HAÇKALI, A., "Cüveynî'den Şâtıbî'ye Makâsıda Dair Yazılanlar Doğru Anlaşıldı Mı?"
Diyanet Arapça İlmî Dergi; 5 (2023): 198-232
Tercüme makale / Translated article

CÜVEYNÎ'DEN ŞÂTIBÎ'YE MAKÂSIDA DAİR YAZILANLAR DOĞRU ANLAŞILDI MI?

HAS WHAT HAS BEEN WRITTEN ON MAQĀSID FROM AL-JUWAYNĪ TO AL-SHĀTIBĪ BEEN UNDERSTOOD CORRECTLY?

ABDURRAHMAN HAÇKALI*
PROF. DR.
DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI – RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ/İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ Fıkıh Usulü ilmi çerçevesinde ortaya çıkan ve sonradan "makâsıdü'ş-Şerî'a" olarak isimlendirilen yaklaşıma dair usulcülerin görüşleri zaman zaman yanlış anlaşılmıştır. Cüveynî'nin hükümleri ta'lil ve taabbud açısından yaptığı taksim, ondan sonra makâsıdın taksimi gibi algılanmıştır. Cüveynî'nin taabbudiyyât olarak gördüğü hükümler ve onlarla ilgili yorumu "tahsîniyyât olarak makasıdın en alt tabakası olarak gösterilmiştir. Aynı şekilde Gazzâlî'nin nass maslahat teâruzu durumu ile ilgili söylediği şartlar maslahat ile amelin şartları olarak görülebilmiştir. Benzeri yanlış anlamalara onlardan sonra bazı usulcülerin görüşleri de maruz kalmıştır. Ebû İshak eş-Şâtıbî'nin manevi istikrayı esas alan yeni bir metot önerisi ise görmezden gelinmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usulü – Makâsıd – Cüveynî – Gazzâlî – Şâtıbî.

ABSTRACT The views of the methodologists on the approach that emerged within the framework of the science of the Usūl al-Fiqh and was later named "maqāsid al-Shari'a" have been misū understood from time to time. Al-Juwaynī's division of rulings in terms of ta'lil and taabbud was perceived as the division of maqasid after him. The rulings that al-Juwaynī regarded as taabbudiyyat and his interpretation of them were shown as tahsiniyyat, the lowest layer of maqasid. Likewise, al-Ghazālī's conditions for the case of the conflict between nas and maslahat were seen as the cona ditions for acting with maslahat. Similar misunderstandings were subjected to the views of some proceduralists after them. Abū Ishāq al-Shātibī's proposal for a new method based on spiritual stability was ignored.

Keywords: Usūl al-Fiqh – Maqāsid – al-Juwaynī – al-Ghazālī – al-Shātibī.

* ORCID: 0000-0001-5673-8790 | abdurrahman.hackali@erdogan.edu.tr
Geliş/Received 10.09.2023 - Kabul/Accepted 15.11.2023

حجقالي، ع.، "نحو فهم صحيح للمقاصد: من الجويني إلى الشاطبي"
المجلة العلمية لرئاسة الشؤون الدينية التركية؛ 5 (2023): 232-198
المقالة المترجمة

نحو فهم صحيح للمقاصد: من الجويني إلى الشاطبي*

عبد الرحمن حجقالي
الأستاذ الدكتور
رئاسة الشؤون الدينية التركية – جامعة رجب طيب أردوغان/كلية الإلهيات

الملخص

إن آراء الأصوليين حول منهج "مقاصد الشريعة" الذي ظهر في إطار علم أصول الفقه، وسُمِّي بهذا الاسم فيما بعد، يُساء فهمُه من حين لآخر. فما قام به الجويني تقسيم الأحكام إلى تعبدية وتعليلية، نُظِر إليه فيما بعد، على شكل تقسيم للمقاصد. والأحكام التعبدية عند الجويني، جرى إدراجها في رتبة التحسينيات التي هي الطبقة الأدنى في المقاصد. وكذلك جرى تقديم الشروط التي ذكرها الغزالي في حالة التعارض بين النص والمصلحة، على شكل شروط للمصلحة والعمل. وكذلك تعرّضت آراء بعض الأصوليين بعدهم إلى سوء فهم مماثل، وجرى تجاهل اقتراح أبي إسحاق الشاطبي ومنهجه الجديد الذي يقوم على الاستقراء المعنوي.

الكلمات المفتاحية: أصول الفقه - المقاصد - الجويني - الغزالي - الشاطبي.

---

* إن هذه الدراسة التي تُرجمت من قِبل مصطفى حمزة، هي النسخة العربية لمقالة نشرت سابقا باللغة التركية وقد أعطى صاحب المقالة لنا حقوق النشر المتعلقة بترجمتها إلى اللغة العربية. ومن يرغب بقراءة نسخة المقالة التركية الأصلية يمكنه الحصول عليها من خلال المعلومات المقدمة أدناه:
Abdurrahman Haçkalı, "Makasıd Teorisi Fıkıh Usulü Yorum Geleneğinde Yeterince Katkı Sundu Mu?", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar,* 2017, cilt: I, s. 115-129.

المدخل

شكّلت علاقة الاجتهاد بالمصالح والمقاصد في الفقه الإسلامي إحدى القضايا الأكثر رجوعًا إليها عند الذين عملوا على إثبات البنية الديناميكية للفقه الإسلامي في القرن العشرين. فهذه القضية التي تبوّأت مكانتها بين العناوين المهمّة لبحوث أصول الفقه في الفترة الممتدة من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر في تاريخ الفقه الإسلامي- أصبحت قضية الجهود اللافتة للانتباه في الفترة اللاحقة الممتدة حتى القرن العشرين. وفي ظل الظروف التي خاضها العالم الإسلامي اكتسبت النظرة المتمحورة حول (المقصد والمصلحة) أولوية وظهورًا في القرن العشرين.

وهذه الدراسة، إذ تتناول ظهور هذا الموضوع في إطار كتب علم أصول الفقه وتطوره التاريخي، تهدف إلى لفت الانتباه إلى التفصيلات اللازمة من أجل الفهم الصحيح لآراء العلماء، وفي مقدمتهم الجويني والغزالي، والإشارة إلى الإسهامات الأصلية للأصوليين في هذا الموضوع.

1- الاستعمالات الأُولى لمفاهيم الاجتهاد المقاصدي

بدأ الاستعمال الأول لمفاهيم «الاستصلاح» و«المصلحة» و«المقاصد» في المصادر بمعناها الاصطلاحي في أواسط القرن الرابع. وكان السائد قبل ذلك استعمال مفاهيم؛ «الرأي» الذي يندرج فيه الاجتهاد المقاصدي، و«المعنى» الذي يعبر عن «المصلحة» و«المقصد»، و«العلة»، و«الحكمة».[1]

إذ صنف أبو بكر محمد بن علي القفال الكبير الشاشي (ت. 365هـ/975م)، كتابه «محاسن الشريعة» لبيان حِكَم الأحكام الشرعية. تناول فيه حِكَم الأحكام من العبادات إلى المعاملات والعقوبات. ويؤسّس لمبدأ أساسي بأن تشريع الأحكام إنما كان من أجل مصالح الناس. ويكثر تأكيده في ثنايا الكتاب أن «الشرائع وُضِعَتْ لمصالح الناس»، ويقوم تفسيره للأحكام تبعًا لهذه النظرة.[2] وكذلك، أسس الشاشي عقوبات الحدود والقصاص على الحفاظ على الضرورات الخمس التي ذكرها الأصوليون بعده، مبينًا أنها شُرِعَت لمصالح

---

[1] Dönmez, "Maslahat", *DİA*, XXVIII, ss. 79-94, s. 80; Koca, "Hikmet", DİA, XVII, 514-18; Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, s. 39 vd, 107 vd.

[2] **محاسن الشريعة** للشاشي، ص 34، 235، 238، 262، 284، 543. ["إن الأمر بالسياسة الحكيمة معلق بما يجمع صلاح البدء والعاقبة، ... إن مشرّع هذه الأحكام مستكمل لهذه الصفات، وإنه لا يشرّع إلا ما يعلم فيه الصلاح والاستصلاح" ص 543. المترجم].

الناس. وأشار إلى أن هذه العقوبات، أي الحدود والقصاص، وترتيب مقاديرها تعبدية «كفى الله مؤونة الاجتهاد فيها».[3]

- **أبو بكر الجصاص (ت. 370هـ/980م)**

يقدّم لنا الفقيه الحنفي أبو بكر الجصاص، مؤلف «الفصول في الأصول» باعتباره أشمل كتاب وصل إلينا في أصول الفقه، مفهوم المصلحة بمعنى «جلب المنفعة ودفع المضرة»،[4] ويبين أنها هدف الأحكام العامّ في مواضع مختلفة من كتابه.[5] ويتبين من الأمثلة التي ساقها وأسلوبه المتعلق بكلمة «المصلحة»، أنه بحلول منتصف القرن الرابع الهجري كان هناك قبول عام للمصلحة بوصفها غرض الأحكام.

- **الخوارزمي (ت. 387هـ/997م)**

يمكننا العثور على أقدم نماذج استخدام «الاستصلاح» بالمعنى الاصطلاحي[6] عند الخوارزمي في كتابه «مفاتيح العلوم».[7] يبين الخوارزمي «الاستصلاح» من جملة الأدلة المختلف فيها، مبينًا تفرد الإمام مالك (ت. 179هـ/795م) في اعتبارها دليلًا. ورغم أنه لا يذكر تعريفًا للاستصلاح، فإنه يضرب مثال ما أجازه مالكٌ وأصحابه من تعامل الصيارفة وتبايعهم الورِقَ بالوَرِقِ والعين بالعين بزيادة ونقصان، وإن كان ذلك محظورًا على غيرهم لما فيه من «الصلاح للعامة».[8]

- **الدبوسي (ت. 430هـ/1014م)**

يناقش الدبوسي الموضوع في سياق علاقته بتحديد العلة في بحث القياس. ويبين أنه يكفي في الوصف حتى يكون علة أن يكون «مخيلًا»، ويعزو «الإخالة» في موضع من كتابه إلى بعض الشافعية، ويشرع في تعريفها في موضع آخر دون عزوها لأحد،[9] ويقول: إنها «إشارة إلى ما يقع في القلب» بكون الوصف ملائمًا للحكم، وأنه شرط فاسد لا يصلح طريقًا لبيان العلة.[10] لكن بعض الأصوليين

---

[3] **محاسن الشريعة** للشاشي، ص 540. [وأن «ما يخرج عما نص لهم منها معتَبَرًا بها، فيقع الاستنباط معلَّقًا بالأصول المنصوصة». المترجم].

[4] **الفصول** للجصاص، 70/4.

[5] **الفصول** للجصاص، 6/2، 71، 141، 148، 242؛ 248/3؛ 13/4، 141.

[6] Opwis, An Intellectual History of a Core Concept In Islamic Legal Theory, s. 19.

[7] **مفاتيح العلوم** للخوارزمي، ص 6، 8.

[8] **مفاتيح العلوم** للخوارزمي، ص 8.

[9] **تقويم الأدلة** للدبوسي، ص 305، 308.

[10] **تقويم الأدلة** للدبوسي، ص 311.

