جامعة النجاح الوطنية

كلية الدراسات العليا

القواعد الفقهية الناظمة للاجتهاد في القضايا المعاصرة للمرأة

إعداد

تيماء عاطف خليل أبو بكر

إشراف

د. ناصر الدين الشاعر

قدمت هذه الرسالة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في الفقه والتشريع، من كلية الدراسات العليا، في جامعة النجاح الوطنية، نابلس –فلسطين.

2024

القواعد الفقهية الناظمة للاجتهاد في القضايا المعاصرة للمرأة

إعداد

تيماء عاطف خليل أبو بكر

نوقشت هذه الرسالة بتاريخ 2024/10/14، وأجيزت:

د. ناصر الدين الشاعر	
المشرف الرئيسي	**التوقيع**
د. إياد جبور	
الممتحن الخارجي	**التوقيع**
د. صايل امارة	
الممتحن الداخلي	**التوقيع**

الإهداء

إلى الجبل الشامخ والشمس التي نستمدّ منها الضياء، إلى من أفنى عُمره وشقِيَ حتى نكون على ما نحن عليه الآن، إلى من دعمني وكان أيقونةً من العطاء والحنان، إلى قدوتي في العزم والإصرار والنجاح، إلى أبي الغالي.

إلى قمري المُنير، ونور دربي وحياتي، إلى من حملتني في أحشائها ثمّ في دعائها من يوم خُلقت، إلى من سهرت وتعبت وربّت وصبرت وتحملّت، إلى من سندتني عند اتكائي، وصممّت على وصولي، إلى أمّي الحبيبة.

إلى رفيقِ الدرب والعُمر، إلى من تحمّل معيَ جُلّ التحديات والصعوبات، فكان الكتف الذي أتكئُ عليه، والظهر الذي أستند إليه، إلى رفيقي بعد الله في غربتي، إلى مُحفزّي عند اليأس وشقّ الروح والفؤاد، إلى زوجي الحبيب.

إلى نصف روحي، وصديقي الصغير في حجمه، الكبير في حبّه، من حملته وهناً على وهن، إلى من أرجو من الله أن يكون نُصرةً لهذا الدين في عِلمه وعَمله، إلى من أطمح أن أكون له فخراً عندما يكبر، إلى ولدي عُمر.

إلى من أحملها في أحشائي وأنتظر قدومها وأُعِدّ لحضورها لحظةً بلحظة، إلى من أقتبس من اسمها الراحة والطمأنينة، إلى من أتشوق لاحتضانها، وأدعو الله أن تكون من الصالحات المُصلحات، إلى ابنتي يقين.

إلى عائلتي الأولى إخوتي وأخواتي، وعائلتي الثانية أهل زوجي، وصديقتي، وكل من دعمني ووقف بجانبي قولاً أو فِعلاً من الأحبة والمقربين، أهديكم جميعاً بحثي هذا.

الشكر والتقدير

الحمد لله الذي لا يَتمّ أمراً إلا بأمره، ولا تكتمل النعماء إلّا بشكره، ولا تطيب المسّرات إلّا بذكره، الحمد والشكرُ لله من قبل ومن بعد على ما منّ عليّ من إنجاز هذا البحث من غير حولٍ ولا قوة مني، إلّا بإذنه وحوله وقوته وعزمه.

ومن بعد حمده وشكره سبحانه، نحمد الله على أن جعل فينا رسولاً منّا حمل الرسالة وأدّى الأمانة، خير معلمٍ وقدوةٍ لنا، عسى أن نكون أهلاً أن نحذو حذوه في تحمّل المشّاق في سبيل العلم والدعوة إلى هذا الدين، عليه صلوات ربي وسلامه.

أمّا بعد، فمن لا يشكر الناس لا يشكر الله وإنّه لواجبٌ عليّ أن أتقدم بجزيل الشكر لكليتي كليّة الشريعة وكادرها التعليميّ المتمثل بعميدها ودكاترتها الكرام، على ما بذلوه وقدموه لنا من العلم الشرعيّ، والقدوة الحسنة، والنُصح القويم. وأَخص بالذكر دكتوري ومُشرفي الفاضل الدكتور ناصر الدين الشاعر الذي كان لي الشرف الكبير بإشرافه على رسالتي، فعلى الرغم من الظروف الصعبة والمريرة التي خاضها ومرّ بها في فترة إشرافه على هذه الرسالة، إلّا أنّه لم يتوانَ عن تقديم المتابعة والإرشاد والتوجيه لإنهاء هذا العمل على أكمل وجه، فشكراً جزيلاً مُعطراً بأسمى كلمات الثناء والاحترام والتقدير.

كما أتقدم بجزيل الشُكر إلى أعضاء لجنة المناقشة الأفاضل على قبولهم مناقشة هذه الدراسة، وإبداء آرائهم الكريمة، وملاحظاتهم البناءة.

والشكر موصولٌ لكل من تكرّم عليّ برأيٍ أو نصيحةٍ أو أبدى أيَّ مساعدةٍ حملتني لإنجاز هذه الدراسة وتسهيلها، فالشكر لهم جميعاً.

الإقرار

أنا الموقع أدناه مقدم الرسالة التي تحمل عنوان:

القواعد الفقهية الناظمة للاجتهاد في القضايا المعاصرة للمرأة

أقر بأن ما اشتملت عليه هذه الرسالة هي نتاج جهدي الخاص، باستثناء ما تمت الإشارة إليه حيثما ورد، وأن هذه الرســـالة ككل أو أي جزء منها لم يقدم من قبل لنيل أية درجة أو لقب علمي أو بحثي لدى أية مؤسسة تعليمية أو بحثية أخرى.

اسم الطالب: **تيماء عاطف خليل أبو بكر**

التوقيع: تيماء أبو بكر

التاريخ: **2024/10/14**

فهرس المحتويات

الإهداء ..... ج
الشكر والتقدير ..... د
الإقرار ..... هـ
فهرس المحتويات ..... و
الملخص ..... ح
المقدمة 1
الفصل الأول: مدخل إلى مفاهيم الدراسة 7
المبحث الأول: مفهوم القواعد الفقهية، وتأصيلها، وحجيتها 8
المطلب الأول: مفهوم القواعد الفقهية 8
المطلب الثاني: تأصيل القواعد الفقهية 10
المطلب الثالث: حجيّة القواعد الفقهية 20
المبحث الثاني: دور القواعد الفقهية في تنظيم الاجتهاد في القضايا المعاصرة للمرأة 27
المطلب الأول: دور القواعد الفقهية في تنظيم الاجتهاد 27
المطلب الثاني: أهمية القواعد الفقهية للاجتهاد في القضايا المعاصرة للمرأة 33
الفصل الثاني: القواعد الفقهية الناظمة للاجتهاد المُتعلق باشتراك المرأة في الشؤون العامة 37
المبحث الأول: القواعد الفقهية الناظمة لمشاركة المرأة في الولايات العامة 39
المطلب الأول: شروط المشاركة في الولايات العامة، ومدى انطباقها على المرأة 39
المطلب الثاني: شرط الذكورة 45
المبحث الثاني: القواعد الفقهية الناظمة لضوابط انخراط المرأة في الحياة العامّة 60
المطلب الأول: ضوابط انخراط المرأة في الحياة العامّة 60
المطلب الثاني: قاعدة سد الذرائع 61
الفصل الثالث: القواعد الفقهية الناظمة للاجتهاد في قضايا المرأة الخاصة 68
المبحث الأول: القواعد الفقهية الناظمة للاجتهاد في قضايا المرأة التعبدية 70
المطلب الأول: حكم الإفرازات المهبلية 70
المطلب الثاني: تأثير الأدوية التي تُؤخذ عن طريق المهبل على صيام المرأة 82
المطلب الثالث: زكاة حلي المرأة 88
المطلب الرابع: حكم المحرم للمرأة المسافرة للحج بوسيلة نقل آمنة 97
المبحث الثاني: القواعد الفقهية الناظمة للاجتهاد في تصرفات المرأة المالية 105
المطلب الأول: الذمّة المالية للمرأة 105

المطلب الثاني: حقها بالتصرف في مالها على جميع الأصعدة.....110
المبحث الثالث: القواعد الفقهية الناظمة للاجتهاد في قضاياها الصحيّة والطبيّة التجميلية.....119
المطلب الأول: عناية الإسلام بالصحة النفسية للمرأة 119
المطلب الثاني: عمليات التجميل الحاجيّة، تكبير الثديين عند الحاجة المُلحة أنموذجاً. 124
المبحث الرابع: القواعد الفقهية الناظمة للاجتهاد في حياة المرأة الأسرية.....134
المطلب الأول: دلالات القوامة.....134
المطلب الثاني: قوامة المرأة في أسرتها 138
الخاتمة 148
قائمة المصادر والمراجع.....152
Abstract.....B

القواعد الفقهية الناظمة للاجتهاد في القضايا المعاصرة للمرأة

إعداد

تيماء عاطف خليل أبو بكر

إشراف

أ. د. ناصر الدين الشاعر

الملخص

جاءت هذه الدراسة للبحث في القواعد الفقهية الناظمة للاجتهاد في القضايا المعاصرة للمرأة، بهدف التعريف بالقواعد الفقهية وتأصيلها، وتأكيد حجيتها وضوابط الاستدلال بها، بالإضافة إلى توضيح دورها في الاجتهاد بشكلٍ عام، والاجتهاد في القضايا المعاصرة للمرأة بشكلٍ خاص.

وتكمن الفكرة وراء الربط بين الاجتهاد من خلال القواعد الفقهية وبين قضايا المرأة في العلاقة التكاملية التي يمكن أن تتحقق من خلال الربط بين هاتين الجزئيتين. فالقواعد الفقهية تتسم بالثبات، وهذا ما تفتقر إليه قضايا المرأة التي تتميز بالتغيرات السريعة في أحوالها، وكثرة الاختلاف في الحكم عليها.

وتفصّل الدراسة بعد ذلك في أثر القواعد الفقهية في تنظيم الاجتهاد في قضايا المرأة العامّة والخاصّة على حدٍ سواء. وتسلط الضوء بدايةً على القضايا المتعلقة باشتراك المرأة في الشؤون العامة، بذكر القواعد الفقهية الناظمة لشروط مشاركتها في الولايات العامة، والناظمة لضوابط انخراطها فيها. وقدمّت الدراسة البحث في قضايا المرأة العامّة على الخاصة منها، لأنها الأقل تناولاً، والأكثر أهميةً في المواضيع التي تخصّ الأمّة.

ثمّ تقدّم هذه الدراسة تصوّراً عن تنظيم القواعد الفقهية للاجتهاد في قضايا المرأة الخاصة المتنوعة، والمتمثلة بالمسائل التعبدية، وفي تصرفات المرأة الماليّة، وفي قضاياها الصحيّة والطبيّة التجميلية، وأخيراً في حياتها الأسرية.

وخلصت الدراسة إلى أنّ للقواعد الفقهية دوراً بارزاً ومهماً، وتأثيراً حقيقياً في تنظيم عملية الاجتهاد في القضايا المعاصرة للمرأة بمختلف المجالات العامّة منها والخاصة. لكونها قواعد تتسم بالكليّة والسعة والشمولية والثبات، ما يجعلها مرنة قادرة على مواكبة النوازل التي تمسّ قضايا المرأة.

الكلمات المفتاحية: القواعد الفقهية، الاجتهاد، المرأة.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسولنا الكريم، وعلى رسل الله أجمعين وبعد،

لقد خلق الله تعالى هذا الكون وجعل له سُنن، ومن سُننه هذه تقلب أحواله، قال تعالى: ﴿يُقَلِّبُ ٱللَّهُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبۡرَةٗ لِّأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ٤٤﴾[سورة النور:44]. ومن تقلب الليل والنهار يأتي تقلب الأيام وتعاقبها، وبالتالي اختلاف أحوال البشر تبعاً لهذا التعاقب، وعند اختلاف أحوالهم وأحداثهم وقضاياهم كان لا بد من شريعة تواكب هذه الحداثة المستمرة، وتضعها في قالب المشروعية لتنظم حياة البشر، وتجعلها قابلة للاستمرار.

لذا ومن علم الله –عز وجل– بهذا التطور المستمر، سخّر لنا شريعة الإسلام المرنة، والتي تعتمد في أصولها على مقاصد الله عز وجل ومراده من هذا الخلق، وبما أنّ الخالق هو نفسه غارس النفس البشرية، ومصمم احتياجاتها، فمقاصده تنسجم بشكل دقيق ومصالح البشر، وهنا يأتي التكامل العجيب المُعجِز، الذي لم تتوصل له أي من الشرائع السابقة، وهذا كله من حكمة الله سبحانه ليجعل هذه الشريعة شريعة خالدة إلى أبد الآبدين.

ومن فذاذة علمائنا وفقهائنا لاحظوا هذا الانسجام بين الخلق والأمر، فنظموا الجزئيات المتشابهة من الأحكام الناشبة عن فطنة الإفتاء، ليصلوا إلى تقعيد فقهي منطقي مُؤَصَّل شرعاً جامعاً مانعاً في أغلب تفاصيله، ليكون الأساس المبدئي للخروج بالأحكام، وهذا ما سمَّوه القواعد الفقهية. ولعل عِلميّ القواعد والمقاصد من أعظم العلوم التي خرجت بها شريعة الإسلام، والتي جعلت منها عجينة مرنة من السهل تشكيلها بما يناسب أي مكان وزمان، ومواكبة أي تطور يتعرض له الإنسان وفق إرادة الله وما رنى لهُ من هذا الخَلق، ومن هنا ومن هذه النقطة تكون الانطلاقة لبحثنا هذا.

وإنّي مما رنوتُ إليه من عرضي هذا هو إثراء مباحث علم القواعد الفقهية عن طريق الوصول للتجديد والتطوير في بعض المفاهيم والمضامين التي تتعلق بإعمال القواعد الفقهية وتكيفيها فقهياً لمعالجة قضايا المرأة، بالنظر إلى الماضي والاستفادة منه، ولكن مع مراعاة ومواكبة الحاضر؛ ذلك لأن الاجتهاد اليوم أصبح يعتمد على هذا العلم بشكلٍ أساسيٍّ في مواكبة الحداثة السريعة التي يشهدها وقتنا الحالي.

وبما أنّ المرأة جزءٌ لا يتجزأ من هذا المجتمع المُعاصر، وهي أهم الأطراف التي تشهد تطوراً سريعاً في حياتها، لذلك كانت قضاياها في مختلف المجالات هي محور الاجتهاد والبحث. حيث ستقوم الدراسة على الاجتهاد من خلال القواعد الفقهية، بجمع عدّة مسائل متنوعة تتعلق في حياة المرأة العامّة والخاصّة، ثم تقوم بعرض آراء الفقهاء وأدلتهم في هذه المسائل خاصةً المعاصرين منهم. ثم تقوم بالكشف عن القواعد التي تلتف حول النصوص والأحكام، والمناقشة والترجيح بإعمال تلك القواعد والبناء عليها، ثم عرض موجز عن القاعدة المستخدمة في الترجيح. وهذا كله سيكون بعد ذكر تمهيد عن علم القواعد الفقهية، ومدى تأثيره على الاجتهاد والاجتهاد في القضايا المعاصرة للمرأة.

أهمية موضوع البحث

تنبع أهمية هذا البحث من جوهر الموضوع الذي يعالجه، فهو يمسّ طرف حساس في هذا المجتمع ألا وهي المرأة. بالإضافة إلى أنه يبحث في علمٍ مهمٍ جداً في وقتنا الحاضر ألا وهو علم القواعد الفقهية الذي بات يُشكّل الأساسات الثابتة التي يمكن الاعتماد عليها في ترجيح الأحكام المتغيرة والمتجددة.

كما أنّ فيه مواكبةً للعصر بتجيير مراد الله–عز وجلّ– لتحقيق مصالح عباده في كل زمانٍ ومكان بطريقة دقيقة رصينة قائمة على الربط بين علم يُعرف بالثبات، وقضايا تتميز بالتغيّر المستمر في الحكم عليها، حيث لم تجمعهما دراسة معاصرة بهذا الشكل وبهذا العرض. وإن حصل فيكون بإعمال قاعدة معينّة بمسألة واحدة تخص المرأة، وبمنهجٍ بسيط في العرض مختلفٍ عن هذه الدراسة التي تجمع عدد لا بأس به من القضايا الخاصة والعامّة للمرأة في بحثٍ واحد، وبإعمال القواعد بها بمنهجية مختلفة عمّا سبقها من الدراسات.

ثم أنّه يشكل نقطة انطلاق وتوسّع للمجتهدين والباحثين من بعد، فهذه الدراسة تبيّن لهم كيف يمكن إعمال القواعد الفقهية لتؤثر بشكل مباشر في الاجتهاد بما يتعلق بالقضايا المعاصرة للمرأة، وتعطيهم طريقة عرض المسائل واختزال القواعد التي يمكن أن تُبنى عليها الأحكام.

مشكلة الدراسة

تأتي هذه الدراسة لتوضّح مفهوم القواعد الفقهية، وتبيين تأصيلها الشرعيّ، وتسليط الضوء على حجيتها في الاستدلال، وضوابط الاجتهاد من خلالها إن كانت حجة. وذلك للإجابة عن سؤالٍ جوهري وهو: هل يمكن أن نجتهد من خلال القواعد الفقهية في قضايا المرأة المتنوعة؟ وهل سيكون لها دوراً مؤثراً وحقيقياً في ترجيح الأحكام؟ وعن بعض الأسئلة الأخرى، أهمها: هل يمكن تغيير مفهوم الاجتهاد إذا تمّ الاعتماد على القواعد الكليّة العابرة للمذاهب؟ وهل يمكن الاجتهاد في قضايا المرأة القديمة التي تغيرت الأحوال المحيطة بها وعرضها بطريقة طرح جديدة عن طريق إعمال القواعد الفقهية في الحكم عليها؟ هل يمكن إيجاد تكييف فقهي لمسائل المرأة المعاصرة من خلال القواعد الفقهية؟

أهداف البحث

يهدف هذا البحث إلى توضيح مفاهيم متعلقة بعلم القواعد الفقهية. وبيان أهمية تلك القواعد في تنظيم الاجتهاد عند استنباط الأحكام الشرعية المتعلقة في المرأة. كما أنّه يوضّح طريقة إعمال القواعد الفقهية في الاجتهاد بقضايا المرأة العامّة منها والخاصة ما يؤصل فكرة الاجتهاد المعاصر من خلال القواعد. كما أنّه يعرض مجموعة من قضايا المرأة بمختلف المجالات والتي لم يسبق لها أن اجتمعت في بحث واحد، بطريقة طرح جديدة توضّح آراء الفقهاء وأدلتهم، وتكشف عن القواعد التي تلتّف حول كل مسألة من المسائل التي سيتم عرضها. تحليل المسائل المعروضة وتفنيدها ومناقشة أدلتها لتعزيز القدرة على إيجاد القاعدة الفقهية المناسبة للترجيح، فيما يتناسب مع أصول الشريعة الإسلامية ومرادها.

منهج البحث

يعتمد البحث على إتباع المنهج الوصفي، وذلك من خلال استقراء المعلومات التي تخص علم القواعد الفقهية بمختلف تفاصيله. وسيتخلل المنهج الوصفي، المنهج التاريخي عند الحديث عن نشأة هذا العلم ومراحل تطوره. وأُكمل بالمنهج الوصفي، من خلال استقراء قضايا المرأة العامّة والخاصّة، وجمع القواعد الفقهية التي تتعلق بكل مسألة، ومن ثم تحليلها وتفسيرها للوصول إلى النتائج المرجوة من البحث. كما استخدمت المنهج المقارن، للمقارنة بين أقوال الفقهاء وآرائهم وأدلتهم، للوصول إلى الترجيح المنشود.

الدراسات السابقة في الموضوع

لقد اعتمد هذا البحث على الأوراق البحثية في المؤتمرات والمقالات والمجلات والندوات والمواقع الإلكترونية، وعلى أبحاث منفصلة كثيرة ومعاصرة، ورسائل علمية. لكن كل تلك الدراسات كانت تتناول جزئية معينة في هذه الدراسة، فإمّا أن تبحث في القواعد الفقهية، أو في إحدى قضايا المرأة دون إعمال للقواعد في تلك القضايا، وإن وُجد فيكون بإعمال قاعدة معينة بقضية محددة للمرأة في مجالٍ معين. ولم أجد في حدود إطلاعّي على تلك الدراسات ما يصب في صُلب الموضوع، أو يجمع هذا العدد من قضايا المرأة بمختلف المجالات العامّة والخاصّة ويُعمل القواعد الفقهية في الاجتهاد بها. لكن على سبيل التمثيل لتلك الدراسات، الآتي:

- "القواعد الفقهية وأثرها في الفقه الإسلامي"[1]. إنّ هذه الدراسة هي رسالة ماجستير طُبعت بعد الزيادة والتنقيح فأصبحت تُعرف بكتاب القواعد الفقهية للندوي. وهي تبدأ ب المفاهيم الأساسية للقواعد الفقهية، والفرق بينها وبين العلوم المشابهة لها كالضابط الفقهي، والنظرية الفقهية، والقاعدة الأصولية. كما أنه يتكلم عن اللمحات التاريخية لنشأة علم القواعد الفقهية وتدوينها بالتفصيل. ثم يعرض نظرة عامة عن مصادر القواعد الفقهية والمؤلفين لها. وبعدها يتحدث عن القواعد الفقهية ووظيفتها ومكانتها في الإفتاء

[1]- الندوي، علي أحمد غلام، القواعد الفقهية وأثرها في الفقه الإسلامي, إشراف د. ياسين الشاذلي, جامعة أم القرى, كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، الدراسات العليا, 1983، 1984م .

والقضاء. ثم بعد ذلك يتكلم عن القواعد الفقهية والمصادر التي استنبطت منها. وأخيراً يعرض بعض القواعد المهمة والتطبيقات عليها.

هذه الدراسة تعتبر من الدراسات الموسوعية في القواعد الفقهية لكنّها تذكر بعض التطبيقات على القواعد بمختلف المجالات، وعلى شكل أمثلة بسيطة. لكن دراستنا هذه تُركّز على الاجتهاد من خلال تلك القواعد وبما يخص قضايا المرأة على حدٍ سواء.

- "المرأة والعمل السياسي رؤية إسلامية"[1]. هذه الدراسة هي رسالة ماجستير منشورة، وهي تبحث في موضوع العمل السياسي للمرأة في التصوّر الإسلامي، فتحدد الإطار المعرفي والمبادئ التي تحكم هذا التصوّر. ثم تحللّ عمل المرأة السياسي ضمن دائرتين: الأولى، دائرة الأمة والتي تشارك المرأة في فعالياتها السياسية كونها تعتبر فرداً من أفرادها. والثانية، دائرة الأسرة والتي تتحمل المرأة في إطارها مسؤوليات عديدة. وهذا كلّه ضمن رؤية إسلامية تُفنّد فيها الباحثة انعكاس الظروف والأوضاع التي تمر بها الأمّة الإسلامية على هذه الرؤية.

هذه الدراسة مهمة في توضيح الرؤية الإسلامية لعمل المرأة السياسي، وهو ما تناولته في قضايا المرأة العامّة فيما يتعلق باشتراك المرأة في الشأن العام. لكن تختلف دراستي عن هذه الدراسة أنّها قائمة على إعمال القواعد الفقهية والاجتهاد من خلالها للتوصل إلى حُكمٍ شرعي في موضوع مشاركة المرأة في الشأن العام والعمل السياسي.

- "الجراحة التجميلية عرضٌ طبيّ ودراسة فقهية مفصلّة"[2]. هذه الدراسة هي رسالة دكتوراة منشورة، تقوم على التفصيل في الجراحات التجميلية بمختلف أشكالها وأنواعها بعرضٍ طبيّ لكل نوع على حدة مع الأمثلة، والتكييف الفقهي لكل مثال. وتبدأ الدراسة أولاً بتوضيح حقيقة التجميل والتفصيل في حكمه. ثم

[1]- عزّت، هبة رؤوف، المرأة والعمل السياسي رؤية إسلامية، رسالة ماجستير منشورة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1995م.
[2]- الفوزان، صالح بن محمد، الجراحة التجميلية عرضٌ طبيّ ودراسة فقهية مفصلّة، رسالة دكتوراة منشورة، دار التدمرية، الرياض، ط2، 2008م.

حقيقة الجراحة التجميلية وحكمها الشرعيّ. وبعدها يذكر أنواع الجراحات التجميلية المتمثلة بالجراحات التجميلية التحسينية، والتقويمية، والجراحات التجميلية المتعلقة بالجنس، ويذكر أمثلة طبية لكل نوع من تلك الجراحات ثم يبين الحكُم الشرعي لكل مثال.

لقد اعتمدت على هذه الدراسة في قضايا المرأة الخاصة المتعلقة بمسألة جراحة تكبير الثديين عند الحاجة المُلحّة، وعلى الرغم من دراسة الباحث للمسألة دراسة فقهيّة، إلا أنّه لم يتناولها من خلال إعمال القواعد الفقهية في الحكم عليها، ولم يتوسع في توضيح الآراء والفتاوى والأدلة التي تتعلق بها، وهو ما تناولته دراستنا بالتفصيل.

- "أثر القواعد الفقهية في بيان أحكام الجراحات التجميلية"[1]. "أثر القواعد الفقهية والأصولية في الاجتهاد في حكم النوازل الطبية المعاصرة"[2]. "أثر قاعدة (الضرر يزال) وتطبيقاتها على قضايا عمليات التجميل الطبية"[3]. هذه الدراسات هي أبحاث مُقدمة لكُتب مؤتمرات مختلفة. وكما هو واضحٌ من العناوين فإن تلك الأبحاث تتعلق بالتطبيق على القواعد الفقهية في المجال الطبي الجراحي التجميليّ بشكلٍ عام دون تخصيص ذلك بالجراحات التجميلية المتعلقة بالمرأة. كما أنّها تقوم على ذكر قاعدة معينة والتطبيق عليها دون توضيح طريقة الاجتهاد من خلال تلك القاعدة.

وتتميز هذه الدراسة عن تلك الأبحاث أنّها تقوم على تخصيص الاجتهاد من خلال القواعد الفقهية بقضايا المرأة وبمختلف المجالات دون اقتصار ذلك على الجانب الطبي كمثال. ثم أنّ هذه الدراسة تختلف في طريقة الطرح للمسائل، فلا تقتصر على عرض القاعدة والتطبيق عليها، بل تتعدى ذلك فتوضّح طريقة الاجتهاد من خلال القاعدة الفقهية بالتفصيل بعرض آراء الفقهاء وأدلتهم ومناقشتها والترجيح من خلال القاعدة، وأخيراً عرض موجز عن القاعدة المستخدمة في الترجيح.

---

[1]– السلمي، عياض بن نامي، أثر القواعد الفقهية في بيان أحكام الجراحات التجميلية، كتاب أعمال مؤتمر لكلية الشريعة بعنوان تطبيق القواعد الفقهية على المسائل الطبية، 16يناير2008م، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، السعودية.

[2]– مصطفى، عماد إبراهيم خليل، أثر القواعد الفقهية والأصولية في الاجتهاد في حكم النوازل الطبية المعاصرة، كتاب أعمال المؤتمر الدولي لكلية الشريعة بعنوان مستجدات العلوم الشرعية، 2019،31،7م، الجامعة الأردنية، عمّان، الأردن.

[3]- بشارات، كامل محمد حسين، أثر قاعدة (الضرر يزال) وتطبيقاتها على قضايا عمليات التجميل الطبية، كتاب أعمال المؤتمر الدولي التاسع لكلية الشريعة بعنوان قضايا طبية معاصرة في الفقه الإسلامي، 16،4،2019م، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين.

الفصل الأول

مدخل إلى مفاهيم الدراسة

يهدف هذا الفصل إلى التعرّف على مفهوم القاعدة الفقهية، ثم النظر في تأصيلها من ناحية نشأة هذه القواعد وتطورها، ومعرفة أقسامها ومراتبها. بعد ذلك سننطلق لمناقشة حجيتها في الاجتهاد، ثم النظر في ضوابط الاستدلال بها إن كانت حجة.

كما سيتم فيه مناقشة دور القواعد في تنظيم عملية الاجتهاد في القضايا المعاصرة للمرأة. ويكون ذلك بدايةً بتوضيح مفهوم الاجتهاد لغةً واصطلاحاً، ثم التركيز على الدور المهم للقواعد في تنظيم الاجتهاد من خلال تفعيله، وضبطه، وتطويره، بالإضافة إلى تأصيل مفهوم جديد للاجتهاد من خلال القواعد كلية، أو ما يُمكن تسميته بالقواعد العابرة للمذاهب.

وسنكمل بتوضيح أهمية القواعد في ضبط الاجتهاد في قضايا المرأة، المعاصرة منها والمتنوعة والتي تتسم بجدليتها، مع ذكر بعض الأمثلة التطبيقية على القواعد الكلية الكبرى والتي من الممكن أن تؤثر بشكل مباشر في الاجتهاد بقضايا المرأة. وتلك الأمثلة ستكون غيضُ من فيض القضايا والقواعد التي ستتم مناقشتها في الفصول القادمة بالتفصيل.

المبحث الأول: مفهوم القواعد الفقهية، وتأصيلها، وحجيتها

يهدف هذا المبحث إلى توضيح مفهوم القواعد الفقهية لغةً واصطلاحاً، بالإضافة إلى تأصيل هذه القواعد ببيان نشأتها وتطورها، ثم النظر في أقسامها ومراتبها، وأخيراً مناقشة حجيتها، وضوابط الاستدلال بها إن كانت حُجة.

المطلب الأول: مفهوم القواعد الفقهية

معنى القاعدة

لكلمة قاعدة عدة معانٍ لغوية منها: أَصلٌ، وأُسٌّ، وقواعِد الْبَيْتِ أساساته. وَفِي التَّنْزِيلِ: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ﴿١٢٧﴾﴾[سورة البقرة:127]؛ وَفِيهِ: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴿٢٦﴾﴾[سورة النحل:26].[1] ومنها الضَّابِط أَو الْأَمر الْكُلِّي الذي ينطبق على سائر جزئياته.[2]

وهذان المعنيان هما المناسبان لموضوعنا. فالقاعدة هي الأساس الذي يرتكز عليه غيره، وهي الأمر الكلي الذي ينطبق على سائر جزئياته، والمعنى الثاني هو ما ستقوم عليه هذه الدراسة.

والقاعدة في الاصطلاح: هي القضية الكلية المنطبقة على سائر جزئياتها.[3]

معنى الفقه

لكلمة فقه معانٍ لغوية منها: الْعِلْمُ بِالشَّيْءِ والفهمُ لَهُ، ثم غلبَ الأمر على استخدامه لعِلْم الدِّينِ لَشَرَفِهِ وفَضْلِه عَلَى سَائِرِ العلوم. والفِقْهُ فِي الأَصل الفَهْم. يُقَالُ: أُوتِيَ فلانٌ فِقْهاً فِي الدِّينِ أَي فَهْماً فِيهِ. قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ:

---

[1]- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي (ت 711هـ)، لسان العرب، 3/ 361، دار صادر، بيروت، ط3.

[2]- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، 2/ 748، دار الدعوة.

[3]- الجرجاني، علي بن محمد بن علي(ت 816هـ)، كتاب التعريفات، ص 171، دار الكتب العلمية بيروت، 1983م.

﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ﴾[سورة التوبة:122]؛ أَي ليَكونوا عُلَماء بِهِ.[1] وفقِه الْأَمر فقهاً أحسن إِدْرَاكه. يُقَال فقه عَنهُ الْكَلَام أي فهمه فَهُوَ فَقِهٌ.[2] فالفقه هو الفهم والعلم بالشيء، وحُسن إدراك المقصود من الكلام.

والفقه في الاصطلاح: هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية، وهو علمٌ يعتمد على الاستنباط بالرأي والاجتهاد، ويحتاج فيه إلى النظر والتأمل.[3]

معنى القاعدة الفقهية

تعددت أقوال الفقهاء قديماً وحديثاً في تعريف القواعد الفقهية. من ذلك تعريف مصطفى الزرقا بأنّها:" أصول فقهية كليّة في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكاماً تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل في موضوعها".[4] وعرّف الندوي القاعدة بأنّها:" أصل فقهي كلي يتضمن أحكاماً تشريعية عامة من أبواب متعددة في القضايا التي تدخل تحت موضوعه".[5]

وهذا التعريف للندوي جاء جامعاً مانعاً. والفرق بينه وبين تعريف الزرقا، أنّ الزرقا عرفّها بمقاربة قانونية؛ لأنّ القواعد الفقهية فيها وسمة من النصوص القانونية، أما الندوي فوصفها بالأحكام التشريعية لا الدستورية. وتعريفات السابقين جاءت على نحوٍ قريبٍ من ذلك، وربما مع تفاصيل نحو كون القاعدة كليّة أو أغلبية والخلاف فيه. من ذلك قول الحموي بأنّ الْقَاعِدَةَ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ غَيْرُهَا عِنْدَ النُّحَاةِ وَالْأُصُولِيِّينَ إذْ هِيَ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ حُكْمٌ أَكْثَرِيٌّ لَا كُلِّيٌّ يَنْطَبِقُ عَلَى أَكْثَرِ جُزْئِيَّاتِهِ لِتُعْرَفَ أَحْكَامُهَا مِنْهُ".[6] وليس هذا محلّ نقاش ذلك، وربما لا أثر له، ويمكن اعتباره خلافاً لفظياً نظراً لأن الأغلب له حكم الكلّ أصلاً.

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، 13/ 522.

[2]- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، 2/ 698.

[3]- الجرجاني، كتاب التعريفات، ص 168.

[4]- الزرقا، مصطفى أحمد، (ت 1420 ه)، المدخل الفقهي العام، 1/ 965، دار القلم دمشق، 1998م.

[5]- الندوي، علي أحمد، القواعد الفقهية، ص45، قدّمه: العلّامة مصطفى الزرقا، دار القلم دمشق، ط 3، 1994م.

[6]- الحموي، أحمد بن محمد مكي (ت 1098ه)، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، 1/ 51، دار الكتب العلمية، 1985م.

المطلب الثاني: تأصيل القواعد الفقهية

بعد معرفة مفهوم القواعد الفقهية لغةً واصطلاحاً وبالاصطلاح الشرعي، لا بد لنا من تأصيل هذه القواعد، وذلك بتتبع نشأتها وكيفية تطورها بنظرة تاريخية موجزة على مر العصور، وهذا في الفرع الأول من هذا المطلب، أما في الفرع الثاني سنبين أقسامها ومراتبها، وهذا سيمهد الفهم للمطالب القادمة.

الفرع الأول: نشأة القواعد الفقهية، وتطورها

لم يأتِ علم القواعد محضاً لصدفة، ولا دفعةً واحدة، لكنّه مرّ بعدة مراحل، وعبر العصور ليصل لنا كما هو عليه الآن بهذا الشكل وهذه النتيجة، وكان هذا نتاج لجهود جبارة قام بها علماء جهابذ متضلعون في علم الشريعة. وبعد تتبع المدونين لتاريخ علم القواعد ونشأته أمثال الزحيلي في كتابه القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة[1]، والندوي في كتابه القواعد الفقهية[2]، وآل بورنو في كتابه موسوعة القواعد الفقهية[3]، سأستنتج أهم تلك المراحل بجمعٍ وإيجاز، بطريقة تعزز الهدف المطلوب، وهذه المراحل ثلاثة على الشكل الآتي:

1. المرحلة الجنينية (التكوينية)

هذه المرحلة تُعتبر المرحلة الأولى من مراحل تكوّن علم القواعد الفقهية، فهي بمثابة بداية تكوّن الجنين في رحم أمه، وهذا في القرنين الثاني والثالث للهجرة، حيث كانت القواعد موجودة لكن ليست تحت هذا المسمى، بل كانت منثورة في الشروح. ولقد كانت بداية وجودها في عصر الرسالة، ثم الصحابة، ثم التابعين، ولحقهم أئمة الفقهاء بعد ذلك.

فقد كانت أولى تلك المحطات في عهد النبوة، فالرسول الكريم آتاهُ الله –عز وجل– جوامع الكلم، ويظهر هذا جلياً في كلامه –صلى الله عليه وسلم– وأحاديثه الشريفة، وكانت تلك الأحاديث تشكل أصلاً تندرج تحته

[1]- انظر ص29–31.
[2]- انظر ص 90–157.
[3]- انظر ص50–77.

كثير من الأحكام والفروع، كقوله –صلى الله عليه وسلم: "لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ"[1]، وقوله –صلى الله عليه وسلم–: "العَجْمَاءُ جَرْحُهَا جُبَارٌ"[2]، وغيرها من جوامع الكلم التي لا يمكن حصرها في نبذة بسيطة كهذه.

ثم نأتي لعهد الصحابة الذين نهجوا نهج معلمهم المصطفى، فهذا عمر بن الخطاب يقول قوله المشهور: "إِنَّ مَقَاطِعَ الحُقُوقِ عِنْدَ الشُّرُوطِ وَلَكَ مَا شَرَطْتَ"[3]، وتعتبر هذه الرواية قاعدة في باب الشروط، وكذلك علي بن أبي طالب –رضوان الله عليهم جميعاً– يقول: "مَنْ قَاسَمَ الرِّبْحَ فَلَا ضَمَانَ عَلَيْهِ"[4]، وهذه قاعدة جميلة في موضوع الشراكة والمضاربة، فهي تنظم الفقه المالي وتضع له أصولاً خاصةً عند تقاسم الربح.

وفي عهد التابعين، قال الإمام القاضي شريح بن حارث الكندي[5]:"من ضمن مالاً فله ربحه"[6]، والتي تعتبر أصلاً من الأصول القضائية في موضوع الضمان.

أما في عصر أئمة الفقهاء فقد انفصل الفقه عن باقي علوم الشريعة، وأصبح علماً قائماً بذاته، وعند تتبع كتبهم في ذاك العصر، نجد أنها كانت تزخر بعبارات لا تحمل إلا معنى القواعد من حيث شموليّة معانيها.

ومن الكتب التي وجدت فيها تلك العبارات من المذهب الحنفي، كتاب الخراج للإمام القاضي أبي يوسف، ومن أمثلة تلك العبارات، قوله: "التَّعْزِير إِلَى الإِمَامِ عَلَى قَدْرِ عِظَمِ الجرم وصغره"[7]، فبعد أن ذكر أقوال الفقهاء في مسألة التعزير، وكيف يمكن تقديره، أدرج هذه العبارة في نهاية أقوالهم كرأيٍ له، وهذه العبارة تمثل قاعدة شمولية، تندرج تحتها كثير من الفروع في هذا الموضوع.

---

[1]- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد (ت 273هـ)، سنن ابن ماجه، 784/2، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، ك13، ب17، ح2341، تعليق المحقق في الزوائد أنّ في إسناده جابر الجعفي وهو متهم، حكم الألباني: صحيح لغيره.

[2]- أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل الجعفي(ت256هـ)، صحيح بخاري، 9/ 12، تحقيق محمد زهير بن ناصر، كتاب الديات، باب المعدن جبار والبئر جبار، ك87، ب28، ح6912، دار طوق النجاة، وأخرجه مسلم في الحدود باب جرح العجماء جبار والمعدن والبئر جبار ح1710.

[3]- أبو عبد الله، صحيح بخاري، 3/ 190، كتاب الشروط، باب الشروط في المهر عند عقدة النكاح، ك54، ب6.

[4]- الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام (ت 211هـ)، المصنف، 8/ 253، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، كتاب البيوع، باب ضمان المقارض إذا تعدّى، ولمن الربح؟ ك18، رقم الرواية 15113، المجلس العلمي الهند، المكتب الإسلامي بيروت، ط2.

[5]– انظر كتاب أخبار القضاة، لصاحبه: أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ خَلَفِ, المُلَقَّب بـ وكيع، 2/ 198، لمعرفة نسب شريح وسنّه.

[6]- وكيع، أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ خَلَفِ (ت 306هـ)، أخبار القضاة، 2/ 319، تحقيق عبد العزيز مصطفى المراغي، المكتبة التجارية الكبرى مصر، 1947م.

[7]- ابن حبتة، أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم (ت 182هـ)، الخراج، ص182، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، وسعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث.

أما المالكية، فمن أهم العبارات التي حملت معنى القواعد في كتبهم، ما جاء ذكره في كتاب التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبد البرّ القرطبيّ، حيث قال:" وَفِيهِ أَنَّ الْيَقِينَ لَا يُزِيلُهُ الشَّكُّ وَلَا يُزِيلُهُ إِلَّا يَقِينٌ مِثْلُهُ"[1]، وبيّن أنّ هذه العبارة تحمِلُ أصلاً عظيماً في الفقه، وذلك في معرض تعليقه على حديثٍ لابن عباس عن تعيّن الصيام أو الإفطار برؤية الهلال أو العلم برؤيته، وأنّه يجب على الناس أن لا يَدَعُوا ما هم عليه من يقين شعبان إلا بيقين رؤية واستكمال العدّة، وأنّ الشك لا يعملُ في ذلك شيئاً.

أما من المذهب الشافعي، فبرع الإمام الشافعي نفسه في كتابه الأم في إدراج كثير من العبارات التي تحمل معنى القواعد الفقهية، ومن تلك العبارات قوله:" إذَا ضَاقَ الْأَمْرُ اتَّسَعَ"[2]، وقد وصف الزركشي هذه العبارة بأنها من عبارات الشافعي الرشيقة، وذلك لما تشكّله الآن من كونها أهم قواعد الفقه.

والحنابلة، نجد تلك العبارات التي تتسم بطابع القواعد فيما رواه أبو داود عن الإمام أحمد في كتابه المسائل في باب الهبة، حيث قال:" سَمِعْتُ أَحْمَدَ يقول: كُلُّ شَيْءٍ جَازَ فِيهِ الْبَيْعُ يَجُوزُ فِيهِ الْهِبَةُ وَالصَّدَقَةُ وَالرَّهْنُ.[3]

وبهذا نستنتج أنّ فكرة تعليل الأحكام بالقواعد كانت موجودة عند المتقدمين، حتى لو لم تظهر بصورة جليّة، وذلك لعدم حاجتهم المُلحّة لذلك التوضيح في ذاك العصر.

2. المرحلة التدوينية

بدأت هذه المرحلة في بداية القرن الرابع الهجريّ، وفيها استقرّ الفقه وأصبح كل مذهب واضحَ المعالم، وصار الطابع العام للاجتهاد في التقليد لتلك المذاهب، وحينها أصبح الفقهاء ينظرون في مسائل المذاهب على أنها مرجعاً للأحداث الجديدة، ولمّا أمعنوا النظر بتعليلات الفقهاء لآرائهم وجدوا القواعد، وعندها بدؤوا بتدوينها ليس تحت مسمى القواعد الفقهية، بل على شكل أصول الفقهاء، وأُسسهم في تعليل آرائهم وفتاويهم، تحت مسميات مختلفة.

[1]- القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبد الله (ت 463هـ)، التمهيد، 2/ 39، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب.

[2]- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين(ت 794هـ)، المنثور في القواعد الفقهية، 1/ 120، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1985م.

[3]- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستانيّ (ت 275هـ)، مسائل الإمام أحمد، ص276، تحقيق أبي معاذ طارق بن عوض، مكتبة ابن تيمية، مصر، 1999م.

ولا يمكن لأحد أن يُنكر جهود الأحناف في هذا السياق، فقد كانوا الأسبق في مجال التدوين، ويمكن أن يكون هذا لكثرة توسعهم بالفروع، فكانت هناك حاجة مُلحّة لضبط هذه الفروع تحت أُصول جامعة تُسهّل الرجوع إليها، وأقدم من قام بعملية التدوين في هذا المذهب كما نقل العلماء هو الإمام أبو طاهر الدباس، حيث قال فيه الزحيلي:" أنَّ أول من بدأ في تدوين القواعد هو أبو طاهر الدَّباس إمام الحنفية فيما وراء النهر، وردَّ قواعد مذهب أبي حنيفة إلى سبع عشرة قاعدة، وسافر إليه العلماء لأخذها عنه"[1]، ثم طورّها الكرخي بعد ذلك وهو أحد أقران الدبّاس، بحيث اقتبس منه بعض تلك القواعد، وضمَّها إلى رسالته التي تحتوي على تسع وثلاثين قاعدة[2]، ومن هنا كانت اللبنة الأولى لمرحلة تدوين القواعد الفقهية.

ولعل أهم من دوّن في هذا العصر هما العلّامتان أبو الحسن الكرخي في رسالته، والدبوسي في كتابه تأسيس النظر[3]، وذلك بسبب كثرة الفتاوى والفروع في زمانهما، فقاما بجمعها وتنسيقها، وتنظيمها، على شكل قواعد كلية وضوابط.

الدبوسي ذاع صيت كتابه في القرن الخامس للهجرة، أما في القرن السادس للهجرة فلم يكن هناك كُتب تضاهي روعة كتاب تأسيس النظر..حتى جاء الإمام عز الدين بن عبد السلام شافعيّ المذهب، بكتابه قواعد الأحكام في مصالح الأنام[4]، وهذا كان في القرن السابع للهجرة، فصنع نقلة رائعة في موضوع القواعد وردّها إلى قاعدة المصالح.

أما القرن الثامن للهجرة فيُعدّ العصر الذهبي لتدوين القواعد الفقهية؛ وذلك لكثرة التأليف في القواعد وتنوعه واشتراك أكثر المذاهب فيه. وتفوّق الشافعية في هذا العصر بموضوع التأليف في القواعد، ثم تتابعت المؤلفات من باقي المذاهب، وظهر علم الأشباه والنظائر، ومن أهم كتب[5] تلك المرحلة:

---

[1]- الزحيلي، د. محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، 1/ 34، دار الفكر دمشق، 2006 م.

[2]- آل بورنو، محمد صدقي بن أحمد، مُوْسُوعَة القَواعِدُ الفِقْهِيَّة، 1/ 70، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، 2003 م.

[3]- الندوي، علي أحمد، القواعد الفقهية، ص135.

[4]- آل بورنو، مُوْسُوعَة القَواعِدُ الفِقْهِيَّة، 1/ 72.

[5]- الندوي، علي أحمد، القواعد الفقهية، ص138.

- الأشباه والنظائر: لابن الوكيل الشافعي (716 هـ).
- كتاب القواعد: للمَقرِّي المالكي (758 هـ).
- المجموع المُذهب في ضبط قواعد المذهب: للعلائي الشافعي (761 هـ).
- الأشباه والنظائر: لتاج الدين السبكي (771 هـ).
- الأشباه والنظائر: لجمال الدين الإسنوي (772 هـ).
- المنثور في القواعد: لبدر الدين الزركشي (794 هـ).
- القواعد في الفقه: لابن رجب الحنبلي (795 هـ).
- القواعد في الفروع لعلي بن عثمان الغَزّي (799 هـ).

وفي القرن العاشر للهجرة ظهر العلامّة السيوطي، حيث أبدع في كتابه الأشباه والنظائر، وابن نجيم الحنفي الذي لحقه بكتابه الأشباه والنظائر.

وهكذا كانت المرحلة الثانية التدوينية، زاخرة عظيمة بتنقيح هذا العلم من كتب الفقهاء الأصلية، التي كانت متناثرة فجُمعت على أيدي علماء متضلعين في الفقه، فتارةً يجمعون شتات القواعد المتناثرة، وتارةً يصيغ بعضهم قواعد محكمة إستنتاجية، لكن لم يكن لأيّ فقيهٍ تلك القدرة على الصياغة، بل كانوا أولئك يُعدون على الأصابع كالفذّ ابن وكيل. وليس لنا أن نقول إلا بوركت جهود كل من جمع وصاغ وأخرج هذا العلم للنور.

3. مرحلة الاستقرار.

على الرغم من كل الجهود المذكورة أعلاه للعلماء من جمعٍ وتنقيحٍ وتنسيقٍ وصياغة، إلا أنّ القواعد الفقهية ظلت متفرقة في المدونات، وكانت تلك المدونات لا تقتصر على القواعد الفقهية فحسب، بل تضاف إلى علوم الشريعة الأخرى. بقيت على هذا الحال حتى وُضعت مجلة الأحكام العدلية على أيدي لجنة من كبار

فقهاء الشريعة، وكان ذلك في عهد السلطان الغازي عبد العزيز خان العثماني في أواخر القرن الثالث عشر الهجري[1].

تتكون المجلة من مجموعة من التشريعات مكونة من ستة عشر كتاب، أولها كتاب البيوع وآخرها كتاب القضاء. صدر آخر أعدادها في فترة الخلافة العثمانية في شعبان سنة 1293 هجرية، 1882ميلادية[2]، ومن حِنكة الفقهاء الذين كتبوا المجلة أن وضعوا تسعةً وتسعون قاعدة فقهية في مقدمة هذه المجلة، على شكل مواد قانونية بصياغة دقيقة جامعة مانعة حاكِمة ومُلزِمة للجميع يمنع مخالفتها، للرجوع إليها في كل المسائل والأقضية، وبهذا اشتهر ذكر القواعد وذاع، وكل ذلك كان بعون الله –عز وجل– وبتلك الجهود الجبارة من لحظة التكوين إلى مرحلة الاستقرار لهذا العلم.

كما وأنّه جديرٌ بالذكر أنّ تلك الجهود المبذولة في جمع علم القواعد وتنسيقه وتنقيحه والتأليف فيه لم تتوقف إلى الحدّ الذي أشرنا إليه، بل استمرت واتسعت في العالم الإسلامي حتى يومنا هذا وبطريقةٍ غير مسبوقة. وذلك على شكلِ تأليف الكتب المعاصرة في هذا المجال، أهمها: كتاب القواعد النورانية الفقهية لابن تيمية(1422هـ)، وكتاب القواعد الفقهية لعلي أحمد الندوي(1994م)، وموسوعة القواعد الفقهية لمحمد صدقي آل بورنو(2003م)، وكتاب القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة لمحمد مصطفى الزحيلي(2006م)، وهذا على سبيل التمثيل لا الحصر.

أيضاً ساعدت كثرة الجامعات وتعدد كليات الشريعة في عصرنا على نشاط حركة التأليف والنشر في موضوع القواعد الفقهية. سواء أكان ذلك على شكلِ رسائل الدكتوراة والماجستير، أو على شكل أبحاثٍ تختص بإعمال القواعد الفقهية في النوازل المعاصرة. ناهيكَ عن المؤتمرات والمجلات التي أصبحت تزخر عناوينها بالأبحاث التي تختصّ بعلم القواعد الفقهية.

---

[1]- الندوي، القواعد الفقهية، ص 156.

[2]- لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية، مجلة الأحكام العدلية، تحقيق نجيب هواويني، ونور محمد، كارخانه تجارتِ كتب، آرام باغ، كراتشي.

لكن وعلى الرغم من هذا النشاط في حركة التأليف، والاهتمام بالبحث في علم القواعد، إلا أنَّ هذا العلم الكبير لا زال بحاجة إلى إخراجه على هيئة موسوعات حديثة متخصصة وشاملة، تساعد المجتهدين وطلاب العلم من الوصول إلى علم القواعد وتصفحّه والبحث فيه بأيسر الطرق.

وإنَّ أضخم تلك الموسوعات الحديثة التي عنيت بعلم القواعد في عصرنا الحالي هي "معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية". والتي تعدّ من أجلّ المشاريع البحثية الموسوعية الشاملة لقواعد الفقه الإسلامي بجميع أصنافها: المقاصدية، والأصولية، والفقهية، والضوابط الفقهية. والذي تبنى فكرة المشروع هو مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة. حيث برزت فكرة المعلمة ضمن توصيات الدورة الثالثة لمجمع الفقه الإسلامي الدولي المنعقدة في المملكة الأردنية الهاشمية عام 1986م.

وقد اختصت المعلمة في بداية نشأة فكرتها على علم القواعد الفقهية فقط، حتى أطلق عليها" معلمة القواعد الفقهية" في بداية الأمر. إلى أن احتضنت مؤسسة الشيخ زايد للأعمال الخيرية هذا المشروع عام 1994م، ليتوسع فيشمل كل قواعد الفقه التي ذكرناها. وتكريماً للشيخ زايد بن سلطان آل نهيان الداعم الأول للمشروع قررّ مجمع الفقه الإسلامي الدولي تسمية المعلمة على اسمه لتصبح "معلمة الشيخ زايد للقواعد الفقهية والأصولية". وقد استمر العمل على هذا المشروع عشر سنواتٍ حتى خرج إلى النور على أيدي علماء الأمة الإسلامية أجمع، ليصنّف بذلك على أنّه أفضل وأهم المواقع العلمية الإلكترونية التي يتم من خلالها استنباط الأحكام، وتوثيق الآراء التي تعتمد على تلك القواعد وتطبيقاتها.

إنّ هذه المعلمة تجمع بين صفحاتها آلاف القواعد المُنتقاة من ثمانية مذاهب معتمدة. وهي: الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي، والجعفري، والزيدي، والإباضي، والظاهري. ما جعلها تتميز باستيعابها لرصيدٍ فقهيٍّ واسعٍ بتصنيفٍ مُمنهج وواضح، يعمل على التقريب بين المذاهب، وتسهيل البحث على الباحثين. كما تعد هذه المعلمة مرجعاً حضارياً عالمياً كونها تشكّل الانطلاقة نحو العالمية في التشريع الإسلامي في شتى شؤون الحياة.

إنّ أهمية هذه المعلمة تكمن وراء جمعها لحوالي ثلاثة آلاف قاعدة موزعة بين قواعدٍ مقاصدية، وأصولية، وفقهية. وفهرستها وتحقيقها، ووضعها في كتاب واحدٍ جامعٍ يَسهُل الرجوع إليه بعد أن كانت متناثرة في كتب التراث. ما سهّل عملية ضبط الأحكام المتعددة ونظمها في سلكٍ واحد. والمساعدة في إدراك المقاصد الشرعية في تلك الأحكام المُنتشرة، لاحتواء المعلمة على القواعد المقاصدية. كذلك فإنّ الفهرسة المُبسّطة لتلك القواعد مكنّت غير المتخصصين في الشريعة من الرجوع إليها بكل سهولة ويُسر. كما سهّلت هذه المعلمة إجراء الدراسات التي تعتمد على المقارنة بين المذاهب لعدم اعتمادها على مذهبٍ فقهيٍّ محدد عند جمعها للقواعد كما أشرنا. ليس هذا فحسب بل اعتمدت المعلمة على عرض القواعد بلغة سهلة واضحة وسلسة، والابتعاد عن التعبيرات التي يصعب فهمها، ما يُمكّن الباحثين على اختلاف مستوياتهم من الرجوع للمعلمة والاستفادة منها.

