

فلسفة التعليل والتعبد في فكر الإمامين الشاطبي والذهلوي



إسماعيل نقاز
باحث جزائري

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الملخص:

إنّ الحديث عن فلسفة التعليل هو حديث عن ذلك التأسيس المقاصدي الذي يعتمد على مساطر علمية تشكّل فسيفاء من اللغة وعرفها، والمعاني وسياقاتها. يناقش البحث المقاصدي ثنائية التعليل والتعبد لينفذ إلى عمق العملية المقاصدية في قراءة النصوص وتأويلها.

لقد اهتمّ البحث المقاصدي بالتعليل لكونه يشكّل الطريق نحو استجلاء مقاصد النصوص وحكمها، ولكونه يعبر عن معقولية التشريع وفلسفته التي يعبر بها عن حكم الأحكام وغاياتها وأهدافها ومناطاتها، ويأتي في مقابل ذلك التعبد، الذي يقف مع حدود النصوص ورسومها يعبر عن صيغة تأسيسية لتوقف العقل أمام البحث عن خلفيات التشريع القارة في غضون أركان النصوص ومنطوقاتها.

نقف في هذا البحث أمام مفكرين يعتبران من قامات الفكر المقاصدي: الإمام الشاطبي المؤسس للمقاصد، والإمام الدهلوي حامل راية الإصلاح بخلفية مقاصدية أيضاً.

سوف نوضح منهجية التفكير المقاصدي لدى كلّ منهما في ضوء نظريتي التعليل والتعبد، لنستجلي كيفية التوظيف المعرفي لهذه الفلسفة المقاصدية، وما هي خلفية التأسيس لدى كلّ منهما.

إنّ وعي اللحظة الحضارية لدى كلّ من الشاطبي والدهلوي يجعلنا نقف على خلفية الطرح الفكري الذي استند إليه كلّ منهما، وهو يستحضر منظومة التشريع المقاصدية.

فالإمام الدهلوي أعلن في مشروعه المقاصدي «حجّة الله البالغة» عن مقاصد الدين أصولاً وفروعاً، واستند على التعليل من أجل صدّ الفلسفات الوثنية العدمية، ومن أجل صدّ العرفان الهرمسي السلبي، الذي يقوم على تغييب العقل تماماً.

فكانت معقولية التشريع تحمل صفات إظهار تعليل الأحكام والنصوص وتعقيّلها، أمّا الإمام الشاطبي فخلفيته الصوفية العرفانية جعلته ينتصر كثيراً للتعبد، انطلاقاً من مسلمة الاستسلام والانقياد التي هي معنى تربوي في العرفان والتركيبية.

يقف بحثنا معرفاً فلسفة التعليل والتعبد عند هذين المفكرين في سياق فكري مختلف، أثر حقيقة على المخيال المعرفي في تأسيس المقاصد لكلّ منهما.

وهذا ما سنوليه بحثاً وبياناً في دراستنا التي ندعي أنّها تقف على الجوانب المعرفية والفلسفية للتعليل والتعبد في الفكر المقاصدي.

تمهيد:

يشكّل التعليل فلسفة مقاصدية عميقة، يستند عليها التشريع في أصول الاستنباط وفروعه، ويعتبر آلية ومدخلاً فلسفياً يعبر عن مقاصد التشريع، وحكم الأحكام وعللها.

نقف في هذه الدراسة مع عالمين ومنظرين كبيرين للفكر المقاصدي: الإمام الدهلوي، والإمام الشاطبي، واختيارهما يعبر عن حقيقة استثمار كل واحد منهما للتعليل كمنظومة تشريعية في تعليل الأحكام.

كذلك نقف على فلسفة التعبد لكونها لصيقة بنظرية التعليل في الفكر المقاصدي، لأنّ التعبد هو نفي العلية والسبب عن الحكم التشريعي، فكيف استثمار كل منهما هاتين الآليتين؟ وإلى أي حدّ وظفا آلية التعليل في التفكير المقاصدي وفلسفة التشريع؟

إذا جننا لاستجلاء آلية هذه المنظومة، فإننا سنجد توظيفها عند الإمامين ينحصر في آلية التعليل، فقد اتخذنا من هذه الآلية بناء محكماً في الفكر المقاصدي، فانطلقا بها في مقاصد الدين بحثاً عن أسرارها.

إنّ المفهوم التأسيسي لهذه الآلية قد سخر له الإمام الدهلوي القسم الأول من كتابه، والذي يعتبر قسماً تنظيرياً وتأسيسياً، ثم يليه بعد ذلك الجانب التطبيقي أو التنزيلي، لينفخ في روع هذه الآلية على كلّ الميادين الدينية.

ف نجد التعليل بوصفه مؤشراً أساساً يمثل جوهر الفكرة المقاصدية في استجلاء الحكم من النصوص والأحكام، من عبادات، ومعاملات، وأخلاق، وعقيدة، وسياسة.

فمعايير التعليل عند الإمامين الدهلوي والشاطبي تستند على أمرين:

- المسلمة البديهية التي انطلق منها مؤسساً، وهي «أنّ الأحكام معللة بالمصالح، وأنّ الأعمال يترتب عليها الجزاء من جهة كونها صادرة من هيئات نفسانية تصلح بها النفس، وتفسد»¹.

- وكذلك على مساحة الطرح الواقعي الذي عاش فيه الإمام الدهلوي، فقد فرض هذا الواقع على الإمام الدهلوي أن ينظر إلى الأحكام والنصوص التي باتت محلّ تشكيك وتغييب لدى أوساط متعددة في المجتمع الهندي؛ نظرة مكلفة بكلّ معاني الكمال، والجمال، والصلاح، والنفع الآجل والعاجل، ولا يكون هذا إلا بتفعيل آلية التعليل كوسيلة منهجية في المنظومة المقاصدية. فمعايير التعليل تستند على هذين الأمرين:

1- الأحكام معللة بالمصالح.

1- ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، ج1، ص 31

2- توظيف التعليل في الواقع التشريعي، في فروع الدين وأصوله، لترشيد الواقع الحياتي والمجتمعي.

ومن خلال هذين المعيارين نتطرق للتعليل عند الإمامين الشاطبي والذهلوي تأسيساً وتوظيفاً، بدءاً من تعريفه وأنواعه إلى مجالاته، ثم المنحى التشريعي في آلية التعليل. تقودنا الإشكالية الجوهرية إلى معرفة نظر كل من الدهلوي والشاطبي للتعليل والتعبد، وأين تحركت عوامل الاختلاف وعوامل الاتفاق في هذا المضمار؟ وما هي الخلفية الفكرية والفلسفية التي انطلق منها كل واحد منهما في رؤيته للتعليل والتعبد؟

تمهيد

1. تعريف التعليل وأنواعه

1.1. الإطار المفهومي للتعليل

2.1. مستندات التعليل في عقلنة التشريع

2. التقصيد في الفكر المقاصدي

1.2. تعريف التقصيد وأنواعه

2.2. تعريف التعبد

3.2. محددات الرؤية المعرفية لإشكالية التعبد

1.3.2. التعبد بين العبادات والمعاملات

2.3.2. حقيقة الامتثال وعلاقته بالتعليل

3. المناهج الفكرية إزاء الأحكام الشرعية بين التعبد والعقلنة

4. نتائج الدراسة

1. تعريف التعليل وأنواعه:

1.1. الإطار المفهومي للتعليل:

التعليل بوصفه مصطلحاً أصولياً يؤسس النظر المقاصدي في فقه الشريعة ومعرفة غاياتها وأبعادها، ويلتمس الباحث بعض معانيه في جملة من الاستعمالات اللغوية لمادة «علل»، ولعل أهمها:

علّ الرجل يعلّ من المرض، أي يشكو بسبب المرض، كما يقال «هذا علة لهذا»؛ أي سبب.²

«اعتلّ»: إذا تمسك بحجة من الحجج. «أعله» إذا جعله ذا علة، ومنه إعلالات الفقهاء واعتلالاتهم.³

تكشف هذه الاستعمالات عن بعض مظاهر المعقولية التي يستند عليها استعمال مادة «علل» من بحث أسباب أو التماس حجج واستدلالات أو تجلية أسرار.

ومن المعنى اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي، يجسّد التعليل منهجية معرفية في المنظومة المقاصدية.

وقد درجت كتب الأصول على ذكر التعليل، ومقصودهم علة القياس الظاهرة المنضبطة، التي يدور الحكم عليها وجوداً وعدمًا.

إنّ هذا الحصر الذي حدّده الأصوليون جعل كثيراً منهم ينكر التعليل بالحكمة، فما لم تكن العلة ظاهرة فلا يجوز التعليل بها. لكنّ مفهوم التعليل عند البعض الآخر يشمل العلة الظاهرة، ويشمل الحكمة كذلك. والتعبير عن الحكمة هو المصلحة أو المنفعة.

فالأحكام التي دلت عليها النصوص مقصود بها مصالح الناس أفراداً وجماعات، ولا ريب في أنّ هذه المصالح هي جلب النفع أو دفع الضرر أو الحرج، لكنّ نصوص التشريع لا تربط في الأغلب الحكم بالمصلحة نفسها المقصودة منه⁴، مكتفية بربطه بأمر ظاهر، من شأن ربطه به تحقيق تلك المصلحة، «وقد اصطلح الأصوليون على تسمية المصلحة المقصودة من تشريع الحكم، حكم الحكم، أو مننته، واصطلحوا على تسمية الأمر الظاهر الذي ربط الحكم به، لأنّ من شأن ربطه به أن يحقق حكمته، علة الحكم، ومناط الحكم، ومننته؛ أي ما نيّط به الحكم، وربطه به، ويظلّ تحقيق الحكمة بربطه به»⁵.

