

المفاهيم المتعلقة بباب السياسة الشرعية ووسائلها د. صالح بشير بوشلاغم *

(*) أستاذ مساعد، كلية الحقوق - جامعة السلطان قابوس - سلطنة عمان.

ملخص البحث :

يسعى هذا البحث لتحديد المقاصد المتعلقة بباب السياسة الشرعية، والتأصيل لها، وبيان أهم وسائل تحقيقها. والسؤال الرئيس الذي يطرحه هو: ما المقاصد المتعلقة بباب السياسة الشرعية وما أهم وسائل تحقيقها؟ وقد استعان الباحث فيه بالمنهج الاستقرائي لاستقصاء الأدلة التي تؤصل لتلك المقاصد من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة، وتتبع الجهود السابقة في الموضوع، واستعان - أيضاً - بالمنهج الوصفي التحليلي لدراسة تلك النصوص وتحليلها.

ويتكون البحث من مقدمة وستة مباحث وخاتمة.

المبحث الأول في بيان مفهوم المقاصد المتعلقة بباب السياسة والجهود السابقة لتحديدha.

والثاني في مقصد إقامة العدل ووسائله.

والثالث في مقصد الحرية ووسائله.

والرابع في مقصد الأمن ووسائله.

والخامس في مقصد العمران ووسائله.

والأخير في المقصد الأصيل لباب السياسة الشرعية.

وتوصل الباحث إلى نتائج مهمة أبرزها: أن مقاصد السياسة الشرعية أربعة: إقامة

العدل والحرية والأمن والعمران، ولكل منها وسائل جاءت بها النصوص، وذكرها

الفقهاء، عرضها الباحث مشفوعة بأدلتها. وأن المقصد الأصيل لهذا الباب هو: مقصد

إقامة العدل.

مقدمة :

إذا كان علم الفقه من أسبق العلوم الشرعية تدويناً؛ فإن أصوله المتشكّلة لاحقاً في علمي الأصول والمقاصد كانت أساس نشأة الفقه وإن لم تتفصل علوماً مستقلة -بمباحثها ومدارسها- إلا ابتداء من القرن الهجري الثالث، وما يزال الجدل قائماً في كون مقاصد الشريعة علماً مستقلاً بذاته، أو هو جزء من الأداة الأصولية^(١)، وفي كلا الحالين ما يزال في حاجة إلى ضبط مباحثه والتدقيق في آليات إعماله ضمن عملية استنباط الأحكام، التي ابتدأها الصحابة الكرام رضي الله عنهم منذ تنزل الوحي؛ باستكشاف مقاصد الشريعة العامة والخاصة والجزئية وإعمالها كما تشهد لذلك اجتهاداتهم.

وإذا كانت جهود علماء المقاصد الأولين لم تعتن بفصل المقاصد الخاصة عن العامة فصلاً منهجياً واضحاً؛ فإن ذلك ما حققه في العصر الحديث محمد الطاهر بن عاشور في أبواب فقهية عديدة^(٢)، فشكّل بذلك معلماً جديداً في تطور التأليف والبحث المقاصديين. غير أن ابن عاشور لم يتعرض للحديث المباشر عن المقاصد المتعلقة بباب السياسة، وإن أشار إلى المقصد العام للتشريع المتعلق بنظام الأمة وتوفير الأمان وراحة البال لها، مما يعد ذا صلة بهذا الباب. وفي إطار البحث في الفقه السياسي والمستجدات المتكاثرة؛ أضحت الحاجة ماسة إلى بيان المقاصد المتعلقة بباب السياسة الشرعية، بيانا جلياً مفصلاً؛ يستقرئها ثم يرتبها في مقاصد كلية جامعة، حتى يتأتى للناظر في أحكام الواقع يُسر اعتبارها عند الاجتهاد واستفصال الأحكام.

مشكلة البحث: يبقى الاجتهاد المتعلق بالممارسة السياسية متطلباً حياً ما وجد الإنسان، فهو اجتماعي بفطرته، واجتماعه يقتضي سلطة، وجهتها الشريعة وفق أصول ومبادئ، ولما كان هذا المجال شديد التبدل والتغير اكتفى الشارع ببيان أطر عامة ضابطة للأحكام في دائرة السياسة، فجعل المجتهد في حاجة ماسة لإعمال تلك القواعد، بتحليل نصوص الشارع واستقراء أحكام الشريعة، وفي ذلك السياق تحصيل

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٢٠٣. بن بيه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص ٩٩.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ٣/ ٣٩٧-٥٥٣.

المقاصد التي تضبط أحكام الشريعة ابتداءً ومآلاً.

من هنا يسعى هذا البحث للجواب عن سؤال أساس: ما المقصد الأصلي من المقاصد المتعلقة بباب السياسة؟ وما أهم وسائل تحقيقها؟ وقد تم تفكيك هذا السؤال إلى أسئلة فرعية تتدرج في تحصيل المقصود وبلوغه:

١- ما مفهوم المقصد الخاص بباب السياسة الشرعية؟ وما إسهامات الفقهاء في بيانه؟

٢- ما المعاني التي تعود إليها مقاصد باب السياسة الشرعية وما أدلتها؟ وما أهم وسائلها؟

٣- ما المقصد الأصلي لباب السياسة الشرعية؟ وما أثر كونه مقصداً أصيلاً؟

أهداف البحث: يهدف البحث إلى تحقيق أهداف، أهمها:

- بيان المقاصد المتعلقة بباب السياسة الشرعية، مسنودة بأدلتها كفاً للتقول فيها وتحريفها.

- بيان ترتيب المقاصد المتعلقة بباب السياسة الشرعية ابتغاء توظيفها في فقه الأولويات.

- التمهيد لتوظيف المقاصد المتعلقة بباب السياسة في تناول النوازل السياسية وترشيد الواقع.

- الدفع نحو انضباط عملية استنباط المقاصد بأدلة الشرع، والحوؤل دون تحريفها والتقول فيها.

أهمية البحث:

يحظى هذا البحث بأهمية بالغة بناء على سعيه لتحديد المقاصد المتعلقة بباب السياسة وتعيينها، وبيان الأصلي فيها، وهذا من شأنه أن يسهم في تيسير توظيفها في الاجتهاد وموازنة المصالح والمفاسد بناء عليها، كما أنه يحول دون نسبة أهداف ووسائل إلى الفقه السياسي تتعارض مع تلك المقاصد، وذلك ما قد يحصل نتيجة تعلق هذا الفقه بالسلطة وصناعة القرار، وكذا منع ادعاء مقاصد دخيلة لم يدل عليها النص ولم تثبتها الأدلة، فلا عنى للمجتهد ولا للعامل في المجال السياسي من تعرف مقاصد الشريعة

في هذا الباب .

منهج البحث:

استخدم الباحث المنهج الاستقرائي في جمع الأدلة والأحاديث ذات الصلة بالمقاصد السياسية، وتتبع نصوص الفقهاء ذات الصلة حسب الإمكان، والمنهج الوصفي التحليلي لدراسة تلك النصوص وتحليلها واستخلاص المقاصد منها.

هيكل البحث:

يشتمل البحث على مقدمة وخاتمة وستة محاور:

المبحث الأول: مفهوم المقاصد المتعلقة بباب السياسة والجهود

السابقة لتحديدها.

المبحث الثاني: مقصد إقامة العدل ووسائله.

المبحث الثالث: مقصد الحرية ووسائله.

المبحث الرابع: مقصد الأمن ووسائله.

المبحث الخامس: مقصد العمران ووسائله.

المبحث السادس: المقصد الأصلي لباب السياسة الشرعية.

المبحث الأول: مفهوم المقاصد المتعلقة بباب السياسة والجهود السابقة

لتحديدها.

١- مفهوم المقاصد المتعلقة بباب السياسة

دونما إطالة في تعريف المقاصد بالاعتبار اللغوي والاصطلاحي وأقسامها مما تكفلت به كتب عديدة^(١)؛ نجل التعريف الاصطلاحي للمقاصد بأنها: **الحكم التي لاحظها الشارع في التشريع**. فمقاصد الشريعة هي حكمها، وتنقسم باعتبار شمولها للأحكام الشرعية إلى مقاصد عامة وخاصة وجزئية.

المقاصد العامة: المعاني والحكم الملحوظة في كافة أحكام التشريع أو معظمها،

يقول ابن عاشور: « مقاصد التشريع العامة هي : المعاني والحكم الملحوظة للشارع في

(١) على سبيل المثال: الخادمي، علم المقاصد الشرعية، ص ١٣-١٧، ٧١-٧٦. الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٤٤.

جميع أحوال التشريع أو معظمها... 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^(١)، ومثالها: مقصد العدل الذي لا يخلو منه حكم شرعي، ومقصد التيسير المتعلق بمعظم أحكام الشريعة، والمقاصد الكلية المشتهرة الميثوثة في كافة الأبواب الفقهية. من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

المقاصد الخاصة: المقاصد المحدودة بباب فقهي واحد أو بأبواب محدودة، ولا تعم كافة أبواب الفقه ولا معظمها، أو تعيين مقصد عام باعتبار خاص بباب، كالمقاصد الخاصة بالعبادات أو الأسرة، أو القضاء، أو المعاملات المالية، وكمقصد العدل في الأموال فهو مقصد خاص باعتبار النظر إليه في باب الأموال. وقد ذكر الفقهاء في أبواب الفقه كثيراً من المقاصد الخاصة التي تنتظم الأحكام المتعلقة بأبوابها، وإليها تعود كافة المقاصد الجزئية فيها؛ يقول العز بن عبد السلام مبيناً مقاصد باب العقوبات: «العقوبات الشرعية كلها مفسدة ناجزة في حق المعاقب؛ لأنها عامة له، موطئة مصلحة لزجره، وزجر أمثاله في الاستقبال، والغالب تفاوت العقوبات بتفاوت المفاصد»^(٢). ويقول الشاطبي عن مقصد التوجه بالعبادة: «وهكذا العبادات، فإن المقصد الأصلي فيها التوجه إلى الواحد المعبود، وإفراده بالقصد إليه على كل حال، ويتبع ذلك قصد التعبد لنيل الدرجات في الآخرة»^(٣). ويمثل لها ابن عاشور فيقول: «يدخل في ذلك كلُّ حكمة رُوِعت في تشريع أحكام تصرفات الناس، مثل قصد التوثق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق»^(٤).

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ٣/ ١٦٥.

(٢) العز بن عبد السلام، القواعد الصغرى، ص ٥٤.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ١٤٠.

(٤) يقول ابن عاشور: «المقاصد الشرعية الخاصة بأبواب المعاملات. وهي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة»

المقاصد الجزئية: المقاصد المتعلقة بالأحكام التفصيلية والفروع الفقهية في أحادها، كالقصد من جعل نصيب الذكر من الميراث ضعف نصيب الأنثى في أحوال عديدة^(١)، والقصد من حجب الأم من الثلث إلى السدس عند وجود الإخوة^(٢)، والمقصد من مشروعية «نفقة المثل، وأجرة المثل، وقراض المثل، والمنع من النظر إلى الأجنبية، وشرب قليل المسكر، ومنع الربا، والورع اللاحق في المتشابهات، وإظهار شعائر الدين، كصلاة الجماعة في الفرائض والسنن، وصلاة الجمعة، والقيام بالرهن والحميل، والإشهاد في البيع»^(٣)، إلى غير ذلك من الأحكام العملية... وقد عني ببيانها الفقهاء عند بحثهم الأحكام التفصيلية.

وباب السياسة هو مجموع الأحكام المتعلقة بإدارة الشأن العام، فالسياسة لغة من الجذر «ساس» الذي يعود إلى معنيين أساسيين: الفساد في الشيء، ومنه السوس والتسوس، والجبلة والطبيعة فيقال الفصاحة من سوسه والكرم من سوسه^(٤)، ومنه السياسة بالحمل على الطباع الكريمة والترويض عليها، قال ابن فارس: «وأما قولهم: سُسْتُه، أسُوسُهُ، فهو محتمل أن يكون من هذا، كأنه يدلُّه على الطبع الكريم ويَحْمِلُه عليه»^(٥). لذلك قيل: السياسة القيام على الشيء بما يصلحه، فيقال ساس نفسه، وساس رعيته أي قام عليهم بما يرشدهم إلى الصلاح^(٦).

وأما في الاصطلاح فمشتهر توظيف مصطلح السياسية لدى الفقهاء بمعنيين:

وعندما ذكر المقاصد الخاصة بالأموال قال: «والمقصد الشرعي في الأموال كلها خمسة أمور: رواجها، ووضوحها، وحفظها، وثباتها، والعدل فيها» ومن المعلوم: أن مقصد العدل ليس خاصا بباب المعاملات، لكنه عنه مقصداً خاصاً بالنظر إلى الأموال. والمراد بالمقاصد المتعلقة بباب السياسة الشرعية: المقاصد التي تختص بهذا الباب على اصطلاح ابن عاشور. ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ٣/٤٠٢-٣/٤٠٣-٣/٤٧٠.

(١) الشنقيطي، **أضواء البيان**، ١/٢٤٤.

