عوائق الإبداع في الفقه الإسلامي

Obstacles to Creativity in Islamic Jurisprudence

Halangan-Halangan kepada Kreativiti dalam Perundangan Islam

هدى هلال*

مستخلص البحث

يحاول هذا المقال أن يستعين بالدارسات الخاصة بالتفكير الإبداعي من أجل تحديد معوقات الإبداع في الدراسات الفقهية من خلال النظر في بعض الأحكام الاجتهادية لبعض المسائل، واستخدام المنهج التحليلي النقدي دراستها. وقد صنفت دراسات عوائق الإبداع إلى ثلاثة أنواع: إدراكية، ونفسية، وثقافية. ويمكن إدراج التركيز على المسألة في ذاتها دون اعتبارات أخرى كالظروف المحيطة وإهمال مقاصد النصوص، والافتراض بصحة الحلّ الواحد، والقول بغلق باب الاجتهاد من ضمن العوائق الإدراكية، كما يمكن اعتبار رفض الرأي الآخر والتعصب المذهبي من قبل العوائق الثقافية. وكذلك يمكن تصنيف الخوف من الوقوع في الخطأ، وتجنب المخاطرة، والشعور بالعجز والنقص أمام الآخرين، وفقدان الحرية الفكرية من باب العوائق النفسية.

الكلمات الأساسية: الفقه الإسلامي، الاجتهاد، الإبداع، التفكير الإبداعي، عوائق، معرفية، ثقافية، نفسية.

Abstract

This essay is an attempt at making use of studies on creative thinking in order to identify the obstacles hindering creativity in Islamic jurisprudence. This has been carried out by looking into some *ijtihād*-based legal rulings and applying a critical and analytical method in assessing them. Studies on creative thinking

* أستاذ مساعد في قسم الدراسات العامة، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، البريد الإلكتروني: drhuda@iium.edu.my

have classified impediments to creativity into three categories: cognitive, psychological and cultural. Focusing on the issue on itself without taking consideration of other factors such as neglecting the surrounding circumstances and overlooking the revealed texts' underlying purposes, the assumption of the "just one correct solution," and the belief that the gate of *ijtihād* has been closed can be considered among the cognitive obstacles, while intolerance to and rejection of differing opinion and fanatic adherence to one's doctrinal school can be seen as cultural obstacles. Also, fair of committing error, avoidance of risk taking, feeling of incapacity in relation to others and loss of intellectual freedom may constitute psychological obstacles.

Key words: Islamic jurisprudence, *ijtihād*, creativity, creative thinking, obstacles, cognitive, cultural, psychological.

Abstrak

Artikel ini merupakan cubaan dalam menggunakan kajian tentang pemikiran kreatif untuk mengenal pasti halangan-halangan kepada kreativiti dalam perundangan Islam. Ia dibuat dengan menilai hukum-hukum yang ditetapkan berdasarkan ijtihad dan menerusi kaedah yang kritikal dan analitikal dalam penilaian dibuat. Kajian dalam pemikiran kreatif mengklasifikasikan halangan-halangan kreativiti kepada tiga kategori: kognitif, psikologi dan budaya. Tumpuan diberi kepada isu itu sendiri tanpa mengira faktor-faktor lain seperti pengabaian kepada keadaan sekeliling dan tujuan teks-teks, seterusnya andaian yang "hanya satu penyelesaian yang betul," selain kepercayaan bahawa pintu *ijtihad* sudah ditutup boleh dianggap antara halangan kognitif. Manakala sikap tidak bertoleransi, menolak perbezaan pendapat dan fanatik kepada aliran sendiri boleh dilihat sebagai halangan budaya. Seterusnya, sikap takut melakukan kesilapan, mengelakkan pengambilan risiko, rasa tidak berupaya berhubung dengan orang lain dan kehilangan kebebasan intelek antara halangan psikologi.

Kata kunci: Perundangan Islam, *ijtihad*, kreativiti, Pemikiran kreatif, halangan, Kognitif, Budaya, Psikologi.

مقدمة

لئن كانت العلوم المختلفة قد تطورت عبر التاريخ بشكل تلقائي دون أن تسبقها أو تواكبها دراسات خاصة بالإبداع وشروطه وكيفية حصوله وطرق تطويره وتسريعه في المجالات المعرفية المختلفة، فإن العقود الخمسة الماضية خاصة قد شهدت اهتمامًا علميًّا متزايدًا بموضوع الإبداع من حيث ماهيته، ومن حيث دوافعه وشروطه الذاتية والموضوعية، ومن حيث العوائق التي تحول دون حصوله.

ويمكن القول إن الفقه الإسلامي من العلوم التي يمكن النظر إليها ومعالجة

مشكلاتها على أساس ما توصلت إليه الدراسات الخاصة بالإبداع العلمي من نتائج وما قررته من قواعد. فبالقيام بدراسات جديّة تتناول عوائق الإبداع في الفقه التي أدّت إلى تأخره لفترة ليست بالقصيرة، مما أدى إلى إقصائه عن الحياة العامة، وهو ما يتناقض بشكل صارخ مع مقصد وضع الشارع للشريعة، بأن لها الحاكمية في حياة الإنسان عبر الأزمنة والعصور. فمثل هذه الدراسات قد تكون مفيدة بما تكشف من عوائق قعدت بالفقه الإسلامي عن النمو والتجدد، ومن ثم تنير الطريق للاجتهاد والتجديد.

الإبداع في اللغة؛ الإنشاء والابتداء، يقول ابن دريد في جمهرة اللغة: "بدعت الشيء إذا أنشأته والله ﷻ بديع السموات والأرض أي منشؤها، وتقول العرب: لست ببدعٍ أي لست بأول من أصابه هذا، وهو من قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾ (الأحقاف: 9)، وكلّ من أحدث شيئاً فقد ابتدعه"[1]، وفي معجم مقاييس اللغة: "والعرب تقول ابتدع فلان الركي: إذا استنبطه"[2].

وقد حملت كلمة الإبداع معاني سلبية مستقاة من البدعة كما في لسان العرب: "وأبدع، وابتدع، وتبدع: أتى ببدعة، قال تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا﴾ (الحديد: 27)"[3]، وفي القاموس المحيط: "وبدعه تبديعاً نسبه إلى البدعة"[4]، ولهذا تجنب المسلمون استعمال كلمة "الإبداع" إلى أن استخدمها محمد عماد الدين إسماعيل في بحثه عن الإبداع في مصر وتقدم به إلى جامعة كنتكي الأمريكية عام 1951م، حيث أطلق مصطلح "الحس الجمالي" على قدرة التعرف على الخاصة الجمالية أو خلقها،[5]وقال: "ربما كان هذا

---

[1] الأزدي، محمد بن دريد، **جمهرة اللغة** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1426هـ/2005م)، ج1، ص303.

[2] ابن فارس، أحمد، **معجم مقاييس اللغة** (بيروت: دار الجيل، 1420هـ/1999م)، ج1، ص209.

[3] ابن منظور، جمال الدين، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، 2003م)، ج2، ص37.

[4] الفيروز آبادي، مجد الدين، **القاموس المحيط** (بيروت: دار الجيل، د. ت)، ج1، ص647.

[5] سويف، مصطفى، **الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة** (القاهرة: دار المعارف، ط4، 1981)، ص382.

العامل هو أهم عامل خاصّ يُساهم في عملية الإبداع الفني كلّها".[1]

والإبداع في الاصطلاح كما في موسوعة مصطلحات جامع العلوم: "إيجاد الشيء من غير سبق مادة ومدة، كإيجاد الله تعالى العقول مثلاً"[2]، وفي الموسوعة العربية: "القدرة على حسن تفهم علاقات قديمة في خبرة الشخص وتصور أو استنباط علاقات جديدة والانتهاء من الاختيار، والتميز بين الإمكانات المتعددة إلى حلول مبتكرة وذات معنى لمسألة"[3]، وحسب قاموس الجمعية الأمريكية لعلم النفس: "القدرة على إنتاج أو تطوير أصلي لعمل، نظرية، تقنيات، أو أفكار، والفرد المبدع يظهر أصالة، تخيلاً، وتعبيراً نموذجياً"[4]. فالمقصود بالإبداع في العُرف العلمي حسب البكار قدرة الفرد على توليد الأفكار الكبيرة، وكلّ فكرة من هذه الأفكار تمثل بديلاً في مواقع الابتكار الأقلّ شأناً، فعلى مقدار التغيير الذي يمكن للمبدع إحداثه في أنساق المعرفة القائمة تكون درجة إبداعه.[5]

أما العوائق فهي لغة كما في الصحاح: "عاقه يعوقه عوقاً، واعتاقه، أي حبسه وصرفه عنه، والتعوق: التثبط، والتعويق: التثبيط"[6]. فعوائق الإبداع هي مثبطاته، ويمكن تعريفها على الشكل التالي: العوامل التي تعرقل قدرات الأفراد على إحداث تغيير في الأنماط السائدة، أو تحبسهم عن ابتكار أعمال جديدة، أو تعيقهم عن إيجاد بدائل معاصرة لحلول تقليدية لبعض الإشكاليات.

تمت في هذا المجال دراسات عديدة غربية وعربية لمتخصصين في مجالات مختلفة

---

[1] Ismail, M. E. *"Analyzing the artistic aptitude of the artist"*, M.A. diss., Thesis, university of Kentucky, 1951, 60

[2] الخالدي، عبد الله، العجم، محمد رفيق، **موسوعة مصطلحات جامع العلوم**، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية (لبنان: مكتبة ناشرون، ط1، 1997م)، ص10.

[3] **الموسوعة العربية** (دمشق: هيئة الموسوعة العربية، ط1، 1988م)، ج1، ص44.

[4] APA. *APA Dictionary of Psychology*, USA. Washington, DC: APA publication pp. 145, 2007

[5] بكار، عبد الكريم، **نحو فهم أعمق للواقع الإسلامي** (دمشق: دار القلم، ط1، 1999م)، ص 114.

[6] الجوهري، إسماعيل، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار (د. م.: 1402هـ/1982م)، ج 4، ص 1534.

كالهندسة، والتربية، وعلم النفس، ويمكن التنويه إلى أهمها من أجل رسم الخطوط العريضة للدراسة الحالية مثل دراسة مارتن[1] لثلاثة أنواع رئيسة من معوقات الإبداع، وهي؛ العوائق الإدراكية: تتعلق بطريقة رؤية الأمور، والعوائق الثقافية: تتعلق بطريقة التعامل، والعوائق العاطفية أو الانفعالية: تتعلق بطريقة الإحساس.

