الأحكام الشرعية وقاعدة التعليل والتعبد

أ. سعاد رباح
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية-قسنطينة-

ملخص:

من المسلّم به عند العلماء، قضية تعليل الأحكام الشرعية وهو التعليل العام، الذي يعني أن لكل حكم شرعي حكمة ومقصد، فهذا محلّ اتفاق بينهم، لكنهم اختلفوا حول تعليل الأحكام بالتعليل الخاص، وهو ما يسمى بالتعليل القياسي، أي وجود علّة الحكم التي تصلح أن تكون أساسا للقياس عليها في الأحكام الشرعية.

ومن ثمّ تباينت أراؤهم حول قاعدة التعليل والتعبّد، ومدى تطبيقها على الأحكام الشرعية، فمنهم من أنكر التعليل القياسي في الأحكام أصلا، وهناك من فرق بين العبادات والمعاملات، فجعل الأصل في الأولى التعبّد، وجعل الأصل في الثانية التعليل والقياس، ومنهم من طرد هذه القاعد على كل مجالات التشريع.

والحقيقة أن أحكام الشريعة كلها معللة في أصلها، تعبدية في أكثر تفاصيلها، وأن ما عد تعبديا، فإنّ الأصل في مشروعيته الامتثال والخضوع لله تعالى، حتى ولو لم تظهر وجه المصلحة فيه، أو الحكمة من تفاصيله، لكن هذا لا يعني أنه لا وجود للعلّة، ولا اعتبار للمصلحة فيه، ولا تعدية ولا قياس، ومن ثم كان واجب المجتهدين إماطة اللثام عن هذه العلل، ومحاولة إدراكها، لاستنباط أحكام الله في الوقائع، ولكن دون تكلف أو مبالغة.

Résumé

Pour les savants, il est évident que l'argumentation de la cause des lois religieuses est générale, c'est-à-dire que chaque loi religieuse a une raison et un objectif. Cependant, ils divergent quant à l'argumentation spéciale des lois nommée argumentation analogique. Cette dernière existe pour qu'elle soit le fondement de tout raisonnement analogique. Cette situation a entraîné une divergence concernant la base de l'argumentation et d'adoration, notamment en ce qui concerne l'application des règles religieuses. Il y a ceux qui ont réfuté l'application du raisonnement analogique aux lois et il y a ceux qui distinguent entre les cultes et les transactions. Pour ces derniers, le culte est le principe fondateur tandis que l'argumentation et le raisonnement analogique sont la base des transactions. Aussi, il est à souligner ceux rejettent cette règle pour tous les domaines de la jurisprudence. En réalité, toutes les règles de la Loi religieuse sont en principe argumentées et centrées essentiellement sur le culte. A l'exception de ce dernier, l'argumentation est en principe légitimée par l'obéissance au Dieu, même si l'intérêt ou la raison relative à ses détails n'apparaissent. Cependant, cela ne veut pas dire que l'argumentation n'existe pas tout comme que le raisonnement analogique. Il est donc indispensable de mettre en lumière et de saisir ces argumentations pour en tirer les lois de Dieu portant sur les événements, mais sans affectation ou exagération.

مقدمة:

الحمد لله على نعمة الإسلام، والصلاة والسلام على خير الأنام المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه والتابعين وبعد:

فقد فرض الله تعالى الفرائض، وشرع لنا الأحكام التي فيها من المصالح والحكم ما قد يدرك بعضه ويخفى أكثره، ولكنه موجود إذ من المعلوم أن الشريعة بأحكامها، جاءت بمراعاة مصالح العباد في العاجل والآجل، ومعرفة هذه الأحكام إنما تكون بالتفقه في الدين، وبتحقيق الشروط والآليات الخادمة لذلك، لأنّ إماطة اللثام عن الحكم والعلل والمصالح، من غير تكلّف أو مبالغة، تزيد المؤمنين إيمانا مع إيمانهم، ومعرفة بدينهم الذي شرعه الله لهم وللإنسانية جمعاء، بما فيه صلاحهم وكمال سعادتهم في الدارين.

أولا: ما المقصود بالتعليل عند العلماء؟

إنّ مقاصد الشريعة هي الغايات والحكم التي وضعت الشريعة لتحقيقها لمصلحة العباد في الدنيا والآخرة، والمقاصد والعلل قد يكونان مترادفين، أي أن تكون المقاصد هي العلل ذاتها، وذلك عند كون العلّة مرادفة للحكمة[1]، وقد تكون غير ذلك، عند كون العلة مجرد وصف ظاهر منضبط نُصب مكان الحكمة، لكونه عادة ضابطا لها ومظنة تحققها[2]، وعلى ذلك يمثل التعليل، سواء بمعنى وجود الحكم والمقاصد للأحكام، وهو التعليل العام، أو بمعنى العلّة القياسية أو الوصف الظاهر المنضبط، وهو المعنى الخاص أو التعليل القياسي،

---

(1) الونشريسي، المعيار المعرب، المغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1981، 349/1. محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، ط1، البصائر للإنتاج العلمي، 1998، ص301.

(2) وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ط1، دمشق، دار الفكر، 1986، 651/1. جاسر عودة، فقه المقاصد، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، 2006، ص56. نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ط1، الأردن، دار النفائس، 2002، ص37.

أساس القول بالمقاصد، فلا يمكن القول بوجود مقاصد للشارع الحكيم من شرعه للأحكام الشرعية، إلاّ من القول بكون أحكامه معللة، وهذا محل اتفاق بين جميع العلماء.

ولكن ما مقصود العلماء بالتعليل في الأحكام الشرعية، وأي نوع منه هو محل اتفاق بينهم، أو محل اختلاف؟

وللإجابة على هذا السؤال، يجب التفرقة بين مستويين للتعليل عند العلماء:

الأول: التعليل بمعناه العام: وهو أن لكل حكم من الأحكام الشرعية حكمة أو مقصد، قصد الشارع إلى تحقيقه للناس من راء ذلك الحكم، وهذا النوع من التعليل يعدّ فرع اتصاف الله تعالى بالحكمة واللطف والتنزه عن العبث، وهو النوع المجمع عليه بين الفقهاء والأصوليين، ومحل الاتفاق بينهم، ومعنى العلّة هنا لا يقتصر على معناه الاصطلاحي عند الأصوليين، بل يراد به المعنى العام الذي يشمل الحكمة والمصلحة والثمرة من تشريع الحكم وتطبيقه.

الثاني: التعليل بمعناه الخاص: وهو التعليل القياسي عند الأصوليين أي وجود علّة صالحة لأنّ تتخذ أساسا للقياس، مع إمكان التعرف عليها بمسلك من مسالك العلّة المذكورة عندهم، وهذا النوع من التعليل هو محل اتفاق أيضا بين القائلين بالقياس، وهو الذي يقع به التفريق بين العبادات والمعاملات، ولكنّه محل اختلاف بين من طردوا قاعدة التعليل القياسي على كل الأحكام، وبين من خصوها في المعاملات، والحقيقة أن قضية النزاع في مسألة تعليل الأحكام على عمومها، هي مسألة كلامية[1]، لم تجد لها صدى ولا رواجا في الواقع العملي

[1] وهي ما ذهب إليه المتكلمون وهم ثلاثة فرق، المعتزلة: الذين قالوا بوجوب التعليل في أحكام الله تعالى وأفعاله، والماتريدية: والذين قالوا بالتعليل في أحكام الله وأفعاله على سبيل التفضل والإحسان، لا على الوجوب، والأشاعرة: القائلون بعدم التعليل لأحكام الله وأفعاله،

بين الفقهاء والأصوليين، باستثناء الظاهرية –المنكرين للتعليل وللقياس أصلا-، وأنّه بالنظر إلى تحرير محل النزاع فيها، يظهر لنا أن الكلّ متفق على وجود التعليل، بمعناه العام الذي هو وجود حكم ومقاصد للأحكام، ولكن من جهة ما شاع عنهم أن الأصل في العبادات التعبد وعدم التعليل، وما نشأ عنه من إشكال في الجمع بينه وبين القول بأنّ لكل حكم شرعي حكمة ومقصد، يبين لنا أن الاختلاف بينهم إنما هو في تحديد معنى التعبد المحض، وكذا في كون التعليل المقصود به المعنى الخاص، وهو المراد به التعدية والقياس.

