# صلة مقاصد الشريعة بالسياسة الشرعية
## -تأصيلا وتطبيقا-

د. سليمان ولد خسال

أستاذ محاضر بكلية الحقوق

-جامعة المدية-

**مقدمة:**

أحمد الله تعالى على نعمه الكثيرة علينا ، وأستغفره على قلة شكرنا ، وكثرة تقصيرنا، وأصلي وأسلم على محمد الصادق الأمين ، وبعد :

فإن السياسة الشرعية باب عريض من أبواب الفقه الإسلامي ، فهي إذن بحاجة إلى مقاصد الشريعة ، كحاجة أبواب الفقه الأخرى إلى المقاصد مثلا بمثل ، سواء بسواء .

على أن الملفت للنظر حقا في هذين العلومين من علوم الشريعة أنهما لم يصلا إلى مرحلة "الاحتراق" دراسة وتطبيقا ، لذلك فإن البحث فيهما لا زال ضروريا خصبا خاصة وأنهما بحاجة إلى العقل المسلم الذي يجمع بين الرواية والدراية وبين الحفظ والفهم كأنما استقرأ نصوص الشريعة كلها .

وعليه سأطرح هذا الإشكال المعرفي : ما نوع العلاقة التي يمكن ربطها بين المقاصد والسياسة الشرعية؟

وهذا الإشكال المعرفي الكبير يتطلب جملة من الفرضيات منها :

- ما المقصود بكل من السياسة الشرعية وعلم المقاصد ؟

- ما هي المصادر التي تستند إليها السياسة الشرعية ؟

- ما المجالات التي هي من صميم اهتمامات السياسة الشرعية ؟

- ألا يمكن جعل العلاقة بين المقاصد والسياسة أكثر من علاقة دليل أو ضابط شرعي ؟ بمعنى هل يمكن تصور هذه العلاقة في نقاط أخرى ؟

- ما هي الآثار الفقهية أو التطبيقات العملية من وراء هذه العلاقة ؟

هذا ما سأحاول الإجابة عليه من خلال العناصر الآتية :

**مفهوم السياسة الشرعية** : إن كلمة السياسة لغة تأتي بمعنى القيام بالأمر ، والقيام على الشيء بما يصلحه، كما تأتي أيضا بمعنى الرياسة . قال ابن منظور : والسوس الرياسة، وساس الأمر سياسة أي قام به[1] .

وهكذا يبدو أن معنى السياسة في المعاجم اللغوية قد اتصل منذ القرون الأولى بالرئاسة وفيه إلى ثلاثة أصول[2] :

أ - معالجة الرعية وشؤونها بالقدرة عليها والتجربة بأحوالها .

ب ،- إصلاح الأمور .

ج - إغراء الناس بما يراد منهم بتزيينه إليهم ، كما أنها تبدو غالبا مقترنة باستعلاء السائس وتفوقه، وتضمنت أحيانا أخرى طلب المصلحة .

وهكذا أصبحت السياسة - على حد تعبير حسن مصعب - في عصرنا علما قائما بذاته[3] .

وأما السياسة اصطلاحا[4] فيمكن الاعتماد على مجموعة من التعاريف منها :

**أ ـ عرّفها أبو البقاء بقوله:** " السياسة استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل أو الآجل ، وهي من الأنبياء على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم، ومن السلاطين والملوك على كل منهم في ظاهرهم لا غير، ومن العلماء ورثة الأنبياء على الخاصة في باطنهم لا غير "[5] .

فهذا التعريف ربط تقدم الأمة بأحكام الإسلام ، ثم ذكر من يمارس هذه السياسة وعلى رأسهم الأنبياء وهم ذروة الناس والبشر ، وهم أصحاب السياسة المطلقة لأنهم سادة الظاهر والباطن، وبعد الأنبياء العلماء وهم سراج الأمة ، ثم أهل الحكم والسلطة[6] .

ب ـ وهي عند ابن عابدين " للسياسة العامة الصادقة على جميع ما شرّعه الله تعالى لعباده من الأحكام الشرعية "[7] .

جـ ـ وأما عند النسفي فهي " حياطة الرعية بما يصلحها لطفا وعنفا "[8] .

د ـ هذا ولقد عرفها الطاهر بن عاشور بتعريف شبيه بتعريف الإمام النسفي عندما قال : " فقاعدة السياسة الإسلامية أنها إجراء مقاصد الشريعة والأمة بالرغبة والرهبة وذلك بجلب ما يستطاع من النفع ودفع ما يتوقع من الضرر لجميع الأمة جماعة وأفرادا "[9] . فهذا التعريف يشير إلى العلاقة بين السياسة والمقاصد وبخاصة إلى المصلحة المرسلة وهي مبنى السياسة الشرعية[10] .

هـ ـ أما ابن عقيل فقد جاء تعريفه أدق وأخص حيث قال : " السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يشرعه

الرسول ﷺ ولم ينزل به الوحي[11] .

و ـ وأما ابن خلدون فهي عنده " عدل واعتدال "[12] .

ن ـ ولا يفوتنا أن نذكر تعريف الدكتور عمار طالبي فقد جعلها "جهد من أجل سيدة النظام والعدل والأمن، ويتضمن ذلك النفع العام والخير المشترك"[13] .

ي ـ ولعله من التعاريف المعاصرة التي اتسمت بالدقة والشمول، فضلا على جمعها ـ كما يقول بعض الدارسين[14] .

ـ بين تعريف أبي البقاء وابن عقيل تعريف الشيخ عبد الوهاب خلاف حيث قال: "السياسة الشرعية هي تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية ، وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين"[15] .

**مجالات السياسة الشرعية:** إن المجالات أو المواضيع التي تختص بها السياسة الشرعية يمكن استخلاصها من تعريف الإمام الماوردي، يقول هذا السياسي: " اعلم أن ما به تصلح الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة وهي دين متبع وسلطان قاهر وعدل شامل وأمن عام وخصب دائم وأمل فسيح "[16] .

فمجالات السياسة الشرعية تتلخص في النقاط التالية :

أ ـ نظام الحكم الذي تتبعه الدولة وهو المعبر عنه بـ : ( دين يتبع ) .

ب ـ السلطة السياسية التي هي ركن من أركان الدولة الحديثة فضلا على الشعب والإقليم وهي المعبر عنها بـ : ( سلطان قاهر ) .

جـ ـ السلطة القضائية التي تمثل إلى جانب السلطة التنفيذية والتشريعية محاور

تكوين الدولة الحديثة حيث عبّر عنها بـ : ( عدل شامل ) .