كما صنفها أدامز جيمس في كتابه "العوائق التصورية" إلى ثلاثة رئيسة؛[2] عوائق إدراكية تشمل: القولبة وأثرها في منع الترابط الجديد للجزئيات المختزنة، تحديد المشكلة بشكل فقير، عدم القدرة على رؤية وجهات النظر المتباينة، الإتخام بالمعلومات وعدم القدرة على الاسترجاع، والقصور في استخدام جميع الحواس بآن واحد.[3]العوائق العاطفية مثل: الخوف من المخاطرة، عدم الرغبة في إحداث ارتباك وفوضى، استخدام المحاكمة أكثر من الابتكار، وعدم القدرة على انتظار فترة "حضانة" للأفكار الجديدة.[4]العوائق الثقافية والبيئية، وهي: المحرم الثقافي، اعتبار التخيل إضاعة للوقت، محاولة القضاء على الاختلافات، الاكتفاء بالتواصل الإلكتروني، ومبدأ: "الأفضل للتغيير هو التقليد".[5]

من الذين درسوا عوائق الإبداع في العالم العربي زهير منصور الذي حصرها في ستة، وهي: عادات التفكير، والعزلة، والألفة، والنظرة الجزئية، وغياب الحرية، والتركيز على النتائج دون الأصول.[6] ومنهم علي عبد الوهاب الذي صنفها في أربع فئات كالآتي: المعوقات الإدراكية، والاجتماعية، والثقافية، المعوقات التنظيمية، والمعوقات

---

[1] Martin, P. L. "Inventory of barriers to Creative Thought and Innovative Action", in: J. Willian Pfeiffer (ed.), *The 1990 Annual: Developing Human Resources* (San Diego: University Associates., 1990), pp. 138-141.

[2] James L, Adams, *Conceptual Blockbusting: A guide to better ideas* (New York: Basic Books, 4th edition, 2001), p. 13.

[3] المصدر نفسه، 15-37.

[4] المصدر نفسه، صى 39-55.

[5] المصدر نفسه، ص 58-73.

[6] منصور، زهير، **مقدمة في منهج الإبداع** (الكويت: دار ذات السلاسل، 1984م)، ص 111.

النفسية العاطفية.[1] وقد لخص النجار تلك العوائق في ثمانية أشياء: الحفاظ على المألوف وعلى القيود، ولكلّ إشكالية حل صحيح واحد، التخوف وهيمنة العادة عند إيجاد حل آخر، الرهبة من التحدي ومواجهة المجهول، التسرع في إطلاق الأحكام، و"ليس بالإمكان أحسن مما كان".[2] وحددها عبد الرحمن هيجان في عشرة، وهي: صعوبة تحديد المشكلة، والتعجل، والخوف من الفشل، وغياب الدوافع، والتمسك بالمألوف، والاختيار غير الملائم للوسيلة، وغياب الدعم، وانعدام الثقة بين الرؤساء والمرؤوسين، وعدم توفر البيئة الملائمة للإبداع، والتأثر بالمعتقدات والقيم السائدة.[3]

وفي ضوء ما سبق يمكن تصنيف العوائق إلى ثلاثة رئيسة: إدراكية، وعاطفية وثقافية.

العوائق الإدراكية في الفقه

تتعلق العوائق الإدراكية بالمؤثرات الذهنية التي تمنع الرؤية الصحيحة إما للمشكلة، أو للحل مثل التركيز على المشكلة أكثر من الظروف المحيطة بها، كذلك تأثير بعض المقولات على الذهن، ومنعه من التفكير السليم مثل التنميط، والأحادية، وأخيراً القصور في تحليل المشكلة.

1- التركيز على الإشكالية ذاتها دون الظروف المحيطة بها

من الملاحظ عند دراسة علم أصول الفقه تغليب المذاهب الفقهية الأربعة المعتبرة لفقه المباني على فقه المعاني، وعلى مقصد النص إلى درجة إضاعته في بعض الأحيان، وما هو عليه علم أصول الفقه من بناء الأحكام الشرعية على قواعد اللغة العربية،

---

[1] عبد الوهاب، علي محمد، "القدرات الإبداعية للعاملين"، **مجلة الإدارة العامة**، العدد 25، 1980م، ص 42.

[2] النجار، عبد الفتاح، "مهارات التفكير الإبداعي وعلاقتها باتخاذ القرارات"، **مجلة الإداري**، العدد 60، 1999م، ص66-68.

[3] هيجان، عبد الرحمن، "معوقات الإبداع في المنظمات السعودية". **مجلة الإدارة العامة**، العدد 39، 1999م، ص6-19.

وتغييب المقاصد لهو دليل واضح عليه، كما عبر دراز عن هذه الإشكالية بتوقف فنّ الأصول في حدود الركن الأول –الحذق في اللغة العربية– وفقدان الركن الثاني –مقاصد الشارع– حتى هيأ الله ﷻ الشاطبي له.[1] وحمل ابن عاشور التوجه نفسه عندما اعتبر أنّ علمَ الأصول خالٍ من المقاصد أصلاً إلا ما أُثبت في مسالك العلّة: "إلا أن مما جرى عليه علم الأصول في تطوره التاريخي الغفلة عن مقاصد الشريعة فلم يدونها العلماء في الأصول واكتفوا بأن أثبتوا شيئاً قليلاً منها في مسالك العلّة"[2].

فعلى سبيل المثال قضية الشهادة في الديون: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡ فَإِن لَّمۡ يَكُونَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٞ وَٱمۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰ﴾ (البقرة: 282)، يبدو من الآية أن البديل عن الرجل الواحد هو امرأتان، وأن الأولوية لشهادة الرجال مع الأخذ بعين الاعتبار أن المقصد من هذا التشريع الدقيق هو حفظ الحقوق المالية من الضياع، وهو أحد الضروريات الخمس، والقواعد الأصولية تمنع الاجتهاد في نصّ قطعي الثبوت والدلالة كما يقول الغزالي: "والمجتهد فيه كلّ حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي"[3]، لكن لو حصل خلاف حول مبلغ من المال وكان أحد الشهود رجل غير متعلم، والآخر امرأة حاصلة على شهادات في الأمور المالية، فحسب القواعد الأصولية وفقه المباني وجب اعتماد شهادة الرجل الأمي، وإهمال شهادة المرأة المتعلمة، كذلك لو كنا في مصرف لا نقبل شهادة امرأة حاصلة على شهادات في المحاسبة والاقتصاد، وقد نفضل عليها شهادة الحارس؛ لأنه رجل؟ ونكون بهذا قد فرطنا

---

[1] مقدمة الشيخ عبد الله دراز لكتاب **الموافقات في أصول الشريعة** لأبي إسحاق الشاطبي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 2003م/1424هـ)، ج1، ص5.

[2] ابن عاشور، محمد الطاهر، **أليس الصبح بقريب؟ التعليم العربي الإسلامي: دراسة تاريخية وآراء إصلاحية**، تحقيق محمد الطاهر الميساوي (حلب: دار الملتقى/الخرطوم: هيئة الأعمال الفكرية، ط1، 1431هـ/2010م)، ص359.

[3] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق نجوى ضو (بيروت: دار إحياء التراث العالمي، ط1، د. ت)، ج 1، ص173.

بالمحافظة على مقصد حفظ المال بسبب ضياع الحقوق المالية. هذا يحتم القول إنّ خطأً ما قد ارتكب عند تقرير القواعد الأصولية التي تحرم الاجتهاد في قطعي الثبوت والدلالة عند معارضته مقصداً من المقاصد الضرورية، أو أن ما حلّ في العالم من تطور سريع لم يواكبه تطور في البحوث الفقهية والأصولية.

وكمثال آخر ما ورد في كتب الفقه من تفصيل لأحكام النفقة، وهل تجب للمريضة التي تعجز عن أداء واجباتها الزوجية كما يقول ابن همام في شرح فتح القدير: "(فإن مرضت في منزل الزوج فلها النفقة) والقياس أن لا نفقة لها إذا كان مرضاً يمنع من الجماع لفوت الاحتباس للاستمتاع"[1]، وقال الحلواني: "قالوا إذا مرضت مرضاً لا يمكن الانتفاع بها بوجه من الوجوه تسقط النفقة وإن كان مرضاً يمكن الانتفاع بها بنوع انتفاع لا تسقط"[2]، مع أن هذا القياس يتعارض مع مقاصد الزواج الأصلية من سكن، وتوادد، وتراحم الواضحة في الآية الكريمة: ﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (الروم: 21)، فهل من المودة أن يعيش الرجل مع زوجته سنين طويلة تكرس له ولأولاده نفسها وحياتها، ثم تمرض مرضاً معجزاً فيمسك عنها النفقة لعجزها عن إرضائه جنسياً؟

ومن الأمثلة أيضاً عدم إيجاب حقّ المعاشرة الجنسية للزوجة في كتب الفقه التقليدية، وإيجابه حقًّا للزوج كما ذكر الغزالي في الوسيط: "ليس للمنفردة في النكاح مطالبة الزوج بالمبيت عندها، ولا بالوقاع اكتفاء بدواعي الطبع"[3]، وكذلك الأزهري في حاشية الشرقاوي: "ولا يلزمه وطء: فلا يلزمه التسوية بينهن فيه، ولا في غيره من التمتعات لكن يستحب، ولو

---

[1] ابن همام الحنفي، كمال الدين، **شرح فتح القدير** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ/1995م)، ج4، ص347.

[2] المصدر نفسه، ج 4، ص10-11.

[3] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد، **الوسيط في المذهب**، تحقيق أحمد محمود إبراهيم، أحمد محمد تامر (القاهرة: دار السلام، ط1، 1417هـ/1997م)، ج3، ص226.

أعرض عنهن لم يأثم"[1]، هذا مع أن المقصد الرئيس من الزواج هو الإعفاف، والإحصان، ومع وجود آيات توحي بوجوب المعاشرة بالمعروف: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ (النساء: 19)، وتحريم تعليق المرأة: ﴿فَتَذَرُوهَا كَٱلْمُعَلَّقَةِ﴾ (النساء: 129)، ولو نظرنا إلى الآية الكريمة: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ (البقرة: 228) لأدركنا طبيعة العلاقة المطلوبة، وهو التجاوب من كليهما للآخر لمطالبه، وخاصةً الجنسية، ولا يجوز حصر الآية في القوامة والطاعة فقط.