وقد أجمع المسلمون على مسألة تعليل الأحكام الشرعية بالمصالح، فكانت من المسائل المسلمة عند جمهور العلماء، ومحل اتفاق بينهم، حيث اعتبروا القول بوجود حكم لا علّة فيه غير جائز، وعدّوه خلاف الإجماع الجاري بأن الحكم لا يخلو من علّة[1]، سواء أدركتها عقولنا أم لم تدركها، وقد أكد ذلك الآمدي بقوله: «إنّ أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله لا تخلو من حكمة مقصودة»[2].

وبمثله قال ابن الحاجب: «فإنّ الأحكام شرعت لمصالح العباد بدليل إجماع الأئمة»[3]، وكذا قول القرطبي: «لا خلاف بين العقلاء أن شرائع الأنبياء قصد بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية»[4].

وهو دليل على أنّ القول بتعليل الأحكام كان شائعا ومألوفا بين الفقهاء

لرفضهم التقبيح والتحسين العقليين، وللتفصيل في هذه المسألة ينظر الرازي، المحصول، تحقيق طه جابر العلواني، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992، 5/172-196.

(1) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت، دار الكتب العلمية، 3/380.

(2) الآمدي، الإحكام، 3/411.

(3) ابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1981، ص184.

(4) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، دار الشعب، دت، 2/63-64.

لدرجة قول بعضهم بالإجماع فيه، وبغضّ النظر عن صحة هذا الإجماع[1]، فإنّ هذا يدل على شيوع التعليل بين الفقهاء والأصوليين، وتقرره، وأن ما شاع حوله من خلاف إنما هو بين المتكلمين الذين جلبوه إلى ميدان الأصول، ولكن لا يكاد يوجد له أثر بينهم.

إلاّ أنهم اختلفوا في قاعدة التعليل والتعبّد في الأحكام الشرعية، فمنهم من فرّق بين العبادات والمعاملات، فجعل الأصل في الأولى التعبد وعدم الالتفات إلى المعاني، وجعل الأصل في الثانية التعليل والقياس، ومنهم من عمّم هذه القاعدة، وطردها على كل الأحكام الشرعية، عبادات ومعاملات.

ثانيا: اختلاف العلماء بالقول بالتعبّد أو التعليل

من المتعارف عليه عند علماء الفقه والأصول، أن الأحكام الشرعية على ضربين:

الأوّل: أحكام يمكن للعقل إدراك وجه المصلحة المقصودة من الشارع فيها، فيظهر جلبها للمصلحة أو درؤها للمفسدة، ويعبّر عنها بالأحكام معقولة المعنى[2]. وهذه «يجب على المكلفين أن ينفذوها في وقائع نصوصها، وعلى المجتهدين أن يتعرفوا المصلحة التي قصدها الشارع الحكيم من الحكم بها، لأنّ في هذا الربط تحقيق للمصلحة، حتى إذا عرضت لهم واقعة غير واقعة النص، وتبين لهم أن تلك العلّة متحققة فيها، حكموا فيها بحكم واقعة النص، لتحقيق

(1) فقد أنكر السبكي الإجماع المذكور بقوله: «وقد ادعى بعضهم الإجماع على أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد... وهذه دعوى باطلة، لأنّ المتكلمين لا يقولون بتعليل الأحكام لا بطريق الوجوب ولا الجواز»، الإبهاج في شر المنهاج، مطبوع على هامش نهاية السول، مصر، مطبعة التوفيق، دط، دت، 62/3. إلاّ أنّه كما بين الآمدي أعلاه، فإن الإجماع خاص بالفقهاء، ولا دخل للمتكلمين فيه وذلك قوله: «أئمة الفقه مجمعه».

(2) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ط1، دمشق، دار العلم، 2000، 28/1.

المصلحة التي قصدها الشارع»[1].

الثاني: أحكام لا يظهر لنا جلبها للمصلحة أو درؤها للمفسدة، ويعبّر عنها بالأحكام التعبدية[2]، حيث يلزم المسلم شرعا اتباعها تعبّدا، ويعبر عنها بالأحكام غير معقولة المعنى، مثل عدد ومواقيت الصلوات المفروضة وكيفيتها... وغيرها، مما لا يدركه العقل من حكم العبادات، أو حتى المعاملات أحيانا، كتحريم الربا مع وجود التراضي بين الطرفين، وطلب المهر ولو تنازلت الزوجة، والذبح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول وغيرها...، فالمسلم ملزم بعين ما ورد فيها من الشارع، لأن المراد منها التعبّد، والوقوف فيها مع المنصوص دون زيادة ولا نقصان[3]، ولا ينكر أصل الأحكام التعبدية في الإسلام، إلا من كان في تصوره الإيماني خلل كبير.

وقد اتفق الفقهاء والأصوليون، على أن أحكام الشريعة لا تخلو من مصلحة مقصودة، إذ الشريعة وضعت لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل[4]، كما اتفقوا على أن بعض هذه المقاصد مما تدركه عقولنا، وبالتالي تعليله والتعدية عليه، وبعضها ممّا تقصر عقولنا عن إدراك علته ووجه المصلحة فيه،فيقال عنه تعبّدي، ولكنّهم اختلفوا بعد ذلك في مجالات هذه الأحكام، فمنهم جعل الأصل في العبادات هو التعبد، وبالتالي لا تسري عليها قاعدة التعليل والتعدية أو القياس، في حين فتح المجال واسعا أمام المعاملات والعادات، فيصبغ عليها قاعدة التعليل والالتفات إلى المعاني، وبالتالي جواز القياس فيها، ومنهم من طرد هذه القاعدة على كل مجالات التشريع عباداته

(1) عبد الوهاب خلاف، التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ط6، الكويت، دار العلم للنشر والتوزيع، 1993، ص19-20.
(2) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، 28/1.
(3) الشاطبي، الموافقات، تحقيق: محمد الاسكندراني وعدنان درويش، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي، 2002، ص387-388.
(4) الشاطبي، الموافقات، ص27.

ومعاملاته، ولو وجد فيها جانب من الأحكام لم تدرك العقول وجه المصلحة فيه، إلاّ أنّه موجود وهو معنى التعبّد عندهم[1].

كما اختلفوا أيضا في مجال هذه الأحكام التعبدية، ومنهج التعرّف عليها ومعنى التعبّد فيها، ولعلّ هذا الاختلاف يرجع إلى اختلافهم في تعميم قاعدة التعليل على الأحكام الشرعية-كما سبقت الإشارة- كما يرجع إلى خلافهم في القياس نفسه، بين منكر له ومؤيد، فمن قال بالقياس، قال بالتعليل، لأن القياس مبناه على التعليل، والقول بالقياس قول بالتعليل، ومن لم يقل بالقياس أنكر التعليل.

فنتج عن ذلك، علماء مكثرون من التعليل والتفريع والتعدية، معممين هذه القاعدة على كل مجالات الشريعة، وعلماء مقلّون لذلك متحفظون فيه، قاصرين قاعدة التعليل على ما عقل معناه وظهر وجه المصلحة فيه جليّا، وإلّا فالوقوف عند النّص لا يُتعدّى، لأنّه ما يراد بعينه، وعلماء منكرون للتعليل في أحكام الله تعالى، حاصرين لها في التعبّد.

1. فأمّا منكروا القياس، وعلى رأسهم الظاهرية، فهم يعتبرون أنّ كل الأحكام التي وردت عن النبي صلى الله عليه وسلم تعبدّيات، وعلى المسلم اتباع ظواهرها وصورها، بغضّ النظر عمّا يبدو للعقل من حكمها ومقاصدها، ولا يصحّ أن يدخلها القياس أو التعليل جملة وتفصيلا، وفي ذلك يقول ابن حزم: «ولا يحلّ القول بالقياس في الدين ولا بالرأي، لأن أمر الله تعالى عند التنازع بالردّ إلى كتابه وإلى سنة رسوله صلى الله عليه وسلم قد صحّ فمن ردّ إلى قياس وإلى تعليل يدعيه أو إلى رأي، فقد خالف أمر الله تعالى المعلق

[1] القرافي، الفروق، تحقيق خليل المنصور، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1998، 142-141/2.

