

دور الاجتهاد المقاصدي في السياسة الشرعية

الدكتورة أم نائل بركاني*

المستخلص

يتناول هذا البحث دور الاجتهاد المقاصدي في التأصيل لموضوع السياسة الشرعية ، باعتبار أنه من المواضيع التي تجلت فيها مرونة الشريعة الإسلامية، ومواكبتها لكل عصر، ومراعاتها للتغيرات التي تمس المجتمعات الإسلامية، وبالتالي الأمة بصفة عامة. لذلك ترك الخوض فيها والتفصيل في جزئياتها لأولي الأمر؛ حكماً وعلماً، والاجتهاد المقاصدي في السياسة الشرعية من جهة التأصيل يكون بفهم النصوص الجزئية واستنباط الأحكام الكلية المبنية على مراعاة كليات الشريعة ومقاصدها، فيما يتعلق بممارسة وظيفة الولاية العامة؛ من تدبير أمور الرعية وشؤون دينهم ودنياهم. أما من جهة التطبيق فالاجتهاد المقاصدي في السياسة الشرعية يعد منهجاً يضبط كيفية تنزيل الأحكام على الواقع، وذلك بالموازنة بين المصالح فيما بينها، وبين المفسد فيما بينها، والموازنة بين المصالح والمفسد، بحيث تتحقق ثمرة هذه الموازنة وهي تحديد وضبط الأولويات، واعتبار المآلات، لأن السياسة الشرعية في معناها الخاص هي منهج في التعامل مع الواقع سياسياً واجتماعياً واقتصادياً...، بحيث يقوم على هذه الوظيفة أولي الأمر، من أجل تحقيق مصالح الناس، مع إقامة العدل، وتحقيق الأمن والاستقرار.

وعليه فإن الباحثة ستحاول بيان العلاقة بين المقاصد والسياسة الشرعية، كما ستبين مرتكزات الاجتهاد المقاصدي في السياسة الشرعية، على المستويين؛ النظري والتطبيقي.

تمهيد:

* أستاذة محاضرة في كلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة/الجزائر
البريد الإلكتروني umtahaamal@yahoo.com

إنَّ السِّيَاسَةَ الشَّرْعِيَّةَ باب من أبواب الفقه في الدين، والقيام على تحقيق مصالح الأمة في العاجل والأجل، قوامها تحقيق العدل في المجتمع الإسلامي، وهي مع ذلك مصطبغة بالصبغة الإنسانية، ومتسمة بروح المرونة والقدرة على التجدد ومسايرة تغيُّر الزمان والمكان وأحوال التطوُّر العلمي والتقني. فقد أفرد بعض من العلماء هذا الباب بالتصنيف في القديم والحديث، وانتشرت كثير من مباحثه ومسائله في بطون كتب التفسير والفقه والتاريخ وشروح الحديث¹. والسياسة الشرعية إجراءات وأعمال وتصرفات، لتحقيق مصالح الرعية، ودرء المفساد عنها، فهي تتطلب القدرة على القيادة الحكيمة التي تتمكن من تحقيق الصلاح عن طريق حسن التدبير والتأني لما يراد فعله أو تركه، وكل هذا يحتاج إلى خبرة وفطنة وحسن تصرف فيما تتطلبه سياسة الحكم وقيادة البلاد، وقدرة على حسن استغلال كل الإمكانيات المتوفرة على الوجه الصحيح والدقيق، فسوء التقدير والتصرف، والاستبداد بالرأي، وانعدام الحكمة، يؤدي إلى الفساد، والظلم والجور. وقد بين ابن القيم خطورة هذا فقال: "وهذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك، ومعترك صعب، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجزأوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد محتاجة إلى غيرها، وسدوا على نفوسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له وعطلوها.. وأفرطت فيه طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة، فسوَّغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله، وكلتا الطائفتين أتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه"².

فالسياسة الشرعية من حيث الممارسة العملية هي التوسعة على ولاة الأمور في أن يعملوا ما تقضي به المصلحة مما لا يخالف أصول الشرع، وإن لم يقم على كل تدبير دليل جزئي، فهي إعمال للاجتهاد وتمكين للحاكم في أن يعمل بما غلب على ظنه أنه مصلحة من الأحكام. وذلك لأن الأحكام الشرعية المتعلقة بالسياسة الشرعية، ليست كلها منصوص عليها، بحيث تدل عليها أدلة جزئية، بل في أغلبها تشهد لها كليات الشريعة ومقاصدها العامة.

تعريف السياسة الشرعية:

¹ومن هذه المؤلفات: (الإمامة والسياسة) لابن قتيبة، و(الأحكام السلطانية) للماوردي، وأيضاً (نصيحة الملوك)، و (تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك) و (سياسة الملك)، و (أدب الدنيا والدين)، كلها للماوردي، و(الأحكام السلطانية)، أيضاً لأبي يعلى الفراء، و(السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية) لابن تيمية، و(الطرق الحكمية في السياسة الشرعية) لابن قيم الجوزية، و (سراج الملوك) للطرطوشي، و(التبر المسبوك في نصيحة الملوك) للغزالي، و(الفخري في الأدب السلطانية) لابن الطقطقي، و(بدائع السلك في طبائع الملك) لابن الأزرقي، و (المنهج المسلوك في سياسة الملوك) للشيزري، و (تهذيب الرياسة وترتيب السياسة) للقلعي، و (الشهب اللامعة في السياسة النافعة) لابن رضوان المالقي، و (سلوك المالك في تدبير الممالك) لابن أبي الربيع، وغيرها.

²ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق عصام فارس الحرساني، بيروت: دار الجيل، ط1، 1998، ص19-20.

لغة: السياسة بكسر السين مصدر ساس يسوس الدواب: راضها وعني بها، فيقال ساس الرعية يسوسها سياسة. والسوس الرياسة، و ساس الأمر سياسة قام به، وسوسه القوم جعلوه يسوسهم، ويقال سوس فلان أمر بني فلان، أي كلف سياستهم. وسُست الرعية سياسة، وسوس الرجل أمور الناس بما لم يسم فاعله، إذا مُلك أمرهم. وسُست الرعية سياسة: أمرتها ونهيتها، وساس زيد الأمر يسوسه سياسة: دبره وقام بأمره³. والملاحظ من هذه المعاني أنها محملة بكثير من الدلالات فهي إصلاح واستصلاح، بوسائل متعددة من الإرشاد والتوجيه والتأديب، والتدبير والتهديب والأمر والنهي.

اصطلاحاً:

إذا كانت السياسة - كما تدل على ذلك لغة العرب - تعني الإصلاح والاستصلاح؛ فإن ذلك لا يتم إلا ببدء المفساد، فالسياسة الكاملة لا تتحقق إلا بتحصيل المصالح وتكميلها، وتقليل المفساد ودرئها وتعطيلها. ولقد استعمل الحنفية كلمة السياسة فأطلقوها على اصطلاحين:

1- **السياسة العامة:** وهي استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة، فهي من الأنبياء على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم، ومن السلاطين والملوك على كل منهم في ظاهره لا غير، ومن العلماء ورثة الأنبياء على الخاصة في باطنهم لا غير⁴.

2- **السياسة الخاصة:** يقول ابن عابدين: وتستعمل أخص من ذلك مما فيه زجر وتأديب ولو بالقتل⁵.

وعرفها ابن نجيم بقوله: السياسة هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي⁶. وعرفها ابن عقيل بقوله: السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول (ص)، ولا نزل به وحى⁷.

وعرفها المقرئ بقوله: القانون العام لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال⁸. وعرفها الشيخ عبد الرحمن تاج بقوله: السياسة الشرعية هي الأحكام التي تنظم بها مرافق الدولة، وتدبر بها شؤون الأمة، مع مراعاة أن تكون متفقة مع روح الشريعة، نازلة على أصولها الكلية، محققة أغراضها الاجتماعية، ولو لم يدل عليها شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب والسنة، فعدم دلالة شيء من النصوص الواردة في الكتاب والسنة على أحكام السياسة الشرعية تفصيلاً، لا يضر ولا يمنع من أن نسميها شرعية⁹.

³ أنظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 6، بيروت: دار صادر، ط 1، 1990، ص 108. والفيروز آبادي، مجد الدين، القاموس المحيط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 2، 1987، ص 710. والرازي، مختار الصحاح، بيروت: مكتبة لبنان، (د، ط)، 1986، ص 135. وقلعجي وقنبيبي، معجم لغة الفقهاء، عربي انجليزي، بيروت: دار النفائس، ط 2، 1988، ص 252.

⁴ ابن عابدين، حاشية رد المختار على الدر المختار، بيروت: دار الفكر، 1979، ج 4 ص 15. المصدر السابق.

⁵ ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت: دار المعرفة، ط 3، 1993، ج 5 ص 76.

⁶ ابن القيم، الطرق الحكيمة، ص 19.

⁷ المقرئ، تقى الدين أحمد بن علي، الخطط المقرئية، بيروت: دار صادر، ج 2 ص 220.

⁸ عبد الرحمن، تاج، السياسة الشرعية والفقهاء الإسلاميين، القاهرة، د. م، 1953، ج 1 ص 7-8.

وعرفها الأستاذ عبد الوهاب خلاف بقوله: السياسة الشرعية هي العمل بالمصالح المرسلّة، لأن المصلحة المرسلّة هي التي لم يقم من الشارع دليل على اعتبارها أو إغائها¹⁰.

وعليه فإنّ السياسة الشرعية تعني باستنباط الأحكام الشرعية للوقائع والأحداث والمستجدات التي تنزل بالأمة، ولم يرد فيها نص جزئي دال على الحكم فيها، بناءً على الأدلة العامة والقواعد الكلية، ومقاصد الشريعة، بما يحقق المصلحة العامة للأمة.

وعبارة "السياسة الشرعية" لم تكن مقيدة بدايةً بقيد "الشرعية"؛ انطلاقاً من أنّ السياسة هي الإصلاح، ولا يكون الإصلاح حقيقةً إلا بما قرره الشرع، فكان إطلاق لفظ "السياسة" بدون قيد كافياً في إفادة المقصود من عبارة "السياسة الشرعية"، لكن مع ضعف العلم وعدم الفقه الجيد بسياسة الرسول (ص) عند الولاة وعند من تقلد لهم القضاء؛ صارت "السياسة" تخالف الشرع، فاحتج إلى تقييد السياسة بالشرعية لإخراج السياسة الظالمة، وتسمى السياسة الشرعية أحياناً بالسياسة العادلة ويقول ابن القيم رحمه الله: "ومن له ذوق في الشريعة، وإطلاع على كمالاتها، وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد ومجيئها بغاية العدل الذي يسع الخلاق، وأنه لا عدل فوق عدلها، ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح، تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها وفرع من فروعها، وأنّ من له معرفة بمقاصدها ووضعها، وحسن فهمه فيها؛ لم يحتج معها إلى سياسة غيرها البتة، فإنّ السياسة نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الشرعية، علمها من علمها وجهلها من جهلها"¹¹، ويقول أيضاً: "فلا يقال: إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحهم، وإنما هي عدل الله ورسوله"¹².

المصلحة في السياسة الشرعية:

إنّ الفكرة المحورية التي يؤسس عليها "الاجتهاد المقاصدي" في السياسة الشرعية هي أن المقصود الشرعي الأول هو إقامة المصلحة ودرء المفسدة، من أجل الوصول إلى استدلال سليم، وفقه سديد للشريعة. فيكون الاجتهاد المقاصدي في السياسة الشرعية قائماً على أمرين الأول هو النظر إلى أحكام الشريعة في ضوء مقاصدها في جلب المصالح ودرء المفساد، ولا عبرة للنظر القياسي إذا أدى إلى خلاف مقصودها، والثاني هو النظر إلى معاني النصوص وذلك بتعليلها والتوصل إلى مقاصد الشرع من تشريعها، ودون الاكتفاء بظواهرها. وبما أن مدار السياسة الشرعية على تحقيق المصلحة العامة، فلا بد من بيان مفهوم المصلحة في الشريعة الإسلامية.

¹⁰ عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1987، ص6.

¹¹ ابن القيم، السياسة الشرعية، ص7.

¹² المصدر السابق، ص21.

تعريف المصلحة:

المصلحة في اللغة¹³: الإصلاح نقيض الإستفساد، و أصلح الشيء بعد فساده أي أقامه. و رأى الإمام المصلحة في كذا [واحدة المصالح] أي الصلاح، ونظر في مصالح الناس، و هم من أهل المصالح لا المفساد. وأصلح إليه: أحسن، والمصلحة واحدة المصالح، ونظر في مصالح الناس، و هم من أهل المصالح لا المفساد، و استصلح نقيض استفسد... ومطرة صالحة، أي كثيرة من باب الكناية.

