

عوامل جمود الاجتهاد ومدى إمكانية تطوير الشريعة عند محمد إقبال
-دراسة تحليلية نقدية في ضوء السياقات التاريخية-

Factors of stagnation in ijtiḥad and the extent of the possibility of developing Sharia according to Muhammad Iqbal – a critical analytical study in light of historical contexts

أ.د. عبد الرحمن خلفه

a.khelfa@univ-emir.dz

جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة

ملخص المقال :

تعالج هذه المداخلة موضوعا موسوما بـ "عوامل جمود الاجتهاد ومدى إمكانية تطوير الشريعة عند محمد إقبال-دراسة تحليلية نقدية في ضوء السياقات التاريخية" بقراءة تحليلية نقدية مقارنة في ضوء السياقات التاريخية التي واكبت تطور الاجتهاد في تاريخ التشريع، قديمه وحديثه، في محاولة للإجابة عن إشكالية رئيسية تدور حول تساؤلات جوهرية من قبيل: ما هي مسوغات تطوير الشريعة ومبرراته ومستنداته عند محمد إقبال، ومعالج التطوير في بعض آرائه الفقهية لاسيما تلك التي لها صلة بالفكر السياسي ونظرية الدولة، وعلاقتها بسياقها التاريخي؟ متوسلا في ذلك بالمنهج التحليلي والمنهج المقارن، عبر بحثين رئيسيين؛ الأول يتناول عوامل توقف الاجتهاد عند محمد إقبال وتقييمها في ضوء السياق التاريخي، والثاني يتناول مستندات تطوير الشريعة ومعالجه في آرائه الفقهية، وسيكون كتابه تجديد الفكر الديني في الإسلام المدونة الرئيسة للمداخلة إضافة إلى ما كتب عنه كلمات مفتاحية: الاجتهاد، التطوير، الشريعة، التقليد، المذاهب الفقهية

Abstract:

This paper addresses the topic "Factors of the Stagnation of Ijtihad and the Extent of the Possibility of Developing Sharia According to Muhammad Iqbal – An Analytical and Critical Study in Light of Historical Contexts." To answer a major problem revolving around fundamental questions such as: What are the justifications for developing Sharia according to Muhammad Iqbal, and its relationship to its historical context? Using an analytical and comparative approach, it discusses two main sections and a conclusion. The first addresses the factors that led to the stagnation of Ijtihad according to Muhammad Iqbal, while the second addresses the foundations for developing Sharia and its features in his jurisprudential views.

Keywords: Ijtihad, development, Sharia, tradition, schools of jurisprudence

مقدمة:

لقد ألقى احتكاك الغرب الأوروبي بالشرق الإسلامي عسكريا وسياسيا وثقافيا منذ القرن الثامن عشر بثقله على العالم الإسلامي مشكلا له تحديا تاريخيا غير مألوف في مسيرته الفكرية، لاسيما وأن هذا الاحتكاك حمل في ظاهره فجرا جديدا للبشرية أفقه الحداثة وما تفرضه من ضرورة إحداث تحولات فكرية واجتماعية وسياسية واقتصادية وتنظيمية، ما حدا بالمصلحين المسلمين إلى التعاطي مع هذا التحدي سواء بالممانعة والتترس منه بالمنظومة الإسلامية وحمولتها التراثية أو القبول بالحداثة بحلوها ومرها والاندماج المطلق فيها والقيام بكل مقتضياتها والانسلاخ عن التراث الإسلامي وقيمه وأحكام شريعته، أو محاولة استيعاب الحداثة داخل هذه المنظومة بما لا يمس أحكام الشريعة القطعية ويحتم من جانب آخر إحداث قراءة نقدية تجديدية إصلاحية داخل المنظومة، والمفكر محد إقبال ينتمي إلى هذا التيار الثالث الذي ينضوي في فلكه مصلحون كثر على غرار خير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الحميد بن باديس وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد بن أبي ضياف وغيرهم، من الذين لم يكتفوا بإحياء الدين بل عمدوا إلى التجديد في منظومته، ولذلك نجد محمد إقبال يؤكد على قضية الاجتهاد ويجعله "مبدأ الحركة في الإسلام". لأن الاجتهاد يعني التجديد ووقف الجمود، وذلك هو المبتغى، وقبل أن يشرع في بيان أهميته في تجديد الشريعة خصوصا والفكر الديني عموما عمد إلى عرض أسباب غلق باب الاجتهاد المطلق المستقل في وجه المجتهدين المسلمين مع اقتضاء الحال وانتفاء المانع.

وانطلاقا من نظريته الفلسفية في كون الإسلام حركة ثقافية دائمة وأن مبدأ الحركة ضروري في التصور الإسلامي التشريعي، وأن تغير الحياة مبدأ قرآني؛ حيث جسد القرآن رؤية للحياة على ديناميكية في جوهرها؛ رأى إقبال أن الاجتهاد في الإسلام حق وضرورة منتقدا جمود الفكر الإسلامي وما سماه بجمود الشريعة، وقبل أن يجيب عن تساؤل جوهري حول مدى إمكانية تطور الشريعة الإسلامية عرض من وجهة نظره العوامل التاريخية الاجتماعية والثقافية والسياسية التي أدت إلى توقف الاجتهاد وجمود التفكير الإسلامي، ليتوقف مطولا عند مسوغات تطوير الشريعة ومبرراته ومستنداته، وفي ثنايا ذلك سيتكشف بالتفصيل عن مفهومه للأدلة المتفق عليها في علم أصول الفقه وموقفه منها؛ وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، في قراءة عميقة تبرر دعوته للاجتهاد والتطوير والتجديد.

في ضوء هذا تأتي هذه المداخلة لتعالج موضوعا موسوما بـ "عوامل جمود الاجتهاد ومدى إمكانية تطوير الشريعة عند محمد إقبال-دراسة تحليلية نقدية في ضوء السياقات التاريخية" بقراءة تحليلية نقدية مقارنة في ضوء السياقات التاريخية التي واكبت تطور الاجتهاد في تاريخ التشريع، قديمه وحديثه، في محاولة للإجابة عن إشكالية رئيسية تدور حول تساؤلات جوهرية من قبيل: ما هي مسوغات تطوير الشريعة ومبرراته ومستنداته عند محمد إقبال، ومعالم التطوير في بعض آرائه الفقهية ذات الصلة بالفكر السياسي ونظرية الدولة، وعلاقتها بسياقها التاريخي؟ متوسلا في ذلك بالمنهج التحليلي والمنهج المقارن، عبر مبحثين رئيسيين؛ الأول يتناول عوامل توقف الاجتهاد عند محمد إقبال، والثاني يتناول مستندات تطوير الشريعة ومعالمه في آرائه الفقهية، وسيكون كتابه تجديد الفكر الديني في الإسلام المدونة الرئيسة للمداخلة إضافة إلى ما كتب عنه.

1 . عوامل توقف الاجتهاد من منظور محمد إقبال وتقييمه في ضوء السياق التاريخي:

1.2 عوامل توقف الاجتهاد من منظور محمد إقبال:

يرى محد إقبال أن هناك ثلاثة عوامل أسهمت في غلق باب الاجتهاد قديماً وهي:

أولاً: حركة العقلين المعتزلة التي ظهرت في الفكر الإسلامي في صدر الدولة العباسية وما أثير من خلافات بينها وبين المحافظين من أهل السنة، في مسائل كلامية على غرار مسألة خلق القرآن، وميل الخلفاء العباسيين في أواخر عهد دولتهم إلى أهل السنة على حساب المعتزلة، ورأى المحافظون من أهل السنة أن هذه الحركة عامل من عوامل الانشقاق والتحلل وخطر على استقرار الإسلام كدستور اجتماعي، بسبب سوء فهم للدوافع الحقيقية للمعتزلة، من جهة ومغالاتهم في أفكارهم المتطرفة من جهة ثانية، ولما كان غرض المحافظين هو المحافظة على الوحدة الاجتماعية للإسلام، ولكي يحققوا وحدة جماعة المسلمين كان السبيل أمامهم هو استخدام الشريعة بما لها من قوة ملزمة، وأن يجعلوا بناء نظامهم التشريعي محكماً قدر الإمكان (إقبال، 2011، صص 250-251).

ثانياً: ظهور التصوف ونموه متأثراً في تطوره التدريجي بطابع نظري بحت وغير إسلامي. حيث مثل التصوف في نظر إقبال صورة التفكير الحر، وعلى وفاق مع الحركة العقلية، حيث خلق بإصراره على التفرقة بين الظاهر والباطن، نزعة من عدم المبالاة بكل ما يتصل بالظاهر دون الباطن، فحجب أنظار الناس عن ناحية هامة من نواحي الإسلام بوصفه دستوراً اجتماعياً. ولمواجهة هذا الوضع وجد جمهور المسلمين أن خير ضمان لهم هو اتباع المذاهب في تسليم أعمى على حد وصف إقبال (زكي الميلاد: 2017).

