قراءات ومراجعات

قراءة في كتاب
نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي*
تأليف: عبد النور بزا**

محمد علي الجندي***

يقع هذا الكتاب في ١٦٧صفحة، وهو يتناول واحدة من القضايا الكبرى التي شغلت العقل الإسلامي، واستأثرت بجهود المفكرين المسلمين على اختلاف العصور؛ وهي "نظرية التعليل" وتجلياتها وتأثيراتها في الفكرين: الكلامي والأصولي. وقد استقصى الباحث مرجعياتها في مصادرها الأصلية، ونَقَد مسائلها، انطلاقًا من مصادرها المعتمدة لدى كلّ مدرسة، من غير أن يكون محكومًا بهذه النظرية الذهنية أو تلك، متّسمًا بشمولية الرؤية وسعة النظر في التعامل مع جميع الآراء.

ولتحقيق هذه الأهداف، فقد قسّم الباحث كتابه إلى مقدّمة، وتمهيد، وثلاثة فصول، وخاتمة.

حمل الفصل الأول من هذا الكتاب عنوان "التعبّد والتعليل"، والفصل الثاني "نظرية التعليل في الفكر الكلامي"، والفصل الثالث "نظرية التعليل في الفكر الأصولي".

وبذلك جاءت خطّة الكتاب مختصرة ومباشرة، التزم فيها المؤلِّف المنهج العلمي، والانفتاح على الرأي المخالف، والبحث عن المشترك المعرفي؛ إذ أبان في مجمل كتابه أنّ ما يقع على نظرية التعليل من اختلاف، هو في جوهره اختلاف تنوّع وتكامل، لا اختلاف

* بزا، عبد النور. **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، هريندن- فرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١١م.

** استاذ التعليم العام، مكناس- المغرب.

*** أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم، جامعة المنيا، جمهورية مصر العربية. البريد الإلكتروني: Mohamedalgendy45@yahoo.com

تم تسلّم القراءة بتاريخ ٢٠١٢/٦/١٦م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٢/٧/١٢م.

تضاد وتنافر. وسوف نقدّم في هذا العرض السريع قراءة فاحصة لهذا الكتاب القيّم، تتضمّن عرضًا لمحتواه وبيان مناسب لمراميه وأهدافه.

ففي الفصل الأول الموسوم بِـ"التعبّد والتعليل"، يتعرّض المؤلِّف لجملة من المصطلحات المهمة، فيبدأ بتعريف التعبّد في اللغة بأنّه "التزهد، والتنسك، والتألُّه، والتحنث، والترهب."[١] ثمّ ينتقل إلى تعريفه في الاصطلاح بأنّه "ما لا يعقل معناه على الخصوص؛"[٢] أي ما لا يقبل التعليل من الأحكام، ولا يمكن للعقل أن يُدرِك علّته الخاصة على وجه التحديد، ولا يجري فيه القياس.[٣]

ينتقل المؤلِّف بعد ذلك إلى بيان أقسام التعبّد،[٤] فيقسمه إلى نوعين: تعبّد خاص، وتعبّد عام. ويُقصَد بالأول جميع الشعائر التعبّدية الخالصة وما في معناها من المقدّرات الشرعية التي لا يُقبَل الزيادة فيها ولا النقصان منها، وهذا هو التعبّد المحض. أمّا التعبّد العام فهو التحقّق بمقام العبودية لله تعالى في كلّ شيء؛ اعتقادًا، وتقرّبًا، وسلوكًا، وعلاقاتٍ، ومعاملاتٍ اجتماعية: خاصة أو عامة، بحيث تصطبغ حياة الإنسان كلّها –ما ظهر منها وما بطن– بصبغة العبودية لله تعالى، فتكون محكومة في كلّ كبيرة وصغيرة بقانون الشرع. وبهذا يظهر أنّ أعمال العبادات والعادات والمعاملات في منطق الشريعة فرع، لا فرق بينها في قصد التعبّد بها لله تعالى متى خلصت النية فيها. فما كان من قبيل العبادات المحضة؛ "كالصلاة والحج وغيرها فلا إشكال فيه، وأما العادات فلا تكون تعبّديات إلا بالنيات."[٥]

يتناول المؤلِّف بعد ذلك "التعليل وأقسامه"، فيُعرِّف التعليل في اللغة –بناء على المصادر اللغوية المعروفة والمعتبرة– بأنّه "سقيٌ بعد سقيٌ، وجني التمر مرة بعد أخرى...

[١] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٢٥.
[٢] المرجع السابق، الصفحة نفسها.
[٣] المرجع السابق، الصفحة نفسها.
[٤] المرجع السابق، الصفحة نفسها.
[٥] الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الجيزة–مصر: دار ابن عفان، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ج٣، ص١٨.

والعلة: المرض... والعلة: الحدث يشغل صاحبه عن حاجته... وهذا علة لهذا أي سبب."[٦]

ثمّ يُعرِّفه في الاصطلاح بأنّه "إجراء صفة الأصل في فروعه" كما يقول ابن حزم.[٧] والمقصود به "تعدية حكم النص إلى محل لا نصّ فيه" كما يقول السرخسي.[٨] وبهذه التعريفات وغيرها يتبيّن أنّ التعليل هو إعطاء الفرع حكم الأصل بجامع العلّة المشتركة بينهما، وهذا بمعناه القياسي الخاص، وهو غير التعليل بمعناه المصلحي العام؛ وهو ما تتعلّق به الأحكام الشرعية من الأسباب، والمقاصد، والحِكم، والغايات الحميدة، والمصالح المناسبة لجلب المنافع أو دفع المضار.

أمّا أقسام التعليل فهي عنده ثلاثة:

أ. **التعليل المادي الدهري**: ويُقصَد به إسناد التأثير إلى العلل الطبيعية بمنأى عن الإرادة الإلهية. والتعليل بهذا المفهوم، لم يقل به إلا الدهريون "الذين ينسبون كل ما يظهر في العالم المادي مما ليس له سبب ظاهر إلى الحار والبارد والرطب واليابس."[٩]

والتعليل المادي الدهري المنفصل عن التدبير الإلهي، بعيد كلّ البُعْد عن التصور الإسلامي، وقد أنكره مَنْ أنكر التعليل مِن المتكلّمين والفلاسفة المسلمين والفقهاء، وهو غير التعليل السببي الذي أودعه الباري تعالى الظواهر الكونية، وبنى عليه الأحكام الشرعية، وأجمع عليه جميع العقلاء من المسلمين وغيرهم.[١٠]

---

[٦] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٣٠. وانظر:
– ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (علل)، ج١١، ص٤٦٧-٤٦٨.

[٧] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٣٠. وانظر:
– ابن حزم، علي بن أحمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، القاهرة: دار الحديث، ط١، ١٤٠٤هـ، ج٨، ص٥٧٦.

[٨] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٣٠. وانظر:
– السرخسي، أبو بكر بن أحمد. **أصول السرخسي**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م، ج٢، ص١٨٠.

[٩] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٣١. وانظر:
– ابن رشد، محمد بن أحمد. **تهافت التهافت**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ج٢، ص٧٨٨..

[١٠] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٣٢.

ب. التعليل القياسي الخاص: وهو أساس القول بالقياس عند الأصوليين؛ أي وجود علّة أو علل خاصة في هذا النص أو ذاك، سواء أكانت ظاهرة أم خفية، تصلح لنقل الحكم بموجبها من الأصل إلى الفرع، مع إمكان معرفتها بمسلك من مسالك التعليل المعروفة؛ كالإجماع، والنص، والإشارة، والسَّبر، والمناسبة، والدوران، والاستقراء، إلخ.[١١]

ج. التعليل المصلحي العام: يفيد هذا القسم أنّ الأحكام معلّلة بالحكم والمناسبات والمقاصد والمصالح العائدة على العباد عمومًا، وهذا النوع من التعليل فرع عن اتصاف الله بمنتهى الحكمة واللطف والعلم، والتنزّه عن العبث، وهو الذي لم تختلف فيه أنظار العقلاء؛[١٢] إذ "لا خلاف بين العقلاء أن شرائع الأنبياء قصد بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية."[١٣] "وأن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً بدليل الاستقراء."[١٤]

ينتقل المؤلِّف بعد ذلك إلى الحديث عن نظرية التعليل في الفكر الكلامي،[١٥] في الفصل الثاني من كتابه، فيستهل كلامه بالقول إنّ قضية تعليل الأحكام الشرعية مسلّمة، مقطوع بها في نصوص الشريعة، وآثار الصحابة والتابعين وتابعيهم بالاستقراء، ولم يبدأ الخلاف فيها إلّا مع ظهور الفرق الكلامية وتنازعها في مسألة "تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض."[١٦] وهو ما يفيد أنّ الخلاف في مسألة التعليل قام على أساس علم الكلام، فهو فرع عن قاعدة التحسين والتقبيح العقليين.[١٧] بمعنى أنّ أحكام الأشياء والأفعال تدور

---

[١١] المرجع السابق، ص٣٣.