د ـ ومن أهداف الدولة الحديثة تحقيق الإستقرار السياسي ولا يكون ذلك إلا إذا كان جهاز الدولة داخليا مستقرا، وعلاقاتها الدولية قوية ومرنة ، فضلا على أمنها الغذائي والاقتصادي وهو المعبر عنه بـ: (وأمن عام وخصب دائم )

هـ ـ كذلك لا بد للدولة من تجسيد وتحقيق ما يعرف بالحريات العامة وهو المعبّر عنه بـ : ( وأمل فسيح ) .

و ـ كذلك فإن الدولة تعتمد على كل الآليات القانونية والوسائل الاجتماعية والثقافية وكل ما من شأنه أن ( تصلح به الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة ) .

وعليه فإن مثل هذه المواضيع تندرج ضمن ما يسمى اليوم بالقانون الدستوري، وكذا القانون الدولي العام، والعلاقات الدولية .

**يقول أحد الدارسين:** "أما أكثر المتقدمين والمتأخرين فهي اسم للأحكام والتصرفات التي تدبر بها شؤون الأمة في حكومتها وتشريعها ، وقضائها، وفي جميع سلطاتها التنفيذية والإدارية، وفي علاقاتها الخارجية التي تربطها بغيرها من الأمم[17].

**مصادر السياسة الشرعية** : لا شك أن السياسة الشرعية باعتبارها فرع من فروع الفقه الإسلامي ستستنبط أحكامها الشرعية من ذات الأدلة إجمالية كانت أو تفصيلية، ولهذا يقول الشيخ القرضاوي: " هي التي تتخذ من الشرع منطلقا ومصدرا لها، وتتخذ منه غاية لها ، وتتخذ منه منهاجا لها "[18]

وعليه فإن السياسة الشرعية تقوم على أساسين[19] .

**الأول**: الرجوع إلى الأصول وإلى أخذ الأحكام من ينابيعها الصافية ، مع الاستفادة من تراث الفقه الإسلامي بشكل عام .

**الثاني**: معايشة الواقع المعاصر ، ويتحقق ذلك بفهم النصوص الجزئية في إطار المقاصد الكلية .

وهذا إنما ( يحتاج إلى فقه متوازن لا يفرط في الأصول ولا يسرف في الفضول، ولا يغفل صريح المعقول ولا صحيح المنقول وفي ضوء هذا الإطار الرحب يصول ويجول )[20].

**يقول عبد الرحمن تاج**: إن الحكم الذي تقتضيه حاجة الأمة يكون سياسة شرعية إذا توافر فيه أمران: الأول: أن يكون متفقا مع روح الشريعة معتمدا على قواعدها الكلية ومبادئها الأساسية . الثاني : ألا يناقض مناقضة حقيقية دليلا من أدلة الشريعة التفصيلية التي تثبت شريعة عامة للناس في جميع الأزمان والأحوال .

فإذا لم يكن هناك دليل تفصيلي يدل على شيء في محل الحكم الذي يثبت من طريق السياسة فالأمر ظاهر ، من حيث أنه ليس في ذلك مخالفة أصلا .

وكذلك إذا كان هناك دليل تفصيلي دلّ على خلاف حكم السياسة ولكن كانت المخالفة ظاهرية غير حقيقية ، أو علم أن ما دلّ عليه الدليل التفصيلي لم يقصد ليكون شريعة عامة ، وإنما كان لحكمة خاصة وسبب لا وجود له في غير واقعة الحكم ، فلا تكون مخالفته حينئذ مخالفة لأدلة الشرع وأحكام الإسلام[21] .

وهكذا فإن الأحكام الشرعية التي تستنبط في باب السياسة الشرعية لابد أن تستند إلى الأدلة الشرعية وإذا كانت هذه الأدلة قليلة مقارنة بطبيعة السياسة الشرعية

التي تتسم بالمرونة وكثرة المستجدات ، وحتى هذا القليل من الأدلة يأتي في غالبه على شكل قواعد ومبادئ عامة ، فإنه لابد من الاعتماد على روح الشريعة الإسلامية ومقاصدها .

وفضلا على كل هذا فإن "الشريعة بصفة عامة معللة ومقاصدية في جملتها فهذه مسألة تكاد تكون مسلمة، ولكن مع ذلك ينبغي التأكيد عليها لتكون أكثر فاعلية وحضورا عند ممارسة أي فكر وأي اجتهاد وأي تشريع "[22] أي "شريعة مقاصد وحكم ومصالح ولها منطلقها التشريعي وأهدافها وأولوياتها ومراميها"[23]

يقول الدكتور الريسوني: "والمقصود عندي هو :

1- جميع أحكام الشريعة معللة بمقاصدها ومصالحها .

2-خفاء الحكمة والقصد على البعض لا يمنع انقداحهما وانكشافهما لآخرين" [24]

**مفهوم مقاصد الشريعة الإسلامية**[25] : مقاصد الشريعة هي الغايات المستهدفة والنتائج والفوائد المرجوة من وضع الشريعة جملة ، ومن وضع أحكامها تفصيلا[26]، أو على حد تعبير الإمام الشاطبي " هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد "[27] .

ومعنى هذا ـ يقول الريسوني ـ إن مقاصد الشريعة تمثل مراد الله وغاية ما كلّف به عباده وما شرعه لهم ، فهي بمنزلة الثمرة من الشجرة [28] .

وعليه وبالنظر إلى هذه التعاريف فإن هناك مقاصد كلية وأخرى جزئية.

فمن حيث الجملة عندما نقول إن الشريعة برمتها أصلها وأساسها أنزلت لغاية كذا ، ففي هذه الحالة نكون متحدثين عن المقاصد الإجمالية ، أو المقاصد الأساسية، أو

المقاصد الكلية العامة للشريعة الإسلامية ، وريثة كل الشرائع الإلهية . ثم داخل هذه المقاصد العامة ، وفي ثنايا الأحكام التفصيلية للشريعة يمكننا البحث والتحدث عن مقاصد كل حكم من تلك الأحكام التفصيلية ، فوجود مقاصد إجمالية عامة لا يلغي المقصد الجزئي أو المقاصد الجزئية لكل حكم على حدته ، أو لمجموعة من الأحكام تتحد في مقصدها أو مقاصدها الخاصة بها .

كما أن المقاصد العامة الكلية من جهة ، والمقاصد الجزئية التفصيلية من جهة ثانية لا تمنع من وجود مقاصد وسيطة لا هي بالعامة الشاملة ولا هي بالجزئية المحصورة في حكم واحد أو بضعة أحكام في مسألة واحدة بل تتعلق بأحكام كثيرة وبمجال تشريعي كامل تكون له خصوصياته ومميزاته فيكون للشريعة فيه ـ تبعا لخصوصياته ومميزاته ـ مقاصد خاصة بذلك المجال التشريعي[29] .

