MENA RESEARCH CENTER

مركز أبحاث ودراسات مينا

# شمولية الشريعة الإسلامية

# بين الوهم والحقيقة

بقلم: محمد الشوا

مراجعة: أحمد الرمح

حقوق النشر والطبع ورقياً والكترونياً محفوظة لصالح مركز أبحاث ودراسات مينا

**إن السياق الذي وُلدت فيه إشكالية البحث هو في الأصل سياق لاهوتي، أسس لمفهوم الشمول من خلال (فكرة تدخّل اللّه) في العالم وتدبير شؤونه وشؤون الإنسان فيه. من خلال القيّومية على هذا الوجود من جهة، وإرسال الأنبياء وإنزال شرائع الهداية فيما يتعلق بالإنسان وعلاقته مع اللّه سبحانه أو بالعكس من جهة ثانية.**

توجد إزاء هذه المسألة ثلاثة مواقف فلسفية وكلامية هي:

- موقف الأديان السماوية من فكرة اللّه وصلته بالعالم، فتقول بأن فكرة اللّه ليست وهمية بل فكرة واقعية؛ وأن اللّه يمثل المطلق في الكمال والوجود والقدرة، وأنه استمر بالتواصل والتدخل في هذا العالم، وأنه دائم الصلة بهذا العالم ولم يتركه هملاً، فأصحاب هذا الاتجاه يعتقدون أن هذه الصلة تتخذ شكلين، الصلة التكوينية الأنطولوجية بأن اللّه هو الخالق الرازق المنعم المحيي المميت، فهو دائم التدخل التكويني في هذا العالم. والصلة الأخرى هي صلة توجيهية إرشادية هادية يعبّرون عنها بالنبوات.
- موقف الإلحاد الذي لا يؤمن أصلاً بفكرة وجود اللّه، فلا معنى عنده أن يتدخل اللّه في العالم.
- وأما أصحاب الموقف الثالث فهم أنصار الموقف الربوبي أو ما يسمى بالمذهب الطبيعي، هؤلاء قالوا بوجود اللّه القادر على الخلق وأنه حقيقة ثابتة والمعطيات العلمية والعقلية تؤكد هذه الحقيقة، ولكنهم يقولون بأن اللّه لا يتدخل بالعالم فهم يؤمنون بإله ويكفرون بالأديان والنبوات.

الربوبية انتشرت بين مفكري الغرب على نطاق واسع في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، ومن أشهر ممثلي هذا المذهب اللورد إدوارد هربرت، الذي لقب بأبي الربوبيين أو الطبيعيين، وتشارلز بلونت، والفيلسوف الساخر فولتير، ومن رواد هذا المذهب مونتسكيو صاحب نظرية فصل السلطات وغيرهم كثير.

والسؤال المطروح: إلى أي حدّ تدخّل اللّه في حياة الإنسان؟ وهل تدخّلَ في كل جزئية من حياته توجيهاً وإرشاداً؟

**إذن فكرة "تدخّل اللّه" هي الفكرة المحورية في هذا الجدل، التي سينتُج عنها بعض الاتجاهات الفكرية في الساحة الإسلامية، ومنها اتجاه يقول بأن اللّه يتدخل في كل صغيرةٍ وكبيرة في حياة الإنسان، وأن الشريعة تغطي كل التفاصيل وتجيب عن كل الأسئلة المطروحة في الواقع، فهم يؤمنون بالدين في حدّه الأعلى أو مداه الأوسع.**

وفي هذا السياق وُلدت فكرة أن الإسلام هو الحل الوحيد وأن نظامه وشريعته كما يفهمها الفقهاء هما الخيار الأوحد للناس وأن الهداية محصورة في نصوص الدين التشريعية الشمولية، وأن الإدارة في المجتمع هي للدين حصراً أي للنص.

**وفي مقابل هذا التصور نشأ اتجاه آخر يقول بأن اللّه تدخّل لجهة التوجيه والإرشاد في هذا العالم عبر الأنبياء والشرائع، ولكنه تدخّلٌ يقتصر على القيم والأخلاق والأمور الكلية، فالدين عندهم مساحته محدودة وتدخّله محدود.**

وفي هذا السياق ولدت فكرة أُخروية الدين أو الدين الآخرة، فهم يقولون بالدين في حدّه الأدنى. ومن أشهر المفكرين الذين يمثلون هذا الاتجاه الشيخ علي عبد الرازق فهو يقرّ بعدم شمولية الشريعة لكل حاجيات الدولة وقواعد نشاطها، وكل تشريعات الدين هي لإدارة دين الناس لا دنياهم، فيذهب إلى نوع من تقليص كبير لحضور الإسلام في الحياة السياسية، والاجتماعية، كونه رسالة روحية أو رسالة دنيوية في حدها الأدنى. ومن هؤلاء أيضاً المفكر السوداني محمد محمود طه في جعله النصوص المكية القرآنية هي الأصل، دون المدنية؛ ليستنتج من ذلك أصالة النزعة الأخلاقية (الآخرة) في الإسلام، دون النزعة القانونية والتشريعية، فهو يقول بالدين في حدّه الأدنى. وأما في الإطار الشيعي فهناك المفكر مهدي بازركان الذي يؤكد الآخرة في الدين، بعيداً عن أدلجته. ويقول بأن تحويل الدين من الآخرة إلى الأولى يلحق الضرر بأهداف البعثة النبوية، وكان يصرح في بعض كتبه بتورّم الفقه. ويقرر هذا الاتجاه من خلال محاضرته (الآخرة واللّه هما الهدف من بعثة الأنبياء).

هذا يعني كلما قلنا الدين في حدِّه الأعلى قلّصنا دور الإنسان، وبالتالي دور العقل، وكلما قلنا الدين في حده الأدنى وسعنا دور العقل لأن يفكر ويجتهد ويبدع.

ومن خلال هذا الجدل وهذه الرؤى المتناقضة ستبرز عندنا تساؤلات تعبر عن أهمية هذا البحث من خلال هوية الشريعة ومساحة تدخلها بإدارة حياة الإنسان، ومن هو المرجع في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية؟ هل هو النص أو العقل والتجربة الإنسانية المتراكمة؟! وإلى أي حد تكون التجربة الإنسانية قابلة للاعتماد عليها؟ وإلى أي حدٍ غير قابلة؟! وإلى أي حد يكون النص بديلاً عنها؟ أو لا يكون؟!

أهمية هذا البحث أيضاً يظهر تأثيره في عناصر فقه الثابت والمتغير، والمسائل المستحدثة والمتغيرات المعاصرة. ومن هو المقنّن هل اللّه وحده أم يوجد مقنّن غير اللّه يمكنه أن يضع قوانين لحياة الإنسان؟ وما هي طبيعة العلاقة بين الشريعة والحياة هل الشريعة تغطي كل وقائع الحياة؟

**سيحاول هذا البحث أن يجيب عن كل هذه التساؤلات وغيرها من خلال أربعة محاور رئيسة هي:**

- **مفهوم الشمول التشريعي: ماهيته وأدلته.**
- **الثابت والمتغير، وقضية الشمول التشريعي.**
- **حدود الدين ومديات الشريعة (عبد الكريم سروش نموذجاً)**
- **تيارات الإسلام السياسي وتبنّي شمولية الشريعة**

مازال الفقهاء الإسلاميون إلى اليوم يعتقدون أن فكرة الشريعة الإسلامية تغطي جميع مرافق الحياة، فأي واقعة أو حدث أو سلوك أو تصرف، يواجه الإنسان في حياته فرداً كان أم جماعة فإن الشريعة وضعت له في ذلك موقفاً، سواء كان هذا الموقف إلزامياً أم لا. ورغم تعقيدات الحياة وتطور صيغتها المدنية، وظهور تفصيلات وتعقيدات قانونية كثيرة، وتشابك العلاقات بين البشر في عصرنا الحديث، ما يزال الفقهاء يحملون هذه الفكرة وبقوة، ويعدُّون أن بإمكان المصادر المعرفية الاجتهادية أن توفر لنا تغطية شاملة بجميع مرافق الحياة.

