



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة باتنة - 1 -



نيابة العمادة لما بعد التدرج
والبحث العلمي والعلاقات الخارجية

كلية العلوم الإسلامية
قسم الشريعة

الأحكام المختصة بالمرأة دون الرجل في الشريعة الإسلامية

مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفقه والأصول

تحت إشراف الأستاذ الدكتور:

حسن رمضان فحلة

إعداد الطالبة:

لوشن آمال

أعضاء اللجنة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
عبد المجيد بوكركب	أستاذ	جامعة باتنة - 1 -	رئيسا
حسن رمضان فحلة	أستاذ	جامعة باتنة - 1 -	مقررا
شهر الدين قاله	أستاذ محاضر (أ)	جامعة باتنة - 1 -	عضوا
فاطمة الزهراء وغلانت	أستاذ محاضر (أ)	جامعة باتنة - 1 -	عضوا

السنة الجامعية: 2016/2015

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إهداء

إلى روح أبي "مبارك" وفاء ودعاء: اللهم اغفر له وارحمه
إلى من ربّني وأنارت دربي، وأعانتني بالصلوات والدعوات
إلى أعز إنسان في هذا الوجود أُمي الحبيبة
إلى إخوتي، أخواني، زوجي وأولادي
أهدي لهم جميعاً هذا الجهد المتواضع

آمال

شكر وعرفان

الشكر والحمد أولا وأخيرا لله رب العالمين، فالحمد لله كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، حمد عبد ضارعٍ محبتٍ أواهٍ منيبٍ فقيرٍ إلى هدايته وتوفيقه على ما تفضل عليّ به وأنعم، إذ وفقني إلى إتمام إنجاز هذا البحث.

وإني لأجد نفسي لزاما أن أسجل شكري وتقديري إلى:

- فضيلة الأستاذ الدكتور: حسن رمضان فحلة، الذي تكرم عن طيب خاطر بقبول الإشراف على هذا البحث، فتابع مراحل إعدادة خطوة بخطوة، فجسد حفظه الله النموذج الأمثل لكرم الأخلاق والإخلاص والتواضع.

ولقد أفادني كثيرا بتوجيهاته ونصائحه العلمية وملاحظاته القيمة.

فأسأل الله أن يجزيه عني أحسن الجزاء.

- كل أساتذتي الأفاضل الذين نهلتم على أيديهم العلم منذ صغري إلى يومنا هذا.

- كل من كان له فضل في إعانتني لإنجاز هذا البحث وإخراجه في أحسن صورة.



مقدمة:

الحمد لله كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، حمد عبد ضارع محبت أواه منيب فقير إلى هدايته وتوفيقه وعونه على ما تفضل به وأكرم وأنعم، أن وفقني إلى إتمام هذا البحث والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، محمد بن عبد الله وخيرته من خلقه، وحجته على عباده وأمينه على وحيه، أرسله رحمة للعالمين وقُدوة للعاملين ومحجة للسالكين، وحجة على المعاندين، وحسرة على الكافرين وعلى آله وأصحابه مصاييح الهدى وأئمة الدين الذين اقتدوا بسنته ونشروا شرعه بالحكمة والموعظة الحسنة، ومن تبع هداهم وسار على خطاهم إلى يوم الدين وبعد:

لقد تميزت الشريعة الإسلامية بخصائص وصفات منها الوسطية والاعتدال والشمول والواقعية والمرونة في الأحكام الشرعية، وهذا ما يجعلها تتناسب وتغيرات الزمان والمكان والأحوال والأشخاص.

ولو أن المكلفين التزموا بأحكام هذه الشريعة التي تتوافق والفطرة السليمة، فطرة الله التي فطر عباده عليها، دون زيف عنها، لأعنتهم عما جاءت به الفلسفات الوضعية من دساتير وقوانين منبعها تأثيرات الأهواء والمصالح.

لقد حرص الشارع الحكيم من خلال تشريعه على المحافظة على إنسانية الإنسان، وذلك بتكريمه له، مساويا في ذلك بين الذكر والأنثى يقول تعالى: {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا} [الإسراء:70]، وقد دلنا أن كلاهما يشتركان في وحدة الأصل والمنشأ، حيث يقول تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا} [النساء:1]، فهذا الاتحاد في الأصل والمنشأ اقتضى المساواة بين الجنسين - الرجل والمرأة - في جميع الحقوق المتصلة بالكيان البشري، فالمرأة مخاطبة بجميع الأحكام والتكاليف الشرعية - على وجه العموم - مثلها مثل الرجل في كل ما يتعلق بالعقائد والعبادات والأخلاق، والجزاء على هذه التكاليف والأحكام يستوي فيه كل من الرجل والمرأة لقوله تعالى: {فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُودُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ}

[آل عمران:195]. وللمرأة ما للرجل - في مقاصد الشريعة - من حرمة الدم، والعرض، والمال، والعقل، كما أن لها في ظل التشريع الإسلامي ذمة مالية مستقلة، ولها الأهلية الكاملة في حق التملك والتصرف مثلها مثل الرجل، من رهن، وإجارة، ووقف، وبيع، وشراء... وغيرها، فكل هذه الحقوق للمرأة وغيرها من الحقوق التي تضمنتها الأحكام الشرعية، بينها الشريعة الإسلامية كما بينت مع على المرأة من واجبات، فحددت بذلك موقعها ودورها في الأسرة والمجتمع وفق ما يتناسب مع طبيعتها، بينما نجد بأن جل القوانين والأنظمة الوضعية، سواء في القديم أو الحديث، لم تنصف المرأة، ولم توفها حقوقها كاملة، على الرغم من تشكيل الهيئات العالمية للمنظمات التي تدافع عن حقوق المرأة.

