العبادات بين التعليل والتعبُّد: مقاربة أصولية

جميلة تلوت*

الملخص

يعدّ إشكال تعليل العبادات من المسائل المختلف فيها قديماً وحديثاً، ويتعزز الإشكال أكثر مع إعلان الشاطبي بأن أحكام الله تعالى تعلل بالمصالح، الأمر الذي يثير السؤال الآتي: كيف يمكن القول إن أحكام العبادات غير معللة، وإن الأصل فيها التعبُّد؟

هذا هو محل الإشكال في البحث، لذلك عملت على مقاربته منهجياً، بدءاً من تحديد المفاهيم، ثم ذكر الخلاف الأصولي في المسألة، وتحرير محل النزاع وبيان أدلة الآراء، ثم بيان أثر الخلاف في ذلك على الخلاف الفقهي في عدد من المسائل العبادية، وأخيراً اقتراح مداخل التجاوز بانتهاج مقاربة تغلب النظر المقصدي.

الكلمات المفتاحية: التعليل، التعبّد، العادات، مقاصد، توقُّف، توقيف، اجتهاد.

Islamic Acts of Worship between Rationalization and Ritualization: An Uṣūlī/Theoretical Approach

Abstract

The rationalization in the Islamic acts of worship is a problematic issue, especially since al-Shāṭibī has proclaimed that all Sharī'ah provisions are rationalized in terms of what is good for people. The question that needs to be answered is: how can it be said that acts of worship are not necessarily rationalized, and that they are based on ritual obedience?

The article tries to approach the issue methodologically, starting from defining the concepts, stating the different opinions on the issue, clarifying the heart of the debate, and tracing the effects of this *Uṣūlī* disagreement on the *fiqhī* disagreement in a number of worship issues. Finally, the article suggested a *maqāsidī* approach to go around this problematic issue.

Keywords: rationalization; ritualization; workships; habits; jurisprudence; purposes, ijtihād.

---

* باحثة في الدراسات الأصولية والمقاصدية، طالبة باحثة في سلك الدكتوراه: مختبر الدراسات الدينية والعلوم المعرفية والاجتماعية، فريق أصول الفقه ومقاصد الشريعة، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس. البريد الإلكتروني: jamila.tilout19@gmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٣/١١/٢٧م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٤/٦/١٤م.

مقدمة:

عرف أواخر القرن الماضي بداية ثورة مقاصدية شكّل أسسها النظرُ في الدرس المقاصدي أعلاماً ومفاهيم وتطوراً وتفعيلاً، بغية تأسيس "علم مقاصد الشريعة"، كما دعا إلى ذلك الشيخ محمد الطاهر بن عاشور،[١] لكن هذه الدراسات المقاصدية، على كثرتها، لم تستطع أن تكوّن نسقها المعرفي الخاص بعيداً عن النسق الأصولي؛ إذ ظلت أسس مقاصد الشريعة عبارة عن مباحث أصولية، الأمر الذي يكرّس الوثاقة المنهجية والمعرفية بين المجالين، مما حتم على عدد من النظّار تجاوز الخلاف حول العِلمية إلى تفعيل الوظيفية بالدعوة إلى الاستنجاد بالمقاصد؛ لتجديد علم أصول الفقه كما ذهب إلى ذلك ابن بيه،[٢] وكذا توظيفها في شتى فروع المعرفة الاجتماعية والإنسانية.[٣] وقد كان لهذا الخلط المجالي أثره الكبير على جملة من القضايا ذات المنزع الأصولي؛ إذ انتقلت عدد من المسائل الأصولية إلى الاستشكال في الدرس المقاصدي المعاصر.

ومن بين المسائل المشكلة التي تمت إثارتها، إشكال تعليل العبادات، والخلاف الذي أثارته القضية بين مؤيد ومعارض، ومجيز ونافٍ، ويتعزز هذا الإشكال أكثر بجزم فقيه شاطبة وغيره من أن التعليل يطرد في الشريعة أصولاً وفروعاً، جملةً وتفصيلاً؛ يقول أبو إسحاق: "والمعتمد إنما هو أنّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة."[٤]

---

[١] وذلك حين قال: "فنحن إذا أردنا أن ندوّن أصولاً قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه "علم مقاصد الشريعة"". انظر:
– ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: الشيخ محمد الحبيب بن الخوجة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٤م، ص٢٢.

[٢] ابن بيه، عبد الله. **علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه**، لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة، ٢٠٠٦م، ص٩٩.

[٣] لتعميق هذه المسألة انظر:
– النعيم، عبد الله. **مقاصد الشريعة: نحو إطار للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية**، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٩م.

[٤] الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات**، تحقيق: حسن مشهور آل سلمان، السعودية: دار ابن عفان، ط١، ١٩٩٧م، ج٢، ص١٣.

ومن ثم، كان تعليل أحكام الله تعالى بالمصالح من الأمور المسلَّمة عند جمهور العلماء؛ إذ كانت محل اتفاق وإجماع، وقد صرح بهذا الإجماع غير واحد من الأصوليين،[٥] منهم الآمدي الذي اعتبر القول بوجود حكم لا عِلة فيه غير جائز، وأنه خلاف إجماع الفقهاء على أن الحكم لا يخلو من عِلّة.[٦]

فإذا كان هذا الأمر مستمراً في جميع تفاصيل الشريعة وأحكامها كما قال الشاطبي، وحكى بعضهم الإجماع على ذلك، فكيف يمكن القول إن أحكام العبادات غير معللة، وأن الأصل فيها التعبُّد؟

فهذا هو محل الإشكال في البحث، لذلك عملت على مقاربته وفق منهجية واضحة؛ إذ اخترتُ البدء بالمدخل المفاهيمي عن طريق تحرير المصطلحات وبيان أوجه التوافق من أوجه التمايز، بغية تأطيرٍ أَقْوَم لهذه المسألة نظراً للخلط الواقع بين عدد من المصطلحات. ثمّ يتلوه بعد ذلك ذكر الخلاف الأصولي في المسألة مع بيان محال النزاع وتحريرها وبيان الأدلة عليها، ثم أثر الخلاف في ذلك على الخلاف الفقهي في عدد من المسائل المنسوبة للعبادات، في أفق اقتراح مداخل التجاوز بانتهاج مقاربة تغلب النظر المقصدي.

وألمح هاهنا أن البحوث التي قاربت المسألة متعددة ومختلفة الأبعاد؛ فمنها البحوث التي قاربت ثنائية التعليل والتعبد نحو دراسة الأستاذ عمر سيد عبد العزيز "الأحكام الشرعية بين التعبُّد ومعقولية المعنى."[٧] وهي دراسة عامة تغيّت جمع أقوال العلماء في المسألة مع تحديد مفاهيم التعبُّد والعقل والمعنى والتعليل، ثم ثنائية التعبُّد ومعقولية المعنى وصحة التقسيم، ليخصص شقاً كبيراً من الكتاب للحديث عن مفاهيم المعنى المناسب والحكمة والعِلة وتطبيقات ذلك على العبادات.

---

[٥] أحادوش، حبيبة. "الأحكام الشرعية بين التعبُّد والتعليل عند الإمام القرافي"، **مجلة الغنية**، عدد٢-٣، مارس ٢٠١٣م، ص٥٤.

[٦] الآمدي، علي بن محمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: سيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٤هـ، ج٣، ص٢٨٩.

[٧] عبد العزيز، عمر محمد سيد. **الأحكام الشرعية بين التعبد ومعقولية المعنى**، القاهرة: دار البصائر، ط١، ٢٠١٣م.

وهناك كتاب "مقاصد العبادات في الشريعة الإسلامية"[٨] للأستاذ محمد عز الدين الغرياني، عرض فيه مفهوم العبادة ومجالاتها وأقسامها وشروطها وخصائصها، لينتقل بعد ذلك للحديث عن مقاصد بعض العبادات نحو الصلاة والزكاة والحج والذِّكر، ووقف مطولاً عند هذه العبادة الأخيرة مبيناً معناها ووقتها ومقاصدها وفوائدها، وقد عمل الأستاذ على تجلية المقاصد الكلية لهذه العبادات دون الخوض في التعليلات التفصيلية.

ويلاحظ أن الباحث لم يعالج ثنائية التعليل والتعبُّد في كتابه، مما يجعل المقاربة الأصولية شبه غائبة عن هذا المؤلف.

ويندرج في هذا الإطار أيضا مقال الدكتور محمد كمال الدين إمام: فكرة المقاصد في العبادات: رؤية منهجية،[٩] وقد عالج فيه الأستاذ مسألة التفكير المقاصدي عموماً، ثم التفكير المقاصدي في العبادات الذي تحدث فيه عن معنى العبادة، ثم القواعد الأصولية الخاصة بها التي تروم منع التعليل ولا توصد باب التفكير المقاصدي، وقد أكّد في نهاية ورقته البحثية على ضرورة التركيز على الآثار العامة والخاصة للعبادات، الفردية والاجتماعية، الدنيوية والأخروية. وتظل المقالة عبارة عن ورقة مختصرة اهتمت بإثارة الإشكال أكثر من اهتمامها بالجواب عنه.

هذا بالإضافة إلى البحوث التي اهتمت بالقياس في العبادات، نحو القياس في العبادات: حكمه وأثره للأستاذ محمد منظور إلهي،[١٠] وقد عمل الباحث في شطر كبير من البحث إلى معالجة إشكال القياس في العبادات وبعض القواعد الخلافية التي تفرعت على ذلك، لكن الباحث لم يشر إلى الأثر المقاصدي المعاصر على منهجية إثارة الإشكال.

فهذه هي بعض البحوث وليست كلها، والتي رأيت بعد النظر وإعادته أنها لم تحاول أن تقارب الموضوع بشكل جُمْلي مقارناتي بين النهج الأصولي والمقاصدي، والتعليلي والتقصيدي، من أجل تحرير محال النزاع وتدبير الخلاف.

---

[٨] الغرياني، محمد. **مقاصد العبادات في الشريعة الإسلامية**، طرابلس: جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ٢٠١٠م.

[٩] **مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق**، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط١، ٢٠٠٦م، ص٣٣٧-٣٤٩.

[١٠] إلهي، محمد منظور. **القياس في العبادات: حكمه وأثره**، الرياض: مكتبة الرشد، ط١، ٢٠٠٤م.

أولاً: التحديد المفاهيمي

لما كان المدخل المفهومي الباب الأول للولوج المنهجي لضبط الإشكال وتحديده، كان من الحتم تحرير المفاهيم المؤسسة للدراسة وهي: التعليل والتعبُّد والعبادة بوصفها قطب رحى هذه الإشكالية ومكوناتها الأساس، مع العلم أن مفهوم التعليل قد أخذ نصيباً واسعاً من الدراسة والبحث.

وتجدر الإشارة إلى أني لن أوجه البحث صوب الأسس الكلامية لنظرية التعليل، حيث إنها مبثوثة في مظانها، فلتراجع هناك.[١١]

١. مفهوم التعليل:

دُرس هذا المفهوم كثيراً في شتى التواليف، والعديد من هذه الدراسات اشتغلت على مفهوم العِلّة أكثر من مفهوم التعليل، الأمر الذي جعل دراسة المفهوم تغلب عليها النزعة الكلامية بدل المعالجة العلمية وفق المقاربة الأصولية.

