

İSLAM HUKUK DÜŞÜNÇESİNDE TAABBUDİ HÜKÜMLER VE ONLARIN SAHASI ÜZERİNE TAABBUDI JUDGMENTS AND THEIR SCOPE IN THE ISLAMIC LEGAL THOUGHT

ABDULLAH KAHRAMAN
PROF. DR.
MARİMARİ ÜNİVERSİTESİ / İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ

İslam hukukçuları dini hükümleri farklı şekillerde tasnif etmişlerdir. Bu tasnifte taabbudi hükümlerin önemli bir yeri vardır. Zira bazı hükümler, taşıdıkları birtakım özellikler sebebiyle İslam hukuk literatüründe taabbudi olarak adlandırılmıştır. Dindarlık zihniyetinin bir yansıması ve gereği olarak mükellefler bu hükümleri sorgulamadan kabul etmek durumundadırlar. Aynı zamanda bu hükümler dinin sabit ve değişime kapalı olan taraflarını oluşturmaktadırlar. Bundan dolayı taabbudi hükümlerin doğru tespiti ve bu hükümlerin sahasının belirlenmesi İslam hukuk düşüncesi açısından son derece önem arz etmektedir. İslam hukuk düşüncesinde bu hükümlerin sahasını genişletenler yanında daha dar tutan ve orta bir yaklaşımı benimseyen yaklaşımlar da bulunmaktadır. Bu gibi hükümlerin sahasında ve niteliğinde yapılacak yanlış tespitler, dinin yürürlüğünü ve dindarlık zihniyetini de olumsuz yönde etkileyecek potansiyele sahiptir. Taabbudi hükümler illeti tespit edilerek kıyasa konu edilemezler. Ancak bunların hikmetleri tespit edilebilir. Hikmetlerinin tespiti ise mükelleflerin bunları gönül rahatlığı ile kabul edip uygulamasına yardımcı olur. Bu yüzden dini literatürde ibadetlerin illetlerinden değil sınırlarında ve hikmetlerinden bahsedilir. Taabbudi hükümler aslında sadece ibadet sahasına mahsus değildir. Ancak çoğunlukla ibadet sahasında olmaları ve mükelleflerin teslimiyetlerini sınamaları sebebiyle bu hükümler ibadet kökünden türeyen “taabbud” kavramıyla ifade edilmişlerdir. Burada kullanılan taabbud kavramı aynı bu hükümleri zamanda “ta’lilî” hükümlerden ayırt etmek için de kullanılmıştır. Zira ta’lil edilebilirlik sorgulama anlayışını da beraberinde getirdiği için taabbud anlayışına aykırıdır. Bu makalede taabbudi hükümler, bunların özellikleri ve sahası İslam hukukçuları arasında mukayeseli olarak ve tarafların delillerine yer verilerek ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Taabbudi, taabbud, ta’lil, İslam hukuku düşüncesi, hüküm, saha, dindarlık, kıyas.

ABSTRACT

Muslim jurists have classified the religious judgments in different ways. *Taabbudi* judgments have a special place in this classification. Because some of the judgments are named as *taabbudi* in the Islamic legal literature due to their features. As a reflection and requirement of the religious mindset, religious obligants (*mukallafs*) have to accept these judgments without question. At the same time, these judgments constitute the fixed and undiscussable parts of religion. Therefore, the correct determination of the legal judgments and their scope are very important in terms of Islamic legal thought. In Islamic legal thought, there are also approaches that keep the scope of these judgments narrower and adopt a medium approach, as well as the one that expand it. Misconceptions to be made in the scope and nature of such judgments have the potential to negatively affect the validity of religion and the religious mindset. *Taabbudi* judgments cannot be utilized for analogical deduction (*qiyas*) by determining the cause (*illa*). However, their wisdoms (*hikma*) can be determined. The determination of their wisdom helps the obligants to accept and apply them willingly. Therefore, in the religious literature, the secrets and wisdoms of prayers are mentioned, not the causes. *Taabbudi* judgments are actually not only for the field of worship. However, since they are mostly in the field of worship and test the submission of the obligant, these judgments are expressed with the concept of “*taabbud*” derived from the root of *ibada* (worship). The concept of *taabbud* used here was also used to distinguish them from “causal (*ta’lilî*)” judgments. Because the ability to determine the causes is contrary to the understanding of *taabbud* as the former brings along the questioning. In this article, the *taabbudi* judgments, their characteristics and their scope are discussed among Islamic jurists in a comparative manner and by including the evidence of the parties.

Keywords: Taabbudi, taabbud, ta’lil, Islamic legal thought, judgment, field, religious mindset, qiyas.

الأحكام التعبدية في تصور الفقه الإسلامي ونطاق التعبدات

عبد الله قهرمان

الأستاذ الدكتور

بجامعة مرمره / كلية الإلهيات

الملخص

قد صنف الفقهاء الأحكام الشرعية تصانيف كثيرة، فللأحكام التعبدية مكانة كبيرة في هذه التصنيفات، وبعض الأحكام لاتصافها بصفات معينة سميت تعبدية في مصادر الفقه الإسلامي. يضطر المكلفون أن يتقبلوا هذه الأحكام بدون تساؤل، وفي نفس الوقت تشكل هذه الأحكام الجانب الثابت والممانع للتغيير في الدين، ولهذا السبب تعين الأحكام التعبدية بشكل صحيح وتحديد نطاق هذه الأحكام، في غاية الأهمية. يوجد في تصور الفقه الإسلامي من يرى توسيع نطاق هذه الأحكام إلى جانب من يضيّق نطاقها مع من يسلك سبيلا وسطا بينهما. فإن تصرفا خاطئا في تحديد نطاق هذه الأحكام وفي بيان صفاتها، قد يشكّل خطرا جسيما، فيؤثر سلبيا في تطبيق الدين، فالأحكام التعبدية وإن أمكن تعين حكمها ولكن لا يمكن جعلها مدارا للقياس بتحديد عللها، فتعين حكمها يساعد على انقياد المكلفين لها والعمل بموجبها بطمأنينة القلب، ولهذا تذكر في المؤلفات الدينية أسرار العبادات وحكمها دون عللها. وليست الأحكام التعبدية في الأصل محصورة بنطاق العبادات، ولكن لكونها في نطاق العبادات أكثر ولامتحان المكلفين في امتثالهم لها قد عُبرت عن هذه الأحكام بمصطلح "التعبد" الذي اشتق من أصل العبادة. فإن مصطلح "التعبد" المستعمل هنا قد أُستعمل أيضاً من قبل لتفريق هذه الأحكام نفسها عن "الأحكام التعليلية"، لأن إمكانية التعليل مخالفة لمفهوم التعبد، وذلك لكون التعليل يأتي معه مفهوم التساؤل أيضاً. فهذه المقالة تتناول الأحكام التعبدية وخصائصها ونطاقها وآراء الفقهاء فيها مع المقارنة وذكر الأدلة.

الكلمات المفتاحية: التعبد، التعبدية، التعليل، تصور الفقه الإسلامي، الحكم، النطاق، التدين، القياس.

المدخل

إن الغاية الأساسية للدين توجيه تصرفات الإنسان ومراقبتها بشكل يُناسب مصلحة الفرد والمجتمع. فالدين الإسلامي يضع الفرد في أساس اهتماماته ويهدف إلى إنشاء مجتمع فاضل على أيدي أفراد يتصفون بصفات حميدة، ومن خلال تنشئة أفراد يتمتعون بصحة بدنية وروحية، ويتسمون بأخلاق سامية. وقد وضع الإسلام العديد من المبادئ من أجل توجيه الناس والمجتمعات حيث يُطلق عليها عامة اسم "الأحكام"، ومن هذه الناحية يمكن القول بأن القرآن الذي هو مصدر أساسي للدين الإسلامي عبارة عن منظومة من الأحكام. والغاية القصوى لجميع الأحكام الموجودة في القرآن الكريم، وإن اختلفت من حيث اللزوم والأساليب والطبيعة، هي تحقيق مصلحة الناس الفردية والجماعية بل تعتبر كافة أحكام القرآن عناصر مساعدة للغاية الأساسية التي خطها. وفيما يتعلق بتناسك النص القرآني يمكن القول بأن القصص القرآنية تساهم كذلك في تحقيق الغاية الأساسية للقرآن بقدر مساهمة آيات الأحكام. لكن سلك العلماء فيما بعد ونتيجة لتطور الفقه وتدوين علوم شتى، مسلماً مختلفاً، وتناولوا الأحكام القرآنية من جديد وصنفوها بأصناف مختلفة. و تم جمع الأحكام المتعلقة بالفقه والقضايا الفقهية في كتب مستقلة تحت اسم "آيات الأحكام". وإن كانت الآيات التي تناولتها تفاسير أحكام القرآن محل خلاف في كون جميعها آيات تشريعية وفقهية إلا أنها قد استهدفت في الأساس تفسير وشرح الآيات التي جاءت بأحكام فقهية.

إن الفقهاء قد طوّروا منهج التعليل، لتفعيل القياس الذي اعتبروه من الأدلة الأصلية للأحكام. فإن هذا المنهج المذكور لكونه يساهم ويساعد في تكوين أحكام متشابهة وبديلة، قد لعب دوراً فعالاً في توسيع دائرة تطبيق النصوص على الأحداث والحالات. فالفقهاء الذين أثبتوا أن علة تحريم الخمر هي الإسكار، لم يتوانوا في الحكم بتحريم شرب المسكرات كالبيرة والويسكي بعدما أدرجوهما تحت الخمر، وذلك لأن الحكم المتعلق بالخمر معلل، ويمكن إثبات علة تحريمه. ولكن هناك أحكام لا يمكن التعليل فيها لامتناع وتعذر إثبات أو معرفة عللها فعلى سبيل المثال؛ لا يمكن إقامة عبادة أخرى كبديل عن الصلاة لتعذر تحديد علة الصلاة الحقيقية، فعلى هذا، تُسمى الأحكام التي لا يمكن معرفة عللها ويلزم قبولها كما هي، "أحكاماً

تعبدية" في الفكر الفقهي الإسلامي، وسوف تتناول هذه المقالة التعريف بالأحكام التعبدية وبيان خصائصها ونطاقها.

1. التعبد، والحكم التعبدية، وتعريف الحكم التعبدية أ. مصطلح التعبد

إن كلمة "التعبد" مشتقة من أصل "ع-ب-د" وتعني عدة معاني؛ "كالانحناء، والطاعة، والخضوع، والتسكُّ والعبادة". ولفظ "التعبد" يستعمل في معنى: "الاجتهاد في عبادة الله تعالى"^[1]، بذل النفس في العبادة^[2]، والانتقياد. و تعني هذه الكلمة أن يستعبد الإنسان إنساناً آخر بحيث يصيرُه عبداً لنفسه وعندما تضاف كلمة التعبد إلى الله تعالى بحيث يكون هو الفاعل، تعني أن يكلف الله تعالى عباده بمهام وعبادات وأن يطلب منهم الطاعة.^[3]

و"التعبدية" اسم منسوب إلى التعبد وعند إطلاق لفظ التعبدية على حكم ما، فذلك يعني أن هذا الحكم يندرج في نطاق التعبديات، ويقال للأحكام التي يتغلب عليها طابع التعبد أحكاماً تعبدية^[4]. فعبارة "التعبدية" تستعمل في كتب الفقه وأصوله في مقابل عبارة "معقول المعنى والتعليلي" حيث يفيد معقول المعنى أو التعليلي الأحكام التي يمكن فهم عللها بالعقل.^[5]

¹ عاصم أفندي، ترجمة القاموس (Kamus Tercümesi)، مادة "ع ب د"، 201/1.
² راجع لبعض الأحاديث التي استعملت الكلمة فيها في هذا المعنى: النسائي، الأشربة، 44؛ أحمد بن حنبل، المسند، 402/3؛ فسنك، أ.ي.، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، 107/4. لقد استعملت كلمة "تعبد" في كتب أصول الفقه غالباً بمعنى "العمل". فمثلاً، توجد عبارة "التعبد بالقياس" بكثرة في قسم القياس. وانظر للمثال: الغزالي، المستصفي، 234، 235/2.
³ ابن عباد، المحيط في اللغة، مادة "عَبَدَ"، 430/1؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة "عَبَدَ"، 206/4؛ ابن منظور، مادة "عَبَدَ"، 270/3-272؛ الزبيدي، تاج العروس، مادة "عَبَدَ"، 89/5.
⁴ السيوطي، الأشباه والنظائر، ص: 638؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 44؛ الخضري، أصول الفقه، ص: 307؛ الخلاف، علم أصول الفقه، ص: 68.
⁵ انظر: ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 19/1؛ ابن القيم، الجوزية، إعلام الموقعين، 86/2؛ الشاطبي، الموافقات، 315، 318، 321/2؛ ابن قدامة، المغني، 753/1؛ السبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاح، 98/3؛ الشربيني، الإقناع، 19/1، 36؛ البجيرمي، الحاشية، 60/1؛ الدسوقي، الحاشية، 363/2؛ ابن مفلح، المبدع، 170/1؛ الشرواني، الحاشية، 67/1، 387؛ المرادوي، الإنصاف، 218/1؛ الدمياطي، إعانة الطالبين، 21/1؛ الخادمي، مجامع الحقائق، ص: 226؛ بازير، الفقه الإسلامي الأبجدي وقاموس المصطلحات الفقهية (Alfabetik İslam)

يستعمل مصطلح "التعبدية" وجمعه التعبديات غالباً في الأدبيات الفقهية للتعبير عن نمط فهم المكلف للحكم، واستسلامه وأدائه له دون تساؤل، ويعني في اصطلاح الفقهاء والأصوليين "أَعْمَالُ الْعِبَادَةِ وَالتَّسْلُكُ، وَالْأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ الَّتِي لَا يَظْهَرُ لِلْعِبَادِ فِي تَشْرِيْعِهَا حِكْمَةٌ غَيْرُ مُجَرَّدِ التَّعَبُّدِ، أَيْ التَّكْلِيفِ بِهَا، لِاخْتِبَارِ عُيُودِيَّةِ الْعَبْدِ".^[6] فالعبد في هذا المقام يطبع ويمثل لمجرد كونه مكلفاً، فيثاب، أو يعصي يصير آثماً ويعاقب. وقد عبرنا نحن عن هذه الصفة التي تقوم بالأحكام الشرعية "بالتعبدية".^[7]

ب. مصطلح الحكم التعبدية

قد يظن ظان في الوهلة الأولى أن لفظة "الحكم التعبدية" الواردة في المصادر قد استعملت بمعنى واحد، ولكن هذا غير صحيح. وعلى الرغم من أن المؤلفين والمصنفين استعملوا عبارة "التعبدية" عموماً في معنى ضيق إلا أن هناك من يستعملها في معنى واسع. ووفق ذلك تنقسم الأحكام إلى قسمين من حيث التعبدية. فنجد معالم هذا التقسيم عند الشاطبي، فهو في كتابه الموافقات في الفصل المتعلق بالتعبديات، ذكر تقسيماً دقيقاً في التعبديات.^[8] وإذا قرئ بإمعان ما كتبه الشاطبي في هذا الموضوع يُشاهد ويلاحظ من خلال السطور، أنه قد قسم الأحكام من المعنى التعبدية، إلى قسمين؛ أحدهما ضيق، والآخر واسع. فعلى هذا، "الأحكام التعبدية بمعنى واسع" سواء كان تدرك علتها بالعقل أو لا، هي تأدية الواجب الديني لمجرد أنه طلب الشارع دون مراعاة ما تحمله من المبررات كمصلحة وحكمة وعلّة.

269/5. وانظر للتقييم المتعلق بنشر هذا الكتاب باللغة التركية: مجلة الأبحاث الإسلامية (İSAM)، العدد: 3، اسطنبول 1999، ص: 297-3000.

⁶ وَالْمُرَادُ بِالْحِكْمَةِ هُنَا: مَضْلِحَةُ الْعَبْدِ مِنَ الْمُحَافَظَةِ عَلَى نَفْسِهِ أَوْ عِزِّهِ أَوْ دِينِهِ أَوْ مَالِهِ أَوْ عَقْلِهِ. أَمَّا مَضْلِحَتُهُ الْأَخْرَوِيَّةُ - مِنْ دُخُولِ جَنَّةِ اللَّهِ تَعَالَى وَالْخَلَاصِ مِنْ عَذَابِهِ - فَهِيَ مُلَازِمَةٌ لِتَلْبِيَةِ كُلِّ أَمْرٍ أَوْ نَهْيٍ، تَعَبُّدِيًّا كَانَ أَوْ غَيْرَهُ. انظر: الموسوعة الفقهية، 2017/12.

⁷ ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 19/1؛ الشاطبي، الموافقات، 328/2؛ ابن عابدين، رد المحتار، 447/1؛ علي حيدر، دروس أصول الفقه، ص: 366، 378؛ خلاف، علم أصول الفقه، ص: 68.

⁸ الشاطبي، الموافقات، 308/2، 310، 317، 318، 319.

كما لا يوجد فرق في كون الواجب المذكور، ليحمل وصف التعبدية المشار إليه، داخلاً بين نطاق العبادات أو المعاملات فكذلك لا يوجد فرق بين كونه أمراً أو نهياً، وهذا يعني أنه يوجد جانب تعبدية لجميع الواجبات الدينية بهذا المعنى.^[9]

إن الأحكام التي تحمل صفة التعبدية بالمعنى الواسع تكون محلاً للقياس، وذلك لإمكان إدراك العقل أوصافاً منضبطة وموضوعية ولها علاقة بأسباب تشريعها. ويمكن تخريج أحكام جديدة بجعل هذه الأحكام أصلاً يقاس عليه، لتحقيق العلة المستنبطة أو المصلحة المرجوة من وضع تلك الأحكام. وفي نفس الوقت يمكن في هذا السياق تغيير الحكم مع تغير علة التي يرتبط بها. وفي نتيجة القياس على هذه الأحكام وإن لم يُرَفَع الحكم الموجود في النص كلياً حسب تغير العلة المستنبطة، فإنه يمكن إيجاد (تخريج) أحكام بديلة تُحقق العلة والغاية أو المصلحة المذكورة.

أما التعبدية بالمعنى الضيق، فهي امتثال وتأدية مقتضى الواجب الديني الذي لا يُدرك بالعقل سبب وعلّة تشريعه لمجرد أنه أمر الشارع أو نهيه.^[10]

إن مثل هذه الأحكام التي تسمى بأحكام غير معللة، والنصوص التي توجد فيها هذه الأحكام لا تكون مداراً وأصلاً للقياس، فمثل هذه الأحكام تعبدية بالمعنى الضيق^[11]؛ أي لا تعلم العلة والمصالح التي تجعل هذه الأحكام مداراً للقياس^[12] ولا تدرك بالعقل قطعاً وبشكل تام. وإن أمكن استيعاب العلة والحكم المقصودة في وضع هذه الأحكام بالعقل جزئياً، فإن هذا القدر لا يكفي للقياس.^[13] فعلى هذا، وإن أمكن تأويل الأحكام

⁹ الشاطبي، الموافقات، 310/2، 317، 319.

¹⁰ ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 19/1؛ الشاطبي، الموافقات، 318/2-319؛ الدهلوي، حجة الله البالغة، 385/1-386.

