الفقه الكلّي في مواجهة تحديات العصر- نظرية ابن عاشور أنموذجا

د. محمّد وهيب غربال*
جامعة الزيتونة، تونس
البريد الالكتروني: wahib.ghorbel@gmail.com

تاريخ الاستلام 17 / 3 / 2025م تاريخ القبول 17 / 11 / 2025م

Universal Jurisprudence in Facing the Challenges of the Era: Ibn Ashour's Theory as a Model

Mohammed Whib Girbal*
University of Zaytouna, Tunisia

Abstract

The Islamic nation experienced at least two centuries of complete stagnation on all levels, followed by fragmentation, division, decades of colonization, and various manifestations of backwardness that cast a shadow over the Islamic peoples. Toward the end of this period, calls emerged to renew epistemological methodologies by developing them intrinsically, introducing new approaches, and finding ways capable of enabling us to keep pace with progress and bring about a scientific renaissance at all levels. Efforts were also made to revive ijtihad (independent reasoning) and emphasize the necessity of opening its doors and renewing the methods and mechanisms of jurisprudential ijtihad to address new issues and emerging cases in technology, Islamic economics, medical developments, and discoveries.

In this context, Ibn Ashour's theorization — which combines several methodologies that can fulfill the goal of aligning Islamic studies with the human and social sciences — holds a significant position. It maintains the balance of integration and epistemological interaction between these fields while keeping up with contemporary challenges and novelties by establishing means and methods referred to as universal jurisprudence (fiqh kulli), oriented towards comprehensiveness and generality. The most important aspects include: reliance on overarching jurisprudential, usul (principles), and philosophical wisdom in legislation, incorporation, inference, argumentation, intellectual and epistemological interaction, jurisprudential rules, jurisprudential theories, maqasid (objectives) rules, the codification movement, and the role of the science of the objectives of Islamic law.

حقوق النشر © للمؤلف/للمؤلفين 2025. ينشر هذا البحث بموجب رخصة المشاع الإبداعي Creative Commons (CC BY-NC 4.0)

Based on this Ashourian vision as a foundation and model, the research is divided into four sections, preceded by an introduction outlining the purpose and concluded with the most important findings and recommendations.
Keywords: Universal Jurisprudence; the Challenges of the Era; Ibn Ashour's Theory.

الملخّـــص:

عــرفت الأمة الإسلامية قرنين على الأقل من الركود التام على جميع المستويات، عقبها تفكك وتقسيم وعقود من الاستعمار ومظاهر عدة من التخلف ألقت بظلالها على الشعوب الإسلامية، وقد ظهرت أواخر تلك الفترة دعوات لتجديد المناهج المعرفية عبر تطويرها في ذاتها وإدخال مناهج جديدة، وإيجاد سبل قادرة على إلحاقنا بركب التطور وإحداث نهضة علمية على كل المستويات. كما سعت أيضا إلى إحياء الاجتهاد والتأكيد على ضرورة فتح بابه وتجديد سبل وآليات الاجتهاد الفقهي لمواجهة القضايا الجديدة والنوازل المستجدة في التكنولوجيا، والاقتصاد الإسلامي، والتطورات والاكتشافات الطبية..

وفي هذا الإطار يحتل التنظير العاشوري (نسبة لابن عاشور) الجامع لعدة مناهج كفيلة بتحقيق غايةِ مواكبةِ الدراسات الإسلامية للعلوم الإنسانية والاجتماعية والمحافظة على ذلك التوازن من التكامل والتفاعل المعرفي بينها ومواكبة التحديات والمستجدات المعاصرة، بإقامة وسائل ومناهج ما أُصطلح عليه بالفقه الكلي، الناحي نحو الشمول والعموم أهمها: الاتكال على الكليات الفقهية والأصولية والحِكميّة في فلسفة التشريع والالحاق والاستدلال والاحتجاج والتفاعل الفكري المعرفي، القواعد الفقهية والنظريات الفقهية والقواعد المقاصدية وحركة التقنين، دور علم مقاصد الشريعة الإسلامية..

وبناءً على هذه الرؤية العاشــورية ركيزةً ونموذجًا، قسمت البحث إلى أربعة مباحث، قدمت لها بتمهيد في الغرض، وختمتها بأهم النتائج والتوصيات.

الكلمات المفتاحية:

الفقه الكلّي؛ تحديات العصر؛ نظرية ابن عاشور.

تمهيد:

لم تنفك الدراسات الإسلامية قط منهجيا عن العلوم الإنسانية والاجتماعية منذ نشأتها، بدءا من القرون الأولى والعلوم الأولى حتى القرن الحالي والعلوم المعاصرة، ذلك أن عدم ظهور بعض العلوم كعلم الاجتماع وعلم النفس وغيرها تدوينا وتأليفا على

نحو ما، لا يعني عدم وجودها في الصدور وعدم إعمالها أو مراعاتها بوجه ما وكيفية ما، تماما كقواعد فهم النصوص واستنباط المعاني أو الأحكام الموسومة بعدُ بعلم أصول الفقه، وتماما كعلم مقاصد الشريعة وغيرها. ذلك أن طبيعة نزول الوحي القرآني أو ورود الوحي الحديثي القدسي أو النبوي -كون النبـــــي صلى الله عليه وسلم لا ينطق عن الهوى- منجّما على مراحل في سياقات متعددة مواكبا للتطورات والوقائع والظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية..، يحتم تفاعله معها وبالتالي تفاعله مع جملة من المعاني والقواعد، سواء تلك المدونة سابقا أو التي خرجت فيما بعد من القوة إلى الفعل وشكلت مجموعة جديدة من العلوم الإنسانية والاجتماعية. وقد أسهمت في فهم الظواهر الدينية والثقافية والاجتماعية، من منظور إسلامي، في البيئات التي انتشر فيها الإسلام خاصة وفي سائر البيئات البشرية عامة. ولأجل ذلك كان الرجوع إلى معرفة السياقات والمقامات والمقاصد، بما تشمله من أحوال وأعراف خاصة وعامة وغيرها، أمرا ضروريا عند المفسرين والفقهاء لتفسير النص الديني وشرح الحديث.

وهذا التفاعل الذي هو في مجمَلِه إمدادٌ واستمدادٌ أي تكامل معرفي يتسم بالثراء والتعقيد يختلف بمميزات حسب طبيعة كل مجال علمي، مست حاجة الواقع المعاصر وخصائصه إلى مزيد بروزه وتفعيله، ويمكن تمثيله في:

التكامل مع العلوم الإنسانية والاجتماعية: حيث تسهم الدراسات الإسلامية في إثراء الحوار بين الدين والمجتمع، وتقدم رؤى نقدية حول القضايا المعاصرة مثل الأخلاق في التعامل مع الغير، وأهمية العلم والتعليم ومشاكله، والعدالة الاجتماعية، والهوية، والسياسة، والعلاقات الأسرية، وكيفية التعامل مع حالات الاكتئاب وحالات الغضب، والإشارة العلمية إلى عدد كبير من المسائل العلمية المتعلقة بعدة علوم كمراحل تكوين الأجنة وفترات الحيض، وطهر الرحم وبراءته بالعدة، وأدنى وأقصى فترة الحمل، ودور الناصية في الذهن، وعلاقة الروح بالجسد والموت السريري،.. وغير ذلك من المسائل المتعلقة بعلم الطب. وكذا إشارات عديدة لمسائل متعلقة بعلم الفلك والكون الذي يعيش فيه الإنسان، وعلوم الطبيعة والفيزياء والاقتصاد.. وفي المقابل كانت تقديرات هذه العلوم هي المناطات التي تبني عليها الدراسات الإسلامية الأحكام الشرعية لمعرفة مواطن الترخص وفقا لما يحدد عادة من مراتب المشقة المعتادة أو غير المعتادة وما بينها، وما قد يسبب المرض أو يزيده أو يؤخر البرء، وما يصل المعدة مما يسبب فساد الصوم، والمغذي من الحقن من عدمه، وما فيه غبن أو

غرر أو نوع ربا من المعاملات مما يخلو عنها، وتقدير ذلك الغرر بناء على الدراسات الاقتصادية ليعرف الفاحش من القليل والمؤثر بالتحريم من عدمه. وإضافة لكون الدراسات الإسلامية اعتمدت على التاريخ، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، والفلسفة، لفهم النصوص الإسلامية، فإنها احتاجت إليها أيضا في تنزيل المفاهيم والمعاني أو الأحكام على تطبيقاتها في السياقات الحديثة.