[١٢] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٣٤.

[١٣] القرطبي، محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: هشام سمير البخاري، الرياض: دار عالم الكتب، ٢٠٠٣م، ص٦٤.

[١٤] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٩.

[١٥] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٣٥.

[١٦] للاستزادة، انظر: **تعليل الأحكام** لمحمد مصطفى شلبي، و**نظرية المقاصد** لأحمد الريسوني، و**مقاصد الشريعة** لطه جابر العلواني.

[١٧] خلاصة هذه النظرية أنّه ما دامت الأشياء والأفعال ذات أوصاف طبيعية موجودة فيها ابتداءً تجعلها حسنة أو قبيحة، فبإمكان العقل أن يدرك ما فيها من حسن أو قبح قبل مجيء الشرع؛ أي ما فيها من مصالح يجب مراعاتها، وما فيها من مفاسد يجب درؤها. انظر:

مع أوصافها التي هي عللها وجودًا وعدمًا، فمتى كانت الأشياء والأفعال حسنة، فهي مصلحة تقتضي الأمر بها وجوبًا، أو ندبًا، أو إباحةً، ومتى كانت قبيحة، فهي مفسدة تستدعي النهي عنها، تحريمًا أو كراهةً.

وبهذا يظهر أنّ الحُسن والقُبح وما في معناهما من المصالح والمفاسد والمنافع والمضار، هما مناط أحكام الشريعة. لذا، كان القول بالتحسين والتقبيح العقليين هو عين القول بالعلل والحكم والمصالح الإجمالية العائدة على الإنسان، سواء في أفعال الله أو أحكامه.

يعرض المؤلِّف بعد ذلك أهم آراء المدارس الكلامية:

رأي مدرسة المعتزلة

يرى أئمة هذه المدرسة أنّ التعليل لا ينفصل عن أساسه المرجعي، وهو قاعدة "التحسين والتقبيح العقليين"، وذلك على النحو الآتي:

١. أسبقية النظر العقلي:[١٨] أجمع جمهور المعتزلة على أنّ أول ما يجب على المكلّف هو إعمال العقل. أمّا النظر عندهم فعمدته حجة العقل، وهي مقدّمة على بقية الحجج. "فاعلم: أنّ الدلالة أربعة؛ حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع."[١٩]

وهذه الأولوية المعرفية، والأسبقية المنهجية التي أولاها المعتزلة للدليل العقلي، لا تتجاوز حدود أصول الدين ممثَّلة في: التوحيد، والعدل، وشكر المنعم، وتقبيح الكفر والظلم والجهل بالله، وما يتضمّنه هذا المعنى من مبادئ القيم.

– فرغل، يحيى هاشم. **نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية**، مصر: مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧٢م، ص٢٠٣.

[١٨] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٣٦ وما بعدها. والمعروف عن المدرسة الاعتزالية أنّها مدرسة عقلانية تُقدِّم العقل على النص، وتطالب بضرورة إعمال النظر العقلي المؤدي إلى معرفة الله بالاستدلال. انظر:

– الهمداني، عبد الجبار بن أحمد. **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٨م، ص٧٠ وما بعدها.

[١٩] الهمداني، **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص٤٥–٨٨.

وأمّا المجالات الأخرى فلا قِبَل للنظر العقلي بها، وأولها ما يدخل في مسمّى الفقه من أحكام العبادات والمعاملات والجنايات، فهذه لا دخل للعقل فيها، وإنّما مستندها دلائل الشرع من الكتاب والسنّة والإجماع والقياس.[٢٠]

ويُلاحَظ أنّ هذا التمييز لدى المعتزلة بين ما دليله العقل؛ وهو أصول الاعتقاد، أو ما يُصطلَح عليه في علم الكلام بِـ"الواجبات العقلية"، وما معتمده الشرع وهو أحكام التكليف، أو ما يُعبَّر عنه في علم الأصول بِـ"الواجبات الشرعية"؛ أمر طبيعي لا غرابة فيه؛ لأنّ أئمة هذه المدرسة كانوا معتزلة في علم الكلام، وأحنافًا أو شافعيةً في علم الأصول كما هو مُقرَّر في تراجمهم.[٢١]

٢. نظرية التحسين والتقبيح العقليين: وقد سبق أن تحدثنا عنها بوصفها أساس التعليل عند المعتزلة. غير أنّ المؤلِّف–كما أسلفنا– يُحذِّر من القول بأنّ المعتزلة قد أخضعوا كلّ شيء للعقل، وأنّهم أطلقوا له العنان للبحث في جميع المسائل. وهذا القول على إطلاقه فيه كثير من المبالغة وعدم الدقة والموضوعية. فالمسألة تحتاج إلى توضيح؛ إذ إنّ المعتزلة –كما أشرنا– فرقوا بين الواجبات العقلية والواجبات الشرعية، وهو ما يقطع ببطلان مجموع الدعاوى القائلة بتحكيم المعتزلة العقل في كلّ شيء، وهيمنته على ما سواه من أحكام الشريعة.

٣. نظرية الصلاح والأصلح:[٢٢] انبثقت هذه النظرية عن نظرية المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين. وهذه النظرية في مجملها هي وجه من وجوه أصل العدل، الذي هو امتداد لأصل التوحيد؛ لأنّ التوحيد بالمعنى المعتزلي يقتضي تنزيه الله عن مشابهة الإنسان

[٢٠] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٣٨.

[٢١] منهم على سبيل المثال لا الحصر: أبو عبد الله الحسين بن علي البصري الفقيه المتكلّم صاحب التصانيف، الذي كان من دعاة المعتزلة، ومن أئمة الحنفية أيضًا. انظر:

– الذهبي، شمس الدين محمد. **سير أعلام النبلاء**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣م، ج١٦، ص٢٢٤.

[٢٢] الصلاح في اللغة: ضد الفساد. وفي الاصطلاح: هو جلب النفع ودفع الضرر، والأصلح بمعنى "الأولى". انظر ذلك في:

– الهمداني، عبد الجبار. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق: مصطفى السقا، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥م، ج١٤، ص٣٥.

في صفاته. ومن مقتضيات هذا التنزيه أن يتصف الله بالعدل ويتنزه عن الظلم، حتى لا يُشابِه الإنسان في أفعاله، وبهذا يكون الله أحداً عدلاً. والعدل يقتضي أن لا يفعل الله إلا الصلاح والأصلح، ولا يفعل إلا الخير، ويتعالى عن فعل القبيح، أو لا يختاره لعلمه بقبحه وبغناه عنه.[٢٣]

ومن مقتضيات الصلاح والأصلح أنّ الله خلق الإنسان حرًّا في اختياره على أساس العقل الذي يميز به بين الخير والشر، ويُدرِك بموجبه علل الأشياء والأفعال، وما يترتّب عليها من مصالح أو مفاسد، ويُفرِّق على أساسها بين حسنها وقبيحها، فيفعل الحسن ويترك القبح، ويشكر المنعم بناءً على ما أدركه من تلك العلل، وما انبنى عليه من أحكام، وهذا هو معنى التعليل الذي هو أساس نظرية المقاصد.[٢٤]

وكذلك هو الحال في الأحكام الإلهية؛ فما كان منها قابلاً للتعليل عُلِّل، وما كان غير قابل له لا يُعلَّل، كما قال القاضي عبد الجبار: "وليس يجب في الأحكام كلّها أن تكون معلّلة، بل الأصل فيه أن يعرض على وجوب التعليل، فإن قبل التعليل عُلِّل، وإن لم يقبل لم يُعلَّل."[٢٥] ويُقرِّر عبد الجبار "أن القياس الشرعي لا يخالف القياس العقلي، إلا أن العلل في القياس العقلي تكون موجبة ومؤثرة... وليس كذلك العلل الشرعية، لأنه لا يجوز في العلل أن تكون موجبة... وقد علمنا أن الأحكام الشرعية موضوعها المصالح والألطاف، ولهما تعلق كالدواعي، ولعللهما مدخل في هذا الباب، فلا يجوز في علتهما أن تجري مجرى العلل العقلية."[٢٦]

وعلى ذلك، فتعليل الأحكام برعاية مصالح الإنسان لم يكن محلّ خلاف بين أئمة المعتزلة ومَنْ عاصرهم، أو جاء بعدهم مِن أئمة المدارس الإسلامية الأخرى، بل كلّهم أجمعوا على تعليل الشرائع بالمقاصد ورعاية المصالح باستثناء الظاهرية.[٢٧]

---

[٢٣] الهمداني، **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص٥٩٧.

