشرع، وليس في هذا خلاف بين الإمامَين وفي أن الحسن صفة كمال والقبيح صفة نقص، فالعلم حسن والجهل قبيح ولكن ما يترتَّب عليه الفعل من ثواب عاجل وعقاب آجل هو محل الخلاف بين الإمامين بناءً على مذهبيهما.

فالإمام النّسفيّ لا يقول بالوجوب على الله بناءً على القول بالحسن والقبح وبأن العقل إذا أدرك الحسن والقبح أوجب على الله شيئاً مما قال عنه المعتزلة إنه واجب، فالموجب عند الإمام النّسفيّ هو الله – تعالى –، وما العقل إلا آلة يقاس بها الفعل إن كان حسناً أو قبيحاً، ولا يترتَّب على الفعل من ثواب أو عقاب إلا بعد بعثة الرسل، فالإمام النّسفيّ أخذ بالعقل إلى جانب النص جامع بينهما وإن كان قد وافق الإمام الزّمخشريّ في الوجوب العقلي في معرفة الله – تعالى – وتمييز العقل للفعل الحسن والقبيح، وأنه اعتدّ بالعقل كونه مناط التّكليف، إلا أن العقل وإن أدرك حسن الفعل أو قبحه فإنه بلا ثواب ولا عقاب إذا لم يأتِ الشارع بالإيجاب أو التحريم. ولا خلاف بين الإمامين في أن الله لا يفعل القبيح وأنه يوصف بالكمال

منزه عن صفات النقص.

فالإمام النّسفيّ والإمام الزّمخشريّ وإن اتّفقا في بعض الأمور إلا أن لكل واحد منهما رأيه الذاهب مع جماعته المناصر لمعتقده، مع أن الإمام النّسفيّ في تفسيره لكل الآيات كان مبتعداً كل البعد عما عند الزّمخشريّ من الاعتزال.

References

'Abbūd, Muṣṭafā Yaḥya. *Af'āl al-'Ibād fī Ḍaw' Taḥsīn al-'Aql wa Taqbīḥih Ithbātan wa Nafyan*. n.p: Maktabah al-Īmān, n.d.

'Abd al-Jabbār. *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, ed. 'Abd al-Karīm 'Uthmān. Cairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1965.

Abū Daqīqah, Maḥmūd. *Al-Qawl al-Sadīd fī 'Ilm al-Tawḥīd*, ed. 'Iwāḍ Allāh Jād Ḥijāzī. n.p: al-Idārah al-'Āmmah li Iḥyā' al-Turāth, n.d.

Abū Ḥayyān. Muḥammad bin Yūsuf bin 'Alī bin Yūsuf bin Hayyān, Athīr al-Dīn al-Andalusī. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*, ed. Ṣidqī Muḥammad Jamīl. Beirut: Dār al-Fikr, 1420H.

Aḥmad, Muḥammad Kāmil. *Mafhūm al-'Adl fī Tafsīr al-Mu'tazilah li al-Qur'ān al-Karīm.* n.p: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1983.

Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad bin 'Uthmān bin Qaymāz. *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-'Alām*, ed. Bashshār 'Awwād. n.p: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003.

Al-Ḥamawī, Yāqūt. *Mu'jam al-Udabā' Irshād al-Arīb ilā Ma'rifah al-Adīb*, ed. Iḥsān 'Abbās. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993.

Ibn 'Ādil al-Ḥanbalī, Sirāj al-Dīn 'Umar bin 'Alī bin 'Ādil al-Ḥanbalī al-Dimashqī al-Nu'mānī (d. 775H). *Al-Lubāb*

fī 'Ulum al-Kitāb, ed. 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd and 'Alī Muḥammad Mu'awwaḍ. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998.

Ibn Abī Sharīf al-Maqdisī. *Al-Musāmarah bi Sharḥ al-Musāyarah fī al-'Aqā'id al-Munjiyah fī al-Ākhirah*, ed. Ṣalāḥ al-Dīn al-Ḥimṣī. n.p: n.p, 2009.

Ibn al-Munayyir. *Al-Intiṣāf fī mā Taḍammanuh al-Kashshāf min al-I'tizāl (Ḥāshiyah 'alā al-Kashshāf)* Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407H.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad (241H). *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*, ed. Shu'ayb al-Arna'ūṭ et. al. Turkey: Mu'assasah al-Risālah, 2001.