كالغزالي والآمدي (ت. 631هـ/1233م) يسندون هذا التعريف إلى الدبوسي الذي لا يقبله (طريقًا للتعليل) وينتقدونه.[11]

ويبين الدبوسي شرط الجمهور في قبول الوصف علةً، ودوران الحكم مع العلة وجودًا وعدمًا، بأن يدل الدليل على صلاحه [أي صلاح الوصف] علةً، ثم عدالته، وعدم رفعه.[12] وبعد الإشارة إلى الآراء المختلفة، يبين الدبوسي شرط الملاءمة قبول الوصف علةً عند علماء الحنفية، وأن ذلك يُعرَف بالدليل، وأنهم لم يكتفوا بذلك، بل اشترطوا أن يكون الوصف مؤثرًا في الحكم. ويطلق على هذا التأثير اسم «العدالة». فالملاءمة هي الموافقة ما جاء به الشرع من العلل. والعدالة تُعرَف بتأثير الوصف في الحكم.[13] وهكذا عبر الحنفية عن تضمن العلة للمصلحة بمفهوم «التأثير»، وعبر عنه الجويني والعلماء بعده بمفهوم «المناسبة».[14] وقد عقب الدبوسي على الرأي الذي نسبه إلى علماء الحنفية [من اشتراط التأثير في الحكم لوجوب العمل به]؛ بأن العمل بالوصف الملائم قبل التأثير صحيح.[15]

والسرخسي (ت. 483هـ/1090م) من علماء أصول الحنفية يبين عدم وجود الخلاف مع الشافعي (ت. 204هـ/819م) في أن الصلاحية شرط لقبول الوصف علةً، وأن هذه الصلاحية هي الملاءمة،[16] وأن معنى الملاءمة «أن يكون الوصف موافقة للعلل المنقولة عن رسول الله (ص) وعن الصحابة»، وأن وجوب العمل بالوصف الذي يُعَدّ علة يتوقف على كونه مؤثرًا في الحكم، وأن العمل به بوصفه ملائمًا قبل التأثير جائز، بالمعنى المصلحي.[17]

2- تشكل القواعد المتعلقة بالاجتهاد المقاصدي وتطورها

• إمام الحرمين الجويني (ت. 478هـ/1085م)

يُعَدّ الأصولي الشافعي إمام الحرمين الجويني أوّلَ من وضع القواعد الأولى لنظرية المقاصد، ويقدّم آراءه في هذا السياق في إطار تعليل الأحكام وطرق

---

[11] **شفاء الغليل** للغزالي، ص 142، 144، 177؛ **الإحكام** للآمدي، 237/3.
[12] **تقويم الأدلة** للدبوسي، ص 304.
[13] **تقويم الأدلة** للدبوسي، ص 304، 311.
[14] Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları*, Beşinci Sır Fıkıh Usi, İstanbul1998, s. 246 vd.
[15] **تقويم الأدلة** للدبوسي، ص 304
[16] **أصول** للسرخسي، 177/2.
[17] **أصول** للسرخسي، 177/2.

تحديد العلل. ومن ثَمّ، ينبغي النظر إلى التقسيمات التي قام بها على أنها أقسام الأصول والأحكام، ولا يصح النظر إليها بوصفها أقسامًا للمقاصد.

وما حدث لمنهج المقاصد في القرن العشرين، واجتثاثه من سياق التعليل إلى إشكالية الغاية أو الغايات العامة للإسلام، يُعَدّ موقفًا مجانبًا للصواب، ولا يمكنه أن يقدّم إسهامًا كافيًا لفهم المنهج الذي قدمه الجويني، ولا يكفي لتحديد علاقته بالاجتهاد.

فالجويني بعد بيانه آراء من سبقه من الأصوليين في تعليل الأحكام، يقدم طريقةً مختلفةً في تحديد الأحكام المعللة، ويبين تقسيمه للأحكام تبعًا لقابليتها للتعليل. لكن هذا التقسيم انقلب في العصور التالية إلى عدّه تقسيمًا للمقاصد. فالأحكام عنده تنقسم إلى خمسة أقسام تبعًا لوجود العلة أو الأصل في عملية القياس. وبينما يُعَدّ القسمان الأولان من هذا التصنيف ملائمين لقياس المعنى، يمكن تطبيق قياس الشبه في القسمين الآخرين، أو أنهما لا يشكلان موضوعًا للقياس والاجتهاد. ويمكن عرض تقسيم الجويني كما هو مبين في الجدول الآتي:

الأحكام	تعليلي / تعبدي	المقصد الذي يستهدفه	نوع القياس
معقول المعنى	تعليليّ	أحكامٌ يمكن أن يُفْهَمَ عقلًا، رجوعها إلى مقصدٍ ضروريٍ، بشكل يكون عليه مدار الاجتهاد.	يمكن تطبيق قياس المعنى
معقول المعنى	تعليليّ	أحكامٌ يمكن أن يُفْهَمَ عقلًا، رجوعها إلى مقصدٍ حاجيٍ، بشكل يكون عليه مدار الاجتهاد.	يمكن تطبيق قياس المعنى
غير معقول المعنى	تعبّديّ	أحكامٌ لا يمكن فهم علاقة (العلة – الحكم – المقصد) فيها عقلًا بشكل يكون عليه مدار قياس المعنى، ولا يمكن تعليلها بشكل يدور عليه الحكم [وجودًا وعدمًا].	يمكن تطبيق قياس الشَّبه

غير معقول المعنى	تعبّديّ	أحكامٌ لا يمكن فهم علاقة (العلة– الحكم– المقصد) فيها عقلًا بشكل يكون عليه مدار قياس المعنى [وجودًا وعدمًا].	يمكن تطبيق قياس الشَّبه
غير معقول المعنى	تعبّديّ	أحكام تعبدية محضة، لا يمكن فهمها عقلًا بحيث يشكِّل مدار قياس المعنى أو الشَّبَه، ويمكن الحديث عن بعض حكمها العامة.	لا يمكن تطبيق القياس/ الاجتهاد

تتراتب الأصول / الأحكام عند الجويني من التعليلي إلى التعبدي في خمسة أقسام:

أ) ما يعقل معناه ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه:

ومثال هذا النوع حكم القصاص. فالقصاص حكمٌ وأصلٌ لغاية «عصمة الدماء وحفظ الحياة» التي تشكل ضرورة للإنسان، ويمكن إدراك العلاقة بينهما (حكم القصاص – غاية حفظ الحياة) بالعقل، فهذه العلاقة معقولة المعنى. فالأحكام في هذه المادة الأولى تتمتع بأساسين مهمين من حيث التعليل. الأول هو «كون الأمر ضروريا للإنسان»، والثاني هو غاية «حفظ الحياة وعصمة الدماء» المفهوم والمستنبط من حكم القصاص. ويتم رعاية هذين الأساسين في عملية القياس/الاجتهاد من ناحيتين.[18]

فالشكل الأول هو قياس المسائل الجزئية على بعضها في سياق هذه الغاية الكلية، فأما اعتبار الجزء بالجزء مع استجماع القياس لشرائط الصحة فهو يقع في الطبقة العليا من أقيسة المعاني.[19] «ومن خصائص هذا الضرب أن القياس الجزئي فيه وإن كان جليًّا إذا صادم القاعدة الكلية، تُرِكَ القياسُ الجلي للقاعدة الكلية». ومثال ذلك، القصاص معدود من حقوق الآدميين، وقياسها رعاية التماثل عند التقابل على حسب ما يليق بمقصود الباب، وهذا القياس يوجب ألا تقتل الجماعة بالواحد، ولكن في طرده والمصير إليه هدم القاعدة الكلية ومناقضة الضرورة فإن استعانة الظلمة في القتل ليس عسيرا وفي درء القصاص عند فرض الاجتماع خرم أصل الباب. لكن مثل هذا القياس «الجزئي» يهدر

---

[18] **البرهان** للجويني، 80/2.

[19] من أجل معنى القياس، انظر:
Haçkalı, *İslâm Hukuk Tarihinde Gâyeci İçtihat Metodunun Gelişimi,* s. 54-57.

مقصد «حفظ النفس» الضروري، ويكون مدعاة للاجتماع على القتل هروبًا من القصاص. في هذه الحال، وعند وقوع التعارض، يُترَك القياس الجزئي، ويَؤول الأمر إلى كلية «حفظ النفس»، ويُطبَّق القصاص على الجماعة المشتركة في قتل الواحد. ويذهب الجويني في الاجتماع على إتلاف عضو الشخص عند التطبيق كذلك، إلى مبدأ «حفظ النفس».[20]

والشكل الثاني من القياس القائم على المقاصد من الطبقة الأولى أن يؤخذ بالاعتبار مبدأ الضرورة في كل من المسألتين. ومثال ذلك، العقد الذي يبلغ درجة الضرورة، يمكن قياسه على عقد البيع. وفي هذه الحالة، تُؤخَذ المقاصد في الاعتبار بطريقتين في عملية القياس: الأولى أن يكون القياس جاريًا في الجزء بالجزء، والمقصد شامل لهما والقياس استناداً على الضرورة، (الضرورة هي العلة المشتركة).[21] وإلى جانب إشارة الجويني إلى «حفظ النفس» و»حفظ المال»؛[22] فإن الغزالي ومن أتى بعده من الأصوليين يعدّون الأصول الضرورية للإنسان والمجتمع خمسة: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال.

ب) الأصول والأحكام التي تبلغ درجة الحاجة العامة ولا تبلغ درجة الضرورة

الأصول والأحكام الداخلة في هذا النوع لا تبلغ درجة الضرورة كما في القسم الأول. ومثاله تصحيح عقد الإجارة، فإنه مبني على مَسِيس الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها. ولا خلاف عند الجويني في قياس المسائل الجزئية الداخلة في هذا النوع من الأصول البالغة حدَّ الحاجة المستمَدَّة من الأحكام الدينية. ومع ذلك، يتجنب البعض قياس أمرين ببعضهما لمجرد وجودهما في درجة الحاجة. والجويني يستعمل «الحاجة» هنا بمعنى قريب من «المصلحة». ويشترط في اعتبارها أن تكون مضبوطة بالنظر في الأحكام الشرعية، وملاحظة معنى مناسب للحكم، «فمسلك الضبط: النظر في مواقع الأحكام مع البحث عن معانيها». فالأمر الذي يريد الجويني بيانه هنا: المصالح المأخوذة من الشرع تُقبَل باعتبارها أصولًا، والمسائل الجزئية ذات الصلة تبلغ حلولَها بناء عليها. لكن قبول المصلحة التي لا تستند إلى أصل معين أصلًا لقياس بعض المسائل الجزئية هو محل الخلاف.

---

[20] **البرهان** للجويني، 81/2.
[21] **البرهان** للجويني، 82/2.
[22] **البرهان** للجويني، 80/2، 207، 212.

يرى الجويني أن هذه الحاجيات المصلحية لا تلغي ولا تبطل الأصول الضرورية عند تعارض هذا النوع من الحاجيات المصلحية مع الأصول الضرورية. فعقد البيع على سبيل المثال أصل يبلغ درجة الضرورة. وشرط الخيار وما شابه في هذا العقد لا يبلغ درجة الضرورة. وهذه الشروط القائمة على رضا المتعاقدين في عقد البيع وما شابه من العقود يجب أن تكون مقبولة ولو لم ترد بها النصوص. لأن المخاوف الناشئة من التفصيلات في المستوى الأدنى لا تلغي الأصل الأعلى، وإلا فإن ذلك يفتح الباب لحرج كبير.[23]

التعريفات والمقاربات المتعلقة «بدرجة الحاجة» و»درجة المصلحة» التي ذكرها الجويني في هذا القسم الثاني، نجدها أيضًا في كتابه «الغياثي». وكما يذكر هنا، يُؤخَذ بالاعتبار الأوضاع من درجة الحاجة والمصلحة في المسائل المتعلقة بالمجتمع. والمعنى أن هذه الأمور لا تبلغ درجة الحاجة كالتي تعرض حياة الناس للخطر، لكنها في نفس الوقت لا تتخذ أهواء الناس أساسًا. (أي أن المصلحة تُؤخَذ بعين الاعتبار ولو لم تبلغ درجة الضرورة. لكن هذا ليس انصياعًا لرغبات الأفراد وأهوائهم). فالمقياس الذي يجب أن يُؤخَذ في الحاجة، هو أن تكون من الأمور التي تُوفِّر استمرارية الحياة الطبيعية للناس. فالأمور التي يؤدي تركها إلى ضرر دنيوي أو أخروي للناس هي حاجتهم إليها، ويجب أن تُقبّل في درجة الحاجيات.

