جدلية العلاقة بين الدولة المدنية وتطبيق الشريعة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

ا.م.د أمل هندي كاطع(*) م.د إياد حسين(**)

المقدمة

يعُد تصدر حركات الإسلام السياسي من بين أبرز ظواهر الانتفاضات الشعبية التي شهدها العالم العربي، بيد أنَّ هذا التصدر وصعود بعض الحركات إلى سدّة الحكم أثار الكثير من الإشكاليات على اطروحات الإسلام السياسي، لا سيما تلك التي ارتبطت بطروحات الأيدولوجيين الإسلاميين وشعارهم (تطبيق الشريعة) بوصفها المرجعية العليا ومصدر المشروعية والسلطات باعتبار أصلها الإلهي، وقالوا بتطبيقها لتحقيق الحلّ الإسلامي، ومن ثم اصبحت الدولة في اطروحات بعض الإسلاميين أداة لتطبيق الشريعة ومن ثم حفظ الدين.

ويبدو أنَّ تحول الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر بإتجاه "الدولة المدنية" بات يستفز واقعية طرح تطبيق الشريعة الإسلامية، إذ إن الانتقال من عدّ تطبيقها الاساس لمنح الشرعية للدولة الإسلامية، إلى تبني شعار دولة مدنية ذات مرجعية إسلامية.لا يزال يشتغل ضمن الخطابات الأيديولوجية من دون التعمق قي الاسس المعرفية والفكرية عند مفكري الحركات الإسلامية المعاصرة.

في ضوء ذلك يحاول البحث ان يستقرأ أبرز الطروحات والاراء التي حاولت ان تعالج جدلية العلاقة بين تطبيق الشريعة والاطروحات المعاصرة للدولة الإسلامية، من

(*) أستاذ متمرس في كلية العلوم السياسية بجامعة بغداد.
(**) جامعة الكوفة.

خلال التركيز على امكانية تحويلها من مستوى الطرح الايدولوجي إلى اطروحة منسجمة مع التطورات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية التي تعيشها المجتمعات الاسلامية المعاصرة.

من هنا، قسم البحث على ثلاثة محاور رئيسة تبحث في تحديد ماهية الشريعة الاسلامية اولاً. ومصادرها وجدلية الثابت والمتغير، ثانياً. واخيراً دراسة الأسس العامة التي يمكن أنْ تعمل الشريعة الاسلامية في سنِّ وتشريع القوانين في الدولة المدنية الاسلامية.

1.المعنى اللغوي والاصطلاحي للشريعة

الشريعة في أصل اللغة تطلق على الطريق الظاهر الذي يوصل منه الى الماء، وتطلق على مورد الشاربة الذي يشرعه الناس: اي ينحدرون اليه في شربون منه ويستقون،يقول (الراغب الاصفهاني) في المفردات: "الشرع نهج الطريق الواضح يقال شرعت له طريقاً والشرع مصدرثم جعل اسماً للطريق النهج فقيل له: شِرع وشَرع وشريعة، واستعير ذلك للطريقة الالهية قال: (شرعة ومنهاجاً)"[1] 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 قيِّض له من أمر الدين وأمره به ليتحراه اختياراً مما تختلف فيه الشرائع[2].

اما الشريعة في الاصطلاح فانها تطلق على الاحكام التكليفية العملية، ولعل علماء الشريعة اخذوا هذا الاطلاق من قوله تعالى "ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً"[3]، وقوله تعالى: " ثم جعلناك على شريعة من الأمر"[4]. وعليه تطلق الشريعة على الأمر والنهي، والحدود والفرائض[5]. فهي "الاحكام الشرعية التي يتوصل اليها بطريق من الطرق الشرعية وهي الادلة التي تكشف لنا عن حكم الله في اعتقادنا. يقيناً أو ظناً بطريق النص أو الاستنباط"[6]. وتعرف الشريعة ايضاً بانها "الاحكام التي شرعها الله لعباده، سواء اكان تشريع بالقرآن أم بسنة النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) 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(صلى الله عليه وسلم) ليبلغها الى الناس" [7]. وعلى ذلك يقول الشاطبي(ت790هـ)"ان الشريعة انما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي اهوائهم،حتى يكونوا عباداً لله".[8]

ويبدو من متابعة آراء 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 التنزيل الالهي،التي يعود اليها الناس كما يعود الظمآن الى منبع الماء، والتي يهتدي بها السائرون في دروب الحياة كما يهتدي السائرون في القفار بالطريق والمنهاج.[9]

2.مصادر الشريعة الاسلامية واشكالية الثابت والمتغير

تتضمن الشريعة احكاماً تنظم العبادات والمعاملات، يُجمع فقهاء الاسلام على ان القرآن الكريم والسنة النبوية المصدران الرئيسان للشريعة الاسلامية، ومن هذين المصدرين تستمد شرعيتها الالهية. لكن هذا الاجماع لا يستمر فالفقهاء السنة اضافوا الى هذين المصدرين (الاجماع والقياس)(*) كمصادر اساسية، والاستحسان والاستصحاب والمصالح المرسلة والعرف وقول الصحابة وشرع ماقبلنا كمصادر فرعية[10]. اما الشيعة فان مصدر ادلة الاحكام الشرعية لديهم (هي الكتاب والسنة ثم العقل والاجماع) إذ يفترق الامامية عن غيرهم هنا في أمور منها، ان الامامية لا تعمل بالقياس وان باب الاجتهاد لا يزال مفتوحاً بخلاف جمهور المسلمين[11].

وأحكام الشريعة .كما قسَّمها ابن حزم . " أما فرض يعصى من تركه، وأما حرام يعصى من ارتكبه، وأما 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." [12]

ويقول الشاطبي بان تكاليف الشريعة ترجع الى حفظ مقاصدها في الخلق. وهذه

المقاصد لا تعدو ثلاثة اقسام[13]:

1. أن تكون ضرورية، ومعناها انها لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث اذا فقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت الحياة. ومجموع الضروريات خمسة (حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل) وقد قالوا انها مراعاة في كل ملة.
2. أنّ 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 ماقامت الحاجة اليه من أجل رفع الضيق والمشقة والحرج.[14] 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.[15]
3. أنْ تكون تحسينية، وهي الأخذ بما يستحسنه العقل من العادات والمستجدات وتجنب مايستقبحه منها،سواء في مجال الضروريات او في مجال الحاجيات.[16]