ومن الأمثلة التي يمكن أن ترد على الصنف الثالث من المقاصد تلك المتعلقة (بالمجالات والأبواب التشريعية بناءً على مالها من خصوصيات ، فنتحدث عن مقاصد الشريعة في العبادات، في المعاملات المالية ، في العلاقات الاجتماعية ، في العادات ، في المناكحات، في الولايات العامة ، في العقوبات ، في العلاقات الدولية، في الجهاد والقتال، في الأخلاق والآداب ... فكل باب من هذه الأبواب يمكن أن تكون له مقاصد خاصة به ليست عامة في كل أبواب الشريعة ولكنها أيضا ليست محصورة في حكم واحد أو بضعة أحكام لمسألة محددة[30] .

**علاقة السياسة الشرعية بمقاصد الشريعة** : يبدو أن العلاقة بينهما لا تتحدد على مستوى واحد ، وإنما وفق مستويات ثلاث هي :

**أولا**: على مستوى الدليل الشرعي : وأعني بهذا أن السياسة الشرعية إنما تستلهم أحكامها على هدي من الدليل الشرعي، وهو ما ينطبق على مقاصد الشريعة ، وعليه فتتصور العلاقة بينهما على هذا المستوى في ناحيتين اثنتين هما :

**الناحية الأولى** : أن العلاقة بينهما علاقة مقاصدية أو على حد تعبير البعض (الجمع بين الكليات العامة والأدلة الخاصة )[31] أو كما قال الدكتور القرضاوي " فقه النصوص في ضوء المقاصد " ، ويبدو هذا في النقاط التالية :

أ ـ أنه إذا كان استمداد الحكم الشرعي من الدليل التفصيلي فإن هذا الدليل لابد له من المقصد الجزئي مثله في ذلك مثل بقية فروع الفقه الإسلامي.

ب ـ وأما إذا كان استنباط الحكم الشرعي في السياسة الشرعية من أبواب تشريعية نظرا لما لها من خصوصيات فإن هذا الحكم لابد له من مقاصد خاصة

ولهذا جعل القرضاوي هذا الأمر ضمن المدرسة الوسطية فهي التي: " لا تغفل النصوص الجزئية من كتاب الله تعالى ، ومن صحيح سنة رسول الله ﷺ ولكنها لا تفقه هذه النصوص الجزئية بمعزل عن المقاصد الكلية، بل تفهما في إطارها وفي ضوئها"[32] .

**الناحية الثانية** : أن العلاقة بينهما إنما تكون على أساس الاجتهاد المصلحي وهذا يكون في نقاط منها:

**أ ـ علاقة المقاصد مع المصالح المرسلة** : فالارتباط بينهما وثيق والعلاقة قوية ما دامت محققة للشروط ومنها " الملاءمة لمقاصد الشرع بحيث لا تنافي أصلا من أصوله ولا دليلا من دلائله " [33] .

إذ ليست كل مصلحة خلت من شاهد الاعتبار الخاص أو الإلغاء معتبرة ، بل حتى يقوم من مقاصد الشريعة ما يؤيدها من استقراء نصوصها وفهم معانيها[34] .

وبهذا يظهر أن العمل بالمصالح المرسلة عمل في إطار مقاصد الشريعة ليس بخارج عنها ولا يجوز العمل بمطلق المصلحة ما لم تكن مندرجة تحت مقاصد الشريعة[35] .

**ب ـ علاقة المقاصد مع الاستحسان :** إن الاستحسان بأقسامه سواء كان بالنص أو الإجماع أو المصلحة أو القياس علاقته بالمقاصد قوية ، لأن الاستحسان ترك القياس لدليل آخر أقوى منه ، فكأنه من حيث الحيثية يعود إلى الأدلة الأخرى، أي النص والإجماع والقايس والمصلحة[36] .

كذلك فإن الاستحسان بالنظر إلى كونه استثناء من القياس الكلي الذي يؤدي التزامه إلى الحرج والضيق والمشقة ، فإنه بهذا الاعتبار يرجع إلى مقاصد الشريعة، لأن الاستثناء ما جاء إلا لرفع الحرج الذي هو من أهم مقاصد الشريعة أو لتحقيق مصلحة مقصودة شرعا ، ودفع مفسدة مقصود دفعها شرعا[37] . قال العز بن عبد السلام : " اعلم أن الله شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة تجمع كل قاعدة منها علة واحدة ، ثم استثنى منها ما في ملابسته مشقة شديدة ، أو مفسدة تربى على تلك المصالح ، وكذلك شرع لهم السعي في درء مفاسد في الدارين أو في إحداهما تجمع كل قاعدة منها علة واحدة ثم استثنى منهما في اجتنابه مشقة شديدة أو مصلحة تربى على تلك المفاسد وكل ذلك رحمة بعباده ونظر لهم ورفق ، ويعبر عن ذلك كله بما خالف القياس وذلك جار في العبادات والمعاوضات وسائر التصرفات ....." [38] .

وقال الشاطبي " الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس ، فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه ، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة كالمسائل التي تقتضي فيها القياس أمرا إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى ، أو جلب مفسدة كذلك ، وكثيرا ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي ، والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقا في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارده، فيستثنى موضع الحرج ، وكذلك في الحاجي مع التكميلي أو الضروري مع التكميلي وهو ظاهر "[39].

**جـ ـ علاقة المقاصد بالذرائع** : إن العلاقة بينهما تبدو أكثر من واضحة وتتجلى في نقاط منها :

- إن سد الذرائع في نفسه مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية قد دلت النصوص الكثيرة على اعتباره ومراعاته [40].
- أن في سد الذرائع حماية لمقاصد الشريعة ، وتوثيقا للأصل العام الذي قامت عليه الشريعة من جلب المصالح ودرء المفاسد[41] .
- أن سد الذرائع يرجع إلى اعتبار المآل واعتبار مآل الأفعال من المقاصد المهمة في الشريعة[42] قال الشاطبي : " النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة " [43].
- كذلك فإن الذرائع مثل ما يجب غلقها كذلك ينبغي فتحها، قال القرافي : " اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، ويكره ويندب ويباح فتحها، فإن الذريعة

هي الوسائل فكما أن وسيلة المحرم محرمة ووسيلة الواجب واجبة ... وموارد الأحكام على قسمين: مقاصد وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها كحكم ما أفضت إليه من تحريم أو تحليل ...."[44]

يقول العالم: "وقد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة كالتوسل إلى فداء الأسارى بدفع المال للكفار الذي هو محرم عليهم الانتفاع به بناء على أنهم مخاطبون بفروع الشريعة كما هو عند المالكية "[45].