[٢٤] النشار، علي سامي. **الفكر الإسلامي والفلسفة**، القاهرة: مكتبة المعارف، ١٩٧٩م، ص٤٨ وما بعدها.

[٢٥] الهمداني. **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص٤٢٩.

[٢٦] الهمداني، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، مرجع سابق، ج١٧، ص٢٨٢.

[٢٧] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٤٦.

رأي مدرسة الإمامية[٢٨]

لا يخرج رأي هذه المدرسة في محصلته النهائية عن نظريتها في التحسين والتقبيح العقليين أيضًا، ويجملها المؤلِّف في ما يأتي:[٢٩]

١. العقل أساس النظر: يُعزى تقديم النظر عند الأمامية إلى كونه أول ما تقوم به الحجة على صحة النبوة وإفحام منكريها، ومتى تعطّل دليل النظر انتفى العلم بصدق الرسول، ولم تعد هناك فائدة من بعثته... وبذلك يصبح المخالف والمعاند له معذورًا في كفره وإلحاده؛ لفقدان ما يقطع عذره وهو النظر.[٣٠]

وعليه، فإنّ معرفة الله واجبة بالعقل، وإن دلّ عليه الشرع أيضًا بقوله تعالى: ﴿ **فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ** ﴾ (محمد: ١٩). لذا، "يجب على المكلّف أن يحصّل العلم والمعرفة بصانعه بحكم العقل واليقين به، وهذا هو الأول من أصول (الدين) التوحيد."[٣١]

٢. نظرية التحسين والتقبيح العقليين:[٣٢] تناول الإمامية هذه النظرية، ونسبوا القول بثبوتها لأنفسهم قبل المعتزلة، وهو المستفاد من قول ابن المطهر الحلِّي "ذهبت الإمامية ومن تابعهم من المعتزلة إلى أن من الأفعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة العقل. ومنها ما يعجز العقل عن العلم بحُسنه أو قبحه، فيكشف الشرع عنه كالعبادات."[٣٣]

---

[٢٨] سُمِّيت الإمامية بهذا الاسم لقولها بالإمامة والعصمة والنص. انظر:
– المفيد، محمد بن محمد بن المعلم. **أوائل المقالات في المذاهب والمختارات**، تحقيق: إبراهيم الأنصاري الزنجاني، بيروت: دار المفيد، ١٩٩٣م، ص٣٩.

[٢٩] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٥٠ وما بعدها. ويُلاحَظ أنّ متأخري الإمامية قد أخذوا بالأصول الخمسة للمعتزلة، ما عدا أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. انظر:
– الحلي، الحسن بن يوسف المطهر. **نهج الحق وكشف الصدق**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م، ص٥٠.

[٣٠] الحلي، **نهج الحق وكشف الصدق**، مرجع سابق، ص٥٠.

[٣١] الزنجاني، إبراهيم الموسوي. **عقائد الإمامية الاثني عشرية**، قم: مؤسسة طباعة وتجليد دار الكتاب، ١٩٨٢م، ص٢٧٧.

[٣٢] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٥٢.

[٣٣] الحلي، **نهج الحق وكشف الصدق**، مرجع سابق، ص٨٢.

٣. تعليل الأفعال والأحكام الإلهية:[٣٤] انتهى جمهور الإمامية -بناءً على قولهم "بالتحسين والتقبيح العقليين"- إلى أنّ الله عدل حكيم لا يصدر عنه العبث، ولا يفعل القبيح، ولا يخلّ بالواجب.[٣٥] بل جميع أفعاله تعالى حكمة وصواب. لذا، فإنّ كلّ ما يفعله سبحانه وتعالى هو لغرض ومصلحة وحكمة؛ لأنه متى تجرّدت أفعاله تعالى عن الأغراض والمقاصد والحكم، اختلّ نظام الكون، وتعطّلت العلوم، وبطلت النبوات بأسرها، وسادت الفوضى، وعمّ العبث.[٣٦] وقد استند الحلي في تعليل الأفعال الإلهية بالأغراض والغايات الحميدة، إلى ما في الكتاب العزيز من نصوص صريحة دالّة على أنّ الله تعالى يفعل لغرض وغاية، لا عبثًا ولعبًا.[٣٧] وحاصل ما يمكن تسجيله -ممّا سبق- على رأي الإمامية في التعليل، أنّهم قالوا بالتعليل المصلحي العام في أفعال الله وأحكامه، ولكنّهم اضطربوا في القول بالتعليل القياسي الخاص في أحكامه بين رافض ومثبت له تأصيلاً وتنزيلاً، وكلّ هذا بخلاف أتباع مذهب الظاهرية؛ فهم لا يقولون بأيّ نوع من التعليل إلا ما كان منصوصًا، في حين يقول جمهور الإمامية بتعليل أفعال الله تعالى بالمصالح وتبعية أحكامه لها أيضًا، وهم في هذا يتفقون مع المدارس الكلامية الأخرى، باستثناء بعض الأشاعرة.[٣٨]

رأي مدرسة الزيدية[٣٩]

تنهج هذه المدرسة نهج المعتزلة؛ فحاصل رأي أئمتها في التعليل يجد مرجعيته في قاعدة "التحسين والتقبيح العقليين"،كما يقول المقبلي: "فهم معتزلة في مسألة التحسين والتقبيح وتعليل أفعاله تعالى بالحكم،"[٤٠] وفي ما يأتي بيان لذلك:

---

[٣٤] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٥٣.

[٣٥] الزنجاني، **عقائد الإمامية الاثني عشرية**، مرجع سابق، ص٧٤.

[٣٦] الحلي، **نهج الحق وكشف الصدق**، مرجع سابق، ص٨٥.

[٣٧] المرجع السابق، ص٩٣.

[٣٨] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٥٩.

[٣٩] المرجع السابق، ص٦٠.

[٤٠] المقبلي، صالح بن مهدي. **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، بيروت: دار الحديث، ١٤٠٥هـ، ص٦.

١. أولوية النظر العقلي: احتفى أقطاب الزيدية بالنظر العقلي أيّما احتفاء، وأعطوه من الأولوية المنهجية والأسبقية المعرفية ما يقطع بأهميته في الاستدلال العقدي؛ فهو عندهم أول ما أوجب الله على المكلّف لمعرفته بالاستدلال، وذلك باعتبار أنّ النظر أصل من أكبر أصول الدين؛ لأنّه به عُرِفت الأصول.[٤١]

وأولوية النظر العقلي عند الزيدية تجد سندها في كونه دليل العلم بالتوحيد، كما قال أحمد بن يحيى: "تقديم النظر لكونه يوجب العلم بالتوحيد."[٤٢] وفي كونه دليل معرفة ما سواه من الأدلة أيضًا، كما قال أحمد بن سليمان: "العقل هو أصلح الحجج، والكتاب والسنة تأكيد له، والدليل على ذلك، أن الكتاب والسنة ما عرفا إلا بالعقل."[٤٣]

٢. قاعدة التحسين والتقبيح العقليين:[٤٤] اهتم أئمة الزيدية بقاعدة "التحسين والتقبيح العقليين"، فحقّقوها وحرّروا محلّ النزاع فيها بوضوح، وأبرز مَنْ تصدّى لها من أئمتهم المقبلي (توفي ١١٠٨) في كتابه "العلم الشامخ"، والصنعاني (توفي ١١٨٢) في كتابه "إجابة السائل".

