

التعليل بين علمي الكلام وأصول الفقه:
دراسة في تطور مفهوم التعليل عند المقاصديين الجدد

رسالة الماجستير



إعداد الطالبة:

هانتريني رولستياني

٠١٢٢٣١٠٠٠٥

كلية الدراسات الإسلامية

الجامعة الإسلامية العالمية الإندونيسية

مدينة ديوك

2025

التعليل بين علمي الكلام وأصول الفقه:
دراسة في تطور مفهوم التعليل عند المقاصديين الجدد

رسالة الماجستير
مقدمة لنيل درجة الماجستير في الدراسات الإسلامية
برنامج التخصص في الدراسات الإسلامية التراثية



إعداد الطالبة:
هانتريني رولستياني
٠١٢٢٣١٠٠٠٥

إشراف:
الدكتور عبد الرحمن محمد أحمد حامد

كلية الدراسات الإسلامية
الجامعة الإسلامية العالمية الإندونيسية

مدينة ديوك
2025

TA‘LĪL BETWEEN KALĀM AND UŞŪL AL-FIQH: A STUDY ON THE DEVELOPMENT OF THE CONCEPT OF TA‘LĪL AMONG CONTEMPORARY MAQĀŞID

Thesis

**Submitted as part of the requirements for the Master’s Degree in Islamic
Studies Specializing in Classical Islam (M.A.)**



Author:

Hantrini Rolistiani

01222310005

Supervisor:

Dr. Abdelrahman Muhammad Ahmad Hamid

FACULTY OF ISLAMIC STUDIES

UNIVERSITAS ISLAM INTERNASIONAL INDONESIA

DEPOK

2025

ملخص

ترتكز هذه الرسالة على دراسة تطور مفهوم التعليل في فكر المقاصديين الجدد، من خلال تحليل آراء ثلاثة من أبرز المفكرين في هذا المجال: طه جابر العلواني، وجاسر عودة، وخالد أبو الفضل. وتهدف هذه الدراسة إلى بيان كيفية تغير مفهومهم للتعليل مقارنة بالنقاشات التي دارت بين المتقدمين من علماء الكلام وعلماء أصول الفقه حول جواز نسبة العلة أو الغرض إلى أفعال الله تعالى وأحكامه. تنطلق هذه الدراسة من ملاحظة أن المقاصديين الجدد يستندون إلى المقاصد والمصلحة غير المنضبطة كعلة يعتمدون عليها في بناء الأحكام الشرعية أو توسيعها. وهذا الاتجاه يختلف بوضوح عن منهج المتقدمين الذين كانوا يميزون التعليل بالحكمة المنضبطة، مع عدم لزوم معرفة جميع الحكم من الأحكام. تعتمد هذه الدراسة على مقارنة الدراسات البيئية حيث تحاول فهم فكرة التعليل عند المقاصديين الجدد من منظور علم الكلام وعلم أصول الفقه. وقد اعتمدت الدراسة على منهج تحليل المحتوى لفهم مؤلفات علماء تلك العلوم الثلاثة، وذلك بهدف الكشف عن الفوارق العميقة في الخلفية المعرفية التي يقوم عليها كل رأي. وتوصلت الدراسة إلى أن التغير في مفهوم التعليل عند المقاصديين الجدد ليس مجرد توسع في المنهجية أو انتقال من التعليل بالحكمة المنضبطة إلى التعليل بالمقاصد، بل يمثل تحولاً جوهرياً في البناء المعرفي؛ حيث انتقلت المركزية من الله تعالى إلى الإنسان. وبناء على ذلك، خلصت الدراسة إلى أن التعليل في فكر المقاصديين الجدد لا يعد امتداداً مباشراً للتعليل بالحكمة عند المتقدمين، بل يمثل انقطاعاً منهجياً وتحولاً معرفياً عميقاً يجعل الخلاف بينهما خلافاً جوهرياً، لا مجرد خلاف لفظي كما وقع بين التعليل في علم أصول الفقه وبين التعليل في علم الكلام.

الكلمات المفتاحية: العلة، العليل، الكلام، أصول الفقه، المقاصد.

ABSTRACT

This study focuses on examining the development of the concept of *ta'īl* (legal reasoning by cause or rationale) in the thought of contemporary *maqāṣid* scholars, through an analysis of the views of three prominent figures in this field: Ṭaha Jābir al-ʿAlwānī, Jasser Auda, and Khaled Abou El Fadl. The study aims to show how their understanding of *ta'īl* has shifted compared to earlier debates among scholars of *kalām* (Islamic theology) and *uṣūl al-fiqh* (principles of jurisprudence) regarding the permissibility of attributing a cause or purpose (*ʿillah* or *gharad*) to God's actions and rulings. This research is grounded in the observation that contemporary *maqāṣid* scholars rely on *maqāṣid* (objectives) and *maṣlaḥah* (benefit), which are generally *ghayr mundabiṭ* (non-restricted or not strictly defined), as the rational basis for deriving or expanding legal rulings. This approach contrasts clearly with the classical tradition, which permitted *ta'īl* by restricted and objectively defined wisdom (*ḥikmah mundabiṭah*), while also maintaining that not all divine purposes must be known to humans. The study is interdisciplinary (*dirāsah bainiyyah*) in nature, as it relates to three distinct fields: *kalām*, *uṣūl al-fiqh*, and *maqāṣid al-sharīʿah*. It employs content analysis of key writings by scholars in these three fields to uncover deeper epistemological differences underlying each perspective. The study concludes that the transformation in the concept of *ta'īl* among contemporary *maqāṣid* scholars is not merely a methodological expansion or a shift from reasoning by restricted wisdom to reasoning by broad *maqāṣid*. Rather, it represents a fundamental epistemological transformation: the center of focus has shifted from God (*markaziyyah lillāh*) to the human being (*markaziyyah lil-insān*). Instead, it constitutes a methodological and epistemological rupture that makes the difference between the two approaches a substantive divergence, rather than a mere terminological disagreement as previously occurred between *ta'īl* in *uṣūl al-fiqh* and *ta'īl* in *kalām*.

Keywords: *ʿillah*, *ta'īl*, *kalām*, *uṣūl al-fiqh*, *maqāṣid*

فهرس الموضوعات

i.....	العنوان بالعربية.
ii.....	العنوان بالانجليزية.
iii	إقرار بالأصالة.
iv	إقرار بخلو الرسالة من الانتحال العلمي.
v	تصديق
vi	تقرير صلاحية
vii	قرار لجنة المناقشة والحكم.
viii	ملخص
ix	ABSTRACT
x	فهرس الموضوعات
xiii	الإهداء
xiv.....	الشكر والتقدير.
١	المقدمة.
١	١. تمهيد
٤	١,١. إشكالية البحث
٥	١,٢. أسئلة البحث
٥	١,٣. أهمية البحث
٦	١,٤. الفرضية
٦	٢. المنهجية

٢,١ . الإطار النظري	٦
٢,٢ . مصادر المعلومات	٧
٣ . الدراسات السابقة	٧
٤ . بنية البحث	٩
الفصل الأول: التعليل عند المتكلمين والأصوليين.....	١١
تمهيد	١١
١ . معاني التعليل ومتعلقاتها	١١
٢ . التعليل عند المتكلمين	١٦
٢,١ . مثبتوا التعليل من المتكلمين	١٦
٢,٢ . منكروا التعليل من المتكلمين	٢٣
٣ . التعليل عند الأصوليين.....	٢٩
٣,١ . منكروا التعليل من الأصوليين.....	٣٠
٣,٢ . مثبتوا التعليل من الأصوليين.....	٣١
٣,٣ . أدلة المانعين والمثبتين	٣٥
٤ . جدلية التعليل الغائي في علم الكلام وأصول الفقه: موضع التعارض وجهود المتقدمين في معالجتها.....	٣٨
٤,١ . موضع التعارض بين التعليل الغائي في علم الكلام وأصول الفقه.....	٤٠
٤,٢ . جهود المتقدمين في معالجة التعارض.....	٤٢
خلاصة	٤٥
الفصل الثاني: التعليل عند المقاصديين الجدد	٤٦
تمهيد	٤٦

٤٧.....	١. طه جابر العلواني
٥٣.....	٢. جاسر عودة
٥٧.....	٣. خالد أبو الفضل
٦٢.....	الخلاصة
٦٤...	الفصل الثالث: التحليل الإستمولوجي لفكرة التعليل: بين المتقدمين والمعاصرين
٦٤.....	تمهيد
٦٤.....	١. العقلنة عند المقاصديين الجدد
٧٤.....	٢. التنزيه عند المتقدمين
٧٩.....	الخلاصة
٨١.....	خاتمة
٨١.....	النتائج والتوصيات
٨٣.....	المصادر والمراجع

الإهداء

إلى والديّ العزيزين، تاج رأسي ونور حياتي، اللذين غرسا في قلبي حب العلم وغرسا في نفسي الصبرَ والمثابرة.

إلى أسرتي الكريمة التي أحاطتني بالدعاء والدعم والمؤازرة في كل مراحل حياتي.

إلى أساتذتي الكرام الذين فتحوا أمامي آفاق المعرفة، وكانوا قدوةً في العلم والعمل.

إلى كل من كان له أثر في مسيرتي العلمية، أهدي ثمرة هذا الجهد المتواضع، راجيةً من الله أن يجعله خالصًا لوجهه الكريم ونافعًا لعباده.

الشكر والتقدير

الحمد لله حمدًا يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه، الذي بفضله تتمّ الصالحات، وبتييسره تُنال الخيرات والبركات، وبعنايته ولطفه تتحقق المقاصد وتُدرَك الغايات. إنه سبحانه وتعالى من وقّني وأعانني على إتمام هذا العمل البحثي المتواضع، وأمّديني من خزائن رحمته وتوفيقه ما لا يُحصى من النعم، فله الحمد أولاً وآخراً، ظاهراً وباطناً، سرا وعلانية.

وإذ أختتم هذه الرحلة العلمية التي تطلبت مني جهداً ووقتاً وفكراً، فلا يسعني إلا أن أعبر عن بالغ شكري وعظيم امتناني لجامعتنا المباركة، الجامعة الإسلامية العالمية الإندونيسية، التي احتضنتني في أروقتها العلمية، ووفّرت لي البيئة الأكاديمية الخصبة، التي كان لها الأثر البالغ في إنضاج هذه الرسالة. إنّ ما قدّمته هذه المؤسسة المباركة من دعم علمي وتنظيم إداري، وحرص دائم على الارتقاء بالمستوى العلمي، يستحقّ كل إشادة وتقدير.

وأنتهز هذه الفرصة الثمينة لأرفع أسمى الشكر والعرفان إلى سعادة عميد كلية الدراسات الإسلامية، الأستاذ الدكتور يانوار فريبادي، عميد كلية الدراسات الإسلامية، الذي لم يدّخر جهداً في دعم طلبة الكلية ورعايتهم. كما أخصّ بالشكر الدكتور إلياس مروال، رئيس برنامج التخصص في التراث الإسلامية، لما يقوم به من جهود مخلصة في خدمة الطلبة ورفع المستوى العلمي للبرنامج، سائلاً الله أن يجزيه خير الجزاء وأن يمتّعه بالصحة والعافية.

ويطيب لي أن أعبر عن خالص الشكر وأصدق عبارات الامتنان لمشرفي الكريم، الدكتور عبد الرحمن محمد أحمد حامد، لتوجيهاته طوال كتابة هذه الرسالة، فله مني جزيل الشكر والدعاء بأن يجعل الله ذلك في ميزان حسناته.

كما لا يفوتني أن أتقدّم بجزيل الشكر والامتنان لجميع الأساتذة خاصة في برنامج التخصص في التراث الإسلامي وفي قسم الدراسات الإسلامية عامة، لما قدّموه من دروس علمية وتربوية تركت في نفسي وعقلي أثراً عميقاً، وكان لها الدور البارز في تشكيل معارفي وتنمية قدرتي البحثية.

وإن من باب الوفاء والاعتراف بالفضل أن أخصّ بالشكر إدارة الشؤون الأكاديمية في كلية

الدراسات الإسلامية، لما يقومون به من جهود متواصلة في خدمة الطلبة، إذ يعملون بتفان وصدق ليلاً ونهاراً دون كلل أو ملل، سائلاً الله أن يجزيهم عن طلبة العلم خير الجزاء، وأن يبارك في أوقاتهم وأعمالهم.

ولا يسعني في هذا المقام إلا أن أخصّ بالشكر والثناء والامتنان والدي الكريمين، اللذين كان لهما، بعد عون الله وتوفيقه، الفضل الأكبر في وصولي إلى هذه المرحلة العلمية. فلولا رعايتهما الغامرة، ودعاؤهما الصادق، وصبرهما النبيل، وتشجيعهما الدائم، لما تيسّر لي اجتياز هذه الرحلة العلمية الطويلة. فجزاهما الله عني خير الجزاء، وبارك في عمرهما، وكتب لهما الصحة والعافية، ورضاهما في الدنيا والآخرة. وأخيراً، أخصّ بالشكر جميع أصدقائي وزملائي الذين وقفوا بجاني في مختلف مراحل إعداد هذه الرسالة. لقد كانوا سنداً حقيقياً لي، وكان لعونهم النفسي والعلمي أثر كبير في تجاوز الصعوبات والتحديات. فلكم مني كل التقدير والدعاء، وأسأل الله أن يديم بيننا أواصر المحبة والأخوة، وأن يجزي كل من قدّم لي دعمًا ولو بكلمة طيبة خير الجزاء.

المقدمة

١. تمهيد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المنزه عن الغرض والعلة، وعن العبث والسفه، مقوم الدين والملة، شرع الشرائع وحد الحدود وقعد القواعد، وضمن لحكمته العظيمة هذه الشرائع مجموعة مقاصد، يتوصل إليها استنباطا وتعليلا، وتدرك إجمالا وتفصيلا. والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد الأنام، وعلى آله وصحبه الأماجد الكرام، وعلى أسلافنا ومشايخنا من الأصوليين وأهل الكلام. وبعد،

فإن الكلام حول العلاقة بين الإسلام والمنهج العقلي قد أدى إلى وقوع الاختلافات والجدل بين العلماء. والجدل في هذه المسألة ليس في جواز استعماله أو عدم جوازه في الأمور المتعلقة بالشرعية، لأن النصوص القرآنية والحديثية قد حثا على التفكير، والتدبر، والنظر، وغيرها من الألفاظ الدالة على حث استعمال العقل. لكن الاختلاف بينهم يكون في إعطاء الحظ والدور والنصيب المناسب لكل من النص والعقل في معاملتهم مع الأحكام الشرعية. ومن أهم المسائل الذي يتضمنه هذا النقاش هو مسألة التعلييل.

ومصطلح التعلييل من المصطلحات الشائعة في كثير من الفنون والعلوم خاصة الواردة تحت ظل الدراسات الإسلامية^١، لكن التعلييل الذي وقع فيه الخلاف الشاق لكونه مؤثرا وبسبب أن الكلام فيه حول أفعال الله تعالى وأحكامه، هو الوارد في علم الكلام، والأصول، والمقاصد.^٢ ومن أسباب الجدل في مسألة التعلييل هو التداخل بين العلوم أو ما يقال بالتكامل المعرفي^٣، ولوجود هذا التداخل وجد كثير من المتكلمين الذين لهم المؤلفات في الأصول أيضا. وزيادة على ذلك، كثير من الموضوعات التي تكلم عنها علم الكلام، تكلم عنها أيضا علم الأصول.

^١ الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٣)، ١٥٤.

^٢ عبد النور بزا، نظرية التعلييل بين الفكرين الكلامي والأصولي، (فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١١)، ١٣.

^٣ بلال شيبوب، نظرية التعلييل في الفكر الأصولي من الشافعي إلى الغزالي، (الرياض: دار فارس، ط١، ٢٠٢٢)، ١١٧.

والكلام في التعليل بدأ بظهور كتاب الرسالة الذي ألفه الإمام الشافعي في أواخر القرن الثاني الهجري؛ حيث كان في ذلك الوقت شاق الحوار عن مذهب أهل الرأي، فقام الشافعي بكتابة الرسالة ليثبت أن العقل ليس له دور مستقل عن النص في الشريعة. ولكن الشافعي، كان اشتهر بجمعه بين العقل والنقل، فلم يكن معارضا للعقل تماما بل حاول إعطاء الدور المناسب له. لذلك، كتابه الرسالة كأول كتاب لأصول الفقه يحاول أن يعطي ميدانا واسعا للقياس مع توقفهم عن العلة الغير المنصوصة.^٤ وهذه الرسالة لم تكن مهمة بالجدل الكلامي المتعلق بالكلام الإلهي وأحكامه، ولا ثنائية العلة الشرعية والعقلية.^٥

ومن أسباب الجدل في مسألة التعليل هو التداخل بين العلوم أو ما يقال بالتكامل المعرفي^٦، والشاهد على ذلك هو أن كثيرا من الأصوليين هم متكلمون. وزيادة على ذلك، كثير من الموضوعات التي تكلم عنها علم الكلام، تكلم عنها أيضا علم الأصول، وذلك مثل مسألة التحسين والتقبيح. ولوجود هذا التداخل كثير من المتكلمين الذين لهم المؤلفات في الأصول أيضا. لكن من هؤلاء من تأثر باعتقادهم الكلامي حتى نفى التعليل في الأصول كما نفاه في الكلام مثل الرازي، ومنهم من أثبتته في الأصول مع نفيه في الكلام مثل الآمدي. أما المقاصد فهي كانت من ضمن الأصول، ولو كان الآن حاولوا المفكرون تجريدتها منه ليكون علما مستقلا، فوقع التداخل بين الأصول والمقاصد من باب أولى. ومع وجود هذا التدخل بين تلك الفنون، فقد وقع الخلاف الشاق والمستمر إلى هذه اللحظة حول ذلك التعليل؛ حيث إنه منفي عند المتكلمين ومثبت عند الأصوليين. ومع ظهور الأصول قبل الكلام الذي قد قلت سابقا، لم يتفق الباحثون أن الأصول قد أثير الكلام، بل اختلفوا فيمن أثير الآخر.^٧

وفي الحقيقة، يختلف المتكلمون في إثبات التعليل لأفعال الله تعالى ونفيه، حيث أثبتته المعتزلة ونفاه الأشاعرة. وكلامهم في هذه المسألة منطلق من القول في التحسين والتقبيح العقليين عند المعتزلة،

٤ بلال شيبوب، نظرية التعليل في الفكر الأصولي: من الشافعي إلى الغزالي، ١٠١-١٠٣.

٥ Abdul Rahman Mustafa, *From God's Nature to God's Law: Theology, Law, and Legal Theory in Islam*, (Berlin: Deutsche Nationalbibliothek, vol 3, 2025), 10.

٦ بلال شيبوب، نظرية التعليل في الفكر الأصولي من الشافعي إلى الغزالي، ١١٧.

٧ Omar Farahat, *Between God and Society: Divine Speech and Norm-Construction in Islamic Theology and Jurisprudence*, 17.

والشرعيين عند الأشاعرة. والعلاقة بين التعليل وبين التحسين والتقبيح هي أن الله تعالى لم يفعل شيئاً لأجل شيء يرجع إليه، بل لحسن ذلك الشيء، أي ليس لداعي الحاجة بل لداعي الحكمة^٨، لذلك فأفعال الله تعالى لا بد أن تكون حسنة فلا بد أن تكون لها غرض عند المعتزلة.^٩ وقد اتفق الأشاعرة مع المعتزلة في جواز التعليل بالحكمة إلا أن تعريف القصد عندهما مختلف، لأن الأشاعرة تعني الحكمة بأنها معنى من معاني الإحكام والإتقان ووقوع الفعل على وفق العلم، لذلك فالحكمة في أفعال الله تعالى لا يلزم الغرض من فاعله لأنها ليست تابعة له، والخالية عنه لا تكون عبثاً، لأن الحكيم أصلاً لا يقبل الغرض من أول الوهلة، أما عند المعتزلة فهي عبارة عن الغرض.^{١٠} وبعد هذا الخلاف الواقع بين المتكلمين والأصوليين، ازدادت المشكلة بظهور المقاصديين الجدد^{١١} الذين يحاولون جعل المقاصد كعلم مستقل، لأنها كالباب الوحيد لتوسيع الأحكام عندهم، مواجهة للمسائل الشاقة الغير المنصوصة في هذا الوقت وفي المستقبل. والتعليل المقاصدي التي هي المصلحة قد جوزها المعتزلة والأشاعرة، لكن تلك المصلحة تعود إلى المخلوق لا الخالق. والفرق بين الأشاعرة والمعتزلة هي أنه من باب التفضل عند الأشاعرة والوجوب عند المعتزلة.^{١٢}

ومصطلح المقاصديون الجدد ذكره المراكبي في أحد أبحاثه حول تطور مقاصد الشريعة، وبين بأن الدراسات المتعلقة بالمقاصد قد بلغ عدد الأبحاث والكتابات فيها الآلاف، بمختلف اللغات والمناهج. لذلك قام المراكبي بحصر نطاق دراسته، حيث أخرج فيه المقاصدي العلماني، والمقاصدي التقليدي الذين زعموا أن فكرهم امتداد من المتقدمين ورفضوا التجديد. لذلك، فدخل في مصطلح المقاصديين الجدد هؤلاء الذين زعموا أن فكرهم امتداد من المتقدمين، لكنهم اقترحوا التجديد فيه. وزاد على ذلك بأن الذين يدخلون تحت هذا المصطلح هو بداية من أحمد الريسوني (ت ١٣٧٠ هـ)، ويدخل فيه أيضاً محمد عبده، والطاهر بن عاشور، وانتهاء إلى جاسر عودة، وطارق رمضان، وغيرهم من المعاصرين

^٨ بلال شيبوب، نظرية التعليل في الفكر الأصولي من الشافعي إلى الغزالي، ١٨٤.

^٩ أحمد طيب، "نظرية المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية"، المسلم المعاصر عدد ١٠٣، (٢٠٠٢).

^{١٠} أحمد الطيب، "نظرية المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية".

^{١١} هذا المصطلح استخدمه المراكبي في بحثه عن "الحداثة وتحولات الخطاب المقاصدي: نحو فقه سائل؟"، ويراد به المفكرون في المقاصد في العصر الحديث مع استثناء العلماء العلمانيين والتقليديين. (محمد المراكبي، "الحداثة وتحولات الخطاب المقاصدي: نحو فقه سائل؟" مجلة الأخلاق الإسلامية، ١٢، (٢٠١٩)، ١٥)

^{١٢} بلال شيبوب، نظرية التعليل في الفكر الأصولي من الشافعي إلى الغزالي، ١٨٨.

الذين يسعون إلى بناء مشروع إصلاحي شامل من خلال مقارنة مقاصدية منهجية وسياقية.^{١٣} وأتى هؤلاء المقاصديون الجدد بفكرة المقاصد كمقاربة جديدة في التعليل، وقد ركّز هذا المنهج على جعل الحكمة والمقصد محور الاجتهاد في استنباط الأحكام. وزعم هؤلاء أن هذه الفكرة امتداد من التعليل عند الأصوليين ومكملا له، وليس بديلا عنه.^{١٤} لكن هذا الادعاء يحتاج إلى إعادة النظر إليه، لأنّ الأصوليين مهما قالوا بجواز التعليل بالحكمة لكنهم وضعوا شرط الانضباط فيه. بينما نلاحظ أن المقاصديين الجدد قد توسّعوا في قبول التعليل بالحكمة دون أي اهتمام بذلك الشرط. ويظهر هذا بوضوح في فتوى خالد أبو الفضل عن حكم ارتداء الحجاب، الذي يرى أنّ المقصد من تشريع الحجاب هو الحشمة. فإذا كان المجتمع يعتبر المرأة غير المحجّبة محتشمة بطبيعته، فلا يجب عليها ارتداء الحجاب لتحقيق المقصد من تشريعه. أما إذا كانت الحشمة لا تتحقق إلا بارتداء الحجاب، فيجب عليها ارتداء الحجاب.

وانطلاقا من هذه الخلفية، يهدف هذا البحث إلى دراسة مدى صحة ادعاء المقاصديين الجدد: هل يعدّ التعليل بالمقاصد بالفعل امتدادا وتطويرا للتعليل عند الأصوليين، أم أنه في الحقيقة يمثل طرحا جديدا منفصلا عن المفهوم القديم، بل وربما يسعى إلى استبداله بفكرته الجديدة. لذلك، ستحاول هذه الرسالة دراسة مفهوم التعليل عند المقاصديين الجدد من منظور علم الكلام وأصول الفقه، لمعرفة هل بقي هذا المفهوم منسجما مع قواعد علم الكلام وأصول الفقه أم لا. وذلك لأن منهج استنباط الأحكام لمجتهد ما له ارتباط وثيق بموقفه نحو التعليل في علم الكلام.^{١٥} لذلك، فهذه الرسالة تتعلق بعلم الكلام أكثر بالنسبة لتعلقها بعلم الفقه وأصوله.

١.١. إشكالية البحث

مهما كان مصطلح العلة والتعليل وارد في كثير من الفنون خاصة الواردة تحت ظل الدراسات

^{١٣} محمد المراكبي، "الحداثة وتحولات الخطاب المقاصدي: نحو فقه سائل؟" مجلة الأخلاق الإسلامية، ١٢، (٢٠١٩)، ١٥.

^{١٤} جاسر عودة، الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ١، ٢٠١٣)،

¹⁵ Abdul Rahman Mustafa, *From God's Nature to God's Law: Theology, Law, and Legal Theory in Islam*, 8.

الإسلامية^{١٦}، لكن علم الكلام والأصول قصداً بذلك موضوعاً واحداً ألا وهو ما يتعلق بأفعال الله تعالى وأحكامه. ومهما كان الاختلاف بين علماء لكل فن موجوداً، لكن الإشكالية تقع في أن من المتكلمين من نفى التعليل لأفعال الله تعالى بسبب أنه يؤدي إلى الإيجاب على الله وتعطيل الإرادة الإلهية، أما عند الأصوليين فالتعليل لا بد من إثباته لاستحالة جريان القياس بدونه. وبعد ذلك جاء المقاصديون الجدد يجعل العلة المقاصدية الغير المنضبطة علة قياسية تقاس عليها المسائل الجديدة.

١,٢. أسئلة البحث

ومن الإشكالية التي تم بيانها سابقاً، يحاول هذا البحث دراسة تأثير ذلك الخلاف بين المتكلمين والأصوليين نحو مفهوم التعليل عند المقاصديين الجدد الذي لا يخلو حديثهم عن المصلحة علة لتوسيع الأحكام. لذلك، فالأسئلة التي سيحاول هذا البحث إجابتها هي:

١. كيف آراء المتكلمين والأصوليين في التعليل، وما هي المحاولات التي قام بها العلماء للخروج عن الجدل بينهما؟
٢. كيف آراء المقاصديين الجدد في التعليل، ما هي الفروقات بين آرائهم وآراء المتقدمين، وما أسباب تلك الفروقات؟

١,٣. أهمية البحث

وبالنسبة لأهميته، كما بينا سابقاً أن فن علم الكلام، وعلم الأصول، والمقاصد يرتبط بعضها ببعض من حيث إن كثيراً من الأصوليين هم متكلمون، ومن حيث إن المصطلحات التي استخدمها ذلك الفنان، وموضوعات البحث المتساوية، وكذلك من حيث الاستمداد^{١٧}؛ حيث إن من مستمدات علم الأصول هو علم الكلام، فلا يستغني البحث عن المقاصد من منظور أصله ألا وهو علم الكلام. لذلك، فهذه الدراسة تسهم في تكميل الحديث في مسألتَي التعليل، ومقاصد الشريعة ليكون الحديث

^{١٦} الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٨٣)، ١٥٤.

^{١٧} أحمد الطيب، حديث في العلل والمقاصد. حديث في العلل والمقاصد، (القاهرة: دار القدس العربي، ط ٢، ٢٠١٦).

عن التعليل مستمر إلى أمر جديد متعلق به، وفي علم المقاصد لتعطي صورة كاملة لها من كل جهة مرتبط بها.

١,٤. الفرضية

يفترض هذا البحث أن الخلاف الواقع بين التعليل المنفي في علم الكلام والتعليل المثبت في الأصول خلاف لفظي. وأن التغيير الواقع من التعليل عند المتقدمين إلى التعليل عند المقاصديين الجدد ليس مجرد التغيير في المنهجية في بناء الأحكام من التعليل بالحكمة المنضبطة إلى التعليل بالمقاصد، بل هناك تغيير جوهري وراء تلك المسألة الفقهية ويدل على أن المقاصديين الجدد لم يكن امتدادا من التعليل بالحكمة عند المتقدمين، بل أنه فكرة جديدة انقطعت منهجيتها عن منهج المتقدمين، ولا يكون الخلاف بينهما خلافا لفظيا كما وقع بين التعليل المنفي في علم الكلام والمثبت في علم الأصول.

٢. المنهجية

٢,١. الإطار النظري

إن المنهج المستخدم في هذه الرسالة هو منهج تحليل المحتوى وهو المنهج المستخدم في تحليل الكتابات، والرموز، والموضوعات، وغيرها ليصل إلى محتواها.^{١٨} فهذا البحث سيحاول تحليل مفهوم التعليل لكل فن عبر مؤلفات أصحاب كل فن المتعلقة بمقاصد الشريعة كمصادرها الأولية. وارتكز هذا البحث في استخدام إحدى تطبيقات هذا المنهج الذي هو مقارنة موضوع واحد الصادر من الكتابات المختلفة أو الشخصيات المتفرقة^{١٩}. فاستخدام هذا المنهج في هذا البحث يكون بملاحظة مؤلفات المتكلمين، والأصوليين، والمقاصديين الجدد المتعلقة بالتعليل خاصة، وتحليلها للوصول إلى مفهوم التعليل لكل منهم. وبعد ذلك يقوم الباحث بمقارنة مفهوم التعليل عند المقاصديين الجدد مع التعليل عند المتكلمين والأصوليين.

¹⁸ Klaus Krippendorff, *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology*, (London: SAGE Publication, ed 2, 2004), 17.

¹⁹ Klaus Krippendorff, *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology*, 93.

وإضافة إلى ذلك، تتعلق هذه الرسالة بثلاثة علوم التي هي علم الكلام، وأصول الفقه، ومقاصد الشريعة. وهذه الثلاثة داخلة في نطاق واحد وهو الدراسات الإسلامية الذي قد اشتهر علماء المسلمين خاصة السابقين الموسوعيين بأهليتهم في الفنون المختلفة^{٢٠}، لكن في هذا العصر بعد ظهور التخصصات ويكون لكل فن كأنه علم مستقل، فالدراسة التي فعلها هذا البحث ما زالت داخلة تحت مقارنة الدراسة البينية^{٢١} التي إحدى الأغراض منها هي الوصول إلى المفهوم والمعرفة عن مسألة ما من منظور العلوم المختلفة^{٢٢}. وهذا البحث يستعمل هذه المقاربة لينظر مفهوم التعليل عند المقاصديين الجدد بميزان التعليل الوارد في علم الكلام وأصول الفقه.

٢,٢. مصادر المعلومات

مصادر المعلومات لهذا البحث ينقسم إلى المصادر الأولية والثانوية. أما المصادر الأولية فهي مؤلفات علماء الكلام، والأصول، والمقاصديون الجدد المتعلقة بموضوع البحث. والكتب للمقاصديين الجدد منها؛ مقاصد الشريعة لطفه جابر العلواني، والاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي لجاسر عودة، وReasoning With God(Reclaiming Shari'ah in Modern Age) لخالد أبو الفضل. أما المصادر الثانوية فهي الكتب والبحوث المتعلقة بموضوع البحث.

٣. الدراسات السابقة

لقد تناولت العديد من الدراسات حول مسألة التعليل، إلا أنّ هناك فجوة ملحوظة لم تزل بحاجة إلى بحث أعمق. حيث يتركز أغلب النقاشات السابقة حول التعليل في إطار علم الكلام وأصول الفقه فحسب، إذ حاول الباحثون من خلالها بيان أثر موقف المجتهد في علم الكلام على منهجه في استنباط الأحكام الشرعية وتوسيعها. وهذه الرسالة تهدف إلى مواصلة هذا النقاش من خلال دراسة مدى

^{٢٠} محمد همام، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط١، ٢٠١٧)، ١٥٩.

^{٢١} Steph Menken & Machiel Kaestra, *An Introduction to Interdisciplinary Research (Theory & Practice)*, (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016), 29-30.

^{٢٢} Steph Menken & Machiel Kaestra, *An Introduction to Interdisciplinary Research (Theory & Practice)*, 34.