ونتيجةً لهذه المزايا التي تضمنتها المعلمة فقد أصبحت المرجع الأهم والأساسي للعلماء وطُلاب العلم للاجتهاد المعاصر في المسائل المتجددة إثر تطوّر الحياة وتراكم المستجدات. وللاستزادة عن موضوع المعلمة وأهميتها للاجتهاد المعاصر، يمكنكم الرجوع إلى بحث الدكتور ناصر الدين الشاعر، والأستاذة أحلام أبو عصبة، تحت عنوان "معلمة زايد الفقهية والأصولية أهميتها للاجتهاد المعاصر، وآليات عملها".[1]

تحتوي المعلمة على 41 مجلداً، كلّ مجلدٍ يختص بموضوعٍ معين ابتداءً من المُقدمّات، ثمّ الموضوعات، وأخيراً الفهارس. وتمّ توزيع تلك المجلدات على شكل ستة أقسامٍ رئيسية[2]. كالآتي:

- قسم المُقدمات العامّة: يحتوي هذا القسم على مُجلدين، الأول فيه التقديم والمُقدّمات، والثاني يستكمل تلك المُقدمات.
- قسم المبادئ العامة والقواعد المقاصدية: وفيه ثلاثة مجلدات، الثالث والرابع والخامس، وقد احتوت تلك المجلدات على 136 قاعدة مقاصدية، مع شرحها، والتدليل والتمثيل عليها.

[1]– الشاعر، ناصر الدين. أبو عصبة، أحلام يوسف، معلمة زايد الفقهية والأصولية أهميتها للاجتهاد المعاصر، وآليات عملها، ص193، مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية، مج10، ع4، كانون الأول 2023م، https://journals.wise.edu.jo .

[2]- https://waqfeya.net/book.php?bid=12468 .

- قسم القواعد الفقهية: يعتبر هذا القسم من أضخم أقسام المعلمة، نظراً لكون القواعد الفقهية هي اللبنة الأولى التي تأسست لأجلها المعلمة. حيث تم الحديث عن القواعد الفقهية في ثلاثة عشر مجلداً، بدأت من المجلد السادس حتى المجلد الثامن عشر. بحصيلة 1018 قاعدة فقهية، مُقسمّة على مراتب حسب شموليتها. حيث بدأت بالقواعد الخمس الكبرى، ثم القواعد الفقهية الكبيرة الأقل شمولية، ثم القواعد الفقهية الوسطى، فالقواعد الفقهية الصغرى.
- قسم الضوابط الفقهية: وفيه ثمانية مجلدات، من المجلد التاسع عشر حتى المجلد السادس والعشرين. والذي ضمّ 636ضابطاً. مقسمة حسب أبواب الفقه.
- قسم القواعد الأصولية: وفيه سبعة مجلدات، من المجلد السابع والعشرين إلى المجلد الثالث والثلاثين. وقد ضمت تلك المجلدات 509 قاعدة أصولية.
- قسم الفهارس: وفي الفهارس ثمانية مجلدات، من المجلد الرابع والثلاثين إلى المجلد الواحد والأربعين، أي بحدود 4700صفحة تشمل فهارس الموسوعة أجمع.

ويمكن تصفحّ المعلمة بمجلداتها الواحد والأربعين بصيغة Pdf عبر الإنترنت من خلال موقع المكتبة الوقفية الذي أشرت إليه قبل قليل. بالإضافة إلى إمكانية تحميلها على سطح الحاسوب ليتم تصفحّها عند عدم توفر الإنترنت عبر الموقع المُشار إليه.[1]

الفرع الثاني: أقسام القواعد الفقهية، ومراتبها

من خلال تتبع كتب الفقهاء في القواعد، تبيّن أنّ تلك القواعد ليست على مرتبة واحدة، بل هي على أقسامٍ ودرجات. منها له من الشمولية والقدرة الاستيعابية للفروع، ما يجعلها شرعية كليّة تدخل في جميع أبواب الفقه، ومنها ما هو دون ذلك من الشمولية، ومن تلك القواعد ما هو مذهبي، متفق عليه في المذهب، ومنها ما هو مختلف فيه حتى في المذهب الواحد، وهذا تفصيل ذلك مع الأمثلة.

[1]- https://ar.islamway.net .

1- من حيث الشمولية والسعة تنقسم القواعد الفقهية إلى:

- القواعد الكلية الكبرى، وهي القواعد الخمس المشهورة، وهي: الأمور بمقاصدها. اليقين لا يزول بالشك. المشقة تجلب التيسير. الضرر يُزال. العادة مُحكَّمة.[1] وهذه القواعد الخمس تتميز بسعتها الكبيرة للفروع، حيث تندرج تحتها أغلب المسائل الفقهية.
- القواعد الكلية التي هي أقل اتساعاً من الكبرى، وأشهرها قواعد مجلة الأحكام العدلية، ومن أمثلتها: إذا اجتمع المباشر والمتسبب يضاف الحكم إلى المباشر(م90). إذا بطل الأصلُ يصار إلى البدل(م53). إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفِّهما(م28). إذا زال المانع عاد الممنُوع(م24). الأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته(م11).

2- القواعد المذهبية، وهي على صورتين:

- الصورة الأولى: اختلاف مذهب مع مذهب آخر في بعض القواعد، وينتج هذا الاختلاف من اختلافهم في بعض أحكام المسائل، وبالتالي الاختلاف في تعليلاتها، فتنشأ هذه القواعد من هذه التعليلات، مثال: القاعدة التي ذكرتها مصادر الفقه الحنفية وهي "الأجر والضمان لا يجتمعان"، هذه القاعدة معمولٌ بها في المذهب الحنفي فقط، وغير معمولٌ بها عند جمهور الفقهاء.[2]
- الصورة الثانية: اختلاف فقهاء المذهب نفسه على قاعدة معينة، مثال: ما جاء عند الإمام الدبوسي في النص التالي: "الأصل عند محمد أنَّ البقاء على الشيء يجوز أن يُعطى له حُكم الابتداء، وعند أبي يوسف لا يُعطى له حكم الابتداء في بعض المواضع".[3]

وعادةُ بعض العلماء إيراد القواعد المختلف عليها بصيغة استفهامية وفي نهايتها علامة استفهام، دلالةً على اختلاف الفقهاء على تلك القاعدة.

---

[1]- الزحيلي، محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، 1/ 32.

[2]- الزحيلي، محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، 1/ 547.

[3]-الدبوسي، أبو زيد عبيد الله عمر بن عيسى(ت 430هـ)، تأسيس النظر، ص76، تحقيق مصطفى محمد القباني الدمشقي، دار ابن زيدون، بيروت.

وهكذا نكون قد أنهينا تأصيل القواعد الفقهية من حيث نشأتها وتطورها، وذكر أقسامها ومراتبها، لنمهد الفهم والطريق للقادم من المطلب الثالث.

المطلب الثالث: حجيّة القواعد الفقهية

بعد تتبع كتب العُلماء وجدنا أنّهم لم يُفردوا النقاش في موضوع حجيّة القواعد الفقهية في الاستدلال على الأحكام بشكل مخصوص أو مستقل. إنّما كان لهم أقوال متناثرة بهذا الشأن. غير أنّ بعض الباحثين المُعاصرين قاموا بجمع أقوال المؤيدين والمنكرين لحجية القواعد الفقهية ومناقشتها. وهنا سنعرض أقوال المؤيدين ثم المنكرين لحجية القواعد الفقهية والردّ عليهم، والوصول إلى الخلاصة والترجيح. ثم ذكر ضوابط الاستدلال بها إذا كانت حجة. والعرض على الشكل الآتي:

الفرع الأول: مناقشة حجيّة القواعد الفقهية

أقوال المؤيدين لحجيّة القواعد الفقهية

- السيوطي الذي يقول:" أنّ فن الأشباه والنظائر فن عظيم، به يُطلع على حقائق الفقه ومداركه.. وبه تُعرف أحكام المسائل التي ليست بمسطورة، والحوادث والوقائع التي لا تنقضي على مرّ الزمان"[1]. وهو بهذا القول يجعل القواعد الفقهية حُجّة، وصالحة لأن تكون أدلّة تُعرف بها أحكام النوازل والوقائع.
- قول القرافي:" الْقَاعِدَةَ أَنَّ قَضَاءَ الْقَاضِي مَتَى خَالَفَ إجْمَاعًا أَوْ نَصًّا أَوْ قِيَاسًا جَلِيًّا أَوْ الْقَوَاعِدَ نَقَضْنَاهُ"[2]. فهنا أنزل القواعد الفقهية منزلها، وأعطاها شرفها ومكانتها، وعظّم منزلتها بأن جعلها بدرجة النص، أو الإجماع، أو القياس، الذي متى ما خالفه قضاء القاضي نُقِض. والدليل على أنّ المقصود بالقواعد في سياق قول القرافي هو القواعد الفقهية المثال الذي ذُكر في نفس المرجع، أنّه لو قُضي بعدم وقوع الطلاق

[1]- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت 911هـ)، الأشباه والنظائر، ص6، دار الكتب العلمية،1990م.

[2]- القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد(ت 684هـ)، الفروق، أنوار البروق في أنواء الفروق، 101/2، عالم الكتب.

في المسألة السريجيّة[1] فإنّه يُنقض؛ لأنّه يخالف قاعدةً من القواعد الفقهية السالمة عن المعارض وهي أنّ الشرط قاعدته صحة اجتماعه مع المشروط. [2]

- ما نقله ابن فرحون عن ابن بشير التنوخي أنّه كان رحمه الله يستنبط أحكام الفروع من قواعد أصول الفقه وعلى هذا مشى في كتابه التنبيه[3]. ويُقصد بقواعد أصول الفقه في هذا السياق القواعد الفقهية؛ ومما يرجّح ذلك أنّها هي في العادة من تكون محل النظر في إمكانية الاعتماد عليها، في مقابل القواعد الأصولية التي هي محل اتفاق، ففي غير موضع اعترض البعض على ابن بشير في طريقته بتخريج الفروع على تلك القواعد، ومنهم الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد وقال أنّها غير مخلصّة[4]. ومحقق كتاب القواعد للمقري أحمد بن عبد الله بن حميد وقال أنّ ذلك منهجٌ غير سليم[5]. واعتراضهم على طريقته دليلٌ على أنّ القواعد المُعترض عليها ليست محل اتفاق كالقواعد الأصولية، فيترجح أنّها القواعد الفقهية. ذلك أنّ المصطلحات في ذلك الوقت لم تكن قد تحددت وتميزت، وكان إطلاق القواعد الأصولية على القواعد الفقهية أمراً شائعاً.[6]
- يقول الدكتور يعقوب الباحسين: أنّ القواعد الفقهية التي أجهد العلماء أنفسهم في جمعها وترتيبها وشرحها، لم يكن هدفهم من ذلك هو تسهيل حفظها أو جمعها في سلكٍ واحدٍ فحسب، لأنّ هذه القواعد ليست –ديكور– يزين المعرض الفقهي على حسب وصفه، لكنّها إلى جانب تلك الفوائد هي مصدر مشروع يُتَعرّف منّها على أحكام ما لم يتم النصّ عليه.[7]

---

[1]- المسألة السريجيّة: هي مسألة مشهورة بين الفقهاء، وسميت بذلك نسبةً إلى أبي العباس عمر بن سريج الشافعي. وهي ما لو قال لزوجته إن طلقتك فأنت طالق قبله ثلاثاً، وقد أفتى ابن سريج بعدم وقوع الطلاق. انظر كتاب القواعد للمقرّي، 117/1.

[2]- القرافي، الفروق، أنوار البروق في أنواء الفروق، 40/4.

[3]- ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد (ت 799هـ)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، 266/1، تحقيق الدكتور محمد الأحمدي، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.

[4]- ابن فرحون، إبراهيم، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، 266/1.

[5]- المقري، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت 758هـ)، القواعد، 116/1، تحقيق أحمد بن عبد الله بن حميد، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية.

[6]- الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم زيد، حجيّة القواعد الفقهية، ص84، مؤتة للبحوث والدراسات، مج14، ع1، 1999م، https://www.researchgate.net .

[7]- الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب (ت 2022م)، القواعد الفقهية، ص280، مكتبة الرشد، الرياض، 1998م.

- يقول عبد الرحمن الكيلاني: أنّ القواعد الفقهية حُجّة مُعتمدة للكشف عن أحكام الوقائع التي لم يرد بها نصّ. إذا سَلِم معناها ومضمونها الكليّ، واستندت على أدلة وشواهد مُعتبرة، وأن يتحصّل في الواقعة مناط القاعدة ومعناها.[1]

أقوال المنكرين لحجيّة القواعد الفقهية، والرد عليهم

- نقل الندوي في كتابه القواعد الفقهية قول الحموي عن بن نجيم في كتابه الفوائد الزينية، ليستدلّ به على عدم حجيّة القواعد الفقهية، والقول الذي نقله الندوي كالآتي:" أنّه لا يجوز الفتوى بما تقتضيه القواعد والضوابط، لأنها ليست كلية بل أغلبية.." [2]

الرد عليه: أخذ الندوي هذا القول من كتاب غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر، وعند الرجوع لهذا المرجع، وجدنا أن نصّ القول لا يتضمن كلمة (القواعد)، بل اقتصر على الضوابط فقط، " وَمِنْ ثَمَّ صَرَّحَ الْمُصَنِّفُ –أي بن نجيم– فِي الْفَوَائِدِ الزَّيْنِيَّةِ بِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ الْفَتْوَى بِمَا تَقْتَضِيه الضَّوَابِطُ لِأَنَّهَا لَيْسَتْ كُلِّيَّةً بَلْ أَغْلَبِيَّةً"[3]، وهذه فعلاً حقيقة الضوابط لا القواعد.. حتى عند الرجوع لكتاب الفوائد الزينية، وجدنا أنّ الكتاب يتحدث عن مستثنيات الضوابط الفقهية عند المذهب الحنفي[4]، ولم يتكلم أبداً عن القواعد الفقهية، فكيف يكون هذا النقل دليلاً على عدم حجية القواعد الفقهية وهو لا يتعلق بها!

وليس الندوي وحده من احتج بهذا القول، بل وجدتُ أنّ آل بورنو في كتابه الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية[5]، لم يُخطئ في نقل القول، لكن في الصفحة التي أشرت لها في الهامش عندما أراد مناقشة هذا القول، اعتبر أنّ القول يتضمن القواعد، وهذا ما استعجبته، لذلك وجب التنويه، ووجب الانتباه.

---

[1]- الكيلاني، حجيّة القواعد الفقهية، ص98.

[2]- الندوي، القواعد الفقهية، ص329.

[3]- الحموي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، 1/ 37.

[4]- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم (ت 970هـ)، الفوائد الزينية في مذهب الحنفية، ص6، قدمّه أبو عبيد مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي.

[5]- آل بورنو، محمد صدقي بن أحمد، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، 41/1، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط4، 1996م.

- قول علي حيدر:" فحكام الشرع ما لم يقفوا على نقل صريح لا يحكمون بمجرد الاستناد إلى واحدة من هذه القواعد"[1].

الرد عليه: هل جميع ما يستند عليه حكام الشرع نقول صريحة فقط؟ وهل من يعتمد على الاستحسان، والعرف، والمصلحة المرسلة، والاستصحاب، وغيرها.. قد اعتمد على نقول صريحة؟ وهل لا نأخذ بآراء من اعتمدوا على هذه الأصول؟ بالطبع لا، بل نأخذ بها، وننظر فيها، وهذا ما يُعطي ديننا الحنيف المرونة، والمناسبة لكل زمان ومكان.

وكذلك القواعد، فكيف لا نعتبر حجيتها، وأصول استنباط كلياتها من مصادر التشريع الأولى من القرآن الكريم والسنة النبوية، أي من النقول الصريحة! بل عدد لا بأس به من القواعد تُشكل في معناها مجموعة من الآيات الصريحة، والأحاديث الشريفة الصحيحة، فلنا أن نتخيل بأي قوة ستكون تلك القاعدة التي اجتمعت معاني التشريع فيها؟

مثال ذلك: قاعدة الأمور بمقاصدها، يشهد لها قول الله تعالى:" وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ" البينّة،5، والإخلاص هو النية، فلا عبرة في أعمال العبادة إذا كان قصد المكلفين منها الشكل والهيئة فقط، بل العبرة بنياتهم ومقصدهم في طاعة الله عز وجل، وكسب رضوانه، والامتثال لأوامره.. ومن السنة النبوية:" قوله – صلى الله عليه وسلم–:" إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى"[2].

ومثال ذلك أيضاً: قاعدة اليقين لا يزول بالشك، يشهد لها من كتاب الله قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـٔٗا ٢٨﴾[سورة النجم:28]، فالظن والشك، لا يكفي لإزالة اليقين. ومن السنة النبوية:" شُكي إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّجُلُ الَّذِي يُخَيَّلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَجِدُ الشَّيْءَ فِي الصَّلاَةِ؟ فَقَالَ: لاَ يَنْفَتِلْ – أَوْ لاَ يَنْصَرِفْ – حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا"[3].

---

[1]- حيدر، علي خواجه أمين أفندي (ت 1353ه)، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، 10/1، تعريب فهمي الحسيني، المطبعة العباسية حيفا، 1925م.

[2]- أبو عبد الله، صحيح بخاري، 1/ 6، بدء الوحي، كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ح1، وأخرجه مسلم في كتاب الإمارة بقوله صلى الله عليه وسلم إنما الأعمال بالنية ح1907.

[3]- أبو عبد الله، صحيح بخاري، 1/ 39، كتاب الوضوء، باب من لا يتوضأ من الشك حتى يستيقن، ك4، ب4، ح137، وأخرجه مسلم في الحيض باب الدليل على أن من تيقن الطهارة ثم شك ح 361.

وأتيتُ بهاتين القاعدتين على سبيل التمثيل، فباقي القواعد الكلية الكبرى تشهد لها آيات القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، حتى القواعد الأقل منها كليّة، كقواعد المجلة، تشهد لها النقول الصريحة، لكن لا يسع هذا البحث التمثيل على كل تلك القواعد فهي كثيرة.

وهل بعد هذا الرد يكون لنا أن لا نعتبر القواعد المتفق عليها، والمستندة على نقولٍ صريحة، حجة للاستدلال؟

- قول الندوي:" ثم إنّ معظم هذه القواعد لا تخلو عن المستثنيات"[1]، وهذا ليس قوله وحده بل أغلب من ناقش في هذه المسألة، ذكر أنّ سبب عدم حجيّة القواعد هو وجود المستثنيات منها.

الرد عليهم: من شُرّاح مجلة الأحكام، كالتالي:" ثم إنَّ بَعْضَ هَذِهِ الْقَوَاعِدِ وَإِنْ كَانَ بِحَيْثُ إذَا انْفَرَدَ يُوجَدُ مِنْ مُشْتَمِلَاتِهِ بَعْضُ الْمُسْتَثْنَيَاتِ لَكِنْ لَا تَخْتَلُّ كُلِّيَّتُهَا وَعُمُومُهَا مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوعُ"[2]، بالإضافة إلى النظر إلى قواعد اللغة العربية مثلاً، والقواعد النحوية، كلها تحتوي على بعض المستثنيات، لكن لم يقل أحد بعدم الاحتكام إليها، وعدم صلاحيتها لاستنباط أحكام اللغة.

كذلك يمكننا القول بأن المجتهد إذا كان عالماً فَطناً متعمقاً بعلم القواعد واستثناءات كل قاعدة، لن يقع في مخاوف العلماء بإدراج حكم لمسألة تحت قاعدة تستثنى منها.

وأعجب من الندوي على ترجيحه لعدم حجية القواعد الفقهية، وقوله أنها فقط شواهد يُستأنس بها عند الاستدلال، بناءً على الاستثناءات، وهو الذي ناقش العلماء في تعريف القواعد الفقهية في بداية كتابه، ليقنعهم أنّ تعريفها يجب أن يندرج تحته الكليّة لا الأغلبية[3] في أربعة نقاط قيمّة، وعلى هذا اخترنا تعريفه في بحثنا. لكن يشفع له أنّه قال باعتبار حجيّة القاعدة الفقهية إذا تحقق لها بعض الشروط: كأن تكون مبنيّة على أدلة واضحة من الكتاب والسنّة المطهّرة. أو أن تحمل صفة أخرى غير صفتها كقاعدة فقهية، كأن تُعبّر عن دليل أصولي،

---

[1]- الندوي، القواعد الفقهية، ص 330.

[2]- حيدر، علي خواجة أمين أفندي (ت 1353هـ)، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، 17/1، تعريب فهمي الحسيني، دار الجيل، 1991م.

[3]- الندوي، القواعد الفقهية، ص 44.

أو أن تكون حديثاً ثابتاً مستقلاً مثل:" لا ضرر ولا ضرار".[1] ونختلف مع الندوي في الشروط التي وضعها أنّها تقتصر على القواعد المنبثقة عن الأدلة المعتبرة في نصها دون معناها.

الخلاصة: بعد عرض أقوال المؤيدين لحجيّة القواعد الفقهية، ومناقشة أقوال الفقهاء القائلين بعدم حجيتها، يترجح لنا أنّها حُجّة يُمكن أن يُستدل بها على الأحكام والوقائع، إذا كانت كليّة، منضبطة، متفقٌ عليها، ومتفقٌ على نقولٍ لها تكون صحيحة صريحة تشهد لها وتدعمها في نصّها أو معناها.

الفرع الثاني: ضوابط الاستدلال بالقواعد الفقهية

وبعد أن رجحنا حُجيّة القواعد الفقهية، وأنها ليست مجرد شواهد أو قرائن في الاستئناس على الأحكام، وإنما هيَ أصل يُعتمد عليه إذا تم ضبط الاستدلال بها. لذلك سنقوم بذكر أهم الضوابط التي لا بد من مراعاتها في القواعد التي تصلح لتكون دليلاً يُحتج به. وذلك بتلخيص ما ذُكر بهذا الشأن من كتاب موسوعة القواعد الفقهية لآل بورنو[2]، وكتاب القواعد الفقهية للندوي[3]، وبحث عبد الرحمن الكيلاني[4]، وتلك الضوابط على الشكل الآتي:

1. بدايةً يجب مراعاة سلامة المعنى للقاعدة، وصحة مضمونها، وملاحظة ما اتفق عليه الفقهاء وهو الغالب الكثير، وما اختلفوا عليه وهو القليل.
2. أن تكون القاعدة ثمرة لنقول معتمدة شرعاً، كآيات القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، أو مجموعهما.. فأمثال هذه القواعد تشبه الأدلة، وقوتها بقوة الأدلة المعتمدة عليها، فلا يمنع من الاحتكام إليها.
3. أن تكون القاعدة الفقهية مبنية على إجماع أجمع عليه الفقهاء، أو قياس قاسوه، أو مصلحة رأوها، أو عرف اعتبروه، أو استقراء استقرؤوه، فيصحّ حينها الاستدلال بها.

---

[1]- الندوي، القواعد الفقهية، ص331،330.

[2]- آل بورنو، مُوْسُوعَة القَواعِدُ الفِقْهِيَّة، 1/ 48.

[3]- الندوي، القواعد الفقهية، ص331،330.

[4]- الكيلاني، حجيّة القواعد الفقهية، ص98، 99.

4. عند تعذر وجود دليل شرعي لمسألة بعينها، أو نص فقهي، أو دليل أصولي، خاصةً تلك المسائل والنوازل المستجدة، فيمكن جعل القاعدة وقتها دليلاً مستقلاً معمولاً به.
5. أن يتم التيقن بعدم بوجود فرق بين ما تشتمل عليه القاعدة الفقهية، والمسألة الجديدة غير المنصوص عليها، بأن يتحقق في المسألة مناط القاعدة ومعناها.
6. أن يكون المجتهد بهذه المسائل دارساً، عالماً، مُلمّاً، متعمقاً بعلم القواعد الفقهية ومستثنياتها، ونبيهاً للأصول التي انبنت عليها كل تلك القواعد.

فمن راعى تلك الضوابط في اجتهاده بالقواعد الفقهية، وعمل بها، سار بالدرب القويم على بينّةٍ من أمره بعون الله وتوفيقه.

المبحث الثاني: دور القواعد الفقهية في تنظيم الاجتهاد في القضايا المعاصرة للمرأة

في هذا المبحث سيتم توضيح دور القواعد الفقهية في تنظيم الاجتهاد بشكلٍ عام، بتعريف مفهوم الاجتهاد لغةً واصطلاحاً، وكيف يمكن للقواعد الفقهية أن تنظم هذا النوع من الاجتهاد، وتضبطه، وتطوره. أيضاً سنسلط الضوء على الكيفية التي يمكن أن يكون بها الاجتهاد من خلال القواعد الكلية العابرة للمذاهب، وهي القواعد التي لقيت القبول وتم العمل بها في سائر المذاهب حتى لو جاءت بصياغات متعددة. وهذا في المطلب الأول. أما في المطلب الثاني سنوضح كيف يمكن لتلك القواعد أن تُضفي طابع الاستقرار والثبات الذي تتميز بهما على الاجتهاد في القضايا المعاصرة للمرأة، والتي تتميز بجدليتها، مع ذكر الأمثلة التطبيقية على ذلك.

المطلب الأول: دور القواعد الفقهية في تنظيم الاجتهاد

بعد معاينة الجهود التي قام بها العلماء لجمع القواعد الفقهية المتناثرة، تبيّن لنا عِظم هذه القواعد في شموليتها للفروع، وتنظيمها لها بطريقة دقيقة مُمنهجة، وبالنظر إلى حرص الفقهاء على مر العصور على جمعها وتنقيحها وتوضيحها في عبارات جامعة مانعة، نجد أنهم اعتبروها كنزاً ثميناً لا بد من الحرص عليه، لما له من الأثر في تسهيل الاجتهاد وتنظيمه. فما هو مفهوم الاجتهاد؟ وكيف سيكون للقواعد الفقهية دوراً جوهرياً في تسهيل الاجتهاد وضبطه وتطويره؟ وأخيراً كيف ستؤثر القواعد الكلية –العابرة للمذاهب– على ذلك الاجتهاد؟ هذا ما سنجيب عنه في هذا المطلب بإذن الله.

الفرع الأول: مفهوم الاجتهاد لغةً واصطلاحاً

الاجتهاد من الفعل اجتهد. ويعني بَذَلَ الْوُسْعَ والطَّاقَةِ فِي طَلَبِ الأَمرِ.[1] أما الاجتهاد في عرف الْفُقَهَاء: فهُوَ استفراغ الْفَقِيه الوسع، بِحَيْثُ يحس من نَفسه الْعَجز عَن الْمَزِيد عَلَيْهِ؛ لتَحْصِيل حكم شَرْعِي بطريق الاستنباط.[2]

---

[1]– ابن منظور، لسان العرب، 3/ 135.

[2]-الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني(ت 1094هـ)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص44، تحقيق عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت.

الفرع الثاني: دور القواعد الفقهية في ضبط الاجتهاد، وتفعيله، وتطويره

وبعدما تبيّن لنا مفهوم الاجتهاد لغةً واصطلاحاً، وجب علينا توضيح دور القواعد الفقهية في تنظيم هذا الاجتهاد، وذلك لأنه يلزم علينا مواجهة كل مستجد في حياة المسلمين، لإيجاد الحلول الشرعية اللازمة لهذه المسائل. سواء كانت تلك المسائل جديدة لم تطرح من قبل ولم يتم الاجتهاد فيها، أو كانت مسائل قديمة لكن تغيرت الظروف التي تلّتف حولها، فوجب إعادة النظر في أحكامها.

ومن المعلوم أنّ الاجتهاد في المسائل إنما يكون بردّها إلى النصوص الشرعية بدايةً، لاستخراج الأحكام منها، فإن تعذر تَضَمُن تلك النصوص، والأدلة الشرعية المعتبرة الأخرى على الحكم المطلوب، كان لزاماً على أهل الفقه بذل غاية وسعهم، واستفراغ جميع جهودهم لإدراك أحكام تلك القضايا، وفي لزوم الاجتهاد عند تعذر النص، يقول الشاطبي: أنّ وقائع الوجود لا تنحصر، وأحياناً يتعذر إدراجها جميعها تحت النصوص المنحصرة، ولذلك أُحتيج إلى فتح باب الاجتهاد، حتى لا يُترك الناس لأهوائهم، فيقع الفساد في الدين والدنيا.[1]

ولعل أهمّ طرق الاستدلال على الأحكام عند تعذر النص والأدلة في وقتنا الحاضر هي القواعد الفقهية. والتي تم تفعيلها وتنزيلها على ساحة الاجتهاد المعاصر، لِما تتميز به من كونها كليّة تجمع الفروع الشرعية، والتي تجتمع كلَها تحت علة واحدة تُشركها في حكم واحد، فكان سهلاً ومُجدياً استثمار تلك الأصول الجامعة المانعة الثابتة لإنزال الحوادث الطارئة عليها، لاستنباط الحلول المرجوّة منها، ومعرفة حكم الله في تلك الحوادث من خلالها، وفي ذلك يقول مصطفى الزرقا:" أنّ القواعد الفقهية الكلّية.. إنّما هي تعابير فقهية مركزة، تعبّر عن مبادئ قانونية، ومفاهيم مقررة في الفقه الإسلامي، تبنتها المذاهب الاجتهادية في تفريع الأحكام، وتنزيل الحوادث عليها، وتخريج الحلول الشرعية للوقائع".[2]

وتبرز أهمية الاجتهاد من خلال القواعد الفقهية، بطريقتها الرائعة في ضبط، وتفعيل، وتطوير، عملية الاجتهاد في المسائل، فكيف يكون ذلك؟ هذا ما يبينه العرض التالي.

---

[1]- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد (ت 790هـ)، الموافقات، 5/ 38، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن، دار ابن عفان، 1997م.

[2]- الزرقا، أحمد بن الشيخ محمد (ت 1938م)، شرح القواعد الفقهية، ص9، صححه وعلق عليه ولده مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، ط2، 1989م.

أولاً: ضبط الاجتهاد في المسائل

وتتجلى عملية ضبط الاجتهاد في المسائل من كون القواعد الفقهية كليّة جامعة مانعة ثابتة، لا تتغير ولا تتبدل كلياتها بتغير الأزمان. فكونها كليّة نادرة الاستثناءات تسهّل عليه معرفة حكم المسألة بطريقة منضبطة بعيدة عن إدراج مسألة تحت قاعدة لا تشمل حكمها. وكونها جامعة لعدد هائل من الفروع في شتى أبواب الفقه، فهذا يضبط طريقة المجتهد برؤية الأشباه والنظائر للحادثة التي يبحث عنها، مما يرتب أفكاره، فيخرج بأحكام متناسقة، منسجمة بعيدة عن التناقض والاضطراب، وذلك عندما يجتهد بالمسائل بالقرب من أصولها الجامعة.

وكونها مانعة فهي عبارات منضبطة تمنع الباحث من إدراج المسائل التي لا تشترك بعلة الحكم لباقي الفروع. وكونها ثابتة يعني ضبط الاجتهاد وفق أسس لا تتغير ولا تتبدل بمرور الزمن، ما يجعلها كالدساتير التي تسير عليها الأمم على مرّ العصور، لا يشوبها خلاف ولا نزاع ولا تبدّل، وتصديقاً لهذا يقول الزركشي:" فَإِنَّ ضَبْطَ الْأُمُورِ الْمُنْتَشِرَةِ الْمُتَعَدِّدَةِ فِي الْقَوَانِينِ الْمُتَّحِدَةِ هُوَ أَوْعَى لِحِفْظِهَا وَأَدْعَى لِضَبْطِهَا".[1]

ثانياً: تفعيل الاجتهاد في المسائل

إنّ فهم المجتهد للقواعد الفقهية فهماً صحيحاً، وعلمه بجميع مآخذها، ودرايَتِه الدقيقة بكليّات القواعد وأصولها وفروعها، ومستثنياتها، يُعينه على فهم مناهج الفتوى، ويطلعه على حقائق الفقه، ويمكنّه من حسن تخريج المسائل والفروع بطريقة سلسلة، وإدراجها تحت كلياتها بطريقة سليمة، وبالتالي استثمار هذه المعرفة باستنباط الأحكام للوقائع المستجدة. والنتيجة تكون بفاعلية القواعد الفقهية في جميع تفاصيل عملية الاجتهاد، بحيث تصبح بهذه الطريقة مبعث حركة دائمة لمسائل الفقه، وفتيلة لا تنطفئ للمستجد من القضايا. ما يؤدي إلى إحداث نشاط فقهي متجدد لا ينقطع ولا ينحسر، وهذا يحمي مسائل الفقه من أن تتحجر، أو أن تتجمد[2]،

[1]- الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، 1/ 65.

[2]-الباحسين، يعقوب، القواعد الفقهية، ص116.

ويجب الإشارة إلى أن الفاعلية الحقيقية للقواعد الفقهية تكون بإدراك الفقيه مدى شموليتها الهائلة لجميع أبواب الفقه، وسعتها التي لا تنضب، فلا تضيق نفسه بمسألة، إلا وجد في القواعد المنقذ والمُخَرِّج الثابت لقضيته.

ومن الأدلة على فاعلية القواعد الفقهية في الاجتهاد، هو ما شهدته من اهتمام بحثي واسع أدى إلى خروجها من دائرة الجانب النظري التجريدي، ونزولها إلى الجانب التطبيقي التفعيلي. ويشهد لذلك الأبحاث العلمية في المجامع الفقهية، ودور الفتوى، والرسائل الجامعية والبحثية، التي امتلأت خزائنها بمواضيع يتم إنزالها على القواعد الفقهية، لاستخراج الحلول والأحكام لها.

ثالثاً: تطوير عملية الاجتهاد في المسائل.

إنّ سمة المرونة التي تتمتع بها القواعد الفقهية تُسهم بشكل كبير في زيادة وتطوير وتيرة الاجتهاد في المسائل، بسبب مناسبتها لكل زمان ومكان، وقدرتها الاستيعابية لاحتواء أي مسألة جديدة تُعرض على أحد كلياتها. وبالتالي نخرج بحصيلة مسائل مُخرجّة هائلة، تُضاف جميعها إلى المكتبة الفقهية المعاصرة، مما يُظهر الفقه على غيره من العلوم بمواكبته لكل الأحداث الطارئة، فلو لم يكن للفقه أصول ثابتة في معانيها وعللها، ومرنة في مواكبتها للعصر كالقواعد الفقهية، لتقوقع الفقه على نفسه، ولتجمدت العملية الاجتهادية، وهذا ما ينافي صفة الشريعة الإسلامية بقدرتها على المواكبة والخلود.

ومن جهة أخرى، فإنّه يمكن للقواعد الفقهية أن تطور العملية الاجتهادية بشكل موسّع يتجاوز حدود الفقه، لتشمل كل مناحي الحياة، لأنّ مصطلحاتها تجمع الفقه في عبارات جامعة مانعة ومضمونية، تتيح لغير المختصين في الفقه الاطلاع عليها وفهمها، وهذا ما يسهّل دمجها واستخدامها كأصول في غير تخصصات الشريعة، كالقانون مثلاً.

ويكون للقواعد الفقهية الأثر الأكبر في تطوير عملية الاجتهاد إذا انشغلنا في توضيحها وتقريرها لتكون نبراساً للمجتهدين، والاشتغال بها بدلاً من الانشغال عنها في الخلاف والجدل المذهبي الذي لا يورث أحكاماً بل يجعلنا أعداءً، وهذا ما نوّه إليه الشيخ محمد الخضري في مقدمة تحقيقه لكتاب الموافقات.[1]

الفرع الثالث: الاجتهاد من خلال القواعد العابرة للمذاهب

وهنا نؤصل فكرة جديدة نُثري بها بحثنا، وهذه الفكرة يجب أن نتطرق إليها ولو بمجرد عرضها، حتى يكون للقواعد الفقهية دوراً حقيقياً في الاجتهاد. فبعد أن عرضنا أقسام القواعد الفقهية، وذكرنا مراتبها، تبيّن لنا العدد الهائل من القواعد الكلية المتفق عليها، بنوعيها الكليّة الكبرى، والتي تشمل كل أبواب الفقه، والقواعد الكليّة الأقل منها شمولية. ويمكن القول أنّ تلك القواعد تصلح لضبط الاجتهاد في المسائل والنوازل الحادثة، لشموليتها واطرادها، واتفاق الفقهاء عليها.

وهذا سرّ اعتناء الفقهاء بهذا النوع من القواعد، ومنهم السعدي الذي اهتم بتدوين القواعد الكلية في غير موضع، مع الإشارة إلى أهميتها وفوائدها، حيث قال:" ومعلوم أن الأصول والقواعد للعلوم بمنزلة الأساس للبنيان والأصول للأشجار لا ثبات لها إلا بها، والأصول تبنى عليها الفروع، والفروع تثبت وتقوى بالأصول، وبالقواعد والأصول يثبت العلم ويقوى وينمى نماءً مطرداً"[2]، والمُستنتج من قوله هو الذي نريد أن نوضحه ونؤصله، وهو إظهار أهمية القواعد العابرة للمذاهب بتثبيت علم الشريعة، وتقويته، وتنميته نماءً مستقراً مطرداً، وعرضِهِ للعالم على أنّه يقوم على أُصول معتبرة متفق عليها لا يشوبها خلاف، تتناسب ومرونة هذا العلم، وتوافق مستحدثاته في كل زمان ومكان.

وقال القرافي أيضاً عن تلك القواعد:" وَهَذِهِ الْقَوَاعِدُ مُهِمَّةٌ فِي الْفِقْهِ عَظِيمَةُ النَّفْعِ وَبِقَدْرِ الْإِحَاطَةِ بِهَا يَعْظُمُ قَدْرُ الْفَقِيهِ، وَيَشْرُفُ وَيَظْهَرُ رَوْنَقُ الْفِقْهِ وَيُعْرَفُ وَتَتَّضِحُ مَنَاهِجُ الْفَتَاوَى وَتُكْشَفُ..، وَمَنْ جَعَلَ يُخْرِجُ الْفُرُوعَ

[1]- الشاطبي، الموافقات، المقدمة ص22.

[2]- البدر، عبد الرزاق بن عبد المحسن، الشيخ عبد الرحمن بن سعدي وجهوده في توضيح العقيدة، ص112، مكتبة الرشد، الرياض، ط السنة الحادية عشرة، العدد الرابع، 1998م.

بِالْمُنَاسَبَاتِ الْجُزْئِيَّةِ دُونَ الْقَوَاعِدِ الْكُلِّيَّةِ تَنَاقَضَتْ عَلَيْهِ الْفُرُوعُ وَاخْتَلَفَتْ وَتَزَلْزَلَتْ.. وَمَنْ ضَبَطَ الْفِقْهَ بِقَوَاعِدِهِ اسْتَغْنَى عَنْ حِفْظِ أَكْثَرِ الْجُزْئِيَّاتِ لِانْدِرَاجِهَا فِي الْكُلِّيَّاتِ، وَاتَّحَدَ عِنْدَهُ مَا تَنَاقَضَ عِنْدَ غَيْرِهِ وَتَنَاسَبَ"[1]. وحقاً بقدر الإحاطة بهذه القواعد تنضج مناهج الفتوى، فتكون مبنية على أسس واضحة، ومستقرة، ومتحدة، خالية من التناقضات، والمخالفات، وبهذا فقط يتم ضبط الفقه.

ولنا أن ننظر في قول الحازمي، وهو باحثٌ معاصرٌ في المناهج التربوية، عند كلامه عن التناقضات الموجودة في المناهج التربوية غير الإسلامية، ومقارنتها بالمنهج التربوي الإسلامي:" فهذه الأزمة التناقضية لا تجدها في التربية الإسلامية وفي مناهجها؛ لأن الأسس الإسلامية ثابتة لا تتغير مثل: القواعد الكلية والمبادئ العامة والأحكام الجزئية التي ورد فيها نص فإنها لا تتغير ولا تتبدل، وهنا تظهر المرونة في القدرة على وضع الحلول التي تطرأ في حياة الناس"[2]، فلنا أن نتخيل أثر إعمال هذه القواعد الكليّة التي تتسم بالثبات والموسوعية بشمولها لجميع مناحي الحياة بكل تخصصاتها وتوجهاتها في الاجتهاد.

وبعد أن نظرنا لأهمية هذه القواعد في تنظيم الفقه، وضبطه، واستقراره، ونضجه، ما الذي يمنعنا من اعتماد القواعد الكلية العابرة للمذاهب أصولاً واضحةً بينّة نجتهد من خلالها؟ ولمَ لا نخرج من حالة الاختلاف والمذهبية عند الاعتماد على هذه القواعد؟

ويمكنُ لسائلٍ أن يقول: ما مشكلة المذهبية في الاجتهاد بالقواعد الفقهية؟

نحن نبيّن الأمر فنقول: أنّ المجتهد عندما يكون متمسكاً بالاجتهاد برأي أحد المذاهب دون سائر المذاهب الأخرى، سيعتمد قواعد ذلك المذهب فقط، وهذا فيه محدودية في النظر للمسائل التي تعرض عليه، وتضييق للمدارك، وتقزيم لدائرة القواعد الموسوعية الشاملة لكل أبواب الفقه، وفيه تضييع للفتوى، وتبخيس للهدف المرجو من الاجتهاد.

---

[1]- القرافي، الفروق، أنوار البروق في أنواء الفروق، 3/1.

[2]-الحازمي، خالد بن حامد، السبق التربوي: مفهومه ومنهجه ومعالمه في ضوء النهج الإسلامي، ص 485، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط السنة السادسة والثلاثون، العدد123، 2004م.

ومن هنا دعوة لكل مجتهدٍ بالخروج من ضيق تمذهبه إلى سعة هذا الفقه وشموليته، حتى نحقق ثمرة أعظم للاجتهاد، ونؤكد صلاحية هذا الدين وشموليته، واستيعابه لكل القضايا المستجدة في كل مناحي الحياة، بالاعتماد على هذه الأسس والأصول الثابتة العظيمة.

المطلب الثاني: أهمية القواعد الفقهية للاجتهاد في القضايا المعاصرة للمرأة

بعد أن توضّح لنا الدور العظيم للقواعد الفقهية في تنظيم الاجتهاد، وجب علينا تبيان دورها العميق، وأهميتها المُلحّة لتنظيم الاجتهاد في قضايا المرأة، تلك القضايا التي تتميز بجدليتها الواسعة، والخلاف المستمر حول مضامينها، والنقاشات الطويلة التي لا تنتهي بكل ما يخصها سواء كانت تلك القضايا قديمة أو جديدة، وذلك بسبب التطور الهائل والمتسارع في المسائل التي تختصّ بالمرأة، بسبب تطور الزمان وتغيره.

ولأنه واجبٌ علينا أن نحتكم، وندرأ شبهات الاحتكام للعادات والتقاليد، ولأن ديننا الحنيف لم يتركنا للهوى أو التكهن، جعل لنا أصولاً نحتكم إليها عند تعذر الأدلة والنصوص، ومنها القواعد الأصولية التي تختص بفهم النصوص، والمقاصد الشرعية التي توصلنا إلى الحكمة والمقصد من تلك النصوص فهي روح الشريعة، والقواعد الفقهية التي تشكل أصولاً كليّة ضابطة منظمة ثابتة استخلصت من تلك النصوص للاحتكام إليها، وهذا النوع من القواعد هو الذي سيكون محط بحثنا.

وربما يسأل سائل لماذا وقع الاختيار على القواعد الفقهية للاجتهاد في قضايا المرأة؟ فنجيب أنّ الانضباط والثبات الذي يُشكّل مفهوم القواعد، هو ما تفتقر إليه جدلية الخلافات في قضايا المرأة، فتارةً يأخذ الفقهاء قضاياها بالتشدد والتزمت، وتارةً يأخذونها بالتساهل المفرط المُضيّع للأحكام، وكل هذا لا يجوز ولا يقبل به الشرع.

ومن هنا أصبح لازماً أن يتم ضبط الجدلية في تلك المسائل بأصولٍ وأسسٍ منضبطة مُنظمة لقضاياها بأسلوبٍ سلسٍ ومفهوم، بعيداً عن الإفراط أو التفريط، وذلك بإنزال قضايا المرأة قديمة كانت فتجددت الظروف

المحيطة بها، أو كانت جديدة لم يُبت في حكمها على القواعد الفقهية، لإظهار الحكم الوسطي المعتدل، الذي يُرضي الله ورسوله بإذنه تعالى.

ومن هنا نخلص إلى أنّ دور القواعد الفقهية في قضايا المرأة سيتمثل بإعطاء تلك القضايا ميزات وسمات وأهمية القواعد الفقهية عند الاجتهاد بها من خلالها.

وفيما يلي عرض لأهم القواعد الفقهية التي تؤثر بشكل مباشر في الاجتهاد في قضايا المرأة.

إنَّ القواعد الفقهية الكليّة الكبرى كما أنّها تنطبق على جميع المكلفين، وتؤثر في الاجتهاد في قضاياهم، فهي تنطبق على المرأة كذلك. ومثال ذلك: قاعدة الأمور بمقاصدها، فالمرأة إذا نوت عملاً صالحاً قد اعتادت فعله، ثم حبسها العذر الشرعي من إتيانه أو إتمامه فلها أجره تامّاً بإذن الله[1] إعمالاً لهذه القاعدة، ولقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى".[2]

وقاعدة اليقين لا يزول بالشك، التي يمكن لها أن تضمّ تطبيقات لا حصر لها فيما يخصّ المرأة، ومثال ذلك: أنَّ المرأة إذا فقدت زوجها وانقطع خبره عنها، وكان ظاهر غيابه السلامة كطالب العلم أو التاجر، لا تزول الزوجية بينهما؛ لأنّ الزوجية ثابتة بيقين فلا تزول بالشّك في موته[3]. قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـٔٗاۚ ٣٦﴾[سورة يونس:36].

أما قاعدة الضرر يزال، والتي تتمثل أهم أهدافها في دفع الصائل عن النفس والعرض والمال، لإبعاد ضرره[4]، يمكن إعمالها في قضايا المرأة، كالتالي: يُندب للرجل الذي طلّق زوجته وبلغت أجلها أن يُراجعها إذا قصد الإصلاح بصلاح حاله معها. أمّا إذا قصد بذلك الإضرار بها وتطويل العدّة، والقطع بها من الخلاص من

---

[1]- الخليل، أحمد، هل تؤجر المرأة على الصلاة والصيام إذا تركتهما أثناء الحيض؟، https://almoslim.net/node/270838، شوهد 29، 7، 2024م.

[2]- أبو عبد الله، صحيح بخاري، 1/ 6، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ك1، ب1، ح1، كما أخرجه مسلم في كتاب الإمارة بقوله صلى الله عليه وسلم إنما الأعمال بالنية، ح1907.

[3]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص335.

[4]- الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، 1/ 201.

هذا النكاح فحرامٌ عليه، ويُزال الضرر عن الزوجة بتطليق القاضي لها إذا عَلم قصده[1]. قال تعالى: ﴿وَلَا تُمۡسِكُوهُنَّ ضِرَارٗا لِّتَعۡتَدُواْۚ ٢٣١﴾[سورة البقرة:231].

وهناك قاعدة المشقة تجلب التيسير، ومن أمثلة إعمالها في قضايا المرأة: أنّه يجوز للمرأة زراعة الشعر في حالة سقوطه، أو زراعة الجلد وترقيعه من آثار الحروق أو الأمراض. وذلك من باب رفع الحرج والمشّقة عنها بإصلاح تلك العيوب الطارئة[2]. قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ ١٨٥﴾[سورة البقرة:185].

وأخيراً قاعدة العادة مُحكّمة، فمن المعلوم أنّ العرف في الشرع له اعتبارُ، لذا عليه الحكمُ قد يُدار[3]. وهذه القاعدة يُمكن إعمالها في قضايا المرأة التي تتغير تِبعاً لتغير الأحوال والأزمان والأعراف، ومثال ذلك: أنّه يجوز للمرأة أن تأخذ من مال زوجها الشحيح ما يكفيها وأولادها دون علمه، بالقدر المُتعارف كفايته في زمنها وحالها[4]. ودليلُ ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لهند زوجة أبي سفيان الذي كان شحيحاً: " خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف".[5]

وهذا العرض والتمثيل كان بشكلٍ عام للقواعد الكلية الكبرى التي يمكن إعمالها للاجتهاد في قضايا المرأة. وبالإضافة إلى تلك القواعد هناك قواعد خاصة متفرعة عنها، أو كليّة لكن أقل منها شمولية، سنُعملها في الاجتهاد بقضايا المرأة التي سيتم عرضها خلال الفصول القادمة، مثل: قاعدة "الحكم في القضايا، والفتيا في النوازل تختلف كثيراً باختلاف العوائد والحال الحاضرة"[6]، وقاعدة "الأصلُ في الأشياءِ الإباحة"[7]، وقاعدة "سد الذرائع"[8]، وقاعدة "الأصلُ عدم المفسد"[9]، وقاعدة "النيّة تردّ الشيء إلى أصله، ولا تنقل عن الأصل إلا مع

---

[1]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد7، ص493.

[2]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد7، ص175.

[3]- الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، 302/1.

[4]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد8، ص134.

[5]- أبو عبد الله، صحيح بخاري، 3/ 79، كتاب البيوع، باب من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون بينهم: في البيوع والإجارة والمكيال والوزن، ك34.

[6]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد8، ص169.

[7]- السيوطي، الأشباه والنظائر، ص60.

[8]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد30، ص51.

[9]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص469.

الفعل"[1]، وقاعدة "الأصل في العقود الجواز"[2]، وقاعدة "الضررُ عذرٌ في فسخ العقد اللازم"[3]. هذا غيض من فيض للقواعد التي سيتم الاجتهاد من خلالها بإذن الله تعالى، وإنما ذكرت هذه القواعد على سبيل التمثيل.

وبهذه المقدمات، والتأصيلات، والمفاهيم التي وضحّناها في هذا الفصل نكون قد مهدّنا الدخول إلى الفصول القادمة على بينّة من أمرنا، لنبدأ بعملية الاجتهاد في قضايا المرأة العامة بتفاصيلها الدقيقة، والخاصة بمجالاتها المتعددة من خلال القواعد الفقهية بعون المولى.

[1]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص155.

[2]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص370.

[3]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد8، ص19.

الفصل الثاني

القواعد الفقهية الناظمة للاجتهاد المُتعلق باشتراك المرأة في الشؤون العامة

لقد كرّم الله سبحانه وتعالى المرأة منذ فجر الإسلام، وانتشلها من غياهب الكفر جنباً إلى جنب مع الرجل، وأشركها معه في خلافة الأرض واستعمارها، قال تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴿٦١﴾﴾[سورة هود:61]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴿٣٠﴾﴾[سورة البقرة:30]، فالناظر المُتفحصّ لآيات القرآن الكريم يجد أنَّ آيات الاستخلاف عامّة في تعبيراتها، وهذا يعني أنّ المرأة تشترك مع الرجل في مهمّة عمارة الأرض، وأنّه أمرٌ قد كتبه الله–عزّ وجلّ– على الإنسان بغض النظر عن جنسه.

إنَّ مهمة التعاون هذه لا يجب التغافل عن أهميتها بالتركيز على ما هو أقّل أهمية منها، فالمرأة ليست منفصلة عن المجتمع حتى نناقش قضاياها الخاصة فحسب، بل المرأة جزءٌ لا يتجزأ من هذا المجتمع الذي يقع على عاتقها أيضاً مهمة إعماره والمحافظة عليه. ونتيجةً لذلك فقد بدأت البحث بقضايا المرأة العامة، وقدمتّها على القضايا الخاصة لأهميتها، ولأنّها الأقلّ تناولاً بين القضايا التي تهمّ الأمّة.

وإبراز أهمية ذلك الدور لا يكون إلا بمناقشة العوائق التي تقف أمام خط سيره، فالمرأة تواجه العديد من المشاكل الفكرية تجاهها في مجتمعاتنا تحول بينها وبين إحراز أي تقدّم في هذا المجال.

ولعل واحدةً من الأسباب التي تجعلها تتأخر خطوات في مشاركتها في الشأن العام هو القالب الديني الذي ينظر من خلاله بعض أهل الشريعة ليحرموّا عليها تلك المشاركة، باستخدام عدة آيات وأحاديث ووجهات نظر تجعلها غير مؤهلة لهذه المهمة. لذلك يقوم هذا الفصل على توضيح الشروط الواجب توفرها فيمن سيشارك في تولي الولايات العامة، وتوضيح مدى انطباق تلك الشروط على المرأة. ثم مناقشة شرط الذكورة

على حِدة، بذكر أقوال الفقهاء القدامى والمعاصرين وأدلتهم بحقيقة اشتراطه، ومناقشة تلك الأقوال والأدلة ثم الترجيح. هذا ما سيتم توضيحه في المبحث الأول.

أما المبحث الثاني فيهدف إلى توضيح الضوابط الشرعية التي يجب أن تلتزم بها المرأة عند انخراطها في الحياة العامة، فالدعوة إلى مشاركتها لا تعني الدعوة إلى التحلل والفساد. كما سيتم من خلال هذا المبحث توضيح القاعدة الأهم التي اعتمد عليها الفقهاء وجعلوها ضابطاً مُضيّقاً لمشاركة المرأة في الشأن العام وهي قاعدة "سد الذرائع"، وما سيتضمن ذلك من شرحٍ للقاعدة، وتوضيحٍ لأقوال الفقهاء فيها، بالإضافة إلى تبيين منهج التشريع الإسلامي المعتدل من قرآن وسنة نبوية مطهرة في التعامل مع تلك القاعدة بذكر الأمثلة. وأخيراً إيضاح الأسباب التي قد تكون وراء الغلّو في تطبيق تلك القاعدة على حياة المرأة بهذا الشكل، والله وليّ التوفيق.