المنهـــج النقدي: لطالما وسمت الشريعة بالجمود تبعا لجمود الفقهاء والمفكرين المسلمين عن إنتاج المعرفة، لمن نظر من منظار ديني، وإلا فالعلماني والمستشرق يطلق ذلك من باب التشكيك والاستنقاص، والحق أن كل علم ناشئ قد يحتاج في فترات إلى الانكفاف عن الزيادة فيه، قصد المرور عبر مرحلة النقد الذاتي والغربلة، حتى يستأنف فيما بعد على أسس ونظريات أصح وأقوم. وتستخدم الدراسات الإسلامية أدوات تحليلية نقدية لدراسة النصوص الدينية (القرآن، الحديث، الفقه، التاريخ)، ولذلك احتاجت لعلومٍ آلاتٍ لاستفادة مختلف الدلالات اللغوية مثلا ولما هو موجود في علم أصول الفقه من قواعد. وقد أُستعملت هذه القواعد في التعامل مع النص القانوني كما بينه عبد الوهاب خلاف ومحمد الخضري وعبد المجيد الزرّوقي في مؤلفاتهم الأصولية، واحتاجت لمناهج لتمحيص طرق الأخبار وأحوال الرواة بمسلك الجرح والتعديل وقوة الضبط وخفته، وكذلك لتفاعلها مع الواقع المعاصر ومسائله النازلة بالقياس أو الاستحسان أو سد الذرائع وفتحها أو رعي المصالح وتحقيق المقاصد، ولدرس القضايا الاجتماعية والسياسية المعاصرة، مثل حقوق الإنسان، والمرأة، والديمقراطية، والتنمية المستدامة وتقديم حلول مستمَدة من التراث الإسلامي مع مراعاة السياقات الحديثة. فالدراسات الإسلامية ليست مجالًا أكاديميًا مستقلًا إلا من حيث أن الأحكام مستمدة من وحي الإله، إنْ الحكمُ إلا لله، ومن حيث وحدة الموضوع، لكنّ هذه الأحكام والتوجيهات الإلهية إنما هي لصالح الكائن البشري عاجلا وآجلا، أي عاجلا في العمل ونتيجته القريبة وآجلا في مآلات ذلك العمل دنيويا – أيضا- بعد سنين. فالعلوم الإسلامية جزء حيوي من العلوم الإنسانية والاجتماعية، متفاعلة مع مختلف مكوناتها ومجالاتها، تسهم في فهم الدين والثقافة والمجتمع بشكل أعمق وأشمل لتحقيق الصالح الإنساني. وهذا كله يثبت تجدد الفكر الإسلامي وقدرته على مواجهة التحديات الحديثة، وصلاحيته الممتدة زمانا ومكانا.

إنّ الإسلام قدّم منظورًا فريدًا للحوار بين الأديان وبين الحضارات، خاصة في ظل العولمة والتفاعل بين الثقافات، ولقد تجلى ذلك منذ عصر النبوة في صحيفة المدينة

والمعاهدات التي أمضيت مع مختلف الدول المجاورة وإرسال السفراء، وما استمر عليه العمل من ذلك المنهج النبوي في عهود الخلافة الراشدة خاصة، وبعدها عامة.

مع هذا كله بقي هناك حاجة لتطوير مناهج أكثر شمولية وأكثر سرعة تعكس قوة الدراسات الإسلامية على التجاوب مع الواقع المعاصر، قوّتَها وقدرَتها على تجاوبها مع الماضي، وتدحض عنها كل التشكيكات.

فماهي هذه المناهج؟ وإلى أي حدّ حققت المنشود؟

للإجابة عن ذلك جعلت البحث في أربعة مباحث.

المبحث الأول ـ السياق التاريخي لنشأة المناهج المعاصرة للدراسات الإسلامية:

عـرفت الأمـــة الإسلامية قرنين على الأقلّ من الركـــود التام على جميع المستويات، عقبها تفكك وتقسيم وعقود من الاستعمار ومظاهر عدة من التخلف ألقت بظلالها على الشعوب الإسلامية، وقد تخللت تلك الفترة من السيطرة الاستعمارية دعوات لتجديد المناهج المعرفية عبر تطويرها في ذاتها وإدخال مناهج جديدة، وإيجاد سبل قادرة على إلحاقنا بركب التطور ومواكبة المستجدات وإحداث نهضة علمية على كل المستويات، والتحفيز على البحث العلمي، مما من شأنه تعزيز الهوية الثقافية العربية الإسلامية بتعزيز الثقة بالنفس لدى المسلمين من خلال الفهم العميق لتراثهم وتاريخهم، وكذا إزالة ما ألصق بالدين من تهم بالإرهاب والتطرف والتمييز العنصري وكيفية مجابهة ذلك وتحسين صورته في المجتمع الدولي، وتقديم رؤى حول كيفية تفعيل وترسيخ القيم الإسلامية في الحياة اليومية. كما سعت أيضا إلى إحياء الاجتهاد والتأكيد على ضرورة فتح بابه وتجديد سبل الاجتهاد الفقهي لمواجهة القضايا الجديدة في التكنولوجية، والاقتصاد الإسلامي، والتطورات والاكتشافات الطبية..

وقد قاد هذه الموجة الإصلاحية في مصر بادئ ذي بدء جمع من فقهاء الأزهر على رأسهم جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وغيرهم ممن تبنى تلك الرؤيا، وإن جال حولهم تشكيك في صدق نواياهم بلغ حد القذف بتهم خطيرة، وبدأت محاولة نشر تلك الآراء الإصلاحية ومحاولة الإقناع بتجديد وتطوير المقررات العلمية و المناهج التعليمية عبر مجلة المنار خاصة، وعبر عقد ندوات عديدة في الغرض داخل البلاد وخارجها، وقد نحا هذا القصد، بالتوازي، في تونس الزيتونة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور مؤكدا على أن التجديد الديني يكون بإصلاح الناس في الدنيا من

جهتي التفكير والعمل، ومن جهة تأييد سلطان الدين على حياتنا وسانده في ذلك نجله الفاضل ابن عاشور ورفيقاه محمد الخضر حسين ومحمد العزيز جعيط. ووانتهجه أيضا محمد الحجوي في فاس القرويين، وعبد الحميد بن باديس ومحمد البشير الابراهيمي في الجزائر، ومحد كرد علي في دمشق.. ولقي كل منهم دعما وصدا. وكان من أبرز المتصدين المناهضين لهذا المشروع وهذه الرؤية محمد زاهد الكوثري، ويوسف الدجوي، وآل بيرم الأحناف في تونس. وكان من نتاج هذه الدعوة إحياء وسائل ومناهج ما أُصطلح عليه بالفقه الكلي، الناحي نحو الشمول والعموم، الجامع لعدة مناهج: الاتكال على الكليات الفقهية والأصولية والحِكميّة في الالحاق والاستدلال والاحتجاج، القواعد الفقهية والنظريات الفقهية والقواعد المقاصدية، علم مقاصد الشريعة الإسلامية.. واتخذت في هذا البحث التجربة العاشورية (نسبة لابن عاشور) ركيزة ونموذجا، ولذا اعتمدت في الكتابة أساسا على المنهج الوصفي التحليلي.

مصطلح الفقه الكلـــــــي، حقيقته وتطـــــوّره

حقيقته: لا غرض لي في تعريف هذا المصطلح قبل العَلَميّة كمركب إضافي لظهور المناسبة، والمهم معرفة حقيقته كعلَم ولقب.

وقد عرّفه أحمد فيصل اللميع أنه: العلم بالثوابت الشرعية المعقولة المعنى التي يبنى عليها ما لا حصر له من أحكام الجزئيات. وعرّف الثوابت بأنها: المعاني والكليات والأحكام التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان وترتبط بأصل الشريعة الذي هو تحقيق المصالح واجتناب المشاق.(1)

وأرى أن هذا المصطلح في حقيقته يتردد بين كونه فرعا من الفقه الإسلامي يركز على المبادئ العامة والأسس الشاملة التي تُستنبط منها الأحكام الشرعية التفصيلية، بدلاً من التركيز على الأحكام الفردية أو الجزئية، وبين كونه في ذاته هو نفس المبادئ العامة والأسس الشاملة والقواعد الكلية التي تستنبط بها الأحكام الشرعية التفصيلية، أي هل هو ثمرة عامة أو هو وسيلة عامة، لجمعه بين جانبي القواعد والأسس المشتملة على الأحكام كالقواعد الفقهية والمقاصدية والنظريات الفقهية، وبين بعض الأصول أي أدلة الفقه الإجمالية التي تعتبر من أصول الفقه والتي تستفاد بها الأحكام. والذي يظهر لي أنها تجمع بين الإثنين. ولذا فالتعريف الأنسب لهذا المصطلح:

الفقه الكلي هو **مجموع المبادئ والقواعد العامة والأسس الشاملة التي تستفاد منها أو بها الأحكام الشرعية التفصيلية.**

فأبرز خصائصه:

- الشمولية: لاعتماده خاصة على القواعد الفقهية الكلية التي تنطبق على مختلف أبواب الفقه (كالعبادات، المعاملات، الأحوال الشخصية) مثل: قاعدة "الضرر يُزال" أو "اليقين لا يزول بالشك" و"العادة محكمة" وغيرها، وعلى القواعد المقاصدية والكليات الحِكْمية وبعض القواعد الأصولية.

- التركيز على المقاصد الشرعية العالية والعامة والخاصة. مثل حفظ الدين، النفس، العقل، النسل، المال، ومراعاة العدل والمساواة والحرية..

- المنهجية العقلية: يعتمد على أدوات الاجتهاد كالقياس، وخاصة على الاستحسان والاستصلاح، وسد الذرائع وفتحها.. ومقومات الاجتهاد كمراعاة تغير الزمان والمكان والأحوال، واعتبار الواقع والضرورات..

- سرعة التكيف مع المستجدات: حيث يوفر أطرًا لمعالجة القضايا المعاصرة بصفة سريعة مواكبة لسرعة حدوثها عبر تطبيق تلك المبادئ والأسس والقواعد العامة.

- جسر بين الثابت والمتغير في هذه المعالجة.

