الفصل الثاني

نظرية التعليل في الفكر الكلامي

ظلت قضية تعليل الأحكام الشرعية مسلَّمة مقطوعاً بها في نصوص الشريعة، وآثار الصحابة والتابعين وتابعيهم بالاستقراء. ولم يبدأ الخلاف فيها إلا مع ظهور الفرق الكلامية وتنازعها في مسألة «تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض»[1]. وهو ما يفيد أنَّ الخلاف في مسألة التعليل قام على أساس علم الكلام، فهو فرع عن قاعدة التحسين والتقبيح العقليين. ومفاد هذه القاعدة، أن العقل أساس النظر لمعرفة المنعم وشكره، وبه يُدْرَكُ ما في الأشياء والأفعال من حُسْن؛ أي ما تشتمل عليه من مصالح وفوائد، وصفات كمال وملاءمة للفطرة، وغير ذلك مما يقتضي مدح فاعليها والثناء عليهم، والرفع من شأنهم عند العقلاء. كما يُدْرَكُ أيضاً ما في الأشياء والأفعال من قبح؛ أي ما تتضمنه من مفاسد وأضرار ونواقص ومنافرة للطبع[2]، وغير ذلك مما يستلزم ذم مقترفيها ولومهم، والحطّ من منزلتهم عند العقلاء في الدنيا دون الآخرة، وهو ما يعني أن أحكام الأشياء والأفعال تدور مع أوصافها التي هي عللها وجوداً وعدماً، فمتى كانت الأشياء والأفعال حسنة، فهي مصلحة تقتضي الأمر بها، وجوباً أو ندباً أو إباحة. ومتى كانت قبيحة، فهي مفسدة، تستدعي النهي عنها؛ تحريماً أو كراهة.

---

(1) للتوسع في هذه المسألة؛ يمكن مراجعة الكتب التالية: **تعليل الأحكام**، لمحمد مصطفى شلبي. و**نظرية المقاصد** لأحمد الريسوني. و**مقاصد الشريعة**. لطه جابر العلواني.

(2) قال البناني: «ليس المراد «بالطبع»: المزاج؛ بل الطبيعة الإنسانية المائلة إلى جلب المنافع ودفع المضار». انظر:

- البناني، عبد الرحمن بن جاد الله. **حاشية البناني على شرح المحلي لجمع الجوامع**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر التوزيع، 1982م، ج1، ص58.

وبهذا يظهر أن الحسن والقبح وما في معناهما من المصالح والمفاسد، والمنافع والمضار، هما مناط أحكام الشريعة، ولذلك كان القول بالتحسين والتقبيح العقليين هو عين القول بالعلل والحِكَمِ والمصالح الإجمالية العائدة على الإنسان، سواء في أفعال الله أو أحكامه.

وبناء على هذه القاعدة، انقسمت الآراء في التعليل، فهناك من أثبته في علمي الكلام والأصول، كالمعتزلة والزيديَّة والحنابلة. وهناك من أثبته في علم الكلام، واضطرب فيه في علم الأصول، كالإمامية. وهناك من نفاه في علم الكلام، وأثبته في علم الأصول؛ كالأشاعرة والإباضية. وهناك من نفاه فيهما معاً، كالظاهرية. وفي ما يلي توصيف ومراجعة لآراء المتكلمين في التعليل، مرتبة بحسب شهرتها وتقاربها الدلالي، لا بحسب أسبقيتها التاريخية.

رأي مدرسة المعتزلة

لا ينفصل رأي مدرسة المعتزلة[3] في التعليل؛ عن أساسه المرجعي، وهو قاعدة التحسين والتقبيح العقليين؛ هذه القاعدة التي تركت آثارها على وجوه القول بالتعليل في جزئيات الفكر الاعتزالي، وفي كليّاته، على النحو التالي:

أولاً: أسبقية النظر العقلي

استقر المعتزلة على أن أول ما يجب على المكلَّف؛ -بحيث لا ينفك عنه بوجه من الوجوه- إعمال النظر العقلي المؤدِّي إلى معرفة الله بالاستدلال[4]،

---

(3) المعتزلة: فرقة كلامية إسلامية. والراجح في نسبتها أنها ترجع إلى قول الحسن البصري: «اعتزل عنا واصل» فسمي هو وأصحابه معتزلة. انظر:
- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. بيروت: دار الفكر، 1400هـ/ 1980م، منشور بهامش كتاب: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، ج1، ص60.

(4) الهمداني، عبد الجبار بن أحمد. **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، 1996م، ص70.

كما أثبته القاضي عبد الجبار بقوله: «إن سأل سائل فقال: ما أوجب الله عليك؟ فقل: النظر المؤدِّي إلى معرفة الله تعالى؛ لأنه تعالى لا يُعْرَفُ ضرورة، ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكُّر والنظر»[5]. وجاء عنه في سياق آخر قوله: «سائر الشرائع من قول أو فعل لا تحسن إلا بعد معرفة الله تعالى، ومعرفة الله لا تحصل إلا بالنظر، فيجب أن يكون النظر أول الواجبات»[6].

والنظر عمدته حجة العقل، وهي مقدمة على باقي الحجج: «فاعلم: أن الدلالة أربعة؛ حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع»[7].

وأسبقية حجة العقل عند أئمة المعتزلة، تجد تأصيلها في قاعدة: «كل ما سوى حجة العقل، فرع عن معرفة الله تعالى.» ومعلوم أن معرفة الله تعالى هي الأصل، وكل ما عداها من الكتاب والسنة والإجماع فروع عنها، ولا يجوز الاستدلال بالفرع على الأصل.

فالكتاب إنما ثبت حُجَّة متى ثبت أنه كلام عَدْلٍ حَكِيم، وذلك فرع على معرفة الله تعالى. والسنة، إنما تكون حُجَّة متى ثبت أنها سنة رَسُولِ عَدْلٍ حَكِيمٍ. والإجماع كذلك، إما أن يستند إلى الكتاب في كونه حجة، أو إلى

---

(5) المرجع السابق، ص39.

(6) المرجع السابق، ص69. وقال: «أول ما أوجب الله عليك، النظر في طريق معرفة الله تعالى... ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل». انظر:
- الهمداني. **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص45-88. وهذا مذهب كبار أئمة الأشاعرة أيضاً؛ كما قال الباقلاني (توفي403هـ): «وأن يعلم: أن أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد، النظر في آياته، والاعتبار بمقدراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته، لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة». انظر:
- الباقلاني، أبو بكر بن الطيب. **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، د.ت، ص21.

(7) الهمداني. **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص88.

السنة، وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى. ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل[8].

وهذه الأولوية المعرفية، والأسبقية المنهجية التي أعطاها المعتزلة للدليل العقلي، لا تتجاوز حدود أصول الدين ممثلة في التوحيد والعدل وشكر المنعم، وقبح الكفر والظلم والجهل بالله، وما في هذا المعنى من مبادئ القيم.

وأما المجالات الأخرى فلا قِبَلَ للنظر العقلي بها، وأولها ما يدخل في مسمَّى الفقه من أحكام العبادات والمعاملات والجنايات، فهذه لا دخل للعقل فيها، وإنما مستندها دلائل الشرع من الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ وفقاً لما قرّره القاضي عبد الجبار: «ولن يكون المرء فقيهاً عالماً بأحكام الشرع وأسبابها، إلا وهو عالم بأصول الفقه، التي هي أدلة الفقه، وهي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس والأخبار وما يتصل بذلك»[9].

وكذلك ما يلقب بـ«مسألة الأسماء والأحكام». وهي ما يتعلق بأسماء مرتكب الكبيرة، هل هو مؤمن أو كافر أو منافق أو فاسق؟ وما يترتب على الطاعات والمعاصي من أحكام ومقادير جزائية يوم القيامة. فهذه أيضاً «مسألة شرعية لا مجال للعقل فيها، لأنها كلام في مقادير الثواب والعقاب، وهذا لا يُعْلَمُ عقلاً... ولا مدخل للعقل فيه»[10].

وقد نبه القاضي عبد الجبار في سياق آخر إلى ما يفيد التفريق بين ما طريقه الشرع، وهو استحقاق الثواب، وما دليله العقل والشرع، وهو استحقاق العقاب، ذاكراً أن «الدلالة العقلية في هذا الباب كالدلالة السمعية في إمكان الاعتماد عليها»[11].

وهذا التمييز لدى المعتزلة بين ما دليله العقل، وهو أصول الاعتقاد، أو

---

(8) المرجع السابق، ص88، 89.
(9) المرجع السابق، ص606.
(10) المرجع السابق، ص138.
(11) المرجع السابق، ص619-621.

ما يُصطَلَح عليه في علم الكلام بـ«الواجبات العقلية»، وما معتمَدُهُ الشرع، وهو أحكام التكليف، أو ما يُعَبَّر عنه في علم الأصول بـ«الواجبات الشرعية» أمر طبيعي لا غرابة فيه، لأن أئمة هذه المدرسة كانوا معتزلة في علم الكلام، وأحنافاً أو شافعية في علم الأصول، كما هو مقرر في تراجمهم[12].

وهكذا؛ متى عرف الإنسان الله بدليل النظر، عرف أنه المنعم وحده على الخلق بإطلاق، فوجب عليه الاعتراف له بالنعم مع استحقاق التعظيم باللسان والقلب والجوارح، وذلك هو معنى شكر المنعم. ومن قام بواجب الشكر، استحق الثواب الجزيل، والأجر العظيم[13]؛ وكل ذلك مما يقتضيه النظر العقلي إجمالاً لا على وجه التفصيل؛ كما قال القاضي عبد الجبار: «لا سبيل لنا إلى علم ذلك مفصلاً، وإنما نعلم على سبيل الجملة أنَّ ما بنا من النعم؛ أصولها وفروعها، مبتدؤها ومنشؤها من قِبَلِ الله تعالى ومِنْ عنده. ولهذا قال: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النّحل: 53] ولا يمكننا عدها على سبيل التفصيل نعمة نعمة، ولذلك قال جل وعز: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم: 34] إذ لا يكّلف الله تعالى ما ليس في الوسع ولا في الطاقة»[14].

---

(12) قال شمس الدين الذهبي (توفي 748هـ): في ترجمة أبي عبد الله الحسين بن علي البصري: «الفقيه المتكلم، صاحب التصانيف، من بحور العلم، لكنه معتزلي داعية، وكان من أئمة الحنفية..». انظر:
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد. **سير أعلام النبلاء**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط9، 1413هـ/ 1993م، ج16، ص224، 225. وقال في ترجمة: القاضي عبد الجبار: «العلامة المتكلم، شيخ المعتزلة، أبو الحسن الهمداني، صاحب التصانيف، من كبار فقهاء الشافعية». انظر:
- الذهبي. **سير أعلام النبلاء**، مرجع سابق، ج17، ص244.

(13) الهمداني. **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص81، 82. وقال: «ومن علوم العدل؛ أن نعلم أن جميع ما بنا من النعم فمن الله تعالى؛ سواء من جهة الله تعالى أو جهة غيره. ودخوله في العدل أنه تعالى كلفنا الشكر على جميع ما بنا من النعم». انظر:
- الهمداني. **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص134.

(14) المرجع السابق، ص86.

ثانياً: نظرية التحسين والتقبيح العقليين

وخلاصة هذه النظرية، أنه 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 تجب مراعاتها وما فيها من مفاسد يجب درؤها، وذلك على نحو ما يُدْرَكُ أنه يجب أن يتصف الله تعالى بمطلق صفات الكمال، ويتنـزَّه عن كل ما لا يليق به من صفات النقص.

وهذا يعني أن العقل عند المعتزلة يدرك ما يجب، لا أنه يوجب أو يحرِّم؛ كما قال ابن قاضي الجبل (توفي771هـ): «ليس مراد المعتزلة بأن الأحكام عقلية: أن الأوصاف مستقلة بالأحكام، ولا أن العقل هو الموجب، أو المحرِّم، بل معناه عندهم: أن العقل أدرك أن الله تعالى بحكمته البالغة كلَّف بترك المفاسد وتحصيل المصالح. فالعقل أدرك الإيجاب، لا أنه أوجب وحرَّم... فكما يوجب العقل أنه يجب أن يكون الله عليماً قديراً متصفاً بصفات الكمال، كذلك أدرك وجوب مراعاة الله تعالى للمصالح وللمفاسد»[15].

وهذا الإدراك العقلي المعتزلي لأصول الدين (التوحيد والعدل والنبوَّات والشرائع)[16]، ليس على وجه التفصيل؛ وإنما هو بإجمال. ولا فرق فيه بين عالم وعامّي؛ فالجميع «يلزمه معرفة هذه الأصول على سبيل الجملة، وإن لم يلزمه معرفتها على سبيل التفصيل»[17]، قبل مجيء الشرع بتفاصيلها، لطفاً ورحمة من الباري تعالى بالعباد؛ «لأن الغرض بالبعثة ليس إلا لطف العباد ومصالحهم، وما هذا سبيله، فلا بدّ من أن يكون مفعولاً بالمكلَّف على أبلغ الوجوه»[18].

---

(15) الفتوحي، أبو البقاء محمد بن أحمد. **شرح الكوكب المنير**، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، الرياض: مكتبة العبيكان، 1418هـ/ 1997م، ج1، ص303.

(16) الهمداني. **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص122.

(17) المرجع السابق، ص124.

(18) المرجع السابق، ص573.

obeikandi.com

وخلاصة نظرية التحسين والتقبيح المعتزلية؛ هي ما عبر عنه الشَّهرستاني بقوله: «إن أصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع. والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك، وورود التكاليف ألطاف الباري تعالى، أرسلها إلى العباد بتوسُّط الأنبياء عليهم السلام»[19].

وللتوسع أكثر في هذه النظرية؛ يمكن مراجعة ما انتهت إليه مليكة ختيري في رسالتها: «تراث المعتزلة في أصول الفقه: دراسة تحليلية». ففيها علم نافع ماتع.

ومما جاء فيها: «وقد بالغ الكثيرون حين قالوا: إن المعتزلة قد أخضعوا كل شيء للعقل، وأنهم أطلقوا له العنان في البحث في جميع المسائل، وأن الواجب ما أوجبه العقل، وإذا تعارض النص مع العقل فإن المرجح هو العقل وأنه مقدم على سائر الأدلة!.

إن هذا القول على إطلاقه فيه الكثير من المبالغة وعدم الدقة والموضوعية. فالمسألة تحتاج إلى توضيح لمعرفة الموقف الحقيقي للمعتزلة من العقل.

لم يقل المعتزلة إن العقل هو مصدر الأحكام الشرعية والعقلية على السواء، وإنما فرقوا بين ما يمكن للعقل إدراكه وإيجابه على المكلف، وبين ما لا يدرك إلا عن طريق الشرع ولا مدخل للعقل فيه، وبهذا فرقوا بين الواجبات العقلية والواجبات الشرعية»[20]. وهو ما يقطع ببطلان مجموع الدعاوى القائلة بتحكيم المعتزلة للعقل في كل شيء، وهيمنته على ما سواه من أحكام الشريعة![21].

---

(19) الشهرستاني. **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج1، ص57، 65.

(20) ختيري، مليكة. «تراث المعتزلة في أصول الفقه: دراسة تحليلية»، (رسالة دكتوراه، المغرب: جامعة محمد الأول، 2002م)، ص250.

(21) كثيرون هم الذين نسبوا هذه الدعوى إلى المعتزلة؛ منهم قطب مصطفى سانو؛ إذ قال في سياق كلامه عن منهجية الجمع بين العقل والنقل، والتزاوج بين الرأي والأثر: «وقد =

فهذا مجمل نظرية الاعتزال في التحسين والتقبيح العقليين. وعنها انبثق قولهم بالصلاح والأصلح؛ وهو ما أفصحوا فيه عن رأيهم في التعليل بشكل أوضح.

ثالثاً: نظرية الصلاح والأصلح

الصلاح في اللغة ضد الفساد، وهو بمعنى النفع. يقول القاضي عبد الجبار: «فهما عبارتان عن معنى واحد، يبين ذلك أن كل ما عُلِمَ نفعاً عُلِمَ صلاحا، وما لم يُعْلَم نفعاً لم يُعْلَم صلاحاً»[22].

والصلاح في الاصطلاح: «هو جلب النفع ودفع الضرر»[23]. وأما الأصلح؛ فهو ما عبَّر عنه القاضي بقوله: «مقصدنا بهذه اللفظة، أنّا لا نريد بها ما يجري مجرى المبالغة؛ بل نعني به الفعل الذي لا شيء أولى أن يطيع المكلف عنده منه»[24]. وهذا يعني أن الأصلح في اصطلاحات المعتزلة، هو بمعنى الأولى، أي؛ إذا كان هناك صلاحان، فعلى المكلف أن يختار أولاهما نفعاً في الدارين فيفعله، لأن الله تعالى ما شرع شيئاً إلا لرعاية مصالح العباد؛ إذ «ما ورد الشرع بوجوبه، يجب أن يكون لطفاً ومصلحة»[25]. وهو ما قرره أبو الحسين البصري (توفي463هـ) إذ قال: «قد ثبت أن الله تعالى

= كان الأشاعرة من أقدر الناس على استيعاب تلك المنهجية والوعي بها... فاتخذوها سلاحاً لكفكفة غلوّ المعتزلة الذين نحوا إلى جعل العقل حاكماً على النقل ومهيمنا على أحكام الوحي.!» انظر:

- سانو، قطب مصطفى. «المتكلمون وأصول الفقه قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام». **مجلة إسلامية المعرفة**، سنة3، ع9، 1418هـ/ 1997م، ص44.

(22) الهمداني، عبد الجبار. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق: مصطفى السقا، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1965م، ج14، ص35.

(23) المرجع السابق، ج14، ص23.

(24) المرجع السابق، ج14، ص37.

(25) الهمداني، عبد الجبار. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق: محمد علي النجار، وعبد الحليم النجار، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1965م، ج11، ص49.

إنما يُتعبَّد بالأحكام الشرعية، لما فيها من المصالح للمكلَّفين»[26]. وجاء عنه في سياق آخر: «إذا علمنا عدله تعالى، علمنا أنه لا يأمرنا إلا بما هو مصلحة، ولا ينهانا إلا عما هو مفسدة، فلزمنا الامتثال بأوامره والانتهاء عن نواهيه»[27]. وهذا يعني أيضا أن «نظرية الصلاح والأصلح» عند المعتزلة، هي وجه من أوجه أصل العدل، الذي هو امتداد لأصل التوحيد، لأن التوحيد بالمعنى المعتزلي يقتضي تنـزيه الله عن مشابهة الإنسان في صفاته، ومن مقتضيات هذا التنـزيه أن يتصف الله بالعدل ويتنـزَّه عن الظلم، حتى لا يشابه الإنسانَ 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[28].

ومن مقتضيات الصلاح والأصلح، أنه خلق الإنسان حرّاً في اختياره على أساس العقل الذي يميز به بين الخير والشر[29]، ويدرك بموجبه علل الأشياء والأفعال، وما يترتب عليها من مصالح أو مفاسد، ويفرِّق على أساسها بين حَسَنِها وقبيحها، فيفعل الحسن ويترك القبيح، ويشكر المنعم بناء على ما أدركه من تلك العلل، وما انبنى عليها من أحكام، وهذا هو معنى التعليل الذي هو أساس نظرية المقاصد.

وهذا باتفاق المعتزلة؛ لقول الشهرستاني: «واتفقوا على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد»[30]. ودليل هذا الأصل عندهم هو أن الله سبحانه لا يفعل سَفَهاً ولا يحكم عبثاً، ولا يقوم بشيء لمصلحته هو، بل هو منـزَّه عن ذلك مطلقاً، وكل ما يصدر عنه فالغرض

---

(26) البصري، أبو الحسين محمد بن علي. **شرح العمد**، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، القاهرة: دار المطبعة السلفية، 1410هـ، ج2، ص25.

(27) الهمداني. **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص597.

(28) المرجع السابق، ص301، 302.

(29) النشار، علي سامي. **الفكر الإسلامي والفلسفة**، القاهرة: مكتبة المعارف، 1979م، ص48-51 بتصرف.

(30) الشهرستاني. **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج1، ص44.

منه رعاية مصالح العباد كما قال القاضي عبد الجبار: «لا يجوز عليه عز وجل أن يخاطب إلا لغرض يرجع إلى المكلَّف؛ لأنه يستحيل عليه المنافع والمضار، فإنما يقصد بخطابه نفع المكلَّف، كما يقصد بسائر أفعاله مصالح العباد»[31].

وهذا ما أكده الآمدي؛ إذ قال: «ذهب طوائف المعتزلة إلى أن الباري لا يخلو فعله عن غرض وصلاح للخلق؛ إذ هو يتعالى ويتقدَّس عن الأغراض وعن الضرر والانتفاع، فرعاية الصلاح في فعله واجبة، نفياً للعبث عن حكمته، وإبطالاً للسَّفَه عنه في إبداعه وصنعته»[32]. ولذلك فالشارع الحكيم إذا كلَّف فـ«إنَّما يكلِّف لِمنفعة لولاها لم يحسن التكليف»[33]. وهذه المنفعة لا تقتصر على الدنيا؛ بل هي لفائدة الإنسان في العاجل والآجل، كما يقرِّر القاضي عبد الجبار: «فليس المقصود حسب حكمة الله بصلاح الإنسان نفعه في دنياه؛ إذ ليس الأصلح هو الألذّ، وإنما هو أجود في العاجلة وأصوب في الآجلة»[34].

