

إشكالية تطبيق الشريعة في الدولة الإسلامية المعاصرة

المدرس المساعد

أياد خلف حسين العنبر

كلية القانون والعلوم السياسية/جامعة الكوفة

المقدمة

النص الفقهي لقدمة، او يعامل كأنه فهم يؤخذ منه ويرد عليه ولا يمنحة القدم الزمني مشروعية تأسيسية^(١).

وينطلق البحث من فرضية ترى ان تطبيق الشريعة في الدولة الإسلامية ليست دعوة متعالة عن الواقع اذا استطعنا ان نميز بين المصادر الشرعية الالهية الثابتة فيها، وبين الاحكام التي هي من تاويلات العقل الفقهي. ومن ثم يمكن ان توسيع دائرة الاحكام البشرية الغير متعارضة مع الاحكام القطعية في النصوص القدسية وجعلها غير مقتصرة على المؤسسة الفقهية.

وعلى ذلك يقسم البحث الى ثلاث تفريعات، اولها يبحث في مفهوم الشريعة الإسلامية، والثاني يتناول مصادر الشريعة الإسلامية والثابت والمتغير في هذه المصادر. وثالثاً يناقش امكانية تطبيق الشريعة

هناك اشكالية ترافق دائماً الدعوة الى تطبيق الشريعة في الخطاب السياسي الاسلامي المعاصر، وهي دعوة بعض الاسلاميين الى احلال احكام الشريعة محل القانون الوضعي. وفي الوقت ذاته اصرارهم على علوية وقدسسية الاولى وصلاحياتها للتطبيق في كل زمان ومكان لانها احكام الله. اما الثانية فهي بشرية ولا يمكن للعقل البشري مهما علت به المراتب العلمية ان يقرر الاصلح للمجتمع الانساني، ويبدو ان طرح الاشكالية بهذه الصيغ يوقع الاسلاميون - كما يسميهم محمد اركون - في تناقض دمج احكام الشريعة بين المقدس واللامقدس وبين الابددي والمتغير. حيث يجب ان نفضل بين النص التأسيسي للشريعة (القرآن والسنة)، وبين قراءات وتاويلات وفهم الفقهاء لهذا النص. والخلاصة هناك جدلاً فقهيّاً في: هل فهم الفقهاء يعد معياراً واصلاً؟ وهل يفضل

في الدولة الإسلامية من خلال توسيع دائرة المؤسسات التشريعية في الدولة المدنية.

١. المعنى اللغوي والاصطلاحي للشريعة:

الشريعة في اصل اللغة تطلق على الطريق الظاهر الذي يوصل منه الى الماء، وتطلق على مورد الشاربة الذي يشرعه الناس: اي ينحدرون اليه فيشربون منه ويستقون، يقول "الراغب الاصفهاني" في المفردات: (الشرع نهج الطريق الواضح يقال شرعت له طريقاً والشرع مصدر ثم جعل اسماً للطريق النهج ف قيل له: شرع وشرع وشريعة، واستعير ذلك للطريقة الالهية قال: "شرعة ومنهاجاً") فذلك اشارة الى امرين: احدهما، ما سخر الله تعالى عليه كل انسان من طريق يتحراه مما يعود الى مصالح العباد وعمارة البلاد. اما الثاني، ما قيض له من امر الدين وامره به ليتحراه اختياراً مما تختلف فيه الشرائع^(٢).

اما الشريعة في الاصطلاح فانها تطلق على الاحكام التكليفية العملية، ولعل علماء الشريعة اخذوا هذا الاطلاق من قوله تعالى "ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً" (المائدة: ٤٨) وقوله تعالى "ثم جعلناك على شريعة الامر" (الجاثية: ١٨)، وعليه تطلق الشريعة على الامر والنهي، والحدود

والفرائض^(٣). فهي (الاحكام الشرعية التي يتوصل اليها بطريق من الطرق الشرعية وهي الادلة التي تكشف لنا عن حكم الله في اعتقادنا. يقيناً او ظناً بطريق النص او الاستنباط)^(٤). وتعرف الشريعة ايضاً بانها (الاحكام التي شرعها الله لعباده، سواء اكان تشريع بالقرآن ام بسنة النبي محمد(ص) من قول او فعل او تقرير. فالشريعة الاسلامية، اذن، في الاصطلاح ليست الا هذه الاحكام الموجودة في القرآن الكريم، والسنة النبوية والتي هي وحي من الله الى نبيه محمد(ص) ليلغها الى الناس)^(٥). وعلى ذلك يقول الشاطبي (ان الشريعة انما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي اهوائهم، حتى يكونوا عباداً لله).^(٦)

ويبدو من متابعة اراء اللغويين والمفسرين انهم قد قرنوا كلمة شريعة بكلمات منهاج وطريق وسنة وعادة. ونجد ان القاسم المشترك بين الجميع هو المبادئ العامة او القواعد الكلية المستمدة من التزويل الالهي، التي يعود اليها الناس كما يعود الضمآن الى منبع الماء، والتي يهتدي بها السائرون في دروب الحياة كما يهتدي بها السائرون في القفار بالطريق والمناهج.^(٧)

٢. مصادر الشريعة الإسلامية واشكالها الثابت والمتغير:

وتتضمن الشريعة احكاماً تنظم العبادات والمعاملات، يُجمع فقهاء الاسلام على ان القرآن الكريم والسنة النبوية المصدران الرئيسان للشريعة الاسلامية، ومن هذان المصدران تستمد شرعيتها الالهية. لكن هذا الاجماع لا يستمر فالفقهاء السنة اضافوا الى هذين المصدرين (الاجماع والقياس)^(٨) كمصادر اساسية، والاستحسان والاستصحاب والمصالح المرسلة والعرف وقول الصحابة وشرع ما قبلنا كمصادر فرعية^(٩). اما الشيعة فان مصدر ادلة الاحكام الشرعية (منحصرة في الكتاب والسنة ثم العقل والاجماع) اذ يفترق الامامية عن غيرهم هنا في امور منها، ان الامامية لا تعمل بالقياس وان باب الاجتهاد لا يزال مفتوحاً بخلاف جمهور المسلمين^(١٠).

واحكام الشريعة - كما قسمها ابن حزم - (اما فرض يعصى من تركه، واما حرام يعصى من تركه، واما مباح لا يعصى من فعله ولا من تركه، وهذا المباح ينقسم ثلاثة اقسام: - اما مندوب اليه يؤجر من تركه ولا يعصى من تركه.

- واما مكروه يؤجر من تركه ولا يعصى من فعله.

- واما مطلق لا يؤجر من فعله ولا من تركه ولا يعصى من فعله ولا من تركه.^(١١)

ويقول الشاطبي بان تكاليف الشريعة ترجع الى حفظ مقاصدها في الخلق. وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة اقسام^(١٢):

ان تكون ضرورية، ومعناها انها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث اذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوق الحياة. ومجموع الضروريات خمسة (حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل) وقد قالوا انها مراعاة في كل ملة.