لذلك سأعمل في هذا المبحث على دراسة هذا المفهوم في إفراديته وتخليصه من النزعة الكلامية، مع الإقرار بالصلة الوطيدة بين الأمرين، لكن لكل مقام مقاله.

أ. التحديد المعجمي:

التعليل في اللغة مصدر "علّ" علل يعلل تعليلاً ولا يكون إلا بعِلة، وعليه كانت معاني التعليل مرتبطة بمعاني العِلَّة وتطلق العِلَّة في اللسان العربي على ثلاثة أمور؛ الأول: العل والعَلَلُ، أي التكرار أو التكرير. والثاني: العِلَّة: المرض.[١٢]

---

[١١] لمزيد من التفصيل، انظر:

– بزا، عبد النور. **نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١م، ص١٩.

[١٢] يرجى النظر إلى:

– ابن فارس، أحمد. **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، سوريا: دار الفكر، ١٩٧٩م، باب: العين واللام.

والثالث: العِلَّة بمعنى السبب.[١٣]

وعليه، فإن هذه المعاني المعجمية لها علاقة وطيدة بما استقر عليه مفهوم العِلّة في الدرس الأصولي؛ إذ إن من شروط العِلّة الاطّراد وهذا الاطّراد يتحقق بالتكرار.

كما أن من يقول بأن العِلَّة مؤثرة فإن معنى التغير يلحقها أيضاً، حيث إن العِلَّة تؤثر في الحال وتغيره من القوة إلى الضعف، ولا يخفى أن المعنى الثالث له تعلق شديد بالمفهوم الأصولي للعِلَّة، ومنه ظهرت العلاقة بين المدلول المعجمي والمعنى الاصطلاحي للعِلَّة.

وإذا ما تأملنا الصيغة الصرفية للكلمة نلحظ أنها صيغت على وزن "تفعيل" من الفعل الثلاثي المضعف "علَّل"، وهذه الصيغة الصرفية "تفعيل" تفيد المبالغة والتكرير[١٤] وتكثير الفعل،[١٥] وهذه المعاني المتقاربة تفيد في تسييج المدلول الاصطلاحي للفظة؛ إذ إن التعليل لا يتم إلا إذا كانت العِلَّة مطَّردة وثابتة، كما أن عملية تعليل الحكم تفيد تعديته في أكثر من محل، وهذا ينسجم مع الاشتغال الوظيفي للمفهوم في الحقل الأصولي.

ب. التحديد المصطلحي:

أول ما يشار إليه في بداية هذا المطلب أن التعليل والاعتلال في الاصطلاح الأصولي بمعنى واحد كما نوّه بذلك غير واحد من الأعلام.[١٦] وللتعليل مدلولات متعددة؛ فقد يطلق ويراد به تعدية حكم الأصل إلى الفرع، لذلك نجد السرخسي يحده بقوله: "وإنما التعليل لتعدية الحكم إلى محل آخر لا نص فيه."[١٧] ويعرفه الزركشي: "هو إلحاق المعلِّل

– الجوهري، **الصحاح**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٨٧م، مادة: عل وعلل.

– الزبيدي، محمد بن محمد. **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: مجموعة من المحققين، الكويت: دار الهداية، د.ت.

[١٣] ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ط١، د.ت، مادة "علل".

[١٤] العسكري، أبو هلال. **الفروق اللغوية، في الفرق بين التجريب والاختبار**، تحقيق: أبو عمرو عماد زكي البارون، القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت.

[١٥] المرجع السابق.

[١٦] الزركشي، بدر الدين. **البحر المحيط**، تحقيق: محمد محمد تامر، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م، ج٤، ص١١٠.

[١٧] السرخسي، محمد بن أحمد. **أصول السرخسي**، بيروت: دار الكتاب العلمية، ط١، ١٩٩٣م، ج٢ ص١٥٩.

الفرع بالأصل بالعِلّة المقتضية لذلك،"[١٨] وهذا هو المعنى الذائع والفاشي لمفهوم التعليل. ونلحظ أن هذا المدلول له تعلّق قوي بدلالة القياس كما يظهر، وإن كان مفهوم القياس ينبني أصالة على وجود التعليل.

وهناك من يُغلِّب البُعد الكشفي لمفهوم التعليل؛ أي إظهار عليّة الشيء سواء كانت تامة أو ناقصة، كما ذهب إلى ذلك الجرجاني،[١٩] وهذا المعنى هو الذي يفهم من استعمالات أبي إسحاق، فالتعليل عنده هو بيان وجه الحكمة في الحكم، من مصلحة أو مفسدة،[٢٠] يقول الشاطبي: "وتعليل القصر بالحرج والمشقة لا يدل أنه رخصة؛ إذ ليس كل ما كان رفعاً للحرج يسمى رخصة على هذا الاصطلاح العام."[٢١] وقد مال المتأخرون إلى هذا الإطلاق، فكان التعليل هو تبيين عِلة الشيء،[٢٢] والبحث عن علة الحكم المنصوص عليه، والسبب الموجب له شرعاً أو قانوناً.[٢٣] وعرفه الأستاذ الغرياني: "التعليل هو بيان عِلة الشيء وتقدير ثبوت المؤثِّر لإثبات الأثر، ومعنى تعليل الأحكام عند المجتهد بحثه عن عللها التي نصبها الشارع أمارة عليها، وتتبعها من نصوصه، لتكون دليلاً على وجود الحكم عند وجودها، وانتفائه عند انتفائها."[٢٤]

فالغرض من التعليل هو القياس أصالة،[٢٥] لذلك نجد بعض المتقدمين عرّفوه بوصف وظيفته الأصولية العملية.

---

[١٨] الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٤، ص١١٠.

[١٩] الجرجاني، السيد الشريف. **التعريفات**، عناية: مصطفى أبو يعقوب، الدار البيضاء: مؤسسة الحسنى، ط١، ٢٠٠٦م، ص٦٠.

[٢٠] الأنصاري، فريد. "مصطلحات أصولية في كتاب الموافقات للشاطبي"، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، جامعة محمد الخامس بالرباط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٩-١٩٩٠م، ص١٨٣.

[٢١] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٣١٣.

[٢٢] شلبي، محمد مصطفى. **تعليل الأحكام**، بيروت: دار النهضة العربية، ط٢، ١٩٨١م، ص١٢.

[٢٣] الدريني، فتحي. **المناهج الأصولية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ٢٠٠٨م، ص١٠٤.

[٢٤] الغرياني، عبد الصادق. **الحكم الشرعي بين العقل والنقل**، بيروت: دار ابن حزم، ط٣، ٢٠٠٦م، ص٢٨٣.

[٢٥] يقول محمد مصطفى شلبي: "ومرادنا به هنا بيان العلل، وكيفية استخراجها؛ وهذا قد يكون لأجل القياس". انظر: - شلبي، **تعليل الأحكام**، مرجع سابق، ص١٢.

ومن ثم، فإنه لا تعارض بين مدلول الكشف ومدلول التعدية، فهذه مراتب في التعامل مع مناطات الأحكام، فكشف العلة هو الدرجة الأولى للتعامل مع النص، ثم تتلوه عملية التعدية بمقتضياتها المعرفية.

٢. مفهوم العبادة:

يعدّ هذا المفهوم من المفاهيم المركزية في الحقل الدلالي القرآني، بوصفه القصد من الخلق الإنساني، يقول ﷻ: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾ (الذاريات:٥٦)، فكان بذلك فعل العبادة عاماً وشاملاً، لكن سنقتصر في هذا المساق على ما له تعلّق بإشكالية الدراسة.

أ. التحديد المعجمي:

يقول ابن فارس: "العين والباء والدال أصلان صحيحان، كأنهما متضادان، والأول من ذينك الأصلين يدل على لين وذُل، والآخر على شدة وغِلظ.

فالأول العبد، وهو المملوك، والجماعة العبيد، وثلاثة أعبد وهم العباد. قال الخليل: إلا أن العامة اجتمعوا على تفرقة ما بين عباد الله والعبيد المملوكين... قال: وأما عبد يعبد عبادة فلا يقال إلا لمن يعبد الله تعالى. يقال منه عبد يعبد عبادة، وتعبّد يتعبّد تعبّداً. فالمتعبّد: المتفرد بالعبادة. واستعبدت فلاناً: اتخذته عبداً...والأصل الآخر العَبَدة، وهي القوة والصلابة؛ يقال هذا ثوب له عبدة إذا كان صفيقاً قوياً."[٢٦] والعبادة تدل على "الانقياد والخضوع."[٢٧]

ونلحظ من الصيغة الصرفية للكلمة "فِعالة" أنها تسيّج مساحة المعنى؛ إذ يقصد بها القيام بالشيء[٢٨] مما يدل على أن العبادة هي فعل يستلزم القيام به ظاهراً وباطناً.

---

[٢٦] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، مادة: عبد.

[٢٧] الفيومي، أحمد بن محمد. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، بيروت: المكتبة العلمية، د.ت، مادة: "عبد".

[٢٨] السامرائي، فاضل صالح. **معاني الأبنية في اللغة العربية**، الأردن: دار عمار، ط٢، ٢٠٠٧م، ص٢٢.

أما العبادة في الاستعمال القرآني فهي مصطلح عام،كما سبق ذكره، لكل ما يُتعبّد به. ويُفرق بين العبادة والعبودية، كما يقول الراغب بأن "العبودية إظهار التذلل، والعبادة أبلغ منها لأنها غاية التذلل ولا يستحقها إلا من له غاية الإفضال وهو الله تعالى، ولهذا قال: ألا تعبدوا إلا إياه. والعبادة ضربان: عبادة بالتسخير...وعبادة بالاختيار، وهي لذوي النطق وهي المأمور بها في نحو قوله: واعبدوا ربكم–واعبدوا الله."[٢٩]

ومنه، فإن مفهوم العبادة مفهوم شامل؛ فهي الانصياع لأمر الله جل في علاه، واجتناب نواهيه ظاهراً وباطناً تعظيماً لله جل جلاله ووقوفاً عند حدوده.

