



وزارة التعليم العالي

جامعة دمشق

كلية الشريعة

قسم الفقه الإسلامي وأصوله

الحكم التعبدية وأثره في الفقه الإسلامي

"دراسة تأصيلية تطبيقية"

بحث أعدّ لنيل رسالة الماجستير في الفقه الإسلامي وأصوله

إعداد الطالب:

محمد جمال بادنجكي

إشراف الدكتور:

حسن الجمعة المحمد موسى

للعام الدراسي: ٢٠١٨ - ٢٠١٩



وزارة التعليم العالي

جامعة دمشق

كلية الشريعة

قسم الفقه الإسلامي وأصوله

الحكم التعبدية وأثره في الفقه الإسلامي

"دراسة تأصيلية تطبيقية"

بحث أعدّ لنيل رسالة الماجستير في الفقه الإسلامي وأصوله

إعداد الطالب:

محمد جمال بادنجكي

إشراف الدكتور:

حسن الجمعة المحمد موسى

للعام الدراسي: ٢٠١٨ - ٢٠١٩



وزارة التعليم العالي

جامعة دمشق

كلية الشريعة

قسم الفقه الإسلامي وأصوله

نتيجة الحكم على رسالة ماجستير

استناداً إلى قرار مجلس البحث العلمي والدراسات العليا رقم (370) تاريخ 2019/11/4م القاضي بتشكيل لجنة الحكم على رسالة (الماجستير) في الفقه الإسلامي وأصوله التي تقدم بها الطالب: محمد جمال بادنجي

بعنوان: الحكم التّعبدّي وأثره في الفقه الإسلامي - دراسة تأصيلية تطبيقية

وبعد المناقشة العلنية التي تمت يوم الاثنين في 2020/2/3م

اجتمعت لجنة الحكم على الرسالة والمكونة من:

..... مناقشاً

1- أ.د: حمزة حمزة

..... مناقشاً

2- د: غيداء المصري

..... مشرفاً

3- د: حسن الجمعة المحمد موسى

وبعد المداولة أوصت اللجنة بمنح الباحث درجة الماجستير في كلية الشريعة/ قسم الفقه الإسلامي وأصوله

عميد كلية الشريعة

الدكتور بدیع السيد اللحام

الإهداء

- إِلَيْكَ يَا مَنْ رَبَّيْتَنِي عَلَى فِطْرَةِ الْإِسْلَامِ...

أُمَامَهِ رَحِمَكَ اللَّهُ

- إِلَيْكَ يَا مَنْ زَرَعْتَ فِيَّ حُبَّ الْعِلْمِ وَالصَّبْرِ عَلَى طَلَبِهِ...

وَالَّذِي حَفِظَكَ اللَّهُ

- إِلَيْكَ يَا حَسَنَةَ الدُّنْيَا: مَوَدَّةً... وَسَكِينَةً... وَرَحْمَةً...

زَوْجَتِي رِعَاكَ اللَّهُ

- إِلَيْكُمْ يَا مَنْ حَبَّكُم يَجْرِي فِي عُرُوقِي وَيُلَهِّجُ بِذِكْرَاهُمْ فُؤَادِي...

أَوْلَادِي: عَبْدُ الْغَنِيِّ وَجُدِي وَجَنَى وَرَأْيِ حِمَاكُمُ اللَّهُ

إِلَى هَؤُلَاءِ جَمِيعاً أَهْدِي هَذِهِ الرِّسَالَةَ

الشكر والتقدير

أحمد ربي وأشكره أن حباني بنعمة طلب العلم الشرعي، ووفقني إلى إتمام هذا البحث.
وانطلاقاً من حديث النبي ﷺ: « من لم يشكر الناس لم يشكر الله »، فإنني أتقدم بوافر
الشكر لجامعتي العريقة جامعة دمشق، ممثلة في كلية الشريعة التي يسر الله عز وجل لي
فيها طلب العلم، والجلوس بين يدي العلماء فيها، وأخص بالشكر قسم الدراسات العليا،
وأسأله سبحانه وتعالى أن يجزي القائمين عليه خير الجزاء.

كما أشكر فضيلة الدكتور حسن الجمعة المحمد الموسى، أستاذ الفقه والأصول بكلية الشريعة
- جامعة دمشق، الذي أشرف على رسالتي هذه، ولم ييخل علي في علمه وملاحظاته، فكان
لي خير معين ومرشد ناصح.

كما أتقدم بالشكر إلى كل من أفاداني وأعانني من أساتذتي وزملائي على إنجاز هذا البحث.

الحمد لله تعالى حمد الشاكرين، والصلاة والسلام على سيد الأنبياء وخاتم المرسلين
سيدنا ومولانا محمدٍ وعلى آله وصحبه الطيّبين الطّاهرين، وعلى من تبعهم بإحسانٍ إلى
يوم الدين، وبعد:

مدخل إلى الموضوع:

إنّ علم الفقه في الشريعة من أشرف العلوم، فإنّ له فيه لحظوةً، وإنّ له لمرتبةً
كانت جديرة أن تكون مما يسعى إليه الإنسان، ولأجل هذا تسارعت همم السلف الصالح
من عهد الصحابة فمن بعدهم إلى تحصيل هذا الأمر المهمّ، مع بذل النية الخالصة
الموافقة لسنة النبي صلى الله عليه وسلم، ثم بالجدّ والمثابرة وثني الركب في مجالس العلم،
مع ما يشوب ذلك من سهرٍ وتعبٍ، وهجر أوطانٍ.

غير أن العاقبة حلوة المذاق، طيبة الرائحة، حتى لقد كان من ثمارها انتشار الفقه
وذيوعه في أرجاء المعمورة، وكثرت المصنفات فيه، وإقبال الناس على معرفة أحكامه،
ودراسة مسائله.

والناظر في مصنفات الفقهاء يجد أنّهم يشيرون إلى نوعين مختلفين من الأحكام
الفقهية:

الأول: هو الحكم المعلّل، وهو ما كان معقول المعنى، بيّن المقصد على وجه
القطع واليقين، بحيث يمكن للمجتهد أن يستخرج من هذا المقصد علّةً مناسبةً ضابطةً
يدور معها الحكم حيث دارت.

ومن أمثلة هذا النوع من الأحكام: إباحة البيع والشراء ضمن ضوابط شرعية
معروفة يتحدث عنها الفقهاء، تيسيراً على الناس، وتلبية لحاجات الإنسان المادية في حياته
الدنيوية.

الثاني: هو الحكم التعبدى، وهو الحكم الشرعى الذى خفيت علته، ولم يعلم المجتهد الحكمة الخاصة منه على وجه القطع واليقين، حتى وإن أدرك حكمته العامة على وجه الإجمال.

ومن أمثلة ذلك: الحدود التى وضعها الشارع الحكيم فى العبادات الشعائرية أو العادات العامة كأعداد الصلوات، والركعات، وأنصبة الزكاة، وتخصيص الصوم بشهر رمضان دون غيره من الشهور، ومحظورات الإحرام، ومواقيت الحج المكانية والزمانية، وغيره كثير.

وقد حظى الحكم المعلل باهتمام العلماء، وأشبعوه تأصيلاً وتدقيقاً وتحقيقاً، يشهد لذلك باب القياس فى علم الأصول.

بينما لم يحظَ الحكم التعبدى عند العلماء عنايةً مكافئةً لأهميته - فيما أعلم - اللهم إلا إشارات قليلة متناثرة فى بحث مجالات القياس، أو العلة القاصرة، أو أثناء العجز عن تعقل حكمة بعض الأحكام، فيقال حينئذٍ: إن الحكم تعبدى، أو توقيفى، أو غير معقول المعنى، وما شابه هذه المصطلحات.

فدار فى خَلدى أن أجعل الحكم التعبدى عنوان رسالتى لمرحلة الماجستير، فأوحشتنى قلة الدراسات الموجودة فيه، ولكننى استعنت بالله ثم عقدت العزم على المضي فى دراسته تأصيلاً وتطبيقاً، ليخرج للعيان واضح الصورة، محلاً للإفادة منه إن شاء الله تعالى.

أولاً: أهمية الموضوع:

لا شك أن دراسة الحكم التعبدى لها أهمية كبرى فى الدراسات الفقهية، وتظهر هذه الأهمية من خلال نقاط متعددة، منها ما يأتى:

١- أن فيه إيضاحاً لحقيقة الأحكام التعبدية وأثرها وطرق معرفتها، وغير ذلك من الجوانب التى توضح ماهية الحكم التعبدى، والروابط التى تربط بين الأحكام التعبدية كافة.

٢- لقد كثرت في عصرنا الحاضر الدعوات إلى الاهتمام بإعادة قراءة الأحكام الفقهية من جديد، ومن غير تفريق بين الأحكام المعللة التي تدور مع عللها وجوداً وعدمًا، والتي تخضع لظروف وأحوال معينة، وبين الأحكام التعبدية التي لا تخضع للنظر والاجتهاد لغياب عللها، حتى وإن تغيرت هذه الظروف وتبدلت هذه الأحوال.

لقد دعا إلى ذلك الكثيرون من المفكرين والباحثين والصحفيين، ولهذا جاءت هذه الدراسة لتسلط الضوء على مثل هذه الدعوات وتفنّدها، حتى لا تختلط الأمور، فيكون ذلك ذريعةً يُتوسل بها إلى إهمال النص والغائه، وهدم الشريعة، وإحلال الأفكار الحديثة محلّها.

٣- اشتماله على دراسة قسطٍ من الأحكام الشرعية، وهي الأحكام التعبدية التي لم تُعلم عللها أو المعاني التي من أجلها شرعت تلك الأحكام.

٤- اشتماله على دراسة عدد من المسائل والأحكام الفقهية التي اختلف العلماء في كون الحكم فيها تعبدياً فلا مجال للقياس فيها، أو غير تعبدية فيدخلها القياس، ويمكن الاجتهاد فيها لكون الحكم فيها معللاً.

ثانياً: أسباب اختيار الموضوع:

ما دفعني إلى اختيار هذا الموضوع هو ما يأتي:

١- أهمية هذا الموضوع، فإن الأمور السابقة جميعاً كانت من دواعي اختياري لهذا الموضوع.

٢- أن هذا البحث يحتاج فيه إلى الرجوع إلى كثير من المراجع والمصادر في شتى العلوم الشرعية كالأصول والفقه وعلم المقاصد الشرعية، وفي هذا نفع كبير للباحث وإثراء لموضوع البحث.

ثالثاً: الأسئلة الرئيسة للبحث:

يحاول البحث الإجابة عن الأسئلة الآتية:

١ - ما هو مفهوم الحكم التعبدى؟

٢- ما طرق معرفة الحكم التعبدى؟

٣ - ما هي المجالات التي يدخلها التعبد؟

٤ - هل للأحكام التعبدية مقاصد وحكم؟ أم أنّ اختبار طاعة المكلفين هو المقصد الوحيد لها؟

٥- قام كثير من علمائنا قديماً وحديثاً بتعليل الأحكام التعبدية وتقصيدها، كالدهلوي والغزالي وابن القيم وغيرهم، فما مشروعية هذا العمل الذي قام به هؤلاء العلماء؟ وما هي الضوابط التي تضبط هذه العملية؟

٦- ما هي الآثار المترتبة على تعبدية بعض أحكام الشريعة؟

٧- ما هي أهم المسائل التطبيقية للأحكام التعبدية في الفقه الإسلامي؟

رابعاً: الجهود السابقة:

على الرغم من أهمية الحكم التعبدى في الدراسات الأصولية والفقهية، إلا أن دراسات العلماء وجهودهم غير موسّعة في هذا النوع من الأحكام بما يتناسب مع أهميته ودقته في الأحكام الفقهية، فقد كان الاهتمام منصباً على الحكم المعل في المقام الأول، ولم يكن الحديث عن الحكم التعبدى إلا قليلاً في باب القياس، ومن ذلك ما يأتي:

١- ما كتبه السرخسي في كتابه (الأصول) حيث أشار إلى الموضوع في باب أقسام الأحكام وأسبابها وعللها وشروطها وعلاماتها، وذكر فيه ما هو تعبدى من الأحكام الشرعية، وبين أحكامه، إلا أنه لم يستوعب كافة جوانب الموضوع الضرورية لضبط مفهوم الحكم التعبدى وما يتعلق به من خصائصه وطرق معرفته وغيرها، الأمر الذي ستحاول هذه الدراسة استكمالها إن شاء الله تعالى.

٢ - ما كتبه الشاطبي في كتابه (الموافقات في أصول الشريعة)، حيث تطرّق للموضوع تحت المسألة الثامنة عشرة في كتاب المقاصد، فذكر تعريفاً للتعبّد، وقال: "إن الحكمة العامة من التعبّد هي الانقياد لأوامر الله تعالى وإفراده بالخضوع والتعظيم لجلاله والتوجه إليه"، وبيّن أن الشريعة تدور على التعبّد في باب العبادات، فكان أصلاً فيها. إلا أنه لم يتناول في دراسته مفردات أخرى من جوانب الموضوع، كأثر اختلاف الفقهاء في تعبّدية حكم ما أو عدم تعبّديته في الفروع الفقهية، وغير ذلك.

وأما العلماء المعاصرون فقد كانت لهم دراسات أوسع للحكم التعبّدي، وبحث كثير من مسائله، ومن هذه الدراسات:

١ - ما كتبه الشيخ ابن عاشور في كتابه: (مقاصد الشريعة الإسلامية)، تحت عنوان: تعليل الأحكام الشرعيّة وخلوّ بعضها عن التعليل، وهو المسمّى بالتعبّدي.

فقسّم الشيخ الأحكام إلى قسم معلّل لا محالة، وقسم تعبّدي محض، وقسم متوسط بين القسمين. ودعا إلى تعليل الأحكام جميعاً، وقال: "وكان على أئمة الفقه ألا يساعدوا على وجود الأحكام التعبّدية في تشريع المعاملات، وأن يوقفوا بأن ما ادعي التعبّد فيه إنما هو أحكام قد خفيت عللها أو دقت..".

وكانه -رحمه الله- نفى التعبّد في المعاملات مطلقاً، فأردت دراسة هذه المسألة بشيء من التفصيل بغية الوصول إلى وجه الحق فيها.

٢ - وممن قام بدراسة الموضوع أيضاً من المعاصرين: عبد الله يحيى الكمالي، وذلك في كتابه: (الشريعة الإسلامية وفقه الموازنات)، حيث أشار إلى الحكم التعبّدي عند حديثه عن التعليل، وبيّن المقصود بالتعبّدية، وأشار إلى مجالاتها عموماً، إلا أنّ دراسته مختصرة جداً، كما أنه لم يستوعب فيها الجوانب المطلوب استيعابها، مما سيرد في هذه الدراسة.

٣- ومن هذه الدراسات التي اطلعت عليها مختصر رسالة ماجستير نوقشت سنة: ٢٠٠٦م، في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، تحت عنوان: (الحكم التعبدية في البحث الأصولي: دراسة تحليلية)، من إعداد الطالب: ماجان مينغ محمد يوسف، وإشراف الدكتور: صالح قادر الزنكي، إلا أن هذه الرسالة عليها عدة ملاحظات، منها:

أولاً: عدم توسع الباحث في دراسة هذا النوع المهم من الأحكام الشرعية، وقلة حجم المادة العلمية المعروضة في رسالته، على الرغم من كثرة الأفكار والعناوين التي كان من الممكن أن يسلط عليها الضوء بالبحث والدراسة فيها.

ثانياً: إغفال جوانب مهمة في الموضوع كمقاصد التكليف بالحكم التعبدية وطرق معرفته، وغير ذلك.. مما سيرد في هذه الدراسة إن شاء الله.

ثالثاً: أنها تقتصر على الجانب النظري في موضوع الحكم التعبدية دون الجانب التطبيقي، فأردت بيان الأثر الفقهي المترتب على هذا الحكم، وذلك من خلال عددٍ لا بأس به من المسائل الفقهية المتفرقة في العبادات والمعاملات.

٤- ومن هذه الدراسات: رسالة ماجستير نوقشت عام ٢٠١٠م، في جامعة الجزائر، بعنوان: (قاعدة التعبد والتعليل في الأحكام الشرعية وتطبيقاتها الفقهية)، من إعداد الطالب: عبد الباسط بن عيسى، وإشراف الدكتورة: نصيرة دهينة، ومن أهم الملاحظات على هذه الدراسة:

أولاً: الاكتفاء بعرض بعض المسائل الخلافية بين علماء الأصول دون تحرير الأقوال فيها، وبيان أدلتها ومناقشتها، كما في مسألة التعليل الأصولي التي أوردها الباحث في رسالته.

ثانياً: إغفال مسائل مهمة في موضوع الحكم التعبدية، مما سيرد في هذه الدراسة. وبعد أن اخترت موضوع الدراسة، وأعددت خطة البحث وقدمتها للجنة، عثرت على دراسة بعنوان: (الحكم التعبدية دراسة أصولية تطبيقية)، وهي رسالة ماجستير نوقشت

عام ٢٠١٥م، في جامعة أم القرى في المملكة العربية السعودية، من إعداد الطالب: سنغاري سياكا، وإشراف الدكتور: علي الحمادي، وهذه الدراسة على الرغم من أهميتها، إلا أن عليها ملاحظات عدة، منها:

أولاً: توسع الباحث في جوانب بعيدة عن موضوع التعبد، كالتعليل الكلامي.

ثانياً: اقتصر الباحث في الجانب التطبيقي من الرسالة على المسائل الفقهية التعبدية القديمة دون المعاصرة.

ثالثاً: إغفال جوانب مهمة في موضوع الحكم التعبدية، مما سيرد في هذه الدراسة إن شاء الله.

خامساً: منهج البحث:

سأعتمد في هذا البحث المنهج التحليلي بالإضافة إلى منهجين آخرين هما: المنهج الوصفي والمنهج المقارن.

وسألتزم في منهج العرض النقاط الآتية:

- ١ - التركيز على موضوع البحث وتجنب الاستطراد.
 - ٢ - الترجيح بين الأقوال الفقهية في الفصل التطبيقي لهذا البحث.
 - ٣ - عزو الآيات القرآنية إلى مواضعها، وتخرجها في متن البحث بذكر اسم السورة ورقم الآية.
 - ٤ - ضبط المشكل من الكلمات، ووضع أهم علامات الترقيم.
 - ٥ - وأما منهجي في وضع الحواشي فيتلخص بالنقاط الآتية:
- أولاً: عزوت نصوص العلماء وآراءهم لكتبهم مباشرة، ولم أعزُ بالواسطة إلا عند تعذر الأصل.

ثانياً: وثّقت الأقوال المنسوبة إلى المذاهب من الكتب المعتمدة في كل مذهب.

ثالثاً: إذا تعددت المراجع أو المصادر التي أحلت عليها، واتفقت على فكرة واحدة في المتن، فإنني ألتزم بترتيبها حسب تاريخ وفاة المؤلفين.

رابعاً: إذا اختلفت أقوال العلماء في مسألة فقهية ما فإنني أرتّب المراجع أو المصادر حسب أسبقية وجود المذاهب الفقهية الأربعة في تشريعنا الإسلامي، أي أبدأ بما ذكره الحنفية ثم المالكية ثم الشافعية ثم الحنبلية في المسألة، مع مراعاة ترتيب تاريخ وفاة المؤلفين ضمن المذهب الواحد في حال وجود أكثر من مرجع.

خامساً: تكون الإحالة إلى المصدر أو المرجع في حال النقل منه بالنص بذكر اسمه والجزء والصفحة، وفي حال النقل بالمعنى بذكر ذلك مسبقاً بكلمة (ينظر).

سادساً: عند ورود المصدر أو المرجع للمرة الأولى فإنني أكتفي بذكر اسم الكتاب وشهرة مؤلفه، وأترك بيان معلومات الكتاب إلى فهرس المصادر والمراجع.

سابعاً: الترجمة لجميع الأعلام الذين وردت أسماءهم في صلب هذا البحث، وقد ضمّنت الترجمة اسم العَلَم ونسبته مع ضبط ما يشكل من ذلك، وتاريخ وفاته، وشهرته، وأهم مؤلفاته، ومصادر ترجمته.

ثامناً: التزمت بتخريج الأحاديث النبوية من كتب الحديث والتخريج المعتمدة.

تاسعاً: شرحت المفردات الغريبة الواردة في المتن بالرجوع إلى كتب المعاجم.

سادساً: خطة البحث:

المقدمة: وفيها عرض أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والهدف منه، والجهود السابقة، ومنهج البحث، وخبطته.

الفصل التمهيدي: التعريف بالحكم الشرعيّ وبيان أقسامه الأساسية

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: تعريف الحكم الشرعيّ لغة واصطلاحاً

المبحث الثاني: بيان أقسام الحكم الشرعي الأساسية

الفصل الأول: تحديد ماهية الأحكام التعبدية

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الحكم التعبدي وبيان المصطلحات المرادفة له

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الحكم التعبدي

المطلب الثاني: بيان المصطلحات المرادفة للحكم التعبدي

المبحث الثاني: تحقيق القول في تضمن التعبديات للحكم الخاصة

المبحث الثالث: أقسام الحكم التعبدي

الفصل الثاني: الأحكام الشرعية من حيث التعليل والتعبد

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: التعليل مفهومه وأنواعه

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف العلة وبيان أنواع التعليل وأهميته وفوائده

المطلب الثاني: التعليل الكلامي حقيقته وأقوال العلماء فيه

المطلب الثالث: التعليل المقاصدي حقيقته وتطور نشأته ووظيفته

المطلب الرابع: مذاهب العلماء في التعليل الأصولي وأدلتهم

المبحث الثاني: الأصل في الأحكام من حيث التعليل والتعبد

المبحث الثالث: منهج العلماء عند تردد الحكم الشرعي بين التعليل والتعبد

المبحث الرابع: المفاضلة بين الحكم الشرعي المعلل والتعبد

الفصل الثالث: مواقع التعبد في أحكام الشريعة وأماراته

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: مواقع التعبد في أحكام الشريعة

المطلب الأول: المواقع التي تغلب عليها صفة التعبدية

المطلب الثاني: المواقع المتصفة بالمعقولية

المبحث الثاني: أمارات التعبد في أحكام الشريعة

الفصل الرابع: خصائص الأحكام التعبدية ومقاصدها

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: خصائص الأحكام التعبدية

المبحث الثاني: مقاصد الأحكام التعبدية

المطلب الأول: تعريف المقاصد وبيان أنواعها

المطلب الثاني: مشروعية البحث عن المقاصد الجزئية للأحكام التعبدية

المطلب الثالث: ضوابط البحث عن مقاصد التعبديات

المطلب الرابع: أعلام المقصدين وتجاربهم

المطلب الخامس: المقاصد العامة للتعبديات في حق المكلفين

الفصل الخامس: أثر الحكم التعبدية في الفقه الإسلامي

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: أثر الحكم التعبدية في مسائل العبادات

المبحث الثاني: أثر الحكم التعبدية في مسائل المعاملات المالية

المبحث الثالث: أثر الحكم التعبدية في مسائل المعاملات غير المالية

الخاتمة: يثبت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها في البحث، والخلاصات،

والتوصيات.

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين والحمد لله رب

العالمين.

الفصل التمهيدي

التعريف بالحكم الشرعيّ وبيان أقسامه الأساسية

ويدرس فيه مبحثان:

المبحث الأول: تعريف الحكم الشرعيّ لغة واصطلاحاً

المبحث الثاني: بيان الأقسام الأساسية للحكم الشرعيّ

الفصل التمهيدي

التعريف بالحكم الشرعي وأقسامه الأساسية

بما أن الحكم التعبدى قسم من أقسام الحكم الشرعي، فلا بد للباحث قبل التعرض لتعريفه وتحديد ماهيته، أن يبين تعريف الحكم الشرعي بشكل عام، ليكون ذلك مدخلاً للكلام عن الحكم التعبدى بصفة خاصة، وذلك على النحو الآتي:

المبحث الأول: تعريف الحكم الشرعي لغة واصطلاحاً:

الحكم لغة^(١):

تشير المعاجم اللغوية أن لفظ الحكم يدل على معنيين:

الأول: المنع والصرف، يقال: حَكَمْتُهُ وَأَحْكَمْتُهُ إذا منعته، وصرفته عن رأيه، وحكمت عليه بكذا إذا منعته من خلافه، ومن هذا المعنى تسمية الرجل العاقل حكيماً، لأنه يمنع نفسه، ويردها عن هواها.

الثاني: الأحكام والإتقان، يقال: "أَحْكَمَ الأمر" أي: أنقنه، ومنه قوله تعالى: ﴿كَتَبَ أَهْكَمَّ أَيْنَهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [هود/١]، أي نُظِمَتْ نظاماً محكماً، ومتقناً على أحسن وجه.

الحكم اصطلاحاً:

يطلق الحكم في الاصطلاح على معان متعددة، على النحو الآتي:

الأول: الحكم في العرف العام: وهو: إسناد أمرٍ إلى آخر، أو نفيه عنه^(٢).

مثل: إثبات طلوع القمر، ونفي ظلمة الشمس.

والحكم بهذا المعنى العام يشمل^(٣):

^١ ينظر: مختار الصحاح، الرازي، مادة: حكم (ص: ٦٢)، النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، باب الحاء مع الكاف، مادة: حكم (٤١٩/١)، لسان العرب، ابن منظور، باب الميم، فصل الحاء (٢٧٠/٣).

^٢ ينظر: التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، التفازاني (٢١/١)، التعريفات، الجرجاني (ص: ١٢٣)، أصول الفقه، شلبي، (ص: ٥٢).

^٣ ينظر: التلويح على التوضيح (٢١/١)، المدخل في الفقه الإسلامي، شلبي (ص: ٣٢)، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، د. محمد مصطفى الزحيلي (٢٨٥/١)، وما بعدها، أصول الفقه، البرديسي (ص: ٢٧)، البيان بالزيادة على النص وأثره في الحكم الشرعي والفروع الفقهية، د. حسن الجمعة المحمد موسى (ص: ٦٢) وما بعدها.

١-الحكم الشرعيّ: وهو الحكم الذي يؤخذ من الشرع بأن يدل عليه الدليل، أو يتوقف على دليل شرعي، كوجوب الصلاة وحرمة الكذب.

وهذا الحكم على عدة أنواع:

النوع الأول: الحكم العملي:

وهو الحكم الذي يبيّن كيفية عمل المكلف فيما يتعلق بالعبادات، كالصلاة والصوم، وما يتعلق بحركة الإنسان في الحياة - على اختلاف صورها النافعة والضارة - من نكاح وطلاق وتجارة وأداء لحقوق الآخرين، أو عدوان عليها الخ. وعند الإطلاق فإن كلمة (الحكم الشرعي) تنصرف إلى الحكم العملي، دون القلبي أو الاعتقادي.

ويُدرس هذا النوع من الأحكام الشرعية في علم الفقه، وقد فصل الفقهاء الحديث عنه وما يتعلق به من أركان وشروط وقواعد وأوصاف.

النوع الثاني: الحكم النظري:

ويقصد به حجّة الأدلة الشرعية، كوجوب العمل بالإجماع، وجواز العمل بالسنة الأحادية، والقياس، ويدرس هذا النوع في أصول الفقه.

النوع الثالث: الحكم الاعتقادي:

وهو الحكم الذي يتعلق بمباحث الاعتقادات القلبية التي يصدّق بها القلب على سبيل القطع واليقين دون شك أو تردد.

وقد وجد العلماء أن هذا النوع من الأحكام ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أحكام الإلهيات:

وهي الأحكام التي يجب أن يعتقدّها المسلم فيما يتصل بذات الله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله: من الواجبات والجائزات والمستحيلات.

كوجوب اتصافه - سبحانه وتعالى - بكل كمال، وجواز خلقه لبعض مخلوقاته
وعدم خلقه، واستحالة اتصافه - سبحانه وتعالى - بأوصاف النقص.

القسم الثاني: أحكام النبوات:

وهي الأحكام التي يجب أن يعتقدوها المسلم في حق الأنبياء -عليهم الصلاة
والسلام- من الواجبات والجائزات والمستحيلات.

كوجوب اتصافهم بالصدق والأمانة، واستحالة صدور الكذب والخيانة، وجواز
أكلهم وشربهم، وغير ذلك مما لا يستطيع البشر على الحياة بدونه.

القسم الثالث: أحكام السمعيات:

وهي الأمور الغيبية التي لا يستطيع الإنسان أن يدركها إلا عن طريق الخبر
الصادق من النبي صلى الله عليه وسلم كأخبار يوم القيامة، وأحوال البرزخ وما فيه من
نعيم قبر وعذابه، وأحوال الناس في الجنة والنار، ونحو ذلك من الأمور التي لا يدركها
الإنسان بالاجتهاد أو إعمال العقل والحواس.

وهذا النوع من الأحكام يدرس في علم الكلام أو علم أصول الدين، وقد بينّه
علماء العقيدة في كتبهم، بقصد إثبات العقائد الدينية بالأدلة اليقينية، وإرشاد المسلمين
بإيضاح الحجة لهم، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم، وحفظ قواعد الدين من أن
تعبث بها شبّهات المبطلين.

النوع الرابع: الحكم الأخلاقي:

وهو الحكم الذي يتعلق بما يجب أن يتحلّى به الإنسان من صفات وأخلاق
فاضلة -كالصدق والوفاء-، وقد جاء الشرع ببيان هذه الصفات وضدّها، فبين الأخلاق
القلبية الصحيحة التي يُطلب من المسلم أن يتحلّى بها، كمحبة الله تعالى ورسله
والمؤمنين، والتوكل على الله تعالى، والرحمة بعباد الله والتواضع لهم... الخ، وأمر

المسلم بالتحلي بها، وهذه هي الفضائل، كما بينّ الشرع الأخلاق القلبية القبيحة التي يُنهى المسلم عن التحلي بها، كالحسد، والكبر، وغير ذلك، وهذه هي الرذائل.

ولكل واحد من هذه الأخلاق أحكام شرعية يتكلم عنها علماء التزكية في كتب التصوف والأخلاق.

ثم إن الأحكام الشرعية بأنواعها المختلفة متداخلة فيما بينها، والفصل بينها إنما هو في الدراسة والتعليم لتسهيل المعرفة بأنواع الأحكام الشرعية، لا أكثر.

فالعقيدة هي الأصل أو الأساس الذي تبنى عليه الأحكام الشرعية عموماً ولاسيما الأحكام العملية منها على سبيل الخصوص. إذ لن يبقى لهذه الأحكام أو التشريعات أي معنى إذا أنكر المكلف شيئاً من أمور العقيدة كالتوحيد أو النبوة أو المعاد أو العدل الإلهي وغيرها من العقائد.

وبعبارة أخرى: لا شريعة من دون عقيدة سليمة على الإطلاق.

كما أنّ القيم الأخلاقية تعد حجر الزاوية في بناء الأحكام الشرعية عامة، وأثر هذه القيم واضح في تفاصيل هذه الأحكام، كما في النهي عن الإضرار بالجار، والخطبة على الخطبة، والربا، وحرمة الاستغلال، وحرمة بيع المضطر، ومنع الاحتكار.

وعليه فالاتصال وثيق وقوي بين أقسام الأحكام الشرعية كلها، وهي بمجموعها تحقق مقصد الشارع الأسمى من الخلق والحياة، وهو: التوحيد، والعبادة، وعمارة الأرض.

٢- الحكم غير الشرعي: وهو الحكم الذي لا يؤخذ من الشرع، ويشمل الأحكام العقلية، مثل: الواحد نصف الاثنين، والأحكام الحسية، مثل: سماع الأصوات، والأحكام العرفية، مثل: التواتر يفيد العلم، والأحكام العادية، مثل: نزول المطر في فصل الشتاء.

ويهمّ الباحث من هذه الأقسام الحكم الشرعيّ فقط، كما ينحصر البحث في إطلاق الحكم عند الأصوليين والفقهاء، مما يستلزم تعريفه عند كلا الفريقين، كما سيأتي.

الثاني: الحكم عند جمهور الأصوليين:

تتوّعت عبارات علماء الأصول في تعريف الحكم الشرعيّ، ومن ذلك تعريف ابن الحاجب^(١) له بأنه: "خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع"^(٢).

وكون الحكم الشرعيّ خطاباً هو ما اتفقت عليه عبارة جمهور الأصوليين^(٣).

شرح التعريف وبيان محترزاته:

(خطاب): الخطاب في اللغة مصدر خاطبه يخاطبه مخاطبة وخطاباً، والمراد به توجيه الكلام من المتكلم نحو غيره لإفهامه^(٤).

وقد عرّف الآمدي^(٥) الخطاب تعريفاً اصطلاحياً بقوله: (هو اللفظ المتواضع عليه، المقصود به إفهام من هو متهيء لفهمه)^(٦).

وأراد بذلك الاحتراز عن الحركات والإشارات المفهمة بالمواضعة والعرف، وما لم يقصد المتكلم به الإفهام، ومن لا يفهم كالنائم أو المغمى عليه.

والخطاب في التعريف جنس، وبإضافته إلى الله تعالى يخرج خطاب غير الله تعالى كالملائكة والجن والإنس، فلا يسمى كلام هؤلاء حكماً عند الأصوليين.

^١ هو: أبو عمرو، عثمان بن عمر بن عمر بن أبي بكر الإسفاني، الشهير بـ (ابن الحاجب)، الفقيه المالكي والأصولي النحوي والمقرئ له، العديد من المؤلفات النافعة منها: (الجامع بين الأمهات في الفقه)، و(منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل في أصول الفقه)، (ت: ٦٤٦هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي (١٦٤/٢٣)، شذرات الذهب، ابن العماد (٢٣٤/٥)، شجرة النور الزكية، مخلوف (١٦٧/١).

^٢ ينظر: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ابن الحاجب، (ص: ٢٣).

^٣ يستثنى من ذلك بعض الأصوليين الذين أخذوا بمفهوم الفقهاء للحكم الشرعيّ مثل: الإمام الطوفي في شرح مختصر الروضة (٢٥٩/١).

^٤ ينظر: فوائح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، اللكنوي (٤٨/١)، حاشية العطار على جمع الجوامع، العطار (٦٦/١).

^٥ هو: أبو الحسن، علي بن أبي علي بن محمد الآمدي التغلبي الحنبلي ثم الشافعي، فقيه أصولي بارع في علم الكلام، من مؤلفاته النافعة: (الإحكام في أصول الأحكام)، (غاية الأمل في علم الجدل) (ت: ٦٣١ هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (٣٦٤/٢٢)، الأعلام (٣٣٢/٤).

^٦ الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي (٩٥/١).

والمراد بـ (خطاب الله تعالى): هو الكلام الأزلي النفسي للخالق سبحانه وتعالى، لا الكلام اللفظي المتصف بالحركات والصوت فهو حادث^(١)، وهو القرآن الكريم، وسائر الأدلة الشرعية الأخرى راجعة إليه.

المتعلق بأفعال المكلفين: أي المرتبط بها، والتعليق معناه الارتباط، والمراد من التعلق بالفعل هنا هو صيرورة المكلف مشغول الذمة^(٢).

والمراد بـ (الفعل): كل ما يصدر عن الإنسان من حركات تسمى أفعالاً عرفاً، أو ألفاظاً ونيات، فالفعل ههنا شامل للقول والعمل والاعتقاد، لأن الحكم كما يتعلق بالأفعال كالصلاة والصيام وغيرهما، فإنه يتعلق بالأقوال كتحريم الكذب والغيبة والنميمة، كما يتعلق بالاعتقادات كالإيمان بالله تعالى ووحدانيته^(٣).

وبذلك يتبين أن الحكم الشرعي في الاصطلاح الأصولي يشمل جميع تصرفات الإنسان الظاهرة والباطنة^(٤).

وأما لفظ (المكلفين): فجمع مفردة مكلف، وهو الإنسان البالغ العاقل الذي استجمع شرائط التكليف العامة التي يذكرها العلماء في كتبهم^(٥).

وبقيد (أفعال المكلفين) يخرج المتعلق بأفعال غير المكلفين، كالصغير والمجنون ومن ألحق بهما.

وقوله: (بالاقتضاء): الاقتضاء هو الطلب^(٦).

وهو ينقسم إلى طلب فعل وطلب ترك، وطلب الفعل إن كان جازماً فهو الإيجاب، وإلا فهو الندب.

وطلب الترك إن كان جازماً فهو التحريم، وإلا فهو الكراهة^(٧).

^١ ينظر: فواتح الرحموت (٥٧/١)، تيسير التحرير، أمير بادشاه (١٣٠/٢).

^٢ ينظر: تسهيل الوصول إلى علم الأصول، المحلاوي (ص: ٢٤٦).

^٣ ينظر: نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول، الإسنوي (٥٥/١).

^٤ ينظر: شرح الكوكب المنير، ابن النجار (٣٣٧/١)، الحكم الوضعي عند الأصوليين، سعيد الحميري (ص: ٢٥).

^٥ ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج، البيضاوي (٤٤/١).

^٦ البحر المحيط، الزركشي (١١٧/١).

^٧ ينظر: نهاية السؤل (٣٢/١).

وقوله: (أو التخيير): التخيير مصدر للفعل خيّر، تقول: خيّرته بين الشيئين إذا فوضت له الاختيار^(١).

والمراد من ذلك الإباحة، وهي: التسوية بين الفعل والترك، بحيث يكون المخاطب مخيراً شرعاً بين الفعل والترك^(٢).

وبذلك تكون الأحكام التكليفية الخمسة قد دخلت في كلمتي (اقتضاء) و (تخييراً).

وقوله: (أو وضعاً): الوضع هو الجعل، والمقصود به: خطاب الشارع بجعل الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً، أو صحيحاً أو فاسداً، أو رخصة أو عزيمة^(٣).

على اختلاف بين العلماء في دخول الأنواع الأربعة الأخيرة في الحكم وكلمة (أو) في التعريف: حرف عطف وتنويع، وليست للتردد والشك، وهو يفيد أن الحكم الشرعيّ يتنوع إلى ثلاثة أنواع: الخطاب الاقتضائي، والخطاب التخييري، والخطاب الوضعي^(٤).

الثالث: الحكم عند الفقهاء^(٥):

يرى الفقهاء أن الحكم الشرعيّ هو: "ما ثبت بكتاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تخييراً أو وضعاً"^(٦).

أي أنه الأثر المترتب على الخطاب كالوجوب والندب والإباحة والكراهة، لا نفس الخطاب كما هو الحال عند جمهور الأصوليين^(٧).

^١ ينظر: المصباح المنير، الفيومي، (ص: ١٨٥).

^٢ ينظر: نهاية السؤل (٥٧/١)، البحر المحيط (١١٧/١).

^٣ ينظر: حاشية البنانى على شرح المحلى على جمع الجوامع، البنانى (٦٣/١).

^٤ ينظر: حاشية البنانى (٨٤/١)، معالم أصول الفقه، الجيزانى (ص: ٣٢٠).

^٥ ينظر: البحر المحيط (١١٧/١)، الحكم التعبدى، سنغاري سياكا (ص: ٣٠).

^٦ المقصود بالفقهاء ههنا: أصوليو الحنفية، والعاملون في حقل الفقه أصالة، وهذا التعريف للحكم الشرعيّ هو المعتمد عند الحنفية كما جزم به بعض علماء أصولهم، ومنهم: من لا خسرو في مرآة الوصول (ص: ٢٧)، إذ قال: (ولما كان الحكم في اصطلاحنا: ما ثبت بالخطاب لا هو، قال: أثر خطاب الله تعالى المتعلق...). وينظر: البيان بالزيادة على النص وأثره في الحكم الشرعيّ والفروع الفقهية، (ص: ٦٤).

^٧ ينظر: التلويح على التوضيح (٢٦/١)، فتح الغفار بشرح المنار، ابن نجيم الحنفى (٦١/١).

^٨ ينظر: أصول الفقه، وهبة الزحيلي (٤١/١)، الحكم الشرعيّ، الباحسين (ص: ٣٢).

وسبب هذا الاختلاف بين الأصوليين والفقهاء في تعريف الحكم يعود إلى أنهم لم ينظروا إلى الحكم من وجهة واحدة، فالفقهاء نظروا إليه من ناحية متعلّقه، وهو فعل المكلف وصفته، فكان الحكم عندهم هو مدلول الخطاب وأثره، أخذاً من معناه اللغوي، وهو الأثر المترتب على الشيء لا الشيء نفسه.

وأما الأصوليون فإنهم نظروا إليه من ناحية مصدره وهو الله تعالى، فالحكم صفة له، فجعلوا الحكم علماً على الخطاب والدليل كذلك، فصار الحكم هو عندهم خطاب الشارع^(١).

فقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة/٤٣]، هو الحكم الشرعي عند الأصوليين، لترادف الحكم والخطاب والدليل عندهم، فإيجاب الصلاة هو الحكم المرادف للخطاب والدليل.

وأما الأثر المترتب على هذه الآية وهو وجوب الصلاة فهو الحكم الشرعي عند الفقهاء، لكونهم يفرقون بين الحكم والدليل ولا يرون ترادفهما.

وعليه فإنّ مصطلح الحكم عند الفقهاء يرد عند السؤال عن حكم فعل من أفعال الإنسان، فيشار إلى سُلّم من القيم المتدرجة، ليوصف الفعل بأحدها، فيقال: هو "واجبٌ أو مندوبٌ أو مباحٌ أو مكروهٌ أو محرمٌ".

^١ ينظر: أصول الفقه، البرديسي (ص: ٤٧)، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، محمد الزحيلي (٢٨٦/١)، البيان بالزيادة على النص (ص: ٦٦).

المبحث الثاني

بيان الأقسام الأساسية للحكم الشرعي

قسّم الأصوليون الحكم الشرعيّ إلى أقسام متعددة، نظراً لاعتبارات متنوعة، فيما يأتي بيان أهمها:

أولاً: أقسام الحكم الشرعيّ بالنظر إلى التكليف والوضع:

اتجه علماء الأصول إلى تقسيم الحكم الشرعيّ بالنظر إلى التكليف والوضع إلى قسمين:

القسم الأول: الحكم التكليفي، وهو: خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تخييراً^(١).

القسم الثاني: الحكم الوضعي، وهو: خطاب الشارع بوضع أمرٍ ما سبباً لأمر آخر أو شرطاً فيه، أو مانعاً عنه، أو غير ذلك من الأمور التي أدخلوها في هذا الخطاب^(٢). وهذا التقسيم الثنائي للحكم الشرعيّ هنا هو التقسيم الشائع عند الأصوليين.

وقد أدخل أغلب علماء الأصول الحكم التخييري -وهو الإباحة- في الحكم التكليفي تغليباً للأحكام الأربعة عليه، أو لأن أغلب أحكام الإباحة جاءت بصيغة الطلب، وقد يكون ذلك بالنظر إلى وجوب اعتقاد كونه مباحاً، لا بالنظر إلى الفعل نفسه^(٣).

إلا أن بعض العلماء لا يرى الحكم التخييري داخلاً في الاقتضاء، لانتفاء الكلفة فيه على ما قالوا، ولذلك جعلوه قسماً قائماً بذاته، فالحكم بناء على ذلك ثلاثة أقسام، هي: الحكم الاقتضائي، والحكم التخييري، والحكم الوضعي.

وعلى هذا التقسيم سار الآمدي^(٤).

^١ ينظر: روضة الناظر وجنة المناظر، ابن قدامة (٤٨)، التلويح على التوضيح (٢٢/١)، إرشاد الفحول، الشوكاني (٢٣).

^٢ ينظر: حاشية البناني (٦٣/١).

^٣ ينظر: إرشاد الفحول (ص: ٦)، الوجيز في أصول الفقه، محمد الزحيلي (٢٩٥/١).

^٤ ينظر: الإحكام في أصول الأحكام (١٣١/١).

ثانياً: أقسام الحكم بالنظر إلى المخاطب بفعله:

ينقسم الحكم الشرعي بالنظر إلى المخاطب بفعله إلى قسمين: عيني وكفائي^(١).
الحكم العيني: وهو ما طلب الشارع فعله من كل مكلف بعينه، كالصلاة والزكاة والحج.

الحكم الكفائي: وهو ما طلب الشارع حصوله من غير تعيين فاعله.

ويدخل في هذا النوع مجموعة الأحكام التي طلبها الشارع من الأمة بمجموعها من غير تخصيص أفراد بأعيانهم، كالجهاد في سبيل الله، وما طلبه من جماعة محصورة من غير تحديد من يقوم به منهم بعينه كتغسيل الميت وتكفينه والصلاة عليه، فإن ذلك مطلوب على من حوله من المسلمين.

ويلاحظ في الأحكام العينية أن المقصود بها تحقيق الابتلاء بالطاعة واختبار المكلفين، ولذلك لا يجزئ فعل بعضهم عن فعل آخر.

وأما المعنى المقصود من الأحكام الكفائية فهو تحقيق المصالح الدينية والدنيوية، بغض النظر عن الفاعلين.

ثالثاً: أقسام الحكم بالنظر إلى الثبات وعدمه:

ينقسم الحكم الشرعي بالنظر إلى الثبات وعدمه إلى قسمين: حكم ثابت، وحكم متغير^(٢).

فالحكم ثابت: وهو الحكم الذي لا يتغير بتغير المصالح والأزمنة والأمكنة والأشخاص والأعراف بل يكون ثابتاً على صورته على وجه الدوام.

لأن مقصود الشارع منه هو المصلحة، ومن المصالح ما لا يتغير ولا يتبدل كمصلحة حفظ المال.

ومن أمثله: مشروعية البيع، وتحريم السرقة.

^١ ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، الأمدى (٩٨/١)، شرح الكوكب المنير (٣٧٤/١).

^٢ ينظر: الفروق، القرافي (١٠٣/٤)، إعلام الموقعين، ابن القيم (٢٦١/٤).

والحكم المتغيّر: وهو الحكم الذي يتغيّر بحسب اقتضاء الأزمنة والأمكنة والأشخاص والمصالح.

ومثال ذلك: إخراج الغالب من قوت البلد في صدقة الفطر، فقد جاء الحديث الشريف بإخراج صاع من تمر، أو شعير، أو زبيب، أو أقط^(١).

إلا أن المالكية والشافعية قالوا بجواز صدقة الفطر من الذرة، أو الأرز، أو غيرهما إذا كانت هذه الأصناف غالب قوت البلد، وعللوا ذلك بأن الأصناف الواردة في الحديث الشريف إنما جاءت لأنها كانت غالب أقوات أهل المدينة، ولم تأت على سبيل الحصر والتخصيص تعبدًا^(٢).

رابعاً: أقسام الحكم بالنظر إلى قطعية الدليل وظنيته:

ينقسم الحكم من حيث قطعية الدليل وظنيته إلى قسمين: حكم قطعي، وحكم ظني^(٣).

فالحكم القطعي: وهو الحكم الذي يبنى على دليل قطعي الثبوت وقطعي الدلالة على الحكم الشرعي بحيث لا يحتمل غير ما ورد بالنص، كالأحكام الثابتة بالقرآن أو السنة المتواترة، إذا كانت قطعية الدلالة.

ومثاله: نصيب الزوج من التركة الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء/ ١٢].

والحكم الظني: وهو الحكم الذي يبنى على دليل ظني، إما من حيث وروده - أي سنده - أو من حيث دلالته على الحكم الشرعي بحيث يحتمل أكثر من معنى.

^١ متفق عليه من طريق أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: البخاري في كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر صاع من طعام، برقم (١٥٠٦)، ومسلم في كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير، برقم (٩٨٥). والأقط: هو اللبن المجفف الذي يطبخ به، ينظر: المعجم الوسيط، (ص: ٤٢).

^٢ ينظر: الروضة، النووي (٣٠٥/٢)، حاشية الدسوقي، الدسوقي (٥٠٥/١)، أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، (ص: ١٦٠).

^٣ ينظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، علاء الدين البخاري (٢٧/١).

وقد يكون الدليل قطعياً من حيث الوجود كالقرآن الكريم إلا أن دلالاته على الحكم الشرعي ظنية.

ومثال ذلك: قول الله تعالى في آية الوضوء: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة/ ٦]. فالمسح يحتمل جميع الرأس، ويحتمل مسح بعضه، وذلك بناء على معنى (الباء) واستخدامها اللغوي من حيث زيادتها وعملها، فعلى اعتبار زيادة الباء، أي عدم إفادتها شيئاً من حيث المعنى، يكون المقصود من الآية مسح الرأس كاملاً، وعلى اعتبار عمل (الباء) وإفادتها التبعية يكون المقصود مسح بعض الرأس.

خامساً: أقسام الحكم بالنظر إلى قبول النيابة وعدمه:

ينقسم الحكم من حيث قبول النيابة وعدمه قسمين: حكم قابل للنياية، وحكم غير قابل للنياية^(١).

فالحكم القابل للنياية: وهو الحكم الذي يجوز للمكلف أن يقيم غيره مقامه في الفعل والامتثال.

ومثاله: توزيع الأضاحي، لأن المقصود انتفاع أهلها بها وذلك حاصل بأي شخص، أصيل أو نائب.

والحكم غير القابل للنياية: وهو الحكم الذي لا يجوز للمكلف أن يقيم غيره مقامه فيه، وإنما عليه الامتثال والطاعة لله تعالى فيه بالأصالة عن نفسه.

ومثاله: أداء الصلاة، لأن المقصود منها الاختبار بالطاعة، وهذا لا يتأتى بالإناية.

سادساً: أقسام الحكم بالنظر إلى الأصالة والبديلية:

ينقسم الحكم بالنظر إلى الأصالة والبديلية إلى قسمين: حكم أصلي، وحكم بدلي^(٢).

فالحكم الأصلي: وهو الحكم الذي طلب الشارع من المكلف أدائه ابتداء دون العدول عنه إلى غيره مع القدرة عليه.

^١ ينظر: الفروق (٢/٢٠٥)، القواعد، ابن رجب، (ص: ٣١٨).

^٢ ينظر: أصول السرخسي، السرخسي (٢/١٨١)، المحصول في علم الأصول، الرازي (٢/١١٦)، الموافقات، الشاطبي (ص: ٣٥٤).

ومثاله: أداء الصلاة قائماً لمن كان قادراً على القيام.

والحكم الأصلي نوعان^(١):

الأول: حكم أصلي لا بدل له: كالصلاة، وأركان الحج.

الثاني: حكم أصلي له بدل: كالوضوء فإن له بدلاً هو التيمم.

والحكم البدلي: وهو الحكم الذي يقوم به المكلف عند عجزه عن القيام بالحكم الأصلي حقيقة أو حكماً.

وبهذا يظهر أن العجز نوعان^(٢):

أولهما: العجز الحقيقي: وهو عدم القدرة على أداء الحكم الشرعي الأصلي حسيّاً أو بدنياً، كعدم قدرة الأخرس على النطق بألفاظ الطلاق، فإن له الانتقال إلى الحكم البدلي وهو الطلاق بالكتابة، إذ الكتابة بدل النطق باللسان.

ثانيهما: العجز الحكمي: وهو عدم القدرة على الحكم الشرعي من جهة الشرع. كعدم القدرة على استعمال الماء في الوضوء لحاجة شربه ونحوه، فإن للمكلف الحق في الانتقال إلى الحكم البدلي وهو التيمم، فالتيمم بدل الوضوء.

وبناء على ما تقدم يتبين أن الحكم الأصلي يكون مطلوباً من المكلف أولاً، وفي حال القدرة عليه.

أما الحكم البدلي فيكون مطلوباً ثانياً، أي في حال عدم القدرة على الحكم الأصلي حقيقة أو حكماً.

سابعاً: أقسام الحكم بالنظر إلى صاحب الحق:

ينقسم الحكم بالنظر إلى صاحب الحق فيه إلى قسمين^(٣):

^١ ينظر: الأشباه والنظائر، السيوطي (٢٨٨/١).

^٢ ينظر: العناية على الهداية، البابرتي (٢٦/١)، بلغة السالك، الصاوي (٨٠/١).

^٣ ينظر: الفروق (٢٥٦/١)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٣٣٨/٤)، شرح التلويح (٣١٥/٢).

القسم الأول: حق خالص لله تعالى: وهو الحكم الذي يراد به تحقيق معنى القرب من الله تعالى وتعظيمه، أو تحصيل منفعة عامة تعود على أفراد المجتمع ككلٍ من غير اختصاص بأحد الأفراد.

ومثال ذلك: إقامة الصلاة، إذ المراد منها القربة وتحقيق العبودية الخالصة لله تعالى.

والعقوبات، كالحدود فإنَّ المنفعة المراد تحقيقها لا تختص بأحد الأفراد.

وينسب هذا الحق إلى الله تعالى لعظيم خطره وشمول نفعه، ويطلق عليه (الحق العام)(^١).

ويمتاز هذا النوع من الحقوق بعدم جواز التنازل عنه، حتى لو عفا المتضرر أو تنازل بالصلح.

القسم الثاني: الحق المشترك: وهو الحكم الشرعي الذي يجتمع فيه حقان، حق الله تعالى، وحق الإنسان، لكن أحدهما يغلب على الآخر. وهو نوعان:

الأول: ما اجتمع فيه حقان وحق الله غالب، كحد القذف عند الحنفية، وهذا لا يجري فيه الإرث ولا يسقط بالعفو عندهم.

الثاني: ما اجتمع فيه حقان وحق العبد غالب، كوجوب القصاص على القاتل عمداً أو الدية، وهذا يجري فيه الإرث، ويجوز للعبد إسقاطه شرعاً، واستيفائه بنفسه وبغيره، ويورث عنه إن مات.

ثامناً: أقسام الحكم بالنظر إلى كونه وسيلة أو مقصداً:

ينقسم الحكم الشرعي بالنظر إلى كونه وسيلة أو مقصداً إلى ثلاثة أقسام(^٢):

المقصد، والوسيلة، والمشتمل على الوصفين معاً:

^١ ينظر: الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، السنهوري (٩٩/٣).
^٢ ينظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، العز بن عبد السلام، (ص: ١٦٩). قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، مخدوم (ص: ٥٤) وما بعدها.

فالمقصد: وهو الحكم الذي جعله الشارع غايةً لذاته، بدون أن يكون وسيلةً إلى غيره من الأحكام.

ومثاله: الصلاة، فإنها مقصودة لذاتها.

والوسيلة: وهو الحكم المطلوب لغيره من الأحكام.

أي أنه الحكم الذي لم يجعله الشارع مقصوداً لذاته، ولكنه يطلب للوصول إلى حكم آخر متضمنين لمصلحة ما.

ومثاله: التماس هلال رمضان، فإنه مطلوب شرعاً وسيلةً لتحقيق عبادة الصيام في رمضان، دون أن يكون هذا الالتماس فعلاً مقصوداً لذاته، وذلك لعدم تضمين المصلحة في ذاته، ولكنه يُقصد للتوصل به إلى عبادة الصيام.

والمشتمل على الوصفين: وهو الحكم الذي جعل الشارع مقصداً في نفسه من وجه، ووسيلة لغيره من الأحكام من وجه آخر.

ومثال ذلك: الأذان، فإنه مقصودٌ من جهةٍ، لأن ألفاظه ذكر لله تعالى وثناء عليه، ووسيلةٌ من جهةٍ أخرى، إذ المراد به الإعلام بدخول وقت الصلاة.

تاسعاً: أقسام الحكم بالنظر إلى التعليل وعدمه:

ينقسم الحكم الشرعي بالنظر إلى التعليل وعدمه إلى حكم معلل، وحكم تعبدى^(١).

فالحكم المعلن: وهو الحكم الذي عُقل معناه، وعُلم مقصود الشارع منه.

ومثاله: الأمر بكتابة الدين الوارد في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنُكُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة/٢٨٢]، فإن الغاية منه معلومة وهي حفظ الحقوق.

والحكم التعبدى: وهو ما عُلم أو رُجِحَ عدمُ معقولية معناه.

^١ ينظر: قواطع الأدلة في الأصول، السمعاني (٩٩/٢)، الإحكام في أصول الأحكام (٦٣/٤).

ومثاله: اختصاص الرأس بالمسح دون الغسل في أركان الوضوء.

وسياتي في هذه الدراسة بيان المعنى الذي لا يُعقل في هذا النوع من الأحكام.

ويضيف بعض العلماء (١) إلى الحكم الشرعي بهذا الاعتبار قسماً ثالثاً، وهو الحكم المتردد بين التعبد والتعليل، والمراد به: الحكم الذي احتمل التعليل والتعبد، من غير مرجح من ذاته (٢).

ومثاله: تردد الوضوء بين أن يكون عبادة ونظافة.

على أن هذا القسم الثالث راجع ضرورة إلى أحد القسمين السابقين، وهذا ما جعل هؤلاء العلماء يصرّحون في مواضع عديدة من كتبهم بأن الحكم الشرعي ثنائي التقسيم (٣).

وبعد: فإنه يتضح أن الحكم الشرعي قد نال اهتماماً كبيراً عند علماء الشريعة الإسلامية بالبحث والدراسة والتقسيم، وأنه عند الفقهاء غيره عند الأصوليين.

وإنني أرى أن أكتفي بهذا القدر من التمهيد للبحث، لأشرع في دراسة أحد أقسامه الأساسية، وهو: الحكم التعبدية، وأبين أثره في الفقه الإسلامي.

سائلاً المولى سبحانه وتعالى أن يوفقني لما يحبه ويرضاه، وأن يسدد خطاي، وأن يؤيدني بروح من عنده، فهو حسبي ونعم الوكيل.

^١ منهم الغزالي في المستصفى (٢٧٨/٢)، والطاهر بن عاشور في مقاصد الشريعة (١٥٠/٣).

^٢ الحكم التعبدية، (ص: ٩٢).

^٣ ينظر: شفاء الغليل، الغزالي (ص: ٢٠٤)، مقاصد الشريعة، ابن عاشور (١٥٠/٣).

الفصل الأول

تحديد ماهية الأحكام التعبدية

وتدرس فيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الحكم التعبدى وبيان المصطلحات المرادفة له

المبحث الثانى: تحقيق القول فى تضمن الحكم التعبدى للحكم الخاصة

المبحث الثالث: أقسام الحكم التعبدى

المبحث الأول

تعريف الحكم التعبدي وبيان المصطلحات المرادفة له

المطلب الأول

تعريف الحكم التعبدي

لقد تقدّم تعريف الحكم لغةً واصطلاحاً، لذا سيكون الكلام هنا مباشرة على تعريف كلمة (التعبدية) في اللغة والاصطلاح، ثم بيان تعريف الحكم التعبدية باعتباره لقباً وعلماً لنوع معين من الأحكام الشرعية، وذلك على النحو الآتي:

الفرع الأول: تعريف التعبد في اللغة:

أصل التعبد مأخوذ من (ع ب د)، والتي تأتي في اللغة بعدة معانٍ: ففي لسان العرب: (أصل العبودية الخضوع والتذلل) (١).

وفي معجم مقاييس اللغة معنى آخر، وفيه: "(عبد) العين والباء والـ والـ أصلان صحيحان، كأنهما متضادّان، و[الأول] من ذينك الأصلين يدلُّ على لين وذلّ، والآخر على شدّة وغلظ" (٢).

وقد يراد بالتعبد معنى ثالث هو التكريم والتعظيم.

وقد أشار إلى هذا المعنى صاحب (جمهرة اللغة) بقوله: "والمعبد في موضع آخر: المكرّم والمعظم، كأنّه يُعبد" (٣).

والحاصل أن مادة (ع ب د) في اللغة يراد بها عدة معانٍ:

الأول: التذلل والانقياد والخضوع، كقولهم: طريق معبد، أي مذل من كثرة السائرين عليه.

الثاني: التكريم والتعظيم.

الثالث: الشدّة والغلظة.

ولا شك أنّ الفرق بين هذه المعاني واضح، وأن أقربها إلى علاقة الإنسان بربه هما المعنيان الأولان (التذلل – التكريم)، ولهذا وُصف بالعبودية أنبياء الله والمقربون من خلقه،

^١ لسان العرب (٢٧٨٢/٤).

^٢ معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (٢٣٠/٣).

^٣ جمهرة اللغة، ابن دريد (١٢٩٩/١).

كما في قوله تعالى: ﴿سُبْحَنَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا﴾ [الإسراء/١]، وقوله تعالى: ﴿عِبَادًا لَّنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [الإسراء/٥].

الفرع الثاني: تعريف التعبد اصطلاحاً:

يطلق مصطلح (التعبد) ويراد به عدة معانٍ، هي:

الأول: إطلاقه على المعنى العام للعبادة، وهو التقرب إلى الله عز وجل بكل ما يحبه ويرضاه من قول أو فعل أو فكر أو سلوك. بحيث تصطبغ حياة الإنسان كلها - ما ظهر منها وما بطن - بصبغة العبودية لله تعالى، كما قال الشاطبي^(١): (إنَّ الشرع إنما جاء بالتعبد، وهو المقصود من بعثة الأنبياء عليهم السلام)^(٢).

إلا أنَّ هذا المعنى العام للتعبد ليس مراداً في البحث، ولا هو مراد علماء الأصول والفقه إذا أوردوا مصطلح (الحكم التعبدية)، لمقابلتهم الحكم التعبدية للحكم المعلل الذي يمتنع فيه القياس، وهذا المعنى العام للتعبد لا ينافي القياس، كما أنه ينسجم مع مقتضيات مفهوم العبادة الشامل مناحي الحياة جميعها دون تمييز بين تعبدات أو معللات^(٣).

الثاني: إطلاقه على الأحكام الشرعية التي تتصف بالثبات، بحيث تجب المحافظة على صورتها كما هي، من غير تصرفٍ فيها وتغييرٍ بزيادةٍ أو نقصانٍ أو إسقاطٍ أو قياسٍ وتقرير. حتى وإن ظهرت للمكلف الحكمة والمصلحة فيها^(٤).

وهذا المعنى الثاني للتعبد يصلح أن يكون بياناً لإحدى الخصائص التي يتميز بها الحكم التعبدية، وهي: الثبات، ولا يصلح أن يكون تحديداً لماهية الحكم التعبدية.

الثالث: إطلاقه على الأحكام الشرعية التي لا تظهر للمكلف فيها حكم ولا مصالح، على اختلاف بين العلماء في كون الحكم التعبدية مشروعاً لحكمة خاصة استأثر الله تعالى بعلمها أو كونه مشروعاً لغير حكمة أصلاً.

الرابع: إطلاقه على الأحكام الشرعية التي لا يعقل معناها، على اختلاف بين العلماء أيضاً في تحديد ماهية المعنى الذي يصير الحكم تعبدية لعدم معقوليته.

^١ هو: إبراهيم بن موسى بن محمد، أبو إسحاق، اللخمي الغرناطي، الشهير بالشاطبي المالكي. كان إماماً محققاً أصولياً مفسراً فقيهاً محدثاً نظاراً بارعاً. من مؤلفاته: (الموافقات)، و(الاعتصام). (ت: ٧٩٠ هـ). ينظر: شجرة النور الزكية (ص: ٢٣١)، الأعلام، الزركلي (١/ ٧١).

^٢ الموافقات (ص: ٣٦).

^٣ ينظر: تعليل الأحكام، شلبي، (ص: ٢٩٩)، قاعدة التعبد والتعليل في الأحكام الشرعية وتطبيقاتها الفقهية، عبد الباسط بن عيسى (ص: ٢٤).

^٤ ينظر: الاعتصام، الشاطبي، (ص: ٣٠٧).

ومن مجموع ما سبق يُستنتج أنّ مصطلح التعبد له معانٍ واسعة ومتنوعة عند العلماء، ولا يُجزم بمعنى التعبد عند أحدهم إلا من خلال النظر في السياق الذي ورد فيه هذا المصطلح عنده.

ولهذا سألنّهم بإيراد بعض التعريفات اللقبية للحكم التعبدية بما يتفق مع المعنيين الآخرين اللذين يذكرهما العلماء لمصطلح التعبد، وذلك على النحو الآتي:

الفرع الثالث: التعريف اللقبية (١) للحكم التعبدية:

تنوعت عبارات العلماء في التعريف اللقبية للحكم التعبدية، ومن هذه التعريفات:

أولاً: التعريفات الدالة على خفاء الحكمة:

اختلف العلماء في كون الأحكام التعبدية شرعت لحكمة خاصة يعلمها الله وخفيت على عباده، أو أنها شرعت لا لحكمة أصلاً غير مجرد التعبد وطلب الامتثال للأمر والنهي، وتحصيل الثواب.

وكان هذا الاختلاف سبباً في وجود تعريفات كثيرة للحكم التعبدية، يمكن تصنيفها

في قسمين:

الأول: التعريفات الدالة على أنّ الأحكام التعبدية شرعت لحكمة في الواقع ونفس الأمر إلا أنها خفيت على المكلفين.

ومن ذلك:

١- "التعبد معناه: أنا لا نطلع على حكمته وإن كنا نعتقد أنّ له حكماً، وليس معناه أنه لا حكمة له" (٢).

٢- الحكم التعبدية هو: "الحكم الذي لا تظهر له الحكمة بالنسبة إلينا، مع أننا نجزم أنّه لا بد من حكمة" (٣).

الثاني: التعريفات الدالة على أن الأحكام التعبدية لا حكمة فيها سوى التعبد، وطلب الامتثال والثواب.

ومن ذلك:

الحكم التعبدية هو: " ما لم يظهر لنا جلبه لمصلحة أو درؤه لمفسدة" (٤).

١ أي تعريف (الحكم التعبدية) جملة واحدة، باعتباره قد أصبح علماً ولقباً على نوع معين من الأحكام الشرعية، ويسمى هذا التعريف بـ (التعريف الإجمالي) أيضاً. ينظر: نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول (٢٩/١).

٢ الذخيرة، القرافي (٣٣٥/١).

٣ التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب، الجندي المالكي (٧١/١).

٤ قواعد الأحكام في مصالح الأنعام (١٨/١).

هذا بعض ما ذكره العلماء من تعريفات مبنية على خفاء الحكمة في الأحكام التعبدية، إلا أن هذا الاختلاف في وجود الحكمة الخاصة في هذا النوع من الأحكام، ليس له أثر في تحديد ماهية الحكم التعبدية من الناحية العملية، لأن العلماء كافة متفقون على أن الحكم التعبدية لا تظهر الحكمة فيه، سواء في ذلك من يقول بوجود الحكمة فيه في الواقع، أم من لا يقول بذلك.

وسأتي تحقيق القول في تضمن التعبديات للحكم الخاصة في المبحث الثاني من هذا الفصل إن شاء الله.

ثانياً: التعريفات الدالة على عدم معقولية المعنى:

إن مصطلح (المعنى) واسع المدلول عند العلماء، وقد يستعملونه للدلالة على ما انطوت عليه أحكام الشريعة من المصالح والمقاصد، فيقولون: شرع هذا الحكم لهذا المعنى، أي: لهذا المقصد وهذه الغاية^(١).

كما أنهم يستعملونه للدلالة على التعليل في القياس^(٢).

وقد صرح بعض العلماء^(٣) بأن المعنى الذي يصير الحكم تعبديةً بخفائه هو العلة القياسية، وليس الحكمة.

وللعلماء في تحديد نوع العلة التي يترتب على خفائها وعدم معقوليتها كون الحكم الشرعي تعبديةً رأيان:

الرأي الأول: أنها العلة القياسية مطلقاً، سواء أكانت مناسبة أم غير مناسبة. والمراد بالعلة المناسبة: ملاءمة هذه العلة للحكم الشرعي، بحيث يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها، دون شيء سواها، فهي مظنةٌ لتحقيق حكمة الحكم الشرعي كما في الإسكار، فإنه علة مناسبة لتحريم الخمر، لأنه يغطي العقل، وحفظ العقل مصلحة معتبرة في الشريعة الإسلامية^(٤).

^١ ينظر: نظرية المقاصد عند الشاطبي، الريسوني، (ص: ٢٦)، الاجتهاد المقاصدي، الخادمي (٥١/١).

^٢ ينظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٤٧/١)، البحر المحيط (١١٩/٥).

^٣ منهم حسن العطار في حاشيته على شرح المحلى على جمع الجوامع للسبكي (٢٤٤/٢)، وإلى مثل هذا أشار سليمان بن عمر العجلي حيث ذكر أن تحريم الربا تعبدية، وما أبدي له إنما هو حكم لا علل، ينظر: حاشية الجمل على شرح المنهج (٤٥/٣).

^٤ ينظر: الوصف المناسب لشرع الحكم، الشنقيطي (ص: ١٦٤).

ومن التعريفات الدالة على هذا الرأي:

١ - "الذي لا يعلل أصلاً: هو الذي لا ينقدح فيه معنى مناسب ولا شبه.. والمعلل: هو الذي ينقدح فيه معنى مخيل أو شبه على شرط السلامة^(١)." وتحرير هذا التعريف أن يقال: الحكم التعبدى: هو الذي لا ينقدح فيه معنى مخيل أو شبه.

٢ - "التعبد: هو الذي لم تعرف علته"^(٢).

فعلى هذا الرأي: فإن الحكم التعبدى هو ما خفيت فيه العلة القياسية ولو كانت غير ظاهرة المناسبة بينها وبين الحكم، كالوصف الشبهى^(٣). قال الزركشي^(٤): "وإنما يحكم بالتعبد فيما لا تظهر فيه مناسبة، إلا عند من يعلل بالوصف الشبهى، فإنه غير مناسب، ولا معلوم اشتماله على المناسب، ولا يصار إلى التعبد معه إلا عند القائلين به"^(٥).
اعتراض على هذا الرأي:

يرد على هذا الرأي: أنه جعل الحكم التعبدى مقتصرًا على ما خفيت علته المناسبة أو الشبهية فقط، وفي هذا نظر، لأن مسالك العلة -وهي الطرق المؤدية إلى معرفتها^(٦)- لا تقتصر على مسلكي المناسبة أو الشبه، حتى يوصف الحكم بالتعبد لخفاء علته بناء على هذين المسلكين، فقد تظهر للمجتهد علة حكم بمسالك أخرى كالسبر والتقسيم والدوران ونحوها.

ويمكن أن يقال في الجواب: بأن العلل وإن لم تنحصر طرق ثبوتها بمسلكي المناسبة والشبه، إلا أنها -بالنظر إلى ظهور مناسبتها وعدمه- لا مجال لإثباتها بمسلك ثالث.

وذلك لأن العلل جميعاً -باعتبار ظهور مناسبتها وعدمه- ثلاثة أقسام^(٧):

^١ البرهان في أصول الفقه، الجويني (٥٨٤/٢).

^٢ حاشية العدوي على شرح الخرشي على مختصر سيدي خليل، العدوي المالكي (١٣٥/٢).

^٣ الوصف الشبهى: هو الوصف الذي لا تظهر مناسبته للحكم الشرعي بعد البحث التام، ولكن أُلِف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام، ومثال ذلك: تعليل وجوب النية في التيمم بكونه طهارة حتى يقاس عليه الوضوء، فإن الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية وإلا لاشتترطت في الطهارة عن النجاسة، لكن تناسب من حيث إنها عبادة، والعبادة مناسبة لاشتراط النية، فإن النية تتميز بها العبادة عن العادة. ينظر: الروضة لابن قدامة مع شرح ابن بدران (٢٩٨/٢)، الإحكام للأمدى (٢٩٦/٣)، نبراس العقول، منون (٣٣٤/١).

^٤ هو: أبو عبد الله، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي المصري، فقيه شافعي أصولي ومحدث، له مؤلفات في علوم كثيرة، من مؤلفاته: (البحر المحيط)، و(البرهان في علوم القرآن)، (ت: ٧٩٤ هـ). ينظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة (٣٩٧/٣)، شذرات الذهب (٥٧٢/٨).

^٥ البحر المحيط (٢٠٨/٥).

^٦ ينظر: البحر المحيط (١٨٤/٥).

^٧ ينظر: المستصفي (٢٨٨/٢)، المحصول (١٩١/٥).

المناسب: وهو مقبول اتفاقاً في الجملة، والشبهى: وهو مختلف في قبوله، والطردى: وهو مردود اتفاقاً.

وهذا الأخير غير معتبر، فيتعين من ذلك أن يكون التعبد دائراً بين وصفي المناسبة والشبه.

الرأي الثاني: أنها العلة القياسية المناسبة، دون غيرها^(١).
ومن التعريفات الدالة على هذا الرأي:

١- الحكم التعبدى هو: "ماخفي علينا وجه اللطف فيه"^(٢).
واللطف هو المصلحة والمناسبة.

٢- الحكم التعبدى هو: "ما لا يعقل معناه على الخصوص"^(٣).
قال الشيخ عبد الله دراز^(٤) معلقاً على هذا التعريف في شرحه للموافقات: (أي ما لا تعقل فيه الحكمة والمصلحة الخاصة التي تصلح أن تكون أساساً للقياس، أما العلل العامة فهي موجودة حتى في التعبدى)^(٥).

اعتراض على هذا الرأي:

يرد على هذا الرأي بتعريفاته السابقة بأنه جعل التعبد دائراً على خفاء المعنى المناسب فقط، وهذا غير جامع، لأن الحكم التعبدى يشمل كل ما خفيت علته وليس خاصاً بما لم تظهر للمجتهد علته المناسبة وحدها.

التعريف المختار للحكم التعبدى:

بعد النظر في مجموعة التعريفات السابقة للحكم التعبدى، يمكن وضع تعريف شامل لجميع أنواعه، وموفق بين وجهات نظر العلماء المختلفين في حقيقته، وهو أن يقال: إن الحكم التعبدى هو: الحكم الشرعى الذي لم يدرك المجتهد علته الأصولية، أو حكمته الخاصة على وجه التحديد.

ولكي يتضح هذا التعريف فلا بد من شرحه وذكر محترزاته.

شرح مفردات التعريف وبيان محترزاته:

قوله: (الحكم): قد تقدم في الفصل التمهيدى تعريفه وبيان أنواعه.

^١ ينظر: شفاء الغليل، (ص: ١٤٣)، إرشاد الفحول، (ص: ٢١٤).

^٢ شفاء الغليل، الغزالي (ص: ٢٠٤)، وينظر: المنحول، الغزالي (ص: ٤٨٩).

^٣ الموافقات (ص: ٤٠٩).

^٤ هو: عبد الله بن محمد بن حسين دراز، تلقى العلم في الأزهر الشريف على يد كوكبة من العلماء، منهم الشيخ محمد عبده والشيخ محمد بخيت، من آثاره العلمية: وضعه مقدمة وشرحاً لكتاب (الموافقات) للشاطبي (ت: ١٩٣٢ م). ينظر: الفتح المبين في طبقات الأصوليين، المراغى (١٧٣/٣)، الأعلام (٢٤٦/٦).

^٥ الموافقات (ص: ٤٠٩).

والتعبير بلفظ (الحكم) احترازاً عن غيره كأفعال الله تعالى التي لا يدرك المكلف علّتها أو حكماتها الخاصة، كتقدير الأمراض على الأطفال ونحوه، فإن خفاء ذلك فيها لا يدخلها في قسم الأحكام التعبدية.

قوله: (الشّرعي): أي المنسوب إلى الشرع، وبهذا القيد تخرج الأحكام الحسية والعادية والعقلية، فإن منها ما لا يدرك العقل البشري حكمته، إلا أنها لا تدخل في الأحكام التعبدية كذلك.

قوله: (لم يدرك): أي لم يعلم، والمراد بالعلم هنا الإدراك الجازم والظن الراجح على حد سواء^(١).

وقد يستعمل العلماء في تعريفاتهم للحكم التعبدية ألفاظاً أخرى للدلالة على عدم إدراك المعنى فيه، كقولهم: خفاء المعنى، وعدم الاهتداء، وعدم المعقولية، وعدم الظهور، وعدم الاطلاع، وعدم الفهم.

إلا أن هذه الألفاظ وإن كانت مختلفة في أصولها اللغوية، إلا أنها متفقة في دلالتها الأصولية على عدم إدراك الحكمة أو العلة في الحكم التعبدية.

والتعبير عن عدم إدراك الحكمة في الألفاظ السابقة: إشارة إلى أن التعبديات أحكام يصعب على العقل البشري فهم حكمها، لا أنها خالية من الحكم والمقاصد في واقع الأمر، فهي أحكام جاءت فوق التفكير البشري القاصر.

وقد عبّر عن هذا المعنى الغزالي^(٢) بقوله عن الحكم التعبدية بأنه: "ما لا يدرك وجه اللطف فيه"^(٣)، أي أنها متضمنة لحكم وأسرار إلا أن المكلفين لم يستطيعوا تعقلها، إما لأنها لا تدرك على وجه الدقة إطلاقاً، أو لأن العقل البشري في مرحلة لم تفتح له آفاق يتعرف بها على هذه الحكم والأسرار بعد.

وعليه فإن التعبد هو بالنظر إلى المكلف لا الشارع، لذلك تنبّه إلى هذا التقييد الشاطبي حين وضع قاعدة: "الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني"^(٤).

^١ ينظر: أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي (٢١/١).

^٢ هو: حجة الإسلام محمد الطوسي النيسابوري، أبو حامد، أحد أعلام عصره في الفقه والأصول وعلم الكلام وغيرها من علوم الشريعة، له العديد من المؤلفات النافعة، منها: (المستصفى) و(إحياء علوم الدين). (ت: ٥٠٥ هـ). ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان، ابن خلكان (٥٨/٤)، طبقات الشافعية الكبرى (١٩١/٦).

^٣ شفاء الغليل، (ص: ٢٠٤).

^٤ الموافقات (ص: ٣٩٩).

فالتعبد هو بالنسبة إلى المخلوق وحده، وإلا فإن لكل حكم حكمة تتفاوت الأفهام في إدراكها، ولا يتوقف الامتثال على معرفتها.

وبهذا يحترز عن قول بعض العلماء الذين يرون التعبدات أحكاماً خالية من الحكم والمقاصد، كما ورد في التعريفات السابقة عند هؤلاء.

وفي التعبير عن عدم إدراك العلة في الألفاظ السابقة أيضاً: إشارة إلى أن التعبدات لها علل ولكن لا تدرك، وبذلك يكون الحكم التعبدى حكماً شرعياً لم يستطع المجتهد أن يجد له علّة أصوليّة بعد طول بحثٍ ونظرٍ، فهو تعبير عن حالة العجز عن التعليل لا عن عدم وجوده أصلاً.

إلا أن هذا العجز يوجب عليه العمل بمقتضيات خفاء العلة كالامتناع عن القياس. قوله: (المجتهد): كل من بلغ درجة الاجتهاد، وهي: "الملكة التي يستطيع بها الشخص استنباط الأحكام من أدلتها"^(١).

وقد تبين بهذا القيد عدم اعتبار قول العامي، ومن لم يستوفِ شروط الاجتهاد، إذ عدم إدراكهما لمعنى الحكم لا يجعله تعبدياً.

قوله: (علته الأصولية أو حكمته الخاصة): هذا القيد في التعريف من القيود الهامة، وهو ما يميز الأحكام التعبدية عن غيرها من أحكام الشريعة، وجاء حرف العطف فيه (أو) للدلالة على التنويع، فالحكم التعبدى يدور على خفاء العلة فيه أو خفاء حكمته التفصيلية مما لا يدركه عقل المجتهد.

والمراد بالعلة الأصولية هنا: الوصف الذي يفيد المجتهد في عملية القياس وتعدية الأحكام، والذي يكون مظنة تحقيق حكمة الحكم الشرعي، وغير ذلك من ثمرات العلة التي يذكرها علماء الأصول في باب القياس والتعليل.

أي أن الوصف الذي لا يدركه المجتهد في التعبدات ههنا هو المعنى المؤثر فقط.

وأما المراد بالحكمة التفصيلية فهي: المصلحة الخاصة التي قصد الشارع تحقيقها من تشريع الحكم التعبدى، ويقتضي ذلك وجود أصل معين كالخمر، والصلاة، والصيام ونحو ذلك.

وقُيدت الحكمة بـ (الخاصة) احترازاً عن الحكم العامة للأحكام التعبدية، فإنها معقولة المعاني والأسرار بشكل إجمالي، وغير معقولة بشكل تفصيلي خاص.

^١ أصول الفقه الإسلامي، شلبي، (ص: ١٥١).

فالصلاة لإقامة ذكر الله، وهذا المعنى معقول مفهوم، إلا أن اختصاصها بتلك الهيئة الخاصة من رفع اليدين والركوع وعدد الركعات ونحوها غير معلوم الحكمة على وجه التفصيل.

والصيام لإقامة العبد في مرتبة التقوى، وهذا المعنى معقول مفهوم كذلك، لكن اختصاص الفريضة منه بشهر رمضان، وجعله من طلوع الفجر إلى غروب الشمس مما يخفى على عقل المجتهد إدراكه بشكل جازم، وعدم إدراكه للمصالح الجزئية لهذه الأحكام وأمثالها يجعله يحكم بالتعبد، ويسدّ باب القياس.

المطلب الثاني

المصطلحات المرادفة للحكم التعبدية

مصطلح (الحكم التعبدية) هو المصطلح المشهور لهذا النوع من الأحكام، وكثير من العلماء يوردون هذا المصطلح للدلالة على ما خفيت علته أو حكمته الخاصة كما مرَّ. إلا أن للعلماء مصطلحات أخرى مختلفة يعبرون بها عن هذا الحكم، وسأورد في هذا الموضوع ما وقفْتُ عليه من هذه المصطلحات بما يفي بالغرض المقصود، دون إطالة أو استطراد.

أولاً: الحكم التوقيفي:

نسبة إلى التوقيف، وهو من المصطلحات التي يوردها علماء الأصول بكثرة كمرادف لمصطلح التعبد.

ومعنى التوقيف لغةً: منع التصرف في الشيء، والثبات والبيان^(١).

واصطلاحاً: فإنه يطلق ويراد به أحد المعاني الآتية:

المعنى الأول: إطلاقه على مجموعة الأحكام التي منع الشارع إعمال العقل بالاجتهاد فيها، لأنه داخلة في نطاق الغيب الذي استأثر الله تعالى بعلمه ولم يُطْلَع عليه أحداً من خلقه، كإثبات أسماء الله الحسنى أو أحداث يوم القيامة، وغير ذلك من الأمور التي لا تدرك بدون وحي.

والاجتهاد الممنوع في هذا النوع من الأحكام هو إعمال الرأي في إثباتها أو نفيها، وأما الاجتهاد في جمع نصوصها وتفسير دلالتها اللغوية، والحكم عليها بالقبول أو الرفض فهو سائغ مشروع^(٢).

وهذا المعنى للتوقيف هو مراد العلماء إذا أطلقوا مصطلح التوقيف.

يقول ابن عبد البر^(٣): (سبيل مسائل الاجتهاد ألا تقوى قوة مسائل التوقيف)^(٤).

المعنى الثاني: إطلاقه على مجموعة الأحكام الشرعية الثابتة بالنص من القرآن أو السنة، سواء أكانت قابلة للاجتهاد أم غير قابلة.

^١ ينظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (١٣٥/٦)، تاج العروس، المرتضى الزبيدي (٤٧٤/٢٤)، مادة (وق ف).

^٢ ينظر: التحقيق والبيان، الأبياري (٥٥٩/٣).

^٣ هو: أبو عمر، يوسف بن عبد الله النمري، المعروف بابن عبد البر، إمام وفقه مالكي ومحدث ومؤرخ أندلسي، له العديد من النصائيف والكتب النافعة، منها: (التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد)، و(الاستيعاب في معرفة الأصحاب)، (ت: ٣٦٨ هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي (١٥٣/١٨)، الديباج المذهب (ص: ٣٥٧)، طبقات الحفاظ، السيوطي (ص: ٤٣١).

^٤ التمهيد، ابن عبد البر (٣٢٩/٥).

فالأحكام المنصوص عليها توقيفية، وإن كانت معقولة المعنى في واقع الأمر. ومن ذلك قول بعض الأصوليين: (لا قياس إذا كان في المسألة توقيف)، أي: نص^(١).

المعنى الثالث: إطلاقه على الأحكام الشرعية التي لا يعقل معناها. وبهذا المعنى يكون مصطلح الحكم التوقيفي مطابقاً لمصطلح الحكم التعبدّي. قال الغزالي: (الأحكام الشرعية تنقسم إلى: تعبدات وتحكمات جامدة لا تُعقل معانيها - كرمي الأحجار إلى الجمرات في الحج - وإلى ما تُعقل معانيها، ومقاصد الشرع منها كما يُعقل من استعمال الأحجار في الاستنجاء وأن المقصود منه تخفيف النجاسة، وكما يعقل من صرف المال إلى الفقراء، وهذا توقيف كما أن الرمي في الحج توقيف، ولكن ذلك توقيف مجرد لا يقترب به فهم مقصود الشرع من ذلك التوقيف، وهذا يقترب به فهم مقصود معقول، فيسمى هذا النوع - وهو أحد نوعي التوقيف - قياساً لما انقح فيه من المعنى المعقول، ويخصص اسم الآخر باسم التوقيف)^(٢).

وعدم معقولية المعنى في الحكم التعبدّي يمنع المجتهد من تعديده هذا الحكم إلى غيره من الأحكام لخفاء العلة فيه، كما يمنعه من الجزم بحكمته الجزئية لخفائها وعدم ظهورها.

وبهذا يظهر وجه التقارب بين الأصل اللغوي والإطلاق الأصولي لمصطلح التوقيف بهذا المعنى الخاص له.

ثانياً: الحكم التحكّمي:

التحكّم لغة: التصرف في الشيء، يقال: تحكّم في أمور غيره: أي تصرف فيها كما يشاء ويريد^(٣).

واصطلاحاً: فيطلق ويراد به معنيان:

الأول: القول بغير دليل، وهو من المصطلحات التي يوردها العلماء في أساليب المناظرات، فيقال لمن فرّق بين أمرين من غير بيان متحكّماً، وهو من عيوب الاستدلال ونواقضه^(٤).

^١ ينظر: التحقيق والبيان (١٦٥/٣).

^٢ أساس القياس، الغزالي، (ص: ١٠٣).

^٣ ينظر: لسان العرب (١٤٢/١٢).

^٤ ينظر: المبسوط، السرخسي (٣٥/١٢)، المستصفى (٦٢٥/٣)، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمن حبنكة الميداني، (ص: ٣٤٠).

الثاني: ما خفيت علته أو حكمته من الأحكام الشرعية، فيكون مرادفاً للحكم التعبدي.

