AL HIKMAH RESEARCH & PUBLICATION CENTRE
Al-Hikmah International Journal for Islamic Studies & Human Sciences

مجلة الحكمة العالمية
للدراسات الإسلامية والعلوم الإتسانية
العدد 6، الرقم 3، أغسطس 2023
E-ISSN: 2637-0581

مقاصد الشريعة وإشكالية دوران الأحكام بين التعبد والتعليل: درسة تأصيلية
The Objectives of Sharia (maqasid) and The Problem of The Rulings between Worship and Reasoning: An applied Fundamental Study

د. بلال بركات سليمان سلهب Belal Barakat Sulaiman Salhab
International Islamic University Malaysia
belalsalhab@iium.edu.my

Article Progress

Received: 9 June 2023
Revised: 2 July 2023
Accepted: 20 Aug 2023

* Corresponding Author:
Bilal Barakat Sulaiman Salhab

e-mail:
belalsalhab@iium.edu.my

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على العلاقة بين مقاصد الشريعة والأحكام الشرعية بنوعيها المعللة والتعبدية، ويوضح مدى العلاقة بينها، ويزيل الإشكال المتمثل في عدم وجود دراسة تفسر لنا مدى الارتباط بين مقاصد الشريعة القائمة على فكرة تعليل الأحكام وإدراك حِكمها، وبين الأحكام التعبدية القائمة على التسليم والانقياد لأوامر الله فيها دون النظر إلى عللها وما تحتويه من حكم؛ إذ إنه كيف يمكننا الموازنة بين القول بتعبدية بعض الأحكام والتوقف فيها، وبين ما أقره جماهير العلماء من أن الله عزّ وجل لم يشرع حُكمًا إلاّ لهدف ومقصد، وإلا كان تشريعه لها عبثًا؟ وللإجابة عن هذا الإشكال اتبع الباحث منهجًا وصفيًا يتبين لنا من خلاله المعالم الأساسية لمصطلحات البحث، ومنهجًا تحليليًا تركيبيًا يناقش أقوال العلماء ويسبر أغوارها ويرسم صورة متكاملة توضح مدى العلاقة بين مقاصد الشريعة والأحكام المعللة والتعبدية. ومن خلالها توصل الباحث إلى جملة من النتائج أهمها: أن الحكم التعبدي هو الحكم الذي لا تُدك علته الجزئية القياسية وإن أمكن إدراك الحكمة من تشريعه. أن التعليل هو أساس القول بالمقاصد، وأنه لا يتصور وجود مقاصد للأحكام ما لم تكن تلك الأحكام معللة. إن عدم إدراك العلة الجزئية لأي حكم لا يلزم منه عدم إدراك الحكمة العامة لذلك

الحكم، وعليه فلا تعارض بين الأحكام التعبدية التي يمكن إدراك الحكمة منها على رأي الجمهور وبين معرفة مقاصدها.

الكلمات المفتاحية : الأحكام، المقاصد، التعبد، التعليل.

ABSTRACT

This paper aims to highlight the connection between the objectives of Sharia law and legal rulings of both reasoning and devotional aspects, it clarifies the extent of the connection between them, and fills the gap opened by lack of adequate study that could explains the extent of the connection between the objectives of Sharia law, which stands on the idea of justifying rulings and understanding the wisdom behind them, and the devotional rulings which are based on total submission to the commands of Almighty Allah without looking at its reasons and the rulings it contains; we need to balance between the worship aspect of some rulings, and what has been the concession of the majority of scholars saying that *Allah has not legislated a ruling except for a purpose and objective, otherwise His legislation for it would be in vain*? To answer this problem, the researcher followed a descriptive approach through which the basic features of the research terms is explained, and a synthetic analytical approach that discusses the scholars' views, explores them deeply, and draws a complete picture that clarifies the extent of the relationship between the objectives of Sharia law and the justified and the rulings on worship. The research concludes that: The ruling on worship is the ruling which its partial standard cause cannot be tampered, even if it is possible to understand the wisdom behind its legislation. Reasoning is the basis of the idea of maqasid, and that there could not be objectives for rulings unless those rulings are reasoned. Finally, not understanding the partial reason for any ruling does not necessitate not understanding the general wisdom of that ruling, and therefore there is no conflict between the rulings on worship from which the wisdom could be understood, according to the majority opinion, and knowing their objectives.*maqasid*.

Keywords: The rullings, The Objectives, Worship, Reasoning.

المقدمة

الحمد لله الذي شرّف عباده بعبادته، وأقام لهم من الأحكام التي تعبدهم بها ما يوصلهم إلى أعلى مراتب جنّته، وكشف لهم عن بعض حِكَم أحكامه ما يحقق تحصيل مقصوده من شرعها وسرعة الانقياد لها وامتثال أوامره، وأقام لبعض الأحكام عللاً تُعرّفنا بها

وتمكننا من تعديتها لما سواها من مسائل الفقه وفروعه. والصلاة والسلام على خير أنبيائه ورسله، وعلى آله وصحبه وتابعيهم وعلى كل من حمل لواء دعوته وشريعته، وبعد:

فإن من أجلّ العلوم وأكثرها نفعاً في علاج القضايا المستجدة في الفقه الإسلامي علم مقاصد الشريعة؛ وقد كان من لطف الله بنا أن أظهر لنا في كثير من الأحكام الحِكَم والعلل التي من أجلها شرعت هذه الأحكام، لتكون أقرب إلى الانقياد، وأسرع في القبول، وأفضى إلى تحصيل مقصود الشارع من شرع هذه الأحكام، وللتدليل على سعة هذه الشريعة وشمول أحكامها لكل ما يستجد من قضايا لم يرد فيها حكم شرعي من خلال تعدية الأحكام المنصوص على حكمها إلى هذه القضايا المستجدة إذا تحققت فيها علة الأصل، إلاّ أنه جلّ وعلا أخفى علينا هذه الحكم أو العلل في بعض الأحكام اختباراً لانقيادنا وامتثالنا واستسلامنا لأوامره عز وجل.

وكما هو معلوم لدينا من أن موضوع علم مقاصد الشريعة هو البحث في المصالح من حيث جلبها أو تكميلها، والمفاسد من حيث دفعها أو تقليلها، وكذلك البحث في الأحكام الشرعية من حيث جلبها للمصالح ودفعها للمفاسد. وبعبارة أخرى فإن علم المقاصد يبحث في حكمة الشارع من شرع هذه الأحكام، والعلل القائمة عليها.

مشكلة البحث:

من خلال ما تقدم تبرز عندنا إشكالية هذا البحث، فقد جعل الله من الأحكام التي شرعها ما لم نتمكن من معرفة عللها على وجه التفصيل، أو حتى على وجه الإجمال على رأي فريق آخر، وهي الأحكام المسماة بالتعبدية. وعليه فيكون المقصد الوحيد من شرع هذه الأحكام هو اختبار الطاعة والانقياد والامتثال والاستسلام لأوامرة جل وعلا، وإذا كان الأمر كذلك فإن البحث في علل وحِكم ومقاصد هذه الأحكام يكون ضرباً من العبث. وإذا اعتبرنا أن الله عز وجل لم يشرع حكماً إلاّ لحكمة ومقصد كما هو قول

جمهور العلماء، فإن هناك تعارضاً واضحاً بين هذا وبين القول في أن الأصل في العبادات هو التعبد والتوقيف دون الالتفات إلى العلل والمقاصد.