**الفكرة التي يريد هذا البحث أن يعالجها هي نقد هذه المقولة السائدة، إنه يقول بأن القضية ليست بهذه الصورة، وليس هناك شريعة إسلامية تفصيلية تغطي وقائع الحياة جميعها. وأن الأدلة التي استند إليها في القرآن أو السنة أو العقل ليست دقيقة.**

إنه يعدُّ الشريعة سلسلة من القيم العليا، وسلسة من القواعد الكبرى، والحدود التي سماها القرآن حدود اللّه، هي التي تضبط حياة الإنسان. لكن هذا لا يعني أن داخل هذه الدائرة التي هي الحدود، أن الشريعة تدخلت في جميع هذه التفاصيل، وأعطت موقفاً لجميع الوقائع.

القضية ليست كذلك بالضرورة، هناك مساحات واسعة من التفاصيل تدخلت فيها الشريعة، وأعطت فيها رأياً، لكن أيضاً هناك كثيراً من القضايا المستجدة لم تعط فيها الشريعة رأياً تفصيلياً، إنمّا هناك غطاء شرعي وضع لها. وبالتالي، على العقل الإسلامي أن يقوم وبالخبرة التي اكتسبتها البشرية، بوضع سلسلة من القوانين تستجيب لتلك القيم الإسلامية ولتلك الحدود ولا تخرقها. وبذلك تسد الفراغ الذي لا نصَّ فيه والمُعبَّر عنه بمنطقة الفراغ التشريعي أو المسكوت عنه في الشريعة.

إذن على العقل الإنساني أن يقوم بسن القوانين لتنظيم هذه الدائرة من حياة البشر، في ظل تلك القيم العليا، وفي ظل تلك الخطوط الكبرى دون أن يخترق حدود اللّه في تلك الدائرة. هذه هي الفكرة المركزية التي يريدها البحث، وبالتالي الشريعة لا تقوم بوضع قوانين لجميع تفاصيل الحياة اليومية إنها تضع القوانين لمساحة مهمة، لكنها تقوم بترك مساحة مهمة أخرى للإنسان لكي يضع القوانين بعقله آخذاً ومهتدياً بهدي الشريعة وقيمها وغير خارقٍ لحدودها وأحكامها.

## أولاً: مفهوم الشمول التشريعي: ماهيته وأدلته

تأثرت فكرة شمولية الشريعة بالمفاهيم اللاهوتية من خلال فكرة تدخّل اللّه في العالم وتدبيره لشؤون الكون والإنسان كونه الخالق، كذلك تطورت هذه الفكرة أي الشمولية من خلال تحول الفقه في القرن الثاني الهجري من مجموعة نصوص كما في الموطّأ للإمام مالك إلى نظام قضائي في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة عندما تولى الأحناف ثم الشافعية النظام القضائي، ظهر لهم مئات بل آلاف حالات الاستفتاء حول قضايا مستحدثة لم تكن مطروحة من قبْلُ في الاجتماع الإسلامي على مستوى الفرد، والمجتمع، والدولة ما شكّل تحدّياً للفقهاء والقضاء الذي أوجد الإفتاء والمفتي. فشعروا أنهم بحاجة إلى إجابات عن أسئلة وتحديات متجددة. ثم دخول الفقه الإسلامي في بُعده الاستنباطي من المرحلة البسيطة وهي نقل النصوص إلى مرحلة القضاء وولادة الفقه الأرئيتي (الافتراضي) عند الأحناف في القرن الثاني للهجرة، ما عزز الشمول التشريعي في هذا السياق.

ومن أهم المؤثرات الأصولية والفقهية التي ساعدت على نشوء فكرة شمول الشريعة لكل وقائع الحياة هي القاعدة الأصولية (ما من واقعةٍ إلا ولها حكم) وتفيد هذه القاعدة أنّه لكل واقعة أو حدث أو حالة أو أمر من أمور الحياة الإنسانية جواب شرعي ديني، وهناك موقف شرعي واقعي يشكّل أحد الأحكام الخمسة التكليفية.

وسنشير إلى أهم العيّنات الاستدلالية العقلية والقرآنية التي اعتمد عليها لتثبيت فكرة الشمول.

### أدلة القائلين بالشمول التشريعي، وأهم الردود عليها

بداية ذكروا بعض الأدلة العقلية ليؤكدوا فكرة الشمول، فقالوا بأن شمولية الدين تعني شمولية الشريعة وخاتمية الإسلام تستدعي بالضرورة مفهوم الشمول التشريعي. ويقول الفخر الرازي في كتابه التفسير الكبير رابطاً بين فكرة الخاتمية والشمول معلّلاً ذلك: "لأن النبي الذي يكون بعده نبي إن ترك شيئاً من النصيحة والبيان يستدركه من يأتي بعده، وأما من لا نبي بعده يكون أشفق على أمته وأهدى لهم وأجدى، إذ هو كالوالد لولده الذي ليس له غيره من أحد"[1] فالخاتمية عنده هي مقتضى الشمول.[1]

وأضافوا لها أيضاً فكرة خلود الشريعة فقالوا ما دامت الشريعة خالدة فهي شاملة، وفي الرد على هذه الفكرة يتبين أن الدليل ليس سوى مصادرة الموضوع، فكون الدين شاملاً تعبير آخر عن استيعاب أحكامه، ومنظوماته لتمام وقائع الحياة، فما الدليل على شموليته بهذا المعنى؟ ولذلك إن هذه المحاولة

---

1. محمد بن عمر الحسين، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار الفكر للطباعة والنشر، ط١، ج٢٥، ص٢١٥.

لا تعبر عن استدلالٍ في الأساس، بل هي المسلّمة المفروضة سلفاً. فالاستدلال بشمول الدين على شمول الشريعة ضربٌ من المصادرة.

**وكذلك ليس بالضرورة إذا كانت الشريعة خالدة فهذا يعني أنها شاملة، لأن الخلود بهذا المعنى يكون للمبادئ والقيم الكلية والمقاصد الكبرى لا للشريعة التي تتضمن مساحة مهمة من المتغيرات الخاضعة لقانون التطور الاجتماعي.**

وفي العقل لا يظهر وجه التلازم بينهما أي بين فكرة الخاتمية والخلود من جهة وبين الشمول من جهة أخرى.

ومن أهم القواعد العقلية والكلامية التي اعتُمد عليها لإثبات الشمولية التشريعية هي قاعدة (اللُطف) بل إن أغلب الأدلة العقلية التي ذُكرت كأدلة على شمولية الشريعة، روحها وجوهرها مبنيٌ على قاعدة (اللُطف).

ومن القائلين بها جمهور المعتزلة والشيعة الإمامية، فذهبوا إلى وجوب التكليف على الله تعالى عقلاً. والمراد بالوجوب على الله تعالى، كما يقال اللطف واجبٌ عليه تعالى –هو كون الفعل موافقاً للحكمة– أي إن حكمته تقتضي ذلك الفعل على خلاف ما ذهب إليه الأشاعرة من أن التكليف والتشريع للأحكام ليس بواجبٍ على الله بل هو تفضل منه سبحانه، إن شاء فعله، وإن لم يشأ لم يفعل.