أولاً: التعريف بالموضوع:

تناولت في هذا الموضوع دراسة جملة من الأحكام الشرعية التي اختصت بها المرأة، وحيث أن الأصل المساواة بين الجنسين في التكاليف الشرعية، فكانت هذه الأحكام - محل الدراسة - استثناء من هذا الأصل.

ومفهوم المساواة في الأحكام الشرعية بين الجنسين من خلال المنظور الشرعي، يختلف عن مفهومها في الفكر الوضعي، فالمساواة في المفهوم الشرعي بين الرجل والمرأة تتوافق مع ما يمليه العقل السليم والفطرة التي فطر الله عليها عباده - فهي إذن مقيدة بما يتوافق مع الفطرة، وليست مطلقة -، أما ما جاء به المفهوم الوضعي حول معنى المساواة فهو مفهوم مطلق لا يتناسب مع استعدادات المرأة وطبيعتها.

وبما أن طبيعة المرأة وفطرتها تمنعها من مساواة الرجل في كل الأحكام والتكاليف الشرعية، وهذه حقيقة حاول المفهوم الوضعي طمسها لتحقيق المساواة بين الجنسين في كل شيء، فإن المفهوم الشرعي راعى هذه الأمور الفطرية لدى المرأة، فجاءت الأحكام الشرعية ملائمة ومنسجمة مع ما تقتضيه طبيعة المرأة، ولذلك كانت الفوارق بين الرجل والمرأة في بعض الأحكام للمحافظة على التوازن بين الوظائف التي يقوم بها كل منهما على حده، حيث لا يمكن تبادلهما بينهما، لأن ذلك يؤدي إلى اختلال نظام الحياة ككل. وقد تناول الموضوع نماذج وجوانب تطبيقية، تؤكد هذا، مقرونة بأسباب وعلل وجود هذه الفوارق.

فقد تناول الموضوع تأصيل مفهوم المساواة ومفهوم الفوارق بين الرجل والمرأة، انطلاقاً من نصوص الشريعة الإسلامية وأثر ذلك في التطبيقات العملية.

وبناء على أن الموضوع يعالج قضية هامة من القضايا المعاصرة، التي كانت ولا تزال محل إشكال عجزت عن معالجته الفلسفات الوضعية في الماضي والحاضر، فلم تهتد فيه إلى الصواب، لتعاملها معه بمعزل عن الشرع الحكيم ونهجه القويم. فالمرأة تمثل العنصر الأساس في استقرار نظام الأسرة والمجتمع ككل.

وإذا كان لدور المرأة في المجتمع أهمية بالغة، فإنه من الأهمية بمكان معرفة ما اختصت به المرأة من أحكام شرعية، وإن أي تضارب في المفاهيم حول حقيقة تشريع هذه الأحكام يشنت المواقف حول هذه القضية، فينتج عن ذلك بعض التصورات الخاطئة حول تحديد معنى المساواة في الأحكام الشرعية بين الجنسين، وفي تحديد أسباب الفوارق بينهما، مما يؤدي إلى نشوء صراع بين الرجل والمرأة، وقد أدت المطالبة بتحرير المرأة ووقوفها نداً للرجل إلى تفكيك عرى الأسر في المجتمعات نتيجة لهذا التحرر، كما أدى ذلك إلى التحرر من رباط الحياة الزوجية، ومن عاطفة الأمومة - باسم العمل -، والتخلي عن تربية الأطفال وعن كل ما يجب عليها القيام به من شؤون بيتها وأسرقتها.

كما أدى ذلك أيضاً إلى تحطيم المبادئ والقيم وانحراف في السلوك نجم عن انتشار الفساد ومساوئ الأخلاق. ولو فهمت المرأة أسرار التشريع الإسلامي ومقاصده من الاختلاف الموجود بينها وبين الرجل في بعض الأحكام لما ضلت الطريق باسم المساواة المزعومة.

ثانياً: إشكالية البحث:

إن التشريع الإسلامي بعد تقريره المساواة الكاملة في الإنسانية، وفي جميع الحقوق المتصلة بالكيان البشري المشترك بين الرجل والمرأة، فانه فرق بينهما في بعض الأحكام الشرعية، فخص الرجل ببعض الأحكام، وخص المرأة ببعضها الآخر، سواء ما تعلق منها بجانب العبادات أو بجانب المعاملات.

وبناء عليه:

فإن مخالفة المرأة للرجل في بعض الأحكام الشرعية تفرض علينا طرح إشكالية حول حقيقة هذه المخالفة، خاصة وإن البعض اتخذها كذريعة لإثارة الشبهات حول التشريع الإسلامي، فاعتبر بأن هذه المخالفة هي من قبيل عدم المساواة بين الجنسين، وإن ذلك إنقاص من قيمة المرأة وإهانة لها. الأمر الذي أدى ببعض نساء الجمعيات والمؤتمرات ومن وقف موقفهن، إلى المطالبة بالمساواة بين الرجل والمرأة في هذه الأحكام.