(٢) الصابوني، **صفوة التفاسير**، ١/٢٤١.

(٣) الشاطبي، **الموافقات**، ٢/٢٤.

(٤) ابن فارس، **مقاييس اللغة**، ٣/١١٩، ابن منظور، **لسان العرب**، ٦/١٠٧، الفيومي، **المصباح**

المنير، ١/٢٩٥، الجوهرى، **الصاحح**، ٢/٧٤٤.

(٥) ابن فارس، **مقاييس اللغة**، ٣/١١٩.

(٦) ابن منظور، **لسان العرب**، ٦/١٠٨.

معنى خاص وهو العقوبات التي يستحدثها الحاكم مما لم يأت به نص شرعي وتسمى التعزيرات^(١)، وعممها آخرون في كافة العقوبات كما جاء عند السرخسي^(٢)، وسعيد بن خلفان^(٣).

ومعنى عام متصل بالمعنى اللغوي، كما ورد عن الغزالي أن السياسة: «استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجي في الدنيا والآخرة»^(٤)، وجاء عند ابن خلدون: «حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار»^(٥)، وعند المقرئ: «القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال»^(٦)، ونجد الدريني المعاصر يعود بمعنى السياسة إلى أصلها اللغوي إذ يقول: «السياسة الشرعية تعني تعهد الأمر بما يصلحه»^(٧)، ويبقى معيار الصلاح عائداً إلى السائس ومنطلقاته القيمية؛ فالأقرب المستقر في الاستعمال أن السياسة إذا أطلقت أريد بها «تدبير الشؤون العامة والقيام بها»^(٨).

بعد ما سبق بيانه يمكن تعريف المقصد الخاص بالسياسة بأنه **الحكمة التي أرادها الشارع في الأحكام الفقهية المتعلقة بتدبير الشؤون العامة**.

٢- الجهود السابقة في تحديد مقاصد السياسة الشرعية

يحتفظ التراث الفقهي بنصوص للفقهاء فيها إشارات وذكر لبعض المقاصد

(١) علي بن خليل الطرابلسي، **معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام** (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ص ١٦٩. وانظر: محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين** عن رب العالمين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ / ١٩٩١م)، ٤/٢٨٤.

(٢) محمد بن أحمد السرخسي، **المبسوط** (بيروت: دار المعرفة، د.ط، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م)، ١٠/١١٠.

(٣) سعيد بن خلفان الخليلي، **تمهيد قواعد الإيمان وتقييد شوارد مسائل الأحكام والأديان** (عمان: مكتبة الشيخ محمد بن شامس البطاشي، ط ١، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م)، ١٣/٧٩.

(٤) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، ١٣/١.

(٥) ابن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، ١/١٩١.

(٦) أحمد بن علي بن عبد القادر المقرئ، **المواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، المعروف ب**خطط المقرئ** (القاهرة: مكتبة الآداب، د.ط، د.ت)، ٣/٣٥٧.

(٧) فتحي الدريني، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم** (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، د.ت)، ص ١٩٣.

(٨) صالح بوشلاغم، **شرعية السلطة في الفقه الإسلامي**، ص ١٨.

المتعلقة بباب السياسة الشرعية، وفيما يأتي موجز عن أهم إسهامات عثر عليها الباحث.

أ- أبو الحسن الماوردي (٤٥٠هـ): لعل أولى محاولات تحديد مقاصد متعلقة بباب السياسة الشرعية تعود إلى الماوردي، إذ قال في سياق حديثه عن صلاح الدنيا: «اعلم أن ما به تصلح الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتزمة ستة أشياء هي قواعدها وإن تفرعت وهي: دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح»^(١).

فالماوردي يقرر أن صلاح الدنيا حاصل بوجود تلك القواعد الستة، وبالإمكان اختصارها وإعادة صياغتها على هذا النحو: حفظ الدين، حفظ النظام العام، إقامة العدل، تحقيق الأمن، العمران.

هذه القواعد -التي بها صلاح الدنيا عند الماوردي- تدخل جميعها ضمن المقاصد السياسية؛ فأما حفظ الدين: فمن المعلوم: أنه مقصد عام غير خاص بأبواب السياسة، مع الإشارة إلى أن لمقصد حفظ الدين جانباً تستقل به الدائرة السياسية، وهو ما يتعلق بالشأن الديني العام، ويعود التصرف فيه إلى السلطة الحاكمة، كتنظيم إقامة الشعائر، وضبط طرائق تعليم الشرائع، وما ينبغي منعه مما فيه فساد بالدين، أو انتهاك لحرماته جهراً.

وأما السلطان القاهر: فشرحه بقوله: «سلطان قاهر تتألف من رهبته الأهواء المختلفة، وتجتمع لهيبته القلوب المتفرقة، وتكف بسطوته الأيدي المتغالبة، وتمتنع من خوفه النفوس العادية؛ لأن في طباع الناس من حب المغالبة على ما آثروه والقهر لمن عاندوه، ما لا ينكفون عنه إلا بمانع قوي وراذع ملي»^(٢)، والقهر الذي يعنيه الماوردي هو قوة الإنفاذ التي تتمتع بها السلطة، فتمنع المعتدين وتوفر الأمن الذي هو مطلب أساس للنظام العام، وكلما قوي الرادع الملي خفَّت الحاجة إلى القهر السلطاني، وكلما زاد الرادع السلطاني وتجاوز حدوده فتعدى على الحريات كان ذلك سبباً في فساد

(١) علي بن محمد الماوردي، أدب الدنيا والدين (دار مكتبة الحياة، د.ط، ١٩٨٦م). ص ١٣٣.

(٢) الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص ١٣٤.

الرعية، وقد نبه ابن خلدون إلى خطر الاستراتيجية الأمنية القاهرة فقال: «فإن الملك إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات منقّباً عن عورات الناس وتعدد ذنوبهم؛ شملهم الخوف والذل ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلقوا بها، وفسدت بصائرهم وأخلاقهم»^(١).

ب- أبو المعالي الجويني (٤٧٨هـ): في محاولة معاصرة تقريباً لمحاولة الماوردي لتحديد مقاصد السياسة الشرعية، يقول الجويني: «الغرض الأعظم من الإمامة جمع شتات الرأي، واستتباع رَجُلٍ أصناف الخلق على تفاوت إرادتهم... فإذا لم يكن الناس مجموعين على رأي واحد؛ لم ينتظم تدبير، ولم يستتب من إيالة الملك قليل ولا كثير... فلو لم يكن في خطة الإسلام متبوع يأوي إليه المختلفون، وينزل على حكمه المتنازعون، ويدعن لأمره المتدافعون، إذا أعضلت الحكومات، ونشبت الخصومات، وتبددت الإيرادات، ولا رتبك الناس في أفقع الأمر، ولظهر الفساد في البر والبحر»^(٢).

يقرر الجويني في هذا النص أن المقصد الأكبر من الإمامة جمع الناس في نظام سياسي واحد يتبنى منهجاً معلوماً، تجتمع حوله الآراء المختلفة ويكون وجوده وسيلة لمنع الاختلاف في العمل مع اختلاف الآراء. وهو المقصد نفسه الذي أشار إليه محمد رشيد رضا في قوله: «والمعنى في امتناع تعدد الإمام أنه مناف لمقصود الإمامة من اتحاد كلمة أهل الإسلام واندفاع الفتن»^(٣).

في موضع آخر من كتاب الغياثي يذكر الجويني أن «مقصود الإمامة القيام بالمهمات، والنهوض بحفظ الحوزة، وضم النشر، وحفظ البلاد الدانية والنائية بالعين الكائلة»^(٤)، وفي هذا النص يظهر اهتمامه بالجانب الأمني من حفظ الحوزة والبلاد الدانية والنائية. وأما المصادر التراثية الفقهية الأخرى فإنها: غالباً ما تكتفي بمعنى العبارة الشهيرة من أن المقصد من الإمامة خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة

(١) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ٢٣٦/١.

(٢) الجويني، غياث الأمم، ص ٨٩، ٩٠.

(٣) رضا، الخلافة، ص ٥٦.

(٤) الجويني، غياث الأمم، ص ٩٩.

الدنيا^(١).

ج- محمد الطاهر بن عاشور (١٢٩٦هـ - ١٣٩٣هـ): لم يفرد ابن عاشور لباب السياسة مقاصد خاصة كما فعل في غيره من الأبواب، مع كونه صاحب فكرة المقاصد الخاصة؛ لكن يمكن التماس مقاصد السياسة في حديثه عن المقصد العام للتشريع في قوله: «إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع استبان لنا من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقرة أن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه وصلاحه وعقله وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه»^(٢).

وفي موضع آخر يقول: «لم يبق للشك مجال يخالغ به نفس الناظر في أن أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظام أمر الأمة وجلب الصالح إليها، ودفع الضر والفساد عنها»^(٣). وإذا كانت عبارته في النصين السابقين تومئ إلى أن مقصد حفظ نظام الأمة أسمى مرتبة من المقاصد الضرورية الخمسة؛ فإن حديثه عن الأمة ومقصد التشريع بالاعتبار الكلي لا الفردي يجعل المقصد سياسياً باعتبار ماهيته الدنيوية أولاً وباعتبار التطابق الوظيفي الحاصل بين دائرة السياسة و«نظام الأمة» في الحياة المعاصرة.

(١) سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، تحقيق: أحمد حجازي السقا (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط ١، ١٩٨٧م)، ص ٧٩، المناوي، فيض القدير، ٥١٧/٦، سليمان بن محمد البجيرمي، حاشية على شرح منهج الطلاب (مصر: مطبعة الحلبي، د. ط، ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م)، ٢٠٤/٤، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م)، ٤٠٩/٥، أبو حبيب، القاموس الفقهي، ص ٤٠، الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٥، ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ص ١١٩، محمد عبد الحي الكتاني، التراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمناجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدنية الإسلامية في المدينة المنورة العلمية، تحقيق: عبد الله الخالدي (بيروت: دار الأرقم، ط ٢، ١٣٨٢هـ)، ٧٩/١، عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية (دمشق: دار القلم، د. ط، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، ص ٥٩.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ١٩٤/٣.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ٣٩١/٣.

د- جمال عطية (معاصر، مواليد ١٩٢٨م): يعد جمال عطية أبرز من أفرد للمقاصد السياسية مبحثاً خاصاً، ونص على مقاصد سبعة لنظام الأمة، هي: التنظيم المؤسسي، حفظ الأمن، إقامة العدل، حفظ الدين والأخلاق، التعاون والتضامن، نشر العلم وحفظ عقل الأمة، عمارة الأرض، وحفظ ثروة الأمة^(١)، وهو وإن لم ينص على كونها المقاصد السياسية فإنه جعلها مقاصد الشريعة في الأحكام المتعلقة بالأمة، وهذه الأحكام هي دائرة العمل السياسي، إذ السياسة تدبير شؤون الأمة العامة.

هـ- عبد الرؤوف بولعابي (معاصر): حاول الباحث عبد الرؤوف بولعابي تحديد المقاصد المتعلقة بباب السياسة في قوله: «بناء على قراءة القرآن، المرجع الأساس، وبناء على تطبيق الرسول ﷺ، وصحابته، خاصة أبو بكر الصديق وعمر، وبناء على الجهود التفسيرية لبعض علماء الكلام أو الفقهاء؛ بإمكاننا الوصول إلى خمس مبادئ مؤهلة لتشكيل المقاصد السياسية للشريعة، ورفعها إلى مصاف المصالح الضرورية؛ هذه المبادئ هي: القسط، العدل، الشورى، جلب المصالح ودرء المفاسد، الطاعة»^(٢).

وما يؤخذ على هذا التصنيف عدم التفرقة بين الوسائل والمقاصد، ولعل العذر في ذلك كون الباحث غير متخصص في المجال الفقهي. فالشورى والطاعة ليستا مقاصد بل هي وسائل يبتغى منها تحقيق مقاصد السياسة، بيان ذلك أن ماهية المقاصد حكّم وغايات وأهداف، وليست وسائل وأحكاماً شرعية، وإذا جاز أن يكون المقصد وسيلة في آن واحد فلا بد من اشتماله على الهدف بين ثناياه، وإلا كان إلى الوسيلة أقرب منه إلى المقصد. ويمكن القول: بأن تحقيق الطاعة السياسية هو مقصد ووسيلة في الوقت نفسه غير أن ذلك لا ينطبق على الشورى كما هو ظاهر.

يضاف إلى ذلك أن الذهاب إلى التفرقة بين العدل والقسط بالقول: إن الأخير يعني العدل الشامل لم يجد له الباحث ما يسنده ويدعمه؛ فقد جاء نص أئمة اللغة على

(١) جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة (دمشق: دار الفكر، ط ١، ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠١ م)، ص ١٥٥-١٦٤.

(٢) Abderraouf, La Legitimite du Pouvoir dans la Tradition Islamique, (٢) p١٥٢.

