مفهوم العلة
عند الفلاسفة والمتكلمين والأصوليين
دراسة في قضايا الاستمداد والتكييف

بلال شيبوب

طالب باحث بسلك الدكتوراه، مسلك الفقه وأصوله، المغرب

تمهيدٌ

إن دراسة المفاهيم الرحالة، ورصد تطور جوانبها المعرفية والوظيفية، مسلك علمي مهم يسهم في ضبط المجال العلمي، وبناء النظريات والمناهج.

ولا بد من التقرير في البداية أن هذه المفاهيم لا تلزم صورةً واحدة، بل تتطور عبر التَّرحال من مجال تداولي إلى آخر، فتفقد بموجب ذلك خصائصها الأولى، وتأخذ، في المقابل، صورًا جديدة؛ فَلِتكتسب المشروعية والمقبولية، وتنهض بالوظائف التي أوكلت إليها في السياق الجديد، لا بد من بحث سبل تكييفها حذفًا وزيادة، تحويرًا وتعديلًا، وإنعام النظر في آثار توظيفها.

وتعد العلة من «المفاهيم الرحالة» التي اعتنى بها الفكر الإنساني عمومًا، والفكر الإسلامي خصوصًا. ولقد سبق الفلاسفة اليونان إلى دراستها، لكن تصورهم لها لم يبلغ النهاية في الشمول، بحيث يصير ملزمًا لكل الأمم، بل كان يحمل نمط وظيفته في مجاله الأول. فعمل مفكرو الإسلام على تكييفها بتخليتها من عناصرَ يُعلم يقينًا، أو يُتوقع إفضاؤها إلى محالات تعارض قواعد المجال الأصلي، وتحليتها بمعطيات جديدة تلبس بموجبها زيًّا إسلاميًّا.

وسنتتبع هذا المفهوم من خلال ثلاثة حقول معرفية: الفلسفة، وعلم الكلام، وعلم الأصول، تتبعًا تاريخيًا مقارنًا، لتعيين المسائل المستمدة من الفلسفة اليونانية، وتعقب منهجية تكييفها أو قل تقريبها من المجال التداولي الإسلامي، وذلك من أجل هدف كبير هو: الوقوف على الأطر المنهجية «لتأثيل» المفاهيم؛[1] أي بحث العناصر المضافة التي تربط المفاهيم المنقولة بالمجال الأصلي.

المبحث الأول

مفهوم العلة في الفلسفة اليونانية: أرسطو أنموذجًا

مقدمةٌ

لا بد في دراسة مفهوم العلة عند مفكري الإسلام من الرجوع إلى الفترة اليونانية؛

---

(١) انظر: طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، المغرب، لبنان، المركز العربي الثقافي، (ط. ٣)، (٢٠٠٨م)، (٢/ ١٢٩).

فقد انعكست تصوراتها على حقول معرفية في التداول الإسلامي، على تفاوت بينها في مدى الإعمال توسعًا وتضييقًا.

وبالرجوع إلى المرحلة اليونانية، نلاحظ إرهاصات أولية لتشكل المفهوم، تجلت في مواقف جزئية ومضطربة لفلاسفة كُثر قبل أرسطو (Aristote)، (٣٨٤- ٣٢٢ ق.م). لكن ظهور المفهوم واستواءه على نهج دام لقرون، إن لم نقل إلى عصرنا الحالي، كان مع أرسطو، الذي عمل على نقد مواقف من سبقه ودراستها، ومحاولة ذوب ما تفرق عند آحادهم في بوتقة نظرية متسقة.

أولًا- القيمة المعرفية للعلة عند أرسطو:

تعد العلة مفهومًا مركزيًا أسس عليه أرسطو مذهبه الفلسفي عمومًا؛ فقد عرض لها في الفلسفة الأولى، وفلسفة الطبيعة، والمنطق، وخصص لها حيزًا مهما في كتاباته. كما اعتبرها أهم مسلك موصل إلى العلم [٢]؛ فالمعرفة الحقيقية، عنده، ليست تلك التي تكتفي بوصف الجزئيات، بل التي تحيط خُبرًا بأسبابها وعللها.

وحيث كانت العلة مفهومًا رئيسيًا يسري في جميع تفاصيل مذهب أرسطو الفلسفي، بحيث يصعب استقصاء حيثياتها كاملة في هذا الحيز، بل إنها بحثها مستقصاة يصلح دراسة قائمة برأسها؛ فإن البحث سيعرض لأهم قضاياها في نهاية الانقباض.

ثانيًا- أقسام العلة:

اعتنى الفلاسفة قبل أرسطو بالعلل المادية، واختلفوا في تعيين طبيعتها؛ أهي الماء، أم الهواء، أم النار، أم الأرض؟ ومنهم من ذهب إلى أنها مجتمعة علة الطبيعة، كما افترض بعضهم علة خارجية هي التي تحرك تلك الأجسام، ومنهم من اعتبر تلك العلل تعمل آليا دون غائية، يقول أرسطو مشيرًا إلى عدم اهتمام من سبقوه بالعلل الأخرى غير المادية: «ورامو أن يتكلموا في علل الكون والفساد وتكلموا أيضًا في سائر الأشياء كلامًا طبيعيًا، إلا أنهم رفعوا علة الحركة، وأيضًا فإنهم لم يضعوا للجوهر علة أصلًا ولا تكلموا في ماهيته»[٣].

(٢) انظر: أرسطو، **ما بعد الطبيعة**، اللاذقية، دار ذو الفقار، (ط. ١)، (٢٠٠٨م)، (ص/ ١٠)، **ومنطق أرسطو**، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، لبنان، دار القلم، (ط. ١)، (١٩٨٠م)، (٢/ ٤٣١).

(٣) **ما بعد الطبيعة**، (ص/ ١٦).

والملاحظ أنه لم يعطِ تعريفًا محددًا للعلة، واعتبر معناها مجموعًا في تصور شامل يتضمن أربعة أنواع هي:

العلة المادية: وهي ما به يتكون الشيء، أو ما عنه يكون الشيء وهو فيه، ومثال ذلك النحاس لتمثال الإنسان.

العلة الصورية: وهي النموذج أو القول الدال على ماهية الشيء، ومثالها فكرة التمثال في ذهن النحات.

العلة الفاعلية: وهي العلة المحركة التي منها المبدأ للتغير، والهدوء، مثال ذلك أن المشير سبب، وكذلك الأب للابن، وبالجملة الفاعل للمفعول والمغير للمتغير.

العلة الغائية: وهي الغاية المقصودة، وهذا هو ما من أجله؛ مثل ذلك الصحة عند المشي ...[٤].

وهذه العلل الأربع «تُرى في المتوسط»[٥]، أي في الحد الأوسط، وهي وإن كانت على أنحاء شتى؛ فإنَّها تُفعل جميعًا معًا، بحيث إذا أخذت منفصلة أو متعاقبة لم تكفِ لتفسير معلولاتها؛ فقد «تكون أسبابًا كثيرة لأمر واحد، ومثال ذلك: أن سبب تمثال الإنسان صناعة عمل التماثيل، وسببه النحاس، وليس ذلك على جهة أخرى بل من جهة أنه تمثال. غير أن هذين ليس من وجه واحد هما سبباه، ولكن هذا من جهة أنه هيولاه، وتلك على أن منها الحركة»[٦].

ثم إن فروع العلة وتقاسيمها عددٌ، باعتبارات النظر إليها، فمنها، منظور إليها متقابلة، القريب والبعيد، ومنها ما هو بالذات وما بالعرض، ومنها المفرد والمركب ... وما هو بالفعل وما هو بالقوة.

لكن العلل الأربع إذا أضيفت إلى بعضها تصير أقل، وذلك بالمزج بين الصورية والغائية والفاعلة، وجمعها في الصورة [٧]؛ فالفاعل لا يفعل إلا من أجل شيء هو الغاية، والغاية هي النهاية أو الصورة، أو قل الوجود المكتمل الذي تستهدفه الحركة، وبالتالي فالصورة تشمل العلتين الفاعلة والغائية.

والخلاصة أن العلل تنتهي إلى نوعين:

---

(٤) انظر: **الطبيعة**، ترجمة: إسحاق بن حنين، مع شروح: ابن السمح، ابن عدي، متّى بن يونس، أبو الفرج بن الطيب، حققه وقدم له: عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٤٠٤هـ-١٩٨٤م)، (١/ ١٠١، ١٠٢).

(٥) **منطق أرسطو**، (٢/ ٤٥١).

(٦) **الطبيعة**، (١/ ١٠٣).

(٧) **ما بعد الطبيعة**، (ص/ ١٣٧، ١٣٨).

العلل الثلاث مختصرة في العلة الصورية، والعلة المادية التي لم يردها إلى علل أخرى، لكنهما غير منفصلين، وإن بدا الأمر كذلك في الذهن، باعتبار التقدم والتأخر الزمنيين؛ إذ لا صورة بلا مادة، ولا مادة بدون صورة.

