

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على نبيه الكريم

## تعبد التعليل وتعليل التعبد (من اللا معنى إلى المعنى)

الشيخ أحمد بيبي الشنقيطي موريتانيا

مقدمة

يعتبر الحديث والبحث عن إشكاليتي التعليل والتعبد من المسائل المهمة التي لا يخلو كتاب في أصول الفقه والمقاصد الشرعية عن الحديث عنهما إشارة وإماما، أو تنقيرا وتفصيلا.

ويعكس التعليل والتعبد ما هو واقع من انقسام في القواعد الأصولية إلى ثنائية حادة. حيث تنقسم الأدلة إلى ما هو محكم وإلى ما هو متشابه ويندرج ضمنهما التقسيمات الأخرى حيث قال الشاطبي: « وإذا تؤمل هذا الإطلاق وجد المنسوخ والمجمل والظاهر والعام والمطلق قبل معرفة مبيئاتها داخله تحت معنى المتشابه كما أن الناسخ وما ثبت حكمه والمبين والمؤول والمخصص والمقيد داخله تحت معنى المحكم»<sup>1</sup>. ويمكن القول بأن هذا التقسيم ينعكس أيضا على ثنائية التعليل والتعبد فإنهما قسيم من الثنائيتين السابقتين، حيث يمثل المجمل والظاهر والعام قبل بيانه جانب التعبد، ويمثل المبين والمخصص جانب التعليل، وما وضع معناه. وكان ينبغي أن يكونا قاعدتين ضمن القواعد الأصولية الأخرى، مثل الأمر والنهي والعام والخاص، إلا أن ظهورهما المتأخر كما سنرى، هو ما منع من تأصيلهما أصوليا، كما أصلت القواعد الأصولية الأخرى.

ولا أعشو عن الصواب إذا قلت بأن هذه الثنائية تمثل ثغرة خطيرة، وعامل عطالة مستمر. لأنها تكرر تعارضا شنيعا وانقساما في جسم الشريعة، الذي يجب أن يكون منسجما ومتناغما لا متناقضا ومختلفا، لقول الله عز وجل: (وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ) النساء 82.

<sup>1</sup> - الشاطبي، الموافقات 51/2

ذلك أن القول بأن جانب العبادات تعبدية، وجانب المعاملات معل، يجعل البحث في ارتكاس دائم. لأن التعبد يمكن أن يستعمله القائلون به عصا يوجهونها لما لا يتفق مع رغبتهم مما توصل إليه غيرهم من التعليل والاجتهاد. كما أن القول بالتعليل يمكن أن يستعمله البعض في الخروج عن الحدود الشرعية ويجعلون الأحكام مطاطية لا حدود لها. ويتأكد ذلك خصوصا عندما ينظر إلى أن الأحكام التعبدية تتداخل مع الأحكام المعللة، مما يجعل كل الأحكام معرضة للاعتراض من الجهة الأخرى. وقد أشار الجويني إلى وجود ذلك في بعض المعاملات كالمكاتبة مثلا. فمع التعبد ولو قل لا ينفع الحديث عن التعليل ولو كثر، ومع التعليل ولو قل، لا ينفع القول بالتعبد ولو كثر. إن هذا الواقع يؤدي إلى شلل الشريعة والعطالة فيها رغم ان الوقائع تنزل، والأحداث تقع بحسب متواليه هندسية بينما الأحكام لا تتجدد ولو حسب متتالية حسابية.

لذلك يمثل القول بالتعبد أو بالتعليل ثغرة خطيرة لا بد من سدها ليكون طريق البحث على منهاج واحد. وهذا البحث هو رغبة غير مقضية للفكر الذي لا يطبق بسهولة أن لا يستطيع أن لا ينفذ إلى أعماق الشريعة بنظرة توحيدية. وقد توصل البحث إلى نتيجة تقول بأن التعبد لا بد منه من أجل التعليل، وأن التعليل هو بوجه ما تعبد. وقد تم التوصل إلى ذلك بعد أن خلاصا من معناهما المطلق ليأخذا معانيهما داخل الدائرة البيانية العربية.

وسيسلك هذا البحث المتواضع جدا، منهجية جديدة واتجاهها نقديا يقوم على إعادة النظر في أصول المسائل ومبادئها. بحيث سيطرح مفهوم التعليل والمعنى والتعبد والتحكم أمام البحث وسيجردان من بدايتهما وبالتالي مطلقتيهما، ليعاد صوغ معانيهما صياغة جديدة ونسبية. فالكثير من معوقات البحث الشرعي ناجم عن عدم تحرير موضوع النزاع وتحديد المفاهيم، وكما قال الغزالي: « فاعلم أن كل من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك، وكان كمن استدبر الغرب وهو يطلبه، ومن قرر المعاني أولا في عقله ثم اتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى فلنقرر المعاني»<sup>2</sup>

وينقسم البحث إلى مبيحيين. الأول عن تعريفهما ونشأتهما ومواقف الأصوليين منهما. أما الثاني فهو محاولة جديدة للمقاربة بين المفهومين، حيث يثبت أن التعليل يصير تعبداً، والتعبد هو نوع من التعليل. وتحت المبحثين مطالب ومشاركات. والخلاصة من ذلك هو اطراح هذه الثنائية والنقاش فيها، باعتبار أنهما حقيقتين لعملة واحدة. وأنها يتفقان ولا يتعارضان ويتكاملان ولا يتلاغيان جدلياً.

## المبحث الأول تعريفهما ونشأتهما والغرض من البحث فيهما

### المطلب الأول في تعريفهما

العبادة لغة قال ابن فارس: «العين والباء والداد أصلان صحيحان كأنهما متضادان، الأول من ذينك الأصلين يدل على لين وذل، والآخر على شدة وغلظ. والأول العبد المملوك، والمعبد الذلول والطريق المعبد المسلوك المذل. والأصل الآخر العبدة وهي القوة والصلابة يقال هذه ثواب ليه عبدة إذا كان قويا»<sup>3</sup> وقال ابن منظور: «والمعبد المذل والتعبد التذلل، ويعبر معبد مذل وطريق معبد مسلوك مذل»<sup>4</sup> وقال الفيروزآبادي: «التعليل لغة جذره علل، يقال تعلل بالأمر تشاغل وتلهى والعلة المرض والحدث يشغل صاحبه وسبب الشيء»<sup>5</sup>

أما اصطلاحاً فلا نلفى تعريفاً للتعبد بهذه الكلمة. وإن كان المعنى الاصطلاحي قريباً من المعنى اللغوي. فالتعبد هو التذلل وبالتالي فالتعبد في أصول الفقه هو التذلل للأدلة السمعية. أو أن الأحكام التعبدية هي الأحكام التي ذلتها الأدلة والنصوص بحيث لا تحتاج إلى مزيد بحث ومراجعة بل يجب الأخذ بها كما هي. وعرف ابن تيمية العبادة بقوله: «العبادة اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة»<sup>6</sup> ويعرف التعبد عند كثير من الأصوليين بما هو خال من المعنى. يقول الغزالي في معنى التعبد: «ولأن مبنى العبادات على الاحتكامات، ونعنى بالاحتكام ما خفي علينا وجه اللطف فيه.