علاقة الجدل عند المتقدمين حول التعليل في سياق التعليل عند المقاصديين الجدد، حيث اقترح المقاصديون الجدد منهجا جديدا في استنباط الأحكام وتوسيعها.

أما فيما يتعلق بالدراسات التي تناولت التعليل في علم الكلام وأصول الفقه، فالباحث عبد الرحمن مصطفى عنون كتابه بـ "من صفة الله تعالى إلى شريعته: الكلام، الفقه، وأصول الفقه"، وتكلم فيه كيف أن موقف المجتهد في الكلام يؤثر في كيفية استنباطه الأحكام، وركز مصطفى كلامه في رأي ابن تيمية وابن القيم الجوزية مقارنة مع فكرة الأشاعرة. ومن الأمثلة على ما أثبتته مصطفى هو، أن الأشاعرة رفض التعليل لأفعال الله تعالى، وذلك يؤدي إلى كيفية تعاملهم مع القياس حيث جعل منهجا معينا فيه كفيات والشروط حتى لا يتعارض مع موقفهم في علم الكلام. أما ابن تيمية وابن القيم، فكانا يريان أن أفعال الله وأحكامه لا تخلو عن علة أو حكمة، وهذا جعل منهجها في القياس أكثر مرونة وانفتاحا، فسمح لهما بتوسيع دائرة الاجتهاد بما يتناسب مع حاجات الواقع.^{٢٣}

أما عبد النور بزاكتب عن "نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي"، وتكلم فيه حول التاريخ ونظرية التعليل للمذهب الكلامي والأصولي بالتفصيل، لكننا نرى أن تقسيمه لم يكن دقيقا، حيث جعل رأي علماء الشافعية مثلاً كأنهم ذهبوا إلى قول واحد مع أن منهم من نفى التعليل تماما سواء في الكلام والأصول مثل الرازي، ومنهم من نفاه في التعليل وأثبتته في الأصول مثل الغزالي.

أما الباحث رامي كوجه فقد ارتكز كلامه فيه عن الأمدي مع مقارنته بالرأي الرازي. ووصل الباحث إلى أن الأثر الوارد في مؤلفاتهما هو أن الأمدي لا يستطيع أن يتعامل مع الأحكام بالتوسع كما توسع فيه الرازي.^{٢٤} والباحث Carl Sharif El-Tobghui تحدث عن نظرية المعرفة في القياس والتعليل بين أبي الحسين البصري المعتزلي وابن حزم الظاهري، وارتكز El-Tobghui في البحث عن سبب ذهابهما إلى فكرة لكل منهما في التعليل.^{٢٥}

²³ Abdul Rahman Mustafa, *From God's Nature to God's Law: Theology, Law, and Legal Theory in Islam*.

²⁴ Rami Koujah, "Devine Purposiveness and Its Implications in Legal Theory: The Interplay of Kalam and Usul al-Fiqh", *Brill: Islamic Law and Society* (24), (2016).

²⁵ Carl Sharif El-Tobgui, *The Epistemology of Qiyas and Ta'lil between the Mu'tazilitic Abu 'L-Husayn Al-Basri and Ibn Hazm Al-Zahiri*, *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* 2(2), (2003).

أما عمر فرحات فقد قام بإعادة النظر في مؤلفات المتكلمين والأصوليين حول التعليل ووصل إلى أن سبب الجدل الواقع بينهما ليست مسألة العقلانية والنصية فقط بل هناك الأشياء الأدق منها وهي ما تتعلق بفلسفتها. فلذلك، اعتمد فرحات في بحثه على الكلام في الإبستيمولوجيا، واللغة، وغيرهما.^{٢٦} وشيخ الأزهر الشيخ أحمد الطيب حاول في بحثه معرفة الخلفية الكلامية من نظرية المقاصد للشاطبي ووصل الشيخ إلى أن الشاطبي بإثباته المقاصد التي لا تنفك عن التعليل لا يكون معتزليا، ولا أشعريا، ولا ظاهريا، ولم يكن كذلك على مسلك الفقهاء الذاهبين إلى أن التعليل المثبت هو الحكمة.^{٢٧} أما البحث الذي قام بربط ذلك الجدل بالمقاصديين الجدد قد كتبه جونستون الذي ركز كلامه عن فكرة محمد عبده، ورشيد رضا، وعبد الرزاق سنهوري، وعبد الوهاب خلاف، ومحمد أبو زهرة، وحمد هاشم كمال. ووصل جونستون إلى أن التعليل في أصول الفقه في قرن العشرين قد وقع فيه التغيير من حيث الخلفية المعرفية. وذلك التغيير يكون عن طريق مقاصد الشريعة والمهرميوطيقا الذي جعل المصلحة والحكمة ميزانا للوصول إلى الأحكام للمسائل الجديدة، لأن الأصول قبل ذلك مجرد عن محاولة توسيع الأحكام عن طريق الإجماع والقياس فقط. وزعم جونستون بأن اعتمادهم على الحكمة في التعليل يؤدي إلى كون المقاصديين الجدد من ضمن المعتزلة.^{٢٨}

ومن الدراسات السابقة تظهر كيف أن الحديث حول التعليل عند المقاصديين الجدد لم يكن كثيرا مثل الحديث عن علاقة التعليل في علم الكلام مع التعليل في أصول الفقه. وهذه الرسالة تشبه بما قام جونستون في بحثه، إلا أن الفرق في الشخصيات التي نركز فيه، وبالتالي، نرى أن هذه المسألة أشد تعقيدا مما يراه جونستون، فلذلك ستعتمد هذه الرسالة إلى مقارنة أخرى وهي الدراسة البينية حيث سوف ننظر مفهوم التعليل عند المقاصديين الجدد من منظور علم الكلام وأصول الفقه.

٤. بنية البحث

تتكون هذه الرسالة من مقدمة، وثلاثة فصول، وخاتمة. أما المقدمة، فقد تضمنت عرضا لخلفية

26 Omar Farahat, *The Foundation of Norms in Islamic Jurisprudence and Theology*. (McGill University, Cambridge University Press, 2019)

^{٢٧} أحمد الطيب، حديث في العلل والمقاصد.

28 David Johnston, *A Turn in The Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Usul al-Fiqh, Islamic Law and Society*, (2004), 233.

البحث، والإشكالية، وأسئلة البحث، والفرضية. والفصل الأول يتناول مفهوم التعليل عند المتقدمين، مبينا الجدل القائم في علم الكلام وأصول الفقه، ثم عُرضت إمكانية التعارض بين مفهوم التعليل في هذين الفنين، مع بيان الجهود التي بذلها العلماء المتقدمون للخروج من هذا التعارض المحتمل. والفصل الثاني خُصص لدراسة مفهوم التعليل عند المقاصديين الجدد، مع التركيز على آراء ثلاثة من الأعلام، وهم: طه جابر العلواني، وجاسر عودة، وخالد أبو الفضل. أمّا الفصل الثالث، فقد تضمّن دراسة تحليلية مقارنة بين مفهوم التعليل عند المتقدمين والمقاصديين الجدد، حيث افْتُح بعرض العقلانية الواردة في مفهوم التعليل عند المقاصديين الجدد، ثم تلاه بيان مفهوم التنزيه عند العلماء المتقدمين. واختُتمت الرسالة بالخاتمة التي اشتملت على أبرز النتائج والخلاصات المتوصل إليها في هذه الرسالة.

الفصل الأول: التعليل عند المتكلمين والأصوليين

تمهيد

إن النقاش حول التعليل هو أحد أهم المواضيع التي لا تزال تحظى باهتمام المفكرين المسلمين، لا سيما في مجال أصول الفقه. ويرجع ذلك إلى أن فكرة التعليل ترتبط ارتباطاً وثيقاً بأساليب إثبات أحكام الشريعة التي تشتد الحاجة إليها لا سيما في مواجهة تعقيدات مشاكل المجتمع المتغيرة بشكل مستمر. وهذه المسألة تزداد إثارة وإشكالية عندما يظهر تناقض ظاهري بين التعليل في الأصول مع التعليل في علم الكلام.

ولنعرف ماهية التعليل الذي نتكلم فيه في هذه الرسالة، سوف تبدأ المناقشة في هذا الفصل بعرض تعريف التعليل لغة واصطلاحاً بما يتعلق مع المجال الذي نتكلم فيه في هذه الرسالة وهما علم الكلام وأصول الفقه. وفي المبحث الثاني سيتم مناقشة جدال المتكلمين في التعليل، حيث سنعرض فيه رأي المعتزلة لتصوير رأي مثبت التعليل، والأشاعرة والماتريدية لتصوير رأي منكره. ثم بعد ذلك سوف يستمر الكلام إلى شرح فكرة التعليل عند الأصوليين الذي سيكون التقسيم فيه إلى المثبتين والمنكرين. وبعد عرض الاختلافات الواردة في كل فن، سيختتم هذا الفصل ببيان تحرير محل النزاع مع عرض محاولات المتقدمين للتوفيق بين هذين الفنين.

١. معاني التعليل ومتعلقاتها

استخدم أصحاب كثير من الفنون مصطلح التعليل. لذلك، سيبدأ هذا البحث بالعرض حول المعاني اللغوية والاصطلاحية من التعليل ومن المصطلحات المتعلقة به، ليكون الكلام بين الكاتب والقارئ في نفس الموضوع من أول وهلة، حتى إذا وجد الخلاف في اللاحق نستطيع أن نحكم عليه بوقوع التعارض أو عدمه. والتعليل الذي يكون موضوع هذا البحث هو التعليل عند المتكلمين والأصوليين.

التعليل مصدر من الفعل الرباعي المضعف "عَلَّلَ"، وهو ذكر العلة التي من أجلها فعل الفاعل. فلذلك، لا يمكن أن يجري التعليل بدون العلة. والعلة هي من مادة ع-ل-ل، وقد ذكر ابن فارس في

معجم مقاييس اللغة على أن لها ثلاثة معان؛ تكرر أو تكرير، وعائق يعوق، وضعف في الشيء.^{٢٩} ثم بين بأن الأول العَلَل وهو الشربة الثانية، كما قال ابن دريد في جمهرة اللغة: إذا شرب شربا بعد شرب.^{٣٠} ومن هذا الباب العُلالة وهي بقية الشيء. أما الثاني فقال الخليل: العلة حدث يشغل صاحبه عن وجهه. كأن تلك العلة صارت شغلا ثانيا منعه عن شغله الأول.^{٣١} فذلك إذن بمعنى العذر. والأصل الثالث العِلَّة، وهو المرض، ومن هذا الباب وهو باب الضعف؛ العل من الرجال أي المسن الذي تضاعل وصغر جسمه.^{٣٢} وقال ابن منظور أنه بمعنى السبب أيضا، حيث قال هذا علة لهذا أي سبب.^{٣٣} ومن هذا البيان نجد أربعة معان لمادة ع-ل-ل وهي تكرر أو تكرير، وعائق يعوق، والمرض، والسبب، مع وجود معنى آخر داخل المعنى الأساسي للكلمة وهي بقية الشيء، والضعف.

وبعد معرفة المعاني اللغوية من تلك الألفاظ، نأتي إلى بيان معانيها الاصطلاحية التي قد يختلف فيها مذهب عن آخر بل عالم عن غيره في مذهب واحد. وكما عرفنا أن المعنى الاصطلاحي هو المعنى الذي اتفق القوم على وضعه^{٣٤}، وذلك متعلق بالفن والتخصص الذي تكلم فيه. أما العلة عند المتكلمين فمستمدة من العلة التي تكلم عنها الفلاسفة إلا أنهم لم يوافقوا الفلاسفة تماما بل حاولوا في تعديلها حتى لا يروا ضيرا في الجانب العقلي. والمثال من تعديلاتهم هي رفضهم تسمية الباري ﷻ علة، وأنهم يعتبرون الكفر والإيمان كالأمارتين للشواب والعقاب لا علة.^{٣٥} وحيث إن العلة عند الفلاسفة تنقسم إلى قسمين التامة والناقصة؛ أما الناقصة فأربع وهي العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلية، والعلة الغائية، والتي تكلم فيها المتكلمون هي العلة الغائية التي تعني ما يوجد الشيء لأجله.^{٣٦} وقد بين البوطي المراد من العلة الغائية وهي الغرض الذي يقوم في ذهن الإنسان ويتجه إلى تحقيقه، فيدفعه

^{٢٩} ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة ع-ل-ل، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩)، ١٢/٤.

^{٣٠} ابن دريد، جمهرة اللغة، مادة ع-ل-ل، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧)، ١٥٦/١.

^{٣١} ابن منظور، لسان العرب، مادة ع-ل-ل، (بيروت: دار صادر، ط ٣، ١٤١٤ هـ)، ٤٧١/١١.

^{٣٢} ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ١٣/٤-١٤.

^{٣٣} ابن منظور، لسان العرب، ٤٧١/١١.

^{٣٤} أبو البقاء الكفوي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د. ت)، ١٢٩.

^{٣٥} بلال شيبوب، "مفهوم العلة عند الفلاسفة والمتكلمين والأصوليين دراسة في قضايا الاستمداد والتكييف"، دورية نماء لعلوم الوحي

والدراسات الإنسانية، ٢٠١٨، ٣٩١-٣٩٢.

^{٣٦} الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، ١٥٥.

ذلك إلى تنفيذ الوسائل والأسباب التي توصله إلى ذلك الغرض.^{٣٧}

وبين الإيجي بأن الغرض هو الأمر الباعث للفاعل على الفعل، وهو المحرك الأول، وبه يصير الفاعل فاعلا.^{٣٨} وبين الكلنبوي أن الغرض والعلة الغائية لهما معنى واحد وهو ما لأجله إقدام الفاعل على فعله. وإضافة إلى ذلك، يرى الإيجي وجود الفرق بينهما وبين الفائدة والغاية حيث إن العلاقة بين الغرض وبين الفائدة هي عموم وخصوص من وجه بحسب الحمل؛ وذلك أن علية الغرض والعلة الغائية بحسب الوجود الذهني، أما كون الشيء فائدة وغاية بحسب الوجود الخارجي.^{٣٩} والغرض بهذا المعنى لا يليق بالله سبحانه لأن ذلك يتنافى مع الغنى الذي يقتضيه ألوهيته.^{٤٠}

بينما يعرف عبد الجبار المعتزلي المثبت للتعليل العلة بأنها السبب الموجب، أو هي التي توجب حالا لما تختص به من الموجودات، أو هي الوجه الذي به يحسن الفعل.^{٤١} أما الغرض عنده هو العلم بالأمر المنتظر، الذي له فعل الفعل المقدم، فهو أخص من الدواعي. وإذا كان للفعل ثمة في المستقبل، صح أن يقال في فاعله بأن غرضه في الفعل هو ذلك الأمر.^{٤٢} واستجابة لذلك، فالأشاعرة لا يثبتون العلة، بل يقدمون فكرة العادة في هذه المسألة، ويكون تعريف العلة عندهم هو الأمر الذي جرت عادة الله تعالى بخلق الشيء عقب تحققه^{٤٣}، مثل وجود الري عقب الشرب، والشبع عقب الأكل. لذلك فالعلاقة بين العلة والمعلول عند نافي التعليل هي علاقة إمكانية فقط لا الضرورة أو الوجوب.^{٤٤}

ومن تعريفات المتكلمين التي سبق ذكرها، فالذي سوف يكون حديثنا في هذا البحث هو التعريف الأول الذي قاله الأشاعرة وهو العلة الغائية المتعلقة بأفعال الله تعالى أي هل أفعال الله تعالى

^{٣٧} رمضان البوطي، كبرى اليقينيات الكونية، (بيروت: دار الفكر، ط ٤٣، ٢٠٢٠)، ١٤١.

^{٣٨} عض الدين الإيجي، شرح العقائد العضدية، (دار الطباعة العامة، ١٣١٧ هـ)، ٢٠٤/٢.

^{٣٩} إسماعيل الكلنبوي، حاشية الكلنبوي على شرح العقائد العضدية، (دار الطباعة العامة، ١٣١٧ هـ)، ٢٠٤/٢.

^{٤٠} عواد محمد عواد سالم، "تعليل أفعال الله بين الفرق الكلامية: دراسة تحليلية نقدية مقارنة"، ٢٣٠٨.

^{٤١} عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: محمد علي النجار وعبد الحليم النجار، (المؤسسة المصرية العامة للتأليف والإنباء النشر، ١٩٦٥)، ٩١/١١.

^{٤٢} عبد الجبار، المرجع السابق، ٤٤/٤٥-٤٥.

^{٤٣} محمد ربيع هادي المدخلي، "الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى"، رسالة الماجستير، (جامعة الملك عبد العزيز، كلية الشريعة بمكة المكرمة، ١٩٧٨)، ١٣.

^{٤٤} بلال شيبوب، "مفهوم العلة عند الفلاسفة والمتكلمين والأصوليين دراسة في قضايا الاستمداد والتكييف"، ٣٨٨.

معللة بالغرض والغاية أم لا، أما تعريف العلة بمعنى السبب والعادة فلا يدخل في حديثنا هنا.

وبعد سرد تعريف العلة عند المتكلمين، يأتي الدور لبيان تعريفها عند الأصوليين. وقبل ذلك لا بد أن نفهم أن التعليل في الأصول هو بيان العلل وكيفية استخراجها كما قاله شلبي.^{٤٥} وسوف نعرض أولاً تعريف العلة عندهم، ثم يأتي بعد ذلك تعريف الحكمة، ونبين بعد ذلك ما المراد بالتعليل بالحكمة التي تكون محور كلامنا.

أما تعريف العلة عند الأصوليين فقد اختلف فيه، وسنقتصر بذكر أربعة منها؛ أولاً هي الموجبة للحكم بذاته، وبتعبير آخر أنها وصف ذاتي لا يوقف على جعل جاعل وتارة استخدموا كلمة المؤثر. واختلف في تفسير هذا التعريف المنسوب إلى المعتزلة، حيث إن العلة تسمى علة بسبب أن لها تأثيراً في الحكم لكونها موجبة له، فالإسكار هو علة لكونه موجبة في تحريمه.^{٤٦} وقد قال شلبي بتفسير آخر منه بأن ذلك لا يعني أن القتل يوجد بذاته وجوب القصاص بل أن القتل يحكم بوجود القصاص في القتل العمد من غير توقف على الإيجاب الصادر من الشرع أي إذا وجد القتل الذي هو العلة حكم العقل وجوباً بمعلولها الذي هو القصاص.^{٤٧} وهذا التعريف المنسوب إلى المعتزلة هو ما استنتجته الجابري من قول أبي الحسين البصري^{٤٨}، ولكن الشيتوي يرفض تلك النسبة للمعتزلة بسبب أن قول أبي الحسين البصري الذي جعله الجابري شاهداً عليه لا يدل على أن ذلك هو مذهب البصري بل أنه يتكلم عن الفرق بين العلة العقلية التي هي موجبة بالذات والعلة الشرعية الموجبة بالشرع. وقوله في العلة الشرعية ينفي نسبة الجابري ذلك للمعتزلة، وأضاف على ذلك أن البصري جعل باباً في كتابه بعنوان "في أن طريق العلة الشرعية الشرع فقط".^{٤٩}

أما التعريف الثاني فهي الموجبة بجعل الشارع، وذلك كما قال الغزالي، "والعلة موجبة؛ أما العقلية

^{٤٥} محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام: عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد، (مطبعة الأزهر، ١٩٤٧)، ١٢.

^{٤٦} محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٩، ٢٠٠٩)، ١٦٠.

^{٤٧} محمد بن علي الجيلاني الشيتوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، (بيروت: مكتبة حسن العصرية، ط ١، ٢٠١٧)، ٦٤١.

^{٤٨} محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ١٦٠.

^{٤٩} محمد بن علي الجيلاني الشيتوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، ٦٤٠.

فبذاتها، وأما الشرعية فبجعل الشرع إياها علة موجبة، على معنى إضافة الوجوب إليها كإضافة وجوب القطع إلى السرقة، وإن كنا نعلم أنه إنما يجب بإيجاب الله تعالى.^{٥٠} وثالثا هي الباعث الذي يعني ذلك المشتملة على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم كما قال الآمدي في الإحكام.^{٥١} والأخير بمعنى المعرف للحكم كما قال الجويني، " والعلة الشرعية وضعت علامة على الحكم".^{٥٢} والتعريف الأول الذي قال به المعتزلة فلا يكون حديثنا في هذه الرسالة، وأما التعريفات الثلاثة الأخرى على الرغم من اختلافهم فيها لكنهم يقصدون بها محاولة الحفاظ على عدم تعارضهم بالمبادئ الكلامية. أما من حيث الإطلاقات، فقد تطلق العلة عند الأصوليين إلى الحكمة التي هي الوصف الغير المنضبط مثل المشقة.

كما اختلف الأصوليون في تعريف العلة، فقد اختلفوا أيضا في تعريف الحكمة. فقد ذكروا أقوالا كثيرة منها؛ الأول هو الأمر الذي إذا نظر إليه يخال أنه علة، وفي عبارة أخرى: الأمر الذي لأجله جعل الوصف الظاهر علة، مثل المشقة في السفر الطويل التي تكون أمرا مناسبا لشرع القصر. ومن يعرفها بذلك الغزالي الذي قال في كتابه شفاء الغليل حين تكلم عن التعليل بالحكمة أن الحكمة التي يقصدها هي العلة المخيلة والمعنى المناسب.^{٥٣} أما الثاني، فهو ما يترتب على التشريع من تحقيق مصلحة أو دفع مفسدة، مثل رفع المشقة التي هي كدفع للمفسدة ويكون حكمة من جواز قصر الصلاة. ويرى أحمد شلبي أن كثيرا من الكاتبين قد اشتبه عليهم شرطان من شروط العلة وظنوا أن ذكرهما تكرار مع أنهما متفرقان؛ الأول، أن تكون مشتملة على حكمة تبعث المكلف على الامتثال وتصلح شاهدا لإنفاة الحكم بالعلة مثل حفظ النفس، والثاني، أن تكون وصفا ضابطا لحكمة وليست هي نفس

^{٥٠} أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: حمد الكبيسي، (بغداد: مطبعة الإرشاد، ط ١، ١٩٧١)، ٢٢.

^{٥١} سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٢ هـ)، ٢٠٢/٣.

^{٥٢} أبو بكر الباقلاني، التقریب والإرشاد، تحقيق: عبد الحميد بن علي بن أبو زنيد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٩٨)، ١٣٤/٢. وقال أيضا ابن قدامة في روضة الناظر وجنة المناظر، تخریج: شعبان محمد إسماعيل، (مؤسسة الريان، ط ٢، ٢٠٠٢)، ٢٥٩/٢.

^{٥٣} أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ٦١٣.

الحكمة، وذلك مثل السفر في مسألة جواز قصر الصلاة.^{٥٤}

وبعد عرض هذه التعريفات، نريد أن نبين بأن مدار كلامنا عن العلة في علم الكلام في هذه الرسالة هو التعليل بالعلة الغائية وليس العلة بمعنى السبب ولا العلة الجعلية، أما في الأصول فيكون الكلام عن التعليل بالحكمة وليس عن العلة القياسية.

٢. التعليل عند المتكلمين

إن الجدل الواقع بين المتكلمين يتمحور حول تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض، حيث انقسموا إلى رأيين متعارضين؛ القائلين بأن أفعال الله تعالى لا بد أن يكون معللة، والقائلين بمنع كونها معللة. وسوف يتناول هذا الفصل بالتفصيل كيف دارت المناقشة بينهم، وكيف تأثرت هذه المناقشة بشكل كبير بالمفاهيم الرئيسية التي اعتقدوها.

٢,١. مثبتوا التعليل من المتكلمين

إن خير من يصور فكرة مثبتي التعليل في علم الكلام هم المعتزلة، حيث يرون أن أفعال الله تعالى لا بد أن تكون لعلّة وغرض. وهذا الرأي انطلق من قاعدة استحالة كون أفعال الله تعالى عبثة، والعبث قبيح، والقبيح لا يصدر من الله تعالى لكونه حكيماً، لأن معنى الحكيم عندهم هو أن الفعل لا بد أن يكون لعلّة وغرض ومقصود، وفي عبارة شلبي مطابقة ما هو راجح في نفس الأمر من تلك الحيثية. وبين شلبي كيف أن ذلك الرجحان يكون داعياً وباعثاً لذلك الفعل، حيث قال، "ولللخروج عن التخصيص من غير مخصص (لأن طرقي الفعل مع الفاعل على سواء فلا بد من مخصص، ولا يعود إلى الفاعل لأنه يتم فاعلاً بالقدرة والعلم والإرادة، وكل منها لا يصلح لترجيح أحد جانبي الفعل)، فالمرجح إنما يعود إلى نفس الفعل، وليس إلا برجحانه في نفسه، فذلك الرجحان هو الذي يدعو الفاعل ويبعثه على الفعل."^{٥٥}

^{٥٤} محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، ١٣٦.

^{٥٥} محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام: عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد، ٩٨.

وذلك الغرض كان نفعه راجعا إلى العباد لاستحالة عوده إلى الله تعالى. فلذلك، يجب أن تكون أفعال الله تعالى صلاحا نفيا للعبث.^{٥٦} وبعد أن أثبتوا وجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى، بنوا على ذلك قول أن الله تعالى يجب أن يعطي الثواب على طاعتهم، وعلى ما قدره عليهم من الآلام والمشقة، حتى الحيوانات والصبيان. كما يجب على الله تعالى أن يعطي العقاب كمقابل للأخطاء والمعاصي التي يرتكبها الإنسان. عدا ذلك، يرى المعتزلة أن الله تعالى يجب أن يقبل التوبة من جميع المخلوقات، كما يجب عليه أيضا إيصال العقل إلى وجوه المصالح بالإقذار عليها، وإقامته الآيات والحجج الداعية إليها. لذلك، كل ما ينال العبد في هذه الحياة الدنيوية، وما سيناله في الآخرة من الآلام والنعم صلاح لهم، حتى للخالدين في النار، فذلك هو الصالح لهم والأنفع لنفوسهم.^{٥٧}

وقد اعتمد هؤلاء المعتزلة في ذلك على فكرة التوحيد والعدل التي هي من أصولهم الخمسة^{٥٨}، والعدل عندهم يعني أن أفعاله تعالى موافقة بما يقتضيه العقل من المصلحة والحكمة والحسن، وأن الله تعالى لا يصدر منه القبيح أو الشر.^{٥٩} لذلك فأفعاله تعالى عندهم لا بد أن يكون حسنا دائما لأنه لا يخلق القبيح، ولا بد أن يكون صلاحا دائما. وكما ذكرنا سابقا أن مما اعتمد عليه المعتزلة في هذه المسألة هو فكرة التحسين والتقبيح، والصلاح والأصلح. لذلك، سوف نتطرق إلى بيان هذه المسألة فيما يلي:

التحسين والتقبيح

اختلف المتكلمون في كيفية معرفة حسن الشيء وقبحه، فمنهم من قال بأنه يعرف عن طريق العقل وهو قول المعتزلة، ومنهم ما قال إنه تعرف عن طريق الوحي كما قاله الأشاعرة والماتريدية. ولكن

^{٥٦} الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحرير: الفرد جيوم، (يطلب من مكتبة المثنى ببغداد)، ٣٩٧-٣٩٨. وسيف الدين

الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد محمد المهدي، ط ٢، (دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٤)، ١٥٥.

^{٥٧} سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧١)، ٢٢٤-٢٢٥. وسيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، ١٥١-١٥٢.

^{٥٨} George F Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, (USA: Cambridge University Press, 1985), 7.

^{٥٩} عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، (القاهرة: مكتبة وهبة، د. ت)، ٣٠١. وأرشدني إليه حسن الشافعي، الآمدي وآراءه الكلامية، ط ١، (القاهرة: دار السلام، ١٩٩٨)، ٤٣٣.

قبل أن نتكلم عنه تفصيلاً، سوف أبدأ هذا الشرح بتوضيح أن المتكلمين قد قاموا بتحرير معنى التحسين والتقييح إلى ثلاثة تعريفات، لأن هذه المعرفة سوف تفيدنا في فهم موضوع الخلاف بينهم بشكل دقيق. وتلك التعريفات الثلاث للتحسين والتقييح هي:

١. بمعنى الكمال والنقصان، فالشيء المتصف بالكمال حسن، والشيء المتصف بالنقصان قبيح، ويقال أيضاً إن الكمال هو ما ارتفع به شأن صاحبه والقبيح ما انحط به شأن صاحبه. مثل العلم فإنه حسن لأنه يرفع شأن من اتصف به، والجهل قبيح لأنه ينقص شأن من اتصف به.
٢. بمعنى ملاءمة الغرض ومنافرتة، فالشيء الموافق للغرض يكون حسناً، وما لم يوافقه يكون قبيحاً. وقد يقال أيضاً بأن ما فيه مصلحة فهو حسن وما فيه مفسدة فهو قبيح. مثل قتل زيد فإنه بالنسبة لأعدائه حسن لأن ذلك موافق لغرضهم وفيه مصلحة لهم، أما بالنسبة لأصحابه فهو قبيح لعدم موافقته لغرضه وبما فيه مفسدة لهم.
٣. بمعنى المدح والذم عاجلاً والثواب والعقاب آجلاً.

وبالنسبة لأول من قام بهذا التحرير، منهم من أثبت أنه بدأ على يدى فخر الدين الرازي كما قال حسن الشافعي^{٦٠} ومحمد صالح الزركان^{٦١}، ومنهم من رد ذلك الزعم وقال بأن هذا التحرير قد يوجد في كتاب الباقلاني التقريب والإرشاد، وأكد أيضاً في التمهيد، وأما الرازي فقد قام بترتيبه وتنظيمه وجمعه وتفرقه^{٦٢} ومن الشواهد التي ذكرها عياض من قول الباقلاني الدال على تعريفه التحسين والتقييح بالكمال والنقص هو، "ولسنا نعي - وفقكم الله - بقولنا إنه لا يعلم بضرورته ولا بدليله حسن الفعل ولا قبحه، إنه لا يعلم به حسن نظم الكلام وقبحه، وحسن رمي المؤمن للكافر والكافر للمؤمن ودقته وإصابته"^{٦٣}، وعلق عياض عليه بأن حسن نظم الكلام كمال وقبحه نقص وكذلك دقة الرمي والإصابة كمال وعكسه نقص. أما قول الباقلاني الدال على تعريف التحسين والتقييح بالملاءمة

^{٦٠} حسن الشافعي، لمحات من الفكر الكلامي، ٢٧٥.

^{٦١} محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، (بيروت: دار الفكر)، ٥١٥.

^{٦٢} عياض بن عبد الله الشهراني، التحسين والتقييح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه، (الرياض: دار كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع)، ٢٩٦-٢٩٠/١، (١٤٢٩).

^{٦٣} أبو بكر الباقلاني، التقريب والإرشاد (الصغير)، ٢٨٤/١.

والمنافرة فهو، "فما نريد بذلك أن العاقل الحساس لا ينفر من ضربه وإيلامه وتجريده للحر والبرد، ولا يميل إلى التذاذه وإطعامه وإسقاؤه ودفع الضرر والحر والبرد والآلام عنه، وأنه لا يألم بضرب السيف والكي بالنار، ولا يميل إلى أكل طيب الطعام وشرب لذيق الشراب، هذا جهل من راكمه"^{٦٤}، أما ذكره التعريف الثالث فقد دل على ذلك قوله، "وإنما نريد أنه لا يعلم وجوب الدم والمدح والثواب والعقاب على الأفعال"^{٦٥}.

وبعد أن اتفق المتكلمون في تحرير التعريف، اتفقوا أيضا في أن التحسين والتقبيح بالمعنى الأول والثاني عرف بالعقل، وبالمعنى الثالث هو الذي وقع فيه الخلاف. وقد زعم البعض أن هذا التحرير يدل على وجود التطور في مذهب الأشاعرة حيث إن الأصل في مذهبهم هو أن التحسين والتقبيح عرفا بالشرع مطلقا وتحول إلى أن هناك الأمور التي عرفت بالعقل^{٦٦}. لكن الواقع ليس الأمر كما يبدو، لأن التحسين والتقبيح بتعريفهما الأول والثاني متعلق بطبيعة الإنسان بل الحيوان، حيث إن الحيوان الغير عاقل يميل إلى اجتناب ما يضره ويسعى دائما لحصول ما ينفعه. فلا يمكن أن نقول وجود التطور في مذهبهم، بل من الممكن أن نقول وجود التحرير لأجل الإفهام والبيان.^{٦٧} وبعد فهمنا لأساس هذا النقاش، ننتقل إلى صلب الكلام في هذا المبحث وهو اختلاف المذاهب في التحسين والتقبيح وعلاقتها بالتعليل في الكلام والأصول.