إن تنقيص العلل تمهيدًا لمنظور أرسطو الميتافيزيقي؛ لأن العلل لا تتسلسل إلى ما لا نهاية، بل لها نهاية تسير نحوها، هي الصورة أو المثال النهائي الذي تتجه نحوه جميع الأشياء[٨].

إن تنقيص العلل تمهيدًا لمنظور أرسطو الميتافيزيقي؛ لأن العلل لا تتسلسل إلى ما لا نهاية، بل لها نهاية تسير نحوها، هي الصورة أو المثال النهائي الذي تتجه نحوه جميع الأشياء.

رابعًا- العلوم التي تطلب العلل:

وضع أرسطو تمييزًا منهجيًا بين المجالات التي مطلوبها العلة، وأجناس العلل الموافقة لها؛ ولعل هذا هو ما عبر عنه بسؤاله في المقالة الثالثة من كتاب **ما بعد الطبيعة:** «هل النظر في جميع أجناس العلل لعلم واحد أم لعلوم كثيرة؟»[٩].

فعلوم التعاليم إذا توجه عليها السؤال بلمَ، فالإجابة بالصورية؛ لأنَّها عارية عن المادة، كما أنها لا تقصد نحو غاية لفقدانها الإرادة. أما في الأمور الطبيعية فيجاب بالعلل الأربع؛ لأنَّها تحتوي على المادة والصورة ولها غاية وفاعل، بالإضافة إلى أن غرض الطبيعي هو تفسير الحركة؛ يقول أرسطو: «ولما كانت الأسباب أربعة، فمن حق صاحب العلم الطبيعي أن يعلم أمرها كلها، وأن يرد المسألة عن «لمَ» إليها كلها، فيوفي الجواب عنها على المذهب الطبيعي أعني الهيولى والصورة والمحرك وما من أجله ...»[١٠].

أما وجه الفصل بين الطبيعيات والإلهيات، فقد أشار أبو بشر إلى أن الطبيعي إذا أجاب عن سؤال لمَ بالعلة الصورية، «فينبغي أن يجيب عن الصورة الهيولانية، لا المطلقة، ويرده إلى غاية ما؛ لأن المبدأ الأول بجهة ما غاية، ويرده

(٨) انظر: **الطبيعة**، (١/ ١٤١).

(٩) (ص/ ٣٢).

(١٠) **الطبيعة**، (١/ ١٣٦، ١٣٧).

إلى الفاعل غير المتحرك؛ لأن الفاعل غير المتحرك ليس الكلام فيه إلى الطبيعي»[١١]؛ بل الكلام فيه إلى الإلهي؛ الذي يبحث في موجودات مفارقة للمادة لا تخضع للحركة.

خامسًا: البخت وتلقاء النفس ومكانتهما في التصور العلي الأرسطي:

يُدخل أرسطو البخت وتلقاء النفس في الأسباب، ويتعجب لفلاسفة رفعوهما، ولم يعدوهما من جملتها، وينتقد على آخرين عدم الخوض فيها رغم أن حديث الناس عنها كثير.

وقد تعرض بالنقد لأمباذوقليس (Empedocles)، (٤٩٠- ٤٣٠ ق.م) وديمقريطس (Democritus)، (٤٧٠- ٣٦١ ق.م) اللذين جعلا كون العالم وعناصره بالبخت وتلقاء النفس[١٢] ، وتعجب عجبًا شديدًا لوقوعهم وغيرهم في محالات صارخة، منها نفيهم البخت عن عالم الحيوان والنبات، وإثباتهم لها سببًا ما في مقابل رؤيتهم أن السماء والأجسام المرئية الإلهية إنَّما كانت من تلقاء أنفسها. وموضع العجب في هذه المقالة تجويز وقوع العوالم العليا بالبخت، وهي متناهية الدقة، جارية على سنن واحد، وإثبات علل للأشياء الطبيعية، مع أنها، أحيانًا، تند عن النظام فيقع اختلال في تكونها[١٣].

> **وموضع العجب في هذه المقالة تجويز وقوع العوالم العليا بالبخت، وهي متناهية الدقة، جارية على سنن واحد، وإثبات علل للأشياء الطبيعية، مع أنها، أحيانًا، تند عن النظام فيقع اختلال في تكونها.**

ويصعد من هذا النقد إلى اعتبار البخت وتلقاء النفس سببين بالعرض، «يكونان في الأشياء الممكنة لا على الإطلاق، ولا على الأمر الأكثر، وفي ما كان يكون من أجل شيء»[١٤]، وأما إذا نظر إليهما على الإطلاق؛ أي اعتبار صفة العرضية فيهما، فليسا سببًا لشيء أصلًا.

إن بينهما علاقة عموم وخصوص؛ «ذلك أن كل ما كان بالبخت فمن تلقاء

(١١) الطبيعة، (١/ ١٣٨).

(١٢) المصدر نفسه، (١/ ١١٤).

(١٣) انظر: المصدر نفسه، (١/ ١١٥، ١١٦).

(١٤) المصدر نفسه، (١/ ١٢٦).

نفسه كان، وليس كل ما كان من تلقاء نفسه فالبخت كان»[١٥]، لكنهما يفترقان في كون البخت ليس يعمله «شيء ممَّا لا نفس له، ولا حيوان بهيمي، ولا طفل؛ لأن ليس لها تخير ولا سعادة بخت إلا على طريق التشبيه ... فأما تلقاء النفس فإنَّه قد يكون في سائر الحيوانات، ويكون في كثير ممَّا نفس له ...»[١٦].

وعليه، فالإرادة هي الفارق بينهما، وفي ذلك إشارة قيمة العلة الغائية التي نفاها أمباذوقليس عن الطبيعة؛ فالفاعل المريد هو الفاعل لغاية بما يعود بصلاح العيش؛ يقول أرسطو: «فظاهر من ذلك أن الأشياء التي تكون على الإطلاق من أجل شيء متى لم تكن من أجل ما وقع منها ممَّا سببه خارج فهي التي تقال فيها من تلقاء أنفسها؛ وما كان من هذه التي تحدث من تلقاء أنفسها يكون ممن له الاختيار عن اختيارٍ منه قلنا إنها البخت والاتفاق»[١٧].

هذا بإجمال أهم ما عرض له أرسطو من قضايا العلة، ولقد احتفل بهذا التصور الفلاسفة المسلمون واستمدوا بعض قضاياه. وسنتتبع كيف تلقاها عنهم المتكلمون والأصوليون، محاولين رصد رحلة المفهوم من مجال تداولي إلى آخر، ومن حقل معرفي إلى آخر.

المبحث الثاني

العلة عند الفلاسفة المسلمين قضايا الاستمداد والتكييف للتصور العلي الأرسطي

أولًا- الإطار العام لمفهوم العلة عند الفلاسفة المسلمين: إشكالية الاستمداد، ومجالات الإعمال:

إن مفهوم العلة غير مختص باليونان، ولا هو غريب لا تعرفه العرب، بل إنه مشترك بين الأمم، مركوز في فطرها. وبالتالي، لم يرَ المترجمون ضرورة في الإبقاء على اللفظ اليوناني كما هو، بل أخذوا، لمّا علموا معناه، ووجدوا أسماءً تشبهه في العربية، اسمَي العلة والسبب، فأطلقوهما عليه، واستعملوهما بمعنًى واحد، فتارة يستعملون علل الطبيعة، وتارة يقولون أسباب الطبيعة، وإن كانت العلة أكثر دورانا من السبب في إطلاقاتهم.

(١٥) نفسه.

(١٦) المصدر نفسه، (١/ ١٢٨، ١٢٩).

(١٧) المصدر نفسه، (١/ ١٣٠).

والملاحظ أن سؤال مشروعية استجلاب مفاهيم من سياقات تداولية أجنبية كان مصاحبًا للفلاسفة المسلمين؛ يقول الكندي (تُوفي ٢٥٦هـ) في معرض تقرير العلة: «وينبغي ألا نستحيي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا، فإنَّه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق»[١٨]، وهذا ما يشير من طرف خفي إلى أن وجود إكراهات فرضت تبرير أو استحسان اقتناء مباحث من سياقات غريبة عن التربة الإسلامية.

وعلى هذا الأساس أخذ الفلاسفة المسلمون التصور العلي عن أرسطو، وأفادوا منه في مباحثاتهم الفلسفية، فجاءت معالجتهم له مؤتلفة نسبيًّا منهجًا ونتائج، مختلفة كمًّا؛ فمنهم من عقد لها فصولًا كثيرة في كتبه، ومنهم أفردها برسالة خاصة، ومنهم من ذكرها في ثنايا فصول من رسائله.