والمعتزلة ليسوا على كلمة سواء في «مسألة الأصلح» كما يرى الآمدي: «وأما الأصلح فهم فيه مختلفون؛ طائفة (البغداديون) ألحقته بالصلاح في وجوب الرعاية، وطائفة (البصريون) أحالت القول بوجوبه، بناء على أنَّ ما من صالح إلا وفوقه ما هو أصلح منه إلى غير نهاية»[35].

ومذهب البصريين، هو مذهب القاضي عبد الجبار، الذي أخذه عن أساتذته، فهو يؤكدِّ: «لا يجب عند شيوخنا -رحمهم الله- عليه تعالى الفعل، لأنه صلاح ولأنه أصلح»[36]. وأورد في سياق آخر: «والصلاح هو جلب النفع ودفع الضرر.

---

(31) الهمداني، عبد الجبار بن أحمد. **متشابه القرآن**، تحقيق: عدنان محمد زرزور، القاهرة: دار التراث، 1969م، ص13.

(32) الآمدي، علي بن محمد. **غاية المرام في علم الكلام**، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1391هـ، ج1، ص224.

(33) الهمداني. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، مرجع سابق، ج11، ص166.

(34) الهمداني. **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص507.

(35) الآمدي. **غاية المرام في علم الكلام**، مرجع سابق، ج1، ص224.

(36) الهمداني. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، مرجع سابق، ج14، ص54.

وعليه؛ فلا يجب على الله لأنه صلاح أو أصلح؛ لأنه لا يفعل مع عباده إلا ما ينفعهم؛ لأن أفعاله كلها حسنة»[37].

وبهذا يتبين أن إطلاق معتزلة البصرة، لفظ الوجوب على الله، فذلك من باب الحكمة فحسب، كقولهم مثلا: وجب في الحكمة أن يأمر بالصلاح والأصلح[38]، إلا أن إدراك وجه الحكمة في أفعال الله تعالى، وأنه لا يصدر عنه إلا ما فيه مصلحة، هو من باب الإدراك الإجمالي النسبي لا غير؛ إذ ليس بمقدور العقل أن يدرك حكمة الله في خلقه وأمره بإطلاق، وهو ما يترجمه قول القاضي عبد الجبار: «وأن الذي يلزم المكلَّف، أن يعلم أنه تعالى لا يفعل القبيح، فمتى علم ذلك، لزمه عنده أن يعتقد في سائر ما خلقه أنه ليس بقبيح، وأنه حسن، ولا يلزمه معرفة وجه الحكمة في كل فعل من أفعال الباري تعالى . . . وعلى هذا قلنا: إن ما تعبد الله به من الشرعيَّات، إذا علمنا في الجملة كونه مصلحة، لم يلزمنا بيان الوجه الذي له صارت مصلحة، لأن فَقْدَ العلم بذلك لا يؤثر فيما نعلمه من كونه تعالى حكيما، ولا في شيء من التكليف»[39].

وكذلك هو الأمر في الأحكام الإلهية، فما كان منها قابلاً للتعليل عُلِّل، وما كان غير قابل له لا يعلَّل، كما قال القاضي عبد الجبار: «وليس يجب في الأحكام كلها أن تكون معلَّلة، بل الأصل فيه أن يعرض على وجوه التعليل، فإن قبل التعليل عُلِّل، وإن لم يقبل لم يعلَّل»[40].

وهذا المنهج في التعليل لا ينفصل عن حقيقة العلَّة الشرعية عند المعتزلة؛ بل هو في جوهره مستفاد منها. فقد جاء في «كتاب الشرعيات من

---

(37) المرجع السابق، ج14، ص23.

(38) يعني أن الشريعة معللة برعاية مصالح العباد، بمقتضى الحكمة الإلهية، في نظر المعتزلة. وليس معناه أن ذلك واجب على الله سبحانه من قبل غيره دون إرادته، فمثل هذا الاعتقاد لا يمكن أن يقول به أحد من أئمة الاعتزال وهم من أجهدوا عقولهم وسخّروا أقلامهم لتنزيه الله تعالى عن المطاعن، كما لم يقل به أحد من علماء المسلمين باتفاق.

(39) المرجع السابق، ج11، ص59.

(40) الهمداني. **شرح الأصول الخمسة**، مرجع سابق، ص429.

المغني» 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 موضوعهما المصالح والألطاف، ولهما تعلُّق كالدواعي، ولعللهما مدخل في هذا الباب، فلا يجوز في علَّتهما أن تجري مجرى العلل العقلية»[41]. وهو ما انتهى إليه أبو الحسين البصري أيضاً في «شرح العمد»؛ إذ قال: «إن العلل الشرعية ليست موجبة للأحكام على التحقيق كالعلل العقلية؛ وإنما جعلت أمارة لها»[42]. وقد انتقد من شبَّه العلَّة الشرعية بالعلَّة العقلية؛ فقال: «إنهم جمعوا بينهما بغير جامع»[43]. وهو ما يقطع بحرص أئمة المعتزلة على التفريق الواضح بين العلل العقلية والعلل الشرعية؛ لكن الزركشي -ربما- لم يقف على هذا التمييز! فقال في سياق كلامه عن أقسام تعاريف العلَّة: «الثالث: أنها الموجبة للحكم بذاتها، لا بجعل الله، وهو قول المعتزلة؛ بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين، والعلة وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل!»[44] وهذا التعريف نقيض ما قاله القاضي عبد الجبار، وأبو الحسين البصري في تعريفهما للعلّة.

إن تعليل الأحكام برعاية مصالح الإنسان؛ لم يكن محل خلاف بين أئمة المعتزلة، ومن عاصرهم، أو جاء بعدهم من أئمة المدارس الإسلامية الأخرى؛ بل كلهم أجمعوا على تعليل الشرائع بالمقاصد ورعاية المصالح، باستثناء الظاهرية.

وعليه؛ يمكن القول -بعيداً عن كل تعصب مذهبي أو أحكام مسبقة- مع مليكة ختيري: «إن نظرية الصلاح والأصلح عند المعتزلة؛ كانت الأساس في التأصيل للتكاليف العقدية والشرعية، وأنها تمثل بحق أهم القواعد التي يقوم

(41) الهمداني. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، مرجع سابق، ج17، ص282.
(42) البصري. **شرح العمد**، مرجع سابق، ج1، ص300.
(43) البصري. **المعتمد**، مرجع سابق، ج2، ص714.
(44) الزركشي. **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج4، ص102.

عليها علم المقاصد -مقاصد الشريعة ومقاصد العقيدة- وأعتقد أن المعتزلة كانوا السبَّاقين إلى وضع الأسس الفكرية لعلم المقاصد عبر نظريات: الحسن والقبح، والصلاح والأصلح، واللطف الإلهي»[45].

والمقصود بهذا السبق، إنما هو على مستوى التنظير العلمي لنظرية الحسن والقبح، التي هي الوجه الآخر لنظرية المصالح والمفاسد. أو قل: نظرية التعليل، التي هي أساس نظرية المقاصد، وليس على مستوى التأصيل المرجعي الشرعي الذي هو منطلق جميع المدارس في كل تنظير مقاصدي أو غيره.

ومن راجع أدبيات الاعتزال في التحسين والتقبيح العقليين، وما تضمنته من قواعد مصلحية مقاصدية، وقف من هذه الإشارة على علم، وإن لم يعبِّروا عما قرروه بلفظ المقاصد. وهذه الإشارة بحاجة إلى بحث مفصل، ليس هذا مكانه، وإن أنسأ الله في العمر؛ فالعزم معقود على القيام به إن شاء الله تعالى. وفي ما يلي جملة بأهم ما يمكن استنتاجه مما مر في هذا المبحث:

أ - تمجيد المعتزلة للعقل وإشادتهم بقدراته المعرفية، لا يعني أكثر من التنبيه إلى أهميته، ودوره في اكتساب المعارف التي هي من اختصاصه، سواء قبل مجيء الشرع أو بعد مجيئه، وما إدراكه النسبي الإجمالي لأصول الاعتقاد، وقواعد القيم، وما في الأشياء والأفعال من حسن أو قبح، إلا دليل على قصوره المعرفي.

ب - لم يقل المعتزلة باستقلال العقل عن الشرع، ولم يقدموه عليه في مجال الأحكام التفصيلية، سواء في قضايا العقيدة، أو الشعائر التعبدية، أو القيم الأخلاقية، أو المعاملات الاجتماعية، وذلك لاعتقادهم -كباقي علماء المسلمين- بأنه لا حاكم إلا الله، وأما العقل فهو مناط التكليف، ودوره محصور في التلقِّي والفهم والاستنباط لأجل التنفيذ العملي.

ج - لم يقدم المعتزلة النظر العقلي على النص الشرعي إلا في مجال الاستدلال العقدي وما يتعلق بأصول القيم. وهو مما ليس فيه كبير خلاف بين

(45) ختيري، مليكة. «تراث المعتزلة في أصول الفقه: دراسة تحليلية»، (رسالة دكتوراه، المغرب: جامعة محمد الأول، 2002م)، ص244.

أهل العلم من جميع المذاهب الإسلامية، فأغلبهم قال بذلك، وإن اختلفوا في التعبير.

د - لا مجال للعقل في قضايا الجزاء الأخروي؛ ثواباً كان أو عذاباً؛ فذلك من مقتضيات التكليف الشرعي، وليس من مستلزمات التحسين والتقبيح العقلي، ولذلك فهو متروك لحكم الشارع يقضي فيه ما يشاء، ويحكم فيه ما يريد.

هـ - فرَّق المعتزلة بوضوح بين ما مجاله النظر العقلي؛ وهو كل ما يثبت بمنطق الاستدلال العقلي، ويشمل أصول الاعتقاد وأمهات القيم (الواجبات العقلية)، وما مجاله الحكم الشرعي؛ وهو ما يعتمد صحيح الدليل الشرعي، ويشمل تفاصيل المعتقدات والأحكام العملية (الواجبات الشرعية). ولا غرابة في هذا التفريق، فقد كان أئمة هذه المدرسة في علم الكلام معتزلة، وفي علم الأصول، حنفية أو شافعية.

و - لا يمكن فهم حقيقة العقل وعلاقته بالشرع عند المعتزلة، إلا بالجمع بين مقالاتهم عن العقل الكلامي والعقل الأصولي. ومن لم يتفطن لهذه الازدواجية المذهبية، فقد أخل بما يقتضيه المنهج العلمي، وهو ما وقع فيه أغلب الذين كتبوا عن العقل عند المعتزلة. فقد ركزوا على جانب واحد منه؛ وهو العقل الكلامي، وحسبوه جماع قول المعتزلة، ومجمل اعتقادهم في العقل لا غير. ولو أنهم استحضروا الجانب الآخر من المنظومة الاعتزالية؛ وهو العقل الأصولي. ولم يغيّبوه لأمر ما، لما نسبوا للمعتزلة ما لم يفكروا فيه، ولم يخطر لهم على بال، كما هو قول نور الدين السالمي: «والمعتزلة يحكِّمون العقل مطلقاً! حتى أنهم يوجبون رد الشرع إذا خالف مقتضى العقل! فالحاكم عند المعتزلة هو العقل!... وذهبت المعتزلة خلافاً للأمة إلى أن العقل هو الحاكم في الأشياء كلها! وأن الشرع إما مؤكِّد لحكم العقل وإما مبيِّن لما خفي على العقل بيانه.!»[46] ولست أدري أين قال المعتزلة مثل هذا!

---

(46) السالمي، عبد الله حميد بن سلوم. **معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال**، تحقيق محمد محمود إسماعيل، مسقط: وزارة التراث القومي، 1403هـ/ 1983م، ج1، ص113-162.

إن الثابت الأساس عند المعتزلة -كما عند عامة المسلمين- أن الحاكم هو الشرع، كما قال الحسين بن القاسم الزيدي: «الحاكم الشرع اتفاقاً بين المعتزلة والأشاعرة»[47]. وهو ما قرره عبد العلي الأنصاري الحنفي أيضاً؛ إذ قال: «لا حكم إلا من الله تعالى بإجماع الأمة؛ لا كما في كتب بعض المشايخ؛ أن هذا عندنا، وعند المعتزلة الحاكم العقل، فإن هذا مما لا يجترئ عليه أحد ممن يدعي الإسلام، بل إنما يقولون: إن العقل معِّرف لبعض الأحكام الإلهية، سواء ورد به الشرع أم لا. وهذا مأثور عن أكابر مشايخنا أيضاً... والنزاع هكذا، لا يليق أن يقع بين أهل الإسلام، لما مرَّ أن إجماع المسلمين على أن لا حكم إلا لله تعالى»[48].

وفي هذا يقول أبو الحسين البصري: «وأن الأمة اتفقت على وجوب طاعة الله ورسوله، وامتثال أوامرهما طاعة لهما... ولا خلاف بين الأمة في الاستدلال بأفعال النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- على الأحكام. وإذا علمنا أن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- فعل فعلاً على وجه الوجوب، فقد تُعُبِّدْنا أن نفعله على وجه الوجوب، وإن علمنا أنه تنفَّل به؛ كنا مُتَعَبَّدِين بالتنفُّل به. فإن علمنا أن فِعْلَهُ على وجه الإباحة؛ كنا متعبّدين باعتقاد إباحته لنا، وجاز لنا أن نفعله»[49].

فهذا مجمل اعتقاد المعتزلة في حاكمية الشرع. وأما مجمل اعتقادهم في مدارك العقل، فهو حُجَّة الله فيما هو حُجَّة فيه من الواجبات العقلية الثابتة أو المستحيلة أو الجائزة في حق المولى تبارك وتعالى، وما في معناها من ثوابت قيم الحسن والقبح مثلاً.

وحجية العقل غير حاكمية العقل، فالعقل مصدر إدراك، وليس مصدر

---

(47) ابن محمد، الحسين بن القاسم. **هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول**، صنعاء: المكتبة الإسلامية، 1401هـ، ج1، ص308.

(48) الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام. **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت**، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، بيروت: دار الكتب العلمية، 1423هـ/ 2002م، ج1، ص23.

(49) البصري. **المعتمد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص67، 347، 354.

تشريع بعد مجيء التشريع. وهذا القدر كاف لإبطال دعوى السالمي وما يشابهها من الدعاوى المنافية للمنهج العلمي وقواعد الاعتزال.

ز .لقد آن الأوان لنتعامل مع تراثنا عموماً، وتراث المعتزلة خصوصاً بما يقتضيه المنهج العلمي الموضوعي، فنعبِّر عنه كما هو، وننقل مضامينه للأجيال كما أرادها أصحابها، ولنتخل عن التعامل الانتقائي أو الحزبي، ولنبتعد عن التعصب المذهبي في تعاملنا مع الرأي المخالف أيا كان. وبذلك يمكننا أن نسهم حقيقة في البناء الثقافي، وإلا فهو الهدم الذي لا ينتج إلا المزيد من التراجع الحضاري.

رأي مدرسة الإمامية

سُمّيت الإمامية بهذا الاسم، لقولها بالإمامة والعصمة والنص[50]. ورأيها في التعليل الكلامي لا يخرج في محصلته النهائية عن نظريتها في التحسين والتقبيح العقليين أيضاً. ونجملها في المطالب التالية:

أولاً: العقل أساس النظر

وهذا يعني أن النظر واجب بالعقل ابتداء، وقد أكده الشرع بقوله: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ...﴾ [يُونس: 101][51]. وتقديم النظر عند الإمامية يرجع إلى كونه أول ما تقوم به الحجة على صحة النبوَّة وإفحام منكريها. ومتى تعطل دليل النظر، انتفى العلم بصدق الرسول، ولم تعد هناك فائدة من بعثته، ولا يحصل الإيمان به والانقياد لأمره، وبذلك يصبح المخالف والمعاند له معذوراً في

(50) قال المفيد؛ محمد بن النعمان العكبري (توفي413هـ): «فأما السمة للمذهب بالإمامة، ووصف الفريق من الشيعة بالامامية؛ فهو علم على من دان بوجوب الإمامة ووجودها في كل زمان، وأوجب النص الجلي والعصمة والكمال لكل إمام». انظر:
- المفيد، محمد بن محمد بن المعلم. **أوائل المقالات في المذاهب والمختارات**، تحقيق: إبراهيم الأنصاري الزنجاني، بيروت: دار المفيد، 1993م، ص39.

(51) الحلي، الحسن بن يوسف المطهر. **نهج الحق وكشف الصدق**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982م، ص50.

كفره وإلحاده، لفقدان ما يقطع عذره، وهو النظر[52]. وكل هذا مناقض لقصد الشارع. ومعلوم أن كل ما ناقض قصد الشارع، فلا شرعية له.

وعليه؛ فإنَّ معرفة الله واجبة بالعقل، وإن دل عليه الشرع أيضاً بقوله: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [مـحَـمَّـد: 19][53] ولـهـذا «يـجـب عـلـى الـمـكـلـف أن يحصِّل العلم والمعرفة بصانعه بحكم العقل واليقين به، وهذا هو الأول من أصول الدين (التوحيد)»[54].

والعقل في نظر الإمامية، وإن كان بإمكانه تحصيل العلوم والمعارف، فهو محدود القدرات، وليس في وسعه إدراك حقائق الأشياء كلها، كما قال إبراهيم الموسوي الزنجاني: «إن اكتناه الحقائق الممكنة ليس من وسع العقل... وأن فهم الإنسان حقائق الأشياء في غاية الإشكال، ولا يعلم حقائقها إلا علام الغيوب. وغاية ما للعقل من النصيب، إنما هو درك بعض خواص الأشياء ولوازمها، لا جميع الخواص واللوازم»[55]. وهو ما قرره محمد علي الكاظمي الخراساني، (توفي1365هـ)؛ إذ قال: «وبالجملة: عزل العقل عن الإدراك مما يوجب هدم أساس الشريعة، فلا إشكال في أن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها ولو موجبة جزئية، وفي بعض الموارد. ولا ندعي الكلية ولا يمكن دعواها، بل نتكلم في قبال السلب الكلي الذي عليه بعض الأشاعرة»[56].

---

(52) المرجع السابق، ص50-51.

(53) المرجع السابق، ص51.

(54) الزنجاني، إبراهيم الموسوي. **عقائد الإمامية الإثنى عشرية**، قم: مؤسسة طباعة وتجليد دار الكتاب، 1402هـ/ 1982م، ص277. قال محمد الحسين، كاشف الغطاء: «يجب على العاقل بحكم عقله عند الإمامية تحصيل العلم والمعرفة بصانعه والاعتقاد بواحدانيته في الألوهية، وعدم اتخاذ شريك له في الربوبية..». انظر:
- آل كاشف الغطاء، محمد الحسين. **أصل الشيعة وأصولها**. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1413هـ/ 1993م، ص141.

(55) المرجع السابق، ص7.

(56) الخراساني، محمد علي الكاظمي. **فوائد الأصول**، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1406هـ، ج3، ص59.

ومتى عرف الإنسان ربه، وجب عليه أن يشكره، لأن شكر المنعم واجب بضرورة العقل الناتجة عن نعم الله وآثارها الغامرة للعباد. ومتى لم يعرف الإنسان ربه وما يستحقه من الشكر، فإنه يستحيل أن يعرف أنه قد أمره، وأن امتثال أمره واجب، وإذا استحال أن يعرف أنه تعالى قد أمره، وأن امتثال أمره واجب، استحال أمره، وإلا لزم تكليف ما لا يطاق[57]. وكل هذا مما تنزَّهت عنه حكمة الله في الخلق والأمر.

ثانياً: نظرية التحسين والتقبيح العقليين

تناول الإمامية هذه النظرية، ونسبوا القول بثبوتها لأنفسهم قبل المعتزلة، وهو المستفاد من قول ابن المطهر الحلي (توفي726هـ): «قالت الإمامية، ومتابعوهم من المعتزلة: إن الحسن والقبح عقليان»[58]. وتتأكَّد أسبقيَّة الإماميَّة بالقول بهذه النظرية في سياق آخر: «ذهبت الإمامية ومن تابعهم من المعتزلة، إلى أن من الأفعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة العقل... ومنها ما يعجز العقل عن العلم بحسنه أو قبحه؛ فيكشف الشرع عنه كالعبادات»[59].

وقد ساق الحلي من الشواهد العقلية والواقعية ما يصحح نظرية الإمامية في «التحسين والتقبيح العقليين»، ويبطل نظرية الأشاعرة في «التحسين والتقبيح الشرعيين»، ويكشف عن جوهر الاختلاف بينهما. وقد أرجع كل من الطوسي (توفي672هـ) والحلي[60]، هذا الاختلاف إلى معنى واحد من معاني الحسن والقبح العقليين؛ وهو ما يترتب عليه المدح والثواب بالنسبة للحسن، وما

---

(57) الحلي. **نهج الحق وكشف الصدق**، مرجع سابق، ص51-52.