¹¹ الشاطبي، الموافقات، 310/2. أيضاً انظر: ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 19/1؛ الدهلوي، 386/1. لقد عبر الشاطبي عن التعبدية بمعنى ضيق وقال: "ومعنى التعبد عندهم أنه ما لا يعقل معناه على الخصوص"، الموافقات، 318/2.

¹² الغزالي، المستصفى، 264/2-265؛ خلاف، علم أصول الفقه، ص: 257؛ أثار، فخر الدين، أصول الفقه (Fikih Usûlî)، ص: 61.

¹³ الشاطبي، الموافقات، 318/2 وتعليق دراز عليه. لقد بين دراز هذا الأمر وقال: (أي ما لا تعقل فيه الحكمة والمصلحة الخاصة التي يصح أن تكون أساساً للقياس أما العلة العامة فهي موجودة في التعبدية).

التعبدية بالمعنى الضيق لغرض فهم حكمها وزيادة استسلام المكلفين لها، فلا يمكن أن تكون محلاً للتأويل بمعنى التغيير حسب العلة والمصلحة بعد استنباط عللها التشريعية في الأصل.^[14] فمثلاً؛ لا يمكن الحكم بأنه يجب أن تكون صلاة المغرب ركعتين قياساً على كون صلاة الفجر ركعتين. وعندما يقال حكماً تعبيرياً يتبادر إلى الذهن غالباً هذه الأحكام بهذا المعنى.^[15]

تختلف التعبدية بالمعنى الضيق عن التعبدية بالمعنى الواسع من حيث نطاق وخصائص الأحكام التي تندرج تحتها وإن اشتركتا في وجوب أداء الأحكام لكونها أوامر للشارع، وأن في إيفائها ثواباً وفي تركها إثماً. ونحن إنما نقصد هنا الأحكام التعبدية بالمعنى الضيق. ومن الآن فصاعداً عندما تستعمل عبارة "التعبدي" مطلقاً يقصد بها الأحكام التعبدية بالمعنى الضيق.

ت. تعريف الحكم التعبدي

لا يوجد تعريف اصطلاحي للأحكام التعبدية في المراجع القديمة. وإنما ورد ذكر هذه الأحكام في كتب أصول الفقه عند بيان شروط القياس فقط، حيث تم تبيين وجوب أن يكون الحكم المقيس عليه حكماً معللاً، وأن الأحكام غير المعللة تعبدية. فمن الواضح أن مثل هذه العبارات غير كافية لتعريف المفهوم كمصطلح علمي. غير أنه يمكن لنا وضع تعريف للأحكام التعبدية التي نحن بصددنا من خلال المعلومات المقدمة عن خصائص الأحكام التعبدية، ومنطلقاً من عبارات المؤلفين المعاصرين عنها، وذلك كما يلي:

الحكم التعبدي هو: ما لا يدخل حيز العقل مباشرة مع كونه معقولاً في الأصل من الأحكام، بحيث لا تدرك بالعقل علله التشريعية بشكل تام، ويخفى مراد الشارع منها. الأصل في مثل هذه الأحكام الامتثال للمطلوب كما هو، فالمكلفون ملزمون بأدائها كما هو المطلوب بدون نقص وقصور، ولا يمكن في مثل هذه الأحكام الأخذ برأي بأي وجه كان ولا يمكن تسهيل الحكم باعتبارات عقلية.^[16]

¹⁴ الشاطبي، الموافقات، 310/2؛ نفس المؤلف، الاعتصام، 132/2؛ الزركشي، البحر المحيط، 97/5، 106. للأمثلة انظر: الدمياطي، أبو بكر محمد شطا، إعانة الطالبين، 16/3؛ البجيرمي، سليمان بن عمر، الحاشية، 188/2، 191.

¹⁵ أثار، فخر الدين، أصول الفقه (Fikih Usûlî)، ص: 61.

¹⁶ ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 19/1؛ الشاطبي، الموافقات، 308/2-309، 318-

تذكر المصطلحات الموجودة في مصادر الفقه الإسلامي؛ كالعبادة وحق الله والمعلل بعلّة قاصرة، الأحكام التعبدية، ولكن لفظة "غير معقول المعنى" تفيد تماما ما تفيده لفظة التعبدية.

2. مستند مفهوم التعبد في الأحكام وأصوله التاريخية

إن عامة علماء الإسلام يعتقدون أن هناك حكمة مقصودة في وضع الأحكام الشرعية كلها، كون الحكم بدون حكمة لا يتفق مع صفة الحكيم للشارع تعالى الذي يفعل كل شيء بحكمة، لكنهم يوضحون أن الناس قد لا يكتشفون هذه الحكم في كل حين.^[17] فهناك أحكام مع كونها معقولة المعنى يعجز العقل عن إيضاح سببها وعلتها، في هذه الحالة لا يوجد هناك مجال غير الاستسلام والامتثال لأداء المطلوب.^[18] لا شك من وجود أحكام في الإسلام من هذا القبيل. فمثل هذه الأحكام التي تسمى بأحكام تعبدية وتُعرف بخصائصها المميزة من بين الأحكام الشرعية فإنها لا تفتقر

319؛ الزركشي، البحر المحيط، 97/5؛ الخادمي، مجامع الحقائق، ص: 226؛ أمير بادشاه، تيسير التحرير، 113/4-114؛ الدهلوي، حجة الله البالغة، 386/1-387؛ أردوغان، محمد، تغير الأحكام في الفقه الإسلامي (Islam Hukukunda Ahkaminin Değişmesi)، ص: 117؛ كوسا، صفت، "بعض قضايا تصور الفقه الإسلامي" (İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri)، ص: 53. تعريف حمدي يازار المتعلق بهذه الأحكام كالتالي: التعبدية، هو: ثبات حكم شرعي من غير ارتباطه بعلل نحو: لماذا ولأي سبب. وتعبير آخر، يقال تعبدية بالحقاق بآء النسبة لصفة الحكم الذي لا تدرك علته ومصطلحته. وقد قسّم يازير الأحكام التعبدية إلى قسمين ثم بينها كما يلي: 1. التعبدية الباطل: هو الحكم الثابت دون أن يتضمن لأي مصلحة سواء أكانت المصلحة ظاهرة أو باطنة. 2. التعبدية الصحيح: هو الحكم الذي يتضمن مصلحة مع كونها مستورة في نظر العباد بمعنى رغم عدم إدراك العباد لماهيته وحكمته. انظر: يازير، الفقه الإسلامي الأبيدي وقاموس المصطلحات الفقهية 5/269 (Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kamusu). أما لتقييم علي حيدر أفندي، فإنه تُسمى النصوص التي توجد فيها أحكام تعبدية بنصوص تعبدية. فالمكلف مُلزم بالعمل بظواهر هذه النصوص فلا حاجة لاستنباط عللها. وفي الأصل ينبغي العمل بمثل هذه النصوص التي ليست مداراً للاجتهاد حسب دلالاتها بالعبرة أو الإشارة أو الدلالة. انظر: علي حيدر، دروس أصول الفقه، ص: 366، 378.

¹⁷ الشاطبي، الموافقات، 308/2؛ ابن القيم، إعلام الموقعين، 86/2-87، 3/3؛ الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، ص: 38 وما بعدها؛ الدهلوي، 27/1؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 13-14 وما بعدها؛ شلبي، ص: 278 وما بعدها؛ جولد تسيهر، الظاهرية، ص: 11.

¹⁸ ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 19/1؛ الشاطبي، الموافقات، 308/2.

إلى مستند تستند إليه. على الرغم من وضع التسمية قد أتى بعد وجود الأحكام فإن هناك بعض عوامل توجب اكتساب الأحكام المذكورة هذه التسمية وتجعلها تعبدية، وهذه العوامل قد يمكن وصفها بـ "مستندات دينية للأحكام التعبدية" وتشكل الأصول التاريخية للأحكام المذكورة. وبناء على ذلك فالعناصر التي تشكل مصدرا لتحديد الأحكام التعبدية وتجعلها قسما مستقلاً، الكتاب والسنة وقول وفعل الصحابة واجتهادات/ تفسيرات الفقهاء.

أ. الكتاب

يمكن لنا أن نبين باختصار مرجعية القرآن للأحكام التعبدية على النحو التالي: من المعلوم أن الأحكام الموجودة في القرآن الكريم من ناحية الدلالة والإلزام ليست على درجة واحدة، فتوجد إلى جانب آيات دلالتها على الحكم واضحة وقطعية، آيات أخرى دلالتها ظنية وتأويلها سائغ. وقد اعتبر علماء الإسلام الآيات التي تدل على الحكم واضحة وقطعية - تُسمى بالقطعيات - في قسم الأحكام التعبدية، وبينوا أن هذه الأحكام ليست محلاً للاجتهاد، ولعل قاعدة "لا مسأغ للاجتهاد في مورد النص"^[19] قد نشأت نتيجة لهذا الفهم على الأرجح. وهكذا، النصوص المتعلقة بالعقيدة والعبادات والمقدرات المقادير والكفارات والحدود، وأنصبه الميراث، والصفات الأخلاقية الأساسية والقواعد العامة لكونها تنفيذ أحكاماً قطعية ولا اعتبارها من ضرورات الدين سُميت تعبدية^[20] وُضُحِتْ بأنها ليست محلاً للتغيير.^[21]

¹⁹ الخادمي، مجامع الحقائق، ص: 329؛ المجلة، المادة 14.
²⁰ الزرقاء، أحمد، شرح القواعد الفقهية، ص: 147-150؛ الكردي، أحمد الحجي، المنهاج (مقرر المدخل الفقهي؛ القواعد الكلية)، ص: 78-79.
²¹ السرخسي، أصول، 122/2؛ الشاطبي، الموافقات، 301-300/2، 308؛ الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في الشريعة الإسلامية، ص: 19-20؛ خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، 25-26؛ أنار، أصول الفقه (Fıkh Usûlü)، ص: 61.

وإن تسمية القرآن جزءاً من هذه الأحكام المذكورة حدود الله ثم طلبه بعدم تعديها^[22]، يؤكد صفة التعبدية في هذه الأحكام،^[23] فعلى هذا أفضل تعبير في القرآن يفيد الأحكام التعبدية بمعناها الضيق والواسع هو عبارة "حدود الله".

وردت في القرآن الكريم عبارة "حدود الله"^[24] في اثني عشر موضعاً، وفي موضع بلفظ "حدوده"^[25]، وفي موضع آخر بلفظ "حدود ما أنزله على رسوله"^[26]، فالمجموع أربع عشرة مرة، وفي جميع هذه المواضع تفيد المعنى المتعلق بحدود الله وأحكامه. فالقرآن عندما يتحدث عن بعض مبادئه التي توصف بالحلال والحرام والمباح والفرص يستعمل مصطلح "حدود الله"، ويؤكد أن هذه المبادئ أحكام الله فبالتالي يجب ألا يُعتدى ألا تجتاز عليها. وردت هذه العبارة في بعض أجزاء الآيات ولها أهمية في إيضاح موضوعنا هنا، وذلك مثل قوله تعالى: "بَلِّغْ حُدُودَ اللَّهِ فَلا تَعْتَدُوهَا"^[27] "فَلَا تَقْرُبُوهَا"^[28] "وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ"^[29].

قد استعمل مصطلح حدود الله ليفيد جميع الأحكام التي أبلغ بها الله تعالى الناس وطلب الالتزام بها وعدم تعديها إلى جانب استعماله في القرآن للتعبير عن الموضوعات المحدودة. إن وقوع التوكيدات على الأحكام الشرعية التي عُرِّفت بحدود الله من النواحي المعينة يحدث قناعة في أذهان المكلفين بأنها لن تتغير ويجب قبولها وتطبيقها كما هي.^[30]

²² انظر للآيات المتعلقة بها: سورة البقرة، الآيات: 87، 229، 230؛ سورة النساء، الآية: 13؛ سورة التوبة، الآية: 112؛ سورة المجادلة، الآية: 4؛ سورة الطلاق، الآية: 1.

²³ انظر: القرضاوي، الخصائص، ص: 47.

²⁴ سورة البقرة، الآيات: 187، 229، 230؛ سورة النساء، الآية: 13؛ سورة التوبة، الآية: 112؛ سورة المجادلة، الآية: 4؛ سورة الطلاق، الآية: 1.

²⁵ سورة النساء، الآية: 14.

²⁶ سورة التوبة، الآية: 97.

²⁷ سورة البقرة، الآية: 229.

²⁸ سورة البقرة، الآية: 187.

²⁹ سورة الطلاق، الآية: 1.

³⁰ انظر للتفصيل: قهرمان، ثبات العبادات في الإسلام (İslam'da İbadetlerin Değişmezliği)، ص: 23-25.

ومن الآيات التي تعتبر مصدراً في تطور مفهوم التعبد قوله تعالى^[31]:
 "الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا"^[32].
 وقد فسر ابن حزم (1604/456) الذي هو من أبرز علماء المذهب الظاهري هذه الآية وقال: "فأيقنا أن الدين قد كمل وتناهى وكل ما كمل فليس لأحد أن يزيد فيه ولا أن ينقص منه ولا أن يبدله"^[33]. وهو بتفسيره هذا أراد أن يسد باب الرأي في تفسير النصوص من ناحية وأراد أن يؤكد أن جميع أحكام القرآن تعبدية، من ناحية أخرى.

ب. السنة

في سياق مساهمة السنة لمفهوم الحكم التعبدية يمكن القول بأن أقوال النبي صلى الله عليه وسلم التي تفيد وجود حدود الله، تشكل مستنداً للأحكام التعبدية؛ إلى جانب تأكيد القرآن على مصطلح "حدود الله" الذي يأتي بمعنى الحدود التي بينها الله تعالى^[34] بخطوط عريضة وأوامره ونواهيه. وعندما ننظر إلى الأحاديث التي يرد فيها مصطلح "حدود الله" نجد أن هذه العبارة تستعمل في الأحاديث أحيانا على معنى يفيد جميع الأحكام التي بينها الله تعالى، وأحيانا أخرى تستعمل لبيان الأحكام الجزئية الملزمة قطعاً^[35]. ولكن ثبت استعمال هذه العبارة بصورة أكبر في الأحاديث لتفيد معنى الأحكام الجنائية المعينة المحدودة كما هو الحال في كتب الفقه.^[36] ونعرض بعض الأحاديث المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم التي لها علاقة بهذا الموضوع كما يلي: " مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ حَالِلٌ، وَمَا حَرَّمَ فَهُوَ حَرَامٌ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَافِيَةٌ، فَاقْبَلُوا مِنَ اللَّهِ الْعَافِيَةَ، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ نَسِيًّا"^[37]، وحديث: " إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا ، وَحَرَّمَ حُرْمَاتٍ

³¹ أما عند أكثر علماء الإسلام فإن الآية تفيد أن أغلبية الفرائض مع الحلال والحرام قد اكتملت. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 6/61؛ 10/11-11.

³² سورة المائدة، الآية: 3.

³³ ابن حزم، الإحكام، 9/1-10.

³⁴ البخاري، "الشركة"، 6، "الشهادات"، 30؛ الترمذي، "الفتن"، 12؛ دارقطني، سنن الدارقطني، الجزء الرابع، 184، 298؛ الحاكم، المستدرک، 4/129.

³⁵ ابن ماجه، "الطلاق"، 1.

³⁶ البخاري، "المغازي"، 53، "الأنبياء"، 54، "الحدود"، 12، 42؛ مسلم، "الحدود"، 8، 9، 40؛ ابو داود، "الأفضية"، 14، "الحدود"، 4، 38؛ الترمذي، "الحدود"، 6؛ ابن ماجه، "الحدود"، 6، 32؛ الموطأ، "الحدود"، 12.

³⁷ قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد كلامه هذا قول الله تعالى: "وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا" (سورة مريم، الآية: 64). انظر: الترمذي، "اللباس"، 6؛ البيهقي، السنن الكبرى، الجزء

فَلَا تَنْتَهِكُوهَا ، وَحَدَّ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا ، وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ مِنْ غَيْرِ نَسْيَانٍ
فَلَا تَبْحَثُوا عَنْهَا".^[38]

إن السنة هي إحدى المصادر الأصلية للأحكام التي تسمى تعبدية في كتب الفقه. إن بيانات النبي صلى الله عليه وسلم المتعلقة ببعض الموضوعات لم ترتبط بعلل ظاهرة ومعينة، فبعض الصحابة ممن رأوا صدور هذه الأحكام المذكورة من النبي كافياً لقبولها، تقبلوا مثل هذه الأحكام كما هي إلى جانب الروايات التي تفيد أن الأحكام التي دلالتها قطعية ومبينة في القرآن ملزمة، وأنها لا تتغير، وأنه يجب الانقياد إليها، وهي تعبدية^[39]. وإن أمكن إسناد الأحكام التي تفيدها الأحاديث المتعلقة بهذه الموضوعات إلى بعض العلل إلا أن قبول هذه الأحكام فيما بعد دون تعليل أصبح بمثابة قناعة أكثر شيوعاً. فأكثر مثال يذكر فيما يتعلق بهذا الموضوع هو؛ ترك المرأة الحائض الصلاة والصيام، وبعد تطهرها يؤمر بقضاء الصوم^[40]، ولا يؤمر بقضاء الصلاة. وكذا النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة الذي يعتبر حكماً تعبدياً^[41]. قد أسند إلى حديث منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم. وكذلك النهي عن الصلاة في أماكن معينة عندما اعتُبر حكماً تعبدياً اعتمد على الحديث الذي يفيد أن النبي صلى الله عليه وسلم^[42] قد نهى عن الصلاة في سبعة أماكن.

العاشر، 12؛ الشوكاني، نيل الأوطار، الجزء الثامن، 106. لتخريج الحديث انظر: الترمذي، الجزء الرابع، 220؛ الشوكاني، نيل الأوطار، 8/107.
³⁸ مع بعض الاختلافات في اللفظ انظر: الذارقطني، 184/4، 298؛ الحاكم، المستدرک، 129/4؛ البيهقي، السنن الكبرى، 12/10؛ الهيثمي، مجموع الزوائد، 171/1؛ 208/7؛ الطبراني، المعجم الصغير، 249/2؛ نفس المؤلف، المعجم الأوسط، 266/7؛ 381/8؛ نفس المؤلف، المعجم الكبير، 222/22؛ 86/23؛ الشوكاني، نيل الأوطار، 107/8. لتخريج الحديث وللتفصيل في التعليق عليه انظر: ابن رجب، جامع العلوم والحكم، ص: 275-285. فإن هذا الحديث أحد مستندات منكري القياس. انظر: بيغياف، موسى جار الله، الصوم في الأيام الطويلة (Uzun Günlerde Ruze)، ص: 158.

³⁹ اليهودي، منصور بن يونس، الروض المربع، 154/1؛ ابن قدامة، المغني، 753/1.
⁴⁰ البخاري، "الصوم"، 41. وانظر أيضاً: الأمدي، الإحكام، 274/4؛ ابن عاشور، المقاصد، ص: 44.

⁴¹ البخاري، "الصوم"، 41. وانظر أيضاً: الأمدي، الإحكام، 274/4؛ ابن عاشور، المقاصد، ص: 44.