ثم إن إدراكهم لاعتياصها دفعهم إلى وضع شرائط لمستأهل النظر في حقائق الأشياء والبحث في عللها، وهي: «أن يكون له قلب فارغ من هموم الدنيا وأمورها، ونفس زكية، وفهم دقيق، وعقل واضح، وأخلاق طاهرة، وصدر سليم من الدغل والغش والآراء الفاسدة، ويكون مرتاضًا بالرياضيات الحكمية الأربع، والنظر في المنطق والطبيعيات، ويكون قد عرف السؤالات وأجوبتها ... ثم ينظر في هذا الفن الذي يسمى علم الأنبياء الملقب بعلم الإلهيات؛ لأنَّ هذا العلم هو الغاية القصوى التي ينتهي إليها الإنسان في علم المعارف ...»[١٩].

وبنظر جملي في هذه الشرائط، ندرك أن العلة تتجاذبها مباحث الطبيعيات، والمنطقيات، والإلهيات؛ فالطبيعي يبحث عللَ الحركات ومبادئها تحقيقا لماهيتها، ودلالة على أحوالها؛ ليستفيد منها سهولة سلوك السبيل إلى معرفة المعلولات الطبيعية[٢٠].

والمنطقي يطلب العلل من حيث كونها داخلة في الحد والبرهان[٢١]؛ فالحد قائم على العلل الأربع؛ لوقوعها حدودًا

(١٨) **رسائل الكندي الفلسفية**، حققها وخرجها وأخرجها: عبد الهادي أبو ريدة، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، جامعة فرانكفورت، ألمانيا، مصر، دار الفكر العربي، (١٤١٩هـ- ١٩٩٩م)، (ص/ ١٠٣).

(١٩) **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء: الجسمانيات، الطبيعيات، العقليات**، لبنان، منشورات الأعلمي للمطبوعات، (١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م)، (٣/ ٢٨٣).

(٢٠) انظر: ابن سينا (تُوفِّي ٤٢٨هـ)، **السماع الطبيعي**، تحقيق: جعفر آل ياسين، لبنان، دار المناهل، (ط. ١)، (١٤١٧هـ ١٩٩٦م)، (ص/ ١١١).

(٢١) أبو نصر الفارابي، **المنطقيات للفارابي**، حققها وقدم لها: محمد تقي دانش ثبرو، إشراف: السيد محمود المرعشي، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، مطبعة بهمن، (ط. ١)، (ب.ت)، (١/ ٢٧٢، وما بعدها).

وسطى لإنتاج قضايا محمولاتها، كما أن البرهان محتاج في تشكل مادته إلى العلل، وإن كانت العلل الصالحة للحد مغايرة للتي تصلح للبرهان[٢٢].

والإلهي يطلب العلل، من حيث كونها آلية استدلالية على واجب الوجود لذاته، وسبيلًا للوقوف على مظاهر التدبير والعناية[٢٣]. حتى إن بعضهم ظن، غلطًا، أن موضوع العلم الإلهي هو العلل الأربع؛ وذلك لفرط معالجتها في كتب الإلهيات [٢٤].

ثم إن اهتمام هذه المجالات وغيرها بالعلل الأرسطية الأربع ليس على وزان واحد؛ فطبيعة العلم وموضوعه هما من يحددان العلة المناسبة. لأجل ذلك وضح الفلاسفة المسلمون، مجاراة لأرسطو، الفروق المنهجية بين المجالات المعرفية التي مطلوبها العلة؛ لتحصيل إنتاجية السؤال لأجوبة تتفق وطبيعة مواضيع العلم؛ ذلك لـ«كل صناعة أمكنة ينجح فيها [السؤال] وأمكنة لا ينجح فيها. فلذلك إنَّما يصير ذلك السؤال نافعًا وفي تلك الصناعة متى استعمل في الأمكنة التي فيها ينجح وعلى النحو الذي ينجح...»[٢٥].

ثانيًا: التصور الأرسطي للعلة عند الفلاسفة المسلمين: انقطاع عن الأصول التداولية: ابن سينا أنموذجًا:

اقتصر في دراسة التصور العلي عند الفلاسفة المسلمين على إنتاجات ابن سينا؛ وذلك لما اتسمت به من الوضوح والدقة على نحو عز وِجدانه عند فلاسفة آخرين، بالإضافة إلى اعتنائه الفائق بالعلة؛ حيث وظفها توظيفًا متناسقًا يخدم نظريته الفلسفية في مبحث الإلهيات.

ولقد تابع أرسطو في تصوره للعلة مادة ومنهجًا؛ فسلك مسلكه في بيان أنواعها، وترتيب مسائلها، وما يعرض لها من أحوال[٢٦]؛ وحد الفروق المنهجية بين العلوم التي مطلوبها العلة، والتزم في الرد على أمباذوقليس وديمقريطس بالدلائل الأرسطية[٢٧].

---

(٢٢) انظر: **النجاة**، تحقيق: محمد عثمان، مصر، مكتبة الثقافة الدينية، (ط. ١)، (١٤٣٤هـ ٢٠١٣م)، (ص/ ١٢٩، ١٣٠).

(٢٣) انظر: **رسائل إخوان الصفاء**، (٣/ ٢٨٣، ٢٨٤).

(٢٤) انظر: شمس الدين الشهرزوري (كان حيا ٦٨٧هـ)، **رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية**، تحقيق: محمد نجيب كوركون، لبنان، دار صادر، استانبول، مكتبة الإرشاد، (ط. ٢)، (١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م)، (٣/ ١٣).

(٢٥) ابن سينا، **السماع الطبيعي**، (ص/ ٢٢٦).

(٢٦) انظر: **الإشارات والتنبيهات**، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، مصر، دار المعارف، (ط. ٣)، (ب. ت)، (ص/ ١٣).

(٢٧) انظر: **السماع الطبيعي**، (ص/ ١١٨- ١٢٤).

وإذا قَدِمنا إلى عمله في تكييف هذا التصور، فلا نكاد نظفر بشيء ذي بالٍ خلا إشارات عقدية هينة عند معالجته مسألة البخت والاتفاق، تؤكد العناية والتدبير الإلهيين؛ فالطبيعة تحرك المواد كلها لأجل غايات خيرية وكمالات، فإذا تأدت إلى غاية ضارة؛ فإن ذلك التأدي يكون ليس عنها دائمًا ولا أكثريًا، بل عن سبب عارض[٢٨].

وعند حديثه عن العلة الفاعلية؛ حيث ميز بين نوعين من الفاعل: فاعل حقيقة، وفاعل مجازًا، إذ يقول: «ولا شك أن المهيِّئَ مبدأُ الحركة، والمتممَ أيضًا هو مبدأُ الحركة؛ لأنَّه المخرج بالحقيقة من القوة إلى الفعل»[٢٩]؛ فعبارته «المخرج بالحقيقة» هو الله تعالى، تفترض مخرجًا آخر بالمجاز.

(أ) ربط العلل وتنقيصها: من الصورية الأرسطية إلى الغائية السينوية:

قدم ابن سينا، تقليدًا لأرسطو، العللَ الأربع على أنها بنية واحدة؛ فكل واحدة تكمل الأخرى، كما أن لكل واحدة دورها في التأثير؛ فعلل الماهية مرتبطة؛ فلا وجود للمادة بالفعل إلا بالاندماج مع الصورة. وذلك لا يكون إلا بعلل الوجود، وهي الفاعلية والغائية؛ فتتدخل العلة الفاعلية، علة المركب، بتحريك من الغائية، إما لتهيئ المادة، أو تعطي الصورة والمادة[٣٠].

وترتبط الفاعلة بالغائية؛ فالفاعل من جهة سبب للغاية، والغاية من جهة سبب للفاعل؛ أي إن العلة الغائية تُعد علة في ماهيتها لعلية الفاعلية بالفعل، ومعلولة في وجودها للعلة الفاعلية؛ إذ أن العلة الفاعلية إنَّما تحرك لتحصيل ذلك الغرض والغاية، ولولا أن حصول ذلك الغرض معلول ذلك التحريك لما كان التحريك لأجله، فالمبدأ الفاعلي سبب للغاية[٣١].

لقد وظف ابن سينا مبدأ ربط العلل وتنقيصها الأرسطي منهجيًا، دون أن يأخذ بجميع نتائجه؛ فأعلى من قيمة الغائية، مُرجعًا الفاعلة والصورية إليها، خلافًا لأرسطو الذي رد تلك العلل الثلاث إلى الصورة، ولعل ذلك راجع إلى:

(٢٨) انظر: المصدر نفسه، (ص/ ١٢٤).

(٢٩) المصدر نفسه، (ص/ ١١١).

(٣٠) انظر: **النجاة**، (ص/ ٢٦٨).

(٣١) **السماع الطبيعي**، (ص/ ١١٤).

أولًا: استحضاره خصوصية التداول الإسلامي الذي يحظى فيه التفكير الغائي بمكانة سامقة.

