

منظومة "مقاصد الشريعة"

وأثرها في تحقيق الوعي بالأمن

د. نجم الدين قادر كريم الزنكي

الأستاذ المشارك، ومساعد عميد

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

جامعة الشارقة - الإمارات العربية المتحدة

ملخص البحث:

تهدف هذه الدراسة إلى بيان منظومة المقاصد وصلتها بالمنظور الأمني على صعيد المجتمع المسلم والعالم أجمع. وتتخذ الدراسة منهجاً وصفيّاً تحليلياً؛ إذ ترصد ملامح الفكر المقاصدي، ثم تحلل مسلماته تحليلاً يوصلها بمقومات الأمن الفردي والاجتماعي والأمني. وقد توصلت الدراسة إلى أن المقاصد منظومة تشريعية أخلاقية قيمية، تتمثل في كليات كبرى وقواعد عامة صالحة لأن تكون مرتكز الأمة في تأسيس منظومتها الاجتماعية، وترسيخ دعائم أمنها، وذلك بما توفره الملكة المقاصدية من قدرة على التأصيل المصلحي لقضايا الأمة والعالم، وما تورثه من مكنة على الاستيعاب والاستقراء، والترتيب والتقريب، والموازنة والتغليب، إضافة إلى اتصالها الوثيق بالفقه المآلي في بعده الوقائي والعلاجي. وهي إمكانات وطاقات لو أُتيحت للأمة أن تجيد صناعتها لاستعادت عافيتها وفعاليتها، وكانت، كما وصفها الذكر الحكيم، خير أمة أخرجت للناس، فتعيش آمنة مطمئنة، ولها بحجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، حتى تكون مرغوباً في الاندماج فيها أو في التقرب منها.



المقدمة:

الأمن قوام الاجتماع البشري، باستقامته يستقيم، وباختلاله يختل. والتشريع الإسلامي يهدف إلى تحقيق الصالح العام للأسرة البشرية متمثلاً بما يرنو إليه من حفظ نظام العالم واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه صلاح عقله وعمله وما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه. ولا يتحقق هذا الصلاح إلا بإيجاد المصالح وإعدام المفسدات.

وتنقسم المصالح باعتبار آثارها في قوام أمر الأمة واستتباب أمنها ثلاثة أقسام: ضرورية وحاجية وتحسينية.

فأما المصالح الضرورية فهي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، وقد يفضي بعض الاختلال فيها إلى تفاني بعض الأمة ببعض أو تسلط العدو المترصد بها، وهذه المصالح يستحيل أن لا تشمل عليه ملة أو تخلو عنها شريعة؛ وإنما تتفاضل الأمم والشرائع بكيفية التوسل إليها، وتوجيه نظامها بمعطيات نفاذها.

والمصالح الحاجية وإن لم يختل النظام باختلالها؛ لكنها سبيل انتظام الأمور والمصالح، وبمراعاتها تقتنى مصالح الأمة وتنظم أمورها على وجه حسن، دون أن يلحقها جهد أو يغالبها عناء.

والمصالح التحسينية ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها؛ حتى تعيش آمنة مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو في التقرب منها، كما عبر الإمام ابن عاشور⁽¹⁾.

وتهدف هذه الدراسة إلى بيان ما لمقاصد الشريعة والوعي بها من أثر في استقامة أمر الأمة، ودوام أمنها وسلامها وصلاحها.

التعريف بمصطلحات البحث:

في هذا المبحث سيتم رصد التعريفات الواردة لكلا المصطلحين الرئيسيين في هذه الدراسة، وأعني بهما مصطلح (الأمن) و(المقاصد). وإليك بيانهما فيما يأتي:

أولاً: تعريف الأمن

الأمن لغة ضد الخوف، وهو الاطمئنان والسلامة. يقال: أمنَ البلد إذا اطمأن أهله، وأمن الشر إذا سلم منه.⁽²⁾ قال الراغب: أصل الأمن طمأنينة النفس، وزوال الخوف.⁽³⁾

والأمن اصطلاحاً عرّف بتعاريف متعددة، من أهمها:

1- تعريف الدكتور عمارة بأنه "الطمأنينة التي تنفي الخوف والفرع عن الإنسان، فرداً أو جماعة، في سائر ميادين العمران الديني، والمعاد الأخروي".⁽⁴⁾

2- عرفه الدكتور عبدالرحمن الناشب بأنه "الأمان والاستقرار والهدوء، وصيانة الإنسان في نفسه ودينه وعرضه وماله وممتلكاته كلها من أي عدوان يهدده، ويروع حياته، في الشؤون كلها".⁽⁵⁾

3- عرفته الدكتورة رابعة السيارى بأنه: "الشعور بالطمأنينة الذي يتحقق من خلال رعاية الفرد والجماعة، ووقايتهما من الخروج على قواعد الضبط الاجتماعي، من خلال ممارسة الدور الوقائي والقمعي والعلاجي الكفيل بتحقيق هذه المشاعر".⁽⁶⁾

ويلاحظ من التعريف الأول تركيزه على المعنى اللغوي للأمن، مع إضافة ذلك إلى الفرد والجماعة. ويلاحظ من التعريف الثاني الإشارة إلى متعلقات الأمن، وذكر منها الدين والنفس والعرض والمال، ولم يذكر في التعريف العقل والنسل، ولا شك أن في حفظهما مقاصد تتعلق بصلاح كل من الفرد والمجتمع، وسلامتهما وأمنهما.

ولعل التعريف الأخير أشمل وأدق؛ إذ أشار إلى أن مفهوم الأمن ينبثق من إحساس الفرد بالطمأنينة؛ ثم يرتبط بالمجتمع من خلال قدرته على حماية المصالح العامة، ورعاية



القيم الاجتماعية، والحفاظ على النظام العام والآداب؛ وأنه يستدعي من الجماعة ممارسة ثلاثة أدوار متكاملة تتمثل بالوقاية من كل ما يُخل بقواعد الضبط الاجتماعي والقيم العامة، ويقمع الخارجين والمتمردين على القواعد المعمول بها من خلال أجهزة العدالة المختصة، وبدور علاجي يضع المشكلات الأمنية موضع الدراسة المتأنية ويتصدى لإعادة تأهيل المخلين بالسلوك الاجتماعي المرضي، ليعودوا أفراداً صالحين يساهمون في استقرار الجماعة واطمئنانها.⁽⁷⁾ إلا أن هذا التعريف أغفل التصريح بذكر متعلقات الأمن في التصور الإسلامي، وهي المستخلصة في الضرورات الخمس أو الست، من حماية الدين والنفس والنسل والعقل والمال والعرض.

ولذلك أقترح تعريف الأمن من منظور التصور الإسلامي بأنه "الشعور بالطمأنينة المتحقق بحياطة الفرد والجماعة بمقاصد الشريعة المتمثلة بحفظ نظام الأمة خاصةً والعالم عامةً، واستدامة صلاحه بصلاح الإنسان المهيمن عليه، تحقيقاً لوظيفته الاستخلافية في استعمار الأرض".

ثانياً: تعريف المقاصد

المقاصد جمع مقصد. وهو اسم مصدر من الفعل (قصد يقصد قصداً). وقد أتت مادته في لسان العرب لمعان كثيرة، منها: الأُمُّ والاعتماد والنحو إلى الشيء. وجاءت بعض مشتقاتها للدلالة على العدالة، والاعتدال، واستقامة الطريق، والقرب من الشيء.⁽⁸⁾

ومن تعريفات المقاصد في اصطلاح الأصوليين:

(1) تعريف الإمام الرازي لها في "الكاشف" بأنها "ما دلَّت الدلائل على وجوب تحصيله، والسعي في رعايته، والاعتناء بحفظه".⁽⁹⁾

(2) تعريف الإمام ابن عاشور لها بقوله: "مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها؛ بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون



في نوع خاص من أحكام الشريعة. فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها".⁽¹⁰⁾

(3) تعريف الإمام غلال الفاسي لها بأنها "الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها".⁽¹¹⁾

(4) تعريف الدكتور أحمد الرّيسوني لها بقوله: "إنّ مقاصد الشريعة هي الغايات التي وُضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد".⁽¹²⁾

(5) وقد عرفها الدكتور نورالدين الخادمي بأنها "المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية والمرتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حكماً جزئية، أم مصالح كلية، أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير عبودية الله، ومصلحة الإنسان في الدارين".⁽¹³⁾

(6) وعرفها الدكتور يوسف البدوي بأنها "الحكم التي أرادها الله تعالى من أحكامه؛ لتحقيق العبودية لله، وإصلاح العباد في المعاش والمعاد".⁽¹⁴⁾

ويُلاحظ أن تعريف الرازي لم يعثر عليه الدارسون للمقاصد؛ بل ظلّ الباحثون يسترسلون في التعريف ولا يقيّدونه إلا بما استجدّ في كتب المعاصرين، حتى شاع خطأ أن مصطلح (مقاصد الشريعة) لم يتم التعريف به في عمل الأصوليين السابقين مطلقاً. وهو خطأ من القول سليب عن برهان الأدلة، معرّى من قرائن الحقيقة؛ لأن تعريف الرازي للمقاصد، في قاموسه (الكاشف) عن المصطلحات الأصولية، واضح صريح.

والتعريف المذكور، رغم اختصاره، قد اختزل الجوانب المهمة في مفهوم المقاصد، في عبارة هي أدلّ على كنهها وحقيقتها من عبارات المتأخرين؛ إذ لاحظ فيها ارتباط المقاصد بالدلائل الشرعية. ومنه يفهم الإشارة إلى ترتيب أهميتها بحسب دلالة الأدلة على



وجوب التحصيل. كما أنه بين وظائف المجتهد معها، وهي التحصيل من الأدلة، والرعاية بعد التحصيل، ثم العناية بحفظها بعد الرعاية، في جانبَي الوجود والعدم. وبهذا يمكن أن نعرف أن أبعاد وظيفة المجتهد ثلاثة؛ أولها تحصيل المقصود قبل الوجود، والثاني السعي في رعايته بعد التحصيل، حتى تستكمل المقاصد وتستقر، والثالث هو الاعتناء بحفظ ما حصل من المقاصد في كل مرحلة، فلا تتم رعاية المقاصد وتنميتها بفقدان المحصول منها. وهي أبعاد مهمة لا ينبغي الغفلة عنها في تصور المقاصد، وشبيهة بالأدوار الثلاثة التي لا يتحقق معنى الأمن إلا بإتقان الجماعة لممارستها، وهي الوقاية (التحصيل)، والقمع (الاعتناء بالحفظ)، والعلاج (السعي في الرعاية).

ونزولاً عند قوة تعريف الرازي، واعتباراً لما أضافه اللاحقون من علماء المقاصد؛ فإني أورد للمقاصد تعريفاً، يتضح، من خلال ما أورده من البيان، وجه الانقذاح والقوة، أو الضعف والقبح، في التعاريف التي أوردناها آنفاً.

والتعريف المستحسن أن مقاصد الشريعة (أوصاف مناسبة، ومعاني حكمية، في التشريع، ملحوظة في جميع الأحكام أو معظمها، تضافرت الدلائل على وجوب تحصيلها، والسعي في رعايتها، والاعتناء بحفظها).

وهو تعريف إن تم لحظه بعناية، وجدناه يراعي الجوانب الآتية:

الجانب الأول: التنبيه على أن المقاصد شاملة للأوصاف التي هي مناطق الأحكام، والسمات المقررة لأصل التشريع نفسه كالفطرية والعموم والسماحة، كما أنها تشمل المعاني الحكمية الملحوظة في الأحكام الشرعية.

الجانب الثاني: تم إيراد "المناسبة" في التعريف؛ إيداناً بأن ركن المقصدية الأعظم هو المناسبة الملحوظة بين المفاهيم الشرعية والحقائق الكونية التي تعلق بها، أو الاعتبار المصلحي الملحوظ من تطبيق الأحكام على مناطاتها من أفعال المكلفين. كما أن ذكر

المناسبة يوحى بتدرج الفكر المقاصدي حسب أهمية المقصد ومناسبته التشريعية، فمن المقاصد ما يحقق مصلحة ضرورية، ومنها ما يحقق مصلحة حاجية أو تحسينية، ومنها ما نعم مصلحته، ومنها ما تكون مصلحته خاصة، فتكون ملحوظة في التشريع والتطبيق بمقدار حظها في المناسبة، أو نصيبها من قوة الأدلة.

الجانب الثالث: التنبيه على ضرورة ارتباط المقاصد بالأدلة، والدوران معها وجوداً وعدماءً، فلا توجد المقاصد إلا بدلالة الأدلة، ومن هنا ترتبط الأدلة بالمقاصد، والمقاصد بالأدلة، وينتظم من اقترانها معنى غائي منسوب إلى الشرع قطعاً أو مظنوناً ظناً غالباً؛ لانتزاعه من أدلته.