ويكاد يتفق دعاة الدولة الاسلامية على ان الشريعة الاسلامية هي "دستور" تلك الدولة، وان أحكامها (صالحة لكل زمان ومكان) لانها شريعة الهية[17]. اذ يذهبون الى القول بان الدولة في جميع وظائفها مهمتها تطبيق الشريعة التي تعبر عن القانون الالهي،ويجب ان تشكل القاعدة للدولة ودستورها.[18] وعليه تكون الشريعة " قوام الدولة الاسلامية ومصدر شرعية النظام السياسي فيها"[19]. لكن هذه الدعوة لا تتوافق مع التنوع في فهم مصادر الشريعة (اجتهادات الفقهاء) وأي منها صالح للتطبيق، هذا من جانب، بالإضافة إلى 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 عملت فيه عقول اهل الفقه اجتهاداً واستنباطاً من ادلة الكتاب والسنة، او مما لا نص فيه "[20]،والنوع الثاني هو أكثر احكام الشريعة، وهو مجال علم الفقه، وعمل الفقهاء. وهذا يعني ان الجزء الاكبر من الشريعة

الاسلامية هو نتاج لاراء واجتهادات الفقهاء، أي القراءة البشرية للنصوص والاحكام الالهية.

ويحدد أبو الاعلى المودودي أحكام الشريعة، والتي يماهي بينها وبين القانون، إذ يرى بان هناك أحكام قطعية لا تقبل التغيير وتشمل ثلاثة أجزاء[21]:

1. الأحكام الصريحة القطعية الواردة في القرآن والاحاديث الثابتة كحرمة الخمر والربا وحدود السرقة والزنا والقذف وانصبة الورثة من تركة الميت.
2. القواعد العامة الواردة في القرآن والاحاديث الثابتة كحرمة كل شيء مسكر، وحرمة كل بيع لا يتم فيه تبادل المنفعة بين الجانبين على تراض منها، وقوامية الرجال على النساء.
3. الحدود المقررة في القرآن والسنة لنحدد بها حديثنا في الاعمال ولا نتجاوزها، كحدِّ اربع نساء لتعدد الزوجات، وحدِّ ثلاث مرات للطلاق، وحدِّ ثلث مال الوصية.

ويبدو أنَّ المودودي يختلف عن تحديدات القرضاوي، اذ انطلق الاخير من فكرة (الاقلي والاكثري) _حسب تعبير عبد الكريم سروش[22]_، فالاقلي هو الأحكام الثابتة في الشريعة الاسلامية، اما الاكثري فهو الاحكام المتغيرة، في حين ان المودودي يدور ضمن دائرة الاحكام الثابتة فقط. لكن في نص اخر للمودودي نقرأ " مع هذا النص القطعي غير القابل للتغيير والتعديل، عنصر اخر يوسع في القانون الاسلامي (الشريعة) إلى حيث لا نهاية ويجعله يرحب بالتغيير والرقي في كل حالة من حالات الزمان المتطورة "[23]. ويشمل عدة انواع اولها: تغيير الاحكام أو 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 تكاد تساوركم بان القانون الاسلامي يتوافق مع حاجات التمدن الانساني المتزايدة والمتجددة والوفاء بمطالب احواله المتطورة "[24].

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 المقضيّ به بياناً لتشريع كلي.. وقد قال أئمة اصول الفقه: ان لم ينصُّ

الشارع فيه بشيء، فاصل ما هو مضّرة ان يكون حكمه التحريم، واصل ما هو منفعة ان يكون حكمه الحِل)[25] فالشريعة تحصر اهتمامها فيما امر به الشارع في عبارات جليَّة "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 . أي من غير فرض او تحريم بنصوص واضحة . اعتبرتها الشريعة مباحة"[26].

لا يختلف (محمد مبارك) مع الارآء السابقة التي تحدد طبيعة الشريعة، حين يرى: ان اكثر ما ورد في الشريعة من باب الكليات 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. أما ماورد في القرآن من الجزئيات كأحكام الميراث والزواج والطلاق فهو "واجب التنفيذ ولا مجال للاجتهاد فيه في ذاته وان كان يمكن الاجتهاد فيه وحوله وما يحيط به تحقيقاً للغاية المقصودة"[27]. أما ماورد من الجزئيات في السنة النبوية، فان مبارك يقسمها إلى 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، وحكمه تطبيق زمني كأن يحكم بعقوبة، فيحتمل ان تكون تشريعاً فتكون حداً، اي عقوبة ثابتة ويحتمل ان تكون تعزيراً فيتغير حكمها حينئذ بحسب تبدل الزمن والحال". وبناء على ما تقدم تكون الشريعة، حسب رؤية (محمد مبارك)، نوعين[28]:

1. تشريع حددته الشريعة ولا مجال لتغييره ويجب على الحاكم والشعب التقيد به.
2. 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)، واخرى متغيرة يخضع تقديرها لاجتهادات الفقهاء وفقاً لاعتبارات الزمان والمكان. اما الثانية – وترتبط بالاولى ارتباطاً وثيقاً – إنَّ المساحة البشرية في تحديد طبيعة الاحكام تعُد واسعة اذا ما قورنت بمساحة "الاحكام الالهية" .وحتى الأخيرة تخضع اغلبها للتأويل

والتغيير وليس للقطعية والاطلاق.

تاسيساً على ذلك يرى (عبد الكريم سروش) ضرورة التمييز بين الشريعة وفهم الشريعة، اذ يقول " ان الشريعة بأعتقاد المؤمنين قدسية وكاملة والهية المصدر والمنشأ،لا يتسرب الخطأ والتناقض إلى داخلها، وهي ثابتة خالدة، لاتستعين بالعقل ولا المعرفة البشريين، ولاينالها إلاّ المطهرون أما _والف أما_ فهم الشريعة فلا يتصف بأي من هذه الصفات، ولم يكن في أي عصر من العصور كاملاً ولاثابتاً ولانقياً،ولابعيداً عن الخطا والخلل، ولامستغنياً عن المعارف البشرية أو مستقلاً عنها، ومنشأه ليس قدسياً ولا الهياً...لذا فان قدسية الشريعة وكمالها ووحدتها، لاتؤدي بالضرورة إلى أن يكون فهم الناس للشريعة أيضاً قدسياً وكاملاً وواحداً"[29] وفي ضوء ذلك نجد ان مساحة الاجتهاد البشري في نصوص الشريعة واسعة، على ذلك لا يصمد الادعاء بأنها شريعة مقدسة وتستمد شرعيتها للتطبيق لكونها (احكاماً ربانية).