أن الفرق بينهما أن القسط هو العدل الظاهر، وهو العدل في الأشياء الظاهرة من مثل الميزان الحسي وغيره^(١)، وأما في الاصطلاح الشرعي: فقد ذهب المفسرون إلى المطابقة بينهما، وليس القسط إلا معنى العدل، وهو مشتق من القسطاس الذي هو الميزان في لغة الروم^(٢).

وما يلاحظه الباحث على هذه المحاولات -إجمالاً- عدم انتظامها ضمن مستوى واحد من حيث الكلية والجزئية؛ فالتعاون والتضامن مقصدان جزئيان، ونشر العلم كذلك، بينما إقامة العدل وحفظ الأمن مقاصد كلية تنضوي تحتها مقاصد جزئية أخرى.

المبحث الثاني: مقصد إقامة العدل ووسائله

١- مفهوم إقامة العدل

للعدل في اللغة معان متعددة يجمعها القصد والتوسط في الأمور، وهو خلاف الظلم والجور^(٣)، والعدل أيضاً: المساوي والمكافئ وما يقوم مقام الشيء من غير جنسه، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ (الأنعام: ١). والعدل أيضاً قيمة الفدية^(٤)، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ (البقرة: ١٢٣) أي لا يقبل من المحكوم عليه بالنار الفدية وقوله: ﴿أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا﴾ (المائدة: ٩٥)، قال ابن كثير: «صورة ذلك أن يعدل إلى القيمة، فيقوم الصيد المقتول»^(٥).

أما اصطلاحاً فعُرف العدل بتعريفات عديدة، منها: تعريف الراغب: «المساواة

(١) الحسن بن عبد الله العسكري، معجم الفروق اللغوية (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١، ١٤١٢ هـ)، ص ٤٢٨.

(٢) الزمخشري، الكشاف، ٤/ ٤٤٣، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٢/ ٤٣٣، محمد الأمين ابن محمد الشنقيطي. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (بيروت: دار الفكر، د. ط، ١٤١٥ هـ/ ١٩٩٥ م)، ص ٣١٦، ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٣/ ٤٥.

(٣) ابن فارس، مقاييس اللغة، ٤/ ٢٤٧.

(٤) ابن فارس، مقاييس اللغة، ٤/ ٢٤٧. قال ابن عاشور: «سمي بالمصدر لأن الفادي يعدل المفدي بمثله في القيمة أو العين ويسويه به». ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١/ ٤٧٠.

(٥) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٣/ ١٩٠.

في المكافأة، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر»^(١)، وتعريف المفسر الأندلسي ابن عطية: «فعل كل مفروض من عقائد وشرائع وسير مع الناس في أداء الأمانات، وترك الظلم، والإنصاف، وإعطاء الحق»^(٢). وتعريف ابن أبي الربيع: «أن يقسم المرء كل شيء على حقه وفي موضعه»^(٣). وابن عاشور عرفه فقال: «مساواة بين الناس أو بين أفراد أمة في تعيين الأشياء لمستحقها، وفي تمكين كل ذي حق من حقه، بدون تأخير، فهو مساواة في استحقاق الأشياء، وفي وسائل تمكينها بأيدي أربابها، فالأول هو العدل في تعيين الحقوق، والثاني هو العدل في التنفيذ، وليس العدل في توزيع الأشياء بين الناس سواء بدون استحقاق»^(٤).

والمعنى الجامع للتعريفات التي تم إيرادها هو المساواة في تعيين الحق وفي التمكين منه بشرط استحقاقه كما ذكر ابن عاشور. وعرف السنوسي العدل فقال: «إعطاء الحق لمستحقه، وتحقيق المساواة بين طرفين فأكثر بضمان المصالح المشروعة لمن يستحقها على وجه يرفع الظلم والنزاع»^(٥).

ودونما دخول في عملية نقد تحليلية تفصيلية لهذه التعريفات خشية الإطالة؛ بالإمكان تعريف العدل الشرعي تعريفاً موجزاً بأنه: **تعيين الحق لمستحقه شرعاً وتمكينه منه**. فمتى تم تعيين الحق لمستحقه الشرعي حصل العدل التشريعي والقضائي، وإذا تم تمكينه منه فذلك العدل التنفيذي. وأما عنصر المساواة: فهو أساس العدل وآلية قياسه، فحيث انتفت الفوارق المعتبرة شرعاً وجب حصول المساواة ليتحقق العدل، من هنا أمكن تعريف العدل - أيضاً - أنه **المساواة عند انتفاء الفوارق**. فالحق الذي يكون فيه تجاوزاً؛ بإفراط أو تفريط، في قدره أو وصفه، بما

(١) الراغب، المفردات في غريب القرآن، ص ٣٢٥.

(٢) ابن عطية، المحرر الوجيز، ٤١٦/٣.

(٣) ابن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، ص ١٠٤.

(٤) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٦٣/٤.

(٥) عبدالرحمن بن معمر السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات - دراسة مقارنة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة (الرياض: دار ابن الجوزي، ط ١، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٤ م)، ص ١٧٧.

يصرفه أو يصرف بعضه عن مستحقه، تنتفي عنه صفة العدل الشرعي^(١). وقد استخدم الباحث مصطلح «إقامة العدل» من أجل استبعاد مفهوم العدل الشامل الموجود في جميع تفصيلات الشريعة: عقائدها، وأحكامها، وأخلاقها، الذي يعد مقصداً عالياً، بمرتبة القيم التي تعلو على المقاصد^(٢)، وكذا عدم الاجتزاء ببيان العدل تشريعاً وقضاءً فذلك لا يشمل كل تصرفات الباب، فالمراد فيه: تعيين العدل وتحقيقه واقعاً جبرياً، وذلك يقتضي تشريعه في قالب قانوني ييسر ضبط التعامل به والاحتكام إليه، وتنفيذه بتنزيله إلى أرض الواقع على سبيل الحتم والإلزام، وفي حالات التعدي أو التنازع فإن السلطة القضائية تتولى القضاء بالعدل في محل الدعوى وإحالة تنفيذه للجهة ذات الاختصاص.

وتأسيساً على ما سبق، فإن العدل في باب السياسة الشرعية متعلقٌ بما يوكل في النظر الشرعي إلى السلطة الحاكمة، لا بما نزل به الشرع من عقائد الحق ومكارم الأخلاق وفصائل التشريع؛ التي هي -من دون شك- العدل الإلهي المكلف به الإنسان في خاصة نفسه ابتداءً، والإنسان في نوعه ومجموعه، ولا يتأتى ذلك إلا أن تنتظم تلك التشريعات منهجاً كلياً، وقوانين عامة ملزمة، وفق آلية تحدد إقرارها وتنفيذها والقضاء بها^(٣).

(١) يشكل العدل جوهر التعاملات الإنسانية، ولما كان العدل مراداً به فصل الحقوق بين البشر فإنه لا بد وأن يستند إلى أساس يتعالى عن البشرية مستنده الوحي، حتى لا يتأثر بالمؤثرات البشرية التي لا تنفصل عن الإنسان، من هنا كانت وظيفة الرسل بيان ميزان العدل والقسط، كما جاء في آية سورة الحديد وفي فاتحة سورة الرحمن، فإله الواحد هو القادر على وضع ميزان العدل الحق، وإرساء محكمات كبرى لمفهومي الحق والعدل.

(٢) عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص ١١١.

(٣) يشار في هذا المقام إلى أن مقاصد الشريعة السياسية لا يمكن تطبيقها وتفعيلها على الوجه المراد إلا في مجتمع مسلم؛ لأن أحكام العدل السياسي بالمنظور الإسلامي لا يمكن أن تفرض فرضاً لتأصل مبدأ عدم الإكراه على الدين، من هنا فإن السبيل الوحيد لإقامة الأحكام السياسية العامة وفق منظور الشريعة هو اقتناع غالبية المجتمع بأحقيتها ووعيهم بها، ثم نضالهم السلمي من أجلها. وليس الإكراه على تطبيق المنظور السياسي الإسلامي لإقامة العدل في المجتمعات المختلطة الديانة إلا تضييعاً للدين؛ إذ العدل في حفظ الدين -بالمنظور الكلي- يقتضي الحرية في الاختيار وعدم الإكراه، وذلك ما دلت عليه نصوص الشرع ونطقت به وقائع السيرة النبوية الشريفة. وبعبارة أوجز فإن تجسيد المبادئ السياسية الإسلامية في أرض الواقع يقتضي توفر

٢- إثبات مقصد إقامة العدل

جاءت نصوص القرآن والسنة شاهدة شاهرة بإثبات قصد الشريعة إلى إقامة العدل سلطاناً على الأمة، ولقد تضافرت النصوص على الأمر بإقامة العدل تصريحاً وتلميحاً، ومن ذلك:

- **النص الصريح على مقصد تحقيق العدل:** كما في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥)، وقيام الناس بالقسط يقتضي تشريع العدل وتنفيذه، وفي استخدام مفردة الناس جمعاً ما يؤول إلى أن العدل لا يجزى فيه قيام الأفراد به في شؤونهم الخاصة، إذ المهمة الأعسر إقامة الناس له في شؤونهم العامة^(١).

- **النصوص الأمرة بالعدل:** منها: قوله تعالى: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾ (الأعراف: ٢٩)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ (النحل: ٩٠). فأمره بالعدل ونهيه عن البغي نص في الأمر بإقامة العدل وعدم الحيد عنه. قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء: ٥٨). وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَيْكُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ (المائدة: ٨). وقوله: ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ (الشورى: ١٥)، وقوله: ﴿فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الحجرات: ٩). ومنه ما ورد في السنة من مدح الإمام العادل ووعده بظل العرش^(٢).

- **النصوص الناهية عن الفساد والعلو في الأرض:** منها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ

الشرعية السياسية للجهة التي تمثلها قبل ذلك، فإلى تحصيلها ينبغي أن تتوجه جهود الدعاة والمفكرين والناشطين في المجال الدعوي بكل أنواعه.

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٥٩٦.

(٢) حديث: «سبعة يظلمهم الله يوم القيامة في ظله، يوم لا ظل إلا ظله: إمام عادل...». البخاري، صحيح البخاري، كتب الحدود، باب فضل من ترك الفواحش، حديث رقم ٦٨٠٦، ٨/١٦٣.

الْفَسَادُ ﴿البقرة: ٢٠٥﴾، وقوله: ﴿فَأَسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا﴾ (هود: ١١٢)، وقوله: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُدِّبُ آبَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (القصص: ٤)، وقوله سبحانه: ﴿تِلْكَ الْأْدَارُ الْأَخْرَىٰ يُجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (القصص: ٨٣)، وقوله تعالى: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَرَهُمْ﴾ (محمد: ٢٢، ٢٣) وفي الآية تقرير شديد لترك إقامة العدل والانحراف إلى الإفساد حال التولية.

- **نصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:** وهي كثيرة جدا، منها قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (الحج: ٤١) وفي هذه الآية من الأمر بإقامة العدل ما لا يخفى، إذ أعقب التمكن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يخفى أن أعلى درجات الأمر بالمعروف العمل به وإقامته. وقوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤)، وما جاء في السنة من أحاديث الرسول ﷺ كثير جداً منها: قوله: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، ومن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»^(١)، وجاء عنه ﷺ: «والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه ثم تدعونه فلا يستجاب لكم»^(٢)، وكذا حديث السفينة الشهير^(٣).

- **استقراء فروع الشريعة في كافة مسائل باب السياسة الشرعية** أثبت جزماً أنه لا

(١) أبو داود، سنن أبي داود، باب الخطبة يوم العيد، حديث رقم ١١٤٠، ٢٩٦/١.

(٢) الترمذي، سنن الترمذي، باب ما جاء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حديث رقم ٢١٦٩، ٤٦٨/٤.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشركة، باب هل يقرع في القسمة، حديث رقم ٢٤٩٣، ١٣٩/٣.

فرع يشذ عن مقصد إقامة العدل، سواء فيما يتعلق بتصرف ولي الأمر في الأموال أو الأبدان وغيرها: أمراً ونهياً، مكافأةً وعقوبةً وزجراً، يقول ابن عاشور: «أنبأنا استقراء الشريعة من أقوالها وتصرفاتها بأن مقصدها أن يكون للأمة ولاية يسوسون مصالحها ويقيمون العدل فيها... لأن الحقوق معرضة للاغتصاب بدافع الغضب أو الشهوة، ومعرضة لسوء الفهم وللتناسي»^(١).

واستنبط أعلام الفقهاء قاعدة رصينة تنظم أحكام باب السياسة، وفيها تجل من تجليات إقامة العدل، حين قالوا «تصرف الراعي على الرعية منوط بالمصلحة»، ولقد تقرر أصولاً وفقهاً أن المصلحة مضبوطة بمقاصد الشارع، فأبي تصرف من ولي الأمر تقاعد عن تحصيل العدل فهو باطل، إذ تنقلب المصلحة المدعاة وهما لا يقره الشارع، وهذه القاعدة الفقهية قد شملت من الفروع ما لا حصر له، وضابطها جميعاً المصلحة المحكومة بالعدل، إذ لا مصلحة في ترك العدل والتمسك بالجور.

وصرح ابن القيم بما يثبت هذا الاستقراء حين قال: «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل؛ فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه»^(٢).