وإطلاق لفظ التحكم على معنى التعبد شائع عند كثير من العلماء، ومن ذلك: قول الغزالي: (عُلم من الصحابة -رضي الله عنهم- اتباع العِلل، واطراح تنزيل الشرع على التحكم ما أمكن)(^١).

وقول ابن رشد(^٢) في توضيح سبب الخلاف الفقهي في البيع المقترن بشرط فاسد: (وهذا أيضاً ينبني على أصل آخر: هل هذا الفساد حكمي أو معقول؟ فإن قلنا حكمي لم يرتفع بارتقاع الشرط، وإن قلنا معقول ارتفع بارتقاع الشرط)(^٣).

وفي معنى التحكم لفظ آخر هو (الاحتكام)، وقد استعمله الغزالي بمعنى التعبد أيضاً، فقال: (مبنى العبادات على الاحتكامات، ونعني بالاحتكام ما خفي علينا وجه اللطف فيه، لأننا نعلم أن تقدير الصبح بركعتين والمغرب بثلاث والعصر بأربع سرّاً وفيه نوع لطف وصلاح للخلق استأثر الله تعالى بعلمه ولم نطلع عليه، فلم نستعمله واتبعنا فيه الموارد)(^٤).

ثالثاً: الحكم غير معقول المعنى:

وهذا المصطلح من أشهر مرادفات الحكم التعبدي، وقد يذكره العلماء بصيغة الجملة الفعلية تعريفاً له، فيقال: (الحكم التعبدي: ما لا يعقل معناه)(^٥).

والمعقول يعني المفهوم في الاستعمال اللغوي، يقال: عقل الشيء أي فهمه(^٦). ومعنى الكلام ومعنيّه ومعناته: واحد، أي فحواه ومقصوده ومضمونه الذي دل عليه اللفظ، يقال: عنى الرجل بالقول كذا، يعني: أراد وقصد(^٧).

وأما في الاصطلاح: فإن الأصوليين يطلقون لفظ المعنى، ويريدون به أحد المعاني الآتية:

المعنى الأول: مدلول اللفظ اللغوي للنص الشرعي، وهذا المعنى ذكره بعض العلماء في تفسير (المتشابه)(^٨).

^١ المستصفى (٦٢٥/٣).

^٢ هو: أبو الوليد، محمد بن أحمد، فقيه مالكي، فيلسوف، ويلقب بالحفيد تمييزاً له عن جده أبي الوليد محمد بن رشد الذي يميز بالجد. من تصانيفه: (بداية المجتهد ونهاية المقتصد)، و(فصل المقال في ما بين الحكمة والشرعية من الاتصال)، (ت: ٥٩٥ هـ). ينظر: شذرات الذهب (٣٢٠/٤)، الأعلام، الزركلي (٢١٣/٦).

^٣ بداية المجتهد، ابن رشد (١٣١/٢).

^٤ شفاء الغليل، (ص: ٢٠٤).

^٥ ينظر: إحياء علوم الدين، الغزالي (٢٤٥/١)، الموافقات (ص: ٤٧).

^٦ ينظر: تاج العروس (٣٧/٨)، مادة (عقل).

^٧ ينظر: المعجم الوسيط (ص: ٦٣٣).

المعنى الثاني: الحكمة التشريعية أو المصلحة المترتبة على تشريع حكم ما، كدفع المشقة عن المسافرين برخص السفر، وحفظ العقل بتحريم المسكرات^(٢).

المعنى الثالث: العلة القياسية، وهي: الوصف الظاهر المنضبط المناسب المرافق للحكم وجوداً وعدم^(٣).

وأقرب هذه المعاني إلى مصطلح (غير معقول المعنى) وإلى حقيقة الحكم التعبدية هو المعنى الأخير، لأن إطلاق لفظ (المعنى) على (العلة) كان هو المستخدم أول الأمر في عصور السلف^(٤)، ثم اتسع استخدام اللفظ ليشمل (الحكمة)، و(العلة القياسية)، كما فعل إمام الحرمين الجويني^(٥)، فقد استخدم مصطلح (المعنى) بكثرة، وخاصة في كتاب الاستدلال من (البرهان)، وأراد به العلة القياسية، والحكم، ومقاصد الشريعة العامة^(٦).

وتسمية الحكم التعبدية بـ(غير معقول المعنى) لا تعني مطلقاً مناقضة هذا النوع من الأحكام لبدهيات العقول، لأن ما يناقض العقل معدوم في الشريعة الإسلامية، وقد بحث الشاطبي هذه المسألة في (الموافقات)، وأورد الأدلة عليها، ومن ذلك قوله: (لو كان كذلك لكان الكفار أول من ردّ الشريعة به، لأنهم كانوا في غاية الحرص على رد ما جاء به رسول الله ﷺ حتى كانوا يفترون عليه وعليها، فتارة يقولون ساحر وتارة مجنون وتارة يكذبونه، كما كانوا يقولون في القرآن سحر وشعر وافتراء، وإنما يعلمه بشر وأساطير الأولين، بل كان أولى ما يقولون: إن هذا لا يعقل، أو هو مخالف للعقول، أو ما أشبه ذلك. فلما لم يكن من ذلك شيء، دل على أنهم عقلوا ما فيه، وعرفوا جريانه على مقتضى العقول، إلا أنهم أبوا من اتباعه لأمر آخر، حتى كان من أمرهم ما كان، ولم يعترضه أحد بهذا المدعى فكان قاطعاً في نفيه عنه)^(٧).

كما أن عدم العلم بالمعاني في التعبديات لا يعني خلوها عنها في واقع الأمر، فالحكم التعبدية لا بد له من معنى، ولكن المعنى خفي فيه، لم يدركه المجتهد بعد طول بحث ونظر، ولذا حكم عليه بالتعبد^(٨).

^١ ينظر: العدة في أصول الفقه، أبو يعلى الحنبلي (٦٨٦/٢).

^٢ ينظر: الموافقات (ص: ٤٠٠).

^٣ ينظر: حاشية العطار على شرح المحلي (٢٤٤/٢)، نظرية المقاصد، أحمد الريسوني، (ص: ٤٠).

^٤ كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٤٧/١).

^٥ هو: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني الشافعي، المعروف بإمام الحرمين، له مؤلفات كثيرة نافعة في الفقه والأصول والتفسير والعقائد، من مؤلفاته: (البرهان في أصول الفقه)، (نهاية المطلب في دراية المذهب) في الفقه، (ت: ٤٧٨ هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (٤٦٨/١٨)، طبقات الشافعية الكبرى، عبد الوهاب السبكي (١٧٣/٥).

^٦ ينظر: البرهان، الجويني (ص: ٤٨٣).

^٧ الموافقات (٢٨/٣).

^٨ ينظر: التحقيق والبيان (٢٦٣/٣)، حاشية العطار (٢٤٤/٢).

المبحث الثاني

تحقيق القول في تضمّن الحكم التعبّدي للحكم الخاصة

إن من تمام البحث في حقيقة الحكم التعبّدي تحقيق القول في تضمّن هذا الحكم للحكم الخاصة، وذلك لأن أحكام الشريعة وإن كانت مبنية على الحكم والمقاصد التي تعود بالنفع العظيم على المكلفين في الدنيا والآخرة، لأنها شريعة الحكيم الخبير، إلا أن علماء الأصول مختلفون في وجود الحكمة في جميع أحكام هذه الشريعة الخالدة، وعلى الخصوص في الأحكام التعبّدية، وكان لهذا الاختلاف أثر واضح في تعريفاتهم المتباينة للحكم التعبّدي كما مرّ.

فهل شرعت هذه الأحكام لحكم ومقاصد يعلمها الله تعالى وخفيت على العباد؟ أم أنّها لم تشرع إلا لمجرد الثواب والعقاب، من غير أن يعلم المكلف وجه الحكمة أو المقصد فيما يعمل، بمنزلة سيّد أراد أن يختبر عبيده أيهم أكثر طاعة له، فكلفهم القيام بأمر لا يعلمون وجه الحكم فيها، إظهاراً لعبوديتهم له، وطاعتهم لأوامره؟

يمكن القول بأن للعلماء ثلاثة آراء في تضمّن الحكم التعبّدي للحكم والمقاصد في واقع الأمر:

١ - الرأي الأول: أنكر أصحابه الحكم في التعبّدات، ورأوا أن الأحكام التعبّدية لم تشرع إلا لمقصد واحد هو الامتثال والطاعة لله عز وجل فيما يأمر وينهى. وهذا رأي بعض أهل العلم^(١).

دليل هذا الرأي: أن الله تعالى ردّ الأمر إلى محض المشيئة، لقوله تعالى: ﴿يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَرْحِمُ مَنْ يَشَاءُ﴾ [العنكبوت/٢١]، وقوله تعالى: ﴿فَيَعْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة/٢٨٤]، وقوله: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [فاطر/٨].

والإيمان بالمشيئة الإلهية يقتضي أن لا يسأل سبحانه وتعالى عما يشرع لخلقه من أحكام، وإن كانت غير متضمنة لحكم ومقاصد في واقع الأمر، لأن اعتقاد تلازم الأحكام للحكم والمقاصد تضيق لمشيئته سبحانه وتعالى، وهذا غير جائز في حق الله تعالى، لأنه المتصرف في شؤون خلقه.

^١ منهم ابن حزم، وأبو يعلى الحنبلي، ونسبه محمد الخرشي المالكي إلى ابن رشد وإلى الفقهاء. ينظر: الإحكام (٦٠٦/٨)، العدة في أصول الفقه، أبو يعلى ابن الفراء (١٣٦٧/٤)، شرح مختصر خليل، الخرشي (١٣٥/٢).

واعترض: بأن المشيئة الإلهية هي التي قضت أن تكون أحكام الشريعة متضمنةً للحكم والمصالح التي تعود على العباد بالصلاح، لأنها مشيئة إله حكيم رحيم، وجعل رسالة نبيه صلى الله عليه وسلم رسالة رحمة، وجعل التعبدات من أحكام هذه الشريعة هي الأقل، فدلّ ذلك على أن ما خلا عن الحكمة في الظاهر متضمن لها في الواقع^(١).

٢- **الرأي الثاني:** اختار أصحابه التوقف وعدم الجزم بالنفي أو الإثبات، ورأوا أنّ الأحكام التعبدية يجوز أن تكون متضمنة لحكم ومقاصد خفية، كما يجوز أن تكون خالية عن أية حكمة أو مقصد.

وهذا رأي بعض العلماء^(٢).

قال العز بن عبد السلام^(٣): (ويجوز أن تتجرد التعبدات عن جلب المصالح ودرء المفاسد، ثم يقع الثواب عليها بناء على الطاعة والإذعان، من غير جلب مصلحة غير مصلحة الثواب، ودرء مفسدة غير مفسدة العصيان، فيحصل من هذا أن الثواب قد يكون على مجرد الطوعية من غير أن تحصل تلك الطوعية جلب مصلحة أو درء مفسدة، سوى مصلحة أجر الطوعية)^(٤).

ودليلهم: أن وجود حكمة خفية في الحكم التعبدية مما لا يمكن للعقل البشري إنكاره، بل هو داخل في دائرة الممكنات، لأنه تشريع إله حكيم عليم، إلا أن افتقار هذا الظن إلى دليل قاطع يجعل العقل يتوقف عن الجزم بوجودها.

واعترض: بأن اشتراط قيام الدليل القاطع على وجود الحكمة في التعبدات غير مسلم، فإن النصوص التي جاءت أحكامها معللة تكفي في الدلالة على حكمة الشارع في جميع أحكامه، وإن كانت تعبدية، لأن هذه النصوص بنوعها شرعة إله حكيم خبير^(٥).

٣- **الرأي الثالث:** رأى أصحابه أنّ الأحكام التعبدية متضمنة لحكم ومصالح في واقع الأمر إلا أنها قد تغيب عن العباد. وهذا رأي جمهور العلماء.

^١ شرح مراقي السعود، الشنقيطي (ص: ٤٤١).
^٢ منهم العز بن عبد السلام، وتاج الدين عبد الوهاب السبكي. ينظر: قواعد الاحكام في مصالح الأنام (١/١٨)، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، عبد الوهاب السبكي (٩٩/٢).
^٣ هو: أبو محمد عز الدين، عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن حسن السلمي الشافعي، الملقب بسلطان العلماء وبائع الملوك وشيخ الإسلام، برع في الفقه والأصول والتفسير واللغة، وبلغ رتبة الاجتهاد، له كثير من المؤلفات النافعة منها: (قواعد الأحكام في مصالح الأنام) و(شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال)، (ت: ٦٦٠ هـ). ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي (٢١٢/٨)، شذرات الذهب (٥٢٣/٧).
^٤ قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١/١٨).
^٥ ينظر: منتهى السؤل في علم الأصول، سيف الدين الأمدي (ص: ١٩٤)، حاشية شيخ زادة على تفسير البيضاوي، شيخ زادة (٤١٦/٢).

قال ابن عابدين^(١): (وقد اختلف العلماء في أن الأمور التعبدية هل شرعت لحكمة عند الله تعالى وخفيت علينا أو لا؟

والأكثر على الأول، وهو المتجّه لدلالة استقرار عادة الله تعالى على كونه سبحانه جالباً للمصالح دارئاً للمفاسد، فما شرعه إن ظهرت حكمته لنا قلنا: إنه معقول، وإلا قلنا: إنه تعبدى، والله سبحانه العليم الحكيم)^(٢).

أدلة هذا الرأي:

استدل الجمهور بعدة أدلة أورد أهمها فيما يأتي:

أولاً: من القرآن الكريم:

فقد تتبع علماء الشريعة آيات القرآن الكريم التي دلت ظواهرها على أن الشريعة متضمنة حكماً ومقاصد للشارع، ومن هذه الآيات:

١- قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام/٨٣].

فاتّصاف الله تعالى بالحكمة يقتضي أن تكون أحكامه مشروعة لمقاصد تعود بالنفع العظيم على المكلفين، ولا تكون خالية عن ذلك، إذ من صفات الحكيم أن يضع الشيء في موضعه اللائق به، أما إذا شرع لهم أحكاماً دون أن يقصد هداهم وإرشادهم إلى أسباب السعادة وموانعها، لم يكن حكيماً ولا شرعه حكمة^(٣).

٢- قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء/١٠٧].

ولو لم تكن الأوامر والنواهي والأحكام لمصلحة وحكمة لما كانت رحمة، ولم يكن واهبها رحيماً، ولا نبيه صلى الله عليه وسلم رحمة للعالمين^(٤).

٣- قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة/٥٠].

فقد أخبر سبحانه بأن حكمه أحسن الأحكام، ولولا مطابقته للحكمة والمصلحة المقصودة المرادة لما كان كذلك.

بل الآية تشير إلى أن اتباع حكم الله يحقق مصالح لا تحصى، وإذا كان من المعلوم أن أحكام الناس قد تحقق لهم بعض مصالحهم مع ما يعترئها من نقص فكيف لا

^١ هو: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي، فقيه الديار الشامية، وإمام الحنفية في عصره، له العديد من المؤلفات النافعة، منها: (رد المختار على الدر المختار)، و(نسمات الأسفار على لإفاضة الأنوار على كتاب المنار)، (ت: ١٢٥٢ هـ). ينظر: الأعلام (٨٦٦/٣)، معجم المؤلفين، كحالة (٧٧/٩).

^٢ ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣٨/٨)، رد المختار على الدر المختار، ابن عابدين (٤٨٣/١).

^٣ شفاء العليل، ص (٤٠٠)، وينظر: شرح الكوكب المنير (٣١٤/١).

^٤ شرح العضد (٢٣٨/٢)، وينظر: المحصول، الرازي (٢٤٠/٢)، الإحكام، الأمدي (٢٨٦/٣).

يكون حكم أحكم الحاكمين مقصوداً به تحقيق مصالح العباد على أكمل الوجوه وأحسنها؟! (١).

ولذا نفى تعالى أن يكون حكم أحد أحسن من حكمه مهما بلغ الحاكم من الدراية بالمصالح، ورجاحة العقل، والحرص. لأن قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ استفهام على جهة الإنكار، بمعنى: لا أحد أحسن (٢).

ثانياً: الإجماع:

فقد نقل الإجماع على تضمن الأحكام الشرعية للحكم والمقاصد غير واحد من الأصوليين، منهم الآمدي إذ قال: (إن أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله تعالى لا تخلو من حكمة ومقصود) (٣).

إلا أن هذا الإجماع فيه نظر، إذ كيف يدعى الإجماع في هذه المسألة وهناك ثلاثة آراء للعلماء فيها!؟

ولذلك ردّ تقي الدين السبكي (٤) دعوى الإجماع هذه فقال: (وقد ادعى بعضهم الإجماع على أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد، وهذه الدعوى باطلة، لأن المتكلمين لم يقولوا بتعليل الأحكام لا بطريق الوجوب، ولا الجواز) (٥).

ثالثاً: الاستقراء (٦) والتتبع:

وهو من الأدلة التي يوردها العلماء كثيراً للتأكيد على تعميم التعليل في جميع أحكام الشريعة ومنها التعبدية.

^١ ينظر: شفاء العليل، (ص: ٤٢٢).

^٢ ينظر: تفسير القرطبي (٢١٦/٥).

^٣ الأحكام (٤١١/٣)، وينظر: منتهى السؤل (ص: ١٨٤). هذا وقد ذكر أحد الباحثين في رسالته عن الحكم التعبدية أن طائفة من العلماء نقلوا إجماع الفقهاء على أن الحكم الشرعي لا يخلو من علة (الحكم التعبدية: ص ١٠٢)، وهذا الذي ذكره الباحث خلاف ما عليه الفقهاء من تقسيم الأحكام إلى معللة - ظهرت عللها - وتعبدية - خفيت عللها -، إلا إذا كان مراد الباحث بلفظ العلة معنى (الحكمة)، فإنه يوافق عليه، وإن كان الأولى استعمال لفظ (الحكمة)، نظراً لأن الأصوليين يفرقون بين اللفظين في دراساتهم.

^٤ هو: أبو الحسن، تقي الدين علي بن عبد الكافي بن علي السبكي، الأصولي الفقيه المحدث النحوي المتكلم، كان يلقب بشيخ الإسلام وقاضي القضاة، وهو والد الفقيه تاج الدين السبكي، ترك عديداً من المؤلفات النافعة، منها: (الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول)، و(فتاوى السبكي)، (ت: ٧٥٦ هـ). ينظر: الوافي بالوفيات، الصفدي (٤٣٨/٦)، الأعلام (٣٠٢/٤).

^٥ الإبهاج في شرح المنهاج (٦٢/٣).

^٦ الاستقراء: وسيلة يستخدمها كثير من العلماء لاسيما الأصوليون والفقهاء والمناطق وغيرهم من أرباب العلوم، ومعناه في اللغة: التتبع، وفي الاصطلاح: عزفه الغزالي بأنه: تصفح أمور جزئية لتحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات.

وهو نوعان الأول: الاستقراء التام: وفيه يتم تصفح جميع الجزئيات للوصول إلى حكم كلي يشملها جميعاً.

الثاني: الاستقراء الناقص: وهو تصفح أكثر الجزئيات للوصول إلى حكم كلي يشملها جميعاً.

والاستقراء التام حجة بلا خلاف، وأما الاستقراء الناقص فقد اختلف فيه، لاحتمال تخلف بعض الجزئيات عن الحكم، والأصح أنه يفيد الظن الغالب. ينظر: المستصفي (١٦١/١)، المصباح المنير (٥٠٢/٢)، البحر المحيط (١٠/٦)، شرح الكوكب المنير (٤١٨/٤).

وبيان هذا الاستقراء^(١): أن أحكام الشريعة قد انقسمت إلى أحكام معلّلة، قد ظهرت للمكلفين حكمها، وإلى تعبدية لم تظهر لهم حكمها، ودلالة ظهور الحكم في المعللة كافية في العلم بأن أحكام الشريعة بنوعها لا تخلو من حكم ومقاصد، وإن كانت هذه الحكم والمقاصد مستترّة في قسمها الثاني.

إلا أنّ الاستقراء المقصود به ههنا ليس استقراءً تاماً، بل هو استقراء ناقص، إذ قد حصل الحكم على الكلّي من خلال تتبّع أغلب أحكام الشريعة -وهي المعلّلة-، لا من خلال تتبّع جميعها.

والنتيجة المترتبة عليه وإن كانت ظنيّة، إلا أن ظواهر النصوص الشرعيّة الدالة على وجود الحكم والمقاصد في جميع أحكام الشريعة تعزّز هذه النتيجة وتقويها.

رابعاً: الأدلّة العقلية:

وذلك من عدة وجوه:

الوجه الأول: إن القول بعدم الحكمة والغاية في الأحكام الشرعيّة، إما أن يكون لعدم علم الله تعالى بها، وهذا محال في حق من هو بكل شيء عليم، وإما لعجزه عن تحصيلها وهذا ممتنع في حق من هو على كل شيء قدير، وإما لعدم إرادته ومشيئته الإحسان إلى خلقه وهذا مستحيل في حق أرحم الراحمين، وإما لمانع يمنع من إرادتها وقصدها وهذا غير جائز في حق الفعال لما يريد.

وعليه فإن نفي الحكمة والمقاصد في الأحكام الشرعيّة بمنزلة نفي أوصاف الكمال عن الله تعالى كالعلم والإرادة والرحمة، وذلك يستلزم وصفه بأضدادها، وهي أنقص النقائص^(٢).

الوجه الثاني: إن الله تعالى راعى مصالح العباد في مبدئهم ومعاشهم، حيث أوجد لهم من العدم، وسخر لهم ما في السموات والأرض من نعم. فإذا علم ذلك فمن المحال أن يراعي الله تعالى مصالح العباد في هذه الأمور ثم يهمل مصالحهم في الأحكام الشرعيّة إذ هي أعمّ فكانت بالمراعاة أولى، ولأنها أيضاً من مصلحة معاشهم إذ بها صيانة أموالهم ودمائهم وأعراضهم ولا معاش بدونها، فلزم القول بأنه رعاها لهم^(٣).

^١ ينظر: قواعد الأحكام (١٦/٢)، الإبهاج في شرح المنهاج (١٤١/١).

^٢ ينظر: شفاء العليل، (ص: ٤٢٩).

^٣ ينظر: تيسير التحرير (٣٠٤/٣).

الوجه الثالث: إن الله تعالى خلق الإنسان مكرماً مشرفاً، لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء/ ٧٠].

ومن تمام التكريم الإلهي لهذا الإنسان أن تكون أحكام الشريعة التي كلفه بالتزامها، متضمنة مصالح تعود بالنفع عليه^(١).

الرأي المختار:

تتشرك هذه التعريفات -ولاسيما الأول والثاني منها- أن مدار الأحكام التعبدية على التجرد للطاعة والامتثال، وأما الحكمة بمعنى الغاية من الحكم فقد تدرك أو لا تدرك، ولكن بمعنى المناسبة في تراتبية بناء الأحكام على المعاني التي تصلح للعلية فلا تدرك. والذي يظهر بعد عرض آراء العلماء وأدلتهم رجحان الرأي الثالث الذي رأى أصحابه أن الأحكام التعبدية متضمنة لمصالح غير مصلحتي الابتلاء والاختبار، استصحاباً لحكمة الشارع في أحكامه التي شرعها للمكلفين، كما أن هذا الرأي قد اكتسب قوته عن طريق الاستقراء لأحكام الشريعة والنظر في أدلتها الجزئية والكلية، مما يفيد أن أحكام الشريعة متضمنة للحكم ورعاية المصالح.

ومن مؤيدات هذا الرأي أيضاً: أن القرآن الكريم يشير إلى أن باب العبادات -وهو من أكثر أبواب الأحكام التي يظهر فيها الجانب التعبدية- قد راعى جانب الحكم والمقاصد التي تعود على المكلفين في الدنيا غير الثواب عليها في الآخرة، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت/ ٤٥]، ليدلنا على أن أحكامه تعالى مبنية على الحكمة، والله تعالى أعلم وأحكم.

^١ ينظر: المحصول، الرازي (٢٣٩/٢).

المبحث الثالث

أقسام الحكم التعبدية

هذا المبحث معقود لبيان أقسام الحكم التعبدية، لأن مثل هذا البيان من شأنه أن يسهم في زيادة توضيح حقيقة هذا الحكم ومعرفة الفروق بين هذه الأقسام، وذلك على النحو الآتي:

أقسام الأحكام التعبدية:

تنقسم الأحكام التعبدية إلى عدة أقسام من حيثيات مختلفة:

أولاً: أقسام الأحكام التعبدية من حيث التكليف والوضع:

ينقسم الحكم التعبدية من حيث التكليف والوضع إلى قسمين:

القسم الأول: الحكم التعبدية التكلّيفي: وهو ما لا يعقل معناه من الأحكام التكلّيفية. ولمّا كان الحكم التكلّيفي شاملاً لأحكامه التكلّيفية الخمسة وهي: (الواجب والمندوب والمباح والمحرم والمكروه)، فإن التعبد يدخل إلى كل واحد منها: الأمثلة:

- ففي الواجب التعبدية: طهارة الحدث (الوضوء والغسل) بناء على قول جمهور الفقهاء^(١)، خلافاً لمتأخري الشافعية^(٢).

قال الإمام الشافعي^(٣): (التعبد بالوضوء والغسل محض تعبد)^(٤).

- وفي المندوب التعبدية: الأمر بغسل الإناء سبع مرات من ولوغ الكلب فيه، فإن الغسل والعدد تعبدان عند المالكية.

قال ابن دقيق العيد^(٥): (حمل مالك رحمه الله هذا الأمر على التعبد، لاعتقاده طهارة الماء والإناء)^(٦).

- وفي الحرام التعبدية: حرمة استعمال الرجل لفضل طهور المرأة عند الحنبلية.

^١ ينظر: أصول السرخسي، السرخسي (٢٨٣/٢)، الفقه عند ابن العربي، محمود الغراب، ص (٢٠٤)، البرهان (٥٩٤/٢).

^٢ ينظر: البرهان (٥٩٤/٢)، قواطع الأدلة، ابن السمعاني (١٥٥/٢).

^٣ هو: أبو عبد الله، محمد بن إدريس، القرشي المطلبي المكي، الإمام المجتهد، المحدث الفقيه صاحب المذهب، له مصنفات في الفقه وأصوله منها: (الأم)، (الرسالة). (ت: ٢٠٤ هـ)، ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان (١٦٣/٤)، الديباج المذهب (ص: ٢٢٧).

^٤ الأم، الشافعي (٩٥/٢).

^٥ هو: أبو الفتح، محمد بن علي بن وهب بن مطيع القرشي المصري المالكي الشافعي، المعروف بابن دقيق العيد، انتهت إليه رئاسة العلم في زمانه ومشيخة دار الحديث والكاملية والفاضلية وغيرهما، وصنف مصنفات عديدة نافعة، منها: (إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام)، و(الإمام في أحاديث الأحكام)، (ت: ٧٠٢ هـ). ينظر: الديباج المذهب (ص: ٣٢٤)، شذرات الذهب (٥/٦).

^٦ إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد (٢٦/١).

قال ابن قدامة^(١): (منع الرجل من استعمال فضلة ظهور المرأة تعبدى غير معقول المعنى، نصّ عليه أحمد، ولذلك يباح لامرأة أخرى سواها التطهر به في طهارة الحدث وغسل الجنابة وغيرهما، لأن النهي اختص بالرجل ولم يعقل معناه، فيجب قصره على محل النهي)^(٢).

- وفي المكروه التعبدى: كراهة الطهارة بالماء المستعمل^(٣) عند المالكية^(٤).
ولم أجد للحكم التعبدى المباح مثلاً من الشرع.
القسم الثانى: الحكم التعبدى الوضعى: وهو ما لا يعقل معناه من الأحكام التى وضعها الشارع أسباباً أو شروطاً أو موانع^(٥).
ومن أمثلته:

- فى السبب التعبدى: وضع الشارع الدلو كسبباً لوجوب الصلاة على المكلف بها، فالعقل لا يدرك الحكمة الخاصة من تعلق صلاة الظهر به، ولا مناسبة سببية لها.
- وفى الشرط التعبدى: اشتراط استقبال القبلة فى صحة الصلوات المفروضة، فإنه حكم تعبدى لا يدرك العقل حكمة الصلاة إلى هذه الجهة دون غيرها من الجهات.
- وفى المانع التعبدى: الحيض والنفاس، فإنّ كلاً منهما مانعٌ من وجوب الصيام، وهذا المنع تعبدى عند بعض العلماء^(٦)، لأن الطهارة ليست شرطاً لصحة الصيام.
قال إمام الحرمين الجوينى: (وكون الصيام لا يصح منها لا يدرك معناه، فإن الطهارة ليست مشروطة فيه)^(٧).

ثانياً: أقسام الأحكام التعبدية من حيث خلوص التعبد وعدمه:

ينقسم الحكم التعبدى بالنظر إلى خلوص التعبد وعدمه إلى قسمين:
أولهما: التعبدى المحض: وهو الحكم الذى انفرد فيه جانب التعبد دون أن تكون فيه شائبة تعليل.

^١ هو: أبو محمد، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة بن مقدام، العدوى، القرشى، المقدسى، أحد أئمة المذهب الحنبلى وشيوخه، له العديد من المؤلفات النافعة، منها: (المغنى)، (روضة الناظر وجنة المناظر)، (ت: ٦٢٠ هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء (١٦ / ٢١)، الأعلام (٦٧ / ٤).

^٢ المغنى، ابن قدامة (٢٨٥ / ١).

^٣ المقصود بالماء المستعمل: الماء الذى أدب به طهارة لوضوء أو غسل، وانفصل من الأعضاء. ينظر: الفروق، القرافى (١١٧ / ٢).

^٤ ينظر: بداية المجتهد (٣٣ / ١)، مواهب الجليل فى شرح مختصر خليل، الحطاب المالكي (٩٤ / ١).

^٥ ينظر: المستصفى (٥٩ / ١)، الإحكام فى أصول الأحكام (٩٦ / ١)، شرح مختصر الروضة (٤١١ / ١).

^٦ يرى بعض الشافعية أن منع الحائض والنفاس من الصيام معقول المعنى، وذلك لأن الحيض والنفاس يضعفان البدن، والصوم يضعفه كذلك، واجتماع مضعفين يضر المرأة كثيراً، والشرعية تنظر لحفظ الأبدان، وتجعله من مقاصدها. ينظر: حاشية البجيرمي على الخطيب، البجيرمي (١١٦ / ٣).

^٧ ينظر: المجموع شرح المذهب، النووى (٣٨٦ / ٢).

ومن أمثلته: الفروض المقدرة في المواريث، فإنها تعبديات محضة لا يدرك العقل البشري حكمة خاصة فيها.

ثانيهما: التعبدية غير المحض: وهو الحكم الذي يلاحظ فيه جانباً التعبد والتعليل في آن واحد، سواء ترجح فيه أحدهما على الآخر أم لا.

ومن أمثلته: ترتيب الأعضاء في الوضوء، فإن جانب التعبد فيه قوي كون غسلاً ومسحاً لأعضاء مخصوصة، وقد أدرج الممسوح في أثناء المغسولات.

إلا أن تعبدية هذا الحكم غير محضة، لمعقولية جانب النظافة والوضوء فيه^(١).

هذا وإن علماء الأصول يصفون الحكم الذي غلب فيه عدم المعقولية بالتعبدية (المحض)، للدلالة على رجحان جانب التعبد فيه، ومنه قول الغزالي: (واجبات الشرع ثلاثة أقسام: قسم هو تعبد محض، لا مدخل للحظوظ والأغراض فيه، وذلك ك: رمي الجمرات مثلاً، والقسم الثاني من واجبات الشرع ما المقصود منه حظ معقول، وليس يقصد منه التعبد ك: قضاء دين الآدميين .. والقسم الثالث هو المركب الذي يقصد منه الأمران جميعاً، وهو حظ العباد وامتحان المكلف بالاستعداد. فيجتمع فيه تعبد رمي الجمار وحظ رد الحقوق، والزكاة من هذا القبيل)^(٢).

وقد يطلقون مصطلح (التعبدية المحض) للدلالة على الحكم التعبدية مطلقاً، سواء انفرد فيه الجانب التعبدية أم لا، فيكون مقابلاً للحكم معقول المعنى.

ومنه قول ابن قدامة: (وإذا فرغ من الطواف سوى رداءه، لأن الاضطباع غير مستحب في الصلاة، ولا يضطبع في غير هذا الطواف ولا يضطبع في السعي.. قال أحمد: ما سمعنا فيه شيئاً والقياس لا يصح إلا فيما عقل معناه، وهذا تعبد محض)^(٣).

ثالثاً: أقسام الأحكام التعبدية من حيث الاتفاق عليها أو الاختلاف فيها:

ينقسم الحكم التعبدية بالنظر إلى الاتفاق عليه أو الاختلاف فيه إلى قسمين:

القسم الأول: الحكم التعبدية المتفق على عدم معقولية المعنى فيه:

ومن أمثلته: عدد ركعات الصلاة وانقسامها إلى ثنائية وثلاثية ورباعية.

القسم الثاني: الحكم التعبدية المختلف في معقولية معناه، وهو أنواع عديدة نظراً

لاعتبارات مختلفة:

الاعتبار الأول: من حيث توسع الاختلاف فيه، وهو من هذه الحيثية نوعان:

^١ ينظر: الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، الخطيب الشربيني (١١٧/١).

^٢ إحياء علوم الدين (٢٤٥/١-٢٤٦).

^٣ المغني (٢١٦/٥).

النوع الأول: أن يكون الخلاف بين أئمة المذاهب في تعبدية الحكم.
ومن أمثله: إخراج الزكاة من الأعيان المنصوص عليها بالذات، لأنها تعبدية عند المالكية والشافعية والحنبلية^(١)، خلافاً للحنفية الذين يرون أنها معللة بسد حاجة الفقراء، وعليه أجازوا إخراج القيمة في الزكاة^(٢).

النوع الثاني: أن يكون الاختلاف بين علماء المذهب الواحد في تعبدية الحكم.
ومن أمثله: الاقتصار على عُذْرِي السفر والمطر في الجمع بين الصلاتين، فإنه تعبدى على المشهور عند الشافعية^(٣)، فلا يقاس عليهما غيرهما كالمرض^(٤).

خلافاً لبعض الشافعية -ومنهم النووي^(٥)- الذين يرون أن النص الوارد في الرخصة لهذين العذرين معللٌ بالمشقة، وهي في أفراد الصلوات على المريض أشد منها على المسافرين وأهل الأمطار^(٦).

الاعتبار الثاني: من حيث قوة التعبد وضعفه، وهو نوعان:
النوع الأول: أن يكون اختلاف العلماء في تعبدية الحكم قوياً.
ومن أمثله: اشتراط النية في الوضوء عند الجمهور^(٧)، خلافاً للحنفية^(٨).
وسبب هذا الاختلاف: تردد الوضوء بين العبادة المحضة فيكون تعبدياً، والنظافة فيكون معقول المعنى^(٩).

النوع الثاني: أن يكون الاختلاف في تعبدية الحكم ضعيفاً.
ومثاله: تحديد آلة معينة للسواك^(١٠).
رابعاً: أقسام الأحكام التعبدية من حيث قدرة المكلف على فعلها أو عدمها:
ينقسم الحكم التعبدى من حيث قدرة المكلف على القيام بفعله أو عدمه إلى قسمين:

^١ ينظر: الموافقات (ص: ٤٥٧)، نهاية المطلب في دراية المذهب، الجويني (٢٠١/٣)، المغني (٢٩٦/٤).

^٢ ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني (٢٦/٢).

^٣ المشهور عند الشافعية: من المصطلحات التي يستعملونها للترويج بين أقوال الإمام الشافعي، وهو يأتي عندما يكون القول المقابل له قولاً ضعيفاً. ينظر: التحقيق، النووي (ص: ٢٩)، مصطلحات المذاهب الفقهية، الظفري (ص: ٢٧٠).

^٤ ينظر: المجموع (٣٢١/٤)، حاشية الجمل على شرح المنهاج، سليمان بن عمر العجيلي (٤٤٥/٢).

^٥ هو: أبو زكريا، يحيى بن شرف بن مري الشافعي، المؤلف بمحي الدين النووي، الإمام الحافظ الفقيه، له العديد من المؤلفات النافعة، منها: (المجموع على شرح المذهب) و(رياض الصالحين) (ت: ٧٦٧هـ).

ينظر في ترجمته: شذرات المذهب (٣٥٤/٥)، الأعلام (١٤٨/٨).

^٦ ينظر: المجموع (٣٢١/٤)، معالم السنن (١٥/٢).

^٧ ينظر: بداية المجتهد (٣٦١/١)، المجموع (٢٥٩/١)، المغني (١١٠/١).

^٨ ينظر: بدائع الصنائع (١٧/١)، الدر المختار شرح تنوير الأبصار، الحصكفي الحنفي (٩٨/١).

^٩ ينظر: بداية المجتهد (١١/١).

^{١٠} ينظر: المجموع (٣٣٥/١)، الإنصاف، المرداوي (١١٩/١).

القسم الأول: تعبّدي من فعل المكلف ومقدوره: وهو ما كان داخلاً في كسبه وطاقته حيث يستطيع فعله أو تركه.

ومن أمثله: الصلاة، والطواف سبعة أشواط.

القسم الثاني: تعبّدي ليس في مقدور المكلف وفعله، ولكن وضعه الشارع ليكون سبباً أو شرطاً أو مانعاً.

ومن أمثله: وضع غروب الشمس سبباً للإفطار في الصيام، وحولان الحول شرطاً لوجوب الزكاة، والحيض والنفاس مانعين من وجوب الصلاة والصيام.

خامساً: أقسام الأحكام التعبدية من حيث العبادة أو العادة:

ينقسم الحكم التعبدية من حيث كونه عادة أو عبادة إلى قسمين:

الأول: عبادة تعبدية: وهي ما لا يعقل معناه من الأحكام الشرعية المندرجة في باب العبادات.

ومن أمثلتها: النهي عن الصلاة في المقبرة، فإنه تعبدية عند الحنبلية^(١).

الثاني: عادة تعبدية: وهي ما لا يعقل معناه من الأحكام الشرعية المندرجة في باب العادات.

ومن أمثلتها: حد القذف، فقد تضمن مقداراً معيناً لا يعقل وجهه تعلق الجنابة بخصوص هذا المقدار^(٢).

وقد ذكر العلماء أن صفة التعبد هي الأصل في أحكام العبادات، وأما أحكام العادات فالأصل فيها التعليل، إلا أن ذلك لا يمنع وجود التعليل في الأولى، والتعبد في الثانية ولو على سبيل الندرة^(٣).

سادساً: أقسام الأحكام التعبدية من حيث الأقوال والأفعال:

ينقسم الحكم التعبدية بالنظر إلى كونه قولاً أو فعلاً إلى قسمين:

الأول: فعل تعبدية: وهو ما لا يعقل معناه من الأفعال التي تعلق بها حكم شرعي. من أمثله: وجوب غسل اليدين عند الاستيقاظ من النوم، فإنه تعبدية عند المالكية^(٤)، والحنبلية^(٥).

قال ابن قدامة: (وجوب الغسل ههنا تعبدية)^(١).

^١ ينظر: المغني (٤٠٧/٢)، الإنصاف (٣٤٧/١).

^٢ ينظر: أصول السرخسي (١٤٤/٢).

^٣ الموافقات (ص: ٣٩٩).

^٤ ينظر: حاشية الدسوقي (٩٦/١)، بلغة السالك (١٩٨/١).

^٥ ينظر: شرح العمدة، ابن تيمية (١٤٧/١)، كشف اللثام، السفاريني (٦٤/١).

الثاني: القول التعبدي: وهو ما لا يعقل معناه من الأقوال التي تعلق بها حكم شرعي.

ومن أمثله: وجوب تكبيرة الإحرام بصيغة (الله أكبر) عند المالكية^(٢)، والشافعية^(٣)، والحنبلية^(٤).

^١ المغني (١٤٣/١).
^٢ ينظر: بداية المجتهد (١٠١/١)، الموافقات (ص: ٤٥٧).
^٣ ينظر: نهاية المطلب (١٢٩/٢)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الرملي (٤٥٩/١).
^٤ ينظر: الانتصار في المسائل الكبار على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، الكلذاني (١٨٦/١)، المغني (١٢٧/٢).

الفصل الثاني

الأحكام الشرعية من حيث التعليل والتعبد

وتدرس فيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: التعليل مفهومه وأنواعه

المبحث الثاني: الأصل في الأحكام من حيث التعليل والتعبد

المبحث الثالث: منهج العلماء عند تردد الحكم الشرعي بين التعليل والتعبد

المبحث الرابع: المفاضلة بين الحكم الشرعي المعلن والتعبد

المبحث الأول

التعليل مفهومه وأنواعه

إن موضوع تعليل الأحكام الشرعية من أهم موضوعات علم الأصول وأدقها، وحيث إن مدار التعبد على خفاء العلة، فإن هذا يستلزم تأصيلاً شرعياً لمبدأ التعليل، لتتضح من خلاله معالم التعبدية والمعقولية في أحكام الشريعة الإسلامية، وذلك على النحو الآتي:

المطلب الأول

تعريف العلة والتعليل وبيان أنواع التعليل وأهميته وفوائده

الفرع الأول: تعريف العلة لغة واصطلاحاً:
لغةً:

تأتي العلة لعدة معانٍ، أهمها ما يأتي^(١):

المعنى الأول: المرض الشاغل، ومنه يؤخذ معنى التغير، إذ به يتغير حال المريض يتغير من الصحة إلى الضعف.
المعنى الثاني: السقية الثانية، أي معاودة الشرب مرة بعد مرة، ومنه يؤخذ معنى الدوام والتكرار.

المعنى الثالث: السبب، يقال: هذا علة لهذا، أي سبب له، وقد جاء في حديث لعائشة^(٢) رضي الله عنها: (عبد الرحمن يضرب برجلي بعلة الراحلة)^(٣) أي بسببها، تريد أن عبد الرحمن يظن أنه يضرب جنبي البعير، وفي واقع الأمر كان يضرب رجل السيدة عائشة عن غير قصد.

^١ ينظر: مختار الصحاح، الرازي (ص: ٢٣٧)، باب العير، مادة (عَلَّ)، لسان العرب (٣٦٥/٩) المصباح المنير (٤٢٦/٢)، التعريفات، الجرجاني (ص: ١٥٤).

^٢ هي: أم المؤمنين، عائشة بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنهما، وأمها أم رومان، من أئمة الصحابة، وأكثرهم رواية للحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم (ت: ٥٧ هـ). ينظر في ترجمتها: الاستيعاب (١٨٨١/٤)، سير أعلام النبلاء (١٣٥/٢)
^٣ وتام الحديث: عن صفية بنت شيبة قالت، قالت عائشة رضي الله عنها: (يا رسول الله أيرجع الناس بأجرين وأرجع بأجر؟! فأمر عبد الرحمن بن أبي بكر أن ينطلق بها إلى التنعيم، قالت: فأردفني خلفه على جمل له، قالت: فجعلت أرفع خماري أخسره عن عنقي، فيضرب رجلي بعلة الراحلة). أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب وجوه الإحرام وأنه يجوز إفراد الحج والتمتع، برقم [١٢١١].

واصطلاحاً:

اختلف العلماء في تعريف العلة، ولعل أحسن ما قيل في تعريفها أنها: "وصفٌ مناسبٌ ظاهرٌ منضبطٌ دلّ الدليل على كونه مناطاً للحكم" (١)، كالإسكار فإنه علة في تحريم الخمر، وقد قام الدليل على أن هذا الوصف علة الحكم. وقد يطلق العلماء مجازاً لفظ العلة على معنى الحكمة الباعثة على تشريع الحكم، فيقال مثلاً: علة تحريم الخمر دفع الضرر عن الناس (٢). إلا أن ما يصح التعليل به عند أكثر الأصوليين هو المعنى الأول للعلة، أي الوصف المناسب الظاهر المنضبط، نظراً لكون الحكمة أمراً خفياً لا يُدرَك بحاسة ظاهرة، أو أمراً غير منضبط يختلف باختلاف الأحوال أو الناس. فتحريم الخمر: حكمته دفع الضرر عن الناس، غير أن هذا يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص، ولذلك جُعِلَ الإسكار علة للتحريم بحيث يقاس عليه كل مسكر (٣). هذا وللعلة أسماء مختلفة، فهي تسمى السبب، والأمانة، والداعي، والمناط، والمقتضي، والموجب، والمؤثر (٤).

العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للعلة (٥):

إن المعاني اللغوية السابقة للعلة لها علاقة وطيدة بما استقر عليه مفهوم هذه الكلمة عند علماء الأصول، فالعلة بالنظر إلى المعنى اللغوي الأول لها تحمل معنى التغير، إذ بها يتغير حال المريض من الصحة إلى الضعف، ولا شك أن العلة تغير الحكم الشرعي المعلّل وجوداً وعدماً.

وبالنظر إلى المعنى اللغوي الثاني لها تحمل معنى التكرار، وهذا يناسب ما يقوم به المجتهد من تكرار النظر في الحكم مرة بعد أخرى لاستخراج علته، أو يناسب ماهية الحكم المعلّل الذي يتكرر كلما تكررت علته.

ويرى بعض الباحثين أن المعنى الثالث للعلة له تعلقٌ بالمفهوم الأصولي للعلة أيضاً، وأنه مناسب للمعنى الاصطلاحي، لأن العلة سبب في ثبوت الحكم في الفرع

١ التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، المرداوي (٣١٧/٧).

٢ ينظر: الموافقات (ص: ٤٠٠).

٣ ينظر: الموافقات (ص: ٤٠٠)، التحبير شرح التحرير (١٤١/٣).

٤ ينظر: شفاء الغليل (ص: ٢٠)، البحر المحيط (١١٥/٥).

٥ ينظر: أصول السرخسي (٣٠١/٢)، مقاصد الشريعة الإسلامية، حميدان (ص: ٦٢)، الحكمة عند الأصوليين، د. السامرائي (ص: ٨٣).

المطلوب إثبات الحكم له^(١). ولكن هذا فيما يظهر خلط بين العلة والسبب، إلا إذا كان مراده بالسبب وهنا سبب وجود الحكم لا سبب وجوبه، لأن السبب عند الأصوليين هو: ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، ولم يكن الباعث على تشريع الحكم، فالسبب متعلق بوجود الحكم لا بوجوبه، وهذا بخلاف العلة.

ولعل أقرب المعاني اللغوية إلى المعنى الاصطلاحي لليلة هو المعنى الأول، الذي يفيد معنى التغير، وذلك لأن المجتهد إذا عرف علة حكم شرعي ثابت بالنص، لم يعد الحكم خاصاً بالمنصوص عليه، بل يتعداه إلى كل واقعة وجدت فيها العلة، أي أن العلة تُغيّر خال النص من الخصوص إلى العموم، وبذلك يظهر معنى التغير الطارئ على النص الشرعي في هذه الحالة.

ومنه تظهر العلاقة بين المعنى اللغوي، والمعنى الاصطلاحي لليلة.

الفرع الثاني: تعريف التعليل لغة واصطلاحاً:

لغة:

التعليل مصدر الفعل (عَلَّلَ)، ويراد به: إظهار علّة الشيء، يقال: علَّل الشيء: إذا بيّن علته وأثبتته بالدليل^(٢).

واصطلاحاً:

يرد التعليل في اصطلاح العلماء على أحد المعاني الآتية:

المعنى الأول: التعليل الكلامي: وهذا التعليل يهتم ببيان أن أفعال الله تعالى وكذلك أحكامه قد وضعت لمصالح العباد في الدنيا والآخرة. فالله سبحانه ما خلق المخلوقات ولا أمر بالمأمورات أو نهى عن المنهيات إلا لغايات مقصودة وحكم محمود.

واليلة التي تدرس في هذا التعليل هي العلة الغائية، وهي الغاية من إيجاد الشيء، أو ما لأجله وجد الشيء، كالجلوس على السرير والانتفاع به، إذ هو غاية صنعه لدى النجار^(٣).

واليلة بهذا المعنى مرادفة لمعنى الحكمة عند الأصوليين، وميدانها علم الكلام، وموضوعها الذي تبحث فيه أفعال الله تعالى وأحكامه.

^١ ينظر: مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، د. عبد الحكيم السعدي (ص: ٦٩).

^٢ ينظر التعريفات (ص: ٦١)، تعليل الأحكام، شلبي (ص: ١٢).

^٣ ينظر: التعريفات (ص: ١٠٢).

المعنى الثاني: التعليل المقاصدي: وهو بيان وجه الحكمة المترتبة على مشروعية الحكم الشرعي.

وهذا المعنى هو الذي يُفهم من استعمالات الشاطبي، فالتعليل عنده هو بيان وجه الحكمة في الحكم الشرعي من مصلحة أو مفسدة.

قال الشاطبي: "وتعليل القصر بالحرص والمشقة لا يدل أنه رخصة، إذ ليس كل ما كان رفعاً للحرص يسمى رخصة على هذا الاصطلاح العام"^(١).

المعنى الثالث: التعليل الأصولي: وهو بيان علة الحكم الشرعي، وكيفية استخراجها^(٢).

وهذا هو المعنى الشائع لمفهوم التعليل عند الأصوليين، ويلاحظ في هذا المعنى أن له تعلقاً قوياً بدلالة القياس، وإن كان مفهوم القياس ينبني أصالة على وجود التعليل. قال السرخسي^(٣): "وإنما التعليل لتعدية الحكم إلى محل آخر لا نص فيه"^(٤).

الفرع الثالث: أهمية تعليل الأحكام الشرعية:

إن تعليل أحكام الله تعالى وبيان حكمها من أهم المواضيع التي اعتنى بها علماء الأصول، وذلك لأن ربط الأحكام بعلمها يؤدي إلى اطمئنان المكلف، وضبط الأحكام، واستقرار أوامر الشريعة ووضوحها.

ولأجل ذلك فقد كان التعليل ظاهراً بيناً في كثير من آيات القرآن الكريم، والأحاديث النبوية، فقد علل عز وجل إيجاد العباد بقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات/٥٦].

وعلل كثيراً من أحكام التشريع، كتشريع القصاص بحفظ النفوس ونشر الحياة والأمن في المجتمعات، فقال سبحانه: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة/١٧٩]، وعلل بعض التشريعات الخاصة كأمره - سبحانه - رسوله صلى الله عليه وسلم بالزواج من زينب بنت جحش بقوله: ﴿لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَنْزَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [الأحزاب/٣٧].

^١ الموافقات (ص: ١٩٠)، وينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٨٢/٨).

^٢ ينظر: تعليل الأحكام، شلبي (ص: ١٢)، معجم لغة الفقهاء، قلنجي وقنيبي (ص: ١٣٧).

^٣ هو: محمد بن أحمد بن أبي سهل، شمس الأئمة، أصولي فقيه حنفي، له العديد من المؤلفات النافعة، منها: (المبسوط) في الفقه، (الفوائد الفقهية). (ت: ٤٩٠ هـ). ينظر ترجمته في: الجواهر المضية في طبقات الحنفية، القرشي (٢٨/٢)، معجم المؤلفين (٢٣٩/٨).

^٤ أصول السرخسي (١٥٩/٢)، وينظر: البحر المحيط (١١٠/٤).

كما علّل رسول الله صلى الله عليه وسلم أموراً كثيرة، كنحو قوله: (لولا أن أشقّ على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة)(^١).

وعلى خطا رسول الله صلى الله عليه وسلم سار الصحابة الكرام، قال الغزالي: "فعل من الصحابة رضي الله عنهم اتباع العلل"(^٢).

ومن أوضح الأمثلة على أخذ الصحابة بمسألة التعليل حكمهم بإمامة أبي بكر الصديق(^٣) رضي الله عنه قياساً على إمامته لهم في الصلاة. قال ابن القيم(^٤): "فهذا حكمٌ منهم بالاجتهاد المبني على التعليل، فقاوسوا الإمامة الكبرى على إمامته الصلاة"(^٥).

كما عني علماء الشريعة بإبراز أهمية التعليل، ومن هؤلاء الغزالي الذي يعتبر أن: "من لم يراعِ التعليل بالحكمة والمعنى المناسب وزعم أن مثل هذا النظر غير ملحوظ في تصرفات الشرع، فقد أخرج من حزب النظّر"(^٦).

الفرع الرابع: فوائد العلم بعلل الأحكام الشرعية:

يمكن إيجاز فوائد العلم بعلل الأحكام الشرعية في النقاط الآتية:

١- معرفة أحكام النوازل التي لا نصّ فيها:

فإذا دعت الحاجة المجتهد إلى بيان حكم شرعي في مسألة مستجدة، لجأ إلى القياس الأصولي، واحتياج المجتهد إلى معرفة العلة حينئذٍ ظاهر، لأن القياس يعتمد على إثبات العلل.

أي أن ظهور العلة خير أداة لتوسيع الاجتهاد ولتمكين المجتهدين من استيعاب الحياة بكل تقلباتها، والقدرة على معالجة الجديد من النوازل وهو ما يعطي الشريعة الخلود والشمول.

٢- الترجيح بين الأدلة المتعارضة استناداً إلى العلل والمقاصد:

فإذا تعارضت الأدلة بين يدي المجتهد فإنه يرجّح الحكم معقول المعنى على التعبدّي، إذا لم يتمكن من الجمع بينها، على تفصيل سيأتي بيانه في هذا البحث لاحقاً.

^١ متفق عليه من طريق أبي هريرة رضي الله عنه: البخاري في كتاب الجمعة، باب السواك يوم الجمعة، برقم (٨٨٧)، ومسلم في كتاب الطهارة، باب السواك برقم (٢٥٢).

^٢ المستصفي (٦٢٥/٣).

^٣ هو: عبد الله بن عثمان، أبو بكر الصديق بن أبي قحافة، خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحبه في الغار والهجرة، وله مناقب وفضائل كثيرة (ت: ١٣هـ). ينظر في ترجمته: الاستيعاب (٢٠٨٩/٤)، شذرات الذهب (٢٧/١).

^٤ هو: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي، الفقيه الأصولي، المفسر النحوي، أحد كبار العلماء، وله العديد من المؤلفات النافعة، منها: (زاد المعاد في هدي خير العباد) و(شفاء العليل) (ت: ٧٥١هـ). ينظر في ترجمته: الدرر الكامنة (٢١/٤)، شذرات الذهب (١٦٨/٦).

^٥ إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية (٢١٠/١).

^٦ شفاء العليل، الغزالي (ص: ٦١٣).

قال ابن دقيق العيد: " متى دار الحكم بين كونه تعبدًا أو معقول المعنى كان حمله على كونه معقول المعنى أولى، لندرة التعبد بالنسبة إلى الأحكام المعقولة المعنى" (١).

٣- التمكين من الإتيان بالمأمور به والامتثال له:

فالمكلف بفعل شيء أو بتركه، إذا قام بالفعل أو الترك وهو يعلم الغرض المقصود منه، فإنه ينشرح له ويتحمس لتنفيذه، ولا يبالي بما فيه من مشقة وعناء، بخلاف من كُلف بفعل شيء أو بتركه وهو لا يدرك له مغزى ولا يرى له فائدة.

قال التفتازاني (٢): "وبه -أي التعليل- يكون سرعة الإذعان، وزيادة الاطمئنان بالأحكام" (٣).

٤- إن العلم بعلم الأحكام ومقاصدها يؤدي إلى زيادة إيمان المكلف بالله تعالى وحكمته وترسيخ العقيدة السليمة في قلبه، لتكون عنده القناعة التامة في دينه وشريعته، فلا يرضى عنها بديلاً، بل يزداد حباً وتمسكاً وثباتاً، ويفخر بدينه ويعتز بإسلامه (٤).

٥- إن معرفة علل الأحكام ومعانيها تعطي المكلف مناعة كافية وخاصة في وقتنا الحاضر - ضد الغزو الفكري والعقدي، والأفكار الهدامة، والتيارات المستوردة التي تسعى إلى إخفاء محاسن الشريعة، وتشويه معالمها، والافتراء عليها، والصاق الشبه والأضاليل بها (٥).

١ إحكام الأحكام (٦٧/١)، وينظر: المغني (٤٧١/٢).

٢ هو: مسعود بن عمر بن محمد، التفتازاني السمرقندي، الأصولي الفقيه المتكلم، له العديد من المؤلفات، منها: (التلويح على التوضيح) و(الحاشية على الكشف)، (ت: ٧٩٢هـ). ينظر في ترجمته: الدرر الكامنة (٣٥٠/٤)، شذرات الذهب (٣١٩/٦).

٣ التلويح على التوضيح (٦٦/٢).

٤ ينظر: الثبات والشمول، السفياني (ص: ٢٦٠)، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، البدوي (ص: ١٠٣).

٥ ينظر: مقاصد الشريعة، محمد الزحيلي (ص: ٣٠٩).

المطلب الثاني

التعليل الكلامي: حقيقته وأقوال العلماء فيه

إن موضوع التعليل الكلامي -كما سبق بيانه- هو أفعال الله تعالى، وهو يهتم ببيان أن هذه الأفعال والأقوال قد وُضعت لمصالح العباد في الدنيا والآخرة. وقد اتفق علماء الكلام على أن أفعال الله تعالى تصدر عن إرادته وعلمه، وما صدر عن علم وإرادة فهو صادر بالاختيار^(١).

كما اتفقوا على أن أفعاله تعالى لا تخلو من حكمة، تنزيهاً لله تعالى عن العبث^(٢). إلا أنهم اختلفوا في هذه الحكمة هل هي مطلوبة بالفعل ومقصودة لله تعالى؟ أم أنها مترتبة على الفعل، وحاصلة عقيبها وليست باعثة عليه؟

وتبعاً لذلك اختلفوا في تعليل أفعاله تعالى، أي هل تعلل أفعاله بالحكم والمصالح أم لا؟ بمعنى أنه إذا فعل الفعل يفعله لغاية تكون مقصودة من ذلك الفعل، أو يفعل بمحض المشيئة والإرادة من غير أن تكون هناك غاية وعلة وحكمة مطلوبة فعل ذلك الفعل لأجلها؟

ومحل البحث: تعليل أفعال الله تعالى في جانب مصالح العباد ومنافعهم الكلية، لا فعل الله مطلقاً، وليس البحث فيه وكلامنا فيه التنزيه والتسليم لمحض الألوهية. وللعلماء في تعليل أفعال الله وأحكامه قولان:

القول الأول: يرى أصحابه أن أفعال الله وأحكامه غير معللة، وهؤلاء أثبتوا العلم والإرادة فيها لله تعالى إلا أنها مجردة عن العلة والحكمة، والقائلون بهذا هم الأشعرية، والظاهرية، وهو منسوب إلى بعض أصحاب مالك^(٣) والشافعي وأحمد^(٤)^(٥).

القول الثاني: إن أفعال الله تعالى وأحكامه معللة بالحكم العظيمة والغايات الحميدة، التي حوت مقاصد العباد، وصالح أحوالهم في الدنيا والآخرة.

^١ رسالة التوحيد، محمد عبده (ص: ٤٨)

^٢ منهاج السنة، ابن تيمية ٤٣/١، رسالة التوحيد (ص: ٥٠)

^٣ هو: أبو عبد الله، مالك بن أنس بن أبي عامر الأصبحي المدني، إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وأحد أئمة الحديث الشريف، له مصنفات نافعة، منها: (الموطأ) و(رسالة إلى الليث بن سعد في إجماع أهل المدينة). (ت: ١٧٩هـ) ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان (١٣٥/٤)، شذرات الذهب (٢٨٩/١)

^٤ هو: أبو عبد الله، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي، المحدث الفقيه، صاحب المذهب الحنبلي، من مؤلفاته: (المسند) و(التاريخ). (ت: ٢٤١هـ). ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان (٦٣/١)، سير أعلام النبلاء (١٧٧/١).

^٥ ينظر: غاية المرام في علم الكلام، الأمدي (ص: ٢٢٤) وما بعدها، البحر المحيط (١٢٤/٥)، الإحكام (٥٨٣/٨)، شرح الكوكب المنير (٣١٢/١)، لوامع الأنوار، السفاريني (٢٨٥/١).

وقد ذكر ابن تيمية^(١) أن هذا قول أكثر الناس من المسلمين وغير المسلمين، وقول طوائف من أصحاب أبي حنيفة^(٢) والشافعي ومالك وأحمد وغيرهم، وقول طوائف من أهل الكلام، وقول أكثر أهل الحديث والتصوف وأهل التفسير، وقول أكثر قدماء الفلاسفة وكثير من متأخريهم^(٣).

فهذان قولان لأهل العلم في تعليل أفعال الله تعالى.

وليست الغاية من هذا الفرع بحث أدلة الفريقين، وردود البعض على الآخر في مسألة أفعال الله تعالى، وإنما التأكيد على أن الخلاف بين جميع المتكلمين في هذه المسألة خلاف لفظي، إذ أن جميع المسلمين لا يجروون على انتقاص الذات الإلهية، أو نسبة النقص إليها، فكيف بالعلماء منهم؟!

أي أن جميع المتكلمين في مسألة أفعال الله تعالى كانت الغاية التي لأجلها سالت أقلامهم بحثاً ومناقشة لهذه المسألة الدقيقة هي: تنزيه الله تعالى عن كل شوائب العجز أو الجهل وغير ذلك من صفات النقص، وهذه الغاية أمرٌ استقرت عليه عقائد جميع علماء الكلام.

هذا بالنسبة للعلماء ككل، وأما ما نسب إلى الأشعرية من تناقض في مسألة التعليل إذ أنهم روّاد نفاة التعليل عن أفعال الله وأحكامه، وفي الوقت نفسه هم حملة لواء القياس والتعليل الفقهي والمقاصدي، ومن ذلك قول ابن تيمية عنهم: (لكن كثير من هؤلاء يتناقض فيتكلم في الفقه بلون، وفي أصول الفقه بلون، وفي أصول الدين بألوان)^(٤).

^١ هو: أحمد بن عبد الحليم، تقي الدين، شيخ الإسلام، ولد في حرّان وانتقل به أبواه إلى دمشق فنبغ واشتهر، سجن بمصر مرتين من أجل فتاويه، توفي في قلعة دمشق معتقلاً (ت: ٧٢٨هـ). من مصنفاته: (السياسة الشرعية) و(منهاج السنة). ينظر في ترجمته: البداية والنهاية (١٧٥/١٤)، الأعلام (١٤٠/١).

^٢ هو: أبو حنيفة النعمان بن ثابت التيمي الكوفي، الإمام الفقيه المجتهد صاحب المذهب، له فضائل ومناقب عديدة، ومصنفات نافعة تنسب إليه، منها: (الفقه الأكبر) و(المسند). (ت: ١٥٠هـ). ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان (٤٠٥/٥)، سير أعلام النبلاء (٣٩٠/٦).

^٣ ينظر: مجموع الفتاوى (٨٩/٨)، وينظر: مفتاح دار السعادة (ص: ٣٧٣)، مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري (٣١٨/١).

^٤ منهاج السنة (٤٥٥/١).

فقد ذكر العلماء -ومنهم البوطي(١)- رحمه الله- أن: (قولهم في الأصول: أحكام الله مشروعة لمصالح العباد، وقولهم في علم الكلام: أفعال الله لا تعلل، غير واردين على مراد واحد لهم بالعلة.

فالعلة التي يتحدثون عنها في علم الكلام هي العلة العقلية التي يقصدها الفلاسفة وهي: (ما يوجب الشيء لذاته)، ولا ريب أنه لا يصح أن ينسب هذا التعليل إلى أفعال الله تعالى بأي حال. أما مراد أهل السنة بالعلة التي يثبتونها للأحكام في بحث الأصول، فهو العلة الجعلية التي تبدو لنا كذلك، إذا جعلها الله تعالى موجبة لحكم معين).

وبهذا يتبين أن الخلاف في تعليل أفعال الله تعالى إنما هو خلاف في التعليل الكلامي المبني على العلة العقلية، لا على العلة الشرعية، وأن جميع المتكلمين في هذه المسألة إنما يريدون أن ينزهوا الله تعالى عن النقص، وكذلك بالنسبة للأشاعرة، فإن ما ينسب إليهم من تناقض فإنما مردّه إلى نفيهم للعلة العقلية في أفعال الله تعالى، وإثباتهم للعلة الشرعية في الأحكام(٢).

^١ هو: محمد سعيد بن رمضان البوطي، من أبرز علماء الشام المعاصرين، ومن المرجعيات الهامة على مستوى العالم الإسلامي، ولد في عام (١٣٤٧هـ) في قرية (جليكا) التابعة لجزيرة ابن عمر والمعروفة بجزيرة (بوطان)، والواقعة بين حدود سورية والعراق وتركيا، له العديد من المؤلفات النافعة، منها: (ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية) و(محاضرات في الفقه المقارن). (ت: ١٤٣٤هـ) ينظر في ترجمته: البوطي، بحوث ومقالات مهداة إليه (ص: ١٣) وما بعدها.

^٢ ينظر: قاعدة التعبد والتعليل في الأحكام الشرعية وتطبيقاتها الفقهية، عبد الباسط بن عيسى (ص: ٨٦)

المطلب الثالث

التعليل المقاصدي: حقيقته وتطور نشأته ووظيفته

يهتم التعليل المقاصدي -كما سبقت الإشارة إليه- بالبحث عن الحِكم والمقاصد التي أرادها الشارع من وراء الأحكام الشرعية، سواء على المستوى العام وهو مستوى المقاصد العامة، أم على المستوى الخاص وهو مستوى المقاصد الخاصة لباب معين من أبواب الشريعة، أم على مستوى المقاصد الجزئية لكل حكم على حدة.

والتعليل المقاصدي نوع دقيق من أنواع العلوم، لا يتحدث فيه إلا من بلغ درجة عالية من العلم، ورزق قدرًا من صفاء الذهن، وسلامة الفهم، وهو من أهم ما يعين العلماء على معرفة أسرار الشريعة، وعقلنة أحكامها حتى وإن خفيت المعاني في بعض أحكامها، أي في التعبديات منها.

وإن جوهر التعليل المقاصدي يقوم على فكرة وجود المصالح في الأحكام، وأن هذه الشريعة الغراء إنما جاءت أحكامها لتحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة، وأن الشارع وضعها على اعتبار المصالح، وقد أشار إلى هذا المعنى غير واحد من العلماء^(١).

والعديد من الدارسين لموضوع التعليل المقاصدي يرجعون نشأة هذا التعليل إلى الشاطبي، باعتباره مبتكرًا لهذا الفن، ومتحدثًا عنه بإسهاب وتوسع، حيث أَلَّف كتابيه: (الموافقات) و(الاعتصام)، وتناول فيهما موضوع التعليل المقاصدي، وبوّب أصول هذا التعليل وخاض في ثناياه، ولفت الأنظار إلى العديد من المقاصد الكلية والخاصة والجزئية، التي استخرجها من نصوص القرآن الكريم والسنة الشريفة، وكلام أئمة الشريعة وعلمائها^(٢).

وفي المقابل فإن كثيرًا من الباحثين يشيرون إلى أن نشأة التعليل المقاصدي تعود إلى ما قبل الشاطبي، فقد وصل بعضهم^(٣) إلى عزو نشأة الكتابة في هذا النوع من التعليل إلى إمام الحرمين الجويني، فقد تكلم عن التعليل المقاصدي في كتابين من كتبه

^١ ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، الأمدى (٢٨٥/٣)، الموافقات (١٦٢/٢)، حجة الله البالغة (٦/١)، تعليل الأحكام، شبلي (ص: ٩٦).

^٢ ينظر: بداية المقاصد إلى علم المقاصد، د. مسعود صبري (ص: ٧).

^٣ ينظر: الأصول الكبرى لنظرية المقاصد، قطاش (ص: ١٥).

القيّمة، وهما كتاب: (البرهان في أصول الفقه)، وكتاب (غياث الأمم في التياث الظلم) المشهور بالغيثاني، ومعناه منقذ الأمم من الوقوع في الظلم.

ويشير آخرون^(١) إلى أسبقية الحكيم الترمذي^(٢)، وأنه أول من استعمل لفظ المقاصد في كتابه (الصلاة ومقاصدها)، وأنه اتجه في كتابه هذا منحىً تحليلياً واضحاً حتى في العبادات.

ومهما تعددت الآراء في تاريخ نشأة التعليل المقاصدي، كتابة وتصنيفاً، فإن الحقيقة تشير إلى أن نشأة المقاصد كانت مع بداية نزول الوحي على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد كانت ماثلة في نصوص الكتاب والسنة واجتهادات الصحابة والتابعين، فمن بعدهم.

إلا أن تجربة التعليل بالمقاصد لم تظهر للوجود دفعة واحدة، ولكنها مرّت بمراحل متعددة، حتى وصلت إلى مرحلة الكتابة والتدوين بالصورة المتعارف عليها الآن عند المتحدثين في هذا النوع من التعليل، ويمكن إجمال هذه التجربة بثلاث مراحل^(٣):

المرحلة الأولى: مرحلة النشأة:

وتتميز هذه المرحلة بأن التعليل المقاصدي لم يكن علماً متميزاً عن غيره، ولم يفرد بأبحاث خاصة عنه تبين تأصيله الشرعي وحقيقته وضوابطه، بل إنه أتى مقترباً بغيره من النصوص الشرعية، وأقوال الصحابة وأعمالهم، وأقوال السلف الصالح والعلماء.

وهذه المرحلة امتدت من عصر الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم إلى عصر الجويني (ت: ٤٦٢هـ). ومن أمثلة التعليل المقاصدي في هذه المرحلة: قوله تعالى في الخمر والميسر: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْهَوْنَ ﴾ (المائدة / ٩١).

^١ ينظر: نظرية المقاصد (ص: ٤٠)

^٢ هو: أبو عبد الله بن علي بن الحسن، الملقب بـ: (الحكيم الترمذي)، أحد علماء المسلمين في الحديث وأصول الدين، ومن أعلام التصوف في القرن الرابع الهجري. من مؤلفاته: (إثبات العلل) و(الحج وأسراره) (ت: ٣٢٠هـ). ينظر في ترجمته: طبقات الشافعية الكبرى (٢٤٥/٢)، الأعلام (٢٧٢/٨).

^٣ ينظر: مقاصد التشريع الإسلامي، د. الخادمي (ص: ١٠) وما بعدها، تطور علم مقاصد الشريعة عبر التاريخ الإسلامي، حنان ساري ومحمد الخير أبادي، وهو بحث منشور في المجلة العالمية للدراسات الفقهية والأصولية، العدد (٢)، بتاريخ ١٤٤٠هـ.

ومن السنة: قوله صلى الله عليه وسلم لسعد بن أبي وقاص^(١) رضي الله عنه عندما استشاره سعد وهو في مرضه أن يوصي بشطر ماله، فلم يوافق، ثم قال له: (الثالث والثالث كثير، إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالةً يتكففون الناس)^(٢).

فهذا تعليل بالمقاصد كما هو واضح.

المرحلة الثانية: مرحلة الكتابة في التعليل المقاصدي دون إفراده بتأليف مستقلة:

في هذه المرحلة تطوّر التعليل المقاصدي، وبدأ العلماء بالحديث عن بعض مسائله ضمن مؤلفاتهم الأصولية، وإن كانت هذه الكتابة غير مفردة بتأليف مستقلة.

ويمكن القول بأن هذه المرحلة امتدت من عصر إمام الحرمين الجويني إلى عصر العز ابن عبد السلام (ت: ٦٦٠هـ)، الذي اشتهر بكتابه: (قواعد الأحكام في مصالح الأنام).

المرحلة الثالثة: مرحلة أفراد التعليل المقاصدي بتأليف مستقلة:

فقام العلماء ببيان معالم هذا التعليل وخصائصه وقواعده وضوابطه وغير ذلك من المسائل المتعلقة به.

وقد امتدت هذه المرحلة من عصر العز بن عبد السلام إلى أيامنا هذه.

وبرز في هذه المرحلة كثير من علماء المقاصد، كالشاطبي الذي تحدث عن المقاصد في كتابه (الموافقات)، وعلامة الهند شاه ولي الله الدهلوي^(٣)، الذي كان له اهتمام ملحوظ بالتعليل المقاصدي وإظهار مقاصد الأحكام ومحاسن الشريعة في كتابه القيم (حجة الله البالغة).

كما برز الطاهر بن عاشور^(٤) في كتابه: (مقاصد الشريعة الإسلامية) وغيره من الكتب والمؤلفات التي حظيت بها المكتبة الإسلامية.

^١ هو: سعد بن أبي وقاص القرشي، أحد العشرة المبشرين بالجنة، ومن السابقين إلى الإسلام، (ت: ٥٥هـ). ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (٩٣/١)، الإصابة في تمييز الصحابة (٦٢/٣).

^٢ متفق عليه، من طريق سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، البخاري في جامعه، كتاب الوصايا، باب أن يترك ورثته أغنياء خير من أن يتكففوا الناس، برقم (٢٥٩١)، ومسلم في صحيحه، كتاب الوصية، باب الوصية بالثلث برقم (١٦٨٠).

^٣ هو: ولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي، إمام المحدثين بالهند، ومن كبار علماء الفقه الحنفي في زمانه، له العديد من المؤلفات النافعة، منها: (حجة الله البالغة) و(البنور البازغة) (ت: ١١٧٦هـ). ينظر في ترجمته: فهرس الفهارس، الكتاني (١٢٥/١)، الأعلام (١٤٩/١).

^٤ هو: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، له إسهامات واسعة في مختلف العلوم الشرعية، وله العديد من المؤلفات النافعة، منها: (التحرير والتنوير في تفسير القرآن الكريم)، و(مقاصد الشريعة الإسلامية)، (ت: ١٩٧٣م) ينظر في ترجمته: الأعلام (١٧٤/٦) محمد الطاهر بن عاشور، علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه، إباد خالد الطباع.

ثم توالى الدراسات، وكثرت الأبحاث عن التعليل المقاصدي نظراً إلى مكانة المقاصد الشرعية في عصرنا الحاضر على وجه الخصوص.

وسياتي في ثنايا هذا البحث - إن شاء الله - إشارة إلى جوانب أخرى تتعلق بمقاصد الأحكام الشرعية، وتجارب المقصدين، وضوابط هذه التجربة، ولاسيما فيما يتعلق بموضوع الأحكام التعبدية، لدقة هذا النوع من الأحكام، وخفاء المعاني فيها.

ولكن قبل مغادرة الكلام عن التعليل المقاصدي يحسن التنبيه إلى مسألة بالغة الأهمية في تقدير الباحث في هذا الموضوع، وهي ضرورة التذكير بوظيفة التعليل المقاصدي في الأحكام الشرعية، وأنها تقتصر على دور (الكشف) عن أسرار الشريعة وحكمها، وليست دور (المنتج) للأحكام الشرعية.

فالغاية من التعليل المقاصدي هي: توضيح محاسن الشريعة، وإظهار الأحكام الشرعية بصورة يألفها العقل البشري من خلال بيان مقاصد هذه الأحكام بجميع مستوياتها، لتكون أدعى إلى الامتثال والاطمئنان القلبي لدى المكلفين، وليست الغاية بناء أحكام شرعية مترتبة على هذه الحكم والمقاصد.

فالأحكام تُبنى على العلل -بالمعنى الدقيق للعلة أو بالمعنى الأصولي لها - ولا تُبنى على الحكم والمقاصد لعدم انضباطها وتفاوت قدرات العلماء على معرفتها وبيانها، أي لا يصح التقريع والقياس وإظهار الأحكام أو استبدالها بغيرها، أو إعطاء فتاوى بناء على هذه المقاصد التي هي ثمرة عملية التعليل المقاصدي.

وقد أشار غير واحد من العلماء إلى هذا المعنى، ومنهم الجصاص الحنفي^(١)، حيث فرق بين (علل المصالح)، ويريد بها: المقاصد التي هي ثمرة إعمال العقل في التعليل المقاصدي، و(علل الأحكام) أي العلل القياسية، ثم صرح بأن: (علل المصالح ليست هي العلل التي يقاس عليها أحكام الحوادث)^(٢).

^١ هو: أحمد بن علي، المكنى بأبي بكر الرازي الجصاص الحنفي، والرازي نسبته إلى (الري)، والجصاص نسبة إلى العمل بالجص، وهو من كبار علماء المذهب الحنفي، وله العديد من المؤلفات النافعة، منها: (الفصول في الأصول)، و(أحكام القرآن)، (ت: ٣٧٠هـ)، ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (٣٤١/١٦)، شذرات الذهب (٧١/٣).

^٢ الفصول في الأصول (١٤٠/٤)، وينظر: الإحكام، الأمدي (١١/٣)، روضة الناظر (٣٢١/٢).

المطلب الرابع

مذاهب العلماء في التعليل الأصولي وأدلتهم

لم يكن التعليل بمعناه الأصولي الذي يبحث عن الأوصاف الضابطة في الأحكام من أجل التفريع أو القياس، محل اتفاق وتسليم عند علماء الأصول.

فقد جاء الأصوليون بمناهج متعددة، تعاملوا من خلالها مع النصوص الشرعية في ضوء مواقفهم من فكرة التعليل إيجاباً أو سلباً، ويمكن إيجاز هذه المناهج بما يأتي:

المنهج الأول: رفض فكرة التعليل ابتداءً، وهذا منهج النظام^(١) من المعتزلة، والقائم على أساس أن الشريعة شريعة تحكّم تجمع بين المختلفات، وتفرق بين المتماثلات، وما كان هذا شأنه لا يمكن أن يستخلص منه أمور جامعات هي علل أو حكم أو مصالح تنظم أمور هذه الشريعة^(٢).

المنهج الثاني: رفض فكرة التعليل مع الاعتراف بوقوعها في الشريعة، وهذا منهج الظاهرية الذين أنكروا التعليل لإنكارهم القياس والقول بالرأي في الشريعة، وإن كانوا يقرون بالعلل المنصوصة^(٣).

المنهج الثالث: قبول فكرة التعليل ابتداءً في الشريعة، إلا أن علل الأحكام قد يعلمها العلماء فتسمى أحكامها المرتبطة بها (أحكاماً معلّلة)، وقد تخفى عليهم فتسمى أحكامها (أحكاماً تعبدية).

وهذا منهج عامة علماء الأصول القائلين بالقياس، بيد أنهم وإن قالوا بأصل فكرة التعليل واتفقوا عليها، إلا أنهم لم يتفقوا على اعتبار هذه الفكرة أصيلة في التشريع الإسلامي أم أنها حالة استثنائية، ولذلك ظهرت تحت لواء هذا المنهج العام أقوال متعددة تقبل بالتعليل كمبدأ، وتختلف في تكييفه وتأصيله كمنهج تشريعي.

وفيما يأتي عرض لهذه المناهج، وتوضيح لهذه الأقوال:

أولاً: بيان رأي النظام ودليله:

يرى النظام أن الأحكام الشرعية كلها تعبدية، وينكر التعليل جملة وتفصيلاً، ويلزم من ذلك بطلان حجية القياس عنده.

^١ هو: إبراهيم بن سيار بن هاني النظام البصري، كان من كبار المتكلمين، وهو من أكابر شيوخ وعلماء المعتزلة، من كتبه: (المحصول)، (البكت). ينظر: سير أعلام النبلاء (٥٤٢/٥)، الوافي بالوفيات (٣٧/٥).

^٢ ينظر: شرح العمدة، البصري (٢٨١/١)، المستصفى (٣٧٧/٢)، المحصول في علم أصول الفقه (٢٣/٥)، أحكام الفصول، الباجي (ص: ٣٥٢).

^٣ ينظر: الإحكام، ابن حزم (٥٤٦/٨) وما بعدها.

دليل النظام:

استدل النظام على إنكار التعليل في الشريعة بأن العقل يوجب إعطاء التماثلات حكماً واحداً، والمتخالفات أحكاماً مختلفة، ولكننا وجدنا الشرع الحنيف يعطي أحكاماً متفرقة في بعض المسائل التي تتماثل في صورها، ويعطي حكماً واحداً لمسائل أخرى مختلفة في صورها، بل يأتي بأحكام لا مجال للعقل فيها، ويلزم من ذلك بطلان القياس، ومن ههنا فلا تعليل لأحكام هذا الشرع^(١).

ومن الأمثلة التي ساقها النظام للتفريق بين التماثلات: أن الشريعة الإسلامية فرقت بين الأزمنة في الفضل والشرف، ففضلت ليلة القدر والأشهر الحرم مثلاً على غيرها من الليالي والشهور. وفرقت بين الأمكنة، ففضلت مكة والمدينة على باقي الأمكنة، مع أن الأزمنة والأمكنة متماثلة.

وفرقت في الفروع الفقهية في مسألة القصر في الصلوات الرباعية دون الثنائية أو الثلاثية، مع أن الصلوات متماثلة.

وكذلك أوجبت قضاء الصوم على الحائض ولم توجب عليها قضاء الصلاة، مع أن كلاهما عبادة.

وأما أمثلة الجمع بين المتخالفات فكثيرة أيضاً، من ذلك: أن الشريعة جعلت التراب في التيمم موجباً للطهارة للصلاة كالماء تماماً عند عدم الماء أو المرض مع أن الماء ينظف الأعضاء والتراب يشوهها.

وأما الأحكام التي جاءت بها الشريعة مما لا مجال للعقل فيها فعديدة، منها: أن الشريعة توجب قطع اليد في سرقة القليل، ولا توجب في غصب الكثير، وتوجب الجلد على من قذف غيره بالزنى ولا توجب على من قذف غيره بالكفر، مع أن الكفر أشد وأقبح. وأجيب عن هذا الدليل:

بأن مدار التماثل والتفريق في الأحكام الشرعية هو العلل المؤثرة التي يترتب عليها تحقيق مصالح المكلفين في الدنيا والآخرة، وليس مدارهما على مجرد التماثل أو الاختلاف العاري عن تحقيق هذه المصالح^(٢).

^١ ينظر: المحصول في علم أصول الفقه (١٥٠/٥)، نهاية السؤل (١٥/٣).

^٢ ينظر: الإحكام، الأمدي (٦٩/٢)، أصول الفقه الإسلامي، د. هبة الزحيلي (٦١٩/٢)، الحكم التعديدي، دراسة أصولية تطبيقية، سنغاري سيكا (ص: ٣٤٤).

أي أن الشريعة جمعت بين الأحكام عند اتحاد العلل المؤثرة وتماثلها فيها، وقد ظهرت هذه العلل في الأحكام المعللة على وجه التماثل، وخفيت في الأحكام التعبدية على الوجه التفصيلي، وفرت بين الأحكام التي تباينت في هذه العلل المؤثرة. وأما ما أورده النظام من أمثلة وفروع فقهية لبيان عدم معقولية أحكام الشريعة، فللعلماء في الرد عليها جوابان:

الجواب الأول: عدم التسليم بتعبدية هذه المسائل، ومحاولة البحث عن المعاني التي بنيت عليها أحكامها، وهو ما قام به العديد من العلماء، ومنهم: ابن قيم الجوزية، فقد جاءت تعليقاته للتعبديات في سياق رده على نفاة التعليل والقياس كما في إعلام الموقعين^(١)، ومفتاح دار السعادة^(٢)، وغيرهما.

الجواب الثاني: التسليم بتعبدية هذه المسائل، وعدم معقوليتها ولكن على سبيل الندرة، والنادر لا يحكم به على الكثير الغالب.

فعدم معقولية المعنى في هذه المسائل التي أتى بها النظام يُقر به العلماء، ولذلك لا يجرون فيها القياس لعدم ظهور المعنى المناسب المنضبط فيها، وليس لخلوها عن معنى في واقع الأمر، ولا لمخالفتها بديهيات العقول السليمة.

قال الآمدي: (الغالب من الأحكام: التعقل -أي التعليل- دون التعبد)^(٣). والقول بتعبدية المسائل التي أوردها النظام لا يعني الاعتراف بصحة مذهبه، وإنكاره لحجية القياس، وإنما يعني بيان تنوع أحكام الشريعة بين نوعين من الأحكام: المعللة -وهي الأعم الغالب- والتعبدية -وهي القليل النادر-.

ثانياً: بيان مذهب الظاهرية وعرض أدلتهم:

إن الظاهرية لا ينكرون التعليل الأصولي على إطلاقه، بل يقرّون به، ويثبتون ما أثبتته النص الشرعي فقط، إذ النص هو الموجب للحكم بصيغته لا بعلته عندهم، فإذا دلّ النص على العلة فهي قاصرة، لا يلحق بها فرع.

ثم إنهم لا يسمّون الوصف الجامع بين الأصل والفرع علة، وإنما يسمّونه سبباً، لأن مصطلح العلة لم يرد به نص شرعي.

^١ (٨٦/٢) وما بعدها.

^٢ (ص: ٩١٣) وما بعدها.

^٣ الإحكام في أصول الأحكام (٣٠٦/٣)، وينظر: نهاية السؤل (٦٠/٤)، إحكام الأحكام، ابن دقيق العيد (١٤٣/١).

هذه خلاصة مذهب الظاهرية كما يصورها ابن حزم^(١) (٢).

أدلة الظاهرية:

استدل الظاهرية لمذهبهم في إنكار التعليل بعدة أدلة أوردها ابن حزم، أهمها ما

يأتي:

١- قوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء/٢٣].

وجه الاستدلال: أن الله تعالى لا يُسأل عن أفعاله، والتعليل سؤال الله تعالى بـ

(لَمْ؟) عن أفعاله وأحكامه، فيكون ممنوعاً بمقتضى هذه الآية^(٣).

وأجيب عن هذا الاستدلال^(٤): بأن الآية وإن كانت قطعية الثبوت إلا أنها

ظنية الدلالة، وحملها على معنى المحاسبة لله عز وجل بعيد.

فقوله سبحانه: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء/٢٣]، معناه أن الله

سبحانه لا يحاسبه أحد على أفعاله، ولا يعترض على فعله وحكمه أحد، والله

يحكم ولا معقب لحكمه، بخلاف العباد فإنهم يُسألون ويحاسبون.

ولهذا فإن الله عز وجل لا يُسأل سؤال محاسبة، أو اعتراض.

فهذا معنى السؤال في الآية، وأما السؤال عن علل الأحكام الشرعية، فهو سؤال

تفهّم وتعلّم، وهذا النوع من الأسئلة صدر عن الأنبياء والصالحين.