ويتفرع عن هذا الإشكال جملة من التساؤلات:

- هل إن هذه المخالفة التي اعتبرتها المرأة نوع من التمييز لجنس الذكر على الأنثى هي مخالفة فعلية حقيقية، اقتضت عدم المساواة بينهما دون أن تنطوي على أسباب وعلل؟
- فما الحكمة إذن من مخالفة المرأة للرجل في بعض الأحكام الشرعية؟ وما هي أسرار التشريع ومقاصده في ذلك؟
- هل هما جنسان - المرأة والرجل - لنوع واحد أم أنهما جنس واحد، وهل لهما وظيفتان مختلفتان أم لهما وظيفة واحدة؟
- هل يعود سبب هذه المخالفة إلى قوله صلى الله عليه وسلم: "كل ميسر لما خلق له"¹، وبالتالي هل سبب هذه المخالفة يعود إلى طبيعة وفطرة كل واحد منهما؟ من حيث التكوين الفيزيولوجي والتركيب الوظيفي البيولوجي الذي يقسم ويحدد وظائف كل واحد منهما، أم أنه يعود إلى الطبيعة السيكولوجية (النفسية) لكل منهما؟
- أم أن كل هذه العوامل اجتمعت لتجعل لكل واحد منهما استعدادات ومؤهلات خاصة، بحيث يختص الرجل ببعض الأحكام، وفي المقابل اختصت المرأة ببعضها الآخر، وأن ما تميز به الرجل لا يعد خروجاً عن شرعة المساواة، بسبب هذه الاختلافات الفطرية التكوينية بينهما؟
- وهل أن هذه المخالفة في الأحكام إنما شرعت من باب عدم التكليف بما لا يطاق، يقول تعالى: {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} [البقرة: 286]، ويقول أيضاً: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} [الحج: 78]، فكان ذلك من باب رفع الحرج والتيسير والتخفيف عن المرأة، فلم يحملها الشارع الحكيم من تلك الأحكام ما يوقعها في الحرج والمشقة؟
- وعليه: فهل ما طالبت به المرأة من مساواة في الأحكام الشرعية مع الرجل، يستند إلى أسس ومبادئ صحيحة ومنطقية تتناسب مع الشرع الحنيف؟ أم أن ذلك مجرد شهوة تقليد لما هو عليه حال المرأة الغربية؟

¹ أخرجه أبو داود في السنن، كتاب السنة، باب في القدر، رقم الحديث 4709، ص 640.

ثالثا: أسباب اختيار الموضوع:

من أهم الأسباب التي دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع ما يأتي:

- 1- بيان حقيقة اختصاص المرأة ببعض الأحكام الشرعية، وإثبات مدى موافقة التشريع الإسلامي للفطرة والمنطق السليم.
- 2- الرغبة في معرفه أسرار التشريع ومقاصده التي وضعها عند كل حكم من الأحكام الشرعية عموما، والأحكام التي اختصت بها المرأة دون الرجل خصوصا.
- 3- إن ما تدعو إليه شعارات التحرر والمساواة المطلقة بين الجنسين، هو في حقيقة الأمر خطر يضرب القيم الإسلامية المتوارثة في الصميم، وهذا ما دفعني إلى محاولة الرد على تلك المفاهيم المغلوطة.
- 4- ما آل إليه حال الأسر اليوم، من اختلال التوازن فيها، بسبب إهمال المرأة لواجباتها، وتخليها عن وظائفها الطبيعية المنوطة بها.
- 5- كون هذا الموضوع لم يتناول بالدراسة المستقلة، على هذا النسق وبهذا العنوان في شكل بحث علمي أكاديمي.

رابعا: أهداف البحث:

أصبو من خلال هذا البحث إلى محاولة الوصول لتحقيق أهداف أذكر منها ما يأتي:

- 1- إبراز حقائق المنهج الإسلامي، وبيان مظاهر جماله، وأسرار حكمته، ويتجلى كل ذلك فيما شرعه الشارع الحكيم لعباده من أحكام شرعية، وما تضمنته من وجوه الخير، وتحقيق لمصالح عاجلة أم آجلة، وجلب لأسباب السعادة في الدنيا والآخرة.
- 2- دحض شبهات المغرضين من أعداء الدين، الذين يدعون بأن ما خالف فيه الرجل المرأة من أحكام شرعية، هو ظلم للمرأة، وهضم لحقوقها، وتفضيل للرجل عليها، هؤلاء الذين يسمون أنفسهم "أنصار المرأة"، وهم في حقيقة الأمر أعداء لها، فحادوا بها عن جادة الحق والصواب ليوقعوها في معضلات ومشكلات لم تستطع الخروج منها.
- 3- إن مخالفة المرأة الرجل في بعض الأحكام الشرعية، انطوت على أسرار وحكم، فاخص الرجل بما هو أهل له، واختصت المرأة بما هي أهل له، ليكمل كل منهما الآخر، ولو أن كل الأحكام الشرعية