ج) الأصول والأحكام التي لا يمكن تعليلها انطلاقًا من المعاني المصلحية

بعد الضربين السابقين يقدّم الجويني ثلاثة أقسام أخرى، والخاصية المشتركة في هذه الأقسام الثلاثة يكمن في عدم وجود علاقة المناسبة التي توفّر إمكانية القياس بين المقصد والمصلحة المراد تحصيله من الأحكام، وبعبارة أخرى عدم وجود إمكانية لإدراك اقتضاء الحكم للمقصد. ومن ثَمّ، لا يمكن تحديد العلة والمعنى الذي يمكن اتخاذه أساسًا للقياس من مثل هذا النوع من الأحكام والأصول؛ بل يمكن قياس الشبه الضعيف جدًّا، أو لأنه يتناول حكمةً في غاية العموم.

فالأحكام والأصول في هذا الضرب الثالث تهدف إلى تحصيل المكارم (المحامد والمحاسن الظاهرية أو الباطنية على حد سواء)، أو رفع ما يناقض المكارم والمحاسن، مما لا يمكن إدراك كونه في درجة الضرورات والحاجيات عقلًا. وأحكام الطهارة من الحدث من هذا القبيل. والقياس المطبق في هذا الباب لن يكون سوى قياس الشبه الذي يقوم على قياس تشابه الشكل. ومع

[23] **البرهان** للجويني، 82/2، 84.

ذلك، لا ينبغي عنده، في قياس الشبه قياس الأمور غير المرتبطة ببعضها. فلمس المرأة الأجنبية على سبيل المثال لا يُعَدّ نقضًا للوضوء قياسًا على الخارج من السبيلين، لأنه لا يمكن قياس المعنى ولا قياس الشبه. لكن قياس أبي حنيفة للنجاسة الخارجة من غير السبيلين بما يخرج من السبيلين فيه عند الجويني فقهٌ.[24]

والأحكام والأصول التي يقدمها الجويني في القسم الرابع يشبه الأحكام والأصول التي قدمها في المادة الثالثة، وتُستثنَى من قاعدةٍ عامةٍ موضوعةٍ من قبل. وحكم مكاتبة السيد مع عبده من هذا القبيل. فكون العبد ملكًا للشخص، وقيام الشخص بعقدٍ مع ملكه، استثناءٌ. وعنده الأحكام الداخلة في هذا النوع من الأصول فردية لا يقاس عليها؛ لأنه لا يمكن إدراكها على وجه يشكل أساسًا للقياس.[25]

الأصول والأحكام التي يقدمها الجويني في القسم الخامس، هي أحكام العبادات البدنية (غير المعللة) التي لا يمكن إدراكها معناها بشكل يلائم القياس. وهي الأحكام التي لا يلوح فيها لمستنبطٍ معنى أصلًا، ولا مقتضى من ضرورةٍ أو حاجةٍ أو استحثاثٍ على مكرمة، رغم إمكانية فهم حِكَمٍ عامةٍ كتحسين الأخلاق والبعد عن الفحشاء والمنكر وتحقيق العبودية لله، ومن هنا لا يمكن تطبيق القياس المستند إلى هذه المعاني. فلا يصح أن يكون افتتاح الصلاة بالتكبير، ووحدانية الركوع، وتثنية السجود على سبيل المثال أساسًا للقياس.[26]

وعلى الرغم من تقسيم الجويني للأحكام من حيث التعليل إلى خمسة أقسام؛ فإنه في الواقع يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام، فبينما يكون القسمان الأولان مفتوحين على التعليل، تقوم المجموعات الثلاث الأخرى على الأساس التعبدي. ومن الواضح أيضًا أن تقسيمات الجويني خالية من قسم التحسينيات، وأن هذا القسم يندرج عنده في قسم التعبديات.

وقد تراتبت الأقسام عند الجويني من التعليلي إلى التعبدي، أي من التعليلي الصرف إلى التعبدي الصرف. وهذا التقسيم عند الجويني ليس ترتيبًا للأولويات. بل هو ترتيب للأحكام؛ نظرًا لقابلية إدراكها من قبل العقول، أي من حيث كونها معقولة المعنى أم لا، ومحل ذلك في الاجتهاد. وكون الحكم تعبديًّا في هذا

---

[24] **البرهان** للجويني، 85/2، 87.
[25] **البرهان** للجويني، 92/2.
[26] **البرهان** للجويني، 80/2، 88، 93.

التقسيم لا يأتي بمعنى كونه خاليًا من الأهمية، إلا أن تسمية التحسيني تشير إلى أن هذا الجزء أقل أهمية من الجزأين الآخرين.

، وقد تناول من جاء بعد الجويني تقسيمَه للأصول والأحكام باعتباره تقسيمًا للمقاصد، وانتقل الموضوع إلى تقييم مختلف آخر. والإعراض عن سياق تناول الجويني للمسائل فتح الطريق لبعض الأفهام الخاطئة. فالمكان الذي تناول فيه الجويني الموضوع هو مسألة تعليل الأحكام. وبذلك ينبغي أن نتناول أقوال الجويني وتقييمها في هذا السياق. فتقسيمه متوجه إلى بيان علاقة السبب والعلة والحكم والمقصد، ومتوجه بعبارة أخرى إلى الأحكام التي تكون أو لا تكون موضوعًا للاجتهاد.

ومن النتائج المهمّة لعدم اعتبار هذا السياق الذي ظهر فيه الموضوع، هو أن تقسيم الجويني جرى تقييمه أساسًا لنظرة أعمَّ بكثير، مثل مقاصد الإسلام العامة ومقاصد الشريعة. لكن مقاصد الجويني بشكل عام لم تظهر لوضع نظرية المقاصد.

هدف الجويني هو تقسيم الأحكام من حيث كونها مدارًا للاجتهاد. لذلك لا ينبغي النظر إلى الحكَمِ والمقاصد التي عبّر عنها الجويني في الأحكام التعبدية، على أنها المقاصد الأخيرة. والمقاصد في القسمين الأول والثاني هي في الوقت نفسه مقاصد الأحكام. ولذلك فإن الادعاء بأن المبادئ الأخلاقية قد نزلت إلى المرتبة الثالثة والأخيرة عند الفقهاء ليس صحيحًا. لهذا السبب، عند ضرب الأمثلة على القسم المسمّى بالتحسينيات، ينبغي اختيار الأمثلة المناسبة لهذا العنوان، لا أمثلة الجويني على التعبديات.

وهناك نقطةٌ أخرى نودُّ لفت الانتباه إليها في السياق الذي ظهرت فيه نظرية المقاصد، هي تجاهل كونها جزءًا من كلٍّ، أي جزءًا من أصول الفقه ومناهج الاجتهاد من حينٍ لآخر. المقاصد والاستصلاح والاستحسان والقياس وغيرها من الأدلة أو المناهج تكتسب معناها في علم أصول الفقه، وتخدم الأغراض المنتظرة منها في إطار تكاملها. وهذه الأدلة لا يمكن تناولها بشكل مستقل عن أصول الفقه، ولا تأخذ مكانها بديلًا عن أصول الفقه. وفي هذا السياق يكون الاجتهاد البياني الذي يستند إلى علاقة (اللفظ والمعنى)، والاجتهاد القياسي الذي يقوم على علاقة (العلة والحكم)، والاجتهاد المقاصدي الذي يستند إلى علاقة (المقصد والحكم)، اجتهادات تتمم بعضها بعضًا. وبعبارة أخرى، يجب عند الكشف عن دلالات النصوص مراعاة المقاصد الخاصة والعامة للقرائن والأحكام الخارجة عن النص إلى جانب القرائن اللفظية.

والمعنى اللفظي (المعنى الظاهري) للنص هو أصلٌ للمعاني المحصلة بالقياس والمقاصد. وقد جرى تقعيد هذا المعنى الظاهري على أساسٍ موضوعيٍّ منضبطٍ بالمقاييس العلمية التي يرسمها أصول الفقه، ويدعمها علوم الكلام واللغة والتفسير والحديث وغيرها.

الأمر والنهي، والخاص والعامّ، والمجمل والمبيَّن، والحقيقة والمجاز، والعبارة، والدلالة، والمنطوق والمفهوم وما شابهها من المفاهيم تعبّر عن الأرضية المشتركة التي توصّل إليها الأصوليون في بحثهم عن أساس لفهم الكتاب والسنة. وإلا فإن الزعم بأنه ليس هناك أساسٌ موضوعيٌّ ومعقولٌ لتحديد الظاهر يمكن بيانه؛ سيفتح الباب أمام مزاعم الباطنية بأن معنى الظاهر بعيد المنال. ولذلك لا ينبغي تجاهل هذا البناء الشامل للاجتهاد.

- **أبو حامد محمد الغزالي (ت. 505هـ/1111م)**

هو الفقيه الأصولي الذي تأثر بنهجه في الموضوع كتب أصول الفقه التي أتت بعده. فالمصلحة عنده بمعناها الاصطلاحي هي مقصد الحكم الشرعي الذي وضع لأجلها، والأمور التي تهدف إلى تحقيق هذه المقاصد. ومقصود الشرع من الخلق خمسة: أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة.[27] وقد جاء الشرع بالأمر بكل ما من شأنه وجود هذه المقاصد من الأحكام، وبالنهي بكل ما يفوت هذه الأصول.

يقدّم الغزالي آراءه في الاجتهاد المقاصدي في بحثَي القياس والاستصلاح. وعند النظر إلى المكانة التي خصصها له في كتابه «شفاء الغليل»، والأثر الذي تركه فيمن أتى بعده، فإن موضوع «المناسب» يأتي في مقدمة إسهامات الغزالي المهمة والأصيلة في أصول الفقه.[28]

المقاصد والاجتهاد عند الغزالي

الغزالي يختزل الأصول التي قدمها الجويني في خمسة أقسام، إلى ثلاثة، وينقلها من سياق التعليل إلى سياق المقاصد. وهذه المقاصد تنقسم من حيث القوة إلى ثلاثة أقسام:

أ) **الضروريات**: وهي المصالح التي تحوز مرتبة الضرورة من أجل ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع. وقد حدد الغزالي خمسة مقاصد كلية، وسبقه الجويني

---

[27] **المستصفى** للغزالي، 1/286-287.

[28] Hallaq, "Usul al-Fıqh: Beyond Tradition", s. 172-202, s. 188-189.

في الإشارة إلى بعضها، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال. وقد استند في بيانها إلى النصوص كما فعل الجويني.[29] ويَعُدّ حفظ ما ورد في عقوبةِ انتهاكٍ حدًّا أو قصاصًا من مرتبة الضروريات.

ب) **الحاجيات**: المصلحة التي لا تبلغ مبلغ الضرورة، ولكن يتوقف عليها انتظام الحياة، ويُطلَق على الأحكام التي تدل عليها اسم الحاجيات.[30]

ج) **التحسينيات**: المصالح التي تجري مجرى التحسين والتزيين.

عند النظر إلى الغزالي من زاوية التقسيم أعلاه، فإننا نراه يناقش هذا التقسيمات بحيث يشكل أساسًا للاجتهاد. ويفهم من قوله في المستصفى في اعتبار المصلحة «ثلاثة أوصاف هي الضرورة والقطعية والكلية»- أن المصلحة التي تحمل هذه الأوصاف الثلاثة تكون معتبرة.[31] لكننا عندما نأخذ بالاعتبار السياق الذي طرح فيه الغزالي هذه الشروط، يمكننا أن نلاحظ أنه يتحدث عن أمرٍ آخر. فالمثال الذي يسوقه الغزالي هو مسألة «التترّس» المشهورة. ويذهب الغزالي إلى جواز قتل الأسرى المسلمين إذا تترّس العدو بهم؛ لأنه «لو كففنا لسلّطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسارى أيضًا». وفي هذه الحالة تُؤخَذ المصلحة القطعية الكلية الضرورية، ويُترَك العمل بالنصوص التي تحرم قتل النفس البريئة. فالملاحظ هنا هو التعارض بين النص الذي يحرم المسلم البريء والمصلحة العامة للمسلمين. ومن هنا يتبين أن الغزالي يذكر هنا شروط اعتبار المصلحة عند تعارضها مع النص.[32] ورغم أن اعتبار هذه المصلحة لا تستند إلى نص خاص، فإنها مستفادة من أحكام الدين، ويمكنها تخصيص عموم الآية التي تحرم قتل النفس البريئة. والشروط الثلاثة التي قدمها الغزالي، يجب أن تعتبر شروطًا للعمل بالمصلحة عند تعارضها مع النص أو الإجماع.