وبهذا يظهر جليا الفرق بينه وبين الفقه الجزئي.

- **تطوره:**

إنّ مصطلح "الفقه الكلي" لم يُستخدم بصورته وصيغته الحالية في التراث الفقهي القديم أو الكلاسيكي، بل تطور المفهوم والمصطلح تدريجيًّا عبر مراحل تاريخية، وارتبط بجهود علماء أَسَّسُوا لفكرة الشُمولية والعموم في استنباط الأحكام كمؤسسي علم المقاصد مثلا.

الجذور التاريخية للمصطلح والمفهوم: ترجع إلى:

1 .المدرسة المقاصدية والفقهية في القرون الأولى: يعود مفهوم "الفقه الكلي" في جذوره إلى الذين اهتموا بفهم مقاصد الشريعة العامة باعتبارها تمثل جزءا من الفقه الكلي، مثل الإمام الشافعي (204هـ) في كتابه الرسالة، حيث ناقش القواعد الكلية للاستدلال، والترمذي الحكيم (360هـ) الباحث في حِكم وغايات الشريعة، والإمام الجويني (478هـ) في كتابه البرهان حيث تحدث عن الكليات الشرعية، وغيرهم، لكنهم لم يستخدموا المصطلح نفسه، بل تحدثوا عن قواعد الشريعة أو مقاصد التشريع. كما يرجع أيضا لبداية نشأة التقعيد الفقهي لجمع شتات المسائل الفقهية المتحدة في الحُكم، مع أبي الطاهر الدباس الحنفي الذي جمع سبعة عشر قاعدة اعتبرها أصولا في مذهبه، ثم تتالت بعده المؤلفات في القواعد والفروق والأشباه والنظائر، وأكثرها جمعا

للقواعد مدونة العصر الحديث "معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية" التي جمعت فأوعت وزادت قسم القواعد المقاصدية.

2 .**الإمام الشاطبي (790هـ):** يُعتبر من المساهمين البارزين في وضع الأسس المنهجية للفقه الكلي عبر كتابه الشهير الموافقات، حيث ربط الأحكام الجزئية بالمقاصد العليا للشريعة، مثل حفظ الدين والنفس والعقل وتحدث عن أنواع المقاصد ووسائلها ومراتبها وبعض قواعدها، وميز بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلفين، وجعل المقاصد أقساما ثلاثة. ورغم أنه لم يذكر مصطلح "الفقه الكلي" حرفيًّا، إلا أن فكرته عن "فقه المقاصد" تعتبر نواة رئيسية لهذا العلم.

ظهور المصطلح في العصر الحديث: فـــي القرنين الأخيرين، مع ظهور الحاجة إلى تجديد الفقه الإسلامي ومواكبة المستجدات، بدأ العلماء يَضعون مصطلحات جديدة لوصف هذا المنهج الشمولي، وعلى رأسهم:

1 .**الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (1973م):** أكد في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية خاصة، الذي أحيى به هذا العلم وأفرده كعلم مستقل، على أن الفقه لا ينبغي أن يكون مجرد أحكام جزئية، بل يجب أن يرتبط بمنظومة كُلية تحقق مصالح الناس. ويُعتبر من أوائل من صاغوا المصطلح بصيغته ومضمونه الحديث، رغم أنه استخدم عبارة "**الفقه العام**".

2 .**المفكرون الإصلاحيون**: مثل علال الفاسي (ت. 1974م) في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، والطنطاوي جوهري، حيث روَّجوا لمفهوم الفقه الكلي كإطار لتجديد الاجتهاد.

3 .**المعاصرون**: في أواخر القرن العشرين، أصبح المصطلح شائع الاستعمال على يد بعض العلماء مثل طه جابر العلواني وجاسر عودة، الذين استخدموه لوصف الفقه القائم على المقاصد والقواعد العامة بدلًا من التجزئة، كما كتب عنه في مقال صغير فيصل الليمع من الأزهر.

والحاصل أن: المفهوم قديم لكن المصطلح حديثٌ عرفَ اتساعا نسبيا في مفهومه، أولُ مَن وضعَ أصولَه الفكرية الإمام الشاطبي، وأولُ من صاغه بمصطلح قريب هو محمد الطاهر ابن عاشور (الفقه العام/الكلي)، وأول من أشاع المصطلح بالصيغة الحالية مدرسة الإصلاح المعاصرة (القرن العشرين).

المبحث الثاني ـ الاتكال على الكليات الفقهية والأصولية والحِكمية العالية:

وقد نظّر لهذا التوجه، أي أخْذِ منحى الاتكال على الكليات، الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، وتبناه الشيخ محمد العزيز جعيط المفتي المالكي بتونس، ونجل الشيخ محمد الطاهر أبن عاشور الفاضل ابن عاشور، خاصة، من فقهاء الزيتونة، وجال في بيان ما بَيْن المذاهب الأربعة من الصِّلات، وما بينها في مجموعها وبين الأصول التي هي مدارك الشريعة من كيفية الارتباط، أثناء طَرْحِه موضوعَ المذاهب الأربعة بين الأثر والنظر، وضروريّة هذين العنصرين أي الأثر والنظر لكلّ بحث فقهيّ وعدمِ استقلالِ أحدِهما عن الآخر، حيث يرى أن أصول الفقه إنما هي نصوص قوليّة مأخوذة من كلام الوحي. وإذا كانت أصولُ الفقه مداركَ قوليّة أي من حيث الجملة، والفقهُ لا يمكن أن ينشأ إلاّ من أصوله، فلابدّ لكلّ فرع من الفروع الفقهية أنْ يكون راجعا إلى واحد منها على معنى رجوع الجزئي إلى الكلي ورجوع المفصّل إلى المجمَل. وهذا المعنى من الرجوع الذي يرتبط فيه الحكم بأصله أو يُخرَج منه خروج الشيء المستنبط منه، لابد أن يعتمد على عمل نظري هو الذي يحقق اندراج التفصيلي تحت الإجمالي.

واستشهد بما أشار إليه الشاطبي في قسم الاجتهاد حيث قال: "إنّ الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية واعتبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر، ومع ذلك فلكلّ معيَّن خصوصيّة ليست في غيره، فلم تَبْق حينئذ صورة من الصّور الوجودية المعيّنة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب حتى يحقق تحت أيّ دليل تدخل."(2) ، وأعقب قول الشاطبي ، بقوله: "وبهذا يكون من الضروري أنّ كلاًّ من العنصرين الأثري والنظري إنما هو لازم لكل صاحب عمل فقهي لاجتهاده. ومن ثَمّ فإنّ نظرَ المذاهب إلى المذهب الحنفيّ باعتباره مذهب رأيٍ ونظر، ونظرَ المذهب الحنفيّ إلى المذاهب الأخرى كونها مذاهب رواية أو حديث، وشُعورَ الناس أيضا بهذه التفرقة حتى شاع في إطلاقهم لفظ الحجازي ولفظ العراقي، يتنافى مع الأصل الذي هو ضرورةُ عنصُرَيْ الأثر والنظر لكل اجتهاد. فتلك التفرقة أو التصنيف إلى مدرستين أو مذهبين إنّما هو باعتبار غالبيّة نسبيّة لعنصرِ العمل الأثريّ على عنصر العمل النظريّ أو العكس. وكُلُّ أصل من الأصول المتفق عليها كالكتاب والسنة والإجماع والقياس أو المختلف فيها بين المذاهب كعمل أهل المدينة والاستحسان لابد أن يكون راجعا بطريق قريب أو بعيد إلى اعتبار الأمرين الأثر والنظر. وإنما وقع تصنيف الفقهاء وتفريعاتهم في كل مذهب باعتبار الجنوح إلى جانب النظر أو الأثر."(3) .

وبالتالي فإنا لما جنحنا إلى القواعد والأصول الكلية في استنباط الأحكام للوقائع المعاصرة فإننا في الحقيقة رجعنا واعتمدنا ما يجمع هذه المذاهب في مبدئها وأصولها الأولى المتحدة بينها.