2 - ابن منظور، لسان العرب، مادة «علل»، ج2، ص 868

3 - المصباح المنير، ج2، ص 77

4 - سالم يفوت، حفريات المعرفة الإسلامية، التعليل الفقهي، بيروت، دار الطليعة، ط1، 1990، ص 174

5 - عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي، ص 49

ومن هذا المحك بين الرافضين للتعليل بالحكمة، والمجوزين له، يأتي الإمام الدهلوي حاسماً المسألة، ليجعل من التعليل آلية موسعة تشمل القياس، والحكمة، والأسرار.

ويجسد المسألة الإمام الدهلوي قائلاً: «إنّه إذا أوحى إليه بحكم من أحكام الشرع، واطلع على حكمته وسببه، كان له أن يأخذ تلك المصلحة، وينصب لها علة، ويدير عليها ذلك الحكم، وهذا قياس النبي صلى الله عليه وسلم. مثاله الأذكار التي وقتها النبي - صلى الله عليه وسلم - بالصبح والمساء، ووقت النوم، فإنّه لما اطلع على حكمة شرع الصلوات اجتهد في ذلك»⁶.

مع أنّ الإمام الدهلوي يُصرُّ على القول بالضبط، وذلك لما آلت إليه الأمور من اشتباه المعاني والأحوال على غرار ما كان عليه السلف، في عدم مراعاتهم للضبط؛ لأنّ حكم الأحكام وأسرارها كانت واضحة، يزودها ذوقهم وحسهم المرهف: «وإنّما يعتبر عند السبر مظنات كانت في الأمّة الأولى أكثرية معروفة، وكان السفر والمرض بحيث لا يشتبه عليهم الأمر فيهما، وإذا كان اليوم بعض الاشتباه لانقراض العرب الأول، وتعمق الناس في الاحتمالات حتى فسد ذوقهم السليم، الذي يجده قحّ العرب»⁷، إلا أنّه يتطلع إلى ما كان عليه السلف.

فكأنّي بصريح عبارة الدهلوي أنّه ينادي بإمكانية التعليل بالحكمة على الأحكام، بعد أن كان له في هذا قدوة، وهم نظار الرعيل الأول؛ لكن هذا بعد اكتساب الملكة التي تمكن صاحبها من المقدرة على النظر الحكمي، والوقوف على الأحكام ولمّياتها.

لأنّ العلة في الحقيقة هي المصلحة أو المفسدة التي علق الحكم بها لا مظنتها، ويؤكد هذا المعنى قائلاً: «ولها - العلة - محال، ولو ازم يتعلّقان بها بالغرض، وينسبان إليها توسعاً، نظيره ما يقال من أنّ علة الشفاء تناول الدواء، وإنّما العلة في الحقيقة نضج الأخلاط أو إخراجها، وهو شيء يعقب الدواء في العادة، وليس هو، ويقال علة الحمى قد تكون الجلوس في الشمس»⁸.

وعليه فإنّ التعليل بالحكمة أو المصلحة إمكانية من الإمكانيات التي يطرحها التعليل الفقهي، ولا تعتبر إمكانية منفصلة تنشأ خارجه. ويعني هذا أنّ حكمة الحكم مكملّة لعلته وامتداد خفي ومستتر لها.

والفرق بينها وبين المنضبطة أنّ حكمة الحكم هي المصلحة المقصودة للشارع من تشريع الحكم، فهي ما قصد إليه الشارع من جلب نفع أو دفع ضرر أو رفع حرج، وأمّا علة الحكم فهي الأمر الظاهر الذي ربط به الشارع الحكم، وبناءه عليه، لأنّ من شأن ربطه به وبناءه عليه تحقيق حكمة الحكم.

6 - حجة الله البالغة، ج1، ص 191

7 - المرجع السابق، ج1، ص 171

8 - المرجع السابق، ج1، ص 171

وإذا كان التعليل بالحكمة حاضراً في اجتهادات النظار والمجتهدين في عصر الاجتهاد، قبل أن يتخذ الفقه وأصوله صورة مذهبية، فإنه قد تعرض للغبن فيما بعد، وصار يحتلّ الواجهة الخلفية تاركاً الصدارة لعلل الأحكام، وهو ما كرّسته أصول الفقه، خصوصاً في مبحث القياس الذي أولى عناية لتعليل الأحكام بالعلة.

وهذا ما يفسّر لنا لم اتخذت الصيحات المنادية بالاجتهاد وبضرورة فتح بابه من جديد، صورة صيحات من أجل: «التعليل بالمصلحة، والحكمة، والمقاصد»⁹، وقد سبق تجربة الدهلوي المقاصدية في توسيع آلية التعليل عدّة تجارب.

فالإمام الشاطبي وهو يؤسس لعلم المقاصد يرفع صيحاته على ما آلت إليه آلية التعليل من تقزيم وتنشيط وقولية. فهو يجعل من مشروعه المقاصدي آلية لرفع غياهب الظلام عن الدلالات المقاصدية حينما يقول: «فلا تلتفت إلى الأشكال دون اختبار، ولا ترم بمظنة الفائدة على غير اعتبار، فإنه بحمد الله أمر قرّرت الآيات والأخبار، وشدّ معاقله السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيّد أركانه أنظار النظار، وإذا وضح السبيل لم يجب الإنكار»¹⁰.

قد تفتن للمصاب الذي أصيب به الفقه من جمود وركود، وذلك لخضوعه إلى القولية المجردة، فقد أكد في تعامله مع العلة على ما ظلّ مغبوناً ومهملاً، أو مسكوتاً عنه من قبل الأصوليين، ويتأكد هذا لدينا في تلك المراجعة التي حدّد بها تعريف العلة: «وأما العلة فالمراد بها الحكم، والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي، فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر، والسفر هو السبب الموضوع سبباً للإباحة؛ فعلى الجملة: العلة هي المصلحة نفسها، أو المفسدة نفسها، لا مظنتها، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة، منضبطة أو غير منضبطة، وكذلك نقول في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»¹¹، فالغضب سبب، وتشويش خاطر عن استيفاء الحجج هو العلة، على أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على العلة نفسها لارتباط ما بينهما، ولا مشاحة في الاصطلاح»¹².

وإذا جئنا إلى نظرة الإمام الشاطبي في توسيع آلية التعليل، فإننا نجد ذلك استنباعاً لمفهوم المصلحة، والذي يتضمن المعبرة والمرسلة. فقد جعل المفاهيم المحددة لاعتبار المصلحة مرهونة بمدى تساقطها مع الكليات التشريعية الثابتة بالاستقراء، من جزئيات الأحكام ومظانها.

9 - سالم يفتوت، حفريات المعرفة الإسلامية، ص 175

10 - أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، ج1، ص 9

11 - مسند أحمد، حديث (20389)، 30/34، كنز العمال، حديث (15030)، ج 6، ص 101

12 - الموافقات، ج1، ص 233

فمن هذه الرؤية الثاقبة التي استلهمها من الحقل المقاصدي، يتحدد مفهوم التعليل؛ حيث يتجاوز الربط بين الأصل والفرع في أمر منضبط ومنحصر، إلى سعة الربط بينهما، وفق كليّات الشريعة، ومبادئها العامة المستقرة.

وقد أعار ابن عاشور بعد ذلك هذه المسألة بياناً في مشروعه المقاصدي، فقد انطلق من «المعقولية التشريعية»، وجعلها جوهر المقاصد، بعد أن نفخ في آلية التعليل روح المسايرة والسعة، فالتعليل بالنسبة إليه يمثل المنهجية المعرفية في تجسيد المعقولية التشريعية، وعلى هذا الأساس يتحدّد النظر في عقلنة التفكير التشريعي في التوظيف التعليلي الذي يأخذ الوجوه الآتية:

(أ) إنّ أحد الإمكانات التي يقوم عليها القياس الأصولي في حلّ مشكلة تناهي النصوص، ولا تناهي النوازل.

(ب) شمولية التعليل لأحكام العبادات والمعاملات في الشريعة.

(ج) التعليل وسيلة من وسائل إدراك خاصية الضبط والتحديد في الشريعة.

(د) التعليل من مقتضيات الممارسة الاستدلالية في الفقه، والممارسة النظرية في علم الأصول.

وفق هذه الأطر المنهجية والمعرفية لآلية التعليل الموسعة في نظر ابن عاشور، ينطلق إلى التحديد المفهومي من التعليل، ليساوق بذلك التحديد صنيع الشاطبي قبله.

فالتعليل قائم على المصلحة في مفهومها العام والشامل، لا على جزئيات لا تتخذ لها نسقاً موجوداً، ومبادئ كليّة في التشريع العام؛ بل إنّ التعليل: «بعد مطابقته للشرع أصولاً وفروعاً قامت كلّ المقاصد الشرعية عليه بما في ذلك كليّ كليّاتها، وهو جلب المصالح ودرء المفساد، وصلاح بذلك استثماره في فقه الاجتهاد تعقلاً للمقاصد، واستنباطاً للأحكام».¹³

وهنا يتأسّس النظر في التعليل على المفهوم الشامل لفروع التشريع وأصوله، وفق التحرّر من القولبة والضبط الذي كبّل هذه الآلية عن مقصدها وفعاليتها.

