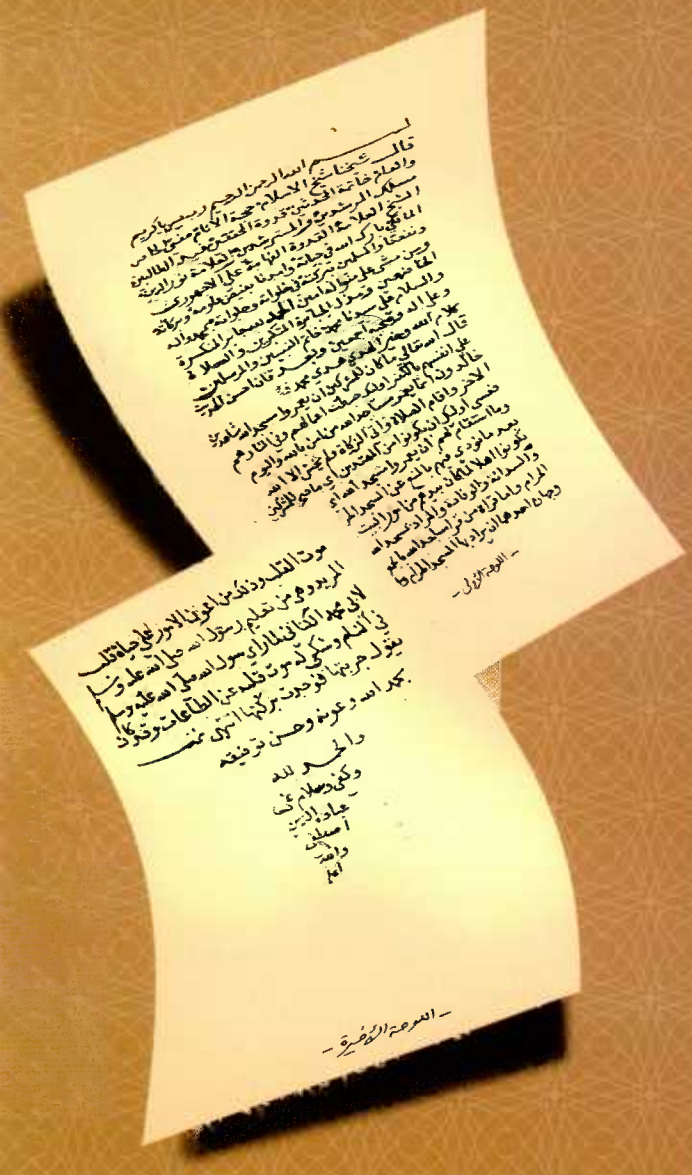
دولة الإمارات العربية المتحدة
دبي



مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية

إسلامية فكرية محكّمة

العدد السابع و العشرون
ربيع الآخر ١٤٢٥ هـ - يونيو ٢٠٠٤م

مَجلَّــة
كُلِّيَّةِ الدِّراساتِ الإسلاميَّةِ والعربيَّةِ

إسلاميَّة، فكريَّة، محكَّمة
نصف سنويَّة

العدد السابع والعشرون
ربيع الآخر ١٤٢٥ هـ - يونيو ٢٠٠٤م

رئيس التَّحرير

أ. د. محمــد خليفــة الدنّــاع

سكرتير التَّحرير

د. مصطفى عدنـان العيـثاوي

هيئة التَّحرير

أ. د. رضوان مختار بن غربية
د. محمد الحــافظ النقــــر
د. عــمر بــو قــــرورة

ردمد: ١٦٠٧-٢٠٩X

تفهرس المجلة في دليل أولريخ الدولي للدوريات تحت رقم ١٥٧٠١٦

المحتويـــــــات

● **الافتتاحية**

رئيس التَّحرير ١٣-١٤

● **موقف الفرّاء من القراءات المتواترة في كتابه معاني القرآن**

الدكتور: محسن هاشم درويش ١٧-٤٤

● **جهد الشاطبي (٧٩٠هـ) في التفسير الموضوعي الكشفي**

الدكتور: أحمد عثمان رحماني ٤٥-٧٤

● **حديث قبض العلم ونهاية الوجود المعرفي للإنسان**

الدكتور: صالح أحمد رضا ٧٥-١٣٤

● **حكم مصافحة المرأة دراسة حديثية فقهية**

الدكتور: محمد عبد الرزاق الرعود والدكتور: سعدي حسين جبر ١٣٥-١٧٦

● **الصفات الإدارية الضرورية للداعية في ضوء الكتاب والسنة**

الدكتور: محمد بن عبدالله حياني رضا ١٧٧-٢٢٦

● **الضرائب وحكم توظيفها في الفقه الإسلامي**

الدكتور: عيسى صالح أحمد العمري ٢٢٧-٢٨٦

● **إشكالية القطع في الشريعة الإسلاميَة**

الدكتور: سامي صلاحات ٢٨٧-٣٢٦

● **التراث اللغوي العربي الإسلامي قراءة في المنهج**

الدكتور: محمد لهلال ٣٢٧-٣٨٢

● **قراءة في الصياغة المعجمية لكتاب الماء**

لأبي محمد، محمد بن عبد الله الصحاري العماني

الدكتور: عيسى بن محمد بن عبد الله السليماني ٣٨٣-٤٠٦

• **The Distorted Image of the Arabs as depicted in American Social Studies and Literature Textbooks: A case study based on American Curricula used in the UAE and Other documents**

Dr. Musa Rashid Hatamleh ..... 5 - 50

إشكالية القطع في الشريعة الإسلاميّة

الدكتور
سامي صلاحات*

* أستاذ الفقه المشارك بجامعة زايد

ملخص البحث:

يهدف هذا البحث إلى استعراض دعوى مفادها: هل قواعد أصول الفقه الإسلامي أو ما يصطلح عليه عند بعض الدارسين بـ «مقاصد الشريعة الإسلامية» أو «كليات الشريعة» التي تفيد القطع والتعيين عند علماء الأصول، هل تقبل الحذف والإضافة؟ فهل يمكن إضافة مقصد قطعي جديد، أو حذف مقصد قطعي من هذه المقاصد؟ ولأجل الوصول إلى الأهداف المرجوة من هذا البحث فإنه يتوجب علينا التوقف عند بعض الممهدات التي تعين على ما نصبو إليه، وأهم هذه الممهدات هو تحديد الدافع من نشأة مقاصد الشرعية، وهل صحيح أن المقاصد خرجت من غير عباءة القطع الأصولي؟

وقد خلص البحث مجيبًا عن السؤال الذي فُرض في البداية، إلى أن حذف أي ضروري من هذه الضروريات لا يصح شرعًا ولا عقلاً، نظرًا لإقرار الشارع لهذه الضروريات نصًا واستقراءً من نصوصه ثم موافقة العقل والواقع لها قطعًا.

كما خلص البحث إلى أن حصر الضروريات في خمسة أمور أمر لا يستقيم؛ نظرًا لدواعي الضروريات التي يحتاجها المكلَفون.

توطئة

سنتعرض في هذا البحث إلى دعوى مفادها: هل قواعد أصول الفقه الإسلامي، أو ما يصطلح عليه عند بعض الدارسين بـ«مقاصد الشريعة الإسلامية» أو «كليات الشريعة»[1]، التي تفيد القطع واليقين عند علماء الأصول، هل تقبل الحذف والإضافة؟ وبعبارة أخرى، هل يمكن إضافة مقصد سادس جديد قطعي، أو حذف مقصد قطعي من هذه المقاصد.

وكي نتحقق من هذه الدعوى، نتوقف قليلاً عند عدة ممهدات لعلها تعين على فهم ما نصبو إليه في هذا. وأهم هذه الوقفات والممهدات التي سنقف عليها، تحديد الدافع من نشأة مقاصد الشريعة، وهل صحيح أن المقاصد خرجت من غير عباءة القطع الأصولي؟.

وقبل التعرف على موضوعات هذا البحث، يجدر بنا أن نوضح ميزة مهمة وسمة بارزة لهؤلاء الأعلام الأصوليين، الذين رسموا معالم نظرية المقاصد الشرعية، فقد اجتمعت لهؤلاء جميعاً صفة الإصلاح والتغيير في الواقع الذي عاشوه، وبرزت لديهم القدرة العلمية على توصيف الدواء لداء مجتمعاتهم وأحداثهم، (فمثلاً) برزت لدى الجويني ٤٧٨هـ نزعة الإصلاح السياسي، في نظام تحكمه الفوضى والبعد عن فهم صحيح للإسلام، فكتب كتابه المشهور «الغياثي»، وحاول تطبيق مقاصد الشريعة وقطع الأصول على هذا الوضع السياسي المهلهل.

ثم جاء الشاطبي ٧٩٠هـ، فتولدت لديه نزعة الإصلاح العقائدي، في جو مليء بالبدع والخروج الواضح عن تعاليم الإسلام وعقائده، فكان كتابه المشهور «الاعتصام» توصيفاً لهذا الداء، وإبرازاً للدواء عن طريق مقاصد الشريعة الإسلامية.

ثم كان قدوم ابن عاشور (١٣٩٣هـ)، الذي حمل راية الإصلاح التعليمي في بلاد العرب،

---

(١) يعد المناطقة الكلي خلاف الجزئي، لأن الجزئي: «هو كل مفهوم ذهني يتميز بأنه محدود الأبعاد ضمن فرد واحد، أو هو ما لا يقبل في الذهن الاشتراك». ويدل الجزئي على الاسم العَلَم، مثل خالد وسعيد وعلي، وغيرهم، لاعتبار أنهم موضوعون لأفراد بأعينهم مخصصين. أما الكلّي فهو عندهم:«كل مفهوم ذهني لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، وإن كان لا يصدق في الواقع إلا على فرد واحد فقط، أو لا يوجد منه في الواقع أيُّ فرد». ويمثل له على النكرات وما كان من المعارف في قوة النكرة، كالأسماء المعرفة بأل التي للجنس، مثل إنسان، وحيوان، وشمس وقمر، وغيرهم. انظر: الميداني، ضوابط المعرفة ، ص ٣٤وما بعدها.

ومراكز التعليم فيها، والتي ملئت بالبعد الواضح عن مفهوم التعليم والتربية، فكان كتابه «أليس الصبح بقريب»، حيث حاول متابعة الأصوليين في تأكيد هذه الرؤية، وهي العمل على إصلاح جانب الأمة الإسلامية، سياسياً أو عقائدياً أو تعليمياً أو غيرها من الجوانب بناء على مفهوم القطع الأصولي، أي ارتبط لديهم الهم الإصلاحي بالبحث الأصولي العملي الصحيح، وهذه من أهم سمات الأصوليين المحققين في تراثنا الإسلامي.

المبحث الأول:

نشأة القول بمقاصد الشريعة صادرة من قولهم: قواعد أصول الفقه قطعية.

يثبت لنا التاريخ التشريعي أن قضية البحث في قطعية قواعد أصول الفقه قد اتسعت وانتشرت، وأخذت بعداً مهماً فيما بعد في مجريات الفكر الأصولي، وكان لها أثر واضح في القول بمقاصد الشريعة، وكي نتثبت من هذا نتعرف على وقائع قواعد أصول الفقه والقطع.

يعود القول بقطعية قواعد أصول الفقه إلى أواخر القرن الخامس الهجري، وخصوصاً على يد إمام الحرمين أبي المعالي الجويني (٤١٩- ٤٧٨هـ)، الذي حاول مراراً وتكراراً إقامة أصول الشريعة وقواعدها على القطع الأصولي، ونبذ الظنون التي تعتري أصول الفقه، فهو صاحب فكرة «نخل الشريعة من مطلعها إلى مقطعها»[٢].

فقد ابتدأ كتابه البرهان بالتعريف بأهمية القطع في علم الأصول، وضرورة تحريه في الأدلة والخطابات الشرعية.