ثُمّ إذا قلنا إنّ كل مجتهد مصيب وأنّ ما أداه إليه اجتهاده هو حكم الله في حقه وفي حق من قلده أو قلنا أن المصيب واحد ولكنه غير متعيّن، وأنّ التمذهب سبيل تعليمي منضبط للتفقه وتحصيل الملكة وليس مقصودا لذاته، وأنّ مؤثراتِ العولمة والعصرنة ، طغت والنوازل تعددت وتسارعت والمذاهب تداخلت، فلا يمكن الاعتراض على هذا المنهج أو على ما يتوصل إليه في الاستنباط من أحكام بأنه خروج عن المذهب المعين الملتزم، وصحّ بوجه ما قول البعض إنّ الالتزام المطلق بالمذهب غير ملائم لروح العصر. غير أن هذا القول يجب ألا يؤخذ على إطلاقه بما يؤدي إلى الانحلال من تقليد المذاهب بالكلية، ولذا يجد جل الباحثين الماسكين العصا من وسطها، أنفسهم واقعين تحت سهام النقد اللاذع وبين سندان المتمذهبين بعصبية ومطرقة منكري المذهبية بإطلاق. هذا إضافة إلى أن النوازل على مستويات: منها ما نسق ظهوره وتجدّده بطيء كما هو الحال في مسائل أبواب العبادات فالأولى فيها التعبّد حسب مذهب معين وهو الأصل فلا يُخرج عنه ما أمكن، والعاميّ على مذهب مفتيه والأصل التقيّد والالتزام بمذهب البلد إن اتحد. ومنها ما نسق ظهوره وتجدّده سريع ومسلكه شائك والنظر فيه مستطيل لدقة أسبابه وشروطه وموانعه وارتباطه بمسائل أخرى قد يؤدي فساد النظر فيه إلى فسادها، فضبطه ومحاولة إخراجه على نفس المذهب عسير وفيه بطء، فالمسارعة بتخريجه على أيّ مذهب أرفعُ للمشقة والحرج، ولذلك تلجأ المجامع الفقهية إلى الفقه الكلي خاصة وأحيانا للتلفيق المركّب في المسألة الواحدة في الأسباب والشروط وانتفاء الموانع-على الخلاف فيه- ونشر أولى مخرجات المجمّع كحَلٍّ في النازلة خاصة تحت وطأة الظروف الطارئة والظروف القاهرة، حتى أن هذه المجامع ضمت فقهاء من غير المذاهب الأربعة واعتمدت أقوالا من غيرها. ويظهر هذا خاصة في باب المعاملات المالية، لارتباط جلها في البلاد الإسلامية بمؤسّسات أجنبيّة متحكّمة في سوق المال والتجارة في العالم، في القرنين الأخيرين، كما قال الفاضل ابن عاشور " فإن الأوضاع انقلبت انقلابا تاما بحيث أصبحت المسائل المدونة في كتب الفقه قليلة النظائر في الحياة العملية الحاضرة وذاك هو الذي جعل مشكلة الاجتهاد مصوّرة في يومنا الحاضر بما لم تُتَصوّر به في القرون الغابرة ولا يمكن أن تتصور به. فقد أصبحت مَظهَرا لانعزال الدّين عن الحياة العمليّة واندفاع تيّار الحياة بالأمة

الاسلامية في مجرى الهوى الذي ما جاء الدين إلا ليخرج بالمكلفين عن داعيته. فإذا استطاعت الدولة الاسلامية أن تلفّق قوانين للأحوال الشخصية تُستمدّ من المذاهب المختلفة نصّا أو تخريجا فأين هي مِن بقيّة القوانين العامة والخاصة؟"(4) ، وقد قال محمد الطاهر عاشور: "قد اشتدّت الحاجة إلى إعمال النظر الشرعي والاستنباط والبحث عمّا هو مقصد أصلي للشارع وما هو تبع، وما يقبل التغير من أقوال المجتهدين وما لا يقبله."(5) ، ثم اقترح -أي محمد الطاهر- سبيلا مفضيا إلى إيجاد الحلول وفق ذلك التصور وهو جَمْع مُجمَّع علميّ يحضره عدد من أكابر علماء كل قطر إسلامي على اختلاف مذاهب المسلمين ليبسطوا بينهم حاجات الأمة ويُصْدروا فيها عن وفاق فيما يتعيّن عملُ الأمّة عليه. وقد دعا رحمه الله إلى اجتماع مذاهبِ المسلمين لا أهلَ السنة والجماعة فقط من أتباع المذاهب الأربعة، فأَدخلَ في الأمر مذاهب أخرى كالإباضية،وبعض الشيعة والظاهريّة على فرض وجودهم أو اعتمادا على مدوناتهم. وليست دعوته هذه شذوذا منه، بل تفعيل لما ذكره الأصوليون أثناء تعداد الأقوال فيمن يقع بهم الإجماع أنّ قول المبتدع معتبر إن كان له حظّ من النظر، وفي اعتبار أغلب الأئمة أقوالهم في انعقاد الإجماع، وقد اعتمد على هذا بعض المعاصرين في عدم اعتبار لزوم الطلاق الشفوي وأنّه لا يقع إلاّ بالقضاء أو الإشهاد بناء على مذهب الزيديّة والإمامية، وتجويز الجمع بين الصلوات الخمس آخر اليوم دون إثم زمن وباء الكوفيد للعاملين في القطاع الصحي بناء على قول نفس المذهب.

ثم أضاف الفاضل ابن عاشور موضحا رؤيته ورؤية والده في الصناعة الفقهية المعاصرة دارِأنا عنها مخاوف التلاعب: "إنّ الطريق الأقوم لتحقيق تلك الغاية هو الشروع في عمل علمي صحيح يُبنى قبل كل شيء على أن الذي يُراد بعثُه أو تجديده إنما هو اجتهاد حق وليس نقضا للاجتهاد أو عبثا فيه وذلك بتبصير الباحثين بأنّ الاجتهاد حركة عقلية في أحكام الدّي ن المشروعة لمصالح الأمّة، فنصوص الوحي هي مادّة الاجتهاد الأولى ومنها تُستمدّ القواعد التي تكون مباني للأنظار المُتَحرّية تطبيقَ الدين على حياة العصر بما يترجح به الظن أنه مراد الله من مصلحة الأمة اليوم. وإذا كان الاستنباط من الأدلة يَعتمدُ مِن جهةٍ مسالكَ الاستدلالِ التي بحث فيها القدماء وتضمَّنَها علمُ أصول الفقه فإنّ تلك الجهة ليست إلاّ نصفَ الشريعة فقط، وأمّا النصف الثاني فهو الذي لم يُذكر منه شيء في أصول الفقه، وهي القواعد الفقهية الكليّة. ولعلّ مسالك الاستدلال المذكورة في أصول الفقه الراجعة إلى مفاد الألفاظ وما يعرض لها وما يرجع إليها لا تقتضي منّا جديدا كثيرا وهي ليست الأهمّ من النصفين

وقد جعلها الشاطبي خادمة النصف الأخر. ولكن لنا في النصفِ الآخر نِصفِ القواعدِ سَبْحا طويلا، لأنّ هذا النّصف مبنيّ على فهم مقاصد الشريعة وتلك المقاصد مبنيّة على اعتبار المصالح، والمصالح معتبرة من حيث وضع الشرع لا من حيث مطلق إدراك المكلف."(6)، ولابد مع ذلك من التنبه لضوابط المصلحة في النظر الفقهي المصلحي ، ومنهج اعتبار المصالح واقتضاء الشرع إليها وطريق حلّها فصّله الشاطبي في كتاب المقاصد من الموافقات، والبوطي في ضوابط المصلحة. كما أن قوله إن مسالك الاستدلال الراجعة إلى مفاد الألفاظ لا تقتضي جديدا كثيرا يشير إلى اقتضائها جديدا قليلا يحتاجُ التخصيصَ ببحثٍ مستقل.

وأعرب الفاضل ابن عاشور عن هذا النهج بقوله: "وهذه القواعد الكلية قد سبق الاعتناء بها قديما من فقهاء المذاهب الأربعة. وإن كان استقراؤهم قد انتهى بهم إلى قواعد خلافيّة بين المذاهب فإنّ هذا الاستقراء لو سُلّط عليه استقراءٌ لأمكن أن يُستخرج به من تلك القواعد الجزئية قواعدُ اتفاقيّة تَكُون أصولا مشترَكة بين المذاهب ومبانيَ عامّة للفقه الإسلامي من حيث هو، وبذلك نسمو عن النظريات الظنيّة إلى القطعيّات اليقينيّة كما يريد الشاطبي من أصول الفقه. وبهذه القواعد الكليّة القطعية التي هي ملاكُ مقاصد الشريعة نجدّد الاجتهاد الرشيد في أُفُقِه الأعلى ونُمَكِّن للدّين سلطانه على حياتنا بعد أن انفلتت عنه."(7)

ولعل تلك المقولة أعني "التمسّك بالمذهب غير ملائم لروح العصر" نشأت بمعناها مع ظهور الحركة الإصلاحية التي أعلن الدعوة إليها جمال الدين الأفغاني الذي خط مذهبه في الإصلاح الإسلامي وفصّل قواعده في كتبه وخرّج عليه تلاميذه. وفي محيط هذا المذهب الفكري الواسع نشأت مباحث المعضلات الفقهية السابقة التي شغلت العالم الإسلامي ولَم تزَل تشغله إلى اليوم كمسألة أقصى أمد الحمل وتعدّد الزوجات ومسألة الطلاق الشفوي وطلاق الثلاث في مجلس واحد، والمعضلات الحديثة كمسألة البنوك ومسألة شركات التأمين...

ويضيف الفاضل ابن عاشور في شأن علاقة هذه الحركة الفكرية بالحِكمة فيقول "لم تكن الحركة الفقهية التي ميّزت نهضة الإسلام الحاضرة ناشئة من ميدان الدراسة الفقهية بل ناشئة في ميدان الحِكمة العقلية العليا ثم انصبّ تيّارها على الحركة الفقهية انصبابا فأسفر في مجراها كرها لا تطوعية. فتأثَّرَ الفقيهُ بغير الفقه ومسّت آثارُ مدرسةٍ حِكميّة صِرفةٍ حياةَ الفقه، فقضت فيها بهزّة تطوّر عظيم كان موجَّها إليها لا متكوّنا منها. وهذه الظاهرة ليست بدعا وإنما كانت مظهرا من مظاهر متجدّدة خضعت

لناموس عامّ في تطوّرات الفقه الاسلامي، هو الناموس الذي قضى باستمرار التفاعل المطّرد بين المذاهب الحِكمية والنظريّات الفقهية من أقدم عصور الإسلام، فجعل من الحِكمة العقلية لمحات بادية في تطوّر الفقه الإسلامي. فكان علم الأصول هو الطريق الذي اتجهت منه الحِكمة العقلية إلى الأحكام الفقهية فتركت لمحاتها."(8)، فإذن لم تكن الدراساتُ الإسلامية بأغلب علومها، ومنها الفقه، منفكّةً عن العلوم الإنسانية والاجتماعية منذ القرون الأولى بل كان ارتباطها بها وطيدا لصيقا، ومن ذلك الحديث على فلسفة الدين وفلسفة التشريع، وعلى ذلك استمرت وأُحييت وأُبرزت في عصر ما بعد الحداثة.