المبحث الأول: القواعد الفقهية الناظمة لمشاركة المرأة في الولايات العامة

يهدف هذا المبحث إلى توضيح الشروط العامة التي وضعها الفقهاء للشخص المتقدم للمشاركة في الشأن العام، ثم إيقاع تلك الشروط على المرأة لنرى مدى مواءمتها وانطباقها عليها، بحيث نستنتج بعد ذلك إمكانية تحقق تلك الشروط في المرأة، فإذا تحققت تلك الشروط، وانطبقت عليها تأكّدنا من أحقيتها في المشاركة في الشأن العام، وهذا في المطلب الأول. أما في المطلب الثاني سنجد أن الفقهاء قد وضعوا الذكورة شرطاً لمن سيتولى الولايات العامة، وهذا يعني انتفاء فكرة قبول المرأة لجنسها، فكيف سنناقش هذا الشرط بالإبتناء على أقوال الفقهاء القُدامى والمُعاصرين، وكيف ستنظم القواعد الفقهية النقاش في هذا الشرط؟ هذا ما سيكون محط الكلام بعون الله.

المطلب الأول: شروط المشاركة في الولايات العامة، ومدى انطباقها على المرأة

تأتي الولاية بمعنى الإمارة، والسلطان، وهي تُشعِر بالتدبير والقدرة والفعل[1]. والولاية إما أن تكون خاصّة أو عامة، ونقصد بالعامّة ما كان فيه تدبير لشؤون المجتمع، والنظر في المعهود من سائر أعماله، سواء أكان ذلك بتولي الإمامة العُظمى والتي شُرعت لحراسة الدين وسياسة الدنيا وهي –رئاسة الدولة في وقتنا الحالي– ، أو تقلّد الوزارات، أو الإمارة على بلدٍ أو إقليم، أو ولاية القضاء، أو غيرها من ولايات ومؤسسات المجتمع العامة [2]. وأمّا عن أحقية المرأة في تولي الولايات العامة فسيكون محط الحديث عن سائر الولايات باستثناء الإمامة العظمى.

إنَّ المشاركة في الولايات العامّة تستلزم توفر بعض الشروط في المُتقدم، فما هي هذه الشروط؟ وهل تنطبق على المرأة؟ يقول الماوردي أنَّ هذه الشروط هي ذاتها شروط تقلّد الإمامة العظمى بشكلٍ عام باستثناء النسب

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، 15/ 407.

[2]- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد البغدادي (ت 450هـ)، الأحكام السلطانية، ص15، 50، 62،110، دار الحديث، القاهرة.

الذي يختصّ في الخلافة على وجه الخصوص[1]. وسنذكر تلخيصاً للشروط التي ذكرها الماوردي[2]، والزحيلي[3]، على الشكل الآتي:

1. أن يكون المتقدم مسلماً؛ لأن الهدف الأساسي من تولي هذه الولايات هو الذبّ عن هذا الدين، وحراسته وحمايته فكيف يكون المتقدم من غير هذا الدين؟ حُرّاً؛ لأنه من كان عبداً خسر ولايته على نفسه، فكيف تنعقد له ولاية على غيره؟ بالغاً؛ لأنّ الصبي ليس لديه القدرة على تحمّل عبئ المسؤوليات الخطيرة التي ستقع على عاتقه بموجب تلك الولايات، فهو في الغالب غير مسؤول عن تصرفاته، ولا يتعلق بها عادةً حكم معين. عاقلاً؛ لأنّ العقل شرطٌ ضروري لصحة أي عمل سواء أكان عامّاً أو خاصّاً، وهذه المهمة لا تحتاج أي عقل بل لا بد من توفّر الرجحان في الرأي، والفطنة، وحُسن الإيضاح.
2. العدالة: وهي أن يكون المتقدم صاحب استقامة في السيرة، متجنباً لكل الأحوال والأفعال التي توجب الفسق والفجور، وعلى قدرٍ عالٍ من الأخلاق الفاضلة.
3. العلم، الذي يؤدي إلى الاجتهاد في أيّ حكمٍ ونازلة، ولا يكفي القليلُ من العلم، بل يجب أن يتوفر في المُتقدم القدر الكبير منه، لكي تكون لديه القدرة على حل المشاكل والمنازعات، ودفع الشبهات.
4. أن يكون عند المتقدم الرأي السديد الذي يُفضي إلى سياسة الرعية، وتدبير مصالح العباد والبلاد.
5. أن يكون لدى المتقدم الشخصية القوية الصلبة، التي تمتاز بالشجاعة والجرأة، والنجدة.
6. أن يكون المتقدم سليم الحواس من السمع والبصر واللسان، وعنده أيضاً سلامة في الأعضاء من أي نقصٍ يمنعه من الحركة والنهوض.

بعد ذكر شروط تولي الولايات العامة، يبقى السؤال الذي يطرح نفسه، وهو مدى انطباق الشروط آنفة الذكر على المرأة؟

---

[1]- الماوردي، الأحكام السلطانية، ص50.

[2]- الماوردي، الأحكام السلطانية، ص19.

[3]- الزحيلي، الفِقْهُ الإسلاميُ وأدلَّتُهُ، 8/ 6179.

أما شرط الإسلام فقد قال الله –جل جلاله– في كتابه الحكيم: ﴿إِنَّ ٱلۡمُسۡلِمِينَ وَٱلۡمُسۡلِمَٰتِ وَٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ وَٱلۡقَٰنِتِينَ وَٱلۡقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلۡخَٰشِعِينَ وَٱلۡخَٰشِعَٰتِ وَٱلۡمُتَصَدِّقِينَ وَٱلۡمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّآئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلۡحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمۡ وَٱلۡحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرٗا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغۡفِرَةٗ وَأَجۡرًا عَظِيمَا ٣٥﴾[سورة الأحزاب:35]، وهنا قرن سبحانه إسلام الرجل بإسلام المرأة فإسلام كلاهما مقبولٌ بالتساوي أمام الله –عز وجلّ–، وذلك لأنهما متساويان في التكاليف الدينية والعبادات والمسؤوليات التي فرضها الله –جلّ جلاله– عليهما، وفي الحساب والجزاء ودخول الجنة[1]. فلا يكون هناك فضلٌ لإسلام أحدهما على الآخر إلا بمن هو أتقى، ولربما تمتاز المُتقدمة للولاية العامة فتكن الأتقى من المتقدم، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ ١٣﴾[سورة الحجرات:13].

نأتي لشرط الحرية فنقول بأنّ الشريعة الإسلامية جعلت الحرية هي الأصل الذي يولد عليه الناس سواء كانوا ذكوراً أو إناثاً، صغاراً أم كباراً، والرّق هو الاستثناء الطارئ الذي يحتاج إلى إثبات، لأن القاعدة تقول بأنّ "الأصلُ في النّاس الحرّية"[2]. وهذه القاعدة متفقٌ عليها بين الفقهاء بالجملة، وهي تفيد في الأحكام الشرعية التي يُشترط فيها الحريّة كموضوعنا هذا. وبناءً عليها يُكتفى بظاهر حال الإنسان، ولا يتم العدول عن هذا الأصل حتى يثبت خلاف ذلك يقيناً[3]. ويجب أن نتنبّه إلى أنّ الحرية التي يجب أن تتحقق في المرأة كشرطٍ لتولي الولايات لا تقتصر على المعنى الذي أورده الماوردي أو الزحيلي وهو ما كان عكس العبودية فحسب، بل تتعداها بأن لا تكون المرأة قد سُلبت حريتها بالأسر على سبيل التمثيل وعلى ذلك نقيس.

[1]– القرضاوي، يوسف، خطابنا الإسلامي في عصر العولمة، ص175.

[2]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد7، ص35.

[3]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد7، ص37.

وعندما ننظر لشرط البلوغ نجد أنّه الشقّ الثاني للأهلية، وهو أهلية الأداء الكاملة، والتي يُقصدُ بها: صلاحية الشخص لمباشرة التصرفات على وجهٍ يعتد به شرعاً دون توقف على رأي غيره، وهي تثبت لمن بلغ الحلم عاقلاً أي للبالغ الرشيد بظهور أحد علامات البلوغ، فله بموجب ذلك أن يمارس كل العقود، من غير توقفٍ على إجازة أحد، والبلوغ والرشد يكون للذكر والأنثى على حدٍ سواء.[1]

تقول المُفكّرة هبة عزت[2]: أنّه وعلى الرغم من أهلية الأداء الكاملة للمرأة سواء كان على أموالها، أو وصايتها في الأمور المدنية، أو في موضوع الحضانة، إلا أنّ الفقهاء ما زالوا يتحفظون على أهليتها السياسية فيعتبرونها ناقصة الأهلية في هذا المجال. والسبب لترجيحهم هذا هو اعتبار المرأة ناقصة عقل وأنّ نُقصان عقلها صفة قرينة بأنوثتها. وكما رأينا أنّهم يضعون العقل شرطاً من شروط تولي الولايات العامة، وبموجب هذا النقص في عقلها فهي تفقد شرطاً من شروط التولي فتصبح غير مؤهلة لهذه المناصب.

لكنَّ الحقيقة أنّ الفقهاء لم يفرّقوا بين أنواع نقص العقل. لأنّ نقص العقل من وجهة نظرها نوعين: الأول هو نقص العقل الفطري، وهذا النقص يكون في العقل أو في درجات الذكاء، حيث يبدأ بالسفه وينتهي بالجنون، وهو من عوارض الأهلية. ولا تدخل فيه النساء على وجه الخصوص لمجرد أنوثتهنّ، لأنهنّ يتحملن التكاليف الشرعية الموجهّة إليهنّ من الشارع، كما أنهنّ يتحملنّ المسؤوليات المدنية والجنائية كما الرجال.

أما النوع الثاني وهو نقص العقل النوعيّ، وهو نقصٌ عرضيّ يطرأ على عقل المرأة مؤقتاً، كما في فترات الحيض والنفاس، وبعض فترات الحمل والولادة والرضاعة. لكن هذا لا يخلّ بأهليتها، وإنما قد يجعلها تبتعد عن العالم الخارجي، وتنحصر بين جدران المنزل، ما يؤدي إلى انقطاعها عن العالم فيؤثر هذا في قلة وعيها بمجالات الحياة المتنوعة خاصة المالية منها.

---

[1]- الزحيلي، الفِقْهُ الإسلاميُ وأدلَّتُهُ، 4/ 2966.

[2]- عزّت، هبة رؤوف، المرأة والعمل السياسي رؤية إسلامية، ص100إلى 103، رسالة ماجستير منشورة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1995م.

لكن هذا البُعد كان يمكن تصورّه قديماً، لمحدودية العالم والعُلوم وصعوبة توفرها وتعلمّها إلا من خلال الاحتكاك مع العالم الخارجي. أما الآن فلا يمكن لهذه المراحل التي تمر بها الأنثى لطبيعتها التي خلقها الله عليها أن تؤثر في قلة وعيها حتى لو انحصرت في بيتها. وذلك لأنّ الإعلام بشتى أنواعه، بالاشتراك مع وسائل التواصل الاجتماعي جعلت العالم قرية صغيرة، بحيث يمكن للمرأة بأيّ حالٍ كانت، أن تقرأ وترى وتتثقف في أي موضوعٍ أو مجال من مجالات الحياة في أي مكانٍ في العالم.

وحتى التي لا تستخدم هذه الوسائل وهذا ما يصعب تصوره في زماننا هذا، إلا أنّه وبالقليل من استثارة الوعي والتدريب، والقيام بالواجبات الاجتماعية، ستوفر فيها تلك الأمور الحد الأدنى من الوعي، فلا تكون هذه المسألة عائقاً أمامها.

أما شرط العدالة فإنّ سيرة أمهات المؤمنين والصحابيات ومن تبعهنّ بإحسانٍ إلى يومنا هذا، تزخر بنوعيات النساء اللواتي تميزنّ بالسيرة الحسنة والأخلاق الفاضلة، والبُعد عن الفسق والفجور، فهذا غير مقتصرٍ على الرجال، فهو متحقق في النساء أيضاً، وليس بعائقٍ لجعله شرطاً مانعاً من تولي المرأة للولايات العامة.

وعند النظر في شرط العلم نجد أنّ المرأة في مختلف مراحل التاريخ الإسلامي نبغت في شتى المعارف والعلوم والثقافة العربية والإسلامية. وكانت السيدة عائشة –رضي الله عنها– أم المؤمنين خيرُ مثالٍ على هذا النوع من النساء برجحان عقلها ورأيها، حيث قال عنها عَطَاءُ بنُ أَبِي رَبَاحٍ:" كَانَتْ عَائِشَةُ أَفْقَهَ النَّاسِ وَأَحْسَنَ النَّاسِ رَأْياً فِي العَامَّةِ"[1]. وكان الصحابة يرجعون إليها في كثير من شؤون حياتهم. وعند الرجوع لكتب التراجم لكل من ابن حجر، والذهبي، والنووي وغيرهم نجد ما لا يمكن حصره من أسماء نساءٍ عالماتٍ فقيهاتٍ برزن في التاريخ، وهذا ما لا يمكن ذكره على وجه التفصيل في معرض حديثنا في هذا البحث. وبذلك نستنتج أنّ شرط العلم متحققٌ في المرأة لا محالة.

[1]- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله (ت 748هـ)، سير أعلام النبلاء، 3/ 457، دار الحديث القاهرة، 2006م.

وبالنسبة لشرط توفر الرأي السديد في المتقدم لتولي الولايات العامة، فالمرأة يمكن أن يتحقق بها هذا الشرط بكل تأكيد، وخيرُ مثالٍ على ذلك أُم المؤمنين أُم سلمة–رضوان الله عليها– عندما أشارت على الرسول–صلى الله عليه وسلم– في صلح الحديبية[1] أن يقوم هو أولاً فينحر ثم يحلق دون أن يُكلّم أحداً، فعندما رآه الصحابة اقتدوا به. ولولا رأي أم سلمة السديد لنزلت بهم طامّة لمخالفتهم أمر النبي في البداية، حيث كانت توصف– رضوان الله عليها– بالرأي الصائب، والعقل البالغ.

أما عندما ننظر لشرط الشجاعة وقوة الشخصية وصلابتها، فلا بدّ أن نذكر الصحابية أُم عمارة–رضوان الله عليها– وهي نسيبة بنت كعب الفاضلة المجاهدة النجارية. والتي ظهرت بشجاعتها في المعارك والغزوات، فكانت تُباشر القتال مع المجاهدين الرجال، وقطعت يدها في الجهاد، حيث قاتلت ببسالة في دفاعها عن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– في غزوة أحد، وَكَانَ ضَمْرَةُ بنُ سَعِيْدٍ المَازِنِيُّ يُحَدِّثُ، عَنْ جَدَّتِهِ وَكَانَتْ قَدْ شَهِدَتْ أُحُداً قَالَتْ: سَمِعْتُ رسول الله صلى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: "لَمُقَامُ نَسِيْبَةَ بِنْتِ كَعْبٍ اليوم خَيْرٌ مِنْ مُقَامِ فُلاَنٍ وَفُلاَنٍ".[2] وحتى لو كانت تلك النماذج من النساء لا تشكلّ الأغلبية، إلا أنّ مجرد وجود مثل تلك الحالات، وإذن رسولنا الكريم لهنّ بالمشاركة، بل والثناء على مقامهنّ إثر شجاعتهنّ، دليلٌ واضح على أنّ المرأة التي تنطبق عليها صفات النموذج الشجاع الصلب مؤهلة للمشاركة في الولايات.

وأخيراً إذا كنا سننظر لشرط سلامة الحواس والأعضاء، ومدى انطباقه على المرأة، فهذا الشرط قد يحصل نقصه عند كلا الطرفين من النساء والرجال، ومن تتحقق فيه السلامة فهو المؤهل للحصول على الولاية العامة سواء أكان ذكراً أم أنثى.

وبذلك نستنتج أنّ جميع الشروط التي ذكرها الفقهاء لتولي الولايات العامة يمكن أن تنطبق على المرأة بشكلٍ يساوي الرجل، لأنها كلها تعتمد في الأغلب على المؤهلات التي لا يتميز الرجل فيها عن المرأة، ولا تعتمد بطبيعتها على الجنس، بل قد تتميز بعض النساء على عينّة من الرجال في تلك المؤهلات. إلا أنّ هناك

[1]- الذهبي، سير أعلام النبلاء، 2/ 26.

[2]- الذهبي، سير أعلام النبلاء، 3/ 515، دار الحديث.

شرطاً واحداً كنت قد أخرّت ذكره في قائمة الشروط التي لخصتها من كتب كلاً من الماوردي والزحيلي، وهو الشرط الوحيد الذي اعتمد على الجنس، فميّز الرجل على المرأة، وجعل استحقاق التولي له على غيره من الجنس الآخر. حيث وضعوا شرط الذكورة وجعلوه شرطاً لازماً لصحة التقدم لتولي الولايات العامة، وبذلك تُحرم المرأة من التأهل لجنسها فقط.

وقد كان التأخير لذكر هذا الشرط هو أنّه سيكون موضوع المطلب القادم بالتفصيل. حيث سنذكر أقوال الفقهاء القدماء والمعاصرين بخصوص هذا الشرط، وسنفند تلك الأقوال ونناقشها بالاعتماد على القواعد الفقهية، والتي هي لُبّ البحث.

المطلب الثاني: شرط الذكورة

بعد توضيح شروط تولي الولايات العامة، والوصول إلى انطباق كافّة الشروط على المرأة، وبالتالي جدارتها في التولي. نجد أمامنا شرطاً وحيداً يقف عائقاً ليعترض هذه الأحقية، وهو الشرط الذي يحرم المرأة من المشاركة السياسية وتولي الولايات ليس لنقصٍ في مؤهلاتها أو خبراتها، وإنما لجنسها وأنوثتها فقط. لذلك يهدف هذا المطلب إلى عرض آراء الفقهاء القدامى والمعاصرين في شرط الذكورة، ثم ذكر أدلتهم ومناقشتها، والترجيح بينها حسب أصول الشريعة، والقواعد الفقهية.

الفرع الأول: مناقشة المسألة وذكر آراء الفقهاء فيها

تصوير المسألة

تناقش الفقهاء القدامى والمعاصرين حول موضوع أحقية المرأة في تولي الولايات العامة، وتباينت آراؤهم فيها. فمنهم من تشدد في هذا الموضوع وقال أنّ المشاركة السياسية بشتى أشكالها ليست من اختصاص المرأة، وإنما هي من اختصاص الرجل فقط، فوضع الذكورة شرطاً لازماً لتولي الولايات العامة. ومنهم من قال أنّ وضع مثل هذا الشرط يعدُّ إجحافاً في حق المرأة، وحرماناً لها من أحدِ حقوقها كفردٍ فاعلٍ في المجتمع، فأجاز لها تولي الولايات العامة باستثناء الخلافة العظمى. وهناك بعض الفقهاء لم يروا لشرط الذكورة أي اعتبار

فأجازوا لها تولي كافة الولايات العامة حتى الخلافة منها. وكل الفقهاء اعتمدوا في تدعيم آرائهم على النصوص الشرعية من قرآن وسنة مُطهرّة، وآثار الصحابة الكرام، فكيف سيكون النقاش في هذه المسألة، وكيف ستؤثر القواعد الفقهية في الحكم؟ هذا ما سيتم تبينّه.

تحرير محل النزاع

ذهب جمهور الفقهاء إلى أنّه لا يحق للمرأة أن تتولى أي نوع من أنواع الولايات العامة سواء كانت على شكل الإمامة العظمى، أو ولاية على البلدان، أو حتى تولي القضاء وغيرها.. لاعتبارهم الذكورة شرطاً لازماً لقبول الولاية[1]. وهم زُفر من الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، ومجموعة من الفقهاء المعاصرين.[2]

ولكن لا يمُكن أن نعتبر ذلك إجماعاً؛ لأنّ لجمهور الفقهاء مخالفين في ذلك الرأي[3]. وهم الحنفية الذين أجازوا لها توليّ القضاء فيما يجوز لها الشهادة فيه من أمور النساء، والقضايا المالية المدنية، وابن القاسم من المالكية، وأبي الفرج بن طرار من الشافعية، وابن حزم الظاهري، وابن جرير الطبري، ومجموعة لا بأس بها من المعاصرين الذين لم يعتبروا شرط الذكورة، فأجازوا لها توليّ المناصب العامة بمراتب على الشكل الذي سنوضحه في تفصيل أقوال الفقهاء.

أقوال الفقهاء، مع ذكر حجّة كل فريق

الفريق الأول: القائلون باشتراط الذكورة لتولّي الولايات العامة

- زُفر من الحنفية: والذي يقول بأنّه لا تُقبل شهادة النساء في النسب ولا في أمور الزواج، ولا في أمور النساء بالمُجمل[4]، وبالتالي فهو لا يقبل ولايتهنّ في القضاء، لأنّ أهلية القضاء تدور مع أهلية الشهادة عنده.[5]

---

[1]- الزحيلي، الفِقْهُ الإسلاميُ وأدلَّتُهُ، 5937/8.

[2]- مجموعة من المؤلفين، الفِقهُ الميَسَّر، 66/8.

[3]- مجموعة من المؤلفين، الفِقهُ الميَسَّر، 67/8.

[4]- العيني، أبو محمد محمود بن أحمد (ت 855هـ)، البناية شرح الهداية،636/5، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2000 م.

[5]- الكاساني، علاء الدين أبو بكر(ت 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 3/ 7، دار الكتب العلمية، ط2، 1986م.

- المالكية: قالوا بأَنَّ الذُّكُورَةِ هِيَ شَرْطٌ فِي صِحَّةِ الْحُكْمِ والولاية.[1]
- الشافعية: قالوا بأنّ الذكورة هي شرطٌ في الولاية.[2]
- الحنابلة: يقولون بأن المرأة لا تصلُح أن تكون رئيسة، أو وزيرة، أو قاضية، لأنّهم يشترطون على من سيتولى هذه الولايات أن يكون ذكراً، ويعللون السبب بكون المرأة ضعيفة العقل، والتدبير والإدراك، وهي أقرب للعاطفة، لذلك فهي لا تصلح.[3]

ومن المعاصرين على سبيل التمثيل

- الشيخ صالح بن علي الشمراني: والذي يقول بأنّ الله عز وجلّ قد خصّ الرجال دون النساء في تولي هذه المناصب؛ لأن هذه المناصب لا توافق طبيعة خلقة المرأة، ولا فطرتها أو تكوينها. [4]
- عبد المجيد الزنداني: يقول بأنّ المطالبة بتولي المرأة للولايات العامة يتصادم مع شريعتنا الإسلامية، كما يتصادم مع فطرة المرأة التي خلقها الله عليها، وأنّ هذا التصادم قد يؤدي إلى مفاسد كثيرة.[5]
- عبد الكريم زيدان: يقول بأنّ الذكورة شرطٌ فيمن سيترشح ليتولى المناصب العامة، كرئاسة الدولة، ومجالس الشورى.[6]

حجة هذا الفريق

1. قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ ٣٤﴾[سورة النساء:34].

وجه الدلالة: يقول القرطبي في تفسير هذه الآية: أنّ الرجال قوامون على النساء بالإنفاق عليهنّ، والذبّ عنهنّ، وأيضاً فإنّ فيهم الحكّام، والأمراء، ومن يغزو، وليس ذلك للنساء، وهذا يعني أنّ الولاية لهم أيضاً

[1]- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت 595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 4/ 243، دار الحديث القاهرة، 2004 م.
[2]- النووي، أبو زكريا محيي الدين(ت 676هـ)، المجموع شرح المهذب مع تكملة السبكي والمطيعي، 150/20، دار الفكر.
[3]- ابن عثيمين، محمد بن صالح بن محمد (ت 1421هـ)، الشرح الممتع على زاد المستقنع، 15/ 274، دار ابن الجوزي.
[4]- الشمراني، صالح بن علي، إرسال الشواظ على من تتبع الشواذ، الشذوذ في القول بجواز تولي المرأة منصب الإمامة والقضاء، ص148.
[5]- الزنداني، عبد المجيد (ت 2024م)، المرأة وحقوقها السياسية في الإسلام، ص83، مكتبة المنار الإسلامية –بيروت، 2000م.
[6]- زيدان، عبد الكريم (ت 2014م)، المُفصّل في أحكام المرأة والبيت المسلم، 4/ 313، مؤسسة الرسالة –بيروت، 1993م.

بقوامتهم عليهنّ دونهنّ، وفسرّ ذلك بأنّ الرجال لهم الفضل على النساء في زيادة القوّة في النفس والطبع فيغلب عليهم الشّدة واليبوسة وهذا ما ليس فيهنّ[1]. ونفهم من ذلك أنّه إذا كانت لهم القوامة بسبب الفضل داخل البيت، فتعديها إلى خارج البيت من باب أولى.

2. قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾[سورة الأحزاب:33].

وجه الدلالة: يقول الطاهر بن عاشور: أنّ هذه الآية تقتضي وجوب مكوث زوجات النبي–صلى الله عليه وسلم– في بيوتهنّ، وأنّه يمنع عليهنّ الخروج إلّا للضرورة[2]. ويضيف المراغي فيقول: أنّ هذا الأمر لهنّ، ولسائر نساء المسلمين، فلا يخرجن من بيوتهن إلا للحاجة [3]. ويردف المودودي قائلاً: أنّ هذه الآية حددت دائرة عمل المرأة بهذه الكلمات الصريحة وهو القرار في بيتها، واستثنائها من الأعمال التي تكون خارج بيتها كالسياسة والحرب والولاية.[4]

3. عن أبي بكرة، قال لما بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أهل فارس، قد ملكوا عليهم بنت كسرى، قال: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة». [5]

وجه الدلالة: يعدّ هذا الحديث الدليل الأساسي، وحجر الزاوية الذي اعتمد عليه المصنفون والكاتبون في اشتراط الذكورة لتولي الولايات العامّة ومنع المرأة منها، ويأتي بصيغة العموم ليشمل أي قوم وأي امرأة، وهو يُعرف بحديث ابنة كسرى. يقول ابن حجر العسقلاني في شرحه: أنّه احتج بهذا الحديث من قال بعدم جواز أن تُولى المرأة القضاء[6]. ويقول الصنعاني: أنّه فيه دليل على عدم جواز تولية المرأة أيّ من الولايات العامة بين المسلمين بشتى أشكالها، لأنّ في الحديث إخبارٌ عن عدم الفلاح لمن ولِيَ أمرهم امرأة، وإنّ تجنبّ الأمر الموجب لعدم الفلاح واجب.[7]

---

[1]- القرطبي، أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن، 5/ 168.

[2]- ابن عاشور، محمد الطاهر التونسي(ت 1393ه)، التحرير والتنوير، 22/ 11، الدار التونسية للنشر تونس، 1984 ه.

[3]- المراغي، أحمد بن مصطفى (ت 1371ه)، تفسير المراغي، 22/ 6، مطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر، 1946 م.

[4]- المودودي، أبو الأعلى (ت 1979م)، تدوين الدستور الإسلامي، ص71، مؤسسة الرسالة، ط5، 1981م.

[5]- أبو عبد الله، صحيح بخاري، 6/ 8، كتاب المغازي، باب كتاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى كسرى وقيصر، ك64، ح4425.

[6]- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 13/ 56.

[7]- الصنعاني، محمد بن إسماعيل (ت 1182ه)، سبل السلام، 2/ 575، دار الحديث.

4. أنّ الرسول –صلى الله عليه وسلم– ومن تبعه من الصحابة الكرام، والخلفاء الراشدين لم يُولّوا امرأة ولاية عامة قط مع وفرة الدواعي وانتفاء الموانع، فكان هذا من أوضح الأدلة على حرمة تولي المرأة للولاية العامة.[1]

5. أنّ في تولي المرأة للولايات العامة اختلاطٌ في الرجال وخلوةٌ بين الجنسين. حيث حذرّ الشرع من اجتماع الرجال بالنساء اجتماعاً يؤدي إلى الريبة والفساد، فتولي المرأة للولايات العامة يفتح باب مخالطة الرجال والبروز إليهم ما يزيد خطر الفتنة، لذلك فإنّهيحرم على المرأة تولي الولايات درءاً للمفسدة، وسداً للذريعة.[2]

6. أنّ في تولي المرأة للولايات العامة معارضة لمصلحة الأمّة، بسبب ضعف المرأة في مواجهة التحديات الشّاقة التي قد تواجهها في العمل السياسي، ما يُحمّل المكان الذي تعمل به كثير من الخسائر. بالإضافة إلى إمكانية اشتغال الرجال بالمرأة التي تخالطهم خاصةً إذا كانت جميلة ما يؤثر على مصلحة العمل هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن خروج المرأة للعمل السياسي قد يؤدي إلى إهمالها لبيتها وزوجها وأطفالها ما يؤدي إلى تفكك الأسرة، لذلك فأن تقرّ في بيتها هو خيرٌ لها ولأمتّها ولعائلتها.[3]

الفريق الثاني: القائلون بعدم اشتراط الذكورة لتولي الولايات العامة

- الحنفية:" وأما الذكورة فليست من شروط جواز تقلّد القضاء في الجملة؛ لأن المرأة من أهل الشهادات في الجملة، إلا أنها لا تقضي بالحدود والقصاص؛ لأنه لا شهادة لها في ذلك، وأهلية القضاء تدور مع أهلية الشهادة".[4]
- ابن القاسم من المالكية:" وروى ابن أبي مريم عن ابن القاسم جواز ولاية المرأة".[5]
- أبو الفرج بن طرار شيخ الشافعية:" يجوز للمرأة أن تحكم؛ لأنّ الغرض من الأحكام تنفيذ القاضي لها، وسماع البينة عليها، والفصل بين الخصوم فيها، وذلك يمكن من المرأة، كإمكانه من الرجل".[6]

---

[1]- الزنداني، عبد المجيد، المرأة وحقوقها السياسية في الإسلام، ص93.

[2]- الزنداني، المرأة وحقوقها السياسية في الإسلام، ص104، 119.

[3]- الزنداني، عبد المجيد، المرأة وحقوقها السياسية في الإسلام، ص117.

[4]- الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 3/7.

[5]- الحطاب، شمس الدين أبو عبد الله (ت 954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، 6/ 87، دار الفكر، ط3، 1992م.

[6]- ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله (ت 543هـ)، أحكام القرآن، 3/ 483، تعليق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003 م.

- ابن حزم الظاهري:" وجائزٌ أن تلي المرأة الحكم.. فيما دون الخلافة". [1]
- ابن جرير الطبري: نُسب إليه في أكثر من مرجع[2]، أنّهيجوز للمرأة أن تكون حاكماً على الإطلاق في كل شيء، لأنّه جائزُ لها أن تكون مفتية، فيجوز لها أن تكون قاضية.

ومن المعاصرين على سبيل التمثيل

- يوسف القرضاوي: والذي نجد في جلّ كتابته ما يُجيز للمرأة الانخراط في العمل السياسي والمجتمعي، كالانتخاب والترشّح للمجالس النيابية، ومجالس الشورى، وولاية القضاء، وتولي مناصب الإدارة وغيرها، على أن يكون انخراطها انخراطاً على الوجه المشروع.[3]
- محمد الغزالي: يقول أنّه لا بأس من اشتراك النساء في العمل السياسي، والعسكري، والاجتماعي. وأنّ وجودهنّ في تلك الميادين كان معروفاً في تاريخ السلف الصالح، ويمثّل لذلك بكثير من قصص الصحابيات وأمهات المؤمنين.[4]
- علي القرّة داغي: يُجيز للمرأة المشاركة السياسية، وتولي المناصب القيادية، والإدلاء بصوتها في الانتخابات السياسية وغيرها، والترشّح للبرلمانات، والمشاركة في المظاهرات السياسية، والمشاركة في الشرطة والأمن العام، كما يعطيها الحق في جهاد الدفع عند احتلال الكفرة لبلاد المسلمين، وهو بذلك يُتيح لها تولي جميع الولايات العامة باستثناء الإمامة العظمى.[5]
- ناصر الدين الشاعر: يُرجحّ حق المرأة بالانخراط في الشأن العام. ولا يمنع من تبنّي الكوتا النسائية في الانتخابات ما دامت المصلحة تستدعي ذلك، مع الالتزام بالاحتياطات والضوابط الشرعية.[6]

---

[1]- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الظاهري (ت 456هـ)، المحلى بالآثار، 8/ 527، دار الفكر بيروت.

[2]- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 4/ 243. ابن العربي، أحكام القرآن، 3/ 482. ابن قدامة، المغني، 36/10.

[3]- القرضاوي، يوسف (ت 2022م)، فتاوى معاصرة، 2/ 372 إلى 382، دار القلم، الكويت.

[4]- الغزالي، محمد (ت 1996م)، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، ص66، 170، دار الشروق.

[5]- القرة داغي، علي محيي الدين، المرأة والمشاركة السياسية والديمقراطية، بحث مقدّم للدورة السادسة عشرة للمجلس، اسطنبول، يوليو 2006م، https://www.e-cfr.org، شوهد 26، 5، 2024م.

[6]- الشاعر، ناصر الدين محمد، الحكم الشرعي للكوتا النسائية في ضوء موقف العلماء من تولي المرأة للولايات العامة، ص458، مج33، ع114، جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، سبتمبر 2018م.

حجة هذا الفريق

1. قوله تعالى: ﴿وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ يَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ ٧١﴾[سورة التوبة:71].

وجه الدلالة: أنّ الولاية السياسية بين أبناء الأمّة الإسلامية، ونصرة بعضهم بعضاً، والتي تقوم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتعاون والتناصح والتناصر، تنهض بها المرأة إلى جانب الرجل سواءً بسواء، وهكذا الغالبية العُظمى من النصوص السياسية الإسلامية التي تخاطب الإنسان عموماً، بغض النظر عن جنسه.[1]

2. قوله تعالى: ﴿وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ ٣٨﴾[سورة الشورى:38].

وجه الدلالة: يقول السيد قُطب في تفسير هذه الآية: أن وضع الشورى أعمق في حياة المسلمين من مجرد أن تكون نظاماً سياسياً للدولة، فهو طابع أساسي للجماعة كلها، يقوم عليه أمرها كجماعة، ثم يتسرب من الجماعة إلى الدولة، بوصفها إفرازاً طبيعياً للجماعة.[2] ونُلاحظ من تفسيره أنّ الشورى تختص بالجماعة المسلمة على وجه العموم، بحيث تبتدئ بالفرد ثم بالجماعة وتنتهي كصفة للدولة، دون تحديد جنس تلك الجماعة أو طبيعتها الفسيولوجية، بل تعمّ تلك الصفة لتشمل الجنسين في الخطاب.

وتُعقّب مريم باوزير فتقول: أنّه إذا كان التشاور والتحاور سمة من سمات المجتمع والجماعة المسلمة، وجب أن يبرز إليها رجال الأمة ونساؤها على حدٍ سواء، تنفيذاً لما ورد في هذه الآية وغيرها من آيات القرآن الكريم وشمول الخطاب للجنسين، واقتداءً بالسنة النبوية التي دلتّ على وجود المرأة المسلمة في هذا المجال الهام من مجالات العمل السياسي العام. فقد كانت المرأة مُحاورة، ومُستشارة وصانعة قرار، وهذا يعطيها الحق بأن تكون ممثلة في المجالس النيابية والشعبية الآن.[3]

---

[1]- باوزير، مريم بنت محمد بن أبو بكر، أهلية المرأة وأثرها في الحقوق والواجبات، ص615، مج7، ع24، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، 2011م.

[2]- سيد قطب، إبراهيم حسين الشاربي(ت 1385ه)، في ظلال القرآن، 3160/5، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط17.

[3]- باوزير، مريم، أهلية المرأة وأثرها في الحقوق والواجبات، ص616.

وما لا يمكن حصره هو الأثر من السنة النبوية على تواجد المرأة في هذا العمل العام. ولكن على سبيل التمثيل فقد حاورت المرأة رسول الله –صلى الله عليه وسلم– وقد سمع الله –عز وجلّ– هذا الحوار وأيدها في موقفها وأنزل سبحانه فيه قرآناً. وهذه المرأة هي خولة بنت ثعلبة زوجة أوس بن الصامت، والتي ظاهرها زوجها فأتت تشتكي إلى رسول الله، فأنزل الله سورة المجادلة في حقها.[1] وهذه أيضاً امرأة أخرى تعترض على عمر بن الخطاب– رضي الله عنه وأرضاه– عندما أراد أن يحدد المهور، فرجع عن رأيه وقال:" أصابت المرأة وأخطأ عمر"[2]. كمالا لأحدٍ أن يتجاهل الحادثة التي توقف عليها مصير الصحابة في صلح الحديبية، لولا مشورة أُم سلمة على رسول الله–صلى الله عليه وسلم– لهلك الجَمع[3]. فكيف يأتي آتٍ الآن فيقول أنّ المرأة لا يمكن أن تكون مستشارة، وأم سلمة –رضوان الله عليها– مثلّت هذا الدور الخطير الدقيق منذ سالف العصر؟

3. الاستشهاد بالبيعة والتي شاركت فيها المرأة في المجتمع الإسلامي غير مرّة، فالمرأة لم يحصل منها أن مارست هذا العمل السياسي مرة واحدة فحسب حتى يتم التهوين من شأنه. بل بايعت النساء رسول الله– صلى الله عليه وسلم– في بيعة العقبة الثانية، وبايعته يوم الهجرة من مكة إلى المدينة، ويوم صلح الحديبية فيما يُعرف ببيعة الرضوان. وفي ذلك دلالة على أنّ للمرأة شخصية قانونية مستقلة حيث تأتي للمبايعة بنفسها، وأنه واجبٌ عليها الالتزام بالنظام وإقامة المجتمع والدولة[4]. وبما أنّ البيعة تُعتبر من أبرز جوانب العمل السياسي الذي تمارسه الأمّة، لما تُضفيه من شرعية على نظام الحكم، ولما فيها من إعلان عن الالتزام بالمنهج والشريعة، وميثاق الولاء للنظام الإسلامي[5]، فذلك يعني أنّ مشاركة المرأة فيها حُجة يتأكد بها حقها في المشاركة في الشأن العام.

---

[1]- الزمخشري، أبو القاسم محمود (ت 538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، 4/ 484، دار الكتاب العربي بيروت، ط3.

[2]- القرضاوي، يوسف، فتاوى معاصرة، 2/ 378.

[3]- الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، 2/ 26.

[4]- الشاعر، ناصر الدين، الحكم الشرعي للكوتا النسائية في ضوء موقف العلماء من تولي المرأة للولايات العامة، ص440.

[5]- عزّت، هبة رؤوف، المرأة والعمل السياسي رؤية إسلامية، ص120.

4. قصة ملكة سبأ التي ذكرها القرآن الكريم للإشادة بهذه المرأة العاقلة الحكيمة، والتي أنقذت قومها، ثم أسلمت بعزة وإباء حيث قالت: كما ذُكر في سورة النمل: ﴿وَأَسۡلَمۡتُ مَعَ سُلَيۡمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٤٤﴾[سورة النمل:44]، فلم تقل لأجل سليمان، بل قالت مع سليمان وبذلك تكون قد سوّت نفسها معه.[1]

5. أنّ العقل هو مناط التكليف[2] لا النوع الجنسي. فقد سوّى الإسلام بين الرجل والمرأة في أصل التكليف الشرعي من أداء العبادات، وتحمّل المسؤوليات الدينية والمدنية والجنائية، وكلّفها بنفس الدور الاجتماعي الذي كُلف به الرجل. وهذا دليلُ مؤكد على أنّ المرأة إنسانٌ عاقلُ كامل الأهلية مثلها مثل الرجل تماماً، فينبني على تلك الأهلية تأكُّد حقها في القيام بالأعمال السياسية شأنها شأن باقي التكاليف التي تتحملها المرأة.[3]

6. أنّ أم المؤمنين عائشة –رضي الله عنها– قد تولت القضاء والقيادة لجيوش الصحابة في حادثة الجمل، ولم ينكر الصحابة عليها خروجها آنذاك.[4]

7. أنّ "الحكم في القضايا، والفتيا في النوازل تختلف كثيراً باختلاف العوائد والحال الحاضرة"[5]، فلا يُنكر تغيّر الأحكام بتغير الأزمان، وإنّ على المجتهدين أن يجتهدوا لعصرهم وتغيّر أحوالهم بما يُناسبها. فهذا عمر بن الخطاب–رضي الله عنه– قد برّر اختلاف الفتوى في بعض المسائل بتغير الزمان القصير بعد الهجرة من مكة إلى المدينة. وذلك أنّ نساء المهاجرين أصبحن يتأثرن بنساء المدينة اللواتي كُنّ يتميزنّ بالفاعلية والمكانة الاجتماعية، فكيف الحال مع طول الزمان الذي بيننا وبينهم وتغير العوائد والوسائل؟[6]

---

[1]- القرة داغي، علي محيي الدين، المرأة والمشاركة السياسية والديمقراطية، https://www.e-cfr.org، شوهد 26، 5، 2024م.

[2]- السُّوْدُوْنِي، أبو الفداء، خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار، ص179.

[3]- باوزير، مريم، أهلية المرأة وأثرها في الحقوق والواجبات، ص632إلى 635.

[4]- ابن عثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، 15/ 275.

[5]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد8، ص169.

[6]- الشاعر، ناصر الدين، الحكم الشرعي للكوتا النسائية في ضوء موقف العلماء من تولي المرأة للولايات العامة، ص441.

8. أنّ "الأصلُ في الأشياءِ الإباحة"[1]، فالأصل في العادات والمُعاملات الإباحة، إلا ما جاء منعه بنصٍ صحيح صريح سالم من المعارضة. ولا يوجد مثل هذا النص في هذه المسألة كي يمنع المرأة من المشاركة في الشأن العام، والانتخاب والترشّح والولايات، فتبقى على الإباحة الأصلية.[2]

المناقشة والترجيح

سنبدأ النقاش بالآية الأولى التي استدّل بها مُشترطوا الذكورة للولايات العامة وهي آية القوامة، والتي أوضحوا من خلالها أنّ الرجل إذا كانت له القوامة في بيته، فالأولى أن تكون له في خارجه لفضله عليها، وذلك أنّ المرأة إذا لم تستطع أن تُدير شؤون بيتها، فكيف لها أن تُدير شؤون الناس؟ نقول لهم أنّ أحد عوامل فضل الرجل على المرأة في بيته هو الإنفاق، بدليل نهاية آية القوامة بقوله سبحانه: ﴿وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ ٣٤﴾[سورة النساء:34]، وبعدم تحقق شرط الإنفاق لكل رجل على كل امرأة خارج البيت أي في الشأن العام تنتفي قوامته المُطلقة عليها باختلال الدلالة الثانية من دلالات القوامة، فلا يكون له عليها قوامة في الولايات العامة.

كما يجب التنويه على أنّ الدرجة والقوامة للرجل على المرأة لم تُذكر في القرآن الكريم إلا في سياق الحديث عن الحياة الزوجية دون تعدية ذلك على باقي الشؤون العامة[3]. ومن قال أنّ المرأة لا تستطيع أن تُدير شؤون بيتها ورسولنا الكريم قد قال:" والمرأة راعية على بيت زوجها وولده، فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته"[4]؟ بل هي راعيةٌ أيضاً في بيتها، لكن بوجود زوجها وبتحقق شرطي القوامة فيه يكن هو المُقدّم والأصلح لإدارة كافّة شؤون البيت، دون تجاهل دورها العظيم وما تقوم به لتكامل تلك الإدارة.

أما الآية الثانية التي استدلوا بها فهي الآية التي تقتضي أن تقرّ المرأة في بيتها وتلتزمه، وتحديد دائرة عملها فيه، ما يُخرجها من دائرة العمل بغيره كالعمل السياسي مثلاً. لكن ما يجب ملاحظته هو أنّ هذه الآية نزلت

---

[1]- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، ص60.

[2]- الشاعر، ناصر الدين، الحكم الشرعي للكوتا النسائية في ضوء موقف العلماء من تولي المرأة للولايات العامة، ص436.

[3]- عزّت، هبة رؤوف، المرأة والعمل السياسي رؤية إسلامية، ص131.

[4]- أبو عبد الله، صحيح بخاري، 7/ 31، كتاب النكاح، باب المرأة راعية في بيت زوجها، ك67، ح5200.

في نساء النبي–صلى الله عليه وسلم– على وجه الخصوص، فالله –عزّ وجل– قال أنهنّ ليس كغيرهنّ من النساء لذلك كان عليهنّ من التغليظ ما ليس على غيرهنّ من نساء العالمين. لكن وبالرغم من هذه الآية فإنّ أم المؤمنين عائشة–رضي الله عنها– قد خرجت في عملٍ سياسي، وتولت قيادة معركة الجمل، استجابةً لما تراه واجباً دينياً عليها. وبغض النظر عن المعارضات التي وردت على خروجها، وأنّ ذلك لم يكن العرف السائد، لكن مجرد خروجها دلّ على مشروعية قيادة المرأة عندما تقتضي الحاجة والضرورة لذلك.

كما أنّ الصحابيات قد خرجن لشؤونهنّ الخاصة والعامة. والنساء الآن يخرجن إلى المدارس والجامعات والعمل بشتى مجالاته بشكلٍ عام، ولم يُنكر عليهنّ أحدٌ ذلك إذا التزمن بشروط الخروج. فلمَ منع الخروج سيكون للعمل السياسي بالتحديد؟ كما أنّ الحاجة لخروج المرأة المسلمة العفيفة الملتزمة بتشريع ربها، ووجودها في العمل الاجتماعي والسياسي لمواجهة المتحللات والعلمانيات وما يقمن به من قيادة للعمل النسائي أصبح ضروريّ اليوم، لكيلا يتركن لهنّ الساحة والمساحة للتضليل[1]. والقاعدة الفقهية تقول أنّ:" الحاجة تنزل منزلة الضرورة: عامةً كانت أو خاصّة".[2]

نأتي إلى الدليل الثالث والأهم الذي اعتمدوا عليه، وهو حديث ابنة كسرى، وهو حديثٌ صحيح صريح في عدم فلاح أي قوم ولوّ أمرهم امرأة، حيث يستند عليه بعض الفقهاء لتحريم الخلافة وكافّة الولايات العامة على المرأة كما ذكرنا في آراء الفريق الأول، بينما يرى الغالبية العُظمى من الفقهاء أنّه يختص بالإمامة العظمى دون الولايات العامة، وهم بعض الفقهاء كما ذكرنا في الفريق الثاني الذي يُجيز تولي المرأة القضاء والولايات العامة باستثناء الخلافة. لكن تفنيد المُراد من الحديث على الشكل الآتي:

نقول أنّ هذا الحديث يجب أن يُفهم في ضوء الأحاديث التي وردت في السنّة المُطهرة عن فارس وكسرى، والنظر في أسباب نزوله، لأن ملاحظة أسباب النزول ضرورة يجب رعايتها حتى لا يتم التخبط بالفهم، فيقع سوء التفسير.[3]

---

[1]- القرضاوي، يوسف، فتاوى معاصرة، 374/2.

[2]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد7، ص275.

[3]- القرضاوي، يوسف، فتاوى معاصرة،2/ 387.

حيث أنّ هذا الحديث قد ورد في سياق حادثة معينة قد أوردها ابن حجر العسقلاني في شرحه لصحيح بخاريّ، وهي أنّ فارساً قد ملكّوا عليهم ابنة كسرى، وذلك لأنّ الرسول–صلى الله عليه وسلم– كان قد كتب لكسرى كتاباً فلما وصله وقرأه مزقه، فدعا عليه –صلى الله عليه وسلم– أن يُمزّق هو وجماعته كل ممزّق، فاستجاب الله–عز وجلّ– لنبينا الكريم، فقتل ابن كسرى والده، ثم قتل إخوانه، حتى انتهى به المطاف مسموماً، فتولت ابنته بنفسها إمبراطورية كسرى، حتى تمزقت وتقطعت أوصالهم، وانتهت جماعتهم ولم يُفلحوا كما أخبر بذلك النبي–صلى الله عليه وسلم[1]. إذن هذا الحديث إنما هو حديثٌ خاصٌ بقوم فارس، فيه إخبارٌ عن قصة كسرى ومُلكه، وما سيؤولون إليه من حال، ويدخل في إطار الإخبار بمصيرهم، والبشارة بتحقق دعاء النبي–صلى الله عليه وسلم– فيهم، ولا يدخل في باب الإدلاء بحكمٍ شرعيّ، وإن كانت القاعدة الأصولية تقول:" بأنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، فإنّ هناك قرينة على خصوص سبب هذا الحديث، وهي الآيات القرآنية المتعلقة بقصة بلقيس ملكة سبأ[2]، والتي تولّت أمر قومها بالشورى، وتمتعت بالحكمة، فأفلحت وأفلح قومها.[3]

ولو افترضنا جدلاً عدم خصوص الحديث، فلمَ التعميم على كافّة الولايات العامّة والحديثُ ظاهرٌ في أنّ عدم الفلاح مرتبطٌ بولاية ابنة كسرى الولاية الكبرى أي الخلافة؟ فمنصب كسرى متعلقٌ بالحاكم الأعلى لا فيما دونه من ولايات، فكيف يرتبط عدم الفلاح بالولايات الصغرى أيضاً، والحديث بنصّه صريحٌ في اختصاصه بالإمامة العظمى.[4]

وأما احتجاجهم بعدم تولية الرسول–صلى الله عليه وسلم– ومن بعده من خلفاء الدولة للنساء، فهو احتجاجٌ غير دقيق؛ وذلك لأن عدم اشتراك المرأة في الشأن العام على نطاقٍ واسعٍ ذاك الزمان كان مردّه إلى طبيعة حياة الناس الاجتماعية وبيئتهم، وليس من شأن ذلك أن يُعطّل الأحكام الشرعية، لأنّ كتاب الله سبحانه،

---

[1]- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 8/ 127.

[2]- سورة النمل: من الآية 28إلى 44.

[3]- عزّت، هبة رؤوف، المرأة والعمل السياسي رؤية إسلامية، ص133، 134.

[4]- الشاعر، ناصر الدين، الحكم الشرعي للكوتا النسائية في ضوء موقف العلماء من تولي المرأة للولايات العامة، ص447.

وسنّة نبيّه الكريم الثابتة هي منبع الشريعة والأحكام لمختلف العصور والبيئات.[1] " فالأحكام المُرتبّة على العوائد تتبع العوائد وتتغير عند تغيرّها"[2]، فإن كان العرف الاجتماعي آنذاك عائدُ إلى أنّ المرأة لا تحظى بذاك القدر من المكانة، فوضعها الآن قد اختلف، كما أنّ الترك لا يدّل على المنع.[3]

وهناك دليلٌ آخر قد اعتمد عليه المانعون لتولية المرأة كما ذكرنا في أدلتهم، وهو أنّ خروج المرأة للعمل السياسي فيه اختلاطٌ وخلوةٌ بالرجال، وأنها فتنة قد تصيب المجتمع بالفساد، لكن نقول لهم أنّ خروج المرأة للعمل السياسي لا يكون على وجه الانحلال، بل تُؤمر بالتزام الضوابط الشرعية للخروج[4]، من عدم التبرج والخضوع بالقول، والخلوة الكاملة وغيرها مما سيتم تفصيله في المبحث الثاني. كما أنّه يجب الملاحظة أنّ الصحابيات زمن الرسول–صلى الله عليه وسلم– ومن تبعه من الخلفاء لم تمنعهن هذه المحاذير من المشاركة في الحياة الاجتماعية والسياسية، حيث يتعذّر على المرأة القيام بكل التكاليف دون أن تجتمع مع الرجال، فسد ذريعة الفتنة لا يصحّ أن يُجعل دليلاً لتغيير حكم من أحكام الشريعة بحظرٍ أو إباحة.[5]

نأتي إلى الدليل الأخير الذي احتجّوا به وهو أنّ حرمان المرأة من الولايات العامة يصبّ في مصلحة الأمّة، بحيث أنّ وجودها قد يسبب كثير من المتاعب والخسائر لقلة قدرتها على تحمل مشّاق العمل السياسي، نقول أنّه وبالرغم من الفروق بين الجنسين في التحمّل والذي لا يمكن لأحدٍ أن ينكره، فإن الرجال والنساء يشتركون في اختلاف قدراتهم التحمليّة، فإذا كانت المرأة على قدرٍ عالٍ من المسؤولية والقدرة والانضباط فلمَ يتم تقديم الرجل الذي قد يكون أقلّ منها كفاءةً فقط لجنسه، والقاعدة السياسية تقول أنّ:" الْوَاجِبُ فِي كُلِّ وِلَايَةٍ الْأَصْلَحُ بِحَسَبِهَا"[6]. إذن فقد يكون الرجل أو المرأة هو من يؤثر على مصلحة الأمة، فالقياس بالاعتماد على الجنس وحده غير منضبط.

---

[1]- دروزة، محمد عزّة (ت1984م)، الدستور القرآني في شؤون الحياة، ص82، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1956م.

[2]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد8، ص183.

[3]- السلمي، عياض بن نامي، أُصُولُ الفِقهِ الذي لا يَسَعُ الفَقِيهِ جَهلَهُ، ص 409، دار التدمرية، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2005م.

[4]- القرة داغي، علي محيي الدين، المرأة والمشاركة السياسية والديمقراطية، https://www.e-cfr.org، شوهد 3، 6، 2024م.

[5]- عزّت، هبة رؤوف، المرأة والعمل السياسي رؤية إسلامية، ص141.

[6]- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس (ت 728هـ)، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعيّة، ص15، وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية.