فقد استفتح كتابه بقوله: «فإن قيل: فما الفقه؟، قلنا: هو في اصطلاح علماء الشريعة العلم بأحكام التكليف، فإن قيل: معظم متضمن مسائل الشريعة ظنون، قلنا: ليست الظنون فقهاً، وإنما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون، ولذلك قال المحققون: أخبار الآحاد وأقيسة الفقه لا توجب عملاً لذواتها، وإنما يجب العمل بما يجب به العلم بالعمل، وهي الأدلة

(٢) الجويني، الغياثي، فقرة رقم (٥٦٧)، ص٣٩٧.

القاطعة على وجوب العمل عند رواية أخبار الآحاد وإجراء الأقيسة. فإن قيل: فما أصول الفقه؟، قلنا: هي أدلته، وأدلة الفقه هي الأدلة السمعية، وأقسامها نص الكتاب ونص السنة المتواترة والإجماع.. فإن قيل: تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة، لا يلفى إلا في الأصول وليست قواطع، قلنا حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها، ولكن لا بد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط الدليل به»[٣].

يلحظ على كلام الجويني هنا، أنه ذكر قاطعين أصوليين:

(الأول) قاطع العلم، وهذا مخصوص بالكتاب والسنة المتواترة من طريق الثبوت فقط.

(الثاني) قاطع العمل، وهذا مخصوص بالأدلة الظنية، كخبر الآحاد والقياس الشرعي وغيرها من الأدلة، فهي بذواتها ظنية لا تفيد إلا الظن الغالب لدى المجتهد، لكنها توجب العمل. ولعل هذا ثمرة الأدلة كلها، ظنيةً كانت أو قطعية، بوصف أن الدليل القاطع على وجوب العمل بها مأخوذ من أدلة قطعية، سواء أكانت من الكتاب الكريم أم من السنة المتواترة، لفظية كانت أو معنوية.

وقد علل الجويني نظرته إلى المقاصد بقوله: «قلنا حظ الأصولي إبانة القاطع..»، والقاطع في نظره هو مقاصد الشريعة، لأنه بها: «يتبين المدلول ويرتبط الدليل به».

وقد استدرك الإبياري (٥٥٧-٦١٨هـ)[٤] مفصلاً في شرح البرهان على كلام الجويني فقال: «مسائل الأصول قطعية ولا يكفي فيها الظن، ومدركها قطعي، ولكنه ليس المسطور في الكتب، بل معنى قول العلماء: إنها قطعية، أن من كثر استقراؤه واطلاعه على أقضية الصحابة رضي الله عنهم ومناظراتهم وفتاويهم، وموارد النصوص الشرعية، ومصادرها، حصل له القطع بقواعد الأصول، ومن قصر عن ذلك لا يحصل له إلا الظن،

(٣) الجويني، البرهان في أصول الفقه ٧٨/١ وما بعدها.

(٤) علي بن إسماعيل، وشهرته أبو الحسن الإبياري، ولد سنة ٥٥٧ وتوفي سنة ٦١٨هـ، وأصله من إبيار مدينة من بلاد مصر، وكان بارعاً في الفقه وأصوله، وعلم الكلام، وله تصانيف منها: شرح البرهان. انظر: المالكي، ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب،(بيروت: دار الكتب العلمية، ط.ت.)، ٢١٣/٢.

وإنما وضع العلماء هذه الظواهر في كتبهم ليبينوا أصل المدرك، لا أنها مدرك القطع، فلا تنافي بين كون هذه المسائل قطعية، وبين كون هذه النصوص لا تفيد إلا الظن»[٥].

وقد استمرت جهود الجويني على هذا المنوال – حتى وفاته – في تحقيق معنى ملموس للقطع في علم الأصول، فهو وإن أفلح ونجح في لفت الانتباه إلى ضرورة إجراء مسح كلي وشامل لأدلة الأصول، ونصوصه وخطاباته، كي نقطف ثمرة القطع منه، ونترك شوائك الظن والخلاف، فإنه لم ينجح بالتعريف والتنبيه على نظرية المقاصد بمسماها ورسمها، فقد عرّفنا الإمام رحمه الله على الضروريات والتحسينات والكماليات، وهي لب المقاصد وثمرتها، حتى استطاع الشاطبي رحمه الله ٧٩٠هـ اقتناص ذلك، ونيل الشهرة في القول بمقاصد الشريعة الإسلامية.

ويرى القرافي ٦٨٤هـ أن القطع يتحقق في علم الأصول من خلال عملية الاستقراء، والمطالعة الواسعة في الأدلة الجزئية للشريعة، وخصوصاً ما كان عند الصحابة من مساهمات في إنضاج فهم الأحكام والنصوص، وبعد ذلك يتحصل على القطع، إذا ألمّ بالقرائن الحالية والسياقات اللفظية، إذ يقول: «قواعد الفقه كلها قطعية، غير أن القطع لا يحصل بمجرد الاستدلال ببعض الظواهر، بل بكثرة الاستقراء لموارد الأدلة، ومن كثرت مطالعته لأقضية الصحابة رضوان الله عليهم، واستقراؤه لنصوص الكتاب والسنة حصل له القطع، غير أن ذلك يتعذر وضعه في كتاب، فوضع في الكتب ما تيسر وضعه، وما ذلك إلا كشجاعة علي وسخاء حاتم»[٦].

ثم ينتقد الذين يقولون بظنية بعض هذه القواعد الأصولية مثل الإجماع، فيرى أن القائل لم يطلع على النصوص الكثيرة الصادرة في حق الإجماع، بل اطلع على «نصوص يسيرة في بعض الكتب، فهو كمن لم ير لحاتم غير حكايات يسيرة في بعض الكتب، فلا يجد في نفسه غير الظن، فيقول: سخاء حاتم مظنون، مع أنه في نفس الأمر مقطوع به عند غيره ممن كمل استقراؤه»[٧].

---

(٥) القرافي: نفائس الأصول ١٢٤٧/٣ وما بعدها، وقد عقب ابن عاشور على رأي الإبياري معتبراً إياه باطلاً، حيث قال إننا :«بصدد الحكم على مسائل علم أصول الفقه، لا على ما يحصل لبعض علماء الشريعة». ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٥٨، الحسني، نظرية المقاصد، ص ١٠٥.

(٦) القرافي، نفائس الأصول، ١٤٧/١.

(٧) القرافي، نفائس الأصول، ١٤٨/١.

إلا أننا حقيقةً نرى أن القرافي رحمه الله قد داخل بين قضيتين مهمتين، وهي قواعد أصول الفقه وقواعد أصول الدين، فهو بعد الفقرة السابقة مباشرةً، ينتقل ليقول: «هذه قاعدة جليلة شريفة، ينبغي أن يتفطن لها، فإنها أصل كبير من أصول الإسلام، وهو سر قول العلماء: إن قواعد الدين قطعية، وعدم العلم بها هو سبب المخالفة في ذلك، ومثال الفريقين كفريقين تواتر عند أحدهما قضية لم تتواتر عند الآخر، فأفتى كل واحد منهما على مدركه من الظن والقطع، وقد تكون الرسالة المحمدية لم تبلغ لبعض الناس، وقد تبلغ بأخبار الآحاد، ولا يقدح ذلك في أنها قد قطع بها في نفس الأمر»[٨].

ولا جرم أن القول بقطعية قواعد أصول الدين أمرٌ لا خلاف فيه عند العلماء، بل الخلاف واقع في قول بعض الأصوليين إن قواعد أصول الفقه قطعية.

مما سبق، يتبين لنا، أن القول بقطعية قواعد أصول الفقه واقعٌ في ثلاثة أقوال:

١) القول الأول، يمثله كل من الجويني والشاطبي، وهو أن قواعد أصول الفقه قطعية، باعتبار أنها تعود إلى كليات الشريعة المستقرأة. وقد عبر الجويني عن هذا، بقوله: «والمطلوب القطع، وعلى الجملة لسنا نرتضي التمسك بالتخيلات في مسالك القطعيات، وفي كل أصلٍ من الأصول قاعدة كلية معتبرة، فكل تفصيل رجع إلى الأصل فهو جار على السبيل المطلوب، وكل ما لم نجد مستنداً فيه ومتعلقه تخيل ظن فهو مطرح»[٩].

وفي موضع آخر قال: «ذلك فإنا لا نثبت أصول الشريعة إلا بمستند قطعي، فما قطعنا به أثبتناه، وما غلب على ظننا ترددنا فيه، وألحقناه بالمظنونات»[١٠].

٢) القول الثاني، يمثله ابن عاشور ١٣٩٣ هـ القائل بأن قواعد أصول الفقه غير قطعية، باعتبار أنها قائمة على مسائل ظنية متفاوتة في الرتبة، وليست كلها قطعية، وإنما القطع متحقق في قواعد أصول الدين فقط. فهو ومن خلال دعوته إلى إقامة أصول فقه قطعية

(٨) القرافي، نفائس الأصول، ١٤٨/١.

(٩) الجويني، البرهان، ٣٩٨/١١.

(١٠) الجويني، البرهان، ٧٥٦/٢.

في علم الأصول، يذهب ليؤكد هذه الحقيقة، فيقول: «فنحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين، حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارَفة، وأن نُعيد ذوْبها في بوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي علقت بها»[١١]، ويرجع السبب في ظنيتها إلى[١٢]:

تبعيتها لأصول مسالك الاجتهاد عند الأئمة السابقين.

انعدام صلتها بخدمة المقاصد الشرعية.

عدم تمييزها بين القطعي والظني في أدلة الأحكام الشرعية.

٣) القول الثالث، وهو قول مستنبط من كلام الإبياري والقرافي وابن تيمية وغيرهم، القائلين إن القطع قد يتحصل للبعض ممن استقرأ واستطلع الكثير من الأدلة الشرعية، وتعرف على موارد النصوص، وسياقات الألفاظ والدلالات اللغوية. يقول ابن تيمية: «..فكون المسألة قطعية أو ظنية هو أمر إضافي بحسب حال المعتقدين، ليس هو وصفاً للقول في نفسه، فإن الإنسان قد يقطع بأشياء علمها بالضرورة، أو بالنقل المعلوم صدقه عنده، وغيره لا يعرف ذلك لا قطعاً ولا ظناً، وقد يكون الإنسان ذكياً قوي الذهن سريع الإدراك علماً وظناً، فيعرف من الحق ويقطع به ما لا يتصوره غيره، ولا يعرفه لا علماً ولا ظناً، فالقطع والظن يكون بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلة، وبحسب قدرته على الاستدلال، والناس يختلفون في هذا وهذا»[١٣].

وقد ذهب الكثير من المعاصرين إلى تحرير موضع النزاع بين هذه الأقوال، فالأصول عند الترجيح تطلق على[١٤]:

أ. الكليات المنصوص عليها في الكتاب والسنة، كقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا**

(١١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١١١.

(١٢) الحسني، نظرية المقاصد، ص ١٠١.

(١٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢١١/١٩.

(١٤) قارن مع القرضاوي، يوسف: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، (الكويت: دار القلم، ط٢، ١٩٨٩)، ص٦٨.

﴿عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ سورة الأنعام/ (١٦٤)، وقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[١٥]، وغيرها من النصوص، وهذه الكليات قطعية أو قريبة من القطع.

ب. القوانين التي استنبطها الأصوليون من الكتاب والسنة وغيرها من الأدلة، وهي بعبارة أخرى مناهج وطرق في تحصيل الحكم الشرعي ارتآها السابقون، وهذه القوانين أو المناهج منها ما هو قطعي، ومنها ما هو ظني، مثل مسائل العام والخاص والاختلاف المشهور بين الحنفية والجمهور فيها، وكذلك خلافاتهم في مباحث التقييد والإطلاق، وغيرها من الخلافات التي تضمنتها كتب الأصول في ثناياها وبطونها.

