الفصل الثالث

نظرية التعليل في الفكر الأصولي

اختلفت آراء الأصوليين في مسألة «تعليل الأحكام» بين الإثبات المطلق، والتوسط، والنفي التام. وفيما يلي توصيف ومراجعة ما ذهب إليه كل فريق:

رأي مدرسة الأحناف

شاع عن الأحناف أنهم يمثلون مدرسة الرأي، بمعنى أنهم يستندون إلى العقل المجرد في إدراك العلل واستنباط الأحكام، وإصدار الفتاوى، أكثر من استنادهم إلى الشرع! فإلى أي حد يمكن التسليم بصحة هذه الدعوى؟.

إذا نظرنا في الفكر الأصولي الحنفي، وجدنا أئمته متفقين -مثل جميع علماء المسلمين- على أن الرأي المجرد عن تسديد الوحي لا عبرة به في إثبات الأحكام[1]، بل لا بدّ من النص لتعيين علل الشرائع في الاجتهاد القياسي، وذلك بناء على «قولهم بجواز القياس بالرأي على الأصول التي تثبت أحكامها بالنص لتعدية حكم النص إلى الفروع»[2]. ولا يمكن تعدية الحكم من النص إلى الفرع إلا على أساس التعليل، وهو ما «لا يمكن العمل به إلا بعد معرفة عينه»[3]، ومعرفة عين التعليل لا سبيل إليه إلا بالنص أو الاجتهاد، كما أوضحه السرخسي: (توفي483هـ) «وطريق ذلك التعيين بالنص أو الاستنباط بالرأي»[4]، أي بالاجتهاد المنضبط بضوابطه وشروطه، وهو

(1) السرخسي. **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج2، ص133.
(2) المرجع السابق، ج2، ص118.
(3) المرجع السابق، ج2، ص179.
(4) المرجع السابق، ج2، ص179.

obeikandl.com

القياس الصحيح. وكل تعليل يتضمن إبطال النص، فهو باطل[5].

وقد ميز فقهاء الأحناف في نصوص الشريعة بين ما يعقل وما لا يعقل معناه، فقالوا بتعليل ما يعقل معناه، لأن جواز «استعمال الرأي يكون عند معرفة معاني النصوص، وإنما يكون هذا فيما يكون معقول المعنى»[6]. و«متى كان النص معقول المعنى، فإنه يجوز تعليله بذلك المعنى، ليتعدى الحكم به إلى الفرع»[7]. وقالوا بالتوقف عن إعمال الرأي فيما لا يعقل معناه، وهو معنى التعبُّد؛ إذ «ما لا يعقل المعنى فيه، فلا يجوز إعمال الرأي لتعدية الحكم إلى ما لا نص فيه»[8]، وأن «ما لم يكن معقول المعنى، لا يتأتّى إعمال الرأي فيه»[9].

والتعليل الأصولي عند الأحناف شبيه بما عند الأشاعرة، فالعلة التي يثبت على أساسها الحكم في الفرع لا يرجع تأثيرها لآراء الناظرين، ولا لذوات العلل، بل هو بجعل الله، والرأي ليس إلا أداة لمعرفة الوصف المؤثر من غيره، كما يوضحه قول السرخسي: «نثبت الحكم في الفروع بالعلة المؤثرة، والعلة ما صارت مؤثرة بآرائنا، بل بجعل الله إياها مؤثرة، وإنما إعمال الرأي في تمييز الوصف المؤثر من سائر أوصاف الأصل»[10]، ومن ثم

---

(5) السرخسي، شمس الدين. **المبسوط**، بيروت: دار المعرفة، د.ت.، ج7، ص16. وقال السرخسي: «أول من أبطل القياس، إبراهيم النظام... ثم تبعه على هذا القول بعض المتكلمين ببغداد... ثم داود الأصبهاني... وتابعه على ذلك أصحاب الظواهر الذين كانوا مثله في ترك التأمل. وروى بعضهم هذا المذهب عن قتادة ومسروق وابن سيرين، وهو افتراء عليهم، فقد كانوا أجلَّ من أن ينسب إليهم القصد إلى مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه فيما هو طريق أحكام الشرع بعد ما ثبت نقله عنهم». انظر:
- السرخسي. **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج2، ص118-119.

(6) المرجع السابق، ج2، ص142.

(7) المرجع السابق، ج2، ص155.

(8) المرجع السابق، ج2، ص142.

(9) المرجع السابق، ج2، ص179.

(10) المرجع السابق، ج2، ص141.

فـ«العلل الشرعية عندهم -كما عند الأشاعرة- أمارات من حيث إنها غير موجبة بذواتها، ولكنها موجبة للحكم بجعل الشرع إياها موجبة العمل بها»[11].

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أن علماء الأحناف لهم مذهب متميز في «مسألة التعليل» وهو «مذهب التعليل المشروط بثبوت الدليل وعدم المانع»، كما هو الظاهر من كلام البزدوي (توفي482هـ) إذ قال: -بعد ما حكى اختلاف أقوال المذاهب في التعليل- «والقول الرابع قولنا؛ أنا نقول: هي [النصوص] معلولة شاهدة إلا بمانع»[12]. بمعنى أن «الأصل التعليل حتى يتعذر» لكن بشرط أن يدل الدليل على تعليل هذا النص أو ذاك؛ إذ «لابد من دلالة التمييز»[13]، «لأن دليل التمييز شرط»[14]، و«لا يصح الاستدلال بأن النصوص في الأصل معلولة إلا بإقامة الدليل في هذا النص على الخصوص أنه معلول»[15].

ومما يقطع بأن «مذهب التعليل المشروط بثبوت الدليل وعدم المانع» هو المذهب المعتمد عند الأحناف، قول البزدوي: «فلا يسمع منا الاستدلال بالأصل، وهو أن التعليل أصل في النصوص، بل لا بدّ من إقامة الدلالة على أن هذا النص بعينه معلول»[16].

وهذا الذي انتهى إليه البزدوي في مسألة التعليل يجد تفسيره في طبيعة النص الشرعي نفسه، فهو يتضمن الوجهين، كما قال السرخسي: «فإن النصَّ نوعان: معلول وغير معلول، فيصير الاحتمال واقعاً في نفس الحجة، ولأن الشرع ابتلانا بالوقف مرَّة، وبالاستنباط أخرى، كل ذلك أصل. فلما اعتدلا،

---

(11) المرجع السابق، ج2، ص179.
(12) البزدوي، فخر الإسلام علي بن محمد بن حسين. **كنز الوصول إلى معرفة الأصول**، كراتشي: مطبعة جاويد بريس، د.ت، ج1، ص253.
(13) المرجع السابق، ج1، ص253.
(14) المرجع السابق، ج1، ص253.
(15) المرجع السابق، ج1، ص254.
(16) المرجع السابق، ج1، ص253، 254.

لم يستقم الاكتفاء بأحد الأصلين»[17]؛ أي لا يمكن الجزم بأن «الأصل التعليل» أو «الأصل عدم التعليل» ما دامت النصوص تشتمل عليهما معاً، ونحن مكلفون بهما معاً، وأدلة النصوص فيهما متكافئة الحجية، ولذلك فلا يعقل الميل إلى جهة التعليل أو إلى عدمه بإطلاق، كما هو واضح لمن راجع فيه أيضاً كلام السرخسي تحت عنوان: «فصل في تعليل الأصول»[18].

وهذا التدقيق الحنفي في النظر إلى التعليل، هو ما جعلهم ينبِّهون إلى أن المبالغة في الاشتغال به إلى حد الزيادة على المنصوص يفضي إلى إبطال المنصوص، وهذا غير جائز، كما نصَّ عليه السرخسي: «التعليل لتعدية حكم النص إلى غير المنصوص؛ لإبطال المنصوص، لا يجوز»[19].

وبهذا يظهر أن التعليل المشروط بالدليل هو الأصل عند الأحناف، وهو ما نص عليه السرخسي قائلاً: «والمذهب عند علمائنا أنه لابد مع هذا [أي مع أن الأصول معلولة في الأصل][20] من قيام دليل يدل على كونه معلولاً في الحال»[21]. وهذا هو الراجح الثابت عن إمام المذهب، كما يذكر الزنجاني: «وأبو حنيفة -رضي الله عنه- حيث رأى أن التعليل هو الأصل بنى مسائله في الفروع عليه»[22].

وجماع رأي الأحناف في مسألة التعليل، يلخّصه قول ابن تيمية: «والحنفية... جمهورهم يقولون بالتعليل والمصالح»[23].

---

(17) السرخسي. **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج2، ص147.

(18) المرجع السابق، ج 2، ص144-147.

(19) السرخسي. **المبسوط**، مرجع سابق، ج6، ص194 بتصرف.

(20) ما بين القوسين توضيح من الباحث.

(21) السرخسي. **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج2، ص144.

(22) الزنجاني، محمود بن أحمد. **تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد أديب صالح، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1398هـ، ج1، ص41.

(23) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية**، تحقيق: محمد السيد الجليند، دمشق: مؤسسة علوم القرآن، 1404هـ، ج2، ص109.

obeikandl.com

رأي مدرسة المالكية

اشتهر أعلام هذه المدرسة بالاتفاق المبدئي على التعليل؛ فجعلوه القاعدة الأصل في الأحكام الشرعية. وما عجز العقل عن تعليله، فهو عندهم من التعبُّد الذي لا يخلو من تعليل مصلحي وإن لم يُعْلَم[24]. وقد تفردوا في كلامهم عن التعليل بالتفريق فيه بين التعبُّدي والعادي، حتى أصبح هذا التفريق سمة مميزة لهم؛ وفيما يلي تقريب كلامهم في مسألة التَّعليل:

أولاً: ماهية التعبدي والعادي

فأما التعبُّدي فهو: «ما لم يعقل معناه على التفصيل من المأمور به أو المنهي عنه... ومثاله: الطهارات والصلوات والصيام والحج[25] أي؛ ما لا يدرك العقل علَّته على وجه التفصيل.

وأما العادي فهو: «ما عُقِلَ معناه وعُرِفَتْ مصلحته أو مفسدته... ومثاله: البيع والنكاح والشراء والطلاق والإجارات والجنايات»[26]. فهذه كلها من قبيل العادي، لأن أحكامها معقولة المعنى.

وهذا التفريق بين التعبُّدي والعادي، هو ما ترجم عنه الشاطبي بقاعدة: «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلَّف التعبُّد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني»[27]. وهذه القاعدة تحتاج إلى توضيح.

---

(24) قال أبو بكر بن العربي: «الأحكام العقيلة والشرعية على قسمين: منها ما يعلل، ومنها ما لا يعلل». انظر:
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد. **المحصول في أصول الفقه**، تحقيق: حسين علي اليدري وسعيد عبد اللطيف فودة، عمان: دار البيارق، 1420هـ/ 1999م، ص132.

(25) الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي. **الاعتصام**، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د.ت.، ج1، ص348.

(26) المرجع السابق، ج1، ص348.

(27) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص513. لقد أفرد الشاطبي القاعدة المذكورة أعلاه بالتأصيل؛ ومجمله؛ أن «الأصل في العبادات التعبد»، يدل عليه أمور منها:
- **الاستقراء**؛ «لأنا وجدنا الشريعة حين استقريناها تدور على التعبد في باب العبادات فكان أصلاً فيها». =

ثانياً: الأصل في العبادات التعبُّد

هذا الأصل هو ما عبَّر عنه الشاطبي بقوله: «الأصل في العبادات بالنسبة للمكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني»[28]. ومعناه أن الغالب الأعم على أحكام العبادات التعبُّد، بينما التعليل فيها قليل، وهو ما يؤكِّد قول أبي إسحاق: «فقد علمنا من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات والعادات، وأنه غلب في باب العبادات جهة التعبد، وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني، والعكس في البابين قليل»[29].

- **انعدام الدليل على مشروعية التوسع في العبادات**؛ إذ «لو كان المقصود التوسعة في وجوه التعبد بما حُدَّ وما لم يُحَدَّ؛ لنصب الشارع عليه دليلاً واضحاً... ولما لم نجد ذلك كذلك، بل على خلافه، دل على أن المقصود الوقوف عند ذلك المحدود».
- **إدراك العقلاء وجوه معاني العادات دون وجوه التعبدات**؛ فـ«وجوه التعبدات في أزمنة الفترات لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معاني العادات... فإذا ثبت هذا، لم يكن بد من الرجوع في هذا الباب إلى مجرد ما حده الشارع، وهو معنى التعبد».

وأما «الأصل في العادات التعليل»؛ فقد استدل عليه أبو إسحاق بثلاثة أدلة أيضاً وهي:

- **الاستقراء**؛ فإنا وجدنا الشارع قاصدا لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معها حيثما دارت... فدل ذلك على أن العادات مما اعتمد الشارع فيها الالتفات إلى المعاني.
- توسع الشارع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات... الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني لا الوقوف مع النصوص بخلاف باب العبادات؛ فإن المعلوم فيه خلاف ذلك.
- **الالتفات إلى المعاني**؛ فقد كان معلوما في الفترات، واعتمد عليه العقلاء حتى جرت بذلك مصالحهم، وأعملوا كلياتها على الجملة؛ فاطردت لهم ... فدل على أن المشروعات في هذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المعهودات». انظر:
- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص513-524.

وللتوسع أكثر في هذه القاعدة؛ يمكن مراجعة ما كتبه عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني في كتابه:

- الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم. **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي**، دمشق: المعهد العالمي للفكر الإسلامي دار الفكر، 1421هـ/ 2000م، ص233-251.

(28) المرجع السابق، ج2، ص513.

(29) المرجع السابق، ج3، ص138.

وهذا التعليل النادر في العبادات هو بالنسبة إلى المكلَّف، لا بالنسبة إلى الله تعالى. فالمكلَّف هو الذي لا يستطيع الإحاطة بكل ما تضمَّنته الأحكام من مصالح على وجه العموم والشمول والتفصيل، أما الله تعالى، فهو أعلم بما تضمنته أحكامه من حكم ومصالح على وجه التمام والكمال والتفصيل المطلق، الذي لا يشذّ عنه شيء.

وهذا القصور الإنساني في الإلمام بجميع علل الشرائع، لا يعني التسليم بالأمر الواقع أمام نصوص التعبد، بل لا بد للمجتهد من استفراغ الوسع وبذل الجهد في تَلمُّس ما أمكنه من العلل إلى أن يعجز عن ذلك تماماً، كما قال ابن العربي: «فرض المجتهد إذا جاء حكم وعرضت نازلة، أن يلحظ سبيل التعليل، ويدخلها في محكّ السَّبْر والتقسيم، فإن انقدح له معنى مَخِيل، أو ظهر له لامع من تعليل، فينبغي له أن يجعله مناط حكمه، ويشد عليه نطاق علمه، فإن أبهمت الطريق ولم يتضح له سبيل، ولا اتفق، ترك الحكم بحاله وتحقَّق عدم نظرائه وأشكاله»[30].