ثالثاً-تخريب بغداد، وهي مركز الحياة الإسلامية في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي، حيث مثل تدميرها نكبة فادحة يصفها جميع المؤرخين الذين عاصروا غزو التتار بخوف مهووس على مستقبل الإسلام. وكان من الطبيعي. كما يقول إقبال. في مثل هذا العصر من الانحلال السياسي أن يخشى رجال الفكر من المحافظين وقوع انحلال آخر، فركزوا جهودهم كلها في أمر واحد هو الاحتفاظ بحياة اجتماعية مطردة واحدة للناس جميعاً، وأبدوا في سبيل ذلك غيرة شديدة فأنكروا كل تحديد في أحكام الفقه التي وضعها الرعيل الأول من الفقهاء، وحفظ النظام الاجتماعي كان بيت القصيد في تفكيرهم. (زكي الميلاد: 2017).

فهذه هي العوامل التي أسهمت من وجهة نظره فيما أفضى إليه الحال تاريخياً، وهي عوامل متداخلة الأسباب والمجالات؛ بين المجال العقلي والمجال السياسي والمجال الاجتماعي والمجال الصوفي التربوي، وظف محمد إقبال المنهج التاريخي في تقريرها مع الاستناد إلى استنتاجات شخصية أفضت بها قراءته لبعض الأحداث، التي واكبت تشكل المذاهب الفقهية واستقرارها لاسيما في الشرق الإسلامي، ورأى أن الهدف الأسمى لغلق باب الاجتهاد هو المحافظة على التماسك الاجتماعي من قبل الفقهاء المسلمين عصرئذ، فغلق باب الاجتهاد المطلق المستقل بدا له مسلمة تاريخية.

2.2. تقييم عوامل توقف الاجتهاد من منظور محمد إقبال في ضوء السياق التاريخي:

تلکم هي العوامل التي رأى إقبال أنها تسببت في غلق باب الاجتهاد المطلق المستقل، ونرى من خلال الاستقراء أنها تخالف في عمومها ما قرره فقهاء تاريخ التشريع سواء الذين رفضوا أصلاً مقولة غلق باب الاجتهاد أو الذين أرحوا لتاريخ التقليد وأوردوا عوامل وأسباباً أخرى تختلف اختلافاً جذرياً عن هذه المقررات؛ لذلك نسجل على ما أورد محمد إقبال ما يأتي:

أولاً-لقد عالج محمد إقبال بطبيعة تخصصه الفلسفي قضية الاجتهاد من منظور فكري ابتداء وربطها كما ربط تخلف المسلمين وسقوط الحضارة الإسلامية بمدى حضور أو أفول العقل فيها، ولأنه حصر مدرسة العقل في المعتزلة فرأى أن الفقهاء أغلقوا باب الاجتهاد لمغالاة المعتزلة في مكانة العقل، حفاظاً منهم على التماسك الاجتماعي، وبدرجة ثانية مسلك المتصوفة الذين أفضى بهم الأمر إلى الوفاق مع الحركة العقلية، وهذا لا تؤيده الشواهد التاريخية وذلك لأن الاختلاف بين المعتزلة وأهل السنة في مسألة العقل هي مسألة عقديّة، فميدانها علم الكلام، ولكل وجهة نظره وحججه، وما أدرج في مصنفات علم أصول الفقه من تلك الخلافات لا علاقة له بهذا العلم؛ بل امتزج معه لعوامل كثيرة أبرزها الثقافة الموسوعية لرواد علم أصول الفقه وتخصصهم في أكثر من مجال، وهو ما سعى علماء الأصول عبر الحقب لتخليص علم أصول الفقه منها وتحييدها عن موضوعه؛ ولذلك نجد أن الكتب التي ألّفت في الرد على المعتزلة ومن تبنى المنهج العقلي مدرجة ضمن حقل كتب علم الكلام والفلسفة على غرار كتب الغزالي 'إلجام العوام عن علم الكلام'، وقد كان جهد المعتزلة عقدياً فكرياً موجهاً لخدمة الإسلام كلامياً وليس فقهيّاً؛ ولم يكن خلافهم مع أهل السنة في مسائل الفقه وأصوله بل في بعض مسائل العقيدة، وهذا ما أكّده ابن خلدون قديماً في مقدمته عندما عرّف "علم الكلام"، فقال: (علم يتضمن الحجاج عن القواعد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة) (ابن خلدون، 2004، ص 205)، وهو ما أكّده محمد أبو زهرة حديثاً في كتابه "تاريخ المذاهب الإسلامية" عند الحديث عن المعتزلة، بقوله: "إنهم قاموا بحق الإسلام من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ورد كيد الزنادقة والملاحدة والكفار في نحورهم، وكان لا بد من وجودهم ليقفوا تيار الزنادقة الذي طُمّ في أول ظهور الدولة العباسية. لذا، كان الخلفاء الأوائل في هذه الدولة يشجعونهم." علاوة على ذلك فإن أكثر المذاهب المناهضة للمعتزلة هم الحنابلة وقد كان لهم موقف مختلف من حصر الاجتهاد في المذاهب الأربعة؛ لاسيما من قبل بعض متأخريهم الذين جاسروا بالخروج في فتاواهم عن تلك المذاهب.

إضافة إلى ذلك فإن المعتزلة من مؤسسي علم أصول الفقه في الإسلام، وكتاب القاضي عبد الجبار المعتزلي العمدة وشرحه المعتمد لأبي الحسن الموصلي المعتزلي ثالث ورابع الكتب الأركان لهذا العلم كما يقول ابن خلدون، (ابن خلدون ص 201) وفي هذا الكتاب كغيره من كتب علم الأصول التي أتت بعده نجد حضوراً طاعياً للعقل كأحد مصادر التشريع في الإسلام، بما في ذلك تلك الكتب التي صنفت زمن شيوع التقليد، وأبو حامد الغزالي نفسه الذي شن حرباً على الفلسفة كرس حضور العقل كأحد المصادر الأربعة الأساس للتشريع في الإسلام، فلم يكن الفقهاء المسلمون من أهل السنة متوجسين من العقل وحضوره في عملية الاستنباط بل هو مطلوب شرعاً، وقد نصوا على أدلة عقلية على غرار القياس والاستحسان وغيرهما، ولئن قللوا حضوره في علم الكلام فإنه في علم أصول الفقه ظل حاضراً، ولم يغلقوا باب الاجتهاد المزعوم بسببه؛ بل إن ابن حزم نفسه دافع عنه كثيراً في مصنفاته، كما ظل العقل حاضراً زمن التقليد في كتب ابن رشد وغيره.

وعلى عكس ما ذهب إليه إقبال هنا من القول بأن أهل السنة أغلقوا باب الاجتهاد المستقل لسد الطريق أمام من رأوا فيهم خطراً على الانسجام الاجتماعي فغن وائل حلاق يرى أن الاجتهاد لم يكن يمارس في الواقع فحسب بل إن كل

الجماعات والأفراد الذين عارضوه قد أقصوا في نهاية المطاف من مذهب أهل السنة! (حلاق، 2022، ص11) وهذا يعني أن أهل السنة كانوا حريصين على إبقاء على باب الاجتهاد مفتوحا وليس كما يقول إقبال من أنهم استعملوا الشريعة لكبح جماح الاجتهاد.

ثانيا- إن التصوف لم يهمل الظاهر ولم يكن رديفا للتفكير الحر بالضرورة: ذلك أن من أوائل من وضع أسس التصوف هو الإمام أبو حامد الغزالي بدءا بكتابه إحياء علوم الدين، وغيره، لكن أبا حامد لم يكن متجاهلا للفقهاء الظاهري بل جمع في كتابه سالف الذكر بين الظاهر والباطن، وفي كتب أخرى أفرد للظاهر المساحة الكلية، فلم يكن للمسلك الصوفي كبير الأثر في غلق باب الاجتهاد أو انغلاقه؛ ولم يصرح بهذا أحد

ثالثا- كذلك الشأن بالنسبة لهجوم التتار على بغداد كتفسير سياسي لهذا الغلق؛ لأن باب الاجتهاد خارج إطار المذاهب الأربعة قد حدث قبل ذلك؛ حيث أوجب الجويني على العامي تقليد الأئمة، وأما القاضي عياض (476-544هـ) فبعد أن عرض أسماء بعض الأئمة قال: (فهؤلاء الذين وقع إجماع الناس على تقليدهم مع الاختلاف في أعيانهم، واتفاق العلماء على اتباعهم والافتداء بهم، ودرس كتبهم، والتفقه على مآخذهم، والبناء على قواعدهم، والتفرع على أصولهم، دون غيرهم ممن تقدمهم أو عاصروهم لعلل ذكرناها، وصار الناس اليوم في أقطار الدنيا إلى خمسة مذاهب: مالكية، وحنفية، وشافعية، وحنبلية، ودأودية وهم المعروفون بالظاهرية فحق على طالب العلم ومريد تعرف الصواب والحق أن يعرف أولاهم بالتقليد ليعتمد على مذهبه ويسلك في التفقه سبيله) (عياض 1403هـ/1983م، 1/66-67) بينما سقطت بغداد سنة 665هـ أي بعد ذلك بأكثر من قرن، فكيف يقال إنها كانت سببا لغلق باب الاجتهاد أو حصره في المذاهب الأربعة؟

فالتفسير العقلي والسياسي لغلق باب الاجتهاد بعيد عن الواقع فلم يكن لهما كبير أثر بل إن باب الاجتهاد لم يغلق أصلا وما وقع يتعلق بتفسيرات علمية دقيقة.