**رغم وجاهة الرأي الأول عقلاً ومصلحةً للعباد، إلا أن أصحابه عمّموا هذا اللطف الواجب على الله فيما يخص الشريعة بأنها شاملة لكل وقائع الحياة وتفاصيلها المستجدة. ومن النصوص الواردة عند الشيعة الإمامية في هذا الإطار ما ذكره محمد باقر الصدر من أنه: من اللطف اللائق برحمته أن يشرع للإنسان التشريع الأفضل، وفقاً للمصالح والمفاسد، في شتى جوانب الحياة.[٢]**

وفي الرد على هذه القاعدة: فإن هذا الاستدلال يحمل في طياته نزعة كلامية واضحة مبنية على قاعدة (اللُطف). وبمقتضى قاعدة اللطف يحكم أن على المولى سبحانه أن يهتم بعباده من ناحية إرشادهم إلى الصراط المستقيم بالجملة، أما ما هو أكثر زيادة على ذلك فلا دليل من العقل على وجوبه، لا على العبد ولا على المولى، إذ لا نجد في عقولنا ما يفيد هذا الأمر. إن قاعدة اللطف إذا أيّد إجراؤها في مورد ما فيفترض ألا تناقض نتيجتها الواقع نفسه، وهذا أمر طبيعي، وهنا إذا دل دليل عقلي على لزوم اللطف في مورد ما، ثم وجدنا الواقع على خلافه في بعض الامتدادات، فيمكن القول بثبوت القاعدة في المبدأ دون الامتدادات كلها، فالامتدادات تترك لمجالاتها التطبيقية للعقل النظري الذي يريد اكتشاف العنوان المُعيّن على المعنون في الخارج.

---

٢. حيدر حب الله، فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دار الانتشار، ص:١٥١– ١٥٢

**الأدلة القرآنية والردود عليها**

إن القائلين بفكرة الشمول التشريعي هم جمهرة الفقهاء وعلماء الأصول من جميع المذاهب والتيارات الإسلامية، وفي مُقدمهم جمهور أهل السنة، وتيار كبير من الشيعة والمعتزلة، وباقي المذاهب الأخرى. ولإثبات الشمولية التشريعية اعْتُمد على نصوص تسمى بالنصوص البيانية الكلية للقرآن الكريم، بمعنى أن بيّنات وتفصيلاً لكل شيء في القرآن وهذا يدل على الشمولية لكل ما يتصل بشؤون الإنسان والمجتمع والدولة والحياة وعدم التفريط بأي شيء ومنها قوله تعالى: "**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ**". النحل: ٨٩ و"**مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ**". الأنعام: ٣٨.. و"**كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ**". هود:١

توحي هذه الآيات القرآنية بإثبات عدم سقوط شيء من الكتاب، وأنه استوعب كل شيء، وبيّن كل شيء، وكان ما فيه مفصلاً تفصيلاً، وأن تفصيله تعلّق بكل شيء. فبعد هذه النصوص، هل يمكن الحديث عن نفي الشمولية القرآنية أو أن الدين ليس بمستوعب لكل وقائع الحياة؟!

**ويرى بعض الباحثين أن هذه الأدلة التي تتكلم عن مفهوم الكلية القرآنية هي أقوى الأدلة على مبدأ الشمول التشريعي.**

وفي هذا السياق أوّل جمهور المفسرين جملة (تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ) بمعنى بيان ما الناس في حاجة إليه من طرق الهدى والضلال والخير والشر والحلال والحرام والحق، والباطل والحدود والأحكام. وهذا ما أكد عليه الإمام الشافعي عند قوله تعالى: تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ. "فليست تنزل بأحدٍ من أهل دين اللّه نازلة إلا وفي كتاب اللّه الدليل على سبيل الهدى فيها" [٣] والنازلة هنا هي كل أمرٍ مستحدثٍ اقتضته طبيعة الحياة المتجددة في العوائد والأعراف. ولذلك يستدل أغلب الفقهاء من أنصار هذا الاتجاه ومنهم الشاطبي بأن القرآن سمّي: فرقاناً وهدى وبرهاناً وبياناً لكل شيء وهو حجة اللّه على الخلق على الجملة، والتفصيل والإطلاق والعموم. [٤]

ويفسر محمد عِزة دروزة هذا التبيان ليذهب به الى مدياتٍ أبعد فيقول: إنَّ هذا التبيان فيه الشفاء والهدى والرحمة والبشرى والبيان الواضح وكل ما فيه صلاح ونجاة وسعادة البشر في الدنيا والآخرة، ومن أسس ومبادئ وتشريعات وتلقينات وأحكام، وكل ما فيه حل لكل مشاكل الإنسان الروحية والاجتماعية والاقتصادية في كل مكان وزمان وظرف. [٥]

---

٣. محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، مطبعة مصطفى الحلبي، مصر. ص:٢٠
٤. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، ط١. بيروت ٢٠٠٤ ص:٦٨٠
٥. محمد عزت دروزة، التفسير الحديث، دار الغرب الإسلامي، ط٢، ج٥ بيروت ص:١٦٦-١٦٧

**الرد المجمل على هذه النصوص**

إن مفهوم الكليّة في آية (تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ) وقوله تعالى: (وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ) فالأخذ هنا بحرفية "كل شيء" الوارد في هاتين الآيتين، يستلزم اشتمال القرآن على كل صغيرة وكبيرة على الإطلاق من كل جزئيات العلوم والمعارف، إن ملاحظة السياق القرآني يفرض أن الكلية هنا تلحظ وتؤكد الهداية والإرشاد الروحي والأخلاقي، وإن استخدام كلمة (كُلّ) في اللغة العربية ليس كما أراد الأصوليون والمفسرون وهو أن المراد بها الشمولية المطلقة، فكثيراً ما تستخدم مثل هذه التعابير ويراد بها الكثرة والوفرة والمبالغة في الشيء، وهي من أدوات المبالغة في العربية.

ثم إن سياق آية (مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ) يتحدث عن أمور تكوينية في الخلق والبعث يصبح من الأقرب تفسير الكتاب باللوح المحفوظ ومشابهه، ذلك أن كلمة الكتاب قد جاءت في القرآن الكريم على معاني عدة، منها التوراة والإنجيل، وهو ما تحمل عليه كلمة (أهل الكتاب) ومنها: القرآن نفسه، كما في قوله تعالى:

**"وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ"**. المائدة:٤٨

ومنها اللوح المحفوظ أو ما شابهه، مما هو خلق تكويني عند الله تعالى، مثل قوله تعالى:

**"وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ"**. الأنعام:٥٩

وللكتاب معانٍ أخرى أيضاً في القرآن الكريم. وأما الآيات التي تتعلق بمفهوم "التفصيل" والاعتماد عليها كدليل قرآني يخدم فكرة الشمول التشريعي وما أكده أنصار الشمول بأن ما ينصرف إليه الذهن مباشرةً من كلمة "التفصيل" هو تناول جزئيات الأمور، واستيعاب الامتدادات في الواقع، وأن هذا المعنى يقابل مفهوم الشمول. إلا أن الرجوع إلى كتب التفسير يوضح لنا أنَّ المقصود بالتفصيل هو التبيين، فالمفصل هو المبين. فوصفُ القرآن بأنه فصّلت آياته أو فيه تفصيل يعني أنه كتاب واضح ومبين. وأما الدليل القرآني الأخير والمهم الذي اعتمدوا عليه، هو قوله تعالى: **"الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا"**. المائدة:٣

استدل القائلون بالشمول بأن المعنى الذي تدل عليه هذه الآية هو كما ذكر الطبري رواية عن ابن عباس قوله في هذه الآية: "اليوم أكملت لكم، أيها المؤمنون، فرائضي عليكم وحدودي، وأمري إياكم ونهي، وحلالي وحرامي، وتنزيلي من ذلك ما أنزلت منه في كتابي، وتبياني ما بينتُ لكم منه بوحي على لسان رسولي، والأدلة التي نصبتُها لكم على جميع ما بكم الحاجة إليه من أمر دينكم، فأتممت لكم جميع ذلك، فلا زيادة فيه بعد هذا اليوم.."[٦]