<sup>3</sup> معجم مقاييس اللغة ج 4 ص 205-206 باختصار

<sup>4</sup> ابن منظور لسان العرب مادة عبد ج 3 ص 274

<sup>5</sup> الفيروزآبادي القاموس المحيط ص 932

<sup>6</sup> ابن تيمية العبادة ص 31

لأننا نعتقد أن لتقدير الصبح بركعتين والمغرب بثلاث والعصر بأربع سرا، وفيه نوع لطف  
وصلاح للخلق استأثر الله . سبحانه وتعالى . بعلمه»<sup>7</sup> وقال الشاطبي: «التعبادات التي لا  
يعقل لها معنى»<sup>8</sup>

أما العلة فهي المرض، علّ واعتلّ، أي مرض، وصاحبها مُعتلّ، فهو عليل. والتعليل:  
سقيّ بعد سقي وذكر ابن فارس في عل : ثلاثة أصول صحيحة : أحدها: تكرار أو تكرير،  
والثاني: عائق يعوق، والثالث : ضعف في الشيء.<sup>9</sup> قال الخطّابي: والعلالة مأخوذة من العلّ،  
وهو الشرب الثاني بعد الأول ، ومنه سُميت المرأة علة ؛ وذلك أنها تُعلّ بعد صاحبها ، أي  
ينتقل الزوج إليها بعد الأخرى. أما التعليل في الاصطلاح فلا يبعد عن معناه لغة من حيث  
أنه يشير إلى أن الدليل صارت فيه علة، أي أنه قابل للملاحظة والتجربة، كذلك هو الأمر  
في الاجتهاد في العلة الشرعية. . كما أن معناه الذي يفيد التكرار يعني أن الدليل يمكن  
تكراره وإعادة إنتاجه مرة بعد أخرى. كما أن المرأة علة أي تتزوج مرة تلو الأخرى. والعلة  
اصطلاحاً: «عبارة عما يجب الحكم به معه، فالتعليل في الأحكام الشرعية البحث في  
أسبابها وموجباتها التي شرعت لأجلها»<sup>10</sup>

وقد جاء تعريف التعبد في مقابلة التعليل. فقال التافتاواني: «كون الحكم الثابت  
بالنص تعبدياً أو معقولاً، بمعنى أنه لا يدرك العقل معناه أي علته أو يدرك»<sup>11</sup> ويقول أمير  
بادشاه في تعريف الحكم المعلل: «والمراد بمعقولية معناه أن تدرك علته وحكمته التي شرع  
من أجلها»<sup>12</sup> وهكذا يمكن أن نستخلص أن بين المفهومين فرق وأي فرق، فأحدهما يوجي  
إلى الثابت والمطلق وفوق المعنى والإلهي .. والثاني يحيل إلى المتغير والنسبي وما هو  
بشري...

7 الغزالي، شفاء الغليل ص 204

8 الشاطبي، الموافقات ج 3 ص 219

9 معجم مقاييس اللغة مادة علل

10 الجرجاني، التعريفات ص 111. ومناهج الأصوليين في مبحث مسألة تعليل الأحكام محمود صالح جابر وأيمن  
مصطفى الدباغ ص 177 مجلة الشريعة والقانون مجلد 32 العدد 1 2005 م الإمارات العربية المتحدة

11 التافتاواني، شرح التلويح على التوضيح لمنن التنقيح في اصول الفقه لصدر الشريعة ج 2 ص 209-2010

12 أمير بادشاه، تيسير التحرير ج3 ص 279

## المطلب الثاني نشأتها

لعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا بأن إشكالية التعبد والتعليل من الإشكاليات التي ظهرت قريبة العهد نسبيا أي في القرن الرابع.

ذلك أن الناظر في كتب ومقالات الأئمة الأربعة لا يلاحظ عندهم إشكالية التعليل في مقابل التعبد. فعندهم ليس هناك فرق بين ما هو معلل وما هو متعبد، فالكل تسلكه خيوط التعبد ومسالك التعليل. وإن كان هذا التعليل هو البيان متمثلا في التخصيص والتقيد وأساليب البيان العربية الأخرى كما سيتبين لاحقا إن شاء الله عز وجل . ففي الرسالة يكون الاستدلال على الصلاة وهي تعبدية، والزكاة لمن قال بأنها من المعاملات المعللة على نحو سواء دون فرق. فالتعليل إذن اشتد على سوقه في مرحلة متأخرة. وفي هذا السياق يقول الأستاذ الريسوني: «والحقيقة أن المسألة كما قال الشاطبي اختلف فيها في علم الكلام، ثم انتقل أثرها إلى الميدان الأصولي. لاسيما أن عددا من كبار الأصوليين الفوا في علم أصول الفقه، أو بعبارة أخرى كانوا متكلمين كما هو معروف. وأما إذا تركنا جانبا علم الكلام ومعاركه، وتأثيراته فإننا لن نجد إلا القول بالتعليل وممارسة التعليل تطبيقا في الفقه وأصوله. وكلما رجعنا إلى الورا حيث ينعدم أو يتضاءل علم الكلام في المجال الفقهي الأصولي كلما وجدنا التعليل مسألة مسلمة»<sup>[13]</sup> ولو قال بأن السبب الحقيقي هو الغارة المنطقية لما بعد عن الصواب، فعلم الكلام في هذه المرحلة تشعب بالمنطق والفلسفة.

لقد قيل بأنه في القرن الرابع الميلادي ظهرت ظاهرة جديدة كانت قمينة بلفت انتباه علماء تلك المرحلة. تمثل ذلك في دخول المنطق لأول مرة من الباب الواسع. والمنطق في هذه المرة هو التحليلات الثانية حيث الحديث المكثف عن العلة وعن البرهان. ويذكر نيقولا ريشو: «أن أول تقديم للمنطق اليوناني في العربية كان خلال الفترة 810 م و 820 م وذلك بترجمة الكتب الأولى من الأورغانون كما ظهرت في هذه المرحلة مجموعة من الشروح المختصرة لخلاصة الكتب الأربعة في المنطق وهي: كتاب قاطيغورياس أي المقولات،

وكتاب باري أرميناس أي كتاب العبارة، وكتاب أنالوتيقا الأولي أي القياس، وكتاب إيساغوجي لفورفوريوس والذي يتحدث عن الجنس والفصل أي المقولات الخمس. وينسب البعض ترجمة هذه الكتب إلي ابن المقفع» بعد ذلك أي في القرن الرابع ترجم كتاب التحليلات الثانية المتعلق بالبرهان إلي العربية مع متي ابن بشر المنطقي صاحب المحاوره الشهيرة مع أبي سعيد السيرافي. ولعل هذا ما يفسر كلام ابن حزم الذي أكد فيه على الظهور المتأخر للقياس فقال: «فقد صح الإجماع عنهم أنهم لم يعرفوا ما القياس؟ وأنه بدعة حدثت في القرن الثاني ثم فشا وظهر في القرن الثالث، كما ابتدأ التقليد والتعليل للقياس في القرن الخامس»<sup>14</sup> وقال أيضا: «ذهب القائلون بالقياس من المتحذلقين المتأخرين منهم إلى القول بالعلل»<sup>15</sup>

ويؤكد على هذا الكلام ما يذكره العلماء والباحثون من وجود قطيعة في العلوم الاسلامية معرفيا ومنهجيا. حيث أخذت المفاهيم والآليات معاني جديدة ليست هي معانيها القديمة.

ففي اللغة يشار إلى طريقتين مختلفتين، تهتم الأولى بدراسة اللغة كما هي، واستخراج الخصائص والملامح العامة فيها، بينما تتناول الطريقة الثانية العلل والأسباب لتلك الخصائص، ونبه إلى ذلك ابن السراج عندما قال متحدثا عن الطريقتين والفرق بينهما: «فباستقراء كلامهم ما علم أن الفاعل رفع والمفعول به نصب، وأن فعلا مما عينه ياء أو واو تقلب عينه من قولهم قومة وبيعة، واعتلالات النحويين على ضربين، ضرب منها هو المؤدي من كلام العرب كما مثلنا، وضرب آخر يسمى علة العلة، مثل أن يقولوا لما صار الفاعل مرفوعا؟ والمفعول به منصوبا؟ ولم إذا تحركت الياء والواو وكان ما قبلهما مفتوحا قلبتا ألفا؟ وهذا لا يكسبنا أن نتكلم كما تكلمت العرب، وإنما نستخرج منه حكمتها في

<sup>14</sup> - ابن حزم، الإحكام ج 7 ص 1026

<sup>15</sup> ابن حزم، الإحكام ج 8 ص 76

الأصول التي وضعتها، ويتبين بها فضل هذه اللغة على غيرها»<sup>16</sup> وقد أرجع طه حسين هذا التحول، خصوصا في علم البلاغة، إلى الغارة الهلينية التي حملت معها المنطق والقياس خصوصا فقام البلاغيون بتحجير البلاغة في قوانين ثابتة.