٣. تعليل الأفعال والأحكام الإلهية:[٤٥] ذهب أئمة الزيدية إلى أنّ أفعال الله تعالى معلّلة بالحكم، وإلا لزم العبث وكان نظام العالم ومزايا الشريعة كلّها مجرد مصادفة، وكلّ هذا منافٍ لما في الكتاب والسنّة من الشواهد القاطعة بتعليل الأفعال الإلهية. ونجد تقرير هذه الحقيقة عند المقبلي في قوله: "قد استبان مما مضى... أن الحجة على لزوم تعليل أفعاله تعالى بالحكم، هو لزوم العبثية لعدم القول به... ولزوم أن نظام العالم ومحاسن الشريعة اتفاقية... ثم الكتاب والسنة محشوة بذلك تصريحاً وإشارة ومنطوقاً ومفهوماً."[٤٦]

---

[٤١] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٦١.

[٤٢] حابس، أحمد بن يحيى. **كتاب الإيضاح في شرح المصباح**، د.ن، د.ت، ص٢٣ "كتاب إلكتروني".

[٤٣] اليمني، أحمد بن سليمان.**حقائق المعرفة**، تحقيق: حسن بن يحي اليوسفي، ص٦٢،"كتاب إلكتروني". ويوجد كتاب آخر صدر منذ مدّة طويلة للأستاذ الدكتور عبد الفتاح فؤاد بعنوان "أحمد بن سليمان وآراؤه الكلامية". ولكن، يبدو أنّ المؤلِّف لم يطلع عليه.

[٤٤] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٦٣.

[٤٥] المرجع السابق، ص٦٩.

[٤٦] المقبلي. **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، مرجع سابق، ص٩٨.

ولهذا فقد "ثبت أن الله تعالى لا يفعل إلا لغرض، وذلك الغرض لا بدّ أن يعود إلى عباده وخلقه، لاستحالة المنافع والمضار عليه تعالى."[٤٧] والمراد بالغرض في نظر أئمة الزيدية لا يخرج عن معنيين:

الأول: ما في خلق الله من حكم؛ لأنّ الحكيم لا يفعل فعلاً إلا لحكمة.[٤٨] والحكمة هي "الفعل الحسن الذي لفاعله فيه مقصد صحيح، فيخرج العبث والسفه."[٤٩] وهي عندهم ممّا لا ينفصل عن عدل الله تعالى.

الثاني: ما يعود على العباد من مصالح؛ "لأن الله ما خلق الخلق إلا لمصلحة."[٥٠]

والمصلحة عند الزيدية هي "ما يعود إلى الحي من جلب نفع أو دفع ضرر؛ إمّا حَالِيٌّ كالدنيوية، وإمّا مآلي كالدينية [الأخروية]... ولا تكون المصلحة إلا للمخلوق، ولا تُسنَد إلى الله تعالى مع اعتقاد تنزّهه عن النفع ودفع الضرر."[٥١] وقول جمهور الزيدية بتعليل الأحكام لا يعني أنّها خالية من التعبّد، بل هي عندهم تشتمل على ما يُعقَل معناه وعلى ما يُجهَل، فما هو تعبّدي لا يخضع لقانون القياس، والمراد أنّ القياس لا يكون الاستدلال به جاريًا في إثبات كلّ حكم شرعي؛ لأنّه قد تقرَّر أنّ من الأحكام ما لم يُدرَك معناه الذي هو الداعي والمفضي للحكم، بل قد يكون تعبّديًّا.

والأحكام التعبّدية التي لا يُعقَل معناها نادرة؛ ومع ذلك فهي معلّلة أيضًا، وإن خفيت علينا عللها، وكلّ ما قد يخالف هذا المعنى من أحكام الكتاب والسنّة يجب تأويله بما يتفق مع النهج العام؛ وهو تعليل عامة الأحكام.

---

[٤٧] القرشي، يحي بن الحسن. **منهاج المتقين في علم الكلام**، ص٤٠٤"كتاب إلكتروني".

[٤٨] ابن سليمان، عبد الله بن حمزة. **شرح الرسالة الناصحة بالأدلة الواضحة**، صنعاء: مركز أهل البيت، ٢٠٠٢م، ص١٦٧ وما بعدها.

[٤٩] مداعس، محمد بن يحيى. **الكاشف الأمين عن جواهر العقد الثمين**، عُمان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، د.ت، ج١، ص١٣٢.

[٥٠] اليمني، **حقائق المعرفة**، مرجع سابق، ص٨٢ وما بعدها.

[٥١] مداعس. **الكاشف الأمين عن جواهر العقد الثمين**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٢.

رأي مدرسة الأشاعرة

يُعَدّ الكلام في التعليل من صميم الكلام في العقيدة، ولا يمكن الفصل بينهما في نظر الأشاعرة، فقد ذهب جمهور هذه المدرسة إلى أنّ "التعليل الكلامي" فيه مساس بكمال الذات الإلهية. وكلّ قطب من أقطابها عبَّر عن هذه القصة بطريقته الخاصة.[٥٢]

فقد أنكر الغزالي (توفي ٥٠٥هـ) "التعليل السببي" لما فيه من شبهة الاشتراك مع الله تعالى في التأثّر، وحَدٍّ للمشيئة الإلهية، ونفي للمعجزات؛ فخاض فيه لإبطاله، وإثبات وحدانية الله، وإطلاقية مشيئته، وجريان المعجزات.[٥٣] كما أنكره الرازي (توفي ٦٠٦هـ)، وتبعه البيضاوي (توفي ٦٩٢هـ) فيما حكاه عنه الإسنوي (توفي ٧٧٢هـ) بدعوى أنّ ذلك ما تقتضيه المالكية الإلهية، بكلّ ما تعنيه من مطلق التصرف ونفاذ المشيئة والاختيار والتنزّه عن الأغراض في الأفعال والأحكام، دون مراعاة لأيّة مصلحة أو فائدة.[٥٤] ورفضه الآمدي (توفي ٦٣١هـ) لمطلق المشيئة الإلهية التي اقتضت نفي التعليل بأيّ شيء من الأغراض، أو المقاصد، أو الحكم، أو الغايات.[٥٥]

وبهذا يتبيَّن أنّ الأشاعرة ليسوا على مذهب واحد في موضوع التعليل؛ فمنهم مَنْ نفاه عن الأفعال والأحكام مطلقًا؛ كالرازي وابن السُّبكي؛ ومنهم مَنْ أثبته في الأحكام ونفاه عن الأفعال، بدعوى تنزيه الله تعالى عن الشريك والأغراض والنقص والاحتياج؛ كالغزالي والرازي أيضًا والبيضاوي والآمدي والإيجي والإسنوي؛ ومنهم مَنْ أثبته في الأفعال والأحكام؛ إظهارًا لحكمة الباري، ورعيًا لمصالح العباد؛ كالتفتازاني (توفي ٧٩٣هـ)؛ إذ قال في سياق نقده لنفاة التعليل عن الأفعال الإلهية بدعوى التنزيه عن الأغراض: "ومبنى هذا على أن أفعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا... وما أبعد عن الحق قول من قال: إنها غير معللة بها... فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة... وأيضاً

[٥٢] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٧٥ وما بعدها.

[٥٣] الغزالي، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**، نشرة الأب مويس بويج، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٢م، ص١٩٢-١٩٤.

[٥٤] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٧٦.

[٥٥] الآمدي، علي بن محمد. **غاية المرام في علم الكلام**، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٣٩١هـ، ج١، ص٢٤٤.

لولم يفعل لغرض أصلاً يلزم العبث... وإنه إنما يكون مستكملاً به لو كان الغرض راجعاً إليه وهنا راجع إلى العبد."[٥٦] وبهذا يتضح أنّ مِن الأشاعرة مَنْ نفى التعليل عن الأفعال والأحكام معًا، ومنهم مَنْ نفاه عن الأفعال دون الأحكام.[٥٧]

والأشاعرة لا يرفضون مبدأ "التحسين والتقبيح العقليين" جملةً وتفصيلاً، بل يميزون فيه بين ثلاثة معايير، فيقبلون الأول؛ وهو ما كان بمعنى صفة الكمال أو النقص؛ كقولنا: العلم صفة الكمال، فهو حسن لما فيه من مصلحة، والجهل صفة النقص، فهو قبيح لما فيه من مفسدة، كما قال الإيجي: "واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي منه، فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه فيها، وإنما تختلف العبارة دون المعنى."[٥٨] ويقبلون الثاني؛ وهو ما كان بمعنى ملاءمة الطبع، كإنقاذ الغريق، فهو حسن لصلاحه. وما كان منافرًا له، كاتهام البريء، فهو قبيح لفساده.

