

التحسين والتقبيح العقليان عند حنفية بخارى من علم الكلام إلى فلسفة التشريع

د. عبدالحكيم بن يوسف الخلفي(*)

(*) مدرس الفلسفة الإسلامية - قسم أصول الدين، كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، جامعة قطر.

ملخص البحث:

يمكننا أن نجمل أهم نتائج هذا البحث فيما يلي:

١ - أظهر لنا هذا البحث كيف أن موقف الماتريديّة من قضية التحسين والتقبيح العقليين لم يكن موقفاً تلفيقياً بين موقفين متعارضين، هما موقف المعتزلة والأشاعرة. ذلك أن الموقف التلفيقي غالباً ما يكون محكوماً ومقيداً بالتعارض الذي يريد أن يقدم له حلاً، مما يفقده القدرة على تقديم رؤيته الخاصة به، وأن تصبح تبعاً لذلك، رؤيته حبيسة التعارض بين ذينك الموقفين، ولما لم يكن الموقف الماتريدي ناجماً عن رد فعل لموقف كل من المعتزلة والأشاعرة أمكنه أن يقدم رؤيته الخاصة به في المسألة سواء في أساسها النظري أم في نتائجها العملية.

٢ - إن السؤال الذي طرحه قضية التحسين والتقبيح العقليين هو هل يمكن أن يخضع الفعل الإلهي للتعليل؟ وما إذا كان ذلك لا يتعارض مع إطلاقية الكمال الإلهي. فكان أن طور الماتريديّة حلهم لهذه المعضلة، وذلك من خلال مفهومهم للعاقبة الحميدة، والتي بواسطتها أمكن تعليل الفعل الإلهي بما لا يتنافى وإطلاقية الكمال الإلهي.

٣ - بدأ واضحاً كيف أن الحل الماتريدي للمسألة - إما في جانبها الكلامي، أو في جانبها التشريعي - استطاع أن يستقطب اهتمام المتأخرين من أتباع المدارس الفقهية الأخرى، على اعتبار أنه أكثر توافقاً مع العقل كأداة مطلوب من العبد أن يستغلها في التفسير والتعليل، مع عدم تعارض ذلك مع إطلاقية الكمال الإلهي، وحصر الحاكمية فيه.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين
سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه إلى يوم الدين، و بعد:

تتميز مسألة الحسن والقبح العقليين بأنها يتم بحثها في كل من علمي
أصول الدين، وأصول الفقه؛ والسبب في ذلك هو أن لهذه المسألة تعلقاً واضحاً
بمسألة حاكمية الله تعالى وما طرحه من أسئلة على كل من المتكلم
والأصولي. فهل حاكمية الله تعالى مطلقة فيأمر بما يشاء، وينهي عما يشاء، ولا
يسأل عما يفعل. فكما يجوز أن يأمر بالعدل والإحسان، يجوز أيضاً أن يأمر
بالقتل والظلم، وأن ينهى عن العدل والإحسان. وتكون حينئذ أوامره ونواهيه
غير قابلة للتعليل؟ أم أنه سبحانه وتعالى لا يأمر إلا بما هو حسن، ولا ينهى
إلا عما هو قبيح، فيأمر بالعدل والإحسان، وينهى عن القتل والسرقة والزنى.
مما يعني أن حاكميته تعالى غير مطلقة، بل معلة بما هو حسن في ذاته أو
قبيح في ذاته، فيأمر بما هو حسن وينهى عما هو قبيح؟.

إن هذا يجرنا إلى السؤال التالي: ما هو المعيار الذي من خلاله يمكن أن
نحكم على الأفعال بالحسن أو القبح؟ هل للأفعال حسن أو قبح ذاتيان كامنان
في الفعل بصورة موضوعية وباستقلال عن الأوامر الإلهية؟ وما يترتب على
ذلك من إمكانية إدراك العقل لحسن الفعل وقبحه بغض النظر عن ورود الشرع؟
أو أنه لا توجد في الأفعال قيم ذاتية أو موضوعية، بل ما فيها من قيم فإنه إنما
يتوقف على ورود الشرع، فما حَسَنُ الشرع يكون حَسَنًا، وما قَبَحُ الشرع
قَبِيحًا؟ هل علاقة الأوامر الإلهية أو الشرع بحسن الفعل أو قبحه علاقة كشف
لما هو مستقر في الفعل وكامن فيه بصورة موضوعية من حسن أو قبح، أو
أن علاقة الأوامر الإلهية أو الشرع بحسن الفعل أو قبحه، علاقة إنشاء لشيء
لم يكن موجوداً من قبل فما حسنه الشرع يكون حسناً وما قبحه يكون قبيحاً؟

إن طرح هذه الأسئلة وغيرها هو الذي عمل على نشأة وتشكل مباحث
الحسن والقبح العقليين كما نجدها في علمي أصول الدين، وأصول الفقه. ففي
علم أصول الدين - كما نجده عند أهل السنة - تبحث مسألة الحسن والقبح

ضمن أفعال الباري تعالى، وذلك بقصد بيان أنه لا حاكم غيره. إذ كما نعلم فإن مدار علم أصول الدين على إثبات الوجدانية للباري جل وعلا، فكما أنه متفرد بالالوهية، كذلك هو متفرد بالفاعلية، فلا فاعل سواه، وهو أيضاً متفرد بالحاكمية فلا حاكم غيره، قال تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَنْصُ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَصِّلِينَ﴾^(١) وأما علم أصول الفقه فهو العلم الذي يبحث في مصادر التشريع الإسلامي، من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس.. وغيرها، وهذه ترجع إلى حاكمية المولى سبحانه وتعالى، هل هي مطلقة فلا تعلل حاكميته وإرادته؟ أو أن حاكميته تعالى غير مطلقة بل يمكن تعليلها؟ وإذا كانت أوامره ونواهيها - سبحانه وتعالى - معلة، فبم تعلل؟ وما هي المقاصد والغايات التي تتغياها تلك الأوامر والنواهي؟ ثم ما انعكاس ذلك - أي القول بالتعليل - على رؤية الفقيه للشريعة الإسلامية؟

يتناول هذا البحث موقف ماتريديّة بخارى من الحنفية من مسألة التحسين والتقبيح العقليين، وذلك بقصد توضيح موقفهم منها أولاً، ثم علاقة رأيهم في هذه المسألة بمدرسة الرأي والتي يعتبر الحنفية أبرز ممثليها في الفقه الإسلامي.

بداية سأتناول رأي المعتزلة والأشاعرة والماتريديّة في المسألة. وليس الهدف عرض آراء المعتزلة والأشاعرة بطريقة مفصلة، إذ هي معروفة، والمؤلفات المتخصصة كفيلة بتقديم رؤية واضحة عنها، وإنما سيتم بيان آراء هاتين المدرستين بالقدر الذي يساعد على عرض أوضح وأفضل لرأي الماتريديّة. ثم أوضح رأي الماتريديّة في مسألة التحسين والتقبيح العقليين. وفي القسم الثاني سأتناول الأساس النظري للتحسين والتقبيح العقليين، وفيه أتناول موقف الفرق الثلاث من مسألة تعليل الفعل الإلهي. وفي القسم الثالث سأوضح علاقة موقف الماتريديّة في مسألة الحسن والقبح العقليين بآرائهم الأصولية. وأخيراً في القسم الرابع سأعرض فيه أثر مدرسة الماتريديّة في

(١) سورة الأنعام: الآية ٥٧.

المدارس الفقهية الأخرى. وفي الخاتمة سيتم استعراض أهم النتائج التي توصل إليها هذا البحث.

١ - الآراء في مسألة التحسين والتقبيح العقليين:

رأي المعتزلة:

أجمعت المعتزلة على القول بالتحسين والتقبيح العقليين، ويريدون بذلك أن الأفعال في ذاتها - ومع قطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيه - متصفة بالحسن والقبح. وأرادوا بالقبح كون فاعله يستحق الذم عند العقل، وبالحسن كونه لا يستحق ذلك. واتفاقهم هذا لم يمنع من وجود اختلاف بينهم فيما يتعلق بتفسير علاقة الحسن والقبح بالفعل، هل هما وصفان ذاتيان للأفعال، كما هو رأي قدمائهم؟ فالكذب قبيح دائماً، والصدق حسن دائماً؛ أم أن القبح وحده يتضمن صفة حقيقية مقتضية للقبح دون الحسن، إذ يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة، كما هو رأي أبي الحسين البصري؟ أم أن الفعل يحسن ويقبح لوجوه واعتبارات، كما هو رأي الجبائين^(١)؟ ولا حاجة لنا هنا في الخوض في هذا الخلاف، بل يكفي أن نقرر أنهم مع اختلافهم هذا إلا أنهم جميعاً - وكما أسلفت - متفقون على أن منشأ الحسن والقبح لا يتعدى الفعل ذاته، بمعنى أن للأفعال قيمة خلقية في ذاتها، فلا يبحث عن المقياس الخلقى للفعل خارج الفعل، بل في ذات الفعل.

ولما كانت هذه الأوصاف من حسن وقبح ذاتية للأفعال، أمكن للعقل أن يدركها بصورة مستقلة عن الشرع، إذ العقل من طبيعته إدراك الأمور الثابتة في نفسها، كزوجية الأربعة، وتحيز الجسم. وهذه الأوصاف، من حسن وقبح، ذاتية

(١) انظر: الآراء في الإيجي، المواقف ج٣، ص ١٤٧، وبالنسبة للرأي الأول انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج٢، ص ٤٣، حيث ينسب هذا القول للإسكافي، وبالنسبة للرأي الثاني انظر القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ص ٢٣٩، ويشير ابن متويه إلى أن القاضي عبد الجبار يميل إلى هذا الرأي أيضاً، وفيما يتعلق بالرأي الثالث انظر القاضي عبد الجبار، المغني ج ٦، ص ٧٠.

للأفعال وثابتة لها في نفس الأمر، ومن هنا أمكن للعقل أن يدركها، أي أن يدرك العلاقة الثابتة في نفس الأمر، والقائمة بين الفعل وكونه حسناً أو كونه قبيحاً. وبناء على هذه العلاقة يمكن للعقل أن يحكم بأن الفعل حسن في ذاته، أو أنه قبيح في ذاته. فالعقل حكم بالحسن والقبح بناء على إدراكه للعلاقة الذاتية القائمة بين الفعل ووصفه، لا أنه هو الذي أنشأ العلاقة بينهما فحسن أو قبح. فهذه الأوصاف متقررّة في أنفسها، وثابتة للأفعال بصورة مستقلة، وفعل العقل إنما هو في إدراك هذا الثبوت وهذا التقرر^(١). غير أنه لما كان من شأن الأمور الثابتة في نفس الأمر أنها تدرك بالعقل، نسب الحسن والقبح إليه، بأن يقال مثلاً: إن العقل يحسن ويقبح، ويوجب ويحرم. لا أنه هو الموجب والمحرم، بل هو أدرك الإيجاب والتحريم.

وبناء على إثباتهم للعلاقة الذاتية القائمة بين الفعل ووصفه، والتي هي - في رأيهم - ثابتة في نفس الأمر، ذهب المعتزلة إلى أن أوامر الشرع ونواهيه كاشفة عن هذه العلاقة، لا منشئة لها. فوجوب الصلاة وحرمة الكذب أمران ثابتان في أنفسهما، إذ هما مترتبان على العلاقة الذاتية القائمة بين الحسن والصلاة، والقبح والكذب؛ وليسا مبنيين على ورود الأمر والنهي. إذ لو كانا كذلك لارتفعا بارتفاعهما، وتغيرا بتغيرهما، والحال أنهما وصفان ذاتيان للصلاة والكذب، والأوصاف الذاتية لا تتغير. فالشرع لا يمكنه أن يأتي إلا وفقاً لما عليه الأشياء في أنفسها، فلا يمكنه أن يعكس القضية. فهناك تطابق بين الشريعة الإلهية من أوامر ونواهي، وبين ما يحسنه العقل وما يقبحه^(٢). وعليه فمتى ما أدرك الإنسان حسن فعل لزمه أن يفعله، وكذلك متى ما أدرك قبح فعل لزمه أن يجتنبه، لا أن العقل هو الذي أوجب، بل هو - وكما أسلفت - أدرك الإيجاب. إلا أن المعتزلة تقرر أن من الأفعال ما يستقل العقل بإدراك حكمه كحسن العدل

(١) راجع القاضي عبد الجبار: مرجع سبق ذكره، ج٦، ص ٦٤-٦٥.

(٢) يقول القاضي عبد الجبار: «إن السمع لا يوجب قبح شيء ولا حسنه، وإنما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة كالعقل» المغني، ج٦، ص ٦٤ مما يشير إلى أن الحسن والقبح ثابتان للأفعال في نفس الأمر.

والصدق وقبح الظلم والكذب، وهي بالتالي لا تتوقف على ورود الشرع، ومنها ما لا سبيل للعقل إليه إلا بورود الشرع: كحسن صوم رمضان، وقبح صوم يوم أول يوم من شوال. وفي هذه الحالة، فإن الشرع يكشف عن حسن وقبح مستقرين في الفعل لا أنه ينشئهما. ومن هنا اتهم المعتزلة بإثبات شريعة عقلية مستقرة وثابتة في نفس الأمر تأتي الأوامر الإلهية على وفقها، ومطابقة لها، إذ لا يمكنها أن تغير ما هو ثابت في نفسه. إذ الأوامر الإلهية تكون حينئذ تابعة لما عليه الأشياء في ذاتها، فليس لها أن تحرم ما تشاء، وتوجب ما تشاء، بل تحرم ما كان قبيحاً في ذاته وتوجب ما كان حسناً في ذاته. وهذا الوجوب على الله تعالى خارجي، إذ هو تابع لما عليه الأشياء في أنفسها وحد ذاتها.

وكما أن العقل، عند المعتزلة، يحسّن ويقبح فيما يتعلق بأفعال العباد، كذلك فإنه يحسن ويقبح بالنسبة لأفعال الله تعالى أيضاً. ومن هنا أوجب المعتزلة على الله تعالى أموراً خمسة هي اللطف، والأصلح، والعوض عن الآلام، والثواب على الطاعة، والعقاب على المعصية^(١). فبالنسبة لهم، فإن قاعدة التحسين والتقبيح العقلين تشمل كلا من أفعال العباد، وأفعال الله تعالى.