المبحث الثالث ـ القواعد الفقهية والنظريات الفقهية والقواعد المقاصدية:

ليس مهما في هذا الصدد تعريف القاعدة لعدم تعلق الغرض المباشر به هنا وللعلم به، لكني أتعرض إليه بإيجاز لأرتب عليه غيره من المسائل.

القواعد الفقهية

ـ لغة: القواعد جمع قاعدة وهي في اللغة أصل الشيء الذي يقوم عليه حسيا كان أو معنويا.

ـ اصطلاحا: "حكم شرعي كلي ينطبق على جزئياته ليتعرّف أحكامها منه"(9) |، وأكثر هذه القواعد أغلبية إذ لها شواذ واستثناءات من المسائل والجزئيات.

وما كان من القواعد مستندا إلى دليل خاص من الكتاب والسنة فإنه يُحتج بها على الراجح، وهذا الاحتجاج يَكتسب شرعيته من مصدر الاستناد الذي هو القرآن أو السنة. واختلف في الاحتجاج بغيرها. فقوّة القاعدة بقوة مستندها، فهي بهذا تشبه الأدلة، أو هي إيجاز للدليل في ألفاظ موجزة قليلة ومعانيها واسعة. وأضيق منها شمولا الضابط وهو يختص غالبا بباب فقهي معيّن ولكن يُعبّر عنه أحيانا بالقاعدة توسعا. وقد توسع الفقهاء في الاستدلال بالقواعد وبسبب ذلك جُمعت مدونة زايد للقواعد الفقهية.

ـ النظريات الفقهية: نهج المعاصرون إلى ما هو أعم وأشمل من القاعدة الفقهية، وهي النظرية الفقهية بنفس المعنى الذي درج عليه رجال القانون وقد عرّفها الصادق الغرياني بأنها "قضايا أو مسائل فقهية متعددة، تجمعها وِحدة موضوعية مشتملة على أركان وشروط وتقسيمات لتلك القضايا والمسائل. ولا تُعرف أحكام المسائل التي تجمعها النظرية من النظرية نفسها"(10)، أي : من صيغتها، مثل نظرية العقد ونظرية الفسخ ونظرية الضمان ونظرية العرف ، ونظرية الأهلية. بخلاف القاعدة فإنها لا تشتمل على أركان وشروط وأنواع وآثار، وهي لفظ موجز تُعرف منه أحكام المسائل

الجزئية المندرجة تحتها، فلفظ "اليقين لا يزول بالشك" يُعرف منه حكمُ أنّ كلّ شكّ لا يُعتدّ به في مقابل اليقين الأول، بينما يُوجد الحكم ويعرف في النظرية من أحد أجزائها المتناولة فيها. قال إلياس دردور: "القواعدُ منَ النظريةِ الفقهية هي بمثابة الجزء من الكل، ذلك أنّ كلّ مجموعة من القواعد الفقهية تَرسم أحكاما كلية لكل نظرية من النظريات الفقهية تمكِّن لفكرة شاملة متكاملة الأجزاء عن تلك النظرية. فنظرية العرف مثلا تندرج تحتها قواعد فقهية عديدة مثل العادة محكمة، ولا ينكر تغيير الأحكام بتغيير الزمان، والمعروف عرفا كالمشروط شرطا، والتعيين بالعرف كالتعيين بالنص، فالقواعد الفقهية خادمة للنظرية الفقهية."(11) ، وهي خادمة -أيضا - لمسلك تقنين أحكام الفقه الإسلامي في هذا العصر لما تقتضيه المصلحة العامة وتتطلبه العدالة ويستوجبه النظام الاجتماعي، وهذا التقنين لا يلتزم في سن نصوصه القانونية في كثير من الأحيان بمذهب واحد، والمرجح في الاختيار أساسا المصلحة ورفع الحرج والتيسير.

غير أن القاعدة الفقهية قد تكون أعم من النظرية الفقهية من وجه آخر، ذلك أن القاعدة قد تكون ذات صلة بعدّة نظريات فقهية لا يقتصر تطبيقها على موضوع فقهي واحد، فتكون علاقة القاعدة الفقهية بالنظرية الفقهية العموم والخصوص الوجهي. "فإذا أردنا صياغة نظرية العقد مثلا، وجب أن نبدأ بتعريف يوضح معناه ثم نستعرض مكوّناته ومقوماته من أركان وشروط، وما يعرض لها من عوامل الصحة والفساد، وبعد ذلك نبيّن آثار العقد فيما بين طرفيه أو بالنسبة إلى الغير ثم كيفية تفسيره وطرق انحلاله."(12) ، إلا أن نظر الإنسان هنا هو نظر الفقيه استنادا إلى الشرع وتحت ضوابطه وحدوده لا النظر العقلي المجرد بناء على تحسين وتقبيح عقليين أو اتباع هوى. والصياغة بهذه الطريقة مخالف للمنهج التقليدي التحليلي الذي يتناول كل عقد على حدة والذي كان يتبعه فقهاؤنا. ولذا لاقى في بداية تبنيه وتشكله واستعماله في الشرعيات، وكان من السبّاقين في ذلك السنهوري والزرقا، صدودا باعتبار أن منهج النظريات كان أول ظهوره عند الغرب وكانوا إذا تعارض الواقع مع النظرية أي خالفها ولم يتوافق معها لووا النظرية أو عدلوا فيها لتوافق هي الواقع، بينما في الشريعة الإسلامية ينبغي أن يغيَّرَ الواقع ليتوافق مع النظرية أو القواعد المعبرة عن ظاهر أو مكنون نص الوحي. والحق أنّ من تبنى منهج النظريات الفقهية من فقهائنا إنما تبناها على وفق المعايير والشروط والضوابط الشرعية، كما ذكرنا.

ولا يخفى ما في هذا التوجه المستحدث من المعاصرين نحو العموم والشمول في تناول الموضوعات والبحث والتأليف، مِن تجديدٍ في طرق ضبط وحصر المباحث الفقهية على نحو غير مألوف في المصادر الفقهية القديمة يصبّ في نفس ما دعا إليه الفاضل ابن عاشور سيرا على خطى والده والشاطبي منَ الرجوع الى الكليات أو الكلّ كما هنا، من باب مواكبة الزمان والمكان بما يصلح لمسايرة مستجداته ونوازله المتسارعة. وهو الذي ذهب إليه مصطفى الزرقاء بقوله: "نريد من النظريات الفقهية الأساسية تلك الدساتير والمفاهيم الكبرى التي يؤلِّف كل منها على حدة نظاما حقوقيا موضوعيا منبثّا في الفقه الإسلامي كانبثاث أقسام الجملة العصبية في نواحي الجسم الإنساني، وتحكم عناصر ذلك النظام في كل ما يتصل بموضوعه من شعب الأحكام"(13) ، وجاء في فائدتها أيضا في معلمة زايد "إنّ مطالعة هذه النظريات الأساسية بعد طلوعها من مكانها وراء فروع الأحكام تعطي الطالب ملكة فقهية عاجلة تؤهل فكره وتعينه على مدارك الفقه وقد كان يحتاج في اكتسابها إلى زمن طويل"(14)

قواعد المقاصـــــد:

ميّز المعاصرون ، خاصة قسما آخر من القواعد – أيضا- اصطلحوا عليه بقواعد المقاصد، وهذه القواعــد هي أكثر سعة وعمومية من القواعد الفقهية والأصولية بتحديداتها الاصطلاحية. فهي تتسع أحيانا حتى تكون بمعنى الأسس والمبادئ الأولية والحِكم الغائية العامة للشريعة. فالقواعد المقاصديّة أو المقصديّة كما عرفها الريسوني هي:"الصيغ التقعيديّة المعبّرة عن المقاصد الشرعية العامة وعن مقتضياتها التشريعية والتطبيقية أو الموصلة إلى معرفتها وإثباتها"(15) ، وعرّفها محمد شبير بقوله:" قضية كلية تعبّر عن إرادة الشارع في تشريع الأحكام وتستفاد عن طريق الاستقراء للأحكام الشرعية"(16)، وعرّفها الكيلاني بقوله: "هي ما يعبَّر به عن معنى عام مستفاد من أدلة الشريعة المختلفة اتجهت إرادة الشارع إلى إقامته من خلال ما يبنى عليه من أحكام"(17) ،فهي كما يستفاد من تعريفها كليّة تشمل جميع الأبواب والأشخاص والأحوال والأزمان، وهي تعبر عن معنى عام قصده الشارع والتفت إليه، وتوصلنا إلى ذلك من خلال تصفح كثير من الجزئيات والأدلة التي نهضت بذاك المعنى العام.