ولو تتبع الباحث النصوص الآمرة بإقامة العدل بكافة أنواع الدلالات لما قدر على حصرها لكثرتها، فهي مبثوثة في أوامر الشارع وأفعال النبي ﷺ في سيرته وما روي عنه في السنن.

٣- وسائل إقامة العدل السياسي

ما من قصد جاءت به النصوص، وبنيت عليه علل الأحكام؛ إلا وله وسائل

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ٣/ ٥١٨.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣/ ١١.

يحصل بإعمالها، وإلا غدا المقصد أملاً مقطوعاً لا سبيل لتحقيقه، لانعدام وسائله الشرعية، وتعرف وسائل المقاصد بالنص عليها أو استقراء الأحكام، وقد استبانت للباحث وسائل لتحقيق العدل نوجز بعضاً منها على سبيل التمثيل:

– **اشتراط الكفاية في الحاكم:** والكفاية تحصل باستجماع الخصال المطلوبة للقيام الشرعي بوظائف الولاية العامة، ويدل لذلك ما ورد في نهيه ﷺ لأبي ذر من تولي الإمارة، لما لحظه النبي ﷺ من عدم كفاية يحول دون تحقيق العدل. ففي الحديث: «يا أبا ذر، إني أراك ضعيفاً، وإني أحب لك ما أحب لنفسي، لا تأمرن على اثنين، ولا تولين مال يتيم»^(١)، وفي لفظ آخر: «يا أبا ذر إنك ضعيف، وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها، وأدى الذي عليه فيها»^(٢)

قال النووي: «هذا الحديث أصل عظيم في اجتناب الولايات لا سيما لمن كان فيه ضعف عن القيام بوظائف تلك الولاية، وأما الخزي والندامة فهو في حق من لم يكن أهلاً لها، أو كان أهلاً ولم يعدل فيها فيخزيه الله تعالى يوم القيامة ويفضحه ويندم على ما فرط، وأما من كان أهلاً للولاية وعدل فيها فله فضل عظيم تظاهرت به الأحاديث الصحيحة»^(٣).

– **إلزام الحاكم بالشورى:** إقامة الشورى وسيلة شرعها الشارع للحاكم وغيره من أجل ابتغاء العدل وتحقيقه، فالفرد الواحد قد يخالط تفكيره وعقله ما يزيغ به عن درك وجه الحق والعدل، وكلما تكاثرت العقول في مقاربة الصواب وتعاضدت كانت أوفق بتحقيق الصواب ومقاربته، وأبعد عن مجانبة العدل والصواب.

– **إقامة القضاء وضبطه:** لا بد لإقامة العدل في المنازعات الناشئة بين الناس

(١) مسلم، صحيح مسلم، باب كراهة الإمارة، حديث رقم ١٨٢٦، ٣/١٤٧٥، الحاكم، المستدرک على الصحيحين، حديث رقم ٧٠١٧، ٤/١٠٣

(٢) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، حديث رقم ١٨٢٥، ٣/١٤٥٧.

(٣) النووي، شرح صحيح مسلم، ١٢/٢١٠.

-لضرورة اجتماعهم- من جهة عامة تنظر في أسباب الخصومات وتقضي بوجه الحق وجهته، وهذا معنى بين في كونه وسيلة إقامة العدل، ثم جاءت النصوص بتحريم المشغلات عن درك الصواب في القضاء، من مثل قوله ﷺ: «لَا يَقْضِي الْقَاضِي بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانٌ»^(١) وبين الفقهاء مواصفات القاضي وإجراءات القضاء وشروطه في المنازعات المختلفة، وذلك كله ابتغاء لتحقيق العدل.

- الأمر برد الأمر التشريعي إلى أهل الاستنباط: جعل الشارع وسيلة بيان العدل التشريعي برد أمر النظر في الأحكام إلى أهل الاستنباط، وحرّم القول بغير علم في نصوص عديدة منها قولها تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ (النساء: ٨٣) وقوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء: ٣٦). فلا سبيل لتحقيق العدل فيما يتخذ من تشريعات دون رد الأمر إلى أهل الاختصاص العارفين به.

ولو شئنا استقصاء وسائل إقامة العدل السياسي لما وَجَدْنَا إلى ذلك سبيلا؛ كونه المقصد الذي ترمي إليه أحكام الباب كلها -كما سيأتي-، ومن وسائله: تنصيب الحكام بناء على اختيار الأمة، وإيجاب الطاعة على المحكوم بشروطها، وتحريم التنادي بدعوى الجاهلية، وتشريع محاسبة الحاكم، وتشريع العقوبات على الجناة والمعتدين، وتحريم الإفساد في الأرض، وتحريم إهلاك الحرث والنسل وتقطيع الأرحام... فكل الأحكام السياسية تصب في إقامة العدل، كما أن معيار مشروعية التشريعات التبعية التي تصدرها السلطة التشريعية مردّها إلى توافقها مع مقتضيات العدل السياسي.

المبحث الثالث: مقصد الحرية ووسائله

١- مفهوم الحرية

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتب الأحكام، باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان، حديث رقم ٧١٥٨، ٩/٦٥.

بالإمكان إيجاز معنى الحرية في اللغة بكونها عدم القيد^(١)، وإذا كانت الحرية الشرعية تعني إجازة التصرف في إطار الحلال مما يشمل الواجب والمندوب والمكروه والمباح؛ فإن مصداق ذلك في الدائرة السياسية رفع القيود في التصرف الفردي ضمن إطار العدل السياسي، وهذا ما يستلزم عرض كل القيود التي تحد من تصرفات الأفراد والجماعات على ميزان العدل الشرعي، وقد علم من نصوص الشريعة وأحكامها أن الشريعة لم تفرض أي قيود على الأفراد والجماعات إلا فيما لا يتحقق قصد الشارع إلا بتقييده وحده؛ كتنظيم حرية التدين وحرية التعبير وغيرها في المجتمع المسلم.

ويعد مقصد إتاحة الحريات العامة أحد أهم المقاصد الكلية في باب الأحكام السياسية التي تنظم الحياة العامة في الأمة، وإذا كان مقصد إقامة العدل يعني التسوية بين الناس في الوصول إلى حقوقهم وتمتعهم بها؛ فإن الحرية في تعريف الطاهر بن عاشور هي: «استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم»^(٢)، فهي العدل في إتاحة التصرف الشخصي بالمساواة بين الناس جميعا.

ويزيد ابن عاشور مفهوم الحرية السياسية في المنظور الإسلامي بيانا وإيضاحا عندما يتعرض لمظاهرها فيشير إلى أنها «تتعلق بأصول الناس في معتقداتهم وأقوالهم وأعمالهم، ويجمعها أن يكون الداخلون تحت حكم الحكومة الإسلامية متصرفين في أحوالهم التي يخولهم الشرع التصرف فيها غير وجلين ولا خائفين أحدا»^(٣)، ومن هنا كان الاعتداء على الحريات العامة من أشد صنوف الظلم قتامة لكونه مشيعا للظلم ناشرا له^(٤).

٢- إثبات مقصد الحرية

شكل الإلزام الديني السياسي في المجتمع الجاهلي أغلالا حالت بين الإنسان وحرية التفكير والتعبير عن الرأي وممارسته، ولكن بعد مجيء الإسلام ومبعثه

(١) ابن منظور، لسان العرب، ١٧٨/٤، الرازي، مختار الصحاح، ص ٦٩.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ٣/ ٣٧١.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ٣/ ٣٧٩.

(٤) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ٣/ ٣٨٣.

رحمة للعالمين، قصد الشرع إلى تلك الأغلال فرفعها وأبطلها، وفتح المجال للفكر الإنساني ليقارع الحجة بالحجة^(١)، قال تعالى واصفاً شيئاً من وظيفة النبي الكريم: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأعراف: ١٥٧).

ويستند إثبات مقصد الحرية إلى نصوص الشرع واستقراء فروع الشريعة، فمن نصوص الشارع قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، فعدم الإكراه جاء مستتباً، ونتيجة لتبيين الرشد من الغي التي هي وظيفة الرسل، وإذا كان الدين لا إكراه فيه من حيث إنه شأن شخصي يحاسب عنه كل امرئ بمفرده فإن الشؤون الأخرى ليست بأعظم من الدين؛ الذي يكون الاعتداء فيه تعدياً على حق الخالق في إفراده بالعبادة وإخلاص الأعمال له، وما خلق الكون إلا لممارسته والتقرب به إلى الله، ومن ذلك: الحريات العامة التي يشترك الناس جميعاً في الحاجة إليها. ولا يعارض ذلك ما ورد في التشديد في أمر الدين من منع الطعن فيه وأشباه ذلك إذ فيه تجاوز عن الحرية الشخصية إلى ما يوقع الضرر العام على الأمة فسارعت الشريعة إلى حظره وكفه.

واستقراء فروع الشريعة في المعاملات أنبأ أن الإكراه والإجبار مفسدان للتعاقدات والالتزامات، وإذا كان الأصل في الإنسان أنه بريء من أي التزام شخصي فإن إلزامه بشيء شرعي يتطلب موافقته ورضاه، ويخرج عن هذا ما كان التزاماً عاماً؛ تنجر عن الإخلال به مفسدة للمجموع وضرر على الآخرين، فإذا رفع هذا الضرر هو من تأكيد حرية العموم في التمتع بحقوقهم.

وليس من العدل أن تتجاوز الحرية الشخصية حدودها بما يفسد الحريات العامة أو ينتهكها، من هنا وجد النظام السياسي ليضبط مواطن الحرية الشخصية ويفردها عن الحريات والمصالح العامة التي لا يجوز الإخلال بها، وهذا مما يحقق العدل في إتاحة الحريات، ولذلك شواهد في الشرع كثيرة من أبرزها: سلطة الحاكم

(١) لاحظ مثلاً أن النبي ﷺ لم يهدم الأصنام التي كانت محيطة بالكعبة إلا عام الفتح، وقد طاف بالبيت بعد بعثته وفي عمرة القضاء والأصنام حول الكعبة وفوقها. وفي هذا دلالة قوية على المنهج السياسي الذي ينبغي أن يسلكه المسلمون في بناء مجتمعات مسلمة قوية فكرياً كاملة الإرادة.

في تقييد المباحات بما يجعل تقديم عموم المصلحة أولى من إتاحة الحرية للأفراد ليتصرفوا بما أبيح لهم في خاصة أنفسهم، وقد يمثل لذلك بصنيع عمر بن الخطاب حين منع الزواج بالكتابات مع نص القرآن بإباحته، إذ حرية الأفراد في ابتغاء هذا المباح حال دونه الضرر الحاصل لعموم الأمة.

ومما يثبت مقصد الحرية : قوله تعالى مخاطباً الناس جميعاً: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣)، فقد جعل المولى الناس جميعاً سواسية من حيث الوجود الإنساني ومعيار التكريم الإلهي، والحرية^(١) تعني انعتاق الإنسان من عبودية أخيه الإنسان وتبعية له وتقديره في شؤونه، وانعتاق الشعوب من عبودية الشعوب والتبعية لها؛ مما يجعل الجميع متساوين من حيث الحقوق الأساسية من حرية الرأي والتعبير والاعتقاد والتعلم والتملك والتنقل والإقامة وغيرها...^(٢).

وكذلك فالأصل في الناس جميعاً أنهم مكرمون من حيث المزايا التي منحها الله تعالى لهم ، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَبْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٠).

وما يشار إليه هنا : أن الآية التالية لآية التكريم تتحدث عن الجزاء الأخروي؛ مما يعني : أن التفاضل الحق سيكون في اليوم الآخر حسب الأعمال، والتساوي في المسؤولية أمام المولى سبحانه يقتضي التساوي في حرية الاختيار والفعل.

ومما يثبت أصل الحريات العامة : حرية إنشاء العقود والالتزامات، فمن حرية الأعمال المتعلقة بأعمال الآخرين : ما يلزم به المرء نفسه -بموجب حرية تصرفه- من العقود والالتزامات لمصلحة يراها فإن إلزامه نفسه بها أثر من آثار حرية العمل أو جب به حقاً لغيره عليه»^(٣).

وقد بنى الفقه السياسي الإسلامي نشوء السلطة على هذا المبدأ من الالتزام

(١) الحرية المقصودة هنا ليست الحرية الميتافيزيقية، ولكن الحريات السلبية العامة.

(٢) الخياط، النظام السياسي في الإسلام، ص ٤٣.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٣٩٩.

فأنشأ عنه عقد البيعة السياسية، وشرط تلك العقود جميعاً : أن لا يشوبها الإكراه ، وأن تكون نابعة من رضا تام، يقول ابن عاشور: «ولولا اعتبار حرية الأقوال لما كانت الإقرارات والعقود والالتزامات وصيغ الطلاق والوصايا مؤثرة آثارها ؛ ولذلك يسلب عنها التأثير متى تحقق أنها صدرت في حالة الإكراه»^(١)، وهو ما يجب إعماله أيضاً في عقد البيعة عندما تشوبه شوائب الإلزام والإكراه ، سواء : كان إكراهاً مباشراً بالعنف والبطش ، أو إكراهاً ملجئاً غير مباشر بالمضايقة في المصالح والحريات .

