آفاق الثقافة والتراث

مجلة فصلية ثقافية تراثية

تصدر عن دائرة البحث العلمي والدراسات بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

السنة السادسة : العدد الرابع والعشرون ـ رمضان ١٤١٩ هـ ـ يناير (كانون الثاني) ١٩٩٩م

■ تهذيب قراءة أبي عمرو ابن العلاء المازني البصري

تأليف: أبي عمرو الداني المتوفى سنة ٤٤٤ هـ ـ بأوله قيد قراءة سنة ٥٢٤ هـ

* TAHTHEEB QIRA'T ABI AMR BIN AL ALA AL MAZINI AL BASRI
AUTHOR : ABI AMR AL DANI, DIED IN 444 A.H.

الفكر المقاصدي عند فقهاء القيروان

إلى منتصف القرن الخامس الهجري

الدكتور/ عز الدين بن زغيبة

مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث - دبي

إن لمقاصد الشريعة أهمية قصوى في استمرار الاجتهاد وإثراء المعارف الفقهية، كما أنها تعدّ الأساس المتين الذي تستند عليه الشريعة في استيعاب جميع الحوادث والمستجدات.

ويمكن تلخيص هذه الأهمية في النقاط التالية :

١ - تعدّ المقاصد الشرعية المرجع الأساس عند فقدان النص في المسائل والوقائع المستجدة، وعلى المجتهد والفقيه والقاضي اعتمادها في استنباط أحكامهم، شريطة أن تتفق تلك الأحكام مع روح التشريع وأهدافه العامة، وأحكامه الأساسية.

٢ - تعدّ المقاصد الشرعية من وسائل الترجيح التي لا غنى للمجتهد عنها، فهو يحتاج إليها للخروج من التعارض الذي يقع بين الكليّات والجزئيات في الفروع والأحكام، وذلك عند انعدام المرجحات النقلية الصريحة.

٣ - تعين على ضبط مدلولات الألفاظ وصيانتها عمّا يزاحمها من المعاني، وتحديد المقصود الشرعي منها، كما تعين على فهم المراد من النصوص واستخراج معانيها وتفسيرها التفسير الذي يليق بتطبيقها على الوقائع التي سيقت لأجلها.

٤ - إن المقاصد العامة للتشريع من السعة والشمول ما يجعلها تستوعب جميع المصالح الإنسانية الدنيوية والأخروية معًا، مهما امتد بالناس الزمن، فهي ثابتة لا تتبدل، وإنما الذي يتبدل الحكم الفرعي الظنّي، ولا سيّما الأحكام التي مبناها المصالح المرسلة، وأعراف الناس، ومن ثمّ فالمقاصد العامة هي المرجع الأبدي لاستيفاء ما يتوقف عليه التشريع والإفتاء والقضاء، والله أعلم.

ماهية المقاصد الشرعية وأهميتها :

لمعرفة ماهية مقاصد الشريعة لا بدّ من تبيين أمرين:

الأمر الأول : مقاصد الشريعة ، ومقاصد الشارع ، والمقاصد الشرعية: كلها بمعنى واحد.

الأمر الثاني : حتى نتمكن من إدراك معنى مقاصد الشريعة إدراكًا دقيقًا لا بدّ من تعريف مكونات هذا المركّب الإضافي، ولو بصورة موجزة، ثم نعرّفها بوصفها علمًا على علمٍ معيّن.

أولاً - بوصفها مركبًا إضافيًّا

١ - تعريف المقصد لغةً واصطلاحًا

أ - المقصد لغةً :

«الأصل قصدته قصدًا ومقصدًا»(١).

«المقصد : استقامة الطريق»(٢).

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وعلى الله قصد السبيل﴾(٣).

قال ابن منظور: «أي وعلى الله تبيين الطريق المستقيم والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة»(٤).

«والقصد : العدل»(٥).

«والقصد في الشيء: خلاف الإفراط، وهو ما بين الإسراف والتقتير»(٦).

ب – المقصد اصطلاحًا :

إن مدلول هذه اللفظة بمعناها الاصطلاحي في وضعها الذي توجد عليه لا ينفك عن الاستناد على المعنى اللّغوي، ومن ذلك يمكننا القول:

المقصد : الهدف والغاية التي تُرجى في استقامة وعدل واعتدال.

٢ - تعريف الشريعة لغةً واصطلاحًا:

أ – الشريعة لغةً :

الشريعة في اللغة : الطريقة، ويعبّر بها كذلك عن مورد الماء الذي يرده الناس وغيرهم للتزوّد منه بالشرب.

قال ابن فارس: «الشين والراء والعين: أصلٌ واحد، وهي شيء يفتح في امتدادٍ يكون فيه؛ ومن ذلك الشريعة، وهي مورد الشاربة الماء، واشتق من ذلك الشرعة في الدين والشريعة.

قال الله تعالى: ﴿لكلٍّ جعلنا منكم شرعةً ومنهاجًا﴾(٧)، وقال سبحانه: ﴿ثم جعلناك على شريعةٍ من الأمر فاتبعها﴾(٨، ٩).

قال الجوهري : «ويقال أيضًا: هذه شرعة هذه؛ أي مثلها، وهذا شرع هذا، وهما شرعان؛ أي مثلان»(١٠).

ب – الشريعة اصطلاحًا :

عرفها التهانوي بأنها: «هي الائتمار بالتزام العبودية»(١١). وجمعا بين معناها اللغوي، وما قاله العلماء في معناها الاصطلاحي يمكن الخروج بتعريفٍ أكثر دقة وموضوعية، فنقول:

الشريعة : هي المنهج المستقيم الذي ارتضاه الله لعباده ومورد الأحكام المنظمة له.

ثانيًا : بوصفها علمًا على علم معيّن:

سنحاول ونحن نتعرض لتعريف مقاصد الشريعة أن ننهج الترتيب التاريخي مع الذين تعرضوا لتعريفها حتى نتمكن من تتبّع تطوّر مفهوم المقاصد من خلال تطور عبارات تعريفها.

١ - تعريف الإمام الغزالي (٥٠٥ هـ):

لم نجد فيما عدنا إليه من مراجع قبل هذا الرجل من تعرّض لتعريف المقاصد.

أما بالنسبة له، فالمحدثون الذين كتبوا في علم المقاصد لم يذكروا أنه قد عرّفها؛ لأنه لم يفردها بتعريف كما أفرد المصلحة بذلك. لكن الباحث، وهو يقتفي آثار الإمام وما أودعه في كتبه من كلامٍ حول المقاصد والمصلحة، يمكنه أن يظفر بجوهرة ثمينةً تدلّ على معنى المقاصد عند الإمام الغزالي.