ولم يسلم علم الكلام من هذه القطيعة، فقد سبق لابن خلدون أن ميز في علم الكلام بين مرحلتين، يعتبر الغزالي نقطة الفصل بينهما، المرحلة الأولى هي مرحلة المتقدمين، غلب عليها الأسلوب الجدالي، والمرحلة الثانية مرحلة المتأخرين الذين استشعروا ضرورة تنظيم الأساليب الكلامية بالمنطق الأرسطي، لذا غلب على طريقتهم الأسلوب القياسي. ويرى سالم يفوت في نفس الوقت أن هذه القطيعة ليست نهائية، «لأن طريقة المتأخرين لم تتجاوز طريقة المتقدمين إلا شكلا.»<sup>17</sup>

في القرن الرابع والخامس كان البحث عن العلة على أشده، وتم ذلك في العلوم الإسلامية حيث اكتسحتها حمى التعليل وصار البحث في العلة موضة وطريقة سابلة. وهذا ما يفسر الكتب التي ظهرت في هذه المرحلة مثل كتب الترمذي الحكيم في مقاصد الصلاة والحج وأسراره وعلل الشريعة، حيث هدفه هو تعليل الأحكام لتستجيب مع المعرفة العلية الجديدة. وقد لا حظ الريسوني ذلك عندما قال عن كتابه مقاصد الصلاة: «فهو كتاب في صميم موضوعنا وإن كان صاحبه ينحو في تعليلاته منحى ذوقيا إشاريا أكثر منه منحى علميا منضبطا»<sup>18</sup> ومثل القفال الشاشي في كتابه محاسن الشريعة، ومثل الأبهري في كتابه مسألة الجواب والدلائل والعلل. وسوف يأخذ هذا المنحى أسلوبه في الكمال والكمال الأصولي، مع الجويني في برهانه والغزالي في شفاء الغليل في قياس الشبه والطرده ومسالك التعليل. حيث مما له معنى ومما له دلالة، أن الغزالي وضع العلة في مكان القياس لأهميتها عنده، فقال في بداية هذا الكتاب: «فإن قيل فهل من فرق بين القياس والعلة قلنا نعم... قد يسمى

<sup>16</sup> سالم يفوت، حفريات المعرفة ص 17 وأيضاً السيوطي، المزهري ج 1 ص 59

<sup>17</sup> سالم يفوت، حفريات المعرفة 40-41

<sup>18</sup> الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي ص 40

القياس علة لأنه يشتمل على علة الحكم وهي الركن الأعظم من مقصود القياس كما يسمى القياس نظرا واجتهادا ودليلا واعتلالا»<sup>19</sup> وكلام الغزالي في هذا الكتاب، واندفاعه إلى الحديث عن العلة ومسالكتها، قبل الحديث عن تعريف القياس الذي سوف يتنبه إليه بصفة متأخرة يحمل على القول بأن صاحبه بدا وكأنه يقدم معرفة جديدة وهي معرفة العلة. فقال في المقدمة: « ولقد أتيتك فيه باليد البيضاء، والمحجة الغراء والحجة الزهراء .. » ويقول: « وأتيت فيه بالعجب العجيب، ولباب الألباب، وكشفت عن وجوه أسرار غمة الحجاب، وقشعت عن مغمضاته غواشي الارتباب»<sup>[20]</sup>

ومن المستحسن القول بأن التأليف في هذه المرحلة كان ناجما عن تأثيرات خارجية أكثر منه استجابة لمتطلبات معرفية داخلية. فقد كان الهدف هو حذو المعرفة الإسلامية حذو المنطق الأرسطي الذي بدا مفعوله يتضح أكثر من أي وقت مضى. وهذا ما عبر عنه الغزالي بقوله بأن من لا يعرف المنطق لا ثقة له في علمه، وقوله أيضا « فإننا سنعرفك أن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات، في ترتيبه وشروطه وعياره، بل في مآخذ المقدمات فقط »

في هذا السياق ظهر مفهوم التعليل والتعبد وقد تم ذلك في أحضان المنطق والفلسفة. وفي هذا السياق يمكن فهم الكتب المصنفة في هذا العصر، ومعرفة الحقيقة التي وراءها. فالبعض يظن أن المقاصد بدأت مع الحكيم الترمذي، في حين أن هذه الرؤية تضع هذه الكتب في سياقها الثقافي، وهو سياق المعرفة عندما كانت متشعبة بالمنطق وخصوصا في أهم عناصره وهو العلة. حيث كان الترمذي يتحدث عن العلة من الجهة المنطقية وخضوعا للأمر الواقع، وليس من الجهة الأصولية المقاصدية المعروفة.

### المطلب الثالث مواقف الأصوليين من التعليل والتعبد

19 الغزالي، شفاء الغليل ص 20

20 الغزالي، شفاء الغليل ص 4



لعل مسألتني التعليل والتعبد من حيث ظهورهما ونشأتهما نشأ أول ما نشأ مع علم الكلام حيث يمكن ارجاعهما إلى الخلاف التقليدي بين الأشاعرة والمعتزلة. وذلك عندما انطرح الإشكال التالي وهو هل أحكام الله تعالى وأفعاله معللة بالمصالح ولا تصدر إلا عن حكمة أم هي ليست معللة فأثبت المعتزلة التعليل بينما نفاه الأشاعرة.<sup>21</sup> إلا أن المقصود هو محاولة استشرفهما عند الأصوليين من أصحاب المذاهب السنية الأربعة، والذين يبدو أنهم تناسوا ذلك الخلاف الكلامي مع المعتزلة وأقروا بالتعليل. رغم أن ذلك الخلاف بين المدرستين الكلاميتين انتقل إلى المدرستين الفقهييتين الكبيرتين، وهما مدرسة أهل الظاهر الذين قالوا بالتعبد وأهل الجمهور الذين قالوا بالتعليل، إذا لم يكن في جميع الأحكام ففي أغلبها.

ولما كان الحديث عن التعليل مما يكثر في كتب الأصول فالقياس مثلاً هو مقارنة للتعليل فإن الحديث سينصب على أقوالهم في وجود التعبد ...

قال الجويني: «والضرب الخامس متضمنه العبادات البدنية التي لا يلوح فيها معنى مخصوص، لا من مأخذ الضرورات، ولا من مسالك الحاجات ولا من مدارك المحاسن كالتنظيف في الطهارة والتسبب إلى العتاقة في الكتابة . ولكن يتخيل فيها أمور كلية تحمل عليها المثابرة على وظائف الخيرات ومجازبة القلوب بذكر الله تعالى والغض من العلو في مطالب الدنيا والاستئناس بالاستعداد للعقبى فهذه أمور كلية لا ننكر على الجملة أنها غرض الشارع في التعبد بالعبادات البدنية وقد أشعر بذلك نصوص من القرآن العظيم، مثل قوله تعالى: (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ) العنكبوت 45

21 البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ص 88-89

ولا يتمتع أيضا أن يتخيل فيها أمر آخر. وهو أن الإنسان يبعد منه الركوب إلى السكون فالقوى المحركة تحركه لا محالة، فإن تركت تحركت في جهات الشهوات وإذا استحثت بالرغبة والرغبة على العبادات انصرفت حركاتها إلى هذه الجهات»<sup>22</sup>.

ويقول الغزالي في تمثيل التعبد: «وأي مصلحة في تقدير المغرب ثلاث ركعات والصبح بركعتين وفي تقدير الحدود والكفارات ونصب الزكوات بمقادير مختلفة، لكن علم الله تعالى في التعبد لظفا استأثر بعلمه يقرب العباد بسببه من الطاعة ويبعدون به عن المعصية وأسباب الشقاوة»<sup>23</sup>. وإن كان الغزالي سيقول بأن كمية التعليل أكثر منها من كمية التعبد. فقال: «فاتباع المصالح أغلب عند الشارع من اتباع التحكم».

ويقول الطوفي: «فإن قيل لم لا يجوز أن يكون من جملة ما راعاه من مصالحهم نصب النص والإجماع دليلا لهم على معرفة الأحكام؟

قلنا هو كذلك، ونحن نقول به في العبادات وحيث وافقا المصلحة في غير العبادات، وإنما نحن نرجح رعاية المصالح في المعاملات ونحوها، لأن رعايتها في ذلك هي قطب مقصود الشارع منها بخلاف العبادات فإنها حق الشارع ولا يعرف كيفية إيقاعها إلا من جهته نصا أو إجماعا»<sup>24</sup>.

ويقول العز ابن عبد السلام: «ومعظم الشريعة الأمر بما ظهرت لنا مصلحته والنهي عن ما ظهرت لنا مفسدته أو رجحان مفسدته.