ثانيًا: أن ذلك يخدم تصوره عن واجب الوجود لذاته على نحوٍ لا يعكر قواعد العقيدة في نظره؛ فقد اعتبره الفاعل والغاية من خلال قوله تعالى: «هو الأول والآخر»؛ «فهو أول لفعله، وآخر لغاية، وغايته هي ذاته؛ ولأن مصدر كل شيء ومراجعه إليه»[٣٢]، ولو جعل الباري صورة أو مادة لتأدى ذلك به إلى إبطال ثوابت عقدية.

ثالثًا: أن تفضيل العلة الغائية على العلل الأخرى، معتمده معيار الإفادة والاستفادة، أو قل الحاجة والاستغناء؛ فدرجة المفيد أعلى من درجة المستفيد، والمحتاج أخس من المستغني. وقد تقدم أن المفيد والمستغني هو الغائية وبدونها على تصير العلل الأخرى بالفعل؛ فهي «بما هي شيء ... تتقدم سائر العلل وهي علة العلل في أنها علل»[٣٣].

(٢) مبدأ العلة الأرسطي وأثره في تشكل المقولات الميتافيزيقية:

وقفت الدراسة على قضايا ميتافيزيقية كثيرة كان لمبدأ العلة الأرسطي دورٌ حاسم في تشكلها، نقتصر على مثالين، دون تعقبهما، أو خوض في تفاصيلهما:

(أ) علم الله تعالى بالجزئيات:

استند ابن سينا في مسألة علم الله تعالى بالجزئيات إلى مبدأ العلية الأرسطي، فواجب الوجود يعلم الأشياء لكن على نحو كلي لا جزئي؛ لأنَّه يعرف ذاته، ويعرفها سببًا للموجودات، ويعرف ما يلزم عن ذاته من جزئيات، كل ذلك يعرفه لكن بعلله وأسبابه؛ إذ إن العلم بالأسباب لا يتغير، بل يكون كليًا؛ لأن لكل سبب جزئي مشخص مبدأ كليًّا يستند إليه.

إن واجب الوجود «إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها، ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة كان واجبًا بسببه ... فتكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية، فالأول يعلم الأسباب ومطابقتها فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه وما بينها

---

(٣٢) **التعليقات**، تحقيق وتقديم: حسن مجيد العبيدي، سوريا، التكوين للتأليف والترجمة والنشر، (٢٠٠٨م)، (ص/ ٣٠٠).

(٣٣) **النجاة**، (ص/ ٢٦٧).

من الأزمنة وما لها من العودات؛ لأنَّه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذه. فيكون مدركًا للأمور الجزئية من حيث هي كلية»[٣٤].

> **إن واجب الوجود «إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها، ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة كان واجبًا بسببه.**

وعليه، فلا يجوز أن يعقل واجب الوجود الأشياء من الأشياء وإلا كانت ذاته منفعلة بما يعقل، فيكون تقومها بالأشياء؛ ولأنه إذا عقل المتغيرات، من حيث هي متغيرات، فيكون علمه زمانيًّا ومستحيلًا ومتغيرًا، «فتارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة وتارة يعقل منها أنها معدومة غير موجودة، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون واجب الوجود متغير الذات» [٣٥].

(٣٤) **النجاة**، (ص/ ٣١٢، ٣١٣).

(٣٥) ابن سينا، **المبدأ والمعاد**، تحقيق: محمد عثمان، مصر، مكتبة الثقافة الدينية، (ط. ١)، (١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م)، (ص/ ٤١).

(ب) مسألة قدم العالَم:

إن القول بقدم العالم عند ابن سينا قائم مبدأ العلية الأرسطي، القاضي بالتلازم الحتمي بين العلة والمعلول دون أن ينقضي بين وجودهما زمان؛ فالعالم أبدي قديم مساوق لواجب الوجود في الوجود؛ لأنَّه إذا وجد واجب الوجود ولم يصدر عنه العالم، ثم حدث بعد ذلك، فيلزم عن ذلك أقاويل تنافي تنزيه الباري: من عدم وجود المرجح ثم طريانه، وفقدان آلة ثم وجدانها، وغيرهما من الأقاويل المفيدة طروء التغير على الباري سبحانه.

وفي ذلك يقول ابن سينا: «واجب الوجود يجب أن تكون لوازمه، وهي معلوماته معه، لا تتأخر عنه تأخرًا زمانيًا، بل تأخر المعلول عن العلة، فلا تكون متوقفة في وجودها عنه على شيء، فيجب ألا تكون غير موجودة ثم وجدت أو يكون هو غير مريد ثم أراد، بل يجب أن تكون معه، ويعلم أنها تكون على ما هي عليه في الوجود، إذ هي مطابقة لعلمه، وهي معلولة لعلمه والمسبب مطابق للسبب»[٣٦].

(٣٦) **التعليقات**، (ص/ ٢٧٠، ٢٧١).

لكنه لم يقل بالقدم المطلق للعالم، بل ميز بين نوعين فيه، وذلك في محاولة بائسة للتأليف بين الفلسفة والعقيدة الإسلامية؛ فقرر أن القديم يُقال «للشيء إما بحسب الذات وإما بحسب الزمان، فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة، والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أول لزمانه ...»[٣٧].

وإذا علم أن العلة تتقدم المعلول، وعلم معه أن الله علة لوجود العالم، فيلزم كون العالم متأخرًا عن الله؛ لكنَّه يرى أن تقدم العلة في وجود الذات لا في الزمان؛ يقول في ذلك: «لأن كل علة أقدم في وجود الذات من المعلول، وإن لم يكن في الزمان، فلكل واحد منهما في الذات شيء آخر يقوم به أقدم من ذاته وليس ذات أحدهما أقدم من ذات الآخر ... »[٣٨].

نقد وتقويم:

بعد هذه الجولة في مفهوم العلة عند الفلاسفة المسلمين، نخلص إلى أن تصورهم حولها جاء مطابقًا للتصور الأرسطي، خلا تكييفات قليلة إذا قورنت بالقضايا المستمدة لم تُعد شيئًا.

إن ابن سينا، ومن نحا نحوه، انقطع عن الأصول التداولية في مسائل عقدية حساسة؛ ذلك أن التصور الأرسطي للعلة كان يحمل معه نمطَ وظيفته في أصله الأول، فلما وفد على المجال التداولي الإسلامي، وفد وهو في أقوى صوره التوظيفية؛ فأدى ذلك إلى القول بمقولات مستشنعة تلغي مضامين عقدية ثابتة كالقول بقِدَم العالم، ونفي علم الله تعالى بالجزئيات، وغيرهما[٣٩].

المبحث الثالث

العلة عند المتكلمين: إشكالية الاستمداد ومنهجية التكييف

أولًا- إشكالية استمداد التصور الفلسفي للعلة عند المتكلمين:

استمد علم الكلام مفاهيم كثيرةً من الفلسفة، واستطاع، في الجملة، النجاح في تكييفها مع الثقافة الإسلامية. وتعد العلة أحد أهم المفاهيم المتشعبة المتشغبة، التي انتقلت من الفلسفة إلى

(٣٧) **النجاة**، (ص/ ٢٧٦).

(٣٨) المصدر نفسه، (ص/ ٢٩٠).

(٣٩) استفدنا هذه الفكرة من: طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الدار البيضاء، لبنان، المركز الثقافي العربي، (ط. ٢)، (٢٠٠٥م)، (ص/ ٢٦٢).

علم الكلام، مثيرة نقاشات حادة بين الفرق الإسلامية، لاسيما بين المعتزلة والأشاعرة، ما زالت بعض جوانبها معتمة إلى وقتنا الحالي. وفيما يأتي رصد لمسألتين كان لهما تأثير بارز على الفكر الإسلامي: علاقة العلة بالمعلول، وتعليل أفعال الله تعالى.

(1) علاقة العلة بالمعلول: بين الوجوب الاعتزالي والإمكان الأشعري:

إن سطوة مفهوم العلة واستحكامه في نمط التفكير الإنساني، دفع المتكلمين معتزلة وأشاعرة إلى إفراده بمباحث خاصة في كتبهم الكلامية، وذلك رغم تحرّجهم الواضح من بعض لوازم المفهوم التي تصادم ثوابت عقدية.

ولا يشك الناظر في مصنفات المعتزلة في استفادتهم من التصور الفلسفي للعلة، وتبنيهم كثيرًا من معطياته، لاسيما عند حديثهم عن التوليد؛ ومن أمارات ذلك إقرارهم قانونَ التلازم العلي الذي ينطبق على العالم الطبيعي؛ فكل مخلوق له خواص وطبائع مجبور على الانسجام مع قوانينها؛ فالعلاقة بين العلة والمعلول حتمية ضرورية، لا تتخلف؛ لأن العلة العقلية عندهم توجب بنفسها.