وهذا ما أعلن عنه ابن عاشور عندما وظّف هذه الآلية في الجانب التطبيقي من نظريته؛ حيث أعارها لهذه الآلية على أبواب الفقه المختلفة، جاعلاً منها معياراً أساساً لتحديد وفقه المعقولية التشريعية في إطارين محدّدين:

13 - إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور، ص 323

(1) استجلاء المعاني والحكم من النصوص والأحكام، ونفي التعبد عنها وتعليقها.

(2) الاستدلال التشريعي على الأحكام والنصوص المؤسس على التعليق والمقاصد.

ومن خلال هذين الإطارين يكون الإمام ابن عاشور قد رفع الغبن عن الآلية، وأعلن عن فاعليتها وأهليتها في تعقيل النصوص، واستجابة لحل المعادلة التقليدية؛ "تناهي النصوص، ولا تناهي النوازل".

وبعد تحديد الإطار المفهومي للتعليق عند هؤلاء الذين أعلنوا فتح باب الاجتهاد بتفعيل وسائله وآلياته، يأتي التعليق على رأس هذه الآليات عن طريق توسيع مدركه، وتوظيف معاقله، ورفع القولية التي حددت مقدرته وأهليته في الإسقاط الواقعي.

2.1. مستندات التعليق في عقلنة التشريع:

استهل الدهلوي إعلانه عن التعليق كآلية معرفية في الفكر المقاصدي بظن فاسد ردّه قائلاً: «وقد يظنّ أنّ الأحكام الشرعية غير متضمنة لشيء من المصالح، وأنّه ليس بين الأعمال وبين ما جعل الله جزاء لها مناسبة، وأنّ مثل التكليف بالشرائع كمثّل سيد أراد أن يختبر طاعة عبده، فأمره برفع حجر أو لمس شجرة، ممّا لا فائدة فيه غير الاختبار، فلما أطاع أو عصى جوزي بعمله»¹⁴.

وقد استند في ردّ هذا الظنّ الفاسد الذي يمجّه المعقول قبل المنقول، والنقل، والإجماع، والعمل الذي سارت به الركبان من لدن عهد الصحابة إلى كبار الأئمة ومن بعدهم. والاستناد على النقل، كما وظفه الدهلوي، يأتي ماثلاً في شقيه شاملاً العبادات والمعاملات.

وهذا التوظيف ينمّ عن تأصل قاعدة «الأصل في العبادات، والمعاملات هو التعليق»، بعد أن أعار تطبيقها على المنقول، واجتهاد أئمة الرعيل الأول، استناداً على هذا «فالأعمال معتبرة بالنيات والهيئات النفسانية التي صدرت منها»¹⁵، تشمل التشريع كله، ومن مظان هذا المدعى قوله تعالى: «لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتَكْبَرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ» (الحج: ٣٧)، وقوله أيضاً: «إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» (طه: ١٤)، أنّ الصلاة شرعت لذكر الله ومناجاته، وأنّ الزكاة شرعت دفعاً لرذيلة البخل، وكفاية لحاجة الفقراء، وأنّ الصوم شرع لقهَر النفس، كما قال تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (البقرة: ١٨٣)، وأنّ القصاص شرع للزجر عن ذلك: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (البقرة: ١٧٩)، وأنّ الحدود والكفّارات شرعت زواجر عن المعاصي، كما قال تعالى: «يَا

14 - حجة الله البالغة، ج 1، ص 27

15 - المرجع السابق، ج 1، ص 27

أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَنْمَا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ» (المائدة: ٩٥).

ويأتي النص النبوي بمفهومه، ومنطوقه يحمل دلالات التعليل على مناسبات الأحكام، فقد بيّن أسباب بعض الأحكام، وبيّن بعض المواضع وأن الحكمة فيها دفع المفسدة، وبيّن أسرار بعض الأوقات، وأسرار الترغيب والترهيب.

فمثال الأول، قوله عليه الصلاة والسلام: «إنّها ليست بنجس إنّما هي من الطوافين والطوافات»¹⁶، ومثال الثاني نهيه عن الغيلة: «إنّما هو مخافة ضرر الولد»¹⁷، ومثال الثالث: كما روي عنه في صوم يوم عاشوراء: أنّ سبب مشروعيته فيها نجاة موسى وقومه من فرعون في هذا اليوم، واتباع سنة موسى عليه السلام.

ومثال الرابع: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما، فالقاتل والمقتول كلاهما في النار، قالوا هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: إنّ كان حريصاً على قتل صاحبه»¹⁸.

وقد كلّ هذه المسألة عمّل الصحابة كما رأينا ذلك في الباب الأول، ثم لم يزل التابعون، ثم من بعدهم العلماء المجتهدون يعللون الأحكام بالمصالح، ويفهمون معانيها، ويخرّجون للحكم المنصوص عليها مناسباتاً لدفع ضرر أو جلب نفع¹⁹.

فمستند التعليل أمر حسم من لدن عهد النبوة، وعصر الصحابة، ومن بعدهم، وهنا يستيقن الدهلوي، بأرقى التطبيقات التشريعية، والتي ينسبها إلى الرعيل الأول، فيستلهم منها معاني الاستدلال والاستلهام، ومعرفة الأحكام ولمّياتها، فيتخذ من هذا الفقه الثاقب إماماً في تناوله تجربة عقلنة التشريع بعيداً عن تضحيقات ولدتها عصور الركود والجمود، كلّ ذلك بشرط حصول الملكة، والرسوخ في العلم والرجاحة في العقل: «ولذلك لم يزل هذا العلم مضموناً به على غير أهله، ويشترط له ما يشترط في تفسير كتاب، ويحرم الخوض فيه بالرأي الخالص غير المستند إلى السنن والآثار»²⁰.

16 - أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الطهارة، باب الطهور للوضوء، حديث (42)، ج1، ص22. المسند، حديث (22581): 296/5، سنن النسائي، كتاب الطهارة، حديث (98): 55/1. سنن البيهقي، كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة، حديث (1203)، ج1، ص246.

17 - لم أعثر عليه في كتب المتون ولا التخرّيج.

18 - صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب وإن طائفان من المؤمنين اقتتلوا (31)، ج1، ص21، صحيح مسلم، كتاب الفتن، باب إذا تواجه المسلمان بسيفيهما، حديث (2888)، ج4، ص2214.

19 - حجة الله البالغة، ج1، ص29.

20 - حجة الله البالغة، ج1، ص31.

2. التقصيد في الفكر المقاصدي عند الإمام الدهلوي:

لقد كان من أبرز معالم العقل المسلم الذي صنعه الإسلام أنه عقل غائي تعليلي مقاصدي، يدرك أنه ما من شيء في هذا الوجود، فضلاً عن أحكام الحياة وتنظيماتها، إلا له حكمة وعلة وسبب، فلا مكان للمصادفة في هذا الوجود، ولا مجال لانتفاء الأسباب؛ بل لقد تفرّد الإسلام بذلك التوازن البديع بين الإيمان بالسنن، والنواميس، والعلل والأسباب، وارتباط النتائج بها، والإيمان بوجود الخالق الفرد، وأنه الخالق للسنن والأسباب.

وقد انطبعت هذه العقلية لدى مفكري الإسلام وأساطينه، نجد ذلك ماثلاً في كتاباتهم ومصنفاتهم، وتظهر فعالية ذلك في تجربة التقصيد التي خاضها الإمام الدهلوي في القسم الثاني من كتابه، كما سعى فيها علماء آخرون من قبل الإمام الدهلوي، ومن بعده، وهذه التجربة التي رأينا تطورها عبر الأزمان في تاريخ الفكر المقاصدي قد أخذت مناهج وتناولات متعددة، تلتقي في أساسياتها عندهم لكنها تميزت بعض الشيء في تفصيلاتها؛ خاصة عند الإمام الدهلوي، وابن عاشور.

والتقصيد مصطلح سندخل من خلاله في بحر التعليل الذي توسعت مداركه وآلياته بدءاً من علة القياس إلى غيرها من العلل المتحررة عن قيود الشروط المكبلة لعلة القياس، فسنستجلي حقيقته وأنواعه، ومن ثم موقعيته في فكر الإمام الدهلوي في أبواب الفقه المختلفة.

1.2. تعريف التقصيد وأنواعه:

لغة: من قصد يقصد قصداً، ومقصداً، على وزن «تفعيل»، كتقويم، وتعليل، وهو مصدر للفعل قصد المضغف العين²¹.

اصطلاحاً: استعمل هذا المصطلح إسماعيل الحسني في كتابه نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور، ثم استعمله كذلك بعده أحمد الريسوني²²، وقد استلهمه الحسني من شيخي المقاصد: ابن عاشور، والشاطبي. فقد استعمله مرة واحدة فقط، فالشاطبي استعمله في مقام التحذير من الجرأة على التفسير، وأن يكون المفسر على بينة مما يقول، لـ: «أن ما يقوله تقصيد منه للمتكلم، والقرآن كلام الله، فهو يقول بلسان بيانه هذا مراد الله من هذا الكلام، فليتثبت أن يسأله الله تعالى من أين قلت عني هذا، فلا يصح له ذلك، إلا ببيان الشواهد»²³.

21 - ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، مادة «قصد» ج5، ص 95. المعجم الوسيط، مادة «قصد» ج2، ص 738

22 - في كتابه: الفكر المقاصدي مجالاته وقواعده.