وأما ما أمرنا به ولم يظهر جلبه لمصلحة ولا درؤه لمفسدة فهو المعبر عنه بالتعبد.

وكذلك ما نهانا عنه و لم تظهر مفسدته ولا درؤه لمفسدة ولا يفوت مصلحة فهذا تعبد أيضا، فيجوز أن يشتمل على مصلحة أو مفسدة باطنية، ويجوز أن لا يشتمل على ذلك، ويكون

<sup>22</sup> الجويني، البرهان، ص: 410

<sup>23</sup> الغزالي، المستصفى ص: 204

<sup>24</sup> الطوفي، التعيين على الأربعين ص 241

مصلحته الثواب على مسألة الأمور به، واجتناب المنهي عنه ، وهو قليل بالنسبة إلى ما ظهر مصالحه ومفاسده.

وكل ما فيه إجلال الله عز وجل ورسوله فهو مأمور به ندبا أو إيجابا. وكل ما فيه اجتناب من العبد إلى نفسه فهو مأمور به ندبا أو إيجابا وكل ما فيه إضرار من العبد بنفسه فهو منهي عنه كراهة أو تحريما».[25]

وقال الشاطبي: «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني. ومثال ذلك الطهارة تتعدى محل موجبها، وكذلك الصلوات خصت بأفعال مخصوصة على هيآت مخصوصة أن خرجت عنها لم تكن عبادات ووجدنا الموجبات فيها تتحد مع اختلاف الموجبات وأن الذكر المخصوص في هيئة ما مطلوب وفي أخرى غير مطلوب وأن طهارة الحدث مخصوصة بالماء الطهور وان امكنت النظافة بغيره ... فإذا ثبت هذا لم يكن بد من الرجوع في هذا الباب إلى مجرد ما حده الشارع وهو معنى التعبد. ولذلك كان الواقف مع مجرد الاتباع فيه أولى بالصواب وأجرى على طريقة السلف الصالح وهو رأي مالك رحمه الله اذ لم يلتفت في رفع الأحداث إلى مجرد النظافة حتى اشترط النية والماء المطلق وان حصلت النظافة بغير ذلك وامتنع من اقامة غير التكبير مقامه ومنع من اخراج القيم في الزكاة واقتصر على مجرد العدد في الكفارات إلى غير ذلك من مبالغاته الشديدة في العبادات التي تقتضي الاختصار على محض المنصوص عليه أو ما مائله فيجب أن يؤخذ في هذا الضرب التعبد دون الالتفات إلى المعاني.

وأما أن الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني فلأمور: أولها الاستقراء ، فإننا وجدنا الشارع قاصدا لمصالح العباد . والأحكام العادية تدور معه حيثما دار فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة فإذا كان فيه مصلحة جاز كالدرهم بالدرهم إلى أجل يمتنع في المبايعة ويجوز في القرض وبيع الرطب باليابس يمتنع حيث يكون مجرد غرر وربما

من غير مصلحة . ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة ولم نجد هذا في باب العبادات مفهوما كما فهمناه في العادات.

وقال تعالى: (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) البقرة 179 وقال: (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) البقرة 188 وفي الحديث: {لا يقضي القاضي وهو غضبان} وقال: {لا ضرر ولا ضرار} وقال: {القاتل لا يرث} ونهى عن بيع الغرر وقال: {كل مسكر حرام} وفي القرآن: (إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ) المائدة 91 إلى غير مما لا يحصى وجميعه يشير بل يصرح باعتبار المصالح للعباد وأن الإذن دائر معها أينما دارت حسبما بينته مسالك العلة. فدل ذلك على أن العادات مما اعتمد الشارع فيها الالتفات إلى المعاني.

والثاني أن الشارع توسع في بيان العلة والحكم في تشريع باب العادات كما تقدم تمثيله وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني لا الوقوف مع النصوص بخلاف باب العبادات فإن المعلوم فيه بخلاف ذلك وقد توسع في هذا القسم مالك رحمه الله حتى قال فيه بقاعدة المصالح المرسلة وقال فيه بالاستحسان ونقل عنه أنه قال إنه تسعة أعشار العلم» [26]

ونستخلص من الاستطرادات السابقة قولها بأن الأحكام فيها التعبد في جانب والتعليل في جانب. وأن التعبد يخص العبادات، بينما يخص التعليل جانب المعاملات. وأخيرا وليس آخرا أن التعبد خارج دائرة المعقول بينما التعليل هو من دائرة المعقول والمعنى، هذه المواقف ونقاشها هي موضوع المبحث الثاني.

## المبحث الثاني: مقارنة جديدة للتعبد والتعليل

المشاركة الأولى: التعليل ( أو عندما يكون التعليل تعبداً)

المطلب الأول: ما هو المقصود من التعليل

التعليل مثل القياس، ففي كل منهما جانب إيجابي وجانب سلبي. ولعل عدم تحرير كل من الجانبين عن الآخر هو ما أفضى إلى كثير من الكلام كثير الذيل قليل النيل. ذلك أن من دافع عن التعليل إنما يعني به مستوى معيناً وتعليلاً معيناً، أي التعليل والقياس بمعنى تحقيق المناط وتتيحه. والذين رفضوه إنما رفضوا مظهره الميتافيزيقي عندما يعنى به تأسيس أحكام عن لا سابق مثال فهو تشريع لما يأذن به الله. لهذا يمكن القول بأن الخلاف هو في عبارة. فقد علل ابن حزم عندما أقر بالتعليل في قوله: « فإذا نص الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم على أنه أمر بكذا لسبب كذا أو من أجل كذا، فإن ذلك كله ندرى أنه جعله الله أسباباً لتلك الأشياء في تلك المواضيع »<sup>27</sup>. فهذا هو تقريبا أو نفسه ما قاله الغزالي: «إن هذه الأدلة لا تكون إلا سمعية، بل لا مجال للنظر العقلي في هذه المثارات، إلا في تحقيق وجود علة الأصل في الفرع»<sup>28</sup>

والمح الزركشي إلى التوافق وراء الاختلاف بين الظاهرية والجمهور، في قوله: « أما القاشاني فإنه يزعم أنه يستدل بأن الكلام إذ شرع على سبب في شخص فالحكم للسبب فيما عدا ذلك الشخص، وأنه يساويه فإن جرى علم صحته، وإن لم يجر علم بطلانه. ويدعى أنه يبطل القياس. فهل قال أصحاب القياس شيئا غير هذا »<sup>29</sup>

27 - ابن حزم، الإحكام 584/2.

28 الغزالي، المستصفى 2 / 250

29 - الزركشي، البحر المحيط 667-668.

وقال الغزالي « ولفظة القياس اصطلاح الفقهاء، فيختلف إطلاقها بحسب اختلافهم في الاصطلاح، فلست أدري الإطناب في تصحيح ذلك أو فساده، لأن أكثر تدوار النظر فيه على اللفظ»<sup>30</sup>

أما المعنى الثاني للقياس فيعارضه أكثر المتحمسين له. لذلك من اللازم تحرير المقصود من التعليل هل هو التعليل بالمفهوم القديم والذي لا بأس فيه أم المراد التعليل بالمعنى الحديث، والذي يراد به الخلق والإبداع كما عبر عنه ابن السراج عن هدف المتأخرين في اللغة أنه يمكن القدرة على أن تكون مثل العرب في إنتاج الألفاظ ووضع لغة جديدة.

لقد اتفق الأصوليون على نوعين من القياس. وهما بعبارة أخرى نوعين من التعليل ورفضوا قياسا واحدا . والقياسان المتفق عليهما هما تحقيق المناط وتنقيح المناط يقول الغزالي : «اعلم أنا سيرنا النظر الفقهي في المسائل القياسية التي يظن أنها مستندة على إلحاق فرع في أصل جامع، فوجدناه منحصرًا في فنين أحدهما تنقيح المناط والثاني تحقيق مناط الحكم» ويقول « ويرجع حاصل الغرض إلى دخول تفصيل تحت جملة وإدخال خصوص تحت عموم. والقضية العامة تارة تكون عقلية، كقولنا كل جسم متحيز، وتارة تكون شرعية كقولنا كل مسكر حرام، وتارة تكون نحوية كقولنا كل من له قدرة فإنه يسمى قادرا» وتحقيق المناط هو ما أشار إليه الشاطبي وقال بأنه يلزم كل عالم وعامي وأنه لا يرتفع إلا إذا قامت الساعة يقول الشاطبي « فإن العامي إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في الصلاة سهوا من غير جنس الصلاة أو من جنسها، إن كانت يسيرة فمغتفرة وإن كانت كثيرة فلا، فوَقعت له في صلاته زيادة فلا بد له من النظر فيها حتى يردّها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد ونظر فإذا تعين له قسمها تحقق له مناط الحكم فأجراه عليه»<sup>31</sup>.