وهذه القاعدة تتعلق بالجانب العملي لا بأصل الوضع، فالأحكام عبادات أو معاملات في أصلها معلَّلة بالنسبة لواضعها سبحانه، أما بالنسبة للمكلفين فهم المعنيون بالتفريق بين العبادات والمعاملات في أثناء العمل.

فالعبادات تؤخذ مسلَّمة وتطبَّق كما هي دون زيادة ولا نقصان، لأنها توقيفية لا يُقْدَمُ عليها إلا بإذن، و«أنها قائمة على الابتلاء، والابتلاء يقتضي تنفيذ كل ما جاء من الشارع الحكيم دون تردُّد أو اعتراض»[31]، «لأن الأصل فيها التعبُّد دون الالتفات إلى المعاني، والأصل فيها أن لا يُقْدَمَ عليها إلا بإذن؛ إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبُّدات، فكذلك ما يتعلق بها من الشروط»[32]، بالإضافة إلى أن «التعبُّد راجع إلى عدم معقولية المعنى... وإذا لم يعقل معناه، دل على أن قصد الشارع فيه الوقوف عند ما حَدَّه لا

(30) ابن العربي. **المحصول في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص132.
(31) جغيم. **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**، مرجع سابق، ص162.
(32) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص440.

يُتَعَدّى»[33]، وهو ما ذهب إليه الْمَقَّرِي (توفي 415هـ) إذ قال: «الأصل في العبادات ملازمة أعيانها وترك التعليل»[34]. ولمزيد من التدقيق في مسألة تعليل العبادات، نبه -رحمه الله- إلى أن المبالغة في تعليلها ليس أمراً محموداً، وعواقبه غير مأمونة، فقال: «التدقيق في تحقيق حِكَم المشروعية من مُلَح العلم لا من متنه عند المحققين، بخلاف استنباط علل الأحكام وضبط أمارتها، فلا ينبغي المبالغة في التنقير عن الحِكَم، لا سيما فيما ظاهره التعبُّد؛ إذ لا يُؤْمَن فيه ارتكاب الخَطَر والوقوع في الخَطَل[35]، وحسب الفقيه من ذلك ما كان منصوصاً أو ظاهراً أو قريباً من الظهور»[36].

وإذا وضحت هذه المعاني؛ فما نوع التعليل الذي لا يجري في العبادات؟

لقد وضح فيما ورد من أقسام التعليل، أن التعليل بمعناه المصلحي العام يسري في جميع الأحكام العبادية والعادية، لأن الأحكام كلها معلَّلة في عمومها بالحِكَم والمصالح بالاستقراء، كما قال الشاطبي في أكثر من موضع: «والمعتمد؛ إنما هو أنّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره»[37][38].

---

(33) المرجع السابق، ج2، ص539.

(34) المقري، أبو عبد الله محمد بن محمد. **قواعد المقري**، تحقيق ودراسة: أحمد بن عبد الله بن حميد، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، د.ت.، ج1، ص297.

(35) الخطل هو: الكلام الفاسد الكثير المضطرب. انظر:
- ابن منظور. **لسان العرب**، مرجع سابق، ج11، ص209.

(36) المقري. **القواعد**، المرجع السابق، ج2، ص206.

(37) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص12. وقال: «القاعدة المقررة؛ أن الشرائع إنما جيء بها لمصالح العباد، فالأمر والنهي والتخيير جميعاً راجعة إلى حظ المكلف ومصالحه». انظر:
- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص234. وقال: «المعلوم من الشريعة أنها شرعت لمصالح العباد فالتكليف كله إما لدرء مفسدة، وإما لجلب مصلحة، أو كلاهما معا». انظر:
- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص318.

(38) لا يمكن التسليم بمنازعة الرازي في التعليل بإطلاق، بل الراجح من كلامه، تأرجحه في القول به، وفي ما يلي ما يشهد بصحة هذه الدعوى من مؤلفاته الأصولية وغيرها، =

فإذا ثبت تعليل عامة الشريعة برعاية مصالح العباد، وتأكد بالدليل «أن التعبد راجع إلى عدم معقولية المعنى، وبحيث لا يصح فيه إجراء القياس»[39]، دل ذلك على أن التعليل الذي يجب الاحتراز منه في العبادات هو التعليل بمعناه القياسي، لضيقه عنها، كما قال ابن العربي (توفي543هـ): «ونطاق القياس في العبادات ضيِّق، وإنما ميدانه المعاملات والمناكحات وسائر أحكام الشرعيات، والعبادات موقوفة على النص»[40]، ولذلك كان الأصل فيها التوقيف، والتوقيفي من الأحكام لا يُعلَّل في الغالب، كما هو

= فهو تارة ينفي التعليل عن الأفعال والأحكام الإلهية معاً؛ بالمصالح والأغراض، كما في قوله من المحصول: «من مذهبنا أن أحكام الله تعالى وأفعاله لا تعلل بالأغراض». انظر:

- الرازي. **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص205. وانظر: ج5، ص247، 250، 256. وكذلك قوله في مفاتيح الغيب: «أما عندنا؛ فأحكام الله تعالى وأفعاله لا تتوقف على رعاية المصالح ألبتة». انظر:
- الرازي، محمد بن عمر. **مفاتيح الغيب**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.، ج1، ص794. وتارة يثبت تعليل الأحكام ويؤصله عقلاً وشرعاً بما يشبه تأصيل المعتزلة؛ وذلك كما في قوله: «إن الله تعالى شرع الأحكام لمصلحة العباد. والدليل على هذه المقدمة وجوه: -وقد ذكرها، وخلص منها إلى القول-: «فهذه الوجوه الستة دالة على أنه تعالى ما شرع الأحكام إلا لمصلحة العباد». انظر:
- الرزاي. **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، ج5، ص237-241. وانظر: ج4، ص559. وج5، ص160، 242، 247، 381، 393، 447. وج6، ص225. وعليه؛ فمن الأمانة والمنهج العلميين؛ أن يحيط الباحث بالنسق المعرفي العام لأي عالم كان، وأن لا يتعامل معه بطريقة تجزيئية، وأن لا يتسرع في إطلاق الأحكام القَبْلية عليه، فينسب إليه ما لا يعتقده أو ما لا يقول به. والحاصل من استقراء كلام الرازي في التعليل؛ يفيد بقاءه على اعتقاده بنفي التعليل الكلامي؛ لعلاقته بالأفعال الإلهية، وانتصاره للتعليل الأصولي؛ لارتباطه بالأحكام الشرعية؛ شأنه في ذلك شأن معظم علماء الأشاعرة.

ويكفي أن يعلم أن كل من قال بالقياس قال بالتعليل. ومن الثابت الذي لا شك فيه أن الأشاعرة عموماً، والرازي خصوصاً، من أشد القائلين بالتعليل القياسي، وهو ما يقطع بثبوت قوله بالتعليل الأصولي، وبطلان اتهامه بالمنازعة فيه.

(39) المرجع السابق، ج2، ص539.

(40) ابن العربي. **المحصول في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص95.

معلوم، «ولذلك تجد مالكاً وهو المسترسل في القول بالمصالح المرسلة، مشدداً في العبادات أنْ لا تقع إلا على ما كانت عليه في الأولين»[41]، وهذا هو معنى التعبد، كما قال الشاطبي: -وقد ساق له أمثلة كثيرة- «ومعنى التعبُّد عندهم؛ أنه ما لا يعقل معناه على الخصوص»[42].

وبهذا يظهر أن التعبد يعني نفي العلل الخاصة التي تصلح أن تكون أساساً للقياس، لا نفي التعليل بمعناه المصلحي العام الذي لا يخلو منه حكم شرعي[43]، تعبدياً كان أو عادياً، وهو ما فصَّل الشاطبي فيه المقال بشكل واضح. وفيما يلي جملة منه:

أ - **تعليل عموم الشرائع بالمصالح**، لأن «القاعدة المقررة أن الشرائع إنما جيء بها لمصالح العباد، فالأمر والنهي والتخيير جميعاً راجعة إلى حظِّ المكَّلف ومصالحه»[44].

ب - **تعليل عموم العبادات بالمصالح**؛ إذ «كثير من العبادات لها معنى مفهوم وهو ضبط وجوه المصالح؛ إذ لو تُرِكَ الناسُ والنظر لانتشر ولم ينضبط، وتعذَّر الرجوع إلى أصل شرعي، والضبط أقرب إلى الانقياد ما وُجِدَ إليه سبيل، فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة وأسباباً معلومة لا تتعدّى»[45].

---

(41) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص185.

(42) المرجع السابق، ج1، ص80. وج2، ص539.

(43) جغيم. **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**، مرجع سابق، ص163.

(44) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص148. وقال: «المعلوم من الشريعة أنها شرعت لمصالح العباد؛ فالتكليف كله إما لدرء مفسدة، وإما لجلب مصلحة، أو لهما معا... ». **انظر**:
- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص318. وقال: «وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا..». **انظر**:
- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص9.

(45) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص526.
ومن تعليلات الشاطبي للعبادات قوله: «للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة... وهكذا العبادات؛ فإن المقصد الأصلي فيها، =

ج - **تعليل أفراد العبادات بالمصالح**، كالوضوء والقبلة والصلاة والصيام والجهاد والقصاص والتوحيد... كما في قوله: «وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة، فأكثر من أن تحصى[46]... وإذا دلَّ الاستقراء على هذا وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمرٌّ في جميع تفاصيل الشريعة»[47].

= التوجه إلى الواحد المعبود، وإفراده بالقصد إليه على كل حال، ويتبع ذلك قصد التعبد، لنيل الدرجات في الآخرة، أو ليكون من أولياء الله تعالى، وما أشبه ذلك، فإن هذه التوابع مؤكدة للمقصود الأول وباعثة عليه ومقتضية للدوام فيه سراً وجهراً..». انظر:
- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص140. وقوله: «وكذلك سائر العبادات فيها فوائد أخروية، وهي العامة، وفوائد دنيوية، وهي كلها تابعة للفائدة الأصلية وهي الانقياد والخضوع لله كما تقدم.
وبعد هذا؛ يتبع القصد الأصلي جميع ما ذكر من فوائدها وسواها، وهي تابعة،ينظر فيها بحسب التقسيم المتقدم، وهو المؤكد، كطلب الأجر العام أو الخاص...
وأيضا فهنا نظر آخر يتعلق بالعبادات من حيث يطلب بها المواهب التي هي نتائج موهوبة من الله تعالى للعبد المطيع وحِلىً يحليه بها؛ وأول ذلك الثواب في الآخرة من الفوز بالجنة والدرجات العلى، ولما كان هذا المعنى -إذا قصد- باعثاً على العمل الذي أصل القصد به الخضوع لله والتواضع لعظمته؛ كان التعبد لله من جهته صحيحاً، لا دخل فيه ولا شوب، لأن القصد الرجوع إلى من بيده ذلك، والإخلاص له...». انظر:
- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص144، 145 بتصرف.

(46) من جملة ما استدل به الشاطبي على تعليل العبادات قوله تعالى بعد آية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: 6]. وقال في الصيام: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 183]. وفي الصلاة: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: 45]. وقال في القبلة: ﴿فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ [البقرة: 150]. وفي الجهاد: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟﴾ [الحج: 39]. وفي القصاص: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البقرة: 179]. وفي التقرير على التوحيد: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: 172]. والمقصود التنبيه». انظر:
- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص13.

(47) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص13. وقال: «الصلاة مثلاً، إذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهب لأمر عظيم، فإذا استقبل القبلة؛ أشعر التوجه بحضور المتوجه إليه، فإذا أحضر نية التعبد؛ أثمر الخضوع والسكون... وإذا كبر وسبح وتشهد؛ =

وهذه الجملة من التعليلات للعبادات وفق ما قاله الشاطبي، تستدعي الآتي:

أ - إذا كان جواب أبي إسحاق عن سؤاله: «هل توجد لهذه الأمور التعبُّديات علّة يُفَهم منها مقصد الشارع على الخصوص أم لا؟ فالجواب أن يقال: أمور التعبُّدات، فَعِلَّتها المطلوبة، مجرد الانقياد من غير زيادة ولا نقصان... إذ لم يوضع التعبُّد أن تفهم علَّته الخاصة... ومعنى هذا التعليل أن لا علة»[48].

فكيف نفسر ما قام به من تعليلات مصلحية ضافية لأمور التعبُّديات تحديداً؟ وهل تنسجم دعوى التوقُّف عن تعليل العبادات بإطلاق مع قاعدة تغليب التعبُّد في باب العبادات، وتغليب التعليل المصلحي في باب

= فذلك كله تنبيه للقلب وإيقاظ له أن يغفل عما هو فيه من مناجاة ربه والوقوف بين يديه... فلو قدم قبلها نافلة؛ كان ذلك تدريجا للمصلي واستدعاء للحضور، ولو أتبعها نافلة أيضا لكان خليقا باستصحاب الحضور في الفريضة، وفي 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 والخضوع والتعظيم والانقياد، ولم يخل موضع من الصلاة من قول أو عمل؛ لئلا يكون ذلك فتحا لباب الغفلة ودخول وساوس الشيطان». انظر:

- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص42، 43. وقال: «للشارع مقاصد تابعة في العبادات... فالصلاة مثلاً، أصل مشروعيتها الخضوع لله سبحانه بإخلاص التوجه إليه، والانتصاب على قدم الذلة والصغار بين يديه، وتذكير النفس بالذكر له... ثم إن لها مقاصد تابعة؛ كالنهي عن الفحشاء والمنكر، والاستراحة إليها من أنكاد الدنيا... وطلب الرزق بها... وإنجاح الحاجات؛ كصلاة الاستخارة وصلاة الحاجة، وطلب الفوز بالجنة والنجاة من النار؛ وهي الفائدة العامة الخاصة، وكون المصلي في خفارة الله... ونيل أشرف المنازل، قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَتَهَجَّدۡ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾ [الإسرَاء: 79]، فأعطى بقيام الليل المقام المحمود... وفي الصيام سد مسالك الشيطان والدخول من باب الريان والاستعانة على التحصن في العزبة... وكذلك سائر العبادات فيها فوائد أخروية، وهي العامة وفوائد دنيوي، وهي كلها تابعة للفائدة الأصلية، وهي الانقياد والخضوع لله...» انظر:

- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص142-144 بتصرف.

(48) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص526.