فقد ذكر تعريفًا لها في سياق حديثه عن تقسيم المقصود الشرعي إلى ديني ودنيوي.. فقال: «فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء ودفع القواطع والتحصيل على سبيل الابتداء»(١٢).

ومصطلح الإبقاء الذي استعمله هنا يقصد به دفع المضار، ودفع كل ما يحول بين المضار وأسباب دفعها، ويقصد بالتحصيل: جلب المنفعة. لكننا إذا تأملنا عبارته هذه وعبارته في تعريف المصلحة:

[«هي عبارةٌ في الأصل على جلب منفعةٍ ودفع مضرّة](١٣)، وجدناهما يحويان المعنى نفسه ما عدا الاختلاف الحاصل في الألفاظ المستعملة فقط، وهذا يدفعنا إلى استنتاج أن مفهوم المقاصد وقتها كان لا يتعدى مفهوم المصلحة بمعناها الواسع، وأن فكرة المقاصد عندها لم تتبلور بالشكل الذي وجدت عليه فيما بعد، بل المصلحة نفسها كانت محل جدلٍ كبير في جانبها المرسل بين العاملين بها والرافضين لها، ويؤكد هذا الكلام الإمام الغزالي الذي قال بعد

تعريف (المصلحة) السابق الذكر: «ولسنا نعني بها ذلك»، ثم قال: «لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع...»(١٤).

٢ - تعريف الإمام الشاطبي (٧٩٠هـ):

عرّف الإمام الشاطبي المقاصد في موضعين مختلفين، وهذا لا يعني أنه أعطاها تعريفين، ولكن التعريف نفسه جعله على جزأين يكمل كلّ واحدٍ منهما الآخر، ولا يمكن لأحدهما الاستقلال عن صاحبه. وهذه الصورة أملاها عليه منهجه الذي قسّم فيه المقاصد إلى مقاصد الشارع، ومقاصد المكلف، فالجزء الأول من التعريف جاء في مقاصد الشارع وقد قال فيه: «إن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، وذلك على وجه لا يختل لهابه نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء»(١٥).

وجاء الجزء الثاني من التعريف في مقاصد المكلف، فقال فيه: «القصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف من داعية هواه حتى يكون عبدًا لله اختيارًا كما هو عبدٌ لله اضطرارًا»(١٦).

ويمكن لنا أن نجمع بين طرفي التعريف فنصوغ منهما تعريفًا ذا طرفٍ واحد، ومن خلاله يتحقق لنا التعريف الذي كان يريده الإمام الشاطبي للمقاصد، فنقول:

مقاصد الشريعة: هي إقامة مصالح المكلفين الدنيوية والأخروية على نظام يكونون به عبادًا لله اختيارًا كما هم اضطرارًا.

٣ - تعريف الشيخ علاّل الفاسي:

عرّفها بقوله: «المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكمٍ من أحكامها»(١٧).

٤ - تعريف الأستاذ أحمد الريسوني

عرّفها بقوله: «مقاصد الشريعة: هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد»(١٨).

وبعد هذ العرض حول تعريف المقاصد يمكن أن نخلص إلى تعريفٍ نظنه جامعًا، علمًا أنّ مقاصد الشريعة علمٌ مستقل فنقول:

مقاصد الشريعة: علمٌ يدرس غايات وأسرار تصرفات الشريعة وأحكامها، وينظم مصالح المكلفين في الدارين على وفقها.

وهذا التعريف يجعل مقاصد الشريعة علمًا ذا مهمتين.

المهمة الأولى: دراسة غايات الشريعة وأسرارها من خلال تصرفاتها وأحكامها.

المهمة الثانية: بنائية تنظيمية حيث تنظم مصالح المكلفين في الدنيا والآخرة على وفق نظام الشريعة في تصرفاتها، وتبني تلك المصالح على المادة التي تمّ استخلاصها من خلال المهمة الدراسية لهذا العلم، وما أسفرت عنه من أسرارٍ وغايات، تتشكل منها مصالح المكلفين في الجملة.

مناهج العلماء في اعتبار المقاصد وموقع فقهاء القيروان من ذلك

لقد اختلفت أنظار العلماء منذ عصر الرسالة في مسألة الأخذ بالمقاصد في الاجتهاد وعدّها عند استنباط الأحكام من النصوص إلى ثلاثة اتجاهاتٍ هي:

الاتجاه الأول: أصحاب هذا الاتجاه بلغوا في عدم عدّها والأخذ بها إلى حدٍّ أفرغوا فيه النصوص من روحها، فأصبحت كالجثة الهامدة لا تغادر موقعها الذي وضعت فيه قيد أنملة، وليس في إمكانها استيعاب ما يجري حولها من حركة وحركية، وإذا بالغنا في ذلك قلنا إنها لا تحسّ إطلاقًا بما ينتاب الوجود من تغيّر وتجدّد تبعًا لامتداد المجال الزمني وتزايده نحو نقطة الفناء، وهؤلاء من اصطلح على تسميتهم بالظاهرية.

ولقد تحدّث الإمام الشاطبي عن هذا الاتجاه قائلاً: «أن يقال إنّ مقصد الشارع غائبٌ عنّا حتى يأتينا ما يعرفنا به، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي مجرّدًا عن تتبع المعاني التي يقتضيها الاستقراء ولا

تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي. أمّا القول إنّ التكاليف لم يراعَ فيها مصالح العباد على حال، وأمّا مع القول بمنع وجوب مراعاة المصالح، وإن وقعت في بعض، فوجهها غير معروف لنا على التمام أو غير معروف ألبتّة. ويبالغ في هذا حتى يمنع القول بالقياس، ويؤكده ما جاء في ذمّ الرأي والقياس. وحاصل هذا الوجه الحمل على الظاهر مطلقًا، وهو رأي الظاهرية الذين يحصرون مظان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص، فإنّ القول به بإطلاق أخذ بطرف تشهد الشريعة بأنه ليس على إطلاقه كما قالوا»(١٩).

وللشيخ الطاهر ابن عاشور نظير هذا الكلام(٢٠)، إلا أن كلامه كان أكثر حدّة عندما أفرد الظاهرية بالحديث، فقال: «وأنت إذا نظرت إلى أصول الظاهرية تجدهم يوشكون أن ينفوا عن الشريعة نوط أحكامها بالحكمة؛ لأنهم ألغوا القياس والاعتبار بالمعاني، ووقفوا عند الظواهر، فلم يجتازوها، ولذلك ترى حجاجهم وجدلهم لا يعدو الاحتجاج بألفاظِ الآثار وأفعال الرسول وأصحابه. إنّ أهل الظاهر يقعون بذلك في ورطة التوقف عن إثبات الأحكام فيما لم يرو فيه عن الشارع حكمٌ من حوادث الزمان، هو موقفٌ خطير يخشى على المتردد فيه أن يكون نافيًا عن شريعة الإسلام صلاحها لجميع العصور والأقطار»(٢١).