٦. محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٩٤ ط١، ج ٣ ص: ١٧

وقد أكد سيد قطب على هذا المعنى من خلال تفسيره للآية فقال: إن اللّه" أعلن لهم إكمال العقيدة وإكمال الشريعة فهذا هو الدين.. ولم يعد للمؤمن أن يتصور أن بهذا الدين نقصاً يستدعي الإكمال ولا قصوراً يستدعي الإضافة ولا محلية أو زمانية تستدعي التطوير أو التحوير.. وإلا فما هو بمؤمن، وما هو بمقرٍ بصدق اللّه وما هو بمرتضٍ ما ارتضاه اللّه للمؤمنين! وإن الأحكام التفصيلية جاءت لتبقى كما هي، والمبادئ الكلية جاءت لتكون هي الإطار الذي تنمو في داخله الحياة البشرية إلى آخر الزمان دون أن تخرج عليه إلا أن تخرج من إطار الإيمان".[٧]

الرد والتعليق على هذه الآية: يعلق الإمام الطبري في تفسيره على معنى الإكمال بأنه إتمام الحج، ونفي المشركين عن البيت، ونقل عن بعض التابعين أنهم فسروا الآية: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) قالوا: أكمل لهم دينهم أن حجوا ولم يحج معهم مشرك.[٨] ثم نزلت آيات بعد آية الإكمال فكيف يكون الدين قد كمُل في ذلك اليوم ورضيه اللّه في ذلك اليوم بالتحديد. قال الطبري كلاماً مهمّاً حول هذه الآية" أوَما كان اللّه راضياً الإسلام لعباده إلا يوم أنزل هذه الآية".[٩]

وهناك إشكاليات أخرى في هذا الاستدلال وهو أن مفهوم كمال الشريعة له معنيان، الأول: أن تكون الشريعة مغطيةً لجميع وقائع الحياة، وشؤون الإنسان، فيكون كمالها بالنسبة إلى الواقع، فهي كاملة لأنها تستوعب الواقع كله وهذا هو الكمال الذي ينتج هنا الافتراض المسبق عندهم وهو قاعدة" ما من واقعةٍ إلا ولها حكم". الثاني: أن يراد من كمال الشريعة أنها بهذا الشكل الذي وصلت إليه التأمت أجزاؤها وصارت تحقق الغاية التي جاءت لأجلها. إن الفريق الذي يقول بالشمول هو أصلاً مسكونٌ بفرضية الشمولية، فهو دائماً يفسر الكمال استتباعاً لما استقر في أعماق فكره.

كمال الدين لا يريد أن ينفي أي مرجعية إنسانية تشريعية أخرى أحالها الأصل الذي هو اللّه سبحانه. وهذا ما يؤكده المستشار عبد الجواد ياسين في كلامٍ مهمٍ للغاية فيقول:

على المستوى التشريعي، بلغ النص المدني ذروته في سورة المائدة، وهي من أواخر ما نزل من سور القرآن إن لم تكن آخرها، ولا يزاحمها في هذا الترتيب إلا سورة التوبة، ومع ذلك فثمة اتفاق على كونها آخر ما نزل من أحكام الحلال والحرام، وتذكر المصادر أن النبي ﷺ قرأها في خطبة حِجْة الوداع، وحث الناس أن "يحلّو حلالها ويحرّموا حرامها". وهناك تناسب طردي بين الحركة المتزايدة للجماعة المسلمة باتجاه التحول الى دولة، وتزايد النشاط التشريعي في النص المدني، تبدأ السورة بافتتاحية ذات إيقاع حقوقي صريح" يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود" قبل أن تطرح أحكامها ذات المضمون التكليفي في بعض المعاملات والعقوبات والعبادات. ولكن أهم وجوهها التشريعية يتجلّى في النقاش الذي أجرته مع أهل

---

٧. سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق بيروت، ٢٠٠٣، ط١، ج:٢، ص:٨٤٢–٨٤٣

٨. محمد بن جرير الطبري، جامع البيان، ج٣ ص:١٧

٩. المصدر نفسه ج:٣ ص:١٩

الكتاب "اليهود والنصارى" حول الاختصاص القانوني والقضائي، وفيه اعترفت بحقيقة التعددية التشريعية كقانونٍ من قوانين الطبيعة الاجتماعية، بل دعت إلى تكريسها على المستوى التطبيقي فاستنكرت على اليهود استفتاءهم "المغرض" للرسول "وكيف يحكّمونك وعندهم التوراة فيها حكم اللّه" وطلبت من النصارى الاحتكام إلى كتابهم، دون إشارة إلى إحالته تشريعياً إلى التوراة، "وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل اللّه" ثم تحولت إلى الجماعة المسلمة "وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل اللّه" لتنتهي من ذلك كله إلى تقرير القاعدة الكلية "لكل جعلنا منكم شِرعةً ومنهاجاً" وهي قاعدة تنبني – بحسب الآية ذاتها– على إرادة اللّه الأزلية" ولو شاء لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلُوكم فيما آتاكم" اختلاف الأمم الاجتماعي يستتبع اختلاف التشريع.[١٠]

من هنا يتبين لنا أن آية إكمال الدين ومفهومه لا ارتباط لها بمفهوم شمول الدين لجميع وقائع الحياة وتفاصيلها، وإنما هما مرتبطان إما برسوخ الدين في الواقع الإنساني، فلا خوف عليه من أعدائه وخصومه، أو بالتئام أجزائه ومكوناته الداخلية، أو بلوغه مرحلة تحقيق الهدف المرجو منه.

**الأدلة النقلية في السنة والردود عليها**

اعتمد القائلون بالشمول على الحديث النبوي للتدليل على فكرتهم، وأن السنة بما هي بيان لنصوص القرآن وشارحة لكثير من أحكامه بل عند الغالبية من الفقهاء والمحدثين هي مؤسسة لحكم جديد سكت عنه القرآن، بل هي مستقلة بالتشريع، وهذا ما أكد عليه مصطفى السباعي بقوله: "وإن الجميع متفقون على أن من حق السنة أن تُحلّل وتُحرّم وتُوجب وتُسقط، سواءٌ سمي ذلك استقلالاً بالتشريع، كما صرح بذلك بعضهم، أم لم يسمه استقلالاً، كما فعل آخرون"[١١] ومن هذه النصوص خبر سلمان الفارسي قال: "قيل له: قد علّمكم نبيكم كل شيء حتى الخِراءة. قال، فقال أجل، لقد نهانا أن نستقبل القبلة لغائط أو بول، أو أن نستنجي باليمين، أو أن نستنجي بأقل من ثلاثة أحجار، أو أن نستنجي برجيعٍ أو بعظم".[١٢] وهذا الحديث عندهم يُثبت سَعة الشريعة وشمولها لأدق تفاصيل شؤون الإنسان في كل واقعة جزئية كي يعطي حكماً فيها. علماً أن هذا الحديث موقوف عن سلمان وهو ليس بحديث للنبي ﷺ، ورد في بعض الروايات الأخرى بأن أحد المشركين هو الذي سأل سلمان.