(58) المرجع السابق، ص72. وانظر أيضاً:

- الحلي، الحسن بن يوسف المطهر. **كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد**، تحقيق: وتعليق حسن مكي العاملي، بيروت: دار الصفوة، 1413هـ/ 1993م، ص246، 247.

(59) الحلي. **نهج الحق وكشف الصدق**، مرجع سابق، ص82.

(60) المرجع السابق، ص82-85. وانظر أيضاً:

- الحلي. **كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد**، مرجع سابق، ص246، 249.

يترتب عليه الذم والعقاب بالنسبة للقبح. وهذا هو محل النـزاع، بين الإمامية التي ترى في التحسين والتقبيح أنّه عقلي، فيما يرى الأشاعرة أنّه شرعي.

وأما المعنيان الباقيان؛ وأولهما: الحسن؛ بمعنى ما يلائم الطبع، كاللذة والفرح والسرور. والقبح؛ بمعنى ما ينافيه؛ كالألم والحزن والغم. وثانيهما: الحسن؛ بما هو صفة كمال؛ كالعلم والعدل والشجاعة والكرم، وما في معناها من القيم. والقبح؛ بما هو صفة نقصان؛ كالجهل والظلم والجبن والبخل؛ وما في معناها من المساوئ، فلا نـزاع في كونهما من وظائف العقل، ولا يتوقف الحكم بهما على الشرع باتفاق الجميع[61]

فهذا مجمل رأي الإمامية في التحسين والتقبيح العقليين، وللتوسع فيه أكثر يمكن مراجعة ما نص عليه محمد رضا المظفر في كتابه «أصول الفقه».

ثالثاً: تعليل الأفعال والأحكام الإلهية

انتهى الإمامية بناء على قولهم بـ«التحسين والتقبيح العقليين» إلى أن الله عدل حكيم، لا يصدر عنه العبث ولا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب[62]، بل

---

(61) قال الطوسي: «الأفعال تنقسم إلى حسن وقبيح. وللحسن والقبح معان مختلفة: فمنها: أن يوصف الفعل الملائم أو الشيء الملائم، بالحسن، وغير الملائم بالقبح. ومنها: أن يوصف الفعل أو الشيء الكامل، بالحسن، والناقص بالقبح. وليس المراد هنا هذين المعنيين، بل المراد بالحسن في الأفعال، ما لا يستحق فاعله بسببه ذماً أو عقاباً، وبالقبح ما يستحقهما بسببه». انظر:
- الحلي. **كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد**، مرجع سابق، ص245. وتعقب ابن المطهر الحلي الطوسي مبينا هذه المعاني أكثر، فقال: «الحسن والقبح يطلقان على معان ثلاثة: الأول: كون الفعل أو الشيء ملائماً، يسمى الحسن. وكونه منافياً، يسمى القبيح. كاللذة والألم. الثاني: كون الشيء أو الفعل على صفة كمال، يسمى الحسن، كالعلم. وكونه على صفة نقصان، يسمى القبيح، كالجهل. الثالث: كون الفعل بحيث يستحق فاعله ذماً أو عقاباً بسببه، يسمى القبيح؛ والأولان لا نزاع في كونهما عقليين، إذ لا يتوقف الحكم بهما على الشرع. والنزاع إنما هو في المعنى الأخير». انظر:
- الحلي. **كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد**، مرجع سابق، ص246-247.

(62) قال إبراهيم الموسوي الزنجاني: «والمراد من الوجوب درك العقل لا أنه حاكم على =

جميع أفعاله تعالى حكمة وصواب[63]. ومن ثم فـ«إن كل ما يفعله سبحانه وتعالى، فهو لغرض ومصلحة وحكمة»[64]. لأنه متى تجردت أفعاله تعالى عن الأغراض والمقاصد والحكم، اختل نظام الكون، وتعطلت العلوم، وبطلت النبوّات بأسرها، وسادت الفوضى وعم العبث[65]. والعبث قبيح، والله منزَّه عنه بإطلاق، لأنه حكيم. ومن الحكمة أن تعلَّل أفعاله -ومنها أحكامه- بجلب المصالح ودرء المفاسد.

وقد استند الحلي في تعليل الأفعال الإلهية بالأغراض والغايات الحميدة، إلى ما في الكتاب العزيز من نصوص صريحة دالّة على أن الله تعالى يفعل لغرض وغاية، لا عبثاً ولعباً... وأن الآيات الدالة على الغرض والغاية في أفعال الله أكثر من أن تحصى[66].

وهذا التعليل الغائيّ المصلحي، لا يقتصر على أفعال الله دون أحكامه، بل يشملهما معا، وهو ما عقد له محمد بن الحسن الحر العاملي (توفي 1104هـ) باباً في كتابه «الفصول المهمة في أصول الأئمة» عنونه بـ«باب أن أفعال الله سبحانه معلَّلة بالأغراض الراجعة إلى مصلحة العباد، وأنه لابد من التكليف لهم بما فيه صلاحهم»[67] وقال في باب آخر: «ما أحله الله ففيه

= الله تعالى». انظر:
- الموسوي. **عقائد الإمامية الإثنى عشرية**، مرجع سابق، ص74.

(63) الحلي. **نهج الحق وكشف الصدق**، مرجع سابق، ص85. قال ابن المطهر الحلي: «قالت الإمامية ومتابعوهم من المعتزلة: إن جميع أفعال الله تعالى حكمة وصواب، ليس فيها ظلم، ولا جور، ولا كذب ولا عبث، ولا فاحشة. والفواحش، والقبائح، والكذب، والجهل، من أفعال العباد، والله تعالى منزه عنها، وبريء منها». انظر:
- الحلي. **نهج الحق وكشف الصدق**، مرجع سابق، ص73.

(64) الموسوي. **عقائد الإمامية الإثنى عشرية**، مرجع سابق، ص276.

(65) الحلي. **نهج الحق وكشف الصدق**، مرجع سابق، ص89-94.

(66) المرجع السابق، ص93. قال ابن المطهر الحلي: «قالت الإمامية: إن الله تعالى لم يفعل شيئا عَبثاً؛ بل إنما يفعل لغرض ومصلحة». انظر:
- الحلي. **نهج الحق وكشف الصدق**، مرجع سابق، ص74.

(67) الحر العاملي، محمد بن الحسن. **الفصول المهمة في أصول الأئمة عليهم السلام**، النجف: المكتبة الحيدرية، 1378هـ، ص99-100.

صلاح العباد، وكل ما حرمه ففيه الفساد»[68]. وقد رفض محمد علي الكاظمي الخراساني الإقرار بتعبدية جميع الأحكام الشرعية وتجريدها عن المصالح والمفاسد بإطلاق؛ فقال: «والذي لا يمكن الالتزام به هو إنكار المصالح والمفاسد في متعلقات الأوامر، وأنها كلها تكون محض الاقتراح... فتحصَّل أنه لا سبيل إلى إنكار تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات، وأن في الأفعال في حد ذاتها مصالح ومفاسد كامنة مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه، وأنها تكون عللاً للأحكام ومناطاتها»[69].

وقد سار محمد باقر الصدر (توفي1980م) على هذا المنوال؛ فأورد تحت عنوان: شمول الحكم الشرعي لجميع وقائع الحياة، ما نصه: «ولما كان الله تعالى عالماً بجميع المصالح والمفاسد التي ترتبط بحياة الإنسان في مختلف مجالاته الحياتية، فمن اللطف اللائق برحمته أن يشرع للإنسان التشريع الأفضل وفقاً لتلك المصالح والمفاسد في شتى جوانب الحياة، وقد أكدت ذلك نصوص كثيرة وردت عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، وخلاصتها أن الواقعة لا تخلو من حكم»[70].

وهذا التعليل الذي قال به الإمامية، يرجع إلى ما وسمناه في «مبحث أقسام التعليل» بـ«التعليل المصلحي العام». وحاصله؛ ما عبر عنه الحلي من القدماء بقوله: «إن الأحكام تابعة للمصالح»[71]. وأكده محمد باقر الصدر من المحدثين؛ إذ نص على أنّ «الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد والملاكات التي يقدرها المولى وفق حكمته ورعايته لعباده، وليست جزافاً أو

---

(68) الحلي. **نهج الحق وكشف الصدق**، مرجع سابق، ص100-101.

(69) الخراساني. **فوائد الأصول**، مرجع سابق، ج3، ص58، 59.

(70) الصدر، محمد باقر. **دروس في علم الأصول**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1986م، ج1، ص148.

(71) الحلي. **نهج الحق وكشف الصدق**، مرجع سابق، ص407. وقال ابن المطهر الحلي: «قالت الإمامية: إن الله تعالى لم يفعل شيئا عبثا؛ بل إنما يفعل لغرض ومصلحة». انظر:
- الحلي. **نهج الحق وكشف الصدق**، مرجع سابق، ص74.

تشهياً»[72]. وهذا بخلاف «التعليل القياسي الخاص»، ومؤداه؛ إلحاق حكم الفرع بحكم الأصل لتشابه علتهما المصلحية؛ وذلك باعتبار أن أحكام الله تعالى ليست موضوعة كيفما اتفق بشكل اعتباطي، وإنما هي ناشئة عن علل مصلحية كامنة فيها، فالوجوب لا يكون إلا عن مصلحة فيه، والحرام لا يكون إلا عن مفسدة فيه، وكذلك سائر الأحكام الشرعية.

ومتى تعرفنا على علَّة هذا الحكم أو ذاك، أمكننا الوصول إلى الحكم بناء على قاعدة «تبعية الأحكام لعللها المصلحية». وإن كان منها ما مصلحته غير معلومة لنا في الظاهر، فهي في علم الله، كما قال الحلي: «إن الأحكام خفية على العقلاء، والمصالح التي هي عللها خفية أيضاً، وربما كان الشيء مصلحة عند الله، ويخفى عنا وجه المصلحة فيه، كعدد الركعات ومقادير الحدود، وغير ذلك»[73].

وقد انقسم الإمامية في علاقة حكم العقل بحكم الشرع إلى فريقين: فريق يقول بـ«مبدأ التلازم»، عملاً بقاعدة: «كل ما حكم به العقل، حكم به الشرع». وهو ما ذهب إليه محمد علي الكاظمي الخراساني، في كتابه «فوائد الأصول» وفيه خلص إلى القول: «فتحصَّل: أنه لا سبيل إلى منع الملازمة بعد الاعتراف بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وبَعْدَ الاعتراف بإدراك العقل لتلك المصالح والمفاسد. فإذا كانت خفية لم يطلع عليها العقل»[74]. وفريق يقول بـ«مبدأ التمايز»؛ عملاً بقاعدة: «ليس كل ما حكم به الشرع يجب أن يحكم به العقل» وهو ما عبر عنه محمد رضا المظفر بوضوح؛ إذ قال: «إن مصالح الأحكام الشرعية المولوية، التي هي نفسها ملاكات أحكام الشارع، لا تندرج تحت ضابط نحن ندركه بعقولنا... ولأجل هذا نقول: إنه ليس كل ما حكم به الشرع يجب أن يحكم به العقل. وإلى هذا يرمي قول إمامنا الصادق عليه السلام: (إن دين الله لا يصاب بالعقل)، ولأجل هذا أيضا،

(72) الصدر. **دروس في علم الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص326.
(73) المرجع السابق، ص405.
(74) الخراساني. **فوائد الأصول**، مرجع سابق، ج3، ص62.

نحن لا نعتبر القياس والاستحسان من الأدلة الشرعية على الأحكام»[75].

وامتناع الإماميّه عن التعليل القياسي هو مما أجمع عليه أهل البيت، حسبما قاله الحلي: «ذهبت الإمامية، وجماعة تابعوهم عليه، إلى أنه يمتنع العمل بالقياس لدلالة العقل والسمع... وقد أجمع أهل البيت عليهم السلام على المنع من العمل بالقياس، وذم العامل به»[76]. وهو ما أكده الحلّي في سياق آخر؛ إذ جاء عنه في كتاب: «مبادئ الوصول إلى علم الاصول» ما نصه: «اختلف الناس في ذلك، والذي نذهب إليه أنه ليس بحجة... ولم يزل أهل البيت، عليهم السلام، ينكرون العمل بالقياس، ويذمّون العامل به، وإجماع العترة حجَّة»[77].

وقد عقد محمد بن الحسن الحر العاملي (توفي1104هـ) باباً بـ«عدم جواز العمل بشيء من أنواع المقاييس في نفس الأحكام الشرعية حتى قياس الأولوية». وهو الباب السابع عشر من كتابه «الفصول المهمة في أصول الأئمة»[78].

وذكر مرتضى الأنصاري (توفي1281هـ) أن العمل بالقياس محظور عند الإمامية، ومن شذ منهم وعمل به لأي سبب من الأسباب، فقوله مردود، ولا قيمة له ولا لمؤلفاته؛ وذلك كما في قوله: «لما كان العمل بالقياس محظوراً عندهم في الشريعة لم يعملوا به أصلاً، وإذا شذ منهم واحد وعمل به في بعض المسائل، أو استعمله على وجه المحاجَّة لخصمه وإن لم يكن اعتقاده، ردوا قوله، وأنكروا عليه، وتبرأوا من قوله، حتى أنهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته، لما كان عاملاً بالقياس»[79]. وإذا كان هذا هو موقف

(75) المظفر، محمد رضا. **أصول الفقه**، بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1990م، ص220، 221.
(76) الحلي. **نهج الحق وكشف الصدق**، مرجع سابق، ص402-403.
(77) الحلي، الحسن بن يوسف المطهر. **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال، بيروت: دار الأضواء، 1986م، ص214-216.
(78) الحر العاملي. **الفصول المهمة في أصول الأئمة**، مرجع سابق، ص204-206.
(79) الأنصاري، مرتضى. **فرائد الأصول**، تحقيق: لجنة التحقيق، قم: باقري، 1419هـ، ج1، ص312-313.

الإمامية من القياس فكيف أبقت على باب الاجتهاد الفقهي مفتوحاً إلى الآن[80]، وقد انقطعت أخبار الأئمة والسفراء بموتهم، وغياب الإمام المنتظر، ولم يبق إلا الفقهاء ومراجع التقليد!؟

ولحلّ هذا الإشكال لا بدّ من التمييز في فقهاء الإمامية ومراجعهم بين صنفين، وهما: الإخباريون والأصوليون.

فأما الإخباريون؛ فهم الذين ظلوا متشبثين بالنص من منطلق أنه لا شيء من النوازل إلا وفيه حكم منصوص عن الأئمة، كما قال ميرزا أبو القاسم القمي (توفي1231هـ) «فالاخباريون منهم لم يعوّلوا في أصول الدين وفروعه إلا على أخبار الآحاد المروية عن الأئمة عليهم السلام»[81]. ومن ثم، فلا حاجة عندهم للقياس وما في معناه من آليات الاجتهاد، مثل الاستحسان والمصالح المرسلة.

وأما الأصوليون؛ فهم الذين قالوا بإمكانية الاجتهاد باعتماد القواعد الأصولية التي لا سبيل إلى تغطية النوازل المتجددة بما تحتاجه من أحكام اجتهادية إلا بإعمالها، ومنها القياس، وهو ما عمل به كثيرون. فمن قدماء الإمامية عمل به ابن الجنيد[82]، فتركت لذلك كتبه، وما كان الرجل نكرة فيهم، بل هو شيخ الإمامية في عصره، وصاحب التصانيف الحسنة... كما هو معلوم من ترجمته.! ومن المحدثين محمد باقر الصدر؛ إذ قال: «فإذا حرَّم الشارع شيئاً، كالخمر مثلاً، ولم ينص على الملاك والمناط في تحريمه، فقد يستنتجه العقل ويحدس به، وفي حالة الحدس به يحدس حينئذ بثبوت الحكم في كل الحالات التي يشملها ذلك الملاك، لأن الملاك بمثابة العلَّة لحكم الشارع، وإدراك العلة يستوجب إدراك المعلول. وأما كيف يحدس العقل

---

(80) قال محمد الحسين آل كاشف الغطاء: «باب الاجتهاد كان في زمن النبي ﷺ مفتوحا؛ بل كان أمرا ضروريا عند من يتدبر، ثم لم يزل مفتوحا عند الإمامية إلى اليوم». انظر:
- آل كاشف الغطاء. **أصل الشيعة وأصولها**، مرجع سابق، ص163.

(81) القمي، ميرزا أبو القاسم. **قوانين الأصول**، طهران: المكتبة العلمية الاسلامية، 1378هـ، ص439.

(82) الخراساني. **فوائد الأصول**، مرجع سابق، ج4، ص143.

بملاك الحكم ويعيِّنه في صفة محددة، فهذا ما قد يكون عن طريق الاستقراء تارة، وعن طريق القياس أخرى»[83]. ويجري على هذا النهج أيضاً، محمد تقي الحكيم، الذي ميز فيه بين ما يُعتبر وما لا يُعتبر في نظر الإمامية، فقال: «وتمام رأينا في القياس، أن القياس يختلف باختلاف مسالكه وطرقه، فما كان مسلكه قطعياً أُخِذَ به، وما كان غير قطعي، لا دليل على حجِّيته»[84].

ولئن كان منع العمل بالقياس أصل من أصول الإماميّه؛ فقد عمل به ثلة منهم -قديماً وحديثاً- وإن سموه بأسماء مختلفة[85]. وهو ما يفيد أن القياس فيه خلاف مشهور بين الإمامية، وليس موضع إجماع بينهم. ومن كان له إلمام بفقه الإمامية وأدبياتهم الأصولية وقف من هذه الدعوى على علم[86].

وحاصل ما يمكن تسجيله على رأي الإمامية في التعليل، أنهم قالوا بالتعليل المصلحي العام في أفعال الله وأحكامه، لكنهم اضطربوا في القول بالتعليل القياسي الخاص في أحكامه بين رافض ومثبت له تأصيلاً وتنـزيلاً. وكل هذا بخلاف مذهب الظاهرية، فهم لا يقولون بأي نوع من التعليل، إلا ما كان منصوصاً، بينما الإمامية يقولون بتعليل أفعال الله بالمصالح وتبعية أحكامه لها أيضاً، وفي هذا يتفقون مع المدارس الكلامية الأخرى، باستثناء بعض الأشاعرة.

ولأخذ فكرة أوسع وأوضح عن التعليل عموماً، والعمل بالقياس خصوصاً في نظر الإمامية؛ يمكن مراجعة كتاب: «تعليل الشريعة بين السنة والشيعة: الحكيم الترمذي وابن بابويه القمي نموذجين» لخالد زهري؛ ففيه إفادات كثيرة.

---

(83) الصدر. **دروس في علم الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص326.

(84) الحكيم، محمد تقي. **الأصول العامة للفقه المقارن**، قم: مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، 1979م، ص358-359.

(85) زهري، خالد. **تعليل الشريعة بين السنة والشيعة: الحكيم الترمذي وابن بابويه القمي نموذجين**، بيروت: دار الهادي، 1424هـ/ 2003م، ص64-67.

(86) قال أبو الحسن الأشعري: «واختلفت الروافض في النظر والقياس وهم ثماني فرق.فالفرقة الأولى منهم؛ وهم جمهورهم؛ يزعمون أن المعارف كلها اضطرار...=

رأي المدرسة الزيدية

تنسب الزيدية، إلى زيد بن علي بن الحسين عليهم السلام (توفي122هـ). وحاصل رأي أئمة هذه المدرسة في التعليل[87]، يجد مرجعيته في «قاعدة التحسين والتقبيح العقليين». وهم في هذه القاعدة ينهجون نهج المعتزلة، كما يرى المقبلي: «فهم معتزلة في مسألة التحسين والتقبيح، وتعليل أفعاله تعالى بالحكم»[88]. وفيما يلي تفصيل ذلك:

= وأن النظر والقياس لا يؤديان إلى علم... والفرقة السادسة منهم يزعمون أن النظر والقياس يؤديان إلى العلم بالله، وأن العقل حجة إذا جاءت الرسل؛ فأما قبل مجيئهم؛ فليست للعقول دلالة. والفرقة السابعة منهم يقولون بتصحيح النظر والقياس، وأنهما يؤديان إلى العلم، وأن العقول حجة في التوحيد قبل مجيء الرسل وبعد مجيئهم». انظر:

- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق: هلموت ريتر، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، د.ت.، ج1، ص52.

كلمة «**الروافض**» الواردة في هذا النص ترجع في أصلها إلى ما حدث سنة 122هـ؛ «عندما بويع الإمام زيد بن علي بن الحسين، أيام هشام بن عبد الملك؛ وكان زيد يفضل علي بن أبي طالب على سائر أصحاب رسول الله، ويتولى أبا بكر وعمر، ويرى الخروج على أئمة الجور. فلما ظهر بالكوفة في أصحابه الذين بايعوه؛ سمع من بعضهم الطعن على أبي بكر وعمر؛ فأنكر ذلك على من سمعه منه؛ فتفرق عنه الذين بايعوه. فقال لهم: رفضتموني. فيقال: إنهم سموا الرافضة لقول زيد لهم رفضتموني». انظر:

- الأشعري. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، مرجع سابق، ج1، ص65.