وكما هو معلوم، عند وجود الضرورة، يصبح الحرام مباحًا بمقدار الضرورة، وقاعدة «الضرورات تبيح المحظورات» تعبر عن اعتبار الضرورة أساسًا عند

---

[29] **المستصفى** للغزالي، 287/1.

[30] **شفاء الغليل** للغزالي، ص 165-166.

[31] **نظرية الاستصلاح عند الغزالي** لعبد المجيد التركي، الرباط، 1988م.
Mes'ûd, *İslâm Hukuk Teorisi*, s. 141; Pekcan, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, s. 97; Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, s. 162.

[32] للمقارنة؛ **الاستصلاح والمصالح المرسلة** للزرقا، ص 71.
Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri Mebahisinden Kaza ve Kader,* s. 282-283; Karaman, *Fıkıh Usûlü*, s. 88-89.

تعارضها مع النص. ولا يوجد هنا شرط الكلية. وبالتالي، يفقد الزعم بأن الشروط التي قدمها الغزالي أعلاه هي شروط اعتبار المصلحة المرسلة، معناه.

فالغزالي في العمل بالمصالح في رتبة الضرورات والحاجيات لا يبحث إلا عن شرط الملاءمة مع أحكام الدين. ويرى هذا النوع من المصالح كالجويني، في رتبة الأحكام التعليلية، ويقبل بها أساسًا في القياس والاجتهاد. ويعبر عن ذلك بوضوح في شفاء الغليل حيث يعتبر في قبول المصالح من رتبة الضرورات أو الحاجات «أنه يجوز الاستمساك بها، إن كان ملائمًا لتصرفات الشرع. ولا يجوز الاستمساك بها إن كان غريبًا لا يلائم القواعد».[33] وفي عبارته الأخرى: كل مصلحة في رتبة الحاجيات يرجع حاصلها إلى مصلحة ضرورية ستنزل بمنزلة المصلحة الضرورية، وأنها ستكون دليلًا كالمصالح في رتبة الضروريات.[34] وعنده أن المصالح «المناسبة» من رتبة الحاجيات ستكون مقبولة، وأن المصالح المتعلق بهذا القسم على سبيل التكملة والتتمة ستكون «مناسبة» أيضًا.[35] وبعبارة الغزالي الأخرى: «إننا في اتباع المصالح نتردد على ضوابط الشرع ومراسمه».[36]

وفي سياق بيان علاقة الموضوع بالتعليل يقرر الغزالي أن «ما يقع موقع التحسين والتزيين» من المصالح يمكن أن تكون دليلًا أيضًا، بشرط استنادها إلى أصل معين، معتبرًا أنها «أضعف درجات المناسبات».[37] ومن هنا يتناول الغزالي المسألة في سياق التعليل. علاوة على ذلك، يبين الغزالي أن مسألة التمييز بين ما يندرج في الحاجيات وما يندرج في التحسينيات، مسألة اجتهادية. وما تزال صلاحية تقييم الغزالي هذا سارية حتى يومنا هذا. فما يزال بيان الحدود الفاصلة بين أنواع الضروريات والحاجيات والتحسينيات، والمعيار الموضوعي الذي يفصل بينها بدقة بعيدة عن التحديد.[38]

يقدّم الغزالي مثالًا للعمل بهذا النوع من المصالح التحسينية (التعبدية) التي ليس فيها دليل بالحكم «بأن ما حكم الشرع بنجاسته مثلًا فنحن نحرم بيعه».

---

[33] **شفاء الغليل** للغزالي، ص 184، 209.

[34] **شفاء الغليل** للغزالي، ص 163. ["فكل مناسبة يرجع حاصلها إلى رعايةِ مقصودٍ ويقع ذلك المقصود في رتبةٍ يشير العقل إلى حفظها، ولا يستغنى العقلاء عنها؛ فهو واقعٌ في الرتبة القصوى في الظهور". المترجم].

[35] **المستصفى** للغزالي، 287/1.

[36] **شفاء الغليل** الغزالي، ص 245.

[37] **شفاء الغليل** الغزالي، ص 95، 169.

[38] Dönmez, "Maslahat", *DİA*, XXVIII, 83.

وعنده أن الحكم بنجاسةِ شيءٍ لا يوجب تحريم بيعه؛ لأن نجاسة الشيء أمرٌ خاصٌّ بالعبادات كالصلاة، لا بكونه محلًّا لعقد البيع.[39]

وتطرق الغزالي إلى موضوع اعتبار المصلحة دليلًا للتخصيص. فعندما يبين جواز قتل الزنديق الذي تلفظ بكلمة التوحيد، يبين رجوع الدليل إلى تخصيص عموم النص في ذلك، وأن «حَاصِلَهُ اسْتِعْمَالُ مَصْلَحَةٍ فِي تَخْصِيصِ عُمُومٍ، وَذَلِكَ لَا يُنْكِرُهُ أَحَدٌ».[40] وفي مسألة التترس يبين الاعتراض بدعوى «مخالفة النص»، وأنها من المسائل التي يرد فيها إمكانية التخصيص. وبذلك، نرى أن منهجه في توجيه مسألة التترّس بالأسرى وأقواله أعلاه، يقدم توجيهًا لرأي نجم الدين الطوفي (ت. 716هـ/1316م).

المصلحة المرسلة عند الغزالي

يصنّف الغزالي المصالح من حيث اعتبارها وعدم اعتبارها إلى ثلاث رتب. وقد تكرر هذا التصنيف بعده على العموم. فأطلق «المصلحة المعتبرة» على المصالح التي دلّ على اعتبارها دليل الشرع. و«المصلحة الملغاة» على المصالح التي دل على بطلانها دليل الشرع، فالشارع يقرر بطلان بعض ما يراه الناس مصلحة مفيدة، وبذلك تكون مصلحة ملغاة. وبذلك يستعمل الغزالي المعنى اللغوي في تعريف المصلحة.

ويسمي المجموعة الثالثة من المصالح بالمصالح المرسلة. ويتناولها الغزالي في بحث الاستصلاح والمناسبة. فالمصلحة المرسلة، دليلها المقاصد والمصالح المستنبطة من كليات نصوص الكتاب والسنة، وليس لها شاهد من أصل معين.[41] والمصلحة المرسلة عمدة بحث القياس.[42] ويعبر في موضوع الاستصلاح المصلحة التي لا تكون دليلًا على الشكل الآتي: «فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة».[43] وبالتالي المصالح التي يَرُدُّ اعتبارها دليلًا، هي «المصالح الغريبة»، لا المصالح المرسلة.

---

[39] **شفاء الغليل** الغزالي، ص 209.

[40] «أُمرتُ أن أقاتلَ النّاسَ حتى يقولوا لا إله إلا الله ..»، **المستصفى** للغزالي، ص 176.

[41] **المستصفى** للغزالي، 286/1، 311، 315؛ **شفاء الغليل** للغزالي، ص 210. ["تنقسم [المناسبات]؛ إلى ما يُلفَى في الشرع ملاحظة جنسها، فهو المعتبر. وإلى ما يصادم في محلّ نصًا للشرع، يتضمن اعتباره تغيير الشرع؛ فهو باطل عندنا. وإلى ما تسكت شواهد الشرع ونصوصه عنه، فلا يناقضه نص، ولا يشهد لجنسه شرع، فهي المصلحة الغريبة التي يتضمن اتباعها إحداث أمر بديع لا عهد بمثله في الشرع". المترجم].

[42] **شفاء الغليل** للغزالي، ص 208.

[43] **المستصفى** للغزالي، 310/1، 312.

ولا يخفى هنا، أن تحميل المصالح المرسلة في تقليد أصول الفقه معنى «المصلحة الغريبة» من حين لآخر هو حقيقة واقعة.[44] فعز الدين بن عبد السلام (ت. 660هـ/1262م) الذي يقول: «والشريعة كلها مصالح إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح»، عندما يرد اعتبار المصلحة المرسلة دليلًا، يعني هذه المصالح،[45] أي المصالح الغريبة. أما الغزالي، فإنه بتعريفه المصلحة على شكل «الأمر الراجع إلى حفظ المقاصد الخمسة»، لا إلى «دلالة أصل معين»،[46] يدرج المصلحة المرسلة في المصالح المعتبرة. وفي سياق رده على منكري العمل بالمصلحة المرسلة باعتبار أن القياس إلحاق فرع بأصل لعلة مشتركة والاستدلال المرسل بخلاف ذلك، يقول: «كل مصلحة ملائمة، فيتصور إيرادها في قالب قياس بجمع متكلف».[47] ويبين الغزالي الطريق الذي يسلكه عند إصدار الحكم بقوله: «إذا نص الشارع على أمرٍ، وجب مراعاته. فإن فُقِدَ النصُّ، تشوَّفْنا إلى درْكِ علة المنصوص وإثبات الحكم بها. فإن عجزنا، تشوفنا إلى مصالح تضاهي جنس مصالح الشرع».[48] ويبين الغزالي إلى أنه لا يمكن لأحد أن يعارض النصوص بجملة من آرائه، ولا يمكن لأحد أن يغير شيئًا من الحدود والمقادير المبينة. وأن الذي يبحث عن المصلحة في غير الأحكام التي جاء بها الشرع، و»يظن الحاجة إلى غير المشروع»، هو «من لم يطلع على وجوه لطف الشرع ومحاسنه»، لأننا «ما دمنا نجد في المشروعات غُنْيَةً نكتفي بها وندور عليها، فلا نتعداها بالمصلحة المتخيلة إلى ما عداها، بل نعلم أن مراسم الشرع فيما أحاطت به حاويةٌ لجميع المصالح ومغزاها».[49]

- **فخر الدين الرازي (ت. 606هـ/1209م)**

جمع الرازي في كتابه المحصول بين آراء الجويني والغزالي مقدّمًا تحليلاته وآراءه المتعلقة بالمصلحة في سياق المقاصد. وهو يقسم المصلحة المعتبرة إلى أربعة أقسام، مضيفًا إليها التعليل بالحكمة.[50] فالإجماع عنده منعقدٌ «على أن الشرائع مصالحُ؛ إما وجوبًا كما هو قول المعتزلة، أو تفضّلًا كما هو قولنا»،[51] أي قول أهل السنة.

---

[44] Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, II, 287.

[45] **قواعد الأحكام** لعز الدين بن عبد السلام، ص 304.

[46] **المستصفى** للغزالي، 1/286-287.

[47] **شفاء الغليل** الغزالي، ص 217.

[48] **شفاء الغليل** للغزالي، ص 220.

[49] **شفاء الغليل** الغزالي، ص 226، 228.

[50] **المحصول** للرازي، 5/277؛ Opwis, a.g.e., 104 vd.

[51] **المحصول** للرازي، 5/391.

والرازي، بتأكيدِه النهج العام الدائر حول دوران الأحكام في الأمر والنهي تبعًا للراجح بين المصلحة والمفسدة،[52] وتخصيصِه مكانًا واسعًا لموضوع التعارض بين المصلحة والمفسدة؛ أصبح رائدًا لمن أتى بعده في بحوثهم، وفي مقدمتهم العز بن عبد السلام. وهو بتأكيده تحصيل المقاصد الضرورية من النصوص[53] يسلط الضوء لهؤلاء في تحديد أصولهم.