وصلح يصلح صلاحاً و صلوحاً من باب نصر و منع، و فيه لغة ثالثة قليلة، صلح ككرم كما في المصباح والصحاح.

و عليه فالمصلحة في اللغة اسم لواحدة من المصالح كالمنفعة و المنافع، كما تطلق مجازاً على الأفعال التي فيها صلاح، أو المكان الذي فيه صلاح كبير.

تعريف المصلحة اصطلاحاً :

وردت تعاريف كثيرة للمصلحة سواء كونها وصفاً يترتب على تشريع الحكم، أو المصلحة كدليل شرعي، من هذه التعاريف :

-تعريف الغزالي : عرفها بقوله " أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة "¹⁴ ثم علق على ذلك " و لسنا نعني به ذلك، فإنَّ جلب المنفعة و دفع المضرة مقاصد الخلق و صلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم " و وضح مقصوده من ذلك بقوله: " لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع " و أورد بعد ذلك الأقسام الخمسة لمقصود الشرع مفصلاً إياها بقوله: " و مقصود الشرع من الخلق خمسة: و هو أن يحفظ عليهم دينهم و نفسهم، و عقلمهم و نسلهم، و مالهم " ثم اعتبر هذه الأصول الخمسة معياراً للمصلحة فقال: " فكل ما يحفظها فهو مصلحة، و كل ما يفوتها فهو مفسدة و دفعها مصلحة "¹⁵.

تعريف الرازي : عرفها بأنها " ما يوافق الإنسان تحصيلاً و بقاءً، و قد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة و عن الإبقاء بدفع المضرة "¹⁶ و قال أيضاً: " المنفعة عبارة عن اللذة أو ما يكون وسيلة إليها

والمضرة عبارة عن الألم أو ما يكون وسيلة إليه، و الوسيلة إلى اللذة مطلوبة بالعرض، و المطلوب بالذات هو اللذة "¹⁷.

أما العز بن عبد السلام فقد ذكر في فصل " بيان حقيقة المصالح و المفساد " أن: " المصالح أربعة أنواع؛ اللذات و أسبابها، و الأفراح و أسبابها، و المفساد أربعة أنواع؛ الآلام و أسبابها و الغموم

¹³ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص5160. الزبيدي، تاج العروس، ج2، ص183. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص293.

¹⁴ الغزالي، أبو حامد محمد، المستصفى، ج1، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1983، ص286.

¹⁵المصدر السابق، ج1، ص287.

¹⁶الرازي، محمد فخر الدين، المحصول في علم الأصول، المجلد الثاني، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988، ص319.

¹⁷المصدر السابق، ج2، ص320.

و أسبابها¹⁸. ثم قسمها إلى دنيوية و أخروية فقال: " و هي منقسمة إلى دنيوية و أخروية"¹⁹.
و قريب منه تعريف ابن قيم الجوزية للمصلحة إذ يقول: " هي النعيم و اللذة و ما يفضي إليه،
والمفسدة هي العذاب و الألم و ما يفضي إليه"²⁰.

ولقد ذهب نجم الدين الطوفي إلى أنّ المصلحة هي: " السبب المؤدي إلى ما يقصده الشرع عبادة أو عادة، ثم هي
تنقسم إلى ما يقصده الشارع بحقه كالعبادات، أو ما يقصده لنفع المخلوقين و انتظام أحوالهم كالعادات"²¹. فذكر الطوفي
المعنى العرفي للمصلحة و هو كل سبب يؤدي إلى مقصود الشرع؛ العبادات و العادات كما ذكر أنها تنقسم إلى قسمين قسم
قصده الشارع لحقه و هو العبادات، و قسم قصده الشارع لخلقه و نفعهم و هو العادات. فالمصلحة عند الطوفي هي الوسائل
إلى المصالح .

و عرفها الشاطبي بقوله: " و أعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان و تمام عيشه، و نيله ما تقتضيه
أوصافه الشهوانية و العقلية على الإطلاق، حتى يكون مُنْعَمًا على الإطلاق"²². و هذا التعريف يشير إلى مراتب المصالح،
و أن المصلحة لا تتوقف على مجرد قيام حياة الإنسان [الضروريات] بل إضافة إلى ذلك تمام العيش و التمتع [الحاجيات، و
التحسينات] و هي المراتب الثلاثة للمصالح المقصودة شرعاً.

أما ابن عاشور فعرف المصلحة بقوله: " وصف للفعل يحصل به الصلاح أي النفع منه دائماً أو غالباً للجمهور و
الأحاد"²³. يلاحظ من هذا التعريف أنّ ابن عاشور نزع إلى الإطلاق المجازي أي إطلاق السبب و إرادة المسبب، فالفعل
الذي حصل به النفع أو الصلاح هو سبب المصلحة، و أما نفس المصلحة فهي أثر للفعل، أي نتيجة للسبب.
وقد قام ابن عاشور بشرح التعريف الذي اقترحه للمصلحة " فقولي " دائماً " يشير إلى المصلحة الخالصة و
المطرده، و قولي " أو غالباً " يشير إلى المصلحة الراجحة في غالب الأحوال. و قولي " للجمهور أو الأحاد " إشارة إلى
أنها قسمان "، باعتبار العموم و الخصوص، و تقييد الصلاح أو النفع ب: " دائماً " أو " غالباً " إشارة إلى النوع المعتمد
شرعاً إذ ليس كل نفع معتبر شرعاً.

و عرف ابن عاشور المفسدة بقوله: " و أما المفسدة فهي ما قابل المصلحة و هي وصف للفعل يحصل به الفساد، أي
الضرر دائماً أو غالباً للجمهور أو الأحاد "
من خلال هذه التعاريف يمكن ملاحظة مايلي:

- 1- أنّ المصلحة تطلق و يراد بها النظر العادي الموافق للتعريف اللغوي لها، فالمصلحة هي جلب المنفعة أو دفع
المضرة لذلك سماها الغزالي بمقاصد الخلق .
- 2- و تطلق أيضاً و يراد بها النظر الشرعي، فهي المحافظة على مقصود الشارع.
- 3- كما أنّ المصلحة تتضمن دفع المفسدة، فكل مفسدة تدفع فهي جلب للمصلحة، أو محافظة على مصلحة موجودة .

¹⁸ العز ، عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام، بيروت: مؤسسة الريان، ط1، 1994، ج1، ص12.

¹⁹المصدر السابق .

²⁰ابن القيم، مفتاح دار السعادة، دار المتنبّي، القاهرة، (د.ت)، ج2، ص14.

²¹زيد، مصطفى، المصلحة في التشريع الإسلامي و نجم الدين الطوفي، القاهرة: دار الفكر العربي، ط2، 1964، ص21.

²²الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات، شرح عبد الله دراز، مصر: دار الفكر العربي، (د.ت)، ج2، ص25.

²³ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ط3، 1988، ص65.

4- أن هناك فرقاً بين ما يعتبره الإنسان مصلحة إذا تحقق جلب النفع أو دفع الضرر وبين ما اعتبره الشرع مقصوداً له .

5- كما أن المصلحة تطلق على المقاصد، فتطلق أيضاً على الوسائل الموصلة إلى المقاصد، ولو مجازاً و هذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على أن الوسائل تابعة لمقاصدها من جهة، و من جهة أخرى أنّ هذه الوسائل لا بد أن تتضمن المصلحة في ذاتها و لا يكفي أن تفضي إلى المصلحة، و ذلك لأنها قد تكون مفسدة في ذاتها فلا يجوز التوسل بها إلى المصلحة.

فالمصلحة المعتبرة هي ما اعتبره الشارع، إذ لا يمكن ترك تقدير الأمر من كونه مصلحة أو مفسدة للأشخاص، فالناس يختلفون في تقدير المصالح بحسب النفع الذاتي من شخص إلى آخر، فما يكون مصلحة لشخص لا يكون بالضرورة مصلحة لشخص آخر، و ما هو مصلحة اليوم قد لا يكون مصلحة بعد شهر أو سنة، لذلك فرّق الغزالي بين مقاصد الشرع و مقاصد الخلق، و كأنه يرمي إلى أنّ مقاصد الخلق غير معتبرة إذا خالفت مقاصد الشرع، لأنّ المعيار الصحيح في تقدير المصلحة هو الشرع، إذ أنّ المصلحة إذا كانت تعني تحصيل الرغبات و الشهوات و موافقة الهوى فهي ليست مقصودة أصلاً و ليست داخلية ضمن مقاصد الشرع المعتبرة إذ لو اعتبرت الأهواء و الرغبات في تحديد المصلحة في الشرائع لفسدت السماوات و الأرض لقوله تعالى (وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ) سورة المؤمنون، الآية: 71.

و عليه فتكون المصلحة التي يقصدها العلماء هي المصلحة التي لم يشهد لها دليل جزئي أو نص خاص على الاعتبار و إنما شهدت لها أصول كلية و قواعد عامة بالاعتبار.

تعريف المقاصد لغةً واصطلاحاً :

لغة: المقاصد جمع مقصد، و القصد و المقصد مصدر قصد قصداً . و هو في اللغة يطلق على عدة معان²⁴ هي:

أ- عزم، أو الاعتزام، و الطلب، و الإتيان، و التوجه، و النهوض نحو الشيء، يقال قصدت الشيء، و قصدت إليه إذا طلبته و أتيته.

ب- استقامة الطريق و منه قوله تعالى (وَ عَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ) سورة النحل، الآية: 9

ج- التوسط بين الإسراف و التقدير و منه قوله تعالى (وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ) سورة لقمان، الآية: 19. و قصد في الأمر قصداً توسط و طلب الأسد و لم يجاوز الحد.

د- كما يطلق القصد أحياناً على العدل.

²⁴ مقصد (بكسر الصاد) اسم المكان. انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص353-354. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص396. الزبيدي، تاج العروس، ج2، ص465-466. و الرازي، مختار الصحاح، ص224.

واصطلاحاً:

ورد مصطلح مقاصد الشريعة، أو مقاصد التشريع عند كثير من العلماء القدامى²⁵، لاسيما الأصوليين²⁶ منهم في مواضع مختلفة ضمن المباحث الأصولية، غير أنهم لم يضعوا لها تعريفاً محدداً، عدا ما ذكره الجويني بقوله: "قواعد كلية تخامر العقول من أصول الشريعة لا تكاد تخفى و إن درست تفاصيل المذاهب"²⁷ و هي إشارة منه إلى وجود قواعد كلية و معان عامة يجب على كل من يخوض في هذه الشريعة أن يلتفت إليها، إذا ما أراد أن يفهمها، فنتفتح قريحته في مباحث المعاني، و يعرف القواعد و المباني، و يرقى إلى مرقى عظيم من الكليات لا يدركه من تقاعد على الاعتماد عليها، لأنها قواطع في هذه الشريعة²⁸، وأما العلماء المعاصرون فمنهم من عنوا بالفكر المقاصدي، فاهتم بمقاصد الشريعة و حاول كل واحد منهم أن يضع تعريفاً لها، غير أنّ هذه التعاريف كلها تدور حول مقاصد الشرع دون مقاصد المكلف، مع أنّ الأصل في مقاصد الشريعة أن تتناول مقاصد الشارع و مقاصد المكلف، يقول الشاطبي: "و المقاصد التي ينظر فيها: " قسما: أحدهما يرجع إلى قصد الشارع، و الآخر يرجع إلى مقاصد المكلف"²⁹. و أول من قدم تعريفاً للمقاصد هو الإمام ابن عاشور حيث قسمها إلى قسمين؛ مقاصد عامة، و مقاصد خاصة و عرّف كلا منهما كما يأتي:

- مقاصد التشريع العامة: و عرّفها بقوله: " مقاصد التشريع العامة هي المعاني و الحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع، أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا: أوصاف الشريعة و غايتها العامة، و المعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، و يدخل في هذا أيضاً معان في الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، و لكنّها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"³⁰.

- مقاصد التشريع الخاصة: عرّفها بقوله: " الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة... و يدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس، مثل قصد التوثق في عقدة الرهن، و إقامة نظام المنزل و العائلة في عقدة النكاح و دفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق"³¹. غير أن حمادي لعبيدي اعترض على تعريف ابن عاشور بل لا يعتبره تعريفاً للمقاصد " لأنّ التعريفات لا

²⁵الجويني، و الغزالي و الأمدى و الرازي، و العز بن عبد السلام ، و ابن القيم و ابن تيمية وغيرهم. أنظر التطور التاريخي للفكر المقاصدي : الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط4، 1995، ص 40 وما بعدها. وبركاني، أم نائل، الاجتهاد المقاصدي عند العز بن عبد السلام، ماليزيا: دار التجديد للطباعة والنشر والترجمة، ط1، 2004، ص48 وما بعدها.