2- الافتراض بأحادية الحلّ

شجع النبي محمد ﷺ على وجود عدد من الآراء، أو الحلول للمسألة الواحدة، وإن كانت مجموعة مختلفة متباينة من الأقوال، والأفعال، وهو مستفاد من مجموعة أحاديث أهمها قوله ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»[2]، والمثال عليه ما حصل في غزوة بني قريظة عندما قال ﷺ: «لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة فأدرك بعضهم العصر في الطريق فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيهم، وقال بعضهم: بل نصلي لم يرد منا ذلك فذكر ذلك للنبي ﷺ فلم يعنف واحداً منهم»[3]، فالحادثة تشجع على التفكير الإبداعي. وغير هذا كثير تفيض به السيرة النبوية، مثل طلبه للمشاورة في غزوة بدر، وفي الموقع المتخذ[4]، يقول النمر في كتابه الاجتهاد: "ومن حكمته تعليم الأمة، وتدريبها على الاجتهاد في الأحكام،

---

[1] الأزهري، عبد الله، **حاشية الشرقاوي** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ/1997م)، ج4، ص24.

[2] البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي، **الجامع الصحيح**، تحقيق مصطفى ديب البغا (دمشق: دار ابن كثير، 1414هـ/1993م)، "كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ"، الحديث 6919، ج 6، ص2653

[3] ابن حجر العسقلاني، الحافظ، **فتح الباري شرح صحيح البخاري** (القاهرة: دار المطبعة السلفية، 1407هـ)، "كتاب المغازي، باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة"، الحديث 4119، ج7، ص471

[4] ابن هشام، محمد، **السيرة النبوية**، تحقيق جمال ثابت، محمد محمود، سيد إبراهيم (القاهرة: دار الحديث، 1424هـ/2004م)، ج1، ص 458-460

واستنباط الأحكام التي تناسب كلّ مكان وزمان، وعدم الجمود على ظواهر النصوص، لأن ذلك عائق في الترقي، والتطور في أطوار تناسب الزمان والمكان"[1].

بدأت دعوى إغلاق باب الاجتهاد في القرن الرابع الهجري، واستحكمت في القرن الثامن، يصف أحمد أمين في كتابه ظهر الإسلام التحول الحاصل بعد عصر الازدهار الفكري: "ومن ذلك الحين أعني القرن الرابع الهجري، وقف سير التشريع الإسلامي، ومضى عصر الابتكار، وبدأ عصر التحجر، وأصبح أصحاب المذاهب الأولون كأنهم معصومون، وأصبح الفقيه لا يستطيع الحكم في مسألة إلا إذا كانت مسألة جزئية تطبيقاً على قاعدة كلية قالها إمامه من قبله، وهذا هو الذي يُسمى اجتهاد مذهب، أما قبل ذلك فكان الاجتهاد مباحاً، ولم يكن مقصوراً على المذاهب الأربعة: فكان هناك مذهب سفيان الثوري، ومذهب الأوزاعي، ومذهب الظاهرية، وغيرها من عشرات المذاهب، بل حكي أن بعض العلماء كان لا يرضى أن يتبع مذهباً من المذاهب، بل يجتهد لنفسه، ففي أوائل القرن الرابع تجمدت المذاهب، واقتصر فيها على المذاهب الأربعة، وأبطل كما قيل نحو خمسمائة مذهب، ولذلك وقف التشريع تقريباً من هذا التاريخ، ورمي الإسلام بالجمود"[2].

ويقول الثعالبي: "وأصبحت الشريعة هي نصوص الفقهاء، وأقوالهم لا أقوال النبي الذي أرسل إليهم، وصار الذي له القوة على فهم كلام الإمام والتفريع عليه مجتهداً مقيداً، أو مجتهد المذهب، وتنوسي الاجتهاد المطلق، حتى قال النووي في "شرح المذهب" بانقطاعه من رأس المائة الرابعة، فلم يمكن وجوده، وهو كلام غير مسلم، وحتى قال عياض في "المدارك": أن لفظ الإمام يتنزل عند مقلده بمنزلة ألفاظ الشارع"[3].

---

[1] النمر، عبد المنعم، **الاجتهاد** (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1987م)، ص77.

[2] أمين، أحمد، **ظهر الإسلام** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط5، د.ت)، ج2 ، ص7.

[3] الثعالبي، محمد الحجوي، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي** (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت)، ج3، ص7.

فكما يبدو أنهم يعزون مشكلة توقف الاجتهاد إلى تقليد المذاهب الأربعة والتقديس الحاصل والنتيجة المنطقية لها، يقول سيد سابق: "وبالتقليد والتعصب للمذاهب فقدت الأمة الهداية بالكتاب والسنة، وحدث القول بانسداد باب الاجتهاد، وصارت الشريعة هي أقوال الفقهاء، وأقوال الفقهاء هي الشريعة، واعتبر كل من يخرج عن أقوال الفقهاء مبتدعاً لا يوثق بأقواله، ولا يعتد بفتاويه"[1]. فأصبح مصدر التشريع هو أقوال الفقهاء بحجة أن كلام الله وسنة رسوله ﷺ غير مفهوم إلا للقلة النادرة التي تستقي الأحكام، وحتى لا يقع التحريف فيجب علينا اتباع أحد المذاهب، وهذه القلة النادرة بالطبع هي أصحاب المذاهب الأربعة، ويمكن هنا تصور ماذا يعني وجود أربعة فقط استطاعوا استقاء الأحكام الشرعية من القرآن والسنة طوال هذه القرون المديدة.

الأمر المهم في مسألة انقطاع الاجتهاد هو انتفاء وجود مجتهد مطلق بعد الأئمة الأربعة، مع القول الشائع بعدم جواز انقطاع الاجتهاد، وخلو العصر من مجتهد[2] فأين يكمن السبب؟ إنها ظاهرة تستحق البحث والتأمل، هل توقف الزمن عند هؤلاء الأئمة الأربعة؟ أم هل توقف التطور الزماني والمكاني عند القرن الرابع الهجري؟ أم هل توقف تطور العقل المسلم إلى درجة عدم قدرته على تطوير مذاهب معاصرة جديدة؟ فمن هو المجتهد المطلق، وما السبب في عدم تكرار حدوثه منذ عصور طويلة؟

يتربع المجتهد المطلق أو المستقل على رأس الهرم المكون من ست طبقات، وتتدرج الطبقات الأخرى حسب التسلسل؛ الطبقة الثانية: المجتهد المنتسب، وهو المجتهد الذي يلتزم مع إمامه بالأصول إلا أنه يختلف عنه في الفروع، الثالثة: المجتهد في المذهب وهو الذي يتطابق في اجتهاده مع إمامه في الأصول والفروع.[3]، الرابعة: المجتهد المرجح، الخامسة: الحافظ، السادسة: المقلد.[4]

---

[1] سابق، السيد، **فقه السنة** (القاهرة: دار الكتب، 1409هـ/1988م)، ج1، ص13.

[2] الشوكاني، محمد بن علي، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول** (بيروت: مؤسسة الريان، ط1، 1421هـ/2000م)، ج2، ص1035.

[3] الريسوني، أحمد، وباروت، محمد جمال، **الاجتهاد؛ النص، الواقع، المصلحة** (دمشق: دار الفكر، ط1، 1420هـ/2000م)، ص 90.

[4] أبو زهرة، محمد، **أصول الفقه** (القاهرة: دار الثقافة العربية، د. ت)، ص389.

يقول ابن قيم الجوزية في وصفه: "القسم الأول: العلم بالكتاب والسنة وأقوال الصحابة، فهو المجتهد في أحكام النوازل يقصد فيها موافقة الأدلّة الشرعية حيث كانت، ولا ينافي اجتهاده تقليده لغيره أحياناً فلا نجد أحداً من الأئمة إلا وهو مقلد من هو أعلم منه في بعض الأحكام، فهذا النوع الذي يسوغ لهم الإفتاء، ويسوغ استفتاؤهم ويتأدى بهم فرض الاجتهاد، وهم الذين قال فيهم النبي ﷺ: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة عام من يجدد لها دينها»[1]. فالمجتهد المطلق هو من يستخرج الأحكام الشرعية من مصادرها الأصلية، وهي الكتاب والسنة ويسلك كل سبل الاستدلال، ويحكم بالعقل والاستحسان.[2]

فأين الخلل؟ ولمَ لمْ يحصل أحدٌ على لقب المجتهد المطلق بعد القرن الرابع سيما وأن القضايا المعاصرة، واختلاف الظروف والمجتمعات، تستلزم بناء فقه معاصر، والجميع يتطلع بتلهف إلى هذا الأمر؟

قد يكمن السبب في طريقة فهم نصوص القرآن من حيث اقتصارها على كتب التفسير القديمة، أو في جعل قضايا كثيرة من خصوصيات النبي ﷺ، وهي قضايا أعيان، أو قد يكمن السبب في عدم نقد القواعد الأصولية والفقهية، والبدهيات الفقهية التي لم تتم مراجعتها حسب العلوم والمعارف المعاصرة، فمثلاً يحصر العلماء الاجتهاد فيما ليس فيه نص كما يقول الإمام الجصاص: "نحن لا نجيز الاجتهاد مع نص الكتاب والسنة وإجماع الأمة، ولا مع دليل قائم من واحد من هذه الأصول"[3]،

---

[1] السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي، **سنن أبو داود**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتبة المطبوعات العربية، ط3، 1414هـ/1994م)، "كتاب الملاحم، باب ما يذكر في القرن المائة"، الحديث 4291، ج2، ص109. وانظر: ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الزرعي، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق عبد الرحمن الوكيل (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت)، ج4، ص 272.

[2] أبو زهرة، محمد، **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية** (القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت)، ج2، ص 230.

[3] الجصاص، أحمد، **الفصول في علم الأصول** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1420هـ/2000م)، ج2، ص243.

وكما تثبت القاعدة الأصولية: "لا مساغ للاجتهاد في مورد النص"[1]، مع أن معظم عمليات الاجتهاد تحصل في فهم النص وتنزيله على الواقع، وطرق تحقيق مناط الحكم الشرعي. وقد يكمن سبب تأخر الاجتهاد المطلق في التقديس للإجماع، يقول الإمام الجصاص: "وجد نص أو إجماع سقط جواز الاجتهاد"[2] فكما يبدو أنهم أولوا الإجماع مكانة النص الإلهي مما رفعه من حدود البشرية في قابليته للمناقشة والتغيير إلى فوقية السلطة الإلهية المعرفية فامتنع التغيير، والتحديث، والمعاصرة.