أما الافتتان بالنساء الجميلات والانشغال بهنّ ما قد يضر بمصلحة الأمّة من جهة أخرى، فإنّ الرجل كما المرأة مأمورٌ بالالتزام بالضوابط الشرعية في تعامله مع النساء[1]، وغض بصره عنهنّ، تطبيقاً لأمر الله–عز وجلّ– بقوله تعالى: ﴿قُل لِّلۡمُؤۡمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنۡ أَبۡصَٰرِهِمۡ وَيَحۡفَظُواْ فُرُوجَهُمۡۚ ذَٰلِكَ أَزۡكَىٰ لَهُمۡۗ﴿٣٠﴾﴾[سورة النور:30]. أما مصلحة الأسرة فإنّ الواجبات الكفائية مُتأسسة على عدم التكليف إلا بالوسع، فالمرأة التي تؤهلها ظروفها الخاصة لتحمّل أعباء الولاية هي من تتولى وإلا فالعائلة أولاً.[2]

وبعد عرض أدلة مشترطي الذكورة ومناقشتها، وعرض القواعد الفقهية التي تدعم أدلة المُبيحين لاشتراك المرأة في الشأن العام، يتضّح لنا أنّه لا يوجد دليلٌ صحيحٌ صريحٌ يخلو من المعارضة والمناقشة. وأنّ الحديث الصحيح في هذا الباب هو حديث ابنة كسرى الذي قد يُحمل على العموم فتخرج من دائرة الولايات الإمامة العُظمى فقط لظاهر نص الحديث. أمّا الولايات العامّة الأخرى فلا يوجد من الأدلة ما يمنع المرأة من توليّها، فيبقى حكمها على الإباحة الأصلية، تطبيقاً لقاعدة أنّ: "الأصلُ في الإنسان وتصرفاته الحريّة والإباحة."[3]

وعلى ذلك فإنّه وبالاعتماد على النصوص الشرعية، وأقوال الفقهاء، والقواعد الفقهية، فإنّ الراجح كما تراه الباحثة أنّ المرأة إذا امتلكت الأهلية السياسية، وكانت على قدرٍ عالٍ من المسؤولية لتحمل أعباء هذا الواجب، والتزمت الضوابط الشرعية، كان لها كامل الحق في أن تتولى الولايات العامة، وعدم اعتبار الذكورة شرطاً مانعاً لذلك، وذلك لبقاء مشروعية المشاركة في الشأن العام على الإباحة الأصلية، واختلاف المُعطيات والعوائد والوسائل والمُتغيرات على مرّ العصور فيه.

---

[1]- القرة داغي، علي محيي الدين، المرأة والمشاركة السياسية والديمقراطية، https://www.e-cfr.org، شوهد 3، 6، 2024م.

[2]- عزّت، هبة رؤوف، المرأة والعمل السياسي رؤية إسلامية، ص140.

[3]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد3، ص165.

الفرع الثاني: ذكر موجز عن قاعدة "الأصلُ في الإنسان وتصرفاته الحريّة والإباحة"

أولاً: تعريف القاعدة

إنّ هذه القاعدة مُركبة من شقيّن: وهي أنّ الأصل في الإنسان أنّه حرٌ لا عبودية عليه إلا لخالقه وهذا الشق الأول. أما الثاني وهو أنّ الأصل في تصرفاته وأفعاله الإباحة، والعنصر الذي يجمع بين الشقيّن هو أصل الحرية للإنسان في ذاته وفي تصرفاته، وبالتركيز على الشق الثاني فإنّ الحدود والقيود التي توضع على تصرفات الناس ما هي إلا شيء طارئ، ولا تكون إلا بسببٍ ودليل، وما سوى ذلك فإنه يبقى على أصل الإباحة والجواز وحريّة الفعل.[1]

ثانياً: أدلة هذه القاعدة

ودليلُ هذه القاعدة أنّ الأصل في الأحوال البشرية هو أنّ الإباحة حالة فطرية. وذلك أنّ جميع الموجودات والتي منها الإنسان لمّا وُجدت على هذه الأرض بادرت إلى فعل ما يُناسب حالها، وذلك دليلٌ على أنّها خلقت لذلك بإلهامٍ إلهيّ.[2] ومن القرآن الكريم: قوله تعالى: ﴿قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِۚ ٣٢﴾[سورة الأعراف:32]، ثم أتبعها سبحانه بقوله: ﴿قُلۡ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلۡإِثۡمَ وَٱلۡبَغۡيَ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ ٣٣﴾[سورة الأعراف:33]، وقوله تعالى: ﴿وَقَدۡ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيۡكُمۡ ١١٩﴾[سورة الأنعام:119]. فالله –عز وجلّ– يوضحّ في هذه الآيات أنّ ما تم منعه من تصرفات في الشريعة هو محددٌ بيّن، وما عدا ذلك فيبقى على إباحته الأصلية.

ثالثاً: صيغ أخرى للقاعدة

" الأصل في الأشياء الإباحة"، "كل شيء حلال إلا ما جاء النص بتحريمه".[3]

[1]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد3، ص166، 168.

[2]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد3، ص171.

[3]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد3، ص165.

المبحث الثاني: القواعد الفقهية الناظمة لضوابط انخراط المرأة في الحياة العامّة

يهدف هذا المبحث إلى إيضاح الضوابط الشرعية التي يستلزم على المرأة أن تلزمها عند خروجها للعمل في الشأن العام. فالسماح بانخراطها في الحياة العامة لا يعني الدعوة للتّحلل لكن دعوة للسماح لها بممارسة حقها ودورها الاجتماعي والسياسي ضمن حدود الشرع وضوابطه، وهذا ما سيتم توضيحه في المطلب الأول. أما في المطلب الثاني فسيكون الهدف منه توضيح موقف الشريعة من قاعدة "سد الذرائع"[1]، التي اعتمد عليها كثير من الفقهاء للتعنت في وضع الحدود التي تقيّد المرأة وممارساتها خارج المنزل. فعلى الرغم من أنّ الشرع قد وضع ضوابط على خروج المرأة حمايةً وصيانةً لها، لكنّ الشريعة في ذات الوقت لا تعني من ذلك حرمانها تماماً من الخروج سداً لذريعة الفتنة والفساد، لأنّ منهج الشريعة كما سيتم توضيحه كان دائماً في إيجاد تدابير التأديب والضبط، لا الحرمان من ذات الفعل، وهذا ما سيتم تبيّنه والتركيز عليه.

المطلب الأول: ضوابط انخراط المرأة في الحياة العامّة

يهدف هذا المطلب إلى توضيح الضوابط التي يجب على المرأة الالتزام بها عند انخراطها في الشأن العام والحياة السياسية، فالسماح لها بالخروج لا يعني دعوتها إلى التحلل، أو إلى الاختلاط الماجن، أو إهمال أسرتها وأبنائها، بل تكون مشاركتها مقيّدة بضوابط، سنذكر أهمها على الشكل الآتي[2]:

1. أن لا تؤثر مشاركتها في الشأن العام سلباً على ممارسة وظيفتها الرئيسية التي خلقها الله–عز وجلّ– لأجلها من رعاية البيت والأسرة والأبناء وتنشئتهم التنشئة القويمة، وتوفير مشاعر السكنى والأمان لهم ولزوجها.
2. أن لا تخلو المرأة بالرجل خلوة محرمّة، بعيداً عن أعين الناس، لقوله–صلى الله عليه وسلم–:" لا يخلون رجل بامرأة إلا مع ذي محرم".[3]

---

[1]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد30، ص51.

[2]- الشاعر، ناصر الدين وآخرون، نظام الأسرة في الإسلام، ص67، 68، مقرر جامعي مُحكّم من قبل عمادة البحث العلمي، جامعة النجاح الوطنية، نابلس فلسطين، ط3، 2015م.

[3]- أبو عبد الله، صحيح بخاري، 7/ 37، كتاب النكاح، باب لا يخلون رجل بامرأة إلا ذو محرم، والدخول على المغيبة، ك67، ح5233، كما أخرجه مسلم في اللباس والزينة باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، ح1341.

3. أن لا تخضع المرأة في حديثها مع الرجال، فالإسلام لا يمنعها من الكلام، لكن لا تتكلم ولا تتصرف إلا بالمعروف وبما يُرضي الله سبحانه، مبتعدةً بناءً على ذلك عن الميوعة في القول والتصرفات والحركات، حيث قال تعالى: ﴿فَلَا تَخۡضَعۡنَ بِٱلۡقَوۡلِ فَيَطۡمَعَ ٱلَّذِي فِي قَلۡبِهِۦ مَرَضٞ وَقُلۡنَ قَوۡلٗا مَّعۡرُوفٗا ٣٢﴾[سورة الأحزاب:32].

4. أن تلتزم المرأة بالحشمة، وبحدود الشرع في اللباس، بأن يكون شاملاً لجسدها عدا الوجه والكفيّن، وأن يكون كثيفاً لا يشّف، وأن يكون واسعاً غيرُ لاصق، وذلك لحمايتها من أي شكل من أشكال التحرش أو الإساءة، وحتى يُنظر لها على أنّها إنسانة وشريكة في العمل، لا على أنّها مجرد جسد للفتنة والغواية، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ٥٩﴾[سورة الأحزاب:59].

مع ملاحظة عدم استغلال هذه الضوابط والغلّو بها لحرمان المرأة من المشاركة السياسية. إنّما يكون تطبيق هذه الشروط بما لا يضرّ ولا يحول ولا يعطلّ المشاركة السياسية للمرأة. وإنّما ذكرناها على سبيل تنظيم عملية خروجها.

المطلب الثاني: قاعدة سد الذرائع

تعدّ قاعدة سد الذرائع القاعدة الأهم في موضوع المرأة، لأنّ الناظر في أحكام الفقهاء بهذا الخصوص يرى مدى التركيز عليها عند الحديث عن وسيلة الحدّ من فتنة المرأة في المجتمع، حتى لو كان ذلك بإصدار الأحكام المُتعنتة على المرأة سداً لذريعة الفتنة والفساد. لذلك فإن هذا المطلب يهدف إلى توضيح مفهوم القاعدة، مع ذكر أقوال الفقهاء فيها، ثم التركيز على النصوص الشرعية من القرآن كريم، والسنة النبوية التطبيقية لنستنتج من خلالها موقف التشريع الإلهي في التعامل المُعتدل مع هذه القاعدة، ليكون ذلك خير مثال لنا نحتذي به عند التعامل مع هذه القاعدة خاصةً في القضايا المتعلقة بالمرأة. وأخيراً سنذكر الأسباب التي قد تكون وراء الغلّو في سد ذريعة فتنة المرأة فيما بعد عصر الرسول–صلى الله عليه وسلم–.

مفهوم قاعدة "سد الذرائع"

إنّ المُراد بالسدّ في هذه القاعدة هو الإغلاق وإقامة الحواجز بين الشيئين. وبالذرائع أنّها الوسيلة والسبب الذي يُفضي إلى الشيء، وعند الجمع بين كلا المصطلحين يَكُن المعنى الإجمالي للقاعدة هو: أنّ كلَّ فعلٍ كان مُباحاً من حيث الأصل يُصبح محظوراً شرعاً، إذا كان يُفضي إلى ارتكاب المحرّم، وذلك سداً لذريعة ارتكاب ذاك المُحرّم.[1]

أقوال الفقهاء في القاعدة

إنّ هذه القاعدة لا تتسم بنَسقٍ معينٍ في صورة التوسع في استعمالها لدى كل الفقهاء، فاستعمالها لدى المذاهب على مراتب. فمنهم من يتوسع في استخدامها بشكلٍ كبير ويعتبرها أصلاً ومرجعاً قوياً لإصدار الأحكام، ويقول بسد الذرائع أكثر من غيره كالمالكية.[2] ثم يتبعهم في ذلك الحنابلة الذين يعتبرون هذه القاعدة أصلاً في فتواهم، فقد شدد شيخ الإسلام ابن تيمية في وجوب سد الذرائع، واقتفاه تلميذه ابن القيّم في ذلك حتى جعل سدّ الذرائع أحد أرباع الدين.[3]

يليهم الحنفية الذين لا يصرّحون باعتبار هذه القاعدة مصدراً مُستقلاً للتشريع، لكنّ المُتتبع لفروعهم يجد أنّهم قد اعتبروها في الحالات التي تكون الشُبهة المُفضية إلى الشر قوية، وفي ذلك نجد الشيباني لا يردّ الاحتجاج بسد الذريعة مبدئياً، لكنه يتصرف بدقة في العمل بها، وينتبه إلى تحقق الظن الغالب في حصول الشر الذي يراد منعه.[4]

أما الشافعية فمنهم من ينقل عنه عدم القول بقاعدة سد الذرائع، ومنهم من ينقل عنه القول بالعمل في القاعدة، كابن رفعة الذي حاول تخريج قول للشافعي والاستنتاج بعمله بسد الذرائع، ولكنّ الراجح عمله بها لما نقله

---

[1]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد30، ص52.

[2]- القرافي، أبو العباس شهاب الدين المالكي (ت 684ه)، الذخيرة،1/ 153، تحقيق مجموعة من العلماء، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م.

[3]- البهوتي، منصور بن يونس الحنبلي (ت 1051ه)، المِنَحُ الشَّافِيات بِشَرْحِ مُفْرَدَاتِ الإمَامِ أَحْمَد، 31/1، تحقيق عبد الله بن محمد المُطلَق، دار كنوز إشبيليا، المملكة العربية السعودية، 2006 م.

[4]- الشيباني، أبو عبد الله محمد (ت 189 ه)، الأَصْلُ، المقدمة ص 226، تحقيق الدكتور محمَّد بوينوكالن، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 2012م.

عنه الأكثرية بإعمالها في الفروع التي تكون فيها المفسدة مُتحققة.[1] وأخيراً الظاهرية الذين لا يعملون بهذه القاعدة على الإطلاق، حيث يقول ابن حزم: أنَّ كل من حكم بتهمة أو باحتياط لم يستيقن أمره خوف الذريعة إلى ما لم يكن بعد، فقد حكم بالظن، وإذا حكم بالظن فقد حكم بالكذب والباطل.[2]

منهج التشريع الإلهي المُعتدل في التعامل مع القاعدة

إنّ المتتبع للنصوص الشرعية من قرآن كريم، وسنة نبوية مطهرة يجد أنّ المنهج القويم في التعامل مع قاعدة سد الذرائع هو الاعتدال لا الغلّو. فالناظر بدّقة لتلك النصوص يجد أنّ الشرع دائماً ما يضع الآداب والضوابط التي تكفل أمن الفتنة دون الغلّو في ذلك، ودون منع الفعل من أساسه سداً للذريعة، وخيرٌ مثالٍ على ذلك بدايةً من نصوص القرآن الكريم، الآتي[3]:

أولاً: أنّ الله –عزّ وجلّ– قد شرع للمرأة أن ترى الرجال وأن يروها هم أيضاً، ولكن وضع لذلك آداباً تكفل أمن الفتنة، حيث قال تعالى: ﴿قُل لِّلۡمُؤۡمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنۡ أَبۡصَٰرِهِمۡ وَيَحۡفَظُواْ فُرُوجَهُمۡۚ ذَٰلِكَ أَزۡكَىٰ لَهُمۡۚ ٣٠﴾[سورة النور:30]، وهذا أمرٌ تأديبيّ للرجال. كما أمرها هي أيضاً بغض البصر وعدم إبداء الزينة، بقوله تعالى: ﴿وَقُل لِّلۡمُؤۡمِنَٰتِ يَغۡضُضۡنَ مِنۡ أَبۡصَٰرِهِنَّ وَيَحۡفَظۡنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبۡدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنۡهَاۖ ٣١﴾[سورة النور:31]. فبذلك تكون الآيات قد نظمّت عملية الرؤية دون منعها سداً للذريعة.

ثانياً: شرع الله سبحانه كذلك كلام المرأة مع الرجال إذا كان كلامها بالمعروف، ولم يمنعه سداً لذريعة الفتنة. لكن وضع آداباً له ونظمّه بعدم الخضوع في القول حتى لا يطمع الذي في قلبه مرض، حيث قال تعالى: ﴿فَلَا تَخۡضَعۡنَ بِٱلۡقَوۡلِ فَيَطۡمَعَ ٱلَّذِي فِي قَلۡبِهِۦ مَرَضٞ وَقُلۡنَ قَوۡلٗا مَّعۡرُوفٗا ٣٢﴾[سورة الأحزاب:32].

---

[1]- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب (ت 771هـ)، الأشباه والنظائر، 1/ 119إلى122، دار الكتب العلمية، 1991م.

[2]- ابن حزم، أبو محمد علي الظاهري (ت 456هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، 6/ 13، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

[3]- أبو شقة، عبد الحليم محمد (ت 1195م)، تحرير المرأة في عصر الرسالة، 3/ 132إلى 145، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، 1990م.

ثالثاً: لم يمنع الله –عزّ وجلّ– المرأة من السير في الطرقات سداً للذريعة، بل سمح لها بذلك. لكن علمّها كيف تحفظ نفسها، وتمنع بوادر الفتنة بعدم تبرجها وإبداء زينتها، فقال تعالى: ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ ۖ ﴿٣٣﴾﴾[سورة الأحزاب:33].

من السنة النبوية التطبيقية

إنّ الناظر في العهد النبوي يجد أنّه كان يحمل العديد من الممارسات الإيجابية للمرأة في المجالات العامة على الرغم من وجود احتمالات للفتنة. فقد كانت المرأة تخرج إلى المسجد ليس للصلاة فقط، بل لإشغال الأطفال باللعب لإتمام صيامهم. عن الربيع بنت معوذ، قالت: أرسل النبي صلى الله عليه وسلم غداة عاشوراء إلى قرى الأنصار: «من أصبح مفطراً، فليتم بقية يومه ومن أصبح صائما، فليصم»، قالت: فكنا نصومه بعد، ونصوم صبياننا، (زاد مُسلم: ونذهب إلى المسجد)، ونجعل لهم اللعبة من العهن، فإذا بكى أحدهم على الطعام أعطيناه ذاك حتى يكون عند الإفطار.[1]

كما كانت المرأة تخرج لتشهد صلاة العيد، عن أم عطية، قالت: «كنا نؤمر أن نخرج يوم العيد حتى نخرج البكر من خدرها، حتى نخرج الحيض، فيكن خلف الناس، فيكبرن بتكبيرهم، ويدعون بدعائهم يرجون بركة ذلك اليوم وطهرته»[2]. وإلى الجهاد أيضاً، عن حفصة، قالت:.. فقدمت امرأة، فنزلت قصر بني خلف، فحدثت عن أختها، وكان زوج أختها غزا مع النبي صلى الله عليه وسلم ثنتي عشرة غزوة، وكانت أختي معه في ست، قالت: كنا نداوي الكلمى، ونقوم على المرضى[3]. وهذا غيضٌ من فيضٍ لمشاركة المرأة في الحياة العامّة رغم احتمالات وقوع الفتنة، لكن لم يمنعها رسول الله–صلى الله عليه وسلم من ذلك سداً للذريعة.

[1]- أبو عبد الله، صحيح بخاري، 3/ 37، كتاب الصيام، باب صوم الصبيان، ك30، ح1960، كما أخرجه مسلم في كتاب الصيام باب من أكل في عاشوراء فليكف بقية يومه، ح1136.

[2]- أبو عبد الله، صحيح بخاري، 2/ 20، أبواب العيدين، باب التكبير أيام منى وإذا غدا إلى عرفة، ك13، ح971.

[3]- أبو عبد الله، صحيح بخاري، 1/ 72، كتاب الحيض، باب شهود الحائض العيدين ودعوة المسلمين، ويعتزلن المصلى، ك6، ح324، كما أخرجه مسلم في العيدين، باب ذكر إباحة خروج النساء في العيدين إلى المصلى، ح 890.

ليس هذا فحسب، بل استمرت مشاركة النساء في الحياة العامة على الرغم من وقوع حوادث مؤسفة في المجتمع المسلم وقتذاك. عن أبي هريرة، وزيد بن خالد، قالا: كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم فقام رجل فقال: أنشدك الله إلا قضيت بيننا بكتاب الله، فقام خصمه، وكان أفقه منه، فقال: اقض بيننا بكتاب الله وأذن لي؟ قال: «قل» قال: إن ابني كان عسيفا على هذا فزنى بامرأته، فافتديت منه بمائة شاة وخادم، ثم سألت رجالا من أهل العلم، فأخبروني: أن على ابني جلد مئة وتغريب عام، وعلى امرأته الرجم. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله جل ذكره، المئة شاة والخادم رد، عليك وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام، واغد يا أنيس على امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها» فغدا عليها فاعترفت فرجمها[1]. فعلى الرغم من وقوع مثل هذه الفتن والحوادث إلا أن رسولنا الكريم لم يمنع المرأة من ممارسة حياتها الطبيعية في المجتمع الإسلامي سداً للذريعة؛ لأنّ الحوادث المؤسفة إنما هي من طبيعة الحياة الإنسانية والتي لا يخلو منها أي مجتمع بشري، حتى المجتمع النبوي الذي كان فيه أطهر الخلق وصحابته الكرام.

إنّ رسولنا الكريم يحثّنا بهديِه إلى البعد عن التوجس والحذر والغلّو المُفرط في سد ذريعة فتنة المرأة، فهو لم يُعكّر صفو حياة المرأة إزاء حوادث معدودة وذلك أمناً للفتنة، بل كان منهجه –صلوات ربي عليه– التوجيه والتربية والتأديب، وإصدار أشد العقوبات بمن يرتكبها على وجه الخصوص، دون سن التشريعات التي تعمل على التضييق على المرأة وكبتها. فهذا هو يخرج مع الفضل ابن عباس يوم النحر في هذه الحادثة، أخبرني عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، قال: أردف رسول الله صلى الله عليه وسلم الفضل بن عباس يوم النحر خلفه على عجز راحلته، وكان الفضل رجلا وضيئا، فوقف النبي صلى الله عليه وسلم للناس يفتيهم، وأقبلت امرأة من خثعم وضيئة تستفتي رسول الله صلى الله عليه وسلم، فطفق الفضل ينظر إليها، وأعجبه حسنها، فالتفت النبي صلى الله عليه وسلم والفضل ينظر إليها، فأخلف بيده فأخذ بذقن الفضل، فعدل وجهه عن

[1]- أبو عبد الله، صحيح بخاري، 167/8، كتاب الحدود، باب الاعتراف بالزنا، ك86، ح6827.

النظر إليها[1]. فالرسول–صلى الله عليه وسلم– لم يأمر تلك المرأة بتغطية وجهها سداً لذريعة فتنة الفضل، بل أشاح بوجهه عنها، وهذا من تدابيره المُحكمة عند حدوث مثير للفتنة.

نستنتج مما سبق أنّ الغلّو المفرط في سد الذريعة ليس منهجاً تتبعه شريعتنا الغرّاء لدرء الفتن. وأنّ حرمان المرأة من الانخراط في الحياة العامة والشأن السياسي باعتبار قاعدة سد الذرائع ضابطاً لمشاركتها تلك إنما هو نتاجٌ للعادات والتقاليد، ولأفكارٍ منفردة نتجت عن التشدد في النظرة إلى المرأة من زاوية فتنتها فقط، دون النظر لصورتها الكاملة التي وضّحها الله–عز وجلّ– لنا في أكثر من موضع، ودون تفحصّ المنهج النبوي في التعامل مع مثل هذه القضايا. ولربما كان الغلّو في سدّ الذريعة عند من خَلف العهد النبوي يعود إلى عدّة أسباب[2]، نذكرها باختصار على الشكل الآتي:

1. الغفلة عن شروط قاعدة سد الذرائع. والتي من أهمها أن تكون تلك الوسيلة المباحة المُفضية إلى المفسدة غالبة لا على وجه الندرة، بالإضافة إلى أن تكون تلك المفسدة الناجمة عنها أرجح من مصلحتها، فإن كانت المصلحة هي الأرجح يتم تقديم المصلحة على المفسدة "فما حُرّم سداً للذريعة أُبيح للمصلحة الراجحة".[3]
2. سوء فهم معنى فتنة المرأة. فالشارع الحكيم قد وضع العلاج الشرعي للقاء الرجال بالنساء كما وضحنّا سابقاً، وهذا العلاج يعتمد على كلا الطرفين لا على المرأة وحدها، وبذلك يكون قد شرع لها المشاركة ولقاء الرجال دون أن يمنعها من أصل الفعل، حتى لا يتم قطع جسور التعاون بين الجنسين لتعمير هذه الأرض التي استخلفهم الله جميعاً عليها.
3. سوء الظن بالمرأة والنظر إليها نظرة استضعاف، مع أنّ هذه النظرة للمرأة كانت نظرة الجاهلية. والتي جاء الإسلام فأزاح عنها تلك الأغلال ورفع من شأنها، ويشهد لذلك ما ذكرناه سابقاً من أدلة، والتي لا يمكن إنكارها ولا حصرها بمجرد بحثٍ كهذا.

---

[1]- أبو عبد الله، صحيح بخاري، 8/ 51، كتاب الاستئذان، باب قول الله تعالى:" يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم"، ك79، ح6228.

[2]- أبو شقة، عبد الحليم محمد، تحرير المرأة في عصر الرسالة، 3/ 190إلى 208.

[3]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد30، ص52.

4. الغيرة المريضة التي ينتهجها البعض فتعذب النفس وترمي التُهم بالباطل. وهي ناتجة عن مزاجٍ شخصيّ لبعض الرجال تجعلهم يبالغون في التضييق على المرأة من باب صيانة الأعراض بغير أيّ تسويغٍ شرعيّ.
5. دعوى فساد الزمان. وهي الدعوى التي ناقشناها في منهج الرسول–صلى الله عليه وسلم– في التعامل مع الحوادث المؤسفة، وأنّها لم تكن مبرراً لديه للتضييق على المرأة سداً للذريعة الفتنة.

لذلك وجب علينا أن نعتدل في التعامل مع هذه القاعدة، لأن المبالغة في إعمالها قد ينتج عنه إلغاء ما في مشاركة المرأة في الشأن العام من مصالح وفوائد قد تعّم على المجتمع ككل بكثرة تصور الفساد.

الفصل الثالث

القواعد الفقهية الناظمة للاجتهاد في قضايا المرأة الخاصة

خيرُ ما نستهّل به فصلنا هذا هو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّآئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٣٥﴾[سورة الأحزاب:35]. هذه الآية التي أطلق عليها الدكتور ناصر الشاعر النص الذهبي في القرآن الكريم[1]. فيها ساوى الله عز وجل الرجل مع المرأة في التكليف وبالتالي في الجزاء. وعلى هذه الجزئية وهذا المعنى سيقوم البحث بعون المولى.

يرنو هذا الفصل إلى تحقيق عدة أهداف جوهرية فهو يُعتبر لُبّ البحث وقلبه حتى لو تم تأخيره. فيه سنبين كيف يمكن للقواعد الفقهية أن تكون دليلاً يمكن الاعتماد عليه في الاجتهاد في قضايا المرأة الخاصة. وكيف ستلعب تلك القواعد دوراً حقيقياً في ترجيح الأحكام التي تتعلق بتلك القضايا، والتي قد تكون مسائل قديمة لكن اختلفت الظروف التي تلتف حولها فوجب إعادة النظر في حكمها. وقد تكون جديدة تحتاج إلى الاجتهاد في مضامينها.

وسيكون الجانب الأول من قضايا المرأة الخاصة الذي سننزل القواعد الفقهية على مسائله هو جانب العبادات، وهذا ما سنناقشه في المبحث الأول. حيث سنعرض عدة مسائل تتعلق بالعبادات، ابتداءً بالصلاة ومناقشة حكم الإفرازات المهبلية. والصوم بمناقشة تأثير الأدوية التي تؤخذ عن طريق المهبل على صيام المرأة. والزكاة بمناقشة الزكاة في حُليها. والحج بمناقشة حكم المحرم لأداء فريضة الحج في ظل وجود وسائل النقل الآمنة.

[1]- الشاعر، ناصر الدين وآخرون، نظام الأسرة في الإسلام، ص58.

ثم سننتقل للمبحث الثاني، وفيه سننظر في الجانب المالي. وفيه سننزل القواعد الفقهية على القضايا الماليّة للمرأة للاجتهاد فيها، وفيه سنناقش أيضاً مسألة هل للمرأة ذمّة مالية مستقلة؟ وإن كان لها تلك الذمة فهل يحق لها أن تتصرف بمالها كيف شاءت من تجارة، وإعارة، وهبة، وفتح حساب بنكي، وكتابة العقود، إلخ..

أما المبحث الثالث، والذي يتضمن الجانب الطبي. فكيف اعتنى الإسلام بالصحّة النفسية للمرأة؟ وكيف يمكن للقواعد الفقهية أن تؤثر في الاجتهاد في القضايا الطبية التجميلية للمرأة؟ خاصةً ما كان معاصراً منها، كعمليات التجميل الحاجيّة للثدي الضامر لدرجة العيب.

وأخيراً سنتطرق إلى المبحث الرابع، والذي يتناول الجانب الأُسري للمرأة. فما هي دلالات القوامة بشكل عام؟ وهل إذا افتقر الرجل لأحد علامات القوامة تنتقل تلك القوامة للمرأة؟ وكيف ستنظم القواعد الفقهية الاجتهاد في هذه المسألة؟ هذا ما سنتناوله في هذا الفصل بإذن الله.

ويجب التنويه إلى أننا لن نعتمد على القواعد الفقهية فحسب في دعم القول الراجح، بل يمكن أن نتطرق في بعض الأحيان إلى القواعد الأصولية[1]. والتي ستتداخل مع القواعد الفقهية في بعض المباحث لتكملها أو تدعمها، فتتشكل الصورة المطلوب إيضاحها بشكلٍ أقوى وأمتن.

[1]- حاول بعض الباحثين المعاصرين إيجاد تعريفاً محدداً لها، حيث عرفوها على أنها قواعد لغوية متعلقة بألفاظ الكتاب والسنة ودلالاتها، مستفادة من أساليب لغة العرب تساعد المجتهد على التوصل إلى الأحكام الشرعية. عبد الهادي، أحمد، القواعد الأصولية تعريفها، الفرق بينها وبين القواعد الفقهية، https://www.alukah.net/sharia شوهد 25، 9، 2023م.

المبحث الأول: القواعد الفقهية الناظمة للاجتهاد في قضايا المرأة التعبدية

يهدف هذا المبحث إلى مناقشة قضايا المرأة التي تختص بعباداتها، من صلاة وصوم، وزكاة وحج، بطريقة اجتهاد معاصرة تعتبر القواعد الفقهية دليلاً حقيقياً ومؤثراً في أحكام تلك القضايا.

المطلب الأول: حكم الإفرازات المهبلية

قال تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿٤٣﴾﴾[سورة البقرة:43]. لقد تكررت صيغة الأمر في إقامة الصلاة من الله عز وجل لعباده في كثير من آيات القرآن الكريم، وهذا دليلٌ قاطع على وجوبها، ووجوب أدائها مستوفية لكل أركانها وواجباتها وشروطها. ولعل أهم شروط الصلاة هو شرط الطهارة من أي ما يُنجّس البدن أو الثوب أو مكان الصلاة. ومن هنا تكمن أهمية عنوان هذه القضية التي تُؤرق غالبية بل كل النساء في موضوع الطهارة، فهل هذه الإفرازات طاهرة لا يلزم غسلها أو غسل الثوب إذا أصابته؟ وهل تُفسد وضوء المرأة؟ وما رأي الفقهاء في هذه المسألة؟ وكيف يمكن للقواعد الفقهية أن تلعب دوراً في البتّ بحُكم في هذه المسألة؟ هذا ما سنجيب عنه خلال مناقشتنا لهذه القضية بعون الله.

الفرع الأول: تعريف مفاهيم تتعلق بالقضية

وللإجابة عن تلك الأسئلة لا بد لنا أن نبدأ بتعريف عدة مفاهيم وهي:

الإفرازات المهبلية

الإفرازات لغةً: مِن فرز: فَرَزَ العَرَقَ فَرْزاً، والفِرْزُ: القِطعةُ مِنْهُ، وَالْجَمْعُ أَفْرازٌ. والفَرْزُ مَصْدَرُ قَوْلِكَ فَرَزْتُ الشَّيْءَ أَفْرِزُه إذا عَزَلْتَهُ عَنْ غَيْرِهِ ومِزْتَه[1]. فالإفرازات تكون بدايةً فِرزاً أي قطعة من الغدة، ثم بعملية الإفراز تعزله عنها وتُخرجه وتُميزُه. أما اصطلاحاً: "فهي كل مادة تصنعها الغدد أو غيرها من الأنسجة لاستعمالها بالجسم".[2]

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، 5/ 390.

[2]- تأليف نخبة من علماء مؤسسة جولدن بريس، رئيس التحرير أحمد عمار، محمد أحمد سليمان، ترجمة إبراهيم أبو النجا، عيسى حمدي المازني، لويس دوس، الموسوعة الطبية الحديثة، 108/1.

المهبل بعرف الأطباء: هو عبارة عن قناة عضلية، مغطى بطبقة من الخلايا المخاطية، والتي تفرز إفرازات مخاطية لترطيب المهبل.[1]

الإفرازات المهبلية كمصطلح طبي: هي عبارة عن سائل تنتجه غدد صغيرة موجودة في منطقة المهبل وفي عنق الرحم للتخلص من البكتيريا الضارة والفطريات، وبالتالي الحفاظ على نظافة المهبل وترطيبه[2]. وهي على نوعين[3]: طبيعية، وتكون مائية، سائلة، شفافة، تفرز من الغدة البارثولينية، أو من المهبل، أو من عنق الرحم أو الرحم، أو من قناة فالوب. إفرازات ناتجة عن حالات مرضية، وهي إفرازات تكون نتيجة التهاب بكتيري أو فطري أو في الأنسجة لأحد تلك الأعضاء في الجهاز التناسلي الأنثوي.

ماء الفرج أو رطوبة الفرج: وهو المصطلح الفقهي المقابل للإفرازات المهبلية عند الفقهاء: "وَهِيَ مَاءٌ أَبْيَضُ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ الْمَذْيِ وَالْعَرَقِ يَخْرُجُ مِنْ بَاطِنِ الْفَرْجِ الَّذِي لَا يَجِبُ غَسْلُهُ"[4]. وهناك زيادة على هذا التعريف:" أنّ هذه الرطوبة تخرج من آخر ما يصله ذكر المجامع"[5]. وقد ذكرت هذه الزيادة لأوضح أنّ مفهوم الفقهاء عن هذه الرطوبة أنّها تخرج من آخر ما يصله ذكر المجامع أي المهبل فقط. لكن ومع تطور العلم الحديث تبيّن أنَّ هذه الإفرازات تخرج أيضاً من جميع أجزاء الجهاز التناسلي الأنثوي.

ويجب التنويه على أنَّ مناقشة هذه القضية يتعلق بالحديث عن رطوبة الفرج فقط، أي ليس ما خرج وكان منياً، أو مذياً، أو ودياً، أو دماً.

---

[1]- الدكتور ليوس، نجيب، المهبل– الإفرازات والالتهابات المهبلية أنواعها تشخيص وعلاج الالتهابات المهبلية، https://www.layyous.com/ ، شوهد 25، 9، 2023م.

[2]- الدكتور بيومي، محمد عادل، أنواع الإفرازات المهبلية وألوانها: الأسباب وطرق العلاج، https://baltoe.com/ ، شوهد 25، 9، 2023م.

[3]- الدكتور ليوس، نجيب، المهبل– الإفرازات والالتهابات المهبلية أنواعها تشخيص وعلاج الالتهابات المهبلية، https://www.layyous.com/، شوهد 25، 9، 2023م.

[4]- ابن عابدين، محمد أمين (ت 1252هـ)، رد المحتار على الدر المختار، 1/ 313، دار الفكر، بيروت، ط2، 1992م.

[5]- قليوبي–عميرة، حاشيتا قليوبي وعميرة على شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين، 82/1، دار الفكر، بيروت، 1995م، من حاشية القليوبي.

الفرع الثاني: مناقشة المسألة وذكر آراء الفقهاء فيها

تصوير المسألة

إنَّ مسألة طهارة أو نجاسة الإفرازات المهبلية أو ما يُسمّى برطوبة الفرج فقهياً مسألة شائكة منذ القدم. تناقش فيها الفقهاء كثيراً، واختلفت آراؤهم فيها تِبعاً لاختلافهم في فهم بعض الأحاديث الشريفة، ولاختلافهم أيضاً في فهم حقيقتها، فمنهم من أشبهها بالعرق فاعتبرها طاهرة. ومنهم من جعلها كالمذي فحكم بنجاستها. لكن أسهم تطور العلم والطب الحديث في توضيح حقيقة هذه الإفرازات وماهيتها ومكان خروجها، وبالتالي لزم إعادة النظر في المسألة. لذلك وبالاستناد على آراء الفقهاء وما توصّل إليه العلم الحديث والقواعد الفقهية سيكون النقاش بإذن الله.

تحرير محل النزاع

1. هناك اتفاق بين الفقهاء على طهارة الإفرازات المهبلية الخارجة من بين الشفرين، وهي ما تعرف عندهم برطوبة الفرج الخارج. ويعطونها حكم خارج البدن لأنّهم يشبهونها برطوبة الفم، والأنف، والعرق. بالإضافة إلى أنّهم جعلوا غسلها سنّة في الوضوء، ولو كانت نجسة لفُرض غسلها.[1]
2. الخلاف الحقيقي بينهم هو حُكم الإفرازات المهبلية الخارجة من المهبل والرحم –مع عدم علمهم آنذاك بوجود إفرازات تخرج من عنق الرحم وقناتي فالوب–، وهي تُعرف عندهم برطوبة الفرج الداخل. وقد قال بعضهم بنجاسة هذه الإفرازات الخارجة من المهبل والرحم لنجاسة المكان الخارجة منه، بالإضافة إلى تشبيهه بالمذي. بالمقابل الفريق الثاني قال بطهارتها، لعدم نجاسة المكان الخارجة منه لأنه مكان خروج الطفل والمني الطاهرين، بالإضافة إلى تقريبه لحال العرق وباقي رطوبات البدن. وهم كالآتي:

القائلون بطهارتها، وهو المعتمد عند الحنفية، وجمع من الشافعية، والمشهور عند الحنابلة. أما القائلون بنجاسة هذه الإفرازات، فهم الصاحبان من الحنفية، والمعتمد عند المالكية، وقول عند الشافعية، وقول عند الحنابلة.

[1]- ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، 1/ 166.

أقوال الفقهاء، مع ذكر أدلة كل فريق

الفريق الأول: القائلون بطهارة الإفرازات المهبلية –رطوبة الفرج الداخلي–

- الحنفية: "إنَّ رُطُوبَةُ الْفَرْجِ طَاهِرَةٌ؛ لأنّه نُقل أَنَّ رُطُوبَةَ الْوَلَدِ عِنْدَ الْوِلَادَةِ طَاهِرَةٌ، وَكَذَا الْبَيْضَةُ فَلَا يَتَنَجَّسُ بِهَا الثَّوْبُ وَلَا الْمَاءُ إذَا وَقَعَتْ فِيهِ.. وَهَذَا إذَا لَمْ يَكُنْ مَعَهُ دَمٌ وَلَمْ يُخَالِطْ رُطُوبَةَ الْفَرْجِ مَذْيٌ أَوْ مَنِيٌّ مِنْ الرَّجُلِ أَوْ الْمَرْأَةِ".[1]
- جمع من الشافعية: "قَالَ الْبَغَوِيّ وَالرَّافِعِيُّ وَغَيْرُهُمَا الْأَصَحُّ الطَّهَارَةُ. وَقَالَ صَاحِبُ الْحَاوِي فِي بَابِ مَا يُوجِبُ الْغُسْلَ نَصَّ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي بَعْضِ كُتُبِهِ عَلَى طَهَارَةِ رُطُوبَةِ الْفَرْجِ وَحُكِيَ التَّنْجِيسُ عَنْ ابْنِ سُرَيْجٍ وَالْأَصَحُّ طهارتها".[2]
- المشهور عند الحنابلة: "وَفِي رُطُوبَةِ فَرْجِ الْمَرْأَةِ احْتِمَالَانِ: –الأصح عندهم– الثَّانِي، وهو: طَهَارَتُهُ؛ لِأَنَّ عَائِشَةَ كَانَتْ تَفْرُكُ الْمَنِيَّ مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ".[3]

أدلة هذا الفريق

1. عن عبد الله بن شهاب الخولاني، قال: كنت نازلا على عائشة فاحتلمت في ثوبي فغمستهما في الماء، فرأتني جارية لعائشة فأخبرتها فبعثت إلي عائشة فقالت: ما حملك على ما صنعت بثوبيك؟ قال قلت: رأيت ما يرى النائم في منامه، قالت: هل رأيت فيهما شيئا؟ قلت: لا، قالت: «فلو رأيت شيئا غسلته لقد رأيتني وإني لأحكه من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم يابسا بظفري».[4]

وجه الدلالة: أنَّ هذا المني لو كان نجساً أو قد اختلط بنجاسة لكانت قد غسلته السيدة عائشة –رضي الله عنها– عن ثوب النبي–صلى الله عليه وسلم–، ولكنّها اكتفت بفركه دلالة طُهره. وهنا استدلّ أصحاب القول بطهارة رطوبة الفرج أنَّ منيّ رسول الله لا بُد له وأن مرّ على رطوبة الفرج، ولو كانت الرطوبة نجسة لتنجس

[1]- ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، 1/ 349.

[2]- النووي، المجموع شرح المهذب مع تكملة السبكي والمطيعي، 2/ 570، دار الفكر.

[3]- ابن قدامة، المقدسي(ت 620هـ)، المغني، 2/ 65، مكتبة القاهرة، 1968م.

[4]- ابن الحجاج، مسلم أبو الحسن النيسابوري (ت 261هـ)، صحيح مسلم، 1/ 239، كتاب الطهارة، باب حكم المني، ك2، ب32، ح290.

بها المني ولما تركها في ثوبه، ولما اكتفت السيدة عائشة بفركه فقط. ويقوّي حجتهم أنّ هذا المني لا يمكن له أن يكون إلا من جماع لأن رسول الله لا يحتلم، فالاحتلام من تلاعب الشيطان بالنائم، وهذا مستحيل في حق النبي –صلى الله عليه وسلم–.[1]

2. عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ، قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أُصَلِّي فِي الثَّوْبِ الَّذِي آتِي فِيهِ أَهْلِي؟ قَالَ: «نَعَمْ، إِلَّا أَنْ تَرَى فِيهِ شَيْئًا فَتَغْسِلَهُ».[2]

وجه الدلالة: هذا الحديث يدل دلالة واضحة على طهارة رطوبة الفرج، لذكر الرسول –صلى الله عليه وسلم– طُهر الثوب بعد الجماع وجواز لبسه والصلاة فيه ما لم يكن فيه قذارة أو دم الخ..، مع أنّ الذكر عند الجماع لا بُد وأن لامس رطوبة فرج الزوجة، ولو كان نجساً لأمر رسولنا الكريم بغسل ذلك الثوب قبل الصلاة فيه.

3. عدم وجود الدليل الذي يقتضي النجاسة، والأصل في الأعيان الطهارة[3]. فلو كانت رطوبة الفرج نجسة لنقل إلينا تحرز الرسول – صلى الله عليه وسلم – من إصابة الرطوبة لثيابه، ولنقل إلينا غسله ما أصابه منها، ولجاء الأمر منه لأُمته بالتحرز والتطهر منها، فلما لم يأت شيء من هذا، علم أن الرطوبة طاهرة.[4]

4. القول بنجاسة رطوبة فرج المرأة فيه حرج شديد، لأن في التحرز منه مشقة كبيرة، أكثر من المشقة في التحرز من ولوغ الهرة ونحوها، "وكلّ ما شقّ الاحتراز منه يُعفى عنه"[5]. فلو كانت الرطوبة نجسة العين لخفف ذلك من أجل المشقة، فكيف والأدلة على نجاستها ليست صريحة في الباب.[6]

---

[1]- النووي، أبو زكريا محيي الدين(ت 676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، 3/ 198–199، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط2، 1392هـ.

[2]- ابن حبان، محمد بن أحمد بن مَعْبدَ (ت 354هـ)، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، 102/6، ح2333، علقّ عليه الألباني فقال أنّه: صحيح – «صحيح أبي داود» (390). وعلقّ عليه شعيب الأرنؤوط وهو محقق الكتاب فقال: إسناده صحيح، وعبد الجبار بن عاصم وثقه ابن معين والدارقطني ومخلد بن أبي زميل. قال النسائي: لا بأس به، ومن فوقهما ثقات من رجال الشيخين.

[3]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص325.

[4]- الدبيان، أبو عمر بن محمد، موسوعة أحكام الطهارة، 265/13، مكتبة الرشد، الرياض، ط2، 2005 م.

[5]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد7، ص223.

[6]- الدبيان، موسوعة أحكام الطهارة، 13/ 266.

5. أنّ المرأة التي تغلبها الرطوبة، وتصل بها إلى درجة المشقة حكمها حكم الإستحاضة سواء بسواء، وهذا لا حرج فيه؛ لأنّ "الأمرَ إِذَا ضاقَ اتَّسَعَ "[1]، فما دام أنه يضيق على المرأة، ويحرجها؛ فإنّها تتعبد الله – عز وجل– على قدر وسعها، وطاقتها[2]، قال سبحانه وتعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ﴿٢٨٦﴾﴾[سورة البقرة:286].

6. قياسها على باقي رطوبات البدن، فالرطوبة –أي رطوبة الفرج– من فضلات بدن المرأة والتي تُعتبر طاهرة، ولا يُحكم بنجاستها مثل العرق، والبصاق، والريق واللعاب.[3]

الفريق الثاني: القائلون بنجاسة هذه الإفرازات

- الصاحبان من الحنفية: "وَأَمَّا رُطُوبَةُ الْفَرْجِ فَهِيَ طَاهِرَةٌ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ. وَعِنْدَهُمَا –أي أبي يوسف ومحمد– نَجِسَةٌ؛ لِأَنَّهَا مُتَوَلِّدَةٌ فِي مَحَلِّ النَّجَاسَةِ".[4]
- المالكية: "فَالْمُعْتَمَدُ أَنَّ جَنِينَ الْآدَمِيِّ إذَا نَزَلَ عَلَيْهِ رُطُوبَةُ الْفَرْجِ فَإِنَّهُ يَكُونُ مُتَنَجِّسًا؛ لِأَنَّ الْمُعْتَمَدَ نَجَاسَةُ رُطُوبَتِهِ".[5]
- قول عند الشافعية: "وَقَالَ صَاحِبُ الْحَاوِي فِي بَابِ مَا يُوجِبُ الْغُسْلَ نَصَّ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي بَعْضِ كُتُبِهِ عَلَى طَهَارَةِ رُطُوبَةِ الْفَرْجِ وَحُكِيَ التَّنْجِيسُ عَنْ ابْنِ سُرَيْجٍ".[6]
- قول عند الحنابلة: "وَفِي رُطُوبَةِ فَرْجِ الْمَرْأَةِ احْتِمَالَانِ: أَحَدُهُمَا، أَنَّهُ نَجِسٌ؛ لِأَنَّهُ فِي الْفَرْجِ لَا يُخْلَقُ مِنْهُ الْوَلَدُ، فأَشْبَهَ الْمَذْيَ".[7]

---

[1]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد7، ص153.

[2]- الشنقيطي، محمد بن محمد المختار، شرح زاد المستقنع في اختصار المقنع (كتاب الطهارة)، ص 378، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، الرياض، 2007 م.

[3]- الشنقيطي، شرح زاد المستقنع في اختصار المقنع، ص 378.

[4]- الزبيدي، أبو بكر بن علي (ت 800هـ)، الجوهرة النيرة على مختصر القدوري، 38/1، المطبعة الخيرية.

[5]- الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة (ت 1230هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 50/1، دار الفكر.

[6]- النووي، المجموع شرح المهذب مع تكملة السبكي والمطيعي، 570/2.

[7]- ابن قدامة، المغني، 2/ 65.

أدلة هذا الفريق

1. أَخْبَرَنِي أُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ، أَنَّهُ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ: ذَا جَامَعَ الرَّجُلُ المَرْأَةَ فَلَمْ يُنْزِلْ؟ قَالَ: «يَغْسِلُ مَا مَسَّ المَرْأَةَ مِنْهُ، ثُمَّ يَتَوَضَّأُ وَيُصَلِّي».[1]

وجه الدلالة: أنّ الرجل إذا جامع زوجته فأكسَل لضعف أو لغيره فلم يُنزل، وجَبَ عليه أن يغسل ما مس ذكره من المرأة، ثم يتوضأ ويصلي، وغسل الذكر في هذا الحديث بعد ما مسّه من جماع فرج المرأة استُدِلّ به بنجاسة رطوبة الفرج الداخلية فوجب غسلها عن ذكر الرجل، ولو كانت طاهرة لما أمر رسولنا الكريم بغسلها عن ذكر الزوج.

2. حديث زَيْدَ بْنَ خَالِدٍ الجُهَنِيَّ أنّه سَأَلَ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ فَقَالَ: أَرَأَيْتَ إِذَا جَامَعَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ فَلَمْ يُمْنِ؟ قَالَ: عُثْمَانُ: «يَتَوَضَّأُ كَمَا يَتَوَضَّأُ لِلصَّلاَةِ وَيَغْسِلُ ذَكَرَهُ» قَالَ عُثْمَانُ: سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلْتُ عَنْ ذَلِكَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ، وَالزُّبَيْرَ بْنَ العَوَّامِ، وَطَلْحَةَ بْنَ عُبَيْدِ اللَّهِ، وَأُبَيَّ بْنَ كَعْبٍ – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ – فَأَمَرُوهُ بِذَلِكَ. قَالَ: يَحْيَى، وَأَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ، أَنَّ عُرْوَةَ بْنَ الزُّبَيْرِ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَا أَيُّوبَ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ ذَلِكَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.[2]

وجه الدلالة: الاستدلال كما الحديث السابق، أنّ الرسول –صلى الله عليه وسلم– أمر بالوضوء وغسل الذكر للرجل الذي جامع زوجته ولم يُمنِ، وغسل الذكر دليل على نجاسة رطوبة الفرج، لأن الذكر لا بد له وأن خالط هذه الرطوبة عند الجماع حتى ومع عدم الإنزال.

3. أن هذه الرطوبة في الفرج، ولا يخلق منه الولد فأشبه المذي.[3]

4. قالوا: إنه عرق متولد من مكان النجاسة.[4]

---

[1]- أبو عبد الله، صحيح بخاري، 66/1، كتاب الغسل، باب غسل ما يصيب من فرج المرأة، ك5، ح293، وأخرجه مسلم في الحيض باب إنما الماء من الماء ح 346.

[2]- أبو عبد الله، صحيح بخاري، 66/1، كتاب الغسل، باب غسل ما يصيب من فرج المرأة، ك5، ح292.

[3]- الدبيان، موسوعة أحكام الطهارة، 13/ 268.

[4]- الدبيان، موسوعة أحكام الطهارة، 13/ 269.

المناقشة والترجيح

بدايةً لا يمكن تجاوز الأحاديث النبوية التي ذكرها القائلون بنجاسة هذه الإفرازات لكونها أحاديث صحيحة. لكن الحقيقة أنَّ هذين الحديثين على الرغم من صحتهما إلا أنهما منسوخان. حيث قال النووي: "وَهَذَانِ الْحَدِيثَانِ فِي جَوَازِ الصَّلَاةِ بِالْوُضُوءِ بِلَا غُسْلٍ مَنْسُوخَانِ كَمَا سَبَقَ فِي بَابِ مَا يُوجِبُ الْغُسْلَ"[1]، ولذلك اتبع الإمام البخاري هذا التعقيب بعد ذكره الحديث الأول، فقال: " قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: «الغَسْلُ أَحْوَطُ، وَذَاكَ الآخِرُ، وَإِنَّمَا بَيَّنَّا لِاخْتِلاَفِهِمْ»"[2].

ويقصد أنّ الغسل أحوط من الوضوء في كلا الحديثين، وإنما قام بذكرهما لاختلاف الصحابة –رضوان الله عليهم– في وجوب الغسل من عدمه. وأنّ هذين الحديثين كانا في بداية فرض الوضوء للصلاة وقبل فرض الغُسل، والدليل وجود أحاديث كثيرة صحيحة في صحيح مسلم تدل على وجوب الغسل بعد الإيلاج حتى مع عدم الإنزال. إذن لم يقصد الرسول صلى الله عليه وسلم أنّ ما مس الذكر من الإفرازات المهبلية نجس، ولكن كان يقصد غسل الذكر والوضوء للتهيؤ للصلاة، كما يتم الآن بعد نسخ الحُكم من الاغتسال بعد الإيلاج ولو لم يُنزل، بدون أن يدل وجوب الغُسل على نجاسة البدن. ولما لا نقول أيضاً أنّه كان من الممكن أن يكون رسولنا الكريم قد أمر بغسل الذكر حتى لو لم يُنزل لنجاسة منه نفسه كنزول المذي مثلاً! والذي يجب التحرز منه قبل الوضوء، ولم يكن يقصد رطوبة الفرج في ذلك. ولمن لا يريد أن نقول بنسخ الحُكم، يمكن أن نقول بأنّ غسل الذكر حتى ولو لم يُمن كان بدايةً، ثم تطور أو زاد الحُكم ليصبح الأصح هو الاغتسال بشكل كامل ويكون غسل الذكر من ضمنه، وهو الأحوط كما قلنا. وبهذا ندفع حجتهم بالقول في نجاسة الإفرازات المهبلية بالاعتماد على هذين الحديثين، لأنه لم تكن تلك الإفرازات هي المقصودة.

أما قولهم بأن هذه الرطوبة لا يُخلق منها الولد وهي تشبه المذي، فالعلم الحديث أثبت أنّ هذه الإفرازات لا علاقة لها بالمذي، فالمذي شيء، وتلك الإفرازات شيء آخر تماماً، فالمذي هو سائل يخرج عند اشتداد

[1]- النووي، المجموع شرح المهذب مع تكملة السبكي والمطيعي، 2/ 571.

[2]- أبو عبد الله، صحيح بخاري، 66/1، كتاب الغسل، باب غسل ما يصيب من فرج المرأة، ك5، ح293.

الشهوة، أما الإفرازات المهبلية الطبيعية فإنها تُفرزّ لترطيب المهبل، وإخراج البكتيريا والفطريات الضارة منه كما أسلفنا عند تعريفها، وعندما قالوا أنّها لا يُخلق منها الولد.. فهل كل ما لا يُخلق منه الولد نجس؟ هذه الريح تخرج من الدُبر، والذي قال بعض العلماء أنه من ضمن ما يُسمى بالفرج، لكنّها –الريح– غير نجسة وطاهرة في ذاتها.