ويمكن إجمال رأي المعتزلة في المسألة على النحو التالي: فالمعتزلة ذهبوا إلى أن الأفعال تتصف بحسن وقبح ذاتي، وأن العقل يمكنه أن يدرك هذا الحسن والقبح، وأنه إذا أدركهما فإنه يوجب على الله تعالى الحكم بالوجوب والحرمة، ويوجب على الله تعالى أيضاً، الثواب والعقاب.

رأي الأشاعرة:

أما الأشاعرة فقد وقفوا، في مسألة الحسن والقبح، على النقيض من موقف المعتزلة. إذ ذهب الأشاعرة إلى أن الأفعال ليست حسنة ولا قبيحة في حد ذاتها. بل الحسن منها ما حسنه الشرع، والقبيح منها ما قبحه الشرع، ولو

(١) فيما يتعلق بوجوب هذه الأمور الخمسة على الله تعالى وتعلقها بالحسن والقبح العقلين عند المعتزلة، انظر الدراسة القيمة للدكتور محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين، ص ٥٧-٧٣.

عكس القضية لانعكس الحسن والقبح. وأما بدون تحسين الشرع وتقبيحه، فإن الأفعال متساوية في نفس الأمر، بمعنى أنه لا وجود لجهة ذاتية فيها تقتضي حسناً أو قبحاً^(١). وبإنكارهم لوجود قيم موضوعية كامنة في الفعل، حصر الأشاعرة الحاكمية في الأوامر والنواهي الإلهية. فحسن الأفعال وقبحها يجد أساسه في الإرادة الإلهية، لا في قيم خلقية مستقرة في الأفعال، فالأشاعرة خالفوا المعتزلة في أمرين: الأول، هو أن المثبت للحكم هو الخطاب دون ذات الشيء أو صفته. الأمر الثاني، هو أن العقل لا يمكنه أن يدرك الحكم بدون خطاب الشارع. والحق أن الأمر الثاني يعد نتيجة منطقية للأمر الأول، إذ القول بعدم وجود قيم موضوعية ثابتة في الفعل، لم يترك للعقل وسيلة يمكن من خلالها أن يرتب حكماً على الفعل سواء بالحسن أو بالقبح. والأشاعرة وإن أنكروا وجود قيم ذاتية وكامنة للفعل يمكن للعقل بواسطتها أن يحكم بحسن الفعل أو بقبحه، فإنهم لا ينكرون أن أوصافاً كالعلم والعدل، أمور يحكم العقل بحسنها، وقبح أضرارها كالجهل والظلم، إلا أنهم يقولون أن العقل يحكم بذلك في مجاري العادات، لا أن الحكم في مثل هذه الأمور ينبئ عن وجود أوصاف ذاتية كامنة في الفعل بناء عليها يحسنه العقل أو يقبحه.

رأي الماتريدية:

يوجد للماتريدية الحنفية رأيان في مسألة الحسن والقبح العقليين. الرأي الأول، وهو لأبي منصور الماتريدي وعلماء سمرقند وجماعة من علماء العراق، وهو أن العقل يحسن ويقبح في ما كانت دلائله ظاهرة في الآفاق: كالإيمان بالله تعالى، وحسن العدل، وقبح الظلم. فالعقل يدرك - وبصورة مستقلة - حسن الإيمان بالله تعالى، وقبح الكفر به، ويوجب الحكم أيضاً. فهو متفق في هذا مع المعتزلة. أما ما كانت دلائله غير ظاهرة في الآفاق فالعقل يدرك الحسن والقبح إلا أنه لا يوجب الحكم، بل الحكم موقوف فيها على ورود الشرع.

أما الرأي الثاني فهو لأهل بخارى من الحنفية، حيث ذهبوا إلى أن العقل

(١) انظر: الأمدي، غاية المرام، ص ٢٣٥؛ الإيجي، مرجع سبق ذكره، ج ٣، ص ١٤٦-١٥٦.

يحسّن ويقبّح، وبعبارة أخرى يدرك حسن الأفعال وقبحها، إلا أن ذلك لا يستلزم حكماً من الشارع بل الحكم موقوف على ورود الشرع، وكما لا يستلزمان حكماً من الشارع، كذلك لا يستلزمان الثواب والعقاب، سواء في ذلك ما كانت دلائله ظاهرة في الآفاق: كالإيمان بالله تعالى، وحسن العدل، وقبح الظلم، أو لم تكن دلائله ظاهرة في الآفاق. هذا مع اتفاق الفريقين على أن الأصلح غير واجب على الله تعالى. وكما ذكرت في المقدمة فإن البحث سيركز على بيان رأي البخاريين من الحنفية^(١).

بداية نلاحظ أن موقف أهل بخارى من الحنفية هو موقف وسط بين المعتزلة والأشاعرة. فهم يتفقون مع المعتزلة على أن للأفعال حسناً وقبحاً عقليين، إلا أنهم يختلفون معهم في كون هذا الحسن والقبح يوجبان الحكم، بل هم يرون - كما هو رأي الأشاعرة - أن الإيجاب يتوقف على ورود الأمر والنهي من الشارع.

ولما كان الحسن والقبح عندهم لا يستلزمان الحكم، كذلك هما لا يستلزمان الثواب والعقاب أيضاً، وإنما هما فقط يرجحان ورود الأمر والنهي من الشارع.

الأمر الثاني الذي يختلف فيه البخاريون من الحنفية مع المعتزلة هو أن الأصلح غير واجب على الله تعالى، والحق أن الفريق الأول من الحنفية يشترك معهم في هذا.

وللوهلة الأولى يبدو أن هذا الحل يحاول، شأنه شأن الحلول الوسط، أن يتفادى الإشكالات الواردة على المذهبين السابقين. فهو لا ينكر أن العقل يمكنه إدراك ما في الأفعال من حسن وقبح، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى هو أيضاً لا يمكنه أن يلغي دور الإرادة الإلهية بأن يجعلها تابعة لما في الفعل من

(١) انظر الكمال بن الهمام، المسابرة، ص ١٥١ وما بعدها؛ الشيخ محمد بخيت المطيعي، سلم الوصول، ج ١ ص ٨٢-٨٧، ويذكر البزدوي أن الماتريدي وعامة علماء سمرقند وبعض علماء العراق من الحنفية قد ذهبوا في مسألة الإيمان بالله والشكر إلى قول المعتزلة من أن الوجوب بالعقل، وأما أئمة بخارى، فقد ذهبوا إلى ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة من أنه لا يجب على العاقل أداء شيء إلا بالخطاب من الله تعالى. البزدوي، أصول الدين، ص ٢٠٧-٢٠٨ وفيما يتعلق برأي الماتريدي وعلماء العراق انظر أيضاً الجصاص، الفصول في الأصول، ج ٤ ص ٦٩-٧٠.

حسن أو قبح ذاتيين، بل يحاول أن يجعل لها دوراً بأن يجعل الإيجاب يتوقف على ورود الأمر والنهي الشرعيين. فهو موقف يحاول أن يحتفظ للعقل بدور دون أن يلغي الحاكمية الإلهية.

إن هذا الموقف من قبل الماتريديّة جعل موقفهم يبدو وكأنه موقف تلفيقي يفتقر إلى الأصالة. ذلك أن محل البحث هو موضوعية القيم الخلقية ونسبيتها. فإما أن تكون القيم الخلقية موضوعية، وبالتالي تتحقق لها صفة الإلزامية، أو أنها نسبية متوقفة على الإرادة الإلهية. أما القول بأن القيم الخلقية لها تحقق موضوعي إلا أنها غير ملزمة فهو اتخاذ موقف وسط في أمر لا يقبل أنصاف الحلول. في رأيي أننا نملك جملة من الأقوال والآراء تؤكد أن للماتريديّة رأياً أصيلاً في المسألة.

٢ - الأساس النظري للمسألة:

الحق: أنه لا يمكن بحث مسألة التحسين والتقبيح العقليين دون التعرض لمسألة أخرى مرتبطة بها، وهي مسألة تعليل أفعال الباري تعالى، والتي في رأيي يمكن أن تشكل مدخلاً سليماً لتوضيح مواقف الفرق الثلاث من قضية التحسين والتقبيح العقليين. وبالفعل، فإننا نجد للفرق الثلاث آراء ثلاثة تجاه مسألة تعليل أفعال الباري تعالى^(١).

رأي المعتزلة:

ذهب المعتزلة إلى أن أفعال الله تعالى معللة بالأغراض، فهو تعالى لا يفعل إلا لحكمة وغاية. ذلك لأن الباري فاعل بالاختيار، والفاعل المختار لا يفعل إلا لغرض، إذ الفعل لا لغرض عبث، يجب أن ينزه عنه الباري جل وعلا. فإيجاد الله تعالى الخلق إنما كان لحكمة وغاية، ولأجلها حسن منه الخلق، وكلفهم

(١) فيما يتعلق بآراء كل من المعتزلة والأشاعرة في هذه المسألة ولمزيد من التوسع يمكن الرجوع إلى المصادر التالية: مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، ص ٩٧-١١؛ د. محمد السيد الجليند، قضية الخير والشر، ص ١٨٢-٣١٢؛ د.الصادق عبدالرحمن الغرياني، الحكم الشرعي بين النقل والعقل، ص ٢٨٣-٣٠٦.

لحكمة لأجلها حسن منه ابتداء الخلق بالتكليف. وعلة الخلق عند المعتزلة هي نفعهم، وعلة التكليف هي تعريضهم إلى درجة عليا لا تنال إلا بالثواب على التكليف^(١).

وليست علة الخلق موجبة له تعالى أن يخلق، ولا ملزمة له أن يفعل، لأنه تعالى فاعل بالاختيار، كما أسلفنا، وإنما هي داعية إلى الفعل مرجحة له على الترك. ومرادهم من أن الله تعالى خلق الخلق لعله هو وجه الحكمة الذي لأجله حسن منه الخلق بدلاً من البقاء على العدم، فلا يجوز عندهم أن يقال: إن الله تعالى خلق الخلق لا لعله، لما في ذلك من إيهام العبث أو السفه في فعله تعالى، ولما فيه - أيضاً - من إبطال الوجه الحسن الذي لأجله رجح جانب الوجود على العدم^(٢). ثم إن هذه العلة أو الغرض إنما تعود إلى العبد نفسه، وليست تعود إلى الله تعالى؛ لاستغنائه عن أن يستفيد أمراً من خلقه للخلق. وهذا هو ما دعا المعتزلة إلى إثبات الغرضية والعلية في أفعال الله تعالى من حيث وقوعها على وجوه يصح معها الحكم بحسن الخلق منه تعالى^(٣).

وبسبب إثباتهم للغرضية في أفعاله تعالى ذهب المعتزلة إلى أن جميع ما يفعله الله تعالى بعباده من إيجادهم وتكليفهم وما يقضي عليهم به من نعم ومصائب هو الأصلح لهم. ومن هنا كان هذا العالم هو الأصلح والأفضل في الحكمة الإلهية التي تهدف إلى الغاية المقصودة، والتي من أجلها خلق الخلق. والحق: أن ذلك نتيجة منطقية، تلزم عن القول بالغرض. ذلك أن القول بالغرض يلزم منه تقييد المشيئة الإلهية بوضع معين من الأفعال يكون هو المثالي والأصلح بالنسبة لذلك الغرض. وبالتالي يصبح كل فعل يخالف ذلك الوضع قبيحاً، وكل فعل يتلاءم والغرض الكوني يغدو فعلاً حسناً.

فبسبب إثبات المعتزلة للغرض - الذي به تعلل أفعال الله تعالى وهو أمر

(١) انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٥١١-٥١٥.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، المغني: ج ١١، ص ٩٢-٩٣.

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار، نفس المرجع: ج ١١، ص ١٢٧ وما بعدها.

مستقل عن المشيئة الإلهية - أصبحت القيم الأخلاقية ذات تحقق موضوعي ومستقل عن كل من المشيئة الإلهية والإرادة الإنسانية، لأنها حينئذ تصبح مرتبطة بمعيار مستقل وموضوعي وهو الغرض الكوني، ويمكن من خلاله الحكم بحسن أو قبح كل من الأفعال الإلهية، والأفعال الإنسانية، تعالى الله عما يقولون. وهذا هو مرادهم من أن التحسين والتقبيح العقليين كما يثبتان في أفعال العباد كذلك يثبتان في أفعال الله تعالى.

والحق أن إثبات الغرضية في أفعال الله تعالى كان هو مدخل المعتزلة في إيجاب الواجبات عليه تعالى. فالمعتزلة متفقون فيما بينهم على وجوب فعل الصلاح على الله تعالى. فهو تعالى - وكما ينقل عنهم الشهرستاني - «لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد»^(١). أما وجوب الأصلح فهم فيه مختلفون. فذهب قدمائهم إلى أنه يجب على الله تعالى أن يفعل أقصى ما يمكن فعله من الأصلح في أمور الدين والدنيا. فأوجبوا عليه تعالى خلق العالم، وابتداء التكليف، وبعثة الرسل، لأن ذلك هو الأصلح لعباده، ولا يمكن أن يعطيهم إلا ما هو أصلح لهم، وإلا كان في ذلك نسبة للجور إليه تعالى.

في مقابل هذا التطرف نجد بشر بن المعتمر يخالف هؤلاء، ويقرر أن عند الله تعالى ألطافاً كثيرة لا نهاية لها، لو أعطاه الكفار لآمنوا اختياراً، وليس على الله تعالى أن يفعل ذلك بعباده، إذ ليس عليه تعالى رعاية الأصلح لهم، وإن كان يجب عليه تعالى فعل ما هو صلاح لهم^(٢).

إزاء هذا التقابل بين المذهبين ذهبت الجبائية إلى أنه تعالى لا يجب عليه ابتداء الخلق؛ بل إذا تفضل وخلق العالم وكلف العباد وجب عليه تعالى إكمال عقولهم، ونصب الأدلة لهم، وإزاحة عللمهم، وأن يفعل بهم أدعى الأمور إلى فعل ما كلفهم به^(٣). وهكذا فإن المعتزلة لما أثبتوا لأفعاله تعالى غرضاً تعلل به، أصبحت الأفعال الإلهية عندهم خاضعة لقاعدة التحسين والتقبيح العقليين.

(١) راجع: الشهرستاني، مرجع سبق ذكره، ج ١، ص ٥٧.

(٢) راجع: جارالله، المعتزلة، ص ١٠٢-١٠٧.

(٣) راجع: الشهرستاني، مرجع سبق ذكره، ج ١، ص ٩٥.