هذه الأمور كلها من العوائق التي يجب على العقل المسلم التخلص منها، وهي في الواقع كحجبل من الجليد يمنع الرؤية، يقول باروت: "إن الاجتهاد المطلق المستقل لا يمكنه أن يقوم أصلاً إلا عبر اختراق هذه العوائق وتجاوزها، فيتميز المجتهد المطلق عن غيره من أنماط المجتهدين في أنه يسلك سبل الاستدلال التي يرتئيها بشكل مستقل، بما في ذلك إمكانية قوله بتخصيص عام النص، وتقييد مطلقه بالمصلحة، أو تأويل ظاهره، أو إيقافه عن العمل"[3]، والأمثلة عليه اجتهادات عمر ﷺ عنه أثناء خلافته الراشدة؛ كإيقافه العمل بسهم المؤلفة قلوبهم مع أن القرآن عدهم من المستحقين، وإيقافه حد السرقة في عام المجاعة مع أنه حد قطعي ثابت في القرآن. وإذا توقفت عملية الاجتهاد بسبب هذه العوائق فلن يتمكن المسلمون من تحقيق الشريعة على الأرض، لأن علومهم تكون قد فقدت عوامل النمو والازدهار وهي حرية الفكر، يقول ابن عاشور: "ولا أحد يمكن أن يجادل في كون الاجتهاد والمباحثة والاعتراض، وهي من الشروط الذاتية لنمو العلوم وازدهارها لا يمكن أن تقوم إلا بالحرية، وانطلاق العقول"[4].

---

[1] باز، سليم رستم، **شرح المجلة** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1406هـ/1986م)، ص25.

[2] الجصاص، **الفصول**، ج 3، ص 346.

[3] الريسوني، وباروت، **الاجتهاد**، ص136.

[4] ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق محمد الطاهر الميساوي (عمان: دار النفائس، ط2، 1421هـ/2001م)، ص56 (مقدمة المحقق).

3- الأطر المسبقة

التأطير أو القولبة هنا هو التمذهب من حيث إنه يصبّ التفكير ضمن قوالب معدة سابقاً لا يمكن الخروج عنها، فنجد مثلاً أي فرد من المجموعة يفكر ويجيب عن التساؤل كالآخرين تماماً، ويعتبر التقليد عائقاً؛ لأن استخدام العقل فيه مُلغى، فالإجابة موجودة مسبقاً، ولا داعي للتفكير، والبحث، والمقارنة.

والتقليد هو قبول قول بلا حجّة كما عرفه الغزالي، فهو ليس طريقًا للعلم لا في الأصول، ولا في الفروع،[1] وهو حصر جهد الفقهاء في دراسة كتب الأئمة، وشرحها والترجيح بينها، بدلاً عن دراسة الكتاب، والسنة التي هي أساس الاستنباط.

نشأت المذاهب الفقهية بنشوء المدارس الفقهية المختلفة في عدّة بلدان، في كلّ مدرسة فقيه مخضرم يلتف حوله تلاميذ يمدّهم بالرواية والدراية، ويخرج المرويات ويبني عليها، ويدرس الواقعات، ويعطيها أحكامها، فكان بالكوفة شيخ القياس أبو حنيفة، وكان بالمدينة الإمام مالك، وكان بالشام الإمام الأوزاعي، وكان بمصر الليث بن سعد، ثم جاءت الطبقة الثانية فكان الشافعي وأحمد وداود، وتتابع من بعدهم الاجتهاد ثم الانحياز المذهبي فأصبح المجتهد لا يجتهد اجتهاداً مطلقاً بل يجتهد في دائرة مذهبه، ثم انتقل إلى التقليد لآراء الإمام مع الاجتهاد فيما لم يرو فيه نص في المذهب، ثم انحصر في التقليد لآراء المجتهدين في المذهب، والتخريج عليها، ثم إلى الجمود والوقوف عند آراء السابقين.[2]

ثم جاء اتجاه آخر تتمثل في العمل الفقهي في المذاهب الأربعة المذاهب الرئيسة، ومن ثم وضع الماوردي الشافعي كتاب "الإقناع"، كما صنف أبو الحسين القدوري الحنفي مختصره المعروف بـ"متن القدوري"، وصنف عبد الوهاب بن محمد بن نصر المالكي مختصراً آخر، ولم يعرف من صنف له على مذهب أحمد، وألزم علماء المدرسة

---

[1] الغزالي، **المستصفى**، ج1، ص201.

[2] أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، ج2، ص281.

المستنصرية بإغلاق باب البحث والنظر[1]، فالسبب واضح إذاً في فكرة التمذهب، وهو إلغاء الاجتهاد.

كما أن هناك عدّة أسباب ثانوية أدّت إلى التقليد أهمها؛ تدوين التراث الفقهي الذي حوى حلولاً لمسائل كثيرة حقيقية، وغير حقيقية، يضاف إليه ما أصبح عليه الأئمة الأربعة من مكانة رفيعة لما لديهم من علم غزير، وفتاوى لجميع القضايا، فتابعت كل مجموعة إمامها دون أي تغيير أو تبديل، وبهذا أصبحت نصوصهم مقدسة غير قابلة للتعديل، كما أن القضاء في العالم الإسلامي اعتمد على هؤلاء الفقهاء الذين أصبحوا المصدر الرسمي للفتوى، فالدولة العباسية تقضي وفق مذهب أبي حنيفة، والأندلس على مذهب الإمام مالك، والشام على مذهب الشافعي.[2]

هذا مع العلم أن عدداً كبيراً من المتقدمين ذمّ التقليد، يقول أبو بكر الجصاص: "وقد أكد الله تعالى ما في العقول في نفي التقليد وإثبات النظر بما نص عليه في كتابه من الأمر بالنظر، والاستدلال فقال: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ (الحشر: 2)، والاعتبار من معانيه النظر والاستدلال والتعلم"[3]. "وقد ذم الله التقليد في غير موضع من كتابه، وجاءت الأنبياء تدعو إلى ترك التقليد، وإلى النظر في الحجج والدلائل"[4]. ويقول الزركشي: "فالعامي ليس مقلداً؛ لأنه لا بد له من نوع اجتهاد وبه جزم القاضي، والغزالي، والآمدي وابن الحاجب؛ لأنه بذل مجهوده في الأخذ بقول الأعلم، وقال القاضي في مختصر التقريب الذي نختاره أن ذلك ليس بتقليد أصلاً، فإن قول العالم حجة في حق المستفتي، نصبه الرب علماً في حق العامي، فأوجب عليه العمل به، كما أوجب على المجتهد العمل

---

[1] الريسوني، وباروت، **الاجتهاد**، ص87.

[2] تاجا، محمد، **المذاهب الفقهية والتعصب المذهبي** (دمشق: دار قتيبة، ط1، 1425هـ/2004م)، ص166-167.

[3] الجصاص، **الفصول**، ج 2، ص 184.

[4] المرجع نفسه، ج 2، ص185.

باجتهاده، واجتهاده علم عليه.... وقال الشافعي: لا يحل لأحد تقليد أحد سوى النبي ﷺ"[1]. وأوجب أتباع المذاهب الأربعة التقليد للعامي،[2]ورجح الآمدي وجوب اتباع العامي ومن نال القليل من العلم قول المفتي لقصوره عن مرتبة الاجتهاد،[3]لما قد يحصل من تحريف، أو تلاعب عند قيام العوام بالاجتهاد.

وتأثير القولبة أكثر ما يتجلى في تحديد أصول الفقه طريقة استنباط الحكم الشرعي لكل مذهب، والتي تنتج دائماً الحكم نفسه؛ لأن الطريقة التي ينظر فيها العالم، أو الجهاز الذي يستخدمه واحد غير قابل للتعديل، فالإبداع الفقهي كان في ذروته في عصر الصحابة والتابعين، حيث كانت آراؤهم واجتهاداتهم مستقاة من الكتاب والسنة، واستيحاءً من منهج الرسول ﷺ، واتباعاً للرأي المدعوم بالحجة والبينة، يقول ابن قيم الجوزية في إعلام الموقعين: "وإنا نعلم بالضرورة أنه لم يكن في عصر الصحابة رجل واحد اتخذ رجلاً منهم يقلده في جميع أقواله فلم يسقط منها شيئاً، وأسقط أقوال غيره فلم يأخذ منها شيئاً، ونعلم بالضرورة أن هذا لم يكن في عصر التابعين، ولا تابعي التابعين، وإنما حدثت هذه البدعة في القرن الرابع المذموم على لسان الرسول ﷺ، فالمقلدون لمتبوعهم في جميع ما قالوه يبيحون به الفروج، والدماء، والأموال، ويحرمونها ولا يدرون أذلك صواب أم خطأ"؟[4]

4- رفض الرأي الآخر

ويمثل هذا العائق للإبداع التعصب للمذهب الذي يظهر في رفض التعددية حتى ولو كان على حساب الحق، وهكذا تحول الاختلاف بين آراء الفقهاء من توافر للبدائل

---

[1] الزركشي، بدر الدين، **البحر المحيط في أصول الفقه** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ/2000م)، ج4، ص557؛ تاجا، **المذاهب الفقهية الإسلامية**، ص195-196.

[2] الشوكاني، **إرشاد الفحول**، ج2، ص761.

[3] الآمدي، علي بن محمد، **الإحكام في أصول الأحكام** (بيروت: المكتب الإسلامي، د. ت)، ج 4، ص222

[4] ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، ج2، ص189.

والتوسع في الأخذ بها، وما حملته من تيسير إلى التضييق بتطبيق رأي واحد، وانقلبت الأمور التي وفرتها الشريعة إلى ضدها بسبب التعصب المذهبي، يقول محمد رشيد رضا: "ولكن المتعصبين للمذاهب أبوا أن يكون الاختلاف رحمة، وشدد كل منهم في تحتيم تقليد مذهبه، وعدم الترخيص للمنتمين إليه في تقيد غيره، ولو لحاجة أو ضرورة"[1]، بمعنى آخر فإن المتعصب لمذهب لا ينظر إلا في اتجاه واحد، لذلك لا يستطيع أن يبدع حلاً للمشكلات؛ لأن النظر باتجاه واحد لا يعطي نظرة شمولية للموضوع الذي يحتاج إلى تغطية جميع الزوايا.

إذاً يمكن اعتبار أن اتساع نطاق المناظرات بين أتباع المذاهب المختلفة، وكثرة الجدل بينهم، وعلى الخصوص بين الشافعية والحنفية لم يكن القصد منها الوصول إلى إبداع علمي كما كان عليه أسلافهم، وإنما حركتها الأهواء وغلبت عليها العصبية المذهبية وإظهار الغلبة على الخصوم، وللاستطالة والحظوة أمام الحكام، فقد كانت المجالس تعقد لذلك في المساجد، وأمام الوزراء والحكام بقصد التفاخر والتغالب[2] وتحولت فيما بعد إلى مهاترات مذهبية لاتعرف للحق طريقاً [3]. يقول الثعالبي: "وقد صار الحال في التاريخ السابق إلى غير ذلك، وهو الانتصار للمذهب بأي طريقة كانت مع التقيد به، فكان العالم في بلاد المشرق من الشافعية أو الحنفية غالباً إذا مات له قريبه، جلس بمجلس قريب من منزله، فيأتيه الناس للعزاء سبعة أيام يجتمعون عليه إما لتلاوة أو لمناظرة في المسائل، والانتصار لمذهب من المذاهب، فربما نشأ عن ذلك مشاجرات، بل لما كانوا يتناظرون في العقائد، كانت تقع مقاتلات، وتنشأ الحروب"[4].