23 - الموافقات، ج2، ص 424

وذكره ابن عاشور في سياق حديثه عن الأفعال المسكوت عنها، فيختلف حالها بين المصلحة والمفسدة، ثم أثناء بيان معناها كذلك، قال ابن عاشور في توجيه هذا الإشكال: «إنَّ بعض الأفعال قد يشتمل على مفسدة عارضة، وقد تتفاوت مفسدته بالقوة والضعف باختلاف الأوقات، أو باختلاف أحوال الناس، فيسكت الشارع عن تحريمه في وقت عروض المفسدة له، ويكل الكفاف عن فعله للناس...، فإذا سأل السائل عن فعل من الأفعال التي هذا حالها، تَعَيَّنَ بيان حكمها بالقول، فإذا ورد فيها قرآن أو سنة تناقله الناس في العصور، فيستمر الحكم الوارد في شأنها، ويعم سائر المسلمين في سائر العصور...، وقد يتعذر تحديد كيفية تحريمه لكثرة صور التحريم، ودقة الفروق التي توقفت التحريم، وعسر وضع عموم الناس تلك الصور في مواضعها، فإذا حرم تحريماً غير مفصل، دخل على الناس حرج بذلك، وإذا فصل فتح لأصحاب الأفهام الضعيفة وجه التقصيد فيه».²⁴

واختيار المصطلح يبقى في إطار مادته «قصد»، أي قصدية النصوص، وشمولها على معانٍ وحكم، وإنما وقع التعبير به دون مصطلح التعليل؛ لأنَّ التعليل مصطلح عام يشمل التعليل القياسي؛ أي العلة المنضبطة، ويشمل بيان الأسرار والحكم. ولهذا الأمر وقع الاختيار على مصطلح التقصيد تفرعاً له عن «التعليل»، فهو بذلك قسيمه، وجزء منه.

ومن هنا يمكن تعريف التقصيد على أنه: عملية استجلاء الحكم والعلل من النصوص والأحكام، وكشف الغرض منها. وبناء على هذا التعريف، فإنَّ الناظر في علل الأحكام، ولمياتها، يستلهم فيها أسراراً، ومعاني يتغياها الشارع الحكيم.

لكنَّ التوظيف الفكري لهذه المعاني يختلف على حسب مراد الناظر فيها ومبتغاه. فالدهلوي قد وظف هذه الآلية المقصدية في جانبين اثنين:

الأول: في بيان الحكم والأسرار من أجل تعقيل النصوص؛ أي جعلها مستساغة، ومعقولة المعنى بحيث يفهم المكلف فحواها ومقصودها.

الثاني: توظيفه لها توظيفاً استدلالياً؛ أي يستدلُّ من خلالها على الأحكام والأدلة من حيث التصحيح أو الترجيح بين الأقوال الفقهية والنصوص، أو الجمع بين الآراء المختلفة، أو الجمع بين الأدلة المتعارضة. من خلال هذا التوظيف المقاصدي لمفهوم التقصيد يظهر للناظر نوعاه:

1- التقصيد الحكمي.

2- التقصيد الاستدلالي.

24 - النظر الفسيح، مرجع سابق، ص ص 266-365

* التقصيد الحكمي: هو بيان الأسرار والحكم من النصوص، وتعقيها وفق ما يتغياها الشارع الحكيم.

* التقصيد الاستدلالي: هو بيان الحكم والمعاني التي اشتملت عليها الأحكام والنصوص، وجعلها المعيار الأساس في التوفيق أو الترجيح بينها.

ومن خلال تتبّع عمل الدهلوي في كتابه الحجّة، القسم الثاني، نجده يوظف هذه الآلية على هذين الوازنين: تقصيد حكمي يقوم على استلها المعقولة والسر في النصوص والأحكام، وغاية مضمحه كما قال الدهلوي: «هو كشف السر الذي قصده النبي - صلى الله عليه وسلم - فيما قال، سواء بقي هذا الحكم محكماً أو صار منسوخاً أو عارضه دليل آخر، فوجب في نظر الفقيه كونه مرجوحاً».²⁵

والتقصيد الاستدلالي يقوم بالإضافة إلى استلها المعقولة والمعاني على عملية استدلالية في التوفيق بين النصوص والأحكام، ودرء التعارض عنها، والتناقض الظاهر في حالها، والترجيح بينها عند الاختلاف الوجيه، وكما قال الدهلوي: «ثم إنّه كثر اختلاف الفقهاء بناء على اختلافهم في علل الأحكام، وأفضى ذلك إلى أن يتباحثوا عن العلل من جهة إفضائها إلى المصالح المعتبرة في الشرع، ونشأ التمسك بالمعقول في كثير من المبادئ الدينية...، فالأمر إلى أن صار الانتهاض لإقامة الدلائل العقلية حسب النصوص العقلية... نصراً مؤزراً للدين، وسعيّاً جميلاً في جمع شمل المسلمين».²⁶

وهنا يتلخص جزء كبير من تجربة الإمام الدهلوي من خلال المنظومة المعرفية المقاصدية، التي أسس لها، وحبك قواعدها، وأعارها بعيار المتانة والشمول في القسم الأول، ليوظفها بعد ذلك في القسم الثاني، الذي أعده لدراسة الأبواب الفقهية المختلفة بين العبادات والمعاملات، أملاً في ذلك بين تبين الحكم، والاستدلال في التوفيق بينها أو الترجيح، فنحن نعرض لموقعية التقصيد في ذلك.

إنّ إشكالية التعبد التي انطلق الإمام من التعليل لتوجيهها، ونفي الانتكاسات التي نجمت عن الغلو باحتكامها، تمثل منعرجاً هاماً في قضايا الفكر المقاصدي خاصّة، فإشكالية التعبد هذه قد نجمت عن عوامل عديدة، وفي وقت مبكر من تاريخنا الفكري²⁷.

ولكي تظهر أهمّ جوانب هذه الإشكالية في حجمها الطبيعي ينبغي أن نطرحها من عدة محاور، بدءاً من تحديد مصطلح التعبد، ثم تعريجاً على أبعاد التعبد في الفكر المقاصدي ثم قراءة التعبد في ثنائية الإفراط والتفريط عند الإمام.

25 - حجة الله البالغة، ج1، ص 36

26 - المرجع السابق، ج1، ص 32

27 - إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند ابن عاشور، ص 8

2.2. تعريف التعبد:

لغة: هو مصدر من تعبد فلان فلاناً، إذا صيّرهُ عبداً، أو كالعبد في إذلاله وإخضاعه، فالتعبد هو التذليل، وحين امتنّ فرعون على موسى بتربيته له، قال له موسى: «وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَدْتَ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (الشعراء: ٢٢) أي أضللتهم وأخضعتهم دوني.

ولذلك قال أهل اللغة: إنّ كلمة عبد إذا جمعت ولوحظ فيها معنى الإضافة لله تعالى فإنّها تجمع على عباد، أمّا لو لوحظ فيها معنى التعبد لغيره جلّ شأنه، فتجمع على عبيد²⁸.

وذهب الكثيرون إلى التسوية بينهما فاعتبروا من مستلزمات «عبودية الله وعبادته وطاعته»، أن تكون في المنشط، والمكروه، وفيما يعقل معناه، وفيما لا يعقل تسويته بين عباد الرحمن، وأولئك الذين يسترقهم، فليس من حق العبد القن إلا الطاعة المطلقة، ولا شك أنّ الله تبارك وتعالى أولى من العبد بهذه الطاعة المطلقة²⁹. وقد اصطلح الفقهاء والأصوليون على أنّ التعبد هو كلّ ما لا يبحث فيه عن علة لأنّه ممّا لا قياس فيه.

إنّ إشكالية التعبد قد شكّلت محوراً مهماً في تاريخ الفكر الإسلامي؛ بل إنّها المدار الذي تسير في حيزه الإشكالية الكبرى، وهي ثنائية «النقل والعقل»، فما فتى الأصوليون والفقهاء قديماً يفرّقون بين ما هو من قبيل التعبد فلا يجوز المساس به أو بإعمال العقل فيه، وما هو من قبيل المعلل، فيمكن استجلاء وجه الحكمة فيه؛ لكنّ مساحات التوظيف للتعبد والتعليل قد أخذت تمخضات مختلفة، تباينت من خلالها آراء الأصوليين والفقهاء.

3.2. محدّدات الرؤية المعرفية لإشكالية التعبد:

إنّ غموض الرؤية في إشكالية التعبد، وخضوعها لعدة تمخضات، انطلقت من محورين أساسيين:

- التعبد بين العبادات والمعاملات.

- حقيقة الامتثال وعلاقته بالتعليل.

من هذين المحورين تتحدّد إشكالية هذه الأخيرة، فنحن من خلالهما نوضح في مقدّمة مهيّدة التجارب التي خاضها أعيان الفكر المقاصدي، خاصّة الإمام الشاطبي، لننتقل بعدها إلى قراءة التعبد في فكر الإمام الدهلوي.

28 - لسان العرب، مادة «عبد»، ج3، ص 273

29 - نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور، ص 9

1.3.2. التّعبد بين العبادات والمعاملات

قديمًا خاض الأصوليون في التّعبد مذاهب تباينت آراؤهم من خلالها، فهذا الإمام الجويني يعلن في التفاتة منه أنه لا فرق بين الأحكام العبادية والمعاملات في استجلاء المعاني والحكم والتعليل، وأنّ التّعبد أمر عارض، يظهر هذا في صدد بحثه عن حكم التيمم ومقاصده، وهو بصدد ردّه على مذهب الكعبي في قوله: «ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة».³⁰ ويؤكد قوله بعد هذا التأسيس في ذكر مقاصد التيمم: «إدامة الدربة في إقامة وظيفة الطهارة».³¹ وكذلك «الاستحثاث على مكارم الأخلاق، ووضع الاستصلاح ينافي إيجاب ذلك على الكافة».³²

إنّ حدة الخلاف تظهر جليّة مع الإمام الشاطبي الذي يعتبر المؤسس الفعلي لحقيقة التعليل، فإنّه يقف وقفة يعلن فيها أنّ الأحكام العبادية تعبدية، أمّا المعاملات فالأصل فيها التعليل³³، وقد جعل من الاستقراء سلمًا لبلوغ هذه القاعدة.