⁴² انظر: ابن ماجه، "الطهارة"، 67، "المساجد"، 4.

ت. موقف الصحابة

نفهم من أقوال بعض كبار الصحابة أنهم تناولوا بعض الأحكام بمفهوم التعبد. وأن تأويلاتهم التي تدل على أن الأحكام من هذا القبيل تعبدية، وكذلك موقفهم المتمثل بالانقياد تجاه هذه الأحكام كما تكوّن مصدر الأحكام التعبدية المستند إلى تطبيقات الصحابة^[43] تكوّن أيضاً أصولها التاريخية. لأننا أحيانا نرى الصحابة أنهم يتركون ظاهر النص عند تعارض النص مع المصلحة، ويُخصصونه ويرجحون المصلحة، ويتخذون التعليل أساساً في الأحكام لأن الصحابة الذين هم أحيانا يتركون ظاهر النص عند تعارض النص مع المصلحة، ويُخصصونه ويرجحون المصلحة، ويتخذون التعليل أساساً في الأحكام ثم يطبقونها، فإننا نراهم في مقابل ذلك تجاه بعض الأحكام لا يؤوّلونها بل يستسلمون لها كما هي، فهذا الموقف منهم يدل على وجود أحكام لا يمكن تعليلها في الإسلام. وقد توقف الصحابة أمام النصوص التي تحتوي على أحكام من هذا القبيل فلم يؤولوها، ولم يبحثوا عن عللها، ولم يتساءلوا بلم شرع هكذا؟ ولم يكن كذا؟ بل عاتبوا من تساءل ذلك، أو عرفوا العلة فيها ثم أيقنوا بزوالها، ومع ذلك لم يُغيروا الحكم، وآثروا الاتباع.^[44]

نذكر هنا بعض الأمثلة للأحكام التي فسرها الصحابة بأنها تعبدية أو تناولوها بمفهوم التعبد، فمنها:

1. روى البخاري (869/256) عن أبي الزناد (748/131) أنه قال: "إنَّ الشَّنَّ وَوُجُوهَ الْحَقِّ لَتَأْتِي كَثِيرًا عَلَيَّ خِلَافِ الرَّأْيِ"^[45]، فَمَا يَجِدُ الْمُسْلِمُونَ

⁴³ شلبي، تعليل الأحكام، 35-72، 302؛ دوندوران، "هل تتغير الأحكام الدينية مع تغير الأزمان والظروف؟" (Zamanın ve Şartların Değişmesiyle İslami Hükümler)؟، مجلة كلية الشريعة في جامعة أولوداغ UÜİFD، المجلد 7، العدد، 7، ص: 92-94؛ نفس المؤلف، "نظرة إلى الأحكام القرآنية من حيث السبب والعلة والحكمة" (Kur'an Hükümlerine Bir Bakış - Sebep-İllet-Hikmet Açısından)، ندوة قضية التاريخية في فهم القرآن (Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu)، ص: 93-96؛ ياووز، يونس وهبي، "نظرة إلى الأحكام القرآنية من حيث السبب والعلة والحكمة" (Kur'an Hükümlerine Bir Bakış Sebep-İllet-Hikmet Açısından)، ندوة قضية التاريخية في القرآن (Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu)، ص: 65.

⁴⁴ شلبي، تعليل الأحكام، ص: 69.

⁴⁵ قد شرحت عبارة "وجوه الحق" التي وردت في المتن ذاته بالأحكام الشرعية،

بُداً مِنْ اتِّبَاعِهَا، مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الْحَائِضَ تَقْضِي الصَّيَامَ^[46] وَلَا تَقْضِي الصَّلَاةَ" (مع أنها ليست أهم من الصلاة في الدين). وقد قالت عائشة رضي الله عنها لامرأة سألت عن سبب هذا الحكم: "أَحْزُورِيَّةٌ أَنْتِ؟"^[47] "عائشة ثم قالت: "كَانَ يُصَيِّمُنَا ذَلِكَ، فَتُؤْمَرُ بِقِضَاءِ الصَّوْمِ، وَلَا تُؤْمَرُ بِقِضَاءِ الصَّلَاةِ".^[48]

فالشاطبي ذكر في كتابه قول عائشة هذا ثم قال في تعليقه عليه: وَلِذَلِكَ لَمَّا سُئِلَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عَنْ قِضَاءِ الْحَائِضِ الصَّوْمِ دُونَ الصَّلَاةِ * أَنْكَرَتْ عَلَى السَّائِلَةِ أَنْ يُسْتَلَّ عَنْ مِثْلِ هَذَا ؛ إِذْ لَمْ يُوضَعِ التَّعْبُدُ أَنْ تَفْهَمَ عِلَّتُهُ الْخَاصَّةُ * ثُمَّ قَالَتْ : " كُنَّا نُؤْمَرُ بِقِضَاءِ الصَّوْمِ وَلَا نُؤْمَرُ بِقِضَاءِ الصَّلَاةِ * وَهَذَا يُرْجَحُ التَّعْبُدَ عَلَى التَّغْلِيلِ بِالْمَشَقَّةِ * وَقَوْلُ ابْنِ الْمُسَيَّبِ فِي مَسْأَلَةٍ تَسْوِيَةِ الشَّارِعِ بَيْنَ دِيَةِ الْأَصَابِعِ : " هِيَ السَّنَةُ بَا بِنِ ابْنِ أَحْيَى * " وَهُوَ كَثِيرٌ".^[49]

2. روى عن عمر رضي الله عنه أنه قال عن الحجر الأسود: "إِنِّي أَعْلَمُ أَنَّكَ حَجَرٌ، لَا تَضُرُّ وَلَا تَنْفَعُ، وَلَوْلَا أَنِّي رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُقْبَلُكَ مَا قَبَلْتُكَ"^[50]، وكذلك روي عنه أنه قال: "عَجَبًا لِلْعَمَّةِ! ثُورَتْ، وَلَا تَرَتْ".^[51]

وعبارة "خلاف الرأي" بما يخالف العقل والقياس. عمدة القارئ، 121/9. 46 صحيح البخاري، "الصوم"، 41. وانظر أيضاً: الأمدي، الإحكام، 274/4؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 44.

47 الشاطبي، الموافقات، 308/2.

48 صحيح البخاري، "الحيض"، 20. يحتمل أن عائشة رضي الله عنها عندما قالت: "أحزورية أنت؟" أرادت أن تقول لها: هل أنت على رأي الخوارج. وحرورة في الأصل قرية قريبة من الكوفة التي قد اجتمع فيها الخوارج للمرة الأولى. أما الخوارج فإنهم يعتقدون أن المرأة الحائض يجب عليها قضاء الصلوات التي لم تصلها في حالة الحيض (العيني، 207/3؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 335/1). وكان من دأبهم أيضاً ترجيح الرأي علي السنة (العيني، 121/7). فهؤلاء كانوا يبحثون عن علل الأحكام ويتوسعون في الرأي (شلبي، تعليل الأحكام، ص: 70).

49 الشاطبي، الموافقات، 308/2.

50 صحيح البخاري، "الحج"، 50، 57، 58. وقد فهم البعض موقف عمر رضي الله عنه هذا أنه امتثال لأمر الرسول صلى الله عليه وسلم وبلاغه دون قيد وشرط وابتعاد عن أي تفسير تجاه تطبيقه. انظر: ميراس، كامل، ترجمة وشرح التجريد الصريح (Tecriid-i Sarih Terceme ve Şerhi) 108/6.

51 الإمام مالك، الموطأ، "الفرائض"، 9. وإن أوهم بعض المؤلفين انطلاقاً من قوله هذا أنه يعتبر هذا الحكم تعبدياً فإن هذا غير صحيح.

3. روي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: "إذا قلت في دينكم بالقياس أحللتكم كثيراً مما حرّمه الله، وحرّمتم كثيراً مما أحلّ الله"، وكذا روي عن عبد الله بن عمر أنه قال: "السنة ما سنّه الرسول صلى الله عليه وسلم لا تجعلوا الرأي سنة للمسلمين"،^[52] فهاتان الروايتان أيضاً من قبيل تفسير التعبد.

4. ومن أبرز الأمثلة التي تشير إلى وجود التعبدية في الأحكام وإلى الأصول التاريخية لهذا المفهوم هو القول المنسوب إلى كل من علي وعثمان رضي الله عنهما: "لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يمسح على ظاهر خفيه".^[53]

5. هذه الأمثلة التي تدل على موقف الصحابة الاستسلامي تجاه بعض الأحكام تعطي لنا على الأقل فكرة عن وجود وكيفية وقوع مفهوم التعبدية عبر التاريخ. أما صحة هذه الروايات المنقولة، ومدى دلالتها على تعبدية الحكم، وما هو قدر تناسبها بالروح الإسلامي، وبأي سائق قيلت فمثل هذه الأمور ينبغي الوقوف عندها خصوصاً.^[54] على الرغم من صحة بعض هذه الروايات، وأنها تعكس لنا المفهوم الصحيح والتصور فإنه يفهم من بعضها أنها قيلت رداً لمعارضتي السنة وأصحاب الرأي المتشددتين الذين ظهروا في ذلك الوقت. يظهر لنا جلياً رد الفعل هذا في عتاب عائشة، وأقوال ابن مسعود وابن عمر، وقد سرد الأصوليون هذه الروايات والأقوال عند الحديث عن الآراء المؤيدة والمخالفة للقياس.^[55]

⁵² ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، 316/2.

⁵³ الشيباني، محمد بن الحسن، الحجة، 36/1؛ أبو داود، الطهارة، 63؛ البيهقي، السنن الصغرى، ص: 108؛ ابن حجر، الدراية في تخريج أحاديث الهداية، 80/1؛ الشوكاني، نيل الأوطار، 184/1؛ الصنعاني، سبل السلام، 58/1؛ ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، 315/2. انظر فيما يتعلق بعدم ثبوت حكم المسح بالقياس: ابن رشد، بداية المجتهد، 19/1. يشرح السهارنفوري هذه الرواية على النحو التالي: لو ثبتت الأحكام الدينية بالعقل والرأي فقط، من غير وجود نقل ورواية لكان مسح أسفل الخف أولى من مسح أعلاه، لأن أسفله أقرب لملامسة النجاسات من أعلاه. ولعدم إمكان إيضاح هذا الأمر بالعقل يجب انقياد العقل لهذا الحكم الذي لا يستطيع أن يدرك حكمته. انظر: بذل المجهود، 43/2؛ الغزالي، المستصفي، 247/2.

⁵⁴ انظر لتقييم الأحاديث من هذا الجانب: الغزالي، المستصفي، 248/2.

⁵⁵ انظر: ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، 315/2.

وفهم الروايات المنقولة عن الصحابة على أنها تدل على مخالفتهم القياس أو رفضهم الرأي كلياً غير صحيح، لأنه إذا أخذ بعين الاعتبار الظروف والواقع الذي قيلت فيه هذه الأقوال يتبين لنا قصدهم ومرادهم، وهو: أن المصدر التشريعي الأصلي للدين ليس هو الرأي والعقل، وإنما العقل والرأي مرجعان في قياس الأمور المتشابهة، وهذه الأقوال إنما قيلت رداً على فهم يُجَلِّ القياس والرأي مطلقاً ويقدمهما على القرآن والسنة، فلا يمكن القول بأنها تتعلق برفض القياس والرأي مطلقاً، فقد ثبت بوضوح أن النبي صلى الله عليه وسلم وكذا الصحابة قد قضاوا بناء على القياس والرأي.^[56]

وفي مقابل أكثر الصحابة الذين سلكوا مسلك التعليل في النصوص نرى طائفة وإن كانت قليلة التزمت بألفاظ النصوص وظواهرها.^[57] نعتقد أن لموقف الصحابة الذين التزموا بظواهر النصوص عموماً وبظواهر الأحاديث خصوصاً دوراً هاماً في تكوين مفهوم التعبد.

⁵⁶ انظر: ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، 316/2. بعد ما سرد الغزالي أقوال الصحابة المخالفة للرأي وعلق عليها، يبين أن بعض هذه الروايات متواترة، وبعضها الآخر آحاد، ثم أشار إلى أن الرأي العام للصحابة هو الميل إلى الرأي والاجتهاد. بالنسبة للغزالي ولو كانت هذه الروايات صحيحة أو متواترة فإنه يلزم أيضاً التوفيق بين هذه الأقوال المعارضة للرأي لهم وبين اجتهاداتهم المشهورة. وبناء على هذا يمكن القول بأن الرأي الذي أنكره الصحابة الكرام هو الرأي الذي يخالف النص ويصدر من غير المجتهدين عن جهالة ويستعمل في غير محله أو لا يستند إلى أي أصل، ومن شأنه تشريع حكم بنفسه. الغزالي، المستصفي، 248/2.

⁵⁷ انظر للاطلاع على هذا الرأي وأمثله: كورماز، محمد، إشكالية المنهج في فهم وتفسير السنة والحديث (Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında)، ص: 46-50. انظر للأمثلة الأخرى: القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية، ص: 154-170). لكن أغلبية الصحابة الكرام قد قيموا تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم من نظرة أوسع. (شلبي، مصطفى، تعليل الأحكام، ص: 35-60؛ أوز أوشار، محمد أمين، التدبر في الحديث من جديد، (Hadisi Yeniden Düşünmek)، ص: 242). إن هؤلاء الصحابة الذين اتخذوا المنهج الغائي أساساً لأنفسهم، عند فهم الحديث كانوا يبحثون عن المعنى المقصود للرسول صلى الله عليه وسلم أكثر عن ماذا قال، ولا يقبلون كل رواية سمعوها كما هي، ولا يرون أيضاً كل ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم في نطاق السنة (كورماز، ص: 47؛ أوز أوشار، ص: 242).

ث. أقوال الفقهاء

إننا نرى الفقهاء مع وجود اختلافات بينهم أنهم تبنا مفهوم التعبد عبر التاريخ وتوسعوا أكثر في نطاق هذه الأحكام بالنسبة للصحابة،^[58] فعلى تفسير الفقهاء يمكن فهم استعمال الماء وسيلة للطهارة في الوضوء إلى حد ما، ولكن لا يمكن فهم استعمال التراب (التيتم) لقصص الطهارة. وقد قال السيوطي في بيان ذلك: كما يوجد بين العلماء من يرى أن اختصاص الطهارة بالماء تَعْبُدِيٌّ لَا يُعْقَلُ مَعْنَاهُ، يوجد بينهم أيضاً من يرى أَنَّهُ مُعَلَّلٌ يعقل معناه.^[59]

وأغرب من ذلك الأمر المتعلق بالحدث الذي يسمّى نجاسة حكمية، فإن هناك أمور لا يمكن إدراكها بالعقل، وذلك مثل وجوب الوضوء من مس الفرج، ومن كل خارج من السيلين^[60]؛ القبل والدبر^[61]، وبدلاً من غسل مخرج النجاسة (كما لا توجد في الاستنجاء)^[62] ضرورة استعمال الماء كذلك لا تمنع نجاسة قليلة من الطهارة) لزوم غسل الأعضاء التي لم تمس لها النجاسة.^[63] وقد روي عن أبي حنيفة (767/150) أنه قال: "لو قلت بالرأى لأوجب الغسل."^[64]

بعد ما بين السيوطي أن الأحكام التعبدية هي التي لا تدرك علتها، قال فيما ينقض الوضوء ويوجب الغسل معلقاً عليها: "وَلَوْلَا أَنَّهَا تَعْبُدِيَّةٌ، لَمْ

⁵⁸ ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 190/2؛ أردوغان، محمد، تغيير الأحكام، (Ahkamin Değişmesi)، ص: 116.

⁵⁹ السيوطي، الأشباه والنظائر، ص: 638. وانظر أيضاً: الشربيني، الإقناع، 19/1؛ الشرواني، الحاشية، 65/1، 67.

⁶⁰ أبو داود، "الطهارة"، 69؛ الترمذي، "الطهارة"، 61، 62. وانظر للاطلاع على آراء المذاهب حول هذا الموضوع: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلتها، 277/1 وما بعدها.

⁶¹ صحيح البخاري، "الوضوء"، 34؛ أبو داود، "الطهارة"، 109، 110؛ النسائي، "الطهارة"، 137، "الحيض"، 6.

⁶² ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 190/2؛ أردوغان، ص: 116. وانظر أيضاً الهامش: رقم 117.

⁶³ ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 260/2؛ الشاطبي، الموافقات، 300/2.

⁶⁴ انظر: السهارنفوري، بذل المجهود، 43/2.

يُوجِبُ الْمَنِيِّ - الَّذِي هُوَ طَاهِرٌ عِنْدَ أَكْثَرِ الْعُلَمَاءِ - غَسْلَ كُلِّ بَدَنِ وَيُوجِبُ
الْبَوْلُ وَالْعَائِطُ اللَّذَانِ هُمَا نَجِسَانٍ بِإِجْمَاعٍ غَسْلَ بَعْضِهِ".^[65]

إلى جانب هذه الأمثلة هناك مسائل في العبادات، والعقوبات، والكفارات
ترد أسئلة فيها لا يمكن الإجابة عليها بشكل تطمئن إليه النفس^[66]، وذلك
مثل عدد ركعات الصلوات، وأيام الصيام، وعدد الأشواط في الطواف حول
الكعبة وفي السعي بين الصفا والمروة من العبادات، وفي العقوبات الحدود
المحددة بعدد معين كالزنا والقذف، وفي الكفارات المعينة؛ إيضاح الأحكام
كإطعام عشرة مساكين أو صيام ثلاثة أيام، ومن الأسئلة أيضاً "لِمَ هذا العدد
وليس هذا، لماذا الحكم كذا وليس هكذا"^[67]. يدل عدم تعليل هذه الأحكام
وعدم تغييرها بتغيير الأزمان والظروف على أنها اعتبرت تعبدية.

وقد استمر مصطلح التعبد الذي تغذى بتصرفات الصحابة التي ذكرنا
أمثلة منها في الأعلى، في الفترات اللاحقة متخذاً أشكالاً مختلفة. وأكثر
من التزم وتمسك بمفهوم التعبدية عبر التاريخ هم الظاهرية. فإنهم اكتفوا
بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة من بين الأدلة وأنكروا القياس مبدئياً،
ورأوا ظواهر النصوص من الكتاب والسنة كافية في حل المسائل الفقهية ولم
يُعللوا. فعلى رأيهم معاني النصوص موافقة للعقل، ومناسبة لمصالحهم،
لكن كل نص يبقى في موضوعه الخاص. وإن وُجدت في النصوص مصالح
متعلقة بالدين والدنيا فإنها خفية فيها لا تتعدى إلى غيرها، ولا تُبحث فيها
عن العلة والسبب^[68].

وأما أغلبية فقهاء المذاهب الأربعة الكبرى على خلاف الظاهرية - مع
وجود بعض الفروق فيما بينهم - فإنهم اعتبروا عموماً ومبدئياً التعليل أصلاً

⁶⁵ السيوطي، الأشباه والنظائر، ص: 638. وانظر أيضاً: ابن عبد الشكور، مسلم
الثبوت، 310/2 وما بعدها.