---

[1] مقدمة الشيخ محمد رشيد رضا لكتاب المغني لابن قدامة المقدسي (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، 1401هـ/1981م)، ج1، ص18.

[2] الثعالبي، **الفكر السامي**، ج3 ، ص179.

[3] حسين، أحمد فراج، **تاريخ الفقه الإسلامي** (الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، 2005م)، ص148.

[4] الثعالبي، **الفكر السامي**، ج3 ، ص179.

كان من نتائج التحيز للمذاهب تفرق الأمة الإسلامية إلى أحزاب، وبدل أن يتطور الفقه وتتطور وسائله، أصبحت الخلافات حول أمور ليست بذات أهمية، تعيق الإبداع، وتضيع جهود العلماء، من أمثلة هذه الاختلافات اختلافهم في حكم تزوج الحنفية بالشافعي، فقال بعضهم: لا يصح، لأنها تشك في ايمانه، وقال آخرون: يصح قياساً على الذمية[1]، وأصبح الانتقال بين المذاهب جريمة، ومن أظهر رأياً غير رأي إمامه ومذهبه خرج عن المألوف، وقيل أنه طُلب أخيراً من العلماء أن يختاروا مذهباً من المذاهب المختلفة للقضاء، فاختاروا ورفضوا، فكانت النتيجة اللجوء إلى القانون الفرنسي[2].

ومن الأمور التي حصلت والتي تدل دلالة واضحة على أن اختلافهم لم يكن لله تعالى، وإنما خلافات شخصية نتيجة تقديسهم لشخوص الأئمة الأربعة، ما حصل حين توفي ابن جرير الطبري فدفن بداره ليلاً سراً؛ لأن الحنابلة انقلبوا عليه حيث لم يذكر أحمد في كتابه بينما ذكر الأئمة الثلاثة، وقال في ذلك أن أحمد محدث، وليس بفقيه[3]، وكذلك نُقل في رسالة الطوفي عن رعاية المصلحة أن أهل جيلان من الحنابلة إذا دخل عليهم حنفي قتلوه وجعلوا ماله فيئاً كأنما يحكمون في الكفار، وقيل أن بعض بلاد ما وراء النهر من بلاد الحنفية كان فيها مسجد للشافعية، وكان والي البلد يخرج كلّ يوم لصلاة الصبح، فيرى ذلك المسجد فيقول أما آن لهذه الكنيسة أن تغلق، فلم يزل كذلك حتى أصبح يوماً وقد سدّ باب ذلك المسجد بالطين واللبن، فأعجب الوالي ذلك[4].

هذا التحول ينافي ما قصدته الشريعة من حرص على الحق، وهو ما يظهر في ردّ ابن قيم الجوزية عن السؤال: هل للمفتي المنتسب لأحد الأئمة أن يفتي بغير مذهبه؟

---

[1] سابق، **فقه السنة**، ج1، ص 14.

[2] أمين، **ظهر الإسلام**، ج 2، ص7.

[3] المرجع نفسه، ج 2، ص 4-5.

[4] خلاف، عبد الوهاب، **مصادر التشريع فيما لا نص فيه** (الكويت: دار القلم، ط7، 1426هـ/2005م)، ص 152.

فأجاب: "الصواب أنه إذا ترجح عنده قول غير إمامه بدليل راجح فلا بد أن يخرج على أصول إمامه وقواعده، فإن الأئمة متفقة على أصول الأحكام ومتى قال بعضهم قولاً مرجوحاً فأصوله ترده، وتقتضي القول الراجح، فإذا تبين لهذا المجتهد المقيد رجحان هذا القول وصحة مأخذه خرج على قواعد إمامه فله أن يفتي به"[1]. فأين إجابته مما حصل بين الناس من تعصب وتزمت يمنع جميع أنواع الإبداع والانفتاح الذهني؟

5- قصور الحلول

يمكن التعبير عن هذا العائق بتوقف التجديد وانقطاعه، واكتفاء العلماء بالقيام بالشروح كما يصف سيد سابق: "وقف العلماء لا يستظهرون غير المتون، ولا يعرفون غير الحواشي، وما فيها من إيرادات واعتراضات وألغاز، وما كتب عليها من تقريرات"[2]. مع أن التجديد ضرورة في عالم متغير متقلب، لأن الحوادث غير مماثلة لما كانت عليه في السابق، فلكل واقعة وجهان؛ الوجه الأول: هو الواقعة نفسها، وما تتظاهر به من أشكال، سواء كان علمياً، أو اجتماعياً أو شخصياً، والوجه الثاني: هو الحكم الشرعي لهذه الواقعة، يقول ابن قيم الجوزية: "ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن، والأمارات، والعلامات حتى يحيط به علماً، والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه، أو على لسان قوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر"[3]. فيستلزم الوجه الأول التعمق في الدرس والفهم للواقع، وهو ما قصر فيه الفقه الإسلامي، لذلك ظهر القصور في التجديد.

والمثال هنا أوضح ما يكون في تقصير الفقه الإسلامي في موضوع إيجاد بدائل سياسية مستقاة من الشريعة الإسلامية عن الديمقراطية وغيرها من النظم الغربية، واكتفاؤه

---

[1] ابن قيم الجوزية. **أعلام الموقعين**، ج4، ص301.

[2] سابق، **فقه السنة**، ج1 ، ص15.

[3] ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، ج1، ص69.

بكتب الفقه التقليدي مع قصورها عن اللحاق بركب المعاصرة، ومتطلبات الشعوب.

وأهمّ العوائق في الفقه السياسي الإسلامي إطلاق يد السلطان في أمور الأمة؛ لأن الشورى التي يجب عليه أخذها بعين الاعتبار هي الشورى المعلمة لا الملزمة [1]، لذلك لم يكن هناك ما يحدُّ من سلطات الحاكم ويقيدها، وهو ما جرّ الويلات إلى العالم الإسلامي قديماً وحديثاً، مع العلم أن الآيات القرآنية المقيّدة لتصرّفات الإمام بالشورى صريحة كما في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ (آل عمران: 159)، ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ﴾ (الشورى: 38)، ولم يكن النبي ﷺ يتخذ أي قرار في شؤون أمته إلاّ بعد استشارة أصحابه، وكثيراً ما كان يتنازل عن رأيه مع علمه بصلاحيته من أجل تحقيق رأي الأكثرية، وسار عليه الخلفاء الراشدون، وأثبت التاريخ الآثار السلبية للسلطة غير المحدودة المعطاة للحاكم على المجتمعات الإسلامية منذ زمن معاوية حتى الآن.

العائق الآخر لتطور الفقه السياسي الإسلامي عدم إشراك الشعب في القرارات المهمة، وعلى رأسها اختيار الحاكم، بل جعله الفقهاء بيد فئة صغيرة تدعى أهل الحلّ والعقد، وهو مصطلح مفيد للمجتمعات السابقة إلا أنه ضبابي في وقتنا الحالي لاستحالة تعيينهم، وتمثيلهم لشعوبهم، والمشكلة الأكبر أنه قد يستوفى برجل واحد عند بعض الفقهاء كما أشار إلى ذلك إمام الحرمين في كتابه الغياثي: "إن بايع رجل واحد مرموق كثير الأتباع والأشياع مطاع في قومه، وكانت منعته تفيد ما أشرنا إليه (من نصرة الإمام وحمايته) انعقدت الإمامة"[2]، والأمر المؤسف استثناء النساء والعوام من القاعدة الشعبية التي يحق لها اختيار الإمام، وهو مستفاد من قول إمام الحرمين: "ما نعلمه قطعا أن النسوة لا مدخل لهن في تخيّر الإمام، وعقد الإمامة... ولا تعلق له بالعوام الذين لا

---

[1] العوا، محمد سليم، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية** (القاهرة: المكتب المصري الحديث، ط6، 1983)، ص198- 213.

[2] الجويني، أبو المعالي عبد الملك، **الغياثي: غياث الأمم في التياث الظلم** (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط1، 1400هـ)، ص71.

يعدون من العلماء وذوي الأحلام"[1]. فمن إذاً له الحقّ في الاختيار؟ إذا كان السواد الأعظم من الأمة يستبعد، ويحرم حقه السياسي في اختيار قائده؛ لأنه من العوام، والغوغاء والدهماء، أو لانتمائه إلى طائفة النساء.

ومن سلبيات الفقه السياسي الإسلامي اعتباره شرعية تولية الإمام خليفة له في حكم البلاد من غير أخذ موافقة أهل الحل والعقد، أو الشعب كما يقول الماوردي: "لكن اختلفوا هل يكون ظهور الرضا منهم شرطاً في انعقاد بيعته أو لا؟ فذهب بعض علماء أهل البصرة إلى أنّ رضى أهل الاختيار لبيعته شرط في لزومها للأمّة، لأنها حق يتعلق بهم فلم تلزمهم إلا برضى أهل الاختيار منهم، والصحيح أن بيعته منعقدة، وأن الرضى بها غير معتبر، لأن بيعة عمر ﷺ عنه لم تتوقف على رضا الصحابة"[2]. وبهذا تستمر ولاية الظلم والاستبداد، ويصبح من الاستحالة القضاء على نظام معين، لأنه سوف يستخلف أحدًا من عشيرته، أو أولاده، أو طائفته، وقد ذكرها الإيجي في طرق الولاية: "إنها تثبت بالنص من الرسول ومن الإمام السابق بالإجماع، وتثبت ببيعة أهل الحلّ والعقد"[3].

العوائق النفسية للإبداع في الفقه

هناك عوامل نفسية أدّت إلى تأخر تطوير الفقه مثل الخوف من الفشل، وتجنب المخاطرة، والشعور بالعجز من حيث إعاقتها الإبداع والتجديد، فكما يظهر للعيان أن هناك تراجعًا نوعيًّا حاصل في الفقه الإسلامي بعد القرن الرابع الهجري من الابتكار إلى التقليد، يبدو ذلك من خلال انتشار الشروح، والاختصارات، والتنافس في جمع التراث، يقول الثعالبي: "ثم قصروا عن ذلك في هذه الأزمان، واقتصروا على النقل عمن تقدم

---

[1] المرجع نفسه، ص 62.

[2] الماوردي، علي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت)، ص11.

[3] الإيجي، عضد الدين ابن أحمد، **كتاب المواقف**، تحقيق عبد الرحمن عميرة (بيروت: دار الجيل، ط1، 1417هـ/1997م)، ج3، ص589.