وكما ذكرنا في أول هذا المبحث أن هناك رأيين حول مسألة التحسين والتقبيح أولهما القائل بأنهما عقليان وثانيهما القائل بأنهما شرعيان، وكل من الرأي قد وقع فيه الخلاف بينهم. ومن القائلين بالرأي الأول هم المعتزلة وهو المذهب الأول في الإسلام الذي يعتمد كثيرا على الأسس الأخلاقية في بناء نظرياته^{٦٨}، والمراد من قولهم إن التحسين والتقبيح عقليان هو أن العقل يمكن أن يدرك ما فيها من حسن أو قبح بنفسه قبل مجيء الشرع أي إذا رأى أن في فعل ما هناك المصالح فيجب عليه مراعاة

^{٦٤} نفس المرجع.

^{٦٥} أبو بكر الباقلاني، التقريب والإرشاد (الصغير)، ٢٨٤/١.

^{٦٦} حسن الشافعي، لمحات من الفكر الكلامي، ٢٧٥.

^{٦٧} عماد خفاجي، مناهج التفكير في العقيدة بين النصيين والعقليين، (القاهرة: مجلس حكماء المسلمين، ط ١، ٢٠٢٢)، ٢٧٢/٢.

^{٦٨} Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, ed. 2, (Leiden: E.J. BRILL, 1994), 31.

ذلك الفعل، أما إذا رأى أن فيه المفساد فيجب عليه اجتناب ذلك الفعل. وكذلك ما تتعلق بالأحكام فدور العقل عندهم المدرك للإيجاب لا الموجب.^{٦٩} والشرع عندهم كالمؤكد لما أدركه العقل. ومع هذا الاتفاق فهم قد اختلفوا في تفصيلها، حيث إن فرقة البغداديين التي على رأسها أبو القاسم عبد الله بن أحمد البلخي الكعبي (ت ٣١٩ هـ)، ترى أن الحسن والقبح في الأفعال يرجعان إلى صفة ذاتية في الفعل، أي أن الفعل الحسن حسن لذاته، والفعل القبيح قبيح لذاته، لا ينقلب تحت أي ظرف من الظروف، لذلك فلا يتغير الحسن إلى القبيح لأن ما بالذات لا يتغير.^{٧٠} وقولهم بذاتية الحسن والقبح يؤدي إلى أن ورود الشريعة بها مجرد كالمخبر عنها لا المثبت لها.^{٧١} أما فرقة البصريين فاعتمدت على نظرية الوجوه والاعتبارات، أي أن الفعل في ذاته قابل للحسن والقبح حسب وجوه واعتبارات اللائي اقتزن بها.^{٧٢} وغير ذلك، قسم المعتزلة الأفعال من حيث الإدراك لها إلى ثلاثة أقسام، الضروري وهو الذي اتضح حكمه ووجه المصلحة أو المفسدة فيه مثل قبح الكذب، والنظري وهو الذي لم يتضح حكمه ووجه المصلحة والمفسدة فيه مثل حسن الكذب الذي فيه نفع، والأخير هو الأفعال التي تدرك عن طريق السمع مثل حسن الصلاة وقبح الزنا.^{٧٣}

بينما يرى الأشاعرة أن التحسين والتقبيح شرعيان وهو عكس ما ذهب إليه المعتزلة. وذلك يعني أن اتصاف فعل ما بالحسن متعلق بإذن الشرع له ووعدته بالثواب عليه، والقبيح متعلق بنهي الشرع عنه ووعدته بالعقاب عليه، وليس للعقل دور في أن يدرك هل الشيء حسن أو قبيح إلا إذا نص عليه الشارع لأنهم يرون أن للعقل قدرة محدودة في أن يميز بين الحسن والقبح، فالعقل ليس له أثر في إيجاب واجب أو نهي عن محرم، ولا يقال شيء بالحسن والقبح قبل ورود الشرع.^{٧٤} وللخروج عن رأي المعتزلة في هذه المسألة، قدم الأشاعرة فكرة العادة، أي أن معرفة الإنسان هي عبارة عن خبرة الإنسان يوما

^{٦٩} ابن النجار، مختصر التحرير شرح المختصر في أصول الفقه، تحقيق: محمد الزحيلي ونزید حماد، (الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٣)،

٣٠٣/١. وعبد النور بزا، نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي، ٤٠.

^{٧٠} أحمد الطيب، حديث في العلل والمقاصد، ١٠٦.

^{٧١} الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ٣٧١.

^{٧٢} عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ١٧/١٤. عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ٣٠٩.

^{٧٣} أبو المعالي الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، (يطلب

من مكتبة المثنى ببغداد)، ٢٥٩.

^{٧٤} عادل الشويخ، تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية، (طنطا: دار البشير للثقافة والعلوم، ط ١، ٢٠٠٠)، ٢٥.

بعد يوم. ٧٥

أما الماتريدية فقال البوطي أن التحسين والتقبيح عندهم عقليان، إلا أنهم لم يحكموا العقل من الوجهة الشرعية قبل مجيء الشرع.^{٧٦} لأنهم يرون أن العقل محصور فلذلك لا يستطيع أن يدرك كل شيء فيحتاج إلى الوحي في معرفته. ومع ذلك هم يرون أن ما يدرك بالعقل فلا يلزم أن يرد النص ليؤكدده.^{٧٧} ولكن جون إ. هار يرى أن الماتريدية لم يذهبوا إلى رأي الأشاعرة الذين اعتمدوا على الوحي فقط ولا إلى المعتزلة الذين اعتمدوا على العقل في معرفة الحسن والقبح من الأشياء، بل هم اعتمدوا على الاثنين معا.^{٧٨} وفي المقابل، وجد هيساشي أوبوتشي أن علاء الدين السمرقندي وهو من متبعي المذهب الماتريدي يقول إنهما شرعيان.^{٧٩} وقد عرف السمرقندي الحسن في اللغة بكون الشيء على وجه تقبل النفس ويميل إليه الطبع من حيث الاستمتاع به، وفي الشرع يعني القبول للشيء والرضا به. أما القبح فعكس ذلك.^{٨٠} وبعد معرفة التعريفات والآراء من المذاهب حول التحسين والتقبيح، نأتي إلى معرفة علاقتهما بالموضوع الذي نتكلم فيه وهو التعليل.

والعلاقة اللزومية بين التحسين والتقبيح العقليين وبين التعليل في علم الكلام هو أن المعتزلة يرون أن الفعل المعلن بالعرض أي الذي يقصد فاعله من ورائه غرضاً حسناً، يكون الفعل حسناً. وكذلك إذا كان غرض الفاعل قبيحاً، فيكون الفعل قبيحاً أيضاً. لذلك فحسن الفعل من دواعي إيقاع ذلك الفعل، ولما كانت أفعال الله كلها حسنة، لا يقبح منه شيء، كانت أفعاله جميعاً ذات علل وأغراض. والفعل الذي لم يكن فيه غرض فهو نوع من العبث، والعبث يدخل في الأصول القبيحة عند المعتزلة، والقبح مستحيل على الله تعالى، فيستحيل أن يخلو فعله تعالى من غرض.^{٨١} وصرح القاضي عبد

⁷⁵ Omar Farahat, *The Foundation of Norms in Islamic Jurisprudence and Theology*, 48.

^{٧٦} رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د. ت)، ٨٨.

^{٧٧} عادل الشويخ، تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية، ٢٨.

⁷⁸ John E Hare, *God's Command*, ed. 1, (Oxford: Oxford University Press, 2015), 220.

⁷⁹ Hisashi Obuchi, "'Ala' al-Din al-Samarqandi's Non-Realist Approach to Good (Hasan) and Bad (Qabih): Moral Ontology in Sixth/Twelfth-Century Maturidi Theology and Legal Theory", *BRILL: Journal of Islamic Ethics* (2024), 3.

^{٨٠} علاء الدين السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول، ط ١، (قطر: مطابع الدوحة الحديثة، ١٩٨٤)، ٤٥.

^{٨١} أحمد الطيب، حديث في العلل والمقاصد، ١١٥-١١٦.

الجبار عن ذلك بقوله إن الله لا يفعل لداع الحاجة بل لداع الحكمة التي هي لا توجب الفعل بدليل أن المرء قد يتصدق في وقت ولا يتصدق بوقت مع علمه بحسن تلك الصدقة.^{٨٢} وأضاف شلي أن مسألة التحسين والتقبيح فرع من مسألة أفعال العباد حيث إنها أول مسألة وقع فيها الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة.^{٨٣}

أما العلاقة بين التحسين والتقبيح وبين علم الأصول فيمكن أن نقول إن الأصوليين يحتاجون إلى تشريع الأحكام، لذلك بين الإسناوي أن من قال بأن التحسين والتقبيح عقليان فقد قال بأن الحاكم في تشريع الأحكام هو العقل، أما من قال إنهما شرعيان فالحاكم عنده هو الله تعالى أي الوحي.^{٨٤} بينما قال عادل الشويخ^{٨٥} بأن محل الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة في أن الحاكم هو المدرك والكاشف والمعرف للحكم لا المنشئ كما بينا سابقا في الكلام عن رأي المعتزلة في التحسين والتقبيح، لذلك فالحاكم عندهم أيضا الله تعالى.

وبعد أن قرروا أن العقل هو الذي يملك السلطة في تحديد كون الشيء حسنا أو قبيحا، استمروا بعد ذلك بالقول إن أفعال الله تعالى لا بد أن تكون حسنة دائما ولا يمكن أن يصدر منه شيء قبيح. ومن هنا نشأت فكرتهم عن الصلاح والأصلح. وذلك يعني أن أفعال الله تعالى بعباده يجب أن يكون صلاحا، لأنهم يرون أن عدم ذلك الصلاح سفه يستحق به الذم، أما وجوده فحكمة ومصلحة يستحق به المدح.^{٨٦} والمراد بكون الفعل واجبا على الله تعالى هو يلزم من فرض عدمه المحال.^{٨٧} إذن كل ما يقع على العبد في دنياه وآخرته من الفقر والغنى، والثواب والعقاب، حتى الخلود في النار صلاح له وأصلح لأن لو أخرجه الله منه ليعيد أفعاله القبيحة.^{٨٨} وهي لا تنفصل عن المسألة السابقة وهي

^{٨٢} عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ١١٦.

^{٨٣} محمد مصطفى شلي، تحليل الأحكام، ٩٨.

^{٨٤} جمال الدين الإسناوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، ط ١، (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٩)، ١٢٣/١ - ١٢٤.

^{٨٥} عادل الشويخ، تحليل الأحكام في الشريعة الإسلامية، ٢٤.

^{٨٦} عبد السلام بن إبراهيم، الشرح لمجوهرة التوحيد، (القاهرة: مكتبة دوائر الوراقين، ط ١، ٢٠١٧)، ٢٣٩.

^{٨٧} سيف الدين الأمدي، غاية المرام في علم الكلام، ٢٣٢.

^{٨٨} الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ٤٠٥.

التحسين والتقبيح. وفيها خلاف بين البغداديين القائلين بإيجاب الأصلح في الدنيا على الله تعالى، وبين البصريين القائلين بعدم إيجاب ذلك، ولكن مع ذلك فهم اتفقوا في وجوب الصلاح عليه تعالى ووجوب الأصلح في الدين.^{٨٩} وهم يرون أن الصلاح والنفع عبارتان لمعنى واحد.^{٩٠}

أما الأشاعرة فيقولون بعدم وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى، مع عدم إنكارهم بأن أفعاله تعالى اشتملت على خير وتوجهت إلى صلاح، وأنه لم يخلق أي شيء لأجل الفساد. لأنهم يرون وجود الفرق بين الكمال الذي يلزم وجود الشيء وبين الكمال الذي يستدعي وجود ذلك، لأن الأول كالصفة اللازمة، والثاني كالعلة الحاملة.^{٩١}

وفي هذا المطلب، رأينا كيف أن المعتزلة على الرغم من مخالفتهم رأي الأشاعرة إلا أنهم حرصوا على الحفاظ أن أفعال الله تعالى لا يمكن أن تكون عبثا. ومما لا بد أن نبينه أيضا أن ذلك الغرض الذي أثبتته المعتزلة لا بد أن يكون داعيا وباعثا لذلك الفعل، لأن نفيه يؤدي إلى أن يكون نظام العالم ومحاسن الشريعة كلها اتفاقية، وذلك يؤدي إلى كون الله تعالى ناقصا.^{٩٢} وبعد هذا المطلب سوف ننظر رأي الأشاعرة وردهم على رأي هذه الفرقة.

٢,٢. منكروا التعليل من المتكلمين

مناقشة الأشاعرة حول هذه المسألة هي استجابة لمقولات وإلزامات رأي المعتزلة، لأن من عادة الأشاعرة أنهم كلما ظهرت مقالة من المعتزلة ووطنوا فيها المخالفة، قام الأشاعرة بالرد عليهم.^{٩٣} لذلك إذا لاحظنا منهجهم في الكلام حول هذه المسألة، نرى أنهم بدأوا بعرض آرائهم في نفي الغرض عن أفعال الله تعالى، ثم ذكر أن المعتزلة يرون عكس ما قالوه أي أنهم يثبتون تعليل أفعال الله تعالى، ثم قرروا أن هذا الرأي الذي يقول به المعتزلة باطل، وبعد ذلك عرض حججهم في ذلك، الذي كان

^{٨٩} الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ٢٨٧-٢٨٨.

^{٩٠} عبد الجبار، المعنى في أبواب التوحيد والعدل، ٣٥/١٤.

^{٩١} الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ٤٠٠.

^{٩٢} محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، ٩٩.

^{٩٣} محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، ٩٨.

منهم من فصلوا فيه ومنهم من اختصروا. ولمعرفة آرائهم حول هذه المسألة، يمكننا تتبع مؤلفاتهم؛ حيث إنهم جعلوا عنوانا خاصا في إحدى مباحثهم صرحوا فيه رأيهم في نفي تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض. ومما لاحظنا فيه، أن رأي علماء الأشاعرة مستقر في هذه المسألة.

وكلام الأشاعرة في هذه المسألة بدأ بالمسألة الأكثر تحديدا، وهي مسألة خلق العالم.^{٩٤} والباقلاني من أوائل علماء الأشاعرة (ت ٤٠٣ هـ)، الذي عنون المباحث في كتابه "تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل" بـ "باب في أن صنع الله للعالم ليس لغرض"، واستمر بعد ذلك بالعنوان "مسألة في أن القديم لم يفعل العالم لعله". ولكن من جاء بعد الباقلاني كان كلامهم حول هذه المسألة عاما في جميع أفعال الله تعالى.

ووفقا للأشاعرة، لا يمكن نسبة السبب والغاية لأفعاله تعالى، لأن تلك النسبة لا يليق إلا بمن له احتياج. وتلك الحاجة هي التي تدفع الفاعل إلى السعي لتحقيق المنفعة وتجنب الضرر. وذلك السعي لا يظهر إلا في المخلوق الذي له إحساس بالذات والآلام.^{٩٥} فإذا اعتقد الفاعل أن فعلا ما سوف يجلب له اللذة، فإنه يشعر بالحاجة إلى فعل ذلك الفعل ليتحقق له تلك اللذة. وعلى العكس، إذا اعتقد أن فعلا ما سيجلب له الألم، فإنه سوف يحاول تجنبه. وأكد الأشاعرة، أن كل هذا الإحساس هو من سمات المخلوقات الحادثة، فلذلك لا يمكن أن تنسب إلى الله تعالى لأنه قديم. وإضافة إلى ذلك، فإن الله لا يحتاج إلى مثل هذه الدوافع لأنه يعلم كل شيء، سواء ما كان وما يكون وما سيكون. فإذا كان الله تعالى يعلم العواقب المترتبة على فعل ما، فلا يمكن أن يفعل لأجل الحصول إلى غاية معينة. فلذلك، فإن الله تعالى لا يحتاج إلى سبب أو غاية في أفعاله. لذلك، فخلق هذا العالم هو عبارة عن تحقيق إرادته وقدرته المطلقة، وكما أنه يقدر أن يخلق هذا العالم الذي عشنا فيه في هذا الوقت، فإنه يقدر أيضا أن يخلق العالم على صورة أخرى غير هذه الصورة، بل يقدر أن لا يخلق العالم أصلا. ونفى الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) الأغراض لأفعال الله تعالى، مع تجويزه إثبات بأن أفعال الله تعالى

⁹⁴ Rami Koujah, Divine Purposiveness and Its Implications in Legal Theory: The Interplay of Kalam and Usul al-Fiqh, 173.

⁹⁵ أبو بكر الباقلاني، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، ط ١، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧)، ٥٠.

شرعت لمصالح الإنسان، حيث قال في شفاء الغليل، "والله تعالى منزّه عن التأثير بالأغراض والتغير بالدواعي والصوارف، ولكنها شرعت لمصالح الخلق، نعقل ذلك من الشرع لا من العقل." وذلك حين تكلم عن أن الأحكام الشرعية لها أسرار وحكم ثم بين بأن إثباتهم تلك الأسرار والحكم لا يعنى أنهم تراجع على الله تعالى، فيؤدي إلى قول المعتزلة في وجوب رعاية الصلاح عليه تعالى.^{٩٦}

أما في الاقتصاد في الاعتقاد فأكد الغزالي قدرة وإرادة الله تعالى المطلقة عن طريق ربط هذا الكلام بمسألة التحسين والتقبيح والصلاح والأصلح التي هي من القواعد التي اعتمد عليها المعتزلة. وأوضح الغزالي بأن لا داعي لنقول بأن أفعال الله تعالى معللة حتى تكون أفعاله حسنة، لأن الأشاعرة ينفون أصلاً الإيجاب على الله تعالى، فلا يجب أن تكون أفعاله حسنة دائماً ولا يجب عليه الصلاح ولا الأصلح.^{٩٧} وذلك مما أكدّه الإيجي أيضاً حيث قال، "وبعد أن بينا من أنه لا يجب عليه شيء فلا يجب أن يكون فعله معللاً بغرض، ولا يقبح منه شيء فلا يقبح أن تخلو أفعاله عن الأغراض بالكلية".^{٩٨}

وقد فصل الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ) وفخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) الكلام حول هذه المسألة، حيث قالوا إن نفيه ذلك الغرض يشمل الغرض الذي كانت الفائدة منه تعود إلى العباد، ناهيك عن الذي يعود إلى الله تعالى. لأن التي تكون علة لأفعاله تعالى عند الأشاعرة هي صنعه تعالى ولا علة لصنعه، حيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل. لأن لو لم تتوقف العلة عنده تعالى ليؤدي إلى التسلسل وهو محال.^{٩٩} وذلك يؤكد مطلق إرادة الله تعالى وقدرته كما حافظ على ذلك السابقون.

وعلاوة على ذلك، أكد الشهرستاني قول الباقلاني في نفي الاحتياج على الله تعالى، حيث قال بأن الله تعالى غني على الإطلاق، فلا يحتاج إلى أي شيء خارج عنه تعالى. لذلك، لو كان أفعال الله

^{٩٦} أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ٢٠٤.

^{٩٧} أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، (لبان: سقيفة الصفا العلمية، ٢٠١٧)، ٣٢٢-٣٢٤.

^{٩٨} الشريف الجرجاني: المواقف بشرح السيد الشريف الجرجاني، تعليق: محمد قمر الدولة ناصف، (القاهرة: نور اليقين للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٢٢)، ٨/٢٢٤.

^{٩٩} الشهرستاني، نهاية الإقدام، ٣٩٧-٣٩٨. فخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين، تحقيق: محمود عبد العزيز محمود، ط ١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩)، ٢٤٥.

تعالى لا بد أن تكون معللة بغرض معين، فذلك يعني أن الله تعالى يحتاج إلى ذلك الغرض ليكون كاملاً. وكونه مستكملاً بذلك الغرض يدل إلى كونه ناقصاً إن لم يحصل على ذلك الغرض.^{١٠٠} لذلك، فلا تكون أفعاله تعالى معللة، لكونه كاملاً بنفسه ولا يحتاج إلى أي شيء آخر لحصول ذلك الكمال. وبين الرازي أن كون الله تعالى مستكملاً بغيره محال، لأن تحصيل المصلحة وعدم تحصيلها بالنسبة إلى الله تعالى سواء، وما كان كذلك يستحيل أن يكون له غرضاً، لعدم حصول الترجيح.^{١٠١} وبين الرازي أيضاً في المحصل أن ذلك الغرض كالوسيلة لوجود الفعل، والله تعالى لا يحتاج إلى أي شيء من الوسيلة لأنه قادر على إيجاد ذلك الفعل ابتداءً. ومن كان الحصول على ذلك الفعل بدون واسطة أسهل له من الحصول عليه بالواسطة، فالحصول على ذلك الفعل بالواسطة يكون عبثاً.^{١٠٢}

وبين الشهرستاني أيضاً أنه على الرغم من رفض الأشاعرة المطلق للغرض المطلق، فإنهم لا ينكرون أن كل فعل من الأفعال يحتوي على الحكمة ولا يوجد أي شيء خلقه الله تعالى لأجل الفساد. لذلك، أكد الشهرستاني على أهمية التمييز بين الكمال الذي يلزم وجود الشيء وبين الكمال الذي يستدعي وجود الشيء، حيث إن الأول كالصفة اللازمة، والثاني كالعلة الحاملة.^{١٠٣}

وبالنسبة للفوائد التي تعود إلى العباد فهي منفية أيضاً عند الأشاعرة. حيث فصل الآمدي (ت ٦٣١ هـ) استحالته بالدليل أن هناك كثيراً من الأمور في هذه الدنيا التي لا يقدر عقلنا أن نعرف فائدتها. حيث إننا لا ندري لماذا خلق الله تعالى الحيوانات والنباتات المختلفة، ولماذا يجب أن تكون تلك الحيوانات والنباتات بذلك العدد الكبير من الأنواع. وبالإضافة إلى ذلك، ما الفائدة من الآلام والمشقة في الحياة، وما الفائدة التي يحصل عليها الشخص الذي قدره الله تعالى أن يعيش في الجحيم إلى الأبد. وما الغرض من خلق الشياطين، ولماذا قدر لهم أن يضللوا البشر. ولماذا قدر الله على الأنبياء

^{١٠٠} الشهرستاني، نهاية الإقدام، ٣٩٩.

^{١٠١} فخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين، ٢٤٥. ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، (القاهرة:

مكتبة الكليات الأزهرية، د. ت)، ٢٠٥، ونهاية العقول في دراية الأصول، (بيروت: دار الدخائر، د. ت)، ٢٩٠/٣.

^{١٠٢} فخر الدين الرازي، الأربعين في أصول الدين، ٢٤٦. وفخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء

والمتكلمين، ٢٠٥.

^{١٠٣} الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ٤٠٠.

أن يموتوا إذا كان دورهم هو إرشادنا إلى الطريق الصحيح.^{١٠٤} وقول الآمدي هذا يدل على أن رأي الأشاعرة في أن العقل البشري عند المتقدمين محدود جدا، وهو تحت مرتبة الوحي.

وقد عنون الآمدي أحد المباحث في كتابه "أبكار الأفكار" بـ "في أنه لا يجب رعاية الغرض، والمقصود في أفعال الله تعالى وأنه لا يجب عليه شيء أصلا".^{١٠٥} أما في غاية المرام فعنوانه "في نفي الغرض والمقصود عن أفعال واجب الوجود".^{١٠٦} ويظهر هنا، أن الصيغة التي استعملها الآمدي في الأبكار هي عبارة عن نفي الإيجاب، أما في الغاية فعبارة عن النفي إطلاقا. ويرى خوجة أن نفي الآمدي الإيجاب في الأول يدل على جواز وإمكان وقوع ذلك الغرض عنده^{١٠٧}، لكن كلامه في الغاية يؤكد رأيه في نفي ذلك الغرض حيث أكد بالقول: "فقد بان من هذه الجملة أن الغرض في أفعال الله تعالى ووجوب رعاية الصلاح والأصلح عليه مستحيل".^{١٠٨}

وما زال علماء الأشاعرة الذين أتوا بعدهم يعتمدون على هذا الرأي؛ فقد عنون عض الدين الإيجي (ت ٧٥٦ هـ) إحدى المباحث في كتابه المواقف بـ "في أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض".^{١٠٩} وسعد الدين التفتازاني (ت ٧٩٣ هـ)، تكلم عن هذه المسألة في كتابه "شرح المقاصد" حيث جعل عنوانا "جواز تكليف ما لا يطاق ولا تعلل أفعاله تعالى" وبين فيه أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض، لكن هناك طريقتان في فهم هذه المسألة؛ إما يفهم بـ "عموم السلب ولزوم النفي" فيكون امتناع التعليل، وإما بـ "سلب العموم ونفي اللزوم" فيكون معناه ليس بلزوم في كل فعل الله أن يكون فيه غرض لكن جواز وقوعه إن وجد.^{١١٠} أما السنوسي (ت ٨٩٥ هـ)، فقد جعل عنوانا في كتابه "شرح العقيدة الكبرى"، "استحالة كون أفعاله وأحكامه تعالى لعل وغرض". وبين بأن لا

^{١٠٤} سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ٢٢٧-٢٢٨.

^{١٠٥} سيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، ١٥١/٢.

^{١٠٦} سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ٢٢٤.

¹⁰⁷ Rami Koujah, Divine Purposiveness and Its Implications in Legal Theory of "Kalam" and "Usul al-Fiqh", 184.

^{١٠٨} سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ٢٢٨.

^{١٠٩} الشريف الجرجاني: المواقف بشرح السيد الشريف الجرجاني، ٧٤٠/٢.

^{١١٠} سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، (بيروت: عالم الكتب، ط ٣، ١٩٩٨)، ٣٠١/٤-٣٠٢.

علة لشيء من الأفعال مشتملة على حكمة تبعته على إيجاد ذلك الفعل أو إعدامه. وقيل في هامشه بالفرق بين العلة والحكمة.^{١١١}

ومن سرد آرائهم سابقا ظهر أن الأشاعرة اتفقوا على نفي التعليل لأفعاله تعالى، ومع ذلك فهم يقولون بجواز التعليل بالحكمة أيضا، ولكن مع رفضهم تسمية تلك الحكمة بالغرض، لأنهم يرون أن الغرض نوع من الإيجاب والاضطرار الذي ينافي الإرادة والاختيار في فعله تعالى.^{١١٢} والفرق بين الحكمة والغرض عندهم هو أن الحكمة ليست تابعة لغرض يتحقق ولا لفوائد تترتب عليها، والحكمة ليست أمرا آخر وراء عين الفعل الإلهي، بل هي وصف ذاتي للفعل الإلهي. أما الغرض فالفاعل يكون مستكملا به، ويلزمه النقص في فعله إن لم يتحقق. ولكن مع موافقتهم مع القائلين بالتعليل في إثبات تلك الحكمة في أفعاله تعالى، لم تكن الحكمة التي قصدها الأشاعرة عين ما قصدها المعتزلة، حيث إن الحكمة عند المعتزلة تعني غاية وغرض وعلة باعثة على الفعل وزاد على ذلك أنها عائدة إلى المخلوق، أما عند الأشاعرة فهي كما ذكرت سابقا.^{١١٣} لذلك، فالآيات التي من ظاهرها تدل على وجود التعليل مثل قوله تعالى في سورة الذاريات الآية ٥٦: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ)، يرى الأشاعرة أنها لا تدل على ذلك أي ليست هي العلة الحقيقية بل العلة الجعلية.

ومن النافين للتعليل أيضا الماتريدية، حيث ذهبوا إلى نفس ما قاله الأشاعرة في أن أفعال الله تعالى لا تعلل بالأغراض لأنهم يرون أن الله تعالى غني مطلق، وأنه لا يحتاج إلى أي شيء من غيره،^{١١٤} لذلك فهو يرى أن السؤال بـ "لم" حول أفعال الله تعالى غير جائز. لكن مع ذلك فهم من القائلين بلزوم تعليلها بالحكمة، لرأيهم أن الحكمة هي وصف ذاتي لفعله تعالى وأن الله منزّه عن السفه والعبث، والتعليل بها عندهم على سبيل التفضل والإحسان لا الوجوب كما ذهب إلىه المعتزلة^{١١٥}، وقال أبو منصور الماتريدي بأن من كان معرفته عن الله تعالى حق لعرف بأن أفعاله تعالى لا تخلو عن الحكمة.^{١١٦}

^{١١١} السنوسي، شرح العقيدة الكبرى، (دمشق: دار التقوى، ط ١، ٢٠١٩)، ٥٢٩.

^{١١٢} أحمد الطيب، في المصطلح الكلامي والصوفي، ط ١، (القاهرة: دار القدس العربي، ٢٠١٩)، ٥٦.

^{١١٣} أحمد الطيب، حديث في العلل والمقاصد، ١٢٤-١٢٦.

^{١١٤} عواد محمود عواد سالم، "تعليل أفعال الله تعالى بين الفرق الكلامية، ٢٣٦٣.

^{١١٥} رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ٨٩.

^{١١٦} أبو منصور الماتريدي، التوحيد، (الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، د. ت)، ٢١٦.

وذكر رأيه في الجمع بين عدم جواز التعليل وبين لزوم وجود الحكمة بقوله "الويل بمن يظن به الحاجة أو في فعله سفه" ^{١١٧} وذلك حين تكلم في جواب سؤال لم خلق الله الخلق. ومع إلزامه وجود الحكمة لم يلزم الماتريدي معرفتها، بل منها ما تدرك وما لا تدرك، لذلك قال: ظهر لنا بعضها وخفي علينا البعض الآخر. ^{١١٨}

٣. التعليل عند الأصوليين

إن البيان عن الحكمة من الأحكام قد جاء القرآن الكريم والسنة النبوية ولو لم يأتيا بقواعد تفصيلية منضبطة، أما في القرآن الكريم فقد بين الله تعالى الحكمة من تشريع الزكاة التي هي دفعا لرذيلة البخل، حيث قال الله تعالى في سورة آل عمران الآية ١٨٠، " (وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا ءَاتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخُلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ)"، كما شرع القصاص زاجرا عن القتل، حيث قال تعالى في سورة البقرة، الآية ١٧٩، " (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)". كما وضحت السنة النبوية الحكمة من تعيين بعض أوقات الصلاة في أوقات محددة، مثل الصلاة بعد الزوال، حيث قال رسول الله ﷺ عن عبد الله بن السائب: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُصَلِّي أَرْبَعًا بَعْدَ أَنْ تَزُولَ الشَّمْسُ قَبْلَ الظُّهْرِ، وَقَالَ: " (إِنَّهَا سَاعَةٌ تُفْتَحُ فِيهَا أَبْوَابُ السَّمَاءِ، وَأُجِبُ أَنْ يَصْعَدَ لِي فِيهَا عَمَلٌ صَالِحٌ)". ^{١١٩} كما شرع الاستنثار لأجل حكمة معينة، حيث روي عن أبي هريرة ؓ عن رسول الله ﷺ، " (إِذَا اسْتَيْقَظَ - أَرَاهُ - أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَتَوَضَّأَ فَلْيَسْتَنْثِرْ ثَلَاثًا، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَبِيتُ عَلَى خَيْشُومِهِ)". ^{١٢٠}

ومن هذا البيان نرى أن البحث عن الحكم والأسرار من الشريعة قد وجد منذ البداية وليس بالأمر

^{١١٧} أبو منصور الماتريدي، التوحيد، ٩٧.

^{١١٨} محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، ٩٧.

^{١١٩} أخرجه الترمذي في سننه، ٢٦/٢ الرقم ٤٨٦، هذا حديث حسن غريب. (الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (دار الرسالة العالمية، ط ١، ٢٠٠٩).

^{١٢٠} أخرجه البخاري، في صحيحه، ١١٩٩/٣، الرقم ٣١٢١ (البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغي، (دمشق: دار ابن كثير، ط ٥، ١٩٩٣)).

^{١٢١} شاه ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، ٤٤-٤٩.

الجديد، إلا أنه يكون لمجرد الكشف عن محاسن الشريعة ولا يكون أساسا بني عليها الأحكام كما فعله المعاصرون.