ب. التحديد المصطلحي:

والمقصود بذلكم المحددات الأصولية لمفهوم العبادة، وبعد النظر في تداوليات هذا المفهوم يتضح أن القصد من العبادات هاهنا هي تلكم التي تأتي في مقابل العادة. فتعمّ في ما دون الشهادتين، أي؛ الطهارة والصلاة والحج والصوم، ويلحق بها حتى تلكم الأمور المتعلقة بالذكر، والدليل على هذا الإلحاق ما ذكره الشاطبي لما كان بصدد التدليل على أن الأصل في العبادات التعبّد بأن الاستقراء هو الأصل في الباب؛ لأنّا وجدنا "الذِّكر المخصوص في هيئة ما مطلوب، وفي هيئة أخرى غير مطلوب."[٣٠]

والضابط المشترك لما يندرج في مفهوم العبادة بالمدلول الأصولي، ضابط "التحديد"؛ أي تحديد الهيئة والطريقة التي لا يجوز الخروج عنها؛ لأن "المقصود الشرعي الأول التعبّد لله بذلك المحدود وأن غيره غير مقصود شرعاً."[٣١]

٣. مفهوم التعبُّد:

لما كان التعبّد يشترك في أصوله الدلالية اللغوية مع مفهوم العبادة، تمّ العدول عن الدلالة المعجمية للولوج المباشر إلى الدلالة الصرفية. ومما يلاحظ على الصيغة الصرفية

[٢٩] الأصفهاني، الراغب. **المفردات في غريب القرآن**، مراجعة: وائل أحمد عبد الرحمن، القاهرة: المكتبة التوقيفية، د.ت، ص٣٢٢.

[٣٠] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٥١٣.

[٣١] المرجع السابق، ج٢، ص٥١٤.

للتعبُّد، وهي "التفعُّل"، أنها تبتدئ بالتّاء، ولهذا الابتداء دلالته في الدرس الصرفي؛ إذ تدل على "التكثير والتوكيد"[٣٢] كما تدل على المطاوعة، وهذه المعاني الصرفية ستؤطر المدلولات المفاهيمية، فما هو مفهوم التعبُّد؟

الناظر في الأدبيات الأصولية يجد أن التعبُّد يطلق بإطلاقين يجمعهما قول الشافعي: "إن أحكام الله جل ثناؤه ثم أحكام رسوله من وجهين يجمعهما معا أنهما تعبُّد. ثم في التعبُّد وجهان؛ فمنه تعبُّد لأمر أبان الله ﷻ أو رسوله سببه فيه أو في غيره من كتابه أو سنة رسوله، فذلك الذي قلنا به وبالقياس فيما هو في مثل معناه، ومنه ما هو تعبُّد لما أراد الله عز شأنه مما علمه وعلمنا حكمه ولم نعرف فيه ما عرفنا، مما أبان لنا في كتابه أو على لسان نبيه ﷺ فأدّينا الفرض في القول به والانتهاء إليه، ولم نعرف في شيء له معنى فنقيس عليه، وإنما قسنا على ما عرفنا ولم يكن لنا علم إلا ما علّمنا الله جل ثناؤه."[٣٣]

فيتضح أن التعبُّد على ضربين عامٌّ وخاصٌّ؛ فأما العامّ، فنحو ما ورد عند الشاطبي من أن "ثبت في الأصول الشرعية أنه لا بدّ في كل عادي من شائبة التعبُّد،"[٣٤] و"أنّ كل أمر ونهي عُقِلَ معناه، أو لم يُعْقَلْ معناه، ففيه تعبُّد،"[٣٥] وأن "كل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبّد؛ فلا بدّ فيه من اعتبار التعبُّد."[٣٦] وبهذا تشترك العادات "في معنى التعبُّد."[٣٧] وهذا المدلول العام ينسجم مع مقتضيات مفهوم العبادة الشامل لجميع مناحي الحياة دون تمييز بين عاديات وعبادات.

أما الخاص، وهو الذي يسميه فقيه شاطبة بالتعبُّد المحض؛ فهو عامٌّ في كل "ما لا يعقل معناه على الخصوص،"[٣٨] و"معنى التعبُّد به الوقوف عند ما حد الشارع فيه من غير

[٣٢] العكبري، أبو البقاء. **اللباب في علل البناء والإعراب**، تحقيق: غازي مختار طليمات، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٩٩٥م، ج٢، ص٢٧١.

[٣٣] الشافعي، محمد بن إدريس. **الأم**، بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٣م، ج٢، ص١٨٥.

[٣٤] الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي. **الاعتصام**، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د.ت، ج١، ص٣٤٨.

[٣٥] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٥٥.

[٣٦] المرجع السابق، ج٢، ص٥٢٩.

[٣٧] الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج١، ص٣٤٨.

[٣٨] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٤١.

زيادة ولا نقصان."[٣٩] ومن ثمّ فإن أيّة عبادة وجد فيها قيد التحديد الشرعي كان الأصل فيها التعبُّد حسب قول أبي إسحاق، ويراد به التوقُّف.

ويتعمق هذا المعنى أكثر بالنظر إلى ما ذكره القرافي؛ إذ يقول: "التعبُّد معناه أنَّا لا نطّلع على حكمته وإن كنا نعتقد أن له حكمة، وليس معناه أنه لا حكمة له."[٤٠] وهذا ما أكّده أبو إسحاق حين قال: "إنه ما لا يعقل معناه على الخصوص."[٤١]

وبيان ذلك أنه في مواطن كثيرة في الشريعة هناك "مصالح آخر غير ما يدركه المكَلّف، لا يقدر على استنباطها ولا على التعدية بها في محل آخر؛ إذ لا يعرف كون المحل الآخر وهو الفرع وجدت فيه تلك العِلّة البتة، لم يكن إلى اعتبارها في القياس سبيل، فبقيت موقوفة على التعبُّد المحض؛ لأنها لم يظهر للأصل المعلل بها شبيه إلا ما دخل تحت الإطلاق أو العموم المعلل."[٤٢]

فالقول بالتعبُّد المحض هو بالنظر إلى حال المكلَّف لا إلى وضع الشارع، فكل حكم ينضوي على حكمة ظاهرة أو خفية، لذلك يقرر القرافي قاعدة نفيسة بقوله: "كل تعبّدي معناه أن فيه مصلحة لا نعلمها."[٤٣] ومن ثم فهذا المدلول يقصد به في الغالب الوقوف عند المنصوص من غير زيادة ولا نقصان، دون معرفة وجه المصلحة، ويتجلى ذلك أكثر في ما يسميه الشاطبي بـ"العبادات المحضة"؛ إذ يغلب على علل العبادات عدم الظهور، مما يعني "أنها غير مفهومة الخصوص؛ لأنها مما لا يعقل معناه، وهو الغالب على علل الأحكام المتعلقة بالعبادات."[٤٤]

وعليه، فإن المقصود بالتعبُّد في هذا السياق عدم المعقولية الخاصة لا الجملية؛ أي عدم بيان علل تفاصيل العبادات كعدد ركعات الصلاة مثلاً أو هيئاتها أو مقادير الزكاة أو غير ذلك مما لا يدرك على الخصوص لا الجملة.

[٣٩] المرجع السابق، ج٢، ص٥٣٤.
[٤٠] القرافي، شهاب الدين. **الذخيرة**، تحقيق: محمد حجي، بيروت: دار الغرب، ١٩٩٤م، ج١، ص٣٣٥.
[٤١] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٣٩.
[٤٢] المرجع السابق، ج٢، ص٢٣٨.
[٤٣] القرافي، شهاب الدين. **الفروق**، تحقيق: خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م، ج٢، ص١٠٨.
[٤٤] الأنصاري، **مصطلحات أصولية في كتاب الموافقات للشاطبي**، مرجع سابق، ص١٣٠.

ومن ضمائم التعبُّد في الدرس الأصولي، الاحتكام، لذلك نجد قاعدة "الأصل في العبادات التعبُّد" وردت بصيغ أخرى نحو قولهم: الأصل في العبادات الاحتكامات، كما يقول الغزالي،[٤٥] والاحتكام، كما بيّنه الغزالي هو "ما خفي علينا وجه اللُطف فيه."[٤٦]

ومن الضمائم كذلك مصطلح التوقيف والتوقُّف، لذلك نجد بعض الأصوليين يقول: "إن الأصل في العبادات التوقيف،"[٤٧] ويشرح ابن تيمية هذا المعنى بقوله: "فلا يشرع منها إلا ما شرعه الله."[٤٨] والمقصود بالتوقُّف الوقوف عند ما حدّه الله دون زيادة أو نقصان.

والفرق بين التعبُّد والتوقُّف يكمن في أن التعبُّد فعل قصدي يرجع إلى قصد الشارع في التكليف، وهو "إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد لله اضطراراً."[٤٩] أما التوقُّف فهو عمل وظيفي يقابل التعدية من وجه.

ومنه، فإن التعقل والتعبُّد متداخلان على المستوى الجُمْلِي، فالتعبُّد بمدلوله العام يعمُّ في ما عقل معناه وما لم يعقل، كما أن كل حكم خفي المعنى إلا وتجد فيه قدراً من التعقُّل.

لذلك، فإن القول بالتعبُّد لا يتعارض في بعض الأحكام مع انتفاء المعقولية، أو أنها تخلو عن الحكمة التشريعية، ذلكم أنه من المقاصد الكلية أن الشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل، وأن كل حكم معلل بحيث حكي الإجماع على ذلك كما سلف ذكره، إلا أن هناك عللاً قد تدركها العقول، وعللاً قد لا تدركها، فهي مما استأثر الله بعلمه ولم نطلع عليه. كما أن هناك عللاً يمكن القياس عليها، وعللاً جزئية غير منضبطة لا تصلح لأن تكون علة قياسية.

[٤٥] وذلك في:
– الغزالي، أبو حامد. **شفاء الغليل في بيان الشبه والمُخيل ومسالك التعليل**، تحقيق: حمد الكبيسي، بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٧١م، ص٢٠٥.

[٤٦] المرجع السابق، ص٢٠٥.

[٤٧] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **القواعد النورانية**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٩هـ، ج١، ص١١٢.

[٤٨] المرجع السابق، ج١، ص١١٢.

[٤٩] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٢٨.

وعليه، فإن التعبّد هو بالنظر إلى المكلّف لا الشارع، لذلك نجد هذا التقييد عند الشاطبي حين قعّد للقاعدة "الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلَّف التعبُّد دون الالتفات إلى المعاني."[٥٠] فالتعبُّد هو بالنسبة إلى الخلق لا الخالق، وإلا فإن الله شرع كل حكم لحكمة تتفاوت الأفهام في إدراكها، ولا يتوقف الامتثال على معرفتها.

ومنه فإن العلاقة بين التعقُّل- أي التعليل- والتعبُّد- أي التوقُّف، هي علاقة تداخلية في الجملة؛ فهما يجتمعان في صفة المعقولية؛ إذ إن العادات في معظمها معقولة جملة وتفصيلا إلا ما ندر، بخلاف العبادات التي تعقل إجمالاً وتقل المعقولية كلما اتجهنا نحو تفاصيل العبادة أو شكلياتها، وحتى إن وجدت بعض الحِكم المعقولة في تفاصيل العبادات، فإن الغالب عليها أنها تكون خفية وعصية على الضبط، الأمر الذي تتعذر معه العملية القياسية التي لا تكون إلا بالعِلَّة المنضبطة في الغالب الأعم. ومنه كان التعليل ينسجم مع التفريع والقياس، بخلاف التعبُّد الذي يترتب عليه التوقُّف.