الجانب الرابع: تحاشينا ذكر ألفاظ تحدث جدلاً لا ينقطع، كتنقيح المقاصد بكونها تحقق مصلحة أو تعبداً وعبودية لله، إذ هذه - بنظرنا المتواضع - قد تكون من موضوعات المقاصد، أو تكون هي مقاصد المقاصد. فقد يجوز لقائل أن يقول: إن الغاية من تحقيق المصلحة والتعبد لتحقيق المقاصد الشرعية، فيلزم من ذلك الدور؛ وذلك لأن المصلحة معايرة بالمقاصد، وتستمد قوتها من قوة المقصد الذي تحققه، فإن كانت مصلحة متعلقة بحفظ النفس كانت أقوى من المصلحة المتعلقة بحفظ المال أو العقل، وما ذلك إلا لأن مقصود الشرع من حفظ النفس أعظم من مقصوده في حفظ المال والعقل، وأبين في نسيج الشريعة. ثم "العبودية لله" إن كان المراد بها مطلق العبودية فهي أعم من مقاصد التشريع؛ لأنها مقصود المقاصد، أي: جنس الجنس، وإن كان المقصود بذلك ما نتعبد الله به من العبادات المشروعة فهو أخص من كلية الشرع، وفي كلتا الحالتين لا يكون ذكر "العبودية لله" مفيداً في التعريف؛ لأنها إما أعم من المقصود أو أخص، والتعريف بهما غير سليم. على أن التعبد يجب أن يتقيد بمقاصد الشرع، وإلا خرج إلى الغلو والابتداع والتنطع في الدين. ولذلك لا يعرف التعبد السليم من غيره إلا بتحقيق المقاصد، فهو متوقف عليها، ودائر معها. ناهيك عن أن يكون معروفاً لها؟.



ولقد كان على الباحثين، إذ لم يعثروا على تعريف للمتقدمين للمصطلح، أن يتجنبوا تعريفه بألفاظ لم يتواضع الأصوليون على معناها، وذلك مثل (الغايات) و(الأسرار)، فتعريف (المقاصد) يمثلها لا يخرج عن كونه تعريفاً لغوياً لا يحوم حول تحرير الغرض الأصولي منها؛ إذ عدم تواضع الأصوليين على استخدام هذه الألفاظ استخداماً مصطلحياً، مع استعمالهم لفظة (المقاصد) ونضج المصطلح عندهم نضجاً كافياً، يجعل تعريف المقاصد بها تعريفاً بالأخفى، والتعريف بالأخفى مُتَجَنَّب. ولذلك التزمنا في تعريفنا لها ذكر ألفاظ مفهومة المعنى، قارة الدلالة، في الاصطلاح الأصولي، نحو "أوصاف مناسبة" و"معانٍ حكمية". وما بقي من التعريف فمستلهم من تعريف الرازي، وهو في هذا العلم واصطلاحه بالمكان الذي لا يُداني.

-إحاطة المقاصد الشرعية بمفهوم الأمن:-

التقصيد الشرعي عملية عقلية اجتهادية مصلحية، تهدف إلى بيان الغايات العليا، والأهداف السامية التي تغيهاها التشريع في بعدي الوعي والتطبيق. ولا تتحقق إلا باعتبار الأحكام التكليفية الفرعية اعتباراً كلياً فوق اعتبارها الجزئي، وبالانتقال من محض الأشكال والرسوم والمباني إلى فحص القصود والأغراض والمعاني، أي: بتسييج الجزئيات بنظام من الكليات، وإحاطة الفروع بسور من القواعد والأصول، وذلك بهيكلية الأحكام ووضعها في بنیان الشريعة الجامع، ثم هيكلية الوقائع والنوازل في بنیان الواقع الشامل الجامع، بحيث لا يكتفى بتطابق الحكم الجزئي مع الواقعة الجزئية؛ بل يجب أن يتجسّد في حكم الواقعة المقصد الشرعي الذي يناسب ذلك الواقع بجملته، وهذا يعني أن الحكم الشرعي للنازلة يجب أن يناسبها في بعدين اثنين:

(أولاً): بعد غاية التشريع ومقاصده في ذلك الواقع.

(ثانياً): ما تستثيره الواقعة من إمكانات المصلحة والمفسدة في ذلك الواقع.

ولذلك تجد للوقائع التي يتكون منها واقع ما تكييفاً تشريعياً باعتبار إمكانات المصالح والمفاسد التي تحيط بها، وباعتبار الغايات العليا والمقاصد العليا التي تنزل على ذلك الواقع وتهدف إصلاحه وتوجيهه وترشيده.

من أجل ذلك، برزت نظرية المقاصد فيما برز من النظريات، لتساعد الفقهاء على نسج تصور جامع عن نسيج الشريعة، ونظم أولويات التشريع، وصياغة قواعد الرصد التشريعي، والتوجيه الفقهي، لواقع المجتمعات وما يتزل بها من نوازل ومستجدات. فهو إطار عام ثابت، يحافظ على انتماء الأحكام الفقهية للشريعة المترلة، ويُبعد عنها انحراف التأويل وسوء التفسير، ويعين على ترصد الوقائع الواقعة والمتوقعة، وما يستثير منها مناسبات التشريع، ليستقبلها الواقع، ويطبّعها الفقه بطابع الانتماء للشريعة، ويضفي عليها ما يناسب حال الأمة سعةً وضيقاً.

لقد بنيت تصورات العلماء لمقاصد التشريع على حقائق وأوصاف، تتسم بالاطراد على مستويين، مستوى مناسبة المعاني لأحكام التشريع، ومستوى صدقها على جميع الأمم وفي مختلف أطوارها، وذلك باشتراط كونها كليات تحتوي على أوصاف هي معان حقيقية، ومعانٍ عرفية عامة. ويشترط في جميعها أن يكون ثابتاً ظاهراً منضبطاً مطرداً. والاطراد أن لا يكون المعنى مختلفاً باختلاف أحوال الأقطار والقبائل والأعصار. فأما المعاني الحقيقية فهي التي لها تحقق في نفسها بحيث تدرك العقول السليمة ملائمتها للمصلحة أو منافرتها لها إدراكاً مستقلاً عن التوقف على معرفة عادة أو قانون، كإدراك كون العدل نافعاً وكون الاعتداء على النفوس ضاراً، وكون الأخذ على يد الظالم نافعاً لصالح المجتمع. وأما المعاني العرفية العامة فهي المحرّبات التي ألفتها نفوس الجماهير واستحسنتها استحساناً ناشئاً عن تجربة ملائمتها لصالح الجمهور، كإدراك كون الإحسان معنىً ينبغي تعامل الأمة به. فأما الأوهام والتخيلات فليس شيء منهما بصالح لأن يُعدّ مقصداً شرعياً.



وقد أبطل الإسلام أحكام التبيي التي كانت في الجاهلية وفي صدر الإسلام لكونه أمراً وهمياً. (15)

ولكونها بهذه الصفة، فإن مقاصد الشريعة يمكن تدقيقها إلى موضوعات شتى، فما من جانب من جوانب الحياة إلا وله تمثل في مقاصد الشريعة، وفق النظرية التأصيلية الفقهية التي أرسى بنائها الأصوليون وعلماء المقاصد في الغابر والحاضر؛ لا سيما وقد وجه العلماء أنظارهم في المقاصد توجيهين وصوب ناحيتين، توجيهاً باعتبار الركن المادي الذي يتعلق بفعل المكلف ويتسع على كليات حفظ الدين والنفس والمال والعقل والنسل، وتوجيهاً آخر باعتبار الركن المعنوي الذي يتعلق بكيان الجماعة ويمثل تقسيم المقاصد إلى مصالح ضرورية وحاجية وتحسينية، وكل مرتبة نازلة مكملية للمرتبة العالية.

فأما المصالح الضرورية فهي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها، بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، وقد يفضي بعض الاختلال فيها إلى تفاني بعض الأمة ببعض أو تسلط العدو المترصد بها. وهذه المصالح إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة؛ بل على فساد وتهارج وفوت حياة. لذا يستحيل أن لا تشمل عليه ملة أو تخلو عنها شريعة؛ وإنما تتفاضل الأمم والشرائع بكيفية التوسل إليها، وتوجيه نظامها بمعطيات نفاذها. (16)

وقد صرح علماؤنا الأوائل بأن حفظ الأصول الخمسة من ضرورات الشرائع والأمم جميعاً. فقد قال أبو الحسن العامري (ت381هـ) ذاكراً المحاور الأربعة التي تقوم عليها كافة الشرائع والأديان المعروفة، وهي الاعتقادات والعبادات والمعاملات والمزاجر، ما نصه: "وأما المزاجر فمدارها أيضاً عند ذوي الأديان الستة لن يكون إلا على أركان خمسة: مزجرة قتل النفس كالقود والدية، ومزجرة أخذ المال كالقطع والصلب، ومزجرة هتك الستر، كالجلد والرجم، ومزجرة ثلب العرض كالجلد مع التفسير، ومزجرة خلع البيضة كالقتل عن الردة". (17)



وأكد الغزالي أن "تحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل وشرعية من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق، ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنى والسرقه وشرب المسكر".⁽¹⁸⁾

ويقول القرافي: "الكليات الخمس حكى الغزالي وغيره إجماع الملل على اعتبارها، وأن الله ما أباح النفوس ولا شيئاً من الخمسة في ملة من الملل".⁽¹⁹⁾

والمصالح الحاجية هي ما كان مفتقراً إليه من حيث التوسعة ورقع الضيق المؤدي إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا فقدت تلك المصالح لحق الناس عنت ومشقة وخرج يعكر عليهم صفو حياتهم، ولكن الفساد المتحقق بفواتها لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في تفويت المصالح الضرورية.⁽²⁰⁾ غير أنها وإن لم يختل النظام بفواتها، فهي سبيل انتظام الأمور والمصالح، وبمراعاتها تقتنى مصالح الأمة وتنتظم أمورها على وجه حسن، دون أن يلحقها جهد أو يغالبها عناء؛ وإن اقتضى توفير المصالح الحاجية تنجيز خسران متوقع لدفع ما هو أعظم منه أو استغنام الصلاح المنتظر في المآل، كما عبر الغزالي.⁽²¹⁾

والمصالح التحسينية "ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو في التقرب منها".⁽²²⁾

وسواءً أكانت هذه المصالح منصوبة أم مسترسلة فهي كلها دائرة على حفظ نظام الأمة وحيطة أمنها، يقول الشاطبي: "المصالح المرسلة... راجعة إلى حفظ أصل الملة، وحيطة أهلها في تصرفاتهم العادية".⁽²³⁾

وهذه الرتب من المصالح تعمل فيما بينها عمل الأدلة الشرعية التي تترل مطلقاتها على مقيداتها، وعموماتها على مخصصاتها، وجزئياتها على كلياتها، إذ "يخدم بعضها بعضاً، ويخصص بعضها بعضاً".⁽²⁴⁾ فلئن كانت المصالح الضرورية هي أعلى رتب المصالح، فإن



اختلال المصالح الحاجية بالكلية، قد يفضي إلى اختلال المصالح الضرورية، واختلال المصالح التحسينية بإطلاق يفضي إلى اختلال المصالح الحاجية بوجهها. (25)

وهذا يعني أن جنس المصالح الحاجية والتحسينية من المصالح الضرورية، وأنهما حمى تحتمى بها ضرورات المصالح، ومن دونهما تضطرب الضرورات ويختل نظامها ويتداعى أمرها إلى التلاشي والاختلال شيئاً فشيئاً، وبحسب تعبير الشاطبي: "إن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة... حتى إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود... فالأمور الحاجية إنما هي حائمة حول هذا الحمى... فالتحسينية إذاً كالفرع للأصل الضروري ومبني عليه". (26) ولذلك قضى الشاطبي أن المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية قد تمت وصارت كليات، تنتهي إليها كليات الشريعة الصغرى وجزئياتها، "فلا يصح أن يفقد بعضها حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره، فهي الكافية في مصالح الخلق عموماً وخصوصاً". (27)

وقد نزل الفقهاء والأصوليون عند هذه الحقيقة المسلّمة، في احترام الكليات المقاصدية، وترتيب أولوياتها، ومراعاة أطرافها المطلق، واستمرارها العام، فلم يسامحوا أنفسهم في تععيد أصل يأذن بمخالفة الضرورات، حتى إن القياس الذي يعدّ دليلاً كلياً عندهم يسلم قياده للضرورة، ولا يقوى على معارضتها بوجه من الوجوه؛ بل يتحوّل الكلي الحاجي إلى جزئي في مقابلة الكلي الضروري. يقول الإمام الجويني وهو يصف خصائص "المعنى المعقول الذي يؤول إلى أمر ضروري لا بدّ منه مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسياسة العامة" ما نصه: "ومن خصائص هذا الضرب أن القياس الجزئي فيه وإن كان جلياً، إذا صادم القاعدة الكلية، ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية"، وذكر من أمثلة ذلك أن القصاص من حقوق الآدميين، وقياسها رعاية التماثل في التقابل، وهذا القياس يقتضي أن لا تقتل الجماعة بواحد، ولكن في طرده والمصير إليه هدم القاعدة الكلية