رأي الأشاعرة:

أما الأشاعرة فقد ذهبوا إلى أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض أو الغايات. إذ القول بتعليل أفعاله تعالى بغرض أو غاية في رأيهم يفضي إلى القول: بأن إرادته وفعله يخضعان لدوافع واعتبارات خارجة عنه، وهذا يتنافى مع ما ثبت له من كمال مطلق. فهو فعّال لما يريد، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، وهو على كل شيء قدير. لا يبعثه شيء على الفعل، ولا غرض لفعله.

ويوضح الآمدي مذهب الأشاعرة بقوله: «القاعدة الثانية: في نفي الغرض والقصد في أفعال واجب الوجود. 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 أو شر، ونفع وضرر لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه، بل الخلق وأن لا خلق له جائزان، وهما بالنسبة إليه سيان»^(١).

ومن هنا ذهب الأشاعرة إلى أنه لا يمكن أن يقال: بأن الله تعالى فعل كذا بسبب كذا، أو أنه أمر بأمر لعله معينة، أو نهى عن شيء لسبب معين. بل أفعاله وأوامره كلها يجب أن ينظر إليها على أنها مظهر للإرادة الإلهية المطلقة التي لا تحد بعلّة أو غاية. ورد الأشاعرة على المعتزلة القائلين بالغرض، في دعواهم أن الفعل الخالي عن الغرض عبث وهو نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه، بأن قالوا إن أفعاله تعالى ليست عبثاً بل كلها حكمة، إذ الحكمة هي أن يقع الفعل من الفاعل على حسب علمه، ولما كانت أفعاله تعالى واقعة بمقتضى علمه السابق لم تكن عبثاً.

يقول الشهرستاني في معرض رده على المعتزلة شبهتهم هذه: «قال أهل الحق: مسلم أن الحكيم من كانت أفعاله محكمة متقنة، وإنما تكون محكمة إذا وقعت على حسب علمه، وإذا حصلت على حسب علمه لم تكن جزافاً، ولا وقعت بالاتفاق»^(٢).

(١) الآمدي، غاية المرام، ص ٢٢٤ انظر أيضاً الإيجي، مرجع سبق ذكره، ج ٣، ص ١٦١-١٦٥.

(٢) الشهرستاني، نهاية الأقدام، ص ٤٠١-٤٠٢. الآمدي، مرجع سبق ذكره، ص ٢٣٣.

رأي الماتريدية:

يتفق الماتريدية مع الأشاعرة في عدم جواز تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض. إلا أنهم يرون -وذلك خلافاً للأشاعرة- أنه وإن امتنع تعليل أفعاله تعالى بالأغراض إلا أنه يجوز تعليلها بالحكمة، أو بما يسمونه هم بالعاقبة الحميدة. ولنبدأ ببيان موقفهم من تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض.

إن رفض الماتريدية لأن تعلق أفعال الله تعالى بالأغراض يتضح من خلال رفضهم الواضح والصريح لفكرة وجوب شيء عليه تعالى، كالأصلح، أو غيره. وقد تبين لنا مما سبق كيف أن القول بالأصلح يعتبر النتيجة المنطقية للقول بتعليل أفعال الله تعالى بالأغراض، ففي أصول الدين للبزدوي يقرر البزدوي موقف الماتريدية من عدم وجوب الأصلح على الله تعالى كالتالي: «مسألة: قال أهل السنة والجماعة: إنه لا يجب على الله شيء البتة. وقالت القدريّة والمعتزلة والروافض: يجب على الله تعالى أن يفعل بعباده ما هو صلاح لهم. وقال بعضهم: يجب على الله تعالى أن يفعل بعباده ما هو الأصلح لهم فالأصلح.» ثم بعد ذلك يقول: «وعندنا لا يجب عليه شيء، وله أن يؤلم من شاء ويبتليه بالمحن من غير أن يثيبه، وعلى هذا مسائل كثيرة بيننا وبينهم^(١)» ثم يتناول مسألة تعليل أفعال الله تعالى في المسألة التي تليها مباشرة مقررًا موقف الماتريدية في هذه القضية فيقول: «مسألة: قال: [أهل السنة والجماعة] ومسألة أخرى تتصل بهذه المسألة أن الله تعالى خلق العالم لما أراد، ويجوز أن يكون خلقه لا لعله. وعند المعتزلة لا يجوز أن يكون خلقه لا لعله، فإن عندهم لا يجوز أن يفعل فعلاً إلا لحكمة، والحكمة أن يكون في فعله نفع لغيره^(٢). إن ما يقرره البزدوي من عدم وجوب الأصلح عليه تعالى، نجده عند أبي المعين النسفي أيضاً. يقول أبو المعين النسفي: «قال أهل الحق إن في مقدور الله لطفًا لو فعل ذلك بالكفار لآمنوا اختياراً، ولم يفعل ذلك بهم، ولم يكن بأن لم يعطهم ذلك بخيلاً، ولا سفيهاً، ولا جائراً، ولا ظالماً، ولو فعل بهم ذلك لكان منعماً

(١) البزدوي، أصول الدين، ص ١٢٦.

(٢) البزدوي، نفس المرجع، ص ١٣٠.

متفضلاً لا مؤدياً ما عليه. وإذا لم يعطهم ذلك فقد منعهم ما هو الأصلح لهم، وكان إعطاؤه إياهم ذلك اللطف أصلح لهم من ترك الإعطاء. ويجوز أن يفعل بالعبد ما ليس بمصلحة له، وإعطاء المصلحة ليس بواجب على الله تعالى، ولا إعطاء الأصلح^(١). وفي «العقائد النسفية» يقرر أبو حفص عمر النسفي نفس الموقف كالتالي: «وما هو الأصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى»^(٢) ويؤكد ذلك أيضاً اللامشي الماتريدي من علماء ما وراء النهر فيقول: «رعاية الأصلح للعباد ليس بواجب على الله تعالى، ولا ما هو صلاح لهم عند أهل السنة، خلافاً للمعتزلة»^(٣). ويقرر جمال الدين الغزنوي الحنفي موقف الماتريديه من تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض كما يلي: «فصل، صانع العالم لا يقال له: لم فعل؟ لأن «لم» يقال لمن فعل لعلته، أو حاجة، أو ضرورة، وهو منزّه عن ذلك»^(٤) وفيما يتعلق بالأصلح يقول: «فصل: الأصلح ليس بواجب على الله تعالى، ولا ما هو المصلحة»^(٥).

هذه النصوص وغيرها توضح لنا كيف أن الماتريدية يرفضون أن تعلل أفعال الله تعالى بالأغراض، وبالتالي ما يترتب على ذلك من إيجاب شيء عليه تعالى كالأصلح وغيره. فتصورهم للمشيئة والإرادة الإلهية يتفق مع تصور الأشاعرة في أنه تعالى مطلق الإرادة والمشيئة، إذ لا وجود لغرض كوني تهدف إليه أفعاله تعالى، ويكون باعثاً للإرادة الإلهية على الفعل. والماتريدية وإن اتفقوا مع الأشاعرة في هذه المسألة وافترقوا بذلك عن المعتزلة، إلا أنهم - وكما مر معنا سابقاً - رأيناهم يثبتون حسناً وقبحاً موضوعيين لأفعال العباد، يمكن للعقل أن يدركهما، وبالتالي أن يربط بين حسن الفعل وورود الأمر به من الشارع، وبين قبح الفعل وبين ورود النهي عنه من الشارع، فيقال مثلاً: إن الله تعالى أمر بالصلاة لما فيها من حسن، ونهى عن السرقة لما فيها من قبح، وإن

(١) النسفي أبو المعين، تبصرة الأدلة، ج ٢، ص ٧٢٣.

(٢) النسفي أبو حفص، العقائد النسفية ص ١٣٠.

(٣) اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد ص ١١٥، فقرة ١٦٩.

(٤) الغزنوي، أصول الدين، ص ٨٣-٨٤.

(٥) الغزنوي، المرجع نفسه، ص ١٧٢.

لم يكن ذلك على سبيل الإيجاب على الله تعالى، بل هما مرجحان لورود الأمر والنهي؛ وكما لا يوجبان الحكم من الله تعالى كذلك هما لا يوجبان الثواب والعقاب على الله تعالى في الآخرة، وفي هذا هم يختلفون مع المعتزلة.

والحق: أنه يمكن فهم موقف الماتريدية من نفي الإيجاب على الله تعالى، إذ هو كما رأينا مرتبط بالقول بالأصلح، وهم لا يقولون به، إلا أن السؤال هو كيف أمكن إثبات حسن وقبح موضوعين لأفعال العباد يمكن بواسطتهما تعليل أفعال الله تعالى من دون أن يتأدى ذلك بهم إلى القول بوجوب الأصلح؟ وبعبارة أخرى لما لم يكن ممكناً إثبات حسن وقبح موضوعين لأفعال العباد من دون أن يكون منشأ ذلك التحسين والتقبيح موضوعياً أيضاً، فإن السؤال يصبح حينئذ كالتالي: ماهو الأساس الذي استند إليه الماتريدية في إثبات حسن وقبح موضوعين لأفعال العباد تعلق به الإرادة الإلهية من دون أن يؤدي ذلك إلى لزوم الإيجاب على الله تعالى؟

إن مفتاح الموقف الماتريدي من هذه القضية يكمن في فهمنا لتصورهم لصفة الحكمة بالنسبة لله تعالى. فمما يلفت نظر الباحث أن الماتريدية تفردوا وحدهم من بين الأشاعرة والمعتزلة بإثبات صفة الحكمة لله تعالى كصفة مستقلة عن بقية الصفات، وأنه لا يمكن إرجاعها لا لصفة العلم أو غيرها من الصفات. فنجد أن أبا المعين النسفي يخصص في كتابه «التبصرة في أصول الدين» فصلاً لإثبات صفة الحكمة لله تعالى، وكذلك فعل اللامشي^(١) في كتابه «التمهيد لقواعد التوحيد». ولأهمية هذه الصفة بالنسبة للماتريدية يذكر النسفي أنه سيفرد تصنيفاً خاصاً لمناقشة هذه الصفة والمسائل المترتبة عليها^(٢).

ويعرض أبو المعين النسفي لآراء المتكلمين في صفة الحكمة فيقول:

«... فأما الحكمة على رأي المتكلمين، فزعمت الأشعرية أن الحكمة في الفعل وقوعه على قصد فاعله، والسفه فيه وقوعه على خلاف قصد فاعله.

(١) يقول اللامشي: «وكذلك الحكمة صفة أزلية لله تعالى عند أهل السنة والجماعة»، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ٧٥، ق. ٧٨.

(٢) النسفي، تبصرة الأدلة، ج ١، ص ٣٨٥، وانظر أيضاً ج ٢ ص ٦٦٤.

وقالت المعتزلة: الحكمة كل فعل فيه نفع: إما للفاعل، وإما لغير الفاعل،
والسفه كل فعل خلا عن المنفعة: إما للفاعل، وإما لغير الفاعل.

وعندنا: الحكمة في الفعل ما له عاقبة حميدة، والسفه ما خلا عن العاقبة
الحميدة^(١).

يوضح لنا النسفي في هذا النص تصور الفرق الثلاث تجاه قضية حصول
الحكمة في أفعال الله تعالى، وما يترتب على قول كل منها في هذه المسألة.
فالأشعرية لما ذهبوا إلى أن أفعال الله تعالى لا تعلل بالأغراض أورد عليهم
المعتزلة أن الفعل الذي لا غرض له عبث من فاعله، فأجابوا بأن العبث هو وقوع
الفعل على غير قصد فاعله. أما إذا وقع الفعل على قصد فاعله فلا يعد عبثاً.
وبالنسبة لأفعال الله تعالى فهي لما كانت واقعة على قصده ومراده جل وعلا لا
يصح أن تعد عبثاً، بل هي حكمة منه، إذ الحكمة هي وقوع الفعل على قصد فاعله.

أما بالنسبة للمعتزلة فلما رأوا أنه تعالى منزّه عن فعل العبث، أثبتوا لفعله
غرضاً وغاية. إذ الفعل لا لغرض ولا لغاية يعد عندهم عبثاً. ولما استحال أن
يعود الغرض والغاية من فعله عليه تعالى، جعلوهما راجعين إلى العبد. وبذلك
فهم لم يخلوا فعله تعالى من غرض، لئلا يلزم العبث.

أما الماتريدية، فإنهم رأوا أن الفعل يعد سفهاً إذا خلا عن العاقبة الحميدة.
وعليه فأفعال الله تعالى لا بد من وجود عاقبة حميدة يمكن تعليلها بها؛ لئلا يلزم من
ذلك صدور العبث منه تعالى، وهو محال. فالدليل على أن أفعاله تعالى واقعة على
نهج الحكمة هو ما يترتب عليها من عاقبة حميدة يمكن تعليل الأفعال الإلهية بها.

إذاً، خلافاً للأشاعرة فإن كلاً من المعتزلة والماتريدية يقولون بتعليل أفعال
الله تعالى؛ فبالنسبة لهم فإن معنى أفعال الله تعالى جارية على وفق الحكمة:
أنه يمكن تعليلها. وفيما يتعلق بالمعتزلة فإن تعليل أفعال الله تعالى، وكما مر
بنا سابقاً، مبني على إيجابهم الأصلح عليه تعالى.

(١) النسفي، نفس المرجع، ج ١ ص ٣٨٥.

أما بالنسبة للماتريدية فقد رأينا كيف أنهم لا يوجبون على الله الأصلح. إلا أنه يبدو وذلك من نص النسفي أعلاه أن عدم قولهم بالأصلح لم يمنعهم من تعليل أفعال الله تعالى بما يسميه «بالعاقبة الحميدة» فما هو مراد الماتريدية من العاقبة الحميدة؟ وما الدور الذي تلعبه في تعليل أفعاله تعالى؟

إن مصطلح «العاقبة الحميدة» من أكثر المصطلحات وروداً في كتب الحنفية الأصولية والكلامية، وذلك عند مناقشتهم لمسألة التحسين والتقبيح العقليين، أو لقضية تعليل أفعال الله تعالى^(١). ويوضح المرجاني الحنفي مراد الحنفية من «العاقبة الحميدة» كالتالي:

« ١ - وعندنا: الحاكم هو الله تعالى لقوله سبحانه ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾^(٢) ولا يثبت الحكم الشرعي إلا بالخطاب وورود الأمر والنهي.