وكما بينا سابقا أن محل الخلاف في هذه المسألة هي في التعليل بنفس الحكمة أي بالمشقة وبعبارة الشيخ بخيت كما نقله الشلبي هو في الوصف المناسب لشرعية الحكم. والمثال على ذلك هو تعليل جواز قصر الصلاة بالمشقة نفسها.^{١٢٢} وقد اختلفوا فيه إلى القائلين بالجواز، والقائلين بالمنع، وتفصيل ذلك فيما يلي:

٣،١. منكروا التعليل من الأصوليين

خير من يصور فكرة منكري التعليل في الأحكام هو فخر الدين الرازي، حيث إنه الوحيد الذي ذكره الشاطبي كالمُنكر للتعليل^{١٢٣}، كما جعله ابن تيمية وابن القيم الجوزية هدفا رئيسيا حين عرض فكرته في العقلانية المتعلقة بالإله.^{١٢٤} ولكن مع ذلك، قد نسب بعض العلماء مثل الآمدي والإسناوي رأي الجواز إلى الرازي، لقول الرازي أن المناسبة تفيد ظن العلية، والظن يجب العمل به.^{١٢٥} كما نسب أيضا الريسوني ذلك الرأي إليه، وزاد على ذلك بأن نسبة منع التعليل إلى الرازي غير مطابق له لأن ذلك يؤدي إلى تسوية رأيه برأي الظاهرية.^{١٢٦}

وقد رد الشيخ أحمد الطيب تلك النسبة، مبينا بأن كلام الرازي الذي جعله الريسوني شاهدا على زعمه، ليس هو الكلام الذي يعبر عن رأي الرازي، بل هو حكاية الرازي عن رأي وحجج خصمه، الذي قام الرازي برده بعد ذلك.^{١٢٧} وقد قام أحد الباحثين بالرد على من استدل بقول الرازي بأن الأقرب جوازه، وقال بأن الرازي في أول أمره قال بجواز التعليل بالحكمة ثم استقر بعد ذلك إلى منعه

^{١٢٢} الإسناوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، ٩٠٩.

^{١٢٣} أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، ١١/٢.

^{١٢٤} Abdul Rahman Mustafa, *From God's Nature to God's Law*, 111.

^{١٢٥} فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٩٢)، ٢٨٧/٥.

^{١٢٦} أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٤، ١٩٩٥)، ٢٣١-٢٣٨.

^{١٢٧} أحمد الطيب، حديث في العلل والمقاصد، ١٣٤-١٣٦.

الوارد في كتاب المعالم، بالدليل أن كتاب المعالم كتب بعد كتاب المحصول.^{١٢٨} ولكن القائل بذلك الدليل أصلاً قد أخطأ في فهم النص، لأن المراد من قول الرازي بأن الأقرب جوازه هو الأقرب عند الفقهاء، بالدليل أنه جاء بعد ذلك قول "لنا" مبيناً رأيه في نفي التعليل. ووضع القرافي مثلاً في كتابه التنقيح وهو المختصر للمحصول بالتعليل بذهاب العقل الذي هو الموجب لجعل الإسكار علة لحزمة الخمر.^{١٢٩}

واستدل على منعهم التعليل بالحكمة بمسألة وصف الرضاع سبب حرمة النكاح، حيث قال، "والحكمة من هذه الحكم هو أن جزء المرأة صار جزءاً للرضيع، لأن لبنها جزؤها وقد صار لحماً للجنين، فأشبهه منها الذي صار جزءاً للجنين، فكما أن ولد الصلب حرام فكذلك ولد الرضاع. فإذا كانت هذه هي الحكمة، فلو أكل جنين قطعة من لحم امرأة فقد صار جزءاً جزءاً، فكان يلزم التحريم ولم يقل به أحد". والمثال الآخر هو في مسألة حد الزنا، إذا كان تعليله بحكمته التي هي اختلاط الأنساب، وقال، "إذا أخذ رجل صبيانا صغاراً وفرقهم إلى حيث لم يرههم آبائهم حتى صاروا رجالاً ولم يعرفهم آبائهم، فاختلطت أنسابهم حينئذ، فينبغي أن يجب عليه حد الزنا لوجود حكمة وصف الزنا، لكنه خلاف الإجماع".^{١٣٠} ومن هذا المثال نرى كيف أن التعليل بالحكمة في مسألة الرضاع يؤدي إلى تحريم ما لم يكن حراماً عند الفقهاء. لذلك، منع التعليل بها.

٣,٢. مثبتوا التعليل من الأصوليين

قال الإسناوي أن هذا الرأي هو المختار عند البيضاوي حيث إنه قام بالرد على القائلين بمنع التعليل بالحكمة لعدم إمكان معرفة مقدارها.^{١٣١} وغير ذلك، قد نسب أيضاً الإسناوي هذا الرأي إلى

^{١٢٨} رائد نصري جميل أبو مؤنس، "التعليل بالحكمة وأثره في قواعد الفقه وأصوله"، رسالة الماجستير بالجامعة الأردنية، ٢٠٠١، ١٦٠-١٦١.

^{١٢٩} شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٤)، ٣١٦.

^{١٣٠} شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، ٣١٦. وشهاب الدين القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، د. ت)، ٨/٣٥٠٠.

^{١٣١} الإسناوي، نهاية السؤل، في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، (الجزائر: الشركة الجزائرية اللبنانية، ط ١، ٢٠٠٦)، ٩٠٩.

ابن الحاجب (ت ٦٤٦ هـ)، وهؤلاء الذين يجوزون التعليل لم يكونوا من المجوزين مطلقا، بل وضعوا شروطا لذلك وهو أن لا تكون الحكمة مجردة أو خفية غير منضبطة.^{١٣٢} وبين ابن السبكي والعسد في شرحهما على المختصر سبب جواز التعليل بتلك الحكمة المنضبطة، وهو لأن الحكمة هي المقصودة من الشارع، وكون الوصف معتبرا بسبب خفاء الحكمة وعدم انضباطها.^{١٣٣} وقد اختار البيضاوي أيضا (ت ٦٨٥ هـ) القول بجواز التعليل بالحكمة، وذلك ظاهر في رده على القائلين بأن التعليل بالحكمة الغير المنضبطة غير جائز.

وذهب الغزالي إلى جواز التعليل بالحكمة، حيث إن الحكمة عنده تعني العلة المخيلة والمعنى المناسب. ومثل الغزالي ذلك بمسألة منع قضاء القاضي عند الغضب، حيث إن الحكمة من هذا المنع هو أنه يدهش العقل، ويزيح عنه أبواب الصواب، ويمنعه من استيفاء الفكر في طلب النصفة، وتحري العدل في القضية. لذلك فالذي يكون مانعا للغضب ليس مجرد الغضب، بل يتضمن فيه أيضا كل حال القاضي الذي يؤدي إلى أن يدهش العقل أيضا. لذلك فلا يجوز أيضا أن يقضي لمن أصابه الجوع المفرط والألم المبرح. والمثال الآخر هو في قياس حكم المجنون على حكم الصغير، حيث قال، "إن الصغير مولي عليه، فنحن نقيس عليه المجنون، لأننا نعقل الحكمة في نصب الصغير سببا للولاية، وهو ضعف العقل والافتقار إلى الناظر، فنقيس به المجنون." ^{١٣٤} وقد رد الغزالي على القائلين بمنع التعليل بالحكمة لكونها ثمرة وأن الثمرة تحصل بعد الفعل، وذلك بوضع المثال في مسألة القصاص، حيث إن تعليلها بالزجر ممنوع لكون الزجر حكمة، والحكمة هي ثمرة تحصل بعد القصاص، وتتأخر عنه. فبين الغزالي بأن التعليل هنا ليس بنفس الزجر بل بالحاجة إلى الزجر، والحاجة سابقة على

^{١٣٢} ابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل في شرح مختصر الأصول والجدل، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٨٥)، ١٦٩.

وابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، ١/١٠٤٠.

^{١٣٣} عسد الدين الإيجي، شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد دوكوري، (بلاطو: دار الثقافة للطباعة والنشر، ط ١، ٢٠٢٢)، ٢٩ -

٣٠. وتاج الدين السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمد معوض، ط ١، (بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٩)،

١٧٨/٤.

^{١٣٤} أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ٦١٣. وأبو حامد الغزالي، المستصفى، (بيروت: دار

الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٣)، ٣٣٠.

وإضافة إلى ذلك، لم ير الغزالي أن جميع الأحكام يمكن معرفة حكمها، بل منها ما لا تعرف فلا يقاس عليها، وخاصة فيما يتعلق بالعبادات حيث قال، "ما يتعلق من أحكام العبادات والمقدرات، فالتحكمات فيها غالبية، واتباع المعنى نادر... والمراد بالاحتكام هو ما خفي علينا وجه اللطف فيه؛ لأننا نعتقد أن لتقدير الصبح بركعتين، والمغرب بثلاث، والعصر بأربع-سرا، وفيه نوع لطف وصلاح للخلق، استأثر الله تعالى فيه بعلمه، ولم نطلع عليه، فلم نستعمله، واتبعنا فيه الموارد." ١٣٦ وقال أيضا شيخه الجويني، "أما ما يثبت برسم الشارع ولم يكن معقول المعنى فلا يسوغ القياس فيه كورود الشرع بالكبير عند التحريم والتسليم عند التحليل... فمن أراد أن يعتبر غير التكبير بالتكبير مصيرا إلى أنه تجميد وتعظيم فقد بعد بعدا عظيما، وزال من القاعدة الكلية فإن إيجاب الذكر عند التحليل ليس معقول المعنى." ١٣٧

والمراد بالجواز في هذا الرأي هو الجواز بالشروط وهو الانضباط. وبين الآمدي بأن المراد بالضابط عنده هو الوصف الظاهر المشتمل على الحكمة المقصودة للشارع من شرع الحكم. ١٣٨ وتفصيل ذلك هو أن الوصف الظاهر المنضبط ولو اشتمل على الحكمة الغير المنضبطة بنفسها، أو الحكمة الخفية، يجوز التعليل بذلك الوصف. وحيث إنه يرى أن الحكمة هي مقصودة من الشارع، فإذا وجدت الحكمة مساوية في الظهور والانضباط بالوصف، فهي أولى لتكون علة. وقد قال الصفي الهندي نفس القول في كتابه نهاية الوصول في دراية الأصول وكذلك ابن السبكي (ت ٧٧١ هـ) بقولهما أن "هذا لا يتأتى إلا إذا كانت الحكمة مضبوطة يمكن معرفة مقاديرها، فإنها إذا لم تنضبط لا يمكن معرفة مقاديرها فيتعذر حصول الظن بالمقدمتين." ١٣٩

١٣٥ أبو حامد الغزالي، المستصفى، ٣٣٠.

١٣٦ أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ٢٠٣-٢٠٤.

١٣٧ أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٧)، ٩٣/٢.

١٣٨ سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الفقه، ٢٠٢/٣.

١٣٩ الصفي الهندي، نهاية الوصول في دراية الأصول، (مكة المكرمة: المكتبة التجارية، د. ت)، ٣٤٩٤/٨. وتاج الدين ابن السبكي - تقي الدين السبكي، الإجماع في شرح المنهاج، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٨٤)، ١٤١/٣.

والكلام عن التعليل بالحكمة لا ينفك عن الشاطبي المعروف بالمعلم الأول في المقاصد. وفي أول وهلة نقول بأن الشاطبي من المجوزين التعليل بالحكمة، ولكن المشكلة، ما هي الحكمة الذي يقصدها الشاطبي هل هي نفس الحكمة التي يعنيها السابقون أو غيرها. ولمعرفة موقفه ذلك، من الممكن أن ننظر إلى تعريف العلة عنده الذي هو الحكم والمصالح المتعلقة بالأوامر أو الإباحة، والمفاسد المتعلقة بالنواهي. فالعلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنتها أي لا التي جعلها الشارع سببا للحكم لكونه منضبطا.^{١٤٠} ومثل الشاطبي لذلك بالمشقة التي هي علة لقصر الصلاة وليس السفر كما قال السابقون. ومن هذه الكلمات نفهم أن الشاطبي قد قال بجواز التعليل بالحكمة المجردة أي الغير المنضبطة مثل المشقة. ولكن الشاطبي قال في موضع آخر بأن المعتبر عنده ليكون علة في مسألة قصر الصلاة هو السفر وليس المشقة لكونها غير منضبطة.^{١٤١} وحاول الباحث عابد السفياني بتحقيق هذه المسألة وقال بأن الشاطبي قد سمى العلة عند الأصوليين سببا، والحكمة عند الأصوليين علة.^{١٤٢} لذلك، يقول الشاطبي في المثال بأن السفر هو سبب في قصر الصلاة والمشقة هي علة فيه. والمثال الآخر الذي يمكن أن يكون دليلا على أن الشاطبي من القائلين بأن الحكمة التي تجوز أن تكون علة تشترط أن تكون منضبطة كما شرط ذلك المتقدمون هو أن المعتبر في مسألة البلوغ القابل للتكليف هو الاحتلام وليس حصول العقل لكونه غير منضبط.^{١٤٣}

ومن تحليلي السابق حول موقف الشاطبي من التعليل بالحكمة الذي يدور حول تعريف الحكمة بالمعنى الأول، إلا أن في الحديث عن المصالح دائما تدل على أنه قد تطرق إلى تعليل الحكمة بالمعنى الثاني الذي هو المترتب على الحكم، وذلك ظاهر أيضا من زعم كثير من المقاصديين في أن نقطة انطلاقهم هي الشاطبي. ولكن مع ذلك لا بد أن نبين أيضا بأن الشاطبي شرط المصالح التي يجوز أن تكون علة عنده هي التي وضعها الشارع لا التي أثبتها المكلف، لأن التي وضعها المكلف نسبية.^{١٤٤} وتلك المصالح سواء المتعلقة بالدينية أو الأخروية لا تعرف إلا بالشرع، حيث رد فيه الشاطبي القائلين

^{١٤٠} أبو إسحاق الشاطبي، *الموافقات*، ١/٤١١.

^{١٤١} أبو إسحاق الشاطبي، *الموافقات*، ١/٤٨٥.

^{١٤٢} عابد السفياني، *الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية*، (مكة المكرمة: مكتبة المنارة، ١، ١٩٨٨)، ٣٩٧.

^{١٤٣} أبو إسحاق الشاطبي، *الموافقات*، ١/٣٩٧.

^{١٤٤} أبو إسحاق الشاطبي، *الموافقات*، ٥/٤٢.

إن مصالح الدنيوية تعرف بالضرورات، والتجارب، والعادات، والظنون المعتبرات بقول، "أما ما قال في الدنيوية، فليس كما قال من كل وجه، بل ذلك من بعض الوجوه، دون بعض، ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة، تبين به ما كان عليه أهل الفترة: من انحراف الأحوال عن الاستقامة، وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام.^{١٤٥}

ومن عرض آراء هؤلاء الأصوليين يتضح أن المتقدمين اختلفوا في جوازه. ومما لا بد أن نشير إليه هو أن الأصوليين مهما قالوا بجواز التعليل بالحكمة لكنهم وضعوا الشرط وهو أن تكون الحكمة ظاهرة منضبطة.

٣,٣. أدلة المانعين والمثبتين

وبعد أن ناقشنا منهج التعليل بالحكمة عند الأصوليين سواء كان عند المثبتين أو النافين، سنتطرق في هذا المطلب إلى عرض الحجج والأدلة التي قدمها الرافضون وتتبعها إجابة مؤيديها.

والتعليل بالحكمة ممتنع بسبب أن الحكمة التي هي جلب المصالح ودفع المفسدات من الأمور الباطنية فلا يمكن معرفة مقاديرها، وإن وجدت تلك الحكمة في الأصل فلا نعرف هل وجدت في الفرع بنفس المقدار أو لا.^{١٤٦} والمثال على ذلك هو أن الحكمة من جواز قصر الصلاة هي المشقة التي هي مختلفة من شخص إلى الآخر، فلو كان قصر الصلاة جائزا بعلّة المشقة، ليوّدي ذلك إلى جواز القصر لمن له المشقة من غير المسافرين. فلذلك تسقط العبادة عن كثير من العباد.

وبين الرازي أن هذه الحجة اعتمدت على عدم إمكان الحصول إلى ظن أن الحكم المعين في الأصل معلل بالحكمة المعينة، وظن حصول تلك الحكمة الواردة في الأصل في صورة أخرى في الفرع؛ والدليل على عدم حصول إمكان ذلك الظنين هو أن الحكم إما أن يعلل بالحاجة المطلقة أو بالحاجة المخصوصة. ويستحيل أن يكون الحكم معللا بالحاجة المطلقة لأن ذلك يؤدي إلى كون جميع الحاجة معتبرة، أما كونه معللا بالحاجة المخصوصة فباطل أيضا بسبب أن الحاجة هي من الأمور الباطنية

^{١٤٥} أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، ٢/٧٧.

^{١٤٦} سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ٣/٢٠٢.

يصعب معرفة مقاديرها.^{١٤٧} إذن، فالمانعون للتعليل يرون أن الحكمة من الأمور الباطنية التي لا يمكن أن نعرف مقاديرها المعينة، لذلك إذا لم يمكن معرفتها فناهيك أن تبني عليها الأحكام الجديدة.

وأجاب المثبتون على الحجة السابقة بقولهم إن المناسبة -التي تعني استدلال كون الوصف المشتمل على المصلحة على كونه علة- تكون دليلا على إمكان الحصول على الظنين المذكورين. لأن الاستدلال يمكن أن يكون بما يشتمل على مطلق المصلحة أو المصلحة المعينة. أما الاستدلال بالمصلحة المطلقة فباطل لأن ذلك يؤدي إلى كون جميع المصلحة معتبرة. وأما الاستدلال بالمصلحة المعينة فإما أن يمكن اطلاعه أو ليس ممكنا. والمختار هو يمكن اطلاعه وهو اطلاع القدر المشترك بين المصلحة الواردة في الأصل والواردة في الفرع.

وقد أجاب بعض المثبتين أيضا بقولهم إن التعليل يكون بالقدر المشترك بين الصورتين، لأنه حصل في الأصل قدر معين من المصلحة، وفي الفرع قدر معين، وكل مقدارين فلا بد وأن يكون بينهما اشتراك في قدر معين، وذلك القدر المشترك يناسب التعليل به، لكونها مصلحة مطلوبة الوجود. وقال الرازي بأن هذا الدليل ضعيف.^{١٤٨}

والحجة الثانية التي قدمها المانعون هي أن لو صح التعليل بالحكمة لما صح تعليله بالوصف، ولكن التعليل بالوصف جائز، إذن فتعليله بالحكمة غير جائز. والدليل على لزوم صحة التعليل بالحكمة بعدم التعليل بالوصف هو الإجماع القائل بأن لا شريعة إلا ولها فائدة تعود إلى العبد سواء كان وجوبا أو تفضلا. لذلك فالمؤثر الحقيقي هو الحكمة. والوصف ليس له التأثير بل يكون مؤثرا لكونه مشتملا على تلك الحكمة المؤثرة.^{١٤٩} وهذا الدليل يقول بأن لا يمكن أن يقع أثر بسبب وجود المؤثرين، بل لا بد من أثر واحد إما أن يؤثره العلة القياسية أو الحكمة، وإثباتهم الأول في هذا الدليل يؤدي إلى إبطال الثاني مباشرة.

وأجاب المثبتون عن تلك الحجة بقولهم إن كان التعليل بالحكمة راجحا على التعليل بالوصف

^{١٤٧} فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ٢٨٨/٥.

^{١٤٨} فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ٢٩٤.

^{١٤٩} فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ٢٩٤.

من وجه أن الحكمة هي الأصل لكونها مقصودة من الشارع، فالتعليل بالوصف أيضا راجحا على التعليل بالحكمة من وجه آخر ألا وهو سهولة الاطلاع عليه.

وبين القرافي رد المثبتين على ذلك وهو أن لو جاز التعليل بالحكمة لما جاز التعليل بالوصف. لكن منع التعليل بالوصف مخالف للإجماع، لذلك فيجوز التعليل بالحكمة. ودليل لزوم جواز التعليل بالحكمة بعدم جواز التعليل بالوصف هو أن التعليل بالوصف يكون حين تعذر التعليل بالحكمة، لكن التعليل بالحكمة لم يكن متعذرا.^{١٥٠} إذن، أن المثبتين للتعليل وضعوا الشرط ليكون الوصف علة بنيت عليها الأحكام، وذلك أن تكون الحكمة متعذرا، وإن لم تكن الحكمة متعذرا فلا يجوز التعليل بالوصف. وإضافة إلى ذلك، فإنهم لم يروا وقوع الإجماع على أن التعليل يكون بالوصف، بدليل أن منكري القياس والمتكلمين من الأشاعرة يمنعون ذلك، فلا يوجد الإجماع.^{١٥١}

أما الحجة الثالثة عند المانعين فهي: لو جاز التعليل بالحكمة لوجب طلب الحكمة، والطلب للحكمة غير واجب لذلك فالتعليل بها غير جائز. والدليل على أن طلب الحكمة غير واجب هو أن الحكمة لا تعرف إلا بواسطة معرفة الحاجة التي هي من الأمور الباطنية فعسرت معرفة مقاديرها كما بينا في الدليل الأول.

والرد عليه هو أن إحدى المقدمتين باطلة، أما المقدمة الأولى فنقول إن وجوب الطلب لم يكن لازما، والمقدمة الثانية نقول إن اللازم غير منفي أي قولك بأن طلب الحكمة غير واجب منفي لأن طلب الحكمة إما أن يكون مقدورا يحسن التكليف به أو لا. وإن كان الأول أي إن كان مقدورا بطل نفي اللازم لعدم المشقة حينئذ، وإن كان الثاني بطلت الملازمة، لأن ما لا يتم الواجب إلا به إنما يجب إذا لم يكن كذلك.

والحجة الرابعة هي أن من قام باستقراء الشريعة ينظر في أن الأحكام معلولة بالأوصاف وليست بالحكم. فإذا وجدت الأوصاف الظاهرة بدون وجود الحكمة التي هي المصالح لاستندت الأحكام إلى تلك الأوصاف، ولكن إذا وجدت المصالح ولم توجد الأوصاف الظاهرة فلم تثبت الأحكام. وهذا

^{١٥٠} شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، ٣١٦.

^{١٥١} شهاب الدين القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، ٣٤٩٨/٨.

الدليل غير مسلم عند المثبتين، لأن التعليل بالحكمة قد وقعت في كثير من المسائل.

والحجة الأخيرة هي أن الحكمة تابعة للحكم، كما أن رفع المشقة تابعة لمشروعية قصر الصلاة. وعلة الشيء لا يمكن أن يتأخر وجوده عن معلولها. وردّ المثبتون على ذلك بقولهم إن الحكمة متأخرة في الوجود الخارجي، لكنها متقدمة في الوجود الذهني. وتحرير ذلك أن ولو كان ذلك الكلام مسلم، لكنه تقدم في المجاز أن الأسباب والعلل أربعة أقسام، فاعلية، وصورية، ومادية، وغائية. والمراد هاهنا هو الغائية التي تسبق في الذهن وتتأخر في الوقوع.^{١٥٢}

ومن البيان السابق، ننظر أن الجهود الهادفة إلى تركيز السلطة بالكامل على الله تعالى ما زالت تشكل محور اهتمام في خطاب الأصوليين، على الرغم من أنهم يعترفون بوجود التعليل. ومن تلك الجهود هي طريقتهم في تعريف العلة حيث إنهم لم يقولوا بأن العلة هي باعثة للأحكام بل هي مجرد علامة، لأن تعريفها بالباعثة يعني وجود سبب غير ذات الله تعالى. وإضافة على ذلك فإن اعتراف الأصوليين بالمسائل التبعية التي لا تقاس عليها الأحكام الجديدة يظهر مدى اتساقهم في الحفاظ على سلطة الله تعالى المطلقة التي حافظ عليها المتكلمون.

وبعد الحديث عن منهج التعليل عند الأصوليين، ستتجه المناقشة التالية إلى تحليل العلاقة بين التعليل المثبت في الأصول وبين التعليل المنفي في الكلام، حيث ستركز الدراسة على الاحتمالات المتناقضة التي تنشأ عن الاختلاف في المنهج، وتستمر بعرض محاولة الجهود التي بذلها العلماء في الخروج عن ذلك التناقض.

٤. جدلية التعليل الغائي في علم الكلام وأصول الفقه: موضع

التعارض وجهود المتقدمين في معالجتها

كما عرضنا فيما سبق، اختلف المتكلمون في مسألة تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض؛ حيث يرى المعتزلة أن كل فعل من أفعال الله تعالى يجب أن يكون له غرض معين، لأنهم يعتبرون أن الفعل

^{١٥٢} شهاب الدين القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، ٣٤٩٩/٨.

يقال إنه حسن إذا كان له غرض معين. لذلك، فالذي ليس له غاية يكون فعله عبثا والعبث محال على الله تعالى. أما الأشاعرة فهم يرفضون نسبة التعليل لأفعال الله تعالى، وكذلك الماتريدية. وهذا الخلاف يظهر أيضا في مجال أصول الفقه؛ حيث إن بعض علماء أصول الفقه يرفضون التعليل بالحكمة أي أن الحكمة المعينة هي التي تسبب إلى أن يشرع الله تعالى الحكم المعين، بينما البعض الآخر يثبتون ذلك، وبالتالي تكون تلك الحكمة أساس بني عليها الأحكام الجديدة.

وفي هذا المبحث، سنبين محل الاختلاف أو ما يقال بتحرير محل النزاع بين هذين الفنين لنثبت وجود التعارض بينهما، ثم يوضح بعد ذلك جهود المتقدمين في بيان مرادهما حتى يمكن الإقرار والاعتراف بهما معا. لذلك، فالسؤال المطروح هنا هو، هل الغرض الذي نفاه المتكلمون هو عين الحكمة أو المقصد الذي أثبته الأصوليون حتى نثبت وجود التعارض بينهما فيكون قول الأصوليين غير مقبول لمعارضته الأصول الكلامية المتفق عليها المسلمون، أو هما شيئان متفرقان فلا يوجد بينهما التعارض، فيكون التعليل في الفنين مقبولا؟

ولكن قبل أن نبدأ في البيان، نريد أن نثبت بأن ليس جميع المذاهب في علم الكلام ولا الأشخاص في الأصول داخلا في هذا النقاش. حيث إننا لن نتناول في هذه المناقشة من له موقف ثابت في قبول ورفض التعليل في كلا المجالين، الكلام والأصول. مثل المعتزلة الذين يثبتون التعليل سواء في الكلام أو في الأصول، أو الظاهرية الذين يرفضون التعليل رفضا تاما. بل سوف تركز المناقشة على فئة العلماء الذين أظهروا موقفا متناقضا؛ حيث يرفضون في علم الكلام ولكنهم يثبتون في علم الأصول وهم من الأشاعرة. لكن حيث إن البعض من الأشاعرة من ينفي التعليل في الأصول أيضا فهو ليس داخلا في هذا النقاش. لذلك، فمن الشخصيات التي تندرج في هذا الجدل هو الغزالي، والآمدي، وابن الحاجب، وابن السبكي، والشاطبي. فلذلك إذا أطلقت الباحثة لفظ "المتكلمون" في هذا المبحث فيراد به رافضوا التعليل في الكلام، وإذا أطلقت لفظ "الأصوليون" فيراد به مثبتوه في الأصول. لذلك، فإن هذا المبحث سوف يسلط الضوء على التناقض الداخلي في فكرة الأشاعرة فيما يتعلق بمسألة التعليل، ويستمر بعد ذلك بالحديث عن جهود المتقدمين للخروج من هذا التناقض.

٤,١. موضع التعارض بين التعليل الغائي في علم الكلام وأصول

الفقه

في بداية هذا المبحث نقول إن التناقض في هذه المسألة يكون في مسألتين، وهما بين تعريف العلة ومبادئ علم الكلام، وبين التعليل نفسه ومبادئ علم الكلام. أما في تعريف العلة فكما ذكرنا سابقا في التعريف أن الذي نفاه المتكلمون هو العلة الغائية التي هي الباعثة للفاعل ليفعل فعلا معيناً، أما تعريف الأصوليين فقد ذكرنا أربعة وهي الموجب لذاته، والموجب بجعل الشارع، ثم المعرف للحكم، والباعث بمعنى أنه تشتمل على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم. أما التعريف الأول فلا نتكلم عنه هنا لكونه مستمداً من أصول المعتزلة وهو التحسين والتقييح العقلي الذي نرفضه في أول وهلة.

ووجه الإشكاليات في هذه التعريفات كما ذكر الشتيوي^{١٥٣} في تعريف العلة بالمعرف فيؤدي إلى سلب صفتها العلية لأن ليس كل معرف بالشيء علة له، كتعريف العالم بالله تعالى، فالحدثات دليل على الله تعالى وليست علة له. وأما في تعريفها بالموجب للحكم والمؤثر فيه يؤدي إلى نسبة التأثير إلى ما سوى الله تعالى. والمشكلة تكون أظهر في تعريفها بالباعث، حيث رد ابن الحاجب تعريف العلة به قائلاً، "وأما تفسير العلة بـ"الباعث"، فشيء قاله الآمدي، وحاد به عن مسلك أئمتنا أجمعين، وهو عندنا من ذوي المذاهب؛ لإفضائه إلى تعليل أفعال الرب بالأغراض، فلو عرف قائله غائلته لأبعد عنه، فإنه شرٌّ من مذهب القدرية؛ فإن الرب - تعالى - لا يبعثه شيء على شيء. فإن قلت: ليس الباعث بهذا التفسير، بل المشتمل على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم. قلت: قولك: مقصود للشارع من شرع الحكم، معناه: أنه لأجلها شرعه، وهذا هو الباعث والداعي.^{١٥٤} بينما الباحث الشتيوي قد استنتج من قول الآمدي بأن على الرغم من تصريحه بكلمة الباعث إلا أنه لا يعني بذلك باعثاً حتمياً وإنما فيها معنى الباعث، ليكون الحكم معقول المعنى وأدعى إلى الانقياد، وأسرع في القبول له مما لم يظهر فيه الباعث.^{١٥٥} ومن عرض هذا الجدال الواقع في تعريف العلة ننظر كيف أن محاولة

^{١٥٣} محمد بن علي الجيلاني الشتيوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، ٦٥١.

^{١٥٤} وتاج الدين السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ١٧٦/٤.

^{١٥٥} محمد بن علي الجيلاني الشتيوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، ٦٤٨.

التنزيه مستمرة عند المتقدمين حتى في وضع التعريف. وبالتالي، نخطو إلى الحديث في التعارض الواقع بين التعليل وبين المبادئ الكلامية.

كما رأينا في المبحث الثاني بأن المتكلمين يقولون بأن أفعال الله تعالى لا تعلل بالأغراض، أي أن الله تعالى حين فعل شيئا فليس ذلك لأجل غرض ولا قصد معين، لأن ذلك القول يؤدي إلى إثبات الإيجاب على الله تعالى، وذلك يتعارض مع إرادة الله تعالى المطلقة فيجوز على الله تعالى فعل شيء إن أراد ويجوز أن لا يفعله أيضا. أما الأصوليون فيقولون أن أحكام الله تعالى يقصد بها رعاية المصالح للعباد ودفع المفاسد عنهم، لأن لو لا ذلك القصد لكان أحكامه عبثا، والعبث محال على الله تعالى. ومن هذا البيان ظهر أصل الإشكال في هذه المسألة وهو بين إثبات التعليل رعاية لمصالح العباد ونفيا للعبث، وبين نفي التعليل رعاية لإرادة الله تعالى المطلقة.^{١٥٦} لأننا إذا قلنا إن أفعال الله تعالى معللة كما قال الأصوليون فذلك يعني أن إرادة الله تعالى ليست مطلقة بل خاضعة للقصد والغرض.^{١٥٧}

وبالنسبة لهذا التعارض، يرى الشنوي أن ذلك لا يقبل الحل إذا نظرنا أنه تعارض حقيقي، ولا يكون كذلك إذا نظرنا إلى أنه تعارض ظاهري.^{١٥٨} أما رمضان البوطي فلا يرى وجود التعارض فيه، بل قال إنه مجرد شبهة.^{١٥٩} ومحمد عيسى يرى أن ظهور هذا الإشكال بسبب تصورهم أن من أثبت التعليل في الكلام لا بد أن يثبت في الأصول أيضا، كذا من نفاه في الأول فلا بد أن ينفيه في الثاني وإن بطل ذلك التصور فلا يقع فيه الإشكال، وذلك باطل أصلا عنده بالدليل أنهم يفرقون بين العلة العقلية والعلة الشرعية وهم يقصدون في مبحث القياس العلة الشرعية التي هي مجرد العلامة لا غير. ومع هذه الأقوال، يرى الشنوي أن الأصوليين لما اضطروا إلى القول بإثبات التعليل، هم يدركون أن ذلك يتعارض مع ما أثبتوه في الكلام بدليل أنهم حاولوا أن يبحثوا حلولا حتى لا يقال أن ذلك متعارضان.^{١٦٠} وفي المبحث التالي سوف نتطرق إلى عرض محاولات التوفيق التي قالها المتقدمون.