وكتب القرضاوي عن مجالين في الشريعة الاسلامية: مجال الثبات، ومجال المرونة، فالثابت هو الاهداف والغايات والاصول والكليات والقيم الدينية والاخلاقية، أما المرونة فهي في الوسائل والاساليب والفروع والجزئيات وفي الشؤون الدنيوية والعلمية. وخصوصاً في مجال السياسة الشرعية[30]. لكن القرضاوي لا يترك مجالاً من مجالات الشريعة الاسلامية (الاصول والفروع، المحرمات اليقينية، شرائع الاسلام القطعية كالزواج والميراث والحدود والقصاص) إلاّ يدرجه في خانة القضايا الثابتة في الشريعة، ومن ثم لا يمكن تحديد المجالات التي يعدها خاضعة للمرونة. ويكتفي بالاستغراق بالعموميات إذ يقول " يستطيع المسلمون أنْ يشرعوا لأنفسهم بإذن من دينهم في مناطق واسعة من حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، غير مقيدين إلاّ بمقاصد الشريعة الكلية، وقواعدها العامة"[31]. وبطريقة أخرى يعبر "محمد أسد" عن المجالات الثابتة والاخرى المتغيرة في الشريعة إذ يفترض انطلاقاً من رؤيته الى احكام الشريعة على انها (صيغت بحيث لا يتعارض احدها مع الطبيعة الاصيلة للانسان والمطالب الجوهرية للمجتمع البشري في كافة الازمنة والعصور)[32] وذلك فالشريعة اولاً، لا تعالج احكامها إلاّ 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 ان يمسها التغيير كنتيجة للتطور)[33]. ويستدل اسد على صحة هذا الافتراض بان الحكم عندما يكون منصوص عليه في الشريعة تفصيلياً مسهباً فاننا سنجد انه يتعرض لأمر يتعلق بوجودنا الفردي او الاجتماعي المستقل كل الاستقلال عن التأثير بالتغيير الزمني.. ولكن في الامور التي لابد وأنْ يشملها التغيير الزمني كالشؤون المتعلقة بشكل الحكومة أو الفنون الصناعية او القوانين الاقتصادية او ماشابه ذلك،فان الشريعة ـ كي لا تقف حجرة عثرة في سبيل التقدم الانساني. لا تنص على احكام مسهبة اعتبرتها الشريعة مباحة.[34]

لكن عبدالكريم زيدان يضع مسألة المرونة والثبات في احكام الشريعة في نصابها الصحيح من خلال رؤيته للمسألة ضمن مصادر الشريعة " فالكتاب والسنة، وهما المصدران الاصليان للشريعة، جاءت أحكاماً على نحو ملائم لكل زمان...(أما) الاجماع والاجتهاد بانواعه، كالقياس والاستحسان كلها مصادر مرنة دلت عليها الشريعة وشهدت لها بالاعتبار. وهذه المصادر تمدنا بالاحكام اللازمة لمواجهة الوقائع التي لم يأت بها نص صريح"[35].

نخلص من النقاش السابق الى ضرورة تمييز الاحكام الشرعية المقدسة في التنزيل من الاحكام الشرعية المفصلة في كتب الفقه، أو بين الشريعة بوصفها خطاباً آلهياً تحدد بنصوص الوحي، والشريعة باعتبارها استنباطاً بشرياً لاحكام تفصيلية انطلاقاً من نصوص الوحي ومعطيات الواقع المعيشي "فالاولى أصل ثابت والثانية فرع متغير بتغير الظروف والاحوال"[36].

وفي ضوء ما تقدم، إذا كانت الاحكام الشرعية تتضمن منطقتين توصف الاولى بالقطعية والثبات، وهي منطقة الاحكام الآلهية، والثانية توصف بالمرونة والتغيير وهي اجتهادات الفقهاء في النصوص الآلهية. وإن مساحة الاولى قليلة بالقياس إلى الثانية، إذن تكون احكام الشريعة، في الاعم الاغلب منها، احكام بشرية. ومن ثم نجد ان قول دعاة الدولة الإسلامية بتطبيق الشريعة لان أحكامها ربانية وصالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، دعوة غير واقعية. فالإيمان بمناسبة الاحكام الشرعية المقدسة في نصوص الوحي

الآلهي لكل الاوقات والاماكن "لا يقتضي التسليم بمناسبة الاحكام الشرعية المستنبطة من النصوص عبر جهد بشري غير معصوم لكل زمان ومكان. بل إن تأثير الاحكام الشرعية المستنبطة.. بالأحوال الاجتماعية (العرف) والمصالح الجماعية (المصلحة) تقتضي منا رفض دعوى مناسبة الاحكام الشرعية المستنبطة لكل زمان زمكان"[37].

إنَّ الفقه كمنظومة من الأحكام، وطريقة في الاستنباط وتفسير الايات، وكاسلوب في الاستخدام، هو"عمل تاريخي تراكم عبر القرون على أيدي العلماء والفقهاء، وليس عقيدة اساسية، وان كان قد استلهم بالطبع الحكمة والشرع الالهي المبثوث في القرآن والسنة واقتبس منهما معانيه"[38]. ولنا نجد ان الفقهاء قد بنوا كثيراً من الاحكام الفقهية التي وصلوا اليها على اساس دراستهم العميقة لكتاب الله وسنة الرسول(ص). ولكن على الرغم من ذلك، "فان احكامهم المستنبطة كانت في اغلب الاحيان موضوعية، بمعنى انها تأثرت بالطريقة التي يعالج بها كل مجتهد موضوعه، وباسلوب فهمه الخاص للمصادر الشرعية ـ القرآن والسنة ــ وكذلك بالبيئة العقلية والاجتماعية التي سادت عصره"[39] ومن هنا يقول محمد أسد "ان كثير من الاحكام الاستنباطية التي وصل اليها الفقهاء ان هي الا انعكاسات لزمن معين او لحالة اجتماعية معينة، ولهذا فان هذه الاستنباطات لا تتوقع منا أنْ نعطيها صفة الصحة المطلقة والنفاذ الابدي"[40].

وانطلاقاً من عدم ملائمة (القواعد الاصولية)، التي بني عليها الفقهاء القدماء احكامهم، للتطورات الزمانية والمكانية يبرر (محمد عابد الجابري) عدم صلاحية احكام الشريعة الناتجة عن اجتهادات الفقهاء لان "القواعد الاصولية التي يبني عليها الفقه الاسلامي حتى الان ترجع إلى عصر التدوين، العصر العباسي الاول، وكثير منها يرجع إلى مابعده... 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"[41].