٢- إن القول بمصلحة حكم من الأحكام أو فعل من الأفعال لم يرد به نص، قول

على الله بغير علم، وهو حرام.

والدليل على أن القول بالمصلحة قول بغير علم: أننا لا نعلم الشيء مصلحة

إلا بنص الشارع على أنه مصلحة، والمصالح التي يزعمها أرباب التعليل لم

يُنص عليها، فتكون محض تقوّل على الله بغير علم^(٥).

^١ هو: أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري، الفقيه الأصولي، له العديد من المؤلفات، منها: (الفصل في الملل والأهواء والنحل)، و(المحلى بالآثار) (ت: ٤٥٦هـ). ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان (٣/٣٢٥)، الأعلام (٥/٥٩).

^٢ ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم (٨/٥٨١)، وقد خالف ابن حزم في مسألة المنع من العمل بالعلة المنصوصة في الأصل إذا كان مقطوعاً بوجودها في الفرع بعض علماء المذهب الظاهري كالقاشاني (ت: ٢٨٥هـ)، إذ يرون جواز تعدي الحكم من الأصل إلى الفرع في هذه الحالة، وإن كانوا لا يسمّون ذلك قياساً كما هو مذهب جمهور الأصوليين- وإنما (استدلال) أو (تحقيق مناط).

ومثال ذلك: قوله صلى الله عليه وسلم في الهرة: (إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات) (أخرجه أحمد في مسنده برقم (٢٢٥٨٠)، وأبو داود في سننه برقم (٧٥)، والنسائي في سننه برقم (٦٨). وهو حديث صحيح كما قال ابن عثر في التمهيد (١/٣٢٤) والحاكم في المستدرک (١/١٥٩).

^٣ فجعل الطواف علة تتعدى من الهرة إلى غيرها من الحيوانات الطّوافَة على بيوت الناس كالفأرة ونحوها، وتعطى حكمها في الطهارة. وما قاله القاشاني ومن معه منقول كذلك عن داود الظاهري إمام المذهب في أحد أقواله في المسألة، إلا أن ابن حزم لم يقرّ به، وأنكر نسبته إلى داود أيضاً. ينظر: روضة الناظر وجنة المناظر (٢/١٨٩)، شرح مختصر الروضة (٣/٢٣٣).

^٤ ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (١/٢٤٤)، مختصر الصواعق، ابن القيم (١/١٩٤)، نظرية المقاصد، الحسني (ص: ٣١٣).

^٥ ينظر: الإحكام (٧/١١٧)، ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، ابن حزم (ص: ٤٧).

والدليل على أن القول بغير علم حرام: قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف/١٦٩].

وأجيب عن هذا الدليل: بأننا لا نسلّم أن القول بوجود مصالح الأحكام والأفعال غير المنصوص عليها قول على الله بغير علم، بل هو قول مبني على أدلة كثيرة أفادت عمومها العلم أو الظن الراجح بأنه تعالى قد راعى مصالح عباده في أحكامه.

ومن هذه الأدلة: قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء/١٠٧]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج/٧٨].

وجه الاستدلال بالآية الأولى: أن إرساله صلى الله عليه وسلم لم يكن إلا للرحمة، وبما أنه صلى الله عليه وسلم قد أرسل بالأحكام فأرساله بها رحمة، ولو كانت هناك أحكام لا مصلحة فيها لكان في هذا إرسال لا رحمة فيه، بل هو محض المشقة والتعب، وهو ينافي ما أفاده النص في الآية من عموم الرحمة في جميع المرسل به.

وكذا الآية الثانية أفادت أن الدين لا مشقة فيه، وحيث نفى التعب والمشقة ثبت التيسير وهو مصلحة.

فهذا مما أورده ابن حزم مما يمكن أن يؤخذ منه أدلة الظاهرية في نفي التعليل. وقد تعرّض الظاهرية -وعلى رأسهم ابن حزم- لانتقادات كثيرة قديماً وحديثاً^(١).

ويمكن القول: بأن كل من انتقد آراء ابن حزم فيما يمثله ويعتقده من مذهب الظاهرية الذي دافع عنه بقوة في كتاباته، قد ركّز على موقفه من التعليل الأصولي في المقام الأول، بينما المعتمد عنده أو المعوّل عليه في فهمه لأحكام الشريعة هو اعتقاده بأن النصوص الشرعية قد استوعبت جميع أحكام الوقائع والنوازل التي يتعرض لها المكلفون، من خلال دلالة هذه النصوص على الأسماء المنصوصة بمقتضى اللغة، إذ الاسم المنصوص في نظر ابن حزم نوعان:

^١ ينظر بعض هذه الانتقادات في: البحر المحيط (٤١٤/٦)، مدخل إلى مقاصد الشريعة، الريسوني (ص: ٤٦).

الأول: الاسم الأخص: وهو ما ينطبق على معناه، ولا يتعدى مسماه الموضوع له في لغة العرب، ومثاله: الميتة والدم ولحم الخنزير وغيرها من الخبائث المنصوص عليها.

والثاني: الاسم الأعم: وهو يشمل أكثر من معنى، بحيث ينسحب على مسميات عدة، ومثاله: تحريم شرب السم، أو الإكثار من طعام جرت العادة بحدوث المرض معه.

فكل ذلك داخل في مسمى قتل النفس بغير حق، الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء/٢٩].

أي أن ابن حزم اعتمد آلية توظيف دلالة (الاسم الأعم)، ورآها بديلة عن التعليل الأصولي، وكفيلة بمعالجة ما قد يستجد من نوازل يتعرض لها المكلفون، ويستغني بها المجتهدون عن التعليل الأصولي^(١).

ثالثاً: مذهب الجمهور في إثبات التعليل وأدلتهم:

يرى جمهور علماء الشريعة القائلين بالقياس من أئمة المذاهب الأربعة وغيرهم أن الشريعة معللة في غير المنصوص على علته من الأحكام، إلا أنهم اختلفوا بعد ذلك في تعيين الأصل في الأحكام غير المنصوص على علته من حيث التبعّد والتعليل إلى عدة مذاهب.

وقبل بيان هذه المذاهب تحسن الإشارة إلى أن لعلماء الأصول طريقتين في إيراد الاختلاف الأصولي في هذه المسألة.

الطريقة الأولى: طريقة الحنفية، وقد أورد هذه الطريقة أبو زيد الدبوسي^(٢)، وحكى فيه أربعة أقوال^(٣):

الأول: أن الأصل في النصوص عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل.

الثاني: أن الأصل في النصوص التعليل بكل وصف صالح لإضافة الحكم إليه حتى يوجد مانع من التعليل ببعض الأوصاف.

^١ ينظر: الإحكام في أصول الأحكام (٥٧٠/٤)، نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي (ص: ١٤٠) وما بعدها.
^٢ هو: عبيد الله أو عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي البخاري الحنفي، أصولي فقيه من أكابر فقهاء الحنفية، كان يضرب به المثل في النظر، واستخراج الحجج. من كتبه: (تقويم الأدلة)، و(الأسرار). (ت: ٤٣٠ هـ). ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان (٢٥١/٢)، شذرات الذهب (٤٦/١٢).
^٣ تقويم الأدلة، أبو زيد الدبوسي (ص: ٣٠١)، وينظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٢١٧/٢).

الثالث: أن الأصل في النصوص التعليل بوصف واحد، لكن لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة من بين سائر الأوصاف في كونه متعلق الحكم.

الرابع: أن الأصل في النصوص التعليل، وأنه لا بد من دليل غير الوصف الذي هو علة، ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على أن الأصل الذي يراد استخراج علة معّل.

الطريقة الثانية: طريقة الجمهور: وقد أورد هذا الطريقة الشاطبي بقوله: "فقد علمنا من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات والعادات، وأنه غلب في باب العبادات جهة التعبد، وفي باب العادات جهة الالتفاف إلى المعاني، والعكس في ذلك قليل.

وقد يمكن أن ترى المعاني في باب العبادات، وقد ظهر منه شيء فيجري الباقي عليه، وهي طريقة الحنفية، والتعبدات في باب العادات وقد ظهر منه شيء فيجري الباقي عليه، وهي طريقة الظاهرية"^(١).

مذاهب العلماء في تعيين الأصل في الأحكام:

اتفق العلماء على أن في الشريعة ما هو معّل وأن منها ما ليس كذلك، ولكنهم اختلفوا في أي الأصل منهما.

وتتلخص مذاهب علماء الأصول القائلين بالتعليل في تعيين الأصل في الأحكام

بثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: إن الأصل في الأحكام الشرعية التعبد وعدم التعليل.

وهذا قول طائفة من أهل العلم منهم: صدر الشريعة^(٢)، والصنعاني^(٣)^(٤).

قال صدر الشريعة: (الأصل في النصوص عدم التعليل)^(٥).

أدلة هذا المذهب:

١- إن النص موجب للحكم بصيغته لا بعلمته، لأن الصيغة تدل على الحكم

بموجب اللغة وهو الأصل، وأما العلل الشرعية فإنها ليست من مدلولات النص،

^١ الموافقات (ص: ٣٩٩).

^٢ هو: عبيد الله بن مسعود بن محمود الحنفي، أصولي فقيه، محدث لغوي، له العديد من المؤلفات النافعة منها: (شرح الوقاية) و(التوضيح شرح التنقيح). ينظر ترجمته في: الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ابن أبي الوفاء الحنفي (ص: ٢٠٨٦)، الأعلام (١٩٧/٤).

^٣ هو: محمد بن إسماعيل بن صلاح، المعروف بالأمير الصنعاني، كان محدثاً ومؤرخاً وشاعراً، وله العديد من المؤلفات منها: (سبل السلام شرح بلوغ المرام) و(العدة). (ت: ١١٨٢ هـ). ينظر في ترجمته: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، الشوكاني (١٣٣/٢)، الأعلام (٣٨/٦).

^٤ ينظر: التوضيح شرح التنقيح، صدر الشريعة (٣٧٦/٢)، العدة حاشية الصنعاني على إحكام الأحكام، الصنعاني (١٤٥/١).

^٥ التوضيح شرح التنقيح، صدر الشريعة (٣٧٦/٢).

إلا إذا قام دليل من اللغة على ذلك، وعليه فإن الحكم المبني على العلة يكون بمثابة ترك الحقيقة إلى المجاز، وهذا لا يصار إليه إلا بدليل^(١).

وأجيب عنه: بأن التعليل ليس عدولاً عن حكم النص بل هو تقرير له وتعديته إلى موارد العلة، وهذه التعدية لا تغير حكم النص في الحقيقة، وبالتالي لا يصح أن يقال بأن التعليل بمثابة ترك الحقيقة إلى المجاز. وأيضاً فإن التعليل لا يقبل إلا بدليل، فأصالة التعليل تعتمد النصوص التي توجهها وتقتضيها^(٢).

٢- غلبة التعبد في أحكام العبادات:

وهذا الدليل مما أشار إليه الصنعاني، إذ الملاحظ أن في الشريعة جملة من المسائل التي لا يمكن تعليلها، وإجراء القياس فيها، وهي أغلب أحكام العبادات، ويلزم من ذلك -من وجهة نظره- منع القول بغلبة التعليل في أحكام الشريعة^(٣).

ويجاب عليه: بأن غلبة التعبد في أحكام العبادات لا يلزم منه غلبته على باقي أحكام الشريعة، وقد ثبت بالاستقراء المقابل أن أبواب العادات والمعاملات تقوم على أصل المعقولية ومراعاة مصالح العباد، وعليه فلا تكون الأدلة على أصالة التعبد في العبادات صالحة للدلالة على أصالته في غيرها^(٤).

المذهب الثاني: الأصل في الأحكام التعليل:

وهذا القول هو الذي عليه أكثر العلماء، وعليه الاعتماد في معرفة مقاصد الشارع من النصوص الشرعية^(٥).

إلا أن أصحاب هذا المذهب في المسألة فريقان:

الفريق الأول: ذهب إلى أن جميع أحكام الشريعة معللة، سواء أكانت أحكام عبادات أم معاملات. بشرط أن يثبت للمجتهد الدليل على كون الحكم الشرعي معللاً في أصله ووصفه، وهذا رأي الحنفية^(٦).

قال فقيه الحنفية الكاساني^(١) في تعليقه لتفاصيل العبادات: (العبادات وجبت لحق العبودية، أو لحق شكر النعمة، إذ كل ذلك لازم في العقول)^(٢).

^١ ينظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٢٩٤/٣)، شرح التلويح على التوضيح (١١١/٣).

^٢ ينظر: أصول السرخسي (٢٤٦/٢)، فواتح الرحموت (٣٥٥/٢).

^٣ العدة حاشية الصنعاني على إحصاء الأحكام (١٤٥/١).

^٤ ينظر: الموافقات (ص: ٣٩٩)، البحر المحيط (٢٧/٧).

^٥ ينظر: الموافقات (ص: ٣٩٩).

^٦ ينظر: أصول السرخسي (١٤٤/٢)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٤٣١/٣)، حجة الله البالغة، ولي الله الدهلوي (٤/١).

كما أن إعمال الحنفية للاجتهاد التعليلي في كثير من مسائل العبادات التي انفردوا بها عن الجمهور، يقوّي القول بأصالة التعليل في جميع أحكام الشريعة عندهم.

واستدل الحنفية على القول بأصالة التعليل في جميع الأحكام الشرعية بأن ما ورد من أدلة نقلية على جواز العمل بالقياس إنما ورد عاماً في كل ما يقع عليه القياس، فلا يخص هذا العموم إلا بدليل، ولم يرد.

إلا أنه لا يمكن التعليل بجميع الأوصاف، ولا بكل واحد، لأن منها ما هو قاصر يوجب منع تعدية حكم الأصل إلى الفرع، ومنها ما هو متعدٍ يوجب التعدية إلى الفرع، وهذا يوجب تعيين البعض.

ولما انتفى التعليل بالجميع وجب بواحد في الجملة، وهذا مجهول، والتعليل بالمجهول باطل، فلا بد من دليل يعين وصفاً من سائر الأوصاف للتعليل^(٣).

ويجاب عن هذا الدليل: بأن الأدلة النقلية على جواز العمل بالقياس وإن كانت عامة في جميع أنواع الأحكام، إلا أن الاستقراء دل على أن جانب التعبد غالب في العبادات، وأن التعليل يكثر في باب العادات والمعاملات، وهذا يجعل الأصل في أحكام العبادات هو التوقف وعدم التعليل.

وأما اشتراط ثبوت الدليل لدى المجتهد على كون الأصل معللاً فليس بسديد، لأن المجتهد إذا استطاع تحديد علة الأصل بأحد مسالك العلة فإن هذا كافٍ في إثبات كون الأصل معللاً.

ومن الحنفية من لا يشترط ثبوت هذا الدليل لدى المجتهد^(٤).

الفريق الثاني: ذهب إلى أن أحكام الشريعة معللة في غير أبواب العبادات.

فالأحكام الشرعية من غير العبادات معللة ومعقولة المعنى إلا ما ندر، أما العبادات فمع الإقرار بكونها شرعت لحكم ومقاصد أرادها الشارع في هذه الأحكام إلا أن كثيراً منها مما يخفى على العقول معناه، ومن ههنا صح القول بأن الأصل فيها عدم التعليل.

^١ هو: علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد، أحد كبار فقهاء الحنفية في عصره، له العديد من المؤلفات، منها: (بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع)، و(السلطان المبين في أصول الدين). (ت: ٥٨٧هـ). ينظر في ترجمته: هدية العارفين، البغدادي (٢٣٥/١)، طبقات الحنفية، الأزدي (٢٤٤/١).

^٢ بدائع الصنائع (١٩٩/٢).

^٣ ينظر: الأسرار في الأصول والفروع في تقويم أدلة الشرع للدبوسي (٢٢٣/٢) وما بعدها، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٤٣١/٣).

^٤ من هؤلاء: السمرقندي وجماعة من علماء المذهب، ينظر: ميزان الأصول في نتائج العقول، السمرقندي (ص: ٦٢٩)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٤٣٢/٣).

وهذا مذهب الجمهور^(١).

قال الغزالي: "ما يتعلق من الأحكام بمصالح الخلق من المناكحات والمعاملات والجنائيات والضمانات وما عدا العبادات، فالتحكم فيها نادر، وأما العبادات والمقدرات، فالتحكمات فيها غالبية واتباع المعنى نادر"^(٢).
وجعل أصحاب هذا المذهب إقامة الدليل على تعيين العلة في الأصل مغنياً عن إقامة الدليل على أن الأصل المراد تعليله معلل في الحال.

ومن أدلة الجمهور:

استدل الجمهور على أن الأصل في العبادات التعبد دون الالتفات إلى المعاني بعدة أدلة منها:

أولها: عدم معقولية المعنى في غالب أحكام العبادات، والأصل يأخذ حكم الغلبة والكثرة، وقد فصل الشاطبي هذا الدليل بأوجه من الاستدلال، منها^(٣):

أولاً: الاستقراء: حيث إن كثيراً من أحكام العبادات لا يمكن تعليلها عقلاً، ولا تحديد وجه المصلحة فيها، وإنما يمكن وضع حكمة عامة لها وهي الخضوع لأمر الله فيها، وهذه الحكمة لا تعطي المجتهد علة خاصة دالة على حكم شرعي خالص.
ففي الطهارة الحديثة مثلاً- نجد أن موجباتها غير مرتبطة بنجاسة حسية، بل لا توجد مناسبة ظاهرة بين الأحداث وطهارتها.

وكذلك الصلوات خصت بأفعال مخصوصة على هيئات مخصوصة، إن خرجت عنها لم تكن عبادات، وهكذا سائر العبادات الأخرى كالصوم فإنه مخصوص بشهر رمضان دون غيره، وبالنهار دون غيره.

والحج يكاد تكون جميع أحكامه تعبدية، فهذا يدل على أن المقصود منها الانقياد لأوامر الله وإفراده بالخضوع والتعظيم لجلاله والتوجه إليه.

ثانياً: أن أهل الفترات السابقة قبل الإسلام غلب عليهم الضلال من تغيير وتحريف لأحكام التعبديات، وهذا دليل على أن العقل البشري لا يستقل بوضع التعبديات ولا

^١ منهم الجويني، والغزالي، والعز بن عبد السلام، والشاطبي، والمقري، والرازي، وأبو عبد الله البعقوبي من الحنبلية. ينظر: البرهان ٦٠٥/٢، شفاء الغليل (ص: ٢٠٣)، قواعد الأحكام (١٨/١)، الموافقات (٥١٣/٢) وما بعدها، قواعد المقري، القاعدة ٧٣ (ص: ٢٩٦)، المحصول (٢٣٧/٢)، شرح العبادات الخمس، الكلذاني (ص: ٦١).

^٢ شفاء الغليل (ص: ٢٠٣).

^٣ ينظر: الموافقات (ص: ٣٩٩).

التوسعة فيها، إذ هو معزول عن إدراك المعاني فيها جملة وتفصيلاً، وبذلك ظهرت حاجة البشرية إلى الوحي لتشريع هذه التعبديات.

الدليل الثاني: أن العبادة حق لله تعالى على عباده، ولا يعرف قدرها وكيفية وزمانها ومكانها، إلا عن طريق ما شرعه الله عز وجل وبينه لعباده.

قال الطوفي^(١): (وإنما اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها دون العبادات وشبهها لأن العبادات حق الشرع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته، فيأتي به العبد على ما رسم له، ولأن غلام أحداً لا يُعدُّ مطيعاً خادماً له إلا إذا امتثل ما رسم له سيده، أو فعل ما يعلم أن يرضيه)^(٢).

واستدل الجمهور على أن الأصل في العادات التعليل أو الالتفات إلى المعاني بأوجه من الاستدلال ذكرها الشاطبي أيضاً^(٣):

أولها: الاستقراء: فإننا وجدنا أحكام العادات تدور مع المصالح وجوداً وعدماً، فترى الشيء الواحد يحرم في حال ويباح في حال أخرى تبعاً لذلك، فالدرهم بالدرهم إلى أجل: يمتنع في المبايعة ويجوز في القرض، وبيع الرطب اليابس يمتنع حيث يكون مجرد غرر وربما من غير مصلحة، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة كما في بيع العرايا، رحمة بالخلق ورفعاً للضرر والحرج عنهم.

ثانيها: أن الشارع الحكيم قد توسع في بيان العلل والمصالح في تشريع أحكام العادات والمعاملات، عكس العبادات، فيفهم من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني. ثالثها: أن الشريعة أقرت كثيراً من الأحكام التي استحسنتها الناس في الجاهلية وساروا عليها، كالدية والقسامة، والقراض، وما كان من محاسن العادات، ومكارم الأخلاق. وخلاصة هذه المذهب: نظرته إلى أن أحكام العبادات مبنية على التوقيف، لا المعقولية، إذ لو كانت المعقولية أصلاً فيها لعرف ذلك إما من طريق العقل أو الشرع، لكن لا دلالة في العقل على معاني العبادات، ولم يُعرف من طريق الشرع كذلك إلا القليل من حكمها الخاصة.

^١ هو: نجم الدين سليمان بن عبد القوي، فقيه وعالم حنبلي، له العديد من المؤلفات، منها: (معراج الوصول)، و(الذريعة إلى معرفة أسرار الشريعة). (ت: ٧١٦هـ). ينظر في ترجمته: ذيل طبقات الحنابلة، ابن رجب (٣٦٦/٢)، الدرر الكامنة (١٥٤/٢).

^٢ التعيين في شرح الأربعين، الطوفي (ص: ٢٧٩)، وينظر: إعلام الموقعين، ابن القيم (٥٠/١).

^٣ ينظر: الموافقات (ص: ٣٩٩).

وأما أحكام العادات فإنها مبنية على المصالح بدلالة العقل والشرع معاً، وهذه المصالح ظاهرة في هذه الأحكام، فصار الأصل فيها المعقولة والالتفات إلى المعاني والعلل.

اعتراضان وجوابهما:

اعترض بعض العلماء على مذهب الجمهور القائلين بأصالة التعبد في أحكام العبادات، وعلى دخول التعبد أساساً في أحكام المعاملات، ويمكن إيجاز هذين الاعتراضين بما يأتي:

الاعتراض الأول: الاعتراض على أصالة التعبد في العبادات:

إن بعض العلماء المعاصرين^(١) اعترضوا على مذهب الجمهور القائلين بأصالة التعبد في أحكام العبادات، ورأوا أن الأحكام المعللة المعقولة المعنى في مجالات العبادات كثيرة جداً، وأن القليل منها هو الذي يتعذر تعليله، مما يجعل الأصل هو التعليل وليس التعبد كما قيل.

والدليل على معقولية أكثر أحكام العبادات: أن كثيراً من علماء الشريعة عُنوا ببيان الحكم والأسرار والعلل والمعاني والمصالح الجزئية للأحكام التعبدية، كبيان مقصد الركوع والسجود أو تحريم محرم بعينه أو تخصيص مقدار محدد أو عدد معين، أو تفضيل زمان أو مكان معينين، أو غير ذلك من تفصيلات التعبديات في العبادات، من مثل ما قام به الغزالي والشاطبي وغيرهما.

ولولا اعتقاد هؤلاء العلماء بوجود المعاني والعلل في التعبديات، لما ولجوا هذا الباب وصنفوا فيه المصنفات.

والجواب عن هذا الاعتراض يقتضي بيان الأمرين الآتين:

أولاً: إن القول بأصالة التعبد في أحكام العبادات لا يمنع مطلقاً الإقرار بوجود التعليل في هذا النوع من الأحكام، وذلك لأن لفظ (الأصل) في اصطلاح علماء الأصول يراد به عدة معان^(٢):

الأول: الصورة المقيس عليها التي ورد الدليل الشرعي في خصوص حكمها.

^١ منهم: الدكتور أحمد الريسوني في كتابه: نظرية المقاصد (ص: ٢١٠) وما بعدها، وكتابه الآخر: الفكر المقاصدي (ص: ٣٩) وما بعدها، والدكتور عبد الرحمن الكيلاني في كتابه: قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص: ٢٣٩) وما بعدها، والدكتور مصطفى سانو في كتابه: المصالح المرسلّة وتطبيقاتها المعاصرة (ص: ٣٦) وما بعدها.

^٢ ينظر: إرشاد الفحول (ص: ٩)، أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي (١/١٦).

الثاني: الرجحان، ومنه قولهم: الأصل في الكلام الحقيقة، أي الراجح عند السامع الحقيقة.
الثالث: الدليل، كقولهم: أصل هذه المسألة من الكتاب والسنة، أي دليلها.
الرابع: المستصحب، كقولهم لمن كان متيقناً من الطهارة وشك في الحدث: الأصل الطهارة.

الخامس: القاعدة المستمرة، كقولهم: إباحة الميتة للمضطر خلاف الأصل.

ومراد العلماء القائلين بأصالة التعبد في العبادات هو المعنى الأخير^(١).

ومعنى ذلك أنهم لا يمتنعون التعليل مطلقاً في هذا النوع من الأحكام، بل يرون أن جميع الأحكام صالحة للتعليل، لكن بما أن العبادات لا تظهر فيها العلل القياسية يجعلون الأصل فيها عدم القياس من باب غلبة التعبد فيها وأصالتها، ولذلك يستعملون لفظ (الأصل) الذي يوحي بخروج بعض الجزئيات عن هذا الأصل، فهو تعبير أغلبي، وليس تعبيراً كلياً، وهذا يفسر وجود بعض الأحكام المعللة في العبادات، إلا أنها نادرة، ولا عبرة للنادر.

وعليه فإنه لا تصح دعوى نفي التعليل مطلقاً عن أحكام العبادات عند القائلين بهذا القول.

ثانياً: إن أصحاب هذا الاعتراض لم يفرقوا بين مقاصد الأحكام في العبادات، والعلل التي تبني عليه هذه الأحكام، فالبحت عن مقاصد التعبدات غير كافٍ لإخراج هذه الأحكام من دائرة التعبد، وإدخالها في عملية القياس^(٢).

وذلك لأن الأحكام الشرعية إنما تبني على معرفة العلة الأصولية المستوفية لجميع الشروط المعتبرة، لا على المقاصد والحكم، وأن الغاية من معرفة حكم ما هي تعقل هذا الحكم وبيان وجه مناسبته للحكم والمقاصد وموافقته للفطر والعقول، مما يورث اطمئناناً و يقيناً وعبادة راسخة، وليس المراد منه تعديده الأحكام، مع التنبيه على أن علم المقاصد وبيان أسرار الأحكام دخیل على علم أصول الفقه، بل عده بعض العلماء من ملج العلم.

قال المقرئ^(٣): "التدقيق في تحقيق حكم المشروعية من ملج العلم لا من متنه عند المحققين، بخلاف استنباط علل الأحكام وضبط أماراتها، فلا ينبغي المبالغة في التتقيق

^١ ينظر: المنثور في القواعد، الزركشي (١٨٤/١)، أصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي (١٦/١).

^٢ ينظر: البرهان (٨٠/٢).

^٣ هو: أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد القرشي المقرئ التلمساني، كان بارعاً في العديد من علوم الشريعة كالفقه والتفسير وغيرهما، وله العديد من المؤلفات، منها: (القواعد)، و(حاشية على مختصر ابن الحاجب). (ت: ٧٥٩هـ). ينظر في ترجمته: شجرة النور الزكية (٢٣٢/١)، الأعلام (٢٦٦/٢).

عن الحِكم، لاسيما فيما ظاهره التعبد، إذ لا يؤمن فيه ارتكاب الخطر والوقوع في الخلل^(١).

وعليه فلا يصح القول بغلبة التعليل في أحكام العبادات بناء على إمكانية ظهور حكمها ومقاصدها، لأن الحكم الشرعي يبني على العلة لا على الحكمة، وأن معرفة الحكمة لا تخرج الحكم من دائرة التعبديات.

الاعتراض الثاني: الاعتراض على ورود التعبد في أحكام المعاملات:

إن بعض العلماء والباحثين^(٢) اعترضوا على ورود التعبد في أحكام المعاملات أساساً، ورأوا وجوب تقديم المصلحة على النص الشرعي، عندما يصبح هذا النص غير مؤدٍ لمقصود الشارع منه في المحافظة على مصالح المكلفين.

وقد استثنى هؤلاء الأحكام المقدرة كالحدود والعقوبات على الجنايات ونحوها من أحكام المعاملات، وألحقوها بالعبادات في عدم تقديم المصلحة على النصوص الواردة في أحكامها.

ومن أهم الأدلة التي استدلت بها هؤلاء فيما ذهبوا إليه: الاستقراء الدال على مراعاة الشريعة لمصالح العباد، والأدلة المؤكدة على أصالة التعليل في أحكام العادات. والجواب عن هذا الاعتراض يقتضي بيان الأمور الآتية^(٣):

أولاً: إن الشريعة الإسلامية بنصوصها وأحكامها لا تهمل مصالح العباد، وما يتصوره البعض من إمكان وجود تعارض بين النص والمصلحة هو تصور غير صحيح، أو هو تعارض بين نص شرعي ومصلحة موهومة غير حقيقية.

فالقطعيات لا تتعارض، والحقائق لا تتناقض فيما بينها، لأن المتكلم بالنص هو نفسه العالم بالواقع ومصالح عباده جميعاً، ومن ثم فلا يتصور أن يشرع بكلامه ما يعارض مصلحة لخلقه يعلمها، إذ تشريع ما يخالف المصلحة لا يكون إلا بجهل المشرع بها، أو لقصده الإضرار بمن شرع لهم، وكلا الأمرين لا يتصور في حقه سبحانه وتعالى.

ثانياً: إن أفهام العباد في تقدير المصالح تتفاوت، فما يكون مصلحة عند البعض قد يكون مفسدة عند آخرين، وقد يختلف نظر الشخص الواحد للشيء الواحد فيراه تارة

^١ القواعد (٢٩٦/١)

^٢ منهم: الشيخ الطوفي في كتابه التبيين في شرح الأربعين (ص: ٢٣٨) وما بعدها، والدكتور مصطفى شلبي في كتابه تعليل الأحكام (ص: ٢٩٩) وما بعدها.

^٣ ينظر: تيسير علم أصول الفقه، الجديع (١٩٨/١)، معالم أصول الفقه، الجيزاني (٢٣٥/١)، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، البوطي (ص: ٦٧) وما بعدها.

مصلحة وتارة أخرى يراه مفسدة، فكيف يكون الحال عندما يكون النظر من الجَمِّ الغير الذي ربما نجد فيهم من يخالف قوله بديهيات العقول؟ ثم كيف يكون الحال عندما تنتكس الفطر، وتتبدل الأحوال، ويتداخل الهوى الكامن في النفوس؟ لذا كان المرجع في تحديد المصلحة هو الشرع، وليس الأهواء.

ثالثاً: إجماع العلماء على أن ما يتوهم أنه مصلحة إذا كان يخالف النصوص الشرعية فإن المصلحة لاغية لا عبرة بها، وهذا الإجماع واقع لعدة قرون قبل أن تكون هذه المسألة مثار خلاف بين العلماء، وقد تتابعت العصور على عدم اعتبار ما يظن كونه مصلحة إذا كان يخالف دليلاً من الأدلة الشرعية.

المذهب الثالث: عدم الجزم بالأصل في الأحكام:

وهذا المذهب هو القول الذي اختاره الأصولي ابن نور الدين الموزعي^(١)، وحسبه مذهب الشافعي وأكثر الفقهاء^(٢).

واستدل ابن نور الدين لهذا المذهب بـ: "أن الأصول منها ما لا يعقل معناها، ومنها ما يعقل معناها، ولكن لا يوجد معناها في غيره، ومنها ما شرع القياس فيه للتعدية تارة، ولمنعها أخرى، كما يقول الشافعي في علة الذهب والفضة بالثمنية، وأحسب هذا المذهب الشافعي وأكثر الفقهاء"^(٣).

أقول: ولولا تصريح الحنفية بأن الأصل في الأحكام التعليل كما مرّ، لكان من الممكن أن يقال بأن هذا الرأي الذي يقول به ابن نور الدين هو مقتضى مذهب الحنفية في المسألة أيضاً، لأن المشهور عندهم أنهم يشترطون قيام دليلين في الأحكام المعللة.

الأول: دليل يثبت معقولة الأصل في الحال.

الثاني: يثبت تعيين علة محددة من بين أوصاف الأصل، ولا يكتفون بدلالة الأصل على التعليل، لأن دعوى أصالة التعليل مجمل وحكم المجمل التوقف وعدم الجزم إلى أن يتبين بدليله، كما قال السرخسي: "احتمال كون النص غير معلول ثابت في كل أصل مثل احتمال كونه معلولاً، فيكون هذا بمنزلة المجمل فيما يرجع إلى الاحتمال، والعمل بالمجمل لا يكون إلا بعد قيام دليل هو بيان، فكذاك تعليل الأصول"^(٤).

^١ هو: محمد بن علي بن عبد الله اليمني الشافعي، الأصولي الفقيه، له العديد من المؤلفات، منها: (تيسير البيان لأحكام القرآن)، و(الاستعداد لرتبة الاجتهاد)، (ت: ٨٢٥هـ). ينظر في ترجمته: شذرات الذهب (٢٤٨/٦)، الأعلام (٢٨٧/٦).

^٢ ينظر: كتاب الاستعداد لرتبة الاجتهاد، الموزعي (٩٩٨/٢).

^٣ المصدر السابق مع رقم الصفحة ذاته.

^٤ أصول السرخسي (١٤٧/٢)، وينظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (ص: ٢٩٧)، فواتح الرحموت (٣٤٦/٢).

المذهب الراجح في الأصل في الأحكام التعليل أو التعبد:

الذي يظهر رجحانه في هذه المسألة هو مذهب الجمهور في تقسيم الأصول إلى عبادات يكون الأصل فيها التعبد، وإلى عادات يكون الأصل فيها التعليل والالتفات إلى المعاني.

ومستند هذا الترجيح أمران:

الأول: أن قواعد العبادات لم يتحقق فيها التفات الشارع إلى محض المعنى، بل المعاني فيها مشوبة بضرب قوي من التعبد، وما لم يعقل معناه على التثبت لا يُحكّم فيه المعنى^(١).

الثاني: أن الشاطبي قد اعتمد في اختيار هذا الرأي على استقراء الشريعة وتتبع نصوصها وأحكامها، كما مرّ بيانه، وهذا يفيد غلبة الظن بصحة هذا الرأي ورجحانه على غيره.

القواعد المبنية على مسألة الأصل في الأحكام التعليل أو التعبد:

انبنى على مسألة أصالة التعبد في العبادات والتعليل في العادات عدة قواعد، من أهمها:

القاعدة الأولى: محل القياس في الأحكام الشرعية: حيث يسوغ إجراء القياس في الأحكام المعللة دون الأحكام التعبدية وهذا أمر واضح.

وأما ما كان من الأحكام متردداً بين كونه تعبدياً أو معللاً فهذا محل نظر، وهو يفتقر إلى اجتهاد وترجيح.

قال الطوفي: "الأحكام إما غير معلل كالتعبديات، أو معلل كالحجر على الصبي لضعف عقله حفظاً لماله، أو يتردد في كونه معللاً أو لا، كقولنا: استعمال التراب في غسل ولوغ الكلب هل هو تعبد أو معلل؟

وخرج على ذلك الخلاف في قيام الأثنان^(٢) والصابون والغسلة الثامنة مقامه.

إن قلنا: هو تعبد، لم يقدّم غيره مقامه، وإن قلنا: معلل بإعانة الماء على إزالة أثر اللوغ، قام ذلك مقامه لوجود معنى الإزالة.

وكذلك: إن قلنا: هو تعبد بالتراب سمّاه، وإن لم يعمّ أجزاء محل اللوغ.

وإن قلنا: هو معلل، اشترط تعميمه به، عملاً بمقتضى التعليل.

^١ ينظر: نهاية المطلب (٢٩٠/٤)، الحكم التعبدية (ص: ٣٦٠).

^٢ الأثنان: شجر من الفصيلة الرمرامية، ينبت في الأرض الرملية، يستعمل هو أو رماده في غسل الثياب والأيدي. ينظر: المعجم الوسيط (٣٩/١).

وكذلك غسل اليد عند الوضوء وعند القيام من النوم، إن قيل: هو عبادة، وجبت له النية، وإن قيل: نظافة، لم تجب، ونظائر هذا كثير.

وبالجملة: لا نقيس إلا حيث فهمنا المعنى ووجدت شروط القياس، فأما كون هذه المسألة الخاصة معللة أو غير معللة، فتلك مسألة أخرى خارجة عما نحن فيه يثبت فيها من الحكم بالتعبد أو التعليل ما قام عليه الدليل^(١).

القاعدة الثانية: أن الأصل في العبادات الاحتياط:

قال السرخسي: "الاحتياط في باب العبادات واجب"^(٢).

ومعنى الاحتياط فيها: المحافظة على صورها، وأداؤها كما وردت، وذلك منهج العلماء قاطبة.

قال الشاطبي: "إن العلماء محافظون جميعاً في العبادات على الاتباع لنصوصها، ومنقولاتها بخلاف غيرها فبحسبها لا مطلقاً"^(٣).

القاعدة الثالثة: أن الأصل في العبادات المنع والحظر، وذلك بناء على أن الأحكام الشرعية في باب العبادات مبناها على التعبد والوقوف على ما حدّه الشارع. كما أن الأصل في العادات الحل والإباحة، وهو مبني على أن أصالة التعليل والالتفات إلى المعاني في باب العادات.

قال ابن تيمية: إن تصرفات العباد من الأقوال والأفعال نوعان: عبادات يصلح بها دينهم، وعادات يحتاجون إليها في دنياهم.

فاستقراء أصول الشريعة أن العبادات التي أوجبها الله أو أباحها لا يثبت بها إلا بالشرع، أما العادات فهي ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه. والأصل فيه عدم الحظر، فلا يحظر منه إلا ما حظره الله ورسوله، وذلك لأن الأمر والنهي مما شرع الله تعالى، والعبادة لا بد أن تكون مأموراً بها، مما لم يثبت أنه مأمور كيف يحكم عليه بأنه عبادة؟ ومالم يثبت من العادات أنه منهي عنه كيف يحكم عليه أنه محظور؟

ولهذا كان أصل أحمد -يقصد الإمام أحمد بن حنبل- وغيره من فقهاء الحديث: أن الأصل في العبادات التوقيف، فلا يشرع منها إلا ما شرعه الله، والعادات الأصل فيها العفو، فلا يحظر منها إلا ما حرمه الله^(٤).

^١ شرح مختصر الروضة (٢٧٥/٣).

^٢ المبسوط (١٥٤/٣).

^٣ الاعتصام (١٨٣/١).

^٤ مجموع الفتاوى (١٧/٢٩)، وينظر: أحكام أهل الذمة، ابن القيم (٧١٥/٢)، الموافقات (ص: ٣٩٩).

المبحث الثالث

منهج العلماء عند تردد الحكم بين التعليل والتعبد

لقد دأب عامة العلماء على وصف أحكام الشريعة إما بالتعبدية، أو بالمعللة، فيقولون تارة: هذا حكم تعبدى، وتارة: هذا حكم معلل بكذا، وتارة يختلفون في تحديد ماهية الحكم، ويترددون في كونه تعبدياً أو معللاً.

ومن أمثلة ذلك: اختلاف العلماء في وجوب النية للوضوء.

قال ابن رشد: "وسبب اختلافهم: تردد الوضوء بين أن يكون عبادة محضة، أي غير معقولة المعنى، وإنما يقصد بها القرية فقط، كالصلاة وغيرها، وبين أن يكون عبادة معقولة المعنى كغسل النجاسة"^(١).

وهذا النص لابن رشد يبين أن العبادات - فضلاً عن غيرها - منها ما هو معلل معقول المعنى، ومنها ما هو تعبد محض، ومنها ما هو متردد بينهما، لكونه جمع بين المصلحة الظاهرة والتعبد الخفي المصلحة، فهو جامع بين المصلحة المعللة والمصلحة التعبدية، كالوضوء الذي جمع عبادة ونظافة.

وقد وقف العلماء أمام إشكالية تردد الحكم بين التعبد والتعليل ووضعوا منهجية تأصيلية لحلها.

هذه المنهجية: إما العمل على تقديم التعليل مطلقاً، أو الترجيح بما يظهر للمجتهد رجحانه بناء على دليل من الأدلة، أو الجمع بين التعليل والتعبد في آن واحد.

إلا أن المنهجية العلمية لبحث هذه المسألة، وما فيها من أقوال لعلماء الأصول تقتضي تفصيلاً مفاده: أن الحكم الشرعي إذا تردد بين التعليل والتعبد فإن رفع هذه الإشكالية يكون بحسب اختلاف حالات التردد وفق التفصيل الآتي:

أولاً: أن يتردد الحكم بين التعليل والتعبد مع إمكانية الجمع بينهما جمعاً مقبولاً:

وحكم هذه الحالة: لزوم الجمع بينهما، لأن إعمال الدليلين أولى من إهمالهما، وذلك ما لم يترجح أحدهما بقوة دليله على الآخر، وإلا فالحكم للراجع^(٢).

ولقد قال الجمهور بإمكانية الجمع بين التعبد والتعليل في هذه الحالة في كثير من الفروع الفقهية، ومن ذلك:

^١ بداية المجتهد ونهاية المقتصد (١١/١).

^٢ ينظر: قواعد المقرئ (٢٧٣/١)، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، الزحيلي (١١٧/١)، الحكم التعبدى (ص: ٣٧٩) وما بعدها.

١- الجمع بين عدم اشتراط النية في إزالة النجاسات، التفاتاً إلى جانب المعقولة، وبين تعيين الماء في إزالتها، التفاتاً إلى الجانب التعبدي في الماء، بقصور العلة فيه^(١).

٢- الجمع بين أصل معقولة الزكاة وأنها حق واجب للفقراء والمساكين في أموال الأغنياء، ومن ثم فإنها تجب في مال الصبي والمجنون، وبين الوقوف عند المنصوص والإخراج من جنس المال التزاماً بالتعبد^(٢).
كما عمل الحنفية أيضاً بطريقة الجمع هذه في فروعهم الفقهية، ومن ذلك: عدم اشتراط النية في طهارة الحدث، التفاتاً لجانب المعقولة في الماء، وبين تعيين الماء في إزالة الحدث، نظراً لعدم معقولة المزال (الحدث) إذ ليس على أعضاء الغسل نجاسة معقولة المعنى^(٣).

ثانياً: أن يتردد الحكم بين التعليل والتعبد مع تعذر الجمع وإمكانية الترجيح: وحكم هذه الحالة: لزوم العمل بالترجيح، بناء على قوة الدليل المرجح، وقد انققت المذاهب الأربعة، وجماهير الأصوليين على وجوب العمل بالدليل الراجح^(٤).
قال الطوفي: "فأما كون هذه المسألة الخاصة معللة أو غير معللة فتلك مسألة أخرى خارجة عما نحن فيه، يثبت فيها من الحكم بالتعبد أو التعليل ما قام عليه الدليل"^(٥).

كما ذكر هذه الحالة المقرري في قواعده، فقال: "إذا ثبتت الراجحية سقطت المرجوحية بالكلية"^(٦).

ومن البدهي بأن المسألة الواحدة قد تتفاوت آراء العلماء في كونها معللة أو تعبدية تبعاً لتفاوت وجهات النظر في دراسة الأدلة التي ترجح جانب التعليل أو التعبد فيها، فما يراه البعض تعبدياً بدليله يراه الآخرون معللاً بدليله أيضاً وهكذا.
وتكاد تكون أكثر المسائل الخلافية التي توصف بالتعليل أو التعبد من قبيل هذه الحالة الثانية، ولذلك يحسن ترك التمثيل، لكثرتها وظهورها.

^١ ينظر: القوانين الفقهية (١٩/١)، الأم (٩٥/٢)، الإنصاف (١١١/١).

^٢ ينظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٤٥٣/١)، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، الماوردي (١٥٢/٣)، المغني (٦٩/٤).

^٣ ينظر: أصول السرخسي (٢٨٣/٢)، بدائع الصنائع (٨٨/١).

^٤ ينظر: آراء الجماهير وأدلتهم في: المستصفى (٣٩٤/٢)، المحصول (٥٢٩/٥)، الإحكام، الأمدي (٢٣٩/٤)، نهاية السؤل (١٨٩/٣).

^٥ شرح مختصر الروضة (٢٧٥/٣).

^٦ القاعدة ٥٢ (ص: ٢٧٣).

ثالثاً: أن يتردد الحكم بين التعبد والتعليل مع تعذر الجمع والترجيح أيضاً: وذلك بأن تكون المسألة خالية من أحد المرجحات التي ترجح جانب التعليل أو جانب التعبد فيها.

وقد اختلف العلماء في حكم هذه الحالة، ويمكن حصر أقوالهم بثلاثة أقوال: القول الأول: تقديم التعليل مطلقاً: وهذا قول أكثر العلماء الذين يرون أصالة التعليل في الأحكام الشرعية وندرة التعبد فيها. قال ابن دقيق العيد: "متى دار الحكم بين كونه تعبداً أو معقول المعنى، كان حمله على كونه معقول المعنى أولى" (١).

دليل هذا القول: هو الاستقراء الذي دل على أن التعليل هو الغالب في أحكام الشريعة، والغالب بمثابة الأصل ههنا فيعطى حكمه. القول الثاني: تقديم التعبد مطلقاً:

وهذا قول طائفة من العلماء ممن جعلوا الأصل في الأحكام هو التعبد كالصنعاني وصدر الشريعة، وحكاه ابن النجار الحنبلي (٢) عن جماعة من العلماء (٣). ومن أدلة هذا القول (٤):

أن الالتفات إلى التعليل يضعف الانقياد، وذلك أن من لم يمتثل الأمر حتى تظهر له علته لم يكن منقاداً للأمر، وأقل درجاته أن يضعف انقياده له.

ولهذا جرت عادة بعض السلف عدم التعرض لعلل الأحكام، خشية هذا المحذور.

القول الثالث: تقديم التعبد في أحكام العبادات، والتعليل في أحكام العادات قال الغزالي: "ما يتعلق من الأحكام بمصالح الخلق من المناكحات والمعاملات والجنائيات والضمانات ما عدا العبادات فالتحكم فيها نادر، أما العبادات والمقدرات فالتحكمات فيها غالبية، واتباع المعنى نادر" (٥).

وهذا القول قال به أكثر العلماء كالجويني والعز بن عبد السلام والشاطبي وغيرهم (٦).

١ إحكام الأحكام (٧٥/١)، وينظر: روضة الناظر (٢٠٨/٢)، شرح تنقيح الفصول، القرافي (ص: ٣٩٨).
٢ هو: أبو البقاء، تقي الدين محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوح، المصري الحنبلي، الإمام الأصولي اللغوي المتقن، الشهير بـ(ابن النجار). له العديد من المصنفات، منها: (منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات) و(الكوكب المنير). (ت: ٩٧٢ هـ).
٣ ينظر في ترجمته: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ابن بدران (ص: ٤٣٦)، الأعلام (٢٣٣/٦).
٤ ينظر: شرح الكوكب المنير (١٥٢/٤).
٥ ينظر: مدارج السالكين، ابن القيم (٥١٩/٢)، شرح الكوكب المنير (١٥٢/٤).
٦ شفاء الغليل (ص: ٢٠٣).
٦ ينظر: البرهان (٦٥/٢)، قواعد الأحكام (١٨/١)، الموافقات (ص: ٣٩٩).

ومن أدلة هذا القول: أن استقراء أحكام الشريعة وتتبع نصوصها دلاً على التفرقة بين العبادات والعادات، وأنه غلب في جانب العبادات جهة التعبد، وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني فيترجح كل واحد على الآخر في بابيه عند التعارض^(١).

القول الراجح:

الذي يظهر رجحانه في هذه المسألة: هو العمل على طريقة الجمع بين المعاني التي يبديها المجتهد للحكم الشرعي وجعلها مقاصد تشريعية لا عللاً مؤثرة، تبني عليها وظائف الاجتهاد كالقياس وغيره، وبين المحافظة على صورة هذا الحكم كما ورد به النص. فإذا كان المعنى الذي يبديه المجتهد علة للحكم ضعيفاً، وعجزت مسالك العلة عن القطع أو الظن الراجح بكونه علة الحكم الشرعي، فالأقرب إلى الصواب هو الابتعاد عن تعليل هذا الحكم، والعدول إلى القول بتعديته، وعدم بناء وظائف الاجتهاد على المعنى الضعيف.

والعدول إلى القول بتعديته الحكم في هذه الحال هو منهج العلماء، ولهم في ذلك تصريحات عديدة. ومن ذلك قول الشاطبي: "إذا لم تتحقق لنا علة ظاهرة تشهد لها المسالك الظاهرة، فالركن الوثيق الذي ينبغي الالتجاء إليه هو الوقوف عند ما حُدّ دون التعدي إلى غيره"^(٢).

كما أن الاعتقاد بأصالة التعليل في جميع أحكام الشريعة، أو في أحكام العادات خاصة غير كافٍ في تعيين علل هذه الأحكام، بل لا بد من إقامة الدليل على علّة كل حكم عند الجمهور، وأضاف الحنفية إقامة الدليل على أن الحكم معلّل في الحال أيضاً^(٣).

^١ ينظر: الموافقات (ص: ٣٩٩).

^٢ الموافقات (٥١٧/٢).

^٣ ينظر: أصول السرخسي (١٤٤/٢)، التلويح شرح التوضيح (٣٧٦/٢)، الحكم التعدي (ص: ٣٨٣).

المبحث الرابع

المفاضلة بين الحكم المعلل والتعدي

إن مسألة المفاضلة بين الأحكام المعللة والتعبدية من المسائل الدقيقة التي اختلفت فيها أنظار العلماء، فمنهم من فضل المعللات على التعبديات، وله في ذلك أدلته وبراهينه، ومنهم من فضل التعبديات، وله حججه ومسوغاته.

وسبب التنوع في الآراء ههنا يعود إلى أن لكل نوع من هذين الحكمين خصائصه، وقوته التي تميزه عن غيره.

وقد جاءت خلاصة أقوال العلماء في مسألة المفاضلة هذه على النحو الآتي:

أولاً: تفضيل الحكم التعدي على المعلل:

وهذا قول طائفة من أهل العلم منهم الغزالي^(١)، والعز بن عبد السلام^(٢)، والبجيرمي^(٣) الشافعي^(٤).

قال الغزالي: "وإذا اقتضت حكمة الله سبحانه وتعالى ربط نجاة الخلق بأن تكون أعمالهم على خلاف هوى طلبهم، وأن يكون زمامها بيد الشرع فيترددون في أعمالهم على سنن الانقياد وعلى مقتضى الاستعباد كان ما لا يهتدى إلى معانيها أبلغ أنواع التعبدات وتركية النفوس"^(٥).

وقال البجيرمي: "والتعدي أكثر ثواباً من معقول المعنى، لما فيه من امتثال أمر الله مع عدم العلم بعلته"^(٦).

أدلة هذا القول:

استدل أصحاب هذا القول بعدة أدلة، منها:

١- إن إخلاص المكلف لله سبحانه وتعالى أقرب إلى الأحكام التعبدية منها إلى الأحكام المعقولة المعنى.

^١ ينظر: إحياء علوم الدين (٢٤٦/١).

^٢ ينظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١٨/١).

^٣ هو: سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي، فقيه شافعي ومحدث، له العديد من المؤلفات منها: (حاشية على شرح المنهج) في الفقه، و(حاشية تحفة الحبيب على شرح الخطيب) في الفقه أيضاً، (ت: ١٢٢١ هـ). ينظر في ترجمته: عجائب الآثار في التراجم والأخبار، الجبرتي (١٤٤/٣)، الأعلام (١٣٣/٣).

^٤ ينظر: حاشية البجيرمي على شرح المنهج، البجيرمي (١١٩/١٣).

^٥ إحياء علوم الدين (٢٤٦/١).

^٦ حاشية البجيرمي على شرح المنهج (١١٩/١٣).

فغموض الحكمة في التعبديات تجعل مقصد المكلف تحقيق العبودية لله وحده في المقام الأول، دون أن تشارك هذا المقصد مقاصد أخرى تعود عليه بالنفع الدنيوي^(١).

ويجاب على هذا الدليل: بأن المكلف مطالب بإخلاص النية لله عز وجل وتنقية العمل من شوائب الرياء والسمعة في جميع أحكام الشريعة، فالإخلاص وظيفه القلب، دون تفريق بين حكم معلل أو تعبد^(٢).

٢- إن التعبد أفضل لأنه أثقل على النفس وأحسن في تزكيتها، فخفاء الحكمة في التعبد له أثر كبير في ترويض النفس على الطاعة، بخلاف معلوم الحكمة فإن النفس تساعد عليه دون مشقة^(٣).

وقد ورد في الحديث: "أفضل الأعمال أحمرها"^(٤)، والأجر على قدر المشقة.

ويجاب على هذا الدليل من عدة وجوه:

الوجه الأول: إن تزكية النفس إنما تكون بقيام المكلف بحق السمع والطاعة لأحكام الشريعة عموماً ولو كانت معلولة الحكمة بالنسبة له. بل إن إدراك المكلف وإطلاعه على حكمة المعلل منها تزيد في يقينه واطمئنانه إلى حكمة الشارع فيما يأمر وينهى.

وعليه فإن ترويض النفس وتزكيتها كما يحصل بمجهول الحكمة لأنه أثقل على النفس، يحصل بمعلوم الحكمة كذلك لأن أدعى إلى طمأنينة القلب وزيادة يقينه.

الوجه الثاني: إن كثرة المشقة لا تستلزم كثرة الأجر والثواب، بل إن: (الأجر على قدر تفاوت جلب المصالح ودرء المفاسد، لأن الله عز وجل لم يطلب من العباد مشقتهم)^(٥).

وكم من عمل قليل في مشقته، عظيم في أجره وثوابه، كألفاظ ذكر الله عز وجل^(٦).

^١ ينظر: الفتاوى الحديثية، الهيتمي (ص: ٩١).

^٢ ينظر: قواعد المقرئ (٤١١/٢).

^٣ ينظر: إحياء علوم الدين (٢٤٦/١)، الأشباه والنظائر، السيوطي (ص: ٢٦٨).

^٤ الحديث لم يرو عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا اللفظ في أي كتاب من كتب الحديث، بل هو قول لابن عباس رضي الله عنه بأن سئل أي الأعمال أفضل؟ قال: أحمرها. ينظر: النهاية في غريب الحديث (٤١٩/١)، وكشف الخفاء، العجلوني (١٧٥/١).

^٥ قواعد المقرئ (٤١١/٢)، وينظر: الفروق (٢٣٣/٢).

^٦ ينظر: نثر البنود على مراقبي السعود، الشنقيطي (١٤٠/٢).

الوجه الثالث: إن الحديث الذي أورده أصحاب هذا القول -على افتراض صحة سنده- فإنه معارضٌ بنصوص أخرى تدل على أن الشريعة لا تقصد التكليف بالشاق من الأعمال، وهذا يستلزم عدم ترتب الثواب على الشاق منها إذا قصد به المكلف تحصيل الأجر والثواب.

ومن ذلك: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم للنفر الذين أرادوا التشديد على أنفسهم بترك الإفطار والنوم والزواج^(١).

الوجه الرابع: إذا سلمنا أن الأجر على قدر المشقة، فإن الأحكام المعللة تجعل للمكلف مزيداً من الأجر والثواب، لأن المشقة فيها أعظم من التعبديات. وبيان ذلك: أن الحكم المعلل يحقق للمكلف أجراً على صحة الامتثال والطاعة للشارع فيما يأمر وينهى، وأجراً آخر على تحقيقه مقصود الشارع من وراء الحكم، بخلاف الحكم التعبدى فإن الأجر فيه واحد، هو تحصيل المكلف لثواب الامتثال وحده، إذ المعنى في التعبدى خفي عليه لا يقصد تحقيقه.

قال العطار^(٢) في حاشيته: "زيادة الأجر عند قصد الامتثال لأجل العلة لأنه يكون هناك عبادتان: امتثال الأمر والحكمة"^(٣).

وضرب تقي الدين السبكي مثلاً على زيادة الثواب في المعللات بالقصاص، فقال: "وأجرى من العادة أن القصاص سبب للحفظ. فإذا قصد بأداء فعل المكلف من السلطان والقاضي وولي الدم القصاص، وانقاد إليه القاتل امتثالاً لأمر الله تعالى ووسيلة إلى حفظ النفوس، كان له أجران أجر على القصاص وأجر على حفظ النفوس، وكلاهما مأجور من جهة الله تعالى، أحدهما بقوله: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾ (البقرة/١٧٨)، والثاني: إما بالاستنباط أو بالإيماء بقوله: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأُولَىٰ أَلَّا يَكُفَّ لَكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة/١٧٩).

ومن هنا يتبين أن كل حكم معقول المعنى للشارع فيه مقصودان:

أحدهما: ذلك المعنى.

^١ أخرجه البخاري من طريق أنس بن مالك رضي الله عنه، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، برقم (٥٠٦٣).
^٢ هو: حسن بن محمد بن محمود، كان شيخاً للأزهر سنة (١٢٤٦هـ) إلى أن توفي سنة (١٢٥٠هـ). من مؤلفاته: (حاشية على جمع الجوامع) و(الإنشاء والمراسلات). ينظر في ترجمته: الأعلام (٢٣٦/٢)، معجم المؤلفين (٢٨٥/٣).
^٣ حاشية العطار على شرح جمع الجوامع (٢٨٣/٢).

والثاني: الفعل الذي هو طريق إليه وأمر المكلف أن يفعله قاصداً به ذلك المعنى^(١).

٣- إن أغلب الأحكام التعبدية مبثوث في أبواب العبادات، والعبادات أفضل من العادات، إذ مقصد العبادات هو التقرب إلى الله تعالى، وشكره والثناء عليه، وابتغاء مرضاته وثوابه في الآخرة، كما في الصلاة والصيام والحج، بينما المعاملات فإن المقصود منها هو تحقيق مصلحة دنيوية تعود على الفرد أو الجماعة^(٢).

ثانياً: تفضيل الحكم المعلل على التعبدى:

وهذا قول طائفة من علماء الشافعية، منهم تقي الدين السبكي^(٣) وابنه تاج الدين، والشيخ العطار، كما حكاه ابن عابدين عن صاحب التمرتاشية وأنه جعله مذهباً للحنفية^(٤).

قال السبكي: "الحكم المعقول المعنى أكثر أجراً من الحكم التعبدى"^(٥). وجاء في حاشية ابن عابدين: "مطلب: هل الأمر التعبدى أفضل أم المعقول المعنى؟ فائدة: سئل المصنف في آخر فتاواه: هل التعبدى أفضل أم معقول المعنى؟ أجاب: لم أقف عليه لعلمائنا سوى قولهم في الأصول: الأصل في النصوص التعليل، فإنه يشير إلى أفضلية المعقول"^(٦).

أدلة هذا القول:

استدل أصحاب هذا القول بعدة أدلة، منها ما يأتي:

١- إن الحكم المعلل أفضل، لأن غالب أحكام الشريعة معلل، وهذه الكثرة دليل على مزيد الفضل^(٧).

^١ البحر المحيط (١٢٥/٥).

^٢ ينظر: شرح العمدة (٢٣٠/٤)، المدخل إلى الشريعة والفقه الإسلامي، عمر الأشقر (ص: ٢٠).

^٣ هو: عبد الوهاب بن علي السبكي، تاج الدين، الأصولي الفقيه المؤرخ، له الكثير من المؤلفات، منها: (الإبهاج في شرح المنهاج)، و(جمع الجوامع). (ت: ٧٧١هـ). ينظر في ترجمته: الوافي بالوفيات (٣١٥/١٩)، الوفيات، ابن رافع (٣٦٤/٢).

^٤ ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي (١٤٤/٣)، حاشية العطار (٢٨٣/٢)، رد المختار على الدر المختار (٤٤٦/١).

^٥ الإبهاج في شرح المنهاج (١٤٤/٣).

^٦ (٤٤٦/١).

^٧ ينظر: الفتاوى الحديثية (ص: ٩١)، رد المختار على الدر المختار (٤٤٦/١).

- ٢- إن الأجر والثواب في الأحكام المعلّلة أعظم من جانبين: جانب امتثال المكلف لحكم الشارع فيما يأمر وينهى، وجانب تحقيق مراد الشارع من الحكم، فهما عبادتان ينال المكلف الأجر عليهما في آن واحد، بخلاف التعبد فإن الأجر فيه من جانب الامتثال وحده، نظراً لخفاء الحكمة على المكلف^(١).
- ٣- إن معرفة العلة أو الحكمة في المعلّل تجعل في نفس المكلف النشاط والعزيمة على امتثال التكليف، بخلاف التعبد، فقد يؤدي غموض العلة أو الحكمة فيه إلى التكاثر أو الفتور أو انقباض الصدر، لغياب المعنى المراد منه^(٢).

ثالثاً: تفضيل المعلّل على التعبدى جنساً لا أجزاء:

وهذا القول حكاه ابن حجر الهيتمي^(٣) عن البلقيني^(٤)، وقوّاه وجعله جامعاً بين القولين السابقين، فقال في الفتاوى الحديثية: "وسئل رضي الله عنه - هل التعبدى أفضل أو معقول المعنى؟ فأجاب بقوله: قضية كلام العز بن عبد السلام أن التعبدى أفضل، لأنه لمحض الانقياد، بخلاف ما ظهرت علته، فإن ملابسه قد يفعله، لأجل تحصيل مصلحته وفائدته.

وخالفه البلقيني، فقال: "لا شك أن معقول المعنى - من حيث الجملة - أفضل، لأن أكثر الشريعة كذلك، وبالنظر للجزئيات قد يكون التعبدى أفضل كالوضوء وغسل النجاسة، فإن الوضوء أفضل وإن كان تعبدياً.

وقد يكون معقول المعنى أفضل، كالطواف والرمي، فإن الطواف أفضل من الرمي. وذلك باعتبار الأدلة والمتعلقات، فلا يطلق القول بأفضلية أحدهما على الآخر^(٥). "وقد يقال: إن كلام العز بن عبد السلام لا ينافي التفضيل الذي ذكره، لأن ذكر حيثية التفضيل، فلا يبعد أن يكون التعبدى أفضل من تلك الحيثية، وإن كان معقول المعنى أفضل من حيثية أخرى، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب^(٦).

^١ ينظر: حاشية العطار (٢٨٣/٢).

^٢ ينظر: التلويح على التوضيح (٦٦/٢)، الآيات البينات على شرح جمع الجوامع، العبادي (٦١/٤).

^٣ هو: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد، المعروف بابن حجر الهيتمي، المحدث والفقهاء الشافعي، له العديد من المؤلفات، منها: (تحفة المحتاج بشرح المنهاج)، و(الزواجر عن اقتراف الكبائر). (ت: ٩٧٣هـ). ينظر في ترجمته: شذرات الذهب (٣٧٠/٨)، الأعلام (٢٢٣/١).

^٤ هو: عمر بن رسلان بن نصير الكنانى، العسقلاني الأصل، ثم البلقيني المصري، أصولي وفقه شافعي ومحدث، له العديد من المؤلفات، منها: (الفوائد الجسماء على قواعد ابن عبد السلام)، و(التدريب في الفقه الشافعي). (ت: ٨٠٥هـ). ينظر في ترجمته: شذرات الذهب (٥٠٧/٧)، البدر الطالع (٤٨٣/١).

^٥ الفوائد الجسماء على قواعد ابن عبد السلام، البلقيني (ص: ١٤٤).

^٦ الفتاوى الحديثية (١٠٦/١).

وهذا القول عند التحقيق يوافق القول بأفضلية المعلّل، لأن المسألة الجزئية التعبدية إذا قامت بعض الأدلة على تفضيلها فلا شك في أفضليتها وهذه الحال، لدلالة الأدلة على ذلك، وإنما الخلاف في أفضلية التعبدية على المعلّل على سبيل العموم أو الجنس، بغض النظر عن إحدى المسائل الجزئية في أحدهما.

رابعاً: القول الراجح وأدلة الترجيح:

الذي يظهر لي رجحانه في مسألة المفاضلة بين الحكم التعبدية والمعلّل -إن جاز إجراؤها- هو القول الثاني، وهو القول بأفضلية الحكم المعلّل، وأدلة رجحانه بالإضافة لما سبق بيانه هي ما يأتي:

١- إن الحكم التعبدية وإن كان له أثر عظيم في تركية نفس وتعويدها على السمع والطاعة للشارع، إلا أن ثمرات معرفة العلة أو الحكمة لا تقل أهمية وأثراً في تحقيق المكلف لمقاصد الشارع التي يرمي إليها، لأن ما عُلمت علقته وفهمته حكمته يكون ابتغاء تحقيق مقاصد الشارع فيه أحسن مما لم تعلم علقته أو حكمته.

٢- إن معرفة المكلف لحكم الأحكام الشرعية تعطيه مناعة كافية لكشف الدعوات الهدامة لأرباب الغزو الفكري المعاصر، والتي تعمل بكل الأساليب لهدم ما تدعو إليه هذه الشريعة الغراء، ولإفساد عقائد الناس، والعمل على انحرافهم، بنشر الدعايات المغرضة لتشويه هذا الدين العظيم.

أما من يجهل هذه الحكم فهو أقرب وأسرع إلى الانحراف، وتصديق هذه الدعوات بل ونشرها في أوساط المسلمين، واتهام هذه الشريعة وعلمائها بالعجز عن مخاطبة العقل البشري.

فالذي يعرف أسرار التشريع وحكمه تكتمل لديه القناعة التامة بأحقية ومصادقية هذا الدين الخاتم دون سواه.

٣- إن معرفة العلة أو الحكمة تعود بالنفع العظيم على المكلفين من خلال معرفة مقاصد الشريعة، وتوظيف العلة واستثمارها في عملية القياس، وما يبنى عليها من أحكام آنية ومستقبلية تهّم المكلفين في دينهم ودنياهم.

الفصل الثالث

مواقع التعبد في أحكام الشريعة وأماراته

ويتضمن مبحثين:

المبحث الأول: مواقع التعبد في أحكام الشريعة

المبحث الثاني: أمارات التعبد في أحكام الشريعة

المبحث الأول: مواقع التعبد في أحكام الشريعة

تمهيد:

المراد بمواقع التعبد: الأبواب التي يغلب على أحكامها طابع التعبد، بحيث توصف أكثر أحكام هذه الأبواب بعدم المعقولية.

وهذا لا ينفي ورود أحكام أخرى معللة في ذات الباب الذي يوصف بالتعبد، ولا ينفي كذلك أن يكون أحد أحكامه غير متفق على تعبدية بين المجتهدين، فقد تخفى علة حكم أو حكمته عن مجتهد فيحكم بتعبدية، بينما تظهر هذه العلة أو الحكمة لمجتهد آخر فيراه معللاً.

والحديث عن الأبواب التي يجري فيها التعبد في غاية الدقة والأهمية، ولقد أشار ابن السبكي رحمه الله إلى دقة هذا الأمر فقال: "وتفصيل ما يعلل تفصيلاً عسراً جداً، وفيه تلاطم أمواج الآراء، واختلاف أنظار العلماء" (١).

وتظهر أهمية معرفة مواقع التعبد من خلال بيان معالم الطريق الصحيح للاجتهاد، وتجنب وضع الأحكام التي توصف بالتعليل أو التعبد في غير مواضعها.

إذ التعليل في موضع التعبد سبيل للتحلل من أحكام الشريعة كلياً عن طريق ربط شعائرها وأحكامها بأعراف العرب زمن التنزيل مثلاً.

والتعبد في موضع التعليل سبيل للتضييق، وهو طريق يؤدي إلى الجمود والتصلب، وكلا الأمرين مذموم شرعاً.

وبما أن الشريعة الإسلامية هي شريعة الحكمة والعدل، فقد سوت بين الأحكام التي يتحقق فيها معنى المماثلة، وفرقت بين الأحكام التي لا يتحقق فيها هذا المعنى.

وسأعرض في هذا المبحث تفصيلاً مقبولاً لهذه الأبواب، وذلك على النحو الآتي:

المطلب الأول: المواقع التي تغلب عليها صفة التعبدية:

إن منهج التعبد منهج شرعي واقع فعلاً، ومطبّق فقهاً وسلوكاً عند العلماء، فليس القول بالتعبد فكرة نظرية، وإن كان للاختلاف في تحديد مجالات تطبيق هذا المنهج أثره البارز في تشكيل آراء العلماء وتطبيقاتهم الفقهية.

^١ رفع الحاجب (٤/٤١٠).

وبالنظر فيما كتبه الأصوليون والفقهاء تبين أنهم يُصنفون صفة التعبد على طائفة من الأحكام، ومن ذلك تألف ما صحت تسميته بأبواب التعبد، وهي:

الباب الأول: أحكام العبادات:

ويراد بها ههنا: العبادات الشعائرية من صلاة وصيام وحج وزكاة، وما يلحقها من طهارات وكفارات، ولا يراد بها العبادات بمفهومها العام.

فالأصل في العبادات بالنسبة للمكلف التعبد والتوقف دون الالتفات إلى المعاني، وهي ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان، ولا تتطور بتطور البيئات والأعراف، وقد جاءت أحكامها مفصلة في نصوص قطعية من الكتاب والسنة.

ولكن القول بأن أحكامها جاءت بنصوص قطعية آمرة أو ناهية يجب اتباعها دون توقف وتقهم مقاصدها ومراميها لا يعني أننا لا يمكننا إدراك حكم عامة لهذه العبادات، إلا أن ما يبديه العلماء من معانٍ وحكمٍ وأسرار لها لا يخرجها من دائرة التعبد الغالب في هذا النوع من الأحكام.

والقول بتعبدية العبادات مشهورٌ ومأثورٌ عن جمهور العلماء من الفقهاء والأصوليين^(١)، ولا يستثنى من هؤلاء إلا الحنفية، فإنهم قالوا بأصالة التعليل في جميع أحكام الشريعة، ولا يقفون فيها عند ظواهر النصوص، بل يعتبرون روح النص ومعقولية المعنى فيه^(٢).

ولذلك انفرد الأحناف بفروع فقهية كثيرة مبنية على التعليل في باب العبادات، ومن هذه الفروع^(٣):

١- قالوا: بجواز إزالة النجاسات بكل طاهر قالع للنجاسة، لأن العلة في ذلك إزالة النجاسة وهي حاصلة به.

٢- قالوا: إن تعيين لفظ (الله أكبر) في افتتاح الصلاة، والتسليم في اختتامها، غير لازم، بل يقوم غير مقامه مما هو في معناه من التعظيم والتبجيل لله عز وجل.

٣- قالوا: إن نصوص الزكاة التي تبين الواجب معللة بسد حاجة الفقراء، ولذلك يباح إخراج قيمة الزكاة بدلاً عنها.

^١ ينظر: شفاء الغليل (ص: ٢٠٣)، الموافقات (٧/٢)، شرح العبادات الخمس (٤٣٢/٣).

^٢ ينظر: أصول السرخسي (١٤٤/٢)، كشف الأسرار شرح أصول اليزدي (٤٣١/٣).

^٣ ينظر: بدائع الصنائع (١٣٠/١)، تخريج الفروع على الأصول، الزنجاني (ص: ٥)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم (٣٢/٤).

فهذه الأمثلة تدل على وجود التعليل وإعماله حتى في باب العبادات عند الحنفية.

الباب الثاني: المقادير الشرعية:

المقادير: جمع مقدار، ومقدار الشيء في اللغة: مثله في العدد أو الكيل أو الوزن أو المساحة^(١).

وأما المقادير في الاصطلاح الفقهي فهي: الكميات التي يلزم أداؤها بالقدر المحدد كيلاً أو وزناً أو عدداً أو ذراعاً (مساحة)^(٢).

وقد ترددت عبارات الفقهاء في أبواب عديدة من كتب الفقه مؤكدة أن التوقف هو الأصل في هذه المقادير، كقولهم: "التحديد لا يثبت إلا من جهة التوقيف لا من جهة الرأي"^(٣).

كما أدرك الفقهاء الحكمة من ذلك، فهذا الإمام مالك رضي الله عنه قد أنكر على ذلك الرجل الذي أراد أن يزيد على ما جاء النص بتقديره، عندما أراد أن يحرم قبل ذي الحليفة، فقال له الإمام: لا تفعل فإني أخشى عليك الفتنة، فقال: وأي فتنة في هذه؟ وإنما هي أميال أزيدها. فنهاه الإمام وزجره واعتبر ذلك فتنة ومفسدة عظيمة في الدين^(٤). فالمقادير الشرعية حق راجع إلى الشارع الحكيم، ولا يمكن التعدي عليه بزيادة أو نقص إلا بنص شرعي.

ولا يعني هذا أن أصل المقدرات وأسبابها من قبيل التعبد الذي لا تهتدي إليه العقول، إذ لا يلزم تعبدية المقدار بتعبدية أصله المقدر.

ومثال ذلك: الحدود، فإن أسبابها مناسبة تمام المناسبة لمشروعيتها، إذ المقصود منها هو الردع وحفظ المجتمع من المفساد، ولكن تحديد مقدار الواجب منها بكميات معينة لا يعرف وجه المصلحة فيه على وجه الدقة.

وقد أشار القرافي^(٥) إلى أن: "الحدود يغلب عليها التعبد من جهة مقاديرها، وإن كانت معقولة المعنى من جهة أصولها، والتعبد لا يجوز التصرف فيه"^(٦).

^١ ينظر: لسان العرب (٧٤/٥)، المعجم الوسيط (ص: ٧٥٢).

^٢ ينظر: معجم لغة الفقهاء (ص: ١٤٠)، درر التمام بشرح مجلة الأحكام، الحسيني (١/١١٨).

^٣ ينظر: التمهيد لابن عبد البر (٥٨٠/٦)، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، البزدوي (ص: ٢٤٩).

^٤ القصة ذكرها الخطاب في مواهب الجليل (٥٤/٤).

^٥ هو: أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، أبو العباس، شهاب الدين، نسبته إلى القرافة وهي المحلة المجاورة لقبر الإمام الشافعي بالقاهرة، انتهت إليه رئاسة الفقه على مذهب الإمام مالك. من مؤلفاته: (الفروق) و(الذخيرة) (ت: ٦٨٤هـ).

ينظر في ترجمته: الديباج المذهب (ص: ٦٢)، الأعلام (٩٤/١).

^٦ أنوار البروق في أنواع الفروق، القرافي (ص: ٨٨١)، وينظر: التحقيق والبيان (٤٢٠/٤).

وبهذا يزول الإشكال عما يتوهم كونه تناقضاً في قول الجمهور بجريان القياس في الحدود والكفارات والرخص، وبين جعلهم إياها من القسم المعدول به عن سنن القياس لعدم معقولية المعاني فيها، فتبين أن التعبد وارد في مقاديرها لا في أصولها.

تقسيمات المقادير الشرعية:

تنقسم المقادير الشرعية باعتبارات متعددة، تختلف درجة تأثير التعبد في كل منها، ولا يصح القول بامتناع التعليل القياسي مطلقاً في جميعها.

وذلك على النحو الآتي:

التقسيم الأول: باعتبار الموارد:

تنقسم المقادير الشرعية باعتبار موارد قسمين:

١- أن تكون في الأمور الدنيوية التي يرجع تقديرها إلى العرف وأهل الخبرة، مما لم يرد فيه نص شرعي بتحديددها.

كمعرفة القيمة في المغصوبات والمتلفات، ومعرفة مهر المثل، والتقدير في النفقات، فإن للرأي مدخلاً في معرفة ذلك وتحديد المقادير والكميات فيها^(١). وقد ذكر الغزالي اتفاق جميع العلماء على جواز الاجتهاد والرأي في هذا القسم^(٢).

٢- أن تكون في حقوق الله تعالى من الأحكام التكليفية أو الوضعية.

ومثالها في الأحكام التكليفية: أعداد الركعات، وأشواط الطواف، ونحو ذلك. وأما مثالها في الأحكام الوضعية: العدد في الشهادات، فإن ثبوت الأحكام الشرعية المترتبة على إقامة الشهادة وما يتبعها من حقوق والتزامات مشروط باكتمال العدد، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ [البقرة/ ٢٨٢].

والمقادير المقصودة بالدراسة هنا هي القسم الثاني، ولذلك فإن العلماء يقيّدونها بلفظ (الشرعية) تمييزاً لها عن المقادير الواقعة في الدنيويات وعوائد الحياة. التقسيم الثاني: باعتبار وقوع العدد في الحكم أو محله: والمقادير بهذا الاعتبار قسمان:

^١ ينظر: أصول السرخسي (١١١/٢).

^٢ ينظر: المستصفى (٢٣٨/٢).

١- أن يقع العدد في محل الحكم:

مثال ذلك: النص الوارد في إباحة قتل الفواسق الخمس في الحل والحرم، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: (خمسُ فواسقٍ يُقتلن في الحلّ والحرم: الحيّة، والغراب الأبقع، والفأرة، والكلب العقور، والحُديّا)(١).

فهل يقاس عليها غيرها مما يشبهها في الأذى وإلحاق الضرر بالإنسان؟ أم يقال بتعبدية العدد الوارد في هذا النص؟ لقد ذكر الغزالي هذه المسألة وبين أن ورود محل الحكم محدداً بعدد معين غير مانع من القياس، إذا ظهر المعنى المناسب فيها، بشرط قيام الإجماع على أن الحكم غير مخصوص بمورده(٢). ومن هذا القبيل أيضاً: ما يراه الشافعية من أن انحصار الربا بالأصناف الستة الواردة في قوله صلى الله عليه وسلم: (الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح)(٣) تعبدية، إلا أن هذه الأصناف معقولة المعاني ولذلك قاسوا المطعومات المقتاتة على البر والشعير في كونها أموالاً ربوية كذلك.

قال الجيرمي: "إن قيل: قد تقرر عندهم -أي الشافعية- أن تحريم الربا تعبدية، والأمور التعبدية لا يدخلها القياس؟ أجيب: بأن الحكم بأنه تعبدية حكم على المجموع بحيث لا يراد نوع ثالث على النقد والمطعوم فلا ينافي في بعض أفرادها"(٤).

٢- أن يقع العدد في الحكم نفسه:

وهذا القسم هو الذي رأى فيه كثير من العلماء أن مبناه على التوقيف، وأنه غير معقول المعنى.

قال الجويني: (الرجوع في المقادير إلى التوقيف)(٥).

وقال الجصاص: (إثبات المقادير طريقة التوقيف)(٦).

^١ أخرجه مسلم في صحيحه من طريق عائشة رضي الله عنها، كتاب الحج، باب ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدواب في الحل والحرم، برقم (١١٩٨).

^٢ ينظر: شفاء الغليل (ص: ٢٩٨)، وينظر أيضاً: التحقيق والبيان (٤/٤٢٠).

^٣ أخرجه مسلم في صحيحه من طريق عبادة بن الصامت رضي الله عنه، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً، برقم (٢٩٧٨).

^٤ حاشية الجيرمي على المنهج، الجيرمي (٢/٢٥٢).

^٥ نهاية المطلب (٢٠٦/١٠).

^٦ شرح مختصر الطحاوي، الجصاص (٤/٢٦١)، وينظر أحكام القرآن (٥/٦٤).

وقال ابن دقيق العيد: "العبادات والتقديرات لا تؤخذ إلا بتوقيف"^(١). وعلى الرغم من أن النظر الاجتهادي معزول جملةً عن المقادير الشرعية، إلا أن طائفة من أهل العلم قد اجتهدوا في البحث عن أسرار ومناسبات هذه المقادير دون أن يكون لهذه الاجتهادات أثر في بناء الأحكام الشرعية عليها. ومن ذلك قول ابن القيم في تخصيص القطع في ربع دينار دون غيره: "فلأنه لا بد من مقدار يجعل ضابطاً لوجوب القطع، إذ لا يمكن أن يقال بقطع بسرقة فلس أو حبة حنطة أو ثمرة، ولا تأتي الشريعة بهذا، وتنزه حكمة الله ورحمته وإحسانه عن ذلك فلا بد من ضابط وكانت الثلاثة دراهم أول مراتب الجمع وهي مقدار ربع دينار"^(٢).

وقول البجيرمي في تحديد عدد الركعات: "والحكمة في كون الصبح ركعتين بقاء كسل النوم، والعصرين أربعاً توفر النشاط عندهما بمعاطاة الأسباب، والمغرب ثلاثاً لأنها وتر النهار، وألحقت العشاء بالعصرين ليحبر نقص الليل على النهار إذ فيه فرضان وفي النهار ثلاثة لكون النقص على الحركة فيه أقوى"^(٣).

ثم إن اجتهاد العلماء في المقادير يمكن حصره بثلاث صور:
الصورة الأولى: الاجتهاد في دلالة العدد على التعبد أو التعليل:
بأن يرد نص شرعي بحكم مقيد بعدد، فيجتهد العالم في إمكانية الاستغناء عن العدد دون وقوع المكلف في إثم أو كراهة.
وهذا الاجتهاد مقبول إذا دلّ عليه نص أو إجماع.
ومثاله: تعدد الروايات في الأذكار بعد الصلوات المفروضة، فإن عدد الثلاث والثلاثين في التكبير والحمدلة والتسبيح غير متعين^(٤).
وأما إن تردد المجتهد في معقولة العدد وتعبديته فإنه يتعين عليه التمسك بالتعبدية، لغلبة التعبد في أحكام المقادير.

^١ أحكام الأحكام (٢٠٥/١).

^٢ إعلام الموقعين (٣٦٠/٢).

^٣ حاشية البجيرمي (٢٠٤/١).

^٤ ينظر: شرح النووي على مسلم، النووي (١٣٢/٥).

ويمكن أن يمثل له بتعليل المالكية لمدة الخيار في عقد البيع بثلاثة أيام الواردة في حديث: (إذا بايعت فقل لا خلافة) (١)، بأن تحديد المدة في النص معلل بغرض الاختبار والتروي، وهي مقدرة حسب ما تدعو إليها الحاجة، وتختلف باختلاف المبيع (٢). فأسقطوا اعتبار العدد المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم بمقتضى التعليل والمعقولية (٣).

الصورة الثانية: الاجتهاد في مشروعية الزيادة على الأعداد المنصوص عليها أو النقصان منها.

وقبل بيان هذه الصورة ورسم معالمها، يحسن التنبيه ابتداءً إلى أن الأعداد المنصوص عليها قد يراد بها التحديد أو التقريب. وهي تنقسم بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام (٤):

القسم الأول: ما قدره الشارع على سبيل التحديد والتعيين، كتقدير أعداد الركعات، وأنصبة الزكوات في الإبل والبقر والغنم، والذهب والفضة وعروض التجارة، والقدر الواجب فيها.

القسم الثاني: ما قدره الشارع على سبيل التقريب، كتقدير أعمار الأنعام في الأضحية تقريباً يمنع النقصان عنها ولا يمنع الزيادة، فلو ضحى بأقل من المنصوص عليه سناً لا يجوز، أما لو ضحى بأكثر من ذلك يجوز (٥).

القسم الثالث: ما حصل الاختلاف في تقديره، فهل يعتبر فيه التقريب أم التحديد؟ كتقدير سن الحيض بتسع سنين، ومسافة القصر في السفر بثمانية وأربعين ميلاً؛ وهذه المقادير التقريبية يصح الحكم بها، ولا يضرها نقص ولا زيادة يسيران، وأما المقادير التحديدية فيختلف حكم التصرف في مقاديرها زيادة ونقصاناً على النحو الآتي:

١- امتناع الزيادة والنقصان، كأعداد الركعات والفروض في الموارد والحدود.

٢- جواز الزيادة والنقصان: كالمقدر في الوضوء بثلاث، فيجوز النقصان عنه

وكذا الزيادة مع الكراهة.

^١ متفق عليه من طريق عبد الله بن عمر، البخاري في كتاب (اليبوع)، باب ما يكره من الخداع في البيع برقم (٢١١٧)، ومسلم في كتاب البيوع، باب من يُخدع في البيع من حديث ابن عمر برقم (١٥٣٣). والخلافة: المخادعة، والمراد: أنه إذا ظهر غُبن رَدَّ الثمن واسترد المبيع. ينظر: النهاية في غريب الحديث (٥٨/٢).

^٢ ينظر: المنتقى، الباجي (٥٦/٥)، القوانين الفقهية، (ص: ٢٦٣).

^٣ ينظر: التحقيق والبيان (٤٢٢/٤).

^٤ ينظر: المجموع (١٢٥/١).

^٥ ينظر: بدائع الصنائع (٧١/٥).

٣- جواز الزيادة وامتناع النقصان: كنصاب الشهادة، وكالثلاث في الاستتجاء بالأحجار.

٤- جواز النقصان وامتناع الزيادة: كمدة خيار الشرط لثلاثة أيام عند الشافعية وأبي حنيفة وزفر وابن حزم^(١).

إلا أن الاجتهاد في تعليل المقادير من الخطورة بمكان، ولا ينبغي العدول عن دلالة الألفاظ في النصوص إلا بدليل، وما لا يقوم على دليل فإنه تقول على الله بغير علم.

ولذلك وجدنا ورع العلماء من زمن الصحابة حاضراً في دلالة المقادير على التعبد، وعدم الخوض في مسلك التعليل فيها عند فقد الدليل لدى المجتهد.

كورع أبي سعيد الخدري^(٢) من متبعة معاوية بن أبي سفيان^(٣) في الاكتفاء بنصف صاع من الحنطة في صدقة الفطر، إذ النص يسوي بين الحنطة وغيرها من المطعومات في مقدار الصاع الواجب فيها. ولم يثبت عند أبي سعيد دليل يقتضي جواز التعديل في المقدار المنصوص عليه.

قال أبو سعيد: "كنا نخرج -إذ كان فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم- زكاة الفطر، عن كل صغير وكبير، حر ومملوك، صاعاً من طعام، أو صاعاً من أقط، صاعاً من شعير، أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من زبيب، فلم نزل نخرجه حتى قدم علينا معاوية بن أبي سفيان حاجاً أو معتمراً، فكلّم الناس على المنبر، فكان فيما كلم به الناس أن قال: إني أرى أن مدين من سمراء الشام تعدل صاعاً من تمر، فأخذ الناس بذلك. قال أبو سعيد: فأما أنا فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه أبداً ما عشت"^(٤).

