JFatwa
ISSN: 2232-1047
eISSN: 0127-8886
Journal of Fatwa Management and Research
مجلة إدارة وبحوث الفتاوى | Jurnal Pengurusan dan Penyelidikan Fatwa
JAN 2026 | VOL. 31 | NO. 1
ISSN: 2232-1047 eISSN: 0127-8886
www.jfatwa.usim.edu.my

علاقة المشابهة بين الاجتهاد والقياس والتعليل عند الأصوليين: دراسة تأصيلية في ضوء مقاصد الشريعة

The Similarity Between Ijtihād, Qiyās, And Taʿlīl: A Foundational Study in Light of The Objectives of Sharīʿah

Abdoul-Hamid Ouedraogo[1a]*, Wan Mohd Yusof Wan Chik[2b] and Ahmad Iqbal Mohd Fadzli[3c];

[a]Faculty of Islamic Contemporary Studies, University Sultan Zainal Abidin, 21300 Kuala Nerus, Terengganu, MALAYSIA.
E-mail: abdoulhamid28385@gmail.com[1]
[b]Research Institute for Products and Islamic Civilization (INSPIRE), Faculty of Islamic Contemporary Studies, University Sultan Zainal Abidin Kuala Nerus, Terengganu, MALAYSIA,
E-mail: mohdyusof@unisza.edu.my[2]
[c]Faculty of Islamic Contemporary Studies, University Sultan Zainal Abidin Kuala Nerus, Terengganu, MALAYSIA
E-mail: iqbalfadzli.edu@gmail.com[3]

*Corresponding Author: abdoulhamid28385@gmail.com
Received: 17 September *Accepted:* 1 January 2026 *Published:* 30 January 2026
DOI: https://doi.org.10.33102/jfatwa.vol.31no1.755

الملخص

يُعدّ علم أصول الفقه الإطار المنهجي الذي يضبط عملية الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ويحدد أدوات الاستنباط التي يعتمد عليها الفقيه في بناء الأحكام الشرعية. ومن أبرز هذه الأدوات الاجتهاد والقياس والتعليل، وهي مفاهيم متداخلة أثارت جدلًا واسعًا في التراث الأصولي، خاصة في تحديد طبيعة القياس ومكانته بين الأدلة الشرعية. ينطلق هذا البحث من مشكلة التداخل المفهومي والمنهجي بين هذه الأدوات، وما يترتب عليه من أثر في ضبط

ABSTRACT

Islamic legal theory (uṣūl al-fiqh) provides the methodological foundation for deriving rulings and regulating juristic reasoning. Among its core tools, ijtihād, qiyās, and taʿlīl exhibit a complex conceptual and methodological overlap that has sparked extensive debate, particularly regarding whether qiyās should be viewed as a purely ijtihād-based act or an independent source of law. This study addresses the problem of terminological and functional ambiguity among these tools and its impact on the application of maqāṣid al-sharīʿah in contemporary contexts. It introduces an innovative approach by employing the concept of analogy to explore their interrelationship, analyzing al-Shāfiʿī's foundational views and surveying the methodologies

© The Authors 2026. Published by Penerbit USIM. This is an open access article under the CC BY 4.0 license.

of major uṣūlī schools. Through a comparative and analytical framework, the research proposes a practical model that balances textual fidelity with maqāṣid-oriented reasoning. The implications of this study lie in clarifying methodological ambiguities and establishing a maqāṣid-driven paradigm for legal reasoning, opening new avenues for developing and regulating ijtihād in line with modern challenges.

***Keywords**: Jurisprudential Ijtihād, legal analogy, Sharīʿah reasoning, Objectives of Sharīʿah.*

الاجتهاد وتفعيل المقاصد الشرعية في الواقع المعاصر. ويقدّم البحث ابتكارًا علميًا من خلال اعتماد مفهوم المشابهة في دراسة العلاقة بين هذه الأدوات، وتحليل أقوال الإمام الشافعي وغيره من الأصوليين، واستقراء مناهج المدارس الأصولية، وصولًا إلى تصور تطبيقي يوازن بين النص والمقاصد ويعزز فاعلية الفكر الأصولي في معالجة النوازل الفقهية. وتكمن دلالة البحث في أنه يسهم في إزالة اللبس الاصطلاحي، ويؤسس لمنهجية مقاصدية حديثة تربط بين الأصول والواقع، بما يفتح آفاقًا لتطوير أدوات الاجتهاد وضبطها وفق متطلبات العصر.

الكلمات الرئيسية: الاجتهاد الفقهي، القياس الأصولي، التعليل الشرعي، مقاصد الشريعة.

1. المقدمة

تعد مفاهيم الاجتهاد والقياس والتعليل من الركائز الأساسية في علم أصول الفقه، وقد تناولتها الدراسات الأصولية بكثرة عبر العصور، إلا أن العلاقة المفهومية والمنهجية بينها لا تزال محلّ لبس واختلاف بين الباحثين، خصوصًا في تحديد ما إذا كان القياس فعلًا اجتهاديًا محضًا أم دليلًا مستقلًا نصّبه الشارع. ويزداد هذا الإشكال تعقيدًا بسبب التداخل الاصطلاحي بين هذه المفاهيم، مما يثير إشكالات في التطبيق الفقهي ويؤثر على فهم المقاصد الشرعية وتفعيلها في الواقع المعاصر. ومن هنا تنبع أهمية البحث في الكشف عن طبيعة هذه العلاقة، وتحليل أثرها في بناء الأحكام الشرعية وربطها بالمقاصد، بما يسهم في تطوير منهجية الفقه الإسلامي وتعزيز قدرته على مواكبة القضايا المعاصرة.

وقد تناول الأصوليون هذه الإشكالية منذ البدايات؛ ففي كتاب *الرسالة* يطرح الإمام الشافعي هذه المسألة بأسلوب جدلي، فيقول: «فما القياس؟ أهو الاجتهاد؟ أم هما مفترقان؟ قلت: هما اسمان لمعنى واحد. قال: فما جماعهما؟

قلت: كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه: إذا كان فيه بعينه حكم، اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه، طُلبت الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد هو القياس» (Al-Shāfiʿī, 1956). ويؤكد هذا المعنى أبو الحسين البصري في كتابه المعتمد، حيث ينقل عن الشافعي قوله: «كان الشافعي يسمّي القياس استدلالًا لكونه نظرًا وفحصًا، ويسمّي الاستدلال كذلك قياسًا لوجود التعليل فيه» (Al-Baṣrī, 2000). تكشف هذه النصوص المبكرة عن عمق الإشكالية وتداخل المفاهيم، مما يجعل البحث في طبيعتها وأثرها أمرًا ضروريًا لفهم منهجية الاستنباط الأصولي.

ينطلق هذا البحث من الحاجة إلى بناء تصور أصولي متماسك يربط بين أدوات الاجتهاد ومقاصد الشريعة، ويستفيد من مناهج المدارس الأصولية المختلفة في معالجة القضايا الفقهية المعاصرة. ويهدف إلى تحليل العلاقة المفهومية والمنهجية بين الاجتهاد والقياس والتعليل في الفكر الأصولي، ودراسة مناهج المدارس الأصولية في التعامل مع هذه المفاهيم وأثرها في بناء التعليل الفقهي، مع إبراز أثر هذه العلاقة في تفعيل المقاصد الشرعية ضمن الفروع الفقهية والعقدية، وصولًا إلى اقتراح تصور نظري وتطبيقي يربط بين أدوات الاجتهاد والمقاصد الشرعية في الواقع المعاصر. وتتمحور الإشكالية حول أسئلة جوهرية تتعلق بطبيعة العلاقة بين هذه المفاهيم، وكيفية تأثير مناهج المدارس الأصولية في تحديد وظيفة القياس والتعليل، وما يترتب على هذا التداخل المفهومي من أثر في بناء الأحكام الشرعية وتفعيل المقاصد، فضلًا عن إمكانية تقديم تصور تطبيقي يوازن بين النص والاجتهاد في معالجة القضايا الفقهية المعاصرة.

وتكمن أهمية هذا البحث في سعيه إلى إزالة اللبس الاصطلاحي بين أدوات الاستنباط الأصولية، من خلال دراسة تأصيلية تعتمد على مفهوم المشابهة، بما يفتح آفاقًا جديدة لفهم أعمق للوظيفة المقاصدية للفقه، ويُسهم في بناء منهجية تطبيقية تربط بين الأصول والمقاصد. أما منهج البحث فيعتمد على المنهج التأصيلي التحليلي، من خلال تتبع المفاهيم الأصولية في مصادرها التراثية وتحليلها في ضوء السياقات الفقهية والمنهجية المعاصرة، مع الاستناد إلى المنهج المقارن في دراسة مناهج المدارس الأصولية المختلفة، وتوظيف القياس الواسع كأداة لفهم العلاقة بين الاجتهاد والتعليل والقياس، وصولًا إلى بناء تصور تطبيقي يربط بين الأصول والمقاصد.

ومن المتوقع أن تسهم نتائج هذا البحث في إعادة صياغة التصور الأصولي للعلاقة بين أدوات الاجتهاد، بما يحقق التكامل بين النص والمقاصد، ويعزز قدرة الفقه الإسلامي على تقديم حلول منهجية للقضايا المعاصرة. كما ستفتح هذه الدراسة آفاقًا جديدة أمام الباحثين لتطوير مناهج الاستنباط، وتفعيل المقاصد الشرعية في الفروع الفقهية، بما يرسخ مكانة علم أصول الفقه كأداة حيوية للتجديد الفقهي وضبط الاجتهاد في العصر الحديث.

2. الدراسات السابقة

2.1. مفهوم الاجتهاد، أنواعه ومجالاته

يعد الاجتهاد من أهم أدوات الاستنباط الفقهي التي اعتمدها علماء الأصول في استخراج الأحكام الشرعية، خاصة في المسائل التي لم يرد فيها نص صريح. وتكمن أهمية هذا المبحث في كونه يؤسس لفهم العلاقة بين الاجتهاد والقياس والتعليل، من خلال بيان مفهوم الاجتهاد، وتحديد أنواعه، وبيان مجالاته المشروعة والممنوعة.

2.2. مفهوم الاجتهاد

الاجتهاد لغةً: مشتق من الجهد، وهو استفراغ الوسع لتحصيل أمرٍ شاقّ(Al-Fīrūzābādī, 2005; Ibn Fāris, 1972). واصطلاحًا: اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف الاجتهاد، وأقربها ما اختاره جمع من العلماء، وهو: استفراغ الوسع لتحصيل ظنّ بحكم شرعي عملي من دليل تفصيلي (Al-Dahlawī, 1965; Al-Namlah, 1999; Fayḍullāh, 1984; Kassāb, 1984).