والرازي بتمييزه العلة على شكل «وجه المصلحة» و«أمارة المصلحة» يعرض نهجًا مقاربًا للجصاص في «علل الأحكام» و«علل المصالح». «فوجه المصلحة» هو المصالح المستنبطة من حِكَم الأحكام ومقاصدها ككون الصلاة ناهية عن الفحشاء، و«أمارة المصلحة» هي علل الأحكام، كما في قبول جهالة أحد البدلين علةً في فساد البيع.[54]

- **عز الدين بن عبد السلام (ت. 660هـ/1262م)**

إن مما لا شك فيه، أن أحد أبرز الأعلام في الاجتهاد المقاصدي وموضوع المصالح، هو العالم الشافعي العز بن عبد السلام. فهذا العالم، لم يقتصر على كونه صاحب الدراسات المستقلة الأولى التي كشفت عن المصلحة باعتبارها هدف الأحكام، بل عمل أيضًا على بيان كيفية رعاية المصلحة عند وضع الأحكام الشرعية، بالتفصيل والأمثلة.

وقد أصبح المنظور المرتكز على المقاصد والمصالح في كتبه أداة لفهم جميع الأحكام وتفسيرها. ومن ثَمّ، لم يتناول الموضوع في سياق الاجتهاد وحسب، بل جعله منظورًا يتناول جميع الأحكام. وفي هذا السياق، يأتي كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» باعتباره أهم مؤلفاته التي يخصصها لموضوع المصلحة. فهو يعبّر بنفسه غرضه من تأليف الكتاب، فيقول: «الغرض بوضع هذا الكتاب بيان مصالح الطاعات والمعاملات وسائر التصرفات ليسعى العباد في تحصيلها، وبيان مقاصد المخالفات ليسعى العباد في درئها، وبيان مصالح العبادات ليكون العباد على خبرٍ منها، وبيان ما يقدَّم من بعض المصالح على بعض، وما يؤخَّر من بعض المفاسد على بعض، وما يدخل تحت اكتساب العبيد دون ما لا قدرة لهم عليه ولا سبيل لهم إليه، والشريعة كلها مصالح؛ إما تَدْرأ مفاسد أو تجلب مصالح، فإذا سمعت الله يقول: (يا أيها الذين آمنوا) فتأمل وصيته بعد ندائه، فلا تجد إلا خيرًا يحثك عليه، أو شرًّا يزجرك عنه، أو جمعًا

---

[52] **المحصول** للرازي، 128/5.
[53] **المحصول** للرازي، 220/5.
[54] **المحصول** للرازي، 385/5، 389.

بين الحث والزجر».[55] فهو في سياق المصلحة صاحب نهج يطور مناهج العلماء قبله من أمثال الجويني والغزالي والرازي، ويشكل استمرارًا لهم، ومن هنا فهو لم يطوّر تفسيرًا مختلفًا بعيدًا عن مناهجهم.

أصبحت آراء العز بن عبد السلام في تعريف المصلحة محل جدل من حين لآخر. فالمصلحة المعتبرة عنده لا تُعْرَف إلا بالشرع. ومن جانب آخر، يلفت الانتباه إلى قدرة عقل (العالم بالشريعة) على إدراك المصالح غير التعبدية ولو لم يجد دليلًا يدل عليها من الشرع. فكان هذا النهج عند الشاطبي تقريرًا بأن «العقل المجرد كاف لمعرفة المصالح الدنيوية»، ومثار نقدٍ للعز بن عبد السلام، ويعقّب عليه مستدلًا بأحوال أهل الفترة وانحرافهم عن الاستقامة إلى طرق الضلال، واختلاف أحكامهم عما أتى به الشرع بعد زمان الفترة، واعتبار ذلك دليلًا على عدم كفاية العقل المجرد في تحديد المصالح.[56] وفي الواقع، لا يختلف العز بن عبد السلام في رأيه عن الشاطبي. فما أراده، هو أن العالم الذي مارس الشريعة وفهم مقاصد الكتاب والسنة، يتوقّع من الشرع نوع الحكم الذي يمكن أن يأتي الشرع به في المسألة، تمامًا كما يتوقّع شخص سلوك شخص آخر يعيش معه لفترة طويلة.[57]

والعز بن عبد السلام صاحب منهج يجعل المصلحة أساسًا في موضوع تعليل الأحكام. فكما أن الأحكام تعلَّل بالأوصاف الظاهرة المنضبطة، فإنها كذلك تعلَّل عنده بالمصالح. وأحكام كثير من المسائل مبينة على العلل غير المنضبطة؛[58] كالخوف من شدة الظمأ المبيح للتيمم، والأعذار المبيحة لمحظورات الإحرام، المرض المبيح للإفطار في الصيام، فكلها أعذار غير منضبطة في نفسها، وترتبت عليها الأحكام. فهذه العلل لا تترك بذريعة عدم انضباطها في نفسها، بل تُقدَّر بقدرها، والمشقة المؤثرة في الأحكام من قبيل هذا النوع من العلل.[59] فالعز بن عبد السلام الذي يضرب أمثلة على اختلاف الأحكام تبعًا للمصلحة،[60] وترك القواعد العامة بناء على المصلحة،[61] يذكر في كتبه قواعد كثيرة متعلقة بالمصالح. فالقاعدة العامة في جميع التصرفات على

---

[55] **قواعد الأحكام** لعز الدين بن عبد السلام، ص 10-11.
[56] **الموافقات** للشاطبي، 2/45-46.
[57] **قواعد الأحكام** لعز الدين بن عبد السلام، ص 327.
[58] **الفوائد** لعز الدين بن عبد السلام، ص 100-101؛ **قواعد الأحكام**، ص 198.
[59] **الفوائد** لعز الدين بن عبد السلام، ص 100-101. ["ومن ضبط ذلك بأقل ما ينطلق عليه الاسم كأهل الظاهر فقد خلص من هذا الإشكال". المترجم].
[60] **قواعد الأحكام** لعز الدين بن عبد السلام، ص 293، 299، 329؛ **الفوائد**، ص 95.
[61] **قواعد الأحكام** لعز الدين بن عبد السلام، ص 307؛ **الفوائد**، ص 106.

سبيل المثال تشترط الرضى. لكنه في الحق الواجب أداؤه، يمكن للقاضي أن ينتهك شرط الرضى، ويحكم بدلًا عن الشخص الذي يجب عليه الأداء إن ماطل أو غاب، رفعًا للضرر عن صاحب الحق. ووجوب الشفعة دفعًا لسوء المشاركة، حكمٌ ثابتٌ استثناءً من القاعدة العامة بالمصلحة. وكذلك، القاعدة العامة منع كشف أحوال الناس الخاصة في حياتهم الخاصة. لكن هذا الحكم يصبح مباحًا إذا اقتضت مصلحة المجتمع الكشف عنها بخصوص بعض الأفراد، كالبحث في العلماء الذين يحملون الدين للناس، وكشف ما يؤثر على عدالتهم.[62]

- **شهاب الدين القرافي (ت. 684هـ/1285م):**

هو الفقيه المالكي الذي يرى تأسيس الفقه على القواعد الكلية، ويفتح الباب في ذلك لأبي إسحاق الشاطبي (ت. 790هـ/1388م). ترك بصمات مهمة ومؤلفات في القواعد الكلية والمقاصد.[63] وقد سار بمنهجه الذي يقوم على المصالح في بيان الأحكام على الطريق الذي شقه أستاذه العز بن عبد السلام.

ينظر القرافي إلى المصالح في نوعين. الأول: هو المصلحة المرسلة. وهذه المصلحة عنده دليلٌ معتبر.[64] والثاني هو «المصلحة العليا، ويطلق عليها من حين لآخر اسم «المقاصد».[65] ويبدو هنا أن القرافي أطلق على المقاصد اسم «المصلحة العليا» تحت تأثير تعريف الغزالي للمصلحة مع المقاصد. وبيانُه بأن الأحكام التعبدية لا يمكن أن تكون معلَّلة، وتفريقُه بين مجال العبادات والمعاملات؛ يرتبط بنظرته إلى المصلحة.[66]

تنقسم الأمور التي هي محل الأحكام إلى قسمين؛ المقاصد وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، والوسائل وهي الطرق المفضية إلى المقاصد. وأول بيان مفصل لهذا التقسيم نجده عند أستاذه عز الدين بن عبد السلام.[67] وعند القرافي تتغير أحكام الوسائل تبعًا لاختلاف المقاصد. «وحكمها [أي الوسائل] حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل، ... والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط

---

[62] **قواعد الأحكام** لعز الدين بن عبد السلام، ص 80؛ **الفوائد**، ص 107. ["فصل في أمثله ما خولفت فيه قواعد العبادات والمعاملات والولايات رحمة للعباد ونظرًا لجلب مصالحهم ودرء مفاسدهم". المترجم].

[63] لمزيد من المعلومات، انظر؛ Opwis، المرجع السابق، ص 117 وما بعده؛ **الإمام الشهاب القرافي** للوكيلي، الصغير بن عبد السلام، 273/1 وما بعده.

[64] **شرح تنقيح الفصول** للقرافي، ص 393.

[65] **الإمام الشهاب القرافي** للوكيلي، 231/2، 254.

[66] Apaydın, "Karâfî, Şehâbeddin", *DİA*, XIV, ss. 394-401, s. 399.

[67] **قواعد الأحكام** لعز الدين بن عبد السلام، ص 43، 91، 143؛ **الفوائد**، ص 140 وما بعده.

[من المقاصد] متوسطة»، والوسيلة إلى الواجب واجب، والوسيلة إلى الحرام حرام.[68] لكن ابن الشاط في تعقبه لقواعد القرافي، يبين أن هذه القاعدة ليست صحيحة على إطلاقها، وحكم المقصد لا يتناول كل الوسائل المؤدية إليه، بل يخص الوجه المحقق للمقصد.[69]

ومبدأ اكتساب الوسائل أحكام مقاصدها، يتعلق مباشرة بقاعدة «سد الذرائع».[70] ولهذا السبب يعتبر القرافي «سد الذرائع» دليلاً شرعيًّا، كالعلماء الذين اعتنوا بعلاقة (الوسائل والمقاصد) وأشاروا إلى أهميتها.

- **نجم الدين الطوفي (ت. 716هـ/1316م)**

هو الفقيه الحنبلي الذي برز في تقليد الاجتهاد المقاصدي، والأصولي الأكثر إثارة للنقاش والجدل بآرائه في الموضوع، رغم التزامه بآراء من سبقه. فقد أظهر في آرائه التي جمعها في كتابه «شرح مختصر الروضة» في أصول المذهب الحنبلي، موقفًا موازيًا للمناهج التقليدية.[71] وقدم آراءه المثيرة للجدل في شرحه لكتاب «الأربعين» الذي ألف النووي (ت. 676هـ/1277م). والحقيقة أنه لم يخرج بنهجه هنا عن التقليد، عندما يؤخذ بعين الاعتبار ما كُتِب قبله في الموضوع، ويُفْهَم غرضُه الأساسي. والمزاعم التي تدور حول «تقديمه المصلحة على النص»[72] تستند إلى تقريره في شرح حديث «لا ضرر ولا ضرار»، وقوله: «وهذه الأدلة التسعة عشر أقواها النص والإجماع، ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة، أو يخالفاها، فإن وافقاها فبها ونعمت... وإن خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان».[73] ثم إنه من

---

[68] **الفروق** للقرافي، 23/2.

[69] **إدرار الشروق** لابن الشاط، 32/2.

[70] Topal, İslâm Hukuk Düşüncesinde Sedd-i Zeria, s. 47-49.

[71] **شرح مختصر الروضة** للطوفي، ، 205/3 وما بعده، ص 211، 214.