²⁶أنظر: الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الفصل الأول: فكرة المقاصد عند الأصوليين، ص40 و ما بعدها.

²⁷الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم (الغياثي)، تحقيق مصطفى حلمي و فؤاد عبد المنعم أحمد، (الإسكندرية: دار الدعوة، 1979)، ص274. و لقد بيّن الجويني في فصل " خلو الزمان عن المفتين و نقلة المذاهب "، أنه لو افترض =حدوث هذا، فإن المرجع في هذه الشريعة إلى قواعدها الكلية، حيث افترض سائلاً يسأل قائلاً: " ما يتوقع وقوعه من الوقائع لا نهاية له، و مأخذ الأحكام متناهية، فكيف يشتمل ما يتناهى على ما لا يتناهى ؟ " فأجاب الجويني بقوله: " للشرع مبني بديع، و أس هو منشأ كل تفصيل و تقرير، و هو معتمد المفتي في الهداية الكلية و الدراية، و هو المشير إلى استرسال أحكام الله على الوقائع مع نفي النهاية ... " ثم يقول: " في كل أصل من أصول الشريعة قاعدة تنزل منزلة القطب من الرحي و الأس من المبني، و توضح أنها منشأ التفريع، و إليه انصراف الجميع، و المسائل الناشئة منها تتعطف عليها ". غياث الأمم، ص 271-272.

²⁸الجويني، غياث الأمم، ص315.

²⁹الشاطبي، الموافقات، ج2 ص5.

³⁰ابن عاشور، مصدر سابق، ص51.

³¹ابن عاشور، مصدر السابق، ص146.

تكون بهذا الأسلوب، و إنما هو بيان و تفصيل للمواطن التي تتلمس فيها المقاصد من الشريعة " و يقترح أن يقتصر التعريف على القول " إن المقاصد هي الحكم المقصودة للشارع في جميع أحوال التشريع " ³².

- تعريف علال الفاسي: " المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها " و المقصود "بالغاية" في هذا التعريف هو المقصد العام للتشريع و هو " عمارة الأرض و حفظ نظام التعايش فيها، و استمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، و قيامهم بما كلفوا به من عدل و استقامة، و من صلاح في العقل و العمل، و إصلاح في الأرض و استنباط لخيراتها و تدبير لمنافع الجميع " ³³. أما المقصود "بالأسرار" في تعريف علال الفاسي فهي الحكم الجزئية التي قصدتها الشارع في أحكامه المختلفة.

- تعريف يوسف حامد العالم: بعد أن أطلق على المقاصد أهداف الشريعة الإسلامية "المراد بأهداف الشريعة مقاصدها التي شرعت الأحكام لتحقيقها، و مقاصد الشارع هي المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم و أخراهم سواء كان تحصيلها من طريق جلب المصالح أو عن طريق دفع المضار " ³⁴ و هو تعريف شامل لمقاصد الشارع.

و عرفها وهبة الزحيلي: " المعاني و الأهداف الملحوظة للشريعة في جميع أحكامه أو معظمها أو هي الغاية من الشريعة و الأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها " ³⁵. وهذا التعريف جامع لتعريف ابن عاشور الذي يتضمن المقاصد العامة، و علال الفاسي الذي يتضمن المقاصد الخاصة .

عرفها فتحي الدريني: " و نعني بالمقاصد القيم العليا التي تكمن وراء الصيغ و النصوص ويستهدفها التشريع جزئيات و كلييات " ³⁶.

و عرفها أحمد الريسوني بقوله: "إن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد" ³⁷.

و عرفها الحسني: "إنها الغايات المصلحية المقصودة من الأحكام و المعاني المقصودة من الخطاب" ³⁸، و هو تعريف شامل للمقاصد العامة و الخاصة و الجزئية.

ويمكن إجمال تعريف مقاصد الشريعة كما يأتي :

تعريف مقاصد الشريعة : هي المصالح و المعاني و الحكم المبتوثة و المراعاة في الأحكام و التي قصد الشارع تحقيقها لمصلحة العباد في العاجل و الأجل سواء أكانت معاني جزئية أو مصالح كلية.

³² لعبيدي، حمادي، الشاطبي و مقاصد الشريعة، بيروت: دار قتيبة، ط1، 1992 ، ص119.

³³ الفاسي، علال، مقاصد الشريعة و مكارمها، المغرب: دار المغرب الإسلامي، ط5، 1993 ، ص30.

³⁴ يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1991، ص89.

³⁵ الزحيلي و هبة، أصول الفقه الإسلامي، دمشق: دار الفكر، ط1، 1986، ج2، ص1017.

³⁶ فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة و الحكم، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1987)، ص194.

³⁷ الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص7.

³⁸ الحسني، إسماعيل، نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1995، ص119.

علاقة المصالح بالمقاصد:

إن موارد الأحكام على قسمين: مقاصد وهي المتضمنة للمصالح و المفسد، و وسائل وهي الطرق المفضية إليها³⁹. و عليه تتحدد العلاقة بين المصلحة و المقاصد في كون مقاصد الشريعة تقوم على أساس النظر المصلي الذي يبني على جلب المصالح و درء المفسد، فتكون هذه العبارة الأخيرة مدار المقاصد و قوامها .

كما أنّ العلاقة بين المصالح و المقاصد تتضح أكثر من خلال معرفة علاقة المصالح بالكليات الخمس و هي الدين، و النفس، و العقل، و النسل، و المال . فقد ذهب الغزالي إلى أنّ جلب المنفعة

ودفع المضرة مقاصد الخلق، و صلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشارح، و مقصود الشارح من الخلق خمسة، و هو أن يحفظ عليهم دينهم و أنفسهم و عقلمهم و نسلهم و مالهم⁴⁰ ، فجعل كل ما يحفظ هذه الكليات مصلحة، و كل ما يهدمها فهو مفسدة، كما جعل دفع المفسدة مصلحة " فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، و كل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، و دفعها مصلحة⁴¹، كما أنّ العز بن عبد السلام أولى اهتماماً كبيراً بهذا الجانب، و بيّن أنّ مقاصد الشريعة هي جلب المصالح و درء المفسد فقال: "ومن تتبع مقاصد الشريعة في جلب المصالح و درء المفسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأنّ هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، و أن هذه المفسدة لا يجوز قربانها"⁴².

و أكد على ذلك في موضع آخر بقوله: " و لو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب و السنة لعلمنا أن الله أمر بكل خير دقّه و جلّه، و زجر عن كل شر دقّه و جلّه، فإنّ الخير يعبر به عن جلب المصالح و درء المفسد، و الشر يعبر به عن جلب المفسد و درء المصالح"⁴³، فمن خلال ما ذكره العز بن عبد السلام يتضح جلياً أنّ العمل بالمصلحة هو لب مقاصد الشريعة، و لا يمكن مراعاتها إلا بجلب المصالح و درء المفسد .

مما سبق يمكن القول: أنّ المقاصد هي جلب النفع و دفع الضرر، و مراعاة مصالح الناس تتحقق بالمحافظة على الكليات الخمس: الدين، النفس، العقل، النسل، المال. غير أنّ هذه المصالح ليست كلها على درجة واحدة، بل هي متفاوتة من حيث أهميتها و خطورتها، و حاجة الناس إليها، مما جعلها في مستويات مختلفة و على هذا قسمها العلماء باعتبار قوتها إلى ثلاثة أقسام⁴⁴:

1- **المصالح الضرورية:** مجموع الضروريات خمسة و هي الدين، النفس، العقل، النسل، المال و هي مراعاة في كل ملة من الملل فإذا اختل واحد منها استحالت الحياة .

2- **المصالح الحاجية:** و هي ما يفتقر إليه من حيث التوسعة و رفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج و المشقة على المكلفين لكن المفسدة الناجمة عن فقد الحاجيات لا تبلغ مبلغ المفسدة المتوقعة عند فقد الضروري .

³⁹ القرافي، الفروق، ج2، ص33.

⁴⁰ الغزالي، المستصفي، ج1، ص287.

⁴¹ المصدر السابق، ج2، ص287.

⁴² العز ، قواعد الأحكام، ج2، ص327.

⁴³ المصدر السابق، ج2، ص327.

⁴⁴ الغزالي، المستصفي، ج1، ص196، العز، قواعد الأحكام، ج2، ص238، الشاطبي، الموافقات، ج2، ص10 و ما بعدها.

3- **المصالح التحسينية:** وهي ما يليق من محاسن العادات، و يجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق واختلال التحسينيات ينجم عنه فساد لكنه أقل من الفساد الناجم عند اختلال أو فقدان الضروريات والحاجيات .

وعليه تعتبر المصالح الضرورية أصل المصالح الأخرى، أما الحاجيات فهي كاللتمة للضروريات والتحسينيات كاللتمة للحاجيات و قد مثل العز لذلك بقوله: " أما الإمام فيلزمه أن يقدم الضرورات على الحاجات في حق جميع الناس، و التسوية بينهم ليست من مقادير ما يدفع إليهم الإمام، بل التسوية بينهم أن يدفع إلى كل واحد منهم ما يدفع به حاجته من غير نظر إلى تفاوت مقاديره فيتساووا في اندفاع الحاجات "45.

فما سبق يتضح جلياً علاقة المصلحة بالمقاصد، و أن مراعاتها تدخل في جملة النظر في مقاصد الشريعة و القواعد الكلية و أنّ الشريعة مبناها وأساسها على الحكم و مصالح العباد في المعاش و المعاد،

وهي عدل كلها و رحمة كلها، و مصالح كلها و حكمة كلها. "46 و أجمع آية في القرآن للحث على المصالح كلها و الزجر عن المفسد بأسرها، و التي حدث بالإمام العز بن عبد السلام أن يؤسس فكره و اجتهاده "المقاصدي" بناء على ما تضمنته قوله تعالى: [**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**] سورة النحل، الآية 90. فقال العز أنها: " أجمع آية للحث على المصالح كلها و الزجر عن المفسد بأسرها، فإنّ الألف و اللام في العدل و الإحسان للعموم و الاستغراق، فلا يبقى من دقّ العدل و جلّه شيء إلا اندرج في قوله [**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ**] و لا يبقى من دقّ الإحسان و جلّه شيء إلا اندرج في أمره بالإحسان، و العدل هو التسوية و الإنصاف، و الإحسان: إما جلب مصلحة أو دفع مفسدة. "47

وعليه فالسياسة في دلالاتها اللغوية ماهي إلا إصلاح و استصلاح و صلاح، و في الاصطلاح القيام على الأمر بما يصلحه، فيكون لب السياسة الشرعية هو للاجتهاد في تحقيق المصلحة، تأصيلاً و تطبيقاً، بما يتوافق مع مقاصد الشرع و كلياته العامة.

فالسياسة الشرعية: تصرف سياسي يصدر عن أولي الأمر يتناول السلطات العامة ؛ التشريعية و القضائية و الإدارية، في سياسة شؤون الأمة داخلياً، و على مستوى علاقاتها الخارجية التي تربطها بغيرها من الأمم، بما يتوافق و مقاصد الشريعة و قواعدها العامة.

45 العز، قواعد الأحكام، ج2، ص211.

46 ابن القيم، أعلام الموقعين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1991، ج3، ص11.

47 العز، قواعد الأحكام، ج2، ص327.

طرق الاجتهاد في السياسة الشرعية:

تقسم السياسة بحسب مصدرها إلى قسمين: سياسة دينية، وسياسة عقلية، وقد بين ذلك ابن خلدون عندما تحدث عن وجود قوانين سياسية مفروضة في الدولة يسلم بها الكافة، فقال: " فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية، وإن كانت مفروضة من الله بشأرع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية "48. وانطلاقاً من تقسيم ابن خلدون للسياسة؛ فإنه بين أنواع النظم السياسية القائمة عليه، من الجانبين التأصيلي والتطبيقي، فيقول: " الملك السياسي: هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها "49. ومما تقدم يتبين أن للسياسة جانبين: أحدهما كلي " تأصيلي "، والآخر عملي تطبيقي، والسياسة الشرعية ما كانت مراعية للشرع في الجانبين، تلتزم به وتتقيد، ولا تخرج عنه.

والاجتهاد المقاصدي في السياسة الشرعية يقوم على التكامل بين الاجتهاد الاستنباطي التأصيلي، والاجتهاد التطبيقي، للأحكام وحسن تنزيلها على الواقع.

أما الاجتهاد في استنباط الأحكام فهو نوعان:

أحدهما: جاءت فيه نصوص شرعية جزئية.

والثاني: لم تأت فيه نصوص جزئية وإنما مرجعه إلى مقاصد الشريعة.