والخبر الثاني هو حديث خطبة الوداع عن عبد اللّه بن مسعود أن رسول اللّه ﷺ قال: "أيها الناس إنه ليس من شيءٍ يقربكم من الجنة ويبعدكم عن النار إلا وقد أمرتكم به، وليس شيء يقربكم من النار ويبعدكم عن الجنة إلا وقد نهيتكم عنه"[١٣] وهي ذات الرواية عند الشيعة الإمامية في أصول الكافي عن أبي جعفر محمد الباقر.[١٤]

---

١٠. عبد الجواد ياسين، (الدين والتدين).. التشريع والنص والاجتماع، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط٢، ٢٠١٤، ص:٤٠

١١. مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي بيروت، ط٢، ص:٢٨١–٢٨٥

١٢. صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب الاستطابة، رقم الحديث ٢٦٢، ٢٠٠٦ ط٢ بشرح النووي، مؤسسة قرطبة، سنة ١٩٩٤ ص:١٩٤

١٣. أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف رقم (٣٤٣٣٢)، الحاكم في المستدرك (٢/٥)

وتأتي في هذا السياق أيضاً روايات مثل "ليس شيء يحتاجه الناس إلا فيه كتاب وسنة" و"ما من شيء إلا فيه كتاب أو سنة" وعدَّ هذا الفريق بأن السنة شاملة لتفاصيل الحياة لأن السنة عندهم سواءٌ كانت ابتداءً أو إقراراً هي وحي من عند الله لا فرق بينها وبين الكتاب، بل هي قاضية عليه وناسخة له كما عند الفقهاء والمحدثين، وأن القرآن أكثر حاجة إلى السنة من حاجة السنة إلى القرآن، وأصبح للمسلمين "كتابهم الثاني" كالتلمود من التوراة وكالتعليمات الكنسية من الإنجيل. مع أن الرسول الكريم ﷺ قد حذر المسلمين من ذلك " لتتَّبِعُنَّ سَنَنَ من كان قبلكم، شبراً بشبرٍ وذراعاً بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضبٍ لدخلتموه"

رد وتعليق: يتبين لنا من خلال الروايات والآثار التي اعتُمد عليها لإثبات الشمولية التشريعية بصورتها التفصيلية، أن هذه الأدلة في فهم الدين والشريعة تتحدث عن شمولية بيانيةٍ لا شمولية استقصائية. "هذه الشمولية التي حرص الشافعي، من قبل، على منحها للنصوص الدينية – والحديثية منها على وجه الخصوص– بعد أن وسّع مجالها فحول النص الثانوي الشارح "غير التأسيسي" إلى الأصلي، وأضفى عليه نفس درجة المشروعية".[١٥]

وقولهم أيضاً بأن كل شيء قاله النبي ﷺ كما جاءت في الروايات السابقة هو من الكتاب، ولكن هذا لا يعني أن الشريعة شاملة لكل وقائع الحياة، لا يوجد أي تلازم بينهما. ومن أهم الأدلة الحديثية التي اعتمد عليها القائلون بعدم الشمول التشريعي، حديث تأبير النخل الذي يعّد من الأحاديث المشهورة، وله تداول كبير في عصرنا الراهن إن التأمل في هذا الحديث وسبب صدوره، يفهمنا أن الأمور الدنيوية الراجعة إلى المصالح المادية الجزئية اليومية شيء لا تتدخل فيه الشريعة الإسلامية، علماً أن كلمة الدنيا في الحديث لا يبعد أن يراد بها أموركم المادية، إنما الدين يتعلق بالأفعال والسلوك والروح والاعتقاد، فلا يراد الدنيا مقابل الآخرة، بل الدنيا – أي الماديات– مقابل الدين، أي المعنويات المتجلية في القلب والسلوك.

ويستفاد من الحديث أن شؤون الحياة الدنيا وإدارتها من شؤون الناس. وإن الروايات الأخرى للحديث تدل دلالة صريحة في فصل الدين عن الدنيا. "بمعنى التمييز والتفريق بين (العبادات والمعاملات) أنّ الأولى تبتلات وابتهالات، فشأنها تَسامي الفرد، روحياً، أو بتعبير الرسول الكريم: (نخائل القلوب)، أو بتعبير الباحثين اليوم: (السّويّة النفسية) بينما الثانية التنظيم الاجتماعي العام، أو قل معي، بتعبير آخر (السّويّة الاجتماعية)، وهي خاضعة للمتغيرات العاملة الدائمة، ففي كل حين هي في شأن"[١٦]، واللافت أن النبيﷺ يقول هذا الحديث وهو على رأس الدولة والجماعة.

---

١٤. محمد صالح المازندراني، أصول الكافي، ج٨ ص: ٣٥٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت

١٥. نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي القاهرة، ط ٢، ١٩٩٦، ص: ١٤٦

١٦. عبدالله العلايلي، أين الخطأ، دار الجديد بيروت، ط ٢ ١٩٩٢، ص: ١٠٨

## ثانياً: الثابت والمتغير وقضية الشمول التشريعي

من أكبر الإشكالات التي واجهها الفقيه المسلم في القرنين الأخيرين هي إشكالية المتغيرات وكيف يستطيع أن يوفق بين الثابت في الشرع والمتغيرات في الواقع. وفي هذا الإطار يحاول الفقيه فتحي الدريني أن يجعل معيار التفرقة بين الثوابت والمتغيرات النظر إلى قطعية الأدلة وظنيتها، ونوعية المصالح المقصودة وقوتها، وعلى ذلك يرى أن: الثوابت إنما هي قيم التشريع الإسلامي ومبادئه؛ ذلك إن إنسانية قِيَمه تمتاز بالسمو والشمول والثبات، على الرغم من "التغيرات" البيئية، لأن هذه "القيم" تضمنتها نصوص قاطعة الدلالة تجعلها من "الثوابت" لتعلقها بمصالح إنسانية ثابتة، هي جديرة بالهيمنة على الحياة الإنسانية، مهما طال الزمن، وإلا فقدت الحياة معنى إنسانيتها، وأفرغت محتواها فكانت ثوابت تحمل في معناها عناصر بقائها واستمرارها أبد الدهر مادام في الدنيا إنسان. أما "المتغيرات" فهي تلك النصوص التي جاءت في صيغ غير قاطعة الدلالة، أو "ظنية"، لأنها تعتمد "مصالح متغيرة" غير ثابتة. ولكن السؤال المطروح بخصوص ما إذا كان الحكم الذي يبدو لنا للوهلة الأولى أنه يشكل الدلالة الحقيقية لنصٍ ما، هو فعلاً دلالته الحقيقية؟ وما دام هذا السؤال مفتوحاً، إذن كل من يدّعي استنباط الحكم من النص مباشرةً يكون مدعواً، من حيث المبدأ، لأن يبين أن ما يستنبطه من النص هو فعلاً المعنى المراد! وهل أن النصوص ذات الدلالة القطعية تتعلق بكون طبيعة الحكم أو القاعدة لا تتعلق بالصيغة اللغوية وحدها أم إن هناك اعتبارات مستقلة تماماً عن اللغة لها أهميتها القصوى في فهمنا لطبيعة القواعد والأحكام، ومنها الاعتبارات الاجتماعية والتاريخية والثقافية فهي مستقلة عن الدلالة اللغوية للنص.

**إن الذهن الديني والفقهي منه على وجه الخصوص عنده ثوابت أكثر مما عنده من متغيرات، وهو يستأنس بالثوابت أكثر مما يألف المتغيرات، ولديه هاجس بأن الشريعة نسخة واحدة صدرت لتكون هي بذاتها إلى يوم الدين.**

علماً أنه وبشهادة كبار المفكرين المسلمين أنفسهم، ليس في القرآن أكثر من خمسمئة آية في الأحكام. جلّها في العبادات وما ينوف على مئة وتسعين فقط في الأحوال الشخصية (والمواريث) والنذور والأيمان. أما مجال العقود والالتزامات وأكثر منه مجال القانون الجنائي، والدستوري، إذ يشكلان مجالين للتشريع فيما يندر معه النص أو لا نص فيه.

إن فقر النصوص أو غيابها في هذا المجال من التشريع الإسلامي، وخصوصاً في فقه المعاملات والفقه الجنائي والفقه الدستوري والسياسي وكل ما يتعلق بالاجتماع الإنساني ككل ويتصف بالتحول والتغير الدائمين يوحي بأن مساحة المتغير في الشريعة أكبر من مساحة الثابت، وهذا بدوره يعطي مجالاً للعقل

ودوره في الاجتهاد والبحث عن المصلحة التي هي غاية النصوص الدينية في ميدان التشريع فحيث وجدت المصلحة فثمة حكم اللّه.