فالحسن والقبح بهذين الاعتبارين عقليان بالاتفاق؛ أي إنّ العقل يستقل بإدراك ما في الأشياء والأفعال من مصالح أو مفاسد على وجه الإجمال من غير توقّف على شرع بلا خلاف. ويرفضون المعنى الثالث؛ وهو يتعلّق إمّا

بالمدح والثواب وكلاهما حسن وفيه مصلحة، وإمّا بالذم والعقاب وكلاهما قبيح وفيه مفسدة عاجلاً أو آجلاً، وهو محلّ النزاع؛ فهو عندهم شرعي، وعند المعتزلة عقلي كما قال الإيجي وغيره.[٥٩]

هذا هو مجمل رأي الأشاعرة في قاعدة "التحسين والتقبيح العقليين" كما أوردها المؤلِّف، وهو لا يخرج -كما يرى في محصلته النهائية- عن القول بالعلل والحكم، واستنباط المقاصد، ورعاية المصالح، وبناء الأحكام عليها، كما هو المستفاد من مقولات الجويني والغزالي والشاطبي.[٦٠]

[٥٦] التفتازاني، سعد الدين. **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م، ج٢، ص١٣٥.

[٥٧] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٧٧.

[٥٨] الجرجاني، علي بن محمد. **شرح المواقف**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ط١، ١٩٩٧م، ج٣، ص١٤٠.

[٥٩] المرجع السابق، ج٣، ص٢٦٨.

[٦٠] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٨٤. ويورد المؤلِّف أقوال هؤلاء الأئمة الثلاثة في حاشية الكتاب، ص٨٤-٨٥.

رأي مدرسة الإباضية[٦١]

تُنسَب هذه المدرسة إلى عبد الله بن إباض (توفي ٨٦هـ)، ويمتاز رأيها في التعليل بأنّه ذو طابع خاص؛ إذ إنّ فيه شيئًا من نظر الاعتزال، لكنّه إلى رأي الأشاعرة أميل. وفي ما يأتي بيان لذلك:

١. حجية العقل وحجية الشرع: لا يختلف بعض أئمة الإباضية عن المعتزلة في القول بوجوب معرفة الله بالعقل قبل مجيء الوحي، وهو ما قرّره نور الدين السالمي (توفي ١٣٣٢هـ) في قوله: "وحكم العقل عند المعتزلة أنه معرف موجب لوجوب الإيمان وحسنه وقبح الكفر، وبه قال بعض أصحابنا عند عدم الشرع."[٦٢] وهذا ما أكّده سالم بن محمود (توفي ١٤١٤هـ) أيضًا؛ إذ قال: "اعلم أن معرفة الله تبارك وتعالى واجبة بالعقل قبل ورود الشرع."[٦٣]

٢. قاعدة التحسين والتقبيح العقليين: تناول السالمي قاعدة "التحسين والتقبيح العقليين" بالدرس، وأرجع اختلافات الأمة فيها إلى مسألة الحاكم بحسن الأشياء وقبحها، وحصره في قول المعتزلة بحاكمية العقل، وقول جمهور الإباضية والأشعرية بحاكمية الشرع. وهو ما يؤكِّد أنّ العقل في النظر الإباضي ليس مصدرًا للتشريع، وإنّما هو أداة لفهمه، وقد يصيب ويُخطِئ. وعليه، فلا حسن ولا قبح إلا ما حَكم به الشرع، كما يتضح في قول السالمي: "والعقل آلة لفهم الخطاب وقد يتضح له الخطأ والصواب، فلا حسن إلا ما حسَّنه الشرع، ولا قبح إلا ما قبَّحه الشرع."[٦٤]

وبذلك عارض السالمي أتباع مذهب المعتزلة في مبدأ "التحسين والتقبيح العقليين"، وأرجعه إلى معانيه الثلاثة المعهودة في الاستدلال الأشعري، وحصر وجه الخلاف فيه

[٦١] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٨٦.

[٦٢] السالمي، نور الدين. **معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال**، ج١، ص١١٣. "كتاب إلكتروني".

[٦٣] السيابي، سالم بن حمود. **طلقات المعهد الرياضي في حلقات المذهب الإباضي**، عُمان: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٣م، ص٩١.

[٦٤] السالمي، عبد الله بن حميد. **طلعة الشمس: شرح شمس الأصول**، مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٤٠٥هـ، ج٢، ص٢٧٩.

معهم في ثالث معانيه فقط، وهو ما يتعلّق بتحديد المستحقات الجزائية على الأفعال في الدارين، وأنكر عليهم أن يكون العقل هو الحاكم فيها، فقال: "الحسن والقبح المتنازع فيهما في هذا الباب هو بمعنى ثبوت المدح واستحقاق الثواب لفاعل الحسن، وثبوت الذنب واستحقاق العذاب لفاعل القبح، وليس للعقل توصل إلى إثبات هذا الحكم، وإن بلغ في الكمال مبلغًا عظيمًا،"[٦٥] وهو في هذا متابع للأشاعرة.[٦٦]

٣. تعليل الأفعال والأحكام الإلهية: لا يختلف رأي الإباضية في التعليل عن بقية الآراء الكلامية –كما يرى المؤلِّف؛[٦٧] فكلّها نظرت فيه انطلاقًا من قاعدة "تعليل أفعال الله بالأغراض". فمَنْ حمل لفظ الأغراض على معنى الاحتياج والاستكمال بالغير نفى التعليل عن الأفعال الإلهية. ومَنْ رأى فيه معنى الحكم والمصالح العائدة على الإنسان أثبته فيها، كما هو المستفاد من قول محمد أطفيِّش "مذهبنا ومذهب الأشعرية والمعتزلة وأكثر الفقهاء، أن أفعال الله لا تعلل بالأغراض، لأنه عزّ وجلّ لا يحتاج إلى شيء، وقادر على فعل ما يشاء بغير شيء، لكن إن أريد بالأغراض الحكم ومصالح الخلق، صحّ تعليلها بالأغراض."[٦٨] وهذا هو الشائع المتداول في الأدبيات الإباضية؛ فكثيرًا ما يُعبِّرون عن العلل بالحكم والمصالح بدلاً من الأغراض.

والحكمة عندهم هي بمعنى "تحصيل المصلحة، أو دفع المفسدة، والمراد بالمصلحة اللذة ووسيلتها، والمراد بالمفسدة الألم ووسيلته."[٦٩] وهذا هو مقصود الشرائع بإطلاق، وقد فصّله السالمي بقوله: "إن الأدلة الشرعية دالة على اعتبار المصالح مطلقاً كما في قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٢٠).

---

[٦٥] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[٦٦] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٩٠.

[٦٧] المرجع السابق، ص٩٢ وما بعدها.

[٦٨] أطفيّش، محمد بن يوسف. **تيسير التفسير**، ج١٥، ص٨٨، "كتاب إلكتروني".

[٦٩] السالمي، **طلعة الشمس: شرح شمس الأصول**، مرجع سابق، ج٢، ص١٤٥.

رأي مدرسة الماتريدية[٧٠]

يذهب المؤلِّف إلى أنّ خير مَنْ عَبَّر عن رأي هذه المدرسة في "التعليل الكلامي" إمامها أبو منصور الماتريدي (توفي ٣٤١هـ)؛ فقد أكَّد أكثر من سبعين مرّة في كتابه "التوحيد" على أنّ الأفعال الإلهية معلَّلة بالحكمة، و"هي وضع كلّ شيء موضعه، وذلك معنى العدل، ولا يخرج فعله عن ذلك."[٧١]

ومن دلائل حكمة الله تعالى في الخلق وتجليات عدله فيه، أنّه "خلق العالم لعلل يكون منها وفيها وما بعدها، وذلك هو المعقول من جميع الحكماء، أنه لمقاصد يعقب الصنيع."[٧٢] وهذه العلل والمقاصد والحكم الملحوظة في الصنيع الإلهي، ليست كلّها في متناول الإدراك العقلي، بل منها ما تدركه العقول، ومنها ما تعجز عن إدراكه؛ لأنّ "العقول تَقْصُرُ عن بلوغ كنه حكمة الربوبية،"[٧٣] وذلك هو طبعها، كما هو واقع الحال، فكم من عقول تعجز عن الوقوف على الحكمة البشرية، فكيف تحيط بحكمة الربوبية؟! لكن، تبقى القاعدة الشرعية الثابتة المطردة؛ وهي أنّ "من عرف الله حق المعرفة... عرف أن فعله لا يجوز أن يخرج عن الحكمة."[٧٤] وهذه المعرفة بما في الأفعال الإلهية من حكم، تجد مرجعيتها في مدارك النظر، إضافة إلى الحواس، ومجيء الأخبار بها كما قال أبو منصور: "محاسن الأشياء ومساوئها، وما قَبُح من الأفعال وما حَسُن منها فإنما نهاية العلم بها وقوع الحواس عليها، وورود الأخبار... والنظر فيها."[٧٥] ولولا هذه القدرة العقلية على النظر في ما تنطوي عليه الأفعال من حسن أو قبح، ونفع أو خير، وخير أو شر، وقسط أو جور، لما صدَّق الناسُ الرُّسلَ في ما جاءوا به، ولم يحتمل أحد الأمر والنهي ابتداءً،[٧٦] ولذلك "فالعقل والنظر، اللذان بهما تُعرَف المنافع والمضار، أحق أن لا يهملا."[٧٧]

---

[٧٠] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٩٥.