اشترك فيها الجنسان - الذكر والأنثى - على حد سواء لعمت الفوضى، فلا بد إذا من وجود هذه الفوارق بينهما كل على حسب استعداداته وفطرته، ليستقيم بذلك حال الأسر والمجتمعات، وقد ذكر الإمام الشاطبي في هذا السياق وجه تفاوت المراتب بين الأنبياء والعلماء وغيرهم، فبين بأن التفاوت في الدرجات والمراتب لا يلزم منه إنقاص من قيمة المفضول بالنسبة لمن هو أفضل منه، ولا يلزم منه نقيض ولا ضد، ويقول في هذا الصدد - معللا وجه الترتيب بين الأشخاص -: "وحاصل هذا أن ترتيب أشخاص النوع الواحد بالنسبة إلى حقيقة النوع لا يمكن وإنما يكون بالنسبة إلى ما يمتاز به بعض الأشخاص من الخواص والأوصاف الخارجة عن حقيقة ذلك النوع. وهذا معنى حسن جدا، من تحققه هانت عليه معضلات ومشكلات في فهم الشريعة، كالتفضيل بين الأنبياء، عليهم الصلاة والسلام وزيادة الإيمان ونقصانه وغير ذلك من الفروع الفقهية والمعاني الشرعية التي زلت بسبب الجهل بها أقدام كثير من الناس".¹

- 4- إن ما جاء به التشريع الإسلامي من أحكام هو عين التطبيق لشرعة المساواة بين الجنسين، وإن ما جاءت به المفاهيم الوضعية هدم لهذه المساواة، لأن خطأها في تقسيم الوظائف بين الرجل والمرأة، أدى بها إلى إهدار وهضم كثير من الحقوق المتعلقة بالمرأة.
- 5- إبراز مكانة المرأة في التشريع الإسلامي، بإبراز مظاهر تكريمه لها، وهذا ما تفتقده المرأة في ظل الأنظمة الوضعية.

خامسا: منهج البحث:

لبلوغ الأهداف المتوخاة من البحث، اعتمدت في بحثي هذا على ثلاثة مناهج هي:

- 1- **المنهج الوصفي:** وذلك بوصف حال المرأة في الماضي عبر الحضارات القديمة والأديان السابقة، مع رصد لأهم العناصر المنوطة بالبحث، وتحليلها ومناقشتها وتفسيرها وفق ما يتماشى وخطوات هذا المنهج.

¹ الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ج2، ص28.

2- المنهج المقارن: وذلك بتحليل ومقارنة الفروق بين الجنسين، وكذا بتحليل الأقوال والآراء المتعلقة بالأحكام التي اختصت بها المرأة دون الرجل مع المقارنة بينها ومناقشتها من خلال المذاهب الفقهية الأربعة والمذهب الظاهري.

3- المنهج الاستنباطي: اعتمدته لاستنباط الأسرار والمقاصد الشرعية التي انطوت عليها الأحكام المختصة بالمرأة دون الرجل.

سادسا: طريقة تنفيذ المنهج:

أما فيما يخص المنهجية التي سرت عليها في عرض المادة العلمية هي كالاتي:

- قمت بإعطاء تصور موجز يتمثل في تقديم محتوى كل فصل ومبحث في الغالب، وهذا ما سلكته تقريبا في المبحث التمهيدي والفصل الأول.
- قمت بدراسة الأحكام الفقهية التي اختصت بها المرأة، في الفصلين الثاني والثالث، تمت بالطريقة التي تدرس بها المادة الفقهية عموما، وهي: محاولة إعطاء تصور موجز لنظرة الفقهاء في المسألة، ثم أتبعها بعرض أقوالهم وأدلتهم في ذلك، ثم مناقشة تلك الأدلة والأقوال، لأخلص في الأخير إلى بيان الراجح منها وفق قواعد الترجيح.
- اقتصررت في بحثي هذا على المذاهب الأربعة، وأحيانا المذهب الظاهري، وكنت أرجع في كل مذهب إلى مصادره الأصلية قدر المستطاع والتيسير.
- أبين معاني الكلمات الغامضة من معاجم اللغة والقواميس .
- أذكر وجه الاستدلال من النصوص كلما تيسر ذلك، وكذا الإجابات والردود عليها، وإذا تعذر علي الوصول إليها، تراني أحاول افتراض بعض الردود بقولي: ويمكن أن يجاب عنه، أو: يمكن أن يرد عنه.
- عند الاستشهاد بالآيات القرآنية، أقوم بذكر اسم السورة، ورقم الآية في المتن حسب رواية حفص.
- أخرج الأحاديث والآثار الواردة في المتن وأحيلها إلى مظانها من كتب الحديث، وإذا ورد حديث أكثر من مرة فإنني أذكر أنه سبق تخريجه.
- أحيل في الهامش إلى المصادر والمراجع التي اعتمدتها في كل ما أنقله، وأبين في ذلك اسم المؤلف والمؤلف، والجزء والصفحة وكل المعلومات التي بالكتاب في أول ذكر له.

- لم أترجم للأعلام.

سابعاً: الدراسات السابقة في الموضوع:

على الرغم من أهمية الموضوع، و كونه من المواضيع التي لا تزال محل جدل ونقاش إلى يومنا هذا، إلا أنني لم أعتز على أي عمل منهجي أكاديمي تطرق إلى هذا الموضوع - بهذا العنوان وعلى هذا النسق -، عدا ما اطلعت عليه في دليل مكتبة المرأة المسلمة¹ حيث ورد فيه مؤلف بعنوان: "الأحكام التي تخالف فيها المرأة الرجل" ل: "سعد بن شارع الحربي"، وأصل الكتاب رسالة دكتوراه، فحاولت جاهدة الحصول على هذا الكتاب فلم أتمكن من الحصول عليه، لذلك اكتفيت بما اطلعت عليه من ملخص موجز عرضه "الدليل" حول هذا الكتاب، فجاء فيه بأن المؤلف بين في مقدمته الحكمة من انفراد المرأة ببعض الأحكام، أما ما حوته أبواب البحث وفصوله من أحكام فإن الباحث كان يورد آراء العلماء والأدلة في كل حكم ثم يرجح بينها، ويفترق هذا العمل مع الموضوع الذي درسته، في أنني كنت أتبع كل مسألة أو حكم من الأحكام التي بحثتها - بعد ذكر الأدلة والآراء ومناقشة كل ذلك مع الترجيح - بالحكمة من الاختلاف بين المرأة والرجل في هذا الحكم.