٢ - ولكن بتحقيق الجهة الصالحة لهما يصير مستحقاً لتخصيص الحكم به صالحاً لورود الشرع بهما من جهة الحكيم الذي يستحيل منه إهمال الحكمة وترجيح المرجوح وإهدار المصلحة.

٣ - ونظير ذلك - ولا شبيهه في الحقيقة - : المصالح المقتضية لانتظام أحوال الممالك والمدن قبل صدور الحكم من الملك ؛ والعلة المستدعية لحكم الأصل في الفرع قبل استنباط المجتهد إياه في إصدار الحكم وتفريع المسألة»^(٣).

(١) انظر على سبيل المثال لا الحصر السمرقندي، ميزان الأصول، ص ٥٣، ١٧٥؛ اللامشي، التمهيد لقواعد التوحيد، ص ٨٦، ق. ١٠٥؛ أصول الفقه، ص ٦٨، ق ٩٧؛ صدر الشريعة، التوضيح شرح التنقيح، ج ١ ص ٣٥٩؛ المرجاني، خزانة الحواشي، ج ٢، ص ٢٧١؛ ج ٣، ص ٣٣٥؛ البياضي، إشارات المرام، ص ٧٦؛ الغزنوي، أصول الدين، ص ١٩٥، ١٩٦، منلاخسرو، مرآة الاصول ص ٦٤.

(٢) سورة يوسف، الآية ٤٠.

(٣) المرجاني، خزانة الحواشي، ج ٢، ص ٢٧٣-٢٧٨.

١ - أما بالنسبة للماتريديّة - وكما يقرر المرجاني - فالأمر عنده على الوجه التالي: إن الحاكمية هي لله سبحانه وتعالى، بمعنى أنه لا يجب على العباد شيء قبل ورود الشرع، لا بالعقل ولا بغيره.

٢ - وما في الأشياء من حسن وقبح عقليين، أو كما في عبارة المرجاني، الجهة الصالحة لورود الأمر والنهي، إنما هو مرشح فقط لتخصيص الحكم بإيجاب الحسن، وتحريم القبيح . وذلك لأن الشارع تعالى حكيم لا يجوز عليه سبحانه وتعالى إهمال الحكمة وترجيح المرجوح وإهدار المصلحة.

٣ - كما أن مصالح البلاد تقتضي من الحاكم إصدار قرارات معينة، وأن هذه المصالح لها تحقق موضوعي مستقل عن الحاكم وقبل صدور القرار، إلا أن اتخاذ القرار بما يخدم تلك المصالح هو بيد الحاكم. وكذلك الحال بالنسبة للحكم الشرعي الذي يصدره الفقيه. فالعلة المستدعية لحكم الأصل موجودة في الفرع قبل قيام الفقيه بإصدار الحكم، وهو وجود موضوعي مستقل عن الفقيه إلا أن ذلك الوجود الموضوعي لها غير كاف في إنشاء الحكم، بل لابد من قيام الفقيه بعملية إصدار الحكم على الفرع.

فالتعليل بالعاقبة الحميدة هو تعليل بالنظام الداخلي للأشياء. وعليه فالعاقبة الحميدة والمآل الحسن للأشياء بالنسبة لهذا العالم هو ما تقتضيه الحكمة المترتبة على نظام العالم من كون فعل هو أرجح من فعل، لكونه مناسباً لنظام العالم، ومتسقاً مع الحكمة المترتبة على هذا النظام. فالعقل - وفي ضوء تلك الحكمة - يدرك أن فعلاً معيناً هو المناسب لتلك الحكمة ولذلك النظام، وذلك دون فعل آخر لكونه مضاداً لنظام العالم، وبالتالي خارج عن مقتضى الحكمة المرتبطة بهذا النظام. فالعقل يدرك أن العدل مثلاً يناسب نظام العالم وحكمته، وأن الظلم مضاد لهما، وبالتالي يمكنه أن يحكم بأن العدل حسن بالنسبة لذلك النظام، وأن الظلم قبيح بالنسبة لذلك النظام. فكان أن أصبح نظام العالم وما ينطوي عليه من حكمة - بالنسبة للماتريديّة - أساساً موضوعياً،

يمكن للعقل في ضوءه أن يميز في نطاق الأفعال الإنسانية بين فعل حسن وفعل قبيح^(١).

(١) في رأيي يمكن توضيح موقف الماتريديّة من نظام العالم وصلاحيته لإثبات حسن وقبح موضوعين للأفعال، بالخلاف الذي دار حول السببية الطبيعية بين الغزالي من جهة وابن رشد من جهة أخرى. فلقد ذهب الغزالي إلى أن السببية هي إسقاط نفسي نتيجة لتكرار عادي بين النار والإحراق، والسكين والقطع. ولا يمكن، في نظره، أن يعتبر هذا الاقتران دليلاً على وجود علاقة سببية بينهما، إذ لا ضرورة عقلية تربط بين الحدث الأول والحدث الثاني. فالعقل يمكنه أن يتصور النار ولا يتصور الإحراق، أن يتصور السكين ولا يتصور القطع. أما السببية فهو يقصرها على المفاهيم العقلية، كالزوجية والأربعة، والفردية والثلاثة، والتي يكون الارتباط فيها ارتباطاً عقلياً وضرورياً، بحيث لا يمكن للعقل تصور المفهوم الأول دون المفهوم الثاني. أما ابن رشد فلقد ذهب إلى أن العلاقة بين النار والإحراق والسكين والقطع هي علاقة سببية ولا يمكن أن تتخلف. إذ هي مبنية في رأيه على الخواص الجوهرية الكامنة في الشيء، والتي تمثل حقيقته، أو صورته النوعية المكتملة لمادته. إذ لكل مادة ميل طبيعي نحو تحقيق كمالها الخاص، وذلك حسب ما تقتضي به علتها الغائية، وهو ما لا يتحقق بأي صورة، بل بصورة معينة، ومن هنا حكم بوجود ارتباط حتمي وضروري لا يتخلف بين الشيء وخواصه الذاتية. هنا يمكننا أن نتصور موقفاً ثالثاً في المسألة هو في الحقيقة يقف في الوسط بين هذين الموقفين المتعارضين. هذا الموقف يقرر أن السببية ليست مجرد إسقاط نفسي لارتباط عادي ومتكرر بين السكين والقطع. بل هي ناجمة من كون العقل يدرك أن حصول القطع مع مادة صلبة وحادة هي السكين هو أكثر قبولاً للعقل من حصوله مع نعيق غراب على الشجرة مهما تكررت هذه الظاهرة. والسبب في ذلك هو أن حصول القطع مع مادة صلبة وحادة كالسكين مثلاً، هو أكثر توافقاً وانسجاماً مع بقية القوانين التي تحكم العالم الطبيعي، والتي تشكل الإطار العام لنظرتنا الطبيعية للعالم. فالقول بسببية السكين للقطع مرتبط بالنظام الداخلي للظواهر الطبيعية في العالم والذي له تحقق موضوعي مستقل وليس مجرد إسقاط نفسي لاقترانات عادية. فهذا الموقف في تقريره للسببية لا يشترط وجود ضرورة عقلية تربط الحدث الأول والحدث الثاني لكي يمكنه القول بالسببية. كما أنه في إثباته للسببية لا يغوص بها في متاهات الميتافيزيقيا بأن يرجعها إلى خواص جوهرية كامنة في الأشياء تحتتم الارتباط بين الحوادث الطبيعية ارتباطاً ضرورياً، بحيث لا يمكن أن يحصل القطع إلا مع السكين ولا الإحراق إلا مع النار. فإذا أردنا أن نطبق هذا الفهم على الموقف الماتريدي يمكننا أن نقول: إن الماتريديّة في قولهم بحسن وقبح عقليين لم يذهبوا إلى كونه مرتبطاً بغرض كوني يتجاوز الإرادة الإلهية كما ذهب إليه المعتزلة. إلا أنهم ومع ذلك يرون - وخلافاً للأشاعرة - أن نظام العالم يمكنه أن يشكل أساساً موضوعياً لإثبات حسن وقبح أفعال العباد. فيما يتعلق بالغزالي انظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ٢٣٩-٢٥١؛ وبالنسبة لابن رشد انظر ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٥١٧-٢٤٢.

ومن هنا أمكن للماتريدية أن يعللوا أفعال الله تعالى بتلك الحكمة بأن يقال مثلاً: إن الله تعالى أمر بالعدل، لأنه حسن، ونهى عن الظلم، لأنه قبيح. إلا أن الماتريدية يفرقون بين تعليلهم لأفعال الله تعالى وتعليل المعتزلة بأنهم لما لم يقولوا بوجوب الأصلح عليه تعالى لم يكن التعليل عندهم موجباً على الله تعالى، لأن الحكمة لم تكن الباعثة له على الفعل سبحانه وتعالى ؛ في حين أن المعتزلة ولقولهم بوجوب الأصلح عليه تعالى أصبح التعليل عندهم موجباً على الله تعالى.

لتوضيح الفرق بين تعليل الماتريدية لأفعال الله تعالى وبين تعليل المعتزلة سأتناول موقف الماتريدية من قضيتين هما: حكم إرسال الرسل، وجواز التكليف بما لا يطاق، مقارناً موقفهم في هاتين المسألتين مع مواقف كل من الأشاعرة والمعتزلة. فبالنسبة للأشاعرة فإن إرسال الرسل هو أمر جائز على الله تعالى، فلا يجب عليه أن يرسل إلى عباده رسولاً يرشدهم إلى عبادته، وإن كان ذلك هو الأصلح بالنسبة للخلق، لأن الأصلح غير واجب عليه تعالى، لأنه لا يجب عليه تعالى شيء^(١).

وفيما يتعلق برأي المعتزلة: فقد رأوا أن إرسال الرسل واجب عليه تعالى لما أنه لطف يقرب العبد من فعل الواجب ومن ترك القبيح. ولما كان العقل لا يهتدي إلى حسن الأفعال وقبحها في أغلب الأمور وجب على الله تعالى أن يرسل إلى الناس رسولاً يبين لهم ذلك، لطفاً بالعباد، وعدم إرساله تعالى للرسل يعد إخلالاً بالواجب من قبله تعالى، ولما كان الله تعالى عادلاً لم يتصور منه أن يخل بالواجب^(٢).

أما بالنسبة للماتريدية: فقد ذهبوا إلى أن إرسال الرسل واجب على الله تعالى في الحكمة، بمعنى: أن قضية الحكمة تقتضيه، لا أنه واجب عليه تعالى بإيجابه أو بإيجاب غيره عليه. والحق أن الماتريدية يؤكدون على وجود فرق

(١) الأمدي، مرجع سبق ذكره، ص ٣١٧-٣٢٠.

(٢) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٥٦٤.

بينهم وبين المعتزلة في هذه المسألة، وأن لفظة الوجوب لا يعنون بها ما تعنيه المعتزلة. فما يعنيه الماتريدية بلفظة الوجوب في هذا السياق: هو أن إرسال الرسل متحقق ومتأكد الوجود، لكونه مما تقتضيه حكمة القديم، وذلك لما يترتب عليه من حكم وفوائد بالنسبة للخلق، تجعل من عدم إرسال الرسل ترجيحاً للمرجوح على الراجح، وإهداراً لمصلحة الخلق، وهو لا يليق بحكمة الحكيم جل وعلا، فيذكر النسفي أن إرسال الرسل: «عند المحققين من متكلمي أصحابنا هو في حيز الواجبات، أعني أنه من مقتضيات حكمة الحكيم جل وعلا على نحو ما بينت»^(١)، ويوضح النسفي الفرق بين موقفهم وموقف المعتزلة في قضية الوجوب بقوله: «فأما المعتزلة فإنهم يقولون بوجوب إرسال الرسل، لما أن ذلك أصلح للعباد، وما هو الأصلح للعباد فهو واجب التحصيل على الله تعالى، وذلك كلام فاسد، نبين فساده عند بلوغنا إلى إبطال القول بالأصلح. فينبغي لمن يتكلم من أصحابنا في هذه المسألة أن يكون بصيراً بذلك، ليصون نفسه في إثبات الرسالة عن الوقوع في القول بالأصلح»^(٢) ويقرر الغزنوي موقف الماتريدية في المسألة كالتالي: «فصل: إرسال الرسل في الحكمة من الواجبات، ... ونعني بالوجوب أن من قضية الحكمة أن يوجد لا محالة، لا أنه يجب على الله تعالى بإيجابه، أو بإيجاب غيره عليه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً»^(٣).

إن استخدام الماتريدية للفظه الوجوب، لا ينبغي أن يفهم منه أنهم يقصدون الوجوب العقلي الذي ذهب إليه المعتزلة. فقد مرّ بنا كيف أن

(١) النسفي، تبصرة الأدلة، ج ٢، ص ٤٦٨، ويقرر اللامشي موقف الماتريدية كما يلي: «إرسال الرسل ثابت، وأنه من مقتضيات الحكمة عند المحققين من أئمة الهدى وحكماء البشر» التمهيد لقواعد التوحيد، ق. ١٠٥، ص ٨٦. وفي العقائد النسفية يقرر النسفي موقف الماتريدية كالتالي: «وفي إرسال الرسل حكمة» ويعلق عليه التفتازاني بقوله «أي مصلحة وعاقبة حميدة، وفي هذا إشارة إلى أن الإرسال واجب، لا بمعنى الوجوب على الله تعالى، بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح، وليس بممتنع» العقائد النسفية بشرح التفتازاني ص ١٦٤.

(٢) النسفي، تبصرة الأدلة، ص ٤٦٧.

(٣) الغزنوي، نفس المرجع، ص ١٢٠-١٢١.

الماتريدية يقررون: أنه لا يجب على الله تعالى شيء. والحق أن استخدام الماتريدية للفظه الوجوب إنما كان في سياق ردهم على الأشاعرة^(١). فهؤلاء عندما ذهبوا إلى أن الرسالة من جملة الممكنات، بمعنى أنه «لا دليل على ثبوتها»^(٢) رأى الماتريدية وجوب التصدي لهذا الرأي. فالماتريدية رأوا أن ما يترتب على وقوع الرسالة من حكم وفوائد بالنسبة للخلق، لا يمكنه أن يحصل عند عدم وقوعها. ولما كان من مذهبهم التعليل بحكمة الباري تعالى فيما يتعلق بأفعال العباد في هذه الدنيا، رأوا أن القول بوقوع الرسالة وحصولها في هذا العالم هو مما يتفق مع مقتضيات حكمة الباري تعالى.