وبعبارة أدق، استفراغ الفقيه المجتهد صاحب العقل الفقهي وسعه لتحصيل الظن بحكم شرعي، ومعنى الاستفراغ: بذل الطاقة بحيث لا يمكن المزيد، خصوصًا فيما لا نص فيه. وقولنا "الفقيه" احتراز عن استفراغ غير الفقيه، أي من لا يملك أدوات الفهم المقاصدي للنصوص الشرعية. وقولنا "لتحصيل الظن" يخرج القطعيات، إذ لا اجتهاد فيها. وقولنا "الحكم الشرعي" يخرج ما ليس بحكم شرعي، كمن يبذل الوسع لطلب الأحكام اللغوية أو العقلية، فليس ذلك من الاجتهاد الفقهي.

وقد اكتفى بعض الأصوليين بذكر "الفقيه" في التعريف دون التصريح بالحكم الشرعي، لأن الفقه في ذاته يدل على العلم بالأحكام الشرعية، لا الأحكام اللغوية أو العقلية، فالفقيه إنما يُنظر إليه من حيث هو فقيه، لا من حيث هو باحث في غير الأحكام الشرعية.

المجتهد: هو من يستفرغ وسعه في إدراك الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية أو الإجمالية، لأنّ الاستدلال مبنيّ عليهما(Al-Shāfiʿī, 1998). أمّا المجتهد فيه: فهو الحكم الشرعي المراد كشفه، أي الحكم المتعلق بالنازلة أو المسألة وما يتصل به من العلل والحِكَم والمعاني المناسبة، سواء من خلال النصوص المنصوصة أو غير المنصوصة، ليدخل فيه الاجتهاد المقاصدي واعتبار الغايات الشرعية (Ibnu Imām, 2002).

2.3 أنواع الاجتهاد.

يُعَدّ الاجتهاد من أهم مباحث أصول الفقه، إذ هو الأداة التي بواسطتها يتم استنباط الأحكام الشرعية وتنزيلها على المستجدات. وقد اتفق الأصوليون على أنّ الاجتهاد ليس على صورة واحدة، وإنما تتنوع أنواعه بتعدد الاعتبارات التي يُنظر منها إليه

أولاً: من حيث الشمول والجزئي

فرّق الأصوليون بين الاجتهاد المطلق، وهو الذي يقتدر فيه الفقيه على النظر في جميع أبواب الفقه استنادًا إلى أصوله وقواعده العامة، وبين الاجتهاد الجزئي أو المتجزئ، وهو ما يختص به الفقيه في بعض الأبواب أو المسائل دون غيرها، بحسب تمكنه العلمي في تلك القضية (Al-Ghazālī, 1993; Ibn Qudāmah, 1990).

ثانياً: من حيث المرجعية والانتماء المذهبي

يقسم بعض الأصوليين الاجتهاد باعتبار المرجعية والانتماء المذهبي إلى:

الاجتهاد المطلق المستقل: هو اجتهاد الفقيه الذي لا يلتزم مذهبًا بعينه، بل يبني أحكامه مباشرة على الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس. أمّا الاجتهاد المقيّد أو المذهبي: فهو اجتهاد يجري داخل إطار مذهب معين، بحيث يلتزم المجتهد فيه أصول المذهب وقواعده، ويجتهد في الترجيح بين أقواله أو تخريج الفروع على أصوله (Al-Āmidī, 1983; Ibnu Taymiyyah, 1995).

ثالثاً: من حيث الوظيفة العملية

نظر الأصوليون إلى الاجتهاد بحسب وظيفته العملية، فميّزوا بين اجتهاد الفتوى، وهو إفادة الحكم الشرعي للمستفتي مع مراعاة حاله وواقعه، واجتهاد القضاء الذي يختص بتنزيل الحكم الشرعي على الوقائع المتنازع فيها مع النظر في القرائن والبيئات، وكذلك الاجتهاد الترجيحي أو الانتقائي الذي يمارسه الفقيه عند تعدد الأقوال داخل المذهب أو بين المذاهب، فيرجّح أو ينتقي ما يراه أقرب إلى النصوص والمقاصد (Al-Shāṭibī, 1996; Ibn Qayyim, 1991).

رابعاً: من حيث الموضوع

أشار بعض الأصوليين إلى أن الاجتهاد قد يتجزأ بحسب موضوعه، فيكون اجتهادًا في الأصول عند استنباط القواعد العامة، أو اجتهادًا في الفروع عند تنزيل تلك القواعد على الجزئيات والمسائل العملية (Al-Qarāfī, 1998).

خامساً: الاجتهاد المقاصدي

وهو من أبرز صور الاجتهاد التي اعتمدها العلماء قديماً وبرز الاهتمام بها حديثاً. ويقوم هذا النوع على اعتبار المقاصد الشرعية العامة والخاصة عند استنباط الأحكام وتنزيلها على الواقع، بحيث يُنظر إلى علل التشريع وحِكمه والغايات التي أراد الشارع تحقيقها، مثل حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

وقد قرر الشاطبي أن المقاصد بمنزلة الميزان الحاكم على الفقيه في اجتهاده، وأن إغفالها يفضي إلى الجمود على ظواهر النصوص دون فقه معانيها وغاياتها (Al-Shāṭibī, 1997). ويُعَدّ هذا النوع من الاجتهاد أساسًا لما يُسمى اليوم بـ"القياس الواسع"، الذي يربط بين علل الأحكام ومآلاتها في الواقع (Ibn ʿĀshūr, 1978).

وهذا التنوع في التصنيف يعكس عمق النظر الأصولي ومرونة الاجتهاد في سد حاجات الواقع، مع تأكيد أن الاجتهاد المقاصدي يظل أبرز ما تحتاجه الأمة اليوم في فقه المستجدات

1- مجالات الاجتهاد

تعد مجالات الاجتهاد من أهم ما ينبغي ضبطه في علم أصول الفقه، إذ لا يصح إطلاق القول بجواز الاجتهاد في كل مسألة دون تمييز بين ما يقبل الاجتهاد وما لا يقبله. وقد حرص الأصوليون على بيان حدود الاجتهاد، وتحديد المواضع التي يجوز فيها للمجتهد أن يستفرغ وسعه، وتلك التي يجب عليه الوقوف عند ظاهر النص دون تجاوز.

وينقسم مجال الاجتهاد إلى قسمين رئيسيين يتمحور حولهما الاجتهاد بين جواز الاجتهاد فيهما وعدمه:

أ- ما يكون مجالًا للاجتهاد:

1. الوقائع التي لم يرد فيها نص ولا إجماع:

يُجتهد في هذه المسائل لمعرفة حكمها من خلال القياس، أو المصالح المرسلة، أو غيرها من المصادر التبعية العقلية التي اعتمدها الأصوليون في معالجة النوازل الفقهية (Khallāf, 1995).

2. الوقائع التي ورد فيها نص قطعي الثبوت وظني الدلالة:

يُجتهد في هذه المسائل لفهم المعنى المحتمل للنص أو مقصده، ويدخل في ذلك ما يُعرف بالقياس الواسع الذي يربط بين النصوص وعللها ومآلاتها في الواقع (Khallāf, 1995).

3. الوقائع التي ورد فيها نص ظني الثبوت وقطعي الدلالة:

وهذا مما يجب الاجتهاد فيه، ويكون بالبحث في طرق وصول الدلالة إليه، وكذلك التحقق من سنده وجانب الضبط فيه والثقة، فيُجتهد في فحص سند النص وضبطه والتأكد من ثقة (ibn Al-, Zuḥaylī, 1984; Khallāf, 1995).

4. الوقائع التي ورد فيها دليل ظني الثبوت والدلالة

يُجتهد أولًا في فحص السند، ثم في تحديد المعنى المراد من بين المعاني المحتملة، وفقًا للعلل والحِكَم والمقاصد الشرعية، كما فعل الصحابة في تعاملهم مع الأحاديث النبوية (Al-Qaṭṭān, 2001).

ب- ما لا يكون مجالًا للاجتهاد:

1. النصوص القطعية الثبوت والدلالة:

لا يجوز الاجتهاد في النصوص القطعية الثبوت والدلالة، بل يجب تنفيذها كما وردت، لأنها تشمل الأحكام الفقهية التي لا تحتمل التأويل. فحينئذ يجب العمل بما دلّ عليه هذا النوع من النصوص، ويحرم على المجتهد محاولة الاجتهاد داخل هذه الحدود، إذ تتضمن أحكامًا فقهية دليلها قطعي الثبوت والدلالة، وعليه لا تكون محلاً حتى للتمذهب (Ar-Ruwaytir, 2013).

2. لأحكام المفسّرة التي دلّ المراد منها بدلالة واضحة:

لا تكون هذه النصوص مجالًا للاجتهاد قبل التفسير، مثل أحكام الصلاة والحج، وهي ما يُعرف بالمحكمات التي لا تحتاج إلى قرينة. وقد عرّف الأصوليون المفسَّر بأنه ما ينبئ عن المراد بنفسه، وفي معنى آخر: ما يُعرف من لفظه معناه دون الحاجة إلى قرينة تفسّره، وله صفة النص، ومن حده ما تعبّد بحكمه، بحيث يكون المعنى التعبدي نفسه هو المقصد الأسمى الذي لا يتجاوز حدّه، ويراد به المحكمات المفسَّرة المستغنية عمّا يفسّرها في معرفة معانيها (Abū Yaʿlā, 1990) كقوله تعالى: هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ

ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ (Al-Imran:47).

3. العقوبات والكفارات المقدّرة، وما هو معلوم من الدين بالضرورة، مثل الإيمان بالله، ووجوب الصلاةوالزكاة، وتحريم الزنا وأكل أموال الناس بالباطل، فهذه لا تقبل الاجتهاد (W. ibn M. Al-Zuḥaylī, 1984).

2- العلاقة بين الاجتهاد والقياس والتعليل عند الأصوليين

بدءًا نقول إنّ العلاقة بين القياس والاجتهاد والتعليل علاقة تشابه وتداخل في التعبير والإطلاق، كما فصّلها الإمام الشافعي. وسيحاول الباحث في هذا المبحث بيان علاقة المشابهة بين القياس والاجتهاد من جهة، وعلاقتهما بالتعليل من جهة أخرى، وما يتداخلها من خلاف حول ما إذا كان القياس دليلاً مستقلاً نصبه الشارع أو هو من فعل المجتهد لكونه اجتهد فيه. وقد حكى صاحب الكبريت الأحمر أنّ القياس والاجتهاد بمعنى واحد وهو من فعل المجتهد، بدليل حديث معاذ: "أجتهد رأيي ولا آلو" (Al-Zarkashī, 1994). وقبل الوصول إلى هذه النقطة تفصيلًا وتحليلًا، نعرض قول الإمام الشافعي في هذه القضية؛ ففي كتاب المعتمد لأبي الحسين البصري نصّ على أنّ الشافعي كان يسمّي القياس استدلالًا لكونه نظرًا وفحصًا، ويسمّي الاستدلال كذلك قياسًا لوجود التعليل فيه (Al-Zarkashī, 1994).