بالإيمان»[1].

وقد وافق ابن حزم في عدم تعليل الأحكام الشرعية بأيّ علّة البتّة، فخر الدين الرازي، الذي أنكر عليه الشاطبي ذلك بقوله: «الذي زعم أن أحكام الله ليست معلّلة بعلّة البتة»[2].

2. ويقترب من هذا الرأي من لا ينكرون القياس إطلاقا، ولا التعليل للأحكام، ولكنّهم لا يتوسعون في التعليل ولا القياس تورّعا، بل يقولون بالتعليل العام وهو وجود حكم ومصالح للأحكام، ويكتفون بذلك، وهو محلّ اتفاق بين الجميع، فنجدهم مقلّين للقياس، متحفظين في تعليل الأحكام، فلا يخالفون ظواهر النصوص، ولا يقيسون إلّا ما ثبتت علّته نصّا، كما أنّهم يقصرون ذلك في العادات دون العبادات إذ يجعلون الأصل فيها التعبّد بعين المحدود، وأنّ غيره غير مقصود شرعا، وفي ذلك يقول الشاطبي: «لو كان المقصود التوسعة في وجوه التعبّد بما حدّ وما لم يحدّ (أي التعليل والقياس على ما حدّ) لنصب الشارع عليه دليلا واضحا، كما نصب على التوسعة في وجوه العادات أدلة لا يوقف معها على المنصوص عليها، دون ما شابهه وقاربه وجامعه في المعنى المفهوم من الأصل المنصوص عليه، وكان ذلك يتسع في باب العبادّات، ولمّا لم نجد ذلك كذلك بل على خلافه، دلّ على أنّ المقصود الوقوف عند ذلك المحدود، إلّا أن يتبيّن بنصّ أو إجماع معنى مراد في بعض الصور، فلا لوم على من اتبعه، لكن ذلك قليل، فليس بأصل، وإنّما الأصل ما عمّ في الباب وغلب في الموضع»[3].

3. وأمّا القائلون بالتعليل المكثرون له، فهم يعللون كثيرا من الأحكام

(1) ابن حزم، المحلى بالآثار، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، بيروت، دار الآفاق الجديدة. دت، 56/1.
(2) الشاطبي، الموافقات، ص 200-201.
(3) الشاطبي، الموافقات، ص384.

على - اختلاف مسالكهم في التعليل- إلى حيث انتهت بهم مدارك عقولهم فإن قصرت عقولهم عن إدراك علّة الحكم، ردوا الأمر إلى الله تعالى إيمانا وتصديقا، واعتبروا التكليف محض عبادة، أي المقصود منها الاتباع والتعبّد، وهذا رأي أغلب الأئمّة المجتهدين[1].

يؤكد ذلك الشافعي بقوله: «التعبّد وجهان: فمنه تعبّد لأمر أبان الله عز وجل أو رسوله صلى الله عليه وسلم سببه فيه أو في غيره من كتابه أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم فذلك الذي قلنا به وبالقياس فيما هو في مثل معناه، ومنه ما هو تعبّد لما أراد الله عزّ شأنه مما علمه ولم نعرف في شيء له معنى فنقيس عليه، وإنّما قسنا على ما عرفنا»[2].

وهذه الطائفة من الأحكام التي قصد بها التعبّد المحض، لا يجوز تبديلها بالرأي باتفاق العلماء، يقول في ذلك ابن العربي: «الأقوال المنصوص عليها في الشريعة لا يخلو أن يقع التعبّد بلفظها أو يقع التعبّد بمعناها فإن كان التعبّد وقع بلفظها، فلا يجوز تبديلها، وإن وقع التعبّد بمعناها جاز تبديلها بما يؤدي ذلك المعنى، ولا يجوز تبديلها بما يخرج عنه»[3].

ولكن حتى هؤلاء الذين أجازوا التعليل في الأحكام الشرعية، اختلفوا في تحديد مجال الأحكام الشرعية التي يجوز فيها التعليل والتعدية عليها، أو القياس

---

(1) الشافعي، الأم، ط2، بيروت، دار المعرفة، 1393هـ، 235/5. الجويني، البرهان، تحقيق عبد العظيم الديب، ط4، مصر، دار الوفاء، 1428هـ، 262/1. الغزالي المستصفى، تحقيق محمد عبد الشافي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1413هـ،300/7. ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، بيروت، دار الفكر ،61/1.ابن العربي، أحكام القرآن، تحقيق محمد عبد القادر عطا، لبنان، دار الفكر،35/1. ابن قدامة، الكافي في فقه ابن حنبل، بيروت، دار الكتب، 200/3. ابن قدامى، المغني، 206/6. السيوطي، الأشباه والنظائر، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 479/1. السرخسي، اصول السرخسي، بيروت، دار المعرفة، دت، 283/2. ابن القيم، أعلام الموقعين، تحقيق، عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، 1973، 155/3 وغيرهم.

(2) الشافعي، الأم، 235/5.

(3) ابن العربي، احكام القران، 25/1.

على المعنى، وتلك التي هي من باب التعبّد المحض، فمنهم من فرّق بين العبادات والمعاملات، فجعل الأصل في الأولى التعبّد وهو ما كان القصد منها الخضوع والانقياد دون الالتفات إلى المعاني، وجعل الأصل في الثانية التعليل والالتفات إلى المعاني.

بينما فيهم من طرد قاعدة التعليل على جميع مجالات التشريع، جملة وتفصيلا، لأنه وإن وجدت أحكام خفي وجه الحكمة والمصلحة منها "التعدية"، فلا يعني عدم وجودها، فتنطبق عليها قاعدة التعليل أو "الشرع في رعاية المصالح" كما أسماها القرافي، ولو خفيت.

وقد حاول هؤلاء العلماء التفريق بين الأحكام التي يقصد منها الاتباع ومحض التعبّد، وبين الأحكام التي يقصد منها التعليل بالعلل و المقاصد والمتتبع لأقوال العلماء في هذا المجال، وبالنظر إلى ما أدخلوه في باب العبادات المحضة، أو ما أسموه بالتعبّدي وإن كان في باب المعاملات، يكشف لنا عن عدم اتفاق العلماء حول منهج ثابت لتحديد هذه الأحكام،كما يكشف لنا أن التفريق الذي جعلوه بين العبادات والمعاملات من حيث التعبّد والتعليل ليس على إطلاقه[1].

ولذلك رأينا ابن رشد الحفيد، يتهم بعض الفقهاء، بادعائهم التعبّد في بعض الأحكام، كوسيلة للتهرب أو الانتصار في مناظراتهم، دون أن يكون لهم ضابط معين لتحديد معنى التعبّد، فيقول: «وإنما يلجأ الفقيه إلى أن يقول عبادة، إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم، فتأمل ذلك فإنّه بيّن من أمرهم في أكثر

(1) بنظر ما كتبه أحمد الريسوني حول كون القران الكريم والسنة النبوية قد وردا للتعليل أكثر من العبادات، وأن الذين قالوا بأن الأصل في العبادات عدم التعليل أو التعبّد، قد عللوا هم أنفسهم كثيرا منها وأن في هذا تشكيك في هذه القاعدة. أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط1، الرباط، دار الأعمال، 1991، ص 190-191.

المواضع»[1].

كما نجد الشاطبي في موافقاته يحاول تحديد الفرق بين مجال العبادات وما صنّف تحتها، ومجال المعاملات والعادات وما صنّف تحتها أيضا، فيقول: «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلّف التعبّد، دون الالتفات إلى المعاني والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلّا بإذن، إذ لا مجال للعقول في اختراع العبادات، فكذلك ما يتعلق بها من الشروط، وما كان من العادات يكتفي به بعدم المنافاة، لأن الأصل فيها الالتفاف إلى المعاني دون التعبّد، والأصل فيها الإذن، حتى يدل الدليل على خلافه»[2].