الصورة الثالثة: الاجتهاد في تحديد المقادير المطلقة:

فإذا وردت بعض الأحكام الشرعية مطلقة دون أن تحدد بمقادير معينة، فإن العلماء يجتهدون في تحديد مقادير هذه الأحكام تيسيراً على المكلفين في فهم المراد منها، وحسن القيام بالتكاليف فيها.

^١ ينظر: مغني المحتاج، الشربيني (٤٧/٢)، تحفة الفقهاء، السمرقندي (٩٨/٢)، المحلى، ابن حزم (٤١٠/٨).
^٢ هو: سعد بن مالك بن سنان الأنصاري الخزرجي، صحابي جليل، شهد عدة مشاهد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، وحفظ عنه كثيراً من السنن، (ت: ٧٤هـ). ينظر في ترجمته: الاستيعاب (٤٤/٢)، الإصابة (٣٢/٢).
^٣ هو: أبو عبد الرحمن، معاوية بن أبي سفيان الأموي القرشي، صحابي جليل، وأحد كتّاب الوحي، ومؤسس الدولة الأموية وأول خلفائها، (ت: ٦٠هـ). ينظر في ترجمته: أسد الغاية في معرفة الصحابة (٢٨١/٧)، الأعلام (٢٦١/٧).
^٤ متفق عليه من طريق أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، البخاري، كتاب الزكاة، باب صاع من زبيب برقم (١٥٠٨)، ومسلم، كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير، برقم (١٦٤٨).

وهذا التحديد إما أن يكون في الأحكام التي وكّل الشارع المجتهدين في تحديدها،
وحينئذٍ فلا حرج في هذا الاجتهاد بما يحقق مقاصد الشريعة أو مصالح الأحكام منها،
كتحديد نفقة الزوجة والأقارب، ومهر المثل في عقد النكاح.
وإما أن يكون في غير ذلك، فالأصل ترك التحديد.
قال المقرّي: "أصل مالك نفي التحديد إلا بدليل، فمن ثَمَّ لم يوقّت في الوضوء مرة
ولا اثنتين، ولا ثلاثاً، أي لم يحدّ ما يكره ما دونه، كما يكره ما فوق الثلاث، ولا قدر ما
يتوضأ به، ويغتسل من الماء، وهو المشهور من مذهبه، ولا قدر النفقة، ولا عدد الرضعات
خلافًا للشافعي، ولا التعزير" (١).

طرق تحديد المقادير عند العلماء:

اتبع العلماء طرقاً عديدة في ضبط المقادير المطلقة وتحديدها منها:
أولاً: الرجوع إلى العرف:

فالعرف له سلطان في تحديد المقادير المطلقة وضبطها، ومن ذلك (٢):

١- تحديد مقدار الزمن اليسير الذي لا يخل بمقارنة النية للطهارة، والزمن الذي
يخل بالموالاة في الوضوء.

٢- ضبط مقدار اليسير من النجاسات التي يعفى عنها، والكثير الذي لا يعفى
عنه.

٣- تحديد أقل الحيض، وأكثره، وغالبه، وكذلك النفاس.

قال ابن تيمية: "ما لم يقدره الشارع، فإنه يرجع فيه إلى العرف" (٣).

ثانياً: إعمال القياس:

لقد لجأ بعض العلماء إلى عملية القياس لضبط كثير من مقادير الأحكام المطلقة،
وذلك من خلال إلحاق الحكم المطلق بالحكم المقيد في الالتزام بالعدد المنصوص في
الأصل المقيس عليه.

ومن ذلك:

١- إلحاق الشافعية والحنبلية الخنزير بالكلب في وجوب غسل الإناء سبعاً من ولوغ
الخنزير فيه بجامع النجاسة المغلظة (٤).

١ قواعد المقرّي، القاعدة ٨٢ (ص: ٣٠٧)، وينظر: المنتقى (٣٥/١)، نهاية المحتاج (١٦٦/٧).

٢ ينظر: نهاية المطلب (٤٤٣/١)، المنثور في القواعد، الزركشي (٩٦/٢)، الأشباه والنظائر، السيوطي (١٢٩/١).

٣ مجموع الفتاوى (٣٥٠/٣٥).

٤ ينظر: حاشية الجبرمي (٤٩٥/١)، المغني (٧٥/١).

٢- إلحاق الصحابة شارب الخمر بالقاذف في إقامة الحد عليه ثمانين جلدة^(١).
 إلا أن الأبياري^(٢) رأى أن ما قام به الصحابة من حدّ شارب الخمر ثمانين
 جلدة من باب الاستدلال والرجوع إلى المصالح وليس إعمال القياس، لعدم
 اتحاد العلة بين الأصل والفرع، إذ العلة في القذف الافتراء، وفي شارب الخمر
 تعاطي أسباب الافتراء. ومن شروط القياس: التماثل بين علة الأصل والفرع،
 ولم يتحقق ذلك هنا وعليه فلا يكون قياساً.
 ومستند الصحابة فيما قاموا به: أن الشارع يقيم الأسباب في بعض الأحوال
 مقام المسببات، كتحريم الخلوة بالأجنبية حذراً من الذريعة إلى الفساد، فقضوا
 بأن الشرب ذريعة إلى الافتراء فأقاموه مقامه في ترتيب الحد عليه^(٣).

ثالثاً: النظر إلى شواهد الأحكام:

إذا دعت الحاجة المجتهد إلى تحديد مقادير أحكام شرعية جاءت مطلقة لجأ إلى
 استقراء أحكام شرعية أخرى منصوص على عددها، ونقل العدد إلى المطلقة، وفسرها به
 على ما يراه محققاً لمصالح هذه الأحكام الخالية عن المقادير.
 وهذه الطريقة سلكها أكثر الفقهاء في التعامل مع كثير من الأحكام الشرعية
 المطلقة، ومن ذلك:

١- تقدير الحنفية قطع الوسوسة في الاستنجاء بعدد السبع.

جاء في بدائع الصنائع: "ثم العدد في الاستنجاء بالماء ليس بلازم، وإنما
 المعتبر هو الإنقاء، فإن لم يكفه الغسل ثلاثاً يزيد عليه، وإن كان الرجل
 موسوساً فلا ينبغي أن يزيد على السبع لأن قطع الوسوسة واجب، والسبع هو
 نهاية العدد الذي ورد الشرع به في الغسل في الجملة كما في حديث ولوغ
 الكلب"^(٤).

٢- تحديد المالكية القدر الأدنى للمهر بثلاثة دراهم أو بربع دينار اعتباراً بأقل ما تقطع فيه يد السارق.

^١ المستصفي (٤٤١/١)، الإحكام في أصول الأحكام (١٩٤/٣).

^٢ هو: علي بن إسماعيل بن علي، ويكنى بـ(أبي الحسن)، شمس الدين، الفقيه المالكي، والأبياري نسبة إلى حاضرة (أبيار) في
 الإسكندرية بمصر، له العديد من المؤلفات النافعة في الفقه وأصوله، منها: (التحقيق والبيان في شرح البرهان)، و(شرح التهذيب في
 اختصار المدونة للبرادعي) (ت: ٦١٦هـ).

ينظر في ترجمته: الديباج المذهب (١٢١/٢)، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، السيوطي (٤٥٤/١).

^٣ التحقيق والبيان (١٦٥/٤).

^٤ بدائع الصنائع (٣٢/١).

جاء في مفتاح الوصول: "فإن قيل: قد قسم تقدير أقل الصداق على تقدير أقل نصاب السرقة ... قلنا: ليس ذلك قياساً، وإنما هو استشهاد على أقل ما هو معتبر.

وتقريره: أن الشرع أوجب المال في النكاح، فقال تعالى: ﴿أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾ [النساء/٢٤] ، وذلك إظهار لخطر النكاح، والخطر لا يحصل بأقل ما يسمّى مالاً، فإن الفلس والحبّة يصدق على كل واحد منهما أنه مال، ولا بد من اعتبار ماله خطر وبال، وذلك مختلف شرعاً وعرفاً، فوجب الرجوع فيهما إلى الشرع، إذ هو الموجب لأصل المال في النكاح تشريعاً له.

ووجب اعتبار أقل الأموال التي جعل الشرع لها خطراً، ولا أقل من نصاب السرقة، فإن اليد ذات خطر، فلما قُطعت في ربع دينار، دلّ ذلك على أن ربع دينار له خطر، ولما لم نجد أقل منه يشهد الشرع بخطرته، علمنا أن أقل الأموال التي لها خطر في الشرع ربع دينار، فلذلك حددنا به المهر^(١).

٣- تقدير الشافعية نفقة الزوجة اعتباراً بمقدار الطعام الشرعي في باب الكفارات.

وبيان ذلك: أن آية النفقة وهي قوله تعالى: ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾ [الطلاق/٧] ، فرقت بين الموسر والمعسر ولم تبين المقدار، فوجب الاجتهاد في التقدير، وأشبه ما تقاس عليه النفقة: الإطعام في الكفارات، لأنه طعام يجب بالشرع لسد الجوع، وأكثر ما يجب في الكفارات للمسكين مدان في فدية الأذى في الحج، وأقله مدٌّ في كفارة اليمين والجماع في رمضان والظهار، فأوجبوا على الموسر الأكثر وهو مدان، وعلى المعسر الأقل وهو مدٌّ، وعلى المتوسط قدر ما بينهما دفعاً للضرر عنه^(٢).

على أن هذا الاستشهاد الذي قال به الشافعية -على ما يبدو- غير سديد، لأن الكفارة لا تختلف باختلاف العسر واليسر ففارقت النفقة من هذه الحيثية، ويضاف إلى ذلك أن النفقة منوطة بالعرف والعادة، ولا سيما أن الباري سبحانه وتعالى أمر بمعاشرة الأزواج بالمعروف في آيات عدة، ومنه قوله تعالى:

﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء/١٩].

^١ (ص: ٦٦٤)، وينظر: المقدمات، ابن رشد (ص: ٣٥٧).

^٢ ينظر: مغني المحتاج (٤٢٦/٣)، حاشية البجيرمي (١٤٤/٤).

رابعاً: الرجوع إلى القول المتفق عليه في تحديد المقادير:

وقد اعتمد هذه الطريقة بعض الحنفية في إثبات المقادير في كثير من فروعهم الفقهية.

ومن ذلك:

١- تحديدهم لمقدار طعام المسكين الواحد في كفارة اليمين:

قال الجصاص: "ويطعم كل مسكين نصف صاع بُزًّا، أو صاع تمر أو شعير. وذلك لأن الناس لما اختلفوا في مقدارها، فقال قائلون: مُدًّا، وقال آخرون: نصف صاع، وكان إثبات المقادير طريقه التوقيف أو الاتفاق، إذ لا سبيل إلى إثباتها من طريق المقاييس، كان الواجب هو نصف صاع، لأنه متفق عليه، وما دونه مختلف فيه، وليس فيه توقيف" (١).

٢- تحديدهم لأقل الحيض بثلاثة أيام، وأكثره بعشرة أيام، لأن هذا القدر محل اتفاق بين العلماء ولم تقم الدلائل على إثبات ما سواه مما اختلفوا فيه، كما لم يوجد فيه توقيف من الشارع (٢).

الباب الثالث: المواقيت الزمانية للعبادات:

من رحمة الله عز وجل أنه لما أمر عباده بالعبادات حددها بمواقيت معلومة، وجعل علامات دخولها بادية للعين، والشيء الذي تحار فيه العقول هو توزيع هذه العبادات على تلك المواقيت، فلم لم يأمرنا الله عز وجل بالصلوات كلها في وقت واحد؟ ولم خُصَّ رمضان شهراً للصيام دون غيره، ولم حدد المسح على الخفين بثلاثة أيام للمسافر، وبيوم وليلة للمقيم؟

ولا نكاد نجد باباً من أبواب أحكام الشريعة الغراء إلا وله ارتباط بالمواقيت الزمانية التي لا يهتدي المكلف إلى معرفة الحكمة فيها على وجه الدقة. ولذلك يقرر العلماء أنها غير معقولة المعنى، إذ لا تعرف مصلحة خاصة لتخصيصها من الشارع لإيقاع الأحكام فيها.

قال البجيرمي: "وحكمة اختصاص الخمس -أي الصلوات الخمس- بهذه الأوقات تعبدية" (٣).

١ شرح مختصر الطحاوي (٢٦٠/٤).

٢ ينظر: الفصول في الأصول، الجصاص (١٩٤/٢).

٣ حاشية البجيرمي (٢٠٤/١).

ونظراً لتعبدية أوقات العبادات فقد حرم الشارع التلاعب بها تقديماً وتأخيراً وتغييراً كما هو الحال عند العرب قبل الإسلام، فمنهم من سمى شهر المحرم صفراً ليحل فيه القتال، ومنهم من حرم القتال في سنة وأحلّه في سنة أخرى، حتى إن بعضهم جعل السنة ثلاث عشرة شهراً. أي تلاعبوا بالمواقيت كما يحلو لهم، وفيهم نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا﴾ [التوبة/٣٧]. وكذلك منع الفقهاء إعمال الرأي فيها، وأوجبوا الرجوع في تحديد أوائلها وأواخرها إلى توقيف الشارع وحده^(١).

الباب الرابع: مواقيت العبادات المكانية:

إن المتتبع لأحكام الشريعة الغراء يجد أن كثيراً من هذه الأحكام قد خصصها الشارع بأماكن محددة أمر بإيقاعها فيها، ولم يأذن إيقاعها في غيرها، كجعله مناسك الحج والعمرة مرتبطة بأماكن خاصة، إذ خصص للإحرام مواقيته المكانية المعروفة، وحدد لبقية أعمال الحج من الطواف والسعي بين الصفا والمروة، والوقوف بعرفة والمبيت ورمي الحجرات وغيرها من المناسك: مكة ومنى، وعرفات، ومزدلفة.

كما خصص الشارع المساجد الثلاثة: المسجد الحرام في مكة، والمسجد النبوي في المدينة المنورة، والمسجد الأقصى في فلسطين بأفضلية أداء الصلوات فيها وشد الرحال إليها، فقد روى عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه من المساجد، إلا المسجد الحرام، وصلاة في المسجد الحرام أفضل من مائة صلاة في هذا"^(٢).

كما ذكر النووي استحباب التصديق في الأماكن الفاضلة كمكة والمدينة المنورة، لأن ثواب الصلاة والصوم فيها مضاعف، وكذلك الصدقة^(٣).

ولأجل خفاء تخصيص هذه الأماكن، وتخصيص الأجور ومضاعفتها بأماكن دون أخرى، رأى العلماء أن هذين النوعين من التخصيص تعبدي لا يعقل معناه، ولا يجوز القياس عليهما^(٤).

^١ ينظر: مراقي السعود (ص: ٦٠)، أضواء البيان (٣٠٤/١).

^٢ رواه أحمد في مسنده، برقم (١٦١١٦)، وابن حبان في صحيحه، كتاب، باب ذكر فضل الصلاة في المسجد الحرام على الصلاة في مسجد المدينة بمائة صلاة، برقم (١٦٢٠)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٤/٤): (رواه أحمد، ورجال أحمد والبخاري رجال الصحيح).

^٣ ينظر: المجموع (٢٣٣/٦).

^٤ ينظر: قواعد الأحكام (٢٠٥/١).

الباب الخامس: مراتب الثواب:

لقد أعطت الشريعة الإسلامية على الأعمال والأقوال والنوايا الصالحة أجراً وثواباً لا يمكن أن يطلع عليه المكلفون إلا عن طريق النصوص الشرعية، إذ لا مجال لتحديد أجور الأعمال جنساً وقدرًا بطريق العقل والقياس.

قال القاضي عياض^(١): "صلاة الليل والذكر فيها أفضل من صلاة النهار وعمله، والأجور ليست على قياس، وإنما هي بفضل من الله بما شاء على من شاء كيف شاء"^(٢). ومن دلائل كون الأجر والثواب من أبواب التعبدات ما يأتي:

١- أن بعض الأعمال الصالحة التي لا تحمل مشقة بالغة في التكليف، قد رتب الشارع عليها ثواباً لم يمنحه لأعمال صالحة أخرى أكثر مشقة. كالثواب المترتب على ذكر الله عز وجل وأنه أفضل من الجهاد.

قال ابن دقيق العيد: "مراتب الثواب إنما يرجع فيها إلى النصوص، وقد يترجح بعض العبادة الخفيفة على ما هو أشق منها، بحسب المصالح المتعلقة به"^(٣).

٢- ترتيب العقوبة والمؤاخذة على التهاون بإحدى العبادات دون نظائرها. كالعقوبة المترتبة على تقويت صلاة العصر في قوله صلى الله عليه وسلم: "من ترك صلاة العصر كأنما وتر أهله وماله"^(٤).

٣- إعطاء الأجر والثواب المضاعف لعبادات لم يُعرف وجه تخصيصها دون نظائرها.

كالأجر المضاعف لصلاة الليل وذكره دون صلاة النهار وذكره^(٥).

الباب السادس: وقائع الأعيان:

تتصف الأحكام الشرعية بالشمولية والثبات، فكل واقعة حكمها الثابت والشامل لها ولمثيلاتها.

^١ هو: أبو الفضل، عياض بن موسى السبتي البصري، قاض مالكي، وفقه ومؤرخ، له العديد من المؤلفات النافعة، منها: (إكمال المعلم بفوائد مسلم)، و(الشفاء بتعريف حقوق المصطفى) (ت: ٤٥٥ هـ).

ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان (٤٨٣/٣)، سير أعلام النبلاء (٢١٢/٢٠).

^٢ إكمال المعلم بفوائد مسلم، القاضي عياض (٩٨/٣).

^٣ إكمال الأحكام (٣٤٢/١).

^٤ متفق عليه من طريق عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب إثم من فاتته العصر، برقم (٥٥٣)، ومسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب التغليب في تقويت صلاة العصر برقم (٦٢٦).

^٥ إكمال المعلم بفوائد مسلم (٩٨/٣).

ومع ذلك فإن هناك قضايا وقعت في زمن التشريع، ووردت فيها نصوص مبينة حكمها وأنها خاصة بشخص معين، بحيث لا يعمّ حكمها غيره، تسمى وقائع أعيان، أو قضايا أعيان^(١).

وقائع الأعيان نادرة في نصوص الشريعة الإسلامية، ومن ذلك:

١- تخصيص البراء بن عازب^(٢) رضي الله عنه بجواز التضحية بالجذع من المعز، إذ قال النبي صلى الله عليه وسلم: (ضح بها ولا تصلح لغيرك)^(٣).

فهذا نص صريح يفيد أن هذه واقعة عين لا عموم لها.

٢- تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم خزيمة^(٤) رضي الله عنه بقبول شهادته وحده، وأنها تعدل شهادة رجلين، كما قال صلى الله عليه وسلم: "من شهد له خزيمة أو شهد عليه فهو حسبه"^(٥).

فإن الأصل فيه أنه واقعة لا عموم لها، لقيام الدليل على انفراده بهذا الحكم دون سواه.

ولما كان الأصل في أحكام الشريعة ونصوصها عمومها لجميع المكلفين، فإن تخصيص شيء من الأحكام وجعله قضية عين لا عموم لها يفتقر إلى دليل يثبت صحة هذا التخصيص.

وهذا الدليل قد يكون نصاً من الشارع على الخصوصية والتصريح بها، كحديث البراء السابق في الأضحية، أو يكون تصريحاً باسم من يختص به الحكم، كخبر شهادة خزيمة السابق أيضاً، أو يكون تصريحاً بنفي الحكم عما سوى المعين، أو يكون إجماعاً، أو غيره من الأدلة التي تمنع إلحاق الخصوصية بشخص معين إلى غيره^(٦).

ولذلك لا بدّ من التأمني في قبول دعوى تخصيص وقائع الأعيان، فإنه إن لم تصح هذه الدعوى، كان ذلك ذريعة إلى رد النصوص ونفي القياس وتعطيل العمل بأحكام الشريعة التي يدعى عدم العموم فيها والحال هذه، وهذا الأمر فيه من الفساد ما فيه^(٧).

^١ ينظر: العدة، أبو يعلى (٣١٨/١)، فواتح الرحموت (٢٨٠/١)، إرشاد الفحول (ص: ١٣٠).

^٢ هو: البراء بن عازب بن الحارث، أبو عمار، صحابي جليل، شارك مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في عدة غزوات، وسكن الكوفة، توفي (٧٢هـ). ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (١٩٥/٣)، الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني (٤١٢/١).

^٣ أخرجه مسلم من طريق البراء بن عازب رضي الله عنه، كتاب الأضاحي، باب وقتها برقم (١٩٦١).

^٤ هو: خزيمة بن ثابت الأنصاري، الملقب بـ(ذو الشهادتين)، أبو عمار، شهد كثيراً من المشاهد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، وشارك مع علي في صفين، توفي (٣٧هـ)، ينظر في ترجمته: أسد الغابة في معرفة الصحابة، ابن الأثير (٣٠٧/٣)، سير أعلام النبلاء (٤٨٦/٢).

^٥ أخرجه الحاكم في المستدرك برقم (٢١٨٨)، وابن أبي حاتم في (الأحاديث والمثاني) برقم (٢٠٨٤)، والطبراني برقم (٣٧٣٠)، وحسنه الحافظ ابن حجر العسقلاني، ينظر: تخريج أحاديث المختصر، ابن حجر (١٩/٢).

^٦ ينظر: شفاء الغليل (ص: ٢٩١)، وقائع الأعيان وأثرها في تعميم الأحكام، محمود عبد الرحمن (ص: ٨٤٤).

^٧ ينظر: وقائع الأعيان (ص: ٧٧٢).

الباب السابع: الحدود:

إن ترتيب العقوبة على الجناية في باب الحدود من الأمور التي يقتضيها العقل السليم، وهو أمر متفق عليه بين أهل العلم قاطبةً.

قال العالميّ الحنفيّ^(١) : "كل جناية تستحق بها العقوبة إما عاجلاً أو آجلاً ولا كلام فيه"^(٢).

لكن ثبت عن الحنفية منع إجراء القياس في الحدود، كقياس اللواط على الزنا في رجم المحصن وجلد البكر مائة جلدة، وقياس شارب النبيذ على شارب الخمر في جلد الثمانين، وقياس النباش على السارق في قطع اليد. ومن أدلتهم ما يأتي^(٣).

١- أن بعض الحدود مشتمل على تقادير معينة كعدد المائة في الزنا، والثمانين في القذف، ولا يعقل وجه تعلق الجناية بخصوص هذا العدد، والقياس فرع تعقل المعنى في حكم الأصل.

٢- قالوا: إن الحدود تدرأ بالشبهات، والقياس شبهة.

٣- ما فرق فيه الشارع، فأوجب القطع في السرقة دون الغصب، وأوجب الحد في القذف دون الاتهام بالكفر، وأوجب الكفارة في الظهار دون الردة.

وأما الجمهور فقد وافقوا الحنفية في عدم معقولية معاني المقادير، إلا أن ذلك غير مانع عندهم من القياس فيها، لأنه يمكن تعدية أصل الحدّ المقدّر بالمعنى المناسب، والعدد يتعدى تبعاً له صورة.

فالجلد -مثلاً- يتعدى من شارب الخمر إلى شارب النبيذ بجامع الإسكار المفضي إلى ضياع العقل في كل منهما، لحكمة حفظ العقل، فيتعدى العدد تبعاً لضرورة تعدّي أصله.

وجناية الشرب مناسبة للضرب، فيكون القياس قد وقع لتعدية الجلد من شرب الخمر إلى شرب النبيذ، وأما العدد فيتعدى ضرورةً، وهكذا في بقية الحدود المقدّرة.

^١ هو: محمد بن عبد الحميد بن الحسن الأسمندي الحنفى، المعروف بالعلاء العالمى، فقيه فاضل مناظر بارع، من فحول الفقهاء، ولد سنة ٤٨٨ هـ، له تعلية في الخلاف تعرف بـ(العالمى)، و(شرح الجامع الكبير) في الفقه، و(بذل النظر) في الأصول، توفي (٥٦٣ هـ). ينظر: الجواهر المضية (٢٠٨/٢)، الفوائد البهية (ص: ١٥٦) وسماه: محمد بن عبد الرشيد.

^٢ بذل النظر في الأصول، الأسمندي (ص: ٦٢٤).

^٣ ينظر: أصول السرخسي (١٤٤/٢)، كشف الأسرار (٣٩٢/٣)، تيسير التحرير (١٠٣/٤).

ومن أدلة الجمهور على جواز القياس في الحدود: أن ما ورد من الأدلة النقلية من جواز العمل بالقياس إنما ورد عاماً في كل ما يقع عليه القياس فلا يخصص هذا العموم إلا بدليل، ولم يرد ما يخصص الحدود، فدل أن القياس فيها كالقياس في أبواب أخرى^(١). وبعد هذا العرض، فالذي يظهر أن الأمثلة والفروع الفقهية المترتبة على هذا الخلاف تكاد تكون محصورة في مسائل قليلة، كاللواط، وشارب النبيذ، والنباش. ومع ذلك، فالتحقيق في هذه الفروع الثلاثة أنها ثابتة بالنص لا بالقياس. وقد بين ابن القيم ذلك، فرأى:

- أن تحريم النبيذ ثابت بقوله صلى الله عليه وسلم: (كل مسكر خمر)^(٢).
- وأن قطع يد النباش ثابت بقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة/٣٨].

- وأن الصحابة الكرام لم يجدوا للأنط عقوبة إلا القتل، على خلاف بينهم في تعيين طريقة قتله، وتعيين القتل دليل على أنهم لم يقيسوا اللواط على الزنا، ومذهبهم أولى وأوفق بما عذبه تعالى به اللاتطين القدامى، إذ أهلكهم بأشد ما عذب به أمة من الأمم السابقة البعيدة عن منهج الله تعالى^(٣).

الباب الثامن: الكفارات:

الكفارة: وهي تصرف أوجبها الشارع لمحو ذنب معين، كالإعتاق والصيام والإطعام ونحو ذلك^(٤).

والغاية التي لأجلها شرعت الكفارات في الشريعة الإسلامية هي تحقيق المنافع الدنيوية والأخروية للمكلفين.

فتحرير الرقبة مثلاً- تعود بالخير العميم على العبد الرقيق، وتعود بالنفع العظيم على المكلف الواقع في الذنب، فبها يخرج من دائرة العقاب، وينال الثواب. ولكن الشارع شرع الكفارات على هيئة لا تهتدي العقول إلى تفصيلاتها ومقاديرها، وذلك دليل على غلبة التعبد فيها، ومن ثم ذهب الحنفية إلى عدم إثبات الكفارات بالقياس.

^١ ينظر: المستصفي (٢/٢٣٤)، البحر المحيط (٧/٦٨)، شرح الكوكب المنير (٤/٢٢).

^٢ أخرجه مسلم في صحيحه من طريق عبد الله بن عمر رضي الله عنه، كتاب الأشربة، باب بين أن كل مسكر خمر، برقم (٢٠٠٣).

^٣ ينظر: إعلام الموقعين (٣/١٦٣)، الداء والدواء، ابن قيم الجوزية (ص: ٣٩٢).

^٤ معجم لغة الفقهاء (ص: ٣٨٢)، التعريفات الفقهية، المجددي (ص: ٣٣٤).

قال الباجي^(١) رحمه الله: "قال أبو حنيفة^(٢): لا يجوز أن يثبت شيء من ذلك بالقياس"^(٣).

ويدلّ على غلبة التعبد في باب الكفارات ما يأتي:

١- كون الكفارات شرعت ابتداءً لأجل أسباب مخصوصة دون غيرها من مثيلاتها أو ما هي أشدّ جُرمًا منها، إذ لم يجعل الشارع في غير الظهار -مثلاً- من أقوال المنكر والزور كفارة.

٢- اختلاف أسباب الكفارات مع اتحاد خصالها أحياناً، كما بين كفارتي الظهار والجماع في نهار رمضان، فكل واحد منهما متعلق بامرأة، ولكن الظهار امتناع عن المرأة بطريق محرم، والجماع إقدام عليها في زمان محرم.

٣- كون بعض الكفارات على التخيير، وبعضها على الترتيب، وبعضها يجمع بينهما.

٤- اختلاف مقادير خصلة واحدة من كفارة إلى أخرى، فعدد المساكين في الإطعام في بعضها ستة أشخاص، وفي بعضها عشرة، وفي بعضها ستين. ولقد استدلت الحنفية على منع القياس في باب الكفارات بعدة أدلة، منها:

١- أن قدر الإثم الحاصل في فعل المعاصي لا يطلع عليه أحد إلا الله تعالى، فكذلك ما يمحو هذه الآثام من كفارات لا يعلمه إلا الله تعالى.

٢- أن الكفارات متضمنة لمقادير معينة، والمقادير من الأمور التي لا يهتدي إلى معرفتها عقل المكلف.

٣- أن الكفارات فيها شائبة العقوبة، والقياس ظني يدخله احتمال الخطأ، وذلك شبهة، وإذا كان كذلك فإنه لا يصح أن يثبت فيها القياس، لأن العقوبات تدرأ بالشبهات، لقوله صلى الله عليه وسلم: (ادروا الحدود بالشبهات)^(٤).

^١ هو: سليمان بن خلف بن سعد، القاضي المالكي، المكنى بـ(أبي الوليد)، وهو من كبار علماء المذهب المالكي، وقد نسب إلى (باجة) من مدن الأندلس. له العديد من المؤلفات النافعة، منها: (المنتقى)، و(شرح المدونة) (ت: ٤٧٤هـ) ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان (٤٠٨/٢)، سير أعلام النبلاء (٥٣٥/١٨).

^٢ وإن كان الإمام أبو حنيفة -رحمه الله- يرى عدم جريان القياس في الكفارات، إلا أنه قاس في الكفارات، فأوجب في الإفطار بالأكل والشرب كما هي واجب بالإفطار بالجماع، وأوجب الكفارة في قتل الصيد خطأ كما أوجبها في قتله عمداً في الحرم، فحقيقة القياس موجودة، وإن اعتذرت الحنفية أن ذلك من باب تنقيح المناط لا من باب القياس في الكفارات. ينظر: مناقشة الغزالي لهم في المستصفى (٣٣٤/٢)، الإسنوي في التمهيد (ص: ٤٦٣).

^٣ الإشارة في أصول الفقه، الباجي (ص: ٣١٠)، وينظر: أصول السرخسي (١٤٤/٢)، كشف الأسرار (٣٩٢/٣).
^٤ أخرجه ابن أبي شعبة (٥٠٧/٥)، وابن عساكر في (تاريخ دمشق) (١٧١/١٩)، والخطيب البغدادي في (تاريخ بغداد) (٢٣١/٥)، وسنده ضعيف مرفوعاً. ينظر: المقاصد الحسنة (ص: ٧٤)، وقد أخرجه البيهقي السنن الكبرى (٢٣٨/٨) موقوفاً عن ابن مسعود رضي الله عنه، بلفظ: (ادروا الحدود عن عباد الله عز وجل)، وإسناده حسن كما ذكر الحافظ ابن حجر، ينظر: تخریج أحاديث المختصر (٤٤٣/١).

والذي يظهر أن التعبد يغلب على الكفارات، إلا أنه غير مانع من القياس الشرعي فيها.

وعلى فرض التسليم بصحة الحديث فإنه لا يُسلم أن ظهور الظن يكون شبهة في جميع الأحوال، فلو كان مطلق الظن مانعاً من وجوب الكفارات لكونها متضمنة شائبة العقوبة لما وجبت في المقدرات التي تتضمن معنى العقوبة كاملاً كالحدود ونحوها بأدلة ظنية، وظواهر بعض النصوص، فهي مقبولة مع احتمال الخطأ فيها. لذلك كان القياس مع ظنيته لا يثير شبهة، فلا يمنع من إعماله في باب الكفارات، والله أعلم.

الباب التاسع: الأبدال:

المراد بالأبدال: الأمور التي طالب الشارع المكلف الإتيان بها عند عجزه عن القيام بأمر أخرى شرعها ابتداءً.

ومثالها: انتقال المحصر في الحج إلى الصوم إذا لم يجد القدرة على ذبح الهدي قياساً على سائر الهدايا بجامع كون الهدي تعلق وجوبه بالإحرام^(١). والحكمة من مشروعية الأبدال: الرحمة بالمكلفين ورفع الحرج عنهم عند القيام بالتكاليف الشرعية.

وقد جعلت الأبدال من التعبدات لأن العقل البشري قد يعجز عن تفسير وجه المناسبات بين الأبدال ومبدلاتها، كالتيمم بدلاً عن الوضوء في صحة الوضوء والاعتسال، إذ الماء منظف مطهر، فكيف يقوم مقامه معطر مغير؟

قال العز بن عبد السلام: "لا مناسبة لأسباب الحدث الأصغر والأكبر لإيجاب مسح الوجه واليدين بالتراب، بل ذلك تعبد من رب الأرباب ومالك الرقاب الذي يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد"^(٢).

ولذلك رأى الحنفية عدم جواز إثبات الأبدال بالقياس، لأنها لم تأت على نسق واحد في الشرع ولم تظهر المناسبات فيما بينها غالباً^(٣).

وأما الجمهور فإنهم وإن قالوا بغلبة التعبد في أحكام الأبدال، إلا أنهم يثبتونها بالقياس عند ظهور العلة وانتفاء الموانع كسائر الأحكام الشرعية الأخرى^(٤).

^١ ينظر: المنهاج في ترتيب اللجاج، الباجي (ص: ١٥٤).

^٢ قواعد الأحكام (٥/٢).

^٣ ينظر: قواطع الأدلة، ابن السمعاني (٩٣/٥)، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، النملة (ص: ١٩٣٧).

الباب العاشر: تفاوت مراتب التكليف:

قد يحتار العقل في العلة التي لأجلها تتفاوت مراتب التكليف ولا سيما في الأعمال المتماثلة في صورها.

فالعلة التي لأجلها جعل الشارع راتبة الفجر سنة، وصلاة الفجر واجب، مع اتحادهما في صورة التكليف مما لا تهدي إليه عقول الناس عامة.

وهذا الباب قد أشار إلى تعديته الزركشي بقوله: "ثم الأحكام الشرعية تنقسم إلى ما اطلعنا عليه وعلى وجه الحكمة فيه بأدلة موضوعية من النص تارة، ومن مفهوم وتنبيه وسبر وإيجاز، ومنها ما لا يطلع فيه على وجه الحكمة الخفية، وهي من ألطاف الله التي لا يُطلع عليها، فمن هنا تخصيص التكاليف بوقت دون وقت، وتخصيص بعض الأفعال بالندب، وبعضها بالوجوب، وهذه المصالح بحسب المعلوم من حال المتعبد به واحداً" (٢).

إلا أن هذا التفاوت غير المعقول المعنى بين الفرائض والمندوبات المتماثلة في صورها قليل ونادر، فأغلب الأحكام معقولة المعنى في تفاوتها وإن تماثلت في صورة الفعل، وبناء عليه قسم العلماء كثيراً من الأحكام تقسيماتها التكليفية الخمسة المعروفة، إذ المصالح المترتبة على كل مرتبة تختلف عن مصالح المراتب الأخرى، كما في عقد النكاح، إذ الأصل فيه الاستحباب ولكنه تعتريه الأحكام التكليفية الخمسة على حسب حال الفرد وما هو الأنسب له" (٣).

الباب الحادي عشر: الأحكام المقيّدة أو المنضبطة:

تنقسم الأحكام الشرعية بالنظر إلى التقييد أو الضبط قسمين:

الأول: أحكام مقيّدة بأحد القيود الزمانية أو المكانية أو العددية أو غير ذلك من القيود، كتقييد فريضة الفجر بركعتين، والصيام بشهر رمضان.

الثاني: أحكام مطلقة عن القيود، وهي أكثر أحكام الشريعة الإسلامية، كوجوب صلة الرحم والإحسان إلى الجار.

وقد جعل الشاطبي الأحكام المقيّدة من أبواب التعبديات، وذلك عندما تحدث عن ضابط يميز النصوص التعبدية من النصوص المعللة، فقال: "كل دليل شرعي ثبت في

^١ ينظر: التمهيد، الكلوذاني (٤٤/٣)، المحصول (٣٤٨/٥)، تنقيح الفصول (ص: ٣٢٣).

^٢ البحر المحيط في أصول الفقه (١٢٧/٥).

^٣ ينظر: بدائع الصنائع (٢٢٨/٢)، القوانين الفقهية (ص: ١٩٣)، مغني المحتاج (١٢٥/٣)، كشف القناع عن متن الإقناع، البهوتي (٦/٥).

الكتاب مطلقاً غير مقيد، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص، فهو راجع إلى معنى معقول، وكُلَّ إلى نظر المكلف.

وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى، كالعدل والإحسان والعفو والصبر والشكر في المأمورات، والظلم والفحشاء والنكر والبغي ونقض العهد في المنهيات.

وكل دليل ثبت فيها مقيداً غير مطلق، وجعل له قانون وضابط، فهو راجع إلى معنى تعبدى، لا يهتدي إليه نظر المكلف لو كُِّلَّ إلى نظره، إذ العبادات لا مجال للعقول في أصلها، فضلاً عن كیفياتها.

وأكثر ما يوجد في الأمور العبادية، وهذا القسم الثاني كثير في الأصول المدنية، لأنها في الغالب تقييدات لبعض ما تقدّم إطلاقه، أو إنشاء أحكام واردات على أسباب جزئية^(١).

الباب الثاني عشر: أسماء الله تعالى وصفاته:

أسماء الله تعالى وصفاته توقيفية لا مجال للعقل فيها، وعلى هذا فيجب الوقوف فيها على النصوص الشرعية، فلا يزداد فيها ولا ينقص، لأن العقل لا يمكن إدراك ما يستحقه -تعالى- من الأسماء والصفات، فوجب الوقوف في ذلك على النص وحده.

وقد أشار غير واحد من العلماء إلى تعبدية الأسماء والصفات^(٢).

قال القرافي: "الأصل في أسماء الله تعالى المنع إلا ما ورد السمع به فإن مخاطبة أدنى الملوك تقتقر إلى معرفة ما أذنوا فيه من تسميتهم ومعاملتهم حتى يعلم إنهم في ذلك، فالله تعالى أولى بذلك، ولأنها قاعدة الأدب، والأدب مع الله تعالى متعين، ولا سيما في مخاطباته"^(٣).

وقال ابن القيم: "ما يطلق عليه -سبحانه- في باب الأسماء والصفات توقيفي، وما يطلق عليه من الأخبار لا يجب أن يكون توقيفياً، كالقديم والشيء والموجود والقائم بنفسه، فهذا فصل الخطاب في مسألة أسمائه هل هي توقيفية أو يجوز أن يطلق عليه منها بعض ما لم يرد به السمع"^(٤).

١ الموافقات (ص: ٤٩٣).

٢ ينظر: الفروق (٧٨٨/٣)، شرح مختصر الروضة (٤٤٧/٣)، بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية (٢٧٢/٢).

٣ الفروق (٧٨٨/٣).

٤ بدائع الفوائد (٢٧٢/٢).

المطلب الثاني: المواقع المتّصفة بالمعقولية

ما سبق بيانه في المطلب السابق هو الأحكام التي تصلح أن تكون أبواباً للتعبّد وعدم المعقولية، وهناك أحكام أخرى على العكس منها تغلب عليها صفة المعقولية، ومن ذلك ما يأتي:

أولاً: وسائل العبادات:

ليس المراد من كلمة الوسائل ههنا ما أشرت إليه سابقاً في الفصل التمهيدي من تقسيم الفقهاء للأحكام الشرعية إلى أحكام مقاصد كـ(الصلاة)، وأحكام وسائل كـ(التماس هلال رمضان)، وأحكام مشتملة على الوصفين معاً كـ(الأذان).

وإنما المراد بالوسائل ههنا: الأدوات والآلات التي قد يستخدمها الإنسان في سبيل تحقيق عبادة مشروعة، كمكبرات الصوت في الأذان، والمنبر للخطابة، والخطوط لإقامة الصلاة، والسبحة لضبط أعداد الذكر، وغيرها.

ولا شك أن هذه الوسائل متنوعة ومتجددة عبر العصور، بحسب ما ترقى إليه الأمم من المدنية والعلم المادي.

والنظر الأصولي والاجتهاد الفقهي ههنا يتعلقان بها لا من حيث كونها آلات وأدوات مشروعة بحد ذاتها، بل من حيث جواز إدخالها في العبادات، ومشروعية استخدامها كبديل عن الوسائل الماثورة في زمن التشريع.

وهذه الوسائل لا يمكن أن تكون تعبدية^(١) أبداً، ولا حرج في استبدالها بغيرها مما يحقق المقصود الذي وضعت لأجله العبادات، وذلك لأن المراد هو تحصيل المقصود، وتحقيق مصلحته، وكل الوسائل تشترك في هذا المعنى، وتؤدي إليه.

قال القرافي: (إذا تيسر المقصود بدون وسيلة معينة سقط اعتبارها)^(٢). أي اعتبار هذه الوسيلة المعينة.

كما أن المعهود عنه صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة الكرام والفقهاء من بعدهم عدم تشديدهم في الوسائل، ومن ذلك استبداله صلى الله عليه وسلم المنبر بجذع النخلة، لأن الغاية هي إيصال الخطاب إلى المتلقين، وظهور الخطيب للمصلين، والدليل على

^١ ينظر: الذخيرة (١٧٧/٣)، قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية (ص: ٢٧٥)، قاعدة التعبّد والتعليل (ص: ٣١٧).

^٢ الذخيرة (١٧٧/٣).

عدم تعبدية درجات المنبر وتعيين مواصفات محددة له عدم تحديده صلى الله عليه وسلم ذلك للنجار ابتداءً، بل كان المنبر في أساس فكرته مجرد اجتهاد شخصي منه^(١).

كما لاحظ سيدنا عثمان^(٢) رضي الله عنه أن الأذان -وهو أحد شعائر الإسلام- يتجاذبه أصلاً: أصل العبادة بذكر الله، وأصل الوسيلة في الإعلام، فكرر الأذان لما صار الأذان الواحد لا يفي بالمقصود من الإعلام بدخول وقت الصلاة.

وفي الصيام لا يبعد أن تكون الرؤية البصرية هي الوسيلة الوحيدة التي كانت متاحة في ذلك العصر لمعرفة بدء الشهر القمري ونهايته، ولا سيما أن الغالبية العظمى من الصحابة وغيرهم كانوا أمة أمية لا علم لهم بالأحداث الفلكية ونحوها. وهو ما يشير إليه حديث: (إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسِبُ، وَالشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا)^(٣).

وعليه فالأقرب أن هذه الرؤية لا تعبد بها، وأن عبادة الصيام تجب بالحدث الفلكي وهو ولادة الشهر، فلما كانت معرفة ذلك شاقة على المكلفين أحيلوا إلى رؤية الهلال بالبصر رفقا بالعباد، فإذا تقدمت العلوم واتسعت معارف الإنسان عاد الحكم إلى الأصل وهو الحدث الفلكي^(٤).

وقد نص جماعة من العلماء على أن كل وسيلة يستدل بها على جهة القبلة فهي معتبرة^(٥).

كما ذكر بعض الفقهاء أنه: (يحصل السواك بكل طاهر خشن)^(٦)، ويدخل في ذلك الوسائل المستحدثة كالفرشاة ونحوها، والله أعلم.

ثانياً: ألفاظ العقود:

التعاقد مع الآخرين وليد الحاجة إلى التعامل، والتعامل ضرورة اجتماعية ملازمة لنشوء المجتمعات، والصيغة فيه ركن أساسي كما هو معلوم.

وقد وضع العلماء قاعدة مهمة مفادها أن: "العبرة في العقود للمقاصد والمعاني، لا للألفاظ والمباني"^(١).

^١ ينظر: الاجتهاد المقاصدي (١١٥/٢).

^٢ هو: أبو عبد الله، عثمان بن عفان بن أبي العاص القرشي الأموي، ثالث الخلفاء الراشدين، وصهر رسول الله صلى الله عليه وسلم على ابنتيه. مات شهيداً (٣٥هـ). ينظر في ترجمته: الاستيعاب (١٠٣٧/٣)، شذرات الذهب (٤٠/١).

^٣ متفق عليه من طريق عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، البخاري في كتاب الصوم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا نكتب ولا نحسب"، برقم (١٩١٣)، ومسلم في كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، والفطر لرؤية الهلال، برقم (١٠٨٠).

^٤ ينظر: فتاوى الزرقاء، الزرقا (ص: ١٥٧) وما بعدها.

^٥ ينظر: الكافي، ابن عبد البر (١٦٧/١).

^٦ ينظر: إعانة الطالبين، العلامة أبو بكر شطا (٤٥/١).

وتعني هذه القاعدة أن ألفاظ العقود تحوّل العقد إلى عقد آخر إذا قصده العاقدان، فالهبة بشرط العوض، مثل: وهبتك كذا بشرط أن تعطيني كذا، هي بيع، فتأخذ حكم البيع، لأنه مقصود العاقدين في الحقيقة^(٢).

ودلالة هذه القاعدة: أن ألفاظ العقود ليست من أبواب التعبد مطلقاً. وأن العبرة فيها للنيات والمقاصد في المقام الأول.

لكن بعض الفقهاء خالفوا هذه القاعدة ورأوا تعبدية ألفاظ عقد النكاح، ووجبوا الاختصار على لفظتي: (التزويج والإنكاح) فيه. وهذا مذهب الشافعية^(٣)، والحنبلية^(٤).

ودليل التعبدية: أن النكاح نوع من العبادات، لورود الأمر به على سبيل الاستحباب ابتداءً، ولأن هذين اللفظين وردت بهما النصوص الشرعية كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَي هَاتَيْنِ﴾ [القصص/٢٧]، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا﴾ [الأحزاب/٣٧].

ونوقش هذان الدليلان: بأن الشرع جعل الرضا أساس العقود، والنكاح أحدها، فكل ما دلّ على رضا العاقدين من الألفاظ صح عقد النكاح به.

ثم إن صحة عقد النكاح من غير المسلمين يمنع دعوى التعبد بالألفاظ فيه^(٥). وعلى فرض دخول التعبد في النكاح -لورود الأمر فيه- فإن ذلك لا يمنع أن تكون ألفاظه معقولة المعنى ومقبولة في كل ما دلّ على الرضا من العاقدين.

ولكن في الحقيقة يصح أن يقال: إن الاختصار على هذين اللفظين أسلم، لا لمزية تعبدية في ذات اللفظين بل احتياطاً في حقوق الناس، ولأن الزواج ميثاق غليظ فلا بد فيه من الجدية والوضوح، وحتى لا تكون الألفاظ الأخرى المستعملة بدلاً عنهما حمالة أوجه مما يتيح المجال للتلاعب والحيرة والاضطراب^(٦).

^١ الأشباه والنظائر، ابن نجيم (ص: ٢٠٧)، وينظر: شرح القواعد الفقهية، الزرقا (٥٥/١).

^٢ ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته، الزحيلي (١٣٦/١).

^٣ ينظر: تحفة المحتاج في شرح المنهاج، ابن حجر الهيتمي (٢٢١/٧)، نهاية المحتاج (٢١١/٦).

^٤ ينظر: مجموع الفتاوى (١٠/٢٩).

^٥ ينظر: مجموع الفتاوى (١٧/٣٢).

^٦ ينظر: قاعدة التعبد والتعليل (ص: ٣٠٠).

ثالثاً: الأحكام التي اهتدى إليها العرب في الجاهلية:

فالأحكام التي توصل إليها العرب بجهودهم الخاصة، وتعارفوا عليها في ترتيب شؤون حياتهم وتنظيمها هي أحكام معللة معقولة المعنى، وقد أقرتها الشريعة بما يتوافق منها مع مبادئ العدل وتحقيق المصالح ودرء المفاسد.

قال الشاطبي: "أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية كالدية والقسامة والاجتماع يوم العروبة، وهي الجمعة للوعظ والتذكير، والقراض وكسوة الكعبة وما أشباه ذلك، مما كان عند أهل الجاهلية محموداً، وما كان من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق التي تلقنتها العقول وهي كثيرة" (١).

ولا يبعد أن تكون بعض الأحكام التي وصفت بالتعبد ليست كذلك، ومن ذلك حمل العاقلة الدية، فإن كونها من التعبدات بعيد، وإن قال به بعض العلماء (٢). قال الأبياري: "إن المعنى فيه -أي في تحميل العاقلة الدية- معقول منكشف، وهو: المعاونة من القبيلة على حمل الجناية" (٣).

رابعاً: الأحكام القابلة للنيابة:

الأصل المقرر عند العلماء أن المكلف شرعاً يقوم بما كُلف به بنفسه، إلا أن نصوص الشريعة دلت على جواز النيابة في بعض الأعمال. وذلك كأن يكون المأمور به من الأمور المالية، كالزكاة والصدقات والكفارات والنذور.

إذ الغاية منها إيصال هذه الأموال إلى الأصناف المستحقين لها، ولا فرق حينئذٍ بين أن يقوم المكلف بذلك بنفسه أو بِنِابة غيره (٤). وظهر مثل هذا المقصد في الأحكام القابلة للنيابة يجعل هذا النوع من المعاملات قطعاً.

١ الموافقات (٢٢/٣).

٢ من هؤلاء: الجويني وابن السبكي رحمهما الله تعالى. ينظر: البرهان (٦٤٣/٢)، الإبهاج (٢٤٣٧/٦).

٣ التحقيق والبيان (٦٧٦/٣)، وينظر: نهاية المحتاج (٢٥/٩)، كشف القناع (٦/٦).

٤ ينظر: الوصول إلى الأصول، ابن برهان (١٧٣/١)، الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي (١٢٨/١)، نهاية الوصول إلى علم الأصول، ابن الساعاتي (١١١٠/٣).

خامساً: الأحكام التي تصح من غير المسلمين:

إن الأحكام التي تصلح من غير المسلمين لا تكون تعبّدية، لأنّ التعبّديات ملحقة بالعبادات، ومن شروط صحة العبادات الإسلام. وكون التعبّديات ملحقة بالعبادات لأنّ التعبّديات لا تظهر للمكلف حكمها الخاصة إلا مجرد الانقياد والسمع والطاعة للشارع، فيما يأمر وينهى، فهي من هذه الحيثية نوع راقٍ من العبادات والعبادات لا تقبل ولا تصح من غير المسلمين. وعليه يصح القول بأن ما صح من أعمال من غير المسلمين يوصف بالتعبّد مطلقاً.

قال ابن تيمية: "العقد -أي عقد النكاح- جنس لا يشرع فيه التعبّد بالألفاظ، لأنها لا يشترط فيها الإيمان، بل تصح من الكافر، وما يصح من الكافر لا تعبّد فيه"^(١).

^١ مجموع الفتاوى (١٧/٣٢).

المبحث الثاني: أمارات التعبد في أحكام الشريعة

إن خفاء العلة وعدم ظهورها هو الأصل الذي يعتمد عليه المجتهد في جعل حكم ما حكماً تعبدياً.

ولكن من ثمرات الاطلاع على كلام العلماء وأبحاثهم في الدراسات الأصولية والفقهية لهذا النوع الدقيق من الأحكام، يمكننا أن نستنتج بعض الأمارات أو العلامات الدالة على تعبدية بعض الأحكام، وذلك على النحو الآتي:

الأمارة الأولى: دلالة النص الشرعي على تعبدية بعض الأحكام:

قد ترد بعض النصوص الصريحة الدالة على تعبدية طائفة من الأحكام الشرعية، ومن ذلك:

١- الاستدلال على تعبدية أحكام المواريث وعدم معقوليتها من خلال قوله تعالى:

﴿ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ

عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء/ ١١].

وبيان ذلك: أن الله تعالى بين أن توزيع المواريث يكون وفقاً للمصالح التي اعتبرها الشارع بمتقضى الحكمة والعدل لديه، لا بما يظهر للمكلفين من مصالح قاصرة، كما أن المصالح الحقيقية قد تغيب عنهم، فهم لا يدرون أي أقربائهم أنفع لهم وأولى بالعطاء من غيره حين التوزيع.

ولذلك تولى الله هذا الأمر ولم يتركه لنبي مرسل ولا ملك مقرب^(١).

٢- الاستدلال على جواز قبول شهادة خزيمة وحده، من خلال قوله صلى الله عليه

وسلم: (من شهد له خزيمة أو شهد عليه فهو حسبه)^(٢).

كما سبق بيانه في وقائع الأعيان.

فمثل هذه النصوص يستدل بها على تعبدية بعض الأحكام وعدم معقوليتها على

الرغم من قلة هذه النصوص.

الأمارة الثانية: العجز عن التعليل:

والمراد بالتعليل ههنا: التعليل الأصولي الذي يهتم بالأوصاف الضابطة التي يمكن

أن تكون مظنة للحكمة التي من أجلها شرع الله عز وجل الحكم، وتستتبط هذه الأوصاف

^١ ينظر التفسير الكبير، فخر الدين الرازي (١٧٦/٩).

^٢ سبق تخريجه (ص: ١١٠).

الضابطة بمسالك العلة المعروفة من النص والإجماع والسبر والتقسيم وغيرها، على ما هو معلوم من مباحث القياس في علم الأصول^(١).

فعجز المجتهد الخبير بعلل الأحكام ومقاصدها، عن إدراك العلة بعد البحث التام من أكثر العلامات الدالة على تعبدية الحكم الشرعي، بل إن كثيراً من العلماء يجعلون هذا الأمر معياراً للتفريق بين ماهية المعلّلات والتعبديات^(٢).

قال الغزالي: "العقول مشيرة إلى إحالة كل حكم على معنى، والاعتراف بالتحكم ضرورة العجز"^(٣).

وقال العطار: "الحكم التعبدية لا بد له من معنى لاستحالة العبث على الله تعالى، ولكن المعنى لدقته لا يدرك، والمراد: المعنى الذي يجعل جامعاً، وهي العلة القياسية التي يبنى عليها القياس"^(٤).

الأمانة الثالثة: كون الحكم الشرعي مقيداً

إن كثيراً من الأحكام الشرعية تأتي مقيدة بأحد أنواع التقييد الزمانية أو المكانية أو الذاتية، وورود الحكم بهذه الصورة يجعل احتمال التعبد فيه قوياً.

قال الشاطبي: "كل دليل ثبت في الكتاب مقيداً غير مطلق، وجعل له قانون وضابط، فهو راجع إلى معنى تعبدية، لا يهتدي إليه نظر المكلف لو وُكِّلَ إلى نظره"^(٥).

وهذا لا يعني أن كل ما قيده الشارع يكون حكماً تعبدياً، وإنما على المجتهد أن يتأنى في النصوص التي يترأى منها أحكام خفيت علها ومقاصدها، ويمحص أمرها ليرى هل التقييد في النص مقصود أم غير مقصود، إذ التسرع في الحكم على النصوص المقيدة يؤدي إلى الوقوع في التأسّي الحرفي وتجاوز العلل والمصالح الحقيقية التي تبنى عليها النصوص الشرعية ابتداءً، وبخاصة فيما يتعلق بعبادات الحياة.

وكون التقييد أو الضبط علامة تفيد غلبة الظن على تعبدية الحكم هو الذي جعل الإمام مالك -مثلاً- يحكم بتعبدية التسبيح في غسل الإناء من ولوغ الكلب فيه، وذلك اعتماداً على التحديد الوارد في الحديث في قوله صلى الله عليه وسلم: (طهور إناء أحكم إذا ولغ فيه الكلب، أن يغسله سبع مرات أولاًهنّ بالتراب)^(٦).

^١ ينظر في تفصيل هذه المسالك: روضة الناظر (٢٥٧/٢)، التقرير والتحبير شرح التحرير، ابن أمير الحاج (١٩٠/٣)، إرشاد الفحول (ص: ١٨٤).

^٢ ينظر: منتهى السؤل في علم الأصول (ص: ١١٣)، شرح مختصر خليل (١٣٥/٢).

^٣ شفاء الغليل (ص: ٩٧).

^٤ حاشية العطار (٢٤٤/٢).

^٥ الموافقات (ص: ٤٩٣).

^٦ أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب برقم (٢٧٩).

لأن الأصل في النجاسة أن تزول ولا يشترط فيها العدد، فلما قيّد الشارع الغسل بهذا العدد دلّ ذلك على أن الأمر تعبدّي، زيادة على قرينة كون المسألة من العبادات^(١)، التي يكون الأصل فيها التعبدّ دون اتباع المعاني.

وهذه المنهجية عند الإمام مالك في فهم مثل هذا النص تأثر بها تلميذه ابن القاسم^(٢)، فقد كان يستدل بالتقييد على تعبدية الأحكام، كما في مسألة غسل الأيدي عند الاستيقاظ من النوم، التي اختلف فيها بين كونها معللة بالنجاسة، بدليل إيماء الحديث: (فإنه لا يدري أين باتت يده)^(٣)، وبين كونها تعبدية، بدليل التحديد بالثلاث، لأن المقصود في إزالة النجاسة أن تزول، والعدد قد يحصل دون أن تحصل الإزالة، كما أن النجاسة قد تزول بأقل من هذا العدد.

جاء في حاشية الدسوقي: "(قوله: تعبدًا) هذا مذهب ابن القاسم، وقال أشهب: أنه معقول المعنى، واضح بحديث: "إذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يديه ثلاثاً قبل أن يدخلها في إنائه، فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده" فتعليله بالشك دليل على أنه معقول المعنى، واحتج ابن القاسم للتعبدّ بالتحديد بالثلاث، إذ لا معنى له إلا ذلك، وحمله أشهب على أنه للمبالغة في النظافة"^(٤).

الأمانة الرابعة: النقل عن الأئمة في تعبدية الحكم:

إن النقل عن أئمة الشريعة في تعبدية حكم ما من الأمارات الهامة في معرفة الحكم التعبدّي، ومن ذلك ما يأتي:

١- روى الإمام البخاري عن أبي الزناد^(٥) أنه قال: "إن السنن ووجوه الحق لتأتي كثيراً على خلاف الرأي، فما يجد المسلمون بداً من اتباعها، ومن ذلك أن الحائض تقضي الصيام، ولا تقضي الصلاة"^(٦).

قال في عمدة القاري: "والحاصل من كلامه -أي كلام أبي الزناد- أن الأمور الشرعية التي تأتي على خلاف الرأي والقياس، لا يطلب فيها وجه الحكمة، بل يُتَعَبَّدُ بها، ويوكل

^١ ينظر تفصيل المسألة في بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٢٩/١).

^٢ هو: عبد الرحمن بن القاسم بن خالد، فقيه حافظ، رأى الإمام مالكا، وأخذ عنه، كما روى عنه (المدونة) وهي من أعظم الكتب المالكية. توفي (١٩١هـ). ينظر في ترجمته: الأعلام (٩٧/٤)، وفيات الأعيان (٢٧٦/١).

^٣ أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب كراهة غمس المتوضئ وغيره يده المشكوك في نجاستها قبل غسلها ثلاثاً برقم (٢٧٨).

^٤ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٩٦/١).

^٥ هو: عبد الله بن زكوان، أبو عبد الرحمن القرشي المدني، محدث وفقيه، وكان سفيان يسميه أمير المؤمنين في الحديث، توفي (١٣١هـ). ينظر: الأعلام (٢١٧/٤).

^٦ أخرجه البخاري، كتاب الحيض، باب الحائض تترك الصوم والصلاة برقم (١٨٥٠).

أمرها إلى الله تعالى، لأن أفعال الله تعالى لا تخلو عن حكمة، ولكن غالبها تخفى على الناس ولا تدركها العقول" (١).

وقال ابن حجر: "وقد تكلم بعض الفقهاء في الفرق المذكور، واعتمد كثير منهم على أن الحكمة فيه أن الصلاة تتكرر فيشق قضاؤها بخلاف الصوم الذي لا يقع في السنة إلا مرة، واختار إمام الحرمين أن المتبّع في ذلك هو النص" (٢).

٢- أن امرأة سألت عائشة رضي الله عنها: ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟ فقالت: أحروية (٣) أنت؟ فقالت: لست بحرورية ولكني أسأل.

فقالت: كان يصيبنا ذلك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنؤمّر بقضاء الصوم ولا نؤمّر بقضاء الصلاة" (٤).

قال الشاطبي معلقاً على هذا الحديث: "التعبّدات فعلتها المطلوبة مجرد الانقياد من غير زيادة ولا نقصان، ولذلك لما سئلت عائشة رضي الله عنها عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة قالت للسائلة: (أحروية أنت؟) إنكاراً عليها أن يُسأل عن مثل هذا. إذ لم يوضع التعبّد أن تفهم علته الخاصة. ثم قالت: (كنا نؤمّر بقضاء الصوم ولا نؤمّر بقضاء الصلاة). وهذا يرجح التعبّد على التعليل بالمشقة" (٥).

٣- أن عمر بن الخطاب (٦) رضي الله عنه خاطب الركن في الطواف قائلاً: "أما والله إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت النبي صلى الله عليه وسلم استلمك ما استلمتك فاستلمه، ثم قال: فما لنا وللرمل، إن كنا راءينا به المشركين، وقد أهلكهم الله، ثم قال: شيء صنعه النبي صلى الله عليه وسلم فلا نحب أن نتركه" ثم رمل (٧). وقد استفاد العلماء من هذا الحديث أن في الشرع ما هو معلل وفيه ما هو تعبّد (٨). ٤- أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: "عجباً للعمّة، تورث ولا ترث" (٩).

١ عمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني (٨١/١١).

٢ فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني (١٩٢/٤).

٣ الحرورية: هم الخوارج الذين خرجوا على علي رضي الله عنه حينما قبل التحكيم بينه وبين معاوية رضي الله عنه، فنزلوا، واجتمعوا بحروراء، وهي بلد قرب الكوفة على ميلين منها. وسُمّوا بذلك نسبة إليها. ينظر: الملل والنحل، الشهرستاني (١٥٥/١). ٤ متفق عليه من طريق معاذة رضي الله عنها، البخاري، كتاب الحيض، باب الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة برقم (٣٢١)، ومسلم في الحيض، باب وجوب قضاء الصوم على الحائض برقم (٣٣٥).

٥ الموافقات (ص: ٤٠٠).

٦ هو: أبو حفص، عمر بن الخطاب بن نفيل، القرشي الدوي، الخليفة الثاني لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو الصادق الملقب، وأول قاضٍ في الإسلام. توفي شهيداً (٢٣هـ). ينظر في ترجمته: الاستيعاب (١١٤٤/٣)، شذرات الذهب (٣٣/١).

٧ أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب الرمل في الحج والعمرة، برقم (١٦٠٥).

٨ ينظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري (٤٩٩/١٤).

٩ أخرجه الإمام مالك في الموطأ، كتاب الفرائض، باب ما جاء في العمّة، برقم (١٠٥٤)، وسنده صحيح، ينظر: هداية الرواة إلى تخريج أحاديث المصاحب والمشكاة، ابن حجر العسقلاني (٢٣٨/٣).

وهذا التعجب من عمر رضي الله عنه إنما هو من حيث القياس ورأي العقل، لا من حيث التعبد والتسليم لأحكام الله تعالى وإن عَزَّ على العقل البشري القاصر الوقوف على حكمها^(١).

٥- ورد عن علي^(٢) رضي الله عنه أنه قال: "لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على ظهر خفيه، وفي رواية: (ما كنت أرى باطن القدمين إلا أحق بالمسح، حتى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظهر خفيه)"^(٣).

فهذه الآثار وما يدور في فلكها من منقولات عن أئمة الصحابة والتابعين، يمكن أن يستدل بها إلى مواقع التعبدات أحياناً، إلا أن ذلك لا يكفي في الحكم على المسائل بأنها تعبدية، لجواز خفاء العلة على مجتهد منقول عنه الحكم بالتعبدية وظهورها لغيره. فلا يكون رأي السابق ملزماً لإمام لاحق، بل تبقى المسألة محل بحث ونظر في جعلها تعبدية أو معللة بحسب ما يثمر عنه النظر الاجتهادي في المسألة لدى المجتهد.

الأمانة الخامسة: عمل السلف الصالح:

إذا ورد نقل عن السلف الصالح في اعتبار حكم ما حكماً تعبدياً وجرى عملهم على ذلك، فإن هذا العمل من أمارات تعبدية هذا الحكم.

وقد استدلل كثير من الفقهاء بعمل السلف على تعبدية كثير من الأحكام الشرعية، ورأوا وجوب الوقوف على المعمول به دون غيره.

ومن ذلك: استدلال الجمهور^(٤) على تعيين لفظ (الله أكبر) في افتتاح الصلاة، خلافاً للحنفية^(٥).

إذ هو اللفظ الذي ورد به الشرع، وتداولته الأمة من لدن الرسول صلى الله عليه وسلم، ولم ينقل عن السلف الصالح تغيير هذا اللفظ إلى معناه حتى للأعجمي، ولو جاز الأخذ بمعناه لنقل عن واحد منهم العدول عنه، فلمّا لم ينقل، دلّ على أنهم أجروه مجرى القرآن في تخصيصه تعبداً، لا مدخل للقياس فيه^(٦).

^١ مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ملأ علي القاري (٢٢٦/٦).

^٢ هو: أبو الحسن، علي بن أبي طالب الهاشمي القرشي، الخليفة الرابع لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وصهره على ابنته فاطمة الزهراء رضي الله عنها، ومن كبار الصحابة فقهاً وفضلاً (ت: ٤٠ هـ). ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان (٥٥/٤)، سير أعلام النبلاء (٤٦/٣).

^٣ رواه الإمام أبو داود في سننه، برقم (١٦٤)، وصححه ابن حجر في التلخيص الحبير (١٦٠/١).

^٤ ينظر: الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، الدردير (٣٠٥/١)، نهاية المحتاج (٤٥٩/١)، المغني (٤٦٠/١).

^٥ ينظر: فتح التقدير (١٩٢/١).

^٦ الانتصار في المسائل الكبار، أبو الخطاب الحنبلي (١٨٦/٢).

الفصل الرابع: خصائص الأحكام التعبدية ومقاصدها

ويتضمن مبحثين:

المبحث الأول: خصائص الأحكام التعبدية

المبحث الثاني: مقاصد الأحكام التعبدية

المبحث الأول خصائص الأحكام التعبدية

المراد بخصائص الحكم التعبدية: تلك الأحكام المترتبة على عدم المعقولية من امتناع القياس، ونحوه من التصرفات الاجتهادية التي تتبني على عدم معرفة المعنى المعتبر لمشروعية الحكم التعبدية. وقد تبين نتيجة البحث في كلام الأصوليين والفقهاء عدة خصائص للحكم التعبدية، أهمها ما يأتي:

الخصيصة الأولى: خفاء المعاني في التعبديات:

إن ما يميز التعبديات عن المعلّلات هو خفاء المعاني فيها بحيث لا يظهر للمجتهد الحكمة من مشروعيتها على وجه الدقة والتفصيل، لا أنها خالية عن المعاني والمقاصد في ذاتها وماهيتها، وعليه فإن عدم المعقولية التي يلحظها المجتهد في حكم تعبدية ما من عوارض الفهوم لا من الصفات الذاتية لهذا النوع من الأحكام. وقد تبين فيما سبق أن اعتقاد خلو حكم شرعي ما من حكمة ومقصد فيه تجويز للعبث على الله تعالى وهو ممنوع قطعاً بأدلة كثيرة تقدم بيانها وتفصيلها. قال الشيخ العطار: (قوله: "لأنه لا يدرك المعنى فيها" إشارة إلى أن لها -أي التعبديات- معنى ولكن لا يدرك، لأن الحكم التعبدية لا بد له من معنى لاستحالة العبث على الله تعالى، ولكن المعنى لدقته لا يدرك)^(١).

الخصيصة الثانية: امتناع تعليل التعبديات:

يترتب على كون الحكم الشرعي تعبدياً وجوب ترك تعليله. فغاية ما يمكن أن يصل إليه المجتهد في التعبديات إنما هو معرفة العلل الإجمالية، وأغلبها منصوص عليه. وأما معرفة العلل الأصولية بالمعنى الاصطلاحي الدقيق للعلة فإنها غير ممكنة، لأن حقيقة التعليل منافية تماماً لحقيقة التعبد ومناقضة له.

^١ حاشية العطار على شرح المحلى على جمع الجوامع (٢/٢٤٤).

لكن القول بامتناع التعليل في التعبديات كلام مجمل يحتاج إلى تفصيل وبيان، لأنه يوجد في كلام الأصوليين ما يدل على دخول التعليل في جميع احكام الشريعة بما فيها التعبديات، وهذا يسلتزم التفريق بين نوعين من التعليل:

الأول: أن تعلل الأحكام التعبدية بحكم المشروعية:

وفيه يقوم العلماء بتفسير الأحكام التعبدية، والبحث عن أسرارها ومعانيها بغية تقريب هذه الأحكام من الأفهام البشرية.

وهذا التعليل جائز، ولا يبعد أن يكون هو مراد العلماء الذين نقل عنهم القول بتعليل جميع أحكام الشريعة.

قال الطوفي: (وأما الإجماع فقد أجمع إلا من لا يعتد به من جامدي الظاهرية على تعليل الأحكام بالمصالح ودرء المفاسد)(^١).

وقال ابن عاشور: (واستقراء أدلة كثيرة من القرآن والسنة الصحيحة يوجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة الإسلامية منوط بحكم وعلل راجعة للصالح العام للمجتمع والأفراد)(^٢).

الثاني: أن تعلل الأحكام التعبدية بالعلل الأصولية:

وهذا التعليل له حالتان:

الحالة الأولى: أن تعلل التعبديات بالعلل الأصولية التي تظهر مناسبتها. وهذا التعليل غير جائز لأنه يتنافى مع ماهية التعبديات من جميع النواحي.

الحالة الثانية: أن تعلل التعبديات بالعلل الأصولية التي لا تظهر مناسبتها، كطريق الشبه وغيره، وهذا التعليل جائز عند بعض العلماء، منهم الجويني، والغزالي، وابن العربي المالكي(^٣).

قال ابن العربي: (العبادات وهي نوع لا يجري فيها تعليل بحال، لأنه لا يعقل معناها، بلى إن قياس الشبه يدخلها)(^٤).

^١ التعيين في شرح الأربعين (ص: ٢٣)، وينظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنعام (٦٣/٢)، إعلام الموقعين (٢٢/٢).

^٢ مقاصد الشريعة (ص: ٤٣).

^٣ ينظر: البرهان (٧٤٦/٢)، المنحول (ص: ٢٤٧)، المحصول (ص: ١٣٣).

^٤ المحصول (ص: ١٣٣).

الخصيصة الثالثة: الحكم التعبدي لا يقاس عليه ولا تجوز تعدية الحكم الوارد فيه إلى غيره:

وذلك لأن القياس مبني على إدراك العلة، حيث أن المراد منه تعدية الحكم من محل إلى محل بواسطة تعدي العلة.

أما ما لا يعقل معناه ولا تدرك علة كالحكم التعبدي فإنه لا يجوز القياس فيه. قال الآمدي: (فأما ما يثبت برسم الشارع ولم يكن معقول المعنى فلا يسوغ القياس فيه)(^١).

لكن كون التعبديات لا يجري فيها قياس كلام مجمل أيضاً، يحتاج إلى التفصيل الآتي:

أولاً: إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه لعدم وجود فارق بين الأصل والفرع(^٢).

وهذا الإلحاق قال به كثير من العلماء كالإمام الشافعي -في مسألة إلحاق الخنزير بالكلب في التسبيح والتتريب(^٣)، والجويني(^٤)، وأشار إليه ابن قدامة في مسألة غسل اليدين عند الاستيقاظ من النوم ليلاً(^٥).

قال ابن الصلاح(^٦) مبيناً وجه هذا الإلحاق في التعبديات: (يجري في الأحكام التعبدية الإلحاق بطريق ألا فارق، سميناه قياساً، أو لم نسّمه قياساً، لأنه لا يتوقف على إبراز علة جامعة، وإنما يمتنع فيها قياس العلة، وما يلحق به، لتوقفه على علة جامعة تفصيلاً، وذلك متعذر في التعبدي، وهذا مقرر في فن أصول الفقه، والله أعلم)(^٧).

ثانياً: إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه لعلّة جامعة بين الأصل والفرع: وهذا الإلحاق له صورتان:

^١ الإحكام في أصول الأحكام (٨٨/٤)، وينظر: المستصفى (٢٣٤/٢)، حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع (٢١٨/٢)، إرشاد الفحول (ص: ٢٢٢).

^٢ يسمى هذا الإلحاق عند الأصوليين بنفي الفارق وهو أن يكون المسكوت عنه مساوياً للمنطوق به في الحكم، كتحريم إحراق مال البيت قياساً على تحريم أكله، بجامع الإلتاف في كل، واعتبره الشافعي نوعاً من القياس، بخلاف الحنفية الذين يرونه من النص، والخلاف في التسمية فقط. ينظر: أصول الفقه الإسلامي، الزحيلي (٧٠٢/١).

^٣ ينظر: الأم (١٨/١).

^٤ ينظر: البرهان (٥٦٢/٢)، نهاية المطلب (٢٤٢/١).

^٥ ينظر: المغني (١٤٤/١).

^٦ هو: أبو عمرو، عثمان بن المفتي، صلاح الدين بن عبد الرحمن بعن عفان، المعروف بابن الصلاح، من كبار علماء الحديث، وله العديد من المؤلفات النافعة، منها (علوم الحديث) المعروفة بـ: (مقدمة ابن الصلاح)، و(صيانة صحيح مسلم).

ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان (٢٤٣/٣)، سير أعلام النبلاء (١٤٣/٢٣).

^٧ شرح مشكل الوسيط، ابن الصلاح (٣١٨/١).

الصورة الأولى: الإلحاق بطريق قياس العلة المناسبة، والعلماء متفقون على عدم جواز هذه الصورة في التعبديات، لأنها تتنافى مع حقيقة التعبديات.

الصورة الثانية: الإلحاق بطريق الشبه^(١) وغيره مما لا تظهر فيه المناسبة.

وهذه الصورة تجوز في التعبديات عند فريق من العلماء، منهم الجويني ونسبه إلى الشافعي، والغزالي، وابن العربي المالكي^(٢).

ثالثاً: مشروعية إلحاق التعبدية في الأصل المعلل:

قد يكون الحكم الشرعي تعبدياً من ناحية، ومعللاً من ناحية أخرى في آن واحدة، فيجوز حينئذٍ تعدية الحكم التعبدية إلى غيره تبعاً لأصله المعلل.

ومثال ذلك: تعدية التسبيع من غسل نجاسة الكلب إلى غسل نجاسة الخنزير. فغسل النجاسة هنا معقول المعنى، أما خصوص عدد السبع فتعبدية على الصحيح^(٣)، وقد تعدى من الكلب إلى الخنزير ضرورة تعدي الغسل من الأصل إلى الفرع.

الخصيصة الرابعة: ثبات الأحكام التعبدية:

من خصائص الحكم التعبدية: الثبات، ويعني: ضرورة المحافظة على صورة الحكم التعبدية كما هو دون الزيادة فيه أو النقص منه، ودون محاولة استبداله بغيره من الأحكام، فهو غير قابل للتغير بمرور الزمن واختلاف الأعراف والبيئات^(٤).

وبهذا تختلف الأحكام التعبدية عن الأحكام المعللة المرتبطة بظروف خاصة وأعراف معينة، إذ مجرد ارتباطها لها يجعلها قابلة للتغير، وبما أن جميع أعراف بيئة التنزيل وظروفها قد تغيرت تقريباً، فإن الأحكام التي بنيت عليها يجب أن تتغير كذلك^(٥).

قال الدكتور وهبة الزحيلي^(٦): (وفي مجال الدين أحكام تعبدية كأوضاع الصلاة والصيام لم تتمكن عقولنا من إدراك معنى معين قاطع لها، فهذه الأحكام لا مجال للقياس

^١ الشبه: هو الوصف الذي لا تظهر فيه المناسبة بين الأصل والفرع بعد البحث التام، ولكن أُلِفَ الالتفات إليه في بعض الأحكام. ومثاله: اشتراط النية في التيمم لكونه طهارة فيقاس عليه الوضوء، فإن الطهارة لا تناسب اشتراط النية، وإلا اشترطت في الطهارة من النجس، لكنها تناسبه من حيث إنه عبادة، والعبادة مناسبة لاشتراط النية. ينظر: أصول الفقه الإسلامي، الزحيلي (٦٦٦/١).

^٢ ينظر: البرهان (٤٦٧/٢)، المنحول (ص: ٢٤٧)، المحصول (ص: ١٣٣).

^٣ وهو مذهب المالكية، والشافعية. ينظر: مواهب الجليل (١٧٧/١)، الأم (٢٠/١).

^٤ ينظر: الاعتصام (ص: ٣٠٧).

^٥ ينظر: تحليل الأحكام (ص: ٣٨)، أثر الظرف في تغير الأحكام الشرعية، نعراني (ص: ٦٠).

^٦ هو: وهبة بن مصطفى الزحيلي، دكتوراة في الفقه الإسلامي، وله العديد من المؤلفات النافعة منها: (الفقه الإسلامي وأدلته) و(الوسيط في أصول الفقه) (ت: ١٤٣٦ هـ).

ينظر في ترجمته: وهبة الزحيلي العالم والفقيه والمفسر، د. بديع السيد اللحام، في سلسلة: (علماء ومفكرون معاصرون - لمحات من حياتهم وتعريف بمؤلفاتهم).

عليها، فضلاً عن القول بالمصلحة المرسلّة فيها، ولا منفذ للابتداع والتجديد والابتكار في شأنها^(١).

والثبات الذي هو من خصائص الحكم التعبدّي ولازم من لوازمه يبقى مرافقاً له حتى لو تبينّت الحكمة والمصلحة منه^(٢)، فاقترح بعض الحكم والمقاصد للتعبدّيات لا يخرجها من دائرة التعبدّ إلى دائرة التعليل، فإذا قلنا: إن الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة، لعلّة التيسير ورفع المشقة، وقد يذكر الأطباء بعض المقاصد الطبية، ويذكر علماء النفس بعض الحكم النفسية، غير أن هذا كله لا يخرج هذه المسألة ممن دائرة التعبدّ.

وهذا ما تنبه إليه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما خاطب الركن في الطواف قائلاً: (أما والله إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت النبي صلى الله عليه وسلم استلمك ما استلمتك، فاستلمه ثم قال: فما لنا وللرّمْل؟! إنما كنا راءينا به المشركين، وقد أهلكهم الله، ثم قال: شيء صنعه النبي صلى الله عليه وسلم فلا يجب أن نتركه)^(٣).

وقد لخص صاحب "فتح الباري" موقف عمر بقوله: (ومحصّله أن عمر كان همّ بترك الرّمْل في الطواف لأنه عرف سببه وقد انقضى، فرأى أن الاتباع أولى من طريق المعنى، وأيضاً أن فاعل ذلك إذا فعله تذكر السبب الباعث على ذلك فيتذكر نعمة الله على إعزاز الإسلام وأهله)^(٤).

ولكن ينبغي التنبيه ههنا على أن وجوب المحافظة على صورة الحكم التعبدّي يجب أن يكون بالاجتهاد والعلم والحكمة، لئلا يكون جنوحاً إلى الجمود ومبالغة في الحرفية، وهو أمر لا تحمد عقباه، لأنه يؤدي إلى الضيق والحرّج، والابتعاد عن المقاصد المعلومة للشارع الحكيم.

قال الجويني: (المتَّبِع وإن كان خبراً، والقياس لا مجال له أصلاً، فلا ينبغي أن نحسم مُدْرِك الفهم في مورد الخبر بالكلية، فإن هذا سبيل مذهب أهل الظاهر)^(٥).

^١ أصول الفقه الإسلامي (٧٥٧/٢).

^٢ رسائل النور، النورسي، المکتوب التاسع والعشرين (ص: ٥١١).

^٣ أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب ذكر ما في الحجر الأسود، برقم [١٥٩٧]، ومسلم، باب استحباب تقبيل الحجر الأسود برقم [١٢٧٠].

^٤ فتح الباري (٤٧٢/٣).

^٥ نهاية المطلب (١٢٥/١).

ومما يقرب هذا من الأمثلة: مسألة منع الرجل من الطهارة بفضل ظهور المرأة، فهو تعبدي عند الحنبلية، ولذلك يباح لامرأة سواها التطهر به في طهارة الحدث وإزالة النجس^(١).

وواضح أنهم في هذه المسألة قد التزموا ظواهر النصوص الواردة فيها على وجه مبالغ فيه، حتى قال بعض علماء الحنبلية المتأخرين: (زعم بعضهم أنه لا يرفع الحدث، وولّدوا عليه من المسائل ما يُشغل الإنسان، ويعذب الحيوان، وأكثر أهل العلم أنه مطهر رافع للحدث، للأدلة القاطعة، وإنما نهى عنه نهى تنزيه وتأديب إذا قدر على غيره)^(٢).

الخصيصة الخامسة: استصحاب نية التقرب إلى الله تعالى:

من خصائص الحكم التعبدي: أن تكون نية المكلف خالصة لوجه الله تعالى عند القيام به، فالتعبدات أحكام تقوم على صحة النية ولا يكفي أداء صور الأعمال فيها. وبيان ذلك: أن التكاليف الشرعية تقوم في أساسها على المصالح والمعاني المقصودة، فإذا قام المكلف بعمل تعبدي خفي عليه وجه الحكمة فيه تعين الثواب الأخروي مصلحة له، ومعلوم أن تحصيل الثواب في الشريعة لا يدرك إلا بنية التقرب إلى الله تعالى وقصد رضاه.

قال الجويني: (قد بينّا من كُلي الشريعة أنها مبنية على الاستصلاح، فإذا لم يلح صلاح ناجز يظهر من المآخذ الكلية رُبط ما لا غرض فيه ناجز بصلاح في العقبي، وهو التعرض للثواب، ولا سبيل إليه إلا بقصد التقرب)^(٣).

وهذا يدل على اشتراط النية في صحة التعبدات، ولا يحصره فيها، لذا قد يوجد ما ليس تعبدية، ويشترط في صحته النية.

وهو ما جعل العلماء يبحثون عن معايير لضبط هذه المسألة، وتعيين الأحكام التي يشترط فيها النية، فخرجوا بضوابط عديدة، منها:

الضابط الأول: ضابط التعبدية والمعقولية:

فالتعبدية من الأحكام: يشترط فيه النية، والمعقول منها لا يشترط فيه النية، وعند استواء شائبة التعبد والمعقولية، فيصار إلى الترجيح. وقيل: عند اجتماعهما يقدم جانب التعبد مطلقاً.

^١ ينظر: المغني (١٥٩/١).

^٢ حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، النجدي الحنبلي (٨٠/١).

^٣ البرهان (٢١٧/٢).

وهذا الضابط هو أشهر الضوابط، وقد أشار إليه كثير من العلماء^(١). قال السعد التفتازاني: (المعتبر في الاحتياج إلى النية أو الاستغناء عنها: هو كون الحكم الثابت بالنص تعبدياً أو معقولاً)^(٢).

الضابط الثاني: ضابط العبادة وغير العبادة:

فالعبادات: تشترط فيها النية، وغيرها سواء أكانت عادات اجتماعية أم معاملات مالية، فلا يشترط فيها النية.

وما تردد بين كونه عبادة أو عادة ففيه خلاف، والترجيح فيه بحسب الدليل. ولقد ذكر القرافي هذا الضابط، وجعله المختار عند جملة من العلماء إلى درجة أنهم يعرفون العبادة بأنها ما يشترط فيه النية^(٣).

الضابط الثالث: كفاية صورة الفعل أو عدم كفايتها في تحصيل المقصود منه: فيشترط فيما لا يكفي حصول صورته في تحصيل المقصود منه، كالصلاة ونحوها.

ولا تشترط فيما يكفي حصول صورته في المقصود منه، كقضاء الديون، وإزالة النجاسات.

والذي يظهر أن الضوابط الثلاثة متقاربة متكاملة، فالعبادات والتعبديات لا تكفي فعلها في تحصيل المقصود الشرعي منها، كما أن عامة العبادات تعبديات.

الخصيصة السادسة: اشتراط مباشرة المكلف للتعبديات بنفسه دون غيره:

تنقسم الأحكام الشرعية باعتبار المصالح المترتبة عليها إلى قسمين^(٤): القسم الأول: أحكام تترتب عليها مصالح دنيوية عاجلة. كرد الودائع وقضاء الديون وتفريق الزكوات والكفارات ونحوها. والأصل في هذه الأحكام قبول النيابة فيها، لأن المقصود انتفاع أهلها بها، وهو حاصل بأي شخص.

ولكن تمتنع النيابة لقصور الحكمة طبعاً أو شرعاً، مثل الأكل فإن حكمته لا تتعدى من الأكل إلى غيره طبعاً، فيستحيل أن يقوم غيره مقامه فيه.

^١ ينظر: الوصول إلى الأصول، (٢٧٧/٢)، التحقيق والبيان (٣٨١/٤)، قواعد المقرئ، القاعدة ٣٩ (١٣٦/١).

^٢ شرح التلويح على التوضيح (٢١٩/٢).

^٣ ينظر: الفروق (٣٠٥/١).

^٤ ينظر: تخریج الفروع على الأصول (ص: ٦٠)، القواعد لابن رجب (ص: ٣٠٨)، غاية المنتهى في جمع الإقناع والمنتهى، ابن الكرمي (٣٥٨/١).

وأما شرعاً: فمثل النكاح بين الزوجين، فإن حكمه الشرعي وآثاره المترتبة عليه شرعاً مانعة من قيام غير الزوج مقامه.

قال الشاطبي: (ما كان من قبيل العادات الجارية بين الخلق، في الاكتسابات وسائر المحاولات الدنيوية التي هي طرق الحظوظ العاجلة، كالعقود على اختلافها، والتصارييف المالية على تنوعها.. فالنيابة فيه صحيحة، فيقوم فيها الإنسان عن غيره وينوب منابه، لأن الحكمة التي يطلب بها المكلف في ذلك كله صالحة أن تأتي بها سواء، كالبيع والشراء، والأخذ والعطاء، ما لم يكن مشروعاً لحكمة لا تتعدى المكلف عادة أو شرعاً، كالأكل والشرب، وغير ذلك مما جرت به العادات، وكالنكاح وأحكامه التابعة له من وجوه الاستمتاع التي لا تصح النيابة فيها شرعاً، فإن مثل هذا مفروغ من النظر فيه، لأن حكمته لا تتعدى صاحبها إلى غيره.