ان تكون حاجية، ويقصد بها انها مفتقر اليها من حيث التوسعة ورفع الحيف المؤدي في الغالب الى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت.. وهي جارية في العبادات، والمعاملات، والجنايات. بمعنى انها تكون مكملة للضرورية. فهي كل ما قامت الحاجة اليه من اجل رفع الضيق والمشقة والحرج.^(١٣)

اذ يراد بها مراعاة اليسر والسهولة وعدم الحرج في التكاليف، كالترخيص بالافطار في رمضان لمن كان مريضاً او على سفر، وكاباحة التمتع مما هو حلال في جميع الميادين.^(١٤)

ان تكون تحسينية، وهي الاخذ بما يستحسنه العقل من العادات والمستجدات وتجنب ما يستقبحه منها، سواء في مجال الضروريات او في مجال الحاجيات.^(١٥)

ويتفق دعاة الدولة الاسلامية على ان الشريعة الاسلامية هي "دستور" تلك الدولة، وان احكامها (صالحة لكل زمان ومكان) لانها شريعة الـهية^(١٦). اذ يذهبوا الى القول بان الدولة في جميع وظائفها مهمتها تطبيق الشريعة التي تعبر عن القانون الالهي، ويجب ان تشكل القاعدة للدولة ودستورها.^(١٧) وعلية تكون الشريعة (قوام الدولة الاسلامية ومصدر شرعية النظام السياسي فيها)^(١٨). لكن هذه الدعوة لا تتوافق مع التنوع في فهم مصادر الشريعة (اجتهادات الفقهاء) واي منها صالح للتطبيق، هذا من جانب، بالاضافة الى مسألة تغير الازمان وثبات نصوص الفقهاء، من جانب اخر. نقرأ ليوسف القرضاوي حلاً لهذه الاشكالية، اذ يرى (ان احكام الشريعة نوعان: نوع ثابت بأدلة مباشرة من نصوص الكتاب والسنة، مما هو صريح الدلالة على الحكم. وهذا هو الجزء الاقل مساحة من الاحكام... ونوع اخر، قد علمت فيه عقول اهل الفقه اجتهاداً واستنباطاً من ادلة الكتاب والسنة، او مما لا نص فيه) والنوع الثاني هو كثر احكام الشريعة، وهو مجال علم الفقه، وعمل الفقهاء^(١٩). وهذا يعني ان الجزء الاكبر من الشريعة الاسلامية هو نتاج لاراء واجتهادات الفقهاء، اي القراءة البشرية للنصوص والاحكام الالهية.

كلام يوسف القرضاوي سبقه فيه ابو الاعلى المودودي في تحديده الى احكام الشريعة، والتي يماهي بينها وبين القانون، اذ يرى بان هناك احكام قطعية لا تقبل التغير وتشمل ثلاثة اجزاء^(٢٠):

الاحكام الصريحة القطعية الواردة في القرآن والاحاديث الثابتة كحرمة الخمر والربا وحدود السرقة والزنا والقذف وانصبه الورثة من تركة الميت.

القواعد العامة الواردة في القرآن والاحاديث الثابتة كحرمة كل شيء مسكر، وحرمة كل بيع لا يتم فيه تبادل المنفعة بين الجانبين على تراضي منها، وقواميه الرجال على البناء.

الحدود المقررة في القرآن والسنة لنحديها حديثنا في الاعمال ولا نتجاوزها، كحد اربع نساء لتعدد الزوجات، وحد ثلاث مرات للطلاق، وحد ثلث مال الوصية.

ويبدو ان المودودي يختلف عن القرضاوي، اذ انطلق الاخير من فكرة (الاقلي والاكثري) _ حسب تعبير عبد الكريم سروش^(٢٠) _، فالاقلي هو الاحكام الثابتة في الشريعة الاسلامية، اما الاكثري فهو الاحكام المتغيرة، في حين ان ابو الاعلى المودودي يدور ضمن دائرة الاحكام الثابتة فقط. لكن في نص اخر للمودودي نقرأ (مع هذا النص القطعي غير القابل لتغيير والتعديل، عنصر

آخر يوسع في القانون الاسلامي (الشريعة) الى حيث لا نهاية ويجعله يرحب بالغير والرقي في كل حالة من حالات الزمان المتطورة^(٢١). ويشمل هذه انواع اولها: تغيير الاحكام او تأويلها او تفسيرها كمحاولة لفهم الفاظ جاء بها حكم من احكام الشريعة وتحديد معناها وغايتها، ثانيها: القياس، ثالثها: الاجتهاد، اما رابعها: الاستحسان. (فهذه الامور الاربعة اذا تدبر فيها من الامكانات، فان الشبه لا يكاد تساورك بان القانون الاسلامي التمدن الانساني المتزايدة المتجددة والوفاء بمطالب احواله المتطورة)^(٢٢).

ويلخص ابن عاشور تفاريع الشريعة في المعاملات على مقصدين: (تارة يكون المقصد حمل الناس على حكم مستمر مثل تحريم الربا، وتارة يكون قضاء بين الناس فيكون الفرع المقضي به بياناً لتشريع كلي.. وقد قال ائمة اصول الفقه: ان لم ينص الشارع فيه بشيء، فاصل ما هو مضرة ان يكون حكمة التحريم، واصل ما هو منفعة ان يكون حكمة الحل)^(٢٣) فالشريعة تحصر اهتمامها فيما امر به الشارع في عبارات جلية (على انها فريضة وما نهى عنه انه حرام، بينما اعتبرت كل ما يقع خارج نطاق الدائرة من الاشياء ومظاهر النشاط المتعددة والتي تركها الشارع دون تحديد - اي من غير فرض

او تحريم بنصوص واضحة - اعتبرتها الشريعة مباحة)^(٢٤).

لا يختلف محمد مبارك مع الاراء السابقة التي تحدد طبيعة الشريعة، حين يقول: ان اكثر ما ورد في الشريعة من باب الكلليات والقواعد العامة التي يمكن ان يدخل تحتها من التطبيقات والفرعيات ما يمكن ان يجتهد في تطبيقه وتكييفه ومراعاة الاحوال المختلفة فيه حسب الزمن والمجتمعات والظروف. اما ماورد في القرآن من الجزئيات كأحكام الميراث والزواج والطلاق فهو (واجب التنفيذ ولا مجال للاجتهاد فيه في ذاته وان كان يمكن الاجتهاد فيها حوله وما يحيط به تحقيقاً للغاية المقصودة)^(٢٥). اما ماورد من الجزئيات في السنة النبوية، فان مبارك يقسمها الى قسمين الاول (قد يكون تشريعاً كالقرآن، وللنبي فيه صفة الرسول المبلغ، اما الثاني (قد يكون من قبيل القضاء وقد يكون الرسول فيه ولي اهل زمانه، وحكمة تطبيق زمني كأن يحكم بعقوبة، فيحتمل ان تكون تشريعاً فتكون حداً، اي عقوبة ثابتة ويحتمل ان تكون تعزيراً فيتغير حكمها حيثئذ بحسب تبدل الزمن والحال). وبناء على ما تقدم تكون الشريعة، حسب رؤية محمد مبارك، نوعين^(٢٦):

تشريع حددته الشريعة ولا مجال لتغييره ويب على الحاكم والشعب التقيد به.

تشريع متروك للاجتهاد كتحديد العقوبات التعزيرية وتحديد طريقة الشورى في الحكم وتحديد حقوق الزكاة على الاموال. تأسيساً على ما تقدم، يتفق دعاة الدولة الاسلامية على فكرتين اساسيتين بشأن طبيعة الشريعة، الاولى ان مسألة الاحكام التي لا تقبل التغيير لانها "احكام ربانية"، واخر متغيرة يخضع تقديرها لاجتهادات الفقهاء وفقاً لاعتبارات الزمان والمكان. اما الثانية - وهي ترتبط بالاولى ارتباطاً وثيقاً - ان المساحة البشرية في تحديد طبيعة الاحكام تعدوا واسعاً اذا ما قورنت بمساحة "الاحكام الالهية" وحتى الاخير تخضع اغلبها للتأويل والتغيير وليس للقطعية والاطلاق. تأسيساً على ذلك يرى عبد الكريم سروش ضرورة التمييز بين الشريعة وفهم الشريعة اذ يقول (ان الشريعة بأعتقاد المؤمنين قدسية وكاملة والهيئة المصدر والمنشأ، لا يتسرب الخطأ والتناقض الى داخلها، وهي ثابتة خالدة، لا تستعين بالعقل ولا المعرفة البشريين، ولا ينالها الا المطهرون_ اما_ والف_ اما_ فهم الشريعة فلا يتصف باي من هذه الصفات، ولم يكن في أي عصر من العصور كاملاً ولا ثابتاً ولا نقياً، ولا بعيداً عن الخطأ والخلل، ولا مستغنياً عن المعارف البشرية او مستقلاً عنها، ومنشأه ليس قدسياً ولا الهياً... لذا فان قدسية الشريعة وكمالها

ووحدها، لا تؤدي بالضرورة الى ان يكون فهم الناس للشريعة ايضاً قدسياً وكاملاً (واحداً).^(٢٦) وفي ضوء ذلك نجد ان مساحة الاجتهاد البشري في نصوص الشريعة واسعة، ولا يصمد الادعاء بان الشريعة الهية ومن هنا تستمد شرعيتها للتطبيق لكونها "احكاماً ربانية".