إن الإسلام لم يأت في المشكلات الاجتماعية بغير الكليات العامة القابلة للتفسير في كل زمان، فالقرآن عودنا في تدبيره الاجتماعي ألا يمس سوى الأصول الكبرى للإصلاح تاركاً وراء ذلك من تفصيل للتدرج الحيوي، والجهاد العقلي الإنساني. وهذا الجهد العقلي بلا شك هو ما يحتاجه الاجتهاد الذي يعبِّر عن حركية الشريعة وديناميتها في الحالات التي تكون لدينا فيها نصوص قطعية الثبوت لا قطعية الدلالة. فلابد من الاجتهاد للوصول إلى المعنى الحقيقي الذي يختزنه النص الديني. وهذا ما أشار إليه القرآن في بعض نصوصه فاستمرارية العطاء القرآني مرتبطة "بالمرجعية الإنسانية" التي يمثلها الاجتهاد.. وتؤكد سورة فاطر استمرارية هذا العطاء الكتابي:

**"وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقَّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّـهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ"** فاطر:٣١ – ٣٢

**ولو ظلت المعاني المستمدة من القرآن هي المعاني ذاتها، وظلت الاجتهادات ذاتها، منذ عصر التدوين في القرون الهجرية الأولى، لما كان ثمة حاجة للنص إلى توريث الكتاب.**

إن التوريث يعني الاستمرارية لمقابلة المتغيرات والانسياب من صيرورة الزمان والمكان: ولعل قلة النصوص ومحدوديتها في الجانب التشريعي الذي يعبر عنه الفقهاء بـ "آيات الأحكام" توحي بحكمة إلهية تقضي بترك الناس أحراراً في تعريف أمور دنياهم، ولعل مسكويه هو المفكر الذي برع في هذا الباب إذ ذهب إلى حد القول بأن الأحكام لابد وأن تظل خاضعة لعمليات إنتاج متجددة، وذلك قصدُ مسايرة الزمان والتغير في الأحوال واعتبار مصالح الناس واختلافهم.. ويقول مسكويه: "فأما الذي سوّغ للفقهاء أن يقولوا في شيءٍ واحد أنه حلال وحرام فلأن ذلك الشيء تُرك واجتهد الناس فيه لمصلحة أخرى تتعلق على هذا الوجه بالناس، وذلك أن الاجتهاد لا يكون في الأحكام متساوياً، أعني أنه لا يؤدي إلى أمر واحد كما يكون ذلك في غير الأحكام من الأمور الواجبة".[١٧] فهو يؤكد على ضرورة فقه الواقع في بُعديْ الزمان والمكان، وملاحظة متغيرات العوائد والأعراف، عند استنباط الحكم وإصدار الفتوى.

وبعد مسكويه بما يقرب من قرن أتى الغزالي بتفسير مدهش لندرة النصوص التشريعية وعجزها عن الإحاطة بالواقع، فأكد في معرض تصديه لضغط الباطنية وقولها بوجوب التعلم من الإمام المعصوم: إن الوقائع لا حصر لها، بل في الإمكان غير متناهية، والنصوص لا تفرض إلاّ محصورةً متناهية، ولا يحيط قطُ ما يتناهى بما لا يتناهى، فإن المسطورات محصورة، والممكنات لا حصر لها، فبالضرورة لابد من تحكيم

---

١٧. بنسالم حميش، التشكيلات الإيديولوجية في الإسلام الاجتهادات والتاريخ، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر، بيروت– لبنان ط١، ١٩٩٣ ص:٢٥

الظن في التعلق بصيغ العموميات ولهذا السبب رخّص الرسول ﷺ لمعاذ باستعمال اجتهاد الرأي، فذلك: لضرورة العجز عن استيعاب النصوص للوقائع.[١٨]

إن هذه الوقائع ومثيلاتها في السنة النبوية لتوحي أن النبي كان مدركاً لقيمة العقل المؤمن ودوره كمرجعية إنسانية قادرة على ملء منطقة الفراغ أو التي سكت عنها الشارع، وهي المنطقة التي تعبر عن المتغيرات في دائرة المباحات الأصلية، وما فكرة القياس كمصدر من مصادر التشريع إلا إقراراً من الأصوليين والفقهاء بدور العقل على المشاركة في إيجاد حكم شرعي والاعتراف بمرجعية الإنسان كمرجعية مساعدة قررها، من قبْلُ اللّه ورسوله.

وفي هذا السياق وتأكيداً على فكرة "المرجعية الإنسانية المساعدة" يقول الفقيه النائيني صاحب الكتاب الشهير "تنبيه الأمة وتنزيه الملة" الذي كان من أهم النصوص المؤسسة في الفكر السياسي الإسلامي الحديث فيما عرف بمعركة "المشروطة" في إيران وتأييده لتدوين الدستور الحديث وبناء الدولة على أساسه وإدارتها. فيقول بضرورة وجود مرجعية مساعدة يقررها الشرع، وهي مرجعية الشورى وولاية الأمر، وإن سنَّ الشريعة لهذه المرجعية هدفه القدرة على المواكبة، لأن النصوص المباشرة غير قادرة على مواكبة المتغيرات التي من هذا النوع. وهو بهذا يفتح الباب أمام مرجعية قانونية بشرية مقرَّة شرعاً في الدين نفسه، وبهذه المرجعية تحقّق الشريعة التناسق بين الثوابت والمتغيرات. ويتوجه النائيني إلى ضرورة سن القوانين المنبثقة عن هذه المرجعية وتدوينها، وبذلك تحلّ الشريعة الإسلامية إشكالية الثابت والمتغير وتستطيع، عبر المرجعية المساعدة، سدّ حاجات الأمة في سياق المتغيرات.

يحاول الفريق الآخر من العلماء والفقهاء نقد نظرية منطقة الفراغ أو المسكوت عنه ورفضها لتأكيد نظرية الشمول التشريعي ونفي أي سلطة تشريعية بشرية! هذا الاتجاه الكبير الذي يضم فقهاء سنة وشيعة على حدٍ سواء يرى أيضاً أن ما يسمى بمأزق المستجدات والتحولات إنما هو فكرة وهمية لا واقع أساسي لها! حتى يبحث لها عن حل عبر المرجعية الإنسانية المساعدة. إنهم بهذا المنطق يعدّون أن دور الإنسان بصفته حاكماً أو فقيهاً هو دور إجرائي تطبيقي لا علاقة له بوضع نصوص تشريعية أو قانونية على ضوء المتغيرات في الواقع "إن المشكلة الأساسية التي وقعت فيها النظرية –الشمولية ببعدها الفقهي المدرسي– أنها خففت من دور الإنسان في صنع القانون، ولم تقبل بتوصيف الأشياء بأوصافها الواقعية حفاظاً على المبدأين الرئيسين اللذين انطلقت منهما، وهي: ما من واقعةٍ إلا ولها حكم، وأن العقل ليس مشرّعاً وإنما المستبد في التشريع هو اللّه سبحانه، وكأنها أحست بأن إعطاء دور التشريع للعقل هو تراجع جذري عن المرجعية الإلهية في صنع القانون، الأمر الذي يشكل خرقاً لمبدأ التوحيد.[١٩]

---

١٨. المصدر نفسه، ص: ٢٥

١٩. حيدر حب اللّه، شمول الشريعة: بحوث في مديات المرجعية القانونية بين العقل والوحي، دار روافد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان ط١، ٢٠١٨، ص: ٣٩٥

**إن منطقة الفراغ تتجه للعلمنة الجزئية والاعتراف بقيمة العقل ودوره في الاجتهاد وإدارة شؤون الحياة. والعلّمنة في هذا السياق ليست الإلحاد، أو فصل الدين عن الدولة، ولا إقصاء الدين من الحياة، بل المراد بها السماح بدرجة ما للعقل البشري بالمساهمة في صياغة حياة الإنسان وإدارتها قانوناً وتنظيماً، إدارة بشرية غير مقدسة.**

ونجد بعض الباحثين المعاصرين وهو "جها نكير صالح بور" يعتبر، في قراءة علم/اجتماعية أن ثمة عناصر، تنامى بعضها مؤخراً، تدفع لعلمنة الشريعة، بمعنى إحالة بعض قضاياها من مجال العقل الديني القُدسي الماورائي، إلى مجال العقل البشري العملاني الدنيوي، وهذه العناصر هي:

1. التمييز بين الأحكام التأسيسية والإمضائية والأخيرة هي (الأحكام التي كانت في الشرائع السابقة وأمضاها الشارع الإسلامي) أو الأعراف العامة.
2. اتساع منطقة الفراغ لتشمل كل المباحات، ومنح السلطة التشريعية صلاحيات التقنين فيها.
3. الاعتقاد بأن الحياة المعاصرة غيّرت الموضوعات نحو موضوعات لم يكن لها وجود أو إشارة في النصوص كالفوائد البنكية فهي ظاهرة لم تكن تعرفها الإنسانية من قبل، فليس ثمة حكم فيها، فلزم الذهاب للعقل.
4. ممارسة فئة من العلماء في مجال نقد النصوص الحديثة، بحيث أدى ذلك إلى تنحية ٨٠ أو ٩٠ ٪ من الروايات، ما سيفتح المجال نحو تقدم العقل البشري لسد الفراغ.
5. القبول بالقياس عند أهل السنة، وببعض أنواعه عند الشيعة.
6. مبدأ ما رآه الناس حسناً فهو عند الله حسن. فهو اعتراف بمرجعية البشر وحضهم على الرأي والاجتهاد.
7. التمييز بين كل شيء أنه من الدين، وكل شيء أنه لا يجوز أن يخالف الدين.
8. الفهم الجديد للخاتمية، أي ختم النبوة وخاتمية الرسالات، عبر طرح فكرة أنها لأجل نضوج العقل الإنساني.
9. توسع دائرة تفعيل نشاط العناوين الثانوية التي يجري الحكم فيها على موضوع ما في ظروف خاصة كالاضطرار والعسر والحرج، وقاعدة التزاحم، ومرجعية العرف.[٢٠]

فكل هذه الملاحظات تؤكد لنا أن فكرة منطقة الفراغ (المتغيرات) ليست إلا نوعاً من الإقرار بعدم الشمولية وأن الجدل حول الثابت والمتغير هو الذي يدفع كثيرين اليوم للحديث عن عُقم الشريعة، وأنه قد انتهى وقتها.

---

٢٠. المصدر السابق نفسه، ص:٣١٢

إن إشكالية الثابت والمتغير، وقدرة الشريعة على التكيُّف مع الواقع المعاصر ومتطلباته، إشكالية تحتاج إلى مزيد من التفكير والتطوير، بغية التوصل إلى صيغة عقلانية منطقية مقنعة لكيفية كون الدين صالحاً لكل مرافق الحياة.

## ثالثاً: حدود الدين ومديات الشريعة (عبد الكريم سروش نموذجاً)

نشر سروش سلسلة مقالات بين عامي: ١٩٨٨ و١٩٩٠ حول تكامل المعرفة الدينية، عُرفت بعد ذلك بالقبض والبسط في الشريعة، تسببت هذه المقالات بجدل واسع في إيران، وتنامى النزاع بينه وبين التيارات الدينية الرسمية بشكل تدريجي في الفترة الفاصلة بين إصدار مقالات (القبض والبسط) وإخراجه من الجامعة ومنعه من التدريس فيها ثم خروجه من إيران، ليلقي محاضراته في الجامعات الأمريكية والألمانية والهولندية وغيرها، ثم يتحول اسمه –في استبانة عام– إلى واحد من مئة شخصية مؤثرة في العالم عام ٢٠٠٩ م.

ومن خلال جهوده في نقد البنى الدينية التقليدية وتفكيكها ومحاولة إعادة صياغة المفهوم والخطاب الديني في سياق العلوم الإنسانية المعاصرة ومناهجها وأدواتها المعرفية في قراءة الدين بعقائده وشريعته، ونقده للمؤسسة الدينية ورجالاتها ووصفه لهم بأنهم –حراس العالم الأسطوري– كل هذه الجهود، دعت بعض الصحف والكتابات الغربية ومن بينهم هابرماس بوصفه بـ (لوثر العالم الإسلامي) وذلك من خلال مواقفه من الفردية الدينية وكسر الهيمنة الإكليروسية في الدين، كما فعل مارتن لوثر، ومنحه جائزة تكريمية أطلق عليه بمناسبته عنوان إراسموس الإسلام، نسبة للنزعة الإنسانية التي حملها اللاهوتي الهولندي إراسموس يلخص سروش أمراض المجتمعات الإسلامية في "أدلجة الدين، طغيان الشريعة على الأخلاق والحياة الروحية" فاحتكار الحقّانية الدينية، والنجاة، وأنَّ هناك فرقة أو جماعة أو مؤسسة دينية هي الممثل الوحيد للسماء والمفسر الأوحد للنص المقدس. هو الذي أدى إلى صناعة لاهوت مؤدلج ينفي التعددية الدينية داخل الدين الواحد وهو ما تعبر عنه القراءات المختلفة للنص، أو فيما بين الأديان والاعتراف ببعضها. وهذه التعددية الدينية هي التي أطلق عليها سروش فكرة – الصراطات المستقيمة– التي تعني أسبقية التجربة الدينية، أي العلاقة المباشرة للإنسان بمجال المقدس والمتعالي بعيداً عن كل الحراس والأوصياء والوسطاء.

**ويُعدَّ الدين من اللّه لكن المعرفة بشرية؛ فالدين والشريعة جامدان لا يتحركان من تلقائهما ولكن الجهة الناطقة أي الإنسان فهماً وتنزيلاً وهذا ما أكده علي بن أبي طالب في مقولته الشهيرة "ذاك القرآن الصامت وأنا القرآن الناطق" فقارئ النص عنده هو الذي يُنطقه بعلومه وأسئلته، فالنص كيان صامت تنطقه الخلفيات المعرفية لقارئه.**

وباستثناء منطوق النصوص التأسيسية التي تعبر عن ثبات الدين عنده، فهو يؤمن بأن بنية المعرفة، ومنها الدينية تقوم على التحول والصيرورة الدالين على أن الحقيقة لا يمكن اختزالها. فعنده لا حدود للفهم الديني بل هو فضاء مفتوح على كل القراءات البشرية وامتداداتها المعرفية. أما فيما يتعلق بالشريعة ومدياتها في الواقع. يقول سروش إذا كانت "الشريعة باعتقاد المؤمنين قدسية كاملة وإلهية المصدر والمنشأ، فإن فهم الشريعة لا يتصف بأي 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 أو مستقلاً عنها، ومنشؤه ليس قدسياً، ولا إلهياً، وهو ليس بمنأى عن تحريف المحرّفين أو الفهم الخاطئ لذوي العقول القاصرة، وليس خالداً ولا أبدياً.[٢١]

هنا يؤكد سروش أن الشريعة هي غير فهمها وتفسيرها وتطبيقها وتمثّلها فكون الشريعة قدسية ومتعالية هي صفات ثابتة ولازمة غير متعدّية للبشر.

وأن نظرية القبض والبسط عنده تعدّ المعرفة الدينية كواحدة من المعارف البشرية! فهي خلاصة جهد البشر وتأملهم، يختلط فيها الظن باليقين، والحق بالباطل، ويطرأ عليها التحول والقبض والبسط. ويدخل في هذا الإطار أيضاً فهمنا للشريعة، فأطروحة القبض والبسط تقتضي تحديد الخط الفاصل بين ثوابت الدين ومتغيراته المعرفية. ويتعرض سروش لنقد بعض التصورات حول شعار أن الشريعة هي الحل لكل قضايا الإنسان، وأن إدارة المجتمع تكون بالفقه ومن خلال الفقيه. فهو يرى أن الدين حَكَمٌ فيما يحدث لا مصدر لحل المشاكل؛ فلا يزود الإنسان بالعلم ولا بالفلسفة أو الفن أو الإدارة وعلم الاجتماع أو أي شيء من العلوم الطبيعية والإنسانية، لهذا كان أكبر خطأ أن نفتش في الدين والفقه على حلول لكل قضايانا الأولى والآخرة، وإنما يكون ذلك بالعقل الجمعي والتدبير العقلاني القادر على تشخيص المصالح والمفاسد. إن هذا العصر مليء بالتحديات وبحسب تعبير سروش ليس عصر الفروع الجديدة التي تحتاج لتطبيق القواعد الفقهية التفصيلية عليها، بل هو عصر الأصول الجديدة التي تحتاج إلى إعادة النظر في البنيات التحتية للاجتهاد الديني عموماً.