[٧١] الماتريدي، أبو منصور. **كتاب التوحيد**، تحقيق: فتح الله خليف، الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، د.ت، ص٩٧.

[٧٢] المرجع السابق، ص٩٨.

[٧٣] المرجع السابق، ص١٠٨.

[٧٤] المرجع السابق، ص٢١٦.

[٧٥] المرجع السابق، ص١٠.

[٧٦] المرجع السابق، ص٢٥٦.

[٧٧] المرجع السابق، ص١٣٦.

غير أنّ هذا الاحتفاء من الماتريدي بالعقل، وبقدرته على اكتشاف المعارف، وإدراك علل الأشياء والأفعال، وما فيها من حسن وقبح ومصالح ومفاسد؛ لا يعني القول باستغنائه الذاتي عن الرُّسل، ولا بإطلاقية معارفه واستقلاله فيها عن خالقه، وإنّما هو من باب الاعتراف بقيمته، والإشادة بقدرته المعرفية. إلا أنّ الماتريدي يُنبِّه على أنّ العقل في جملته عاجز عن الإحاطة بجميع العلوم، واختلافها في إدراك المصالح وتقديرها، وتفاوتها في الحكم على الأشياء والأفعال، واحتياج بعضها إلى بعض في طلب المشورة. وما هذا العجز إلا دليل على انتهاء عافية العقول إلى من يعينها ويردها إلى ما جعلت له من الصلاح والمعرفة. ومعلوم أن لا أحد أعلم بذلك ممن خلقها وأنشأها، وفي ذلك لزوم القول... بحاجة العقول إلى الرسل، وعجز العقول عن الإحاطة بالكلّ.[٧٨]

وتبقى في النهاية قدرة العقل في نظر الماتريدية محصورة في معرفة حسن شكر المنعم قبل مجيء الرسالة. وأمّا بقية التكاليف الشرعية فليست من موجبات العقل، بل تتوقّف على مجيء الشرع، فتقوم به الحجة على المكلّفين متى جاء، وهذا هو جامع نظرية الماتريدية في "مسألة التعليل،"[٧٩] وما يتعلّق بها من قضايا قاعدة "التحسين والتقبيح العقليين"، التي هي وجهها الآخر.

ينتقل المؤلِّف بعد ذلك –في الفصل الثالث من الكتاب– إلى عرض نظرية التعليل في الفكر الأصولي،[٨٠] مبتدئًا بما نادى به أئمة الحنفية.

رأي مدرسة الأحناف

ذهب المؤلِّف إلى أنّ أئمة الأحناف متفقون –مثل جميع علماء المسلمين– على أنّ الرأي المجرّد عن تسديد الوحي لا عبرة به في إثبات الأحكام.[٨١] بل لا بُدّ من النص لتعيين علل الشرائع في الاجتهاد والقياس، وذلك بناءً على "قولهم بجواز القياس بالرأي

[٧٨] المرجع السابق، ص١٨٢ وما بعدها.

[٧٩] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص٩٧.

[٨٠] يذهب المؤلِّف إلى أنّ آراء الأصوليين في مسألة تعليل الأحكام تتباين بين الإثبات المطلق، والمتوسط، والنفي التام. انظر:

– بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص١٠٣ وما بعدها.

[٨١] السرخسي، **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣٣.

على الأصول التي تثبت أحكامها بالنص لتعدية حكم النص إلى الفروع."[٨٢] ولا يمكن تعدية الحكم من النص إلى الفرع إلا على أساس التعليل، وهو "ما لا يمكن العمل به إلا بعد معرفة عينه."[٨٣] ومعرفة عين التعليل لا سبيل إليه إلا بالنص أو الاجتهاد، كما أوضحه السرخسي (توفي ٤٨٣هـ) بقوله: "وطريق ذلك التعيين بالنص أو الاستنباط بالرأي؛"[٨٤] أي بالاجتهاد المنضبط بضوابطه وشروطه، وهو القياس الصحيح، وكلّ تعليل يتضمّن إبطال النص فهو باطل.

والتعليل الأصولي عند الأحناف شبيه بما عند الأشاعرة؛ فالعلّة التي يثبت على أساسها الحكم في الفرع لا يرجع تأثيرها إلى آراء الناظرين، ولا إلى ذوات العلل، بل هو بجعل الله، والرأي ليس إلا أداة لمعرفة الوصف المؤثِّر من غيره كما يوضِّحه قول السرخسي: "نثبت الحكم في الفروع بالعلة المؤثرة، والعلة ما صارت مؤثرة بآرائنا بل بجعل الله إياها مؤثرة، وإنما إعمال الرأي في تمييز الوصف المؤثر من سائر أوصاف الأصل."[٨٥]

وهنا لا بُدّ من الإشارة إلى أنّ لعلماء الأحناف مذهبًا متميِّزًا في مسألة (التعليل)؛ هو مذهب التعليل المشروط بثبوت الدليل وعدم المانع، كما هو ظاهر من كلام البزدوي (توفي ٤٨٢هـ)، فبعد أن حكى عن اختلاف أقوال المذاهب في التعليل قال: "والقول الرابع قولنا؛ أنّا نقول هي [النصوص] معلولة شاهدة إلا بمانع،"[٨٦] بمعنى أنّ الأصل التعليل حتى يتعذّر، لكن، بشرط أن يدل الدليل على تعليل هذا النص أو ذاك.

رأي مدرسة المالكية

يقول المؤلِّف إنّ أعلام هذه المدرسة اشتهروا بالاتفاق المبدئي على التعليل؛ فجعلوه القاعدة الأصل في الأحكام الشرعية. وما عجز العقل عن تعليله فهو عندهم من التعبّد

---

[٨٢] المرجع السابق، ج٢، ص١١٨.
[٨٣] المرجع السابق، ج٢، ص١٧٩.
[٨٤] المرجع السابق، ج٢، الصفحة نفسها.
[٨٥] المرجع السابق، ج٢، ص١٤١.
[٨٦] البزدوي، فخر الإسلام علي بن محمد بن حسين. **كنز الوصول إلى معرفة الأصول**، كراتشي: مطبعة جاويد بريس، د.ت، ج١، ص٢٥٣.

الذي لا يخلو من تعليل مصلحي، وإن لم يُعلَم.[٨٧] وقد تفرّدوا في كلامهم عن التعليل بالتفريق فيه بين التعبّدي والعادي، حتى أصبح هذا التفريق سمة مميّزة لهم.

١. ماهية التعبّدي والعادي: التعبّدي هو "ما لم يعقل معناه على التفصيل من المامور به أو المنهي عنه... ومثاله الطهارات والصلوات والصيام والحج؛"[٨٨] أي ما لا يدرك العقل علّته على وجه التفصيل. وأمّا العادي فهو "ما عقل معناه وعرفت مصلحته أو مفسدته... ومثاله البيع والنكاح والشراء والطلاق والإجارات والجنايات."[٨٩] فهذه كلّها من قبيل العادي؛ لأنّ أحكامها معقولة المعنى.