⁶⁶ خلاف، عبد الوهاب، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص: 26. انظر
للأمثلة الأخرى: الأمدي، الإحكام، 274/4؛ السيوطي، الأشباه والنظائر، ص: 638.

⁶⁷ أردوغان، ص: 117.

⁶⁸ أبو زهرة، محمد، ابن حزم، (ترجمه للتركية، عثمان كسكي أوغلو - أرجان
كوندوز)، ص: 295؛ جولد تسيهر، الظاهرية، ص: 27 وما بعدها. وانظر لمخلص
أراء ابن حزم حول الموضوع: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 602/2؛
نفس المؤلف، المحلى، 102/8؛ أبو زهرة، ص: 295-296.

في النصوص^[69]، إلا أن أصحاب هذه المذاهب تبّنوا مفهوم التعبد أيضاً، مع قولهم بأن بعض الأحكام تعبدية^[70]، قد اتبعوا منهجاً مُغيّراً للظاهرية تماماً في نطاق الأحكام التعبدية وصفاتها. فعلى الأقل يمكن القول بأن الحال كانت هكذا في فترات تكوّن المذاهب.^[71]

وقد كان في تاريخ الفكر الفقه الإسلامي من يقبل القياس بقدر من كان يعارضه، فمن أدلة المانع للقياس هو وجود الأحكام التعبدية، حيث إن من أنكر القياس ادعى أنه لا يمكن في الدين الحكم معتمداً على أساس العقل والرأي، وأنه يوجد بعض أحكام تمنع ذلك، فقد مثلوا ذلك بحكم الشارع مختلفاً بين الأمور المتماثلة^[72] وبحكم متشابه بين الأمور المختلفة. فلكون مثل هذه الأحكام مخالفة للعقل يجب اتخاذ موقف التعبد (أي الاستسلام دون تفكير في معناها)^[73] تجاهها، وذلك لأن الشارع لم يجعل إعمال العقل والقياس أصلاً في الدين. وهكذا وقوع هذه المناقشات منذ العهود الأولى مهد الطريق نوعاً ما أمام الأحكام التعبدية لتصبح أصلاً، ثم أدت هذه الحالة داخل المذاهب الفقهية إلى ظهور من يرتضي القول بأن الأصل في الدين هو التعبد^[74].

وكما يفهم من السابق إن هذه الأركان الأربعة تجعل من الأحكام التعبدية مجموعة مستقلة في الأحكام الشرعية. ولكن تسمية هذه الأحكام لها علاقة عن قرب بتطور علم أصول الفقه. وذلك أن عبارة التعبد التي

⁶⁹ وإن كان الشافعية وحدهم قد اعتبروا التعبد أساساً إلا أنهم أيضاً

سلكوا منهج التعليل لأسباب أخرى.
⁷⁰ أبو زهرة، ص: 296.

⁷¹ كوسا، صفت، "بعض القضايا في تصور الفقه الإسلامي" (İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri)، إسلاميات، المجلد، 2، العدد، 1، يناير-مارس، أنقرة 1999، ص: 53-56.

⁷² إن إيجاب الغسل من المنى دون البول دليل على أن التماثلات تابعة لأحكام مختلفة؛ وجعل القتل خطأ وعمداً في الإحرام تابعاً لنفس الحكم مثال علي المختلفات فتجعل تابعة لنفس الحكم مع كون العمد جناية كاملة دون الخطأ. ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، 310/2 وما بعدها.

⁷³ انظر: البصري، أبو الحسين، شرح العمدة، 282/1-283؛ ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، 310/2 وما بعدها.

⁷⁴ انظر للتفصيل في هذا الموضوع: قهرمان، ص: 34-65.

لم ترد في القرآن والأحاديث ظهرت مرتبطة بوقوع مسألة التعليل في عملية القياس التي هي إحدى موضوعات أصول الفقه.

3. خصائص الأحكام التعبدية

انطلاقاً من تعريف الأحكام التعبدية يمكننا أن نسرّد خصائصها بأنها تستند إلى نصوص قطعية، فتكون داخلة في أصل الدين؛ وليست مداراً للقياس؛ ولا تقبل التغيير باعتبار أصولها^[75]. ولا يمكن ملاحظة هذه الخصائص المذكورة في جميع الأحكام التي تسمى بالتعبدية في كتب الفقه. هذه الخصائص التي وُضعت للأحكام التعبدية تعطي لنا فكرة عن نطاق هذه الأحكام أيضاً. يجدر بنا أن نقول إذا ما سيتم تبني مفهوم التعبد الإيجابي داخل الفقه الإسلامي ينبغي تحديد نطاق ذلك بدقة.

إن جميع هذه الخصائص التي تم تحديدها بالنسبة للأحكام التعبدية تحمل صفات تكميلية يكمل بعضها البعض، وبعبارة أخرى، فإن تحمّل الحكم صفة التعبدية له علاقة عن قرب باستناده إلى نص قطعي، وبكونه داخلاً في أصل الدين، وبعدم كونه مداراً للقياس، وبكونه غير قابل للتغيير. وعلى هذا أهم صفة أصلية في الحكم التعبدية هو أن يكون مستنداً إلى نص قطعي وداخلاً في أصل الدين. فلا يمكن تغير الحكم الذي يستند إلى نص قطعي ويكون داخلاً في أصل الدين لكونه ركناً أساسياً للدين. لأن طبيعة الدين لا تقبل التغيير باعتبار أركانها الأصلية. ولا يمكن تصور غير هذا بالنسبة للدين الذي يضمن تكوين الانقياد المطلق والمتناسق والموضوعي. فالمكلفون يمكنهم أن يجعلوا الأحكام الأساسية للدين الذي يتبعونه معقولة عموماً بالنسبة لأنفسهم. ولكن مع ذلك لا تسلم معقولية الأحكام التي تشكّل أصل الدين من النسبية والذاتية أي عدم الموضوعية. ولهذا السبب سلك الفقهاء في تعليل العبادة التعبدية بمعناها الضيق، والأحكام التي تحمل صفة العبادة بالحكمة التي تحمل وصفاً ذاتياً وأكثر مرونة دون العلة التي هي وصف موضوعي.

إن مصطلح التعبد في الأصل هو مصطلح طوره الفقهاء للتعبير عن أحكام الدين التي لا تتغير، وبعبارة أخرى، قد استهدف الفقهاء حماية

⁷⁵ انظر: قهرمان، ص: 86-188.

الأصول الدينية التي يجب ألا تتغير فتبقى ثابتة داخل مفهوم التبعيد^[76]. ومن أجل ذلك اتجهوا من جهة إلى الاجتناب عن تعليل الأحكام التي اعتبروها تعبدية بعلّة ولم يجعلوها مداراً للقياس، ومن جهة أخرى عللوها بحكمة لامتنال وتبني المكلفين لهذه الأحكام. وقد ثبت منذ البداية في مؤلفات الفقه الإسلامي بأن الأحكام التعبدية ليست مداراً للقياس، فمعنى ذلك التأكيد بأن هذه الأحكام لا تقبل تفسيراً مختلفاً^[77]. لأن كون الحكم مداراً للقياس يعني إمكان تعليله، وإمكانية تعليل الحكم تُمكن تخريج ووضع أمثاله، أما عدم إمكانية تعليله يوجب قبوله كما هو. فمثلاً الصلوات الخمس وأعداد ركعاتها تعتبر من الأحكام التعبدية، فلا يمكن معرفة سبب هذه الأحكام في كونها خمسا وأعداد ركعاتها عن طريق منهج التعليل^[78]. والمصلحة التي تحملها الأحكام التي تعتبر تعبدية مخفية في تأدية هذه الأحكام المعينة على النحو الذي وضع، فمثلاً لا يمكن تغيير حكم الصيام الموجود بإقامة أساليب الحماية ونحوها مقام الصيام بحجة أن المقصد والمصلحة التي يحققها الصيام للناس هو حفظ الصحة^[79].

4. نطاق الأحكام التعبدية

يتبين لنا أن الصحابة تبنا الأحكام الشرعية بمفهوم التبعيد بمعناه الواسع، غير أن الصحابة خاصة الذين اتخذوا التعليل أصلاً في الأحكام يمكن أن يقال فيهم بأنهم حصروا نطاق الأحكام التعبدية بمعناها الضيق بالمقارنة

⁷⁶ قهرمان، ص: 47-55.

⁷⁷ السرخسي، أصول، 122/2؛ الغزالي، المستصفى، 326/2-328؛ أمير بادشاه، تيسير التحرير، 97/4، 106، 113-114؛ الزركشي، البحر المحيط، 54/5.

⁷⁸ السرخسي، أصول، 122/2؛ البصري، أبو الحسين، شرح العمدة، 208/2؛ الشاطبي، الموافقات، 2/301؛ الطوفي، شرح الروضة، 3/451-452؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، ص: 351؛ خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص: 26.

⁷⁹ الشاطبي، الاعتصام، 135/2. أقسكي، أحمد حمدي، الدين الإسلام، (Islam Dini)، ص: 17-18؛ أردوغان، محمد، تغير الأحكام في الفقه الإسلام (Islam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi)، ص: 127؛ برداق أوغلو، علي، "القرآن والشريعة" "Kur'an ve Hukuk"، ص: 94-95؛ قوجا، فرحات، "العبادة" "İbadet"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، 241/19؛ يامان، أحمد، "حول مبادئ منهج الاجتهاد المقاصدي أو التفسير الغائي من زاوية علم الفقه الإسلامي" "İslam Hukuk İlmî Açısından Makasid İctihadının Ya da Teleolojik Yorumu"، Yönteminin İlkeleri Üzerine، المعرفة، السنة، 2، العدد، 1، ربيع 2002، ص: 31.

مع العصور اللاحقة^[80]. فعلى هذا يظهر حصر الأحكام التعبدية في عهد الصحابة بصورة أكبر مقتصرة بالعبادات أو الأحكام التي لها صفة العبادة. فنجد في العصور اللاحقة أنه قد تم توسيع نطاق هذه الأحكام لأسباب مختلفة مع خلط مفهوم التعبد بمعناه الواسع خاصة بالمفهوم الضيق. وقبل أن ننتقل إلى بيان أسباب ونتائج هذه الحالة، نريد أن نذكر آراء الفقهاء المتعلقة بالموضوع.

يقسم الغزالي (1111/505) الأحكام من حيث كونها تعبدية وتعليلية إلى ثلاثة أقسام؛ قسم مبناه على التحكم والتعبد فقط، فلا يعلل أصلاً، وقسم يعلم كونه معللاً، وقسم يتردد في كونه داخلاً في أحد هذين القسمين. يمكن لنا أن نستنتج^[81] بسهولة من تقسيمه هذا أن جميع الأحكام الشرعية، بل أكثرها ليست تعبدية بالمعنى الضيق. ولكن ليس هناك تفسير واضح في هذا الأمر لدى علماء الإسلام مثل الغزالي. خصوصاً في فترة توقف نشاط الفقه الإسلامي قد وُجد بجانب من يقول بأن جميع الأحكام الدينية على العموم والأحكام الفقهية على الخصوص تعبدية، وُجد أيضاً من سلك مسلكاً وسطاً، فعلى هذا يمكن جمع هذه الآراء في طائفتين: المضيقين نطاق الأحكام التعبدية، والموسعين نطاقها.

أ. المضيقون نطاق الأحكام التعبدية:

إن بعض المؤلفين يرون أن نطاق الأحكام التعبدية ينبغي حصرها بصورة أكبر في الأحكام المتعلقة بالمقادير والأعداد المحددة؛ كالعقائد والعبادات والحدود والكفارات^[82]. ويوجد أيضاً من يعتقد أن الأحكام

⁸⁰ شلبي، تعليل الأحكام، ص: 302.

⁸¹ الغزالي، المستصفى، 2/264. وانظر أيضاً: الزركشي، البحر المحيط، 5/97؛ زيدان،

⁸² الغزالي، المستصفى، 2/265، 328؛ الزركشي، البحر المحيط، 5/97؛ الوجيز، ص: 198؛ خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص: 26؛ شلبي، تعليل الأحكام، ص: 296، 322؛ الموسوعة الفقهية، 12/209؛ الدريني، فتحي، المناهج الأصولية، ص: 19-20، 127؛ أردوغان، تغير الأحكام، (Ahkammı Değişmesi)، ص: 117؛ كوسا، صفت، "بعض القضايا في تصور الفقه الإسلامي" (İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri)، إسلاميات، المجلد، 2، العدد، 1، يناير-مارس 1999، ص: 54-56. ووفقاً لتعقيب الدريني، فإن كل نص قاطع في الدلالة على معناه، بحيث أصبح مفسراً، تتضح فيه إرادة الشارع، دون لبس أو غموض، لا يجوز الاجتهاد فيه، بل يحرم. وذلك كالتصوص المتعلقة بالعقائد والعبادات (كأعداد الركعات ومناسك الحج مثلاً)، والمقدرات (كإطعام ستين

المتعلقة بالحلال والحرام ينبغي إدخالها في هذا القسم. ولكن الغزالي^[83] وكذا الشاطبي^[84] الذي يرى أن في جميع الأحكام الدينية توجد جهة التعبد، كل منهما بين بوضوح أن أغلب الأحكام التعبدية توجد في العبادات، غير أن الشاطبي (1388/790) صرح بأن الأحكام الجنائية (العقوبات) ليست تعبدية. وهناك من يدعي^[85] أن المصلحة وحدها هي المقياس الصحيح والأصلي في أمور المعاملات، فبالتالي لا يوجد حكم تعبدية مطلقاً في هذا النطاق.^[86]

وعندما ننظر إلى القائمة التي ذكرها الغزالي والسيوطي حول الأحكام التعبدية نرى أن هذه الأحكام تتعلق بالعبادات عموماً، ولم يُوسَّع نطاق شمولها، وأنه لا يوجد اتفاق في بعض الأحكام التي اعتبرت تعبدية^[87]. فعلى هذا فرضية الصلاة والصيام والزكاة والحج، والأحكام المتعلقة بهذه الفرائض التي ثبتت بالاتفاق؛ وكذا تحريم الأشياء، كالزنا والربا والخمر والميسر؛ وتقسيم الموارث، والعدة المحددة التي يجب تربصها بسبب الوفاة والطلاق^[88]، والاعتكاف وأوقات الصلوات، وأعداد الركعات في الصلوات، والأعداد المحددة في جلدات الحدود، والعدد المعين من الأشخاص^[89] في الشهادة؛ وما يوجب الوضوء والغسل، إيجاب الغسل من المنى وعدم إيجابه بسبب قضاء الحاجة من البول والغائط، ووجوب قضاء

مسكين، وكحد الزنا بمائة جلدة) من الكفارات، والحدود (العقوبات)، وفرائض الإرث، والنصوص المتعلقة بأمهات الفضائل، والقواعد العامة أو أساسيات الشريعة، وكل ما ثبت من الدين بالضرورة. (المناهج الأصولية، 19-20). وإن كان من الممكن أن تدرك حكمة التشريع في العبادات والعقوبات المقدرية والنصية بوجه عام أو على الجملة، فلا مجال للاجتهاد فيها على التفصيل. ففي العبادات يث روح التقوى في النفس الإنسانية عن طريق إحكام الصلة بين العبد وربّه، وفي العقوبات الزجر والردع. انظر نفس المرجع: ص: 127.

⁸³ أردوغان، تغيير الأحكام، (Ahkamin Değişmesi)، ص: 117.

⁸⁴ الغزالي، المستصفى، 264/2-265؛ الشاطبي، الاعتصام، 79/2-80، 129-133.

⁸⁵ الشاطبي، الاعتصام، 79/2.

⁸⁶ شلبي، تعليل الأحكام، ص: 297.

⁸⁷ الغزالي، المستصفى، 264/2؛ السيوطي، الأشباه والنظائر، ص: 638-639.

⁸⁸ القرضاوي، شريعة الإسلام، ص: 23.

⁸⁹ ابن قيم، إغاثة اللهفان، 1/361.

الصوم^[90] على المرأة الحائض دون الصلاة، فهذه الأحكام من أهم أمثلة الأحكام التعبدية.

على ما يظهر أن هناك اتجاهًا قويًا نحو تضيق نطاق الأحكام بمعناها الضيق في المؤلفات القديمة للفقه الإسلامي. والسبب الرئيسي لهذا الاتجاه هو تمسك أغلب الفقهاء، وعلى رأسهم فقهاء المذاهب الأربعة، بمنهج القياس الذي يعني معنى تفسير الأحكام عن طريق استنباط العلة التي تستند إليها. أما اليوم فأهل العلم والأكاديميون الذين ينادون بإعادة تشكيل هيكل الفقه فيرون أن نطاق الأحكام التعبدية ضيق.

نقل هنا عن بعض المؤلفين المعاصرين الذين يرجحون تضيق نطاق التعبدات، فيمكننا أن نلخص آراءهم وتعليقاتهم فيما يلي:

وقد ادعى الشيخ محمد طاهر بن عاشور (ت1973) الذي يعرف بدراساته حول مقاصد الشريعة الإسلامية أنه يجب أن يكون كل حكم شرعي يمكن استنباط علة مداراً للقياس، وأنه توجد مسائل لا يجوز القياس فيها، وهي قليلة جداً^[91]. وقد قال ابن عاشور بأنه لا يوجد حكم تعبدية في مسائل المعاملات المالية والجنائية، وذكر ترجيحه بجانب تضيق نطاق هذه الأحكام، بل أشار إلى ضرورة تضيق دائرة التعبدات بقدر المستطاع ثم ذكر أن كثيراً من أحكام المعاملات التي تلقاها بعض الأئمة تلقي الأحكام التعبدية قد عانى المسلمون من جرائها متاعب جمّة في معاملاتهم. ويرى ابن عاشور أنه يجب على الفقيه أن يجيد النظر في الآثار التي يترأى منها أحكام خفيت عللها ومقاصدها ويمحص أمرها ثم يحاول تعليلها، ويقترح الرجوع إلى التعبد كحل أخير^[92]. ويختم كلامه في هذا الموضوع بهذه العبارات:

⁹⁰ السيوطي، الأشباه والنظائر، ص: 638-639؛ الغزالي، المستصفى، 264/2.

⁹¹ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 109.

⁹² ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 47-48. وانظر للاطلاع على تعليق

مماثل: كوسا، صفت، "بعض القضايا في تصور الفقه الإسلامي"

(İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri)، ص: 53-56.