وخلاصة القول إن التعبُّد العام شامل للعبادات والعاديات، أما التعبُّد الخاص، أو التعبُّد المحض فهو خاص ببعض المسائل دون الأخرى كالعبادات والمقدرات والقواطع؛ لأن الشارع ضبطها ضبطاً محكماً "والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه السبيل، فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة لا تتعدى، كالثمانين في القذف، والمائة وتغريب العام في الزنا على غير إحصان. وخص قطع اليد بالكوع..،"[٥١] كما أن العِلّة فيها، في الغالب الأعم، غير مفهومة الخصوص؛ لأنها مما لا يعقل معناه، وهو الغالب على علل الأحكام المتعلقة بالعبادات.[٥٢] فتخصيص العبادات بالتعبُّد هو باعتبار الغالب الأكثري.

والقول بالتوقُّف لا يتنافى مع المعقولية الجُمْلية للعبادة، فجلّ العبادات مُعلَّلة جملة في القرآن الكريم؛ فالوضوء معلل بالطهارة، والصلاة بالنهي عن الفحشاء والمنكر، والصوم بالتقوى. لكنَّ وجه الخلاف يكمن في تعليل تفاصيل العبادات، كعدد الركعات، وعدد

[٥٠] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٥١٣.
[٥١] المرجع السابق، ج٢، ص٣٠٨.
[٥٢] الأنصاري، **مصطلحات أصولية في كتاب الموافقات للشاطبي**، مرجع سابق، ص١٣٠.

الصلوات، وجعل الصيام في شهر دون غيره، أما العبادات التي يشترك فيها حق الله بحق العبد كالزكاة مثلاً، نجد أن عدداً من تفاصيلها أدخل عليه الفقهاء التعليل، وقد كان ذلك مردّ خلاف كبير بين الأصوليين، وهو تابع لاختلافهم في النظر الفقهي.

لكن، وإن كان الجمهور ذهب إلى أن الأصل في العبادات التعبُّد، فإن هناك تفصيلاً يجب بيانه، وهو أن مجال العبادات ليس مجالاً مغلقاً محظوراً عن التعليل المصلحي، بل للتعليل فيه مدخل، أو مداخل؛ ومن هذه المداخل أيضاً، أن الرُّخص الواردة في أحكام العبادات كلها معللة، معقولة المعنى. وقد اعترف الشاطبي بشيء من هذا، ولكنه أغلق الباب بسرعة؛ إذ قال: "وأيضا فإن المناسب فيها (يعني في العبادات) معدود عندهم فيما لا نظير له، كالمشقة في قصر المسافر وإفطاره، والجمع بين الصلاتين، وما أشبه ذلك."[٥٣]

وفي تفاصيل الطهارات وأحكام المياه، لا نستطيع التغاضي، كما يقول الريسوني، عن كون المناسب هو الغالب الظاهر، ولا يمكن أن يعدّ مما لا نظير له. ومن هذا القبيل (أي معقولية أحكام الطهارات والنجاسات) ما قرره المقَّري، وجعله قاعدة مطّردة بقوله: "ما يعاف في العادات يكره في العبادات: كالأواني المعدَّة بصورها للنجاسات، والصلاة في المراحيض، والوضوء بالمستعمل، فإنه كالغسالة."[٥٤] فلولا غلبة التعليل في هذا الباب، ما ساغ له أن يقرر هذه القاعدة بهذا التعميم. وأظهر من هذا ما ذكره إمام الحرمين قال: "ذهب طوائف من الفقهاء إلى أنه يحرم على الإنسان التضمخ بالنجاسات من غير حاجة ماسة وما ذلك إلا لمنافاته للتعليل الوارد عقب ذكر الوضوء والاغتسال في الآية: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ٦﴾ (المائدة: ٦) فتعليل الوضوء والغسل بقصد التطهير لا غبار عليه، وإن لم يكن المقصود الوحيد.[٥٥]

---

[٥٣] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٠٢.

[٥٤] المقَّري، أبو عبد الله محمد. **القواعد**، تحقيق ودراسة: أحمد بن عبد الله بن حميد، مكة المكرمة: مركز البحوث الإسلامية وإحياء التراث، جامعة أم القرى، القاعدة١٠، د.ت، ج١، ص٢٣٤.

[٥٥] الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، الرباط: دار الأمان، ط٢، ٢٠٠٣م، ص١٩٢-١٩٣.

ثانياً: محددات التفريق بين العادات والعبادات

بعد أن تبيّنّا بعض محددات مفهوم العبادة ارتأينا تمييزه عما يقابله في الاستعمال الأصولي، وهو مفهوم "العادة"؛ إذ إن التفريق باعتبار المقابل يكون أدعى للتمييز والتحديد.

١. التفريق باعتبار محددات المفهوم:

راجت في التواليف الأصولية أن الأصل في العبادات التعبُّد، وفي العادات الالتفات إلى المعاني، لكن وجدنا بعض العادات كان الأصل فيها الوقوف عند ما حدَّ الشارع دون تحديد، مما يحتم تجلية ضوابط التفرقة والتمييز بين العادي والعِبَادي.

والذي نراه أن الضابط في التفريق، كما سبق تجليته في البيان المفهومي، هو "التحديد"، ذلكم أن كل عادة حددها الشارع بمقدار معين، لم يكن للعقل مدخل في دركه أو فهمه ومن ثَم تعليله صار حكمها التوقُّف، وكان الأصل فيها عدم الالتفات إلى المعنى، وبذلك نفهم أن قول بعض الأصوليين والفقهاء إن "الأصل في العبادات التعبُّد" هو تحديد باعتبار الغالب؛ لأنهم نظروا فوجدوا العبادات محددة بمقادير شرعية لا تحتمل الزيادة ولا النقصان، وأدرجوا ضمن حكم التعبُّد بعض المسائل المندرجة ضمن الأحكام العادية التي وجد فيها قيد التحديد كالمقدرات والمواريث وغيرها. وهذا ما يؤكده الإمام الغزالي في "شفاء الغليل" رادّاً عن من يقول إن "التحكّمات -التي لا تعقل معانيها- ليست نادرة."[٥٦] بقوله: "ما يتعلق من الأحكام بمصالح الخلق من المناكحات والمعاملات والجنايات والضمانات، وما عدا العبادات، فالتحكّم فيها نادر؛ وأما العبادات والمقدرات، فالتحكّمات فيها غالبة، واتّباع المعنى نادر. لا جرم أن رأى الشافعي فيه الكفّ عن القياس في العبادات إلا إذا ظهر المعنى ظهوراً لا يبقى معه ريب؛ ولذلك لم يقس على التكبير والتسليم والفاتحة، ومال في جميع مسائلها إلى الكفّ عن القياس ورعاية الاحتياط."[٥٧]

---

[٥٦] الغزالي، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمُخيل ومسالك التعليل**، مرجع سابق، ص٢٠٣.

[٥٧] المرجع السابق، ص٢٠٣.

والرأي نفسه ذهب إليه الإمام الشاطبي مما يؤكد أن التحديد هو الركن الأبرز في العادة التعبّدية حسب قول الجمهور، يقول أبو إسحاق: "فإذا تقرر هذا وأن الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني، فإذا وجد فيها التعبّد فلا بدّ من التسليم، والوقوف مع المنصوص كطلب الصداق في النكاح والذبح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول، والفروض المقدرة في المواريث، وعدد الأشهر في العِدَد الطلاقية والوفوية وما أشبه ذلك من الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية حتى يقاس عليها غيرها، فإنا نعلم أن الشروط المعتبرة في النكاح من الولي والصداق وشبه ذلك لتمييز النكاح عن السفاح. وأن فروض المواريث على ترتيب القربى من الميت. وأن العِدَد والاستبراءات المراد بها استبراء الرحم خوفاً من اختلاط المياه، ولكنها أمور جملية. كما أن الخضوع والتعظيم والإجلال عِلّة شرع العبادات. وهذا المقدار لا يقضي بصحة القياس على الأصل فيها بحيث يقال إذا حصل الفرق بين النكاح والسفاح بأمور أخر مثلاً لم تشترط تلك الشروط، ومتى علم براءة الرحم لم تشرع العِدّة بالأقراء ولا بالأشهر ولا ما أشبه ذلك."[٥٨]

لذلك نفهم بأن التعليل الممنوع في العبادات هو التعليل المصلحي الذي لا تكون فيه العِلّة منصوصة في الغالب الأعم، أما إذا كانت العِلّة منصوصة فيكون الحكم ثابتاً بدلالة النص لا بالقياس، كما هو الشأن عند الأحناف.[٥٩]

لذلك نجد الأئمة النظّار مازوا هذا المعنى ببيان أن التفاصيل المقدرة، التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية حتى يقاس عليها غيرها، يكون الأصل فيها التعبّد. أما المصالح الكلية الجُملية فإنها لا تصلح للقياس. ومجال العبادات أكثر المجالات التي حددها الشارع بمعايير محددة، لذلك جاءت إطلاقات جمهور الأصوليين "الأصل في العبادات التعبّد" باعتبار التغليب. ومن ثم كان محل العادة قابلاً للتعليل بخلاف العبادة بالاعتبار الجُملي لا التفصيلي، لوجود عادات تقتضي التعبّد، كما سلف ذكره.

---

[٥٨] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٢٥.

[٥٩] السرخسي، **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج٢، ص١٦٤.

٢. التفريق باعتبار علاقة الشرط مع المشروط:

ومن المحددات التمييزية بين العبادات والعادات علاقة الشرط بالمشروط وأثر ذلك على المستوى التعليلي؛ إذ يتم التفريق بين العادي والعِبَادي عند انعدام شرطي الملاءمة أو المنافاة في العلاقة، يقول الشاطبي: "الشروط مع مشروطاتها على ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يكون مكملاً لحكمة المشروط وعاضداً لها بحيث لا يكون فيه منافاة لها على حال،

والثاني: أن يكون غير ملائم لمقصود المشروط ولا مكمل لحكمته، بل هو على الضد من الأول،

والثالث: أن لا يظهر في الشرط منافاة لمشروطه ولا ملاءمة. وهو محل نظر: هل يلحق بالأول من جهة عدم المنافاة؟ أو بالثاني من جهة عدم الملاءمة ظاهراً؟ والقاعدة المستمرة في أمثال هذا التفرقة بين العبادات والمعاملات، فما كان من العبادات لا يكتفى فيه بعدم المنافاة دون أن تظهر الملاءمة؛ لأن الأصل فيها التعبد دون الالتفات إلى المعاني، والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن؛ إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات؛ فكذلك ما يتعلق بها من الشروط، وما كان من العاديات يكتفى فيه بعدم المنافاة؛ لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبّد، والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه."[٦٠]

وهذا ما فصّله الغزالي قبله أيضاً بالنظر إلى أقسام الأحكام، يقول: "الأحكام ثلاثة أقسام: قسم لا يعلل أصلاً. وقسم يعلم كونه معللاً كالحِجْر على الصبي، فإنه لضعف عقله. وقسم يتردد فيه ونحن لا نقيس ما لم يقم لنا دليل على كون الحكم معللاً، ودليل على عين العِلَّة المستنبطة ودليل على وجود العِلَّة في الفرع، وعند ذلك يندفع الإشكال المذكور. ولما كثرت التعبّدات في العبادات لم يرتض قياس غير التكبير والتسليم والفاتحة

[٦٠] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٥٢٦.