المعاملات، وهو ما فتئ يبدئ ويعيد في تأصيلها وتفصيلها؟

ب - إذا كانت «الحكم المستخرجة لما لا يعقل معناه على الخصوص في التعبدات»[49] -أي ما تتضمنه أحكام العبادات من حكم ومصالح وفوائد- من قسم التعليل بمعناه العام، فلا وجه لما قام به أبو إسحاق من إخراج «تعليل أمور العبادات بالحِكَم المصلحية» من «مرتبة صُلْب العلم» إلى «مرتبة مُلَح العلم» والنـزول ببعض أنواعه إلى «مرتبة ما ليس من صلب العلم ولا من مُلَحه» بل واعتباره من الجناية على الشريعة في دعوى ما ليس لنا به علم ولا دليل لنا عليه»[50] على حد تعبيره!.

ج - إذا كانت قاعدة: «تعليل أحكام العبادات والمعاملات بالحكم والمصالح والفوائد» من المسلَّمات التي انبنى عليها صرح المقاصد برمته، - والشاطبي رائده بامتياز- فلماذا تَعقَّب بالنقد من قال بتعليل العبادات بما ظهر له فيها من حكم ومصالح وفوائد دنيوية أو أخروية؟[51] وهو نفسه لم يتوقف عن تعليلها بما ظهر له فيها من حكم ومصالح وفوائد دنيوية أو أخروية.

ثالثاً: الأصل في العادات التعليل

لمعرفة حدود التعليل في العادات، لا بدّ من تجلية معنى قاعدة: «الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني»[52]. فما المراد بهذه القاعدة؟

المراد بها، هو ما لخصه الْمَقَّرِي بقوله: «الأصل في الأحكام المعقولية لا التعبُّد، لأنه أقرب إلى القبول، وأبعد عن الحرج»[53]، أي؛ أن الغالب الأعم في أحكام العادات قابليتها للتعليل المصلحي، كما قال ابن العربي: «الغالب في أحكام الشرع اتساقها في نظام التعليل»[54]، ولهذا؛ كلما استطاع

(49) المرجع السابق، ج1، ص111.
(50) المرجع السابق، ج1، ص112.
(51) المرجع السابق، ج3، ص144.
(52) المرجع السابق، ج2، ص513.
(53) المقري. **القواعد**، مرجع سابق، ج1، ص294.
(54) ابن العربي. **المحصول في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص132.

الناظر في أحكام الشريعة أن يجد لها تعليلاً، كان أفضل من حملها على التعبد، وفقاً لما يراه القرافي (توفي684هـ): «الحكم مهما أمكن أن يكون معلّلاً لا يجعل تعبُّداً»[55]. وهذه قاعدة مسلَّمة بين جمهور العلماء، ولم يخالف فيها إلا الظاهرية.

وهذا التأصيل المقاصدي لمشروعية النظر التعليلي في مجال العادات لا يعني خلوّها من التعبُّد أصلاً، بل إن التعبُّد بمعناه العام -كما هو التعليل بمعناه العام- هو الأصل الناظم لجميع الأحكام الشرعية، سواء في مجال العبادات أو في مجال العادات، ولا خروج عنه بحال من الأحوال، وذلك لما «ثبت في الأصول الشرعية أنه لا بد في كل عادي من شائبة التعبُّد»[56]، و«أنّ كل أمر ونهي عُقِلَ معناه، أو لم يُعْقَلْ معناه، ففيه تعبد»[57]، وأن «كل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعّبد؛ فلا بدّ فيه من اعتبار التعبُّد»[58].

وبهذا يظهر غاية الظهور، «اشتراك القسمين [العبادات والمعاملات] في معنى التعبد»[59]. وكل ما يتعلق بتعليل العادات فضلاً عن العبادات، فهو من

---

(55) القرافي، أحمد بن إدريس. **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، القاهرة: دار الفكر، 1393هـ/ 1973م، ص398.

(56) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص348.

(57) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص355.

(58) المرجع السابق، ج2، ص529 .قال الشاطبي: «كل علم شرعي فطلب الشارع له إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى، لا من جهة أخرى، فإن ظهر فيه اعتبار جهة أخرى؛ فبالتبع والقصد الثاني، لا بالقصد الأول». اتظر:
- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج1، ص73. وقال: «مصالح العباد إنما جاءت من طريق التعبد؛ إذ ليست بعقلية، حسبما تقرر في موضعه، وإنما هي تابعة لمقصود التعبد، فإذا اعتبر صار أمكن في التحقق بالعبودية وأبعد عن أخذ العاديات للمكلف؛ فكم ممن فهم المصلحة فلم يلو على غيرها؛ فغاب عن أمر الآمر بها؛ وهي غفلة تفوت خيرات كثيرة، بخلاف ما إذا لم يهمل التعبد». انظر:
- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص98. وقال: «فالمصالح من حيث هي مصالح؛ قد آل النظر فيها إلى أنها تعبديات، وما انبنى على التعبدي لا يكون إلا تعبديا». انظر:
- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص535.

(59) الشاطبي. **الاعتصام**، مرجع سابق، ج1، ص348.

باب التقريب والتغليب، ولا يمكن الجزم فيه بأكثر من ذلك، لأنه «ليس هناك دليل قاطع على أن ما يظهر من المصالح هو المقصود يقيناً، وإن كان فهو قليل في خطاب الشارع. فإن المصالح لا يقوم دليل على انحصارها فيما ظهر إلا دليل نَاصٌّ على الحصر، وما أَقَلَّه، إذا نظر في مسلك العلة النصي؛ إذ يقل في كلام الشارع أن يقول مثلاً: لم أشرع هذا الحكم إلا لهذه الحِكَم»[60].

وإذا كان ذلك كذلك، فما على المكَّلف الراغب في كمال العبودية وسلامة الاعتقاد إلا أن يتعامل مع الأحكام الإلهية بنيَّة التَّلقي للتنفيذ ابتداء وانتهاء، «وأن يقصد مجرد امتثال الأمر، فَهِمَ قصد المصلحة أو لم يفهم، فهذا أكمل وأسلم»[61] لأن فهم مقاصد الشارع ليس شرطاً في التكليف، ولا هو من شرط الله مع عباده، كما أثبته القرطبي (توفي671هـ): «ليس من شرط المولى مع العبد أن يفهم المقصود بجميع ما يأمره به، ولا أن يطَّلع على فائدة تكليفه؛ وإنما يتعيَّن عليه الامتثال، ويلزمه الانقياد من غير طلب فائدة ولا سؤال عن مقصود»[62].

---

(60) الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص98.

(61) قال الشاطبي: «أما كونه أكمل، فلأنه نصب نفسه عبداً مؤتمراً ومملوكاً ملبياً؛ إذ لم يعتبر إلا مجرد الأمر، وأيضا فإنه لما امتثل الأمر فقد وكل العلم بالمصلحة إلى العالم بها جملة وتفصيلاً، ولم يكن ليقصر العمل على بعض المصالح دون بعض، وقد علم الله تعالى كل مصلحة تنشأ عن هذا العمل؛ فصار مؤتمِراً في تلبيته التي لم يقيدها بعض المصالح دون بعض.

وأما كونه أسلم؛ فلأن العامل بالامتثال عامل بمقتضى العبودية واقف على مركز الخدمة فإن عرض له قصد غير الله رده قصد التعبد، بل لا يدخل عليه في الأكثر إذا عمل على أنه عبد مملوك لا يملك شيئاً ولا يقدر على شيء، بخلاف ما إذا عمل على جلب المصالح، فإنه قد عدَّ نفسه هنالك واسطة بين العباد ومصالحهم، وإن كان واسطة لنفسه أيضاً، فربما داخله شيء من اعتقاد المشاركة فتقوم لذلك نفسه، وأيضاً فإن حظه هنا ممحوٌّ من جهته بمقتضى وقوفه تحت الأمر والنهي، والعمل على الحظوظ طريق إلى دخول الدواخل والعمل على إسقاطها طريق إلى البراءة منها، ولهذا بسط في كتاب الأحكام وبالله التوفيق». انظر:

- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص99-100.

(62) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج4، ص143.

إن التعليل في النظر المالكي له منهجيته الخاصّة، فبالقدر الذي فرَّق أعلام المذهب فيه بين تعليل العبادات والعادات، أكدوا على انتظامهما في سلك التعبد والتعليل معاً، وهو ما يفيد أن الأحكام الإلهية وإن كانت معللة برعاية المصالح، فإنها تشتمل على التعبد الخاص أو العام. وذلك منتهى مقاصد الشارع من التكليف، لأن «المقصد الشرعي من وضع الشريعة، إخراجُ المكَّلف، عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد لله اضطراراً»(63).

رأي مدرسة الشافعية

إذا نظرنا في أدبيات المدرسة الشافعية وجدنا رأيهم في «مسألة التعليل» يتنـزَّل على قاعدة «ندرة التعبد فيما لا يعقل معناه»، وقاعدة «تغليب التعليل المشروط بالدليل المميّز فيما يعقل معناه». وفيما يلي التفصيل:

ليس للشافعي -في حدود هذا البحث- قول محفوظ بلفظ «العلة» أو «التعليل»، وإنما المتداول عنده فيما وصلنا من آثاره، لفظ «المعنى» أو «المعاني» كما في قوله: «كل حكم لله أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه، أو في غيره من أحكام الله أو رسوله، بأنه حُكِم به لِمَعْنىً من المعاني؛ فنـزلت نازلة ليس فيها نَصُّ حُكْمٍ؛ حُكِمَ فيها حُكْمَ النازلة المحكومِ فيها إذا كانت في معناها»(64).

وخلاصة رأي الشافعي في تعليل أحكام الشريعة، أن منها ما يُعلَّل، وهو معقول المعنى. وهذا القسم ينبغي الالتفات فيه إلى المعاني المناسبة التي تدور معها الأحكام وجوداً وعدماً. ومنها ما لا يُعلَّل، وهذا القسم يجب الوقوف عنده والاقتداء بما جاء فيه، وهو ما لا يعقل معناه في الغالب، وإن كان فيه بعض ما يُعلَّل، فيمكن تعليله متى ظهر أشباهه. وهذا ما حكاه عنه الجويني؛ إذ قال: «رَأَى [الشافعي] قواعد الشريعة منقسمة إلى ما يُعلَّل وإلى ما لا

(63) المرجع السابق، ج2، ص289، 293، 328. وانظر: ج5، ص77، 585.

(64) الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الفكر، 1939م، ص512.

يُعلَّل؛ فاستحث على الاتباع فيما لا يعقل معناه، وقد يقيس إذا لاحت الأشباه، وأما ما يعقل معناه، فمغزاه فيه المعنى المَخِيل المناسب، وهو في ذلك يلتفت إلى قواعد الشرع ويدور عليها»[65].

وهذا المذهب في نظر إمام الحرمين هو مذهب عامة النُظَّار «فإن الأحكام تنقسم باتفاق النظّار إلى ما يُعلَّل، وإلى ما لا يعلَّل»[66]، ومستند هذا الاتفاق الجماعي بين العلماء في تقسيم الأحكام إلى ما يخضع للتعليل وما لا يخضع له، اتِّباع الإجماع، كما جاء في البرهان: «فإن مُعتمَدنا فيما نأتي ونذر، ونقبل ونرد من طريق العلل، الاتباع للإجماع، ومنكر هذه المعاني -وقد تأيدت بالإجماع- كمنكر أصل القياس»[67]. ومعنى هذا أن الأصل الغالب على الأحكام الشرعية هو التعقّل، أي؛ التعليل لا التعبُّد، كما قال الآمدي: «الغالب من الأحكام التعقُّل دون التعبُّد»[68].

وقد اختار بعض قدماء الشافعية القول بتعليل جميع الأحكام، وما خفي من العلل لا يعني انتفاءها، وهو قول أبي الحسين بن القطان (توفي359هـ): «إن الأحكام جميعها إنما ثبتت بالعلَّة إلا أنَّ منها ما يقف على معناه، ومنها ما لا يقف. وليس إذا خفيت علينا العلة أن يدل على عدمها»[69]. وذهب الزركشي إلى قريب منه فقال: «واعلم أن الأصل عدم التعبد لندرته في الأحكام بالنسبة إلى ما يعقل معناه، والأغلب على الظن إلحاق الفرد بالأعم الأغلب»[70].

والعلل والأسباب عند الشافعية هي بمعنى واحد، فمنها ما يناسب أحكامه وهو الغالب، ومنها ما لا يناسبها وهو التعبُّد، وهو ما قرّره العز بن

---

(65) الجويني. **البرهان**، مرجع سابق، ج2، ص746 بتصرف.
(66) المرجع السابق، ج2، ص627.
(67) المرجع السابق، ج2، ص642.
(68) الآمدي، علي بن محمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: سيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1404هـ، ج3، ص306.
(69) الزركشي. **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج4، ص114.
(70) المرجع السابق، ج4، ص187.

عبد السلام (توفي660هـ): «اعلم أن الأسباب منقسمة إلى ما يناسب أحكامه، وهو الأكثر، وإلى ما لا يناسبها وهو التعبد»[71]. والذي يبدو أن هذه القواعد مناقضة لقول الزنجاني الذي يؤكّد أن: «الإمام الشافعي -رضي الله عنه- حيث رأى أن التعبد في الأحكام هو الأصل، غلب احتمال التعبد، وبنى مسائله في الفروع عليه»[72]. فكيف يمكن الجمع بين هذا النقل، وما مر من نقل الجويني عن الشافعي في «مسألة التعليل» وهما على طرفي نقيض؟

يمكن القول إنه إذا لم يكن أحد النقلين منسوخاً، فلا يعقل أن يقول الشافعي بهما معاً، وإن نُسِبَا إليه؛ لأن «ما كل منسوب إلى عالم يصحُّ عنه، وإن قيل إنه صحيح؛ فلا بد من صحة معناه، ومعرفة المراد»[73].

وقد تعقب الأستاذ عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، ما نسبه الزنجاني للشّافعية، ورد عليه بكلامه، وخلص إلى القول: «فهذا كلّه دال على عدم الدقة فيما نسبه [الزنجاني] إلى الشافعية»[74].

وعلى فرض صحة ما نقله الزنجاني، فالمراد به لا يتعدى نفي التعليل القياسي عمّا لا يعقل معناه، دون ما يعقل معناه من أحكام الشريعة، وهو ما ذهب إليه إمام الحرمين؛ إذ قال: «فأما ما يثبت برسم الشارع ولم يكن معقول المعنى، فلا يسوغ القياس فيه»[75]. أي؛ فهو من الأمور التوقيفية التعّبدية، ومعلوم أنه «لا قياس في الأمور التعبّدية»[76]. فهي غير خاضعة للتعليل أصلاً، «لأن التعبدي لا تهتدي إليه العقول، وإنما يُتلقَّى من الشرع»[77].

وهذا الملحظ يجد تأييده في قول الغزالي: «لا جرم رأي الشافعي فيه

---

(71) السلمي. **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، مرجع سابق، ج2، ص175.
(72) الزنجاني. **تخريج الفروع على الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص41.
(73) الصنعاني. **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، مرجع سابق، ج1، ص174.
(74) الكيلاني. **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص250.
(75) الجويني. **البرهان**، مرجع سابق، ج2، ص624. وانظر: ج2، ص584.
(76) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، ج1، ص328.
(77) السبكي. **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج3، ص96.