وأخيراً قولهم بأنه عرق يُفرز من مكان النجاسة، فكما أسلفنا أنّ العلم الحديث أثبت أنّ تلك الإفرازات لا تشبه العرق أيضاً، وماهيتها مختلفة تماماً، إذن فالقياس على العرق غير صحيح، وأما أنها متولدة من مكان نجاسة، فمن قال أنّ هذا المكان نجس؟ فهو يخرج منه المني والذي يُعتبرُ طاهراً، وكذلك تقاس تلك الإفرازات على المني.

وبعد مناقشة حجج وأدلة القائلين بنجاسة تلك الإفرازات ودحضها، ولأن محط حديثنا هو كيف يمكن للقواعد الفقهية أن تُقنن الخلاف في هذه المسألة، سنقوم بتسليط الضوء على القواعد الفقهية التي استخدمها القائلون بطهارة تلك الإفرازات في تدعيم أدلتهم وحججهم، وكيف يمكن لنا أن نجعلها دليلاً يمكن الاعتماد عليه في ترجيح الحكم.

ومن هذه القواعد قاعدة " الأصلُ بقاءُ ما كان على ما كان حتى يثبت زواله"[1]. هذه القاعدة التي دائماً ما يستهلّ الفقهاء حديثهم عنها بإدراج مسائل الطهارة تحتها[2]، والطهارة هي جوهر موضوع نقاشنا في هذه المسألة.

ومن معنى القاعدة نفهم، أنّ الأصل بقاء صفة الطهارة على الإفرازات المهبلية، ما لم يقم الدليل على نجاستها. وعند مناقشة الأدلة لم نجد الدليل الذي يُزيل أصل الطهارة في تلك الإفرازات. ونضيفُ إلى ذلك

[1]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص391.

[2]- انظر كتاب الأشباه والنظائر، لِ مؤلفه جلال الدين السيوطي، 51/1، وكتاب الأشباه والنظائر، لمؤلفه زين الدين المعروف بابن نجيم المصري،49/1، وكتاب غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، لمؤلفه أحمد بن محمد مكي الحموي الحنفي، كيف كانوا جميعاً يبدؤون التطبيق على هذه القاعدة بمسائل الطهارة.

أن هذه القاعدة لها ضابط فقهي صريح في باب الطهارة، والذي يقول بأنّ "الْأَصْلُ بَقَاءُ الطَّهَارَةِ"[1]، ولأن الأصل بقاء الطهارة، فالأصل كما قلنا أنّ الإفرازات المهبلية طاهرة، ما لم يقم الدليل على عكس ذلك، وهذا الضابط الفقهي الذي استخدمه الدبيان في كتابه موسوعة أحكام الطهارة عند الاستدلال على طهارة تلك الإفرازات.

أما القاعدة الثانية التي سوف نعتبرها دليلاً من القواعد الفقهية على طهارة الإفرازات المهبلية وعدم نقضها للوضوء هي القاعدة التي استخدمها الشيخ الشنقيطي في تعليل الحكم بالطهارة، وهي أنّه "إذا ضاق الأمر اتسع"[2]، وهي صيغة ثانية لقاعدة "المشقة تجلب التيسير"[3]. فالمرأة يشق عليها التحرز من هذه الإفرازات فهي دائمة غير منقطعة، سواء كانت في حالتها الطبيعية أو المرضية، "وكل ما شقَّ الاحتراز منه يُعفى عنه"[4]، لذلك يُعفى عن التحرّز منها يقول الله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴿١٨٥﴾﴾[سورة البقرة:185].

ولأنه في قضيتنا هذه لا يوجد أي نص قرآني أو نبوي صريح يُفيد النجاسة، و"المشقة والحرج إنما يُعتبران في موضع لا نص فيه"[5]، لذلك يمكن اعتبار المشقة والحرج سبباً في اعتبار الطهارة لا النجاسة كحكم على تلك الإفرازات. وبالنظرة الشمولية العميقة على مجموع هذه القواعد، مُضافة لأدلة القائلين بالطهارة، تُرجّح الباحثة طهارة الإفرازات المهبلية باختلاف مكان خروجها، وسواء كانت طبيعية أم مرضيّة، وسواء قلت أو كثرت، وبالتالي فهي غير ناقضة للوضوء، إذا لم يخالطها أي منجّس أي لم يكن ضمن مكوناتها نجاسة.

الفرع الثالث: ذكر موجز بسيط عن القاعدتين المستخدمتين في الترجيح

وهما قاعدة "الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت زواله"، وقاعدة "المشقة تجلب التيسير"

---

[1]- البهوتي، منصور بن يونس (ت 1051ه)، كشاف القناع عن متن الإقناع، 1/ 140، دار الكتب العلمية.

[2]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد7، ص153.

[3]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد7، ص153.

[4]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد7، ص156.

[5]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد7، ص155.

تعريف قاعدة " الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت زواله"

أنّه ما كان على حال في الزمان الماضي – ثبوتاً أو نفيَاً– يبقى على حاله ولا يتغير، ما لم يوجد دليل يغيره، فما كان طاهراً يبقى على طهره، إلى أن يرد الدليل على النجاسة.[1]

أدلة هذه القاعدة

وأدلة هذه القاعدة هي نفسها أدلة القاعدة الكبرى التي تتفرع عنها، وهي قاعدة "اليقين لا يزول بالشك". والإجماع على أنّ الأشياء يُحكم ببقائها على أصولها حتى نتيّقن خلاف ذلك.[2]

صيغ أُخرى للقاعدة

"الظاهر بقاء ما كان على ما كان"، "الأصل البقاء ما لم يعرض المنافي"، "إذا وقع الشك وجب بقاء ما كان على ما كان".[3]

قواعد ذات علاقة

"الأصل بقاء الملك"، "الأصل بقاء النكاح"، "الأصل بقاء الطهارة".[4]

تعريف قاعدة "المشقة تجلب التيسير"

المشقة تعني الثقل والشدة والعناء، والتيسير يعني التسهيل. وهذه القاعدة إحدى القواعد الخمس الكبرى التي ترجع جميع مسائل الفقه إليها. وتعني أنّ المشقة الداخلة على المكلف لسبب من الأسباب من نحو مرض أو سفر أو إكراه أو أي عذر من الأعذار، توجب له بحكم الشرع تخفيفاً وتصير سبباً للتسهيل عليه؛ مراعاةً من الشرع لحاله، وحرصاً على عدم إعناته، أو أن تجري أموره على غير استقامة، وهذا الأمر يعكس اليسر والسماحة التي بنيت عليهما الشريعة في أحكامها.[5]

[1]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص395.
[2]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص400.
[3]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص392.
[4]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص394.
[5]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد7، ص158.

أدلة هذه القاعدة

من القرآن الكريم: قوله تعالى: ﴿شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡفُرۡقَانِۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۚ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ وَلِتُكۡمِلُواْ ٱلۡعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمۡ وَلَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ١٨٥﴾[سورة البقرة:185]. ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ١٨٥﴾[سورة البقرة:185]. وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡۚ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا ٢٨﴾[سورة النساء:28]. من السنة النبوية الشريفة: عن أبي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَامَ أَعْرَابِيٌّ فَبَالَ فِي المَسْجِدِ، فَتَنَاوَلَهُ النَّاسُ، فَقَالَ لَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «دَعُوهُ وَهَرِيقُوا عَلَى بَوْلِهِ سَجْلًا مِنْ مَاءٍ، أَوْ ذَنُوبًا مِنْ مَاءٍ، فَإِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِينَ، وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ».[1]. وعَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أَنَّهَا قَالَتْ: «مَا خُيِّرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلَّا أَخَذَ أَيْسَرَهُمَا».[2]

ثالثاً: صيغ أُخرى للقاعدة

"المشقة توجب التسهيل"، "المشقة سبب الرخصة"، "إذا ضاق الأمر اتسع".[3]

رابعاً: قواعد متفرعة عنها

"كل ما شقّ الاحتراز منه يعفى عنه"، "ما عمت بليتّه خفّت قضيته"، "التكليف بحسب الوسع".[4]

[1]- أبو عبد الله، صحيح بخاري، 54/1، كتاب الوضوء، باب صب الماء على البول في المسد، ح220.

[2]- أبو عبد الله، صحيح بخاري، 189/4، كتاب المناقب، باب صفة النبي صل الله عليه وسلم، ح3560، كما أخرجه مسلم في الفضائل باب مباعدته صل الله عليه وسلم للآثام، ح2327.

[3]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد7، ص153.

[4]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد7، ص156.

المطلب الثاني: تأثير الأدوية التي تُؤخذ عن طريق المهبل على صيام المرأة

لطالما تساءلت المرأة عن حكم الأدوية التي تؤخذ عن طريق المهبل، وكيف لها أن تُؤثر على صيامها ذاك النهار، كالتحاميل المهبلية، أو الغسول المهبلي، أو الكريم المهبلي، فهذه المسألة قد تم بحثها في مسائل الفقه المتعلقة بنقض الوضوء، ونقض الصيام[1]. لكن بحثنا في المسألة سيكون بمناقشة نقضها للصيام، ومن أراد التوسع في موضوع تأثير هذه الأدوية على نقض الوضوء الرجوع إلى هذا البحث ومراجعه[2] .

فهل الأدوية المهبلية يمكن أن نعتبرها من المُفطرات؟ وهل ما يدخل عن طريق فرج المرأة أثناء صيامها يُعتبر داخل من منفذ واصل للجوف وبالتالي نعتبره مُفسداً لصيامها؟ وكيف كان نقاش الفقهاء في هذه المسألة؟ وما هو الرأي المُعاصر؟ وكيف يمكن للقواعد الفقهية أن تلعب دوراً في الترجيح، هذا ما سنناقشه في هذه القضية بمشيئة المولى.

الفرع الأول: مناقشة المسألة وذكر آراء الفقهاء فيها

تصوير المسألة

تناقش فقهاؤنا في هذه المسألة بشكل محدود ومحصور، بحيث لا يُغطي كامل جوانبها التي تطورت مع الزمن، فقد اعتمدوا على المعلومات المتاحة لهم في زمانهم، لكن وبالرغم من ذلك فقد وضعوا لنا اللبنة الأولى للبناء عليها بما يتناسب مع زماننا. وكانت آراؤهم في هذه المسألة مختلفة باختلاف مفهومهم لعلة الفِطر، والمنفذ الذي يدخل منه المُفطر هل يصل للجوف أم لا. فمنهم من قال أنّ الداخل من قُبل المرأة يفسد صيامها لكونه مرتبط بجوفها. ومنهم من قال أنّ الداخل من قُبلها لا يفسد صيامها لعدم وجود منفذ بينه وبين جوفها. لكن ما توصل إليه العلم الحديث سيلعب دوراً في النقاش، بالإضافة إلى ما تُمليه علينا القواعد الفقهية.

---

[1]- شرادقة، خالد، حكم التحاميل المهبلية والصيام، https://mawdoo3.com/ ، شوهد 27، 9، 2023م.

[2]– عطيّة، سمحاء عبد المنعم أبو العطا، وسائل التداوي الحديثة وأثرها على العبادات، ص545، مجلة الزهراء، ع27، جامعة الأزهر، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات في المنصورة، 2017م، https://zjac.journals.ekb.eg/article.

تحرير محل النزاع

كان الخلاف الحقيقي بين الفقهاء في هذه القضية يدور حول السؤال الآتي: هل يوجد منفذ بين فرج المرأة وجوفها[1]؟ انقسمت آراء الفقهاء على هذا الشكل: من قال بوجود منفذ بين فرجها وجوفها، وبالتالي أيّ داخل للفرج يُعتبر مفسد للصوم، وهم الحنفية، والشافعية. ومنهم من قال بعدم وجود منفذ بين الفرج والجوف، وبالتالي أيّ داخل للفرج لا يُعتبر مفسد للصوم. وهم المالكية، والحنابلة.

أقوال الفقهاء، مع ذكر حجّة كل فريق:

الفريق الأول: القائلون بأن دخول شيء عبر فرج المرأة يُعتبر مفسد لصيامها

- الحنفية:" وَاخْتَلَفُوا فِي الْإِقْطَارِ فِي قُبُلِهَا وَالصَّحِيحُ الْفِطْرُ "[2].
- الشافعية:" وَيَنْبَغِي الِاحْتِرَازُ حَالَةَ الِاسْتِنْجَاءِ فَإِنَّهُ لَوْ أَدْخَلَ طَرَفَ أُصْبُعِهِ دُبُرَهُ بَطَلَ صَوْمُهُ، وَكَذَا حُكْمُ فَرْجِ الْمَرْأَةِ"[3]. أي وكذا المرأة لو أدخلت إصبعها في فرجها بطل صومها، فكيف بالداخل للعلاج؟

حجة هذا الفريق

يتفق الحنفية والشافعية أن:" الْأَقْرَبُ التَّخَلُّصُ بِأَنَّ الدُّبُرَ وَالْفَرْجَ الدَّاخِلَ مِنْ الْجَوْفِ إذْ لَا حَاجِزَ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَهُ"[4]. وهذه هي حجتهم في إفساد صوم المرأة التي يدخل شيء إلى فرجها، بأنّه مرتبطٌ بجوفها، وبالتالي فدخول أي نوع من أنواع الأدوية من الفرج للعلاج يُعتبر من المفطرات، لأنه سيصل إلى جوفها.

---

[1]- اختلف الفقهاء في معنى الجوف، وتكلموا عنه عند كلامهم عن الجائفة؛ وهي جرح يصل إلى الجوف. فالمالكية يرون أن الجوف هو البطن والظهر. وعند الحنفية ما بين اللبة (أسفل العنق وأول الصدر) والعانة، وهي تختص بجوف البطن أو جوف الرأس. وعند الشافعية الجائفة جرح ينفذ لجوف باطن محيل للغذاء أو الدواء (أي الجهاز الهضمي)، أو طريق للمحيل؛ كبطن وصدر وثغر وجنبين. وعند الحنابلة: الجائفة ما وصل إلى جوف العضو، وظهر وصدر وورك وساق وعضد مما له جوف. وفي الحديث: (لا تنسوا الجوف وما وعى) أي ما يدخل إليه من الطعام والشراب ويجتمع فيه. وأوضح ما قيل في الجوف: قول الدكتور محمد علي البار: الجهاز الهضمي من أوله إلى آخره أنبوب مجوف، إلا أنه يضيق في مواضع مثل المريء، ويتسع في مواضع مثل المعدة. وهو على حقيقة الجوف المقصود في الصيام، إذ هو موضع الطعام والشراب. والمعنى الأخير أنّ الجوف هو الجهاز الهضمي هو المقصود في البحث في هذه المسألة. انظر موقع أ.د. عجيل جاسم النشمي. ما هو الجوف عند الفقهاء؟ https://www.dr-nashmi.com ، شوهد 27، 12، 2024م.

[2]- الزيلعي، عثمان بن علي (ت 743 ه)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيّ، 1/ 330، الحاشية: الشلبي، شهاب الدين أحمد (ت 1021 ه)، المطبعة الكبرى الأميرية بولاق، القاهرة.

[3]- الشربيني، شمس الدين محمد(ت 977ه)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، 2/ 156، دار الكتب العلمية، 1994م.

[4]- ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، 2/ 400.

الفريق الثاني: القائلون بأن دخول شيء عبر فرج المرأة يُعتبر غير مفسد لصيامها

- المالكية:" قال أَبُو عَلِيٍّ الْمِسْنَاوِيّ: بِأَنَّ فَرْجَ الْمَرْأَةِ لَيْسَ مُتَّصِلًا بِالْجَوْفِ فَلَا يَصِلُ مِنْهُ شَيْءٌ إلَيْهِ"[1]. وبالتالي الداخل منه لا يُفسد صيامها، لعدم ارتباط الفرج بالجوف.
- الحنابلة:" وَلَا يَفْسُدُ صَوْمٌ إنْ دَخَلَ فِي قُبُلٍ، وَلَوْ كَانَ الْقُبُلُ لِأُنْثَى – غَيْرَ ذَكَرٍ أَصْلِيٍّ كَإِصْبَعٍ وَعُودٍ، وَذَكَرِ خُنْثَى مُشْكِلٍ بِلَا إنْزَالٍ؛ لِأَنَّ مَسْلَكَ الذَّكَرِ مِنْ الْفَرْجِ فِي حُكْمِ الظَّاهِرِ كَالْفَمِ ...، وَإِنَّمَا فَسَدَ صَوْمُهَا بِإِيلَاجِ ذَكَرِ الرَّجُلِ فِيهِ لِكَوْنِهِ جِمَاعًا لَا لِكَوْنِهِ وُصُولًا إلَى بَاطِنٍ، بِدَلِيلِ أَنَّهُ لَوْ أَوْلَجَ أُصْبُعَهُ فِي قُبُلِهَا فَإِنَّهُ لَا يَبْطُلُ صَوْمُهَا، وَالْجِمَاعُ يَفْسُدُ لِكَوْنِهِ مَظِنَّةَ الْإِنْزَالِ"[2]. والمقصد من حديثهم أنَّ صيام المرأة لا يفسد إن دخل شيء في قُبلها حتى ولو كان الداخل إصبع أو عود، وحتى ولو كان الداخل ذكر خُنثى مُشكل! لأن العبرة في فساد صيامها عند دخول الذكر في الجماع يكون بسبب إيلاج الذكر والذي في دخوله مظنة للإنزال، لا لكونه وصولاً إلى باطن.

حجة هذا الفريق

حجتهم كما ذكرنا في أقوالهم، أنَّ فرج المرأة غير متصل بجوفها، وبالتالي أي داخل من خلاله أثناء صومها ليس مظنة لفطرها. سواء كان الداخل أدوات الفحص الصلبة، أو موائع العلاج وغيرها، وأنّ سبب فطرها بدخول ذكر الرجل إلى فرجها كونه مظنة للإنزال، لا لكونه وصولاً إلى باطن.

المناقشة والترجيح

سأبدأ النقاش بدحض مُباشر لرأي الفريق الأول القائل بأن أي داخل من فرج المرأة هو مفسد لصيامها، بسبب وجود رابط بين فرجها وجوفها، بدليل من العلم الحديث وعلم الأحياء الذي يجزم بعدم وجود أي رابط بين الجهاز التناسلي للمرأة وبين جوفها أو معدتها أو حتى جهازها الهضمي، لأن الجهاز التناسلي كما أثبت

[1]- الصاوي المالكي، أبو العباس أحمد (ت 1241هـ)، حاشية الصاوي على الشرح الصغير = بلغة السالك لأقرب المسالك، 1/ 715، دار المعارف.

[2]- الرحيباني، مصطفى بن سعد السيوطي (ت:1243هـ)، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، 2/ 193، المكتب الإسلامي، ط2، 1994م.

الطب والعلم الحديث أنّه جهاز مستقل بذاته يتكون من الأعضاء التناسلية الأنثوية، الداخلية، وتشمل المبيضان، وأنبوبي الرحم، والرحم، والمهبل. الخارجية، وهي: الأعضاء المحيطة بفتحة المهبل، وتعرف هذه المنطقة باسم الفرج، وتشمل فتحة الشرج.[1]

وكما هو معلوم الآن فإن فتحة الشرج هي من ترتبط بالمستقيم، وبالتالي ترتبط بالجهاز الهضمي لا الفرج، ويظهر مما تقدم وبما أنه لا يوجد أي علاقة بين الجهاز التناسلي للمرأة والجهاز الهضمي، وأنّه ليس مكانًا مهيئًا لدخول طعام أو شراب[2]، أنّ أي داخل لفرج المرأة من مستحضرات علاجية صلبة أو مائعة، لا يفسد صيامها، لعدم وجود أي رابط بين فرجها وجوفها، وهذا ما قاله الفريق الثاني، والمعاصرين من الفقهاء كابن عثيمين رحمه الله[3]. وما اجتمعت عليه المجامع الفقهية كمجمع الفقه الإسلامي الدولي المنعقد في دورة مؤتمره العاشر بجدة بالمملكة العربية السعودية خلال الفترة من 23-28 صفر 1418هـ الموافق 28 حزيران (يونيو) -3 تموز (يوليو) 1997م، والذي أقرّ "أنَّ ما يدخل المهبل من تحاميل (لبوس)، أو غسول، أو منظار مهبلي، أو إصبع للفحص الطبي، لا تعتبر من المفطرات"[4]. ومع رأي العلم الحديث، وكل قرارات المجامع الفقهية، وآراء الفقهاء القدماء والمعاصرين، لم أجد من يُتبع رأيه بحجة واضحة تعمل على تقليل الخلاف في المسألة، كالقواعد الفقهية التي من الممكن أن تساعد في ترجيح هذا الرأي.

ولاستنتاج القواعد التي يمكن أن نبني عليها الحكم في هذه المسألة، استوقفني تعليل العلّامة ابن عثيمين لإجازته استعمال التحاميل في نهار رمضان، أنّه قال إذا تعارض على طالب العلم القول بالإفطار أو عدمه رجحنّا أنّه غير مُفطر، وعلل ذلك بقوله أنّه لا يجوز إفساد عبادة شرعية إلا بدليل شرعي.. وأنّه إذا تعارض حرام أو غير حرام فالراجح عدم التحريم، مفسد أو غير مفسد فالراجح عدم الإفساد، إلخ..[5]

---

[1]- موقع الطبي(altibbi)، الأعضاء التناسلية الأنثوية، https://altibbi.com/، شوهد 27، 9، 2023م.

[2]- موقع الجمعية الشرعية الرئيسية، ما يصل إلى الجوف عن طريق الجهاز التناسلي للمرأة، https://www.alshareyah.com/، شوهد 28، 9، 2023م.

[3]- الموسوعة الفقهية، التحاميل (اللبوس)، https://dorar.net/feqhia/2754، شوهد 28، 9، 2023م.

[4]- منظمة التعاون الإسلامي(مجمع الفقه الإسلامي الدولي)، قرار بشأن المفطرات في مجال التداوي، https://iifa-aifi.org/ar/2009.html، شوهد 28، 9، 2023م.

[5]- موقع العلّامة محمد بن صالح العثيمين، حكم استعمال التحاميل والإبر المسكنة في نهار رمضان، https://binothaimeen.net/content/ ، شوهد 29، 9، 2023م.

وبعد تحليل قوله استنتجنا عدة قواعد اعتمد عليها الشيخ في الحُكم، ومنهنّ قاعدة "الأصلُ عدم المفسد"[1]، وقاعدة " الأصلُ في الأشياء الحِل"[2]. وهاتان القاعدتان يرجعن للقاعدة الأصلية الكليّة الكبرى " اليقين لا يزول بالشك". فالقاعدة الأولى" الأصل عدم المفسد"، تُبيّنُ لنا أن الأصل عدم الحكم بفساد صيام المرأة باستعمالها للأدوية التي تُؤخذ عن طريق المهبل للعلاج؛ لأنه إذا وقع الشك أو النزاع في وجود شيء يُفسد التصرف، أو يُبطل العبادة فالأصلُ في ذلك العدم حتى يثبت خلافه بيقين[3]، ولم يثبت لنا خلاف هذا الأصل، ولم نجد الدليل على بطلان الصيام بهذا التصرف، لعدم اعتبار هذه الأدوية كالأكل والشرب ولا حتى في معناهما في التغذية، وتأكيد العلم الحديث على عدم وجود منفذ بين فرج المرأة وجوفها، لذلك حكمنا بصحة صيّام المرأة عند استخدامها هذه الأدوية سواء كانت صلبة أو مائعة.

أما القاعدة الثانية والتي تقول بأنّ " الأصل في الأشياء الحِل" وبصيغة أخرى الإباحة، فنتوصل بها إلى أنّ الأصل في تصرف المرأة بأخذ تلك الأدوية أثناء صيامها الإباحة ما لم يأتِ الدليل فيحرمّه، وخاصةً أن هناك قاعدة تُعلل هذه القاعدة فتقول أنّ " الحرج مرفوع"[4]، ولأن الله – عز وجل– رفع الحرج عن المرأة أباحَ لها التداوي بكل أنواع العلاج حتى أثناء قيامها بالعبادات كالصيام، ما لم يقم الدليل على التحريم، لذلك أبحنا لها التداوي بعلاجات المهبل أثناء صيامها، لكل التعليلات التي ذكرناها، وعدم وجود الدليل الذي يقتضي المخالفة، وهذا ما ترجحّه الباحثة بالاعتماد على ما ذكرت من حجج الفقهاء، وآراء كل من الطب الحديث والمجامع الفقهية، والقواعد الفقهية.

الفرع الثاني: ذكر موجز عن القواعد المستخدمة في ترجيح الحُكم

وهي قاعدة "الأصل عدم المفسد"، وقاعدة " الأصلُ في الأشياء الحِل".

[1]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص469.

[2]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص345.

[3]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص469.

[4]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص347.

تعريف قاعدة "الأصل عدم المفسد"

ومعنى هذه القاعدة أنّه من أتى بشيء من العبادات، أو عقد عقداً من العقود، أو أقدم على تصرف من التصرفات، ثم وقع الشك في وجود ما يُبطل العبادة أو يُفسد التصرف، فالأصل في ذلك العدم حتى يثبت خلافه بيقين.[1]

أدلة هذه القاعدة

إنّ قاعدة "الأصل عدم المفسد" تتفرع من القاعدة الأعم منها وهي "الأصل في الأمور العارضة العدم"[2]، اللتين تشملهما القاعدة الكليّة "اليقين لا يزول بالشك"، وقاعدتنا تأخذ مشروعيتها، وقوة دليلها من هاتين القاعدتين، ومن أدلتهما ومشروعيتهما، واتفاق الفقهاء عليهما.[3]

صيغ أُخرى للقاعدة

"الأصلُ عدم المبطل".[4]

تعريف قاعدة "الأصلُ في الأشياء الحِل"

المراد بالأشياء في القاعدة: الأعيان والأفعال، ويدخل فيها المنافع، والأموال، وغيرها. ولفظ الأشياء وإن جاء مُطلق، إلا أنه يتقيد بالأشياء غير الضارة، والأفعال التي تدخل تحت هذه القاعدة تشمل كافّة تصرفات المكلف، سواء أكانت ذاتية تتعلق بمطعمه ومشربه وعلاجه، أم تتعلق بالآخرين كالعقود وغيرها.[5]

[1]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص469.
[2]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص431.
[3]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص437.
[4]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد7، ص469.
[5]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص348.

أدلة هذه القاعدة

من القرآن الكريم: قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٖ يَطۡعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيۡتَةً أَوۡ دَمٗا مَّسۡفُوحًا أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٖ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ أَوۡ فِسۡقًا أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦۚ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ١٤٥﴾[سورة الأنعام:145]. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن هذه الآية: "فَمَا لَمْ يَجِدْ تَحْرِيمَهُ لَيْسَ بِمُحَرَّمٍ وَمَا لَمْ يُحَرَّمْ فَهُوَ حِلٌّ" [1].

من السنة النبوية: عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ أَعْظَمَ المُسْلِمِينَ جُرْمًا، مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرَّمْ، فَحُرِّمَ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ»[2]. قال ابن حجر العسقلاني أنّه يُفهم من هذا الحديث: أن الأصل في الأشياء الإباحة حتى يرد الشرع بخلاف ذلك.[3]

صيغ أخرى للقاعدة

"الأصل في الأشياء الإباحة"، "كل مسكوتٍ عن ذكره بتحريم أو أمر فمباح"، " ما لم يجئ دليل بتحريمه فهو مطلق غير محجور".[4]

ثالثاً: قواعد ذات علاقة

"اليقين لا يزول بالشك"، "الحرج مرفوع"، "الأصل في المنافع الإذن وفي المضار المنع".[5]

المطلب الثالث: زكاة حلي المرأة

إنَّ مسألة الزكاة الواقعة على حُلي المرأة ليست مسألة جديدة، لكن تدور حولها العديد من الأسئلة إلى يومنا هذا، وصورتها غير واضحة عند أغلب النساء اللواتي لا زلن في حيرة من أمرهن فيما يخص هذه الحُلي.

---

[1]- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس (ت 728هـ)، مجموع الفتاوى، 21/ 537، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1995م.

[2]- أبو عبد الله، صحيح بخاري، 9/ 95، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه، ك96، ب3، ح7289، كما أخرجه مسلم في الفضائل باب توقيره صلى الله عليه وسلم وترك إكثار سؤاله، ح 2358.

[3]- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت 852هـ)، فتح الباري، 13/ 269، رقمّه محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت.

[4]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص346.

[5]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص347.

وكما نعلم أنّ الزكاة واجبة على من توفرت فيه شروط إخراج الزكاة، وبلغ هذا المال باختلاف هيئته النصاب، وحال عليه الحول، قال تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ٤٣﴾[سورة البقرة:43]. وهنا أسلوب الأمر دلالة على وجوب الزكاة فهي الركن الثالث من أركان الإسلام، لذلك يجب أن لا يكون تعامل المرأة مع هذه المسألة اعتباطياً أو مبنياً على التسويف، أو أن تأخذ الرأي فيها من غير أهل العلم، لأن فيها رضا الله أو سخطه. وهذا كلّه دليل على أهمية النقاش في هذه المسألة بالاعتماد على الاجتهاد المعاصر الذي يستند إلى الأدلة الصحيحة والقواعد الفقهية.

الفرع الأول: مناقشة المسألة وذكر آراء الفقهاء فيها

تصوير المسألة

تناقش الفقهاء القُدامى ثم المعاصرين في مسألة زكاة حُلي المرأة، وبقاء النقاش إلى يومنا دليلٌ على بقاء باب الاجتهاد في المسألة مفتوحاً. وكان سبب خلافهم هو اختلاف الأحاديث المروية في هذا الموضوع، مع اختلاف اعتبارهم لهذه الحُلي، فمنهم من اعتبرها كالعَروض التي يُنتفع بها فلم يوجب الزكاة فيها. ومنهم من اعتبرها كالتِبْر[1] والفضة اللتين يُقصد فيهما المعاملة، وهؤلاء قالوا بوجوب الزكاة فيها. لكن لا بُد من النظر في هذه القضية مرةً أخرى، لمعرفة ما يمكن للقواعد الفقهية أن تفعله لترجيح الحُكم في المسألة.

تحرير محل النزاع

اتفق الفقهاء على أنّه لا زكاة في الحُلي إذا كانت ألماساً، أو جوهراً، أو ياقوتاً، أو غيرها من الأحجار الكريمة التي لا ذهب فيها ولا فضة، إلا أن تكون للتجارة، "وَلَيْسَ فِي الْجَوْهَرِ وَاللُّؤْلُؤِ وَالْعَنْبَرِ زَكَاةٌ"[2]. كما أجمعوا على أنَّ الحُلي الذي لا يُراد به زينة النساء، سواء أكان معداً للتجارة، أو للذُخر، أو للنفقة، أو للإجارة، فكل هذا تجب فيه الزكاة[3]. الخلاف الحقيقي بينهم كان في زكاة الحُلي الذي تتخذه المرأة للزينة من الذهب والفضة.

[1]- التِبْر: ما كان من الذَّهب غير المضروب، أو غير المصوغ، أو في تراب مَعْدِنه.

[2]- ابن أنس، مالك (ت 179هـ)، المدونة، 341/1، دار الكتب العلمية، 1994م.

[3]- ابن قدامة، المغني ، 3/ 42.

وهذا الخلاف كان بسبب اختلاف الأحاديث النبوية الواردة في المسألة، والخلاف في اعتبار تلك الحُلي كما أسلفنا.

والفقهاء بآرائهم كالآتي: القائلون بوجوب الزكاة في الحُلي، وهم الحنفية، وقول عند الشافعية، ورواية عند أحمد، وجمعٌ من الصحابة الكرام أهمهم عمر بن الخطاب، وابن عباس[1] وغيرهم رضوان الله عليهم جميعاً. والقائلون بعدم وجوب الزكاة في الحلي، وهم المالكية، والشافعية، والحنابلة، وابن عمر رضي الله عنه من الصحابة، وعائشة أم المؤمنين، وأسماء بنت أبي بكر رضوان الله عليهما من الصحابيات، وغيرهم من الصحابة والتابعين.[2]

أقوال الفقهاء، مع ذكر أدلة كل فريق

الفريق الأول: القائلون بوجوب الزكاة في الحلي

- قول عمر بن الخطاب: كَتَبَ عُمَرُ إِلَى أَبِي مُوسَى أَنْ "اؤْمُرْ مَنْ قِبَلَكَ مِنْ نِسَاءِ الْمُسْلِمِينَ، أَنْ يُصَدِّقْنَ مِنْ حُلِيِّهِنَّ".[3]
- الحنفية:" من كَانَ عِنْده تبر اَوْ حلي من ذهب اَوْ فضَّة لَا ينْتَفع بهما للبس أو ينْتَفع بهما للبس فان عَلَيْهِ فِيهِ الزَّكَاة فِي كل عَام".[4]
- قول عند الشافعية:" وَقَدْ قِيلَ فِي الْحُلِيِّ صَدَقَةٌ".[5]
- رواية عند أحمد:" وقال ابن حامد إن بلغ ألف مثقال فيه الزكاة".[6]

[1]- النيسابوري، أبو بكر محمد (ت 319هـ)، الإشراف على مذاهب العلماء، 45/3، تحقيق صغير أحمد الأنصاري أبو حماد، كتاب الزكاة، باب زكاة الحلي، ك26، ب46، م996، مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة الإمارات العربية المتحدة، 2004 م.

[2]- النيسابوري، الإشراف على مذاهب العلماء، 45/3، كتاب الزكاة، باب زكاة الحلي، ك26، ب46، م996.

[3]- أبي شيبة، أبو بكر عبد الله (ت 235 هـ)، المصنف في الأحاديث والآثار، 382/2، تحقيق كمال يوسف الحوت، كتاب الزكاة، في الحلي، ح 10160 ، مكتبة الرشد الرياض، 1989م.

[4]-الشيباني، أبو عبد الله بن فرقد (ت 189هـ)، الحجة على أهل المدينة، 1/ 448، المحقق مهدي حسن الكيلاني القادري، عالم الكتب بيروت، ط3.

[5]-الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس(ت 204هـ)، 2/ 44، الأم، دار المعرفة بيروت ،1990م.

[6]- ابن قدامة، عبد الرحمن بن محمد المقدسي(ت 682هـ)، الشرح الكبير على متن المقنع،2/ 618، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع.

حجة هذا الفريق

1. قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ ٣٤﴾[سورة التوبة:34].

وجه الدلالة: فسّر أصحاب هذا الرأي مراد الله عز وجل من الكنز في هذه الآية، وقالوا أنّه "عبارة عمّا لم تؤد زكاته.."[1] وبالتالي وجوب الزكاة في الذهب والفضة، لما يترتب على عدم تأدية زكاته الدخول في معنى كنز الذهب والفضة الذي يترتب عليه الوعيد والعذاب.

2. حدَّثنا حسين، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه عن جدِّه: أن امرأةً أتت رسولَ الله – صلَّى الله عليه وسلم – ومعها ابنة لها، وفي يدِ ابنتها مُسْكَتان غليظَتانِ مِنْ ذهبٍ، فقال لها: "أتعطين زكاة هذا؟ " قالت: لا، قال: "أيَسُرُّكِ أن يسوِّرَك الله بهما يومَ القيامَةِ سوارَينِ مِن نار؟ " قال: فخلعتهُما فألقَتهُما إلى النبي – صلَّى الله عليه وسلم –، وقالت: هُما لله ولرسوله.[2]

وجه الدلالة: يدلّ الحديث على أنّ الرسول –صلى الله عليه وسلم– أمر ابنة هذه المرأة بزكاة حُليها على الرغم من استعمالها لهذه الحُلي، وتزينّها بتلك المسكتان، وكان سؤاله لها بقوله: أتعطين زكاة هذا؟ وذكر الوعيد بعد ذلك، دلالة واضحة على وجوب زكاة الحلي.

3. حدَّثنا أن محمد بن عمرو ابن عطاء أخبره، عن عبد الله بن شدَّاد بن الهاد، أنه قال: دَخلْنا على عائشةَ زوج النبيِّ – صلَّى الله عليه وسلم –، فقالت: دخل علي رسولُ الله – صلَّى الله عليه وسلم –، فرأى في يديَّ فَتَخاتٍ مِنْ وَرِقٍ، فقال: "ما هذا يا عائشة؟ فقلت: صنعتُهنَّ أتزينُ لَكَ يا رسولَ الله، قال: "أتؤدِّين زكاتَهن؟ قلت: لا، أو ما شاءَ الله، قال: "هوَ حَسْبُك مِنَ النار".[3]

---

[1]- القدوري، أحمد بن محمد(ت 428 ه)، التجريد، 3/ 1323، المحقق مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، دار السلام القاهرة، ط2، 2006 م.

[2]- السِّجِسْتاني، أبو داود سليمان بن الأشعث(ت 275ه)، سنن أبي داود، 3/ 13، المحقق شعَيب الأرنؤوط، كتاب الزكاة، باب الكنز، ما هو؟ وزكاة الحلي، ك3، ب3، ح1563، دار الرسالة العالمية، 2009 م، حكم الألباني: حسن. أخرجه الترمذي (642)، والنسائي في "الكبرى" (2270) من طريقين عن عمرو بن شعيب، بهذا الإسناد.

[3]- السِّجِسْتاني، سنن أبي داود ت الأرنؤوط، 3/ 14، كتاب الزكاة، باب الكنز، ما هو؟ وزكاة الحلي، ك3، ب3، ح1565، إسناده حسن. يحيى بن أيوب صدوق حسن الحديث.

وجه الدلالة: يدلّ الحديث على وجوب زكاة الحلي، بسبب الوعيد الشديد الذي أردفه لعائشة فيمَ لم تكن قد قامت بزكاة تلك الفتخات.

الفريق الثاني: القائلون بعدم وجوب الزكاة في الحلي

- المالكية:" فِي كُلِّ حُلِيٍّ هُوَ لِلنِّسَاءِ اتَّخَذَتْهُ لِلُّبْسِ. فَلَا زَكَاةَ عَلَيْهِنَّ فِيهِ".[1]
- المعتمد عند الشافعية:" قَالَ الرَّبِيعُ قَدْ اسْتَخَارَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فِيهِ أَخْبَرَنَا الشَّافِعِيُّ وَلَيْسَ فِي الْحُلِيِّ زَكَاةٌ".[2]
- المعتمد عند الحنابلة:" وليس في حلي المرأة زكاة إذا كانت ممن تلبسه أو تعيره".[3]
- عَنِ ابْنِ عُمَرَ: أَنَّهُ كَانَ "لَا يَرَى فِي الْحُلِيِّ زَكَاةً".[4]
- عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّهَ " كَانَ لِبَنَاتِ أَخِيهَا حُلِيٌّ فَلَمْ تَكُنْ تُزَكِّيهِ".[5]
- عَنْ أَسْمَاءَ: أَنَّهَا كَانَتْ "تُحَلِّي ثِيَابَهَا الذَّهَبَ، وَلَا تُزَكِّيهِ".[6]

حجة هذا الفريق

1. قوله تعالى: ﴿وَتَسۡتَخۡرِجُواْ مِنۡهُ حِلۡيَةٗ تَلۡبَسُونَهَاۖ﴾[سورة النحل:14].

وجه الدلالة: تدلّ هذه الآية في عموم معناها على حِل الزينة والتزين بالمطلق، بداية من اللؤلؤ والمرجان وصولاً إلى الذهب والفضة، فإذا كان لبس هذه الحلي من ضمن التزيّن المباح لا التزيّن المحظور، وإذا كان هذا التزيّن بعيداً عن الانتفاع والنماء، أو الكنز، فكيف تكون عليه زكاة!

2. حَدَّثَنِي يَحْيَى، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَتْ تَلِي بَنَاتَ أَخِيهَا يَتَامَى فِي حَجْرِهَا لَهُنَّ الْحَلْيُ، «فَلَا تُخْرِجُ مِنْ حُلِيِّهِنَّ الزَّكَاةَ».[7]

---

[1]- ابن أنس، مالك، المدونة،1/ 305.

[2]- الشافعي،محمد، الأم، 2/ 44.

[3]- الخرقي، أبو القاسم عمر بن الحسين (ت 334هـ)، المختصر، ص46، دار الصحابة للتراث، 1993م.

[4]- أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار، 383/2، كتاب الزكاة، في الحلي، ح 10173.

[5]- أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار، 383/2، كتاب الزكاة، في الحلي، ح 10176.

[6]- أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار، 383/2، كتاب الزكاة، في الحلي، ح 10179.

[7]- ابن أنس، مالك بن مالك المدني(ت 179هـ)، الموطأ ،1/ 250، صححه وخرج أحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب الزكاة، باب ما لا زكاة فيه من الحلي والتبر والعنبر، ك17، ب5، ح10، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، 1985م، وإسناده صحيح، وبه قال مالك ومن تبعه، وهو قول بعض الصحابة والتابعين لهذه الآثار، وقد ثبتت الأحاديث في زكاة الحلي كما تقدم.

وجه الدلالة: في الحديث دلالة واضحة على عدم وجوب الزكاة في الحلي، والدليل ما كانت تصنعه عائشة –عليها السلام– مع بنات أخيها اليتامى، فعلى الرغم من وجود الحلي لتلك الفتيات إلا أنها لم تكن تخرج زكاتهنّ، وهي أقرب الناس لرسول الله، فلو كانت زكاة الحلي واجبة، لأمرها رسولنا الكريم بزكاة حلي تلك الفتيات.

3. أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، حَدَّثَنَا نَافِعٌ، أَنَّ ابْنَ عُمَرَ كَانَ «يُحَلِّي بَنَاتَهُ وَجَوَارِيهِ، فَلا يُخْرِجُ مِنْ حُلِيِّهِنَّ الزَّكَاةَ».[1]

وجه الدلالة: يدلّ هذا الحديث أيضاً على عدم وجوب الزكاة في الحلي، فهذاابن عمر ولد أقرب الصحابة إلى رسول الله كان يحلي بناته وجواريه، ولم يكن يخرج زكاة حليهنّ، ولو أنّ زكاة تلك الحلي واجبة، لكان أول من أخرج زكاتهنّ.

4. ومن المعقول أنّ هذا الحلُي معدٌّ للاستعمال فقط، وليس فيه صفة النماء، تتزين به المرأة وتتجمل به، وهذا هو سبب اقتنائها له، فهو ملحق بثيابها وبأكسيتها، وبأوانيها التي تستعمل للطبخ وللشرب، وبما يستعمل من الفرش والوسائد وما أشبهها، حتى لو كانت تلك المُستعملات ثمينة، فهي تبقى مما يُستعمل هكذا قالوا، وإذا كان كذلك فليس فيه زكاة كسائر المستعملات لا سيّما وهو لا يتنامى.[2]

المناقشة والترجيح

سنناقش أدلة الفريق القائل بوجوب زكاة الحلي، ونبدأ بالآية الكريمة التي احتجوا بها حيث قالوا أنّ معنى الكنز في هذه الآية: هو ما لم تؤدّ زكاته، بالاستناد على الحديث الآتي:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى، حَدَّثَنَا عَتَّابٌ يَعْنِي ابْنَ بَشِيرٍ، عَنْ ثَابِتِ بْنِ عَجْلَانَ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، قَالَتْ: كُنْتُ أَلْبَسُ أَوْضَاحًا مِنْ ذَهَبٍ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَكَنْزٌ هُوَ؟ فَقَالَ: «مَا بَلَغَ أَنْ تُؤَدَّى زَكَاتُهُ، فَزُكِّيَ

[1]- ابن أنس، مالك بن مالك المدني (ت 179هـ)، موطأ مالك برواية محمد بن الحسن الشيباني، ص 116، تعليق وتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، كتاب الزكاة، باب زكاة الحلي، ك2، ب5، ح330، المكتبة العلمية، ط2، تعليق أيمن صالح شعبان، ط دار الكتب العلمية: إسناده صحيح، أخرجه مالك «الموطأ» قال: عن نافع، فذكره.

[2]- ابن جبرين، عبد الله بن عبد الرحمن، فتاوى الشيخ ابن جبرين، 43/3 بترقيم الشاملة آليا.

فَلَيْسَ بِكَنْزٍ»[1]. لكن احتجاجهم بهذا الحديث غير صحيح لأن رتبة الحديث حسن للمرفوع منه فقط من الألباني، والمعروف أنّ الألباني من المتساهلين في التخريج، فإذا قال صحيح ننظر في الحديث فكيف إذا قال حسن للمرفوع منه فقط! وعندما نظرنا في تخريج الحديث وجدنا أنّ الراوي ثابت بن عجلان ليس بالقوي، حيث قال عنه " العقيلي في الضعفاء أنّه لا يتابع في حديثه، وساق له ابن عدي ثلاثة أحاديث غريبة، وقال أحمد: أنا متوقف فيه، وقال ابن حبان في الثقات: قيل إنه سمع أنسا، وقال عبد الحق في الأحكام لا يحتج به".[2]

وبهذا لا نعتبر أن المقصود من الكنز في الآية الكريمة هو ما لم تؤدّ زكاته، بل نعود لمعنى الآية الحقيقي المتفق عليه من كل الفقهاء، أنّه إذا كان الهدف والنية من اقتناء الذهب والفضة هو كنزها فالزكاة واجبة ولمانعها الوعيد المذكور في الآية، وبالتالي خلافنا في المسألة لا يدور حول هذه الآية، بل نقاشنا حول الحلي المُعدّة للاستعمال والتزيّن فقط لا للكنز، لذلك لم تجب فيها الزكاة.

أما الحديث الأول الذي استدلوا فيه، أنّ امرأة أتت وابنتها إلى رسول الله وكانت البنت تلبس مسكتان غليظتان من ذهب.. الخ، على الرغم من أنّ بعض الحكّام على الحديث قد رفعوا درجته إلى حسن، إلا أنّ "الترمذي قد علق وقال: هذا حديث قد رواه المثنى بن الصباح، عن عمرو بن شعيب نحو هذا، والمثنى بن الصباح وابن لهيعة يضعّفان في الحديث، ولا يصح في هذا الباب عن النبي – صلَّى الله عليه وسلم – شيء".[3]

وبالنسبة للحديث الأخير الذي استدلوا فيه، الذي مضمونه أنّ عائشة كانت تلبس فتخات من ورق، وأمرها رسولنا الكريم بزكاتهن، في الحقيقة أنّ الحديث قد "أخرجه الحاكم في "المستدرك" 1، 389، والبيهقي 4، 139 من طريق محمد بن إدريس، بهذا الإسناد، وأخرجه الدارقطني (1951)، والبيهقي 4، 139 من طريق محمد بن هارون، عن عمرو بن الربيع. إلا أنهما قالا: أن محمد بن عطاء أخبره عن عبد الله بن شداد،

---

[1]- السجستانيّ، سنن أبي داود، 95/2، المحقق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، كتاب الزكاة، باب الكنز، ما هو؟ وزكاة الحلي، ك9،ب3، ح1564، حكم الألباني: حسن المرفوع منه فقط.

[2]- ابن حجر، أبو الفضل أحمد العسقلاني (ت 852هـ)، تهذيب التهذيب، 2/ 10، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند.

[3]- السجستاني، سنن أبي داود ت الأرنؤوط، 3/ 13.

وعليه فقد جهّل الدارقطني محمد بن عطاء، وتبعه عبد الحق، فرد عليهما ابن القطان مبيناً أنه هو محمد بن عمرو بن عطاء الثقة، وإنما نسب هنا لجده"[1].

ولو اعتبرنا أنّ محمد بن عطاء ثقة وغير مجهول، وأنّ هذا الحديث درجته جيدة، نرد عليهم بأنَّ أي حديث قد أوجب زكاة الحلي فإنما " كَانَ حِينَ كَانَ التَّحَلِّي بِالذَّهَبِ حَرَامًا عَلَى النِّسَاءِ، فَلَمَّا أُبِيحَ ذَلِكَ لَهُنَّ سَقَطَتْ مِنْهُ الزَّكَاةُ، كذلك قَالَ أَحْمَدُ: وَكَيْفَ يَصِحُّ هَذَا الْقَوْلُ مَعَ حَدِيثِ عَائِشَةَ: إِنْ كَانَ ذِكْرُ الْوَرِقِ فِيهِ مَحْفُوظًا، غَيْرَ أَنَّ رِوَايَةَ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ وَابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ، عَنْ عَائِشَةَ فِي تَرْكِهَا إِخْرَاجَ الزَّكَاةِ مِنَ الْحُلِيِّ، مَعَ مَا ثَبَتَ مِنْ مَذْهَبِهِمَا إِخْرَاجُ الزَّكَاةِ، يُوقِعُ وَهْمًا فِي هَذِهِ الرِّوَايَةِ الْمَرْفُوعَةِ، فَهِيَ لَا تُخَالِفُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيمَا رَوَتْهُ عَنْهُ إِلَّا فِيمَا عَلِمْتُهُ مَنْسُوخًا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ".[2] فكيف تمتنع السيدة عائشة عن إخراج زكاة تلك الفتخات وتخالف رسول الله وقد أمرها بإخراج زكاتهن إلا أن يكون الحكم منسوخاً!

وقبل الترجيح والاعتماد على آراء الفقهاء القائلين بعدم وجوب الزكاة في الحلي المعّد للبس والتزين والاستعمال، وجب النظر إلى نيّة المرأة في الحُلي الذي تمتلكه، حيث قال ابن قدامة: أنّه يجب أن يُنظر إلى نيّة المرأة في الحُلي[3]، فإن كان للبسٍ أو تجَمُّلٍ فلا زكاة عليه لأنه مُعّدُ للاستعمال، وإن كان للبس فنوت أنّها تريد به التجارة، أو الذخر، أو أي فعل يُخرج الحُلي من الزينة لغيرها من المجمع عليه أنّه تجب فيه الزكاة، فينعقد عليه حول الزكاة من اللحظة التي نوت بها غير التزيّن، وهذا يجعلنا نستنتج أنه وبالاعتماد على القاعدة الكليّة الكبرى "الأمور بمقاصدها"، أو بصيغة أخرى "الأعمال بالنيات"[4]، وما يتفرع عنها من قواعد سيكون الراجح في المسألة.

ومن تلك القواعد المتفرعة، والتي تحمل المعنى الخبيئ الذي قصده ابن قدامة في قوله آنف الذكر، هي القاعدة التي تقول بأنّ " النيّة تردّ الشيء إلى أصله، ولا تنقل عن الأصل إلا مع الفعل"[5]، ومثل ذلك المرأة

---

[1]- السجستاني، سنن أبي داود ت الأرنؤوط، 3/ 14.

[2]- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي (ت 458هـ)، معرفة السنن والآثار، 6/ 144، المحقق عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوفاء، المنصورة، القاهرة،1991م.

[3]- ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين، المغني، 3، 43.

[4]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص19.

[5]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص155.

إذا نوت بالحلي غير التزين، ردّت الحلي من الذهب والفضة المتخذ كالعروض الذي يستعمل للتزيّن والتجمّل، لأصله وصفته النمائية المتعلقة به والتي هي سبباً لإيجاب الزكاة فيه. ومجرد نيتها هذه تصرف الحُلي من الفرع وهو التزيّن والاستعمال، إلى الأصل وهو النماء المتعلق بالذهب والفضة، فتجب عليها الزكاة حينئذٍ، لأن مجرد النيّة ترد الشيء إلى أصله. ولو صار العكس بأن نوت بالحلي التي أعدتها للتجارة مثلاً التزيّن، لا تسقط عنها الزكاة بمجرد تلك النيّة، بل وجب عليها إخراج تلك الحُلي من السوق بشكل حقيقي واستعمالها للتزيّن حتى تسقط عنها الزكاة، لأن النية لا تنقل الأصل إلى الفرع إلا بالفعل والمباشرة.

وهناك قاعدة أخرى مع هذه القاعدة تقول بأنّه " إذا أطلق النيّة انصرف إلى الأصل"[1]، فالمرأة إذا كان في قلبها نيتّين لتلك الحلي، الأولى التزيّن والثانية التجارة مثلاً، ينصرف الحكم للأصل، فيكون الحكم هو الزكاة؛ لأن التجارة هي الأصل في تلك الحُلي لا التزيّن.

وبالاعتماد على أقوال الفقهاء من الفريق الثاني، ودحض أقوال الفريق الأول، والقواعد الفقهية التي أشرنا إليها بوجوب النظر إلى نيّة المرأة في تلك الحُلي بدايةً، فإن كانت نيتها الزينة والاستعمال فقط تُرجّح الباحثة عدم وجوب الزكاة في تلك الحُلي، ومن تريد الأحوط فلتزكيه مرة واحدة في العمر فقط إذا بلغ النصاب، والله تعالى أعلم وأجّل.

الفرع الثاني: ذكر موجز عن قاعدة " النيّة تردّ الشيء إلى أصله، ولا تنقل عن الأصل إلا مع الفعل"

تعريف القاعدة

والمقصود من القاعدة أنّ مجردّ النيّة يصلح لنقل الشيء المنوي من مقصوده التبعي إلى مقصوده الأصلي، ومن غرضه الفرعي إلى غرضه الموضوع له ابتداءً؛ لأن الردّ إلى الأصل أصل، وأنّ هذا لا يصلح للعكس إلا بفعل، أي أنّه لا بد من المباشرة من الناوي بالفعل لنقله من الأصل إلى الفرع.[2]

[1]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص159.

[2]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص156.