يقول الماوردي : «البيعة عقد مراضاة واختيار ، لا يدخله إكراه ولا إجبار»^(٢). والأصل في التصرف الإنساني عموماً : الحرية ؛ استناداً إلى أصل الإباحة الإلهية الذي نص عليه قوله تعالى : ﴿ وَسَخَّرْ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِّنْهُ ﴾ (الجناتية : ١٣) .

٣- وسائل مقصد الحرية

من وسائل مقصد الحرية السياسية مشروعية الشورى، وقد شهد عصرنا تطوراً كبيراً في الوسائل السلمية للتعبير عن الرأي، من النشر الصحفي والإعلامي والاعتصام والتظاهر والعصيان المدني، والحق في التجمع السلمي، والحق في نقد الحاكم والنظام من خلال مؤسسات السلطة المختصة : كالبرلمان والقضاء وغير ذلك من الوسائل^(٣) التي بإتاحتها وحفظها يتحقق مقصد الحرية في المجال السياسي، وأما التضيق فيها أو منعها لذاتها لا لضرر شرعي معتبر شاب تنزيلها فيعد مناقضة لمقصد الشريعة من تكريم الإنسان وتنعيمه بحرية الاختيار، التي تؤسس لمسؤوليته أمام الخالق والخلق .

وقد جاءت السنة النبوية بترسيخ مبدأ التعبير عن الرأي في مواقف عديدة : كسكوت النبي ﷺ عن المعترضين على بعض الشؤون، وإتاحته للمشاركة العلنية في القرارات المصيرية كما وقع قبيل الأحزاب . وكان ذلك سلوك الخلفاء الراشدين الذين لم يقيموا معارضيهم في الرأي ، بل غيروا آراءهم واجتهاداتهم بناء على اعتراض

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ٣ / ٢٨١ .

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٧ .

(٣) الخياط، النظام السياسي في الإسلام، ص ٥٩ .

عموم الناس .

وإتاحة الحريات يجعل الأمة متحدة في احترام توجهات أفرادها وجماعاتها، والوحدة الإسلامية التي دعا إليها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة لا يمكن أن تحصل إلا في إطار من الحريات العامة، التي تكون منشأً للتحالف والتعاون والتضامن التلقائي بين أفراد الشعب ومجموعاته، وفي هذا الصدد يقول محمد الغزالي: «الإكراه على الفضيلة لا يصنع الإنسان الفاضل، كما أن الإكراه على الإيمان لا يصنع المؤمن؛ فالحرية النفسية والعقلية أساس المسؤولية»^(١)، فالإكراه للخضوع لنظام سياسي لا يؤدي إلا إلى نشوء قوة معاكسة الاتجاه تسعى للتخلص من القيود المفروضة، إذ الإنسان ميال بفطرته إلى الحرية، يأبى أن يفرض عليه شيء من غير إرادته ورضاه. ويعلمنا القرآن الكريم مراعاة الحريات الإنسانية في مناقشته للمشاركين في شبههم وجوابه عنها ، وتقديم الأدلة على التوحيد، ولو شاء الله تعالى لما أورد من حديثهم شيئاً في كتابه العظيم الخالد، وما ذاك إلا ليعلمنا أن حرية الفكر والرأي هي أساس بناء المجتمع المسلم القوي فكرياً وحضارياً، وأما أساليب القمع والإكراه فإنها وإن كانت في الحق لا تنتج مقتنعين راضين؛ بل مكرهين مضطرين سرعان ما يتخلون عند أول فرصة تمنح لهم.

ومن حرص الشريعة على حفظ الحريات العامة للمجتمع المسلم أن شرعتها في صورة تكاليف وأوامر، من مثل الإلزام بمبدأ المساواة بين الناس، وتحريم التفاضل على أساس الجنس أو العرق أو اللون، يقول الدريني: «الحريات العامة أو حقوق الإنسان، قد وردت في القرآن الكريم في صورة تكاليف بنصوص أمرة، وذلك ضماناً لقوة الإلزام بها وتنفيذها، كما وردت في السنة ولا سيما في خطبة الوداع»^(٢). والحرية العامة تتيح للمحكومين أن يعربوا عن دواخلهم ويمارسوا حقوقهم السياسية، ويشاركوا في اتخاذ القرارات المصيرية وصناعة واقعهم والفصل في خياراته.

(١) محمد الغزالي، خلق المسلم (القاهرة: دار الريان للتراث، ط ١، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٧م)، ص ٢٨.

(٢) الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص ٤٠٦.

المبحث الرابع: مقصد الأمن ووسائله

١- مفهوم الأمن

يراد بالأمن في أوجز عبارة: «سكون القلب عن توقع الضرر»^(١)، ويمكن تلخيص مفهوم الأمن في المجال السياسي في تحقيق الاستقرار ونشر السكينة والهدوء، وتمكين الناس من مباشرة أعمالهم ومصالحهم وهم مطمئنون البال، غير خائفين على أنفسهم أو أموالهم^(٢)، ولقد ورد هذا المقصد عند الفقهاء في مناسبات عديدة، وما ذلك إلا للمكانة الكبرى التي أتاحها التشريع الإسلامي لمقصد الأمن العام.

يقول ابن عاشور: «مقصد الشريعة من نظام الأمة: أن تكون قوية مرهوبة الجانب، مطمئنة البال»^(٣)، واطمئنان البال يراد به الأمن بنوعيه: الداخلي والخارجي. والنظرة المعاصرة للأمن جعلته شاملاً لجميع نواحي الحياة، فقد جاء عن منظمة اليونسكو التابعة للأمم المتحدة: أن الأمن البشري يشمل الأمن الاقتصادي والغذائي والصحي والبيئي والشخصي والجماعي والسياسي ويجمع ذلك التحرر من الخوف والتحرر من العوز^(٤). ويظهر في استخدام لفظة التحرر من العوز والخوف مدى العلاقة بين مقصدي الحرية والأمن، فالأمن في حقيقته جزء من الحرية الشخصية والجماعية، ويشار إلى أن الأمن الأهم في الأنظمة والدول هو: الأمن القومي الذي يحفظ الدولة من الأخطار الخارجية، والأمن الداخلي الذي يمنع تغالب أفراد الأمة وجماعاتها على بعضهم^(٥).

٢- إثبات مقصد الأمن

ثبت قصد الشريعة إلى تحقيق الأمن العام الداخلي والخارجي بمسالك عديدة،

(١) أبو جبيب، القاموس الفقهي، ص ٢٥.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ٣ / ٣٨١.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ٣ / ٣٩١.

(٤) اليونسكو، الأطر الأخلاقية والمعيارية والتربوية لتدعيم الأمن البشري في الدول العربية، ص ١٥.

(٥) أحمد محمد عبد العظيم الجمل، أمن الأمة من منظور مقاصد الشريعة (القاهرة: دار السلام، ط ١، ٢٠٠٩م)، ص ٢٨.

أبرزها النصوص الصريحة، واستقراء فروع الشريعة التي تنظم الحياة الداخلية في المجتمع المسلم، وتنظم الحياة العامة بين الأفراد والجماعات والديانات... حضاً وردعاً وتوجيهاً بما يمنع التخاصم والنزاع ويحفظ الحقوق.

– مشروعية المعاهدات الدولية والحرص على الحفاظ عليها: اتجهت الشريعة

لحفظ الأمن الخارجي بسن مشروعية المعاهدات والتحالفات الدولية وأخلاقيات السلم والحرب، يقول تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مَدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (٤) فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ ﴿التوبة: ٤-٥﴾. فأمر الشارع بالوفاء بالعهود مع المشركين، واحترام الأشهر الحرم بعدم القتال فيها. ولقد نهى المولى – عز وجل – عن نصرة المسلمين في الدين في حالة وجود ميثاق مع أعداء المسلمين المستضعفين^(١)، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوُوا وَنَصَرُوا أُولَٰئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَكِيلٍ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجَرُوا وَإِنْ أَسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ ﴿الأنفال: ٧٢﴾. وهذا كله يتبع منه الحفاظ على الأمن داخلياً وخارجياً، وإن كان فيه عدم حفظ للدين باعتبار جزئي تجلى في عدم نصرة المسلمين.

– الامتنان بالأمن: وامتن الله بالأمن على قريش في قوله: ﴿الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ

وَأَمَّنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ (قريش: ٣، ٤) وذكر قريشاً أيضاً بنعمة الأمن في قوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا وَيُخَاطَبُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ﴾ (العنكبوت: ٦٧)، وقد جاء أن الأمن من مقتضيات التمكين في الأرض وضروراته: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي

(١) الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص ٣٦٦.

لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٥٥﴾ (النور: ٥٥). وكذا في قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ﴾ (النحل: ١١٢)، وقوله عز وجل: ﴿وَقَالُوا إِن نَّبْعِ الْهُدَىٰ مَعَكَ نُنْخِطِفُ مِنْ أََرْضِنَا أَوْ لَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا ءَامِنًا يُجِئَ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (القصص: ٥٧) ففي كل هذه النصوص دلالة على قصد الشارع إلى توفير الأمن، وأهمية الأمن في توفير أجواء الإعمار في الأرض، وأن من ثمرات الأمن التي تستتبع توفيره حصول الأرزاق والثمرات، وتيسير سبل الحياة عامة.

– أمر الشارع باحترام حرمان الأنفس والأموال والأعراض: جاءت في ذلك نصوص كثيرة جداً، منها: قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي أَلْقَاصِ حَيَوةٌ﴾ (البقرة: ١٧٩) ومن أدنى معاني الحياة نشر الأمن، ومن نصوص الشارع في حفظ المهج وتأمينها قوله ﷺ في خطبة الوداع: «لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»^(١). وقوله: «كل المسلم على المسلم حرام: دمه، وماله، وعرضه»^(٢).

– حرص الشارع على قطع أسباب الفتن وتشوفه لإحقاق الأمن: فمن ذلك: ما جاء من النظر المقصدي للنبي ﷺ في امتناعه عن هدم الكعبة وتجديدها على قوعد إبراهيم عليه السلام؛ مجانية للفتن التي قد تعصف بأمن الناس^(٣)، وعتابه وتأنيبه لأصحابه إذ صدر منهم ما يوقد الفتنة ويخل بالأمن إذ تذاكروا عهد الجاهلية فقال ﷺ: «ما بال دعوى الجاهلية؟ دعوها؛ فإنها منتنة»^(٤) ففي كل ذلك دلالات واضحة على ابتغاء الشارع لإرساء الأمن واستدامته.

٣- وسائل مقصد الأمن

فيما ذكره الباحث من نصوص بعض وسائل إقامة الأمن وحفظه، وقد جاءت

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب حجة الوداع، حديث رقم ٤٤٠٣، ١٧٦/٥.
(٢) مسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله، حديث رقم ١٩٨٦/٤، ٢٥٦٤.
(٣) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها، حديث رقم ١٢٣٣، ٩٦٩/٢.
(٤) البخاري، صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب قوله ﷺ: «سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ» حديث رقم ١٥٤/٦، ٤٩٠٥.

تعبيرات الفقهاء عن مقصد حفظ الأمن في صيغ متعددة ، منها: حفظ الحوزة، حفظ الخطة، حراسة البيضة^(١)، حفظ البلاد^(٢)، قال الجويني عن مهام الإمام: «وعليه القيام بحفظ الخطة، فالتقسيم الأولي الكلي طلب ما لم يحصل، وحفظ ما حصل. والقول في حفظ ما حصل ينقسم إلى حفظه عن الكفار، وإلى حفظ أهله عن التواثب والتغالب، والتقاطع والتدابير»^(٣). ونص الجويني وغيره على أن من أهم مقاصد الإمامة: حفظ الأمن^(٤)، يقول القرشي: «وثمررة السلطنة: حراسة البلاد، وسلامة النفوس...»^(٥).

وشرع الفقه الإسلامي لحفظ الأمن الداخلي الأحكام «المتعلقة بحفظ النفوس والأعراض والأموال وفرض العقوبات على انتهاكها»^(٦)، وأهم من ذلك وأقوى مرتبة في الحفظ ما شرعه الشارع من أحكام تنظم معاملات الناس فيما بينهم وتوثق الحقوق التي لبعضهم على بعض، فهذه الأحكام أقوى وسيلة في حفظ الأمن لأنها تمنع اختلاله ابتداءً، وتمنع فواته استباقاً بعكس الوسائل الرادعة التي قد يكون إيقاعها بعد ضياع الأمن وفوات مقاصده ووقوع الضرر.

ومن تلك الوسائل أيضاً: الرفع من الوعي العام بضرورة الحفاظ على الأمن العام، وتنظيم العلاقات الاجتماعية، وجعل الناس سواسية أمام القانون.