[اتّباع المعنى] الكفّ عن القياس في العبادات، إلا إذا ظهر المعنى ظهوراً لا يبقى معه ريب»[78].

وهذا بخلاف التعليل بمعناه المصلحي العام، فـ «قد تقرر أن ما لا يُعلَّل في حكم المستثنى»[79]، وأن «غالب أحكام الشرع معلَّل برعاية المصالح المعلومة»، كما قال الرازي[80].

وهذا هو الراجح الأشبه برأي إمام المذهب، كما قال السرخسي: «والأشبه بمذهب الشافعي -رحمه الله- أنها [النصوص الشرعية] معلولة في الأصل، إلا أنه لا بد لجواز التعليل في كل أصل من دليل مميِّز»[81].

وقاعدة التمييز بين ما يُعلَّل وما لا يعلَّل من أحكام الشرع، هي أن كل ما كان من الأوامر الشرعية ظاهر المصلحة أو المصالح، وكل ما كان من النواهي الشرعية بَيِّنَ المفسدة أو المفاسد؛ فهو معلَّل بما يوافقه من جلب المنافع والفوائد إذا كان من الأوامر، أو دفع المضار والخسائر إذا كان من النواهي، وهذا هو الأصل الغالب على أحكام الشريعة، وكل ما خفيت مصالحه أو مفاسده ولم تُتبيَّن؛ فهو من قبيل التعبد وهو النادر، وفقاً لما أورده ابن عبد السلام: «معظم الشريعة؛ الأمر بما ظهرت لنا مصلحته أو رجحان مصلحته، والنهي عن ما ظهرت لنا مفسدته أو رجحان مفسدته، وأما ما أَمَرَنا به ولم يظهر جلبه لمصلحة، ولا درؤه لمفسدة، فهو المعبَّر عنه بالتعبُّد، وكذلك ما نهانا عنه، ولم تظهر مفسدته، ولا درؤه لمفسدة، ولا يفوِّت مصلحة، فهذا تعبد أيضاً»[82].

---

(78) الغزالي. **شفاء الغليل**، مرجع سابق، ص99.

(79) الجويني. **البرهان**، مرجع سابق، ج2، ص651.

(80) الرازي. **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، ج5، ص160.

(81) السرخسي. **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج2، ص144 .انظر أيضاً:
- البزدوي. **كنز الوصول إلى معرفة الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص254.

(82) السلمي، عبد العزيز بن عبد السلام. **الفوائد في اختصار المقاصد**، تحقيق: إياد خالد الطباع، دمشق: دار الفكر المعاصر، 1416هـ، ص133. قال العز: «ما أمر الله =

وبهذا يظهر أن التعليل المصلحي العام لمجموع أحكام الشريعة أمر مسلَّم لا خلاف فيه، وهو أليق بأحكام الشارع وأكثر إقناعاً بها، وأقرب إلى القبول العقلي والارتياح النفسي والاطمئنان القلبي؛ كما قال الغزالي: «النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة الجارية على ذوق المصالح أميل منها إلى قهر التحكُّم ومرارة التعبد»(83).

وهذا الانسجام الحاصل بين الأحكام المعلَّلة بمعقول الفوائد، ومألوف الأعراف البشرية، هو مما يحقِّق مقصود الشارع من التشريع، فكان أجدر بالعناية والتقديم، كما قال الآمدي: «إذا كان الحكم معقول المعنى، كان على وفق المألوف من تصرفات العقلاء وأهل العرف، والأصل تنزيل التصرُّفات الشرعية على وزان التصرفات العرفية... وإذا كان كذلك، كان أقرب إلى الانقياد وأسرع في القبول، فكان أفضى إلى تحصيل مقصود الشارع من شرع الحكم، فكان أولى»(84).

= بشيء إلا وفيه مصلحة عاجلة أو آجلة أو كلاهما، وما نهى عن شيء إلا وفيه مفسدة عاجلة أو آجلة أو كلاهما، وما أباح شيئاً إلا وفيه مصلحة عاجلة، ومنها ما لا يظهر فيه مصلحة ولا مفسدة سوى مصلحة جلب الثواب ودفع العقاب ويعبر عنه بالتعبد». انظر:
- السلمي. **الفوائد في اختصار المقاصد**، مرجع سابق، ص143-144.

(83) الغزالي. **المستصفى**، مرجع سابق، ج1، ص399. وقال في سياق آخر: «فإحالة الحكم عليه [التعليل] أغلب على الظن من اعتقاد التحكم الجامد الذي لا معنى له ولا سبب؛ وكأن العقول مشيرة إلى إحالة كل حكم على معنى، والاعتراف بالتحكم ضرورة العجز، فإذا فقد وجه سوى الوجوه الخفية الضعيفة وجب التعليل بها» انظر:
- الغزالي. **شفاء الغليل**، مرجع سابق، ص99. وقال ابن أمير الحاج: «فإن القلوب إلى قبول الأحكام المعقولة أميل منها إلى قهر التحكم ومرارة التعبد». انظر:
- ابن أمير الحاج. **التقرير والتحرير في علم الأصول**، مرجع سابق، ج3، ص225.

(84) الآمدي. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج3، ص289. قال الآمدي: «فائدة التنصيص على العلة، أن تعلم حتى يكون الحكم معقول المعنى، إن كان الوصف مناسباً للحكم؛ فإنه يكون أسرع في الانقياد وأدعى إلى القبول» انظر:
- الآمدي. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج4، ص63. وقال: «متى كان الحكم معقول المعنى، كان أدعى إلى الانقياد، وأسرع في القبول له مما لم يظهر فيه الباعث وكان تعبداً، وإذا كان كذلك، كان أفضى إلى تحصيل مقصود الشرع من شرع الحكم؛ فكان التعليل بها [المصالح] مفيداً». انظر: =

وهذا مما يفسر التأثيرات الإيجابية التي تتركها الأحكام الشرعية المطابقة لوجه الحكمة والمصلحة في نفوس المكلفين[85]، فضلاً عما بين الأحكام المعلَّلة والأحكام التعبدية من تفاوت في الأجر؛ إذ «الحكم المعقول المعنى، أكثر أجراً من الحكم التعبُّدي»[86].

وحاصل القول: إن الأحكام الشرعية منها المعلَّل، وهو معقول المعنى، والتعّبدي، غير معقول المعنى. والشافعية يجيزون القياس فيما يعقل معناه دون ما لا يعقل معناه. والعلَّة في هذا التقسيم، أن ما لا يعقل معناه غايته الامتثال والاستسلام لشرع الله وكفى. وما يعقل معناه، هدفه بيان ما في الأحكام من حكم ومصالح تقتنع بها العقول وتطمئن إليها النفوس، كما يرى السمعاني (توفي489هـ): «من الأحكام ما يعقل معانيها، ومنها ما لا يعقل معانيها. . . ووجه انقسام الشرع إلى هذين القسمين، هو أن بعضها لا يعقل معانيه، ليتحقق الإسلام لأمر الله عز وجل. وبعضها ما يعقل معناه، ليتم شرح الصدور بتعليل ما يعقل معناه»[87].

- الآمدي. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج3، ص240. وقال: «إذا كان معقول المعنى، كان الحكم أقرب إلى الانقياد وأدعى إلى القبول، فإن الانقياد إلى المعقول المألوف أقرب مما ليس كذلك، فكان أفضى إلى المقصود من شرع الحكم». انظر:
- الآمدي. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج3، ص306. قال الرازي: «إن الحكم إذا كان مذكوراً مع علته، كان أقرب إلى القبول، وذلك مصلحة المكلف، فيناسب الشرعية». انظر:
- الرازي. **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، ج2، ص188.

(85) قال السبكي: «النفوس إلى قبول الأحكام المطابقة للحكم والمصالح أميل، وعن قبول الحكم المحض والتعبد الصرف أبعد». انظر:
- السبكي. **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج3، ص144.

(86) السبكي. **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج3، ص144.

(87) السمعاني. **قواطع الأدلة في الأصول**، مرجع سابق، ج2، ص99.

رأي مدرسة الحنابلة

لئن لم يؤثر عن إمام هذه المدرسة؛ أحمد بن حنبل (توفي241هـ) كلام صريح في «مسألة التعليل» فإن أوائل أتباعه، كابي يعلى وأبي الخطاب وابن عقيل والحلواني وغيرهم، كانوا فيها بين ناف ومثبت[88]، إلا أن غالب الرأي الحنبلي مع إثبات التعليل، وهو ما نتبينه مفصلاً في ما يلي:

أولاً: التعليل أساس كل شيء

إذا استقرأنا فكر الحنابلة وجدناه قد خص «مسألة التعليل» بكثير من النظر. ومن طالع مصنفات ابن تيمية وابن القيم بخاصّة وجدها مشحونة بالحديث عنها؛ بحيث لا يكاد يخلو مؤلف منها عن التعرض لها والحديث المتكرر عنها تأصيلاً وتفصيلاً بالأدلة العقلية والشرعية والفطرية، أو بياناً وإبرازاً لأهميتها العقدية والعملية، أو مناقشة ونقداً لمنكريها من مختلف المدارس الكلامية والفلسفية والفقهية والصوفية وغيرها.

لقد اعتبر شيخ الإسلام «مسألة التعليل» «من دلائل توحيد الربوبية وأعلامها»[89]. وأشاد بقيمتها المعرفية في تناول قضايا العقيدة والشريعة والاجتماع والعلوم الكونية وغيرها، ووصفها بأنها «مسألة عظيمة، لعلها أجلّ المسائل الإلهية»[90]. وحكم على من أنكرها، بـ«الضلال وفساد القول بالضرورة»[91]. وخصها بالتأليف فـ«كتب فيها مصنفاً مستقلاً بنفسه»[92]. وقد بحثت عنه ولم أعثر عليه، ولعل ما تضمَّنه الجزء الثامن من مجموع الفتاوى بالخصوص يقوم مقامه، وربما يغني عنه.

---

(88) ابن تيمية. **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، ج1، ص142-143. انظر أيضاً:
- ابن تيمية. **دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية**، مرجع سابق، ج2، ص109-110.

(89) ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج2، ص36.

(90) ابن تيمية. **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، ج3، ص39. انظر أيضاً:
- ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج8، ص81.

(91) المرجع السابق، ج8، ص180.

(92) ابن تيمية. **منهاج السنة النبوية**، مرجع سابق، ج1، ص446.

وهذا الاحتفاء بـ«مسألة التعليل» هو مما اشتغل به ابن القيم أيضاً، فتحدث عنها بما لا نظير له في أغلب ما صنف، واعتبرها من «أهم ما يجب معرفته على المكلف»[93]، بل لقد ذهب إلى أن «معرفة الصواب في مسألة التعليل، واقعة في مرتبة الحاجة، بل في مرتبة الضرورة»[94]، وقد أفردها هو الآخر بكتاب سمَّاه: «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل»[95].

وبهذا أصبحت «مسألة التعليل» من المسلمات العلمية التي تمثل مركز الثقل في الفكر الحنبلي، فلا تخلو قضية من قضايا الوجود أو المعرفة أو القيم أو التشريع أو الاجتماع العام إلا وهي مرتبطة بها أشد الارتباط، وقائمة عليها جملة وتفصيلاً، كما هو المستفاد من قول ابن تيمية: «فكل ما في الوجود متعلِّق بهذه المسألة، فإن المخلوقات جميعها متعلِّقة بها، وهي متعلقة بالخالق سبحانه، وكذلك الشرائع كلها»[96].

وهذا عين ما قرره ابن القيم؛ إذ ذهب إلى أن التعليل أساس العقيدة، وقانون الطبيعة، وقاعدة كل شيء في الدنيا والآخرة، من بدء الخليقة إلى نهاية العالم وقيام الساعة ووضع الميزان للفصل بين العباد يوم المعاد «فإنه سبحانه ربط الأسباب بمسبباتها شرعاً وقدراً، وجعل الأسباب محلَّ حكمته في أمره الديني والشرعي، وأمره الكوني القدري، ومحل ملكه وتصرفه... والقرآن مملوء من إثبات الأسباب»[97]. وهو ما يقطع بأن القول بالتعليل، لا يتعارض مع الإيمان بمطلق القدرة الإلهية، ولا ينافي نفاذ المشيئة وفق ما تقتضيه الإرادة الربانية، بل يوافقهما ويتناغم معهما ويشهد لهما. فالتأكيد على

---

(93) ابن القيم، محمد بن أبي بكر الزرعي. **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، بيروت: دار الفكر، 1398هـ/ 1978م، ص2.

(94) المرجع السابق، ص5.

(95) المرجع السابق، ص5.

(96) ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، المرجع السابق، ج8، ص81.

(97) ابن القيم. **شفاء العليل**، مرجع سابق، ص188.

حضور الأسباب وفاعليتها وتأثيرها في مسبّباتها لا يعني أنها تفعل بذاتها، وبمعزل عن الإرادة الإلهية، بل كل ما ينتج عنها إنما هو بإذن الله، لأنه ليس في الوجود سبب فاعل بمفرده إلا هو سبحانه، وكل ما عداه من الأسباب فهي بحاجة إلى توفر جميع اللوازم من الشروط والمقتضيات، وانتفاء كل الموانع والعوارض حتى تتحقق نتائجها، كما بسطه ابن تيمية في قوله: «ليس في المخلوق ما يكون وحده علَّة، ولا يكون في المخلوق علَّة إلا ما كان مركَّباً من أمرين فصاعداً، فليس في المخلوقات واحد يصدر عنه شيء، وأن الواحد الذي يفعل وحده، فليس إلا الله»[98]. وهذا يعني أن جميع الأسباب لا قدرة لها على فعل شيء، ولا ينتج عنها أي شيء إلا إذا توفرت لها جميع الشروط والمقتضيات، وانتفت عنها جميع الموانع والعوارض، «فكل سبب فله شريك وله ضد، فإن لم يعاونه شريكه ولم يصرف عنه ضده، لم يحصل سببه»[99]. والأمثلة في هذا المعنى كثيرة[100].

وبناء على هذا القانون الشرعي العلمي الكوني، اقتضت الحكمة الإلهية أن تكون الأمور والأشياء على ما تكون عليه عندما تكون «ذلك أن الله سبحانه وتعالى يعلم الأمور على ما هي عليه، وهو قد جعل للأشياء أسباباً

---

(98) ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج20، ص182.

(99) المرجع السابق، ج8، ص167.