كتب القرضاوي عن مجالين في الشريعة الاسلامية: مجال الثبات، ومجال المرونة، فالثابت هو الاهداف والغايات والاصول والكيلات والقيم الدينية والاخلاقية، اما المرونة فهي في الوسائل والاساليب والفروع والجزئيات وفي الشؤون الدنيوية والعلمية. وخصوصاً في مجال السياسة الشرعية^(٢٧). لكن القرضاوي لا يترك مجالاً من مجالات الشريعة الاسلامية (العقائد، الاصول والفروع، المحرمات اليقينية، شرائع الاسلام القطعية كالزواج والميراث والحدود والقصاص) الا يدرجه في خانة القضايا الثابتة في الشريعة، ومن ثم لا يمكن تحديد المجالات التي يعدها خاضعة للمرونة. ويكتفي بالاستغراق بالعموميات اذ يقول (يستطيع المسلمون ان يشرعوا لانفسهم بإذن من دينهم في مناطق واسعة من حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، غير مقيدين الا بمقاصد الشريعة الكلية، وقواعدها العامة)^(٢٨). وبطريقة آخر يعبر محمد اسد عن

المجالات الثابتة الأخرى المتغيرة في الشريعة إذ يفترض انطلاقاً من رؤيته إلى أحكام الشريعة على أنها (صيغت بحيث لا يتعارض أحدها مع الطبيعة الأصلية للإنسان والمطالب الجوهرية للمجتمع البشري في كافة الأزمنة والعصور) وعليه فالشريعة أولاً، لا تعالج أحكامها إلا مبادئ عامة لمسائل هي بطبيعتها متأثرة بالتطور الاجتماعي للإنسان، تاركة بذلك المجال للتغير الذي يقتضيه الزمن في الفروع. وتقدم، ثانياً، تفصيلاً مسهباً في أحكامها التي تتعرض لمسائل ليس من الضروري أن يمسها التغير كنتيجة للتطور^(٢٩). ويستدل اسد على صحة هذا الافتراض بأن الحكم عندما يكون منصوص عليه في الشريعة تفصيلاً مسهباً فأننا سنجد أنه يتعرض لامر يتعلق بوجودنا الفردي أو الاجتماعي المستقل كل الاستقلال عن التأثير بالتغير الزمني.. ولكن في الأمر التي لا بد وأن يشملها التغير الزمني كالشؤون المتعلقة بشكل الحكومة أو الفنون الصناعية أو القوانين الاقتصادية أو ما شابه ذلك، (فإن الشريعة - كي لا تقف حجرة عثرة في سبيل التقدم^(٣٠) - لا تنص على أحكام مسهبة اعتبرتها الشريعة مباحة).

لكن عبدالكريم زيدان يضع مسألة المرونة والثبات في أحكام الشريعة في نصابها الصحيح من خلال رؤيته للمسألة ضمن

مصادر الشريعة (فالكتاب والسنة، وهما المصدران الأصليون للشريعة، جاءت أحكاماً على نحو ملائم لكل زمان... (أما) الاجتماع والاجتهاد بأنواعه، كالقياس والاستحسان كلها مصادر مرنة دلت عليها الشريعة وشهدت لها بالاعتبار. وهذه المصادر تمدنا بالأحكام اللازمة لمواجهة الوقائع التي لم يأت بها نص صريح^(٣١). نخلص من النقاش السابق إلى ضرورة تمييز الأحكام الشرعية المقدسة في التنزيل من الأحكام الشرعية المفصلة في كتب الفقه، أو بين الشريعة بوصفها خطاباً الهام تحديداً بنصوص الوحي، والشريعة باعتبارها استنباطاً بشرياً لأحكام تفصيلية انطلاقاً من نصوص الوحي ومعطيات الواقع المعيشي (فالأولى أصل ثابت والثانية فرع متغير بتغير الظروف والاحوال)^(٣٢).

في ضوء ما تقدم، إذا كانت الأحكام الشرعية تتضمن منطقتين توصف الأولى بالقطعية والثبات، وهي منطقة الأحكام الإلهية، والثانية توصف بالمرونة والتغير وهي اجتهادات الفقهاء في النصوص الإلهية. وأن مساحة الأولى قليلة بالقياس إلى الثانية، إذن تكون أحكام الشريعة، في الأعم الأغلب منها، أحكام بشرية. ومن ثم نجد أن قول دعاة الدولة الإسلامية بتطبيق الشريعة لأن أحكامها ربانية وصالحة للتطبيق في كل

زمان ومكان، دعوة غير واقعية. فالإيمان بمناسبة الأحكام الشرعية المقدسة في نصوص الوحي الإلهي لكل الأوقات والأماكن (لا يقتضي التسليم بمناسبة الأحكام الشرعية المستنبطة من النصوص عبر جهد بشري غير معصوم لكل زمان ومكان. بل إن تأثير الأحكام الشرعية المستنبطة.. بالظروف الاجتماعية (العرف) والمصالح الجماعية (المصلحة) تقتضي منا رفض دعوى مناسبة الأحكام الشرعية المستنبطة لكل زمان ومكان^(٣٢).

إن الفقه كمنظومة من الأحكام، وطريقة في الاستنباط وتفسير الآيات، وكأسلوب في الاستخدام، هو (عمل تاريخي تراكم عبر القرون على أيدي العلماء والفقهاء، وليس عقيدة أساسية، وإن كان قد استلهم بالطبع الحكمة والشرع الإلهي المبثوث في القرآن والسنة واقتبس منها معانية)^(٣٣). وعليه نجد أن الفقهاء قد بنوا كثيراً من الأحكام الفقهية التي وصلوا إليها على أساس دراستهم العميقة لكتاب الله وسنة الرسول (ص). ولكن على الرغم من ذلك، (فإن أحكامهم المستنبطة كانت في أغلب الأحيان موضوعية، بمعنى أنها تأثرت بالطريقة التي يعالج بها كل مجتهد موضوعه، وبأسلوب فهمه الخاص للمصادر الشرعية - القرآن والسنة - وكذلك بالبيئة العقلية

والاجتماعية التي سادت عصره)^(٣٤) ومن هنا يقول محمد أسد (إن كثير من الأحكام الاستنباطية التي وصل إليها الفقهاء إن هي إلا انعكاسات لزمن معين أو لحالة اجتماعية معينة، ولهذا فإن هذه الاستنباطات لا تتوقع منا أن نعطيها صفة الصحة المطلقة والتفاد الابدي)^(٣٥).