ثمّ يدلل على هذه النتيجة التي توصل إليها بالاستقراء فيقول: «أمّا الأول (أي أن الأصل في العبادات التعبّد دون التعليل) فيدلّ عليه أمور: منها الاستقراء:فإذا وجدنا الطهارة لا تتعدى محل موجبها وكذلك الصلوات خصّت بأفعال مخصوصة على هيآت مخصوصة، إن خرجت عنها لم تكن عبادات، وأن التيمم- وليست فيه نظافة حسّية- يقوم مقام الطهارة بالماء المطهر، وهكذا سائر العبادات كالصوم والحجّ وغيرها...»[3].

ثم يذكر الشاطبي في نفس السياق، معللا على أن الأصل في العبادات التعبّد وعدم التعليل والقياس عليها، بخلاف المعاملات أو العادات، فيقول: «وإذا كان معلوما من الشريعة في مواطن كثيرة أن ثمّ مصالح أخرى غير ما يدركه المكلفّ، لا يقدر على استنباطها، ولا على التعدية بها محلّ آخر، إذ لا يعرف كون المحلّ الآخر-وهو الفرع- وجدت فيه تلك العلّة البتّة، لم يكن إلى اعتبارها في القياس سبيل، فبقيت موقوفة على التعبّد المحض.... ومعنى التعبّد

(1) ابن رشد، بداية المجتهد، 67/1.
(2) الشاطبي، الموافقات، ص 384.
(3) الشاطبي الموافقات، ص 384.

الوقوف عند ما حدّ الشارع فيه، من غير زيادة ولا نقصان»[1].

ثم يقول في موضع آخر مبينا كيفية التعرف على ما هو تعبد محض: «التعبّد راجع إلى عدم معقولية المعنى، وبحيث لا يصحّ فيه إجراء القياس، وإذا لم يعقل معناه، دلّ على أن قصد الشارع فيه الوقوف عندما حدّه لا يتعدّى... وأيضا فلو فرضنا أن عدم معقولية المعنى ليس بدليل على أن قصد الشارع الوقوف عندما حدّه الشارع، فيكفي في ذلك عدم تحقق البراءة منه، وعدم تحقيق البراءة موجب لطلب الخروج عن العهدة بفعل مطابق لا بفعل غير مطابق»[2]

.

وهذا يعني –حسب رأي الشاطبي- أن الجهل بالعلّة وعدم معقولية المعنى الذي يقاس عليه، هو الوسيلة التي ترشدنا إلى معرفة العبادات المحضة.

فالشاطبي، فرّق بين العبادات والمعاملات في تطبيق قاعدة التعليل عليها، فجعل الأولى الأصل فيها التعبّد المحض وليس التعليل فلا يقاس عليها، بينما جعل الأصل في الثانية التعليل وجواز القياس والتعدية فيها.

ولكن يظهر -والله أعلم- أن التفريق بين العبادات والمعاملات بهذه التعليلات التي ذكرها الشاطبي، ليس على اطلاقه، فبعض الأحكام رغم تصنيفها تحت باب العبادات-مثل أحكام الزكاة- نجد أنها ليست تعبدّية محضة، ذلك أن مجال الزكاة هو العباد، وهو ما يقتضي دوران بعض-إن لم نقل جلّ- أحكامها مع ظروفهم ومتغيراتهم وذلك من أجل تحقيق المقاصد الاجتماعية والاقتصادية التي شرعت لها الزكاة، ومن هنا وجدنا كثيرا من هذه الأحكام معلّلة، ويجري فيها القياس وينظر فيها إلى مقاصدها ومصالحها المنشودة، كما ورد عن عمر رضي الله عنه أنّه أدخل القياس في باب الزكاة لمّا تبين له أن

(1) الشاطبي، الموافقات، ص 391.
(2) الشاطبي، الموافقات، ص 394.

فيها ما يبلغ قيمة الفرس الواحدة منه ثمن مائة ناقة، فقال: «نأخذ من أربعين شاة ولا نأخذ من الخيل شيئا؟» وتبعه أبو حنيفة بشروط معلومة[1]. وغيرها من الأمثلة في باب الزكاة.

كما نجد في بعض الأحكام التي صنفت تحت باب المعاملات أو العادات مثل مهر الزوجة، والعدد الطلاقية والوفوية وأنصبة المواريث، ونحو ذلك، غير معللة من طرف العلماء ويعتبرونها أمرا تعبديا لا يجوز إسقاطه أو التنازل عنه.

ثالثا: القائلون بالتعبّد يعترفون بالتعليل أيضا:

ولكن وبالنظر إلى موقف الأصوليين والفقهاء من تعليل الأحكام ألا يكون هذا معارضا لما تقرر عندهم من أن الأصل في العبادات التعبّد وعدم التعليل مع القول بأن أحكام الله كلها- بما فيها العبادات إنما شرعت بحكم ومقصد، ظهر فيها ما ظهر وخفي منها ما خفي، ومع ملاحظة ما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية من نصوص تصرّح بالتعليل في كثير من العبادات؟.

وفي الحقيقة، فإن المتتبع لأقوال هؤلاء العلماء،وتصريحاتهم بعدم التعليل في العبادات،يلاحظ أنّ لهم أقولا أخرى ومواقف أخرى في مواضع أخرى، تؤكد نقيض ما ذهبوا إليه، وأنهم يعترفون بالتعليل كما يعتقدون التعبّد، ومن هؤلاء مثلا الإمام الشاطبي-رحمة الله-، فإنّ المتتبع لأقواله في موافقاته وتعليلاته على أن الأصل في العبادات هو التعبّد وعدم التعليل، يجد له فيها أقوالا أخرى، تثبت العكس، أي أنه لم ينكر التعليل في العبادات سواء جملة أو تفصيلا.

فأمّا تفصيلا، فها هو يؤكدّ في باب الصلاة أن لها مقاصد أصلية ومقاصد

(1) يوسف القرضاوي، فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985، 1/28-29.

تبعية فيقول: فالصلاة مثلا، أصل مشروعيتها الخضوع لله سبحانه، بإخلاص التوجه إليه، والانتصاب على قدم الذلّة والصغار بين يديه، وتذكير النّفس بالذّكر له، فهذه مقاصد أصلية، وأمّا مقاصدها التبعية فمنها: النهي عن الفحشاء والمنكر، والاستراحة إليها من أنكاد الدنيا وطلب الرزق بها..." [1].

بل يذهب إلى أبعد من هذا التفصيل، في التعليل في العبادات، حين ويعلل ويظهر المقاصد في كل ما يتعلق بالصلاة، في أجمل بيان وألطف تصوير، كمشروعية الشروط فيها، مثل الطهارة، واستقبال القبلة وغيرها... وكذا مختلف أجزائها من أفعال وأقوال كالتكبير والتسبيح والتشهد وغيرها... فيقول: «... ذلك أن الصلاة مثلا، إذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهب لأمر عظيم، فإذا استقبل القبلة أشعر التوجه بحضور التوجه إليه، فإذا أحضر نيّة التعبّد أثمر الخضوع والسكون، ثم يدخل فيها على نسقها بزيادة السورة خدمة لفرض أمّ القرآن لأن الجميع كلام الربّ المتوجه إليه، وإذا كبّر وسبّح وتشهّد فذلك كلّه تنبيه للقلب وإيقاظ له أن يغفل عمّا هو فيه من مناجاة ربّه والوقوف بين يديه وهكذا إلى آخرها...»[2].

وأمّا إجمالا، فنجده يعلل العبادات بقوله: «وقد علم أن العبادات وصغت لمصالح العباد في الدنيا والآخرة على الجملة، وإن لم يعلم ذلك على التفصيل»[3].

ومن هنا، فإنّا نلاحظ أنّ الشاطبي-وغيره من العلماء ممن يوافقه الرأي- لا ينكر أن العبادات معللة أيضا، ولا تخلو من مقاصد جملة وتفصيلا، ولكنّه ككثير من العلماء، يجعل الأصل فيها التعبّد لا التعليل، وأنّ التعليل فيها إنما هو

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ص 447.
(2) الشاطبي، الموافقات، بيروت، دار المعرفة، 201/1.
(3) الشاطبي، الموافقات، 24/2.