ومناقضة الضرورة؛ فإن استعانة الظلمة في القتل ليس عسيراً، وفي درء القصاص عند اشتراك الجناة في القتل حرم قاعدة الضرورة في حفظ النفس. (28)

ومن هنا قضى الجويني أن كل مصلحة لا تكون ضرورية، فهي مصلحة جزئية، إذا تقابلت مع المصلحة الضرورية، وإن كانت في نفسها كلية، حيث قال معلقاً على المثال السابق: "فالتماثل في الحقوق المعزّية إلى الآدميين من الأمور الكلية في الشريعة، غير أن القاعدة التي سميناها كلية في هذا الضرب مستندها أمر ضروري، والتماثل في التقابل أمر تكميلي، والمصلحة إذا لم تكن ضرورة، كانت جزئية بالإضافة إلى الضرورة". (29)

وقد خلص الشاطبي إلى وجوب اطراد هذه المقاصد، وضرورة إعمالها، عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فلا يستغني عنها الفقيه، لا في فهم الأحكام، ولا في تنزيلها، يقول: "لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينات، وكانت هذه الوجوه مبثوثة في أبواب الشريعة وأدلتها، غير مختص بمحل دون محل، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضاً عاماً لا يختص بجزئية دون أخرى، لأنها كليّات تقضي على كل جزئي تحتها... إذ ليس فوق هذه الكليّات كلي تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة... فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليّات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كليّاتها، فمن أخذ بنص - مثلاً - في جزئي معرضاً عن كليّه، فقد أخطأ". (30)

وقطع العلماء بأن هذه المصالح مرعية في كل ملّة، يوطئ لعالمية رسالة الإسلام، بمراعاتها، واتخاذها أساساً للتعايش بين الأمم. وقد راعى العلماء توطيد الأحكام ذات الصبغة العالمية وتقديمها على غيرها، حتى صار ذلك كالقاعدة المرجوع إليها عند بعض الأئمة في الفروع. فقد استدلل ابن القيم على منع بيع الدم والخنزير والميتة من غير المسلم مع إجازته بيع عين طاهرة خالطتها نجاسة؛ بأن هذا الأخير يسوغ فيه النزاع، "بخلاف



العين التي حرّمها الله في كل ملّة، وعلى لسان كل رسول، كالميتة والدم والخنزير، فإن استباحته مخالفة لما أجمعت الرسل على تحريمه... وكان أبو حنيفة يقول: إذا مرّ على العاشر بالخمير والخنزير، عثر الخمر ولم يعثر الخنازير". (31)

ومن هنا سنح للإسلام أن ينشر وييسر رسالته العالمية، على أرجاء المعمورة، باعتبار أن أحكامه دائرة على مقاصد كلية، هي ضرورة الحياة، ومعدن البقاء، ونهج القيام لكل الأمم والحضارات، وأنها فوق الحظوظ الفردية والقومية والمحلية الضيقة، وفوق علائق الزمان المقيدة، وعوائق المكان المحيثة، وأن صدقها ذاتي ضروري يستغني الظاهر فيه عن لباطن، ويستوي فيه القوي والضعيف، والمتقدم والمتعثر من الأمم، فلا يمكن لأمة من الأمم مهما أوتيت من حظوظ التقدم أن تُخلّ بها أو تستغني عنها، ولذلك كانت صالحة لأن تكون منطلق الأمم في بناء السلام العالمي، في كل عصر وزمان.

وكون هذه المقاصد مضافةً إلى الشريعة، لا يمنع من مخاطبة الأمم بها؛ لأن الأصل في الأصول الشرعية الكلية أن تكون متوجهة إلى البشرية جمعاء، فليست حالها كحال الجزئيات التي لا يتوجه التكليف بها إلى غير المسلمين؛ لأنها مشروعة لحفظ نظام العالم كله؛ ومصالحها معقودة بصلاح الإنسان كله. ولذلك يؤكد الأستاذ جمال الدين عطية، مع أخذ الخلاف القائم بين العلماء منذ القدم بالاعتبار، فيما إذا كان غير المسلمين ناطقين بالأحكام الفرعية أم أن خطاب الإسلام لهم قاصر على أصل الإيمان، فإن الأحكام الكلية ليست قاصرة على الدعوة إلى أصل الإيمان. فهذا وإن كان الغالب الأعم في خطاب القرآني؛ ولكنه يدعو أيضاً إلى أصول كلية وإلى ما فيه مصلحة عامة للبشر لا نزاع فيها أحد، وهي تمثل أهداف السياسة الخارجية للمسلمين في تعاملهم مع الأمم أخرى؛ بغية تحقيق تلك الأصول والمصالح، ومنها تحقيق السلام العالمي القائم على العدل. وهذا يناقض الشائع في بعض الأدبيات الفقهية التقليدية مما يشعر بأن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو الحرب، حتى صار مبرر القتال كفر الكفار لا عدوانهم على



المسلمين، فالحقيقة التي يتجاهلها كثيرون أن الإسلام كان أول شريعة حرّمت الحرب ووضعت الضوابط والتنظيمات الكفيلة بهذا الغرض، "ومن وسائل حفظ السلام إيجاد تنظيم دولي يحقق الأمن الجماعي، وتنظيم التعاون في المجالات المختلفة، وترتيب المعاهدات بين الدول والإشراف على تنفيذها".⁽³²⁾

ولذلك تصبح المقاصد الشرعية اليوم المجال الأرحب، لتحقيق التعايش السلمي بين الشعوب؛ فغير المسلم يأخذها على أنها مبادئ إنسانية، ويأخذها المسلم على أنها مقاصد شرعية إنسانية تتماشى والفطرة السليمة. والسلام العالمي مقصد شرعي معتبر وأمر فطري، فقد فطرت النفوس على حب الأمن والأمان، والسلام والسلام.⁽³³⁾

والمنحول مما تقدم كله: أن الشريعة جارية، بكل قواعدها ومراتبها وأحكامها، على حفظ الضرورات، والاعتناء بها، وخدمتها بالمصالح الحاجية والتحسينية، وأن تحقيق أمن الأمة مرهون بتوفيتها، وملازمة صونها، وإدامة عقدها. وهذا كانت المقاصد الشرعية محيطةً بكليات الأمن الفردي والاجتماعي، الداخلي والخارجي للأمة؛ إذ يظلّ توكيد العلماء عليها مشعراً بضرورة رعايتها والتحويم حولها أبداً، لأنها كليات فوق حظّ المكلف، مرعية في جميع الملل، ولا تتفاوت الأمم إلا في التنافس إلى تحقيقها وفي التوسل إلى تنفيذها بآتم الوسائل، وأكمل البواعث، وأهض الأسباب.

ففي حفظ الأمن الداخلي، شرعت الأحكام المتعلقة بحماية النفوس والأعراض والأموال، وفرضت العقوبات على انتهاكها، سواء في ذلك ما كان لحماية آحاد الناس كالقصاص وحدّ السرقة والقذف، أو ما كان لحماية الجماعة كحدّ الحاربة وحدّ الردّة. وفي حفظ الأمن الخارجي شرع إعداد القوة لזجر الغير عن التفكير في الاعتداء، كما شرع الجهاد للدفاع في حالة وقوع الاعتداء، كما شرع الاكتفاء الذاتي ضمن فروض الكفاية كيلا تكون الأمة عالة على غيرها، خاصة في أمور غذائها وصناعاتها الحربية، كما شرعت ترتيبات إقرار الأمن في حالة بغى طائفة على أخرى.⁽³⁴⁾ بل لا يبعد أن تتحقق



جميع أبعاد الأمن في حقن الشريعة للدماء، وفي كلي حفظ النفس، فقد حرمت الشريعة أنواع الاعتداء على النفس البشرية بغير الحق، سواء بالقتل أو القطع أو الضرب أو السجن أو التجويع أو الانتحار أو بأشكال التعذيب المادية والمعنوية، ولو صدر ذلك بإذن الشخص نفسه، إذ ليس لأحد أن يقتل نفسه ولا أن يفوت عضواً من أعضائه، وقد ترتبط بجرمة النفس الإنسانية صيانة الأعراض عن القذف والسب وترويج الشائعات ونشر الأكاذيب ورمي الأبرياء بغير حق، وهذا يصدق في حق الفرد وحق الأمة، فما يقال في صيانة الفرد يقال أيضاً عن حماية كيان الأمة، وصون كرامتها وعرضها عن الإذلال والامتهان؛ بل حفظ العقل بتحريم ما يفوته قد يكون متعلقاً بضرورة حفظ النفس، باعتبار أن العقل جزء من النفس.⁽³⁵⁾

ولئن كان الأمن يستدعي من الجماعة ممارسة ثلاثة أدوار متكاملة، تتمثل بالوقاية من كل ما يُخل بقواعد الضبط الاجتماعي والقيم العامة، ويقمع الخارجين والمتمردين على القواعد المعمول بها من خلال أجهزة العدالة المختصة، وبدور علاجي يضع المشكلات الأمنية موضع الدراسة المتأنية ويتصدى لإعادة تأهيل المخلين بالسلوك الاجتماعي المرضي، كما سبق بيانه، فإن المنظومة المقاصدية تشتمل على ما يتضمن تلك الأدوار، وذلك لكونها توفر مناخاً مناسباً لترسيخ قيم الاجتماع الإنساني، وتعطي السلطات المعنية العدالة صلاحيات واسعة، لوقاية تلك القيم ومعالجة ما يخرمها من أمراض وآفات، بتدابير وسياسات وإجراءات جالبة للمصالح ودائرة للمفاسد، كما أن منظومة المقاصد مرصوفة على الحدود الشرعية القائمة للمتمردين على الأصول الضرورية الخمسة أو الستة، قصاصاً في قتل النفس، وحداً في تفويت أصل الدين والعرض والمال والنسب. وبهذا يتحقق للمقاصد وصف الإحاطة بأبعاد الأمن وأركانه، في المجتمع المسلم.



-الأوصاف المقصدية للتشريع الإسلامي ودورها في تثبيت دعائم الأمن:

لئن كانت المقاصد مركز المعنى في الدلالات النصية، ومحور البناء في الأحكام الشرعية، فإن للتشريع الإسلامي والنظام الذي يقوم عليه أوصافاً مقصودة للشارع، وهي أوصاف تميز مسار الشريعة، وتجلي طريقته ونهجها، وترسخ دعائم توجيهها، وتبني أسس انتشارها. ولهذا أدخل ابن عاشور تلك الأوصاف التي بنيت عليها أصول الشريعة وأحكامها تحت تعريف المقاصد، وقال: "مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها... فيدخل في هذا أوصاف الشريعة... التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها". (36)

ولعل من أبرز هذه الخصائص المقصودة للتشريع: الفطرية، والسماحة واليسر، وعموم الشريعة وعدلها ومساواتها بين الناس. وهي خصائص مقصودة للشارع من سيرة التشريع، ولذلك حاول ابن عاشور إبرازها في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية"؛ لأنها تحدد طريقة الشريعة في تنفيذ مقاصدها، ونشر دعوتها، كما أن هذه الخصائص متصلة اتصالاً وثيقاً بمعنى الأمن والسلم، لما تخلقه من دواعي الاطمئنان في النفوس المتلقية للشريعة، وما ترسيه من أسباب القبول لها بين الناس، حتى لا يظهر فيها ما يوحي بنكاية الأحكام الشرعية وبث الفزع والرعب في النفوس، وإرغام الناس وقهرهم على تلقيها، دون مراعاة أحوالهم وعوائدهم وفطرتهم، وما ينشأ عنها من حاجات إنسانية، وقيم اجتماعية، وكمالات بشرية. ولعلنا نشير هاهنا إلى مقصدية هذه الخصائص ومقصود العلماء منها فيما يأتي:

1- فطرية التشريع: أكد الإمام ابن عاشور "ابتناء المقاصد على وصف الشريعة الأعظم وهو الفطرة"، وقال: "الفطرة النفسية للإنسان هي الحالة التي خلق الله عليها عقل النوع الإنساني سالماً من الاختلاط بالرغونات والعادات الفاسدة... ومعنى وصف الإسلام بأنه "فطرة الله" أن الأصول التي جاء بها الإسلام هي من الفطرة... ويتفرع لنا من هذا أن