فقط، وانصرفت همتهم لشرح كتب المتقدمين وتفهمها، ثم اختصارها، وفكرة الاختصار ثم التباري فيه مع جمع الفروع الكثيرة في اللفظ القليل هو الذي أوجب الهرم، وأفسد الفقه"[1]. لهذا التراجع عدّة نتائج، أهمها:

النتيجة الأولى: فقدان الحرية الفكرية لهيمنة النظرة القائلة بأن العلم مقصور على الأوائل، وما ترك الأولون للآخرين شيئاً، قال ابن عاشور في كتابه أليس الصبح بقريب: "سلب الحرية عن العلوم بسبب قصر العلم في نظر الجمهور على نقل كلام السلف وانحصار التآليف في نقل ما مضى من غير بحث"[2]. ويصف أحمد فراج حسين ما حل في هذه الحقبة من تاريخ الفقه: "تميزت هذه المرحلة بظهور التقليد بين الفقهاء، فلم يوجد فيها مجتهد مطلق كأبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد وأقرانهم، فبينما كان فقهاء الأدوار السابقة يمتازون بروح الاستقلال الفكري، تلك التي أملت على أبي حنيفة أن يقول في أسلافه: هم رجال ونحن رجال، وأملت على مالك أن يقول : ليس من أحد إلا يؤخذ منه قوله، أو يترك إلا رسول الله بينما كانت هذه الروح هي الصفة البارزة في العلماء المتقدمين، نجد علماء هذه المرحلة سرت بينهم روح النقل، وماتت فيهم روح الاستقلال الفكري، وملكة الابتكار والتجديد، فتهيبوا النظر، ولم يستجز أحد لنفسه أن يفتي في مسألة بما يخالف ما استنبطه من الإمام، وصار أحدهم يتلقى كتب إمام معين، ويدرس طريقته في الاستنباط، فإذا تم له ذلك صار من الفقهاء الذين لهم حق الإفتاء والقضاء، وبذلك أغلق باب الاجتهاد، وفتح باب التقليد"[3].

النتيجة الثانية: الشعور بالنقص؛ لأنك لو أغرقت الناس بمجموعة كبيرة من المعارف سيكون أول ردّ فعل للجموع الاحترام والتقديس، والشعور بالرهبة لهذا الكم الهائل، يليه شعور بالدونية، أو النقص الذي يصفه أحمد أمين بقوله: "ولم يكن سده بناءً

---

[1] الثعالبي، **الفكر السامي**، ج 4، ص189 .

[2] ابن عاشور، **أليس الصبح بقريب**، ص127.

[3] حسين، **تاريخ الفقه الإسلامي**، ص145.

على مجلس اجتمع فيه الفقهاء وقرروا فيه إقفال باب الاجتهاد، إنما كان شعوراً عاماً بالضعف والنقص، ونوعاً من التقديس للفقهاء السابقين"[1]، ويرى ابن عاشور حسب ما قرره محقق كتابه أن "أجيال التقليد قد أصيبت بالانبهار والانبهات أمام ما أحرزه المتقدمون من نهضة وتقدم في العلوم، ولا تعليل عنده لذلك إلا شجاعة الأولين وإطلاقهم، لأنهم غير مسبوقين بما يوثق أفكارهم وأقلامهم، أما جمود المتأخرين فيعود إلى ما وقر في نفوسهم من المتابعة أبداً، فكأنما الأمر في جليته ركون إلى الشعور بالدونية والقصور واستصغار للنفس أمام تراث السلف، لكثافته، وثرائه، واتساعه، وتنوعه"[2].

النتيجة الثالثة: التعرض للاضطهاد لكلّ من حاول التجديد والإبداع وصفه ابن عاشور في كتابه أليس الصبح بقريب: "أصبح المبتكر عرضة للنكاية أو الاضطهاد ناهيك بالمعترض على بعض المتقدمين"[3]، وكذلك الثعالبي: "ومن المتأخرين من ادعى رتبة الاجتهاد المطلق كالشوكاني في اليمن، ولكن لم يسلموه له، وأوذي بسبب ذلك"[4]. ولو رجعنا إلى التاريخ الإسلامي لوجدنا أنّ الاختلاف في الرأي يؤدي دائماً إلى الاضطهاد والتعذيب، يقول الثعالبي واصفاً محنة أحمد بن حنبل: "قام أحمد مقام الأنبياء قد تداولته أربعة من الخلفاء بالضراء تارة، وبالسراء أخرى وهو معتصم بربه؛ المأمون والمعتصم، والواثق، بالضرب والحبس، وبعضهم بالإخافة والإرهاب"[5]، وطال التعذيب كل من قال أن القرآن قديم، وغير مخلوق: "وعلى كلّ حال كل من كان حر الضمير واللسان يقف باهتاً كيف وقع هذا الخلاف، وسفكت لأجله دماء، واستبيحت أعراض"[6]. هذه كلها مؤشرات على مقدار الاستبداد الفكري الذي ساد العالم

---

[1] أمين، **ظهر الإسلام**، ج2، ص6.

[2] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص57 (مقدمة المحقق).

[3] ابن عاشور، **أليس الصبح بقريب**، ص319.

[4] الثعالبي، **الفكر السامي**، ج3، ص451.

[5] المرجع نفسه، ج3، ص22.

[6] المرجع نفسه، ج3، ص23.

الإسلامي وشكل عائقاً قوياً في وجه الإبداع.

ولو تابعنا النظر لوجدنا أن الذي ظُلم اليوم سيظَلم آخرين غداً من أجل تصريحهم بأفكار لا توافق مذهبه، وهو ما قام به الحنابلة مع الإمام الطبري: "فأساء ذلك الحنابلة، ورموه بالرفض بسبب قوله بالمسح على القدمين، وهو قول رافضي، وقيل إنه يقول بالمسح والغسل معاً، وأهاجوا عليه العامة يوم دفنه، فمنعوا دفنه نهاراً، ومنعوا الناس من الدخول إليه في حياته، وقيل: إنهم سألوه عن حديث الجلوس على العرش، فقال: إنه محال، فرموه بمحابرهم وكانوا ألوفاً، فدخل داره، فرموه بالحجارة حتى صار بابه كالتل العظيم، وركب نازوك صاحب الشرطة في عشرات الألوف من الجند يمنع العامة، ووقف على بابه إلى الليل، وأمر برفع الحجارة عنه"[1].

هذه الأمور كلّها شكلت أسباباً لنتائج أخرى أشدّ عمقاً في تاريخ الفقه، يصفها سيد سابق بضعف شخصية الأمة: "كما كان من آثار ذلك انتشار البدع، واختفاء معالم السنن، وخمود الحركة العقلية، ووقف النشاط الفكري، وضياع الاستقلال العلمي، الأمر الذي قاد إلى ضعف شخصية الأمة، وأفقدها الحياة المنتجة، وقعد بها عن السير والنهوض، ووجد الدخلاء بذلك ثغرات ينفذون منها إلى صميم الإسلام"[2]، فاستطاع الأعداء النيل من الإسلام للقصور الفكري عند علماء المسلمين.

العوائق الثقافية للإبداع في الفقه

إن جميع وسائل الحكم على الأمور واتخاذ القرار تتعلق بالشخص، وبيئته، وثقافته، فلا يمكن لشخصين تربيا في بيئتين مختلفين أن ينتجا الحكم نفسه في حادثة معينة، فالثقافة، والعادات، والمحرمات، والافتراضات الخاطئة السائدة كلها تأخذ دورها في إعاقة الحكم السليم على الأمور.

---

[1] المرجع انفسه، ج3 ، ص47.

[2] سابق، **فقه السنة**، ج1، ص14.

1 – العادات السائدة

ساد العالم الإسلامي كثير من المحرمات الثقافية، وكان لها أثر على المجتمع عموماً، وعلى المرأة خصوصاً وعلى إبداعها الذهني، ولها أمثلة كثيرة منها اعتبار ولاية المرأة العامة، وبعض أنواع الولاية الخاصة من المحرمات الثقافية التي لا تجرؤ النساء على المطالبة بها، ومنها عزل النساء في البيوت، وغيرها كثير.

من العادات السائدة حجب المرأة عن المجتمع وجعلها أسيرة البيت إما لانتظار الزوج المناسب قبل الزواج، ولخدمته والقيام بحقه بعد الزواج، أو لأنه من المعيب وجودها إلى جانب الرجل في مكان العمل. واتخذ أكثر الفرقاء الآية الكريمة الآتية بوصفها دليلاً واضحًا عليه: ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾ (الأحزاب: 33)، مع العلم أن الآيات في هذا الموضع كانت خطاباً لنساء النبي حصرياً: ﴿ يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴾ (الأحزاب: 32). يقول الثعالبي: "فأمر الله تعالى في هذه الآية نساء النبي ﷺ بملازمة بيوتهن، ونهاهن عن التبرج"[1]، ويروي السيوطي سبب نزول الآية: "قيل لسودة زوج النبي ﷺ: مالك لا تحجين، ولا تعتمرين كما يفعل أخواتك. فقالت: قد حججت، واعتمرت، وأمرني الله أن أقر في بيتي فوالله لا أخرج من بيتي حتى أموت، فوالله ما خرجت من باب حجرتها حتى أخرجت جنازتها، وأخرج ابن أبي شيبة في زوائد الزهد عن مسروق: كانت عائشة رضي الله عنها إذا قرأت: ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ ﴾ بكت حتى تبل خمارها، وأخرج أحمد عن أبي هريرة: أن النبي ﷺ قال لنسائه عام حجة الوداع هذه ثم ظهور الحصر، قال فكن يحجبن إلا زينب بنت جحش، وسودة بنت زمعة رضي

[1] الثعالبي، عبد الرحمن، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، تحقيق عبد الفتاح أبو سنة (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1418هـ/1997م)، ج 4، ص 345.

الله عنهما، وكانتا تقولان: والله لا تحركنا دابة بعد أن سمعنا ذلك من رسول الله ﷺ"[1]، وساند في دعم هذا التوجه حرمانها من النفقة الزوجية المستحقّة إذا خرجت من بيت الزوجية بدون إذن زوجها، عن ابن عابدين: "ولو تزوج من المحترفات التي تكون بالنهار في مصالحها، وبالليل عنده فلا نفقة لها"[2].