كما اطلعت أيضاً على رسالة جامعية أعدتها الطالبة "سعاد سطحي" بعنوان "أحكام شهادة المرأة في الشريعة الإسلامية"؛ وصلة هذه الرسالة بموضوع الدراسة تقتصر على مطلب "الشهادة في الأموال"، إلا أن هذه الدراسة لم تتطرق لذكر الحكمة من قيام المرأتين مقام الرجل، وذلك عند عرض أقوال الفقهاء وأدلتهم في هذه المسألة، لكنها أشارت إلى ذلك إشارة طفيفة في خاتمة البحث وعللت ذلك بالنسيان كما أشارت إليه الآية.

ثامناً: مصادر ومراجع البحث:

اعتمدت في إنجاز البحث على المصادر الآتية:

1- كتب أحكام القرآن وتفسيره.

¹ دليل مكتبة المرأة المسلمة، ج4، ص45، دار الأندلس الخضراء جدة، 1416هـ - 1996م.
-الأحكام التي تخالف فيها المرأة الرجل، سعد بن شارع الحربي، دار مسلم الرياض، ط1، 1415هـ. وقد ذكر الدليل تعريفًا بالكتاب -

2- كتب الحديث وشروحه.

3- كتب أصول الفقه.

4- كتب المذاهب الفقهية: المذاهب الأربعة إضافة إلى المذهب الظاهري.

5- معاجم اللغة والقواميس.

6- كتب الفقه العام.

7- الكتب العامة.

8- كتب وموسوعات طبية.

9- كتب في علم النفس وعلم الاجتماع.

10- بعض المجالات والدوريات.

تاسعا: خطة البحث الإجمالية:

اقتضت مني طبيعة الموضوع جعل البحث في: مقدمة، ومبحث تمهيدي، وثلاثة فصول، وخاتمة.

أما المقدمة، فاشتملت على التعريف بموضوع البحث مع ذكر أهميته، ثم تطرقت لإشكالية البحث ومن ثم أسباب اختيار الموضوع، بعدها حددت أهداف دراسة هذا الموضوع، كما بينت المنهج الذي سلكته في هذا البحث مع الإشارة إلى المنهجية المتبعة في التمهيش والإحالة، ثم عرجت على الدراسات السابقة في الموضوع.

وأما المبحث التمهيدي: فقد جعلته كمدخل للحديث عن منزلة المرأة قديما وحديثا مع إبراز المكانة التي حظيت بها في الإسلام.

وأما الفصول، فقد جاء تقسيمها كالاتي:

الفصل الأول: الفوارق بين الجنسين، وضمنته ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: الفوارق التشريحية والفسيولوجية.
- المبحث الثاني: الفوارق البسكولوجية (النفسية).
- المبحث الثالث: الفوارق العقلية.

الفصل الثاني: الأحكام المختصة بالمرأة في الأحوال الشخصية، وضمنته ثلاثة مباحث أيضا وهي:

- المبحث الأول: الأحكام المختصة بالمرأة في مسائل النكاح.
- المبحث الثاني : القوامة والطلاق والنشوز.
- المبحث الثالث: تنصيب ميراث الأنثى.

الفصل الثالث : الأحكام المختصة بالمرأة في بعض الولايات والجنايات وضمنته أربعة مباحث:

- المبحث الأول: الإمامة العظمى.
- المبحث الثاني : القضاء.
- المبحث الثالث: الشهادة.
- المبحث الرابع: الدية في النفس.

ثم جاءت عقب هذه الفصول **الخاتمة**، حيث أوجزت فيها أهم ما توصلت إليه من نتائج من خلال رحلتي مع هذا البحث.

هذا وإني لم أدخر جهدا في معالجة مسائل هذا البحث وتحري الصواب فيها، كما أنني لا أدعي بلوغ الإحاطة بجميع جوانبه ومراميها، فما بذلته يبقى جهد مقل، وفي حيز النقص، والكمال لله سبحانه وحده، والمأمول أن تشفع هذه الرسالة بدراسات متممة ومكملة من طرف باحثين آخرين.

وألتمس من الناظر فيها ما قاله الشاطبي في ألفيته¹:

وَضُرُّهُ بِهِ خَيْرٌ وَسَامِعٌ نَسِيحُهُ	بِالْأَعْضَاءِ وَالْحُسْنَى وَإِنْ كَانَ هَلْهَلًا
وَسَلَّمَ لِإِحْدَى الْحُسْنَيْنِ إِصَابَةً	وَالْأُخْرَى اجْتِهَادَ زَامٍ صَوْبًا فَأَمْحَا
وَإِنْ كَانَ خَرَقٌ فَادَّرْكُهُ بِفَضْلَةٍ	مِنَ الْحِلْمِ وَلْيُصْلِحْهُ مَنْ جَادَ مَقُولًا

¹ القاسم بن فيره، أبو القاسم الشاطبي، حرز الأماني ووجه التهاني، تحقيق: محمد تميم الزعبي، الناشر: مكتبة دار الهدى ودار الغوثاني للدراسات القرآنية، ط4، 1426 هـ - 2005 م.