الاتجاه الثاني : أصحابه غاصوا فيها بفكرهم، حتى إذا التفت أحدهم وراء ظهره لم يرَ من النصّ إلاّ شبحًا، وقد لا يرى منه شيئًا، والخائض في هذا الخضخاض من الأغلاط قاصد لإبطال النص معنىً ومبنى، وهو بذلك يومىء إلى شيء لا يخدم إلا خاصته، وهو ليس من الشريعة في شيء. ولقد علّق الشاطبي على هذا قائلاً: «دعوى أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها، وإنما المقصود أمر آخر وراءه، ويطرد هذا في جميع الشريعة حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك يمكن أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع، وهذا رأي كل قاصد لإبطال الشريعة، وهم الباطنية: فإنهم لما قالوا بالإمام المعصوم لم يمكنهم ذلك إلاّ بالقدح في النصوص والظواهر الشرعية: لكي يفتقر إليه على زعمهم. ومآل هذا الرأي إلى الكفر والعياذ بالله، والأولى أن لا يلتفت لقول هؤلاء»(٢٢).

وإذا أخذنا نسحب أنظارنا شيئًا فشيئًا، ونردها باتجاه النصوص، ألفينا فئةً أخرى، ولكنها أقل خطورة من هذه، فهي لا تبرح دائرة المعنى، ولكنها تتمادى في تمطيطه حتى يفقد المبنى مواقعه من الاعتبار. ووصف الشاطبي هؤلاء قائلاً:

«أن يقال إن مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ بحيث لا تعدّ الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق، فإن خالف النصّ المعنى النظري اطرح وقدّم المعنى النظري، وهو إمّا بناء على وجوب مراعاة المصالح على الإطلاق أو عدم الوجوب، لكن مع تحكيم المعنى جدًّا حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعاني النظرية، وهو رأي المتعمقين في القياس المقدمين له على النصوص»(٢٣).

الاتجاه الثالث : إن جمهور العلماء والسواد الأعظم من الأمة قد تجنبوا مواقع الإفراط والتفريط، واختاروا لأنفسهم طريقًا وسطًا لا إخلال فيه بالمبنى ولا بالمعنى، حيث وضعوا كل واحدٍ في مكانه، وأجروه في مسالكه.

وفي هذا السلم المحكم التنسيق بين المعنى والمبنى تدرج علماء القيروان، فعدوا الأمرين جميعًا على وجهٍ لا يخل فيه المعنى بالنص ولا العكس؛ لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، فكان هذا المنهج أسُّهم في الاجتهاد ومخرجهم من مضايق النصوص عند التعارض والانسداد.

وهذا ما سنبينه الآن، ونبحثه في العناصر التالية:

طرقهم في إثبات المقاصد

بعد أن تبين لنا أخذ القرويين بالمقاصد الشرعية في اجتهاداتهم واحتسابها في فتاويهم جديرٌ بنا أن

نبحث عن المسالك التي كانوا يتبعونها في إثبات هذه المقاصد.

إن المتأمل في الثروة الفقهية التي خلفها فقهاء القيروان قد لا يعثر على مسالك للكشف عن المقاصد مصرحًا بها، لكننا إذا تتبعنا الطرق والمسالك المتعلقة بإثبات المقاصد، التي حدّدها جهابذة هذا العلم من أمثال ابن عبدالسلام[٢٤]، والشاطبي[٢٥]، وابن عاشور[٢٦]، وجدنا بعض نظائرها في آثار فقهاء القيروان وفتاويهم.

وقد أدى بنا التتبع المحدود لتلك الآثار والاستقراء الناقص للفتاوى إلى الوقوف على بعض هذه المسالك. منها:

أولاً : استقراء أدلّة أحكام اشتركت في علة حيث يحصل لنا اليقين بأن تلك العلّة مقصد مراد للشارع.

وهذا المسلك قد استعمله ابن اللباد في معرض رده على الإمام الشافعي في مسألة خيار المجلس، حيث قال : «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا»[٢٧].

فذهب الشافعي إلى أنّ التفرّق تفرّقٌ بالأبدان[٢٨].

وتأوّل مالك الحديث إلى أنه تفرّق بالأقوال، وذلك لعدم انضباط المجالس بحدّ محدود يعوّل عليه في بناء الحكم عليه[٢٩].

وقد اعتمد ابن اللبّاد في دفاعه عن تأويل مالك للحديث رادًّا بذلك على الإمام الشافعي على المسلك المذكور سابقًا، حيث بيّن في البداية علة مالك في تأويل الحديث، فقال: «إن هذا الحديث غير منصوص؛ إذ لا حدّ فيه لوقت التفرّق، وإذ لا يدريان متى يتفرقان، وأن التفرّق قد يقع على الكلام دون الأبدان، كما في كتاب الله عزّ وجلّ، وفي لسان العرب، ويقع على التفرّق بالأبدان»[٣٠].

فبعد أن بيّن علة التأويل، وهي الجهالة الموجودة في هذا المجلس، وعدم انضباط وقت التفرّق، أخذ يبيّن بطريق الاستقراء أن مقصد الشريعة حسم كل تصرّف بني على الجهالة، وجاء في ذلك بصور لتصرفات ورد النهي عنها من قبل الشارع؛ لوجود الجهالة فيها، فذكر نهيه ﷺ عن بيع حبل الحابلة – وكان بيعًا يتبايع به أهل الجاهلية – في حديثه عن ابن عمر، وذلك لوجود الجهالة بما تحمله النوق في بطونها[٣١]. كما ذكر نهيه ﷺ عن بيع الحصاة – وهو من عمل أهل الجاهلية – وبيّن أن علته جهالة موقع الحصاة من يده، فتبيّن من خلال هذين الحديثين أن قصد الشريعة حسمَ كل تصرّف يبنى على الجهالة، ولذلك عقب بعد ذكره للحديثين وعللهما بقوله: «فكذلك الافتراق بينهما مجهولٌ ذلك»[٣٢].

ويقصد الافتراق بين المتبايعين في بيع خيار المجلس.