فلاجتهاد في النوع الأول يكون عن طريق:

1- فهم النصوص الشرعية فهمًا جيدًا، ومعرفة دلالاتها اللفظية والتركيبية، والمقاصد التي انطوت عليها، والتنبه للشروط الواجب توافرها في تطبيق الحكم والموانع التي تمنع من تنفيذه، ثم يلي ذلك تطبيق الحكم.

2- التمييز بين النصوص التي جاءت تشريعاً عامًا يشمل الزمان كله، والمكان كله، وبين النصوص التي جاءت الأحكام فيها معللة بعلة، أو مقيدة بصفة، أو التي راعت عرفاً موجوداً زمن التشريع، أو نحو ذلك.

والأول يسميه ابن القيم: " الشرائع الكلية التي لا تتغير بتغير الأزمنة "50، بينما يسمي الثاني: " السياسات الجزئية التابعة للمصالح فتتقيد بها زماناً ومكاناً "51.

والاجتهاد في النوع الثاني: وهو ما لم تأت فيه نصوص جزئية دالة على حكم معين، وإنما تشهد لها كليات الشريعة ومقاصدها العامة، فإن الاجتهاد فيها تكون غايته تحقيق المصالح ودرء المفساد، وهو منضبط بضوابط الاجتهاد الصحيح، وذلك من خلال:

تحقيق المصالح ودرء المفساد في ضوء مقاصد الشريعة تحقيقاً لها وإبقاءً عليها واستمراراً لها وحسن تنزيلها على

الوقائع.

⁴⁸ ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، بيروت: دار الجيل، د. ت، ص 210.

⁴⁹ المصدر السابق، ص 211.

⁵⁰ ابن القيم، الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، ص 13.

⁵¹ المصدر السابق نفسه.

والاجتهاد المقاصدي في السياسة الشرعية يعتمد كثيراً على استنباط أحكام اجتهادية جديدة، للوقائع والأحداث التي تنزل بالأمة، لم ترد بها أدلة تفصيلية وتناسب وتغير الأزمان، وتجدد مصالح الناس، لكن لا تخرج عن كليات الشريعة ومقاصدها العامة.

كما أنّ هذا الاجتهاد قد يؤدي إلى إلغاء أحكام اجتهادية كانت صالحة لزمان معين أو مراعية لأعراف خاصة، لكن تعذر تحقيقها للمصالح في هذا الزمان، وتترتب عليها مفسد عند تطبيقها والثبات عليها، وكانت الأحكام الاجتهادية الجديدة أكثر تحقيقاً للمصالح ودفعاً للمفاسد.

مقاصد السياسة الشرعية:

من العلماء القدامى الذين تناولوا موضوع السياسة الشرعية بالبحث والدراسة، بينوا فيه مقاصد هذه السياسة ومقوماتها العامة، ولعل خير من فصّل فيها كلاً من ابن أبي الربيع و الماوردي وابن تيمية، حيث إنّ كل واحد منهم بيّن مقاصد السياسة الشرعية الناجحة، والتي في مجموعها تنحصر في الآتي⁵²:

1- إقامة الدين: وذلك بالقيام على تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في مختلف المجالات، فالدين هو أحد أهم الأسس التي بها صلاح الدنيا، والوحيد في صلاح الآخرة، فلا تكون السياسة شرعية، وموافقة للشريعة الإسلامية إلا بالتزام الدين لتحقيق المصالح في العاجل والأجل⁵³.

وقال أبو عبد الله محمد بن علي المشهور بابن الأزرق:

"الأصل الثالث في كليات ما تحتفظ به الشريعة، تشييداً لركن الملك، وهي الضرورات الخمس المتفق على رعايتها في جميع الشرائع: الدين، والنفس، والعقل والنسل، والمال، لأنّ مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة عليها، بحيث لو انحرفت لم يبق للدنيا وجود من حيث الإنسان المكلف، ولا للآخرة من حيث ما وعد بها، فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى. ولو عدم الإنسان لعدم من يتدين. ولو عدم العقل لارتفع التدبير. ولو عدم النسل لم يمكن البقاء عادة. ولو عدم المال لم يبق عيش. إذا عرفت هذا، فهنا... وظيفتان: الوظيفة الأولى: حفظها من جانب الوجود، وذلك بإقامة أركانها ورعاية مكملاتها، فالدين بإظهار شعائره وبث الدعوة إليه بالترغيب والترهيب والنفس بحفظ بقائها بالمأكل والمشرب من داخل، والملابس والمسكن من خارج والعقل بتناول ما لا يعود عليه بسكر أو فساد والنسل بإقامة أصله المشروع، واجتناب وضعه في الحرام، والمال برعاية دخوله في الملك أولاً، وتثميته بعد ثانياً الوظيفة الثانية: حفظها من جانب عدم، وذلك بدرء الخلل الواقع أو المتوقع فيها، فالدين بجهاد الكافر، وقتل المرتد والزنديق، وقمع الضال المبتدع، والنفس بالقصاص والدية.. والعقل بالحد في المسكر والأدب في المفسد، والنسل بالحد، وتضمين قيم

⁵² أنظر تفصيل كل ذلك عند كل من: ابن أبي الربيع، أحمد بن محمد، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق وتعليق وترجمة حامد عبد الله ربيع، القاهرة: دار الشعب، 1983م، ج2 ص403-404. والماوردي، علي بن محمد أبو الحسن، أدب الدنيا والدين، شرح وتعليق محمد كريم راجح، د. م، 1981م، ص146-147. وابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق بشير محمد عيون، دمشق: مكتبة دار البيان، 1985م، ص11 وما بعدها، وص35 وما بعدها. ولقد تناولها ابن الأزرق أركان الملك وقواعده في عشرين ركناً. أنظر: ابن الأزرق، أبو عبد الله محمد، بدائع السلك في طبائع الملك، د.ت، د. م، ص44 وما بعدها.

⁵³ انظر: الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص148-149.

الأولاد في الزنا، والمال بالقطع والتضمين... من الأصوليين من ألحق بهذه الخمسة سادساً: وهو العرض، وعليه بحفظه من جانب الوجود باعتقاد سلامته من المطاعن والقوادح، ومن القدح — هكذا، ولعله: العدم — بالحد في القنف واللعان⁵⁴.

2- **سلطان قاهر:** حيث تتألف برهنته الأهواء المختلفة، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة، وتنكف بسطوته الأيدي المتغلبة، وتنقمع من خوفه النفوس المتعادية. والسلطة القاهرة لا تكون إلا بحفظ الدين، وإقامته والعمل على استمراره، وتطبيق حدوده بالعدل، من غير إهمال له، وحماية حوزة الإسلام، والذب عن الأمة؛ في دينها، أو مالها أو أمنها، وعمارة البلدان باعتماد مصالحها وتهذيب سبلها ومسالكها، وحفظ الأمانات، سواء على مستوى الولايات العامة، أو على مستوى الأموال العامة، وتدبير الجند لأنّ بهم ملك الملك واستولى، وهم حملة السلاح، وبهم تحمي البيضة، ويحمى الإسلام، ويدفع الأعداء، فيجب على الحاكم أن يقوم على كفايتهم، حتى لا تدعوهم الحاجة إلى فسادهم وفساد البلاد، فيتسلطوا على الرعية، أو يلجوا إلى من يقوم لهم بالكفاية، أو ينشغلوا بالكسب فلا ينتفع بهم عند الحاجة⁵⁵.

3- **العدل:** من الاعتدال، فما جاوزه فهو خروج عن العدل، ولا يكون الصلاح إلا بالعدل في حدود الله وحقوقه، وفي حقوق الناس. لذلك فالعدل من الحاكم يكون في نفسه، بحملها على المصالح وكفها عن المفساد، ومن ظلم نفسه فهو لغيره أظلم، ثم العدل في غيره بإتباع الميسور في رعيته، وترك المعسور وعدم التسلط بالقوة، وابتغاء الحق، فإنّ ذلك يورث المحبة ويبعث على النصر. كما أنّ العدل يكون من الرعية مع سلطانها؛ بإخلاص الطاعة فهي أجمع للشمل، وبذل النصر أذع للوهن، وصدق الولاء أنفى لسوء الظن. والعدل أيضاً من الرعية مع بعضها؛ بترك الاستطالة، ومجانبة الإدلال، وكف الأذى⁵⁶.

4- **الأمن العام:** ويكون بحراسة الرعية وهم أمانات الله الذين استودع الله الحاكم حفظها ورعايتها والقيام على مصالحهم، وحراستها، بتأمينها على نفسها وأهلها ومالها؛ بأن يؤمنوا من الأعداء الخارجين عنهم بسد الثغور وإحكامها، وحراستهم من قطاع الطريق ومن كل من يتعرض لهم ويكون سبباً في انقطاع معاشهم، وتأمينهم في منازلهم، فتكون الثغور مصونة و الطرق آمنة و أيدي الأشرار مقبوضة⁵⁷. فبالأمن العام تطمئن النفوس وتنتيسر الهمم، ويسكن فيه البريء ويأنس به الضعيف⁵⁸. ولقد اهتم الإسلام بالأمن اهتماماً كبيراً، وذلك لتعلقه بعموم الأمة وبكل فرد منها على السواء، فقال (ص): "من أصبح منكم آمناً في سربه، معافى في جسده، عنده قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا"⁵⁹.

⁵⁴ ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، ص 53-54.

⁵⁵ انظر كلاً من: ابن أبي الربيع سلوك المالك في تدبير الممالك، ج 2 ص 403-404. والماوردي، أدب الدنيا والدين، ص 146-147. وابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص 11 وما بعدها، وص 35 وما بعدها. ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، ص 44-52، ولقد تناول في هذا العنصر كلاماً مفيداً، لمن أراد التفصيل.

⁵⁶ انظر: الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص 153-154. ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، ص 72-75.

⁵⁷ ابن أبي الربيع، سلوك المالك، ج 2 ص 414-416.

⁵⁸ الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص 155-156.

⁵⁹ أخرجه الترمذي (2346)، وابن ماجه (4141)، وقال الترمذي: «هذا حديث حسن غريب»، وحسنه الألباني في «السلسلة الصحيحة» (408/5).

فهذا الحديث يؤكد على الأمن على نفس الإنسان، وعلى سلامة بدنه من العلل، والأمن على الرزق، وهو الأمن الشامل، كما جعل تحقق هذا الأمن لدى الإنسان بمثابة ملك الدنيا بأسرها، فكل ما يملكه الإنسان في دنياه، لا يستطيع الانتفاع به، إلا إذا كان آمناً على نفسه ورزقه.

وقد دعا الرسول (ص) إلى كل عمل يبعث الأمن والاطمئنان في نفوس المسلمين، ونهى عن كل فعل يبيث الخوف والرعب في جماعة المسلمين، حتى ولو كان أقل الخوف وأهونه، باعتبار الأمن نعمة من أجلّ النعم على الإنسان. ولقد اعتبر الإمام ابن عاشور أنّ من مقاصد الإسلام أن تكون الأمة الإسلامية مرهوبة الجانب محترمة، منظوراً إليها في أعين الأمم الأخرى نظرة المهابة والوقار، يخشون بأسها، ليردعهم ذلك عن مناوشتهم إيّاها وتكدير صفو الأمن فيها، مصداقاً لقوله تعالى: " (لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ...) سورة الحشر: 13. وقال النبي (ص): "نصرت بالرعب" 60.

وتعرض الإمام ابن عاشور في كتابه "مقاصد الشريعة" لأمثلة " طلب الشريعة للمصالح"، ومنها التضحية بالنفس التي يعتبرها مقصودة لإحقاق الأمن القومي وحماية الحوزة، حيث قال: " ولأجل هذا كان إتلاف النفوس في الذب عن الحوزة غرضاً صحيحاً" 61 من أغراض المصالح.

ويدرج ابن عاشور مسألة حفظ أمن الأمة الإسلامية ضمن المقصد العام لحفظ الدين بالنسبة لعموم الأمة، ومنع كل ما من شأنه أن ينقض أصول الدين القطعية، ويدخل في ذلك حماية البيضة والدفاع عن البلاد الإسلامية، حيث يقول: " فالمصلحة العامة لجميع الأمة قليلة الأمثلة، وهي مثل حفظ البيضة، وحفظ الجماعة من التفريق، وحفظ الدين من الزوال، وحماية الحرمين مكة والمدينة من أن يقعا في أيدي غير المسلمين... ونحو ذلك مما صلاحه وفساده يتناول جميع الأمة وكل فرد منها..." 62.