ولذلك يؤكد الريسوني على هذه العلاقات فيقول: "ومن المجالات الاجتهادية التي يتوقف فيها نظر المجتهد وتقديره على معرفة المقاصد والخبرة بها مجال الاجتهاد المصلحي، وأعني به الاجتهاد في الحالات والنازلات التي ليس فيها نص يعتمد أو يقاس عليه فيكون المعول فيها على المصلحة والتقدير المصلحي، فها هنا يحتاج المجتهد أن يكون على دراية واسعة بمقاصد الشرع والمقاصد المعتبرة عنده، وعلى دراية بمراتبها وأولوياتها وبسبل الترجيح الصحيح بينها عند تزاحمها وتعارضها[46].

ويبدو أن الدكتور الدريني كان أكثر وضوحا عندما قال بأن السياسة الشرعية أساسها المصلحة والعدل[47].

ثم أكد أن الشريعة الإسلامية وضعت بيد ولّي الأمر سلطات تقديرية واسعة، وهذه السلطات قصد بها تلك التي لم يرد بشأنها نص من كتاب أو سنة يحددها، مما يقتضيه تنظيم مرافق الدولة وتدبير شؤونها، ورعاية الصالح العام، وبالجملة كل ما يجلب مصلحة أو يدرأ مفسدة على مقتضى من روح الشريعة، ومقاصدها العامة، ولو لم يرد بشأنها أحكام تفصيلية[48].

ولتأصيل هذا الكلام ينقل لنا تعريفا للسياسة الشرعية ذكره ابن القيم[49]، كما أن ابن رشد قد أشار إلى هذا الاستحسان حيث قال: " ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الإلتفات إلى المصلحة والعدل "[50].

وعلى كل فإن العلاقة بين هذه الأدلة التي تعرف عند الأصوليين بالأدلة التبعية وبين المقاصد تبدو أكثر من واضحة، ولا يمكن للفقيه في أي باب من أبوب الفقه أن يستغني عنها ، والأكيد أن حاجة الفقيه في باب السياسة الشرعية سيكون أكبر لأن النصوص النقلية فيها يعد قليلا إذا ما قورن بباقي أبواب الفقه الأخرى .

**ثانيا: على مستوى تفعيل السياسة الشرعية** : يرى بعض الدارسين أن مجال السياسة الشرعية يتسم أصلا بالمرونة أكثر من مجال الفقه لقيامه على المصلحة أكثر من قيامه على النصوص ، والذي تجمدت الكتابة فيه منذ كتب الأساتذة الكبار أبو يوسف والماوردي وابن سلام وغيرهم[51] .

ويتعجب الدكتور عطية حيث في الوقت الذي كانت مؤلفاتهم تغطي احتياجات عصرهم ، فإنها ما زالت للأسف الشديد في تصور الغالبية العظمى من الأساتذة المعاصرين تمثل المنظور الإسلامي في موضوعها لأيامنا هذه ... فما زلنا ـ يقول ـ نقرأ لمن يتحدث عن وزارة التفويض ووزارة التنفيذ وعن ولاية التغلب كأنظمة إدارية وسياسية[52] .

ومع ذلك يقترح الاستفادة من السياسة الشرعية على أساس مقاصدي على مستوى التخطيط ورسم السياسات والقرارات ، وهنا ـ يقول ـ يكون إدخال فكرة المقاصد جديدة لا على مستوى بلادنا العربية والإسلامية فحسب ، بل في العالم أجمع[53] .

وقد يبدو ـ كما يقول ـ هذا الكلام مجافيا للواقع الذي نراه من إحكام الدول المتقدمة لسياساتها ومخططاتها ، والحقيقة أن هذه الدول اهتمت بجانب واحد من العملية التخطيطية وأهملت جوانب أخرى منها النظرة الكلية ، والجوانب الروحية، والخلقية ، والاجتماعية ، ونظام الأولويات ، وغيرها[54]

وقد انتقلت عدوى الإهمال في بلادنا العربية فنجد مثلا بلادا يشكو أهلها الحرمان من أبسط مقومات الحياة وتثقل كاهلها الديون الداخلية والخارجية ، تنفق عشرات بل مئات الملايين على المهرجانات الرياضية والفنية والإعلامية ، والاحتفالات بالألفية الثالثة ما لو وضع فيما يستحقه وفقا لترتيب الأولويات ولتحقيق الضروري والحاجي قبل التحسيني لتغير وضعها الحقيقي ولو خطوة في الاتجاه الصحيح[55] .

ثم انتهى إلى أننا أفرادا وجماعات نفتقد العقلية التخطيطية وبالتالي يغلب على أعمالنا العشوائية والتخبط[56] .

**ثالثا : على مستوى تأصيل بعض مواضيع السياسة الشرعية مقاصديا:**

ونعني بها المساواة والحرية ولذلك يقترح محمد أحمد الراشد[57] ضرورة اعتماد كل من المساواة والحرية ـ وهما في الغالب من لب السياسة الشرعية ـ من المقاصد

أما عن المساواة فقد اعتمد في ذلك على المقاصدي التونسي محمد الطاهر بن عاشور عندما قال : " المساواة في التشريع أصل لا يتخلف إلا عند وجود مانع فلا يحتاج إلى إثبات التساوي في التشريع بين الأفراد أو الأصناف إلى البحث عن موجب المساواة بل يكتفى بعدم وجود مانع من اعتبار التساوي ولذلك صرّح علماء الأمة بأن خطاب القرآن بصيغة التذكير يشمل النساء ولا يحتاج العبارات من الكتاب والسنة

في إجراء الأحكام الشرعية على النساء إلى تغيير الخطاب من تذكير إلى تأنيث ولا عكس ذلك[58].

ثم يستعرض لهذه العوارض المانعة من المساواة في بعض الأحكام فهي أقسام أربعة جبّلية وشرعية واجتماعية وسياسية ، وكلها قد تكون دائمة أو مؤقتة طويلة أو قصيرة[59].

وبعدها تحدث عن قاعدة اعتبار هذه الموانع فذكر منها معرفة عدم مساواة غير المسلم من أهل ذمة الإسلام للمسلمين في بعض الحقوق مثل ولاية المناصب الدينية ترجع إلى المعنى لأن صلاح الاعتقاد من أصول الإسلام فيكون اختلال اعتقاد غير المسلم موجبا انحطاطه في نظر الشريعة عن الكفاءة لولاية أمور المسلمين ، لأن ذلك الاختلال لا ينضبط عندنا فلا ندري مقدار ما ينجر للجامعة من تصرفاته إذا أسندت إليه ، ولذلك اتفق العلماء على منع ولاية غير المسلم في كثير من الولايات ، واختلفوا في بعضها مثل الكتابة والحسابة[60] .