وقد ناصر الشاطبي ما ذهب إليه في هذه القاعدة مستدلًا على ذلك بأمور:

1- يقرر أنّ مفهوم الانقياد يساوق التكليف، سواء عرف لهذه الأحكام مناطها أم لا، أمّا معرفة وجه المصلحة فهي أمر تبعي، وتحصيلها واجب عقلاً بالفرض، يقول: «إنّ السيد إذا أمر عبده لأجل مصلحة هي علة الأمر بالعقل، يلزم الامتثال من حيث مجرد الأمر؛ لأنّ مخالفته قبيحة، ومن جهة اعتبار المصلحة أيضاً، فإنّ تحصيلها واجب عقلاً بالفرض».³⁴

2- حصول التّعبد بمعنى الامتثال، والخضوع في تعليقات هذه الأمثلة، من ذلك ما إذا سئل الحاكم؛ لم لا تحكم، وأنت غضبان؟، وأجاب إنّي نهيت عن ذلك، أو إنّ الغضب يشوش عقلي، وهو مظنة عدم التثبت في الحكم، كان مصيباً في الجوابين، وإن كان الجواب الأول أكثر تعبدية من الثاني³⁵.

3- اختصاص الشارع بتعريف المصالح والمفاسد التي يقصدها جلباً أو درءاً³⁶.

30 - الجويني إمام الحرمين: البرهان في أصول الفقه، ج1، ص 295

31 - البرهان في أصول الفقه، ج2، ص 913

32 - المرجع السابق، ج2، ص 937

33 - الموافقات، ج2، ص 305، وقد كان الشاطبي مدينًا في مناصرته لهذه القاعدة إلى شيخه المقرئ والإمام الغزالي، حيث يقول الغزالي: «ما يتعلق بمصالح الخلق من المناكحات والمعاملات والجنايات والضمانات، وما عدا العبادات، فالتحكم فيها نادر، أمّا العبادات والمقدرات فالتحكمات فيها غالبية، واتباع المعنى نادر»، شفاء الغليل: 203، ويقرّر ذلك المقرئ بقوله: «الأصل في العبادات ملازمة أعيانها وترك التعليل»، القواعد: 297/1

34 - المرجع السابق، ج2، ص 310

35 - المرجع السابق، ج2، ص 314

36 - نظرية المقاصد عند ابن عاشور، مرجع سابق، ص 95

وقد تعقب ابن عاشور كلام الشاطبي بعد أن وجّه إليه الانتقاد بقوله: «واعلم أنّ أبا إسحاق ذكر في المسألتين الثامنة عشرة والتاسعة عشرة من النوع الرابع من كتاب المقاصد كلاماً طويلاً في التعبد والتعليل، معظمه غير محرّر ولا متجه، وقد أعرضت عن ذكره هنا لطوله».³⁷

وإذا جئنا إلى قراءة الخلفية الفكرية التي استند عليها الشاطبي في تعزيزه لما أقرّه شيخه، نجد ذلك يتحدّد في ثلاثة أمور:

أ- مفهوم الامتثال وعلاقته بالتعبد.

ب - مفهوم البدعة ومتعلقاتها.

ج - حقيقة الحكم التعبدية.

أمّا الكلام عن الامتثال فسوف نفرّد له بعد ذلك.

مفهوم البدعة:

عقد الشاطبي في كتابه «الاعتصام»، لمفهوم البدعة، وقد جاءت قراءته التعبد على الأحكام العبادية من وراء ذلك الشطط الذي قد يؤدي به تعليل هذه الأحكام؛ حيث إنّ «الأصل فيها ألاّ يقدم عليها إلاّ بإذن، إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات».³⁸

إلا أنّ البحث عن لمياتها يعتبر مقدّمة إلى تكييفها وإدخال العقل في تأويلها، وهذا أقرب إلى البدعة، لأنّ البدعة هي: «طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية».³⁹

وذلك أن المبتدع «لم يتبين له أنّ ما وضع الشارع فيه من القوانين والحدود كافٍ، فرأى من نفسه أنّه لا بدّ لما أطلق الأمر فيه من قوانين منضبطة وأحوال مرتبطة مع ما يداخل النفوس من حبّ الظهور أو عدم مظنة، فدخلت في هذا الضبط شائبة البدعة».⁴⁰

وعن طريق فتح هذا الباب دخل على «وجود التعبدات في أزمنة الفترات لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معاني العادات، فقد رأيت الغالب فيهم الضلال فيها، والمشي على غير طريق، ومن ثمّ حصل التغيير

37 - مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 48

38 - الموافقات، ج1، ص 440

39 - الاعتصام، ج1، مرجع سابق، ص 26

40 - المرجع السابق، ج1، مرجع سابق، ص 26

فيما بقي من الشرائع المتقدمة⁴¹، وهذا يدلّ دلالة واضحة على أنّ تشوف الشارع الحكيم إلى الامتثال دون البحث عن اللميات في التعبدات انطلاقاً «من أنّ العقل لا يستقلّ بدرك معانيها ولا بوضعها»⁴².

وهكذا يتصل مفهوم البدعة أساساً بقضية تعليل العبادات حجة يعزّز من خلالها الشاطبي مذهبه.

لكنّ حقيقة الإشكال تتجلى عند الشاطبي تجلياً يكاد يكون حسماً لهذا الخلاف المحتدم، وهذا يظهر من خلال بيان حقيقة الحكم التعبدية.

- حقيقة الحكم التعبدية:

إنّ ما انطلق الشاطبي إلى إثباته في قراءة التعبد على الأحكام العبادية، ينبغي أن يعار بعيار الدقة التي لاحظها، فإنّ مفهوم الحكم التعبدية له معنيان:

الأول: عندما يكون الحكم ممّا لا يدرك معناه، أي إنّ طبيعة الحكم في نفسه تقتضي التوقف عند ذلك الحكم، وتستدعي عدم بذل الجهد في استخلاص معنى لها، وذلك كالسر من وراء جعل عدد ركعات الظهر أربعة، وصوم رمضان ثلاثين يوماً.... إلخ، «فهذه الأحكام وغيرها من الأحكام التعبدية تقتضي طبيعتها الوقوف عند الحد الذي حدّه الشارع، لا لأنّها تعبدية، وإنّما لأنّ طبيعتها تقتضي هذا الأمر وتحتمه، وجلّ المسائل التي يذكرها الشاطبي هي من هذا القبيل، إذ إنّها ممّا لا يدرك معناه بطبيعته»⁴³.

الثاني: وهي رغم ما ينبني عليه التعليل في بعض الأحكام العبادية، حيث لا يترتب عليه في كلّ الحالات استنباط أو قياس أو غيرها، إلا أنّ إخضاعه للتعليل يعطي نغماً يحمل في طياته ثقلاً يستشعر القاصد من ورائه حكمة وسراً أراد الشارع الحكيم أن يلحظها في عبادته.

إنّ الشاطبي نفسه يعير كثيراً من المسائل العبادية بعيار هذه المرتبة، وإنّ عدّها من ملح العلم، إلا أنّه علّها.

ففي حديثه عن حكمة الطهارة واستقبال القبلة يقول: «ذلك أنّ الصلاة إذا تقدّمتها الطهارة أشعرت بتأهّب لأمر عظيم، فإذا استقبل القبلة أشعر التوجّه بحضور المتوجّه إليه، فإذا أحضر نية التّعبد أثمر الخضوع والسكون، وإذا كبر وسبح وتشهد، فذلك كله تنبيه للقلب وإيقاظ له أن يغفل عمّا هو فيه من مناجاة ربّه والوقوف بين يديه»⁴⁴.

41 - الموافقات، ج1، ص 448

42 - المرجع السابق، ج2، ص 519

43 - الكيلاني، عبد الرحمن، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، سورية: دار الفكر، ط1: 2000/1421

44 - الموافقات، ج2، ص 23

ويقول كذلك في شروط الزكاة مبيناً حكمة اكتمال النصاب، وحولان الحول، وكون المال قابلاً للنماء «إنّ الحول أو إمكان النماء مكمل لمقتضى الملك، أو لحكمة الغنى⁴⁵.

ويضيف قوله: «ألا ترى أنّ الحول هو المكمل لحكمة حصول النصاب، وهي الغنى، فإنّه إذا ملك فقط لم يستقرّ عليه حكمه إلا بالتمكن من الانتفاع به في وجوه المصالح، فجعل الشارع الحول مناطاً لهذا التمكن الذي ظهر به وجه الغنى⁴⁶.

بل إنّ هذه المسائل نجدها عند آخرين تدخل أساساً في الاستنباط، رغم ما تحمله من معنى لا يخرجها عن بيان محاسن الشريعة وأسرارها⁴⁷ فهذه كلها أحكام تعبدية، ورغم ذلك لم يكن موضوعها حاجزاً دون البحث في حكمها ومعانيها الخاصة.

ومن هنا يمكننا أن نضع لتلك القاعدة التي يظهر إطلاقها في أول وهلة، وحقيقة أمرها كما قال صاحب قواعد المقاصد عند الشاطبي، أن تتحدّد بالأحكام العبادية التي لا يدرك معناها في نفسها، كما رأينا في الحالة الأولى، وعندها يتركز إطلاق القاعدة على تلك الأحكام التي لا يتعذر إدراك وجه حكمها وعلتها في ذاتها.