ومثل ذلك وجوه العقوبات والازدجار، لأن مقصود الزجر لا يتعدى صاحب الجناية ما لم يكن ذلك راجعاً إلى المال، فإن النيابة فيه تصح^(١).

القسم الثاني: أحكام تترتب عليها مصالح دينية أخروية:

وهي الأحكام التي يكون المقصود منها الخشوع والخضوع وإجلال الله سبحانه وتعالى، وهو يحصل لفاعلها بنفسه، فإذا فعلها غيره لم تتحقق المصلحة التي طلبها الشارع، ولأجل ذلك صار الأصل فيها عدم النيابة والتوكيل إلا ما دلّ عليه الدليل الشرعي، كالحج وصيام النذر.

قال الشاطبي: (فالتعبّدات الشرعية لا يقوم فيها أحد عن أحد، ولا يغني فيها عن المكلف غيره، وعمل العامل لا يجتزى به غيره، ولا ينتقل بالقصد إليه، ولا يثبت إن وهب، ولا يحمل إن تحمل.. ثم قال: إن مقصود العبادات الخضوع لله، والتوجه إليه، والتذلل بين يديه، والانقياد تحت حكمه، وعمارة القلب بذكره، حتى يكون العبد بقلبه وجوارحه حاضراً مع الله، ومراقباً له غير غافل عنه، وأن يكون ساعياً في مرضاته وما يقرب إليه على حسب طاقته، والنيابة تنافي هذا المقصود وتضاده، لأن معنى ذلك أن لا يكون العبد عبداً، ولا المطلوب بالخضوع والتوجه خاضعاً ولا متوجهاً، إذا ناب عنه غيره في ذلك، وإذا قام غيره في ذلك مقامه، فذلك الغير هو الخاضع المتوجه^(٢)).

١ الموافقات (ص: ٣٥٤).

٢ الموافقات (٢/ ٢٨٣).

وحيث جازت النيابة في التعبدات لدليل شرعي، فإنها تنصرف إلى نيابة الإنسان لا غيره من الجمادات والحيوانات القادرة على أداء صورة الفعل المكلف به.

فإقامة غير الإنسان من آلات وحيوانات معلّمة في أداء التعبدات غير جائز وغير صحيح. فلا يجوز مثلاً توكيل الطيور المدربة في رمي الجمرات، ولا يجوز أذان الصلاة وإقامتها بآلة التسجيل، إذ المقصود من التعبدات تحقيق العبودية لله تعالى، والامتنثال لأحكامه، ولا يتحقق هذا المقصد بقيام غير الإنسان بالتكليف التعبدي نيابة عنه.

كما أن التعبدات يشترط لها النية^(١)، ولهذا لا تصح من النائم والسكران والمجنون، لعدم وجود النية، وكذلك لا تصح من غير الإنسان.

وبهذا يعلم أن الأحكام المعلّلة لا يشترط في صحتها فعل الإنسان، بل قد يقوم بها غير المكلف مما يتحقق به مقصود الشارع من الحكم.

فالأرض النجسة مثلاً تطهر بزوال النجاسة عنها مطلقاً، وإن لم تكن الإزالة بفعل آدمي كالأمطار ونحوها، لأن إزالة النجاسة معقولة المعنى، وهي من أحكام التروك التي تبرأ ذمة المكلف بمجرد حصول المراد منها، وإن لم يعلم صاحبها الذي قام بها^(٢).

قال السرخسي: (فأما الماء في كونه مزيلاً إذا استعمل في المحل معقول المعنى، فلا حاجة في اشتراط النية لحصول الإزالة به كما في غسل النجاسات)^(٣).

ومن قبله بين الغزالي أن الحكم معقول المعنى يقصد به: (حظ العباد، وليس يقصد به التعبد، لذلك لا يعتبر فيه فعل الإنسان ونيته)^(٤).

الخصيصة السابعة: اشتراط كون فاعل التعبدات أهلاً للتكليف:

لقد اتفق الأصوليون على أن من شروط توجيه التكليف بأحكام الشريعة عموماً، المعلّلة منها والتعبدية: قدرة من وجّه إليه التكليف على فهم الخطاب، إذ إن غاية الشارع من توجيه الخطاب الحث على العمل أو دفع الحجة: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء/١٦٥].

وكلا الأمرين محال في حق من لا فهم له ولا عقل، ومن هنا أخرج الأصوليون الطفل والمجنون من دائرة التكليف لعدم إدراكهما أصل التكليف وتفاصيله^(٥).

^١ ينظر: قواعد المقرئ، القاعدة ٣٦٣ (٥٨٢/٢)، شرح التلويح على التوضيح (٢١٩/٢).

^٢ ينظر: الأشباه والنظائر، السيوطي (ص: ١٢).

^٣ أصول السرخسي (١٧٠/٢).

^٤ إحياء علوم الدين (٤٨٥/١).

^٥ الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي (١٩٩/١).

وأما الكفار فإن التعبدات لا تصح منهم أيضاً ولا تقبل، سواء قيل بأنهم مخاطبون بفروع الشريعة ومطالبون بها أم لا.

وذلك لأن التعبدات أحكام كلف الله بها عباده وأمرهم بالتقرب إليه بها، فيتعين قصد الامتثال وطلب الثواب من وراء قيامهم بها، ومعلوم أن نيل الثواب لا يكون مع عدم الإيمان أو فساد الاعتقاد، لقوله تعالى: ﴿وَقَدْ مَنَّاَ إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنَّ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا﴾ [الفرقان/٢٣].

قال الخرشي^(١): (الكفار غير مخاطبين بالتعبد)^(٢).

وقد بين العدوي^(٣) المالكي مراد الخرشي من العبارة السابقة بنفي الصحة، لا باعتبار أمرهم بالدخول في الإسلام وامتثال أحكامه، إذ المعتمد أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة معللة وتعبدية على حد سواء.

ففرق بين عدم الصحة وعدم الوجوب، فالكفار لا تصح منهم التعبدات ولكن قد تجب عليهم.

كما أن عدم صحة التعبدات من الكفار مقيد بالتعبدات التي يشترط فيها النية، أما التي لا يشترط فيها النية فتصح منهم^(٤).

وعلى هذا الرأي فتصح من الكفار التعبدات التي لا تقتصر إلى نية كأفعال التروك، فإن مذهب جمهور العلماء أن التروك لا تقتصر إلى نية^(٥).

وذلك لأن الترك هو اجتناب المنهي عنه، فيخرج المكلف من عهدة النهي بتركه وعدم القصد إليه وإن لم يشعر.

قال القرافي: (المطلوب شرعاً إما نواه أو أوامر، فالنواهي كلها يخرج الإنسان عن عهدها بتركها وإن لم يشعر بها فضلاً عن التقصيد إليها)^(٦).

ومن أمثلة التروك: إزالة النجاسة عن البدن والثوب والمكان، فإنها وإن كانت مترددة بين الأفعال من حيث أنها فعل، والتروك من حيث أنها قريبة منها - فقد رجح

^١ هو: أبو عبد الله، محمد بن جمال الدين عبد الله بن علي الخرشي المالكي، أول إمام للجامع الأزهر، وأحد كبار علماء المذهب المالكي. من مؤلفاته: (الشرح الكبير على متن خليل) و(الشرح الصغير لمختصر خليل) (ت: ١١٠١ هـ).

ينظر في ترجمته: عجائب الآثار في التراجم والأخبار (١٦٦/١)، الأعلام (٢٤٠/٢).

^٢ شرح الخرشي على مختصر سيدي خليل مع حاشية العدوي (١٣٨/٤).

^٣ هو: أحمد بن أحمد أبي حامد العدوي المالكي الأزهرى، من علماء المذهب المالكي، وله العديد من المؤلفات النافعة، منها: (أقرب المسالك لمذهب مالك) و(الشرح الصغير على أقرب المسالك). (ت: ١٢٠١ هـ).

ينظر في ترجمته: عجائب الآثار (٢٢٣/٢)، شجرة النور الزكية (ص: ٣٥٩).

^٤ ينظر: شرح الخرشي على مختصر سيدي خليل مع حاشية العدوي (١٣٨/٤).

^٥ ينظر: عمدة القاري (٣٢/١)، مواهب الجليل (١٦٠/١)، منتهى الآمال، السيوطي (ص: ١٢٣).

^٦ الأمانة في إدراك النية، القرافي (ص: ٦).

الأكثر من عدم اشتراط النية فيها لمشايتها أفعال التروك، خلافاً لمن عدَّ إزالة النجاسات من باب المأمور الذي أوجبه الله تعالى وهو التطهر من الخبث فتحتاج صورتها في تحصيل مصلحتها إلى نية^(١).

هذا وقد خرج العلماء كثيراً من الفروع الفقهية اعتماداً منهم على هذا الأثر للتعبّدات، ومن ذلك: عدم سلب طهورية الماء بغمس الصبي أو المجنون أو الكافر اليد فيه عند الاستيقاظ من نوم الليل بناء على عدم وجوب غسل اليدين في حق هؤلاء والحالة هذه.

وعلّلوا ذلك بأن هؤلاء ليسوا من أهل التعبّد.

قال ابن قدامة: (فإن كان القائم من النوم صبيّاً أو مجنوناً أو كافراً ففيه وجهان: أحدهما): أنه كالمسلم البالغ العاقل لأنه لا يدري أين باتت يده، (والثاني): أنه لا يؤثر غمسه شيئاً، لأن المنع من الغمس إنما يثبت بالخطاب، ولا خطاب في حق هؤلاء، لأن وجوب الغسل هاهنا تعبّد، ولا تعبّد في حق هؤلاء^(٢)).

^١ ينظر: مواهب الجليل (١٦٠/١)، المجموع (٣١٠/١)، الأشباه والنظائر، السيوطي (ص: ١٢).
^٢ المغني (٨٣/١)، وينظر: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (٤٤/١).

المبحث الثاني

مقاصد الأحكام التعبدية

تمهيد:

إن معرفة مقاصد الأحكام الشرعية من الأمور التي أُكِّد على أهميتها جميع علماء الشريعة على اختلاف مراتبهم وأزمنتهم.

لأن من ثمرات هذه المعرفة فهم النصوص الشرعية على وجه صحيح. ف(مَنْ لم ينتقه في مقاصد الشريعة فهمها على غير وجهها) كما قال الشاطبي^(١).

وقد حظيت الأحكام التعبدية كغيرها من أحكام الشريعة باهتمام العلماء من حيث بيان مقاصدها، والأسرار التي أودعها المشرع فيها.

وذلك لأن هذا النوع الخاص من الأحكام قد أخذ مساحة لا بأس بها من مجمل أحكام هذه الشريعة الغراء، ويضاف إلى ذلك ما تميزت به هذه الأحكام من ميزة خاصة وهي خفاء المعاني والأسرار فيها، ولذلك لا يبعد القول بأن البحث عن هذه المعاني -بعد التسليم التام للشارع فيما أمر أو نهى- من الأمور المهمة، ولا سيما في وقتنا المعاصر الذي كثرت فيه الظنون، وتفتح فيه العقل البشري على شتى العلوم والمعارف.

ولا شك أن الحديث عن مقاصد الأحكام التعبدية مكمل لما قاله العلماء من تضمن هذه الأحكام للمعاني والحكم وإن كانت خافية على المكلفين، فقد مرَّ في هذا البحث أن الراجح من أقوال العلماء هو تضمن التعبديات للحكم والمقاصد وإن خفيت على المكلفين. وعليه فالأحكام التعبدية لم تُشرع بقصد اختبار الطاعة وحده، وإنما شرعت لتحقيق مقاصد تربية وحكم عالية.

وسأحاول في هذا المبحث بيان أهمها وتوضيح ثمراتها، وذلك على النحو الآتي:

^١ الاعتصام (١٧٥/٢)

المطلب الأول: تعريف المقاصد وبيان أنواعها:

أولاً: تعريف المقاصد لغة:

المقاصد كلمة أصلها من الفعل الثلاثي (ق ص د)، والمقصد مصدر ميمي، واسم المكان منه: مقصد.

ولهذه الكلمة عدة استعمالات -كما ذكرتها معاجم اللغة- أهمها ما يأتي^(١).

١- الاعتزام والأتم والتوجه إلى الشيء:

ومنه الحديث الشريف: (فقصدت لعثمان حتى خرج إلى الصلاة)^(٢).

٢- استقامة الطريق:

ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَايِزٌ﴾ [النحل/٩]، أي: على الله بيان الطريق السبيل.

٣- الاعتدال، والوسط بين الطرفين، وهو بين الإفراط والتفريط، ومنه قوله تعالى:

﴿وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ﴾ [فاطر/٣٢].

٤- الاكتناز في الشيء:

فالناقة القصيد: المكتنزة الممتلئة لحماً، ومنه سميت القصيدة من الشعر قصيدة،

لتقصيد أبياتها، ولا تكون أبياتها إلا تامة الأبنية

والمعنى الأول هو الأصل في هذه الكلمة، وهو المقصود أصالة.

جاء في معجم متن اللغة: (وأصل المادة في كلام العرب الاعتزام والتوجه نحو

الشيء، على اعتدال كان ذلك أو جور)^(٣).

ثانياً: تعريف المقاصد اصطلاحاً:

كثير ممن كتبوا في المقاصد أشاروا إلى أنهم لم يعثروا على تعريف محدد لها

عند العلماء السابقين، ولعل ذلك لأن صدر هذه الأمة لم يتكلفوا ذكر الحدود ولا الإطالة

فيها، لأن المعاني كانت عندهم واضحة راسخة تسيل على أقلامهم وألسنتهم دون تعب أو

مشقة^(٤).

^١ ينظر: لسان العرب (١٧٩/١١)، القاموس المحيط، الفيروز آبادي (ص: ٣١٠).

^٢ أخرجه البخاري في صحيحه من طريق عبيد الله بن عدي بن الخيار، كتاب المناقب، باب مناقب عثمان بن أبي عفان، برقم (٣٦٩٦).

^٣ (٥٧٠/٤).

^٤ ينظر: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية (ص: ٤٥).

أما علمائنا المحدثون فقد تنوعت عباراتهم في تعريفها، وأكتفي بأحد هذه التعاريف، وهو تعريف الدكتور وهبة الزحيلي بأنها: "المعاني والأهداف الملحوظة للشرع في جميع أحكامه أو معظمها، أو الغاية من الشريعة والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها" (١).

وهذا التعريف يشير إلى عدة أنواع من المقاصد، يمكن إجمالها بما يأتي (٢):
أولاً: المقاصد العامة:

وهي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحكام الشريعة أو معظمها.
ومن هذه المقاصد العامة:

١- عبادة الله وحده الواردة في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات/٥٦].

٢- عمارة الأرض الواردة في قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ﴾ [هود/٦١].

٣- الابتلاء الوارد في قوله تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك/٢].
وهناك من المقاصد العامة الكثير كالعدل والمساواة والحقوق الاجتماعية والاقتصادية. وغيرها.

ثانياً: المقاصد الخاصة:

وهي الأهداف والمعاني والغايات الخاصة بباب معين من أبواب الشريعة، أو أبواب متجانسة منها، أو مجال معين من مجالاتها.
ومن أمثلتها: مقاصد العبادات والمعاملات، وما يتفرع من هذه الأقسام، كالمقاصد المتعلقة بالصلاة والصيام والبيع والإجارة.

ثالثاً: المقاصد الجزئية:

وهي تلك المصالح والحكم والمعاني والأسرار التي يقصدها الشارع من حكم شرعي معين، كمقصد وجوب الركوع في الصلاة، أو تحريم محرم بعينه، ونحو ذلك (٣).
وتسمى عملية البحث عن الحكم والمقاصد بأنواعها المختلفة بـ: (التقصيد) (٤).

^١ أصول الفقه الإسلامي (٢/١).

^٢ ينظر: أصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي (٢/١)، الاجتهاد المقاصدي، الخادمي (ص: ٢٠).

^٣ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور (ص: ٤١).

^٤ مصطلح التقصيد: على وزن تفعيل، مثل: (التعليل) و(التقويل)، وهو من المصطلحات التي أورها الشاطبي في كتابه (الموافقات) (٣٤٨/٣)، وقد يكون أول من استعمل هذا المصطلح، ثم كثر استعماله عند العلماء المعاصرين ولاسيما المغاربة منهم: الدكتور أحمد الريسوني في كتابه: (الفكر المقاصدي قواعده وفوائده) (ص: ٦٣).

والغاية منها إيجاد الموازنة بين ظواهر النصوص الشرعية وحكمها ومعانيها، أي بين المباني والمعاني وفقاً لميزان الشرع.

وبعبارة أخرى فإن عملية التقصيد هي محاولة لعقلنة الشريعة الإسلامية وإيجاد وجه المقارنة بين النص والعقل، والتأكيد على أن الأحكام الشرعية لا تتعارض مع مسلّمات العقل ومصالح الإنسان في الأبعاد كافة.

ونظراً لكون الأحكام التعبدية أحكاماً خفيت عللها ومعانيها على وجه الدقة والتفصيل، فإن البحث عن هذه المعاني يأخذ صفة الظن لا القطع، بخلاف الأحكام المعللة فإنها قطعية قريبة من القطعية في أغلبها على أقل تقدير.

فدلالة تحريم الخمر -مثلاً- على كون مقصد الشريعة حفظ العقول عن الفساد العارض دلالة واضحة، ولذلك لم يختلف المجتهدون في تحريم ما يصل بالشارب إلى حد الإسكار وإفساد العقل.

وأما دلالة وجوب تعيين القبلة -مثلاً- في الصلاة دون غيرها من الجهات فإنها ظنية لا أكثر، ولذلك قد تتنوع آراء العلماء الباحثين عن مقصد هذا الحكم ولا تتفق على مقصد واحد^(١).

المطلب الثاني: مشروعية البحث عن المقاصد الجزئية للأحكام التعبدية:

بما أن معرفة مقاصد الشارع من الأحكام التعبدية لها أهمية كبرى في بيان محاسن الشريعة وكمالها وزيادة طمأنينة قلوب المكلفين إلى حكمة الشارع في أوامره ونواهيه، فقد تحدث كثير من العلماء عن مشروعية البحث عن هذه المقاصد، ومن هؤلاء: الدهلوي رحمه الله، فقد رفع من شأن البحث عن أسرار الدين عامة، والتعبديات على وجه الخصوص، فالتقصيد عنده: (أحق العلوم بأن يصرف فيه من أطاقه نفائس الأوقات، ويتخذ عدة لمعاده بعد ما فرض عليه من الطاعات، إذ يصير الإنسان على بصيرة فيما جاء به الشرع)^(٢).

وقد ساق الشيخ العديد من الأدلة على مشروعية بل استحباب أعمال العقل في فهم الأسرار والمعاني من وراء التعبديات، ومن هذه الأدلة ما يأتي:

^١ ينظر الموافقات (ص: ٤٠١)، مقاصد الشريعة الشريعة، ابن عاشور (ص: ١٤٣).

^٢ حجة الله البالغة، شاه ولي الله الدهلوي (٤/١).

أولاً: الاستدلال بنصوص القرآن والسنة والإجماع على مشروعية ذلك:

قال الدهلوي: "وهو وإن أثبتت أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم فروعه وأصوله، وبينت آثار الصحابة والتابعين إجماله وتفصيله، وانتهى إمعان المجتهدين إلى تبين المصالح المرعية في كل باب من الأبواب الشرعية، وأبرز المحققون من أتباعهم نكتاً جلية، وأظهر المدققون من أتباعهم جملاً جزيلة، وخرج بحمد الله من أن يكون التكلم فيه خرقاً لإجماع الأئمة" (١).

ثانياً: إن الكشف عن أسرار التعبدات تأكيد لمعجزة النبي صلى الله عليه وسلم وصدق دعوته.

ثالثاً: إن البحث عن مقاصد التعبدات وإظهارها تأكيد على كمال الشريعة الغراء، وموافقتها للعقول والفطرة الإنسانية، مما يجعل المسلم معتزاً بدينه، ثابتاً أمام الشبهات التي قد تعترضه في حياته.

رابعاً: إن معرفة مقاصد التعبدات تزيد في يقين المؤمن، وثبات إيمانه في قلبه، وهو أمر مشروع أقره الله تعالى لأبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام عندما سأله عن إحياء الموتى فقال: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَال بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم﴾ [البقرة/٢٦٠].

ويشير الدهلوي إلى أن إظهار مقاصد التعبدات قد يكون واجباً في بعض الأحيان، ولا سيما في زمن يكثر فيه التشكيك والطعن في صلاحية هذا الدين لتنظيم شؤون البشر، فإذا وردت شبهة على الدين يخشى منها فتنة المسلمين عن دينهم فيلزم قيام أهل العلم بإظهار هذه الشبه، والرد عليها إذ غالباً ما تكون التعبدات ميداناً واسعاً لهذا التشكيك وتلك التحديات.

قال الدهلوي: "قال الأمر إلى أن صار الانتهاض لإقامة الدلائل العقلية حسب النصوص النقلية وتطبيق المنقول بالمعقول والمسموع بالمفهوم، نصراً مؤزراً للدين، وسعيّاً جميلاً في جمع شمل المسلمين، ومعدوداً من أعظم القربات ورأس الطاعات" (٢). ولا يقال هذا الكلام إلا في الواجبات.

١ حجة الله البالغة (٥/١).

٢ حجة الله البالغة (١٦/١).

المطلب الثالث: ضوابط البحث عن مقاصد التعبديات

بما أن جانب التعبديات من الشريعة يقوم على أساس التسليم والتعبد بغض النظر عن العلل والمعاني، فإن الأصل فيها عدم التعليل وإن كانت في واقع الأمر معللة عند الله تعالى.

أي أن الأصل في التعبديات أن تؤخذ على ظواهرها، وتطبق بحذافيرها دون نظر إلى مقاصدها ومعانيها.

ولكن هذا لم يمنع العلماء من ربط الأحكام بأسرارها ومقاصدها، لأن بيان المقاصد والمصالح تقتضيه طبيعة العقل البشري التي تستسيغ المعللات المفسرات وتعرض عن المبهمات والمجملات، كما تقتضيه في الوقت ذاته طبيعة العصر الذي استحكمت فيه النزعات المادية، وراجت فيه التيارات العقلانية المؤمنة بالبرهان العقلي والحجة المنطقية.

إلا أن هذا البيان للمقاصد والمصالح في التعبديات يحتاج إلى كثير من التأنى، وإلى وضع ضوابط دقيقة تضمن سلامة البحث في هذا الموضوع، لأنها كلام عن مراد الله عز وجل، ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم من وراء تشريع هذه الأحكام.

وفيما يأتي بيان أهم هذه الضوابط^(١):

أولاً: ربط المقاصد بأدلتها:

فمقاصد التعبديات وأسرارها لا ينبغي الحديث عنها أو تحديدها أو إثباتها أو نفيها إلا بدليل.

وذلك لأن السمة المميزة لهذا النوع الدقيق من الأحكام هو خفاء المعنى فيها عن المكلفين، واستنباط مقصد ما لأحد هذه الأحكام وجعله مراداً للشارع من ورائه، هو كنسبة قول أو حكم شرعي إلى الله تعالى، وهو منهي عنه لقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْمُونَ﴾ [الأعراف/٣٣]، وقوله: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة/١١١].

كما أن الحديث عن مقاصد التعبديات لا يختلف عن الحديث في المسائل العلمية التي لا يجوز الخوض فيها بغير هدى ولا علم، ولا يجوز إثباتها أو نفيها من غير حجة ولا برهان سواء أكانت هذه المسائل في العلوم الشرعية كالفقهاء والحديث والتفسير، أو الفكر

^١ ينظر: الموافقات (٨٠/١)، الفكر المقاصدي، الريسوني (ص: ٥٠) وما بعدها، قاعدة التعبد والتعليل في الأحكام الشرعية (ص: ١٧٨) وما بعدها.

أو العلوم الإنسانية أو الكونية أو غيرها. وإنما المعوّل عليه في هذه المسائل هو الدليل، وكيفية الاستدلال، عملاً بمقولة: (إن كنت ناقلًا فالصحة أو مدعيًا فالدليل).

ثم إن هذه الأدلة التي يعتمد عليها العلماء في استنباط مقاصد التعبديات لا تنحصر في طرق وأدلة معينة دون غيرها، وإنما كل دليل له قيمة علمية وحجة معتبرة، فهو مقبول.

ولهذا نجد العلماء في استنباطهم لأسرار التعبديات لا يتقيدون بدليل واحد، أو بأدلة معينة محصورة، بل نجد لكل عالم طريقته وأدلتها المتنوعة، وقد تكون الأدلة لغوية أو عقلية أو شرعية أو حسية، ولكن ذلك لا يتعدى حدود المناهج العلمية والقواعد المعتمدة^(١).

ثانياً: الابتعاد عن القطع والجزم:

إن عملية البحث عن مقاصد التعبديات، واستخراج أسرارها ومعانيها ستثمر في نهاية المطاف بعض المعاني، إلا أن الباحث ينبغي عليه إذا تبين له مقصد جزئي أو حكمة خاصة من وراء حكم تعبدية ما أن لا يتسرع بالقطع والجزم بهذا المقصد.

وقد نجد بعض الباحثين في حكم التشريعات وأحكام التعبديات يندفعون أحياناً في تعليل هذه الأحكام بصورة توحى أنهم قد سبروا هذه المقاصد وتوصلوا إليها بيقين، فلم يعد وراء ما توصلوا إليه شيء.

وهذا المنهج في فهم النصوص الشرعية وما يتضمنه من تعبديات غير سديد وغير مأمون أيضاً. والأولى أن يوضع العقل البشري القاصر أمام هذه النصوص والتشريعات الإلهية في مكانه المحدد، بدون إفراط ولا تفريط.

قال الشاطبي: (فيأتي بعض الناس فيطرق إليها -أي يستخرج للتعبديات- حكماً يزعم أنها مقصود الشرع من تلك الأوضاع، وجميعها مبني على ظن وتخمين غير مطّرد في بابه ولا مبني عليه عمل)^(٢).

ولا شك أن الغاية المنشودة لدى العلماء والباحثين في هذا النوع من الأحكام هي تقديم هذه الأحكام للناس بصورة يألّفها العقل البشري، ويفهم مراد الشارع منها، وهذا أمر مقبول، ولكن هذه الجهود والاستنباطات تبقى في حيز الظن والاجتهاد، ولا ينبغي القطع فيها بيقين. كأن يقول بعض الباحثين بأن الحكمة من الوضوء قبل الصلاة هي النظافة، وقد يكون هذا المعنى مراداً للشارع في الوضوء، ولكن الجزم بأن هذه الحكمة هي مراد

^١ ينظر: الفكر المقاصدي قواعد وفوائده، الريسوني (ص: ٦١) وما بعدها.

^٢ الموافقات (ص: ٤٧).

الشارع دون غيرها منهج غير سليم في مواجهة نصوص الله تعالى وأحكامه السامية. إذ أن هذا المعنى غير متحقق في البديل عن الوضوء وهو التيمم.

وقد يقال: إن الحكمة من الوضوء هي الاستعداد النفسي والروحاني للقاء الله عز وجل بعمل ما يفصل ما بين شواغل الحياة اليومية لدى الإنسان، وبين لقائه الكريم مع الله تعالى في الصلاة، ومن ثمَّ يقوم التيمم مقام الوضوء في تحقيق هذا المعنى. ولكن هذا الفهم الثاني في حكمة الوضوء قبل الصلاة غير مقطوع فيه أيضاً.

ويبقى وراء هذه الجهود البشرية التي يبذلها العلماء والباحثون علمُ الله تعالى الكامل والمحيط بحقائق الأحكام وأسرارها ومقاصدها بيقين.

وينبغي الإشارة هنا إلى أن بعض العلماء قد يجزمون بحكمة بعض التعبدات نظراً لظهور معانيها.

ومن ذلك قول الغزالي: (أما الركوع والسجود فالمقصود بهما التعظيم قطعاً)^(١). وقول ولي الله الدهلوي: (مقصود الصلاة ذكر الله، ومقصود الصوم قهر النفس، ومقصود الزكاة المواساة ودفع الشح، ومقصود الحج تعظيم الشعائر، ومقصود الحدود الزجر والردع)^(٢).

ولكن تبقى هذه المقاصد مقاصد عامة، وهي واضحة لا تحتاج إلى كثرة بحث وتأمل^(٣).

ثالثاً: وجوب ترك التكلف في تقصيد التعبدات وتحميلها ما لا تحتل من المعاني:

إن استخراج مقاصد التعبدات وأسرارها بقصد بيان محاسن الشريعة وسهولة امتثال المكلفين لأحكامها أمرٌ حسن، إلا أنه يجب ترك المبالغة في التنقيب عنها، والحذر من إجرائها مجرى العلل المؤثرة في الأحكام، لأنها مبنية في الغالب على الظنون والتخمينات، وعليه يجب الاكتفاء بما قوي منها.

قال المقرئ: (التدقيق في حُكْم المشروعية من مُلْح العلم لا من متنه عند المحققين، بخلاف استنباط علل الأحكام وضبط أماراتها، فلا ينبغي المبالغة في التنقيب

^١ إحياء علوم الدين (١/١١٦).

^٢ حجة الله البالغة (١/٧).

^٣ ينظر: قواعد التعبد والتعليل (ص: ١٧٩).

عن الحِكم ولا سيما فيما ظاهره التعبد، إذ لا يؤمن فيه من ارتكاب الخطر، والوقوع في الخطل، وحسب الفقيه من ذلك ما كان منصوباً، أو ظاهراً، أو قريباً من الظهور^(١).

ومن أمثلة التقصيدات التي يظهر فيها نوع من التكلف ما ذكره الحكيم الترمذي من عدد الركعات والسجرات، إذ قال: (وأما علّة عدد الركعات والسجرات فإن الركعة واحدة، والسجدة ثنتان، لأن جفاء النعمة واحد، والذنب نوعان: تضييع الفريضة، والوقوع في الحرّمات، لأنه أمر ونهي. فهما نوعان: فالركوع للجفاء، والسجدة لتضييع الأمر والنهي^(٢)).

والذي يظهر أن ربط الركعة الواحدة بجفاء النعمة لا دليل عليه من نص أو عقل، لذلك كانت سمة هذا التقصيد التكلف الظاهر لانعدام المناسبة.

رابعاً: التأكيد على قصد الامتثال في التعبدات:

وهذا الضابط في غاية الأهمية، ولا ينبغي التغافل عنه في أثناء تقصيد الأحكام التعبدية، ومحاولة البحث عن أسرارها ومعانيها.

فالمقصد الأول من التعبدات هو تدريب المكلف على الامتثال وحسن الطاعة للشارع، فيأتي أحد علماء الطب أو الفلك أو الأحياء أو غيرها من العلوم الكونية أو الطبيعية فيتحدث عن أسرار الوضوء مثلاً، وأنه يقي الإنسان من أمراض العين والأنف والتقرحات، أو أن الصلاة تنشط الدورة الدموية، وتقي الإنسان من أمراض القلب والمفاصل والاكنتاب ونحوها، أو أن الصيام يضبط نسبة السكر في الدم وينشط الكبد ويقي من السمّة ونحوها.

ثم يركز على هذه الفوائد الصحية أو النفسية ويجعل منها السر أو الحكمة من تشريع هذه الأحكام، ويغيب عنه المقصد الأصلي وهو اختبار العباد وامتحان طاعتهم لله سبحانه وتعالى.

فينقلب الوضوء من كونه استعداداً للقاء الله عز وجل في الصلاة إلى كونه محاربة للجراثيم والفيروسات، وتتحول الصلاة من مناجاة المخلوق للخالق إلى حركات وتمارين رياضية، ويتحول الصيام من تركية النفس وتدريبها على التقوى والخوف من الله عز وجل في السر والعلانية إلى محاربة السمّة وطرده والدهون.

^١ قواعد المقرّي، القاعدة ١٥٩، (٤٠٦/٢).

^٢ إثبات العلل، الحكيم الترمذي (ص: ١١٩).

وأكثر ما يتم الحديث عن هذه المقاصد والفوائد من قبل الأطباء وعلماء الفلك والأحياء، وهو سمة هذا العصر الذي كثر فيه التشكيك بصلاحية الدين الإسلامي وموافقته للعقل البشري، فكانت هذه التقصيدات العلمية ردة فعل لموجات الإلحاد والتشكيك والطعن في أحكام الدين عامة، والتعبديات على سبيل الخصوص. وكون هذه التقصيدات ردات فعل لا ينقص من قدرها ولا يقلل من قيمتها، إلا أنها مترتبة على الأحكام التعبدية تبعاً لا أصلاً كما سبق بيانه.

خامساً: ألا يعود المقصد على أصله بالإبطال:

وهذا من الضوابط المهمة التي ينبغي أن لا تغيب عن أذهان الدارسين والباحثين عن مقاصد الأحكام الشرعية ولا سيما إن كانت تعبدية، وقد نبّه غير واحد من العلماء إلى أهميته^(١).

فإذا أثبت النص الشرعي حكماً ما ثم تعارض هذا الحكم المنطوق مع مقصد مستتب، فإن هذا التعارض دليل قطعي على بطلان المقصد المستتب المتوهم.

إذ المقصد يستمد وجوده من النص الشرعي الذي أثبت حكماً ما، وإذا كان هذا هو سرّ اعتباره والأخذ به، فإن أحكام النصوص ومعانيها القريبة أولى بالأخذ والاعتبار من مقاصدها المستنبطة، إذ المقصد فرع، والنص أصله، ولا خلاف في أن الفرع يبطل بطلان أصله.

ومثال ذلك: أن يقول أحد الباحثين اليوم بضرورة إلغاء عقوبة السرقة، وهي قطع يد السارق، والاكتفاء بعقوبة رادعة أخرى كالسجن مثلاً، محتجاً بأن المقصد من إيقاع عقوبة السرقة هو الردع والإيلام، وهذا متحقق بعقوبة السجن أيضاً، مبطلاً بذلك إقامة الحدّ الوارد في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة/٣٨].

^١ ينظر على سبيل المثال ما كتبه الشاطبي في كتابه (الموافقات) (٢٦/٢)، والبوطي في (ضوابط المصلحة) (ص: ١٣٨) وما بعده.

ولا شك أن غياب هذا الضابط في عملية التقصيد يؤدي إلى التوسع في الفهم المقاصدي للأحكام بصورة غير منضبطة، وهو بدروه يؤدي -لا محالة- إلى إهمال النص الشرعي والغائه، وهذا ملاحظ في دعوات وكتابات بعض المفكرين المعاصرين اليوم، فهم يدعون الأمة إلى عدم التمسك بحرفية النصوص، والتمسك بروحها ومقاصدها، مما يضمن فتح الباب لأعداء الإسلام الذين يحاولون تشويهه وإلغاء محاسنه، ولا يغلق هذا الباب إلا بضبط عملية البحث عن مقاصد الأحكام بهذا الضابط وغيره من الضوابط التي مرّ بيانها.

المطلب الرابع: أعلام المقصدين وتجاربهـم:

إن التتقيب عن مقاصد الأحكام الشرعية عموماً، والتعبدية منها خصوصاً من أهم المواضيع التي حظيت باهتمام العلماء. وقد عرف تاريخ الفقه وأصوله أعلاماً اشتهروا بالمقاصد، من حيث الأفراد بالتأليف وكثرة التدليل وغير ذلك. ومن هؤلاء: الحكيم الترمذي، والغزالي، وابن قيم الجوزية، والشاطبي، والشاه ولي الله الدهلوي.

ويختلف منهج كل باحث من هؤلاء الأعلام عن الآخر، وقد أخذت تقصيداتهم للتعبديات أشكالاً متعددة، روحية تربوية، أو أصولية عقلية، أو علمية طبية، بل حتى نفسية واجتماعية، بحسب الظروف التي عاشها هؤلاء الأعلام، والتحديات التي فرضها الواقع الاجتماعي الذي تعرض فيه نصوص الشريعة الإسلامية وأحكامها التفصيلية. ونلاحظ على هذه التقصيدات الجزئية أنها لا تتضبط بضابط معين، إذ إنها تظل في معظمها مما يوجد به ذهن الناظر في هذا النوع من الأحكام.

ووعورة هذا الضبط المنهجي هو الذي جعل الأصوليين حين حديثهم عن مقاصد التعبديات يدرجونها ضمن ملح العلم بتعبير الشاطبي، وذلك للتمييز بينها وبين مجال التعليل المنضبط الذي يندرج ضمن صلب العلم.

وسأتكلم عن بعض هذه التجارب عند العلماء الذين أكثروا من الحديث عن مقاصد التعبديات وأسرارها ومن ذلك:

أولاً: تقصيد التعبديات عند الحكيم الترمذي:

من الملاحظ أن أكثر المؤلفات التي عنيت بمقاصد التعبديات ألفها علماء لهم منزع سلوكي أو صوفي في الأعم الأغلب، ومن هؤلاء الحكيم الترمذي رحمه الله.

وابتداءً نجد أن نظريته لتقصيد التعبديات ولا سيما لتفاصيل أحكامها أنها حكمة من الله تعالى ويقذفها في قلب المؤمن، وأنها مختصة بفئة قليلة من الناس وليس للعامة. قال الترمذي: (وفي هذا الباب كلام كثير، إنما يخاطب به أهله، عجزت العامة عن درك ذلك فهماً، فطويناها عنهم لئلا تظلم الحكمة)(١). ويشير بعض الباحثين إلى أن كتاب (الصلاة ومقاصدها) للحكيم الترمذي هو أول كتاب مخصص لموضوع المقاصد، وقد ضمّنه مؤلفه بيان حكم وأسرار كل من أفعال الصلاة، وأسرارها الروحية، مع نزعة روحانية صوفية واضحة(٢).

ومن أمثلة تقصيدات الترمذي للتعبديات:

١- بيانه لعة استقبال القبلة:

فقد عقد الحكيم الترمذي فصلاً تحدث فيه عن علة استقبال القبلة في الصلاة، واستهله بقوله: (وأما علة الاستقبال، فإن البيت معلّم الرب سبحانه في الأرض، والعرض منظره ومظهره في العلو...)(٣).

٢- بيانه للحكم والأسرار التي أودعها الله تعالى في أعمال الصلاة:

قال الحكيم الترمذي: (فأفعال الصلاة مختلفة على اختلاف الأحوال من العبد، فبالوقوف يخرج من الآباق، لأنه لما انتشرت جوارحه نقصت تلك العبودية وأبق من ربه، فإذا وقف بين يديه فقد جمعها من الانتشار ووقف للعبودية، فخرج من الآباق، وبالتوجه إلى القبلة يخرج من التولي والإعراض، وبالتكبير يخرج من الكبر، وبالتناء يخرج من الغفلة، وبالتلاوة يجدد تسليماً للنفس وقبولاً للعهد، وبالركوع يخرج من الجفاء، وبالسجود يخرج من الذنب، وبالانتصاب للتشهد يخرج من الخسران، وبالسلام يخرج من الخطر العظيم)(٤).

ثانياً: تقصيد التعبديات عند الغزالي:

إذا أمعنا النظر في مصنفات الغزالي رحمه الله سيظهر لنا اعتناؤه البالغ بمقاصد الأحكام الشرعية عموماً، والتعبدية خصوصاً، وقد دعاه إلى ذلك أسباب عديدة، منها: أنه

١ إثبات العلل (ص: ٧٣).

٢ ينظر: نظرية المقاصد، الريسوني (ص: ٤٠).

٣ إثبات العلل (ص: ٩٥).

٤ الصلاة ومقاصدها (ص: ١٢).

رأى (أهل الزمان همتهم قاصرة عن نيل المقاصد الظاهرة والباطنة)(^١)، فبادر هو إلى والكشف عنها.

ومنها: أن ذلك كان فطرة من الله عز وجل وضعها في جبلته، لا باختياره وحيلته(^٢).

ومنها: أن لا يظن البعض أنه لا يعرفها، ولا يستطيع تلمسها وتقحص محاسنها. قال الغزالي: (الغرض في الغوص والتحقيق والتعمق في أسرار المعاني إلى أقصى الغايات، التوقي من ازدياد المحققين وقدر الغواصين)(^٣).

فلهذه الأسباب وغيرها نجد أن همة الغزالي كانت متوجهة إلى تلمس مقاصد الشريعة وأسرارها واستخرج محاسنها وحكمها ولا سيما فيما يتعلق بالتعبديات من الأحكام. فقد أراد تعليلها من حيث بيان المقصود منها، والغايات التي شرعت لأجلها، والمصالح المندرجة فيها والمخبة في طيها، ووجه الرحمة فيها للعباد. وأنا أذكر الآن طائفة من تقصيداته للدلالة على إمامة أبي حامد في هذا الفن، واهتمامه البالغ فيه، ومن ذلك:

١- تعليله للمقصود من الصلاة:

قال الغزالي: (الصلاة عماد الدين، وفي الصلاة أسرار لأجلها كانت عماداً، ومن جملتها ما فيها من التواضع بالمثل قائماً، وبالركوع والسجود، وقد كانت العرب قديماً يأنفون من الانحناء فكان يسقط من يد الواحد سوطه فلا ينحني لأخذه، وينقطع شراك نعله فلا ينكس لإصلاحه، حتى قال حكيم بن حزام: بايعت النبي صلى الله عليه وسلم على أن لا أحرَّ إلا قائماً، فبايعه النبي صلى الله عليه وسلم، ثم فقهه وكمل إيمانه وبعد ذلك، فلما كان السجود عندهم هو منتهى الذلة والضعفة، أمروا به لتتنكس بذلك خيلاؤهم، ويزول كبرهم، ويستقر التواضع في قلوبهم، وبه أمر سائر الخلق، فإن الركوع والسجود والمثل قائماً هو العمل الذي يقتضيه التواضع)(^٤).

٢- بيانه لمقصود الشارع من الصوم:

١ سر العالمين، الغزالي (ص:٣).
٢ ينظر: المنقذ من الضلال، الغزالي (ص:٢٥).
٣ فضائح الباطنية، الغزالي (ص:١٧).
٤ إحياء علوم الدين (٣/٤٣٩).

قال الغزالي: (المقصود من الصوم التخلق بخلق من الله عز وجل، وهو الصمدية، والافتداء بالملائكة في الكف عن الشهوات بحسب الإمكان، فإنهم منزّهون عن الشهوات)(^١).

٣- وفي الحج سلك منهجاً روحياً تربوياً، وبين أسرار المواقيت والإحرام والطواف والسعي والحلق وغير ذلك من المناسك، بأسلوب راقٍ واضح.

وأكتفي بهذا القدر من تقصيدات الغزالي، فإني لو ذهبت أستقصي نظائر هذه التقصيدات في كتبه لطلال الأمر، ويمكن القول بأن الغزالي أراد من خلال بحثه عن مقاصد التعبدات أن يعيد للإسلام روحه بعد أن أصبحت أحكامه عند كثير من المكلفين مجرد حركات ومظاهر شكلية لا غير، ولذلك اتبع فيها المنهج التربوي الذي يخاطب في الإنسان روحه وعقله بأن واحد.

ثالثاً: تقصيد التعبدات عند ابن قيم الجوزية:

ظهر اهتمام ابن القيم بعلم المقاصد واضحاً في مؤلفاته بالرغم من أنه لم يفرد له كتاباً خاصاً به، إلا أننا لا نكاد نرى كتاباً من كتبه إلا وقد تطرق فيه إلى مقاصد الشريعة بجميع أحكامها المعللة والتعبدية.

وقد دعا الناس إلى الاهتمام بها وذكر محاسنها فقال: (تأمل أبواب الشريعة ووسائلها وغاياتها كيف تجدها مشحونة بالحكم المقصودة والغايات الحميدة التي شرعت لأجلها)(^٢).

كما اهتم بمسألة تعليل الأحكام اهتماماً عظيماً، وهاجم من رفض التعليل فقال: (فهؤلاء بإنكارهم الحجة والتعليل سدوا على أنفسهم باب الإيمان والهدى، وفتحوا عليهم باب المكابرة، وجحدوا الضروريات. فإن ما في خلق الله وأمره من الحكم والمصالح المقصودة بالأمر والخلق والغايات الحميدة أمر تشهد به الفطر والعقول، ولا ينكره سليم الفطرة، وهم لا ينكرون ذلك، وإنما يقولون وقع بطريق الاتفاق لا بالقصد، كما تسقط خشبة عظيمة فيتفق عبور حيوان مؤذٍ تحتها فتهلكه)(^٣).

والذي يظهر من مجموع كلام ابن القيم أنه ينفي أن تكون الأحكام الشرعية خالية من الحكم الخاصة، ولكنه يؤكد على عدم ظهور هذه الحكم في بعض الأحكام الموسومة

^١ إحياء علوم الدين (٣١٩/١).

^٢ شفاء العليل، ابن قيم الجوزية (ص: ٤٨٣).

^٣ المصدر السابق (ص: ٤٢٠).

بالتعبد، ولا سيما فيما يتعلق بالعبادات، ومن هذه الأحكام التي خفيت على المكلفين بمن فيهم ابن القيم رفع اليدين في الصلاة.

فقد صرح بأنها تعبدية بعد تأمله فيما ذكر فيه من العلل وتوصله إلى عدم وجاهتها.

قال: (وقد ذكر الناس لذلك عللاً وحكماً كثيرة لا تجري على علل الفقهاء، وما يذكرونه من الحكم والمناسبات، فرأينا ترك ذكرها أولى، وليس المعول إلا على اتباع السنة، والتسليم للعبودية)^(١).

إلا أن ذلك لا يعني عدم اهتمامه بالبحث عن مقاصد الأحكام وأسرارها في التعبدات.

ومن أمثلة تقصيدات ابن القيم:

١- بيانه حكمة التشريع في وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة:

قال: (وأما إيجاب الصوم على الحائض دون الصلاة فمن محاسن الشريعة، حكمتها ورعايتها لمصالح المكلفين، فإن الحيض لما كان منافياً للعبادة لم يشرع فيه فعلها، وكان في صلاتها أيام الطهر ما يغنيها عن صلاة أيام الحيض، فيحصل لها مصلحة الصلاة في زمن الطهر، لتكررها كل يوم بخلاف الصوم فإنه لا يتكرر، وهو شهر واحد في العام، فلو سقط عنها فعله بالحيض لم يكن سبيل إلى تدارك نظيره، وفاتت عليها مصلحته، فوجب عليها أن تصوم شهراً في طهرها، لتحصل مصلحة الصوم التي هي من قام رحمة الله بعبده وإحسانه إليه بشرعه)^(٢).

٢- بيان حكمة التشريع في وجوب إحداد المرأة على زوجها أكثر مما تحدّ على غيره من الموتى:

قال: (ولما كانت مصيبة الموت لا بدّ أن تحدث للمصاب من الجزع والألم والحزن ما تتقاضاه الطباع سمح لها الحكيم الخبير في اليسير من ذلك، وهو ثلاثة أيام تجد بها نوع راحة، وتقضي بها وطراً من الحزن.... والمقصود أنه أباح للنساء لضعف عقولهن وقلة صبرهن الإحداد على موتاهن ثلاثة أيام، وأما الإحداد على

^١ رفع اليدين في الصلاة، ابن قيم الجوزية (ص: ١٣٥).
^٢ إعلام الموقعين (٦٠/٢)

الزوج فإنه تابع للعدة وهو من مقتضياتها ومكملاتها، فإن المرأة إنما تحتاج إلى الزين والتجمل والتعطر لتحبيب إلى زوجها، وترد لها نفسه، ويحسن ما بينهما من العشرة، فإذا مات الزوج واعتدت منه ولم تصل إلى زوج آخر، فاقضى تمام حق الأول وتأكد المنع من الثاني قبل بلوغ الكتاب أجله أن تمنع مما تصنعه النساء لأزواجهن، مع ما في ذلك من سد الذريعة إلى طمعها في الرجال وطمعهم فيها بالزينة والخضاب والتطيب، فإذا بلغ الكتاب أجله صارت محتاجة إلى ما يرغب في نكاحها، فأببح لها من ذلك ما يباح لذات الزوج، فلا شيء أبلغ في الحسن من هذا المنع والإباحة، ولو اقترحت عقول العالمين لم تقترح شيئاً أحسن منه^(١).

رابعاً: تقصيد التعبدات عند أبي إسحاق الشاطبي:

يعتبر الشاطبي من أوائل العلماء القدامى الذين أفردوا موضوع التعبد بدراسة منهجية.

وقد تناول التعبدات بالبحث والدراسة في كتابيه العظيمين: (الموافقات) و(الاعتصام).

ولقد ذكر الشاطبي طائفة من الحكم الدقيقة لتفاصيل التعبدات ولا سيما فيما يتعلق بالعبادات غير معقولة المعاني، ومن هذا القليل: ما ذكر في تعليل بعض أجزاء الصلاة بقوله: (إن الصلاة مثلاً إذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهب لأمر عظيم، فإذا استقبل القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه إليه، فإذا أحضر نية التعبد أثمر الخضوع والسكون.

ثم يدخل فيه على نسقها بزيادة السورة خدمة لغرض أم القرآن، لأن الجميع كلام الرب المتوجه إليه، وإذا كبر وسبح وتشهد، فذلك كله تنبيه للقلب، وإيقاظ له أن يغفل عما هو فيه من مناجاة ربه والوقوف بين يديه، وهكذا إلى آخرها.

فلو قدم قبلها نافلة، كان ذلك تدريباً للمصلي واستدعاء للحضور، ولو اتبعها نافلة أيضاً - كان خليقاً باستصحاب الحضور في الفريضة.

ومن الاعتبار في ذلك أن جعلت أجزاء الصلاة غير خالية من ذكر مقرون بعمل، ليكون اللسان والجوارح متطابقة على شيء واحد، وهو الحضور مع الله فيها بالاستكانة

^١ المصدر السابق (١٤٧/٢)

والخضوع والتعظيم والانقياد، ولم يخل موضع من الصلاة من قول أو عمل، لئلا يكون ذلك فتحاً لباب الغفلة ودخول وساوس الشيطان^(١).

فقد علّل الشاطبي هذه العبادة مع العلم بأن الصلوات من أكثر العبادات التي يظهر فيها معنى التعبد، وقد جاءت أحكامها وتفصيلاتها بما لا يدرك العقل معانيها على وجه الدقة والتفصيل، إلا أن ذلك لم يمنعه من بيان ما وقف عليه من معانٍ وأسرار ماثبوثة فيها.

خامساً: تقصيد التعبديات عند ولي الله الدهلوي:

يُعَدّ الشيخ ولي الله الدهلوي من نوابغ علماء الشريعة، ومن كبار المتحدثين عن مقاصد وأسرار الأحكام الشرعية عامة، والتعبدية منها على وجه الخصوص.

وقد ألّف الشيخ كتابه (حجة الله البالغة) وضمّنه كثيراً من التفسيرات النفسية والأخلاقية لهذه الأحكام، وأفاض ببيان أسرار العبادات كلها، وثمراتها المتحققة في الأخلاق الفاضلة، وتحقيق السعادة للإنسان في الدارين.

كما اعترض على من يظنّ أن الأحكام الشرعية غير متضمّنة لشيء من المقاصد إلا مقصد الاختبار والطاعة كسيّد أراد اختبار طاعة عبده، فأمره برفع حجر أو لمس شجرة مما لا فائدة فيه غير الاختبار، فلما أطاع أو عصى مولاه جُوزي بعمله.

فيرى الدهلوي أن هذا ظنٌّ فاسدٌ ترفضه السنة وإجماع القرون المشهود لها بالخير من هذه الأمة، فإن الأعمال معتبرة بالنيات والهيئات النفسية التي صدرت منها، وهي شرط في الثواب والعقاب، لا مجرد أعمال آليّة^(٢).

ومن تقصيداته في التعبديات:

١- تعليله لأصل الطهارة، وسبب اختلاف طريقة التطهير في الحديثين الأكبر والأصغر: فيرى الدهلوي أن المراد من الطهارة الحديثية إشعار النفس البشرية

^١ الموافقات (ص: ٢٣١).
^٢ ينظر: حجة الله البالغة (٩/١).

بالانشراف والسرور، إذ النفس السويّة تنفر من الأحداث، ويكون سرورها وانشرافها في الحالة التي تسمى (طهارة).

وأما اختلاف طريقة التطهر في الحدثين فمرجه إلى أن الحدث الأكبر أقل وقوعاً من الحدث الأصغر لدى الإنسان، وما يتركه في النفس الإنسانية من آثار دنيوية أكثر من الحدث الأصغر، فناسب الاغتسال طريقةً للتطهر في الحدث الأكبر، وناسبت الطهارة الصغرى كالوضوء ونحوه طريقةً للتطهر في الحدث الأصغر^(١).

٢- تعليله للتراب وسيلة للطهارة في التيمم: بأن التراب يكاد يكون موجوداً في كل مكان، ولأن فيه تذلاً من العبد العاصي لربه الغفور الرحيم، فهو بمنزلة طلب العفو عند تعفير الوجه بالتراب^(٢).

المطلب الخامس: المقاصد العامة للتعبدات في حق المكلفين:

المقصود بهذا المطلب بيان المقاصد أو الحكم العامة المترتبة على مشروعية الأحكام التعبدية في حق المكلفين خاصة، وأهم هذه المقاصد ما يأتي:

المقصد الأول: امتحان المكلفين واختبار طاعتهم لله سبحانه وتعالى:

إن الاختبار هو الغاية التي خلق الله تعالى المكلفين لأجلها، كما قال تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك/٢].

وإن من أسرار مشروعية التعبدات وتكليف الإنسان بها امتحان هذا المكلف واختبار طاعته لله سبحانه وتعالى.

ولا شك أن اختبار المكلفين بما خفيت حكمته ومقصده أعظم أثراً في تمييز العابد لله من العابد لهواه، والباحث عن المصالح والمنافع من المبتغي وجه الله ومرضاته في المقام الأول.

قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَهُ فِتْنَةٌ أُنْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ﴾ [الحج/١١].

^١ ينظر: المصدر السابق (٢٩٤/٢)

^٢ ينظر: المصدر السابق (٣٠٥/٢)

قال العضد الإيجي: (في التعبد زيادة ابتلاء في التكليف، فإن النفس تأبى عما لا تعلم مصلحته)(^١).

وقد تجلّى هذا الأثر للتعبدات واضحاً في مسيرة الأنبياء، ولا سيما في مسيرة أبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام، فالتأمل في سيرة هذا النبي الكريم يجدها عامرة بالأحكام التعبدية التي ربما لم يكلف بمثلها أحد من قبله ولا من بعده، ابتداءً بترك الولد والزوجة في وادٍ غير ذي زرع، وانتهاءً بالأمر بذبح الولد.

وقد اجتمعت في هذا التكليف الأخير جميع المثبتات عن الامتثال والطاعة لله سبحانه وتعالى، فالولد جاءه عند الكبر، والأمر بالذبح جاءه في المنام عدة مرات، وهو السبب للتعبير بالمضارع الذي يفيد التكرار: ﴿كَأَلْ يَبْنَىٰ إِيَّيَّ أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾ [الصافات/ ١٠٢].

ورؤيا الأنبياء وإن كانت حقاً لأنها وحي من الله تعالى، إلا أنها تختلف من حيث القوة عن الخطاب المباشر مثلاً.

ثم كان الأمر أن يتولى إبراهيم عليه السلام الذبح بيده دون غيره، وهذا بحق أعلى درجات التكليف، وقد عبّر عنه القرآن بقوله: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَّ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ﴾ [الصافات/ ١٠٦]. وكان المقصود من كل هذا أن يستسلم هذا النبي الكريم للأمر الإلهي، وليكون أسوة حسنة للمكلف في السمع والطاعة.

كما أن التأمل في عبادة الحج التي يعود كثير من مناسكها إلى إبراهيم عليه السلام وأسرته، يجدها من أكثر العبادات المتضمنة للتعبدات، كالمواقيت والإحرام والطواف والسعي والرجم وغير ذلك، بما تتضمنه هذه المناسك من هيئات مخصوصة، وأعداد معينة(^٢).

المقصد الثاني: تدريب المكلفين على الامتثال والاستسلام لأحكام الشريعة:

إن من حكم الله سبحانه وتعالى في مشروعية التعبدات أن يتدرب المكلفون على تلقي أحكام الشريعة الإلهية وامتثالها حتى وإن خفيت أسرارها ومعانيها. فالله سبحانه وتعالى يريد تعويد عباده المؤمنين على قهر أهوائهم، ورفع درجاتهم في الدنيا والآخرة، وبذلك يتميزون عن غيرهم.

^١ المواقف، عضد الدين الإيجي (٢٦٦/٢).

^٢ ينظر: قاعدة التعبد والتعليل في الأحكام الشرعية (ص: ١٥٤).

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [النور/ ٥١].

قال الإيجي: (إن في التعبد بما لا تعلم حكمته: تطويماً للنفس الأبية، ومملكة قهرها: أي تصرف غلبتها الثابتة فيما فيه الحكمة.

وزيادة ابتلاء في التعرض للثواب والعقاب، يعني أن النفس إذا علمت الحكمة والمصلحة في حكم انقادت له لأجل تلك المصلحة، لا لمجرد امتثال حكم مولاه، وكان عندها أنها ذات قوة ورسوخ في العلم، فربما صارت بسبب ذلك معجبة بنفسها، فإذا تعبدت بما لا تعلم حكمته، كان انقيادها امتثالاً مجرداً، وانكسرت سورتها، وإعجابها الثابت لها فيما علمت حكمته) (١).

كما عبّر الغزالي عن هذا المقصد بقوله: (وظف الله تعالى على العباد أعمالاً لا تأنس بها النفوس، ولا يهتدي إلى معانيها العقول، كرمي الجمار بالأحجار، والتردد بين الصفا والمروة على سبيل التكرار، وبمثل هذه الأعمال يظهر كمال الرق والعبودية، فإن الزكاة إرفاق، ووجهه مفهوم، وللعقل إليه ميل، والصوم كسر للشهوة التي هي آلة عدو الله، وتفرغ للعبادة، وبالكف عن الشواغل ... فأما ترددات السعي ورمي الجمار وأمثال هذه الأعمال، فلا حظّ للنفوس فيها ولا أنس للطبع بها، ولا اهتداء للعقول إلى معانيها، فلا يكون في الإقدام عليها باعث إلى الأمر المجرد، وقصد الامتثال للأمر من حيث أنه أمر واجب الاتباع فقط) (٢).

ولا شك أن المقصد الأول من جميع الأحكام الشرعية هو الامتثال، ولكن بما أن أحكام الشريعة نوعان اثنان:

أولهما: نوع لا يمكن القيام به وامتثال نص الشارع فيه إلا إذا كانت حكمته المقصودة منه ظاهرة، وهذا النوع هو الغالب في الأحكام، وهو الأحكام المعللة، فقد أقام الشارع عليها أمارات ودلائل يستنبط منها العلماء عللاً ترتبط بها هذه الأحكام وجوداً وعدماً.

وثانيهما: نوع يمكن للمكلفين أن يقوموا به دون أن يعلموا الحكمة الخفية من وراءه، لأنها غير داخلية في حقيقة الحكم بل خارجة عنه، ووظيفتها فيه غير وظيفتها في الأحكام المعللة، وهذا النوع تمثله الأحكام التعبدية.

١ الموافق (٢٦٦/٢).

٢ إحياء علوم الدين (٢٦٦/١).

ولا شك أن معرفة العلة شرط هام في تطبيق النص الشرعي والامتنال له في النوع الأول من الأحكام، إذ إن عدم الاطلاع على هذه العلة قد يؤدي إلى مخالفة مراد الشارع من ورود النص، فلو لم نعرف الحكمة من النهي عن البيع في وقت النداء لصلاة الجمعة -مثلاً- بأنها النهي عن كل ما يشغل عن الصلاة، وإنما ذكر البيع لأنه الغالب في المعاملات الإنسانية، أو لأن الربح فيه أسرع وأكثر من شتى صور التعامل الاقتصادي الأخرى، ثم أخذنا بظاهر النهي عن البيع وحده، وأجزنا الإجارة والمضاربة وسائر العقود التي يتحقق فيها معنى الإلهاء عن الصلاة، بحجة أن النص القرآني لم ينة عنها، لكان فهمنا مناقضاً لحقيقة النهي، ولوقعنا في تناقضات واضحة في كثير من المسائل التي يتحقق فيها المعنى الذي لأجله ورد النهي عن البيع وقت الصلاة.

وفي المقابل فعدم معرفتنا لعلّة تخصيص يوم الجمعة بتلك الصلاة لا يؤثر في الحكم، لأن المكلفين سيقومون بأداء الصلاة في جميع الأحوال حتى وإن لم تفهم العلة لديهم.

والسبب في ذلك أن العلة في هذه التعبدات لن تغير الحكم الشرعي فيما لو علّمت أو فُهمت، وإنما أثرها تربوي نفسي فقط، بحيث يزداد المكلف قرباً من الله تعالى لدى الامتنال، ويقيناً بحكمة الشارع وعلمه ورحمته، واعترافاً بقصور العقل البشري الذي قد يعجز عن إدراك كثير من التكاليفات التعبدية.

ولذلك يشاء الله عز وجل أن تكون نسبة الأحكام التعبدية أقل من المعلّات في هذه الشريعة الغراء، لأن التكليف المستمر بأحكام خفيت على المكلفين قد تحمل معنى العنت والمشقة عليهم، وذلك مظنة ظهور المعاييب والانقطاع عن الامتنال عند أكثرهم.

المقصد الثالث: العقاب والتأديب:

إن التأديب الفعال يساعد المكلفين على تعلم ضبط سلوكهم بحيث يتصرفون وفقاً لما هو صحيح وموافق لمنهج الله عز وجل الذي ارتضاه لهم.

والملاحظ أن أغلبية الأمم السابقة -ولا سيما أهل الكتاب منهم- قد تمردوا على الدين الذي أنزل إليهم، وكذبوا أنبياءهم، فكان من أنواع العقاب التي اختارها الله عز وجل لهم أن كفّهم بأحكام صعبة وشاقة، تأديباً لهم وزجراً عن سلوكهم الآثم، وبعدهم عن الطريق القويم.

ومن أمثلة التعبديات التي جاءت عقوبة للمكلفين: ما جاء في الشريعة اليهودية من تحريم الطيبات، والمشار إليه بقوله تعالى: ﴿فِظْطَمِرْمِنْ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ طَيْبَتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ [النساء/١٦٠]، وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوْ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَدِّقُونَ﴾ [الأنعام/١٤٦].

والمعلوم أن الحرام لو كان محرماً لذاته -أي لما يفضي إليه من مفسدة ذاتية- لا يجوز تحليله في زمن وتحريمه في زمن آخر، وذلك كالزنا والسرقة وقتل الأبرياء، فإن هذه الجرائم لم تكن حلالاً في زمن وحراماً في زمن آخر، فدل ذلك على أن تحريم تلك الطيبات كان حكماً تعبدياً جاء عقاباً وتأديباً لتلك الطائفة المتمردة من بني إسرائيل، بعد تحريفهم لدينهم، وظلمهم لأنبياء الله تعالى.

وقد ذكر ابن عبد السلام هذا المقصد للتعبديات فقال: (فإن قيل هل يحرم الرب ما لا مفسدة فيه؟ قلنا: نعم. قد يحرم ما لا مفسدة فيه عقوبة لمخافته وحرماناً لهم، أو تعبدًا. أما تحريم الحرمات، فكما حرم على اليهود كل ذي ظفر، وكما حرم عليهم الثروب^(١) من البقر والغنم، عقوبة لهم لا لمفسدة في ذلك، ولو كان فيه مفسدة لما أحل ذلك لنا مع أننا أكرم عليه منهم، وقد نصّ على ذلك بقوله: ﴿ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَدِّقُونَ﴾ [الأنعام/١٤٦] (٢).

أما الشريعة الإسلامية فهي مرتكزة في الأصل على مراعاة المصالح، ومبنية في أحكامها على اعتبارها، والنظر إليها، وهي شريعة معقولة، بحيث لا تصعب أحكامها عن تعقل العقلاء، ولا يقصد فهمها عن أولي الألباب.

كما أنها شريعة قائمة على اليسر ورفع الحرج، ومن يسرها معقوليتها وموافقتها للفطر والعقول السليمة.

ولذلك جاءت برفع الحرج والإصر الذي اتسمت بهما الشرائع السابقة، كما قال

تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف/١٥٧].

المقصد الرابع: تقليل الاختلاف في تطبيق الأحكام الشرعية:

١ الثروب: جمع مفردة ثروب، وهو: شحم يغطي الكرش والأمعاء. ينظر: مختار الصحاح، مادة: ث ر ب (ص: ٣٥).
٢ قواعد الأحكام (٣٦/١).

إن مما يفهم من تشريع التعبدات أن الله تعالى أراد قيام المكلفين بها دون أن يشعروا بضيق أو صعوبة، إذ التكليف بالمبهمات وغير المحددات فيه مشقة واضحة.

فلو أن الشارع الحكيم أمرنا بمطلق الصلاة -مثلاً- دون أن يبين كيفية هذه الصلاة وشروطها وأوقاتها، وغير ذلك من الأحكام التفصيلية التي بينها نصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة، لوقع العباد في الحرج، لعدم وضوح معالم هذا التكليف، ولتنوعت الآراء في ذلك، فتأتي الأحكام التعبدية لتضبط الأمور وتحسم أي تردد أو اختلاف، وبخاصة في الأحكام التي تتسم بالدقة والحساسية كالميراث والحدود وغير ذلك.

فالأحكام التعبدية أحكام تتجلى فيها رحمة الله تعالى بعباده تجلياً واضحاً، لأنها واضحة ومفصلة، بالإضافة إلى كونها صادرة من جهة مقدسة لها سلطان على النفوس قبل الأجساد، تضمن لها رضا المكلفين بما شرعه الله لهم من أحكام.

وقد أشار الشاطبي إلى هذا المقصد العظيم للتعبدات، فقال: (وأما العاديات وكثير من العبادات أيضاً، فلها معنى مفهوم وهو ضبط وجوه المصالح، إذ لو ترك الناس والنظر لانتشر ولم ينضبط، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي، والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل).

فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة وأسباب معلومة لا تتعدى كالثمانين في القذف، والمائة وتغريب العام في الزنا من غير إحسان. وخص قطع اليد بالكوع والنصاب المعين. وجعل مغيب الحشفة حداً في أحكام كثيرة، وكذلك الأشهر والقروء في العدد والنصاب والحول في الزكوات^(١).

وقال ابن القيم: (وكان من المعلوم أن الناس لو وكلوا إلى عقولهم في معرفة ذلك -يعني تقديرات التعبدات- لذهبت بهم الآراء كل مذهب، وتشعبت بهم الطرق كل شعب، ولعظم الاختلاف واشتد الخطب)^(٢).

والحقيقة أن جميع الشرائع الدنيوية والقوانين الوضعية في جميع المجتمعات والأعراف الاجتماعية تلجأ إلى ضبط قوانينها وأحكامها حتى لا تكون سبباً في اختلاف البشر عند التطبيق.

فعلى سبيل المثال فإننا نجد في جميع القوانين تحديدات مختلفة لمواقيت العمل ابتداءً وانتهاءً، وإلا ما الفرق بين الثامنة والثامنة والربع مثلاً؟

^١ الموافقات (ص: ٤٠٠).

^٢ إعلام الموقعين (١/ ٣٨٤).

ولا تفسير لذلك إلا لضبط أعمال العاملين وفقاً لمعيار محدد معلوم مسبقاً لدى الجميع.

المقصد الخامس: تدريب المكلفين وتربيتهم على استشعار معاني محددة:

قد يكون المقصد من مشروعية بعض الأحكام التعبدية تربية المكلفين على استشعار بعض المعاني السامية التي أراد الشارع غرسها في نفوسهم على الدوام من خلال مشروعية هذه الأحكام.

ومن أمثلة ذلك: عبادة التيمم، واستقبال جهة الكعبة في الصلاة، والحج إلى بيت الله الحرام.

أما التيمم فيكاد يتفق العلماء الباحثون عن مقاصد التعبدات على أن الغاية منه دوام استشعار الطهارة، وعدم الاعتياذ على تركها في حال فقد الماء.

قال الدهلوي: (لما كان من سنة الله في شرائعه أن يسهل عليهم ما لا يستطيعونه وكان أحق أنواع التيسير أن يسقط ما فيه حرج إلى بدل، لتطمئن نفوسهم ولا تختلف الخواطر عليهم بإهمال ما التزموه غاية الالتزام مرة واحدة، ولا يألّفوا ترك الطهارات، أسقط الوضوء والغسل في المرض والسفر إلى التيمم)(^١).

ولأجل استشعار هذا المعنى العظيم للعبادات ومقدماتها في الشريعة فقد قال بعض الفقهاء باستحباب وضوء الحائض لوقت كل صلاة، وأن تجلس في مصلاًها، ولكن هذا الوضوء والجلوس صوريّ، والغاية منه أن لا تنسى المرأة أهمية الطهارة وعظمة الصلاة حال تركها إياهما لعذر(^٢).

وأما استقبال جهة القبلة في الصلاة فالمراد به تعظيم الله عز وجل بالركوع والسجود، إذ الملوك تعظم بالوقوف بين يديها ومواجهتها. ولما كانت مواجهة ذات الله عز وجل غير ممكنة، شرع الله تعالى للمكلفين استقبال بيت الله الحرام في وقت الركوع والسجود.

وأما الحج: فإنه يحمل الكثير من المعاني العظيمة التي أراد الشارع الحكيم زرعها في نفوس عباده الطائعين، وأن يربيهم عليها. فالإحرام يشعر المؤمن بأهمية الوحدة

^١ حجة الله البالغة (٤٠٥/١).

^٢ ينظر: رد المحتار على الدر المختار (١٩٨/١).

الإنسانية، وزوال الفوارق الطبقية بين المكلفين على اختلاف مستوياتهم الاجتماعية والاقتصادية.

والمواقيت المكانية والزمانية تدريب لهم على أهمية الوقوف عند حدود الشريعة، وعدم التقريط بأوامر الله ونواهيه.

والطواف: انسجام بين المؤمن ومخلوقات الله التي تسبح في ملكوته، وتتحرك طائعة له ومسبحة.

والوقوف بعرفة: يذكر بعظمة يوم القيامة، وهيبة الوقف بين يدي الله الواحد القهار. والرمي: تذكير للمؤمن بعبادة الشيطان، وأهمية مجاهدة الوسوس التي يلقيها في نفوس المكلفين الجن والإنس.

والسعي بين الصفا والمروة: تدريب على فهم طبيعة الدين، وأن عمل وسعي وأخذ بالأسباب لتحصيل المنافع الدنيوية والأخروية مع الثقة التامة بوعده الله واليقين بقدرته. ونحر الهدي: تذكير بحق الله على عباده في السمع والطاعة، ولو بذبح الولد. فكل هذه المعاني مقصودة للشارع من خلال هذه المناسك والأحكام التي شرعها الله سبحانه وتعالى وأمر بها عباده^(١).

^١ ينظر: إحياء علوم الدين (٢٤٠/١)، كما كتب الشيخ أبو الحسن الندوي كتاباً سماه: (الأركان الأربعة في ضوء الكتاب والسنة مقارنة مع الديانات الأخرى) شرح فيه كثيراً من مناسك الحج وأسراره.

الفصل الخامس

أثر الحكم التعبدي في الفقه الإسلامي

ويتضمن ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: أثر الحكم التعبدي في مسائل العبادات

المبحث الثاني: أثر الحكم التعبدي في مسائل المعاملات المالية

المبحث الثالث: أثر الحكم التعبدي في مسائل المعاملات غير المالية

تمهيد:

إذا كان لبحث تأصيل ماهية الحكم التعبدية عند العلماء أهمية عظمى، لما فيه من إزالة ما اعتراه من غموض وإشكال، ومن إزالة اللثام عن كُنه التعبد في الأحكام الشرعية ببيان حقيقته وذاته، ووضع الحدود الحاكمة لماهيته، فإن بيان ما ترتب على تعبدية الحكم الشرعي من آثار في الفروع الفقهية لا يقل بحال عن أهمية تأصيله وبيان حقيقته. وليس المقصود من هذا الفصل استقصاء جميع المسائل التي تمثل الجانب التعبدية للأحكام في الفقه الإسلامي، وإنما دراسة أهم هذه المسائل، وبيان ما ترتب عليها من فروع وآثار.

وسيضم البحث ههنا في ثناياه نوعين من المسائل المدروسة:

الأول: دراسة بعض المسائل التعبدية المحضة.

الثاني: دراسة أهم المسائل التي كانت وما تزال محل اختلاف بين العلماء في تعبديتها، ولاسيما إذا كان جانب التعبد فيها أوضح وأرجح من جانب التعليل. وذلك في عدة مباحث:

المبحث الأول: أثر الحكم التعبدية في مسائل العبادات

يظهر أثر التعبد في الفروع الفقهية في كثير من مسائل العبادات، يمكن بيان أهمها من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: المسائل الفرعية في كتاب الطهارة.

لما كانت الطهارات جزءاً لا يتجزأ من العبادات، فإنني سوف أعرض لبعض المسائل التي كانت مثار خلاف بين العلماء في كونها تعبدية أو معللة، وذلك على النحو الآتي:

المسألة الأولى: اشتراط النية في رفع الحدث:

أجمع العلماء على معقولية طهارة الخَبَث (إزالة النجاسة)، ولذلك لم يشترطوا فيها النية قولاً واحداً^(١).

^١ ينظر: أصول السرخسي (٢٨٣/٢)، القوانين الفقهية (١٩/١)، مواهب الجليل (٦٩/١)، الأم (٩٥/٢).

وأما طهارة الحدث (الوضوء - الغسل - التيمم) فقد اختلف العلماء في احتياجها إلى النية بناء على اختلافهم في تأصيل هذا النوع من الطهارات بين التعبد والتعليل، وكانوا على قولين:

القول الأول: إن طهارة الحدث تعبدية غير معقولة المعنى.

وهذا هو المذهب الذي ارتضاه جمهور الفقهاء من المالكية^(١)، والشافعية^(٢)، والحنبلية^(٣).

دليل التعبدية:

استدل الجمهور على تعبدية طهارة الحدث بأن الإنسان طاهر العين وليس على بدنه ولا على أعضاء وضوئه نجاسة حسية بل هي طاهرة، والأمر بتطهير الطاهر تعبد. ودليل الطهارة: النص والواقع وأحكام الفقه^(٤).

- أما النص: فقوله ﷺ: (سبحان الله إن المؤمن لا ينجس)^(٥).

- أما الواقع: فلعدم النجاسة الحقيقية بالحس والمشاهدة.

- وأما الفقه: فلأن الماء لا يصير نجساً بإدخال المحدث يده فيه، ولا تبطل الصلاة بحمل المصلي المحدث.

القول الثاني: إنها معللة بالنسبة لاشتراط النية.

وهذا مذهب الحنفية^(٦)، وبه قال بعض متأخري الشافعية، ومنهم الرملي وابن حجر الهيثمي^(٧).

دليل التعليل:

قال الحنفية: إن الماء مطهر بطبعه، مُنظفٌ بخلقه، فيكفي فيه العمل دون اشتراط النية، لأن المقصود من الطهارة المائية حصول النظافة والنزاهة، وهي حاصلة بدون النية، والأصل: أن ما كانت صورته كافية في حصول المقصود لا تشترط فيه النية^(٨).

^١ ينظر: بداية المجتهد (١/١)، الشرح الكبير (٩٣/١).

^٢ ينظر: الأم (٤٠/٢)، البرهان (٥٩٤/٢)، المجموع (٧١/٢).

^٣ ينظر: المغني (١١٠/١)، كشف القناع (٩٤/١).

^٤ ينظر: الأم (٢٢٣/١)، الانتصار (٢٣٧/١)، التحقيق والبيان (٤٩٣/٣-٤٩٤)، عمدة القاري (٢٢٣/١).

^٥ متفق عليه من طريق أبي هريرة رضي الله عنه، البخاري، كتاب الغسل، باب الجنب يخرج ويمشي في السوق ونحوه، برقم [٢٨٥]، واللفظ له، ومسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب الدليل على أن المسلم لا ينجس، برقم [٣٧١].

^٦ ينظر: بدائع الصنائع (١٧/١)، الدر المختار (٩٨/١).

^٧ ينظر: أصول السرخسي (٢٨٣/٢)، رد المحتار على الدر المختار (٩٩/١).

^٨ ينظر: أصول السرخسي (٢٨٣/٢)، رد المحتار على الدر المختار (٩٩/١).

وقال متأخرو الشافعية: لما جرت العادة بوصول الغبار ونحوه إلى الأعضاء الظاهرة لدى الإنسان كالوجه واليدين والرجلين، فقد ورد الشرع بغسل هذه الأعضاء، وبما أن الرأس مستور بالعمامة غالباً وإنما تبدو الناصية ومقدم الشعر فيه، اكتفى الشارع بالأمر بمسحه فقط، وهذا ظاهر في أن الطهارة معللة بالتنتقي والتوقي عن القاذورات والأوساخ^(١). ونوقشت هذا الأدلة من عدة وجوه^(٢):

الوجه الأول: إن الأمر باستعمال المطهر بطبعه لتطهير ظاهر هو غير معقول، إذ الأصل المعقول في التطهير أن يكون لنجاسة، وليس على بدن المحدث نجس يزال بالماء، فمعقولية الآلة لا يجعل الفعل معقولاً، لعدم معقولية المزال.

الوجه الثاني: إن المقصود من هذه الطهارة غير ظاهر، حتى يقال بأن صورة الفعل تكفي في حصولها، لأن الكلام في فعل الطهارة، ومورد النية الفعل لا الآلة، وهو هنا غير معقول، والمخالف يوافق على عدم معقوليته.

الوجه الثالث: إن سلمنا أن مقصود الوضوء والغسل هو إزالة الغبار والقاذورات عن أعضاء الإنسان، فلا نسلم صحة هذا المعنى بالنسبة للتيمم، إذ هو تغيير للوجه واليدين كما هو معلوم.

القول الراجح:

الذي يظهر رجحانه أن طهارة الحدث تعبدية، لكثرة ما توارد عليها من الأحوال غير معقولة المعنى.

أثر القول بتعبدية طهارة الحدث في الفروع الفقهية:

ينبني على القول بتعبدية طهارة الحدث بعض الآثار المهمة، ومنها:

- ١- وجوب امتثال المكلفين لصورة الحكم الواردة في كيفية رفع الحدث، وإن لم تكن معقولة المعنى فيما يظهر، وهذا هو معنى التعبد فيها، وعليه فلا يصح استبدال كيفية رفع الحدث بغيرها من الكيفيات، وإنما الواجب الوقوف عند ما حدّه الشارع وبينه، إذ هي من الأحكام الثابتة التي لا تخضع لتغيير واستبدال.

^١ ينظر: البرهان (٥٩٤/٢).

^٢ ينظر: البرهان (٥٩٥/٢)، الانتصار (٢٣٩/١)، بدائع الفوائد (١١٤٩/٣).

٢- خفاء المعاني في رفع الأحداث، إذ الأصل في الإنسان أن يكون طاهر الجسم وإن كان متلبساً بحدث كالجنابة ونحوها، ومن ثمَّ فإن الأمر بغسل الطاهر تعبدٌ لا تعرف الحكمة منه على وجه الخصوص.

٣- امتناع تعليل رفع الحدث تعليلاً أصولياً، لأن معرفة العلة الأصولية بالمعنى الاصطلاحي لليلة غير ممكنة فيه، إذ تنافي هذه المعرفة لحقيقة التعبد. وأما ما يقوم به بعض العلماء من إظهار الحكم والأسرار فهي إظهار لمحاسن الشريعة في الأمر برفع الحدث، وتقريب ذلك إلى العقل البشري لا أكثر، وهو داخل في التعليل المقاصدي.

٤- وجوب استصحاب نية التقرب إلى الله تعالى أثناء قيام المكلف برفع الحدث، لأنه تعبدى، وسبق بيان أن التعبديات أحكام يشترط فيها وجود نية التقرب إلى الله تعالى ونيل ثوابه ورضاه، ولا يكفي أداء صور الأعمال فيها. وذلك لأن الحكمة فيها خفية غير واضحة.

وعليه فقد اشترط جمهور الفقهاء النية في طهارة الحدث^(١)، خلافاً للحنفية في غير التيمم^(٢)، وذلك لأن التراب ملوث، فلا يكون مطهراً إلا بالنية، أي أن التراب ليس بطهارة حقيقية، وإنما جعل طهارة عند الحاجة، والحاجة إنما تعرف بالنية، بخلاف الوضوء، لأنه طهارة حقيقية، فلا يشترط له النية^(٣).

ويتصور الوضوء أو الغسل دون نية إذا غسل المرء أعضاء جسمه أو وضوئه قاصداً بذلك التبريد أو النظافة أو تمثيل الغسل أو الوضوء ليعلم الناس كيفيته دون قصد رفع الحدث، فهذه الطهارة هي التي اختلف حولها العلماء، فأبطلها الجمهور، وأجازها الحنفية.

ولقد عزا ابن رشد سبب اختلاف العلماء في هذه المسألة إلى التعبد والتعليل، فقال: "وسبب اختلافهم: تردد الوضوء بين أن يكون عبادة محضة: أعني غير معقولة

^١ ينظر: مواهب الجليل (٢٣٠/١)، المجموع (٣١٥/١)، الإنصاف (١٤٢/١).

^٢ ينظر: رد المحتار على الدر المختار (١٠٧/١).

^٣ ينظر: بدائع الصنائع (٤٥/١)، فتح القدير (٨٦/١).

المعنى، وإنما يقصد بها القربة فقط كالصلاة، وغيرها، وبين أن يكون عبادة معقولة
المعنى كغسل النجاسة.

فإنهم لا يختلفون أن العبادة المحضة مفتقرة إلى النية، والعبادة المفهومة المعنى
غير مفتقرة إلى النية.

والوضوء فيه شبه من العبادتين، ولذلك وقع الخلاف فيه وذلك أنه يجمع عبادة
ونظافة، والفقهاء ينظر بأيهما هو أقوى شَبْهاً، فيلحق به^(١).

٥- اشتراط مباشرة المكلف برفع الحدث بنفسه دون غيره، إذ المقصود من هذا الحكم
تدريب المكلف على الخضوع لأوامر الله تعالى ونواهيه، وهو يحصل لفاعله بنفسه،
فإذا فعله غيره لم يتحقق هذا المقصد الذي سنَّ الشارع الحكم لأجله.

المسألة الثانية: غسل اليدين عند الاستيقاظ من النوم.

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إذا استيقظ أحدكم من نومه
فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً، فإنه لا يدرى أين باتت يده»^(٢).
أفاد الحديث النهي عن غمس اليدين في الإناء بعد القيام من النوم قبل غسلهما
ثلاثاً، وقد اختلف العلماء في الأمر بغسل اليد بعد الاستيقاظ وقبل إدخالها الإناء، هل هو
تعبدى أو معقول المعنى، أي إذا تيقنت الطهارة فلا يطالب المكلف بغسل يده:
فرأى المالكية^(٣) والحنبلية^(٤) أن الأمر تعبدى لا يعقل معناه، ورآه أكثر العلماء
معللاً، وقد اختلف هؤلاء في تعيين العلة:

ف قيل: إن العلة هي الشك في نجاسة اليد، وذلك لأن النوم -ولاسيما نوم الليل-
يكون طويلاً عادة، ويد النائم قد تطيش في جسمه، فلعلها تصيبها بعض المستقذرات وهو
لا يعلم، فشرع له غسلها للنظافة المشروعة، وهذا هو مذهب الحنفية^(٥)، والشافعية^(٦).

^١ بداية المجتهد (١١/١).

^٢ متفق عليه، البخاري، كتاب الوضوء، باب الاستجمار وترأ، برقم [١٦٢]، ومسلم، كتاب الطهارة، باب كراهة غسل المتوضئ
وغیره يده، برقم [٥٤٦].

^٣ ينظر: مواهب الجليل (٢٤٣/١)، حاشية الدسوقي (٩٦/١)، ولقد خالف أشهب منهم، فرأى أنه معقول المعنى.

^٤ ينظر: الإنصاف (٤٠/١)، شرح منتهى الإرادات، البيهوتي (٣٢/١).

^٥ ينظر: البحر الرائق (١٨/١)، رد المحتار على الدر المختار (١١٠/١).

^٦ ينظر: تحفة المحتاج (٢٢٧/١)، نهاية المحتاج (١٨٥/١).

وقيل: إن العلة مببىء الشيطان على يد النائب، وهذا اختيار ابن تيمية^(١)، وتلميذه ابن القيم^(٢).

دليل التعبدية:

استدل المالكية على التعبدية بدخول العدد في الغسل، إذ لو كان للنظافة لما توقف الاستحباب على التثليث، بل على ما يحصل النظافة والنزاهة^(٣). ونوقش هذا الدليل: بأن العدد لا ينافي النظافة والنزاهة، بل هو مما يزيدها ويقويها بدلالة الواقع والمشاهدة^(٤).

وأما الحنبلية فدليلهم على التعبدية: أن وجوب غسل اليدين ليس لوجود حدث ولا لنجس، فتعين أن يكون للتعبد^(٥).

ونوقش هذا الدليل: بأن النبي ﷺ علّله بعدم دراية مببىء اليدين، ومن شرط دعوى التعبد عدم وجود النص على العلة^(٦).

إن المخاطبين في ذلك الوقت كانوا يبولون ولا يستنجون بالماء، ويكتفون بالمسح بما كانوا يتمسحون به، ويتغوطون، فلا يستنجون بالماء، ويكتفون بالاستجمار بالحجارة، وكان غير مأمون منهم أن يعرقوا في نومهم، فتقع أيديهم على موضع البول منهم، وعلى موضع الغائط منهم، فتنجس أيديهم بذلك، فأمرؤا بغسلها قبل أن يدخلوها الماء الذي يحاولون التطهير به لصلواتهم، ليدخلوها فيها على علم منهم بطهارتها^(٧).