وأما عن الحرية فهي أيضا مقصد إسلامي آخر[61] ، ودليل الحرية الأكبر الفطرة[62] ، بل ويرى محمد أحمد راشد أن الحرية مقصد شرعي قطعي، وقاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد[63] ، والتفكير بعقلية الحريات ( يعزز مكانة المؤسسات )[64] .

كما أن تحديد موقف الحرية موقف صعب وحرج ودقيق على المشرع غير المعصوم، فواجب ولاة الأمور التريث فيه وعدم التعجل لأن ما زاد على ما يقتضيه درء المفاسد وجلب المصالح الحاجية من تحديد الحرية يعد ظلما[65] .

**بعض التطبيقات العملية على هذه العلاقة:** إن الآثار التي تترتب على هذه

العلاقة أو الأمثلة التطبيقية كثيرة بعضها قديم يكرر ، والبعض الآخر قديم جديد ، بمعنى أنها كانت موجودة من قبل كمواضيع ولكن البت فيها بإجابات حاسمة لا زال معلقا مختلفا حوله ، ويوجد البعض الآخر جديدا واقعا وحكما بحاجة إلى بحث ودراسة .

وعلى كل فسأكتفي ببعض الأمثلة[66] التي لها علاقة بواقعنا المعيش ، فضلا على أني سأنتقي منها ما يتنوع تنوع أبواب السياسة الشرعية :

**1 ـ في باب نظام الحكم يمكن تناول مثالين اثنين هما :**

أ ـ امكانية وجود سلطة سياسية لم يبلغ رئيسها رتبة الاجتهاد : فالشاطبي يرى أن أصل الإمامة من المصالح الضرورية ، واشتراط الاجتهاد مكمل هذا الضروري، فإذا تعارضت المصلحة الضرورية مع التكميلية كانت الأولى أولى بالتحصيل منعا للمفاسد[67] ، يقول الإمام الشاطبي: " لأنا بين أمرين ، إما أن يترك الناس فوضى وهو عين الفساد والهرج ، وإما أن يقدمون فيزول الفساد بتة ، ولا يبقى إلا فوات الاجتهاد، والتقليد كاف بحسبه ، وإذا ثبت هذا فهو نظر مصلحي يشهد له وضع أصل الإمامة ، وهو مقطوع به بحيث لا يفتقر في صحته وملاءمته إلى شاهد " [68] .

وفضلا على كل ما قيل فإن النظرة الناضجة اليوم إزاء السلطة السياسية هي تلك التي تقوم على نظام المؤسسات بدل النظام الذي يرتكز على الأشخاص، وهذا الطرح هو أشبه بالاجتهاد الجماعي الذي نادى به بعض المحققين .

ب ـ إمكانية تدخل رئيس الدولة لتقييد أمر مباح : وسنختار أمثلة لذلك من فقه الزواج ومن فقه البيوع .

وعليه يمكن إدراج المثالين التاليين :

العلاقة أو الأمثلة التطبيقية كثيرة بعضها قديم يكرر ، والبعض الآخر قديم جديد ، بمعنى أنها كانت موجودة من قبل كمواضيع ولكن البت فيها بإجابات حاسمة لا زال معلقا مختلفا حوله ، ويوجد البعض الآخر جديدا واقعا وحكما بحاجة إلى بحث ودراسة .

وعلى كل فسأكتفي ببعض الأمثلة[66] التي لها علاقة بواقعنا المعيش ، فضلا على أني سأنتقي منها ما يتنوع تنوع أبواب السياسة الشرعية :

**1 ـ في باب نظام الحكم يمكن تناول مثالين اثنين هما :**

أ ـ امكانية وجود سلطة سياسية لم يبلغ رئيسها رتبة الاجتهاد : فالشاطبي يرى أن أصل الإمامة من المصالح الضرورية ، واشتراط الاجتهاد مكمل هذا الضروري، فإذا تعارضت المصلحة الضرورية مع التكميلية كانت الأولى أولى بالتحصيل منعا للمفاسد[67] ، يقول الإمام الشاطبي: " لأنا بين أمرين ، إما أن يترك الناس فوضى وهو عين الفساد والهرج ، وإما أن يقدمون فيزول الفساد بتة ، ولا يبقى إلا فوات الاجتهاد، والتقليد كاف بحسبه ، وإذا ثبت هذا فهو نظر مصلحي يشهد له وضع أصل الإمامة ، وهو مقطوع به بحيث لا يفتقر في صحته وملاءمته إلى شاهد " [68] .

وفضلا على كل ما قيل فإن النظرة الناضجة اليوم إزاء السلطة السياسية هي تلك التي تقوم على نظام المؤسسات بدل النظام الذي يرتكز على الأشخاص، وهذا الطرح هو أشبه بالاجتهاد الجماعي الذي نادى به بعض المحققين .

ب ـ إمكانية تدخل رئيس الدولة لتقييد أمر مباح : وسنختار أمثلة لذلك من فقه الزواج ومن فقه البيوع .

وعليه يمكن إدراج المثالين التاليين :

**المثال الأول:** الزواج بالكتابيات : إن زواج المسلم بالكتابية مشروع ، وقد منع عمر بن الخطاب ﷺ بعض الصحابة الذين يقتدى بهم من التزوج باليهوديات ، لـمّا كان ذلك ذريعة إلى التزوج بالمومسات لأن غالب اليهود لا يرون حرجا في اتخاذ الدعارة حرفة إذا كان في ذلك مصلحة لبني جلدتهم ، ولئلا يتخذ ذريعة إلى الزواج من اليهوديات لجمالهن والعزوف عن الزواج من المسلمات وفي ذلك من الفتنة والفساد ما فيه ، ويقرب من هذا منع الدولة بعض الطوائف من التزوج بالأجنبيات سدا لذريعة المساس بمصالح الدولة العامة أو الخاصة ، وذلك كمنع رجال السلك الدبلوماسي أو رجال الجيش من الزواج بالأجنبيات أو ما يمكن أن يجرى على هذا ، فهذا منع من جائز لئلا يتذرع به إلى الممنوع كإفشاء أسرار الدولة، وانشغال رجال هذه الوظائف بمهام من نوع خاص ﷺ . أو حتى التأثير على مراكز القرار .

يقول مصطفى الزرقا : " إن الفقهاء قد اعتبروا أوامر السلطان ـ ولي الأمر ـ مرعية نافذة شرعا ولو كانت تتضمن تقييد مطلق أو منع جائز في الأصل أو ترجيح رأي فقهي مرجوح ما دامت تستند إلى مصلحة يرجع إلى ولي الأمر تقديرها بحسب قاعدة المصالح المرسلة "[70] .