[72] **ضوابط المصلحة** للبوطي، ص 206؛ **مصادر التشريع الإسلامي** للخلاف، ص 97.
Bagby, "İslâm Hukuk Teorisinde Maslahat", s. 155-164, s. 162; Mes'ûd, *İslâm Hukuk Teorisi*, s. 154; Koca, "Necmeddin et-Tûfî'nin Maslahat-ı Mürsele Konusundaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", s. 293-316, s. 295; Türcan, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, s.158.
لا يمكن هنا تفسير التعارض الذي ذكره الطوفي، على شكل التعارض بين المصلحة والحديث ظني الثبوت (انظر: Ünsal, a.g.e., 184)، بناء على أقوال الطوفي. فالطوفي يتحدث هنا عن حالة الضرر الناتج عن تطبيقات النصوص العام، ويؤكد وجوب إيقاف التطبيق في هذه الحالة ومراعاة مبدأ "درء الضرر".

[73] **كتاب التعيين** للطوفي، 238/1.

بيانه الأوضاع التي يمكن أن تؤدي لمثل هذا التعارض، يتبين أنه لا يتناول هذا التعارض بين (المصلحة والنص) تعارضًا نظريًّا مطلقًا. وبيان ذلك كما يأتي:

«وتقرير ذلك أن النص والإجماع إما أن لا يقتضيا ضررًا ولا مفسدةً بالكلية، أو يقتضيا ذلك، فإن لم يقتضيا شيئًا من ذلك فهما موافقان لرعاية المصلحة، وإن اقتضيا ضررًا؛

أ) فإما أن يكون مجموع مدلوليهما ضررًا، ب) أو يكون بعض مدلوليهما ضررًا.

فإن كان مجموع مدلوليهما ضررًا فلا بد أن يكون من قبيل ما استُثنِي من قوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار»، أي يجري العمل بالنص والإجماع، وذلك كالحدود والعقوبات على الجنايات، (فالقصاص وما شابه من العقوبات، وإن بدت ضررًا بحق الشخص الذي يُطبَّق عليه، يُطبَّق فيه حكم النص). وإن كان الضرر بعض مدلوليهما؛ فإن اقتضاه دليلٌ خاصٌّ اتُّبع الدليل الخاص، (أي يتم تطبيق حكم النص وإن بدا هذا التطبيق ضررًا، وتكون المصلحة في هذه الحالة ملغاةً). وإن لم يقتضه دليلٌ خاصٌّ وجب تخصيصهما بقوله (ص) «لا ضرر ولا ضرار»، جمعًا بين الأدلة.[74]

يتبين مما سبق أن الطوفي لا يقترح تقديم المصلحة على النصوص بشكل مطلق. بل يريد أن يقول: إن النصوص لم ترد إضرارًا للفرد أو المجتمع، بل جاءت لرعاية مصالحهم. وانطلاقًا من هذا إن كان تطبيق النص العام يؤدي إلى ضرر في بعض أوضاعه، فإنه ينبغي استثناء هذه الأوضاع الخاصة من التطبيق،[75] ويكون ذلك بمثابة تخصيص لعموم النص. علاوة على ذلك يخصّص الطوفي هذا الأمر بمجال المعاملات. وينبغي الانتباه هنا أن كلام الطوفي آنفًا هو في سياق شرح حديث «لا ضرر ولا ضرار». ومن ثَمّ من غير الصحيح تلقي كلام الطوفي في سياق نظري على شكل «تقديم المصلحة على النص».

يتناول عبد الوهاب خلاف آراء الطوفي، ويبين أن التعارض المذكور «في التحقيق لا يكون بين النص والمصلحة، وإنما هو بين النص ونص «لا ضرر ولا ضرار». ولا نكون أهملنا العمل بالنص مراعاة للمصلحة، وإنما خصصنا عموم النص أو قيدنا إطلاقه بنص «لا ضرر ولا ضرار»، وكأن الشارع لما شرّع أحكامه

---

[74] **رسالة في رعاية المصلحة** للطوفي، ص 17-18.

[75] يقدم شلبي في كتابه **تعليل الأحكام** نماذج من ممارسات الصحابة في هذا السياق؛ انظر: ص 56 وما بعده.

في المعاملات السياسية الدنيوية قيَّد تنفيذها بما إذا لم يستلزم تنفيذها ضررًا، ودل على هذا التقييد بقوله: لا ضرر ولا ضرار».[76]

وقضية ظهور الأحوال التي يتعارض فيه تطبيق النص مع المصلحة من حين إلى حين أمر معهود مقبول عند فقهاء المسلمين. ورأي الغزالي أعلاه في مسألة التترس ومسألة قتل الزنادقة من هذا القبيل. وينسَب إلى القرافي قوله: «إن النصوص قد تخالَف إذا عارضت القواعد» الكلية.[77] وعند الشاطبي، لا تتعارض الأدلة الظنية بالأصول الكلية، وإذا تعارضت الأدلة الجزئية مع الأصول المستنبطة يجب التثبت من هذه الأدلة الجزئية، فيكون الاعتبار للكليات وتؤوَّل الجزئيات، «فالكليات تقضي على كلِّ جزئيٍّ».[78]

- **ابن قيم الجوزية (ت. 751هـ/1350م)**

أورد ابن قيم في كتابه «إعلام الموقعين» قوله: «الشريعة مبنية على مصالح العباد»، ويخصص جزءًا من أجزاء كتابه الأربعة لأجل بيان حكمة التشريع.[79] ويخصص قسمًا مهمًّا في هذا الجزء لبيان قاعدة «الوسائل لها حكم المقاصد».[80] وفي كتابه «الطُّرق الحُكْمية» الذي يعرض فيه نهجًا مشابهًا لكتابه أعلاه، يؤسس ابن قيم للعلاقة بين السياسة الشرعية والمصالح، مؤكدًا قيام الشريعة على المصالح، وأن تحقيق العدالة غاية من غاياتها، وأن السياسة العادلة جزء من أجزائها،[81] وأنها تكون بموافقة السياسة للأحكام ورعاية المصالح.[82] ويؤكد اعتبار المصلحة دليلًا وأصلًا، ويكثر في مواضع مختلفة من كتابه تكرار قوله: «لا تتم مصالح الأمة إلا بها». وتأتي أهمية مؤلفاته من كونها تكشف عن العلاقة بين المسائل الشرعية الملموسة والمصالح، لا أنها مجرد بحوث في المستوى النظري. ومن المؤكد تأثره في بحوثه بشيخه ابن تيمية (ت. 728هـ/1328م). فابن تيمية أيضًا يولي أهمية للمصلحة في مؤلفاته، ويعدّها من الأسس التي ترتبط بها الأحكام الشرعية.[83]

---

[76] **مصادر التشريع الإسلامي** للخلاف، ص 99.
[77] **الإمام الشهاب القرافي** للوكيلي، 265/2.
[78] **الموافقات** للشاطبي، 194/3، 197-196.
[79] **إعلام الموقعين** لابن قيم الجوزية، 49/2 وما بعده.
[80] **إعلام الموقعين** لابن قيم الجوزية، 108/3.
[81] **الطرق الحكمية** لابن قيم الجوزية، ص 5 وما بعده.
[82] **الطرق الحكمية** لابن قيم الجوزية، ص 18 وما بعده.
[83] Opwis، المرجع السابق، ص 164 وما بعده؛ البدوي، يوسف أحمد محمد، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، (الأردن، 2000)، ص 139 وما بعده.

- **أبو إسحق الشاطبي (ت. 790هـ/1388م)**

يتربع الشاطبي بمؤلفاته وآرائه في سياق الاجتهاد المقاصدي على ذروة عملية تطور أصول الفقه. فالشاطبي في كتابه الموافقات يرسم نهجًا يعمل على ضبط المقاصد في قواعد، يسميها «أصل الأصول»، ويجعلها حاكمة على علم أصول الفقه. وبذلك يتبوّأ مكانه في مركز البحوث المتعلقة بالموضوع في القرن العشرين.[84]

فنظرة الشاطبي للمقاصد، لا تنحصر بضبط المصلحة أو المصلحة المرسلة أو مقاصد الشريعة. بل يقبل أصول المقاصد أصولًا لعلم أصول الفقه، وأن هذه الأصول الكلية القطعية تشكل أصلًا ومقياسًا لكل موضوع من موضوعات أصول الفقه؛ لهذا السبب تستند أصول الفقه عنده إلى الأصول القطعية، وهي «كليات الشريعة». وهذه الأصول هي القواعد الكلية المستنبطة بالاستقراء الكلي من أدلة الشريعة وفي مقدمتها الكليات الخمس ومبادئ الضروريات والحاجيات والتحسينيات، والأدلة المعتبرة في الاجتهاد.[85]

من جانب آخر، لم يتربع الشاطبي في قمة مسيرة أصول الفقه بسبب تحويله المقاصد إلى نظام، ونظرته إلى هذا النظام على أنه أصل لأصول الفقه وحسب، بل باتخاذه أيضًا طريقة الاستقراء أساسًا في تقرير الأصول. فالشاطبي الذي يؤكد أن الاستقراء منهج السلف، ويجمع بذلك بين منهجي أبي حنيفة (ت. 150هـ/767م) وابن القاسم المالكي (ت. 191هـ/806م) في مقدمة كتابه؛ يشير إلى منهج الحنفية في الاستقراء.

فالشاطبي ينقل الاستقراء المرغوب عنه باعتباره قيمة للعلم في المنطق اليوناني، إلى منهج لتوليد «القطعية»، ويطلق عليه اسم «الاستقراء المعنوي». وتركيب «الاستقراء المعنوي» في تاريخ أصول الفقه بالتالي استعمال خاص بالشاطبي. فالاستقراء المعنوي باعتباره نظرًا كليًّا في المعاني التي تدل عليها الأدلة الشرعية الجزئية؛ تستند في أساسها إلى عناصر التواتر المعنوي والاستقراء والقرينة.[86]

فالتواتر المعنوي كما هو معلوم هو المعنى المشترك لجملة كبيرة من الأخبار يقوي بعضها بعضًا، ويفيد العلم القطعي. والاستقراء المعنوي الذي

---

[84] من أجل المزيد من التفاصيل حول آرائه، انظر:
Haçkalı, *Şâtıbî'de Makâsıd ve Fıkıh Usûlü*, s. 79 vd.

[85] **الموافقات** للشاطبي، 1/22-23.

[86] Nacar, *Şâtıbî'nin Usul Anlayışında Manevi İstikra*, s. 333 vd.

يعدّه الشاطبي نوعًا من التواتر وشبيهًا بالتواتر المعنوي، طريق لتحصيل القطع باعتبار الشارع للمعنى الذي يستقرئه الناظر في المعاني الشرعية، تمامًا كالتواتر المعنوي.[87] فالشاطبي في كتابه الموافقات يستعمل الاستقراء في كل مسألة يريد تأسيسها وإثباتها على وجه التقريب. وفي هذا السياق يبدو أن الشاطبي يخرج الاستقراء من المنطق بشكل غير مباشر، ويرُدُّ أساسه المنطقي، ويعيد تنظيمه لاستعماله في التوصل إلى المعاني الكلية والقطعية في المجال الشرعي.[88]

موجب التواتر المعنوي هو إنتاج القطعية على أساس الوحدة بين الأدلة الجزئية المتضمنة على معنى مشترك. وموجب الاستقراء هو الطابع الاستقرائي للاستدلال المبني على الأدلة الجزئية. وموجب القرينة هو اعتبار الخصائص البيئية والسياقية للأدلة الجزئية في الاستدلال.[89]

يهدف منهج الاستقراء المعنوي إلى تأسيس أصول الشريعة الكلية المتفق على قطعيتها، وإثبات ما يُعْتَقَد قطعيته. ومن ثَمّ فالاستقراء المعنوي له وظيفتان: التأسيس والبرهان.