وانطلاقاً من عدم ملائمة "القواعد الأصولية"، التي بني عليها الفقهاء القدماء أحكامهم، للتطورات الزمانية والمكانية يبرر محمد عابد الجابري عدم صلاحية أحكام الشريعة الناتجة عن اجتهادات الفقهاء لأن (القواعد الأصولية التي يبنى عليها الفقه الإسلامي حتى الآن تراجع إلى عصر التدوين، العصر العباسي الأول، وكثير منها يرجع إلى ما بعده... والفقهاء الذين وضعوا تلك القواعد حددوا في عملهم الاجتهادي ذلك عن النظام المعرفي السائد في عصرهم، وعن الحاجات والضرورات والمصالح التي كانت تفرض نفسها في ذلك العصر)^(٣٦).

إذن، لا يمكننا التسليم بدعوى صلاحية أحكام الشريعة لكل زمان ومكان والتي تترد في خطاب الإسلاميين المعاصرين، لأن أحكام الشريعة، ماعدا المقررة في القرآن والسنة، مستنبطة بجهد فكري بشري تم عبر عملية الاجتهاد، والآخر ينطلق من ذوات بشرية قابلة للخطأ والوهم، ناهيك عن كونها

متأثرة بظروفها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. ومن هنا يدعو مصطفى السباعي الى عدم التمسك بنصوص وراء الفقهاء، لانها وضعت في عصور مختلفة لا تتلائم مع مشكلات عصرنا، ومن هنا يدعو السباعي الى ضرورة معالجة هذه المشكلات في ضوء مبادئ الشريعة لا في ضوء نصوص الفقهاء. (٣٧)

اذ تبدو الحاجة ضرورية وملحة الى الفصل بين النص التأسيسي (القران والسنة النبوية الصحيحة)، وبين فهم الفقهاء والكلامين والمفسرين لهذا النص، (ولتفادي الخلل في التراتبية فلاجل ان لا يرقى النص الفقهي الى مرتبة النص التأسيسي، ولا ينزل النص التأسيسي الى منزلة النص الفقهي (الفهم البشري) فلا بد من التمييز فكل فهم بشري له مسوغاته وسياقاته التاريخية وظروفه التي نشأ فيها بينما النص التأسيسي نص مطلق من الزمان والمكان). (٣٨).

٣. آليات تطبيق الشريعة في الدولة الاسلامية المعاصرة:

على ما تقدم، وبعد الاقرار بقدسية النصوص الالهية المتضمنة بالشريعة، فبما ان مساحة البشري في تشريع الاحكام التشريعية واسعة جداً، اذن يمكن ان تكون القاعدة التي تركز عليها الاسس التشريعية للدولة

الاسلامية المعاصرة. فتطبيق الشريعة الالهية، اذا كان يقصد منه تطبيق القانون المستمد من القيم والمفاهيم والاحكام الدينية، فهو الامر الطبيعي لان المجتمعات لا تستطيع ان تستبدل فيها وعقائدها وعوائدها، وهذا الامر ينطبق حتى في القوانين العلمانية. اما اذا كان المقصود من تطبيق الشريعة اعتبار النظام الفقهي المتراكم في الماضي والمستمد من الاحكام الدينية نظاماً الهياً، لا يمكن اضافة شيء اليه او تنقيص شيء منه ولا يخضع بالتالي للنقد والتعديل فهذا يعني ابداع مفهوم السلطة الدينية بالمعنى الدقيق للكلمة (٣٩).

وعليه، يكون تطبيق الشريعة في الدولة الاسلامية وفقاً لثلاث مستويات المستوى الاول: اجتهادات الفقهاء، يميز محمد مهدي شمس الدين بين (الشرعي الديني والسياسي المدني) من معيار وجود تشريع منصوص عليه في شكل صريح او ادى اليه اجتهاد موثوق به في المجال الاول (الشرعي المدني). وفيها عدا ذلك فان مساحة حياة البشر خاضعة لاجتهادات البشر (الفقهاء) وما يصلحهم في حياتهم على هدى مبادئ التشريع العليا التي تلاحظ فيها متغيرات حياة البشر بتغيير الشروط والاحوال العامة في المجتمع والخاصة للأفراد، وتتأثر بتنوع الازمنة والامكنة ولا مانع - فيما ترى - من

الاصطلاح على هذا المجال بأنه مجال (السياسي المدني)^(٤٠) فالسياسي المدني عند شمس الدين يأتي ضمن المساحات التي (لم يرد فيها تشريع خاص، وإنما ورد فيها تشريع عام نص على مبادئ التشريع العليا)^(٤١). وهو يتصل بالجوانب التنظيمية من حياة البشر فيها يتعلق بجميع الأنشطة في العلاقات مع الطبيعة، أو في علاقات البشر بعضهم مع البعض داخل المجتمع، أو مع المجتمعات الأخرى^(٤٢).

ويسمى الفقهاء السنة اجتهادات الفقهاء في المسائل التي لم يرد فيها نص بـ (منطقة العفو)، ويطلق عليها بعض فقهاء الشيعة بـ (منطقة الفراغ التشريعي). وكلاهما يمكن أن يؤديا الوظيفة ذاتها في توسيع مساحة التشريع المدني السياسي في الدولة الإسلامية. يقول القرضاوي (ما لم يكن فيه نص أصلاً، بأن ترك للبشر قصداً، وهو ما سميناه "منطقة العفو" اخذاً من الحديث الشريف ما أحل الله في كتابه، فهو حلال، وما حرم، فهو حرام، وما سكت عنه، فهو عفو، فاقبلوا منا لله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئاً)^(٤٣). ويضيف القرضاوي (ولهذا قال المحققون من العلماء: إن الشريعة تفصل فيما لا يتغير، وتجمل فيما يتغير، بل قد تسكت عنه تماماً. عن أن ما فصلت فيه الشريعة كثيراً ما يكون التفصيل فيه بنصوص

قابلة لا أكثر من تفسير، ومحملة لا أكثر من رأي، فليست قطعية الدلالة، ومعظم النصوص كذلك، ظنية الدلالة... ظنية الثبوت، وهذا يعطى المجتهد المسلم - فرداً أو جماعة - فرصة الاختبار والانتقاء، أو الإبداع والانشاء)^(٤٤). إذن، يعتبر ما سكتت عنه الشريعة متروكاً للاجتهاد مع مراعاة أهداف الشريعة وكلياتها، (إن الشريعة في نصوص الكتاب والسنة يمكن أن تستخرج أهدافها وتستنبط مقاصدها وعلل أحكامها وهو ما فعله الفقهاء ويكون الاجتهاد في اجراء هذه العلل، ومراعاة تلك المقاصد وتحقيق تلك الأهداف بحسب الأزمنة والأحوال)^(٤٥).

ويبدو أن الفقهاء الشيعة أكثر وضوحاً بشأن مساحة المدني في الشريعة الإسلامية، ولعل هذا الأمر يعود إلى عدم غلقهم باب الاجتهاد على العكس من المذاهب الإسلامية الأخرى. "منطقة الفراغ التشريعي"، كما يراها السيد محمد باقر الصدر، لا تدل على نقص في الصورة التشريعية، أو إهمال من الشريعة لبعض الوقائع والاحداث، بل تعبر عن قدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة، (لأن الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعتبر نقصاً أو إهمالاً، وإنما حدث للمنطقة (أي منطقة الفراغ) أحكامها بمنح كل حادثة فيها التشريعية الأصلية، مع إعطاء

ولي الأمر صلاحية منحها صفة تشريعية ثانوية، حسب الظروف^(٤٧). ان مسوغات نظرية منطقة الفراغ هي:

كون الاسلام لا يقدم مشروعه بصورة مؤقتة او رؤية مرحلية، انما يقدمه بوصفه الصورة النظرية الصالحة لجميع العصور والازمان والامكنة والبيئات والمدنيات.