(100) من أمثلة القاعدة: «فالمطر وحده لا ينبت النبات إلا بما ينضم إليه من الهواء والتراب وغير ذلك، ثم الزرع لا يتم حتى تصرف عنه الآفات المفسدة له، والطعام والشراب لا يغذي إلا بما جعل في البدن من الأعضاء والقوى، ومجموع ذلك لا يفيد إن لم تصرف المفسدات، والمخلوق الذي يعطيك أو ينصرك؛ فهو مع أن الله يخلق فيه الإرادة والقوة والفعل، فلا يتم ما يفعله إلا بأسباب كثيرة خارجة عن قدرته تعاونه على مطلوبه، ولو كان ملكاً مطاعاً، ولا بد أن يصرف عن الأسباب المعاونة ما يعارضها ويمانعها، فلا يتم المطلوب إلا بوجود المقتضي وعدم المانع، وكل سبب معين، فإنما هو جزء من المقتضي، فليس في الوجود شيء واحد هو مقتضياً وإن سمي مقتضياً، وسمي سائر ما يعينه شروطاً، فهذا نزاع لفظي، وحينئذ فيقال: لا بدّ من وجود المقتضي والشروط وانتفاء الموانع، وأما أن يكون في المخلوقات علة تامة تستلزم معلولها، فهذا باطل». انظر:

- ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج8، ص167.

تكون بها، فيعلم أنها تكون بتلك الأسباب»[101]. وهذه القاعدة تشمل كل شيء، ولها شواهد وأمثلة[102].

وهذا التفسير العلمي لطبيعة العلاقة بين التعليل السببي وإطلاقية القدرة ونفاذ المشيئة الإلهيتين ينفي كل تناقض، ويرفع كل تعارض بين الإيمان بالله وقدرته ومشيئته والقولَ بنظام التعليل وقانون السببية. ومن ثم؛ فلا أساس من الناحية العلمية لما ذهب إليه جمهور الأشاعرة وغيرهم من أصحاب المذاهب الفقهية من القول بـ«العادة والاقتران» ونفي الحكمة والتعليل والأسباب، لأنه ليس في الشريعة ما يدل على استحسان هذا المذهب، ولا يوجد في قوانين الطبيعة وسنن الاجتماع البشري ما يوافقه ويشهد له، بل الكل على خلافه، كما حقّق ذلك ابن تيمية: «ومن الناس من ينكر القوى والطبائع، كما هو قول أبي الحسن [الأشعري]، ومن اتبعه من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم. وهؤلاء المنكرون للقوى والطبائع، ينكرون الأسباب أيضاً، ويقولون: إن الله يفعل عندها لا بها. فيقولون: إن الله لا يشبع بالخبز، ولا يروى بالماء، ولا ينبت الزرع بالماء، بل يفعل عنده لا به، وهؤلاء خالفوا الكتاب والسنة وإجماع السلف مع مخالفة صريح العقل والحس»[103].

وهذا الذي قرره شيخ الإسلام هو ما ذهب إليه ابن القيم أيضاً؛ إذ قال: «فإنكار الأسباب والقوى والطبائع جَحْدٌ للضروريات، وقدح في العقول والفِطَرِ، ومكابرة للحسّ وجَحْدٌ للشرع والجزاء»[104].

---

(101) المرجع السابق، ج8، ص68.

(102) من أمثلة القاعدة: «كما يعلم -سبحانه- أن هذا يولد له بأن يطأ امرأة فيحبلها، فلو قال هذا: إذا علم الله أنه يولد لي فلا حاجة إلى الوطء؛ كان أحمق؛ لأن الله علم أن سيكون بما يقدره من الوطء، وكذلك إذا علم أن هذا ينبت له الزرع بما يسقيه من الماء ويبذره من الحب، فلو قال: إذا علم أن سيكون فلا حاجة إلى البذر كان جاهلاً ضالاً؛ لأن الله علم أن سيكون بذلك، وكذلك إذا علم الله أن هذا يشبع بالأكل وهذا يروي بالشرب وهذا يموت بالقتل فلابد من الأسباب التي علم الله أن هذه الأمور تكون به». انظر:
- ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج8، ص68.

(103) المرجع السابق، ج9، ص287، 288.

(104) ابن القيم. **شفاء العليل**، مرجع سابق، ص188. انظر أيضا: =

وإنكار التعليل، يفضي إلى مفاسد عقدية خطيرة؛ منها:

أ - سوء الظن بتوحيد الله تعالى، واهتزاز الثقة بمن جاء به من الرسل، وكل ذلك مناقض لمقاصد الكتاب العزيز؛ إذ «من أعظم الجناية على الشرائع والنبوّات والتوحيد؛ إيهام الناس أن التوحيد لا يتم إلا بإنكار الأسباب، فإذا رأى العقلاء أنه لا يمكن إثبات توحيد الرب سبحانه إلا بإبطال الأسباب، ساءت ظنونهم بالتوحيد وبمن جاء به»[105].

ب - تخلّي العقلاء عن اتباع الشريعة وجحودهم لوجود الله تعالى؛ إذ لا يعقل الجمع بين نفي التعليل والخضوع للشرائع وإثبات الباري تعالى، ولذلك كانت «جناية هذا القول على الشرائع من أعظم الجنايات. فإن العقلاء لا يمكنهم إنكار الأسباب والحكم والمصالح والعلل الغائية، فإذا رأوا أن هذا لا يمكن القول به مع موافقة الشرائع، ولا يمكنهم رفعه عن نفوسهم، خلّوا الشرائع وراء ظهورهم، وأساءوا بها الظن، وقالوا: لا يمكننا الجمع بينها وبين عقولنا، ولا سبيل لنا إلى الخروج عن عقولنا، ورأوا أن القول بالفاعل المختار، لا يمكن إلا مع نفي الأسباب والحكم والقوى والطبائع، ولا سبيل إلى نفيها، فنفوا الفاعل»[106].

ودفعاً لهذه الجنايات وغيرها؛ ما فتئ ابن القيِّم يؤكد بما لا حصر له من الأدلة الشرعية والعقلية، والتجارب والفِطر؛ أن التعليل دليل الوجود الإلهي، وقاعدة القوانين الطبيعية، وأساس الأحكام الشرعية، وميزان الجزاء يوم الجزاء، ومن أنكر هذه الحقيقة، فقد جعل من نفسه ضحكة بين العقلاء، وذلك من أعجب العجب، كما قال رحمه الله: «تكلَّم قوم في إنكار الأسباب، فأضحكوا ذوي العقول على عقولهم... ومن أعجب العجب، أن تسمح نفس بإنكار الحكم والعلل الغائيَّة، والمصالح التي تضمَّنتها هذه

= - ابن القيم، محمد بن أبي بكر الزرعي. **الفوائد**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1393هـ/ 1973م، ص160.

(105) ابن القيم. **شفاء العليل**، مرجع سابق، ص189.

(106) المرجع السابق، ص205.

الشريعة الكاملة، التي هي من أدل الدلائل على صدق من جاء بها»[107].

وبهذا نخلص إلى أن «قانون التعليل» يحظى بمكانه خاصة في المذهب الحنبلي؛ إذا عدّه نظام كل شيء في الدنيا والآخرة، وهو المعبر عن الحكمة والعدل الإلهيين في جميع المجالات.

ثانياً: تعليل الأحكام الإلهية

سبق القول أنه ليس للإمام أحمد قول صريح مأثور في «العلة» أو «التعليل» لكن من المحفوظ عنه، أن القياس أمر لازم لا يمكن الاستغناء عنه، كما في قوله: «لا يستغني أحد عن القياس»[108] ومعلوم أن القياس لا يتم إلا بناء على ركنه الأساس، وهو التعليل. ولذلك ذهب آل تيمية إلى القول بأن «القياس والتعليل هو الأصل، والتعبد بخلافه»[109]، وهو ما عبر عنه ابن القيم بوضوح؛ إذ قال: «ليس في الشريعة شيء يخالف القياس، ولا في المنقول عن الصحابة الذي لا يعلم لهم فيه مخالف»[110]. وكلّما تيسر تعليل

---

(107) المرجع السابق، ص189-414. وانظر: ص196.

(108) ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. **روضة الناظر وجنة المناظر**، تحقيق: عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1399هـ، ج1، ص279.

(109) آل تيمية، (عبد السلام وعبد الحليم وأحمد بن عبد الحليم). **المسودة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، القاهرة: مطبعة المدني، د.ت، ج1، ص365.

(110) ابن القيم، محمد بن أبي بكر الزرعي. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، بيروت: دار الجيل، 1973م، ج2، ص71.
قال آل تيمية: «قياس التأصيل والتعليل والتمثيل يجرى في كل شيء... ومتى ثبت أن الأمر الفلاني معلل بكذا، ثبت وجوده حيث وجدت العلة؛ سواء كان عيناً أو صفة أو حكماً أو فعلاً». **انظر**:
- آل تيمية. **المسودة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص327.
لم أقف لـ«قياس التأصيل» على تعريف.
قال ابن تيمية: «قياس التعليل، هو تنقيح مناط الحكم وضبط أصل كلي». انظر:
- ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج21، ص547. قال ابن تيمية: «قياس التمثيل، هو الحكم على شيء بما حكم به على غيره بناء على جامع مشترك بينهما». انظر:
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **الرد على المنطقيين**، بيروت: دار المعرفة، د.ت، ج1، ص209.

الحكم أصبح متعيّناً وكان أفضل من إلزامية التعبد الصرف، كما قال ابن قدامة (توفي744هـ): «متى أمكن تعليل الحكم تعيَّن تعليله، وكان أولى من قهر التعبد ومرارة التَّحكم»[111].

والأفضلية التي للتعليل على التعبُّد، ليست بدعاً من القول، بل لها أصل في فقه الصحابة ابتداء، فقد «علم من الصحابة اتباع العلل واطّراح التعبُّد مهما أمكن»[112]. وكل هذا بناء على القاعدة الأصل التي قامت عليها الشريعة ودل عليها استقراؤها ابتداء، وهي: «ليس في الشريعة حكم واحد إلا وله معنى وحكمة، يعقله من عقله، ويخفى على من خفي عليه»[113]. وهو ما يقطع بجريان التعليل في جميع أحكام الشريعة بإطلاق، علمه من علمه، وجهله من جهله، بما في ذلك أحكام العبادات، فكلها معلَّلة على الجملة، وإن عجزت العقول عن تعليلها على وجه التفصيل، كما قال ابن القيم: «فالحق أن جميع أفعاله وشرعه لها حكم وغايات، لأجلها شَرَعَ وفَعَلَ، وإن لم يعلمها الخلق على التفصيل، فلا يلزم من عدم علمهم بها انتفاؤها في نفسها»[114].

ومع تأكيد سريان التعليل في جميع الأحكام، فقد نبَّه ابن القيِّم إلى أن «العبادات مبناها على الاتباع»[115]؛ إذ ليس بمقدور العقل أن يحيط بكل ما في أحكامها من حكم وغايات وألطاف وأسرار. وهو ما يؤكده في قوله: «وبالجملة فللشارع في أحكام العبادات أسرار لا تهتدي العقول إلى إدراكها على وجه التفصيل، وإن أدركتها جملة»[116].

---

(111) ابن قدامة المقدسي، عبد الله بن أحمد. **المغني**، بيروت: دار الفكر، 1405هـ، ج1، ص754.

(112) المرجع السابق، ج1، ص305.

(113) ابن القيم. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق، ج2، ص86.

(114) ابن القيم. **شفاء العليل**، مرجع سابق، ج1، ص214.

(115) ابن القيم، محمد بن أبي بكر الزرعي. **إغاثة اللهفان**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار المعرفة، 1395هـ/ 1975م، ج1، ص181. وقال ابن تيمية: «فإن العبادات مبناها على الشرع والاتباع، لا على الهوى والابتداع». انظر:
- ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج1، ص80 وج23، ص94.

(116) ابن القيم. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج2، ص107. وجاء في المسودة: =

ولعل العجز عن إدراك تفاصيل أسرار العبادات هو ما جعل الطوفي (توفي 710هـ) -وهو المولع بالتعليل المصلحي، والمعجب به إلى حد المبالغة- يقر بمبدأ التوقف عن تعليل «العبادات التي تخفى مصالحها على مجاري العقول والعادات»[117]، بل لقد أكَّد أنّ «العبادات حق للشرع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كمّاً وكيفاً، وزماناً ومكاناً، إلا إذا امتثل العبد ما رسم له سيده، وفعل ما يعلم أنه يرضيه... ولهذا لما تعبدت الفلاسفة بعقولهم، ورفضوا الشرائع، أسخطوا ربهم عز وجل، فضلّوا وأضلّوا»[118].

واعتراف الحنابلة البيَّن بمحدودية تعليل العبادات، لم يمنع بعض أئمة المذهب من القول بإجراء القياس فيها، مثلها مثل العادات والمعاملات سواء، وهو قول ابن اللحام[119]، وابن بدران[120]، إلا أنه قول منتقد، فقد رده ابن قدامة بناء على أن «الحكم إن كان تعبدياً، فالقياس فيه ممتنع»[121]،

= «الأصول التي ثبت حكمها بنص أو إجماع، ذكر أبو الخطاب أنها كلها معللة، وإنما تخفى علينا العلة في النادر منها، ولفظ القاضي (أبو يعلى): الأصل هو تعليل الأصول وإنما ترك تعليلها نادراً؛ فصار الأصل هو العام الظاهر دون غيره، ومن الناس من قال: الأصول منقسمة إلى معلل وغير معلل». انظر:
- آل تيمية. **المسودة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص356.

(117) الطوفي، سليمان بن عبد القوي. **رسالة في رعاية المصلحة**، تحقيق وتعليق: أحمد عبد الرحيم السايح، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1413هـ/ 1993م، ص48.

(118) المرجع السابق، ص47.

(119) قال ابن اللحام: (توفي803هـ) «يجري القياس في العبادات والأسباب والكفارات والحدود والمقدرات». انظر:
- البعلي، علي بن محمد (ابن اللحام). **المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: محمد مظهر بقا، مكة المكرمة: جامعة الملك عبد العزيز، د.ت، ج1، ص151.

(120) قال ابن بدران الدمشقي (توفي 1346هـ): «واعلم أن القياس يجري في الأسباب والكفارات والحدود، كإثبات كون اللواط سبباً للحد؛ قياساً على الزنا». انظر:
- الدمشقي، عبد القادر بن بدران. **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1401هـ، ج1، ص339.

(121) ابن قدامة. **المغني**، مرجع سابق، ج1، ص754.

ولأن من «شروط القياس أن يكون الحكم معقول المعنى... وما لا يعقل معناه، كأوقات الصلوات وعدد الركعات، لا يوقف فيه على المعنى المقتضى، ولا يعلم تعديه؛ فلا يمكن تعدية الحكم فيه»[122].