ولبيان أن المراد بالوجوب هو كونها واقعة وحاصلة، وأن ليس المراد منه الوجوب العقلي الاعتزالي، يقول أبو المعين النسفي: «ولا يعنون بكونها واجبة أنها وجبت على الله بإيجاب أحد، أو بإيجابه على نفسه. بل يريدون أنها متحققه الوجود، ويقولون إن الوجوب في الحقيقة لفظه يعبر بها عن فضل تأكد لوجود المذكور»^(٣).

إن ما يحرص على التأكيد عليه أبو المعين - من خلال استخدامه للفظه الوجوب - نجده بعد ذلك واضحاً عند اللامشي، والذي يقرر - ولكن من غير استخدام للفظه الوجوب هذه المرة - أن «إرسال الرسل ثابت، وأنه من مقتضيات الحكمة»، وأنه ليس كما يقرر عامة المتكلمين - والمقصود بهم الأشاعرة - من أنه «من جملة المعقولات الممكنات»^(٤).

وفيما يتعلق بالمسألة الثانية - وهي التكليف بما لا يطاق - نلاحظ أن الأشاعرة - وبناء على أصلهم في أنه لا يجب عليه شيء - ذهبوا إلى أنه يجوز على الله تعالى تكليف ما لا يطاق، إذ كل ما يصدر منه عدل، فهو مالك العباد يخلق ما يشاء ويختار^(٥). وذهب المعتزلة إلى أنه يمتنع التكليف بما لا

(١) انظر النسفي، التبصرة ج ١، ص ٤٥٣؛ اللامشي التمهيد، ق ١٠٥، ص ٨٦.

(٢) اللامشي، المرجع السابق، ق ١١١، ص ٨٨.

(٣) النسفي، المرجع السابق، ج ١، ص ٤٥٣.

(٤) اللامشي، المرجع السابق، ق ١٠٥، ص ٨٦.

(٥) الجويني، الإرشاد، ص ٢٠٣-٢٠٤.

يطاق بناء على قاعدتهم في وجوب الأصلح على الله تعالى، ونفي الظلم عنه^(١). أما الماتريدية فهم يرون: أنه لا يجوز من الله تعالى أن يكلف عباده بما لا يطاق، لا لوجوب الأصلح عليه تعالى، بل لأنه حكيم جلّ وعلا، وتكليف ما لا يطاق لا يليق بحكمته تعالى. يقول صدر الشريعة: «التكليف بما لا يطاق غير جائز، خلافاً للأشعري، لأنه لا يليق من الحكيم»، في شرحه يوضح ذلك بقوله: «ثم عندنا عدم جواز التكليف بما لا يطاق ليس بناء على أن الأصلح واجب على الله، خلافاً للمعتزلة، بل بناء على أنه لا يليق من حكمته وفضله»^(٢) ويوضح البياضي موقف الماتريدية من جواز تكليف ما لا يطاق، وأنه تعالى لا يكلف بما لا يطاق؛ «لأنه قبيح، أي خال من العاقبة الحميدة، والله تعالى شأنه حكيم لا يفعل إلا ما له عاقبة حميدة»، ثم بين جهة افتراق الموقف الماتريدي عن الموقف المعتزلي بقوله: «وليس عدم جواز التكليف به بمعنى لزوم تركه عليه تعالى وهو أصلح للعباد فيئول إلى وجوب الأصلح عليه، تعالى شأنه كما ظنَّ»^(٣).

وبإثباتهم لصفة الحكمة، أمكن للماتريدية تعليل أفعال الله تعالى من غير أن يتورطوا فيما تورط فيه المعتزلة من القول بوجوب الأصلح عليه تعالى. فالتعليل بالحكمة عندهم، كما أسلفت، هو تعليل بالنظام المشاهد في العالم، وما ينبىء عنه من وجود حكمة يمكن للعقل أن يتخذها أساساً للتعليل. غير أنه لما لم يكن هذا النظام واجباً عليه تعالى، لكونه ليس هو الأصلح، لم يكن التعليل عندهم موجباً على الله تعالى، إذ التعليل حينئذ لا يستند إلى أساس ميتافيزيقي هو الأصلح، وإنما هو مرتبط بهذا النظام المعين، وهذا النظام ليس هو النظام الوحيد المتاح أمام القدرة الإلهية، لأنه الأصلح، بل هو وأمثاله سواء بالنسبة إليه تعالى، إذ اختيار الأصلح ليس بواجب عليه تعالى.

وبانتفاء الوجوب العقلي فإن ورود الأمر بما هو قبيح والنهي عما هو

(١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٩٦-٣٩٧.

(٢) صدر الشريعة، التوضيح شرح التنقيح، ص ٣٧٣-٣٧٥.

(٣) البياضي، نفس المرجع، ص ٢٤٨.

حسن هو ممكن بالنسبة إليه تعالى، وليس بقبيح منه تعالى، إذ الأصلح غير واجب عليه سبحانه وتعالى، إلا أنه مخالف لمقتضى الحكمة بالنسبة لهذا العالم. وامتناعه من هذه الجهة لا ينافي الاختيار بالنسبة إليه تعالى، كما أن إخباره تعالى بما سيحدث في المستقبل لا يعني الوجوب بالنسبة إليه، وأنه غير مختار في وقوع ما سيقع من أمور مستقبلية^(١). إلا أن الماتريدية في تعليلهم للفعل الإلهي لا ينظرون إلى الفعل الإلهي مأخوذاً في علاقته مع فعل محدد بعينه، بحيث يقال: هل الباري تعالى قادر على أن ينهي عنه مع كونه حسناً أم لا؟ وإنما المنظور إليه عندهم في تعليل الفعل الإلهي هو الفعل الإلهي مقيساً إلى الكل المجموع للأشياء من حيث هو كل، وما يترتب عليه من حكمة هل يراعيها الفعل الإلهي أم لا؟ وهكذا فإن «المنظور بالذات في مراعاة الحكمة هو الكل من حيث هو كل، ويعبر عنه الحنفية بالعاقبة الحميدة، لا الجزئيات، فإنها إنما تعتبر بالعرض»^(٢).

وعليه فيمكننا أن نقول: إن الماتريدية يميزون بين مستويين في الفعل الإلهي وعلاقته بأفعال العباد. المستوى الأول، وهو إطلاقية الأمر والنهي الإلهيين وعدم كونهما تابعين لما في أفعال العباد من حسن وقبح عقليين. ويتضح هذا من تأكيدهم على أن الوجوب لا يتحقق إلا بعد ورود الشرع، فما في الفعل من حسن وقبح غير كافيين لوحدهما في حصول التكليف؛ وكذلك فإن ما في الفعل من حسن وقبح لا يوجبان ورود الأمر والنهي الشرعيين، ثم إذا وردا فإنهما لا يوجبان على الله تعالى الثواب والعقاب.

المستوى الثاني، أن ينظر إلى الأوامر والنواهي الإلهية لا من حيث إيجاب التكليف، ووجوب الأمر بما هو حسن، والنهي عما هو قبيح، وارتباط ذلك بالثواب والعقاب؛ بل أن ينظر لها على أنه يمكن للعقل أن يقيم نوعاً من العلاقة بين الأوامر والنواهي الإلهية، وما في أفعال العباد من حسن وقبح موضوعين،

(١) المرجاني، نفس المرجع، ص ٢٧١-٢٧٣.

(٢) المرجاني، نفس المرجع، الصفحات نفسها.

بأن يمكن للعقل - وفي ضوء تلك العلاقة - أن يحكم بعدم تساوي النهي عن الزنى والأمر به، وأنهما ليسا بمنزلة واحدة، وأن يتخذ ذلك أساساً ومنطقاً له في النظر إلى الأوامر والنواهي الإلهية على أنها معللة، بمعنى أن لها وحدة تنتظم مسائلها، بحيث يمكن تفسير العلاقات بينها ضمن الإطار الكلي لهذه الوحدة. فبالنسبة لهم، إن الأوامر والنواهي الإلهية، وإن كانت صادرة عن إرادة إلهية مطلقة، إلا أن ذلك لا يمنع من النظر إليها، بعد ذلك، في علاقتها بأفعال العباد على أنها تشكل وحدة لها منطقها الداخلي، بحيث تصبح قابلة للتعليل الموضوعي^(١).

ومن الواضح أن التعليل بهذا المعنى لا علاقة له بالإيجاب؛ بل المقصود منه قدرة العقل على إقامة نوع من الوحدة والترابط في علاقة الأوامر والنواهي الإلهية بأفعال العباد، والنظر إليها على أنها تندرج ضمن نظام كلي يحكم العلاقات بين أفرادها. ومن هنا لم يكن التعليل عند الماتريدية موجباً. فما يحكم به العقل من وجود نظام كلي ينتظم علاقات الأوامر والنواهي الإلهية بأفعال العباد يمكنه أن يتخلف وأن يتصور العقل فيه حصول الانفكاك بين أجزائه، ومن هنا جُوز الماتريدية نسخ الأمر قبل التمكن من الفعل وذلك خلافاً للمعتزلة. فبالنسبة للمعتزلة، فعندما يأمر الله تعالى بفعل ما، فإن هذا الفعل يكون قد اتصف بالوجوب، فلا بد من حسنه. وعليه فلا يمكن ارتفاع هذا الحسن، لأنه ذاتي له. فلا يمكن نسخ هذا الأمر قبل مضي وقت يكفي من التمكن من القيام

(١) يمكننا أن نلاحظ في هذا الصدد أن كلاً من الحلين المعتزلي والأشعري لتعليل الفعل الإلهي هو حل تغلب عليه النزعة العقلية التجريدية. إذ هو ينظر إلى الفعل الإلهي من حيث هو هل له غرض فيعمل، أو ليس له غرض فلا يعمل؛ فهو حل يتفق مع النزعة الكلامية التي ميزت هاتين المدرستين في علم أصول الفقه. أما الحل الماتريدي فهو حل تغلب عليه النظرة العملية والواقعية. إذ هو ينقل المسألة إلى مستوى آخر، فينظر إلى الفعل الإلهي من حيث علاقته بأفعال العباد في الواقع الخارجي ذاهباً إلى أنه يمكن إجراء التعليل في هذا المستوى. فهو حب يتفق مع النزعة الفقهية الواقعية التي تميزت بها الحنفية في علم أصول الفقه. فيما يتعلق بمدرسة المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة ونزعتها التجريدية، ومدرسة الحنفية ونزعتها الواقعية، وعلاقة ذلك كله بعلم أصول الفقه. انظر ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٥٤-٤٥٥.

به، إذ لما كان الأمر بالفعل كاشفاً عن حسن الفعل الثابت في نفسه، كان النسخ قبل الفعل أو التمكن منه مؤدياً إلى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد، وهذا غير جائز . أما عند الماتريدية فإنه يجوز نسخ الأمر قبل التمكن من القيام به. والسبب في ذلك أن الأمر الإلهي لم يكن، في الأساس، تابعاً لما في الفعل من حسن ذاتي، كما هو الحال عند المعتزلة، فأمكن تصور الانفكاك بينهما^(١).

ومن اللافت للنظر في هذا الصدد أننا نجد عند الأزميري الحنفي تقسيماً رباعياً لمعاني الحسن والقبح، وذلك بدلاً من التقسيم الثلاثي الشائع في كتب الكلام وأصول الفقه لدى الفرق الثلاث. فبالإضافة إلى المعاني الثلاثة للحسن والقبح - وهي كون الشيء صفة كمال ونقصان، كالعلم والجهل؛ وكونه ملائماً للغرض ومنافراً له، كالعدل والظلم؛ وكونه متعلق الثواب والعقاب في الآخرة، نجد أن الأزميري يضيف معنى رابعاً للحسن والقبح: هو كونه متعلق المدح والذم في الدنيا في حكم الله تعالى، مقررّاً أن النزاع إنما هو في هذا المعنى الرابع^(٢).

وعليه فيمكن القول: إن الماتريدية يرون أن مجال التحسين والتقبيح العقليين ينبغي أن يكون مقتصرّاً على أفعال الله تعالى المتعلقة بأفعال العباد في الدنيا. بمعنى أن العقل يمكنه أن يعلل أفعال الله تعالى المتعلقة بأفعال العباد في الدنيا؛ فيحكم - مثلاً - بأن الأمر بالصلاة إنما كان لحسنها، وأن النهي عن الكذب هو لقبحه، وأن إرسال الرسل حسن، وأن التكليف بما لا يطاق قبيح وهكذا. أما أفعال الله تعالى المتعلقة بأفعال العباد في الحياة الأخرى، فلا مجال للعقل في تحليلها، ومن هنا لم يوجبوا على الله تعالى الثواب والعقاب في الآخرة، ولا العوض عن الآلام، كما فعل المعتزلة.

مما سبق يمكننا أن نضع موقف الفرق الثلاث من تعليل الفعل الإلهي

(١) فيما يتعلق برأي المعتزلة انظر أبو الحسين البصري، المعتمد، ج ١، ص ٤٠٦-٤١٣؛ وفيما يتعلق برأي الماتريدية انظر صدر الشريعة، مرجع سبق ذكره، ج ٢، ص ٤٨٥؛ ومنلا خسرو مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٠.

(٢) انظر الأزميري، حاشية على مرآة الأصول، ج ١، ص ٢٧٦-٢٧٧.

كالتالي: فالمعتزلة - وبسبب قولهم بالأصلح وما يترتب عليه من القول بوجود حسن وقبح ذاتيين في الأفعال، فإن التعليل عندهم يبدأ قبل ورود الشرع. ومن هنا كان الإيجاب عندهم بالعقل لا بالشرع. أما فيما يتعلق بالأشاعرة، فإنهم - ولعدم قولهم بالأصلح وما يترتب عليه من القول بالتحسين والتقبيح العقليين - لا يقولون بالتعليل، لا قبل ورود الشرع، وهذا واضح من كون الإيجاب عندهم يتوقف على ورود الخطاب الشرعي؛ ولا يقولون بالتعليل بعد وروده أيضاً، ومن هنا تأولوا لام التعليل في القرآن الكريم على أنها لام العاقبة، أو لام المقارنة^(١).

أما الماتريدية: فإنهم وإن قالوا بحسن وقبح عقليين في أفعال العباد، إلا إنه لما كان التعليل مبنياً عندهم على إدراك العقل للحكمة المترتبة على ارتباط الأوامر والنواهي الإلهية بما في أفعال العباد من حسن وقبح موضوعيين، وليس على القول بالأصلح، كان التعليل عندهم يبدأ بعد ورود الشرع؛ ومن هنا كان الإيجاب عندهم متوقف على ورود الشرع.