أدلة هذه القاعدة

تأخذ هذه القاعدة أدلتها من قوة أدلة القاعدة التي تفرعت عنها، وهي قاعدة "الأمور بمقاصدها"، والذي يشكل قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى"[1]، أساس وجذر تلك القاعدة، وأنّ هذه القاعدة متداولة بين الفقهاء من غير اختلاف في أصلها، وأنّ مجال تطبيقها هو العبادات.[2]

صيغ أُخرى للقاعدة

"النيّة ترد إلى الأصل ولا تنقل عنه"، "كل ما كان له أصل فلا ينتقل عن أصله لمجرد النية".[3]

قواعد ذات علاقة

"الأعمال بالنيات" وهي الأعم، "إذا أطلق النية انصرف إلى الأصل" وهي متفرعة.[4]

المطلب الرابع: حكم المحرم للمرأة المسافرة للحج بوسيلة نقل آمنة

كثيراً ما تتساءلِ النساء الآن عن حكم وجوب المحرم للحج، خاصةً مع ما نشهده من أمنٍ وأمان، وتغيّرٍ وتطوّرٍ سريعٍ لوسائل النقل، والتي أصبحت أكثر أمناً وسرعة، بالإضافة إلى تعذر وجود المحرم في كثير من الحالات، إما لعذر عنده، أو عدم قدرته، أو حتى رفضه للذهاب بدون عذر! ولا نقول أنّ النقاش في هذا الموضوع جديد، لكن الخلاف فيه يتجدد كلما طرأ مُستحدثٌ في عالم وسائل النقل، فكيف يمكن أن نجيب على الأسئلة التي تدور في الأذهان حول هذا الموضوع؟ وكيف يمكن لتغيّر الزمان والمكان أن يؤثرا على الحكم في الجزئية المستحدثة في المسألة وهي توفرّ الأمن وتطور وسائل النقل؟ وهل يمكن للقواعد الفقهية أن تساعد في ترجيح الحكم، وإخراجنا من الخلاف؟ هذا ما سنبحثه في قضيتنا هذه بإذن الله.

---

[1]- أبو عبد الله، صحيح بخاري، 1/ 6، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ك1، ب1، ح1، كما أخرجه مسلم في كتاب الإمارة بقوله صلى الله عليه وسلم إنما الأعمال بالنية، ح1907.

[2]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص157.

[3]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص155.

[4]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص156.

الفرع الأول: مناقشة المسألة وذكر آراء الفقهاء فيها

تصوير المسألة

تناقش الفقهاء القُدامى ثم المعاصرين في هذه المسألة، وبقاء النقاش فيها إلى يومنا هذا سببه استمرار تطور الحياة ووسائلها، بالإضافة إلى تغير الأزمنة واختلاف الأمكنة. وبؤرة خلافهم تدور حول عدة أحاديث مروية في هذا الموضوع، فمنهم من اعتمد على ظاهر الأحاديث وبالتالي أوجب وجود المحرم أو الزوج لصحة الحج، وجعله شرطاً لدخول المرأة في حكم المستطيع. ومنهم من ناقش تلك الأحاديث واعتبرها لكن بنى الحكم على المستحدث من المسألة وهو توفر الأمن وتطور وسائل النقل على مقاصد الشريعة وقواعدها، واعتبر تغير الزمان والمكان فلم يوجب وجود المحرم أو الزوج، ولكن قد يكون البعض قد اشترط وجود آخرين.. وعلى هذا بُني النقاش، وعلى هذا سيكون خلاف الفقهاء، والحُكم.

تحرير محل النزاع

لم يتفق الفقهاء على صورة معينة لهذه المسألة، لأنّ كل مذهب كان له تصور ورؤية مختلفة بتفاصيلها عن الآخر، فَجزء منهم اعتمد على المروي من الأحاديث الشريفة بنصوصها الواضحة، فأوجب المحرم للمرأة وجعلوه شرطاً واجباً لصحة الحج، وأسقطوا عنها الحج إذا لم تجد محرماً أو زوجاً للذهاب معها، وهم الحنفية والمشهور عند الحنابلة.

في المقابل نجد فريقاً آخراً من الفقهاء على اختلاف شرحهم وتفصيلهم لآرائهم، إلا أنهم أسقطوا عنها وجوب المحرم لصحة الحج، خصوصاً إذا توفرت شروط الأمان في الزمان والمكان، ووسيلة النقل، واعتمدوا بآرائهم على فهم المراد من أحاديث رسولنا الكريم، وهم المالكية، والشافعية، وابن تيمية من الحنابلة.

أقوال الفقهاء، مع ذكر أدلة كل فريق

الفريق الأول: القائلون بوجوب وجود المحرم أو الزوج كشرط للذهاب إلى الحج

- الحنفية:" الَّذِي يَخُصُّ النِّسَاءَ فَشَرْطَانِ: أَحَدُهُمَا أَنْ يَكُونَ مَعَهَا زَوْجُهَا أَوْ مَحْرَمٌ لَهَا فَإِنْ لَمْ يُوجَدْ أَحَدُهُمَا لَا يَجِبُ عَلَيْهَا الْحَجُّ"[1]. وهنا الحنفية أسقطوا فريضة الحج عن المرأة التي لا محرم أو زوج لها.
- الحنابلة:" في حج المرأة ثلاثة أمور، أحدها: أنه لا يحل لها السفر بغير محرم".[2]

حجة هذا الفريق

1. عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لاَ يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ أَنْ تُسَافِرَ مَسِيرَةَ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ لَيْسَ مَعَهَا حُرْمَةٌ».[3]

وجه الدلالة: يدلّ هذا الحديث على حرمة سفر المرأة لمدة يوم وليلة من غير ذي محرم.

2. عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لاَ تُسَافِرِ المَرْأَةُ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ».[4]

وجه الدلالة: يدلّ الحديث الشريف على نهي الرسول–صلى الله عليه وسلم– النساء من السفر مسيرة ثلاثة أيام إلا مع ذي محرم، وعلقّ مصطفى البغا على الحديث فقال: أنَّ معنى (ثلاث أيام) مسير ثلاث أيام بسير القوافل.

---

[1]- الكاساني، علاء الدين أبو بكر(ت 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 2/ 123، دار الكتب العلمية، ط2، 1986م.

[2]- ابن قدامة، الجماعيلي المقدسي (ت 620هـ)، الكافي، 1/ 469، دار الكتب العلمية، 1994 م.

[3]- أبو عبد الله، صحيح بخاري، 2/ 43، أبواب تقصير الصلاة، باب في كم يقصر الصلاة، ح1088، كما أخرجه مسلم في الحج باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، ح1339.

[4]- أبو عبد الله، صحيح بخاري، 2/ 43، أبواب تقصير الصلاة، باب في كم يقصر الصلاة، ح1086، كما أخرجه مسلم في الحج باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، ح1338.

3. حَدَّثَنَا أَبِي مَعْبَدٍ، مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لاَ تُسَافِرِ المَرْأَةُ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ، وَلاَ يَدْخُلُ عَلَيْهَا رَجُلٌ إِلَّا وَمَعَهَا مَحْرَمٌ»، فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَخْرُجَ فِي جَيْشِ كَذَا وَكَذَا، وَامْرَأَتِي تُرِيدُ الحَجَّ، فَقَالَ: «اخْرُجْ مَعَهَا».[1]

وجه الدلالة: على الرغم من فضل الجهاد العظيم إلا أنَ رسولنا الكريم فضلّ خروج الزوج مع زوجته للحج كمحرم لها، بدلاً من خروجه للجهاد.

الفريق الثاني: القائلون بعدم وجوب وجود المحرم أو الزوج، وعدم اعتبار وجودهم شرطاً للذهاب إلى الحج

- المالكية:" قَالَ مَالِكٌ تَحُجُّ بِلَا وَلِيٍّ مَعَ رِجَالٍ وَنسَاء مرضيين وَإِن امْتنع واليها وَقَالَ تَخْرُجُ مَعَ الْمَرْأَةِ الْوَاحِدَةِ الْمَأْمُونَةِ"[2]. "وَقَالَ خَلِيلٌ: لَيْسَ مِنْ شُرُوطِ اسْتِطَاعَةِ الْمَرْأَةِ وُجُودُ زَوْجٍ أَوْ مَحْرَمٍ عَلَى الْمَشْهُورِ، بَلْ يَكْتَفِي بِالرُّفْقَةِ الْمَأْمُونَةِ".[3]
- الشافعية:" وَإِذَا كَانَ فِيمَا يُرْوَى عَنْ النَّبِيِّ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ السَّبِيلَ الزَّادُ وَالرَّاحِلَةُ وَكَانَتْ الْمَرْأَةُ تَجِدُهُمَا وَكَانَتْ مَعَ ثِقَةٍ مِنْ النِّسَاءِ فِي طَرِيقٍ مَأْهُولَةٍ آمِنَةٍ فَهِيَ مِمَّنْ عَلَيْهِ الْحَجُّ عِنْدِي وَاَللَّهُ أَعْلَمُ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَعَهَا ذُو مَحْرَمٍ".[4]
- ابن تيمية:" إنْ كَانَتْ قد يَئِسَتْ مِنْ النِّكَاحِ وَلَا مَحْرَمَ لَهَا. فَإِنَّهُ يَجُوزُ فِي أَحَدِ قَوْلَيْ الْعُلَمَاءِ أَنْ تَحُجَّ مَعَ مَنْ تَأْمَنُهُ"[5]، وهنا وضع ابن تيمية شروطاً للمرأة التي يمكن لها أن تحج بدون محرم، ككونها من القواعد، وقد يئست من النكاح، على خلاف غيره من الفقهاء الذين لم يقيدوا المرأة بهذه القيود.

---

[1]- أبو عبد الله، صحيح بخاري، 19/3، كتاب جزاء الصيد، باب حج النساء، ح1862، كما أخرجه مسلم في الحج باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، ح1341.

[2]-القرافي، أبو العباس شهاب الدين(ت 684هـ)، الذخيرة، 3/ 180، المحقق محمد حجي، وسعيد أعراب، ومحمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي بيروت، 1994 م.

[3]- المواق، محمد بن يوسف (ت 897هـ)، التاج والإكليل لمختصر خليل، 3/ 496، دار الكتب العلمية، 1994م.

[4]- الشافعي، محمد، الأم، 2، 127.

[5]- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس(ت 728هـ)، مجموع الفتاوى، 26/ 13، المحقق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية،1995م.

حجة هذا الفريق

1. قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ ٩٧﴾[سورة آل عمران:97].

وجه الدلالة: " وَاحْتَجُّوا بِظَاهِرِ الآية الكريمة، وقالوا أنّ خِطَابُ النَّاسِ يَتَنَاوَلُ الذُّكُورَ، وَالْإِنَاثَ بِلَا خِلَافٍ فَإِذَا كَانَ لَهَا زَادٌ، وَرَاحِلَةٌ كَانَتْ مُسْتَطِيعَةً، وَإِذَا كَانَ مَعَهَا نِسَاءٌ ثِقَاتٌ يُؤْمَنُ الْفَسَادُ عَلَيْهَا، فَيَلْزَمُهَا فَرْضُ الْحَجِّ".[1]

2. عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ، قَالَ: بَيْنَا أَنَا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ أَتَاهُ رَجُلٌ فَشَكَا إِلَيْهِ الفَاقَةَ، ثُمَّ أَتَاهُ آخَرُ فَشَكَا إِلَيْهِ قَطْعَ السَّبِيلِ، فَقَالَ: «يَا عَدِيُّ، هَلْ رَأَيْتَ الحِيرَةَ[2]؟» قُلْتُ: لَمْ أَرَهَا، وَقَدْ أُنْبِئْتُ عَنْهَا، قَالَ «فَإِنْ طَالَتْ بِكَ حَيَاةٌ، لَتَرَيَنَّ الظَّعِينَةَ[3] تَرْتَحِلُ مِنَ الحِيرَةِ، حَتَّى تَطُوفَ بِالكَعْبَةِ لاَ تَخَافُ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ..".[4]

وجه الدلالة: يدلّ الحديث الشريف على نبوءة سيدنا محمد –صلى الله عليه وسلم– إذ أخبر أنّ المرأة ستسير من الحيرة، وهي بلد مجاورة للكوفة في العراق إلى مكة المكرمة تطوف في الكعبة لا تخاف إلا الله. وهذا دليلٌ على درجة الأمان التي سيصل إليها الزمان الذي أنبأ به رسولنا الكريم، وهو زماننا الحاليّ، وفي الحديث دلالة أخرى، وهي أنّ الرسول لم ينكر سير تلك الظعينة إلى مكة المكرمة من العراق، إذا بلغت الحياة درجة الأمان التي تحدثّ عنها.

3. أقوال الصحابة في السفر للحج بغير محرم،" وَقَدْ بَلَغَنَا عَنْ عَائِشَةَ وَابْنِ عُمَرَ وَابْنِ الزُّبَيْرِ مِثْلُ قَوْلِنَا فِي أَنْ تُسَافِرَ الْمَرْأَةُ لِلْحَجِّ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَعَهَا مَحْرَمٌ".[5]

4. ومن روايات الشافعي في كتابه الأم:" أَخْبَرَنَا مُسْلِمٌ عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ سُئِلَ عَطَاءٌ عَنْ امْرَأَةٍ لَيْسَ مَعَهَا ذُو مَحْرَمٍ وَلَا زَوْجَ مَعَهَا، وَلَكِنْ مَعَهَا وَلَائِدُ وَمَوْلَيَاتٌ يَلِينَ إنْزَالَهَا وَحِفْظَهَا وَرَفْعَهَا؟ قَالَ: نَعَمْ. فَلْتَحُجَّ".[6]

---

[1]- الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 123/2.

[2]- الحيرة: بلد معروف قديمًا مجاوراً للكوفة.

[3]– الظعينة: هو في الأصل اسم الهوج ثم قيل للمرأة في الهودج وقد تقال للمرأة مطلقاً.

[4]- أبو عبد الله، صحيح بخاري، 197/4، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، ح3595.

[5]- الشافعي، محمد، الأم، 2/ 127.

[6]- الشافعي، محمد، الأم، 2/ 128.

المناقشة والترجيح

لا يمكن لنا أن نناقش الفريق الأول من خلال الطعن في صحة الأحاديث التي استدلّوا بها، لأنها كلها أحاديث صحيحة متفق عليها من ناحية درجة صحتها، لكن خلافنا في فَهم تلك الأحاديث. فالحديث الأول حدد مدة السفر التي توجب المحرم بيوم وليلة، وفي الحديث الثاني بثلاثة أيام. وعند نقاش الفقهاء كانوا يختلفون في عدد الأيام الموجبة للمحرم بأنقص من ذلك أو بزيادة في الأيام، لكن نرد عليهم بأنه يمكن لوسائل النقل الحديثة أن توصل المرأة لمكة لأداء مناسك الحج خلال ساعات قليلة، قد تصل لساعتين، أو أقل من ذلك لمن يجاور المملكة العربية السعودية! وتحديد رسولنا الكريم لتلك المدد إنما ليصف بها مدة السفر في زمانه، ولو كان السفر في وقتنا الحاليّ بهذه المدة للزم على المرأة المحرم، لما قد تعانيه من مشقة في سفرها، وحاجتها لمن يؤمنّها من خوف الطريق الطويل، ولمن ينزلها عن الدابّة ويرفعها عليها وهكذا. لكن الآن ما حاجة المرأة لكل ذلك؟ ووسائل النقل الآمنة قد توصلها في بضع ساعات لوجهتها؟

أما بالنسبة للحديث الثالث والذي أمر فيه رسولنا الكريم الزوج أن يترك الجهاد ليحجّ مع زوجته، فهذا دليلُ حكمةِ رسول الله –صلى الله وعليه وسلم– وقدرته على تعليمنا أنّ ديننا القويم يفرقّ بين الأولويات، فعلى الرغم من أفضلية الجهاد، إلا أنّه فضلّ خروج الزوج مع زوجته للسفر إلى الحج، لما قد تعانيه تلك المرأة في سفرها من مشقة وغيرها كما ذكرتُ آنفاً، بسبب وضع السفر الشاقّ الطويل في زمانهم، لكن الآن تستغرق الرحلة الجوية من المدينة المنورة لمكة ساعة زمنية واحدة، دون حاجة المرأة لرجلٍ يركبها الطائرة كمثال أو ينزلها منها، ودون حاجتها لأن يلمسها في هذه العملية أي شخص، فإذا لم ينكر رسولنا الكريم سفر الظعينة من الحيرة لمكة إذا توفرّ الأمن والأمان، أكان سينكر سفرها مثلاً من المدينة لمكة خلال ساعة واحدة إذا أمنت على نفسها؟

حتى شروط وضروريات الحج التي وضعها رسولنا كشرط استطاعة لزمانه من زاد وراحلة اختلفت في هذا الزمان، حيث أصبحت المرأة تحمل الزاد أو تملك ثمنه لتشتريه، والراحلة تحولت لوسائل نقل حديثة سريعة.

يقول د. الزحيلي في هذا: أنّ الأحكام الشرعية الاجتهادية تأتي لتنظم ما أوجبه الشرع، والذي يهدف إلى جلب المصالح ودرء المفاسد، وإقامة العدل، وهذا يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالأوضاع الزمنية، فكم من حكم كان نافعاً لبيئة معينة، فأصبح بعد جيل لا يوصل إلى المقصود منه، أو يفضي إلى عكسه، وعلى هذا أفتى كثير من الفقهاء في مختلف المذاهب الفقهية في كثير من المسائل بعكس ما أفتى به أئمة مذاهبهم الأولون.[1]

وهذا تأكيدٌ على اعتبار تغيّر الأحكام المبنية على العرف أو على المصالح تِبعاً لتغيّر الأزمان والأحوال، وهذا هو المغزى في قضيتنا هذه، أنّ الحكم بوجوب المحرم للمرأة المسافرة إلى الحج ثابتٌ بالنصوص القطعية التي لا يمكن العبث بها. لكن قاعدة العرف يمكن أن نُعملها في جزئية تغيّر العوائد والحال الحاضرة، فإذا تغيرّ الزمان لزمان فيه أمان على النفس وأمن على الطريق، وتغيرّ الحال من المشقة إلى الراحة، واختلفت العوائد بأن خاضت المرأة تجربة السفر بوسائل النقل الآمنة السريعة وأمنت على نفسها، ولم تتعرض لأي نوع من المشقة القديمة، فإنّ الباحثة ترجّح الخروج من الخلاف والقول أنّه على الرغم من أهمية وجود المحرم في بعض الحالات؛ لأنّ الحكمة من وجوده هو حماية المرأة، إلا أنه في حال تعذر وجوده لظروفه، أو لامتناعه عن السفر مع المرأة، وتوفر الأمن والأمان في الزمان والمكان والأحوال والأشخاص، فلا مانع من سفر المرأة للحج من غير محرم بناءً على ما تم تفصيله سابقاً، وبالاعتماد على أقوال الفقهاء بعدم اشتراط المحرم للمرأة باختلاف تفصيلاتهم لمن ينوب عن ذاك المحرم. وبالاعتماد أيضاً على القاعدة التي تقول بأنّه: "تختلفُ الأحكامُ بحسب اختلافِ الأزمانِ والأحوالِ"[2]. وقاعدة: أنَّ" الحكم في القضايا والفتيا في النوازل تختلف كثيراً باختلاف العوائد والحال الحاضرة"[3].

ووجب التنويه إلى أنّ هذا الترجيح لا ينطبق فقط على محرم المرأة المسافرة إلى الحج على وجه الخصوص، بل يتعداه ليشمل المرأة التي تريد السفر للعلاج، أو للدراسة، أو المسافرة لزوجها المغترب.. إلخ من حالات

[1]- الزحيلي، محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، 1/ 353.

[2]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد8، ص169.

[3]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد8، ص169.

السفر الضرورية، وتحققت شروط الأمن والأمان في الزمان والمكان والأحوال والأشخاص ووسائل النقل، جاز لها ذلك، والله أعلم.

الفرع الثاني: ذكر موجز عن القاعدة المستخدمة في ترجيح الحُكم

وهي قاعدة " تختلفُ الأحكامُ بحسب اختلافِ الأزمانِ والأحوالِ"

تعريف القاعدة

الأحكام الشرعية منها ما هو ثابت لا يتغير؛ لحاجة الإنسان إليها في كل عصر ومصر، ولأنها متعلقة بحقائق ثابتة لا تقبل التغيير، وإن غُيّرت اختلت الموازيين وفسدت الأمور، كالأحكام الأساسية من المبادئ العامة، والقواعد الكلية، والمقدرات الشرعية، والأحكام الفرعية المنصوص عليها، ومنها أحكام تدور حول محاور ثابتة ومقاصد معينة تحقق مصالح الناس وتضبط أمورهم، لكنها تتغير بتغير الزمان والمكان والحال، وهي الأحكام الاجتهادية المبنية على المصلحة أو الاستحسان، أو غيرها من الأحكام النصية المبنية على الأعراف والعادات.[1]

أدلة هذه القاعدة

من المأثور عن صحابة رسول الله أنّ عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– أوقف حد السرقة أيام المجاعة، فجعل هذا الظرف طارئ، وهو الضرورة الملجئة للسرقة شبهة يدرأ بها الحد. فتبين أنّ مراعاة الظروف، وتغير الحكم لتغير الحال أصل في الشرع. كذلك عثمان بن عفان –رضي الله عنه– أمر بالتقاط ضالّة الإبل وتعريفها وبيعها ووضع ثمنها في بيت المال، فإذا عاد صاحبها رد له ثمنها، مع أنها كانت تترك وشأنها أيام رسول الله، وأبي بكر وعمر، وذلك لتغير حال الناس في زمنه.[2]

صيغ أُخرى للقاعدة

"لا يُنكر تغير الأحكام الاجتهادية بتغير الأزمان"، "قد تتغير الأحكام لاختلاف الزمان على حسب المصالح".[3]

---

[1]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد8، ص170.

[2]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد8، ص176.

[3]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد8، ص169.

المبحث الثاني: القواعد الفقهية الناظمة للاجتهاد في تصرفات المرأة المالية

يهدف هذا المبحث إلى مناقشة قضايا المرأة التي تختص بتصرفاتها الماليّة، وسيكون ذلك بدايةً بإثبات الذمّة الماليّة للمرأة، بإثبات إنسانيتها، وبأنها مستحقة لمالها إذا بلغت الرشد، وخلت من عوارض الأهلية. ثم مناقشة حقها في التصرف بمالها على جميع الأصعدة من خلال إبرام جميع أنواع العقود سواء كانت عقودَ معاوضات، أو تبرعات، وذلك من خلال آيات القرآن الكريم، والسنّة المطهّرة، وأقوال العلماء، والقواعد الفقهية، والأصولية.

المطلب الأول: الذمّة المالية للمرأة

سنبدأ هذا المطلب بتعريف مفهومي الذمّة والماليّة لغةً واصطلاحاً كُلٌ على حدة، ثم الذمّة الماليّة كمصطلح، على النحو الآتي:

معنى الذمّة

تأتي كلمة الذمّة بعدة معانٍ منها: الْعَهْد وَالْكَفَالَة، وَجَمْعُهَا ذِمامٌ، وَمِنْ ذَلِكَ يُسَمَّى أَهلُ الْعَهْدِ أَهلَ الذِّمَّةِ، لأنّ العهد حُرْمَةٍ تَلْزمك إذا ضَيَّعْتَها المَذَمَّةُ[1]، ومنها قوله تعالى: ﴿لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ ﴿١٠﴾﴾[سورة التوبة:10]، قَالَ: الذِّمَّةُ الْعَهْدُ[2]. ويُقال فُلَانٌ لَهُ ذِمَّة أَي له حَقٌّ[3]، ومنها ما ورد عَنْ حَجَّاجِ بْنِ حَجَّاجٍ الأَسْلَمِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّهُ سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا يُذْهِبُ عَنِّي مَذَمَّةَ الرَّضَاعِ؟ فَقَالَ: «غُرَّةٌ عَبْدٌ أَوْ أَمَةٌ»، وَمَعْنَى قَوْلِهِ: مَا يُذْهِبُ عَنِّي مَذَمَّةَ الرَّضَاعِ، يَقُولُ: إِنَّمَا يَعْنِي بِهِ ذِمَامَ الرَّضَاعَةِ وَحَقَّهَا، يَقُولُ: إِذَا أَعْطَيْتَ المُرْضِعَةَ عَبْدًا أَوْ أَمَةً فَقَدْ قَضَيْتَ ذِمَامَهَا.[4] والمعنى الذي ستقوم عليه هذه الدراسة، هو المعنى الثاني وهو أنّ الذمّة هي الحق في الشيء.

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، 12/ 221.

[2]- ابن منظور، لسان العرب، 12/ 222.

[3]- ابن منظور، لسان العرب، 12/ 221.

[4]- الترمذي، محمد بن عيسى(ت 279هـ)، سنن الترمذي، 3/ 451، تحقيق أحمد محمد شاكر، أبواب الرضاع، باب ما جاء ما يذهب مذمة الرضاع، ب10، ح1153، مكتبة مصطفى البابي الحلبي مصر، ط2، 1975م، وقال الترمذي هذا الحديث حسنٌ صحيح.

تعددت التعريفات الاصطلاحية للذمّة، واختلف الفقهاء في المقصود الشرعي الدقيق لهذه الكلمة، فمنهم من عرفهّا على أنّها أهلية وجوب كالحموي في حاشيته[1]. ومنهم من قال أنّها تُشبه في مفهومها مفهوم أهلية الأداء كالقرافي[2]. ومنهم من عرفّها على أنّها الذاتُ والنفس كالشيخ زكريا السنيكي[3]. ولكن نختار تعريف الشيخ مصطفى الزرقا، والذي كان الأدق في توضيح المفهوم الحقيقي للذمّة من وجهة نظر الفقه الإسلامي، فعرفهّا على أنّها: "محلٌ اعتباريٌّ في الشخص تشغله الحقوق التي تتحقق عليه".[4]

معنى الماليّة

لكلمة المال عدّة معانٍ لغوية منها: ما هو مَعْرُوفٌ وهو مَا مَلَكْتَه مِنْ جَمِيعِ الأَشياء[5]، وهذا إذا كانت الألف في مال منقلبة عن واو (مول)، أما إذا كانت الألف منقلبة عن ياء (ميل) فتحمل معنى الشيء الذي زَالَ عَن استوائه[6]. والذي ستقوم عليه الدراسة هو المعنى الأول الذي يتضمن معنى تملّك الأشياء.

أمّا المعنى الاصطلاحي لكلمة المال: فهو كلّ ما يملكه الفردُ أو تملكه الجماعةُ من متاعٍ أو عروض تجارة أو عقار أو نقود أو حيوان "قلّ أو كَثُر.[7]

معنى الذمّة الماليّة: هي مجموعة من الحقوق والالتزامات ذات قيمة مالية تعود للشخص.[8]

بعد أن عرفّنا الذمّة وتوصلنّا إلى أنّها محلٌ اعتباريٌّ في الشخص، وحددنا هذه الذمة بالحقوق والالتزامات المالية، فهل المرأة شريكة الرجل في شُغل ذمتها في الأمور المالية؟ لأنّها لو شُغلت ذمتها في الحقوق والالتزامات المالية تساوت مع الرجل في الحرية بالتصرف في أموالها، فهل للمرأة ذمّة تستطيع بها تحمّل الحقوق والالتزامات التي تقع عليها؟

---

[1]- الحموي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، 4/ 6.

[2]- القرافي، الفروق، أنوار البروق في أنواء الفروق، 3/ 231.

[3]- السنيكي، زكريا بن محمد(ت 926ه)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، 2/15، دار الكتاب الإسلامي.

[4]- الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل إلى نظرية الالتزام العامّة، ص 201، دار القلم –دمشق، 1999م.

[5]- ابن منظور، لسان العرب، 11/ 635.

[6]- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، 2/ 894.

[7]- عمر، أحمد مختار عبد الحميد (ت 1424ه)، معجم اللغة العربية المعاصرة، 3/ 2139، عالم الكتب، 2008 م.

[8]- الفِقهُ الميَسَّر، 135/11، مَدارُ الوَطن للنَّشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 2011م، ط2، 2012 م.

يقول الزحيلي: أنّه لا بد من وجود ذمّة لكل شخص بعد ولادته، حتى لو كانت تلك الذمةّ بريئة وفارغة، لأن الذمّة تعتبر من توابع الشخصية، وهي التي يعتبرها الفقهاء العنصر الثاني من عناصر أهلية الوجوب[1]، وهي تلازم الإنسان منذ وجوده، لأن مناطها الصفة الإنسانية[2].

ولأن مناطها الصفة الإنسانية، سيكون علينا إثبات الصفة الإنسانية للمرأة، لإثبات ذمتّها، وبالتالي تحقق ذمتّها المالية، فهل المرأة تعتبرُ إنساناً؟ ولمناقشة هذه المسألة ستتم مناقشة عدة محاور، وإليكم العرض

المحور الأول: أنّ الرجل والمرأة متساويان في أصل النشأة

ولإثبات إنسانية المرأة لا بد من تسليط الضوء على اشتراكها مع الرجل في أصل نشأته، وهو الخلق من نفسٍ واحدة، حيث قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝١﴾[سورة النساء:1]. يقول الشيخ القرضاوي تعقيباً على هذه الآية: أنّ الإسلام جاء ليؤكد على إنسانية المرأة وكرامتها، لها كل ما للرجل من حقوق إنسانية، لأن الرجل والمرأة فرعان من شجرة واحدة، وإخوان لأب واحد وهو آدم، وأُمٍ واحدة وهي حواء، وبذلك يستويان في أصل نشأتهم، وبثّ من هذه الأسرة الواحدة رجالاً كثيراً ونساء، كلهم يعبدون رباً واحداً، فالرجل أخو المرأة، والمرأة شقيقة الرجل[3]، فإذا تساوت المرأة مع الرجل في الصفات الأصلية للوجود من الخلق والنشأة، كان محتّماً أن تتساوى معه في أصل إنسانيته، لأنّ" الأصلُ في الصفات الأصلية الوجود"[4]، سواء كانت تلك الصفات للرجل أو للمرأة.

[1]- أهلية الوجوب: هي قابلية أو صلاحية الإنسان لأن تثبت الحقوق له وعليه.

[2]- الزحيلي، وَهْبَة بن مصطفى، الفِقْهُ الإسلاميُ وأدلَّتُهُ، 4/ 2889، دار الفكر دمشق، ط4.

[3]- القرضاوي، يوسف (ت 2022م)، خطابنا الإسلامي في عصر العولمة، ص174، دار الشروق القاهرة، 2004م.

[4]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد7، ص29.

المحور الثاني: الرجل والمرأة متساويان في التكليف والعمل والعبادة والجزاء

إنّ الله –عز وجلّ– عندما خلق الإنسان من نفسٍ واحدة، وجعله مستخلفاً على هذه الأرض، بعث له الرسل ليعرّفوه بالتكاليف الواجبة عليه، وما يترتب عليه من فعل تلك التكاليف والعبادات أو تركها، ولم يكن خطاب الله سبحانه على ألسنة رُسله للرجل وحده، بل كان الخطاب مُشتركاً يعم الجنسين، حيث قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّآئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٣٥﴾﴾[سورة الأحزاب:35]، فهذا النص الذهبي كما أسميناه يتضمن خطاب التشريع لكل من الذكر والأنثى، حيث ساوى بينهما في التكليف، وفي العمل والعبادة، فكان حقاً على الله –عز وجلّ– أن يُشركهما في المصير.[1]

وبهذه المساواة للرجل والمرأة في التكليف والعمل والعبادة والجزاء، يُنصف الله –عز وجلّ– المرأة إنساناً، بأن أكّد إنسانيتها وأهليتها للتكليف، وتحملّ المسؤولية، والجزاء ودخول الجنة، فأعطاها كل ما للرجل من حقوق إنسانية، وبذلك يكون قد كرّمها، ورفعّها عن من ينكرون إنسانيتها[2]، "فمن عُرف بشيء فهو عليه حتى تقوم بينّةٌ بخلافه"[3]، فالمرأة معروفة إسلامياً بكرامتها، وإنسانيتها، وشراكتها مع الرجل في جلّ النصوص في العمل والجزاء والخصائص الإنسانية، ولا تنفي ذلك أيّ بينّة، لأن أدلة الشرع كلها تقوم على حفظ مكانة المرأة وكرامتها، وشراكتها في الخصائص الإنسانية والحقوق والواجبات مع الرجل.

[1]- الشاعر، ناصر الدين وآخرون، نظام الأسرة في الإسلام، ص58.

[2]- القرضاوي، يوسف، خطابنا الإسلامي في عصر العولمة، ص175.

[3]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص408.

إذن نستنتج أنّ النصوص أثبتت إنسانية المرأة وأهليتها لتحمّل التكاليف وبالتالي تحمّل الجزاء، ومن تثبت إنسانيته تثبت أهلية الوجوب عنده، وبما أنّ الذمّة كما ذكرنا تعتبر العنصر الثاني لأهلية الوجوب، نكون قد أثبتنا ذمّة المرأة، وأنّها حقيقية الوجود في وصفها الاعتباري، ومن تُعتبر ذمتّه في تحمّل الالتزامات والديون الدينية، يكون لزاماً سعة ذمته لكل ما هو دون الالتزامات الدينية كالمال، وهذا ما يحّقق ذمتّها المالية.

وبإثبات الذمّة المالية للمرأة نكون قد أثبتنا الشق الأول من هذه المسألة، وهو وجود محل صالح معتبر لأن تثبت فيه الحقوق والديون المالية على المرأة، ومن تصلح ذمتّه لأن تنشغل في الحقوق والالتزامات، يكون لزاماً عليه أن يوفّي تلك الالتزامات الواقعة عليه، ولا يكون ذلك إلا إذا كانت له الأحقية الكاملة في التصرف بأمواله، وهذا لا ينتفي عن المرأة، لأن المرأة لها أهلية أداء[1] كاملة، " لأنّ هذه الأهلية تثبت لمن بلغ الحلم عاقلاً أي للبالغ الرشيد، والبلوغ يحصل بظهور علامة من علاماته الطبيعية كالاحتلام للذكر، والحيض عند الأنثى"[2]. إذن فالنوع الجنسي ليس شرطاً من شروط الأهلية.

وما الذي يمنع المرأة من التصرف في مالها إذا انتفت عنها عوارض الأهلية[3]؟ والله تعالى يقول في محكم تنزيله:" فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ" النساء، 6، يقول ابن قدامة في هذه الآية: وَهُوَ ظَاهِرٌ فِي فَكِّ الْحَجْرِ عَنْهُمْ، وَلِأَنَّه مَنْ وَجَبَ دَفْعُ مَالِهِ إلَيْهِ لِرُشْدٍ، جَازَ لَهُ التَّصَرُّفُ فِيهِ، وَلِأَنَّ الْمَرْأَةَ مِنْ أَهْلِ التَّصَرُّفِ، فَلَمْ يَمْلِكْ أحدٌ الْحَجْرَ عَلَيْهَا فِي التَّصَرُّفِ بِجَمِيعِهِ".[4]

وكيف لا يكون لها الأحقية بالتصرف في أموالها، والله –عز وجلّ– يقول: ﴿وَلَا تُؤْتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾[سورة النساء:5]. يقول أبو جعفر في هذه الآية: والصواب من القول في تأويل السفهاء عندنا، أن الله جل ثناؤه عمّ بقوله: "ولا تؤتوا السفهاء أموالكم"، فلم يخصص سفيهًا دون سفيه، فغير جائز

[1]- أهلية الأداء: هي صلاحية الشخص الشرعية لممارسة الأعمال بحيث تصح تصرفاته.

[2]- الزحيلي، الفِقْهُ الإسلاميُ وأدلّتُهُ، 4/ 2966.

[3]- الزحيلي، الفِقْهُ الإسلاميُ وأدلّتُهُ، 4/ 2971.

[4]- ابن قدامة، المغني، 4/ 349.

لأحد أن يؤتي سفيهًا ماله، صبيًا صغيرًا كان أو رجلا كبيرًا، ذكرًا كان أو أنثى.[1]، إذن فالسُفه ليس مُقتصراً على جنسٍ معين، كما قال بعض العلماء بأنّه يختصّ بالصبيان أو بالنساء! لأنّ الله –عز وجلّ– جعل "العقلُ هو مناط التكليف"[2] وليس الجنس، فمتى استوفت المرأة شروط الأهلية، وانتفت عنها عوارضها، وبلغت الرشد وكانت عاقلة، انتفت صفة السُفه عنها، فكان لها الحق بالتصرف في أموالها، "لأنّ الأصل بقاء الحق"[3]، فالأصل بقاء حقها في التصرف بأموالها، ما لم يأتِ ما ينفي هذا الحق.

المطلب الثاني: حقها بالتصرف في مالها على جميع الأصعدة

بعد أن أثبتنا الذمّة المالية للمرأة، وأحقيتها بالتصرف في أموالها، بناءً على النصوص القرآنية، وأقوال العلماء، والقواعد الفقهية والأصولية، بقي لنا أن نثبت في هذا المطلب أحقيتها بالتصرف في أموالها على جميع الأصعدة دون تقييد، من إبرام جميع أنواع العقود، سواء كانت عقودَ معاوضات، أو تبرعات، أو غيرها بالبناء على نفس الأصول.

الفرع الأول: مناقشة المسألة وذكر آراء الفقهاء فيها

تصوير المسألة

تناقش فقهاؤنا في مدى أحقية المرأة بالتصرف في أموالها وعلى جميع الأصعدة، وتباينت آراؤهم فيها، فمنهم من لم يحدد دائرة تصرفات المرأة المالية بإطار معين، بل أطلقوا لها الحرية بالتصرف في أموالها كيف شاءت، وجعلوا لها الحق بإبرام جميع أنواع العقود، وبدون التوقف على إذن أحد، إذا كانت تلك المرأة عاقلة راشدة. ومنهم من قال أنّ المرأة لا يحق لها التصرف في مالها كيف شاءت حتى ولو بلغت الرشد، بل حددوا نطاق التصرف بعقود المعاوضات فقط، ولم يسمحوا لها بإنفاذ عقود التبرعات إلا بحدود الثلث، وإن كانت

[1]- الطبري، محمد بن جرير بن يزيد (ت 310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، 7/ 565، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، 2000 م.
[2]- السُوْدُوْنِي، أبو الفداء زين الدين قاسم (ت 879هـ)، خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار، ص179، تحقيق حافظ ثناء الله الزاهدي، دار ابن حزم، 2003 م.
[3]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص416.

فوق الثلث لم تنفذ إلا بإذن، وكلا الفريقين قد اعتمد في تدعيم رأيه على النصوص الشرعية من قرآن وسنة مُطهرّة، فكيف سيكون النقاش في المسألة، وكيف ستؤثر القواعد الفقهية في الحكم، هذا ما سيتم تبينّه.

تحرير محل النزاع

اتفق الفقهاء على أنّه يحق للمرأة أن تتصرف في مالها كله عن طريق عقود المعاوضات، وبدون إذنٍ من أحد[1]. أما عن نقطة الخلاف بينهم فكانت على أحقيتها في أن تتصرف بمالها عن طريق التبرع به[2]. فمنهم من قال أنّه يحق لها أن تتبرع بمالها على وجه الإطلاق، وهم جمهور الفقهاء من الحنفية، والشافعية، ورواية عن أحمد وهي للخرقي، ومنهم من وضع حدّاً لهذا التبرع فجعله لا يتجاوز الثلث، وإن تجاوز فهو موقوفٌ على الإجازة، وهم المالكية، ورواية أُخرى عن أحمد.

أقوال الفقهاء، مع ذكر حجّة كل فريق

الفريق الأول: من يقول بأحقية المرأة بأن تتصرف في مالها وعلى وجه الإطلاق

- الحنفية: "وَيُنَفَّذُ جَمِيعُ تَصَرُّفِهَا أَيْ الْمَرْأَةِ فِي مَالِهَا كَالْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَغَيْرِهِمَا لِصِحَّتِهَا"[3]، وبهذا يكونوا الحنفية قد أنفذوا جميع تصرفات المرأة بجُلّ مالها وهي مرتدة فكيف بالمسلمة؟ وهذا من باب أولى.
- الشافعية: قالوا بأَنَّ "اللَّهَ –تَعَالَى– لَمْ يُفَرِّقْ بَيْنَ النِّسَاءِ وَالرِّجَالِ فِي أَمْوَالِهِمْ وَإِنْ خَرَجَ الرَّجُلُ وَالْمَرْأَةُ مِنْ أَنْ يَكُونَا مَوْلَيَيْنِ جَازَ لِلْمَرْأَةِ فِي مَالِهَا مَا جَازَ لِلرَّجُلِ فِي مَالِهِ ذَاتَ زَوْجٍ كَانَتْ أَوْ غَيْرَ ذَاتِ زَوْجٍ سُلْطَانُهَا عَلَى مَالِهَا سُلْطَانُ الرَّجُلِ عَلَى مَالِهِ لَا يَفْتَرِقَانِ"[4]. فيكون لها بذلك أن تتصرف في مالها كيف شاءت، بإبرام العقود التي تشاء بمختلف أصنافها وأنواعها.

[1]- وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية في الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، 7/ 81، ،ط2، دار السلاسل الكويت.

[2]- وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية في الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، 7/ 81.

[3]- داماد أفندي، عبد الرحمن بن محمد(ت 1078هـ)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، 685/1، دار إحياء التراث العربي.

[4]- الشافعي، محمد، الأم، 3/ 224.

- رواية عن أحمد، وظاهر كلام الخرقي:" أن للمرأة البالغة الرشيدة التصرف في مالها كله بالتبرع، والمعاوضة".[1]

حجة هذا الفريق

1. قوله تعالى: ﴿فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ﴾[سورة النساء:6].

وجه الدلالة: يقول القرطبي في تفسير هذه الآية: أنّ الخطاب فيها موجهٌ للجميع، فللذكر والأنثى الأحقية بدفع أموالهم إليهم إذا استئناسُ منهم الرشد، فيكون واجب على وصيّ المرأة أن يدفع مالها إليها إن رآها رشيدة، ومن يدُفع ماله إليه لرشده، أُطلقت يده في التصرف[2] بهذا المال كيف شاء.

2. أَخْبَرَنِي عَطَاءٌ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «قَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ الفِطْرِ فَصَلَّى، فَبَدَأَ بِالصَّلاَةِ، ثُمَّ خَطَبَ، فَلَمَّا فَرَغَ نَزَلَ، فَأَتَى النِّسَاءَ، فَذَكَّرَهُنَّ وَهُوَ يَتَوَكَّأُ عَلَى يَدِ بِلاَلٍ، وَبِلاَلٌ بَاسِطٌ ثَوْبَهُ يُلْقِي فِيهِ النِّسَاءُ الصَّدَقَةَ» قُلْتُ لِعَطَاءٍ: زَكَاةَ يَوْمِ الفِطْرِ، قَالَ: لاَ، وَلَكِنْ صَدَقَةً يَتَصَدَّقْنَ حِينَئِذٍ، تُلْقِي فَتَخَهَا، وَيُلْقِينَ.[3]

وجه الدلالة: يدلّ هذا الحديث على جواز صدقة المرأة من مالها من غير التوقف على إذن أحد، أو على مقدار معين من مالها كالثلث. ويُفصّل القرطبي في إلقاء النساء لحليهنّ فيقول: ولا يقال في هذا إن أزواجهن كانوا حضوراً وقت إلقاء الحُلي، لأن ذلك لم ينقل، ولو نقل فليس فيه تسليم أزواجهن لهن ذلك، لأنّه من ثبت له الحق فالأصل بقاؤه حتى يصرّح بإسقاطه، ولم ينقل أن القوم صرحّوا بإسقاط حقهنّ في التصرف الحرّ في أموالهنّ. [4]

---

[1]- الكوسج، إسحاق بن منصور بن بهرام (ت 251هـ)، مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، 4323/8، عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 2002م.

[2]- القرطبي، أبو عبد الله محمد (ت 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، 34/5، تحقيق أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية القاهرة، ط2، 1964 م.

[3]- أبو عبد الله، صحيح بخاري، 2/ 21، أبواب العيدين، باب موعظة الإمام النساء يوم العيد،ح 978.

[4]- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 2/ 468.

3. حَدَّثَنِي شَقِيقٌ، عَنْ عَمْرِو بْنِ الحَارِثِ، عَنْ زَيْنَبَ – امْرَأَةِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا – عَنْ زَيْنَبَ امْرَأَةِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَتْ: كُنْتُ فِي المَسْجِدِ، فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: «تَصَدَّقْنَ وَلَوْ مِنْ حُلِيِّكُنَّ» وَكَانَتْ زَيْنَبُ تُنْفِقُ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ، وَأَيْتَامٍ فِي حَجْرِهَا، قَالَ: فَقَالَتْ لِعَبْدِ اللَّهِ: سَلْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيَجْزِي عَنِّي أَنْ أُنْفِقَ عَلَيْكَ وَعَلَى أَيْتَامٍ فِي حَجْرِي مِنَ الصَّدَقَةِ؟ فَقَالَ: سَلِي أَنْتِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَانْطَلَقْتُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... قَالَ: «نَعَمْ، لَهَا أَجْرَانِ، أَجْرُ القَرَابَةِ وَأَجْرُ الصَّدَقَةِ»[1]

وجه الدلالة: يقول ابن حجر العسقلاني في شرح الحديث: أنّ فيه جواز تبرع المرأة بمالها بغير إذن[2]. كما وتجب الإشارة إلى أنّ الرسول –صلى الله عليه وسلم– لم يحدد الحد الأعلى لتلك الصدقة، ولم يضع لهنّ شرط الثلث، ولو أراد وضع أيّة شروط لذكر ذلك لهنّ.[3]

4. عَنْ كُرَيْبٍ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ مَيْمُونَةَ بِنْتَ الحَارِثِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَخْبَرَتْهُ، أَنَّهَا أَعْتَقَتْ وَلِيدَةً وَلَمْ تَسْتَأْذِنِ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمَّا كَانَ يَوْمُهَا الَّذِي يَدُورُ عَلَيْهَا فِيهِ، قَالَتْ: أَشَعَرْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنِّي أَعْتَقْتُ وَلِيدَتِي، قَالَ: «أَوَفَعَلْتِ؟»، قَالَتْ: نَعَمْ، قَالَ: «أَمَا إِنَّكِ لَوْ أَعْطَيْتِهَا أَخْوَالَكِ كَانَ أَعْظَمَ لِأَجْرِكِ».[4]

وجه الدلالة: أنّ ميمونة –رضي الله عنها– كانت رشيدة، وقد أعتقت وليدتها قبل أن تستأمر النبي –صلى الله عليه وسلم– فلم يستدرك ذلك عليها، بل أرشدها إلى ما هو الأولى، فلو كان لا ينفذ لها تصرف في مالها لأبطله.[5]

---

[1]- أبو عبد الله، صحيح بخاري، 2/ 121، كتاب الزكاة، باب الزكاة على الرجل والأيتام في الحجر، ك24، ح1466، كما أخرجه مسلم في باب فضل النفقة والصدقة على الأقربين والزوج والأولاد، ح1000.

[2]- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 3/ 330.

[3]- عفانة، حسام الدين بن موسى، فتاوى يسألونك، 8/ 515، مكتبة دنديس، الضفة الغربية فلسطين.

[4]- أبو عبد الله، صحيح بخاري، 3/ 159، كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها، باب هبة المرأة لغير زوجها وعتقها إذا كان لها زوج فهو جائز إذا لم تكن سفيهة، ك51، ب13، ح2592، كما أخرجه مسلم في باب فضل النفقة والصدقة على الأقربين، ح999.

[5]- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 5/ 219.

الفريق الثاني: القائلون بعدم أحقية المرأة بأن تتصرف في مالها بغير عوض إلا بحدود الثلث

- المالكية: "أَرَأَيْتَ الْمَرْأَةَ إِذَا تَكَفَّلَتْ بِكَفَالَةٍ وَلَهَا زَوْجٌ، أَيَجُوزُ ذَلِكَ أَمْ لَا؟ قالَ: قَالَ مَالِكٌ: يَجُوزُ مَا بَيْنَهَا وَبَيْنَ ثُلُثِهَا؛ لِأَنَّ كُلَّ مَعْرُوفٍ تَصْنَعُهُ الْمَرْأَةُ ذَاتُ الزَّوْجِ فَهُوَ فِي ثُلُثِهَا، وَالْكَفَالَةُ عِنْدَ مَالِكٍ مِنْ وَجْهِ الصَّدَقَةِ".[1]
- الرواية الثانية لأحمد:" لَيْسَ لَهَا أَنْ تَتَصَرَّفَ فِي مَالِهَا بِزِيَادَةٍ عَلَى الثُّلُثِ بِغَيْرِ عِوَضٍ، إِلَّا بِإِذْنِ زَوْجِهَا".[2]

حجة هذا الفريق

1. أَخْبَرَنِي اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَحْيَى، رَجُلٌ مِنْ وَلَدِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، أَنَّ جَدَّتَهُ خَيْرَةَ، امْرَأَةَ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ، أَتَتْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِحُلِيٍّ لَهَا، فَقَالَتْ: إِنِّي تَصَدَّقْتُ بِهَذَا، فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يَجُوزُ لِلْمَرْأَةِ فِي مَالِهَا إِلَّا بِإِذْنِ زَوْجِهَا، فَهَلِ اسْتَأْذَنْتِ كَعْبًا؟» قَالَتْ: نَعَمْ، فَبَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ، فَقَالَ: «هَلْ أَذِنْتَ لِخَيْرَةَ أَنْ تَتَصَدَّقَ بِحُلِيِّهَا؟» فَقَالَ: نَعَمْ، فَقَبِلَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْهَا.[3]

وجه الدلالة: أنّه لا يجوز للمرأة أن تتصدق بمالها، أو تتصرف به بغير عوض دون إذن زوجها، وهذا سبب عدم قبول الرسول –صلى الله عليه وسلم– لصدقة خيرة في البداية، إلا بعدما تأكد من موافقة زوجها على إخراج تلك الصدقة.

2. قياس هذه المسألة على مسألة حجر الزوجة على تبرعات زوجها في مرض موته كونها من الورثة. فالمريض مرض الموت يحجر ورثته على تبرعاته ووصاياه إلا ما كان دون الثلث، فإن زادت عن الثلث فهي موقوفة على إجازة الورثة ومنهم الزوجة، وبالقياس على هذا يحق أيضاً للزوج أن يحجر على مال

[1]- ابن أنس، مالك المدني، المدونة، 4/ 123.

[2]- ابن قدامة، المغني، 4/ 348.

[3]- ابن ماجه، أبو عبد الله، سنن ابن ماجه، 2/ 798، كتاب الهبات، باب عطية المرأة بغير إذن زوجها، ك14، ب7، ح2389، حكم الألباني: صحيح. لكن تعليق محمد فؤاد عبد الباقي في الزوائد: أنّ في إسناده يحيى وهو غير معروف في أولاد كعب، فالإسناد ضعيف.

زوجته بعلة الزواج فليس لها التبرع فوق الثلث، وإن زادت تبرعاتها عن الثلث فهي عند بعضهم موقوفة، وعند آخرين باطلة كالعتق الذي لا يُبعضّ.[1]

المناقشة والترجيح

سنبدأ النقاش بالحديث الذي احتج به الفريق الثاني، والذين يحجرون بالاعتماد عليه على المرأة بالتصرف المطلق في مالها، بالقول أنّه وعلى الرغم من حكم الألباني على الحديث بالصحّة، إلا أنّ هذا الحديث في إسناده يحيى وهو غير معروف في أولاد كعب، وليس لخبره هذا عند ابن ماجه سوى هذا الحديث[2] فالإسناد ضعيف، وهذا كان أيضاً تعليق المحقق كما ذكرنا عند توثيق الحديث، والألباني يُعرف بتساهله بالحكم على الحديث، لذلك لا نعتبر هذا الحديث على درجة من الصحة التي تجعله يدحض الأدلة الصحيحة الصريحة التي أوردها الفريق الأول.

كما وتجب الإشارة على أنّ جلّ الأحاديث في هذا الباب هي أحاديث ضعيفة لا تصلح للاستدلال[3]. ولو فرضنا صحتّها فإنها تُحمل على أنّ ذلك من حسن أدب المرأة مع زوجها، وطيب عشرتها له، وليس من أجل استغلال ذلك لفرض التقييد والحجر عليها في مالها. ولنا قول المالكية أنّ المرأة إن لم يكن لها زوج فلها التصرف بمالها كيف شاءت على وجه الإطلاق فتكون في العقود بمنزلة الرجل في التصرفات[4]، فكأنّ حجرهم هذا عليها بالتبرعات لما فوق الثلث بوجود الزوج إنما كانت لدرء الخلافات الزوجية، والإبقاء على حسن العشرة بينهم.

أما قياسهم هذه المسألة على حجر الزوجة لمال زوجها في مرض الموت فهو قياسٌ غير دقيق، وذلك من عدة جوانب، أولّها: أنّ تحديد الحجر على النساء في تبرعاتهنّ بنسبة الثلث من التصرفات لم يُذكر في

---

[1]- القرافي، أبو العباس، الذخيرة، 8/ 252.

[2]- البوصيري، أبو العباس شهاب الدين(ت 840هـ)، مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، 3/59، تحقيق محمد المنتقى الكشناوي، كتاب الهبات، باب عطية المرأة بغير إذن زوجها، ح843، دار العربية بيروت، ط2.

[3]- عفانة، حسام الدين، فتاوى يسألونك، 8/ 518.

[4]- ابن أنس، مالك المدني، المدونة، 4/ 123.

النصوص ولا في الآثار، فهذا رسولنا الكريم –صلى الله عليه وسلم– يأمر النساء بنصوص صحيحة صريحة بالصدقات دون تحديدٍ ولا تبعيض، فلماذا نعزو المسألة للقياس بوجود هذه الأدلة الواضحة؟ والمالكية في كتبهم يعتمدون قاعدةً مشهورةً على حدّ قولهم، وهي "حَمْلِ تَصَرُّفِ الْعَاقِلِ عَلَى الصِّحَّةِ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى الْبُطْلَانِ"[1] فكيف يتم تحديد تصرفات المرأة العاقلة الرشيدة في تبرعاتها بالثلث مع عدم وجود الدليل المُبطل أو المُحدد لتلك التبرعات، بل على العكس تماماً، وهو وجود أدلة صحيحة صريحة تطلق المرأة بتصرفاتها على جميع الأصعدة.