إذن، لا يمكننا التسليم بدعوى صلاحية أحكام الشريعة لكل زمان ومكان التي تتردد في خطاب الاسلاميين المعاصرين، لأنَّ أحكام الشريعة، ماعدا المقررة في القرآن والسنة، مستنبطة بجهد فكري بشري تم عبر عملية الاجتهاد، والاخير ينطلق من ذوات

بشرية قابلة للخطأ والوهم، ناهيك عن كونها متأثرة بأحوالها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. ومن هنا يدعو (مصطفى السباعي) الى عدم التمسك بنصوص وآراء الفقهاء، لأنها وضعت في عصور مختلفة لاتتلائم مع مشكلات عصرنا، ويدعو السباعي الى ضرورة معالجة هذه المشكلات في ضوء مبادى الشريعة لا في ضوء نصوص الفقهاء.[42]

وعلى ذلك تبدو الحاجة ضرورية وملحة الى الفصل بين النص التأسيسي (القرآن والسنة النبوية الصحيحة)، وبين فهم الفقهاء والكلاميين والمفسرين لهذا النص، "ولتفادي الخلل في التراتبية فلأجل أن لايرقى النص الفقهي إلى مرتبة النص التاسيسي، ولاينزل النص التاسيسي إلى منزلة النص الفقهي (الفهم البشري) فلا بد من التمييز فكل فهم بشري له مسوغاته وسياقاته التاريخية وظروفه التي نشأ فيها بينما النص التاسيسي نص مطلق من الزمان والمكان"[43].

3.آليات تطبيق الشريعة في الدولة الإسلامية المعاصرة

على ما تقدم، وبعد الاقرار بقدسية النصوص الالهية المتضمنة بالشريعة، فبما ان مساحة البشري في تشريع الاحكام واسعة جداً، إذن يمكن أن تكون القاعدة التي ترتكز عليها الاسس التشريعية للدولة الاسلامية المعاصرة. فتطبيق الشريعة الالهية، إذا كان يقصد منه تطبيق القانون المستمد من القيم والمفاهيم والأحكام الدينية، فهو الآمر الطبيعي لان المجتمعات لا تستطيع ان تستبدل قيمها وعقائدها وعوائدها، وهذا الآمر ينطبق حتى في القوانين العلمانية. أما إذا كان المقصود من تطبيق الشريعة اعتبار النظام الفقهي المتراكم في الماضي والمستمد من الأحكام الدينية نظاماً الهياً, لا يمكن إضافة شيء اليه أو تنقيص شيء منه ولا يخضع من ثمَّ للنقد والتعديل فهذا يعني تجسيد مفهوم السلطة الدينية بالمعنى الدقيق للكلمة.[44]

ولذا، يكون تطبيق الشريعة في الدولة المدنية الاسلامية وفقاً لثلاثة مستويات:

المستوى الاولى: اجتهادات الفقهاء، يميز محمد مهدي شمس الدين بين (الشرعي الديني والسياسي المدني) من معيار وجود تشريع منصوص عليه في شكل صريح أو أدى

اليه اجتهاد موثوق به في المجال الاول (الشرعي الديني). وفيما عدا ذلك فان الامور المتعلقة بحياة البشر خاضعة لاجتهادات البشر (الفقهاء) وما يصلح لهم في حياتهم على هدى مبادئ التشريع العليا التي تلاحظ فيها متغيرات حياة البشر بتغيير الشروط والاحوال العامة في المجتمع والخاصة للافراد، وتتأثر بتنوع الازمنة والامكنة ولا مانع من الاصطلاح على هذا المجال بأنه مجال (السياسي المدني).[45] فالسياسي المدني عند شمس الدين يأتي ضمن المساحات التي "لم يرد فيها تشريع خاص، وإنّما ورد فيها تشريع عام نص على مبادئ التشريع العليا"[46]. وهو يتصل بالجوانب التنظيمية من حياة البشر فيما يتعلق بجميع الأنشطة في العلاقات مع الطبيعة، أو في علاقات البشر بعضهم مع البعض داخل المجتمع، أو مع المجتمعات الاخرى[47].

ويسمي 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 أنْ يؤديا الوظيفة ذاتها في توسيع مساحة التشريع المدني السياسي في الدولة الإسلامية. يقول القرضاوي "ما لم يكن فيه نص أصلاً، بان ترك للبشر قصداً، وهو ما سميناه "منطقة العفو" اخذاً من الحديث الشريف ما احل الله في كتابه، فهو حلال، وما حرم، فهو حرام، وما سكت عنه، فهو عفو، فان الله لم يكن لينسى شيئاً"[48]. ويضيف القرضاوي "ولهذا قال المحققون من العلماء: إنَّ الشريعة تفصل فيما لا يتغير، وتجمل فيما يتغير، بل قد تسكت عنه تماماً. غير ان ما فصلت فيه الشريعة كثيراً ما يكون التفصيل فيه بنصوص قابلة لأكثر من تفسير، ومحتملة لأكثر من رأي، فليست قطعية الدلالة، ومعظم النصوص كذلك، ظنية الدلالة... ظنية الثبوت، وهذا يعطى المجتهد المسلم ـ فرداً او جماعة ـ فرصة الاختبار والانتقاء، او الابداع والانشاء"[49]. إذن، يعتبر ما سكتت عنه الشريعة متروكاً للاجتهاد مع مراعاة أهداف الشريعة وكلياتها، "ان الشريعة في نصوص الكتاب والسنة يمكن ان تستخرج اهدافها وتستنبط مقاصدها وعلل احكامها وهو ما فعله الفقهاء ويكون الاجتهاد في اجراء هذه العلل، ومراعاة تلك المقاصد وتحقيق تلك الاهداف بحسب الازمنة والاحوال"[50].