ويتحدّد موقف ابن عاشور من ازدواجية التعليل في العبادات والمعاملات من إيمانه وتسليمه الذي حسمه؛ فأما المعاملات فإنّ الأصل فيها كلها هو التعليل، ولا عبرة بما ادّعي فيها من وجود بعض التعبدات؛ لأنّ هذه الأحكام: «قد خفيت عللها، أو دقت، فإنّ كثيراً من أحكام المعاملات التي تلقاها بعض الأئمة تلقي الأحكام التعبدية، قد عانى المسلمون من جرائها متاعب جمّة في معاملاتهم، وكانت الأئمة منها في كبد»⁴⁸. ثمّ يطرح أنّ رفع الخفاء يكون بطريقتين:

- طريق النظر في الروايات التي نقلت بها نصوص الشريعة من أجل ضبط مسلك الوهم الذي دخل على بعض الرواة.

- طريق النظر في الأحوال العامّة في الأئمة التي وردت تلك الآثار عند وجودها⁴⁹.

45 - المرجع السابق، ج2، ص 262

46 - الموافقات، ج2، ص 267

47 - من ذلك ما روي عن الحسن البصري وسعيد بن المسيب من وجوب غسل كلّ ميت شهيداً كان أو غير شهيد، ولم يتوقفوا عن الخبر الوارد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم «من أمره بدفن شهيد أحد بئسابهم دون أن يصلّى عليهم» البخاري: 1346، النسائي: 212/3، ابن ماجه: 1014. وإثما أدركا من هذا الخبر معنى معقولاً، وهو أنّ أمره صلى الله عليه وسلم بالدفن من غير غسل كان للمشقة الحاصلة في غسلهم في ذاك الظرف العصيب، فإذا انتفى ذلك المعنى عاد الحكم إلى أصله من وجوب الغسل. ابن قدامة: المغني، 402/2، بداية المجتهد: 294/4

48 - مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 48

49 - المرجع السابق، ص 59

وأما العبادات فيتحدد الموقف العاشوري في أنّ معرفة العلل فيها منوطة باستفراغ الوسع في تبين علته، حتى إذا آل ذلك الاستفراغ إلى أنّه لا مفرّ من وجه التعبدية فيه، وجب على الفقيه المحافظة على صورته، لا يزيد في تعبديتها كما لا يضيع أصل التعبدية.

ينسجم هذا الموقف العاشوري من تعليل الأحكام العبادية مع ما سبق أن أكده الرجل من عقلنة التفكير التشريعي⁵⁰.

وقد وجدنا قبل الشاطبي ابن القيم والغزالي والدهلوي بعده ينتدبون لتعليل كثير من الأحكام العبادية؛ بل لقد رأينا ذلك واضحاً جلياً لدى كوكبة من الفقهاء، في الدراسة التاريخية للتقصيد الحكمي والاستدلالي؛ انتدبوا لبيان علل الأحكام العبادية والمعاملات على حد السواء.

فالأحكام عند ابن عاشور سواء عبادية أو معاملات كلها قابلة لورود التعليل عليها، ويبقى ذلك كله منوطاً بمدى استفراغ الوسع في استجلائها.

وهنا يقف الإمام الدهلوي إزاء الحركة التعليلية للنصوص والأحكام ويتجاوز موقف ابن عاشور، إذ يعلن صراحة أنّ التعليل أمر وارد على كلّ الأحكام. وقد فصلنا هذه المحطة عند الإمام الدهلوي في المباحث السابقة.

2.3.2. حقيقة الامتثال وعلاقته بالتعليل:

تتباين الرؤى في هذا المحور الذي يُعدّ الأساس في إشكالية التعبد، خاصة بين الإمام الشاطبي والإمام الدهلوي.

فمدار التعليل في الأحكام واستجلاء مناطات الأحكام قائم على بيان وجه المصلحة في هذه النصوص، ومن ثمّ فإنّ الامتثال للحكم مع معرفة المقصد هذا يعتبر ترشيداً للامتثال. فالذي يعرف الحكم بعلته هذا يُعدّ أدخل في الامتثال من الذي يعرف الحكم دون علته⁵¹.

وفي إزاء هذه المقدمة اختلف الشاطبي مع الدهلوي، فقد قرّر الشاطبي أنّ الأصل هو الامتثال، حيث يرى أنّ التفات المكلف إلى المقاصد والمعاني يندرج تحته ثلاثة أحوال:

50 - نظرية المقاصد عند ابن عاشور، مرجع سابق، ص 321

51 - رغم ما قرّرناه من توفيق بين قول الشاطبي بالتعبد في العبادات، وتوظيفه للتعليل في العبادات في بعض الحالات، فإنّ خلفية الشاطبي الصوفية والروحية جعلت مفهوم الامتثال متجذراً وقائماً على تلك الخلفية الخلقية في التصوف والمبنيّة على التسليم والانقياد دون التشوف إلى معرفة المبتغى، وهو المصطلح الصوفي عينه في حقله المعرفي.

أحدها: أن يقصد بها ما فهم من مقصد الشرع في شرعها، فهذا لا إشكال فيه، ولكن لا ينبغي أن يخلية عن قصد التعبد⁵².

الثاني: أن يقصد بها ما عسى أن يقصده الشارع ممّا اطلع عليه، أولم يطلع عليه، وهذا أكمل من الأول، إلا أنه ربما فاتته النظر إلى التعبد⁵³.

الثالث: أن يقصد مجرد امتثال الأمر، فهم قصد المصلحة أو لم يفهم، وهذا أكمل وأسلم؛ أمّا أكمل فلأنه نصب نفسه عبداً مؤتمراً...، أمّا كونه أسلم فلأن العامل بالامتثال عامل بمقتضى العبودية⁵⁴.

وهنا نتحدّد رؤية الشاطبي عندما قرن التعبد بالامتثال، وجعله الأكمل والأسلم؛ لكنّ الدهلوي ذهب أبعد من ذلك، فهو يرى أنّ معرفة المقاصد لا تنافي بالامتثال، بل إنها تعزّزه وترشده.

ولنرجع إلى القرآن الكريم حين يقف سيدنا إبراهيم موقف الذي يريد أن يرسخ امتثاله، فطلب من ربه رؤية كيفية إحياء الموتى: «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولِمُ تُوْمِنُ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصِرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (البقرة: ٢٦٠)، فاطمئنان القلب هو قمة الامتثال وغايته، فالذي يعبد الله تعالى على بينة وعلم أفضل وأنتم من الذي يعبد على جهل، ولهذا فضّل الشارع الحكيم العلماء، فقال تعالى: «أَمَنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِداً وَقَائِماً يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» (الزمر: ٩).

من هذه الرؤية يقف الدهلوي بناء على مذهبه الموسع في التعليل والتقصيد موقفاً يعلن فيه أنّ الامتثال الحق هو معرفة المقصد مع الامتثال حيث يقول: «ومنها أنّ طالب الإحسان إذا اجتهد في الطاعات، وهو يعرف وجه مشروعيّتها، ويقيد نفسه بالمحافظة على أرواحها وأنوارها نفعه قليلها، وكان أبعد من أن يخطب خبط عشواء»⁵⁵.

فحسب الإمام الدهلوي أنّ المكلف إذا فهم أسرار الأحكام ومقاصدها ووجه مشروعيّتها جرى في عمله على مقتضاها، وأحسن الفهم وأتقن الأداء، يؤكد هذا بقوله: «ولهذا اعتنى الإمام الغزالي في كتب السلوك بتعريف أسرار العبادات»⁵⁶.

52 - الموافقات، ج1، ص 283

53 - الموافقات، ج2، ص ص 283-284

54 - المرجع السابق، ج1، ص 284

55 - الموافقات، ج1، ص 33

56 - حجة الله البالغة، ج1، ص 313

وهذا لا ينافي قول الدهلوي إنه إذا صحت الرواية لا يحل أن يتوقف في امتثال أحكام الشرع على معرفة تلك المصالح، لأن بعض المصالح لا يستقل العقل بمعرفتها⁵⁷، فهذه المسألة متعلّقة بمن رام المقاصد بعقله دون أن يستند إلى النص.

ويتفرع عن هذا الإطار أن الدهلوي في طرحه لقضية الامتثال، وعلاقتها بالمقاصد والمعاني، يؤسس لمنهج غاب مفعوله في العصور المتأخرة، التي لم يسلم منها حتى الشاطبي في تأسيسه لمفهوم الامتثال.

إن مساحة التوظيف التعليلي التي كلّ الدهلوي مساعيها، بعد التأسيس لها في القسم الأول، والتوظيف لها في القسم الثاني، تُعتبر خطوة رائدة في إيضاح المنهجية المعرفية في عقلانية التشريع، ونفي ترسبات التعبد عنها؛ بعد أن جعل شفيعه في ذلك نظار الرعيل الأول.

إن مفهوم التعبد على مفهوم الامتثال دون البحث عن المقاصد، يُعتبر عاملاً خارجياً عن مواقع التشريع الإسلامي. يذكر العلواني أن التأثير بالشرائع السابقة، كان منفذاً كبيراً في غياب الرؤية عن المنهج الإسلامي، حيث: «إنّ جُلّ التشريعات التي أمر الباري - جلّ شأنه - بها بني إسرائيل خاصة لم تكن معللة، وكانوا حين يتمرّدون على التكليف لعدم إدراكهم حكمته أو علته يهدّدون تهديداً حسياً بوجود القبول، والتنفيذ عن رضى، أو غيره»⁵⁸.