^{١٥٦} محمد بن علي الجليلاني الشنوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، ٦٥٥.

^{١٥٧} محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ١٥٩.

^{١٥٨} محمد بن علي الجليلاني الشنوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، ٦٥٥.

^{١٥٩} رمضان البوطي، ضوابط المصلحة، ٨٧.

^{١٦٠} محمد بن علي الجليلاني الشنوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، ٦٦٠.

٤,٢. جهود المتقدمين في معالجة التعارض

كما بينا سابقا أن وجه التعارض في هذه المسألة ينقسم إلى قسمين، أولا محاولة بيان معنى العلة، حيث عرفها المتقدمون أنها مجرد علامة وليست باعثة قد بينا ذلك سابقا. ولكن تلك المحاولة انتقدها المقاصديون الجدد، ويطالبون بالاعتراف بفكرة التعليل وتطبيقها في جميع الفنون بما في ذلك علم الكلام. لأنهم يرون أن منع التعليل قد يعوق تطور الفكر الإسلامي، وقال العلواني، "فلقد أنكر قوم التعليل بإطلاق في المباحث الكلامية والعقلية، وحينما اضطروا للاعتراف به في المباحث الفقهية الجزئية اضطروا لأن يعطوا للعلة والتعليل معاني أخرى أضفت كثيرا من الغبش على مفاهيم العلة والأسباب وارتباط النتائج بها، والخلط بين الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية، والفعل الإلهي والفعل الإنساني، وكيفية تقويم الفعل الإنساني ومصادر تلك التقويم." ١٦١

وبالتالي، نستمر إلى العرض حول جهود العلماء في معالجة التعارض بين قول المتكلمين في نفي تعليل أفعال الله تعالى وقول الأصوليين في إثباته. وإذا لاحظنا تلك المحاولات التي سوف نذكرها، سوف نستنتج أن الحل في هذه المسألة هو القول بأن الخلاف لفظي، إلا أنهم اختلفوا في أي موضع يكون ذلك الخلاف اللفظي.

أما ابن الهمام فيرى أن الخلاف اللفظي يكون حول لفظ الغرض^{١٦٢}، وبين شارحه أن الذي نفاه المتكلمون هو الغرض الذي كانت منفعته عائدة إلى الفاعل وهو الله تعالى، أما الذي أثبتته الأصوليون فهو الذي كانت منفعته عائدة إلى العباد. وغير هذا فقد زاد الزركشي أيضا أنه لا يجوز أن يقال إن الخلاف يكون في اشتباه الحكم بالفعل أي في اعتبار أن الحكم من ضمن الفعل، لأن الحكم والفعل شيان متفرقان؛ حيث إن الحكم فإن الله لم يكن مختارا فيه بسبب كونه قديما، أما الفعل فإن الله تعالى مختار فيه.^{١٦٣} والقول بوجود الفرق بين الأفعال التي تكلم عنها المتكلمون وبين الأحكام التي

^{١٦١} طه جابر العلواني، المقدمة في نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، (فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥)، ٧.

^{١٦٢} ابن همام الدين الإسكندري، التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية، (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، د. ت)، ٣/٣٠٤.

^{١٦٣} ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه، (بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، ط ١، ١٣١٨ هـ)، ٣/١٤٣، وأمير

تكلم عنها الأصوليون، قد ذكرها أيضا الزركشي في البحر المحيط.^{١٦٤}

أما ما نقله تاج الدين السبكي في الإبهاج عن والده^{١٦٥}، وابن النجار في شرح الكوكب المنير^{١٦٦} وهو أن لا تعارض بين الكلام والأصول، بل الخلاف هنا يكون لفظيا بسبب أن الأغراض التي قصدها المتكلمون هي الأغراض الباعثة على فعل الله تعالى، وأما ما قصد به الأصوليون فهو الباعث على فعل المكلف. والمثال على ذلك هو أن حفظ النفوس هو علة توجب على المكلف فعل القصاص، وليس المراد به علة باعثة على الله تعالى شرعية القصاص حفاظا لنفوس المخلوقات. والمثال الآخر هو شرعية قطع اليد للسرقة، حيث إن حفظ المال هو علة باعثة على المكلف القطع، وليس المراد به علة توجب على الله تعالى شرعية القطع. ولكن رأى الريسوني أن هذا الكلام قد خرج عن الموضوع، لأن التعارض الواقع بين المتكلمين والأصوليين هو ما يتعلق بأفعال الشارع لا أفعال المخلوق.^{١٦٧}

كما توجد محاولة للتوفيق ذكرها ابن عاشور أيضا في كتابه التحرير والتنوير، وذلك حين تكلم عن تفسير سورة البقرة الآية ٢٩ في قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ)، وقال "أن مسألة تعليل أفعال الله تعالى وتعلقها بالأغراض مختلف فيها بين المتكلمين اختلافا يشبه أن يكون لفظيا... وأن تلك الحكم هي ثمرات لأفعاله تعالى ناشئة عن حصول الفعل، فهي لأجل حصولها عند الفعل تثمر غايات". فابن عاشور لم ير وجود التعارض في أن أفعال الله تعالى لا يجوز أن تكون لأجل غرض عند المتكلمين، وبين أن الأحكام الشرعية شرعها الله تعالى لأجل مصلحة العباد، لأن الأول هو العلة الباعثة للفعل حيث إذا لم توجد تلك الأغراض فلا يفعل الله تعالى ذلك الفعل، لذلك نفاه المتكلمون لأن ذلك يتعارض مع ما اتفق عليه المسلمون في أن أفعال الله تعالى ناشئة عن إرادة واختيار وعلى وفق علمه، أما الثاني فهو من ثمرات الفعل فوجوده متأخر عن الفعل لأنه من لازمه وهذا القول لا خلاف أيضا بين المسلمين. واستمر بعد ذلك ابن عاشور ببيان أن الذي يكون محل الخلاف هو

باد شاه، تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه، (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي)، ٣/٣٠٥.

^{١٦٤} بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، (دار الكتب، ط ١، ١٩٩٣)، ٧/١٥٦.

^{١٦٥} تاج الدين السبكي - تقي الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ٣/٤١.

^{١٦٦} ابن النجار، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي، (مكتبة العبيكان، ط ٢، ١٩٩٧)، ٤/٤١.

^{١٦٧} أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ٢٢٩.

في أن الآثار المترتبة على الفعل التي أثبتها الأصوليون هل توصف بالغائية أم لا؟ ويرى ابن عاشور عدم اتصافها بها، وهو يرى أن تلك الآثار عائدة إلى العبد لا إلى الخالق، فلا يكون الله تعالى مستفيدا منها.^{١٦٨}

والمحاولة التي بعدها هي التي ذكرها البوطي وهي بأن الذي نفاه الأشاعرة من المتكلمين غير الذي قصده الأصوليون، لأن العلة التي نفاه المتكلمون هي العلة العقلية التي هي موجبة لذاته حيث إن لم توجد العلة فلم توجد الأحكام، والتي أثبتها الأصوليون هي العلة الجعلية التي جعلها الله تعالى موجبة لحكم معين. فلا يقع التعارض فيه لأن من شروط التعارض أن يكون الكلام في نفس الموضوع، ولا يقع ذلك هنا.^{١٦٩} واستدل البوطي على رأيه هذا بالحجج التي عرضها لكل فرقة مثل حجة الأشاعرة في نفي ذلك التعليل بسبب أنه يؤدي إلى كون الله تعالى مستكملا بغيره فيكون ناقصا إن لم يحصل على ذلك الغير، حيث إن هذه الحجة تدل على أن الغرض عندهم هو العلة الحقيقية التي تكلم عنها الفلاسفة. لذلك فقد اعتبر البوطي الكلام حول هذه المسألة مجرد شبهة.

والمحاولة الأخيرة التي توصل إليها البحث هي القول بالفرق بين الغرض الخيالي والغرض بالفعل الذي نفاه المتكلمون. وهو الذي ذكره الأمدي، حيث بين بأن الغرض الخيالي لا يكون موجودا حتى قام الإله بإيجاده، فالإله لا يقال إنه فعل لأجل الغرض لأن ذلك الغرض لم يكن موجودا.

ومن خلال هذا العرض حول تحرير محل النزاع وبيان محاولات التوفيق بين التعليل المنفي في الكلام والمثبت في الأصول، يمكننا أن نرى استقرار المتقدمين في الحفاظ على موافقتهم على القواعد الكلامية، وجعلهم تلك القواعد أساسا لا يجوز مخالفته. وكما لاحظنا أنهم توصلوا إلى أن الخلاف الواقع بين التعليل في ذلك الفن الذي يبدو ظاهريا أنه متناقض، فهو في الحقيقة مجرد خلاف لفظي أي أنه لا يوجد تناقض جوهري بينهما.

^{١٦٨} طاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٣)، ١/٣٧٩-٣٨٠.

^{١٦٩} رمضان البوطي، ضوابط المصلحة، ٩٦-٩٨.

خلاصة

إن الهدف من هذا الفصل عرض الجدل الواقع حول التعليل في علم الكلام والأصول. واستنبطنا مما سبق أن المتكلمين قد اختلفوا بينهم حول هذه المسألة، حيث إن الأشاعرة قد رفضوا التعليل بسبب معارضته للصفات الإلهية، أما المعتزلة قد قالوا بأن أفعال الله تعالى لا بد أن تكون معللة كي تكون حسنة، لأن الشيء الحسن عندهم هو الذي له غرض. وكذا عند الأصوليين فإنهم قد اختلفوا حول مسألة التعليل بالحكمة حيث إن بعضهم منعوا استعمال الحكمة علة لكونها غير منضبطة وبالتالي سيؤدي إلى هدم الأحكام، أما بعضهم فقد جوزوا استعمالها بالشرط أن تكون تلك الحكمة منضبطة لكون الحكمة مقصودة من الشارع.

وقد بينا بأن الخلاف يكون بين الأشاعرة الذين رفضوا التعليل في علم الكلام وأثبتوه في علم الأصول. ولكن قد بينا فيما سبق بأن الخلاف فيه مجرد خلاف لفظي وليس جوهريا، لذلك فالتعليل في الكلام والأصول مقبولان إذا توفر فيهما الشروط. وختاماً لهذا الفصل نقول بأن ما تكلمنا عنه في هذا الفصل سيكون ميزانا للتعليل عند المقاصديين الجدد الذي سنبحثه في الفصل التالي.

الفصل الثاني: التعليل عند المقاصديين الجدد

تمهيد

إن المناقشة حول نظرية التعليل في إطار فكر عالم ما، هي جزء لا يتجزأ من الجهود المنهجية لفهم عميق للعمليات التي يقوم بها هذا العالم في إثبات الأحكام الشرعية خاصة فيما يتعلق بالمسائل الجديدة التي لم يرد بها الكتاب ولا السنة صراحة. وأصبحت هذه الدراسة مهمة لأن معرفة كيفية التعليل تتيح لنا الكشف عن الأسس القانونية التي استخدمها العلم في عملياته الاجتهادية، أي الجهد الفكري لاستنباط أحكام الشريعة الإسلامية استناداً إلى القواعد الراسخة. وفي هذا السياق لا يفهم التعليل على أنه مجرد البحث عن سبب أصل قانوني، بل هو نهج منهجي تبني عليه الأحكام.

عرضنا في الفصل السابق كيف أن المتقدين سواء من المتكلمين أو الأصوليين اختلفوا في مسألة التعليل. وفي هذا الفصل سوف ننظر إلى فكرة التعليل عند المقاصديين الجدد الزاعمين بأن منهجية المتقدمين في التعليل أصبحت غير كافية لمعالجة المشاكل التي ظهرت في هذا الزمان. لذلك، هناك حاجة إلى وضع منهج أكثر مرونة وتكيفاً، وقدم هؤلاء المفكرون فكرة مقاصد الشريعة التي بنيت عليها الأحكام الجديدة الغير المنصوصة والتي في زعمهم لا يمكن الحصول على حكمها عن طريق التعليل المعتبر عند المتقدمين. ومع ذلك، هم زعموا أن هذه الفكرة هي امتداد لفكرة المتقدمين. والباحثون يختلفون في استجابتهم لظهور فكرة المقاصد هذه، فمنهم من يرى أنها بمثابة مخرج من الجدل الدائر حول تعليل أفعال الله تعالى المنفي في علم الكلام وتعليل أحكام الله تعالى المثبت في أصول الفقه^{١٧٠}، بينما يرى آخرون أن هذه الفكرة تحتاج إلى إعادة النظر، سواء من حيث فكرة المقاصد نفسها التي لم تزل فيها كثير من الغموض، أو من حيث إنها تتعارض مع القواعد الكلامية وتخرج عن إطار الفقه الموروث.^{١٧١}

¹⁷⁰ Carool Kersten, *Contemporary Thought in The Muslim World: Trends, Themes, and Issues*, 2019, (New York: Routledge), 137.

^{١٧١} معتز الخطيب، المقاصد وعلم أصول الفقه: قراءة في النسق المعرفي. في الرابطة العالمية المحمدية.

والكلام في هذا الفصل سيرتكر على ثلاثة شخصيات تعتبر مؤثرة في الخطاب المقاصدي المعاصر وهي طه جابر العلواني، وجاسر عودة، وخالد أبو الفضل. وستبدأ المناقشة بالحديث عن سيرتهم الذاتية بشكل موجز مع رحلتهم الأكاديمية حيث يمكن أن ننظر منها العوامل التي قد تؤثر على اتجاههم في وضع منهجية تعليلهم. وبعد ذلك، سيتم العرض لكيفية نظر كل منهم إلى فكرة التعليل المقاصدي، ويكون هذا الحديث للإجابة على السؤال الأساسي: ما هو الأساس القانوني الذي استندوا إليه في بناء الأحكام؟ والكلام حول هذه المسألة لا ينفك عن السؤال آخر المتعلق بمسألة التحسين والتقبيح وهو: من له السلطة في تحديد ما يمكن أن يكون أساسا بني عليه الأحكام؟ وبالإضافة إلى ذلك سوف يطرح هذا الفصل سؤالا آخر يتعلق بمسألة التعبد وهو: هل كل الأحكام لا بد من البحث عن حكمتها حتى تبنى الأحكام عليها أم لا؟ وعلاوة على ذلك فإن هذا الفصل لا يقتصر على وصف وجهات نظر هؤلاء الأشخاص الثلاثة، بل يبين أيضا كيف تتفاعل فكرة التعليل المقاصدي مع الإطار الكلاسيكي وتستجيب لتحديات العصر الحديث.

١. طه جابر العلواني

طه جابر العلواني هو مفكر إسلامي ولد بالعراق سنة ١٩٣٥ وتوفي في ٤ مارس ٢٠١٦ وذلك عن عمر ٨١ سنة. اتخذ دراسته الإعدادية والثانوية في العراق، ثم استمرت دراسته العالية في مصر. وله اهتمام كبير بالعلوم الإسلامية، خاصة أصول الفقه. ويتجلى ذلك في اختياره متابعة تعليمه العالي في جامعة الأزهر بالقاهرة. وبدأ دراسته بالأزهر في كلية الشريعة والقانون وتخرج منها سنة ١٩٥٩، وبعد ذلك قرر العودة إلى العراق ليشترك في التجنيد الإجباري، ثم أصبح أستاذا جامعيا حوالي ٦ سنوات بجامعة الدراسات الإسلامية. ومن أساتذته، الشيخ أجمد الزهوي، والشيخ قاسم القيسي، والشيخ محمد فؤاد الألويسي.^{١٧٢} ثم عاد إلى القاهرة لاستكمال الماجستير في أصول الفقه وتخرج منها سنة ١٩٦٨، وأنهى مرحلة الدكتوراة في نفس التخصص سنة ١٩٧٣. وبعد ذلك، عاد العلواني إلى العراق وقام بتدريس العلوم الإسلامية في كثير من الحلقات الرسمية وغير الرسمية، وقد أصبح معلما أيضا في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض لمدة عشر سنوات. وقد أدى تنقل العلواني من

¹⁷² <https://platform.almanhal.com/Reader/Article/99431>

بلد إلى آخر إلى حصوله على الدراسة على يدي كثير من المشايخ في تلك البلدان.^{١٧٣}

ورحلة العلواني الأكاديمية من بدايتها وحتى حصوله على الدكتوراة تظهر أنه ذو معرفة واسعة وعميقة في العلوم الإسلامية الكلاسيكية، خاصة في مجال أصول الفقه الذي هو تخصصه. وأثبت ذلك سواء في دراسته أو في تدريسه الذي لا يخرج عن مؤلفات التراث الإسلامي. ولكن، بدأ تغير وجهة نظر العلواني تجاه الدراسات الإسلامية بعد انتقاله إلى الولايات المتحدة سنة ١٩٨٣ وأقام هناك لمدة ٢٥ سنة.^{١٧٤} إذ شارك في تأسيس معهد الدراسات الإسلامية الدولي (IIIT) وأصبح مديرا له. وفي ذلك الوقت، كان يواجه كل يوم ما يقرب من عشرة أسئلة في الأحكام الشرعية التي لم تتطرق مؤلفات المتقدمين للجواب عنها. ومن هنا رأى العلواني أن المشاكل الموجودة في المجتمع تزداد تعقيدا وتحتاج إلى طريقة أخرى لمعالجتها. وهذه الظاهرة أثارت حزنا شديدا لديه كما حكا ذلك في في حوار مع الباحثة زينب العلواني حيث قال: "وربما أجلس لنفسي أحيانا فأجهش بالبكاء وأدخل في حيرة لا أخرج منها إلا بقراءة القرآن الكريم الذي يخرجني من تلك الحيرة بكلياته وسننه ولوامع بياناته، ويمنحني حالة الثلج وبرد اليقين". وبعد تأمله العميق حول هذه الظواهر، توصل العلواني إلى أن الحل لا يكون إلا بالرجوع إلى القرآن والسنة، ولكن باستعمال منهج جديد في فهمهما. وبعد أن قام العلواني بتتبع واستقراءه التام تجاه سور وآي القرآن الكريم، توصل إلى أن للقرآن ثلاثة مقاصد عليا الحاكمة ألا وهي التوحيد، والتزكية، وال عمران.^{١٧٥} وتلك المقاصد هي التي تكون أساسا بني عليها الأحكام عند العلواني. ومن مؤلفاته المشهورة هي؛ مقاصد الشريعة، والتوحيد والتزكية وال عمران: محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة، والجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون.

يعبر العلواني عن أسفه الشديد لأن فكرة مقاصد الشريعة لم نخط باهتمام كبير إلا في العصور المعاصرة. لأنه يرى أن نظرية المقاصد يمكن أن تؤدي إلى التقدم في الفكر الإسلامي لمعالجة التطور

^{١٧٣} زينب العلواني، مراجعات في تطور المنهج المقاصدي عند المعاصرين، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د. ت)، ١٣.

^{١٧٤} Bayu Arif Mahendra, dll., (2024), "Formalizing Fiqh al-Aqalliyyat for Muslim Minorities Perspective of Abdallah bin Bayyah, Tahan Jabir al-Alwani, and Jamal al-Din 'Atiyyah", *MADANIA: Jurnal Kajian Keislaman*, 28(2), 233.

^{١٧٥} زينب العلواني، مراجعات في تطور المنهج المقاصدي عند المعاصرين، ١٣-١٥.

الواقع في المجتمع. لذلك، إيهامه في بناء الأحكام في الفترات السابقة يدل على أن الأحكام التي أنتجها المتقدمون يحتاج إلى إعادة النظر، حيث من الممكن أن يؤدي اعتبار المقاصد إلى إنتاج حكم غير ما أنتجه المتقدمون. وعلاوة على ذلك، يقول العلواني أن إهمال الجانب المقاصدي في فترات طويلة يؤدي إلى انتشار فكرة الجبرية عند المسلمين، وهو الذي يرى بأن أفعال العباد واقعة بقدره الله تعالى لا الغير فالإنسان مثل الريشة تطير في الهواء. وبالتالي، يؤدي إلى إضعاف فكرة نقدية لدى المسلمين. لذلك، اقترح العلواني فكرة التعليل بالمقاصد لتوسيع الأحكام. وبالتالي، إيهامه أيضا يؤدي إلى ظهور فكرة التعبد التي في زعمه أنها تؤدي إلى استبدال أحكام شرعية بأحكام أخرى مغايرة لم يأذن بها الله تعالى.^{١٧٦}

وفكرة التعليل بالمقاصد التي قدمها العلواني تعتمد جذورها من انتقاده لمنهج التعليل عند المتقدمين، حيث إنه يرى أن منهج المتقدمين في التعليل يقتصر على المجال الجزئي. وقد وجه العلواني انتقادا صريحا إلى الأشاعرة الذين على الرغم من رفضهم التعليل لأفعال الله تعالى بالأغراض، إلا أنهم في الوقت نفسه مضطرون إلى إثبات التعليل في مجال الأصول. وبالنسبة للعلواني، فإن محاولة التوفيق بين هذا التعارض بوضع التعريف المعين للعلة حتى لا تتعارض مع مبادئ علم الكلام لم يؤد إلا إلى عواقب إشكالية متكررة دون توصل إلى أي حل.^{١٧٧}

ولم يتجه طه جابر العلواني إلى إبطال التعليل بالعلة الظاهرة المنضبطة التي اتجه إليها الأصوليون، إلا أنه رأى أن هذه الطريقة لا تكفي لإصدار الأحكام في المشكلات الجديدة التي تواجهها الأمة. لذلك، زاد العلواني على ذلك طريقة أخرى لتبني عليها الأحكام وهي جواز التعليل بالحكمة الغير الظاهرة، لأنه رأى أن تلك الحكمة الغير الظاهرة يمكن كشفها عن طريق النظر ومزيد التدبر للنص، أو سير في الأرض ونظر في الواقع وهو بالجمع بين القراءتين الوحي والكون.^{١٧٨} والذي يهمننا هنا هو أنه يجوز التعليل بالحكمة الغير الظاهرة، لأنه يرى أن تلك الحكمة يمكن كشفها بطرق متعددة، التي

^{١٧٦} طه جابر العلواني، مقدمة في نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ٤-٥.

^{١٧٧} طه جابر العلواني، مقدمة في نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ٦-٧.

^{١٧٨} طه جابر العلواني، مقدمة في نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ٧-٨. وطه جابر العلواني، العقل وموقعه في المنهجية الإسلامية. طه جابر العلواني، ومقاصد الشريعة، (بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠١)، ١٣٥.

منها الجمع بين القراءتين الوحي والكون وهو الذي يتعلق بالكلام عن التحسين والتقبيح الذي سيأتي بيانه في موضعه. والتعليل بالحكمة يجوز عند العلواني إذ هو مقصود من الشرع.

وعلاوة على ذلك، فإن العلواني يرى أن التعليل بالحكمة المقيدة بالشروط المعينة الذي قام به بعض الأصوليين لم يستطع أن يعالج جميع مشاكل المجتمع في هذا العصر. لذلك فهو يقترح أن يكون التعليل بالحكمة الكلية ولا تقتصر على التعليل بالحكمة الجزئية.^{١٧٩} وهذه الحكمة الكلية التي هي مقصد الشريعة تعرف عن طريق الاستقراء الناقص نحو المسائل الفقهية الجزئية لتكون بعد ذلك الحاكمة على مسائل المجتمع الجديدة.^{١٨٠} لذلك، اشترط العلواني أن تكون المقاصد قادرة على ضبط الأحكام الجزئية وتوليدها في سائر الفعل الإنساني ليتحقق ربط الجزئيات بالكليات ولتتهدي الكونية الإنسانية بكليتها^{١٨١}، وهذا يدل على أن البحث عن المقاصد من الأحكام ليس مجرد البحث عن محاسن الشريعة.

وإضافة على ذلك، لا بد من تقديم المقاصد على خطاب التكليف، لأن ذلك جعل المقاصد بمثابة الأصل الذي يتفرع خطاب التكليف عنه، ويرتبط به، لأن المقاصد بعمومها وشمولها تستطيع أن تستجيب لحاجات الأفراد والجماعات على تنوعها وعلى اختلاف أزماتها وأماكنها.^{١٨٢} لذلك فالقاعدة التي اعتمد عليها العلواني هي أينما وجدت المصلحة فثم شرع الله، وأينما وجد الإصر والأغلال والحرَج فثم شرع الله يزيلها عن الناس.^{١٨٣}

كما تطرقنا سابقاً أن العلواني قام بتقديم فكرة الجمع بين القراءتين وهما النص الموحى والكون.^{١٨٤} وهذه الفكرة استمدتها العلواني من الآية القرآنية الواردة في سورة العلق من الآية ١ إلى الآية ٥: (أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ١ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ٢ أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ٤ عَلَّمَ

^{١٧٩} طه جابر العلواني، مقدمة في نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ٦.

^{١٨٠} طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، ١٢٥.

^{١٨١} طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، ١٣٩.

^{١٨٢} طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، ١٧٤.

^{١٨٣} طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، ٤٩.

^{١٨٤} طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، ١٣٥.

أَلْإِنْسَنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ٥) حيث إنه يرى أن الآية الأولى التي تأمر الإنسان بالقراءة مع الاستعانة بالله تعالى قد دلت على الأمر بقراءة الوحي. أما قراءة الكون فهو الذي صيغ في القرآن بدليل الخلق ودليل الإبداع، وهذه القراءة تتناول قراءة في الكون المخلوق، وكل ما يتعلق به من عالم الخلق، وقراءة تراث الأمم المدونة.^{١٨٥}

ويرى العلواني أن هذه الفكرة هي الطريقة الأنسب لتحديد المقصد من أي حكم، لذلك فإهمال أحدهما سيؤدي إلى الحصول على المقصد الغير الدقيق بل يمكن أن يكون مضلا، كما قال: "يصبح النشاط الإنساني المهتدى بالقراءتين-بجملته- نشاطا محققا لمقاصد الشارع وغايات الحق من الخلق. أما حين تعطل القراءتان، فإن ذلك يعني إعدام الكون ودماره، وحلول ساعته وقيام قيامته. وحين تعطل إحدهما فإن ذلك يعني إعداما لشطر مقومات الحياة، وإهدارا لشطر من شطري الوجود الإنساني، بل الحياة كلها".^{١٨٦} وفصل العلواني في موضع آخر أن إهمال الأول سيؤدي إلى فقد العلاقة بالله تعالى، وتجاهل الغيب، وستنتقل بفلسفة إنسانية مستقلة وضعية منبئة عن الله تعالى، أما إهمال القراءة الثانية نفور من الدنيا، ويشل طاقات الإنسان العمرانية والحضارة، ويعطله عن أداء مهام الخلافة والأمانة والعمران.^{١٨٧}

وفي موضع آخر، حين تكلم العلواني عن أن فكرة التعبد متأثرة بشريعة بني إسرائيل، فقال إن الشريعة الإسلامية لا بد أن تخرج عنها عن طريق استبدال الحاكمية الإلهية في شريعة بني إسرائيل بحاكمية الكتاب وقراءة بشرية.^{١٨٨} إذن، فهو يرى أن هناك شيئا آخر لا بد أن يهتم به المجتهدون في استنباط الأحكام.

وقد جعل الاعتقاد بنفي فكرة التعبد مدخلا رئيسيا للدخول في التعليل، حيث قال: "فإن اعتبار المقاصد كلية كانت أو جزئية لا يمكن أن يسلم إلا إذا سلمت قاعدة أو مبدأ أن جميع ما وردت به الشريعة الغراء معقول المعنى، وذو حكمة بالغة سواء عقلها المجتهدون كلهم أو عقلها بعضهم ولم يعقلها

^{١٨٥} طه جابر العلواني، الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي والكون، (القاهرة: مكتبة الشروق، ط ١، ٢٠٠٦)، ١٤-١٩.

^{١٨٦} طه جابر العلواني، العقل وموقعه في المنهجية الإسلامية.

^{١٨٧} طه جابر العلواني، الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي والكون، ٢٢-٢٦.

^{١٨٨} طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، ٨٣، و١٤٣.

الآخرون... المهم أن يؤمن الجميع بأنه لا يمكن أن يثبت حكم واحد بدليل قرآني وسنة نبوية مبينة له إلا ويكون معقول المعنى".^{١٨٩}

ويرى العلواني أن المسائل التي يراها القدماء أنها من الأمور التعبدية فهي من المستثنيات الغير المطلقة، لأنها معللة بالتركيبية^{١٩٠}، فبعد ذلك أصبحت معللة ومعقولة. لأن إنسان التركيبية عنده هو الذي قد يضحي بحياته، وقد يفارقها شهيدا، وهو يحاول أن يحفظ للحياة قيمتها وللعمران مقوماته الحقيقية ولو بالتعالي على الدنيا وأهوائها.^{١٩١} ومن هذا القول يظهر أنه نفى فكرة التعبد تماما، فلا حكم إلا وله غرض وحكمة ومقصد في تشريعه، وجميع تلك المقاصد لا بد للإنسان معرفتها بغض النظر عن الوقت الذي يصل إليه الإنسان لتلك المعرفة.

ويرى العلواني أن فكرة التعبد قد تتعارض كثيرا مع الأصول المسلمة عند المسلمين، مثل شمولية الرسالة وعلميتها، لأن تلك الفكرة قد تؤدي إلى تجاوز الحكم والعلل والمقاصد وتعضية القرآن وإعمال التجزئة والتشطير والتقنين القائم على ملاحظة الجزء باعتباره كيانا مستقلا عن الكل.^{١٩٢} وإضافة على ذلك، فإنه يرى أن تلك الفكرة لها آثارها السلبية التي منها الخطأ في نسبة التعريف للعبد وتسويته بالريق. فالعبد عند العلواني يدور معناه حول التشريف والتكريم، أما عند الفقهاء فإنه يعني الإذلال والإخضاع، وهذا التعريف عند الفقهاء يؤدي إلى جوازهم تكليف الله تعالى عباده بما يطاق وما لا يطاق، وبما يعقل وما لا يعقل ولا تدرك حكمته. ولكن العلواني يرى أن ذلك المعنى أنسب للعبد الرقيق الذي ليس له أي حق إلا ما على يدي سيده. وبين العبد لله وعبد العبد فرق كبير.^{١٩٣} والمثال على المسائل التعبدية هي المفروض المقدرة في الموارث وعدد الأشهر في عدة الطلاق والوفاء.

^{١٨٩} طه جابر العلواني، مقدمة في نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ٧-٨.

^{١٩٠} طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، ١٥٨.

^{١٩١} طه جابر العلواني، التوحيد والتركيبية والعمران: محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة، (بيروت: دار الهادي، ط ١)، (٢٠٠٣)، ١١٢.

^{١٩٢} طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، ٤٢.

^{١٩٣} طه جابر العلواني، مقدمة في نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ٩.

٢. جاسر عودة

جاسر عودة هو عالم مصري ولد سنة ١٩٦٦. وقد التحق بالتعليم العالي مرتين، حيث تخصص في المرة الأولى في العلوم الاجتماعية وهو قسم الاتصال في جامعة القاهرة، حيث حصل على شهادة البكالوريوس سنة ١٩٨٨، وشهادة الماجستير سنة ١٩٩٣. أما لدرجة الدكتوراة، فقد قرر جاسر الدراسة في تخصص "نظم التحليل" في جامعة واترلو بكندا، وتخرج منها سنة ١٩٩٦. أما تعليمه العالي للمرة الثانية، فقد أخذه عودة بالجامعة الإسلامية الأمريكية بالقاهرة، وتخصص في القانون الإسلامي والدراسات الإسلامية للبكالوريوس واستمر في الدراسات الإسلامية لدرجة الماجستير، وقد درس عودة حول هذه العلوم قبل ذلك على شكل غير نظامي وهو عبر حضوره الحلقات التي عقدها مسجد الأزهر حين دراسته في المرة الأولى. بينما حصل على الدكتوراة في المملكة المتحدة في جامعة ويلز، وتخرج هو منها سنة ٢٠٠٨. ومن خلال رحلته الأكاديمية، يمكننا أن ننظر إلى أن فكرة المقاصد التي اقترحها جاسر هي مزيج من العلوم التي تلقاها خلال تعليمه العالي سواء على شكل نظامي أو غير نظامي. ومن مؤلفاته هو فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها، والاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العلمي، والمنهجية المقاصدية نحو إعادة صياغة معاصرة للاجتهاد الإسلامي.