وعليه، فإنّ العلاقة بين الاجتهاد والقياس والتعليل علاقة متينة لا تنفصل، إذ يشكّل كلّ منها جزءًا من عملية الاستنباط الفقهي. وقد ناقش الإمام الشافعي هذه القضية بأسلوب الجدل والمناقشة، من خلال السؤال والجواب، وهو منهجه في كتابه الرسالة عمومًا، حيث بدأ بالتساؤل قبل تقديم المبررات، فقال: "قال فما القياس؟ أهو الاجتهاد؟ أم هما مفترقان؟ قلت هما اسمان لمعنى واحد". ثم تابع قائلاً: "فما جماعها؟ قلت: كلّ ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه فإذا كان فيه بعينه حكم: اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، ولاجتهاد قياس". وعليه جعل الشافعي الاجتهاد بالدلالة أو اللغة، ويرى أنّه قياس، ومعناه الفصل أي دلالة النص. وهنا يأتي دور المجتهد، لأنّه يجتهد من خلال تلك الدلائل قاصدًا كشف الحكم الشرعي، وهو ما أكّده الشافعي بقوله: وهو يستدلّ بقوله سبحانه وتعالى...

وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهۡتَدُواْ بِهَا فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِۗ قَدۡ فَصَّلۡنَا ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ (الأنعام/97).
وقوله تعالى: وَعَلَٰمَٰتٖ وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ. وقوله: وَمِنۡ حَيۡثُ خَرَجۡتَ فَوَلِّ وَجۡهَكَ شَطۡرَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِۖ وَإِنَّهُۥ

لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِۖ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِي وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُون (Al-Baqarah:149-150).

قال الشافعي استدلالًا بالآيات السابقة: "فخلق لهم العلامات ونصب لهم المسجد الحرام وأمرهم أن يتوجّهوا إليه، وإنّما توجّههم إليه بالعلامات التي خلق لهم، والعقول التي ركّبها فيهم والتي استدلّوا بها على معرفة العلامات. ومعنى هذا الباب القياس"، لأنّه يطلب فيه بالدليل على معنى القبلة، ثم قال: "والقياس ما طولب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدّم من الكتاب أو السنة" (Al-Zarkashī, 1994). ويرى الباحث أنّ القياس من فعل المجتهد، إذ إنّ اجتهاده مبنيّ على هذه الدلائل التي نصبها الشارع من خلال دلالة الألفاظ وأماراتها.

فالقياس والاجتهاد متلازمان في المعنى والإطلاق، ولا ينفصل أحدهما عن الآخر، وبينهما تكامل في عملية التعليل تطبيقًا وواقعًا. غير أنّ المسألة التي بقيت محلّ خلاف هي: هل القياس من عمل المجتهد أم هو دليل مستقل نصبه الشارع؟ أصل هذا الخلاف يعود إلى اختلاف عبارات الأصوليين في بيان حقيقة القياس من جهة، واختلاف وجهة نظرهم في كونه دليلاً منصوصًا يكشف الحكم الذي لم ترد فيه نصوص صريحة، أو أنّه من فعل المجتهد الذي يستنبط الحكم من خلاله (Al-Zubaydī, 2014).

النّاظر إلى القياس باعتباره دليلاً مستقلاً نصبه الشّارع للكشف عن الأحكام، يعبّر عنه بألفاظ مثل: الاستواء والمساواة، ومن ذلك تعريف ابن الحاجب: "مساواة فرع لأصل في علّة" (Al-Aṣfahānī, 1986). أمّا من نظر إليه باعتباره من عمل المجتهد، فقد عبّر عنه بألفاظ مثل: إثبات، حمل، إلحاق، ومن ذلك تعريف البيضاوي: "إثبات حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علّة الحكم عند المثبت" (Al-Ghāmidī, 1973). والقول الوسط بين الاتجاهين لا ينافي كون القياس من فعل المجتهد أو دليلاً نصبه الشّارع للكشف عن الحكم من خلاله. وقد بيّن د. عيسى بن محمد العويس نقلاً عن العطار أن كون القياس فعل المجتهد لا ينافي أن ينصبه الشّارع دليلاً، إذ إنّ فيه مساواة بين الأصل والفرع، وهذه المساواة ليست من فعل المجتهد، بل هي علامات نصبها الشّارع لتكون دليلاً أو أمارة على الحكم، بينما حقيقة الإلحاق للصورة غير المنصوص عليها بالمنصوص عليها هو من فعل المجتهد" (Al-ʿUwīs, n.d.).

ويرى الباحث أن الخلاف بين الاتّجاهين لفظيّ، لأنّ النّاظر إلى أنّه دليل مستقلّ يقول نصبه الشّارع، ومن نظر أنّه إلحاق إعتبره من فعل المجتهد. ولمنبت آخر للخلاف، أنّ بعض العلماء يرون أنّه لا يمكن تحديد القياس بحدّ حقيقيّ، وهو اختيار الإمام الحرمين وبعض العلماء، ودليلهم كون القياس مشتمل على حقائق مختلفة، مثلا الأصل والفرع والعلّة بين إثبات ونفي، ولكلّ واحد من هذه الحقائق شروط مختلفة، حيث لا يمكن جمع هذه الحقائق مع شروطها في حدّ واحد مانع وجامع، وإنّ تعريفات القياس ليست حدودا، بل هي رسوم غير الحدود (Al-Namlah, 1996).وعليه، فإن اختلاف المذكور عن القياس اصطلاحي واعتباريّ.

3- مناهج المدارس الأصولية في الاجتهاد وأثرها في التعليل

يحظى هذا المبحث بأهمية خاصة في سياق دراسة العلاقة بين الاجتهاد والقياس والتعليل، لا سيما في ضوء القياس الواسع، إذ يُعين القارئ على فهم المنهج الذي يسلكه الباحث في معالجة المسائل الأصولية، ويُبرز كيف أن لكل مدرسة أصولية طريقتها الخاصة في الاستنباط، مما يؤثر على فهم النصوص وتطبيقها.

وقد درج الأصوليون على التعبير عن مناهجهم بعبارة "طرق الاستنباط"، لأنها تمثل الوسائل التي تؤدي إلى غايات التشريع، وتُعدّ المنهج العلمي في هذا السياق خطة منظمة لعمليات ذهنية تهدف إلى كشف الحقيقة الشرعية.وقد اتفق الفقهاء المعاصرون على أن الاجتهاد المعاصر يتطلب توسعة دائرته وربطه بمجالات معرفية متعددة ... مما يجعل فهم مناهج المدارس الأصولية ضرورة لفهم آليات الاجتهاد والتعليل في السياقات القديمة والمعاصرة (Al-Aṣfahānī, 1986a).

أولا: مدرسة الشّافعيّة ومنهجها

يميل هذه الطّريقة إلى علماء الشّافعيّة وعلم الكلام والمالكيّة والحنفيّة، لذا سمّيت بطريقة الجمهور وتارة بطريقة الشّافعيّة وأخرى طريقة المتكلّمون ممّن انتمى إليها من الأشاعرة والمعتزلة، لتناسبها بميولهم العقليّة لاستدلاليّة وطرقهم النّظريّ، وهي أساسا مدرسة الأمّ لعلم أصول الفقه، وبحثهم لا يقتصر فقط على قواعد استنباط الأحكام، بل إنّ المسائل الكلاميّة والعقليّة من ضمن مباحثهم، مثل مبحث تحسين العقل وتقبيحه. ومميّزات هذه الطّريقة أنّها تقوم على أساس القواعد الأصوليّة دون أن تتأثّر بالفروع الفقهيّة، ومن ثمّ تميّزت باتّجاه النّظريّة والمناقشة، وهذا مسلّم، علما بأنّ رائد هذه المدرسة أي الإمام الشّافعيّ أسّس أوّلا مذهبه الاصوليّ قبل فقهه، وكان مسلكه في دراسة القضايا من حيث النّظر الكلّيّ قبل أن يكون منهج الغزالي والشّاطبي في توسيع دائرة القياس. وعليه فالقواعد

في منهجيّة هذه المدرسة حاكمة على الفروع الفقهيّة، وإذا ذكر أصحابها الفروع فبقدر توضيح القاعدة فحسب، ضربا للمثال (Sawari, 2005).

ثانيا: مدرسة الحنفيّة أو الفقهاء ومنهجها

أتباعها علماء الأصول من أتباع الإمام أبي حنيفة، نحوا هذا المنهج في وقت مبكّر منذ عهد مؤسّسه، أي الإمام أبي حنيفة، وقد كثرّت الحنفيّة من تفريع المسائل الفقهيّة ووضع الإحتمالات، لذا يلاحظ أنّ الحنفيّة إجتهدوا في تدوين المسائل الفقهيّة في وقت مبكّر من قبل تلاميذ الإمام أبي حنيفة وخاصّة محمّد الشّيباني (ت189) وقد تمّت تدوين مسائل الأصول عند الحنفيّة متأخّرة من قبل الأجيال التي تلت تلاميذ الإمام أبي حنيفة المباشر، مثل الحسن الشّيباني وأبي يوسف، كما حدث للشّافعيّة بوقوفهم واعتمادهم على الرّسالة. فتتبّع الحنفيّة الأحكام المذهبيّة واستنبطوا القواعد الأصوليّة التي تنطلق منها، أي إستنباط الأصول من الفروع وأسّسوا أصول فقههم بناء على فروع أئمّتهم، وعلى ما سبق فطريقة الحنفيّة أقرب إلى الفقه التّطبيقيّ بدلا من الفقه النّظريّ، لذا سمّيت طريقتهم بطريقة الفقهاء لأنّهم بدءوا باستقراء الفروع قبل وضع القواعد. وخلاصة القول أنّ هذه المدرسة تتميّز بتكوينها لقواعد الأصوليّة بناء على الفروع الفقهيّة (Sawari, 2005).