### المطلب الثاني: العودة إلى التعليل بالمفهوم الأول

<sup>30</sup> الغزالي، المستصفى ص 601

<sup>31</sup> - الشاطبي، الموافقات ص:ج 48/2-49

هذه النقطة هي وجه من الصورة قبلها . فقد تأكد أن القياس والتعليل هما تحقيق المناط وتنتقيحه. وقال الغزالي بأن تنقيح المناط تؤول حقيقته إلى تحقيق المناط فالعلة فيهما منصوصة: لكنها في تنقيح المناط اختلطت بها القشور والعوالق فلا بد من تهذيبها: وتهذيبها هو نوع من تحقيق المناط. والمقصود الآن هو تبيان أن هذا النوع من التعليل هو ما كان يعبر عنه العلماء السابقون بأدوات البيان المعروفة في الدائرة البيانية العربية التي اكتشفها علماء أصول الفقه، مثل تخصيص العموم وتقييد المطلق وبيان المجمل. فقد كان التعليل عند الفقهاء وخصوصا الأوائل منهم هو هذه الفعاليات البيانية التي لم تكن تختص بدليل دون دليل ولا بحكم دون حكم ولا بمحل دون محل . فقد سئل مالك عن الاستواء فلم يقل هذا تعبد وإنما علله بحسب دائرة البيان العربي حيث قال الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال بدعة.

إذا، لم يكن التخصيص إلا تعليلًا ولم يكن التعليل في السابق القديم إلا تخصيصًا. لذلك نجد الأمثلة في التخصيص هي الأمثلة في التعليل وليس بينهما حجابا وحجرا محجورا. بل غالبا ما يؤدي الكلام عن أحدهما إلى الكلام عن الآخر وأفضل مثال على ذلك هو كتاب شفاء الغليل للغزالي وهو كتاب في التعليل لكن كان للتخصيص حصة مقبولة . ونظرا إلى أن الكلام في واحد منهما يسوق إلى الآخر فقد قال في مقدمة الكتاب: «ولعلنا نضيف إلى هذا الكتاب كتابا في بيان التخصيص والتأويل ونأتي فيه بمزيد تفصيل نشفي فيه الغليل؟»<sup>32</sup>. وقال في مقارنته بين التخصيص والتعليل: «فإن جميع عمومات الشرع مخصصة بشروط في الأصل والمحل والسبب وقلما يوجد عام لا يخصص مثل قوله تعالى وهو بكل شيء عليم البقرة فإنه باق على العموم»<sup>33</sup>

فنرى أن كلام الأصوليين في التعليل لا يفترق عن كلامهم في التخصيص، والأمثلة هناك هي الأمثلة هنالك. مثال ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم: (أَيُّهَا دَبْغُ فَقْدِ طَهْرٍ)

<sup>32</sup> الغزالي، شفاء الغليل ص 97

<sup>33</sup> الغزالي، المستصفي ص 102 / 2

فهذا مثال أورده الغزالي في باب العموم والخصوص في المستصفي، فقال مسألة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب: ورود العام على سبب خاص لا يسقط دعوى العموم كقوله حيث مر بشاة ميمونة أيما إهاب دبغ فقد طهر<sup>34</sup> وأورده في باب القياس فقال في شفاء الغليل: «فقد ذكر للطهارة سببا هو الدباغ واقتضى عموم طهارة جلد الكلب بالدباغ، وقد استنبط الشافعي رضي الله عنه من الدباغ معنى بالنظر الصحيح والفكر المستقيم وهو أن الدباغ يبعد الجلد من العفونات ويعصمه عن الفساد ويؤثر فيه مثل تأثير الحياة ويقوم مقامها في التأثير، واقتضاء الطهارة .. واقتضى سياق هذا الكلام إخراج جلد الكلب عنه بعد ما تناوله بدليل أن الكلب نجس في حال الحياة»<sup>35</sup>

إلى أمثلة كثيرة أوردها الغزالي في سياق التعليل وهو يتحدث عن التخصيص مما يؤكد على أن الشريعة كلها معللة بنفس المعنى الذي نقول فيه بأن جميع العمومات مخصصة. كما روي عن ابن عباس أنه قال جميع العمومات مخصصة إلا قوله تعالى: (وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) البقرة: 284

### المطلب الثالث في أن المعلل هو بمعنى ما تعبد

لقد عرف التعبد بأنه يعني الجمود على حالة معينة وحصر معين . ويمكن القول بأن التعليل يؤول إلى التعبد . فهو ليس إلى ما لا نهاية وليس حسب الهوى وما تشتهيهِ الأنفس وإنما هو وفق ضوابط وحدود معينة، هذه الحدود هي أيضا تعبد إذا قصد بالتعبد التزام الحدود والحوجز . فيمكن القول بأن ما توصل إليه بالاجتهاد الصحيح هو تعبد أي لا يمكن الزيادة فيه ولا النقصان. والبحث في التعليل هو بحث عن العلة المنضبطة بحيث لا تنقص ولا تزيد على الواحد. هذا الكلام يعني التوسع في فهم المفاهيم وعدم التزام الرؤية الضيقة لها. كما يعني الذهاب بها إلى ما يمكن أن تذهب إليه من القياس. لذلك فإن البحث عن ضوابط القياس وقوادحه من المسائل المهمة فيه ومنها مراعاة الاحتمالات الواردة عليه مثل ما تحدث

<sup>34</sup> الغزالي، المستصفي 3 / 264

<sup>35</sup> الغزالي، شفاء الغليل 86



عنه الغزالي في الاعتراضات على القياس في قوله : «أنه إن كان معللا فلعله لم يصب ما هو العلة عند الله تعالى بل علة بعلة أخرى (و) أنه إن أصاب في أصل التعليل وفي عين العلة فلعله قصر على وصفين أو ثلاثة وهو معلل به مع قرينة أخرى زائدة على ما قصر اعتباره عليه (و) أن يكون قد جمع إلى العلة وصفا ليس مناطا للحكم فزاد على الواحد»<sup>36</sup> فهذه الاحترازات هي عبارة عن نوع تعبد، وكأن التعبد هو معنى يختلف باختلاف موضوعه ومتعلقاته. ويقول الجويني في هذا المعنى من التعبد في بالرأي : « ثم الأمر ليس على ما تخيلوه بل الظنون المرعية والأقيسة المعتبرة الشرعية المرضية روابط لا يعرفها إلا الغواصون على ما سيأتي تفصيلها، إن شاء الله تعالى ومن حمل كل ظن على جودة القريحة فقد أنكر وجه الرأي » [37]

وإلى هذا المعنى أشار الشاطبي بقوله: «فالجواب أن وضع الشريعة إذا سلم أنها لمصالح العباد فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع وعلى الحد الذي حده لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم»<sup>38</sup>

### المشاركة الثانية التعبد (أو عندما يكون التعبد تعليلا)

#### المطلب الأول: ضرورة التعبد

الأدلة الشرعية كلها تعبدية بنفس المستوى الذي قلنا فيه سابقا بأنها كلها تعليلية، أو كما قال الغزالي « إن هذه الأدلة لا تكون إلا سمعية، بل لا مجال للنظر العقلي في هذه المثارات إلا في تحقيق وجود العلة في الفرع، فإن العلة إذا كانت محسوسة كالسكر والطعم والطوف في السؤر، فوجود ذلك في النبيذ والأرز قد يعلم بالحس وبالأدلة العقلية. أما أصل تعليل الحكم وإثبات عين العلة ووصفها، فلا يمكن إلا بالأدلة السمعية، لأن العلة الشرعية

<sup>36</sup> الغزالي، المستصفي ص 305

<sup>37</sup> المرجع السابق، ص: 438

<sup>38</sup> الشاطبي، الموافقات ج 2 ص 171

علامة وأمارة لا توجب الحكم بذاتها، وإنما معنى كونها علة نصب الشارع إياها علامة وذلك وضع من الشارع»<sup>39</sup>