استثناء ومعنى ذلك أنّ التعبّد عنده هو نفي العلل الخاصة التي تصلح أساسا للقياس، لا نفي التعليل بمعناه العام الذي لا يخلو منه حكم شرعي، ولذلك يقول في موضع آخر في موافقاته: «أمّا العبادات فلّما كان الغالب عليها فقد ظهور المعاني الخاصة بها والرجوع إلى مقتضى النصوص فيها، كان ترك الالتفات أجرى على مقصود الشارع فيها»[1].

وهذا ما أدى بالدكتور أحمد الريسوني إلى معارضة وانتقاد ما ذهب إليه الشاطبي، من أن الأصل في العبادات عدم التعليل، مع أن أقواله تظهر العكس، فيقول معلقا على كلامه السابق في بيان علل الشروط وأفعال الصلاة: «فهذا توسّع ظاهر يقدم عليه الشاطبي في تعليل تفاصيل أكثر العبادات تعبّدية، وهي الصلاة، فكيف يقال-رغم هذا- إنّ المناسب في العبادات مما لا نظير له، وأنّ الأصل في العبادات عدم التعليل؟»[2].

وبالمقابل، فإنّ هناك من العلماء من طردوا قاعدة التعليل- بمعناه الخاص أي التعليل القياسي- على جميع مجالات الشريعة، وعمومها في العبادات والمعاملات، سيرا على منهج القران الكريم والسنة النبوية الشريفة في نصوصهما، التي تنطق بتعليل الأحكام، وذكر عللها ومقاصدها ولو إجمالا.

ومن هؤلاء الإمام القرافي المالكي-رحمه الله- الذي كان رائدا في الانتصار لمذهب التعليل في الأحكام الشرعية، وتعميمه في العبادات والمعاملات، فعلى عكس الشاطبي، نجد القرافي يجعل الأصل في العبادات كغيرها من مجالات التشريع من معاملات وعادات، هو التعليل، ولذلك أكثر من التفصيل في ذكر المصالح التي رعاها الشرع في باب العبادات، مثبتا أنها

(1) الشاطبي، الموافقات، ص 114.
(2) أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط1، الرباط، دار الأمان، 1991، ص 194.

معللة، وأن هذه المصالح معتبرة فيها ويمكن التعدية والقياس عليها، كغيرها من مجالات الشرع.

وإن كان في جميعها جانب من الأحكام لا تدرك عقولنا حكمتها أو وجه المصلحة فيها، وهو الجانب التعبّدي، في سائر مجالات التشريع عباداته كمعاملاته، يفهم ذلك من كلامه عند تفريقه بين حكم المعاملات الذي هو حق خالص لله تعالى فهو تعبّدي، وبين غيره من الأحكام، مبّينا أنه «الحكم الذي ليس للعباد حق إسقاطه»[1]. -ولو كان معللا ومعقول المعنى- مثل حرمة الربا وإن تراضى الطرفان، وأداء الزكاة وإن لم يوجد فقير، ودفع المهر ولو الشيء اليسير وإن تنازلت الزوجة عنه، وهكذا...

إلّا أنّ التعبّدي عند القرافي، ومن حذا حذره، معناه أن الحكم الشرعي لا يخلو من مصلحة أو علّة فهو مشتمل عليها ولكن عدم ظهورها وقصور العقل عن إدراكها لا يعني عدمها.

وقد نصّ القرافي على رعاية الشرع لمصالح العباد في مختلف مجالات التشريع، إلّا أنه أكثر ما نص فيه على هذه القاعدة هي مسائل العبادات، التي لا يظهر وجه المصلحة والحكمة من تشريعها، واعتمد فيها القياس، وخاصة تلك التي تتعلق بالصلاة والزكاة، فنجده مثلا يفصل في المصلحة التي اشتملت عليها كثير من الفروع الفقهية، وخاصة العبادات، ففي تعيين أوقات العبادات مثلا من صلاة وصوم وحج، يؤكد لنا أنها تشتمل على مصالح وحكم، وأن عدم ظهورها ولا إدراكنا لها، لا يعني عدم وجودها، ثم عمم هذا الكلام على سائر مسائل العبادات أو المعاملات وعلى كل ما سميّ بالتعبدي، فنجده يقول ما نصّه: «فنحن نعتقد أنها المصالح في نفس الأمر اشتملت عليها هذه الأوقات وإن كنّا لا

(1) القرافي، الفروق، تحقيق خليل المنصور، ط1، بيروت دار الكتب العلمية 1998، ج7 ص 350.

نعلمها»[1].

ثم يضيف: «... وهكذا كل نتعدي معناه أنّا لا نعلم مصلحته لا أنه ليس فيه مصلحة، طردا لقاعدة الشرع في عادته في رعاية مصالح العباد على سبيل التفضل»[2].

ثم يؤكد هذا التعميم ويوضحه بقوله: «إنّ تخصيص الشرع بعض الأوقات بأفعال معينة دون بقية الأوقات، يقتضي اختصاص ذلك الوقت المعيّن بمصلحة لا توجد في غير ذلك الوقت، ولولا ذلك لكان الفعل عاما في جميع الأوقات ولابد لما بعد الزوال من معنى لاحظه صاحب الشرع في رعاية المصالح، وهكذا كل أمر تعبّدي معناه أن فيه معنى لم نعلمه لا أنه ليس فيه معنى»[3].

وقد اعتمد القرافي في استدلاله على تعميم وطرد قاعدة التعليل على جميع أحكام الشريعة أو قاعدة رعاية الشرع لمصالح العباد في جميع أحكامه- كما يسميها- على منهج الاستقراء كما اعتمده الشاطبي، ولكن ليصل به إلى عكس ما وصل إليه الشاطبي من بعده، وهو أن أحكام الشرع كلها مشتملة على مقاصد أرادها الشارع الحكيم، وهي علل قد يكون بعضها خفيا ولكنه لا يعني أنه غير موجود، وإنما أفهام العلماء هي التي تتفاوت في التفطن إليه.

فنجده يعلل مشروعية التيمم مثلا، وهو بدل الوضوء قائلا: «وهو من خصائص هذه الأمّة، لطفا من الله تعالى وإحسانا إليها، وليجمع بين التراب الذي مبدأ إيجادها، والماء الذي هو سبب حياتها، إشعارا بأن هذه العبادة سبب الحياة

---

(1) القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، تحقيق طه عبد الرؤوف سعيد، ط1، بيروت، مكتبة الكليات الأزهرية، 1973، ص 72.
(2) القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص72.
(3) القرافي، الفروق، 2/141-142.

الأبدية والسعادة السرمدية»[1].

فالمقصد من تشريع التيمم-كما يراه القرافي- هو تحصيل مصالح أوقات الصلوات قبل فواتها، لذلك يقول: «ولولا ذلك لأمر عادم الماء بتأخير الصلاة حتى يجد الماء،وهذا يدل على أن اهتمام الشرع بمصالح الأوقات أعظم من اهتمامه بمصالح الطهارة»[2] .

وقد رأينا هذا الرأي في تعليل مشروعية التيمم عند القاضي عبد الوهاب البغدادي أيضا، عندما قال: «ولأنّه أريد لحرمة الصلاة وحراسة الوقت وخوف الفوات»[3].

وقوله في موضع آخر: «ولأن حرمة الصلاة آكد من حرمة الطهارة»[4].

وكذلك ينقل القرافي في ذخيرته عن صاحب التنبيهات قوله: «... ولأن التيمم إنما يشرع لتحصيل مصلحة الوقت»[5] .