**المثال الثاني: خاص بالتسعير** : فقد نقل إلينا الأستاذ الدريني في التسعير الجبري ما جاء في الاختيار[71] : " ولا ينبغي للسلطان أن يسعر على الناس إلا أن يتعدى أرباب الطعام تعديا فاحشا في القيمة ، فلا بأس بذلك بمشورة أهل الخبرة لأن فيه صيانة حقوق المسلمين عن الضياع " ، ويرتكز هذا التدخل ـ يقول الدريني[72] ـ على قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب

يقول الشيخ القرضاوي : " فالواقع أن النبي ﷺ إنما امتنع عن التسعير في حالة غلاء طبيعي نتيجة للسنن والأسباب التي أقام الله عليها هذا العالم "[73] إلى أن قال: وفي حالات الإحتكار والتلاعب والظلم يكون التسعير جائزا بل واجبا، كما يقول الشيخ ابن تيمية وهو مذهب مالك وأبي حنيفة وأحمد[74] ويبدو أن التسعير ببلادنا اليوم له ما يبرره وبخاصة إذا كان في رمضان وما بعد رمضان مباشرة حيث تلتهب الأسعار بشكل رهيب وعليه يمكن في هذه المدد المحددة أن تتدخل الدولة لتقييد هذا المباح جلبا للمصلحة ودرءًا للمفسدة .

ويمكن إلحاق وضع حد لأكثر المهر بقضية التسعير خصوصا إذا عزف الشباب عن الزواج بسبب المبالغة في المهور ، وإدراجه ضمن تدخل الدولة لتقييد المباح ، وحتى الرواية التي ذكرها ابن كثير والخاصة بالمرأة التي ردت على الخليفة عمر عندما أراد أن يحدد المهر ، فإنه على فرض صحتها فإن الآية كما يقول القرضاوي ليست نصا صريحا في القضية ، فالمبالغة قد تكون بالتكثير وأحيانا تكون بالتقليل[75] .

2 ـ في باب العلاقات الدولية والقانون الدولي العام يمكن اعتماد مثالين اثنين هما:

**المثال الأول** : ويتعلق بأصل علاقات المسلمين مع غيرهم من الدول الأخرى، فهل الأصل فيها السلم أم الحرب ؟

يبدو أن سبب الخلاف بين الفريقين يعود إلى طبيعة أركان الدولة ، فالذين يتصورون قيام الدولة القطرية المحددة الإقليم يرون الأصل في العلاقات السلم، أما الذين يرفضون تقييد الدولة بالإقليم فإنهم يقررون الحرب كأصل في العلاقات[76]

وعلى كل يمكن الرجوع إلى المراجع المتخصصة للبحث في الأدلة[77]، على أن من الأدلة التي رجحت السلم كأصل ولها علاقة بمقاصد الشريعة " أن اعتبار الحرب هي الأصل في علاقات المسلمين بغيرهم لهو مما يخالف منطق الضرورة وطبائع الأمور، وإذا كان الفقهاء يقررون في قواعدهم أن الأصل في الأشياء الإباحة والأصل الخلو من التكاليف والأصل في الذمة البراءة وغير ذلك، فإنه ينبغي عليهم ألا يعتبروا الأصل مع غير المسلمين هي الحرب[78] . قال ابن الصلاح: " إن الأصل هو إبقاء الكفار وتقريرهم، لأن الله تعالى ما أراد إفناء الخلق ولا خلقهم ليقتلوا ، وإنما أبيح قتلهم لعارض ضرر وجد منهم لا أن ذلك جزاءاً على كفرهم، فإن دار الدنيا ليست دار جزاء ، بل الجزاء في الآخرة ، فإذا دخلوا في الذمة والتزموا أحكامنا انتفعنا بهم في المعاش في الدنيا وعمارتها، فلم يبق لنا إرب في قتلهم وحسابهم على الله تعالى ، ولأنهم إذا مكنوا من المقام في دار الإسلام ربما شاهدوا بدائع صنع الله في فطرته وودائع حكمته في خليقته ... وإذا كان الأمر بهذه المثابة لم يجز أن يقال إن القتل أصلهم[79] .

**المثال الثاني** : ويتعلق بالمعاهدات وأخص بها معاهدة أوسلو بين الفلسطنيين والإسرائليين، فهل تكيف على أساس هدنة أم سلم دائم ؟

إن ما وقع مع إسرائيل ـ مع الأسف ـ لا يعد مجرد هدنة وإنما هو سلم ينتج آثاره منها حسب القانون الدولي التخلي عن استخدام القوة والحرب[80]

والذين قالوا بجواز هذا السلم فإنهم أخطأوا التكييف وذلك في تحقيق مناط الحكم . فالحكم الشرعي يحصل في الذهن كليا ، ينطبق على أفراد الأفعال والصور وهي جزئية مشخصة ومتشابهة . متداخلة أيضا، وهو ما يتطلب تحقيقا في الأعيان الواقعية

لتبين ما أفراد للحكم فيطبق عليها، وتستبعد ما ليس أفرادا له مما قد يظن أفرادا يجري عليها[81]، ولذلك فقد عرّف الإمام الشاطبي تحقيق المناط بقوله: " ... معناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين حمله"[82]

فكل دليل شرعي عند الإمام الشاطبي مبني على مقدمتين إحداهما راجعة إلى تحقيق مناط الحكم ، والأخرى ترجع إلى نفس الحكم الشرعي ، فالشارع حكم على المكلفين، وذلك يمقتضى المقدمة الثانية ، ولا ينـزل الحكم بها إلا على ما تحقق أنه مناط ذلك الحكم ، وهي مقتضى المقدمة الأولى ، فإذا قلت إن كل مسكر حرام اعتبرته حكما شرعيا حصل بالنقل ، فإنه لا يجري على أفراده الواقعية إلا بعد تفحص ما يشربه المكلف لتبين ما إذا كان خمرا فيحق علينا احتنابه وذلك هو معنى تحقيق المناط[83].

وعليه إذا كان جنوح العدو إلى السلم يحتم علينا أن نجنح لها باعتباره حكما شرعيا حصل بالنقل ، فإنه لا يجري على أفراده الواقعية إلا بعد أخذ رأي الخبراء والعلماء في شؤون السياسة والعلاقات الدولية ... لتبين ما إذا كان جنوح العدو إلى السلم حقيقة أو أن فيه خداع وغش فيحق لنا ألا نجنح له وذلك هو مقصد تحقيق المناط على ما أشار إلى ذلك الشاطبي[84].