ومن جهة أخرى، فإنا إن اعتبرنا أن الأحكام التعبدية هي الأحكام التي لا تدرك عللها الخاصة (القياسية)، فهل هذا يعني عدم إدراك الحِكم العامة من تشريع هذه الأحكام؟ وما مدى عمل مقاصد الشريعة في الأحكام التعبدية؟

وعليه فإننا لا نكاد نجد دراسة مستقلة تبين العلاقة بين مقاصد الشريعة والأحكام التعبدية والمعللة، وهذا ما ستتكفل به هذه الدراسة.

أسئلة البحث:

ستقوم هذه الدراسة بالإجابة عن الأسئلة التالية:

1. ما المقصود بمقاصد الشريعة والأحكام التعبدية والأحكام المعللة؟
2. ما العلاقة بين مقاصد الشريعة وتعليل الأحكام؟
3. ما العلاقة بين مقاصد الشريعة والأحكام التعبدية؟

أهداف البحث:

1. بيان المقصود بمقاصد الشريعة، كذلك المعنى الدقيق للأحكام التعبدية والأحكام المعللة.
2. توضيح العلاقة بين مقاصد الشريعة والأحكام المعللة.
3. إزالة اللبس حول العلاقة بين مقاصد الشريعة والأحكام التعبدية.

أهمية البحث:

1. يتيح لنا هذا البحث ضابطًا دقيقًا للتمييز بين الأحكام التعبدية والمعللة من خلال تحرير القول في المقصود منهما.

2. التمييز بين الأحكام التعبدية والمعللة يبين لنا متى يمكن إجراء القياس في الأحكام –على اختلاف أنواعها– ومتى يمتنع ذلك.
3. إمكانية التعرف على المقاصد في جميع الأحكام، وأنها ليست محصورة في الأحكام المعللة فقط، وإنما يمكن إدراكها في الأحكام التعبدية كذلك.

منهج البحث:

1. **المنهج الوصفي:** وذلك في بيان المقصود بمصطلحات البحث، وأقوال العلماء في معنى التعبد والتعليل، وعلاقتهما بمقاصد الشريعة لنحصل من خلال ذلك على صورة واضحة عن أبرز مفاصل هذا البحث ومصطلحاته.
2. **المنهج التحليلي التركيبي:** وسيتم استخدامه في تحليل وتحرير المقصود بكل من التعبد والتعليل، وكذلك في تفكيك كلام العلماء في يخص موضوع البحث، ثم إعادة تركيبه في صورة متكاملة يتجلى لنا من خلالها وجه العلاقة بين مقاصد الشريعة والأحكام التعبدية والمعللة.

المطلب الأول: التعريف بمقاصد الشريعة

المقاصد لغة: جمع مقصد، وهو مصدر ميمي مشتق من الفعل قَصَدَ، ويأتي في اللغة على عدة معان منها:

القصد: إتيان الشيء، تقول: قصدته، وقصدت له، وقصدت إليه بمعنى أتيته. قال ابن جني: أصل القصد الاعتزام والتوجه والنهود والنهوض نحو الشيء. والقصد: استقامة الطريق. ويأتي بمعنى التوسط بين الإسراف والتقتير، أي ضد الإفراط، يقال: فلان مقتصد بالنفقة أي متوسط فيها. ويكون بمعنى العدل، والاعتماد، والأَمُّ. ويأتي بمعنى الكسر، تقول: قصدت العود قصداً: أي كسرته. وكذلك يكون بمعنى التعمد، والإرادة والاختيار، يقال: قَصدُ الجريمة: أي اختيارها (الجوهري، 1987، ج2، ص524،525).

القصد اصطلاحاً: هو العزم المتجه نحو إنشاء الفعل(عبد المنعم، د.ت، ج3، ص96).

مقاصد الشريعة في إصطلاح الفقهاء والأصوليين:

تطلق المقاصد في اصطلاح الفقهاء والأصوليين على عدة معان منها:

المقاصد: النيات، ومنها القاعدة الفقهية المعروفة "الأمور بمقاصدها"، وبهذا المعنى قال الأستاذ علال الفاسي: قصد المكلف: "أن يكون عمله بنية، وأن يكون مطابقاً لما قصده الشرع، مع عموم الشريعة، وعدم اختصاص البعض بها دون الآخر، ومع اعتبار العلل في مسالكها المعروفة، والحرص على ملازمة السنة واجتناب البدعة(علال الفاسي، 1993م، ص13)".

وعرفها الإمام الغزالي بقوله: "نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو 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 (الغزالي، 1413هـ، ص174)".

ومن التعريفات المعاصرة لمقاصد الشريعة ما عرفها به ابن عاشور حيث قال: "مقاصد التشريع العامة: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة" (بن عاشور، 2001م).

وعرفها علال الفاسي بقوله: "مقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها (علال الفاسي، 1993م، ص7)".

أما مقاصد الشريعة عند الريسوني فهي: "الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد (الريسوني، 1995م، ص19)".

وعرفها الأستاذ الدكتور محمد عثمان شبير بقوله: "المعاني والحكم التي راعاها الشارع عموماً وخصوصاً، من أجل تحقيق مصالح العباد في الدارين (شبير، 2010، ص631)".

وتعريف الدكتور أيمن البدارين لمقاصد الشريعة هو: "الحكمة التي لأجلها شرع الله الأحكام تفضلاً" (البدارين، 2006م، ص179)

هذه بعض التعريفات التي اطلعت عليها لمقاصد الشريعة، وهناك تعريفات أخرى لا تختلف عن هذه في المضمون وإن اختلفت عنها باستخدام بعض المصطلحات المرادفة التي تعبر عن قصد الشارع.

المطلب الثاني: التعريف بالتعبد

التَّعبُد لغةً: مصدر تَعَبَّد، والتَّعبُد في اللغة يطلق على عدة معان وهي:

أولاً: يأتي بمعنى الاسْتِعْبَاد، وهو أن يَتَّخِذَ عبداً، وعَبَّدَه واعْتَبَدَه واسْتَعْبَدَه، اتخذه عبداً، يقال: تَعَبَّد الرجلَ وعَبَّدَه وأعْبَدَه: صيَّره كالعبد، وتَعَبَّد اللهُ العبدَ بالطاعة: أي استَعْبَدَه. ومنه قول الشاعر:

تَعَبَّدني نمر بن سَعدٍ وقد أرى ونمر بن سعد لي مُطيعٌ ومُهطِعُ

ثانياً: التنسُّك، يُقَال: تَعَبَّدَ فُلاَنٌ لِلَّهِ تَعَالَى: إِذا أَكثرَ مِن عِبَادَتِهِ، وظَهَرَ فِيهِ الخُشُوعُ وَالإِخْبَاتُ.

ثالثاً: التذلُّل، ومنها التَّعبيد أي التذليل، يقال: طريق مُعبَّد: أي مُذلل (الجوهري، د.ت، ج3، ص142؛ ابن منظور/ **لسان العرب**، ج31، ص2776).

ومن الملاحظ أنّ جميع هذه المعاني اللغوية ترجع إلى مدلول واحد وهو الخضوع والذل والاستسلام للمعبود، وتنفيذ أوامره على الوجه الذي يريد بدون سؤال.