ويبدو أن الفقهاء الشيعة أكثر وضوحاً بشان مساحة المدني في الشريعة الإسلامية، ولعل هذا الامر يعود إلى عدم غلقهم باب الاجتهاد على العكس من المذاهب الاسلامية الاخرى[51*]. و"منطقة الفراغ التشريعي"، كما يراها السيد (محمد باقر الصدر) لا تدل على نقص في الصورة التشريعية، أو اهمال من الشريعة لبعض الوقائع والاحداث، بل تعبر عن قدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة، "لان الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعتبر نقصاً أو إهمالاً، وإنّما إعمال الاحكام موضوعات منطقة الفراغ بمنح كل حادثة احكامها التشريعية الاصلية، مع اعطاء ولي الامر صلاحية منحها صفة تشريعية ثانوية، حسب الظروف"[52]، ومسوغات نظرية منطقة الفراغ هي:[53]

1. كون الإسلام لا يقدم مشروعه بصورة مؤقتة أو رؤية مرحلية، إنّما يقدمه بوصفه الصورة النظرية الصالحة لجميع العصور والازمان والامكنة والبيئات والمدنيات.
2. ان الإسلام يعامل تطور العصور ضمن العناصر المتحركة المنطقية بأطر الإسلام العامة.
3. لا يتوهم أن منطقة الفراغ تعبيرعن سد نقص في الصورة التشريعية، إنّما العكس، فهي تعبير عن استيعاب الشريعة وقدرتها وقدرة تعبير على مواكبة العصر وملاحقة المدنيات. لذلك فان ابرز الأدوات التشريعية الممنوحة للدولة (الإسلامية) هي حق الدولة في التشريع في مناطق الفراغ.

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 اشتمال الفعل على عارض فساد فيمنعوه، فاذا ارتفع عارض الفساد ارجعوا الفعل الى حكمه الذاتي له".[54]

بيد ان الجدير بالاشارة، ان التطبيقات العملية لاجتهادات الفقهاء في "منطقة العفو" أو "منطقة الفراغ التشريعي". لاتزال غير واضحة المعالم، لاسيما في القضايا التشريعية المتجددة في امور الأمة الإسلامية، ومن القضايا المعطلة أوغير الفاعلة في الدولة

الاسلامية.

المستوى الثاني: هو ممثلو الأمة في السلطة التشريعة، القاعدة العامة في امر التشريع في الدولة الإسلامية بان مالم يتصل بالنصوص الدينية نرجع فيه إلى السلطة التشريعية التي يستقيم للأمة نفسها أن تختارها بحرية كاملة على اساس انتخابات عامة، فان سلطتهم محصورة في المسائل الدنيوية. أما العبادات وماكان من قبيل الاعتقاد الديني فلا دخل لهم فيه لانه يؤخذ عن الله ورسوله فقط.[55] ويوضح الشيخ النائيني ذلك بقوله :"من الوظائف والمهام التي يجب على نواب المجلس القيام بها النظر في عملية وضع القوانين، وضبطها، وإحراز تطابقها مع الشريعة الاسلامية، والقيام بنسخها أو تغييرها اذا ما دعت الظروف لذلك...لانها بالضرورة أما 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 ضابط خاص، وبالتالي عدم تعيين الوظيفة العملية فيها"[56]. ويؤكد النائيني على ان الأحكام التي نص عليها الشرع لاتختلف باختلاف الاعصار وتغير الامصار، ولايجري 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)، أو من كان مأذوناً عمن له ولاية الاذن باقامة الوظائف المذكورة"[57].أي ممثلي الامة في السلطة التشريعية.

ويترتب على ماتقدم، جملة فروع سياسية يحددها النائيني، وهي:

1. 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. [58]
2. 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 لامحل للمشاورة فيه... ان القسم الثاني من السياسات النوعية "لايمكن جمعه في اطار ضابطة معينة، 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 مبنيه على اساس ان تكون ابدية دائمة."[59]

ويتفق ابو الاعلى المودودي تماماً مع طروحات الشيخ النائيني، 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"[60]. فالامورالتي لم ترد فيها احكام في الشريعة، فللمجلس التشريعي ان يضع فيها القوانين الجديدة جاعلاً نصب عينه المبادئ الدينية العامة أو يختار فيها من القوانين المدونة في كتب الفقه القديمة، وأما 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 واوفق للمصالح.[61]

كذلك نجد رأياً لـ (محمد اسد) يحدد فيه دور الامة في وضع التشريعات ضمن حدود الشريعة الإسلامية 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 الإسلام وغاياته)[62].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 كل منها على ضوء مقتضيات العصر وتبعاً لتغير الظروف السائدة."وعلى هذا فان الشريعة الحقيقية اكثر ايجازاً واصغر حجماً من ذلك البناء القانوني الذي ساهمت في تضخيمه وتوسيعه المذاهب

الفقهية"[63].

وفي ضوء تنظيره للدستور في "الجمهورية الإسلامية" يحدد (محمد باقر الصدر) مكانة الشريعة الإسلامية في هذا الدستور ومن ثم دور السلطة التشريعة في إقرارها، إذ يرى بأن الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع بمعنى أنها المصدر الذي يستمد منه الدستور وتشرع في ضوئه القوانين في "الجمهورية الإسلامية" وذلك على النحو الآتي: [64]

1. ان احكام الشريعة الثابتة بوضوح فقهي مطلق تعبر بقدر صلتها بالحياة الاجتماعية جزءاً ثابتاً في الدستور سواء نص عليه صريحاً في وثيقة الدستور أو لا.
2. 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 في ضوء المصلحة العامة.
3. في حالة عدم وجود موقف حاسم للشريعة من تصريح أو إيجاب يكون للسلطة التشريعية التي تمثل الأمة ان تختار من القوانين ماتراه صالحاً على أن لا يتعارض مع الدستور وتسمى هذه القوانين بمطقة الفراغ وتشمل هذه المنطقة 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.

وفي ضوء ذلك، لم يحصر (محمد باقر الصدر) العمل بمنطقة "الفراغ التشريعي" بالفقهاء، بل يعتبر ذلك ايضاً من صلاحيات ممثلي الأمة في المؤسسة التشريعية التي تعمل في (الجمهورية الإسلامية).

ومع (راشد الغنوشي) يتوسع دور الأمة في تشريع الأحكام المدنية في ضوء الشريعة الاسلامية، ويتم ذلك من خلال إستعارة الدولة الإسلامية من كل تجربة إنسانية على مقتضى الشرع الالهي، أي بحسب ما نص عليه أو تضمنه، أو بحسب ما يوافقه أو 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 متحرياً العدل والمصلحة، فحيث العدل والمصلحة فثم شرع الله، حسب القائمين على دولة الإسلام ان لا يصدر عنهم تشريعاً يتصادم والاحكام القطعية وهي قليله

جداً"[65].

