استقلالية المقاصد

د.طـيبي نـور الهـدى
كلية العلوم الإنسانية والحضارة الاسلامية
-جامعة وهران-

خلال فترات التشريع المختلفة خضعت العلوم بمختلف تخصصاتها إلى عملية التجديد والتطوير، ومن هذه العلوم: العلوم الشرعية، وبخاصة أصول الفقه، فقد ألّف الشافعي (150 هـ- 204هـ): رسالته التي ضبط فيها القواعد والأصول التي كانت عبارة عن مناهج في أذهان المجتهدين، ثمّ يأتي الجويني ليبتكر التقسيم الخماسي للمصالح، في مبحث المناسب من باب القياس، أو كما سمّى هذا الشاطبي أقسام المقاصد - هذه المقاصد التي يرفع شعارها كل من أراد أن يجدد أو يدعي التجديد في أصول الفقه من المعاصرين- وهذّب تقسيم الجويني الغزالي وحصرها في ثلاث أقسام: ضرورية، حاجية، تحسينية، ونظّر الطوفي لفكرة المقاصد كمنهج جديد في ترتيب المصادر الشرعية، وخانته العبارة في الإفصاح عنها، بقوله: اعلم أن هذه الطريقة في الاحتكام إلى المصالح ليست هي القول بالمصلحة المرسلة على ما اشتهر من مذهب مالك، بل هي أبلغ من ذلك، وهي التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام[1]. مرورا بابن تيمية وابن القيم والمقري، إلى الشاطبي، الذي صنف كمدرسة مستقلة بذاتها لها منهج خاص في التأصيل للقواعد.

ليأتي الطاهر بن عاشور الذي دعا إلى تجديد أصول الفقه، لكن اختلف عمن سبقه في ذلك بأن دعا إلى صهر تلك القواعد المعهودة في أصول الفقه، واختيار أشرف مدارك العلم والنّظر منه، وترك أصول الفقه على ما هو عليه، والارتقاء بتلك الأصول والقواعد المنتخبة من أصول الفقه، وتسميتها علم مقاصد الشريعة الإسلامية، علم يستبد بعملية الاستنباط[2].

هذه الدعوة التي أثارت جدلا واسعا، تضاربت فيها الآراء واختلفت فيها وجهات النظر بين مؤيد لاستقلالية المقاصد كعلم قائم بذاته، ومنكر لها واعتباره أحد ركني علم أصول الفقه أو علم الاستنباط، ومتخوف وقف وسطا بين الرأيين. نستعرض الأقوال في المسألة وأدلتها، ونبدأ بالرافضين لفكرة الاستقلالية:

القائلون بأن المقاصد قواعد مكملة لقواعد أصول الفقه أو ركن من أركانه:

قال الشيخ بن بية:"... وبما قدمنا نكون قد رمينا نظرية استقلال المقاصد عن أصول الفقه بالفند وأبنا الاندماج بينهما اندماج الروح في الجسد، والمعدود في العدد:

فإن لم يكنها أو تكنه فإنه أخ أرضعته أمها بلبنها

والقول الفصل: إن للمقاصد أصولا كبرى فوق علم الأصول، وأصولا عامة مشتبكة بمباحث الأصول، وأخرى أخص من ذلك، إلا أنها في خدمتها مفصلة لها مبينة تارة ومكملة تارة أخرى"[3].

وقال الشيخ دراز:"ومن هذا البيان عُلِم أن لاستنباط أحكام الشريعة رُكْنَين: أحدهما: علم لسان العرب، وثانيهما: علم أسرار الشريعة ومقاصدها"[4].

وقال صاحب حفريات المعرفة العربية:" هل تعني هذه الخطوة، وذلك الإعجاب بالنجاح العملي لمشروع الشاطبي بالضرورة، أن أسسه النظرية المعرفية تدشن نقلة ابستملوجية هائلة في الفكر الأصولي البياني العربي وتقطع مع آلياته المعهودة؟ لا أظن، فالمقاصد لا تعمل سوى على توسيع مجال آلية القياس وعلى ردّ الاعتبار لها مع تغيير طفيف، يتمثل في أنه بدلا من قياس الحالات المستجدة على الأصول أو الأحكام التي نزلت بخصوص بعض الوقائع أو النوازل، تقاس تلك الحالات على المقاصد أو المعاني الكلية، وفي كلتا الحالتين نحن أمام قياس أي أننا لم نغادر، التربة المعرفية البيانية[5].

قال الدكتور جغيم:"أما إمكانية صيرورته - أي علم المقاصد - منهجا لاستنباط الأحكام يحلّ محلّ أصول الفقه أو يكون موازيا له فأمر فيه نظر، وأفضل عمل هو ما قام به الشاطبي من دمج مباحث الأصول، وإعطائها مكانة بارزة فيها بحيث تصير روحا يسري فيه، فمباحث المقاصد

مكملة لمباحث الأصول لا بديلا له، وليس لإبراز أهمية المقاصد التقليل من شأن أصول الفقه"[6]. وقال الدكتور جمال عطية:" أما رأي ابن عاشور في تأسيس علم مستقل لمقاصد الشريعة وترك علم أصول الفقه على حاله، فأرى أنه ضارّ بكلا العلمين إذ يجمّد الأصول على حالها ويحرمها من روح المقاصد، كما أنه يبعد المقاصد عن الدور الوظيفي الذي تقوم به حاليا والذي ينبغي أن نحرص على تطويره"[7].

وقال الخادمي:" إن صلة المقاصد بأصول الفقه صلة الفرع بأصله، وصلة الجزء بكله، فهي صلة تبعية وتفرع، لا صلة استقلال وتفرد"[8].

المؤيدين للاستقلالية:

يقول الدكتور الأخضر الأخضري:"يتجلى استقلال علم المقاصد من حيث مناهجه وغاياته ومسالكه ومصطلحاته، وضوابطه...، وينحصر إجمالا في عبارة حاوية لأحكام المقاصد، ومقاصد الأحكام، وأوصاف الشريعة الإسلامية. وتنتظم حقيقته وفق المراد الشرعي التي تحمل عليه النصوص القرآنية والنبوية من حيث الظاهر والباطن، على أن يشهد لذلك شواهد بالاعتبار وإن كانت مرسلة"[9].

ونقل الحسيني قول الشيخ الجليل رمضان البوطي رحمه الله وطيّب ثراه:"لا ريب أن صنيع العلامة المرحوم ابن عاشور يعدّ تأسيسا كبيرا لذاتية هذا العلم ورسما لإطاره الذي يميزه عن غيره"[10].

أدلة الرافضين للاستقلالية:

يربط الدكتور أحسن زقور الاستقلالية بمسألة القطع والظن - التي كانت مرتكز الطاهر بن عاشور في ترك علم الأصول وتجاوزه لعلم مقاصد الشريعة يحوي أصولا قطعية للاستنباط بدل قواعد أصول الفقه الموسومة بالظن المولّد للخلاف- ويستبعد أن يصل العلماء إلى رفع الخلاف بتقنين أصول قطعية، لأنه وإن توصل للأصول القطعية، فإن ذلك لا يمنع من وقوع الخلاف، لاختلاف الفهوم والملكات والقدرات، والتفاوت في امتلاك وسائل وأدوات الاستنباط، ولقد اختلف خيرة الناس مع اتفاقهم على القاطع الذي سمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم.