التَّعبُد اصطلاحاً: يطلق التعبد في اصطلاح الفقهاء والأصوليين على عدة معان باعتبارات مختلفة، وهي على النحو التالي:

أولاً: باعتبار ما هو صادر عن الشارع، وأُطلق عليه المعنى العام للتعبد، ومن التعريفات التي تحقق هذا المعنى ما ذكره البُجيرمي في **شرحه على الخطيب** حيث قال: التعبد: أي الطلب على وجه التكليف (البجيرمي، 1996م، ج2، ص517). وقد أكثر الفقهاء والأصوليون من استخدام التعبد بهذا المعنى في مناسبات شتى، فاستخدموه خلال حديثهم عن حجية القياس، وخبر الواحد، وشرع من قبلنا، وغيرها من المواطن، قال الرازي في **المحصول** عند حديثه عن القياس: "القسم الأول: في إثبات أن القياس حجة: اختلف الناس في القياس الشرعي فقالت طائفة: العقل يقتضي جواز التعبد به في الجملة، وقالت طائفة: العقل يقتضي المنع من التعبد به..." (الرازي، 1400هـ، ج5، ص31). ومعنى التعبد بالقياس: "الأمر باتباع العلة وكأن الشرع يقول: الحكم يثبت بها فاتبعوها" (الغزالي، **1413هـ**، ج2، ص87). وكذلك في خبر الواحد حيث بيّن صاحب **قواطع الأدلة في الأصول** أن "مذهب أكثر أهل العلم وجملة الفقهاء أن خبر الواحد يوجب العمل، فقد تعبد به الشرع وليس فى العقل ما يمنع من التعبد به" (أبو المظفر، 1999م، ج1، ص335). ومثله ما ذكره الإسنوي عند حديثه عن تكليف النبي ﷺ بشرع من قبله قبل النبوة وبين أن في المسألة ثلاثة مذاهب، ثم ذكر ما اختاره ابن الحاجب والمصنف وهو تكليف النبي ﷺ بشرع من قبله حيث قال: "نعم ... وعبّر بقوله: تُعُبِّد وهو بضم التاء والعين أي: كُلِّف" (الإسنوي، 1999م، ج2، ص24).

ثانياً: باعتبار الحكم الموصوف بالتعبدي، وهو ما أطلق عليه المعنى الخاص للتعبد[1]، وهذا أيضاً ينقسم إلى قسمين: عام وخاص:

---

[1] ذهب الشيخ رامي بن محمد جبرين سلهب في رسالته الماجستير والتي هي بعنوان: **القياس في العبادات وتطبيقاته في المذهب الشافعي– دراسة تأصيلية تطبيقية**، ص24، وسبقه إلى ذلك الدكتور الجيلالي المريني في رسالته الماجستير أيضاً والتي هي بعنوان: **القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي من خلال كتابه الموافقات** (الدمام: دار ابن القيم، ط1، 1423هـ-2002م)،

الأول: العام، وهو ما لا تدرك الحكمة (زيدان، 1996م، ص201) العامة من تشريعه، ومن التعريفات التي تحقق هذا المعنى ما ذكره العز بن عبد السلام في تعريف الحكم التعبدي حيث قال: هو "ما لم يظهر لنا جلبه لمصلحة أو درؤه لمفسدة" (عبد السلام السلمي، 1999م، ج1، ص19).

ص312. إلى التفريق بين التعبد الصادر من جهة الشارع والذي اصطلحا عليه بالمعنى العام للتعبد، وبين الحكم الموصوف بالتعبدي والذي أطلقا عليه المعنى الخاص للتعبد، وهذا ما سرت عليه ابتداءً، إلاّ أنه يؤخذ على هذا التقسيم عند الشيخ رامي، وخاصة القسم الثاني الذي هو المعنى الخاص للحكم التعبدي أنه لم يفرق فيه بين الحكمة والعلة فنلحظ الدمج بينهما من خلال سرد مجموعة من التعريفات للحكم التعبدي يقول في بعضها: التعبدي هو الحكم الشرعي الذي لا تُعلم حكمته، وفي نفس الوقت يورد تعريفاً آخر للحكم التعبدي بأنه عبارة عما لا نعلم علته، والذي أراه أن يتم الفصل بين التعريفين للفرق ما بين الحكمة والعلة وهذا ما قمت به، حيث جعلت القسم الثاني وهو المعنى الخاص للحكم التعبدي عندهما قسمين: أحدهما عام وهو الذي يحقق معنى الحكمة واكتفيت بإيراد تعريف واحد له، والآخر خاص وهو الذي يتحقق فيه معنى العلة التي هي الوصف الظاهر المنضبط المناسب للحكم والمعرف له، والتي هي مدار القياس وجماع أمره وركنه الأعظم؛ وذلك تحرياً للدقة في استخدام الألفاظ، والذي يؤيد ما ذهبت إليه ما ذكره ابن قاسم العبادي في حاشيته على كتاب **تحفة المحتاج بشرح المنهاج** لإبن حجر الهيتمي حيث قال: "إنّ مجرد علم الحكمة لا يخرجه عن كونه تعبديا فليُراجع فإن فيه نظراً ظاهراً، أي لتصريح بعضهم بأنّ التعبدي هو الذي لم يدرك له معنىً وقد يجاب عن الشارح بأنهم قد يطلقون التعبدي على ما لم يظهر له علة موجبة للحكم وإن ظهر له حكمة"، فيلاحظ من عبارة الهيتمي التفريق ما بين الحكمة والعلة في معرفة الحكم التعبدي وهذا هو الأصل لما ينبني على هذا التفريق من أثر في الفروع الفقهية وفي عملية القياس على وجه التحديد، حيث جرت عادة الأصوليين إناطة الحكم بالعلة لا بالحكمة، حتى عند من أجاز التعليل بالحكمة فإنهم فرضوا الكلام فيها افتراضا مدعين أنه لم يقع وقاموا بإناطة الحكم بعلته لا بحكمته لعدة أسباب وعدة اعتبارات لا مجال لذكرها هنا؛ لأجل ذلك قمت بالتفصيل والتفريق بين الحكم التعبدي الذي لم تدرك حكمته وبين الذي لم تدرك علته فانتبه.

وعرفه البكري الدمياطي في **حاشية إعانة الطالبين** بقوله: التعبد: هو "ما لا يعقل معناه" . ثم يبين لنا مقصوده من هذه العبارة فيقول: "أي: أمر لا تدرك حكمته" (البكري، 1995م، ج4، ص61).

الثاني: الخاص، وهو ما لا تدرك علته الجزئية والتي هي بمعنى الوصف الظاهر المنضبط المناسب للحكم والمعرف له، ومن التعريفات التي تشير إلى هذا المعنى ما بينه الآمدي من أنّ التعبدي هو: "أن تكون العلة غير ظاهرة" (أبو الحسن، 1404هـ، ج3، ص289). والعلة المقصودة في هذا التعريف هي العلة القياسية التي هي مدار القياس وجماع أمره وركنه الأعظم.

ومما يحقق هذا المعنى من التعريفات ما أورده الإمام الزركشي حيث قال: "التعبد:...أنه لا يهتدي إليه القياس" (الزركشي، 2000م، ج1، ص11)، ومعلوم أن الركن الذي يقوم عليه القياس هو العلة الجزئية.

وقد عرفه إمام الحرمين الجويني بقوله: "ما يثبت برسم الشارع ولم يكن معقول المعنى فلا يسوغ القياس فيه" (الجويني، 1399هـ، ج2، ص960).