وكما فعل العلواني، فقد اقترح عودة التعليل بالمقاصد لحل مشاكل المجتمع الغير المنصوصة في الكتب الفقهية الكلاسيكية، حيث قال: "ويقترح توسيع مفهوم دوران الأحكام مع عللها- كما هو ثابت في مذاهب الأصول- إلى دوراتها مع مقاصدها كذلك، ويناقش ذلك من ناحية صلاحية المقصد أصوليا لأن يكون مناطا للحكم".^{١٩٥} وفي هذا السياق يبدو واضحا أن عودة يقوم بوضع المقاصد كأساس يمكن بناء الأحكام عليه طالما أن المسألة الجديدة لها مقصد مماثل لمقصد المسألة الأصلية. وأكد عودة على وجود الفرق بين الحكمة الذي قصدها الأصوليون وبين المقصد الذي قصده هو، حيث إن الحكمة هي مصلحة تترتب على الحكم، وأما المقصد فهو مصلحة أو مجموعة مصالح

¹⁹⁴ Hengki Ferdiansyah, *Pemikiran Hukum Islam Jasser Auda*, (Ciputat: Yayasan Pengkajian Hadits el-Bukhori, ed. 2, 2018), 85-87.

^{١٩٥} جاسر عودة، *الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي*، ٤٥.

ينص الشارع أو يغلب على ظن المجتهد أنها المقصود من الحكم، لولاها لما شرع الحكم أصلاً. ثم بين بعد ذلك أن الحكمة قد تختلف عن المقصد، وقد تكون جزءاً منه، أو يساويه. فلذلك يرى جاسر أن اعتراض الأصوليين على جعل الحكمة علة لتوسيع الأحكام، لم يعترض ذلك التعليل بالمقصد الذي قصده هو.^{١٩٦} ومثل جاسر ذلك بمسألة رخصة الفطر، فالذي يكون العلة هنا هو السفر، أما حكمته فهي رفع المشقة، والمقصد الذي بنى عودة عليه الأحكام الجديدة هو رفع الضرر. فيرى عودة أن رخصة الفطر لم تجر على كل من أصابته المشقة، لكنه يجري فقط على من لم يدخل أيضاً تحت هذه الرخصة على من يضر حياته بسبب الصيام والسفر فقط، بل ينطبق على الأشياء الأخرى المتعدية إلى الضرر مثل المرأة المرضعة. فإذا كانت المرأة ترى أن الإرضاع مع اقتران الصيام في شهر رمضان سوف يضر حياتها، فإنه يجوز لها أن تتخذ ذلك علة لأخذ رخصة الإفطار.

وبعد أن تأكد عودة بضرورة التعليل بالمقصد، قام بالتوسع في معنى المنكرين للتعليل، حيث أصبح مشتملاً على من لم ينكر التعليل ولا القياس ولكنهم لم يتوسعوا في ذلك، بل اقتصروا في التعليل بالعلل المنصوصة فقط.^{١٩٧} لذلك، فإذا كانت القاعدة التي اعتمد عليها وكررها الأصوليون بأن الأحكام تدور مع عللها وجوداً وعدمها، فأضاف عودة أنها تدور مع حكمها أيضاً وجوداً وعدمها.^{١٩٨} ونقل عودة عن ابن عاشور حجة جواز جعل المقصد علة لتوسيع الأحكام حيث قال، " إذا كنا نقول بحجية القياس الذي هو إلحاق جزئي حادث لا يعرف له حكم في الشرع بجزئي ثابت حكمه في الشريعة للمماثلة بينهما في العلة المستنبطة، وهي مصلحة جزئية ظنية غالباً لقلة صور العلة المنصوصة، فلأن نقول بحجية قياس مصلحة كلها حادثة في الأمة لا يعرف لها حكم على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي، أولى بنا وأجدر بالقياس وأدخل في الاحتجاج الشرعي"،^{١٩٩} فيرى ابن عاشور أن قياس جزئي على كلي قطعي أو ظني قريب من القطع الواقع في التعليل بالمقاصد أولى من قياس جزئي على جزئي ظني الواقع في القياس الأصولي.

^{١٩٦} جاسر عودة، الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، ٧٩.

^{١٩٧} جاسر عودة، الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، ٨٥.

^{١٩٨} جاسر عودة، الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، ٧٣.

^{١٩٩} جاسر عودة، الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، ٤٣.

ومع ذلك أكد عودة أن هذا التعليل بالمقصد لم يأت ليحل محل التعليل بالعلل الذي وضعه الأصوليون، بل هو مكمل له.^{٢٠٠} لا سيما عند ما يقع التعارض بين النصوص، فإن للمجتهدين دور بالغ الأهمية في النظر في مقصد كل نص حتى يتسنى لهم تحديد أي نص يجب أن يكون له الأسبقية ومن ثم فإن المقاصد هنا تلعب دورا بالغ الأهمية في إيجاد الحلول والمخارج.^{٢٠١} ومن هذه الأقوال نرى أن العلاقة بين المقاصد والأحكام عند عودة علاقة تلازمية، حيث إذا وجدت المقاصد توجد الأحكام وإن لم توجد المقاصد لم توجد الأحكام.

وانطلق اقتراح عودة هذا وهو منهج التعليل بالمقاصد من انتقاده لمنهج التعليل عند القدماء، وهي ثلاثة؛^{٢٠٢} الأول؛ أن المتقدمين ارتكزوا كثيرا في المسائل المتعلقة باللغة، الذي في نظر عودة أن الاشتغال بتلك المسائل سوف يؤدي إلى إهمال الجانب المقاصدي. والمثال عل ذلك هو ما يتعلق بمسألة قطع اليد حدا للشارق، حيث إن المتقدمين اختلفوا في معنى ذلك اللفظ وأي صورة من صور ذلك الفعل الذي يضمن ذلك اللفظ حتى يستحق القطع، مع أن في نظر عودة الاشتغال بالمقصد من تشريع ذلك الحكم أهم من الاشتغال بتلك المسائل اللغوية، لأن إهمال الجانب المقاصدي من الممكن أن يؤدي إلى وضع الحكم المتعارض بذلك المقصد.^{٢٠٣} وثانيا، انتقد عودة اشتغال المتقدمين بالتقسيمات الكثيرة، مثل العام والخاص، والمطلق والمقيد، والقطعي والظني. والثالث، أن التعليل عند المتقدمين يحصل على أمر جزئي، وليس كليا شموليا مثل المقاصد.

وإذا كان العلواني قدم فكرة النظر في الكون، فقد اقترح عودة قضية "رؤية العالم" التي لها مكانة واحدة مع الوحي كأدوات لتحديد كون الشيء مصلحة أم لا. وقد جعل عودة تلك المصلحة علة بنيت عليها الأحكام، بسبب أن تلك المصالح هي المقصد من الشرع. وبين عودة أن المراد من رؤية العالم هو منظومة ذهنية وإحساس بالواقع يشكّلان نظرة الإنسان إلى ما حوله في الحياة والأسلوب

^{٢٠٠} جاسر عودة، الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، ٨٢.

^{٢٠١} جاسر عودة، الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، ٧٣.

²⁰² Hengki Ferdiansyah, *Pemikiran Hukum Islam Jasser Auda*, 116-126.

^{٢٠٣} جاسر عودة، مقاصد الشريعة كمنهج فلسفة التشريع الإسلامي رؤية منظومة، (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ٢٠٢)،

تفاعله معه، وهي تشتمل على بضع عوامل التي هي الحياة البيئية والطبيعية، والموقع الجغرافي، والحدود السياسية، والموارد الاقتصادية، والمنظومة الاجتماعية، واللغة السائدة. وكلما تغير العامل تغيرت رؤية العالم.^{٢٠٤}

ومع إثباته أن كون الشيء مصلحة أم لا قد عرف عن طريق رؤيته العالم، لكن لم ير عودة وجود التناقض بينها وبين التحسين والتقبيح الشرعيين.^{٢٠٥} لذلك فالمصلحة عنده لا بد من مراعاة ما نصت عليها النصوص الشرعية وما أنتجه البشر من رؤيته للعالم الذي يعاصره.^{٢٠٦} لذلك فالمصلحة عنده نسبية تغيرت حسب رؤية المجتهد للعالم، وذلك يؤدي إلى وجود التغيرات في تفسير المقاصدين نحو كل مقصد من المقاصد التي حدودها وزيادة عدد تلك المقاصد. وعلى الرغم من إثباته أن لرؤية العالم مرتبة واحدة بمرتبة الوحي، لكنه حدد ذلك بأن لو كان المقصد منصوبا لدى الشرع فالجمال الذي يمكن لرؤية العالم دخل فيه هو في تطبيق ذلك المقصد في الواقع فقط وليس في تصور معناه. أما إذا ما كان المقصد معروفا عن طريقة الاستقراء فذلك اعتمادا على غلبة الظن عند المجتهد.^{٢٠٧}

ومع زعمه في عدم التعارض بين ما قرره الوحي في المقصد من حكم معين مع ما أنتجه العقل البشري، فالسؤال الذي لا بد أن نطرحه بعد ذلك هو: إذا كان ما نص عليه الوحي يتعارض مع ما أنتجه العقل البشري من نظره إلى العالم، فأيهما يجب أن يقدم؟ وبيان عودة حول تغير معنى المقاصد الخمسة وزيادتها من وقت إلى آخر وفقا لاحتياجات العصر والظروف^{٢٠٨}، يظهر أن للعقل سلطة على الوحي عنده ويكون العقل حاكما على الوحي والشرع. وأكد ذلك أيضا قول عودة بأن ذلك المقصد الذي حصل عليه المجتهد لم يكن صالحا لكل زمان ومكان، لذلك فلكل جيل لا بد أن يجتهد للحصول على المقصد المناسب للظروف في زمانه ومكانه لتبني عليه الأحكام المناسبة أيضا.^{٢٠٩}

^{٢٠٤} جاسر عودة، الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، ١٥-١٧.

^{٢٠٥} محمد المراكبي، "الحداثة وتحولات الخطاب المقاصدي: نحو فقه سائل؟"، ٢٣.

^{٢٠٦} جاسر عودة، الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، ١٥.

^{٢٠٧} جاسر عودة، الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، ١٩.

^{٢٠٨} جاسر عودة، الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، ٢٠-٣٠.

^{٢٠٩} جاسر عودة، الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، ٢٠.

لم ير عودة أن من الأحكام الشرعية ما تسمى بالأمور التعبدية، وذلك يظهر من رأيهم بأن تفريق المتقدمين بين الأمور المعللة وغير المعللة أو ما تسمى بالتعبد لم يكن على منهجية ثابتة، وقال بأن القول بالتعبد هو من حيل القدماء للانتصار في المناظرات،^{٢١٠} لأنه يرى بأن الكثير من الأحكام الشرعية لا نستطيع القطع إذا كان الأصل فيه التعبد أو التعليل، لذلك اختلف المتقدمون في تحديد ما تسمى بالأمور التعبدية. وبسبب هذه الفكرة، قام عودة بجعل المسائل التعبدية عند القدماء عقلانية لتبنى عليها الأحكام. لذلك، قال عودة: " فإذا غلب على ظن الفقيه أن حكما ما قد شرع من أجل مقصد معين وليس المقصد منه التعبد المحض، فإنه لا يحل له إلا أن يدير الحكم مع هذا المقصد من أجل تحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم".^{٢١١}

والمثال على ذلك هو مسألة عدة المرأة التي انفصلت عن زوجها التي هي من الأمور التعبدية عند الفقهاء ولا تقاس عليها الأحكام باعتبارها أمرا تعبديا، ولكن حاول عودة بإخراجها عن دائرة التعبد وجعلها عقلانية.^{٢١٢} وذلك على الرغم من اعتباره أن المقصد من تشريع العدة هو التعبد، إلا أن اعتبار عودة بأنه مقصدا يجعل إمكانية القياس عليها، ولا تكون العدة مجرد أمر من أمور الطاعة كما قال السابقون.

٣. خالد أبو الفضل

خالد أبو الفضل هو مفكر إسلامي ولد بالكويت سنة ١٩٦٣. على الرغم من أنه ولد في الكويت، إلا أنه عاش ونشأ في مصر منذ صغره. لذلك فقد درس خالد في العلوم الإسلامية في بيئة الأزهري، بما في ذلك من القرآن، والحديث، واللغة العربية، والتفسير، والتصوف. وبعد إتمام تعليمه الابتدائي والثانوي، واصل خالد دراسته الجامعية في الولايات المتحدة، وتحديدا في جامعة ييل، وتخرج سنة ١٩٨٦. ثم حصل على درجة الماجستير من جامعة بنسلفانيا سنة ١٩٨٩، وبعد عام، واصل خالد دراسته الدكتوراة في مجال الدراسات الإسلامية في جامعة برينستون، وفي نفس الوقت درس

^{٢١٠} جاسر عودة، الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، ٨٧.

^{٢١١} جاسر عودة، الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، ٨٩.

^{٢١٢} محمد المراكبي، "الحداثة وتحولات الخطاب المقاصدي: نحو فقه سائل؟"، ١٧.

القانون في جامعة كاليفورنيا (UCLA). وكان هذا المزيج بين الدراسات الإسلامية والقانون نقطة انطلاق لخالد في تعمقه في القانون الإسلامي بشكل أعمق.^{٢١٣}

كان التفكير التقدمي لخالد لا ينفصل عن تأثير عائلته ومعلميه منذ طفولته. كانت أمه، عفاف، اعتادت على قيادة السيارة بنفسها في الكويت، وذلك أمر نادر في ذلك الوقت بالنسبة للنساء. وإضافة إلى ذلك، قد ساهم أبوه في ترسيخ التفكير النقدي في نفسه، حيث كان يؤكد دائما على أن أزمة التفكير النقدي هي أحد أسباب تراجع الأمة الإسلامية. وبالإضافة إلى البيئة الأسرية، كان لمعلمي خالد دور كبير في تأثيرهم على طريقة تفكيره، حيث إنهم كانوا دائما يشجعون خالد على التمسك بالإيمان بصورة واعية، ولكن دون الشعور بأنه على الحقيقة المطلقة. ومن الكلمات التي يكررونها ويغرسونها في نفسه هو قول أبي حنيفة بأن رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأيي غيري خطأ يحتمل الصواب.^{٢١٤} ومن مؤلفات خالد المشهورة هي؛ *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women, The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists, Reasoning with God: Reclaiming Shariah in the Modern age.*

اقترح خالد أن الشريعة الإسلامية لا بد أن تتوافق مع المبادئ الأخلاقية، والتي في زعمه أنها عالمية شمولية. لذلك، لا بد للإنسان أن يبذل جهده في بحث تلك المبادئ أولا ليستعملها كالأساس لاستنباط الأحكام، حيث قال خالد، "إن الحكم الشرعي لا يمكن أن يحقق العدالة في المجتمع إذا لم يكن موافقا بالحاجة والمتطلبات الاجتماعية، ولم يكن مواجهها نحو تحقيق مقاصد الشريعة.^{٢١٥} وفي نظر خالد، أن المبادئ الأخلاقية لا بد أن تكون الميزان الأساسي في استنباط الأحكام يلتفت إليها كل المجتهدين في فهمهم الشريعة والأحكام، فهو يرفض القول بأن الأحكام هي الأساس التي لا يمكن

²¹³ Alivermana Wiguns, *Memahami Maqasid al-Syari'ah: Perspektif Khaled M. Abou El Fadl & Jasser Auda*, (Yogyakarta: Deepublish, 1, 2021), 5-7.

²¹⁴ Zezen Zainal Mutaqin, *Otoritas Hukum dalam Islam: Belajar dari Khaled Abou El Fadl* (Maghza Pustaka, 1, Juni 2016), 17-19.

²¹⁵ Khaled Abou El-Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, (London: Rowman & Littlefield, 2014), 380.

انتقادها لأن ذلك سيؤدي إلى أن يكون كشف الإنسان لهذه المبادئ عبثاً، وهو قال، "إن العدالة لا بد أن تكون بمثابة المبدأ التوجيهي والضابط الرئيسي في عملية فهم وتفسير الشريعة الإسلامية"^{٢١٦}

وهذا القول يبين كيف طريقة استنباط الأحكام الجديدة الغير المنصوصة، ولكن هذا القول أيضاً ينطوي ضمناً على أن الأحكام الموجودة التي تم استنباطها عند المتقدمين لا بد من إعادة النظر إليها لننظر مدى توافقه بالمقاصد، وإذا لم توافقها تلك المقاصد فلا بد من تغيير تلك الأحكام. وزعم خالد أن هذا المنهج الذي اقترحه يعطى للإنسان حرية أكثر، حيث إن الميزان هو أن يكون متوافقاً مع مقصد العدالة، ولم يقل بالتفصيل كيف صورة تلك العدالة. وبالتالي، فهذا المنهج له إمكانية أكثر لاستجابة المشاكل الموجودة عند المجتمع.

ومن الأمثلة التي قام خالد بتطبيقها هذا المنهج ما وجدناه في فتواه عن حكم استعمال الحجاب للنساء المسلمات اللواتي يعشن كأقلية في الولايات المتحدة. على الرغم من أن هذه الفتوى داخلية في فقه الأقليات، لكن جوهر حجج خالد يظهر بوضوح أنه يتخذ مقاصد الشريعة كأساس رئيسي في تحديد هذا الحكم المتعلق بالحجاب، حيث أوضح خالد أن العلة في تشريع الحجاب هو حماية النساء من الإيذاء ومنع جذب الانتباه غير اللازم إليهن في الأماكن العامة. لذلك، إذا كان ارتداء الحجاب في الولايات المتحدة يؤدي إلى اهتمام مفرط أو وجود التمييز السلبي أو حتى خطر على سلامة النساء المسلمات، فإن ذلك، في رأيه، يتعارض مع المقاصد من تشريع ذلك الحجاب بل مع أهداف الشريعة عموماً. وبالتالي، إذا لم يتحقق الهدف الرئيسي للشريعة بل تحول إلى مفسدة أو ضرر فإن حكم وجوب الحجاب في هذا السياق يمكن مراجعته ولا يكون إلزامياً بعد ذلك.

وبالإضافة إلى ذلك، أكد خالد أن ارتداء الحجاب في بعض المناطق بالولايات المتحدة يؤدي إلى تعرض النساء المسلمات للتحيز والتمييز بل حتى العنف. وفي مثل هذه الظروف، لا يكون الحجاب شكلاً من أشكال الحماية، بل يصبح مصدر خطر حقيقي.^{٢١٧} لذلك، استناداً إلى مبدأ المقاصد وهو

²¹⁶ Khaled Abou El-Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy*, (Princeton: Princeton University Press, 2004), 21.

²¹⁷ Khaled Abou El Fadl, Fatwa: On Hijab (The Hair-Covering of Women), The Search for Beauty on Beauty and Reason in Islam, 2 January 2016.

حفظ النفس وحفظ العرض، يرى خالد أن وجوب الحجاب لا يمكن تطبيقه في هذا السياق. ومن ذلك نرى كيف أن الاستناد إلى المقاصد يمكن أن يؤدي إلى تغيير الحكم.

وبالإضافة إلى مسألة الحجاب، فقد تطرق خالد أيضا على مسألة الميراث، حيث إن عند المتقدمين، قد حصلت المرأة على نصف ما حصل عليه الرجل، وذلك بسبب أن الرجل يتحمل المسؤولية الاقتصادية للأسرة. ومع ذلك، يرى خالد أن هذا القانون يحتاج إلى إعادة النظر في السياق الاجتماعي، حيث إن المرأة أصبحت لها دور في العمل وتشارك في تحمل تلك المسؤولية الاقتصادية للأسرة. لذلك، يكون هذا القانون غير مناسب لفكرة العدالة التي هي إحدى المقاصد الأساسية. فيرى أنه حتى يكون ذلك القانون متوافقا بذلك المقصد، ينبغي أن تكون حصة الميراث بين الرجال والنساء متساوية.²¹⁸

وبالتالي، حيث إنه اقترح فكرة التعليل بالمنهج الأخلاقي، فهذا المنهج هو في مرتبة واحدة مع ما اقترحه العلواني من فكرة رؤية العالم، وما اقترحه عودة من فكرة رؤية الكون، حيث إن ذلك المنهج أتى به خالد ليقترن الوحي به في تحديد حكم معين. لذلك لا يمكن تجاهل القيم الأخلاقية في عملية وضع الشريعة الإسلامية في نظرة خالد، وبالنسبة للنص، فهو يرى أن فهم الإنسان له ليس ثابتا بل يتطور من وقت إلى آخر.²¹⁹ ومع ذلك، زعم خالد أن منهجه الأخلاقي موضوعي لأنه مستمد من عموم القرآن الكريم، ومن أمثلة تلك الفكرة الأخلاقية، هي العدالة والحسن، ولكن لا بد للإنسان أن يبحث عن المعاني من هذه الفكرة عن طريق العقل مع مراعاة القوانين الاجتماعية.²²⁰ لذلك، فمهما كانت الأخلاق في درجة واحدة مع الوحي عند خالد، وهو مستمد من القرآن، لكن للعقل دور كبير سواء في فهم النص وفي الكشف عن الفكرة الأخلاقية.

وفي موضع آخر، أكد خالد على ضرورة منح دور أكبر لأبعاد ذلك الأخلاق بسبب كونه عاما على الأحكام الخاصة ولو كانت منصوصة. وهذا يعني أنه على الرغم من وجود نص صريح، إلا أنه

²¹⁸ Khaled Abou El-Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*, 264. And Khaled Abou El-Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, 377-379.

²¹⁹ Khaled Abou El-Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, 308.

²²⁰ Khaled Abou El-Fadl, *And God Knows the Souldier: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse*, (Boston: University Press of America, 2001), 148.

لا يزال من الضروري اختبار مدى توافقه مع المبادئ الأخلاقية العالمية، مثل العدالة والرحمة. وفي موضع آخر أكد خالد بأن منهجه العقلي أيضا أنسب ليكون علة بنيت عليها الأحكام من المقاصد، لذا لا يجوز أن يكون هناك حكم وضع على أساس المصلحة ولكنه يتعارض مع المفاهيم الأخلاقية. والمثال على ذلك هو ما يتعلق بالإكراه على المعاملة الزوجية من الزوج لزوجته، حيث إذا نظرنا إلى هذه المسألة من منظور المقاصد فإن هذا الفعل يعتبر مشروعاً. ولكن الأمر يختلف إذا نظرنا إليه من منظور أخلاقي، حيث يعتبر هذا الفعل غير أخلاقي على الإطلاق، وبالتالي، فإن الشريعة الإسلامية يجب أن تقرر أن هذا الإكراه على العلاقة الزوجية داخل الزواج هو أمر غير جائز.^{٢٢١} ومن هذا المثال ننظر كيف أن المنهج الأخلاقي الذي هو من إنتاج البشر يمكن أن يقول بأن هذا الفعل حسن أو قبيح وبالتالي يقرر أنه مشروع أو غير مشروع.

كما بينا فيما سبق، أن خالد قدم المبادئ الأخلاقية كمنهج في تحديد حكم ما مقترنا بالوحي الإلهي. وبالتالي، لما فرق خالد الأحكام إلى العبادة والمعاملة، فأتى خالد بتعريفه يتناسب مع تلك المبادئ الأخلاقية، حيث إن العبادة هي ما تنطوي عليه من قيمة أخلاقية عالية للغاية، وبالتالي فهي ذات طابع موضوعي. وأما التي تندرج في مجال المعاملات فهي التي تحتوي على قيم أخلاقية فرعية من القيم الأخلاقية الأساسية السابقة.^{٢٢٢}

ومن هذا التعريف يتضح أن خالد لا يقبل مطلقاً الادعاء بأن الحكم المعين من الأمور التعبدية، لذا فإن للعبد مجرد الطاعة دون التساؤل عن معناه أو غرضه. بل على العكس، فإنه يضع القيم الأخلاقية كإطار تقييمي رئيسي لفهم وتطبيق الأحكام الشرعية. وبالتالي، فإنه يرى أن كل حكم ومنه ما يدخل في الأمور التعبدية يجب أن يختبر مدى توافقه مع المبادئ الأخلاقية العامة. وإذا كان هناك تضارب بين النص وبين المبادئ الأخلاقية، فإن ما يجب تصحيحه هو طريقة فهمنا للنص وليس المبادئ الأخلاقية. والمثال على ذلك هو ما يتعلق بالميراث، حيث إن الشرع قرر بأن المرأة تحصل على نصف حصة الرجل. وعلى الرغم من أن نص الآية يبدو قطعياً، إلا أنه يرى من الضروري إعادة النظر

²²¹ Khaled Abou El-Fadl, *And God Knows the Souldier: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse*, 151.

²²² Khaled Abou El-Fadl, *And God Knows the Souldier: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse*, 149.

في فهم تلك الآية بناء على مبدأ العدالة. وإذا تم تقييم الحرفي للآية على أنه لا يوافق مبدأ العدالة، فيجب تصحيح فهمنا لتلك الآية حتى يتوافق مع القيم الأخلاقية الأساسية.^{٢٢٣} ومن هذا المثال ننظر كيف أن مسألة الميراث التي كانت من القطعيات ومن الأمور التعبدية، يمكن إعادة النظر إليها من جهة الأخلاق التي حصلنا إليها عن طريق العقل، وبالتالي يتغير الحكم. طرح خالد رأياً يتوافق مع ما قاله العلواني في نفي فكرة التعبد، واستدل بأن الله تعالى قد أمر الإنسان باكتشاف القيم الأخلاقية العالمية من الأحكام الشرعية، وإذا كانت الأحكام لا تحتوي على أي معنى من المعاني أو حكمة من الحكم يمكن فهمها، فإن ذلك يعني أن الله قد شرع الشرائع بشكل عشوائي، وذلك محال على الله تعالى عنده.^{٢٢٤} وهذا الكلام قد بعد عن رأي المتقدمين، وذلك سوف نتكلم عنه في الفصل التالي.

الخلاصة

انطلقت فكرة التعليل التي اقترحها المقاصديون الجدد من نقدهم لمنهج التعليل عند القدماء الذي كان في زعمهم جامداً ولا يكون كافياً لاستجابة مشاكل المجتمع اليوم. لذلك فتغيير القاعدة التي هي أن الأحكام تدور مع العلل وجوداً وعدمها أصبحت الأحكام تدور مع المقاصد وجوداً وعدمها. ولتكون هذه القاعدة مقبولة لا بد التسليم على أن كل حكم له غايات وحكمة فيكون عقلاً، ولا يوجد ما يسمى بالأمور التعبدية. وحتى إذا كانت الحكمة غير معروفة، فإن ذلك لا يعني أن ذلك الحكم ليس له حكمة فلا بد من بحثها إلى أن يصل مجتهد في جيل ما إليها. وهذا الرأي يؤكد في النهاية على العقلانية الكاملة في جميع الأحكام الشرعية، ومن هنا يبنون شرعية توسيع مجال الاجتهاد من خلال البحث عن المقاصد وتطبيقها.

وتكميلاً لذلك، قدم المقاصديون الجدد منهجاً مقترناً بالوحي في تقييم مدى حسن وقبح فعل معين. ومنهم من قدم فكرة رؤية العالم، ورؤية الكون، وفكرة الأخلاق التي كامت هذه الفكرة ليست مجرد مكمل بل يمكن أن يتجاوز النص، على معنى أن النص الصريح يحتاج إلى اختباره على أساس

²²³ Khaled Abou El-Fadl, *And God Knows the Soldier: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse*, 148.

²²⁴ Khaled Abou El-Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy*, 21.

مطابقته للمقاصد ومبادئ الأخلاق. وإذا وجد عدم التوافق بين النص وبين تلك الفكرة، فما رأته تلك الفكرة مقدم على ما نص عليه الشرع.

وفي الفصل التالي، سيتم دراسة وتحليل كيفية تفاعل وتضارب فكرة التعليل بالحكمة عند المقاصديين الجدد مع إطار التعليل لدى المتقدمين. وسوف تحدد هذه الدراسة ما إذا كان منهجهم يكون استمدادا لمنهج المتقدمين كما يزعمون، أم أنه شكل جديد من أشكال البناء المخالف للأساس الذي وضعه السابقون.

الفصل الثالث: التحليل الإبستمولوجي لفكرة التعليل: بين المتقدمين

والمعاصرين

تمهيد

كما سبق الحديث في الفصل الأول، فإن مسألة التعليل لأفعال الله تعالى وأحكامه عند المتقدمين كان موضع الجدل الحاد، سواء بين المتكلمين حيث إن الأشاعرة بشكل ثابت يرفضون القول بأن أفعال الله تعالى معللة بالأغراض، والمعتزلة يقولون إنها معللة بها؛ وكذلك بين الأصوليين حيث إن بعضهم قالوا إن التعليل بالحكمة لتوسيع الأحكام جائز، ويرى البعض الآخر أنه غير جائز. في حين أن في الفصل الثاني قد أوضحنا كيف أن المقاصديين الجدد يقترحون فكرة التعليل بالمقاصد التي في زعمهم أن هذا المنهج امتداد من التعليل عند المتقدمين، وذلك أكثر استجابة للمسائل الظاهرة بين مجتمع هذا العصر.

أما في هذا الفصل، سنحاول الكشف والتحليل حول الخلفية المعرفية التي اعتمدت عليها المتقدمون والمتأخرون في فكرة التعليل. وندعي هنا أن فكرة التنزيه هي الخلفية المعرفية لفكرة التعليل عند المتقدمين، وفكرة العقلنة هي الخلفية الفكرية لفكرة التعليل عند المقاصديين الجدد. فلذلك، سيقسم هذا الفصل إلى مبحثين، الأول هو العقلنة عند المقاصديين الجدد حيث سنحاول من خلاله المقارنة بين التعليل عند المتقدمين والمقاصديين الجدد لنثبت التحولات الموجودة في تلك الفكرة، بينما في المبحث الثاني سنتكلم عن التنزيه عند المتقدمين كتحليل أعمق من الفروقات والتحولات التي سبق ذكرها، وذلك كالخلفية الفكرية التي اعتمد عليها المتقدمون وقد اختلف ذلك عند المقاصديين الجدد.

١. العقلنة عند المقاصديين الجدد

سوف يحلل هذا المبحث التحولات التي وقعت في منهج التعليل بين المتقدمين وبين المقاصديين الجدد، وذلك من خلال دراسة مقارنة نقدية تركز على عدة محاور أساسية؛ وهي مسألة التعليل نفسها، ومسألة التحسين والتقبيح، وكذلك مسألة التعبد، حيث تكون هذه المسائل أدلة على وجود التوسع في المجال العقلي عند المقاصديين الجدد.

ونبدأ الكلام هنا بما يتعلق بمسألة التعليل، ونقول بأن التعليل بالمقاصد الذي اقترحه المقاصديون الجدد ليست فكرة جديدة، بل قد أجازها بعض من المتقدمين. ومع ذلك، وضع هؤلاء فيه الشروط التي منها الانضباط، حيث قال الآمدي، " أما إذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة غير مضطربة فلأننا أجمعنا على أن الحكم إذا اقترن بوصف ظاهر منضبط مشتمل على حكمة غير منضبطة بنفسها أنه يصح التعليل به وإن لم يكن هو المقصود من شرع الحكم، بل ما اشتمل عليه من الحكمة الخفية، فإذا كانت الحكمة وهي المقصود من شرع الحكم مساوية للوصف في الظهور والانضباط كانت أولى بالتعليل بها، وأما إذا كانت الحكمة خفية مضطربة غير منضبطة فيمتنع التعليل بها." ^{٢٢٥} وهذا الكلام يدل على أنه ليس كل حكمة يجوز أن تكون علة بنيت عليها الأحكام، بل قد قال الريبوني كيف أن اعتبار المقاصد علة تبنى عليها الأحكام لا بد أن يهتم بكثير من الأشياء، فقال، " حتى للعلماء لا يكفي أن يكون عالماً لكي يقول متى شاء: هذه مقاصد، مقاصد، مقاصد؛ لا؛ المقاصد لها قواعد ولها مآخذ؛ لا تؤخذ المقاصد ولا تقرر ولا تستنبط إلا وفق القواعد، قواعد الاستنباط بصفة عامة، وقواعد استنباط المقاصد بصفة خاصة... إذن الكشف عن مقاصد الشريعة له مسالك تشترك فيها المقاصد مع مسائل أخرى فقهية وأصولية، أي طرق الاستنباط وقواعد الاستنباط بصفة عامة، كمسالك التعليل التي أبرزها الأصوليون. ^{٢٢٦} وتلك المسالك حددها المتقدمون للحفاظ على كون تلك المقاصد الموضوعية والمنضبطة بعيدة عن الميل إلى الهوى الذي سيؤدي إلى النسبية.