كما يرى أن توقيت أصول متفق عليها في علم مقاصد الشرعية لرفع الخلاف: يضيق على الأمة، والضيق والحرج مرفوعان شرعا، إذن فالخلاف مقصود شرعا لما فيه من التوسعة على الأمة بكثرة الأقوال، فلا داعي لأصول تعارض مقصود الشرع.

وهو رأي علال الفاسي قال:"الاختلاف في الدين مذموم في الإسلام وغير مقبول، أما الاختلاف الناشئ عن الاجتهاد في المسائل فهو دليل على حيوية هذه الملّة وقبولها للتطور، وصلاحية الشريعة لكل الأزمنة والأمكنة" (11).

ويرى الدكتور أحسن زقور أن قواعد المقاصد أوسع من الأصول، وأبعد من أن نصيب الحكم الشرعي الفقهي بها، لوجود عدة قواعد يلزم إعمالها لنصل إلى الحكم الشرعي، فيلزم أن نمر أولا بقواعد المقاصد، ثمّ على

النظريات الفقهية، ثم قواعد الأصول ثم القواعد الفقهية، ثم الضوابط الفقهية، وكلما أبعدنا فإن احتمال الإصابة يكون ضعيفا، فإصابة الحكم بقواعد الأصول أكثر تيقنا من قواعد المقاصد، فلا داعي لإفراد هذه الأخيرة بعلم مستقل للاستنباط، بل نُعمل هذه القواعد المقاصدية الكلية كروح للقواعد الأصولية بحيث لا تنفكان عن بعضهما.وقد ردّ الدكتور الأخضري على هذا الدليل بأن تقرير الحكم الشرعي لا يكون بقاعدة عقلية إلا إذا تأيدت بالدليل المنقول.

أما بقية الرافضين فإن أدلتهم تدور حول نقطتين:

1 ـ التخوف من تجاوز النصوص والاحتكام إلى المصلحة التي هي مدار المقاصد، خشية فتح الباب أمام الدخلاء إلى هذا العلم، أي سدّا لذريعة، وهم في ذلك معذورون لأن هذا التخوف هو الذي جعل إمام الأصوليين الشافعي ينكر الاحتكام إلى المصلحة المرسلة واعتبارها كدليل.

2 ـ التداخل الكبير بين المباحث التي ينظّر لها في علم المقاصد والمباحث الأصولية المعهودة، وعدم الوقوف على النقاط الفارقة بين العلمين، إذ كل مبحث نظّر له في المقاصد إلا وجذوره ضاربة في أصول الفقه، فاعتبر هذا الأخير حاويا لعلم المقاصد.

أدلة المؤيدين للاستقلالية:

ونذكر أدلة الدكتور الأخضري لأن فيها ردّا على أدلّة المخالف:

يرى الدكتور الأخضري وكما سبق في تصريحه في النص السابق الذكر أنه يمكن للمقاصد أن تستقل كعلم، لاستبداده بتصورات ومصطلحاته

ومدارس ومناهج ومسالك خاصة به ـ وقد بيّن ذلك في كتابه:" الإمام في مقاصد رب الأنام مقاصد الشريعة الإسلامية" في محاولة له حفظه الله لتجسيد دعوة ابن عاشور ـ ثم يشرح هذا بقوله:

أن الأصولي عرف الأصول بالدلائل الإجمالية، هذه القواعد التي يستنطق عندها الحكم الشرعي، ليستخدمها الفقيه. فقال الأصولي الواجب هو ما يثاب فاعله ويعاقب تاركه، أما المقاصدي فقد توكأ على هذا القدر وزاد عليه فقال: الواجب قصد الشارع أن تقرر الإيجاب وتعتقده وتزاوله على وجه الدوام. ثمّ زاد: لماذا قصد التشريع تقرير هذا الإيجاب واعتقاده على وجه الدوام؟ ليجيب عنه المقاصدي: لتجلب لنفسك المصالح وتدرء عنك المفاسد.

فاهتم الأصولي بأحكام المقاصد، واهتمّ المقاصدي بمقاصد الأحكام.

ومن حيث المصطلحات فقد اهتم المقاصدي بما أهمله الأصولي من: المعاني، والحكمة والبواعث، والعلل بمعناها الحقيقي لا المجازي إذ هذا الأخير قد اهتمّ به الأصولي أيما اهتمام.

ومن حيث القوانين فأصول الفقه جمعت بين الأدلة والقواعد المتفق عليها والمختلف فيها، وضمنها مسالك الكشف عن العلة.

أما المقاصدي فقد تطلع إلى توقيت أصول قطعية ولذا قال الشاطبي في كتاب الموافقات أصول الفقه قطعية لا ظنية[12]، وهو بذلك لا يقصد ما

هو معهود من أصول في أصول الفقه، بل باعتبار ما ستكون عليه بعد اتباع ما قرّره في بداية كتابه من المنهج المتمثل في الاستقراء المعنوي لتحصيل تلك الأصول القطعية. بحيث تجلب لعين المسألة مجموعة الأدلة الدالة عليها وينظر إلى كتلة هذه الأدلة دون أن تجزء. وبهذا فارق المقاصدي الأصولي في المنهج.

أما بالنسبة للمدارس فمدارس الأصولي هي مدرسة المتكلمين والفقهاء والمدرسة الجامعة، أما مدارس المقاصديين فهي: المدرسة الظاهرية والمدرسة الباطنية والمدرسة باعتبار ذي الأمرين.

وبهذا فارقت المقاصد الأصول، فإذا فارقتها واستبدت بحقائق خاصة بها فيمكن أن تستقل عن العلم الذي تميزت عنه.

ثمّ يستأنس ببعض الأدلة التي تؤيد رأيه في الاستقلالية فيقول[13]:

1 ـ لا محظور في الاستقلالية، إذن فتعطى حكم الجواز.

وهذا يرد عليه بما ذكرناه للدكتور أحسن زقور بأن إصابة الحكم بالقواعد المقاصدية هو استنجاد بقواعد وأسباب عامة وبعيدة عن عين المسألة، لاسيما مع وجود القواعد الأصولية والقواعد والضوابط الفقهية، فاحتمال الخطأ أكبر، ولذا لا يجوز أن نقدم على ما أخطاؤه أكبر وندع ما يظن قلة خطئه. إذن فهناك محظور فلا جواز.

ولا يقال إن هذا الدليل عقلي غير مؤيد بالدليل النقلي، لأن لنا في أدلة الشرع ما يؤيد المسألة، إذ الحكم العام يشمل جميع الأفراد التي يستغرقها،

ومع ذلك لا نحكم به إلا بعد البحث عن المخصص الذي يعتبر الدليل المتعين للمسألة.

2 ـ أن أصول الفقه انفصلت عن الفقه الأكبر ـ يقول الدكتور الأخضري ـ وما ضرّه ذلك، كما أن الكبير لا يطعن فيه لأنه استل من كبير، فلا يطعن في المقاصد بأن تكون علما مستقلا بذاته، لكونه استل من أصول الفقه.