ولـذا، تأسيسـاً علـى القـول بالمصـلحة العامـة المتوافقـة مـع احكـام الشـريعة الإسلامية، يمكن أن يتم تشريع كثير من القوانين في الدولة الإسلامية لا تتنافى مع الشريعة في مقاصـدها الكليـة "لانهـا قامـت علـى جلـب المنفعـة، ودفـع المضـرة ورعايـة الاعـراف السـائدة"[66]. ولان أهـم مقصـد للشـريعة مـن التشـريع انتظـام امـر الأمـة، جلـب الصـالح اليها، ودفع الضر والفساد عنها[67]. ويرجع بعض الإسلاميين إلى مبحث يتعلق بفلسفة التشـريع الإسـلامي، لايجـاد حلـول للمشـكلات الـتي يطرحهـا العصـر الحـديث علـى المسلمين، وذلك انطلاقاً من:

1. لانها عودة الى القصد من التشريع، والانطلاق منه لتأويل النص الشرعي . الديني بناء على مقتضيات أحوال تغيرت. معنى ذلك، عدم الوقوف عند حرفية النص، واستمرار تقيده بممارسة ماضية. [68]
2. ان "مقاصـد الشـريعة" تعطـي اهتمامـاً اوسـع لمجـال "المعـاملات" وتربطهـا بـ"المصلحة".والمصلحة ،كمـا يعرفهـا الشـاطبي: (جلـب المنفعـة ودفـع المضـرة، او مايؤثر صلاحاً ومنفعة للناس، عمومية وخصوصية)[69]

اما المستوى الثالث: فهو مستوى القيادة السياسية في (الدولة الإسلامية). نقرأ لابن قيم الجوزية (ت 752هـ) 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 يصـفه الرسـول، ولا نـزل بـه وحـي. فـان اردت بقولـك "الا مـا وافـق الشـرع" اي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح وان اردت: لا سياسة الا ما نطق به الشرع فغلط، وتغليط للصحابة.."[70] وتعليقاً على هذه المساجلة يقول ابن قيم: "ان الله سبحانه ارسل رسله وانزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الارض والسماوات. فان ظهرت امارات العدل، واسفر وجهه باي طريق كان، فتم شرع الله ودينه...فلا يقال: ان السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل هي

موافقة لما جاء به، بل هي جزء من اجزائه".[71] في ضوء المقصود من هذا النص، نجد ان ما يؤكده ابن قيم هو عدم وجود تعارض بين (شرع الله ودينه) والسياسة العادلة، لان كليهما يهدف الى تحقيق مصالح الناس.

وفي السياق نفسه يرى (ابن خلدون) ان الملك لا يستقم مع القهر والاستطالة، وعليه فعلى الملوك المسلمين "ان يجدون منها (السياسة) على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم: فقوانينها اذن مجتمعة من احكام شرعية واداب وقوانين في الاجتماع"[72]. فابن خلدون يتفق مع ابن القيم بشأن الترابط بين قيام السياسة بادارة شؤون الامة على اساس العدل وبين تطبيق الشريعة.

ولذا، فالحاكم اوالخليفة أو الوالي له ان يكلف الناس بشيء أو بتركه، أو برفع التكليف عنهم، بما فيه تحقيق مصالح الناس وحاجاتهم، من دون أن يخالف نصاً شرعياً، "وهذا من باب السياسة الشرعية التي لا تستغني عنها دولة من الدول في نطاق درء الظلامات وسد الخصومات"[73]، لكن هذه السلسلة تبقى محصورة في نطاق الاحكام الظنية التي لم يرد فيها نص قاطع ولا اجماع (منطقة العفو او الفراغ التشريعي)[74]. يقول محمد سليم العوا: "ما يقرره الفقهاء من انه يجوز لولاة الامر من المسلمين ان يتخذوا من القرارات ويضعوا من النظم ما يحقق مصالح الناس والعدل بينهم ويدخل ذلك تحت ماسماه الفقهاء (السياسة الشرعية). ومن هنا جاز لولاة الامر ـ بل والمسلمين بوجه عام ـ ان يقتبسوا ما هو صالح نافع من اي مكان، وان يأخذوا بافضل الوسائل والسبل التي تؤدي الى تحقيق مصالح الناس"[75].

نخلص، في ضوء ما تقدم، إلى ان (تطبيق الشريعة) في الدولة الإسلامية يقوم على ثالوث متكون من الفقهاء والامة عبر ممثليها والقيادة السياسية. والقاعدة العامة التي يقوم عليها هذا الثالوث هي عدم التعارض بين احكام الشريعة وبين مصالح البشر أو المجتمع الإسلامي، اذ يقول الفقيه المالكي الشاطبي "ان مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الامور الخمس (حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، العقل). فاذا اعتبر قيام هذا الوجود الدنيوي مبنياً عليها، حتى إذا انخرمت لم يبق للدنيا وجود ـ اعني ما هو خاص بالمكلفين والتكليف ـ وكذلك الامور الاخروية لا قيام لها إلاّ بذلك"[76]. وانطلاقاً

من قاعدة "ان الشريعة وضعت لمصالح الخلق باطلاق"[77]يرى الشاطبي، ان "المصالح والمفاسد الراجعة الى الدنيا إنّما 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 الراجحة... هذا وجه النظر في المصلحة الدنيوية والمفسدة الدنيوية"[78].

وفي ضوء ذلك يمكن ان نعرف الشريعة الإسلامية على "انها شريعة ربانية مدنية تقوم على اقرار القواعد العامة للحياة الإنسانية، وتترك للاجتهاد البشري مساحة واسعة لتقدير مصالح الناس في الزمان والمكان"[79]. لان الشريعة، كما يقول ابن قيم الجوزية: "مبناها واساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة 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 وان ادخلت فيها بالتأويل. فالشريعة عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه".[80]

وعلى الرغم مما تقدم، تبقى الاشكالية التي ترافق دائماً الدعوة الى تطبيق الشريعة في الخطاب السياسي الاسلامي المعاصر، هي دعوة بعض الاسلاميين احلال احكام الشريعة محل القانون الوضعي. وفي الوقت ذاته اصرارهم على علوية وقدسية الاولى وصلاحيتها للتطبيق في كل زمان ومكان لانها احكام الله. اما الثاني (القانون الوضعي) فهو بشري ولا يمكن للعقل البشري مهما علت به المراتب العلمية ان يقرر الاصلح للمجتمع الانساني، ويبدو ان طرح الاشكالية بهذه الصيغ يقع الاسلامويون – كما يسميهم محمد اركون– في تناقض الدمج بين احكام الشريعة بين المقدس واللامقدس وبين الابدي والمتغير، حيث يجب ان نفصل بين النص التأسيسي للشريعة (القرآن والسنة)، وبين قراءات وتأويلات وفهم الفقهاء لهذا النص. والخلاصة هناك جدلاً فقهياً في: هل فهم الفقهاء يعد معياراً واصلاً؟ وهل يفضل النص الفقهي لقدمه، او يعامل كانه فهم يؤخذ منه ويرد عليه ولا يمنحه القدم الزمني مشروعية تأسيسية. ان هذه التغيرات قللت من القيمة الفعلية للمدونات التراثية ذات الصلة بالقانون العام عامة وبالقانون الدستوري خاصة.[81]