وإذا جاز أن نثبت أحكاماً تعبدية لا علة لها، ولا يُطَّلَع على علتها فإنما ذلك في غير أبواب المعاملات المالية والجنائية. فأما هذان فلا أرى أن يكون فيها تعبدي، وعلى الفقيه استنباط العلل فيها.^[93]

أما محمد أبو زهرة (متوفى سنة 1974) أحد المؤلفين في الفقه الإسلامي المعاصر، فهو يدافع في كتابه الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي عن الرأي المتمثل في أن الحدود (العقوبات) هي ليست أحكاماً تعبدية ضمن المعنى الضيق لها. ووفقاً لقوله، فإن العقوبات ليست أحكاماً تعبدية وهي مفهومة العلل. حيث يفهم ويتضح ارتباط هذه العقوبات بمواضيعها من زاوية معالجة ظاهرة منتشرة في المجتمع، فإن هذه العقوبات جاءت من أجل إنهاء الظواهر السيئة المنتشرة في المجتمع أو على الأقل تخفيف انتشارها وثقلها. وإن القول بأن هذه العقوبات هي ليست تعبدية، لا يخل إطلاقاً بمؤسسية وعقلية التقدير التي تقول بأن العقوبات تم تحديدها من قبل الإرادة الإلهية. بل على العكس من ذلك فإنها تجعل العقوبة جارية ومطبقة في كافة المواضيع الأخرى المشابهة للموضوع التي جاءت هذه العقوبة ل يتم تطبيقها عليه. وذلك لأن الحدود ليست أحكاماً تعبدية ومن الممكن فهم وإدراك العلل الخاصة بوضعها. وإن كون الحدود هي حق الله وحسب لا يستوجب كونها تعبدية. بل على العكس من ذلك فإن الحدود قد تم تشريعها من أجل تطهير المجتمع من الشرور. وإن سبب تسمية هذه العقوبات بالحدود هو لأنها تتعلق بحقوق العامة ويتم فرضها بسبب الإضرار بحقوق الأشخاص. وإن كون الحدود تتعلق بحقوق العامة، يجعل من عللها أقرب إلى الفهم مقارنة مع باقي العقوبات.^[94]

وبناء على ذلك، يتبين لنا أن القول باندرج الأحكام المتعلقة بالعبادات والحدود والكفارات والمقدرات وكذا الأحكام المتعلقة بالحلال والحرام في نطاق التعبدية، ليس صائباً وإن قُدِّم من قبل بعض المؤلفين بأنه رأي الأغلبية ورأي متفق علي. وسوف نشير إلى هذه المسألة عند تقييم الآراء. ونكتفي هنا بالقول إن رأي الأصوليين عموماً هو وقوع الأحكام التعبدية

⁹³ وانظر لتعليق مماثل: أولوداغ، حكمة الأوامر والنواهي،

(Emir ve Yasakların Hikmeti)، ص: 25-26.

⁹⁴ أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، ص: 215-216.

بمعناها الضيق بصورة أكبر في نطاق العبادات.^[95] أما مسألة الأحكام الخارجية عن العبادات التي جعلت داخلة في نطاق المعاملات فهل تتصف بصفة التعبدية بمعناها الضيق أو لا؟ وإن كانت هناك أحكام تتصف بهذه الصفة فما هي؟ فإن هذه المسألة محل نقاش.

ب. الموسعون لنطاق الأحكام التعبدية:

يوجد بين الفقهاء من يوسع دائرة التعبدات، ويعتقد أن بجانب العبادات بعض أحكام المعاملات أيضاً تتصف بصفة التعبدية، فيمكن تقسيم أصحاب هذا الرأي فيما بينهم إلى فريقين. أحدهما الظاهرية الذين يدعون أن جميع الأحكام الثابتة بالنصوص تعبدية، فالمقياس عندهم لكون الحكم تعبدياً ليس هو النطاق الذي يدخل فيه، وإنما هو ثبوته بالنص.^[96] هذا الرأي لكونه قد وسّع نطاق الأحكام الدينية التعبدية اتخذ منها لفظياً مفرطاً وتمسك بظواهر النصوص، وأنكر القياس، فبالتالي لم يجد أتباعاً كثيرين في تاريخ الفقه الإسلامي.^[97]

أما الفريق الثاني فهو يعتبر أكثر اعتدالاً، يرى أن الأحكام التعبدية بمعناها الضيق ليست منحصرة بنطاق العبادات فقط. فعند من يتبنى هذا الرأي لا يوجد حكم تعبدية في نطاق المعاملات في الأصل، فالمقياس في الأحكام في هذا النطاق هو المصلحة. ولكن لو أخبر الشارع بأن الحكم يتصف بصفة التعبدية فعندئذ يلزم الاتباع لهذا الحكم دون البحث عن علته. فإن الأحكام التي تبين مقداراً معيناً كالحدود والكفارات وأنصبة الميراث من أبرز الأحكام التعبدية التي تدخل داخل نطاق المعاملات.^[98]

⁹⁵ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 109.

⁹⁶ الشاطبي، الاعتصام، 133/2.

⁹⁷ الشاطبي، الاعتصام، 133/2؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 45-46؛ قهرمان، تاريخ الفقه الإسلامي، (Islam Hukuk Tarihi)، ص: 231-233؛ الدواليبي، المدخل إلى علم أصول الفقه، ص: 362؛ الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص: 199؛ أب أيّدن، "فضية الأهلية والمنهج في فهم النصوص" "Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu"، المعرفة، السنة، 2، العدد، 1، ربيع 2002، ص: 9-11، 18-20؛ يامان، أحمد، "حول مبادئ منهج الاجتهاد المقاصدي أو التفسير الغائي من زاوية علم الفقه الإسلامي" "İslam Hukuk İlmi Açısından Makasid İctihadının Ya da Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine"، المعرفة، السنة، 2، العدد، 1، ربيع 2002، ص: 29.

⁹⁸ السرخسي، أصول، 122/2؛ الغزالي، شفاء الغليل، ص: 653؛ ابن عبد السلام،

على من يتبنى هذا الرأي، توجد في نطاق المعاملات أيضاً أحكام تتصف بصفة التعبدية، فلا يليق للمكلف أن يغض بصره عنها، فإذا ظهرت صفة التعبدية ينبغي الانقياد لها والعمل بموجبها.^[99]

إن الاتجاه الذي يرى بأن المصلحة هي الأصل في مسائل المعاملات، مع وجود أحكام تعبدية أيضاً في هذا النطاق، وإن كانت من قبيل الاستثناء، هو رأي العلماء المجتهدين عموماً في المذاهب الأربعة الشهيرة قبل فترة التوقف حسب ما تمكنا من تحديده. وقد بينوا آراءهم في هذه المسألة كما يلي: عند استقراء الأحكام الشرعية يظهر أنها إنما شرعت لحفظ بعض المصالح؛ فهذا هو المفهوم من كون الشيء الواحد حلالاً في حال لوجود مصلحة فيه، وحراماً في حال آخر لعدم وجود المصلحة فيه.^[100] قد أعطى الشارع للتعليل والمصلحة مجالاً واسعاً في نطاق المعاملات، فيفهم من هذا أنه إرشاد من الشارع في وجوب مراعاة المصلحة في مثل هذه الأمور. غير أن الناس وإن أجزوا معاملاتهم على أساس المصلحة في زمن الفترة، ولم يحققوا نجاحاً مثل هذا في أمر العبادات، فضلوا عن الصواب إلى طرق خاطئة. وهذا يُبين لنا أن كون التعبدية في الأصل في نطاق العبادات التي هي غير صالحة للتغيير أصح من كونها في نطاق المعاملات التي هي صالحة للتغيير، إلا أن في نطاق المعاملات أيضاً توجد أحكام تعبدية وإن كانت من قبيل الاستثناء.^[101]

قواعد الأحكام، 260/2؛ الطوفي، رسالة في رعاية المصلحة، ص: 113، 121، 138؛ الشاطبي، الاعتصام، 79/2، 132؛ الموافقات، 300/2؛ السيوطي، الأشباه والنظائر، ص: 638؛ خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص: 26؛ شلبي، تعليل الأحكام، ص: 296، 322؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 109؛ زيدان، الوجيز، ص: 198؛ الموسوعة الفقهية، 209/12؛ أردوغان، تغير الأحكام، (Ahkammın Değişmesi)، ص: 117؛ كوسا، صفت، "بعض القضايا في تصور الفقه الإسلامي" (İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri)، إسلاميات، المجلد، 2، العدد، 1، يناير-مارس 1999، ص: 54-56.

⁹⁹ الشاطبي، الموافقات، 313-315؛ شلبي، تعليل الأحكام، ص: 297.
¹⁰⁰ فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز؛ كالدرهم بالدرهم إلى أجل، يمتنع في المبايعه ويجوز في القرض، وبيع الرطب باليابس يمتنع حيث يكون مجرد غرر وربما من غير مصلحة، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة. انظر: الشاطبي، الموافقات، 305/2.

¹⁰¹ الشاطبي، الموافقات، 307-310؛ شلبي، ص: 297.

ويعد الشاطبي صاحب أصرح وأوضح العبارات من بين الفقهاء القائلين بهذا الرأي، وهو مع اعتباره كون الأحكام التعبدية في الأصل في نطاق العبادات يرى وجود بعض أحكام تتصف بصفة التعبدية في نطاق العادات، ويستدل الشاطبي على صحة رأيه هذا بأحكام منها طلب الصداق في النكاح، وذبح الحيوان من المحل المخصوص، والفروض المقدرة في المواريث، وعدد الأشهر في عدة الطلاق والوفاة.^[102]

لكن ينبغي هنا التنبيه على ن الشاطبي وإن قام بسرد هذا الرأي ومقتضياته للتدليل على وجود أحكام تعبدية في نطاق المعاملات أيضاً إلا أن قصده من التعبد ليس تعبداً بمعناه الضيق^[103]، وإنما هو تعبد بمعناه الواسع؛ كما هو مبين عند إيضاح الأحكام حسب معناها التعبدية الذي تحمله. أما الأحكام التي أثبت الشاطبي وجودها في نطاق المعاملات ثم بين دخولها في نطاق التعبدية بمعناه الضيق فإنها من قبيل الاستثناء، وإلا كان يلزم وقوع الشاطبي الذي طور نظرية المصلحة والمقاصد ودافع عنها بقوة، في التناقض مع نفسه.^[104] فنجد بعض المؤلفين الذين لم يحققوا بدقة اصطلاحات الشاطبي أنهم ادعوا بأن الشاطبي سرد آراء متناقضة ومتعقدة لما قال في التعبد والتعليل. ولكننا نعتقد أنه لا يوجد التناقض في آراء الشاطبي، بل هو أعطى للتعبد معنيين؛ أحدهما ضيق، والآخر واسع، فإن هذين المعنيين وإن اتفقا في نقطة واحدة وأكمل كل واحد منهما الآخر، لا يؤديان إلى نتيجة واحدة إطلاقاً، فمثلاً في رأي الشاطبي الأحكام التعبدية بمعناها الضيق لعدم إمكان تعليلها مطلقاً لا تكون محلاً للقياس، وبينما الأحكام التعبدية بمعناها الواسع لإمكان تعليلها بعلّة تكون مداراً للقياس.^[105]

والذي يظهر أن المفهوم الذي يدافع عنه الحنفية خاصة وهو كون الحدود والمقادير والكفارات ليست مداراً للقياس، قد وجد مجالاً تطبيقياً واسعاً في كتب الفروع الفقهية، وبمرور الزمان قد أدى إلى فهم الكثير من

¹⁰² انظر للأمثلة والعلل الأخرى: الشاطبي، الموافقات، 305/2، 307-308، 312-315؛ الاعتصام، 79/2. وانظر أيضاً: ابن السبكي، شرح جامع الجوامع، 206/2؛ ابن قيم، إغائة اللهفان، 361/1؛ شلبي، تعليل الأحكام، ص: 296-303.

¹⁰³ انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 48.

¹⁰⁴ الشاطبي، الاعتصام، 79/2-80.

¹⁰⁵ الشاطبي، الموافقات، 308/2-309.

الأحكام حتى فتاوى الأئمة المجتهدين الأوائل بأنها أحكام تعبدية بمعناها الضيق (أو أحكام تشريعية كلية-أبدية) فلا تتغير.^[106] وفي الأصل المذاهب الفقهية الثلاثة الأخرى وإن كانت ترى بأن الحدود والمقدرات والكفارات تكون مداراً للقياس، وبذلك تكون قد اتخذت موقفاً أكثر اعتدالاً بالنسبة للحنفية، ولكن مع مرور الزمان يظهر من كتبهم الفقهية حمل صفة التعبدية الشديدة لهذه الأحكام.

يتبين أن الفقهاء خاصة في فترة توقف علم الفقه، يستعملون مبدأ التعبدية كثيراً عند تعليلهم الأحكام الموجودة في كتب الفقه المؤلفة من قبل، وقد اعتبر الفقهاء الذين تبنا هذا الرأي وجود الأحكام التعبدية في كل المجالات دون التمييز بين العبادات والمعاملات والعقوبات.^[107] فإن قائمة المسائل التي كوَّناها باعتماد كتب المذاهب الفقهية الأربعة تعطي لنا تصوراً عن مدى توسيع الفقهاء نطاق التعبدية، فعلى هذا بعض الأحكام التي أدخلوها في شمول التعبدية كالآتي:

الوضوء من أكل لحوم الإبل^[108]، وعدم جواز الوضوء بما لا يصدق عليه اسم ماء كالسمن والعسل^[109]، واستعمال الحصاة فقط في رمي الجمرات دون معدن آخر^[110]،

والحكم في عدة زوجة المفقود أن يكون في الأمة نصف عدة الحرة^[111]، وبطلان الصلاة بسبب مرور الكلب أو المرأة من بين يدي المصلي^[112]، وتقديم متعة (ما يعطيه الزوج لجبر خاطر الزوجة) للمرأة المطلقة غير

¹⁰⁶ شلبي، تعليل الأحكام، ص: 313، 317؛ أردوغان، تغير الأحكام (Ahkamin Değişmesi)، ص: 102-105.

¹⁰⁷ عدد الأحكام التي قمنا بجمعها في قائمة يقارب مائتين حكم، فذكرنا هنا جزءاً منها فقط.

¹⁰⁸ ابن مفلح، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد، المبدع، 1/170؛ المقدسي، ابن مفلح، أبو عبدالله محمد، الفروع، 1/151؛ المرادوي، أبو الحسن علي بن سليمان، الإنصاف، 1/218.

¹⁰⁹ الدسوقي، محمد عرفة، الحاشية، 1/34.

¹¹⁰ ابن مفلح، المبدع، 3/240، البجيرمي، سليمان بن عمر بن محمد، الحاشية، 1/60.

¹¹¹ الدسوقي، الحاشية، 2/479.

¹¹² المقدسي، الفروع، 1/418.

المهر^[113]، عدم جواز وُضوء الرجل بفضل وُضوء المرأة^[114]، وعدم جواز السلم في لحم الأسماك في حين يصح فيها وزناً وكيلاً^[115]، تغسيل الميت^[116]، لزوم الاغتسال على من يُغسل الميت، والنهي عن الصلاة في أماكن؛ كمزبلة ومقبرة وحمّام وأرضٍ مغصوبة^[117]، وعدد الشهود والتلفظ بلفظ الشهادة، وغسل اليدين بعد القيام من النوم^[118]، وانتقاض الوضوء من كل خارج من السبيلين^[119]، والنهي عن بيع الطعام قبل القبض^[120]، ولزوم السجود في الصلاة مرتين^[121] والنهي عن الصلاة في أوقات الكراهة^[122]، وإسراع الرجال في مشيهم إلى منى دون النساء^[123]، وحرمة الربا^[124]، ووجوب الغرة في دية الجنين^[125]، ورد البقرة المصرة بعد ظهور التدليس مع صاع من تمر^[126]؛ وهي التي يحبس لبنها في ضرعها ولا يحلب ليظنها المشتري حلوبة، وعدة المرأة؛ خاصة عدة المرأة التي توفي زوجها قبل الدخول^[127]، والطهارة بالماء^[128]، وتحديد عدد الذين يُطالبون باليمين

¹¹³ الدسوقي، الحاشية، 425/2.

¹¹⁴ المرادوي، الإنصاف، 48/1؛ البهوتي، منصور بن يونس، الروض المربع، 20/1؛ ابن عابدين، رد المحتار، 133/1.

¹¹⁵ ابن عابدين، رد المحتار، 211/5.

¹¹⁶ الدسوقي، الحاشية، 416/1.

¹¹⁷ البهوتي، الروض المربع، 154/1؛ ابن قدامه، المغني، 753/1؛ ابن تيمية، كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية، 41/19؛ 320/21.

¹¹⁸ البهوتي، كشف القناع، 34/1؛ ابن تيمية، كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية، 44/21، الفتاوى الكبرى، 217/1-218؛ الزرعي، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر، حاشية ابن القيم، 84/1.

¹¹⁹ المرغيناني، الهداية، 14/1.

¹²⁰ الدسوقي، الحاشية، 151/3؛ النفراوي، الفواكه الدواني، 78/2.

¹²¹ السرخسي، المسوط، 21/1؛ ابن نجيم، البحر الرائق، 310/1؛ ابن عابدين، 447/1؛ الطحطاوي، أحمد بن محمد، حاشية الطحطاوي، ص: 154، 157.

¹²² الدمياطي، أبو بكر محمد شطا، إعانة الطالبين، 121/1.

¹²³ المالكي، أبو الحسن، كفاية الطالب، 680/1؛ الأزهري، الثمر الداني، ص: 374.

¹²⁴ الدمياطي، إعانة الطالبين، 16/3؛ البجيرمي، الحاشية، 188/2، 191.

¹²⁵ ابن عابدين، رد المحتار، 591/6؛ أبو المحاسن، يوسف بن موسى الحنفي، المعتمر من المختصر، 5/2.

¹²⁶ البجيرمي، الحاشية، 261/2؛ الدسوقي، الحاشية، 116/3.

¹²⁷ ابن عابدين، رد المحتار، 409/3؛ الشرواني، عبد الحميد، حاشية الشرواني، 229/8.

¹²⁸ الغزالي، الوسيط، 112/1؛ الشرييني، محمد الحبيب، الإقناع، 19/1؛ الشرواني،

بخمسين في القسامة^[129]، والنهي عن تذكية الحيوان بالعظم^[130]، ونضح الماء على الثوب لقطع الوسوسة بعد المرور من طريق نجسة وإن لم ير أثر النجاسة في ثوبه^[131]، والطهارة بالوضوء والغسل^[132]، وعدم فرضية الصوم على الحائض^[133]، والنهي عن طلاق المرأة في حالة الحيض^[134]، وأوقات الصلوات^[135] وأعداد ركعاتها^[136]، وغسل الإناء من ولوغ الكلب سبع مرات^[137]، والنهي عن بيع العينة^[138]، وعدم تقدم أحد للإمامة في صلاة الجنازة على النبي صلى الله عليه وسلم^[139]، وعدم خروج الناس من بلدة وقع فيها الطاعون^[140]، والنهي عن اقتناء الكلب^[141]، واشترائك العاقلة في الدية^[142]، فإن كل هذه المسائل تعبدية.

كما يفهم من هذه القائمة أن الفقهاء قد وسَّعوا نطاق الأحكام التعبدية كثيراً جداً، ولكن لا يوجد اتفاق بينهم من حيث كون هذه الأحكام تعبدية إذ أكثرها تستند إلى السنة بشكل مباشر أو غير مباشر، فالأحاديث التي ذكرت حجة على تعبدية هذه الأحكام قابلة للتأويل عموماً أو توجد روايات أخرى تدل على خلاف المعنى التعبدية فيها. فأضرب هنا مثالين، وأعتقد أنهما سيسهمان في تصوير وإيضاح المسألة بشكل كاف، لكونهما يدلان على أن الأحاديث المتعلقة بها يمكن تفسيرها بشكل مختلف.

.67، 65/1

¹²⁹ الدسوقي، الحاشية، 296/4.