أما الأشاعرة، ورغم تخوفهم المبالغ فيه من العلة، فإن المُطلع على كتبهم يدرك إلمامهم العميق بها؛ وقد يعجب الباحث لحديثهم عن العلل الأرسطية، لكن ذلك لم يكن من موقع التبني، بل في معرض الحجاج والإبطال، ومن أجل نصرة اختياراتهم الأصولية في باب التعليل؛ فالإيجي (تُوفي ٧٥٦هـ)، مثلًا، أطال النفس في بحث مسائل العلة ليس على رأيه، بل على رأي مثبتي الأحوال والطبائع؛ لأن مباحث العلة عنده «مع ركاكتها في أنفسها، مبنية على أصل فاسد»[٤٠]، ولعله يقصد بـ «الأصل الفاسد» أصل التعليل أفعال الله تعالى أو أصل إثبات الأحوال والطبائع.

وبِناءً على ذلك، أحال الأشاعرة مبدأ الضرورة بين العلل ومعلولاتها، واعتبروه مظنونًا، احترازًا من نفي الفاعلية عنه سبحانه؛ فـ«الحوادث كلها مستندة إلى الله سبحانه ابتداء.»[٤١]، وأما «ما يهذون به كثيرًا من أنهم يعلمون حسًّا واضطرارًا أن الإحراق والإسكار الحادثين واقعان عن حرارة النار وشدة الشراب فإنَّه جهل عظيم.

---

(٤٠) **المواقف، بشرح الشريف علي بن محمد الجرجاني**، حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الرحمن عميرة، لبنان، دار الجيل، (ط. ١)، (١٤١٧هـ- ١٩٩٧م)، (١/ ٤٧٣).

(٤١) المصدر نفسه، (١/ ٤٤١) .

وذلك أن الذي نشاهده ونحسه إنَّما هو تغير حال الجسم عند تناول الشارب ومجاورة النار وكونه سكران ومحترقًا ومتغيرًا عما كان عليه فقط ...»[٤٢].

فالأسباب العادية إذن لا تؤثر بالطبع، وهنا يقترح الأشاعرة مفهوم الأمارة[٤٣] الذي هو مجرد علامة نصبه الله تعالى للدلالة على الحوادث دونما اعتبار لأي تلازم عقلي بين الدال والمدلول. وبالتالي، فما يلاحظ من تكرار بعض الأشياء، فهو واقع على جهة الإمكان لا الضرورة؛ إذ لا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء العادة لحكمة أرادها الله من ذلك.

(٢) تعليل أفعال الله تعالى:

احتدم نقاش حاد بين المعتزلة من جهة، وبين الأشاعرة والفلاسفة من جهة أخرى حول مسألة تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض؛ فرأى المعتزلة أن الله تعالى حكيم، ومقتضى حكمته أن تكون أفعاله نهاية في الإتقان، فلا يفعل شيئًا جزافًا وعبثًا، بل لا بد أن ينحوَ غرضًا ويقصد صلاحًا، ويريد خيرًا؛ فإنَّه تعالى «ممن لا يفعل إلا ما يجري مجرى الدواعي، وأن أفعاله لا يصح وقوعها سهوًا وما شاكله»[٤٤].

إن التعليل عند المعتزلة مبني على أصلهم في التحسين والتقبيح؛ فالله تعالى يفعل الأشياء لا لداعٍ يرجع إليه؛ لأنَّه غير محتاج، بل لحسنها[٤٥]، أو قل لا يفعل لداعي الحاجة، بل لداعي الحكمة[٤٦]. وذلك لا ينافي الغنى، بل إن في احتياج العالم كله إليه كمال غناه سبحانه.

وقد عقب عليهم ابن سينا بقوله إن جميع الموجودات صادرة عنه تعالى، وهي مقتضى ذاته، لكنَّه لم يبدعها لأي غرض أو حاجة، سواء كان الغرض عائدًا إليه أو إلى غيره؛ لأن «العالي لا يكون طالبًا لأمر لأجل سافل، حتى يكون ذلك جاريًا

(٤٢) الباقلاني (توفي٤٠٣هـ)، **كتاب التمهيد**، عني بتصحيحه ونشره: الأب رتشر ويوسف مكارثي اليسوعي، لبنان، المكتبة الشرقية، منشورات جامعة الحكمة في بغداد، (سلسلة علم الكلام: ١)، (١٩٥٧م)، (ص/ ٤٣).

(٤٣) انظر: ابن فورك (تُوفِّي ٤٠٦هـ)، **مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، تحقيق وضبط: أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (ط. ١)، (١٤٢٥هـ- ٢٠٠٥م)، (ص/ ١٠٠، ١٠١).

(٤٤) عبد الجبار (تُوفِّي ٤١٥هـ)، **كتاب المجموع في المحيط بالتكليف**، عني بتصحيحه ونشره: الأب جين يوسف هوبن اليسوعي، لبنان، بحوث ودراسات بإدارة معهد الآداب الشرقية، المكتبة الكاثوليكية، (د. ت)، (ص/ ٢٥٧).

(٤٥) المصدر نفسه، (ص/ ٢٦٣).

(٤٦) انظر: **شرح الأصول الخمسة**، تعليق: الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له: الدكتور عبد الكريم عثمان، مصر، مكتبة وهبة، (ط. ٣)، (١٤١٦هـ- ١٩٩٦م)، (ص/ ١١٦، ١٥٩).

منه مجرى الغرض؛ فإن ما هو غرض قد يتميز عند الاختيار من نقيضه، ويكون عند المختار أولى وأوجب، حتى إنه لو صح أن يقال فيه: إنه في نفسه وأحسن، ثم لم يكن عند الفاعل أن طلبه وإرادته أولى به وأحسن، لم يكن غرضًا. فإذن الجواد، والملك الحق، لا غرض له. والعالي لا غرض له في السافل»[٤٧].

أما الأشاعرة، فننبه إلى أنهم ليسوا على قلب رجل واحد في نفي تعليل أفعال الله تعالى، كما ذكر المقبلي (١١٠٨هـ)، وأن ذلك قول متأخريهم، لكنَّه غلب حتى ظن قاصر المطالعة أن الأشاعرة مجمعون عليه، مستدلًا على بطلان ذلك بإطباق فقهاء الأشاعرة على تعليل الأحكام. ليخلص في النهاية إلى أن الذي يمنعه الأشاعرة هو وجوب تعليل أفعال الله تعالى ...[٤٨].

وقد ذهب معظمهم إلى أن الله تعالى خلق العالم بما فيه من جواهر وأعراض لا لعلة حاملة له على ذلك، وذلك لإبطال الغرض والعلة في أفعال الله تعالى؛ فرعاية الحكمة في فعله غير لازمة[٤٩]؛ لأن ذلك يؤدي إلى نفي الكمال الإلهي، واستلزامه النقص والاحتياج، واستكمال الذات بحصول الأغراض. لكنَّهم في مقابل ذلك جوزوا التعليل بالحكمة فيما يرجع فيه الصلاح للناس، لا على وجه الوجوب، بل على وجه التفضل[٥٠].

إن ما يلفيه الناظر من نوع تطابق بين رأي الأشاعرة والفلاسفة في نفي تعليل أفعال الله تعالى، ناشئ فيما يبدو عن هاجس واحد هو تنزيه الله تعالى، لكن منطلقاتهم فيه وآلياتهم الاستدلالية عليه متباينة، وهو ما عبر عنه الشهرستاني (توفي٥٤٨هـ) معقبًا على الفلاسفة: «هذا كلام القوم وهو حسن لولا تشبيههم بأمور لا نرتضيها والتزامهم بأمور لا نستقصيها»[٥١].

ثانيًا: التكييف الكلامي للعلة الأرسطية:

إن سطوة مفهوم العلة على التفكير الإنساني أجبرت بعض مفكري الإسلام

---

(٤٧) **الإشارات والتنبيهات**، (ص/ ١٢٨، ١٢٩).

(٤٨) **العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ**، ويليه **الأرواح النوافح لآثار إيثار الآباء والمشايخ**، مصر، (ط. ١)، (١٣٢٨هـ)، (ص/ ١٤٥).

(٤٩) انظر: الآمدي (توفي٦٣١هـ)، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، تحقيق: أحمد محمد المهدي، مصر، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، (ط. ٢)، (١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م) (١/ ٣١٦).

(٥٠) انظر: **مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، (ص/ ١٣٠).

(٥١) **نهاية الإقدام في علم الكلام**، حرره وصححه: ألفريد جيوم، مصر، مكتبة الثقافة الدينية، (ب. ت)، (ص/ ٣٩٩).

على تكييفه مع المجال التداولي الإسلامي، وذلك بتخليته من الرواسب التي من شأنها نقض أصل ديني، وتحليته بمعطيات جديدة؛ ليستجمع في النهاية شرائط تنزيله على المجال الجديد.

> **إن ما يلفيه الناظر من نوع تطابق بين رأي الأشاعرة والفلاسفة في نفي تعليل أفعال الله تعالى، ناشئ فيما يبدو عن هاجس واحد هو تنزيه الله تعالى، لكن منطلقاتهم فيه وآلياتهم الاستدلالية عليه متباينة.**

فقد عمل الغزالي (تُوفي ٥٠٥هـ)، وهو المفكر الأشعري، على تكييف التصور العلي الأرسطي وتنسيبه إلى المجال التداولي الإسلامي عبر آلية التمثيل الفقهي؛ فبين أن العلل الأربع وتقاسيمها تجتمع في كل ما له علة، وكذا في الأحكام الفقهية، ممثلًا لكل واحدة من الفقه[٥٢].