عليها، ولا قياس غير المنصوص في الزكاة على المنصوص، وإنما نقيس في المعاملات، وغرامات الجنايات، وما علم بقرائن كثيرة بناؤها على معان معقولة ومصالح دنيوية."[٦١]

ومنه فإن الجوانب المعَلّلة في العبادة تقتضي وجود شرطين؛ الشرط الأول: عدم المنافاة؛ الشرط الثاني: الملاءمة.

وبيان ذلك كما سبق أن الأصل في العبادة التوقّف؛ أي إنه لا يقدم عليها إلا بإذن من الشارع، بخلاف العاديات يكتفى فيه بعدم المنافاة؛ لأن الأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه.

٣. التفريق باعتبار الدوران:

سلف معنا أن العِلل في العبادات لا تدلّ على معنى ظاهر منضبط مناسب يصلح لترتيب الحكم عليه من غير نزاع، بل هو أقرب إلى قياس الشَّبه وهو أضعف أنواع الأقيسة على المشهور. لذلك كانت القاعدة في الباب أن الأصل في العبادات التعبُّد وفي العادات الالتفات إلى المعاني، لكن هل يستلزم من الالتفات إلى المعنى أن يدور الحكم مع عِلّته وجوداً وعدماً إذا عُلِمت العِلّة، مع العلم أن هناك كثيراً من المسائل العادية التي تقرر أن الأصل فيها التعبّد؟

والجواب على ذلك يتمثل في أن إناطة الأحكام العادية بالعلل لا يستلزم دورانها معها وجوداً وعدماً هكذا من حيث الإجمال؛ إذ إن الأحكام المقدرة، وإن اندرجت ضمن العاديات إلا أنه يوقف عند ما حدّ فيها، فكان حكمها بالنسبة للمكلَّف التعبّد لا التعليل.

وأشير في خاتمة هذا المبحث أن التفريق بين العادات والعبادات ينسجم ومذهب الجمهور؛[٦٢] إذ إنه لما لوحظ أن الغالب على العبادات خفاء المعنى التفصيلي فإنها

---

[٦١] الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ، ج١، ص٢٩٨.

[٦٢] يقول المقري في قواعد الفقه إن عدم تعليل أحكام العبادات أصل من أصول الإمام الشافعي. انظر:

شكّلت بذلك منطقة اللامُعلّل في النسق الأصولي، عكس العادات التي غلب عليها بيان العلل الجزئية عن طريق مسالك العِلة المعروفة، شرط أن لا تكون محددة بحدّ أو مقدرة بقدر لا يدرك معناه، فتأكد بذلك أن التعليل في العادات والتوقُّف في العبادات تم باعتبار النظر الأغلبي الأكثري.

وعلى أي، فإن الخلاف في تعليل بعض المسائل الفقهية العبادية لا يعود على أصل العبادة بالإبطال، فلا ينعدم الحكم بانعدام العِلّة، وإنما قد نوجد حكماً آخر لوجود العِلّة نفسها في المحل الآخر.

وهذا يخالف تلكم الاجتهادات غير المنضبطة نحو القول مثلاً: إن القصد من عدة المرأة استبراء الرَّحم والتأكد من خلوه من الحمل، رغم أن الشارع حدد للعِدة أَمَداً محدداً، والتحديد مما يوقف عنده ولا يتم تجاوزه، لكن مع ذلك قال عبد المجيد الشرفي إن هذا أمر أصبح من المستغنى عنه في عصرنا بالوسائل العلمية التي يمكن بها التأكد من حمل المرأة أو عدمه..بحجة أنه لا ينبغي إغماض العين عن هذه المعرفة اليقينية الطبية ومتابعة أمور كانت مجهولة زمن الوحي، والركون إلى وسائل بدائية والتمسك بحرفية النصوص، وهذا ما يجب أن يتنبه له الذين يلوكون شعار (موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول) فعليهم أن يتنبهوا ويدركوا أن النقل يستوجب التأويل في كل الحالات، وإن أولى التأويلات ما يحافظ على روح النص لا ما يجمده ويكلسه.[٦٣]

والحال أن الالتزام بالمقتضيات المنهجية الأصولية يجعل هذا القول ضرباً من العبث؛ لأنه من المعلوم أنه حتى وإن قلنا بتعليل العبادات، فإن ذلك لا يكون بهدم أصل العبادة، وإنما يكون بتعدية عِلَتها إلى محل آخر.

ثالثاً: أدلة الجمهور على التوقُّف في العبادات

يُعد الشاطبي أبرز من عرض للمسألة ذاكراً مستنداتها وأدلتها، لذلك سيتم الاكتفاء بتدليلاته واستدلالاته في الباب، وأقوى الأدلة المتوسَّل بها في هذا الباب، ثم ننظر في ما يعارضها من الأدلة.

– المقري، **القواعد**، مرجع سابق، القاعدة٧٣، ج١، ص٢٩٦.

[٦٣] الشرفي، عبد المجيد. **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، بيروت: دار الطليعة، ط٢، ٢٠٠٨م، ص٨٤-٨٥.

١. الاستقراء:

بنى أبو إسحاق هذا القول عند النظر في جملة مسائل تندرج ضمن العبادات وتعذر فيها التعليل والتعدية، يقول: "فإنا وجدنا الطهارة تتعدى محل موجبها، وكذلك الصلوات خصّت بأفعال مخصوصة على هيئات مخصوصة، إن خرجت عنها لم تكن عبادات، ووجدنا الموجِبَات فيها تتحد مع اختلاف الموجَبَات، وأن الذّكر المخصوص في هيئة ما مطلوب، وفي هيئة أخرى غير مطلوب... وهكذا سائر العبادات؛ كالصوم والحج، وغيرهما؛ وإنما فهمنا من حكمة التعبّد العامة الانقياد لأوامر الله تعالى، وإفراده بالخضوع، والتعظيم لجلاله والتوجه إليه، وهذا المقدار لا يعطي عِلة خاصة يُفهم منها حكم خاص؛ إذ لو كان كذلك؛ لم يحد لنا أمر مخصوص، بل كنا نؤمر بمجرد التعظيم بما حد وما لم يحد، ولكان المخالف لما حُدَّ غير ملوم إذا كان التعظيم بفعل العبد المطابق لنيته حاصلاً، وليس كذلك باتفاق، فعلمنا قطعاً أن المقصود الشرعي الأول التعبّد لله بذلك المحدود، وأن غيره غير مقصود شرعاً."[٦٤]

فوجْهُ الشاهد من الأمثلة السابقة أن العِلل المناطة بالعبادات لا يقاس عليها ولا تتعدى إلى غير محالها لخفاء العلة الخاصة التي يراد منها الحكم الخاص.

وخلاصة القول في تدليل أبي إسحاق أنه توسل بالاستقراء في هذا الباب لرفع شواغب الاحتمال، والارتقاء بالمسألة إلى المقطوع به، لكنه يظل استقراء ترد عليه بعض الاعتراضات التي يذكرها صاحب "القياس في العبادات"؛ أولها أن الاستقراء المستدلّ به يعارض استقراءً آخر[٦٥] ذكره المخالفون. ويفصل الحديث في ذلك فيقول: إننا نجد العبادات الكبرى كلها معلّلة في أصل شرعها وفرضيتها وتعليلاتها منصوصة لا مستنبطة ولا مظنونة. ففي الصلاة يقول الله ﷻ: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ ١٤﴾ (طه: ١٤) وجه الدلالة: علَّل الأمر بإقامة الصلاة بقوله (لذكري)؛ أي لتذكري، فإن الذِّكر الكامل لا

[٦٤] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٥١٤.

[٦٥] إلهي، **القياس في العبادات: حكمه وأثره**، مرجع سابق، ص٣٦١.

يتحقق إلا ضمن العبادة والصلاة، أو المعنى: لتذكرني فيها لاشتمالها على الأذكار، أو المعنى: أقم الصلاة عند ذكرك لي، أو لأذكرك بالمدح وعليين بها.

ويعارض هذا الكلام أيضاً بأن محل النزاع ليس التعليل الجُمْلي، فالشاطبي نفسه الذي استدل بالاستقراء في هذا الموضع، أقرّ في موضع آخر بالقول: "أما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسُّنة فأكثر من أن تحصى؛"[٦٦] كقوله بعد آية الوضوء ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ٦﴾ (المائدة: ٦)، وقال في الصيام: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٨٣﴾ (البقرة: ١٨٣). ثم يقول: "وإذا دلّ الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم؛ فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة."[٦٧] فالتعليل الجُمْلي متفق عليه وليس محل النزاع، بخلاف تعليل تفاصيل العبادات، لكن وجه الإشكال الحقيقي في تدليل أبي إسحاق هو بتمثيله بتفريعات هي محل خلاف.

٢. نهي بعض الصحابة عن القياس على بعض العبادات:

من الأدلة التي يستدل بها على عدم تعليل العبادات، نهي عائشة رضي الله عنها لما سُئلت عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة، فقالت للسائلة: "أحرورية أنت؟"[٦٨] إنكاراً عليها أن يسأل عن مثل هذا؛ إذ لم يكن من شأن التعبُّدات أن تفهم عِلتها الجزئية، ثم قالت: "كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة"، وهذا يرجح التعبّد على التعليل بالمشقة، وقول ابن المسيب في مسألة تسوية الشارع بين دية الأصابع: "هي السُّنة يا ابن أخي"، وهو كثير، ومعنى هذا التعليل أن لا عِلّة.[٦٩]

---

[٦٦] وفي النسخة التي حققها محمد مرابي: فأكثر من أن يؤتى على آخره. انظر:
– الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٣٥.

[٦٧] المرجع السابق، ج٢، ص٣٣٥.

[٦٨] مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح مسلم**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٩٧٢م، كتاب: الحيض، باب: وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة، حديث رقم٣٣٥.

[٦٩] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٢٦.

لكن نفي التعليل المراد في هذا السياق هو التعليل القياسي الذي يروم التعدية لا المصلحي؛ إذ إن العلماء كانوا يذكرون بعض الحِكَم في التفريق بين قضاء الصوم دون الصلاة، يقول الإمام النووي: "والفرق بينهما أن الصلاة كثيرة متكررة فيشق قضاؤها بخلاف الصوم فإنه يجب في السَّنة مرة واحدة، وربما كان الحيض يوماً أو يومين،"[٧٠] فكان عدم القضاء من رحمة الله بإمائه وتيسره عليهن وإحسانه وفضله.