تقييم المسألة:

بعد عرض الأقوال في المسألة وأدلة الفريقين يمكن أن يقال:

أن التداخل الموجود بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة تداخل غريب، لعل مرجعه إلى أن العلوم تهوي إلى قدر مشترك من جهة ومن جهة أخرى الأصوليون كما سبق ذكره راموا الاحتكام إلى مقاصد الشريعة الإسلامية، وقنّنوا لذلك وقعّدوا له كثيرا في ثنايا مباحثهم، إذ لو لم يقصدوا ذلك لما أقدموا على هذا العلم أصلا، ويشهد لذلك ما يلي[14]:

في تعريف أصول الفقه:

فقد عرفوها باعتبارها مركبا إضافيا، وباعتبارها علما، والقدر المشترك الذي اتفقوا عليه بينهم هو أن أصول الفقه: أدلته، قال الجويني:«أصول الفقه أدلته، وأدلته الفقه هي الأدلة السمعية وأقسامها:نص الكتاب ونص السنة المتواترة والإجماع"[15]. وأثاروا مسألة القطع والظن في

الأدلة، وما هو المعتبر منها في أصول الفقه، فوقع الاتفاق منهم على القطعية منها، واختلفوا في البقية. يقول الجويني:"ردّا على سؤال أورده على نفسه:"فإن قيل تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يلفى إلا في الأصول وليست قواطع، فأجاب بأن حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها، ولكن لا بد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط الدليل به[16].

كما أشار الجويني إلى نوعين من الأدلة، النوع الأول:الأدلة النصية، التي ذكرها في نصه السابق، والنوع الثاني:الأدلة كأصول مصلحية مستقرأة من الأدلة التفصيلية، فجعلها خمسة أقسام[17]، ابتغى بهذا التقسيم تحصيل القطع، قال قبل البدء فيه أن:"وإذا لاح مسلك الكلام النفي والإثبات في هذه المسائل فنحن نذكر بعدها كلاما وجيزا يتخذه الناظر معتبره، ويرقى عن تعارض وجوه الكلام في فنّ يقصد منه بغية القطع"[18]. وتبعه في ذلك ثلّة من العلماء تهذيبا، منهم الغزالي الذي جعل الأصول المصلحية الخمسة للجويني أقساما ثلاث، قال:"المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم إلى: ما هي في رتبة الضرورات، وإلى ما هي في رتبة الحاجات، وإلى ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات، وتتقاعد أيضا عن رتبة الحاجات، ويتعلق بأذيال كل قسم من الأقسام ما يجري منها مجرى التكملة والتتمة لها"[19].

والنوع الثاني – وهي الأصول المصلحية – هو الذي سوف يجعله المقاصديون معتصمهم في البناء لفن المقاصد، ولذا وجدت عبارات كثيرة تشير إلى تعريف المقاصد عند القدامى، كتعريف الغزالي:"أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك فإن

جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنّا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم"[20] . وصفت بأنها مقربة لمفهوم المقاصد وليست حدّا لها، وعرفها المعاصرون بتعاريف لا تخرج عما قرّره القدامى. هذه الإشارات من الأصوليين هي التي بنى عليها المقاصديون تعريفاتهم، فركزوا على ما كان مغمورا في ثنايا بعض المباحث الأصولية: من المعاني والحكم والبواعث والعلل بمعناها الحقيقي لا المجازي.

ويؤكد التداخل بين الأصول والمقاصد كون استمداد علم المقاصد هو أصول الفقه، قال ابن عاشور:"...ونترك علم أصول الفقه على حاله تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير منزو تحت سرادق مقصدنا من تدوين مقاصد الشريعة فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل علم مقاصد الشريعة"[21].

أما عن نشأة المقاصد، فالذين كتبوا في مقاصد الشريعة الإسلامية[22]، يذكرون الجويني والغزالي والرازي والآمدي والعز والقرافي والطوفي وابن تيمية وابن القيم وغيرهم من القائمة الطويلة للأصوليين، ثم يذكر الشاطبي، ثمّ الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي.

أما بالنسبة للمنهج المتبع من طرف الأصوليين وتداخله مع المنهج المقاصدي الذي تميز برفع لواء الاستقراء خصوصا والاحتكام إلى الحكم:

الاستقراء عند الأصوليين:

فالاستقراء بمفهومه المطلق استعمل في معظم مباحث أصول الفقه إن لم نقل كلها، ففي تقريرهم لأقسام الألفاظ استقرؤا كلام الشارع فوجدوا الألفاظ منها النص والظاهر والمحكم والمفسّر، والخفي والمشكل والمجمل والمتشابه، فإذا أرادوا إزالة خفاء لفظ أو إشكاله أو إجماله تتبعوه في مواضعه.

وفي باب الدلالة: اللفظ بعد استقراء كلام الشرع وجدوه إما يدلّ على المعنى بعبارته أو بإشارته أو بإيمائه أو بدلالته.

ولتفسير أي لفظة من القرآن الكريم، يُتتبع مواضعها في كلام العرب للتوصل إلى معناها، وهل استعملت في معناها اللغوي أو نقلت، وما هو المعتبر منها والذي عهد من الشارع استعماله فيها.

وكذا فيما قرّروه من قواعد بناء على الاستقراء، كحكمهم بظنية العام بعدما تتبعوا العمومات فوجدوا أكثرها قد خصّ، حتى قالوا: "ما من عام إلا خص"، بل أعملوا الاستقراء في المباحث اللغوية بشكل أدقّ مما أعمله أهل اللغة أنفسهم لتقعيد تلك القواعد، كدلالة صيغة افعل للوجوب، ودلالة "لا تفعل للتحريم"، وكون"كل" وأخواتها للعموم[23]، وقال الرازي:"بعد استقراء اللغات نعلم بالضرورة أن صيغ: كل، وجميع، ومن، وما، وأي، في الاستفهام والجزاء للعموم"[24].وعن عدم وقوع التكليف بالممتنع استدلوا بالاستقراء، قالوا استقرينا التكاليف فلم نجد فيها ما هو متعلق بالممتنع لذاته[25].وعن المجتهد لا يستنبط حكما من نص معين إلا إذا

تتبع نصوص القرآن والسنة فوجده غير مخصوص ولا مؤول ولا منسوخ. وبالاستقراء استدلوا على أن أحكام الله معللة بمصالح المكلفين.

وتجد معنى الاستقراء متحقق في كلّ من عملية السبر والتقسيم، وعند من اعتبر الطرد والدوران طريق للكشف عن العلة، لأنهم استقرؤا مواقع الوصف فوجدوا الحكم يلازمها فحكموا بعلية الوصف للحكم.

وقد اعتمد الجويني الاستقراء في تحديد الأصول الضرورية والحاجية والتحسينية، وبالاستقراء حددوا الكليات الضرورية الخمس، وأن الشرائع إنما جاءت لنفع العباد ودفع الضر عنهم.