¹³⁰ الشرييني، الإقناع، 580/2.

¹³¹ الدسوقي، الحاشية، 81/1.

¹³² الشافعي، الأم، 18/1؛ الشرييني، الإقناع، 36/1؛ مغني المحتاج، 47/1؛ البجيرمي،

الحاشية، 19/1؛ الشرواني، الحاشية، 186/1؛ الأنصاري، محمد بن أحمد، شرح

زيد ابن رسلان، 41/1.

¹³³ الشرواني، 387/1.

¹³⁴ الدسوقي، الحاشية، 363/2.

¹³⁵ البجيرمي، الحاشية، 152/1.

¹³⁶ السرخسي، المبسوط، 21/1؛ الطحطاوي، ص: 157.

¹³⁷ البجيرمي، الحاشية، 105/1.

¹³⁸ الزرقاني، شرح الزرقاني، 367/3.

¹³⁹ الزرقاني، 91/2.

¹⁴⁰ الزرقاني، 299/4.

¹⁴¹ الزرقاني، 475/4.

¹⁴² السبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج، 98/3.

فالمثال الأول هو: لما سمعت عائشة رضي الله عنها الحديث في بطلان وقطع الصلاة بسبب مرور الكلب والحمار أو المرأة بين يدي المصلي، قالت: " شَبَّهْتُمُونَا بِالْحُمْرِ وَالْكِلَابِ، وَاللَّهِ "لَقَدْ رَأَيْتِ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي وَإِنِّي عَلَى السَّرِيرِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقَبْلَةِ مُضْطَجِعَةً، فَتَبَدُّو لِي الْحَاجَةَ، فَأَكْرَهُ أَنْ أَجْلِسَ، فَأَوْذِيَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَنْسَلُ مِنْ عِنْدِ رَجْلَيْهِ"^[143].

وأما المثال الآخر فهو كما يلي: انتقاض الوضوء بسبب مس الفرج مسألة مختلف فيها بين الفقهاء، فالأحاديث التي تذكر^[144] كمستند لهذه المسألة تعكس عمل أهل المدينة بصورة أكبر، وأن هذه الروايات مختلفة الألفاظ عن بعضها البعض ويمكن تفسيرها مختلفاً. وقد حكم الإمام محمد (متوفى سنة 805/189) بعد عرضه هذه الروايات على العقل، بأن هذا الأمر لا ينقض الوضوء.^[145]

إضافة إلى ذلك، قد يظهر رأيان مختلفان في كون الأحكام المذكورة تعبدية أو تعليلية داخل المذهب نفسه، وأحياناً يرى مذهب الحكم تعليلياً في حين يراه مذهب آخر تعبدياً. وحينما يرى الشافعية تخصيص الماء للطهارة تعبدياً، يرجح الغزالي^[146]، وهو فقيه شافعي، كونه تعليلياً. وفي الأصل شك أن أكثر هذه الأحكام المذكورة تعليلية عقلياً؛ أي أنها أحكام تدرك عللها بالعقل، وقد أثبت ابن تيمية (متوفى سنة 1327/728) أن بعض الأحكام التي اعتبرت تعبدية في الأصل تعليلية^[147]، ولكن وجهة نظر الفقيه

¹⁴³ صحيح البخاري، "الصلاة"، 99، 102، 105. انظر للاطلاع على تعليقه: الدميني، مسفر بن غرم الله، مقاييس نقد متون السنة، (ترجمه إلى التركية، الياس شلبي- عادل بيبك- أحمد يوجيل)، ص: 79.

¹⁴⁴ أبو داود، "الطهارة"، 69؛ الترمذي، "الطهارة"، 61، 62؛ ابن ماجه، "الطهارة"، 63؛ النسائي، "الطهارة"، 117.

¹⁴⁵ انظر: الشيباني، الحجة على أهل المدينة، 59-60؛ ابن قدامه، المغني، 202/1 وما يليها؛ أونال، اسماعيل حقي، مفهوم الحديث عند الإمام أبي حنيفة، (Imam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı)، ص: 92. وانظر للاطلاع على آراء المذاهب: الزحيلي، الفقه الإسلامي، 276/1. وانظر لتعقيب السرخسي حول هذه الأحاديث: السرخسي، أصول، 1/368.

¹⁴⁶ انظر: الغزالي، الوسيط، 112/1.

¹⁴⁷ انظر للأمثلة: ابن تيمية، كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية، 41/19؛ 110/21، 320، 476، 546. فمثلاً: حكم غسل الإناء من ولوغ الكلب سبع مرات؛ أولاهن أو

إلى الحكم عند تقييمه له، وطريقة تصوره، وإمعانه النظر أو عدم إمعانه جيداً في النتيجة التي تؤدي بها المكلف إليها، فإن كل ذلك قد أثر في تحديد صفة التعبدي أو التعليلي للحكم، ولذلك قد حكم الفقهاء على الحكم الذي لم يتمكنوا من إدراك علته بأنه تعبدي. وقد أحسن السيوطي الفقيه الشافعي تفسير هذا الأمر وقال: "إذا عجز الفقيه عن تعليل الحكم قال: هذا تعبدي، وإذا عجز النحوي قال: هذا مسموع، وإذا عجز عنه الحكيم قال: هذا بالخاصية".^[148]

ت. تقييم الآراء

وقد سبق لنا بيان أن بعض المؤلفين يرون أن الأحكام التعبدية توجد بدرجة أكبر في مسائل العقائد والعبادات والأخلاق المقادير (الحدود والكفارات وفروض المواريث)، والحلال والحرام^[149]. على الرغم من وجود نية لأصحاب هذا الرأي بتضييق النطاق التعبدي، إلا أننا نلاحظ إذا أخذنا بعين الاعتبار جميع الأحكام الدينية، أنهم قد جعلوا جميع الأحكام تقريباً ما عدا المعاملات داخل النطاق التعبدي. وقد سبق لنا بيان أن بعض المؤلفين يرون أن الأحكام التعبدية بصورة أكبر توجد في مسائل العقائد والعبادات والأخلاق والمقدرات (الحدود والكفارات وفروض المواريث)، والحلال والحرام. على الرغم من وجود نية لهذا الرأي بتضييق النطاق التعبدي إذا أخذنا بالاعتبار جميع الأحكام الدينية، يظهر لنا أنه قد جعل جميع الأحكام تقريباً ما عدا المعاملات داخل النطاق التعبدي.

أخراهم بالتراب يستند إلى حديث ويعتبر عند بعض الفقهاء تعبدياً. والحال أنه ليس الغسل ولا الدلك بالتراب مقصداً، وإنما هي أحكام من قبيل الوسائل. وإذا كان المقصد هو النظافة فإنه تحل المنظفات اليوم محل التراب. وكذلك في الاستنجاء يمكن أن يحل ورق المرحاض محل الحجر كوسيلة للتنظيف. انظر مع المقارنة: الجويني، البرهان، 911/2، 943؛ يامان، "حول مبادئ منهج الاجتهاد المقاصدي أو التفسير الغائي من زاوية علم الفقه الإسلامي

İslam Hukuk İlimi Açısından Makasid İctihadının Ya da Teleolojik Yorum" Üzerine "Yönteminin İlkeleri، ص: 29.

¹⁴⁸ السيوطي، الأشباه والنظائر، ص: 640.

¹⁴⁹ الدريني، المناهج الأصولية، ص: 19-20، 127.

يبدو أن الأصوليين الأحناف هم أكثر الفقهاء تمسكاً بمفهوم التعبد بمعناه الضيق من بين المذاهب الأربعة المشهورة^[150]. قد يستغرب في الوهلة الأولى موقف الحنفية هذا لأنهم يتوسعون في القياس أكثر بالمقارنة مع المذاهب الأخرى. لكن عندما يؤخذ بنظر الاعتبار رأيهم بأن القياس لا يجوز في أحكام الحدود والكفارات المقادير، يتضح أنهم إنما يحصرون الأحكام التعبدية ب في الأصناف المذكورة من الأحكام.

فإن المذاهب الثلاثة الأخرى، وإن اتفقت مع الحنفية في كون أحكام الحدود والكفارات والمقدرات ثابتة لا تتغير، إلا أنهم بدفاعهم عن جواز القياس في هذه الأحكام أشاروا إلى أنها ليست تعبدية بالمعنى الضيق^[151]، فمثلاً؛ أقر الغزالي من الشافعية، أن الأحكام التي تتصف بهذه الصفة تكون مداراً للقياس^[152] وإن ذكر أن معنى التعبد في المقدرات هو الغالب، فلا يمكن التنقيص والزيادة فيها^[153]، وأما في أحكام العقوبات فقد بين أن التعليل هو الأصل، والتعبد نادر، وأن الشافعية قد عملوا بالقياس في أحكام داخلية فيها. غير أن الغزالي أشار إلى كون نطاق هذه الأحكام ضيقاً، وذلك من خلال قوله أن الأصل في موضوعات العبادات التعبد والتعليل مستثنى^[154]، وفي أمور المعاملات التعليل هو الأصل والتعبد مستثنى؛ لأن المستثنى لا يتجاوز القاعدة الأصلية.

يظهر لنا أن الشاطبي الذي يدافع عن وجود جهة التعبد في جميع الأحكام الشرعية، قد بين صراحة أن أحكام الجنائيات ليست تعبدية^[155]. فالطوفي (متوفى سنة 1316/716) الذي اشتهر بموقفه المبالغ في المصلحة، وإن

¹⁵⁰ الدواليبي، المدخل إلى علم أصول الفقه، ص: 435.

¹⁵¹ الغزالي، شفاء الغليل، ص: 203، 653. انظر للاطلاع على آراء مشابهة: السيوطي، الأشباه والنظائر، ص: 621.

¹⁵² الغزالي، المستصفي، 332/2-333.

¹⁵³ الغزالي، المستصفي، 264/2-265.

¹⁵⁴ الغزالي، شفاء الغليل، ص: 203.

¹⁵⁵ الشاطبي، الاعتصام، 79/2.

اقترب من رأي الحنفية نوعاً ما باعتباره أمور المقدرات^[156] كالعبادات^[157]، وذلك بعدم تعليقه إياها بالمصلحة، فإنه قد دافع أيضاً عن رأي جواز القياس في مثل هذه الأحكام.^[158]

مع أن الأحناف توسعوا أكثر في نطاق الأحكام التعبدية في إطار أصول الفقه من بين المذاهب الأربعة، إلا أنه من ناحية الفروع الفقهية في الفترات المتأخرة يلفت النظر أن جميع المذاهب الفقهية وسَّعوا نطاق التعبد. نعتقد أنه وإن كان لجميع الأحكام الثابتة بالنصوص القطعية الجهة التعبدية بالمعنى الواسع، وذلك بلزوم فعلها لأمر الشارع بها أو بلزوم تركها لنهاية عنها، فلا يمكن اعتبار هذه الأحكام كلها تعبدية بمعناها الضيق. فبالتالي نطاق الأحكام التعبدية بمعناها الضيق ليس واسعاً إلى هذا الحد. على ما نتذكر، فإن التعبدية بمعناها الضيق تأتي لمعانٍ؛ كمعنى عدم معرفة علة الحكم الخاصة به إلى درجة تُمكن القياس لوضعه، وعدم تجاوز الحدود المعيّنة في النصوص، وألا يكون الحكم مداراً للتغير بأي شكل كان. وإذا فكرنا هذا المعنى للتعبدية، وأخذنا في حسابنا أهمية القياس بدرجة أنها دليل شرعي فإنه يظهر جلياً وجوب تضييق نطاق التعبد بالمعنى المذكور بقدر الإمكان.

وبناء على ذلك، وكما بين الغزالي والشاطبي من الفقهاء القدماء، وابن عاشور وأبو زهرة من الفقهاء المعاصرين، تنحصر التعبدية بمعناها الضيق بصورة أكبر في نطاق العقائد والعبادات والكفارات في شأن العبادات، والأخلاق وفي الأصول العامة التي لا توجد للناس مصلحة في تغييرها. وهذا يعني أن القناعة العامة لديهم هي عدم كون جميع الأحكام التي تفيد المقادير وأحكام الحدود تعبدية بمعناها الضيق، ونحن أيضاً نرجح هذا الرأي. وإلا لا يمكن بيان الإسلام عن طريق الأحكام التي جاء بها، قد

¹⁵⁶ إذا ما تم اعتبار كل من الحدود (العقوبات) والكفارات وفروض المواريث تحت عبارة المقدرات، (انظر: أردوغان، تغير الأحكام، "Ahkamin Değişmesi" ص: 117.7)، فإنه يمكن أن يقال بأن الطوفي يعتبر هذه المجالات مثل العبادات. لكنه من الممكن تفسير قيام سيد بيك بإلحاق الحدود إلى النطاق الذي المصلحة فيه هي الأساس، بأنها توسيع للمقدرات، وذلك ما فعله في نقله عن الطوفي (سيد بيك، دروس أصول الفقه، 2/293).

¹⁵⁷ الطوفي، رسالة في رعاية المصلحة، ص: 121-122، 138.

¹⁵⁸ الطوفي، شرح مختصر الروضة، 3/448 وما يليها.

أعطى للعقل، والتفكير، والمصلحة والمقاصد أهمية، وأنه قد استهدف سعادة الدنيا والآخرة في جميع الأحكام التي أتى بها. وكذا الدفاع عن تعذر تعليل أحكام المقدرات والحدود إطلاقاً التي هي من أهم موضوعات لحياة الناس، والتي هي تهدف تحقيق مصالحهم، فإن ذلك يعني من جهة تضييق نطاق القياس الذي يعتبر دليلاً من الأدلة الشرعية، ومن جهة أخرى يعني إغلاق باب الحكم بناء على المصلحة^[159]. ولسنا نقصد هنا بقولنا هذا وجوب تغيير جميع الأحكام المذكورة أو تغيير المقادير والأشكال الواردة في النصوص^[160]، وإنما مرادنا هو أن هذه الأحكام يمكن تعليلها، ومن خلال التعليل يمكن قياس الأمثال الأخرى عليها، وبذلك يمكن توسيع دائرة التطبيق للنصوص المتعلقة بالموضوع، ويمكن أيضاً في سبيل تحقيق المقاصد الموجودة في النصوص إتيان أحكام بديلة من نوع الوسائل.

وفي مثل هذه الأمور مع اعتبارهم القياس دليلاً شرعياً وإن استعمل الفقهاء بجانبه دليلاً سموه بالاستدلال الذي يخالف القياس في المنهج، فإن ما فعله الحنفية أيضاً في الأغلب لا يختلف عن هذا. أما تغيير الأحكام التي تعتبر داخلة في نطاق التعبدات أو عدم تغييرها فهذا مسألة يجب الوقوف عندها ببحث مستقل.^[161]

أسباب توسيع نطاق التعبد ونتائجه

أولاً: أسباب ذلك:

في الواقع نطاق التعبدات بالمعنى الضيق، ويعني أن عدم تغييره يجلب مصلحة للناس أكثر من حالة تغييره من أحكام مجال العقائد والعبادات والأخلاق، فإنها قد أخرج من الحدود التي كان يلزم بقاؤها فيها مدى الفترات التاريخية. ومن أهم أسباب هذا الفهم نذكر ما يلي:

1- العوامل النفسانية والسياسية؛ كحماية الدين من المخاطر الداخلية والخارجية.^[162]

¹⁵⁹ انظر للاطلاع على تعليق مماثل: أب آيدن، "قضية الأهلية والمنهج في فهم النصوص" "Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu"، ص: 22.

¹⁶⁰ عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، 185-184/1.

¹⁶¹ انظر للتفصيل: قهرمان، ص: 188-142.

¹⁶² قولار، إلهامي، دين ثابت وشرعية حيوية (Sabit Din Dinamik Şeriat)، ص: 26 وما يليها.

- 2- والمفاهيم والتفسيرات الخاطئة؛ كمفهوم اجتماع جميع الأحكام للدين في القاسم المشترك الذي هو التعبد، وعدم وجود التناقض بين التعليل والتعبد، وأن الدين إنما يمكن حفظه بمثل هذا المفهوم.^[163]
- 3- ومن العوامل العلمية؛ كعدم إدراك علة بعض الأحكام، وتقليل فعالية الاجتهاد عن طريق إدانة الرأي.^[164]

وفي أساس هذه المفاهيم لا شك من وجود وكمون الاهتمام البالغ المُفْرِط لحماية الدين، والتحفظ والدقة مع النية السليمة. ولكن وراء هذا الموقف توجد حالة الانحطاط التي تشعر نفسه بشكل دائم بسبب عدم الكفاية العلمية مقابل الأحداث المتطورة، وعدم الثَّيْل من فعالية الاجتهاد التي تسير مع الحياة وتوازي الظروف المتغيرة. ومعنى هذا؛ أن العلماء لم يقاربوا من استهلاك الموجود من الأحكام، ولحفظها بطريق أكثر أماناً تَبَّوْا مفهوم إلباس درع التعبد لها، وذلك لأنهم لم يجدوا في أنفسهم جسارة لنيل الجديد أو تحويل الأحكام بحيث تسير الظروف المتغيرة عن طريق استعمال المناهج اللازمة. وقد أثبت مصطفى شلبي هذا الفهم الذي يُغْذي توسيع النطاق المذكور وقال: "إن الفقهاء انطلاقاً من مبدأ "الأصل في نطاق المعاملات هو التعبد"، قد حصروا تغيير الأحكام في دائرة محدودة، وذلك ظناً منهم أن المحافظة على الشريعة لا تكون إلا بالوقوف عند المنصوص المنقول لهم عن مشايخهم السابقين.^[165]

ثانياً: نتائج ذلك:

إن مفهوم التعبد قد أثر سلبياً قبل كل شيء في مجالات قابلة للتغيير من الفقه الإسلامي الذي يتسم بالحيوية والمرونة، وذلك بسبب استعمال مصطلح التعبد منذ البداية مرادفاً للفظ الثابت الذي لا يتغير. إن توسيع نطاق التعبدية في الأحكام، وإلحاق طائفة من الأحكام التي يمكن تعليلها

¹⁶³ الشاطبي، الاعتصام، 135/2.

¹⁶⁴ السيوطي، الأشباه والنظائر، ص: 645.

¹⁶⁵ شلبي، تعليل الأحكام، ص: 313. انظر للاطلاع على تقييم يربط توسيع النطاق التعبدية بالمناظرات الكلامية بين المعتزلة والأشاعرة وبهيمنة المفهوم الأشعري على العالم الإسلامي: أولوداغ، حكمة الأوامر والنواهي، (Emir ve Yasakların Hikmeti)، ص: 31-32.

إليها، قد قلل النشاط العقلي ومنع من استعماله بشكل فعال، فهذا يعتبر من أهم العوامل التي جمّدت الفقه^[166].