لذا «فالخلاف في هذه القضية يبدو أنه راجع إلى عدم تحرير محل النزاع فقط، فالقائلون بأن أصول الفقه قطعية، لا تحتمل الظنيات .. يقصدون أصول الأدلة والقواعد الكلية للشريعة، ويعدون ما سوى ذلك من المباحث التفصيلية، والاجتهادات التطبيقية، ليس من علم أصول الفقه، وإن بُحث في علم أصول الفقه وكتبه. وأما القائلون بأن أصول الفقه تشتمل على كثير من الظنيات، فإنما يتكلمون عن علم أصول الفقه، حيث أدرجت فيه كثير من الظنيات، ودليل ظنيتها، كثرة الخلاف فيها، وهو ما سعى الشاطبي إلى إقصائه من أصول الفقه - وقبله الجويني -، وافتتح كتابه بالتأكيد على أن أصول الفقه قطعية لا ظنية»[١٦].

وثمة أمر مهم يوضح أن قواعد أصول الفقه ليست قطعية بإطلاق، إذ لو كان علم الأصول قطعياً، لأنتج فقهاً قطعياً وجازماً، وهذا أمر غير متحقق في الفقه الإسلامي ومذاهبه، لذا فالقول بقطعية أصول الفقه، قول يفتقر إلى الدليل القطعي.

ترجيح للباحث:

مما سبق، يتبين للباحث أن مثار المقاصد قد بدأ من دعوى بعض الأصوليين بأن قواعد الأصول قطعية، ومهما قيل في قطعية هذه القواعد أو ظنيتها، فهذا لا يمنع الصلة

(١٥) النيسابوري، الحاكم: المستدرك على الصحيحين، ٦٦/٢، القزويني، سنن ابن ماجه، ٧٨٥/٢، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، سنن البيهقي الكبرى ٦٩/٦، باب لا ضرر ولا ضرار.

(١٦) الريسوني، نظرية المقاصد، ص ١٧٢.

المباشرة والملازمة بين القطع الأصولي ومقاصد الشريعة. ولم يغفل إسماعيل الحسني قبل بداية تنظيره لنظرية المقاصد عند ابن عاشور عن التنويه بهذه الصلة، فقد قال بلفظه: «ويستخلص مما سبق أن أشكال القطع والظن هو الإطار المنهجي، الذي يندرج فيه البحث في المقاصد الشرعية، وفي سياقه العلمي ترتبط نظرية ابن عاشور في المقاصد»[١٧].

المبحث الثاني:

الدافع الأساس للمقاصد هو القطع واليقين

بعدما تعرفنا سابقاً على توجيهات الأصوليين في القول بقطعية علم الأصول، نتجه الآن لتحديد الدافع الأساس من قولهم بمقاصد الشريعة الإسلامية. ولعل تحديد الدافع من مهمات هذه الدراسة، مع تأكيد أن القول بالدافع الأساس للمقاصد وهو القطع، لا ينفي وجود دوافع أخرى مثل تحصيل المصلحة ودرء المفسدة، التي قال بها بعض المالكيين[١٨].

أما القول إنّ مقاصد الشريعة خرجت من أحضان المذهب المالكي أو الشافعي، وغيرهما من المذاهب الإسلامية، لا يهم من ناحية البحث عن المصدر والمنهج، قبل التوجه إلى الاسم والمسمى، وهنا يقف الباحث معلقاً على عبارة الدكتور الفاضل أحمد

(١٧) الحسني، نظرية المقاصد، ص ١١٢، قارن مع ص ٤٣٩. وقد استغرب الباحث من عدم تنويه الدكتور أحمد الريسوني على هذه الصلة بالزخم الذي قال به الحسني، علماً أن الشاطبي قد أثار هذه القضية قبل ابن عاشور بأكثر من خمسة قرون.

(١٨) يمكن القول إنّ أغلب الأصوليين الذين تناولوا مقاصد الشريعة بالتنظير والتفكير، تناولوها من طريقين: (الأول) من طريق التحقيق بقطعية قواعد أصول الفقه، وقد مثل هؤلاء الجويني والشاطبي، ثم ابن عاشور. (الثاني) من طريق التحقيق بالمصالح المرسلة، وقد مثل هذا التوجه العز بن عبد السلام والقرافي والطوفي وابن تيمية وابن القيم وغيرهم. لكن هذا لم يمنع من أن أغلبهم قد حاول جاهداً ربط مفهوم المصلحة بمنهج القطع، لكي يتحرى بالدقة مقصد الشريعة، ولعل الغزالي قد مثل هذا النوع تمثيلاً واضحاً، خصوصاً إذا عرفنا أنه تناول الكلام عن لب مقاصد الشريعة من خلال باب الاستصلاح، مؤكداً حجية المصلحة القطعية الكلية.

الريسوني، القائل والجازم في آن واحد بأن المذهب المالكي هو من: «أكثر المذاهب عناية بمقاصد الشريعة ورعاية لها»[١٩].

والحقيقة، أن الباحث لم يكن بصدد الرد والتعليق على ما ذهب إليه الدكتور الكريم، لولا حرصه الشديد وتلهفه الدائم لإلصاق مبحث المقاصد بالمذهب المالكي، بعدما اعتبر أن الأدلة التي قال بها المالكية وهي المصالح المرسلة وسد الذرائع وغيرها، هي الكفيلة بإثبات هذا[٢٠]. ثم ذهب إلى أشد من ذلك عندما اعتبر أن المذهب المالكي يُنسب إلى سيدنا عمر بن الخطاب ٢٣هـ رضي الله عنه وليس إلى الإمام مالك بن أنس ١٧٩هـ[٢١].

وحسبي هنا، أنني لا أريد الرد على نسبة المذهب المالكي هل هي إلى سيدنا عمر أم إلى الإمام مالك ، كما يرى الدكتور، لعدم وجود صلة مباشرة أو نفع علمي يعود على موضوعنا، بل أتوجه مباشرةً إلى دعوى المقاصد ومنهج المذهب المالكي، وهل صحيح أن المقاصد إنتاج مالكي محض؟!.

فالقول بأن المذهب المالكي هو أكثر المذاهب الإسلامية عنايةً بالمقاصد، قول فيه نظر وتأمل - من طرف الباحث على الأقل - ، باعتبار أن القول بالمقاصد ليس محصوراً على مذهب بعينه أو رسمه، ثم إذا أردنا تحديد المذهب - على رأي الدكتور - فقبل أن نحدد المذهب نحدد المنهج الذي اتبعه هذا المذهب أو ذاك في استخلاص القول بمقاصد الشريعة والظفر بها، وهذا أنجع من الناحية العلمية.

فإذا أردنا تتبع مناهج المذاهب الأصولية في تعاملها مع النصوص والأدلة الشرعية، وجدنا أن هناك تفاوتاً واضحاً وتبايناً ساطعاً. فمثلاً إذا توجهنا إلى مدرسة الحنفية التي تمثل مدرسة الفقهاء، وهي من أعرق المدارس الأصولية، وجدنا أنهم قد اهتموا اهتماماً بالغا بمفردات البحث عن العلل الشرعية، وتوسعوا في مباحث القياس والاستحسان، طلباً لتحصيل مقصود الشارع، لكنهم حصروا أنفسهم في الفرعيات والجزئيات الفقهية، وبنوا على ذلك الأصول المعتمدة لديهم.

---

(١٩) الريسوني، نظرية المقاصد، ص ٧٣، قارن مع ص ٣٢٤.

(٢٠) انظر في هذا: الريسوني، المرجع السابق ص (٨٠-٩٦).

(٢١) الريسوني، المرجع السابق ص ٧٩ ما بعدها.

فمثلاً أصل دليل الاستحسان، وهو: عدول الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه، لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول. ترى أنه مأخوذ من تطبيقاتهم الفقهية مثل: إذا عرف الشاهد الملك معاينة، والمالك سماعاً حل له أن يشهد له استحساناً والقياس لا يجوز، وكذلك قولهم: لا يجوز للشاهد أن يشهد بشيء لم يعاينه، إلا النسب والموت والنكاح والدخول وولاية القاضي، فإنه يسعه أن يشهد بهذه الأشياء إذا أخبره بها من يثق به، وهذا استحسان، والقياس لا يجوز، لأن الشهادة مشتقة من المشاهدة، وذلك بالعلم ولم يحصل[٢٢].

لذا، نرى أنهم قد أرادوا تحصيل مقصود الشارع من خلال تطبيقاتهم الفقهية، وتعليلاتهم لمباحث القياس، إذ إنهم من أكثر المذاهب الإسلامية توسعاً في مباحث العلة، إلا أنهم لم يدركوا القول بمقاصد الشريعة كما قال بها غيرهم.

أما المذهب المالكي - الذي عده الريسوني - من أكثر المذاهب الإسلامية عناية بالمقاصد الشرعية، فقوله صحيح إذا ما قارنه بالمذهب الحنفي في هذا الأمر، أما إذا وسعنا النطاق فهنا يأتي الاعتراض. فالمذهب المالكي يعد من المذاهب الكلامية، وقد توسع هذا المذهب في التفسير المصلحي والمآلي للنصوص والأحكام من بين المذاهب الإسلامية، وهذا أمر لا يخالف فيه أحد.

وقد ساعدهم هذا التفسير في تحصيل طرفٍ أو جزءٍ من مقاصد الشريعة وليس كلها، وأقصد بكلها، أنه لم ترتسم لديهم الصورة الكلية، والمنظومة العامة للقول بالمقاصد الشرعية، بناءً على تفسيرهم المصلحي والمآلي فقط، فقد سبق الشاطبي ٧٩٠هـ رحمه الله هذا التفسير بقرون عديدة، فهل اعتمد الشاطبي فقط هذا التفسير في رسم الصورة الكلية للمقاصد ؟، علماً أن فحول العلماء المالكيين قد قالوا بالمصالح وسد الذرائع، وكونوا لنا ثروة كبيرة من النظريات العلمية على هذا الأساس، كابن رشد الحفيد ٥٩٥هـ والقرافي ٦٨٤هـ.

فمثلاً يرى المالكية بناءً على قاعدتهم المشهورة «سد الذرائع» في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ**

(٢٢) فتح القدير ٣٩٥/٧، بداية المبتدي ٣٨٩/٧، نقلاً عن (أصول الفقه للزلمي، ص ١١)

يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ سورة المائدة/(٣٣).

إيكال أمر عقوبة الحرابة إلى الإمام، ويتخير الإمام بناءً على دليل سد الذريعة العقوبة المناسبة لإغلاقها، فقد رأى الإمام مالك أن «الإمام مخير في الحكم على المحاربين، يحكم عليهم بأي الأحكام التي أوجبها الله تعالى من القتل والصلب، أو القطع أو النفي بظاهر الآية»[٢٣].

فهذا المنهج فيه ارتباط بمقصد الشريعة الكلي في حفظ الأنفس والأموال والأعراض، وغيرها من الضروريات الشرعية، ويتكفل الإمام بحسم مادة الشر بعقوبة مناسبة رادعة. لكن يبقى هذا ضمن دائرة «الظن الغالب» عند الإمام في قطع باب الجريمة والزجر عنها، وعلى هذا تفاوتت عبارات العلماء في منع باب جريمة الحرابة، فهل يكتفى بالقطع العضوي للمجرم بما يناسب طبيعة الجريمة تحرياً للعدل، أم يُنظر إلى أثر ذلك على المجني عليه، ثم نختار العقوبة المناسبة، أقوال عديدة للفقهاء، والذي يريده الباحث هنا تحرير القطع من عباراتهم وتحديده، وعلى حد عبارة الغزالي، نقول: «والظنون تختلف بأحوال المجتهدين، حتى إن شيئاً واحداً يحرّك ظن مجتهد، وهو بعينه لا يحرّك ظن الآخر، ولم يكن له في الجدال معيار يرجع إليه المتنازعان»[٢٤].