---

٢١. عبدالكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة، ترجمة دلال عباس، دار الجديد، بيروت ط١ ٢٠٠٢، ص: ٣١

## رابعاً: تيارات الإسلام السياسي وتبنّي شمولية الشريعة

لا يتورّع منظرو الإسلام السياسي في التدليل على أن طبيعة العلاقة بين الإسلام والسياسة وبالتالي الدولة وصولاً إلى تحكيم الشريعة بأنه مرتبط بالضرورة بالماهية العقدية للمسلم واعتقاده الأساسي باللّه الواحد الأحد، الخالق الذي له ما في السموات وما في الأرض، وذي علم كليٍّ وقدرة كلية وأنه الحاكم على كل شيء.. الخ فيقتضي ذلك إلزام اللّه لكل مسلم بأن يقيم دولته على الأسس بما تقتضيها الشريعة الإسلامية الشاملة التي تغطّي كل مناحي الحياة وتفاصيلها، بغض النظر عن الظروف التاريخية أو الموضوعية التي يجد نفسه فيها. وأن قادة هذه الجماعات الدينية يعدّون أن هذا الإلزام بحد ذاته فريضة دينية. وهذا ما أكده القرضاوي عندما تحدث عن العلمانية على أنها مروق من الدين وإلى النظر إلى الحل الإسلامي لمشكلاتنا على مختلف الصعد السياسية والاجتماعية والاقتصادية على أنه، بحسب تعبيره، "فريضة وضرورة" إذن هم يعدون العلاقة مبنية على أساس مفاهيمي عقائدي لا على أساس تاريخي يخضع لشروط الزمان والمكان.

وفي هذا السياق نفسه نشأت عند منظري الإسلام السياسي أو الصحوة الإسلامية عموماً فكرة أسلمة المجتمع، أي سن قوانين تطاول كل شيء في حياة الإنسان: معتقداته الدينية والدنيوية وقيمه وذوقه ومواقفه من القضايا الفكرية والسياسية والاجتماعية والأخلاقية والدينية وأفعاله في شتى المجالات فلا يبقى، أي متسع أو فرصة له ليفكر ويفعل وفق قناعاته الخاصة ورؤاه للأمور وما يمليه عليه ضميره وعقله واجتهاده في الحياة.

**وأن مبدأ "الحاكمية للّه" من أهم المفاهيم التي بنى عليها منظرو الحركات الإسلامية المعاصرة، فكرة حاكمية الشريعة التي تغطي كل مساحة الحياة وتصرفات الإنسان. فهذا ما أكده سيد قطب بقوله: "حق الحاكمية المطلقة الذي ينشأ عنه حق التشريع للعباد، وحق وضع المناهج لحياتهم، وحق وضع القيم التي تقوم عليها هذه الحياة.. وكل من ادعى لنفسه حق وضع منهج لحياة جماعة من الناس، فقد ادّعى حق الألوهية عليهم.. وكل من أقره منهم على هذا الادعاء فقد اتخذه إلهاً من دون اللّه.**[٢٢]

فإذا كانت الحاكمية للّه وحده، فإن الإنسان غير ملزم بأن يطيع الحاكم إلا إذا كان يمثل إرادة اللّه ويعمل على تنفيذ القانون الإلهي! إن هذه الإيديولوجية الدينية الكليانية الشمولية هي أنظمة القرون الوسطى الثيوقراطية ذاتها التي عرفتها أوروبا.

إنها إيديولوجية ذات طابع شمولي مطلق، تدّعي لنفسها، القدرة والحق على تشكيل حياة الإنسان بكل جوانبها ويرى منظّرو هذا التيار وأنصاره بمنطق جبري لاهوتي أن التشريعات الدينية هي دلالة الحاكمية

٢٢. سيد قطب، معالم في الطريق، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٨) ص: ١٣٦

الإلهية مقابل حاكمة البشر الوضعية العلمانية. ونسي هؤلاء أن الشريعة قانون، وأن القانون متغيِّر بطبيعة الاجتماع البشري، والمتغير ليس من جوهر الدين بل هو من عرضياته.

**ففكرة شمولية الشريعة عند جماعات الإسلام السياسي المستندة أصلاً على الشمولية الدينية اللاهوتية تنطلق عندهم من فكرة العدالة الإلهية المطلقة وفكرة عجز الإنسان، وهذا ما أشار إليه محمد أحمد خلف الله في دراسته للحركات الإسلامية المعاصرة، إذ يقول: "ولعل أهم الأفكار التي تلاقت عندها الجماعات الإسلامية كلها هي فكرة العدالة الإلهية وفكرة عجز الإنسان عن وضع النظم التي يكتب لها الاستمرار والبقاء عند ممارسة الحياة على أساس منها، وأن القادر على ذلك هو المولى سبحانه وتعالى ومن هنا كان لابد من أن يمارس الإنسان حياته على أساس من المنهج الرباني، والنظام الإلهي"[٢٣] إن هذا المنطق الجبري والقدري الذي تنسبه الجماعات الإسلامية إلى الله، يلغي دور الإنسان العاقل وقدرته على التفكير، ويؤكد على أن هناك تناقضاً صارخاً في رؤيتهم، فكيف يفترضون أن الإنسان يمتلك القدرة على معرفة الله والإيمان به وبكل التكاليف في الأوامر والنواهي وأنها لا تتم إلا عن طريق العقل الذي هو شرط أهلية الإنسان. ثم بعد ذلك ينسبونه إلى العجز ويسلبونه القيمة الأساسية في وجوده ألا وهي العقل. أصبحت الشمولية الدينية التي تُنتج بالضرورة شمولية تشريعية وقانونية عند جماعات الإسلام السياسي تهدد الفضاء الاجتماعي والسياسي برمّته لأنها تسعى إلى أسلمة شبه تامة للمجتمع، لا يفلت من هيمنتها أي جانب من جوانب الحياة الاجتماعية، والاقتصادية، والتربوية، والفكرية، والفنية.**

## ختاماً

رغم أن فكرة شمولية الشريعة هي من أشهر المسلّمات عند الفقهاء والمفكرين ومنظّري الجماعات الإسلامية وحتى في العقل الإسلامي الجمعي، إلا أنه من خلال البحث تبين أنه لا يوجد دليل حقيقي لا في العقل ولا في النقل، يؤكد مقولة من هذا النوع تعبر عن القول بأن الشريعة شاملة لكل مناحي الحياة، نعم الشريعة تغطي مساحة لا بأس بها من حياة الناس، ولكنها لا تغطي جميع الوقائع وحاجات التقنين على نحو تفصيلي إلى يوم القيامة.

فهذا وهمٌ لا يقره القرآن، ولا السنة، ولا العقل، ولا منطق الحياة المتغير، من هنا لابد للعقل البشري أن يدخل هذه المنطقة المسكوت عنها في الشريعة ليرفد وعينا الديني والإنساني والحضاري للوصول إلى مستقبل أكثر سلامة ورفاهاً وعدالة لمجتمعاتنا بل للإنسانية جمعاء.

---

٢٣. محمد أحمد خلف الله، الصحوة الإسلامية في مصر، في: الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧ ص: ٧٠

ME
NA
RESEARCH
CENTER
مركز أبحاث ودراسات مينا