وفي تعليل هيأة الصلاة وأفعالها من قيام وركوع وسجود، وهن أحكام ومسائل غير معقولة المعنى، ونطلق عليها كونها بهذه الكيفية أنّها تعبّدية يقول القرافي مبينا أن المقصد منها يتمثل في إظهار الطاعة لله تعالى ما نصّه: «إنّ الطاعات كلّها والمعاصي كلها نسبتها إلى الله تعالى نسبة واحدة، لا تزيده الطاعات ولا تنقصه المعاصي، وإنما أمر عباده لتظهر منهم الطاعة على حسب ما جرت العادة به مع الأكابر، ولذلك لما كان السجود في العبادة أبلغ من الركوع،

(1) القرافي، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1994، 334/1.
(2) القرافي، الذخيرة، 334/1-335.
(3) القاضي عبد الوهاب، الإشراف على مسائل الخلاف، قدم له الحبيب ابن الطاهر، ط1، بيروت، دار ابن حزم، 1999، 167/1.
(4) القاضي عبد الوهاب، الإشراف، 168/1.
(5) القرافي، الذخيرة، 334/1.

قال -عليه السلام- «**أقرب ما يكون العبد من ربه إذا كان ساجدا**»[1]. ولما جرت عادة الناس مع الملوك أن يقدموا الثناء عليهم قبل الطلب منهم تطييبا لقلوبهم واستعطافا لأنفسهم، جعل الله الثناء في الركوع والدعاء في السجود»[2].

وكذا نجده يعلل كون القراءة في القيام دون الركوع أو السجود، بأن فيها مصلحة رغم ما عرف أنها من الأمور التعبدية فيقول: «وأمّا المنع من الجمع بين القراءة والركوع، لأنّ القراءة جعل لها الشرع موطنا وهو القيام،لأنه حالة استقرار يتمكن فيه الفكر من التأمل لمعاني القراءة، والاتعاظ بوعيدها ووعدها والتفكر في معانيها على اختلافها مع حسن الإقبال على الله تعالى بالمناجاة، وهذه الأحوال لا تناسب الركوع والسجود، لضيق النفس وضجرها في حالة الانحناء وانحصار الأعضاء وحبس النفس، فتناسب المنع من القراءة في هذين الموطنين ولأن القراءة لما عين لها موطن ناسب أن تعين بقية المواطن لغيرها من الثناء المحض والدعاء المحض... وهذه المواطن الثلاثة مناسبة كل واحد منها لما وضع فيه، فالقراءة في القيام للتمكن، والدعاء في السجود لفرط القرب، والثناء عليه في الركوع لأنها عادة الملوك»[3].

كما علل مشروعية الزكاة بقوله: «أوجب الله الزكاة شكرا للنعمة على الأغنياء وسدا لخلّة الفقراء، وكمّل هذه الحكمة بتشريكه بين الأغنياء والفقراء في أعيان الأموال بحسب الإمكان، حتى لا تنكسر قلوب الفقراء باختصاص الأغنياء بتلك الأموال»[4].

---

(1) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب: ما يقال في الركوع والسجود، بيروت، دار الكتاب العربي، القاهرة، دار الكتاب المصري، 350/1.

(2) القرافي، الفروق، 3/2.

(3) القرافي، الفروق، 3/2-4.

(4) القرافي، الذخيرة، تحقيق: محمد بوخبزة، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1994، 7/3.

كما نجده يعلل مشروعية الحج بتحقيق جملة من المصالح منها ما ذكره بقوله: «ومصالح الحج تأديب النفس بمفارقة الأوطان، وتهذيبها بالخروج عن المعتاد من المخيط وغيره ليذكر المعاد، والاندراج في الأكفان وتعظيم شعائر الله في تلك البقاع، وإظهار الانقياد من العبد لما يعلم حقيقته كرمي الجمار»، «والسعي بين الصفا والمروة، والوقوف على بقعة خاصة من سائر البقاع...»[1].

ويطرد القرافي قاعدة التعليل على كل ما هو تعبّدي، كما فعل في تعليل مشروعية العدد في كفارة اليمين، في قوله تعالى: ﴿**فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة**﴾[2]

فقد ذهب الجمهور إلى عدم جواز إطعام جملة الطعام لمسكين واحد خلافا لأبي حنيفة، وقد وافق القرافي رأي الجمهور معللا ذلك بقوله: «ولأنه يتوقع في العدد ولي تستجاب دعوته، وبعين أن تحفظ بنيته مالا يتوقع في الشخص الواحد، فهذه المصالح هي الموجبة لتصريح الشرع للعدد»[3].

وكذا نرى ابن القيم الذي بالغ في تعليل العبادات، فيبيّن العلّة في مشروعية غسل أعضاء الوضوء واختصاصها بها دون سائر الأعضاء [4]. وكذا علل إيجاب الشارع للغسل من المني دون البول[5]. وكذا أظهر الحكمة من التفريق بين بعض مقادير الزكاة[6] وغيرها من أحكام العبادات.

وهكذا نجد القرافي وكلّ من كان على رأيه من العلماء يعلل الأحكام الشرعية ويجعلها قابلة للتعدية والقياس عليها، وفي كتابه الذخيرة يعطي القرافي

---

(1) القرافي، الذخيرة، 134/3.
(2) المائدة، الآية: 89.
(3) القرافي، الذخيرة، ط1، 1991، 68/4 .
(4) ابن القيم، أعلام الموقعين، 76/2-77.
(5) ابن القيم، أعلام الموقعين، 48/2-49.
(6) ابن القيم، الأعلام الموقعين، 90/2-93.

نماذج كثيرة من الفروع الفقهية في باب العبادات وعللها واعتمد فيها القياس، خاصة ما تعلق منها بالصلاة-التي هي أكثر الشعائر تعبّدا- وكذا الزكاة، ولم يكن في ذلك مبتدعا وإنما سار في ذلك على نهج من سبقوه من أئمة الفقهاء، كالإمام مالك وابن القاسم وابن حبيب وغيرهم... كما أنّه لا يكتفي ببيان مذهب المالكية في جريان القياس في العبادات، وإنما يستدّل في ذلك أيضا بمذهب الشافعية وغيره.

مثال ذلك ما فعله في تعليل تقديم المضمضة والاستنشاق عن باقي الواجبات في الوضوء[1]، وكذلك قياسه عدم وجوب الترتيب بين الأعضاء على العضو الواحد بجامع أن الآية إذا دلت على حصول الطهارة في العضو الواحد في الجملة فعدم الترتيب في الأعضاء أولى[2].

وكذا في المسح على الجبائر حيث قاسها على المسح على الخفين بجامع الضرورة، وبطريق الأولى لزيادة الشدة، لأنه يرى الأحاديث في هذا الباب واهية، فيقول: «وإذا جاز المسح لضرورة البرد، فأولى الجراح»[3].

وفي التيمم مثلا، يذكر القرافي أن من أسباب مشروعيته، الخوف من تأخير البرء وأنه ضرر على المريض، وقاسه على توقع حدوث المرض، فقال: «فيكون منفيا-أي تأخر البرء والضرر- قياسا على توقع المرض»[4].

وفي الأذان يستدل بقول الإمام مالك في المدونة: «لا يؤذن قاعدا ولا من عذر إذا كان مريضا يؤذن لنفسه»[5] في بيان جريان القياس في ذلك، فقاسه

(1) القرافي، الذخيرة، 277/1.
(2) القرافي، الذخيرة، 279/1.
(3) القرافي، الذخيرة، 317/1.
(4) القرافي، الذخيرة، 340/1.
(5) الإمام مالك، المدونة الكبرى: ويليها مقدمات ابن رشد، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1994، 158/1.

على الإقامة والخطبة فقال: «وجه الأول الاتباع للسلف، والقياس على الإقامة والخطبة»[1].

كما قاس صلاة العيدين في عدم القضاء على سائر المقضيات والقياس على الجمعة بجامع الخطبة أو إظهار الشعائر[2].

وحكى القرافي في صلاة الكسوف رأي المالكية والشافعية في جواز القياس فيها، مستدلا بما رواه ابن القاسم، أن وقتها وقت العيدين قياسا عليهما، وعلى الاستسقاء، بجامع كون هذا الوقت ليس بشيء من الفرائض[3] كما روى قول الشافعي أن وقتها لغروب الشمس، لعموم الحديث: «**فإذا رأيتم ذلك فأفزعوا إلى الصلاة**»[4]، وقياسا على الجنازة[5]، وغيرها من الفروع الفقهية الخاصة بالصلاة وهي كثيرة في الذخيرة.