ان الاسلام يعامل تطور العصور ضمن العناصر المتحركة المنطقية بأطر الاسلام العامة.

لا يتوهم ان منطقة الفراغ تعبير عن سد نقص في الصورة التشريعية، انما العكس، فهي تعبير عن استيعاب الشريعة وقدرتها وقدرة تعبير على مواكبة العصر وملاحقة المدنيات. لذلك فان ابرز الأدوات التشريعية الممنوحة للدولة (الاسلامية) هي حق الدولة في التشريع في مناطق الفراغ^(٤٨).

وفي الاتجاه ذاته، يرى ابن عاشور وجود مفهوم "سد الذرائع" كاصل من اصول التشريع لمعالجة مستجدات القضايا التي تواجه المجتمع الاسلامي وهي تعد من المحظورات، (وكان سدها في احوال معينة، لزم ان يكون موكولاً لنظر المجتهدين سداً وفتحاً بان يراقبوا مدة اشتغال الفعل على عارض فساد فيمنعوه، فاذا ارتفع عارض الفساد ارجعوا الفعل الى حكمه الذاتي له).^(٤٩)

بيد ان الجدير بالاشارة، ان التطبيقات العملية لاجتهادات الفقهاء في "منطقة العفو" او "منطقة الفراغ التشريعي". لا تزال غير واضحة المعالم، لا سيما في القضايا التشريعية المتجددة في امور الامة الاسلامية، ومن القضايا المعطلة او غير الفاعلة في الدولة الاسلامية.

المستوى الثاني: هو ممثلي الامة في السلطة التشريعية، القاعدة العامة في امر التشريع في الدولة الاسلامية بان مالم يتصل بالنصوص الدينية نرجع فيه الى السلطة التشريعية التي يستقيم للامة نفسها ان تختارها بحرية كاملة على اساس انتخابات عامة، فان سلطتهم محصورة في المسائل الدنيوية. اما العبادات وماكان من قبيل الاعتقاد الديني فلا مدخل لهم فيه لانه يؤخذ عن الله ورسوله فقط.^(٥٠) ويوضح الشيخ النائيني ذلك بقوله: (من الوظائف والمهام التي يجب على نواب المجلس القيام بها النظر في عملية وضع القوانين، وضبطها، واحراز تطابقها مع الشريعة الاسلامية، والقيام بنسخها او تغييرها اذا ما دعت الظروف لذلك... لانها بالضرورة اما ان تكون احكاماً نص عليها الشرع فهي وظائف عملية ثابتة في الشرع، او لم ينص عليها الشرع فهي موكولة الى نظر الولي لعدم اندراجها تحت ضوابط

خاص، وبالتالي عدم تعيين الوظيفة العملية فيها^(٥١). ويؤكد النائبني على ان الاحكام التي نص عليها الشرع لا تختلف باختلاف الاعصار وتغير الامصار، ولا يجري فيها غير التعبد بمنصوصه الشرعي الى قيام الساعة، بينما تكون الاحكام التي لم ينص عليها الشرع تابعة لمصالح الزمان ومقتضياته، وتختلف باختلاف الزمان والمكان، وهي موكولة لنظر (النائب الخاص للامام "عليه السلام"، وكذا النواب العموميين (الفقهاء)، او من كان مأذوناً عمن له ولاية الاذن باقامة الوظائف المذكورة^(٥٢). اي ممثلي الامة في السلطة التشريعية.

ويترتب على ماتقدم، جملة فروع سياسية يحددها النائبني، وهي: ^(٥٣)

إن القوانين والمقررات التي يجب التدقيق والمراقبة في مدى انطباقها على الشريعة هي تلك التي تكون من القسم الاول (الاحكام التي نص عليها الشرع)، ولا موضوع لها في القسم الثاني (الاحكام التي لم ينص عليها الشرع) بتاتاً.

إن اصل الشورية التي عرفت انها اساس الحكم الاسلامي بنص الكتاب والسنة والتي ابتنيت السيرة النبوية عليها هو من القسم الثاني لاغير. واما القسم الاول، فخارج هذا العنوان إذ لا محل للمشاورة فيه... ان القسم الثاني من السياسات النوعية

(لا يمكن جمعه في اطار ضابطه معينه، وليس محدد بميزان مخصوص، وانما يختلف باختلاف الاعصار والامصار، ويتغير بتغير المصالح والمقتضيات. ولذا لم تنص الشريعة المقدسة عليه، بل اوكلته الى ترجيح من له الولاية. وكذلك القوانين المتعلقة بهذا القسم متغيرة بتغير المصالح والمقتضيات وواقعة في معرض النسخ والتغيير، وليست مبنية على أساس ان تكون ابدية دائمة.)^(٥٤)

وفي ضوء تنظيره للدستور في "الجمهورية الاسلامية" يحدد محمد باقر الصدر مكانة الشريعة الاسلامية في هذه الدستور ومن ثم دور السلطة التشريعية في اقرارهما، اذ يرى بأن الشريعة الاسلامية هي مصدر التشريع بمعنى انها المصدر الذي يستمد منه الدستور وتشريع على ضوئه القوانين في "الجمهورية الاسلامية" وذلك على النحو التالي^(٥٥):

ان احكام الشريعة الثابتة بوضوح فقهي مطلق تعبير بقدر صلتها بالحياة الاجتماعية جزءاً ثابتاً في الدستور سواء نص عليه صريحاً في وثيقة الدستور او لا. ان اي موقف للشريعة يحتوي على اكثر من اجتهاد تعتبر نطاق البدائل المتعددة من الاجتهاد المشروع دستورياً ويظل اختيار البديل المعين من هذه

البدائل موكولاً الى السلطة التشريعية التي تمارسها الامة على ضوء المصلحة العامة.

في حالة عدم وجود موقف حاسم للشرعية من تصريح او ايجاب يكون للسلطة التشريعية التي تمثل الامة ان من القوانين ماتراه صالحاً على ان لا يتعارض مع الدستور وتسمى هذه القوانين بمطقة الفراغ وتشمل هذه المنطقة ل الحالات التي تركت الشريعة فيها للمكلف اتخاذ الموقف فان من حق السلطة التشريعية ان تعرض عليه موقفاً معيناً لما تقدره من المصالح العامة على ان لا يتعارض مع الدستور.

في ضوء ذلك، لم يحصر محمد باقر الصدر العمل بمنطقة "الفراغ التشريعي" بالفقهاء، بل يعتبر ذلك ايضاً من صلاحيات ممثلي الامة في المؤسسة التشريعية التي تعمل في "الجمهورية الاسلامية"

ويتفق ابو الاعلى المودودي تماماً مع طروحات السيد الصدر، اذ نقرأ للمودودي (ان ما يبقى من شؤون الحياة ومعاملاتها بغير ان تزودنا فيه الشريعة بشيء من الاحكام والتعليمات المبدئية، يجوز - بموجب الشريعة نفسها - ان يضع اهل الحل والعقد في الدولة الاسلامية قوانين في بابه بتشاور بينهم)^(٥٦). فالامور التي لم ترد فيها احكام في الشريعة، فالمجلس التشريعي ان يضع فيها القوانين الجديدة جاعلاً نصب عينه المبادئ الدينية

العامة او يختار فيها من القوانين المدونة في كتب الفقه القديمة، واما الامور التي لم ترد في شأنها عن الشرع قواعد اصولية، (فمعنى ذلك ان الله قد خولنا حق التشريع فيها، فللمجلس التشريعي ان يضع فيها بنفسه قانوناً يراه انسب ووافق لمصالح في ذلك امن كل شيء ليس بمحظور فهو مباح)^(٥٧).