ووَصفُ هذه المعاني بأنها عامة أخرج المعاني الخاصة والمقاصد الجزئية التي ترتبط بالأحكام الجزئية كالمعاني المقصودة من النكاح ؛ إذ هو مشروع للتناسل والسكن والازدواج والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية من الاستمتاع بالحلال وقيام الزوجة على الزوج وعلى أولاده منها. فهذه المعاني ليست هي موضوع القاعدة

المقاصديّة لأنها معاني خاصة. وإنما موضوع القاعدة المقاصدية معاني عامة. وأما أنه اتجهت إرادة الشارع إلى إقامته من خلال ما يبنى عليه من أحكام فلأن الأحكام هي وسائل إقامة هذه المقاصد وتحقيقها في الوجود الانساني واقعيا وتطبيقيا، حتى لا تبقى محلّقة في سماء التنظير.

وهذه القواعد المقاصدية منها ما يتعلق موضوعها برفع الحرج في الشريعة الإسلامية ومنها ما تتعلق بالمصلحة والمفسدة كقولنا: وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا، ومنها قواعد مسالك معرفة المقاصد، ومنها قواعد تتعلق بمآلات الأفعال ومقاصد المكلفين. وهي قواعد تزوّد حركة الاجتهاد الفقهي برافد لا غنى لها عنه. فكما قال الشيخ ابن عاشور "كان إهمال المقاصد سبب جمود كبير للفقهاء"(18) ، وهي تمثل مسطرة منهج وصراطا يقوّم اجتهادَ الفقيه ووسيلة لدفع الشبهات والمطاعن في هذا الزمان عن الشريعة الإسلامية عبر إظهار مناقبها ومحاسنها وكمالاتها وأسرارها ومزاياها، وتنفي عنها العبثية، والعلمُ بها مُنجٍ من الابتداع في الدّين فإن أسباب الابتداع في الدين كما قال الشاطبي "راجعة في التحصيل إلى وجه واحد وهو الجهل بمقاصد الشريعة والتخرّص على معانيها بالظن من غير تثبّت"(19) "وهي تكشف عن النسق الذي تسير عليه الأحكام الشرعية من حيث ارتباط الجزئيات بالكليات وأن الجزئيات معتبرة في إقامة هذه الكليات للمحافظة عليها، وكل واحدة من هذه القواعد المقاصدية تعتبر دليلا قائما بذاته لكونها استفيدت من الاستقراء حتى غدت من العموم المعنوي الذي ينهض إلى رتبة الدليل."(20) ، وهي أيضا كما قال الريسوني في تصديره لكتاب قواعد المقاصد للكيلاني "مسدّدٌ ومرشدٌ يمنع تحويل مقاصد الشريعة إلى وسيلة تمييع وأداة هدم للأحكام والثوابت الشرعية ومطِيّة لتجاوز النصوص وإلغاء مقتضياتها"(21) ، وهذا خير مطَمئن لمن ارتاب من هذا العلم وخشي على الشريعة منه ﴿ **وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِۦ** ﴾ (22)، فكما أنها تضبط اجتهاد المجتهد فهي تضبط أيضا تصرفات المكلفين حتى تكون موافقة لمقصد الشارع، وتضبط علم المقاصد بقواعد محدّدة.

بقي أنه لا بد - أيضا - من معرفة العلاقة بين هذه القواعد المقاصدية والقواعد الفقهية:

تتفق القاعدة المقصدية مع القاعدة الفقهية في وصف الكلية الذي هو من سمات القاعدة مطلقا كما أن غايتهما النهائية واحدة وهي الوقوف على حكم الشارع في

الوقائع والمستجدات وفق ما أراده الشارع وابتغاه. فكلا القاعدتين في النهاية وسائل تسعف المجتهد لتبيُّن الحكم الشرعي المتعلق بالمكلف فيما لا نص فيه بعينه.

ـ تختلف حقيقة القاعدة المقصدية عن حقيقة القاعدة الفقهية من حيث أن القاعدة المقصدية هي بيان للحكمة التي توخاها الشارع من أصل تشريع الحكم، بينما تعبّر القاعدة الفقهية عن حكم شرعي كلي. فمثلا القاعدة الفقهية المشقة تجلب التيسير تقرر حكما كليا مفاده أن الجهد غير المعتاد سبب للتسهيل على المكلف، ولا تلتفت هذه القاعدة إلى مقصد التخفيف على المكلف كما لا تعبّر عن غاية الحكم الكلي وحكمته بينما القاعدة المقاصدية تبين غاية التيسير على المكلف كقولنا الحرج مرفوع لسببين: الأول خوف الضرر أو الملل، أو بُغض الطاعة وكراهيتها. والثاني خوف تعطيل الأعمال الأخرى والتقصير فيها.

وقد تتجاوز القاعدة المقاصدية القاعدة الفقهية مرتبة واعتبارا وحجّية، فإن معناها العام المستفاد من الاستقراء مع اطراده يصيرها كالنص العام سواء بسواء من حيث القوة والاعتبار وصلاحيته في الاستدلال، فلا يحتاج حينئذ لدليل خاص على خصوص نازلة تعنّ، بل يحكم عليها بالدخول تحت عموم المعنى المستقرئ من غير اعتبار بقياس أو غيره.

وقد تتساوى معها إن كانت القاعدة الفقهية بمثل قوتها من حيث مستندها واطرادها الذي يقوي حجيتها. على أنها قد تستمد حجيتها أيضا من الإجماع ، أو من قاعدة شرعية تقررت صحتها أو من الدليل العقلي الذي يعتمد المنطق التشريعي. أما المرتبة فمرتبة القاعدة المقاصدية أعلى قطعا من مرتبة القاعدة الفقهية لأن الثانية تعبر عن حكم شرعي كلي والأولى تعبر عن غاية تشريعية عامة، والأحكام هي وسائل إقامة المقاصد وطرق تحقيقها، والمقاصد أو الغايات مقدمة على الوسائل.

ـ هناك بعض القواعد الفقهية تعتبر عند التحقيق قواعد مقاصدية كقاعدة درء المفاسد مقدم على جلب المصالح وقاعدة إذا تعارضت مفسدتان قدمت أعظمهما بارتكاب أخفهما ، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار ، وغيرها. ذلك أنها تكشف لنا عن قصد الشارع في كيفية إقامته للمصالح واعتماده مبدأ الموازنة بينها عند التعارض إضافة الى استنادها إلى أدلة كثيرة تنهض بها إلى رتبة العموم المعنوي الذي يميّز القاعدة المقاصدية.(23)

والذي يتلخص من هذا أن العلاقة بين القواعد المقاصدية والقواعد الفقهية هي عند التدقيق العموم والخصوص الوجهي، وهو الظاهر من تعبير البعض بالتداخل أي

اللغوي لا المنطقي فما يتردد من أنّ القاعدة المقاصدية أخص مطلقا من القاعدة الفقهية هذا إما باعتبار الغالب أو بالنظر لجهة دون جهة (حيثية دون حيثية أخرى).

ودور هذه القواعد الفقهية والنظريات الفقهية والقواعد المقاصدية في عملية الاجتهاد المعاصرة لا يمكن الاستغناء عنه بل صار هو العمدة. وقد عضد هذا المنحى أيضا حركة التقنين للفقه الإسلامي، تبعا للتمشي الوضعي الغربي، التي ظهرت بها سباقة مجلة الأحكام العدلية، وتتالت بعدها مختلف المجلات القانونية باختصاصاتها المتعددة المشتملة على مختلف الأبواب الفقهية، في سائر البلاد الإسلامية، منها ما وضع فترة الاستعمار ومنها ما وضع بعد الاستقلال، وقد أُعتُمدت قضاء وعملا.

المبحث الرابع ـ دور مقاصد الشريعة الإسلامية

دعا محمد عبده في حركته الإصلاحية العلمية لمواكبة تحديات العصر والسير الحذو بالحذو مع بقية العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى إعادة إحياء دراسة مقاصد الشريعة من خلال موافقات الشاطبي بعد تحقيقه وطباعته، وأُعجب بفكره محمد الطاهر ابن عاشور مع صغر سنه في بداية العشرينات من عمره، وبالفعل طبعت الموافقات في المطبعة التونسية سنة 1919 م وجعلت مقررا لطلبة جامع الزيتونة المعمور ثم لمّا فتح الله عليه بتأليف كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية مرسّخا بذلك رؤيته في إفرادها كعلم مستقل يكون نبراسا للمجتهدين والمفتين في هذا العصر، جعله المقرر على طلبة الزيتونة في مرحلة الأهلية، مع إدماجه في التعليم جملة من العلوم الإنسانية، رغم ما واجهه من معارضة شديدة، زمن رئاسته للمشيخة الزيتونية.