هناك أدلّة كثيرة على إباحة الشارع خروج المرأة من بيتها، وحضورها أماكن مخصصة للرجال؛ فمثلاً يذكر النووي إباحة الشارع للمرأة الحضور من أجل المعاملات المالية، والنظر إلى وجهها: "ويجوز لكل واحد منهما أن ينظر إلى وجه الآخر عند المعاملة لأنه يحتاج إليه للمطالبة بحقوق العقد، والرجوع بالعهدة، ويجوز ذلك عند الشهادة للحاجة لمعرفتها في التحمل والأداء"[3]، ويقول ابن قيم الجوزية مثبتاً حضور النساء: "حضور النساء عند الرجعة (بعد الطلاق) أيسر من حضورهن عند كتابة الوثائق والديون، وكذلك حضورهن عند الوصية وقت الموت، فإذا جوز الشارع استشهاد النساء في وثائق الديون التي يكتبها الرجال مع أنها تكتب غالباً في مجامع الرجال، فلأن يسوغ ذلك فيما تشهده النساء كثيراً كالوصية، والرجعة أولى"[4].

2- الافتراضات غير السديدة والمقولات السلبية

هناك عدة آيات وأحاديث فهمت فهماً خاطئاً، وحملت معاني لم تحملها أصلاً، كما أن افتراضات خاطئة لفقهاء أحدثت آثاراً سلبية على المجتمع من إعاقة للإبداع، لاسيما على المرأة التي نالت منها حصة الأسد.

نذكر على سبيل المثال آية القوامة: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾ (النساء: 34) التي حملت لأجيال طويلة

---

[1] السيوطي، جلال الدين، **الدر المنثور في التفسير المأثور** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1418هـ/1997م)، ج4، ص 345.

[2] ابن عابدين، محمد أمين، **رد المحتار على الدر المختار** (لاهور: المكتبة الرشيدية، ط2، 1404)، ج 2، ص703.

[3] النووي، يحيى بن شرف، **المجموع شرح المهذب** (المدينة المنورة: المكتبة السلفية، د. ط، د. ت)، ج16، ص 133.

[4] ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، ج1، ص100.

افتراضات خاطئة كثيرة، منها "السيادة" كما في الدر المنثور للسيوطي عن ابن عباس: "يعني أمراء عليهن وأن تطيعه فيما أمرها الله به من طاعته"[1]، وعن الضحاك: "الرجل قائم على المرأة يأمرها بطاعة الله، فإن أبت فله أن يضربها ضرباً غير مبرح"[2]، ومنها "التفضيل" كما ورد عن النسفي: "يقومون عليهن آمرين ناهين كما يقوم الولاة على الرعايا، وسموا (قواماً) لذلك ﴿بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٍ﴾ الضمير في بعضهم للرجال والنساء، يعني إنما كانوا مسيطرين عليهن لسبب تفضيل الله بعضهم، وهم الرجال على بعض، وهم النساء"[3]، ومنها "الاستبداد" الذي ورد عن القرطبي: "قوام: فعال للمبالغة من القيام على الشيء والاستبداد بالنظر فيه وحفظه بالاجتهاد، فقيام الرجال على النساء وهو على هذا الحد هو أن يقوم بتدبيرها، وتأديبها وإمساكها في بيتها، ومنعها من البروز، وأن عليها طاعة وقبول أمره ما لم تكن معصية"[4].

إذا عدنا إلى الأصل اللغوي لفهم الموضوع بشكل أوضح، يقول ابن منظور: "قام يقوم قوماً وقياماً وقومة وقامة، ورجل قائم من رجال قوم وقيم وقيام وقوم هو اسم جمع، ومعنى القيام هو العزم، وقد يجيء بمعنى المحافظة والإصلاح... [5]، وقام الشي واستقام أي: اعتدل واستوى...، وقوّم دَرْأَه: أي أزال عوجه".[6] وفي الصحاح: "وقوام الأمر بالكسر: نظامه وعماده، يقال: فلان قوام أهل بيته وقيام أهل بيته وهو الذي يقيم شأنهم[7]، وعن الفراهيدي: "وقيم القوم من يسوس أمرهم ويقومهم"[1]، وأثبت الفيروز

---

[1] السيوطي، **الدر المنثور في التفسير المأثور**، ج2، ص271.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص271.

[3] النسفي، عبد الله، **تفسير النسفي** المسمى **مدارك التنزيل وحقاشق التأويل** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ/2001م)، ج1، ص250.

[4] القرطبي، محمد، **الجامع لأحكام القرآن** (بيروت: دار الفكر، ط1، 1419هـ/1999م)، ج5، ص118.

[5] ابن منظور، **لسان العرب**. ج2، ص 430.

[6] المرجع نفسه، ج2، ص431.

[7] الجوهري، **الصحاح**، ج5، ص 398.

آبادي معاني كثيرة للقوامة في كتابه البصائر[2] أبرزها: "قيام الرجال بمصالح النساء"[3]، وفي جمهرة اللغة للأسدي: "قيم القوم: الذي يقوم بأمرهم، وقيم المرأة: زوجها في بعض اللغات"[4]. فالمعاني السابقة كلّها تدور في إطار المحافظة والرعاية وتقديم الخدمات اللازمة، وليس في إطار الاستبداد والسيادة والتفضيل.

من المفاهيم أيضاً التي ينبغي إعادة النظر فيها مفهوم الزواج في الفقه، والذي يعني اصطلاحاً: "الحبس"، يقول ابن عابدين: "والزوجة محبوسة لمنفعة الزوج" إلخ، وينتج لزوم نفقتها عليه"[5]، وفي حاشية القليوبي: "(والخروج من بيته بلا إذن) منه (نشوز)؛ لأن له عليها حق الحبس في مقابلة وجوب النفقة"[6]، مع أن دليل النفقة لم يشر بأي طريق إلى أنها مقابل الحبس، يقول تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: 233)، وقال ﷻ: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ﴾ (الطلاق: 7)، بينما يمكن استشفاف علاقة من نوع آخر بعيدة عن الاستنفاع عند إلقاء الضوء على مفهوم الزواج في القرآن، فكما يبدو أن الزوجين خلقا من نفس واحدة، يقول الله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الروم: 21) أو: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ (الأعراف: 189)، فهي شريكة تتقاسم معه الحياة والرزق كما يقول النبي ﷺ: "أن تطعمها إذا طعمت، وتكسوها إذا اكتسيت"[7] وحقها في الإنفاق

---

[1] الفراهيدي، الخليل بن أحمد، **كتاب العين**، تحقيق عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2002م/1424هـ)، ج3، ص444.

[2] الفيروز آبادي، **بصائر ذوي التمييز**، ج 4، ص 307.

[3] المرجع نفسه، ج 4، ص 309.

[4] ابن دريد، **جمهرة اللغة**، ج1، ص 364.

[5] ابن عابدين، **رد المحتار**، ج 2، ص 700 .

[6] قليوبي وعميرة، **حاشية القليوبي وعميرة** (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت)، ج 4، ص 78.

[7] السجستاني، **سنن أبي داود**، كتاب النكاح، باب حق المرأة على زوجها، الحديث 2142، ج2، ص245.

عليها ليس بأجر على عمل تؤديه، فالمعاني المادية والعلاقات المصلحية لا تليق بتكريم الزوجة، بل تجعل مكانة الزوجة تتشابه مع الأمة من حيث قولهم ب"الاستنفاع"، وربما قد توحي عباراتهم بنوع من الاستئجار، مما يجنح بالعلاقة المقدسة إلى منحى بعيد غير مقصود من الشارع.

خاتمة

حاول البحث تشخيص عوائق الإبداع في الفقه الإسلامي، والتي أدت إلى تباطئ تطوره مقارنة ببقية العلوم، وعوائق الإبداع ثلاثة أنواع رئيسة؛ العوائق الإدراكية والعوائق النفسية والعوائق الثقافية.

تتمثل العوائق الإدراكية في التركيز عند النظر في الحكم الشرعي على المسألة في ذاتها، وإهمال العوامل المحيطة بها، مثل تركيز الفقه على المباني دون المعاني في الأحكام الشرعية، والتركيز على القواعد الأصولية، وتجاهل المقاصد، مما يؤدي أحياناً إلى تعارض الحكم مع مقصده، مثل قضية تفضيل الاستشهاد برجل على امرأة في القضايا المالية، لتحقيق مقصد حفظ المال، مع أن هذه المرأة قد تكون في بعض الأحيان أكثر كفاءةً من الرجل، ولم يتعرض الفقه حتى في استثناءاته إلى وجود حالات ينبغي فيها تفضيل المرأة ذات الكفاءات العالية في الاستشهاد على الرجل الفاقد لهذه الكفاءات، مما يؤدي إلى القول بأن التطور العلمي الاقتصادي لا يواكبه تطور فقهي ملحوظ.

ويتمثل عائق افتراض "الحلّ الوحيد الصحيح" لكلّ إشكالية بانقطاع الاجتهاد لعصور طويلة مع أن النبي محمد ﷺ شجعه بأقواله وأفعاله، وتابعه الصحابة الكرام على هذا، ويمثل عائق الأطر المسبقة الإعداد، والتمذهب الذي نشأ في العالم الإسلامي بعد القرن الرابع نتيجة لعدة أسباب منها السياسي كتطويق الفقهاء ومنعهم من الاجتهاد، وتعيينهم في مناصب القضاء، ومنها ثقافي مثل تدوين الفقه، وتقديس الفقهاء لوفرة كتاباتهم، وبالتمذهب يمتنع العقل ويعجز عن إيجاد حلول أخرى للمسائل المختلفة؛ لأن

أصول الفقه وضعت مساراتٍ معينةً في العقل لا يمكنه الخروج عنها.

ويؤدي عائق عدم القدرة على رؤية وجهات نظر الآخرين إلى انعدام البدائل، لأن كلّ مجموعة تنظر باتجاه واحد، وهو يناقض ما قصدته الشريعة من الفهم والنظر، وأبرز مثال على عائق قصور تحديد الإشكالية الاكتفاء بالحواشي على المتون، والتقصير في إيجاد بدائل مستقاة من القرآن، والسنة عن الديمقراطية، والاكتفاء بما قدّمه الفقه التقليدي من قوانين لا تناسب العصر الحاضر مثل الشورى المعلمة، وعدم اعتبار رأي المرأة والعوام في القرارات المهمة.