كذلك نجد رأي لمحمد اسد يحدد فيه دور الامة في وضع التشريعات ضمن حدود الشريعة الاسلامية بما يلائم حاجاتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، حيث (ان الشارع اراد منا نحن المسلمين ان نقوم بانفسنا بوضع التشريعات الاضافية الضرورية عن طريق اجتهادنا، اي عن طريق التحليل العقلي المستقل، بشرط ان يكون منسجماً مع روح الاسلام وغاياته)^(٥٨).

ومن هنا - يؤكد محمد اسد - أن الشارع لم يرد ان تعالج الشريعة بالتفصيل كل ضرورات الحياة ومشاكلها التي تخطر على البال، ولكنه اراد ان يحدد بأحكامه المنصوصة المجال الاجتماعي الذي يجب على الامة ان تتطور في حدوده وترك هذا العدد الهائل من المسائل القانونية المحتملة الوقوع لتعالج كلمنها على ضوء مقتضيات العصر وتبعاً لتغير الظروف السائدة. (وعلى هذا فان الشريعة الحقيقية اكثر ايجازاً واصغر حجماً

من ذلك البناء القانوني الذي ساهمت في توضيحه وتوسيعه المذاهب الفقهية^(٥٩).

ومع راشد الغنوشي يتوسع دور الامة في توسيع دائرة الاحكام المدنية في الشريعة الاسلامية، ويتم ذلك من خلال استعارة الدولة الاسلامية منكل تجربة انسانية على مقتضى الشرع الالهي، اي بحسب ما نص عليه او تضمنه، او بحسب ما يوافقه او ما لا يخالفه (فليس في الاسلام نص على كل تشريع يحتاجه الناس، ولم ينحصر الحق وما هو نافع في الاسلام، وحسب المشرع الاسلامي في غياب النص القطعي وروداً ودلالة ان يجتهد متحرراً بالعدل والمصلحة، فحيث العدل والمصلحة فثم شرع الله، حسب القائمين على دولة الاسلام ان لا يصدر عنهم تشريعات او اجيه يتصادم والاحكام القطعية وهي قليلة جداً)^(٦٠).

وعليه، تأسيساً على القول بالمصلحة العامة المتوافقة مع احكام الشريعة الاسلامية، يمكن ان يتم تشريع كثير من القوانين في الدولة الاسلامية لا تتنافى مع الشريعة في مقاصدها الكلية (لأنها قامت على جلب المنفعة، ودفع المضرة ورعاية الاعراف السائدة)^(٦١). ولان اهم مقصد للشريعة من التشريع انتظام امر الامة، جلب الصالح اليها، ودفع الضرر والفساد عنها^(٦٢).

وتأسيساً على ماتقدم يرجع بعض الاسلاميون الى مبحث يتعلق بفلسفة التشريع الاسلامي، لايجاد حلول للمشكلات التي يطرحها العصر الحديث على المسلمين، وذلك انطلاقاً من: (٦٣)

لأنها عودة الى القصد من التشريع، والانطلاق منه لتأويل النص الشرعي - الديني بناء على مقتضيات ظروف تغيرت. معنى ذلك، عدم الوقوف عند حرفية النص، واستمرار تقيده بممارسة ماضية. ان "مقاصد الشريعة" تعطي اهتماماً اوسع لمجال "المعاملات" وتربطها بـ "المصلحة". والمصلحة - كما يعرفها الشاطبي :- (جلب المنفعة ودفع المضرة، او ما يؤثر صلاحاً ومنفعة للناس، عمومية وخصوصية)^(٦٤)

اما المستوى الثالث: فهو مستوى القيادة السياسية في "الدولة الاسلامية". نقرأ لابن قيم الجوزية في كتابه "الطرق الحكمية في السياسة الشرعية...": (.. قال الشافعي: لا سياسة الا ما وافق الشرع. فقال ابن عقيل: السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس اقرب الى الصلاح، وابعد عن الفساد، وان لم يصفه الرسول، ولا تنزل به وحي. فان اردت بقولك "الا ما وافق الشرع" اي لم

يخالف ما نطق به الشرع فصحيح وان اردت: لا سياسة الا ما نطق به الشرع فخلط، وتغليط للصحابة..^(٦٥) وتعليقاً على هذه المسجالة يقول ابن قيم: (ان الله سبحانه ارسل رسله وانزل كتبه ليقوم لناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الارض والسموات. فان ظهرت امارات العدل، واسفر وجهه باي طريق كان، فتم شرع الله ودينه... فلا يقال: ان السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بلهي موافقة لما جاء به، بل هي جزء من اجزائه)^(٦٦)، في ضوء المقصود من هذا النص، نجد ان ما يؤكد ابن قيم هو عدم وجود تعارض بين (شرع الله ودينه) والسياسة العادلة، لان كلاهما يهدف الى تحقيق مصالح الناس.

وفي السياق ذاته يرى "ابن خلدون" ان الملك لا يستقيم له مع القهر والاستطالة، وعليه فعلى الملوك المسلمين (ان يجدون منها (السياسة) على ما تقتضيه الشريعة الاسلامية بحسب جهدهم: فقوانينها اذن مجتمعه من احكام شرعية واداب خلقة وقوانين في الاجتماع)^(٦٧). فابن خلدون يتفق مع ابن القيم بشأن الترابط بين قيام السياسة بادارة شؤون الامة على اساس العدل وبين تطبيق الشريعة.

وعليه، فالحاكم والخليفة او العالي له ان يكلف الناس بشيء او بتركه، او برفع

التكليف عنهم، بما فيه تحقيق مصالح الناس وحاجاتهم، دون ان يخالف نصاً شرعياً، (وهذا من باب السياسة الشرعية التي لا تستغني عنها دولة من الدول في نطاق درة الظلامات وسد الخصومات)^(٦٨)، لكن هذه السلسلة تبقى محصورة في نطاق الاحكام الظنية والتي لم يرد فيها نص قاطع ولا اجماع (منطقة العفو او الفراغ التشريعي)^(٦٩). يقول محمد سليم العوا: (ما يقرره الفقهاء من انه يجوز لولاة الامر من المسلمين ان يتخذوا من القرارات ويضعوا من النظم ما يحق مصالح الناس والعدل بينهم ويدخل ذلك تحت ماسماه الفقهاء (السياسة الشرعية). ومن هنا جاز لولاة الامر - بل والمسلمين بوجه عام - ان يقتبسوا ما هو صالح نافع من اي مكان، وان يأخذوا بافضل الوسائل والسبل التي تؤدي الى تحقيق مصالح الناس)^(٧٠).

نخلص، في ضوء ما تقد، الى ان (تطبيق الشريعة) في الدولة الاسلامية يقوم على ثلاث متكون من الفقهاء والامة عبر ممثليها والقيادة السياسية. والقاعدة العامة التي يقوم عليها هذا الثلاث هي عدم التعارض بين احكام الشريعة وبين مصالح البشر او المجتمع الاسلامي، اذ يقوم الفقيه المالكي الشاطبي (ان مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الامور الخمس (حفظ

وان ادخلت فيها بالتاويل. فالشريعة عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه). (٧٥)

الختاتمة:

تأسيساً على ماتقدم عرضه يكون الاساس التشريعي للدولة الاسلامية المدنية، ليست "تطبيق الشريعة" والتي تشكل بالاعم الاغلب من اجتهادات الفقهاء. بل عدم تناقض او تعارض الاحكام الوضعية والقواعد العامة في النصوص المقدسة (القرآن والسنة) مع ثوابت الشريعة. وما عدا ذلك يكون خاضعاً لاعتبارات المصلحة وليس للنصوص الفقهية التراثية. فالشريعة الاسلامية تشكل الاطار العام للقانون الوضعي، انطلاقاً من الهوية الدينية للمجتمع لان القانون سواء كان فقهيّاً او تشريعياً، فهو مستمد من كل مجتمع، من تقاليده الدينية والمدنية، وهكذا الحال في المجتمعات الاسلامية، وهو نفس الحال الذي تعرفه المجتمعات الحديثة (٧٦). والتشريع الاسلامي هو تشريع انساني ضمن حدود الله. وعليه (ان التشريع في الدولة الاسلامية مبني على انه لا يوجد شيء اسمه الشريعة الاسلامية ولكن يوجد شيء اسمه حدود الله التي وردت في ام الكتاب، والتشريع الاسلامي هو تشريع انساني حدود الله) (٧٧). وبذلك يكون

الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل). فاذا اعتبر قيام هذا الوجود الدنيوي مبنياً عليها، حتى اذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود - اعني ما هو خاص بالمالكين والتكليف - وكذلك الامر الاخرى لا قيام لها الا بذلك) (٧١). وانطلاقاً من قاعدة (ان الشريعة وضعت لمصالح الخلق باطلاق) (٧٢) يرى الشاطبي، ان (المصالح والمفاسد الراجعة الى الدنيا انما تفهم على مقتضى ماغلب، فاذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفاً. واذا غلبت الجهة الاخرى فهي المفسدة المعروفة عرفاً. ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً الى الجهة الراجعة... هذا وجه النظر في المصلحة الدنيوية والمفسدة الدنيوية) (٧٣). في ضوء ذلك يمكن ان نعرف الشريعة الاسلامية على (انها شريعة ربانية مدنية تقوم على اقرار القواعد العامة للحياة الانسانية، وتترك للاجتهاد البشري المتخبط مساحة واسعة لتقدير مصالح الناس في الزمان والمكان) (٧٤). لان الشريعة كما يقول ابن قيم الجوزية: (مبنها واساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل الى الجور وعن الرحمة الى ضدها وعن المصلحة الى المفسدة وعن الحكمة الى العبث فليست من الشريعة

صاحب الحق الوحيد في وضع حدود
تشريعية دائمة "ثابتة" او تشريع حدي هو الله
وحده. اما كل نص تشريعي حدودي او
حدي يضعه الانسان فهو بحد ذاته متغير
وقابل للالغاء والحنف عنه ويخضع للاعراف
ودرجة التطور العلمي والتاريخي للمجتمع،
(اي للحالات التي تفرزها التناقضات
الداخلية للمجتمع وحالات علاقة المجتمع مع
غيره من المجتمعات)^(٧٨). فالاسلام لم يورث
اتباعه قواعد محددة جاهزة تصبح بمثابة
المعتقدات الجامدة التي لا يجوز معها المناقشة

ولا تقبل التغيير.. لقد كانت هناك حكمة
تشريعية كبيرة مقصودة من عدم تحديد هذا
الامر، وتلك هي عدم تقييد الجماعة بقوانين
جامدة، فقد تثبت الايام انها لا تتفق مع
التطورات التي تحدث، ولا تلائم الظروف
والاحوال. فان من الصفات الظاهرة التي
حرص عليها المشرع ان تظل القوانين
الاسلامية مرنة، حتى تعطي مرونتها الفرصة
للعقل للتفكير، وللجماعة ان تشكل
واوضاعها بحسب المصالح المتجددة.^(٧٩)

هوامش البحث

- (١) د. عبدالامير كاظم زاهد: مقاربات
استدلالية في الفقه المقارن، (النجف: دار
الضياء للطباعة والتصميم، د. ت)، ص
٢٥٦.
- (٢) ابي القاسم الحسين بن محمد بن
المفضل (الراغب الاصفهاني): معجم
مفردات الفاظ القرآن، ضبطه وصححه
وخرج آياته وشواهد: ابراهيم شمس
الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤)
ص ٢٩٠.
- (٣) د. يوسف حامد العالم: المقاصد العامة
للشريعة الاسلامية، سلسلة رسائل جامعية -
المعهد العالمي للفكر الاسلامي (٥)، ط ٢،
(الرياض: الدار العالمية للكتاب الاسلامي،
١٩٩٤)، ص ١٩.
- (٤) المصدر نفسه، ص ٢٠.
- (٥) د. عبد الكريم زيدان: المدخل لدراسة
الشريعة الاسلامية، (بيروت: مؤسسة
الرسالة، ١٩٧٦)، ص ٣٩.

مكتبة وهبة، ٢٠٠٩)، ص ٣٩ - ٥٣. ايضاً د. محمد اديب صالح: المصدر السابق حيث يعرف مفهوم الاستحسان (عدول في الحكم عن طريقة الى طريقة هي اقوى منها) ومفهوم الاستصحاب (الحكم باستمرار امر وجد سابقاً ولم يظن عدمه، او هو الحكم على الشيء بما كان ثابتاً له او منفيّاً عنه في الماضي لعدم قيام الدليل على تفسيره.

(١٠) محمد حسين كاشف الغطاء: اصل الشيعة واصولها، (بيروت: دار العلم للملايين، د.ت)، ص ١٣٦ - ١٣٧.

(١١) ابي محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم: المحلى شرح المحلى، تحقيق احمد محمد شاكر، ج ١، (بيروت: دار احياء التراث، ١٩٩٧)، ص ١٢٥.

(١٢) الشاطبي: مصدر سبق ذكره، ص ٩ - ١٠. (١٣) د. محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ١٨٨.

(١٤) احمد زكي تفاحه: الاسلام والحكم، (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، د.ت)، ص ٢١٧.

(٦) ابراهيم بن موسى اللخمي الفرناطي المالكي (ابي اسحاق الشاطبي): الموافقات في اصول الشريعة، ج ٢، وعليه شرح جليل بقلم الشيخ عبدالله دراز، وعنى بضبطه وتفصيله ووضع تراجمه محمد عبدالله دراز، (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د. ت)، ص ٣٨.

(٧) لؤي صافي: العقيدة والسياسة معالم نظرية عامة للدولة الاسلامية، (دمشق- بيروت: دار الفكر المعاصر- دار الفكر، ٢٠٠١)، ص ١٦١.

(٨) يعرف القياس بانه (الحاق واقعة لم ينص على حكمها، بواقعة سابقة نص على حكمها، واشراكها في الحكم الشرعي، لاشتراكها في علته). اما الاجماع فهو (اتفاق مجتهدي الامة بعد وفاة النبي محمد (ص)، في عصر من العصور على حكم شرعي في واقعة من الوقائع). انظر حول هذه المفاهيم د. محمد اديب الصالح: مصادر التشريع الاسلامي ومناهج الاستنباط، (الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٢).

(٩) حول هذه المفاهيم كمصادر فرعية للشريعة راجع يوسف القرضاوي: المدخل لدراسة الشريعة الاسلامية، ط ٦، (القاهرة:

(٢١) عبد الكريم سروش: الاقلي والاکثري في الفقه، قضايا اسلامية، ع٢٦، سنة ٨، ص٩٨.

(٢٢) ابو الاعلى المودودي: ص١٧٥.

(٢٣) المصدر السابق نفسه.

(٢٤) محمد الطاهر ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ومراجعة: الشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة، (تونس: الدار العربية للكتاب، ٢٠٠٨)، ص٣٩٠.

(٢٥) محمد اسد: منهاج الاسلام في الحكم، نقله الى العربية منصور محمد ماضي، ط٢، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤)، ص٣٨.

(٢٦) محمد مبارك: محمد مبارك: نظام الاسلام.. الحكم والدولة (طهران: رابطة الثقافة والعلاقات الاسلامية، ١٩٩٧)، ص٤٦ - ٤٧.

(٢٧) المصدر نفسه السابق، ص٤٧.