وبهذا يكون ابن اللباد قد أحالنا بطريق الإيماء على مسلك من مسالك الكشف عن المقاصد الشرعية، هذا المسلك الذي يصرح به بعد ذلك الشيخ الطاهر ابن عاشور في كتابه (مقاصد الشريعة) عند حديثه عن طرق إثبات أعيان المقاصد، حيث ضمنه النوع الثاني من الطريق الأول[٣٣].

ثانيًا : إن للأوامر والنواهي مقاصد شرعت لأجلها، فكل تصرّف أفضى إلى مقصد من مقاصد إحدى الجهتين أخذ حكمها.

وهذا المعنى نستخلصه من ابن حارث الخشني، وهو يضع أصول الإفتاء، حيث تحدث عن بيع الزيت بالزيتون وعن بيع الحنطة المبلولة بحنطة مبلولة. وقال: «لا يجوز ذلك مثلاً بمثل ولا بينهما تفاضل»، ثم قال: «وذلك كله من معنى التمر والرطب المنهي عنه»[٣٤]، وبهذه العبارة الأخيرة أراد ابن حارث أن ينبهنا إلى أن سبب المنع من التصرفين السابقين راجعٌ لكونهما يفضيان إلى المعنى نفسه، أو المقصد الذي جاء النهي من أجله نصًّا في منع بيع التمر بالرّطب. فمنعا لذلك.

وهذا المسلك أشار إليه بعد ذلك إمام الحرمين بقوله: «ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرةٍ في وضع الشريعة»[٣٥]. وكذلك ضمنه الإمام الشاطبي

الطريق الثاني من طرق إثبات المقاصد، وذلك عند ما نبّه إلى عدّ علل الأوامر والنواهي علامات لمقاصد شرعية(٣٦).

أصول المقاصد عندهم

لا يخفى على أحد أن العلماء متفقون على حصر أصول المقاصد في ثلاثة أصول هي:

الضروري والحاجي والتحسيني، وإذا أردنا أن نعرف كل واحدٍ منها نقول:

الضروري : ما ينمّ بإيجاده جريان المصالح الدينية والدنيوية على وجهٍ لا يختل به نظامها المشروع، وفي انعدامه يتطرق إليها التهارج واختلال النظام في حالتي الاجتماع والانفراد(٣٧).

ويندرج تحت الضروري الكليّات الخمس مرتبة على النحو الآتي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

الحاجي : ما يفتقر إليه من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين – على الجملة – الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة(٣٨).

التحسيني : الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات، التي تألفها العقول الرّاجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق(٣٩).

بعد أن بيّنا معنى أصول المقاصد نقول:

إنّ اعتناء فقهاء القيروان بأصول المقاصد في اجتهاداتهم كان اعتناءًا كبيرًا نابعًا عن إدراكٍ دقيق لأهمية هذه الأصول وبخاصةٍ الكليات الخمس المندرجة تحت الأصل الضروري.

وفي هذا المجال نجدهم يقدمون حفظ الدين على سائر الكليات الأخرى، التي يعدونها دونه، ويتضح هذا المعنى من خلال المسائل التالية:

١ – سئل اللخمي عن رجلٍ زوّج ابنته من رجلٍ كان يُعرف بالصلاح، ولكن الزوج أحدث بعد الزواج شرب الخمر ومخالطة أهل السوء، وجاهر معهم بشربها، ولمّا علم الأب ذلك لم يأمن على ابنته ممّا يدخل عليها في دينها وحسبها ومالها من أنواع المضرة، إما عاجلاً وإما آجلاً، وأراد أبو الزوجة الفراق منه، ولكنه أبى، فما العمل؟ فأجاب: الأب وكيل الابنة، فإذا علم أن تزويجه لذلك الرجل ليس بصواب، ويخشى أن يفسد دينها، ويدخلها فيما لا يجوز من الشرب وغيره، ولا يرجى لمثله حسن عاقبتها معه، فرّق بينه وبينها»(٤٠).

وسئل أيضًا عن سنيّة تزوجها خارجي جهلاً منها، فلمّا علمت طلبت فراقه، فقال أرجع عن مذهبي ولم يرجع.

فأجاب: إن لم يتب فرّق بينهما؛ لأنه يخشى منه أن يفتنها، ويفسد دينها، ولو كان مما يكفر بمذهبه فهذا بيّن(٤١).

والذي يستخلص من المسألتين أنّ في كل واحدةٍ منهما تعارضت كليتان؛ حفظ الدين مع حفظ النسل.

والعمل هنا إمّا أن تقضي على كلية الدّين بحفظ النسل، ونسمح باستمرار هذا الزواج، أو نقضي على كلية النسل بحفظ الدين، ونقطع هذا الزواج بالطّلاق والفراق، وإن كان أبغض الحلال إلى الله. ولمّا كان حفظ الدين مقدّم عندهم قضوا بحفظه على كلية النسل، وقالوا بالفراق في المسألتين.

ومن هذا القبيل مسألة السفر إلى صقلية لجلب الطعام، حيث كانت هذه المسألة مطروحة بإلحاحٍ في ذلك الوقت، وكان السلطان يجمع العلماء من أجلها فأرسل المازري إلى شيخه ابن الصائغ يستفسره فيها فأجابه بقوله:

«إن السفر إليها، إذا كانت أحكام الروم جارية على من دخل إليها، لا يجوز، ولا عذر في الحاجة إلى الأقوات، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس**﴾(٤٢)، فنبّه تعالى على أن حرمة المسجد الحرام يجب أن تصان

عن ابتذال الكفّار ونجاستهم، وأنّ هذه الحرمة لا يرخص في تركها للحاجة إليهم في حمل الطعام وجلبه إلى مكة، وكذلك حرمة المسلم لا تنتهك بالحاجة إلى الطعام؛ فإن الله سبحانه وتعالى يغنيه من فضله إن شاء»(٤٣).

والذي يستشف من هذا النص أن السفر إلى صقلية لا يجوز إذا كان يؤدي بالشخص إلى الدخول تحت أحكام الكفر؛ لأن حفظ دين المسلم، وهو من أعلى الكليّات الضرورية، مقدمٌ على حفظ نفسه التي يعدّ جلب الطعام وسيلة من وسائل حفظها من جانب الوجود، هذا إذا كان الطعام المجلوب يدخل في الأقوات ليكون مندرجًا في الوسائل الضرورية. أما إذا كان من قبيل التنزه فهو داخلٌ في الأصل الحاجي، وتصبح المسألة تعارضًا بين أصلين لا بين كليتين، وعندها يقدم الأصل الضروري على الحاجي حسبما تقتضيه القواعد في هذا الباب، وهو ما ذهب إليه ابن الصائغ.