وأما حفظ الأمن الخارجي: فمن وسائله: إعداد القوة الرادعة التي تصرف الآخرين عن الاعتداء على الدولة^(٧)، وذلك ضمن الأمر الإلهي بإعداد جميع أنواع القوة الممكنة التي ترهب الأعداء، والحث على الاعتماد على الذات في بناء اقتصاد قوي

(١) بيضة كل شيء حوزته، وبيضة القوم أصلهم، فالمراد بحماية البيضة حماية الإقليم والأمة والمجتمع. ابن فارس، **مقاييس اللغة**، ١/٣٢٦، ابن منظور، **لسان العرب**، ٧/١٢٢، النووي، **شرح صحيح مسلم**، ١٨/١٣.

(٢) الجويني، **غياث الأمم**، ص ٢٠١، الكندي، **المصنف**، ١٠/١٦٦، عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، **المواقف**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة (بيروت: دار الجيل، ط ١، ١٩٩٧م)، ٣/٥٧٩، ابن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، ص ٤٨، القرشي، **العقد الفريد للملك السعيد**، ص ١٣١.

(٣) الجويني، **غياث الأمم**، ص ٢٠١.

(٤) الجويني، **غياث الأمم**، ص ٩٩، ٣٠٩.

(٥) القرشي، **العقد الفريد للملك السعيد**، ص ١٣٢.

(٦) عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، ص ١٥٧، وانظر: الجويني، **غياث الأمم**، ص ٢٠١، ٢٠٢.

(٧) عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، ص ١٥٧.

ومجتمع متماسك؛ لا يستند على الدعم الخارجي بما يحقق له الاكتفاء الذاتي مالياً وثقافياً واجتماعياً، وذلك داخل بأنواعه وصنوفه ضمن تشريع فروض الكفايات؛ التي تحقق التنمية في جميع الأصعدة- كما سيأتي في قصد العمران-، ومن وسائله أيضاً مشروعية التحالفات الدولية التي تجمع الإنسانية على الخير كما هو حاصل في هذا العصر ضمن بعض المنظمات والمؤسسات الدولية.

وقد أوجز ذلك الماوردي في قوله: «حماية البيضة، والذب عن الحريم؛ ليتصرف الناس في المعاش، وينتشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال... تحصين الثغور بالعدة المانعة، والقوة الدافعة، حتى لا تظفر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرماً، أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دماً»^(١). وكما سبقت الإشارة، فمن العلماء من نص على أن الإمامة شرعت من أجل جمع شتات الرأي الذي يراد منه أمن كل طرف وفرد غائلة غيره^(٢).

وإذا كانت الإمامة مشروعة لحفظ الأمن ونشره بين المحكومين؛ فإنه من المستغرب: أن توجد نصوص تحض الإمام على أن يكون قاهراً لتحقيق الرهبة في قلوب الرعية، وإذا كان الحفاظ على هيبة الإمام أمراً مشروعاً لنفاذ كلمته وصون حرمة؛ فإن ذلك يحصله بإنجازاته وأعماله لا ببطشه وتعديه، فمن ذلك، ما ذكره ابن جعفر^(٣) في قوله «والملك الذي يقصد لإقامة الناس على العدل، ويقودهم نحو الواجب مضطراً إلى أن يكون كما قدمنا مهيباً، مخوف الجانب، يرهّب الناس بأكثر مما يرغبهم، ويشتدّ عليهم بأزيد مما يلين لهم، ويكون معه من الغلظة أضعاف ما يكون معه من الرأفة؛ لأن الذي يجده مستحق السطوة بغية أكثر من مستوجب الرأفة بصالح سعيه»^(٤). وفي نظر الباحث فإن هذا مضاد لمقصد الشريعة من كون مقصد حفظ الأمن

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٤٠.

(٢) أطفيش، شرح النيل، ٢٧٧/١٤.

(٣) هو أبو الفرج جعفر بن قدامة بن جعفر، عاش أيام المكتفي بالله العباسي وأسلم على يديه، له مؤلفات عديدة، منها: الخراج، وصناعة الكتابة، جواهر الألفاظ، السياسة، البلدان، زهر الربيع. توفي سنة ٣٣٧ هـ. الزركلي، الأعلام، ١٩١/٥.

(٤) ابن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، ص ٤٤٠.

من كليات المقاصد السياسية، ومخالف لما كان عليه الخلفاء الراشدون من لين الجانب وعدالة التصرف، ولا يجلب القهر والبطش والتخويف إلا مفاصد كبرى توهن المجتمع وتفسد الذمم^(١).

ولا تخفى المصالح التي يحققها مقصد حفظ الأمن والمنافع التي يستجلبها، وقد أشار إلى جملة منها الماوردي في قوله: «أمن عام: تطمئن إليه النفوس، وتنتشر فيه الهمم، ويسكن إليه البريء، ويأنس به الضعيف. فليس لخائف راحة، ولا لحاذر طمأنينة... الخوف يقبض الناس عن مصالحهم، ويحجزهم عن تصرفهم، ويكفهم عن أسباب المواد التي بها قوام أودهم وانتظام جملتهم؛ لأن الأمن من نتائج العدل، والجور من نتائج ما ليس بعدل»^(٢).

مما سبق بيانه يتضح الدور المحوري لمقصد حفظ الأمن في حفظ مقاصد الشارع في الأحكام السياسية داخلياً وخارجياً، ودوره المحوري في تمهيد أجواء تحقيق التنمية والعمران.

المبحث الخامس: مقصد العمران ووسائله

١- مفهوم العمران

يرتبط العمران بوظيفة الإنسان التي خلق لتحقيقها، وهي محل ابتلاء الجنس البشري، ويعرف ابن خلدون العمران فيقول: «هو التساكن والتنازل في مصرٍ أو حِلَّةٍ للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات... ومن هذا العمران ما يكون بدوياً... ومنه ما يكون حضرياً»^(٣)، فأساس العمران الذي يشير إليه ابن خلدون في تعريفه هو استجابة حاجة الإنسان إلى التساكن بطبعه الاجتماعي، فهو لا يقوى على العيش منفرداً بآحاده، فهذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم وما أرادته الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى العمران»^(٤).

(١) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ٢٣٦/١.

(٢) الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص ١٤٢، وانظر: القرشي، العقد الفريد للملك السعيد، ص ١٣٢، ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ص ٤٨.

(٣) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ٤/١.

(٤) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ٥/١.

٢- إثبات مقصد العمران

أثبت الشارع في نصوص كثيرة مقصد العمران ، ودعا لتحقيقه ، نشير إلى بعض منها:

- الأمر بعمارة الأرض ومنع الإفساد: على لسان سيدنا صالح عليه السلام جاء قوله: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: ٦١)، وعندما أعلم المولى ملائكته بجعل خليفة في الأرض تعجبوا وتساءلوا عن الحكمة ، مع أن طبعه الإفساد في الأرض: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ (البقرة: ٣٠) وهذا يدل على أن وظيفة الإنسان في الأرض عمارتها بشتى صنوف الخير والبر^(١). ومما يعضد ذلك ، ما ورد في السنة من قوله عليه السلام: «إن قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فإن استطاع أن لا تقوم حتى يغرسها فليغرسها»^(٢)، وتشريعه للصدقة الجارية في قوله: «إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له»^(٣)، وفي هذا ومثله من التشريعات التي ترفع الحاجة العامة تثبت لمقصد العمران وتحفيز على تحقيقه.

- تحريم الفساد والإفساد: وقد ذكرنا آيات عدة تنهى عن الإفساد في الأرض في إثبات إقامة مقصد العدل، من مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (الأعراف: ٥٦) ، وقوله: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقْطِعُوا أَرْحَامَكُمْ ۚ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَرَهُمْ﴾ (محمد: ٢٢).

(١) أبو حيان محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير تحقيق: صدقي محمد جميل (بيروت: دار الفكر، د. ط، ١٤٢٠هـ)، ١/ ٨٨٣، البيضاوي، أنوار التنزيل، ١/ ٦٧، الماوردي، النكت والعيون، ٩٥/١.

(٢) محمد بن إسماعيل البخاري، الأدب المفرد، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار البشائر، ط ٣، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م)، كتاب البنين، باب اصطناع المال، حديث رقم ٤٧٩، ص ١٦٨.

(٣) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، حديث رقم ١٦٣١، ٣/ ١٢٥٥.

- الأمر بفعل الخير: جاء في قوله تعالى: ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (الحج، ٧٧) واستتبع ذلك الأمر بأن يكون المسلمون شهداء على الناس: ﴿وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (الحج، ٧٨)، وذلك يدل على أن المسلمين مكلفون بعمارة دنياهم، فالشهادة على الناس لا تكون إلا بالأخذ بزمام العلوم والتطور الحضاري وريادة البشرية.

- إيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: أوجب الشارع في مواضع كثيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومقصد العمران هو غاية القيام بأي معروف والحث عليه، والامتناع عن أي منكر ومنعه. وإن كان في تشريع الجهاد إفساد في الأرض بالقتل والحرب كما يتبدى للناظر ظاهراً؛ فإنه يجب أن يكون في وجه شرعي مضبوط يسهم في العمران لا في الإفساد وإن كان ظاهره إفساداً لكنه في منع فساد أكبر مستطير، قال أبو زهرة: «القتال يجب أن يقصد به وجه الله تعالى، لعمارة الأرض ومنع الفساد فيها»^(١).

- القضاء بسنن تحفظ العمران في مستوى أدنى: من أدلة إثبات مقصد العمران قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتَّتْ صَوَامِعُ وَيَعُوصُ وَصَلَوَاتُ وَمَسَاجِدُ﴾ (الحج: ٤٠)، فالله تعالى جعل من سننه في الكون: سنة التدافع، وبين أنه لولا هذه السنة لهدمت أماكن عبادة للمسلمين وغيرهم من أهل الديانات، وهذا يثبت أن الشارع يقصد إلى عمارة الأرض، وينهى عن الإفساد فيها، حتى سخر لذلك سنناً تسري على الاجتماع الإنساني.

٣- وسائل مقصد العمران

توسل الشرع لتحقيق مقصد العمران بجميع الأحكام التي شرعها لتنظيم علاقات الناس ببعضهم، وبالبيئة المحيطة التي تشمل المخلوقات الأخرى والجمادات، بل بالأحكام التعبدية أيضاً: كإقامة الصلاة وإيتاء الصدقات^(٢) والكفارات وغيرها،

(١) أبو زهرة، زهرة التفاسير، ٣/ ١٤٣٦.

(٢) بيجوفيتش، علي عزت، (١٤١٤هـ - ١٩٩٤م). الإسلام بين الشرق والغرب. ط ١، (ترجمة: محمد يوسف عدس)، بيروت: مؤسسة العلم الحديث، ص ٣١٠.

وليس في أوامر الشريعة ونواهيها ما يعارض قصد العمران أو يناقضه في اعتباره الكلي.

ويتحقق مقصد العمران بحفظ الدين والنفوس والعقل والنسل والمال ضمن دائرة التصرفات السياسية العامة، وإذا كانت هذه المقاصد تشمل كافة أبواب الفقه الإسلامي؛ فإن الجانب السياسي منها هو ما تعلق بسلطة الحاكم وبدائرة عمل السلطة، وذلك يعني استثناء الأحكام الخاصة بالفرد التي تدخل ضمن الحريات الشخصية التي لا يجوز واقعاً للسلطة الحاكمة أن تتدخل فيها إلا بقدر تأثيرها في المصلحة العامة، وهي بالضرورة مرتبطة بمقصد العمران في عمومها إذ صلاح الفرد صلاح للمجموع، وعمارة مال الفرد عمارة لمال الأمة.

والعمران له جانبان : جانب معنوي ، وآخر مادي ، فالجانب المعنوي يشمل الأخلاق والفضائل ومكارم التعامل الإنساني الحضاري، والتنمية البشرية عموماً، أما الجانب المادي فيشمل البنى التحتية للدولة، وتطوير العلوم التجريبية ، وتيسير الاختراعات التي تخدم الإنسان وتيسر عيشه وتحفظ كرامته. ويرد ابن باديس على شبهة الاكتفاء بالعمران المادي الغربي والانبهار به بقوله: «رأى بعض الناس المدنية الغربية المسيطرة اليوم على الأرض-وهي مدنية مادية في نهجها وغايتها ونتائجها، فالقوة عندها فوق الحق والعدل والرحمة والإحسان- فقالوا: إن رجال هذه المدينة هم الصالحون الذين وعدهم الله بإرث الأرض... فيالله للقرآن، وللإنسان، من هذا التحريف السخيف ؛ كأن عمارة الأرض هي كل شيء؛ ولو ضلت العقائد، وفسدت الأخلاق، واعوجت الأعمال ، وساءت الأحوال، وعذبت الإنسانية بالأزمات الخائقة، وروعت بالفتن والحروب المخربة الجارفة، وهددت بأعظم حرب تأتي على الإنسانية من أصلها والمدنية من أساسها. هذه هي بلايا الإنسانية التي يشكو منها أبناء هذه المدنية المادية التي عمرت الأرض وأفسدت الإنسان»^(١)، فالعمران المادي المجرد عن القيم الإنسانية والأخلاقية لا يلبث طويلاً حتى ينهدم بنيانه على أصحابه، وهو غير

(١) ابن عبد الحميد محمد بن باديس، تفسير ابن باديس (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م)، ص ٣٤٩.