واختياره الفقهَ ليس اتفاقًا، بل عن قصد وترتيب؛ فأغلب المتوسمين بالعلم في عصره منصرفةٌ هممهم إلى الفقه، إذ الوقائع فيه أكثر، وحاجة الناس إليه أعم. كما أنه يمثل أصدق أنموذج على المعرفة الإسلامية الخالصة. وبالتالي، فإذا ثبت جريان ذلك التصور على النسق الفقهي، فإن ذلك يجعله مستوعبًا، ويكسبه مشروعية ومقبولية.

والحق أن خوض المتكلمين في قضايا العلة، كان لعدم رؤيتهم ضيرًا في بعض جوانبها العقلية، مع تنبيههم في بعض الأحيان على مسائل رأوا فيها إخلالًا بقواعد المجال الأصلي؛ فلم يتابعوا الفلاسفة في كثير من لوازم تصورهم العلي، ومن ذلك:

- رفضهم تسمية الباري سبحانه علة، ولقد أشار إلى ذلك موسى بن ميمون (توفي ٦٠٣هـ) قائلًا: «الفلاسفة كما علمت يسمون الله تعالى العلة الأولى والسبب الأول، وهؤلاء المشهورون بالمتكلمين يهربون من هذه التسمية جدًّا ويسمونه الفاعل، ويظنون أن فَرقًا عظيمًا بين قولنا سببًا وعلة، وبين قولنا فاعلًا»[٥٣]، ولعل ذلك لما يلزم عنه من وجوب ثانٍ معه، والقول بقدم العالم؛ فَـ«الأحكام إنَّما تصدر

(٥٢) انظر: **معيار العلم**، تحقيق: سليمان دنيا، (ذخائر العرب: ٣٢)، مصر، دار المعارف، (١٩٦١م)، (ص/ ٢٥٩- ٢٦١).

(٥٣) موسى بن ميمون، **دلالة الحائرين**، عارضه بأصوله العربية والعبرية: حسين أتاي، القاهرة، مصر، مكتبة الثقافة الدينية، (ط. ١)، (١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م)، (ص/ ١٧٠).

عـن العلـل، واللـه تعـالى ليـس بعلـة؛ لأنَّـه لـو كان كذلـك، ومعلـوم أن المعلـول لا ينفـك عـن علتـه، أدى إلى وجـوب ثـانٍ معـه فيـما لـم يـزل ...»[٥٤].

- اعتبـار الأشـعري الكفـر والإيمـان أمارتـين للثـواب والعقـاب، ورفضـه تسـميتهما علتـين؛ لأنَّهـما لـو كانـا كذلـك لأوجبـا الثـواب والعقـاب، ولمـا جـاز «أن يتأخـر عنهـما معلولهـما مـن الثـواب والعقـاب؛ لأنَّ العلـة لا يجـوز أن تتقـدم المعلـول ولا أن تتأخـر عنـه، كالعلـم، الـذي هـو علـة في كـون العـالم عالمًـا لا يصـح أن يوجـد العلـم ولا يكـون العـالم بـه عالمًـا كـما لا يصـح أن يعـدم ويكـون العـالم عالمًـا»[٥٥].

- مخالفـة الأشـاعرة الفلاسـفةَ في منعهـم جـوازَ اسـتناد آثـار متعـددة إلى المؤثـر الواحـد البسـيط، إلا بتعـدد آلـة، وهـم يرون جـواز ذلـك دونمـا آلـة؛ ذلـك «أن جميـع الممكنـات المتكـثرة كـثرة لا تحـصى مسـتندة بـلا واسـطة إلى اللـه تعـالى مـع كونـه منزّهًـا عـن التركيـب»[٥٦].

وصفـوة القـول إن المتكلمـين بعـد تحليلهـم مفهـوم العلـة وتفكيكـه، وتبـين مضامينـه المعرفيـة وخلفياتهـا، قامـوا بتأصيـل عنـاصره التـي تمثـل مبـادئ كليـة في المعرفـة الإنسـانية، وأبعـادًا أخـرى تشـكل خطـرًا على مقومات الشـخصية المسـلمة.

المبحث الثالث

العلة في الفكر الأصولي: قضايا الاستمداد والتكييف

أولًا: القيمة المعرفية والوظيفية للعلة في المنظومة الأصولية:

ولقـد اهتـم الأصوليـون بالعلـة باعتبارهـا أهـم ركـن مـن أركان القيـاس، يجيـب عـن إشـكالية تناهـي النصـوص ولا تناهـي الوقائع والمسـتجدات؛ فـ«إثبـات مـا لا نهايـة لـه بالمتناهـي محـال فـلا بـد مـن طريـق آخـر سـوى النصـوص وهـو القيـاس»[٥٧]؛ فمعظـم الشريعـة صـدر عـن الاجتهـاد، والنصـوص لا تفـي بالعـشر مـن معشـار الشريعـة.

(٥٤) **شرح الأصول الخمسة**، (ص/ ٨٩).

(٥٥) **مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، (ص/ ١٠٠، ١٠١).

(٥٦) **المواقف**، (١/ ٤٣١).

(٥٧) الـرازي (تُـوفِّي ٦٠٦هـ)، **المعـالم في علـم أصـول الفقـه**، تحقيـق وتعليـق: عـادل أحمـد عبـد الموجـود، عـلي محمـد معـوض، مصـر، مؤسسـة مختـار- دار المعرفـة-، (١٤١٤هـ-١٩٩٤م)، (ص/ ١٥٧).

وبالتالي، فإن إنكارها يترتب عنه إهدار الشريعة، بإفقادها القدرة على مسايرة المستجدات التي لم يَرِد فيها نصٌّ خاص، وتوسيع دائرة المباح، فصير كل ما لم يَنهَ عنه الشرع ولا أَمر به مباحًا «لا يحل إيجابه ولا تحريمه»[٥٨].

إن العلة تتعدى مجرد كونها ركنًا من أركان القياس، فهي روح تسري في جميع تفاصيل المنظومة الأصولية. ولِعِظَمِ الخطر فيها، خصها الأصوليون بمزيد من البيان، باعتبارها آلية شرعية منضبطة ظاهرة تحفظ مراسمَ الشرع؛ ومن مظاهر هذا الاعتناء:

أولًا: بيان مسالكها، وهي طرق استدلالية تمكن المجتهد من استنباط العلل بطريقة علمية مدللة بعيدة عن مجرد الدعوى والتحكم، وإلا كانت عارية عن التحصيل.

ثانيًا: بيان مرجحاتها؛ ذلك أن المجتهد قد تعرض له علل كثيرة على محل واحد، فيلجأ إلى الترجيح.

ثالثًا: وحيث إن مبحث التعليل يمتزج فيه الديني بالجدلي، فبالإضافة إلى أن المعلل مطالب بإبداء مستنده في التعليل، ملزمٌ أيضًا بالانفصال عن الاعتراضات المتوجهة عليه، فقد اعتنى الأصوليون بتعليم منهاج الجدال في مبحث قوادح العلل.

ثانيًا: الأبعاد الكلامية في التصور الأصولي للعلة: بحث في أثر الاستمدادات الأصولية من علم الكلام.

انتقلت العلة بحمولتها الكلامية إلى علم أصول الفقه: بفعل التكامل المعرفي بين العلمين، وبحكم اشتغال أغلب المتكلمين بعلم أصول الفقه وتأليفهم فيه على مقتضى عقائدهم.

ولا ينبغي أن يُفهم أن علم الكلام لا يستفيد من علم أصول الفقه؛ فقد أشار المقبلي إلى أن التطرف في التعليل حصل من متكلم «لم يحظَ من معرفة الكتاب والسنة وأصول الشريعة وفروعها بما يتحقق فيه اسم الفقيه، فهو إلى الفلسفة أقرب منه إلى المتشرعة ...»[٥٩].

وعليه، فإذا كان علم الكلام إطارًا معرفيًا لعلم أصول الفقه، فإن الأخير يرتد خادمًا للأول، فيمده بتدقيقات

(٥٨) ابن حزم (تُوفِّي ٤٥٦هـ)، **الملخص في إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل**، تحقيق: سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، (١٣٧٩هـ- ١٩٦٠م)، (ص/ ٣٩).

(٥٩) **العلم الشامخ**، (ص/ ١٤٥).

مهمة تعطي المتكلم توازنًا منهجيًا ومعرفيًا ينسجم به مع قواعد الشريعة.