ومن يستقرئ تصريحاتهم بإعمال الاستقراء كدليل لإثبات مسائلهم وتقعيد قواعدهم، يجدها تفوق الحصر وسنذكر منها: تقريرهم لقاعدة العرف والعادة:

قال ابن تيمية:" السبب المقتضي للعلم بالمجربات هو تكرار اقتران أحد الأمرين بالآخر به، إما مطلقا وإما مع شعور بالمناسب..."[26]. وقول العز: ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك"[27].وقال أيضا:"ولو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة لعلمنا أن الله أمر بكل خير وزجر عن كل شر"[28].

بل ويظهر جليا في طريقة تقعيد الفقهاء لقواعدهم الفقهية، وفي طريقة مدرسة الفقهاء في التقعيد لأصول مذهب الحنفية، وفي طريقة ابن القاسم عند تخريجه للمسائل التي لم يثبت عن مالك فيها قول، على أقوال مالك، "إذ أن اهتمام المالكية الأوائل بالفقه وبمسائل مالك في وقت مبكر جدا، جعل طريقتهم في التدوين تقوم على استقراء مسائل الإمام ومراعاة فتاوى الفروع لديه وتحري المعاني والضوابط التي توخاها الإمام في فتاواه"[29].

إذن فالاستقراء بمختلف أقسامه ومفاهيمه كان حاضرا عند الأصوليين، بما فيه الاستقراء المعنوي -الذي قال الشاطبي في حدّه هو:الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم بمجموعها أمر واحد، تجتمع عليه تلك الأدلة على حدّ ما ثبت عند العامة من جود حاتم[30]- والذي سنستعرض ما جاء فيه عن الأصوليين:

قال الغزالي في حجية الإجماع أن لفظ الحديث أقوى وأدلّ على المقصود لكنه ليس بمتواتر، فطريق تقرير الدليل أن الرواية تظاهرت بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الأمة من الخطأ... إلى أن قال فإن قيل: فما وجه الحجّة وهذه الأخبار غير متواترة... قال أن الرسول عليه السلام قد عظم شأن هذه الأمة، وأخبر عن عصمتها من الخطأ بمجموع هذه الأخبار المتفرقة، وإن لم تتواتر آحادها. وبمثل ذلك نجد أنفسنا مضطرين إلى العلم

بشجاعة عليّ وسخاوة حاتم، وإن لم تكن الأخبار فيها متواترة، ولا ينفك الاحتمال عن آحادها لكن ينتفي الاحتمال عن مجموعها[31].

ويبدوا من قول الشاطبي:"إلا أن المتقدمين من الأصوليين تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه فحصل إغفاله من بعض المتأخرين"[32]:أنه استفاده من مجموعة من الأصوليين وظفوه في استدلالاتهم وإن لم يصطلحوا على تسميته هذه التسمية.

نلمس ذلك أيضا في استدلالهم على حجية الإجماع والقياس وخبر الآحاد والمصالح المرسلة، ففي حجة الإجماع زيادة على ما ذكره الغزالي، قال في الإبهاج أن الأصحاب اختلفوا في كيفية التمسك بالسنة على الإجماع، فقالت طائفة هذه الأخبار وإن لم تتواتر لكن القدر المشرك منها متواتر وهو عصمة الأمة من الخطأ"[33].

وقال الآمدي أقرب الطرق في إثبات كون الإجماع حجة قاطعة ما رواه أجلاء الصحابة روايات مختلفة الألفاظ متفقة المعنى في الدلالة على عصمة هذه الأمة[34].وقال في التقرير:أن الإجماع حجة قطعية، ومن الأدلة السمعية أحاد تواتر منها قدر مشترك[35]. وعن استدلالهم به في القياس يقول ابن القيم "أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يستعملون القياس في الأحكام... ولا يلتفت إلى من يقدح في كل سند من هذه الأسانيد وأثر من هذه الآثار، فهذه في تعددها واختلاف وجوهها وطرقها جارية مجرى التواتر المعنوي الذي لا يشك فيه، وإن لم يثبت كل فرد من الأخبار به"[36].

وقال أيضا في تعليل الأحكام: ﴿القرآن وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم مملوآن من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح، وتعليل الخلق بهما والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام، ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة﴾[37].

وعن حجية المصالح المرسلة قالوا:وكون هذه المعاني مقصودة عرفت بلا دليل واحد بل بأدلة كثيرة من: الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات، تسمى لذلك مصلحة مرسلة، وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في إتباعها بل يجب القطع بكونها حجة[38]. وقال ابن تيمية: من الطرق التي تبيّن أن الأخبار تفيد العلم: التواتر المعنوي وهذا مما اتفق على معرفته عامة الطوائف، فإن الناس قد يسمعون أخبار متفرقة بحكايات يشترك مجموعها في أمر واحد، كما سمعوا أخبار متفرقة تتضمن شجاعة عنترة وسخاء حاتم، فيحصل بمجموع الأخبار علم ضروري بأن الشخص موصوف بذلك النعت، وإن كان كل من الأخبار لو تجرد وحده لم يفد العلم، لأن كل من الروايات ليست منقولة بالتواتر، ومن هذا الباب العلم القطعي بالإيمان والموت ونحو ذلك[39]. وفي إجابة السائل قال: واعلم أن التواتر المعنوي لا يفيد علما بخصوصية جزئي من جزئيات ما روي فيه، وذكر أن الأخبار الجزئية المتعلقة بخصوصيات الوقائع لها حالتان، حالة الانفراد وحالة الاجتماع، ففي حالة الانفراد: لا تفيد علما قطعيا أصلا بخصوصية الشجاعة مثلا -يقصد شجاعة علي- ولا بالشجاعة

المطلقة التي هي القدر المشترك، لأنها باعتبار الانفراد من جملة أخبار الآحاد وهي لا تفيد علما قطعيا، وفي حالة الاجتماع: تفيد علما قطعيا بالشجاعة المطلقة"[40].وقال ابن الحاجب: إذا اختلف المتواتر في الوقائع، فالمعلوم ما اتفقوا عليه بتضمن أو التزام، كوقائع حاتم وعلي رضي الله عنه[41].

أما بالنسبة لنوع الاستقراء نتيجته:

فإن الاستقراء التام أو الكامل الذي يستغرق فيه التتبع كل الأفراد، هو استقراء المناطقة لا يتحقق عند كل من الفريقين إذ الأصوليون صرحوا بأن استقراؤهم إما ناقصا يفيد الظن، أو أغلبي من باب إلحاق الفرد بالأعم الأغلب الذي يفيد غالب الظن وراجحه، لا القطع واليقين.

قال الغزالي: فإن قيل لما لا يقال للفقيه استقراؤك غير كامل فإنك لم تتصفح محل النزاع؟ فالجواب: أن قصور الاستقراء عن الكمال أوجب قصور الاعتقاد الحاصل عن اليقين، ولم يوجب بقاء الاحتمال على التعادل كما كان بل رجح بالظن، وإثبات الواحد على وفق الجزئيات الكثيرة أغلب من كونه مستثنى على النذور[42]. وقال ابن عاشور في مرتبة قوة الظن التي يفيدها الاستقراء: أن مراتب الظنون في فهم مقاصد الشريعة متفاوتة بحسب تفاوت الاستقراء المستند إلى مقدار ما بين يدي الناظر من الأدلة[43]. ومقدار الأدلة يحدد ما إذا كان الاستقراء تام أو أغلبي أو ناقص. وهو بهذا لا يخرج عما قرره الأصوليون، بل عبارته شبيهة بعبارة ابن تيمية إن لم يكن أخذها منه، قال

ابن تيمية: القطع والظن يكون بحسب ما يصل إلى الإنسان من أدلة وبحسب قدرته على الاستدلال[44].