ولقد حصل التباس عند بعض من كتب في هذا المجال بين هذه المعاني والتعريفات للحكم التعبدي، موضعه الخلط بين مفهومي الحكمة والعلة كما أشرنا سابقاً، ولعل السبب في هذا الالتباس والخلط هو ما أورده العلماء من تعريفات للحكم التعبدي، عبروا عنه أحياناً صراحةً بما لا تدرك حكمته، وفي مواضع أخرى بما لا تدرك علته. إلاّ أن بعض التعريفات جاءت غامضة لا يعرف المقصود منها هل هو الحكمة أم العلة، كالتعريفات التي اشتملت على لفظ "معنى"، أو أحد مشتقاتها؟ وهذا مثل تعريف ابن حجر الهيتمي للتعبد حيث قال: التعبد "ما لا يعقل معناه عبادة كان أو غيرها" (الهيتمي، 2001م، ج3، ص461). فهل المقصود من عبارة الهيتمي ما لا تعقل علته، أم ما لا تعقل حكمته؟ حيث لا بد من تصريح منه يبين لنا مقصوده من هذا اللفظ، أو على الأقل وجود قرينة تدل على المعنى المراد، كما فعل البكري الدمياطي في التعريف

السابق، حيث بين أن مقصوده من عدم تعقل المعنى للحكم التعبدي، هو عدم إدراك حكمته.

ولعل من أهم الأسباب التي أدت إلى الخلاف في تعريف الحكم التعبدي، هو اختلاف العلماء في جواز التعليل بالحكمة، فالذين منعوا من التعليل بالحكمة مطلقاً قالوا إن الحكم التعبدي هو ما لا تدرك علته، والذين أجازوا التعليل بالحكمة مطلقاً عبروا عن الحكم التعبدي بأنه الحكم الذي لا تدرك حكمته أو بعبارة أوسع، ما لا يدرك له معنى. وقسم ثالث أجاز التعليل بها إذا كانت ظاهرة منضبطة، ومنع من التعليل بها إذا كانت غير ظاهرة أو غير منضبطة.

ومن هنا نستطيع تحرير محل النزاع في بيان المقصود بالحكم التعبدي عند الأصوليين، فجميع العلماء متفقون على أن العلة هي ذلك الوصف الذي من خلاله يمكن تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، وهم متفقون كذلك على أنه لم يقع فعلاً تعليل الحكم بحكمته، حتى عند من أجاز التعليل بالحكمة على الإطلاق، أو بضوابط فإنهم افترضوا الكلام فيه افتراضاً معترفين أنه لم يقع فعلاً. ومن هنا يتبين لنا أن المتفق عليه والواقع فعلاً هو إناطة الحكم بعلته لا بحكمته، وبناءً على ذلك نصل إلى نتيجة مفادها أن الحكم التعبدي هو الحكم الذي لا تعلم علته الجزئية؛ لأنه بمقابل الحكم المعلل، وقد حصل اتفاق على أن التعليل إنما يكون بالعلة الجزئية لا بالحكمة، وأن العلة هي مظنة وجود الحكمة التشريعية من الحكم في الأعم الأغلب، فيكون عدم إدراك العلة الجزئية هو المعنى الدقيق للحكم التعبدي. وفي هذا يقول الدكتور الزنكي أثناء حديثه عن أقوال الأصوليين في تعريف التعبدي مقرراً نفس النتيجة التي توصل إليها الباحث: "إذاً المراد بعدم تعقل معناه [أي التعبدي] المعنى الجزئي هو المسمى بالعلة، والتي تشكل جسراً لعبور الحكم وتجاوزه من الأصل المقيس عليه إلى الفرع المقيس" (الزنكي، 2007م، ص5) وعلى ذلك فإن معرفة الحكمة من الحكم أو عدم معرفتها لا يفيدنا في عملية القياس ذاته وتعدية الحكم من الأصل إلى الفرع، وإن كان يفيد معرفتها في أمور أخرى كأن

تجعل الحكم أقرب إلى الانقياد، وأسرع في القبول، وأفضى إلى تحصيل مقصود الشارع من شرع هذه الأحكام، وكذلك في معرفة مقاصد الشريعة الإسلامية.

المطلب الثالث: التعريف بالتعليل

لما كان التعليل لا بد فيه من علة، فإنه يجدر بنا أولاً أن نوضح معنى العلة في اللغة والاصطلاح، ومن ثم نبين معنى التعليل وذلك على النحو التالي:

العلة لغةً: مأخوذة من علّ، أو علَلَ، وتأتي على عدة معان:

منها ما يفيد التكرير، كأن يُقال: عَلّت الإبلُ تَعِلُّ وتَعُلُّ: إذا شربت الشربة الثانية، وكذا يقال للسقيا بعد السقيا وجني الثمرة مرة بعد أخرى أنه عَلَل.

ومن معانيها ما يفيد الضعف في الشيء، كأن يُقال: عَلَّ الرجل يَعِلُّ علاًّ فهو عَليل أي مريض، لذلك يقال للمرض: عِلَّة. والعَلُّ من الرجال: المسن الذي تضائل وصغُر جِسمه.

وقد تكون بمعنى السبب كما جاء في **تاج العروس**، هذا عِلَّة لهذا، أي: سبب له (ابن فارس، 1979م، ج4، ص12).

العلة في اصطلاح الأصوليين: كثرت تعريفات العلة عند الأصوليين، حتى وصلت إلى ما يقارب عشر تعريفات، إلاّ أنني سوف أقتصر على ذكر بعض هذه التعريفات بما فيها جزء من تعريفات المعاصرين لها، وأختار تعريفاً تواحداً من بينها، يغلب على ظني رجحانه على باقي التعريفات، ويعتبر جامعاً لها، وهذه التعريفات هي:

1. عرفها البيضاوي بقوله: "هي المعرف للحكم" (السبكي، د.ت، ج3، ص39).
2. وعرفها الإمام الغزالي بقوله: "والعلة في الأصل: عبارة عما يتأثر المحل بوجوده، ولذلك سمي المرض علة، وهي في اصطلاح الفقهاء على هذا المذاق" (الغزالي، د.ت، ص20). وقد نقل الإسنوي تعريف العلة فقال: "العلة هي الوصف المؤثر في الأحكام بجعل الشارع لا لذاته" (الإسنوي،

1999م، ج2، ص319)، ونسب هذا التعريف للغزالي، وهو لا يخالف التعريف الأول إلاّ باللفظ، إذ أنّ المعنى متحد في كليهما.

1. وقد ذكر الإمام الزركشي في **البحر المحيط** تعريفاً للعلة ونسبه للإمام فخر الدين الرازي، فقال: "إنها الموجبة بالعادة، واختاره الإمام فخر الدين الرازي في "**الرسالة البهائية**" في القياس" (الزركشي، 2000م، ج4، ص102)، إلاّ أن الدكتور السعدي بين أن الرازي اختار التعريف الأول للعلة وليس هذا التعريف فقال: "لكني بالرجوع إلى كتابه المحصول، أستطيع القول: بأن الإمام الرازي يذهب في تعريف العلة إلى ما ذهب إليه أصحاب التعريف الأول من أن العلة هي: المعرف للحكم؛ لأنه بعد أن أبطل ما ذهب إليه بعض الأصوليين من أن العلة هي: المؤثر أو الداعي قال: وأما أصحابنا فإنهم يفسرونه بالمعرف" (السعدي، 2000م، ص89).

1- والعلة عند الآمدي: هي الباعث على تشريع الأحكام (الآمدي، 1404هـ، ج3، ص333).

2- أما الإمام الشاطبي فعرف العلة بقوله: "الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، أو المفاسد التي تعلقت بها النواهي" (الغرناطي، د.ت، ج1، ص265).