ويُرَدُّ على هذا الدليل بأنه لا يدل على منع التعليل في العبادات؛ لأن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أنكرت على السائلة في بادئ الأمر اعتراضها على أمر الشارع؛ لأن مثل هذا السؤال ممنوع.[٧١]

وقد ثبت أن عمر بن الخطاب ﷺ قال مخاطباً الرُّكن في الطواف: "أما والله إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت النبي ﷺ استلمك ما استلمتك" فاستلمه، وقال: "ما لنا وللرَّمَل، إنما كنا رأينا به المشركين وقد أهلكهم الله"، ثم قال: "شيء صنعه النبي ﷺ، فلا نحب أن نتركه" ثم رمل.[٧٢]

فهذا مثال للعبادات التي زالت عِلة تشريعها، ولم يعدم الحكم لانعدام العِلة، فرغم زوال عِلة الرَّمَل إلا أن ممارسته بقيت، وذلك لا يمنع من التقصيد الكلي بدل التعليل الجزئي الذي يدور معه الحكم وجوداً وعدماً.

٣. المقارنة بين العادات والعبادات:

وهو استدلال بالضِّد، فبضدها تتمايز الأشياء كما يقال، وانطلاقاً من نصوص القرآن والسنة فقد تبين أن الشارع "نصب على التوسعة في وجوه العادات أدلة لا يوقف معها على المنصوص عليه دون ما شابهه وقاربه وجامعه في المعنى المفهوم من الأصل

---

[٧٠] النووي، يحيى بن شرف. **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٣٩٢هـ، ج٤، ص٢٦.

[٧١] إلهي، **القياس في العبادات: حكمه وأثره**، مرجع سابق، ص٣٥٧.

[٧٢] البخاري، **صحيح البخاري**، بيروت: دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ، كتاب: الحج، باب: الرمل في الحج والعمر، وباب: ما ذكر في الحجر الأسود، وباب: تقبيل الحجر.

المنصوص عليه، ولكان ذلك يتسع في أبواب العبادات. ولما لم نجد ذلك كذلك، بل على خلافه؛ دل على أن المقصود الوقوف عند ذلك المحدود؛ إلا أن يتبين بنص أو إجماع معنى مراد في بعض الصور، فلا لوم على من اتبعه، لكن ذلك قليل، فليس بأصل؛ وإنما الأصل ما عمّ في الباب وغلب في الموضع."[٧٣]

وقول الشاطبي الأخير يؤكد وجود بعض الصور التي ثبت فيها الالتفات للمعنى، وهي قليلة، ومعلوم أن الاستثناء يؤكد القاعدة ولا يلغيها، لذلك فإن هذه الاستثناءات تؤكد أصل التعبُّد في العبادات؛ لأن الأصل ما عمّ في الباب، كما قال أبو إسحاق.

وقد تكون هذه الصور هي تلكم المختلف فيها بين الجمهور والأحناف في تعليل العبادات.

وانطلاقاً من هذا التدليل الأخير يتأكد لنا الفرق الجوهري بين ما هو عادي وما هو عِبادي في الدرس الأصولي؛[٧٤] فالعبادات تتميز بالتحديد مع غياب النص على التعدية كما سبق بيانه، فكان الأصل فيها التوقُّف حتى يَرِدَ الإذْنُ، بخلاف العادات التي نص الشارع بأدلة جُمْلية وتفصيلية على جواز التعدية.

ومنه فإننا نتقرب إلى الله في مجال العبادات بما حدّ وإن وجد غيره؛ لأن الانقياد هو الأصل فيها من غير زيادة ولا نقصان، كما أن المقصود الشرعي يقع في التحديد أيضاً. خصوصاً أن أكثر العلل المفهومة الجنس في أبواب العبادات غير مفهومة الخصوص، كما سلف ذكره.

٤. التحسين والتقبيح العقليان:

وقد ذكر هذا الدليل أبو إسحاق الشاطبي، وفيه نزاع مشهور، كما قال ابن تيمية، بين أهل السُّنة والجماعة من الطوائف الأربعة وغيرهم. فالحنفية وكثير من المالكية،

[٧٣] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٢٦.

[٧٤] ذلكم أن مفهوم العبادات شامل للعادات والعبادات، لكن في الحقل الأصولي فإنه يقصد به معان محددة هي المقصودة في هذا البحث.

والشافعية والحنبلية، يقولون بتحسين العقل وتقبيحه، وهو قول الكرامية والمعتزلة، وهو قول أكثر الطوائف من المسلمين. وكثير من الشافعية والمالكية ينفون ذلك، وهو قول الأشعرية؛[٧٥] إذ إن مذهب غالبية الأشاعرة يتمثل في أن العقل لا يدل على الحسن أو القبح قبل ورود السمع،[٧٦] وقد توسّط الشاطبي فلم يمنع التحسين والتقبيح العقليين جملة، وإنما منعه في العبادات دون العادات؛ يقول: إن "وجوه التعبّدات في أزمنة الفترات لم يهتدِ إليها العقلاء اهتداؤهم لوجوه معاني العادات؛ فقد رأيت الغالب فيهم الضلال فيه، والمشي على غير طريق، ومن ثم حصل التغيير فيما بقي من الشرائع المتقدمة، وهذا مما يدل دلالة واضحة على أن العقل لا يستقل بدرك معانيها -أي العبادات- ولا بوضعها، فافتقرنا إلى الشريعة في ذلك. ولما كان الأمر كذلك عذر أهل الفترات في عدم اهتدائهم."[٧٧]

رابعاً: تقصيد العبادات

والمقصود بالتقصيد في هذا الباب البحث عن مقاصد العبادات الكلية أصالةً والجزئية تبعاً، وذلك بغية الارتقاء بالتديّن ونشر الوعي المقاصدي على مستوى الأمة قبل النخبة.

والباحث في الأدبيات الأصولية يجد عدداً من العلماء عبّروا بمصطلح مقاصد أو مقصود مرتبطاً بلفظة "العبادة" كما هو شأن العز بن عبد السلام الذي قال: "مقصود العبادات كلها التقرب إلى الله ﷻ."[٧٨]

---

[٧٥] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **مجموعة الفتاوى**، عناية وتخريج: عامر الجزار، وأنور الباز، المنصورة: دار الوفاء، ط٢، ٢٠٠١م، ج٨، ص٤٢٨.

[٧٦] الجويني، عبد الملك. **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، مصر: مكتبة الخانجي، ١٩٥٠م، ص٢٥٨.

[٧٧] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٥١٨.

[٧٨] ابن عبد السلام، عز الدين. **مقاصد الصلاة**، تحقيق: إياد خالد الطباع، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٩٩٢م، ص٩.

ونشير هنا إلى أن معنى المقاصد في هذا المساق أقرب إلى معنى الأسرار[٧٩] الذي يفيد تلكم المعاني الخفية المتعقلة بالأسرار الباطنة؛ إذ إن جلّ المقاصد المتعلقة بالعبادات عبارة عن حِكم خفية لا تدركها جميع العقول، وليست محل اتفاق. ويؤكد هذا الأمر الإمام الدهلوي، الذي يقول: "كيف ولا تتبين أسراره إلا لمن تمكّن في العلوم الشرعية بأسرها، واستبد في الفنون الإلهية عن آخرها، ولا يصفو مشربه إلا لمن شرح الله صدره لعلم لدُني، وملأ قلبه بسرٍّ وهبي، وكان مع ذلك وقّاد الطبيعة، سيّال القريحة، حاذقاً في التقرير والتحرير، بارعاً في التوجيه والتحبير."[٨٠]

ومن ثم، كان تقصيد العبادات ضرباً من البحث عن أسرار الحكم التي بثها الله عزّ وجلّ في العبادات، والعلم بأسرار خواص الأعمال، لذلك نجد الإمام الدهلوي يرفع من شأن علم أسرار الدين، الذي يلزم أن يعمّ جميع الأبواب الشرعية، فهو "الباحث عن حكم الأحكام ولمياتها، وأسرار خواص الأعمال ونكاتها، فهو والله أحق العلوم بأن يصرف فيه من أطاقه نفائس الأوقات، ويتخذه عدة لمعاده بعد ما فرض عليه من الطاعات؛ إذ به يصير الإنسان على بصيرة فيما جاء به الشرع،"[٨١]

ولما كان الغرض من هذه الدراسة هو مقاربة إشكالية تعليل العبادات أصولياً، وجب النظر في كلام الأصوليين لتقصيد العبادات ورأيهم في المسألة، لذا من المفيد أن نقدّم للمسألة بتجلية المجال المعرفي كما حدده الأعلام حتى نتبين حدود العمل التقصيدي من الوجهة الأصولية.

١. دراسة في المجال المعرفي:

والمقصود بذلك تحديد مجال تقصيد العبادات بالنظر إلى تعليلها، ذلكم أن الناظر في أدبيات الأصوليين يجد أنهم لم يغفلوا الحديث عن مقاصد العبادات؛ وهذا ما نجده عند

[٧٩] وقد استعمل الإمام الغزالي مصطلح الأسرار للتعبير عن مقاصد العبادات. انظر مثلاً:
– الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، تحرير وتصحيح: عبد المعطي أمين قلعجي، بيروت: دار صادر، ط٣، ٢٠١٠م، ج١، ص١٩٩.
– الدهلوي، شاه ولي. **حجة الله البالغة**، تحقيق: السيد سابق، بيروت: دار الجيل، ط١، ٢٠٠٥م، ج١، ص٢٣.

[٨٠] الدهلوي، **حجة الله البالغة**، مرجع سابق، ج١، ص٢٣.

[٨١] المرجع السابق، ج١، ص٢٢.

الحكيم الترمذي في كتابه "الصلاة ومقاصدها" والقفال الشاشي في كتابه "محاسن الشريعة" والغزالي في "إحياء علوم الدين" والبخاري في "محاسن الإسلام" والعز بن عبد السلام في كتابه "مقاصد الصوم" وغيرهم كثير.

ويختلف منهج كل مؤلَّف عن الآخر، فمثلاً كتاب "مقاصد الصلاة" رام فيه العز بن عبد السلام بيان مقاصد الصلاة في إفرادياتها وأركانها والغرض من أذكارها، دون الخوض في أدق التفاصيل التي لا تنضبط بحال، فكان يعمل على شرح ألفاظ الذِّكر، وبيان المعاني، وتجلية المقاصد الكلية، بخلاف الحكيم الترمذي الذي ما ترك كبيرة ولا صغيرة إلا علّلها.

والملاحظ على هذه التقصيدات الجزئية أنها لا تنضبط بضابط علمي؛ إذ إنها تظل في معظمها مما يجود به ذهن الناظر في المسألة. ووعورة هذا الضبط المنهجي هو الذي جعل الأصوليين، حين حديثهم عن مقاصد العبادات، يدرجونها ضمن مُلَح العلم بتعبير الشاطبي، وذلك للتمييز بينها وبين مجال التعليل المنضبط الذي يندرج ضمن صُلْب العلم؛ فقد قسّم فقيه شاطبة في المقدمة التاسعة من "الموافقات" "العلم إلى ما هو من صُلْب العلم، ومنه ما هو من مُلَح العلم، لا من صلبه، ومنه ما ليس من صلبه ولا من ملحه، فهذه ثلاثة أقسام:

القسم الأول: هو الأصل والمعتمد، والذي عليه مدار الطلب، وإليه تنتهي مقاصد الراسخين؛ وذلك ما كان قطعياً أو راجعاً إلى أصل قطعي.[٨٢] ومن خواص هذا القسم تميزه: بالعموم والاطّراد، والثبوت من غير زوال، وكون العلم حاكماً لا محكوماً عليه.[٨٣]

القسم الثاني: وهو المعدود في مُلَح العلم لا في صلبه ما لم يكن قطعياً، ولا راجعاً إلى أصل قطعي، بل إلى ظني. أو كان راجعاً إلى قطعي إلا أنه تخلّف عنه خاصة من تلك الخواص، أو أكثر من خاصة واحدة؛ فهو مخيل، ومما يستفز العقل ببادئ الرأي والنظر الأول، من غير أن يكون فيه إخلال بأصله، ولا بمعنى غيره."[٨٤] والمُلَح هي "التي

[٨٢] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص١٠٧.
[٨٣] المرجع السابق، ج١، ص١٠٧-١٠٩.
[٨٤] المرجع السابق، ج١، ص١١٠.