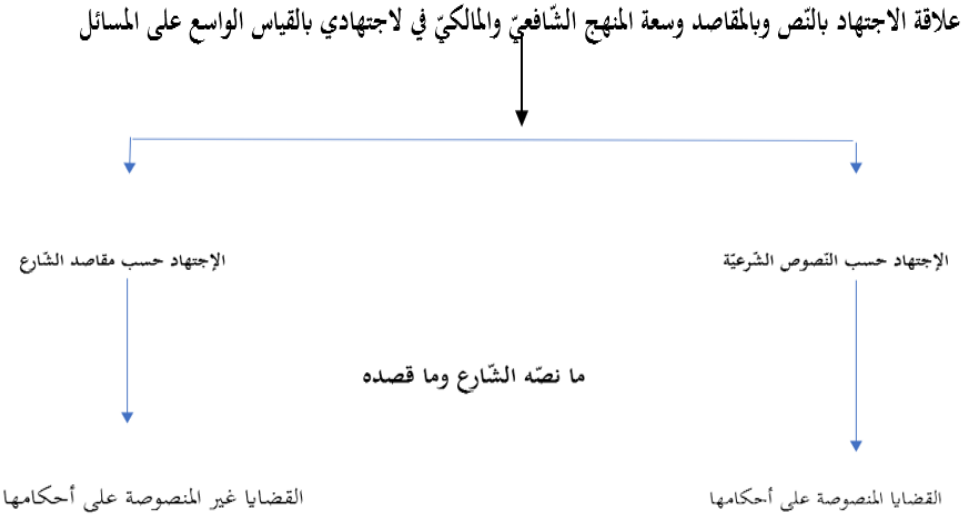
ثالثا: مدرسة الشّاطبيّة أو المقاصد ومنهجها

بعد تأسيس مدرسة الجمهور الأصوليّة، ومدرسة الفقهاء الفقهيّة، جاء في القرن الثّامن الهجريّ أبو إسحاق الشّاطبيّ المالكيّ (ت780) بمنهج جديد في علم أصول الفقه، من خلال كتابه الموافقات في أصول الشّريعة، إهتمّ الإمام الشّاطبيّ في كتابه الموافقات ببيان أسرار الشّريعة وتوضيح مقاصدها، فبيّن أنّ الشّريعة قائمة على درء المفسدة وتحقيق المصلحة ومن ثمّ كان منهجا جديدا في الأصول. وللاستنباط الأحكام عنده عنصران (Al-Shāṭibī, 1997):

1- قواعد اللّغة العربيّة، قصد بها فهم النّصوص، أي دلالات الألفاظ من القرآن والسّنّة واستنباط الأحكام منها وكذلك تفسيرها.(Munazzamat al-Muʾtamar al-Islāmī, n.d).

2 – علم مقاصد الشّريعة وأسرارها، وذلك لفهم القضايا غير المنصوص على أحكامها ومن ثمّ بيان مقصد الشّارع سبحانه في تشريعه للأحكام، على فكرة أنّ الشّريعة أساسا قائمة على رعاية المصالح: جلبا للمصلحة ودفعا للمفسدة. العلماء قبله تطرّقوا لدراسة العنصر الأوّل قرونا غافلا للعنصر الثّاني إلاّ إشارات وردت في باب القياس،

وكذلك هيّأ الله الإمام الشّاطبيّ حتّى أدرك هذا الجانب، أي مقاصد الشارع المبنيّ على أسرار الشّريعة ومن ثمّ سميت بفلسفة التّشريع وأوسع منهج في الاستنباط (Munazzamat al-Muʾtamar al-Islāmī, n.d)



رابعًا: موقف المدرسة الظاهرية من الاجتهاد والتعليل

نشأت المدرسة الظاهرية في القرن الثالث الهجري على يد الإمام داوود بن علي الأصبهاني، وتقوم على مبدأ الاقتصار على ظواهر النصوص من الكتاب والسنة، مع قبول إجماع الصحابة فقط، ورفض باقي الأدلة الأصولية كالمصالح المرسلة وسد الذرائع والقياس إلا في أضيق الحدود، كالقياس الجلي.

ويُعدّ هذا المنهج من أكثر المناهج تحفظًا في الاستنباط، حيث يُقصي التعليل، ويعتمد على ظاهر النص دون اعتبار للمقاصد أو المعاني المناسبة، مما يجعل موقفه من القياس الواسع سلبيًا، ويحدّ من قدرته على التعامل مع المستجدات الفقهية.

وتعتمد المدرسة الظاهرية على أربعة مصادر للتشريع:

- **القرآن الكريم** :من خلال ظاهر النص فقط.
- **السنة النبوية** :من خلال ظاهر النص كذلك.
- **الإجماع** :ويُقصرونه على إجماع الصحابة دون غيرهم.

- **الاستصحاب** :أي قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة، ما لم يرد نص يثبت خلاف ذلك، استدلالًا بقوله تعالى: هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعا ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيم (Al-Baqarah:29).

لذا يرى الباحث أن هذه المدرسة لا تساهم في الفكر التّعليليّ الأصوليّ كثيرا، لرفضها القياس والمصالح المرسلة موقف معكّر لتحقيق المصالح، إذ لا بدّ بتطبيق الشّريعة الإسلاميّة من محتواها، لأنّ ترك نصوص الشّريعة صامتة دون إعمالها في حياة النّاس ودون أن تصنع فكرهم جمود على ظاهر النّصوص وانغلاق لمرونة الشريعة لمستجدات الزمان والمكان والبيئة، وهذا مما لم يفعله الصّحابة رضوان الله عليهم. وقد وجد الدعاة في زماننا من يدعو إلى العمل فقط بظواهر النّصوص، حيث يسمّيهم الشّيخ القرضاوي بالمعطّلة الجدد، ويقول عنهم أنّهم يظنّون أنّ الدّين جوهر لا شكل، وحقيقة لا صورة فيسرفون في تأويل آيات الكتاب على غير وجهها، ويستمسكون بالمتشابهات ويعرضون عن المحكمات ويدعون التّجديد وهم في الحقيقة دعاة للتّغريب (Al-Qaraḍāwī, 2005). وكذلك ناقش الدّكتور أفكار من سمّاهم بالظّاهريّة الجدد أنّهم يقفون عند ظواهرا لنصوص وهم يفهمونها فهما حرفيّا بمعزل عن مقاصد الشّريعة وعلل الأحكام وحكمها، ويرى أنّهم ورثوا عن الظّاهريّة القدامى الحرفيّة والجمود (Al-Qaraḍāwī, 2005).

يتضح من خلال عرض مناهج المدارس الأصولية أن كل مدرسة ساهمت بطريقتها الخاصة في بناء منهجية الاجتهاد والتعليل، بما يخدم المقاصد الشرعية ويُعين على معالجة القضايا المستجدة.

فمدرسة الجمهور التي تأسست على يد الإمام الشافعي، وضعت القواعد الأصولية من خلال النظر الكلي في النصوص، وأرست دعائم علم أصول الفقه عبر كتاب *الرسالة*، خلافا لمدرسة **الحنفية**، فقد انطلقت من الفروع الفقهية، واستنبطت منها القواعد، وأسست بذلك منهجًا عمليًا في الاجتهاد، مما جعلها أقرب إلى الفقه التطبيقي.

ثم جاءت مدرسة **المقاصد**، ممثلة في الإمام الشاطبي، لتُخرج منهجًا جديدًا قائمًا على أسرار التشريع وغاياته، وتُفعّل الاستنباط من خلال فهم علل الأحكام ومقاصدها، مما جعلها الأنسب لمواجهة التحديات المعاصرة.

وعليه، فإن هذه المدارس الثلاثة تُشكل منظومة تكاملية في الاجتهاد والتعليل، تُعين على معالجة القضايا المنصوصة وغير المنصوصة، من خلال أدوات متعددة، كالتعليل، والقياس، والمقاصد، سواء عبر القياس الجلي أو القياس الواسع. وتبقى مدرسة **الشاطبي المقاصدية** هي الأغنى في الفكر التعليلي، لأنها توسّعت في دائرة القياس، وربطت بين النصوص ومقاصدها، مما يجعلها منهجًا فاعلًا في مواجهة التقدم البشري وكثرة المستجدات الموائمة لمتطلبات الفقه المتناسبة للقضايا العصرية فقهيا، واقتصاديا واجتماعيا.

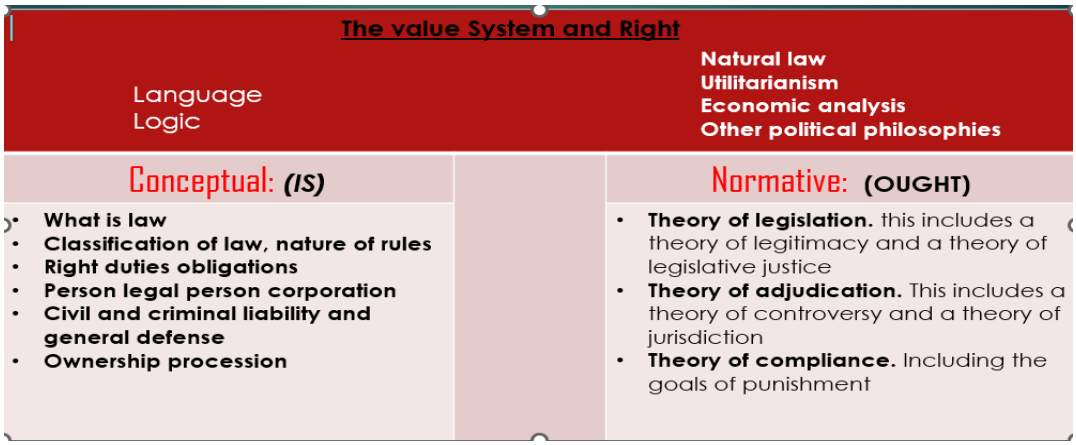
4- اقتراح نظري وتطبيقي لتفعيل أصول الفقه الإسلامي على ضوء مقاصد الشريعة

قد تبيّن ممّا سبق أن ناقش الباحث مناهج الأصوليّين في الإجتهاد ولاستنباط والبحث في علم أصول الفقه، وهنا يحاول سرد منظومة نظام أصول الفقه وخريطها حسب المناهج السّابقة ومقارنتها بالقانون الوضعيّ مقارنة تعديلا وتحليلا بما قام به الأستاذ حسن خان من مدارسة بين نظام أصول التّشريع الإسلاميّ والقانون الوضعيّ وفق الكاتب *Dworkin* لما فيه من حاجة إلى وضع بعض الضّوابط تخصّ بعض جوانب هذا النّظام توضيحا وشرحا للمنظومة وفقا لضوابط أصول التّشريع الإسلاميّ–وذلك قبل سرد إقتراحات تطبيقيّة للمقاصد في بعض الأنظمة والمؤسسات المعاصرة–شرحا لنظام أصول التّشريع القانون الوضعيّ قام الشّيخ عمران أحسن خان بدراسة مقارنة بين أصول التشريع في القانون الوضعيّ والإسلاميّ.

قبل دراسة ومقارنة الخريط العام لأصول نظام القانون الوضعيّ، نصّ الشيخ عمران خان ما يلي: أنّ خلاصة أصول القانون الوضعيّ اليوم هو: النّظريّة العامّة للقانون:

To Conclude About the meaning of jurisprudence: Jurisprudence today is: ***General theory of law***. There are two broad system of interpretation in Islamic jurisprudence, the first of these is Ijtihad while for the second is Takhrij. The system of interpretation called Ijtihad is a legislative function which equate with a theory of legislation. As for takhrij it's equated with theory of adjudication and is perceived to deal with the task of the judge and the lawyer. The system of takhrij, or the Islamic theory of adjudication, springs out of the doctrine of taqlid Linking the system of takhrij (theory of adjudication) direactly with the field of qawa'id fiqhyyah (Islamic legal maxims) The principle of Maslaha which many outstanding thinkers and jurist of Islam such as al-gazali al-razi al-shatibi should be duly accommodated as a guiding principle in the actual consideration of legal issues (Nyazee, 2003).