فعند سماعنا لهذه الأدلة يترتب علينا أمور، ذكرها الغزالي، وهي: السكوت والإنصات والتسليم والاعتراف بالعجز. وهو ما عبر عنه ابن حزم في مرات كثيرة بأنه ما كان علينا أن نسأل الله لما فعل هذا؟ ويورد للدليل على ذلك قوله تعالى: (لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ) الأنبياء 23 وقال: «ولا يحل القول بالقياس في الدين ولا بالرأي، لأن أمر الله تعالى عند التنازع بالرد إلى كتابه وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم. فقد صح فيمن رد إلى القياس وإلى تعليل يدعيه أو إلى رأي فقد خالف أمر الله تعالى بالرد إليه وفي هذا ما فيه»<sup>40</sup> وقال أيضا: «لا يفعل الله شيئا من الأحكام وغيرها لعله أصلا بوجه من الوجوه، فإذا نص الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم أن أمرا كذا لسبب كذا أو من أجل كذا أو لأن كذا أو لكذا فإن ذلك كله ندري أنه جعله الله أسبابا لتلك المواضع في تلك المواضع التي جاء النص بها فيها، ولا توجب تلك الأسباب شيئا من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة. قال أبو محمد وهذا هو ديننا الذي ندين الله تعالى به وندعو عباد الله تعالى إليه ونقطع على أنه الحق عند الله تعالى»<sup>41</sup>

ليس الصعب الإتيان بالدلائل التي تشير إلى تعبدية الأحكام. لكن هذه التعبدية لا بد منها للتعليل وليطرد منهاجه.

فقد أشار العلماء إلى أن وضع الشريعة القبلي ضروري من أجل الاستمرار في الاستدلال. فلا بد من وجود مسلمات وضعية للبناء عليها. وهو ما يسمى بالتعبد. إن هذا الفهم الإيجابي للتعبد هو الذي يتلاءم مع الشريعة. وهذه بعض الأقوال التي تجلى هذه المسألة فقال الغزالي: «فينبغي أن تعلم علما لا يشك فيه، أنه ما لم يثبت لك أن كل موجود مرئي، لا يمكن إثبات ذلك في الباري تعالى، وما لم يثبت لك أن كل عالم فهو عالم بعلم،

<sup>39</sup> - الغزالي، المستصفي - ص: 280/2

<sup>40</sup> ابن حزم، المحلى ج 1 ص 56

<sup>41</sup> ابن حزم، الإحكام ج 2 ص 77

فلا يثبت ذلك في حق الباري تعالى. وهذه القضية العامة إن لم تكن أولية فلا بد أن تكون مطلوبة بنوع دليل لا محالة»<sup>42</sup> ومثاله في الفقه قولنا: «كل مسكر حرام والنبذ مسكر، فكان حراما. فهذه حجة قاطعة، إن ثبت لنا أن كل مسكر حرام وإن لم يثبت فلا حجة فيه، وإذا ثبت ذلك بالنقل عن الشارع كان ثابتا وكان إثبات الحكم في النبيذ به تمسكا بالعموم لا قياسا<sup>43</sup>» وقال الشاطبي مؤكدا على ضرورة التسليم بالقضية العامة: «فنقول لما انبني الدليل على مقدمتين إحداهما تحقيق المناط، والأخرى تحكم عليه، ومر أن محل النظر هو تحقيق المناط، ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هناك بدليل الاستقراء، و أما المقدمة الحاكمة فلا بد من فرضها مسلمة<sup>44</sup>» كما يقول في موضع آخر إن المقدمة الكلية لا بد أن تكون مسلمة: «إن فرض نزاع الخصم فيها لم يصح الاستدلال بها البتة»<sup>45</sup> وقال أيضا تقي الدين أبو الفتوح: « ومن شرط حكم الأصل أيضا كونه متقفا عليه بين الخصمين، فإن كان أحدهما يمنعه فلا يستدل عليه بالقياس فيه»<sup>46</sup>

وهكذا يظهر أن القول بتعبدية الشريعة قد نظر إلى الجانب السلبي فيه دون الجانب الإيجابي. حيث أنه ضروري للتقدم خطوة أمامية نحو الاستكشاف . أضف إلى ذلك أن التعبدات تقتصد الجهد في طلبها كتعبدات. فلو أمرنا بصلاة الظهر وصلاة الصبح دون تحديد ركعاتهما، لكان لابد من بذل الجهد للبحث عنها، لكن وفر النص عناء البحث في هذه الركعات ليكون البحث مختصرا في تحقيق المناط، وهو النظر فيما قام به زيد أو عمرو من الصلاة ومدى تطابقها مع ما عندنا عن صلاتي الظهر والصبح. وهذا المعنى أشار إليه الشاطبي عندما قال: «وأما العاديات وكثير من العبادات أيضا فلها معنى مفهوم وهو ضبط وجوه المصالح إذ لو ترك الناس والنظر لا تنتشر ولم ينضبط وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي

42 - الغزالي، أساس القياس ص 25

43 - الغزالي، أساس القياس ص 17

44 - الشاطبي، الموافقات ص 334/4

45 - الشاطبي، الموافقات ص 336/4

46 - تقي الدين أبو البقاء الفتوحى ، شرح الكوكب المنير ص 70

والضبط أقرب إلى الإنقياد ما وجد إليه سبيل فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة وأسبابا معلومة لا تتعدى كالثمانين في القذف والمائة وتغريب العام في الزنا على غير إحصان وخص قطع اليد بالكوع وفي النصاب المعين وجعل مغيب الحشفة حدا في أحكام كثيرة وكذلك الأشهر والقروء في العدد والنصاب والحول في الزكوات وما لا ينضبط رد إلى أمانات المكلفين وهو المعبر عنه بالسرائر كالطهارة للصلاة والصوم والحيض والطهر وسائر ما لا يمكن رجوعه إلى أصل معين ظاهر، فهذا مما قد يظن التفات الشارع إلى القصد إليه»<sup>47</sup>

### المطلب الثاني التعبد لا يمنع من التعليل

أورد المعترضون على التعليل أمثلة لبعض الأحكام قالوا بأنه يمتنع معها التعليل، لأنها لا تقبل الزيادة والنقص، مثل الصلاة كما تحددت بركعاتها وقيامها وقعودها . وأورد ابن حزم أدلة على ذلك من الطبيعة ليستدل بها على صدقية التعبد في الأحكام. فهناك تعبد في الطبيعة وتعبد في الشريعة ولما لا؟ قال ابن حزم: «و أما كل ما هو نوع محض، وهي الأنواع التي تلي الأشخاص، وهي التي قلنا فيها أنها تسمى أنواع الأنواع، فإنها محدودة في الطبيعة غير محدودة عندنا، نعني بذلك أن عدد هذه الأنواع من الحيوان والشجر والنبات والأحجار متناه في ذلك عند الباري عز وجل، بعدد لا يزيد أبدا ولا ينقص. فنحن على يقين من أنه لا يحدث بعد مثل ذي أربع من الجمال يطير، ولا أن الخيل تقني حتى لا يوجد في العالم فرس، وكذلك سائر الأنواع. وأما الأشخاص فليست محصورة لا عندنا ولا في الطبيعة<sup>48</sup>» هذا هو واقع وضع وتعبد الشريعة أيضا فقال: « وقد بينا أن حقيقة العقل إنما هي تمييز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم، ومعرفة صفاتها التي هي عليها جارية، على ما هي عليه فقط من إيجاب حدوث العالم، وأن الخالق واحد لم يزل، وصحة نبوة من قامت الدلائل على نبوته، ووجوب طاعته، والعلم بما صححه أهل العقول من ذلك كله ، وسائر ما

<sup>47</sup> الشاطبي، الموافقات ج2 ص 308

<sup>48</sup> - ابن حزم، التقريب ص 56

في العالم مما هو موجود مما عدا الشرائع ، و أن يوقف على كفيات ذلك فقط ، أما أن يكون العقل يوجب أن يكون الخنزير حراما، أو حلالا أو يكون التيس حرام أو حلالا، أو تكون صلاة الظهر أربعاً، وصلاة المغرب ثلاثاً، أو أن يمسح على الرأس في الوضوء دون العنق ، أو أن يحدث المرء من أسفله فيغسل أعلاه، أو أن يتزوج أربعاً ولا يتزوج خمسا، أو أن يقتل من زني وهو محصن، وإن عفا عنه زوج المرأة وأبوها إلى غير ذلك ، فهذا لا مجال للعقل فيه لا في إيجابه ولا في المنع منه<sup>49</sup>».