وإن كان المالكية قد تشددوا أكثر من غيرهم في تحري مواطن المصلحة، وسد مواقع المفسدة، يبقى تحريهم وتشددهم واقعا مقاماً: «المظنة مُقام المئنة»[٢٥]، أي مقام حقيقة الشيء المظنون، وليس المقطوع.

أما المنهج الذي حاول رسم الصورة الكلية والفعلية للمقاصد الشرعية – فهو في نظر الباحث – منهج الشافعية المتكلمين، لاعتبار واحد وهو: منهجهم الرائد في تحقيق القول بالقطع الأصولي، فقد استكملت لهم النظرة الصائبة في تخريج قواعد علم أصول الفقه

(٢٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١٥١/٦.

(٢٤) الغزالي، معيار العلم، ص ١٢٧.

(٢٥) الدريني، محمد فتحي: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٤)، ٤٣٨/١. والمَئِنَّةُ: العلامة، على وزن مَفْعِلة، انظر ابن منظور، لسان العرب ٣٩٦/١٣.

على القطع، بل وجزئياته، ولعل الجويني ٤٧٨هـ قد ذهب مبالغاً عندما اعتبر أن «الشريعة تحتوي على مائة ألف مسألة، وأكثر مستندها القطع»[٢٦].

لكن يمكن أن يعتذر إليه في أنه أراد طلب حقيقة القطع الأصولي وتحريه، ليس فقط في علم الأصول، بل أيضاً في جميع العلوم الإسلامية؛ لهذا، فقد طبق هذا المنهج الأصولي المبتكر في علم السياسة الشرعية، ولعل كتابه الموسوم بـ «غياث الأمم في التياث الظلم»، يمثل لنا خير صورة عن هذا المنهج.

فقد ابتدأ الجويني الحديث عن القطع وتحريه في علم الأصول، من خلال كتابه البرهان، حتى وصل إلى الحديث عن لب مقاصد الشريعة الإسلامية، - من خلال تقسيم الكليات إلى ثلاث مراتب - وهو في سياق الإشارة إلى «تقاسيم العلل والأصول»، إذ يقول: «هذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة، ونحن نقسمها خمسة أقسام[٢٧]:

أحدها: وقصد به الضروريات الشرعية، وهي «ما يعقل معناه، وهو أصل المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه»، وقد مثل له بالقصاص، «وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجوب القصاص في أوانه، فهو معلل بتحقق العصمة في الدماء المحقونة، والزجر عن التهجم عليها، فإذا وضح للناظر المستنبط ذلك في أصل القصاص، تصرف فيه وعداه إلى حيث يتحقق أصل هذا المعنى فيه، وهو الذي يسهل تعليل أصله».

الثاني: وهي أقل رتبة من الأول، وهي ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة، «وهذا مثل تصحيح الإجارة، فإنها مبنية على مسيس الحاجة إلى المساكن، مع القصور عن تملكها، فهذه حاجة ظاهرة، غير بالغة مبلغ الضرورة المفروضة في البيع، ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد، من حيث إن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس، لنال آحاد الجنس ضرار لا محالة».

الثالث: وأراد به التحسينيات أو الكماليات من حاجات البشر، وهي على لفظه» ما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة، ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو في نفي نقيض لها، وقد مثل على هذا بالطهارات والتنظيف.

(٢٦) الجويني، البرهان ٢/٧٥٠.

(٢٧) الجويني، البرهان ٢/٦٠٢-٦٠٤ بتصرف.

الرابع: وهو أقل رتبة من الثالث، وينحصر في المندوبات، «وهو ما لا يستند إلى حاجة وضرورة، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحاً ابتداء».

وبيان ذلك بالمثال أن الغرض من الكتابة تحصيل العتق، وهو مندوب إليه، والكتابة المنتهضة سبباً في تحصيل العتق تتضمن أموراً خارجة عن الأقيسة الكلية، كمعاملة السيد عبده، وكمقابلته ملكه بملكه.

الخامس: وهو قليل الوجود، وهو «من الأصول ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً، ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحثاث على مكرمة، وهذا يندر تصويره جداً، ومثال هذا عدد الصلوات والركعات وغيرها من العبادات المحضة، التي تتقيد بالمحددات العقلية.

وإذا عرفنا هذا عن إمام الحرمين، وهو أنه قام بعدما حاول القول بقطعية أصول الفقه، بتقسيم المصالح والعلل الصادرة عن القياس، إلى الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وهي لب مقاصد الشريعة الإسلامية، وقد ساعده في هذا، التحري الدائم للنصوص والأحكام التي بمجموعها تفيد هذا التقسيم.

وقد قادت هذه النظرة الجويني إلى تقديمه الكلية القطعية على القياس الجلي الذي يفيد القطع، وذلك نظراً لأنها مستقرأة من جملة نصوص قطعية، خلافاً للقياس الجلي الجزئي وإن كان قطعياً، يقول: «إنّ القياس الجزئي فيه، وإن كان جلياً إذا صادم القاعدة الكلية ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية، وبيان ذلك بالمثال: أن القصاص معدود من حقوق الآدميين، وقياسها رعاية التماثل عند التقابل، على حسب ما يليق بمقصود الباب، وهذا القياس يقتضي ألا تقتل الجماعة بالواحد، ولكن في طرده والمصير إليه هدم القاعدة الكلية، ومناقضة الضرورة، فإن استعانة الظلمة في القتل ليس عسيراً وفي درء القصاص عند فرض الاجتماع خرم أصل الباب»[٢٨].

ولعل الشاطبي قد استفاد من هذا التقسيم الأصولي، وسنتعرض له لاحقاً.

وقد أقر الريسوني في موضع سابق، بأن الجويني هو صاحب الفضل في التقسيم

(٢٨) الجويني، البرهان ٢/٦٠٤.

الثلاثي لمقاصد الشارع، إذ يقول: «والذي أريد أن أخلص إليه من هذا: هو أن إمام الحرمين رحمه الله، هو صاحب الفضل والسبق في التقسيم الثلاثي لمقاصد الشارع، الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وهو التقسيم الذي أصبح من أسس الكلام في المقاصد»[٢٩].

ثم جاء من بعده تلميذه الغزالي ٥٠٥هـ، فمارس هذا المنهج - وإن لم يصرح به كثيراً كشيخه - فطور نظرية التقسيمات الثلاثة التي قال بها شيخه[٣٠].

وحصرها في الضرورات والحاجيات والتحسينات، فهو عندما يتكلم عن المصالح المعتبرة والملغاة، في باب المصالح المقصودة، يذهب إلى تقييم هذه التقسيمات التي قال بها شيخه الجويني، في باب العلل والأصول، إذ يرى في هذا[٣١]:

«أن المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها، تنقسم إلى ما هي في رتبة الضرورات، وإلى ما هي في رتبة الحاجات، وإلى ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات، وتتقاعد أيضا عن رتبة الحاجات». ثم يبدأ بالتعريف بالمصلحة الضرورية، فيقول: «.. 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».

ينتقل إلى بيان النوع الأول من المصلحة المعتبرة، وهي الضروريات، ضارباً لها الأمثال الفقهية:

---

(٢٩) انظر في هذا: الريسوني، نظرية المقاصد، ص ٥١.

(٣٠) ينقل أحمد الريسوني عن عجيل النشمي أنه يقول: «إنّ البحث في المقاصد بدأ على يد الغزالي في شفاء الغليل»، انظر: عجيل النشمي: **مقدمات في علم أصول الفقه**، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، العدد ٢، ١٩٨٤م، (نقلاً عن نظرية المقاصد، ص ٣٤٠). وعلى صحة هذا النقل، فإن القول بما قال به الدكتور عجيل النشمي لا يستقيم، وحسبنا في هذا، أن كل كتابات الغزالي الأصولية «المنخول، شفاء الغليل، المستصفى» هي ترجمات واضحة لما كتبه شيخه الجويني، ثم إنّ القول بالمقاصد قد بدأ فعلياً على يد الجويني، كما رأينا سابقاً.

(٣١) انظر في هذا الصدد، الغزالي، المستصفى من علم الأصول، بتصرف ٤١٦/٢.

«وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح، ومثاله قضاء الشرع: بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته، فإن هذا يفوت على الخلق دينهم، وقضاؤه بإيجاب القصاص إذ به حفظ النفوس، وإيجاب حد الشرب، إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف، ... ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتال والزنا والسرقة..».

ثم ما يلبث أن يرى بكلية المصلحة القطعية، المقدمة على النصوص الجزئية، وإن كانت قطعية، فيقول: «ومثاله أن الكفار إذا تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين، فلو كففنا عنهم لصدمونا وغلبوا على دار الإسلام، وقتلوا كافة المسلمين، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً، وهذا لا عهد به في الشرع، ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين، فيقتلونهم ثم يقتلون الأسارى أيضاً..»[٣٢].

إذاً نظر الغزالي إلى المصلحة الشرعية من واقع اعتبارات ثلاثة: «ضرورة» و«قطعية» «وكلية»، وهذه الاعتبارات هي التي ساقته للقول بهذا المثال[٣٣].

---

(٣٢) الغزالي، المستصفى، ٤١٦/١ وما بعدها.

(٣٣) وقد ذهب الشيخ مصطفى الزرقا رحمه الله، إلى القول بأن المذهب الشافعي قام «بإنكار نظريتي الاستحسان والمصالح المرسلة، بحجة أن الشريعة الإسلامية قد تكفلت ببيان كل ما يحتاج الإنسان إلى معرفته من الأحكام، إما بالنص الصريح، أو بالإشارة». وهذا القول بحق المذهب الشافعي لا يستقيم، خصوصاً إذا غيبنا وأهملنا جانب القطع من كلام الأصوليين الشافعيين تجاه المصلحة وغيرها من الأدلة، فإن رفض الشافعية للمصلحة والاستحسان، جاء من باب الظن وعدم القطع، لذا رفض الشافعي دليل الاستحسان، ظناً منه أنه قائم على غير القطع، وقد اعتبر الغزالي أحد تعريفات الاستحسان هوساً، فقال: «قولهم المراد به دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه، ولا يقدر على إبرازه وإظهاره، وهذا هوس، لأن ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدري أنه وهم وخيال أو تحقيق»، الغزالي، المستصفى ٤١٣/١. لذا، ترى أن نقدهم للاستحسان والمصلحة كان من باب الظن الملازم لهما، في المقابل عدّ الجويني والغزالي وابن عبد السلام وغيرهم المصلحة دليلا، إذا تحصل بها مقصود الشريعة وهو القطع. ولعل كلام الغزالي في أعلى الصفحة يجلي هذا الأمر وضوحاً. انظر: مصطفى الزرقا: **المدخل الفقهي العام**، (دمشق: دار الفكر، ط٩، ١٩٦٧)، ١١٥/١، ولمزيد من التأكد في هذا الأمر، انظر استعراض مصطفى زيد للمصلحة عند الشافعية، زيد، مصطفى: **المصلحة في التشريع الإسلامي، ونجم الدين الطوفي**، (القاهرة: دار الفكر العربي، ط٢، ١٩٦٤)، ص (٣٨-٤٥)، علي حسب الله، أصول التشريع، ص ١٨٢ وما بعدها.

ثم يتناول الرتبة الثانية، وهي الحاجيات، فيرى فيها:

ما يقع في رتبة الحاجات من المصالح والمناسبات، كتسليط الولي على تزويج الصغيرة والصغير، فذلك لا ضرورة إليه، لكنه محتاج إليه في اقتناء المصالح، فالنكاح في حال الصغر، لا يرهق إليه توقان شهوة ولا حاجة تناسل، بل يحتاج إليه لصلاح المعيشة باشتباك العشائر، والتظاهر بالإصهار، وأمور من هذا الجنس لا ضرورة إليها.