وإلى جانب اهتمامهم بحفظ الدين اهتموا أيضًا بحفظ النفس، ويتبين لنا هذا في مسألة الإكراه على المعاصي حيث قال سحنون: «إذا أكره على قذف مسلم أو شرب الخمر لم ينبغ له أن يفعل إلاّ من خوف القتل خاصة، فإن خاف القتل وسعه...»(٤٤).

والملاحظ هنا أنّ الإمام سحنون نظر في المعاصي المكره عليها، فوجد أن قذف المسلم انتهاكٌ لعرضه الذي يؤدي إلى الإخلال بكلي النسل لاندراجه فيه، وأن شرب الخمر يفقد الوعي الذي يؤدي بدوره إلى القضاء على كلي العقل.

ونظر فيما يمكن أن يكره به، فوجد أنّ كل ما يمكن الإكراه به لا يرقى إلى مرتبة العقل والنسل في الحفظ إلا القتل؛ فإنه أعلى مرتبة منهما؛ لتعلقه بحفظ النفس، فأباح به الإقدام على تلك المعاصي المكره عليها. ومن هنا جاء تأكيده على اختصاص خوف القتل بهذه الإباحة، فقال: «إلاّ من خوف القتل خاصة»(٤٥).

أما حفظ المال فإن فقهاء القيروان كانوا ينصون صراحةً على أنه من مقاصد الشريعة، حيث قال أبو عمران الفاسي، وهو يتحدث عن المقاصد الشرعية للزكاة: «... فإن المقصود من الأخذ فيها الإرفاق وسد الخلة وحفظ المال»(٤٦).

وقد ذهب ابن حارث الخشني إلى ربط أحكام بعض المعاوضات من حيث الجواز وعدمه بمدى تحقيقها لمقصد حفظ المال وجعله مناطًا لها، حيث قال في مسألة السلم في الطعام:

«وإذا أسلم في طعام موضع بعينه أو في عروضه فهو جائز إن كان مأمونًا، وإن كان غير مأمون فلا يجوز»(٤٧).

وقد كان السيوري يرى في قوله ﷺ: «أرأيت إذا منع الله الثمرة فبم يأخذ أحدكم مال أخيه» بعد قول أنس بن مالك: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الثمار حتى تزهو»(٤٨).

إن المعتبر في تعليل بيع الثمار قبل الزهو مقصدُ حفظ المال، ولذلك كان يجيز بيع الثمار قبل الزهو مع إيقاف الثمن، فإن ملكت قبل الزهو بطل البيع؛ لانخرام علة الجواز، وهي حفظ المال، وإن سلمت إلى الزهو صحّ البيع لتحقق مقصد حفظ المال الذي علّل به الحديث(٤٩).

تنبيه :

إن ما سبق الحديث عنه من الكليات الخمس، وطرق الترجيح بينها، يتعلق بتعارض كلية دنيا مع كلية أعلى منها، أما إذا تعارضت كلية دنيا مع جزئيّ من كلية أعلى منها، فإن الأمر عندهم يختلف؛ فهم يقدمون الكلية الدنيا على ذلك الجزئي من الكلية العليا. وبناءً على هذا عدّ اللخمي حج من خرج حاجًّا في طريق مخوف على غرر، ويغلب على ظنه أنه لا يسلم ساقطًا ومتحامله بعد ذلك لا يسلم من الإثم(٥٠)؛ لأن فوات فرض الحج لا يفوّت كلي الدين؛ لأنه جزءٌ منه، بينما هلاك الشخص فوت لكلي النفس، فقدم الكلي الأدنى على الجزئي الأعلى. ومن هذا القبيل إباحة الإمام سحنون لمن أُكره على الكفر

وسبّ النبي ﷺ وأكل الميتة والخنزير بالقتل أن يفعل ذلك[٥١].

لأن هذه الجزئيات المتخلفة من كليّ الدين لصالح كلي النفس إنما هي جزئيات لا يعود تخلفها على أصلها بالإلغاء والإبطال، وإنما حصل ذلك حفظًا لكلياتٍ أقوى منها من حيث الاعتبار، وإن كانت من حيث الترتيب أدنى من الكلي الذي تندرج تحته تلك الجزئيات. وهذا رعاية لمقصود الشارع الذي يقدم رعاية الكليّات على الجزئيات، وهكذا في كل مرتبة مع الأعلى منها. ويستخلص من هذا القاعدة التالية:

إذا تعارض جزئي أعلى مع كلّي أدنى قدّم الكلّي الأدنى[٥٢].

نظرهم إلى المصالح والمفاسد

١ - ماهية المصلحة لغةً واصطلاحًا

أ – لغةً : قال ابن فارس: «الصاد واللام والحاء أصلٌ واحد يدل على خلاف الفساد»[٥٣].

«تقول: صلح الشيء يصلح صلوحًا، مثل دخل يدخل دخولاً»[٥٤].

وحكى ابن السكيت: «صَلَحَ وصَلُحَ»[٥٥] فهما بمعنى واحد، والمصلحة واحدة المصالح.

فالصلاح ضد الفساد، والاستصلاح نقيض الإفساد[٥٦]. والملاحظ على معنى المصلحة في اللغة أنه لا يوجد له مرادف يؤدي معناه ومقصوده، ولذلك اضطر علماء اللغة إلى تعريفها بالضد، وهو واحدٌ من الطرق التي تعرّف بها الأشياء.

ب – اصطلاحًا :

إن ما يمكن استخلاصه من تعريفات العلماء للمصلحة[٥٧] أن نعرفها بما يلي:

المصلحة كلّ تصرف قولي أو فعلي يفضي إلى جلب منفعةٍ أو دفع مضرة مقصودة للشارع، عاجلةً أو آجلة، عامةً أو خاصة، ماديةً أو معنوية[٥٨].

٢ - ماهية المفسدة لغةً واصطلاحًا

أ – لغةً : يقال «فسد الشيء يفسد فسادًا، فهو فاسد، وقومٌ فسدى كما قالوا: «ساقطٌ وسقطى»[٥٩]. ولقد سبق أن عرفنا أن علماء اللغة قد عرّفوا «الصلاح» ضد الفساد، «وكذلك الفساد» فقد عرّفوه بأنه ضد «الصلاح»[٦٠].

وقد عرّفه الشيخ ابن عاشور بقوله: «الفساد: أصله استحالة منفعة الشيء النافع إلى مضرّة به أو بغيره»[٦١].

ب – اصطلاحًا :

والذي يستخلص من تعريفات العلماء للمفسدة[٦٢] هو تعريفها بما يلي:

المفسدة : كلّ ضر ومنافر قصد الشارع دفعه أو رفعه عاجلاً أو آجلاً عامًّا أو خاصًّا، ماديًّا أو معنويًّا[٦٣].