(28) د. عبد الكريم سروش: القبض والبسط في الشريعة، نقلته الى العربية د. دلال عباس، (بيروت: دار الجديد متندى الحوار العربي الايراني، ٢٠٠٢) ص٣١

(١٥) محمد عابد الجابري: مصدر سبق ذكره، ص١٨٨

(١٦) راجع القرضاوي: من فقه الدولة الاسلامية، مصدر سبق ذكره، كذلك عبد الكريم زيدان، مصدر سبق ذكره، ص٤٥٠.

(17) د. شافي انور: الاسلام السياسي والديمقراطية في اندونيسيا.. التحديات والفرص، ضمن كتاب (نحو خطاب اسلامي ديمقراطي مدني.. "وقائع مؤتمر")، (عمان: مؤسسة كونراد اديناور - مركز القدس للدراسات السياسية، ٢٠٠٧)، ص٥٠

(١٨) عبد الاله بلقزيز: الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر، ط٢، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص١٤٧.

(١٩) القرضاوي: المدخل لدراسة الشريعة، مصدر سبق ذكره، ص٢٢.

(٢٠) ابو الاعلى المودودي: نظرية الاسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ((ب.م): دار الفكر، ١٩٦٠)، ص١١٧ — ١١٨.

(٣٩) محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مصدر سبق ذكره، ص ١٨١.

(٤٠) مصطفى السباعي: اشتراكية الاسلام، ط٢، (دمشق: مؤسسة المطبوعات العربية، ١٩٦٠)، ص ٣٨٠-٣٨١

(٤١) د. عبدالامير كاظم زاهد: مصدر سبق ذكره.

(٤٢) برهان غليون: مصدر سبق ذكره، ص ٤٤٢.

(٤٣) محمد مهدي شمس الدين: في الاجتماع السياسي الاسلامي، ط٢، (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٩)، ص ٣٥٤-٣٥٥.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٥٤.

(٤٥) المصدر السابق نفسه.

(٤٦) د. يوسف القرضاوي: الاسلام والعلمانية وجهاً لوجه، مصدر سبق ذكره، ص ١١٥.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(٤٨) محمد مبارك: مصدر سبق ذكره، ص ٤٦.

(٢٩) د. يوسف القرضاوي: الاسلام والعلمانية وجهاً لوجه، ط٢، (القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٦)، ص ١٤٠-١٤١.

(٣٠) د. يوسف القرضاوي: من فقه الدولة، مصدر سبق ذكره، ص ٦٤-٦٥.

(٣١) محمد اسد: مصدر سبق ذكره، ص ٣٨.

(٣٢) المصدر نفسه، ص

(٣٣) عبد الكريم زيدان: مصدر سبق ذكره، ص ٣٩.

(٣٤) لؤي صافي: مصدر سبق ذكره، ص ١٦٧.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٦٦-١٦٧.

(٣٦) برهان غليون: نقد السياسة.. الدين والدولة، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩١)، ص ٤٥٣.

(٣٧) محمد اسد: مصدر سبق ذكره، ص ٣٢-٣٣.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٥.

- * يقول الدكتور د. عبدالامير كاظم زاهد: افنى الشهيد الاول ابن مكي العاملي بوجوب ممارسة الاجتهاد على القادر عليه وجوباً كفاً، كما اوجب التقليد على من يعجز عن الوصول بنفسه الى الحكم الشرعي، ورفض القياس غير منصوص العلة. انظر د. عبدالامير كاظم زاهد: مقاربات استدلالية في الفقه المقارن، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥٨.
- (٤٩) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، د.ت)، ص ٧٢٧
- (٥٠) د. عبدالامير كاظم زاهد: قوانين مشروعية الدولة واطروحة نهاية التاريخ مقارنة في فكر الامام الشهيد الصدر، ضمن كتاب، مجموعة باحثين: فلسفة الدولة عند الشهيد الصدر.. مجموعة ابحاث المؤتمرين العلميين الذين عقدهما المنتدى الوطني لاجتات الفكر والثقافة، (بيروت: العارف للمطبوعات، ٢٠١٠)، ص ٢٧٣ - ٢٧٤.
- (٥١) محمد الطاهر ابن عاشور: مصدر سبق ذكره، ص ٣٩
- (٥٢) د. محمد احمد خلف: القرآن والدولة، (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٣)، ص ٦٨
- (٥٣) الشيخ النائيني: مصدر سبق ذكره، ص ١٨٦
- (٥٤) المصدر السابق نفسه، ص ١٨٧
- (٥٥) المصدر نفسه.
- (٥٦) المصدر السابق نفسه، ص ١٨٩
- (٥٧) محمد باقر الصدر: الاسلام يقود الحياة، (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، د.ت)، ص ١٨ - ١٩.
- (٥٨) ابو الاعلى المودودي: مصدر سبق ذكره، ص ١٧٠.
- (٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٦٤ - ٢٦٥.
- (٦٠) محمد اسد: منهاج الاسلام في الحكم، ص ٣٧.
- (٦١) المصدر نفسه، ص ٣٤.
- (٦٢) راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ج ١، (دمشق: مركز الناقد الثقافي، ٢٠٠٨)، ص ١٦٦.

جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، (٢٠٠٧)، ص ١٣٨.

(٧١) حول الامثلة العملية لمساحة اولياء الامور او القيادة السياسية في الاحكام الشرعية، راجع عبدالسلام التونجي: المصدر سبق ذكره، ص ١٤٣ - ١٥١. كذلك صلاح المنصوري: التجديد الفقهي والاصولي عند السيد محمد باقر الصدر، رسالة ماجستير غير منشورة، (جامعة الكوفة: كلية الفقه، ٢٠٠٨) ص ١١٩-١٢٠

(٧٢) محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الاسلامية، ط ٣، (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٨)، ص ١٣٣.

(٧٣) الشاطبي، مصدر سبق ذكره، ص ١٧.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٩ - ٣٠.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٧٦) زهير سالم: الشريعة والديمقراطية، ضمن كتاب، نحو خطاب اسلامي ديمقراطي مدني، ص ١٥٦.

(٧٧) ابن قيم الجوزية: مصدر سبق ذكره، ص ٤٣

(٦٣) د. يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الاسلام، مصدر سبق ذكره، ص ٦٥.

(٦٤) محمد الطاهر ابن عاشور: مصدر سبق ذكره، ص ٣٩١.

(٦٥) د. محمد زيعور: تطور الفكر السلطوي المعاصر (العلمانية-الاسلام-الماركسية)، (بيروت: رشاد برس، ٢٠٠٣)، ص ٢٩٨-٢٩٩

(٦٦) الشاطبي: مصدر سبق ذكره، ص ٢٤٣

(٦٧) الامام شمس الدين ابي عبدالله محمد بن ابي بكر (ابن قيم الجوزية): الطرق الحكمية في السياسة الشرعية او الفراسة المرضية في احكام السياسة الشرعية، خرج اياته واحاديثه الشيخ زكريا عميرات، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥)، ص ١٠ - ١١.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١١ - ١٢.

(٦٩) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ص ٢٤٠.

(٧٠) عبدالسلام التونجي: مؤسسة الاباحة في الشريعة الاسلامية، (طرابلس: منشورات

- (٧٨) برهان غليون، مصدر سبق ذكره، ص ٧٢٥.
- (٨٠) المصدر نفسه، ص ٧٢٥.
- (٨١) ضياء الدين الرئيس: النظريات السياسية في الاسلام، ط٤، (القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٦٦-١٩٧٦)، ص ١٩-٢٠.
- (٧٩) محمد شحرور: الكتاب والقرآن، (دمشق: الاهالي للطباعة والنشر والتوزيع، د. ت)، ص ٧٢٤.