فالشاطبي يستعمل طريقة الاستقراء المعنوي في إثبات دعواه بقطعية الأصول من حيث مقاصد الشريعة وأصول الفقه. وما يتوصل إليه نتيجة تطبيق الاستقراء المعنوي في مصادر الشريعة من المبادئ والأصول الكلية القطعية الثابتة، يقيمها الشاطبي في إطار «الأصول». ومن هنا فالاستقراء المعنوي طريقة لتحصيل مجموعة «الأصول» التي تشكل أسس الشريعة الكلية القطعية.[90]

وقد أدى استخدامه الاستقراء أساسًا في منهجه إلى نتيجتين مهمتين في فهم الأدلة:

مسألة الأدلة الظنية والقطعية، ومسألة الأدلة الجزئية والقطعية:

---

[87] يختلف الاستقراء المعنوي (الشبيه بالتواتر المعنوي) بأن التواتر المعنوي هو تضافر الأخبار في الموضوع الواحد. والاستقراء المعنوي هو تضافر المعاني الملاحظة في الأحكام المختلفة التي لا يجمعها موضوع مشترك؛ حول معنى مشترك. وهو المعنى الكلي [المترجم].

[88] Haçkalı-Nacar, "Şâtıbî'nin Aristo Mantığına Karşı Çıkış Gerekçeleri ve Alternatif Yöntem Teklifi", s. 16-46.

[89] Nacar, *Şâtıbî'nin Usul Anlayışında Manevi İstikra*, s. 333.

[90] Nacar, *Şâtıbî'nin Usul Anlayışında Manevi İstikra*.

3- المقاصد والأحكام القطعية والظنية

يحمل الشاطبي مناهج ومعايير تقييم مهمة فيما يتعلق بالأدلة. والأصول الكلية والقطعية التي تستخدم معيارًا في تقييم الأدلة التفصيلية تأتي في مقدمة هذه المعايير. وبينما يعمل الشاطبي على تأسيس الأصول والفروع يتحدث عن القطعيات. لكنه في هذه الآفاق التي فتحها في أصول الفقه لم يتجاهل القواعد الأساسية في تقليد هذا العلم. فاستعمل على سبيل المثال، التواتر للتعبير عن المسائل التي توجب القطعية، والاستقراء ودلالات الأدلة الكلية للوصول إلى الكليات، واستند إلى موقف الحنفية في ميزان (القطعي والظني)، وعمل في ذلك كله لتطوير مبادئ المقاصد.

وعند الشاطبي؛ «كون الشارع قاصدًا للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية والحاجية والتحسينية، لا بد عليه من دليل يستند إليه. والمستند إليه في ذلك، إما أن يكون دليلًا ظنيًّا أو قطعيًّا، وكونه ظنيًّا باطل.[91] والقطعية عنده شرط أساسي لاعتبار أصول الشريعة.[92] والأدلة المستقرأة من الأدلة التي تضمنتها الشريعة، قطعية.[93]

والاستقراء عنده، نهج أساسي للوصول إلى الأصول القطعية والكلية. فالصلاة والزكاة وفرائض الإسلام الخمس تكون بهذا الشكل ثابتة. ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس؛ كالصلاة، والزكاة، وغيرهما قطعًا، وإلا فلو استدل مستدل في كل منها، بالأدلة التفصيلية دليلًا دليلًا، لكان في الاستدلال بمجرده نظر من أوجه.[94] وعنده أن المتقدمين من الأصوليين ربما تركوا ذكر هذا المعنى [أي النظر في الأدلة على اجتماعها، لا على الانفراد]، وغفل عنه بعض المتأخرين، لذلك وقعوا في خطأ الاعتراض على قطعية قواعد الأصول، بمناقشتهم الأدلة الجزئية على انفرادها.[95]

---

[91] **الموافقات** للشاطبي، 361/2؛ 14/3 وما بعده.

[92] هذه المسألة مسألة ثابتة في علم الكلام. غير أن بعض متأخري الأصوليين أوردوا أيضًا في مقدمة دراسات أصول الفقه أن قطعية أصول الدين معلومة عقلًا، وأن ذلك ثبت بمعجزات النبي، ومن ثَمّ فإن الأمر «ليس فيه دور». انظر على سبيل المثال، **زبدة الوصول** للكرماستي، ص 29.

[93] **الموافقات** للشاطبي، 30/1، 39.

[94] **الموافقات** للشاطبي، 35/1-36. ["لكن الاستدلال باستقراء أدلة الصلاة والأحكام المترتبة مثلًا يجعل فرض الصلاة ضروريًّا في الدين، لا يشك فيه إلا من يشك بأصل الدين". المترجم].

[95] **الموافقات** للشاطبي، 37/1.

وفي هذا السياق، يرتّب الشاطبي الأدلة الشرعية تبعًا لقوتها، فيبدأ بالأقوى: المتواتر قطعي الدلالة، فالتواتر المعنوي، ثم الأصول المستندة إلى استقراء الأدلة الشرعية.[96] ويُعَدّ وجود القطع في آحاد الأدلة الشرعية في غاية الندور. ولهذا السبب، يرى الاعتبار هنا للأدلة المستقرأة من جملة أدلةٍ ظنيةٍ تضافرت على معنى واحدٍ حتى أفادت فيه القطع.[97]

فالشاطبي هنا لا يهدف إلى إخراج الظنيات من أصول الفقه، أو تعزيز الظنيات لتكون قطعية، بل يريد بيان الأدلة القطعية والظنية، والوصول إلى منهج لتقييمها معًا. ويؤسس في هذا الموضوع لقاعدتين:

1- تبعية الأدلة الظنية للأصول القطعية يجعلها صالحة لأصول الفقه.[98]

2- لا يُعمَل بالدليل الظني إلا بعد عرضه على الأصول القطعية.[99]

4- المقاصد الكلية والأحكام الجزئية

يذهب الشاطبي إلى أن العلاقة بين الأدلة الكلية والجزئية هي جملة الفقه، وجوهره. وعنده، يجب رعاية الأحكام الجزئية لتحقيق المقاصد الكلية، وإهمال الأدلة الجزئية يؤدي إلى تعطيل المقاصد الكلية. ومن ثَمَّ فالأحكام الجزئية مهمّة بمقدار ما هو أصلٌ وجهة النظر القائمة على مركزية المقاصد والمصالح؛ لأنه لولا وجود الأحكام الجزئية لم يكن تحقق الكلي ممكنًا. «فمن أخذ بنصٍ مثلًا في جزئي معرضًا عن كليّه فقد أخطأ. وكما أن من أخذ بالجزئي معرضًا عن كليّه فهو مخطئ، وكذلك من أخذ بالكلي معرضًا عن جزئيّه. فالجزئيات ليست مستغنية عن كلياتها، والكليات لا تتجلى إلا بجزئياتها. فالمبادئ الكلية مجردةٌ، وليس لها وجودٌ في الخارج إلا بالأحكام الجزئية، والأحكام الجزئية لهذا السبب مدار التكليف.[100]

وكما ذكر الجويني والعلماء الآخرون من قبل، فإن الشاطبي يؤكد أيضًا، أن الأدلة الظنية والجزئية لا تتعارض مع الأصول الكلية، وعند وقوع التعارض

---

[96] **الموافقات** للشاطبي، 34/1.

[97] **الموافقات** للشاطبي، 35/1-36. ["فآحاد الأدلة وإن كانت متواترة، فإفادتها للقطع موقوفة على مقدماتٍ جميعها أو غالبها ظني، والموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنيًّا؛ فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو، وعدم الاشتراك... إلخ، والمعارض العقلي، وإفادة القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذر". المترجم].

[98] **الموافقات** للشاطبي، 34/1.

[99] **الموافقات** للشاطبي، 133/1. ["فالظني الراجع إلى أصل قطعي فإعماله ظاهر ... والظني المعارض لأصل قطعي، ولا يشهد له أصل قطعي، فمردود بلا إشكال". المترجم].

[100] **الموافقات** للشاطبي، 3/3-6

بين الأدلة الجزئية والأصول الكلية المستنبطة بالاستقراء من هذه الأدلة، يكون الكلي هو الأساس، ووجب التثبت من الظني.[101]

ويمكن ترتيب رأيه في الموضوع على الشكل الآتي:

أ) يتم النظر في بحث؛ أي موضوع إلى الأدلة الكلية والجزئية معًا:

ب) إهمال الجزئي يعني تعطيل الكلي.[102]

وإعمال الجزئي ضروري عنده لسببين:

- يقوم التكليف على وجود الجزئي، فلا وجود للتكليف بغير الجزئي، ولا يمكن إدراك الكلي بدون الجزئي.
- الجزئي فيه جانب تعبدي، وهذا هو جانب محافظته على الكليِّ والعناية به.

ج) لا يضر تعارض بعض أحكام المسائل الجزئية مع الكلي المتعلق به.

د) يمكن أن يكون مرد تعارض الجزئي مع الكلي بسبب حكمة خارجة عن مقتضى الكلي.[103]

هـ) لا يهمل الجزئي عند تعارضه مع الكلي، إلا في حال تعارضهما حقيقة، أو على سبيل الظن الغالب.[104]

ويذهب الشاطبي إلى القبول بالمصلحة المرسلة وسد الذرائع في الاجتهاد في إطار المبادئ والمقاصد الشرعية العامة. ويرى الاجتهاد بناء على الأصول والمصادر الكلية إن عجز عن استنباط الحكم من أدلة الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

الخاتمة

في هذه الدراسة التي تضمنت مسيرة الآراء الدائرة حول الاجتهاد المقاصدي حاولنا التركيز على بعض المسائل المتعلقة بفهمها، إلى جانب نقل الآراء المختلفة في الموضوع.

---

[101] **الموافقات** للشاطبي، 194/3، 196، 197.
[102] **الموافقات** للشاطبي، 371/2.
[103] **الموافقات** للشاطبي، 363/2-364.
[104] **الموافقات** للشاطبي، 7/3-9.

وقد برز الموضوع في أصول الفقه في سياق تعليل الأحكام. وإن تناول المنهج القائم على مركزية المقاصد والمصالح، رغم الإسهامات الكبيرة التي يتضمنها، في سياق الجواب عن «إشكالية غاية التشريع»- بعيدٌ عن الصواب؛ لذلك، يجب ألا يُنْظَر إلى المقاصد والمصالح في سياق إشكالية الغاية في الفقه الإسلامي، ويجب بحث هذه الإشكالية من منظور أوسع.

لا تقتصر الآراء في الاجتهاد المقاصدي على المصالحة المرسلة. إذ بينما أُدرِجت المصالح المعتبرة وجرى التعامل معها في القياس- بقيت المصالح المرسلة في موقع ضعيف في كتب الأصول، ونوقشت بشكل مستقل عن المقاصد. والاختلاف في تعريف المصلحة المرسلة أدى إلى غياب تطوير موقف مشترك منها.

والآراء التي تقوم على نظرية المقاصد عند الجويني تأتي في سياق تعليل الأحكام، وترتبط بالاجتهاد بشكل مباشر. لكن الفهم الخاطئ لأصول التعبّديّات عنده، والنظر إليها في رتبة التحسينيّات، ومن ثَمّ البعد عن النظر في علاقة المقاصد بالتعبّديّات عاد بالتأثير السلبي في علاقة الموضوع بالاجتهاد.

والعالِم الذي نُوقِشت آراؤه في المصالح والمقاصد على نطاق واسع بلا شك، هو نجم الدين الطوفي. ففي القرن العشرين الذي يقع فيه العالم الإسلامي تحت قبضة العقلنة؛ شكل هذا العالِم نقطة توتر بين أولئك الذين يقترحون المقاصد الشرعية والمصالح، بدلًا من الأحكام الشرعية، وبين الذين يعارضون هذا الموقف، ويحملون قلق تحولها إلى وسيلة «لهدم الدين». ويمكن التأكيد هنا أنه لم يظهر حتى القرن العشرين عالم ينتمي لتقليد أصول الفقه طرح نهجًا يمكن أن يُفهَم منه «النفعية» بمعناها المطلق. ولا يمكن أن يظهر مثل هذا المنهج في التقليد المذكور. بقي أن الرأي الذي ذهب إليه الطوفي في إيقاف تطبيق النص العام إن صدر من تطبيقه ضرر على خلاف مراد الحكم- جرى تسويقه على شكل «تقديم المصلحة على النص»، وبذلك اشتهر الطوفي في أذهان المناصرين والمعارضين بهذه العبارة.