وبعدما ينتهي منها، يتعرض إلى النوع الثالث من المصالح، وهي التحسينات، فيقول فيها: «ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير، للمزايا والمزائد ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات،..»[٣٤].

بعد هذا السرد المنقول عن كلام الغزالي، نرى أنه تابع شيخه الجويني في هذه التقسيمات الثلاثة، وإن كان الغزالي قد خالف شيخه من مكان المبحث أو الباب الأصولي الذي تناولها فيه.

فقد تناولها من باب المصالح المرسلة، في حين تكلم الجويني فيها من باب العلل والأصول، أي مبحث القياس، ولكن لا ضير في هذا، ما دام أن كلاً منهما قد خط لنفسه تحديد هذه الأصول، على أساس القطع المستقرأ من نصوص الشرع، وأدلته.

الرازي ٦٠٦هـ الرازي ٦٠٦هـ الرازي ٦٠٦هـ الرازي ٦٠٦هـ الرازي ٦٠٦هـ

ثم جاء من بعدهما الآمدي ٦٣١هـ متتبعاً بقوله: «فإن المطلوب في الأصول القطع واليقين بخلاف الفروع، فإن المطلوب فيها الظن وهو حاصل من التقليد فلا يلزم من جواز التقليد في الفروع جوازه في الأصول»[٣٥]. ثم ابن عبد السلام ٦٦٠هـ إذ سار على مسارهم في تقسيم مصالح الدنيا، فقسمها إلى الضرورات، والحاجات، والتتمات والتكملات[٣٦].

بعد هذا كله، جاء الشاطبي المالكي٧٩٠ هـ في أواخر القرن الثامن الهجري، منظراً ومرتباً للمقاصد الشرعية التي حفل بها كتابه الموافقات.

(٣٤) الغزالي، المرجع السابق، ٤١٦/١ وما بعدها.

(٣٥) الآمدي، الأحكام، ٢٣٤/٤.

(٣٦) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام ٢٣٨/٢ وما بعدها.

إذ يرى في كتابه الاعتصام أن الهدف من أصول الفقه بعد استقراء كليات الأدلة، أن «تكون عند المجتهد نصب عين، وعند الطالب سهلة الملتمس»[٣٧].

ثم أكد في بداية موافقاته على معنى القطع الأصولي بحق المقاصد، إذ يقول: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي»[٣٨].

ويعلل الشاطبي هذه المقولة، وهي بحد ذاتها مقولة الجويني رحمه الله، - وخصوصاً عندما يشير إلى الضروريات وأخواتها- لكن مع اختلاف في الكلمات والعبارات، إذ يعلل ذلك بأن بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع، وبيان الثاني من أوجه:

أحدها: أنها ترجع إما إلى أصول عقلية وهى قطعية. والثاني: إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضاً.

ثم يقول: «ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما، والمؤلف من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه. والثاني أنها لو كانت ظنية لم تكن راجعة إلى أمر عقلي، إذ الظن لا يقبل في العقليات، ولا إلى كلي شرعي، لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات، إذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة، لجاز تعلقه بأصل الشريعة لأنه الكلي الأول، وذلك غير جائز عادة، وأعني بالكليات هنا الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وأيضاً لو جاز تعلق الظن بأصل الشريعة لجاز تعلق الشك بها، وهي لا شك فيها، ولجاز تغييرها وتبديلها، وذلك خلاف ما ضمن الله عز وجل من حفظها»[٣٩].

وما يؤيد لنا دعوتنا هذه، أن الشاطبي استفتح كتابه سابق الذكر بالمقدمات الثلاث عشرة، وفي أول هذه المقدمات، قال ما نصه: المقدمة الأولى: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة وما كان كذلك فهو قطعي»[٤٠].

(٣٧) الشاطبي، **الاعتصام**، (بيروت: دار المعرفة للنشر، ١٩٨٢)، ٣٨/١.

(٣٨) الشاطبي، الموافقات، المقدمة الأولى، ١٩/١.

(٣٩) الشاطبي، الموافقات، انظر ١٩/١ وما بعدها.

(٤٠) الشاطبي، الموافقات، ١٩/١ وما بعدها.

وفي هذا الأمر جزم قاطع على أن دافع القطع هو المحفز الأول والأساس في القول بمقاصد الشريعة، فقد ثبت سابقاً أن الجويني قد اعتمد هذا في تحريه للضروريات الشرعية[٤١]، لكنه لم يستطع استكمال الصورة الكلية، حتى يرسم منظومة المقاصد الكلية.

ثم جاء من بعده الغزالي فحاول جاهداً كشيخه، لكنه لم تتثبت له الصورة كلياً، ثم جاء من بعدهما الشاطبي مستفيداً من تجربتهما وخبرتهما، فأسس القول بالمقاصد،لذا يلحظ على الشاطبي رحمه الله أنه ما اعتمد على محققي المالكية بقدر ما اعتمد على محققي الشافعية[٤٢]، وإن كان قد استفاد من تقسيمات القرافي والعز بن عبد السلام للمصلحة الشرعية وسد الذرائع.

وقد جاء العلامة التونسي محمد الطاهر بن عاشور (١٢٩٦-١٣٩٣هـ)، مؤكداً التوجه نفسه الذي قال به كل من الجويني ثم الشاطبي، من خلال كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية»، فقد نوّه إلى أن: «أعظم ما يهم المتفقهين إيجاد ثلةٍ من المقاصد القطعية، ليجعلوها أصلاً يصار إليه في الفقه والجدل»[٤٣].

وثمة أمر آخر عقلي نراه هنا، وهو أن القطع الأصولي هو الضابط الكلي لكل من المصلحة وسد الذرائع، وغيرها من الأدلة المختلف فيها أو المتفق عليها، فإذا كان بعض الأصوليين قد رفض اعتبار المصلحة وسد الذرائع لاعتبار الظنية، فلا يتصور رفضهما للقطع المبني على أصول صحيحة؛ لذا فمفهوم القطع أوسع وأشمل من مفهوم المصلحة وسد الذرائع. وبموجب ذلك فإننا نصف المصلحة بأنها قطعية، ولا يمكن أن نصف القطع بأنه مصلحة، وهكذا في باقي الأدلة المتفق عليها، أو المختلف فيها.

(٤١) وليس هذا الأمر الوحيد الذي يأخذه الشاطبي من الجويني، فقد ذكر الريسوني في موضع استفادة الشاطبي من الأصوليين، أنه أخذ عن الجويني: قوله إن الأحكام تختلف بحسب الكلية والجزئية، فقد يكون الفعل مباحاً بالجزء، لكنه واجب أو مندوب بالكل، وغيرها من الأمور والمسائل، انظر: الريسوني، نظرية المقاصد، ص ٣١٩.

(٤٢) وقد أثبت أحمد الريسوني نفسه أن أكثر مصادر الشاطبي على الترتيب وهم : «الغزالي، ثم الرازي، ثم الجويني، ثم القرافي فالعز بن عبد السلام..»، وكلهم شافعية ما عدا القرافي ٦٨٤هـ، انظر: الريسوني، نظرية المقاصد، ص ٣١٩، وفي المقابل كان اعتماد ابن عاشور المالكي على العز بن عبد السلام واصفاً إياه بأنه: «قد حاول غير مرة تأسيس المقاصد الشرعية». ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١١٢.

(٤٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١٥٧، ثم قابل مع الحسني، نظرية المقاصد لابن عاشور، ص ٩٨.

وفي مثل هذا السياق، رفض بعض الأصوليين مسلك المناسب بوصفه مسلكاً للقياس، لأنه غير معلوم، وقائم على الظن، ومن هذا الباب، رفض ابن حزم كلاً من المناسب والمصلحة بوصفه دليلاً شرعياً، باعتبار الظن المتوافر فيهما، وأن تحقق القطع فيهما مفقود.

وإذا أردنا أن نمثل لهذا بمثال، ما أورده البخاري في صحيحه في حادثة الأعرابي الذي جامع أهله في شهر رمضان، إذ جاء في نص الحديث: «..أن أبا هريرة رضي الله عنه قال: بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ إذ جاءه رجل، فقال: يا رسول الله هلكت، قال: ما لك ؟ قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ: هل تجد رقبة تعتقها ؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ؟، قال: لا، فقال: فهل تجد إطعام ستين مسكيناً ؟، قال: لا، قال: فمكث النبي ﷺ فبينا نحن على ذلك، أتي النبي ﷺ بعرق فيه تمر، والعرق المكتل، قال: أين السائل ؟، فقال: أنا، قال: خذ هذا فتصدق به، فقال الرجل: أعلى أفقر مني يا رسول الله؟! فوالله ما بين لابتيها؛ يريد الحرتين، أهل بيت أفقر من أهل بيتي، فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه، ثم قال أطعمه أهلك»[٤٤].

بناءً على هذا الحديث، أفتى الفقيه الأندلسي يحيى بن يحيى الليثي ٢٣٤هـ[٤٥] بصوم شهرين متتابعين للأمير عبد الرحمن بن الحكم ٢٣٨هـ[٤٦] الذي جامع في شهر رمضان، فترك الفتوى بإعتاق الرقبة، والتي هي مقدمة على الصوم، وأخذ بغلبة الظن. أي أقام فتواه من خلال إعمال دليل سد الذريعة تجاه هذا الحاكم.

لكن الكثير من العلماء انتقد هذه الفتوى؛ لأنها قائمة على تحصيل مصلحة ظنية، ولم يراعَ فيها الجانب المقصدي من التشريع، ولم تضبط بضابط القطع.

(٤٤) صحيح البخاري، باب إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء فتصدق عليه فليكفر، ٦٨٤/٢، أيضاً ٢٠٥٣/٥، ٢٢٨١/٥، وفي صحيح مسلم، في باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم، ٧٨١/٢.

(٤٥) يحيى بن يحيى بن أبي عيسى الليثي، أبو محمد ١٥٢-٢٣٤هـ، عالم الأندلس في عصره، سمع الموطأ من مالك، وعاد إلى الأندلس فنشر فيها مذهب مالك، وعلا شأنه عند السلطان. الزركلي، الأعلام ١٧٦/٨.

(٤٦) عبد الرحمن بن الحكم الأموي، رابع ملوك بني أمية في الأندلس ١٧٦-٢٣٨هـ، ولد بطليطلة، وبويع سنة ٢٠٦هـ، وهو أول من أظهر مظاهر الزينة وترتيب الخدمة في بلاد الأندلس. الزركلي، الأعلام٣٠٥/٣.

يقول الغزالي ناقداً لهذه الفتوى:«قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان إن عليك صوم شهرين متتابعين، فلما أنكر عليه حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله، قال: لو أمرته بذلك لسهل عليه، واستحقر إعتاق رقبة في جنب قضاء شهوته، فكانت المصلحة في إيجاب الصوم لينزجر به، فهذا قول باطل، ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة، وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الأحوال»[٤٧].

ننظر في هذه الفتوى فنراها قائمة على تحري المصلحة، وما دام أن المصلحة هنا مظنونة، ولم تنضبط بميزان المقاصد الذي قال به العلماء فلا مكان لاعتبارها.

فالمقاصد الشرعية هي التي تضبط المصلحة. والقطع الأصولي هو الذي يضبط المقاصد الشرعية وغيرها. إذاً: القطع الأصولي هو الضابط للمصلحة الشرعية وغيرها من الأدلة. وإذا أردنا أن نمثل لها بمعيار القياس المنطقي، فنقول:

المقصد يضبط المصلحة، والقطع يضبط المقصد، إذاً، ← = القطع يضبط المصلحة. وقد استقرينا مجمل الأحكام الشرعية، فوجدنا بالتحقيق أنه: إذا تحقق القطع تحققت المصلحة تلقائياً، وإذا غاب القطع، غابت المصلحة القطعية، مع ظهور لمصالح وهمية ظنية، لاعتبار أن المصالح والمفاسد متلازمة.