ويقول: يوجد نظامان عريضان لتفسير النّصوص واستنباط الأحكام في الشّريعة الإسلامية، أوّلها الإجتهاد وثانيها التّخريج، ويتمّ استخدام كلمة تخريج هنا حتى لا يتم الخلط بينه وبين المعنى الذي تمّ نقله في الكتب بواسطة الفقهاء مثل الدّبجاني المسمّى بتخريج الفروع على الأصول(Nyazee, 2003)، ما نعنيه هنا هو الاجتهاد، ونظام الإجتهاد وظيفة تشريعيّة يعادل نظريّة الإستنباط أو تفسير النّصوص، أمّا بالنّسبة للتّخريج يتساوى مع نظريّة القضاء، حيث ينظر إليها على أنّها تتعامل مع مهمّة القاضي والمحامي من باب تطبيق النّظريّات الأصوليّة، وفي الإسلام هو المعروف بالعادة بالفقه الإسلامي، أي فقه الجانب النّظريّ المتعلّق بالحكم الشّرعيّ، وتتعامل مع قواعد الفقه ومقاصده. وعليه يمكن ربط نظام التّخريج مباشرة بمجال قواعد الفقهيّة. وبيّن الشيخ عمران خان كذلك أهميّة ربط المقاصد بالنّصوص التشريعيّة، فقال: ويجب الأخذ بعين الإ عتبار مبدأ المصلحة ونظريّتها ممّا وضعها علماءنا البارزين المفكّرين المتخصّصين في مجال أصول التّشريع الإسلاميّ، مثل الإمام الغزاليّ والشّاطبيّ، كمبدء إرشاديّ في النّظر الفعليّ في القضايا القانوني (Al-Qaraḍāwī, 2005). وحقيقة وضع دوركين صورة واضحة للنّظريّة العامّة للقانون وهي صورة تساعد في تحديد نطاق مجال أصول الفقه كما كان سابقا وكما يجب أن يكون في سياق العصر الحديث، لكن ما يخصّنا مناقشتها وتحليلها وفق ضوابط بعض جوانبها المتعلّقة بأصول الفقه الإسلاميّ. وهذا هو خريط أصول الفقه الوضعيّ تحت، والّذي حاول من خلاله دوركين (القانوني الغربيّ) بيان منظومة ونظام العام لأصول قانون الفقه الوضعيّ ونظامه. وسوف يشرحها ويناقشها الباحث بالغربلة قريبا.



بناء على خريط دوركين، المذكور أعلاه يلخّص أنّ نظام أصول الفقه الوضعيّ والقانونيّ يحتوي عموما على أهمّ النّقاط التّالية:

Theory of legislation

نظريّة الإجتهاد

Theory of adjudication

نظريّة القضاء

Theory of compliance

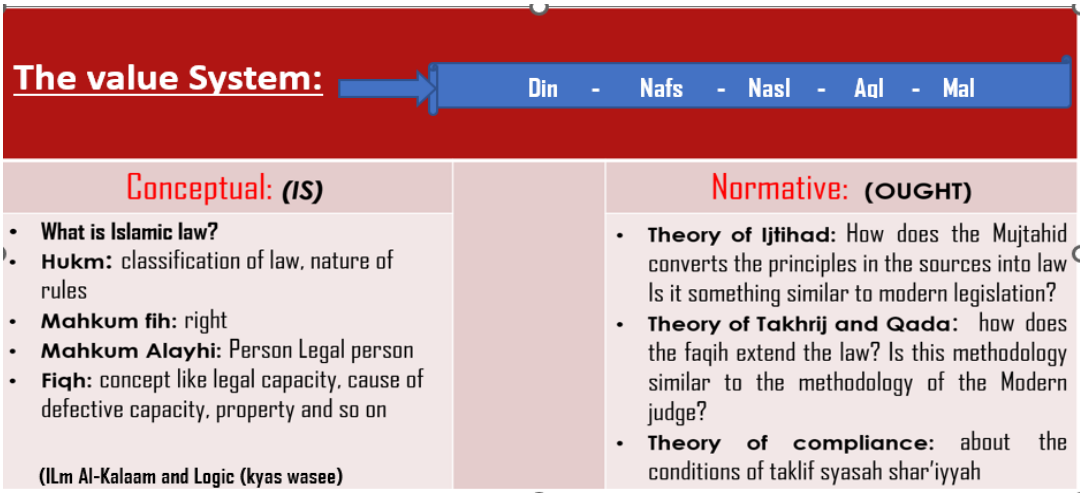
نظريّة التّكليف وشروطه (Al-Qaraḍāwī, 2005)

والتّفصيل كما قال دوركين:

A general theory of law, says Dworkin, most be Normative as well as conceptual. The conceptual part should deal with law as it's, while the Normative part should deal with the law as it ought to be, Its Normative part should have a theory of legislation, a theory of adjudication and a theory of compliance.These three theories look at the Normative part of the law as it ought to be from the standpoint of the law maker, the judge and the ordinary citizens, The theory of adjudication must contain a theory of controversy, which sets out standard that judges should use to decide hard cases at law. The theory of compliance must contrast and discuss two roles, it must contain a theory of defense, which discus the nature and limits of the citizen's duties to obey the law in different forms of state. and under different circumstances, and a general theory of law will have many connections with other departments of philosophy, the normative part of general law will be embedded in a more general *political and moral philosophy* which may depend on philosophical theories about human nature and morality, the conceptual part will draw upon the philosophy of language and upon logic (Nyazee, 2003).

خلاصة قول دوركين:

قال دروكين إنّ النّظريّة العامّة للقانون معظمها معياريّة ونظريّة، يجب أن يتعامل الجزء النّظريّ مع القانون كما هو بينما يجب أن يتعامل الجزء المعياري مع القانون كما ينبغي أن يكون، ويجب أن يحتوي الجزء المعياريّ منه على نظريّة تشريعيّة ونظريّة قضاءيّة. ويجب أن يحتوي نظريّة القضاء على نظرية كلاميّة جدليّة إستدلاليّة والّذي يحدّد المعيار الّذي يجب على القضاء والمفتون إستخدامه للبتّ في القضايا الصّعبة في القانون، وعليه يكون للنّظريّة العامّة للقانون صلة عديدة بأقسام الفلسفة الأخرى حيث يتمّ تضمين الجزء المعياريّة من القانون العام المتعلّقة بفلسفة السّياسة العامّة والأخلاقيّة، والّتي تعتمد على النّظريّات الفلسفيّة حول القانون الطّبيعيّ المتعلّق بمصلحة العباد وحقوقهم *Natural law and human right*، وسوف يعتمد الجزء النّظريّ المفاهيميّ على فلسفة اللّغة أي المنطق وعلم لكلام. والشّكر موصول للشّيخ عمران خان الّذي وضع الخريط العام لنظام أصول الفقه الإسلاميّ مقارنة بنظام أصول فقه القانون الوضعيّ، على صيغة أسئلة افتراضيّة، وخلاصة مضمونه ومحتواه كالتّالي:



نظرية الاجتهاد:

كيف يحوّل المجتهد المبادئ في المصادر إلى قانون من مقاصد وقواعد الأصول؟ هل هو شبيه بالتشريع الحديث؟

نظريّة القضاء:

كيف يطوّر ويوسّع الفقيه القانون؟ وهل هذه المنهجية شبيهة بمنهج القاضي الحديث؟

نظرية التّكليف:

حول شروط التّكليف، والنّطاق الّذي يجب للأفراد التّفاعل مع القانون

ويرى الباحث أن تُعدّ الخريطة العامة التي وضعها رونالد دوركين في نظريته حول القانون الوضعي(*jurisprudence*) محاولة فلسفية لفهم بنية النظام القانوني من حيث المبادئ والقواعد، وهي وإن كانت تنتمي إلى السياق الغربي، إلا أنها تتضمن جوانب يمكن مقارنتها ببعض مفاهيم أصول الفقه الإسلامي، خاصة في ما يتعلق بوظيفة القواعد القانونية في توجيه الأحكام.

ومع ذلك، فإن هناك فرقًا جوهريًا بين النظامين؛ فأصول الفقه الإسلامي لا تُبنى على مجرد تنظيم قانوني وضعي، بل هي علم يخدم أحكامًا مصدرها الوحي الإلهي، ويهدف **إلى** تقريب الأحكام إلى مقصود الشارع، لا إلى مجرد تنظيم العلاقات الاجتماعية وفقًا لمعايير بشرية.

وعند فقدان النص في الفقه الإسلامي، لا يُلجأ إلى المبادئ القانونية المجردة، بل إلى المبادئ العامة للشريعة، التي تشمل المقاصد، والمصالح، والعلل، والمعاني المناسبة، وهي أدوات استنباطية ذات طابع تعبدي وتشريعي في آنٍ واحد.

لذا، فإن مقارنة خريطة دوركين بأصول الفقه الإسلامي تُظهر أن النظام الإسلامي أكثر شمولًا وارتباطًا بالغائية التشريعية، حيث لا يُفصل بين النص والمقصد، ولا بين الحكم والغاية، مما يجعل القياس الواسع والمقاصد أدوات مركزية في فهم الأحكام وتطبيقها، بخلاف القانون الوضعي الذي قد يكتفي بالظاهر أو بالمبدأ المجرد.

وهدف أصول الفقه كشف القانون الإلهيّ، ونسمّية حرفيّا بالنّظريّة العامّة للشّريعة الإسلاميّة، على أنّها بمثابة مرآة يقرأ من خلالها خطاب الشّارع بهدف فهم مراده والتّكليف المنوط بالأحكام بهدف لاتّباع والطّاعة ولانقياد، دون النّسيان أنّها (الشّريعة) سماويّ الطّبيعة. خلافا لأصول القانون الوضعيّ وقوانينه المسرّع والذي هو من وضع البشر (Al-Samalūṭī, 1998). وهذا أوّل الفرق بين القانون الوضعيّ والشّريعة عموما. لذا، حتّى في واقعنا المعاصر بقيت أكبر إشكاليّة حول مصدر القانون الوضعيّ ومعيار ضبطه وتحديد دور القاضي في تطبيقه لما شوهد من مفاسد غياب العدالة والغضّ على المصالح العامّة وفساد النظم القضاءية بالرّشوة، لكن في الشّريعة فالحاكميّة لله الحَكم العَدل.