إن الأسباب الحقيقية وراء ما حدث علمية بالدرجة الأولى، تتعلق بمؤهلات الاجتهاد وضوابطه، ذلك أنه مع منتصف القرن الرابع كانت المذاهب الكبرى قد تشكلت لها أصول وقواعد فقهية للاستنباط، وأضحى لها منتج علمي وتلاميذ ومدارس ومصنفات، ولم يعد في الإمكان مضاهاتها أو الإتيان بما ورث عنها؛ لاسيما في علم أصول الفقه الذي اكتمل تدريجيا كعلم مستقل أو كقواعد مذهبية، ولذلك لم يكن الغلق بمعنى وقف باب الاجتهاد بل حصر الاجتهاد والفتوى في المذاهب الأربعة التي اكتملت علميا على مستوى المنهج والموضوع؛ فماذا يزيد من جاء بعدها على هذين المستويين، وقد كشف الفقهاء والمؤرخون منذ القدم عن هذه الأسباب بما يجعل ما عرضه إقبال مجرد اجتهاد وقراءات غير دقيقة لتاريخ التشريع وما آل إليه الفقه تاريخيا،

فيقول ابن حجر الهيتمي (974 - 909هـ) (وقد ذكر الأئمة أنه لا يجوز لمفتٍ ولا لقاضي تقليد غير الأئمة الأربعة، قالوا: لا لنقصهم؛ لأن الصحابة وتابعيهم سادات الأمة، وإنما هو لارتفاع الثقة بشروط مذهبهم وتحقيقاتها وصورها، فإنها أقوال في جزئيات متعددة، ولم يعلم لهم قواعد يرجع إليها، ولا شروط وتقييدات يُعَوَّل عليها، وارتفعت الثقة بها لأنها لم تُحرَّر وتُدَوَّن بخلاف المذاهب الأربعة؛ فإنها حررت ودوّنت وتعاقبتها الآراء، ومَحَضَّتْها كوامل العقول حتى نَقَحَّتْها

وحرّرتها، ولم يقل منها مسألة إلا وعلم مغزاها ودليلها ومعناها، فوثقت بها النفوس، واطمأنت إليها القلوب، بخلاف بقيّة المذاهب الخارجة عنها) (ابن حجر الهيتمي، صص: 92-96)، وقال: «أما في زمننا: فقال بعض أئمتنا: لا يجوز تقليد غير الأئمة الأربعة: الشافعي ومالك وأبي حنيفة وأحمد ابن حنبل رضوان الله تعالى عليهم؛ لأن هؤلاء قد عُرفت قواعدهم، واستقرت أحكامها، وخدمها تابعوهم وحرروها فرعاً فرعاً، وحكمًا حكمًا، فعزّ أن يوجد حكمٌ إلا وهو منصوص لهم إجمالاً أو تفصيلاً، بخلاف غيرهم؛ فإن مذاهبهم لم تحرر وتدوّن كذلك، فلا تعرف لها قواعد تتخرج عليها أحكامها، فلم يجز تقليدهم فيما حفظ عنهم منها؛ لأنه قد يكون مشروطاً بشروطٍ أخرى وكلوها إلى فهمها من قواعدهم، فقلّت الثقة بخلو ما حفظ عنهم من قيد أو شرط، فلم يجز التقليد حينئذ) ابن حجر الهيتمي، الفتح المبين في شرح الأربعين (ص: 474)، دار المنهاج، بيروت، ط1، 1428هـ/2008م

وقال تقي الدين السبكي: «ومن هنا -والله أعلم- قال مَنْ قال: إنّ مثل هذه المذاهب القديمة لا يجوز للعامي تقليدها، وليس ذلك لأمرٍ يرجع إلى أصحابها -حاشى الله-، بل هم أئمة الهدى وينابيع العلم، ولكنه لم يُعتنِ بجمع أقوال قائلها وتدوينها اعتناء تامّاً حتى يستدل ببعضها على بعض، وببينها على مجملها، وبخاصّها على عامّها، ومقيدها على مطلقها، كما فعل أتباع المذاهب المشهورة، وتناقلوها نقلاً مستفيضاً بحيث صار يحصل لكثيرٍ من المتمذهبين الظنّ القوي بأنّ تلك الأحكام هي قول إمامه ومذهبه، وتناقلها المرجحون لها قرناً بعد قرن، عدداً يبلغ حد التواتر في معظم المسائل والقواعد من لدن زمن إمامه إليه، لا لفتياً مطلقة تُنقل عن إمامٍ لا يُدرى ما أراد بها، وهل اقترن بها مقتضى ذلك أم لا. فكنا نودّ لو دُوّنت تلك المذاهب كما دُوّنت هذه، ولكن في كتاب الله وسنة رسوله التي تكفل الله بحفظهما بقوله: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} [الحجر: 9] كفايةً عن كل مذهبٍ، وغناءً عن كل قائل) (ابن تيمية، 1440هـ/2019م ص2/613-614)

وفي السياق ذاته يقول ابن خلدون: (ووقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة، ودرس المقلدون لمن سواهم، وسد الناس باب الخلاف وطرقه لَمَّا كثر تشعب الاصطلاحات في العلوم، ولما عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد، ولما خشي من إسناد ذلك إلى غير أهله، ومن لا يوثق برأيه ولا بدينه، فصرّحوا بالعجز والإعواز، وردوا الناس إلى تقليد هؤلاء، وحظروا أن يتداول تقليدهم لما فيه من التلاعب .. ومُدّعي الاجتهاد لهذا العهد مردود منكوص على عقبه مهجور تقليده، وقد صار أهل الإسلام اليوم على تقليد هؤلاء الأئمة الأربعة) (ابن خلدون، 1425هـ/2004م، 2/188-189).

فأسباب حصر الاجتهاد والفتوى في المذاهب الأربعة علمية بالدرجة الأولى كما يشهد بذلك من سبق وغيرهم، فلم يحظر علماء الفقه وأصوله الاجتهاد في المذاهب الأربعة حرماناً لغيرهم بل بسبب اكتمال علم أصول الفقه وقواعده على أيدي هذه المذاهب ونضجه وتبلوره، وافتقار غيرهم لمؤهلات علمية كبيرة تؤهلهم لوضع قواعد جديدة، لاسيما وأن الأمر لا

يتعلق بشخص أئمة المذاهب فقط بل بالمدرسة كلها وبالمذهب كله، الذي اكتمل تدريجياً واحتاج في ذلك لعقود أو قرون من الاجتهاد والتجديد والنقد، ولذلك لم يتوقف الاجتهاد في ضوء المذاهب الفقهية بل ظل الفقهاء يجتهدون ويعملون الأصول والقواعد في مختلف العصور استجابة لحوادث والنوازل

ولذلك نفى الكثير من العلماء حديثاً فكرة غلق باب الاجتهاد على غرار وائل حلاق الذي يرى بعد دراسة استقراطية تاريخية أن فكرة انسداد باب الاجتهاد وانقراض المجتهدين لم تظهر في القرون الخمسة الأولى، وهذا ينسجم تماماً مع حقيقة أن الأهمية العملية والنظرية للاجتهاد لم تتراجع طوال هذه الفترة، ورأى أن الجدل حول الاجتهاد ووجود المجتهدين لم يبدأ إلا في بداية القرن السادس الهجري، وعلى مدى القرون التالية جعلت الاختلافات بين الفقهاء الإجماع على انعدام المجتهدين وانسداد باب الاجتهاد أمراً مستحيلاً وذلك يعود لثلاثة أسباب هي: استمرار وجود المجتهدين المشهورين حتى القرن العاشر الهجري، ورغم انخفاض عددهم بعد هذه الفترة فقد استأنف الإصلاحيون ما قبل الحداثة الدعوة إلى الاجتهاد بقوة، وقيام المسلمين باختيار المجدد في كل قرن، ومعارضة المذهب الحنبلي لفكرة انعدام مجتهدين في كل عصر، ودعمهم فقهاء شافعيون ومؤثرون، فالاجتهاد ظل مستمراً عبر العصور (حلاق، 2022، صص 103-104) فالاجتهاد في الحقيقة لم يغلق وإنما وقع حصر للاجتهاد ومعه الفتوى في المذاهب الأربعة، وقد تكون له بعض الأسباب السياسية لكن أثرها غير مباشر.