إن رعاية جلب المصالح ودرء المفاسد من أعظم قواعد المقاصد الشرعية وأدق فصولها؛ إذ هي أساس الاجتهاد وقوامه، والمحك الذي يعرف به المجتهد من غيره؛ لأن الخطأ في تقديرها والزّلل في استعمالها يؤدي إلى خطرٍ جسيم، كما أنّ التمكن منها وإحكام استعمالها يؤدي إلى خيرٍ عظيم.

وإنّ فقهاء القيروان من جملة العلماء الأوائل الذين ملكوا لبابها، وأحكموا استعمالها وتطبيقها، فشهد الفقه على أيديهم تطورًا ونماء، ووسع كل المحدثات والمستجدات دون استثناء.

ويظهر هذا الأمر جليًّا لكل من يتتبع آثارهم واجتهاداتهم، وسأحاول أن أستعرض بعض نصوصهم التي تؤكد لنا هذا المعنى، ولكني أريد أن أنبه أن ما سأذكره من باب المثال الذي يتضح به المقال، لا من قبيل الحصر والاستقراء التام؛ لأن ذلك من الصعوبة بمكان مع ضخامة ما تركوه من ثروة فقهية واجتهادية.

١) مراعاة فقهاء القيروان للمصالح

إن المنصوص عليه في المذهب، لمن تقدم من أصحاب مالك، أنّ بيع المضغوط لا يلزمه، وأنّ له أن

يسترد ما باع، قال المازري: «ولم يخالف فيه إلاّ السيوري، فأفتى بإمضاء بيع المضغوط؛ لأنه يرى فيه مصلحة وإعانة للمضطرين»(٦٤).

ومن خلال هذا النص يتبيّن لنا أنّ مستند السيوري في هذه الفتوى، التي خالف بها أصحاب مذهبه، نظره إلى رعاية جانب المصلحة المتمثلة في إعانة المضطرين بإمضاء تلك البيوع. كما أننا نجدهم يجعلون المصلحة مناطًا يؤسسون عليه الفروق بين الأحكام الفقهية. فمن ذلك مثلاً ما ذهب إليه أبو عمران الفاسي في التفريق بين إيجاب الكفارة بالعتق في الظّهار على من عنده دارٌ وخادم لا فضل في ثمنهما، وإن كان محتاجًا إليهما، وإباحة الزكاة لمن هذه صفته حيث قال: «إنما أوجبوا الكفارة بالعتق في الظهار على من عنده دار وخادم لا فضل في ثمنهما، وإن كان محتاجًا إليهما، وأباحوا لمن هذه صفته أخذ الزكاة؛ لأن الله تعالى لم يعلّق الانتقال في كفارة الظهار بالفقر ولا بالمسكنة، وإنما علقها بعدم الوجدان فقال: ﴿**فمن لم يجد**﴾(٦٥)، وهذا لا يصدق حقيقة على من عنده دارٌ وخادم، بل على من لا قدرة له على الرقبة بوجه، وأيضًا المصلحة في البابين مختلفة، فإن المصلحة في كفارة الظهار الزجر والردع عن الوقوع فيما لا يجوز، ومقابلة ما يحصل من الثواب على المشقة في التكفير لما عليه من الإثم في المنكر من القول والزور، فتقع الموازنة، فتحصل السلامة، فناسب ذلك التشديد وليست الزكاة كذلك؛ إذ المقصود من الأخذ فيها الإرفاق، وسد الخلة، وحفظ المال، فقال: «خذها من أغنيائهم وردها على فقرائهم»(٦٦). فناسب ذلك التخفيف إظهارًا لعموم الرحمة للعباد»(٦٧).

والذي يلوح لنا من خلال هذا النصّ براعة فقهاء القيروان في ضبط مصالح الأحكام والموازنة بينها وتحديد اللائق منها بكل حكمٍ مع مراعاة المقصود الشرعي العام من ذلك الحكم، وهذا المعنى هو الذي سلكه عبد الحق الصقلي في توجيهه الفرق بين من اشترى دارًا فهدمها، ثم استحقت منه، أنه لا شيء عليه مما نقصها الهدم، وبيّن من اشترى ثوبًا فلبسه فنقصه اللبس أن لربه مطالبته بما نقصه اللبس، حيث علّل ذلك بحصول المصلحة للثاني بلبس الثوب وعدم حصول مصلحة للأول بالهدم؛ إذ لا منفعة في الهدم فقال: «لأن الهدم لا منفعة فيه للهادم، بخلاف اللبس فإنه قد انتفع به اللابس»(٦٨).

٢) اعتبارهم لدرء المفاسد

قال ابن حارث فيما يجبر على قسمته وما لا يجبر: «ولا يجبر الشريكان على قسم الجذع ولا الثوب ولا المصراعين ولا الخفين ولا الجمل، وقالوا في الغرارتين في المحمل إنه ينظر، فإن كان في قسمتهما فسادًا فلا يجبر الشريك على مقاسمة شريكه فيهما، وإن لم يكن فسادًا أجبر على مقاسمته»(٦٩).

وإذا علمنا أن هذا الكلام ساقه ابن حارث وهو يضع للمفتين أصولاً للإفتاء، تبيّن لنا أن فقهاء القيروان يعدون دفع المفاسد أصلاً من أصول الاجتهاد، وبالتالي يجب على كل مجتهد أو مفتٍ قبل أن يقدم على أي حكمٍ في أي نازلة أو حادثة كانت أن ينظر إلى توقع حصول مفسدة بحكمه، أو عدم توقعها، فإن كانت جهة الوقوع غالبة منع ذلك التصرف حسمًا لمادة الفساد، وإن كانت جهة عدم الوقوع غالبة فإن له إجازة ذلك التصرف.

أما إن استحال دفع المفاسد بأي وجهٍ من الوجوه المشروعة، فإن القاعدة عند فقهاء القيروان هي:

دفع أعظم المفسدتين بارتكاب أخفهما.

وهذا ما نلمسه في كلام أبي الحسن اللخمي معلقًا على قول ابن القاسم في المدونة: «إنّ مالكًا كرّه أن يكون النصارى في أسواق المسلمين؛ لعملهم بالربا واستحلالهم له، ورأى أن يقاموا من الأسواق»(٧٠).

فقال اللخمي: «قد تغيّر أمر الناس اليوم، وكثر العمل بالربا من غير النصارى، وإذا كان ذلك كذلك، وكان رجلان يعملان بالربا أحدهما مسلم والآخر نصراني، كان الصرف من النصراني أخفّ؛ لأنه لو أسلم لحلّ له ما في يده، كان ذلك من الربا أو خمر،

ولو تاب المسلم لم يحل له إمساك ما في يديه من ذلك»(٧١).