**الخاتمة:**

يظهر بعد هذه الجولات والصولات في العلاقة بين السياسة الشرعية والمقاصد الانتهاء إلى بعض النتائج :

1 ـ أن علاقة السياسة الشرعية بمقاصد الشريعة هي علاقة وثيقة وقوية مثلها في

ذلك مثل أي علاقة بين مسألة من مسائل الفقه الإسلامي ومقاصد الشريعة .

2 ـ أن السياسة الشرعية بما تتميز به من مرونة وتجدد وقدر قليل من النصوص النقلية هي أكثر حاجة إلى المقاصد الشرعية وبتلك الأدلة التبعية التي لها علاقة بالمقاصد ، وعلى رأسها المصالح المرسلة والاستحسان وسد الذرائع ...

3 ـ أن الحكم الشرعي في باب السياسة الشرعية والمكتسب من أي دليل من الأدلة التفصيلية لا يجوز أن ينظر إليه مجزءاً[85] ، وإنما داخل المنظومة التشريعية ككل، أي ضمن النظرة الكلية المقاصدية.

4 ـ أن المقاصد الشرعية مع السياسة الشرعية يمكن الاستفادة منهما ليس على مستوى الأحكام الشرعية وحسب، وإنما أيضا تفعيلهما على مستوى الممارسة والتخطيط في جميع المجالات وعلى مستوى الأفراد أو الجماعات والمؤسسات .

وفي الأخير لا يسعني إلا أن أسأل المولى تبارك وتعالى التوفيق والسداد ، كما وأسأله العفو والمغفرة فيما أخطأت وتجاوزت ، وأن يجعل هذا العمل المتواضع في ميزان حسناتنا، إنه بالإجابة جدير وهو على كل شيء قدير . وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما .

## الهوامش

1ـ ابن منظور ، لسان العرب ، القاهرة 1300هـ ، ج1، ص348 .

2 ـ أحمد عبد السلام ، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب ، الشركة التونسية ، 1978 ، ط1 ، ص11

3 ـ حسن مصعب ، علم السياسة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1966 ، ص41 .

4 ـ يلاحظ أن الفقهاء المتأخرين يستعملونها في باب الحدود والتعازير وهم يريدون منها ما يلجأ إليه الحكام من العقوبات القاسية يقصدون بها الردع والزجر وسد أبواب الفتن والشرور ويقولون لا يجمع بين جلد ورجم ولا بين نفي وجلد إلا أن يكون سياسة . انظر عبد الرحمن تاج ، السياسة الشرعية ، الأزهر ، 1415 هـ ، ج1 ، ص32 .

5 ـ أبو البقاء ، الكليات ، مكتبة جامعة الإمام بن سعود الإسلامية ، ج3 ، ص31 .

6 ـ سعدي أبو جيب ، دراسة في منهاج الإسلام السياسي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط1 ، 1406 هـ / 1985 م ، ص445 وما بعد .

7ـ ابن عابدين ، رد المحتار على الدر المختار ، مكتبة الحلبي القاهرة ، ط2 ، 1966 ، ج4 ، ص15 .

8 ـ أبو البركات النسفي ، طلبة الطلبة ، مطبعة المثنى ، بغداد ، 1131 هـ ، ص167.

9 ـ محمد الطاهر بن عاشور ، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ، الشركة التونسية للتوزيع ، ط2، 1985 ، ص221

10 ـ سليمان ولد خسال ، محاضرات في السياسة الشرعية ، ألقيت على طلبة السنة الرابعة جامعي ، كلية العلوم الإسلامية ، سنة 1999 ، 2000 .

11 ـ ابن القيم ، الطرق الحكمية ، مطبعة الآداب ، مصر ، 1317 هـ ، ص15

12 ـ نقلا عن أحمد عبد السلام ، المرجع السابق ، ص17 وما بعدها .

13 ـ عمار طالبي ، النظرية السياسية الإسلامية ، صور من الملتقى الرابع عشر للفكر الإسلامي ، 1980 ، ص157 .

14 ـ سعدي أبو جيب ، المرجع السابق ، ص443 .

15 ـ عبد الوهاب خلاف ، السياسة الشرعية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط3 ، 1407 هـ / 1987، ص14 .

16 ـ الإمام الماوردي ، أدب الدنيا والدين ، منشورات دار مكتبة الهلال ، بيروت ، 1988 ، ص133 وما بعدها .

17ـ عبد الله القاضي ، السياسة الشرعية ، مطبعة دار الكتاب الجامعية الحديثة ، مصر ، ط1 ، 1410 هـ / 1989 م ، ص33 .

18 ـ يوسف القرضاوي ، السياسة الشرعية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط1 ، 1421 هـ / 2000 م ، ص28 .

19 ـ المرجع نفسه ، ص25 .

20 ـ المرجع نفسه، ص26 .

21 ـ عبد الرحمن التاج ، المرجع السابق ، بتصرف بسيط ، ج1/ص16 .

22 ـ حسن الترابي ، مقاصد الشريعة ، دار الفكر ، سورية ، ط1 ، 1422 هـ / 2002م ، ص200.

23 ـ المرجع نفسه والصفحة .

24 ـ أحمد الريسوني ، الفكر المقاصدي ، دار الهادي ، بيروت ، ط1 ، 1424 هـ / 2003 م، ص37.

11 ـ ابن القيم ، الطرق الحكمية ، مطبعة الآداب ، مصر ، 1317 هـ ، ص15

12 ـ نقلا عن أحمد عبد السلام ، المرجع السابق ، ص17 وما بعدها .

13 ـ عمار طالبي ، النظرية السياسية الإسلامية ، صور من الملتقى الرابع عشر للفكر الإسلامي ، 1980 ، ص157 .

14 ـ سعدي أبو جيب ، المرجع السابق ، ص443 .

15 ـ عبد الوهاب خلاف ، السياسة الشرعية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط3 ، 1407 هـ / 1987، ص14 .

16 ـ الإمام الماوردي ، أدب الدنيا والدين ، منشورات دار مكتبة الهلال ، بيروت ، 1988 ، ص133 وما بعدها .

17ـ عبد الله القاضي ، السياسة الشرعية ، مطبعة دار الكتاب الجامعية الحديثة ، مصر ، ط1 ، 1410 هـ / 1989 م ، ص33 .

18 ـ يوسف القرضاوي ، السياسة الشرعية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط1 ، 1421 هـ / 2000 م ، ص28 .

19 ـ المرجع نفسه ، ص25 .

20 ـ المرجع نفسه، ص26 .

21 ـ عبد الرحمن التاج ، المرجع السابق ، بتصرف بسيط ، ج1/ص16 .