نتيجة الاستقراء عند المقاصديين أقوى دلالة من القياس الأصولي، قال ابن عاشور الاستقراء أقوى دلالة من القياس، لأن هذا الأخير إلحاق جزئي بجزئي غالبا ما تكون العلة فيه ظنية، أما الأول فإلحاق جزئي بكلي مستقرأ من أدلة الشريعة سواء أكان الاستقراء قطعيا أو ظني قريبا من القطع[45].وهو في هذا يقتفي أثر الغزالي الذي قال أن الاستقراء في دلالته على الفقهيات أقوى من التمثيل[46].

أشار الأصوليين إلى مسألة مهمّة جدّا في الاستقراء، منهم ابن تيمية هي أن السبب المقتضي للعلم، إما اقتران الأمرين مطلقا، وإما مع الشعور بالمناسب[47]. والأول يصعب لأنه يستلزم عملية الاستقراء التام، وهو شبه مستحيل يصعب الاطلاع عليه، فكانت المناسبة كبديل عن الاستقراء التام إذ القانون العام أن الحالات المتشابهة لها عللا متماثلة.

وقال الرازي بعد أن عرّف الاستقراء الناقص ومثّل له بمسألة الوتر: الأظهر أن هذا القدر من هذا النوع من الاستقراء لا يفيد اليقين إلا بدليل منفصل[48].

وهذا منهم حلّ لمشكلة الاستقراء الناقص الذي لا يولّد إلا ظنّا، فعضدوه بالمناسبة أو بدليل منفصل حتى يفيد اليقين والقطع.

وعن احتكام الأصوليين للحكم والمصالح والتعليل بها:

أجمع الأصوليون على التعليل المنصوص، واختلفوا في تعليل المجتهد تأسيا بالتعليل المنصوص، وانتهجه القائلون بالقياس مسلكا من مسالك تحصيل مقصود الشارع من الخطاب، وإن لم يصرحوا بذلك كما صرح به كل من الشاطبي والطاهر بن عاشور، والتعليل لا يكون إلا بالمصلحة أو ما يكون في مظنتها، وقد حكى الأصوليون الإجماع على تعليل الأحكام الله بمصالح المكلفين.

يقول الزركشي: "استقراء أحكام الشرع دلّ على ضبط هذه الأحكام بالمصالح"[49].

ويقول ابن القيم:"القرآن وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم مملوآن من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح، وتعليل الخلق بهما والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام، ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة"[50].

وقال السبكي:"الاستقراء دلّ على أن الله تعالى شرع أحكامه لمصالح عباده تفضلا وإحسانا"[51].

وقال عبيد الله بن مسعود: وما أبعد عن الحق قول من قال إنها غير معللة بها –أي بالمصالح– فإن بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لاهتداء

الخلق وإظهار المعجزات لتصديقهم، فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة، وقوله تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) سورة الذاريات، الآية 56، وقوله تعالى:(وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ) سورة البيّنة، الآية 5، وأمثال كثيرة في القرآن دالّة على أن الله أفعال الله معلّلة بالمصالح، وأيضا لو لم يفعل لغرض للزم العبث[52]. وقال الرازي: أن الله تعالى خصّص الواقعة المعينة بالحكم إما لمرجح أو لا لمرجح، والثاني باطل وإلا لزم ترجيح أحد الطرفين على الآخر بلا مرجح وهو محال، فتبث أنه حكم في الواقعة لمرجح، والمرجح إما أن يكون عائدا إلى الله تعالى أو إلى العبد، والأول باطل بإجماع المسلمين، فتعين الثاني وهو: أنه شرع سبحانه لأمر عائد إلى العبد، والعائد إلى العبد إما أن يكون مصلحة العبد أو مفسدته أو لا يكون لا لمصلحة ولا لمفسدة، والثاني والثالث باطل باتفاق العقلاء، فثبت أنه تعالى إنما شرع الأحكام لمصالح العباد[53].

فضلا على تطبيقاتهم التي بنيت على المصلحة، حتى بالنسبة للأصوليين الذين لم يقولوا بالمصالح المرسلة، يقول القرافي:"أن المصلحة المرسلة في جميع المذاهب عند التحقيق، لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات، ولا يطلبون شاهدا بالاعتبار، ولا نعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك"[54]. وكذا اعتبار العرف والاستحسان ومراعاة الخلاف والعادة، والترخص لأجل الضرورات والحاجات، كل ذلك منهم احتكام للمصالح.

ما فارق فيه المقاصدي الأصولي:

ما سبق كان عن التداخل الغريب بين المقاصد والأصول، لكن هذا لا ينفي مفارقتها للأصول في كثير من المواضع:

فبالنسبة لموضوع أصول الفقه، فهو العوارض التي تعرض لأدلة الفقه سواء كانت ظنية أو قطعية.

أما عن موضوع المقاصد، فهو ما يعرض لتلك الأصول القطعية، التي انتخبت من علم أصول الفقه، لتكون مجالا للبحث فيه، وطرق تحصيلها، وأوصاف مقاصد الشريعة، يقول الحسيني: إذا كان موضوع أصول الفقه الأعراض الذاتية للأدلة والأحكام من حيث إثبات الأدلة للأحكام وثبوت الأحكام بالأدلة، فإن موضوع علم المقاصد كما تقتضيه نظرية المقاصد هو الأعراض الذاتية للمقاصد الشرعية مثل مراتبها في القطع والظن، وأنواع طرق إثباتها وطبيعة المواقف الفلسفية التشريعية من المفاهيم التشريعية كالتعليل والفطرة والمصلحة(55)

الأصوليون خلطوا بين مادة أصول الفقه التي هي جزء منه، وهو ما يعبر عنه بالموضوع فيبحثون عن عوارضه، ومبادئه فأقحموها فيه، وخصّصوا لهذه الأخيرة مساحات واسعة، حتى طغت على المادة الأصيلة منه، فأهمل الكثير منها، فأصبحت المدونات الأصولية مزيج من العلوم. مما جعل أهل المقاصد يقترحون انتخاب الأصول العملية التي لها صلة بعملية الاستنباط، وترك أصول الفقه بما فيها على حاله تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية.

أما على مستوى المنهج فإذا كانت منهجية علم الأصول تتحدد في السبل النظرية والمسالك الإجرائية التي يسلكها الفقيه في ممارسته الفقهية، فإن منهجية علم المقاصد كما هو مستفاد من نظرية ابن عاشور في المقاصد ترتسم في خطوتين: خطوة التنظير للوسائل المعتمدة في إثبات مقصد من المقاصد الشرعية قبل التوسل به في فقه الشريعة، وخطوة تحديد الموقف الفلسفي

التشريعي إزاء جملة من المفاهيم التي تحكم التفكير التشريعي مثل الفطرة والمصلحة والتعليل[56].