والذي يفهم من هذا النص أنه إذا كان لا مناص للرجل من الوقوع في مفسدة الربا فعليه أن يختار الأخف منهما بدفع الأعظم.

أمّا نظرهم في مسألة إلغاء المفاسد للمعاملات والتصرفات، إذا ترتبت عليها، فإنهم يرون أن المفاسد التي تلغي المعاملات والتصرفات هي المفاسد الشديدة أو العظيمة، أما الخفيفة فلا تلغيها، وقد تعدّلها، وهذا ما أشار إليه عبد الحق الصقلي في بيانه للفرق بين رجوع عامل المساقاة إلى مساقاة مثله، إذا شرط في المساقاة معونة رب المال، ورجوع عامل القراض إلى أجر مثله، إذا شرط في القراض معونة رب المال، مع أن الجميع شرطٌ مخالف لسنة العقد فقال: «لأن اشتراط ذلك في القراض أشدّ فسادًا إذا صارت يده مع العامل يتصرف ويبيع ويغيب على ذلك، فصار القراض كأنه في يده، ولم يسلمه للعامل، ولا رضي أمانته. وفي المساقاة الثمر في رؤوس النخل لا يغاب عليه وأيديهما على الثمر، فليس لرب المال بينونة بشيء في الثمر ولا غيبة على شيءٍ فيها، فكان ذلك أخف في المساقاة، فلم يجعل أجيرًا، وكان له مساقاة المثل»(٧٢).

وبهذا يتأكد لنا أن نظر فقهاء القيروان في مجال جلب المصالح ودرء المفاسد وتطبيقها على الحوادث والتصرفات كان دقيقًا ومنضبطًا وعملاً رائدًا في مجال الاجتهاد الفقهي.

٣) مراعاتهم لرفع الحرج

لقد اتفق منقول الشريعة ومعقولها على أن الحرج مرفوعٌ عن جميع تصرفاتها، ومن ثم فكل ما يفضي إلى إيقاعه يعدّ تصرفًا باطلاً إلاّ بدليلٍ شرعيّ يقوم على صحة ذلك العمل.

ولقد راعى فقهاء القيروان هذا المعنى في اجتهاداتهم الفقهية عند تحرير الفرق بين أحكام الفروع الفقهية خاصة، فكانوا يرجعون أسباب تلك الفروق إلى دفع المشقة ورفع الحرج. ويتبين لنا هذا من كلام ابن محرز في الفرق بين جواز الخلع على نفقة الولد في الحولين وعدم جوازه فيما بعدهما حيث قال: «إنما جوز في الكتاب الخلع على نفقة الولد في الحولين ولم يجزه فيما بعدهما، مع أنّ الغرر المتطرق لما بعد الحولين متطرق للحولين: لأن الصبي مضطرٌ لرضاع أمه في الحولين، وأنه لو لم يشرط ذلك عليهما لشقّ على الأب تكلفه، وليس في النفقة بعد الحولين في الطعام والشراب ما يشق على الأب تكلفه»(٧٣).

وهذا المنهج الذي اتبعه عبد الحق الصقلي في التفريق بين من سمّى شيئًا من ماله صدقةً أو هَديًا أنه يخرج جميعه، ولو كان كل ماله، وبين من قال مالي كله صدقة أو هديًا لم يخرج جميعه ويُجزئه الثلث، حيث علّل ذلك بقوله: «لأن الذي عين أبقى لنفسه شيئًا ولو ثياب ظهره، وما لا يعلمه مثل ميراث لم يعلم به، والذي قال مالي كله لم يبق لنفسه شيئًا، وأدخل ثياب ظهره وما لا يعلمه من ماله، فكان ذلك من الحرج»(٧٤).

إلا أننا نجدهم لا يقولون برفع الحرج ولا بإباحة الرخص الدافعة له، إذا كان سبب ذلك الحرج عملاً غير مشروع، أو وجهًا من وجوه الفساد المنهي عنه. قال ابن حارث الخشني: «وكل خارجٍ من بيته ظالمٌ للمسلمين متعديًا عليهم فلا يحل له عند الاضطرار أن يأكل الميتة ولا الخنزير»(٧٥).

الخاتمة

والذي أود الإشارة إليه في خاتمة هذا البحث أنه في أثناء قيامي به تبيّن لي أن التراث الفقهي للقيروان زاخرٌ بالفكر المقاصدي، وأن الاستقراء التامّ له قد يكشف عن أشياء مهمة، وأن كثيرًا من الاعتقادات السائدة حول علم المقاصد عند الباحثين المعاصرين ستتغير معطياتها وتنقلب موازينها. ●

الحواشي

١ – معجم مقاييس اللغة: ٩٤/٥.

٢ – لسان العرب (قصد): ٩٦/٣.

٣ – النحل : ٩.

٤ – لسان العرب (قصد): ٩٤/٣.

٥ – المصدر نفسه: ٩٤/٣.

٦ – المصدر نفسه: ٩٦/٣.

٧ – المائدة : ٤٨.

٨ – الجاثية : ١٨.

٩ – مقاييس اللغة(شرع): ٦٢/٣.

١٠ – الصحاح (شرع): ١٢٣٦/٣.

١١ – كشاف اصطلاحات الفنون: ٧٩١/٣.

١٢ – شفاء الغليل: ١٥٩.

١٣ – المستصفى: ٢٨٦/١.

١٤ – المرجع نفسه: ٢٨٦/١.

١٥ – الموافقات: ٣٧/٢.

١٦ – الموافقت: ١٦٨/٢.

١٧ – مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: ٣.

١٨ – نظرية المقاصد عند الشاطبي: ٧.

١٩ – الموافقات: ٢/ ٣٩١ – ٣٩٢.

٢٠ – مقاصد الشريعة: ٢٧، ٢٨.

٢١ – المصدر نفسه: ٤٥، ٤٦.

٢٢ – الموافقات: ٣٩٢/٢.

٢٣ – الموافقات: ٢/ ٣٩٢ – ٣٩٣.

٢٤ – قواعد الأحكام: ٦/١ وما بعدها.

٢٥ – الموافقات: ٣٣٩/٢ وما بعدها.

٢٦ – المقاصد: ٢٠ وما بعدها.

٢٧ – أخرجه البخاري في البيوع. ومسلم: بيوع. والإمام مالك في الموطأ. بيوع: ٧٩.

٢٨ – الأم: ٣/ ٣ – ٤.