22 ـ حسن الترابي ، مقاصد الشريعة ، دار الفكر ، سورية ، ط1 ، 1422 هـ / 2002م ، ص200.

23 ـ المرجع نفسه والصفحة .

24 ـ أحمد الريسوني ، الفكر المقاصدي ، دار الهادي ، بيروت ، ط1 ، 1424 هـ / 2003 م، ص37.

25 ـ اعتمدنا في هذا العنصر على الدكتور الريسوني من خلال كتابه الفكر المقاصدي، المرجع السابق ، لدقة تلخيصه وتقريبه .

26 ـ الريسوني ، المرجع السابق ، ص13 .

27 ـ الريسوني ، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ، دار الكلمة ، مصر ، ط1 ، 1418 هـ / 1997 م ، ص7

28 ـ الريسوني ، الفكر المقاصدي ، المرجع السابق ، ص 14 .

29 ـ المرجع نفسه والصفحة .

30 ـ المرجع نفسه، ص15 .

31ـ الريسوني ، نظرية المقاصد ، المرجع السابق ، ص293 .

32 ـ القرضاوي ، المرجع السابق ، ص213 .

33 ـ الشاطبي ، الاعتصام ، مكتبة الرياض ، دت ، ج2/ص129 .

34 ـ محمد السعيد اليوبي ، مقاصد الشريعة ، دار الهجرة ، الرياض ، ط1 ، 1418 هـ /1998 م ، ص538

35 ـ المرجع نفسه ، ص533 .

36 ـ المرجع نفسه ، ص567 .

37 ـ المرجع نفسه والصفحة .

38 ـ العز بن عبد السلام ، قواعد الأحكام ، دار المعرفة ، بيروت ، دت ، ج2/ص138 .

39 ـ الشاطبي ، الموافقات ، دار المعرفة ، بيروت ، دت ، ج4/ص206 .

40 ـ اليوبي ، المرجع السابق ، ص577 .

41 ـ اليوبي ، المرجع نفسه ، ص579 .

42 ـ المرجع نفسه ، ص580 .

43 ـ الشاطبي ، الموافقات ، المرجع نفسه ، ج4/ص198 .

44 ـ القرافي ، شرح تنقيح الفصول ، المطبعة الخيرية ، ط1 ، 1306 هـ ، ص449 .

45 ـ يوسف حامد العالم ، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ، دار الحديث ، القاهرة ، ط3 ، 1417 هـ /1997 م ، ص199 وما بعدها .

46 ـ الريسوني ، الفكر المقاصدي ، المرجع السابق ، ص79 وما بعدها .

47 ـ محمد فتحي الدريني ، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط1 ، 1417 هـ / 1997 م ، ص196 .

ـ محمد فتحي الدريني ، المرجع السابق ، ص196 .

49 ـ انظر ص3 من هذا المقال .

50 ـ ابن رشد ، بداية المجتهد ، دار الجيل ، بيروت ، 1309 هـ / 1989 م ، ج2/ص154

51 ـ جمال الدين عطية ، نحو تفعيل مقاصد الشريعة ، دار الفكر ، سورية ، 1424 هـ / 2003 م ، ص233

52 ـ المرجع نفسه والصفحة .

53 ـ المرجع نفسه والصفحة .

54 ـ جمال الدين عطية، المرجع السابق ، ص233 وما بعدها .

55 ـ المرجع نفسه ، ص234 .

56 ـ المرجع نفسه والصفحة .

57 ـ محمد أحمد راشد ، أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي ، دار المحراب ، كندا و سويسرا ، ط1 ، 1423 هـ / 2002 م ، ص257 وما بعدها .

58 ـ الطاهر بن عاشور ، مقاصد الشريعة ، تونس 1366 هـ ، ص96 وما بعد . ويمكن الرجوع أيضا إلى كتابه ، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ، المرجع السابق ، ص143 وما بعد .

59 ـ المرجع نفسه ، ص97 .

60 ـ الطاهر بن عاشور ، المرجع السابق ، ص96 وما بعدها .

61 ـ محمد أحمد راشد ، المرجع السابق ، ص262 .

62 ـ المرجع نفسه والصفحة .

63 ـ المرجع نفسه ، ص263 .

64 ـ المرجع نفسه ، ص264 .

65 ـ ابن عاشور ، أصول النظام الاجتماعي ، المرجع السابق ، ص177 .

66 ـ يمكن الرجوع إلى أمثلة أخرى من خلال ما كتبه الدكتور يوسف القرضاوي والدكتور الدريني ، المرجعين السابقين .

67 ـ عبد الله القاضي ، المرجع السابق ، ص169 .

68 ـ الشاطبي ، الاعتصام ، المرجع السابق ، ج2 / ص126 .

69 ـ عبد الله القاضي ، المرجع السابق ، ص212 وما بعدها . القرضاوي ، المرجع السابق ، ص191 وما بعدها

70 ـ الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد ، ج4 هامش ص23 ، نقلا عن الدريني ، المرجع السابق ، ص176 .

71 ـ الجزء الرابع ، ص227 نقلا عن الدريني ، ص177 .

72 ـ الدريني ، المرجع السابق ، ص177 .

73 ـ القرضاوي ، المرجع السابق ، ص200 .

74 ـ المرجع نفسه والصفحة .

75 ـ المرجع نفسه ، ص201 .

76 ـ سليمان ولد خسال ، محاضرات في السياسة الشرعية ، المرجع السابق .

77 ـ سليمان ولد خسال، السلم في الفقه السياسي الإسلامي، رسالة ماجستير، ص112 وما بعدها.

78 ـ المرجع نفسه ، ص141 .

79 ـ فتاوى ابن الصلاح ، نقلا عن الزحيلي ، آثار الحرب في الفقه الإسلامي ، دار الفكر ، سورية ، ط4 ، 1412 هـ / 1992 م ، ص107 على الهامش .

80 ـ سليمان ولد خسال ، السلم في الفقه السياسي الإسلامي ، المرجع السابق ، ص206 ، وفيه تفصيل يمكن الرجوع إليه .

81 ـ عبد المجيد النجار ، فقه التطبيق لأحكام الشريعة عند الإمام الشاطبي ، مجلة الموافقات ، العدد1 1992 ، ص270 .

82 ـ الإمام الشاطبي ، الموافقات ، المرجع السابق ، ج4 / ص90 .

83 ـ المرجع نفسه ، ص43 .

84 ـ حمادو الهاشمي ، بعض صور السلام في الإسلام ، الموافقات ، العدد 5، 1996، ص188 .

85 ـ الدكتور طه جابر العلواني ، مقاصد الشريعة ، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت ، ط1 / 1421 هـ / 2001 م ، ص130 .

﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ ﴾

البينة: الآية 05