(87) لقد تعذر علي الحصول على ما يكفي من مراجع الفكر الزيدي؛ لتهييء هذا المبحث؛ ولذلك لم أجد بداً من الاستعانة بما في المكتبة الشاملة الزيدية، وهي للأسف غير كاملة التوثيق، وجميع الكتب على الموقع الإلكتروني التالي:

forum.janatin.com/t33815.html

(88) المقبلي، صالح بن مهدي. **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، بيروت: دار الحديث، 1405هـ، ص6. وقال المقبلي أيضاً: «قال السيد الهادي بن إبراهيم الوزير رحمه الله تعالى وهو من أشد الناس شكيمة في نصرة مذهب الزيدية والتعصب لهم والرد على مخالفيهم، فقال فيهم وفي المعتزلة: «وإنهما فرقة واحدة في التحقيق... واعتذر عن تقديم المعتزلة على الزيدية بما نصه: «وأما المعتزلة فقد ذكرت بعض أكابرهم، وكراسي منابرهم، مع إجمال وإهمال... ورأيت تقديمهم على الزيدية لأنهم سادتها وعلماؤها؛ فألحقت سمطهم بسمط الأئمة؛ وذلك لتقدمهم في الرتبات. ولأنهم مشايخ سادتنا وعلمائنا القادات» وهذا الذي قاله هو حقيقة الأمر في اتحاد هاتين =

أولاً: أولوية النظر العقلي

احتفى أقطاب الزيدية بالنظر العقلي أيما احتفاء، وأعطوه من الأولوية المنهجية والأسبقية المعرفية ما يقطع بأهميته في الاستدلال العقدي، فهو عندهم أول ما أوجب الله على المكلف لمعرفته بالاستدلال[89]، وذلك باعتبار «أن النظر أصل من أكبر أصول الدين، لأنه به عُرفت الأصول»[90].

وأولوية النظر العقلي عند الزيدية، تجد سندها في كونه دليل العلم بالتوحيد، كما قال أحمد بن يحيى: «تقديم النظر، لكونه يوجب العلم بالتوحيد»[91]. وفي كونه دليل معرفة ما سواه من الأدلة أيضاً، كما قال أحمد

= الفرقتين كما لا يخفى على من صح أن يُعَدَّ من أهل هذا الشأن. هذه كتبهم شاهدة بذلك». انظر:

- المقبلي. **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، مرجع سابق، ص7-8.

(89) ابن سليمان، عبد الله بن حمزة. **زبد الأدلة**، د. ن.، ود.ت.، ص1. (كتاب الكتروني) http://71.18.61.110/books/bok021.zip؛ وقال محمد بن الحسن بن القاسم: «أول ما يجب على المكلف هو: العلم بالله تعالى ومعرفته، والعلم بصفاته». **انظر**:

- ابن القاسم، محمد بن الحسن. **سبيل الرشاد إلى معرفة رب العباد**، د. ن.، ود.ت.، ص4. (كتاب الكتروني) http://71.18.61.110/books/bok022.zip؛ وقال المحسن بن محمد بن كرامة الجشمي (توفي493هـ): «فأول ما يجب على المرء النظر في طريق معرفته تعالى ليعرفه، ثم يعرف صفاته، ثم يعرف النبوات والشرائع». انظر:
- الجشمي، المحسن بن محمد بن كرامة. **تحكيم العقول في تصحيح الأصول**، عمان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، 1421هـ/ 2001م، ص30. وقال أيضاً: «إن أول ما يجب على المكلف النظر في طريق معرفة الله تعالى، ثم النظر في طريق معرفة صفاته، ثم في عدله، ثم في النبوات على الترتيب». انظر:
- الجشمي. **تحكيم العقول في تصحيح الأصول**، مرجع سابق، ص36.

(90) اليمني، أحمد بن سليمان. **حقائق المعرفة**، تحقيق: حسن بن يحيى اليوسفي، د. ن.، ود.ت.، ص62. (كتاب الكتروني) http://71.18.61.110/books/bok019.zip؛ وقال: «والأصول هي التي سميناها في كتابنا هذا؛ وهي ثلاثة عشر باباً وهي: معرفة النّظر والاستدلال، ومعرفة الصّنع، ومعرفة الصّانع، ومعرفة التّوحيد، ومعرفة العدل، ومعرفة النِّعمة، ومعرفة شكر المنعم، ومعرفة البلاء، ومعرفة الجزاء، ومعرفة الكتب، ومعرفة الرسل، ومعرفة الإمامة، ومعرفة الاختلاف». **انظر**:

- اليمني. **حقائق المعرفة**، مرجع سابق، ص271.

(91) حابس، أحمد بن يحيى. **كتاب الإيضاح في شرح المصباح**، د. ن.، ود.ت.، =

بن سليمان: «العقل هو أصلح الحجج؛ والكتاب والسنة تأكيد له، والدليل على ذلك، أن الكتاب والسنة ما عرفا إلا بالعقل»[92].

والنظر العقلي في اعتقاد الزيدية ليس خاصاً بفئة من الناس هم مجتهدو النُظَّار، بل هو فرض عين لا يُعفى مكلَّف من إعماله، كما قال أحمد بن يحيى: «فالذي عليه أئمتنا والجمهور أنه فرض عين»[93]. أي؛ متى بلغ المكَّلف عاقلاً، ولا مانع له من التفكير، وجب عليه أن يُعْمِلَ عقله لمعرفة ربه، جلباً لما ينفعه، ودفعاً لما يضره، ومتى قصَّر في ذلك لم ينل من صلاح دنياه وآخرته شيئاً، كما قال أحمد بن سليمان: «اعلم أن العقل يحكم بأن العلم حسن وأن الجهل قبيح، ويحكم أنه يجب على العاقل أن ينظر ويميِّز؛ إذ قد أُعِطَي آلة النظر والتمييز، ويحكم أنه إن لم ينظر ويميز لم يبلغ إلى استجلاب منفعة، ولا دفع مضرة، ولا يبلغ إلى إصلاح دين ولا دنيا»[94].

ومتى عرف المكلَّف ربه بالنظر العقلي في الأنفس والآفاق؛ وجب عليه أن يشكره؛ إذ «قد تقرر في العقول وجوب شكر المنعم»[95]. وهو ما «لا ينكره إلا جاحد مكابر، أو ناقص عقل أو قاصر»[96].

ومفهوم الشكر عند الزيدية، لا يقتصر على النطق بكلمته؛ بل يشمل الإيمان والإقرار والامتثال باطناً وظاهراً، : «وشكر المنعم على ثلاثة وجوه:

= ص23. (كتاب الكتروني) http://71.18.61.110/books/bok023.zip

(92) اليمني. **حقائق المعرفة**، مرجع سابق، ص56. قال أحمد بن يحيى حابس: «السمع لا يثبت إلَّا بالنظر». انظر:
- حابس. **كتاب الإيضاح في شرح المصباح**، مرجع سابق، ص20.

(93) المرجع السابق، ص20.

(94) اليمني. **حقائق المعرفة**، مرجع سابق، ص 56.

(95) مداعس، محمد بن يحيى. **الكاشف الأمين عن جواهر العقد الثمين**، عمّان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، د.ت.، ج1، ص17. وانظر أيضاً:
- اليمني. **حقائق المعرفة**، مرجع سابق، ص268.
- حابس. **كتاب الإيضاح في شرح المصباح**، مرجع سابق، ص18.

(96) مداعس. **الكاشف الأمين عن جواهر العقد الثمين**، مرجع سابق، ج1، ص49.

اعتقاد بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالنفس والأركان»[97].

إن تمجيد الزيدية للعقل، وإشادتهم بقدراته المعرفية، لم يمنعهم من الإقرار بنسبيته ومحدودية مداركه أمام الشرع، كما قال العزي: «فكثير من المصالح والمفاسد المتعلقة بالأفعال والتروك، لا تُعْلَمُ إلا بالشرع، ولا مجال للعقل فيها... فمن ثمة وجبت النبوة لما فيها من الألطاف، وتوقف أداء الشكر عليها»[98].

فالنظر العقليّ ذو أهميَّة ومكانة، في البناء العقدي عند الزيدية. ولا خلاف فيه بين أشياخهم، كما لاخلاف فيه بينهم وبين المعتزلة.

ثانياً: قاعدة التحسين والتقبيح العقليين

اهتم أئمة الزيدية بقاعدة التحسين والتقبيح العقليين، فحققوها وحرروا محل النزاع فيها بوضوح، ومن أبرز الذين تصدوا لبحثها، المقبلي (توفي1108هـ) وذلك في كتابه: «العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ».[99] والصنعاني (توفي1182هـ) في كتابه: «إجابة السائل شرح بغية الآمل»[100]. وفيما يلي جملة بأهم ما انتهيا إليه من خلاصات ومراجعات نقدية:

أ - قاعدة التحسين والتقبيح العقليين من أمَّهات قواعد الدين، ومَهمات المحققين، التي لم ينازع فيها أحد قبل ظهور الخلاف بين أهل الإسلام،

---

(97) اليمني. **حقائق المعرفة**، مرجع سابق، ص270 .قال محمد بن يحيى مداعس: «وإجماع أهل العربية على أن الشكر قول باللسان واعتقاد بالجنان، وعمل بالأركان في مقابلة النعمة». انظر:
- مداعس. **الكاشف الأمين عن جواهر العقد الثمين**، مرجع سابق، ج1، ص46.

(98) مداعس. **الكاشف الأمين عن جواهر العقد الثمين**، مرجع سابق، ج1، ص358.

(99) المقبلي. **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، مرجع سابق، ص161-197.

(100) الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، تحقيق: حسين بن أحمد السياغي وحسن محمد مقبولي الأهدل، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986م، ص221-229.

وهي مما ثبت بالأدلة الواقعية الفطرية المسلمة بين جميع الناس، وإن اختلفت فيها الأنظار، وتأججت بسببها العداوات، وشاخ فيها الإنصاف ومات[101].

ب - مسألة المدح والثواب الدنيويين، والذم والعقاب الأخرويين، ليست من مفردات التحسين والتقبيح العقليين، ولم يتعرض لها قدامى القائلين به، ولم يدرجوها في محل النزاع، ولم يصرحوا بشيء منها في كتبهم أصلاً؛ لأن الثواب والعقاب من لوازم التكليف، لا من لوازم التحسين والتقبيح[102].

ج - عبارة المدح والذم، هي من وضع بعض الأشاعرة الذين خلطوا في محل النزاع، زيادة المدح عاجلاً والإثابة آجلاً، ونسبوها إلى المثبتين؛ فكانت هذه بداية الخلاف ومنشؤه بين مثبتي التحسين والتقبيح العقليين ونفاته[103].

د - لم يقل أحد من المثبتين إن العقل يدرك العقاب آجلاً؛ إذ لا تُعْرَفُ أحكام الآجل إلا من رسل الله بعد التشريع. وما يوجد من هذا القول في أدبيات المتأخرين من المثبتين للتحسين والتقبيح العقليين، فهو من تقليدهم لنفاته من الأشاعرة، وتصديقهم في دعوى هذه الزيادة[104].

هـ - ليس المقصود بالمدح العاجل أو الذم الآجل، مدح الله لهذا المحسن أو ذمه لذلك المسيء، وإنما المراد مدحه وذمه من العباد... قبل ورود الشرائع. وهذا هو عين ما قاله مثبتو التحسين والتقبيح العقليين[105].

و - التقسيم الثلاثي لمعنى الحسن والقبح العقليين[106]، تقسيم أشعري

---

(101) المرجع السابق، ص221-222.

(102) المرجع السابق، ص223-224. وانظر أيضاً:
- المقبلي. **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، مرجع سابق، ص162.

(103) الصنعاني. **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، مرجع سابق، ص222-223.

(104) المرجع السابق، ص222-223.

(105) المرجع السابق، ص223-224.

(106) المراد بهذا التقسيم؛ أن الحسن والقبح يطلق بثلاثة معان وهي:
- الحسن والقبح بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته.
- الحسن والقبح بمعنى كونه صفة كمال ونقص.

قال به ابن الحاجب (توفي646هـ) في المختصر، والرازي في «المحصول»، والزركشي في «جمع الجوامع»[107] وآخرون، وهو من المغالطة والخلط في محل النـزاع. ولا وجود له في كتب المحققين من المعتزلة كالمجتبى للشيخ مختار، والفائق لقاضي القضاة، وشرح الأصول الخمسة، والمنهاج للقرشي، وغيرها[108].

وقد تعقب الصنعانيُّ الحسينَ بن القاسم (توفي1161هـ) -وكلاهما من كبار أعلام الزيدية- بالنقد لتقليده ابن الحاجب في هذا التقسيم، قائلاً: «فما كان يحسن للمصنف تقليد ابن الحاجب في النقل عن خصومه ونسبة الأقوال إليهم. وقد حذَّرْنا في كتاب «الإيقاض» عن نقل كلام الخصوم من كتب خصومهم. فكم رأينا من حيف وتحريف وقع بسبب ذلك وهذا هنا منه. ومن عدم الإنصاف نقل دليل الخصم من غير كتابه، وتحويله إلى عبارة غير عبارته، ومن عنوان الحيف أن يعنون دليل خصمه بقوله وشبهته»[109].

وعلى الرغم من تنبيه الصنعانِيِّ على بطلان التقسيم الثلاثي لمسمّى التحسين والتقبيح العقليين، فإنه ما زال يتردَّد في أدبيات بعض الزيدية، ولم تتخلص منه إلى اليوم؛ كما عند المرتضى بن زيد المحطوري الحسني في كتابه: «مباحث في أصول الفقه: الحكم الشرعي ومتعلقاته»[110].

- الحسن والقبح بمعنى المدح والثواب، والذم والعقاب.

(107) يقصد كتابه «**تشنيف المسامع شرح جمع الجوامع**».

(108) الصنعاني، **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، مرجع سابق، ص223. انظر أيضاً:

- الصنعاني. **حاشية الدراية منشور مع هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول**، للحسين بن القاسم بن محمد، مرجع سابق، ج1، ص311.
- المقبلي. **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، مرجع سابق، ص162-163. قال المقبلي: «وإن رأيت في كتب الأشاعرة قولهم: يطلق الحسن والقبح لثلاثة معان اتفاقا؛ فإنما مستندهم كلام أسلافهم من دون معرفة كلام الخصم». انظر:
- المقبلي. **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، مرجع سابق، ص163.

(109) الصنعاني، **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، مرجع سابق، ص311، 312.

(110) المُحطْوري، المرتضى بن زيد الحسني. **مباحث في أصول الفقه: الحكم** =

ز – معنى إدراك العقل للحسن والقبح، هو أن يستحسن العقلاء الرفع من شأن من اتصف بالعلم والعدل ونحوهما، والوضع من شأن من اتصف بالجهل والظلم ونحوهما... وغايته أن الأشعرية عبَّروا عن الحسن بصفة الكمال، وعبروا عن القبح بصفة النقص، وأثبتوا إدراك العقل لمدح من اتصف بالأول، وذمه لمن اتصف بالثاني. وهذا موافقة منهم للمعتزلة بغير نية[111].

ح – بمجيء الوحي، لم يعد للاختلاف في مسألة التحسين والتقبيح العقليين أي معنى، لأنه لا حكم للعقل في حضور الشرع، اللهم إلا إذا شغر الزمان عنه، فالعقل خليفته، كما قال الصنعاني: «فاعلم أنه لم يبق بعد تقرّر الشريعة لمسألة الخلاف في التحسين والتقبيح فائدة؛ إذ بعد حكم الشرع، لم يبق للعقل مجال في إثباته لشيء من الأحكام، إنما هذه الأبحاث فرضية مبنية على انفراد العقل عن الشرع... فإذا فُقِدَ حكم الشرع كان حكم العقل تبعاً له وخلفاً عنه في فَقْدِ الحكم؛ ولذلك قلنا:

إذا دليل الشرع في الحكم انتفى كان دليل العقل عنه خلفا»[112]

ط – متى تولى العقل منصب الخلافة عن الشرع، فله أن يدرك ما في الأشياء والأفعال من محاسن أو قبائح على وجه الإجمال، ولا يتجاوز القضاء بمدح محاسن الأفعال، وذم قبائحها في الدنيا. وأما ما سوى ذلك من

= **الشرعي ومتعلقاته**. صنعاء: مكتبة مركز بدر للطباعة والنشر والتوزيع، 1429هـ/ 2008م، ص105-106.

(111) المقبلي. **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، مرجع سابق، ص312. قال صالح بن مهدي المقبلي: «والاتفاق منهم ومن سائر الناس؛ أن التحسين والتقبيح؛ بمعنى الكمال والنقص ثابت في نفس الأمر، وهذا يكاد يلحق الخلاف بالوفاق». انظر:
– المقبلي. **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، مرجع سابق، ص164. انظر أيضاً:
– الصنعاني. **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، مرجع سابق، ص229.

(112) الصنعاني. **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، مرجع سابق، ص225 .قال الصنعاني: «قد عرفت أنه بعد ورود الشرع؛ لم يبق للعقل إلا تحسين ما حسنه وتقبيح ما قبحه». انظر:
– الصنعاني. **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، مرجع سابق، ص225.

التكاليف الشرعية، وما يتعلق بترتيب المدح والثواب الإلهيين على فعل المحاسن، أو ترتيب الذم والعقاب الإلهيين على اقتراف القبائح في الدارين، فهذه الأمور كلها ليست من مَهمّات العقل، ولا هي من اختصاصه، ولا حق له أن يصدر أي حكم بشأنها؛ بل هي من مستحقات الشرع متى جاء، ولو كانت من اختصاص العقل لاستغنى الناس بأحكامه عن أحكام خالقه. ومن ثم، فكل من ساوى حاكمية العقل بحاكمية الشرع من المثبتين للتحسين والتقبيح العقليين، فذلك من تخليطه في محل النـزاع[113].

---

(113) لقد حرر الصنعاني محل النزاع في المراد بمسألة المدح والثواب، والذم والعقاب وعلاقتها بقاعدة: «العقل قبل ورود الشرع»؛ فقال: «العقل لا حكم له بإيجاب ولا تحريم ولا غيرهما؛ إنما يحكم بأن فاعل الحسن يستحق المدح من العباد. وفاعل القبيح عكسه يستحق عكسه منهم. وليس المراد أنه يستحق أن يكون حقاً عليهم واجباً يأثمون بتركه. فإن التأثيم لازم للواجب الشرعي... وأنه لا يعرف إلا من الشرع. بل معنى استحقاقه أن العباد بعقولهم يرون مدح من اتصف بالكمال والحسن بمقتضى العقل وعكسه في عكسه، وليس هنا حكم من العقل كالأحكام الخمسة الشرعية؛ بل حكمه هو إدراكه لما ذكر لمن اتصف بأحد الصفتين، ولكن سرى التخليط إلى المثبتين فقالوا: العقل حاكم كالشرع. وقالوا في الظلم: محرم عقلاً وهو غلط. أو تعبير باللازم عن ملزومه شرعا.

فإن الظلم قبيح عقلاً وصفة نقص؛ لكن التحريم بالمعنى الشرعي؛ وهو أنه يستحق فاعله الذم والعقوبة. أي؛ من الله. وتاركه المدح والمثوبة. أي؛ منه تعالى. لا يعرف إلا من جهة الشرع اتفاقاً. وإلا لما احتيج إلى رسول الله. ولخالف قوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النِّسَاء: 165]. نعم؛ نهيه تعالى عن الظلم لقبحه عقلاً وأمره بالعدل لحسنه عقلاً. ولذا قلنا: إن التحريم مثلاً ملزم للقبيح عقلاً؛ لكن لما خلطوا محل النزاع، وقلدوا في نقله من كتب خصومهم؛ جروا في التفريع عليه، وهو تفريع على تخليط...

وإذا عرفت هذا؛ فالأشياء قبل الشرع لا حكم فيها شرعي ضرورة أنها مفروضة قبل وروده. والعقل حكمه استحسان الحسن بالرفع من شأن فاعله ومدحه، واستقباح القبيح بالوضع من شأن فاعله وذمه. وليس له حكم يستلزم عقاباً أخروياً. فعندهم من ظلم زيداً بأخذ ماله وسبي حريمه؛ فاعل قبيح يستحسن العقلاء ذمه، والانتصاف منه. والمحسن إلى زيد بأي إحسان على عكسه. وأما أنه هل يوجب شيئاً إيجاباً شرعياً أو يحرمه تحريماً شرعياً؟ فهذا شيء لا يعرفه العقل إلا من جهة الشرع. والفرض أنه لا شرع. إذ من لازم الإيجاب الإثابة والعقاب فعلاً أو تركاً. ومن لازم التحريم ذلك كذلك. فإذا قالوا: واجب عقلي؛ فلا يحمل إلا على أنه حسن عند العقل. والحسن عنده يقضي بالحث =

ي - ما وقع من خلاف في مسألة التحسين والتقبيح العقليين، لم يكن في جوهره خلافاً حقيقياً، وإنما هو خلاف في العبارة فحسب «وغايته أن المثبت قال: حسن وقبيح، والنافي قال: صفة كمال وصفة نقص. وما كان لهذا الخلاف أن يقع أصلاً لولا طغيان التعصب المذهبي وانعدام الموضوعية؛ إذ إنّ التحقيق أنّه «لا خلاف بين الفريقين، ولا شقاق، ولكن عدم الإنصاف أقام الحرب على ساق»[114].