إن ما يؤكد عليه أصحاب التعبد هو الحصر، وأن ما كان منصوفا عليه حصرا فلا ينبغي تجاوز رسوم معينة. فالتعبد عنده يتماهى مع الحصر والتعيين، كما تحدث عنه الغزالي في حصر صلاة الصبح في ركعتين و المغرب في ثلاث فإن هذا العدد لا يعقل. ولكن بالنظر إلى الطبيعة فإنه يوجد الحصر والتعيين ولم يمنع ذلك من المعقولية وقيام النظر والتفكير. فإن الإنسان محصورة أعضاؤه كالأسنان فهي 32 سنا، وله أذنين فقط لا يزيد عليهما، ولكن ذلك لا يمنع من أن يكون لذلك العدد معنى وأنه يمكن أن يكون موضوع بحث ونظر عقلي . فالحصر إذن لا يتنافى مع التعليل.

### المشاركة الثالثة

#### خلاصة واستنتاجات

أولا نلاحظ أن تقسيم الأصوليين الأحكام إلى تعبدية ومعللة يكرس انقساماً خطيراً بين الأدلة، وتفاضلاً بينها. مما يجعلها وكأنها ليست ترجع إلى مصدر واحد. فالقول بالعبادات يوجي غالبا بالقطعيات بينما القول بالمعاملات يوجي بالظنون والاحتمالات، في حين يمكن القول بأن القطع فيهما واحد، والرأي يتناولهما من جهة واحدة. لأن العبادات كما المعاملات لم تنزل قديماً وحديثاً موضع تعقل وبحث عن معانيها. وليست كتب الفقه إلا بحث في العبادات حيث تأخذ نصيب الأسد فيها، فلو كانت تعبدية لما كانت محل خلاف وأخذ ورد. ولذلك نبه الشاطبي إلى تداخلهما فقال: «إن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم والمفسدة مفسدة

كذلك مما يختص بالشارع لا مجال للعقل فيه بناء على قاعدة نفي التحسين والتقبيح، فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما فهو الواضع لها مصلحة وإلا فكان يمكن عقلا أن لا تكون كذلك إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح فإذا كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع بحيث يصدق العقل وتطمئن إليه النفس فالمصالح من حيث هي مصالح قد آل النظر فيها إلى أنها تعبديات وما انبنى على التعبدى لا يكون إلا تعبديا. ومن هنا يقول العلماء إن من التكاليف ما هو حق لله خاصة وهو راجع إلى التعبد، وما هو حق للعبد ويقولون في هذا الثاني إن فيه حقا لله كما في قاتل العمد إذا عفي عنه ضرب مائة وسجن عاما وفي القاتل غيلة إنه لا عفو فيه وفي الحدود إذا بلغت السلطان فيما سوى القصاص كالغذف والسرقة لا عفو فيه وإن عفا من له الحق ولا يقبل من بائع الجارية إسقاط المواضعة ولا من مسقط العدة عن مطلق المرأة وإن كانت براءة رحمها حقا لها وما أشبه ذلك»<sup>50</sup>

ثانيا نلاحظ أن العامل الحاسم في التمييز بينهما هو فارق المعنى واللامعنى. فالعبادات ليس لها معنى يمكن للقدرة العقلية البشرية تعقله، بينما المعاملات معقولة المعنى ومعناها ملائم لبنيتنا العقلية. ولكن هذا المعنى يجب أن يتحدد انطلاقا من الشريعة لا انطلاقا من معانينا الخاصة. ذلك أن للشريعة معانيتها التي يجب أن تطلب من مظانها وربما كانت معاني الشريعة أوسع وأخصب من معانينا.

لقد تحدث العلماء عن العلة وعن المعاني ولكن اكتسبت هذه الأشياء عندهم معاني حسية ضيقة يقول محمد الطاهر الميساوى: « فإننا نستطيع أن نتبين في العبارات التي استخدمها علماء الأصول في تعريفهم للعلة بُعْدَيْنِ مهمين مترابطين، لا يستقيم دونهما إدراكٌ عِلِّيَّة العلة، أو الوصف للحُكْمِ الشَّرْعِيِّ: الأول هو ما يمكن أن نُعَدَّهُ بعدًا خارجيًا أو ظاهرًا لعِلَّة الحُكْم، والثاني هو ما يمكن عدُّه بعدًا داخليًا أو باطنًا لتلك العِلَّة. وبعبارة أخرى، هذان البعدان هما البعد الخاص بمظهر الحُكْم، والبعد الخاص بمضمونه. وقد عبّرت عن البُعد

الأول طائفةً من الألفاظ مثل كون العلة مُعَرِّفًا، وسببًا للحُكم، أو دليلًا وعلامةً عليه، وأما رةً له، أما الثاني فقد استُخدمت في التعبير عنه جملةً أخرى من الألفاظ مثل: الباعث، والداعي، والحكمة. وقد اختار الأصوليون التعليل بالبعد الحسي».. أي أن للعلّة مفهومًا أحدهما الحكمة والثاني الوصف الظاهر المنضبط واختاروا هذا الأخير قال الغزالي: «ثم للشرع في هذا الجنس نوع تصرف فلا ينبغي أن نغفل عنه وهو إدارة الحكم على أمانة المصلحة من غير تتبع وجه المصلحة... وفي اتباع الأمانة أيضا نوع مناسبة وهو عسر الوقوف على عين الحاجة كما أديرت الرخص على السفر لا على عين المشقة وأديرت الولاية على القرابة لا على الشفقة فإنه لا يوقف عليها» [51] وعرف الرازي المقاصد تعريفًا حسيًا جدًا فقال في تعريف المصلحة: «المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ الضرورات الخمس. والمنفعة هي اللذة أو ما كان وسيلة إليها ودفع الألم أو ما كان وسيلة إليه وتعبير آخر هي: اللذة تحصيلًا أو إبقاء. فالمراد بالتحصيل: جلب اللذة مباشرة. والمراد بإبقاء هي الحفاظ عليها بدفع المضرة وأسبابها»

ونجد عند الشاطبي محاولة لالتفات إلى علل روحية لربط الأحكام بها دون الوقوف على المعاني الحسية التجريبية. إن الشاطبي في المقاصد الشرعية حاول في النوع الرابع أن يبدن قراءة جديدة من أجل المعاني والمقاصد الشرعية ترفعها من الحسية والبراغماتية إلى يفاع الروح وعالم الله. فقال: «النوع الرابع في بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة ويشتمل على مسائل المسألة الأولى المقصد شرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد الله اضطرارا» 52 واستدل على ذلك بالقرآن مثل قوله تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) الذاريات 56 وقوله تعالى: (وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى) طه 132 إلى غير ذلك من الآيات الآمرة بالعباد على الإطلاق وبتفاصيلها على العموم، فذلك

51 الغزالي، شفاء الغليل ص 168

52 الشاطبي، الموافقات ج 2 ص 168

كله راجع إلى الرجوع إلى الله في جميع الأحوال والانتقياد إلى أحكامه على كل حال وهو معنى التعبد لله. كما قسم المقاصد إلى أصلية وتبعية. وقال عن الأصلية: «فأما المقاصد الأصلية فهي التي لاحظ فيها للمكلف وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة. وإنما قلنا إنها لا حظ فيها للعبد من حيث هي ضرورية لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة لا تختص بحال دون حال ولا بصورة دون صورة ولا بوقت دون وقت»<sup>53</sup> وأما المقاصد التبعية فقال عنها: «وأما المقاصد التابعة فهي التي روعي فيها حظ المكلف فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات وسد الخلات»<sup>54</sup> كما أنه جرد المقاصد من كل التبعات المادية وشهوات المادة وأدرانها، وأدى به البحث إلى الوصول إلى ما وصل إليه كانط في الواجب الأخلاقي. حيث توصل إلى أن المقاصد نور كما توصل كانط إلى أن الأخلاق تسمو بالإنسان إلى عالم الله والملائكة أي عالم الكمال. قال الشاطبي: «وإذا ثبت أن قصد الشارع أعم المقاصد وأولها وأولها، وأنه نور صرف لا يشوبه غرض ولا حظ كان المتلقي له على هذا الوجه، آخذاً له زكياً وافياً كاملاً غير مشوب ولا قاصر عن مراد الشارع فهو حر أن يترتب الثواب فيه للمكلف على تلك النسبة»<sup>55</sup>