وأدّت العوائق النفسية مثل تجنب المخاطرة، والخوف من الفشل، وضعف الثقة بالنفس دوراً كبيراً في إعاقة الإبداع، فالتحول الناتج من عصور الازدهار إلى عصور التقليد أدى إلى نتائج مثل فقدان الحرية الفكرية، والشعور بالنقص، والاضطهاد للمخالف في الرأي والرهبة الناتجة عنه، وكل هذه العوامل كانت سبباً في ضعف شخصية الأمة. وقد أثرت الأعراف السائدة بشكل كبير على إبداع المجتمع وخاصة المرأة؛ لأنها تعلقت بها على الغالب مثل عزل النساء عن المجتمع بإبقائهن في البيوت، والافتراضات الخاطئة، والمقولات السلبية مثل مفهوم القوامة الذي أسيء فهمه لعقود طويلة، مع أن البحث العلمي في الاستعمال اللغوي أثبت معاني تدور كلّها حول المحافظة، والرعاية، وتقديم الخدمات اللازمة، وليس الاستبداد، والسيادة، والتفضيل، وكذلك اتخذ مفهوم الزواج في كتب الفقه معاني بعيدة عن روح القرآن، مثل الحبس للاستنفاع، والنفقة مقابل المنفعة وغيرها، مع أن القرآن وصفه بالعلاقة بين نفسين خلقتا من أصل واحد مما يوحي بالشراكة الأبدية.

المراجع: References:

Abū Zahrah, Muḥammad, *Tārikh al-Madhāhib al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa al-ʿAqā'id wa Tārikh al-Madhāhib al-Fiqhiyyah* (Egypt: Dār al-Fikr al-ʿArabī, no date).

Abū Zahrah, Muḥammad, *Uṣūl al-Fiqh* (Cairo: Dār al-Thaqāfah al-ʿArabiyyah, no date).

Al-Ḥajawī, Muḥammad, *al-Fikr al-Sāmī fī Tārikh al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, no date).

Al-Azharī, ʿAbd ʿAllāh bin al-Ḥijāzī, *Ḥāshiyat al-Sharqāwī* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1st edition, 1418/1997).

Al-Farāhīdī, al-Khalīl bin Aḥmad, *Kitāb al-ʿAyn*, ed. ʿAbd al-Ḥamīd Hundāwī (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1st edition, 2002/1424).

Al-Fayrūzābādī, Majd al-Dīn, *Baṣā'ir Dhawī al-Tamyīz fī Laṭā'if al-Kitāb al-ʿAzīz,* ed. Muḥammad ʿAlī al-Najjār (Beirut: al-Maktabah al-Ilmiyyah, no date).

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad, *al-Mustaṣfā min ʿIlm al-Uṣūl*, ed. Najwā Ḍū (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿĀlamī, 1st edition, no date)

Al-Ghazālī, Muḥammad, *al-Waṣīṭ fī al-Madhab*, ed. Aḥmad Maḥmūd Ibrāhīm and Aḥmad Muḥammad Tāmir (Cairo: Dār al-Salām, 1st edition, 1417/1997).

Al-Jaṣṣāṣ, Abū Bakr Aḥmad bin Alī, *al-Fuṣūl fī al-Uṣūl,* ed. Muḥammad Tāmir (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1420/2000).

Al-Jawharī, Ismāʿīl, *Al-Ṣiḥāḥ: Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-ʿArabiyyah*, ed. Aḥmad ʿAṭṭār (no place, 1402/1982).

Al-Jumhūriyyah al-ʿArabiyyah al-Sūriyyah, Ri'āsat al-Jumhuriyyah, *Al-Mawsūʿat al-ʿArabiyyah*, (Damascus: Ḥayāt al-Mawsūʿat al-ʿArabiyyah, 1st edition, 1988).

Al-Juwainī, Abū al-Maʿālī, *al-Ghiyāthī: Ghiyāth al-Umam fī Iltiyāth al-Ẓulam,* (Qatar: al-Shu'ūn al-Dīniyyah, 1st edition, 1400).

Al-Khālidī, ʿAbd Allāh al-ʿAjam, *Mawsūʿat Muṣṭalaḥāt Jāmiʿ al-ʿUlūm: Silsilat Mawsūʿat al-Muṣṭalaḥāt al-ʿArabiyyah wa al-Islāmiyya*h (Beirut: Maktabat al-Nāshirūn, 1st edition, 1997).

Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan ʻAlī bin Muḥammad bin Ḥabīb, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah*, ed. ʿIṣām Fāris al-Ḥurstānī and Muḥammad Ibrāhīm al-Zughlī (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1st edition, 1416/1996).

Al-Najjār, ʿAbd al-Fattāḥ, "Mahārāt al-Tafkīr al-Ibdāʿī wa ʿAlāqatuhā bi Ittikhāẓ al-Qarārāt", Majallat al-Idārī, issue no. 60, 1999.

Al-Nimr, ʿAbd al-Munʿim, al-Ijtihād (Egypt: al-Ḥayāh al-Miṣriyyah li al-Kuttāb, 1987).

Al-Ījī, ʿAḍd al-Dīn, Kitāb al-Mawāqif, ed. ʿAbd al-Raḥmān ʿUmayrah (Beirut: Dār al-Jīl, 1st edition, 1417/1997).

Al-Āmidī, Sayf Al-Dīn Abū al-Ḥasan bin ʻAlī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkam* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, no date).

Al-Qalyūbī and ʿUmayrah, *Ḥāshiyat al-Qalyūbī wa ʿUmayrah* (Egypt: Dār Iḥyā' al-Kutub al-ʿArabiyyah, no date).

Al-Raysūnī, Aḥmad and Muḥammad Jamāl Bārūt, *al-Ijtihād: al-Naṣṣ, al-Wāqiʿ, al-Maṣlaḥah* (Damascus: Dār al-Fikr al-Muʿāsir, 1st edition, 1420/2000).

Al-Shāṭibī, Ibrāhīm bin Musa, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah,* ed. ʿAbdullāh Darrāz (Beirut: Dār al-Kutub al-''Ilmiyyah, 2003).

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān, *al-Durr al-Manthūr* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-Arabi, 1st edition, 1418/1997).

Al-Thaʿālibī, ʿAbd al-Raḥmān, *al-Jawāhir al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qur'ān*, ed. ʿAbd al-Fattāḥ Abū Sinah (Beirut: Dār Iḥyā'' al-Turāth al-ʿArabī, 1st edition, 1418/1997).

Amin, Ahmad, *Ẓuhr al-Islām* (Cairo: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 5th edition, no date).

APA, *APA Dictionary of Psychology* (Washington: APA Publication, 2007).

Bakkār, ʿAbd al-Karīm, *Naḥwa Fahm Aʿmaq li al-Wāqiʿ al-Islāmī* (Damascus: Dār al-Qalam, 1st edition, 1999).

Bāz, Sālim Rustum, *Sharḥ al-Majallah* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, 3rd edition, 1406/1986).

Ḥusayn, Aḥmad Farrāj, *Tārikh al-Fiqh al-Islāmī* (Alexandria: Dār al-Jāmiʿah al-Jadīdah, 2005).

Hayjān, ʿAbd al-Raḥmān, "Muʿawwiqāt al-Ibdā' fī al-Munaẓẓamāt al-Suʿūdiyyah", Majallat al-Idārah al-ʿAmmah, issue no. 39 (1), 1999.

Ibn ʻĀshūr, Muḥamamd al-Ṭāhir, *Alaysa al-Subḥ bi Qarīb: al-Taʿlīm al-ʿArabī al-Islāmī, Dirāsah Tārikhiyyah wa Ārā' Iṣlāḥiyyah*, ed. Mohamed El-Tahir El-Mesawi (Aleppo: Dār al-Multaqā/al-Khourtum: Ḥayāt al-Aʿmāl al-Fikriyyah, 1st edition, 1431/2010).

Ibn ʻĀshūr, Muḥamamd al-Ṭāhir, *Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah*, ed. Mohamed El-Tahir El-Mesawi (Amman: Dār al-Nafā'is, 2nd edition, 1417/1997).

Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ʿAlī al-ʿAsqalānī, *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Cairo: al-Matbaah al-Salafiyyah, 1407).

Ibn al-Humām, Kamāl al-Dīn, *Sharḥ Fatḥ al-Qadīr* (Bairut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1st edition, 1415/1995).

Ibn Durayd, Muḥammad al-Azdī, *Jamharat al-Lughah* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1st edition, 1426/2005).

Ibn Fāris, Abū al-Ḥasan Aḥmad, *Muʿjam Maqāyis al-Lughah* (Beirut: Dār al-Jīl, 1420/1999).

Ibn Hishām, Muḥammad *Al-Sirah al-Nabawiyyah*, ed. Jamāl Thābit, Muḥammad Maḥmūd and Sayyid Ibrāhīm (Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1424/2004).

Ibn Manẓūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Mukarram, *Lisān al-ʿArab*, (Beirut: Dār al-Ṣādir, 1991).

Ibn ʿĀbidīn, Muḥammad Amin, *Radd al-Mukhtār ʿalā al-Durr al-Mukhtār* (Pakistan: al-Maktabah al-Rashidiyyah, 2nd edition, 1404).

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Shams al-Dīn Muḥammad bin Abī Bakr, *Iʿlām al-Muwaqqiʿīn ʿan Rabb al-ʿĀlamīn*, ed. ʿAbd al-Raḥmān al-Wakil (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, no date).

Ibn Qudāmah, ʿAbdullah bin Aḥmad, *al-Mughnī*, introduction: Muḥammad Rashīd Riḍā (Riyadh: Maktabat al-Riyādh al-Ḥadīthah, 5th edition, 1431/2010).

Ismail, M.E, "Analyzing the artistic aptitude of the artist", M.A. thesis., University of Kentucy, 1951).

James Adams, *Conceptual Blockbusting: A guide to better ideas* (New York: Basic Books, 2001).

Khallāf, ʿAbd al-Wahhāb, *Maṣādir al-Tashrīʿ Fīmā Lā Naṣṣa Fīhi* (Kuwait: Dār al-Qalam, 7th edition, 1426/2005).

Mansūr, Zuhayr, *Muqaddimah fī Manhaj al-Ibdā'* (Kuwait: Dār Dhāt al-Salāsil, 1984).

Martin, P. L, "Inventory of barriers to Creative Thought and Innovative Action", In: J. Willian Pfeiffer (ed.), *The 1990 Annual: Developing Human Resources* (San Diego: University Associates, 1990).

ʿAbd al-Wahhāb, ʿAlī Muḥammad, "al-Qudurāt al-Ibdā'iyyah li al-ʿĀlamīn", *Majallat al-Idārah al-ʿĀmmah,* issue no. 25, 1980.

Sābiq, Sayyid, *Fiqh al-Sunnah* (Riyadh: Maktabat al-Riyādh al-Ḥadīthah, 1401/1981).

Suwayf, Muṣṭafā, *al-Usus al-Nafsiyyah li al-Ibdā' al-Fannī fī al-Shiʿr Khāṣṣah* (Cairo: Dār al-Maʿārif, 4th edition, 1981).

Tājā, Muḥammad, *al-Madhāhib al-Fiqhiyyah wa al-Taʿassub al-Madhhabī* (Damascus: Dār Qutaybah, 1st edition, 1425/2004).