5- أداء الأمانات في الولايات العامة والأموال العامة: أما الولايات العامة فهي مؤسسات النظام السياسي، والأمانة فيها تكون بإسنادها لأصلح الموجودين، وأهداف الولايات العامة ومقصودها إصلاح الدين، ثم إصلاح مالا يقوم الدين إلا به من أمور الرعية الدنيوية، وهو ما يتجلى في حفظ الضروريات الخمسة⁶³. أداء الأمانات في الأموال العامة، فهو يخص بكل من الولاية و الرعية؛ فيجب على كل منهما أن يؤدي إلى الآخر ما يجب أدائه إليه، سواء أكان سلطاناً أو نائباً عنه أو والياً أو جائباً، أو من عامة الرعية⁶⁴.

⁶⁰ مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، برقم 815.

⁶¹ ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة، تحقيق: محمد الحبيب بن خوجة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط 2، 2004، ج 3 ص 225.

⁶² ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ج 3 ص 253.

⁶³ ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص 12 وما بعدها.

⁶⁴ المصدر السابق، ص 35 وما بعدها.

6- **عمارة البلدان:** وهي ما سماها الماوردي خصب الدار: ويكون باهتمام الحكام بأصول المواد التي بها يقوم أود الخلق، فتتسع النفوس به في الأحوال، وتكثر المواساة والتواصل، وذلك من أقوى الدواعي لصالح الدنيا وانتظام أحوالها⁶⁵. وقد أشار ابن أبي الربيع إلى أنّ عمارة البلدان تكون بالاهتمام بالمزارع والقيام بمصالح المياه، وكف الأذى عن الرعية في معاشهم، وتقدير ما يؤخذ منهم بحكم الشرع، مع العدل، فيعم الصلاح والرضا كل الرعية، كما تكون بالأمصار؛ بأن يستوطنها أهلها طلباً للدعة والسكون، وحفظ الأموال فيها من الاستهلاك، وصيانة الحريم والخدم من الانتهاك، والتماس ما تدعو الحاجة إليه من متاع وغيره، وأن لا يتعرض للكسب وطلب المادة. ويراعى في إنشاء المدن ستة شرائط وهي أساس قيام المصالح العامة، وهي سعة المياه المستعذبة، وإمكان الميرة المستمدة، واعتدال المكان وجود الهواء، والقرب من المراعي والاحتطاب، وتحصين المنازل من الأعداء، وأن يحيط بها سواد بعين أهلها⁶⁶.

7- **أمل فسيح:** وهي استشراف المستقبل رؤية وتخطيطاً ورسالة: فمن رفق الله بخلقه أن جعل فيهم اتساع الآمال حتى تعمر الدنيا ويتم صلاحها، وهي من قرن إلى قرن أكثر ملائمة وانتظاماً، فلو قصرت الآمال ما تجاوز الواحد حاجة يومه، ولا تعدى ضرورة وقته، لانتقلت إلى من بعده خراباً لا يجد فيها بلغة، ولا يدرك منها حاجة، وهي إلى من بعده أسوأ⁶⁷. لذلك من فضل الله وكرمه أن زرع في خلقه الأمل الفسيح، فإن خطط فيه وحددت فيه الرؤية والرسالة، لانتظمت الدنيا ولجرت أمورها على صلاح، وعلى الحالة التي أرادها الشارع مادام الخلق يحققون بطول أملمهم العبودية والاستخلاف.

مرتكزات الاجتهاد المقاصدي في السياسة الشرعية:

إنّ السياسة الشرعية تقوم على جلب مصالح الدارين، ودفع المفساد عنهما، والمصالح والمفاسد منها ما هو ثابت بالنصوص كمصلحة العبادات من صوم وصلاة وحج وزكاة، ومثل تناول الطيبات من المطاعم والمشروبات، ومثل ستر العورات، واجتناب النجاسات ونحو ذلك، وكذلك المفساد منها ما هو منصوص عليه كالربا، وشرب الخمر، والسرقعة، وقتل النفس بغير حق، والظلم، ونحو ذلك.

ومن المصالح والمفاسد ما لا يدرك إلا بالاجتهاد خاصة ما كان منها متجدداً ومتعلقاً بالأزمان ويختلف باختلاف ظروف المكان. وعليه فإنّ الفقه في هذا الباب في حاجة إلى فقهاء متضلعين تضلعاً كاملاً في فقه الشريعة بمعناه الشامل، إضافة إلى الخبرة الواسعة بالواقع. يمكن إيجاز هذه المرتكزات⁶⁸ فيما يلي:

⁶⁵ الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص158-159.

⁶⁶ ابن أبي الربيع، ج2 ص420-423. والماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملوك، تحقيق محي هلال السرحان وآخر، بيروت: دار النهضة العربية، 1981م، ص158-166.

⁶⁷ الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص160. ابن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، ص66-71، وقد ذكرنا مقاصد تكثير العمارة، وكذا ما يخل بحفظها.

⁶⁸ لمزيد من التفصيل في المرتكزات بصفة عامة يرجى الرجوع إلى كتاب الشيخ القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، القاهرة، مكتبة وهبة، ط1، 1998، ص225، وما بعدها.

أولاً: فقه النصوص الجزئية في ضوء مقاصد الشرع: و المقصود بهذا المرتكز أنّ النصوص والأحكام ينبغي أن تؤخذ بمقاصدها دون الوقوف عند ظواهرها، و ألفاظها، حيث إنّ الجزئيات تندرج تحت الكليات و ترتبط بالأحكام بمقاصدها، و مستند هذا المرتكز ما تقرر في مسألة التعليل، من كون نصوص الشريعة و أحكامها معللة بمصالح و مقاصد هي الغرض الذي من أجله وضعت، يقول العز بن عبد السلام: "الشريعة كلها مصالح إما تدرأ مفسد أو تجلب مصالح، فإذا سمعت الله يقول: " [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا] ؛ فتأمل وصيته بعد نداءه، فلا تجد إلا خيراً يحثك عليه أو شراً يزعرك عنه، أو جمعاً بين الحث و الزجر، و قد أبان في كتابه ما في بعض الأحكام من المفسد حثاً على اجتناب المفسد، و ما في بعض الأحكام من المصالح حثاً على إتيان المصالح"⁶⁹ و قال أيضاً: " أحكام الله كلها مضبوطة بالحكم محالة على الأسباب و الشرائط التي شرعها"⁷⁰.

و أول ظهور لمسألة التعليل كان في علم الكلام، فقد وقع الخلاف فيها تبعاً للخلاف الواقع في تعليل أفعال الله، و انتقل إلى علم أصول الفقه⁷¹، فمنهم من أنكر التعليل كالظاهرية، و بذلك نفوا القياس و وقفوا عند ظواهر ألفاظ الشريعة. و منهم من أثبت التعليل و هم جمهور العلماء لأنه مسلك القرآن، و السنة و هذا ما أوضحه العز بن عبد السلام بقوله: " و لو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب و السنة، لعلمنا أن الله أمر بكل خير دقّه و جلّه، و زجر عن كل شر دقّه و جلّه، فإنّ الخير يعبر به عن جلب المصالح و درء المفسد، و الشر يعبر به عن جلب المفسد و درء المصالح"⁷² و لقد ذكر ابن القيم أمثلة كثيرة من تعليقات القرآن و السنة⁷³ و جاء عنه في كتاب مفتاح دار السعادة: " و القرآن و سنة رسول الله (ﷺ) مملوءان من تعليل الأحكام بالحكم و المصالح و تعليل الخلق بها، و التنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام و لأجلها خلق تلك الأعيان، و لو كان هذا في القرآن و السنة نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، و لكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة"⁷⁴.

و مستند العلماء القائلين بتعليل الأحكام هو استقراء الشريعة، و النظر في أدلتها الكلية و الجزئية، كما بيّن ذلك الإمام ابن القيم آنفاً، و كما يسلم بذلك الإمام الدهلوي فيقول: " قد يُظن أنّ الأحكام الشرعية غير متضمنة لشيء من المصالح، و أنه ليس بين الأعمال و بين ما جعل الله جزاء لها مناسبة، و أن مثل التكليف بالشرائع كمثل سيد أراد أن يختبر طاعة عبده، فأمره برفع حجر أو لمس شجرة مما لا فائدة فيه غير الاختبار، فلما أطاع أو عصى جوزي بعمله، و هذا ظن فاسد تكذبه السنة و إجماع القرون المشهود لها بالخير"⁷⁵، فالشارع الكريم منزّه عن ذلك فهو القائل: [وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ] " الأنبياء، الآية 107" ، و مقتضى هذه الرحمة تحقيق مصالح الناس التي تضمنتها أحكام الشريعة، و أنّ المقاصد اقترنت بالأحكام لأحاديث المصطفى (ص) و لاجتهادات الصحابة رضي الله عنه، و أما معرفة المقاصد التي بُنيت عليها الأحكام

⁶⁹ العز، قواعد الأحكام، ج 1 ص 11.

⁷⁰ العز، مصدر سابق، ج 2 ص 300.

⁷¹ شلبي، مصطفى، تعليل الأحكام، بيروت: دار النهضة العربية، ط 1981، 2، ص 95.

⁷² العز، قواعد الأحكام، ج 2، ص 327.

⁷³ ابن القيم، أعلام الموقعين، ج 1، ص 196.

⁷⁴ ابن القيم، مفتاح دار السعادة و منشور ولاية العلم و الإرادة، ج 2، ص 22.

⁷⁵ الدهلوي، أحمد شاه ولي الله، حجة الله البالغة، القاهرة: دار التراث، ط 1978، 2، ج 1، ص 4-5.

فعلم دقيق لا يخوض فيه إلا من لطف ذهنه، واستقام نهمه، وهو علم اقتفى أثره الصحابة⁷⁶. ثم أوعز الإمام الدهلوي سبب الاختلاف بين الفقهاء " بناءً على اختلافهم في علل الأحكام، وأفضى ذلك إلى أن يتباحثوا عن تلك العلل من جهة إفضائها إلى المصالح المعتبرة في الشرع"⁷⁷.

وهو ما ذهب إليه ابن عاشور بقوله: " فالشرائع كلها وبخاصة شريعة الإسلام جاءت لما فيه صلاح البشر في العاجل والآجل... واستقراء أدلة كثيرة من القرآن والسنة الصحيحة يوجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكم وعلل راجعة للصلاح العام للمجتمع والأفراد"⁷⁸.

فأحكام الشريعة معللة بالحكم والمصالح، في العاجل والآجل، وهذه المصالح تختلف رتبها فهي إما ضرورية أو حاجية أو تحسينية، كما أن الناظر في هذه الشريعة وهو المجتهد لابد من أن يجمع بين كلياتها العامة وأدلتها الخاصة، فيستحضر مقاصد الشريعة العامة وقواعدها الكلية، ويبني الحكم على أساسها. وقد نبه الشاطبي على ضرورة التنسيق بين كليات الشريعة وجزئياتها، حيث بيّن أن الشريعة كلها مبنية على " قصد المحافظة على المراتب الثلاثة، من الضروريات والحاجيات والتحسينيات"⁷⁹ وأن هذه الكليات " تقضي على كل جزئي تحتها... إذ ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه بل هي أصول الشريعة"⁸⁰، ثم بيّن معنى الكليات قاضية على الجزئيات فقال: " وإذا كان كذلك، وكانت الجزئيات - وهي أصول الشريعة فما تحتها - مستمدة من تلك الأصول الكلية، شأن الجزئيات مع الكليات في كل نوع من أنواع الموجودات، فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات، عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها. فمن أخذ بنص مثلاً في جزئي، معرضاً عن الكلي فقد أخطأ"⁸¹، ثم بيّن الشاطبي أن العكس أيضاً لا يصح " وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كليته فقد أخطأ، فكذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه... فلا بد من اعتبارهما معاً في كل مسألة"⁸².

وعليه فإنّ فقه النصوص الجزئية في ظلال مقاصد الشريعة والنظر في الجزئيات في إطار الكليات هو أحد المرتكزات التي تجعل المجتهد يوفق في اجتهاده في هذا العصر بصفة عامة، وفي السياسة الشرعية على وجه الخصوص، ويتوصل إلى أحكام للمستجدات بناءً على ما تقتضيه مقاصد الشريعة وقواعدها لأنّ " من عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ، وحقيقته نظر مطلق في مقاصد الشارع وأنّ تتبع نصوصه مطلقة ومقيدة أمر واجب، فبذلك يصح تنزيل المسائل على مقتضى قواعد الشريعة، ويحصل منها صور صحيحة في الاعتبار"⁸³.

⁷⁶ الدهلوي، حجة الله البالغة، ج 1، ص 7.

⁷⁷ المصدر السابق، ج 1، ص 8.

⁷⁸ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 13.

⁷⁹ الشاطبي، الموافقات، ج 3 ص 5.

⁸⁰ المصدر السابق، ج 3 ص 7.