ثانيها: أنّ المرض هو السبب الذي يقضي بالمال للوارث، والزوجية هي من تجعل الزوج من أهل الميراث، فلا يثبت للمرأة الحجر على زوجها بدون المرض لمجرد الزوجية، وبهذا يتعذر في مسألتنا أحد وصفي العلّة[2] وهو المرض فيتعذر القياس، وبذلك لا يثبت الحكم للرجل على زوجته بمجرد الزوجية. ثالثها: أنّ تبرع المريض موقوف، وعند بعضهم تبرع الزوجة يبطل مُطلقاً، والفرع لا يزيد على الأصل.[3] رابعها: أنّ المرأة لها النفقة من مال زوجها وهي بذلك تنتفع في ماله أكثر من انتفاعه في مالها، لكن وعلى الرغم من ذلك ليس لها الحجر عليه، فكيف يكون له الحجر عليها؟ وهذا المعنى ليس موجوداً في الأصل، ومن شرط صحة القياس وجود المعنى المثبت للحكم في الأصل والفرع جميعاً.[4]

ولا ننسى القواعد الفقهية التي لا يمكن لفقيه أن يغفل عن تضمّن أدلة الفريق الأول لها، والتي يجب إبرازها لتشارك في ترجيح الحكم وتثبيته. فهذا القرطبيّ يصرّح في تعليقه على حديث رسول الله –صلى الله عليه وسلم– عندما استجابت النساء لدعائه لهنّ بالصدقة، فأصبحن يُلقين فتخهنّ وحليهنّ، على أنّهن فعلن ذلك لأنّ تلك الحُلي من حقهنّ، ومن ثبت له الحق في شيء فالأصل بقاؤه حتى يصرّح بإسقاطه، ولم يُنقل أن القوم صرحّوا بإسقاط حقهنّ في ذلك التصرف، لذلك ثبت لهنّ التصرف بالمطلق، وقوله هذا تختصره القاعدة

[1]- القرافي، أبو العباس، الذخيرة، 4/ 222.

[2]- القرافي، أبو العباس، الذخيرة، 8/ 252.

[3]- القرافي، أبو العباس، الذخيرة، 8/ 252.

[4]- عفانة، حسام الدين، فتاوى يسألونك، 8/ 516.

التي تقول بأنّ " الأصلُ بقاءُ الحق"[1]، وهذه القاعدة متفرعة عن قاعدة " الأصلُ بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت زواله"[2].

ولن نقتصر على هذه القاعدة كدليل على أحقية المرأة في التصرف بمالها على وجه الإطلاق، بل سنجعلها أساساً في التأكيد على استقرار حقّ المرأة في مالها، لينبثق عن ذلك الحق حقها بإنشاء العقود التي تشاء وعلى جميع الأصعدة، امتثالاً للقاعدة التي تقول بأنّ "الأصل في العقود الجواز"[3]، فالأصل في العقود التي تبرمها المرأة العاقلة الراشدة الحِلّ والإباحة والعفو، دون تقييدٍ لأيّ تصرف منها في مالها بنوعٍ معين من العقود دوناً عن غيره، أو رسمِ أيّة حدودٍ لبراح ذلك التصرف، أو تضيقِه بنسب معينة، أو توقيفه على موافقة أحد؛ لأنّ هذا فيه إيقاعاً للضرر على المرأة، والله –عز وجلّ– أمرنا بإزالته امتثالاً لقاعدة " الضرر يزال". والمقصود بعدم تقييد تصرفها بمالها ألّا يكون مضيّقاً بنسبٍ معينّة، أو أن يكون موقوفاً على موافقة أحد. ولا نقصد بذلك أن يكون لها الحق في التصرف بمالها على وجه الإطلاق بما يوقع الضرر على الغير، فهي بذلك تشترك مع الرجل بأن لا يكون التصرف في المال مؤديّاً إلى الإضرار بالآخرين، امتثالاً لنفس القاعدة وهي أنّ الضرر يزال، وهذا ما نرجّحه.

الفرع الثاني: ذكر موجز عن قاعدة " الأصل في العقود الجواز"

تعريف القاعدة

والمرادُ بالجواز في هذه القاعدة هو الحِل والإباحة والعفو، وهذه قاعدة مهمة يعوّل عليها في تخريج العقود والمسائل المستجدة، لأن الأصل في العقود والمعاملات وأنواع التجارات والمكاسب الحلّ والإباحة، وجواز استحداث ما يتلاءم مع الحاجات المتجددة المتنوعة، طالما لا يتصادم ذلك مع أصل شرعيّ.[4]

[1]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص416.
[2]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص391.
[3]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص370.
[4]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص371.

أدلة هذه القاعدة

تأخذ هذه القاعدة قوتّها من أدلة القاعدة التي تفرعتّ عنها وهي قاعدة "العادات الأصل فيها العفو فلا يُحظر منها إلا ما حرّمه الله"[1]. ومن القرآن الكريم: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾[سورة المائدة:1]، فالله –عز وجلّ– أمر بالإيفاء بمطلق العقود، وهذا عام في كل العقود التي لم يرد فيها أيّ منع، وهذا دليل على أنّ الأصل في العقود الحِلّ.

صيغ أخرى للقاعدة

"الأصل في العقود الحريّة والإباحة"، "الأصل في المعاملات كلها الحِلّ إلا ما قام الدليل على منعه".[2]

[1]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص363.

[2]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد6، ص370.

المبحث الثالث: القواعد الفقهية الناظمة للاجتهاد في قضاياها الصحيّة والطبيّة التجميلية

يهدف هذا المبحث إلى إظهار العناية الفائقة التي أولاها الله –عز وجلّ– لعباده وللمرأة بشكلٍ خاص، في الاهتمام بالأمور الصحيّة، والطبيّة، حيث تضمنت تشريعاته منذ نزول الوحي توجيه عباده ذكوراً وإناثاً إلى العناية بصحتّهم، ابتداءً بتعليمهم النظافة وسُبل الطهارة، وانتهاءً بتفقيههم بطرق العلاج المباحة، وإطلاق عنان الاجتهاد لما يجدّ عليهم من سُبل جديدة لحفظ هذه النفس المقدّسة عند خالقها.

ولم تقتصر توجيهات التشريع لحفظ الصحةّ البدنية فحسب، بل تعدتها لحفظ الصحّة النفسية أيضاً. ولأنّ الرجال والنساء خُلقوا من نفس واحدة، فلا فرق بينهم في اهتمام الشريعة بحفظ أنفسهم، بل سنبيّن كيف أنّ الإسلام أولى صحّة المرأة النفسية الاهتمام الأكبر والأعظم، كونها الأساس في تشكيل الأسرة والمجتمع، وهذا ما سنوضحّه في المطلب الأول.

وأما في المطلب الثاني فسنبيّن التكييف الفقهي القواعدي لعمليات التجميل الحاجية عند المرأة، وسنجعل عملية تكبير الثديين عند الحاجة المُلحة أنموذجاً. والسبب الذي جعلنا نُشير إلى الصحة النفسية للمرأة قبل هذا العنوان، هو أنّ الحاجة المُلحة لمثل هذه العمليات قد تؤثر على نفسيّة المرأة بشكلٍ كبير، ما قد يؤدي إلى إيهان عزيمتها وقدرتها على التركيز في مهمتها الأصلية التي خلقها الله لأجلها، وهي عبادته أولاً، ثم تحقيق هذه العبادة بحسن المحافظة على جميع أماكنها المهمة في هذا المجتمع، كأم، وأخت، وزوجة، وبنت... إلخ.

المطلب الأول: عناية الإسلام بالصحة النفسية للمرأة

اعتنى الإسلام بصحة الإنسان المسلم ونفسه وأولاهما عناية كبيرة وواضحة، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا ٢٩﴾[سورة النساء:29]. واهتم بنفسه وعقله حتى جعل حفظهما

أحد المقاصد الشرعية الضرورية، وجعل أحد قواعد شريعته ما يقول بأنّ "الضرورات تُبيح المحظورات"[1]، فجعل حفظ هذه الضرورات سبباً في إباحة المحظورات إذا دعت الحاجة لذلك، وهذا يدلّ على عِظم مكانة هذه النفس عنده سبحانه.

ولأن النصوص الشرعية تتوجه للذكور والإناث على حدٍ سواء، كان للمرأة نصيبٌ أيضاً من ذاك الاهتمام، بل وركزت النصوص على وجهِ الخصوص على المرأة وأهمية مراعاة نفسيتها والتخفيف عنها. فالله سبحانه هو الذي خلق هذه النفس، وهو الأعلم بطبيعتها الحساسة المُرهفة قال تعالى: ﴿أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ ١٤﴾[سورة الملك:14]. ومن رحمته بها أن ميزّها وخصّها حتى عن الرجل، وخفف عنها وراعاها وجعل لها ميزات في كل الأحكام والتكليفات، فكيف خفف الإسلام عن المرأة وراعى نفسيتها، وحفظها لها؟

بدايةً يمكن تعريف الصحّة النفسية للمرأة كما عرفتها منظمة الصحّة العالمية على أنّها: حالة من التوازن الفكري والعقلي والنفسي، بمعنى أن تكون المرأة قادرة على التعامل مع ذاتها والمجتمع، ومع انفعالاتها المختلفة أثناء مسيرة حياتها.[2]

فما هي الأمور التي تُخل بالتوازن النفسي للمرأة، وكيف عمل الإسلام على مراعاتها، وتغيير الصورة النمطية عنها؟

إنّ أكثر ما يؤلم نفس المرأة منذ بدء الخليقة، والذي حاربت من أجله طوال السنين، هو شعورها بقلة التقدير، وأنّها ناقصة ولا مكانة لها، والناظر للشرائع السابقة يلاحظ ذلك بشكلٍ جليّ. لكنَّ الإسلام جاء بأحكامه وتشريعاته التي تحفظ لها مكانتها وترفع من قدرها، وتبيان ذلك سيكون على سبيل التمثيل لا على سبيل الحصر، على النحو الآتي:

[1]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد7، ص255.

[2]- أكاديمية إشراقة، الصحّة النفسية للمرأة، https://eshraka-academy.com، شوهد 5، 11، 2023م.

- بأن حرّم سبحانه وأدها وحفظ لها نفسها بدايةً، حيث قال تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ۝٨ بِأَىِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ ۝٩﴾[سورة التكوير:8-9]. كما استهجن عدم الاستبشار بقدوم الأنثى، حيث قال تعالى: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ۝٥٨﴾[سورة النحل:58]، وفي هذا إنكار لتصرف الكفار، وتحريم للتشاؤم بقدومها، بل كرّمها وحرّم قتلها وأمر بالاستبشار بقدومها مثلها مثل الذكر.
- خطاب الإسلام التشريعي الذي يتضمن الرجال والنساء على حدٍ سواء، حيث قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّآئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ۝٣٥﴾[سورة الأحزاب:35]، فرفع مكانتها بأن ساواها بالرجل في العمل والجزاء وتحمّل المسؤوليات.
- تنزيل سورة في القرآن الكريم تختص في المرأة وأحكامها بالتفصيل، وهي سورة النساء، وهذا شرفٌ حباها الله –عز وجل– به عن غيرها، بأن خصّها بهذه المكانة، وأن حرص على توضيح أحكامها حتى لا يظلمها أحد. والناظر لجُل آيات القرآن والحديث الشريف يرى الاهتمام الرائع الذي حظيت به المرأة في تفاصيل التشريع، حيث قال صلى الله عليه وسلم في بيان مكانة المرأة:" إِنَّمَا النِّسَاءُ شَقَائِقُ الرِّجَالِ".[1]
- حفظ حقوقها المالية، والأمر بدفع أموالها إليها، حيث قال تعالى: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ۖ ۝٦﴾[سورة النساء:6]. وجعلها حرّة التصرف بأموالها تنفقها كيفما شاءت دون حصرٍ ولا قيد، في حدود رضا ربّها. كما وحفظ مكانتها في المجتمع بأن سوّاها بالرجل في التكاليف الاجتماعية الأساسية، فقال سبحانه: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ

[1]- السجستانيّ، سنن أبي داود، 61/1، المحقق محمد محيي الدين عبد الحميد، كتاب الطهارة، باب في الرجل يجد البلة في منامه، ح236، حكم الألباني: حسن إلا قول أم سليم.

ٱلۡمُنكَرِ﴿٧١﴾[سورة التوبة:71]، يقول القرضاوي في هذه الآية: أنّ الله يطالب فيها المرأة كما الرجل في القيام بالواجبات الاجتماعية كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1]. كما وحفظ حقوقها في الزواج والطلاق، وفي الأسرة فإن كانت أم أمر ببرّها، وإن كانت زوجة أمر بالرفق بها، وإن كانت بنت أمر بالاستبشار بقدومها والحرص عليها وعلى تربيتها.

فكل ما تم ذكره وأكثر يوضحّ حرص الإسلام على دحض المعتقدات السابقة القائمة على التقليل من شأن المرأة ومكانتها، والتركيز على الرفع من قدرها في شتى المجالات، وبذلك تخليص المرأة من عقدة النقص التي خلفّتها العصور السالفة، وتعزيز ثقتها بنفسها، وجعلها أكثر فاعلية.

كما أنّ كثرة الضغوط التي تقع على كاهل المرأة، هي سببٌ آخر في الإضرار بصحتها النفسية، ما يزيد وتيرة القلق والتوتر وقلة الراحة لديها، ولأنّ "الضرر يُزال"[2] أزال الله بمشيئته ورحمته عنها كثير من التكليفات، وخفف عنها بأن أمرها بترك الصلاة والصيام في حيضها ونفاسها رأفةً ورحمةً بها، فهو يعلم ما تتكبده المرأة من ألم جسدي ونفسي في تلك الفترة، كما ولم يأمرها بقضاء الصلاة بل فقط بقضاء الصيام، وهذه صورة أخرى من التخفيف عنها والرأفة بها، وفي ذلك:" عن معاذة، قالت: سألت عائشة فقلت: ما بال الحائض تقضي الصوم، ولا تقضي الصلاة. فقالت: أحرورية أنت؟ قلت: لست بحرورية، ولكني أسأل. قالت: «كان يصيبنا ذلك، فنؤمر بقضاء الصوم، ولا نؤمر بقضاء الصلاة»".[3]

ولم يكتفِ الإسلام بالتخفيف عن المرأة بإعفائها من الصلاة والصيام في تلك الفترة، بل وتعدى ذلك من تحريم وطء زوجها لها مراعاةً لحالتها النفسية المتقلبة التي قد لا تتقبل تلك العلاقة في ذلك الوقت، بالإضافة إلى التخفيف من الألم الجسدي الذي قد تتعرض له، وحمايةً لها ولزوجها من الأمراض والأذى، قال تعالى: ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡمَحِيضِۖ قُلۡ هُوَ أَذٗى فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ﴿٢٢٢﴾[سورة

[1]- القرضاوي، يوسف، خطابنا الإسلامي في عصر العولمة، ص177.

[2]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد7، ص468.

[3]- ابن الحجاج، صحيح مسلم، 1/ 265، كتاب الحيض، باب وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة، ك3، ب15، ح335.

البقرة:222]. وبهذا يخلّصها الله –عزّ وجلّ– من شتى الواجبات المطلوبة سواء كانت له سبحانه، أو لزوجها، وبذلك تخليصٌ لها من أي ضغط قد تتعرض له.

ولا يتوقف أمره سبحانه على رفع الضرر عن المرأة بالتخلص من الضغوطات الواقعة عليها فحسب، بل هذا رسولنا الكريم يوصي بالمرأة بطلب التخفيف عنها والرفق بها وفهم الطبيعة الرقيقة التي خُلقت عليها، حيث قال صلى الله عليه وسلم: "استوصوا بالنساء، فإن المرأة خلقت من ضلع، وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه، فإن ذهبت تقيمه كسرته، وإن تركته لم يزل أعوج، فاستوصوا بالنساء".[1]

ولو لم تستطع المرأة تجاوز الضغوطات التي تمر بها، وتحوّل التعب النفسي الذي تشعر به إلى مرض نفسي حقيقي، ودعت الحاجة إلى أن تذهب إلى الطبيب للعلاج، أباح لها الشرع ذلك، فالصحّة من النعم التي يجب المحافظة عليها حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم: "نعمتان مغبون فيهما كثير من الناس: الصحة والفراغ "[2]. ومن صور المحافظة على عافية الأبدان والأنفس هو تقصي العلاج إذا دعت إليه الحاجة، "فالحاجة تنزل منزلة الضرورة، عامّة كانت أو خاصّة"[3].

وما كل هذا التمهيد إلا لتوضيح الاهتمام البالغ الذي أولاه الإسلام للمرأة ولنفسيتها، وحرصه على درء أي حدَث قد يشوب حياتها فيُسبب لها القلق والتوتر.. فماذا سيكون رأي الشريعة في المسائل الطبية التجميلية كتكبير الثديين، والتي قد تحتاجها المرأة بشكلٍ مُلحّ في بعض الحالات، والتي من الراجح أن تؤثر على نفسيتها بشكلٍ مباشر؟ فهل ستراعي الشريعة حفظ الجانب المعنوي للمرأة إذا دعت الحاجة المُلحة لمثل تلك العمليات؟ وماذا سيكون تأثير القواعد الفقهية في تلك المسائل؟ هذا ما سيكون عليه النقاش في المطلب الثاني.

---

[1]- أبو عبد الله، صحيح بخاري، 4/ 133، كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم صلوات الله عليه وذريته، ك60، ح3331.

[2]- أبو عبد الله، صحيح بخاري، 8/ 88، كتاب الرقاق، باب لا عيش إلا عيش الآخرة، ك81، ح6412.

[3]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد7، ص275.

المطلب الثاني: عمليات التجميل الحاجيّة، تكبير الثديين عند الحاجة المُلحة أنموذجاً.

إنّ العمليات التجميلية الطبيّة التي من الممكن أن تجريها المرأة، يمكن تقسيمها إلى عمليات تجميلية ضرورية، أو حاجيّة، أو تحسينية[1]. ومحط بحثنا هو عمليات التجميل الحاجيّة التي قد تُجريها المرأة لحاجتها لإزالة العيوب أو التشوهات الخَلقية أو المكتسبة، والتي قد تمس الثديين، ولعمليات تكبير الثديين حالتين[2]: الأولى: أن يكون الثدي صغيراً جداً بحيث يكون على غير هيئته المعهودة فيشبه ثدي الرجل، أو يكون قد تعرّض لحادث أو عمليات معينة أو ورم سرطاني فاحتاج إلى الترميم، أو كان أحد الثديين أصغر من الآخر بصورة ظاهرة مشوهة، أو تشوّه وترهّل من تكرار عمليات الحمل والولادة والرضاعة، أو لنزول الوزن بشكل كبير، بحيث يفقد الثدي بكل ذلك أصل خلقته، فيصبح فيه العيب ظاهراً، ما يسبب للمرأة الحرج والقلق النفسي. الثانية: أن يكون الثدي على أصل خلقته مُعتاداً في حجمه، أو قريباً من الحجم المعتاد، لكن ترغب المرأة بتكبيره للوصول إلى درجة من مقاييس الجمال، أو لتقليد مظهر امرأة معينة، وهذه الحالة هي التي تدخل في الجراحة التجميلية التحسينية.

والحالة الأولى هي المقصودة في البحث، وهي وجود حاجّة مُلحّة لإجراء هذه العملية، وليس فقط من باب التحسين، لكن إزالة التشوه والعيب بدايةً، ثم يأتي تَبعاً لذلك التحسين والتجميل. فماذا ستكون آراء الفقهاء في هذه العملية؟ وكيف ستؤثر القواعد الفقهية في الترجيح لهذه المسألة المعاصرة؟ هذا ما سيتم توضيحه.

الفرع الأول: مناقشة المسألة وذكر آراء الفقهاء فيها

تصوير المسألة

تعتبر عملية تكبير الثديين من المسائل المعاصرة التي نزلت على الساحة الفقهية حديثاً. ومجمل الكلام عنها على شكل فتاوى متفرقة، ولم يفردها أحد الفقهاء في البحث إلا القليل النادر، وبالنظر للفتاوى والبُحوث في

[1]- بشارات، كامل محمد حسين، أثر قاعدة (الضرر يزال) وتطبيقاتها على قضايا عمليات التجميل الطبية، ص9، كتاب أعمال المؤتمر الدولي التاسع لكلية الشريعة بعنوان قضايا طبية معاصرة في الفقه الإسلامي، 16،4،2019م، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين.

[2]- الفوزان، صالح بن محمد، الجراحة التجميلية عرضٌ طبيّ ودراسة فقهية مفصلّة، ص281، رسالة دكتوراة منشورة، دار التدمرية، الرياض، ط2، 2008م.

هذه المسألة، انقسمت آراء الفقهاء المعاصرين إلى قسمين: منهم من يُدرجها تحت بند العمليات التجميلية التحسينية، والتي فيها تغيير لخلق الله –عز وجلّ–، وبالتالي يحكم بتحريمها[1]، دون النظر إلى وجود حالات معينّة قد تُدرج هذه العملية تحت بند العمليات التجميلية الحاجيّة. والقسم الثاني: من يُفتي في هذه المسألة في كل حالةٍ على حدة، فينظر الهدف وراء إجرائها، فإن كانت لمجرد التحسين حرمّها، وإن كانت لحاجة إزالة العيب والتشوه أباحها[2]. فكيف سيكون النقاش بشكل أوسع في هذه المسألة؟ وكيف سيكون للقواعد الفقهية الأثر الجلي في الحكم، هذا ما سيتم تبينّه.

تحرير محل النزاع

1. من خلال تتبع الفتاوى في المسألة اتفق الفقهاء المعاصرون على أنّ عمليات التجميل الحاجيّة جائزة شرعاً[3] وفق عدة شروط وضوابط أهمها[4]: ألا يكون فيها تغيير لخلق الله بإحداث تغيير دائم في خلقة معهودة. ألا تكون سبباً للغش والتدليس. ألا تكون طريقاً للتشبه بالكفار أو بأهل الشر والفسق. ألا تكون باباً لتشبه الرجال بالنساء أو العكس. ألا تكون سبباً بكشف ما أمر الله بستره إلا عند الحاجة. ألا يترتب عليها ضررٌ يفوق المنفعة المرجوّة. وأخيراً ألا تكون طريقاً للإسراف أو التبذير المنهي عنه شرعاً.
2. أما عن نقطة الخلاف بينهم فكانت على طريقة تصنيف عملية تكبير الثديين. فمنهم من يدرجها تحت العمليات التجميلية التحسينية المتعلقة بتحسين الشكل، وبالتالي التغيير لخلق الله تعالى فيَبِّت في تحريمها، كالشنقيطي[5]، ود. كامل محمد بشارات[6]، وعلوي بن عبد القادر السقّاف[7] وغيرهم. أما الفريق الآخر فينظر لكل حالة على حدة وبالتالي يحكم عليها بناءً على مدى الحاجة لتلك العملية، فإن كانت الحاجة

---

[1]- الشنقيطي، محمد بن محمد المختار، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، ص192، مكتبة الصحابة، جدة، ط2، 1994م.

[2]- اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، فتاوى اللجنة الدائمة، 25/ 16، جمع وترتيب أحمد بن عبد الرزاق الدويش، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الإدارة العامة للطبع، الرياض.

[3]- الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، ص185.

[4]- الفوزان، الجراحة التجميلية عرضٌ طبيّ ودراسة فقهية مفصلّة، ص69.

[5]- الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، ص192.

[6]- بشارات، أثر قاعدة (الضرر يزال) وتطبيقاتها على قضايا عمليات التجميل الطبية، ص10.

[7]– الدرر السنيّة، العمليات الجراحية التجميلية التي فيها تغيير لخلق الله، https://dorar.net/feqhia/3339 ، شوهد 14،11،2023م.

مُلحة أفتوا بجوازها، مثل فتاوى اللجنة الدائمة برئاسة الشيخ ابن باز[1]، و د. صالح بن محمد الفوزان[2]، وابن عثيمين[3] الذي أجمل في كلامه عن عمليات التجميل لكن يُفهم منه أنّه إذا دعت الحاجة لمثل هذه العملية فهي جائزة.

أقوال الفقهاء، مع ذكر حجّة كل فريق

الفريق الأول: من يقول بتحريم عملية تكبير الثديين، لكونها من عمليات التجميل التحسينية، والتي فيها تغيير للشكل وبالتالي تغيير لخلق الله تعالى

حجة هذا الفريق

1. قوله تعالى: ﴿وَلَأٓمُرَنَّهُمۡ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلۡقَ ٱللَّهِۚ﴿١١٩﴾﴾[سورة النساء:119].

وجه الدلالة: هذه الآية الكريمة تدل على بيان المحرمات التي يسوّل الشيطان للعصاة من بني آدم فعلها، ومنها ذمّ من يقوم بتغيير خلق الله سبحانه. وجراحة التجميل التحسينية تشتمل على تغيير خلقة الله والعبث بها حسب الأهواء والرغبات، فتدخل بذلك في المذموم شرعاً.[4]

2. عن عبد الله بن مسعود قال: "لعن الله الواشمات والموتشمات، والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله"[5]، وكان قد سمع رسول الله –صلى الله عليه وسلم يلعنهنّ.

وجه الدلالة: الحديث يدلّ دلالة واضحة على لعن من تقوم بهذه الأشياء، من وشم، ونمص، وتفليج الأسنان طلباً للحسن والجمال، وسبب اللعن هو تغيير الخلقة التي خلقها الله عليها، وعمليات التجميل التحسينية

---

[1]- اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، فتاوى اللجنة الدائمة، 25/ 60.

[2]- الفوزان، الجراحة التجميلية عرضٌ طبيّ ودراسة فقهية مفصلّة، ص281.

[3]- ابن عثيمين، محمد بن صالح (ت 1421هـ)، مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن صالح العثيمين، 22/17، جمع وترتيب فهد بن ناصر السليمان، دار الوطن، دار الثريا، ط الأخيرة.

[4]- الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، ص194.

[5]- أبو عبد الله، صحيح بخاري، 6، 147، كتاب تفسير القرآن، باب "وما آتاكم الرسول فخذوه" الحشر،7، ك65، ح4886، كما أخرجه مسلم في اللباس والزينة باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة، ح2125.

كتكبير الثديين مثلاً، فيها تغيير للخلقة بقصد الزيادة في الحسن، وبهذا تعتبر داخلة في الوعيد الشديد، فلا يجوز فعلها.[1]

3. أنّ هذه الجراحة فيها من الغش والتدليس ما يُظهر المرأة على غير حقيقتها[2]. أنّ فيها كشف للعورة التي حرّم الله النظر إليها[3]. أنّ هذه الجراحة لا تخلو من الأضرار والمضاعفات التي قد تنشأ عنها[4]. أنّ هذه العمليات فيها إنفاق للأموال بشكل كبير والذي يصل لحد الإسراف وهذا محرم شرعاً[5]. أنّ فيها التشبه بأهل الكفر والفجور، وهي طريق لعرض الجسد بطريقة جذابة تخلب الأنظار، لتكون أكثر فتنةً وإغواءً للرجال.[6]

الفريق الثاني: الذين ينظرون لكل حالة على حدة، وبالتالي يحكمون عليها بناءً على مدى الحاجة لتلك العملية، فإن كانت الحاجة مُلحة أفتوا بجوازها

حجة هذا الفريق

1. قوله تعالى: ﴿لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ ۝٤﴾[سورة التين:4].

وجه الدلالة: أنَّ الله تعالى امتنّ على الإنسان بأن خلقه في أحسن تقويم، فإن وجد في خلقته من الخلل ما يؤثر على وظيفة العضو الحيوية أو الجمالية، فمن مقاصد الشرع أن يقوم بإعادته إلى حالته وطبيعته الأصلية؛ لأن بقاءه قد يسبب له خللاً يُنقصه عن نظرائه.[7]

---

[1]- الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، ص195.

[2]- بشارات، أثر قاعدة (الضرر يزال) وتطبيقاتها على قضايا عمليات التجميل الطبية، ص6.

[3]- بشارات، أثر قاعدة (الضرر يزال) وتطبيقاتها على قضايا عمليات التجميل الطبية، ص6.

[4]- الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، ص196.

[5]- بشارات، أثر قاعدة (الضرر يزال) وتطبيقاتها على قضايا عمليات التجميل الطبية، ص6.

[6]- بشارات، أثر قاعدة (الضرر يزال) وتطبيقاتها على قضايا عمليات التجميل الطبية، ص6.

[7]- السلمي، عياض بن نامي، أثر القواعد الفقهية في بيان أحكام الجراحات التجميلية، ص41، كتاب أعمال مؤتمر لكلية الشريعة بعنوان تطبيق القواعد الفقهية على المسائل الطبية، 16يناير2008م، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، السعودية.

2. عَنْ عَرْفَجَةَ بْنِ أَسْعَدَ قَالَ: أُصِيبَ أَنْفِي يَوْمَ الكُلَابِ فِي الجَاهِلِيَّةِ، فَاتَّخَذْتُ أَنْفًا مِنْ وَرِقٍ، فَأَنْتَنَ عَلَيَّ "فَأَمَرَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ أَتَّخِذَ أَنْفًا مِنْ ذَهَبٍ".[1]

وجه الدلالة: في الحديث دلالة واضحة على سماح الرسول –صلى الله عليه وسلم– لهذا الرجل بالاستعاضة عن أنفه الذي تضرر إثر حادثٍ بغيره من الذهب، مراعاةً منه –عليه أفضل الصلاة والسلام– للضرر الحسّي الذي تعرض له بأن أنتن عليه أنفه الذي اتخذه من ورق، ورحمةً بالضرر النفسي الذي قد يتعرض له من فقدان أنفه إثر الحرب. وفيه أيضاً دلالة على عدم إنكاره –صلى الله عليه وسلم– لردّ العضو إلى أصل خلقته إذا تعرض لتشوه أو لعيبٍ ما.

3. قياس جراحة تكبير الثديين لحاجة على غيرها من الجراحات المشروعة وذلك بجامع وجود الحاجة لفعلهنّ.[2]
4. أنّ هذه العيوب أو التشوهات التي قد تطرأ على الثدي تشتمل على ضرر حسّي ومعنوي[3]. وهذا الضرر فيه من الحرج والقلق النفسي على المرأة ما يوجب ترخيص الجراحة؛ لأنها تعتبر في هذه الحالة حاجة وهذه الحاجة تنزل منزلة الضرورة فيُرخّص بذلك فعلها، إعمالاً للقاعدة الفقهية التي تقول بأنّ: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة: عامّة كانت أو خاصة".[4]
5. يتفق الأطباء على أنّ الخلل الذي يحلّ بخلقة الإنسان، أو بأي عضو من أعضائه فيُعيبه أو يشوهه على أنّه ضرر يجب إزالته قدر الإمكان[5]. إعمالاً لقاعدة: "الضرر يزال".[6]
6. اتفاق الفقهاء على إيجاب الديّة الكاملة في ثديي المرأة، وذلك لما فيهما من جمال ومنفعة، وهذا يؤكد أهمية الثديين من الناحية التجميلية. فإذا وجبت الديّة في الثدي لفوات الجمال، جاز تحصيل الجمال

---

[1]- الترمذي، سنن الترمذي ت شاكر، 4/ 240، أبواب اللباس، باب ما جاء في شد الأسنان بالذهب، ب22، ح1770، حكم الألباني: حسن.

[2]- مصطفى، عماد إبراهيم خليل، أثر القواعد الفقهية والأصولية في الاجتهاد في حكم النوازل الطبية المعاصرة، ص15، كتاب أعمال المؤتمر الدولي لكلية الشريعة بعنوان مستجدات العلوم الشرعية، 31،2019،7م، الجامعة الأردنية، عمّان، الأردن.

[3]- مصطفى، أثر القواعد الفقهية والأصولية في الاجتهاد في حكم النوازل الطبية المعاصرة، ص14.

[4]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد7، ص275.

[5]- السلمي، أثر القواعد الفقهية في بيان أحكام الجراحات التجميلية، ص41.

[6]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد7، ص485.

الفائت بإجراء عملية تجميلية للصدر لإزالة الحرج الذي يصيب المرأة صغيرة الثدي[1]، إعمالاً لقاعدة أنّ: "الحرج مرفوع".[2]

7. أنّ الجراحة في هذه الحالة من قبيل علاج التشوهات وإزالة العيوب، وليس بهدف التغيير في خلق الله تعالى وطلب الحُسن، بل لردّ الخلقة الغير معهودة بسبب مرض أو حادث أو خلل هرموني..إلخ إلى ما هو معهود من خلقة النساء، وهذا العلاج يُبيح ما قد يترتب على العملية من محظورات ككشف العورة كمثال[3]، إعمالاً لقاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات".[4]
8. أنّ هذه التشوهات والعيوب التي تصيب الثديين قد تسبب النفرة بين الزوجين، لأن الثدي هو أبرز علامات الأنوثة والجمال والجاذبية للمرأة، فإذا فقدت أحد هذه العلامات نفر زوجها منها، والتفت إلى غيرها ممن حرّم الله عليه، وقد تنتهي بعض هذه الحالات إلى الطلاق كما هو معلوم عند الأطباء لمثل هذه الحالات. ومن المعلوم أيضاً أنّ أهم مقاصد الزواج هو تحقيق الرحمة والمودة وإدامة الألفة والرابطة الزوجية، وتحقيق السكن بين الزوجين بإعفاف الزوجة لزوجها[5]. وبإجراء هذه العملية نكون قد حققنا هذه المقاصد، وأعمالنا القاعدة التي تقول بأنّه: "إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما"[6]، وإجراء هذه العملية فيها من المفسدة ما هو أهون من مفسدة هدم البيوت والطلاق وتشتيت الأولاد لمثل هذا السبب.

المناقشة والترجيح

سنبدأ النقاش بالتفسير الصحيح للآية التي استخدمها الفريق الأول، حيث يقول علماء التفسير أنّ قوله تعالى: "ولآمرنهم فليغيرن خلق الله" يُقصد به تغيير خلق الله –عز وجل– في البهائم، بإخصائهم إياها، وهذا قول ابن

[1]- الفوزان، الجراحة التجميلية عرضٌ طبيّ ودراسة فقهية مفصلّة، ص282.
[2]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد7، ص467.
[3]- الفوزان، الجراحة التجميلية عرضٌ طبيّ ودراسة فقهية مفصلّة، ص283.
[4]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد7، ص255.
[5]- الفوزان، الجراحة التجميلية عرضٌ طبيّ ودراسة فقهية مفصلّة، ص282.
[6]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد7، ص505.

عباس، وأنس بن مالك، وغيرهم[1]. ومنهم من قال أنّ معنى التغيير في خلق الله أي التغيير في دين الله وفطرته، وهو قول مجاهد وعكرمة والحسن وقُتادة[2]. ومنهم من قال أنّ معنى التغيير في خلق الله هو التغيير الحاصل للخلق بالوشم[3].

ولو افترضنا أن التغيير المقصود في الآية والمنهي عن فعله هو الوشم فهذا لا يمكن اعتباره دليلاً على تحريم إجراء مثل هذه العمليات، لأن المقصود الأول من إجراء الوشم هو طلب الحُسن المُحرّم، والذي فيه تغيير لخلق الله ووضع النجاسات في الجسد، وفي إجرائه أيضاً إيذاء للجسد بتشويهه وإنزال الألم به، وعلل التحريم هذه لا تتحقق في مثل هذه العملية، بل المقصود منها هو على العكس تماماً، فالحاجة المُلحّة هي الهدف والمَقصد الرئيسي للعملية والتحسين يأتي على أثر تلك الحاجة، كما أنّ عملية تكبير الثديين ليس فيها تغييراً لخلق الله بل تتم لردّ الثدي لأصل خلقة الله المعهودة، ولا يوضع في الثدي أيّ مواد نجسة أو ما شابه ذلك كما في الوشم، كما أنها تتم لإزالة العيوب والتشوهات لا لتحقيق التشوهات في الجسد.

وبذلك كله نَخلص إلى النتيجة وهي أنّ قياس عملية تكبير الثديين على الوشم، وجعل هذه الآية دليلاً على التحريم غير صحيح للقياس مع الفارق الكبير، هذا لو اعتبرنا أنّ المقصود من الآية هو الوشم لا إخصاء البهائم، أو التغيير لدين الله وفطرته وهو الأرجح.

أما الاستدلال بحديث لعن الواشمة، والمتنمصة، والمتفلجة للحسن، فنرد عليه بما قاله ابن حجر عندما وضحّ هذا الحديث: "والمتفلجات للحسن يفهم منه أن المذمومة من فعلت ذلك لأجل الحسن، فلو احتاجت إلى ذلك لمداواة مثلا جاز"[4]. والهدف من عملية تكبير الثديين المقصودة في البحث هي الحاجة لمداواة الثدي وردّه إلى أصل خلقته لا لطلب الحُسن المُحرّم.

---

[1]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن ت شاكر، 9/ 215.

[2]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن ت شاكر، 9/ 219.

[3]- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن ت شاكر، 9/ 222.

[4]- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 10/ 373.

وقولهم أنّ هذه العملية فيها من الغش والتدليس ما يجعلها محرمّة، فيّرد عليه أنّ أغلب النساء اللواتي يقمن بتلك العملية يكون ذلك بطلبٍ من الزوج نفسه فتنتفي شُبهة الغش والتدليس. وأما قولهم أنّ في هذه العملية كشف للعورة، وإمكانية إجرائها من قبل طبيب عند انعدام وجود الطبيبة فنردّ عليه بأنّ الحاجة المُلحة أنزلت هذه العملية منزلة الضرورة، و"الضرورات تبيح المحظورات"[1].

واستدلالهم بالتحريم لكون هذه العملية لا تخلو من الأضرار والمضاعفات التي قد تنشأ عنها، فنقول أنّ "الْعِبْرَةُ لِلْغَالِبِ الشَّائِعِ لَا لِلنَّادِرِ"[2]. والغالب بمثل هذه العمليات هو نجاحها، وقلة أو انعدام المضاعفات المترتبة عليها. وقولهم أنّ هذه العملية فيها إسرافٌ للأموال بشكل كبير، نقول بأنّ كثير من العمليات المشروعة قد تحتاج إلى أضعاف الأموال التي قد تحتاجها هذه العملية، وهذا ليس مقياس للتحريم.

أما الاستدلال بالتشبه بأهل الكفر والفسق لتحريم هذه العملية فهذا يكون عند إجراء عملية التكبير لطلب الحُسن والإغواء وتقليد غير الصالحات من النساء، لا عندما تُجرى العملية للحاجة لردّ الثدي إلى أصل خِلقته، والميزان في هذه النقطة هي قاعدة: "الضرورة تُقدّر بقدرها"[3]، فيتمّ رفع الضرورة بقدر الحاجة لا أكثر ولا أقلّ، ويكون التكبير لردّ الثدي إلى الحجم المُعتاد عليه بين النساء وهذا يكون بتقدير من أهل الطب والاختصاص. وبالنظرة الشمولية على النصوص الشرعية من القرآن والسنة، وأقوال الفقهاء، وبالاعتماد على القواعد الفقهية، تُرجّح الباحثة جواز إجراء هذه العملية عند الحاجة المُلحة إليها، مع الالتزام بضوابط إجراء مثل هذه العمليات والتي كنت قد ذكرتها عند تحرير محلّ النزاع. مع مراعاة أيضاً مصلحة المرأة في مثل هذه العمليات، بأن لا تخضع السيدّة إلى العملية حتى يتم إخراج شهادة طبيّة تثبت أنّه لن يكون هناك أيّ ضرر طبي عليها ينشئ عن المادة المستخدمة في العملية حتى لو على الزمن البعيد.

---

[1]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد7، ص255.

[2]- لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية، مجلة الأحكام العدلية، ص20، م 42.

[3]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد7، ص267.

الفرع الثاني: ذكر موجز عن قاعدة " الضرر يُزال"

والسبب في اختيار هذه القاعدة للتعريف بها هو شيوع إعمالها هي وتفرعاتها في القضايا الطبية، وبالاعتماد عليها أُجيز التداوي والعلاج، ذلك أنّ التداوي يُزيل ضرر المرض وما ينشأ عنه من الأذى والألم الحسّي والمعنوي، وهذا العلاج إما أن يكون بتناول أدوية معينة، أو إجراء العمليات الجراحية الطبية.[1]

تعريف القاعدة

تفيد هذه القاعدة وجوب إزالة الضرر بعد وقوعه، لأن الضرر يُعتبر مفسدة يجب رفعه وإزالته إذا وقع، والاحتراز منه ودفعه قبل وقوعه، لأن إبقاء الضرر هو إبقاء للمفسدة، وتعتبر هذه القاعدة من القواعد الفقهية الكبرى لأنها متعلقة بدفع الفساد والظلم بعد وقوعه عن الضروريات الخمس، والتي هي: الدين، والنفس، والنسب، والعقل، والمال.[2]

أدلة هذه القاعدة

من القرآن الكريم: قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤۡلُونَ مِن نِّسَآئِهِمۡ تَرَبُّصُ أَرۡبَعَةِ أَشۡهُرٖۖ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ٢٢٦ وَإِنۡ عَزَمُواْ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٞ ٢٢٧﴾[سورة البقرة:226-227]، وهذه الآيات تدّل على وجوب إزالة الضرر بعد وقوعه، فيمين الزوج بالامتناع عن وطء الزوجة يوقع ضرراً عليها، والشرع وضع لهذا الضرر مدة معينة، وبعد انقضاء هذه المدة, إما يعود الزوج لزوجته، أو يرفع الشرع هذا الضرر الذي وقع على الزوجة بالطلاق. من السنة النبوية: قوله صلى الله عليه وسلم: " لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ"[3]، وهذا الحديث هو أصلُ قواعد إزالة الضرر جميعها.

[1]- الفوزان، الجراحة التجميلية عرضٌ طبيّ ودراسة فقهية مفصلّة، ص115.

[2]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد7، ص488.

[3]- ابن ماجه، سنن ابن ماجه، 784/2، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، ك13، ب17، ح2341، حكم الألباني: صحيح لغيره.

ثالثاً: صيغ أخرى للقاعدة

" الضرر مرفوع"، "الضرر يُحكم بإزالته"، "الضرر يُزال بالإجبار" .[1]

رابعاً: قواعد أخصّ من القاعدة

"الضرورات تُبيح المحظورات"، "الحاجة تنزل منزلة الضرورة: عامّة كانت أو خاصة"، يُدفع الضرر الفاحش بأي وجه كان".[2]

[1]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد7، ص485.

[2]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد7، ص486.

المبحث الرابع: القواعد الفقهية الناظمة للاجتهاد في حياة المرأة الأسرية

يهدف هذا المبحث إلى توضيح مفهوم القوامة في الأسرة المسلمة. ثم ذكر الدلالات التي تتبني عليها تلك القوامة بناءً على الشرع، وما الذي يترتب على الرجل بموجب تلك القوامة، وهذا في المطلب الأول. أما في المطلب الثاني فسوف نناقش مسألة سقوط قوامة الرجل عن المرأة في حال أنها كانت هي من تنفق على البيت لغِناها أو لعملها وكسبها، وهل تنتقل لها القوامة بموجب هذا الإنفاق؟ وماذا سيكون دور القواعد الفقهية في هذا النقاش؟ هذا ما سيتم تبيانه بإذن الله.

المطلب الأول: دلالات القوامة

لا يمكن ذكر الدلالات التي بموجبها يستحق الرجل القوامة دون توضيح مفهوم القوامة كبداية، لذلك سنوضح في هذا المطلب مفهوم القوامة لغةً واصطلاحاً، ثم سنذكر دلالات القوامة، ونبين بعد ذلك المُستحقات التي تترتب على الرجل لزوجته وأسرته بموجب تلك القوامة.

معنى القوامة لغةً

إنّ كلمة قوامة مصدرٌ من قَامَ يَقُومُ قِياماً[1]. وللقِيَامُ عدّة معانٍ لغوية منها: العَزْمُ[2]، ومنها قوله تعالى: ﴿إِذْ قَامُواْ فَقَالُواْ رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[سورة الكهف:14]، أي عزموا فقالوا. ويأتي الْقِيَامُ أيضاً بِمَعْنَى الْوُقُوفِ وَالثَّبَاتِ[3]، ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُواْ﴾[سورة البقرة:20]، وَقَدْ يَجِيءُ الْقِيَامُ بِمَعْنَى الْمُحَافَظَةِ والإصلاح[4]، ومنها قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾[سورة النساء:34]، وهذا هو المعنى الذي ستقوم عليه هذه الدراسة، وهو أنّ قيام الرجل على المرأة يكون بمعنى المحافظة والإصلاح.

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، 12/ 496.

[2]- ابن منظور، لسان العرب، 12/ 497.

[3]- ابن منظور، لسان العرب، 12/ 497.

[4]- ابن منظور، لسان العرب، 12/ 497.

معنى القوامة اصطلاحاً

تعددت تعريفات العلماء الاصطلاحية للقوامة الواردة في قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴿٣٤﴾﴾[سورة النساء:34]، لكنّها كلّها تصب في التعريف الذي أورده العلامّة السيد قُطب والتي بينّها على أنّها: "وظيفة –داخل كيان الأسرة– لإدارة هذه المؤسسة الخطيرة، وصيانتها وحمايتها، وما يصاحبها من عطف ورعاية، وتكاليف في نفسه وماله، وآداب في سلوكه مع زوجه وعياله ".[1]

دلالات القوامة

إنّ القوامة أو كما سمّاها السيد قطب وظيفة القوامة هي مسؤولية أوكلها الله –عز وجّل– إلى الرجل، وهي مسؤولية تكليف. وكي يستحق هذه الوظيفة لا بدّ من أن تتوافر فيه مواصفات وعلامات معينة يقع على عاتقه بموجبها مسؤولية القوامة على زوجته وأسرته. وهذه العلامات أو الدلالات أقرّها الله –تبارك وتعالى– في قوله: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴿٣٤﴾﴾[سورة النساء:34].

يقول القرطبي في تفسيره لهذه الآية: أَنَّ الرِّجَالَ لَهُمْ فَضِيلَةٌ على النساء فِي زِيَادَةِ الْعَقْلِ وَالتَّدْبِيرِ، فَجُعِلَ لَهُمْ حَقُّ الْقِيَامِ عَلَيْهِنَّ لِذَلِكَ، وهذا الشق الأول لاستحقاق القوامة وهو تفضيل الله الرجال على النساء. وأما الشق الثاني فهو بِما أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوالِهِمْ مِنَ دفع الْمَهْورِ والنفقة بشكل عام[2]. ولتوضيح كل شقّ على حدة يمكننا القول أنّ الرجل استحق القوامة لسببين اثنين[3]:

الأول: وهبي أي وهبه الله تعالى إياه بسابق علمه بفطرة وطبيعة كل من الرجل والمرأة. فميّزه الله بكمال العقل وحُسن التدبير، وزيادة في القوة في الأعمال والطاعات، فخصه –عز وجل– نتيجة لهذه الميزات بالنبوة

[1]- سيد قطب، إبراهيم حسين الشاربي(ت 1385ه)، في ظلال القرآن، 652/2، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط17.

[2]- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 5/ 169.

[3]- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد(ت 685ه)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 2/72، تحقيق محمد المرعشلي، دار إحياء التراث العربي بيروت.

والإمامة والولاية والشهادة في مجامع القضايا، ووجوب الجهاد وصلاة الجمعة والجماعة، وبالتعصيب وزيادة السهم في الميراث، وأن تكون عصمة الطلاق بيده.

والقارئ لهذه المزايا يُهيئ إليه أنّ الله سبحانه حَبا الرجل على المرأة بتفضيله له عليها، لكن الحقيقة أنّ هذه الرياسات نشأت بحكم ما وسّد إليه من اختصاصات، لا بحكم امتياز له في جوهر النفس أو معدن الفطرة، والقاعدة الفقهية تقول أنّه: "لَا يَلْزَمُ مِنْ الْمَزِيَّةِ الْأَفْضَلِيَّةُ"[1]. والمُتمعن في مجموع النصوص الشرعية يجد أنّ الشارع لم يقصد بتفضيل الرجال على النساء في الآية آنفة الذكر تفضيل معدن الرجل على معدن المرأة، فكلاهما شقيقان ينحدران من نفسٍ واحدة[2] كما تم توضيحه في مواضع عديدة في هذا البحث، فالرجل من المرأة والمرأة من الرجل بعضُهم من بعض، وهذا ما أقرته آيات أخرى من القرآن الكريم، حيث قال تعالى: ﴿فَٱسۡتَجَابَ لَهُمۡ رَبُّهُمۡ أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٖ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰۖ بَعۡضُكُم مِّنۢ بَعۡضٖۖ﴾[سورة آل عمران:195].

إذن نستنتج أنّ التفضيل هو تفضيل عضوي وفطري لا يمس الجوهر ولا يُنقص من قدر الإنسانية المُشترك بين المرأة والرجل. لكن قوامته عليها جاءت بِحكم الطبيعة والفطرة التي خلق الله الناس عليها، فالرجل يغلب على طبعه الحدة والقوة وتحكيم العقل وُحسن التدبير، لطبيعة المهمة التي وكلت إليه في أسرته من الحماية والصيانة والتدبير والذبّ عن هذه العائلة. والمرأة يغلب عليها تحكيم العاطفة، واللين والعطف والحنان، لطبيعة مهمتها في أسرتها وهي الحمل والولادة وتربية الأبناء، وكلاهما يُكمّل لبِنات بناء هرم الأسرة الذي ينهار لو سقطت أحد أساساته.

الثاني: كسبي أي يكتسبه الرجل بجهده وإنفاقه على زوجته بدايةً ببذل المهر عند الزواج، والإنفاق بشتى الصور على الزوجة والأسرة بعد ذلك، وهذه النفقة واجبة عليه باتفاق الفقهاء[3]. إذن فالرجل هو المسؤول عن

---

[1]- الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، 3/ 40.

[2]- الخولي، البهي (ت1977م)، الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة، ص79، دار القلم الكويت، ط4، 1983م.

[3]- داود، محمد عبد المقصود، القوامة على المرأة بين الحقائق الفقهية والمفاهيم المغلوطة، ص52، مجلة الشريعة والقانون، ع34، ج2، 2019م.

النفقة وتقصيّ الرزق خارج البيت في نظام الإسلام، وبثبوت هذه النفقة عليه يثبت حقّه في القوامة. فليس عدلاً أن يُكلّف فرد بالإنفاق على جماعة أو مؤسسة ما ثم لا تكون له القوامة عليها، والإشراف على شؤونها، عملاً بالقاعدة التي تقول بأنّ:" الْغُرْمُ بِالْغُنْمِ"[1]، وهذه القاعدة تبنتّها الدساتير المعاصرة، لأن أساس تلك الدساتير أن أي أمّة تقوم بالالتزام بدفع الضرائب، والقيام على مرافق الدولة، يكون لمواطنيها الحق بالقيام على أمورها ومراقبة سلطاتها، ووضع ما يصلح لها من تشريعات، فمن يُنفق يشرف، ومن يدفع يُراقب[2]. وهذا ترسيخٌ وشاهدٌ إذن على حق الرجل المُنفق بالقوامة على زوجته وأسرته.

وبعد توضيح الدلالات التي تشهد للرجل بالقوامة والرياسة، لا بد أن نبيّن الآثار التي ستترتب على الرجل بموجب تلك القوامة التي كلفّه الله بها، على الشكل الآتي:

أولاً: الأمانة، واستشعار مراقبة الله –تبارك وتعالى– في أداء هذه المهمة، واستعمالها في الحق.[3]

ثانياً: أن يقوم الرجل بواجباته تجاه زوجته، من بذل المهر والنفقة والحماية والرعاية، وحُسن العشرة.[4]

ثالثاً: أن يحرص الرجل على أن تقوم سياسة البيت بينه وبين زوجته على أساسٍ دقيقٍ من العدل والمساواة والشورى، وهو ما أمره الله به، حيث قال في محكم تنزيله: ﴿وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ ﴿٣٨﴾﴾[سورة الشورى:38]، وهذا يعني نفي أي مظهر من مظاهر الظلم أو القهر أو الاستبداد، ما يورث حريّة الرأي وكمال الشخصية لكلا الطرفين.[5]

رابعاً: أن يلتزم الرجل بحدود قوامته فلا يتعداها لِما لم يسمح له الشرع بتعديه، فلا تمتد هيمنته إلى حرية المرأة في رأيها، ولا إلى حريتها في التصرف بأموالها الشخصية، ولا إلى حريتها الدينية، أو الانتقاص من حقها في المساواة بينها وبينه في الحقوق.[6]

---

[1]- لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية، مجلة الأحكام العدلية، ص 26، م87.

[2]- داود، القوامة على المرأة بين الحقائق الفقهية والمفاهيم المغلوطة، ص55.

[3]- السويلم، وفاء بنت عبد العزيز، مسقطات القوامة، ص126، مجلة العدل، ع62، ربيع الأول 1435هـ.

[4]- السويلم، مسقطات القوامة، ص126.

[5]- الخولي، الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة، ص76.

[6]- الخولي، الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة، ص76

ونخلص إلى أنّ القوامة مُستحقّة للرجل بأمر الله –سبحانه وتعالى– لما فضّله بمزايا وصفات عن المرأة، وبما أنفق وبذل من ماله، فهل إذا اختل الدليل الثاني من دلالات القوامة وهو الإنفاق، وأصبحت المرأة هي التي تنفق إما لكسبها أو لغناها، فهل هذا الإنفاق يُسقط قوامة الرجل عليها؟ وهل إذا سقطت قوامته عنها انتقلت إليها القوامة؟ هذا ما سنجيب عنه في المطلب الثاني لإكمال هذا التمهيد الذي بدأناه، ولتوضيح دور القواعد الفقهية في حسم تلك المسائل.

المطلب الثاني: قوامة المرأة في أسرتها

بعد أن تم توضيح الدلالات التي أقرها الشرع لقوامة الرجل، وتبيان المسؤوليات المترتبة عليه إثر هذه القوامة بناءً على النصوص القرآنية، والقواعد الفقهية، تبيّن أنّه وبالنظر إلى واقع الحياة الآن أنّه أصبح من الممكن أن تتحلى المرأة بالدلالة الثانية من دلالات القوامة الشرعية وهي الإنفاق، إما لغناها أو لخروجها إلى العمل وكسبها، فهل تحلّيها بهذه الدلالة يُسقط قوامة الرجل عنها؟ وإذا سقطت قوامته عنها فهل تنتقل إليها؟ وما هو دور القواعد الفقهية في هذا النقاش، هذا ما سيتم توضيحه في هذا المطلب.