يتضح ذلك من خلال اعتماد الأصوليين على ظاهر النص فأخذوا بحرفيته، وعودتهم للقياس بين مفرط حتى علقوا الأحكام بأوصاف طردية وبين من لم يعدل له إلا للضرورة.

واعتمدوا على الأدلة الجزئية كالآحاد.

واعتمدوا على الأوصاف المنضبطة في القياس والمسماة عللا وتحرجوا من الاحتكام للحكم كأوصاف للإلحاق.

كما لم يجزموا بأن ما وصلوا إليه هو القطع في الحكم.

بينما أعمل المقاصديون الاستقراء وجعلوه مسلكا في التعرف على مقصود الشرع سواء في تتبع الأدلة الجزئية بغية تحصيل التواتر المفيد للقطع، لاسيما اهتمامهم بالمعنوي لنذرة اللفظي.

أو في استقرائهم للعلل والأوصاف التي بنى عليها الأصوليين أحكامهم، والارتقاء بها لتكون مقصدا ودليلا كليا قطعيا.

كما استقرؤوا الحكم التي تحرّج الأصوليون من تعليق الأحكام عليها لعدم اضطرادها وانضباطها، فضبطوها واحتكموا إليها وجعلوا دلالة علل

كثيرة متماثلة في كونها ضابطة لحكمة متحدة، فنستخلص منها حكمة واحدة تكون مقصودة للشرع.

كما رجحّ كل من شيخا المقاصد كفّة الاستقراء وجعلاه من لبّ المباحث الأصيلة التي يجب أن تعتمد في أصول الفقه، بعدما تأرجح بين أن يكون منه أو من المقدمات المنطقية التي ليست من أصول الفقه، عند الأصوليين.

إذ من الأصوليين من جعل الاستقراء من المقدمات المنطقية كالغزالي، التي وصفها بأنها ليست من جملة أصول الفقه وتبعه ابن قدامى في روضة الناظر، ثم انتقل ليكون أحد مباحث أصول الفقه فأدرجه الرازي ضمن الأدلة المختلف فيها، وتبعه في ذلك البيضاوي فقسم الأدلة المختلف فيها إلى مقبولة وغير مقبولة وجعله ضمن الثلاث أدلة المقبولة، وجعله السبكي في جمع الجوامع في باب الاستدلال وكذا فعل ابن النجار[57].

أبرز الشاطبي وابن عاشور الاستقراء كدليل منقض للعلوم الشرعية، وبيّنوا فوائده في تأصيل الأصول التي يلزم أن يتم وفقها الاستدلال، حتى جعله الشاطبي خاصية كتابه، ليأتي ابن عاشور ليقرر أنه لا يمكن أن نثبت أصلا من أصول الشريعة تكون مقصودة لها بالأدلة المتعارف عليها في أصول الفقه، لأن وجود القطع والظن القريب منه ناذر فيها لأن معظم أدلتها ظواهر، ولذا قرّر مجموعة من الطرق والأدلة لتحديد الكشف عن مراد الشرع، وجعل أعظمها الاستقراء.

ميّزوا بين أنواع الاستقراء وبيّنوا مراتبه، بحيـ جعلوا الاستقراء الناقص الذي استقرئت فيه بعض الجزئيات فقط لا يفيد إلا الظن، وهو في الحقيقة الذي اعتمده الكثير من الأصوليين، ولذا كانت سمة قواعدهم الظن وكثرة الخلاف فيها، نذكر على سبيل المثال ما قرروه الأصوليون من ظنية العام بناء على استقراء العمومات فوجدوا:" ما من عام إلا وخص".

يقول بن سلجماسي معترضا على قولهم﴿ما من عام إلّا وخص": قد تتبعت صدرا من سورة النساء في سويعة فوجدت فيها عمومات كثيرة دلّ الإجماع أو العقل على أنه لا يدخلها تخصيص، وكذا سورة ياسين –سرد آيات كثيرة– ثم قال: فهذا قريب من خمسين عامّا، كلها لا يتطرق إليها تخصيص بدليل الإجماع في بعضها، والعقل في بعضها، استقرئت من مواضع قليلة في كتاب الله فكيف لو استقرئ جميعه[58].وفي نفس المسألة يقول ابن تيمية: وأنت إذا قرأت القرآن من أوله إلى آخره وجدت غالبا عموماته محفوظة لا مخصوصة[59]. فالمقاصديون يأسسون لاستقراء علمي ـ ليس باستقراء المناطقة التام ولا استقراء بعض الأصوليين الناقص ـ لا يضره تخلف جزئي منه، يكون الكلي المتوصل إليه من خلاله قطعي.

هذا الدليل من طرف المقاصديين ليس مقصودا لذاته، بل باعتباره وسيلة لتحصيل أصولا قطعية أو قريبة من القطع للاستنباط، كما قرّره كل من الشاطبي وابن عاشور، بدل الأصول والقواعد الأصولية التي لم تعد بعد ارتباطها بمقتضيات المذهب الفقهي، محققة للغاية التي أنشئت من أجلها

والمتمثلة في تحقيق الوفاق بين المدارك ولا سبيل إلى ذلك إلا بالاستعانة بدرس المقاصد الشرعية[60].

أما بالنسبة للمصلحة، ومدى احتكامهم لها فقد تفاوتت درجات اعتبار الأدلة المصلحية، بين مصرح بالدليل والتقعيد له، وبين مستنبط للأحكام وفقه دون التصريح به، وبين منكر له فكثرت إحالته على القياس حتى قال بقياس الشبه، ومنكر القياس أكثر من الإحالة على الاستصحاب، وهاجموا القائلين بالمصلحة صراحة، وهكذا بدت معظم أدلة الفقه وقد ميزها الاهتمام باللفظ والشكل دون المعنى.

ـ الأصوليون تحرجوا من الاحتكام إلى المصلحة، خشية تجاوز ما جاءت به النصوص جملة، وجعلها عبارة عن وعاء يتصرف فيه أهل الهوى كيفما رغبوا، كما ادعاه أهل الباطن، وخشية امتلاك الحاكم سلطة التشريع فيقرر ما شاء بحجة المصلحة، كل ذلك جعل القوانين الشرعية توصف بالجمود فلا تستطيع مواكبة التطورات، ولا إيجاد حلول لمعظلات المشاكل التي تطرح وقتيا، الأمر الذي انعكس سلبيا على العلوم الشرعية وبخاصة أصول الفقه، مما جعل عمليات الإصلاح منصبة عليه بالتجديد.

فالاختلاف بين المقاصدي والأصولي زيادة على الاختلاف في التصورات وفي المصطلحات وفي المدارس والمسالك والمناهج، كم سبق بيانه، فهو اختلاف منهج، ولذا قال الحسيني: أن الكتابة الواعية في المقاصد لا يمكن أن تكون إلا في المنهج، ووصف نظرية ابن عاشور بأنها محاولة في المنهج[61].

هذا المنهج الذي استمد قوانينه من سلفه، واستثمرها كما يقول الدكتور الأخضري أيّما استثمار[62].