٢. الأصل في العبادات التعبّد: ويُعبِّر عنه الشاطبي بقوله: "الأصل في العبادات بالنسبة للمكلّف التعبد دون الالتفات إلى المعاني."[٩٠] ومعناه أنّ الغالب الأعم على أحكام العبادات التعبّد، بينما التعليل فيها قليل، وهو ما يؤكِّد قول أبي إسحاق: "فقد علمنا من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات والعادات، وأنه غلب في باب العبادات جهة التعبّد، وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني والعكس في البابين قليل."[٩١] وبهذا يظهر أنّ التعبّد يعني نفي العلل الخاصة التي تصلح أن تكون أساسًا للقياس، لا نفي التعليل بمعناه المصلحي العام الذي لا يخلو من حكم شرعي؛ تعبّديًّا كان أو عاديًّا، وهو ما فصّله الشاطبي على نحوٍ واضح في مسائل تعليل عموم الشرائع بالمصالح، وتعليل عموم العبادات بالمصالح، وتعليل إفراد العبادات بالمصالح.[٩٢]

٣. الأصل في العادات التعليل: يستند هذا الأصل إلى قاعدة "الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني،"[٩٣] ومعنى هذا أنّ الغالب الأعم في أحكام العادات

[٨٧] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص١٠٧.

[٨٨] الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي. **الاعتصام**، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د.ت، ج١، ص٣٨٤.

[٨٩] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[٩٠] الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم. **قواعد المقاصد عن الإمام الشاطبي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي–دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م، ص٢٣٣ وما بعدها.

[٩١] المرجع السابق، ج٢، ص٥١٣.

[٩٢] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص١٨٥ وما بعدها.

[٩٣] المرجع السابق، ج١، ص١١١.

قابليتها للتعليل المصلحي، ولهذا كلّما استطاع الناظر إلى أحكام الشريعة أن يجد لها تعليلاً كان أفضل من حملها على التعبّد، وَفقًا لما يراه القرافي (توفي ٦٨٤هـ)؛ إذ يقول: "الحكم مهما أمكن أن يكون معللاً لا يجعل تعبُّداً،"[٩٤] وهذه قاعدة مُسلَّم بها بين جمهور العلماء، ولم يخالف فيها إلا الظاهرية.

رأي مدرسة الشافعية

إذا نظرنا إلى أدبيات المدرسة الشافعية وجدنا الرأي في مسألة التعليل يتنزّل على قاعدة "ندرة التعبّد في ما لا يعقل معناه"، وقاعدة "تغليب التعليل المشروط بالدليل المميز فيما يعقل معناه."[٩٥] ويذهب المؤلِّف إلى أنّه ليس للشافعي –في حدود هذا البحث–[٩٦] قول محفوظ بلفظ "العلّة" أو "التعليل"؛ إنّما المتداول عنده في ما وصلنا من آثاره، لفظ "المعنى" أو "المعاني" كما في قوله: "كلّ حكم لله أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه، أو في غيره من أحكام الله أو رسوله، بأنه حُكِم به لمعنىً من المعاني، فنزلت نازلة ليس فيها نَصُّ حُكمٍ، حُكِم فيها حُكْمَ النازلة المحكومِ فيها إذا كانت في معناها."[٩٧]

وخلاصة رأي الشافعي في تعليل أحكام الشريعة، أنّ منها ما يُعلَّل وهو معقول المعنى، وهذا القسم ينبغي الالتفات فيه إلى المعاني المناسبة التي تدور معها الأحكام وجودًا وعدمًا، ومنها ما لا يُعلَّل، وهذا القسم يجب الوقوف عنده والاقتداء بما جاء فيه، وهو ما لا يُعقَل معناه في الغالب، وإن كان فيه بعض ما يُعلَّل، فيمكن تعليله متى ظهر أشباهه. وهذا المذهب –حسب رأي الإمام الجويني–[٩٨] هو مذهب عامة النظار، يقول في ذلك: "فإن الأحكام تنقسم بانقسام النظار إلى ما يعلل وإلى ما لا يعلل."[٩٩] ومستند هذا

[٩٤] القرافي، أحمد بن إدريس. **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق: طه عبد الرؤوف، القاهرة: دار الفكر، ١٩٧٣م، ص٣٩٨.

[٩٥] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص١١٨.

[٩٦] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[٩٧] الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الفكر، ١٩٣٩م، ص٥١٢.

[٩٨] الجويني، عبد الملك بن عبد الله. **البرهان**، تحقيق: عبد العظيم الديب، قطر: مطابع الدوحة الخيرية، ١٩٩٩م، ج٢، ص٧٤٦.

[٩٩] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

الاتفاق الجماعي بين العلماء في تقسيم الأحكام إلى ما يخضع للتعليل وما لا يخضع له، اتِّباع الإجماع. وفي ذلك يقول الآمدي: "الغالب من الأحكام التعقُّل دون التعبُّد."[١٠٠]

وحاصل القول: إنّ الأحكام الشرعية فيها المعلَّل وهو معقول المعنى، والتعبّدي وهو غير معقول المعنى. وأعلام الشافعية يجيزون القياس فيما يعقل معناه دون ما لا يُعقَل معناه. والعلّة في هذا التقسيم أنّ ما لا يُعقَل معناه غايته الامتثال والاستسلام لشرع الله وكفى، وأنّ ما يُعقَل معناه هدفه بيان ما في الأحكام من حكم ومصالح تُفتَح بها العقول، وتطمئن إليها النفوس، كما يرى السمعاني (توفي ٤٨٩هـ): "من الأحكام ما يعقل معانيها، ومنها لا يعقل معانيها... ووجه انقسام الشرع إلى هذين القسمين، هو أن بعضها لا يعقل معانيه، ليتحقق الإسلام لأمر الله عز وجل، وبعضها ما يعقل معناه، ليتم شرح الصدور بتعليل ما يعقل معناه."[١٠١]

رأي مدرسة الحنابلة

في ما يأتي غالب الرأي في الخطاب الحنبلي مع إثبات التعليل —كما يرى المؤلِّف:[١٠٢]

١. التعليل أساس كلّ شي: إذا استقرأنا فكر الحنابلة وجدناه قد خصّ مسألة التعليل بكثير من النظر. ومَنْ طالع مصنّفات ابن تيمية وابن القيم بخاصة وجدها مشحونة بالحديث عنها؛ إذ لا يكاد يخلو مؤلَّف منها عن التعرّض لها، والحديث المتكرِّر عنها؛ تأصيلاً وتفصيلاً بالأدلة العقلية والشرعية والفطرية. فقد عَدّ شيخ الإسلام مسألة التعليل من "دلائل توحيد الربوبية وأعلامها،"[١٠٣] وأشاد بقيمتها المعرفية في تناول قضايا العقيدة والشريعة والاجتماع والعلوم الكونية وغيرها، ووصفها بأنّها مسألة عظيمة لعلّها

---

[١٠٠] الآمدي، علي بن محمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: سيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٤هـ، ج٣، ص٣٠٦.

[١٠١] السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد. **قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، ج٢، ص٩٩.

[١٠٢] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص١٢٤ وما بعدها.

[١٠٣] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د.ت، ج٢، ص٣٦.

أجلّ المسائل الإلهية،[١٠٤] وحكم على مَنْ أنكرها بالضلال وفساد القول بالضرورة،[١٠٥] وخصّها بالتأليف، فكتب فيها مصنَّفًا مستقلاً بنفسه، يتطابق مع ما تضمّنه الجزء الثامن من مجموع الفتاوى بالخصوص.

وبهذا أصبحت مسألة التعليل من المسلَّمات العلمية التي تُمثِّل مركز الثقل في الفكر الحنبلي؛ فلا تخلو قضية من قضايا الوجود، أو المعرفة، أو القيم، أو التشريع من الارتباط الوثيق بها، كما هو المستفاد من قول ابن تيمية: "فكل ما في الوجود متعلق بهذه المسألة... وهي متعلقة بالخالق سبحانه، وكذلك الشرائع كلّها،"[١٠٦] وهذا عين ما قرَّره ابن القيم.

٢. تعليل الأحكام الإلهية: القياس عند ابن تيمية أمر لازم لا غنى عنه، ومعلوم أنّ القياس لا يتم إلا بناءً على ركنه الأساس وهو التعليل. لذا، ذهب ابن تيمية إلى القول بأنّ "القياس والتعليل هو الأصل، والتعبد بخلافه،"[١٠٧] وهذا ما عَبَّر عنه ابن القيم بوضوح؛ إذ قال: " ليس في الشريعة شيء يخالف القياس، ولا في المنقول عن الصحابة الذي لا يعلم لهم فيه مخالف."[١٠٨] وكلّما تيسَّر تعليل الحكم أصبح متعيّنًا، وكان أفضل من إلزامية التعبّد الصرف.