وهذا ما عبر عنه ابن عبد السلام ٦٦٠هـ في بداية قواعده المحكمة في المصالح، حيث قال: «الاعتماد في جلب معظم مصالح الدارين، ودرء مفاسدهما على ما يظهر في الظنون،.. وتحصيل معظم هذه المصالح بتعاطي أسبابها مظنون غير مقطوع به، فإن عمال الآخرة لا يقطعون بحسن الخاتمة، وإنما يعملون بناء على حسن الظنون،..»[٤٨].

لذا فالبحث عن المصلحة دونما تحري قطعها في علم الأصول، هو بحث عن مصالح وهمية ظنية ليس لها متعلق بتاتاً بمقصدها الشرعي.

---

٤٧ الغزالي، المستصفى ١/٤١٥.

٤٨ ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ١/٥، . ثم انظر في هذا السياق تأكيده هذا المعنى في الكثير من المواقع في كتابه أنف الذكر، ١/١٤٩، ٢/٢٠٦، ٢/٢٢٥، ٢٣٠.

وقد أجاد الغزالي في ذكر مثال يوضح طبيعة هذه العلاقة، فقال في مثال التترس: «..فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع، لأنا نعلم قطعاً أن مقصود الشرع تقليل القتل، كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان، فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل، وكان هذا التفاتاً إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود الشرع، لا بدليل واحد وأصل معين، بل بأدلة خارجة عن الحصر، لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق، وهو قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معين، فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين. وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف أنها ضرورة قطعية كلية وليس في معناها: ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم، إذ لا يحل رمي الترس، إذ لا ضرورة فينا غنية عن القلعة، فنعدل عنها إذا لم نقطع بظفرنا بها، لأنها ليست قطعية بل ظنية، .. فإذا تترس الكفار بالمسلمين، فلا نقطع بتسلطهم على استئصال الإسلام لو لم يقصد الترس، بل يدرك ذلك بغلبة الظن،..ونحن إنما نجوز ذلك عند القطع أو ظن قريب من القطع، والظن القريب من القطع إذا صار كلياً، وعظم الخطر فيه فتحتقر الأشخاص الجزئية بالإضافة إليه... فإذاً غاية الأمر في مسألة الترس: أن يقطع باستئصال أهل الإسلام، فما بالنا نقتل من لم يذنب قصداً ونجعله فداءً للمسلمين، ونخالف النص في قتل النفس التي حرم الله تعالى؟.. ونحن نعلم أن الشرع يؤثر الكلي على الجزئي، فإن حفظ أهل الإسلام عن اصطلام[٤٩] الكفار، أهم في مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد، فهذا مقطوع به من مقصود الشرع، والمقطوع به لا يحتاج إلى شهادة أصل»[٥٠].

ترى أن اعتماد هذه المصلحة «القطعية»، وإذا أردنا أن نجاري الخصم قلنا: إنها قريبة من القطع، تقبلها العلماء والمحققون، لاعتبار أن تحققها موافق للقطع الأصولي، ولو كانت ظنية أو وهمية لما قبلها العلماء، فلو قطعنا أن العدو قد تترس ببعض المسلمين بغية أخذ الفدية أو استبدال أسرى لهم عندنا، لما جاز لنا قتل مسلم معصوم الدم، لكننا لما تيقنا وقطعنا أن مراد العدو الإسراف في القتل، واستئصال شوكة الإسلام وأهله، جزمنا وقطعنا بضرورة قتل المسلمين المتترس بهم، «لأنا نعلم قطعاً أن مقصود الشرع تقليل القتل».

(٤٩) معنى الاصْطِلامُ: الاسْتئصالُ، واصْطلم القوم: أبيدوا،. ابن منظور، لسان العرب ١٢/ ٣٤٠.

(٥٠) الغزالي، المستصفى ٢/ ٤٢٠.

ولا أقصد هنا بالقطع الأصولي النص الشرعي فقط، بل القطع الأصولي يمثل كلية شرعية يقينية تشمل جميع المصالح المعتبرة في ديننا. يقول الشاطبي ٧٩٠هـ في تحديدها بأنها: «..كلية أبدية وضعت عليها الدنيا، وبها قامت مصالحها في الخلق حسبما بين ذلك الاستقراء، وعلى وفاق ذلك جاءت الشريعة أيضاً، فذلك الحكم الكلي باق إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وهى العادة التي تقدم الدليل على أنها معلومة لا مظنونة»[٥١].

ولتجلية الأمر وضوحاً، نرى أن الشاطبي قد تابع الجويني والغزالي في رسم الصورة الأولى للمقاصد، فقد دعا في النوع الأول من المقاصد - أي قصد الشارع في وضع الشريعة - إلى أن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام[٥٢]:

أحدها: أن تكون ضرورية، فأما الضرورية فمعناها: أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، وقد ضرب مثالاً على ذلك بأصول العبادات، ..«ومجموع الضروريات خمسة وهي: حفظ الدين والنفس ...، وقد قالوا إنها مراعاة في كل ملة..»[٥٣].

الثاني: وهي الحاجيات، ومعناها: «أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة. وقد ضرب لها الأمثال: ففي العبادات كالرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض والسفر. أما العادات: كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات.

الثالث: التحسينات ومعناها: «الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق».

وذكر جملة من الأمثلة، ترد في العبادات: كإزالة النجاسة وبالجملة الطهارات كلها،

(٥١) الشاطبي، الموافقات ٢٢٧/٢.

(٥٢) الشاطبي، الموافقات، ٧/٢ وما بعدها.

(٥٣) الشاطبي، الموافقات، ٨/٢. تلحظ هنا من قوله: «قالوا إنها مراعاة في كل ملة» أنه قد أخذها من الغزالي عندما قال: «وتحريم تفويت هذه الأصول..، والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع». المستصفى، ٤١٦/١.

وستر العورة، وأخذ الزينة، والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات وأشباه ذلك[٥٤].

فإذا ثبت لنا هذا، يغلب على ظننا أن القول بمقاصد الشريعة لا يخص المذهب المالكي كما يرى الريسوني، بل يخص منهج القطع الأصولي الذي نادى به الجويني رحمه الله ومن جاء بعده كالغزالي والشاطبي، ولاحقاً ابن عاشور.

المبحث الثالث:

مسألة حصر الضروريات الخمس

نصل الآن إلى لب السؤال الذي افترضناه في بداية الفصل، وهو هل مقاصد الشريعة التي تفيد القطع واليقين عند علماء الأصول، تقبل الحذف والإضافة، وبعبارة أخرى، هل يمكن إضافة مقصد سادس جديد قطعي، أو حذف مقصد قطعي من هذه المقاصد؟.

وقبل الإجابة عن هذا السؤال، لا بد من وقفات مهمة تعين في تحديد مدار الإجابة.

١) الضروريات الخمس شرعية وإنسانية في آن واحد.

ثبت عند علماء الأصول على مدار التاريخ التشريعي أن الضروريات هي الخمس المعروفة، «الدين، النفس، العقل، النسل، المال»، وكل ما يعيق أي ضروري من هذه الضروريات يعد مفسدة، وتجب إزالته، فالصلاة ملازمة للدين، فإذا أعيقت الصلاة وجب منع عائقها، وهكذا، وأقاموا على هذا قاعدتهم المشهورة: «ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب».

وقد أكد العلماء هذه الضروريات بعد أن استقرؤوا واقعهم والظروف المحيطة بهم، ونظروا في تصاريف أحوال الغابرين والسابقين من الأمم الأخرى، فأكدوا هذه الضروريات وأثبتوها.

وما زالت نظرة العلم اليوم تؤكد صحة هذه الحقيقة العلمية في حق الضروريات

(٥٤) الشاطبي، الموافقات، ٢/١٠.

الأصولية، وبعبارة أخرى - في إجابة عن الشق الثاني من السؤال - فإن حذف أي ضرورة من هذه الضروريات الخمس لا يصح، نظراً لإقرار الشارع لهذه الضروريات نصاً واستقراءً من نصوصه أولاً، ثم موافقة الواقع والظروف الحياتية لها قطعاً.

ويجدر التنبيه في هذا المقام،إلى أن هذه الضروريات الشرعية لا تنحصر في فئة المؤمنين أو الموحدين، فقط بل هي ضرورات شرعية وإنسانية في آن واحد، فالدين والنفس والنسل والمال والعقل محترمة ومعتبرة عند عموم البشر.

يقول الغزالي ٥٠٥هـ: «وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع، التي أريد بها إصلاح الخلق..»[٥٥].

لذا فمآل هذه الضروريات يتوسع ولا ينقبض بدائرة المؤمنين، ومن ثمّ يشترك عموم البشر والخلق في الحفاظ عليها وتقديمها على غيرها.

٢) حالات الانفراد والاجتماع للضروريات الخمس:

هناك حالتان للضروريات الخمس، وهي حالة الانفراد، وحالة الاجتماع. والذي يبدو للباحث أن حالة الاجتماع تقدم على حالة الانفراد، نظراً لأن مقدار القطع في حالة الاجتماع أكبر وأوفر منه في حالة الانفراد.

ففي حالة الانفراد، ونعني بذلك أن تأتي هذه الضروريات منفردة وليست مجتمعة في حادثة معينة أو واقعة محددة، فعند ذلك لا بد من إجراء ترتيب أولي بين مراتب هذه الضروريات، وأن نعلم أنها ليست كلها في منزلة أو مرتبة واحدة، بل تتفاوت فيما بينها.

فمثلاً: إذا تعارض ضروري الدين مع ضروري النفس، قدم الأول، فلا يصح للمكلف أن يتخلف عن الجهاد وهو متعلق بالدين، بحجة المحافظة على ضروري النفس، ولا يجوز كذلك للمكلف أن يحافظ على العقل في سبيل ضياع ضرورية النفس، فلا يشرب الخمر بحجة أن عقله سيذهب وهو في حالة الهلاك الأخير، وهكذا دواليك[٥٦].

---

(٥٥) الغزالي، المستصفى، ٤١٦/١ وما بعدها.

(٥٦) يجدر التنبيه هنا، إلى أن الأصوليين اختلفوا في ترتيب هذه المقاصد القطعية، فمنهم من قدم العقل على النسل، ومنهم من قدم النسل على العقل، إلا أنهم جميعاً قالوا بهذه الخمس. انظر واقع ذلك في الجويني، البرهان ٧٥٠/٢، الغزالي، المستصفى ٤١٦/١ وما بعدها، الآمدي، الأحكام ٣٠٠/٣ وما بعدها.

أما في حالة الاجتماع، وهو أن تجتمع هذه الضروريات في أمر معين محدد، فيؤخذ هذا الأمر بعين الاعتبار والحزم، ويكون حكمه القطع إما إيجاباً وإمّا سلباً نظراً لنظرة الشارع له، ويمثل قطعاً يقينياً يقدم على حالة الانفراد، لأنه في هذه الحالة لا يخص الفرد المكلف بقدر ما يخص الجماعة والأمة المسلمة.

مثال ذلك المشروع الصهيوني الذي ترعاه القوى الاستعمارية الكبرى، والذي يمثل لنا - بوصفنا مسلمين - هاجساً كبيراً وخطراً محدقاً، فإنه إذا تحقق فسيقضي على هذه الضروريات القطعية كلها، إذ يمثل اعتداءً صارخاً على كل ضروري من هذه الضروريات.

فمثلاً في ضروري (الدين)، ثبت لنا بالاستقراء التام والقاطع أنه يعمل على القضاء على المرتكزات العقائدية للمسلمين، ويعمل جاهداً على تدمير المقدسات الإسلامية في القدس الشريف، ويمنع المسلمين من مزاولة عباداتهم الشرعية وغيرها من الأمور.