وفي باب الزكاة، يذكر القرافي بسبب مشروعية زكاة الفطر معللا له يقول: «وقد اعتبر الشرع فيه أمرا وهو الوقت وفي تعيينه أقوال، وأمورا خاصة، وهي القرابةوالملك والنكاح، ولمّا كانت الثلاثة أسبابا للنفقات كانت أسبابا للزكوات عن المنفق عليه، بجامع تحمّل الحق المالي...»[6].

كما احتج على كون الزكاة تؤخذ من كل ما يقتات منه، ولا ينحصر ذلك في الأصناف التي ذكرت في الحديث وهي القمح والشعير والثمر والأقط، معتمدا في ذلك على القياس، فقال: «لنا أن تعديد هذه الأمور لا يمنع من قياس غيرها عليها، إمّا لأن هذا من مفهوم اللقب الذي هو أضعف المفهومات العشرة،

---

(1) القرافي، الذخيرة،تحقيق محمد سعيد أعراب، 49/2.
(2) القرافي، الذخيرة، 424/1.
(3) القرافي، الذخيرة، 427/2.
(4) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الكسوف، باب الصلاة في كسوف الشمس، بيروت، دار الفكر، 23/2. وباب لا تكسف الشمس لموت أحد، 30/2.
(5) القرافي، الذخيرة، 427/2-428.
(6) القرافي، الذخيرة، 167/3.

فيقدم القياس عليه، أو القياس على باب الربا»[1].

ويؤكد على إعمال القياس في زكاة الفطر بقوله صلى الله عليه وسلم: «**أغنوهم عن الطلب في هذا اليوم**»[2]، فذكر القرافي أن المقصود من زكاة الفطر-كما ذكره غيره من العلماء- إنما هو إغناء الفقير عن الطلب، فقال: «وهم إنما يطلبون القوت، فوجب أن يكون هو المعتبر»[3].

هذا وغيرها من الفروع الفقهية الكثيرة في باب العبادات، التي احتج بها القرافي وغيره من العلماء على التعليل وجواز القياس فيها، وهو دليل على أن العبادات كغيرها من الأحكام الشرعية، تعتبر فيها المصالح ويمكن فيها التعدية والقياس عليها، وليس أدلّ على ذلك من نصوص القرآن الكريم، الذي خصّ العبادات بالذات من صلاة وزكاة وصوم وحج، بذكر وجه المصلحة المشتملة عليها وإن كان من باب الإجمال، تاركا بيان المصالح الأخرى في تفاصيلها ومسائلها إلى أفهام العلماء وما تفطنوا إليه منها.

وإن كان الأصل في العبادات هو الامتثال لله تعالى، ولو لم يظهر وجه المصلحة فيها أحيانا، إلاّ أنه موجود، ولذلك فهي أحكام معللة في أصلها وغير معللة في أكثر تفاصيلها، وذلك راجع لكونها صلة بين الخالق والمخلوق، ومن ثمّ فطبيعة هذه العلاقة أنها تقوم على الامتثال والطاعة، وليس على تحصيل المصالح، ولذلك فهذه العلاقة لا تتغير بتغير الأزمنة والظروف باستثناء الزكاة التي تشتمل على الجانب الاجتماعي والاقتصادي المالي، بالإضافة إلى الجانب التعبّدي، الأمر الذي جعلها ليست عبادة محضة، يمكن الالتفات إلى المعاني والعلل فيها، فجاز فيها التعدية والقياس.

---

(1) القرافي، الذخيرة، 167/3 .

(2) الحاكم، المستدرك، وقال صحيح عن شرط البخاري ووافقه الذهبي، 409/1. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ط العثمانية، 186/4. الزيلعي، نصب الراية، 432/2.

(3) القرافي، الذخيرة، 168/3.

أمّا المعاملات والعادات، فأحكامها متغيرة بتغير الزمان والأحوال والظروف ومن ثمّ، توسّع الشرع في بيان عللها ومصالحها للناس، وقد شرع أحكامها مجملة تاركا لهم الاجتهاد في جزئياتها وتفاصيلها، بحسب تغيّر أحوالهم وأزمانهم[1].

ومع ذلك هنالك من ينكر التعليل في العبادات ووجود المناسبة فيها أيضا وإن وجد فيها شيء من ذلك فالوقوف عنده لازم لا تعدية ولا قياس، واصفا هذا الرأي بأنه قرار العلماء[2]، في حين قد تتبعنا آراء العلماء، وبخاصة أقوال القرافي وغيره من المالكية وحتى المذاهب الأخرى، على عكس ذلك. بل وحتى من أنكر التعليل في العبادات نجده قد قال بالتعليل في بعض مسائل العبادات، فالشاطبي مثلا، وقد رأيناه ينكر على معللي العبادات، إلاّ أنّه في موافقاته نجده لم ينكر ذلك جملة وتفصيلا، وكأنه يتناقض فيما ذهب إليه من عدم التعليل في العبادات، وذلك عند تعليله بالمناسب في الصلاة، وهو أن للصلاة علل ومقاصد أصلية وتبعية[3].

بل إن الأحكام التي تعتبر أكثر تعبّدية من غيرها، كالمقدرات والتحديدات، مثل عدد الركعات في الصلاة، وتحديد أوقات العبادات كالصلاة والصوم والحج، وكذا المقدرات في الحدود والعدد والفروض والأنصبة في المواريث وغيرها نجد الشاطبي-رحمه الله- -وهو من أنكر التعليل في العبادات- يعترف بوجود وجه من وجوه المصالح في هذه الأحكام كغيرها من العادات أو المعاملات، ويعلل له بالانضباط فيقول: «وأمّا العاديات وكثير من العبادات أيضا، فلها معنى مفهوم، وهو ضبط وجوه المصالح، إذ لو ترك

(1) محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام ، ط2، بيروت دار النهضة العربية، 1981، ص305.
(2) محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، ص 143.
(3) الشاطبي، الموافقات، ص 445-447.

والنظر، لانتشر ولم ينضبط، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي، والضبط أقرب إلى الانقياد وما وجد إليه سبيل، فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة لا تتعدى، كالثمانين في القذف، والمائة وتغريب العام في الزنا على غير إحصان، وخص قطع اليد بالكوع...»[1].

رابعا: الأحكام الشرعية تعبدية من جانب ومعللة من جانب آخر:

وعليه-كما قال الشاطبي نفسه- فهذه الأحكام التي يقال عنها تعبدية –أو الأكثر تعبّدية- لاشتمالها على هذه المقدرات والتحديدات وبعد العقل عن إدراك معناها، ومع ذلك فهي ليست خالية من المصالح بل إن في تشريعها مصالح دنيوية وأخروية، فالإضافة إلى مصلحة التدريب على الانقياد والطاعة والخضوع لله تعالى، فهي ترمي إلى تنظيم حياة الناس وضبط أمورهم حتى لا تعمّها الفوضى.

كما أنّ الأحكام الأخرى، من معاملات وعادات، مع أن الأصل فيها هو التعليل وإدراك وجوه المصالح التي بنيت على تحصيلها، إلاّ أننا نجد أن بعضا من هذه الأحكام يصنّف في التعبّدي من جهة ثانية، كالمسائل التي لا تتعلق بالعباد، وإنما هي خالص لله تعالى «وليس للعباد حق إسقاطه»[2]، فهذه الأحكام وإن كانت من جهة معللة ومعقولة المعنى، لاندراجها في باب المعاملات وما تشتمل عليه من مصالح، إلاّ أنها من جهة أخرى، ومن جانب معيّن تعتبر تعبدية، كحرمة الربا وإن تراضي الطرفان، ودفع المهر ولو يسيرا ولو تنازلت عليه المرأة، ولزوم العدّة ولو للمتبرئة والعاقر... وهكذا تماما كما نلحظه في باب العبادات، من وجود مصالح فيها وإن تدرك بعضها ويقصر العقل عن إدراك بعضها الآخر، كما قال علي رضي الله عنه في طريقة المسح على

(1) الشاطبي، الموافقات، ص 388.
(2) القرافي، الفروق، 350/1.