ولذلك نجد أن الشوكاني الذي يأبى غلق باب الاجتهاد ينتقد التقليد وحصر الاجتهاد في المذاهب الأربعة دون غيرها، فيقول: (وبالحملة فتطوير البحث في مثل هذا لا يأتي بكثير فائدة، فإن أمره أوضح من كل واضح، وليس ما يقوله من كان من أسراء التقليد بلازم لمن فتح الله عليه أبواب المعارف، ورزقه من العلم ما يخرج به عن تقليد الرجال، وما هذه بأول فاقرة جاء بها المقلدون، ولا هي بأول مقالة باطلة قالها المقصرون. ومن حصر فضل الله على بعض خلقه، وقصر فهم هذه الشريعة المطهرة على من تقدم عصره، فقد تجرأ على الله - عز وجل، ثم على شريعته الموضوعية لكل عباده، ثم على عباده الذين تعبد بهم الله بالكتاب والسنة. وبالله العجب من مقالات هي جهالات، وضلالات، فإن هذه المقالة تستلزم رفع التعبد بالكتاب والسنة، وأنه لم يبق إلا تقليد الرجال، الذين هم متعبدون بالكتاب والسنة كتعبد من جاء بعدهم على حد سواء، فإن كان التعبد بالكتاب والسنة مختصاً بمن كانوا في العصور السابقة، ولم يبق لهؤلاء إلا التقليد لمن تقدمهم ولا يتمكنون من معرفة أحكام الله، من كتاب الله وسنة رسوله؛ فما الدليل على هذه التفرقة الباطلة، والمقالة الزائفة، وهل النسخ إلا هذا سبحانه هذا بهتان عظيم) (الشوكاني، 1432هـ/2011م، صص 830-831) ورأى أن الاجتهاد على المتأخرين أيسر وأسهل من الاجتهاد على المتقدمين (الشوكاني 1432هـ/2011م ص 829) مما يدل على أن ما وقع تاريخياً ليس غلق باب الاجتهاد في المطلق ولكن حصره في دائرة المذاهب الأربعة بأصولها وقواعدها، بمعنى أن الأمر يتعلق بغلق باب الاجتهاد المطلق المستقل وليس كل اجتهاد، ولا أدل على ذلك أنه منذ ما سمي بإعادة فتح باب الاجتهاد في هذا العصر لم تظهر أصول فقه أو قواعد استنباط جديدة؛ بل كل ما حدث هو تنبي الفقه المقارن وتجاوز احتكار المذاهب الفقهية بشكل جزئي، والاجتهاد في النوازل بذات القواعد القديمة؛ لاسيما وأن بعض الفقهاء المعاصرين كانوا يرون في اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية كما قال الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي.

العنوان الرئيسي الثاني: مستندات تطوير الشريعة ومعالمه في آرائه الفقهية:

بغض النظر عما أورده من أسباب غلق باب الاجتهاد من وجهة نظره وعوامل التقليد فقد دعا إلى تطوير الشريعة مستندا في ذلك إلى جملة مستندات، وعالج بعض القضايا ذات الأهمية كبرى عصرئذ منها قضية الإمامة وهي ذات ارتباط أكثر بالواقع المعيش وليس فقط بأحكام الشريعة الإسلامية

1.3. مستندات تطوير الشريعة عند محمد إقبال:

لقد أكد إقبال أن الشريعة قابلة للتطور ورحب بحركة التحرير في الإسلام الحديث، واعترف إقبال بأن ظهور الأفكار التحررية في الإسلام يشكل أدق اللحظات الحرجة في تاريخ الإسلام (إقبال 2011، ص 272)، لكنه يرى أنه لا يشك الدراسة المتعمقة في كتب الفقه والشريعة الإسلامية لا بد أن تجعل الناقد الحديث يتخلص من النظرة السطحية التي تقول بأن شريعة الإسلام جامدة وغير قابلة للتطور (إقبال 2011، ص 275)، وقد أن استند في دعواه إلى تطوير الشريعة إلى مسلمة أساس وهي أن (علماء الإسلام يقولون بتقليد مذاهب الفقه المشهورة باعتبارها هي القول الفصل، ورغم ذلك لم يجدوا أبدا أنه في الإمكان إنكار الإمكانية النظرية للاجتهاد) (إقبال 2011، ص 281)، ومادام الاجتهاد ممكنا نظريا في كل عصر، عند مختلف الفقهاء بمن فيهم دعاة التقليد، فليس هناك مانع يمنع ممارسته عمليا في هذا العصر، حيث يرى إقبال بعد حاول شرح الأسباب التي —من وجهة نظره— أدت إلى موقف الدعوة إلى التقليد وغلق باب الاجتهاد الذي اتخذه العلماء، أنه لا يجد مبررا لاستمرار هذا الموقف مبررا ذلك بأن الأحوال قد تغيرت وعالم الإسلام يواجه ويتأثر بقوى جديدة، أطلقها التطور المدهش في الفكر الإنساني في كل مناحيه، لاسيما وأن الذين وضعوا مذاهبهم الفقهية لم يدعوا أن تعليقاتهم وتفسيراتهم فاصلة ونهائية (إقبال 2011، ص 281).

وبعد أن كشف أن المدارس الفقهية تفر ثلاث درجات من الاجتهاد: حق كامل في التشريع وهو يكاد يكون محصورا في أصحاب المذاهب؛ بمعنى اجتهاد مطلق مستقل، وحق نسبي يمارس في إطار مذهب معين، وحق خاص يتعلق بعين القاعدة الشرعية التي تطبق في حالة خاصة لم يقرها أصحاب المذاهب (إقبال 2011، ص 248)، أكد أن ما يعنيه هو النوع الأول بمعنى الحق الكامل في التشريع، وقد سمح أهل السنة بهذا النوع من الاجتهاد من ناحية الإمكانية النظرية لكنهم أنكروه عمليا منذ تم وضع المذاهب الفقهية لأن فكرة الاجتهاد المطلق قد أحيطت بشروط يستحيل تحقيقها في رجل واحد (إقبال 2011، ص 248)

في ضوء هذا يبين مطالبه ومطالب معاصريه من المفكرين الأحرار الذين انخرطوا في مشروع التجديد، للانطلاق في عملية تطوير الشريعة، فيقول: (وما ينادي به الجيل الحالي من أحرار الفكر الإسلامي من إعادة تفسير أصول المبادئ التشريعية في ضوء تجربتهم الخاصة وفي الظروف المتغيرة للحياة الحديثة، هذا في نظري له ما يبرره) (إقبال، 2011، ص 281) فمشروع التجديد الفقهي لتطوير الشريعة عنده إذن ينطلق من داخل الحقل الإسلامي ذاته بممارسة الاجتهاد في أعماق دلالاته وصوره باعتباره مبدأ الحركة في الإسلام، يعتمد إلى الاستنباط ولا يكفي بالاستقراء، وذلك بإعادة قراءة مصادر التشريع ومبادئه من منظور معاصر يتجاوز القراءات المذهبية التاريخية دون أن يلغيها تماما أو يصادرها، بل ينقدها نقدا علميا رصينا، يحرك بها الماء الراكد ويذيب الجليد الجامد في مورد الشريعة ليغدو مشرعا كما ينبغي له أن يكون، وهي قراءات

تراعى المعطيات الواقعية الحديثة والمعاصرة التي تعج بها الحياة على المستوى الفكري والسياسي والدستوري والاجتماعي، وهي معطيات أفرزتها الحداثة وتدفع الدولة الحديثة باعتبارها النموذج الأفضل الذي وصلت إليه البشرية في تسيير الشأن العام، ولذلك فإن القراءات المعاصرة لأصول التشريع تأخذ بعين الاعتبار التجربة الخاصة التي يعيشها الفقيه المعاصر، وهي تجربة مستقاة من الواقع بحيث تراعي سياقه وتعيش إكراهاته، ومشاكله ونوازل، فلا يستدعي الفقيه تجربة ماضوية بنت بيئة مختلفة عن البيئة التي يجيهاها، أو يتطلع إلى تجربة دولة مثالية لا وجود لها في التاريخ ولا في الواقع، وفي ضوء هذا المطلب يقارب إقبال أصول الفقه ومصادر التشريع الأساس المتفق عليها عموما بين مختلف المذاهب والفرق الإسلامية؛ وهي القرآن الكريم، والسنة النبوية والإجماع والقياس، محاولا إبراز أن هذه الأصول لا تعد مانعا للتطور أو حاجزا له؛ بل هي محفزة له وحاثثة عليه، مقدما قراءات نقدية وأخرى تحليلية في هذه المصادر للوصول بها إلى تحقيق مبتغاه في تطوير الشريعة، وإن كان الأولى استعمال مصطلح تطوير الفقه بدل تطوير الشريعة على اعتبار أن الشريعة في مدلولها الحق هي النصوص الشرعية، بينما الفقه هو ما استنبط منها وفهم من دلالات نصوصها.