وفي ضروري (النفس)، ثبت لنا بالاستقراء والعيان الاعتداءات الصارخة التي يمثلها هذا المشروع الحاقد على المسلمين في فلسطين ولبنان، والمجازر التي اقترفها في حق المسلمين العزل، وهي كثيرة لا تحصى، وهي تؤكد اعتداءه على ضروري النفس.

أما ضروري (العقل)، فبدأ انتهاكه منذ بدء العدو في ترويج المخدرات والأفيون في صفوف شباب المسلمين، لصرفهم عن واجباتهم، وتعطيل المراكز التعليمية للمسلمين التي تقع تحت سلطته، والقيام باغتيال الكثير من علماء الإسلام المتخصصين، وغيرها من الأحداث المهمة التي تبين اعتداءه على ضروري العقل.

وإذا نظرنا إلى اعتدائه على ضروري (النسل)، وجدناه قد أبدع وتفنن من خلال التعرض للمسلمات في ديار المسلمين، ثم الترويج بفتياته المومسات في البلاد الإسلامية، لنشر الإباحية والفاحشة في صفوف المسلمين والمسلمات، بغية نشر مرض الأيدز القاتل، والوقائع في هذا تصل إلى حد التواتر اليقيني.

ثم إذا نظرنا إلى اعتدائه على ضروري (المال)، وجدناه منذ احتل أرض فلسطين وبعض المناطق العربية المجاورة، يسعى إلى مصادرة الأراضي الإسلامية والأموال

المنقولة وغير المنقولة بحجج واهية، فضلاً عن تلاعبه في عملات بعض الدول الإسلامية، مما أدى إلى خسارتها لنصف القيمة، وغيرها من الأحداث والوقائع الكثيرة.

فمواجهة هذا المشروع يُعد واجباً شرعياً، نظراً لتحقق القطع اليقيني في خطره على هذه الضروريات الخمس، ويقدّم على أية حالة فردية فيها مساس واضح بأي ضروري.

٣) ضوابط المقاصد من خلال الجانب الشرعي والواقعي

يمكن ملاحظة أهم الضوابط في تحديد المقاصد، التي أشار إليها ابن عاشور[٥٧]:

١) الثبوت، أي أن تكون المعاني مجزوماً بتحققها، أو قريبة من التحقق والثبوت.

٢) الظهور، وهو أن لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنى المراد، ولا يلتبس على أحد منهم مراده، مثل حفظ النسب وهو المقصود الأصلي من مشروعية النكاح، فهذا، معنى ظاهر لا يشك فيه أحد، خلافاً لزواج المتعة أو المخادنة، التي فيها خروج عن هذا المقصد.

٣) الانضباط، وهو أن يكون للمعنى حد معتبر لا يتجاوزه، ولا يقصر عنه، مثل حفظ العقل، وهو القدر الذي يخرج به العاقل عن تصرفات غير العقلاء حين شربه للمسكر، فشرع الضرب حداً عند الإسكار.

٤) الاطراد، أن لا يكون المعنى مختلفاً باختلاف الزمان والمكان، أو تبدل الأحوال والأقطار، مثل وصف الإسلام والقدرة على الإنفاق في تحقيق مقصد الملاءمة للمعاشرة، المسماة بالكفاءة، وهي شرط لزوم في النكاح.

وإذا أردنا أن نحدد دائرة ضوابط مقاصد الشريعة ونختصرها، نقول إن هناك طريقة استخدمها العلماء في تحري المقاصد والقول بالضروريات الخمس، وهذه الطريقة تبرز من خلال جانبين متلازمين، هما:

١) الجانب الشرعي، وأقصد تحري القطع - من خلال أي وسيلة علمية كاشفة عن مقصد

(٥٧) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٧١.

الشارع، ولتكن مثلاً الاستقراء التام[٥٨] – الذي قال به العلماء من خلال معاينة جميع جزئيات الشريعة وفرعياتها، وكذلك من خلال النظر المحقق في القواعد والأصول الفقهية، فثبت لديهم أن الشرع أكد قطعية هذه الضروريات، فأصبحت قواطع شرعية.

(٥٨) مسلك الاستقراء من أبرز مسالك الكشف عن المقاصد عند الأصوليين، قُسم إلى تام قطعي، وإلى ناقص ظني، من أجل الاحتجاج بالمقصد القطعي. فيعرف الأصوليون الاستقراء بأنه: عبارة عن تصفح أمور جزئية، لنحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات. وقد مثل الاستقراء أحد الاستدلالات غير المباشرة، التي اعتمدها المسلمون في تحصيل بعض العلوم، وتأطير بعض القواعد المهمة في بعض العلوم الشرعية، كعلم الفقه والنحو والصرف والعروض. فمثلاً، قام المسلمون بإحصاء جميع أنواع المياه، ثم ضبطوا أحكامها الشرعية، ثم انتقل هذا الاستدلال إلى العلوم التطبيقية، كالكيمياء والفيزياء والأحياء وغيرها، من خلال التجارب العلمية، وإثبات العلل الصحيحة. والحديث عن الاستقراء والعلوم حديث طويل، ما يهمنا منه هو علاقاته بتحقيق القطع في كليات مقاصد الشريعة فقط. وتمر عملية الاستقراء عادة بعدة خطوات، (الأولى) مرحلة التجربة والملاحظة، (الثانية) مرحلة الفروض العلمية، (وثالثاً) مرحلة تحقيق الفروض أو ترجيحها بالأدلة. ويرى العلماء أن الاستقراء ينقسم إلى:

١) **الاستقراء التام**، وهو الذي يشمل جميع الجزئيات المطلوبة في البحث، من خلال النظر والدراسة العلمية، كمعرفتنا بأوقاتنا الزمانية نظراً لثبوت الاستقراء على نظام الكون الحالي، ولذا اعتبرنا أن الاستقراء هنا مفيد للعلم القطعي اليقيني ما دام أن المعطيات كلها مستقرأة، وتفيد هذا. أما إذا لم يشمل الاستقراء كل معطياته وجزئياته، فإنه يفيد الظن، يقول الغزالي: «إن قصور الاستقراء عن الكمال، أوجب قصور الاعتقاد الحاصل عن اليقين».

٢) **الاستقراء الناقص**، وهو الذي تدرس فيه بعض جزئيات، الشيء الواحد المراد للبحث، وبناءً على ذلك يتم إصدار الأحكام الظنية الغالبة على رأي الباحث من هذا الاستقراء الناقص. فمثلاً إذا أردنا أن نعرف جنسيات الأشخاص الموجودين في القاعة، تعرفنا على بعضهم، ثم حكمنا أنهم من اليمن (مثلاً)، فهذا الاستقراء ناقص، نظراً لعدم استكمال عملية الاستقراء كاملةً.

وقد مثل الغزالي بمثال للاستقراء الناقص، وكأنه يرد على الحنفية القائلين بأن صلاة الوتر واجبة، حيث قال: «كقولنا في الوتر ليس بفرض، لأنه يؤدى على الراحلة، والفرض لا يؤدى على الراحلة، فيقال: لم قلتم إنّ الفرض لا يؤدى على الراحلة؟ فيقال عرفناه بالاستقراء، إذ رأينا القضاء والأداء والمنذور وسائر أصناف الفرائض لا تؤدى على الراحلة، فقلنا: إن كل فرض لا يؤدى على الراحلة، ووجه دلالة هذا لا يتم إلا بالنظم الأول، بأن يقول كل فرض، إما قضاء أو أداء أو نذر، وكل قضاء وأداء ونذر فلا يؤدى على الراحلة، فكل فرض لا يؤدى على الراحلة، وهذا مختل يصلح للظنيات دون القطعيات، والخلل تحت قوله إما أداء، فإن حكمه بأن كل أداء لا يؤدى على الراحلة يمنعه الخصم، إذ الوتر عنده أداء واجب، ويؤدى على الراحلة، وإنما يسلم الخصم من أداء الصلوات الخمس، وهذه صلاة سادسة عنده، فيقول: وهل استقريت حكم الوتر في تصفحك، وكيف وجدته ؟...». مما سبق، نرى أن الأصوليين قالوا بالاستقراء التام بوصفه وسيلة يُبت بها قطع الأحكام والوصول إلى مدارك القطع، والكشف عن مقصد الشريعة القطعي، «فثبت بهذا أن الاستقراء إن كان تاماً رجع إلى النظم الأول وصلح للقطعيات، وإن لم يكن تاماً لم يصلح إلا للفقهيات، لأنه مهما وجد الأكثر على نمط، غلب على الظن أن الأخر كذلك».

انظر: الغزالي، المستصفى ١٠٣/١ وما بعدها، معيار العلم، ص١١٥ وما بعدها، الميداني، ضوابط المعرفة، ص ١٩٣ وما بعدها.

يقول الشاطبي ٧٩٠هـ: «وبهذا كله، يظهر أن المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة: المحافظة على الأول منها وهو قسم الضروريات، ومن هنالك كان مراعى في كل ملة، بحيث لم تختلف فيه الملل، كما اختلفت في الفروع، فهي أصول الدين وقواعد الشريعة وكليات الملة»[٥٩]. أي توافرت القطعية الشرعية لهذه الضروريات، ومن ثمّ تؤخذ بعين الاعتبار عند تقابلها أو تعارضها مع الأحكام الجزئية، ولا تقيد أو تخصص بحادثة جزئية.

٢) الجانب الواقعي أو الظرفي، ويقصد بذلك فهم الواقع وملابساته وحاجاته، كما تجلى هذا في النزعة الإصلاحية، التي مثلها علماء الأصول والمقاصد كالجويني والشاطبي وابن عاشور، فقد ساعدتهم على تأكيد ضرورة اعتبار هذه الضروريات والقطع بها.

يقول الآمدي ٦٣١هـ: «المقاصد الخمسة التي لم تخل من رعايتها ملة من الملل، ولا شريعة من الشرائع، .. فإن حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات، وهي أعلى مراتب المناسبات..»[٦٠]؛ لذا، فضلاً عن الجانب الشرعي، هناك واقع معيشي وظرف اجتماعي أو سياسي أو اقتصادي - وغيرها من الظروف المهمة المتعلقة بحياة المكلفين، تؤكد هذه الضروريات وتثبتها.

٤) خلاف الأصوليين في حصر هذه الضروريات

إن قضية حصر المقاصد الضرورية في خمسة أمور، هو أمر خاض فيه علماء الأصول سابقاً، واتسع الخلاف فيه ما بين القرنين «الخامس والثامن الهجريين»، ويمكن تحديد موقع الخلاف بين العلماء، فمنهم من[٦١]:

١) ذهب إلى حصر هذه الضروريات في خمسة أمور، وهي: «الدين والنفس والنسل والمال والعقل»، وغيرها من الضروريات يعود أو يرجع إليها عند التحقيق، ويمثل هذا الفريق علماء الكلام الأصوليون، - ولا سيما الشافعية - كالجويني والغزالي والرازي والآمدي. فقد عبر عن ذلك الرازي ٦٠٦هـ بقوله: «أما التي في محل الضرورة، فهي

(٥٩) الشاطبي، الموافقات ١٩/٢.

(٦٠) الآمدي، الأحكام، ٣٠٠/٣.

(٦١) انظر: الجويني، البرهان ٧٥٠/٢، الغزالي، المستصفى ٤١٦/١، الآمدي، الأحكام ٣٠٠/٣.

التي تتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة، وهي: حفظ النفس، والمال، والنسب، والدين، والعقل»[٦٢].

٢) وذهب آخرون إلى مخالفة هذه النظرة، واعتبار أن هناك أموراً أخرى قد تدخل في رتبة الضروريات، وأن الشارع اعتبرها كما اعتبر الضروريات الخمس.