هذه بعض التعريفات التي وردت للعلة عند القدماء، ويُلحظ أن هذه التعريفات تدور حول أربعة مصطلحات وهي المعَرِّف كما في التعريف الأول، والمؤثِّر كما في التعريف الثاني، والموجِب كما في الثالث، والباعث كما في التعريف الأخير، ومن هنا حاول بعض العلماء المعاصرين إيجاد تعريف يجمع بين هذه التعريفات، ويعرفنا بحقيقة العلة. ومن الذين حاولوا تعريفها من المعاصرين الدكتور السعدي، فبعد أن أورد جميع تعريفات العلة، خَلُص إلى تعريف يجمع بينها وهو قوله: "ما ظهر وانضبط مما جعله الشارع موجباً للحكم ومعرفاً له" (السعدي، 2000م، ص101).

وعرفها الدكتور عبد الكريم زيدان بأنها: وصف ظاهر منضبط مناسب للحكم ومعرف له (زيدان، 1996م، ص203). ولعل هذا التعريف الأخير هو من أفضل التعريفات للعلة؛ وذلك لاشتماله على جميع أركانها.

الآن وبعد أن فرغنا من تعريف العلة، سنشرع في تعريف التعليل ونبين معناه في اللغة والاصطلاح.

التعليل لغةً: مصدر علّل، والتعليل: سقيٌ بعد سقيٍ، وجني الثمرة مرة بعد أخرى. ويأتي بمعنى التَّلَهّي والتشاغُل، يقال: علَّلَه بطعام وغيره كالحديث ونحوه تعليلاً: شغله به، وتعلّلَ بالأمر واعتلَّ: تشاغل. وتعللت المرأة من نفاسها وتعالَّت: خرجت منه وطَهُرَت وحلّ وطؤها (ابن منظور، **د.ت**، ج34، ص3078).

التعليل اصطلاحاً: وهو كما قال العلامة الجرجاني: "إظهار علِّيَّة الشيء (1985م)". أو هو كما ورد في **المعجم الوسيط**: "تبيين علة الشيء" (مجموعة من العلماء، 2004م، ص623). والمقصود به هنا كما قال شلبي: "بيان العلل، وكيفية استخراجها؛ وهذا قد يكون لأجل القياس، وهو رد فرع إلى أصل لمساواته في علة حكمه، وقد يكون لغير ذلك. بأن يبحث المجتهد في الحادثة المستجدة عن معنى يصلح مناطاً لحكم شرعي يحكم به بناء على ذلك المعنى، وهو المسمى عندهم بالإستصلاح، أو المصالح المرسلة. أو بأن يبحث عن علة الحكم المنصوص لا لتعديته، وهو ما سموه بالتعليل بالعلة القاصرة، أو بيان الحكمة" (1947م، ص12).

المبحث الثاني: بيان العلاقة بين مقاصد الشريعة ومصطلحات البحث

المطلب الأول: العلاقة بين مقاصد الشريعة وتعليل الأحكام

من خلال ما عرضنا في المطالب السابقة يتبين لنا أن هناك علاقة وثيقة بين مقاصد الشريعة وتعليل الأحكام، وهذه العلاقة تكمن في الأمور التالية:

أولاً: من حيث التقارب في المصطلحات: بعدما بينا تعريفات العلماء لكل من المقاصد والعلل، نجد أن هناك تقارباً كبيراً بين المصطلحين، حيث إن مصطلح العلة يطلق بالمعنى المرادف لمقاصد الشريعة، وهذا يظهر من خلال المصطلحات المستخدمة في التعبير عن كليهما، ويتجلى هذا في تعريف الإمام الشاطبي للعلة بقوله أنها: "الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، أو المفاسد التي تعلقت بها النواهي" (الشاطبي، د.ت، ج1، ص265)، وهذا لا يخرج عن التعريفات التي سقناها سابقاً لمقاصد الشريعة.

ثانياً: اشتراط المناسبة في العلة: فإن الأصوليين قد اشترطوا في العلة الجزئية (القياسية) شرط المناسبة؛ أي أن يغلب على ظننا أن هذا الوصف تتحقق حكمة الحكم بوجوده، وفي هذا مراعاة للمقاصد التي موضوعها معرفة الحكم العامة من تشريع الأحكام. وفي هذا يقول الدكتور نعمان جغيم: "ذلك أن العلل الشرعية تكون عادة ضابطة لحِكَم، التي هي من المقاصد" (جغيم، 2002م، ص50).

ثالثاً: تعليل الأحكام بالحكم والمصالح: يقول الإمام ابن القيم: "القرآن والسنة مملوآن من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح، وتعليل الخلق بهما والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام ولأجلها خلق تلك الأعيان" (ابن قيم، 1998م، ص340). وهذا ظاهر أيضاً من خلال ما سقنا من كلام الدكتور مصطفى شلبي عندما قال في تعليل الأحكام: "بيان العلل، وكيفية استخراجها؛ وهذا قد يكون لأجل القياس، وهو رد فرع إلى أصل لمساواته في علة حكمه، وقد يكون لغير ذلك. بأن يبحث المجتهد في الحادثة المستجدة عن معنى يصلح مناطاً لحكم شرعي يحكم به بناء على ذلك المعنى، وهو المسمى عندهم بالإستصلاح، أو المصالح المرسلة. أو بأن يبحث عن علة الحكم المنصوص لا لتعديته، وهو ما سموه بالتعليل بالعلة القاصرة، أو بيان الحكمة" (شلبي، 1947م، ص12).

وكذلك قد يكون المقصد هو العلة نفسها، وذلك عندما تكون العلة مرادفة للحكمة عند الذين يجيزون التعليل بالحكمة.

رابعاً: العلة من الضوابط التي تعرف بها مقاصد الشريعة، حيث جعل الإمام الشاطبي الضابط الثاني الذي يعرف به مقصد الشارع اعتبار علل الأمر والنهي (الشاطبي، 2002م، ج2، ص393،394).

خامساً: أن بعض مسالك العلة يستخدم في الكشف عن مقاصد الشارع، فمن الأمور التي تبين مدى العلاقة بين العلل والمقاصد هو أن بعض مسالك العلة يصلح أن يكون كاشفاً عن المقاصد الشرعية، يقول الدكتور نعمان الجغيم: "ولكن عند النظر في تلك المسالك يتبين أنها لا تصلح جميعها لأن تكون مسالك للكشف عن مقاصد الشريعة، والبعض منها يصلح أن يكون كاشفاً عن المقاصد الشرعية لكن بطريقة في الاستدلال تختلف عن تلك المسلوكة في الكشف عن العلة" (الجغيم، 2002م، ص153).

ومن خلال ما عرضنا يتبين لنا أن التعليل هو أساس القول بالمقاصد، وأنه لا يتصور وجود مقاصد للأحكام ما لم تكن تلك الأحكام معللة. وكذلك فإنه ما من حكم من أحكام الشريعة إلاّ وقد شُرع لحكمة مع تفاوت بين هذه الأحكام في ظهور العلة أو الحكمة فيها، فقد أخفى الله عز وجل عنا بعض علل وحكم الأحكام اختباراً لنا لا لأن هذه الأحكام لا تحوي عللاً ومقاصد، وكذلك فإن معرفة علل وحكم هذه الأحكام يختلف باختلاف أفهام العلماء ومداركهم، فمن أوصله فهمه إلى معرفة العلة التي من أجلها شُرِع الحُكم حَكَمَ عليه بأنّه معلل، ومن لم يوصله فهمه إلى التعرّف على علة الحُكم حَكَمَ عليه بأنّه تعبدي.