لا بد هنا من اتخاذ موقف واضح بشأن ما إذا كانت الدراسات تتم اليوم في سياق «تعليل الأحكام- الاجتهاد» أو في سياق «إشكالية الغاية من التشريع»، والانتباه إلى هذا التمييز.

وأخيرًا؛ المبادئ والآراء حول الاجتهاد المقاصدي لها معنى في إطار تكامل علم أصول الفقه، وهي مهمّة من حيث الوقوف على إمكانيات أصول الفقه.

المصادر والمراجع

- **الإحكام في أصول الأحكام؛**

الآمدي، أبو الحسن سيف الدين علي بن محمد بن سالم الثعلبي (ت. 631هـ/1233م).

بيروت، د.ت.

- **إدرار الشروق على أنوار الفروق؛**

ابن الشاط، أبو القاسم سراج الدين القاسم بن عبد الله بن محمد الأنصاري الإشبيلي (ت. 723هـ/1323م).

بيروت، د.ت.

- **الاستصلاح والمصالح المرسلة؛**

مصطفى أحمد الزرقا، دمشق، 1988م.

- **أصول السرخسي؛**

السرخسي، أبو بكر شمس الأئمة محمد بن أبي سهل أحمد (ت. 483هـ/1090م]؟[).

إسطنبول، 1984م.

- **إعلام الموقعين عن رب العالمين؛**

ابن قيّم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي الحنبلي (ت. 751هـ/1350م).

بيروت، 1991م.

- **الإمام الشهاب القرافي حلقة وصل بين المشرق والمغرب في مذهب مالك؛**

الصغير بن عبد السلام الوكيلي.

المغرب، 1996م.

- **تعليل الأحكام**، مصطفى شلبي، بيروت، 1981م.

- **تقويم الأدلة؛**

الدبوسي، أبو زيد عبد الله بن محمد بن عمر بن عيسى (ت. 430هـ/1039م).

بيروت، 2001م.

- **رسالة في رعاية المصلحة؛**

الطوفي، أبو الربيع نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الحنبلي (ت. 716هـ/1316م).

القاهرة، 1954م.

- **زبدة الوصول إلى علم الأصول؛**

الكرماستي، يوسف بن حسين (ت. 900هـ/1494م).

تحقيق: عبد الرحمن حجقالي، بيروت، 2008م.

- **شرح تنقيح الفصول؛**

القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المصري (ت. 684هـ/1285م).

القاهرة، د.ت.

- **شرح مختصر الروضة؛**

الطوفي، أبو الربيع نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الحنبلي (ت. 716هـ/1316م).

بيروت، 1990م.

- **شفاء الغليل في بيان مسائل التعليل؛**

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي (ت. 505هـ/1111م).

بغداد، 1971م.

- **ضوابط المصلحة؛**

محمد سعيد رمضان البوطي (ت. 2013).

بيروت، 1982م.

- **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية؛**

ابن قيّم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي الحنبلي (ت. 751هـ/1350م).

القاهرة، د.ت.

- **الفصول في الأصول؛**

الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت. 370هـ/981م).

الكويت، 1994م.

– **قواعد الأحكام في مصالح الأنام؛**

العز بن عبد السلام، أبو محمد عزّ الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي الدمشقي (ت. 660هـ/1262م).

بيروت، 1990م.

– **محاسن الشريعة في فروع الشافعية؛**

الشاشي، أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال (ت. 365هـ/976م).

بيروت، 2007م.

– **المحصول؛**

الرازي، أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الطبرستاني (ت. 606هـ/1210م).

الرياض، 1400هـ.

– **مصادر التشريع الإسلامي؛**

عبد الوهاب خلاف، الكويت، 1978م.

– **مفاتيح العلوم؛**

الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب (ت. 387هـ/997م).

مصر، 1349هـ.

– **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية؛**

يوسف أحمد محمد البدوي، الأردن، 2000م.

– **"نظرية الاستصلاح عند الغزالي"؛**

عبد المجيد التركي، ضمن كتاب **أبي حامد الغزالي**، الرباط، 1988م.

المصادر التركية والأجنبية

Apaydın, Hacı Yunus, "Karâfî, Şehâbeddin", *DİA*, XIV, s. 394-401.

Bagby, İhsan A., "İslâm Hukuk Teorisinde Maslahat", çev. Şükrü Selim Has, *Marife*, 3/1, 2003: 155-164.

Başoğlu, Tuncay, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi SBE, 2001.

Dönmez, İbrahim Kafi, "Maslahat", *DİA*, XXVIII, s. 79-94.

Haçkalı, Abdurrahman – Tayip Nacar, "Şâtıbî'nin Aristo Mantığına Karşı Çıkış Gerekçeleri ve Alternatif Yöntem Teklifi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık 2019: 16-46.

Haçkalı, Abdurrahman, *İslâm Hukuk Tarihinde Gâyeci İçtihat Metodunun Gelişimi*, İstanbul, 2004.

Haçkalı, Abdurrahman, *Şâtıbî'de Makâsıd ve Fıkıh Usûlü*, İstanbul, 2010.

Karaman, Hayredddin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul, ts.

Koca, Ferhat, "Hikmet", *DİA*, XVII, s. 514-518.

Koca, Ferhat, "Necmeddin et-Tûfî'nin Maslahat-ı Mürsele Konusundaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *Makâsıd ve İctihad*, ed. Ahmet Yaman, s. 293-316.

Mes'ûd, Muhammed Halid, *İslâm Hukuk Teorisi*, çev. Muharrem Kılıç, İstanbul, 1997.

Nacar, Tayip, *Şâtıbî'nin Usul Anlayışında Manevi İstikra* (doktora tezi), Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi SBE, 2020.

Opwis, F. M. Maria, *An Intellectual History of a Core Concept in Islamic Legal Theory*, Yale University, 2001.

Pekcan, Ali, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, İstanbul, 2003.

Seyyid Bey, Usûl-i Fıkıh Dersleri Mebâhisinden Kaza ve Kader, Dersaadet, 1338.

Topal, Şevket, *İslâm Hukuk Düşüncesinde Sedd-i Zeria*, Van, 2007.

Türcan, Talip, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, Ankara, 2009.

Wael b. Hallaq, "Usul al-Fıqh: Beyond Tradition", *Journal of Islamic Studies*, 3/2, 1992: 172-202.

Bibliyografya

Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfüddin Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Beyrut, ts.

Apaydın, Hacı Yunus, "Karâfî, Şehâbeddin", *DİA*, XIV, s. 394-401.

Bagby, İhsan A., "İslâm Hukuk Teorisinde Maslahat", çev. Şükrü Selim Has, *Marife*, 3/1, 2003: 155-164.

Başoğlu, Tuncay, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi SBE, 2001.

Bedevî, Yusuf Ahmed Muhammed, *Makâsidü'ş-şerî'a 'inde İbn Teymiyye*, Ürdün, 2000.

Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan, *Davâbitu'l-maslaha*, Beyrut, 1982.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, Kuveyt, 1994.

Debûsî, Ebû Zeyd, Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa, *Takvîmü'l-edille*, Beyrut, 2001.

Dönmez, İbrahim Kafi, "Maslahat", *DİA*, XXVIII, s. 79-94.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *Şifâü'l-galîl fî beyâni mesâili't-ta'lîl*, Bağdat, 1971.

Haçkalı, Abdurrahman – Tayip Nacar, "Şâtıbî'nin Aristo Mantığına Karşı Çıkış Gerekçeleri ve Alternatif Yöntem Teklifi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Aralık 2019: 16-46.

Haçkalı, Abdurrahman, *İslâm Hukuk Tarihinde Gâyeci İçtihat Metodunun Gelişimi*, İstanbul, 2004.

Haçkalı, Abdurrahman, *Şâtıbî'de Makâsıd ve Fıkıh Usûlü*, İstanbul, 2010.

Hallâf, Abdülvehhâb, *Masâdiru't-teşrî'i'l-İslâmî*, Kuveyt, 1978.

Hârizmî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Yusuf el-Kâtib, *Mefâtîhu'l-ulûm*, Mısır, 1349.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *İ'lâmü'l-muvakkı'în 'an rabbi'l-âlemîn*, Beyrut, 1991.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti'ş-şer'iyye*, Kahire, ts.

İbnü'ş-Şât, Ebü'l-Kâsım Sirâcüddin Kâsım b. Abdullah b. Muhammed el-Ensârî el-İşbîlî, *İdrâru'ş-şurûk alâ envâri'l-Furûk*, Beyrut, ts.

İzzeddin b. Abdüsselâm, Ebû Muhammed İzzüddin Abdülaziz b. Abdüsselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşkî, *Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*, Beyrut, 1990.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahman el-Mısrî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, Kahire, ts.

Karaman, Hayredddin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul, ts.

Kirmâstî, Yusuf b. Hüseyin, *Zübdetü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Abdurrahman Haçkalı, Beyrut, 2008.

Koca, Ferhat, "Hikmet", *DİA*, XVII, s. 514-518.

Koca, Ferhat, "Necmeddin et-Tûfî'nin Maslahat-ı Mürsele Konusundaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *Makâsıd ve İctihad*, ed. Ahmet Yaman, s. 293-316.

Mes'ûd, Muhammed Halid, *İslâm Hukuk Teorisi*, çev. Muharrem Kılıç, İstanbul, 1997.

Nacar, Tayip, *Şâtıbî'nin Usul Anlayışında Manevi İstikra* (doktora tezi), Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi SBE, 2020.

Opwis, F. M. Maria, *An Intellectual History of a Core Concept in Islamic Legal Theory*, Yale University, 2001.

Pekcan, Ali, *İslâm Hukukunda Gâye Problemi*, İstanbul, 2003.

Râzî, Ebû Abdullah Fahruddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, *el-Mahsûl*, Riyad, 1400.

Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, İstanbul, 1984.

Seyyid Bey, Usûl-i Fıkıh Dersleri Mebâhisinden Kaza ve Kader, Dersaadet, 1338.

Şâşî, Ebû Bekir Muhammed b. Ali b. İsmail el-Kaffâl, *Mehâsinü'ş-şerî'a fî furû'i'ş-Şâfiîyye*, Beyrut, 2007.

Şelebî, Mustafa, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, Beyrut, 1981.

Topal, Şevket, *İslâm Hukuk Düşüncesinde Sedd-i Zeria*, Van, 2007.

Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddin Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerim b. Saîd el-Hanbelî, *Risâle fî ri'âyeti'l-maslaha*, Kahire, 1954.

Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddin Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerim b. Saîd el-Hanbelî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, Beyrut, 1990.

Türcan, Talip, *İslâm Hukuk Biliminde Norm-Amaç İlişkisi*, Ankara, 2009.

Türkmânî, Abdülmecîd, "Nazariyyetü'l-istislâh 'inde'l-Gazzâlî", *Ebû Hâmid el-Gazzâlî*, Rabat, 1988.

Vekîlî, es-Sagîr b. Abdüsselâm, *el-İmâmü'ş-şihâb el-Karâfî: Halkatun vesale beyne'l-meşrik ve'l-mağrib fî mezhebi Mâlik*, Mağrib, 1996.

Wael b. Hallaq, "Usul al-Fıqh: Beyond Tradition", *Journal of Islamic Studies*, 3/2, 1992: 172-202.

Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-İstislâh ve'l-mesâlihu'l-mürsele*, Dımaşk, 1988.