ورجوعا إلى النّقاط الثّلاثة الأساسيّة التي يتضمّنه أصول النّظام القانون الوضعيّ وعلاقته بأصول الفقه الإسلاميّ، وعن دور ووظيفة المجتهد *Legislator* والمعتبر كالمشرّع والقاضي *judge* وتبعه من المحامي، كلّهم وفق النّظام الشّريعة وأصوله مكشفون لحكم اللهن ومن خلال عمليّة الأقيسة ودلالات ألفاظ أي نصوص الوحي الإلهي. والأصوليّون المسلمون تطرّقوا من خلال علم أصول الفقه ومنهجه في تنظيم هذه المجالات منذ قرون مضت–المجالات الثّلاثة السّابقة– وقد عمل علماء المسلمين قضاة جنبا بجنب مع الحكّام، سواء من العصر العبّاسيّ أو الأمويّ أو العثمانيّ، ومن أمثلة ذلك ما فعله هارون الرّشيد حيث خصّ أبا يوسف بالملازمة والمصاحبة وكان له دور كبير في ازدهار الفقه، وطلب الخليفة من أبي يوسف صاحب الإمام أبي حنيفة وضع قانون للشّؤون الماليّة تسير الدّولة عليه وعليه وضع كتابه الخراج، وكما عيّنه هارون الرّشيد كقاضي القضاة للمحكمة العليا *(Supreme Court)* .(Ibn al-Samnānī, 1984)

وكان لنظام الإجتهاد من خلال المجتهد المطلق كما سبق، دور كبير على مدار العصور في استنباط الأحكام. هؤلاء المجتهدون المطلق، كل من مدرسة الجمهور والحنفيّة والشّاطبيّة وضعوا قواعد عامّة يرجع إليها الفقيه عند الفتاوى والقضاء ولاستنباط.

ومن باب لاقتراح، لما سبق، لا بدّ بمحاولة الإجابة على هذه الأسئلة الإفتراضيّة الثّلاثة الّتي مرّت، والنّظر المستمرّ بالمتابعة فيها بخصوصص وجه إمكانيّة تطبيقها وتفعيلها في زمن تتعاقب فيها المسائل المستجدّة، وفي ظلّ التّقدّم التّكنولوجيّ والبشريّ في واقع معاصر كواقعنا الحالي، وهي: كيف يحسم الفقيه المسائل القانونيّة؟ وكيف يمدّد القانون في الحالات الجديدة ؟ وما هو فن تمييز الحالات عند الفقيه؟ طالما يؤدّي الفقيه الوظيفة القضائية في الشّريعة الإسلامية يجب أن يتقن هو والمحامي المسلم والقاضي المسلم المعاصر منهج الفقه الإسلاميّ وأصوله في توسيعه القانون من خلال الاستدلال بالنّظام القانوني ممّا يتطلّب دراسات مقارنة وقوّة لاستدلال المنطقيّ مبيّنا صلاحيّة الشّريعة في مواجهة التّقدّم البشريّ من خلال حلوا واقعيّة. وقد دلّ التّاريخ أصول التّشريع الإسلاميّ على ذلك لكلّ ملمّ بدور فقهاءنا القدامى في تلبية حاجات المجتمع الإسلامي.

وقد سبقت مدرسة الجمهور في مثل هذه القضايا، حتّى قال المالكية والشّافعية منهم بالقياس في الحدود، وحقيقة لم ينشئوا حكماً جديداً بناء على تحريم حادثة، وإنما طبّقون النّص المذكور في حادثة ما، سابقة على حادثة لاحقة مشابهة تماماً، وهي من باب المساوية للواقعة المنصوص عليها، فيكون إعمالهم لمثل هذه الاقيسة من قبيل تطبيق النّص على الوقائع، علما الوقائع كلها ليست منصوصاً النّافذة الآن. ولتفعيل ما ذكر آنفا لا بدّ باعتبار ثلاثة أمور:

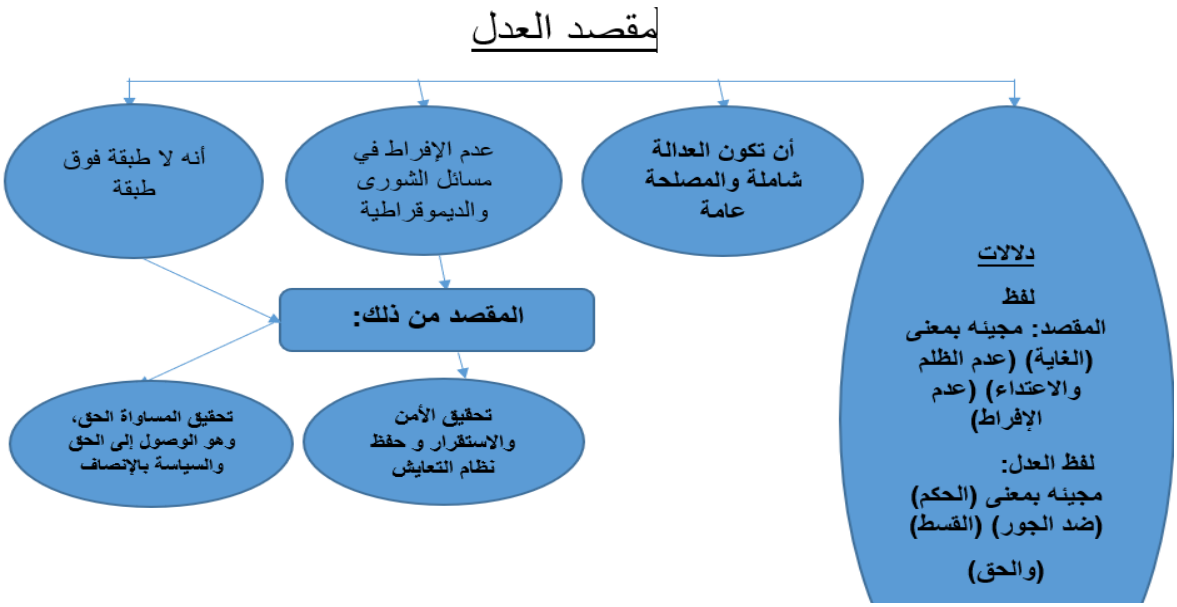
أولاها: مجال المؤسسات القانونيّة والقضائيّة: ومن وجهة النّموذجيّ التّطبيقيّ في مجال المؤسسات القضائيّة والمبنيّ على توسيع دائرة القياس مدمجا عمليّا مع القانون المدنيّ، أنّه في القانون المدنيّ مثلا نصّ على أنّ الورقة الموقّع عليها بالإمضاء حجّة، لأنّ الموقّع حين توقيعه دلالة علّة شخصيّته، وعليه قاس القضاة والشّرّاح عليها الورقة المبصومة بالأصبع كونها حجّة على باصمها، من أجل لاشتراك في العلّة، وبعد ذلك تمّ تعديل النّصّ بإضافة البصمة بالنّصّ. هذا من ناحية القانون من باب إمكانيّة توسيع دائرة القياس الفقهيّ باعتبار المصالح والمقاصد وفق العلل وحكم الأحكام.

ثانيها: اعتبار فلسفة التّشريع أي المقاصد والمصالح وما يصحبها من أهميّة المنطق وفلسفة الكلام الّذي بني عليها جانبا كبيرا من الجانب النّظريّ لقانون الوضعيّ قصد مواجهة المسائل الكلاميّة والمنطقيّة–كما سنرى مثالا تطبيقيّا لذلك في باب القياس الواسع وتطبيقاته على المسائل الكلاميّة– وقد سبق بها الأصوليّون كما هو حاضر من خلال تاريخ المنطق الأصولي ودور علماء المسلمين في خدمة الفقه والشّريعة من خلاله وفقا لفلسفة المقاصد (Al-Zuḥaylī, 2006).

ولكي نهيّئ متخصّصين وعلماء بارزين لذلك في واقعنا المعاصر، يتطلّب فتح جامعات إسلاميّة متطوّرة في مجال الفقه المقارن بين أصول الفقه الإسلاميّ والقانون الوضعيّ، وإنشاء مراكز بحوث ودورات خاصّة لمحامي وقضاة المسلمين، كما فعل ماليزيا، إذ عندهم الآن المحكمة الشّرعيّة الإسلاميّة، يقضى فيها بأصول فقه الشّافعيّ في مسائل فقه الأسرة، وهذه بداية رائعة وتطوّر كبير، لتكون لشريعتنا دور في التّقنين القانونيّ والقضائي ومسائل الحقوق في عصر امتزج فيها المسلمون وغيرها بقوّة في دولة واحدة وحّد شملهم حسب المتطلّبات الشّعبيّة الخاصّة لكلّ في مختلف ثقافاتهم. ومن هنا يأتي الجانب الثّالث.

ثالثها: وذلك بالأخذ بعين الاعتبار **جانب سياسة الشّرعيّة** المتعلّقة بمقصد العدل وفي لغة المؤسسات القانونيّة المعاصرة، أي الاحكام العدليّة القانونيّة المعاصرة، حتّى إنّ ابن تيميّة جعلها من المقاصد الضّروريّة، من هنا أيضا سبق الاصوليّون في وضع هذا لجانب تحت ظلّ خريط نظام أصول الفقه الإسلاميّ. والضروريات، –أي المقاصد الضّروريّة الخمسة والتي بنيت عليها القياس الواسع–لن يتمكّن من حفظها إلا في ظل وجود حالة من العدالة والنزاهة، وهذا يتطلّب النّظر كذلك في تنظيم نظام البرلمان وفقا لمبادئ الشّورى العام. وقد جعل ابن تيمة العدل أساس بقاء الأمم وذلك من خلال قوله "والله يقيم الدّولة العادلة وإن كانت كافرة ولا يقوم الظالمة وإن كانت مسلمة، والدنيا يقوم مع العدل والكفر ولا يدوم مع الظلم والإسلام"(Aṭiyyah, 2001)

وفي ذلك يشير العز بن عبد السلام إلى أن الشريعة كلها نصائح، إما بدرء مفاسد أو بجلب مصالح، إذ إن الشّورى تتلاحم وتنبثق بفكرة مقاصد الشريعة الكلّيّة، ولها صلة بالضّروريات الخمس التي تناولها الأصوليون بالدراسة والتحليل، إذ من الطّبيعي في أي نظام شوري أن تتحقق الضروريات الخمس حفظًا بعمومها، وهذا ليس خاصًا بالمسلمين على التحديد، بل بشمول مبدأ ما يتضمّن جلب مصلحة ودرء مفسدة، وعليه تكون العدالة شاملة والمصلحة عامّة ثابتة بدون اضطراب سياسيّ واجتماعي، وعليه لا بدّ لخريطة نظام أصول الفقه الإسلاميّ أن يكون فيه الجانب السياسيّ، وفقًا للسّياسة الشّرعيّة (Ouedraogo, 1997). ونضع هيكلا توضيحيّا كالموجود تحت على ضوء المقاصد:



وأمّا من ناحية فنّ تمييز الحالات وتمديد القانون، توسيعا لدائرتها قد سبق بها فقهاء المسلمين كذلك من خلال نظريّة القياس الّذي وضعها مدارس الاجتهاد كما سبق، فطوروا القياس الفقهيّ وواجهوا بها المسائل النّازلة من خلال ما يستجدّ من قضايا جديدة معاصرة، قياسا القضيّة النّازلة السّابقة باللّاحقة وبقي الآن توسيع هذه الدّائرة من خلال القياس الواسع على ما لا نص فيه، أي من النّصوص وفقا لمقاصد الشّارع.