مقصود للشارع استقلالاً.

ووسائل تحقيق العمران عديدة وكثيرة جداً تجملها تشريعات الواجبات الكفائية التي تقع مسؤوليتها على المجموع، فهي الضمانة الأولى لتقوية العمران والحفاظ عليه في حده الأدنى، ومن وسائله تعيين ذوي الكفاءات في مناصبهم، وفتح الفرص أمام الرعية لتنمية أموالها؛ إذ في قوة الأفراد قوة المجموع، وابتغاء المصالح العامة وحراستها^(١)، والسعي في وسائل قوة الأمة اقتصادياً وعسكرياً وثقافياً واجتماعياً، وجميع وسائل حفظ الكليات الخمس في جانبها المتعلق بعموم الأمة يندرج ضمن وسائل العمران؛ حتى تكون الأمة «قوية مرهوبة الجانب»^(٢)، وكل ذلك يندرج ضمن قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ﴾^(٣) وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ ﴿(الأنفال: ٥٩-٦٠)، يقول أبو زهرة: «فكل قوة مستطاعة يجب على الأمة أن تتضافر على إيجادها، وإلا أئمت كلها، ولم ينج من الإثم فقيرها ولا غنيها ولا قويها أو ضعيفها، فالقادر بقدرته، والضعيف بلسانه»^(٤).

ويلخص ابن شاهين المقاصد الجزئية المندرجة تحت مقصد العمران فيقول: «للفوس السلامة والسياسة، وللأموال الحفظ، وللأرزاق الإدراك، وللعلم النشر، وللدين الإظهار؛ بردع الظلمة، وقمع البغاة والمتمردين، والانتقام من جميع المعتدين المفسدين، وإقامة مصالح الدين والدنيا»^(٥).

ومن مقاصد العمران الاجتماعي: مقصد التآلف والتعارف بين فئات المجتمع وطوائفه وأجناسه وأفكاره^(٦)، ويتحدث القرضاوي عن دور الدولة في العمران فيقول: «إن دولة الإسلام دولة عقدية فكرية، دولة تقوم على عقيدة ومنهج، فليست مجرد جهاز أمن يحفظ الأمة من الاعتداء الداخلي أو الغزو الخارجي، بل إن وظيفتها لأعمق

(١) الكندي، المصنف، ١٠/١٦٦، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، ط ١، ١٤١٨هـ)، ص ١٢٩.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ٣/٣٩١.

(٣) أبو زهرة، زهرة التفاسير، ٦/٣١٧٤.

(٤) ابن شاهين، زبدة كشف الممالك، ص ٥١.

(٥) رضا، تفسير المنار، ١١/٣٢.

من ذلك وأكبر. وظيفتها تعليم الأمة وتربيتها على تعاليم ومبادئ الإسلام، وتهئية الجو الإيجابي والمناخ الملائم لتحول عقائد الإسلام وأفكاره وتعاليمه إلى واقع عملي ملموس يكون قدوة لكل من يلتمس الهدى وحجة على كل سالك سبيل الردى»^(١).

ومقصد العمران لا يقتصر تحصيله على مصلحة الأحياء، بل يضم في المنظور الإسلامي التخطيط الاستراتيجي للأجيال القادمة، وقد سمي ذلك الماوردي «الأمل الفسيح»، وجعله من قواعد صلاح الدنيا فقال: «أمل فسيح يبعث على اقتناء ما يقصر العمر عن استيعابه ويبعث على اقتناء ما ليس يؤمل في دركه بحياة أربابه. ولولا أن الثاني يرتفق بما أنشأه الأول حتى يصير به مستغنياً، لافتقر أهل كل عصر إلى إنشاء ما يحتاجون إليه من منازل السكنى، وأراضي الحرث، وفي ذلك من الإعواز وتعذر الإمكان ما لا خفاء به. فلذلك ما أرفق الله تعالى خلقه باتساع الآمال حتى عمر به الدنيا؛ فعم صلاحها وصارت تنتقل بعمرانها إلى قرن بعد قرن، فيتم الثاني ما أبقاه الأول من عمارتها، ويرمم الثالث ما أحدثه الثاني من شعثها؛ لتكون أحوالها على الأعصار ملتئمة، وأمورها على ممر الدهور منتظمة»^(٢). وقد سبقت الإشارة إلى توسل الشريعة لإقامة العمران بتشريع الصدقة الجارية، ومن صورها المعروفة في المجتمعات المسلمة: تشريع الأوقاف التي تنمي العمران في كل مناحيه.

ويجلب مقصد العمران مصالح معنوية ومادية أكبر من أن تحصى، ولذا عبر عنه الماوردي بخصب دائم، وشرحه بقوله: «تتسع النفوس به في الأحوال، ويشترك فيه ذو الإكثار والإقلال. فيقل في الناس الحسد، وينتفي عنهم تباغض العدم، وتتسع النفوس في التوسع، وتكثر المواساة والتواصل. وذلك من أقوى الدواعي لصلاح الدنيا وانتظام أحوالها، ولأن الخصب يؤول إلى الغنى والغنى يورث الأمانة والسخاء»^(٣).

(١) يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام (القاهرة: دار الشروق، ط٣، ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠١ م)، ص ١٩-٢٠.

(٢) الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص ١٤٤.

(٣) الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص ١٤٣.

المبحث السادس: المقصد الأصلي لباب السياسة الشرعية

١- مفهوم المقصد الأصلي

يراد بالمقصد الأصلي المقصد الذي يكون أساساً لما دونه من المقاصد التابعة، وتختص المقاصد الأصلية بكونها مطلقة غير مقيدة بوقت أو حال، ولا حظ للمكلف فيها، يقول الشاطبي عنها:

«التي لا حظ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة... لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة، لا تختص بحال دون حال، ولا بصورة دون صورة، ولا بوقت دون وقت» ويقول أيضاً: «للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة. مثال ذلك النكاح؛ فإنه مشروع للتناسل على المقصد الأول، ويليه طلب السكن والازدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية... فمنه: منصوص عليه أو مشار إليه، ومنه: ما علم بدليل آخر ومسلك استقرئ من ذلك المنصوص، وذلك أن ما نص عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي، ومقو لحكمته، ومستدع لطلبه وإدامته، ومستجلب لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف، الذي يحصل به مقصد الشارع الأصلي من التناسل»^(١).

ويقول ابن بيه: «الأصلية هي المقصودة بالأمر ابتداءً، وبالنهي كذلك... والتابعة في الغالب قد تكون وسائل، وقد تكون حماية للأصلية وسياباً... وقد تكون تابعة باعتبار أهمية المقصد الأول واهتمام الشارع به، كالتناسل الذي هو المقصد الأول بالنسبة للنكاح، مع ما يلحق به من المودة والسكن والتمتع بمال الزوجة والاعتزاز بحسبها فهذه تابعة»^(٢).

يحصل لنا مما سبق أن المقصد الأصلي لباب فقهي محدد: الحكمة الشرعية الذي تُرد إليها كافة الحكم الأخرى لذلك الباب.

٢- إقامة العدل هو المقصد الأصلي لباب السياسة الشرعية

تأسيسياً على ما سبق، فإن تحديد المقصد الأصلي يتطلب استقراء كافة

(١) الشاطبي، الموافقات، ٣/ ١٣٩.

(٢) ابن بيه، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص ٢٥.

مقاصد الباب، والنصوص التي دلت عليها، واقتناص ما فيها من دلالات على ترتيبها وبيان الأصلي والتابع منها. وبعد قيام الباحث باستقراء ما ورد من آيات وأحاديث في الموضوع، حصل لديه أن المقصد الأصلي لباب السياسة الشرعية هو: إقامة العدل، وفيما يلي بيان ذلك.

يعود مقصد العدل السياسي إلى مراعاة الفطرة، والدليل على ذلك إطباق الأمم عليه مع اختلاف أجناسهم وأديانهم ومذاهبهم^(١)، والعدل «كما يصد المعتدي عن اعتدائه، كذلك يصد غيره عن الاعتداء عليه»^(٢). وقد ذكر جمع من الذين كتبوا في الفقه السياسي - صراحة وإشارة - أن إقامة العدل هو أهم مقاصد الشريعة في الأحكام السياسية^(٣)، ولا معنى لعقد إمامة تعجز عن إقامة العدل؛ إذ هو المقصد الأسمى من وجودها^(٤)، ونمثل لذلك ببعض الاقتباسات:

يقول أبو المؤثر: «وإن من دين الله: الإمامة، وهي حق لله واجب على عباده لإقامة الحدود»^(٥) وإنصاف المظلوم والحكم بين الناس عامة»^(٦).

ويقول ابن عاشور: «أنبأنا استقراء الشريعة من أقوالها وتصرفاتها بأن

(١) ابن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، ص ١٠٣.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٦٣/٤.

(٣) على سبيل المثال: الجويني، غياث الأمم، ص ٩٩، الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص ١٣٩، البعلبي، حسن السلوك الحافظ دولة الملوك، ص ٦٤، الكندي، المصنف، ١٠/١٦٦، أبو المؤثر الصلت بن خميس الخروصي. الأحداث والصفات. تحقيق: جاسم ياسين محمد الدرويش (عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، ط ١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، ص ٦١، ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ١/٢٣٦، خلاف، السياسة الشرعية، ص ٢٧.

(٤) الجويني، غياث الأمم، ص ٣٠٩، محمد بن طلحة القرشي. العقد الفريد للملك السعيد (مصر: المطبعة الوهبية، طبعة حجرية، ١٢٨٣هـ)، ص ١٣٢، ابن شاهين، خليل الظاهري، زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك (باريس: مطبعة الجمهورية، طبعة حجرية، ١٨٩٣م)، ص ٥١، ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ص ٤٨، الدهلوي، حجة الله البالغة، ص ٧٣٥، رضا، تفسير المنار، ١١/١٧٣.

(٥) كثيرا ما يجعل الفقهاء أمارة إقامة العدل تطبيق الحدود الشرعية وليس ذلك - في تقدير الباحث - لكون تلك الحدود الترجمة الواقعية الكلية لإقامة العدل، ولكن لإناطة الشرع بإقامتها بوجود الحاكم فغدت من لوازمه.

(٦) أبو المؤثر، الأحداث والصفات، ص ٦١.

مقصدها أن يكون للأمة ولادة يسوسون مصالحها و يقيمون العدل فيها... لأن الحقوق معرضة للاغتصاب بدافع الغضب أو الشهوة، ومعرضة لسوء الفهم وللتناسي»^(١)، وقد ذكر ما يقرب من هذا عبد الوهاب خلاف أيضاً^(٢)، ويقول الريسوني: «إقامة القسط والعدل والحق في كل مجالات الحياة وبين جميع الناس : مقصد عام وكبير ، أنزلت لأجله الكتب والرسالات، ونُصبت لدعمه الحجج والبيانات، وجاهد لأجله الرسل والأنبياء»^(٣). فمقصد العدل أثبتته النصوص، واستقراء فروع الشريعة وتطبيقاتها يدل على ذلك بما لا يحتاج إلى إفاضة بيان.

ومما يدل على تقديم مقصد العدل على غيره من المقاصد السياسية : أن العدل مقدم على غيره من المقاصد حال تعرضها بعد تساويها من كل وجه، من وجوه المقارنة بين المقاصد من حيث تعلقها بالضروري أو الحاجي وكذا العموم والخصوص والكلية والجزئية.

٣- أثر تقديم مقصد إقامة العدل في باب السياسة

إن أثر تقديم مقصد إقامة العدل على غيره من المقاصد يتجلى عند التعارض وعدم إمكان الجمع، فإن العدل الكلي لا يفرط فيه في مقابل الحرية الكلية والأمن الكلي والعمران الكلي، فما حاجة الناس إلى تحقيق الحرية مع الجور والظلم، فتغدو تلك الحرية وسيلة الظالم الجائر.

وما حاجة المحكومين إلى أمن سيجه الطغيان والظلم؟ فهو أمن مؤذن بانتهياره كل حين لعدم إقامة العدل، ويكون عادة أمناً باطشاً لا يحكمه العدل، فيأخذ البريء بذنب المجرم، ويقذف الرعب في القلوب، ويستتب الأمن، لكنه سرعان ما تنقلب الضغائن الناتجة عن الجور وعدم إقامة العدل إلى ثورة شعبية تجتث أسباب تلك القبضة الأمنية، وذلك مشاهد في تاريخ الشعوب المسلمة وحاضرها.

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٤٩٥.

(٢) خلاف، السياسة الشرعية، ص ٢٧.

(٣) أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده (الرباط: منشورات جريدة الزمن. د.ط، ١٩٩٩م)، ص ٢١، ٢٢.