المطلب الثاني: مدى العلاقة بين مقاصد الشريعة والأحكام التعبدية

إذا تقرر ما سبق من أن الله عز وجل لم يشرع هذه الأحكام عبثاً، وإنما شرعها لعلل وحكم ومقاصد؛ فإنا نقف عند إشكال أقره العلماء مفاده وجود تعارض بين ما تم

إقراره، وبين ما ثبت عندهم من أن الأصل في العبادات هو التعبد لا التعليل، وأن المعتمد فيها هو التوقف دون الالتفات للعلل والمقاصد، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإن من العلماء من اعتبر أن شرع التعبديات أصلاً لم يكن لحكمة، بل هو ابتلاء بما لا مصلحة للعباد فيه أصلاً غير مجرد الثواب، واختبار لطاعتهم لمجرد الأمر والنهي دون معرفة وجه المصلحة فيما يقومون به من عبادات، وبهذا صرح العز بن عبد السلام حيث قال: "ويجوز أن تتجرد التعبدات عن جلب المصالح ودرء المفاسد، ثم يقع الثواب عليها بناءً على الطاعة والإذعان من غير جلب مصلحة غير مصلحة الثواب، ودرء مفسدة غير مفسدة العصيان، فيحصل من هذا أن الثواب قد يكون على مجرد الطواعية من غير أن تحصل تلك الطواعية جلب مصلحة أو درء مفسدة، سوى مصلحة أجر الطواعية" (السلمي، د.ت، ج1، ص18).

ومن جهة ثالثة، كيف نستطيع الجمع بين ما أقره العلماء من أن الأصل في العبادات التعبد والتوقيف، وبين ما ورد من تعليل وبيان للحكم للكثير من العبادات في القرآن الكريم والسنة النبوية من ناحية، ومن وجود علل جزئية (قياسية) في الكثير من العبادات وإجراء القياس فيها من ناحية أخرى؟

هذه هي الإشكالية الأكبر في هذا البحث، وفي الإجابة عنها يكون بيان مدى العلاقة بين مقاصد الشريعة والأحكام التعبدية. والإجابة عن هذه الإشكالية تكون على النحو التالي:

أولاً: إن من أهم الأسباب التي أدت إلى وجود هذا الإشكال عدم إدراك المقصود من الحكم التعبدي على وجه الدقة، وكذلك الخلط في استخدام مصطلح التعبد فقد يطلق في موضع ويراد به المعنى العام للحكم التعبدي، وقد يطلق ويراد به المعنى الخاص للتعبد.

وقد خلصنا من خلال ما عرضنا في المبحث الأول من هذا البحث إلى أن الحكم التعبدي قد يطلق على الحكم الذي لا تدرك الحكمة العامة من تشريعه، وقد يراد به الحكم الذي لا تدرك علته الجزئية، وبعد تحري القول وتحقيقه في المسألة توصلنا إلى أن

المراد بالحكم التعبدي هو الحكم الذي لا تدرك علته الجزئية، وبينا أن هذا هو المعنى الدقيق للحكم التعبدي، وهذا ما كان قد توصل إليه الدكتور الزنكي من قبل حيث قال: "إذاً المراد بعدم تعقل معناه (أي التعبدي) المعنى الجزئي وهو المسمى بالعلة، والتي تشكل جسراً لعبور الحكم وتجاوزه من الأصل المقيس عليه إلى الفرع المقيس" (الزنكي، 2007م، ص5، ص5).

وإذا تبين هذا فإن جانباً من الإشكال الذي كان قائماً بين مقاصد الشريعة والحكم التعبدي يزول بقولنا: إن عدم إدراك العلة الجزئية لأي حكم لا يلزم منه عدم إدراك الحكمة العامة لذلك الحكم، وكذلك فإن "عدم معرفة الشيء والاطلاع عليه لا يعني عدمه، فعدم إدراكنا لعلل وحكم بعض الأحكام لا يعني كونها غير معللة، بل ذلك إما لقصور عقولنا، أو لحكمة أرادها الله تعالى من حجب ذلك العلم عنا" (الجغيم، 2002م، ص160، 161).

ويؤيد ما ذهبنا إليه ما ذكره ابن قاسم العبادي في حاشيته على تحفة المحتاج بشرح المنهاج لإبن حجر الهيتمي حيث قال: "إنّ مجرد علم الحكمة لا يخرجه عن كونه تعبديا فليُراجع فإن فيه نظراً ظاهراً، أي لتصريح بعضهم بأنّ التعبدي هو الذي لم يدرك له معنىً وقد يجاب عن الشارح بأنهم قد يطلقون التعبدي على ما لم يظهر له علة موجبة للحكم وإن ظهر له حكمة" (الشرواني، والعبادي، 1996م، ج5، ص471).

ثانياً: مراعاة مستويات التعليل، وهذه مبنية على النقطة السابقة، فإن العلماء عندما قالوا أن الأصل في العبادات التعبد لا التعليل فإنهم يقصدون أنها غير معللة بالعلة الجزئية، مع احتمال تعليلها بالمعنى العام للتعليل، حيث إن التعليل ينقسم إلى ثلاثة أنواع وهي كما بينها الدكتور نعمان جغيم:

النوع الأول: التعليل الفلسفي، وهو التعليل بالعلل الغائية، وهو مرفوض عند جميع علماء المسلمين.

النوع الثاني: التعليل العام: بمعنى أن لكل حكم من الأحكام الشرعية حكمة أو مقصد قصد الشارع إلى تحقيقه للناس من وراء ذلك الحكم.

النوع الثالث: التعليل بمعناه الخاص: وهو التعليل القياسي عند الأصوليين، أي وجود علة صالحة لأن تتخذ أساساً للقياس، مع إمكان التعرف عليها بمسلك من مسالك العلة المذكورة عندهم (جغيم، 2002م، ص160،159).

ثالثاً: أن ماورد عن بعض العلماء من أن شرع التعبديات لم يكن لحكمة، وإنما هو ابتلاء بما لا مصلحة للعباد فيه أصلاً غير مجرد الثواب، واختبار لطاعتهم لمجرد الأمر والنهي دون معرفة وجه المصلحة فيما يقومون به من عبادات، يمكن أن يجاب عنه على النحو التالي:

لقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين: أحدهما أن الله عز وجل ابتلى عباده في بعض الأحكام (التعبديات) بما لا مصلحة لهم فيه أصلاً غير مجرد الثواب، وقد سقنا كلاماً للعز بن عبد السلام يؤيد هذا الجانب.

أما القول الثاني فهو قول عامة علماء المسلمين وجمهور فقهائهم، وهو أن جميع الأحكام الشرعية إنما شرعت لعلل وحكم ومصالح، ظهر لنا بعضها وخفي البعض الآخر، وما خفي منها ليس لكونها غير معللة وإنما لقصور في مداركنا وأفهامنا، وفي هذا يقول ابن عابدين في حاشيته على رد المحتار: " وفي الحلية عند الكلام على فرائض الوضوء : وقد اختلف العلماء في أن الأمور التعبدية هل شرعت لحكمة عند الله تعالى وخفت علينا أو لا ؟ والأكثرون على الأول وهو المتجه لدلالة استقراء عبادة الله تعالى على كونه سبحانه جالبا للمصالح دارئا للمفاسد، فما شرعه إن ظهرت حكمته لنا قلنا إنه معقول وإلا قلنا إنه تعبدي" (بن عابدين، 2000م، ج1، ص483).