ك - قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ليست مما تفرد به المعتزلة دون غيرهم، وإنما هي من المسلَّمات بين جميع المحققين من المدارس كلها؛ إذ «إنّ المثبتين أكثر الأمة، ليس هم المعتزلة خاصة، فقد قال بالتحسين والتقبيح الحنابلة والحنفية الماتريدية وعامة المحققين من الأشعرية، غير أن ما اشتهر هو أنّ المعتزلة يثبتونها والأشعرية ينفونها، والتحقيق ما أسلفناه من الاتفاق. ولذا قلنا:

لو أنصف النظّار لم يصبحوا ... في كل بحث فرقا شتّى
إنَّ طريق الحق معروفة ... لا عوج فيها ولا أمتا»[115]

= على فعله والاتصاف به؛ لأن الاتصاف بما يقتضي حسن الذكر والثناء عند العباد؛ محمود عند العقلاء قطعاً، وهو صفة كمال بلا ريب. والاتصاف بخلافه. فهذا معنى الإيجاب عقلاً. وكل هذا مبني على التحقيق؛ لا على ما قاله كل فريق من المتنازعين، فإنها قد شبت العصبية نار الغضب حتى لا ينظر فريق من كلام فريق إلا بعين الرد والإزراء. وغلا كل فيما قد مهدت له شيوخ مذهبه. ولقد غلت المعتزلة في المسألة غلواً عجيباً حتى جعلوا الواجبات الشرعية ألطافاً في الواجبات العقلية، وغير ذلك. وقابلهم فريق الأشعرية فقالوا: لا يدرك العقل حسناً ولا قبحاً ولا حكم له أصلاً. وتفرع عن هذا دواهي من نفي الحكمة، ولو نظر كل فريق نظر الإنصاف وقرروا محل النزاع؛ لكانوا على طريقة واحدة ومنهاج قويم .﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فِيمَا كَانُوا۟ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [النّحل: 124]». انظر:

- الصنعاني. **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، مرجع سابق، ص226، 229.

وانظر أيضاً:

- المقبلي. **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، مرجع سابق، ص171-173.

(114) الصنعاني. **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، مرجع سابق، ص223.

(115) المرجع السابق، ص224.

ل - قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ذات أهمية قصوى، فهي في نظر الزيدية أساس حكمة الله، ودليل إثبات شريعته، ولهذا لا بدّ من قوة الكلام فيها، والتأكيد على إثباتها، وضرورة العناية بها «لأن نفيها -كما قال بعض أئمة المحققين- يفتح سد يأجوج ومأجوج، يخرج منه كل بلاء من نفي حكمة الله، ونفيها نفي الشريعة من أصلها»[116].

فهذا مجمل رأي أئمة الزيدية في قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، التي هي أساس قولهم بالتعليل عموماً.

ثالثاً: تعليل الأفعال والأحكام الإلهية

ذهب أئمة الزيدية إلى أن أفعال الله تعالى معلَّلة بالحكم، وإلا لزم العبث وكان نظام العالم ومزايا الشريعة كلها مجرد مصادفة، وكل هذا مناف لما في الكتاب والسنة من الشواهد القاطعة بتعليل الأفعال الإلهية. ونجد تقرير هذه الحقيقة عند المقبلي: «قد استبان مما مضى... أن الحجَّة 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»[117]. ولهذا، فـ«قد ثبت أن الله تعالى لا يفعل إلا لغرض، وذلك الغرض لا بد أن يعود إلى عباده وخلقه، لاستحالة المنافع والمضار عليه تعالى»[118]. والمراد بالغرض في نظر الزيدية؛ لا يخرج عن معنيين:

الأول: يقصد به ما في خلق الله من حكم، لأن «الحكيم لا يفعل فعلاً إلا لحكمة»[119].

---

(116) المرجع السابق، ص224، 225.

(117) المقبلي. **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، مرجع سابق، ص98.

(118) القرشي، يحيى بن الحسن. **منهاج المتقين في علم الكلام**، د. ن.، ود.ت.، ص404. (كتاب الكتروني) http://71.18.61.110/books/bok033.zip

(119) ابن سليمان، عبد الله بن حمزة. **شرح الرسالة الناصحة بالأدلة الواضحة**، صنعاء: مركز أهل البيت، 2002م، ص167-316.

والحكمة عند الزيدية؛ هي «الفعل الحسن الذي لفاعله فيه مقصد صحيح، فيخرج العبث والسفه»[120]. وهي عندهم مما لا ينفصل عن عدل الله تعالى، كما قال محمد بن القاسم الحوثي: «إن اللّه تعالى عدل حكيم، لا يفعل القبيح كالظلم والعبث... وأفعاله كلها حسنة جارية على طبق الحكمة»[121].

والعدل في عرف الزيدية «هو من لا يفعل القبيح، ولا يخلّ بما يجب من جهة الحكمة، وأفعاله كلها حسنة»[122]. ولذلك «وجب الحكم بأن جميع أفعاله تعالى حكمة وصواب، وإن لم يعرف وجه الحكمة»[123]. لأن عدم الاطلاع على حكمة الله في خلقه ليس دليلاً على عدم وجودها، بل هو دليل على قصور المعرفة البشرية باتفاق العقلاء، كما يرى عبد الله بن حمزة: (توفي614هـ) «جهل الجاهل لحكمة الحكيم لا يُخرج فعله عن الحكمة في شيء من الأشياء، عند جميع العقلاء»[124]. وهو ما قرره محمد بن الحسن أيضاً؛ إذ قال: «وكل أفعاله سبحانه وأوامره ونواهيه منوطة بالحكمة والمصلحة... وإن خفيت علينا الحكمة في بعض ذلك، فهو يعلمها»[125].

---

(120) مداعس. **الكاشف الأمين عن جواهر العقد الثمين**، مرجع سابق، ج1، ص132.

(121) الحوثي، محمد بن القاسم. **الموعظة الحسنة**، عمان: مؤسسة الإمام زيد الثقافية، 1999م، ج1، ص60.

(122) مداعس. **الكاشف الأمين عن جواهر العقد الثمين**، مرجع سابق، ج1، ص373 .وقال: «الفاعل: هو الذي لا يفعل القبيح ولا يخل بما يجب من جهة الحكمة وأفعاله كلها حسنة». انظر:

- مداعس. **الكاشف الأمين عن جواهر العقد الثمين**، مرجع سابق، ج1، ص351.

(123) الحوثي. **الموعظة الحسنة**، مرجع سابق، ج1، ص72. وقال: عز الدين بن الحسن: «اعلم أن الذي عليه الزيدية والمعتزلة وكثير من الفرق الإسلامية والكفرية أن الله خلق الخلق حيواناً وجماداً لحكمة في ذلك.» انظر:

- ابن الحسن، عز الدين. **المعراج إلى كشف أسرار المنهاج**، د. ن.، ود.ت.، ج2، ص24. (كتاب الكتروني) http://71.18.61.110/books/bok034.zip

(124) ابن سليمان. **شرح الرسالة الناصحة بالأدلة الواضحة**، مرجع سابق، ص178.

(125) ابن القاسم. **سبيل الرشاد إلى معرفة رب العباد**، مرجع سابق، ج1، ص7. وقال محمد بن عبد الله عوض المؤيدي: «من مقتضى الحكمة: أن الله تعالى لا يفعل لعباده ولا يكلفهم إلا بما يدعوهم إلى الفلاح، ويكسبهم الصلاح سواء كان ذلك محنة أو نعمة أو تكليفاً، وذلك لأنه تعالى حكيم، والحكيم لا يفعل إلا ما هو صواب ومصلحة». انظر: =

وهذا العجز العقلي عن إدراك كل ما في أفعال الله من حكم، شيء طبيعي، وهو دليل على أن «حكمة أرحم الراحمين أجلُّ من أن يحاط بها»[126].

الثاني: ما يعود على العباد من مصالح «لأن الله ما خلق الخلق إلا لمصلحة»[127].

والمصلحة عند الزيدية، هي «ما يعود إلى الحي من جلب نفع أو دفع ضرر إما حَالِيٍّ كالدنيوية، وإما مآلي كالدينية [الأخروية]... ولا تكون المصلحة إلا للمخلوق، ولا تسند إلى الله تعالى... مع اعتقاد تنزُّهه عن النفع ودفع الضرر»[128].

والمصلحة أو المفسدة -عموماً- ليست من مدارك العقل على وجه التفصيل، بل «منها ما لا يهتدي فيه العقل إلى حكم معين... ومنها ما يُعْلَمُ حسنه على الجملة، كالعدل والإحسان والصدق وشكر المنعم، ورد الوديعة وقضاء الدين وإرشاد الضال... ومنها ما يقضي العقل بقبحه كأضداد الأفعال المذكورة... ومنها ما لا يدرك العقل فيه حسناً ولا قبحاً إلا بتعريف الرسل، كالعبادات والمعاملات من أحكام النكاح والطلاق ووجوه الربا وغير ذلك[129].

وإذا كان التعليل المصلحي قانون الله في أفعاله؛ فهو قانونه في أحكامه أيضاً كما قال الحسين بن القاسم: «قد تقرر مراعاة المصالح في الأحكام الشرعية وجوباً في الحكمة عند أصحابنا[130]، وتفضلاً عند

= - المؤيدي، محمد بن عبد الله عوض. **المركب النفيس إلى التنزيه والتقديس**، د. ن.، ود.ت.، ص19. (كتاب الكتروني) http://71.18.61.110/books/bok013.zip

(126) الصنعاني. **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، مرجع سابق، ص201.

(127) اليمني. **حقائق المعرفة**، مرجع سابق، ص82-441.

(128) مداعس. **الكاشف الأمين عن جواهر العقد الثمين**، مرجع سابق، ج2، ص42.

(129) المرجع السابق، ج2، ص105.

(130) ومعنى الوجوب هنا؛ ما أوجبه الله على نفسه بمقتضى حكمته، وما سوى هذا المعنى؛ فغير وارد، ولا أصل له ابتداء؛ إذ ليس هناك عاقل يقول بخضوع الباري تعالى =

غيرهم»[131]. بل ذلك هو الأساس الذي قامت عليه ابتداء؛ إذ إنّ «الأحكام مبنية على الحكمة والمصلحة»[132]. وهو ما أكَّده الصنعاني أيضاً بقوله: «قد تقرر عند الكل أن الأحكام كلها منوطة بالحكم والمصالح»[133]. وهذا يعني «أنه لابد لكل حكم من علة، لأن الأصل في الأحكام المنصوصة التعليلُ، بدليل الإجماع وآية الرحمة وغلبة التعليل عليها، وأن التعليل بالمصالح أقرب إلى الانقياد من التعبد المحض؛ فيكون أفضى إلى مقصود الحكيم»[134].

وهذه المصالح التي هي قاعدة الأحكام الإلهية، ليست على درجة واحدة من التشابه على امتداد الأوقات، وفي جميع الأحوال، وبالنسبة لكل الأشخاص، وإنما تختلف باختلاف الزمان والمكان والحال والناس وغير ذلك من المتغيرات والطوارئ «إن الشرائع مصالح، والمصالح يجوز اختلافها بحسب اختلاف الأزمنة والأمكنة والمكلفين، ونحن نعلم ذلك من جهة العقل، وأن تعبُّد الغني بخلاف تعبُّد الفقير، وتعبُّد الرجل بخلاف تعبُّد المرأة، وتعبُّد الطاهر بخلاف تعبُّد الحائض والجنب، والموسع عليه بخلاف تعبُّد المضطر، فإذا تقررت هذه الجملة لم يمتنع أن يعلم الله سبحانه أن هذا الفعل الذي أمر به مصلحة في وقت دون وقت، ولشخص دون شخص»[135].

= لموجبات غيره ويبقى مسلماً. وعليه؛ فلا معنى لما في بعض المصنفات من حملات التشنيع على القول بما توجبه الحكمة الإلهية من رعاية للمصالح الإنسانية؛ وقد كان من الأفضل أن يتجنب استعمال لفظ الوجوب في حق الله؛ تنزيهاً له تعالى، ودرءاً للالتباس وتلافياً لانتقادات المخالف.

(131) ابن القاسم. **هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص311.

(132) المرجع السابق، ج1، ص399.

(133) الصنعاني. **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، مرجع سابق، ص368.

(134) ابن القاسم. **هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول**، مرجع سابق، ج2، ص565، 566 بتصرف. انظر أيضاً:

- الصعدي، أحمد بن محمد لقمان. **الكاشف لذوي العقول عن وجوه معاني الكافل بنيل السؤول**، تحقيق المرتضى بن زيد المحطوري الحسني، صنعاء: مكتبة مركز بدر للطباعة والنشر والتوزيع، 1425هـ/ 2004م، ص204.

(135) ابن سليمان، عبد الله بن حمزة. **صفوة الاختيار في أصول الفقه**، د.ن.، د.ت.، ص143، (كتاب الكتروني) http://71.18.61.110/books/bok075.zip

والمصالح ليست متوقفة على معرفتنا بها بالضرورة؛ بل هي موجودة وإن لم نعلمها؛ كما قال الصنعاني: «إن مبنى الأحكام الشرعية على جلب المصالح ودفع المفاسد، وإن جهلناها فيما نرجِّحه»[136].

ومنهج الزيديَّة له مسوّغاته في ما اختاره الصحابة واتفقوا عليه، بوصفه النهج الصحيح في نظر عبد الله بن حمزة: «والذي يدل على صحة ما اخترناه: أن استنباط العلل الشرعية والعمل بمقتضاها في الأصول إنما علم حسنه ووجوبه بفعل من الصحابة وإجماعهم على ذلك، فلا يجوز أن نعتبر فيه غير طريقهم، ولا نسلك غير منهاجهم، لأن خلاف ذلك يكون اتباعاً لغير سبيلهم ومخالفة لهم، وذلك لا يجوز»[137].

وقول الزيدية بتعليل الأحكام، لا يعني أنها خالية من التعبُّد، بل هي عندهم تشتمل على ما يُعْقَلُ معناه وعلى ما يُجْهَلُ، فما هو تعبّديّ لا يخضع لقانون القياس. وهو ما أكّده الصنعاني نَظْماً في قوله:

ولـيس بالجاري في الأحكام جـميعـها في نـظـر الأعـلام

فـإن ما مـعناه منها يُـجْهَـلُ فـليس في باب القياس يدخل

والمراد أن القياس لا يكون الاستدلال به جارياً في إثبات كل حكم شرعي، لأنه قد تقرر أن من الأحكام ما لم يُدْرَكْ معناه الذي هو الداعي والمفضي للحكم، بل قد يكون تعبُّدياً. وقد «اختلف في جريان القياس في جميع الأحكام الشرعية، والمختار نفيه؛ لأنه ثبت في الأحكام ما لا يعقل معناه»[138].

والأحكام التعبدية التي لا يُعقلُ معناها نادرة؛ ومع ذلك فهي معلَّلة أيضاً؛ وإن خفيت علينا عللها؛ وكل ما قد يخالف هذا المعنى من أحكام الكتاب والسنة يجب تأويله بما يتفق مع النَّهج العام؛ وهو تعليل عامة

(136) الصنعاني. **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، مرجع سابق، ص424.
(137) ابن سليمان. **صفوة الاختيار في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص331.
(138) الصنعاني. **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، مرجع سابق، ص175-176.

الأحكام؛ كما يرى المقبلي: «وقد نقل الإجماع ابن الحاجب وغيره على شمول التعليل لكل فرد من الأحكام، واعتضد بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبيَاء: 107]؛ لأن الظاهر العموم. والأحكام التعبديَّة مع ندرتها، إنما معناها أن علة الحكم لم تظهر لنا ظهوراً يُسَوِّغُ معه الإلحاق بذلك الحكم لأجلها؛ لا أنه لا علَّة في نفس الأمر. فلو فرضنا أنه لم يدلَّ دليل عقلي على التعليل، لكان في الكتاب والسنة ما يشفي ويكفي مَنْ كان قد استقر عنده أن السنة والقرآن حجة مقدَّمة على اليونان. وإذا تقرر هذا، فينبغي تأويل ما كان ظاهره مخالفاً لذلك من الكتاب والسنة، وهو النـزر بالنسبة إلى مقابله»[139].

والحاصل مما سبق أن أئمة الزيدية هم أول من انتبهوا ونبَّهوا -في حدود ما قرأت- إلى ما يلي:

أ - لم تكن مسألة التحسين والتقبيح العقليين محل اختلاف بين المسلمين قبل نشوء الفرق الكلامية. وما وقع حولها من اختلاف فيما بعد، كان اختلافاً في العبارة فحسب. وقد كان بإمكان الجميع أن يكونوا على وفاق لو أنهم تركوا العصبية المذهبية وأخذوا بقواعد الإنصاف.

ب - الكلام عن المدح والثواب والذم والعقاب من أمور التكليف، وليس من أمور التحسين والتقبيح أصلاً. ولا أثر له في مصنفات قدماء المتكلمين.

ج - الأشاعرة هم أول من قسم الحسن والقبح العقليين إلى ثلاثة معان، وأوَّلُ من أدرج المدح والثواب والذم والعقاب في مسمَّى الحسن والقبح أيضاً، ونسبوه إلى خصومهم؛ فأصبح جوهر النـزاع. ومنهم تسربت هذه المعاني المحدثة للتحسين والتقبيح العقليين -فيما بعد- إلى جميع القائلين بهما من المتأخرين خاصة.

د - لم يكن المراد بالجزاء؛ مدحاً وثواباً أو ذماً وعقاباً، جزاء الله

(139) المقبلي. **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، مرجع سابق، ص98.

لعباده يوم الجزاء، وإنما المراد جزاء العباد للعباد في دار الابتلاء. ومتى تكلم القائلون بالتحسين والتقبيح العقليين عنه عنوا به ذلك. وكل هذا قبل نـزول الشرائع.

هـ - الحديث عن التحسين والتقبيح مجرد افتراض خاص بفترة ما قبل مجيء الرسالة، أما بعد مجيئها فلا معنى له. وكل من قال بخلاف هذا من القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين، فقد اختلط عليه الأمر.

و - كل الأفعال والأحكام الإلهية معلَّلة بما اقتضته حكمة الله من الحكم والمنافع العائدة على الإنسان سواء علمناها أولم نعلمها. ومتى وجدنا في أحكام الله ما قد ينافي هذا الأصل وجب تأويله بما يتفق معه ولا يخرج عنه.

رأي مدرسة الأشاعرة

الكلام في التعليل من صميم الكلام في العقيدة، ولا يمكن الفصل بينهما في نظر الأشاعرة؛ فقد ذهب جمهور هذه المدرسة إلى أن «التعليل الكلامي» فيه مساس بكمال الذات الإلهية، وكل قطبٍ من أقطاب هذه المدرسة عبَّر عن هذه القضيَّة بطريقته الخاصة.

فالغزالي (توفي505هـ) أنكر «التعليل السببي»، لما فيه من شبهةِ الاشتراك مع الله تعالى في التأثير، وحَدّ للمشيئة الإلهية، ونفي للمعجزات، فخاض فيه لإبطاله؛ وإثبات وحدانية الله، وإطلاقية مشيئته وجريان المعجزات[140]. بينما أنكره الرازي (توفي606هـ) وتابعه البيضاوي (توفي692هـ) فيما حكاه عنه الإسنوي (توفي772هـ)؛ بدعوى أن ذلك ما تقتضيه الْمَالِكية الإلهية، بكل ما تعنيه من مطلق التصرف ونفاذ المشيئة والاختيار والتنـزُّه عن الأغراض في الأفعال والأحكام، دون مراعاة لأية مصلحة أو فائدة[141].

---

(140) الغزالي. **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص192-194.

(141) قال الرازي (محمد بن عمر بن الحسين): «من مذهبنا أن أحكام الله تعالى وأفعاله لا تعلل بالأغراض؛ فله بحكم المالكية أن يوجب ما شاء على من شاء من غير =

ورفضه الآمدي (توفي631هـ) لمطلق المشيئة الإلهية التي اقتضت نفي التعليل بأي شيء من الأغراض، أو المقاصد أو الحكم أو الغايات![142]. في حين ذهب ابن السبكي (توفي756هـ) والإيجي (توفي757هـ) إلى نفي «التعليل» بدعوى ما يستلزمه من نقص واحتياج، واستكمال بالغير في الذات الإلهية، وهو ما يجب تنـزيه الباري تعالى عنه بإطلاق[143].

= فائدة ومنفعة أصلاً». انظر:

- الرازي، محمد بن عمر. **المحصول في علم الأصول**، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1400هـ، ج1، ص205.