أما إذا نظرنا إلى المقاصديين الجدد، سوف نجد اختلافاً فيه، حيث إن المراد بالانضباط هو أمر تقديري يختلف باختلاف الناس وأحوالهم ^{٢٢٧}، وأن المقاصديين الجدد يعللون بالمقاصد التي تختلف معيارها من زمان إلى آخر ومن شخص إلى آخر، فتكون تلك المقاصد غير منضبطة. وذلك مثل ما نجده في فتوى خالد أبو الفضل حول مسألة الحجاب، حيث إنه يؤكد إلى أن أهم جانب في فهم شرعية الحجاب هو المقصد من تشريعه وهو المتعلق بالحشمة الذي هو من ضمن مقصد حفظ العرض، وبالتالي، سوف ننظر كيف أن الحشمة المعتبرة عنده ليس شيئاً منضبطاً، حيث قال خالد،

^{٢٢٥} سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ٢٠٣/٣.

^{٢٢٦} أحمد الريبوني، الذريعة إلى مقاصد الشريعة، (القاهرة: دار الكلمة، ط ١، ٢٠١٦)، ٨٨.

^{٢٢٧} عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، (القاهرة: دار القدس العربي، ط ١، ٢٠١٩)، ١٧٨.

"وفي الحقيقة، يحظر القرآن المظهر الجسدي الغير اللائق، ولا يوجد دليل على أن إظهار الشعر هو بالضرورة جزء من زينة المرأة، بل اعتمادا على المكان والسياق، يمكن للمرأة أن تغطي شعرها ولكنها تظل غير محتشمة بإظهار زينتها.^{٢٢٨} وهذا القول يشير إلى أن حكم ارتداء الحجاب عند خالد يعتمد بشكل كبير على السياق الثقافي ومعيار الحشمة المعتبرة في كل مجتمع، فإذا كان يمكن للنساء في مجتمع ما الحفاظ على الحشمة والعرض بدون ارتداء الحجاب فلا يلزم عليها ارتداؤها، لأن الغرض من الشريعة في فرضيتها قد تحقق، وأن في زعمه أن ارتداء الحجاب لا يلزم وقوع الحشمة وحفظ العرض.

فهذه الفكرة تشير إلى أن مقاصد تشريع الحجاب التي هي الحشمة ليست منضبطة حيث لم يكن لها معيار معين اتفق عليه الإنسان في كل مكان وزمان مثل السفر الذي كان ٨٥ كيلو متر في أفريقيا هو ٨٥ كيلو متر في آسيا. بل الحشمة نسبية وسياقية، وذلك الاختلاف الواقع بين المجتمعات وحتى بين الأفراد يشير إلى أنه لا يوجد معيار واحد يمكن تطبيقه بشكل عالمي. وهذا يؤكد على أن فكرة التعليل بالمقاصد قابلة للتكيف مع السياق والظروف.

وقد رد البوطي على تلك الحشمة المعتبرة عند خالد التي هي نسبية فلا يجوز أن تكون علة بنيت عليها الأحكام، حيث قال، "فنظرا إلى هذه الحقيقة التي لا مجال لنكرانها، تضع الشريعة الإسلامية أحكامها لمعالجة كليات الوقائع والأمور، دون نظر إلى الفوارق النسبية بين الجزئيات. وذلك هو شأن القوانين كلها. لما كان من أبرز مزاياها صفة الشمول والعموم، كان لا بد أن يراعي في تطبيقها معنى الشمول والعموم أيضا. وإلا لاختفى من موادها ومدلولاتها معنى كونها قوانين تسري أحكامها على الجميع. وهذا هو معنى القاعدة الفقهية القائلة: تنزل المظنة منزلة المنة^{٢٢٩}، أي ينزل في مجال التطبيقات

²²⁸ Khaled Abou El Fadl, Fatwa: On Hijab (The Hair-Covering of Women), The Search for Beauty on Beauty and Reason in Islam, 2 January 2016.

^{٢٢٩} المراد من قاعدة تُنْزَلُ الظَّنَّةُ مَنْزِلَةَ الْمُنَّةِ هي أن ما يغلب على الظن يُعامل معاملة ما كان مقطوعاً به، المثال على تطبيق هذه القاعدة هي الوارد في مسألة النوم ونقضه للوضوء. فقد ذهب العلماء إلى أن من نام في وضعية الجلوس من غير تمكين المقعدة فإن وضوءه يُنْقَضُ، لأن هذه الهيئة تُعتبر قرينة قوية على احتمال خروج الريح، والذي يُعد من نواقض الوضوء بالإجماع. وفي هذه الحالة، تُعدّ هيئة النوم الغير الممكّن مقعده بمثابة الظنّة (علامة قوية على الحدث)، بينما يُعدّ خروج الريح هو المنة (الأمر المتيقّن الذي يترتب عليه الحكم الشرعي). وبموجب هذه القاعدة، فإن الظنّة تُنْزَلُ منزلة المنة، أي يُعامل هذا الظن الغالب معاملة اليقين، رغم عدم تحقق العلم الجازم بوقوع الحدث (خروج الريح). (نوي الجاوي، نهاية الزين، (بيروت: دار الفكر، ط١)، ٢٥)

الشرعية كل ما هو مظنون أو محتمل الوقوع منزلة ما هو مؤكد الوقوع طردا للباب واحتياطا في الأمر.^{٢٣٠} ومن هذا القول ننظر إلى أن الأصوليين مهما كانوا يجوزون التعليل بالحكمة أو المقصد لكنهم يحاولون تأكيد أن تكون تلك الحكمة أو المقصد منضبطة، لا يتغير مهما تغير الظروف واختلف المكان والعرف، ولم ننظر هذه المحاولة عند المقاصديين الجدد.

وقد قال ديفيد جونستون أن فكرة المقاصديين الجدد في تعليلهم بالحكمة والتي كانت تلك الحكمة مما حصل عليها العقل البشري يدل على ذلك أنهم من ضمن مذهب المعتزلة، حيث قال، "إن المفكرين المسلمين قد قاموا بتحويل مبدئي لموقف المتقدمين (الأشاعرة) الذين يكتشفون فيه العقل البشري ببساطة أحكام الشريعة الإلهية ويوسعها لتشمل حالات جديدة على أساس الإجماع والقياس، إلى موقف يكون فيه العقل، الذي أصبح الآن متمكنا من تمييز الصواب من الخطأ، واستنباط النسبة الشرعية وراء الأوامر الإلهية - وهو ما يميز المعتزلة عن غيرهم - قد منح امتياز ومسؤولية إصدار الأحكام الشرعية وفقا لمقاصد الشريعة.^{٢٣١} ولكن نرى أن هذه المسألة أكثر تعقيدا من مجرد الانتقال من مذهب الأشاعرة إلى المعتزلة، حيث قد بينا في الفصل الأول، أن الذين يقولون بجواز التعليل بالحكمة ليس فقط المعتزلة، بل مذهب الماتريدية يجيز التعليل بالحكمة، بل بعض الأشاعرة بغض النظر عن الشروط المعينة التي وضعوها فإنهم يجيزون التعليل بها. لكن الفرق بين هؤلاء الذين يجيزون التعليل بالحكمة من المتقدمين وبين المقاصديين الجدد متعلق بالبعد المعرفي عند كليهما، ففي حين حاول المتكلمون والأصوليون التأكيد للحفاظ على الموازنة بين تنزيه الله تعالى وبين أن الأحكام شرعت لمصالح البشر، أما عند المقاصديين الجدد أصبح التركيز إلى الجانب الثاني فقط دون الأول.

وإضافة إلى الانتقال الموجود في مسألة التعليل، زعم المقاصديون الجدد أنهم يقترحون المقاصد لتبنى عليها الأحكام لكون تلك المقاصد كلية. وفي نظرهم تستطيع تلك المقاصد الكلية أن تحيى مشاكل المجتمع في كل وقت وزمان. وبين هؤلاء أن كونها كلية يحصل عليها عقل الإنسان عن طريق استقراء الجزئيات. أما التعليل عند المتقدمين فلن يخرج عن دائرة الجزئية، لذلك لا بد من تبديل ذلك

^{٢٣٠} رمضان البوطي، المرأة: بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، (بيروت: دار الفكر، د. ت)، ١٥٩.

^{٢٣١} David Johnston, "A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Usul al-Fiqh", (2004), *BRILL: Islamic Law and Society*, 11(2), 234.

التعليل بالجزئية بالتعليل بالكلية، حيث قال العلواني، "ولا يقف فقه المقاصد عند حدود التعليل اللفظي والقياس الجزئي، بل ينطلق من منهج استقرائي شامل يحاول الربط بين الأحكام الجزئية وصياغتها في قانون عام دلت على اعتبار الشرع له الكثير من الأدلة، وتضافرت عليه العديد من الشواهد. وبذلك يعتبر هذا القانون الكلي مقصودا من مقاصد الشريعة، فيتحول إلى حاكم على الجزئيات قاض عليها بعد أن كان يستمد وجوده منها." ٢٣٢

ولكن الشاطبي يرى أن هذا الكلام غريب وفيه تعارض، حيث بين العلاقة بين الجزئية والكلية بقوله، "وبيان ذلك أن تلقي العلم بالكلية إنما هو من عرض الجزئيات واستقرائها؛ [وإلا] فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات... فإن الجزئي لم يوضع جزئيا؛ إلا لكون الكلي فيه على التمام وبه قوامه، فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة، وذلك تناقض، ولأن الإعراض عن الجزئي جملة يؤدي إلى الشك في الكلي من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالف للكلي أو توهم المخالفة له، وإذا خالف الكلي الجزئي مع أنا إنما نأخذه من الجزئي؛ دل على أن ذلك الكلي لم يتحقق العلم به لإمكان أن يتضمن ذلك الجزئي جزءا من الكلي لم يأخذه المعتبر جزءا منه، وإذا أمكن هذا؛ لم يكن بد من الرجوع إلى الجزئي في معرفة الكلي، ودل ذلك على أن الكلي لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي، وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع." ٢٣٣ لذلك، لا يمكن عدم اعتبار تلك الجزئيات وتبديلها بالكليات لكون الكلّيات هي مجموعة من تلك الجزئيات. ولو كانت المقاصد كلية، فلا يجوز أن يتعارض مع الجزئي لا سيما مع النص القطعي.

وقد لاحظنا أيضا فيما سبق أن القاعدة التي تمسك بها الأصوليون هي أن الأحكام تدور مع عللها وجودا وعدما، أصبحت تدور مع حكمتها وجودا وعدما. ومن حيث كانت هذه الحكمة المعتبرة عندهم غير منضبطة، فإذا توجد حكمة ومصلحة فتوجد معها أحكام ولو كانت لا توافق الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية. ويرى يوسف القرضاوي أن هذه القاعدة الجديدة التي زعم هؤلاء

٢٣٢ طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، ١٢٤-١٢٥.

٢٣٣ محمد خلف منصور العطوي، (٢٠٢٢)، "تأويلات الحدائين في فهم النصوص وتوظيفها بدعوى المقاصد الشرعية"، مجلة جامعة الزيتونة الأردنية، المجلد (٣)، العدد (٣)، ٣٨-٣٩.

أنها امتدادا للتعليل عند المتقدمين في الحقيقة هي محاولة لتبديله وليس تكميلا له، وقال القرضاوي أن هذه الفكرة ليست فقط تدل على وجود إعطاء المزيد من سلطة العقل، بل يؤدي إلى تعطيل النصوص، فقال، "بمثل هذا المنطق يحتاج هؤلاء على دعواهم في تعطيل نصوص الشريعة. وقد عبرت عن فكرتهم بعبارات من عندي، وعرضتها بأسلوب قد لا يستطيعون عرضها بمثله. وخلاصة هذا المرتكز: هي إعلاء منطق العقل على منطق الوحي".^{٢٣٤} وقد رد الريبوني اعتبار المصلحة التي تعارض النص لأن لا يوجد حكم من الأحكام التي تتعارض مع الشريعة، فقال "المقاصد إنما تخرج من النصوص، والمقاصد تتحقق بأكمل صورها بتطبيق النصوص والتزامها بمقاصدها".^{٢٣٥} وقال أيضا، "أن العلماء تناولوا النصوص الدينية من قرآن، وسنة بالتفسير، والشرح، لم يكن تفسيرهم وشرحهم للنص الديني إلا إظهار ما يتضمن النص من أحكام، فلا يمكن أن يكون تفسيرهم تغييرا لأحكام مثبتة، أو تبديلا لمعاني مقصودة".^{٢٣٦} فالمراد من هذا القول إن الوحي لا بد أن يكون في مرتبة أعلى من العقل، وأن المفسرين لا يفسرون إلا ما ظهر لهم من الآيات، فلا يحتاج إلى أن تكون المقاصد التي هي من إنتاج البشر ليوجههم في فهمهم وتفسيرهم للآيات.

وبالتالي، من القواعد الأصولية عند المتقدمين هو سلطة الوحي على العقل، وليس العكس، كما قال ابن تيمية، "إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات، فإما أن يجمع بينهما، وهو محال، لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن يردها جميعاً، وإما أن يقدم السمع، وهو محال، لأن العقل أصل النقل، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل جميعاً، فوجب تقديم العقل، ثم النقل إما أن يتأول، وإما أن يفوض".^{٢٣٧}

والمسألة الثانية هي المتعلقة بنظرية التحسين والتقبيح، حيث قد قلنا في الفصل الأول إن المتقدمين

^{٢٣٤} يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة: بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، (القاهرة: دار الشروق، ط ٣، ٢٠٠٨)، ١٠٠.

^{٢٣٥} أحمد الريبوني، الذريعة إلى مقاصد الشريعة، ٨٩.

^{٢٣٦} محمد خلف منصور العطوي، (٢٠٢٢)، "تأويلات الحدائين في فهم النصوص وتوظيفها بدعوى المقاصد الشرعية"، ٤٠.

^{٢٣٧} ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، (المملكة العربية السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط ٢، ١٩٩١)، ٤/١.

يرون أن التحسين والتقبيح شرعيان، حيث قال الغزالي، "لما حقق مذهب أهل السنة أن الأفعال كلها مستندة إلى الله تعالى ابتداء من غير واسطة، لا تأثير لغيره في شيء منها، لزم أن الأفعال كلها مستوية؛ لا يتصف بعدها بالحسن من حيث ذاته أو صفاته، ولا يتصف بعضها بالقبح من حيث ذاته أو صفته، فلا مجال للعقل إذا في إدراك حكم شرعي لها؛ إذ لا سبب له على ما عرفت. فليس الحسن شرعا عند أهل الحق إلا ما قيل فيه: افعלוه، وليس القبيح شرعا إلا المقول فيه: لا تفعلوه، وتخصيص كل واحد منهما بما اختص به من الأفعال لا علة له.^{٢٣٨} وذلك الموقف يشير على أنهم اعتمدوا على فكرة سلطة الوحي على العقل.

وأما إذا نظرنا إلى المقاصديين الجدد نجد فيه التغيير وهو التوسع في المجال العقلي، حيث قد بينا في الفصل الثاني، أن المقاصديين الجدد عندهم فكرة الجمع بين القراءتين للبحث عن المقاصد، أي أن المقاصد الشرعية التي بنيت عليها الأحكام هي نتاج التفاعل بين فهم النص ومراعاة الكون والعالم. ومن هذه الفكرة يبدو أن المقاصديين الجدد ينظرون إلى أن مراعاة الوحي والظواهر الكونية مهمتان كمصدر لتحديد المقاصد فلا يجوز مراعاة أحدهما وإهمال الآخر وذلك يدل على عدم سلطة أحدهما على الآخر، ولا تعارض بينهما أيضا. وإلى هذه اللحظة نقول إن المقاصديين الجدد قد بعدوا خطوة عن المتقدمين الذين يميلون على سلطة الوحي على العقل.

وبالتالي، سوف نركز إلى الكلام في "المرافق للوحي" فقط، لأنه لا يوجد أي فكرة تقول بترك الوحي. كما قلنا في الفصل الثاني أيضا، إن المرافق للوحي وتمثل هنا برؤية العالم، هي من إنتاج عقل بشري تتأثر بعدد من العوامل. لذلك، فالمقاصد عند المقاصديين الجدد نسبية يمكن إعادة تعيينها وتعريفها^{٢٣٩}، حيث إذا تغيرت العوامل تغيرت المقاصد، وإذا تغيرت المقاصد تغيرت الأحكام، حيث قال جاسر عودة، "ورؤية الفرد أو المجتمع للعالم هي نتاج بضعة عوامل حددها علماء التصورات العقلية بالحياة البيئية والطبيعية والموقع الجغرافي والحدود السياسية والموارد الاقتصادية والمنظومة الاجتماعية واللغة السائدة. هذه العوامل تكون في ذهن الفرد أو المجتمع دليلا ومرجعا للخبرات التي يعرف على

^{٢٣٨} السنوسي، شرح العقيدة الكبرى، ٥٣٥-٥٣٦.

^{٢٣٩} محمد المراكبي، "الحداثة وتحولات الخطاب المقاصدي: نحو فقه سائل؟"، ١٩-٢٢.

أساسها ويقيس عليها ما يجد من مفاهيم وأحداث. وكلما تغير عامل أو أكثر من هذه العوامل المذكورة كلما تغيرت رؤية العالم والتصنيفات الذهنية التابعة لها في ذهن الفرد أو ثقافة المجتمع.^{٢٤٠} وبهذا يتضح أن رؤية العالم التي هي من منتجات العقل لم تعد مجرد مرافقا، بل ارتقت مرتبتها لتصبح المعيار الرئيسي وتؤدي إلى سلطتها على النص والوحي. وبالتالي، تنزل من هذه الفكرة أن إذا ظهرت أن الأحكام التي استنبطها المتقدمون لا تتناسب مع المقاصد المعتمدة عندهم، فلا بد من إعادة نظرها، بل تغييرها إلى حكم آخر ظهر مناسبا مع تلك المقاصد.

وننظر وجود هذا التحول في كلام خالد عن الميراث، حيث يرى إن المقدار المعين في الميراث القائل بأن للمرأة نصف ما حصل عليه الرجل في كثير من الأحوال قد لا يكون مناسبا للظروف الموجودة في هذا الزمان وبالتالي لا توجد فيها العدالة. وذلك من إنتاجهم لرؤية العالم والكون، لذلك قال خالد، "لتحقيق العدالة، يجب بذل جهود مستمرة لتحقيق تناسب أكثر واقعية بين الواجبات والحقوق في حياة النساء المسلمات. فعلى سبيل المثال، إذا كانت المرأة تتحمل مسؤولية مالية مساوية للرجل في إطار الديناميات الاجتماعية السائدة في ذلك الوقت، فمن الأكثر اتساقاً مع الشريعة أن تمنح المرأة حصة مساوية للرجل في الميراث."^{٢٤١} وقال في موضع آخر، "إنه طالما أن الظروف الاجتماعية تفرض مساواة المرأة بالرجل -على سبيل المثال تحمل المرأة مسؤولية مالية مساوية للرجل- فإن من الأوفق للشريعة أن يكون للمرأة نصيب مساو للرجل في الميراث... وبأن الوضع الاجتماعي للمرأة قد تغير حيث يوجد تناسب بين واجباتها وحقوقها، وبالسعي لأن يكون القانون الديني مقاربا قدر الإمكان للحقيقية الإلهية وهي المساواة التامة بين الرجل والمرأة."^{٢٤٢}

ومن هذا القول ننظر إلى أن شرعية الميراث لا يجوز أن يهمل جانب العدالة التي هي من ضمن المنهج الأخلاقي عنده. لذلك، فالمرأة التي تحصل على نصف ما حصل عليه الرجل كانت مناسبة وتقع فيها العدالة في زمان نزول شرعية الميراث الذي كانت ليس للمرأة أية مسؤولية في تحمل مسؤولية

^{٢٤٠} جاسر عودة، الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، ١٧.

²⁴¹ Khaled Abou El-Fadl, (*The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*, USA: HarperCollins Publisher, 2005), 264. Khaled Abou El-Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, 381.

²⁴² Khaled Abou El-Fadl, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Age*, 381.

مالية، لكن في هذا الزمان قد حصل التغير في المجتمع حيث إن للمرأة مسؤولية مالية متساوية مع الرجل، فنجد كثيرا من النساء يذهبن إلى العمل. لذلك، يرى المقاصديون الجدد أن ذلك الحكم لا بد من إعادة نظره ثم محاولة تطبيقها بالظروف الموجودة في هذا الزمان حتى تتوافق مع جانب العدالة. ويرى هؤلاء أن المقدار المناسب بالظروف الموجودة في هذا الزمان هي أن تنال المرأة نفس ما يحصل عليه الرجل.

ومن هذه الفكرة ننظر أن العدالة التي يقصدها خالد هي المساواة بين التحمل والجزاء الذي هو الميراث. ويبدو من ذلك أن المقاربة التي اعتمد عليها خالد عقلانية حيث إنها تأتي من رؤيته لقلة من المجتمع، أما إذا نظرنا إلى الشرع فحيث إن المراد من العدالة هي إعطاء كل ذي حق حقه، فمقياس الحق هو ما حدده الشرع لا ما حصل عليه العقل.

والمسألة بعدها التي قد وقعت فيها الانتقال هي مسألة التعبد، حيث إن المتقدمين يعتبرون أن بعض الأحكام الشرعية لم تكن علتها معروفة، مثل ما تتعلق بمقدار الميراث، فلم يصل عقلنا إلى معرفة سبب ذلك العدد المعين، فيكون دور الإنسان نحو هذه الأحكام مجرد الخضوع والطاعة، وبالتالي فلا يقاس عليها، حيث قال الشاطبي، "كقوله تعالى في سورة البقرة الآية ١٧٧: (لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُّوا وُجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ) إلى قوله: (وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ) ... إلى غير ذلك من الآيات الآمرة بالعبادة على الإطلاق، وبتفصيلها على العموم، فذلك كله راجع إلى الرجوع إلى الله في جميع الأحوال، والانقياد إلى أحكامه على كل حال، وهو معنى التعبد لله.^{٢٤٣}

ولكن هذه المسألة قد تغيرت عند المقاصديين الجدد حيث إنهم رفضوا هذه الفكرة تماما، بل جعلوا رفض تلك الفكرة مدخلا أساسيا لفكرتهم التعليل بالمقاصد، حيث قال العلواني، "فإن اعتبار المقاصد كلية كانت أو جزئية لا يمكن أن يسلم إلا إذا سلمت قاعدة أو مبدأ أن جميع ما وردت به الشريعة الغراء معقول المعنى، وذو حكمة بالغة سواء عقلها المجتهدون كلهم أو عقلها بعضهم ولم يعقلها الآخرون. فما لم يعقلها مجتهد يمكن أن يعقلها آخرون، وما لم يدركه أهل بلد فقد يكتشفه أهل بلد آخر، وما لم يتوصل إليه أهل جيل فقد يتوصل إليه أبناء جيل آخر. المهم أن يؤمن الجميع بأنه لا

^{٢٤٣} أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، ٢/٢٩٠.

يمكن أن يثبت حكم واحد بدليل قرآني وسنة نبوية مبينة له إلا ويكون معقول المعنى".^{٢٤٤} ونقول هنا أن رفضهم لمسألة التعبد يدل على عدم تركيزهم بمركزية الله تعالى التي حاول المتقدمون الحفاظ على ذلك الجانب. ولكن أصبح تركيزهم الوحيد فيما يتعلق بمصلحة الإنسان وما يقدر عقله أن يحصل عليه. لذلك، أصبح معنى التعبد عندهم هو السعي الحثيث لتحقيق مقاصدها العليا.^{٢٤٥}

ولتوضيح هذا التحول، قد ذكرنا في الفصل الثالث حول مسألة عدة المرأة التي انفصلت عن زوجها، حيث عقلت علتها عند المقاصدين الجدد مع أنها من الأمور التعبدية عند المتقدمين، فلا يجوز إلغاؤها ولو تيقن براءة الرحم، حيث قال الجويني، "أن العدة مبتنية على التعبد، ولا يختلف الأمر فيها باستيقان براءة الرحم وعدم الاستيقان"^{٢٤٦}، وأوضح الدليل في كلام الشرنبي، "وشرعت صيانة للأنساب وتحسينا لها من الاختلاط رعاية لحق الزوجين والولد والناكح الثاني، والمغلب فيها التعبد، بدليل أنها لا تنقضي بقرء واحد مع حصول البراءة به".^{٢٤٧} وقال أيضا الشافعي، "والمعتدة تعتد بمعنيين استبراء ومعنى غير استبراء مع استبراء فقد جاءت بحيضتين وطهرين وطهر ثالث فلو أريد بها الاستبراء كانت قد جاءت بالاستبراء مرتين ولكنه أريد بها مع الاستبراء التَّعَبُّد".^{٢٤٨}

ومن هذا البيان ننظر إلى أن هناك ثلاثة تحولات تقع في فكرة التعليل بين المتقدمين وبين المقاصدين الجدد، وهي التحول من التعليل بالحكمة المنضبطة إلى الحكمة الغير المنضبطة، ومن التحسين والتقبيح الشرعي إلى التحسين والتقبيح العقلي، ومن قبول فكرة التعبد إلى إلغاؤها. وفي المبحث التالي سوف نبين أن هذه التحولات تتعلق بمسألة أخرى وهي الانتقال من مسألة التنزيه والمركزية لله تعالى إلى المركزية للإنسان.

^{٢٤٤} طه جابر العلواني، مقدمة في نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ٧-٨.

^{٢٤٥} محمد خلف منصوري (٢٠٢٢)، "تأويلات الحدائين في فهم النصوص وتوظيفها بدعوى المقاصد الشرعية"، ٣٧.

^{٢٤٦} أبو المعالي الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، (بيروت: دار المنهاج، ط ١، ٢٠٠٧)، ١٥/١٦٠.

^{٢٤٧} الخطيب الشرنبي، معني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٤)، ٧٨/٥.

^{٢٤٨} محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (مصر: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط ١، ١٩٣٨)، ٥٧٢ الرقم ١٧٠١.

٢. التنزيه عند المتقدمين

وبعد أن لاحظنا في المبحث السابق الفروقات الموجودة بين التعليل عند المتقدمين وبين المقاصديين الجدد، وهي في الانتقال من الاعتماد على الحكمة المنضبطة إلى الغير المنضبطة، ومن التحسين والتقبيح الشرعي إلى التحسين والتقبيح العقلي، ومن اعتبار فكرة التعبد إلى إلغائها. أما في هذا المبحث سيقوم بتحليل تلك الفرق ونبين ما هي الخلفية المعرفية منها وهي متعلق بمسألة التنزيه، ومسألة المركزية لله تعالى أو للعقل البشري. فلذلك، لا بد أن نعرف في أول وهلة التعريف من فكرة التنزيه.

والتنزيه من مادة ن-ز-هـ، كما قال في لسان العرب، " أصل النزّه البعد، وتنزيه الله تبيعه عما لا يجوز عليه من النقائص".^{٢٤٩} وقال الأزهري، " وتنزيه الله: تبيعه، وتقديسه عن الأنداد، والأضداد".^{٢٥٠} وهذه الفكرة تبدو من الآية القرآنية في سورة الشورى الآية ١١: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ). وبين ابن رشد أن نفي المماثلة ينقسم إلى قسمين: أولاً، أن عدم اتصاف الخالق بصفات المخلوق؛ وثانياً، أن يتصف الخالق بصفات المخلوق على جهة أتم وأفضل بما لا يتناهى في العقل.^{٢٥١} وانطلاقاً من هذا المعنى للتنزيه، يمكننا أن نرى أن المتقدمين قد حاولوا باستمرار الحفاظ على تطبيق هذا التنزيه في منهج تعليلهم.

كما عرضنا في الفصل الثاني، كيف أن الأشاعرة يرفضون التعليل لأفعاله تعالى، وذلك بسبب أن إثباته يتعارض مع قدرة الله تعالى وإرادته المطلقة، لأن معنى كونه تعالى قادراً عندهم هو أن الله تعالى له الحرية في جميع أفعاله، ولا يوجد شيء يمكن أن يحد إرادته، فإن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل.^{٢٥٢} أما إذا قلنا أن أفعال الله تعالى معللة بتلك الأغراض، لتكون أفعاله تعالى ناقصة لكونه مستكملاً بها، وذلك يعني أنه يحتاج إلى تلك الأغراض، وذلك محال على الله تعالى، حيث قال الباقلاني " إن الدواعي المزعجات والخواطر والأغراض إنما تكون وتجاوز على ذي الحاجة الذي يصح

^{٢٤٩} ابن منظور، لسان العرب، ٥٤٨/١٣.

^{٢٥٠} الأزهري، تهذيب اللغة، مادة ن-ز-هـ، ٩٢/٦.

^{٢٥١} ابن رشد الحفيد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، (القاهرة: المكتبة الأزهر للتراث، ٢٠١٠)، ٨٩-٩١.

^{٢٥٢} الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ٥٧/٨.

منه اجتلاب المنافع ودفع المضار، وذلك أمر لا يجوز إلا على من جازت عليه الآلام واللذات وميل الطبع والنفور، وكل ذلك دليل على حدث من وصف به وحاجته إليه، وهو منتف عن القديم تعالى. وكذلك الأسباب المزعجة المحركة الباعثة على الأفعال إنما تحرك الغافل وتنبيه الجاهل وتخطر للخائف والراجي الذي يخاف الاستضرار بترك الأفعال ويرجو بإيقاعها الصلاح والانتفاع، والله يتعالى عن ذلك.^{٢٥٣} ومن هذا القول ننظر كيف أن إثبات التعليل لأفعال الله تعالى سوف يؤدي إلى نسبة كثير من صفات المخلوق لله تعالى التي منها الاحتياج إلى شيء آخر خارج ذاته، وبالتالي قام هؤلاء بتنزيه جميع تلك الاحتمالات.

وعلاوة على ذلك، أن رفض الأشاعرة للتعليل يتعلق أيضا بمسألة التحسين والتقبيح حيث إنهما شرعيان عندهم، فالإنسان لا يستطيع أن يحكم على الشيء بالحسن أو القبح إلا من خلال الوحي والشرع خلافا للمعتزلة. وهنا نريد أن نتحدث عن الآثار الخطيرة التي ستظهر إذا قبل الأشاعرة فكرة التحسين والتقبيح العقليين الذي اعتقد به المعتزلة، حيث إن قبول هذه الفكرة سيؤدي ضمنا إلى تحديد قدرة الله تعالى وإرادته المطلقة. فإذا كان الخير والشر يحددهما العقل، فإن الله سيكون مقيدا بتلك المعايير التي يحددها العقل. وبالتالي، فإن الله يجب أن يفعل الحسن، ويستحيل أن يفعل القبيح، لأن العقل يقتضي ذلك. لذلك، أصبح أفعال الله تعالى مقيدة بمعايير أخلاقية خارجة عن ذاته تعالى وهي ما حددها العقل. ثم أصبحت حرية الله تعالى في أفعاله غير مطلقة، وهو أصبح غير مختار، وقد أكد التفتازاني ذلك بقوله، "لو حسن الفعل أو قبح لذاته أو لصفاته وجهاته لم يكن الباري مختارا في الحكم، واللازم باطل بالإجماع. ووجه اللزوم أنه لا بد في الفعل من حكم، والحكم على خلاف ما هو المعقول قبيح لا يصح عن الباري. بل يتعين عليه الحكم بالمعقول الراجح بحيث لا يصح تركه، وفيه نفي للاختيار."^{٢٥٤}

ورفض الأشاعرة لفكرة التحسين والتقبيح العقليين هو من محاولات التنزيه وهو تبيعه تعالى عما يحد قدرته وإرادته المطلقة. ولتوضيح كون قدرة الله تعالى المطلقة، من الممكن أن ننظر إلى مسألة خلق

^{٢٥٣} أبو بكر الباقلاني، تمهيد الأوامل في تلخيص الدلائل، ٥٠.

^{٢٥٤} سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، ٢٨٨/٤.