الشريعة الإسلامية داعية أهلها إلى تقويم الفطرة والحفاظ على أعمالها، وإحياء ما اندرس منها أو اختلط بها، ولذلك كانت "الحضارة الحق من الفطرة" وأنواع المعارف الصالحة من الفطرة". ويعيد ارتباط فطرية الشريعة بالمقصد الأعظم منها المتمثل في إصلاح نظام العالم إلى كون "الأصول الفطرية هي التي خلق الله عليها الإنسان المخلوق لعمران العالم، وهي إذاً الصالحة لتنظام هذا العالم على أكمل وجه، وهي إذاً ما يحتوي عليه الإسلام الذي أراده الله لإصلاح العالم بعد اختلاله".⁽³⁷⁾ وقد جعل الله تعالى الإسلام دين الفطرة، وأمور الفطرة راجعة إلى الطبيعة والجبلة، فهي كائنة في الضمير، تتقبلها النفوس دون نفور من شدة وإعنات.⁽³⁸⁾ والحكمة في جعل دين الإسلام دين الفطرة أنه لما جعل ديناً عاماً لسائر البشر، دائماً إلى انقضاء هذا العالم، جعل مساوفاً للفطرة المتقررة في النفوس، لتكون الجامعة العامة للبشر مشتقة من الوصف المشترك البشري الذي لا يتخلف ولا يختلف، رغم اختلاف الأمم في الأخلاق والعوائد والمشارب والتعاليم. فالفطرة تهتدي إلى أصول الإسلام وتطمئن إلى شرائعه. لذا كانت الوصف الصالح لأن يكون الأصل العام لفهم مناحي التشريع والاستنباط منها، فهو أولى الأوصاف بأن يجعل أصلاً جامعاً للإسلام تتأخى عنده كلياته. والعلماء في فهم الشريعة والتفقه فيها، وفي تنفيذ الشريعة وسياسة الأمة بها، عليهم أن يسايروا هذا الوصف الجامع ويجعلوه رائدهم وعاصمهم في إجراء الأحكام.⁽³⁹⁾

ولعل الفطرية تلازم خصيصة الدوام والعموم لهذه الشريعة، إذ لا يسهل للإسلام أن يضم تحت جناحيه أمماً مختلفة الحضارات والآراء، والأخلاق والعادات، في عصور مختلفة، ما لم يكن مبني أصوله على أساس جامع كالفطرة، لذا يجب تطبيق هذا الأصل في مواقع الاستنباط؛ فإن أصول الإسلام وقواعده تنفجر من ينبوعه، وشرائعه آيلة إليه، فكان فيه للفقهاء، بملاحظته عند الوعي والتطبيق، عون عظيم.⁽⁴⁰⁾ ولعل الإمام الشاطبي أراد أن ينبه

على هذا الوصف إذ ذكر أن هذه الشريعة أمية، ولكن تعبير الإمام ابن عاشور كان أدق في المراد، وأكثر إنباءً عن المعنى الذي كان بداخله. (41)

(1) **سماحة الشريعة ويسرها:** والسماحة سهولة المعاملة في اعتدال، وهو التوسط بين طرفي الإفراط والتفريط، ويرجع معناها إلى التيسير المعتدل، وهو منبع الكمالات عند الحكماء؛ (42) (مقاصد الشريعة، ص 268) فقد بعث النبي ﷺ بالحنيفية السمحة، وقد قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ (البقرة: 143). (43)

يقول الإمام ابن عاشور: "وقد أراد الله تعالى أن تكون الشريعة الإسلامية شريعة عامة ودائمة، فافتضى ذلك أن يكون تنفيذها بين الأمة سهلاً، ولا يكون ذلك إلا إذا انتفى عنها الإعنات، فكانت بسماحتها أشد ملائمةً للنفوس، لأن فيها إراحة النفوس في حالٍ خويصتها ومجتمعها. وقد ظهر للسماحة أثر عظيم في انتشار الشريعة وطول دوامها؛" (44) إذ يسجل التاريخ أن سرعة امتثال الأمم للشرائع ودوامهم على اتباعها كان على مقدار اقترابها من السماحة. فإذا تجاوزت الأديان أصل السماحة لحق أتباعها العنت، ولم يلبثوا أن ينصرفوا عنه أو يفرطوا في معظمه، وإذا أذعنوا لها وتحشموا تكاليفها القاهرة لشدة خوف من عاقبة المخالفة أو شدة طمع في ثمرة العمل بها، فإن ذلك يدهدهم إلى حضيض الشقاء وسوء الحال، حتى يكاد يسلب منهم معظم المحامد البشرية، والكمالات الإنسانية. ولذلك حافظ الإسلام على استدامة هذا الوصف في أحكامه، فإذا طرأت على الأمة أحوال شدة وظروف مشقة، انفتح لها باب الرخصة المشروع. (45) فقاعدة الرخصة في الشريعة خير شاهد على رسوخ هذه الصفة وكونها مقصودة لها، والرخصة عامة وخاصة، فقد رخصت الشريعة في أمور يقتضي القياس منعها لولا أن حاجات الأمة داعية لها، فصارت مباحةً باطراد. ومن ذلك حاجات عامة مطردة كانت سبب تشريع عام في أنواع من التشريعات، استثناءً من أصول كان شأنها المنع، مثل السلم والمغاربة والمساواة، فصارت مشروعةً باطراد. وقد تشرع الرخصة العامة المؤقتة، إذا "عرض الاضطراب للأمة أو طائفة عظيمة منها يستدعي



إباحة الفعل الممنوع، لتحقيق مقصد شرعي مثل سلامة الأمة وإبقاء قوتها... ولا شك أن اعتبار هذه الضرورة عند حلها أولى وأجدر من اعتبار الضرورة الخاصة، وأنها تقتضي تغييراً للأحكام الشرعية المقررة للأحوال التي طرأت عليها تلك الضرورة... ولو دعت ضرورة إلى غصب أموال الناس لجاز له ذلك، بل يجب عليه إذا خاف الهلاك لجوع أو حرّ أو برد. وإذا وجب هذا لإحياء نفس واحدة فما الظن بإحياء نفوس؟". (46) فوصف السماحة ثابت للشريعة من استقراء أدلتها، وهي أدلة كثيرة منتشرة، وكثرة الظواهر تفيد القطع. (47)

(2) عموم التشريع، وما يلزمه من العدل والمساواة واعتبار عوائد الأمم ومصالحها، فعموم التشريع إنما يكون بعموم مصالحه ومقاصده. وقد أفصح الشاطبي عن هذا المعنى قائلاً: "ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، وذلك على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات، فإنها لو كانت موضوعةً بحيث يمكن أن يختل نظامها أو تخل أحكامها، لم يكن التشريع موضوعاً لها، إذ ليس كونها مصالح إذ ذاك بأولى من كونها مفسد، لكن الشارع قاصدٌ بها أن تكون مصالح على الإطلاق، فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبدئاً وكتياً وعمماً في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال، وكذلك وجدنا الأمر فيها، والحمد لله". (48)

ويرى ابن عاشور أن مما يقتضيه عموم الشريعة استواء أحكامها لسائر الأمم المتبعة لها بقدر الاستطاعة، "لأن التماثل في إجراء القوانين والأحكام عونٌ على حصول الوحدة الاجتماعية في الأمة". (49) لذا يقرر الشيخ أن التأصيل الفطري الحكيم لمقاصد الشريعة يساعد على عموم رسالة الشريعة، ذلك أن استواء البشر في أصل الخلقة يقتضي أن يستووا في الدعوة والتشريع الفطري، وإذا دخل على الفطرة شيء من الاختلاف، يظهر لذلك الاختلاف أثر في التشريع. ووصف الفطرة للدين في قوله تعالى: ﴿فَأَقْمْ وَجْهَكَ



لِلَّذِينَ حَنِيفًا فِطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴿٣٠﴾
(الروم: 30) مما اختص به الإسلام، فلم يوصف دين من الأديان السابقة بأنه الفطرة، كما لم يوصف أحدها بأنه عام ولا بأنه دائم مهيم، وهذا يعني أن لهذه الأوصاف الثلاثة، أعني: العموم والدوام والفطرة، تناسباً وتلازماً. (50)

لذا لخص الشيخ ابن عاشور المراد بعموم الشريعة وصلاحها في كل زمان ومكان في الكيفيتين الآتيتين:

الكيفية الأولى: أن تكون هذه الشريعة قابلةً بأصولها وكتليتها للانطباق على مختلف الأحوال، بحيث تسايرها دون حرج أو مشقة أو عسر. "وشاهد هذا ما نجد من محامل علماء الأمة أدلة كثيرة من أدلة الأحكام على مختلف الأحوال".

الكيفية الثانية: أن تكون أحوال العصور والأمم المختلفة قابلةً للتشكيل وفق أحكام الإسلام، دون حرج ولا مشقة ولا عسر. (51)

ثم ضعف أن تكون أحكام الإسلام مطابقة لأحوال أمة واحدة ومصلحتها التي لا يمكن تعميمها قائلًا: "فلا يجدر بحال أن يكون معنى صلوحية التشريع أن الناس يحملون على اتباع أحوال أمة خاصة مثل أحوال العرب في زمان التشريع، ولا على اتباع تفرعات الأحكام وجزئيات الأفضية المراعى فيها صلاح خاص لمن كان التشريع بين ظهرانيهم، سواء لازم ذلك أحوال بقية الأمم والعصور أم لم يلزم، فتكون صلوحيتها مشوبة بحرج، ومخالفة ما لا يستطيع الناس الانقطاع عنه، ويعمل معنى الصلوحية بأن يعمل الناس بما في كل عصر فلا يهلكوا ولا يعتنوا، إذ لو كان هذا معنى صلوحية الشريعة لكل زمان ومكان لما كان هذا من مزايا شريعة الإسلام وخصائصها، إذ لا نجد في شريعة من الشرائع المتبعة أحكاماً لو حمل الناس عليها لهلكوا أو صاروا فوضى؛ إذاً يكون في مستطاع أهل كل شريعة أن ينتحلوا لشريعتهم وصف الدوام"، (52) وانتهى الشيخ إلى تعيين القول بأن "يكون معنى صلوحية شريعة الإسلام لكل زمان أن تكون أحكامها كلياً ومعاني



مشملة على حكم ومصالح، صالحة لأن تنفرع منها أحكام مختلفة الصور متحدة المقاصد". (53)

وهكذا يظهر أن هذه الأوصاف المقصودة للشريعة، وابتناء مقاصدها عليها، دوراً مهماً في تركيز دعائم الأمن والسلم، في النفوس والمجتمعات والأمم، لقيامها على أوصاف هي مشتركات بشرية، دعت إليها جميع الشرائع، أو تتقبلها الأمم والأنفس دون تعنت وتكلف واضطهاد؛ بل هي خصائص تبعث الطمأنينة في النفوس، وتعمل على قيام الأمن والسلم الاجتماعيين داخل الأمة، بتشابه حظوظها من مقاصد التشريع، ومراعاة مقتضيات صلاحها ودوامها، دون حملها على أحوال خاصة غير مألوفة، بغض النظر عن ملاءمتها أو عدم ملاءمتها. والمقصود رفع العنت بإطلاق، وإحلال السباحة واليسر مكانه، وجعل مقررات الفطرة ناموس الأمة وقانون تماثلها في الحقوق، وأساس صلاح نظام العالم، بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان.

-الوازع الأمني وأثره في تعليل الأحكام الشرعية وطرق تنفيذها في الواقع:

لقد أوكل الشارع الحكيم كثيراً من المصالح التي تحقق أمن الفرد والمجتمع والأمة إلى الوازع الفطري الباطن الذي غرسه في الخلق، وجعل لحظوظهم فيه أثراً في عدم توكيده عليهم، توكيلاً إلى أمانتهم في تحقيق تلك الرغبات والحظوظ، ولذلك لم يؤكد الشارع طلبه في الضرورات البشرية، ولم يتعرض إليها إلا قليلاً. فكما يقول الإمام ابن عاشور: "الصنف الضروري قليل التعرض إليه في الشريعة؛ لأن البشر قد أخذوا حيظته لأنفسهم منذ القدم، فأصبح مركزاً في الطبائع. ولم تخل جماعة من البشر ذات تمدن من أخذ الحيطة له، وإنما تتفاضل الشرائع بكيفية وسائله". (54)

وكثيراً ما يكتفي الشارع بالوازع الديني في طلب تنفيذ الأحكام؛ إذ الأصل في الأمة المتمدينة خضوعها أفراداً وجماعات، لوازع التكليف الأصيل المغروس في العقل الذي هو مناط التكليف وعهدة التشريع، وأن يكون نداء التشريع قائماً فيها مقام وازع التنفيذ.