٢٩ – الرد على الشافعي: ٥٩ – ٦٣.

٣٠ – المصدر نفسه: ٦٠.

٣١ – المصدر نفسه: ٦٠.

٣٢ – المصدر نفسه: ٦٣.

٣٣ – مقاصد الشريعة: ٢٠.

٣٤ – أصول الإفتاء: ١٢٠ – ١٢١.

٣٥ – البرهان (مخطوط): ١/ لوحة ٢٠٥.

٣٦ – الموافقات: ٣٩٥/٢.

٣٧ – مقاصد الشريعة العامة، إعداد عز الدين بن زغيبة.

٣٨ – الموافقات: ٢/ ١٠ – ١١.

٣٩ – المصدر نفسه: ١١/٢.

٤٠ – المعيار: ٢٧٢/٣، المسائل المختصرة: ٣١٦.

٤١ – المعيار: ٢٧٦/٣.

٤٢ – التوبة: ٢٨.

٤٣ – فتاوى المازري: ٣٦٤، فتاوى البرزلي: مخطوط ورقة ١٤٠ ظهر.

٤٤ – أصول الفتيا: ٣١٥.

٤٥ – المصدر نفسه: ٣١٢.

٤٦ – عدة البروق: ٣٠٧ – ٣٠٨، لوحة ٤١٤.

٤٧ – أصول الفتيا: ١١٨.

٤٨ – البخاري: ٣٤/٣.

٤٩ – فتاوى المازري: ٢٣١ – ٢٣٢، فتاوى البرزلي: ورقة ١١٢ ظهر. المعيار: ١٤٢/٨.

٥٠ – المسائل المختصرة: ١٧٣.

٥١ – أصول الفتيا: ٣١٥.

٥٢ – المقاصد العامة للشريعة الإسلامية: ٢١١.

٥٣ – مقاييس اللغة (صلح): ٣٠٢/٣.

٥٤ – الصحاح (صلح): ٣٠٢/٣.

٥٥ – مقاييس اللغة (صلح): ٣٠٢/٣.

٥٦ – الصحاح (صلح): ٣/ ٣٨٣ – ٣٨٤.

٥٧ – المستصفى: ٢٨٦/١، روضة الناظر: ١٩٣، الموافقات: ٢٥/٢، إرشاد الفحول: ٢١٢، مقاصد الشريعة: ٦٥.

٥٨ – المقاصد العامة للشريعة الإسلامية: ٢٢٦.

٥٩ – الصحاح (فسد): ٥١٦/١.

٦٠ – المصدر نفسه: ٥١٦/١.

٦١ – التحرير والتنوير: ٢٨٤/١.

٦٢ – ترتيب الفروق مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس، المقاصد: ٦٥، التحرير والتنوير: ٢٧٠/٢، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية: ٢٣٧.

٦٣ – المقاصد العامة للشريعة الإسلامية: ٢٣٧.

٦٤ – فتاوى المازري: ٢٢٥.

٦٥ – المجادلة: ٤.

٦٦ – حديث معاذ في فتح الباري: ١٣/ ٢٩٣.

٦٧ – عدة البروق: ٣٠٧، ٣٠٨، لوحة ٤١٤.

٦٨ – المصدر نفسه: ٦٤٠، لوحة ٩٩١.

٦٩ – أصول الفتيا: ٤١٢.

٧٠ – المدونة: ٤٠٣/٣.

٧١ – الجواهر الثمينة: ٣٤٨/٢.

٧٢ – عدة البروق: ٥٦٤، لوحة ٨٥٦.

٧٣ – المصدر نفسه: ٢٧٠، لوحة ٣٥٨.

٧٤ – المصدر نفسه: ٢٠٧، لوحة ٢٥٢.

٧٥ – أصول الفتيا: ١٠٩.

المصادر والمراجع

البخاري : محمد بن إسماعيل.

– الجامع الصحيح ، سلسلة الكتب الستة، دار الدعوة، تركيا.

البرزلي.

– فتاوى البرزلي، مخطوط، بدار الكتب الوطنية رقم ١٢٧٩٦.

البقوري .

– ترتيب الفروق، مخطوط بدار الكتب الوطنية بتونس.

التهانوي : ظفر أحمد العثماني.

– كشاف اصطلاحات الفنون، دار خياط، بيروت.

الجوهري : إسماعيل بن حماد.

– الصحاح، تح. أحمد عبد الغفور عطار، مطابع دار الكتاب العربي.

حلولو .

– المسائل المختصرة.

الخشني : ابن حارث. محمد.

– أصول الفتيا، حققه وعلق عليه محمد المجذوب ومحمد أبو الأجفان، وعثمان بطيخ، ط١، الدار العربية للكتاب، تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.

الريسوني .

– نظرية المقاصد عند الشاطبي، ط١، المعهد القضائي للفكر الإسلامي، ١٤١٠هـ.

ابن زغيبة : عز الدين.

– المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ط١، دار الصفوة، مصر، ١٩٩٦.

ابن شاس : جلال الدين عبدالله بن نجم.

– الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، تح. محمد أبو الأجفان، وعبد الحفيظ محفوظ، ط١، دار الغرب الإسلامي، ١٤١٥هـ = ١٩٩٥م.

الشاطبي : أبو إسحاق موسى.

– الموافقات، تح. عبدالله دراز، دار المعرفة، بيروت.

الشافعي : أبو عبد الله محمد بن إدريس.

– الأم، تح. عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت.

ابن عاشور : الطاهر .

– مقاصد الشريعة، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ١٩٧٨م.

الغزالي : أبو حامد محمد بن محمد.

– شفاء الغليل، تح. د. أحمد عبيد الكبيسي، ط١. مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧١م.

– المستصفى، ط١، المطبعة الأميرية، بولاق مصر، ١٣٦٢هـ.

ابن فارس : أبو الحسين محمد بن زكريا.

– معجم مقاييس اللغة، تح. عبد السلام محمد هارون، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ.

الفاسي : علال.

– مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء.

ابن قدامة : موفق الدين أبو محمد.

– روضة الناظر.

ابن اللباد : أبو بكر.

– كتاب الرد على الشافعي، تح. عبد المجيد ابن حمدة.

المازري : أبو عبدالله محمد بن علي بن عمر.

– فتاوى المازري، جمع وتحقيق محمد الطاهر المعموري.

ابن منظور : محمد بن مكرم.

– لسان العرب، إعداد يوسف خياط، ط١، دار لسان العرب، حلب – سوريا.

الونشريسي : أبو العباس أحمد بن يحيى.

– عدة البروق، تح. حمزة أبو فارس. ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٠هـ.

– المعيار، أخرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م.