والحق: أنه - هنا - تكمن طرافة الحل الماتريدي، أو قدرته على فك الارتباط بين القول بالغرض، وبين تعليل أفعاله تعالى. فالمعتزلة - وبسبب من إثباتهم للأصلح - أصبحت أفعاله تعالى عندهم، معللة بما هو أصلح. وبالتالي كان هذا العالم هو الأصلح من بين العوالم الممكنة، لكون هذا العالم هو الموافق للغرض الذي أصبحت أفعاله تعالى معللة به. وفيما يتعلق بالقيم الأخلاقية فإن القول بالغرض الذي تعلل به أفعال الباري تعالى لزم منه أن تؤم أفعال الباري تعالى غاية محددة هي خير العالم وصلاحه، فما وافق الغرض الكوني من أفعال الباري تعالى عُدَّ حسناً، لأنه الأصلح لنظام العالم، وكل ما خالف ذلك الغرض منها عُدَّ قبيحاً لمنافاته لخير العالم وصلاحه.

والحق: أن هذا هو السبب في إيجاب الواجبات على الباري تعالى عندهم. ذلك أنه بسبب إثباتهم للغرض الذي تعلل به أفعاله تعالى، أصبحت القيم

(١) فيما يتعلق بموقف الأشاعرة من لام التعليل أو باء السببية في القرآن الكريم انظر محمد السيد الجليند، مرجع سبق ذكره، ص ١٩٥.

الأخلاقية مرتبطة بمبدأ موضوعي ومستقل يتجاوز الباري تعالى نفسه وهو الأصلح، وبالنسبة لأفعال العباد فإن كل ما وافق صلاح العالم من هذه الأفعال عُدَّ حسناً، وكل ما نافى صلاح العالم وخيره عُدَّ قبيحاً.

أما الأشاعرة - وبسبب من نفهم للغرض الذي به تعلل أفعاله تعالى - لم تعد الإرادة الإلهية مقيدة باختيار هذا العالم لكونه هو الأصلح. بل هذا العالم وغيره من العوالم الممكنة سواء بالنسبة للإرادة الإلهية، وبنفهم للغرض لم يعد ممكناً ربط الإرادة الإلهية بمعيار ميتافيزيقي بحيث يقال: إن أفعاله تعالى يجب أن تؤم غاية محددة هي خير العالم وصلاحه، ومن هنا لم يكن ممكناً التمييز، في نطاق القيم الأخلاقية، بين قيم حسنة إذا وافقت الغرض الكوني لأنها الأصلح لهذا العالم، وبين قيم أخرى قبيحة إذا لم توافق الغرض الكوني لأنها مضادة لصلاح العالم. فكان أن أصبحت القيم الأخلاقية، في رأيهم، غير موضوعية إذ لا وجود لمعيار موضوعي ومستقل يمكن ربطها به. ومن هنا ذهبوا إلى أن القيم الأخلاقية تابعة لأوامر الشارع فما حسَّنه منها فهو حسن، وما قبحه منها فهو قبيح.

أما الماتريدية: فإنهم لما نفوا الغرض عن فعله تعالى، لزم عن ذلك عدم وجود معيار ميتافيزيقي مستقل يمكن بواسطته ربط أفعال الباري تعالى، بأن يقال: إن كل ما وافق الغرض الكوني وصلاح العالم فهو حسن، وكل ما خالف الغرض الكوني وصلاح العالم فهو قبيح. بل إرادته تعالى مطلقة.

والحق أن هذا القدر متفق عليه عندهم وعند الأشاعرة . بيد أن الماتريدية وإن أنكروا وجود مثل هذا الغرض المستقل الذي تعلل به أفعال الباري تعالى، ويكون سبباً في صدور الأفعال منه تعالى، إلا أنهم يرون أن التوافق الموجود بين أجزاء العالم يمكن أن يعد دليلاً على وجود حكمة مرتبطة بهذا النظام المشاهد في العالم، تكون هذه الحكمة بدورها صالحة لأن تتخذ أساساً لتمييز موضوعي، فيما يتعلق بهذا النظام وهذا العالم، بين قيم أخلاقية حسنة وقيم أخلاقية قبيحة، وذلك في ضوء تلك الحكمة بعينها، إلا أنه لما كانت تلك الحكمة لا تستند إلى أساس ميتافيزيقي هو الغرض الكوني يكون هو بدوره أساساً

لتلك الحكمة ومنشأ لها، لم يكن ممكناً لذلك الأساس الموضوعي - وهو الحكمة - أن يتجاوز العالم إلى ما وراءه، بأن يمتد أثرها إلى أفعال الباري تعالى، فكان أن أصبح دوره مقتصرًا على التمييز ضمن هذا العالم بين حسن وقبح موضوعيين في أفعال العباد فقط، وذلك دون أفعال الباري تعالى؛ وأيضاً لما لم يكن ذلك النظام المشاهد في العالم في أصله واجباً عليه تعالى، لكونه هو الأصلح، أصبح دور التعليل بالحكمة عندهم مقتصرًا على ترجيح ورود الأمر والنهي منه تعالى لا موجباً له.

٣ - أثر التحسين والتقبيح العقليين في التشريع الإسلامي:

بعد أن اتضحت لنا معالم رؤية الماتريدية للتحسين والتقبيح العقليين في جانبها الكلامي يمكننا الآن أن نتبين إنعكاس هذه المسألة على في صورتها للتشريع الإسلامي. ومرة أخرى ستكون مقارنة آراء الماتريدية مع آراء غيرهم بغرض تنوير المسألة فقط.

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنه يوجد لدى الحنفية شعور بأن آراءهم الخاصة بهم في أصول الفقه يتم إهمالها من قبل كل من المعتزلة والشافعية، والذين كان لهم نصيب الأسد في المؤلفات الأصولية. فالآراء في كتب الأصول لهؤلاء لا تشير إلى آراء الحنفية، وكيفية انبنائها على الأصول الكلامية الخاصة بها، إننا نجد ذلك واضحاً عند علاء الدين السمرقندي (٥٣٩هـ)، فهو يقرر في مقدمة كتابه «ميزان الأصول» أنه لما كان علم أصول الفقه فرعاً لعلم أصول الكلام، كان من الضروري أن يتم البحث في أصول الفقه تبعاً للمذهب الكلامي للمصنف، ثم يلاحظ أن: «أكثر التصانيف في أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين لنا في الأصول، ولأهل الحديث [أي الشافعية] المخالفين لنا في الفروع»^(١). ومن هنا رأى ضرورة أن يفرد تصنيفاً في أصول الفقه، يكون مبنياً على الآراء الكلامية للمدرسة الحنفية.

(١) السمرقندي، ميزان الأصول، ص ٢٠١. وانظر المرجاني، خزامة الحواشي، ج ٢، ص ٢٧٨-٢٧٩؛ المطيعي، سلم الوصول، ج ١، ص ٨٥-٨٦.

سأقصر حديثي في هذا الجانب على مناقشة قضيتين هما التعليل والاستحسان.

إن خير مثال نقف منه على رأي كل من رأي الحنفية ورأي الشافعية في مسألة التعليل: هو نص للزنجاني الشافعي في كتابه تخريج الفروع على الأصول. يفتتح الزنجاني الشافعي كتابه «تخريج الفروع على الأصول» والذي يخصصه لبيان الخلاف بين الشافعية والحنفية في ابتناء الفروع على الأصول، أقول: يفتتح كتابه بمسألة لها دلالة خاصة: إذ هي تميز - بحسبه - بين مدرستين في الفقه، هما مدرسة التعليل، ومدرسة التعبد، الأولى مدرسة الحنفية، والثانية مدرسة الشافعية. يقول الزنجاني:

« ١ - ذهب الشافعي - رضي الله عنه - وجماهير أهل السنة إلى أن الطهارة والنجاسة، وسائر المعاني الشرعية: كالرق، والملك، والعق، والحرية، وسائر الأحكام الشرعية: ككون المحل طاهراً، أو نجساً، وكون الشخص حراً، أو مملوكاً مرقوقاً، ليست من صفات الأعيان المنسوبة إليها، بل أثبتها الله تحكماً وتعبداً، غير معللة، لا راد لقضائه، ولا معقب لحكمه، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون.

٢ - ولا تصل آراؤنا الكلية وعقولنا الضعيفة، وأفكارنا القاصرة إلى الوقوف على حقائقها. وما يتعلق بها من مصالح العباد، فذلك حاصل ضمناً وتبعاً، لا أصلاً ومقصوداً، إذ ليست المصلحة واجبة الحصول في حكمه.

٣ - واحتج في ذلك بأن الله تعالى إذا جاز أن يعاقب الكافر على كفره والفاسق على فسقه ولا مصلحة لأحد فيه، جاز أن يشرع الشرائع، وإن تعلق بها مفسدة، ولا يتعلق بها مصلحة لأحد. ولذلك الله تعالى كلف الإنسان ما ليس في وسعه، فقال تعالى: ﴿فَاتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَتٍ﴾^(١) ﴿فَاتُوا بِسُوْرِ مِّثْلِهِ﴾^(٢) وقال للملائكة ﴿أَنِتُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ

(١) سورة هود: الآية ١٣.

(٢) سورة يونس: الآية ٣٨.

صَدِّقِينَ ﴿١﴾ وكل ذلك تكليف للإنسان ما ليس في وسعه، وذلك ضرر لا مصلحة فيه.

٤ - وسر هذه القاعدة أن الله تعالى مالك الملك، وخالق الخلق، يتصرف في عباده كيف يشاء، ولا كذلك الواحد منا، فإنه إذا أضر بغيره كان متصرفاً في ملك الغير بالضرر وذلك عدوان.

٥ - وذهب المنتمون إلى أبي حنيفة - رضي الله عنه - من علماء الأصول إلى أن الأحكام الشرعية صفات للمحال والأعيان المنسوبة إليها، أثبتتها الله تعالى، وشرعها معللة بمصالح العباد لا غير. كما أن الحسن والقبح والحظر والندب والكره والإباحة من صفات الأفعال التي تضاف إليها. غير أنهم قسموا أحكام الأفعال إلى ما يعرف بمجرد العقل، وإلى ما يعرف بأدلة الشرع، على ما سيأتي. أما أحكام الأعيان فقد اتفقوا على أنها كلها تعرف بأدلة شرعية، ولا تعرف بمجرد العقل، وأنها كلها تثبت بإثبات الله تعالى.

٦ - واحتجوا في ذلك بقياس الشاهد على الغائب، بناء على قاعدة التحسين والتقييح، وزعموا أن شرع الحكم لا لمصلحة عبث وسفه، والعبث قبيح عقلاً، وهو كإقدام الرجل اللبيب على كيل الماء من بحر إلى بحر، فإنه يقبح منه ذلك، ويستحق الذم عليه.

٧ - وإذا تمهدت هذه القاعدة فنقول: الشافعي رضي الله عنه - حيث رأى أن التعبد في الأحكام هو الأصل - غلب احتمال التعبد، وبنى مسأله في الفروع عليه. وأبو حنيفة رضي الله عنه حيث رأى التعليل هو الأصل بنى مسأله في الفروع عليه.

٨ - فتنفرع عن الأصلين المذكورين [أي التعبد والتعليل] مسائل:
منها: أن الماء يتعين لإزالة النجاسة عند الشافعي رضي الله عنه، ولا يلحق غيره به تغليياً للتعبد.

وقال أبو حنيفة رضي الله عنه يلحق به كل مائع طاهر مزيل للعين والأثر تغليياً للتعليل^(٢)

(١) سورة البقرة: الآية ٣١.

(٢) الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، ص ٢٨-٤١. وهنا لا بد لي من أن أشكر كلاً من شخي فضيلة الأستاذ الدكتور علي محيي الدين القره داغي، وفضيلة الأستاذ الدكتور عمر عبدالعزيز، على عونهما لي في قراءة وحل المشكلات في هذا النص.

(١) بالنسبة للإمام الشافعي - رحمه الله تعالى - فإن الطهارة والنجاسة وكون المحل طاهراً أو نجساً ليست من صفات الأعيان الذاتية، فكون المحل طاهراً هو حكم الشارع بأنه طاهر، لا أنه هو في ذاته طاهر، فإذا حكم الله تعالى بأن هذا المحل طاهر فليس ذلك بسبب كون المحل ينطوي على الطهارة كوصف ذاتي فيه، بل هو حكم شرعي غير معلل . فالإرادة الإلهية شاعت أن تحكم بأن هذا المحل طاهر، وذاك نجس وإن كانا في نفس الأمر غير ذلك.

(٢) يترتب على هذا أن العقول لا يمكنها أن تقف على حقيقة الأحكام الشرعية في كونها حكمت على هذا المحل بالطهارة، وذلك المحل بالنجاسة. ولو قدر لنا أن نقف على حكمة معينة مترتبة على حكم الشارع من كون هذا المحل طاهر وذاك نجس بحيث تكون تلك الحكمة متعلقة بمصالح العباد، فإن ذلك ليس أمراً مقصوداً من الشارع، بحيث تكون المصلحة هي الباعثة على الحكم. بل ترتب المصالح عليه حاصل ضمناً وتبعاً، إذ ليس الحكم بمصالح العباد واجباً على رب العباد.

(٣) وحجة الإمام الشافعي في ذلك: أنه كما أن في تعذيب الكافر أبد الأبد لا تتعلق به مصلحة لأحد، وهو جائز بالنسبة للمولى تعالى، فكذلك جائز - بالنسبة إليه - أن يشرع الشرائع، وإن تعلق بها مفسدة، ولم تتعلق بها مصلحة لأحد، فأفعاله لا يمكن تعليلها بالمصلحة.

(٤) ومنطلق الإمام الشافعي في ذلك كله هو أن الله تعالى مالك الملك، ولا يسأل عن كيفية تصرفه في عباده، فأفعاله تعالى ينبغي أن ينظر إليها من زاوية المالكية، لا من زاوية تعليلها بمصالح العباد.