وبقدر قلة الحظوظ والدوافع الذاتية في الامتثال يؤكد الشارع طلبه، فيؤكد في المؤكدات ويخفف في المخففات؛ حتى أن بعض الأحكام التي تتعارض فيها الحظوظ، ولا يستقيم فيها نهج الوازع الباطن الطبيعي، ثم الوازع الأخلاقي الديني، قد أوكلها الشارع إلى وازع القضاء والسلطان، ولذلك كانت مراتب الوازع متعددة، أقصاها وازع الإمامة والقضاء حتى صارت الدولة وقيامها وتأسيس نظامها واستقلال قضائها من ضرورات الشرع والعقل. لذلك يرى الإمام الشاطبي أن الولايات العامة لا ينظر فيها إلى حظوظ المكلفين أفراداً، لأن هذا الوازع في التنفيذ سببه اضطراب حظوظ الناس وتقلبهم وتنافسهم فيها، فيجب أن يكون نظر التشريع إليها متمحضاً للمقاصد الأصلية للشرعية. يقول الشاطبي: "وإذا نظرنا إلى العموم والخصوص في اعتبار حظوظ المكلف بالنسبة إلى قسم الكفاية وجدنا الأعمال ثلاثة أقسام: قسم لم يعتبر فيه حظ المكلف بالقصد الأول على حال، وذلك الولايات العامة والمناصب العامة للمصالح العامة. وقسم اعتبر فيه ذلك... كالصناعات والحرف العادية كلها... وقسم يتوسط بينهما... ويدخل تحت هذا ولاية أموال الأيتام والأحباس والصدقات". (55)

يقول الإمام الماوردي في أهمية هذا الوازع ووصف مكاتبه في التشريع: "إن الله جلت قدرته ندب للأمة زعيماً خلف به النبوة، وخاط به الملة، وفوض إليه السياسة؛ ليصدر التدبير عن دين مشروع، وتجتمع الكلمة على رأي متبوع. فكانت الإمامة أصلاً عليه استقرت قواعد الملة، وانتظمت به مصالح الأمة حتى استتبها الأمور العامة، وصدرت عنها الولايات الخاصة. فلزم تقدم حكمها على كل حكم سلطاني، ووجب ذكر ما اختص بنظرها على كل نظر ديني". (56)

ويعلل الإمام الجويني ضرورة وجود الدولة، ونصب الأئمة والولاة على المصالح العامة، بأن في ذلك وازعاً على محافظة مقصود الشرع، وباعثاً على تحقيق الأمن والسلم والعافية، فيقول: "ثم لم ينحجز معظم الناس عن الهوى بالوعد والوعيد، والترغيب



والتهذيب، فقيض الله السلاطين وأولي الأمر وازعين؛ ليوفروا الحقوق على مستحقيها، ويلغوا الجحوظ ذويها، ويكفوا المعتدين، ويعضدوا المقتصدين، ويشيدوا مباني الرشاد، ويحسموا معاني الغي والفساد، فتنتظم أمور الدنيا، ويستمد منها الدين الذي إليه المنتهى". (57) "فالأمن والعافية قاعدتا النعم كلها، ولا يُهنأ بشئ بدونهما". ولذلك بادر أصحاب رسول الله (ﷺ) بعد وفاته إلى "نصب الإمام حقاً، فتركوا لسبب التشاغل به تجهيز رسول الله ودفنه، مخافة أن تغشاهم هاجمة محنة". (58) ومثلها يجب البدار إلى إصلاح النظام إذا اختل الأمن الجماعي، وساد الفساد، وذهب السداد، وانتشر الفوضى، "فإذا أفضى الأمر إلى خلاف ما تقتضيه الزعامة والإيالة فيجب استدراكه لا محالة؛ وترك الناس سدى ملتطمين لا جامع لهم على الحق والباطل أجدى عليهم من تقريرهم على اتباع من هو عون الظالمين، وملاذ الغاشمين". (59) فالدولة تتقمص وجود الأمة المعنوية الاعتبارية في صورة محسوسة مشهودة؛ لأن الأمة أمر معنوي يحتاج تقررهِ إلى ظهورها بمظهر المحسوس، ليُلمَّ متفرقها، ويتراعى للأمم رأي العين، فيخشاه الجاني، ويرغب فيه الموافي، ولا تَأْمَنُ الأمة إلا بقرارها في وطن متميز هو القلب لهيكل المجتمع، إذ المجتمع بحاجة إلى الأمن في مكان حصين يدفع عنه كراهية الأعداء والمرجفين، وحنق البغاة والمتربصين. (60)

ولكي تكون الأمة قوية مرهوبة الجانب، مطمئنة البال، يستلزم الأمر من الولاة سن القوانين المرشدة، وإقامة الأجهزة التنفيذية، ليوكل إليها حمل الناس بالرغبة والرغبة على رعاية مصالح الأمة. ومناطق ذلك إثبات الحقوق العامة والخاصة، وإقامة الشريعة، يليهما ضبط أموال الأمة، ثم تحديد طرق نصب الولايات، ثم الدفاع عن حوزة الأمة، وأخيراً تحديد الميادين التي تتجه إليها سياسة الحكومة. (61)

ولذلك أكد العلماء على ضرورة التدبير القائم على السياسات الشرعية، والإيالات الكلية في الأمة، لإحداث الوسائل والإجراءات الكفيلة بحفظ مقاصد الشريعة وتحقيقها في المجتمع، حتى أجازوا بعض التوسع المقتصد في فتح ذرائع الاستصلاح وسد وسائل الفساد؛



وكان لهم في مقدار التوسع صولات وجولات، بحجة أن "الأمر في الولايات إذا لم تؤخذ من مبادئها، جرّت أموراً يعسر تداركها عند تماديها".⁽⁶²⁾ ولعل العقوبات التعزيرية الرادعة كانت ملاذ الفقهاء في حسم مادة الفساد في كثير من الأحوال، حتى أن الجويني الذي هاجم المتوسعين في العقوبات البدنية والمتعلقين بضبط الأحوال على حكم الاستصواب في كل باب، توسع في باب السياسات المالية كثيراً، وأجاز للدولة الاستقرار العام وفرض الضرائب، لحاجة الجند، وضمان الأمن، واستتباب النظام العام.⁽⁶³⁾

ولو أمعنت النظر في التدابير المحدثة المستحسنة في الإسلام، لوجدت أكثرها يتعلق بحفظ الحوزة والبيضة، وحماية الخطّة، ونجدة الأمة، فقد أنشأ عمر (رضي الله عنه) نظام الحسبة وولّى عليها، ودوّن الدواوين، ولم يقسم سواد العراق على الغنائم، وظهرت دواوين الشرطة وولاية المظالم في عهود لاحقة، وجرّت إصلاحات نظامية كثيرة في التاريخ الإسلامي، ولم يكن ذلك مثار انتقاد الفقهاء؛ بل اعتبروها جزءاً من السياسة العادلة، والتدبير الصالح، والاجتهاد البصير في مصالح الأمة؛ إذ لا يتم الدفاع عن الحوزة، وحماية البيضة، واستقامة أمن الأمة إلا بحفظها من اعتداء عدوها عليها، وحفظ البلاد من أن ينتزع عدوها قطعةً منها أو يتسرب إليها. فمن مقاصد الإسلام أن تكون الأمة مرهوبة الجانب محترمةً منظوراً إليها في أعين الأمم الأخرى نظرةً المهابة والوقار، يأمنون سلمها، ويخشون بأسها، "ليردعهم ذلك عن مناوشتهم إياها، وتكدير صفو الأمن فيها".⁽⁶⁴⁾

ولذلك اقتبس الإمام ابن عاشور من تدابير الأئمة والفقهاء في المصالح والشؤون العامة، أن للفقهاء تعيين المواضع التي تُسلب فيها أمانة تنفيذ أحكام الشريعة من المؤمنين عليها، عند تحقق ضعف الوازع، أو رقة الديانة، أو تفشي الجهالة. وفي نصوص الشريعة ما يسمح بذلك؛ لأن معظم الخطاب القرآني في مثل هذه الأمور، ورد بضمائر الجمع الصالحة لاعتبار التوزيع، أو لاعتبار مخاطبة جماعة المسلمين، أي: أولياء أمورهم. فنجعل



من هذا الأسلوب في الخطاب إيماءً إلى إعداد الجماعة للإشراف على تلك الحقوق، ولهذا أحدث عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) ولاية الحسبة وجعلها غير ولاية القضاء؛ لأن من الحقوق ما قصدت الشريعة حفظه وليس في تفريطه تضرر شخص معين، حتى يقوم لدى القاضي، أو يكون المتضرر من تفريطه ضعيفاً عن القيام بحقه. (65) ويرى أيضاً أن تنفيذ معظم الأحكام الشرعية منوط بالوازع الديني، فلو ضعف الوازع الديني في أحوال يُظنُّ أنَّ الدافع إلى مخالفة الشرع في مثلها أقوى على أكثر النفوس من الوازع الديني، هنالك يُصار إلى الوازع السلطاني؛ بل يصبح كلما حصل التردد في أمانة من وكلت الشريعة حقاً إلى أمانته أن نكل تنفيذ ذلك الحق إلى السلطان". (66)

وينبه الشيخ ابن عاشور إلى أن العامة حتى لا تتبرم من ولاية أمورها، ولا تحذتها أنفسها بكرهية الحكام، ولا تمتلئ السجون بالمردة منها، فتصرف جهود الحكام والولاية في درء المفسد، بدلاً عن جلب المصالح، كإخماد الثورات الداخلية العارمة، وأعمال العنف المناهضة للدولة، فيضطرب من جرأتها أمن الأمة، ويتزعزع سلام المجتمع وقراره، فإن التربية الإسلامية أو تنشئة الأجيال المسلمة يجب أن تكون على تقوية الوازع الذاتي في النفوس، بتزكيتها وتطهيرها، استعداداً لتقبل الشريعة، وتنفيذ وصاياها، واتباع ولاية الأمور منها طوعاً واختياراً، حتى إذا بانّت الأمة إلى غاية حلبة مكارم الأخلاق، وسادت تلك المكارم جمهورها في معظم تصاريدها، زال الموحش وبدا المؤنس، فحينئذ يسود الأمن، وتستقر أواصر السلم، وتنشأ الألفة بين جموع الأمة، فينتظم المعاش، ولم يُخش تلاش؛ إذ لا تغني القوانين المسطورة، والزواج الموقورة غناء مكارم الأخلاق. فالأمة التي لا تهذب أخلاقها يلاقي ولاية أمرها في سياستها شدة وعسراً، فكان سهرهم على إقامة تلك القوانين الزاجرة فيها ضاجراً؛ بل كفى بالاضطراب صارفاً لعقول القادة عن الجولان في أنحاء مصالح الأمة بشواغل العلاج لأمراضها بالرهبة والرغبة، ثم لا تزداد بالقوانين والزواج إلا شقاءً وبعداً؛ إذ بمقدار تكاثر الحاجة إلى إنفاذ الزواج والتعازير، تتبرم العامة

من ولاية أمورها؛ لكن إذا اتسمت الأمة بميسم الفضائل والأخلاق، كان ذلك مكوّن عظمته وانتشار سمعتها، وتحديق الأمم إلى الاقتداء بها، واغترابها بغبطة فضائلها؛ فإن الفضائل مغبوبة. (67)

والحاصل أن سياسة الدولة في تنفيذ المصالح الأمنية ينبغي أن تجري في مجالين:

الأول: مجال إجراء المصالح الضرورية والحاجية ودرء المفسد، وذلك مثل التجنيد، وتأمين سلامة الطرق، ونصب المحاكم والشرطة ونحوها من مصالح الأمن العامة، ففي هذا المجال يجب أن يتسم القائمون على السلطة التنفيذية بالحرص والحزم ومنع التهاون من الجمهور، وواجبهم تجاه الجمهور هو الاعتدال بين الغلو والتقصير. ومن الاعتدال الحذر من حمل الناس على النهايات في الكلف التي تُحمل عليهم؛ تجنباً للخرج، وطمأننة لهم ودفعاً عن خواطر الشعور بالمشقة والتعب.