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث يمكن أن يقال أن فكرة الاستقلالية ليست فكرة ابن عاشور فقط وإن كان له سبق التصريح بها، فقد سبقه إلى ذلك الشاطبي، يستشف ذلك من كلامه وهو يحيل على أهل الأصول، فيحسّ القارئ بأنه يتحدث عن علم مميز لعلم أصول الفقه. ومن قبله الجويني في بحثه عن أصول الشريعة وقواعدها العامة، وضرورة التماس اليقين منها للخروج من دائرة الظن إشارة بالمقاصد العامة للشريعة وتنبيها على تميز البحث فيها عن علمي الفقه والأصول[63].

فجاء ابن عاشور ليصرح بما أضمروه في تطبيقاتهم، وخانتهم العبارة عن الإفصاح به، فصرّح باستقلالية المقاصد وبيان اختلاف المنهجين كسبب يعلل به دعوته، وإلا فاختلاف التسمية لا يضر، إذ ابن عاشور نفسه سمّى هذا العلم الجديد بمقاصد الشريعة، قال:"...ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة"[64]، وبأصول الفقه، قال:"...فينبغي أن نقول: أصول الفقه يجب أن تكون قطعية، أي من حقّ العلماء أن لا يدونوا في أصول الفقه إلا ما هو قطعي..." [65]، وبالفن، قال:"والرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي"[66].

ولذا كان هناك قول وسط يجمع بين القولين:

يقول الريسوني:" وأخيرا هل سيفضي بنا التوسع في مباحث المقاصد إلى تحقيق ما دعا إليه الطاهر بن عاشور من استخلاص مقاصد الدين وقطعياته، وتسميتها باسم علم مقاصد الشريعة...الحق أن السؤال لا يكون ذا أهمية كبيرة إذا اتفقنا على ضرورة التوسع الكبير والعناية الفائقة بمقاصد الشريعة، وبعد ذلك هل نسمي ذلك علما أم لا؟ المسألة هينة. ولعل ما صنعه الشيخ عبد الله دراز يعفينا من هذا التساؤل ولو إلى حين، فهو يرى: أن لاستنباط الأحكام ركنين:

أحدهما علم لسان العرب، وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها، ومن هاذين العلمين، يتكون علم أصول الفقه، فالمقاصد علم، وركن في علم ... والعبرة بالمسميات لا بالأسماء وبالمقاصد لا بالوسائل"[67].ويقول الحسيني:" ليس البحث في المقاصد من جهة هذه النظرية منفصلا عما هو جوهري في علم الأصول أعني طرق الاستنباط. فلا فعالية لهذه الطرق دون استيعاب تام لمقامات الأدلة اللفظية ولا مشروعية لأي استدلال إذا لم يتمش مع المناسبات المصلحية المقصودة في الشرع. وفي ضوء هذه التكاملية بين المقاصد وطرق الاستنباط نجعل من علم الأصول علما مقاصديا كما يهتم بالتنظير لترتيب الأدلة وتحديد طرق الاستنباط منها، ينشغل في التنظير للمقاصد الشرعية وكيفية استثمارها في فقه الشريعة تفسيرا وتعليلا واستدلالا. لكن إذا كان على المرء أن يسلّم بالتكاملية على مستوى الممارسة الفعليه، في الوقت نفسه أن ينتبه إلى الاستقلالية النسبية بين علم الأصول ودرس مقاصد الشريعة سواء على مستوى المنهج أو على مستوى الموضوع أو على مستوى الهدف[68].

ويبقى الرافض معذور، لاسيما في وقت لم تكتمل ولم تتبلور فيه المباحث المقاصدية، ويطالب المؤيد والمجيز بالمباحث المقترحة والأصول البديلة للعلم الجديد.

الهوامش:

(1) ـ رسالة في رعاية المصلحة، للإمام الطوفي(ت716)، تحقيق وتعليق الدكتور: أحمد عبد الرحيم السايح، الدار المصرية اللبنانية، ط1/ 1413-1993، ص40.

(2) ـ مقاصد الشريعة الإسلامية، تأليف فضيلة الإمام محمد الطاهر بن عاشور، الطبعة التونسية، ص 8.

(3) ـ علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، الأستاذ الدكتور: عبد الله بن بيه، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، القاهرة؛ ص134.

(4) ـ الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي (ت790هـ)، شرحه وخرج أحاديثه: الشيخ عبد الله دراز، وضع تراجمه: محمد عبد الله دراز، خرج آياته وفهرس موضوعاته: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط/ 1422-2001، (1/ 4).

(5) ـ حفريات المعرفة العربية الإسلامية، التعليل الفقهي، سليم يفوت، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1/ 1990، ص 197.

(6) ـ طرق الكشف عن مقاصد الشارع، د.نعمان جغيم، دار النفائس، الأردن، ط1/ 1422-2002، ص40.

(7) ـ نحو تفعيل مقاصد الشريعة، جمال الدين عطية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر، دمق سوريا، ط/ 1424-2003، ص 238؛ مقاصد الشريعة، تحرير وحوار: عبد الجبار الرفاعي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1/ 1422-2002، ص 229.

(8) ـ المقاصد الشرعية وصلتها بالأدلة الشرعية والمصطلحات الأصولية، تأليف الدكتور نور الدين بن مختار الخادمي، دار اشبيليا للنشر والتوزيع،الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1/ 1424-2003، ص107.

(9) ـ الإمام في مقاصد رب الأنام مقاصد الشريعة الإسلامية، د: الأخضر الأخضري، تقديم وتقريط: أحمد قابورة، نظم الإمام: جلول العمراوي، دار المختار للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1/ 2010، ص 13.

(10) ـ رأي البوطي رحمه الله، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، إسماعيل الحسيني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1/ 1416-1995، ص 425.

(11) ـ مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، تأليف علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط5/ 1993، ص17.

(12) ـ الموافقات، المصدر السابق، (1/ 19).

(13) ـ هل يمكن استقلال علم المقاصد؟ يوم دراسي عقد بكلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، يوم الاثنين:04 / 03/ 20013.

(14) ـ أنظر تفصيل هذه النتائج في رسالة الدكتوراه الموسومة بـ:﴿ أثر الأصوليين في الفقه المقاصدي﴾ للأستاذة طيبي نور الهدى، جامعة وهران، مكتبة:كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية.

(15) ـ البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف(ت478هـ)، حققه وقدمه ووضع فهارسه: الدكتور عبد العظيم الديب، دار الأنصار بالقاهرة، (1/ 85).

(16) ـ المصدر نفسه، (1/ 86).

(17) ـ المصدر نفسه، (2/ 923).

(18) ـ البرهان في أصول الفقه، المصدر السابق، (2/ 922).

(19) ـ المستصفى من علم الأصول، للإمام الغزالي أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي(ت505هـ)، تحقيق تعليق: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط1/ 1417-1997. (1/ 416-417).

(20) ـ المصدر نفسه، (1/ 416).

(21) ـ مقاصد الشريعة الإسلامية، المصدر السابق، ص 8.