وقال البيضاوي: «مذهبنا أنه لا يجب تعليل أحكام الله تعالى وأفعاله بالأغراض، فله بحكم المالكية أن يوجب ما شاء على من شاء، من غير فائدة ومنفعة أصلا». انظر:

- الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن. **نهاية السول شرح منهاج الوصول**، مرجع سابق، ج1، ص115-116.

(142) قال الآمدي: «مذهب أهل الحق؛ أن الباري تعالى خلق العالم وأبدعه؛ لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها؛ بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر؛ لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه؛ بل الخلقُ وأَنْ لَا خَلْقَ له جائزان، وهما بالنسبة إليه سيان». انظر:

- الآمدي. **غاية المرام في علم الكلام**، مرجع سابق، ج1، ص244.

(143) قال ابن السبكي: «لا تعلل أحكام الله تعالى ولا أفعاله؛ فإيجاب الشرع ليس لاستدعاء فائدة، بل له بحكم المالكية أن يفعل ما يشاء. وهذا جواب صحيح ماش على اللائق بأصول المتكلمين، فإنهم لا يجوِّزون تعليل أفعال الله تعالى وهو الحق؛ لأن من فعل فعلاً لغرض؛ كان حصوله بالنسبة إليه أولى؛ سواء كان ذلك لغرض عائداً إليه، أم إلى الغير، وإذا كان كذلك يكون ناقصاً في نفسه مستكملاً في غيره، تعالى الله عن ذلك». انظر:

- السبكي، علي بن عبد الكافي. **الإبهاج في شرح المنهاج**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1404هـ، ج1، ص141. وقال الإيجي: «لا تعلل أفعاله بالأغراض والعلل؛ لأن ثبوت الغرض للفاعل من فعل يستلزم استكماله بغيره؛ وثبوت علة لفعله يستلزم نقصانه في فاعليته». انظر:

- الجرجاني، علي بن محمد. **شرح المواقف**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، 1997م، ج1، ص12. وقال أيضا: «أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض؛ إليه ذهبت الأشاعرة، وقالوا: لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض والعلل الغائية». انظر:

- الجرجاني. **شرح المواقف**، مرجع سابق، ج3، ص294-296.

وبهذا يتبيّن أن الأشاعرة ليسوا على مذهب واحد في موضوع التعليل، فمنهم من نفاه عن الأفعال والأحكام مطلقاً، كالرازي وابن السبكي. ومنهم من أثبته في الأحكام ونفاه عن الأفعال، بدعوى تنـزيه الله تعالى عن الشريك والأغراض والنقص والاحتياج! كالغزالي، والرازي أيضاً، والبيضاوي، والآمدي، والإيجي، والإسنوي[144]. ومنهم من أثبته في الأفعال والأحكام، إظهارا لحكمة الباري وَرَعْياً لمصالح العباد، كالتفتازاني (توفي793هـ) إذ قال في سياق نقده لنفاة التعليل عن الأفعال الإلهية بدعوى التنـزيه عن الأغراض: «ومبنى هذا على أن أفعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا... وما أبعد عن الحق قول من قال: إنها غير معلَّلة بها... فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة... وأيضاً لو لم يفعل لغرض أصلاً يلزم العبث... وإنه إنما يكون مستكملاً به لو كان الغرض راجعاً إليه، وهنا راجع إلى العبد»[145].

وبهذا يتضح أن من الأشاعرة، من نفي التعليل عن الأفعال والأحكام معاً، ومنهم من نفاه عن الأفعال دون الأحكام[146]، وكلاهما لا حجة فيه

---

(144) قال ابن عاشور: «ولم أدر أي حرج نظروا إليه حين منعوا تعليل أفعال الله تعالى وأغراضها.!
ويترجح عندي أن هاته المسألة اقتضاها طرد الأصول في المناظرة؛ فإن الأشاعرة لما أنكروا وجوب فعل الصلاح والأصلح؛ أورد عليهم المعتزلة، أو قدروا هم في أنفسهم؛ أن يورد عليهم أن الله تعالى لا يفعل شيئاً إلا لغرض وحكمة، ولا تكون الأغراض إلا المصالح؛ فالتزموا أن أفعال الله تعالى لا تناط بالأغراض، ولا يعبر عنها بالعلل، وينبئ عن هذا؛ أنهم لما ذكروا هذه المسألة ذكروا في أدلتهم الإحسان للغير ورعي المصلحة.انظر:
- ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م، ج1، ص221.

(145) التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، تحقيق زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، 416هـ/ 1996م، ج2، ص135.

(146) قال أبو المظفر، منصور بن محمد السمعاني: «تعليل أفعال الله تعالى لا يجوز، ويكون باطلا عندنا؛ وإنما يخلق ما يشاء ويفعل ما يريد من غير أن يكون لذلك علة بوجه ما». انظر:
- السمعاني. **قواطع الأدلة في الأصول**؛ مرجع سابق، ج2، ص56.

على ما ذهبوا إليه، لأن كل من رفض التعليل بإطلاق تراجع عنه في مبحث القياس الأصولي، لأنه لا قياس بدون تعليل. ومعلوم أن الأشاعرة هم فرسان القول بالقياس والمناسبات، والتعليل بالحكم والمصالح بلا منازع. ومن فرق فيه بين أفعال الله وأحكامه، لم يكن لتفريقه أي معنى، لأن أحكام الله جزء من أفعاله[147]، وما ينطبق عليهما واحد. فما تُعلَّل به أحكامه سبحانه تُعلَّل به أفعاله كذلك، وهو رعاية مصالح عباده، وهي الغاية من أفعال الله وأحكامه معاً، دون أن تكون لغرض نفعي يعود إليه سبحانه، كما يرى التفتازاني.

وفي هذا منافاة لما ذهب إليه محمد سعيد رمضان البوطي: من أنّ ما نفاه الأشاعرة من التعليل عن الأفعال الإلهية، هو بالمعنى الفلسفي الذي يوهم استقلال العلل بالتأثير في أفعاله تعالى؛ إذ هذا النوع من التعليل لم يقل به حتى المعتزلة باعترافه[148]. ومن ثم فلا داعي لنفيه؛ ما دام تأثيره في حدود المشيئة الإلهية بالاتفاق، ولم يقل بخلاف ذلك أحد من علماء المسلمين. ومن قال من الدهريين/الماديين بالتأثير الذاتي للعلل الطبيعية؛ فـ«قد عنيت الفلاسفة بالرد عليهم» كما قال ابن رشد[149].

وكذلك لا معنى لتفريق البعض في التعليل عند الأشاعرة بين ما نفوه في الدرس الكلامي، وهو ما يفيد معنى الغرض الذي يعود بالنفع على الباري تعالى. وما أثبتوه في الدرس الأصولي، وهو ما يفيد معنى المصلحة التي ترجع إلى المكلف لا إلى الشارع. لأن هذا مجرد خلاف لفظي في نهاية التحقيق، كما قال ابن أمير الحاج: (توفي879هـ) «والأقرب إلى تحقيق العقلاء أن هذا الخلاف لفظي مبني على معنى الغرض. فمن سَبَقَ إليه أنه المنفعة العائدة إلى الفاعل (الله) قال: لا تعلَّل بالغرض. ومريد هذا بالغرض

---

(147) قال ابن حزم: «إن أوامره تعالى من جملة أفعاله بلا شك». انظر:
- ابن حزم، علي بن احمد. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت.، ج3، ص102.

(148) البوطي، محمد سعيد رمضان. **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1402هـ/ 1982م، ص96-97.

(149) ابن رشد. **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ج2، ص788.

لا يخالفه على نفيه عن أفعاله تعالى وأحكامه التكليفية أحد من المسلمين، فضلاً عن نحارير العلماء المتبحرين. ومن سبق إليه أنه الفائدة العائدة إلى العباد قال: إن أفعاله وأحكامه تُعلَّل بها. ومريد هذا أن لا يظن أن أحداً من العقلاء لا يخالفه في كون الواقع كذلك، ومن خالفه فقد ناقض نفسه بنفسه»[150].

وهذه النظرة التوفيقية التي تقدم بها ابن أمير الحاج، لم يسلِّم بها ابن السبكي، بل اعتبرها دعوى باطلة؛ إذ قال: «وقد ادَّعى بعضهم الإجماع على أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد... وهذه الدعوى باطلة، لأن المتكلمين لم يقولوا بتعليل الأحكام بالمصالح، لا بطريق الوجوب ولا الجواز، وهو اللائق بأصولهم. وكيف ينعقد الإجماع مع مخالفة جماهير المتكلمين. والمسألة من مسائل علمهم»[151].

وعلى فرض صحة القول بضرورة التمييز بين التعليل الكلامي، المنافي لتنـزيه الله تعالى عن الأغراض النفعية، والتعليل الأصولي العائد بالنفع على العباد، فهل في العقلاء من يجرؤ على وصف الباري تعالى بالافتقار للانتفاع بشيء من أفعاله، وهو المتصف بالغنى المطلق، المنـزه عن الاحتياج بالاتفاق؟

والقول باستحالة تعليل الأفعال الإلهية، لم يقل به قدماء الأشاعرة، وإنما قال به أقلِّية من المتأخرين، وقد أفاض المقبلي في نقده، وانتهى فيه إلى التمييز بين رأي المتكلمين والفقهاء، فحكى إجماع فقهاء الأشاعرة على تعليل الأفعال الإلهية، وحصر القول بنفيه في من كان متكلماً ولم يكن فقيهاً، فقال: «وقد نَقلَ إجماع الفقهاء على تعليل أفعاله تعالى جماعةٌ من الأصوليين والمتكلمين، كابن عرفة وابن الحاجب في «مختصر المنتهى»، وسعد الدين في «التهذيب». فعلى هذا تنحصر هذه المقالة في جماعة من محض المتكلمة غير

---

(150) ابن أمير الحاج، محمد بن محمد. **التقرير والتحرير في علم الأصول**، بيروت: دار الفكر، 1417هـ/ 1996م، ج3، ص190.

(151) السبكي. **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج3، ص62.

الفقهاء. ومن غلب عليه علم الكلام، ولم يحظ من معرفة الكتاب والسنة وأصول الشريعة وفروعها بما يتحقق فيه اسم الفقيه؛ فهو إلى رأي الفلسفة أقرب منه إلى المتشرعة»[152].

وقد يقال هنا: إن كلَّ من نفى التعليل الكلامي من الأشاعرة، كان منسجماً مع موقفه الرافض لقاعدة «التحسين والتقبيح العقليين»، لأن من قال بهذه القاعدة، قال بالتعليل، ومن رفضها رفضه من جميع المذاهب، كما أوضحه ابن القيم (توفي751هـ) بقوله: «كل من تكلَّم في علل الشرع ومحاسنه، وما تضمَّنه من المصالح ودرء المفاسد، فلا يمكنه ذلك إلا بتقرير الحسن والقبح العقليين... ولو تساوت الأوصاف في نفسها، لانسدَّ باب القياس والمناسبات والتعليل بالحكم والمصالح»[153].

وهذا القول بالتلازم بين التعليل، والتحسين والتقبيح العقليين غير مسلَّم به، لأن كثيراً من علماء الأشاعرة قالوا بالتعليل الأصولي مع رفضهم للتحسين والتقبيح العقليين، ولم ينغلق عليهم باب القياس والمناسبات والتعليل بالحكم والمصالح، وفي مقدمتهم الجويني والغزالي والشاطبي؛ فهؤلاء كلهم ما فتئوا ينتقدون القول بالتحسين والتقبيح العقليين؛ ومع ذلك فقد كانوا هم مراجع الفقه المقاصدي، وأقطاب التعليل المصلحي. ولإيضاح هذه المسألة يكفي هنا قول الشّاطبيّ: «إن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك، مما يختص بالشرع، لا مجال للعقل فيه، بناء على قاعدة نفي التحسين والتقبيح. فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما، فهو الواضع لها مصلحة، وإلا فكان يمكن عقلاً أن لا تكون كذلك؛ إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح. فإذاً كَوْنُ المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع، بحيث يصدقه العقل وتطمئن إليه النفس»[154]. وهذا يعني أن المصالح ليست في ذاتها مصالح، ولا المفاسد

---

(152) المقبلي. **العلم الشامخ**، مرجع سابق، ص142، 145.

(153) ابن القيم، محمد بن أبي بكر الزرعي. **مفتاح دار السعادة**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ج2، ص42.

(154) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص534-535.

في ذاتها مفاسد ابتداءً، بل يمكن أن ينعكس الأمر بينهما تماماً بناء على قول الأشاعرة بـ«مبدأ التجويز»[155].

ورفض الأشاعرة لمبدأ «التحسين والتقبيح العقليين» غير مسلَّم به بإطلاق أيضاً، فهو بحاجة إلى مزيد من التحرير، خاصة وأنه قد «رغب عنه فحول الفقهاء والنظّار من الطوائف كلِّهم»[156]، بما فيهم أعلامٌ مشاهير من الأشاعرة، ذكر منهم ابن القيم: «الإمام أبو بكر محمد بن على بن إسماعيل القفَّال الكبير الذي، بالغ في إثباته، وبنى كتابه «محاسن الشريعة» عليه، وأحسن فيه ما شاء. وكذلك الإمام سعيد بن علي الزنجاني الذي، بالغ في إنكاره على أبي الحسن الأشعري القول بنفي التحسين والتقبيح، وأنه لم يسبقه إليه أحد، وكذلك أبو القاسم الراغب، وكذلك أبو عبد الله الحليمي، وخلائق لا يحصون»[157]. وهو ما أكده الزركشي أيضاً؛ إذ قال: «وهذا مذهب المعتزلة بأسرهم. وذهب إليه من أصحابنا؛ أبو بكر القفال الشاشي، وأبو بكر الصيرفي، وأبو بكر الفارسي، والقاضي أبو حامد، وغيرهم، والحليمي من المتأخرين»[158].

وممَّن يذهب إلى هذا الرأي أيضاً العز بن عبد السلام؛ فقد ذهب إلى القول بأن «معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل وذلك معظم

---

(155) مبدأ التجويز من المبادئ الأشعرية ومعناه أنه «يجوز عندهم أن يأمر الله بالشرك بالله، وينهى عن عبادته وحده. ويجوز أن يأمر بالظلم والفواحش، وينهى عن البر والتقوى. والأحكام التي توصف بها الأفعال مجرد نسبة وإضافة فقط. وليس المعروف في نفسه معروفاً عندهم، ولا المنكر في نفسه منكراً عندهم...». انظر:
- ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج8، ص433.

(156) ابن القيم. **مفتاح دار السعادة**، مرجع سابق، ج2، ص42.

(157) المرجع السابق، ج2، ص42. وقال ابن تيمية: «وكثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد يقولون بالتعليل والحكمة وبالتحسين والتقبيح العقلين كأبي بكر القفال وأبي علي بن أبي هريرة وغيرهم من أصحاب الشافعي، وأبي الحسن التميمي وأبي الخطاب من أصحاب أحمد». انظر:
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **منهاج السنة النبوية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، مصر: مؤسسة قرطبة، 1406هـ، ج1، ص78.

(158) الزركشي. **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص107 وما بعدها.

الشرائع؛ إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن... وما يحيد عن ذلك في الغالب إلا جاهل بالصالح والأصلح، والفاسد والأفسد، فإن الطباع مجبولة على ذلك بحيث لا يخرج عنه إلا جاهل غلبت عليه الشقاوة أو أحمق زادت عليه الغباوة»[159].

وقد تعقَّب أبو إسحاق الإسفراييني (توفي418هـ) ما في نصوص الأشاعرة من دلالة على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين أو ما يقتضيها، وعللها بشغف بعضهم بمسائل علم الكلام، ومطالعتهم كتب المعتزلة، واستحسانهم لما فيها من عبارات شكر المنعم على النعمة قبل ورود السمع، وهو ما حكاه عنه السبكي![160].

وأقل ما يقال عن هذا التعليل أنَّه ضعيف؛ كما قال الإيجي في سياق نقده العام لمسالك استدلال الأشاعرة على بطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقليين: «وللأصحاب في إبطال التحسين والتقبيح العقليين مسالك ضعيفة؛ نذكرها ونشير إلى وجه ضعفها»[161].

والأشاعرة لا يرفضون مبدأ التحسين والتقبيح العقليين جملة وتفصيلاً،

---

(159) السلمي، عبد العزيز بن عبد السلام. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، تحقيق: نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية، دمشق: دار القلم، 1428هـ/ 2007م، ج2، ص7، 8.

(160) قال السبكي: «يأتي في عبارات بعض الأصحاب ما يؤخذ منه قاعدة التحسين والتقبيح، أو يستلزم قاعدة التحسين والتقبيح؛ كقول أبي العباس بن سريج وأبي علي بن أبي هريرة والقاضي أبي حامد المروزي: إن شكر المنعم واجب عقلاً. وقول القفال: إن القياس يجب العمل به عقلاً.

وسببه كما قال الأستاذ أبو إسحاق في كتابه في أصول الفقه؛ في مسألة شكر المنعم: هذه الطائفة من أصحابنا إنما ذهبت إلى هذه الآراء لأنهم كانوا يطالعون كتب المعتزلة لشغفهم بمسائل هذا العلم؛ فربما عثروا على هذه العبارة؛ وهي شكر المنعم على النعمة قبل ورود السمع؛ فاستحسنوها؛ فذهبوا إليها ولم يقفوا على القبائح والفضائح التي تحتها». انظر:

- السبكي. **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق،ج1، ص138.

(161) الجرجاني. **شرح المواقف**، مرجع سابق، ج3، ص275.

بل يميزون فيه بين ثلاثة معان؛ فيقبلون الأوّل: وهو ما كان بمعنى صفة الكمال أو النقص، كقولنا: العلم صفة كمال، فهو حسن لما فيه من مصلحة، والجهل صفة نقص، فهو قبيح، لما فيه من مفسدة، كما قال الإيجي: «واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه، فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه فيها، وإنما تختلف العبارة دون المعنى»[162]. ويقبلون الثاني: وهو ما كان بمعنى ملاءمة الطبع، كإنقاذ الغريق، فهو حسن لصلاحه. وما كان منافراً له، كاتهام البريء، فهو قبيح لفساده.

فالحسن والقبح بهذين الاعتبارين عقليان بالاتفاق، أي؛ أن العقل يستقلُّ بإدراك ما في الأشياء والأفعال من مصالح أو مفاسد على وجه الإجمال من غير توقف على شرع بلا خلاف .ويرفضون المعنى الثالث: وهو ما يتعلق بالمدح والثواب، وكلاهما حسن، وفيهما مصلحة. أو بالذم والعقاب، وكلاهما قبيح، وفيهما مفسدة عاجلاً أو آجلاً، وهو محل النزاع، فهو عندهم شرعي، وعند المعتزلة عقلي، كما قال الإيجي وغيره[163].

وهذا المعنى الذي هو محل النزاع، لا يخلو هو الآخر من كلام. فقد بحثت عنه ولم أعثر له على أثر فيما وقفت عليه من أدبيات المعتزلة والزيدية، وقد حرر القول فيه كل من المقبلي والصنعاني في سياق مراجعتهما لأقوال المذاهب الكلامية في التحسين والتقبيح العقليين، وانتهيا فيه إلى أنه ليس من آراء المعتزلة، ولا وجود له عند أوائل المتكلمين أصلاً، وإنما هو من وضع بعض الأشاعرة، وقد تسرب منهم بشكل أو بآخر إلى بعض المتأخرين من

---

(162) المرجع السابق، ج3، ص140.

(163) المرجع السابق، ج3، ص268-270. قال تاج الدين السبكي: «الحسن والقبح بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته، وصفة الكمال والنقص عقلي، وبمعنى ترتب الذم عاجلا، والعقاب آجلا، شرعي خلافا للمعتزلة، وشكر المنعم واجب بالشرع لا العقل، ولا حكم قبل الشرع؛ بل الأمر موقوف إلى وروده، وحكمت المعتزلة العقل». انظر:
- ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي. **جمع الجوامع في أصول الفقه**، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ/ 2003م، ص13.

غيرهم، فاستحسنوا القول به كما هو مفصل في بابه[164].

هذا هو مجمل رأي الأشاعرة في قاعدة «التحسين والتقبيح العقليين»، وهو لا يخرج في محصلته النهائية عن القول بالعلل والحكم، واستنباط المقاصد ورعاية المصالح، وبناء الأحكام عليها، كما هو المستفاد من مقولات الجويني والغزالي والشاطبي، وقد نحوا فيها إلى القول بالتحسين والتقبيح العقليين، وإن بنوع من «التقية» والاحتياط في التعبير[165]. وللتوسع

---

(164) الصنعاني. **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، مرجع سابق، ص222، 229. انظر ايضاً:
- **حاشية الدراية**، منشور مع. **هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص311.
- المقبلي. **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، مرجع سابق، ص162-163.