مبحث تمهيدي: المرأة في القديم والحديث

المطلب الأول: المرأة عند أهل الكتاب وعند العرب في الجاهلية

المطلب الثاني: المرأة في المدينت المعاصرة

المطلب الثالث: المرأة في الإسلام

مبحث تمهيدي: المرأة في القديم والحديث

المطلب الأول: المرأة عند أهل الكتاب وعند العرب في الجاهلية

الفرع الأول: المرأة عند أهل الكتاب

1- المرأة عند اليهود:

تُعَدُّ المرأة في نظر اليهود مصدراً للشُرور والآثام، ومصدرُ غوايةٍ للرجل، وهذه النظرة السيئة عن المرأة تدل من دون شك على أنهم وقفوا منها موقف الريبة والحذر، كما تدل أيضاً على أن مكانتها ومنزلتها عندهم أدنى من منزلة الرجل. وإن إصااق الخطيئة بالمرأة، واعتبارها مصدر غواية، يرجعه اليهود إلى قصة الشجرة¹ التي وردت في الكتاب المقدس، فاتهموا أم البشر "حواء" بإغواء سيدنا آدم، وأنها السبب في خروجه من الجنة ونزوله إلى الأرض، فحملوها هذه المسؤولية، وأنزلوا تلك المسؤولية على بناتها بعد ذلك، وما ذاك إلا رغبة في احتقار المرأة والانتقاص من قيمتها.

فقد جاء في العهد القديم أن الرب سأل آدم: "هل أكلت من الشجرة التي أوصيتك ألا تأكل منها، فقال آدم: المرأة التي جعلتها معي هي أعطتني من الشجرة فأكلت"².

¹ وقد ورد ذكر قصة الشجرة في القرآن الكريم، فجاء ذكرها مختلفاً عما ورد في العهد القديم، فقد جاء في القرآن الكريم وفي أكثر من موضع أن الذي أغوى سيدنا آدم، وأزله هو وزوجه، إنما هو الشيطان، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: {فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى} [طه: 120 . 122]، وعلى فرض أن من أغوى سيدنا آدم هو أمنا حواء، كما زعم اليهود فحملوها تلك المسؤولية — وقد نفى القرآن الكريم تلك المسؤولية عنها — ، فليس من العقل والمنطق إنزال تلك المسؤولية على بناتها من بعدها، لأن في ذلك ظلم للمرأة، وهذا ما دلت عليه أحكام الشريعة الإسلامية، حيث إن المكلف فيها يتحمل مسؤولية أعماله، سواء تعلق ذلك بالثواب أو بالعقاب، ولا تُلقَى تبعه أوزاره على غيره، يدل على ذلك قوله تعالى: {وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى} [فاطر: 18]، وقوله أيضاً: {كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ} [المذثر: 38] ، فشتان بين ما تحمله هذه المعاني من مفاهيم الحق والعدل وبين ما يتوهمونه من تصورات واتهامات.

² الكتاب المقدس: العهد القديم، سفر التكوين، الإصحاح الثالث، ص 6.

وتعد المرأة في نظرهم خطرا تصعب النجاة منه، فقد نص "سفر الجامعة" على أن: "الصالح قدام الله ينجو منها. أما الخاطئ فيؤخذ بها".¹

وبما يدل على تأخر مكانة المرأة عندهم واحتقارهم لها:

- بُغضهم للإناث، فتجدهم يُسرُّون بولادة الذكور، ويكرهون ولادة الإناث.²
- حرمانهم إياها حقها في الميراث، فكانت لا تَرث إلا في حالة واحدة، وهي حالة انعدام وجود الوارث الذكر.³
- نبذهم لها، واعتقادهم بنجاستها في حال حيضها، فقد جاء في التوراة ما نصه: "إذا كانت امرأة لها سيل، وكان سيلها دما في لحمها، فسبعة أيام تكون في طمثها، وكل من مسها يكون نجسا إلى المساء...، وكل من مسَّ متاعا تجلس عليه يغسل ثيابه ويستحم، ويكون نجسا إلى المساء".⁴
- امتهانهم لكرامتها وعرضها، وذلك بانتشار الزنى بينهم ومع غيرهم، وبما أنهم أصل الفساد والانحراف، فإنهم لم يكونوا يرون في ذلك أية إساءة للمرأة، طالما أنهم يسعون لتحقيق غاية، هي في نظرهم أعظم أهمية من المرأة وصون عرضها، وهي إغراق العالم في الشهوات والملذات، فتجدهم يتاجرون بأعراض نسائهم ويشجعونهم على الفساد، وعلى أيدي هؤلاء النساء، أو كما أطلقوا عليهن اسم "سيدات المجتمع"، تمكنوا من إفساد أخلاق الشعوب والمجتمعات.⁵

¹ الكتاب المقدس: العهد القديم، سفر الجامعة، الإصحاح السابع، ص 979 و 980.

² ول ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت - لبنان، د ط، د ت، مج 4، ج 3، ص 31.

³ المصدر نفسه، ص 71.