(22) ـ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المصدر السابق، ص47، مقاصد الشريعة الإسلامية عند ابن تيمية، د:يوسف أحمد محمد البدوي، دار النفائس، الأردن، ط1/ 1421-2000، ص76، حفريات المعرفة العربية الإسلامية، المصدر السابق، ص176. نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور، المصدر السابق، ص47. مقاصد الشريعة الإسلامية عند العز بن عبد السلام، د:عمر بن صالح بن عمر، دار النفائس، الأردن، ط1/ 1423-2003.، ص184، 190، 194، 208.

(23) ـ البحر المحيط، للزركشي وهو بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي(ت794هـ)، قام بتحريره الشيخ عبد القادر عبد الله العاني، وراجعه الدكتور عمر سليمان الأشقر، دار الصفوة للطباعة والنشر، الغردقة، ط2/ 1413-1992، (1/ 14).

(24) ـ المحصول في علم الأصول، فخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسين (ت606 هـ)، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، (12/ 349).

(25) ـ الإبهاج في شرح المنهاج، شرح على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي(ت685هـ)، تأليف شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي(ت756هـ)، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت771هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور أحمد جمال الزمزمي، الدكتور نور الدين عبد الجبار الصغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية إحياء التراث، دولة الإمارت العربية المتحدة، حكومة دبي، ط1/ 1424-2004، (2/ 444).

(26) ـ كتاب الرد على المنطقيين، للإمام الهمام العلامة تقي الدين أبي العباس أحمد بن تيمية الحراني، إدارة ترجمان السنة، إدارة ترجمان السنة أيبك رود، لاهور، باكستان، ط 1396- 1976، ص95.

(27) ـ القواعد الكبرى، الموسوم بـ: قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، تأليف شيخ الإسلام: عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام (ت660هـ)، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، ط1/ 1424-2003.، ص463.

(28) ـ المصدر نفسه، ص 463.

(29) ـ حفريات المعرفة العربية الإسلامية، المصدر السابق، ص169.

(30) ـ الموافقات، تصنيف العلامة المحقق أبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللحمي الشاطبي (ت 790هـ)، تقديم فضيلة الشيخ العلامة بكر بن عبد الله أبو زيد، ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه أبو عبيدة مشهور بن آل سليمان، دار ابن عفان، ط1/ 1417-1997، ص(2/ 81).

(31) ـ المستصفى، المصدر السابق، (1/ 331).

(32) ـ الموافقات، تحقيق دراز، المصدر السابق، (1/ 25).

(33) ـ الإبهاج، المصدر السابق، (5/ 2052).

(34) ـ الإحكام في أصول الأحكام، تأليف العلامة علي بن محمد الآمدي (ت631هـ)، علق عليه الشيخ عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي المملكة العربية السعودية، ط1/ 1424-2003، (1/ 290).

(35) ـ التقرير والتحبير، محمد بن محمد ابن أمير الحاج الحنبلي ، دراسة وتحقيق: عبد الله محمود محمد عمر ، دار الكتب العلمية،بيروت ، ط1/ 1419هـ/ 1999م، (3/ 107).

(36) ـ إعلام الموقعين عن رب العالمين، تصنيف أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية (ت751)، قرأه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه وآثاره: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان، شارك في التخريج أبو عمر أحمد عبد الله أحمد، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1/ 1423، (1/ 377).

(37) ـ مفتاح دار السعادة ومنشورات ولاية العلم والإرادة، للإمام العلامة ابن القيم الجوزية (ت751)، دار الكتب العلميةن بيروت،لبنان، ط/ 1419-1998، (2/ 340)

(38) ـ المستصفى، المصدر السابق (1/ 430).

(39) ـ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لشيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت728) ، تحقيق وتعليق علي حسن بن ناصر، عبد

العزيز بن ابراهيم العسكر، د. حمدان بن محمد الحمدان، دار العاصمة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط2/ 1419-1999،(6/ 350).

(40) ـ أصول الفقه المسمى إجابة السائل، شرح بغية الآمل، الإمام المحدث محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني(ت1182)، تحقيق حسين بن أحمد السياغي، حسن محمد مقبولي الأهدل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2/ 1408-1988، ص99.

(41) ـ رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين أبي النصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود،عالم الكتب، لبنان / بيروت ، ط1/ 1999 - 1419، (2/ 306).

(42) ـ منطق تهافت الفلاسفة، المسمى: معيار العلم للإمام الغزالي، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط/ 1961، ص121.

(43) ـ مقاصد الشريعة الإسلامية، المصدر السابق، ص43.

(44) ـ منهاج السنة النبوية لابن تيمية، أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (ت728هـ)، تحقيق د: محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ط1/ 1406-1986، (5/ 91).

(45) ـ مقاصد الشريعة الإسلامية، المصدر السابق، ص 83.

(46) ـ معيار العلم، المصدر السابق، ص.161.

(47) ـ كتاب الرد على المنطقيين، المصدر السابق، ص95؛ شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه، تأليف العلامة الشيخ محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار (ت972هـ)، تحقيق الدكتور محمد الزحيلي، والدكتور نزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، ط/ 1413-1993، (4/ 419).

(48) ـ المحصول للرازي، المصدر السابق، (6/ 161).

(49) ـ البحر المحيط، المصدر السابق، (4/ 207).

(50) ـ مفتاح دار السعادة، المصدر السابق، (2/ 340).

(51) ـ الإبهاج، المصدر السابق، (6/ 2345).

(52) ـ شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، الشرح للإمام:سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي (ت792هـ)، والتنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح: للإمام القاضي صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي(ت747هـ) ، ضبطه وخرج آياته وأحاديثه: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط/ 1، (2/ 135).

(53) ـ المحصول للرازي، المصدر السابق، (5/ 172).

(54) ـ شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، تأليف الإمام شهاب الدين أبو العباس أحمد بن في اختصار المحصول، تأليف الامام شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي(ت684هـ)،باعتناء مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر،بيروت لبنان، ط/ 1424-2004، ص351.

(55) ـ نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، المصدر السابق، ص439.

(56) ـ المصدر نفسه، ص 438.

(57) ـ طرق الكشف عن مقاصد الشارع، المصدر السابق، ص252.

(58) ـ تحرير مسألة القبول، لابن السلجماسي، وجه اللوحة رقم 14، المخطوطة محملة من موقع

(59) ـ مجموعة الفتاوى، شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني، اعتنى بها وخرج أحاديثها: عامر الجزار، أنور الباز، دار الجيل، دار الوفاء للطباعة والنشر. المنصورة، مكتبة العبيكان، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط1/ 1418-1997، (6/ 442).

(60) ـ نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور، المصدر السابق، ص438.

(61) ـ المصدر نفسه، ص412.

(62) ـ الإمام في مقاصد رب الأنام، المصدر السابق، ص211.

(63) ـ الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، عبد المجيد صغير، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1/ 1415-1994، ص433.

(64) ـ مقاصد الشريعة الإسلامية، المصدر السابق، ص 8.

(65) ـ المصدر نفسه، ص 8.

(66) ـ المصدر نفسه، ص 8.

(67) ـ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، تقديم طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن- فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط4/ 1416-1995، ص387.

(68) ـ نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور، المصدر السابق، ص438.