(٥) أما بالنسبة لعلماء الحنفية: فإن الأحكام الشرعية هي صفات لها تحقق واقعي في المحال والأعيان المنسوبة إليها. فالطهارة صفة حقيقية للماء مثلاً، والنجاسة صفة حقيقية للدم. وهي وإن كانت أوصافاً حقيقية لمحالها والأعيان الموجودة فيها، إلا أنها لا تستلزم حكماً إلا بإثبات الله تعالى. فهي لا تنشيء الحكم وحدها، بل لا بد من حكم الشارع بطهارة الماء - مثلاً - ونجاسة الدم. وإذا حكم الشارع بذلك فإن حكمه معلل بما فيها من مصالح

للعباد. وكما أن الأحكام الشرعية صفات حقيقية للأعيان، فكذلك الأحكام المتعلقة بأفعال العباد وما يتعلق بها من حسن وقبح وحظر وندب هي أوصاف ثابتة للأفعال، ذات تحقق موضوعي فيها، لا أنها مترتبة على حكم الشارع بالحسن والقبح، وبالنسبة لأحكام الأفعال فإن منها ما يمكن للعقل أن يدرك حسنه وقبحه: كشكر المنعم، وقبح الظلم مثلاً، ومنها: ما لا يمكن للعقل أن يدرك ما فيه من حسن وقبح موضوعي، بل يعرفه إذا ورد الشرع بذلك. أما فيما يتعلق بأحكام الأعيان فإنها -خلافًا لأحكام الأفعال- تدرك بالشرع فقط، ولا يمكن إدراكها بالعقل. ثم إن كلا من أحكام الأعيان وأحكام الأفعال فإنها تثبت لأعيانها ولأفعالها ما فيها من أوصاف موضوعية بإثبات الشارع لها. وهذا يتفق مع ماسبق وأن قررناه من أن التحسين والتقبيح العقليين عند الماتريدية لا يوجبان الحكم الشرعي من وجوب أو حرمة، وإنما قصاره الحكم بحسن وقبح موضوعين في الأفعال.

(٦) وحجة الحنفية في ذلك كله: هو القول بالتحسين والتقبيح العقليين، والذي بموجبه يصبح حكم الشارع معللاً بما فيه مصلحة العباد، إذ شرع الحكم لا لمصلحة عبث، يجب أن يتنزه عنه الباري تعالى.

(٧) وينتج من ذلك كله تميز موقفين: الأول: يرى أن إرادة الله تعالى مطلقة وغير معلة، وبناء عليه فإن أوامره ونواهيه تحمل على التعبد، إذ هو الأصل، وهو موقف الإمام الشافعي.

الموقف الثاني لأبي حنيفة: حيث رأى أن إرادة الله تعالى معلة، وبالتالي فإن تشريعاته وأحكامه تحمل على التعليل. والحق: أنه من هنا تتمايز مدرستان.

مدرسة تقول: بأن شرع الأحكام غير معلل بمصالح العباد، وأنه وإن ترتب على شرع الحكم فوائد وحكم فذلك حاصل بطريق التبعية لا أنه كان أصلاً ومقصوداً بالنسبة للشارع. وهذه هي مدرسة الشافعية، ومن هنا ذهبوا إلى أن شرع الأحكام لمصالح العباد تفضلاً وإحساناً من الله تعالى لعباده، لا أنه بسبب ذلك شرع لهم الأحكام^(١). والمدرسة الأخرى ترى أن شرع الأحكام هو

(١) الرازي المحصول، ٢-٣/ ص ٣٩١، الإبهاج في شرح المنهاج لابن السبكي، ج ٣، ص ٦٨ وشرح السنوي عليه ج ٤، ص ٩٧.

لحكمة مقصودة من الشارع، وهي إما جلب نفع إلى العباد، أو دفع ضرر عنهم، وهي مدرسة التعليل أو الرأي. فعندهم إن أفعال الله تعالى معللة بمصالح العباد.

(٨) وبالنسبة للإمام الشافعي، فإن تعيين الشارع الماء لإزالة النجاسة ليس بسبب وجود خاصية القلع والإزالة فيه، إذ أن هذا تعليل لأمر الشارع بما عليه الأشياء في الواقع الخارجي، والحال أن أوامر الشارع مطلقة لا يمكن تعليلها. بل إن تعيين الماء لإزالة النجاسة لأن الشارع شاء ذلك، ثم إذا وجدنا أن الماء فيه خاصية القلع والإزالة، فإن ذلك حاصل ضمناً وتبعاً، لا أصلاً ومقصوداً، كما هي عبارة الزنجاني. فالجهة منفكة بين أمر الشارع بتعيين الماء لإزالة النجاسة، وما في الماء من خاصية القلع والإزالة، ولا ارتباط بينهما، كل ذلك حفاظاً على كون المشيئة الإلهية مطلقة لا تعلل. ومن هنا لم يقس عليه غيره. أما عند أبي حنيفة فإن تعيين الشارع للماء لإزالة النجاسة إنما هو بسبب كون الماء له خاصية القلع والإزالة، ومن هنا يلحق به كل مائع طاهر مزيل للعين والأثر. فأوامر الشارع لها ارتباط بما عليه الأشياء في الواقع الخارجي، إذ بسبب ذلك جاءت الأوامر والنواهي، ومن هنا أمكن تعليلها بها.

ولقد انعكس موقفهم هذا على رؤيتهم لعلاقة العلة الشرعية بالحكم الشرعي. فنلاحظ باديء ذي بدء: أنه بالنسبة لأثر العلة الشرعية يوجد رأيان في المسألة:

الأول: أنها مؤثرة بذاتها في الحكم لا بجعل الشارع، وهو للمعتزلة. فالعلة الشرعية مؤثرة في الحكم بذاتها، بلا خلق الله تعالى، كالعلل العقلية. فعندهم أن العقل يحكم بوجود القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على إيجاب من الشارع.

الثاني: وهو رأي كل من الأشاعرة الشافعية والماتريدية الحنفية، أن العلة غير مؤثرة في الحكم بذاتها. أما بالنسبة للأشاعرة فلإنكارهم القول بالتحسين والتقبيح العقلين أصلاً، وأما فيما يتعلق بالماتريدية فإنهم وإن قالوا به إلا أنهم يرون - وكما مر معنا سابقاً - أنه لا يستلزم حكماً، بل الحكم موقوف على ورود الخطاب الشرعي.

إلا أن اتفاق كل من الأشاعرة والماتريدية في عدم تأثير العلة بذاتها في الحكم لم يمنع من اختلافهم في تفسير العلة. وهنا يظهر جلياً الفرق بين مدرسة الشافعية أو أهل الحديث، وبين مدرسة التعليل، أو أهل الرأي. فالأشاعرة الشافعية يعرفون العلة بأنها مجرد أمانة وعلامة على الحكم، فلا مناسبة بينها وبين ما جعلت علامة عليه، كالأذان للصلاة، فالقتل العمد العدوان جعل أمانة على إيجاب الشارع للقصاص، لا أنه شرع القصاص بسببه.

أما بالنسبة للماتريدية الحنفية: فإن العلة عندهم هي الباعث على شرع الحكم، بمعنى كونها مشتملة على حكمة مخصوصة مقصودة للشارع من شرع الحكم. والحق أن العلاقة بين تفسير الحنفية للعلّة الشرعية بأنها الباعث على شرع الحكم، وبين القول بتعليل الفعل الإلهي، والذي هو جوهر القول بالتحسين والتقيح العقليين، يؤكداه صدر الشريعة الحنفي حيث يقرر أن تفسير العلة الشرعية بالباعث على شرع الحكم لما فيه من جلب نفع أو دفع ضرر «مبني على أن أفعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا، مع أن الأصل لا يكون واجباً عليه خلافاً للمعتزلة»^(١)

وبالنسبة للاستحسان فإنه يمكن النظر إليه على أنه يشكل أحد الملامح الأساسية التي تميز مدرسة الرأي عن مدرسة الحديث أو مذهب الشافعية. فالاستحسان كمبدأ تشريعي يجد أساسه في القول بأن إرادة الباري تعالى معللة، وأن الشريعة ليست سوى تعبير عن تلك الإرادة الإلهية المعللة.

إن فهماً سليماً لنظرية الحنفية في قياس الأصول يعد مدخلاً مناسباً لفهم نظرية الاستحسان. فبالنسبة للحنفية فإن أصول الشريعة تنقسم إلى ما هو جار على قياس الأصول، وما هو مائل عن قياس الأصول. فإذا اتفقت جملة من نصوص الشارع على أمر، اعتبر الحنفية ذلك الأمر أو المعنى أصلاً عاماً

(١) صدر الشريعة، التوضيح شرح التنقيح، ج ٢، ص ٥٣٧؛ وفيما يتعلق بآراء كل من المعتزلة والشافعية والحنفية أيضاً في العلة. انظر منون، نبراس العقول، ج ١، ص ٢١٥-٢٢٦.

وقاعدة كلية، ويسمونه قياس الأصول؛ ثم إذا ورد نص من الشارع مخالفاً في بعض من أوصافه لذلك الأصل أو القاعدة العامة أصبح هذا النص خارجاً عن قياس الأصول، أو مائلاً عن سنن القياس.

والحق: أن هذا القدر متفق عليه بين كل من الحنفية والشافعية، إلا أن الحنفية يرتبون على ذلك أمراً، وهو ما يميزهم عن الشافعية، هو أن ما هو مائل عن سنن القياس أو عن قياس الأصول لا يقاس عليه، وإنما يقاس فقط على ما كان جارياً على قياس الأصول. في حين أنه بالنسبة للشافعية فإن نصوص الشارع جميعها يقاس عليها ما وافق منها قياس الأصول وما خالف منها قياس الأصول^(١). إن خير ما يوضح طريقة الشافعية هذه هي عبارة الإمام الشافعي - رحمه الله تعالى - المعروفة، «إذا صح الحديث فهو مذهبي» بمعنى أنه إذا صح الحديث فإنه يقاس عليه وافق قياس الأصول أم لم يوافق قياس الأصول.

والآن لماذا اعتبر الحنفية الخارج عن قياس الأصول بمنزلة الاستثناء في أنه لا يقاس عليه؟ إن الجواب عن هذا السؤال يكمن في الطريقة التي بواسطتها نظر الحنفية إلى الشريعة. ففي رأيهم أن الشريعة ليست سوى تعبير عن إرادة إلهية معللة. والقول بالتعليل هو في حقيقته قول: بأن الشريعة في مجملها تخضع لنوع من الوحدة والنظام. فمادامت الشريعة معللة فإنه ينبغي أن تسير على نسق واحد، هو في الواقع قياس الأصول، فإذا ندّ عن هذا النسق شيء عُذَّ استثناء. ومن هنا كان المائل عن قياس الأصول، في رأيهم، بمنزلة الاستثناء في أنه لا يقاس عليه. إذ لو قيل بجواز القياس على ما كان خارجاً عن قياس الأصول لتساوى ما هو جار على قياس الأصول مع ما كان خارجاً عنها. والحال: أن القول بالتعليل يفرض على الفقيه الحنفي أن يتمسك بما هو كلي

(١) بالنسبة للحنفية، انظر: الجصاص، مرجع سبق ذكره، ج ٤ ص ١١٦-١٢٤؛ صدر الشريعة، مصدر سبق ذكره، ج ٢، ص ٥٧٧. وفيما يتعلق بموقف الشافعية انظر: الشيرازي، شرح اللمع، ج ٢، ق ٩٥٦، ص ٨٢٦-٨٢٩؛ السمعاني، قواطع الأدلة، ج ٤، ص ١٣٦.

ومطرد ويجعله الأصل، وأن لا يلتفت إلى ما كان خارجاً عن ذلك الأصل، بل يعده استثناء. فكان أن خرج الفقيه الحنفي بنظرية الاستحسان والتي من خلالها استطاع أن يوطر لاتفاق الأصول واختلافها، فكان أن اعتبر اتفاق الأصول هو الأصل الذي يقاس عليه، وما خرج عن ذلك الأصل من نصوص الشارع عُدَّ استحساناً من قبل الشارع، وعدولاً منه عن ذلك الأصل لحكمة ومصلحة. فكان أن وجد عندهم استحسان بالنص، واستحسان بالإجماع واستحسان بالضرورة، واستحسان بالرأي. وبواسطة هذا النوع الأخير من الاستحسان يستطيع الفقيه أن يعدل مستقبلاً عن قياس الأصول لدليل آخر، يراه قادراً على تخصيص قياس الأصول.

أما بالنسبة للشافعية: فاختلاف الأصول غير معلل. فللشارع أن يوافق بين أصول الشريعة وأن يخالف بينها، لا يسأل عما يفعل، وعلي الفقيه أن يتعامل معها جميعاً على قدم المساواة، الموافق منها لقياس الأصول، والمائل عنه، فالجميع يقاس عليه. فكما يقاس على أصل البيع كذلك يقاس على ما جاء مخالفاً لقياس البيع، كبيع العارية مثلاً.

٤ - أثر مدرسة الماتريديّة الحنفيّة في المذاهب الأخرى:

لقد امتد تأثير الحل الماتريدي الحنفي لمسألة الحسن والقبح العقليين للمدارس الفقهية المختلفة. فنحن نتوفر على جملة من النصوص والأقوال لأتباع المدارس الفقهية الأخرى، والتي تنص صراحة على اختيارها للحل الماتريدي، وترجيحها إياه على رأي المدرسة الفقهية التي ينتمي إليها هؤلاء الأتباع.

فبالنسبة للشافعية: نرى أن الزركشي بعد أن ذكر رأي كل من المعتزلة والأشاعرة في المسألة يقول:

«والثالث: أن حسنهما وقبحها ثابت بالعقل، والثواب والعقاب يتوقف على الشرع، فنسميه قبل الشرع حسناً وقبيحاً، ولا يترتب عليه الثواب والعقاب إلا بعد ورود الشرع، وهو الذي ذكره أسعد بن علي الزنجاني من أصحابنا، وأبو الخطاب من الحنابلة، وذكره الحنفي، وحكوه عن أبي حنيفة نصاً، وهو

المنصور لقوته من حيث النظر وآيات القرآن المجيد وسلامته من التناقض وإليه إشارات محققي متأخري الأصوليين والكلاميين فليفتن له»^(١)

وقال ابن النجار الحنبلي: «وقال أبو الحسن التميمي من أصحابنا، والشيخ تقي الدين، وابن القيم، وأبو الخطاب، والمعتزلة، والكرامية: العقل يحسن ويقبح، ويوجب ويحرم». ثم قال: «قال ابن قاضي الجبل: قال شيخنا يعني الشيخ تقي الدين وغيره: الحسن والقبح ثابتان، والإيجاب والتحريم بالخطاب والتعذيب متوقف على الإرسال. واختار ابن الخطيب - في آخر كتبه. أن الحسن والقبح العقليين ثابتان في أفعال العباد»^(٢)

وبالنسبة للفقهاء المالكي: فإن تأصيل عملية ربط العلل الشرعية بمقاصدها - من جلب مصالح العباد ودفع المضار عنهم - نجده واضحاً عند أبي إسحاق الشاطبي، ولأجل ذلك وضع كتابه الشهير «بالموافقات في أصول الشريعة». ويتضح إدراك أبي إسحاق الشاطبي لأهمية القول بتعليل إرادة الله تعالى بالنسبة لموضوع المقاصد من تقديمه لموضوع المقاصد بمقدمة يصفها بأنها «كلامية» يعرض فيها لمسألة تعليل الشريعة وأحكامها، وينص فيها على «أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً»^(٣)؛ ثم يتصدى الشاطبي لمناقشة الرازي الشافعي الأشعري في زعمه «أن أحكام الله ليست معللة بعلة البتة، كما أن أفعاله كذلك».