⁸¹ المصدر السابق، ج 3 ص 5-15.

⁸² الشاطبي، مصدر سابق، ج 3 ص 8-9.

⁸³ الشاطبي، مصدر سابق، ج 3 ص 15.

ثانياً: فقه الموازنات والأولويات: المقصود بفقه الموازنات هو الموازنة بين المصالح فيما بينها، وذلك عند تراحمها، و الموازنة فيها تكون بالنظر إليها من زوايا عديدة، و بيان أصول الترجيح فيها و ذلك من حيث حجم المصلحة و تأثيرها، و دوامها و تغيرها و تيقنها و عدمه، و بالتالي أي المصلحة يعمل بها، و أيها تسقط و لا تعتبر. و هذه الحالة تضم مجموعة من القواعد المقاصدية الخاصة بتدافع المصالح، و منها تفويت المصلحة الدنيا من أجل المصلحة العليا، و تفويت المصلحة الخاصة أمام المصلحة العامة، كما تقدم المصلحة الدائمة على المصلحة المؤقتة أو الطارئة، و تقدم المصلحة اليقينية على المصلحة المضمونة أو المتوهمة.

ثم الموازنة بين المفسد فيما بينها ليتبين أيها يجب درؤه قبل غيره، لذلك ينظر إليها من حيث حجم هذه المفسدة و تأثيرها و دوامها و تيقنها و غيرها، و عندها يعرف أي المفسد تأخذ الأولوية في الدرع و أيها يؤخر و هكذا. و من القواعد المقررة بهذا الشأن يتحمل الضرر الأدنى لدفع الضرر الأعلى، و الضرر يزال بقدر الإمكان، و الضرر لا يزال بمثله أو أكبر منه، و يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام، و دائماً يرتكب أخف المفسدتين أو أهون الضررين دفعاً لما هو أكبر منها.

ثم الموازنة بين المصالح و المفسد، و ذلك إذا تعارضتا، فيعرف متى يقدم درء المفسد على جلب المصالح، و متى تغتفر المفسدة من أجل المصلحة.

أما فقه الأولويات فهو خلاصة لفقه الموازنات و نتيجة له، و ذلك لأنّ الموازنة بين المصالح فيما بينها و بين المفسد فيما بينها و بين المصالح و المفسد، يحقق الأولوية في أي المصالح تقدم و أيها يؤخر، و أي المفسد تكون له الأولوية في الدرع عن غيره و هكذا... . كما تتضح الأولوية في ترتيب مراتب المصالح بحيث الأولوية تكون للضروريات ثم الحاجيات ثم التحسينيات⁸⁴، كما تظهر الأولوية في الضروريات نفسها فتقدم مصلحة حفظ الدين عن غيرها و هكذا... .

1- امتزاج المصالح بالمفسد :

فجلب المصالح و درء المفسد في أحكام الشريعة تأتي على وجوه مختلفة، فقد تقترن المصلحة بالمفسدة في أمر واحد، و تختلط بها كما تختلط اللذة بالألم، و المنفعة بالضرر، و تؤخذ أحكام الشريعة في جوانب الأمر و النهي ، بالفعل و الترك على حسب الجانب الذي غلب فيها من المصلحة أو من المفسدة، فتكون المصلحة راجحة في الأمر و المفسدة مرجوحة، أما في النهي فتكون المفسدة راجحة و المصلحة مرجوحة. و لا تكون كل من المفسدة المرجوحة في الأمر ، و المصلحة المرجوحة في الترك مقصودة للشارع و في هذا المعنى يقول العز: " إذا اجتمعت مصالح و مفسد فإن أمكن تحصيل المصالح و درء المفسد فعلنا ذلك امتثالاً لأمر الله تعالى فيهما لقوله سبحانه و تعالى [فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ] " و إن تعذر الدرع و التحصيل فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة و لا نبالي بفوات المصلحة"⁸⁵.

⁸⁴العز، قواعد الأحكام، ج 2 ص 211 و ص 239.

⁸⁵العز، قواعد الأحكام، ج 1، ص 74.

و إذا كانت المصلحة أعظم من المفسدة حصلنا المصلحة مع التزام المفسدة، و إن استوت المصالح و المفسد فقد يتخير بينهما، و قد يتوقف فيهما، و قد يقع الاختلاف في تفاوت المفسد⁸⁶، و عليه فهناك ثلاث حالات:

1- غلبة المفسدة على المصلحة، فيقدم درء المفسدة و لا مبالاة بفوات المصلحة بدليل قوله تعالى [وَأْتُمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا] سورة البقرة، الآية: 219. فحرمهما الله تعالى حين غلبت مفسدتهما على ما فيهما من المنافع، و مثال ما رجحت مفسدته على مصلحته قطع الأيدي المتأكلة حفظاً للروح إذا كان الغالب السلامة بقطعهما⁸⁷.

2- غلبة المصلحة على المفسدة، ففي هذه الحالة تحصل المصلحة و لا يبالي بالتزام تلك المفسدة، و قد مثل العز لهذا النوع بأمثلة كثيرة تزيد على ستين مثلاً في مجالات مختلفة و ذلك لترسيخ فكرة المصالح و المفسد، منها: التلفظ بكلمة الكفر مفسدة محرمة لكنه جائز بالحكاية والإكراه، إذا كان قلب المكره مطمئناً بالإيمان، لأن حفظ المهج و الأرواح أكمل مصلحة من مفسدة التلفظ بكلمة لا يعتقدونها الجنان⁸⁸، وكذب الحيوان المأكول للتغذية مفسدة في حق الحيوان لكنه جائز تقديماً لمصلحة بقاء الإنسان على مصلحة بقاء الحيوان⁸⁹.

3- أن تتساوى المصالح و المفسد، ففي هذه الحالة إما يتم التخيير بينهما و إما الترجيح بينها بناء على المقاصد، مع ملاحظة أنه يمكن أن يقع الاختلاف بين العلماء في تفاوت المفسد، بناء على عدة اعتبارات، سواء ما تعلق، بتغيير الزمان، أو المكان، أو الأحوال والعوائد، وقد يتعلق الأمر بالتطور العلمي والتكنولوجي.

كما أنه يمكن أن تكون المفسدة سبباً إلى المصلحة، و أيضاً المصلحة سبباً إلى المفسدة⁹⁰، فإذا كانت المفسدة سبباً إلى المصالح فيؤذن فيها الشرع لا كونها مفسدة، و إنما لما تجلبه من مصلحة أعظم من تلك المفسدة، فليست المفسدة هي المقصودة بل ما يترتب عليها من مصالح، كالمخاطرة بالأرواح في الجهاد، و كذلك العقوبات الشرعية كلها ليست مطلوبة كونها مفسد، بل كونها المقصودة من شرعها كقطع يد السارق، و قتل الجناة ... و رجم الزناة، و جلدهم و تخريبهم، و كذلك التعزيرات، كل هذه مفسد أو جيبها الشرع لتحصيل ما رتب عليها من المصالح الحقيقية⁹¹.

أما إذا كانت المصلحة سبباً إلى المفسدة فينهى عنها الشارع، لا كونها مصلحة وإنما لما تؤدي إليه من مفسد أعظم من جلبها للمصالح، لذلك فليست المصلحة هي المقصودة بالنهاي و إنما ما يترتب عليها من مفسد⁹²، كالسعي في تحصيل اللذات و المحرمات و الشبهات و المكروهات و الترفهات، بترك مشاق الواجبات و المنذوبات، فإنها مصالح نهى عنها لا كونها مصالح بل لأنها تؤدي إلى المفسد الحقيقية⁹³.

⁸⁶ المصدر السابق، ج1، ص75.

⁸⁷ العز، قواعد الأحكام، ج1، ص90.

⁸⁸ المصدر السابق، ج1، ص75.

⁸⁹ المصدر السابق، ج1، ص77.

⁹⁰ العز، القواعد الصغرى، ص49.

⁹¹ المصدر السابق، ج1، ص13-14.

⁹² العز، القواعد الصغرى ج1، ص14.

⁹³ المصدر السابق ج1، ص14.

2- اجتماع المصالح :

قد يكون الفعل مشتملاً على مصلحة أو مصالح، و لا مفسدة فيه، فإن كان مشتملاً على مصلحة واحدة فإنه يؤمر به لتحصيل هذه المصلحة، و إن كان مشتملاً على عدة مصالح و أمكن تحصيلها كلها حصلناها، و إن لم يمكن تحصيلها بأن تحقق التعارض بين هذه المصالح في مناط واحد، بحيث كان لابد لنيل إحداها من تفويت الأخرى، و جب عرضها على النظر من جوانب ثلاثة؛ من حيث قوتها : ضرورية، أو حاجية، أو تحسينية، و من حيث اعتبار شمولها و خصوصها، فتقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، ثم من حيث التأكد من حصولها و عدمه، فالمصلحة المقطوع بوقوعها تقدم على المصلحة المشكوك في وقوعها، لذلك فلا بد من رجحان الوقوع في ترجيح المصالح⁹⁴. لقوله تعالى: [فَبَشِّرْ عِبَادَ 17 الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ..] سورة الزمر، الآية: 18. و قوله تعالى: [وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ ..] سورة الزمر، الآية: 55. و قوله: [وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَاأُخْدُوأُ بِأَحْسَنِهَا] سورة الأعراف، الآية: 145. كما أنه إذا تعارضت مصلحتان و لم يمكن الجمع فإذا اجتهد العلماء ورأوا رجحان إحداها ترجح على الأخرى. يقول العز بن عبد السلام: " إذا تعارضت المصلحتان وتعذر جمعها فإن علم رجحان إحداها قدمت، و إن لم يعلم رجحان فإن غلب التساوي فقد يظهر لبعض العلماء رجحان إحداها فيقدمها، و يظن آخر رجحان مقابله فيقدمه، فإن صوبنا المجتهدين فقد حصل لكل واحد منهما مصلحة لم يوصلها الآخر، و إن حصرنا الصواب في أحدهما فالذي صار إلى المصلحة الراجحة مصيب للحق، و الذي صار إلى المصلحة المرجوحة مخطئ معفو عنه، إذا بذل جهده في اجتهاده"⁹⁵.

غير أن ما ذكره العز هنا يرد عليه اعتراض و قد ذكره و أجاب عليه و هو كيف يصوب المختلفين مع أن بعضهم أصاب المرجوح الذي لو اطلع عليه لما جاز له الاعتماد عليه. فأجاب عليه بقوله:

" ترك الرجحان رخصة على خلاف القواعد، و في الرخص تترك المصالح الراجحة إلى المرجوحة للعدر دفعاً للمشاق، لو قلنا بوجوب الاستدراك لأدى إلى مشقة عظيمة عامة بخلاف من أخطأ النص و الإجماع و الأقيسة الجلية أو القواعد الكلية، فإن خطأ ذلك لا يقع إلا نادراً، فمن له أهلية الاجتهاد فيجب استدراكه لندرته و قلته، و الحاصل أن الشرع يجعل المصلحة المرجوحة عند تعذر الوصول إلى الراجحة أو عند مشقة الوصول إلى الراجحة، بدلاً من المصلحة الراجحة"⁹⁶.

فإذا تساوت المصالح و تعذر الجمع، و لم يصل المجتهدون إلى ترجيح مصلحة على أخرى، فيصار إلى التخيير كمن رأى صائلاً يصول على نفسين من المسلمين متساويين و عجز عن دفعه عنهما فإنه يتخير⁹⁷. وقد يتعذر تحصيل مصلحة الشيء، فإن أمكن تحصيلها بإفساد هذا الشيء، أو بإفساد بعضه أو بإفساد صفة من صفاته صح ذلك لما في ذلك من تحصيل المصلحة الراجحة⁹⁸.

⁹⁴البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط4، 1982، ص252.

⁹⁵المصدر السابق، ج1، ص48.

⁹⁶العز، قواعد الأحكام، ج1، ص48-49.

⁹⁷المصدر السابق، ج1، ص68.

⁹⁸العز، قواعد الأحكام، ج1، ص70-71.

3- اجتماع المفسد:

قد يكون الفعل مشتملاً على مفسدة، أو مفسد، و لا مصلحة فيه، فإن كان مشتملاً على مفسدة واحدة فإنه ينهى عنه لدفع تلك المفسدة، و إن كان مشتملاً على عدة مفسد وأمكن دفعها كلها دفعناها، و إن لم يمكن دفعها كلها و هي متفاوتة دفعنا الأعم و ارتكبنا الأخف، و هذا النوع هو المقصود بقاعدة ارتكاب أخف المفسدتين لدفع أعظمهما⁹⁹. و إذا اجتمعت المفسد و أمكن الترجيح بينها رجحنا بدفع الأفسد فالأفسد، فإذا أمكن الجمع بين درء أعظم الفعلين و درء أدناهما مفسدة جمع بينهما، كالنهي عن منكرين متفاوتين أو متساويين بكلمة واحدة¹⁰⁰. و عليه ففقه الموازنات مهم للمجتهد، و وسيلة من الوسائل الموصلة إلى أحكام صحيحة في السّياسة الشّرعية و موافقة لمقاصد الشرع و كلياته.