(165) قال الجويني: «ولسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك، وابتدار المنافع الممكنة، على تفصيل فيها وجحد هذا خروج عن المعقول». انظر:
- الجويني. **البرهان**، مرجع سابق، ج1، ص91. وقال الغزالي: «ونحن وإن قلنا: إن لله سبحانه أن يفعل ما يشاء بعباده، وإنه لا يجب عليه رعاية الصلاح؛ فإننا لا ننكر إشارة العقول إلى جهة المصالح والمفاسد، وتحذيرها المهالك، وترغيبها في جلب المنافع والمقاصد... وإنما نبهنا على هذا القدر؛ كي لا نُنْسَبَ إلى اعتقاد الاعتزال، ولا يَنْفُرَ طبع المسترشد عن هذا الكلام؛ خِيفَةَ التَّضَمُّخِ بعقيدة مهجورة، يرسخ في نفوس أهل السنة تهجينها»! انظر:
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **شفاء الغليل**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1420هـ/ 1999م، ص81. وقال: «ونعني بالاحتكام: ما خفي علينا وجه اللطف فيه؛ لأنا نعتقد أن لتقدير الصبح بركعتين، والمغرب بثلاث، والعصر بأربع سراً، وفيه نوع لطف وصلاح للخلق؛ استأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه، ولم نطلع عليه؛ فلم نستعمله واتبعنا الموارد... كي لا يظن بنا ظان؛ استمدادنا في هذه التصرفات من معتقدات أرباب الضلال، وطبقات الاعتزال»! انظر:
- الغزالي. **شفاء الغليل**، مرجع سابق، ص99. وهذا الموقف لا يليق بإمام في حجم أبي حامد؛ فمتى كان الخوف من الاتهام بالانتساب إلى «معتقدات المخالفين» مدعاة للتعصب المذهبي على حساب الحقيقة العلمية؛ وهو ما لا يستحسنه شرع ولا عقل؛ بل كلاهما قاطع بقبحه؛ ولو كان المخالف كافراً، فكيف إذا كان مسلماً معتزلياً أو غير معتزلي؟!

وقال الشاطبي: «إن من تقدم ممن لا شريعة له يتبعها، أو كان له شريعة درست، كانوا يقتضون المصالح الدنيوية بكف كل من اتبع هواه في النظر العقلي، وما اتفقوا عليه =

أكثر في هذه النقطة، يمكن مراجعتها في كتاب «مصالح الإنسان: مقاربة مقاصدية» للمؤلف[166].

وإذا لم يسلم ما سلف بيانه، فكيف استطاع العقل الأشعري أن يجمع بين نفي التحسين والتقبيح العقليين، وإثبات التعليل الأصولي، مع العلم أنه لا فرق بينهما إلا في العبارة، ولا يمكن القول بأحدهما دون الآخر!؟

هذا من الإشكالات المعرفية المطروحة على هذا العقل. والإجابة عليه هي: إذا استقرأنا أدبيات الأشاعرة، وجدناهم قد أجمعوا على إثبات التعليل الأصولي، واختلفوا حول قاعدة التحسين والتقبيح العقليين. فمنهم من صرح بها بوضوح، ومنهم من قال بمضمونها، ولم يصرح بها «تقية»، ومن رفضها منهم، لم يسلم من التناقض، ففي الفقه يثبت الأسباب والحكم، وفي أصول الفقه يسمي العلل الشرعية أمارات، خلافاً لما يقوله في الفقه. وفي أصول الدين ينفي الحكمة والتعليل بالكلية، كما قال ابن تيمية[167] وهذا يعني أن غالبية الرأي الأشعري مع القول بالتحسين والتقبيح العقليين صراحة أو ضمنا، وهو ما يتفق مع القول بالتعليل الأصولي.

= إلا لصحته عندهم، واطِّراد العوائد باقتضائه ما أرادوا من إقامة صلاح الدنيا، وهي التي يسمونها السياسة المدنية، فهذا أمر قد توارد النقل والعقل على صحته في الجملة، وهو أظهر من أن يُستدَل عليه». انظر:

- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص292.

(166) بزا، عبد النور. **مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1429هـ/ 2008م، ص162-177.

(167) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **تلخيص كتاب الاستغاثة**، تحقيق: محمد علي عجال، المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، 1417هـ، ج1، ص444. وللتوسع في معرفة ردود ابن تيمية على نفاة التعليل يمكن مراجعة الكتب التالية:

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مكة المكرمة: مطبعة الحكومة، 1392هـ، ج1، ص198.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، تحقيق: علي حسن ناصر وعبد العزيز إبراهيم العسكر وحمدان محمد، الرياض: دار العاصمة، 1414هـ، ج6، ص401. =

رأي المدرسة الإباضية

الإباضية؛ نسبة إلى عبد الله بن إباض (توفي86هـ)، ورأي هذه المدرسة في التعليل ذو طابع خاص، ففيه شائبة من نظر الاعتزال، لكنه إلى رأي الأشاعرة أميل[168]. وفي ما يلي بيانه:

أولاً: حجية العقل وحجية الشرع

لا يختلف بعض أئمة الإباضية عن المعتزلة في القول بوجوب معرفة الله بالعقل قبل مجيء الوحي، وهو ما قرره نور الدين السالمي (توفي1332هـ): «وحكم العقل عند المعتزلة أنه معرف موجب لوجوب الإيمان وحسنه وقبح الكفر، وبه قال بعض أصحابنا عند عدم الشرع»[169]وهذا ما أكده سالم بن حمود (توفي1414هـ) أيضاً؛ إذ قال: «اعلم أن معرفة الله تبارك وتعالى واجبة بالعقل قبل ورود الشرع»[170]

وهذه المعرفة عند الإباضية ترجع جذورها إلى قاعدة: «ثبوت الأحكام العقلية، ولو لم يرد بها شرع» كما قال السالمي: «فالأحكام العقلية ثابتة لو لم

- ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج8، ص44، 486.
- ابن تيمية. **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، ج2، ص313.

(168) لقد بذلت ما في الوسع للحصول على مراجع الفكر الإباضي؛ ولم أظفر منها إلا بكتاب **معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال** لنور الدين السالمي، وقد راسلت في هذا الشأن جمعية التراث بالجزائر؛ فوافاني الأستاذ الفاضل **مصطفى بن محمد شريفي** -مشكوراً- بقرص المكتبة الشاملة الإباضية، فكان مفيداً، إلا أن ما اشتمل عليه من مؤلفات؛ ترقيم صفحاتها غير موافق للمطبوع.! وقد اعتمدتها لتعذر الحصول على المراد. وهي على الموقع الإلكتروني التالي: http://www.tourath.org

(169) السالمي. **معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال**، مرجع سابق، ج1، ص113. وقال في سياق آخر: «وقد ذهب بعض أصحابنا إلى ثبوت الحكم الشرعي في بعض المواضع بالعقل، وذلك عند عدم ورود الشرع». انظر:
- السالمي، عبد الله بن حميد. **طلعة الشمس شرح شمس الأصول**، مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، 1405هـ، ج2، ص282.

(170) الإباضي، سالم بن حمود. **طلقات المعهد الرياضي في حلقات المذهب الإباضي**، عُمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 1983م، ص91.

يرد بها شرع إجماعاً»[171] وجملة هذه الأحكام ثلاثة؛ وهي: الواجبات، والمستحيلات، والجائزات. فأما الواجبات: فهي ما لا يتصور في العقل عدمه، كوجود الباري تعالى، وما يجب في حقه من كمالات الأسماء والصفات. وأما المستحيلات: فهي ما لا يُتَصوَّر في العقل وجوده، كوجود شريك لله سبحانه، وما يمتنع في حقه من نواقص الأسماء والصفات. وأما الجائزات: فهي ما يُتَصوَّر في العقل وجوده وعدمه، كإيجاد المخلوقات وإعدامها، أو رزقها وإفقارها، وغير ذلك مما لله تعالى أن يفعله أو لا يفعله اختياراً[172]. ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُۗ * مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُۚ * سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [القَصَص: 68].

والإدراك المعرفي العقلي عند الإباضية يختلف عن الحكم الإلزامي، الذي هو بمعنى التكليف الشرعي. فقد يدرك العقل ما يجب وما يستحيل، وما يجوز في حق الله تعالى، لكن هذا الإدراك هو غير معنى الإلزام، «ذلك أن الحكم بالشيء غير إدراكه. فكذلك الإدراك غير التكليف الذي جاء به الشرع من الله تعالى... وبيان ذلك: أنه لو لم تكن المعرفة بالشيء غير الحكم به، للزم التكليف بجميع ما علمنا؛ إذ لا فرق بين المعرفة والإلزام، وهذا باطل إجماعاً. فظهر أن إدراك الشيء ومعرفته غير الحكم به... فمعرفة الله سبحانه وتعالى حاصلة بالعقول، والحكم بوجوبها ثابت بطريق الشرع»[173].

---

(171) السالمي. **طلعة الشمس شرح شمس الاصول**، مرجع سابق، ج2، ص282. وقال السالمي: «ذهب جماعة من أصحابنا منهم بشير وأبو سعيد وابن بركة وصاحب الضياء وأبو يعقوب الورجلاني إلى القول بتحكيم العقل عند عدم الشرع». انظر:
- السالمي. **معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال**، مرجع سابق، ج1، ص175.

(172) قال نور الدين السالمي: «فالواجب العقلي: هو ما لا يتصور في الذهن عدمه، كوجوده تعالى وثبوت كمالاته. والممتنع العقلي: هو ما لا يتصور في الذهن وجوده، كوجود شريك عنده تعالى، وصفات النقص، فإن جميع ذلك محال في حقّه. والجائز العقلي: هو ما يتصوّر في الذهن وجوده وعدمه، كإيجاد المخلوقات وإعدامها». انظر:
- السالمي. **طلعة الشمس شرح شمس الاصول**، مرجع سابق، ج2، ص282.

(173) السالمي. **معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال**، مرجع سابق، ج1، ص161، 162.

وبهذا يكون الإباضيون قد ميَّزوا بين ما حجته العقل، وما حجته السمع، فحصروا مهمة العقل في الإدراك المعرفي دون الحكم التكليفي، أي؛ في الحجية الاستدلالية لا في المرجعية التشريعية، لأن الحكم ليس من اختصاص العقل، وإنما هو من اختصاص الشرع وحده، كما قال السالمي: وليس العقل حاكماً في شيء، وإن كان حجة في المعقولات[174]، كما أن السمع ليس بحاكم في شيء، وإن كان حجة في المسموعات[175]؛ بل الحاكم في جميع ذلك هو الشرع. فجعل السالميُّ العقلَ حجة فيما تدركه العقول، وجعل السمع حجة فيما لا تدركه العقول إلا بواسطة السمع... فليس العقل بحاكم؛ بل هو حجة فقط[176].

فكل ما يتعلق بمجملات الاعتقاد، فمرجعه إلى حجة العقل، ومن ثم، فكل عاقل لابد أن يفكر يوماً ما في معرفة خالقه، عرفه أو لم يعرفه. ولا يمكن أن يتخلف عن هذا الاهتمام إلا معتوه. ومن كان كذلك، فلا حرج عليه ولا تكليف، لفقدان مناطه لديه وهو العقل. وقد أجمل السالمي هذا بقوله: «وبالجملة، فلا يوجد عاقل صحيح العقل إلا ويخطر بباله معرفة خالقه، سواء

---

(174) قال السالمي: «ويكون العقل حجة في الأمور المعقولة التي لا تتوقف على السماع، وذلك كمعرفة وجود الصانع المختار سبحانه وتعالى؛ ومعرفة صفاته وهو حجة فيها، لأنها من الكمالات الثابتة له تعالى بدليل العقل؛ سواء كانت مما يجب في حقه أو يستحيل أو يجوز. والعقل في جميع ذلك حجة». انظر:
- السالمي. **معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال**، مرجع سابق، ج1، ص128، 129.

(175) قال السالمي: «وما عدا الأشياء المتقدم ذكرها من وجود الله ومعرفة صفاته الواجبة له، والمستحيلة في حقه، والجائزة في حقه؛ فحجة ذلك كله السمع؛ وذلك كالألفاظ المسموعة، والعبادات المشروعة، والمحرمات الممنوعة، فإن جميع ذلك إنما يدرك بالسمع. ولا تكون معرفته بالعقل؛ إذ لا سبيل للعقل إلى معرفة الألفاظ والأفعال والأحوال. فربنا تعالى جعل العقل حجة فيما يمكن معرفته بالعقل، وجعل السمع حجة فيما لا يدرك إلا بالسمع». انظر:
- السالمي. **معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال**، مرجع سابق، ج1، ص145، 146.

(176) المرجع السابق، ج1، ص128.

سمع أو لم يسمع، وقد يوفَّق إلى الحق في معرفة الله فيسلَم، وقد يضل فيهلك، فأما من لم يخطر بباله أن له خالقاً فذلك ناقص العقل، وناقص العقل غير مكلَّف إجماعاً. فالحجة في معاني الجملة، إنما تقوم بالعقل لأنها تُدْرَكُ بالعقول، والحجة في التشهد بها باللسان إنما تكون من طريق السمع، لأنها من طريق النقل»[177].

ولئن كان بعض الإباضية يقرون بقدرة العقل على معرفة الحسن والقبح في غياب الوحي، فإن راجح المذهب عندهم أنه محض آلة عاجزة لا تقوى على شيء من دون الله، كما يؤكِّد السالمي: «ذهبت الحنفية إلى التوسط بين قولي الأشاعرة والمعتزلة، وهو أن العقل آلة عاجزة، والمعرِّف والموجب بالحقيقة هو الله تعالى، لكن بواسطة الرسول. وهذا القول هو مذهب أصحابنا»[178]. وهم بهذا أميل إلى قول أبي الحسن الأشعري: «فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل، وبالسمع تجب»[179]. وهو ما نص عليه السالمي مؤكداً؛ إذ قال: «فمعرفة الله سبحانه وتعالى حاصلة بالعقول، والحكم بوجوبها ثابت بطريق الشرع»[180].

ثانياً: قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وعلاقتها بالأفعال

تناول السالمي قاعدة التحسين والتقبيح العقليين بالدرس، وأرجع اختلاف الأمة فيها إلى مسألة الحاكم بحسن الأشياء وقبحها، وحصره في قول المعتزلة بحاكمية العقل. وقول جمهور الإباضية والأشعرية بحاكمية الشرع[181]. وهو ما يؤكد أن العقل في النظر الإباضي ليس مصدراً للتشريع، وإنما هو أداة لفهمه، وقد يصيب ويخطئ. ولذلك، فلا حسن ولا قبح إلا ما

---

(177) المرجع السابق، ج1، ص148.

(178) المرجع السابق، ج1، ص113.

(179) الشهرستاني. **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج1، ص93.

(180) السالمي. **معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال**، مرجع سابق، ج1، ص162.

(181) السالمي. **طلعة الشمس**، مرجع سابق، ج2، ص279.

حكم به الشرع، كما يتضح من قول السالمي: «والعقل آلة لفهم الخطاب، وقد يتضح له الخطأ والصواب، فلا حسن إلا ما حسَّنه الشرع، ولا قبح إلا ما قبَّحه الشرع»[182].

وقد فرق الإباضية بوضوح بين قدرة العقل على إدراك الحسن والقبح، وصلاحيته للحكم بهما على الأشياء والأفعال، فسلَّموا له بالقدرة على إدراكهما دون الحكم عليهما بشيء من المستحقات الجزائية. وهذا هو مفهوم الحكم الذي يمتنع في حق العقل، ولا يتأتّى إلا من الله، «فإن غاية ما يصل إليه العقل إدراك حسن الحسن، وقبح القبيح... فإدراكه ذلك ليس هو عين الحكم به، بل غيره؛ إذ المراد بالحكم به إثباته إثباتاً يترتب عليه الثواب والعقاب، وهذا أمر لا يُدرَكُ إلا من الشارع»[183]، بمعنى أن ذلك ليس موقوفاً على حكم العقل «لأن العقل إنما هو آلة لفهم الخطاب، وشرط لصحة التكليف، وليس حاكماً»[184].

وقد عارض السالمي مذهب المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين؛ وإن قال به بعض أصحابه، لكنه لم يأت فيه بجديد. فقد أرجعه إلى معانيه الثلاثة المعهودة في الاستدلال الأشعري، وحصر وجه الخلاف فيه معهم في ثالث معانيه فقط؛ وهو ما يتعلق 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 للفاعل للحسن، وثبوت الذم واستحقاق العذاب لفاعل القبيح، وليس للعقل توصُّل إلى إثبات هذا الحكم، وإن بلغ في الكمال مبلغاً عظيماً»[185]. وهو في هذا متابع للأشاعرة دون تحقيق. فالأشاعرة هم أصحاب ذلك التقسيم الثلاثي لمعاني التحسين والتقبيح العقليين، وأما المعتزلة، فلم يقولوا

---

(182) المرجع السابق، ج2، ص279.

(183) المرجع السابق، ج2، ص279..

(184) السالمي. **معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال**، مرجع سابق، ج1، ص160.

(185) السالمي. **طلعة الشمس**، مرجع سابق، ج2، ص279.

به ولم يتعرضوا له في مباحثهم الكلامية ولا الأصولية!.

ونبه السالمي إلى أن الأشياء والأفعال، ليست حسنة ولا قبيحة في ذاتها، بل حسنها وقبحها يرجع إلى أغراض الناس، فهم الذين يحسِّنون ما يوافق أغراضهم ويقبِّحون ما يخالفها، وكذلك ما يظهر بينهم من اتفاق على استحسان شيء ما أو استقباحه؛ إنما يكون بحسب اتفاق أغراضهم، لا أن ذات الشيء مقتضية لذلك الحسن، وذلك القبح. فاتفاقهم على تحسين الشيء إنما يكون لمزيد غرض فيه لا لذاته، واستقباحهم للشيء إنما يكون لصفة قبح فيه لا لذاته. وإلا لما رأينا كل هذا الاختلاف الحاصل بين الناس في تقويم الأشياء والأفعال هنا وهناك(186).

ونظراً لارتباط قاعدة التحسين والتقبيح بأفعال الله وأفعال البشر، فقد جعلها السالمي منطلقه الأساس لفك التعارض الظاهر بين خلق الله، وقبح الأفعال البشرية. ووظَّفها في التمييز بين الخلق الإلهي والفعل الإنساني عموماً، فانتهى إلى أن القبح وإن كان من خلق الله، فعلاقته في الواقع هي بأفعال العباد لا بخلقه تعالى، وهو ما عبَّر عنه بقوله: «إن الشين والقبح في اكتسابهما لا في خلقهما»(187)، بمعنى أنه لا قبح في أفعال الله بتاتاً، وإنما هو في مخالفة العباد لأحكام الشارع فيها «لأن جميع الأفعال بالنسبة إليه تعالى حسنة، ولا قبح فيها ولا ظلم، وإنما القبح والظلم في اكتسابنا لها، إذا خالفنا فيها المشروع»(188).

وتمييز القبح بين كونه خَلْقاً إلهياً أو فعلاً إنسانياً هو السبيل المنهجي لدرء ما قد يظهر بين النصوص الشرعية من تعارض، وإلا فلا رافع له كما قال السالمي: «لا يمكن الجمع بين الآيات الدالة على ثبوت الفعل من الله، وبين الآيات الدالة على ثبوته من العبد إلا بجعلنا للفعل جهتين: إحداهما تضاف

---

(186) المرجع السابق، ج2، ص280 بتصرف.

(187) السالمي، عبد الله بن حميد. **مشارق أنوار العقول**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، 1998م، ج2، ص163.

(188) المرجع السابق، ج2، ص166.

إليه تعالى وهي الخلق، والأخرى تضاف إلى العبد وهي الاكتساب»[189]. فكلُّ ما يندرج في مسمى القبح يرجع إلى أفعال العباد لا إلى خلق الحكيم؛ إذ «ليس فيما يفعله الحكيم قبح؛ وإنما القبح في أفعالنا إذا خالفت أوامره»[190]. فالقبح وإن كان من فعل الله، كما هو الشأن بالنسبة للرزق الحرام مثلاً، فإنه لا يعتبر مفسدة في حقه تعالى، وإنما هو حكمة لا نستطيع إدراكها، وإن كان مفسدة، فذلك في حقنا نحن، لقصور معرفتنا بها، كما هو المستفاد من قول السالمي: «وإن كان في الحقيقة هو الذي فعل ذلك، غير أن فعله بالنسبة إليه تعالى ليس بمفسدة، بل هو حكمة خفيت علينا، فكانت بالنسبة إلينا مفسدة لعلمنا بظاهر المضرَّة، وجهلنا بما فوق ذلك»[191]. وهذا يعني أن الأفعال الإلهية، ومنها الأحكام الشرعية، كلها معلَّلة بما ندركه أو بما لا ندركه من الحكم والمصالح.