الفرع الأول: مناقشة المسألة وذكر آراء الفقهاء فيها

تصوير المسألة

أوجب الله –عز وجلّ– النفقة على الرجل ولم يوجبها على المرأة، لكن ماذا لو أصبحت المرأة هي من تُنفق على نفسها أو على الأسرة، فهل يكون إنفاقها مبرراً لسقوط قوامته عنها في هذه الحالة؟ وهل من الممكن أن تنتقل إليها القوامة؟ علماً أنّ المرأة قد تُنفق مع إيسار زوجها، أو مع إعساره، أما في حالة إيساره في النفقة وحرمانها منها واضطرارها للإنفاق، فهناك إجماع من الفقهاء على عدم سقوط قوامته عنها، وإنما تأخذ بيدها أو من خلال الحاكم ما يكفيها وتكفّ هي عن النفقة، ويكون ما أنفقته ديناً في ذمة زوجها.

وأما في حال إعساره فانقسم الفقهاء في مسألة سقوط قوامة الرجل المُعسر إلى فريقين، فمنهم من قال أنّ قوامة الرجل تسقط عند إعساره، وبالتالي يكون للمرأة الخيار في البقاء أو في فسخ عقد الزواج. أما الفريق

الثاني فقالوا بعدم سقوط قوامة الرجل عن المرأة بإعساره ولا خيار لها بالفسخ، بل يجب عليها أن تصبر عليه لحين يساره، وما أنفقته أيضاً يكون ديناً في ذمته على جميع الأحوال. وكلٌ اعتمد في تدعيم رأيه على الحجج الشرعية من القرآن والسنة والمعقول، فماذا سيكون دور القواعد الفقهية في حسم النقاش بالمسألة؟

تحرير محل النزاع

اتفق الفقهاء من الحنفية[1]، والمالكية[2]، والشافعية[3]، والحنابلة[4]، على أنّ قوامة الرجل لا تسقط عن المرأة بامتناعه عن الإنفاق مع قدرته عليها، وأنّه لا خيار لها بالفسخ، بل تأخذ منه ما يكفيها، وإن لم تستطع بيدها فبيد الحاكم، وأنّها لو أنفقت من مالها في تلك الفترة ثبت ذلك ديناً في ذمته. أما عن نقطة الخلاف بينهم فكانت على سقوط قوامة الرجل المُعسر بالنفقة.[5]

فمنهم من قال أنّه يثبت للزوجة الخيار في الفسخ إذا أعسر الزوج بالنفقة وبذلك تسقط قوامته عنها، وهم جمهور الفقهاء من الشافعية، والمالكية، والحنابلة. ومنهم من أقرّ بعدم ثبوت الخيار بالفسخ لها بإعسار زوجها وأنّه لا تسقط قوامته عنها في هذه الحالة، بل تصبر عليه لحين يساره، وهم الحنفية.

أقوال الفقهاء، مع ذكر حجّة كل فريق

الفريق الأول: من يقول بسقوط القوامة، وثبوت الخيار في الفسخ للزوجة بإعسار الزوج

- المالكية: "وَمُرَادُهُ بِالْفَسْخِ هُنَا الطَّلَاقُ أَيْ وَلِلزَّوْجَةِ الْفَسْخُ لِنِكَاحِ زَوْجِهَا عَلَيْهَا بِطَلْقَةٍ رَجْعِيَّةٍ إنْ عَجَزَ عَنْ نَفَقَةٍ حَاضِرَةٍ وَمِثْلُهَا الْمُسْتَقْبَلَةُ لَا إنْ عَجَزَ عَنْ نَفَقَةٍ مَاضِيَةٍ لِصَيْرُورَتِهَا دَيْنًا يُنْظَرُ فِيهَا كَسَائِرِ الدُّيُونِ".[6]

[1]- الكاساني، علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 4/ 29.

[2]- الحطاب، الرعيني شمس الدين(ت 954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، 4/ 201، دار الفكر، ط3، 1992م.

[3]- الشربيني، شمس الدين محمد(ت 977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، 5/ 177، دار الكتب العلمية، 1994م.

[4]- ابن قدامة، المغني، 205/8.

[5]- وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية في الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، 5/ 254.

[6]- الخرشي، محمد بن عبد الله المالكي (ت 1101هـ)، شرح مختصر خليل، 4/ 197، دار الفكر بيروت.

- الشافعية: "أَنْ لَا يَكُونَ لِلرَّجُلِ أَنْ يُمْسِكَ الْمَرْأَةَ يَسْتَمْتِعَ بِهَا وَيَمْنَعَهَا غَيْرَهُ.. وَهُوَ لَا يَجِدُ مَا يَعُولُهَا بِهِ فَاحْتَمَلَ إذَا لَمْ يَجِدْ مَا يُنْفِقُ عَلَيْهَا أَنْ تُخَيَّرَ الْمَرْأَةُ بَيْنَ الْمُقَامِ مَعَهُ وَفِرَاقِهِ".[1]
- الحنابلة:" وإن أعسر الزوج بنفقتها، أو ببعضها أو أعسر بالكسوة أو بالسكنى أو المهر بشرطه خُيرت على التراخي بين الفسخ من غير انتظار، وبين المقام وتمكينه، وتكون النفقة أن نفقة الفقير والكسوة والمسكن ديناً في ذمته ما لم تمنع نفسها، ولها المقام ومنعه من نفسها".[2]

حجة هذا الفريق

1. قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴿٣٤﴾﴾[سورة النساء:34].

وجه الدلالة: يقول القرطبيّ في تفسير هذه الآية: أنّ العلماء فهموا من قوله سبحانه: (وَبِما أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوالِهِمْ) أَنَّ الرجل متى عجز عن نفقة زوجته لم يكن قوامّاً عليها، وإذا لم يكن قوامّاً عليها كان لها فسخ العقد، وذلك لزوال المقصود الذي شُرع من أجله النكاح، وفي هذا دلالة واضحة على ثبوت فسخ النكاح عند الإعسار بالنفقة والكسوة.[3]

2. قوله تعالى: ﴿فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ﴿٢٢٩﴾﴾[سورة البقرة:229].

وجه الدلالة: أنَّ الإمساك مع ترك الإنفاق ليس إمساكاً بمعروف، فيتعين التسريح.[4]

3. قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمۡسِكُوهُنَّ ضِرَارٗا لِّتَعۡتَدُواْۚ﴾[سورة البقرة:231]. وقوله صلى الله عليه وسلم:" لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ ".[5]

---

[1]- الشافعي، محمد، الأم، 5/ 98.

[2]- أبو النجا، موسى بن أحمد(ت 968هـ)، الإقناع، 4/ 146، تحقيق عبد اللطيف محمد السبكي، دار المعرفة بيروت لبنان.

[3]- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 5/ 169.

[4]- ابن قدامة، المغني، 8/ 204.

[5]- ابن ماجه، سنن ابن ماجه، 784/2، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، ك13، ب17، ح2341، حكم الألباني: صحيح لغيره.

وجه الدلالة: أنّه لا يوجد إضرار ينزل بالمرأة أشد من ترك الإنفاق عليها، لذلك وجب على القاضي أن يُزيل هذا الضرر[1]، وذلك إعمالاً للقاعدة الفقهية التي تقول بأنّ "الضرر يزال".[2]

4. حدثنا أبو صالح، قال: حدثني أبو هريرة رضي الله عنه، قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «أفضل الصدقة ما ترك غنى، واليد العليا خير من اليد السفلى، وابدأ بمن تعول» تقول المرأة: إما أن تطعمني، وإما أن تطلقني، ويقول العبد: أطعمني واستعملني، ويقول الابن: أطعمني، إلى من تدعني "، فقالوا: يا أبا هريرة، سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: «لا، هذا من كيس أبي هريرة».[3]

وجه الدلالة: يقول ابن حجر العسقلاني في شرح الحديث: أنّ العلماء أخذوا قول المرأة إما أن تطعمني وإما أن تطلقني، واستدلّوا به على أنّه يفرق بين الرجل وامرأته إذا أعسر بنفقتها وإطعامها، واختارت هي فراقه وهو قول جمهور العلماء. [4]

5. ثبت أن عمر بن الخطاب –رضي الله عنه– كتب إلى أمراء الأجناد، في رجال غابوا عن نسائهم، فأمرهم بأن ينفقوا أو يطلقوا، فإن طلقوا بعثوا بنفقة ما مضى.[5]

6. ولأنه يثبت الفسخ عند جمهور الفقهاء بوجود العيوب التي تمنع الاستمتاع أو كماله، كأن يكون الزوج عنيناً[6]، وذلك تطبيقاً للقاعدة الفقهية الآتية:" الضررُ عذرٌ في فسخ العقد اللازم"[7] علماً أنّ الضرر في هذه الحالة أقل، لأنه إنما هو فقد لذة وشهوة يقوم البدن بدونه، فلأن يثبت بالعجز عن النفقة التي لا يقوم البدن إلا بها أولى.[8]

---

[1]- سابق، سيد، (ت 1420هـ)، فقه السنة، 2/ 288، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1977 م.

[2]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد7، ص485.

[3]- أبو عبد الله، صحيح بخاري، 7/ 63، كتاب النفقات، باب وجوب النفقة على الأهل والعيال، ك69، ح5355.

[4]- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 9/ 501.

[5]- ابن قدامة، المغني، 8/ 204.

[6]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد8، ص27.

[7]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد8، ص19.

[8]- ابن قدامة، المغني، 8/ 204.

الفريق الثاني: من يقول بعدم سقوط القوامة بإعسار الزوج، وبالتالي عدم ثبوت الخيار في الفسخ للزوجة، وإنما تصبر عليه لحين يساره

- الحنفية: وَلَا يُفَرِّقُ بَيْنَهُمَا بِعَجْزِهِ عَنْ إيفَائِها حَقَّهَا في النفقة، بِأَنْوَاعِهَا الثَّلَاثَةِ وَهِيَ مَأْكُولٌ وَمَلْبُوسٌ وَمَسْكَنٌ، غَائِبًا كَانَ أَوْ حَاضِرًا.[1]

حجة هذا الفريق

1. قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۚ ﴿٢٨٠﴾﴾[سورة البقرة:280].

وجه الدلالة: أن في هذه الآية تنصيص على أنّ المُعسر مُنظر، فهي لو أجلته في ذلك لم يكن لها أن تطالب بفرقته، فكذلك إذا استحق هذه النظِرة شرعاً، فهو استحق التأخّر بالنص، فلا يلحق به ما يكون إبطالاً؛ لأن ذلك فوق المنصوص، وبهذا يتبين أنّه غير عاجز عن معروف يليق بحاله وهو الالتزام في الذمة، لأنّ المعروف في النفقة أنّه على الموسع قدره وعلى المُقتر قدره.[2]

2. قوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ۚ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ۚ سَيَجْعَلُ ٱللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ﴿٧﴾﴾[سورة الطلاق:7].

وجه الدلالة: تدل هذه الآية على الفُسحة التي جعلها الله –عز وجلّ– في النفقة، فمن وسع الله عليه رزقه فلينفق عن سعة، سواء في السكن أو في نفقة المعيشة أو في غيرها. ومن ضُيّق عليه في الرزق، فليس عليه من حرج في النفقة، فالله لا يطالب أحدا أن ينفق إلا في حدود ما آتاه، فهو المعطي، ولا يملك أحد أن يحصل على غير ما أعطاه الله.[3]

---

[1]- ابن عابدين، محمد أمين(ت 1252هـ)، رد المحتار على الدر المختار، 590/3، دار الفكر بيروت، ط2، 1992م.

[2]- السرخسي، محمد بن أحمد (ت 483هـ)، المبسوط، 5/ 191، دار المعرفة –بيروت، 1993م.

[3]- سيد قطب، في ظلال القرآن، 6/ 3603.

3. قالوا أيضاً أنّه لم يزل في الصحابة المعسر والموسر، وكان معسروهم أضعاف موسريهم، فما مكّن النبي –صلى الله عليه وسلم– امرأة واحدة من الفسخ بإعسار زوجها، ولا أعلمها أنّ الفسخ حق لها، وأنّها إذا شاءت صبرت وإن شاءت فسخت، وهو يشرّع الأحكام عن الله تعالى بأمره.. وهؤلاء نساؤه –صلى الله عليه وسلم– يطالبنه بحقهن في النفقة حتى أغضبنه، فحلف أن لا يدخل عليهنّ شهراً ،فلو كان من المستقر في شرعه أن المرأة تملك الفسخ بالإعسار لرفع إليه ذلك، وقد رفع إليه ما ضرورته دون ضرورة فقد النفقة.[1]

المناقشة والترجيح

سنبدأ النقاش بالرد على استدلال الفريق الثاني بآية وجوب إنظار المُعسر، وأنّ الزوج المُعسر هو بحكم المَدين الذي يجب إنظاره قبل طلب الفسخ، ونرد أن الفريق القائل بحق المرأة بالفسخ إذا أعسر زوجها لم يغفل عن هذه الآية، بل قال بوجوب إنظار الزوج المُعسر قبل طلب الفسخ، فهاهُم الشافعية يقولون بإنظار الزوج المُعسر لمدة ثلاثة أيام[2]. أمّا المالكية فيقولون بوجوب إنظار الزوج المعسر مدة الشهر ونحوه. ومنهم من قال أنّ تحديد المدة يرجع إلى اجتهاد القاضي[3]. أما عمر بن عبد العزيز فقد قال: أنّه يُمهل الشهر أو الشهرين. أما حمّاد بن أبي سليمان فقد قال: أنّه يُنظر مدة السنة قياساً على العنين[4]. وهذا دليلٌ على أنّ القائلين بحق المرأة بالفسخ لم يقولوا بما هو فوق المنصوص، بل راعوا النص وقالوا بالإنظار.

أما الآية الثانية التي احتجوا بها، وقالوا أنّه إذا كان الله –سبحانه وتعالى– لم يكلف الرجل أن يُنفق إلا مما آتاه ورزقه، وأنّه من قُدِر عليه رزقه فلينفق مما أعطاه الله، فكيف نكلفه فوق طاقته، ونقول أنّه استحق بإعساره الفسخ وخسارة زوجته. نردّ بأنّه لا تعارض بين هذه الآية وحق المرأة بالفسخ بإعسار زوجها، لأن حق الفسخ لا يكون لأي امرأة قد أعسر زوجها، ولكن هناك شروط وضعها الفقهاء لاعتبار الزوج مُعسراً

[1]- ابن القيّم، محمد بن أبي بكر (ت 751هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، 5/ 463، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية الكويت، ط27، 1994م.
[2]- الشافعي، محمد، الأم، 5/ 98.
[3]- العدوي، علي بن أحمد بن مكرم (ت 1189هـ)، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، 2/ 68، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، 1994م.
[4]- ابن قدامة، المغني، 8/ 204.

إعساراً يضّر بالزوجة ضرراً تستحق بموجبه الفسخ، وأهم هذه الشروط[1] كالآتي: أولاً: أن يعجز الزوج عن أقلّ النفقة وهي نفقة المعسرين بأنواعها الثلاث، من إطعامٍ، وكسوة، ومسكن، وقد حدد الفقهاء شكل النفقة التي تجب على المعسر لكل نوع بالتفصيل. فإن أنفقت على نفسها من مالها، أو مكنته نفسها في تلك الفترة– أي فترة إعساره بالنفقة– صارت تلك النفقة ديناً لها في ذمته، تأخذها منه متى أيسر.

ثانياً: أن يكون عجزه مُتمحوراً حول نفقتها الحاليّة أو المستقبلية، أما العجز عن النفقة المتجمدة الماضية لا يُعطيها حقاً في طلب الفسخ، لأن هذه النفقة تصبح ديناً في ذمته. ثالثاً: لا يلزم علمها بعدم قدرته على الإنفاق وقت العقد، فلو علمت ذلك وقت العقد وطلبت الفسخ كان حقاً لها على قول الشافعية والحنابلة، لأن النفقة من الضرورات التي لا تقوم الحياة بدونها، على خلاف المالكية. فإن تحققت هذه الشروط في الزوج المُعسر، فقد وقع على الزوجة الضرر المُحتّم، الذي تستحق لأجله الفسخ، إعمالاً لكافّة قواعد إزالة الضرر.

أما استدلالهم الأخير بكَون رسول الله–صلى الله عليه وسلم–، وغالبية صحابته الكرام من المعسرين، ومع ذلك لم يُجعل لهنّ الحق بالفسخ، نردّ على ذلك بقول الإمام مالك: "لَيْسَ النَّاسُ الْيَوْمَ كَذَلِكَ؛ إِنَّمَا تَزَوَّجَتْهُ رَجَاءً".[2]

يقول ابن القيّم: ومعنى كلام الإمام هو أنّ نساء الرسول– صلى الله عليه وسلم–، وصحابته الكرام، كُنّ يردن الدار الآخرة وما عند الله سبحانه، ولم تكن الدنيا مرادهنّ، لذلك لم يكنّ يبالينَ بعسر أزواجهنّ.. أمّا النساء اليوم فهنّ يتزوجنّ رجاء دُنيا الأزواج ونفقتهم وكسوتهم، فالمرأة تدخل اليوم رجاء الدنيا، فصار هذا المعروف كالمشروط في العقد، إعمالاً للقاعدة الفقهية التي تقول بأنّ: "الْمَعْرُوفُ عُرْفًا كَالْمَشْرُوطِ شَرْطًا"[3]، أما عرف الصحابة ونساءهم كالمشروط في عقودهم، والشرط العرفي في أصل مذهب مالك كاللفظي.[4]

---

[1]- الجزيري، عبد الرحمن بن محمد عوض (ت 1360هـ)، الفقه على المذاهب الأربعة، 4/ 509، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2، 2003 م.

[2]- ابن القيّم، زاد المعاد في هدي خير العباد، 5، 461.

[3]- لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية، مجلة الأحكام العدلية، ص 21، م43.

[4]- ابن القيّم، زاد المعاد في هدي خير العباد، 5، 461.

وبناءً على هذا النقاش، وبعد عمق نظرٍ وتمعنٍ في النصوص الشرعية من قرآن وسنة، وأقوال الفقهاء، والقواعد الفقهية الظاهرة في وجوب إزالة الضرر، وأهمها قاعدة "الضررُ عذرٌ في فسخ العقد اللازم"[1]، تُرجّح الباحثة ثبوت حق الزوجة في خيار فسخ عقد نكاحها، إذا أعسر زوجها إعساراً تعذرت معه الحياة، مع تحقق الضرر الواقع عليها، وتحقق الشروط آنفة الذكر، وفي تلك الحالة تسقط قوامته عنها، إلا إذا اختارت البقاء مع إعساره فلا تسقط قوامته عليها. والله أجلّ وأعلم.

وبعد ترجيح حق المرأة في خيار الفسخ عند إعسار زوجها، وثبوت سقوط قوامته عنها بهذا الإعسار، نعود للنقطة الأساسية التي جعلتنا نخوض في هذا النقاش، وهي أنّ تتحلى المرأة بالدلالة الثانية من دلالات القوامة وهي الإنفاق، وتتخذها ذريعة لسقوط قوامة الرجل عنها، وحجة لانتقال القوامة إليها إن كانت هي المنفقة الوحيدة في البيت. فنقول لها أن هذا الإنفاق لم يوجبه الله عليها، لكنّه صدقة وحسنة إن كان عن طيب خاطرها يأجرها الله –عز وجلّ– عليه، ولا شك أنّ هذا يرفعها مكانةً واحتراماً في البيت، لكن لا يوصلها لدرجة القوامة، لأنّ المرأة لو تحققت فيها الدلالة الثانية من دلالات القوامة وهي الإنفاق، فقد انتفت عنها الدلالة الأولى وهي الحماية والتدبير والدرجة التي خصّها الله –عز وجلّ– للزوج كما وضحنّا سابقاً، فلم تستوفِ بمجرد إنفاقها شروط تحقق القوامة في الفرد.

لذلك وجب التنويه على أنّ الحالة الوحيدة التي تُسقط قوامة الرجل عن المرأة هي إعساره في النفقة ومطالبتها بخيار الفسخ، والمُتتبع لأقوال الفقهاء في خضم النقاش في المسألة سيلاحظ أنّ المفهوم الوحيد لسقوط القوامة عندهم هو أن يكون للمرأة الحق بفسخ عقد الزواج فقط، بحيث لا يكون للزوج قوامة عليها بالإمساك أو بالتسريح، بل يكون لها الحق الكامل بخيار الفسخ، وهنا فقط تسقط قوامته عنها. ولم يقصدوا بسقوط القوامة سقوط سلطة الرجل أو إلغاء مكانته في المنزل، أو انتقالها لغيره، بل إلغاء صلاحيته بكون عقدة النكاح بيده. ومن هنا نفهم ضمناً إنتفاء فكرة انتقال القوامة للمرأة بسقوط قوامة الرجل، لأنّه متى ما سقطت قوامة الرجل

[1]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد8، ص19.

بإعساره، وطلبت المرأة الفسخ واستجاب القاضي لطلبها، سقط عقد الزواج من أصله، فلا يكون هناك فكرة انتقال للقوامة، لأن ذاك العقد قد انتهى.

ونخلص إلى النتيجة وهي أنّ الشرع لم يحمّل المرأة يوماً فوق وسعِها، ولم يأمرها بالنفقة ولا بمسؤوليات القوامة، وجعل لها فُسحة، بحيث أنها إن ضاقت بإنفاقها، ووقع عليها الضرر بإعسار زوجها فلها كامل الحق بفسخ العقد، ويترتب عليه كل ما أنفقته ديناً في ذمته. علماً أنّ الحياة الزوجية لا تقوم على الحقوق الفاصلة المتمايزة، كما هو الحال في العقود المالية كمثال، لكن الإسلام يوجهنا دائماً أن نقيمها على التعاون والودّ والتسامح، والرفق والمشورة، وحُسن النية والعشرة من الطرفين، وعدم استغلال أي طرف لسلطاته لظلم أو استضعاف الطرف الآخر[1]. وبهذه المبادئ يتحقق المعنى الحقيقي للأسرة الإسلامية، التي تُكّون اللبنة الأولى لبناء المجتمع الإسلامي المنشود.

الفرع الثاني: ذكر موجز عن قاعدة "الضررُ عذرٌ في فسخ العقد اللازم"

تعريف القاعدة

وهي قاعدة متفرعة عن القاعدة الكلية الكبرى، قاعدة "الضرر يُزال"، ومعناها أنّه إذا كان يلحق أحد العاقدين –أو كليهما– ضرراً نتيجة المُضيّ في العقد، فإنّ هذا الضرر عذرٌ يثبت بموجبه الحق بفسخ العقد، دفعاً للضرر، وما لم يوجد الضرر فلا فسخ، لأنّ الفسخ إنّما شُرع لدفع الضرر، وهذه قاعدة مهمة ولها الأثر الكبير في حياة الناس وتعاملاتهم اليومية، وهي من القواعد الدالّة على سماحة الشريعة الإسلامية، ومرونتها وواقعيتها، ومراعاتها لمصالح الخلق.[2]

[1]- الشاعر، ناصر الدين وآخرون، نظام الأسرة في الإسلام، ص37.

[2]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد8، ص20.

أدلة هذه القاعدة

من السنة النبوية: عن الأسود، عن عائشة رضي الله عنها، قالت: اشتريت بريرة، فاشترط أهلها ولاءها، فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال: «أعتقيها، فإن الولاء لمن أعطى الورق»، فأعتقتها، فدعاها النبي صلى الله عليه وسلم، فخيرها من زوجها، فقالت: لو أعطاني كذا وكذا ما ثبت عنده، فاختارت نفسها[1]. والمفهوم من الحديث أن الرسول –صلى الله عليه وسلم– خيّر بريرة بعد عتقها في أن تُقيم مع زوجها الذي كان عبداً أو تفارقه، لإزالة الضرر عنها ببقائها تحت العبد، فاختارت فراقه.[2]. قاعدة "الضرر يزال" وأدلتها، لأن دليل الأعم هو دليل الأخص منه كما هو معلوم. وجميع أدلة خيار العيب، وخيار الغبن، لأنهما مبنيان على رفع الضرر عن أحد المتعاقدين.[3]

صيغ أخرى للقاعدة

"ثبوت حق الفسخ لمعنى دفع الضرر"، "حق الفسخ يجب دفعاً للضرر عن العاقد".[4]

[1]- أبو عبد الله، صحيح بخاري، 3/ 147، كتاب العتق، باب بيع الولاء وهبته، ك49، ح2536.

[2]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد8، ص26.

[3]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد8، ص26.

[4]- مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، المجلد8، ص19.

الخاتمة

توصلّت هذه الدراسة إلى عدد من النتائج، والتي من أهمها

- أنّ للقواعد الفقهية دوراً بارزاً ومهماً، وتأثيراً حقيقياً في تنظيم عملية الاجتهاد في القضايا المعاصرة للمرأة بمختلف المجالات العامّة منها والخاصة. لكونها قواعد تتسم بالكليّة والسعة والشمولية والثبات، ما يجعلها مرنة قادرة على مواكبة النوازل التي تمسّ قضايا المرأة.
- أنّ القواعد الفقهية حُجة في الاستدلال، ويمكن الاعتماد عليها وإعمالها في الاجتهاد إذا تم الالتزام بضوابط الاستدلال بها.
- أنّه يمكن تغيير مفهوم الاجتهاد إذا تم الاعتماد على القواعد الكليّة العابرة للمذاهب، والتي من شأنها أن تُشيح نمطية التأطّر المذهبي الذي يُضيّق فسحة الاجتهاد خاصة فيما يتعلق بقضايا المرأة.
- أنّ للمرأة الحق بالمشاركة في الشأن العام، لترجيح تحقق شروط تولي الولايات العامة فيها وانطباقها عليها، إذا امتلكت الأهلية السياسية، وكانت على قدرٍ عالٍ من المسؤولية لتحمل أعباء هذا الواجب، والتزمت الضوابط الشرعية. وعدم اعتبار الذكورة شرطاً مانعاً لذلك، لاختلاف المُعطيات والعوائد والوسائل والمُتغيرات على مرّ العصور فيه. ولبقاء مشروعية مشاركتها في الشأن العام على الإباحة الأصلية، إعمالاً لقاعدة "الأصلُ في الإنسان وتصرفاته الحريّة والإباحة".
- أنّه يجب عدم الغلوّ في إعمال قاعدة "سد الذرائع" لحرمان المرأة من الانخراط في الحياة العامّة، لأنّه وبالتركيز على النصوص الشرعية من القرآن كريم، والسنة النبوية التطبيقية نستنتج موقف التشريع الإلهي المُعتدل في التعامل مع هذه القاعدة فيما يخص فتنة المرأة.
- طهارة الإفرازات المهبلية باختلاف مكان خروجها، سواء كانت طبيعية أم مرضيّة، وسواء قلت أو كثرت، وبالتالي فهي غير ناقضة للوضوء، إذا لم يخالطها أي منجّس. إعمالاً لهاتين القاعدتين: وهما قاعدة "الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت زواله"، وقاعدة "المشقة تجلب التيسير".

- عدم الحكم بفساد صيام المرأة باستعمالها للأدوية التي تُؤخذ عن طريق المهبل للعلاج؛ لأنه إذا وقع الشك أو النزاع في وجود شيء يُفسد التصرف، أو يُبطل العبادة فالأصلُ في ذلك العدم حتى يثبت خلافه بيقين، إعمالاً لقاعدة "الأصلُ عدم المفسد".
- أنّ الراجح هو عدم وجوب الزكاة في حُلي المرأة إذا كانت نيتها فيهنّ الزينة والاستعمال فقط، إعمالاً للقاعدة الآتية: " النيّة تردّ الشيء إلى أصله، ولا تنقل عن الأصل إلا مع الفعل". ومن أرادت الأحوط فلتزكيه مرة واحدة في العمر إذا بلغ النصاب.
- أنّه ومع أهمية وجود المحرم مع المرأة المسافرة إلى الحج، إلا أنه في حال تعذر وجوده لظروفه أو لامتناعه عن السفر مع المرأة، وتوفر الأمن والأمان في الزمان والمكان والأحوال والأشخاص، فلا مانع من سفر المرأة للحج من غير محرم. إعمالاً لهذه القاعدة " تختلفُ الأحكامُ بحسب اختلافِ الأزمانِ والأحوالِ".
- أنّ "الأصل في العقود الجواز"، وبالتالي وبما أنّنا أثبتنا أنّ للمرأة ذمّة ماليّة مستقلة، فالأصل في العقود التي تبرمها المرأة العاقلة الراشدة الحِلّ والإباحة والعفو، دون تقييدٍ لأيّ تصرف منها في مالها بنوعٍ معين من العقود دوناً عن غيره، أو رسمِ أيّة حدودٍ لبراح ذلك التصرف، أو تضيقِه بنسب معينة، أو توقيفه على موافقة أحد؛ لأنّ هذا فيه إيقاعاً للضرر على المرأة، والله –عز وجلّ– أمرنا بإزالته امتثالاً لقاعدة " الضرر يزال".
- أنّ الإسلام راعى الصحّة النفسية للمرأة، وبالتالي أجاز لها إجراء عملية تكبير الثديين عند الحاجة المُلحة إليها، إزالةً للضرر الذي قد يقع عليها من تشوّه شكله، وإعمالاً لقاعدة " الضرر يُزال"، وذلك لردّ الثدي إلى أصل خِلقته. والميزان في هذه النقطة هي قاعدة: "الضرورة تُقدّر بقدرها"، فيتمّ رفع الضرورة بقدر الحاجة لا أكثر ولا أقلّ، ويكون التكبير لردّ الثدي إلى الحجم المُعتاد عليه بين النساء، وهذا يكون بتقدير من أهل الطب والاختصاص مع الالتزام بضوابط إجراء مثل هذه العمليات.

- أنّ الحالة الوحيدة التي تُسقط قوامة الرجل عن المرأة هي إعسار الزوج في النفقة إعساراً تعذرت معه الحياة، مع تحقق الضرر الواقع على الزوجة، وطلبت الزوجة الفسخ، ثبت حقها في خيار فسخ عقد نكاحها، إعمالاً لقاعدة "الضررُ عذرٌ في فسخ العقد اللازم". ولا تسقط قوامته عنها بإنفاقها عليه أو على البيت، لعدم تحقق الدلالة الأولى من دلالات القوامة فيها وهي الحماية والتدبير والدرجة التي خصّها الله –عز وجلّ– في الزوج، فلم تستوفِ بمجرد إنفاقها شروط تحقق القوامة في الفرد. كما أنّه لا يكون هناك فكرة انتقال القوامة للمرأة بسقوط قوامة الرجل، لأنّه متى ما سقطت قوامة الرجل بإعساره، وطلبت المرأة الفسخ واستجاب القاضي لطلبها، سقط عقد الزواج من أصله، فلا يكون هناك فكرة انتقال للقوامة، لأن ذاك العقد قد انتهى.

وتوصي الباحثة بعدة أمور منها

- أن تكون هذه الدراسة نقطة انطلاق للباحثين للتوسع في إعمال القواعد الفقهية الكليّة في الاجتهاد المعاصر في قضايا المرأة المتنوعة، لما لها من المميزات والتأثير الحقيقي في الاعتدال بالحكم على تلك القضايا.
- أن يتم إفراد دراسات تربط الحكم على قضايا المرأة المهمة بالقواعد الفقهية بطريقة سهلة وسلسلة، يتم طرحها في المساجد والمدارس والجامعات، ودور العلم، لتفقيه النساء بأحكامهنّ بطريقة واضحة ومباشرة ترسخ في أذهانهنّ بصورة مبسطّة.
- أن يتم تخصيص دورات ومحاضرات لتعليم طلبة العلم الشرعي الطريقة الشرعية الصحيحة لإعمال القواعد الفقهية في الاجتهاد المعاصر. وتفقيههم بأهمية هذا العلم اليوم في مواكبة نوازل العصر.

- أن يلتفت المجتهدين إلى عمل أبحاث تختص بدمج علم المقاصد الشرعية إلى جنب القواعد الفقهية للاجتهاد المعاصر في النوازل المستجدة للمرأة، لأنّهما بمجموعهما قد يشكّلان كنزاً في العرض الشرعي للمسائل، لما يتميزان به من مرونة قادرة على أن تصلح لأيّ زمانٍ أو مكان.

هذا وإن أصبت فبتوفيقٍ من الله تعالى، وإن جانبني الحق فمن تقديري القاصر، كما وأسال الله سبحانه القبول، والحمد لله رب العالمين.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

.https://ar.islamway.net

أكاديمية إشراقة، الصحّة النفسية للمرأة،https://eshraka-academy.com، شوهد 5، 11، 2023م.

ابن أنس، مالك (ت 179هـ)، المدونة، دار الكتب العلمية، 1994م.

الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب (ت 2022م)، القواعد الفقهية، مكتبة الرشد، الرياض، 1998م.

باوزير، مريم بنت محمد بن أبو بكر، أهلية المرأة وأثرها في الحقوق والواجبات، مج7، ع24، جامعة القاهرة، كليةدار العلوم، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، 2011م.

البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل الجعفي(ت256هـ)، صحيح بخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة.

البدر، عبد الرزاق بن عبد المحسن، الشيخ عبد الرحمن بن سعدي وجهوده في توضيح العقيدة، مكتبة الرشد، الرياض، ط السنة الحادية عشرة، العدد الرابع، 1998م.

بشارات، كامل محمد حسين، أثر قاعدة (الضرر يزال) وتطبيقاتها على قضايا عمليات التجميل الطبية، كتاب أعمال المؤتمر الدولي التاسع لكلية الشريعة بعنوان قضايا طبية معاصرة في الفقه الإسلامي، 16،4،2019م، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين.

البهوتي، منصور بن يونس (ت 1051هـ)، المِنَحُ الشَّافِيات بِشَرْحِ مُفْرَدَاتِ الإِمَامِ أَحْمَد، تحقيق عبد الله بن محمد المُطلَق، دار كنوز إشبيليا، المملكة العربية السعودية، 2006 م.

البهوتي، منصور بن يونس (ت 1051هـ)، كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية.

آل بورنو، محمد صدقي بن أحمد، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، مؤسسة الرسالة، بيروتلبنان، ط4، 1996م.

آل بورنو، محمد صدقي بن أحمد، مُوْسُوعَة القَواعِدُ الفِقْهِيَّة، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، 2003 م.

البوصيري، أبو العباس شهاب الدين(ت 840هـ)، مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، تحقيق محمد المنتقى الكشناوي، دار العربيةبيروت، ط2.

البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد(ت 685هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق محمد المرعشلي، دار إحياء التراث العربي بيروت.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي (ت 458هـ)، معرفة السنن والآثار، المحقق عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوفاء، المنصورةالقاهرة،1991م.

تأليف نخبة من علماء مؤسسة جولدن بريس، رئيس التحرير أحمد عمار، محمد أحمد سليمان، ترجمة إبراهيم أبو النجا، عيسى حمدي المازني، لويس دوس، الموسوعة الطبية الحديثة.

الترمذي، محمد بن عيسى(ت 279هـ)، سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة مصطفى البابي الحلبي مصر، ط2، 1975م.

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس (ت 728هـ)، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعيّة، وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية.

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس (ت 728هـ)، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1995م.

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس(ت 728هـ)، مجموع الفتاوى، المحقق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية،1995م.

ابن جبرين، عبد الله بن عبد الرحمن، فتاوى الشيخ ابن جبرين، بترقيم الشاملة آليا.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي(ت 816هـ)، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت، 1983م.

الجزيري، عبد الرحمن بن محمد عوض (ت 1360هـ)، الفقه على المذاهب الأربعة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2، 2003 م.

الحازمي، خالد بن حامد، السبق التربوي: مفهومه ومنهجه ومعالمه في ضوء النهج الإسلامي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط السنة السادسة والثلاثون، العدد123، 2004م.

ابن حبان، محمد بن أحمد بن مَعْبَدَ (ت 354هـ)، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1993م.

ابن حبتة، أبي يوسف يعقوب بن إبراهيم (ت 182هـ)، الخراج، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، وسعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث.

ابن الحجاج، مسلم أبو الحسن النيسابوري (ت 261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد العسقلاني (ت 852هـ)، تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند.

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت 852هـ)، فتح الباري، رقمّه محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت.

ابن حزم، أبو محمد علي الظاهري (ت 456هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الظاهري (ت 456هـ)، المحلى بالآثار، دار الفكر بيروت.

الحطاب، الرعيني شمس الدين(ت 954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط3، 1992م.

الحموي، أحمد بن محمد مكي (ت 1098هـ)، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، 1985م.

حيدر، علي خواجه أمين أفندي (ت 1353هـ)، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، تعريب فهمي الحسيني، المطبعة العباسية حيفا، 1925م.

حيدر، علي خواجه أمين أفندي (ت 1353هـ)، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، تعريب فهمي الحسيني، دار الجيل، 1991م.

الخادمي، نور الدين بن مختار، مقاصد الشريعة والاجتهاد المعاصر، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، 2005م.

الخرشي، محمد بن عبد الله المالكي (ت 1101هـ)، شرح مختصر خليل، دار الفكر بيروت.

الخرقي، أبو القاسم عمر بن الحسين (ت 334هـ)، المختصر، دار الصحابة للتراث، 1993م.

الخليل، أحمد، هل تؤجر المرأة على الصلاة والصيام إذا تركتهما أثناء الحيض؟ https://almoslim.net/node/270838 ، شوهد 29، 7، 2024م.

الخولي، البهي (ت1977م)، الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة، دار القلم الكويت، ط4، 1983م.

داماد أفندي، عبد الرحمن بن محمد(ت 1078هـ)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، دار إحياء التراث العربي.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستانيّ (ت 275هـ)، مسائل الإمام أحمد، تحقيق أبي معاذ طارق بن عوض، مكتبة ابن تيمية، مصر، 1999م.

داود، محمد عبد المقصود، القوامة على المرأة بين الحقائق الفقهية والمفاهيم المغلوطة، مجلة الشريعة والقانون، ع34، ج2، 2019م.

الدبوسي، أبو زيد عبيد الله عمر بن عيسى(ت 430هـ)، تأسيس النظر، تحقيق مصطفى محمد القباني الدمشقي، دار ابن زيدون، بيروت.

الدبيان، أبو عمر بن محمد، موسوعة أحكام الطهارة، مكتبة الرشد، الرياض، ط2، 2005 م.

الدرر السنيّة، العمليات الجراحية التجميلية التي فيها تغيير لخلق الله،https://dorar.net/feqhia/3339، شوهد 14،11،2023م.

دروزة، محمد عزّة (ت1984م)، الدستور القرآني في شؤون الحياة، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1956م.

الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة (ت 1230هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر.

الدكتور بيومي، محمد عادل، أنواع الإفرازات المهبلية وألوانها: الأسباب وطرق العلاج، https://baltoe.com/ ، شوهد 25، 9، 2023م.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله (ت 748هـ)، سير أعلام النبلاء، دار الحديث القاهرة، 2006م.

الرحيبانى، مصطفى بن سعد السيوطي (ت1243هـ)، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، المكتب الإسلامي، ط2، 1994م.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت 595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث القاهرة، 2004 م.

الزبيدي، أبو بكر بن علي (ت 800هـ)، الجوهرة النيرة على مختصر القدوري، المطبعة الخيرية.

الزحيلي، محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر دمشق، 2006م.

الزحيلي، وَهْبَة بن مصطفى، الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ، دار الفكر دمشق، ط4.

الزرقا، أحمد بن الشيخ محمد (ت 1938م)، شرح القواعد الفقهية، صححه وعلق عليه ولده مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، ط2، 1989م.

الزرقا، مصطفى أحمد، (ت 1420 هـ)، المدخل الفقهي العام، دار القلم دمشق، 1998م.

الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل إلى نظرية الالتزام العامّة، دار القلم –دمشق، 1999م.

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين(ت 794هـ)، المنثور في القواعد الفقهية، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1985م.

الزمخشري، أبو القاسم محمود (ت 538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي بيروت، ط3.

الزنداني، عبد المجيد (ت 2024م)، المرأة وحقوقها السياسية في الإسلام، مكتبة المنار الإسلامية، بيروت، 2000م.

زيدان، عبد الكريم (ت 2014م)، المُفصّل في أحكام المرأة والبيت المسلم، مؤسسة الرسالة –بيروت، 1993م.

الزيلعي، عثمان بن علي (ت 743 هـ)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ، الحاشية: الشلبي، شهاب الدين أحمد (ت 1021 هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية –بولاق، القاهرة.

سابق، سيد، (ت 1420هـ)، فقه السنة، دار الكتاب العربي، بيروت –لبنان، ط3، 1977م.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب (ت 771هـ)، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، 1991م.

السرخسي، محمد بن أحمد (ت 483هـ)، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، 1993م.

السلمي، عياض بن نامي، أثر القواعد الفقهية في بيان أحكام الجراحات التجميلية، كتاب أعمال مؤتمر لكلية الشريعة بعنوان تطبيق القواعد الفقهية على المسائل الطبية، 16يناير2008م، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، السعودية.

السلمي، عياض بن نامي، أصُولُ الفِقهِ الذي لا يَسَعُ الفَقِيهِ جَهلَهُ، دار التدمرية، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2005 م.

السنيكي، زكريا بن محمد(ت 926هـ)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي.

السُّوْدُوْنِي، أبو الفداء زين الدين قاسم (ت 879هـ)، خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار، تحقيق حافظ ثناء الله الزاهدي، دار ابن حزم، 2003 م.

السويلم، وفاء بنت عبد العزيز، مسقطات القوامة، مجلة العدل، ع62، ربيع الأول 1435هـ.

سيد قطب، إبراهيم حسين الشاربي(ت 1385هـ)، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط17.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت 911هـ)، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية،1990م.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد (ت 790هـ)، الموافقات، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن، دار ابن عفان، 1997م.

الشاعر، ناصر الدين محمد، الحكم الشرعي للكوتا النسائية في ضوء موقف العلماء من تولي المرأة للولايات العامة، مج33، ع114، جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، سبتمبر 2018م.

الشاعر، ناصر الدين وآخرون، نظام الأسرة في الإسلام، مقرر جامعي مُحكّم من قبل عمادة البحث العلمي، جامعة النجاح الوطنية، نابلس فلسطين، ط3، 2015م.

الشاعر، ناصر الدين. أبو عصبة، أحلام يوسف، معلمة زايد الفقهية والأصولية أهميتها للاجتهاد المعاصر، وآليات عملها، مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية، مج10، ع4، كانون الأول 2023م، https://journals.wise.edu.jo.

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس(ت 204هـ)، الأم، دار المعرفة –بيروت ،1990م.

شرادقة، خالد، حكم التحاميل المهبلية والصيام، https://mawdoo3.com/، شوهد 27، 9، 2023م.

الشربيني، شمس الدين محمد(ت 977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، 1994م.

أبو شقة، عبد الحليم محمد (ت 1195م)، تحرير المرأة في عصر الرسالة، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، 1990م.

الشمراني، صالح بن علي، إرسال الشواظ على من تتبع الشواذ، الشذوذ في القول بجواز تولي المرأة منصب الإمامة والقضاء.

الشنقيطي، محمد بن محمد المختار، أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، مكتبة الصحابة، جدة، ط2، 1994م.

الشنقيطي، محمد بن محمد المختار، شرح زاد المستقنع في اختصار المقنع (كتاب الطهارة)، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، الرياض، 2007 م.

الشيباني، أبو عبد الله بن فرقد (ت 189هـ)، الحجة على أهل المدينة، المحقق مهدي حسن الكيلاني القادري، عالم الكتب بيروت، ط3.

الشيباني، أبو عبد الله محمد (ت 189 هـ)، الأَصْلُ، تحقيق الدكتور محمَّد بوينوكالن، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 2012م.

أبو شيبة، أبو بكر عبد الله (ت 235هـ)، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، 1989م.

الصاوي المالكي، أبو العباس أحمد (ت 1241هـ)، حاشية الصاوي على الشرح الصغير بلغة السالك لأقرب المسالك، دار المعارف.

الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام (ت 211هـ)، المصنف، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي الهند، المكتب الإسلامي بيروت، ط2.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل (ت 1182هـ)، سبل السلام، دار الحديث.

الطبري، محمد بن جرير بن يزيد (ت 310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، 2000 م.

ابن عابدين، محمد أمين (ت 1252هـ)، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط2، 1992م.

ابن عابدين، محمد أمين(ت 1252هـ)، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر بيروت، ط2، 1992م.

ابن عاشور، محمد الطاهر التونسي(ت 1393هـ)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشرتونس، 1984هـ.

عبد الهادي، أحمد، القواعد الأصولية تعريفها، الفرق بينها وبين القواعد الفقهية، https://www.alukah.net/sharia، شوهد 25، 9، 2023م.

ابن عثيمين، محمد بن صالح (ت 1421هـ)، مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن صالح العثيمين، جمع وترتيب فهد بن ناصر السليمان، دار الوطن، دار الثريا، ط الأخيرة.

ابن عثيمين، محمد بن صالح بن محمد (ت 1421هـ)، الشرح الممتع على زاد المستقنع، دار ابن الجوزي.

العدوي، علي بن أحمد بن مكرم (ت 1189هـ)، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكربيروت، 1994م.

ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله (ت 543هـ)، أحكام القرآن، تعليق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003 م.

عطيّة، سمحاء عبد المنعم أبو العطا، وسائل التداوي الحديثة وأثرها على العبادات، مجلة الزهراء، ع27، جامعة الأزهر، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات في المنصورة، 2017م، https://zjac.journals.ekb.eg/article .

عفانة، حسام الدين بن موسى، فتاوى يسألونك، مكتبة دنديس، الضفة الغربية، فلسطين.

عمر، أحمد مختار عبد الحميد (ت 1424هـ)، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، 2008م.

العيني، أبو محمد محمود بن أحمد (ت 855هـ)، البناية شرح الهداية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2000م.

الغزالي، محمد (ت 1996م)، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، دار الشروق.

ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد (ت 799هـ)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق الدكتور محمد الأحمدي، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.

ابن قدامة، الجماعيلي المقدسي (ت 620هـ)، الكافي،دار الكتب العلمية، 1994م.

ابن قدامة، المقدسي(ت 620هـ)، المغني، مكتبة القاهرة، 1968م.

ابن قدامة، عبد الرحمن بن محمد المقدسي(ت 682هـ)، الشرح الكبير على متن المقنع، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع.

القدوري، أحمد بن محمد(ت 428هـ)، التجريد، المحقق مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، دار السلامالقاهرة، ط2، 2006م.

القرافي، أبو العباس شهاب الدين(ت 684هـ)، الذخيرة، المحقق محمد حجي، وسعيد أعراب، ومحمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي بيروت، 1994م.

القرافي، أبو العباس شهاب الدين(ت 684هـ)، الذخيرة، تحقيق مجموعة من العلماء، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م.

القرافي، أبو العباس شهاب الدين(ت 684هـ)، الفروق، أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب.

القرة داغي، علي محيي الدين، المرأة والمشاركة السياسية والديمقراطية، بحث مقدّم للدورة السادسة عشرة للمجلس، اسطنبول، يوليو 2006م، https://www.e-cfr.org ، شوهد 26، 5، 2024م.

القرضاوي، يوسف (ت 2022م)، خطابنا الإسلامي في عصر العولمة، دار الشروق القاهرة، 2004م.

القرضاوي، يوسف (ت 2022م)، فتاوى معاصرة، دار القلم، الكويت.

القرطبي، أبو عبد الله محمد (ت 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية القاهرة، ط2، 1964م.

القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبد الله (ت 463هـ)، التمهيد، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب.

-قليوبي-عميرة، حاشيتا قليوبي وعميرة على شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين، دار الفكر، بيروت، 1995م، من حاشية القليوبي.

ابن القيّم، محمد بن أبي بكر(ت 751هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية الكويت، ط27، 1994م.

الكاساني، علاء الدين أبو بكر(ت 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط2، 1986م.

الكاساني، علاء الدين أبو بكر(ت 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط2، 1986م.

الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني(ت 1094هـ)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت.

الكوسج، إسحاق بن منصور بن بهرام (ت 251هـ)، مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 2002م.

الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم زيد، حجيّة القواعد الفقهية، مؤتة للبحوث والدراسات، مج14، ع1، 1999م، https://www.researchgate.net.

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، فتاوى اللجنة الدائمة، جمع وترتيب أحمد بن عبد الرزاق الدويش، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الإدارة العامة للطبع، الرياض.

لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية، مجلة الأحكام العدلية، تحقيق نجيب هواويني، ونور محمد، كارخانه تجارتِ كتب، آرام باغ، كراتشي.

ليوس، نجيب، المهبل- الإفرازات والالتهابات المهبلية أنواعها تشخيص وعلاج الالتهابات المهبلية، https://www.layyous.com ، شوهد 25، 9، 2023م.

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد (ت 273هـ)، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى الحلبي.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد البغدادي (ت 450هـ)، الأحكام السلطانية، دار الحديث، القاهرة.

مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، دار الدعوة.

مجموعة من المؤلفين، الفِقهُ الميَسَّر، مَدَارُ الوَطن للنَّشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 2011م، ط2، 2012م.

المراغي، أحمد بن مصطفى (ت 1371هـ)، تفسير المراغي، مطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر، 1946م.

مصطفى، عماد إبراهيم خليل، أثر القواعد الفقهية والأصولية في الاجتهاد في حكم النوازل الطبية المعاصرة، كتاب أعمال المؤتمر الدولي لكلية الشريعة بعنوان مستجدات العلوم الشرعية، 2019،31،7م، الجامعة الأردنية، عمّان، الأردن.

منظمة التعاون الإسلامي (مجمع الفقه الإسلامي الدولي)، قرار بشأن المفطرات في مجال التداوي، https://iifa-aifi.org/ar/2009.html ، شوهد 28، 9، 2023م.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي (ت 711هـ)، لسان العرب، دار صادر –بيروت، ط3.

المواق، محمد بن يوسف (ت 897هـ)، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتب العلمية، 1994م.

المودودي، أبو الأعلى (ت 1979م)، تدوين الدستور الإسلامي، مؤسسة الرسالة، ط5، 1981م.

مؤسسة زايد، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، https://waqfeya.net/book.php?bid=12468.

الموسوعة الفقهية، التحاميل (اللبوس)، https://dorar.net/feqhia/2754 ، شوهد 28، 9، 2023م.

موقع الجمعية الشرعية الرئيسية، ما يصل إلى الجوف عن طريق الجهاز التناسلي للمرأة، https://www.alshareyah.com/ ، شوهد 28، 9، 2023م.

موقع الطبي (altibbi)، الأعضاء التناسلية الأنثوية، https://altibbi.com/ ، شوهد 27، 9، 2023م.

موقع العلّامة محمد بن صالح العثيمين، حكم استعمال التحاميل والإبر المسكنة في نهار رمضان، https://binothaimeen.net/content/ ، شوهد 29، 9، 2023م.

أبو النجا، موسى بن أحمد(ت 968هـ)، الإقناع، تحقيق عبد اللطيف محمد السبكي، دار المعرفة –بيروت لبنان.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم (ت 970هـ)، الفوائد الزينية في مذهب الحنفية، قدمّه أبو عبيد مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي.

الندوي، علي أحمد، القواعد الفقهية، قدّمه العلّامة مصطفى الزرقا، دار القلم، دمشق، ط 3، 1994م.

النووي، أبو زكريا محيي الدين(ت 676هـ)، المجموع شرح المهذب مع تكملة السبكي والمطيعي، دار الفكر.

النووي، أبو زكريا محيي الدين(ت 676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط2، 1392هـ.

النيسابوري، أبو بكر محمد (ت 319هـ)، الإشراف على مذاهب العلماء، تحقيق صغير أحمد الأنصاري أبو حماد، مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة الإمارات العربية المتحدة، 2004 م.

وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية في الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، ط2، دار السلاسل الكويت.

وكيع، أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ خَلَفِ (ت 306هـ)، أخبار القضاة، تحقيق عبد العزيز مصطفى المراغي، المكتبة التجارية الكبرى مصر، 1947م.

An-Najah National University

Faculty of Graduate Studies

THE JURISPRUDENTIAL PRINCIPLES REGULATING IJTIHAD IN CONTEMPORARY WOMAN'S ISSUES

By
Tymaa Atef Khalil Abu Baker

Supervisor
Dr. Nasser Ad-Din As-Shaer

This Thesis is Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Jurisprudence and Legislation, Faculty of Graduate Studies, An-Najah National University, Nablus - Palestine.

2024

THE JURISPRUDENTIAL PRINCIPLES REGULATING IJTIHAD IN CONTEMPORARY WOMAN'S ISSUES

By
Tayma Atef Khalil Abu Baker
Supervisor
Dr. Nasser Ad-Din As-Shaer

Abstract

This paper examines the jurisprudential rules governing ijtihad in contemporary women's issues with the aim of defining these rules and their foundations, validating their reasoning, outlining their application, and discussing the significance of ijtihad in accordance with these comprehensive rules. The objective is to elucidate the role that these rules play in general ijtihad, as well as in ijtihad pertaining specifically to contemporary women's issues. The primary rationale for linking jurisprudential rules-based ijtihad with women's issues lies in the complementary relationship that arises from this connection. While the jurisprudential rules remain relatively fixed, women's issues are subject to constant change, as is the Islamic perspective towards them.

This study examines the impact of jurisprudential rules that govern ijtihad in both general and specific issues pertaining to women. It commences by addressing the jurisprudential regulations that dictate the conditions under which women may participate in public roles and engage in public affairs. The study places particular emphasis on general issues concerning women, as these topics are less frequently discussed yet hold significant importance for the Ummah or the collective community of Muslims.

The subsequent section of the study introduces a framework that delineates the regulatory impact of jurisprudential rules on various specific issues pertaining to women. These issues encompass religious practices, financial matters, health-related concerns, cosmetic considerations, and aspects of family life.

The paper concludes that jurisprudential rules play a critical role and have a positive impact on the organization of contemporary ijtihad concerning women's issues across various dimensions, whether general or specific. These rules are characterized by their comprehensiveness, breadth, inclusivity, and stability, while also demonstrating flexibility and the capacity to address controversial issues related to women.

Keywords: Jurisprudential Rules, Ijtihad, Women