⁴ العهد القديم، سفر اللاويين، الإصحاح الخامس عشر، ص 182 - 183. وقد ذكر النبي عليه الصلاة والسلام هذه العادة السيئة التي سار عليها اليهود في معاملتهم المرأة الحائض، وعلمهم آداب التعامل مع المرأة في حال حيضها، فقد جاء في الحديث: "أن اليهود كانوا إذا حاضت المرأة فيهم لم يؤاكلوها، ولم يجامعوهن في البيوت، فسأل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم النبي صلى الله عليه وسلم، فأئزله الله تعالى: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ...} إلى آخر الآية [البقرة: 222]، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اصنعوا كل شيء إلا النكاح". أخرجه مسلم في صحيحه. دار إحياء الكتب العربية، بيروت لبنان، د ط، د ت : كتاب الحيض، باب جواز غسل الحائض رأس زوجها وترجيله، رقم 16 (302)، ج 1، ص 246.

⁵ انظر: بروتوكولات حكماء صهيون، ترجمة محمد خليفة التونسي، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، د ط، د ت، ص 118.

وعموما فقد وقف اليهود من المرأة موقف الحرص والحذر، وذلك باعتبارهم إياها مصدرا للغواية والتضليل، واستعانوا بها في الوقت نفسه، ولا يزالون، على إغواء غيرهم من الشعوب للوصول إلى الأهداف والمصالح التي ينشدونها.

2- المرأة عند النصارى:

تتفق نظرة النصارى إلى المرأة مع نظرة اليهود لها من حيث اعتبارها مصدرا للشروع والآثام، وأداة إغواء وتضليل، ويظهر هذا من خلال ما ورد في "العهد الجديد" حيث جاء فيه: "وآدم لم يُغَوَّ ولكن المرأة أُغويت فحصلت في التعدي"¹.

ويظهر بأن القانون الكنسي الذي كان يتمثل في رجال الكنيسة، قد وقف موقفا معاديا من المرأة، حيث يصفها بأنها: "شرٌّ لا بد منه، وإغواء طبيعي، وكارثة مرغوب فيها..."²، ففي هذا إشارة إلى تحذير الرجل منها، ودعوته إلى اجتنابها.

ويتوجب على المرأة عند النصارى الخضوع التام لسلطة الرجل وإرادته، فقد جاء في "العهد الجديد": "... ولكن كما تخضع الكنيسة للمسيح كذلك النساء لرجالهن في كل شيء"³، فانطلاقا من هذا فإن الكنيسة لم تُنصف المرأة حقوقها الواجبة لها، وحرمتها الكثير منها، ولا يقتصر الكلام في هذا على القانون الكنسي فحسب بل إن القانون المدني لم يكن أرحم بالمرأة من القانون الكنسي، فقد كان كلا القانونين يُجيزان ضرب الزوجة، وكان القانون المدني ينص على أن لا تسمع للنساء كلمة في المحكمة "لضعفهن"، وكانت أجور النساء أقل من أجور الرجال نظير الأعمال المتساوية⁴.

فمن أهم الحقوق التي حُرمت منها المرأة عندهم :

¹ الكتاب المقدس: العهد الجديد، رسالة بولس الرسول الأول إلى تيموثاوس، ص 339.

² ول ديورانت: قصة الحضارة، مج 4، ج 4، ص 187.

³ العهد الجديد: رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس، الإصحاح الخامس، ص 317.

⁴ المصدر السابق، ص 188 - 189.

- حقها في التعليم، فعند اليونان¹ والرومان² مثلاً نجد بأن هذا الحق كان مقتصرًا على الرجال فقط دون النساء، فلم يتسن للمرأة المساهمة في الحياة العلمية والثقافية لا بالقليل ولا بالكثير.
- حق الميراث، فعند اليونان مثلاً كان يوزع على الورثة الذكور دون الإناث³.
- تعد المرأة عندهم ناقصة للأهلية، ولهذا حُرمت من حقها في التصرف في أموالها، فقد كان كل تصرف تقوم به المرأة في هذا المجال يُحكم عليه بالبطلان، ولا يترتب عليه أية آثار قانونية⁴، وقد كان القانون الروماني مثلاً يُنصُّ على تعيين وصي يدير أملاكها وأموالها، لِمَا كان يُظن من ضياع لتلك الأموال إذا بقيت في يد المرأة، وكان خضوعها لتلك الوصاية يستمر معها طوال حياتها⁵.
- حق المشاركة في النشاطات السياسية، وهذا أمر متوقع حدوثه، فإذا كانت المرأة عندهم محرومة من حقوقها الاجتماعية والاقتصادية، فكيف لها أن تنال الحقوق السياسية.
- وقد برروا حرمانهم لها من هذا الحق بعدم قدرتها على أداء فريضة الدم، ولأن أساس الحقوق السياسية، في نظرهم، هو الصلاحية لمباشرة الحروب، وهي لا تتوفر في النساء، ومن ثمَّ أقصين من كل نشاط سياسي⁶.
- أما قوانين الزواج والطلاق عندهم، فيظهر بأن الديانة النصرانية خالفت الملل والشرائع القديمة الأخرى، فإذا كانت تلك الشرائع مثلاً قد أباحت نظام تعدد الزوجات من دون قيد أو شرط يضبطه⁷، فإن النصرانية منعت ذلك، وسارت على نظام الزوجة الواحدة، فالكنيسة تحتم على الرجل أن لا يتزوج بأكثر من واحدة⁸.

¹ انظر: عبد الحميد الشواربي: الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، د ط، د ت، ص 28؛ عبد اللطيف أحمد علي: التاريخ اليوناني، دار النهضة العربية، بيروت، د ط، 1971، ص 59.