Ibn Ḥazm al-Ẓāhirī, Abū Muḥammad 'Alī bin Aḥmad bin Sa'īd (d. 456H). *Al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwā' wa al-Niḥal*. Cairo: Maktabah al-Khanjī, n.d.

Ibn Khallikān. *Wafayāt al-A'yān wa Anbā' Abnā' al-Zamān*, ed. Iḥsān 'Abbās. Beirut: Dār Ṣādir, 1994.

Al-Ījī, 'Abd al-Raḥmān bin Aḥmad 'Āḍud. Al-*Mawāqif*, ed. 'Abd al-Raḥmān 'Umayrah. Beirut: Dār al-Jayl, 1997.

Al-'Imrānī, Abū al-Ḥusayn Yaḥya bin Abī al-Khayr bin Sālim (d. 558H). *Al-Intiṣār fī al-Radd 'alā al-Mu'tazilah al-Qadariyyah al-Ashrār*, ed. Sa'ūd bin 'Abd al-'Azīz al-Khalaf. Riyadh: Aḍwā' al-Salaf, 1999.

Al-Jābī, Bassām 'Abd al-Wahhāb. *Al-Masā'il al-Khilāfiyyah bayn al-Ashā'irah wa al-Māturīdiyyah*, 1st ed. Beirut: Maktabah Ibn Ḥazm, 2003.

Al-Nasafī, Abū al-Barakāt 'Abd Allāh bin Aḥmad bin Maḥmūd Ḥāfiẓ al-Dīn. *Tafsīr al-Nasafī: Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl*, ed. Yūsuf 'Alī Budaywī and Muḥy al-Dīn Dīb Mistū. Beirut: Dār al-Kalām al-Ṭayyib, 1998.

Al-Nawawī, Abū Zakariyyā Muḥy al-Dīn Yaḥyā bin Sharf (d. 676H). *Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1392H.

Al-Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn bin Muḥammad bin Sa'īd bin Qāsim al-Ḥallāq (1332H), *Maḥāsin al-*

Ta'wīl, ed. Muḥammad Bāsil 'Uyūn al-Sūd. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1418H.

Al-Qiftī, Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥasan 'Alī bin Yūsuf. *Inbāh al-Ruwāh 'alā Anbāh al-Nuḥāḥ*. Beirut: Maktabah al-Anṣariyyah, 1424H.

Al-Rāzī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin 'Umar Fakhr al-Dīn. *Al-Maḥṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl*, ed. Ṭāha Jābir Fayyāḍ al-'Ulwānī. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1997.

Al-Rāzī, Abū al-Ḥusayn Aḥmad bin Fāris bin Zakariyyā (395H). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Harūn. n.p: Dār al-Fikr, 1979.

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad bin 'Umar al-Tamīmī al-Shāfi'ī. *Al-Tafsīr al-Kabīr aw Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420H.

Al-Subkī, Taqī al-Dīn Abū al-Ḥasan 'Alī. *Al-Ibhāj fī Sharḥ al-Minhāj*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.

Al-Shahrastānī, Muḥammad bin 'Abd al-Karīm bin Abī Bakr Aḥmad (d. 548H). *Al-Milal wa al-Niḥal*, ed. Muḥammad Sayyid Kaylānī. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1404H.

Al-Shanqīṭī, Muḥammad al-Amīn bin Muḥammad al-Mukhtār (d. 1393H). *Aḍwā' al-Bayān fī Īḍāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

Al-Taftāzānī, Sa'd al-Dīn Mas'ūd bin 'Umar. *Sharḥ al-Maqāṣid fī 'Ilm al-Kalām*. Pakistan: Dār al-Ma'ārif al-Nu'māniyyah, 1981.

Al-Zamakhsharī, Abū al-Qāsim Maḥmūd bin 'Umar al-Khawārizmī (d. 538H). *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, ed. 'Abd al-Razzāq al-Mahdī. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407H.

Al-Ẓawāhirī, Muḥammad al-Ḥusaynī. *Al-Taḥqīq al-Tām fī 'Ilm al-Kalām*, Cairo: Dār al-Baṣa'ir, 2009.

Al-Ziriklī, Khayr al-Dīn bin Maḥmūd bin Muḥammad bin ʻAlī bin Fāris. *Al-Aʻlām*. Damascus: Dār al-ʻIlm li al-Malāyīn, 2002.