فعن المصدر الأول للتشريع توصل إقبال -بعد قراءة دقيقة - إلى نتيجة مفادها أن القرآن الكريم حافز وليس حاجزا أمام التطور فيقول: (عندما نعود إلى المبادئ التشريعية في القرآن فإنه يتضح لنا تماما أن هذه المبادئ لا تسد الطريق في وجه الفكر البشري والنشاط التشريعي وإنما هي بما لها من رحابة أفق توقظ الفكر البشري) (إقبال 2011، ص 280) ويضيف بأن (في تعاليم القرآن التي تؤكد أن الحياة هي عملية خلق تزداد وتقدم ما يسمح لكل جيل بحل مشاكله الخاصة مهتديا بما أنجزه أسلافه دون أن يكون ذلك عائقا لتفكيره) (إقبال 2011، ص 281).

لذلك فإن القرآن وما ورد فيه من تشريعات يعد سنداً قويا لمشروع إقبال ومن سار على منواله من معاصريه المجددين، فليس فيه ولا في مبادئه ما يحول دون مرادهم، والحقيقة أنه ما كان لإقبال أن يدعي أن القرآن معيق للتطور ومانع للتجديد لأنه بذلك سينسف كل مشروعه وسيخرجه من دائرة المشاريع الإسلامية الرامية إلى تجديد الفقه الإسلامي وتطويره؛ ويضعه في زاوية حرجة باعتباره مناهضا للدين بالأساس ومساندا للعلمانية، لأنه لا يمكن له أن يدعي أن من سبق من الفقهاء المسلمين من مختلف المذاهب بمن فيهم المقلدون قد حرفوا القرآن الكريم أو حذفوا أو إضافة، بل إنه تحاشى اتهامهم بسوء فهم له؛ مخالف بذلك بعض المصلحين المعاصرين له من الذين دعوا صراحة إلى تجاوز أصول التشريع التراثية والانطلاق في مقتضيات الحداثة، إننا إذا لم نستطع أن نضيف إسهاما جديدا إلى الفكر الإسلامي العام فرمما نستطيع بالنقد الصحي الرصين، أن نوقف حركة الانفلات من الدين التي تنتشر بسرعة في العالم الإسلامي (إقبال، 2011، ص 257)

بل إن إقبال رفض صراحة دعوة الشاعر التركي ضيا إلى المساواة بين الجنسين في الميراث والطلاق واتهمه بأنه قليل الدراية بقانون الأسرة في الإسلام وغير فاهم للمغزى الاقتصادي من قاعدة التوريث في القرآن، مبرزا أن التفاوت في الأنصبة لا يعني التفوق، بل ذهب أبعد من ذلك حين رأى أن المبادئ التي قام عليها قانون التوريث في القرآن والذي وصفه فون كيرمر

بأنه أكثر فروع الشريعة أصالة وابتكارا لم تلق من المشرعين الإسلاميين ما تستحقه من عناية (إقبال 2011، ص 283-285)،

من هنا ندرك أن محمد إقبال يتوقف في القرآن عند الأحكام القطعية الدلالة فيه؛ فلا مجال فيها للاجتهاد أو التطوير لأنه غير قابلة لذلك فلمطلوب إزائها البحث عن مقاصد تشريعها وتعميق الدراسة في الأبعاد الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها التي استهدفت من تشريعها، فلا مجال للاجتهاد فيما ورد قطعيا في كتاب الله تعالى، وإنما الاجتهاد فيما ورد ظني الدلالة أو ورد في غيره من الأدلة الظنية أو التاريخية، فالقرآن الكريم منطلق وإطار في الآن ذاته؛ ولا معنى لتطوير يمس الشريعة فيؤدي إلى إلغاء قطعيات أحكامها؛ لأن هذا يعد تقويضاً لها وقضاء مبرماً عليها وتعطيلاً لها وانسلاخاً من أحكامها وتحللاً، وليس تطويراً لها..

أما فيما يتعلق بالمصدر الثاني للتشريع وهو السنة النبوية، فبعد أن رفض تشكيك بعض المستشرقين ومنهم جولد زيهر في الأحاديث ورأوا أنها في جملتها لا يوثق بها، اعترف أن الجزء الأعظم من كتب السنة التي يعتبرها المسلمون صحيحة هي سجل رائع لظهور الإسلام ونموه في أول عهده (إقبال 2011، ص 285-286)، ركز على أمر رأى ان له الأولوية وأنه مفتاح الولوج بالشرعية لتطور وهو التفريق أنواع السنن من حيث الإلزام فرأى أنه (ينبغي التمييز بين السنة التي تدلنا على أحكام تشريعية صرفة وبين السنة التي ليس لها طابع تشريعي) (إقبال ص 286)، مركزا على ضرورة التفريق بين السنة النبوية وما علق بالتشريع من عادات العرب التي سمح بها الإسلام دون تغيير، وتلك التي قام النبي صلى الله عليه وسلم بتعديلها، مشيرا إلى صعوبة عمل هذه التفرقة وإن أشاد بما بذله ولي الله الدهلوي في هذا المسار ((إقبال 2011، ص 286-287)، وهذه الدعوة من لإقبال تعد ضرورية في الحقيقة لأن الكثير مما يعد سنة نبوية هو محض عادات عربية قديمة؛ لكن القول بأن الأوائل لم يشيروا بما يكفي لعادات العرب قبل الإسلام قول فيه نظر؛ لأن الفقهاء المسلمين تناولوا هذه المسألة ووضعوها قواعد في كتب علم أصول الفقه وكتب مقاصد الشريعة الإسلامية، كم أننا نجد لهم إشارات قوية في تفاسيرهم لكتاب الله تعالى وشروحهم على كتب السنن، حيث يفرقون بين السنة التشريعية وغيرها؛ ولعل أبرز من عالج هذه المسألة هو الفقيه المالكي القرافي في كتابه الفروق حيث قال القرافي في فروقه: ([الْفَرْقُ السَّادِسُ وَالثَّلَاثُونَ بَيْنَ قَاعِدَةِ تَصَرُّفِهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْقَضَاءِ وَبَيْنَ قَاعِدَةِ تَصَرُّفِهِ بِالْفَتْوَى وَهِيَ التَّبْلِيغُ وَبَيْنَ قَاعِدَةِ تَصَرُّفِهِ بِالْإِمَامَةِ] إِنَّ تَصَرُّفَاتِهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْهَا مَا يُجْمَعُ النَّاسُ عَلَى أَنَّهُ بِالتَّبْلِيغِ وَالْفَتْوَى وَمِنْهَا مَا يُجْمَعُ النَّاسُ عَلَى أَنَّهُ بِالْقَضَاءِ وَمِنْهَا مَا يُجْمَعُ النَّاسُ عَلَى أَنَّهُ بِالْإِمَامَةِ وَمِنْهَا مَا يَخْتَلِفُ النَّاسُ فِيهِ لِتَرَدُّدِهِ بَيْنَ رُتَبَتَيْنِ فَأَكْثَرُ)¹ ؛ وكذلك فعل فقهاء كثر على غرار ابن قتيبة، وابن حزم، والقاضي عياض، والعز بن عبد السلام، وتاج الدين السبكي، وابن عاشور وغيرهم، (مجدي قويدر، صص 5 وما بعدها).

¹ - القرافي، مصدر سابق. 1/ 437، القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: 684هـ)، الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ، 1/ 206.

أما بالنسبة للمصدر الثالث من مصادر التشريع وهو الإجماع؛ فقد أقره مصدرا لكنه أراد تجاوز صورته النمطية التراثية باعتباره حقا حصريا على أفرد من الفقهاء الذين استوفوا شروطه في عصر من العصور، واقترح بدلا من ذلك نمطا جديدا يكون فيه الإجماع مؤسسة جماعية؛ فقال: (إن انتقال حق الاجتهاد من أفراد يمثلون المذاهب إلى مجلس تشريعي إسلامي هو من منظور نمو وتعاضل الفرق المعارضة الشكل الوحيد الذي يمكن أن يتخذه الإجماع في العصر الحديث، فسيكفل هطال الانتقال للمناقشات التشريعية الاستفادة من آراء خبراء من غير رجال الدين ممن لهم نظرة ثاقبة، في ال/ور، وبهذه الطريقة وحدها يمكن أن نبعث القوة والنشاط في روح الحياة الراكدة في نظامنا التشريعي وأن نعطيها نظرة تطويرية) (إقبال 2011، ص 290)

والحقيقة إن هذا المقترح الذي يعمل بصورة مشابهة له في هذا العصر من خلال المجالس الفقهية والمجالس الإسلامية، الدولية والقطرية، التي تجمع إلى جانب فقهاء الشريعة علماء وخبراء في مجالات أخرى ذات صلة بموضوعات الاجتهاد ونوازل الفتوى؛ سواء كانت عضويتهم دائمة أو مؤقتة حين يدعون لإبداء آرائهم في مسائل محددة، لكن هذا الحضور الدائم أو المؤقت لغير الفقهاء لا يعطيهم الحق في الاجتهاد بل هم مجرد خبراء توضع أمام الفقيه المجتهد ليعطيها اجتهاده؛ فاقترح إقبال تحويل الاجتهاد إلى مجلس تشريعي يطرح إشكالات أصولية، لعل أبرزها القيمة الشرعية للاجتهاد الصادر عن غير الفقهاء في مسائل فقهية، والأمر الثاني مدى دخول العوام في الإجماع.