الخاتمة

وتاسيساً على ذلك، يكون الاساس التشريعي للدولة الاسلامية المدنية، ليست "تطبيق الشريعة" . والتي تتشكل في الاعمِّ الأغلب 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 فقهياً أم تشريعياً، فهو مستمد من كل مجتمع، من تقاليده الدينية والمدنية، وهكذا الحال في المجتمعات الاسلامية، وهو نفس الحال الذي تعرفه المجتمعات الحديثة. والتشريع الاسلامي هو تشريع انساني ضمن حدود الله. وعليه (ان التشريع في الدولة الإسلامية مبني على انه لا يوجد شيء اسمه الشريعة الاسلامية ولكن يوجد شيء اسمه حدود الله التي وردت في أم الكتاب، والتشريع الاسلامي هو تشريع انساني ضمن حدود الله)[82]. وبذلك يكون صاحب الحق الوحيد في وضع حدود تشريعية دائمة "ثابتة" او تشريع حدي هو الله وحده. أما كل نص تشريعي حدودي أو حدي يضعه الانسان فهو بحد ذاته متغير وقابل للالغاء والحنف عنه ويخضع للاعراف ودرجة التطور العلمي والتاريخي للمجتمع، "أي للحالات التي تفرزها التناقضات الداخلية للمجتمع وحالات علاقة المجتمع مع غيره من المجتمعات"[83]. فالإسلام لم يورث أتباعه قواعد محددة جاهزة تصبح بمثابة المعتقدات الجامدة التي لايجوز معها المناقشة ولاتقبل التغيير.لقد كانت هناك حكمة تشريعية كبيرة مقصودة من عدم تحديد هذا الامر، وتلك هي عدم تقييد الجماعة بقوانين جامدة، فقد تثبت الايام انها لاتتفق مع التطورات التي تحدث، ولاتلائم 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.

---

(1)الراغب الاصفهاني: معجم مفرادات الفاظ القرآن، ضبطه وصححه وخرج آياته وشواهده: ابراهيم شمس الدين، (بيروت: دارالكتب العلمية،2004)، ص290.

(2) المصدر نفسه، ص290

(3)سورة المائدة:الاية 48

(4)سورة الجاثية:الاية 18

(5) د. يوسف حامد العالم: المقاصد العامة للشريعة الاسلامية، سلسلة رسائل جامعية. المعهد العالمي للفكر الاسلامي(5)، ط2، (الرياض: الدار العالمية للكتاب الاسلامي، 1994)، ص19.

(6)المصدر نفسه ، ص20.

(7) د.عبد الكريم زيدان: المدخل لدراسة الشريعة الاسلامية، (بيروت:مؤسسة الرسالة،1976)،ص 39

(8) ابراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي(ابي اسحاق الشاطبي): الموافقات في اصول الشريعة، ج2، وعليه شرح جليل بقلم الشيخ عبدالله دراز، وعنى بضبطه وتفصيله ووضع تراجمه محمد عبدالله دراز، (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د. ت)،ص 38.

(9) لؤي صافي:العقيدة والسياسة..مع المنظرية عامة للدولة الاسلامية، (دمشق بيروت: دارالفكر، 2001)، ص 161

(*) 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، 2002).

(10) حول هذه المفاهيم كمصادر فرعية للشريعة راجع يوسف القرضاوي: المدخل لدراسة الشريعة الاسلامية، ط6، (القاهرة: مكتبة وهبة، 2009)، ص ص39 –53. ايضاً د. محمد اديب صالح: مصدر سبق ذكره، حيث يعرف مفهوم الاستحسان بانه (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 منفياً عنه في الماضي لعدم قيام الديل على تغيره.

(11) محمد حسين كاشف الغطاء: اصل الشيعة واصولها، (بيروت: دار العلم للملايين، د.ت)، ص ص136 . 137.

(12) ابي محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم: المُحلّى ، تحقيق احمد محمد شاكر، ج1، (بيروت: دار احياء التراث، 1997)، ص125.

(13)الشاطبي: مصدر سبق ذكره،ص9 –10.

(14) د.محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، (بيروت: مركزدراسات الوحدة العربية، 1996)، ص188.

(15) احمد زكي تفاحة: الاسلام والحكم، (بيروت: دار التعارف للمطبوعات،د.ت) ص217.

(16) محمد عابد الجابري: مصدر سبق ذكره،ص 188

(17) راجع القرضاوي: من فقه الدولة الاسلامية،ط4، (القاهرة: دارالشروق، 2005)، كذلك عبدالكريم زيدان،مصدر سبق ذكره، ص450.

(18) د.شافي انور: الإسلام السياسي والديمقراطية في اندونيسيا..التحديات والفرص، ضمن كتاب : مجموعة باحثين، (نحو خطاب اسلامي ديمقراطي مدني.."وقائع مؤتمر") (عمان: مؤسسةكونراديناورـ مركز القدس للدراسات السياسية،2007) ، ص50

(19) عبدالاله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ط2،(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ,2004)، ص147.

(20) القرضاوي: المدخل لدراسة الشريعة،مصدر سبق ذكره، ص22.

(21) ابو الاعلى المودودي: نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ((د.م): دارالفكر، 1960)، ص117 . 118.

(22) عبد الكريم سروش: الاقلي والاكثري في الفقه، قضايا اسلامية، ع26، سنة8، ص98.

(23) ابو الاعلى المودودي: مصدر سبق ذكره، ص175.

(24) المصدر نفسه.

(25) محمد الطاهر ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ومراجعة: الشيخ محمد الحبيب ابن الخواجة ، (تونس: الدار العربية للكتاب، 2008)، ص390.

(26) محمد اسد: منهاج الإسلام في الحكم، نقله الى العربية منصور محمد ماضي،ط2، (بيروت: دار العلم للملايين، 1964)، ص38.

(27) محمد مبارك: نظام الإسلام.. الحكم والدولة، (طهران: رابطة الثقافة والعلاقات الاسلامية،1997)، ص46 . 47.

(28) المصدر نفسه، ص47.

(29) د.عبد الكريم سروش:القبض والبسط في الشريعة،نقلته الى العربية د.دلال عباس،(بيروت:دار الجديد منتدى الحوار العربي الايراني،2002)، ص31

(30) د. يوسف القرضاوي: الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه، ط2، (القاهرة: مكتبة وهبة، 2006)، ص140 . 141.