ثالثاً: جلب المصالح و درء المفسد مطلقاً: فعلى المجتهد العمل دائماً على جلب المصالح و رعايتها في أحكامه و فتاواه، و أن يدرأ المفسد و يسد الأبواب إليها، و هذا المرتكز يتعلّق بالوقائع المستجدة و التي لا نصوص تبين أحكامها، فيسعى المجتهد إلى إيجاد أحكام لها من باب المصالح المرسلّة التي لا تشهد لها نصوص جزئية بالاعتبار، و إنما اعتبارها و مستندها مقاصد الشّرع و قواعده الكلية و عليه " فكل معنى مناسب للحكم مطرد في أحكام الشرع، لا يردّه أصل مقطوع به مقدم عليه، من كتاب أو سنة أو إجماع فهو مقول به، و إن لم يشهد له أصل معين " ¹⁰¹، و ليصبح المجتهد ذا نظر ثاقب في تقدير المصالح و المفسد، لا بد أن يكون عالماً بمقاصد الشّرع، متفهماً لها، قادراً على تخريج المسائل على ضوئها، يقول الشاطبي: " الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص، فلا بد من اشتراط العلم بالعربية، و إن تعلق بالمعاني من المصالح و المفسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها، أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص، فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، و إنما يلزم العلم بمقاصد الشّرع من الشريعة جملة و تفصيلاً، خاصة " ¹⁰². و جلب المصالح و درء المفسد يقوم على مجموعة من القواعد أهمها:

⁹⁹ الحمصي، أبو بكر تقي الدين، كتاب القواعد، تحقيق عبد الرحمن بن عبد الله الشعلان، الرياض: مكتبة الرشد و شركة الرياض للنشر و التوزيع، ط1، 1997، ج1، ص346.

¹⁰⁰ العز، قواعد الأحكام، ج1، ص94.

¹⁰¹ الغزال، المنحول، تحقيق حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط2، 1980، ص364.

¹⁰² الشاطبي، الموافقات، ج4 ص162.

القاعدة الأولى: لا ضرر ولا ضرار:

وهي من أهم قواعد الفقه في السياسة الشرعية، وعليها تنبني فروع فقهية كثيرة ومستند هذه القاعدة ودليلها نص حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «لا ضرر ولا ضرار¹⁰³».

والضرر والضرار الواردان في الحديث لفظين نكرتين في سياق النفي مما يفيد الاستغراق والعموم، وهذا معناه نفي سائر أنواع الضرر ابتداءً أو مجازاة، ولا تجوز المجازاة أو العقوبة على الضرر بإحداث ضرر مثله على المعتدى، فالضرر يُمنع في جميع مراحلها، فيمنع قبل وقوعه، وعند توقع حدوثه وتوفر الدواعي لذلك؛ وذلك كالإجراءات، أو التنظيمات الوقائية التي يكون من شأنها منع الضرر جملة، أو التقليل منه، فتنظيم المرور بما يسهل حركة الناس والحياة، ويمنع الأضرار الناتجة عن ترك الناس يسيرون كما يحل لهم، فذلك أيضاً من السياسة الشرعية، أو كسن قوانين لحماية البيئة والمحافظة عليها بناء على أنها من المصلحة العامة التي تفوض إلى الحاكم، وهي من السياسة الشرعية أيضاً.

ومنع الضرر يستوجب مبادرته سواء قبل حدوثه وعند توقع ذلك، أو أثناء حدوثه، أو بعد حدوثه، عند القدرة على ذلك، ولا يجوز التراخي والتأني حتى يحدث الضرر أو يستفحل، ولعل خير مثال على ذلك ما قام به أبو بكر -رضي الله عنه- في تعامله مع المرتدين؛ فإنه بادر في دفع ذلك الضرر العظيم، ولم يتأن في الأمر بل بادر إلى قتالهم، إذ أدرك ببصيرته الإيمانية أن كل يوم يمضي بدون مواجهتهم يكون قوة للمرتدين وضعفاً للمسلمين، فبادرهم، وقصد كل قبيلة مرتدة، وما هذا الفعل منه إلا للمحافظة على الدين وكيان الأمة وهو لب السياسة الشرعية.

القاعدة الثانية: الضرر يدفع بقدر الإمكان:

ويندرج تحت قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» قواعد أخرى، منها: أن الضرر يدفع بقدر الإمكان؛ فإذا كان لا بد من دفع الضرر وإزالته فإنه يُدفع ويُسعى في إزالته بقدر الإمكان؛ فمهما أمكن دفعه من الضرر دفع؛ فإن ما لا يدرك كله لا يترك جله؛ فإذا أمكن دفع الضرر كله من غير أن يبقى شيء منه دفع، وإلا فإنه يُدفع منه ما أمكن دفعه.

وعند دفع الضرر أو السعي في إزالته، قد لا يتيسر ذلك إلا بالوقوع في ضرر آخر، وهنا يتحتم علينا إذا أردنا إزالة الضرر أن نفع في ضرر آخر، والمقصود دفع الضرر بالكليّة؛ فإذا تعذر ذلك ولم يمكن، فإنه يحتمل أخف الضررين، فإذا كان الضرر المدفوع يزيد عن الضرر المترتب على ذلك دفع، وإن كان الضرر المترتب أعلى من الضرر المدفوع، لم يدفع الضرر في هذه الحالة.

رابعاً: فقه الواقع: المقصود بهذا المرتكز في الاجتهاد المقاصدي هو أنّ فقه الواقع مهم جداً لتعلق تطبيق الأحكام

به، ومراعاة الواقع في الاجتهاد المقاصدي في السياسة الشرعية يدخل في دائرة المصالح المتغيرة و الخاضعة لتغير الزمان و المكان و الظروف، و الأعراف، فالأحكام الاجتهادية القائمة على مصالح زمانية أو مكانية، تتغير تبعاً لتغير

¹⁰³ الضرر والضرار قيل: هما لفظتان بمعنى واحد على وجه التأكيد، ويقال: الضرر الذي لك فيه منفعة وعلى غيرك فيه مضرة، والضرار الذي ليس لك فيه منفعة وعلى غيرك المضرة، وقيل: الضرر أن تضر بمن لا يضر بك، والضرار أن تضر بمن أضر بك، لا على سبيل المجازاة بالمثل والانتصار للحق، بل على سبيل الإضرار والانتقام، وقد علق ابن عبد البر - رحمه الله - على تلك الأقوال بقوله: «والذي يصح في النظر ويثبت في الأصول أنه ليس لأحد أن يضر بأحد سواء أضر به قبل أم لا، إلا أنّ له أن ينتصر ويعاقب إن قدر، بما أبيح له من السلطان، والاعتداء بالحق الذي له مثل ما اعتدي به عليه، والانتصار ليس باعتداء ولا ظلم ولا ضرر، إذا كان على الوجه الذي أباحته الشريعة».

الزمان و المكان، فالحكم يدور مع علته وجوداً و عدماً، لذلك قال العز بن عبد السلام: " الأصل زوال الأحكام بزوال علها "104. كما بيّن أنّ بعض المصالح قد تتغير بتغير الزمان و المكان فقال: " إذا تساوت المصالح من كل وجه فقد يقدم الشرع بعضها على بعض بتفاوت الأماكن و الأزمان "105.

خامساً: اعتبار المآلات: و ذلك بالنظر إلى أثر و آثار الحكم الثابت بالاجتهاد، و مدى ترتب المصلحة عنه في الواقع، و هذا ما يعرف أيضاً بتحقيق المناط في الأفراد و في الوقائع و في الأزمنة، و النظر في المآلات " معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، و ذلك أنّ المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة من المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل "106، فالفعل إذا كان مشروعاً، لكنه يؤول إلى مفسدة تساوي أو تغلب هذه المصلحة فلا بد من منعه بناءً على هذا المآل، كما أنّ الفعل قد يكون غير مشروع لما فيه من مفسدة، لكنه يؤول إلى مصلحة أعظم من المفسدة التي تضمنها هذا الفعل، فهنا لا يصح إطلاق القول بعدم مشروعيته، و هذا هو عمل المجتهد و إن كان صعب المورد كما قال الشاطبي لكنه عذب مذاق محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة¹⁰⁷.

فالفعل يشرع لما يترتب عليه من مصالح و يمنع لما يترتب عليه من مفساد، و وظيفة المجتهد أن لا يقف عند ظاهر الأمر فيحكم بمشروعية الفعل في جميع الحالات و تحت كل الظروف، و إنما لا بد أن يتأكد من تحقق مصلحة هذا الفعل التي من أجلها شرع، و أنها لا تفوت مصلحة أهم منها، فإن تعذر تحقيقها للمصلحة أو فوتت مصلحة أعظم منها فعلى المجتهد أن يمنع منه، و يحكم بعدم مشروعية هذا الفعل في كل الحالات، أي ليس دائماً على الإطلاق يحقق المصلحة المرجوة منه، لذلك نظر المجتهد في الحوادث و الوقائع يكون من باب مآلاتها، فإن تضمنت مصلحة لكن في مآل تطبيقها تترتب عليها مفسدة، أو ضرر أعظم من المصلحة التي تضمنتها، فيحكم عليها بعدم المشروعية، كما أنّ بعض الأفعال قد تتضمن مفساد لكن في مآلاتها تحقق مصالح أعظم من المفساد التي تضمنتها هذه الأفعال، فيحكم بمشروعية، و لعل خير مثال على ما تضمن مفسدة و مآله محقق لمصلحة هو تشريع الجهاد مع ما فيه من مفساد تلحق بالنفس، لكن مآله هو إعزاز الدين و حفظه، و حفظ بلاد المسلمين، و هذه مصالح عظيمة و مقدمة على حفظ النفس. و هذا المجتهد الذي وصل إلى هذه الرتبة من التمييز و الفطنة، و المهارة هو من قال عنه الشاطبي: " فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نوراً يعرف به النفوس و مراميها، و تفاوت إدراكها و قوة تحملها للتكاليف، و صبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، و يعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة، أو عدم التفاتها. فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف "108.

¹⁰⁴ العز، قواعد الأحكام، ج 2 ص 190.

¹⁰⁵ العز، قواعد الأحكام، ج 1 ص 147 (طبعة دار القلم).

¹⁰⁶ الشاطبي، الموافقات، ج 4 ص 196.

¹⁰⁷ المصدر السابق، ج 4 ص 196.

¹⁰⁸ الشاطبي، الموافقات، ج 4 ص 98.

تطبيقات معاصرة للعمل بالسياسة الشرعية:

تتعدد تطبيقات السياسة الشرعية في هذا العصر، لأن الأمر مرتبط كثيراً بالمستجدات في مختلف المجالات، ومن الأمثلة المعاصرة للسياسة الشرعية مايلي:

- مشروعية التقاط لقطة الحرم بغرض تسليمها مباشرة إلى الجهة المختصة بحفظ ما يلتقط من أموال الحجاج والمعتمرين والزوار؛ لما يترتب على ذلك من تحقيق المقصد الشرعي بحفظ المال، وإمكان إيصاله إلى صاحبه، أو مراجعة صاحبه للجهة المختصة لتسلم ماله المفقود منها، ولا سيما مع غلبة الظن بفقدانها لتركها عرضة للسراق وضعاف النفوس ممن يتصيدون غفلة الزائرين وانشغال الطائفين والعاكفين والركع السجود.

ففي هذا المثال تغير الحكم لتغير العلة المبني عليها، ويدل عليه ما ورد من أمر عثمان رضي الله عنه بالنقاط ضوالم الإبل لمصلحة أهلها مع أنّ النص جاء أمراً بتركها؛ لتغير المصلحة التي بني عليها المنع؛ فالأمر بتركها في عهد النبي (ص) كان يحقق المصلحة منه؛ لغلبة الصلاح في الناس حيث تترك ضالة الإبل حتى يجدها ربها¹⁰⁹.

وأما في زمن عثمان رضي الله عنه فقد حصل تغير في حال الناس أورت خوفاً على أموال الرعية من أن تمتد إليها يد الخيانة؛ فرأى عثمان رضي الله عنه أن المصلحة حينئذ في الأمر بالتقاطها وتعريفها، كسائر الأموال، ثم تباع، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها؛ إذ لم يعد الأمر بتركها يحقق المصلحة منه على الوجه الأصح؛ ولو عادت علة المنع من الالتقاط كما كانت في عهد الرسول (ص) لعاد الأمر بالمنع من الالتقاط¹¹⁰.