ولو قورن إقامة العدل مع العمران، لرجح إقامة العدل بل لا يحصل العمران الدائم المستقر من غير إقامة العدل، وقد قرر ابن خلدون هذه الحقيقة حينما قال: «لا سبيل للعمارة إلا بالعدل»^(١)، ويقول الماوردي: «عدل شامل يدعو إلى الألفة، ويبعث على الطاعة، وتنعم به البلاد، وتنمو به الأموال، ويكثر معه النسل، ويأمن به السلطان... وليس شيء أسرع في خراب الأرض ولا أفسد لضمائر الخلق من الجور؛ لأنه ليس يقف على حد، ولا ينتهي إلى غاية، ولكل جزء منه قسط من الفساد حتى يستكمل... العدل من إحدى قواعد الدنيا التي لا انتظام لها إلا به، ولا صلاح فيها إلا معه»^(٢). ولذلك يستفيض البعلي في الحديث عن أبعاد إقامة العدل فيقول: ويحاول البعلي تعداد مصالح إقامة العدل فيقول: «السلطان إذا عدل انتشر العدل في الرعية، فأقاموا الوزن بالقسط، وتعاطوا الحق فيما بينهم، ولزموا قوانين العدل فمات الباطل وذهبت رسوم الجور، فأرسلت السماء غيثها وأخرجت الأرض بركاتها، ونمت تجاراتهم وزكت زروعهم، وتناسلت أنعامهم، ودرت أرزاقهم، ورخصت أسعارهم، فواسى البخيل وأفضل الكريم، وقضيت الحقوق، وأعيرت المواعين، وتهادوا فضول الأطعمة والتحف، فهان كل الحطام لكثرت، وذلل بعد عزته، فتماسكت على الناس مروءاتهم وحفظت عليهم أديانهم، وبهذا يتبين لك أن الوالي مأجور على ما يتعاطاه من إقامة العدل وعلى ما يتعاطاه الناس بسببه»^(٣).

ويقول أبو زهرة من المتأخرين: «العدل هو أساس الحكم الإسلامي، وأساس العلاقات الإسلامية»^(٤). وقد تحدث كثير من الفقهاء والحكماء عن فضيلة إقامة العدل وأهميته في تحقيق الحرية والأمن وتنمية البلدان والشعوب^(٥).

(١) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ٣/١.

(٢) الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص ١٣٩.

(٣) البعلي، حسن السلوك الحافظ دولة الملوك، ص ٦٥.

(٤) أبو زهرة، زهرة التفاسير، ١٥٨٦/٣.

(٥) عبد الرحمن بن نصر الشيزري، المنهج السلوك في سياسة الملوك. تحقيق: علي عبد الله موسى (الزرقاء: مكتبة المنار، د. ط، د. ت)، ص ٢٤٢، ابن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، ص ٩٣، ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ص ٤٨، ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ٢٦٣/١.

يتجلى لنا بذلك أن كل معاني الشريعة في باب السياسة لا استقرار لها ولا دوام، بل لا تكون متفقة مع الوجه الشرعي في تحصيلها وإدامتها من غير تحقيق المقصد الأصلي لهذا الباب، وهو إقامة العدل، والمقاصد الأخرى كلها تابعة له، تتمه وتكملة.

الخاتمة

في نهاية البحث نشير إلى أهم نتائجه:

- ترجع المقاصد المتعلقة بباب السياسة الشرعية بناء على استقراء النصوص وأحكام الشريعة في هذا الباب إلى أربعة مقاصد: الأول إقامة العدل، والثاني مقصد الحرية، والثالث مقصد الأمن، والرابع مقصد العمران والتنمية، وتنضوي تحت هذه المقاصد ضروريات وحاجيات وتحسينيات، وليس هنا محل تفصيل أمثلتها من الأحكام الجزئية.

- ثبت مقصد إقامة العدل في نصوص كثيرة من الكتاب والسنة، ومن أهم وسائله: اشتراط الكفاية في الحاكم، وإلزام الحاكم بالشورى، وإقامة القضاء وضبطه، والأمر برد الأمر التشريعي إلى أهل الاستنباط.

- جاء مقصد الحرية للحفاظ على كرامة الإنسان، والحريات العامة تجسيد لكرامة الإنسان، وقد ثبت قصد الشارع لترسيخ الحريات العامة في نصوص عديدة، ومن أهم وسائل تحقيق هذا المقصد مشروعية التعبير عن الرأي الذي ثبت في نصوص السنة النبوية، وتجلى في تطبيقات الخلفاء الراشدين، والإلزام بمبدأ المساواة بين الناس، وتحريم التفاضل على أساس الجنس أو العرق أو اللون.

- امتن الشارع على العباد بنعمة الأمن، وكلفهم بتكاليفات تحقق لهم الأمن داخلياً وخارجياً، فتضافرت النصوص على تثبيت قصد الشارع إلى إيجاد الأمن واستدامته، ومن وسائل ذلك: منع التداعي بدعوة الجاهلية، ورعايته للمعاهدات الدولية وأمره بالوفاء بها، وأمره باحترام أخلاقيات السلم والحرب.

- من المقاصد الكبرى للشارع في باب السياسة تحقيق العمران الذي يوفر العيش الكريم في جميع المناحي التي تمس الأمة، وقد أثبت البحث دلالة النصوص الشارع عليه، وذكر وسائل له من أهمها: ما شرع من واجبات كفائية تمس الكليات الخمس في إطارها العام الذي هو محل عمل السلطة.

- المقصد الأصيل هو: «الحكمة الشرعية الذي تُرد إليها كافة الحكم الأخرى؛ لذلك الباب»، وقد أثبت البحث أن المقصد الأصيل لباب السياسة هو: إقامة العدل، استناداً

إلى أدلة عديدة ، منها : أن المقاصد الأخرى لا تُستدام وتستقر ولو تحققت من دون إقامة العدل.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- ابن أبي الربيع، أحمد. (١٩٩٦م). سلوك المالك في تدبير الممالك. تحقيق: عارف أحمد عبد الغني. د.ط. دمشق: دار كنان.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (١٤١١هـ / ١٩٩١م). إعلام الموقعين عن رب العالمين. د.ط. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن باديس، عبد الحميد محمد. (١٤١٦هـ / ١٩٩٥م). تفسير ابن باديس. ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. (١٤١٨هـ). السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. ط ١. السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف.
- ابن جماعة، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم. (١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م). تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام. تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد. ط ٣. قطر: دار الثقافة.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. (١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م). ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر الشهير بتاريخ ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة. ط ٢. بيروت: دار الفكر.
- ابن شاهين، خليل الظاهري. (١٨٩٣م). زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك. طبعة حجرية، باریس: مطبعة الجمهورية.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. (١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م). مقاصد الشريعة الإسلامية. تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، دط، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. (١٩٨٤م). التحرير والتنوير. دط. تونس: الدار التونسية.
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق الأندلسي. (١٤٢٢هـ). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد. ط ١. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. (١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م). تفسير القرآن العظيم. تحقيق: سامي بن محمد سلامة. دط. الرياض: دار طيبة.
- أبو المؤثر، الصلت بن خميس الخروصي. (١٤١٧هـ / ١٩٩٧م). الأحداث والصفات. تحقيق: جاسم ياسين محمد الدرويش. ط ١. عُمان: وزارة التراث القومي والثقافة.
- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي. (د.ت). إحياء علوم الدين. دط. بيروت: دار

المعرفة.

- أبو حيان، محمد بن يوسف. (١٤٢٠هـ). البحر المحيط في التفسير. تحقيق: صدقي محمد جميل. د.ط. بيروت: دار الفكر.
- أبو زهرة، محمد. (١٩٨٧م). زهرة التفاسير. د.ط. دار الفكر العربي.
- البجيرمي، سليمان بن محمد. (١٣٦٩هـ/١٩٥٠م). حاشية على شرح منهج الطلاب. د.ط. مطبعة الحلبي.
- البعلي، محمد بن محمد. (د.ت). حسن السلوك الحافظ دولة الملوك. تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد. د.ط. الرياض: دار الوطن.
- البغدادى، قدامة بن جعفر. (١٩٨١م). الخراج وصناعة الكتاب. ط ١. بغداد: دار الرشيد.
- بن بيه، عبد الله. (٢٠٠٦م). علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه. دط. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي.
- بوشلاغم، صالح (٢٠١٣م). أصول الشرعية السياسية وتطبيقاتها المعاصرة، دكتوراه، ماليزيا: الجامعة الإسلامية العالمية.
- بيجوفيتش، علي عزت. (١٤١٤هـ-١٩٩٤م). الإسلام بين الشرق والغرب. ط ١، (ترجمة: محمد يوسف عدس)، بيروت: مؤسسة العلم الحديث.
- البيضاوي، أبو سعيد عبد الله بن عمر. (١٤١٨هـ). أنوار التنزيل وأسرار التأويل. تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي. ط ١. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- التفتازاني، سعد الدين. (١٩٨٧م). شرح العقائد النسفية. تحقيق: أحمد حجازي السقا. ط ١. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.
- الجمل، أحمد محمد عبد العظيم. (٢٠٠٩م). أمن الأمة من منظور مقاصد الشريعة. ط ١. القاهرة: دار السلام.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله. (١٤٠١هـ). غياث الأمم. تحقيق: عبد العظيم الديب. ط ٢. مكتبة إمام الحرمين.
- الخادمي، نور الدين. (١٤٢١هـ/٢٠٠١م). علم المقاصد الشرعية. ط ١. الرياض: مكتبة العبيكان.
- خلاف، عبد الوهاب. (١٤٠٨هـ/١٩٨٨م). السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية. د.ط. دمشق: دار القلم.
- الخليلي، سعيد بن خلفان. (١٤٣١هـ/٢٠١٠م). تمهيد قواعد الإيمان وتقيد شوارد مسائل الأحكام والأديان. ط ١. عمان: مكتبة الشيخ محمد بن شامس البطاشي للنشر والتوزيع.

- الخياط، عبد العزيز عزت. (١٩٩٩م/١٤٢٠هـ). النظام السياسي في الإسلام. ط ١. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر.
- الدريني، فتحي. (د.ت) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم. د.ط. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم. (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م). حجة الله البالغة. تحقيق: السيد سابق. ط ١. بيروت: دار الجيل.
- رضا، محمد رشيد. (١٩٩٠م). تفسير المنار. د.ط. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الريسوني، أحمد. (١٩٩٩م). الفكر المقاصدي قواعده وفوائده. د.ط. الرباط: منشورات جريدة الزمن.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. (د.ت). الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. د.ط. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- السرخسي، محمد بن أحمد. (١٤١٤هـ/١٩٩٣م). المبسوط. د.ط. بيروت: دار المعرفة.
- السنوسي، عبد الرحمن بن معمر. (١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م). اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات - دراسة مقارنة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة. ط ١. الرياض: دار ابن الجوزي.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. (١٤١٧هـ/١٩٩٧م). الموافقات في أصول الشريعة. تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. ط ١. مصر: دار ابن عفان.
- الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب. (١٤١٥هـ/١٩٩٤م). مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج. د.ط. بيروت: دار الكتب العلمية.
- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد. (١٤١٥هـ/١٩٩٥م). أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. د.ط. بيروت: دار الفكر.
- الشيزري، عبد الرحمن بن نصر. (د.ت). المنهج السلوك في سياسة الملوك. تحقيق: علي عبد الله الموسى. د.ط. الزرقاء: مكتبة المنار.
- الطرابلسي، علي بن خليل. (د.ت). معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام. د.ط. بيروت: دار الفكر.
- عطية، جمال الدين. (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م). نحو تفعيل مقاصد الشريعة. ط ١. دمشق: دار الفكر.

- الغزالي، محمد. (١٤٠٨هـ/١٩٨٧م). خُلُق المسلم. ط ١. القاهرة: دار الريان للتراث.
- القرضاوي، يوسف. (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م). من فقه الدولة في الإسلام. ط ٣. القاهرة: دار الشروق.
- الكيلاني، عبد الرحمن بن إبراهيم. (١٤٢١هـ/٢٠٠١م). قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي. ط ١. دمشق: دار الفكر.
- الماوردي، علي بن محمد. (٩٨٦م). أدب الدنيا والدين. د.ط. دار مكتبة الحياة.
- الماوردي، علي بن محمد. (د.ت). الأحكام السلطانية. د.ط. القاهرة: دار الحديث.
- الماوردي، علي بن محمد. (د.ت). النكت والعيون. تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم. د.ط. بيروت: دار الكتب العلمية.
- محمد بن طلحة القرشي. العقد الفريد للملك السعيد (مصر: المطبعة الوهبية، طبعة حجرية، ١٢٨٣هـ).
- محمد عبد الحي الكتاني، التراتيب الإدارية والعمالات والصناعات والمتاجر والحالة العلمية التي كانت على عهد تأسيس المدينة الإسلامية في المدينة المنورة العلمية، تحقيق: عبد الله الخالدي (بيروت: دار الأرقم، ط ٢، ١٣٨٢هـ).
- اليونسكو، الأطر الأخلاقية والمعارية والتربوية لتدعيم الأمن البشري في الدول العربية.
- Boulaabi, Abderraouf. (1993). La Legitimite du Pouvoir dans la Tradition Islamique. Ph.D thesis, Univercite Paris5 Sorbone.