ونتيجة لتبني أشكال مختلفة في فهم الأحكام التعبدية، قد عُزل الفقه الإسلامي عن الناس فأصبح الفقه في وادٍ والناس في وادٍ آخر^[167]، وتجنبنا النتائج السلبية مثل الجماد والتقوف فقد توصل الفقهاء بعد ما نظروا في الأحكام وحققوها إلى أن التعليل فيها هو الأصل، والتعبد مستثنى فوضعوا قاعدة أن "الأحكام الشرعية تدور مع عللها وجوداً وعلماً"^[168]. على الرغم من ذلك، خلط أحياناً النطاق التعبدية والتعليلية بعضه البعض^[169]. أعتقد أن هذين المثالين الآتين سيوضحان مدى الخطر الذي شكله فهم التعبد السلبى وغير المحدود في الفكر الفقهي عبر التاريخ:

من أبرز الأمثلة على هذا الفهم السلبى ما تبناه الحنابلة في مسألة وضوء الرجل بفضل طهور المرأة من الحكم بعدم جواز ذلك، لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى أن يتوضأ الرجل بفضل طهور المرأة^[170]، فقد بين ابن قدامة (متوفى سنة 1223/620) الحكم المأخوذ من هذا الحديث كما يلي:

"وَمَنْعُ الرَّجُلِ مِنْ اسْتِعْمَالِ فَضْلَةِ طَهْوَرِ الْمَرْأَةِ تَعْبُدِيٌّ غَيْرُ مَعْقُولٍ الْمَعْنَى، نَصَّ عَلَيْهِ أَحْمَدُ وَلِذَلِكَ يُبَاحُ لِامْرَأَةٍ سِوَاهَا التَّطَهُّرُ بِهِ فِي طَهَارَةِ الْحَدَثِ، وَعَسَلِ النَّجَاسَةِ، وَغَيْرِهِمَا؛ لِأَنَّ النَّهْيَ اخْتَصَّ الرَّجُلَ وَلَمْ يُعَقَّلْ مَعْنَاهُ، فَيَجِبُ قَضْرُهُ عَلَى مَحَلِّ النَّهْيِ، وَهَلْ يَجُوزُ لِلرَّجُلِ غَسْلُ النَّجَاسَةِ

¹⁶⁶ كوسا، " بعض القضايا في تصور الفقه الإسلامي " (Islam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri)، ص: 54.

¹⁶⁷ شلبي، تعليل الأحكام، ص: 313.

¹⁶⁸ السرخسي، أصول، 180/2؛ الغزالي، المستصفى، 345/2؛ ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 291/2؛ زيدان، الوجيز، ص: 203؛ شعبان، أصول الفقه الإسلامي، ص: 150.

¹⁶⁹ كوسا، " بعض القضايا في تصور الفقه الإسلامي " (Islam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri)، ص: 54.

¹⁷⁰ انظر لهذه الرواية: ابن حنبل، مسند ابن حنبل، 66/5؛ أبو داود، "الطهارة"، 81؛ النسائي، "الطهارة"، 146؛ الترمذي، "الطهارة"، 47؛ ابن ماجه، "الطهارة"، 34. لقد أخبر ابن حجر بأن سند هذا الحديث صحيح. انظر: الصنعاني، سبل السلام، 49/1.

به؟ فيه وجهان: أحدهما لا يجوز. وهو قول القاضي^[171]؛ لأنه مانع لا يرفع حدثه، فلم يزل النجس، كسائر المائعات. والثاني يجوز. وهو الصحيح؛ لأنه ماء يطهر المرأة من الحدث والنجاسة، ويزيلها من المحال كلها إذا فعلته، فيزيلها إذا فعله الرجل كسائر المياه؛ ولأنه ماء يزيل النجاسة بمباشرة المرأة، فيزيلها إذا فعله الرجل، كسائر المياه، والحديث لا نعلل علته، فيقتصر على ما ورد به لفظه^[172].

وكما يفهم من هذا المثال، أن الفقهاء الذين يبحثون في الحكم إلى أدق تفاصيله ويقدمون من هذه الجهة أروع الأمثلة لإعمال العقل عند التفكير الحر، فإنهم عندما يعتقدون أن الحكم تعبدى وأنه رأي المذهب يقومون بتفسيرات غير ملائمة. فحال ابن قدامة رحمه الله هنا من أحسن الأمثلة على ذلك، لأنه في كتابه مع نقله الروايات الأخرى المتعلقة بالمسألة ورأي الأكثرية اتجه إلى تفسير هذا الحكم الراجح في مذهبه بهذا الشكل الموضح أعلاه. مع أن هناك أحاديث أخرى في هذه المسألة ووردت في مصادر كثيرة تدل على حكم عكس ما يفيد هذا الحديث، وتبين أنه لا بأس من توضأ الرجل أو غسله بفضل طهور المرأة^[173]. وفضلا عن ذلك قد وصف الترمذي (متوفى سنة 885/272) الحديث السابق بأنه حسن فقط، وبينما قال في الحديث الذي يفيد حكماً عكس ذلك الحكم بأنه حسن صحيح. ولا شك أن اعتبار حكمٍ قد قيل في واقعة تتعلق تماماً بظروف فترة يغتسل فيها الرجل مع المرأة من إناء واحد، تعبدياً وقبول تفسير الحنابلة في هذه المسألة غير ممكن.

ويبدو أن الحنابلة الذين قدموا هذا البيان، بدلا من تقييم جميع الأحاديث المتعلقة بالموضوع مع بعض، اعتمدوا على رأي واحد ومشهور فقط من بين الآراء المنقولة عن إمامهم أحمد بن حنبل (متوفى سنة 855/241)، لأن العلماء الذين نظروا في هذه الأحاديث وقيّموا جميعها مع بعض لم يروا بأساً في هذه المسألة، بل بعض العلماء كالنووي ذكروا إجماعاً في جواز اغتسال المرأة مع الرجل من إناء واحد، واغتسال المرأة بفضل طهور

¹⁷¹ إذا أطلق "القاضي" في المذهب الحنبلي يُقصد به أبو يعلى محمد بن حسين بن الفراء (ت 1066/458). انظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي، 67/1.

¹⁷² ابن قدامة، المغني، 249-247/1.

¹⁷³ أبو داود، "الطهارة"، 77-80؛ الترمذي، "الطهارة"، 48.

الرجل^[174]. وكذلك بين النووي أنه يجوز اغتسال الرجل بفضل طهور المرأة عند الجمهور، فلا فرق في ذلك بين اغتسال المرأة قبل الرجل أو العكس^[175]. واختار أحمد بن حنبل وداود الظاهري (متوفى سنة 883/270)، حكم عدم جواز اغتسال الرجل بفضل طهور المرأة في حالة اغتسالها قبل الرجل. مع وجود هذا التقييم المرن في الغسل لا وجه لاعتبار الحكم تعبدياً في الموضوع.

أما المثال الثاني فنضربه من الحنفية^[176] مع تعليق صفوت كوسا عليه، وهو كما يلي:

"يرى المذهب الحنفي عند أداء الشهادة ضرورة استعمال الشاهد لفظة الشهادة بأن يقول: أشهد، لأنه تعبدية غير معقول المعنى، فلا تقبل بغيرها من الألفاظ، وإن كان يؤدي معنى الشهادة، واستدلوا على ذلك باستعمال لفظ الشهادة في آيات وأحاديث، فمنها قوله تعالى: (...)"^[177] "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ" ، وقوله تعالى: (...)"^[178] "وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ" ، وقوله تعالى: "اللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاَسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ"^[179]، وقوله تعالى: "وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ"^[180]، وبقول النبي صلى الله عليه وسلم: "إِذَا رَأَيْتَ مِثْلَ الشَّمْسِ فَاشْهَدْ"^[181].

"إن الغاية من الشهادة ظهور وإظهار الحقيقة، وهي من إحدى وسائل تحقيق العدالة. وقد ورد في الآيات والأحاديث التي استدل بها على وجوب استعمال لفظة الشهادة أثناء أدائها، طلب أداء الشهادة الله تعالى، وليس هناك دليل على وجوب أداء الشهادة بلفظة مشتقة من أصل "شهد - يشهد - شهادة"، أو إشارة تشير إلى أنه أمر تعبدية^[182]. بل في الكتاب والسنة

¹⁷⁴ رويت آراء مختلفة أيضاً عن أحمد بن حنبل، انظر: ابن قدامة، المغني، 247/1.

¹⁷⁵ النووي، شرح مسلم، 241/4-242.

¹⁷⁶ الكاساني، بدائع الصنائع، 273/6؛ المرغيناني، الهداية، 118/3.

¹⁷⁷ سورة البقرة، 82/2.

¹⁷⁸ سورة البقرة، 82/2.

¹⁷⁹ سورة النساء، 1/4، 5.

¹⁸⁰ سورة الطلاق، 2/65.

¹⁸¹ ابن الهمام، فتح القدير، 375/7-376.

¹⁸² انظر: محمد وحيد الدين سوار، الشكل في الفقه الإسلامي، ص: 63.

وأقوال الصحابة واللغة العربية عبارات تفيد معنى الشهادة بخلاف لفظة الشهادة، فعلى سبيل المثال؛ في قوله تعالى: "وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ"^[183]، وقوله: "من شهد بالحق" يأتي بمعنى "من أخبر الصدق". وفي قول النبي صلى الله عليه وسلم: "عَدَلْتُ شَهَادَةَ الزُّورِ بِالْإِشْرَاكِ بِاللَّهِ" سَمَّيْتُ الشَّهَادَةَ بِالزُّورِ^[184]. ولا يوجد نقل عن الصحابة في لزوم استعمال لفظة الشهادة أثناء أدائها^[185]. ولهذا السبب الشهادة من الوسائل لا من المقاصد، وكما لم تكن الشهادة وسيلة وحيدة لتحقيق العدالة لا تشترط فيها أيضاً ألفاظ معينة^[186].

هذه الأمثلة تبين لنا أن المبالغة في حمل صفة التعبدية للأحكام، وأن توسيع نطاق التعبد كيف يؤثر في التصور الفقهي بشكل سلبي. ويذكر مصطفى شلبي حينما ينتقد الموقف الذي يتبنى العمل بمصطلح التعبد في مجال المعاملات عوائق وعيوب ذلك على النحو التالي:

1- هذا الموقف يخالف مقصود الشارع من شرعية المعاملات، ويخالف مفهوم سلف الأمة من الصحابة والتابعين ومن سلك مسلكهم بعدهم.

2- هذا الفهم يغلق باب الرقي للأمة الإسلامية بسبب التقييد والمنع من المعاملات المتجددة التي تلائم الزمن وتطوراته.

3- ونتيجة لهذا الفهم قد يترك كثير من المسلمين العمل بمقتضى أحكام المعاملات في الشريعة نحو العمل بما يدور بين الناس من معاملات غير إسلامية، أو التحايل على المحافظة على صورة الشريعة وترك المقصود منها. فهذا الموضوع يعتبر أرضاً خصبة لخلق الانتقادات التي يوجهها معارضو الدين وفي مقدمتهم المستشرقون على الشريعة من ناحية الفقه والمعاملات بأنها انطوت على نفسها ولم تجددتها.^[187]

¹⁸³ سورة الزخرف، 86/43.

¹⁸⁴ الترمذي، "الشهادة"، 3؛ أبو داود، "الأفضية"، 15؛ ابن ماجة، "الأحكام"، 32؛ المسند، 178/4، 233، 321، 322.

¹⁸⁵ ابن فرحون، تبصرة الحكام، 209/1، 210.

¹⁸⁶ انظر للاطلاع على هذا ولأمثلة أخرى: كوسا، "بعض القضايا في تصور الفقه الإسلامي" (İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri)، ص: 54-56.

¹⁸⁷ إن هذا المنهج من شأنه أن يفضي إلى نتيجة تحريم أشياء بأدنى الشبهات. كما

وفي النتيجة يمكن القول بأن توسيع نطاق التعبدات يعني إيجاد التطابق والتماهي بين الشريعة المستندة إلى نص قطعي وبين الفقه الذي يعتمد في الأغلب على الاجتهاد، وبعبارة أخرى، يكون بمعنى التوحيد بين الدين والتفسير، وبين الدين والأمر الديني، وبين الجوهر والقشر، فإن هذا الموقف لكونه مخالفاً للحقيقة أحدث عواقب وعقبات مهمة في الفكر الإسلامي وفي أشكال تصور المسلمين الأشياء والحياة والحوادث. وعند توسيع نطاق الأحكام من هذا القبيل وقع الثبات والجمود والتمسك الشديد باللفظ في طبيعة ما يعرف ويتصور بالدين، ووقع أيضاً محاولة سد الثغور بالحيلة الشرعية في حالات عدم كفاية الألفاظ أمام أحداث الحياة المتطورة والمتغيرة. التعقيبات التي تشير إلى هذا الأمر أن التمييز الطبيعي الموجود في القرون الثلاثة الأولى بين الدين والفقه؛ أي بين التعبدية وغير التعبدية لم يعد ممكناً بعد القرن الرابع الهجري، وفي نتيجة ذلك أصبح الدين (الفقه) نفس الشيء، وجعلت لفظ الشريعة مصطلحاً عاماً فسّمى بالدين الإسلامي. فإن ما تركه تصور الشريعة التقليدية لمجتمعات الإسلام من الميراث، وما أوصلهم إليها من النقطة هي: عدم الحفاظ على السيادة والهيمنة السياسية (تشتت الدولة العثمانية)، ونهب الثروات، وجعل المجتمعات الإسلامية مستعمرات؛ وبعدها دويلات عسكرية مستقلة واستبداديون، والظلم في توزيع الواردات، والمجاعة، والجهل، وعدم الكفاية في التعليم، وجمود الإبداع والإنتاج وقابلية الإنشاء الخ.^[188]

الخاتمة

إن أهمية العقل في الدين الإسلامي واهتمامه باستعمال العقل غني عن البيان، ولكن لا يملك العقل في جميع مراحل تكوين الأحكام الشرعية وفهمها وتفسيرها الصلاحية المطلقة. وفي الدين بعض أحكام تتجاوز مستوى العقل وتحمل العقل مسؤولية الانقياد إليها. فالأحكام التعبدية التي

روي أن السنوسي المغربي أفتى بتحريم القهوة معللاً ذلك بعلل، منها الإسكار وهو غير موجود، ومنها ضررها بالبدن، وضررها لا يصل إلى حد الحرمة كما هو مشاهد، وكونها لم تكن في الصدر الأول، وهذا لا يوجب تحريماً، وإلا لرددنا على الزمن كل جديد مدعين أنه لم يكن في عصر السلف. انظر: شلبي، تحليل الأحكام، ص: 305-306.

¹⁸⁸ كولار، إلهامي، دين ثابت وشريعة حيوية (Sabit Din Dinamik Şariat)، ص: 37-26.

حاولنا رسم حدودها وبيان خصائصها فإنما هي أحكام يدرك العقل عموماً حكمها المحتملة، والإنسان مكلف بالاستسلام لها، لأن الحكم التعبدية هو: "حكم ثبت بالنصوص القطعية، ومع كونه معقول المعنى في الأصل لا تدرك علة تشريعه تماماً، ولهذا لا يكون مداراً للقياس، ويبقى خارج قاعدة التغيير".

فالشارع بوضعه نطاقاً تعبدية داخل الأحكام الشرعية قد بين أنه ليس لعقل الإنسان سلطة مطلقة في كل المجالات، فمعنى ذلك، وجود هذه الأحكام يعني تحديد السلطة التي مُنحت لعقل الإنسان في بعض المجالات أو استردادها منه بوجه ما. وبذلك فإن الله تعالى كما يحث الإنسان على أعمال عقله في الأمور التي تدخل تحت مجال نشاط العقل، يوجهه أيضاً نحو الانقياد في حالات لا سلطة له، لأنه يوجد في المجالات التي لا تدخل تحت نشاط العقل مع دخولها في الدين، هدف تحريك الشعور والأحاسيس، والوصول إلى العشق، واللذة المعنوية والطمأنينة. وبعبارة أخرى، فإن الشارع في نطاق المعاملات خاطب العقل وحثه على استجواب وتساؤل المصالح التي تحملها تلك الأحكام. وأما في الأحكام التعبدية فقد دعا العقل من الحياة المادية إلى المعنوية، ومن المشخص إلى المجرد، ومن الاعتراض إلى الاستسلام، وذلك لتربية العقل نحو الانقياد للحقائق العليا والمجردة التي لا يدركها. لأن قبول الاستسلام بعد مرحلة معينة خصوصية موجودة في نفس الإنسان الطبيعي. وبعد مرحلة معينة هناك مرحلة السلطة ينبغي الاستسلام فيها، إذا لم يقيم الناس فيها بترجيحات تجاه الوحي الإلهي فإنهم يضلّون الطريق ويقعون في الخطأ، فمن هنا ظهر كثير من الفرق الضالة وما زال ظهورها مستمراً، كما هو حقيقة معروفة.

ينبغي في هذا المقام ألا يستنتج من هذه العبارات أن الدين بمعناه الخاص غير معقول والقيم التي تشكل الدين غير معقولة المعنى، وفي فهمها وتطبيقها لا مجال للعقل، فلا شك أن للعقل مكانة كبيرة في نطاق التعبد أيضاً، ولكن العقل في هذه المجالات ليس مُعَيِّناً، وهو في حال تابع أكثر من كونه متبوعاً. وبالتالي وزن جميع الأحكام الشرعية بميزان العقل والعلم بناء على القول إن "الإسلام دين العقل والعلم كلياً"، وقياس كل شيء بهذا المقياس، وجعل المنطق العقلاني مهيمناً على الحياة الدينية إضافة إلى أنه يضر بالدين، لا يُكسب العقل والعلم شيئاً أيضاً. لأن في

الظاهرة المسماة بالدين توجد قيمٌ سامية ومجردة لا يدركها العقل، وهي تتجاوزه، ولكن لا تتعارض مع العقل في كل زمان، وليست خارجة عن حدوده بالمعنى السلبي. لهذا السبب إذا لم يتم تحديد نطاق العقل والعلم وحدود صلاحيته بشكل صحيح، فإن التدخلات الواقعة في صلب الدين باسم العقل والعلم تُحدث جروحا لا تلتئم في المجتمع وفي ضمائر الناس. يقول حمدي يازر في هذا الصدد: "عندما نتحدث عن موافقة الدين للعقل لا بد أن نقبل موافقته للشعور، لأن العقل أحد القوى الروحية للإنسان. أما الدين فإنه أعظم حقيقة تلزم على الوحدة النفسانية القبول بها وهي تتعلق بجميع القوى الروحية للإنسان. وإن كانت مخالفة العقل للشعور واقعة في مواضع كثيرة فإن الوحدة الضميرية تتجلى في ملتقى هذين الأمرين. فالدين الحقيقي هو أساس الحق الذي يحتوي على نقطة الالتقاء هذه. إن العقل يوجب اعتقاداً علمياً، ولكن هذا الاعتقاد إذا لم يتوافق مع اعتقادات شعورية وحسية للقلب يكون باطلاً عديم الأثر، كالعالم بين الجهال".^[189]

إذا استعمل العقل والعلم خارج نطاق صلاحيتهما فإنه يكتسب مفهوم دين شكلاً خاصاً بكل إنسان، ونتيجة لذلك تظهر انقسامات جديدة في الدين، فهذا يخالف مؤسسة الدين أو الظاهرة الدينية التي غايتها الأصلية هي التوحيد والتأليف، ولهذا السبب ينبغي في أمر العبادات والعبودية الاكتفاء بالأحكام القطعية والتي تفيد الظن الغالب والابتعاد عن الاجتهاد الجديد والأقيسة باعتناء، فإن هذا لازم ونافع أيضاً.