إن انتقال بعض مقتضيات التعليل من دقيق الكلام إلى علم الأصول كانت له آثار واضحة في تحديد الاختيارات الأصولية في التعليل الأصولي، وقد ذكر الرازي أن قومًا ردوا المناسب؛ «لأنَّ مبناه على تعليل أحكام الله تعالى بالحكم والأغراض، وأنه غير جائز ...»[٦٠].

بالإضافة إلى تخوف الأصوليين وتحرزهم، في سياق معالجتهم العلةَ، من أن ينسبوا إلى المقولات الكلامية الاعتزالية[٦١]. ولعل أخطر أثر للتعليل الكلامي في تاريخ أصول الفقه، هو إنكار الظاهرية القياسَ والتعليلَ؛ إذ ذهبوا إلى أن الله لم يتعبدنا بعلة؛ لأن القول بالعلل تحكم على الخالق، وإخبار عنه بما لم يخبر عن نفسه[٦٢].

وبغض النظر عن آراء بعض الأصوليين الذين لا يعتدون بخلاف الظاهرية، ولا يعدونهم من علماء الشريعة، فإنَّه تجب الإشارة إلى أن الحامل على هذا الموقف السلبي من التعليل الأصولي راجع إلى أسباب كلامية؛ فقد رأى ابن حزم أن القائلين بالتعليل في الأصول استندوا في إثباته على مبدأ تعليل أفعال الله تعالى، الذي اعتبره أصل كل كفر في الأرض؛ وذلك لما فيه من قياس الله تعالى على البشر؛ إذ أدخلوا ربهم تحت الحدود والقوانين، وتحت رتب متى خالفها لزمه السفه[٦٣]. لكن الله عنده لا يفعل لغرض ولا علة، وله الحجة البالغة لا يسأل عما يفعل وهم يسألون. وليس لأحد أن يتعقب عليه أحكامه[٦٤].

ثم إن استحكام أبعاد التعليل الكلامي في التفكير الأصولي كان له تأثير بالغ في احتدام النقاش حول مفهوم العلة، وإن كنا نراه راجعًا، عند نهاية التدقيق، إلى مجرد خلاف لفظي لم تنبنِ عليه فروع فقهية، وسيظهر هذا جليًا من خلال المقارنة بين المعتزلة والأشاعرة.

أما المعتزلة فينسب إليهم مخالفوهم، غلطًا عليهم، القول إن العلة هي المؤثر في

(٦٠) **المحصول في علم أصول الفقه**، لبنان، دار الكتب العلمية، (ط. ١)، (١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م)، (٢/ ٢٧٨).

(٦١) يقول الغزالي في سياق تقرير العلة: «وإنما نبهنا على هذا القدر، كي لا ننسب إلى اعتقاد الاعتزال ... ». [**شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، تحقيق: حمد الكبيسي، مطبعة الرشاد، (١٣٩٠هـ- ١٩٧١م)، (ص/ ١٦٣).

(٦٢) انظر: **ملخص إبطال القياس**، (ص/ ٥).

(٦٣) انظر: الإحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، لبنان، منشورات دار الآفاق الجديدة، (ط. ٢)، (١٤٠٣هـ ١٩٨٣م)، (٨/ ١٢٣).

(٦٤) انظر: **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، وضع حواشيه: أحمد شمس الدين، لبنان، دار الكتب العلمية، (ط. ٢)، (١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م). (٣/ ١٤٦).

الحكم بذاته تخريجًا وبناءً على أصولهم الكلامية، لاسيما أصل التحسين والتقبيح[٦٥].

> **ثم إن استحكام أبعاد التعليل الكلامي في التفكير الأصولي كان له تأثير بالغ في احتدام النقاش حول مفهوم العلة، وإن كنا نراه راجعًا، عند نهاية التدقيق، إلى مجرد خلاف لفظي لم تنبنِ عليه فروع فقهية، وسيظهر هذا جليًا من خلال المقارنة بين المعتزلة والأشاعرة.**

لكن بالرجوع إلى مصنفات المعتزلة الأصولية نجدهم ينفون التأثير الذاتي في علل القياس الشرعي؛ يقول القاضي عبد الجبار: «... فالقياس الشرعي لا يخالف القياس العقلي، إلا أن العلل في القياس العقلي موجبة ومؤثرة، كما أن حكمنا كالموجب؛ وليس كذلك العلل الشرعية؛ لأنَّه لا يجوز في العلل أن تكون موجبة...»[٦٦].

ويقول أبو الحسين البصري (توفي ٤٣٦هـ) عند حديثه عن مسالك التعليل: «في طريق العلة الشرعية الشرع فقط: إنَّما قلنا ذلك؛ لأن طريق العلة الشرعية هو كيفية ثبوت حكمها وتأثيرها فيه ... ومعلوم أن ذلك موقوف على الشرع؛ لأن حكمها وكيفية ثبوتها بحسب العلة حاصلان بالشرع فقط»[٦٧].

إن وعي المعتزلة بخصوصية المجال الشرعي، جعلهم ينفون الإيجاب الذاتي عن علل القياس الشرعي، مستثمرين المناسبة الشرعية لتأكيد ذلك؛ فالمجال الشرعي موضوعه المصالح والألطاف التي يؤثر فيها تغير الزمان، واختلاف الأعيان، فلا يجوز وفقًا لذلك أن تجري علله الشرعية مجرى العقلية الصارمة[٦٨].

إنَّ القول بالإيجاب الذاتي للعلل الشرعية تلزم عنه نتائج تنقض عرى الشريعة، أشدها خطورة إبطال الظن، الذي يؤدي بدوره إلى إبطال التكليف والتعبد؛ وفي ذلك يقول عبد الجبار:

---

(٦٥) وقع منا هذا الغلط أيضًا في كتابنا: **مسالك التعليل عند الإمام أبي حامد الغزالي: جمعًا ودراسة وتحليلًا**، لبنان، مركز نماء للبحوث والدراسات، (ط. ١)، (٢٠١٧م)، (ص/ ٩٠).

(٦٦) **المغني في أبواب التوحيد والعدل: الشرعيات**، أشرف على إحيائه: طه حسين، حرر نصه من مصورة واحدة: أمين الخولي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة، (ب. ت)، (١٧/ ٢٨٢).

(٦٧) **كتاب المعتمد في أصول الفقه**، ويليه زيادات المعتمد، والقياس الشرعي، اعتنى بتهذيبه وتحقيقه: محمد حميد الله، بتعاون: أحمد بكير وحسن حنفي، دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، (١٣٨٥هـ- ١٩٦٥م)، (٢/ ٧٧٣).

(٦٨) انظر: **المغني**، (١٧/ ٢٨٢).

«واعلم أن المطلوب بالقياس السمعي معرفة أحكام الأفعال، التي يختارها المكلف، وما يتصل بها، فلا يجوز إذا كان مبينًا على علة أن تكون العلة في حكم العلل الموجبة؛ لأنَّ ذلك ينقض ما قدمناه من الغرض؛ لأنَّ كونه مسكرًا لو أوجب الامتناع من شربه، كإيجاب العلم، وكون العالم عالمًا، لبطل التكليف والتعبد»[٦٩].

وقد حرص الأشاعرة أيضًا، في تعريف العلة، على تدقيق عباراتهم خوفًا من إسناد التأثير إلى غير الله تعالى، فذهب أكثرهم إلى أن العلة هي المعرف للحكم، وقد يقال العلامة والأمارة، أو الوصف الجالب للحكم[٧٠]. وإن كان استعمالهم للأمارة أكثر دورانًا في كتبهم متابعة لشيخهم الأشعري، الذي يرى أن« العلة الشرعية هي أمارة للحكم وليست بموجبه ...»[٧١].

وبترديد النظر، بان أن الأصوليين على اختلاف توجهاتهم الكلامية متفقون، على أن العلل في القياس الشرعي مجرد أمارات للأحكام، وعلامات لها، لا على نهج العلل العقلية؛ لأن طريقها أمارات ظنية، وضعها الله، رفقًا بالعباد. لكنَّها ليست مجرد علامات صماء لا تعمل، بل إنها لا تخرج عن صفة التأثير؛ فإنها موجبةٌ مصالحَ، ودافعةٌ مفاسدَ، «وليست من جنس الأمارات الساذجة العاطلة عن الإيجاب»[٧٢].

وقد حرص الأشاعرة أيضا، في تعريف العلة، على تدقيق عباراتهم خوفًا من إسناد التأثير إلى غير الله تعالى، فذهب أكثرهم إلى أن العلة هي المعرف للحكم، وقد يقال العلامة والأمارة، أو الوصف الجالب للحكم.

(٦٩) المصدر السابق، (١٧/ ٢٩١).

(٧٠) علي بن عبد الكافي السبكي (تُوفِّي ٧٥٦هـ)، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (تُوفِّي ٧٧١هـ)، **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي**، (تُوفِّي ٦٨٥هـ)، لبنان، دار الكتب العلمية، (١٤١٦هـ- ١٩٩٥م)، (٣/ ٤٠).

(٧١) **مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، (ص/ ٢١٠).