فبالنسبة للإشكالية الأولى فإن آراء غير الفقهاء لا تعدو كونها استشارات أو أحكام لتسيير الشأن العام لا تبني عليها قضايا تكليفية شرعية، فأراؤهم هي من نوع الآراء التي تصدرها المجالس البرلمانية المنتخبة؛ وهي آراء قانونية صرفة تتعلق بقطاعات مختلفة؛ صحية ووظيفية وعمرانية وغيرها، وهي وإن كانت لازمة قانونا فهي لا تكتسي الزوم الشرعي إلا من باب المصلحة العامة، ويشترط في قبولها شرعا أن لا تصادم نصوص الشريعة وأحكامها، ويعضدها الفقهاء المجتهدون.

أما مسألة دخول العوام في الإجماع فهي مسألة أصولية تناولها علماء أصول الفقه قديما، ورأي الجمهور أن العوام لا يدخلون في الإجماع؛ قال الشوكاني: (لا اعتبار بقول العوام في الإجماع، لا وفقا ولا خلافا عند الجمهور؛ لأنهم ليسوا من أهل النظر في الشرعيات، ولا يفهمون الحجة، ولا يعقلون البرهان. وقيل: يعتبر قولهم؛ لأنهم من جملة الأمة، وإنما كان قول الأمة حجة لعصمتها من الخطأ، ولا يمتنع أن تكون العصمة لجميع الأمة عالمها وجاهلها، حكى هذا القول ابن الصباغ وابن برهان عن بعض المتكلمين، واختاره الآمدي، ونقله الجويني وابن السمعاني والصفى الهندي عن القاضي أبي بكر) (الشوكاني، 1432هـ/2001م، صص 320-321) وقد تناول علماء أصول الفقه مسألة خلو الزمان عن مجتهدين مؤهلين؛ ومدى كون إجماع العوام حينها حجة، (فالقائلون باعتبارهم في إجماع مع وجود المجتهدين، يقولون بأن إجماعهم حجة، والقائلون بعدم اعتبارهم، لا يقولون بأنه حجة، وأما من قال بأن الزمان لا يخلو عن قائم بالحجة، فلا يصح عنده هذا التقدير) (الشوكاني، 1432هـ/2001م، ص 322)، ويفصل الباجي في المسألة أكثر فيقول: (يجب اعتبار أقوال الخاصة والعامة فيما كلفت الخاصة والعامة معرفة الحكم فيه إذا ثبت ذلك، فالأمة على ضربين: خاصة

وعامة: فيجب اعتبار أقوال الخاصة والعامة فيما كلفت الخاصة والعامة معرفة الحكم فيه. فأما ما ينفرد الحكماء والفقهاء بمعرفته من أحكام الطلاق والنكاح والبيوع والعق والتدبير والكتابة والجنايات والرهون وغير ذلك من الأحكام التي لا علم للعامة بها، فلا اعتبار فيها بخلاف العامة، وبذلك قال جمهور الفقهاء. وقال القاضي أبو بكر: يعتبر بأقوال العامة في ذلك كله. والدليل على ما نقوله اتفاق الأمة في سائر الأعصار على تحريم مخالفة العلماء على العامة، وإجماعهم على أنه لا يجوز للعامة مخالفة العلماء وأن ذلك يجرحهم، ويؤثمهم، ويعلم أن الحق في جنية العلماء، وإذا ثبت ذلك استحال أن يعتد بخلافهم مع علمنا أن الحق مع العلماء وأن العامة مخالفة لحق وعادلة، ودليل ثاني وهو أن العامي لا يلزمه الاجتهاد في هذه الاحكام ولا يجوز له أن يعمل باجتهاده، فيها، ولا يجوز أن يعمل به غيره، فلا مدخل له في الإجماع والخلاف، وهو بمنزلة الصبي والمجنون الذي لا اعتبار له، ودليل ثالث وهو أن العامة يلزمهم اتباع العلماء فيما ذهبوا إليه، ولا يجوز لهم مخالفتهم، فهم في ذلك بمنزلة أهل العصر الثاني مع من تقدمهم، بل حال أهل العصر الثاني أفضل؛ لأنهم من أهل العلم والاجتهاد، ثم ثبت أنه لا اعتبار بأقوال أهل العصر الثاني مع اتفاق أقوال أهل العصر الأول، فبأن لا يعتبر بأقوال العامة مع اتفاق أقوال العلماء أولى وأحرى) (الباجي، 1415هـ/1995م، ص 465/1-466).

وبناء على هذا الخلاف يمكن لإقبال أن يجد مدخلا لشرعة مجلس تأسيسي يكون الاجتهاد فيه جماعيا والإجماع إجراء مشترك بين الفقهاء وغيرهم من أعضاء المجلس؛ لكن هذا مشروط بتقيد أعضاء المجلس بالشرعية الإسلامية باعتبارها مصدرا للتشريع، أما إن لم يعيروا اهتماما للشرعية وارتضوا لأنفسهم مصادر أخرى للتشريع وعطلوا أحكام الشرعية الإسلامية فحينها تنتفي أي علاقة لهم بالاجتهاد الفقهي ناهيك عن الإجماع فلا يعدو مجلسهم كونه مجلسا علمانيا على غرار برلمانات العالم الغربي؛ لأن إعطاء حق الاجتهاد للفقهاء المسلمين مرده التزامهم بمرجعية الشرعية الإسلامية مصدرا وحاكما ومعيارا.

كما أن هذا المجلس يطرح إشكالا آخر وهو كيفية استيعاب رأي الفقهاء المجتهدين الذين لا يكونون أعضاء فيه؛ لأن من العرف القانوني أن هذا المجلس التمثيلي ينتخب وهو محدود العدد، فمن الناحية الفقهية لا بد من مراعاة رأي كل مجتهد في العصر وإن خالف من يعتد به فلا انعقاد للإجماع، حيث يقول علماء أصول الفقه: (لا ينعقد الإجماع إلا باتفاق جميع العلماء، فإن شذ منهم واحد لم ينعقد إجماع) (الباجي، أبو الوليد، أحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1415هـ/1995م، ص 467/1) بينما تعد آراء المجلس التشريعي سارية المفعول ولازمة بمجرد المصادقة عليها سواء بالإجماع أو بالأغلبية.

وقد حاول إقبال اقتراح حلول عملية لتجاوز هذه الإشكالات الشرعية فألح على ضرورة (أن يشكل العلماء جزءا حيويا من المجلس التشريعي الإسلامي؛ حيث يقدمون العون والإرشاد في المناقشات الحرة، المتعلقة بالتشريع القانوني أما العلاج الوحيد الفعال لمنع الأخطاء في تفسير النصوص هو إصلاح نظام التعليم القانوني الحالي في البلاد الإسلامية لتوسيع مجاله وربطه بالدراسة الناجمة للفقهاء الإسلاميين والقوانين الوضعية الحديثة) (إقبال 2011، ص 294)

ونرى أن هذه المقترحات خففت من حدة التبعات الشرعية لتأسيس مجلس تشريعي كهذا؛ لكن كان يمكنه اقتراح تأسيس مجلس تشريعي في البلاد الإسلامية يتولى مهمة النظر في مختلف المسائل التشريعية دون أن يربطه بقضية الإجماع وليبقه فقط في دائرة الاجتهاد، فإن احتاج الفقهاء للإجماع وسعوا الاستشارة لمن هم أهل لذلك.

لكن الأولى؛ إن كان ولا بد من مجلس تشريعي أن يعزز حضور الفقهاء المجتهدين في المجالس التي لها صلاحية الرقابة على التشريعات البرلمانية على غرار المجالس الدستورية أو المحاكم الدستورية، والمجالس العليا الإسلامية، حيث يترك المجلس التشريعي التمثيلي المنتخب يمارس صلاحياته في التشريع ويستفيد المشرعون فيه من خبرات بعضهم البعض في شتى أمور الحياة، ثم تعرض القوانين المنبثقة عنه على المحكمة الدستورية للنظر في مدى دستوريته وموافقتها لأحكام الشريعة الإسلامية، فما وافقها اعتمد وما خالفها طرح وألغي، في هذه الحال يمكن الحديث عن مجلس تشريعي إسلامي تتوسع فيه الشورى ودائرة من لهم حق المبادرة بسن القوانين.