تستحسنها العقول، وتستملحها النفوس؛ إذ ليس يصحبها منفِّر، ولا هي مما تعادي العلوم؛ لأنها ذات أصل مبني عليه في الجملة."[٨٥]

وعليه، فإن تخلّف إحدى الخواص المميزة لصلب العلم جعل تقصيد العبادات يلتحق بمُلَح العلم، يقول الإمام الشاطبي: "ولتخلّف بعض هذه الخواص أمثلة يلحق بها ما سواها:

أحدها: الحِكَم المستخرجة لما لا يعقل معناه على الخصوص في التعبّدات، كاختصاص الوضوء بالأعضاء المخصوصة، والصلاة بتلك الهيئة من رفع اليدين والقيام والركوع والسجود، وكونها على بعض الهيئات دون بعض، واختصاص الصيام بالنهار دون الليل، وتعيين أوقات الصلوات في تلك الأحيان المعنية دون ما سواها من أحيان الليل والنهار، واختصاص الحج بالأعمال المعلومة، وفي الأماكن المعروفة، وإلى مسجد مخصوص، إلى أشباه ذلك مما لا تهتدي العقول إليه بوجه، ولا تطور نحوه، فيأتي بعض الناس فيطرق إليه حكماً يزعم أنها مقصود الشارع من تلك الأوضاع؛ وجميعها مبني على ظن وتخمين غير مطّرد في بابه، ولا مبني عليه عمل، بل كالتعليل بعد السماع للأمور الشواذ. وربما كان من هذا النوع ما يعد من القسم الثالث، لجنايته على الشريعة في دعوى ما ليس لنا به علم، ولا دليل لنا عليه."[٨٦]

والمقصود **بالقسم الثالث** ما ليس من الصُّلب ولا المُلَح مما شأنه أن يكرّ على أصله أو على غيره بالإبطال.[٨٧] لذلك، فإن حرص الأصوليين على بناء قواعدهم على القطع، جعلهم يدرجون تقصيد العبادات ضمن المُلَح، خصوصاً أن هذا المجال مما قد تشوبه شوائب؛ إذ لم ينضبط بضابط كلي، الأمر الذي قد يؤول إلى التقوّل على الشارع فيما لم يَقُلْه، ونسبة ذلك إلى الشريعة والادعاء فيها بغير علم أو برهان.

وعليه، يظهر لنا أن الخلاف بين التعليل والتقصيد يتجلى على المستوى المجالي أكثر؛ إذ إن تعدية الحِكَم تندرج ضمن صُلْب العلم، بتعبير الشاطبي؛ لأن الغرض من التعليل

[٨٥] المرجع السابق، ج١، ص١١٠.
[٨٦] المرجع السابق، ج١، ص١١١.
[٨٧] المرجع السابق، ج١، ص١١٢.

متعدد، وله ضوابط تحده وتؤطره، وله وظائف تفعله أهمها القياس، الأمر الذي يجعل عملية التعدية واضحة للناظرين ولا مدخل فيها للأسرار الوجدانية.

لكن، ولما "علم أن العبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا أو في الآخرة على الجملة، وإن لم يعلم ذلك على التفصيل ويصح القصد إلى مسبباتها الدنيوية والأخروية على الجملة."[٨٨] وجب النظر في مقاصدها، بعيداً عن الوظيفة الاستنباطية أو التعليلية، وذلك بالتبصُّر النافذ في حكمها وأسرارها الجملية لا التفصيلية التي قد لا تدركها العقول فلا تكون محل اتفاق، ويؤكد ذلك ابن القيم بقوله: "بالجُمْلة فللشارع في أحكام العبادات أسرار لا تهدي العقول إلى إدراكها على وجه التفصيل وإن أدركتها جملة."[٨٩]

وتجدر الإشارة إلى أن عدداً من هذه الأسرار والمقاصد تتبع الاختيار الفقهي للناظر في بعض المسائل التي تكون محل خلاف بين المذاهب؛ إذ إن العالم الناظر في أسرار العبادات يعمد، في عمله التقصيدي، إلى عدم مخالفة مذهبه عند كشف الأسرار، فيُقَصِّد في ضوء سقف التمَذْهُب، وهذا يتجلى أكثر في تقصيدات القفال الشاشي والإمام الغزالي، فمثلاً يشير أبو حامد في مقدمة حديثه عن أسرار الصلاة عن أنه تحدث عن الأحكام الفقهية الخاصة بها وهو الآن بصدد المعاني، يقول: "وقد استقصينا في فن الفقه في بسيط المذهب ووسيطه ووجيزه أصولها وفروعها، صارفين جمام العناية إلى تفاريعها النادرة ووقائعها الشاذة، لتكون خزانة للمفتي منها يستمد، ومعولاً له إليها يفزع ويرجع. ونحن الآن في معانيها الخفية في معاني الخشوع والإخلاص والنية ما لم تجر العادة بذكره في فن الفقه."[٩٠] وقد يفهم من هذا الكلام أن هذه المقاصد لا تتعارض والحكم الفقهي الذي قرره الغزالي. لكن يجدر التنويه أن هناك معان مشتركة لا علاقة لها بالتمذهب الفقهي، بل معظمها كذلك.

---

[٨٨] المرجع السابق، ح١، ص٣٢١.

[٨٩] ابن القيم، محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣م، ج٢، ص١٠٧.

[٩٠] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج١، ص١٩٩.

٢. تطبيقات لتقصيد العبادات: الصلاة أنموذجاً:

من الملاحظ أن جلّ التواليف التي عنيت بمقاصد الصلاة ألّفها علماء لهم منزع صوفي في الغالب الأعم كالحكيم الترمذي مثلاً، لذلك نجد أن تعليل هذا الفريق للعبادات، لا سيما لتفاصيلها، يعدّ حكمة الله قذفها في قلب المؤمن، فهي مختصة بالعلم الباطن لا الظاهر، والخاصة لا العامة، يقول الترمذي: "وفي هذا الباب كلام كثير، إنما يخاطب به أهله، عجزت العامة عن درك ذلك فهماً، فطويناه عنهم لئلا تظلم الحكمة."[٩١] ولذلك تجده حين بثه في تعليل أحد تفاصيل العبادة يحيل إلى أنها من شأن الخاصة، يقول مثلاً لما كان بصدد ذكر عِلّة الثناء: "أما شرح الثناء فقد فسّرناه في كتاب علم الأولياء. وذلك علم لا يحتمله عقول العامة من قوله: سبحانك اللهم وبحمدك، وتبارك اسمك، وتعالى جَدّك إلى آخره، لأن علماء العامة إنما يفقهون من ذلك على قدر علمهم بربهم، ليس لهم من علم الصفات إلا حروف المعجم المؤلفة. وإنما سميت كلاماً لأنا تَكْلِمُ القلوب."[٩٢] ثم يقول: "فإن الله تعالى شرع لكل رسول شريعة الأمر والنهي من الحكمة البالغة، فمن علم ذلك فقد عرف الشرايع، فهذا صنف. والصنف الآخر هم أهل الفهم لهذا العلم، فإنما يفسرون جميل العلم، فإن للعلم جمالاً، وجماله في باطنه."[٩٣]

وسنقتصر في هذا الباب على تقصيدات بعض تفاصيل عبادة الصلاة ومقارنتها بين الإمامين الحكيم الترمذي والقفال الشاشي، بغية المقارنة بين النظر الصوفي والنظر الفقهي لمقاربة المسألة.

أ. تقصيد العبادات عند الحكيم الترمذي:[٩٤]

أول ما يتبدى عند النظر في تعليلات الترمذي للصلاة أنها ابتدأت بالتقصيد الكلي الجُمْلي التي تستند في معظمها إلى أحاديث نبوية شريفة يغلب عليها الضعف، وكذا

---

[٩١] الترمذي، أبو عبد الله. **إثبات العلل**، تحقيق: خالد الزهري، الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط١، ١٩٩٨م، ص٧٣.

[٩٢] المرجع السابق، ص٩٨.

[٩٣] المرجع السابق، ص٧٨.

[٩٤] وقد بلغت تعليلات الترمذي ثلاثة وأربعين فصلاً عالج فيها مختلف تقاسيم عبادة الصلاة فرداً وجماعاً، وبشتى أقسامها، بدءاً بالصلاة الفردية ومروراً بالصلاة الجماعية وانتهاء بصلاة الجنازة.

الوضع؛ إذ نجد المحقق عند توثيقه للأحاديث يكثر من قوله "لم أقف عليه". وقد انتقيت من العلل الجزئية التي ذكرها الحكيم عِلة استقبال القبلة، وعِلة عدد الركعات والسجدات، وهذا تفصيلها.

- **عِلة استقبال القبلة:**

عقد الحكيم الترمذي فصلاً وسمه بـ"ذكر علة استقبال القبلة وقت الصلاة" واستهله بقوله: "وأما عِلة الاستقبال، فإن البيت مَعْلَم الرب سبحانه في الأرض، والعرض منظره ومظهره في العلو، فاستقبال المنظر والمظهر والاستلقاء على القفا كذلك قيل في الروايات: إن نوم الشياطين على اليسار، ونوم المؤمنين على اليمين، ونوم الكفار والمنافقين على الوجوه، ونوم الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم على القفا."[٩٥]

وأول ما يتبدى من خلال هذا المقال أن الحكيم بناه على حديث رواه بصيغة التمريض المُشعِرة بالضعف، لكن المشكل في المسألة أن هذا الحديث يتعارض مع الصحيح الذي ثبت فيه استحباب النوم على اليمين، كما قال النبي ﷺ؛ فعن البراء بن عازب قال: قال لي رسول الله ﷺ: "إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة، ثم اضطجع على شقك الأيمن،"[٩٦] وفي رواية أخرى: "فتوسّد يمينك".

- **عِلة عدد الركعات والسجدات:**

وهذه من العِلل التفصيلية الجزئية التي أوردها الحكيم الترمذي، يقول: "وأما عِلة عدد الركعات والسجدات، فإن الركعة واحدة، والسجدة ثنتان؛ لأن جفاء النعمة نوع واحد، والذنب نوعان: تضييع الفريضة، والوثوب في الحرمات؛ لأنه أمر ونهي. فهما نوعان: فالركوع للجفاء، والسجدتان لتضييع الأمر والنهي."[٩٧]

والذي يظهر أن ربط الركعة الواحدة بجفاء النعمة لا دليل عليه من نص أو عقل، لذلك كانت سمة هذا التقصيد التكلُّف الظاهر لانعدام وجه المناسبة.