إن الفقهاء، وخاصة الحنفية الذين عُرفوا باستعمال العقل والرأي في استنباط واستخراج الأحكام الشرعية قد اجتنبوا بإصرار في النطاق التعبدية العمل بالقياس الذي أساسه يعتمد على أعمال العقل، فلعل من أهم أسباب ذلك حماية الدين بقدر الإمكان من الذاتية، والمنع من إخلال خصوصية النطاق الذي يجب ألا يتغير بمنهج القياس، وإلا ليس من الصعب على الفقهاء الذين اكتسبوا ملكة تعليل كل حكم تقريبا تأصيل الأمور المذكورة بالعقل.

¹⁸⁹ يازر، ديباجه (Dibace)، (المقدمة التي كتبها لكتاب المطالب والمذاهب)، ص:

فإن عدم توقفهم من التعليل بالحكمة التي هي أكثر مرونة بالنسبة لأحكام العبادات التي هي نماذج فريدة للنطاق التعبدي، أعظم دليل على اكتسابهم ملكة التعليل. ولكن اجتنابهم تعليل النطاق التعبدي بعلّة، وتخرجهم بخصوص إدخال القياس في هذا النطاق فإنما يمكن إيضاحه ببذل الجهد لتحقيق الاعتقاد المشترك في أركان الدين الأصلية، ونيل القاسم المشترك الأصغر في هذا النطاق.

وعند الحديث عن الأحكام التعبدية يتبادر إلى الذهن كيفية التوفيق بين مثل هذه الأحكام والدين الإسلامي الذي يهتم بإعمال العقل وقراراته، وهل توجد لمثل هذه الأحكام علاقة بالانسداد الواقع وبالانكسارات الواقعة أحياناً في الفقه الإسلامي. ينبغي هنا القول فوراً، فإن الأحكام التعبدية إذا تم تحديدها جيداً ولم تُخرج خارج نطاقها لا يمكن أن تؤثر في تصور الفقه الإسلامي سلبياً. أي السبب الأساسي لانغلاق المسلمين أمام القضايا التي تظهر متوازياً مع ظروف الحياة المتغيرة عبر القرون، ليس هو وجود الأحكام في الدين بحيث لا يستطيع العقل إيضاح علتها تماماً، لأن في كل نظام منطقة لا يمكن مساسها، ونقطة يُوقَف التساؤل عندها. إذن السبب الأصلي في تأثر الإنتاج والنشاط سلبياً في تصور الفقه الإسلامي هو توسيع دائرة النطاق للأحكام التعبدية بدون مقياس. وذلك لأنه ليس من المعقول تعطيل العقل في الدين الذي يهتم بالعقل في تفسير الأحكام الشرعية، ويعطي له مجالاً للنشاط لوضع أحكام جديدة مستندة إلى أصل المصلحة وموافقة للدين.

وبعبارة أخرى، تحكيم مفهوم التعبد الذي يحدّ من استعمال العقل في جميع الأحكام للدين الذي يعترف بالاجتهاد المعتمد على أصل أعمال العقل ويبحث عليه، فإنه يُحدث تناقضاً كبيراً، ومع ذلك نرى في تاريخ الفقه الإسلامي؛ في وقت تطور الاجتهاد الحر في الفترات الأولى، حصر الأحكام التعبدية من حيث التغير في نطاق معقول بَعْض النظر عن القيام بالحفاظ على جميع الأحكام الواردة في القرآن والسنة بمفهوم العبادة، وكذلك في فترة الجمود والتوقف على التحديد الذي يشكل أبرز خصائصها تأليف الشروح والحواشي والتقليد، نجد توسيع دائرة هذا النطاق بشكل بالغ. ولكن يتبين أن كل حكم يُذكر في كتب الفقه بأنه تعبدي لا يتصف بهذه الصفة. فالفقهاء في فترة الجمود والتوقف، أطلقوا على أحكام كثيرة

اسم التعبد، وذلك لأسباب، منها: حفظ الدين أكثر من تأثيرات خارجية، والحفاظ على القواعد الأساسية في المذهب، والاعتماد على بعض الأحاديث المتعلقة بالموضوع، ثم الخطأ والنقص في تأويل الحديث الذي أخذوا به.

وإن هذا الفهم وهذه العقلية، وإن اعتبرت مقبولة من حيث الأسباب، لا يمكن التوفيق بينها وبين المقاصد العامة للدين؛ لأنه كما لا يمكن تحقيق الاتفاق في الأحكام التي أطلق عليها الفقهاء اسم التعبد كذلك يبدو أنهم أسندوا مفاهيمهم هذه إلى الأخبار الأحادية في أكثرها، وإلى الأحاديث التي يتناقض بعضها مع بعض أو أنها قابلة لتأويل آخر. فعلى ما توصلنا إليه، فإن أعظم صفة للحكم التعبدية هي استنادها إلى نص قطعي، وكونها داخلاً في أصل الدين، وجلب المصلحة ودفع المفسدة بحالها الموجود. فبالتالي في مثل هذه الأحكام المصلحة المرجوة للناس، مرتبطة بعدم تغييرها لا لتغييرها، وفي الحقيقة هذا هو السبب الأصلي في الدفاع عن عدم تغير العبادات. أكثر الأحكام التي أطلق عليها الفقهاء اسم التعبد فإنها لا تتصف بهذه الصفة المبيّنة قطعاً، فعلى هذا يمكن أن يقال: أحكام العقائد والأخلاق والعبادات، هي التي تتميز بالصفات المحددة للحكم التعبدية بمعناه الضيق.

المصادر والمراجع:

- أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، بيروت 1994م.
 أك سكي، أحمد حمدي، الدين الإسلامي (Islam Dini)، أنقرة 1983م.
 علي حيدر، دروس أصول الفقه (Usul-i Fıkıh Dersleri)، إسطنبول، بلا تاريخ.
 الأمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت، بلا تاريخ.
 أب آيدن، يونس، " قضية الأهلية والمنهج في فهم النصوص " Nassları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu"، المعرفة، السنة، 2، العدد، 1، ربيع 2002م.
 عاصم أفندي، ترجمة القاموس، إسطنبول 1305هـ.

- أثار، فخر الدين، أصول الفقه، (Fıkıh Usûlü)، إسطنبول 1988م.
- العيني، بدر الدين، عمدة القاري في شرح صحيح البخاري، مصر، بلا تاريخ.
- العظمة، عزيز، التشريع الإسلامي في سياقه الاجتماعي والتاريخي (ترجمه إلى التركية، فتحي قاديكلي)، إسطنبول 1992م.
- البابرتي، أكمل الدين محمد بن محمود، العناية في شرح الهداية (مع فتح القدير)، مصر 1970م.
- برداق أوغلو، علي، "القرآن والفقه" "Kur'an ve Hukuk"، دراسات القرآن والتفسير، الجزء الأول، إسطنبول 2001.
- الحسين البصري، شرح العمدة، المدينة المنورة 1410هـ.
- المعتمد، دمشق 1964م.
- البهوتي، منصور بن يونس بن ادريس، كشاف القناع عن متن الإقناع، بيروت 1982م.
- الروض المربع شرح زاد المستقنع مختصر المقنع، الرياض 1390هـ.
- البيهقي، أبو بكر بن أحمد بن حسين بن علي، السنن الكبرى، بيروت 1994م.
- بيغياف، موسى جار الله، الصوم في الأيام الطوال (Uzun Günlerde Ruze)، قازان 1911م.
- البخاري، الجامع الصحيح، إسطنبول 1315هـ.
- البجيرمي، سليمان بن عمر بن محمد، حاشية البجيرمي، بلا تاريخ.
- الدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن، السنن، بيروت 1966م.
- الدهلوي، شاه ولي الله أحمد بن عبد الرحمن، حجة الله البالغة، بيروت 1990م.
- الدسوقي، محمد عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بيروت، بلا تاريخ.
- الدواليبي، معروف، المدخل إلى علم أصول الفقه، دمشق 1965م.
- الدمياطي، أبو بكر محمد شطا، إعانة الطالبين، بيروت، بلا تاريخ.

دوندوران، حمدي، " نظرة إلى الأحكام القرآنية من حيث السبب والعللة والحكمة" (Sebeþ-İllet-Hikmet Açısından Kur'an Hükümlerine) (Bir Bakış)، ندوة قضية التاريخية في فهم القرآنّي (Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu) إسطنبول، 2000.

" هل تتغير الأحكام الدينية مع تغير الأزمان والظروف؟"

Zamanın ve Şartların Değişmesiyle İslami Hükümler) (Değişir mi?)، مجلة كلية الشريعة في جامعة أولوداغ UÜİFD، المجلد 7، العدد 7، بورصة 1998م.

الدميني، مسفر بن غرم الله، مقاييس نقد متون السنة، (ترجمه إلى التركية، الياس شلبي-عادل بيبك-أحمد يوجيل)، إسطنبول 1997م.
الدريني، فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في الشريعة الإسلامية، دمشق 1985م.

أبو داود، سليمان بن أشعث السجستاني، سنن أبي داود، بيروت، بلا تاريخ.

أبو زهرة، محمد، الجريمة، مصر، بلا تاريخ.

أبو زهرة، محمد، ابن حزم (ترجمه للتركية، عثمان كسكي أوغلو - أرجان قوندوز)، إسطنبول 1996م.

أبو المحاسن، يوسف بن موسى الحنفي، المعتمر من المختصر، بيروت، بلا تاريخ.

الموسوعة الفقهية، الكويت 1982م.

أمير بادشاه، محمد أمين، تيسير التحرير، بيروت، بلا تاريخ.

الأنصاري، محمد بن أحمد، شرح زيد ابن رسلان، بيروت، بلا تاريخ.

أردوغان، محمد، تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية

(İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi)، إسطنبول 1990م.

الأزهري، صالح عبد السمیع الأبّي، الثمر الداني شرح رسالة القيرواني، بيروت، بلا تاريخ.

الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، مصر 1322هـ.

- الوسيط، القاهرة، 1417هـ.
- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، بغداد 1971م.
- جولد تسيهر، الظاهرية، (ترجمه إلى التركية: جهاد تونج)، أنقرة، 1982م.
- كورماز، محمد، إشكالية المنهج في فهم وتفسير السنة والحديث (Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında) (Metodoloji Sorunu)، أنقرة 1997م.
- كولار، إلهامي، دين ثابت وشريعة حيوية (Sabit Din Dinamik Şeriat)، أنقرة، 1999م.
- الخادمي، أبو سعيد، مجامع الحقائق (مع شرحه منافع الدقائق)، إسطنبول، بلا تاريخ.
- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، بیروت 1990م.
- خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، إسطنبول 1984م.
- مصادر التشريع فيما لا نص فيه، الكويت 1972م.
- الهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد، بيروت 1407م.
- الخصري، محمد، أصول الفقه، مصر 1969م.
- تاريخ التشريع الإسلامي، بيروت 1987م.
- ابن عبّاد، إسماعيل، المحيط في اللغة، بيروت 1994م.
- ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، بيروت 1990م.
- ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت في أصول الفقه (مع المستصفي)، مصر 1332هـ.
- ابن عابدين، محمد أمين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، إسطنبول 1984م.
- ابن عاشور، محمد طاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس، بلا تاريخ.
- ابن فارس، أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، بيروت 1991م.

- ابن فرحون، برهان الدين أبو الوفاء إبراهيم، تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، بيروت 1995م.
- ابن حجر، أبو الفضل شهاب الدين، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، الدراية في تخريج أحاديث الهداية، بيروت، بلا تاريخ. فتح الباري شرح صحيح البخاري، مصر 1402هـ.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد ابن سعيد، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت 1987م.
- ابن همام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، فتح القدير، مصر 1970م.
- ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان، بيروت 1993م. إعلام الموقعين، بيروت 1973م.
- ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله، المغني على مختصر الخرقى، بيروت 1994م.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد، السنن، بيروت 1975م.
- ابن منظور، أبو الفضل أحمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، بلا تاريخ.
- ابن مفلح، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد، المبدع، بيروت 1400هـ.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت 1993م.
- ابن رجب، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي، جامع العلوم والحكم، بيروت 1988م.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، بيروت 1986م.
- ابن سبكي، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي، شرح جمع الجوامع، (مع حاشية البناني)، بيروت، بلا تاريخ.
- ابن تيمية، أحمد، كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه، (byy)، بلا تاريخ.
- الأصفهاني، راغب، المفردات في غريب القرآن، إسطنبول 1986م.

قهرمان، عبد الله، ثبات العبادات في الإسلام (الأحكام التعبديّة أو العبادة والموصوف بالعبادة من حيث تغيير الأحكام في الفقه الإسلامي، إسطنبول 2002)

İslam'da İbadetlerin Değişmezliği (İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi Açısından İbadet ve İbadet Nitelikli-Taabbudi Hükümler, İstanbul 2002)

"بعض الانتقادات التي وجهها منصور زاده سعيد للفقهاء القدماء" (Mansurzade Said'in Klasik Fıkıhçılara Yöneltiği Bazı Eleştiriler)، مجلة كلية الشريعة في جامعة جمهورية (CÜİFD)، المجلد الخامس، العدد، 1، سيواس 2001-.

قرمان، خير الدين، تاريخ الفقه الإسلامي، إسطنبول 1989م.
القرضاوي، يوسف، كيف نتعامل مع السنة النبوية، (ترجمه إلى التركية، بنيامين أرول)، قيصري 1991م.
شريعة الإسلام، بيروت 1987م.
الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت 1982م.

قوجا، فرحات، "العبادة" "İbadet"، الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركي، الجزء التاسع عشر، ص. 240-247.

كوسا، صفت، "بعض القضايا في تصور الفقه الإسلامي" (İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri)، إسلاميات، المجلد، 2، العدد، 1، يناير-مارس أنقرة 1999م.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، بيروت 1985م.

الكردي، أحمد الحججي، المنهاج (مقرر المدخل لفقه القواعد الكلية)، دوشق 1399هـ.

المقدسي، ابن مفلح أبو عبد الله محمد، الفروع، بيروت، بلا تاريخ.

مالك بن أنس، الموطأ، بيروت، بلا تاريخ.

المالكي، أبو الحسن، كفاية الطالب، بيروت 1412هـ.

- منصور زاده سعيد، "الشريعة والقانون"، مجموعة كلية الحقوق في دار الفنون، المجلد، 1، العدد، 6 (1332-1334) هـ.
- المرغيناني، برهان الدين علي بن أبو بكر، الهداية شرح بداية المبتدي، إسطنبول 1986م.
- المرداوي، أبو الحسن علي بن سليمان، الإنصاف، بيروت، بلا تاريخ. ميراس، كامل، ترجمة وشرح التجريد الصريح (Tecrid-i Sarih Terceme ve Şerhi)، أنقرة 1984م.
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن حجاج، الجامع الصحيح، إسطنبول، بلا تاريخ.
- النفراوي، أحمد بن غانم بن سالم، الفواكه الدواني، بيروت 1406 هـ.
- النسائي، أبو عبد الله أحمد بن شعيب، السنن، (مع شرح السيوطي)، بيروت 1930م.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، شرح صحيح مسلم، بيروت 1987م.
- أوز أوشار، محمد أمين، التدبر حول الحديث من جديد، (Hadisi Yeniden Düşünmek)، أنقرة، 1998م.
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل، سبل السلام شرح بلوغ المرام، مصر 1960م.
- سهارنفوري، خليل أحمد، بذل المجهود في حل سنن أبي داود، بيروت، بلا تاريخ.
- سرخسي، شمس الأئمة، أصول، بيروت 1973م.
- سيد بيك، دروس أصول الفقه، Usul-i Fıkıh Dersleri، إسطنبول 1338 هـ.
- السيوطي، أبو الفضل جمال الدين، الأشباه والنظائر، بيروت 1987م.
- السبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج، بيروت 1404 هـ.
- شعبان، زكي الدين، أصول الفقه الإسلامي (ترجمه إلى التركية، ابراهيم دونماز)، أنقرة 1990م.

الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، بيروت، بلا تاريخ.
الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الاعتصام، الرياض، بلا تاريخ.

الموافقات في أصول الشريعة، بيروت 1986م.
شلبي، محمد مصطفى، تعليل الأحكام، بيروت 1981م.
الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، بيروت 1992م.

الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، بيروت، بلا تاريخ.
الشيبياني، محمد بن حسن، الحجة على أهل المدينة، حيدر أباد 1965م.
الشرييني، شمس الدين محمد الحبيب، مغني المحتاج في معاني ألفاظ المنهاج، مصر 1958م.

الإقناع في حل ألفاظ أبي الشجاع، بيروت 1994م.
الشرواني، عبد الحميد، حاشية الشرواني على تحفة المحتاج بشرح المنهاج، بيروت، بلا تاريخ.

الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الصغير، عمّان 1985م.
المعجم الأوسط، القاهرة 1415هـ.
المعجم الكبير، الموصل 1983م.

الطحطاوي، أحمد بن محمد، حاشية الطحطاوي، مصر 1318هـ.
الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، السنن، بيروت، بلا تاريخ.
الطوفي، نجم الدين، رسالة في رعاية المصلحة، (مع كتاب مصادر التشريع الإسلامي لخلاف)، الكويت 1972م.

شرح مختصر الروضة، بيروت 1987م.
عودة، عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي، بيروت 1984م.
أولوداغ، سليمان، حكمة الأوامر والنواهي في الإسلام، (Emir ve Yasakların Hikmeti)، أنقرة 1988م.

أونال، إسماعيل حقي، مفهوم الحديث عند الإمام أبي حنيفة، (İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı)، أنقرة 1994م.

يامان، أحمد، "حول مبادئ منهج الاجتهاد المقاصدي أو التفسير الغائي من زاوية علم الفقه الإسلامي"

İslam Hukuk İlmi Açısından Makasid İctihadının Ya da "Teleolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine", المعرفة، السنة، 2، العدد، 1، ربيع 2002.

ياووز، يونس وهبي، " نظرة إلى الأحكام القرآنية من حيث السبب والعلة والحكمة "

Sebeup-İllet-Hikmet Açısından Kur'an Hükümlerine) Kur'an'ın (Bir Bakış)، ندوة قضية التاريخية ضمن المعنى القرآني (1 Kur'an'ın) (Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu)، إسطنبول 2000.

يازير، حمدي، الفقه الإسلامي الأبجدي وقاموس المصطلحات الفقهية (Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kamusu)، (قام بإعداده للنشر: صدقي غوللا)، إسطنبول 1997م.

ديباجه Dibace، (مقدمته التي كتبها حول المطالب والمذاهب)، إسطنبول 1978م.

الزنجاني، شهاب الدين محمود بن أحمد، تخريج الفروع على الأصول، بيروت 1979م.

الزرعي، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، حاشية ابن القيم، بيروت 1995م. الزرقاء، أحمد بن الشيخ محمد، شرح القواعد الفقهية، دمشق 1989م. الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، الكويت 1992م.

زيدان، عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، بيروت 1982م.

الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق 1989م.

الزرقاني، محمد عبد الباقي، شرح الزرقاني، بيروت، بلا تاريخ.