ولعل اقتراح الغمام محمد الطاهر بن عاشور أكثر تناغماً ومقتضيات الاجتهاد وأحكامه؛ فبعد أن أكد ابن عاشور أن الاجتهاد فرض كفاية على الأمة بمقدار حاجة أقطارها وأحوالها، وأن الأمة أثمت بالتفريط فيه مع الاستطاعة ومكنة الأسباب والآلات (ابن عاشور، 1428هـ/2007م، ص136)، قال: (إن أقل ما يجب على العلماء في هذا العصر أن يتدبؤا به من هذا الغرض العلمي أن يسعوا إلى جمع مجمع علمي يحضره أكبر العلماء بالعلوم الشرعية في كل قطر إسلامي على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويسلطوا بينهم حاجات الأمة، ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعين عمل الأمة عليه، ويُعَلِّمُوا أقطار الإسلام بمقرراتهم، فلا أحسب أحداً ينصرف عن اتباعهم، ويعينوا يومئذ أسماء العلماء الذين يجدونهم قد بلغوا مرتبة الاجتهاد أو قاربوا. وعلى العلماء أن يقيموا من بينهم أوسعهم علماً وأصدقهم نظراً في فهم الشريعة فيشهدوا لهم بالتأهل للاجتهاد في الشريعة، ويتعين أن يكونوا قد جمعوا إلى العلم العدالة واتباع الشريعة لتكون أمانة العلم فيهم مستوفاة، ولا تتطرق إليهم المريبة في النصح للأمة) (ابن عاشور، 1428هـ/2007م، ص137)، فهذا اقتراح عملي وقد أخذ به بشكل عام من خلال تأسيس المجامع الفقهية الإسلامية المعاصرة.

أما المصدر الرابع وهو القياس فقد اقره إقبال ودافع عنه بعد أن عرض المخاضات العسيرة التي ولد فيها كمصدر للتشريع ما اعترضه من قصور لاسيما عند الأحناف، وبدرجة أقل عند مدرسة الحجاز، ولئن أخلط إقبال بين الرأي والقياس إلا أنه اعترف أن القياس أضحى مصدراً متفقاً عليه بين مختلف المذهب بما في ذلك مدرسة الرأي ومدرسة الأثر بالحجاز وهو مرادف للاجتهاد، وهو مطلق الحرية في حدود النصوص الشرعية، ووافق الشوكاني في القول بأن وأن القياس أجزى حتى في العهد النبوي وأن إغلاق باب الاجتهاد محض خرافة، وأنه إن كان بعض الفقهاء في العصور المتأخرة قد أيدوا غلق باب الاجتهاد فالإسلام الحديث ليس ملزماً بهذا التنازل الاختياري عن الاستقلال الفكري (إقبال صص 294-298).

وقد كان الغرض من عرض مستندات تطوير الشريعة ما عبر عنه بقوله: (إن الأمل يراودني في أن أوضح لكم أنه ليس في أصول تشريعنا ولا في بناء نظمنا أي شيء يبرر الوضع الراهن للعالم الإسلامي، فعالم الإسلام مزود بفكر عميق وتجربة جديدة؛ لذا ينبغي عليه أن يتقدم بشجاعة لإنجاز التحديد الذي ينتظره في المستقبل) (إقبال صص 298-299)

2.3 . معالم تطوير الشريعة في آراء إقبال * موضوع الإمامة أنموذجا*

على غرار الكثير من المصلحين لم يتخذ محمد إقبال موقف الرفض من الدولة الحديثة بل كان أكثرهم قبولاً لها وتعاطياً مع مؤسساتها ومقتضياتها؛ ولذلك نجده يثني على ما فعله الأتراك حين اجتهدوا في مسألة الإمامة وألغوا نظام الخلافة التاريخي وتبنوا الدولة القطرية، ورفضهم للآراء القديمة عن وظيفة الدولة والدين، وإن أبدى رفضه لفكرة الفصل بين الديني والدنيوي أو الدولة والدين، فالدولة عنده دولة ثيوقراطية؛ لكن ليس بمعنى أن يكون على رأسها خليفة الله ونائبه في الأرض الذي يخفي دائماً إرادته الاستبدادية وراء عصمته المزعومة، والدولة في الإسلام مجرد محاولة لتحقيق الروحانية في بناء المجتمع الإنساني، وبهذا تكون كل دولة غير قائمة على مجرد السطوة؛ بل تستهدف تحقيق مبادئ مثالية هي دولة ثيوقراطية، وبناء على هذا فإن النظرية القومية عن الدولة هي نظرية خادعة ومضللة، لأنها تفترض ثنائية لا وجود لها في الإسلام (إقبال 2011، ص 259)

وقد امتدح حزب الإصلاح التركي الذي يرى أن الإسلام هو منظومة متسقة تجمع بين المثالية والواقعية وأنه وحدة من الحقائق الخالدة هي الحرية والمساواة والتضامن، ولذلك ليس له وطن معين ينسب إليه بل هو ديانة عالمية، وتوصل الحزب بالاجتهاد بغية إعادة بناء قوانين الشريعة على ضوء الفكر والتجربة في العصر الحديث (إقبال، 2011، ص 261) ثم عرض الاجتهاد التركي في هذه المسألة الذي أنه طبقاً لروح الإسلام يمكن إسناد الخلافة أو الإمامة إلى جماعة من الناس أو إلى مجلس منتخب، وأعتقد أن الرأي التركي سليم جدا وليس هناك ما يدعو للجدل فيه، فنظام الحكم الإسلامي ليس متفقاً مع الإسلام فحسب بل أصبح أمراً ضرورياً للقوى الجديدة التي انطلقت في العالم الإسلامي (إقبال، 2011، ص 263)

ولكي يعزز موقف الأتراك ويفهمه للقارئ ويسوغ اجتهادهم عرض إقبال الآراء الثلاثة حول الإمامة التي أوردها ابن خلدون وهي:

- إن الإمامة الكبرى نظام إلهي وبالتالي فهي لازمة شرعا

- إن الإمامة أمر مفيد لضرورة الاجتماع

- إنه لا حادة لهذا النظام وهو رأي الخوارج

وقال إن الأتراك عدلوا عن الرأي الأول إلى الرأي الثاني وهو رأي المعتزلة الذين اعتبروا الإمامة العامة أمر مفيد لضرورة الاجتماع فحسب (إقبال 2011، ص ص 263-264)

والحقيقة أن المعتزلة لم يقولوا بعدم وجوب الإمامة بل قالوا بوجودها وإنما الخلاف في مصدر هذا الوجوب هل هو النقل أم العقل، فهي عندهم واجبة بالعقل، لأن العقل عنده يحسن ويقبح وتترتب عليه آثاره الشرعية والإنسان مكلف به؛ بل إن

لازم كلام الخوارج يقتضي وجوب نصب الإمام، ولذلك يرى ابن خلدون أن نصب الإمام واجب بالإجماع، فلم يقل المعتزلة إنه أمر مفيد للاجتماع فحسب كما قال إقبال بل هو مفيد للاجتماع ولتحقيق مقاصد الشرع، رغم أن ابن خلدون أبطل مذهبهم وأيد مذهب أهل السنة والجماعة، وفي هذا يقول ابن خلدون (وإذ قد بينا حقيقة هذا المنصب، وأنه نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين، وسياسة الدنيا به، تسمى خلافة وإمامة، والقائم به خليفة وإماماً.. ثم إن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين، .. واستقر ذلك إجماعاً دالاً على وجوب نصب الإمام. وقد ذهب بعض الناس إلى أن مدرك وجوبه العقل، وأن الإجماع الذي وقع إنما هو قضاء بحكم العقل فيه، قالوا وإنما وجب بالعقل لضرورة الاجتماع للبشر واستحالة حياتهم ووجودهم منفردين، ومن ضرورة الاجتماع التنازع لازدحام الأغراض. فما لم يكن الحاكم الوازع أفضى ذلك إلى المخرج المؤذن بهلاك البشر وانقطاعهم، مع أن حفظ النوع من مقاصد الشرع الضرورية. وهذا المعنى بعينه هو الذي لحظه الحكماء في وجوب النبوات في البشر. وقد نبهنا على فساده، وأن إحدى مقدماته أن الوازع إنما يكون بشرع من الله تسلم له الكافة تسليم إيمان واعتقاد وهو غير مسلم، لأن الوازع قد يكون بسطوة الملك وقهر أهل الشوكة ولو لم يكن شرع، كما في أمم الجحوس وغيرهم ممن ليس له كتاب أو لم تبلغه الدعوة، أو نقول يكفي في رفع التنازع معرفة كل واحد بتحريم الظلم عليه بحكم العقل، فادعائهم أن ارتفاع التنازع إنما يكون بوجود الشرع هناك، ونصب الإمام هنا غير صحيح، بل كما يكون بنصب الإمام يكون بوجود الرؤساء أهل الشوكة أو بامتناع الناس عن التنازع والتظالم، فلا ينهض دليلهم العقلي المبني على هذه المقدمة. فدل على أن مدرك وجوبه إنما هو بالشرع وهو الاجماع الذي قدمناه. وقد شد بعض الناس فقال بعدم وجوب هذا النصب رأساً لا بالعقل ولا بالشرع، منهم الأصم من المعتزلة وبعض الخوارج وغيرهم، والواجب عند هؤلاء إنما هو إمضاء أحكام الشرع، فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يحتج إلى إمام ولا يجب نصبه. وهؤلاء محجوجون بالإجماع. والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا.. وإذا تقرر أن هذا النصب واجب بإجماع فهو من فروض الكفاية وراجع إلى اختيار أهل العقد والحل، فيتعين عليهم نصبه، ويجب على الخلق جميعاً طاعته، لقوله تعالى: "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم).