وفي هذا يقول ابن القيم أيضاً: "ليس في الشريعة حكم واحد إلاّ وله معنى وحكمة يعقله من عقله ويخفى على من خفي عليه (بن قيم، 1988م، ج2، ص86)".

ولا شك أن رأي جمهور العلماء أقوى، بحكم الاستقراء، ومن ثم "فإن نفي مجود مصلحة في التعبدي وإثبات أنه تدريب على الطاعة تناقض في القول؛ لأنه إثبات لحكمة كبيرة في سبيل نفي أية حكمة" (بن عيسى، 2010م، ص132)، " وعليه فالتعبد المحض الذي لا مصلحة فيه غير الاختبار "لم يقع" و "لا يعرفه العلماء" (بن عيسى، 2010م، ص132).

الخاتمة

نتائج البحث:

وفي نهاية هذا البحث لا بُدّ أن نسطر أبرز النتائج التي تم التوصل إليها، وهي على النحو التالي:

1. جميع تعريفات مقاصد الشريعة تدور حول الأهداف، الغايات، الأسرار، المعاني، الحكم التي راعاها الشارع في الأحكام الشرعية تحقيقًا لمصالح العباد في الدنيا والآخرة.
2. الحكم التعبدي: هو الحكم الذي لا تدرك علته الجزئية القياسية، وإن أمكن إدراك الحكمة العامة من تشريعه.
3. أن التعليل هو أساس القول بالمقاصد، وأنه لا يتصور وجود مقاصد للأحكام ما لم تكن تلك الأحكام معللة. وكذلك فإنه ما من حكم من أحكام الشريعة إلاّ وقد شُرع لحكمة مع تفاوت بين هذه الأحكام في ظهور العلة أو الحكمة فيها، فقد أخفى الله عز وجل عنا بعض علل وحكم الأحكام اختباراً لنا لا لأن هذه الأحكام لا تحوي عللاً ومقاصد، وكذلك فإن معرفة علل وحكم هذه الأحكام يختلف باختلاف أفهام العلماء ومداركهم، فمن أوصله فهمه إلى معرفة العلة التي من أجلها شُرِع الحُكم حَكَمَ عليه بأنّه معلل، ومن لم يوصله فهمه إلى التعرّف على علة الحُكم حَكَمَ عليه بأنّه تعبدي.

4. أن هناك علاقة وثيقة بين الأحكام التعبدية ومقاصد الشريعة، وذلك مستفاد من أن عدم إدراك العلة الجزئية لأي حكم لا يلزم منه عدم إدراك الحكمة العامة لذلك الحكم، وعليه فلا تعارض بين الأحكام التعبدية التي يمكن إدراك الحكمة منها على رأي الجمهور وبين معرفة مقاصدها.

توصيات البحث:

بناء على النتائج التي تم التوصل إليها فإن الباحث يوصي بإفراد أبحاث متخصصة في تسليط الضوء على مقاصد كل عبادة من العبادات التي شرعها الله لنا، ليتبين لنا من خلالها مقاصد الصلاة، والصوم، والزكاة، والحج؛ لتكون أقوى في الامتثال لها، وأدعى لقبولها، وأفضى لتحقيق مقصود الشارع من شرعها، وإدراك أسرارها ومعانيها.

والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

al-Jawharī, Ismāʻīl ibn Ḥammād. (1407h - 198 M). *al-ṣiḥāḥ Tāj al-lughah wa-ṣiḥāḥ al-ʻArabīyyah*, taḥqīq : Aḥmad ʻAbd al-Ghafūr ʻAṭṭār, Bayrūt : Dār al-ʻIlm lil-Malāyīn, ṭ4.

Ibn manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram al-Afrīqī al-Miṣrī. (D. t). *Lisān al-ʻArab*, al-Qāhirah : Dār al-Maʻārif, D. Ṭ.

al-Zubaydī, al-Sayyid Muḥammad Murtaḍá al-Ḥusaynī. (1391h-197m). *Tāj al-ʻarūs min Jawāhir al-Qāmūs*, taḥqīq : ʻAbd al-Sattār Aḥmad Farrāj, al-Kuwayt : Maṭbaʻat Ḥukūmat al-Kuwayt, D. Ṭ.

Abū al-Ḥusayn, Aḥmad ibn Fāris ibn Zakarīyā. (1399h-1979m). *Muʻjam Maqāyīs al-lughah*, taḥqīq wa-ḍabaṭa : ʻAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, Dār al-Fikr, D. Ṭ.

U. D. Muḥammad Rawwās Qalʻat Jī, wa-al-Duktūr Ḥāmid Ṣādiq Qunaybī. (1408h-1988m), *Muʻjam Lughat al-fuqahāʼ*, Bayrūt : Dār al-Nafāʼis, ṭ2.

ʻAbd al-Munʻim, al-Duktūr Maḥmūd ʻAbd al-Raḥmān. (D. t). *Muʻjam al-muṣṭalaḥāt wa-al-alfāẓ al-fiqhīyah*, Dār al-Faḍīlah, D. Ṭ.

al-Fāsī, ʻAllāl. (1993M). *Maqāṣid al-sharīʻah al-Islāmīyah wmkārmhā*, Dār al-Gharb al-Islāmī, ṭ5.

al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad Abū Ḥāmid. (1413h). *al-Mustaṣfá fī ʻilm al-uṣūl*, taḥqīq : Muḥammad ʻAbd al-Salām ʻAbd al-Shāfī, Bayrūt : Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, Ṭ1.

Ibn ʻĀshūr, al-ʻallāmah al-Shaykh Muḥammad al-Ṭāhir. (1421h-2001m). *Maqāṣid al-sharīʻah al-Islāmīyah*, taḥqīq wa-dirāsat : Muḥammad al-Ṭāhir al-Maysāwī, al-Urdun : Dār al-Nafā'is, ṭ2.

al-Raysūnī, Aḥmad. (1416h-1995m), *Naẓarīyat al-maqāṣid ʻinda al-Imām al-Shāṭibī,* al-Maʻhad al-ʻĀlamī lil-Fikr al-Islāmī, ṭ4.

Shubayr, al-Ustādh al-Duktūr Muḥammad ʻUthmān. (1431h-2010m). *Manhaj al-jamʻ bayna al-nuṣūṣ al-sharʻīyah wa-maqāṣidihā fī Muʻālajat al-qaḍāyā al-mustajaddah,* al-Riyāḍ : Markaz al-Tamyīz al-baḥthī fī fiqh al-qaḍāyā al-muʻāṣirah, D. Ṭ.

al-Badārīn, al-Duktūr Ayman ʻAbd al-Ḥamīd. (1427h-2006m). Naẓarīyat al-taqʻīd al-uṣūlī, Bayrūt : Dār Ibn Ḥazm, Ṭ1.

al-Rāzī, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn ʻAbd-al-Qādir. (1415h-1994m). *Mukhtār al-ṣiḥāḥ*, ḍabaṭahu wa-ṣaḥḥaḥahu : Aḥmad Shams al-Dīn, Bayrūt : Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, Ṭ1.