ومع ذلك فإن الشاطبي لا ينفي تعليل الشريعة بمصالح العبد، لكن تأتي تبعية فقال: «لأن طلب الحظوظ والأغراض لا ينافي وضع الشريعة من هذه الجهة لأن الشريعة موضوعة أيضاً لمصالح العباد»<sup>56</sup> بل إن القيام بالمصالح الأصلية يؤدي إلى تمام المصالح التبعية فقال: «وهكذا شرعت أعمال الكفاية لا لينال بها عز السلطان ونخوة الولاية وشرف الأمر والنهي وإن كان قد يحصل ذلك بالتبع. فإن عز المتقي لله في الدنيا وشرفه على غيره لا ينكر، وكذلك ظهور العزة في الولايات موجود معلوم ثابت شرعاً من حيث يأتي تبعا للعمل المكلف به وهكذا القيام بمصالح الولاية من حيث لا يقدر في عدالتهم حسبما حده الشارع غير

53 الشاطبي، الموافقات ج 2 ص 276

54 الشاطبي، الموافقات ج 2 ص 178

55 الشاطبي، الموافقات ج 140/2

56 الشاطبي، الموافقات ج 2 ص 470



منكر ولا ممنوع بل هو مطلوب متأكد فكما يجب على الوالي القيام بمصالح العامة فعلى العامة القيام بوظائفه من بيوت أموالهم إن احتاج إلى ذلك وقد قال تعالى { وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسألك رزقا نحن نرزقك } الآية وقال { ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب } وفي الحديث من طلب العلم تكفل الله برزقه إلى غير

ذلك مما يدل على أن قيام المكلف بحقوق الله سبب لإنجاز ما عند الله من الرزق»<sup>57</sup>

لقد أردت الاسترسال في هذا الكلام للتأكيد على أنه لا يجب التحكم في المقاصد والمعاني بحيث تتحد انطلاقا مما نراه نحن معقولا ومقصودا ومعنى وعلة، بل يجب ذلك أن يتحدد قبليا من خلال الشارع. ثم يجب التنبيه على أن العلل ليست هي العلل المحسوسة فهناك العلل التعبدية والعلل الروحية وهذه أكبر خطرا وأقوم قبلا من تلك المحسوسة.

ويمكن في هذا السياق التذكير بموقف طه عبد الرحمن الذي حاول أن يجعل المقاصد تدور حول الأخلاق لا حوب المصالح الخمسة فقال « علم المقاصد علم أخلاقي موضوعه الصلاح الإنساني» ويقول أيضا: « التعريف الذي يوفي بحقيقة علم المقاصد هو باختصار علم الصلاح إذ يجيب هذا العلم على السؤال التالي: وهو كيف يكون الإنسان صالحا؟ وكيف يأتي الإنسان عملا صالحا؟ ومعلوم أن الصلاح قيمة خلقية بل هو القيمة التي تتدرج تحتها جميع القيم الخلقية الأخرى فيكون هو عين الموضوع الذي اختص علم الخلاق بالبحث فيه»<sup>[58]</sup> كما أن بعض العلماء مثل الأمدي في تقديمهم للمقاصد عند التعارض عندما قدموا مقصود الدين على المقاصد الأخرى إنما ينطلقون من هذا المستوى من التعليل الذي يجعل المعاني الروحية فوق المعاني المادية. كما انتقد ابن تيمية الاقتصار دون المقاصد الروحية فقال: « و قوم من الخائضين في أصول الفقه و تعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة، إذا تكلموا في المناسبة و أن ترتيب الشارع للأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة، يتضمن تحصيل مصالح العباد و دفع مضارهم . ورأوا أن المصلحة نوعان أخروية و

57 الشاطبي، الموافقات ج2 ص 475

58 د . طه عبد الرحمن مشروع تجديد علمي لبحث مقاصد الشريعة: المسلم المعاصر العدد 103 ، 1423 هـ 2002 م

دنيوية. جعلوا الآخروية ما في سياسة النفس و تهذيب الأخلاق من الحكم. و جعلوا الدنيوية ما تضمن حفظ الدماء و الأموال و الفروج و العقول و الدين الظاهر، وأعرضوا عن العبادات الباطنة و الظاهرة من أنواع المعارف بالله و ملائكته ورسله و أحوال القلوب ..»<sup>59</sup>

والأفكار الرئيسية للبحث هي:

- أن التعليل مر بمرحلتين الأولى مرحلة الفقهاء أصحاب المذاهب والمرحلة المتأخرة عند اشتداد الغارة الهلينية ودخول المنطق والفلسفة
- أن التعليل والتعبد لهما معنيين أحدهما إيجابي، وهو المأخوذ من دائرة البيان العربي والثاني ميتافيزيقي مأخوذ من علوم الجدل والكلام
- أن للمعاني وللعلل مفهومين أيضا روعي ومادي وأن نظرية المقاصد أهملت هذا الجانب من المعاني والمقاصد.

## المراجع

- أمير بادشاه، محمد الأمين الحسيني تيسير التحرير شرح التحرير في أصول الفقه لابن الهمام دار الكتب العلمية 1403 هـ 1983 م بيروت
- اليروز آبادي محمد بن يعقوب القاموس المحيط دار الفكر 1415 هـ 1995 م بيروت
- سالم يفوت: حفريات المعرفة العربية الإسلامية، التعليل الفقهي، دار الطليعة، 1990 م
- الزحيلي الدكتور محمد، العز ابن عبد السلام دار القلم للطباعة و النشر و التوزيع ط 1 ، 1412 هـ 1992-
- د.الريسوني نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي المعهد العالي للفكر الإسلامي 1416 هـ 1995 م
- نجم الدين الطوفي كتاب التعيين في شرح الأربعين تحقيق أحمد حاج محمد عثمان مؤسسة الريان 1419 هـ 1998 م بيروت
- أبو إسحاق ابراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام: دار الفكر للطباعة والنشر

- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد شاكر، مطبعة العاصمة ، القاهرة مصر
- ابن حزم ، المحلى تحقيق الأستاذ الشيخ أحمد محمد شاكر طبعة النهضة القاهرة مصر ( د . ت )
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم أصول الفقه دراسة و تحقيق د. طه جابر فياض العلواني مؤسسة الرسالة
- الغزالي، المستصفي في أصول الفقه، الطبعة الثانية: 1983م دار الكتب العلمية، بيروت لبنان
- الغزالي أبو حامد محمد بن محمد بن محمد، شفاء الغليل في بيان الشبه و المخيل ومسالك التعليل تحقيق حمد الكبيسي 1390 هـ 1971 م مطبعة الارشاد بغداد
- الشافعي محمد بن إدريس الرسالة تحقيق أحمد شاكر دار الكتب العلمية
- الأمدي الإحكام في أصول الأحكام تعليق عبد الرزاق عفيفي دار الصميعي للنشر والتوزيع الطبعة الاولى 1424 هـ 2003 م السعودية
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه: تحقيق عبد الله النبالي وبشير أحمد العمري دار البشائر الإسلامية 1996م بيروت لبنان
- مجلة الشريعة والقانون مجلد 32 العدد 1 2005 م الإمارات العربية المتحدة
- البوطي محمد سعيد رمضان ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية المكتبة الأموية ط1 1386 هـ 1996 م دمشق
- عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام القواعد الكبرى الموسوم ب قواعد الأحكام في إصلاح الأنام تحقيق د/ نزيه كمال حماد و د/ عثمان جمعة ضميرية الطبعة الأولى 1421 هـ 2000م
- د . طه عبد الرحمن مشروع تجديد علمي لبحث مقاصد الشريعة: المسلم المعاصر العدد 103 ، 1423 هـ 2002 م