قال الشاطبي في هذا الصدد:" فإذا بلغ الإنسان مبلغا فهم به عن الشارع قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصفٌ هو السبب في تنزُّله منزلة الخليفة للنبيّ صلى الله عليه وسلم في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله"(24) ، وتظهر نظرية ابن عاشور في الفقه الكلي إلى جانب استراتيجيته الإصلاحية الشاملة من خلال ثلاث مصنفات رئيسة:

كتاب مقاصد الشريعة الإسلاميـــة : يرى محمد الطاهر ابن عاشور أن إعمال المقاصد واعتبارها سقفا أعلى في الاجتهاد الفقهي بل وحتى المراجعات وإعادة النظر للترجيح بين المختلفات الفقهية السابقة، هو السبيل لتقليل الخلاف بين المذاهب على الأقل إن لم يحصّل توحيدها، باعتبار أنّ المقاصد قطعية متفقا عليها تعلو على بقية القواعد الأصولية المستعملة في عملية الاستنباط والتي يغلب عليها الظن. بل إنه عند

تنبيهه على تراتبية الوسائل المفضية إلى المقاصد والخادمة لها وتفريقه بين الوسائل وسائل الوسائل، ذكر أن ما جُعل من قبيل الأسباب للأحكام والشروط وانتفاء الموانع داخلة تحت الوسائل. فعلى هذا ما كان منها اجتهاديا غير ثابت بنص أو إجماع قطعي يجوز فيه الجمع والإسقاط والتلفيق، مادام المقصود بالذات من التكليف المتضمن للحِكمة متحققا. ونحا في تعريف المقاصد منحى التركيز على الحِكم والمصالح المرعية في تشريع الأحكام، حيث قال: "المقاصد هي الأعمال والتصرفات المقصودة لذاتها والتي تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساع شتى أو تُحمل على السعي إليها امتثالا."(25)، فالمقاصد بهذا الاعتبار أي كونها غاية للوسائل هي الأعمال والتصرفات المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، وقد يتوسل إليها بطرق مشروعة أو محظورة. إلا أنه لم يحصرها في ذلك بل زاد عليها الأوصاف العامة للشريعة، وقد قسم المقاصد إلى قسمين:

القسم الأول ـ مقاصد التشريع العامة: جمع فيه بين الأوصاف العامة للشريعة والمقاصد العامة للأحكام الشرعية، فذكر من الأوصاف العامة للشريعة:

1- كون الشريعة مبنية على السماحة

2- اتصاف الشريعة بالعموم من حيث الأشخاص والأزمان والأماكن.

3- أن الشريعة الإسلامية لم تشتمل على ما فيه نكاية بأتباعها، فهي قاصدة طريق التيسير والرفق.

4- أن الشريعة ليست قاصدة إلى تغيير جميع عوائد البشر، بل سارت على تغيير ما كان منها فاسدا، وتقرير ما كان منها من باب المعروف.

5- أن الشريعة موافقة ومراعية للفطرة السليمة وحافظة لها.

6- ابتناء الأحكام الشرعية على المعاني والأوصاف لا على الأشكال والأسماء، وقبول ما تبين منها ابتناؤه على معنى معقول القياس عليه

7- إبطال الشريعة للتحيل على أحكامها، وسدها ذرائع الفساد، لأن في كليهما إبطالا لمقاصد الشارع من شرع الأحكام.

8- أن الشارع قصد إلى تجنب التفريع في أحكام المعاملات في وقت التشريع تحقيقا للمرونة في هذا المجال وتجنبا لما قد ينتج عن التفصيل من حرج على الأجيال التي تأتي في المستقبل.

أما المقصد العام من الأحكام الشرعية عنده فهو القصد إلى حفظ نظام الأمة الإسلامية وتحقيق الصلاح في كافة مجالات الحياة الإنسانية واستدامة ذلك الصلاح، ويكون ذلك بتحقيق صلاح الإنسان القائم على ذلك النظام.

ونبه إلى أن مراعاة الفطرة تجاذبه الطرفان فجمع بين كونه وصفا عاما من أوصاف الشريعة وبين كونه مقصدا عاما من مقاصد أحكامها، فالأول من جهة كون الشريعة مبنية على الفطرة بمعنى موافقة جميع أحكامها لما تقتضيه فطرة الإنسان السليمة. والثاني من جهة كون تلك الأحكام قاصدة إلى حفظ الفطرة وصيانتها من كل خرق أو اختلال. ويلاحظ أن جلّ ما أورده من الأوصاف والمقاصد المنشودة له ارتباط وتفاعل مباشر مع علمي النفس والاجتماع.

القسم الثاني: مقاصد التشريع الخاصة بأنواع المعاملات بين الناس: فقال: "هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة إبطالا عن غفلة أو استرسال هوى وباطل شهوة، وأدخل في ذلك كلّ حكمة رُوعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس مثل قصد الوثيق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح.." فتحدث فيه عن مقاصد أحكام العائلة ومقاصد التصرفات المالية، ومقاصد الشريعة في المعاملات المنعقدة على الأبدان، ومقاصد أحكام التبرعات، ومقاصد أحكام القضاء والشهادة، والمقصد من العقوبات، وعرض جملة من الأمثلة والتطبيقات

واصطلح ابن عاشور على استخدام مصطلح الشريعة بمعنى خاص وهو الأحكام الشرعية المتعلقة بالمعاملات والآداب الاجتماعية، وهي الأحكام والتشريعات المتعلقة بمصالح الحياة الدنيا، أما ما يتعلق بمصالح الحياة الآخرة كالعبادات والأخلاق الفردية فإنه لا يدرجها ضمن مجال بحثه في مقاصد الشريعة. حيث يقول: "وإني قصدت من هذا الكتاب خصوص البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب التي أرى أنها الجديرة بأن تخص باسم الشريعة، والتي هي مظهر ما راعاه الإسلام من تعاريف المصالح والمفاسد وتراجيحها مما هو مظهر عظمة الشريعة الإسلامية بين بقية الشرائع والقوانين والسياسات الاجتماعية، لحفظ نظام العالم وإصلاح المجتمع... كما أرى أن أحكام العبادات جديرة بأن تسمّى بالديانة، ولها أسرار أخرى تتعلق بسياسة النفس وإصلاح الفرد الذي يلتئم منه المجتمع، لذلك فقد اصطلحنا على تسميتها بنظام المجتمع الإسلامي، وقد خصصتها بتأليف سميته أصول

النظام الاجتماعي في الإسلام."(26) ونبّه ابن عاشور إلى سدّ الثغرة الحادثة وتغطية الفراغ القانوني في مجال المعاملات والآداب على إثر إلغاء القضاء الشرعي وتعطيل الشريعة وإخراجها من دائرة الفعل الحضاري.

كتاب "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام": غرضه منه كما عبر عنه هو البحث عن روح الإسلام وحقيقته من جهة مقدار تأثيرها في تأسيس المدنية الصالحة، ومقدار ما ينتزع المسلم بها من مرشدات يهتدي بها إلى مناهج الخير والسعادة، وأفاض القول في الأصول العامة للشريعة الإسلامية التي تجب مراعاتها في تأسيس نظام الجامعة الإسلامية فذكر منها الاعتدال أو التوسط والسماحة ونفي مراعاة الأوهام عن شريعة الإسلام. وبيّن في الكتاب عموما نظريّته في إصلاح النظام الاجتماعي. فكتابه هذا يعتبر مكمل لكتابه مقاصد الشريعة، بحيث جمع في الكتابين فأوعى كل ما يتعلق بفلسفة الشريعة في إصلاح الحياة الإنسانية بمختلف مجالاتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتربوية الأخلاقية، أفرادا وجماعات ومجتمعات ودولا، علاقات أفقية أو عمودية، في تكامل معرفي تام مع مختلف العلوم الإنسانية.

كتاب "أليس الصبح بقريب": الذي تعرض فيه لأسباب تأخر العلوم المتداولة، ومن ذلك أنه حصر أسباب التأخر في علم الفقه في سبعة أبواب منها، إبطال النظر في الترجيح والتعليل ورمي من يسلك ذلك بأنه يريد إحداث مذهب جديد أو إحداث قول ثالث..، واعترض على هذه الحجة الواهية بأن غلق باب النظر هو المانع من تقليل الخلاف أو توحيد المذاهب إذ لا يمكن الخوض في ترجيح قول أو الجمع بين قولين ما دمنا نمنع المُرجِّح من مخالفة المذاهب المعروفة، ولا شك أن منع ذلك يفضي إلى التوقف في أحكام محدثات كثيرة... فالمستنبطات الاجتهادية قد راعى فيها أئمة المذاهب المصالح والمفاسد ومقاصد الشريعة وحاجات الأمة وعوائدها ودفع المشقات ونحو ذلك. ومنها إهمال النظر إلى مقاصد الشريعة من أحكامها، فكان سببا في جمود كبير للفقهاء ومِعوَلا لنقص أحكام نافعة. وأما أصول الفقه فرأى أنه قد نشأت في هذا العلم أسباب خمسة أوجبت اختلالا في تعاطيه منها الغفلة عن مقاصد الشريعة وعدم تدوينها في الأصول، والاكتفاء بإثبات شيء قليل منها في مسالك العلة مثل مبحث المناسبة والمصلحة المرسلة، وكان الأَولى أن تكون الأصل الأوّل للأصول لأنّ بها يرتفع خلاف كبير.

وبالتوازي أظهر محمد رشيد رضا تمشيا متقاربا مع ابن عاشور، وأولى عناية واضحة بالأبحاث المقاصدية خاصة في كتابه "الوحي المحمدي" الذي عقد فيه فصلا تحت عنوان: مقاصد القرآن في تربية نوع الإنسان وحكمة ما فيه من التكرار في الهداية وإعجازه بالبيان. وذكر تحته عشرة مقاصد، منها سبعة مقاصد تعنينا مباشرة هنا:

المقصد الأول من مقاصد القرآن: إكمال نفس الإنسان من الأفراد والجماعات والأقوام.