الثاني: مجال إجراء المصالح التكميلية التحسينية في المصالح العامة، من تثقيف العامة، وإقامة العلماء والوعاظ والمرشدين، وإيجاد المتزهات ومواضع الراحة والاستجمام، وتوفير الإسعافات العديلية والصحية. وسياسة الدولة هنا في تنفيذ المصالح الأمنية تعتمد على أصل السماحة والتيسير إلى الحد الذي لا يفوت معه المقصد المطلوب. (68)

هذا على مستوى التقصيد الكلي؛ أما على مستوى التعليل للجزئيات الفقهية، فقد أخذ وازع الأمن والسلم نصيبه منه، حتى أصبح الفقهاء يميزون بعض الحقائق الشرعية بسبيله، فجريمة البغي كانت أخف عقوبات وآثراً من جريمة الحراقة، (69) والعلة ليست إلا أن وازع الجناة في البغي سياسي يستهدف الاستقلال بالحكم، والاستبداد بالسلطة والشوكة، ولا يستهدف أمن المواطنين، ولا أمن الجماعة مباشرة، ولكن جريمة الحراقة تمس أمن المواطنين مباشرة، وتستهدف المجتمع، وتقوض أركان الجماعة، وتروّع الأمنين منهم، فالوازع في الحراقة والإرهاب المس بأمن الجماعة وكرامتها، وتهديدها في أموالها أو أنفسها وأعراضها، على أن الحراقة يتحقق فيها معنيان: معنى الاعتداء، ومعنى البغي



والعصيان.⁽⁷⁰⁾ ثم إن الجرائم التي ترتكب في ظروف الحراسة، قد تكون هي الجرائم نفسها المرتكبة في الظروف العادية، والجرائم كلها ماسة بالأمن، ولكن حظوظها تتفاوت في ذلك، فالجرائم العادية تقع في كل المجتمعات، لكنها إذا كانت في ظروف الحراسة وقطع الطريق وإخافة المارة، كانت عقوبتها أغلظ؛ لأن وقعها في أمن الجماعة أكبر. ألا ترى أن السارق الذي يتخفى في سرقة ويتحفظ في فعلته وهو مضطرب القلب، ناكس الرأس، خائف يترقب، تكون خطورته أقل من خطورة السارق الجاهر بمعصيته في الطرقات، وهو يستلذ بعقوبة الأمنين ويعمل على إذلالهم وقهرهم، وبدلاً من أن يتغطي بخوفه يُسدل الرهبة في نفوس الآخرين، ويبرز صدره إلى الأمام متكلفاً بسلاحه وغيظه، جالباً عليهم بخيله ورجله، مشاركاً لهم في الأموال والأعراض، متوعداً لهم بصنوف القهر والوعيد، مستخفاً بهم بعزة سلاحه وعزلهم، عابثاً بأمنهم وهو آمن، يخيف ولا يخاف، ويُرهب ولا يرهق؟ فأَي الفريقين أَمس بالأمن؟.

ونظراً إلى الإرهاب والإخافة اللذين يقعان بالحراسة، عدَّ مالك اغتصاب النساء للزنى حراسةً، والقتل غيلة حراسةً؛ لأن هذه الظروف والكيفية التي ترتكب فيها الجريمتان تزيد من وقعهما على الجماعة، وتخلق من دواعي القلق، وأسباب الملل والسآمة والخوف، ما لا تخلقه طبيعة الجريمتين في الظروف الاعتيادية.⁽⁷¹⁾

ولقد قوي الحس الأمني عند بعض أئمة الحنفية والشافعية أيضاً، فاخترعوا رأياً في مسألة عضّ فيها الفقهاء على رأي آخر، وهو مبادأة البغاة ومباغتتهم بالقتال، دون مفاوضتهم؛ فقد أوشك الفقهاء أن يشترطوا في قتال البغاة أن يبادؤوا هم أهل العدل بالقتال؛ لكن بعض الحنفية استثنى من ذلك ما إذا كان ذلك ذريعة لتجمع البغاة، ولم شملهم، واستجماع قواهم، ومبرراً لكسب الوقت، حتى يباغتوا أهل العدل، ويُغيروا عليهم في اللحظة التي يريدونها.⁽⁷²⁾ والعلة في هذا الاستثناء أن في تعجيل قتالهم قليلاً للموتة في الفريقين، وتقصيراً لأمد الفوضى، وإخماداً لنار الفتنة، وحسماً لمادة الخلاف، ورفعاً

لأسباب التراع، بأقل الخسائر. قال صاحب الهداية: "لو انتظر الإمام حقيقة قتالهم، ربما لا يمكنه الدفع، فيدار على الدليل، وهو الاجتماع والامتناع، ضرورة دفع شرهم". (73) وهذا الرأي هو الذي صوّبه إمام الحرمين الجويني من الشافعية، إذ قال: "قد يظن من لا يطلب حقائق الأشياء أننا نصطف في مقابلتهم، فإذا قصدونا ندفعهم. وقد رأيت هذا لطائفة من المعتبرين. وهذا زلل منهم... وذلك أننا وإن أطلقنا أن قتالهم دفع، فالمراد دفعهم عن العصيان، والاستعداد له؛ فإذا رأيناهم معدّين، سرنا إليهم وزحفنا إليهم، ومن ضرورة هذا مفاجأتهم. ومما يتصل به أننا لو اصطفينا حتى يلقونا، فقد يُفضي هذا إلى أن يتغشّونا... وربما يكون تارك البداية معرضاً نفسه للهلاك". (74)

أضف إلى ذلك أن عقوبة المرتد بالقتل، عند الشيخ علا الفاسي، ليست إلا معللة بالحفاظ على أمن الأمة، فتراه يقول: "وقد وقع إجماع المسلمين منذ نشوء المذاهب الفقهية على قتل المرتد... ولكنهم لا يعتبرون قتله عقاباً له على كونه لم يعد مسلماً، وإنما يعتبرون ذلك نتيجة خيانتة للملة... فلو ستر كفره لم يتعرّض له أحد، ولم يشقّ على بيضة قلبه، كما كان يقع للمنافقين... فالعقوبة إذاً هي لحماية بيضة الطائفة الإسلامية، ممن يكسر وحدتها، ويضرّ بها". (75)

ويفصّل هذه العلة الإمام ابن عاشور، فيعيدها إلى نقض العهد، والتهاون والانخزال، والتجسس على الأمة، قائلاً: "وحكمة ذلك أن الداخل في الإسلام انخرط في سلوكه طائعاً، وصار جزءاً من ذلك الكل، فكان دخوله في الدين عهداً يحق الوفاء به، فإذا نقضه صار مثلاً سيئاً يجب على أمته أن تطهر نفسها من وجوده؛ لئلا ينفرط عقد الجامعة بالانسلال عنه؛ ولئلا يتهاون الداخل في الإسلام بأن يدخله تجربة، فإن وافق أهواء أعماله استمر فيه، وإلا انخرزل عنه؛ ولئلا يوهم ضعاف العقول بانخزاله أنه جرّب الدين فوجده غير مرضي؛ ولئلا يكون الدخول في الدين من ذرائع التجسس على الأمة". (76)



ونظراً لأهمية الأمن في منظومة المصالح الشرعية المرعية، واستشعاراً باتصاله الوثيق بالدين والسلطان والعدل، فإن الإمام الماوردي جعله القاعدة الرابعة من القواعد الست التي يتحقق بها صلاح الدنيا وانتظام عمراتها، وهي: دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح.

يقول الماوردي: "وأما القاعدة الرابعة فهي أمن عام، تطمئن إليه النفوس، وتنتشر به الهمم، ويسكن فيه البريء، ويأنس به الضعيف، فليس لخائف راحة، ولا لحاذر ظمأنينة. وقد قال بعض الحكماء: الأمن أهنا عيش، والعدل أقوى جيش؛ لأن الخوف يقبض الناس عن مصالحهم، ويحجزهم عن تصرفهم، ويكفهم عن أسباب المواد التي بها قوام أودهم، وانتظام جملتهم". (77)

يقول الأستاذ الدريني تعليقاً على مقولة الماوردي هذه: "(أمن عام): باستئصال شأفة الجرائم، ومطاردة المجرمين، وقطاع الطرق، وتحقيق التكافل، عملاً وحسبة في الأمر المعروف والنهي عن المنكر، بقدر الطاقة، وإقامة الحدود والتعازير التي هي العقوبات التي استنبطت اجتهاداً، فضلاً عن العقوبات المنصوصة". (78)

-بناء العقلية المقاصدية في الفرد والجماعة وأثره في التوعية الأمنية:

إن رسوخ الملكة المقاصدية ذو أثر عظيم، في تحقيق أحكام الشريعة عموماً، باعتبار أنها صدى ورجع لمنظومة فكرية ذات فلسفة قيمية وأخلاقية، تساعد على تقوية حس الانضباط داخل ضمير الفرد والمجتمع، بما توفره هذه الملكة في المتسم بها من قدرة الموازنة والتغليب، والترتيب والتقريب، وحسن الرعاية لمآلات الأفعال وعواقب الأمور، وهي قدرات وملكات مهمة لها أبعاد متعمقة، ودلالات واسعة في تعميق الوعي خصوصاً، وإذكاء قوى الإدراك عموماً. ولو كتبت لها أن تحكم تصورات الأمة أفراداً وجماعات، حكماً ومحكومين، لنقلتها إلى مراحل متقدمة من النضج المعرفي، والوعي الاجتماعي والديني.

لذا يجدر التركيز هنا على بيان هذه الملكات المقاصدية،⁽⁷⁹⁾ وهي:

(1) ملكة الترتيب والتخطيط:

إن أفعال الإنسان ليست متساوية في قيم المنافع والمضار التي تتولد منها، نظراً لطبيعة كل فعل، ودرجة اقتضائه لمعاني الخير والشر، ومرتبته في سلمهما. على أن الفعل الواحد قد تختلف قيمته باختلاف الزمان والمكان والشخص والباعث والسبب، فقتل البريء ليس كقتل المعتدي، والخلوة بالزوجة ليست كالخلوة بأجنبية، والصوم في رمضان ليس كصوم يوم العيد، والصلاة في المسجد ليس كالصلاة في أرض مغصوبة.

وما أحكام الشريعة إلا قيم شرعية تعلقت بفعل المكلف، على حسب ما اعتد به الشارع وما اعتبره من مصلحة معتادة تتمحض عنه، أو مفسدة تتولد عنه في جري العادة. وبما أن الإنسان محكوم بعامل الزمان والمكان وبكل الحثيات الأخرى المقيدة، فإن تقدير قيم الأفعال وترتيبها على ذلك الأساس المعبر ضروري مهم؛ ليسهل على المكلف معرفة المتقدم والمتأخر والمتوسط، والضروري والحاجي والتحسيني، والدائم والمؤقت، والثابت والمتغير، وليعطي لكل فعل من أفعاله من قيمة الوقت ومن الإمكانيات التي وهب الله إياها ما يناسب مكانته في منظومة القيم، وبهذا يتفادى الإنسان العبث والسدى، ويتجاوز السلبية والعفوية، ويستغل خيرات الأرض بأحسن ما يكون.

وإذا كانت ملكة الترتيب قدرة راسخة لمعرفة فاضل الأعمال من مفضولها، وراجحها من مرجوحها؛⁽⁸⁰⁾ فإن فهم منظومة مقاصد الشريعة يُعين على تنميتها كثيراً؛ إذ يقود ذلك الفهم إلى توفير عقلية ترتيبية أولوية للمصالح والمفاسد، والشؤون العامة والخاصة، ناهيك عما في نظم رتب الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وفقه نظم الأولويات، من استيعاب لمفردات الحياة وتوجيه لمعطياتها المتجددة، بقيم الرسالة الخالدة، وثوابت العقيدة الراسخة.⁽⁸¹⁾ وهذا الفهم المقاصدي الترتيبي لو افتقد، لوقع الخلل،



وتداعى الخطل والزلل، إلى مهمات الأمور، فيحدث المساس بترتيب الوعي، ويقع الانقلاب على ثوابت الأمن الجمعي، ودعائم التطور الاجتماعي.

لذا، فإن من المهم ترتيب الضرورات والحاجات والمكملات التحسينية ترتيباً تقديم، لا ترتيب تشريف، على النحو الذي يجعل من إقامة قواعد الأمن الاجتماعي السبيل لإقامة شعائر الدين. فصلاح الدنيا بالأمن على مقومات العيش الإنساني الآمن، هو الأساس والطريق لصلاح الدين؛ إذ لا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على المهمات الضرورية والحاجية؛ لأن انتظام الدنيا شرط ضروري لانتظام مهمات الدين.⁽⁸²⁾

إن الفكر المقاصدي، بما أنه فكر تركيبي استقرائي ناظم، ويعتمد على استقصاء الجزئيات والربط بينها، وتركيب خواصها المشتركة، وأحكامها الجامعة؛ ليصل إلى الكليات الكبرى، والقواعد المثلى، فإنه يُعين على تكوين عقليات تتحاكم إلى الكليات في ترتيب الجزئيات، والمحكمات في رد المتشابهات، ثم تكوّن من المفاهيم التي ظاهرها الاختلاف ناظماً مشتركاً يجمعها.

وهكذا تساعد الملكة المقاصدية في توزيع الأدوار، والتكيف مع الأطوار، وخلق الانسجام بين الظواهر المختلفة، بإعادتها إلى محور الناظم المشترك الذي يتجسد منه اشتراكها، معتمدة على الاستقراء والتتبع والاستقصاء. ولا شك أن الاستقراء من أقوم المناهج العلمية وأرقى المعارف الإنسانية، ولا يمكن للعقل المقاصدي أن يكون له أثر في الواقع بعيداً عنه؛ لأنه يخدم الغاية التي تسعى إليها ملكة التأصيل من تقرير للقواعد الكلية المأخوذة من تتبع الجزئيات، وربط العلل بالعلولات، والأسباب بالمسيبات، وإجراء القياس على الكليات وإلحاق الفروع بالأصول، إضافة إلى ما لملكة الاستقراء من أثر في عملية التغليب والتقريب، وإلحاق الفرد بالأغلب، واستخلاص النتائج من المقدمات.⁽⁸³⁾

ولئن كانت الأمم تحتاج إلى التخطيط، فإن التخطيط لا يمكن أن يكون ذا قيمة إلا بتأصيل لقيمة الأفعال والخطط والسياسات، وأهميتها في واقع الأمة.