دليل التعليل بملاسة الشيطان ليد النائب:

أن النبي ﷺ ذكر هذه العلة في نظير هذا الحكم، فتكون من قبيل التعليل بالعلل المؤثرة التي شهد لها النص بالاعتبار.

والنص الشاهد باعتبار هذه العلة قوله ﷺ: «إذا استيقظ أحدكم من نومه فليستثر بمنخرية من الماء، فإن الشيطان يبيت على خيشومه»^(٨).

^١ ينظر: مجموع الفتاوى (٤٥/٢١).

^٢ ينظر: تهذيب السنن، ابن قيم الجوزية (٨٤/١).

^٣ ينظر: بلغة السالك (١٩٨/١)، حاشية الدسوقي (٣١٦/١).

^٤ ينظر: حاشية الدسوقي (٩٧/١).

^٥ ينظر: المغني (١٤٣/١)، شرح العمدة (١٤٧/١).

^٦ ينظر: شرح الإمام بأحاديث الأحكام، ابن دقيق العيد (٨٥/٤)، تهذيب السنن (٤٨/١).

^٧ ينظر: الأم (١٠٣/١)، المجموع (٣٤٨/١)، البحر الرائق (١٨/١).

^٨ متفق عليه من طريق أبي هريرة رضي الله عنه، البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، برقم [٣٢٩٥]، ومسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب الإيتار في الاستنثار، برقم [٢٣٨].

الرأي الراجح:

لعل الأقرب إلى الصواب في هذه المسألة أن يقال: بأن الحكم معلّل بعلتين: ملابسة الشيطان ليد النائم أثناء نومه، واحتمال إصابة النجاسة أو القذارة ليدّه. وذلك أن الأصل في الأحكام الشرعيّة أنها معلّلة لا تعبدية، وهنا جاء التعليل من عند النبي ﷺ، فلا ينبغي أن يترجح التعبد في هذا الموضع.

أثر القول بتعبدية غسل اليدين عند الاستيقاظ من النوم:

ينبغي على القول بتعبدية غسل اليدين عند الاستيقاظ من النوم بعض الآثار، منها:

١- وجوب الوقوف على ما ورد به النص، دون زيادة، لأن الحكم تعبدية لا يتعدى مورده، وقد ورد في المستيقظ من نومه ليلاً، وبناء عليه فلا يصح قياس نوم النهار على الليل^(١).

وأما القائلون بتعليل هذا الغسل فيرون أنه يستحب للمستيقظ غسل اليدين مطلقاً ثلاث مرات قبل إدخالهما الإناء، سواء تيقن طهارتهما أم لا، وسواء أراد الوضوء أم لا، وسواء أكان استيقاظه بعد نوم ليل أو نهار^(٢).

والحامل على الاستحباب دون الوجوب عدة قرائن منها: أولاً: إن آية الوضوء تشمل القائم من النوم، ولم توجب هي ولا أحاديث تعليم الوضوء غسل الكفين في أوله، فدل على أن لا وجوب.

ثانياً: قوله ﷺ: (إذا استيقظ أحدكم من منامه فتوضأ، فليستثر ثلاثاً، فإن الشيطان يبيت على خيشومه)^(٣).

وقد اتفق العلماء على أن الاستئثار ثلاثاً عند القيام من النوم غير واجب، والاستئثار نظير غسل اليدين في حق النائم، إن قلنا إن العلة هي ملابسة الشيطان^(٤).

ثالثاً: إن تعليل الأمر في الحديث يفيد عدم الوجوب، لأنه علل بأمر يقتضي الشك، وطريان الشك على تعيين الطهارة لا يؤثر فيها، كما لو تيقن الطهارة وشك في الحدث، فبدل ذلك على أنه أراد الندب^(٥).

^١ ينظر: مواهب الجليل (٢٤٣/١)، الإنصاف (٤٠/١).

^٢ ينظر: طرح التثريب في شرح التقریب، زين الدين العراقي (٤٢/٢)، شرح مسلم للنووي (١٨٠/٢).

^٣ سبق تخريجه (ص: ١٦٢).

^٤ ينظر: شرح العمدة (١٤٩/١).

^٥ ينظر: إحكام الأحكام، ابن دقيق العيد (٥٨/١).

٢- اشترط النية في غسل اليدين للمستيقظ من نومه ليلاً، لأنه طهارة تعبد فأشبهه الوضوء والغسل من الأحداث^(١).

المسألة الثالثة: الوضوء من لحوم الإبل:

ثبت عن النبي ﷺ أنه سُئل عن الوضوء من لحوم الإبل، فأمر بالوضوء، كما جاء في حديث جابر بن سمرة رضي الله عنه، أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ أنتوضأ من لحوم الغنم؟ قال: «إن شئت فتوضأ، وإن شئت فلا توضأ»، قال: أتوضأ من لحوم الإبل؟ قال: «نعم فتوضأ من لحوم الإبل»^(٢).

دلّ ظاهر هذا الحديث على بعض الأحكام الفقهية التي اختلف العلماء فيها أثناء دراستهم لهذه المسألة، ويمكن بحثها على النحو الآتي:

الحكم الأول: هل الأكل من لحوم الإبل ناقض من نواقض الوضوء أم لا؟

اختلف العلماء في أكل لحوم الإبل هل ينقض الوضوء أم لا، على قولين:

القول الأول: إن الأكل من لحوم الإبل لا ينقض الوضوء، وهذا مذهب الجمهور من الحنفية^(٣)، والمالكية^(٤) والشافعية على الأصح^(٥)، وقول للحنبلية^(٦).

ومن أدلة هؤلاء:

أولاً: حديث: (كان آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما غيّرت النار)^(٧)

وجه الدلالة: أن قوله (غيّرت) عام يشمل الإبل وغيرها، وإذا كان هذا آخر الأمرين، فالواجب أن نأخذ بالآخر من الشريعة، لأن الآخر يكون ناسخاً للأول^(٨).

^١ ينظر: مواهب الجليل (٢٤٣/١)، الإنصاف (٤٠/١)

^٢ أخرجه مسلم، كتاب الحيض، باب الوضوء من لحوم الإبل، برقم [٣٦٠].

^٣ ينظر: بدائع الصنائع (٣٢١/١)، المبسوط (٧٩/١)

^٤ ينظر: الإشراف على نكت مسائل الخلاف، القاضي عبد الوهاب (٢٦/١)، التمهيد (٣٥١/٣).

^٥ ينظر: المجموع (٦٦/٢)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا الأنصاري (٥٥/٢).

^٦ ينظر: المبدع في شرح المقنع، ابن مفلح (١٧٠/١)

^٧ أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب في ترك الوضوء مما مست النار، برقم (١٩١)، وصححه ابن حبان وابن خزيمة،

ينظر: التلخيص الحبير (٣٢٩/١)

^٨ ينظر: شرح معاني الآثار (٧٢/١)

ويجاب عنه: بأن النسخ ضعيف ههنا أو باطل، لأن حديث ترك الوضوء مما مست النار عام، وحديث الوضوء من لحوم الإبل خاص، والخاص مقدم على العام، سواء وقع قبله أم بعده^(١).

ثانياً: القياس على الغنم في أحكامها الشرعية، إذ الغنم تشترك مع الإبل في كثير من أحكام الشريعة كحل بيعها، وشرب لبنها، وطهارة لحومها، فكما أنه لا ينقض الوضوء بأكل لحم الغنم فكذلك لا ينقض في أكل لحوم الإبل^(٢).

ويجاب عليه: بعدم التسليم بتساوي الأحكام بين الإبل والغنم، إذ الشرع فرق بين لحم الغنم ولحم الإبل كما فرق بين معاطن هذه ومبارك هذه، فأذن بالصلاة في معاطن الغنم، ونهى عن الصلاة في مبارك الإبل، فدعوى أن القياس: التسوية بينهما في جميع الأحكام غير صحيحة^(٣).

القول الثاني: وجوب الوضوء من أكل لحوم الإبل، وهو القول القديم في مذهب الإمام الشافعي^(٤)، والمشهور من مذهب الحنبلي^(٥).

ومن أدلة هذا القول: ظاهر الحديث السابق، وقد أفاد الأمر، والأمر للوجوب^(٦).
ويجاب عنه: بأن المقصود بالوضوء ههنا ليس الوضوء الشرعي المعروف، وإنما المراد به غسل الأيدي من لحوم الإبل، لأن لحومها فيها زيادة زهومة، فناسب ذلك التأكيد على غسل الأيدي منها.

ويجاب عنه^(٧): بأن الكلام إذ صدر من الشارع فالأصل حمله على الحقيقة الشرعية، فإن تعذر ذلك حُمل على الحقيقة اللغوية ولا يوجد ههنا سبب لصرف الكلام عن الحقيقة الشرعية إلى اللغوية^(٨).

^١ ينظر: المجموع (٦٦/٢)

^٢ ينظر: شرح معاني الآثار (٧٢/١)

^٣ ينظر: المغني (١٢٢/١)

^٤ ينظر: المجموع (٦٦/٢)

^٥ ينظر: المبدع (١٧٠/١)، كشف القناع (١٣٠/١).

^٦ ينظر: المصادر السابقة

^٧ ينظر: المصادر السابقة أيضاً

^٨ ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٦٠/٢١)، القواعد النورانية، ابن تيمية (ص: ٢٧)

القول الراجح:

الذي يظهر رجحانه هو القول بوجوب الوضوء من لحوم الإبل، وذلك لأن حديث جابر بن سمرة في هذه المسألة قد فرّق بين نوعين من اللحوم، وكلاهما قد مسّته النار. فإما أن يكون الوضوء من لحوم الإبل متقدماً على حديث ترك الوضوء مما مسّت النار، فكيف يترك الوضوء من لحوم الغنم لمشيئة الفاعل؟! فكان يجب أن يكون الأمر بالوضوء منها جميعاً، لكون اللحمين قد مستهما النار، وعليه فلا بد من القول بأن حديث ترك الوضوء من لحوم الغنم دليل على أنه متأخر عن الأحاديث التي تأمر بالوضوء مما مسّت النار، وإلا لأوجب الوضوء من لحوم الغنم، فلما ترك الوضوء من لحوم الغنم مع كونها قد مستها النار كان ذلك دليلاً على تأخر هذا الحديث عن أحاديث الوضوء مما مسّت النار، والله أعلم.

الحكم الثاني: هل الوضوء من أكل لحم الإبل مغل أم تعبدي؟

اختلف العلماء في كون الوضوء من لحم الإبل مغللاً أو تعبدياً على قولين: القول الأول: إن نقض الوضوء بأكل لحوم الإبل غير مغل ولا معقول المعنى، وإنما هو تعبدي، فلا يقاس عليه غيره، قال بذلك أكثر الحنبلية^(١).

دليل التعبدية: أن الأمر بالوضوء من لحوم الإبل جاءت به الأحاديث النبوية من غير بيان سبب الأمر وعلته وحكمته، كما لم يرد الأمر بالوضوء من لحوم ما هو أولى من لحوم الإبل، كلحوم السباع والأطعمة المحرمة إذا أكلها الإنسان للضرورة، مما يدل على أن ذلك خاص بالإبل ولا يتعدها إلى غيرها^(٢).

القول الثاني: إن نقض الوضوء بأكل لحوم الإبل مغل ومعقول المعنى، فالشرع إنما جاء بالوضوء، لسبب بيّن وحكمة ظاهرة، وذلك لأن في الإبل قوة شيطانية، فبالأكل منها تنتقل هذه القوة الشيطانية إلى الأكل، ولا يزول هذا الأثر إلا بالوضوء.

وهذا قول الجمهور من المالكية والحنفية والشافعية^(٣)، وبعض الحنبلية^(٤).

^١ ينظر: المبدع في شرح المقنع (١٧٠/١)، كشف القناع (١٣٠/١)

^٢ ينظر: المصادر السابقة

^٣ ينظر: المنتقى شرح موطأ مالك (٨٠/٩)، حاشية ابن عابدين (٤٤/١)، المجموع (٦٦/٢)

^٤ ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٦٠/٢١)، إعلام الموقعين (١٥/٢)

دليل التعليل: إن الشارع الحكيم فرّق بين لحم الغنم ولحم الإبل، فأوجب الوضوء في الثاني ولم يوجبه في الأول، وهذا التفريق له حكمته وسببه، إذ أن بينهما فرقاً في الطبائع والخلقة، كما في حديث: (على ذرّوة كل بغير شيطان^(١)).

وعليه فالإبل فيها قوة شيطانية ليست في غيرها، وأما الغنم فليست فيها هذه القوة، بل من طبيعتها الهدوء، والسكينة، ويظهر أن الأكل ينقل شيئاً من الآثار السيئة في الإبل إلى الآكل، ولا تزول هذه الآثار إلا بالوضوء، إذ الشيطان من نار، والماء في الوضوء يطفئ النار.

القول الراجح:

والذي يظهر رجحانه في هذه المسألة أن الحكم تعبدى لخفاء المعنى فيه وعدم ظهوره بدقة، وعلى ذلك فإن الحكم لا يتعدى مورده، ولا يقاس عليه^(٢).

أثر القول بتعبدية الوضوء من أكل لحم الإبل في الفروع الفقهية:

يترتب على القول بتعبدية الوضوء من أكل لحوم الإبل بعض الآثار، منها^(٣):

١- وجوب الامتناع لأمر الشارع بالوضوء من أكل لحوم الإبل، حتى إن خفيت على المكلفين علة هذا الحكم وحكمته.

٢- امتناع تعليل الوضوء من أكل لحوم الإبل، لخفاء العلة فيه، وأما ما يذكره بعض العلماء من تأثير شيطانية الإبل في متغذيه وأكله، فإنه يعتبر من قبيل إبداء المناسبة وبيان الحكم والأسرار، فيعتبر في مورده، لكن لا للتأثير في حكم النص ولا في التعبدية، لكونه من العلل الغيبية التي لا يمكن التحقق من وجودها في غير موردها.

^١ أخرجه أحمد في مسنده، برقم (١٥٦٠٩)، وقد صححه الهيئتي في مجمع الزوائد (١٣١/١٠).

^٢ ينظر: قواعد المقرئ، قاعدة ٢٣٧ (٤٨٠/٢)، الموافقات (ص: ٤٠١).

^٣ ينظر: قواعد المقرئ (٤٨٠/٢)، الموافقات (ص: ٤٠١).

٣- ترك القياس: إذ الحكم ههنا تعبدى، لم تظهر علته على وجه الدقة، فلا يقاس عليه غيره، حتى وإن كانت اللحوم لحوم حيوانات أشدّ ضراوة من الإبل كالحوم الحيوانات المفترسة عندما تنباح للآكل لضرورة خوف الهلاك، فلا يجب من أكلها الوضوء.

إلا أنه يظهر لي - والله أعلم - أنه يلحق باللحم لبن الإبل، وأجزأؤه الأخرى التي لا تسمى لحماً، مثل كبده وطحاله، وسنامه ودهنه، ومرقه، لأن الإلحاق بنفي الفارق المؤثر جارٍ في التعبديات. وهذا هو مذهب الحنبلية وعليه أكثر الأصحاب عندهم^(١).

المسألة الرابعة: غسل الإناء من ولوغ الكلب فيه.

ورد الأمر بغسل الإناء من ولوغ الكلب سبع مرات، والتغفير في الثامنة بالتراب وذلك في قوله ﷺ: «إذا ولغ الكلب في الإناء فاغسلوه سبعاً، وعفروه الثامنة بالتراب»^(٢)، وفي رواية: «طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاًهن بالتراب»^(٣) وفي رواية: «فليرقه»^(٤).

وقد دلّت ظواهر هذه الأحاديث على أحكام كثيرة اختلف العلماء في كونها معلّلة أو تعبدية، ويمكن بحثها على النحو الآتي:

الحكم الأول: هل الأمر بغسل الإناء سبعاً تعبدى أم معلّل؟

إن هذه المسألة مبنية على مسألة أخرى وهي: هل أن الكلب وسؤره يعتبر نجساً أم لا؟

فالحنفية^(٥)، والشافعية^(٦)، والحنبلية^(٧) يذهبون إلى أن الكلب وسؤره نجس، أما المالكية^(٨) فيذهبون إلى أن الكلب وسؤره طاهر.

قال ابن عبد البر مبيناً ذلك: "من ذهب إلى أن الكلب ليس نجساً، فسؤره عنده طاهر، وغسل الإناء من ولوغه سبع مرات هو عنده تعبد في غسل الطاهر خصوصاً لا

^١ ينظر: المغني (٢٥٤/١)، الإنصاف (٢١٧/١).

^٢ أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، برقم [٢٨٠].

^٣ أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، برقم [٢٧٩].

^٤ أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، برقم [٢٧٩].

^٥ المبسوط (٤٨/١)، فتح القدير (١٠٩/١).

^٦ المذهب (٥٦٧/٢)، المجموع (٥٦٨/٢).

^٧ الإنصاف (٣١٠/١).

^٨ المدونة الكبرى، الإمام مالك (٦٠٥/١)، مواهب الجليل (٧٤/١).

يتعدى، ومن ذهب إلى أن الكلب نجس وسؤره نجس، ممن قال أيضاً: إن الإناء من ولوغه يغسل سبغاً، قال: التعبد إنما وقع في عدد الغسلات من بين سائر النجاسات^(١).

فيتحصل أن في المسألة قولين في تعبدية غسل الإناء من ولوغ الكلب فيه: القول الأول: إن أصل الغسل تعبدية لا يعقل له معنى، وهذا مذهب المالكية^(٢). ودليل التعبدية من أربعة وجوه^(٣):

الوجه الأول: قيام الدليل على طهارة الكلب، إذ الأصل في الحي الطهارة، فكل حي طاهر، كما أن كل حيوان ميت نجس، والكلب حي فيكون طاهراً، وبناء عليه فإن غسل الإناء لا يكون من ولوغه عن نجاسة، فتعين أن يكون للتعبد^(٤).

الوجه الثاني: إن الله أباح أكل صيد الكلب، ولم يشترط غسل ما أصابه، مع أنه يمسكه بفمه، ويسيل عليه لعابه، فدل على طهارة عينه وريقه.

ونوقش هذا: بأن الله تعالى أمر بأكله، والنبي ﷺ أمر بغسله، فيعمل بأمرهما جميعاً، وإن سلم عدم غسل موضع إصابة فم الكلب من الصيد، فلأنه يُشَقُّ غسله فَعُفِيَ عنه لأجل ذلك^(٥).

الوجه الثالث: إن العدد دخل في هذا الغسل، ودخول العدد في التطهير دليل على التعبد، لأن الغاية هي النقاء والطهارة، دون تحديد الغسل بعدد السبع^(٦).

ونوقش هذا: بأن عدم معقولية العدد لا يوجب عدم معقولية الغسل، فالغسل للنجاسة، والعدد للتعبد، أو يقال: إن زيادة العدد لتغليظ نجاسة الكلب^(٧).

الوجه الرابع: إنه أمر بغسل الإناء بالتراب، وكل غسل دخله التراب فهو للتعبد، كالتييم عن الوضوء والغسل^(٨).

ونوقش هذا: بأن تعبدية الترتيب لا يوجب تعبدية أصل الغسل، أو يقال: إن الترتيب لأجل تغليظ نجاسة الكلب^(٩).

القول الثاني: إنه معلل، واختلفوا في تعيين العلة على ثلاثة آراء:

^١ الاستذكار، ابن عبد البر (٢٠٨/٢).

^٢ ينظر: بلغة السالك (١٥٣/١)، مواهب الجليل (٧٤/١).

^٣ ينظر: الإشراف على نكت الخلاف (١٧٧/١)، أحكام القرآن، ابن العربي (٤٤٣/٣)، تهذيب المسالك في نصرة مذهب مالك، الفدلاوي (٣٦٨/١).

^٤ ينظر: شرح الإمام (٢٣٣/٢).

^٥ ينظر: المغني (٦٦/١)، المبدع (٢٠٥/١).

^٦ أحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (٢٧/١).

^٧ ينظر: شرح الإمام (٢٣٣/٢).

^٨ ينظر: الإشراف على نكت الخلاف (١٧٧/١)، أحكام القرآن (٤٤٣/٣).

^٩ ينظر: شرح الإمام (٢٣٣/٢).

الرأي الأول: إنه معلّل بالنجاسة، وهذا قول الحنفية^(١) والشافعية^(٢) والحنبلية^(٣) وبعض المالكية^(٤).

ودليل التعليل بالنجاسة من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: الأمر بإراقة سؤر الكلب: "قليرقه"، ولو كان طاهراً لم يأمر بإراقته خوفاً من ضياع المال، فدل الأمر بالإراقة على نجاسة سؤر الكلب^(٥). ونوقش هذا: بأنه لا يلزم من الأمر بالإراقة أن يكون عن نجاسة، لاحتمال كونه عقوبة لأرباب الكلاب، وتجاوز العقوبة بإتلاف المال على المخالفة الشرعية، كما تجوز بغيره مثل تنقيص الأجر باقتناء الكلب^(٦).

الوجه الثاني: إن الشرع أمر بغسل الإناء، والأمر بالغسل ظاهر في التجسس^(٧). ونوقش هذا: بأن الشرع قد أمر بالغسل في مواضع كثيرة من غير نجاسة، كأمره بغسل الميت، وغسل الطيب عن ثوب المحرم، فلا يلزم من الأمر بالغسل أن يكون للنجاسة^(٨).

الوجه الثالث: إن لفظة (الطهور) تستعمل إما عن الحدث، وإما عن النجس، ولا حدث على الإناء بالضرورة، فتعين النجس^(٩). ونوقش هذا: بأن لفظ (الطهور) قد أطلق في لسان الشرع على التيمم كما في قوله جلّ في علاه: ﴿يُطَهِّرْكُمْ﴾ المائدة/٦، والزكاة كما في قوله تعالى: ﴿تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ التوبة/١٠٣، والسواك كما قال ﷺ: "السواك مطهرة للفم"^(١٠)، وبالتالي فلا يلزم من إطلاق لفظ (الطهور) أن يكون للنجاسة، بل هو هنا للتعبّد^(١١). الرأي الثاني: إنه معلّل بالاستقذار. وهذا رأي بعض المالكية^(١٢).

^١ ينظر: المبسوط (٤٨/١)، فتح القدير (١٠٩/١).

^٢ ينظر: المهذب (٥٦٧/٢)، المجموع (٥٨٠/٢).

^٣ ينظر: الإنصاف (٣١٠/١)، شرح منتهى الإرادات (٢٠٤/١).

^٤ ينظر: التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب (٧٠/١).

^٥ ينظر: المجموع (٥٨١/٢)، المغني (٦٥/١).

^٦ ينظر: تهذيب المسالك في نصرة مذهب مالك (٣٧١/١).

^٧ ينظر: إحكام الأحكام (٦٦/١)، شرح العمدة (٣٦/١).

^٨ ينظر: تهذيب المسالك في نصرة مذهب مالك (٣٧١/١).

^٩ ينظر: معالم السنن، الخطابي (٨٩/١)، إحكام الأحكام (٦٦/١).

^{١٠} أخرجه: النسائي في سننه، كتاب الطهارة، باب الترغيب في السواك، برقم [٥]، وعلقه البخاري بصيغة الجزم في جامعه، كتاب الصوم، باب السواك الرطب واليابس.

^{١١} ينظر: تهذيب المسالك (٣٧١/١).

^{١٢} ينظر: التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب (٧٠/١).

وجه هذا التعليل: أن الكلب يستعمل النجاسة، فأمر بغسل الإناء من ولوغه لذلك، وليس لنجاسة عينه، إذ هو طاهر بعله الحياة^(١).

ونوقش هذا: بأنه لو كان لأجل مجرد استعمال الكلب النجاسة، لساواه غيره من الحيوانات التي تستعمل النجاسات والمستقذرات في الغسل وصفته، للاشتراك في العلة، ثم إن مجرد القذارة لا تقتضي التسبيح، ولا التتريب.

الرأي الثالث: إنه معلّل بالخوف من الإصابة بداء الكلب. وهذا رأي ابن رشد الجد^(٢).

قال ابن رشد الجد يبين دليله: "إن السَّبْعَ من العدد مستحبّ فيما كان طريقه التداوي، لا سيّما فيما يُنْقَى منه السُّمُّ، فقد قال ﷺ في مرضه: «هريقوا عليّ من سَبْعِ قَرَبٍ لم تُحْلَلْ أوكيتهنَّ لعليّ أعهد إلى الناس»^(٣)»^(٤).

وقال حفيده: "وهذا الذي قاله -رحمه الله- هو وجه حسن على طريقة المالكية، فإنه إذا قلنا: إن ذلك الماء غير نجس، فالأولى أن يعطى علة في غسله من أن قال: إنه غير معلّل، وهذا طاهر بنفسه"^(٥).

ونوقش هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: إن هذه العلة مجرد إبداء مناسبة، وهي مزاحمة لغيرها من العلل المذكورة، فتبطل، ودخول عدد السبع قرينة ضعيفة^(٦).

الوجه الثاني: إن الكلب الكلب لا يقرب الماء، وبالتالي لا يصحّ تعليل حكم النص بما لا يمكن حصول مقتضاه في محلّ الحكم.

القول الرابع:

الذي يظهر أن مذهب الجمهور أكثر احتياطاً في هذه المسألة، وأنه أقرب إلى دلالة الحديث، وأما استدلال المالكية بآية الصيد فلا يعارض الحديث، لأن الآية أباحت صيد الكلب المعلم، والحديث أمر بالغسل منه، فنغسل الصيد ثم نأكله عملاً بالدليلين.

^١ ينظر: شرح الإمام (٣٧٨/١).

^٢ هو: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي الفقيه المالكي، الشهير بابن رشد الجدّ، من مؤلفاته: "البيان والتحصيل" و"المقدمات الممهدة". توفي (٥٢٠) ينظر في ترجمته: الديباج المذهب (ص: ٢٨٧)، شجرة النور الزكية (ص: ١٢٩).

^٣ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب الغسل والوضوء في المخضب والقذح والخشب والحجارة، برقم [١٩٨].

^٤ ينظر: المقدمات الممهدة (٩٠/١).

^٥ بداية المجتهد (٥٤/١).

^٦ ينظر: شرح الإمام (٣٩٠/١).

كما يؤيد هذا الترجيح الاستئناس بالحقائق العلمية الثابتة عند الأطباء والمؤكدة لوجود جراثيم ضارة في الإناء الذي ولغ فيه الكلب، مما يجعل جانب التعليل أو معقولية المعنى أرجح^(١).

أثر هذا التعليل في الفروع الفقهية:

ينبني على تعليل غسل الإناء من ولوغ الكلب فيه بعض الفروع الفقهية، وهي:

- ١- العموم في الكلاب، لعموم اللفظ، فيشمل المأذون فيه والمنهي عنه^(٢).
- وادعى بعض المالكية -كابن عبد البر- أن المأمور بالغسل من ولوغه هو الكلب المنهي عن اتخاذه، دون الكلب المأذون فيه^(٣).
- إلا أن الظاهر من (اللام) في كلمة (الكلب) الواردة في الأحاديث أنها للجنس، أو لتعريف الماهية، فيحتاج المدعي أنها للعهد إلى دليل^(٤).
- ٢- إن الخنزير يلحق بالكلب، في نجاسة سوره، لأن الحكم معلل وفاقاً للجمهور، وخلافاً للمالكية.
- ٣- إن الغسل واجب، لأن الأمر المطلق يقتضي الوجوب.
- والقول بالوجوب هو مذهب الجمهور^(٥)، خلافاً للمالكية^(٦).
- إن غير اللعاب من الكلب من السوائل الخارجة منه في حكمه، لأنه في معنى لعابه، وهذا مذهب الجمهور^(٧)، خلافاً للمالكية^(٨).
- ٤- وجوب إراقة الإناء، لأن الأمر المطلق للوجوب، وتعبدية النص تؤكد دلالاته الأصلية ولا تغيرها.
- والقول بالوجوب هو مذهب الجمهور^(٩)، خلافاً للمالكية في جعله مستحباً على المشهور^(١٠).
- ٥- يلحق بالماء غيره من المائعات والأطعمة، لأن المعنى فيها واحد، وهذا هو مذهب الجمهور^(١١)، خلافاً للمالكية على المشهور^(١٢).

^١ ينظر: مقال (اللعاب القاتل)، الدكتور السيد السلامة السقا، وهو منشور في مجلة منار الإسلام (مارس ١٩٨٦).

^٢ ينظر: شرح مسلم للنووي (١٨٤/٢)، فتح الباري (٣٦٧/١).

^٣ ينظر: التمهيد (٣٣٦/١).

^٤ ينظر: فتح الباري (٣٦٧/١).

^٥ ينظر: بدائع الصنائع (٨٧/١)، تحفة المحتاج (٣١٢/١)، المغني (٧٣/١).

^٦ ينظر: حاشية الدسوقي (٨٣/١).

^٧ ينظر: بدائع الصنائع (٨٧/١)، نهاية المحتاج (٢٥٢/١)، المغني (٧٨/١).

^٨ ينظر: التوضيح (٧٤/١).

^٩ ينظر: بدائع الصنائع (٨٧/١)، المجموع (٥٨١/٢)، المغني (٦٥/١).

^{١٠} ينظر: مواهب الجليل (١٧٥/١).

^{١١} ينظر: البحر الرائق (١٣٦/١)، المجموع (٥٨٧/٢)، المغني (٦٤/١).

^{١٢} ينظر: حاشية الدسوقي (٨٣/١).

الحكم الثاني: تسبيع عدد مرات التطهير من ولوغ الكلب:

اختلف الفقهاء في تسبيع غسل الإناء -أي غسله سبع مرات- من ولوغ الكلب بين التعبد والتعليل على قولين:

القول الأول: إنه تعبد لا يعقل معناه. وهذا مذهب المالكية^(١)، والشافعية^(٢).

وجه التعبد: أن تخصيص هذا العدد المخصوص لا يظهر له معنى، لأن الغاية التي يرمي إليها الشارع هي النقاء والطهارة، وهي لا تقتضي عدداً محدداً^(٣).
القول الثاني: إنه معلل بتشديد المنع من اقتناء الكلب، أو بالعقوبة، لأنهم نُهوا عن اقتنائه فلم ينتهوا. وهذا رأي بعض المالكية^(٤).

ونوقش هذا من وجهين:

الوجه الأول: إن القول بأن بعض الصحابة نُهوا فلم ينتهوا قول لا يليق بمكانتهم العظيمة، لأنهم كانوا في غاية الامتثال لشرع الله عز وجل.
وأجيب عن هذا بجواب ضعيف: وهو: أن المراد به بعض الأعراب الذين لم يتمكن الإسلام من قلوبهم.

الوجه الثاني: إنه إخبار عن وقوع حدث في الزمن الماضي، وطريق إثبات ذلك النقل، لا النظر^(٥).

القول الرابع:

الذي يظهر رجحانه: أن التسبيع تعبد، لأن تعليل المقادير صعب المنال، ولا يظهر المناسبة في تخصيص هذا العدد دون غيره.

أثر هذا التعبد في الفروع الفقهية:

ينبغي على تعبدية التسبيع في غسل الإناء الذي ولغ فيه الكلب عند القائلين به، بعض الآثار، منها:

^١ ينظر: الاستذكار (٢٠٨/٢)، مواهب الجليل (١٧٧/١).

^٢ ينظر: الأم (٢٠/١)، حاشية البجيرمي (٤٩٥/١).

^٣ ينظر: الأم (٢٠/١)، شرح الإمام (٢٣٣/٢).

^٤ ينظر: التوضيح (٧٠/١)، مواهب الجليل (١٧٧/١).

^٥ ينظر: شرح الإمام (٢٣٥/٢).

١- وجوب المحافظة على صورة الحكم الشرعي الوارد في غسل الإناء سبع مرات إحداهن بالتراب، وهذا معنى التعبد والامتثال للنص الشرعي الوارد فيه.

٢- امتناع تعليل التسبيح في غسل الإناء، من ولوغ الكلب فيه، وذلك لخفاء المعنى.

٣- عدم جواز قياس غير الكلب على الكلب في وجوب الغسل سبع مرات، أي أن التسبيح خاص بتطهير الإناء من ولوغ الكلب فيه دون غيره من الحيوانات، وهذا مذهب المالكية إلا أنهم يقولون باستحبابه فقط^(١).

أما الشافعية فلما ألحقوا الخنزير بالكلب في وجوب الغسل بجامع النجاسة، فقد تعدّى التسبيح التعبدى إلى الخنزير تَبَعاً لتعدي الغسل، فَـ "القياس في التجسس المرتب عليه التسبيح لا في التسبيح"^(٢).

وأما الحنبلية فليس لهم تصريح بتعبدية التسبيح، بل قد جعلوا هذا العدد محل قياس، فذهبوا -في رواية- إلى أن جميع النجاسات تُغسلُ سبعاً قياساً على نجاسة الولوغ، فاحتمل الأمر أنهم يرون التسبيح ورد تعبدًا، أو أنه ورد زيادة في طلب التطهير والتنظيف، لكنهم عدّوه إلى الخنزير في كلا الاحتمالين، معلّين بأن الخنزير إن لم يكن شرّاً من الكلب فلن يكون خيراً منه^(٣).

الحكم الثالث: التعفير بالتراب من ولوغ الكلب (التتريب):

إن علماء الحنفية والمالكية لا يقولون بوجوب التتريب -أي استعمال التراب- أو التعفير من ولوغ الكلب أصلاً، ولذلك فإن هذه المسألة لا ترد عندهم.

فالمالكية لم يقولوا بوجوب التتريب لأن التتريب لم يثبت عند الإمام مالك^(٤). والحنفية رأوا أن سؤر الكلب نجس كسائر النجاسات، فتزال نجاسته كأى نجاسة دون اشتراط عدد أو تراب^(٥).

^١ ينظر: مواهب الجليل (١٧٥/١).

^٢ حاشية البجيرمي على الخطيب (٤٩٥/١).

^٣ ينظر: المغني (٥٣/١)، الإنصاف (٣١٢/١).

^٤ ينظر: شرح الزرقاني على موطأ مالك، الزرقاني (١١٠/١).

^٥ ينظر: فتح القدير (١٠٩/١)، وقال العراقي: (وقد ضعف بعض مصنفى الحنفية الرواية التي ذكر فيها التراب بهذا الاضطراب من كونها (أولاهن) أو (أخراهن) أو (إحداهن) أو (السابعة) أو (الثامنة)، فقال: إن هذا الاضطراب يقتضي طرح ذكر التراب أصلاً، وأن هذه الزيادة مضطربة)، طرح التتريب (١٢٩/١).

وأما الشافعية والحنبلية القائلون بوجوب التتريب فقد اختلفوا بين تعبدية وتعليله على ثلاثة أقوال:

القول الأول: إن التتريب تعبدى. وهذا رأي عند الشافعية^(١)، والحنبلية^(٢).
ودليل التعبدية: أن تطهير الإناء لا يستلزم استعمال التراب في التنظيف، إذ المعلوم أن النجاسات تزال بأي مادة منظفة كالصابون ونحوه، فلما ورد النص باستعمال التراب علمنا أنه متعين تعبدًا، بحيث لا يقوم غيره مقامه، وإن كان أبلغ في الإزالة.
القول الثاني: إنه معلل بعلّة قاصرة: وهي الجمع بين نوعي الطهور (الماء والتراب). وهذا هو الأظهر عند الشافعية^(٣).

ودليل التعليل: أن النص ورد بتعيين التراب وسيلة للتطهير من ولوغ الكلب، والأمر بالتراب وإن كان يحتمل معنى (زيادة التنظيف) إلا أن هذا المعنى يزاحمه معنى آخر وهو الجمع بين نوعي الطهور (التراب والماء)، وهذا المعنى مفقود في غير التراب كالصابون مثلاً، ولذلك كان اتباع النص وهو التراب أقرب إلى الصواب^(٤).

القول الثالث: إنه معلل بعلّة متعديّة: وهي الاستظهار مع الماء بغيره لزيادة التنظيف. وهذا هو المشهور عند الحنبلية^(٥).

ووجه التعليل: أن الشارع قد نصّ في الحديث على التراب للتنبيه على ما هو أبلغ منه في التنظيف، لأن القصد من الأمر بالتطهير تحصيل النظافة على أكمل وجه^(٦).
القول الرابع:

لعل الرابع من أقوال العلماء في هذه المسألة أنها تعبدية، وقول من قال: يجزئ عن التراب غيره فيه نظر لما يأتي:

- ١- إن الشارع الحكيم نص على التراب، فالأحوط اتباع النص.
- ٢- إن المنظفات الأخرى من غير التراب كالصابون ونحوه كانت موجودة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يشر إليها.
- ٣- لعل في التراب مادة تقتل الجراثيم التي تخرج من اللعاب، وهو ما يؤكد عليه كثير من الأبحاث التي قدمها علماء الاختصاص في هذا الشأن.

^١ ينظر: المجموع (٥٨٣/٢)، المذهب (٥٨٣/١)، طرح التثريب (١٣٢/٢).

^٢ ينظر: المغني (٧٤/١)، المبدع (٢٠٥/١).

^٣ ينظر: طرح التثريب (١٣٣/٢)، نهاية المحتاج (٢٥٣/١).

^٤ ينظر: أحكام الأحكام (٣١/١).

^٥ ينظر: المغني (٥٤/١)، كشف القناع (١٨٢/١).

^٦ ينظر: المغني (٥٤/١)، المبدع (٢٠٥/١).

أثر هذا التعبد في الفروع الفقهية:

ينبغي على تعبدية التراب كوسيلة محددة لتطهير الإناء من ولوغ الكلب فيه عند القائلين ببعض الآثار، ومنها:

١- امتناع تعليل التراب كوسيلة محددة لتطهير الإناء من ولوغ الكلب فيه، لخفاء المعنى.

٢- عدم جواز القياس على التراب في تطهير الإناء من ولوغ الكلب فيه، فغير التراب من مواد التنظيف الأخرى لا يقوم مقامه في هذا التطهير، وهذا مذهب الشافعية في الأظهر عندهم^(١).

^١ ينظر: المجموع (٥٨٣/٢)، المذهب (٥٨٣/١).

المطلب الثاني: مسائل الصلاة

ثمة مسائل عديدة في كتاب الصلاة، يظهر فيها المعنى التعبدى بشكل واضح، وثمة مسائل أخرى كانت محل اختلاف بين الفقهاء في كونها تعبدية أو معللة. وقد اختار الباحث من هذه المسائل ما يأتي:

المسألة الأولى: تعبدية ألفاظ الأذان:

شعيرة الأذان من أعظم شعائر الدين الإسلامي، يُتَعَبَدُ بها لله تعالى إعلاماً بدخول أوقات الصلوات المفروضة بألفاظ مخصوصة.

وقد وردت في ألفاظ الأذان بعض الأحاديث، ومنها حديث عبد الله بن زيد^(١) رضي الله عنه في رؤياه التي قصّها على النبي صلى الله عليه وسلم، وهي: الله أكبر الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله، أشهد أن محمداً رسول الله، حي على الصلاة، حي على الصلاة، حي على الفلاح، حي على الفلاح، الله أكبر الله أكبر، لا إله إلا الله.

هكذا حكى عبد الله بن زيد أذان الصلاة كما سمعه في الرؤيا، ووافقه بعض الصحابة على رؤياه هذه، فقال رسول الله ﷺ: (إنها لرؤيا حق إن شاء الله)^(٢).

دليل التعبدية^(٣):

- ١- أن الأذان من جملة العبادات التي رأى العلماء أصالة التعبد فيها.
- ٢- عمل السلف الصالح: إذ الأذان بهذه الصفة المعروفة تتناقلها المسلمون من لدن عهد النبوة، ولم ينقل عنهم استبدال ألفاظه بغيره من الألفاظ، ولا استبدال كيفيته في النداء إلى الصلاة بغيره من الكيفيات.

أثر تعبدية ألفاظ الأذان في الفروع الفقهية:

- يترتب على تعبدية ألفاظ الأذان بعض الآثار، منها^(٤):
- ١- وجوب المحافظة على الصيغة المأثورة لألفاظ الأذان، دون إدخال ألفاظ في ثناياه، أو حذف بعضها، مما لا دليل عليه، كزيادة لفظ (سيدنا) قبل قول المؤذن: أشهد أن محمداً رسول الله.

^١ هو: عبد الله بن زيد بن ثعلبة الأنصاري، صحابي جليل، شهد الكثير من المشاهد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم كأحد والخندق، وكان يكتب باللغة العربية قبل الإسلام على قلة الكاتبين يومئذٍ، وله أحاديث قليلة، توفي في المدينة المنورة (٣٢هـ)، ينظر: سير أعلام النبلاء ٣٧٦/٢، الإصابة في تمييز الصحابة (٨٥/٤).

^٢ أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب بدء الأذان، برقم (٤٩٩)، وهو حديث صحيح صححه غير واحد من أهل العلم، منهم ابن حبان، وشيخه ابن خزيمة، ينظر: التلخيص الجبير (٤٩٦/١).

^٣ ينظر: الموافقات (٤٩٣/١)، عمدة القاري (٢١٢/٥)، البحر الرائق في شرح كنز الدقائق (٤٤٩/١).

^٤ ينظر: قواعد المقرئ، القاعدة ٢٦٣ (٥٨٢/٢)، البحر الرائق (٤٤٩/١)، رسائل النور، المكتوب التاسع والعشرون (ص: ٥١١).

وذلك لأن الأذان صفة لا تعرف إلا من قبل الشرع، وكل ما لا تعرف صفته إلا من قبل الشرع فهو عبادة توفيقية لا يجوز زيادة شيء فيها، ولأجل هذا كره الفقهاء (التثويب) وهو قول: (الصلاة خير من النوم) في غير الفجر، لعدم ورود النص^(١).

٢- وجوب المحافظة على الهيئة الماثرة للأذان دون استبدالها بغيرها من الهيئات، حتى وإن تغيرت الأزمان والأعراف والبيئات، كاستبدال ألفاظ الأذان بطلاقات المدفع وغير ذلك مما يُعلم منه دخول وقت الصلاة.

٣- وجوب مباشرة المكلفين لشعيرة الأذان للإعلام بدخول أوقات الصلاة دون الاعتماد على آلات تقنية تقوم بإذاعة الأذان في المساجد، فهذه الآلات لا تقوم مقام الإنسان، ولا يحصل بها الأذان المشروع، إذ المقصد من رفع الأذان تحقيق العبودية لله تعالى والامتثال لأحكامه، بالإضافة إلى الإعلام بدخول أوقات الصلاة.

المسألة الثانية: تعبدية أعمال الصلاة:

عن مالك بن الحويرث^(٢) رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (صلّوا كما رأيتموني أصلي)^(٣).

أشار هذا الحديث إلى أصل عظيم في أحكام الصلاة وهو وجوب متابعة النبي صلى الله عليه وسلم والتأسي به في أعمال الصلاة من أقوال وأفعال، إذ هو الشارح لكيفية الصلاة، والمبين لكيفية أداء هيئاتها.

أدلة التعبد في أعمال الصلاة^(٤):

١- اشتغال الصلاة على أفعال وأقوال لا يعرف العقل البشري وجه تخصيصها دون نظائرها، فصلاة بتشهد واحد كالفجر، وأخرى بتشهدين كالظهر، وثالثة بلا تشهد كالجنازة، مما يجعلها تعبدية أراد الشارع منها ابتلاء المكلفين، وتطويع نفوسهم، وتأكيد ملكة امتثالهم للأوامر والنواهي.

^١ ينظر: بدائع الصنائع (١/٤٨)، مواهب الجليل (١/٤٣١)، المجموع (٣/٩٧)، المغني (١/٤٠٨).

^٢ هو: مالك بن الحويرث بن أشيم الليثي، صحابي جليل، وفد على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع نفر من قومه، اختلف في وفاته، فقيل: (ت: ٧٤هـ)، وقيل: (٩٤هـ). ينظر في ترجمته: الاستيعاب في معرفة الأصحاب (٣/٣٧٢)، الإصابة في تمييز الصحابة (٧١٩/٥).

^٣ أخرجه البخاري، كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة والإقامة، برقم (٦٣١).

^٤ ينظر: إكمال المعلم بفوائد مسلم (٣/٩٨)، إكمال الأحكام، ابن دقيق العيد (١/٢١٦)، فتح الباري (١٣/٢٣٥)، نيل الأوطار (٢/٢٩٨).

٢- أن الصلاة أتت مجملة في القرآن الكريم كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة/٤٣]، ولا يُعرف بيان هذا الإجمال وكيفية القيام بأعمال الصلاة إلا بالرجوع إلى السنة لأنها بيان للأمر القرآني وشارح له، وقد بينت السنة النبوية هذا الإجمال على وجه التفصيل، فدلّ ذلك على تعبدية أعمال الصلاة ووجوب متابعة النبي ﷺ فيها.

٣- أن المعهود عنه ﷺ تنبيه المصلين إلى بعض أخطائهم إذا جاءت مخالفة لهديه ﷺ في الصلاة خطأ منهم أو اجتهداً، كما في حديث المسيء في صلاته^(١). فدلّ ذلك على أن الصلاة مبنية على التوقيف والمتابعة، ومن ثمّ فقد عرّف الفقهاء الصلاة بأنها: (أفعال وأقوال مخصوصة مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم)^(٢).
٤- ترتيب العقوبة والمؤاخذه على التهاون بإحدى الصلوات دون نظائرها، كالعقوبة المترتبة على تقويت صلاة العصر دون غيرها من الصلوات.
٥- إعطاء الأجر والثواب المضاعف لصلوات لم يعرف وجه تخصيصها دون نظائرها، كالأجر المضاعف لصلاة الليل دون صلاة النهار.

أثر تعبدية أقوال الصلاة وأفعالها في الفروع الفقهية:

ينبني على تعبدية أفعال الصلاة وأقوالها عدة آثار منها^(٣):

١- وجوب المحافظة على كيفية الصلاة الواردة عنه صلى الله عليه وسلم، وعدم تغيير صورتها.

٢- امتناع تعليل أفعال الصلاة وأقوالها وهيئاتها، لخفاء المعاني في كل جزئية فيها.

٣- اشتراط النية لصحة أداء الصلوات، فالنية كما سبق بيانه في خصائص الأحكام التعبدية شرط في التعبديات، وفيها تتميز حركات الصلاة عن العادات.
قال ابن رشد: (وأما النية فاتفق العلماء على كونها شرطاً في صحة الصلاة، لكون الصلاة هي رأس العبادات التي وردت في الشرع لغير مصلحة معقولة، أعني المصالح المحسوسة)^(٤).

^١ الحديث متفق عليه عن طريق أبي هريرة رضي الله عنه، البخاري في جامعه، كتاب الأذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها، برقم (٧٥٧)، مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة، برقم (٣٩٧).

^٢ ينظر: فتح القدير (١٩١/١)، مواهب الجليل (١/٣٧٧)، مغني المحتاج (١/٢٠١)، كشف القناع (٢٢١/١).

^٣ ينظر: إكمال المعلم بفوائد مسلم (٩٨/٣)، نيل الأوطار (٢٩٨/٢).

^٤ بداية المجتهد (١٢٠/١)، وينظر: بدائع الصنائع (١/٢٢٧)، نهاية المطلب (٢/١١٢)، المغني (٢/١٣٢).

المسألة الثالثة: تعيين لفظ التكبير في افتتاح الصلاة.

تعد هذه المسألة من أبرز المسائل المترتبة على اختلاف العلماء في تعبدية النص الشرعي أو معقوليته، فالتكبير هو مفتاح الصلاة، ولكن هل يقاس عليه غيره من الأذكار التي تحمل معنى التعظيم لله عز وجل فتصح به الصلاة أم لا؟
وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال للمسيء صَلَاتُهُ: "إذا قمت إلى الصلاة فكبر" (١)، وأنه داوم على افتتاح الصلاة بصيغة (الله أكبر)، ولم ينقل عنه غيرها إلى وفاته ﷺ.
وقد اختلف العلماء في صيغة تكبيرة الإحرام المأثورة بين التعليل والتعبد على قولين:

القول الأول: إنها تعبد لا يعقل معناه. وهذا مذهب الجمهور من المالكية (٢)، والشافعية (٣)، والحنبلية (٤).

أدلة التعبدية:

- ١- قوله عليه الصلاة والسلام: «مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم» (٥).
- قالوا: والألف واللام هاهنا للحصر، والحصر يدل على أن الحكم خاص بالمنطوق به وأنه لا يجوز بغيره، كما أن باب الصلاة باب تعبد وتوقيف (٦).
- ٢- كان النبي ﷺ يفتتح الصلاة بقوله: (الله أكبر)، ولم ينقل عنه عدول عن ذلك حتى فارق الحياة، وهذا يدل على تعبدية هذا اللفظ دون سواه (٧).
- ٣- وللإجماع العملي على تعيين صيغة التكبير المعروفة (٨).
- القول الثاني: إنها معللة بالتعظيم والتبجيل، إذ التكبير مشتق من الكبرياء، والكبرياء ينبئ عن العظمة والقدر، فيقال: هذا أكبر القوم، أي أعظمهم منزلة، وأشرفهم قدراً، وهذا مذهب الحنفية (٩).

١ متفق عليه من طريق أبي هريرة رضي الله عنه، البخاري في جامعه، كتاب الأذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها، برقم [٧٥٧]، ومسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة، برقم [٣٩٧].

٢ ينظر: الاستذكار (١٣٢/٤)، الموافقات (٥١٩/٢).

٣ ينظر: المهذب (١٠٢/١)، المجموع (٢٩٢/٣).

٤ ينظر: الانتصار (١٨٦/١)، المغني (١٢٧/٢).

٥ أخرجه الترمذي، كتاب الصلاة، باب ما جاء في تحريم الصلاة وتحليلها، برقم [٢٣٨].

٦ ينظر: بداية المجتهد (١٢٣/١).

٧ ينظر: المغني (١٢٧/٢)، فتح الباري (٢١٧/٢).

٨ ينظر: جواهر الإكليل شرح مختصر خليل، الأبي الأزهر (٤٦/١).

٩ ينظر: بدائع الصنائع (١٣٠/١)، البحر الرائق (٣٢٤/١).

أدلة التعليل:

- ١- أن مقصود التكبير هو ذكر الله تعالى، وهو حاصل بأي لفظ، لقوله تعالى: ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ [الأعلى/١]، وهذا قد ذكر اسم ربه (١). ونوقش هذا: بأنه لو كان المقصود هو التعظيم وحده بأي لفظ كان دون تعيين صيغة التكبير، لنقل عن واحد من السلف العدول عن لفظ (الله أكبر)، ولو مرة واحدة، فلما لم يُنقل دَلٌّ ذلك على أنهم أجزوه مجرى القرآن في تخصيصه تعبدًا (٢).
- ٢- أثر مجاهد (٣) رحمه الله: (إن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم كانوا يفتتحون الصلاة بلا إله إلا الله) ولنا بهم أسوة (٤). وأجيب عنه: بأن هذا الأثر لا يوجد في كتب الصحاح، ولا المسانيد، فلا تعارض به النصوص الصريحة (٥).

القول الراجح:

الذي يظهر رجحانه أن تعيين صيغة (الله أكبر) في تحريم الصلاة تعبدية لا يعقل معناه، لأن الباب باب تعبد وتوقيف، كما لم ينقل عن النبي ﷺ أنه افتتح الصلاة بغير التكبير كما مرّ، وأنه لم ينقل عن السلف الأولين تغيير لفظ التكبير، وهو من طرق معرفة التعبدية. فدل على أن التكبير مخصوص مقصود، كما أنه ليس بالعسير تعلّمه ولا النطق به، حتى للأعجمي.

أثر هذا التعبد في الفروع الفقهية:

ينبني على القول بتعبدية صيغة الإحرام في الصلاة عند القائلين به بعض الآثار المهمة، منها (١):

- ١- وجوب المحافظة على صورة الحكم الشرعي الواردة في تعيين صيغة (الله أكبر) كمفتاح للصلاة.

^١ ينظر: المبسوط (٣٥/١).

^٢ ينظر: البرهان (٦٢٤/٣)، الانتصار (١٨٦/١).

^٣ هو مجاهد بن جبر (ويقال: جبير) مولى السائب بن أبي السائب المخزومي القرشي، تابعي جليل من كبار علماء الشريعة في الفقه الحديث والتفسير وغير ذلك، (ت: ١٠٤ هـ). ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء، (٤/٤٥٠)، طبقات المفسرين العشرين، السيوطي (٣١٧/١).

^٤ ينظر: بدائع الصنائع (١٣١/١)، ونسبه إلى عبد الرحمن السلمي.

^٥ ينظر: أحكام التكبير، د. صالح بن محمد الحسن (ص: ٤٣).

^٦ ينظر: الاستذكار (١٣٢/٤)، المغني (١٢٧/٢).

٢- امتناع القياس على صيغة (الله أكبر) لخفاء المعنى فيها، وعليه فلا تجزئ غير هذه الصيغة، ولا تقوم غيرها مقامها من الألفاظ المشتقة من التكبير ومن غيره، وهذا مذهب المالكية^(١) والحنبلية^(٢)، خلافاً للشافعية في جوازه بـ(الله الأكبر)^(٣)، والحنفية في إجزاء التحريمه بكل ذكر يحمل معنى التعظيم^(٤)، وأبي يوسف^(٥) في الإجزاء بالألفاظ المشتقة من التكبير دون غيرها^(٦).

المسألة الرابعة: جلسة الاستراحة.

ثبت في الحديث: «أن النبي ﷺ كان يجلس إذا رفع رأسه من السجود قبل أن ينهض في الركعة الأولى»^(٧).

أفاد ظاهر الحديث أن المصلي يجلس بعد سجوده الثاني جلسة للاستراحة في كل ركعة يقوم عنها، ويكون هذا الجلوس من هيئات الصلاة ومستحباتها التي يندب فعلها على كل حال.

وقد اختلف العلماء في جلسة الاستراحة بين التعليل والتعبد على قولين:

القول الأول: إنها تعبد لا يعقل معناه، وهذا مذهب الشافعية في الأصح عندهم^(٨)، وهو رواية عن الإمام أحمد^(٩)، فتكون سنة من سنن الصلاة التي يسنُّ فعلها بعد السجدة الثانية من كل ركعة يقوم عنها، وصفة الجلوس فيها كالجلوس بين السجدين قدراً وهيئة، ويكره تطويلها.

القول الثاني: إنها معللة بالظرف، وهو كونه ﷺ قد فعلها لما كبر وحمل اللحم في جسده الشريف.

وهذا مذهب الحنفية^(١٠)، والمالكية^(١١)، وهو مقابل الأصح لدى الشافعية^(١٢)، والصحيح من المذهب لدى الحنبلية^(١٣).

^١ ينظر: الاستذكار (١٣٢/٤)

^٢ ينظر: المغني (١٢٧/٢)

^٣ ينظر: المجموع (٢٩٢/٣)

^٤ ينظر: المبسوط (٣٥/١)

^٥ هو: يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي، الإمام المجتهد صاحب أبي حنيفة وناشر مذهبه، وأول شيخ للإمام أحمد، تولى منصب القضاء في عهد الخليفة المهدي (ت: ١٨٢هـ). من مؤلفاته (كتاب الخراج) و(النوادر).

ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (٥٣٥/٨)، شذرات الذهب (٢٦٨/١)

^٦ ينظر: البحر الرائق (٣٢٣/١)

^٧ أخرجه: البخاري، كتاب الصلاة، باب: من صلى بالناس وهو لا يريد إلا أن يعلمهم صلاة النبي ﷺ وسنته، برقم [٦٧٧]

^٨ ينظر: المجموع (٤٤١/٣).

^٩ ينظر: المغني (٦٠٢/١).

^{١٠} ينظر: رد المحتار (١٩٠/٥)، البحر الرائق (٣٤٠/١).

^{١١} ينظر: الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، النفراوي (٢٧٤/٢).

^{١٢} ينظر: المجموع (٤٤١/٣).

^{١٣} ينظر: المغني (٦٠٢/١).

وينبغي على ذلك أن تكون جلسة الاستراحة جائزة على سبيل الرخصة في حق من لم يستطع القيام مباشرة، ويكره فعلها تنزيهاً لمن ليس به عذر.

دليل التعليل: أن هذه الجلسة لم تذكر في الأحاديث الأخرى التي تبين صفة صلاة النبي صلى الله عليه وسلم^(١).

ونوقش هذا: بأن عدم ورودها في تلك الأحاديث غير كاف للرد على القائلين باستحبابها، لأن الكثير من سنن الصلاة المتفق عليها لم تذكر في كل الأحاديث التي تحكي صفة صلاته ﷺ، وغاية ما يدل عليه ذلك نفي الوجوب، لا نفي الاستحباب، كما هو ظاهر^(٢).

القول الراجح:

لعلّ القول الراجح في هذه المسألة هو القول الثاني، وهو مذهب الحنفية ومن معهم من العلماء في كون جلسة الاستراحة رخصة لمن يشقّ عليه القيام مباشرة فيجلس قليلاً بعد الجلسة الثانية ثم يقوم إلى الركعة التالية، ومن مرجحات هذا القول ما يأتي^(٣):

١- أن راوي الحديث مالك بن الحويرث رضي الله عنه -كما يذكر علماء السيرة والتراجم- إنما قدم على النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك، أي في أواخر حياة النبي صلى الله عليه وسلم، حيث كبرت سنّه، وحمل اللحم في بدنه، وبدأ الضعف يدبُّ إلى جسده الشريف، كما قالت السيدة عائشة رضي الله عنها: (لما بدن رسول الله صلى الله عليه وسلم وثقل كان أكثر صلاته جالساً)^(٤).

فناسب هذا الضعف البدني لرسول الله صلى الله عليه وسلم أن يجلس جلسة الاستراحة في صلاته، لأنها مما يعينه على الصلاة.

٢- أن بعض الروايات الواردة في صفة صلاة النبي صلى الله عليه وسلم تذكر أنه كان يعتمد بيديه على الأرض قبل القيام، ومعلوم أن الاعتماد على الشيء إنما يكون عند الحاجة إليه.

^١ ينظر: نيل الأوطار، الشوكاني (٢٨٠/١).

^٢ ينظر: نيل الأوطار (٢٨٠/١).

^٣ ينظر: عمدة القاري (٩٨/٦)، نيل الأوطار (٢٨٠/١)، زاد المعاد (٢٣٣/١).

^٤ أخرجه مسلم في صحيحه من طريق عائشة رضي الله عنها، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب جواز النافلة قائماً وقاعداً وفعل بعض الركعة قائماً وبعضها قاعداً، برقم (٧٣٢).

٣- أن هذه الجلسة تخلو عن ذكر شرعي كالتكبير، ولو كانت من هيئات الصلاة وأعمالها لكان لها ذكر مشروع، كالتكبير عند الجلوس بين السجدين، أو عند الجلوس للتشهد.

أثر القول بتعبدية جلسة الاستراحة في الصلاة(١):

ينبغي على القول بتعبدية جلسة الاستراحة عند القائلين باستحبابها بعض الآثار منها:

- ١- استحباب المحافظة على جلسة الاستراحة كما وردت، حتى عند عدم الحاجة إليها، لأنها من هيئات الصلاة تعبدًا.
- ٢- عدم تعليل هذه الجلسة لكونها من جملة هيئات الصلاة التي تخفى المعاني فيها.

^١ ينظر: تحفة المحتاج (٢٧/٢)، المغني (٦٠٢/١)

المطلب الثالث: مسائل الزكاة

مسائل الزكاة التي رأى فيها كثير من الفقهاء جانب التعبد كثيرة جداً، وقد وقع الاختيار على بعض الأمثلة وهي:

المسألة الأولى: جواز إخراج القيمة في الزكوات.

مسألة إخراج القيمة في الزكاة من أحسن المسائل تنبيهاً إلى اختلاف الفقهاء في تعليل الأحكام أو لزوم صورها التعبدية.

وقد ثبت في الحديث أن النبي ﷺ قال: "في الغنم، في كلِّ أربعين شاةً شاةً"^(١). وقد أفاد ظاهر الحديث أن المخرَج يكون بما نص عليه الشارع، فيُخرج عن الشياه الشاة، وهكذا الحكم في بقية الأجناس المنصوصة. وقد اختلف العلماء في تخصيص الأعيان المنصوصة بين التعليل والتعبد على قولين:

القول الأول: إنه تعبد لا يعقل معناه. وهذا مذهب المالكية^(٢)، والشافعية^(٣)، والحنبلية^(٤).

ودليل التعبد من عدة وجوه، منها^(٥):

الوجه الأول: أن الزكاة عبادة لله تعالى، وكل ما كان كذلك فسيبيله أن يُتبع فيه أمر الله تعالى، وكما لا يجوز في الصلاة إقامة السجود على الخد والذقن، مقام السجود على الجبهة والأنف، والتعليل فيه بمعنى الخضوع، لأن ذلك مخالفة للنص، وخروج على معنى التعبد، كذلك لا يجوز في الزكاة إخراج قيمة الشاة أو البعير، أو الحب أو الثمر المنصوص على وجوبه، لأن ذلك خروج على النص، وعلى معنى التعبد. والزكاة أخت الصلاة.

الوجه الثاني: أن الشارع شرع الزكاة بتخصيصات لا يظهر وجه المناسبة فيها تمام الظهور، كتعديدها بحَوْلٍ لا يتعداه، وتقدير أنصبتها مختلفةً بين مالٍ وآخر، وعدم اعتبار الغنى في غير الأموال الزكوية.

^١ أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب زكاة السائمة، برقم [١٥٦٨]، والترمذي في جامعه، كتاب الزكاة، باب ما جاء في زكاة الإبل والغنم، برقم [٦٢١]، وابن ماجه في سننه، كتاب الزكاة، باب صدقة الغنم، برقم [١٨٠٥]. والحديث صحيح. ينظر: البدر المنير (٤٢٤/٥).

^٢ ينظر: المدونة (٣٩٢/١)، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٤١٧/١).

^٣ ينظر: المجموع (٢٩٥/٤)، مغني المحتاج (١١٩/٢).

^٤ ينظر: المغني (٢٩٧/٤)، كشف القناع (٨١/٢).

^٥ شرح النووي لمسلم (٦٠/٧)، المغني (٢٩٧/٤).

الوجه الثالث: أن الزكاة وجبت لدفع حاجة الفقير، شكراً لله تعالى على نعمة المال، والحاجات متنوعة، فينبغي أن يتنوع الواجب، ليصل إلى الفقير من كل نوع ما تُدفع به حاجته، ويحصل شكر النعمة بالمواساة من جنس ما أنعم الله عليه به.

القول الثاني: إنه معلّل بسبب حاجة الفقراء. وهذا مذهب الحنفية^(١).

دليل التعليل: أن الشارع أراد بهذه الأعيان المنصوصة أداء جزء من النصاب من حيث المعنى، وهو المالية، وأداء القيمة مثل أداء الجزء من النصاب من حيث إنه مال، ولأن في ذلك تيسيراً على المزكي، ولا سيما أهل البوادي وأرباب المواشي، إذ تعرّض فيهم النقص، وهم أكثر من تجب عليهم الزكاة، فكان الإخراج أيسر عليهم، ويضاف إلى ذلك بأن دفع القيمة إلى الفقير أعون له على التصرف بالمال حسب ما تقتضيه حاجاته^(٢).

القول الرابع:

الذي يظهر رجحانه. هو ما نصب إليه الحنفية من تعليل الأعيان المنصوص عليها في إخراج الزكاة، وذلك لأن الزكاة وإن كانت في أصلها عبادة، إلا أنه ينبغي النظر إلى المقصود منها، وقد بيّن لنا الله تعالى المقصود منها بقوله: ﴿حُذِرْنَ أَمْوَالَهُمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التوبة/١٠٣].

فجعل تطهير قلوب الأغنياء من الجشع وحب المال ونحوه، وتطهير قلوب الفقراء من الحقد ونحوه من مقاصد الزكاة، وهو متحقق في القيمة، كما أنه كتحقق في الالتزام بالأعيان المنصوص عليها.

ويضاف إلى ذلك أن إخراج القيمة النقدية ونحوها لا يخرج عن دائرة الأموال التي أمر الله تعالى الأغنياء بدفع نسبة منها إلى الفقراء، وهذا ما فهمه بعض الصحابة، حيث أخذ معاذ بن جبل^(٣) من أهل اليمن ألبسة كان أهل المدينة بحاجة إليها مكان صدقاتهم^(٤).

كما أن رأي الحنفية أليق بعصرنا وأهون على الناس، وأيسر في الحساب.

^١ ينظر: المبسوط (١٠٧/٣)، الاختيار لتعليل المختار، الموصلي (١٢٤/١).

^٢ ينظر: رد المحتار على الدر المختار (٣٢٢/٣)، الفتاوى الهندية، جماعة من علماء الهند (١٩٢/١).

^٣ هو معاذ بن جبل بن عمرو الأنصاري الخزرجي، صحابي جليل، ومن أعلم الأمة بالحلال والحرام، وشهد المشاهد كلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأرسله رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن قاضياً ومرشداً (ت: ١٨هـ). ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (٤٤٤/١)، الإصابة في تمييز الصحابة (١٣٦/٦).

^٤ أخرجه البيهقي في سننه الكبرى، أبواب صدقة الغنم، باب من أجاز أخذ القيم في الزكاة، برقم (٧١٦٤)، وهو حديث منقطع، وقد ذكره البخاري في كتاب الزكاة، باب العرض في الزكاة. ينظر: تلخيص الحبير (٢٤٩/٣).

قال الدكتور وهبة الزحيلي بعد أن حلل الرأيين: «وأرجح رأي الحنفية، لأن المقصود من الزكاة إغناء الفقير وسد حاجة المحتاج، وهذا يتحقق بأداء القيمة، كما يحصل بأداء جزء من عين المال المزكى، ولأن الفقير يرغب الآن في القيمة أكثر من رغبته في أعيان الأموال، ولأن إعطاء القيمة أهون على الناس وأيسر في الحساب»^(١). ولقد عزا ابن رشد سبب الخلاف في إخراج القيمة إلى الخلاف في التعبد والتعليل، فقال: "وسبب اختلافهم: هل الزكاة عبادة، أو حق واجب للمساكين؟

فمن قال: إنها عبادة قال: إن أخرج من غير تلك الأعيان لم يجز، لأنه إذا أتى بالعبادة على غير الجهة المأمور بها فهي فاسدة، ومن قال: هي حق للمساكين، فلا فرق بين القيمة والعين عنده.

وقد قالت الشافعية: لنا أن نقول - وإن سلمنا أنها حق للمساكين -: إن الشارع إنما علّق الحق بالعين قصداً منه لتشريك الفقراء مع الأغنياء في أعيان الأموال. والحنفية تقول: إنما خصت بالذكر أعيان الأموال تسهيلاً على أرباب الأموال، لأن كل ذي مال إنما يسهل عليه الإخراج من نوع المال الذي بين يديه"^(٢).

أثر القول بتعبدية الأعيان المنصوص عليها في الزكاة في الفروع الفقهية:

ينبني على القول بتعبدية الأعيان المنصوص عليها في الزكاة عند القائلين بها عدة آثار منها^(٣):

١- وجوب الاقتصار على الأعيان المنصوص عليها في إخراج الزكاة، فلا يجوز تبديل الجنس المقدّر فيها بغيره، ولا يجوز إخراج القيمة في الزكاة، لأن الحكم تعبدية لا مجال للرأي والاجتهاد في تغيير صورته.

٢- اشتراط النية لصحة أداء الزكاة، لأن الزكاة عبادة، والأصل في العبادات اشتراط النية فيها، كما سبق بيانه في خصائص الأحكام التعبدية.

٣- امتناع تعليل الأعيان المنصوص عليها في إخراج الزكاة لخفاء المعاني فيها، وأما ما يبديه العلماء من كون الزكاة مشروعة لسد حاجة الفقراء فهي حكمة عامة لا توجب العلم بالحكمة الخاصة من تحديد الأعيان المنصوص عليها بالذات.

^١ الفقه الإسلامي وأدلته (٢٨٥/٣).

^٢ بداية المجتهد (٣٢٠/١).

^٣ ينظر: المجموع (٢٩٥/٤)، الفروق (٣٠٥/١).

المسألة الثانية: اشتراط الحول في الزكاة:

المراد بالحول: أن تمضي على المال بيد صاحبه سنة كاملة قمرية. واشتراط الحول من الأمور المتفق عليها بين أهل العلم قاطبة، حتى وُصف الرأي المخالف له بالشذوذ^(١).

وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: "لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول"^(٢)، كما انعقد الإجماع على اعتبار الحول بالنسبة للنقود، والسلع التجارية، والأنعام، وأما الزروع والثمار، فلا يشترط لها حَوْل، بل تُخرج زكاتها يوم حصادها^(٣).

قال ابن قدامة: "الأموال الزكائية خمسة: السائمة من بهيمة الأنعام، والأثمان وهي الذهب والفضة، وقيم عروض التجارة، وهذه الثلاثة الحول شرط في وجوب زكاتها، ولا نعلم فيها خلافاً"^(٤).

وقد أفاد ظاهر الحديث والإجماع اشتراط حَوْل الحول في وجوب الزكاة في غير الخارج من الأرض.

وقد اختلف العلماء في اشتراط الحول في وجوب الزكاة بين التعبد والتعليل على قولين:

القول الأول: إنه مترددٌ بين التعبد والتعليل بالرفق بأرباب الأموال. وهذا مذهب المالكية^(٥).

ويظهر وجه اعتبار التعبد في الحول من خلال^(٦):

١- إن الزكاة فرض تعبدية، والفروض التعبدية المؤقتة تجب في أوقات مخصوصة فالصلاة شرعت في أوقات مخصوصة، والصيام والحج شرعا في وقت مخصوص، وكذا الزكاة.

٢- الزكاة من جملة العبادات التي تحكمها قاعدة: (الأصل في العبادات التعبد والتوقيف)، وبذلك تجب المحافظة على صورها المنقولة عن الشارع، لعدم ظهور المعاني فيها تمام الظهور.

^١ التمهيد (١٥٥/٢٠).

^٢ أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، برقم [١٥٧٣]، وابن ماجه في سننه، كتاب الزكاة، باب من استفاد مالا، برقم [١٧٩٢] واللفظ له، والحديث صحيح عند التحقيق. ينظر: نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية، الزيلعي (٣٣٥/٢).

^٣ ينظر: بدائع الصنائع (١٣/٢)، الأم (٥٨/٤)، الانتصار (٢١٨/٣).

^٤ المغني (٧٣/٤).

^٥ ينظر: بداية المجتهد (٢٦٦/١)، الشرح الكبير (٤٣١/١).

^٦ ينظر: بداية المجتهد (٢٦٦/١)، الشرح الكبير (٤٣١/١).

وأما وجه اعتبار التعليل في الحول: أن هذه المدة التي عيّنها الشارع روعي فيها النظر إلى مصلحة أرباب الأموال، لأن الزكاة تجب في الأموال النامية، ولا يحصل كمال النماء المقصود إلا بعد أن يحول عليها الحول، ولو وجبت الزكاة قبل ذلك لكان فيه إعنات لأرباب الأموال، ولذلك اشترط الحول تحقيقاً للنماء، ووفقاً بأرباب الأموال.

قال ابن القيم: (وجوبها - أي الزكاة - كل شهر أو كل جمعة يضر بأرباب الأموال، ووجوبها في العمر مرة يضر بالمساكين، فلم يكن أعدل من وجوبها كل عام مرة^(١)).

القول الثاني: إنه معلّل بالرفق بأرباب الأموال. وهذا مذهب الحنفية^(٢)، والشافعية^(٣)، والحنبلية^(٤).

ووجه التعليل بالرفق بأرباب الأموال: أن من شرط وجوب الزكاة: نماء المال، والغالب أن المال التجاري وغيره ينمو في الحول، فاشترطه الشارع رفقاً بالأغنياء، حتى لا تحجب الزكاة بأموالهم، فتصعب عليهم إخراجها^(٥).

القول الرابع:

والذي يظهر رجحانه في هذه المسألة: أنها معلّلة بالرفق بأرباب الأموال، لظهور المصلحة في هذا التوقيت، وتعبدية الأصل لا يمنع اتباع المعنى في التفصيل، إذا ظهر قوياً جلياً، وليس ذلك كالصلاة والصيام، لأنهما تعبّد محض، والتوقيت فيهما غير معقول المعنى.

أثر التعبد في اشتراط الحول في الزكاة عند القائلين به:

ينبني على القول بتعبدية اشتراط الحول في الزكاة عند الفقهاء القائلين به بعض الآثار منها^(٦):

١- عدم جواز تقديم الزكاة بعد ملك النصاب قبل تمام الحول، لأن الحكم في الحول تعبدي، يجب فيه الامتثال لأمر الشارع، ويمتنع فيه تغير صورة الحكم الواردة فيه. وهذا مذهب المالكية^(٧)، خلافاً للحنفية^(٨)، والشافعية^(٩)، والحنبلية^(١٠). لأن الوقت

^١ زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية (٣٠٧/١).

^٢ ينظر: فتح القدير (٥١٦/١)، البحر الرائق (٢٣٩/٢).

^٣ المذهب (١٦٦/١)، المجموع (١٤٤/٦).

^٤ ينظر: المغني (٨٠/٤)، كشف القناع (٣١٠/٢).

^٥ ينظر: المعلم بفوائد مسلم، المازري (٩/٢)، بدائع الصنائع (١٣/٢).

^٦ ينظر: القوانين الفقهية (ص ٩٩).

^٧ القوانين الفقهية (ص ٩٩).

^٨ ينظر: فتح القدير (٥١٦/١).

^٩ ينظر: المذهب (١٦٦/١).

^{١٠} ينظر: كشف القناع (٣١٠/٢).

إذا دخل في شيء رفقاً بالمكلف، كان له تعجيله تاركاً الإرفاق بنفسه، وفيه أيضاً
المسارعة في إيصال الأموال للفقراء والمحاويج من مصارف الزكاة.
٢- امتناع تعليل الحول في الزكاة، لخفاء المعنى فيه.

المطلب الرابع: مسائل الصيام

يظهر التعبد في كثير من مسائل الصيام، ومن ذلك: وجوب صوم شهر رمضان دون غيره من الشهور، وتخصيص الصوم بالنهار دون الليل، والفطر بالحجامة بالنسبة للحاجم، والنهي عن صوم يومي الفطر والأضحى، والنهي عن صوم أيام التشريق. ولما كان البيان التفصيلي لجميع المسائل والفروع الفقهية ذات الصلة بقاعدة التعبد في هذا الباب، فيه ضرب من الإطالة والإطناب، وخروج من حد الاعتدال في التمثيل إلى حد الإفراط، فإنني سأقتصر على دراسة إحدى هذه المسائل الفقهية وهي:

حكم الفطر بالحجامة:

الحجامة معناها: الشق، أو جرح عضو من الجسد كالظهر، ومصّ الدم منه بالفم أو بآلة كالكأس على سبيل التداوي^(١).

وقد ورد عن النبي ﷺ أنه قال: (أفطر الحاجم والمحجوم)^(٢).

كما دلّ ظاهر هذا الحديث أن الحجامة من المفطرات للحاجم والمحجوم، لأن الشارع علّق الحكم بمشتقّ، وتعليق الحكم بمشتقّ يدلّ على عليّة ما منه الاشتقاق، وهو الحجامة في هذه المسألة، فتكون من المفطرات.

وهذا مذهب الحنبلية^(٣)، خلافاً للجمهور في عدم الفطر بها^(٤).

وقول الجمهور لا ينفي كراهة بعضهم للحجامة نهاراً، لأن الكراهة قد تكون خروجاً من الخلاف، أو مراعاة له أو خشية أن تقول الحجامة إلى ضعف يوجب فطره^(٥).

وقد اختلف الحنبلية في الفطر بالحجامة بين التعبد والتعليل على قولين:

القول الأول: إن الفطر بالحجامة تعبدي لا يعقل معناه، ولا يجري فيه القياس.

وهذه طريقة ابن عقيل، وهو المذهب^(٦).

ووجه التعبد في هذا القول: أن الفطر يكون بما يدخل جسم الإنسان لا بما يخرج

منه^(٧).

^١ ينظر: لسان العرب، مادة (حجم) (٦٢/٣).

^٢ أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصوم، باب في الصائم يحتجم، برقم [٢٣٦٧]، والترمذي في جامعه، كتاب الصوم، باب كراهية الحجامة للصائم، برقم [٧٧٤]، وابن ماجه في سننه، كتاب الصيام، باب ما جاء في الحجامة للصائم، برقم [١٦٧٩]، والحديث صححه غير واحد من الأئمة، منهم: الحاكم وابن حبان، وقال عنه الترمذي: "حديث حسن صحيح". ينظر: التلخيص الحبير (٤١٧/٢).

^٣ ينظر: الشرح الكبير على المقنع (٤٠/٣)، الإنصاف (٢١٤/٣).

^٤ ينظر: شرح معاني الآثار، الطحاوي (١٠١/٢)، فتح القدير (٣٣٠/٢)، المدونة (٢٧٠/١)، الأم (١٠٦/٢).

^٥ ينظر: البحر الرائق (٢٩٤/٢)، المجموع (٣٦٤/٦).

^٦ ينظر: كشاف القناع (٣٢٠/٢).

^٧ ينظر: مجموع الفتاوى (٥٢٧/٢٠).

ونوقش هذا: بأنه منتقض بالقيء عمدًا، وبالجماع مع الإنزال، والحيض، والنفاس، وبذلك يتقرر عدم صحة القول: بأن الفطر يكون بما دخل فقط، بل الفطر يكون بما دخل، وبما خرج.

القول الثاني: إنه معلل باستخراج ما به قوام البدن. وهذا اختيار ابن تيمية^(١)، وتلميذه ابن القيم^(٢).

ودليل هذا التعليل: قد بينه ابن القيم، فقال: "أما الفطر بالحجامة فإنما اعتقد من قال: "إنه على خلاف القياس ذلك بناء على أن القياس الفطر بما دخل لا بما خرج، وليس كما ظنوه، بل الفطر بها محض القياس، وهذا إنما يتبين بذكر قاعدة، وهي: أن الشارع الحكيم شرع الصوم على أكمل الوجوه وأقومها بالعدل، وأمر فيه بغاية الاعتدال، حتى نهى عن الوصال، وأمر بتعجيل الفطر وتأخير السحور، وجعل أعدل الصيام وأفضله صيام داود.

فكان من تمام الاعتدال في الصوم أن لا يدخل الإنسان ما به قوامه كالطعام والشراب ولا يخرج ما به قوامه كالقيء والاستمناء.

وفرق بين ما يمكن الاحتراز منه من ذلك وبين ما لا يمكن، فلم يفطر بالاحتلام ولا بالقيء الذارع كما لا يفطر بغبار الطحين وما يسبق من الماء إلى الجوف عند الوضوء والغسل.

وجعل الحيض منافياً للصوم دون الجنابة، لطول زمانه وكثرة خروج الدم وعدم التمكن من التطهير قبل وقته بخلاف الجنابة.

وفرق بين دم الحجامة ودم الجرح فجعل الحجامة من جنس القيء والاستمناء والحيض، وخروج الدم من الجرح والرعاف من جنس الاستحاضة والاحتلام وذرع القيء، فتناسبت الشريعة وتشابهت تأصيلاً وتفصيلاً، وظهر أنها على وفق القياس الصحيح والميزان العادل، والله الحمد^(٣).

ونوقش هذا: بأن التعليل بالخوف من الضعف محتمل في جانب المحجوم، وأما الحاجم فلا تتحقق فيه هذه العلة^(٤).

^١ ينظر مجموع الفتاوى (٥٢٧/٢٠ - ٥٢٨).

^٢ ينظر: إعلام الموقعين (٣٠٧/١).

^٣ إعلام الموقعين (٣٠٧/١).

^٤ ينظر: المغني (٣٥٢/٤).

وأجاب ابن تيمية عن هذا بقوله: "وأما الحاجم فإنه يجتذب الهواء الذي في القارورة بامتصاصه والهواء يجتذب ما فيها من الدم فربما سعد مع الهواء شيء من الدم ودخل في حلقه وهو لا يشعر"^(١).

وهذا ضعيف لأن الحاجم يمكنه الاحتياط في عدم وصول الدم إلى حلقه، ولكن الحديث عام.

القول الراجح:

والذي يظهر رجحانه: أن حكم الفطر بالحجامة معلل على طريقة الحنبلية القائلين بالفطر بالحجامة باستخراج ما به قوام البدن، لوجود النظائر الشاهدة لهذا المعنى بالاعتبار، كالفطر بالقيء عمداً، والجماع مع الإنزال، والحيض، والنفاس. وهذا بالنسبة للمحجوم.

وأما الحاجم، فلا يظهر في فطره معنى ظاهر، يصلح الاعتماد عليه، وبالتالي يكون التزام التعبد من جانبه هو الأولى.

فالحكم معلل باستخراج ما به قوام البدن بالنسبة للمحجوم، وفاقاً لابن تيمية وابن القيم، وتعبد بالنسبة للحاجم، وفاقاً لابن عقيل.

أثر التعبد في إفطار الحاجم في الفروع الفقهية:

ينبني على تعبدية إفطار الحاجم عند القائلين به بعض الآثار، ومنها^(٢):

١- وجوب الامتنال والخضوع لأمر الشارع في إفطار الحاجم حتى وإن لم تُعرف علة الحكم وحكمته على وجه الدقة والخصوص.

وهذا من أهم آثار التعبد في تعويد المكلفين على مبدأ السمع والطاعة لأوامر الله ونواهيه.

٢- الاقتصار على ما ورد به النص وهو الحجامة فقط، فلا يلحق بها غيرها من طرق إخراج الدم من جسم الإنسان كالفصد والشرط والجرح المجرد ونحوها في إفطار من قام بها، لأن ما يقوم به ليس بحجامة، والحكم تعبدية، فلا يقاس عليها غيرها، لعدم معرفة علة الحكم وحكمته الخاصة.

^١ مجموع الفتاوى (٢٥٧/٢٥).

^٢ ينظر: شرح منتهى الإرادات (٣٦٣/٢).

المطلب الخامس: مسائل الحج

الحج بخلاف العبادات الشعائرية الأخرى، أقلها خلافاً في تعليل المسائل، إذ يكاد يكون عبادة شعائرية تعبدية محضة، كتحديد أشهر الحج الثلاثة دون غيرها من الشهور، وتحديد محظورات الإحرام، وتقيل الحجر الأسود، وغير ذلك من المسائل. وقد وقع الاختيار على دراسة مسألة واحدة منه وهي:

تعيين الأحجار في رمي الجمرات:

وردت عدة روايات تؤكد رمي النبي ﷺ الجمرات بالحصى، وأمره به، كما في حديث جابر رضي الله عنه يصف رمي جمرة العقبة: (فرماها بسبع حصيات، يكبر مع كل حصاة منها، مثل حصى الخذف)(^١).

وقوله ﷺ: (أيها الناس لا يقتل بعضكم بعضاً، وإذا رميتم الجمرة فارموا بمثل حصى الخذف)(^٢).

وجه الدلالة من هذين الحديثين: أن النبي ﷺ رمى بالحصى وأمر بالرمي بمثل حصى الخذف، فلا يتناول غير الحصى، ولا إلحاق غيره به.

وقد اختلف العلماء في تخصيص الأحجار بالرمي بين التعبد والتعليل على قولين: القول الأول: إنه تعبد لا يعقل معناه. وهذا مذهب المالكية(^٣)، والشافعية(^٤)، والحنبلية(^٥).

ودليل التعبدية: أنه لا يظهر في رمي الجمرات مناسبة ظاهرة، "إذ لاحظ للجمرة في وصول الحصى إليها"(^٦)، كما قال الغزالي.

القول الثاني: إن الرمي بالحصى معلل بعداوة الشيطان التي أمرنا الله تعالى بها في قوله: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾ [فاطر/٦].

وقد روي عن ابن عباس(^٧) أنه قال: (الشيطان ترجمون، وملة أبيكم إبراهيم تتبعون)(^٨).

^١ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب استحباب كون حصى الجمار بقدر حصى الخذف، برقم [١٢١٨].

^٢ أخرجه أبو داود، كتاب الحج، باب رمي الجمار، برقم [١٩٦٦].

^٣ ينظر: الفواكه الدواني (٨١٢/٢)، حاشية البناني (٥٠٢/٢).

^٤ ينظر: الأم (٢٣٤/٢)، الحاوي الكبير (١٧٩/٤).

^٥ ينظر: المغني (٤٣٥/٣)، الفروع (٥١٠/٣).

^٦ إحياء علوم الدين (١٩٣/١).

^٧ هو: عبد الله بن عباس بن بعد المطلب، صحابي جليل، وعالم في الفقه والتفسير، وأحد المكثرين لرواية الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم، وكان يلقب بـ(حبر الأمة وترجمان القرآن) (ت: ٦٨ هـ). ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (٣٣١/٣)، الإصابة (٣٣٠/٢).

^٨ أخرجه الحاكم في المستدرک، كتاب المناسك، برقم [١٧١٣]، وصححه، ووافقه الذهبي.

وهذا مذهب الحنفية^(١).

وجه التعليل: أن معاداة الشيطان وإهانته هو المقصد المأثور في مشروعية الرَّمي، وهو حاصل بالرمي بكل ما يهين، لكن خُصِّصَ بما هو من جنس الأرض دون غيره، لأن الشارع رمى بالحصى، فكانت فيه دلالة على بقية أجزاء الأرض، دون غيره الذي لا يدخل تحت جنس الأرض، ولا يتناولها اسمها^(٢).

ونوقش هذا من وجهين:

الوجه الأول: لو كان المقصود من الرمي المعاداة والإهانة، فَلْيُجْزُ الرمي -إذا- بكل ما يحقق هذه الغاية دون تخصيص ذلك بما كان من جنس الأرض^(٣).

الوجه الثاني: إن معاداة الشيطان حكمة وليست علة توجب رفع صفة التعبد عن الحكم في سياق إعمال العلة.

ولذلك قَوَّى ابن الهمام^(٤) الحنفي مذهب الأئمة الثلاثة بأن أكثر المحققين على أن هذه الأمور تعبدية لا يُشْتَغَلُ بالمعنى فيها، يعني لا يجري فيها القياس^(٥).