التبرع بالدم:

وهو أن يأذن الإنسان -بعد إجراء الفحوصات الطبية وإثبات صلاحيته للتبرع - بسحب كمية معينة من دمه واستخدامها في جسم إنسان آخر لتعويض النقص الذي طرأ عليه نتيجة حالات مرضية أو جراحية، وهذه العملية لم تكن معروفة قديماً وجود الأجهزة الطبية اللازمة. ويترتب على هذه العملية فائدة عظيمة للمتبرع والمتبرع له، أما الأول فتعود عليه بفوائد كثيرة أهمها:

تنشيط الأعضاء التي تتولى تصنيع الدم، والنخاع العظمي الذي يقوم بتصنيع معظم مكونات الدم، وإنقاذ المتبرع له من الهلاك المتوقع، والله تعالى يقول في حق النفس: "(وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا) المائدة 32.. ويترتب على عملية التبرع بالدم إنشاء مراكز لحفظ الدم لوقت الحاجة إليه، وهي متوقعة غالباً نظراً للحوادث المرورية وحوادث الحرائق وحكم المصالح المتوقعة شرعاً كحكم لمصالح الواقعة والتبرع بالدم من السياسة الشرعية المعاصرة المراعية لمقصد حفظ النفس وهو من الكليات الخمس.

¹⁰⁹ أخرجه البخاري في كتاب اللقطة- باب ضالة الإبل- ج3، ص130. ومسلم في كتاب اللقطة- باب اللقطة- المجلد السادس، ج12، ص21.

¹¹⁰ القرضاوي، يوسف، المرجعية العليا في الإسلام للقرآن و السنة، ضوابط و محاذير في الفهم و التفسير، مكتبة وهبة، القاهرة، 1992ص239.

توثيق عقود الزواج:

لقد حرصت القوانين العربية على مبدأ توثيق عقود الزواج مدنياً وذلك لسهولة الرجوع إليها عند النزاع وحفظاً للحقوق، وهذا المبدأ يندرج تحت السياسة الشرعية في بعدها المقاصدي وذلك من عدة وجوه:

1- أن مبدأ التوثيق يحقق مصلحة تعود على عموم الأمة، وإن لم يرد فيها نص جزئي دال عليه، فهذا المبدأ يتلاءم مع جنس تصرفات الشارع.

2- أن من مقاصد الشريعة الإسلامية حفظ الحقوق من الضياع بتوثيقها، وقد تضافرت الأدلة على اعتباره وإثباته، كقوله تعالى (وأشهدوا إذا تباعتم) البقرة: 282، وقوله: (يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه) البقرة: 282، وقول النبي (ص) " لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل"¹¹¹. وغيرها من الأدلة الداعية إلى الإشهاد على العقود، ومنها عقد الزواج. وفي عصرنا الحاضر لا يكفي مجرد الإشهاد على الزواج لضمان الحقوق عند النزاع أو التعدي، وذلك لعدة اعتبارات منها فساد الذمم، أو عدم التمكن من الوصول إلى الشهود، كما أن الضرر عادة يقع على الزوجة، سواء بتخلي الزوج عن مسؤولياته اتجاه الزوجة وأولادها، ولا دليل يثبت هذه الزوجية، كما هو الشأن في الزواج العرفي، وفي النهاية تكون الزوجة والأولاد ضحية هذا العقد غير الموثق رسمياً.

3- أصل الإشهار في عقد الزواج، لأنه مقصد شرعي، لأن إعلان الزواج لبيان شرعيته وتمييزه عن الأنكحة الفاسدة، فبذلك يكون توثيق عقد الزواج نوع من أنواع الإعلان، لأن امتلاك وثيقة العقد يخرج من السرية إلى العلن، يقول ابن عاشور: : فالشهرة في النكاح تحصل معنيين: أحدهما أنها تحت الزوج على مزيد الحصانة للمرأة، إذ قد علم الناس اختصاصه بالمرأة فهو يعير بكل ما تطرق به إليها من ريبة. والثاني أنها تبعث الناس على احترامها وانتفاء الطمع فيها إذا صارت محصنة"¹¹².

4- أصل حفظ النسب: وهو من مقاصد الشريعة الإسلامية وإحدى كلياته الخمس، ولأن عم توثيق الزواج يقود إلى الزواج العرفي، وبالتالي سهولة التملص منه ونتيجته إنكار نسب الأطفال، لكن بالتوثيق يتحقق حفظ النسب وينسب كل مولود إلى أبيه، مادام قد ولد على فراش الزوجية الموثق بالطرق الرسمية.

وبناءً على ما مرّ، فإن توثيق عقود الزواج من السياسة الشرعية التي تتوافق ومقاصد الشريعة الإسلامية، حفظ للحقوق وللأنساب.

وبناءً على كل ما مر يمكن القول إنَّ للمقاصد دوراً كبيراً في الاجتهاد في السياسة الشرعية؛ من الجانبين التأصيلي والتنزيلي، ولعل أهم باب في الفقه يتجلى فيه العمل والاعتماد على المقاصد بشكل كبير في الاجتهاد، استنباطاً للأحكام، وتطبيقاً لها، بمراعاة الزمان والأحوال والمآل والتطور، هو باب السياسة الشرعية، وللتوفيق في استنباط الأحكام وحسن تنزيلها، يجب مراعاة المرتكزات السابقة الذكر؛ لأنها تعد صمام الأمان للاجتهاد في هذا الباب.

¹¹¹ أخرجه أبو داود (2085) والترمذي (1101) وقال عنه حسن صحيح.

¹¹² ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 439.

خاتمة

- السياسة في دلالاتها اللغوية ماهي إلا إصلاح واستصلاح وصلاح، وفي الاصطلاح القيام على الأمر بما يصلحه، فيكون لب السياسة الشرعية هو للاجتهاد في تحقيق المصلحة، تأصيلاً وتطبيقاً، بما يتوافق مع مقاصد الشرع وكلياته العامة.
- السياسة الشرعية هي العمل بما جاء في الشرع من تنظيم العلاقات بين أفراد المجتمع في المجالات: السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، إضافة إلى ما يتخذه ولي الأمر من نظم وإجراءات في المجالات التي لم يرد بها نص.
- السياسة الشرعية جزء من أجزاء الشريعة الإسلامية، وفرع من فروعها، فمن أحاط علماً بمقاصدها، ووضعها موضعها، وأحسن فهمها: لم يحتج إلى سياسة غيرها ألنبته.
- أعظم مقاصد السياسة الشرعية إقامة العدل بين الناس، وتوثيق روابط المحبة والرحمة بين أفراد المجتمع.
- السياسة الشرعية تنظيم لشؤون الفرد والمجتمع والأمة، وحماية للحقوق وللمصالح العامة والخاصة.
- الاجتهاد المقاصدي في السياسة الشرعية يقوم على التكامل بين الاجتهاد الاستنباطي التأصيلي، والاجتهاد التطبيقي، للأحكام وحسن تنزيلها على الواقع. الاجتهاد المقاصدي في السياسة الشرعية يعتمد كثيراً على استنباط أحكام اجتهادية جديدة، للوقائع والأحداث التي تنزل بالأمة، لم ترد بها أدلة تفصيلية وتناسب وتغير الأزمان، وتجدد مصالح الناس، لكن لا تخرج عن كليات الشريعة ومقاصدها العامة.
- مقاصد السياسة الشرعية الناجحة؛ تقوم على إقامة الدين وتحقيق العدل والأمن وعمارة الأرض.
- مرتكزات الاجتهاد المقاصدي في السياسة الشرعية هي فقه النصوص في ضوء المقاصد، وفقه الموازنات والأولويات، وفقه الواقع واعتبار مآلات الأفعال.

المصادر والمراجع

1. ابن الأزرقي، أبو عبد الله محمد، بدائع السلك في طبائع الملك، دبت، د. م.
2. بركاني، أم نائل، الاجتهاد المقاصدي عند العز بن عبد السلام، ماليزيا: دار التجديد للطباعة والنشر والترجمة، ط1، 2004.
3. البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط6، 1996.
4. تقي الدين أحمد بن علي المقرئ، الخطط المقرئية، بيروت: دار صادر.
5. ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق بشير محمد عيون، دمشق: مكتبة دار البيان، 1985م.
6. الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم (الغياثي)، تحقيق مصطفى حلمي و فؤاد عبد المنعم أحمد، (الإسكندرية: دار الدعوة، 1979.
7. الحسني، إسماعيل، نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر ابن عاشور، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1995.
8. الحمصي، أبو بكر تقي الدين، كتاب القواعد، تحقيق عبد الرحمن بن عبد الله الشعلان، الرياض: مكتبة الرشد و شركة الرياض للنشر و التوزيع، ط1، 1997 .
9. خلاف، عبد الوهاب، السياسة الشرعية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1987.
10. ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، بيروت: دار الجيل، د. ت.
11. الدريني، فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة و الحكم، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1987.
12. الدهلوي، أحمد شاه ولي الله، حجة الله البالغة، القاهرة: دار التراث، ط1987، 2.
13. الرازي، محمد فخر الدين، المحصول في علم الأصول، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1988.
14. الرازي: مختار الصحاح، بيروت: مكتبة لبنان، (د، ط)، 1986..
15. ابن أبي الربيع، أحمد بن محمد، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق وتعليق وترجمة حامد عبد الله ربيع، القاهرة: دار الشعب، 1983.
16. الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط4، 1995.
17. الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس، مصر: المطبعة الخيرية المنشأة بجمالية مصر، ط1، 1306هـ.
18. الزحيلي، وهبة، أصول الفقه الإسلامي، دمشق: دار الفكر العربي، ط1، 1986.
19. زيد، مصطفى، المصلحة في التشريع الإسلامي و نجم الدين الطوفي، القاهرة: دار الفكر، ط2، 1964.
20. الشاطبي، أبو اسحاق إبراهيم، الموافقات، شرح عبد الله دراز، مصر: دار الفكر العربي، د. ت.
21. شلبي، مصطفى، تعليل الأحكام، (بيروت: دار النهضة العربية، ط2، 1981.
22. ابن عابدين، محمد أمين أفندي، حاشية رد المحتار على الدر المختار، بيروت: دار الفكر، 1979.

23. ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة**، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، عمان: دار النفائس، ط1، 1999، تحقيق: محمد الحبيب بن خوجة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 2004
24. عبد الرحمن، تاج، **السياسة الشرعية والفقه الإسلامي**، القاهرة، د.م، 1953.
25. العز، **القواعد الصغرى**، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، بيروت: دار الجيل، ط2، 1994، قواعد الأحكام، مؤسسة الريان، بيروت، 1990، وطبعة دمشق: دار القلم، ط1، 2000..
26. الغزالي، أبو حامد محمد، **المستصفى**، اعتنت بتصحيحه نجوى الضو، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ، ط1، د. ت، المنحول، تحقيق حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط2، 1980.
27. الفاسي، علاء، **مقاصد الشريعة و مكارمها**، المغرب: دار المغرب الإسلامي، ط5، 1993.
28. الفيروز آبادي، مجد الدين، **القاموس المحيط**، بيروت: دار الفكر، د، ت، ط .
29. القرافي، أحمد بن إدريس، **الفروق**، بيروت، عالم الكتب، د. ت.
30. القرضاوي، يوسف، **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، القاهرة، مكتبة وهبة، ط1، 1998 .
31. قلنجي وقنبيي، **معجم لغة الفقهاء**، عربي انجليزي، بيروت: دار النفائس، ط2، 1988.
32. ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر ، **أعلام الموقعين**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1991 مفتاح دار السعادة و منشور ولاية العلم والإرادة، دار المتنبى، القاهرة، (د،ت)الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق عصام فارس الحرستاني، بيروت: دار الجيل، ط1، 1998.
33. لعبيدي، حمادي، **الشاطبي ومقاصد الشريعة**، بيروت: دار قتيبية، ط1، 1992.
34. الماوردي، أبو الحسن محمد، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة المُلِك**، تحقيق محي هلال السرحان وآخر، بيروت: دار النهضة العربية، 1981م، أدب الدنيا والدين، شرح وتعليق محمد كريم راجح، د. م، 1981م
35. ابن منظور، جمال الدين، **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ط1، 1990.
36. ابن نجيم، زين الدين إبراهيم، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، بيروت: دار المعرفة، ط3، 1993.
37. النجار، عبد المجيد، **في فقه التدين فهما و تنزيلا**، سلسلة كتاب الأمة، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية و الشؤون الدينية، ط1، 1989.
38. يوسف حامد العالم، **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1991.