ويمثل هذا الاتجاه ابن تيمية الحنبلي ٧٢٨هـ، إذ يقول: «وقوم من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية .. رأوا أن المصلحة نوعان أخروية ودنيوية ..وجعلوا الدنيوية ما تضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر، وأعرضوا عما في العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى ..وأحوال القلوب ..كمحبة الله وخشيته .. وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة وكذلك فيما شرعه الشارع من الوفاء بالعهود وصلة الأرحام وحقوق المماليك والجيران..»[٦٣].

ولعل توضيح هذا الخلاف يحدد الإجابة التي نصبو إليها من خلال هذا المبحث، فالمتأمل للفريق الأول وتوجههم في حصر الضروريات في خمسة أمور، يرى أن قولهم قابل للنقاش أو التأويل لأمرين:

(الأول) إنهم اختلفوا في ترتيب هذه الضروريات، مع اتفاقهم جميعاً على تقديم ضروري الدين والنفس على غيرها، وأثر ذلك يعود إلى أن ترتيبهم قابل للتغير من جديد، بناءً على غلبة ظن المجتهد، ومدى توافر الدلالات القطعية أو الدلالات الظنية القريبة من القطع في هذا الضروري أو ذاك، وإن كان هذا الترتيب لا يؤثر كثيراً على مسألة حصر هذه الضروريات أو تقييدها بخمسة أمور.

(الثاني) يمكن أن يحمل قولهم أو يؤول في هذا الشأن، على أن الاجتهاد البشري غير قادر على حذف أي ضروري من هذه الضروريات أو إلغائه، مع أن في وسعه أن يضيف لهذه الخمس ضرورياً آخر، وخصوصاً إذا تعرفنا على واقع كلامهم وحديثهم عن الضروريات الخمس. فهم وإن حصروا الكلام في هذه الخمسة، فهم لا يرفضون إضافة ضروري جديد إذا اقتضى الأمر الشرعي والواقعي ذلك، ولعل عبارة الآمدي ٦٣١هـ

(٦٢) الرازي، المحصول٥/ ٢٢٠.

(٦٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٣٢/ ٢٣٤.

واضحة في هذا، إذ يقول: «فإن حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات، ..والحصر في هذه الخمسة الأنواع إنما كان نظراً إلى واقع العلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة»[٦٤].

ولعل هذا ما دعا ابن تيمية إلى نقد هذا التقسيم «الخُماسي» للضروريات، ثم التعريض بأنواع وأمور قد تدخل ضمن تقسيم علماء الشافعية وقد لا تدخل.

لذا يترجح لدى الباحث، أن حصر الضروريات في خمسة أمور، هو اجتهاد قابل للصواب أو للخطأ، وهو في مدار التنظير القائم على غلبة ظن قائله وليس قطعاً شرعياً.

ثم إذا أعملنا الوسائل والطرق نفسها التي قطع بها العلماء في تحديد القطع بهذه الضروريات، يتحصل لدينا ضروريات أخرى لا تعود ولا ترجع عند التحقيق إلى أي من هذه الضروريات، من ذلك على سبيل المثال وليس الحصر ضروري العدل.

ولتكن مثلاً وسيلة الاستقراء التام - والذي يفيد القطع عند الأصوليين - للنصوص الشرعية، فقد جعل الله عز وجل العدل ضرورياً إنسانيا قبل أن يكون ضرورياً شرعياً، من ذلك، قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**﴾ سورة الحديد/(٢٥).

وقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ**﴾ سورة النساء/ (٥٨).

وقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ**﴾ سورة النحل/ (٩٠).

وقوله تعالى: ﴿**وَيَاقَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ**﴾ سورة هود/ (٨٥).

وقوله تعالى: ﴿**وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ**﴾ سورة الرحمن/ (٩).

وأحاديث المصطفى ﷺ كثيرة ومتنوعة في جعل العدل هو الميزان الذي يتبعه المسلم، مع جعل «الظلم»، في مقابله من المحرمات، بل أشد من الكفر في بعض المواطن والمواضع، من ذلك:

(٦٤) الأمدي، الأحكام، ٣/٣٠٠.

ما جاء في صحيح البخاري، قوله «...عن أبي سعيد قال، قال رسول الله ﷺ: يجيء نوح وأمته، فيقول الله تعالى: هل بلغت؟ فيقول: نعم أي رب، فيقول لأمته: هل بلغكم؟ فيقولون: لا ما جاءنا من نبي، فيقول لنوح من يشهد لك؟ فيقول: محمد ﷺ وأمته، فنشهد أنه قد بلغ، وهو قوله جل ذكره «وكذلك جعلناكم أمة وسطا»، يفسر العلماء معنى الوسط: بالعدل[٦٥].

كذلك ما جاء في صحيح البخاري «.. عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: سبعة يظلهم الله يوم القيامة في ظله يوم لا ظل إلا ظله – منهم – إمام عادل..»[٦٦].

وكذلك ما جاء في صحيح مسلم: «... عن النبي ﷺ فيما روى عن الله تبارك وتعالى، أنه قال: يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً، فلا تظالموا..»[٦٧].

وغيرها الكثير من الأحاديث النبوية في هذا المعنى، وكلها تفيد بالقطع واليقين ضرورية العدل، والقطع على حرمة الظلم والبغي.

وقد توارد عند العقلاء والعلماء أن العدل من أسس قيام الأمم والحضارات، وأن الظلم والبغي من أسس ضياع الملك والخير، جاء في فتاوى شيخ الإسلام: «إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة، ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام»[٦٨].

هذا مثل ساقه الباحث ليبين أن مسألة حصر الضروريات في خمسة أمور هو اجتهاد قال به بعض الأصوليين، و لا مانع من إضافة مقصد جديد إذا اقتضى الأمر الشرعي ذلك، كما هو الحال في مفهوم العدل الذي لا يندرج ضمن هذه الضروريات الخمس.

---

(٦٥) صحيح البخاري ٣/ ١٢١٥.

(٦٦) تكملة رواية البخاري :«وشاب نشأ في عبادة الله، ورجل ذكر الله في خلاء ففاضت عيناه، ورجل قلبه معلق في المسجد، ورجلان تحابا في الله، ورجل دعته امرأة ذات منصب وجمال إلى نفسها، قال: إني أخاف الله، ورجل تصدق بصدقة فأخفاها، حتى لا تعلم شماله ما صنعت يمينه».البخاري، باب فضل من ترك الفواحش، ٦/ ٢٤٩٦.

(٦٧) صحيح مسلم، باب تحريم الظلم، ٤/ ١٩٩٤.

(٦٨) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٨/ ١٤٦.

يخلص الباحث مجيباً عن السؤال الذي فُرض في بداية هذا الفصل، إلى أن حذف أي ضروري من هذه الضروريات الخمس لا يصح شرعاً ولا عقلاً، نظراً لإقرار الشارع لهذه الضروريات نصاً واستقراءً من نصوصه أولاً، ثم موافقة العقل والواقع لها قطعاً.

أما حصر هذه الضروريات في خمسة أمور، فكذلك لا يستقيم، نظراً لدواعي الضرورات التي يحتاجها المكلفون، والتي تدخل ضمن القطع الشرعي والعقلي، ولا تندرج تحت أي من هذه الضروريات الخمس.

المصادر والمراجع

- الميداني، عبد الرحمن حبنكة: **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، (دمشق: دار القلم، ط٤، ١٩٩٣م).

الجويني، عبد الملك:

- **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الديب، (المنصورة: دار الوفاء، ط٣، ١٩٩٢م).
- **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق ودراسة: عبد العظيم الديب، (الدوحة: وزارة الشؤون الدينية، ط١، ١٤٠٠هـ).
- المالكي، ابن فرحون: **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط.ت.).
- القرافي، شهاب الدين: **نفائس الأصول في شرح المحصول**، دراسة وتحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، (مكة المكرمة: مكتبة الباز، ط١، ١٩٩٥م).
- ابن عاشور، الطاهر: **مقاصد الشريعة**، تحقيق: محمد الميساوي، (ماليزيا: البصائر للإنتاج الفني، ط١، ١٩٩٨م).
- الحسني، إسماعيل: **نظرية المقاصد عند ابن عاشور**، (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٥).
- ابن تيمية، **رسائل وفتاوى ابن تيمية**، تحقيق: عبد الرحمن القاسم، (لا يوجد مكان للنشر، مكتبة ابن تيمية، ط٢).
- القرضاوي، يوسف: **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، (الكويت: دار القلم، ط٢، ١٩٨٩).
- النيسابوري، الحاكم: **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ).
- القزويني، محمد بن يزيد: **سنن ابن ماجه**: تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار الفكر، ط.ت.).
- البيهقي، أبو بكر: **سنن البيهقي الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر، (مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ١٤١٤هـ).
- الريسوني، أحمد: **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٤، ١٩٩٥م).
- الزلمي، مصطفى: **أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد**، (صنعاء: مركز عبادي للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٦).
- القرطبي، أبو عبد الله: **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني، (القاهرة: دار الشعب، ط٢، ١٣٧٢هـ).

- الغزالي، أبو حامد: **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق وتعليق: محمد الأشقر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٧).
- الدريني، محمد فتحي: **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٤).
- ابن منظور، محمد بن مكرم: **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، ط١، ١٩٩٠م).
- مصطفى الزرقا: **المدخل الفقهي العام**، (دمشق: دار الفكر، ط٩، ١٩٦٧).
- زيد، مصطفى: **المصلحة في التشريع الإسلامي، ونجم الدين الطوفي**، (القاهرة: دار الفكر العربي، ط٢، ١٩٦٤).
- حسب الله، علي: **أصول التشريع الإسلامي**، (القاهرة: دار الفكر العربي، ط٦، ١٩٨٢).
- الآمدي، سيف الدين أبو الحسن: **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: سيد الجميلي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١).
- العز بن عبد السلام: **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، (بيروت: مؤسسة الريان، ١٩٩٠).

الشاطبي، أبو إسحاق:

- **الموافقات في أصول الشريعة**، شرحه: عبد الله دراز، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط.ت.).
- **الاعتصام**، (بيروت: دار المعرفة للنشر، ١٩٨٢).
- البخاري: **الجامع الصحيح المختصر**، تحقيق: عبد الله نذير، مصطفى البغا، (بيروت: دار البشائر، ط٧، ١٤٠٧هـ).
- مسلم: **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط.ت.).
- الزركلي، خير الدين: **الأعلام**، (بيروت: دار الملايين، ط٧، ١٣٧٠).
- الرازي، فخر الدين: **المحصول في علم الأصول**، تحقيق: طه العلواني، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٩٤م).

Abstract

This article raises some major questions related to the problem of addition to or deletion from the total rules of Islamic Sharia. After discussing the problem is detail, the article concludes that deletion of any of the necessary rules is contradictory to sharia and common sense. The article also points to the fact that confining the necessities to only five areas is not objective since the continued needs of Muslims are available.

UNITED ARAB EMIRATES-DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

ACADEMIC REFEREED JOURNAL OF
ISLAMIC & ARABIC STUDIES COLLEGE

EDITOR IN-CHIEF
Prof. Muhammed KH. Al Danna

EDITING SECRETARY
Dr. Mustafa Adnan Al-Ethawi

EDITORIAL BOARD
Prof. Ridwan M. Bin Gharbih
Dr. M. Elhafiz Al-Nager
Dr. Umar Bu Qarura

ISSUE NO. 27
Rabial II, 1425H - June 2004G

ISSN 1607- 209X

This Journal is listed in the **"Ulrich's International Periodicals Directory"**
under record No. **157016**

e-mail: iascm@emirates.net.ae

ISSN 1607-209X

UNITED ARAB EMIRATES- DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

Academic Refereed Journal of

ISLAMIC & ARABIC STUDIES COLLEGE

ISSUE NO. 27
Rabial II, 1425H - June 2004G

e-mail: iascm@emirates.net.ae