رأي مدرسة الظاهرية

ذهب كبار أئمة الظاهرية؛ كداود الأصفهاني (توفي ٢٧٠هـ)، وابنه القاشاني، والنهرواني إلى القول بإبطال القياس.[١٠٩] وأشهر مَنْ آمن بهذا المذهب ودافع عنه وتصدّى لمخالفيه، هو الإمام ابن حزم الأندلسي؛ إذ تناول "مسألة التعليل" بالنقد اللاذع في بابين

[١٠٤] المرجع السابق، ج٨، ص٨١.

[١٠٥] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[١٠٦] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[١٠٧] آل تيمية، عبد السلام وعبد الحليم وأحمد بن عبد الحليم. المسودة في أصول الفقه، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مطبعة المدني، ج١،ص٣٦٥.

[١٠٨] ابن القيم، محمد بن أبي بكر الزرعي. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف، بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣م، ج٢، ص٧١.

[١٠٩] ابن حزم، علي بن أحمد. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت، ج٤، ص٩٢.

من كتابه "الإحكام في أصول الأحكام"، وهما: الباب الثامن والثلاثون (إبطال القياس في أحكام الدين)، والباب التاسع والثلاثون (إبطال القول بالعلل في جميع أحكام الدين). وليس في علماء المسلمين مَنْ نفى التعليل بنوعيه؛ القياسي والمصلحي، وشدَّد النكير على القائلين به مثل ابن حزم، فقد عَدَّه "دين إبليس،"[١١٠] ووصفه "بالقضية الملعونة."[١١١]

١. **تعليل الأفعال والأحكام الإلهية:** يرى ابن حزم أنّ الفعل الإلهي اختياري، وأنّه يرجع –في نظره– إلى أمر واحد هو أنّ لله مطلق التصرّف، يفعل في ملكه ما يشاء، وعلى النحو الذي يريد. وهو ما يقطع بأنّه لا تعليل لأفعال الله وأحكامه بأيّ علّة أو سبب، وهو ما يُؤكِّده قوله: "فاعلم الآن أن العلل كلها منفية عن أفعال الله تعالى، وعن جميع أحكامه البتة. واعلم أن الأسباب كلها منفية عن أفعال الله تعالى كلّها."[١١٢]

٢. **تعليل الأحكام بنص الشارع:** لا يرفض ابن حزم التعليل على إطلاقه، بل يُقرّ به، ويُثبِت منه ما أثبته النص ويسمّيه "السبب"، كما في قوله: "ولسنا ننكر أن يكون الله تعالى جعل بعض الأشياء سبباً لبعض ما شرع من الشرائع، بل نقرّ بذلك ونثبته حيث جاء به النص... ولسنا نقول: إن الشرائع كلها لأسباب، بل نقول: ليس منها شيء لسبب، إلا ما نص منها أنه لسبب، وما عدا ذلك فإنما هو شيء أراده الله تعالى الذي يفعل ما شاء."[١١٣]

فاقتصار ابن حزم على تعليل الأحكام بما علَّلها به شارعها من الأسباب، هو ما تُعبِّر عنه قاعدة "الأصل عدم التعليل إلا ما علَّله الشارع نصًّا"؛ لأنّ النص موجب للحكم بصيغته لا بعلّته، فإذا دلّ النص على العلّة، فهي قاصرة لا يلحق بها فرع. وعليه، فما على الإنسان إلا أن يتعامل مع جميع الأحكام الإلهية بكامل التسليم ومنتهى التفويض، ولا يحلّ له أن يسأل عمّا فيها من مصالح، ولا عمّا تدفعه من مفاسد؛ لأنّ

[١١٠] ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٨، ص٥٨١.
[١١١] المرجع السابق، الصفحة نفسها.
[١١٢] المرجع السابق، ج٨، ص٥٦٦.
[١١٣] المرجع السابق، ج٨، ص٥٦٥.

"العلل كلّها منفية عن أفعال الله تعالى وعن جميع أحكامه البتة"[١١٤] كما ورد، وخاصة ما كان منها معلَّلاً بالمصالح فهو مرفوض كما قال ابن حزم في سياق حديثه عنها: "نحن لا نقول بل نفوض الأمر إلى الله عز وجل – يفعل ما يشاء –ليس عليه زمام ولا له متعقب."[١١٥] وهو ما يجب أن نقف عنده، ولا يجوز لنا أن نتعدّاه إلا للضرورة؛ "لأننا متعبدون ليس لنا أن نلتزم شيئاً إلا ما ألزمنا خالقنا تعالى."[١١٦] وهو ما يفيد قول ابن حزم بنظرية "التفويض التعبّدي" بدلاً من نظرية "التعليل المصلحي".

يتطرّق ابن حزم بعد ذلك إلى حكم ما يستجد من النوازل، وينتهي منها إلى القول بأنّه من المحال الممتنع وجود نازلة لا حكم لها في النصوص.[١١٧]

وكذلك الحال في مسألة التحريم بالاسم؛ فيذهب إلى أنّ النصوص الشرعية قد استوعبت جميع ما وقع أو سيقع من الحوادث إلى نهاية العالم، وذلك بحسبان أنّ كلّ ما لم تُحرِّمه فهو على أصله من الإباحة، وما حرَّمته فهو حرام باسمه دون غيره، يقول في ذلك: "كل ما لم يأت فيه النهي باسمه من عند الله تعالى على لسان رسول الله ﷺ فهو حلال، لا يحل لأحد أن يشهد بتحريمه."[١١٨] "ومن حرّم ما لا يقع عليه الاسم الذي جاء به التحريم، فلا فرق بينه وبين من أحل بعض ما وقع عليه الاسم الذي جاء به التحريم، وكلاهما متعدٍّ لحدود الله تعالى."[١١٩]

وبهذا يتبيّن أنّ المنهج الذي قعَّده ابن حزم لا يخلو من رصانة علمية، جعلته كفيلاً بمعالجة ما قد يستجد من معضلات الحياة على امتدادها التاريخي، وسعتها الجغرافية، وقد يستغني عن أدوات القياس وغيرها.

إلا أنّ المؤلِّف –في نهاية المطاف– يُشير إلى أنّ تمسّك ابن حزم الشديد بحرفية النصوص، ومجافاته النظر المقاصدي المراعي لحكمة التشريع وموافقة صريح الشرع لصحيح

[١١٤] المرجع السابق، ج٨، ص٥٦٥.
[١١٥] المرجع السابق، ج٤، ص٤٩٩.
[١١٦] المرجع السابق، ج٢، ص٤٨٥.
[١١٧] المرجع السابق، ج٦، ص٢٠٦.
[١١٨] المرجع السابق، ج٨، ص٤٩٧.
[١١٩] المرجع السابق، ج٥، ص٨.

العقل؛ قد أوقعه في أمور تُعَدّ من الغرائب في بعض فَتاواه، وما كان له أن يقع فيها لولا تمسّكه بظاهريته المعروفة.[١٢٠]

إن لهذا الكتاب قيمة معرفية كبيرة؛ إذ إن حركة الاستقصاء لمختلف التيارات الكلامية والأصولية، ساعدت في الكشف عن المنطلقات العقدية والفكرية لتلك الفرق والتيارات، مما يساعد على بناء تيار فكري متجدد، يحاول أن يبتعد عما يصدم الحس الإسلامي المشترك، ويعين على إحياء حركة النهوض الإسلامي، المتكئة على أساس عقدي سليم، ويسهم في تصحيح الرؤية الإسلامية في ظل تيارات فكرية متأسلمة أو غربية تحاول أن تطعن في جدوى الحراك الفكري العقدي عند التيارات الكلامية والأصولية الإسلامية. وربما يستحسن أن يبني المعهد العالمي للفكر الإسلامي على هذه الدراسة، دراسات حديثة تتعلق بالتيارات الكلامية والفكرية الجديدة لملاحظة مدى الاتصال والانفصال في حركة التفكير الإسلامي، مثل الاهتمام بعلم الكلام الجديد الذي بدأ دوره يظهر بشكل كبير، لا سيما في الدائرة الكلامية الشيعية.

[١٢٠] بزا، **نظرية التعليل في الفكرين: الكلامي والأصولي**، مرجع سابق، ص١٤٨ وما بعدها.