ثالثاً: تعليل الأفعال والأحكام الإلهية

لا يختلف رأي الإباضية في التعليل عن بقية الآراء الكلامية، فكلها نظرت فيه انطلاقاً من قاعدة: «تعليل أفعال الله بالأغراض»، فمن حمل لفظ الأغراض، على معنى الاحتياج والاستكمال بالغير، نفى التعليل عن الأفعال الإلهية. ومن رأى فيه معنى الحكم والمصالح العائدة على الإنسان، أثبته فيها، كما هو المستفاد من قول محمد أطفيش «مذهبنا ومذهب الأشعرية والمعتزلة، وأكثر الفقهاء، أن أفعال الله لا تعلَّل بالأغراض، لأنه عز وجل لا يحتاج إلى شيء، وقادر على فعل ما يشاء بغير شيء، لكن إن أريد بالأغراض، الحكم ومصالح الخلق؛ صح تعليلها بالأغراض»[192] وهذا هو الشائع المتداول في

---

(189) المرجع السابق، ج2، ص177.

(190) المرجع السابق، ج2، ص164.

(191) المرجع السابق، ج2، ص91.

(192) أطفيِّش، محمد بن يوسف. **تيسير التفسير**، د.ن.، د. ت. ج 15 ص 88 (كتاب إلكرتوني) http://www.waleman.com/books/pdf/tayseer-altfseer-qb/tyseer-altfseer-qtb=15.pdf

انظر ايضاً:

- السالمي. **طلعة الشمس**، مرجع سابق، ج1، ص258.

الأدبيات الإباضية. فكثيراً ما يعبِّرون عن العلل بالحكم والمصالح بدلاً من الأغراض.

والحكمة عندهم هي بمعنى: «تحصيل المصلحة، أو دفع المفسدة. والمراد بالمصلحة اللذة ووسيلتها، والمراد بالمفسدة الألم ووسيلته»[193]، وهذا هو مقصود الشرائع بإطلاق، وقد لخَّصه السالمي بقوله: «القصد بالشرائع المصالح»[194]، وفصَّله في سياق آخر، فقال: «إن الأدلة الشرعية دالَّة على اعتبار المصالح مطلقاً، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ ۚ﴾ [البَقَرَة: 220]، مع أن المقاصد الشرعية، إنما اعتبرت المصالح جملة وتفصيلاً، فينبغي إلحاق ما لم يُعْلَم اعتباره منها بما عُلِمَ اعتباره، لعلمنا بمراعاة الأصلحية منه تعالى تفضّلاً على خلقه، وتكرماً على عباده، لا وجوباً ولا إيجاباً»[195]. وهذا يعني أن جميع الأحكام معلَّلة برعاية المصالح، وإلا فأغلبها كذلك على الأقل، كما هو المستفاد من تزكية السالمي لقول ابن الحاجب: «لا بدّ من علة للحكم المشروع، لإجماع الفقهاء على ذلك. ولقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبيَاء: 107]، وهذا يقتضي أنَّ في كل حكم شرعه ﷺ وجه مصلحة للعباد، وهو المراد من العلَّة، ولو سلّمنا أن ذلك غير عام، فهو الغالب، لأن المتعقّل للمصلحة أقرب إلى الانقياد إليه، فليحمل عليه»[196].

وهذا التأكيد الواضح على التعليل المصلحي العام لأحكام الشريعة، لا يعني حصرها فيه دون سواه، بل إن «حِكَمَ الله كثيرة، ولا يلزم انحصارها في حصول المصلحة، ودفع المفسدة، ولا يجب الاطلاع على جميعها؛ بل يستحيل ذلك»[197]، وخاصة فيما يتعلق بالعبادات البدنية؛ كالصلاة والصوم

(193) السالمي. **طلعة الشمس**، مرجع سابق، ج2، ص145.
(194) المرجع السابق، ج1، ص136.
(195) المرجع السابق، ج2، ص175.
(196) المرجع السابق، ج2، ص167.
(197) المرجع السابق، ج1، ص246.

وما في معناهما؛ فهي مما «لا يلوح فيه تعليل جزئي، ولم يكن أن يلوح فيه تعليل كلّي؛ لأن العقل لا يهتدي إلى معانيها»[198].

وبالجملة؛ ما دامت أفعال الله وأحكامه كلها حكم ومصالح، ومنزهة عن العبث؛ فما على المكلفين إلا أن يتعاملوا معها بتصديق مطلق، وإذعان تامّ لكل ما يصدر عن الله تعالى؛ سواء علموا حِكَمَهَا أو لم يعلموها، كما قال السالمي: «إن كل ما جاءنا عن الله، فإننا نصدق به على وجه الإذعان أنه من عند الله، وأنه حق سواء ظهر لنا معناه، أو خفي. ونعتقد أن ما خفي معناه خفي لحكمة، سواء عرفناها أو لم نعرفها، لأنا لا نحيط علماً بحكم الله عز وجل، وليس لنا أن نعترض عليه في شيء من أفعاله»[199]. وهذا هو معنى التعبُّد الحقيقي. وفي هذا السياق يجدر التنويه إلى الحقائق الآتية:

أ - لئن تفرد بعض الإباضية بموافقة المعتزلة في إيجاب المعارف بالعقل قبل مجيء الوحي، فإن أغلبهم ظلوا متمسكين برأي الأشاعرة، القاضي بتوقف ذلك الإيجاب على مجيء الشرع.

ب - وظف الإباضية قاعدة التحسين والتقبيح في الكشف عن العلاقة القائمة بين خلق الله للأفعال وممارسة الإنسان لها، ورفع التعارض الظاهر بين النصوص الشرعية الواردة فيهما. وقد أبدعوا في ذلك وتميزوا به.

ج - تعليل الأحكام ليس محصوراً فيما تشتمل عليه من رعاية لمنافع الإنسان فقط، بل هو أشمل من ذلك، لأن فيها من الأسرار ما لا تحيط به العقول. وذلك لحكمة يعلمها العليم الحكيم.

د - فرَّق الإباضية بين حجَّية العقل والشرع؛ فجعلوا العقل حجَّة في الأحكام العقلية، وجعلوا الشرع حجَّة في الأحكام الشرعية. وهم في هذا لم

---

(198) المرجع السابق، ج2، ص149. قال نور الدين السالمي: «ولذا ترى كثيراً من الأصوليين يطلقون المعنى على العلة، فيقولون: هذا معقول المعنى، وهذا غير معقول المعنى، والمراد بذلك معلوم العلة، وغير معلومها». انظر:
- السالمي. **طلعة الشمس**، مرجع سابق، ج2، ص129.

(199) السالمي. **مشارق أنوار العقول**، مرجع سابق، ج2، ص61.

يختلفوا عن بقية المدارس الكلامية الأخرى بما فيها مدرسة الاعتزال.

هـ - العقل وسيلة لإدراك المعارف، وليس مرجعاً لتحديد المستحقات الجزائية على الأفعال بالمدح والثواب، أو بالذم والعقاب؛ إذ لا حقَّ للعقل في الحكم بشيء من ذلك، وإنما هو متوقف على حكم الشرع متى جاء. وهذا محل اتفاق وليس محل نـزاع مع المعتزلة كما ادَّعى الإباضية.

رأي مدرسة الماتريدية

خير من عبر عن رأي هذه المدرسة في «التعليل الكلامي» إمامها أبو منصور الماتريدي (توفي342هـ)، فقد أكد أكثر من سبعين مرة في كتابه «التوحيد» على أن الأفعال الإلهية معلَّلة بـ«الحكمة». «وهي وضع كل شيء موضعه، وذلك معنى العدل، ولا يخرج فعله عن ذلك»[200]. ومن دلائل حكمة الله في الخلق وتجليات عدله فيه، أنه «خلق العالم لعلل يكون منها وفيها وما بعدها، وذلك هو المعقول من جميع الحكماء، أنه لمقاصد يعقب الصنيع»[201].

وهذه العلل والمقاصد والحكم الملحوظة في الصنيع الإلهي، ليست كلها في متناول الإدراك العقلي، بل منها ما تدركه العقول، ومنها ما تعجز عن إدراكه، لأن «العقول تَقْصُرُ عن بلوغ كنه حكمة الربوبية»[202]، وذلك هو طبعها، كما هو واقع الحال، فكم تعجز العقول عن الوقوف على الحكمة البشرية، فكيف تحيط بحكمة الربوبية؟[203] لكن تبقى القاعدة الشرعية الثابتة المطردة، وهي أن «من عرف الله حق المعرفة... عرف أن فعله لا يجوز أن يخرج عن الحكمة»[204].

---

(200) الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد. **كتاب التوحيد**، تحقيق: فتح الله خليف، الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، د.ت.، ص97. وانظر: ص37، 306-307.

(201) المرجع السابق، ص98.

(202) المرجع السابق، ص108.

(203) المرجع السابق، ص131 بتصرف.

(204) المرجع السابق، ص216.

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 قَبُحَ من الأفعال وما حَسُن منها، فإنما نهاية العلم بها، وقوع الحواس عليها، وورود الأخبار... والنظر فيها»[205]. ولولا هذه القدرة العقلية على النظر في ما تنطوي عليه الأفعال من حسن أو قبح، ونفع أو ضرّ، وخير أو شر، وقسط أو جور، لما صدَّق الناس الرسل فيما جاءوا به، ولم يحتمل أحد الأمر والنهى ابتداء[206]، ولذلك «فالعقل والنظر، اللذان بهما تُعْرَفُ المنافع والمضار، أحقُّ أن لا يهملا»[207].

وهذا الاحتفاء الماتريدي بالعقل، وبقدرته على اكتساب المعارف وإدراك علل الأشياء والأفعال، وما فيها من حسن أو قبح، ومصالح أو مفاسد، لا يعني القول باستغنائه الذاتي عن الرسل، ولا بإطلاقية معارفه واستقلاله فيها عن خالقه، وإنما هي من باب الاعتراف بقيمته، والإشادة بقدرته المعرفية، وعدم التنكُّر له، ليس إلا، لأن «العقل؛ إذ هو سبب مخلوق، له حد كغيره من أسباب الإدراك، يعترضه ما يعترض غيره من غموض الأشياء واستغلاقها»[208]. ومعلوم أن المخلوق كيفما كان، فهو محدود القدرات، نسبي المعارف. وما عَجْزُ العقول عن الإحاطة بجميع العلوم، واختلافها في إدراك المصالح وتقديرها، وتفاوتها في الحكم على الأشياء والأفعال، واحتياج بعضها إلى بعض في طلب التعاون والمشورة... إلا دليل على انتهاء عاقبة العقول إلى من يعينها ويردّها إلى ما جُعِلَتْ له من الصلاح والمعرفة. ومعلوم أن لا أحد أعلم بذلك ممن خلقها وأنشأها؛ وفي ذلك لزوم القول... بحاجة العقول للرسل، وعجز العقول عن الإحاطة بالكل[209].

وهكذا؛ فالعقل «عاجز بنفسه؛ لأنه آلة. والآلة لا تعمل بدون الفاعل،

---

(205) المرجع السابق، ص10.
(206) المرجع السابق، ص256.
(207) المرجع السابق، ص136.
(208) المرجع السابق، ص183.
(209) المرجع السابق، ص182-186 بتصرف.

فلا يصلح أن يكون موجباً بنفسه شيئاً، ولا مدركاً بنفسه حسن الأشياء وقبحها»[210]. ولذلك، فهو غير كاف في وجوب الاستدلال وحصول المعرفة إلا بانضمام دليل الشرع إليه، وتوفيق الله له من قبل ومن بعد، فكم من عاقل لما حُرِمَ الهداية والتوفيق لم يهتد إلى سواء الطريق، ولم يعرف سبيل الرشد بعقله فهلك. وكم من مسلم عرف سبيل الرشاد وسلك طريق السداد، ثم لما أدركه الخذلان ضل عن الطريق بالارتداد. . . فثبت أنه لا كفاية بالعقل بحال، ولا معونة إلا من عند الكريم المتعال[211].

وتبقى قدرة العقل في نظر الماتريدية محصورة في معرفة حسن شكر المنعم قبل مجيء الرسالة، لأنه لا عذر لأحد في الجهل بخالقه وهو يتأمل مظاهر الخلق، ويتعلم من التجارب[212]، وأما باقي التكاليف الشرعية، فليست من موجبات العقل، بل تتوقف على مجيء الشرع، فتقوم به الحجة على المكلفين متى جاء.

هذا هو جامع نظرية هذه المدرسة في «مسألة التعليل» وما يتعلق بها من

---

(210) البزدوي، فخر الإسلام علي بن محمد بن حسين. **أصول البزدوي**، مطبوع مع شرحه كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/ 1997م، ج4، ص328.

(211) البخاري، عبد العزيز بن أحمد. **كشف الأسرار عن أصول البزدوي**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/ 1997م، ج4، ص328-329 بتصرف.

(212) المرجع السابق، ج4، ص330، 333 بتصرف. ذكر عبد العزيز البخاري؛ أن وجوب الإيمان بالعقل مروي عن أبي حنيفة، وأنه قال: «لا عذر لأحد في الجهل بخالقه؛ لما يرى من خلق السماوات والأرض وخلق نفسه وسائر خلق ربه». وقال: «لو لم يبعث الله رسولاً لوجب على الخلق معرفته بعقولهم»، قال: «وعليه مشايخنا من أهل السنة والجماعة، حتى قال الشيخ **أبو منصور الماتريدي** في الصبي العاقل: «إنه يجب عليه معرفة الله تعالى وإن لم يبلغ الحنث، وهو قول كثير من مشايخ العراق». انظر:
- البخاري. **كشف الأسرار عن أصول البزدوي**، مرجع سابق، ج4، ص330. وقال ابن تيمية: وهذا عندهم بناء على قاعدة: «الواجبات العقلية لا يشترط فيها البلوغ، بل تجب قبل البلوغ بخلاف الواجبات الشرعية». انظر:
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: دار الكنوز العربية، 1391هـ، ج9، ص59.

قضايا التحسين والتقبيح العقليين؛ والتي هي وجهها الآخر.

خلاصات عامة:

يتبيّن لنا مما سبق في ما يخصُّ «مسألة التعليل» في الفكر الكلامي عددٌ من الأمور، نجملها في ما يلي:

أ - اتفاق جميع المدارس الكلامية على القول بنسبية العقل؛ فليس في علماء المسلمين من مختلف المدارس من قال بإطلاقية المعارف العقلية، واستقلالها عن الأحكام الشرعية.

ب - اتفاق جميع المدارس الكلامية على القول بتوقُّف الثواب والعقاب الأخروي على مقررات الشرع، لا على مدارك العقل؛ لأنه لا مدخل للعقل فيما ليس من اختصاصه.

ج - اتفاق المعتزلة والزيدية والإمامية والماتريدية والحنابلة على القول بتعليل الأفعال الإلهية بالحكم والأغراض المصلحية العائدة على المكلَّفين، وتنـزيه الله تعالى عنها بمقتضى براءته من النقص واستغنائه عن الاحتياج.

د - اتفاق المعتزلة والزيدية والإمامية والماتريدية والحنابلة وبعض الإباضية على القول بالتحسين والتقبيح العقليين على وجه الإجمال قبل مجيء الشرع.

هـ - تمجيد المعتزلة والزيدية والإمامية للعقل وإشادتهم بقدرته على المعرفة الإجمالية لأصول الاعتقاد وكليات المحاسن والقبائح، لم يمنعهم من الإقرار بمحدودية مداركه وقصور معارفه أمام علوم الوحي ومداركه.

و - قول المعتزلة والزيدية بحاكمية العقل، لا يتعدى فترة ما قبل نـزول الوحي؛ إذ لا حكم للعقل في حضرة الشرع بالاتفاق، كما قرره الحسين بن القاسم من الزيدية، وعبد العلي الأنصاري من الأحناف.

ومن طالع أدبيات المعتزلة بعلم وعدل، تأكدت لديه صحة هذه الجملة أكثر، ويكفي أن أسوق هنا ما أعرب عنه أبو الحسين البصري بوضوح؛ إذ

قال: «البقاء على حكم العقل، إذا لم ينقل عنه شرع... وأن الأمة اتفقت على وجوب طاعة الله ورسوله، وامتثال أوامرهما طاعة لهما... ولا خلاف بين الأمة في الاستدلال بأفعال النبي صلى الله عليه وآله وسلم على الأحكام. وإذا علمنا أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعل فعلاً على وجه الوجوب، فقد تُعُبِّدْنا أن نفعله على وجه الوجوب، وإن علمنا أنه تنفل به، كنا مُتَعَبَّدِين بالتنفُّل به. فإن علمنا أن فِعْلَهُ على وجه الإباحة، كنا متعبَّدين باعتقاد إباحته لنا، وجاز لنا أن نفعله»[213].

والحاصل كما قال وهبة الزحيلي: «لم يختلف المسلمون في أن مصدر جميع الأحكام التكليفية والوضعية هو الله سبحانه وتعالى بعد البعثة وبلوغ الدعوة... وفي هذا يتفق المعتزلة مع أهل السنة، ولكنهم يختلفون في معرفة أحكام الله تعالى وطريق إدراكها قبل بعثة الرسل»[214].

وبهذا تسقط كل الدعاوى القائلة «بتقسيم التراث الفكري الإسلامي إلى تيارين متناقضين: تيار عقلي رافض لسلطة النص الشرعي، ومعتمد على العقل أساساً ومرجعاً في كل من العقليات والشرعيات، يمثله المعتزلة، وتيار نصي نقلي رافض لسلطة العقل، ومرتكز على النقل في حصول المعارف، يمثله الأشاعرة!»[215].

ز - إذا كان القول بنظرية التحسين والتقبيح العقليين يعني إدراك ما في الأشياء والأفعال من مصالح أو مفاسد، وترتيب الأحكام عليها، فتلك هي خلاصة نظرية المقاصد التي قال بها أئمة المعتزلة في سياق كلامهم عن تعليل الأحكام برعاية مصالح الأنام. ومن راجع كتاب «المغني» وكتاب «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار -على سبيل المثال- وجد فيهما من

---

(213) البصري. **المعتمد في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص6، 67، 347، 354.

(214) الزحيلي، وهبة. **أصول الفقه الإسلامي**، دمشق: دار الفكر، 1406هـ/ 1986م، ج1، ص115.

(215) الجابري، محمد عابد. **التراث والحداثة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1991م، ص203. انظر أيضاً:

- الجابري، محمد عابد. «مشروع قراءة جديدة». **مجلة أقلام**، ع1، 1976م، ص41.

كثافة النصوص والقواعد المقاصدية المصلحية ما يؤكد صحة هذه الخلاصة.

ح - مدح المحسن وذم المسيء، ومعاقبة الجاني وإعفاء البريء عموماً، من موجبات العقل، لكن نوع العقوبة والجزاء ومقدار كل منها من اختصاص الشارع، وهذا هو مجمل رأي المعتزلة والزيدية في ترتيب المدح والثواب على محاسن الأفعال، والذم والعذاب على قبائح الأعمال.

ط - القول بالتحسين والتقبيح العقليين، هو عين القول بما يفيد صفة الكمال والنقص، أو الملاءمة والمنافرة، أو المصلحة والمفسدة؛ أي أن المعنى واحد والتعابير مختلفة. ولولا حجاب التعصب، لم يكن هناك كبير خلاف بين المعتزلة ومن شايعهم، والأشاعرة ومن ناصرهم في هذه المسألة.

ي - إذا كان بعض الأشاعرة قد رفضوا التحسين والتقبيح العقليين، ونفوا تعليل الأفعال الإلهية بالحكم والمصالح الإنسانية، فقد برعوا جميعاً، وبشكل منقطع النظير، في القول بالتعليل الأصولي، والتأصيل المقاصدي المصلحي، وهو عين القول بالتحسين والتقبيح العقليين حرفاً بحرف.! وهذا من المفارقات المعرفية المطروحة على العقل الأشعري، ومن الصعب دفعها إلا بإثبات قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وهو ما انتهى إليه محققو الأشاعرة.

ك - لم يكن المعتزلة والزيدية والإمامية موفقين في تعبيرهم عن مقتضيات العدل الإلهي بمقولة «الوجوب على الله»؛ إذ هذا التعبير لا يليق بجلال الله سبحانه، وإن كان قصدهم غير ما يفهم منه في الظاهر.

ل - مسألة التحسين والتقبيح العقليين، ليست مسألة تاريخية استنفدت أغراضها وانتهت بتقادم علم الكلام، بل هي من المسائل الأساس التي ما زالت وستبقى حاضرة على مستوى التداول المعرفي، ما بقيت قضية المرجعية التشريعية متداولة ومطروحة بإلحاح بين مختلف التوجهات الفكرية على امتداد الوجود التاريخي للإنسان.

م - إذا كان البحث قد دار بين علماء المسلمين حول مدى قدرة العقل

obeikandl.com

على معرفة ما في الأشياء والأفعال من حسن أو قبح قبل مجيء الشرع، فقد أصبح يدور اليوم في هذه المسألة مع وجود الشرع، بل ومن خارج مرجعيته أصلاً، كما هو الشأن بالنسبة لمختلف التوجهات الداعية إلى القطع مع مرجعية الوحي والاستغناء عنها بمرجعية العقل مصدراً وحكماً في جميع قضايا الوجود والمعرفة والقيم والقوانين وتنظيم العلاقات وغيرها. وهو ما يفرض على العقل الإسلامي الاهتمام بأبعاد هذه المسألة أكثر من أي وقت مضى.

obeikandl.com