(31) د. يوسف القرضاوي: من فقه الدولة، مصدر سبق ذكره، ص64 . 65.

(32) محمد اسد: مصدر سبق ذكره، ص38

(33)د. يوسف القرضاوي، من فقه الدولة ، مصدر سبق ذكره، ص38.

(34) المصدر نفسه.

(35) عبد الكريم زيدان: مصدر سبق ذكره، ص39.

(36) لؤي صافي: مصدرسبق ذكره، ص167.

(37)لؤي صافي: مصدر سبق ذكره، ص166 . 167.

(38) برهان غليون: نقدالسياسة .. الدولة والدين،ط3، (بيروت: دار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2004)، ص453.

(39) محمد اسد: مصدر سبق ذكره، ص32 . 33.

(40)المصدر نفسه، ص35.

(41) محمد عابد الجابري: مصدر سبق ذكره، ص181.

(42) مصطفى السباعي: اشتراكية الاسلام ،ط2،(دمشق:مؤسسة المطبوعات العربية،1960)، ص380–381.

(43)د. عبدالامير كاظم زاهد: مقاربات استدلالية في الفقه المقارن، (النجف: دار الضياء للطباعة والتصميم، د. ت)،ص 256.

(44) برهان غليون: مصدر سبق ذكره، ص442.

(45) محمد مهدي شمس الدين: في الاجتماع السياسي الاسلامي.. المجتمع السياسي الاسلامي محاولة تاصيل فقهي وتاريخي، ط2، (بيروت: الموسسة الدولية للدراسات والنشر،1999)، ص354 . 355.

(46) المصدر نفسه، ص354.

(47) المصدر نفسه.ص 354

(48) د. يوسف القرضاوي: الاسلام والعلمانية وجهاً لوجه، مصدر سبق ذكره، ص115.

(49) المصدر نفسه، ص144.

(50) محمد مبارك: مصدر سبق ذكره، ص46.

(*) الاجتهاد فيمصطلحالفقهاءيعني " هوالقدرةعلىاستنباطالحكمالشرعيمنمداركهالمقررة "والاجتهاد هو واجب كفائي وليسعيني، أي أنه إذا تصدى له من يكتفي بمسقط التكليف عن الباقين.ينظر ابو القاسم الخوئي: المسائل المنتخبة، ط13، (النجف الأشرف: مطبعة الآداب، 1404هـ)، ص 3 . ويقول الدكتور د. عبدالامير كاظم زاهد: افتى الشهيد الاول ابن مكي العاملي بوجوب ممارسة الاجتهاد على القادر عليه وجوباً كفائياً، 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، ص258.

(52) محمد باقر الصدر، اقتصادنا،(بيروت: دار التعارف،2003)، ص 727

(53) د. عبدالامير كاظم زاهد: قوانين مشروعية الدولة واطروحة نهاية التاريخ مقاربة في فكر الامام الشهيدالصدر، ضمن كتاب، مجموعة باحثين: فلسفة الدولة عند الشهيد الصدر.. مجموعة ابحاث المؤتمرين العلميين الذين عقدهما المنتدى الوطني لابحاث الفكر والثقافة، (بيروت: العارف للمطبوعات، 2010)، ص273 . 274.

(54)محمد الطاهر ابن عاشور:مصدر سبق ذكره،ص 39

(55)د.محمد احمد خلف الله : القرأن والدولة، (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، 1973)،ص 68

(56)آية الله المحقق الشيخ النائيني: تنبيه الأمة وتنزيه الملة، تعريب: عبدالحسين النجف، حققه وكتب المدخل إليه، عبد الكريم النجف، (قم: مؤسسة أحسن الحديث، 1319هـ)،ص 186

(57)المصدر نفسه،ص 187

(58)المصدر نفسه.

(59)المصدرنفسه.،ص 189

(60) ابو الاعلى المودودي: مصدر سبق ذكره، ص170.

(61) المصدر نفسه، ص264 . 265.

(62) محمد اسد: مصدر سبق ذكره، ص37.

(63)المصدر نفسه ، ص34.

(64) محمد باقر الصدر: الإسلام يقود الحياة، (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، 2003)، ص18 . 19.

(65) راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية،ج1، (دمشق: مركز الناقد الثقافي، 2008)، ص166.

(66) د. يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الاسلام، مصدر سبق ذكره، ص65.

(67) محمد الطاهر ابن عاشور: مصدر سبق ذكره، ص391.

(68)د. محمد زيعور:تطور الفكر السلطوي المعاصر، (العلمانية الاسلامية الماركسية)، (بيروت: رشادبرس، 2003)،ص 299-298

(69)الشاطبي:مصدر سبق ذكره،ص243

(70) 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، 1995)، ص10 . 11.

(71) المصدر نفسه، ص11 . 12.

(72)عبد الرحمن ابن خلدون:مقدمة ابن خلدون،(بيروت:دار الكتب العلمية،د.ت)،ص240.

(73) عبدالسلام التونجي: مؤسسة الاباحة في الشريعة الاسلامية، (طرابلس: منشورات جمعية الدعوة الاسلامية العالمية،2007)، ص138.

(74) حول الامثلة العلمية لمساحة اولياء الامور او القيادة السياسية في الاحكام الشرعية، راجع عبدالسلام التونجي: المصدر نفسه، ص ص143–151. كذلك صلاح المنصوري: التجديد الفقهي والاصولي عند السيد محمد باقر الصدر،رسالة ماجستير غير منشورة،(جامعة الكوفة:كلية الفقه،2008)ص 119–120

(75) محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الاسلامية،ط3، (القاهرة: دار الشروق، 2008)، ص133.

(76) الشاطبي، مصدر سبق ذكره، ص17.

(77) المصدر نفسه، ص29 . 30.

(78) المصدر نفسه، ص26.

(79) زهير سالم: الشريعة والديمقراطية، ضمن كتاب مجموعة باحثين: نحو خطاب اسلامي ديمقراطي مدني،مصدر سبق ذكره ، ص156.

(80)ابن قيم الجوزية: مصدر سبق ذكره، ص43

(81) د.عبد الامير كاظم زاهد: مقاربات استدلالية في الفقه المقارن،مصدر سبق ذكره،ص256

(82) محمد شحرور: الكتاب والقرآن، (دمشق: الاهالي للطباعة والنشر والتوزيع، د. ت)، ص724.

(83) المصدر نفسه، ص725.