المقصد الثاني: الإصلاح الإنساني الاجتماعي السياسي الوطني.

المقصد الثالث: تقرير مزايا الإسلام العامة في التكاليف الشخصية من الواجبات والمحظورات.

المقصد الرابع: بيان حكم الإسلام السياسي الدولي.

المقصد الخامس: الإرشاد إلى الإصلاح المالي.

المقصد السادس: إصلاح نظام الحرب ودفع مفاسدها وقصرها على ما فيه الخير للبشر.

المقصد السابع: إعطاء النساء جميع الحقوق الإنسانية والدينية والمدنية.(27)

وهكذا أحس القائمون على حركة الاجتهاد بالحاجة الملحة لمثل هذه المباحث في التعاطي مع القضايا الإنسانية المستجدة في العصر الحديث، فكرا وأحكاما، وتوالت التنبيهات إلى أهمية إبراز العناية بالفقه الكلي قواعد وأصولا ونظريات ومقاصد للشريعة الإسلامية كوسائل كلية لا في إدراك وبيان وتنزيل فلسفة التشريع فحسب بل في فلسفة الحياة عموما، لفوائدها الظاهرة المهمة.

النتائـــــــــج:

ـ كان لابن عاشور الجرأة في فتح باب الاجتهاد وإعمال نظر الترجيح في السابق واللاحق من الخلاف، والانفتاح على غير المذاهب الأربعة السنيّة.

ـ دعوة رسمية للرجوع إلى الأصلين الرئيسيين للتشريع، باعتبار رجوع باقي الأصول إليها، مما يعين على مواكبة التشريع للمستجدات الراهنة المتسارعة.

ـ اعتبار مقاصد الشريعة في العملية الاجتهادية يقلل الخلاف في السابق ويوحد المذاهب في النوازل، ومن آثاره حسن التعايش والانسجام بين عامة المسلمين في بلاد الإسلام، أو منهم في بلاد الغرب ومجتمعاته كأقليات.

ـ مقاصد الشريعة مجال رحب لمعالجة كل قضايا الإنسانية بما يخدم مصالحها ويدرأ عنها المفاسد، بما في ذلك حسن الحوار والتقارب مع الحضارات والأديان الأخرى.

ـ الفلسفة والحكمة امتزجت بالتشريع منذ القرون الأولى، ونتاجها توسيع دائرة الفكر الإسلامي في اعتبار وعدم إهمال مؤثرات الحياة في فلسفة التشريع والإصلاح.

ـ الفقه الكلي الجامع للقواعد فقهية والقواعد المقاصدية والنظريات الفقهية والحكمة العالية، تطور وتجديد كبير في الدراسات الإسلامية، وسلاح العصر عند الفقهاء في معالجة قضايا العصر. وكان من أول الدعاة إلى تكوين المجامع الفقهية.

ـ الدراسات الإسلامية لم تنفك قط عن العلوم الإنسانية وإن عرفت فترات من الخمول، بل شدة تفاعلها وتكاملها معها تجعل قوية الامتزاج بها. وتجلى هذا بوضوح في فكر ابن عاشور من خلال مصنفاته الثلاثة المذكورة.

ـ رؤية ابن عاشور رؤية إصلاحية شاملة من منظور إسلامي، تعيد سلطان الدين على حياتنا كما أراده الله لنا. وقد عرفت بتطبيقها نجاحا كبيرا في ماليزيا وأندونيسيا.

التوصيات:

ـ الفقه الكلي من الناحية التطبيقية مازال ضعيفا نسبيا، ويعرف جدلا واسعا بين فقهاء العصر، ويحتاج لتعزيز.

ـ رؤية جمع المذاهب بغية توحيدها والانفتاح على غير المذاهب الأربعة السنية، من أبرز مظاهره مجلة المعايير الشرعية للأيوفي، ومازالت تلاقي من جمع كبير من الفقهاء، صدا ورفضا لاعتبارها نوعا من التلاعب والتملص من الأحكام والانحلال.

ـ إعادة صياغة المدونة الفقهية على نحو جديد مبتكر يتماشى مع روح العصر كما يشير إليه ابن عاشور أمسى حاجة ملحة وضرورية تنتظر من يتصدى لها، وككل أمر غريب جديد ستلاقي استحسانا بعد فترةٍ من الزمن كافيةٍ لهضمها واستساغتها والاستئناس بها. وتسخير التقنيات الحديثة مثل الذكاء الاصطناعي وتحليل البيانات في دراسة النصوص الإسلامية.

ـ لابد من إعادة قراءة التراث الإسلامي في ضوء المناهج الحديثة لفهمه بشكل أعمق وتطبيقه على القضايا المعاصرة.

ـ تعزيز التعاون بين الدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية والاجتماعية لتقديم رؤى شاملة للقضايا المعاصرة، خاصة وجوب حضور أخصائيين في اجتماعات المجامع الفقهية.

ـ السعي لتطوير مناهج متعددة التخصصات (Interdisciplinary Approaches) تجمع بين الدراسات الإسلامية والفلسفة، وعلم الاجتماع، والاقتصاد، وغيرها،

وإدخال مقررات متعددة التخصصات في الجامعات تجمع بين الدراسات الإسلامية والعلوم الأخرى.

ـ لابد من تكثيف الندوات والأيام الدراسية التي تتناول مثل هذه الرؤى والتوجهات، لصعوبة التوفيق بين المناهج التقليدية والمناهج الحديثة.

ـ تقديم الإسلام كجزء من التنوع الثقافي العالمي يقدم حلولا للإنسانية كافة، وليس كظاهرة معزولة.

بيان تضارب المصالح

يُقر المؤلف بعدم وجود أي تضارب مالي أو علاقات شخصية معروفة قد تؤثر على العمل المذكور في هذه الورقة.

الهوامـــــــــــش :

1- اللميع: فيصل أحمد، مقال بعنوان "الفقه الكلي مفهومه مصادره إعماله دراسة فقهية مقاصدية"، مجلة قسم الشريعة والقانون بجامعة الأزهر، العدد 12، سنة 2021م

2 - الشاطبي أبو اسحاق ابراهيم بن موسى اللخمي ، الموافقات، تح محمد مرابي، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، د ت، مج2، ج4، ص 433

3- انظـــر: ابن عاشور "محمد الفاضل"، محاضرات، تقديم كمال الدين جعيط. دار السلام ودار سحنون ، للنشر، تونس ط1، 1441ه، ص 45-51

4- ابن عاشور "محمد الفاضل"، ومضات فكر، الدار العربية للكتاب، تونس ، 1982م، د ط، ص 39 ص 40

5- ابن عاشور : "محمد الطاهر"، مقاصد الشريعة الإسلامية، تح محمد الحبيب ابن الخوجة، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، د ط، 1425هـ ، ج3، ص395

6- أُنظر ابن عاشور "محمد الفاضل"، ومضات فكر، ص 41-42

7- أُنظر ابن عاشور : "محمد الفاضل"، ومضات فكر، ص 4

8- ابن عاشور "محمد الفاضل"، محاضرات، ص 61 ص 62

9-التفتازاني: "سعد الدين بن عمر"، شرح التلويح على التوضيح، راجعه حسين الماجد ونجيب الماجدي، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 1426هـ، ص45

10-الغرياني: "الصادق"، القواعد الفقهية عند المالكية، ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، ص12

11- دردور: "إلياس"، القواعد الفقهية، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1437ه، ص4

12-معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، أبو ظبي, الإمارات العربية المتحدة, ط1, 1434ه, ج2، ص24

13-الزرقا: "مصطفى أحمد المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، سوريا، ط1، 1418ه، ج1، ص329

14-معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، ج2، ص24

15-معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، ج2، ص 531

16-شبير: "محمد عثمان القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، دار النفائس، عمان، الأردن، ط 2، 1428هـ، ص31
17-الكيلاني "عبد الرحمن"، قواعد المقاصد عند الشاطبي عرضا ودراسة وتحليلا، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1421هـ، ص41
18- ابن عاشور "محمد الطاهر"، أليس الصبح بقريب، دار سحنون للنشر والتوزيع ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، تونس ط1، 2006م، ص200
19-الشاطبي "أبو إسحاق"، الاعتصام، تح سليم بن عيد الهلالي دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1412ه، ج2، ص690
20 - الكيلاني "عبد الرحمن"، م س، ص 64 ص 65
21- الريسوني "أحمد تصدير كتاب قواعد المقاصد عند الشاطبي ، عرضا ودراسة وتحليلا لعبد الرحمن الكيلاني ، ص10
22- سورة آل عمران، الآية 125
23- انظر الكيلاني قواعد المقاصد، ص 67- 101؛ الشاطبي الموافقات، ج2، ص 120 -303؛ شبير محمد عثمان ، والقواعد الكلية والضوابط الفقهية، ص31 ص 32؛ ومعلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، ج2، ص 536- 539
24- الشاطبي "أبو إسحاق"، الموافقات، مج 2، ج4، ص 443
25- ابن عاشور: محمد الطاهر، م س، ج3، ص 402
26- ابن عاشور: محمد الطاهر، م س، ج3، ص 28-29
27- رضا: محمد رشيد، الوحي المحمدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، ص 120-170