ولا بدّ باستخدام المقاصد في سياق كيفيّة اجتهاد المجتهد من خلالها، وعليه لا بدّ أن نركّز في مناقشتنا اليوم، في واقعنا المعاصر عن المقاصد ودورها في البحث والتّشريع حول المسائل المعاصرة المستجدّة، وعن الدّور الذي يمارسه المشرّع العصريّ عند إصدار القوانين وما يجب عليه من اعتبار المقاصد في صورتها العامّة، لذا كان أهم تعاريف المقاصد كما قال ابن عاشور: هو حفظ نظام الأمّة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الّذي يعيش فيه.

يوضح الشكل التالي العلاقة التفاعلية بين الاجتهاد والتعليل في إطار المقاصد الشرعية، حيث يُبرز كيف يعمل كل منهما بشكل متكامل لتحقيق الاتساق بين الأحكام الشرعية ومبادئ الاستنباط، مما يضمن مرونة الفقه في مواجهة القضايا المعاصرة في ضوء مقاصد الشريعة.

التفاعل بين الاجتهاد والقياس والتعليل في إطار مقاصد الشريعة

الاجتهاد + القياس ⟵ مقاصد الشريعة ⟶ التعليل

يتمثل التفاعل بين هده الأدوات في أن الاجتهاد والقياس يعملان كأدوات ديناميكية لاستنباط الأحكام الشرعية في القضايا المعاصرة، بينما يقوم التعليل بتوفير التبرير الذي يربط هذه الأحكام بأسبابها ومقاصدها الكامنة. ويشكّل إطار المقاصد الشرعية المرجعية المركزية التي توجه الاجتهاد والقياس لتجنب الجمود الحرفي، وتوجّه التعليل للحفاظ على الاتساق مع القيم العليا مثل العدالة والمصلحة، وحفظ الضروريات الخمس: الدين، النفس، العقل، المال، والنسل. هذا التفاعل يخلق منهجية متوازنة يكون فيها التجديد في الاستدلال الفقهي مرتكزًا على المبادئ الأخلاقية والقضايا الاجتماعية، مما يحقق مرونة في التطبيق مع ثبات في المقاصد.

وفي هذا السياق، لا يقتصر دور المقاصد على التنظير الفقهي، بل يمتد ليشكل إطارًا عمليًا لمعالجة القضايا المعاصرة التي تواجه الإنسانية اليوم. فالتحديات الحديثة مثل الأخلاقيات الحيوية، والذكاء الاصطناعي، وتغير المناخ تفرض إشكالات أخلاقية وقانونية معقدة، تستدعي توظيف المقاصد كمنهج توجيهي يوازن بين التطور التقني وحفظ القيم الإنسانية.

وعلى ضوء ذلك، فإن تفعيل أصول الفقه في ضوء مقاصد الشريعة ليس مجرد تمرين نظري؛ بل يقدم أساسًا معياريًا لمعالجة التحديات العالمية المعاصرة. فالقضايا الحديثة مثل الأخلاقيات الحيوية، والذكاء الاصطناعي، وتغير المناخ تطرح إشكالات أخلاقية معقدة تتطلب توجيهًا مبدئيًا يتجاوز الأطر القانونية الوضعية. ويقدم منهج المقاصد، المستند إلى الكليات الخمس للشريعة: حفظ النفس، والعقل، والمال، والنسل، والدين، رؤية شمولية تدمج بين الاعتبارات الأخلاقية والاجتماعية والقانونية (Al-Shāṭibī, 1997).

الأخلاقيات الحيوية

تتراوح النقاشات الحديثة في الأخلاقيات الحيوية بين زراعة الأعضاء والهندسة الوراثية ورعاية نهاية الحياة، وغالبًا ما تتأرجح بين التحليل النفعي القائم على حساب المصالح والمفاسد، وبين الأطر الحقوقية. ويضيف النهج المقاصدي بعدًا غائيًا يركز على كرامة الإنسان وحفظ النفس. فعلى سبيل المثال، في زراعة الأعضاء، تبرر قاعدة الضرورة ومقصد حفظ النفس الإباحة بشروط، مع ضمان منع الاستغلال والمتاجرة بأعضاء البشر. وبالمثل، في التدخلات الجينية، تعمل مقصد حفظ النسل ودرء المفاسد كحدود أخلاقية ضد الممارسات التي قد تضر بالهوية أو تؤدي إلى مفاسد اجتماعية غير متوقعة (Ibrahim et al., 2019).

الذكاء الاصطناعي وأخلاقيات الخوارزميات

تؤثر أنظمة الذكاء الاصطناعي بشكل متزايد في القرارات القضائية والمعاملات المالية والتشخيصات الطبية. وبينما تركز النماذج الوضعية على الشفافية والمساءلة، فإنها غالبًا تفتقر إلى مرجعية أخلاقية جوهرية (Mustapha & Malkan, 2025). ويقدم منهج المقاصد مبادئ توجيهية لأخلاقيات الذكاء الاصطناعي، خاصة قاعدة العدل ودرء المفاسد (Mohadi & Tarshany, 2023) فمثلاً، يمكن للتحيز الخوارزمي أن يكرس التمييز إذا لم يُضبط. ويستلزم نموذج الامتثال المقاصدي إدراج معايير العدالة وآليات التدقيق لضمان نتائج عادلة عبر الفئات الاجتماعية (Darwesh & Hashem, 2023).

سياسات المناخ وحماية البيئة

يمثل تغير المناخ تهديدًا وجوديًا عالميًا، ويتطلب أطرًا أخلاقية تتجاوز المصالح الاقتصادية قصيرة الأجل. وتوفر مقاصد الشريعة، مع تركيزها على حفظ النفس والمال، أساسًا معياريًا للاستدامة (Habibullah, 2023). وتلزم قاعدة الاستخلاف وحظر الضرر الدول والشركات باعتماد سياسات تحد من التدهور البيئي (Bashir, 2025). ويمكن للتمويل الإسلامي، الموجه بالمقاصد أن يلعب دورًا محوريًا من خلال توجيه الاستثمارات نحو المشاريع الخضراء والطاقة المتجددة؛ فقد أظهرت الأدبيات دورًا متزايدًا "للصكوك الخضراء" (Green Sukuk) في تعزيز المرونة المناخية وتمويل المشاريع البيئية بطريقة متوافقة مع الشريعة (S & P Global Ratings 2023)

وانطلاقًا من كل ما سبق، فإن إدماج المقاصد في الأطر الحاكمة المعاصرة يبرهن على مرونة الفقه واتعكاسه على متطلبات كل عصر وبيئة. وعلى خلاف النماذج الوضعية التي تفصل بين القانون والأخلاق، يدمج منهج المقاصد بين البعد المعياري والوظيفي، بما يضمن استجابة النظم القانونية للتحولات التقنية والبيئية دون الإخلال بالنزاهة الأخلاقية. وهذا يجعل مقاصد الشريعة علمًا معياريًا قادرًا على توجيه السياسات في مجالات الأخلاقيات الحيوية، والذكاء الاصطناعي، وحوكمة المناخ، وسائر القضايا التي تمس صلاح الأخلاق واستدامة البيئة، بما يحقق المصلحة العامة ويحفظ كرامة الإنسان.

4. النتائج

توصل البحث إلى جملة من النتائج المهمة، أبرزها ما يلي :

أ. يعدّ الاجتهاد والقياس والتعليل من أبرز أدوات الاستنباط الفقهي التي اعتمدها الأصوليون في بناء الأحكام الشرعية، وقد نشأت بينها علاقة مفهومية ومنهجية متداخلة أثرت بعمق في تطور الفكر الأصولي .

ب. القياس الفقهي لا يُنظر إليه كدليل مستقل فحسب، بل هو عملية اجتهادية مركّبة تتداخل مع التعليل وترتكز على المقاصد، مما يجعله أداة فعالة لمعالجة النوازل الفقهية المعاصرة .

ت. رغم اختلاف المدارس الأصولية في تحديد وظائف هذه الأدوات، إلا أنها جميعًا أجمعت على أهمية التعليل في ضبط الاجتهاد، خاصة في حال غياب النصوص الصريحة.

ث. يعدّ المقاصد الشرعية إطارًا مرجعيًا موجّهًا للاجتهاد والقياس والتعليل، وتسهم في تحقيق التوازن بين النص والمصلحة، وبين الثوابت والمتغيرات، مما يعزز من فاعلية الفكر الأصولي في الواقع المعاصر .

ج. تظهر النظرية العامة للقانون كما طرحها الفيلسوف القانوني رونالد دوركين إمكانية إجراء مقارنة منهجية بين النظام القانوني الوضعي والنظام الأصولي الإسلامي، وتفتح آفاقًا لتطوير أدوات الاجتهاد وفق رؤية مقاصدية حديثة .

5. التوصيات

بناءً على النتائج المستخلصة، يوصي البحث بالتوصيات الآتية:

أ. ضرورة دمج المقاصد الشرعية في مناهج الاجتهاد المعاصر، لتكون مرجعًا أساسًا في استنباط الأحكام ومعالجة القضايا المستجدة، بما يحقق المصلحة العامة ويُبرز صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان وبيئة.

ب. توسيع مفهوم القياس الفقهي ليشمل المسائل التي لا نص فيها، مع مراعاة المآلات والمصالح وفق ضوابط أصول الفقه، مما يُسهم في تطوير أدوات الاجتهاد وتوسيع نطاقه.

ت. تعزيز دور التعليل الفقهي في بناء الأحكام الشرعية، باعتباره أداة منهجية تربط بين النص والمقصد، وتُسهم في ضبط الاجتهاد وتوجيهه نحو تحقيق المقاصد الشرعية.

ث. تشجيع الدراسات المقارنة بين الفكر الأصولي الإسلامي والنظريات القانونية المعاصرة، لما لها من أثر في تطوير الفقه الإسلامي وتعزيز حضوره في الساحة القانونية الحديثة.

ج. تطوير المناهج التعليمية في كليات الشريعة وأصول الفقه، لتشمل التطبيقات المقاصدية والقراءات المنهجية الحديثة في الاجتهاد والتعليل، وربطها بالواقع القانوني المعاصر بما يواكب احتياجات الناس ومتطلبات العصر.

ح. توظيف هذه النتائج في إصلاح التشريع الإسلامي وتطوير منهجيات مؤسسات الإفتاء، من خلال اعتماد المقاصد كإطار مرجعي يحقق التوازن بين الثوابت والمتغيرات، وتفعيل التكامل بين الاجتهاد والقياس والتعليل لضمان مرونة الفقه في مواجهة القضايا المعاصرة.

خ. الاستفادة من المقارنة المنهجية مع النظريات القانونية الحديثة، مثل نظرية دوركين، لتطوير آليات الاستنباط وفق رؤية مقاصدية حديثة، بما يضمن الاتساق المنهجي والعدالة في إصدار الأحكام الشرعية.

.

6. المصادر

Abū Yaʿlā, al-Ḥanbalī al-Q. (1990). Al-ʿUddah fī Uṣūl al-Fiqh (taḥqīq Aḥmad ibn ʿAlī Sīr al-Mubārakī (Second, Vol. 1).