إضافة إلى هذا فإن الاتراك بقيادة كمال أتاتورك لم يدعوا حين عمدوا إلى تبني الدولة القطرية أنهم مقيدون بأحكام الشرع وأن اجتهادهم في مسألة الخلافة دائر في فلك اصوله وقواعده، فهم لم يعيروه أي اهتمام؛ بل فصلوا الدين أصلاً عن الحياة العامة وتبنوا العلمانية صراحة، فلم نبحت لهم عن مسوغات شرعية لما أقدموا عليه وهم أصلاً لم يطلبوها ولم يحرصوا على موافقتها

فقد كان أول تطبيق للعلمانية عام 1924 من قبل مصطفى كمال، وكان من إحدى المعاهدات التي وقعها مصطفى كمال مع الدول الأوروبية قبيل الإعلان الرسمي لإلغاء الخلافة هو توقيع معاهده لوزان عام 1923، التي تنص على

- قطع كل صلة لتركيا بالإسلام
- إلغاء الخلافة الإسلامية إلغاء تاماً.
- إخراج الخليفة وأنصار الخلافة والإسلام من البلاد ومصادرة أموال الخليفة.
- اتخاذ دستور مدني بدلاً من دستور تركيا القديم.

فاستبعدت علمانية مصطفى كمال الإسلام كلياً عن معتزك الحياة، ولم تكتفي بذلك بل قاومت وهاجمت الإسلام والمسلمين فقام بإغلاق المساجد، منع التدريس باللغة العربية، ومنع الحجاب، وإلغاء وزارة الأوقاف ومنع أي مظهر يمت للإسلام بصلة. فتم إنكار الدين عن معتزك الحياة كما أنه لو لم يكن دين (أبو خليل 2018)

إن من حق إقبال أن يدعو إلى نظام إسلامي جديد يتجاوز النماذج التاريخية في تسيير الشأن العام وبناء الدولة، لكن بشرط أن يحترم هذا النظام شريعة الإسلام ويجتهد في ضوء أحكامها القطعية، لتكون مصدر التشريع، ولا مانع بعد ذلك من أن يكون النظام جمهورياً أو برلمانياً، فردياً أو جماعياً، وأن تكن للمسلمين دولة مركزية واحدة أو تكون لهم دول متعددة تجمع بينها جماعة المسلمين ورابطة الإسلام بشكل من الأشكال.

والملاحظ أن إقبال وإن وازن بين تمجيده للنموذج التركي ونقده له فإنه كان خاضعاً لمؤثرات اللحظة التاريخية التي كانت تمر بها المجتمعات الإسلامية في مطلع القرن العشرين، وكان يجدر بمشروع التجديد أن يتعالى عما هو ظرفي وأن يتعلق بمحاولات اكتشاف القواعد الثابتة التي يمكن أن ينهض عليها إصلاح الحكم في بلاد المسلمين، والحقيقة أن هذا التردد شكل علامة على محاولة الإمساك بطرفين مبتاعدين هما: الانحياز لمشروعات التجديد ذات الطابع الكوني والاحتفاظ بعناصر الهوية الروحية للامة وهذا مظهر صريح لفكرة المصالحة التي أسس عليها إقبال الجانب الأهم من مقارنته التجديدية (حمدي، 2016، صص 104-105)

خاتمة:

- 1- يرى إقبال أن سبب إقدام الفقهاء على غلق باب الاجتهاد المطلق المستقل هو المحافظة على الانسجام المجتمعي بعد مغالاة المعتزلة في العقل، وإفضاء الصوفية للأمر ذاته، وسقوط بغداد
- 2- إن هذه العوامل لم تجد لها مبررات تاريخية كافية من تاريخ التشريع؛ حيث أكد الكثير من الفقهاء والمؤرخين منذ القدم أن سبب سد باب الاجتهاد المطلق المستقل علمي بالدرجة الأولى بعد أن اكتملت المذاهب الفقهية وأصبح لها منهج وموضوع وقواعد وأصول ومدارس وتلاميذ، فلم يكن سهلاً ظهور مذاهب جديدة
- 3- هناك خلط بين غلق بابا لاجتهاد وحصر الاجتهاد في المذاهب الأربعة، فهذه الأخير هو الذي حدث وفي ضوئه لم يتوقف الاجتهاد عبر العصور
- 4- يرى بعض الباحثين المعاصرين أن باب الاجتهاد لم يسد أصلاً وظل مستمراً عبر مختلف المراحل وإن بدرجات متفاوتة وأعداد متفاوتة من المجتهدين

- 5- يرى إقبال أن أصول التشريع الأربعة؛ الكتاب والسنة والإجماع والقياس، تسمح بتطوير الشريعة الإسلامية ولا تشكل حاجزا لذلك أو مانعا
- 6- يقترح إقبال تحويل الإجماع من الأفراد إلى المؤسسة وذلك بأن يتولاه مجلس تشريعي سيستفيد فيه الفقهاء من ذوي الخبرة من غير الفقهاء؛ لكن هطا المقترح يطرح إشكالات أصولية من قبيل: حكم دخول العوام في الإجماع، والقيمة الشرعية لغير المختصين في القضايا الفقهية، لذا الأحسن أن يؤسس مجلس تشريعي يجمع الفقهاء وغيرهم مع تعزيز حضور هؤلاء في الهيئات الرقابية على تشريعات المجلس على غرار المحاكم الدستورية والمجالس الإسلامية العليا، ونرى هنا أن مقترح ابن عاشور أجدى وهو ما مهد لتأسيس المجمع الفقهية المعاصرة
- 7- أعجب إقبال بالتجربة التركية بقيادة أتاتورك في تبني الدولة الحديثة، وحاول أن يجد لها مبررات شرعية وتاريخية؛ لكن هذا الإعجاب كان تحت ضغط اللحظة التاريخية لأن الدولة التركية قامت على العلمانية ولم تعر اهتماما للدين ولم تحرص على التقيد به بل قامت على النقيض منه في كثير من المواقف

المصادر والمراجع:

- 1- إقبال، محمد، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة محمد يوسف عدس، دارر الكتاب المصري القاهرة، ط2011م.
- 2- الباجي، أبو الوليد، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1415هـ/1995م، 1/465-466.
- 3- ابن تيمية، في مسألة التعليق، كما في الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1440هـ/2019م
- 4- حلاق، وائل 2022، صص 103-104)، هل سد باب الاجتهاد، دار نماء، ط1، 2002، بيروت، ترجمة سعد خضر.
- 5- حمدي رضا بن الهاشمي، الديمقراطية الروحية (مقال)، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 21، العدد 84، 1437هـ، 2016م

- 6- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، ط1، 1425هـ/2004م، دار البلخين دمشق.
- 7- أبو خليل، فوزي ، كيف تحولت تركيا من العثمانية إلى العلمانية،
<https://www.aljazeera.net/blogs/2018/9/28/%>
- 8- زكي الميلاد، محمد إقبال وتحديد الفكر الديني في الإسلام (مقال)،
<https://iqbal.hypotheses.org/4252>
- 9-
- 10- الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى إحقاق الحق من علم الأصول، تحقيق محمد صبحي حلاق، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1432هـ/2001م
- 11-
- 12- ابن عاشور محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار سحنون للنشر، تونس، ط2، 1428هـ/2007م
- 13- عياض 1403هـ/1983م، 1/66-67 تحقيق محمد بن تاويت الطبخي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب) ط2
- 14- مجدي قويدر، إضاءات حول جهود العلماء في تصنيف التصرفات النبوية (مقال)،
<https://drive.google.com/file/d/12gfLdx2hrrMq7OkevCPLiyVVnxUyuWqd/view>
- 15- الهيثمي، أحمد بن محمد بن حجر، كف الرعاع عن محرمات اللهو والسماع (صص: 92-96)، تحقيق عادل عبد المؤمن أبو العباس، مكتبة القرآن، القاهرة