العالم، حيث قرر الأشاعرة أنه تعالى لا يلزم أن يخلق هذا الكون، بل إن شاء خلق وإن لم يشأ لم يخلق. لأنه إذا كان خلق الكون أمراً لازماً على الله تعالى، فتستلزم ذلك أنه يجب على الله تعالى أن يخلق هذا الكون ولا يجوز له أن لا يخلقه. لكن الأشاعرة يرفضون هذه الفكرة، وقالوا بأن هذا الكون قد خلق الله تعالى بمحض إرادته المطلقة وليس لأي سبب أو غرض. لذلك، من الممكن أن يخلق الله تعالى العالم على صورة أخرى غير هذه الصورة الموجودة، بل أن لا يخلق العالم على الإطلاق.^{٢٥٥}

وإذا كان الإله مختاراً وقدرته وإرادته مطلقة، فإن الإنسان من حيث كونه عبداً فهو مضطر ومجبور في أفعاله عند الأشاعرة، وليس مختاراً بمعنى إن شاء فعل وإن شاء ترك، لأن الاختيار بذلك المعنى هو لله تعالى فقط. وأثبت الإيجي ذلك في ردهم على فكرة التحسين والتقييح العقليين عند المعتزلة حيث قال، "العبد مجبور في أفعاله"^{٢٥٦}، لأن أفعاله مخلوقة لله تعالى، فحصول فعله عنه اضطراري، وكل ما حصوله اضطراري فلا سبيل إلى الحكم بتحسينه وتقييحه عقلاً، فإن الصادر عن الشيء لا يقال عليه أنه حسن أو قبيح إلا لو كان صادراً عنه باختياره.^{٢٥٧}

ومن هذه الجملة نرى كيف أن مكانة الإنسان عند الأشاعرة هو كالعبد المجبور في جميع أفعاله، حيث ليس له حرية مطلقة حتى يفعل كل ما شاء. وبغض النظر عن وجود الاختيار أو ما يسمى في مصطلحات الأشاعرة بالكسب، ولكنه مع ذلك يبقى مقيداً بقضاء الله وقدره، وذلك كما أثبتته الجويني، "إن العبد يستحيل أن ينفرد بمقدور دون الرب تعالى، فإن فرضنا للقدر الحادثة أثراً، وحكمنا بثبوته للعبد، فقد خرمنا اعتقاد وجوب كون الرب قادراً على كل شيء مقدور."^{٢٥٨} والدليل على ذلك، كم من الرغبات التي يرغب فيها الإنسان ولا تتحقق لأن قدرة الله لم يتوافق مع رغبته. لذلك، ففكرة التحسين والتقييح الشرعيان عند الأشاعرة هي من محاولات تنزيه الله تعالى من النقائص التي

^{٢٥٥} الإيجي، شرح المواقف، ٥٧.

^{٢٥٦} وهذا الادعاء لا يتعارض مع قول الأشاعرة في مسألة أفعال العباد، لأن مفهوم الاختيار أو الكسب عند الأشاعرة غير ما قصده المعتزلة. والاختيار الذي أثبتته الأشاعرة في مسألة لأفعال العباد هو مجرد مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له، وأما معناه عند المعتزلة فهو إن شاء فعل وإن شاء ترك (الإيجي، شرح المواقف، ١٦٣/٨).

^{٢٥٧} الإيجي، شرح المواقف، التفتازاني، شرح المقاصد، ٢٨٤/٤، ومحمود أبو دقيفة: القول السديد، ٤٨/٢. ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه، ١١٩/٢.

^{٢٥٨} الجويني، التقريب والإرشاد، ١٧٤.

منها الارتباط، والتلازم بشيء آخر خارج عن ذاته تعالى.

واعتمادا على فكرتهم في محدودية العقل البشري وكذلك في قدرة الإنسان، فإنهم اعترفوا بأن ليس كل من الأحكام تعرف حكمته، بل هناك الأمور التعبدية التي كانت حكمتها العامة هي الانقياد لأوامر الله تعالى، والإفراض بالخضوع، والتعظيم لجلاله، والتوجه إليه، وهذا المقدار لا يعطي علة خاصة يفهم منها حكم خاص.^{٢٥٩} وهذه الأمور التعبدية ليس فقط فيما تتعلق بالعبادة بل تتعلق أيضا بالمعاملة، حيث قال، " وإن الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني، فإذا وجد فيها التعبد، فلا بد من التسليم، والوقوف مع المنصوص، كطلب الصداق في النكاح... والفروض المقدرة في الموارث، وعدد الأشهر في العدد الطلاقية والوفوية وما أشبه ذلك من الأمور التي لا مجال للعقول في الفهم مصالحها الجزئية، حتى يقاس عليها غيرها.^{٢٦٠}

وبالتالي، إذا كان رفض الأشاعرة لفكرة التعليل هو من محاولات التنزيه، فإن رأي الأصوليين على الرغم من أنهم قالوا بإثبات التعليل، لكن الفكرة الإلهية ما زالت تكون غرضا أساسيا عندهم. وكما قلنا في الفصل الثاني حيث إنهم قالوا بأن أحكام الله تعالى معللة لأن لا تنسب على أحكامها العبث، كما قال الرازي بأن العبث محال على الله ولا بد تنزيه الله تعالى منه، حيث فسر قوله تعالى في سورة الذاريات الآية ٥٦: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) أي ونزه نفسه عن أن يكون هذا الخلق والإيجاد منه على سبيل العبث.^{٢٦١}

وبعد ذلك، سوف ننظر استقرار تلك المحاولات الأخرى لتنزيه الله تعالى الواردة من الأصوليين، حيث قد بينا فيما سبق، أن علماء أصول الفقه الذين يحتاجون إلى إثبات التعليل في ممارستهم استنباط الأحكام، قد حاولوا إلى أن يظل منهجهم متوافقا مع المبادئ الكلامية. كما تمت الإشارة إليه في المبحث الأخير من الفصل الأول، أن الأصوليين لم يقولوا إن العلة التي أثبتوها هي العلة الباعثة، حيث قال الغزالي، " نصب الزنا سببا للوجوب في حقه؛ لأن الزنا لا يوجب الرجم لذاته وعينه بخلاف العلل

^{٢٥٩} أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، ٥١٤/٢.

^{٢٦٠} أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، ٥٢٥/٢.

^{٢٦١} فخر الدين الرازي، مفتاح الغيب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ٣، ١٤٢٠ هـ)، ٤٠/٤.

العقلية، وإنما صار موجبا بجعل الشرع إياه موجبا.^{٢٦٢} وقد بين البوطي تفصيل ذلك حين يحاول أن يثبت عدم التعارض بين التعليل المنفي في الكلام والمثبت في الأصول، فقال، "أما مراد أهل السنة بالعلة التي يشبونها للأحكام في بحث الأصول، فهي العلة الجعلية التي تبدو لنا كذلك. إذ جعلها الله تعالى موجبة لحكم معين، بمعنى أنه أناط وجوب ذلك الحكم بوجودها. ولا ريب أن مثل هذا الوصف لا يسمى بحال علة حقيقية، وإن نسبوا إليه اسم التأثير في بعد الأحيان، أو ربطوا بينه وبين الحكم بلام التعليل. وإنما قصدوا من هذه النسبة والربط مجرد الخضوع للنظام الذي سنه الله تعالى لهذا الكون، إذ لما اقتضت إرادته تعالى أن يربط ما بين الإسكار والحرمة...وأخذ هذا الربط مأخذ التعليل حتى أصبح ذلك يبدو أمام الأنظار في مظهر المؤثر، آثروا التعبير الذي ينسجم مع الظواهر التي سنها الله تعالى طبق محض مشيئته وحكمته.^{٢٦٣}

وهذا القول يدل على محاولتهم في الحفاظ على قضية التنزيه، وذلك بتنزيه الله تعالى عن إسناد أي شكل من أشكال الالتزام الذي يصدر عن خارج ذاته تعالى، وذلك من إثبات وجود المؤثر غير الله تعالى، ومن كون الله تعالى ملزماً بأي واجب من الواجبات الذي يتعارض ذلك مع كونه تعالى مختاراً، وبالتالي مع قدرته وإرادته المطلقة كما قد فصلنا في الكلام عن الخلفية المعرفية من رفض الأشاعرة فكرة التعليل. وكل الانتقال الذي ذكرنا في هذا المبحث يدل على وجود الانتقال من المركزية لله تعالى عند المتقدمين إلى المركزية للإنسان عند المقاصديين الجدد.^{٢٦٤} وهذا مثبت أيضاً عند أكسين ويجايا حيث قال، "إن الخلفية المعرفية عند الكلاسيكيين تدل إلى أن المركزية لله تعالى، أما عند المتأخرين قد تركز إلى ما يتعلق بالإنسان أكثر.^{٢٦٥}

وبناء على ذلك، فإن التحول الإبستمولوجي الذي تتناوله هذه الأطروحة يختلف عن الطرح الذي قدمه جونستون في دراسته؛ إذ يركز جونستون على التحول الذي طرأ على مجال استخدام العقل

^{٢٦٢} أبو حامد الغزالي، المستصفى، ٧٥.

^{٢٦٣} رمضان البوطي، ضوابط المصلحة، ٩٨.

²⁶⁴ Abdul Mustaqim, "Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi sebagai basis Moderasi Islam", *Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang Uloom Qur'an, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 16 Desember, 2019*, 45-46. Aksin Wijaya, (2020), "An Argument for Islamic Anthropocentrism (From Taklifi Reasoning to Human Right Reasoning)", *Palarch's Journal of Archeology of Egypt/Egyptology*, 17(3), 488.

²⁶⁵ Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi: Dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*, (Yogyakarta: Pustaka Belajar) 312-330.

في عملية التعليل، حيث كان استعمال العقل في الفكر الأصولي الكلاسيكي مقتصرًا على طريقة القياس والإجماع، بينما توسّع في السياق المعاصر ليشمل الحكمة والمصلحة كأساس للتعليل والاستدلال. أما هذه الرسالة، فإنّها تتناول تحولًا إبستمولوجيًا ذا طابع مختلف، يتمثل في تغيّر البنية المعرفية التي يقوم عليها مفهوم التعليل ذاته، بما في ذلك آثاره على العلاقة بين الوحي والعقل. ومن ثمّ، فإن كلا الدراستين تتناولان التحوّل المعرفي، لكن وجهة النظر ومحور التحليل يختلفان اختلافًا جوهريًا.

أما وائل حلاق، فإنّ التحوّل الإبستمولوجي الذي عرضه في أعماله، وخاصة في كتابه *A History of Islamic Legal Theories*، يركّز أكثر على التغيّر في العلاقة بين العقل والوحي في سياق إنتاج الأحكام الشرعية. وهذا الجانب قد تطرّقنا إليه أيضًا، وخصوصًا في مناقشة قضيتي التحسين والتفبيح العقلي، باعتبارهما جزءًا من الديناميكية المعرفية بين الوحي والعقل في إطار مفهوم التعليل. أما التركيز الأساسي في هذه الرسالة فقد يختلف عما ارتكز فيه وائل حلاق؛ حيث تميل هذه الرسالة إلى اعتماد مقارنة علم الكلام، لا سيما في تناول مفهوم التنزيه (تنزيه الله عن الأغراض والحاجات)، والذي يُعدّ الأساس العقدي لرفض التعليل عند الأشاعرة وكذلك عند بعض الأصوليين. وهذه البُعد الكلامي لم يكن محلّ اهتمام رئيسي عند حلاق، إذ يرى أن مناقشة التعليل في التراث الكلاسيكي لم تعطِ حيزًا كبيرًا لعلم الكلام، بل تطورت في سياق أصول الفقه ونظرية التشريع. ومن ثمّ، فعلى الرغم من وجود نقاط التقاء في تناول العلاقة بين العقل والوحي، إلا أن هذه الرسالة تسلك مسارًا تحليليًا أكثر تخصّصًا، يتمثّل في تتبّع الجذور الكلامية لاختلاف المفاهيم حول التعليل من منظور علم الكلام وذلك تدور حول مسألة التنزيه، وهو ما لم يكن من صلب اهتمام حلاق بشكل صريح²⁶⁶.

الخلاصة

كما بينا في المبحث الأول أن المتقدمين سواء من المتكلمين والأصوليين حريصون جدًا على

²⁶⁶ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, (Cambridge: Cambridge University Press, ed. 1, 1997), 256.

الحفاظ على الموازنة بين تنزيه إرادة الله تعالى المطلقة، وبين أن الله تعالى منزّه عن السفه، وأن الشريعة أتت لمصالح الناس ومنافعهم. حيث إن الأشاعرة ينفون التعليل بسبب تعارضه مع إرادة الله تعالى المطلقة، والذين يثبتون التعليل بالحكمة يحاولون أن تكون أفعال الله تعالى ليست عبثية. وهذا التوازن الذي يحاول المتقدمون أن يفعلوه اختل عند الحداثيين، فلم يعد فكرة تنزيه الله تعالى عن اتباع الأغراض، أو عن اتباع العقل البشري، بل أصبح التركيز كله إلى أن أفعال الله تعالى ناشئة للحكمة، وأصبح مركز التفكير هو عقل الإنسان، وقدرة الإنسان، وصار موضوع التشريع متوقفا على أي مدى يمكن للإنسان أن يفهم هذا. لذلك، فالموازنة التي كانت موجودة عند المتقدمين للجمع بين عقلانية الشريعة وبين تنزيه الله تعالى لم يعد مهما عند المتأخرين، بل صارت الفكرة متعلقة بعقلانية الشريعة وصلاحها للإنسان.

وهذا البيان كله يدل على أن التغير الوارد في مسألة التعليل من المتقدمين إلى المقاصديين الجدد، ليس مجرد الاختلاف في المسألة الفقهية، وليس مجرد الانتقال من التعليل المنفي في الكلام إلى التعليل المثبت في الأصول، وبالتالي، من التعليل بالحكمة المنضبطة عند المتقدمين إلى التعليل بالمقاصد عند المقاصديين الجدد، وإنما هي التغير في الفلسفة والخلفية المعرفية التي بنيت عليها آراءهم في التعليل وهي من المركزية لله تعالى عند المتقدمين إلى أن تكون المركزية للعقل البشري عند المقاصديين الجدد. والدليل على ذلك هو وجود التوسع في المجال العقلي، والانتقال من التحسين والتقبيح الشرعي إلى التحسين والتقبيح العقلي، ومن اعتبار فكرة التعبد إلى إلغائها. لذلك، فلا يكون الخلاف بين التعليل عند المقاصديين الجدد خلافا لفظيا كما وقع بين التعليل المنفي في الكلام والمثبت في الأصول.

خاتمة

النتائج والتوصيات

دراسة حول التعليل في علمي الكلام وأصول الفقه تظل موضوعا ذا أهمية مستمرة، لا سيما في ظل ظهور العديد من المقترحات المنهجية من قبل المفكرين المعاصرين في إطار جهود توسيع الشريعة الإسلامية. لذلك، حاولت هذه الرسالة على تحليل مفهوم التعليل عند المقاصديين الجدد وهو التعليل بالمقاصد، من خلال منظور علمي الكلام وأصول الفقه. فالسؤال المطروح في هذه الرسالة هي؛ كيف مفهوم التعليل عند المتكلمين والأصوليين، وما هي الجهود التي فعلها المتقدمون لإثبات عدم التعارض في التعليل عند ذلك الفنين؛ وبالتالي، كيف مفهوم التعليل عند المقاصديين الجدد، وما هي الفروقات بين التعليل عندهم وعند المتقدمين.

ووصلت هذه الدراسة إلى أن احتمال التناقض بين التعليل في علمي الكلام وأصول الفقه يكون في مذهب الأشاعرة؛ حيث إنهم رفضوا بشكل مستمر القول بأن أفعال الله تعالى معللة بالأغراض، مع أن بعض منهم يثبتون التعليل بالحكمة في فن أصول الفقه بشرط أن تكون تلك الحكمة منضبطة. لكنهم حاولوا أن يثبتوا أنه لا يكون فيه التعارض؛ فقالوا إن الحكمة هنا لا تكون كالعلة الباعثة كما هو المنفي في الكلام، بل هي جعلية أي أنها تفضل من الله تعالى، لذلك يكون الخلاف لفظيا.

أما ما يتعلق بالمقاصديين الجدد فتركز هذه الرسالة إلى ثلاث شخصيات، وهم طه جابر العلواني، جاسر عودة، وخالد أبو الفضل. وهؤلاء يرون أن التعليل بالمقاصد هي التي تقدر على حل مشاكل المجتمع اليوم. وبالتالي، يؤكد هؤلاء على أن في تعيين المقاصد لا يجوز أن يهمل الظروف الموجودة. وإضافة إلى ذلك، أن فكرة التعليل بالمقاصد لا يمكن قبولها إلا بإقرار مسبق بأن جميع الأحكام لها حكمة تبنى عليها الأحكام الجديدة، فلا يوجد ما يسمى بالأمور التعبدية.

وبعد ذلك، اهتمت هذه الدراسة بثلاثة فروقات وتحولات التي تقع من التعليل عند المتقدمين إلى المقاصديين الجدد التي هي التحول من التعليل بالحكمة المنضبطة إلى الحكمة الغير منضبطة، من التحسين والتقبيح الشرعي إلى التحسين والتقبيح العقلي، ومن قبول فكرة التعبد إلى إلغائها. وتلك

التحولات تشير إلى أن التغيير الواقع في فكرة التعليل بالمقاصد ليس في المجال الفقهي فقط، بل هناك التغيير في الخلفية الفكرية؛ حيث إن المتقدمين يحاولون للحفاظ على الموازنة بين تنزيه الله تعالى من كل ما لا يليق به مثل ما فعل المتكلمون في نفي تعليل أفعال الله تعالى، وبين مصلحة العباد مثل ما فعل الأصوليون في إثبات التعليل بالحكمة المنضبطة مع اعتبارهم أن تلك الحكمة تفضلا من الله تعالى وليست علة باعثة، أما عند المقاصديين الجدد أصبح التركيز إلى مصالح العباد فقط مع تركهم جانب التنزيه حيث يظهر ذلك في ثلاث تحولات التي ذكرنا سابقا. لذلك، فلا يكون الخلاف بين المقاصديين الجدد وبين المتقدمين لفظيا، بل جوهري وفلسفي.

وفي النهاية نقول إن هذا الموضوع واسع جدا، فلم تقدر الباحثة على إحاطة الموضوع، فيحتاج إلى مزيد من التفصيل والتحليل. لذلك، تقترح الباحثة استمرار البحث حول هذا الموضوع، خاصة ما تتعلق بالأفكار الصادر من المعاصرين الآخرين الذين يؤثرون كثيرا إلى وجود التغيير في الفكر الإسلامي.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- ابن أمير الحاج. التقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه. بولاق: المطبعة الكبرى الأميرية، ط ١، ١٣١٨ هـ.
- ابن تيمية. درء تعارض العقل والنقل. تحقيق: محمد رشاد سالم، المملكة العربية السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط ٢، ١٩٩١.
- ابن الحاجب. منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٨٥.
- _____. مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل. الجزائر: الشركة الجزائرية اللبنانية، ط ١، ٢٠٠٦.
- ابن دريد. جمهرة اللغة. تحقيق: رمزي منير بعلبكي. بيروت: دار العلم للملايين، ط ١، ١٩٨٧.
- ابن رشد الحفيد. مناهج الأدلة في عقائد الملة. القاهرة: المكتبة الأزهر للتراث، ٢٠١٠.
- ابن السبكي، تاج الدين - تقي الدين السبكي. الإيجاج في شرح المنهاج. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٨٤.
- ابن عاشور طاهر. التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٣.
- ابن فارس. معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩.
- ابن قدامة. روضة الناظر وجنة المناظر. تخريج: شعبان محمد إسماعيل. مؤسسة الريان، ط ٢، ٢٠٠٢.
- ابن منظور. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ط ٣، ١٤١٤ هـ.
- ابن النجار. شرح الكوكب المنير. تحقيق: محمد الزحيلي. مكتبة العبيكان، ط ٢، ١٩٩٧.
- _____. مختصر التحرير شرح المختصر في أصول الفقه. تحقيق: محمد الزحيلي ونزید حماد. الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٣.
- الآمدي، سيف الدين. أبكار الأفكار في أصول الدين. تحقيق: أحمد محمد المهدي. دار الكتب

والوثائق القومية، ط ٢، ٢٠٠٤).

____. الإحكام في أصول الأحكام. تعليق: عبد الرزاق عفيفي. بيروت: المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٢ هـ.

____. غاية المرام في علم الكلام. تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧١.

إبراهيم، عبد السلام. الشرح لجوهرة التوحيد. القاهرة: مكتبة دوائر الوراقين، ط ١، ٢٠١٧. أبو مؤنس، رائد نصري جميل. "التعليل بالحكمة وأثره في قواعد الفقه وأصوله". رسالة الماجستير بالجامعة الأردنية، ٢٠٠١.

الإسكندري، ابن همام الدين. التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، د. ت.

الإسناوي، جمال الدين. نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول. بيروت: دار ابن حزم، ط ١، ١٩٩٩.

الإيجي، عض الدين. شرح العقائد العضدية. دار الطباعة العامرة، ١٣١٧ هـ. ____ شرح مختصر ابن الحاجب. تحقيق: محمد دوكوري. بلاتو: دار الثقافة للطباعة والنشر، ط ٢، ٢٠٢٢.

الباقلاني، أبو بكر. التقريب والإرشاد. تحقيق: عبد الحميد بن علي بن أبو زنيد. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٩٨.

____. تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل. تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط ١، ١٩٨٧.

البخاري. صحيح البخاري. تحقيق: مصطفى ديب البغى. دمشق: دار ابن كثير، ط ٥، ١٩٩٣. بزا، عبد النور. نظرية التعليل بين الفكرين الكلامي والأصولي. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ٢٠١١.

البوطي، رمضان. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية. بيروت: مؤسسة الرسالة، د. ت. ____ كبرى اليقينيّات الكونية. بيروت: دار الفكر، ط ٤٣، ٢٠٢٠.

- ____. المرأة: بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني. بيروت: دار الفكر، د. ت.
- التفتازاني، سعد الدين. شرح المقاصد. تحقيق: عبد الرحمن عميرة. بيروت: عالم الكتب، ط ٣، ١٩٩٨.
- الترمذي. سنن الترمذي. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. دار الرسالة العالمية، ط ١، ٢٠٠٩.
- الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٩، ٢٠٠٩.
- الجاوي، نووي. نهاية الزين. بيروت: دار الفكر، ط ١.
- الجرجاني، الشريف. كتاب التعريفات. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٨٣.
- الخطيب، معتز. المقاصد وعلم أصول الفقه: قراءة في النسق المعرفي. في الرابطة العالمية المحمدية.
- ____. المواقف بشرح السيد الشريف الجرجاني. تعليق: محمد قمر الدولة ناصف. القاهرة: نور اليقين للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٢٢.
- الجويني، أبو المعالي. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، يطلب من مكتبة المثنى ببغداد.
- ____. البرهان في أصول الفقه. تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٧.
- ____. نهاية المطلب في دراية المذهب. تحقيق: عبد العظيم محمود الديب. بيروت: دار المنهاج، ط ١، ٢٠٠٧.
- خفاجي، عماد. مناهج التفكير في العقيدة بين النصيين والعقليين. القاهرة: مجلس حكماء المسلمين، ط ١، ٢٠٢٢.
- خلاف، عبد الوهاب. علم أصول الفقه. القاهرة: دار القدس العربي، ط ١، ٢٠١٩.
- الدهلوي، شاه ولي الله. حجة الله البالغة. تحقيق: سعيد أحمد بن يوسف البالن بوري. دمشق: دار ابن كثير، ط ٢، ٢٠١٢.
- الرازي، فخر الدين. الأربعين في أصول الدين. تحقيق: محمود عبد العزيز محمود. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩.

____. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د. ت.

____. المحصول في علم أصول الفقه. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٩٢.

____. مفاتيح الغيب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ٣، ١٤٢٠ هـ.

____. نهاية العقول في دراية الأصول. بيروت: دار الدخائر، د. ت.

الريسوني، أحمد. الذريعة إلى مقاصد الشريعة. القاهرة: دار الكلمة، ط ١، ٢٠١٦.

____. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٤، ١٩٩٥.

الزركان، محمد صالح. فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية. بيروت: دار الفكر.

الزركشي، بدر الدين. البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتيب، ط ١، ١٩٩٣.

السبكي، تاج الدين. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب. تحقيق، علي محمد معوض، ط ١، بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٩.

السفياني، عابد. الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية. مكة المكرمة: مكتبة المنارة، ط ١، ١٩٨٨.

السمرقندي، علاء الدين. ميزان الأصول في نتائج العقول. قطر: مطابع الدوحة الحديثة، ط ١، ١٩٨٤.

السنوسي. شرح العقيدة الكبرى. دمشق: دار التقوى، ط ١، ٢٠١٩.

الشافعي، حسن. الأمدي وآراءه الكلامية. القاهرة: دار السلام، ط ١، ١٩٩٨.

____. لمحات من الفكر الكلامي. الجيزة: مطبعة العمرانية، ١٩٩٣.

الشافعي، محمد بن إدريس. الرسالة. تحقيق: أحمد محمد شاكر. مصر: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط ١، ١٩٣٨.

شاه، أمير باد. تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي.

الشاطبي، أبو إسحاق. الموافقات. تحقيق: أبو عبيدة. دار ابن عفان، ط ١، ١٩٩٧.

الشتيوي، محمد بن علي الجيلاني. علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام. بيروت: مكتبة حسن العصرية، ط ١، ٢٠١٧.

- الشرييني، الخطيب. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٤.
- شليبي، محمد مصطفى. تعليل الأحكام: عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد. مطبعة الأزهر، ١٩٤٧.
- الشويخ، عادل. تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية. طنطا: دار البشير للثقافة والعلوم، ط ١، ٢٠٠٠.
- الشهراني، عايض بن عبد الله. التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه. الرياض: دار كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع، ١٤٢٩.
- الشهرستاني. نهاية الإقدام في علم الكلام. تحرير: الفرد جيوم. يطلب من مكتبة المثني ببيعداد.
- شيبوب، بلال. نظرية التعليل في الفكر الأصولي: من الشافعي إلى الغزالي. الرياض: دار فارس، ط ١، ٢٠٢٢.
- شيبوب، بلال. "مفهوم العلة عند الفلاسفة والمتكلمين والأصوليين دراسة في قضايا الاستمداد والتكييف". دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، ٢٠١٨.
- الطيب، أحمد. حديث في العلل والمقاصد. القاهرة: دار القدس العربي، ط ٢، ٢٠١٦.
- _____. في المصطلح الكلامي والصوفي. القاهرة: دار القدس العربي، ط ١، ٢٠١٩.
- عبد الجبار. شرح الأصول الخمسة. تحقيق: عبد الكريم عثمان. القاهرة: مكتبة وهبة، د. ت.
- _____. المغني في أبواب التوحيد والعدل. تحقيق: محمد علي النجار وعبد الحليم النجار. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والإنباء النشر، ١٩٦٥.
- العطوي، محمد خلف منصور. "تأويلات الحداثيين في فهم النصوص وتوظيفها بدعوى المقاصد الشرعية". مجلة جامعة الزيتونة الأردنية، المجلد (٣)، العدد (٣)، ٢٠٢٢.
- العلواني، زينب. مراجعات في تطور المنهج المقاصدي عند المعاصرين. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د. ت.
- _____. التوحيد والتركيبية والعمران: محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة. بيروت:

- دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٣.
- ____. *الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي والكون*. القاهرة: مكتبة الشروق، ط ١، ٢٠٠٦.
- ____. *العقل وموقعه في المنهجية الإسلامية*.
- ____. *مقاصد الشريعة*. بيروت: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠١.
- ____. *المقدمة في نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور*. فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥.
- عودة، جاسر. *الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي*. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ١، ٢٠١٣.
- ____. *مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي رؤية منظومة*. فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٢، د. ت.
- عواد محمد عواد سالم. "تعليل أفعال الله بين الفرق الكلامية: دراسة تحليلية نقدية مقارنة".
- الغزالي، أبو حامد. *الاقتصاد في الاعتقاد*. لبوان: سقيفة الصفا العلمية، ٢٠١٧.
- ____. *شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل*. تحقيق: حمد الكبيسي. بغداد: مطبعة الإرشاد، ط ١، ١٩٧١.
- القرافي، شهاب الدين. *شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول*. بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٤.
- ____. *نفائس الأصول في شرح المحصول*. مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، د. ت.
- القرضاوي، يوسف. *دراسة في فقه مقاصد الشريعة: بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية*. القاهرة: دار الشروق، ط ٣، ٢٠٠٨.
- الكفوي، أبو البقاء. *الكليات*. تحقيق: عدنان درويش. بيروت: مؤسسة الرسالة، د. ت.
- الكلنبوي، إسماعيل. *حاشية الكلنبوي على شرح العقائد العضدية*. دار الطباعة العامرة، ١٣١٧ هـ.
- الماتريدي، أبو منصور. *التوحيد*. الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، د. ت.
- المدخلي، محمد ربيع هادي. "الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى". *رسالة الماجستير*. جامعة الملك

عبد العزيز، كلية الشريعة بمكة المكرمة، ١٩٧٨.

المراكبي، محمد. "الحداثة وتحولات الخطاب المقاصدي: نحو فقه سائل؟". مجلة الأخلاق الإسلامية، ٢(١)، ٢٠١٩.

همام، محمد. تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط ١، ٢٠١٧.

الهندي، الصفي. نهاية الوصول في دراية الأصول. مكة المكرمة: المكتبة التجارية، د. ت.

David Johnston. A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Usul al-Fiqh. *Islamic Law and Society*, 2004.

El-Fadl, Khaled Abou. *And God Knows the Souldier: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse*. Boston: University Press of America, 2001.

———. Fatwa: On Hijab (The Hair-Covering of Women). The Search for Beauty on Beauty and Reason in Islam. 2 January 2016.

———. *Islam and the Challenge of Democracy*. Princetone: Princetone University Press, 2004.

———. *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*. London: Rowman & Littlefield, 2014.

———. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. USA: HarperCollins Publisher, 2005.

El-Tobghui, Carl Sharif. The Epistemology of Qiyas and Ta'lil between the Mu'tazilitie Abu 'L-Husayn Al-Basri and Ibn Hazm Al-Zahiri'. *UCLA Journal of Islami c and Near Eastern Law* 2(2), 2003.

Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam*. Leiden: E.J. BRILL, ed. 2, 1994.

Farahat, Omar. *Between God and Society: Divine Speech and Norm-Construction in Islamic Theology and Jurisprudence*. United States: Columbia University, 2016.

———. *The Foundation of Norms in Islamic Jurisprudence and Theology*. McGill University, Cambridge University Press, 2019.

Ferdiansyah, Hengki. *Pemikiran Hukum Islam Jasser Auda*. Ciputat: Yayasan Pengkajian Hadits el-Bukhori, ed. 2, 2018.

Hallaq, Wael B. A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh. Cambridge: Cambridge University Press, ed 1, 1997.

- Hare, John E. *God's Command*. Oxford: Oxford University Press, ed.1, 2015.
- Hourani, George F. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. USA: Cambridge University Press, 1985.
- Johnston, David. "A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Usul al-Fiqh". *BRILL: Islamic Law and Society*, 11(2), 2004.
- Kersten, Carool. *Contemporary Thought in The Muslim World: Trends, Themes, and Issues*. New York: Routledge, 2019.
- Klaus Krippendorff. *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology*. London: SAGE Publication, ed 2, 2004.
- Koujah, Rami. "Devine Purposiveness and Its Implications in Legal Theory: The Interplay of Kalam and Usul al-Fiqh". *Brill: Islamic Law and Society* (24), 2016.
- Mahendra, Bayu Arif, dll. "Formalizing Fiqh al-Aqalliyyat for Muslim Minorities Perspective of Abdallah bin Bayyah, Tahan Jabir al-Alwani, and Jamal al-Din 'Atiyyah". *MADANIA: Jurnal Kajian Keislaman*, 28(2), 2024.
- Mustafa, Abdul Rahman. *From God's Nature to God's Law: Theology, Law, and Legal Theory in Islam*. Berlin: Deutsche Nationalbibliothek, vol 3, 2025.
- Mustaqim, Abdul. "Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi sebagai basis Moderasi Islam". *Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang Ulumul Qur'an, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 16 Desember*, 2019.
- Mutaqin, Zezen Zainal. *Otoritas Hukum dalam Islam: Belajar dari Khaled Abou El Fadl*. Maghza Pustaka, 1, Juni 2016.
- Obuchi, Hisashi. "'Ala' al-Din al-Samarqandi's Non-Realist Approach to Good (Hasan) and Bad (Qabih): Moral Ontology in Sixth/Twelfth-Century Maturidi Theology and Legal Theory". *BRILL: Journal of Islamic Ethics*, 2024.
- Steph Menken & Machiel Kaestra. *An Introduction to Interdisciplinary Research (Theory & Practice)*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016.
- Wiguns, Alivermana. *Memahami Maqasid al-Syari'ah: Perspektif Khaled M. Abou El Fadl & Jasser Auda*. Yogyakarta: Deepublish, 1, 2021.
- Wijaya, Aksin. "An Argument for Islamic Anthropocentrism (From Taklifi Reasoning to Human Right Reasoning)". *Palarch's Journal of Archeology of Egypt/Egyptology*, 17(3), 2020.
- . *Satu Islam Ragam Epistemologi: Dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*. Yogyakarta: Pustaka Belajar.