فالمنهجية المعرفية نحو العقلانية التشريعية هذه خطوة نحو استجلاء نواميس الكون، وإدراك علله، ولمياته؛ بل هو ما أعلنه الحق سبحانه: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: 53)، والتبين هو غاية الامتثال، فإذا كان هذا المنهج في التشريع، فهو في نظام الاجتماع والمدنية أولى.

ومن هنا يكون الإمام الدهلوي بتحديد مفهوم الامتثال قد وُفق أيما توفيق في استجلاء المقاصد الدينية، وهو ما أعلن عنه بقوله: «القواعد الكلية التي تستنبط منها المصالح المرعية في الأحكام الشرعية»، يكون بذلك قد خطا خطوة إصلاحية في مناهج التشريع، وتحريرها من قيود العصور الأخيرة التي كبّلتها في بوتقة التعمّق والتشدد، والوقوف على المباني، والإعراض عن المعاني.

وعلى هذا الأساس تتحدّد الرؤية المعرفية للتعبد، وذلك بين إلحاق العبادات بالمعاملات في التعليل أم لا، وقضية مفهوم الامتثال وعلاقته بالتعليل. وهنا نخلص إلى أن التعبد إشكالية تولدت في خضم العصور المتوالية من التقليد، والخلود إلى الركود والسكون، ولهذا نجد الدهلوي في إيقاظه للهمم، وتعزيز مفهوم

57 - المرجع السابق، ج1، ص 30

58 - نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور، ص 9

الامتثال، وإلحاق العبادات بالمعاملات، يتمثل في ذلك شفيعه الذي ما إن تمسك به فلن يضلّ أبداً؛ الكتاب والسنة، وفهم نظار الرعيل الأول.

3. المناهج الفكرية إزاء الأحكام الشرعية بين التعبد والعقلنة:

لقد تعددت مناهج التفسير للنصوص على حسب خلفية كلّ منهج ومدرسة، فإشكالية النقل والعقل، التي تعتبر من إفرازاتها إشكالية التعبد، أمر قديم قد تباينت حوله الآراء والمناهج.

لكنّ ما اختلف فيه أهل القبلّة، وصاروا لأجله فرقاً متحزّبة بعد انقيادهم لضرورات الدين، على قسمين⁵⁹:

1- القسم الأول: هو ما نهضت به النصوص، فنطقت به الآيات، وصحّت به السنة، وجرى عليه العمل من الصحابة والتابعين، فهذه الثروة التشريعية اختلف فيها الناس إلى فريقين، وذلك لما ظهر إعجاب كلّ ذي رأي برأيه، وتشعبت بهم السبل.

- الفريق الأول: هم الوقافون عند النصوص ومعانيها، فهذا الفريق «اختار ظاهر الكتاب والسنة، وعضّوا بنواجزهم على عقائد السلف، ولم يبالوا بموافقتها للأصول العقلية، ولا مخالفتها، فإن تكلموا بمعقول فلإلزام الخصوم، والردّ عليهم أو لزيادة الطمأنينة لاستفادة العقائد منها»⁶⁰.

وقد سمّى الدهلوي هؤلاء، «أهل السنة»، فهؤلاء منهجهم واضح في الترتيب المصدري للتشريع، ثمّ في جوار ذلك تأصيلهم لمصدر المصلحة والتعليل، وقد كللوا هذا الأصل لأمرين:

- إمّا لقرع الحجة في وجه الخصوم الذين لطالما اعترضوا على بعض النصوص أنّها غير ملائمة للمصلحة، كقولهم: «لم كان صوم آخر يوم من رمضان واجباً، وصوم أول يوم من شوال ممنوعاً عنه»⁶¹؟ وكقولهم في عذاب القبر «إنّه يكذّبه الحسّ والعقل»⁶²، ومنها إلزام الخصم الحجة في ردّهم الحديث، لكونه يخالف القياس، فلم يجدوا لذلك سبيلاً «إلا أن يبينوا أنّها توافق المصالح المعتبرة في الشرع»⁶³.

- وإمّا لزيادة الطمأنينة؛ وهذه لفئة إلى إبراز المنحى الثاني في التعليل، وهو التقصيد الحكمي، أي استجلاء الحكم من أجل تعقيل النصوص، وبيان وجه المصلحة فيها، وذلك لأنّ «طالب الإحسان إذا اجتهد

59 - حجة الله البالغة، ج1، ص 34

60 - المرجع السابق، ج1، ص 34

61 - حجة الله البالغة، ج1، ص 33

62 - المرجع السابق، ج1، ص 33

63 - المرجع السابق، ج1، ص 34

في الطاعات، وهو يعرف وجه مشروعيته، ويقيد نفسه بالمحافظة على أرواحه، وأنوارها، نفعه قليلها، وكان أبعد من أن يخطب خطب عشواء».⁶⁴ والإمام الدهلوي في هذا شفيح السابقين من قبله، كالغزالي، فقد اعتنى في كتب السلوك بتعريف أسرار العبادات.

وهذا موقف ظاهر إزاء التعليل والسعي في عقلنة التشريع، وهو يُعتبر منهجية تشريعية عند المحققين من الفقهاء والأصوليين.

- الفريق الثاني: هؤلاء ذهبوا إلى التأويل، والصرف عن الظاهر، حيث خالفت الأصول العقلية بزعمهم، «فتكلموا بالمعقول لتحقيق الأمر وتبينه على ما هو عليه».⁶⁵ وذلك مثل كثير من الغيبيات، كسؤال القبر، والرؤية، وكرامات الأولياء.

ففي نظر هؤلاء هذه الأشياء غير معقولة، فلما «ضاق نطاق المعقول عنها بزعم قوم فأنكروها، أو أولوها وقال قوم منهم: نؤمن بذلك، وإن لم يشهد به المعقول عندها».⁶⁶

ويحدّد الإمام الدهلوي إزاء هذا الفريق رؤيته المنهجية، فيتخذ من التعليل آلية موسعة تنفخ في روعها حتى في هذه المسائل، كما قال: «فهذا كله ظهر به الكتاب والسنة، وجرى عليه السلف...، ونحن نقول: أمّا بذلك كله على بينة من ربنا، وشهد له المعقول عندنا».⁶⁷ وقد تكلمنا في شق كبير منه في مبحث مضان التوظيف التعليلي.

2- القسم الثاني:

هذا القسم لم تنهض به النصوص، فلم ينطق به الكتاب، ولم تستفص به السنة، ولم يتكلم فيه الصحابة «فجاء الناس من أهل العلم فتكلموا فيه واختلفوا».⁶⁸ وقد تعدّدت المسوغات التي بها أعاروا هذه المسائل المسكوت عنها.

- إمّا استنباطاً من الدلائل النقلية، كالقضايا النظرية، مثل فضل الأنبياء على الملائكة.

- وإمّا لتوقّف فهم بعض النصوص النقلية عليه، كالقضايا الكلامية، مثل القول بحدوث العالم يقتضي إبطال الهيولي.

64 - حجة الله البالغة، ج1، ص 33

65 - المرجع السابق، ج1، ص 35

66 - المرجع السابق، ج1، ص 35

67 - المرجع السابق، ج1، ص 35

68 - المرجع السابق، ج1، ص 35

- وإمّا تفسيراً للمتشابه الذي تتحدّد معانيه بشكل مباشر كالأسماء والصفات.

إزاء هذه الاختلافات يرفع الإمام الدهلوي لواءاً لا يقدّم فيه فريقاً على فريق: «ولست أستصحّ ترفع إحدى الفرقتين على صاحبتهما، بأنّها على السنة، وإن أريد قحّ السنة، فهو ترك الخوض في التزام التعبد إزاء هذه الأمور المسكوت عنها، كما لم يخض فيها السلف».⁶⁹ حيث تتحدّد رؤية الدهلوي في التزام التعبد، إزاء هذه الأمور المسكوت عنها لأنّها إلى البدعة أقرب، وإلى التكلف أخلد، وهنا تقترب الرؤية بين الدهلوي والشاطبي عندما أعلن أنّ المسكوت عنه مقام نهينا عن التفتيش فيه واستجلائه «فهذا الضرب، السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزداد فيه، ولا ينقص، لأنّه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجوداً، ثمّ لم يشرع الحكم دلالة عليه، كان صريحاً في أنّ الزائد على ما كان هناك بدعة زائدة ومخالفة لما قصده الشارع».⁷⁰

يستدرك الإمام الدهلوي على ما قاله، من التزام ما عليه السلف، إلى أنّه، وإن كان لا بدّ من ذكر هذه المسكوتات، وذلك إذا عنت الحاجة بذلك، وأصبحنا في ضرورة تقتضي تبين بعض المسائل التي يتوقف عليها فهم الدلائل النقلية «فليس كلّ ما استنبطوه من الكتاب والسنة راجحاً وصحيحاً، ولا كلّ ما أوجبوا ردّه مسلم الرد، ولا كلّ ما امتنعوا من الخوض فيه استصعاباً له هو صعب في الحقيقة، ولا كلّ ما جاءوا به من التفصيل والتفسير، أحقّ ممّا جاء به غيرهم».⁷¹

ويُعلن الإمام الدهلوي صراحة في هذه النقلة النوعية أنّه لا يمكن ولوج هذه المباحث، والتوفيق بين المذاهب، ونفي شاذها، وتأزير راجحها إلا إذا تسلّح الفقيه بعلم أسرار الوحي «وستجدي إذا تشعبت بهم السبل في الفروع والمذاهب، وتفرعت بهم الموارد فيها لا ألوي على الأطراف والحافات، وكنت في صمم من التفاريغ والتخريجات».⁷²

يطرح الإمام الدهلوي علم أسرار الوحي وازناً، وعياراً يعير به المسائل التي اختلف فيها أهل العلم، فيتخذ من التعليل في بيان هذه الأسرار آلية منهجية ومعرفية، خليفة بهذه المهمة العسيرة، بعد أن نفخ في روع هذه الآلية، فوسع مداركها ومجالاتها.