القول الراجح:

والذي يظهر رجحانه في هذه المسألة: أنها تعبدية لا يعقل لها معنى، كغيرها من أعمال الحج، إذ يصعب إبداء علة مستوفاة لشروط القبول فيها.

أثر هذا التعبد في الفروع الفقهية:

ينبني على تعبدية رمي الجمرات بالأحجار عند القائلين به بعض الآثار المهمة، ومنها^(٦):

١- وجوب المحافظة على صورة الحكم الشرعي الواردة في رمي الجمرات في الحج بالحجارة دون غيرها لأن الحكم تعبدية فيجب اتباع الأمر الوارد.

٢- امتناع تعليل الرمي بالحجارة على وجه الخصوص، لخفاء المعنى منها.

٣- امتناع القياس على الحجارة في الرمي، لأن العلة في الحجارة غير واضحة، وعليه فإنه لا يجوز الرمي بكل ما ليس بحجر، كالطين والمعادن والتراب، لأن الحكم غير معقول المعنى، ولم يرد عن النبي صلى الله عليه وسلم الرمي بغير الحصى.

^١ ينظر: بدائع الصنائع (١٥٧/٢)، البحر الرائق (٣٧٠/٢).

^٢ ينظر: بدائع الصنائع (١٥٧/٢)، البحر الرائق (٣٧٠/٢).

^٣ ينظر: شرح فتح القدير، ابن الهمام (٤٨٩/٢).

^٤ هو: كمال الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد بن عبد الحميد السكندري الحنفي، الشهير بابن الهمام، من مؤلفاته: (التحرير في أصول الفقه) و(شرح فتح القدير) في الفقه الحنفي. (ت: ٨٦١هـ).

^٥ ينظر: شرح فتح القدير (٤٨٩/٢).

^٦ ينظر: شرح مختصر خليل (٣٩٩*٢)، المجموع (١٧٠/٨)، الشرح الكبير، ابن قدامة (٤٥١/٣).

المبحث الثاني: أثر الحكم التعبدي في مسائل المعاملات المالية

تبين فيما سبق أن أغلب الأحكام التعبدية ماثوت في باب العبادات، وهو ما يفسر كثرة المسائل المختلف فيها، إلا أن باب المعاملات المالية لم يخل من هذه الأحكام، ومن ذلك:

المسألة الأولى: النهي عن بيع الطعام قبل قبضه

لم يختلف أهل المذاهب الأربعة في عدم جواز بيع الطعام قبل قبضه، واحتجوا جميعاً بما ورد من النهي عن ذلك، وهو أن رسول الله ﷺ قال: (من اشترى طعاماً فلا يبعه حتى يكتاله)(^١)، وفي رواية: (حتى يستوفيه)(^٢)، وفي رواية: (حتى يقبضه)(^٣). إلا أنهم اختلفوا في كون النهي عن بيع الطعام قبل قبضه معللاً أو غير غير معلل على قولين:

ولقد اختلف العلماء في هذا الحكم بين التعليل والتعبد على قولين: القول الأول: إن هذا النهي تعبدى لا يعقل معناه، وهذا مذهب المالكية على الصحيح عندهم، كما أشار إليه الدسوقي(^٤). دليل التعبدية: أن النص علق النهي بالطعام، ولم تظهر فيه علة تقتضي مساواة غيره به، فاخص الحكم بمورده، وتؤيد هذا التوجيه مشروعية التصرف في العقود التبرعية كالهبة والصدقة قبل قبضها، فثبت بذلك أن مقتضى القياس جواز التصرف في المبيع قبل قبضه(^٥).

ونوقش هذا: بأن الأصل في المعاملات التعليل، وقد ظهر في المحل معنى مناسب، وهو دفع النزاع بين البائع والمشتري، ولا تصح دعوى التعبد مع ظهور العلة. القول الثاني: إن النهي معقول المعنى، واختلفوا في تعيين هذا المعنى على أربعة آراء:

الرأي الأول: إنه معلل بخشية انفساخ العقد بهلاك المبيع. وهذا مذهب الحنفية(^٦).

^١ أخرجه مسلم، كتاب البيوع، باب بطلان بيع المبيع قبل القبض، برقم [١٥٢٥].

^٢ متفق عليه من طريق ابن عباس رضي الله عنهما، البخاري، كتاب البيوع، باب ما يذكر في بيع الطعام والحكرة، برقم [٢١٣٢]، ومسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب بطلان المبيع قبل القبض، برقم [١٥٢٥].

^٣ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب بطلان المبيع قبل القبض، برقم [١٥٢٥].

^٤ ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (١٥١/٣)، وينظر أيضاً: بلغة السالك (٤٩٤/٢).

^٥ ينظر: بداية المجتهد (١٤٢/٢)، القوانين الفقهية (ص: ٢٢١).

^٦ ينظر: اللباب في الجمع بين السنة والكتاب على مذهب الإمام أبي حنيفة، المنبجي (٥٢٨/٢)، فتح القدير (١٣٧/٦).

دليل هذا التعليل: بين ابن الهمام هذا التعليل بقوله: "لأن فيه غرر انفساخ العقد الأول على اعتبار هلاك المبيع قبل القبض، فيتبين حينئذ أنه باع ملك الغير بغير إذنه، وذلك مُفسدٌ للعقد" (١).

ونوقش هذا: بأن هذا لا يتضمن غرراً ولا مفسدةً، حتى ينهى عنه، لأن المبيع إذا تلف رجع البائع على المشتري بالثمن، فانتهى الغرر بذلك" (٢).
الرأي الثاني: إنه معلل بضعف الملك، أو توالي الضمانات (٣).
وهذا مذهب الشافعية (٤).

دليل التعليل بضعف الملك: أن العقد معرضٌ للفسخ عند تلف المبيع، وذلك مُضرٌّ بالمشتري (٥).

ونوقش هذا: بأنه لا تلازم بين انفساخ العقد بسبب طارئ وبين عدم صحته شرعاً أو عقلاً (٦).

دليل التعليل بتوالي الضمانات: أن بيع شيء قبل قبضه يؤدي إلى مستحيل، وهو أن يكون المبيع للمالكين مضموناً عليهما في الوقت نفسه، وذلك ممتنع (٧).

ونوقش هذا التعليل بما قاله ابن القيم: من أنه "لا تظهر فيه مناسبة تقتضي الحكم، فإن كون الشيء مضموناً على الشخص بجهة، ومضموناً له بجهة أخرى، غير ممتنع شرعاً ولا عقلاً.

ويكفي في رده أنه لا دليل على امتناعه، كيف وأنتم تجوزون للمستأجر إجارة ما استأجره والمنفعة مضمونة له على المؤجر، وهي مضمونة عليه للمستأجر الثاني.

وكذلك الثمار بعد بُدُو صلاحها إذا بيعت على أصولها، فهي مضمونة على البائع، إذا احتاجت إلى سقي اتفاقاً، وإن تلفت بجائحة فهي مضمونة عليه، وله" (٨).

الرأي الثالث: إنه معلل باحتياجه إلى حق التوفية بالكيل، والوزن، والعد، والذرع. وهذا مذهب الحنبلية (٩).

١ فتح القدير (٥١٢/٦).

٢ ينظر: العزيز شرح الوجيز، الرافعي (٢٩٤/٤)، تهذيب السنن (٢٨٠/٩).

٣ والمقصود بضعف الملك أن ملك المشتري ضعيف، لكون العقد معرض لانفساخ عند تلف المبيع ومعنى توالي الضمانات: أن يكون المبيع الواحد مضموناً لأكثر من شخص في حالة واحدة، بحيث يكون مضموناً للمشتري الأول على البائع الأول، وللمشتري الثاني على البائع الثاني، وهكذا. ينظر: المجموع (٢٦٦/٩)، تحفة المحتاج (٤٠١/٤).

٤ ينظر: مغني المحتاج (٦٨/٢)، تحفة المحتاج (٤٠١/٤). والظاهر أن المذهب استقر على العلة الأولى وهي: ضعف الملك، ولذلك قدمها ابن حجر، وحكى مقابلها بصيغة التضعيف، واقتصر عليها الرملي عند بحث المسألة، وفرّع عليها.

٥ ينظر: المجموع (٢٦٦/٩)، تحفة المحتاج (٤٠١/٤).

٦ ينظر: العزيز (٢٩٤/٤)، تهذيب السنن (٢٨١/٩).

٧ ينظر: المجموع (٢٦٦/٩).

٨ تهذيب السنن (٢٨١/٩-٢٨٢).

وجه هذا التعليل: أن الطعام المنصوص عليه أصله الكيل والوزن، لأن الطعام زمن التشريع كان مستعملاً غالباً فيما يكال ويوزن، فكل ما بيع بكيل، أو وزن فحكمه كذلك، وقيس عليه المعدود والمذروع، لاحتياجهما لحق التوفية^(٢).

ونوقش هذا: بأن الكيل، والوزن، والعد، والذرع أوصاف لا تتضمن أي معنى مناسب في محل الحكم، وإنما هي آلة لمعرفة القدر، فلا يصلح أن يكون مناطاً للمنع. الرأي الرابع: إنه معلل بعدم تمام استيلاء المشتري على المبيع المفضي إلى النزاع والخصومة. وهذا رأي ابن تيمية^(٣) وابن القيم^(٤).

ودليل هذا التعليل: أن المبيع قبل تمام استيلاء المشتري عليه، وانقطاع علاقة البائع عنه بالكلية، فإن البائع قد "يطمع في الفسخ والامتناع من الإقباض: إذا رأى المشتري قد ربح فيه، ويغتره الربح، وتضيّق عينه منه، وربما أفضى إلى التحيل على الفسخ ولو ظلماً، وإلى الخصام والمعاداة، والواقع شاهد بهذا. فمن محاسن الشريعة الكاملة الحكيمة منع المشتري من التصرف فيه حتى يتم استيلاؤه عليه، وينقطع عن البائع وينفطم عنه، فلا يطمع في الفسخ والامتناع من الإقباض"^(٥).

القول الرابع:

الذي يظهر لي رجحانه هو أن منع التصرف في المبيع قبل القبض محصور في الطعام لكن لا على وجه التعبد كما قال المالكية، وأن العلة هي الطعام لا غير، وعلى هذا دلت الأحاديث الصحيحة التي خصصت النهي بالطعام، ولا شك أن تخصيص الطعام بالنهي عن بيعه قبل قبضه دليل على مخالفة غيره له.

ثم إن الذي تقتضيه القواعد العامة لشريعتنا الغراء هي أن العقود -ولاسيما المالية- تتم وتلزم بالإيجاب والقبول، مع بقية الشروط المطلوبة، وبالتالي تترتب عليها الآثار الشرعية فلا ينبغي الاستثناء منها إلا ما يدل الدليل الصحيح على استثنائه، وهذا فيما يبدو محصور في الطعام فلا يجوز بيعه ولا التصرف فيه قبل القبض، وفيما عداه يبقى على القاعدة العامة.

^١ ينظر: الكافي في فقه الإمام أحمد، ابن قدامة (٢٣/٢)، كشف القناع (٢٤١/٣).

^٢ ينظر: طرح التثريب في شرح التريب (١١٣/٦)، كشف القناع (٢٤١/٣).

^٣ ينظر: مجموع الفتاوى (٥١٦/٢٩).

^٤ ينظر: تهذيب السنن (٢٨٢/٩).

^٥ تهذيب السنن (٢٨٢/٩).

وقد يقال أيضاً: إن الطعام أشرف من غيره لكونه سبب قيام البنية وعماد الحياة، فشدد الشارع على عاداته في تكثير الشروط فيما عظم شرفه، كاشتراط الولي في عقد النكاح دون عقد البيع مثلاً^(١).

أثر القول بتعبدية النهي عن بيع الطعام قبل قبضه في الفروع الفقهية:

- ينبني على القول بتعبدية النهي عن بيع الطعام قبل قبضه بعض الآثار، ومنها:
- ١- وجوب الامتنثال والخضوع لأمر الشارع في النهي عن بيع الطعام قبل قبضه، حتى وإن لم تُعرف علة الحكم وحكمته على وجه الدقة والخصوص.
 - ٢- الاقتصار في النهي عن بيع ما لم يقبض على الطعام وحده وهذا مذهب المالكية، إذ يرون أن المحرم المفسد للبيع هو بيع الطعام دون غيره قبل قبضه، سواء أكان الطعام ربوياً كالقمح، أم غير ربوي كالتفاح عندهم، والنهي خاص بما إذا اشترى الطعام كيلاً أو وزناً أو عدّاً، لأن الحكم تعبدية ولا يتعدى مورده^(٢).
- وأما الحنفية فيرون أنه لا يصح بيع المبيع قبل قبضه، ولذلك لعموم النهي الوارد في الأحاديث، ويستثنى من ذلك بيع العقار قبل قبضه استحساناً، لأنه لا يتوهم انفساخ العقد في العقار بالهلاك بخلاف المنقول، ولأن العقار مقدور التسليم، ولا يرد عليه الهلاك إلا نادراً بغلبة الماء والرمل مثلاً، والنادر لا يعتد به^(٣).
- وأما الشافعية فيرون أنه لا يصح بيع المبيع قبل قبضه، سواء أكان منقولاً أم عقاراً، وإن أذن البائع، وقبض الثمن^(٤).
- وأما الحنبلية فيرون أنه لا يجوز بيع الشيء قبل قبضه إذا كان مكيلاً أو موزوناً أو معدوداً، أي المقدرات، لسهولة القبض في هذه عادة، فلا يتعذر عليه القبض، استدلالاً بمفهوم حديث الطعام السابق، فقد دل بمفهومه على أن غير الطعام يجوز بيعه قبل قبضه^(٥).

^١ ينظر: الفروق (٢٨١/٣).

^٢ ينظر: القوانين الفقهية (ص ١٧١)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (١٥٢/٣).

^٣ ينظر: تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق، الزيلعي (٨٠/٤)، فتح القدير (١٣٧/٦).

^٤ ينظر: تحفة المحتاج (٤٠١/٤).

^٥ ينظر: المغني (٩٩/٧).

المسألة الثانية: أصل تحريم الربا في الأصناف الستة

عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح مثلاً بمثل سواءً بسواء يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد" (١). أفاد ظاهر هذا الحديث تحريم الربا في الأصناف الستة، وذلك بأن يباع جنس بمثله كالذهب بالذهب من غير تماثل في الوزن (ربا الفضل) أو غير تقابض في مجلس العقد (ربا النسيئة).

أما إذا بيع جنس بغيره، كالذهب بالفضة فيجوز التفاضل مع اشتراط التقابض في مجلس العقد.

وهذا ما اتفق عليها العلماء (٢).

ولكن هل يقاس على هذه الأوصاف الستة غيره كالذرة والحديد والنحاس والقماش وغير ذلك من أصناف التجارة أو المعاملات المالية المعاصرة فيكون لها الحكم نفسه في جريان الربا فيها؟

لقد اختلف العلماء في جريان الربا في غير الأصناف الستة، ويرجع منشأ الاختلاف في هذه المسألة إلى اختلافهم في أصل تحريم الربا في هذه الأصناف هل هو تعبدي أم معلل (٣).

وينحصر هذا الاختلاف في قولين:

القول الأول: إن أصل تحريم الربا في الأصناف الستة تعبدي لا يعقل له معنى، فلا يقاس على الأصناف المذكورة غيرها، وهذا مذهب الظاهرية (٤)، ووافقهم عليه بعض علماء السلف (٥)، وهو وجه شاذ عند الشافعية (٦).

دليل التعبدية:

من عدة وجوه، منها:

١- أن الشارع خص من المكليات والمطعومات والأقوات أشياء أربعة من الأثمان اثنين، فلو كان الحكم ثابتاً في كيل المكليات والمطعومات والأقوات والأثمان

١ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً، برقم (٢٩٧٨)

٢ ينظر: فتح القدير (١٢٩/٧)، المنتقى (٢٧١/٤)، نهاية المحتاج (٤٢٤/٣)، المغني (١٧٧/٤)

٣ ينظر: الإحكام، الأمدي (٢٣٣/٣)، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، الخن (ص: ٤٧) وما بعدها.

٤ ينظر: المحلى (٤٦٨/٨)

٥ ينظر: المجموع (٣٥٩/٩) منهم: عطاء وقتادة، ينظر: المغني (٢٦/٤)

٦ ينظر: المحلى (٤٦٨/٨)، المغني (١٣٥/٤)

لأتى بالصفة الجامعة لكل صنف ولم يذكر الأجزاء التي تندرج تحت كل صفة، أي يقال: لا تتبعوا المكيل بالمكيل متفاضلاً، أو لا تتبعوا المطعوم بالمطعوم متفاضلاً، فلما لم يقل ذلك علمنا أن عدَّ هذه الأصناف مقصود لذاته، وأن حكم الربا مقصور عليها فقط، لأن النبي صلى الله عليه وسلم أوتي جوامع الكلم، واختصرت له الحكم اختصاراً.

وأجيب عنه: بأن الشارع لم يحصر الأموال الربوية في ستة أصناف، فقد وردت أحاديث تقتصر على النقيدين فقط، وأحاديث تقتصر على أربعة أصناف، وأحاديث تقتصر على لفظ الطعام وغير ذلك، مما يشعر بأن ذكر الأصناف الستة ليس مقصوداً بهذا الحصر.

٢- قيام الدليل على عموم حل البيع، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة/٢٧٥]، فإنه عام في تحليل البيع، وقد خصص منه النقدان والأصناف الأربعة الأخرى بالنصوص النبوية، فيبقى ما عداها على العموم لعدم النص على تحريمها.

وأجيب عنه: بعدم التسليم بأن آية: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ لم تُخصص إلا بنصوص الأصناف الستة، بل هي مخصصة بآية الربا، وهي قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة/٢٧٥]، فإن لفظ الربا الوارد في القرآن من الألفاظ العامة التي يفهم منها النهي عن كل زيادة من أنواع الربا المختلفة^(١).

القول الثاني: إن أصل تحريم الربا في الأصناف الستة معلل، وله معنى يتعدى الحكم بذلك المعنى إلى غيرها من الأموال، وهذا مذهب الأئمة الأربعة، غير أنهم اختلفوا في فهم علة الربا في هذه الأعيان المنصوص عليها إلى مذاهب^(٢).
ودليل التعليل^(٣):

إن المقصود من النهي عن التعامل في الربا هو ألا يغبن الناس بعضهم بعضاً، وأن تحفظ لهم أموالهم، وهذا يقع في الأصناف الستة المذكورة كما يقع في غيرها.

^١ ينظر: أحكام القرآن، الجصاص (١٨٤/٢)، أحكام القرآن، ابن العربي (٢٤١/١).

^٢ ينظر: تبين الحقائق، الزيلعي (٨٥/٤)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٤٧/٣)، المجموع (٩١/١٠)، الإنصاف (١١/٥).

^٣ ينظر: بداية المجتهد (١٢٩/٢)، إعلام الموقعين (١٧٧/٢).

ولما كان ذكر جميع الأصناف التي تشترط مع الأصناف الستة فيه مشقة وخروج عن الاختصار، فقد ذكرها النبي صلى الله عليه وسلم قاصداً للتببيه بكل واحد منها على ما في معناها من أموال التجارة.

وقد يكون المراد من تخصيص المذكورات دون غيرها من أموال أن عامة المعاملات يومئذ بين الناس كانت بها، دون غيرها.

الرأي الراجح:

الذي يترجح هو ما ذهب إليه الجمهور من كون أصل تحريم الربا في الأصناف الستة المذكورة في حديث عبادة معللاً لا تعبدياً، لأن مقتضى القول بأن الربا خاص بالأصناف الستة أنه إذا وجد أهل بلد لا قوت لهم إلا الرز مثلاً أنهم يباح لهم الربا في قوتهم هذا.

ومما لا شك فيه أن القول بهذا جمود على حرفية النص، ونظرة بعيدة عن روح الشريعة ومقاصدها، وذلك لأن من قواعد الشريعة إعطاء النظر حكم نظيره، وإلحاق الشيء بمثله، وهي منزهة أن تنهى عن شيء لمفسدة فيه ثم تبيح التعامل بشيء آخر يشتمل على تلك المفسدة ذاتها.

أثر القول بتعبدية النهي عن الربا في الأصناف الستة في الفروع الفقهية:

ينبني على القول بتعبدية النهي والربا في الأصناف الستة بعض الآثار، منها:

١- وجوب الامتنال والخضوع لأمر الشارع في النهي عن الربا في الأصناف الستة المنصوص عليها، حتى وإن لم تُعرف علة الحكم وحكمته على وجه الدقة والخصوص.

٢- امتناع تعليل النهي عن الربا في الأعيان الستة المنصوص عليها، وهي الذهب والفضة، والقمح والشعير، والتمر والملح، لخفاء المعاني فيها.

٣- الاقتصار في النهي عن الربا على هذه الأصناف الستة المحددة، بحيث لا يتعدى النهي إلى غيرها، وهذا -كما سبق بيانه- هو مذهب الظاهرية ومن معهم القائلين بتعبدية النهي عن الأصناف المذكورة، وعدم إعمال القياس عليها^(١).

^١ ينظر: بدائع الصنائع (١٨٥/٥)، حاشية الدسوقي (٤٧/٣)، المجموع (٩١/١٠)، المغني (٣٥/٤)

٤- بما أن الشارع أمر بالمماثلة عند بيع هذه الأصناف الستة بجنسها، فإن معيار هذه المماثلة هو المعيار الذي دلّ عليه الشرع، وهو الوزن في الموزونات، والكيل في المكيلات، فقد جاء في بعض الأحاديث أنه صلى الله عليه وسلم قال: (الذهب بالذهب وزناً بوزن، والفضة بالفضة وزناً بوزن، والبر بالبر كيلاً بكيل، والشعير بالشعير كيلاً بكيل).

فقد وضح الشارع معيار المماثلة في الأصناف الربوية بكونه وزناً في الموزونات، وكيلاً في المكيلات، وهذا ما عليه المذاهب الأربعة، إلا أن المالكية يجيزون بيع الموزونات بالتحري إن عسر الوزن كما هو قول الأكثر عندهم، وعندهم قول آخر ببيع الموزونات بالتحري مطلقاً حتى ولو لم يعسر الوزن. والأقرب إلى الصواب ما عليه جمهور العلماء لصراحة الأدلة في إيجاب المماثلة في الربويات المكيلة بالكيل وفي الموزونة بالوزن، والله أعلم.

أثر القول بتعلييل النهي عن الربا في الأصناف الستة في بعض المعاملات المالية المعاصرة:

ينتضح مما سبق أن النهي عن الربا في الأصناف الستة إنما هو من قبيل الحكم معقول المعنى، وأن جمهور الفقهاء عرفوا المعنى الذي من أجله حرم الله الربا في هذه الأصناف فألحقوا بها كل ما وجد فيه هذا المعنى، والقياس حجة شرعية معتمد بالأدلة من الكتاب والسنة.

وفي المعاملات المالية المعاصرة نجد أن حكم النهي عن الربا في الأصناف الستة ومعناه يتصل ببعض المسائل منها:

١- **ربوية النقود الورقية والمعدنية:** وهذا الحكم يتفق مع مقاصد الشريعة والمعنى الذي من أجله حرم الربا في النقدين (الذهب والفضة)، فالعملة النقدية اليوم هي عملة مستقلة يجري فيها الربا كما يجري في النقدين، وينطبق عليها حكمها سواء بسواء، وتعتبر أجناساً نظراً لاختلاف أسمائها وصفاتها وجهات إصدارها. فالليرة السورية جنس، والدينار العراقي جنس، والدولار الأمريكي جنس، وهكذا.

وعليه لا يجوز بيع جنس منها بجنسه متفاضلاً، ولا يجوز نسيئة ويجوز بيع جنس منها بجنس آخر حالاً متفاضلاً ولا يجوز نسيئة، ويجوز بيعها بأحد النقدين حالاً ولا يجوز نسيئة^(١).

٢- **بيع وشراء السندات:** وهي من المعاملات المالية التي كثرت في هذه الأيام، فقد تحتاج شركة من الشركات إلى مبلغ من المال لتوسيع أعمالها تسدده بعد أجل طويل ولا تجد من يقرضها، فتلجأ إلى الحصول على ما تريده من الجمهور، وذلك بإصدار سندات بالمبلغ الذي تحتاج إليه وعرض هذه السندات على الجمهور لشرائها، على أن يكون لكل سند فائدة محددة في السنة، يأخذ صاحب السند تلك الفائدة إلى أن ينقضي الأجل فيرد إليه مبلغه. وحقيقة هذه السندات أنها قروض بفائدة، لأنها تمثل ديوناً على الشركة، ويستحق صاحبها فائدة سنوية محددة سواء ربحت الشركة أم خسرت، فهي داخلة في نطاق المعاملات الربوية.

كما أن حامل السند قد يلجأ إلى بيعه بنقود، وهذا منهي عنه كذلك، لأنه بيع دراهم حالة بدراهم مؤجلة، ومن شروط صحة ذلك التقابض إذا كانت النقود من غير جنس النقود المالية، وإذا كانت النقود من جنسها فيشترط أيضاً مع التقابض التماثل، فلا يباع السند بثمن أقل مما يمثله، فلو كان السند يمثل مليون ليرة سورية مثلاً فلا يصح أن يباع بأكثر من ذلك نسيئة، لأنه يكون فيه ربا فضل، وربا نسيئة^(٢).

^١ إن الأوراق النقدية التي يجري التعامل بها اليوم اختلف العلماء في توصيفها وتحديد ماهيتها، وقد انبنى على ذلك اختلاف في بعض الأحكام المهمة المتعلقة بها كجريان الربا فيها، وجوب الزكاة، وجوب التقابض في الصرف، ومختصر هذه الأقوال: القول الأول: هي سندات ديون والثاني: هي سلع والثالث: هي ملحقة بالفلوس وهذه الأقوال الثلاثة مردودة عند العلماء برردود كثيرة.

والقول الرابع - وهو المعتمد بأدلة من القياس والاستحسان والمصلحة المرسلّة والعرف وهو ما عليه مجمع الفقه الإسلامي وجامعير العلماء المعاصرين أو السواد الأعظم منهم- وهو: أن الأوراق النقدية هي نقود بذاتها، لها أحكام الذهب والفضة، فيجري فيها الربا، وتجبي منها الزكاة، ويصح كونها رأسمال في شركة مضاربة، ويجب فيها التقابض في الصرف. ينظر: الربا والمعاملات المصرفية في نظر الشريعة الإسلامية، المتركة (ص: ٣١٩) وما بعدها.

^٢ ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته، الزحيلي (٥٠٣٧/٧)، الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة، السالوس (٥٨٣/٢).

المسألة الثالثة: رد البذل في حكم المصرة^(١):

ورد في الحديث الصحيح أن النبي ﷺ قال: (لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد، فإنه بخير النظرين بعد أن يحتلبها: إن شاء أمسك، وإن شاء ردّها، وصاع تمر^(٢))، وفي رواية: (فهو بالخيار ثلاثة أيام)^(٣).

وقد أفاد الحديث تحريم ظاهرة (التدليس) التي اعتادها بعض تجار المواشي والمتمثلة في حبس اللبن في ضرع بهيمة الأنعام، فيظن المشتري أن هذه عادة لها فيقع عليه (الضرر) عندما يشتريها زائداً في ثمنها، وبعد حلبها يطلع على عيبها. كما أفاد الحديث إثبات الخيار للمشتري بين إمساك المصرة، أو ردها إلى البائع مع البذل المنصوص عليه، وهو صاع من تمر.

ولا خلاف بين العلماء في أن النهي عن التصرية معقول المعنى، وهو منع وقوع التدليس من جهة البائع، وحماية المشتري من الضرر الواقع عليه، وأما طريقة الرد في المصرة -وهي رد المصرة مع صاع- فهي التي وقع فيها اختلاف بين التعبد والتعليل، ويمكن حصر هذا الاختلاف في مسألتين:

المسألة الأولى: أصل رد البذل:

اختلف العلماء في ردّ شيء مع المصرة بين التعبد والتعليل على قولين: القول الأول: إنه تعبد لا يعقل معناه. وهذا مذهب المالكية^(٤).

ووجه التعبد: أن اللبن الذي وجده المشتري داخل في ضمانه، وهذا يقتضي أن يكون له، والقاعدة تقول: (الخارج بالضمان)، ومقتضاها أن يكون اللبن للمشتري، فكيف يرد عنه الصاع من التمر؟^(٥).

قال الشاطبي: "وقد ردّ أهل العراق مقتضى حديث (المصرة)، وهو قول مالك لما رآه مخالفاً للأصول، فإنه قد خالف أصل (الخارج بالضمان)"^(٦).

ونوقش هذا الدليل: بأن قاعدة (الخارج بالضمان) ليست مخالفة لحديث المصرة، لأن اللبن كان موجوداً في الدابة قبل العقد فهو جزء من المعقود عليه، مملوك للبائع

^١ من التصرية، وهي: حبس اللبن في ضرع بهيمة الأنعام عن طريق ربط أخلافها (أثدائها)، وتسمى المصرة (محقة)، لحقول اللبن واجتماعه في ضرعها، والحقل الجمع الكثير. ينظر: النهاية لابن الأثير (٢٧/٣)، لسان العرب (٤٣٦/٢).

^٢ متفق عليه من طريق أبي هريرة رضي الله عنه، البخاري، كتاب البيوع، باب النهي للبائع أن لا يحفل الإبل والبقر والغنم وكل محقة، برقم [٢١٤٨]، ومسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه، برقم [١٥١٥].

^٣ أخرجه مسلم، كتاب البيوع، باب حكم بيع المصرة، برقم [١٥٢٤].

^٤ ينظر: القيس في شرح موطأ مالك بن أنس، أبو بكر بن العربي (٨٥١/٢)، الموافقات (ص: ٤٨١).

^٥ ينظر: التحقيق والبيان (٦٧٩/٣)، حاشية الدسوقي (١١٦/٣).

^٦ ينظر: الموافقات (ص: ٤٨١).

ابتداءً، أي أن الشارع لم يجعل الصاع عوضاً عن اللبن الحادث، وإنما هو عوض عن هذا اللبن الموجود حال العقد في الضرع، فضمانه هو محض العدل والقياس^(١).

القول الثاني: إنه معلّل بكون اللبن القديم ملكاً للبائع، وليس غلّةً.

وهذا مذهب الشافعية^(٢)، والحنبلية^(٣).

وبيان ذلك: أن ردّ الصاع مع المصرة إلى البائع ليس أخذاً للغلّة والخراج من المشتري، وإنما هو ردّ بدل لبن البائع الذي كان في ضرع بهيمته قبل العقد، فمن العدل عند فسخ البيع أن يرجع إليه حقّه^(٤).

القول الراجح:

والذي يظهر رجحانه: هو القول الثاني، لأن ردّ الصاع إلى البائع هو في مقابل لبنه الذي كان ملكاً له قبل العقد.

وبناء على هذا الترجيح: فإن هذه المسألة موافقة لقياس الأصول، وهذا مذهب الشافعية^(٥)، والحنبلية^(٦)، خلافاً للحنفية الذين ردّوا حديث الباب لكونهم رأوه مخالفاً لقياس الأصول^(٧)، وللمالكية الذين قبلوا الحديث إلا أنهم جعلوه تعدياً^(٨).

أثر القول بتعبدية ردّ البديل في المصرة في الفروع الفقهية:

ينبني على القول بتعبدية ردّ البديل في المصرة بعض الآثار، منها:

١- وجوب الامتثال والخضوع لأمر الشارع في ردّ البديل في البهيمة المصرة، حتى وإن لم تُعرف علة الحكم وحكمته على وجه الدقة والخصوص.

٢- امتناع تعليل ردّ البديل في المصرة لخفاء المعنى فيه.

٣- وجوب الاقتصار على ما ورد به النص في حكم المصرة، دون زيادة ولا نقص، وهذا يستلزم ما يأتي:

^١ ينظر: الإحكام، ابن دقيق العيد (١٨/٢)، إعلام الموقعين (٢٢٣/٣).

^٢ ينظر: المذهب في فقه الإمام الشافعي (٤٧/٢).

^٣ ينظر: المبدع (٨٢/٤)، الإنصاف (٣٩٩/٤).

^٤ ينظر: الإحكام، ابن دقيق العيد (١٨/٢)، إعلام الموقعين (٢٢٣/٣).

^٥ ينظر: تكملة المجموع، السيكي (٢٢/١٢).

^٦ ينظر: كشف القناع (٢١٤/٣).

^٧ يرى الحنفية: أنه لا يرد البيع بعيب التصرية، ولا يجب رد صاع من تمر أو غيره، بل يجب الأرش، وهو أن يدفع البائع للمشتري عوضاً عن نقصان ثمن الشاة إذا تبين أنها مصرة، ومن أدلة الحنفية فيما ذهبوا إليه: أن الحديث الوارد في هذه المسألة مخالف لقياس الأصول، إذ المعلوم من الأصول في ضمان المتلفات أنه بالمثل إن كان مثلياً، وبالقيمة إن كان قيمياً، أي يقوم بأحد النقيدين، غير أن اللبن في الحديث ما دام مثلياً كان ينبغي ضمانه بمثله لبناً، وإن كان متقوماً ضمن بمثله من النقيدين، لكن اللبن وقع مضموناً بالتمر، فهو خارج عن الأصلين جميعاً.

^٨ ينظر: حاشية الدسوقي (١١٦/٣).

أولاً: الاقتصار على الإبل والغنم بفرض الصاع من التمر في المصرة المردودة، لكون الحكم تعدياً، وقد ورد ذكر التصرية فقط في الإبل والغنم، فلا تدخل في هذا الحكم البقر، وبهذا قال الظاهرية، لأن الحكم ثبت فيهما بالنص، والقياس لا تثبت به الأحكام عندهم^(١).

وقال جمهور العلماء^(٢) بدخول البقر أيضاً في هذا الحكم، لعموم حديث: (من اشترى مصرة فهو بالخيار ثلاثة أيام)^(٣).

ثانياً: الاقتصار على المدة المحددة في رد المصرة وهي ثلاثة أيام، لأن الحكم تعدي وقد جاء توقيته بثلاثة أيام فوجب اتباعه، لكن اختلف العلماء في ابتداء الثلاثة أيام، فقال الحنبلية: إن ابتداء هذه المدة من وقت بيان التصرية^(٤).

وقال الشافعية: من حيث العقد، فلو مضت الثلاث بدون أن يعلم بالتصرية، سقط الخيار عندهم^(٥).

ومذهب المالكية كمذهب الشافعية^(٦).

المسألة الثانية: جنس البديل الواجب رده:

مع أن جمهور العلماء قالوا بمضمون حديث المصرة، إلا أنهم اختلفوا في جنس الواجب رده، بناء على اختلافهم في توصيف هذه المسألة بين التعليل والتعبد، ويمكن حصر خلافهم في قولين:

القول الأول: إنه معلل بدفع النزاع المتوقع بتقدير صاع من تمر تعبداً. وهذا مذهب الشافعية^(٧)، والحنبلية^(٨).

وحكى ابن القيم عن الحنبلية أن هذا الحكم عام في جميع الأمصار، حتى في المصر الذي لم يسمع أهله بالتمر ولم يروه، فيجب إخراج قيمة الصاع في موضع التمر، ولا يجزئهم إخراج صاع من قوتهم!!
قاله في موضع الاستتكار عليهم^(٩).

^١ ينظر: المغني (٢٢١/٦)

^٢ ينظر: الذخيرة (٦٦/٥)، روضة الطالبين (١٣١/٣)، الإنصاف (٤٠٣/٤)

^٣ أخرجه مسلم في صحيحه من طريق أبي هريرة، كتاب البيوع، باب حكم بيع المصرة، برقم (١٥٢٤)

^٤ ينظر: المغني (٢٢٣/٦)، الإنصاف (٤٠١/٤)

^٥ ينظر: التهذيب في فقه الإمام الشافعي (٤٢٨/٣). مغني المحتاج (٦٣/٢)

^٦ ينظر: حاشية العدوي على الخرشي (١٣٤/٥)

^٧ ينظر: الحاوي، الماوردي (٢٨٦/٦)، روضة الطالبين (٤٦٩/٣).

^٨ ينظر: الإنصاف (٣٩٩/٤)، كشف القناع (٢١٤/٣).

^٩ ينظر: إعلام الموقعين (٢٤/٣).

ووجه التعليل بقطع الخصومة: أن تقدير الصاع قدره الشارع دفعاً لما يحدث من تشاجر ومنازعة بين البائع والمشتري، لعدم الوقوف على حقيقة قدر اللبن، لجواز اختلاطه بحادث بعد البيع، فقطع الشارع النزاع وقدره بحد لا يبعد رفعاً للخصومة ودفعاً للنزاع.

ووجه التعبد: أن قاعدة الضمان توجب ضمان المثلي بمثله، والقيمي يضمن بالقيمة من النقدين، ويختلف قدر الضمان باختلاف المتلف، وفي هذه المسألة وقع الضمان بغير جنسه بقدر ثابت من الشرع.

ونوقش وجه التعبد: بأن الشارع عدّل عن قاعدة الضمان إلى التحديد بصاع لحكمة عالية، ومصلحة أفضل، وهي حسم مادة الخلاف بين المتعاقدين بسبب التعذر من معرفة قدر اللبن الموجود في الضرع عند العقد.

القول الثاني: إنه معلّل بقطع الخصومة بتقدير صاع من تمر مع مراعاة الظرف الذي عايشه المسلمون زمن التشريع، فالتمر كان غالب قوت أهل المدينة المنورة في ذلك الوقت. وهذا مذهب المالكية^(١)، وهو قول ثانٍ عند الشافعية^(٢)، وقول عند بعض علماء الحنبلية رجحه ابن القيم^(٣).

ووجه هذا التعليل: أن الشارع جعل الصاع بدلاً للبن الذي كان موجوداً في الضرع حال العقد وهو ملك للبائع، وليس بدلاً للبن الحادث في ملك المشتري، ولما تعذر ضبط مقداره اقتضت حكمة الشارع أن يقدّر البديل بصاع تمر، لا يزيد ولا ينقص، حسماً للنزاع. وأما تخصيص الصاع بالتمر، فلكونه القوت الغالب لأهل المدينة زمن التشريع.

القول الرابع:

والذي يظهر لي رجحانه في هذه المسألة هو القول الثاني الذي يرى عدم تعيين الرد بالصاع من التمر، وأن الشارع إنما حدّه بذلك ضبطاً للباب ومنعاً للنزاع، وأنه يجوز للمجتهدين أن ينظروا في تعيين ما يقدّر به الرد إذا كان قوت الناس من غير التمر، أي لا تعبد في تعيين التمر.

وهذا القول يتمشى مع قواعد الشريعة القائمة على التيسير والسهولة، إذ التمر يوجد في البلاد الحارة غالباً، ولا يتيسر في البلاد الباردة، فكيف يجب والحالة هذه للناس كلهم مع أنه لا يتيسر لهم كلهم؟!

^١ ينظر: التاج والإكليل لمختصر خليل، المواق المالكي (٣٤٩)، حاشية الخرشى (١٣٣/٥).

^٢ ينظر: الحاوي، الماوردي (٢٨٦/٦)، أسنى المطالب (٦٢/٢).

^٣ ينظر: إعلام الموقعين (٢٤/٣).

كما أن هذا القول يتمشى مع معاني النص ولا يقف عند اللفظ الظاهر بل يتعداه إلى علته ومعناه.

- أثر القول بتعبدية جنس البديل الواجب رده في المصرة في الفروع الفقهية:
- ينبني على القول بتعبدية جنس البديل الواجب رده في المصرة بعض الآثار، منها:
- ١- وجوب الامتثال والخضوع لأمر الشارع في جنس البديل الواجب رده وهو صاع من تمر، حتى وإن لم تُعرف علة الحكم وحكمته على وجه الدقة والخصوص.
 - ٢- امتناع تعليل جنس البديل الواجب رده في المصرة لخفاء المعنى فيه.
 - ٣- وجوب الاختصار على ما ورد به النص وهو صاع من تمر، وهذا مذهب الشافعية^(١)، والحنبلية^(٢).

خلافاً للمالكية الذين أجازوا للمشتري ردّ صاعٍ من غالب قوت أهل البلد^(٣).

أثر القول بتعليل النهي عن التصرية في بعض المعاملات المالية المعاصرة:

سبق القول بأن اختلاف العلماء في مسألة المصرة بين التعبد والتعليل إنما كان في طريقة الرد - وهي رد المصرة مع صاع - وأما النهي عن التصرية فإنه من قبيل الحكم معقول المعنى، وأن علة النهي هي (التدليس أو الضرر).

وفي المعاملات المالية المعاصرة نجد أن علة النهي هذه تنطبق على بعض الأنشطة التي تقوم بها بعض الشركات التجارية عن طريق الإعلان الكاذب لإيجاد سوق خاص ببعض منتجاتها، لتتال ارتفاعاً في الثمن ورواجاً تجارياً، ويسمى ذلك الاقتصاديون بـ: (المنافسة الاحتكارية)^(٤).

وفي هذه المنافسة تلجأ الشركات المصنعة إلى منتجاتها بأساليب وهمية، خادعة لا تحقق مصلحة المستهلك، كأن تقوم هذه الشركات بالتلاعب بمواصفات الغلاف فقط، لتوهم المشتري بوجود اختلاف بين السلع المعروضة في حين أن المنتج عند الجميع واحد، فيرتفع عليه الثمن دون وجود مميزات حقيقية في المنتج الذي يقبل عليه دون غيره.

^١ ينظر: الحاوي (٢٨٦/٦)، حاشية الجمل على شرح المنهج، سليمان الجمل (١٢٢/٣).

^٢ ينظر: الروض المربع (٤٤٠/٤)، دقائق أولي النهي لشرح المنهجي، البهوتي (١٧٤/٢).

^٣ ينظر: حاشية الخرشي (١٣٣/٥)، منح الجليل شرح مختصر خليل، ابن عليش (١٦٠/٥).

^٤ ينظر: مدخل في علم الاقتصاد، د. الشمري، ود. الشروف (ص: ٢٣٩) وما بعدها.

وهذا البيع فرع من بيوع الغرر، لأن فيه تدليساً يؤدي إلى غبن، وهذا يقدر في التراضي، لأن الإعلان يسلب المشتري فرصة الاختيار السليم، خصوصاً بعد أن تطورت أساليب الدعاية والإعلان، واستعانت بقواعد التحليل النفسي والإيحاء اللاشعوري. إلا أنه لا يمكن الحكم بتعميم النهي عن هذا النوع من البيع إلا ما ظهر التدليس أو التلبيس فيه^(١).

ومن تطبيقات علة النهي عن بيع التصرية في المعاملات المالية المعاصرة أيضاً النهي عن التلاعب بالعلامات التجارية. ولا يخفى أن هذه العلامات قد نالت حيزاً كبيراً من اهتمام الشركات المنتجة والمشتريين على حد سواء، فأى شركة منتجة تحرص على وضع علامة تجارية تميز بها منتجاتها عن منتجات أخرى لشركات منافسة لها في السوق، وتنال ثقة الزبون وإقباله على الشراء.

كما تعتبر العلامة التجارية دليلاً مهماً للمستهلك يمكنه من خلاله التعرف على مصدر المنتجات، وبالتالي تسهيل العملية التسويقية عليه. إلا أن العلامة التجارية معرضة لمخاطر التزوير والتقليد، فقد لجأت بعض الشركات إلى تقليد العلامة الأصلية دون الحرص على المواصفات مما يضر بالمنتج الأصلي، ودون استئذان من صاحب العلامة الذي أنفق مالياً للتعريف بها، وهذا غش لا شك فيه.

وشهرة العلامة التجارية عندما تكون تعبيراً عن مزايا اختص بها صاحبها كجودة الإنتاج أو خلق الأمانة وحسن المعاملة، لا يجوز الاعتداء عليها، حيث هي نتاج جهد ومال بذل في تكوينها، وشراؤها عقد صحيح. أما إذا كانت مجرد عنوان خادع لا يحمل حقيقة واقعية، فالعقد غرر وتلبيس، وهو لذلك عقد باطل^(٢).

^١ ينظر: إحياء علوم الدين (٧٨/٤).

^٢ ينظر: قضايا فقهية معاصرة، البوطي (ص: ١٠٧) وما بعدها.

المبحث الثالث: أثر الحكم التعبدية في مسائل المعاملات غير المالية

من المسائل التعبدية في باب المعاملات غير المالية، ما يأتي:

المسألة الأولى: تعبدية أحكام الموارث في الشريعة الإسلامية

قال تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ [النساء/٧].

نصت الآية الكريمة على فرضية إعطاء الورثة رجالاً ونساءً - نصيبهم من الميراث إن ترك الميت شيئاً يورث.

وجاء بيان نصيب كل وارث مفصلاً في آيات أخرى من هذه السورة (النساء)، وفي أحاديث كثيرة قطعية في ثبوتها ودلالاتها، وتلقاها الأمة عبر العصور بالتسليم والقبول، وأجمعوا على وجوب العمل بها^(١).

وبما أن نظام الإرث في الشريعة الإسلامية فضّل بعض القرابة على بعض، وورث بعضهم دون بعض، وحوى أرقاماً وأنصبة متفاوتة في القيمة، كالثلث والرابع والنصف ونحو ذلك من المقادير، فإن علماء الشريعة الإسلامية أدخلوا هذا النظام الدقيق في أحكام التعبديات التي تخفى على المكلفين عللها ومعانيها في كثير من تفصيلاتها^(٢).

أدلة تعبدية أحكام الموارث:

من أدلة تعبدية أحكام الموارث ما يأتي^(٣):

١- أن الشريعة الإسلامية فرقت في مقادير الأنصبة على الرغم من تساوي درجة القرابة إلى الميت المورث.

ومثال ذلك: أنها جعلت للابن الوارث ضعف نصيب أخته الوارثة عند التعدد أو

التعصيب، كما في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ

الأنثيين﴾ [النساء/١١].

٢- أن أحكام الموارث من الأحكام التي يصطلح عليها بالمقدرات التي ضبطت

الشريعة أقدارها، كعدد ركعات الصلاة وأنصبة الزكاة وأشواط الطواف حول الكعبة

ونحو ذلك، وهي من قبيل التعبديات التي لا تهتدي إليها العقول، كما قرر ذلك

العلماء.

^١ ينظر: الإجماع، ابن المنذر (ص: ٩٠)

^٢ ينظر: الموافقات (٣٠٨/٢)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٢٢٦/٦)

^٣ ينظر: نهاية المطلب (٢٠٦/١٠)، إحكام الأحكام، الأمدي (٢٠٥/١)

٣- أن أحكام المواريث في كثير من تفصيلاتها عجزت عقول الأئمة عن إدراك المعاني فيها، ومن ذلك قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: (عجباً للعممة تورث ولا ترث)(١).

وهذا التعجب من عمر رضي الله عنه إنما هو من حيث القياس ورأي العقل، إذ العقل يقتضي عدم التفريق في كون العممة آخذة ومعطية في آن واحدة، وحيث أن الشارع جعلها معطية فقط، دل ذلك على تعبدية هذا الحكم، وأن مبناه على السمع والطاعة والخضوع لأمر الله تعالى فيه فحسب.

أثر تعبدية أحكام المواريث في الفروع الفقهية:

ينبني على تعبدية أحكام المواريث بعض الآثار المهمة، منها ما يأتي(٢):

١- إن نظام الميراث في الشريعة الإسلامية يشتمل على أحكام تعبدية يجب العمل بها دون تردد، لأنها من جملة الفرائض التي فرضها الله تعالى على عباده، ولذلك ختم سبحانه وتعالى أحكام الميراث في بعض آياته بقوله: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ١٣﴾ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ ﴿١٤﴾ [النساء/١٣-١٤].

وبذلك يظهر في المكلفين معنى التعبد والخضوع لهذه الأحكام الدقيقة حتى وإن خفيت عللها ولم تعرف على وجه الخصوص أسرارها وغاياتها.

٢- إن أحكام الميراث من الأحكام الثابتة في الشريعة الإسلامية، والتي لا يجوز تبديلها أو تغييرها، حتى وإن تغيرت الأعراف والظروف والبيئات، إلا أن ثباتها ليس راجعاً إلى كونها مستمدة من أدلة قاطعة في ثبوتها ودلالاتها فحسب، وإنما لكونها شرعة إله حكيم، وهو أدرى بما ينفع الإنسان في شؤونه المالية دون إفراط أو تفريط.

وبيان ذلك: أن الله تعالى فطر الإنسان على حب المال أو حب التملك، ووضع له من الأحكام ما يليق هذه الفطرة عنده، ويحقق العدل فيما بين الورثة كلهم. وقد تولى الشارع تحديد أنصبة المواريث لأنها مما يقع فيه الخلاف والظلم فيما بين

^١ سبق تخريجه (ص: ١٢٥)

^٢ ينظر: الموافقات (٣٠٨/٢)، مرقاة المفاتيح (٢٢٦/٦)

البشر، إذ للمال سطوة على النفوس قد تجعل الإنسان ظالماً في وضع أحكام المواريث وصياغتها فيما لو وكلت إليه.

٣- إن أحكام المواريث غير قابلة للتعليل الأصولي، وذلك لخفاء المعاني فيها، وأما ما يبيده بعض العلماء أو الباحثين من حِكم وأسرار لبعض أحكامها، كحديثهم عن حكمة الشارع في التفريق بين نصيب الذكر والأنثى في الميراث بأن أعباء الرجل المادية في الحياة أكبر منها في المرأة، فما هي إلا محاولات لفهم وتقريب هذه الأحكام التعبدية إلى العقول البشرية التي تتساءل عن حكمة هذا التفريق^(١). وذلك لأن كل ما يستخرجه الباحثون من هذه الأسرار والحِكم غير ظاهر ولا ينضبط ولا يؤثر في الحكم، والعاقل يجزم بكل اطمئنان وتسليم بأن أحكام المواريث، وما حوته من أنصبة من حيث هي نسب غير معقولة المعاني، ولا يمكن معرفة عللها بالمعنى الأصولي للعلة.

المسألة الثانية: النهي عن الطلاق في زمن الحيض

ورد في الصحيح أن عبد الله بن عمر^(٢) رضي الله عنهما طلق امرأته وهي حائض على عهد رسول الله ﷺ فسأل عمر بن الخطاب رسول الله ﷺ عن ذلك، فقال رسول الله ﷺ: "مُرّه فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد، وإن شاء طلق قبل أن يمس، فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء"^(٣). وقد أفاد هذا الحديث أن حكم الله في الطلاق أن يكون في طهر لم تُجامع المرأة فيه، وأن الطلاق محرّم، لأنه لما كان مأموراً برفع الطلاق الواقع في حال الحيض، لأجل الحيض، كان منهيّاً عن إيقاعه فيه.

وعند تتبع مذاهب العلماء وكلام الأئمة نجد أنهم يتفاوتون في تعليل الحكم بتحريم الطلاق في زمن الحيض، ويمكن تلخيص وجهات نظرهم في قولين:

القول الأول: علة المنع تعبدية غير معقولة المعنى، وهذا قول عند المالكية^(٤).

^١ ينظر على سبيل المثال ما كتبه الشيخ الدهلوي -رحمه الله- عن مقاصد الشريعة وحكمها في تفاصيل أحكام المواريث في كتابه (حجة الله البالغة) (١٨١/٢) وما بعدها.

^٢ هو: الصحابي الجليل عبد الله بن عمر بن الخطاب القرشي العدوي، أسلم صغيراً وحضر كثيراً من المشاهد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، (ت: ٧٣هـ). وأكثر من الرواية عنه صلى الله عليه وسلم، كما عُرف عنه شدة تأسيه بالنبي صلى الله عليه وسلم. ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (٢٠٣/٣)، الإصابة (٣٤٧/٢).

^٣ متفق عليه من طريق ابن عمر رضي الله عنهما، البخاري، كتاب الطلاق، باب قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لَعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ﴾ [الطلاق: ١]، برقم [٥٢٥١]، ومسلم، كتاب الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها وأنه لو خالف وقع الطلاق ويؤمر برجعتها، برقم [٣٦٥٢].

^٤ ينظر: شرح الخرشي (٢٩/٤)، حاشية الدسوقي (٣٦٣/٢).

ودليل التعبدية من وجهين^(١):

الوجه الأول: إنه لو كان النهي لتطويل العدة لجاز الطلاق في الحيض إذا علمنا رضا المرأة باللفظ الصريح أو بالدلالة، لأن حق الأدمي يسقط إذا أسقطه صاحبه، لكن الطلاق في زمن الحيض منهي عنه مطلقاً، سواء رضيت المرأة أم لا، فدل ذلك على أن النهي تعبدى لحق الله تعالى، وليس لأجل تطويل العدة.

ويجاب عنه: بأن رضا العبد بأن يضره غيره لا يجعل الإضرار جائزاً شرعاً، والقواعد الشرعية لا ترتفع بالتراضي بين العباد.

الوجه الثاني: منع الخلع في الحيض، إذ لو كان الحكم معللاً بتطويل العدة لجاز الخلع في الحيض أيضاً، لأن الحق لها وقد رضيت بإسقاطه^(٢).

ويجاب عنه: بأن كثيراً من العلماء قالوا بأن الخلع في الحيض يقع ولا يحرم، وعللوا بنفي الضرر على المرأة بتطويل العدة.

القول الثاني: إن علة المنع معقولة المعنى، وهؤلاء انقسموا في العلة على فريقين: الفريق الأول: يرون أن علة المنع هي أن الطلاق في الحيض يضر المرأة بتطويل العدة عليها، وهذا قول من يرى العدة بالأطهار، وهم جمهور العلماء من المالكية^(٣) والشافعية^(٤) والحنبلية^(٥)، وهو قول في مذهب الحنفية^(٦).

وبيان هذا التعليل: أن الإضرار واقع للزوجة المطلقة حيث تطول عليها العدة، لأن ما بقي من تلك الحيضة لا يعتد به، ولا يحسب من العدة، وقد نهى الله تعالى عن الإضرار بالمرأة بتطويل العدة عليها، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تُسْكُوهُنَّ ضَرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ [البقرة/ ٢٣١].

وقد ذكر أئمة التفسير سبباً لنزول هذه الآية يؤيد ما ذهب إليه هؤلاء الفقهاء، وهو أن الرجل في الجاهلية كان يطلق المرأة ثم يمهلهما، فإذا شارفت على انقضاء عدتها راجعها لتطول العدة إضراراً بها، فنهى الله عن ذلك بهذه الآية^(٧).

^١ ينظر: مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها، الرجراجي (١٦٥/٤)، حاشية الدسوقي (٣٦٣/٢).

^٢ ينظر: حاشية الدسوقي (٢٦٣/٢).

^٣ ينظر: المقدمات الممهدة (٥٠٠/١)، شرح الخرشي (٢٩/٤).

^٤ ينظر: المذهب (٨٠/٢)، الحاوي الكبير (١٢٣/١٠).

^٥ ينظر: المغني (٣٢٥/١٠)، الفروع (٣٧٢/٥).

^٦ ينظر: الهداية شرح بداية المبتدي، المرغيناني (٢٢٧/١)، البحر الرائق (٢٤٢/٣).

^٧ ينظر: التفسير الكبير (١١٠/٦)، التفسير العظيم، ابن كثير (٢٤٤/١).

الفريق الثاني: يرون أن علة النهي هي الإضرار بالرجل، لأن زمن الحيض زمن نُفَرَة وعدم رغبة في المرأة.

وهذا قول من يرى العدة بالحيض، وهو المشهور من مذهب الحنفية^(١)، وهو قول لبعض الحنبلية^(٢).

وبيان هذا التعليل: أن الطلاق إنما أبيع للحاجة، والطلاق للحاجة لا يكون في زمن الرغبة عنها، وزمان الحيض لا رغبة فيه فلا يكون الإقدام على الطلاق فيه دليل حاجة إلى الطلاق.

ونوقش هذا: بأنه منتقض بالطلاق قبل الدخول، فإنه يجوز مطلقاً في حالتي الطهر والحيض.

القول الراجح:

لعلّ الراجح أن العلة ههنا معقولة المعنى، وتشمل كلتا علتين، وذلك معنى مناسب لتحريم الطلاق في الحيض.

أثر القول بتعبدية النهي عن طلاق المرأة الحائض في الفروع الفقهية:

ينبني على القول بتعبدية النهي عن طلاق المرأة في فترة الحيض بعض الآثار، منها:

١- وجوب الامتنثال والخضوع لأمر الشارع في النهي عن طلاق المرأة الحائض، حتى وإن لم تُعرف علة الحكم وحكمته على وجه الدقة والخصوص.

٢- امتناع تعليل النهي عن طلاق المرأة الحائض لخفاء المعنى فيه.

٣- وجوب الاقتصار في النهي عن طلاق المرأة الحائض على ما ورد به النص، وينبني على ذلك ما يأتي:

أولاً: جواز طلاق المرأة غير المدخول بها في وقت الحيض، وهذا مذهب الأئمة الأربعة^(٣).

ثانياً: جواز طلاق الحامل في الحيض عند الشافعية، لأن عدتها بوضع الحيض، ولم يرد النص بمنع طلاقها في حملها^(٤).

^١ ينظر: تبیین الحقائق (١٩٠/٢)، بدائع الصنائع (٩٤/٣).

^٢ ينظر: الإنصاف (٤٤٩/٨)، تصحيح الفروع، المرداوي (٣٧١/٥).

^٣ ينظر: بدائع الصنائع (٩٤/٣)، حاشية الدسوقي (٣٦٣/٢)، تكملة المجموع (٧٤/١٧)، المبدع (٣٠٤/٦).

^٤ ينظر: روضة الطالبين (٨/٤)، مغني المحتاج (٤٩٧/٤).

ثالثاً: عدم جواز الخلع في الحيض، لأن المنع من الطلاق في زمن الحيض تعبدى، والخلع طلاق فتمنع منه حتى وإن جاء من جهتها ورضيت به، وهذا هو المشهور عند المالكية(١).

وذهب الحنفية (٢)، والشافعية (٣)، والحنبلية (٤) إلى جواز الخلع في الحيض، لأن المنع من الطلاق من الحيض عندهم إنما كان لأجل الضرر الذي يلحق المطلقة بطول العدة والخلع لإزالة الضرر عنها لما يلحقها من سوء عشرة الزوج، فيدفع أشد الضررين بأخفهما.

المسألة الثانية: لفظا التزويج والإنكاح في عقد النكاح

إن الرضا من كلا العاقدین أساس انعقاد الزواج، وهذا أمر باطني نفسي، ولما كان كذلك أقام الشارع لقول المعبر عما في النفس من الرضا مقامه، وعلق عليه الأحكام. وقد وردت مشروعية عقد النكاح بلفظتي (الإنكاح والتزويج) في نصوص كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء/٢٢]، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا﴾ [الأحزاب/٣٧]. وقد أفادت هاتان الآيتان صحة انعقاد النكاح بلفظي الإنكاح والتزويج، إلا أنهما لم تنفيا صحته بغيرهما من الألفاظ.

وقد اختلف الفقهاء في لفظي الإنكاح والتزويج بين التعليل والتعبد إلى مذهبين: المذهب الأول: إنهما تعبدیان. وهذا مذهب الشافعية(٥)، والحنبلية(٦).

وأدلة التعبدية(٧):

١- إن الزواج عقد له خطره إذ به تحل المرأة بعد أن كانت حراماً، وتثبت به الأنساب، ففيه ناحية تعبدية تجعلنا ننتقيد بما ورد عن الشارع من ألفاظ لعقده، كما أنه لم يرد في مواضع تشريعه في القرآن إلا بهذين اللفظين، جاء ذلك في أكثر من عشرين آية منها.

^١ ينظر: التفريع، ابن الحلاب (٨٣/٢)، شرح الخرشي (١٦٩/٣)
^٢ ينظر: البحر الرائق (٢٦٠/٣)، رد المحتار على الدر المختار (٣٤٤/٣)
^٣ ينظر: نهاية المحتاج (١٠٩/٦)، تكملة المجموع (١٦/١٥)
^٤ ينظر: المغني (٥٢/٧)، المبدع (٢٧١/٦)
^٥ ينظر: مغني المحتاج (١٣١/٣)، نهاية المحتاج (٢١١/٦).
^٦ ينظر: شرح منتهى الإرادات (١١/٣)، كشف القناع (١٤٦/٣).
^٧ العزيز (٤٩٣/٧)، المجموع (١٧١/٩).

ونوقش هذا: بأن الشرع قد ورد بهما لمعنى معقول، وهو الدلالة على الموافقة والرضا بالنكاح، وقد ظهر ذلك من هاتين الكلمتين، فلا تجوز دعوى التعبد مع ظهوره.

وصحة النكاح من غير المسلمين يمنع دعوى التعبد بالألفاظ فيه^(١).
كما أن دعوى أن النصوص الشرعية لم تذكر في معرض تشريع النكاح إلا لفظي النكاح والزواج فغير مسلمة، لأن القرآن الكريم ذكر لفظ (الهبه) أيضاً في مقام تشريعه، في قوله تعالى: ﴿وَأَمْرًا مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسًا لِلنَّبِيِّ﴾ [الأحزاب/٥٠]، كما وردت السنة بلفظ (التمليك) في قصة المرأة التي جاءت تعرض نفسها على النبي ﷺ فأعرض عنها إلى أن جاء أحد أصحابه فقال: يا رسول الله إن لم يكن بك حاجة إليها فزوجنيها^(٢).

٢- أن النكاح يميل إلى العبادات لورود النذب فيه، والألفاظ في العبادات تتلقى من الشرع، والشرع إنما ورد بلفظي التزويج والإنكاح.

ونوقش هذا: بأن الزواج ليس عبادة محضة تقتصر إلى هذا النوع من التحديد في الألفاظ.

قال ابن القيم: (ليس ذلك من العبادات التي تعبدنا الشارع فيها بألفاظ لا يقوم غيرها مقامها كالأذان وقراءة الفاتحة في الصلاة وألفاظ التشهد وتكبيرة الإحرام وغيرها، بل هذه العقود تقع من البر والفاجر والمسلم والكافر، ولم يتعبدنا الشارع فيها بألفاظ معينة، فلا فرق أصلاً بين لفظ الإنكاح والتزويج وبين كل لفظ يدل على معناها)^(٣).

وإذا ورد النص بهذين اللفظين فيكون ما يفيد معناهما مثلهما، فلا وجه لمنع الزواج بهذه الألفاظ. وعلى فرض دخول التعبد في النكاح -لورود النذب فيه- فإن ذلك لا ينافي معقولية اللفظ الدال عليه، ولا تصح دعوى التعبد مع ظهور المعنى.

^١ ينظر: مجموع الفتاوى (١٧/٣٢).

^٢ متفق عليه من طريق سهل بن سعد رضي الله عنه، البخاري، كتاب النكاح، باب السلطان ولي لقول النبي ﷺ: (زوجناكم بما معكم من القرآن)، برقم [٥١٣٥]، ومسلم، كتاب النكاح، باب الصداق وجواز كونه تعليم قرآن وخاتم حديد وغير ذلك من قليل وكثير، واستحباب كونه خمسمئة درهم لمن لا يجحف به، برقم [١٤٢٥].

^٣ إعلام الموقعين (٢٢١/١).

القول الثاني: إنهما معلّان بإظهار الرضا والموافقة على عقد النكاح. وهذا مذهب الحنفية^(١)، والمالكية^(٢)، ورواية عن الإمام أحمد^(٣)، وهو اختيار ابن تيمية^(٤)، وتلميذه ابن القيم^(٥).

ودليل التعليل: أن الغاية من وضع الألفاظ أن تعبر عن المعاني، وقد ظهر أن المقصود من لفظ الإنكاح والتزويج إظهار الرضا بالنكاح، فيكون معللاً به، لأن الأصل أن العبرة في العقود للمقاصد والمعاني وليست للألفاظ والمباني.

القول الراجح:

الذي يظهر لي في هذه المسألة: أن صيغة عقد النكاح معللة بإظهار الرضا بالعقد والموافقة عليه، وهذا معنى ظاهر قوي، وبذلك يبطل كل دعوى التعبد وعدم المعقولية، والله أعلم.

أثر القول بتعبدية صيغة عقد النكاح في الفروع الفقهية:

ينبني على القول بتعبدية صيغة عقد النكاح بعض الآثار، منها:

- ١- امتناع تعليل صيغة عقد النكاح لخفاء المعنى فيها على وجه الدقة والخصوص.
- ٢- وجوب الامتنثال لحكم الشارع في الاقتصار على لفظي النكاح أو التزويج، وما اشتق منهما، كأنا متزوج مثلاً، لأن هذين اللفظين ذكرا في القرآن فوجب الوقوف عندهما تعبدًا، وهذا مذهب الشافعية والحنبلية^(٦).
- بينما أجاز المالكية عقد الزواج بلفظي النكاح، ولفظ الهبة إذا ذكر معها صداق، وبكل لفظ يقتضي البقاء مدة الحياة^(٧).
- وأجاز الحنفية عقد النكاح بلفظ النكاح والتزويج، وبكل لفظ وضع لتمليك العين في الحال وبقاء الملك مدة الحياة، كلفظ البيع، ولفظ الهبة، ولفظ الصدقة، بشرط نية

^١ ينظر: بدائع الصنائع (٢/٢٢٩)، رد المحتار على الدر المختار (١٦/٣).

^٢ ينظر: مواهب الجليل (٣/٤١٩)، حاشية الدسوقي (٢/٣).

^٣ ينظر: المغني (٦/٥٣٢).

^٤ ينظر: القواعد النورانية الفقهية (ص ١٦١).

^٥ ينظر: إعلام الموقعين (١/٢١٨).

^٦ ينظر: الأم (٨/٢٦٧)، نهاية المحتاج (٦/٢١١)، المغني (٧/٦٠)، أسنى المطالب (٣/١١٩).

^٧ ينظر: بلغة السالك (٢/٣٥٠)، حاشية الدسوقي (٢/٢٢١).

أو قرينة تدل على الزواج، كبيان المهر وإحضار الناس، وما شابه ذلك، وفهم الشهود المقصود، لأن المطلوب التعرف على إرادة العاقدين، وليس لفظ اعتبار^(١). ويرى ابن تيمية وابن القيم انعقاد الزواج بكل ما يدل على مقصوده من قول أو فعل مما عده الناس إيجاباً وقبولاً، دون الاختصار على لفظ معين^(٢).

وبذلك يلاحظ أن اختيار الشيخ ابن تيمية وتلميذه ابن القيم أوسع دائرة من مذهبي الحنفية والمالكية، وبيان ذلك أن الحنفية والمالكية لا يجيزون عقد النكاح بالفعل ولو كان دالاً على الرضا، كما أنهم يحصرّون عقد النكاح بالألفاظ الدالة على تمليك العين في الحال وبقاء الملك مدة الحياة، دون غيرها من الألفاظ.

على أن القيود والتفريعات والتشديدات والاحتياطات التي ذكرها الحنفية والمالكية في دراستهم لهذه المسألة، تجعل مذهب الشافعية والحنبلية أفضل وأقرب لروح الشريعة ومقاصدها -لو صحّ- مما آلت إليه المسألة عند نفاة التعبد فيها.

٣- عدم جواز إبرام العقد بغير اللغة العربية لمن كان قادراً عليها، وأما من لا يحسن العربية فيصح منه النكاح بلسانه، لأنه عاجز عما سواه فتسقط عنه كالأخرس، وهذا مذهب الحنبلي والشافعية في قول عندهم^(٣).

وذهب الجمهور من الحنفية والشافعية في الأصح عندهم إلى صحة عقد النكاح بكل لفظ معبر عن الرضا من العاقدين، سواء كان باللغة العربية أم بغيرها، سواء أجاد العاقدان اللغة العربية أم لا، لأن المقصود هو التعبير الواضح عن إرادة المتعاقدين، وهو يصح بأية لغة عندهم^(٤).

المسألة الثالثة: اشتراط وجود الزوج أو المحرم في سفر المرأة في الوقت

المعاصر

إن اشتراط وجود الزوج أو المحرم -وهو من حرم عليه الزواج بامرأة كابنها وأخيها- في سفر المرأة من المواضيع التي تشغل حيزاً جديلاً واسعاً على الساحة الإسلامية اليوم، نظراً لتغير طبيعة الأسفار قديماً وحديثاً، وقد وردت عدة نصوص نبوية تفيد النهي عن سفرها دون زوج أو محرم ومن ذلك:

^١ ينظر: بدائع الصنائع (٢/٢٣٠)، الفتاوى الهندية (١/٢٧١).

^٢ ينظر: القواعد النورانية (ص: ١٦١)، إعلام الموقعين (٣/١١٩).

^٣ ينظر: المجموع (٩/١٩٠)، المغني (٧/٦١).

^٤ ينظر: المنثور في القواعد (١/١٦٦)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (١/٣١٨).

ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال النبي ﷺ: "لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم، ولا يدخل عليها رجل إلا ومعها محرم". فقال رجل: يا رسول الله، إني أريد أن أخرج في جيش كذا وكذا، وامرأتي تريد الحج، فقال: أخرج معها" (١)
وقد اختلف العلماء في هذا النص بين التعبد والتعليل إلى قولين:
القول الأول: إن اشتراط الزوج أو المحرم في سفر المرأة تعبدية، وهذا قول الحنفية (٢) والحنبلية (٣).

وجه التعبد: أن النبي ﷺ أمر الرجل بالخروج مع زوجته التي تريد الحج مع أنها كانت في رفقة مأمونة، وهم خير الأمة من الصحابة الكرام رجالاً ونساءً، وهذا يدل على أن سفرها دون زوج أو محرم محرّم لذاته، ولو كان سفرها معللاً بأمن الطريق ونحوه، لما أمره صلى الله عليه وسلم بالخروج معها، لحصول المقصود وهو حفظ المرأة وصيانتها من الأخطار (٤).

ونوقش هذا: بأن سفر المرأة دون محرم لو كان محرماً لذاته لعاتبها رسول الله ﷺ على سفرها، أو لأمر زوجها بردها، ولم يقع منه صلى الله عليه وسلم ذلك، فدلّ الحديث على وجوب خروج الزوج مع زوجته إلى الحج، ولا على حرمة سفرها من دون محرم (٥).
القول الثاني: إنه معلّل بصيانة المرأة والمحافظة عليها، فمتى ما حصل هذا المعنى فقد تحقق الحكم الشرعي، وتحصل مقصود الشارع وأصحاب هذا القول فريقان:
الفريق الأول: اكتفى بوجود رفقة آمنة من نساء ثقات، وهو قول المالكية (٦)، والشافعية في الصحيح عندهم (٧)، ورواية عن الإمام أحمد بن حنبل (٨).
الفريق الثاني: اكتفى بأمن الطريق وحده، ولو أن تخرج المرأة لوحدها، وهو قول عند الشافعية (٩)، وعند الحنبلية اختاره ابن تيمية (١٠)، وهو مذهب الظاهرية (١١).

^١ متفق عليه، البخاري، كتاب جزاء الصيد، باب حج النساء، برقم (١٨٦٢)، ومسلم، باب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، برقم (١٣٤١)

^٢ ينظر: بدائع الصنائع (١٢٤/٢)، رد المحتار على الدر المختار (٤٦٤/٢)

^٣ ينظر: المغني (٣٠/٥)

^٤ ينظر: معاني الآثار، الطحاوي (١١٦/٢)

^٥ ينظر: المحلى (٥٠/٧)

^٦ ينظر: الموطأ (٤٢٥/١)، المنتقى (٨٢/٣)

^٧ ينظر: الأم (١٦٤/٢) المجموع (٨٦/٧)

^٨ ينظر: المغني (٣٠/٥)، الإنصاف (٤١١/٣)

^٩ ينظر: المجموع (٢٤٣/٨)

^{١٠} ينظر: الإنصاف (٤١١/٣)، اختيارات ابن تيمية، البعلي (ص: ١١٥).

^{١١} ينظر: المحلى (٥٠/٧).

وأدلة التعليل من عدة وجوه، منها:

١- أن الشارع أقرّ سفر المرأة من غير محرم في الزمن الذي يكون فيه الامن وعدم الخوف، كما في حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه عندما قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن طال بك حياة لترينّ الطعينة ترحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لا تخاف أحداً إلا الله" (١).

ونوقش هذا: بأن الحديث جاء لبيان الواقع من انتشار الأمن، لا لبيان حكم الخروج من دون محرم (٢).

وأجيب عنه: بأن الحديث لا يدل على وقوع سفر المرأة من غير محرم فقط، وإنما يدل على جوازه أيضاً، لأنه ورد في سياق المدح بامتداد سلطان الإسلام وأمنه، فلا يصح حمله على ما لا يجوز (٣).

٢- فعل الصحابة: حيث أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لنساء النبي صلى الله عليه وسلم بالحج في آخر حجة حجها، وأرسل معهن عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما، مع أنهما لم يكونا مخّرمين لهن (٤).

ونوقش هذا: بأن أمهات المؤمنين يحرمن تأييداً على جميع المؤمنين، فلا حاجة لاشتراط المحرم في حقهن، إذ جميع المرافقين أبناء لهن (٥).

وأجيب عنه: بأن هذا غير مسلم، لأن زوجات النبي صلى الله عليه وسلم في مقام أمهات المؤمنين في تحريم النكاح، وليس في المحرمية، وإلا لجاز لهن خلع الحجاب أمام المؤمنين والخلوة بهم، وغيرها من الأحكام التي تثبت بالمحرمية، ولا قائل بهذا (٦).

الرأي الراجح وأثره في سفر المرأة في الوقت المعاصر:

إن الاختلاف بين الفقهاء في اشتراط المحرم أو الزوج في سفر المرأة دائر بين اتباع اللفظ أو اعتبار المعنى، أي بين التعبد والتعليل.

^١ أخرجه البخاري في صحيحه عن طريق عدي بن حاتم، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، برقم (٣٥٩٥)، والطعينة: المرأة إذا كانت في اليهودج، ينظر: لسان العرب (١٨٤/٩).

^٢ ينظر: فتح الباري (٧٦/٤).

^٣ ينظر: المجموع (٣٤٦/٨).

^٤ أخرجه البخاري عن طريق إبراهيم بن عبد عوف، كتاب الحج، باب حج النساء، برقم (١٨٦٠).

^٥ ينظر: معاني الآثار (١١٦/٢)، عمدة القاري (٢٢٠/١٠).

^٦ ينظر: منهاج السنة، ابن تيمية (٣٦٩/٤).

فمن اتبع لفظ الحديث قصر الحكم على الزوج وذو المحرم، ومن اعتبر المعنى وسّع مجرى الحكم.

ولعل الراجح أن اعتبار المعنى في هذه المسألة أقوى فيتعدى الحكم إلى غير الزوج وذو المحرم ممن يحصل معهم الأمن، وذلك لأن السفر يندرج في أحكام العادات، والأصل فيها الالتفات إلى المعاني والمقاصد، لا الوقوف عند حرفية النص، كما أن السفر في عصرنا لم يعد كالسفر في الأزمنة الماضية، محفوفاً بالمخاطر، لما فيه من اجتياز الفلوات، والتعرض للصوص أو قطاع الطرق وغيرهم، بل أصبح السفر بواسطة وسائل نقل تجمع الكثير من الناس في العادة، كالبواخر والطائرات والسيارات الكبيرة، وهذا يجعل المرأة في مأمن من المخاطر عادة.

وقد أشار إلى هذا المعنى الباجي من علماء المالكية في كلام دقيق بعد أن نقل أقوال الفقهاء في سفر المرأة للحج بدون محرم، فقال: (ولعلّ هذا الذي ذكره بعض أصحابنا إنما هو حال الانفراد والعدد اليسير، فأما القوافل العظيمة، والطرق المشتركة العامة المأمونة فإنها عندي مثل البلاد التي يكون فيها الأسواق والتجار فإن الأمن يحصل لها دون محرم ولا امرأة^(١)).

وبناء عليه: فإنه يقوم مقام الزوج وذو المحرم وجود الرفقة المأمونة المتمثلة في جماعة من النساء ثقات، أو في قوم عدول من الرجال والنساء الثقات، كأنظمة النقل الجماعي التي يتم فيها نقل الركاب تحت رقابة موظفين يحصل معهم الاطمئنان. أما أن تسافر المرأة وحدها دون زوج أو محرم أو رفقة آمنة فالظاهر عدم جوازه، لأن احتمال تعرض المرأة للأذى في نفسها أو من غيرها قائم في جميع الأحوال، والله أعلم وأحكم.

أثر القول بتعبدية اشتراط الزوج أو المحرم في سفر المرأة في الفروع الفقهية:
ينبني على القول بتعبدية اشتراط الزوج أو المحرم في سفر المرأة بعض الآثار، منها:

- ١- وجوب الامتنال والخضوع لأمر الشارع في النهي عن سفر المرأة لوحدها، أي دون زوج أو محرم، لأن الحكم ههنا تعبدي لا تعلم حكمته على وجه الدقة والخصوص.
- ٢- ترك تحليل النهي عن سفر المرأة دون زوج أو محرم، لخفاء المعنى في هذا الحكم.

^١ ينظر: المنتقى، الباجي (٨٢/٣)

٣- اشتراط مرافقة الزوج أو المحرم مع المرأة في سفرها، لأن وجود أحد هذين من المرافقين حكم تعبدى ورد به النص.

وبناء على ذلك: ذهب جمهور العلماء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية إلى اشتراط مرافقة الزوج أو المحرم للمرأة في الأسفار التي ليست واجبة كالسفر للحج والعمرة المستحبين، أو السفر لزيارة الأقارب، أو للتجارة أو نحو ذلك^(١). خلافاً لبعض متأخري الشافعية^(٢).

وأما إن كان السفر واجباً كالحج فيرى الحنفية كذلك اشتراط مرافقة الزوج أو المحرم للمرأة^(٣)، خلافاً للمالكية والشافعية وأحمد في إحدى رواياته، والظاهرية^(٤).

٤- أجمع العلماء على جواز سفر المرأة بلا محرم للضرورة، كما إذا اسلمت فهاجرت من دار الحرب إلى دار السلام وإن لم يكن معها زوجها أو أحد من محارمها، وكذلك الأسيرة إذا تخلصت من أيدي الكفار، فإنها تسافر وإن لم يكن معها أحد^(٥).

المسألة الرابعة: النهي عن تذكية الحيوان بآلات معينة

إن تذكية الحيوانات المأكولة -أي ذبحها- من الأمور التي نظمتها الشريعة الإسلامية وفصلت أحكامها، ولم تترك للمسلم حرية التصرف فيها كيفما يشاء حسب حاجته أو مصلحته أو حسبما يتيسر له دون أن يتقيد في ذلك بأصول وأحكام، وقد وردت في السنة المطهرة بعض الأحاديث التي اختلف العلماء في تعليلها أو تعبديتها، والتي يمكن أن يستأنس بها في معرفة الحكم الشرعي لبعض الطرق الحديثة التي تتبعها بعض المجازر أو المسالخ في وقتنا المعاصر، ومن هذه الأحاديث:

ما رواه رافع بن خديج ^(٦) رضي الله عنه أنه قال: قلت يا رسول الله: إنا لنرجو أو نخاف أن نلقى العدو غداً وليس معنا مدى، أفنذبح بالقصب؟ فقال: "ما أنهر الدم وذكر

^١ ينظر: فتح القدير (٣٣٠/٢)، البيان والتحصيل، ابن رشد الجد (٢٨/٤)، المجموع (٧٠/٧)، المغني (٣٠/٥)

^٢ ينظر: الحاوي الكبير (٣٦٣/٤)، المجموع (٧٠/٧)، شرح صحيح مسلم (١٠٩/٩)

^٣ ينظر: المبسوط (١١١/٤)

^٤ ينظر: التاج والإكليل (٥٢١/٢)، المجموع (٦٩/٧)، المغني (٣٠/٥)، المحلى (٥٢/٧)

^٥ ينظر: المبسوط (١١١/٤)، مواهب الجليل (٥٢٢/٢)، المجموع (٧١/٧)، الفروع، ابن مفلح (٩٧/٦)

^٦ هو: رافع بن خديج بن رافع الأنصاري الخزرجي، صحابي جليل، شهد العديد من المشاهد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم (ت: ٧٤هـ).

ينظر: سير أعلام النبلاء (١٨٢/٣)، الإصابة (٤٣٦/٢).

اسم الله عليه فكل، ليس السنّ أو الظفر، وسأخبركم عنه، أما السنّ فعظمٌ، وأما الظفر فمدى الحبشة^(١).

وقد أفاد ظاهر الحديث أنه يشترط للتذكية شرعية آلة محددة يحصل بها إنهار الدم، وإفراء الأوداج، وأن السنّ والظفر والعظم لا يجوز استخدامها في عملية التذكية. إلا أن العلماء اختلفوا في هذا النص بين التعبد والتعليل إلى قولين: القول الأول: أنه تعبدى، وبه قال بعض الشافعية^(٢).

وجه التعبد: أن الظفر والسن والعظام من الآلات الجارحة التي تنهر الدماء، ويحصل بها المقصود وهو إخراج الدم فصارت كآلات المصنوعة من الحديد والحجارة، ولا يُعلم وجه النهي عن التذكية بها إلا بطريق التعبد والامتنال^(٣).

قال ابن الصلاح: "ولم أجد بعد البحث أحداً ذكر لذلك معنى يعقل، وكأنه عندهم تعبدى"^(٤).

ويجاب عنه: بأن القول بتعبدية النهي عن الذبح بالسن والظفر والعظم غير صحيح، لأن النبي صلى الله عليه وسلم بيّن العلة في النهي عن السن بكونه (عظماً)، وفي النهي عن الذبح بالظفر بكونه (مدى الحبشة)، واختلاف العلماء في تفسير علة نهى هذه الآلات المذكورة في التذكية لا يلزم منه أن يكون الحكم تعبدياً فيها^(٥).

القول الثاني: إنه معلّل، وبه قال جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية^(٦).

واختلفوا في تعيين العلة التي لأجلها منعت التذكية بالسن والظفر والعظم: فقيل: العلة أن الذبح بهذه الأدوات تعذيب للحيوان وخنق له وهو منهي عنه، إذ ليس من عادة هذه الأدوات أن تنهر الدم في الغالب، ولا تخرجه بكثرة من جسم الحيوان المذكى، وهو السبب الذي من أجله شرعت التذكية^(٧).

^١ متفق عليه، البخاري: كتاب الذبائح و الصيد، باب التسمية على الذبيحة ومن ترك متعمداً، برقم (٥١٧٩)، ومسلم: كتاب الأضاحي، باب جواز الذبح بكل ما أنهر الدم إلا السن والظفر وسائر العظام، برقم (١٩٦٨)

^٢ ينظر: مغني المحتاج (٢٧٣/٤)، حاشية البحراري على الخطيب (١٩٨/٥)

^٣ ينظر: شرح مشكل الوسيط (١٨٣/٢).

^٤ شرح مشكل الوسيط (١٨٣/٢)

^٥ ينظر: سبل السلام، الصنعاني (٣١٠/٤)

^٦ ينظر: تبين الحقائق (٢٩١/٥)، المنتقى (١٦٠/٣)، المجموع (٩٤/٩)، المغني (٣١٦/٩).

^٧ ينظر: بداية المجتهد (٧٦٧/١)

وقيل: العلة في الظفر هي النهي عن التشبه بالكفار، إما لأن الذبح بهذه الآلات كان شعاراً لهم^(١)، أو لأنهم كانوا متهاونين في أمور النجاسات كأهل الحبشة، إذ لم يكن لديهم ورع يحجزهم، ولا ديانة راسخة^(٢).

وأما العلة في العظم: فلكونه طعام الجن، وقد نهينا عن تجسيه لهم بدم أثناء الذبح، كما نهينا عن تجسيه ببول أو غائط أثناء الاستتجاء^(٣).

الرأي الراجح:

الذي ظهر لي ترجيحه أن النهي عن التذكية بالظفر والسن والعظم معلل بكون هذه الآلات غير معدة للتذكية بطبعها مما يترتب عليها تعذيب الحيوان المذكى أولاً، وعدم إخراج الدم منه بكثرة، حتى وإن تمت التذكية بها ثانياً، وذلك لأن الغرض من الذبح هو سرعة إزهاق روح الحيوان لعدم تعذيبه، مع استنزاف دم الذبيحة كاملاً، ما أمكن ذلك، فتصبح بذلك حلالاً طيباً، حيث أن إزالة الدم بأقصى سرعة ممكنة، وبصورة كاملة من الذبيحة يكون أحد الأهداف الأساسية من عملية التذكية، إذ يعتبر الدم علاوة على حرمة، وسطاً ملائماً لنمو وتكاثر الميكروبات مما يؤدي لسرعة فساد اللحم، والإضرار بصحة وسلامة الإنسان.

أثر القول بتعبدية النهي عن تذكية الحيوان بآلات محددة في الفروع الفقهية:

إن من ثمرات القول بتعبدية النهي عن تذكية الحيوان بالسن والظفر: وجوب الامتنثال لحكم الشارع في النهي عن تذكية الحيوان بهذه الأدوات، فإن ذبح بهما لم تصح التذكية.

وبناء على ذلك: يرى جمهور الفقهاء من الشافعية والحنبلية والمالكية في رواية عن الإمام مالك أنه لا يجوز الذبح بالسن والظفر والعظم مطلقاً، سواء أكانت هذه الأجزاء متصلة بالإنسان أم منفصلة، عملاً بظاهر الحديث المتقدم "أما السن فعظم، وأما الظفر فمدى الحبشة"، وللضرر الذي يلحق الحيوان المذكى^(٤).

^١ ينظر: شرح النووي على مسلم (٢٠٣٩/٤)، حاشية السندي على النسائي، السندي (٢٢٧/٧)

^٢ ينظر: شرح النيل وشفاء العليل، أطفيش (٤٨٣/٤).

^٣ ينظر حاشية الشرواني على تحفة المحتاج، الشرواني (٢١٧/١٢)

^٤ ينظر: المنتقى (١٠٦/٣)، المجموع (٩٤/٩)، المغني (٣١٦/٩)

بينما أجاز الحنفية والمالكية في رواية ثانية عن الإمام مالك الذبح بالآلات المذكورة مع الكراهة لما فيها من الضرر بالحيوان، بشرط أن تكون منزوعة من محلها لئلا تشبه التذكية عملية الخنق وهي محرمة^(١).