ولمزيد من التأكيد على شرف القول بالتعليل وأهميته وأولوية العناية به، ذهب ابن القيم إلى أن الشريعة كلَّها معلَّلة بالحكم، ورعاية المصالح، وإقامة العدل بين الناس، وإلحاق الرحمة بالعالمين، وكل ما خالف هذه القاعدة فليس من الشريعة في شيء، وإن نسب إليها بأي شكل من أشكال التأويل. ومن أقواله المشهورة في هذا المقام: «فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل»[123].

وأيضاً؛ فإن العلم بأسرار الأحكام وحكمها ومصالحها، والإيمان بها والعمل بمقتضاها؛ مفض بصاحبه إلى ما هو أرقى من ذلك كله، وهو التحقق بمقام المحبة والمعرفة والتعظيم والحمد لمن له الفضل كله سبحانه، وذلك مقصد المقاصد ومنتهى المصالح، كما هو المستفاد من كلام ابن القيّم: «فإن

---

(122) ابن قدامة. **روضة الناظر وجنة المناظر**، مرجع سابق، ج1، ص317.

(123) ابن القيم. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج3، ص3. وقال: «إذا تأملت شرائع دينه التي وضعها بين عباده، وجدتها لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان. وإن تزاحمت، قدم أهمها وأجلّها؛ وإن فاتت أدناهما. وتعطيل المفاسد الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان. وإن تزاحمت، عطل أعظمها فساداً باحتمال أدناهما. وعلى هذا وضع أحكم الحاكمين شرائع دينه دالة عليه، شاهدة له بكمال علمه وحكمته ولطفه بعباده وإحسانه إليهم.

وهذه الجملة لا يستريب فيها من له ذوق من الشريعة، وارتضاع من ثديها، وورود من صفو حوضها. وكلما كان تضلعه منها أعظم، كان شهوده لمحاسنها ومصالحها أكمل. ولا يمكن أحد من الفقهاء أن يتكلم في مآخذ الأحكام وعللها، والأوصاف المؤثرة فيها حقاً وفَرْقاً؛ إلا على هذه الطريقة... ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين؛ لسقناها. ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة...». انظر:

- ابن القيم. **مفتاح دار السعادة**، مرجع سابق، ج2، ص22-23.

للحكم في كل مسألة من مسائل العلم منادياً ينادي للإيمان بها علماً وعملاً، فيقصد إجابة داعيها، ولكن مراده بداعي الحكم، الأسرار والحكم الداعية إلى شرع الحكم، فإجابتها قدر زائد على مجرد الامتثال؛ فإنها تدعو إلى المحبة والإجلال والمعرفة والحمد. فالأمر يدعو إلى الامتثال، وما تضمنه من الحكم والغايات تدعو إلى المعرفة والمحبة»[124].

وإذا تقرر أن التعليل قاعدة جميع الأحكام، والتعبد هو الاستثناء الذي لا يخلو في مجمله من تعليل، فذلك ما يَقْطَعُ بأصالته الثابتة باستقراء أدلة الشرع والعقل والتجارب والفِطَر، وهو الذي انتهى إليه «قول جمهور أهل الإسلام وأكثر طوائف النُظَّار، وهو قول الفقهاء قاطبة، إلا من خلّى الفقه ناحية وتكلَّم بأصول النُّفاة، فعادى فِقْهُهُ أصولَ دينه»[125].

فهذا محصل ما تيسر من النظر في «مسألة التعليل» عند جمهور فقهاء المذاهب الأربعة، وقد اتفقوا على مشروعية التعليل فيما يعقل معناه من الأحكام تفصيلاً، وفيما لا يعقل منها إجمالاً، وإن تباينت طرق تأصيلهم له واستدلالهم عليه واشتراطاتهم فيه. وفيما يلي بيان رأي مخالفيهم فيه؛ وهو رأي الظاهرية.

---

(124) ابن القيم، محمد بن أبي بكر الزرعي. **مدارج السالكين**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1393هـ/ 1973م، ص132.

(125) ابن القيم. **شفاء العليل**، مرجع سابق، ج1، ص206. وقال ابن القيم: «العلة الغائية علة للعلة الفاعلية، ولو تتبعنا ما يفيد إثبات الأسباب من القرآن والسنة لزاد على عشرة آلاف موضع، ولم نقل ذلك مبالغة؛ بل حقيقة، ويكفي شهادة الحس والعقل والفطر، ولهذا قال من قال من أهل العلم: تكلم قوم في إنكار الأسباب فأضحكوا ذوي العقول على عقولهم...». انظر:

- ابن القيم. **شفاء العليل**، مرجع سابق، ج1، ص196.

obeikandl.com

رأي مدرسة الظاهرية

ذهب كبار أئمة الظاهرية، كداود بن علي الأصفهاني (توفي270هـ) وابنه القاشاني والنهرواني إلى القول ببطلان القياس[126] وحظر التعليل، ولم يعترفوا به إلا فيما كانت علَّته منصوصة أو موماً إليها[127]. وأشهر من آمن بهذا المذهب ودافع عنه وتصدّى للمخالفين له، وأطال النفس في بحثه بشكل لا نظير له، ابن حزم الأندلسي. وفي ما يلي جملة ما ذهب إليه:

تناول ابن حزم «مسألة التعليل» بالنقد اللاذع في بابين من كتابه «الإحكام في أصول الأحكام» وهما؛ الباب الثامن والثلاثين: «إبطال القياس في أحكام الدين»[128]، والباب التاسع والثلاثين: «إبطال القول بالعلل في جميع أحكام الدين»[129]. وليس في علماء المسلمين من نفى التعليل بنوعيه؛ القياسي والمصلحي، وشدد النكير على القائلين به مثل ابن حزم، فقد اعتبره «دين إبليس»[130]، ووصفه بـ«القضية الملعونة»[131]، وأعلن «البراءة إلى الله منه»[132]، وحكم عليه «بالحرمة والبطلان والكذب على الله»[133]. وهو في نظره «لا مستند له غير الظن بلا شك»[134]، و«أنه دعوى بلا برهان»[135]،

---

(126) ابن حزم. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مرجع سابق، ج 4، ص52. من المصنفات التي نقض فيها ابن حزم القول بالتعليل أيضا: **ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل**، و**الفصل في الملل والأهواء والنحل** و**النبذة الكافية في أحكام أصول الدين**.

(127) الآمدي. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج4، ص28.

(128) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج7، ص368.

(129) المرجع السابق، ج 8، ص546.

(130) المرجع السابق، ج8، ص574.

(131) المرجع السابق، ج8، ص581.

(132) المرجع السابق، ج8، ص574.

(133) ابن حزم، علي بن أحمد. **النبذة الكافية في أحكام أصول الدين**، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، بيروت: دار الكتب العلمية، 1405هـ، ص67.

(134) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج2، ص 168.

(135) المرجع السابق، ج5، ص90.

و«لم يصح قط عن أحد من الصحابة»[136]، بل هو من «البدع المحدثة»[137]، و«لا حجة للقائلين به يوم القيامة»[138].

وهذا الرفض القوي والعنيف، لا يقتصر على التعليل الأصولي الخاص بالأحكام الشرعية فقط، وإنما يشمل التعليل الكلامي المتعلق بالأفعال الإلهية أيضاً، وهو ما نتبينه مفصلا في المطالب التالية.

أولاً: تعليل الأفعال والأحكام الإلهية

كان ابن حزم شديد الاهتمام ببيان المصطلح وضبطه، ومن أهم ما حرص على بيانه «مصطلح العلة» إذ قال: «العلة: هي اسم لكل صفة توجب أمراً ما إيجاباً ضرورياً»[139]، أي بشكل حتمي خارج عن الإرادة الإلهية، وحامل لها على الفعل أو الترك الإجباريين، وهو ما يُعبَّر عنه بـ«العلة الموجبة»، كما هو المستفاد من قوله رحمه الله: «العلة توجب إما الفعل أو الترك. وهو تعالى يفعل ولا يفعل... لأنه تعالى يفعل الأشياء المختلفة، والأشياء المتفقة، مختاراً لكل ذلك... دون علّة موجبة عليه شيئاً من ذلك، ولا بقوة هي غيره»[140]، كما قال سبحانه: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُۗ﴾ [القَصَص: 68] ﴿وَٱللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِۦۚ﴾ [الرّعد: 41].

وهذا الفعل الإلهي الاختياري يرجع في نظر ابن حزم إلى أمر واحد، هو

---

(136) المرجع السابق، ج 7، ص463.

(137) المرجع السابق، ج7، ص463. انظر أيضاً:
- ابن حزم. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مرجع سابق، ج4، ص170.

(138) قال ابن حزم: «كيف يسهل على من يخاف سؤال الله تعالى يوم القيامة أن يأتي بعلة لم يجدها قط، لا لله تعالى، ولا لرسوله صلى الله عليه وسلم؛ فيثبتها في الدين، فإنما ينسبها إلى الله تعالى؛ فيكذب عليه أو على رسوله -صلى الله عليه وسلم-، فيقوّله ما لم يقل، أو لا ينسب ذلك إلى الله تعالى ولا إلى رسوله صلى الله عليه وسلم، فيحصل في أن يحدث دينا من عند نفسه، ولا بد من إحداهما، وهما خطتا خسف». انظر:
- ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج8، ص568.

(139) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج 8، ص563.

(140) ابن حزم. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مرجع سابق، ج1، ص17-43.

أن لله مطلق التصرف، يفعل في ملكه ما يشاء، وعلى النحو الذي يريد. وكل ما يصدر عنه فهو حق وعدل وحكمة وحسن. ولو قلب الأمر ففعل عكس ما يجري عليه قانون الخلق، لكان هو الحق والعدل والحكمة والحسن أيضاً. ومن بدا له أن ذلك بخلاف المعهود، أو أراد أن تكون الأفعال الإلهية على نحو ما يقدره عقلاً، لا على مراد الله، -كيفما كان- فقد ضل ضلالاً مبيناً. لأنه لا حَسَن إلا ما حسَّنه هو، ولا قبيح إلا ما قبَّحه»[141]. وهو ما يقطع بأنه لا تعليل لأفعال الله وأحكامه بأي علة كانت أو سبب، وهو ما يؤكّده قوله: «فاعلم الآن أن العلل كلها منفية عن أفعال الله تعالى، وعن جميع أحكامه البتة. واعلم أن الأسباب كلها منفية عن أفعال الله تعالى كلها، وعن أحكامه، حاشا ما نصَّ تعالى عليه أو رسوله صلى الله عليه وسلم»[142].

---

(141) قال ابن حزم في هذا المعنى: «إن الله تعالى لا شرط عليه، ولا علة موجبة عليه أن يفعل شيئاً ولا أن لا يفعله. وأنه تعالى لو أهمل الناس لكان حقاً وحسناً... ولو خلقهم كما خلق سائر الحيوان الذي لم يلزمه شريعة ولا حظر عليه شيء؛ لكان حقاً وحسناً... وأنه تعالى لو خلق الخلق كفاراً كلهم، لكان ذلك منه حقاً وحسناً. ولو خلقهم مؤمنين كلهم، لكان حقاً وحسنا، كما أن الذي فعل تعالى من كل ذلك حق وحسن. وأنه لا يقبح شيء إلا من مأمور منهي، قد تقدمت الأوامر وجوده، وسبقت الحدود المرتبة للأشياء كونه. وأما من سبق كل ذلك؛ فله أن يفعل ما يشاء، ويترك ما يشاء، لا معقب لحكمه». انظر:

- ابن حزم. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مرجع سابق، ج1، ص 68. وقال: «لا نقبِّح إلا ما قبح الله تعالى ولا نحسِّن إلا ما حسن الله تعالى... ولو عذب أهل السموات كلهم وجميع من عمر الأرض لكان عدلاً منه وحقاً منه وحكمة منه. ولو لم يخلق النار وأدخل كل من خلق الجنة؛ لكان حقاً منه وعدلاً وحكمة منه. لا عدل ولا حكمة ولا حق إلا ما فعل وما أمر به... وكل ما فعل مما ذكرنا وغيره، فهو كله منه تعالى حكمة وحق وعدل، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون... و... نقطع على أن كل ما فعله الله تعالى فهو عين الحكمة والعدل وإن من أراد إجراء أفعاله تعالى على الحكمة المعهودة بيننا والعدل المعهود بيننا فقد ألحد وأخطأ وضل وشبَّه الله عز وجل بخلقه، لأن الحكمة والعدل بيننا، إنما هما طاعة الله عز وجل فقط. لا حكمة ولا عدل غير ذلك، إلا ما أمرنا به أي شيء كان فقط». انظر:
- ابن حزم. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مرجع سابق، ج3، ص41، 70، 81، 98.

(142) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، ج8، ص566.

وحين يقول ابن حزم: إن أفعال الله «لا علة لها أصلا»[143]، فذلك ينصرف إلى العلة الموجبة الضرورية، الفاعلة باستقلال عن المشيئة الإلهية. ومعلوم «أن الله تعالى لا شرط عليه، ولا علة موجبة عليه أن يفعل شيئاً ولا أن لا يفعله»[144].

والعلة بهذا المعنى لم يقل بها إلا الدَّهريون الذين يؤمنون بالفعل الذاتي للعلل، وقد تكفل علماء المسلمين من مختلف المدارس بالرد عليهم، وفي مقدمتهم علماء الأشاعرة الذين عُرِفوا أكثر من غيرهم بإنكار الأسباب والعلل الطبيعية الضرورية الموجبة، ونَقْدِ من قال بها من الفلاسفة وغيرهم، كما في «قسم الطبيعيات» من كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي مثلاً.

ومن العجب أنّ ابن حزم أغفل هذه الحقيقة، فذهب يشدد النكير على الأشاعرة، ويتهمهم بـ«إنكار الطبائع جملة»[145]، وهم في الحقيقة ما أنكروا منها إلا ما أنكره هو من «العلل الموجبة»؛ إذ ما فتئ يبدئ ويعيد في تأكيد أنه لا فاعل مع الله، ولا تأثير لشيء من دونه حقيقة، بل هو الذي يتصرف في قوانين الكون، ويغيِّر فيها ما يشاء، بما في ذلك تغيير طبائعها إلى عكسها، كما قال: «لا يحيل الطبائع إلّا خالقها»[146]، وهو ما يعني أنه لا خلاف بينه وبين الأشاعرة إلا في العبارة، كما هو صريح مقولته المشهورة: «وليست العبارة بالألفاظ المخالفة خلافاً إذا حقق المعنى»[147].

إن رفض ابن حزم للتعليل ينبغي أن يفهم في سياقه التاريخي وفي إطار ثقافة عصره، ولا يمكن أن يُقرأ مجرّداً عن كل ذلك، فإن كلامه جاء ردّاً على القائلين بأزليَّة العالم، وأنه لا علَّة له إلا هو. ولا حاجة به لخالق سواه. ومن

---

(143) ابن حزم. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مرجع سابق، ج3، ص101.

(144) المرجع السابق، ج1، ص68.