Al-bujyrmy, Sulaymān ibn Muḥammad ibn ʻUmar al-Shāfiʻī. (1417h-1996m). *Tuḥfat al-Ḥabīb ʻalá sharḥ al-Khaṭīb*, Bayrūt : Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, Ṭ1.

al-Rāzī, Muḥammad ibn ʻUmar ibn al-Ḥusayn. (1400h). *al-Maḥṣūl fī ʻilm al-uṣūl*, taḥqīq : Ṭāhā Jābir Fayyāḍ al-ʻAlwānī, al-Riyāḍ : Jāmiʻat al-Imām Muḥammad ibn Saʻūd al-Islāmīyah, Ṭ1.

al-Samʻānī, Abū al-Muẓaffar Manṣūr ibn Muḥammad ibn ʻAbd al-Jabbār ibn Aḥmad almrwzá al-Tamīmī al-Ḥanafī thumma al-Shāfiʻī. (1418h-1999M). *qawāṭiʻ al-adillah fī al-uṣūl*, taḥqīq : Muḥammad Ḥasan Muḥammad Ḥasan Ismāʻīl al-Shāfiʻī, Bayrūt : Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, Ṭ1.

al-Isnawī, al-Imām Jamāl al-Dīn ʻAbd al-Raḥīm. (1420h-1999m). *nihāyat al-sūl sharḥ Minhāj al-wuṣūl*, Bayrūt : Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, Ṭ1.

Salhab, Rāmī ibn Muḥammad Jibrīn. (2009M). *al-qiyās fī al-ʻibādāt wa-taṭbīqātuhu fī al-madhhab alshāfʻy-dirāsah taʼṣīlīyah taṭbīqīyah*, D. Ṭ.

Zaydān, ʻAbd al-Karīm. (1417h-1996m). *al-Wajīz fī uṣūl al-fiqh*, Bayrūt : wṭá al-Muṣayṭbah, Muʼassasat al-Risālah, ṭ5.

Ibn ʻAbd al-Salām, Abū Muḥammad ʻIzz al-Dīn ʻAbd al-ʻAzīz al-Sulamī. (1420h-1999m). *Qawāʻid al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām,* taḥqīq : ʻAbd al-Laṭīf Ḥasan ʻAbd al-Raḥmān, Bayrūt : Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, Ṭ1.

al-Dimyāṭī, Abū Bakr ‘Uthmān ibn Muḥammad shṭṭā al-Bakrī. (1415h-1995m). *Ḥāshiyat I‘ā‘nat al-ṭālibīn ‘alá ḥall alfāẓ Fatḥ al-Mu‘īn li-sharḥ Qurrat al-‘Ayn bi-muhimmāt al-Dīn*, ḍabaṭahu waṣaḥḥaḥahu : Muḥammad Sālim Hāshim, Bayrūt : Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Ṭ1.

al-Āmidī, ‘Alī ibn Muḥammad Abū al-Ḥasan. (1404h). *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, taḥqīq : D. Sayyid al-Jumaylī, Bayrūt : Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Ṭ1.

al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn Bahādur. (1421h-2000m), *al-Baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh*, taḥqīq : Muḥammad Muḥammad Tāmir, Bayrūt : Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Ṭ1.

al-Juwaynī, ‘Abd al-Malik ibn ‘Abd Allāh ibn Yūsuf. (1399h). *al-burhān fī uṣūl al-fiqh*, taḥqīq : D. ‘Abd al-‘Aẓīm al-Dīb, Qaṭar : Ṭ1.

al-Haytamī, Shihāb al-Dīn Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Alī ibn Ḥajar. (1421h-2001m). *Tuḥfat al-muḥtāj bi-sharḥ al-Minhāj*, taḥqīq : ‘Abd Allāh Maḥmūd Muḥammad ‘Umar, Bayrūt : Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Ṭ1.

al-Zinkī, al-Ustādh al-Duktūr Ṣāliḥ Qādir. (2007m), *al-Bu‘d alt‘bdy fī al-tashrī‘ al-Islāmī min manẓūr uṣūlī*, Bākistān : Majallat al-Dirāsāt al-Islāmīyah, Majma‘ al-Buḥūth al-Islāmīyah.

al-Sa‘dī, ‘Abd al-Ḥakīm ‘Abd al-Raḥmān (1421h-2000m). *Mabāḥith al-‘illah fī al-qiyās ‘inda al-uṣūlīyīn*, Bayrūt : Dār al-Bashā’ir al-Islāmīyah, ṭ2.

al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsá al-Lakhmī al-Gharnāṭī al-Mālikī. (D. t). *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-fiqh*, taḥqīq : ‘Abd Allāh Darāz, Bayrūt : Dār al-Ma‘rifah, D. Ṭ.

al-Jurjānī, al-‘allāmah ‘Alī ibn Muḥammad al-Sharīf. (1985m). *alt‘ryfāt*, Bayrūt : Maktabat Lubnān, D. Ṭ.

Majmū‘ah min al-‘ulamā’. (1425h-2004m). *al-Mu‘jam al-Wasīṭ*, Miṣr : Maktabat al-Shurūq al-Dawlīyah, ṭ4.

Shalabī, Muḥammad Muṣṭafá. (1947m). *ta‘līl al-aḥkām*, Miṣr : Maṭba‘at al-Azhar, D. Ṭ.

Jughaym, D. Nu‘mān. (1422h-2002m). *Ṭuruq al-kashf ‘an Maqāṣid al-shāri‘*, al-Urdun : Dār al-Nafā’is, Ṭ1.

al-Imām al-‘allāmah Ibn Qayyim al-Jawzīyah. (1419h-1998m). *Miftāḥ Dār al-Sa‘ādah wa-manshūr Wilāyat al-‘Ilm wa-al-irādah*, Bayrūt : Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, D. Ṭ.

Ibn ʻAbd al-Salām, Abū Muḥammad ʻIzz al-Dīn ʻAbd al-ʻAzīz al-Sulamī. (D. t). *Qawāʻid al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām*, dirāsah wa-taḥqīq : Maḥmūd ibn al-Talāmīd al-Shinqīṭī, Bayrūt : Dār al-Maʻārif, D. Ṭ.

al-ʻAllāmah al-Shaykh ʻAbd al-Ḥamīd al-Shirwānī, wa-al-ʻallāmah al-Shaykh Aḥmad ibn Qāsim al-ʻAbbādī. (1416h-1996m). *ḥawāshī al-Shirwānī wa-Ibn Qāsim al-ʻAbbādī ʻalá Tuḥfat al-muḥtāj bi-sharḥ al-Minhāj*, ḍabaṭahu wa-ṣaḥḥaḥahu : Muḥammad ʻAbd al-ʻAzīz al-Khālidī, Bayrūt : Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, Ṭ1.

Ibn ʻĀbidīn, Muḥammad Amīn ibn ʻUmar. (1421h-2000M). *radd al-muḥtār ʻalá al-Durr al-Mukhtār sharḥ Tanwīr al-abṣār (al-shahīr bi-ḥāshiyat Ibn ʻĀbidīn*), Bayrūt : Dār al-Fikr, Ṭ1.

Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr. (1388h-1988m). *Iʻlām al-muwaqqiʻīn ʻan Rabb al-ʻālamīn*, dirāsah wa-taḥqīq : Ṭāhā ʻAbd al-Raʼūf Saʻd, al-Qāhirah : Maktabat al-Kullīyāt al-Azharīyah, D. Ṭ.

Ibn ʻĪsá, ʻAbd al-Bāsiṭ. (1431h-2010m). *Qāʻidat al-taʻabbud wa-al-taʻlīl fī al-aḥkām al-sharʻīyah wa-taṭbīqātuhā al-fiqhīyah*, Mudhakkirah muqaddimah li-nayl shahādat al-mājistīr fī al-ʻUlūm al-Islāmīyah, takhaṣṣuṣ uṣūl al-fiqh fī Jāmiʻat al-Jazāʼir.