ولعل عظمة العقلية المقاصدية ههنا تتجلى في قدرتها على التأصيل المصلحي لقضايا الأمة وأولوياتها التي تتحكم في مصيرها، ليكون التخطيط متماشياً على أقدار مرسومة موزونة بإحكام. وبذلك تنهياً للأمن الدائم أسبابه، وللسلام المستمر بواعثه، بما يحققه الوعي المقاصدي من تركيب عقلية تخطيطية مقدرة للواقع والمتوقع، لظروف الحال والمآل، فتحدد في ضوء ذلك الأهداف القريبة والبعيدة، وترجمها إلى برامج عمل قابلة للتنفيذ، تصاحبها عمليات تقييم ورقابة ومتابعة، تستمد صرامتها وكفايتها من مقاصد الشريعة. (84)

(2) ملكة الموازنة:

يُعنى بملكة الموازنة تلك القدرة المعرفية التي تمكن صاحبها من تقديم الأولى بالجلب من المصالح، والأحق بالدرء من المفسدات، عند تعادل ظواهر المصالح، أو تنازع أمارات المفسدات، أو تغالب الظنون بين تحقيق المصلحة ودرء المفسدة. وهي قدرة راجعة إلى فهم مقاصد الشرع وسنن الكون، وتحقيق الوصل بينهما؛ ذلك أن المصالح المحضة غير المشوبة بالمفسدة، والمفسدات المحضة غير المشوبة بالمصلحة، عزيزة نادرة. (85)

ولئن أمكن تصور المصالح الخالصة أو المفسدات المحضة ذهنياً، فإن تمثلها في الواقع وقياسها بمستوى القدرات والإمكانات المتاحة للاجتلاب والدفع، يُخضعها لقانون الموازنة حتماً، فكم من مصلحة تتنازعها مصالح أخرى، وكم من مفسدة يترافق درؤها مع مفسدات أخرى، ولا تتسع الإمكانيات المتاحة لجلب تلك المصالح مجتمعة، ولا لدفع تلك المفسدات المتهجمة معاً؛ على أن المصالح قد تلازمها مفسدات تربو عليها أو توازيها، فتقتضي الحكمة تقديم أرجح المصالح، فأرجحها، ودرء أفسد المفسدات فأفسدها، وتقديم المصالح الراجحة على المفسدات المرجوحة، فكل ذلك محمود حسن، مركوز بالفطرة في طبائع البشر. (86)



ولعل معظم المشاكل الأمنية التي تقع في مجتمعاتنا، راجعة إلى ضعف هذه الملكة، وعدم تنميتها، وتعدد مرجعيتها الفكرية. لذا لا جرم أن يحتاج الفقهاء والمربون وأكابر المجتمع، وولاة الأمر وأهل الحل والعقد، إلى هذه الملكة، ليغلبوا المصلحة، ويدروا المفسدة، بعد موازنة فاحصة بين تبعات الجلب والدفع، والسدّ والفتح، وما يحصل من مآلات النفع والضرر، للفرد والمجتمع والعالم أجمع.

(3) ملكة التبصر بالآلات:

وأعني بهذه الملكة القدرة على مجاوزة الواقع إلى المتوقع، بما يناسب التزام مقاصد الشريعة وسنن الكون. والمآل أصل كلي يقتضي اعتباره تزييل الحكم على الفعل بما يُناسب عاقبته المتوقعة استقبالاً. فوظيفة المآل هي تكييف الحكم مع الواقع أو تزييله على وفاقه، ولكن باعتبار ما سيؤول إليه حاله استقبالاً،⁽⁸⁷⁾ واعتباره يعني في نهاية المطاف اعتبار المستقبل في تزييل الحكم على الواقع.⁽⁸⁸⁾ فكان المآل أصلاً يُحكم بمقتضاه على الحاضر، باعتبار ما سيكون عليه في المستقبل.⁽⁸⁹⁾

والفقه المآلي فقه مقاصدي؛ لأنه نظر بخلاف الظواهر؛ إذ الحكم حسب الظاهر يكون متوجهاً بناءً على ما يقتضيه واقع النازلة، والنصوص والقواعد الشرعية المتعلقة بها في حالها، لكن يقع الاستثناء أو التخصيص للظواهر بناءً على ما يقتضيه واقع النازلة في مآلها، وهو الوضع المتوقع فيها.⁽⁹⁰⁾ وهذا من قبيل الاعتبار المقاصدي؛ لأن التكييف المآلي يزل عند ما يؤول إليه ذلك الفعل، باعتبار مقصوده الشرعي.

وللفقه المآلي أثر عظيم في ميدان الأمن؛ لأن له بعدين اثنين:

أ- بعداً وقائياً يمنع من مخالفة مقصود الشارع والإخلال بمنظومة المصالح والنظام العام، قبل ظهور أمارات المخالفة، وإسفار علاماتها؛

ب- بعداً علاجياً يُعنى بحسم مادة الفساد عند تحسس آثارها.

لذا يتعين على المشرعة وولاة الأمور، وفق النظر المالي، أنهم متى استبصروا استبصاراً قطعياً أو ظنياً أن تطبيق حكم أو قرار، أو سياسة معينة، من شأنه المساس بالأمن العام، والسلم الاجتماعي، أو خلق نتائج ضربية بخلاف المعهود من مقاصد الشرع وسيرة العقلاء، أن يعدلوا إلى تكييف استثنائي، من تدرج أو تأجيل أو تخصيص، يتحقق به مقصود الشارع من جلب المصالح ودرء المفاسد. وحينئذ يمنع الضرر قبل شفووف علاماته، ويتدارك خطره قبل تفاقم آثاره،⁽⁹¹⁾ فتتداعى إلى الأمة أسباب القوة والأمان، وتتلاشى دواعي الضعف والهوان.

(4) ملكة تحقيق المناط:

تحقيق المناط عند الشاطبي هو "أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله".⁽⁹²⁾ ويعرفه الشيخ عبدالله بن بيه بأنه: "تطابق كامل بين الأحكام الشرعية وتفاصيل الواقع المراد تطبيقها عليه، بحيث لا يقع إهمال أي عنصر له تأثير من قريب أو بعيد، في جدلية بين الواقع والدليل الشرعي تدقق في الدليل بشقيه الكلي والجزئي، وفي الواقع والمتوقع بتقلباته وغلباته، والأثر المحتمل للفتوى في صلاحه وفساده".⁽⁹³⁾

وهذه الملكة تتكامل مع ما سبق بياها من الملكات المقاصدية، وأعني بها ملكة موازنة المصالح، وترتيب الأولويات، وتبصر المآلات؛ فإذا وقع تحقيق المناط دون تبصر بمقاصد الشارع، وقع المخذور، وظهر الغلو والتقصير، والإفراط والتفريط. ولذلك أوردناه تحت الملكات المقاصدية تنبيهاً إلى ضرورة أن يكون التحقيق مقاصدياً المهيح والمنهج؛ ذلك أن للمقاصد دوراً في الوقوف عند الحدود المرسومة من مشروعية الأحكام؛ لأنها تقف حاجزاً أمام الغلو والتقصير، عند التزليل في المناطات؛ إذ المقصود إذا حصل، فالزيادة على المقدار المطلوب، عند تحقيق المناط، لا تعدو أن تكون إضاعة لما حصل، وإبطالاً



لقصد الشارع؛ وهو باطل، أو أن تكون طلباً لإعادة الحاصل، وحينئذ تكون تلك الإعادة زيادةً على التشريع، وابتداعاً فيه، ورمياً للشريعة بالتقصير، وهو خلاف الكمال المقرر للدين، كما قال ابن عاشور. (94)

وإذا علمنا أن جمهرة كبيرة من أسباب الخلل الفكري، المسبب لأزمة الإرهاب المنسوب إلى الإسلام، تأتي من جهة إفراغ القواعد والأحكام الشرعية من مضمونها المقاصدي والأخلاقي؛ فإننا نُدرك قيمة التأصيل والتطبيق المتنورين بنور المقاصد، وأثرهما في استتباب أمن الأمة، واستقرار نظامها، واستبداد هيبتها في مرأى الأمم.

الخاتمة:

نستخلص من هذه الدراسة ما يأتي:

(1) للمقاصد دور كبير في التأصيل لقضايا الأمة، بما يتميز به صاحب الملكة المقاصدية من قدرة على الاستيعاب والاستقراء، والترتيب والتقريب، والموازنة والتغليب، وما تمنحه تلك الملكة للمجتهدين وولاة الأمر من مرونة عند التطبيق والتزويل، وقدرة على تكييف الأحداث في ضوء مقتضيات الواقع والمتوقع. فالملكة المقاصدية ملكة استكشافية واستشرافية، قادرة على إعادة ترتيب المنظومة الأمنية داخل المجتمعات المسلمة، بما يكفل سلامة المجتمع فكراً وعملاً من مظاهر العصيان والتشرد، وآفات الجهل والتمرد.

(2) إن المنظومة المقاصدية تعتمد على معان حقيقية وعرفية عامة، تتسم بالانضباط والاطراد، وتدور على مفاهيم هي فوق الحظوظ الفردية للمكلف؛ بل تقدم قواعد وكمالات استقرت عليها جميع الشرائع، وأكدت عليها جميع الأمم. ولذلك كانت هذه المنظومة صالحةً لأن تكون مرجعاً لتأسيس منظومة أمنية عالمية تكون منطلقاً للتعايش السلمي بين الأمم.



(3) إن مقصد الشريعة الأعلى هو حفظ نظام الأمة والعالم، واستدامة صلاحه، بصلاح المهيمن عليه، ومقصدها من نظام الأمة تكوين مجتمع قوي مرهوب الجانب، مطمئن البال. ويقتضي تحقيق هذا المقصد من ولادة الأمر وأهل الحل والعقد من المسلمين، سن القوانين المرشدة، وإقامة الأجهزة التنفيذية، ليوكل إليها حمل الناس بالرغبة والرهبة على رعاية مصالح الأمة. ولذلك أكد العلماء على ضرورة التدبير القائم على السياسات الشرعية والإيالات الكلية في الأمة، لإحداث الوسائل والإجراءات الكفيلة بحفظ مقاصد الشريعة وتحقيقها في المجتمع، حتى أجازوا بعض التوسع المقتصد في فتح وسائل الاستصلاح وسد ذرائع الفساد؛ بحجة أن الأمور في الولايات إذا لم تؤخذ من مبادئها، جرّت أموراً يعسر تداركها عند تماديها.

(4) نوصي المؤسسات التعليمية والتربوية في الجامعات والمدارس، بتعميق الوعي المقاصدي بالدين والحياة، ليكون المتخرج بصيراً بترائه، عالماً بمقاصد دينه، ملماً بمنهاج شرعه، وواعياً بالواقع ومدرّكاً للمتوقع، مستقراً للمآلات، وبصيراً بالإيالات. ولعل إدخال مساق يُعنى بمنظومة المقاصد في البرامج الجامعية، يكون مساعداً في تنشئة الجيل الصاعد وتربيته على حفظ نظام العالم واستدامة صلاحه، بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان.

وصلّى الله وسلم وبارك على محمد وعلى آله وصحبه وأمته أجمعين.

المصادر والمراجع:

- 1) ابن الهمام، كمال الدين عبدالواحد السيواسي، شرح فتح القدير على الهداية (القاهرة: مطبعة مصطفى الحلبي، د.ط، د.ت).
- 2) ابن بيه، عبدالله محفوظ، إثارات تجديدية في حقول الأصول (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 2012م).
- 3) ابن عاشور، محمد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ط2، 1985).