Al-Āmidī, ʿAlī ibn Muḥammad. (1983). *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām (ed. ʿAbd al-Razzāq ʿAfīfī)* (Vol. 4). Dār al-Kitāb al-ʿArabī.

Al-Aṣfahānī, M. ibn A. al-R. S. al-D. (1986a). *Bayān al-Mukhtaṣar Sharḥ Mukhtaṣar al-Ḥājib (ed. Muḥammad Maẓhar Baqān).* (First, Vol. 1). Dār al-Madanī.

Al-Aṣfahānī, M. ibn A. al-R. S. al-Dīn. (1986b). *Bayān al-Mukhtaṣar Sharḥ Mukhtaṣar al-Ḥājib (ed. Muḥammad Maẓhar Baqān)* (First, Vol. 3). Dār al-Madanī.

Al-Baṣrī, A. al-Ḥusayn. (2000). *Al-Muʿtamad fī Uṣūl al-Fiqh (ed. ʿAbd al-Ḥamīd Ṣubḥī).* (First, Vol. 1). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Dahlawī, S. W. A. (1965). *ʿAqd al-Jīd fī Aḥkām al-Ijtihād wa-al-Taqlīd*. Al-Maṭbaʿah al-Salafiyyah.

Al-Fīrūzābādī, M. al-D. A. Ṭāhir M. ibn Y. (2005). *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ* (Eight, Vol. 1). Muʾassasat al-Risālah.

Al-Ghāmidī, N. ibn Alī. (1973). *Juzʾ min Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl fī ʿIlm al-Uṣūl li-Abī al-ʿAbbās Shihāb al-Dīn Aḥmad al-Qarāfī.* (Vol. 2). Maktabat al-Kullīyāt al-Azharīyah.

Al-Ghazālī, M. ibn M. (1993). *Al-Mustaṣfā min ʿIlm al-Uṣūl (ed. Muḥammad ʿAbd al-Salām ʿAbd al-Shāfī)* (Vol. 2). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. .

Al-Namlah, A. al-K. (1996). *Ithāf Dhawī al-Baṣāʾir.* (First, Vol. 8). Dār al-ʿĀṣimah.

Al-Namlah, ʿAbd al-Karīm ibnʿAlī ibn Muḥammad. (1999). *Al-Muhadhdhab fī ʿIlm Uṣūl al-Fiqh al-Muqāran* (First, Vol. 4). Dār al-Nashr.

Al-Qaraḍāwī, Y. (2005). *Al-Maqāṣid bayna al-Kulliyyah wa-al-Juzʾiyyah. Dirāsah quddimat li-nadwat Maqāṣid al-Sharīʿah, Muʾassasat al-Furqān, London*.

Al-Qarāfī, S. al-D. A. ibn I. (1998). *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl fī Ikhtiṣār al-Maḥṣūl fī al-Uṣūl (taḥqīq Ṭāhā ʿAbd al-Raʾūf Saʿd).* Dār al-Fikr.

Al-Qaṭṭān, M. ibn Khalīl. (2001). *Tārīkh al-Tashrīʿ al-Islāmī.* (Fifth, Vol. 1). Maktabat Wahbah.

Al-Samalūṭī, N. (1998). *Bināʾ al-Mujtamaʿ al-Islāmī.* (Third, Vol. 4). Dār al-Shurūq li-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ wa-al-Ṭibāʿah.

Al-Shāfiʿī, M. ibn Idrīs. (1956). *Al-Risālah (ed. Aḥmad Muḥammad Shākir)* (First, Vol. 1). Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlāduhu.

Al-Shāfiʿī, M. ibn Idrīs. (1998). *Al-Risālah (commentary and notes by ʿAbd al-Fattāḥ ibn Ẓāfirah Kabbārah).* (First, Vol. 1). Dār al-Nafāʾis.

Al-Shāṭibī, I. ibn M. (1997). *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah (ed. ʿAbd Allāh Darāz).* (Vol. 4). Dār al-Maʿrifah.

Al-Zarkashī, A. ʿAbd A. B. al-D. M. ibn ʿAbd A. (1994). *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh.* (First, Vol. 7).

Al-Zubaydī, al-Q. ibn D. ibn M. (2014). *Al-Ijtihād fī Manāṭ al-Ḥukm al-Sharʿī: Dirāsah Taʾṣīliyyah (doctoral thesis, Markaz Takwīn li-al-Dirāsāt)* (First, Vol. 1).

Al-Zuḥaylī, M. M. (2006). *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī: al-Madkhal – al-Maṣādir – al-Ḥukm al-Sharʿī.* (Second, Vol. 2). Dār al-Khayr li-al-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ.

Al-Zuḥaylī, W. ibn M. (1984). *Al-Fiqh al-Islāmī wa-Adillatuhu.* (Fourth, Vol. 1). Dar al-Fikr.

Al-ʿUwīs, Ī. ibn M. (n.d.). *Al-Qiyās ʿalā al-Maḥṣūr bi-ʿAdad ʿinda al-Uṣūliyyīn. Majallat al-Fiqhiyyah, al-Jamʿiyyah al-Saʿūdiyyah, .*

Ar-Ruwaytir, K. ibn M. (2013). *Al-Tamadhhub: Dirāsah Naẓariyyah Naqdiyyah (originally a doctoral thesis).* (First, Vol. 1). Dār al-Tadmīriyyah. .

Aṭiyyah, J. al-D. (2001). *Naḥw Tafʿīl Maqāṣid al-Sharīʿah.* (Second). Dār al-Fikr.

Bashir, A. (2025). Stewardship and Sustainability: Islamic Legal Frameworks for Environmental Ethics and Climate Action. *Bulletin of Engineering Science, Technology and Industry*, *3*(3). https://doi.org/10.59733/besti.v3i3.141

Darwesh, M. H. Moawad., & Hashem, A. M. M. (2023). Ru'yatun Tarbawiyatun Muqtarihatun Libina' Dawabit "Akhlaqiat Liltaeamul Ma" al-Dhaka' al-Istina'i Fi Daw' Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah. *Majjalatu Tarbiyah*, *200*(3).

Fayḍullāh, M. Fawzī. (1984). *Al-Ijtihād fī al-Sharīʿah al-Islāmiyyah.* (First). al-Farwāniyyah: Maktabat Dār al-Turāth.

Habibullah, M. (2023). A Holistic Approach to Green Finance Within Maqasid Al-Sharia. AL-MAQASID. *The International Journal of Maqasid Studies and Advanced Islamic Research*, *4*(2), 42–45.

Ibn al-Samnānī, A. ibn M. ibn A. (1984). *Rawḍat al-Quḍāt wa-Ṭarīq al-Najāt.* (Second, Vol. 1). Dār al-Furqān.

Ibn Fāris, A. ibn F. ibn Z. (1972). *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah* (Second, Vol. 1). Sharikat Maktabat wa-Maṭbaʿat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlāduhu. (Reproduced in Beirut: Dār al-Jīl wa-Dār al-Fikr).

Ibn Qayyim, A. J. (1991). *I'lam Al-Muwaqqin'an Rabb Al-Alamein (taḥqīq: Bashir Mohamad Uyun)* (Vol. 4). Dar Ibnu Kathir.

Ibn Qudāmah, al-M. ʿAbd A. ibn A. (1990). *Rawḍat al-Nāẓir wa-Jannat al-Manāẓir (ʿAbd al-Qādir ʿAbd Allāh al-ʿĀnī,).* (Vol. 2). Muʾassasat al-Risālah.

Ibnu Imām, K. al-D. M. (2002). *Taysīr al-Wuṣūl ilā Minhāj al-Uṣūl min al-Manqūl.* (First, Vol. 6). Dār al-Fārūq al-Ḥadīthah li-al-Ṭibāʿah wa-al-Nashr.

Ibnu Taymiyyah, A. ibn A. al-Ḥalīm. (1995). *Majmūʿ al-Fatāwā (ʿAbd al-Raḥmān ibn Qāsim)* (Vol. 20). Majmaʿ al-Malik Fahd.

Ibnʿ Āshūr, A.-Ṭāhir. (1978). *Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah.* al-Sharikah al-Tūnisiyyah li-al-Tawzī.

Ibrahim, A. H., Rahman, N. N. A., Saifuddeen, S. M., & Baharuddin, M. (2019). Maqasid al-Shariah Based Islamic Bioethics: A Comprehensive Approach. *Journal of Bioethical Inquiry*, *16*(3), 333–345. https://doi.org/10.1007/s11673-019-09902-8

Kassāb, al-S. A. al-L. (1984). *Aḍwāʾ Ḥawla Qaḍiyyat al-Ijtihād* (Vol. 1).

Khallāf, ʿAbd al-Wahhāb. (1995). *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh wa-Khulāṣat Tārīkh al-Tashrīʿ.* (Vol. 1). Maṭbaʿat al-Madanī, al-Muʾassasah al-Saʿūdiyyah bi-Miṣr, .

Mohadi, M., & Tarshany, Y. (2023). Maqasid Al-Shari'ah and the Ethics of Artificial Intelligence. *Journal of Contemporary Maqasid Studies*, *2*(2), 79–102. https://doi.org/10.52100/jcms.v2i2.107

Munazzamat al-Muʾtamar al-Islāmī. (n.d.). Majallat Majmaʿ al-Fiqh al-Islāmī. *Jeddah: Munazzamat al-Muʾtamar al-Islāmī.*, *13*(9).

Mustapha, R., & Malkan, S. N. A. (2025). MAQASID AL-SHARIAH IN THE AI ERA: BALANCING INNOVATION AND ISLAMIC ETHICAL PRINCIPLES.

International Journal of Islamic Theology and Civilisation, *3*(3). https://doi.org/10.5281/zenodo.15381828

Nyazee, I. A. K. (2003). *Islamic Jurisprudence, Usul Al Fiqh*. Academic Art and Printing Services.

Ouedraogo, ʿAbdou al-Ḥamīd. (1997). *Maqṣid al-ʿAdl wa-Taṭbīqātuhu fī al-Wāqiʿ al-Siyāsī al-Muʿāṣir: Dirāsah Fiqhiyyah Taḥlīliyyah (risālat mājistīr).* . al-Jāmiʿah al-Islāmiyyah al-ʿĀlamiyyah.

S & P Global Ratings. (2023). *Islamic finance's role in the climate transition*. Https://Www.Spglobal.Com/Sustainable1/En/Insights/Special-Editorial/Islamic-Finance-s-Role-in-the-Climate-Transition.

Sawari, M. F. M. (2005). *Al-Madkhal ilā Dirāsat Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* . al-Jami'ah al-Islamiyah al-'Alamiyah bi-Maliziya, Markaz al-Buhuth.

الملاحظة:

الآراء المعرب عنها في هذه المقالة هي تماما من آراء المؤلف وهي لا تكون لمجلة إدارة وبحوث الفتاوى مسؤولة عن أي خسارة أو ضرر أو أي مسؤولية أخرى ناجمة من محتويات لهذه المقالة.