وإزاء هذا العرض في بيان المناهج المتعددة في التفسير، يخلص الإمام إلى حصر وتضييق نطاق التعبد، والتوقف في المسائل التي، -كما قال-: إنّ السلف توقّفوا عندها، وقرؤوا عليها التعبد والامتنال المحض دون التفتيش عن ذكر لمياتها وأسرارها، إلى جعل علم أسرار الوحي علماً مؤهلاً وقادراً على

69 - حجة الله البالغة، ج1، ص ص 35-36

70 - الموافقات، ج2، ص 410

71 - حجة الله البالغة، ج1، ص 36

72 - المرجع السابق، ج1، ص 36

الخوض في هذه المباحث، واستجلاء الأسرار والحكم منها، وقد ظهر هذا جلياً في الفصل السابق، عند الحديث عن آلية التعليل ومجالاتها.

ويلخص الدهلوي في الأخير إلى أن هذا العلم ليس بدعاً من السلف وخارجاً عن نطاقهم؛ بل هو من صميم الشريعة، لهذا يُعلن قائلاً: «إنني لم أجترئ عليه إلا بعد أن رأيت الآيات والأحاديث، وأثار الصحابة والتابعين متظاهرة فيه، ورأيت جماعات من خواص أهل السنة، المتميزين منهم بالعلم اللدني، يقولون به، ويبنون قواعدهم عليه».⁷³

إلى هنا نصل إلى التصور العام الذي أراده كلُّ من الشاطبي الدهلوي على وفقهما أن يتجاوزا كثيراً ممّا غيب في آلية التعليل، حيث لم تعد تحكي ذلك التفعيل الذي ينبغي أن توكله، فانطلق الدهلوي من إشكالية التعبد وأعارها بالمنهج نفسه الذي قال فيه عن نفسه إنه استلهم من الرعيل الأول الذين أوتوا مقدرة في توظيفه، فرأى أنه لا وجه للتعارض في نظر الشارع بين التعبد والامتنال، وبين البحث عن لميات الأحكام، وحكم أحكامها، لأن ذلك في نظر الدهلوي ترشيد للامتنال وتعزيز له، ومن يعبد ربه عالماً وعارفاً به فقد أوتي الحكمة والرشاد، وهذا ما تفتقر إليه النظم المعرفية في توظيف المنظومة الدينية على وفق مقاصد الشارع الحكيم عز وجل.

4. نتائج الدراسة:

1. يُعدّ التعليل آلية مقاصدية جوهرية في بيان علل للأحكام ومقاصدها، وقد استطاع الإمامان إظهار قيمتهما في الاستنباط، واستجلاء مقاصد التشريع. ولا بدّ عند خوض آية عملية استنباطية أو تجديدية في النصوص أن نوليها بالتعليل، حتى تكون عملية التأويل مستندة على معقولية وفلسفة التشريع، لأنّ التعليل هو الآلية الجوهرية التي تعبّر عن منطق التشريع ومقاصده.

2. استطاع الإمام الدهلوي أن يحرّر العلة والتعليل من الأسر الذي خضعت له عن طريق الشروط الكثيرة التي تنشط الضبط، ليقدم الإمام التعليل بالحكمة كآلية في توسيع العمل بالتعليل. والتعليل بالحكمة دعامة أساسية تتجاوز الشروط الفنية التي وضعها الأصوليون.

3. التعليل آلية عميقة في مقاصد التشريع في القرآن المجيد والسنة النبوية، وتُعدّ رافداً مهماً وأساسياً عند فقهاء الصحابة، وهذا خلاف لنظرية الظاهرية في أصول الاستنباط والتشريع.

73 - حجة الله البالغة، ج 1، ص 34

4. يعتبر التقصيد آلية تشتمل على العلة، يقوم على استجلاء العلل والحكم من النصوص والأحكام بغرض الكشف عنها وتوظيفها إمّا في إظهار معقولية النصوص ونفي التحكم والعبث عنها؛ وإمّا توظيفها في عملية الاستنباط والترجيح بين الأدلة.

5. لذلك توجّهت فلسفة التعليل عند الإمامين إلى نوعين من التقصيد: التقصيد الحكمي الذي يقوم على بيان الأسرار، والحكم من النصوص، وتعقيّلها وفق ما يتغياها الشارع الحكيم. والتقصيد الاستدلالي الذي يقوم على بيان الحكم والمعاني التي اشتملت الأحكام والنصوص، وجعلها المعيار الأساس في التوفيق أو الترجيح بينها.

6. يختلف الدهلوي مع الشاطبي في الدائرة التي يتحرّك فيها التعليل، حيث يجعل الشاطبي التعليل في المعاملات، أمّا العبادات فلا يرد فيها التعليل، وهذا بخلاف الدهلوي الذي سوى وجود التعليل في المعاملات والعبادات على حدّ سواء، مع الاعتراف بوجود أحكام عبادية خارج التعليل، أو تعليلها قاصر.

7. ربط الإمام الشاطبي عدم تعليل العبادات بمفهوم البدعة الذي يتّجه في التزديد في العبادات، وتأويلها تأويلات لا تسمح بها ظواهر النصوص، لذلك روم تعليلها وكشف أسبابها وحكمها مدخل نحو البدعة.

8. توصّلنا إلى أنّ خلفية الإمام الشاطبي الصوفية والروحانية جعلت مفهوم الامتثال في العبادات نافياً لتعليلها، فالامتثال متجذّر وقائم على تلك الخلفية الخلقية في التصوف، والمبنية على التسليم والانقياد دون التشوّف إلى معرفة المبتغى، وهو المصطلح الصوفي عينه في حقله المعرفي.

9. يختلف الدهلوي عن الشاطبي بأنّه يجعل نظرية الامتثال لا تناقض مبنى التعليل، بل يجعل لبّ العبادة والامتثال فيها مرتبطاً أساساً بمدى الوقوف على علّتها ومقصدها، فهذا في نظر الدهلوي أدخل في الامتثال من جهل الحكم والتعبد، وقد عزّز دليله وحجّته في هذه المسألة بحادثة إبراهيم عليه السلام، وأيضاً مختلف المواطن التي يشيد بها القرآن المجيد بالعلماء، حيث لا يسويهم أبداً بالعباد الجهلة.

10. يجعل الإمام الدهلوي مفهوم البدعة في العبادة مرتبطاً أساساً بجهل المقاصد التي يتغياها الشارع من ورائها، حيث إنّ غياب العلة الحقيقية والمقصد الجوهرية هو الذي يجعل البعض يسقط في البدع، بخلاف الشاطبي الذي جعل الإقدام على تعليل الأحكام العبادية من شأنه أن يوقع صاحبه في البدعة والزيادة على الدين.

11. وفي رأينا أنّ نظرية الدهلوي في استراتيجية النظر المقاصدي تُعدّ عميقة عمق الخلفية الفكرية والفلسفية التي يمتلكها الإمام الدهلوي، حيث جمع بين علوم الشريعة وعلوم الحكمة، وهذا الذي جعله ينظر إلى فلسفة التعليل بعمق مقاصدي لا يقلّ قوة عن طرح الشاطبي، رغم أنّه يتجاوز الطرح الشاطبي أحياناً، خصوصاً ما يتعلق بفلسفة التعليل.

المصادر والمراجع:

- 1- البرهان في أصول الفقه: الجويني إمام الحرمين، تحقيق عبد العظيم ديب، دار الأنصار (القاهرة)، ط2: 1408هـ.
- 2- الفكر المقاصدي قواعده وفوائده: أحمد الريسوني، منشورات جريدة الزمن، 1999
- 3- حجة الله البالغة: ولي الله الدهلوي، تحقيق سيد سابق، دار الجيل، ط1: 1426/2005
- 4- لسان العرب: ابن منظور، دار صادر، بيروت.
- 5- المصباح المنير، المقرئ: أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ، المكتبة العصرية (بيروت) 1997
- 6- الموطأ: مالك بن أنس الأصبحي، دار إحياء التراث العربي (بيروت) 1406
- 7- نظرية المقاصد عند ابن عاشور: إسماعيل الحسني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1: 1995/1416
- 8- حفريات المعرفة الإسلامية، التعليل الفقهي، سالم يفوت، بيروت، دار الطليعة، ط1، 1990، ص 174
- 9- مصادر التشريع الإسلامي، عبد الوهاب خلاف، الكويت (دار القلم)، ط1: 1972م.
- 10- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، دار الكتب العلمية (بيروت).
- 11- الموافقات، أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق عبد الله دراز، المكتبة التجارية.
- 12- النظر الفسيح عن مضائق الأنظار في الجامع الصحيح، ابن عاشور الدار العربية للكتاب (تونس)، 1979
- 13- مسند الإمام أحمد، أحمد بن حنبل، دار إحياء التراث العربي، سنة النشر: 1414هـ / 1993م
- 14- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، المتقي الهندي، تحقيق صفوت السقا- بكرى الحيايى، مؤسسة الرسالة.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com