---

[٩٥] الترمذي، **إثبات العلل**، مرجع سابق، ص٩٥.

[٩٦] أبو داود، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، بيروت: دار الرسالة العالمية، ط١، ٢٠٠٩م، أبواب النوم، باب: ما يقال عند النوم، حديث رقم٥٠٤٦.

[٩٧] الترمذي، **إثبات العلل**، مرجع سابق، ص١١٩.

ب. تقصيد العبادات عند القفال الشاشي:

يشير القفال الشاشي في مقدمة كتابه "محاسن الشريعة" إلى أن العِلَة في الشيء الخافي علينا معناه الخاص به مما استأثر الله بعلمه، لكنه قال إنه وقف على بعض العلل الخاصة التي أخبره بها مشايخه، وجمع بين العلتين وازداد فيها استبصاراً.[٩٨] ثم قال: "فهذا مما يمكن أن يكون جميع الشرائع معلومة المعاني في الجملة والعموم، ثم تكون فروعها أو فروع كثير منها مجهول المعاني، بل الأمر فيها هكذا لإخفائه، وسنقول فيه إن شاء الله تعالى."[٩٩]

وقد ذكر أن الصلاة "جملة معناها التعظيم للخالق بأنواع حركات التذلل شكراً له على إنعامه."[١٠٠] وبعد أن ذكر عدداً من العلل الجُمْلية للعبادات المالية والبدنية،[١٠١] أشار إلى أن كثيراً من تفاصيل العبادات يخفى سره، يقول: "والذي يبقى وراء هذا هو ما يدخل في التفصيل، وكثير من ذلك يعقل جنسه، وكثير منه يخفى الوجه فيه، كأعداد ركعات الصلوات، وتكرير السجود في كل ركعة والاقتصار فيها على ركوع واحد وطُهْر واحد، ونحو هذا مما لا يضر خفاء الوجه فيه،"[١٠٢] لذلك فإننا نجد تعليلات تفصيلات العبادة تقل في كتاب القفال مقارنة بالحكيم الترمذي، لكن ذلك لم يمنعه من الخوض في بعض المسائل التي لا نص فيها، وهذا مثالها.

- **المقصد من عدد الصلوات المكتوبات:**

يقول القفال: "ثم جعلها الله خمساً: صلاة الظهر، وصلاة العصر، وصلاة المغرب، وصلاة العشاء، وصلاة الفجر."[١٠٣] وهذه الأسماء التي أضيفت الصلاة إليها هي أسماء

[٩٨] القفال، أبو بكر. **محاسن الشريعة في فروع الشافعية**، عناية: محمد علي سمك، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٧م، ص٢٧.

[٩٩] المرجع السابق، ص٢٨.

[١٠٠] المرجع السابق، ص٢٩.

[١٠١] يقول بأن الشرائع على التنويع: عبادات الأبدان، وعبادات الأموال. انظر: – المرجع السابق، ص٢٩.

[١٠٢] المرجع السابق، ص٣٠.

[١٠٣] المرجع السابق، ص٧٨.

للمواقيت؛ لأن الظهر هو اسم للظهيرة، وهي نصف النهار، والعصر اسم للعشي، والمغرب لغروب الشمس، والعشاء لدخول الليل وكمال الظلام، والفجر لانفجار الصبح، وهو اشتقاقه وانتشاره، كانفجار الماء من الأرض، وانتشاره، وفي ذلك انقضاء الليل. والوجه في تصييرها خمساً أنها شكر لله واستسلام له وتعظيم ومهلة للصفح عن التقصير.[١٠٤]

فهذه هي بعض المعاني التي ذكرها القفال، التي لا تتعارض مع واجب التعبُّد، ولا تعارض نصاً شرعياً، كما أنها ليست مما تمجُّه العقول السليمة.

والملاحظ على تعليلات القفال الجُمْلية والتفصيلة أنها تبتعد عن التوسل بالأحاديث الضعيفة والموضوعة، بل إن الشاشي يدور في فَلَك الأحكام الفقهية ويُقَصِّد في ضوئها دون إيغال متكلّف، وهذا راجع بالأساس إلى التكوين الأصولي والفقهي للقفال الشاشي بالإضافة إلى معرفته الحديثية، فقد قال الحاكم في شأنه: "كان أعلم أهل ما وراء النهر بالأصول، وأكثرهم رحلة في طلب الحديث، سمع أبا بكر بن خزيمة، وابن جرير الطبري، وعبد الله بن إسحاق المدائني، ومحمد بن محمد الباغندي، وأبا القاسم البغوي."[١٠٥]

وعليه، كان لتكوين الناظر في مقاصد العبادات أثر على مقاله؛ إذ إن الناظر الأول لما كان صوفي المنزع قليل البضاعة الحديثية ظهر ذلك على بعض تقصيداته، فقد بنى عدداً من الأسرار على أحاديث لا يعرف لها سند، وذكر جملة من الحِكَم التي يخفى وجه مناسبتها وملاءمتها، بخلاف الناظر الثاني الذي كان له تكوين متين حكَّمه في نظره التقصيدي.

والتوغل في التقصيد التفصيلي لتفاصيل الصلاة كعدد ركعاتها وأوقاتها يوقع في التكلُّف، بخلاف النظر الجُمْلي لمقاصد الصلاة الكلية والعمرانية، ودورها في تربية الفرد وإصلاح المجتمع ونهوض الحضارة؛ إذ هو المطلوب انسجاماً مع مقتضيات الخطاب القرآني.

---

[١٠٤] المرجع السابق، ص٧٩.

[١٠٥] الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد. **سير أعلام النبلاء**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م، ج١٦، ص٢٨٣.

وخلاصة المقال في هذا المقام، أنه يجب النظر في المؤلفات التي أفردت لمقاصد العبادات، ثم غربلة هذه المقاصد إلى صنف مقبول وآخر مردود؛ فالأول، أي المقبول، هو ما كان يندرج تحت أصل جامع ولم يعارض نصاً كلياً أو جزئياً ولم يخالف مقتضيات العقول السلمية، ولم يتوسل في التدليل عليه بحديث ضعيف أو موضوع. والثاني، أي المردود، ويتمثل في كل مقصد خالف أصلاً كلياً أو نصاً جزئياً ومجّته العقول السليمة.

ومن الجدير بالذكر أن الغالب على التقصيدات السالفة أنها توجهت إلى كشف الغرض التشريعي ولم تلتفت إلى القصد التفعيلي، لذلك فإن تقصيد العبادات يجب أن يجمع بين الأمرين في سبيل تفعيل مقاصدي للعبادة في الحياة العامة.

وأنوّه هنا بسلسلة الأستاذ أحمد خيري العمري "كيمياء الصلاة" التي حاول أن يقصد فعل الصلاة، لتصير عملاً فاعلاً في النهضة الحضارية للأمة.

خاتمة:

كشف البحث عن أن التعليل المنهي عنه في العبادات هو الذي يروم تعدية حكم الأصل إلى الفرع بجامع العلة بينهما، وهذا هو مذهب الجمهور في المسألة الذي اختار التفريق بين العادات والعبادات في العمل التعليلي، بخلاف الأحناف الذين ارتأووا تقسيم الأحكام إلى معللة وغير معللة بصرف النظر عن المجال.

وقد أسفرت الدراسة عن خضوع الخلاف الأصولي في المسألة لمقتضيات مذهبية بالدرجة الأولى؛ إذ إن التأصيل للقضية اختلف بالنظر الفقهي الفروعي؛ فلما كان الأحناف يعللون بعض العبادات ويجرون فيها القياس، لم يوافقوا على قول الجمهور "إن الأصل في العبادات التعبّد"، وإنما ارتضوا تقسيماً آخر يتماشى واختياراتهم الفقهية، كما أن الشاطبي لما استدل بالقاعدة بالاستقراء حشد لذلك عدداً من التفريعات الفقهية التي هي محل خلاف بين المذاهب، الأمر الذي يحتم إعادة النظر في أثر المذهبية الفقهية في التنظير الأصولي.

وقد أبانت هذه المحاولة البحثية عن أن التعبّد لا يتعارض مع معقولية المعنى إجمالاً. لذلك، وللخروج من الخلاف المذهبي السالف الذكر، رأت الدراسة استبدال مفهوم

"التقصيد" بمصطلح "التعليل"، والذي يروم البحث في مقاصد العبادات وأسرارها بعيداً عن التعليلات الجزئية الخلافية، أو الأسرار الباطنة الخفية.

وعمدت الدراسة إلى النظر في بعض المؤلفات التراثية التي عنت بتقصيد بعض العبادات. وظهر أن بعض العلماء، كالحكيم الترمذي، قد توغل في بيان مقاصد تفاصيل العبادات، دون أن يكون لذلك فائدة تربوية ذات بال.

وأشارت الدراسة إلى أن القيمة المعرفية لهذه المقاصد تتأطر بسياج الشرع، فيجب أن لا تصادم أصول الشرع، أو تخالف مقتضيات العقول.

تعي الدراسة أن ثمة ضرورة لضبط مصطلح المقاصد؛ إذ إن التحديد المصطلحي سيساعد على التصنيف الصحيح لبعض المؤلفات نحو كتاب: "مقاصد الصلاة" و"مقاصد الصوم" للعز بن عبد السلام و"محاسن الشريعة" للقفال الشاشي وغيرها من الكتب التي عُنيت بتقصيد العبادات.

ومن المقترحات المفيدة من أجل تعميق النظر في مقاصد العبادات جرد المقاصد الكُلّية التي أنيطت بالعبادات سواء في النصوص القرآنية أو النبوية، وكذا الأدبيات المقاصدية والفقهية، وتثويرها بالتبصُّر في أسرار العبادة والتأمل في مآلاتها وآفاقها في سياق تقصيدي مؤطر شرعاً لا يتعارض مع أصل التعبُّد كما سبق بيانه، مع الابتعاد قدر الإمكان عن تقصيد تفاصيل العبادات؛ إذ إنّ هذه المقاصد مما لا تتفق العقول على عللها، ولا ضابط يفصل بينها، كما أن الغرض وراء ذلك يخفى للأغلب، إلا من فتح الله عليه بفتح مبين.

لذلك، فإن توجيه النظر صوب تقصيد العبادات مقدمة عملية لنشر الوعي الحِكمي وتنوير العقل الإسلامي، من خلال التفكير بالتكليف الشرعي اليومي والموسمي، حتى لا تصير العبادة عبارة عن قوالب جافة، وشكلانيات ميتة، بل تغدو جزءاً حقيقياً من المشروع العمراني الاستخلافي، والخطوة الأولى لذلك هي ترسيخ أسس الفكر المقاصدي على مستوى الأمة قبل النخبة بتقصيد العبادة، وتجلية حكمها وأسرارها، مما يصيرها أداة فعالة في العمل الإصلاحي النهضوي.