وفيما يتعلق بعلاقة كتابه «الموافقات» بمدرسة الحنفية وما ذهبت إليه من القول بالتعليل نجده يذكر أنه سمى كتابه «الموافقات» أولاً ب. «عنوان التعريف بأسرار التكليف» ثم انتقل عن هذه التسمية «لسند»^(٤) غريب، يقضي العجب منه الفطن الأريب» وذلك أنه لقي شيخاً، فقال له الشيخ: «رأيتك البارحة في النوم

(١) البحر المحيط ج ١ ص ١٤٦، وبالنسبة للرازي انظر معالم أصول الدين، ص ٨٧-٨٨؛ المطالب العالية، ج ٣، ص ٢٨٩.

(٢) شرح الكوكب المنير، ج ١ ص ٣٠٣.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٥-٦.

(٤) هكذا في الأصل ولعلها السبب.

وفي يدك كتاب ألفته فسألتك عنه فاخبرتني أنه كتاب الموافقات، قال: فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية الظريفة فتخبرني أنك وفقت به بين مذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة. فقلت له: لقد أصبتم الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة مصيب، وأخذتم من الميشرات النبوية بجزء صالح ونصيب. فإني شرعت في تأليف هذه المعاني عازماً على تأسيس تلك المباني، فإنها الأصول المعتمدة عند العلماء، والقواعد المبني عليها عند القدماء. فعجب الشيخ من غرابة هذا الاتفاق^(١). فكتاب الموافقات للشاطبي هو في الحقيقة عودة إلى مدرسة الرأي بفرعيها الكوفي والمدني، بما تمثله تلك المدرسة من جعلها مسألة تعليل أفعال الله تعالى هي حجر الأساس في فهمها للشريعة الغراء.

ولم يقتصر تأثير الماتريدية الحنفية على المدارس الفقهية، بل امتد أثرها إلى حقل آخر من حقول المعرفة الإسلامية هو علم النحو. فابن جني صاحب كتاب الخصائص يذكر: «أنا لم نر أحداً من علماء البلدين [البصرة والكوفة] تعرض لعمل أصول النحو على مذهب أصول الكلام والفقه»^(٢).

إذاً: هناك علمان تحددت معالم مناهجهما، هما: علم الكلام، وعلم الفقه. ويذكر ابن جني أنه يعتزم أن يكون كتابه هذا، أي الخصائص، في أصول النحو. والسؤال أي المنهجين سيختار ابن جني في تأصيله لعلم النحو؟ المنهج الكلامي أم المنهج الفقهي؟ يعتقد ابن جني باباً في ذكر علل العربية اكلامية هي أم فقهية؟ يقول فيه: «اعلم أن علل النحويين، وأعني بذلك حذاقهم المتقنين لا ألفافهم المستضعفين أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل المتفقهين. وذلك أنهم يحيلون على الحس، ويحتجون فيه بثقل الحال، أو خفتها على النفس، وليس كذلك حديث علل الفقه، وذلك أنها إنما هي أعلام وأمارات لوقوع الأحكام ووجوه الحكمة فيها خفية عنا»^(٣) ويذكر أمثلة لذلك: مثل: ترتيب مناسك الحج، وفرائض الطهور، والصلاة، والطلاق، وكون الصلوات في اليوم والليلة خمساً،

(١) الشاطبي، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٤.

(٢) ابن جني الخصائص، ج ١، ص ٢.

(٣) ابن جني، المرجع نفسه، ج ١، ص ٤٨.

دون غيرها من العدد. وفي موضع آخر يقول: «لسنا ندعي أن علل أهل العربية في سمت العلل الكلامية البتة، بل ندعي أنها أقرب إليها من العلل الفقهية»^(١)

إذاً: علل العربية ليست كالعلل الكلامية، لأن هذه الأخيرة موجبة، وعلل العربية ليست كذلك، وهو يرجع في الحقيقة إلى الخلاف بين طبيعة العلمين. فعلم الكلام علم عقلي، أحكامه ضرورية ولازمة، في حين أن علم العربية علم وضعي، يعتمد على الشواهد من كلام العرب. بيد أن علل العربية وإن كانت غير كلامية، إلا أنها كذلك ليست فقهية، إذ أن هذه الأخيرة عبارة عن أمارات وأعلام لأحكام لا توجد بينها وبين ما وضعت له من أحكام علاقة يمكن تحليلها إذ وجه الحكمة فيها خفية حسب تعبير ابن جني.

وإذا وضعنا بدلاً من المتكلمين في عبارة ابن جني السابقة المعتزلة، وذلك لكون التعليل عندهم يرتبط بأساس ميتافيزيقي؛ وإذا وضعنا بدلاً من المتفقيين الأشاعرة الشافعية وذلك في رفضهم القول بالتعليل لاتضح لنا الصورة بشكل أفضل. والحق أن ما يرشح لهذا الفهم هو ما يذكره ابن جني نفسه من أن المثال الذي احتذاه النحاة في وضع علل النحويين هي كتب محمد بن الحسن الشيباني، والتي: «ينتزع أصحابنا منها العلل، لأنهم يجدونها منثورة في أثناء كلامه فيجمع بعضها إلى بعض بالملاحظة والرفق»^(٢).

وبعبارة أخرى لما لم يمكن تأسيس علم أصول النحو على النموذج الكلامي لكون أحكامه موجبة وأحكام العربية ليست كذلك، ولما لم يمكن تأسيسه على علم المتفقيين لكون أحكامهم غير معقولة المعنى، يتضح ذلك من الأمثلة التي يعطيها هو لهذا العلم، مثل: ترتيب مناسك الحج، وفرائض الوضوء وكون الصلوات في اليوم واللييلة خمساً دون غيرها من العدد، أقول: لما لم يمكن ذلك كان لابد من البحث عن نموذج يقف بين المنهجين في كونه منهجاً يقول بالتعليل من غير إيجاب، وهو ما وجدوه عند محمد بن الحسن الشيباني.

(١) ابن جني، المرجع نفسه، ج ١، ص ٥٣.

(٢) ابن جني، المرجع نفسه، ج ١، ص ٦٣.

الخاتمة

يمكننا أن نجمل أهم نتائج هذا البحث فيما يلي:

١ - أظهر لنا هذا البحث كيف أن موقف الماتريديّة من قضية التحسين والتقبيح العقليين لم يكن موقفاً تلفيقياً بين موقفين متعارضين، هما موقف المعتزلة والأشاعرة. ذلك أن الموقف التلفيقي غالباً ما يكون محكوماً ومقيداً بالتعارض الذي يريد أن يقدم له حلاً، مما يفقده القدرة على تقديم رؤيته الخاصة به، وأن تصبح تبعاً لذلك، رؤيته حبيسة التعارض بين ذينك الموقفين، ولما لم يكن الموقف الماتريدي ناجماً عن رد فعل لموقفي كل من المعتزلة والأشاعرة أمكنه أن يقدم رؤيته الخاصة به في المسألة سواء في أساسها النظري أم في نتائجها العملية.

٢ - إن السؤال الذي طرحه قضية التحسين والتقبيح العقليين هو هل يمكن أن يخضع الفعل الإلهي للتعليل؟ و ما إذا كان ذلك لا يتعارض مع إطلاقية الكمال الإلهي. فكان أن طور الماتريديّة حلهم لهذه المعضلة، وذلك من خلال مفهومهم للعاقبة الحميدة، والتي بواسطتها أمكن تعليل الفعل الإلهي بما لا يتنافى وإطلاقية الكمال الإلهي.

٣ - بدا واضحاً كيف أن الحل الماتريدي للمسألة - إن في جانبها الكلامي، أو في جانبها التشريعي - استطاع أن يستقطب اهتمام المتأخرين من أتباع المدارس الفقهية الأخرى، على اعتبار أنه أكثر توافقاً مع العقل كأداة مطلوب من العبد أن يستغلها في التفسير والتعليل، مع عدم تعارض ذلك مع إطلاقية الكمال الإلهي، وحصراً الحاكمية فيه.

قائمة بأسماء المراجع

- ١ - ابن السبكي، تاج الدين عبدالوهاب بن علي، الإبهاج في شرح المنهاج، تحقيق وتعليق دشعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة، ١٤٠١هـ = ١٩٨١م.
- ٢ - ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق: محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، دت.
- ٣ - ابن خلدون، عبدالرحمن بن خلدون المغربي، المقدمة لكتاب العبر ودوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، بيروت، دار إحياء التراث العربي، دت.
- ٤ - ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد، تهافت التهافت، تحقيق، موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٢م.
- ٥ - ابن النجار الحنبلي، محمد بن أحمد بن عبدالعزيز الفتوحي، شرح الكوكب المنير، تحقيق د. محمد الزحيلي، ود. نزيه حماد. نشر مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة، جامعة الملك عبدالعزيز. ط. دار الفكر، دمشق، ١٤٠٠هـ = ١٩٨٠م.
- ٦ - ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبدالواحد بن عبدالحميد؛ المسائرة في العقائد المنجية في الآخرة؛ المطبعة الأميرية، مصر، ١٣١٧هـ.
- ٧ - الآمدي، سيف الدين، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبداللطيف، مطابع الأهرام التجارية، القاهرة ١٣٩١هـ = ١٩٧١م.
- ٨ - الأزميزي، حاشية على شرح مرقاة الوصول، ط. بولاق القاهرة، ١٢٦٢هـ.
- ٩ - الأسنوي، جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، عالم الكتب، بيروت ١٩٨٢م.

- ١٠- الأشعري، إمام أهل السنة والجماعة الشيخ أبي الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٦٩هـ = ١٩٥٠م.
- ١١- الإيجي، عضد الدين عبدالرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، دار الطباعة العامرة، الآستانة، ١٣١١هـ.
- ١٢- البزدوي، أبو اليسر محمد بن محمد بن عبد الكريم، أصول الدين، تحقيق: د.هانز بترلنس، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٣م.
- ١٣- البياضي، كمال الدين أحمد، إشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق: يوسف عبدالرزاق، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٦٨هـ = ١٩٤٩م.
- ١٤- جار الله، زهدي حسن، المعتزلة، القاهرة، ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م.
- ١٥- الجصاص، أحمد بن علي الرازي، الفصول في الأصول، دراسة وتحقيق د.عجيل جاسم النشمي، الكويت ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- ١٦- الجليند، محمد السيد، قضية الخير والشر في الفكر الإسلامي، الحلبي، القاهرة، ١٩٨١م.
- ١٧- الجويني، إمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.
- ١٨- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين:
 - (١) المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق د.طه جابر فياض العلواني الرياض، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
 - (٢) المطالب العاليه من العلم الإلهي، تحقيق د.أحمد حجازي السقا. دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
 - (٣) معالم أصول الدين، تقديم: طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د.ت.

- ١٩- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير د.عمر سليمان الأشقر، د.عبدالستار أبوغدة، د.محمد سليمان الأشقر.
- ٢٠- الزنجاني، أبو المناقب شهاب الدين محمود بن أحمد، تخريج الفروع على الأصول، تحقيق د.محمد أديب الصالح، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م.
- ٢١- السمرقندي، علاء الدين أبي بكر محمد بن أحمد، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق د.محمد زكي عبدالبر، مطابع الدوحة الحديثة، الدوحة، ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م.
- ٢٢- الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى اللخمي، الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- ٢٣- الشهرستاني، أبو الفتح عبدالكريم، نهاية الأقدام في علم الكلام، تصحيح الفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت.
- ٢٤- صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود، التوضيح شرح التنقيح، الشركة الصحافية العثمانية، الآستانة، ١٣١٠هـ.
- ٢٥- الغرياني، الصائق عبدالرحمن، الحكم الشرعي بين النقل والعقل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٩م.
- ٢٦- الغزالي، محمد بن محمد، تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٠م.
- ٢٧- الغزنوي، جمال الدين أحمد بن محمد، أصول الدين، تحقيق د.عمر وفيق الداعوق، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤١٩هـ = ١٩٩٨م.
- ٢٨- اللامشي، أبو الثناء محمود بن زيد الحنفي الماتريدي:
- (١) التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق د.عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٥م.
- (٢) كتاب في أصول الفقه، تحقيق د. عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٥م.

- ٢٩- محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٨٠م.
- ٣٠- المرجاني، شهاب الدين هارون القازاني، خزانة الحواشي لإزاحة الغواشي، وهي حاشية على التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة الحنفي، المطبعة الخيرية، القاهرة، ١٣٠٦هـ.
- ٣١- المطيعي، الشيخ محمد بخيت، سلم الوصول لشرح نهاية السؤل، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٢م.
- ٣٢- منلا خسرو، مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول، الآستانة، ١٢٩٦هـ.
- ٣٣- منون، الشيخ عيسى، نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول، مكتبة المعارف، الطائف، د.ت.
- ٣٤- النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد؛ تبصرة الأدلة في أصول الدين على طريقة الإمام ابن منصور الماتريدي، تحقيق: كلود سلامة، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٩٩٠م.
- ٣٥- النسفي، أبو حفص نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد، العقائد النسفية، الآستانة، ١٢٩٧هـ.
- ٣٦- الهمداني، القاضي عبد الجبار بن أحمد:
- (١) شرح الأصول الخمسة، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م.
- (٢) المحيط بالتكليف، جمع الحسن بن أحمد بن متويه، تحقيق عمر السيد عزمي ومراجعة د. أحمد فؤاد الأهواني، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، د.ت.
- (٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل ج ٦. التعديل والتجوير، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة د. إبراهيم مذكور، اشراف: د. طه حسين. وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٣٨٢هـ = ١٩٦٢م.