أثر النهي عن ذبح الحيوان بآلات محددة في بعض طرق الذبح المعاصرة:

تبين مما سبق أن الشريعة الإسلامية نهت عن الذبح بالسن والظفر والعظم، الراجح أن النهي عن ذبح الحيوان بهذه الأدوات معقول المعنى، لأن الذبح بهذه الآلات يتم من خلاله تعذيب الحيوان المذكى، أو عدم إنهار الدم منه بكثرة، وفي بعض الطرق المعاصرة التي تتبعها بعض المجازر والمسالخ لممارسة الذبح، نجد أن علة النهي هذه تنطبق على بعض هذه الطرق ومن ذلك^(٢):

١- طريقة الصعق الكهربائي: وفيها يتم إمرار تيار كهربائي ذي شدة معينة ولمدة ثابتة إلى صدغي الحيوان، يحدث فقدان الوعي بعدها مباشرة، وإذا زيد من شدة التيار يصاب الحيوان بالسكتة القلبية القاتلة.

وفي هذه الطريقة لا يمكن إدماء الحيوان وإنهار دمه بكثرة، وهو السبب الذي من أجله شرعت الذكاة، وهنا نحن أمام حالتين لهذا الحيوان الذي صعق بالكهرباء: الحالة الأولى: أن توقف هذه الصعقة قلب الحيوان فيصير ميتاً، وبالتالي إذا كانت الصدمة قاتلة، فإن الحيوان يكون موقوذاً^(٣)، وهو محرم بالإجماع، لقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ﴾ [المائدة/٣].

الحالة الثانية: أن تُفقد هذه الصعقة الحيوان الوعي دون أن تقتله، وفي هذه الحالة إن أدرك الحيوان بعدها فذبح على الطريقة الإسلامية حلّ، وإن لم يدرك حياً ولم يُدرك، فإنه لا يكون حلالاً.

٢- طريقة الضرب بالشاكوش أو المطرقة الضخمة على رأس الحيوان، مما يجعله يفقد الوعي وينهار، وإن تمت تذكيته بآلة حادة فيما بعد.

^١ ينظر: تبیین الحقائق (٢٩١/٥)، التاج والإكليل (٣٣٢/٤)

^٢ ينظر: بحوث مقارنة، الدريني (٣٥٢/٢)، الطرق الشرعية لإنجاز الذكاة، سليمان الأشقر (ص: ٤٣)

^٣ الموقوذ: هو الحيوان الذي يضرب حتى يشرف على الموت، سواء كان الضرب بعصا أو بحجر أو بأي مثقل يؤدي الضرب به إلى هلاك الحيوان. ينظر: أحكام القرآن، الجصاص (٤٣٠/٢)، كشف القناع (٢٠٨/٦).

وحكم الحيوان المذبوح بهذه الطريقة كحكم الحيوان المصعوق بالكهرباء على التفصيل السابق.

٣- الطريقة الإنجليزية حيث يتم خرق جدار صدر الحيوان بآلة حادة بين الأضلاع، ومن خلال هذا الخرق يتم نفخ الهواء إلى الرئتين، فيموت الحيوان نتيجة لضغط الهواء بمنفاخ في رئتيه، دون أن ينزف دمه. وما ذبح بهذه الطريقة يأخذ حكم الميتة، لأن موت الحيوان مضاف إلى الاختناق لا إلى الذبح والتذكية، أو انفصال الدم وإنهاره.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على خير من صلى وصام وعاش الحياة، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد:

ففي نهاية هذه الدراسة لابدّ من تدوين أهم النتائج التي تمّ التوصل إليها في أثناء البحث في موضوع الحكم التعبدية وأثره في الفقه الإسلامي، ومن ثمّ ذكر أهم التوصيات التي تمسّ الحاجة إليها، على النحو الآتي:

أولاً: أهم النتائج المستخلصة من هذا البحث:

١- إن الحكم الشرعيّ قد نال اهتماماً كبيراً عند علماء الشريعة الإسلامية بالبحث والدراسة، إلا أن هناك فرقاً بين رأي الفقهاء ورأي جمهور الأصوليين في معناه، فالفقهاء يريدون بالحكم ما ثبت بالخطاب، لا الخطاب نفسه كما ذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين.

٢- إن الحكم الشرعيّ ذو أقسام متعددة نظراً لاعتبارات متنوعة.

٣- إن الأحكام الشرعية كلّها معلّلة باعتبار، وتعبدية باعتبار ثانٍ، ومنقسمة باعتبار ثالث:

- كلّها معلّلة بمعنى تضمّنها للحكم والمقاصد.

- وكلّها تعبدية بمعنى صلاحية جميع الأحكام لأن يُتقرب بها إلى الله تعالى، أو أنها مهما بذل المجتهد جهده فلا يصل إلى جميع المصالح التي شرعت الأحكام لأجلها.

- ومنقسمة إلى تعبدية ومعلّلة باعتبار خفاء المعاني في التعبديات، وبالتالي عجز المجتهد عن إدراك العلة التفصيلية الخاصة التي تستخرج بطريق القياس.

٤- إن مصطلح التعبد له معانٍ واسعة ومتنوعة عند العلماء، ولا يجزم بمعنى التعبد عند أحدهم إلا من خلال النظر في السياق الذي ورد فيه هذا المصطلح عنده.

٥- إن العلماء مختلفون في التعريف اللقبى للحكم التعبدية، ويرجع سبب اختلافهم في تعريفه إلى أمرين:

- الأول: اختلافهم في كون الأحكام التعبدية شرعت لحكم خاصة يعلمها الله تعالى وأخفاها عن عباده، أو أنها شرعت لا لحكمة أصلاً غير حكمة الامتثال وتحصيل الثواب.

- الثاني: اختلافهم في تحديد نوع العلة التي يترتب على خفائها وعدم معقوليتها كون الحكم الشرعيّ تعبدياً.

- ٦- التعريف المختار للحكم التعبدى أنه: الحكم الذي لم يدرك المجتهد علته الأصولية أو حكمته الخاصة على وجه التحديد.
- ٧- للعلماء مصطلحات متنوعة يعبرون بها عن الحكم التعبدى وهي: الحكم التوقيفى - الحكم التحكمي - الحكم غير معقول المعنى.
- ٨- الراجح من أقوال العلماء أن الحكم التعبدى متضمن للحكم والمقاصد في واقع الأمر غير مقصد الابتلاء والاختبار.
- ٩- إن الحكم التعبدى ينقسم إلى عدة أقسام من حيثيات مختلفة.
- ١٠- التعليل ثلاثة أقسام: كلامي وأصولي ومقاصدي، والصحيح أنها ثابتة في أحكام الشريعة الإسلامية، خلافاً لنفاة التعليل من الأشاعرة والظاهرية وبعض علماء المذاهب الفقهية، وخلافاً لنفاة التعليل الأصولي كالظاهرية والنظام من المعتزلة.
- ١١- إن تعليل الأحكام الشرعية ذو أهمية كبرى، لأن ربط الأحكام بعللها يؤدي إلى زيادة اطمئنان المكلف، وضبط الأحكام، كما أن معرفة علل الأحكام يخدم عملية الاجتهاد كمعرفة أحكام النوازل التي لا نصّ فيها.
- ١٢- إن الأشاعرة نفوا التعليل في علم الكلام، وأثبتوه في علم أصول الفقه، فكان تناقضاً، فاضطر العلماء لرفع هذا التناقض سالكين في سبيل ذلك خمس طرق للتوفيق بين الإثبات والنفي.
- ١٣- إن التعليل المقاصدي يهتم بالبحث عن الحكم والأسرار التي أرادها الشارع من وراء الأحكام الشرعية، وهو لم يظهر إلى الوجود دفعة واحدة، وإنما مرّ بعدة مراحل، وقد أولاه العلماء القدامى والمعاصرون كثيراً من الاهتمام بغية تقريب الأحكام الشرعية إلى العقل الإنساني المتسائل عن حكمة الشارع من وراء الأحكام.
- ١٤- إن التعليل الأصولي الذي يبحث عن الأوصاف الضابطة في الأحكام من أجل القياس ليس محل اتفاق بين العلماء، والصحيح هو قبول فكرة التعليل ابتداءً، وانقسام الأحكام الشرعية إلى معللة وتعبدية.
- ١٥- الصحيح هو مذهب الجمهور في تقسيم الأحكام إلى عبادات يكون الأصل فيها التعبد، ومعاملات يكون الأصل فيها التعليل والالتفات إلى المعاني، ولكن ذلك لا يمنع من وجود أحكام معللة في النوع الأول، وتعبديات في النوع الثاني.
- ١٦- ينبني على مسألة أصالة التعبد في التعبديات، والتعليل في المعاملات عدة قواعد مهمة منها:

- إن محل القياس في الأحكام الشرعية هو الأحكام المعللة دون التعبدية
- إن الأصل في العبادات الاحتياط والمنع والحظر، بخلاف المعاملات فالأصل فيها الإباحة.

١٧- إذا تردد الحكم الشرعي بين التعبد والتعليل فمنهجية التعامل عند العلماء مع هذا الحكم: إما تقديم التعليل مطلقاً، أو الترجيح بما يظهر للمجتهد رجحانه بناء على دليل من الأدلة، أو الجمع بين التعليل والتعبد في آن واحد، على اختلاف بين العلماء في بعض تفصيلات هذه المنهجية.

١٨- إن لكل من الحكم التعبدية والمعلل قوته أو مميزاته التي تميزه عن غيره، والصحيح هو أفضلية الحكم المعلل على التعبدية، لأن معرفة العلة أو الحكمة يعود بالنفع العظيم على المجتهد في توظيف هذه العلة في عملية القياس وعلى المكلف في تحقيق مقصد الشارع في الأمر والنهي.

١٩- إن للحكم التعبدية أبواباً أو مواقع يكثر ورودها فيها، ومن ذلك: أحكام العبادات، والمقادير الشرعية، والمواقيت الزمانية والمكانية للعبادات، ومراتب الثواب، وغير ذلك. كما أن للحكم المعلل أبواباً أو مواقع يكثر ورودها فيها أيضاً كوسائل العبادات، وألفاظ العقود، والأحكام التي اهتدى إليها العرب في الجاهلية، والأحكام التي تصح من غير المسلمين.

٢٠- إن خفاء العلة وعدم ظهورها وإن كان هو الأصل الذي يعتمد عليه المجتهد في جعل حكم ما حكماً تعبدياً إلا أن هناك أمارات أو علامات أخرى قد تدل على تعبدية بعض الأحكام ككون الحكم الشرعي مقيداً، أو ورود النقل عن السلف الصالح في اعتبار حكم ما حكماً تعبدياً، أو دلالة النص الشرعي على تعبدية بعض الأحكام.

٢١- إن للأحكام التعبدية خصائص تميزها عن الأحكام المعللة، ومن ذلك: خفاء المعاني فيها، وامتناع تعليلها، وعدم جواز إعمال القياس فيها، وثباتها، واشتراط مباشرة المكلف للتعبديات بنفسه دون غيره.

٢٢- إن معرفة مقاصد الشارع من الأحكام التعبدية عمل مشروع، لأن فيه بياناً لمحاسن الشريعة وكمالها وزيادة طمأنينة المكلف إلى حكمة الشارع في أوامره ونواهيه.

٢٣- إن البحث عن المقاصد الجزئية للأحكام التعبدية يحتاج إلى كثير من التأنى والالتزام ببعض الضوابط التي تضمن سلامة البحث عن هذه المقاصد، ومن ذلك:

- ربط المقاصد بأدلتها.

- الابتعاد عن القطع والجزم.

- وجوب ترك التكلف في استخراج الحكم والمقاصد الجزئية.

- التأكيد على قصد الامتثال في التعبديات.

٢٤- إن للأحكام التعبدية مقاصد عامة أراد الشارع أن يظهر أثرها في المكلفين، ومن ذلك امتحانهم، واختبار طاعتهم، وتدريبهم على الامتثال والاستسلام لأحكام الشريعة، والعقاب والتأديب، وتقليل الاختلاف في تطبيق الأحكام الشرعية.

٢٥- إن التعبد قد ظهر أثره في كثير من المسائل والفروع الفقهية، وهي مثبتة في مختلف أبواب الفقه الإسلامي.

٢٦- أهم الآثار المترتبة على تعبدية الأحكام الشرعية ما يأتي:

أولاً: وجوب امتثال المكلف للحكم التعبدية وأمر الشارع فيه، حتى وإن لم يعرف علته أو حكمته الخاصة على وجه الدقة والخصوص.

ثانياً: وجوب المحافظة على صورة الحكم الشرعي التعبدية كما ورد، دون زيادة أو نقصان، ولا استبدال وتغيير، حتى وإن تغيرت الأعراف والأزمان والأماكن.

ثالثاً: امتناع تعليل الأحكام التعبدية تعليلاً أصولياً لخفاء المعاني فيها، والتعليل إنما يدور مع ظهور العلة لا خفائها، وينبغي على ذلك منع القياس في التعبديات.

رابعاً: اشتراط مباشرة المكلف للأحكام التعبدية بنفسه دون إنابة غيره أو توكيله.

خامساً: وجوب استصحاب نية التقرب إلى الله تعالى في الأحكام التعبدية، إذ المقصد الأول من هذا النوع الخاص من الأحكام هو تحقيق العبودية لله والامتثال لأحكامه

ثانياً: التوصيات:

إن مجريات هذا البحث ونتائجه تقود إلى بعض التوصيات، ومن ذلك:

١- الاهتمام بإجراء مراجعات أصولية وفقهية للمسائل ذات الأثر على القضايا المستجدة ضمن نطاق النصوص الشرعية.

٢- ضرورة تضافر الجهود الأكاديمية لإجراء أبحاث علمية جادة تضبط حدود التعبد والتعليل في أحكام الشريعة الإسلامية، دون إفراط أو تفريط.

٣- ربط علل الأحكام بمسائل فقهية معاصرة، ودراسة هذه المسائل دراسة موسعة.

هذا هو حاصل أهم النتائج والتوصيات التي توصلت إليها من خلال هذه الدراسة، وما هي إلا جهد المقلّ، خدمةً للعلم وأهله، وإسهاماً في إبراز حقيقة الحكم التعبدية وتطبيقاته وآثاره الفقهية بصورة متكاملة، سائلاً المولى سبحانه وتعالى أن يجعل ذلك سبباً للمثوبة، والعفو عن الزلات، فله سبحانه وتعالى الكمال وحده، وهو يمحو الزلل ويعفو عن كثير، ولا حول ولا قوة إلا به.

وصلّى الله وسلّم وبارك على سيّدنا محمد وعلى آله الطيبين وأصحابه الغرّ الميامين، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

الفهارس العامة

وتحتوي على:

١. فهرس الآيات القرآنية
٢. فهرس الأحاديث النبوية والآثار
٣. فهرس القواعد الأصولية والفقهية
٤. فهرس المصطلحات والكلمات الغريبة
٥. فهرس الأعلام المترجم لهم
٦. قائمة المصادر والمراجع
٧. فهرس المحتويات

فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	الآية الكريمة
١٨٣-١٩	﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [البقرة/٤٣]
١٤٤	﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [البقرة/١١١]
٩١	﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ ﴾ [البقرة/١٧٨]
٩١	﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأُولَىٰ الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة/١٧٩]
٢٢٢	﴿ وَلَا تَمْسُكُوهُنَّ ضُرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ﴾ [البقرة/٢٣١]
٢٠٩	﴿ وَاحْلَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ [البقرة/٢٧٥]
١٩٣	﴿ وَحَرَّمَ الزَّيْنَىٰ ﴾ [البقرة/٢٧٥]
٢٦	﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ﴾ [البقرة/٢٨٢]
٤٢	﴿ فَيَعْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ ﴾ [البقرة/٢٨٤]
٢١٩	﴿ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴾ [النساء/٧]
٢١٩	﴿ يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ﴾ [النساء/١١]
١٢٢	﴿ ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ [النساء/١١]
٢٢	﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دِينَ ﴾ [النساء/١٢]
٢٢٠	﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرَىٰ مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾ [النساء/١٣]
١٠٣	﴿ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ [النساء/١٩]
٢٢٤	﴿ وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ ءَابَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ﴾ [النساء/٢٢]
٧٣	﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾ [النساء/٢٩]
١٥٩	﴿ فِظْلِهِم مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمْنَا عَلَيْهِمْ طَيْبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا ﴾ [النساء/١٦٠]

الصفحة	الآية الكريمة
١٣٦	﴿ إِنَّمَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾ [النساء/١٦٥]
٢٣٤	﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْيَتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ ﴾ [المائدة/٣]
٢٣	﴿ وَأَمْسَحُوا رِءُوسَكُمْ ﴾ [المائدة/٦]
١٤٨-١١٢	﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة/٣٨]
٤٤	﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ [المائدة/٥٠]
٦٥	﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْهَوْنَ ﴾ [المائدة/٩١]
٤٤	﴿ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴾ [الأنعام/٨٣]
١٥٩	﴿ وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴾ [الأنعام/١٤٦]
١٦٠	﴿ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴾ [الأنعام/١٤٦]
٧١	﴿ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْمُونَ ﴾ [الأعراف/٣٣]
١٥٤	﴿ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ [الأعراف/١٥٧]
١٤٤	﴿ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْمُونَ ﴾ [الأعراف/١٦٩]
١٠٨	﴿ إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحْلُونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا ﴾ [التوبة/٣٧]
١٧٨	﴿ تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾ [التوبة/١٠٣]
١٢	﴿ كَتَبَ أَهْكَمَ إِبْنَهُ ثُمَّ فَضَّلَتْ ﴾ [هود/١]
١٤١	﴿ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ ﴾ [هود/٦١]
١٤٠	﴿ وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَايِزٌ ﴾ [النحل/٩]
٣٠	﴿ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا ﴾ [الإسراء/١]
٣٠	﴿ عِبَادًا لَنَا أُولَى بَأْسٍ شَدِيدٍ ﴾ [الإسراء/٥]
٤٧	﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَيْلِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى

	﴿ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ [الإسراء/ ٧٠]
٧١	﴿ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾ [الأنبياء/ ٢٣]
٧٢-٤٤	﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ [الأنبياء/ ١٠٧]
١٥٦	﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَهُ فِتْنَةٌ أُنْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ ﴾ [الحج/ ١١]
٧٢	﴿ وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج/ ٧٨]
١٥٧	﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [النور/ ٥١]
١٣٧	﴿ وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا ﴾ [الفرقان/ ٢٣]
١١٩	﴿ قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَي هَاتَيْنِ ﴾ [القصاص/ ٢٧]
٤٢	﴿ يُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَيَرْحَمُ مَن يَشَاءُ ﴾ [العنكبوت/ ٢١]
٤٧	﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ بِرَأْسِ الصَّلَاةِ تَتَذَكَّرُ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾ [العنكبوت/ ٤٥]
٥٨	﴿ لَكِنِّي لَا يَكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴾ [الأحزاب/ ٣٧]
٢٢٤-١١٩	﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا ﴾ [الأحزاب/ ٣٧]
٢٢٤	﴿ وَأَمْرًا مُّؤَمَّنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ ﴾ [الأحزاب/ ٥٠]
٤٢	﴿ فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ ﴾ [فاطر/ ٨]
١٣٧	﴿ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ ﴾ [فاطر/ ٣٢]
١٥٧	﴿ قَالَ يُبْنَىٰ إِلَيْنَا فِي الْمَنَامِ إِنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا ﴾ [الصافات/ ١٠٢]
١٥٧	﴿ إِنَّكَ هَذَا هُوَ الْبَلَتُوا الْمُؤْمِنُ ﴾ [الصافات/ ١٠٦]
١٤١-٥٨	﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات/ ٥٦]
١٤١	﴿ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [الملك/ ٢]
١٨٩	﴿ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى ﴾ [الأعلى/ ١]

فهرس الأحاديث النبوية والآثار

الصفحة	طرف الحديث أو الأثر
	حرف الهمزة
١٢٥	أحرورية أنت؟
٢٢٧	أخرج معها
١١٣	ادرؤوا الحدود بالشبهات
١٧١	إذا استيقظ أحدكم من منامه فتوضاً
١٦٩	إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء
١٧٠	إذا استيقظ أحدكم من نومه فليستثر بمنخريه من الماء
١٠٢	إذا بايعت فقل لا خلاية
١٨٨	إذا قمت إلى الصلاة فكبر
١٧٦	إذا ولغ الكلب في الإناء فاغسلوه سبعاً
٢٢٩	أذن عمر بن الخطاب لنساء النبي صلى الله عليه وسلم بالحج
١٧٢	أنتوضاً من لحوم الإبل؟ قال إن شئت فتوضاً
٩٠	أفضل الأعمال أحمرها
١٩٩	أفطر الحاجم والمحجوم
١٣٢ - ١٢٥	أما والله إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع
١٨٩	إن الأنبياء كانوا يفتتحون الصلاة بلا إله إلا الله
١٩٠	إن النبي صلى الله عليه وسلم كان يجلس إذا رفع رأسه من السجود
١٢٤	إن السنن ووجوه الحق
٢٢٨	إن طال بك حياة لترين الطغينة ترتحل من الحيرة
١١٨	إنّا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب
١٨٥	إنها لرؤيا حق إن شاء الله
٧١	إنها ليست بنجس إنها من الطوافين إليكم والطوافات
٢٠٢	أيها الناس لا يقتل بعضكم بعضاً
	حرف الثاء
٦٦	الثالث والثالث كثير
	حرف الخاء
١٠٠	خمس فواسق يقتلن في الحلّ والحرم

الصفحة	طرف الحديث أو الأثر
	حرف الذال
٢٠٨ - ١٠٠	الذهب بالذهب والفضة بالفضة
	حرف السين
١٦٦	سبحان الله إن المؤمن لا ينجس
١٧٨	السواك مطهرة للفم
	حرف الشين
٢٠٢	الشیطان ترجمون وملة أبيكم إبراهيم تتبعون
	حرف الصاد
١٠٨	صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه
١٨٦	صلوا كما رأيتموني أصلي
	حرف الضاد
١١٠	ضح بها ولا تصلح لغيرك
	حرف الطاء
١٧٦-١٢٣	طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب
	حرف العين
٥٥	عبد الرحمن يضرب برجلي بعلة الراحلة
٢٢٠-١٢٥	عجبا للعمة تورث ولا ترث
١٧٥	على ذروة كل بغير شيطان
	حرف الفاء
١٢٤	فإنه لا يدري أين باتت يده
٢٠٢	فرماه بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة منها
١٤٠	فقصدت لقمان حتى خرج إلى الصلاة
١٩٣	في الغنم في كل أربعين شاة شاة
	حرف الكاف
١٧٢	كان آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما مست النار
١١٢	كل مسكر خمر
١٠٣	كنا نخرج إذ كان فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر
	حرف اللام

الصفحة	طرف الحديث أو الأثر
٢٠٧	لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم
٢١٣	لا تصروا الإبل والغنم
١٩٦	لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول
١٢٦	لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح
٥٨	لولا أن أشق على أمتي
١٩١	لمّا بدن رسول الله صلى الله عليه وسلم وثقل كان أكثر صلاته جالساً
	حرف الميم
٢٣١	ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكل
٢٢١	مُرّة فليراجعها ثم ليمسكها
١٨٨	مفتاح الصلاة الطهور
٢٠٤	من اشترى طعاماً فلا يبعه حتى يكتاله
٢١٥	من اشترى مصرّة فهو بالخيار ثلاثة أيام
١٠٩	من ترك صلاة العصر كأنما وتر أهله
١٢٢-١١٠	من شهد له خزيمة أو شهد عليه فهو حسبه
	حرف النون
٩١	نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم للنفر الذين شددوا على أنفسهم
	حرف الهاء
١٧٩	هريقوا عليّ من سبع قرب
	حرف الياء
٢٠٣	يا رسول الله إن لم يكن بك حاجة إليها فزوجنيها

فهرس القواعد الأصولية والفقهية

الصفحة	القاعدة
١٣٨	أفعال التروك لا تفتقر إلى نية
١١٦	الأصل في أسماء الله تعالى المنع إلا ما ورد السمع به
٨٤	الأصل في العبادات الاحتياط
٩٧-٧٧	الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني
٨٤	الأصل في العبادات المنع والحظر
٢٠٤-٧٦	الأصل في المعاملات التعليل
٢٤٨	الأمر المطلق يقتضي الوجوب
٢١٣	الخارج بالضمان
١١٩	العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني
١٢٣-١١٥	كل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقاً غير مقيد ولم يجعل له قانون ولا ضابط مقصود فهو راجع إلى معنى معقول

فهرس المصطلحات والكلمات الغريبة

الصفحة	الكلمة أو المصطلح
١١٤	الأبدال في الأحكام
٨٤	الاحتياط في العبادات
١١٥	الأحكام المقيدة
١١٥	الأحكام المنضبطة
٤٥	الاستقراء
٧٢	الاسم الأخص
٧٣	الاسم الأعم
٧٩	الأصل عند علماء الأصول
١٧	الاقتضاء
١٣٠	الإلحاق عند الأصوليين
١٨٢	التتريب في غسل الإناء
٣٩	التحكّم
١٧	التخير في الأحكام
٢١٧	التدليس في البيع
٢٣١	تذكية الحيوان
١٨١	التسبيح في ولوغ الكلب
٢٩	التعبّد
٣١	التعريف اللقبى
٥٧	التعليل
٥٨	التعليل الأصولى
٥٧	التعليل الكلامى
٥٧	التعليل المقاصدى
١٤٢	التقصيد
٢٠٥	توالى الضمانات
٣٨	التوقيف
١٦٠	النُّروب
١٩٠	جلسة الاستراحة فى الصلاة

الصفحة	الكلمة أو المصطلح
١٩٠	الحجامة
١٢٥	الحرورية
٢٥	حق الله
٢٥	الحق المشترك
١٢	الحكم
٢٣	الحكم الأصلي
٢٣	الحكم البدلي
٣٩	الحكم التحكّمي
٣١	الحكم التعبدي
٢٠	الحكم التكليفي
٣٨	الحكم التوقيفي
٢١	الحكم الثابت
١٢	الحكم الشرعي
٢٢	الحكم الظني
٢١	الحكم العيني
٤٠	الحكم غير المعقول المعنى
٢٣	الحكم القابل للنيابة
٢٢	الحكم القطعي
٢١	الحكم الكفائي
٢١	الحكم المتغير
٢٥	الحكم المقصد
٢٥	الحكم الوسيلة
٢٠	الحكم الوصفي
٣٦	الحكمة التفصيلية
١٩٦	الحول
١٦	الخطاب
٢٠٨	ربا الفضل
٢٠٨	ربا النسيئة
٢١٢	السندات

الصفحة	الكلمة أو المصطلح
١٣١	الشبه
٢٣٤	الصعق الكهربائي في التذكية
٢٠٥	ضعف الملك
٢٣٤	الطريقة الإنجليزية في التذكية
٢٣٤	طريقة الضرب بالشاكوش في التذكية
١٧٨	الطهور
٢٤	العجز الحقيقي
٢٤	العجز الحكمي
٢١٨	العلامة التجارية
٥٥	العلّة
٣٦	العلّة الأصولية
٣٢	العلّة المناسبة
١٨	الفقهاء
١١٢	الكفارات
٤٩	الماء المستعمل
٣٦	المجتهد
٢٢٧	المَحْرَم
٣٣	مسالك العلّة
٥١	المشهور عند الشافعية
٢١٣	المصرّة
٣٢	المعنى عند الأصوليين
٤٠	معنى الكلام في اللغة
٩٩	المقادير الشرعية
١٤٠	المقاصد
١٧	المكلف
٢١٧	المنافسة الاحتكارية
٩٦	مواقع التعبد
٢٣٤	الموقوذ
١٣٠	نفي الفارق

الصفحة	الكلمة أو المصطلح
١١٧	وسائل العبادات
٣٣	الوصف الشبهي
١١٠	وقائع الأعيان

فهرس الأعلام المترجم لهم

الصفحة	اسم العلم
١٦	ابن الحاجب
٤٩	ابن العربي المالكي
١٢٠	ابن القاسم المالكي
٢٠٣	ابن الهمام الحنفي
٦٢	ابن تيمية
٩٣	ابن حجر الهيتمي
٧٠	ابن حزم الأندلسي
٤٨	ابن دقيق العيد
١٧٩	ابن رشد الجد
٤٠	ابن رشد الحفيد
١٣٠	ابن الصلاح
٤٤	ابن عابدين
٦٦	ابن عاشور
٢٠٢	ابن عباس
٣٨	ابن عبد البر
١٢٤	ابن القاسم
٤٩	ابن قدامة المقدسي
٥٩	ابن قيم الجوزية
٨٧	ابن النجار الحنبلي
٨٢	ابن نور الدين الموزعي
٣٠	أبو إسحاق الشاطبي
٥٩	أبو بكر الصديق
٦٢	أبو حنيفة
١٢٤	أبو الزناد
٧٣	أبو زيد الدبوسي
١٠٣	أبو سعيد الخدري
٨٠	أبو عبد الله المقرئ

الصفحة	اسم العلم
١٩٠	أبو يوسف
١٠٥	الأيباري
٦١	أحمد بن حنبل
٤١	إمام الحرمين الجويني
١١٣	الباجي
٨٩	البجيرمي الشافعي
١١٠	البراء بن عازب
٩٣	البلقيني
٦٣	البوطي
٩٢	التاج السبكي
٤٥	التقي السبكي
٦٧	الجصاص الحنفي
٩١	حسن العطار
١٤٣	الحكيم الترمذي
٦٥	الخرشي
١٠٧	خزيمة بن ثابت
١١٠	الدهلوي ولي الله
٢٣١	رافع بن خديج
٣٣	الزركشي
٥٨	السرخسي
٦٠	سعد الدين التفتازاني
٦٦	سعد بن أبي وقاص
١٦	سيف الدين الآمدي
٤٨	الإمام الشافعي
٦٣	شمس الدين الأصفهاني
٣٥	الغزالي حجة الإسلام
٧٤	الصنعاني
٧٤	صدر الشريعة
١٣٧	العدوي المالكي

الصفحة	اسم العَلَم
١١١	العلاء العالمي
٥٥	عائشة بنت أبي بكر الصديق
١٨٥	عبد الله بن زيد
٢٢١	عبد الله بن عمر
٣٤	عبد الله دراز
١١٨	عثمان بن عفان
١٢٧	علي بن أبي طالب
٧١	علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي
١٢٥	عمر بن الخطاب
٤٣	عز الدين ابن عبد السلام
١٠٩	القاضي عياض
٩٨	القرافي
٧٥	الكاساني
٦١	مالك بن أنس
١٨٦	مالك بن الحويرث
١٨٩	مجاهد
١٩٤	معاذ بن جبل
١٠٣	معاوية بن أبي سفيان
٦٨	النظام
٥١	النووي
٧٨	نجم الدين الطوفي
١٣١	وهبة الزحيلي

قائمة المصادر والمراجع

١. الإبهاج في شرح المنهاج، شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي (ت ٧٥٦ هـ)،
وولده تاج الدين بن عبد الوهاب بن علي السبكي (ت ٧٧١ هـ)، دراسة وتحقيق: أحمد
جمال الزمزي ونور الدين الجبار الصيعزي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء
التراث، دبي، ط ١، ١٤٢٤ هـ.
٢. إثبات العلل، أبو عبد الله الحكيم الترمذي محمد بن علي (ت ٣٢٠ هـ) بتحقيق: خالد
زهري، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٩٨ م.
٣. أثر الظرف في تغير الأحكام الشرعية، خليل محمود نعراني، دار ابن الجوزي، القاهرة،
ط ١، ١٤٢٧ هـ.
٤. أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مصطفى سعيد الخن (ت
٢٠٠٨ م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٣، ١٤٠٢ هـ.
٥. الاجتهاد المقاصدي (حجيته وضوابطه ومجالاته)، نور الدين بن مختار الخادمي، رئاسة
المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر، ط ١، ١٤١٩ هـ.
٦. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تقي الدين ابن دقيق العيد محمد بن علي بن وهب
(ت ٧٠٢ هـ)، بتحقيق: أحمد محمد شاكر، عالم الكتب بيروت ط ٢، ١٤٠٧ هـ.
٧. إحكام الفصول في أحكام الأصول، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت ٤٧٤ هـ)،
بتحقيق: عمران علي العربي، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٩ هـ.
٨. الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري (ت
٤٥٦ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت د. ط، د. ت.
٩. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي (ت ٦٣١ هـ)، علّق عليه العلامة:
عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض ط ١، ١٤٢٤ هـ.
١٠. إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)، خرّج أحاديثه
وعلّق عليه: محمد وهبي سليمان وأسامة عمّورة، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٤٢٧ هـ.
١١. الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، علاء الدين أبو الحسن بن
محمد بن عباس البعلبي الدمشقي الحنبلي (ت ٨٠٣ هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي،
مكتبة السنة المحمدية ١٣٦٩ هـ.
١٢. الاختيار لتعليل المختار، عبد الله بن محمد الموصلي (ت ٦٨٣ هـ)، حقّقه وخرّج
أحاديثه الشيخ: شعيب الأرناؤوط وأحمد محمد برهوم وعبد اللطيف حرز الله، دار الرسالة
العالمية، ط ١، ١٤٣٠ هـ.

١٣. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠ هـ)، حققه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه: محمد صبحي حسن حلاق، دار ابن كثير، دمشق، ط٢، ١٤٢٤ هـ.
١٤. الأربعين في أصول الدين في العقائد وأسرار العبادات والأخلاق، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)، حققه وخرّج أحاديثه: عبد الله عبد الحميد عرواني، دار العلم، بيروت، د.ط، ١٤٢٠ هـ.
١٥. أساس القياس، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)، حققه وعلّق عليه وقدم له: فهد بن محمد السرحان، مكتبة العبيكان، الرياض، د. ط، ١٤١٣ هـ.
١٦. أسد الغابة في معرفة الصحابة، عز الدين ابن الأثير أبو الحسن علي بن محمد الجزري (ت ٦٣٠ هـ)، حققه وعلّق عليه: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، د. ت.
١٧. الاستنكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد، ابن عبد البر النمري (ت ٤٦٣ هـ)، بتحقيق: عبد المعطي أمين قلعي، دار قتيبة للطباعة والنشر، دمشق - بيروت، ودار الوعي حلب - القاهرة، ط١، ١٤١٤ هـ.
١٨. الاستعداد لرتبة الاجتهاد، محمد بن علي بن الخطيب الموزعي المعروف بابن نور الدين (ت ٨٢٥ هـ)، بتحقيق: ملاطف محمد صلاح مالك ومحمد بركات، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٩ هـ.
١٩. الأسرار في الأصول والفروع في تقويم أدلة الشرع، أبو زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي (ت ٤٣٢ هـ)، بتحقيق: محمود توفيق عبد الله العواظلي، من منشورات وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، الأردن، ط١، ١٤٢٠ هـ.
٢٠. أسنى المطالب في شرح روض الطالب، شيخ الإسلام زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري (ت ٩٢٦ هـ)، بتحقيق: محمد الزهري الغمراوي، المطبعة الميمنية، د. ط، ١٤١٣ هـ.
٢١. الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١ هـ)، تخريج وتعليق وضبط: خالد عبد الفتاح شبل أبو سليمان، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١، ١٤١٥ هـ.
٢٢. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن نجيم (ت ٩٧٠ هـ)، بتحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩ هـ.

٢٣. الإشراف على نكت مسائل الخلاف، عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي الماكلي، أبو عبد الله (ت ٤٢٢ هـ)، بتحقيق الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ١٤٢٠ هـ.
٢٤. أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، ط ٩، ١٤٢٣ هـ.
٢٥. أصول السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي الحنفي (ت ٤٩٠ هـ)، حققه: أبو الوفا الأفغاني، دار المعرفة، بيروت، د. ط، ط. ت.
٢٦. أصول الفقه، محمد زكريا البرديسي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د. ط، د. ت.
٢٧. أصول الفقه الإسلامي، وهبة مصطفى الزحيلي (ت ١٤٣٦ هـ)، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٤٠٦ هـ.
٢٨. أصول الفقه الإسلامي في المقدمة التعريفية بالأصول وأدلة الأحكام وقواعد الاستنباط، محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، د. ط، ١٤٠٦ هـ.
٢٩. الإصابة في تمييز الصحابة، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، بتحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٥ هـ.
٣٠. الاعتصام، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، بتحقيق: أحمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، د. ت.
٣١. إعلام الموقعين عن رب العالمين، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب، المعروف بابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ)، بتحقيق: مشهور بن آل سليمان، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٢٣ هـ.
٣٢. الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٦، ٢٠٠٥ م.
٣٣. الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة، علي أحمد السالوس، مؤسسة الريان، بيروت، د. ط، ١٤١٨ هـ.
٣٤. الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، شمس الدين محمد بن محمد الخطيب الشربيني (ت ٩٧٧ هـ)، بتحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، د. ت.
٣٥. إكمال المعلم بفوائد مسلم، أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي (ت ٥٤٤ هـ)، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء، المنصورة، ط ١، ١٤١٩ هـ.
٣٦. الانتصار في المسائل الكبار على مذهب أحمد بن حنبل، أبو الخطاب محفوظ بن الحسن الكلوزاني الحنبلي (ت ٥١٠ هـ)، تحقيق: سليمان بن عبد الله العمير، وعوض العوفي وعبد العزيز بن سليمان البعيمي، مكتبة العبيكان، السعودية، ط ١، ١٤١٣ هـ.

٣٧. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي (ت ٨٨٥ هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٤١٩ هـ.
٣٨. الآيات البينات على شرح جمع الجوامع، أحمد بن قاسم العبادي الشافعي (ت ٩٩٢ هـ) بتحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ٢٠١٢ م.
٣٩. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت ٩٧٠ هـ)، بتحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٨ هـ.
٤٠. البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤ هـ)، دار الكتبي، ط ١، ١٤١٤ هـ.
٤١. بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وصوله، فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٤٢٩ هـ.
٤٢. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني (ت ٥٨٧ هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٨٢ م.
٤٣. بدائع الفوائد، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب، المعروف بابن القيم (ت ٧٥١ هـ)، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط ٣، ١٤٣٣ هـ.
٤٤. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، العلامة محمد علي الشوكاني (ت ١٢٥٠ هـ)، تحقيق: حسين عبد الله العمري، دار الفكر المعاصر، ط ٢، ٢٠١٠ م.
٤٥. بذل النظر في الأصول، محمد بن عبد الحميد الأسمندي (ت ٥٥٢ هـ)، بتحقيق: محمد زكي عبد البر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط ١، ١٤١٢ هـ.
٤٦. البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت ٤٧٨ هـ)، بتحقيق: عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، المنصورة، ط ٤، ١٤١٨ هـ.
٤٧. بلغة السالك إلى أقرب المسالك، أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد الدردير (ت ١١٨٨ هـ)، تقديم وتصحيح: عبد الباقي بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ مبارك، دار ابن حزم، ط ١، ١٤٣٤ هـ.
٤٨. البناية في شرح الهداية، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين بدر الدين العيني (ت ٨٥٥ هـ)، بتحقيق: أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٠ هـ.

٤٩. البيان بالزيادة على النص وأثره في الحكم الشرعي والفروع الفقهية، د.حسن الجمعة
المحمد الموسى، رسالة دكتوراة- جامعة دمشق، ٢٠٠٧م.
٥٠. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، أبو الوليد محمد بن
أحمد بن رشد القرطبي (ت ٤٥٠هـ) بتحقيق: محمد حجي وآخرون، دار الغرب
الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٨ هـ.
٥١. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، المعروف
بمرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د.ط،
د.ت.
٥٢. التاج والإكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري
الغزناطي، أبو عبد الله المواق المالكي (ت ٨٩٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١،
١٤١٦هـ.
٥٣. تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين
الزيلعي الحنفي (ت ٧٤٣هـ)، دار الكتاب الإسلامي، ط٢، ٢٠١٠هـ.
٥٤. التحرير شرح التحرير في أصول الفقه، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان
المرداوي الحنبلي (ت ٨٨٤هـ)، بتحقيق: عبد الرحمن الجبرين وعوض القرني وأحمد
السراج، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢١ هـ.
٥٥. تحفة الفقهاء، علاء الدين السمرقندي (ت ٥٤٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت،
ط١، ١٤٠٥هـ.
٥٦. تحفة المحتاج في شرح المنهاج، أحمد بن محمد علي بن حجر الهيتمي (ت ٩٧٣هـ)،
دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.
٥٧. التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، علي بن إسماعيل الإبياري (ت
٦١٦هـ)، بتحقيق: علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري، وزارة الأوقاف والشؤون
الإسلامية، قطر، ط١، ١٤٣٤ هـ.
٥٨. تخريج أحاديث المختصر (موافقة الخبر في تخريج أحاديث المختصر)، أحمد بن
علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥١هـ)، بتحقيق: حمدي عبد المجيد
السلفي وصبحي السامرائي، مكتبة الرشد، الرياض، ط٢، ١٤١٤ هـ.
٥٩. تخريج الفروع على الأصول، شهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني (ت ٦٥٦هـ)،
بتحقيق: محمد أديب صالح، مكتبة العبيكان، الرياض، ط٢، ١٤٢٧ هـ.
٦٠. تسهيل الوصول إلى علم الأصول، محمد بن عبد الرحمن المحلاوي، بتحقيق: شعبان
محمد إسماعيل، المكتبة المكية، ط١، ١٤٢٨هـ.

٦١. التعريفات، الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت ٨١٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.
٦٢. تعليل الأحكام - عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصر الاجتهاد والتقليد، محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت، ط٢، د.ت.
٦٣. تيسير علم أصول الفقه، عبد الله بن يوسف الجديع، مؤسسة الريان، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.
٦٤. التقرير، عبيد الله بن الحسن بن الجلاب البصري المالكي (ت ٣٧٨هـ)، بتحقيق: حسين بن سالم الدهاني، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٠٨هـ.
٦٥. تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (ت ٦٧١هـ)، بتحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٧هـ.
٦٦. التفسير العظيم (تفسير ابن كثير)، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، بتحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، ط٢، ١٤٢٠هـ.
٦٧. التفسير الكبير، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي (ت ٦٠٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.
٦٨. التقرير والتحبير شرح التحرير، ابن أمير الحاج الحنفي (ت ٨٧٩هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر، ط١، ١٣١٦هـ.
٦٩. تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع، أبو زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي الحنفي (ت ٤٣٠هـ)، بتحقيق: عبد الرحيم يعقوب الشهير بفيروز، مكتب الرشد، الرياض، ط١، ١٤٣٠هـ.
٧٠. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.
٧١. التمهيد في أصول الفقه، أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوزاني الحنبلي (ت ٥١٠هـ)، بتحقيق: مفيد محمد أبو عمشة ومحمد علي بن إبراهيم، جامعة أم القرى، مكة، ط١، ١٤٠٦هـ.
٧٢. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، بتحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، د.ط، ١٣٨٧هـ.

٧٣. تهذيب السنن، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ)، بتحقيق: اسماعيل بن غازي مرحبا، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤٢٨ هـ.
٧٤. تهذيب المسالك في نصرة مذهب مالك على منهج العدل والإنصاف في شرح مسائل الخلاف، أبو الحجاج يوسف بن دناس الفندلاوي (ت ٥٤٣ هـ)، بتحقيق: أحمد البوشيخي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط١، ١٤٣٠ هـ.
٧٥. التوضيح في مختصر ابن الحاجب، خليل بن إسحاق الجندي المالكي (ت ٧٧٦ هـ)، بتحقيق: أبو الفضل الدمياطي أحمد بن علي، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٣٣ هـ.
٧٦. الجامع لأحكام القرآن (ينظر: تفسير القرطبي).
٧٧. جواهر الإكليل شرح مختصر العلامة الشيخ خليل في مذهب الإمام مالك إمام دار التنزيل، صالح عبد السميع الآبي الأزهري (ت ١٣٣٥ هـ)، ضبطه وصححه: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
٧٨. حاشية البجيرمي على شرح المنهج (التجريد لنفع العبيد)، سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي المصري الشافعي (ت ١٢٢١ هـ)، مطبعة الحلبي، د.ط، ١٣٦٩ هـ.
٧٩. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد عرفة الدسوقي (ت ١٢٣٠ هـ)، تحقيق: محمد عlish، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.
٨٠. حاشية الروض المربع شرح زاد المستنقع، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصي النجدي الحنبلي (ت ١٣٩٢ هـ)، المطابع الأهلية للأؤفست، ط١، ١٣٩٧ هـ.
٨١. حاشية السندي على سنن النسائي، محمد بن عبد الوهاب التتوي، نور الدين السندي (ت ١٣٣٨ هـ) مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط٢، ١٤٠٦ هـ.
٨٢. حاشية شيخ زادة على تفسير البيضاوي، محمد بن مصلح الدين مصطفى القوجوي الحنفي (ت ٩٥١ هـ)، بتحقيق: محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
٨٣. حاشية الشيخ علي العدوي على شرح الخرشي، علي بن أحمد الصعيدي العدوي المالكي (ت ١١٨٩ هـ)، الطبعة الأميرية الكبرى، ط٢، ١٣١٧ هـ.
٨٤. حاشية العطار على شرح جمع الجوامع، حسن العطار الشافعي (ت ١٢٥٠ هـ)، المطبوعة على شرح جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
٨٥. حاشية العلامة البناني على شرح الجلال شمس الدين محمد بن أحمد المحلي، عبد الرحمن بن جاد الله البناني المالكي (ت ١١٩٨ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.

٨٦. حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، ابن عابدين محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الدمشقي (ت ١٢٥٢ هـ)، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٤١٢ هـ.
٨٧. حاشية محمد عبده على الجلال الدواني، محمد عبده التركماني (ت ١٣٢٣ هـ)، مطبوعة مع شرح الجلال الدواني، المطبعة الخيرية، ط ١، ١٣٣٢ هـ.
٨٨. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري (ت ٤٥٠ هـ)، بتحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٤ هـ.
٨٩. حجة الله البالغة، أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي، المعروف بشاه ولي الله (ت ١١٨٠ هـ)، ضبطه ووضع حواشيه: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط.، د. ت.
٩٠. حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ)، دار إحياء الكتب العربية، ط ١، ١٣٨٧ هـ.
٩١. الحكم التعبدية - دراسة أصولية تطبيقية، رسالة ماجستير، سنغاري سياكا، إشراف: أ. د. علي بن صالح الحمادي، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، عام ١٤٣٦ هـ / ٢٠١٥ م.
٩٢. الحكم الوضعي عند الأصوليين، رسالة ماجستير، سعيد علي محمد الحميدي، إشراف: أ. د. ياسين شاذلي، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، عام ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م.
٩٣. الحكمة والتعليل في أفعال الله، محمد ربيع هادي المدخلي، مكتبة لينة، دمنهور، ط ١، ١٤٠٩ هـ.
٩٤. درر التمام في شرح مجلة الأحكام، علي حيدر خواجه أمين أفندي (ت ١٣٥٣ هـ)، فهمي الحسيني، دار الجيل، ط ١، ١٤١١ هـ.
٩٥. الدرر الكامنة في أعيان المائة الكامنة، شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، تحقيق: محمد عبد المعين صافي، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، ط ٢، ١٣٩٢ هـ.
٩٦. دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات، منصور بن يونس البهوتي الحنبلي (ت ١٠٥١ هـ)، عالم الكتاب، ط ١، ١٤١٤ هـ.
٩٧. الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون (ت ٧٩٩ هـ)، تحقيق: محمد الأحمد أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، ط ٢، ٢٠١١ م.

٩٨. الذبائح والطرق الشرعية في إنجاز الزكاة، محمد سليمان الأشقر، بحث مقدم لمجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد العاشر.
٩٩. الذخيرة، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المالكي (ت ٦٨٤ هـ)، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د.ط، ١٩٩٤م.
١٠٠. ذيل طبقات الحنابلة، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (ت ٧٩٥ هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، مكة المكرمة، د.ط، ١٤٢٥ هـ.
١٠١. الربا والمعاملات المصرفية في نظر الشريعة الإسلامية، عمر بن عبد العزيز المترك (ت ١٤٠٥ هـ)، دار العاصمة، الرياض ط٣، ١٤١٨ هـ.
١٠٢. رسالة التوحيد، محمد عبده (ت ١٩٠٥ م)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وزارة الأوقاف، جمهورية مصر العربية، العدد ١٧٣، ١٤٣٠ هـ.
١٠٣. رسائل النور، بديع الزمان نور الدين النورسي (ت ١٩٦٠ م)، دار الكتب المصرية، ط٢، ٢٠٠٢ م.
١٠٤. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت ٧٧١ هـ)، تحقيق: محمد عبد الرحمن مخيمر عبد الله، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، د.ت.
١٠٥. رفع اليدين في الصلاة، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب، المعروف بان قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ)، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط١، ١٤٣١ هـ.
١٠٦. روضة الطالبين وعمدة المفتين، محيي الدين أبو بكر يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦ هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت-دمشق-عمان، ط٣، ١٤١٢ هـ.
١٠٧. روضة الناظر وجنة المناظر، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة (ت ٦٢٠ هـ)، تحقيق: محمود حامد عثمان، دار الزاحم، الرياض، ط١، ١٤٢٥ هـ.
١٠٨. زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر بن أيوب، ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢٧، ١٤١٥ هـ.
١٠٩. سبل السلام شرح بلوغ المرام، عز الدين أبو إبراهيم محمد بن إسماعيل بن صلاح الصفاني، المعروف بالأمير الصفاني (ت ١١٨٢ هـ)، دار الحديث، د.ط، د.ت.
١١٠. سر العالمين وكشف ما في الدارين، حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)، تحقيق: محمد حسن إسماعيل وأحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٤ هـ.

١١١. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، د.ت.
١١٢. سنن الدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي (ت ٣٨٥هـ)، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة، بيروت، د.ط، ١٣٨٦هـ.
١١٣. السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت ٣٠٣هـ)، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٢١هـ.
١١٤. سير أعلام النبلاء، أبو عبد الله محمد بن أحمد عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٩، ١٤١٣هـ.
١١٥. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد مخلوف (ت ١٣٦٠هـ)، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.
١١٦. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد العكبري الحنبلي، المعروف بابن العماد (ت ١٠٨٩هـ)، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق، ط ١، ١٤٠٦هـ.
١١٧. شرح العمدة، أبو الحسين البصري محمد بن علي بن الطيب (ت ٤٢٦هـ)، تحقيق ودراسة: عبد الحميد بن علي أبو زيد، دار المطبعة السلفية، القاهرة، د.ط، ١٤١٠هـ.
١١٨. شرح الإمام بأحاديث الأحكام، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب القشيري، المعروف بابن دقيق العيد (ت ٧٠٢هـ)، تحقيق محمد خلوف العبد الله، دمشق - بيروت، ط ٢، ١٤٣٠هـ.
١١٩. شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين مسعود بن عمر التفازاني (ت ٧٩٢هـ)، مكتبة صبيح، مصر، د.ط، د.ت.
١٢٠. شرح الزرقاني على الموطأ، محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني (ت ١١٢٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، ١٤١١هـ.
١٢١. الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد الدردير (ت ١١٨٨هـ)، دار ابن حزم، بيروت ط ١، ١٤٣٤هـ.
١٢٢. شرح العبادات الخمس، أبو عبد الله محمد بن الفضل البعقوبي (ت ٦١٧هـ)، تحقيق: فهد بن عبد الرحمن العبيكان، مكتبة العبيكان، الرياض، ط ٢، ١٤٢١هـ.
١٢٣. شرح العضدية (شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية)، محمد بن أسعد الصديقي الدواني (ت ٩١٨هـ)، دار الطباعة المعاصرة، القاهرة، د.ط، د.ت.
١٢٤. شرح العمدة، أحمد بن عبد الحليم، ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد أجمل الإصلاحي وآخرون، دار الفوائد، مكة المكرمة، ط ١، ١٤٣٦هـ.

١٢٥. شرح الكوكب المنير، محمد بن أحمد بن عبد العزيز (ت ٩٧٢هـ)، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٨هـ.
١٢٦. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس (ت ٦٨٤هـ)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر، ط١، ١٣٩٣هـ.
١٢٧. شرح مختصر خليل، أبو عبد الله محمد بن عبد الله القرشي المالكي (ت ١١٠١هـ)، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.
١٢٨. شرح مختصر الروضة، نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي (ت ٧١٦هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.
١٢٩. شرح مختصر الطحاوي، أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي (ت ٣٧٠هـ)، تحقيق: سائد بكداش وآخرون، دار البشائر الإسلامية ودار السراج، ط١، ١٤٣١هـ.
١٣٠. شرح مراقبي السعود (نثر الورود)، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (ت ١٣٩٢هـ)، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار علم الفوائد، مكة المكرمة، ط١، ١٤٢٦هـ.
١٣١. شرح مشكل الوسيط، أبو عمرو عثمان بن صلاح (ت ٦٤٣هـ)، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم ومحمد محمد تامر، دار السلام، مصر، ط١، ١٤١٧هـ.
١٣٢. شرح معاني الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (ت ٣٢١هـ)، تحقيق: محمد زهري النجار وآخرون، دار علم الكتب، ط١، ١٤١٤هـ.
١٣٣. شرح فتح القدير، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت ٨٦١هـ)، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤٠٩هـ.
١٣٤. شرح منتهى الإرادات، ينظر: (دقائق أولي النهى).
١٣٥. شفاء الغليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، تحقيق: عمر سليمان الحفيان، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ.
١٣٦. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، حجة الإسلام، أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، تحقيق: ناجي السويد، المكتبة العصرية، بيروت، ط١، ١٤٢٨هـ.
١٣٧. صحيح البخاري (الجامع الصحيح المختصر)، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ)، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دمشق، ط٣، ١٤٠٧هـ.

١٣٨. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.
١٣٩. الصلاة ومقاصدها، أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسين، المعروف بالحكيم الترمذي (ت ٣٢٠هـ)، تحقيق: بهيج غزاوي، دار إحياء العلوم، بيروت، ط ١، ١٤٠٦هـ.
١٤٠. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، محمد سعيد رمضان البوطي (ت ١٤٣٤هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٤، ١٤٠٢هـ.
١٤١. ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني (ت ١٤٢٥هـ)، دار القلم، دمشق، ط ٤، ١٤١٤هـ.
١٤٢. طبقات الحفاظ (تذكرة الحفاظ)، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان ابن قايماز الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٩هـ.
١٤٣. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت ٧٧١هـ)، تحقيق: محمود محمد الصناجي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت.
١٤٤. طرح التثريب في شرح التثريب، أبو الفضل عبد الرحيم بن زين الدين العراقي (ت ٨٠٦هـ)، تحقيق: أحمد بن عبد الرحيم أبو زرعة، دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت.
١٤٥. عجائب الآثار في التراجم والأخبار، عبد الرحمن بن حسن الجبرتي (ت ١٢٤٠هـ)، دار الكتب المصرية، ط ١، ١٩٩٨م.
١٤٦. العدة حاشية إحكام الأحكام في شرح عمدة الأحكام، محمد بن إسماعيل الصنعاني، المعروف بالأمير الصنعاني (ت ١١٩٢هـ)، تحقيق: علي بن محمد الهندي، المكتبة السلفية، القاهرة، ط ٢، ١٤٠٩هـ.
١٤٧. العدة في أصول الفقه، أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي (ت ٤٥٨هـ)، تحقيق: أحمد بن علي المبارك، ط ٢، ١٤١٠هـ.
١٤٨. العزيز شرح الوجيز (الشرح الكبير)، أبو القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي (ت ٦٢٣هـ)، تحقيق: علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ.
١٤٩. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين أبو محمد محمود بن محمد العيني (ت ٨٥٥هـ)، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
١٥٠. العناية في شرح الهداية، أكمل الدين البابرتي (ت ٧٨٦هـ)، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٤هـ.

١٥١. غاية المرام في علم الكلام، سيف الدين الآمدي (ت ٦٣١هـ)، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الجمهورية العربية المتحدة، د.ط، د.ت.
١٥٢. غاية المنتهى في جمع الإقناع والمنتهى، مرعي بن يوسف بن الكرمي (ت ١٠٣٣هـ)، تحقيق: ياسر إبراهيم المزروعى ورائد يوسف الرومي، المؤسسة السعيدية، الرياض د.ط، ١٤٠١هـ.
١٥٣. فتاوى مصطفى الزرقا، مصطفى الزرقا (ت ١٤٢٠هـ)، تحقيق: مجد أحمد مكي، دار القلم، دمشق، ط ٢، ١٤٢٢هـ.
١٥٤. الفتاوى الحديثية، شهاب الدين أبو العباس، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي (ت ٩٧٤هـ)، اعتنى به وخرج أحاديثه: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٣٥هـ.
١٥٥. الفتاوى الهندية، لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، دار الفكر، ط ٢، ١٣١٠هـ.
١٥٦. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي العسقلاني المعروف بان حجر (ت ٨٥٢هـ)، دار الفحاء، دمشق، ط ٣، ١٤٢١هـ.
١٥٧. فتح الغفار بشرح المنار، زين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم (ت ٩٧٠هـ)، د.ط، د.ت.
١٥٨. فتح القدير للعاجز الفقير، الكمال بن الهمام الحنفي (ت ٨٦١هـ)، دار الفكر، د.ط، د.ت.
١٥٩. الفتح المبين في طبقات الأصوليين، عبد الله مصطفى المراغي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د.ط، ١٤١٩هـ.
١٦٠. الفروق، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس المصري المالكي (ت ٦٨٤هـ)، تحقيق: عمر حسن القيام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٤٢٩هـ.
١٦١. الفصول في الأصول (أصول الجصاص)، أبو بكر أحمد بن علي الجصاص الرازي (ت ٣٧٠هـ)، تحقيق: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٠هـ.
١٦٢. فضائح الباطنية، حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، اعتنى به وراجع: محمد علي القطب، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، ١٤٢٢هـ.
١٦٣. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري اللكنوي (ت ١٢٢٥هـ)، ضبطه وصححه: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.

١٦٤. الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة مصطفى الزحيلي (ت ١٤٣٦هـ)، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط ٤، ١٤١٨هـ.
١٦٥. الفقه عند الشيخ محيي الدين ابن عربي، محمود محمود الغراب، مطبعة نضر، ط ٢، ١٤١٣هـ.
١٦٦. الفكر المقاصدي، قواعد وفوائده، أحمد الريسوني مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٩٩م.
١٦٧. الفوائد الجسام على أدلة قواعد ابن عبد السلام، أبو حفص عمر بن رسلان البلقيني (ت ٨٠٥هـ)، تحقيق: عمر حسن القيام، أروقة للدراسات والنشر، عمان - الأردن، ط ١، ١٤٣٦هـ.
١٦٨. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي (ت ١٢٦هـ)، تحقيق: رضا فرحات، مكتبة الثقافة الدينية، د. ط، د. ت.
١٦٩. قاعدة التعبد والتعليل في الأحكام الشرعية وتطبيقاتها الفقهية، عبد الباسط بن عيسى، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، ٢٠١٠م.
١٧٠. القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروز أبادي (ت ١٤١٤هـ)، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط ٨، ١٤٢٦هـ.
١٧١. القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، أبو بكر بن العربي المالكي (ت ٥٤٣هـ)، دراسة وتقيق: محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٢م.
١٧٢. قضايا فقهية معاصرة، محمد سعيد رمضان البوطي، مكتبة الفارابي، دمشق، ط ١، ٢٠٠٤م.
١٧٣. قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، الدكتور مصطفى مخدوم، دار اشبيليا، ط ١، ١٤٢٠هـ.
١٧٤. قواطع الأدلة في الأصول، أبو المظفر السمعاني (ت ٤٨٩هـ)، تحقيق: صالح سهيل علي حمودة، دار الفاروق، عمان، ط ١، ١٤٣٢هـ.
١٧٥. قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي (ت ٦٦٠هـ)، ضبطه وصحّحه: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، د. ت.
١٧٦. قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي - عرضاً ودراسة وتحليلاً: عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، ط ٤، ١٤٣٠هـ.
١٧٧. القواعد، أبو عبد الله محمد بن محمد أحمد المقرئ (ت ٨٥٧هـ)، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، جامعة أم القرى، د. ط، د. ت.

١٧٨. القواعد، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (ت ٧٩٥هـ)، تحقيق: محمد علي البغا، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٨م.
١٧٩. القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، محمد مصطفى الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط ٣، ١٤٣٠هـ.
١٨٠. القوانين الفقهية، محمد بن أحمد بن جزي المالكي (ت ٧٤١هـ)، تحقيق: محمد أحمد القباني وسيد الصباغ، دار الأندلس الجديدة، ط ١، ١٤٢٩هـ.
١٨١. القواعد النورانية الفقهية، أحمد بن عبد الحليم الحراني، ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، تحقيق: أحمد بن محمد الخليل، دار ابن الجوزي، ط ١، ١٤٠٢هـ.
١٨٢. الكاشف عن المحصول في علم الأصول، أبو عبد الله محمد بن محمود العجلي الأصفهاني (ت ٦٥٣هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٩هـ.
١٨٣. الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل، موفق الدين عبد الله بن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ)، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت.
١٨٤. كتاب الأم، الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، تحقيق: أحمد بدر الدين حسون، دار قتيبة، دمشق - بيروت، ط ٢، ١٤٢٤هـ.
١٨٥. كشف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي، دار عالم الكتب، بيروت، (ت: ١٠٥١هـ)، د.ط، ١٤٠٣هـ.
١٨٦. كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، عبد العزيز بن أحمد، علاء الدين البخاري الحنفي (ت ٧٣٠هـ)، دار الكتاب الإسلامي، د.ط، د.ت.
١٨٧. كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، إسماعيل بن محمد العجلوني (ت ١١٦٢هـ)، اعتنى به: أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤٢١هـ.
١٨٨. كشف اللثام شرح عمدة الأحكام، محمد بن أحمد بن سالم السفاريني (ت ١١٨٨هـ)، دار النوادر، دمشق، د.ط، ١٤٣٣هـ.
١٨٩. اللباب في الجمع بين السنة الكتاب، جمال الدين أبو محمد علي بن المنبجي (ت ٦٨٦هـ)، تحقيق: محمد فضل عبد العزيز المراد، المكتبة الحاقانية، د.ط، د.ت.
١٩٠. لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، المعروف بابن منظور (ت ١١هـ)، اعتنى به: أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادي العسيري، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط ٣، ١٤١٩هـ.

١٩١. لوامع الأنوار البهية، شمس الدين أبو محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (ت ١١٨٨هـ)، مؤسسة الخافقين ومكتبتها، دمشق، ط ٢، ١٤٠٢هـ.
١٩٢. المبدع في شرح المقنع، برهان الدين أبو إسحاق إبراهيم بن محمد، الشهير بابن مفلح (ت ٨٨٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ.
١٩٣. المبسوط، شمس الأئمة أبو بكر بن محمد أحمد السرخسي (ت ٤٩٠هـ)، دار المعرفة، بيروت، د.ط، ١٤١٩هـ.
١٩٤. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، د.ت.
١٩٥. مجموع الفتاوى، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد الرحمن النجدي، مكتبة ابن تيمية، ط ٢، د.ت.
١٩٦. المجموع شرح المذهب للشيرازي، أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، حققه وعلّق عليه وأكملته: محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد، جدة، د.ط، د.ت.
١٩٧. محمد الطاهر بن عاشور، علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه، إيداد خالد الطباع، دار القلم، دمشق، ط ١، ١٤٢٦هـ.
١٩٨. المحصول في أصول الفقه، القاضي أبو بكر بن العربي المالكي (ت ٥٤٣هـ)، تحقيق: حبيب علي البدري وسعيد عبد اللطيف مودة، دار البيان، بيروت، ط ١، ١٤٢٠هـ.
١٩٩. المحلى، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي (ت ٤٢٦هـ)، تحقيق: محمد منير الدمشقي، إدارة الطباعة المنيرية، ط ١، ١٣٥٠هـ.
٢٠٠. مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الرازي (ت ٣٣٦هـ)، مكتبة البيان، د.ط، ١٩٨٦م.
٢٠١. المغني، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ)، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلبي، دار عالم الكتب، الرياض، ط ٣، ١٤١٣هـ.
٢٠٢. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محي الدين محمد بن الخطيب الشربيني (ت ٦٧٧هـ)، اعتنى به: محمد جليل عيتاني، دار المعرفة، بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ.

٢٠٣. مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب، المعروف بان قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن حسن بن قائد، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط ١، ١٤٣٢هـ.
٢٠٤. مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر ابن عاشور (ت ١٩٧٣م)، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، د. ط، ١٤٢٥هـ.
٢٠٥. مقاصد الشريعة، محمد مصطفى الزحيلي، دار الكتب، ط ١، ١٩٩٨م.
٢٠٦. مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، يوسف أحمد البدوي، دار النفائس، ط ١، ٢٠٠٠م.
٢٠٧. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت ٣٢٤هـ)، مكتبة دار النهضة المصرية، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٩م.
٢٠٨. المقدمات الممهدة، أبو الوليد محمد بن رشد (ت ٥٢٠هـ)، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٤٠٨هـ.
٢٠٩. ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ)، تحقيق: سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، د. ط، ١٣٧٩هـ.
٢١٠. المنحول في تعليقات الأصول، حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، المكتبة العصرية، بيروت ط ١، ١٤٢٩هـ.
٢١١. المنتقى شرح الموطأ، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت ٧٤٧هـ)، مطبعة السعادة، ط ١، ١٤٣٢هـ.
٢١٢. منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر، المعروف بابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ)، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، ط ١، ١٣٢٦هـ.
٢١٣. المنقذ من الضلال، حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، ط ٣، د. ت.
٢١٤. منهاج السنة النبوية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ)، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ط ١، ١٤٠٦هـ.
٢١٥. المذهب في علم أصول الفقه المقارن، عبد الكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط ٥، ١٤٢٠هـ.
٢١٦. الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي (ت ٧٩٠هـ)، اعتنى به: عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٥هـ.
٢١٧. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابن القيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، مكتبة الرشد، الرياض، ط ٢، ١٤٣٢هـ.

٢١٨. مدخل في علم الاقتصاد، ناظم الشمري ومحمد موسى الشروق، دار زهران، عمان، ط٣، د.ت.
٢١٩. المدخل إلى علم الشريعة والفقه الإسلامي، عمر سليمان الأشقر، دار النفائس، عمان الأردن، ط١، ١٤٢٦هـ.
٢٢٠. المدونة الكبرى، الإمام مالك بن أنس، دار صادر، بيروت، د.ط، د.ت.
٢٢١. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، الملا علي بن سلطان محمد القاري (ت ١٠١٤هـ)، تحقيق: جمال عيتاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.
٢٢٢. المستصفى في علم الأصول، حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، دمشق بيروت، ط١، ١٤٣١هـ.
٢٢٣. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت ٢٤١هـ)، تحقيق: أحمد صدقي محمد جميل العطار، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٢٩هـ.
٢٢٤. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد الفيومي (ت ٧٧٠هـ)، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، ط٢، د.ت.
٢٢٥. مصطلحات المذاهب الفقهية، مريم محمد صالح الظفيري، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٢هـ.
٢٢٦. معالم أصول الفقه، محمد بن حسين الجيزاني، دار ابن الجوزي، ط٧، ١٤٢٩هـ.
٢٢٧. معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى ودار إحياء التراث، بيروت، د.ط، ١٣٧٦هـ.
٢٢٨. المعجم الوسيط، إبراهيم أنيس وآخرون، ط٢، د.ت.
٢٢٩. معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعه جي وحامد صادق قنيبي، دار النقاش، ط٢، ١٤٠٨هـ.
٢٣٠. المعلم بفوائد مسلم، أبو عبد الله محمد بن علي التميمي المازري (ت ٥٣٦هـ)، تحقيق: محمد الشاذلي النيفر، بيت الحكمة، تونس، ط٢، ١٩٨٧م.
٢٣١. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، أبو عبد الله محمد بن محمد المعروف بالحطاب (ت ٩٥٤هـ)، ضبطه واعتنى به: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
٢٣٢. الموسوعة الفقهية الكويتية، مجموعة من علماء الشريعة الإسلامية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط٢، ١٤٠٨هـ.

٢٣٣. نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول عيسى مَنون الشامي (ت ١٣٧٦هـ)، اعتنى به: يحيى مراد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٤هـ.
٢٣٤. نصب الرأية تخريج أحاديث الهداية، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي الحنفي (ت ٧٦٢هـ)، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت. ٢٣٥. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، دار الحكمة، المنصورة، ط ١، ١٤١٨هـ.
٢٣٦. نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول، جمال الدين عبد الرحمن بن السن الإسنوي (ت ٧٧٢هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٥هـ.
٢٣٧. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الإمام الشافعي، أبو العباس محمد بن أحمد بن حمزة الرملي (ت ١٠٠٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٣، ١٤٢٤هـ.
٢٣٨. نهاية المطلب في دراية المذهب، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت ٤٧٨هـ)، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، دار المنهاج، جدة، ط ١، ١٤٢٨هـ.
٢٣٩. نهاية الوصول في دراية الأصول، صفى الدين محمد بن عبد الرحيم الهندي (ت ٧١٥هـ)، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف وسعد بن سالم التويج، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط ٢، ١٤٢٩هـ.
٢٤٠. النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، المعروف بابن الأثير (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتب العلمية، بيروت، د.ط، ١٣٩٩هـ.
٢٤١. نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، محمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)، تحقيق: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
٢٤٢. هدية العارفين وأسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل باشا البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.
٢٤٣. الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت ٧٦٤هـ)، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، ١٤٢٠هـ.
٢٤٤. الوجيز في أصول الفقه، محمد مصطفى الزحيلي، دار الخير، دمشق، ط ٢، ١٤٢٧هـ.
٢٤٥. الوسيط في شرح القانون المدني، عبد الرزاق أحمد السنهوي، دار النهضة العربية، د.ط، ١٩٩١م.

٢٤٦. الوصف المناسب لشرع الحكم، أحمد محمود الشنقيطي، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، د.ط، ١٤١٥هـ.

٢٤٧. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (ت ٦٨١هـ)، تحقيق: يوسف علي طويل ومريم قاسم طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.

٢٤٨. وقائع الأعيان وأثرها في تعميم الأحكام، محمود عبد الرحمن، بحث منشور في مجلة كلية دار العلوم، العدد ١٦.

فهرس المحتويات

رقم الصفحة	الموضوع
١	المقدمة:
١	مدخل إلى الموضوع
٢	أولاً: أهمية الموضوع
٣	ثانياً: أسباب اختيار الموضوع
٣	ثالثاً: الأسئلة الرئيسة للبحث
٤	رابعاً: الجهود السابقة
٧	خامساً: منهج البحث
٨	سادساً: خطة البحث
	الفصل التمهيدي
	التعريف بالحكم الشرعيّ وبيان أقسامه الأساسية
١٢	المبحث الأول: تعريف الحكم الشرعيّ لغة واصطلاحاً
١٢	الحكم لغةً
١٢	الحكم اصطلاحاً
١٢	الأول: الحكم في العرف العام
١٦	الثاني: الحكم عند جمهور الأصوليين
١٦	شرح التعريف وبيان محترزاته
١٨	الثالث: الحكم عند الفقهاء
٢٠	المبحث الثاني: بيان الأقسام الأساسية للحكم الشرعيّ
٢٠	أولاً: أقسام الحكم الشرعيّ بالنظر إلى التكليف والوضع
٢١	ثانياً: أقسام الحكم بالنظر إلى المخاطب بفعله
٢١	ثالثاً: أقسام الحكم بالنظر إلى الثبات وعدمه
٢٢	رابعاً: أقسام الحكم بالنظر إلى قطعية الدليل وظنيته
٢٣	خامساً: أقسام الحكم بالنظر إلى قبول النيابة وعدمه
٢٣	سادساً: أقسام الحكم بالنظر إلى الأصاله والبديلية
٢٤	سابعاً: أقسام الحكم بالنظر إلى صاحب الحق
٢٥	ثامناً: أقسام الحكم بالنظر إلى كونه وسيلة أو مقصداً
٢٦	تاسعاً: أقسام الحكم بالنظر إلى التعليل وعدمه

الفصل الأول

تحديد ماهية الأحكام التعبدية

- ٢٩ المبحث الأول: تعريف الحكم التعبدي وبيان المصطلحات المرادفة له
- ٢٩ المطلب الأول: تعريف الحكم التعبدي
- ٢٩ الفرع الأول: تعريف التعبد في اللغة
- ٣٠ الفرع الثاني: تعريف التعبد اصطلاحاً
- ٣١ الفرع الثالث: التعريف اللقبى للحكم التعبدي
- ٣١ أولاً: التعريفات الدالة على خفاء الحكمة
- ٣٢ ثانياً: التعريفات الدالة على عدم معقولية المعنى
- ٣٤ التعريف المختار للحكم التعبدي
- ٣٤ شرح مفردات التعريف وبيان محترزاته
- ٣٨ المطلب الثاني: المصطلحات المرادفة للحكم التعبدي
- ٣٨ أولاً: الحكم التوقيفي
- ٣٩ ثانياً: الحكم التحكمي
- ٤٠ ثالثاً: الحكم غير معقول المعنى
- ٤٢ المبحث الثاني: تحقيق القول في تضمّن الحكم التعبدي للحكم الخاصة
- ٤٢ الرأي الأول: إنكار الحكم في التعبديات
- ٤٣ الرأي الثاني: التوقف وعدم الجزم بوجود الحكم في التعبديات
- ٤٣ الرأي الثالث: إثبات الحكم في التعبديات
- ٤٧ الرأي المختار
- ٤٨ المبحث الثالث: أقسام الحكم التعبدي
- ٤٨ أولاً: أقسام الأحكام التعبدية من حيث التكليف والوضع:
- ٤٩ ثانياً: أقسام الأحكام التعبدية من حيث خلوص التعبد وعدمه
- ٥٠ ثالثاً: أقسام الأحكام التعبدية من حيث الاتفاق عليها أو الاختلاف فيها
- ٥١ رابعاً: أقسام الأحكام التعبدية من حيث قدرة المكلف على فعلها أو عدمها
- ٥٢ خامساً: أقسام الأحكام التعبدية من حيث العبادة أو العادة
- ٥٢ سادساً: أقسام الأحكام التعبدية من حيث الأقوال والأفعال

الفصل الثاني

الأحكام الشرعية من حيث التعليل والتعبد

المبحث الأول: التعليل مفهومه وأنواعه

٥٥ المطلوب الأول: تعريف العلة والتعليل وبيان أنواع التعليل وأهميته وفوائده

٥٥ الفرع الأول: تعريف العلة لغة واصطلاحاً

٥٦ العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي لليلة

٥٧ الفرع الثاني: تعريف التعليل لغة واصطلاحاً

٥٨ الفرع الثالث: أهمية تعليل الأحكام الشرعية

٥٩ الفرع الرابع: فوائد العلم بعلة الأحكام الشرعية

٦١ المطلوب الثاني: التعليل الكلامي حقيقته وأقوال العلماء فيه

٦٤ المطلوب الثالث: التعليل المقاصدي حقيقته وتطور نشأته ووظيفته

٦٨ المطلوب الرابع: مذاهب العلماء في التعليل الأصولي وأدلتهم

٦٨ أولاً: بيان رأي النظام ودليله

٧٠ ثانياً: بيان مذهب الظاهرية وعرض أدلتهم

٧٣ ثالثاً: مذهب الجمهور في إثبات التعليل وأدلتهم

٧٤ مذاهب العلماء في تعيين الأصل في الأحكام

٧٤ المذهب الأول: إن الأصل في الأحكام الشرعية التعبد وعدم التعليل.

٧٥ المذهب الثاني: الأصل في الأحكام التعليل

٧٩ اعتراضان وجوابهما

٧٩ الاعتراض الأول: الاعتراض على أصالة التعبد في العبادات:

٨١ الاعتراض الثاني: الاعتراض على ورود التعبد في أحكام المعاملات

٨٢ المذهب الثالث: عدم الجزم بالأصل في الأحكام

٨٣ المذهب الرابع: الأصل في الأحكام التعليل أو التعبد

٨٣ القواعد المبنية على مسألة الأصل في الأحكام التعليل أو التعبد

٨٣ القاعدة الأولى: محل القياس في الأحكام الشرعية

الموضوع	رقم الصفحة
القاعدة الثانية: أن الأصل في العبادات الاحتياط	٨٤
القاعدة الثالثة: أن الأصل في العبادات المنع والحظر	٨٤
المبحث الثالث: منهج العلماء عند تردد الحكم بين التعليل والتعبد	٨٥
أولاً: أن يتردد الحكم بين التعليل والتعبد مع إمكانية الجمع بينهما جمعاً مقبولاً	٨٥
ثانياً: أن يتردد الحكم بين التعليل والتعبد مع تعذر الجمع وإمكانية الترجيح	٨٦
ثالثاً: أن يتردد الحكم بين التعبد والتعليل مع تعذر الجمع والترجيح أيضاً	٨٧
المبحث الرابع: المفاضلة بين الحكم المعلل والتعبد	٨٩
أقوال العلماء في المفاضلة بين الأحكام المعللة والتعبدية	
أولاً: تفضيل الحكم التعبدية على المعلل	٨٩
أدلة هذا القول	٨٩
ثانياً: تفضيل الحكم المعلل على التعبدية	٩٢
أدلة هذا القول	٩٢
ثالثاً: تفضيل المعلل على التعبدية جنساً لا أجزاء	٩٣
رابعاً: القول الراجح وأدلة الترجيح	٩٤
الفصل الثالث	
مواقع التعبد في أحكام الشريعة وأماراته	
المبحث الأول: مواقع التعبد في أحكام الشريعة	٩٦
تمهيد	٩٦
المطلب الأول: المواقع التي تغلب عليها صفة التعبدية	٩٦
الباب الأول: أحكام العبادات	٩٧
الباب الثاني: المقادير الشرعية	٩٨
تقسيمات المقادير الشرعية	٩٩
طرق تحديد المقادير عند العلماء	١٠٤
أولاً: الرجوع إلى العرف	١٠٤
ثانياً: إعمال القياس	١٠٤
ثالثاً: النظر إلى شواهد الأحكام	١٠٥

الموضوع	رقم الصفحة
رابعاً: الرجوع إلى القول المتفق عليه في تحديد المقادير	١٠٧
الباب الثالث: المواقيت الزمانية للعبادات	١٠٧
الباب الرابع: مواقيت العبادات المكانية	١٠٨
الباب الخامس: مراتب الثواب	١٠٩
الباب السادس: وقائع الأعيان	١٠٩
الباب السابع: الحدود	١١١
الباب الثامن: الكفارات	١١٢
الباب التاسع: الأبدال	١١٤
الباب العاشر: تفاوت مراتب التكليف	١١٥
الباب الحادي عشر: الأحكام المقيّدة أو المنضبطة	١١٥
الباب الثاني عشر: أسماء الله تعالى وصفاته	١١٦
المطلب الثاني: المواقع المتّصفة بالمعقولية	١١٧
أولاً: وسائل العبادات	١١٧
ثانياً: ألفاظ العقود	١١٨
ثالثاً: الأحكام التي اهتدى إليها العرب في الجاهلية	١٢٠
رابعاً: الأحكام القابلة للنيابة	١٢٠
خامساً: الأحكام التي تصح من غير المسلمين	١٢١
المبحث الثاني: أمارات التعبد في أحكام الشريعة	١٢٢
الأمانة الأولى: دلالة النص الشرعي على تعبدية بعض الأحكام	١٢٢
الأمانة الثانية: العجز عن التعليل	١٢٢
الأمانة الثالثة: كون الحكم الشرعي مقيداً	١٢٣
الأمانة الرابعة: النقل عن الأئمة في تعبدية الحكم	١٢٤
الأمانة الخامسة: عمل السلف الصالح	١٢٦
الفصل الرابع:	
خصائص الأحكام التعبدية ومقاصدها	
المبحث الأول: خصائص الأحكام التعبدية	١٢٨
الخصيصة الأولى: خفاء المعاني في التعبديات	١٢٨
الخصيصة الثانية: امتناع تعليل التعبديات	١٢٨
الخصيصة الثالثة: الحكم التعبدية لا يقاس عليه ولا تجوز تعديّة	١٣٠

- الحكم الوارد فيه إلى غيره
- ١٣١ الخصيصة الرابعة: ثبات الأحكام التعبدية
- ١٣٣ الخصيصة الخامسة: استصحاب نية التقرب إلى الله تعالى
- ١٣٤ الخصيصة السادسة: اشتراط مباشرة المكلف للتعبدات بنفسه
- دون غيره
- ١٣٦ الخصيصة السابعة: اشتراط كون فاعل التعبدات أهلاً للتكليف
- ١٣٩ المبحث الثاني: مقاصد الأحكام التعبدية
- ١٣٩ تمهيد:
- ١٣٩ المطلب الأول: تعريف المقاصد وبيان أنواعها
- ١٣٩ أولاً: تعريف المقاصد لغة
- ١٣٩ ثانياً: تعريف المقاصد اصطلاحاً
- ١٤١ أولاً: المقاصد العامة
- ١٤١ ثانياً: المقاصد الخاصة
- ١٤١ ثالثاً: المقاصد الجزئية
- ١٤٢ المطلب الثاني: مشروعية البحث عن المقاصد الجزئية للأحكام التعبدية
- ١٤٣ المطلب الثالث: ضوابط البحث عن مقاصد التعبدات
- ١٤٤ أولاً: ربط المقاصد بأدلتها
- ١٤٥ ثانياً: الابتعاد عن القطع والجزم
- ١٤٦ ثالثاً: وجوب ترك التكلف في تقصيد التعبدات وتحميلها ما لا تحتل من المعاني
- ١٤٧ رابعاً: التأكيد على قصد الامتثال في التعبدات
- ١٤٨ خامساً: ألا يعود المقصد على أصله بالإبطال
- ١٤٩ المطلب الرابع: أعلام المقصدين وتجاربه
- ١٤٩ أولاً: تقصيد التعبدات عند الحكيم الترمذي
- ١٥٠ ثانياً: تقصيد التعبدات عند الغزالي
- ١٥٢ ثالثاً: تقصيد التعبدات عند ابن قيم الجوزية
- ١٥٤ رابعاً: تقصيد التعبدات عند أبي إسحاق الشاطبي

- ١٥٥ خامساً: تقصيد التعبديات عند ولي الله الدهلوي
- ١٥٦ المطلب الخامس: المقاصد العامة للتعبديات في حق المكلفين
- ١٥٦ المقصد الأول: امتحان المكلفين واختبار طاعتهم لله سبحانه وتعالى
- ١٥٧ المقصد الثاني: تدريب المكلفين على الامتثال والاستسلام لأحكام الشريعة
- ١٥٩ المقصد الثالث: العقاب والتأديب
- ١٦٠ المقصد الرابع: تقليل الاختلاف في تطبيق الأحكام الشرعية
- ١٦٢ المقصد الخامس: تدريب المكلفين وتربيتهم على استشعار معاني محددة

الفصل الخامس

أثر الحكم التعبدية في الفقه الإسلامي

- ١٦٥ تمهيد:
- ١٦٥ المبحث الأول: أثر الحكم التعبدية في مسائل العبادات
- ١٦٥ المطلب الأول: المسائل الفرعية في كتاب الطهارة
- ١٦٥ المسألة الأولى: اشتراط النية في رفع الحدث
- ١٦٩ المسألة الثانية: غسل اليدين عند الاستيقاظ من النوم
- ١٧٢ المسألة الثالثة: الوضوء من لحوم الإبل
- ١٧٦ المسألة الرابعة: غسل الإناء من ولوغ الكلب فيه
- ١٨٥ المطلب الثاني: مسائل الصلاة
- ١٨٥ المسألة الأولى: تعبدية ألفاظ الأذان
- ١٨٦ المسألة الثانية: تعبدية أعمال الصلاة
- ١٨٨ المسألة الثالثة: تعيين لفظ التكبير في افتتاح الصلاة
- ١٩٠ المسألة الرابعة: جلسة الاستراحة
- ١٩٣ المطلب الثالث: مسائل الزكاة
- ١٩٣ المسألة الأولى: جواز إخراج القيمة في الزكوات
- ١٩٦ المسألة الثانية: اشتراط الحول في الزكاة
- ١٩٩ المطلب الرابع: مسائل الصيام

رقم الصفحة	الموضوع
١٩٩	حكم الفطر بالحجامة
٢٠٢	المطلب الخامس: مسائل الحج
٢٠٢	تعيين الأحجار في رمي الجمرات
٢٠٤	المبحث الثاني: أثر الحكم التعبدي في مسائل المعاملات المالية
٢٠٤	المسألة الأولى: النهي عن بيع الطعام قبل قبضه
٢٠٨	المسألة الثانية: أصل تحريم الربا في الأصناف الستة
٢١٣	المسألة الثالثة: رد البدل في حكم المصرة
٢١٩	المبحث الثالث: أثر الحكم التعبدي في مسائل المعاملات غير المالية
٢١٩	المسألة الأولى: تعبدية أحكام المواريث في الشريعة الإسلامية
٢٢١	المسألة الثانية: النهي عن الطلاق في زمن الحيض
٢٢٤	المسألة الثالثة: لفظا التزويج والإنكاح في عقد النكاح
٢٢٧	المسألة الرابعة: اشتراط وجود الزوج أو المحرم في سفر المرأة في الوقت المعاصر
٢٣١	المسألة الرابعة: النهي عن تذكية الحيوان بآلات معينة
٢٣٦	الخاتمة
٢٤١	الفهارس العامة
٢٤٢	فهرس الآيات القرآنية
٢٤٥	فهرس الأحاديث النبوية والآثار
٢٤٨	فهرس القواعد الأصولية والفقهية
٢٤٩	فهرس المصطلحات والكلمات الغريبة
٢٥٣	فهرس الأعلام المترجم لهم
٢٥٦	قائمة المصادر والمراجع
٢٧٦	فهرس المحتويات