- 4) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الطاهر الميساوي (عمان: دار النفائس، ط2، 1421هـ/م2001).
- 5) ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق شعيب وعبدالقادر الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1423هـ/م2002).
- 6) ابن منظور، محمد بن مكرم المصري، لسان العرب (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت).
- 7) أبو ربيعة، ماجد، الوجيز في أحكام الحدود والقصاص والتعزير (عمان: دار النفائس، ط2، 1435هـ/م2014).
- 8) الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان داودي (بيروت: دار القلم، ط2، 1418هـ).
- 9) الأنصاري، فريد، المصطلح الأصولي عند الشاطبي (فاس: معهد الدراسات المصطلحية بجامعة سيدي محمد بن عبد الله، ط1، 1424هـ/م2004).
- 10) البدوي، يوسف أحمد محمد، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية (الرياض: دار الصميدعي، ط2، 1433هـ/م2012).
- 11) بزا، عبدالنور، مصالح الإنسان: مقارنة مقاصدية (فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1429هـ/م2008).
- 12) الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، تحقيق صلاح عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ/م1997).
- 13) الجويني، عبد الملك بن عبد الله، الغيائي: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبدالعظيم الديب (بيروت: دار المنهاج، ط3، 1432هـ/م2011).
- 14) الجويني، عبد الملك بن عبد الله، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق عبدالعظيم الديب (جدة: دار المنهاج، ط3، 1432هـ/م2011).
- 15) الحسيني، إسماعيل، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور (فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1426هـ/م2005).
- 16) حميتو، يوسف بن عبد الله، تكوين ملكة المقاصد: دراسة نظرية لتكوين العقل المقاصدي (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2013م).



- 17) حميتو، يوسف بن عبدالله، مبدأ اعتبار المال في البحث الفقهي من التنظير إلى التطبيق (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2012م).
- 18) الخادمي، نور الدين مختار، الاجتهاد المقاصدي (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1431هـ/2010م).
- 19) الدريبي، فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1434هـ/2013م).
- 20) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، بتحقيق أحمد حجازي السقا (بيروت: دار الجيل، ط1، 1413هـ/1992م).
- 21) الرازي، محمد بن أبي بكر، معجم مختار الصحاح، تحقيق محمد طريفي (بيروت: دار صادر، ط2، 1345هـ/2014م).
- 22) الريسوني، أحمد، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-روافد، ط1، 1430هـ/2009م).
- 23) الريسوني، أحمد، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية (تونس: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2009م).
- 24) الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط4، 1415هـ/1995م).
- 25) الزبيدي، السيد محمد مرتضى، تاج العروس (بيروت: دار صادر، 1386هـ/1966م).
- 26) السنوسي، عبدالرحمن بن معمر، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات (الدمام: دار ابن الجوزي، ط2، 1429هـ).
- 27) السيارى، رابعة بنت ناصر، الأمن الداخلي في ضوء مقاصد الشريعة والقضايا المعاصرة (الرياض: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، ط1، 1432هـ/2011م).
- 28) الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة، ط3، 1417هـ/1997م).
- 29) صالح، عمر بن صالح، الثقافة المقاصدية وأثرها في التعايش السلمي (أوراق المؤتمر العالمي لمقاصد الشريعة بكوئالمبور، عام 2006).



- 30) العامري، أبو الحسن، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب (د.م: دار الكتاب العربي، ط1، 1387هـ/1967م).
- 31) العز، عز الدين عبدالعزيز بن عبد السلام، القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، تحقيق نزيه حماد وعثمان ضميرية (دمشق: دار القلم، ط2، 1428هـ/2007م).
- 32) عطية، جمال الدين محمد، نحو تفعيل مقاصد الشريعة (فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط3، 1432هـ/2011م).
- 33) عمارة، محمد، الإسلام والأمن الاجتماعي (القاهرة: دار الشروق، ط2، 2007م).
- 34) الغزالي، أبو حامد محمد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق نجوى ضو (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1418هـ/1997م).
- 35) الفاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، تحقيق ودراسة إسماعيل الحسني (القاهرة: دار السلام، ط1، 1432هـ/2011م).
- 36) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول (بيروت: المكتبة العصرية، ط1، 1432هـ/2011م).
- 37) الماوردي، علي ابن حبيب، أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا (القاهرة: د.د، د.ط، 1970م).
- 38) الماوردي، علي ابن حبيب، الأحكام السلطانية، تحقيق أحمد جاد (القاهرة: دار الحديث، د.ط، 1427هـ/2006م).
- 39) الناشب، عبد الرحمن بن علي، الأمن في القرآن الكريم (عمان: دار الجنادرية، ط1، 2010م).
- 40) النجار، عبد المجيد، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة (تونس: دار الغرب الإسلامي، ط3، 2012م).

الهوامش

- 1- ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الطاهر الميساوي (عمان: دار النفائس، ط2، 1421هـ/2001م)، ص300-309.
- 2- الرازي، محمد بن أبي بكر، معجم مختار الصحاح، تحقيق محمد طريفي (بيروت: دار صادر، ط2، 1345هـ/2014م)، ص27.



- 3- الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان داوودي (بيروت: دار القلم، ط2، 1418هـ)، ص.90
- 4- عمارة، محمد، الإسلام والأمن الاجتماعي (القاهرة: دار الشروق، ط2، 2007م)، ص12، بتصرف.
- 5- الناشب، عبدالرحمن بن علي، الأمن في القرآن الكريم (عمان: دار الجنادرية، ط1، 2010م)، ص.21
- 6- السيارى، رابعة بنت ناصر، الأمن الداخلي في ضوء مقاصد الشريعة والقضايا المعاصرة (الرياض: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، ط1، 1432هـ/2011م)، ص.22.
- 7- انظر المصدر السابق، ص.24
- 8- انظر ابن منظور، محمد بن مكرم المصري، لسان العرب (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت)، 3/353-356؛ الزبيدي، السيد محمد مرتضى، تاج العروس (بيروت: دار صادر، 1386هـ/1966م)، ج2، ص466-469.
- 9- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، تحقيق أحمد حجازي السقا (بيروت: دار الجيل، ط1، 1413هـ/1992م)، ص.53
- 10- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص.251.
- 11- الفاسي، علل، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، تحقيق ودراسة إسماعيل الحسني (القاهرة: دار السلام، ط1، 1432هـ/2011م)، ص.111
- 12- الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط4، 1415هـ/1995م)، ص.19
- 13- الخادمي، نورالدين مختار، الاجتهاد المقاصدي (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1431هـ/2010م)، ص.43
- 14- البدوي، يوسف أحمد محمد، مقاصد للشريعة عند ابن تيمية (الرياض: دار الصميدعي، ط2، 1433هـ/2012م)، ص.64
- 15- انظر ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 251-256.
- 16- انظر الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة، ط3، 1417هـ/1997م)، 2/324؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص.300



- 17- العامري، أبو الحسن، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب (د.م: دار الكتاب العربي، ط1، 1387هـ/1967م)، ص.125
- 18- الغزالي، أبو حامد محمد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق نجوى ضو (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1418هـ/1997م)، 217/1.
- 19- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول (بيروت: المكتبة العصرية، ط1، 1432هـ/2011م)، ص.350. وللمزيد راجع الريسوني، أحمد، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-روافد، ط1، 1430هـ/2009م)، ص.48-49.
- 20- انظر الشاطبي، الموافقات، 326/2.
- 21- انظر الغزالي، المستصفى، 217/1.
- 22- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص.300-308.
- 23- الشاطبي، الموافقات، 76/3.
- 24- انظر المصدر السابق، 11/3.
- 25- انظر المصدر السابق، 331/2.
- 26- انظر المصدر السابق، 231/2-232.
- 27- المصدر السابق، 7/3.
- 28- الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، تحقيق صلاح غويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ/1997م)، 79/2-81.
- 29- المصدر السابق، 81/2.
- 30- الشاطبي، الموافقات، 7/3.
- 31- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق شعيب وعبد القادر الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1423هـ/2002م)، 676/5، 679/5.



- 32- انظر عطية، جمال الدين محمد، نحو تفعيل مقاصد الشريعة (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط3، 1432هـ/2011م)، ص157-161؛ وللتوسع راجع: الدريني، فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1434هـ/2013م)، ص250-253.
- 33- صالح، عمر بن صالح، الثقافة المقاصدية وأثرها في التعايش السلمي (أوراق المؤتمر العالمي لمقاصد الشريعة بكوالمبور، عام 2006)، 1/549-550.
- 34- انظر عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص150.
- 35- انظر بزا، عبدالتور، مصالح الإنسان: مقارنة مقاصدية (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1429هـ/2008م)، ص258-259.
- 36- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص251.
- 37- انظر المصدر السابق، ص263-265.
- 38- انظر المصدر السابق، ص271.
- 39- انظر ابن عاشور، محمد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ط2، 1985)، ص19.
- 40- انظر المصدر السابق، ص19-23.
- 41- انظر الشاطبي، الموافقات، 2/381-391.
- 42- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص271.
- 43- انظر المصدر السابق.
- 44- المصدر السابق.
- 45- انظر ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص25-27.
- 46- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص380-383.
- 47- انظر ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص27.
- 48- الشاطبي، الموافقات، 2/350.



- 4- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص. 319.
- 5- انظر ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص. 20.
- 5- انظر ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص. 325-326.
- 5- المصدر السابق، ص. 326-327.
- 5- المصدر السابق، ص. 327.
- 5- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص. 306.
- 5- الشاطبي، الموافقات، 2/484.
- 5- الماوردي، علي ابن حبيب، الأحكام السلطانية، تحقيق أحمد جاد (القاهرة: دار الحديث، د. ط، 1427هـ/2006م)، ص. 13.
- 5- الجويني، عبد الملك بن عبدالله، الغياثي: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبدالعظيم الديب (بيروت: دار المنهاج، ط3، 1432هـ/2011م)، ص. 327.
- 5- المصدر السابق، ص. 218.
- 5- المصدر السابق، ص. 276.
- 6- انظر ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص. 115.
- 6- انظر الحسيني، إسماعيل، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور (فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1426هـ/2005م)، ص. 296-298.
- 6- انظر الجويني، غياث الأمم، ص. 381.
- 6- انظر المصدر السابق، ص. 390 وما بعدها.
- 6- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص. 216.
- 6- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص. 389.
- 6- انظر المصدر السابق، ص. 388.
- 6- انظر ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص. 127-128.



- 68- انظر المصدر السابق، ص 221-223.
- 69- انظر في أحكام الجزئيتين: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 100-109.
- 70- انظر النجار، عبدالمجيد، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة (تونس: دار الغرب الإسلامي، ط3، 2012م)، ص 123-125.
- 71- انظر أبو رغبة، ماجد، الوجيز في أحكام الحدود والقصاص والتعزير (عمان: دار النفائس، ط2، 1435هـ/2014م)، ص 160.
- 72- انظر أبو رغبة، الوجيز، ص 189-190.
- 73- ابن الهمام، كمال الدين عبدالواحد السيواسي، شرح فتح القدير على الهداية (القاهرة: مطبعة مصطفى الحلبي، د.ط، د.ت)، 6/1002.
- 74- الجويني، عبدالملك عبدالله، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق عبدالعظيم الديب (جدة: دار المنهاج، ط3، 1432هـ/2011م)، 143/144.
- 75- الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 356.
- 76- ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص 172.
- 77- الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، ص 283.
- 78- الماوردي، علي ابن حبيب، أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا (القاهرة: د.د، د.ط، 1970م)، ص 135-144.
- 79- انظر حميتو، يوسف بن عبدالله، تكوين ملكة المقاصد: دراسة نظرية لتكوين العقل المقاصدي (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2013م)، ص 115-146.
- 80- انظر المصدر السابق، ص 120.
- 81- انظر عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص 261 وما بعدها.
- 82- انظر عمارة، الإسلام والأمن الاجتماعي، ص 21-22.
- 83- انظر عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص 256 وما بعدها؛ حميتو، تكوين ملكة المقاصد، ص 102-103.
- 84- انظر عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص 256 وما بعدها.



- 85- انظر الريسوني، أحمد، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية (تونس: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2009م)، ص363-379.
- 86- انظر العز، عز الدين عبدالعزيز بن عبدالسلام، القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، تحقيق نزيه حماد وعثمان ضميرية (دمشق: دار القلم، ط2، 1428هـ/2007م)، 9/1؛ حميتو، تكوين ملكة المقاصد، ص115-116.
- 87- انظر الأنصاري، فريد، المصطلح الأصولي عند الشاطبي (فاس: معهد الدراسات المصطلحية بجامعة سيدي محمد بن عبدالله، ط1، 1424هـ/2004م)، ص416، ص421.
- 88- انظر المصدر السابق، 421.
- 89- انظر المصدر السابق، 421.
- 90- انظر المصدر السابق، 524-525.
- 91- انظر السنوسي، عبدالرحمن بن معمر، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات (الدمام: دار ابن الجوزي، ط2، 1429هـ)، ص361 وما بعدها؛ حميتو، يوسف بن عبدالله، مبدأ اعتبار المال في البحث الفقهي من التنظير إلى التطبيق (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2012م)، ص90 وما بعدها.
- 92- الشاطبي، الموافقات، 4/464.
- 93- ابن بيه، عبدالله محفوظ، إثارات تجديدية في حقول الأصول (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 2012م)، ص100-101.
- 94- انظر ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، ص34.