الخفين كونه واجبا أعلى الساق ومندوبا أسفله: «لو كان الدين بالرأي، لكان أسفل الخف، وأولى بالمسح من أعلاه وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر خفيه»[1].رغم أدراك العقل لحكمة المسح على الخفين عموما، وكذا مناسك الحج، وما نصّ القرآن الكريم فيه من منافع ومصالح، إلا أن بعضها يبقى تعبّديا، شرّع الله فيه مصالح استأثر تعالى بالعلم بها، وقصر العقل عن إدراكها، كتقبيل الحجر الأسود، وقول عمر رضي الله عنه: «أم والله، لقد علمت أنك حجر، ولولا أنّي رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلّك ما قبلتك»[2].

والخلاصة المنهجية التي نخلص إليها، أنّ كل الأحكام الشرعية معللة، فهي شرعت لمصالح العباد في العاجل والآجل، لقاعدة "الشرع في رعاية المصالح"، وأنّ هذه القاعدة مطردة في جميع مجالات التشريع من عبادات ومعاملات جملة وتفصيلا، وأنها في مجموعها لا تخلو من التعبّد والتعليل في آن واحد، وأنّ ما عدّ تعبّديا محضا كالعبادات، إلاّ ووجد فيه أحكام معللة، وكذا ما قيل عنه معللا كالمعاملات إلاّ ولوحظ فيه أحكام تعبدية ولو كان ذلك قليلا، والقائلون بالتعليل متفقون على ذلك فالغزالي يشير في شفائه إلى أن مبنى العبادات على الاحتكامات وهو ما خفي علينا وجه اللطف فيه[3]، ورأينا العز بن عبد السلام، يجعل المشروعات على ضربتين:

الأوّل: ما يظهر لنا أنه جالب لمصلحة أو دارئ لمفسدة ويعبّر عنه

---

[1] أبو داوود، السنن، كتاب الطهارة، باب كيف المسح، 1/ 42. والدار قطني، السنن، كتاب الطهارة باب ما في المسح على الخفين من غير توقيت، 204/1. البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الطهارة باب الاقتصار بالمسح على ظاهر الخفين، 491/1.

[2] مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب استحباب تقبيل الحجر الأسود في الطواف، ح(1270)، 925/2.

[3] الغزالي، شفاء الغليل، ص 204.

بمعقول المعنى[1].

الثاني: منها عالم لم يظهر لنا جلبه لمصلحة أو درؤه لمفسدة ويعبّر عنه بالتعبّد[2].

وابن القيم الذي بالغ في تعليل العبادات يعترف هو أيضا بوجود حكم وأسرار في أحكام العبادات لا تهتدي العقول إلى إدراكها على وجه التفصيل وإن أدركتها جملة[3].

وكذا القرافي الذي كان شديد الانتصار لمذهب التعليل على سائر أحكام الشريعة، نجده من جهة ثانية يعترف هو الآخر بخفاء بعض المصالح في بعض الأحكام وعدم إدراك العقل لها، مع وجودها فيها وهو معنى التعبّد عند هؤلاء جميعا، إذ خفاء وجه المصالح في الأحكام وتعذّر معرفتها لا يعني عدم وجودها أصلا، فهو إذن يقر بخفاء هذه المصالح في جانب الأحكام وظهورها في جانب آخر، فيقول في الحدود أنها «معقولة المعنى من جهة أصولها، وتعبّدية من جهة مقاديرها» [4].

وقد رأيناه وهو يفرّق بين التعبّدي المحض وغيره من الأحكام، يؤكدّ أنّ المعاملات وهي معقولة المعنى، لها جانب آخر غير معقول المعنى فيكون تعبّديا، وخاصة ما كان حقّا خالصا لله تعالى وليس للعبد حق إسقاطه ولا التنازل عنه.

وحتى الشاطبي، الذي قرر أن الأصل في العبادات التعبّد وفي المعاملات التعليل والالتفات إلى المعاني، يعترف أيضا أن العادات (أي المعاملات) فيها

(1) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، 28/1.
(2) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، 28/1.
(3) ابن القيم، أعلام الموقعين، 107/2.
(4) القرافي، الذخيرة، 207/5.

الجانب التعبّدي، حتى وإن لم يقصد بذلك ما تقرر آنفا من أن أحكام الشريعة كلها معللة وإن ظهرت في بعضها المصلحة وخفيت في بعضها الآخر، ولكنها موجودة، وإنما ليؤكدّ أن كل الأحكام ترجع أولا وآخرا إلى التعبّد وهو الغالب فيها وإن وجد فيها ما هو معلل فهو قليل لا ينظر إليه، فيقول إنه إذا تقرر أن الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني، فإذا وجد فيها التعبّد، فلابدّ من التسليم والوقوف مع المنصوص، كطلب الصداق في النكاح،والذبح في المحلّ المخصوص في الحيوان المأكول، والفروض المقدرة في المواريث، وعدد الأشهر في العدد الطلاقية والوفوية، وما أشبه ذلك من الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية حتى يقاس عليها غيرها[1].وغيره من الأمثلة التي ذكرنا من قبل والتي يؤكد فيها الشاطبي، على تعليل الأحكام تعليلا عاما- أي كون أحكام الشريعة وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل-لا خاصا وهو التعليل القياسي، ولكن مع ذلك، فقد اعترف هو نفسه بوجود جانب التعبّد حتى في أكثر الأحكام تعليلا وهي المعاملات، وإن قلّ، ووجود جانب التعليل في أكثر الأحكام تعبّدية وهي العبادات وإن ندر، وأنّ العبرة بالغالب لا الاستثناء، ممّا يؤكد لنا أنّ الأحكام الشرعية، كلّها لا تخلو من الجانب التعبّدي من جهة كونها وضعت للاتباع والخضوع لله تعالى، بالطريقة الشرعية المرادة منه تعالى، ومن جهة ثانية هي معللة فيما أدركت العقول علته وأمكن تعدية علته، ولا يهمّ بعد ذلك، إن ندر ذلك أو جرى فيها مجرى الغالب.

(1) الشاطبي، الموافقات، ص 387-388.

الخاتمة:

وممّا سبق نصل إلى نتيجة وهي: أن أحكام الشريعة كلها معلّلة في أصلها، تعبدية في أكثر تفاصيلها، وأنّ الأصل فيما أورده العلماء تحت أبواب العبادات فيما خفيت الحكمة منه-وإن كانت موجودة- ولم يعقل معناه، ولم يتعلق بالعباد، وعلم كونه للتعبّد، فذلك يجب التسليم به والرضا، ليقيننا بعدل الله تعالى في تشريعه وما علمنا فيه الحكمة وأدركت عقولنا وجه المصلحة والعلة فيه اعتبرناه ونشأت عنه الأحكام، وأنّ الأصل فيما ورد تحت أبواب المعاملات، هو الدوران مع العلل والمقاصد، إلا مالا يعقل معناه ممّا قصرت عنه أفهام المستنبطين أو عقل معناه ثمّ دلّت النّصوص على أنه ليس للعباد حق إسقاطه أو التنازل عنه، فيكون من جملة التعبّد المحض.

وهذا لا يعني قصر الهمم ومنعها من البحث عمّا خفي علينا من العلل والمصالح فيه، ولكن دون تكلّف أو مبالغة قد يؤديان إلى الاتيان بالغرائب والعجائب، فإذا غلب على ظن الفقيه أن حكما ما شرع من أجل مقصد معين، وليس المقصود منه التعبّد المحض، فإنّ عليه أن يدير الحكم مع هذا المقصد، لعلمه أن أحكام الشريعة مبناها على المصالح والحكم، وما هو إلاّ كاشف لهذه الأحكام بما تبين له من مصالح وعلل، ولعلمه أيضا أنّه "حيثما كانت المصلحة فثمّ شرع الله". وليقينه أنّ «هذه الشريعة عدل كلها، ورحمة كلها ومصالح كلها، وحكمة كلها»[1].

[1] ابن القيم، أعلام الموقعين، 3/3.