(٧٢) أبو البركات عبد السلام (تُوفِّي ٦٥٦هـ)، وولده أبو المحاسن عبد الحليم بن عبد السلام (تُوفِّي ٦٨٢هـ)، وحفيده أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام (تُوفِّي ٧٢٨هـ)، **المسودة في أصول الفقه لابن تيمية**، حققه وضبط نصه وعلق عليه: أحمد بن إبراهيم بن عباس الندوي، الرياض، دار الفضيلة، لبنان، دار ابن حزم، (ط. ١)، (١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م)، (٢/ ٧٣٦).
[انظر أيضًا: **المغني**، (١٧/ ٢٨٦)].

كما اتفقوا على أن للشارع ولاية الأحكام كيف شاء، دون اشتراط المعقولية فيما هو أمارة حكم الشرع؛ فالأمارات منها ما يظهر معناه، ومنها ما يخفى وجه اللطف فيه، وهذه أيضًا لا تخرج عن كونها معللة بعلة عامة هي المصلحة.

وخلافًا لما أُشيع حول المعتزلة من أنَّهم يوجبون المعقولية والمعنى في الأحكام تخريجًا على أصلهم في وجوب الأصلح على الله تعالى، فقد وقفنا على إشارات تبين أنهم برآء من ذلك؛ لأنَّهم يقسمون الأقسام إلى ما يعلل وإلى ما لا يعلل[٧٣].

ثالثًا: العلة عند الأصوليين: من ضيق النظر الفلسفي إلى سعة النظر الأصولي.

إنَّ الحديث عن العلة العقلية في الإنتاجات الأصولية المبكرة يدل على الانفتاح المبكر على المعارف الفلسفية التي تسربت مباشرة أو بواسطة إلى علم أصول الفقه، وقد تبين أن مفهوم الأمارة أو العلة الشرعية لم ينشأ منفصلًا عن العلة العقلية؛ إذ ظلوا يفكرون من داخل معطياتها الفلسفية، دون أن ينجر ذلك إلى صهر الشرعية في العقلية، فقد استقلت الأولى بمعان تمثل أصالة الإنتاج الأصولي.

وإذا كان الأصوليون قد كيّفوا مفهوم العلة ليتماشى مع طبيعة البحث الأصولي، فإن قلة قليلة أخذت العلةَ مُبقيةً على خصائصها المنطقية، دون وعي لخصائص المجال الشرعي. وقد اعتبر الجصاص (توفي ٣٧٠هـ) أن سبب مخالفة بعض الأصوليين في أوجه للتعليل ظنهم أن العلل الشرعية بمنزلة العلل العقلية، «ولو كانوا عرفوا ما نسميه عللًا نوجب بها قياس الأحكام الشرعية، لخفّت المؤنة عليهم في فهم هذه المواضع»[٧٤].

وبصرف النظر عن طبيعة تلك المواضع التي وقع فيها النزاع أهي نظرية مفترضة أم واقعية تنبني عليها فروع فقهية، فإن الرجوع إلى المدونات

(٧٣) انظر: **شرح الأصول الخمسة**، (ص/ ٤٢٩).

(٧٤) **الفصول في الأصول**، دراسة وتحقيق: عجيل جاسم النشمي، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، (ط. ٢)، (١٤١٤هـ- ١٩٩٤م)، (٤/ ١٨٩).

الأصولية يبين أن ثنائية العلة العقلية الشرعية كانت محددًا حاسمًا في تحديد كثير من الاختيارات الأصولية في باب العلة؛ مثل: التعليل بمتعدد العلل، التعليل بالحكم، التعليل بالعلة القاصرة، وغيرها.

فمن سلك بالعلة السبيل الشرعي، فاعتبرها مجرد أمارة نصبها الشارع على الحكم، لا توجب الحكم لذاتها، اتسعت دائرة التعليل عنده؛ لأنَّه لا يستعبد أن ينصب الشارع أمارات متعددة على الحكم، ولا يستعبد أن تكون الأمارة حكمًا، أو تكون متعدية أو قاصرة. ومن رأى أنها على نهج العقلية لم يقبل، فضيق دائرة التعليل.

ولقد أشار الأصوليون إلى وجوه الافتراق بينهما إشارات خفيفة؛ لأنَّه ليس في استيعابها كبير غرض في فن الأصول، محيلين طالب حقائق العلل العقلية إلى فن الكلام. ولعل أهم فرق بينهما هو أن العلة العقلية منتزعة من العقل، بينما الشرعية منتزعة من الشرع؛ وإذا علم ذلك، لزم منه حصول المجانسة بين العلة والمجال الذي منه انتزعت.

وبإنعام النظر في الفروق التي نبه عليها بعض الأصوليين[٧٥]، نجد أنها ليست افتراضات ذهنية، فصدوهم فيما ذكروه عن تفحص فروع الشريعة. وبالتالي، فالوقوع الشرعي هي المعيار في قبول صور تعليلية أو ردها؛ فبعض الفقهاء مثلًا لا يجوز أن تزيد العلة على خمسة أوصاف، لكن هذا الحصر غلط لا معنى له؛ لأن العلة شرعية؛ ولأن وقائع الشرع ترده، «فعلة السرقة ذات خمسة أوصاف وهو أنه سرق نصابًا من حرز مثله لا شبهة له فيه وهو من أهل القطع؛ وعلة الحج ذات أوصاف كثيرة، وعلة الصلاة ذات وصفين؛ وهي الطهارة من الحيض مع التكليف ...»[٧٦].

وهكذا، نقرر أن الأصوليين، معتزلة وأشاعرة، استطاعوا صياغة العلة صياغة شرعية مرنة توافق طبيعة مجال اشتغالهم، بقولهم بالأمارة وما

---

(٧٥) انظر: الجويني (تُوفِّي ٤٧٨هـ)، **الكافية في الجدل**، تحقيق وتعليق: فوقية حسين محمود، مصر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، (١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م)، (ص/ ١٤- ١٦).

(٧٦) أبو إسحاق الشيرازي، (تُوفِّي ٤٧٦هـ)، **شرح اللمع**، حققه وقدم له ووضع فهارسه: عبد المجيد تركي، لبنان، دار الغرب الإسلامي، (ط. ١)، (١٤٠٨هـ)، (١٩٨٨م)، (١/ ٨٣٧، ٨٣٨).

يجري مجراها، ولم يركنوا إلى العلة بمعناها العقلي الصارم الذي يجافي طبيعة الشرع وواقع المكلفين واختلاف أزمانهم.

وتبعًا لذلك، نقول إذا كان النظر الفلسفي يضيق بصرامته العقلية مآخذَ ونتائج، فإن النظر الأصولي يوسع بمرونته نسقه آليات ومضامين؛ فمتى كانت الآليات مرنة، كلما اتسع مجال اشتغالها، وأثمرت، في الغالب، نتائج إيجابية على مستويات عدة.

فالسبيل الشرعي للعلة يوسع دائرة الإنتاج عمليًّا ونظريًّا؛ عمليًّا بحيث تترتب عليه أحكام شرعية عملية. أما النفع النظري فنمثل له بالتعليل بالعلة القاصرة؛ فالذي يجيز التعليل بها، يوسع مداركه النظرية بمعرفة مقاصد الشريعة وحِكمها.

والخلاصة الجامعة أنه بالرغم من استمداد طائفة من الأصوليين آليات ومفاهيم إجرائية للتحسين الصوري للتعليل، فإن مفهوم العلة ومتعلقاته في حقل أصول الفقه يتسم بالأصالة، لأن المعيار الأهم في رده وقبوله تأصيلًا وتفصيلًا هو عمل الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ومسالكهم في النظر[٧٧].

الخاتمة

بعد هذا التطواف في جوانب مفهوم العلة عند الفلاسفة والمتكلمين والأصوليين، نقرر أن دراسة منهجية استمداد المفاهيم وتكييفها في التراث الإسلامي العربي مشروعٌ علمي راهن، له من أبعاد «إستراتيجية»، تتمثل في إقدار المفكر المسلم على تجديد الجهاز المفاهيمي، وعلى استجماع شرائط استثمار المفاهيم المنقولة تبعًا لقواعد التداول الإسلامي العربي.

إن استجلاب المفاهيم ينبغي أن يبتعد عن الاستسهال والعشوائية، وأن يكون مسبوقًا بمخاض علمي يرصد كفايتها المعرفية والوظيفية، ويتنبأ بآثار توظيفها على المجال المستقبِل، حتى تصير خلقا آخر. لاسيما في هذا العصر الذي تجيش فيه أقلام لاصطناع مفاهيم براقة، متجاوزة للزمان والمكان، وتدويلها؛ لطمس المفاهيم الأصلية، والقضاء على أية خصوصيات حضارية.

---

(٧٧) الجويني، **البرهان**، حققه وقدمه ووضع فهارسه: عبد العظيم الديب، (ط. ١)، (١٣٩٩هـ)، (٢/ ٧٩٦).