(145) المرجع السابق، ج5، ص11. للوقوف على نقد ابن حزم للأشاعرة في مسألة إنكار الطبائع؛ يمكن مراجعة ما نص عليه مفصلاً في سياق كلامه عنها في:
- ابن حزم. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مرجع سابق، ج5، ص11-12.

(146) ابن حزم. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مرجع سابق، ج1، ص120.

(147) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج8، ص566.

دقَّق فيما نص عليه في كتاب «الفصل في الملل والأهواء والنحل» تأكدت لديه صحة هذه المحصلة.

ثانياً: تعليل الأحكام بنص الشارع

لا يرفض ابن حزم التعليل على إطلاقه؛ بل يقرّ به، ويثبت منه ما أثبته النص، ويسمّيه «السَّبب»[148]، كما في قوله: «ولسنا ننكر أن يكون الله تعالى جعل بعض الأشياء سبباً لبعض ما شرع من الشرائع، بل نقر بذلك ونثبته حيث جاء به في النص... ولسنا نقول: إن الشرائع كلها لأسباب، بل نقول: ليس

---

(148) لقد فرق ابن حزم بين العلة والسبب والعلامة والغرض؛ فقال:

«الفرق بين العلة وبين السبب وبين العلامة وبين الغرض؛ فروق ظاهرة لائحة واضحة؛ وكلها صحيح في بابه، وكلها لا يوجب تعليلاً في الشريعة، ولا حكماً بالقياس أصلاً؛ فنقول:

إن **العلة** هي اسم لكل صفة توجب أمراً ما إيجاباً ضرورياً، والعلة لا تفارق المعلول البتة؛ ككون النار علة الإحراق، والثلج علة التبريد الذي لا يوجد أحدهما دون الثاني أصلاً، وليس أحدهما قبل الثاني أصلاً ولا بعده.

وأما **السبب**؛ فهو كل أمر فعل المختار فعلاً من أجله لو شاء لم يفعله، كغضب أدى إلى انتصار؛ فالغضب سبب الانتصار، ولو شاء المنتصر ألا ينتصر لم ينتصر، وليس السبب موجباً للشيء المسبب منه ضرورة؛ وهو قبل الفعل المتسبب منه ولا بد.

وأما **الغرض**؛ فهو الأمر الذي يجري إليه الفاعل ويقصده ويفعله؛ وهو بعد الفعل ضرورة، فالغرض من الانتصار، إطفاء الغضب وإزالته، وإزالة الشيء هي شيء غير وجوده، وإزالة الغضب غير الغضب، والغضب هو السبب في الانتصار، وإزالة الغضب، هو الغرض في الانتصار، فصح أن كل معنى مما ذكرنا غير المعنى الآخر...

وأما **العلامة**؛ فهي صفة يتفق عليها الإنسانان؛ فإذا رآها أحدهما علم الأمر الذي اتفقا عليه... ومن هذا أخذت الأعلام الموضوعة في الفلوات لهداية الطريق، والأعلام في الجيوش لمعرفة موضع الرئيس.

وقد سمي أيضاً العلل **معاني**... وإنما المعنى؛ تفسير اللفظ؛ مثل أن يقول قائل: معنى الحرام؟ فتقول له: هو كل ما لا يحل فعله، أو يقول: معنى الفرض؟ فنقول: هو كل ما لا يحل تركه، أو يقول: ما الميزان؟ فنقول له آلة يعرف بها تباين مقادير الأجرام؛ فهذا وما أشبه هو المعاني.

وكل هذا لا يثبت علة الشرائع، ولا يوجب قياسا؛ لأن العلامة إذا كانت موضوعة لأن يعرف بها شيء ما؛ فلا سبيل إلى أن يعرف بها شيء آخر بوجه من الوجوه؛ لأنه لو كان ذلك لما كانت علامة لما جعلت له علامة، ولوقع الإشكال.

منها شيء لسبب، إلا ما نص منها أنه لسبب. وما عدا ذلك، فإنما هو شيء أراده الله تعالى الذي يفعل ما شاء»[149].

فاقتصار ابن حزم على تعليل الأحكام بما علَّلها به شارعها من الأسباب[150]، هو ما تعبِّر عنه قاعدة: الأصل عدم التعليل، إلا ما علَّله الشارع نصَّاً، لأن النص موجب للحكم بصيغته لا بعلّته، فإذا دل النص على العلة، فهي قاصرة لا يلحق بها فرع.

وعليه؛ فما على الإنسان إلا أن يتعامل مع جميع الأحكام الإلهية بكامل التسليم ومنتهى التفويض، ولا يحل له أن يسأل عما فيها من مصالح، ولا عما تدفعه من مفاسد، لأن «العلل كلها منفية عن أفعال الله تعالى، وعن جميع أحكامه البتة»[151] كما ورد. وخاصة ما كان منها معلَّلا بـ«المصالح»

قال ابن حزم: فلما كانت هذه المعاني المسماة الخمسة التي ذكرنا؛ مختلفة متغايرة؛ كل واحد منها غير الآخر، وكانت كلها مختلفة الحدود والمراتب؛ وجب أن يطلق على كل واحد منها اسم غير الاسم الذي لغيره منها؛ ليقع الفهم واضحا؛ ولئلا تختلط؛ فيسمى بعضها باسم آخر منها؛ فيوجب ذلك وضع معنى في غير موضعه فتبطل الحقائق». انظر:
- ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج8، ص563-565.

(149) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج8، ص565. قال ابن حزم: «إن الشيء إذا نص الله تعالى عليه بلفظ يدل على أنه سبب لحكم ما في مكان ما؛ فلا يكون سبباً البتة في غير ذلك الموضع لمثل ذلك الحكم أصلاً». انظر:
- ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج8، ص554. وقال: «إن الشيء إذا جعله الله سبباً لحكم ما في مكان ما؛ فلا يكون سبباً إلا فيه وحده لا في غيره». انظر:
- ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج8، ص656. ومن الأمثلة التي ذكرها ابن حزم لتعليل الشرائع: «قوله صلى الله عليه وسلم: «أعظم الناس جرماً في الإسلام من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته» وكما جعل تعالى كفر الكافر وموته كافراً سبباً إلى خلوده في نار جهنم، والموت على الإيمان سبباً لدخول الجنة، وكما جعل السرقة بصفة ما سبباً للقطع، والقذف بصفة ما سببا للجلد، والوطء بصفة ما للجلد والرجم، وكما نقر بهذه الأسباب المنصوص عليها فكذلك ننكر أن يدعي أحد سبباً حيث لم ينص عليه». انظر:
- ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج8، ص565.

(150) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج4، ص28.

(151) المرجع السابق، ج8، ص565، 566.

فهو مرفوض كما قال ابن حزم في سياق حديثه عنها: «نحن لا نقول بها، بل نفوِّض الأمر إلى الله عز وجل -يفعل ما يشاء- ليس عليه زمام ولا له متعقب»[152]، وهو ما يجب أن نقف عنده، ولا يجوز لنا أن نتعداه إلا للضرورة «لأننا متعبدون، ليس لنا أن نلتزم شيئاً إلا ما ألزمنا خالقنا تعالى»[153]. وهو ما يفيد قول ابن حزم بـ«نظرية التفويض التعبدي» بدلاً من «نظرية التعليل المصلحي».

1 - مسألة تناهي النصوص وتجدد الوقائع:

عرض ابن حزم آراءه في حكم ما يستجد من النوازل؛ خاصة و«أن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة... والوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها؟»[154] ولهذا قال: إنّ أحكام الشريعة ثلاثة أقسام: فرض وحرام وحلال مباح بالإجماع[155] وبضرورة العقل. وما سواها من المكروه والمندوب، فداخلان تحت المباح. فكل ما في الأرض مباح حلال، إلا ما حرَّمه الله تعالى باسمه نصاً عليه في القرآن والسنة... وليس في العالم حكم يخرج عن هذا، فصح أن النص مستوعب لكل حكم يقع أو وقع إلى يوم القيامة، ولا سبيل إلى نازلة تخرج عن هذه الأحكام الثلاثة... ووجود نوازل لا حكم لها في قرآن ولا سنة... باطل معدوم لا سبيل إلى وجوده أبدا[156]. و«من المحال الممتنع وجود نازلة لا حكم لها في النصوص»[157].

---

(152) المرجع السابق، ج4، ص499، 500. وانظر: ج8، ص580، 586.

(153) المرجع السابق، ج5، ص46.

(154) الجويني. **البرهان**، مرجع سابق، ج2، ص485.

(155) الإجماع الذي يعتد به عند ابن حزم هو إجماع الصحابة فقط، قال: «إن أهل العصر الذي إجماعهم هو الإجماع الذي أمر الله تعالى باتباعه، هم الصحابة رضي الله عنهم فقط». انظر:

- ابن حزم. **النبذة الكافية في أحكام أصول الدين**، مرجع سابق، ص19، 20.

(156) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج8، ص496-498 بتصرف.

(157) المرجع السابق، ج6، ص206.

ودليل النص عند ابن حزم لا يعني القول بحرفيته والجمود على ألفاظه فقط، كما قد يتوهَّم البعض، بل يعني كل ما تتضمنه معاني النصوص ومفهومها. وهو ما أصَّله وفصَّله في كلامه عن «مفهوم الدليل» بأقسامه السبعة، وأحدها: مقدمتان تنتج نتيجة ليست منصوصة في إحداهما، كقوله صلى الله عليه وسلم: «كل مسكر خمر. وكل خمر حرام». النتيجة: كل مسكر حرام. فهاتان المقدمتان دليل برهاني على أن كل مسكر حرام[158]. فكل ما حكمت به النصوص على الأشياء، فهو واجب أو حرام، وما سكتت عنه فهو مباح، لأن «الأصل إباحة كل شيء»[159]. وهو ما يُعبَّر عنه بـ«قاعدة الإباحة الأصلية».

وهذه القاعدة تجد تأصيلها في مجموع آيات خلق النعم وإباحة الطيبات، وأحاديث العفو والعافية والرحمة الإلهية[160].

---

(158) المرجع السابق، ج5، ص98-99. وانظر: ج3، ص362-363.

(159) المرجع السابق، ج6، ص304.

(160) من جملة النصوص الشرعية التي تشهد لقاعدة الإباحة؛ قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البَقَرَة: 29]. وقوله: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 32]» وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [المَائدة: 87].

ومن السنة قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو عفو». انظر:

- البيهقي، أحمد بن الحسين. **سنن البيهقي الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، 1414هـ/ 1994م، ج10، ص12. وقوله: «الحلال ما أحل الله في كتابه والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه». **انظر**:
- الترمذي، محمد بن عيسى. **سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.، ج4، ص220. وقوله: «ما أحل الله في كتابه فهو حلال وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عافية؛ فاقبلوا من الله عافيته ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مَريَم: 64]». انظر:
- الدارقطني، علي بن عمر. **سنن الدارقطني**، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، بيروت: دار المعرفة، 1386هـ/ 1966م، ج1، ص137. وقوله: «إن =

وما ينطبق على الأشياء -في نظر ابن حزم- يسري حكمه على الأشخاص أيضاً، فلا حق لأحد أن يُلزِم أحداً بما لم يُلزمه به الشارع، لأن «الأصل براءة الذمم من لزوم جميع الأشياء، إلا ما ألزمنا إياه نص أو إجماع[161]. وهو ما يُعبَّر عنه بـ«قاعدة البراءة الأصلية»[162]، أي؛ أن جميع البشر أبرياء، لا يلزمهم أي حكم حتى يكلفهم الشرع به؛ إذ لا مسؤولية ولا محاسبة بغير تكليف شرعي.

وهذا الالتزام الصارم بالنصوص، وهذه الإشادة الفائقة بقدرتها على الإحاطة بأحكام القضايا، من أهم ما اعترف به ابن القيم لأهل الظاهر، فقال: «والصواب... هو أن النصوص محيطة بأحكام الحوادث، ولم يُحِلْنا الله ولا رسوله على رأي ولا قياس، بل قد بين الأحكام كلَّها. والنصوص كافية وافية بها»[163]، بل لقد أثنى على اهتمامهم بها، وعلى نقدهم للأقيسة الفاسدة، ثناء حسنا، فقال: «وأحسنوا في اعتنائهم بالنصوص ونصرها

= الله حد حدوداً فلا تعتدوها، وفرض لكم فرائض فلا تضيعوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وترك أشياء من غير نسيان من ربكم، ولكن رحمة منه لكم، فأقبلوا ولا تبحثوا فيها». انظر:

- النيسابوري، محمد بن عبد الله. **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ/ 1990م، ج4، ص129.

(161) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج2، ص42. وقال: «أصل الناس كلهم على البراءة من وجوب الأحكام عليهم حتى يلزمهم الحكم نص أو إجماع؛ وإلا فلا يلزم أحداً حكم إلا أن يلزمه إياه نص أو إجماع». انظر:

- ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج7، ص380.

(162) قال ابن رشد: «وأعني بالبراءة الأصلية عدم الحكم». انظر:

- ابن رشد، محمد بن أحمد. **بداية المجتهد**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1408هـ/ 1988م، ج1، ص87. وعرَّفها الشاطبي بقوله: «ومعناها؛ أن الأفعال معها معفو عنها». انظر:

- الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق؛ ج1، ص163. وعرَّفها ابن عاشور بقوله: «البراءة الأصلية: هي البقاء على عدم التكليف الذي كان الناس عليه قبل مجيء الشرع». انظر:

- ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص378.

(163) ابن القيم. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج1، ص337.

والمحافظة عليها، وعدم تقديم غيرها عليها، من رأي أو قياس أو تقليد. وأحسنوا في رد الأقيسة الباطلة، وبيانهم تناقض أهلها في نفس القياس، وتركهم له، وأخذهم بقياس وتركهم ما هو أولى منه»[164]. لكن هذا الثناء لم يمنع ابن القيّم من تعقّبهم بالنقد، لتوسعهم في الظاهر، وإعمالهم لقاعدة الاستصحاب، وإهمالهم لصحيح القياس؛ إذ قال: «نُفاة القياس؛ لما سدّوا على نفوسهم باب التمثيل والتعليل واعتبار الحكم والمصالح... احتاجوا إلى توسعة الظاهر والاستصحاب، فحملوهما فوق الحاجة، ووسّعوهما أكثر مما يسعانه»[165].

وقول ابن القيّم هذا غير كافٍ لنقض ثلاثية الثوابت المنهجية التي قعّدها ابن حزم، وهي: (ثابت صحاح النصوص، وثابت استصحاب البراءة الأصلية، وثابت الاسم الأعم).

2. مسألة التحريم بالاسم:

وهنا وقفة وإشكال آخر؛ وهو إشكال «التحريم بالاسم». فقد ذهب ابن حزم فيما سبق إلى أن النصوص الشرعية قد استوعبت جميع ما وقع أو سيقع من الحوادث إلى نهاية العالم، وذلك بحسبان أن كل ما لم تحرمه فهو على أصله من الإباحة، وما حرمته فهو حرام باسمه دون غيره، كما في قوله: «كل ما لم يأت النهي فيه باسمه من عند الله تعالى على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم فهو حلال، لا يحل لأحد أن يشهد بتحريمه»[166]. «ومن حرَّم ما لا يقع عليه الاسم الذي جاء به التحريم، فلا فرق بينه وبين من أحل بعض ما وقع عليه الاسم الذي جاء به التحريم، وكلاهما متعدّ لحدود الله تعالى»[167].

---

(164) المرجع السابق، ج1، ص338.

(165) المرجع السابق، ج1، ص337.

(166) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج8، ص497. وانظر: ج5، ص8. وج 6، ص186، 235. وج7، ص359. وج8، ص499-500، 503.

(167) المرجع السابق، ج5، ص8. وقال ابن حزم: «النصوص قد استوعبت كل ما اختلف =

وتأكيد ضرورة الوقوف عند ما حرمه الشارع بـ«الاسم» لم يكن من مشتهيات ابن حزم، ولا هو من مشاغله، اللهم إلا إذا ورد به النص، كما يبيّنه قوله: «فلسنا ممن يشتغل بالاسم، إلا حيث أوجب ذلك النص»[168].

والاسم المنصوص في نظر ابن حزم، نوعان؛ وهما: «الاسم الأخص» و«الاسم الأعم». فأما «الاسم الأخص»؛ فهو ما ينطبق على معناه ولا يتعدى مسمّاه الموضوع له في لغة العرب. وأما «الاسم الأعم»؛ فهو ما يشمل أكثر من معنى، بحيث ينسحب على مسمّيات عدة[169].

والاسم بمعناه الأعم، كافٍ لاستيعاب جميع النوازل الواقعة أو المتوقعة، لو قُدِّر بقاء الدنيا إلى ما لا نهاية، كما في قوله: «لا يمكن وقوع نازلة لا يكون حكمها منصوصاً في القرآن وبيان النبي صلى الله عليه وسلم، إما باسمها الأعم؛ وإما باسمها الأخص»[170].

وعليه؛ فالنوازل لا تخلو، إما أن تكون مما يدخل تحت «الاسم الأخص»، أو مما يندرج تحت «الاسم الأعم»، ولا زائد على هذا.

ومثال ما ينطبق عليه «الاسم الأخص» بمسمّاه الموضوع له: الميتة والدم ولحم الخنزير وغيرها من الخبائث المنصوصة؛ لأن «كل خبيث فهو محرَّم بالنص، ولا خبيث إلا ما سمّاه الله تعالى ورسوله خبيثاً»[171]. ومثال ما يشمله «الاسم الأعم» من المسمّيات، كل ما لم ينص عليه الشارع بـ«اسمه الأخص» كالتدخين والمخدرات بجميع أنواعها، وغيرها مما فيه ضرر محقّق، وهو ما مثل له ابن حزم بقوله: «ولا يحل أكل السُّم القاتل ببطء أو تعجيل، ولا ما يؤذي من الأطعمة، ولا الإكثار من طعام يُمْرِض الإكثارُ منه؛ لقول

= الناس فيه، وكل نازلة تنزل إلى يوم القيامة باسمها». انظر:
- ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج8، ص499.

(168) المرجع السابق، ج4، ص473.

(169) المرجع السابق، ج2، ص160.

(170) المرجع السابق، ج4، ص570.

(171) ابن حزم، علي بن أحمد. **المحلّى**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.ت.، ج7، ص398.

الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ﴾ [النِّسَاء: 29][172] ومعلوم أن تناول ما يسمّم أو يؤذي أو يضر، كله داخل في مسمى قتل النفس بغير حق؛ ببطء أو بتعجيل.

وكذلك هو المستفاد من قوله: «وأكل الطين لمن لا يستضر به حلال، وأما كلّ ما يستضر به من طين أو إكثار من الماء أو الخبز فحرام، لأنه ليس مما فصّل تحريمه لنا، فهو حلال. وأما كلّ ما أضر فهو حرام، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: إن الله كتب الإحسان على كل شيء»[173].

ومن الإحسان أن لا يضر الإنسان بنفسه بأي شكل من الأشكال، وإلا فهو مناقض لقصد الإحسان إليها. ولعل هذا ما جعل ابن حزم يطلق قاعدة الإباحة ولم يقيِّدها بالمنافع، كما فعل غيره من العلماء[174]؛ إذ ما دام «الحكم للاسم الواقع على النوع الجامع لما تحته» فلا موجب لاشتراط انتفاء المضار في قاعدة الإباحة الأصلية.

وهذه القاعدة ليست من خواصّ ابن حزم وحده، بل «هي قاعدة من قواعد الأصول»[175] المقررة بين جمهور الأصوليين باتفاق، وهي عمدتهم

---

(172) المرجع السابق، ج7، ص418.

(173) المرجع السابق، ج7، ص430.

(174) قال الرازي: «الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع». انظر:
- الرازي. **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، ج6، ص131. وقال: «فثبت أن الأصل في المنافع الإباحة؛ وهذا النوع من الكلام هو اللائق بطباع الفقهاء والقضاة، وأن الأصل في المضار الحرمة». انظر:
- الرازي. **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، ج6، ص142، 143. وقال: «الأصل في الملاذ الإباحة، وفي الآلام الحرمة» المرجع السابق، ج6، ص 216. وقال المباركفوري (محمد عبد الرحمن): «الأصل في الأشياء الحل، إلا أن يكون فيه مضرة». انظر:
- المباركفوري، محمد عبد الرحمن. **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.، ج4، ص331.

(175) المناوي، محمد عبد الرؤوف. **فيض القدير شرح الجامع الصغير**، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1356هـ، ج3، ص425.

جميعاً في حل ما قد يطرأ من النوازل الاجتماعية الخاصة أو العامة، التي ينشئها الناس فيما بينهم ولا نص فيها إلى يوم القيامة، عملاً بما هو الأصل فيها من الإباحة أو البراءة الأصليتين حتى يقرع السمع ما يوجب الحظر[176].

وعليه: سواء اتفقنا أو اختلفنا مع ابن حزم، فإن أهم ما يمكن أن نسجله هنا، هو أن كل من انتقده قديماً وحديثاً قد ركز في انتقاداته له على موقفه من التعليل القياسي بالأساس[177]، بينما المعتمد الأساس عنده، والمعوَّل عليه في نسقه المعرفي كله، لم يطله أي نقد وجيه -فيما وقفت عليه-، وهو اعتماد

---

(176) ابن عبد البر النمري، يوسف بن عبد الله. **الاستذكار**، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ/ 2000م، ج3، ص394. قال بدر الدين العيني: «لا شك أن الحرمة متأخرة عن الإباحة؛ لأن الأصل في الأشياء الإباحة والتحريم عارض، ولا يجوز العكس؛ لأنه يلزم النسخ مرتين فافهم؛ فإنه كلام دقيق قد لاح لي من الأنوار الإلهية». انظر:

- العيني، بدر الدين محمود بن أحمد. **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، 1392هـ، ج5، ص49. قال ابن تيمية: «العادات: الأصل فيها العفو، فلا يحظر منها إلا ما حرمه الله». انظر:
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **الفتاوى الكبرى**، تحقيق: حسنين محمد مخلوف، بيروت: دار المعرفة، 1386هـ، ج4، ص5. وقال: «فالأصل في العبادات أن لا يشرع منها إلا ما شرعه الله، والأصل في العادات أن لا يحظر منها إلا ما حظره الله». انظر:
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **اقتضاء الصراط المستقيم**، تحقيق: محمد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1369هـ، ج1، ص269. وقال ابن عبد البر: «الأصل في الأشياء الإباحة حتى يصح المنع بوجه لا معارض له ودليل غير محتمل للتأويل». انظر:
- ابن عبد البر النمري، يوسف بن عبد الله. **التمهيد**. تحقيق: سعيد أحمد أعراب. الرباط: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1411هـ/ 1991م، ج6، ص345.

(177) لقد تعرض رأي ابن حزم في التعليل القياسي لانتقادات كثيرة؛ قديماً وحديثاً، وأهمها وأبلغها انتقادات هؤلاء الأعلام:

- ابن القيم. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج2، ص10-134.
- ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج17، ص46.
- الريسوني. **نظرية المقاصد عند الشاطبي**، مرجع سابق، ص221-230.

obeikandl.com

«ثابت النصوص بمعانيها ومفهومها» وإعمال قاعدة: «استصحاب[178] إباحة الأشياء وبراءة الأشخاص» وتوظيف «دلالة الاسم الأعم». وهي ركائز منهج ابن حزم اليقيني البديل عن التعليل القياسي الظني[179]، الذي ما فتئ يدافع عنه، ويتوسل به في النظر إلى النوازل الواقعة أو المتوقَّعة، ويدعو من خلاله إلى توسيع دائرة التحرر من قيود التحكم غير القانونية، والاستمتاع بكل ما يزخر به هذا الكون من أنواع النعم التي لم يَطَلْهَا قانون التحريم الإلهي. وهو ما شهد له به أحمد الريسوني في سياق ما استدركه عليه في مسألة «التحريم بالاسم»[180]، لكن فاته -حفظه الله- أن مفهوم «الاسم» عند ابن حزم، لا

---

(178) قال ابن القيم: «فالاستصحاب: استفعال من الصحبة؛ وهي استدامة إثبات ما كان ثابتاً، أو نفي ما كان منفياً». انظر:
- ابن القيم. **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج1، ص339.

(179) قال الآمدي: «البراءة الأصلية متيقنة؛ والقياس مظنون، واليقين تمتنع مخالفته بالظن». انظر:
- الآمدي. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج4، ص15. وقال الرازي حاكياً عن بعض أهل العلم أن «البراءة الأصلية معلومة، والحكم الثابت بالقياس إما أن يكون على وفق البراءة الأصلية، أو لا على وفقها، فإن كان على وفقها، لم يكن في القياس فائدة، وإن كان على خلافها، كان ذلك القياس معارضاً للبراءة الأصلية. لكن البراءة الأصلية دليل قاطع، والقياس دليل ظني، والظني إذا عارض اليقيني، كان الظني باطلا؛ فيلزم كون القياس باطلا». انظر:
- الرازي. **المحصول في علم الأصول**، مرجع سابق، ج5، ص153.

(180) قال أحمد الريسوني: «كلام ابن حزم رحمه الله -مع متانته وقوة منطقه- يحتاج إلى شيء من الاستدراك والتدقيق في بعض ألفاظه، وهو ما سأورده في ثنايا الفقرة التالية:
استدل القائلون بالإباحة الأصلية كذلك بعدة آيات نصت على إباحة الطيبات وما خلقه الله من زينة ورزق، وتنكر على من حرموا ما خلق الله لعباده، كما تنص بعض هذه الآيات -وهو محل الاستدراك على كلام ابن حزم- على تحريم ما كان خبيثا. قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ [الأعراف: 32]. ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ [يونس: 59]. ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: 157]. ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ [المائدة: 5].
فكل هذه النصوص تفيد صراحة وقطعاً أن كل ما كان زينة وطيباً، فحكمه الأصلي هو الحل والإباحة، ولا يتعلق به التحريم إلا عرضاً ولأسباب عرضية ليست ذاتية.
ومقابل هذا، فإن ما كان خبيثاً فحكمه الأصلي هو التحريم، سواء كان مما فصل =

يقتصر على «الاسم الأخص» فقط، بل يشمل «الاسم الأعم» أيضاً، وهو بهذا العموم من الاتساع بحيث يستوعب كل ما يمكن أن يتصف بالنفع أو الضرر أو الخبث، ولا يحتاج إلى صفة أخرى غير العموم، ليشمل ما يدخل تحته من تلك الأوصاف أو غيرها، كما سبق بيانه بدليله.

وبهذا يتبين أن المنهج الذي قعَّده ابن حزم لا يخلو من رصانة علمية، جعلته كفيلاً بمعالجة ما قد يستجدّ من معضلات الحياة على امتدادها التاريخي وسعتها الجغرافية، وقد يستغنى به عن أدوات القياس وغيره.

وهذا ليس من باب التعاطف مع ابن حزم؛ إذ لا تعاطف في البحث العلمي، وإنما هو من باب ما يقتضيه الإنصاف من بيان تام وشامل لرأي الرجل في المسألة بقدر الإمكان، وإن كنت لا زلت أشعر أنني لم أوفه حقه، على الرغم من اختلافي معه. وخاصة في إنكاره للبديهيات ومبالغته في ذلك أحيانا؛ كما في فتواه بطهارة الماء إذا صب فيه البول من إناء، ولم يقع فيه مباشرة من البائل![181]. وهو ما يدل على تمسكه الشديد بحمل الحديث على ظاهره دون مقصوده، «وهو أقبح ما نقل عنه في الجمود على الظاهر»[182]. وكذلك فتواه ببطلان زواج البكر، إذا أعربت عن موافقتها نطقاً ولم تصمت!

= الله تعالى ومما ذكره باسم، أو لم يكن كذلك وعرفناه بصفته (الخبث). فهذا هو الاستدراك الذي لابد منه على كلام ابن حزم المتقدم، حيث يلح أن الحرام هو فقط ما ذكر الله تحريمه بالاسم. والحق أن الله تعالى حرم أشياء بصفتها، فمتى ثبتت تلك الصفة (الخبث والضرر) ثبت التحريم. ونبقى معه في أن كل ما لم يتصف بالخبث فحكمه الإباحة وحرية الاستعمال والتصرف». انظر:

- الريسوني، أحمد. «الحرية في الإسلام أصالتها وأصولها». **مجلة إسلامية المعرفة**، ع31-32، سنة 1423هـ/ 2002م-1424هـ/ 2003م، ص16.

(181) قال ابن حزم: «مسألة البول في الماء الراكد». «فلو أحدث في الماء أو بال خارجا منه، ثم جرى البول فيه؛ فهو طاهر يجوز الوضوء منه والغسل له ولغيره، إلّا أن يغير ذلك البول أو الحدث شيئاً من أوصاف الماء، فلا يجزئ حينئذ استعماله أصلاً له، ولا لغيره!» انظر:

- ابن حزم. **المحلى**، مرجع سابق، ج1، ص135، 136.

(182) النووي، يحيى بن شرف. **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ، ج3، ص188.

بدعوى مخالفتها لنص الحديث: «البكر تستأمر، وإذنها سكوتها»[183].

وهذه من الغرائب التي ما كان لابن حزم أن يقع فيها لولا تمسكه الشديد بحرفية النصوص، ومجافاته للنظر المقاصدي المراعي لحكمة التشريع وموافقة صريح الشرع لصحيح العقل، والله أعلم.

(183) المرجع السابق، ج9، ص203.

obeikandl.com