² انظر: عمر رضا كحالة: المرأة في القلم والحديث، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1402 هـ - 1982 م، ج 1، ص 183.

³ ناي بنسادلون: حقوق المرأة من البداية حتى أيامنا، ترجمة: وجيه البعيني، عويدات للنشر والطباعة، بيروت - لبنان، ط 1، 2001، ص 58.

⁴ انظر: ول ديورانت: قصة الحضارة، م 2، ج 2، ص 118.

⁵ انظر: توفيق حسن فرج: القانون الروماني، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، د ط، 1985 م، ص 222 - 223.

⁶ انظر: عبد الحميد الشواربي: الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام، ص 33 - 34.

⁷ مثال ذلك الزواج في الحضارة الهندية والفارسية. انظر: ول ديورانت: قصة الحضارة، مج 2، ج 3، ص 177. أندريه إيمار وجانين أوبويه: تاريخ الحضارات العام، بإشراف موريس كروزيه، ترجمة: فريد م. داغر، وفؤاد ج. أبو ريحان، ساهم في الترجمة: أسعد داغر، أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت - لبنان، ط 1، 1964 م، مج 1، ص 563؛ مبشر الطرازي الحسيني: المرأة وحقوقها في الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د ط، د ت، ص 11؛ أما مثال تعدد الزوجات في الحضارة المصرية، انظر: أندريه إيمار وجانين أوبويه: تاريخ الحضارات العام، مج 1، ص 74.

⁸ ول ديورانت: قصة الحضارة، مج 4، ج 4، ص 187 - 188.

وقد كان الطلاق عندهم محظورا، إلا في حالة زنا الزوجة¹، ويبدو بأن هذا الحظر قد أوقع المجتمعات النصرانية في مشاكل كبيرة لم يستطيعوا الخروج منها، مما أدى بهم إلى الإعراض عن الزواج، واختيار حياة الإباحية والانحلال، فلم ينعموا بالحياة الأسرية المستقرة التي تُكْرَم فيها المرأة، وتُصان فيها عِفَّتُها وكرامتها. وعموما فقد جرت المسيحية مجرى الكثير من المدينيات السابقة من حيث الحطّ من مكانة المرأة كما جاءت أيضا بإقرار سيادة الرجل عليها، ووجوب خضوعها له في كل شيء.

الفرع الثاني: المرأة عند العرب في الجاهلية

إن لدراسة مكانة المرأة عند العرب في الجاهلية قبل مجيء الإسلام أهمية كبيرة، ذلك لأن شبه الجزيرة العربية هي الموطن أو البيئة التي سطع منها فجر الإسلام، فكان أول تطبيق لتعاليم هذا الدين قد انطلق من هذه البيئة.

ويبدو أن المرأة عند العرب زمن الجاهلية كان لها نصيب هي الأخرى، كغيرها من نساء الحضارات القديمة، من الظلم والقهر، ما يدل على تأخر مكانة المرأة عندهم، وأن منزلتها كانت أدنى من منزلة الرجل.

ومن مظاهر ظلم المرأة في المجتمع العربي قبل مجيء الإسلام:

- حرمانها من حقها في الحياة، وهذا أبشع ما تعرضت له الأنثى من مظاهر الظلم، حيث كانت تُدفن حية من دون ذنب أو جرم اقترفته، وقد أنكر القرآن الكريم صنيعهم هذا في قوله تعالى: {وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ} [التكوير: 8 - 9].

لكن هذه الظاهرة - ظاهرة وأد البنات - لم تكن ظاهرة عامة في المجتمع العربي، فكان هناك من العرب من دفعته شهامته ومروءته إلى إنقاذ عدد كبير من الإناث ممن هم أولياؤهنّ بوأدهنّ، وافتداهنّ بالمال².

¹ انظر: العهد الجديد، إنجيل متى، الإصحاح التاسع عشر، ص 34.

² من هؤلاء: صعصعة بن ناجية الجاشعي، الذي لقب بمحبي المؤودات، وزيد بن عمرو بن نفيل العدوي، انظر في ذلك: أبو الفرج الأصبهاني: الأغاني، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، د ط، د ت، مج 7، ج 19، ص 02 - 03؛ وابن حجر العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، دار إحياء التراث العربي، ط 1، 1328 هـ، ج 1، ص 569.

- عدم استبشارهم بولادة الأنثى، فكانوا يؤثرون ولادة الذكر عليها، يدلُّ على ذلك قوله تعالى: {وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ} [النحل: 58].
- فقد سقَّه القرآن الكريم عقولهم لهذا الاعتقاد الضال والفساد، فالأنثى هي هبة الله إلى عبده، فكما يهب الذكر يهب الأنثى.
- وإنَّ حكمة المولى عز وجل اقتضت هذا التنوع الذي يتحقق من خلاله أعظم مقصد، وهو استمرار النسل، وحفظ النوع الإنساني، كما أن هذا التنوع لا يقتصر على النوع الإنساني فحسب، بل إن نظام الكون كله قائم على نظام الأزواج، فهو سنة من السنن الكونية.
- يقول سيد قطب في كتابه "في ظلال القرآن": "وحكمة الله، وقاعدة الحياة اقتضت أن تنشأ الحياة من زوجين ذكر وأنثى، فالأنثى أصيلة في نظام الحياة أصالة الذكر. بل ربما كانت أشدَّ أصالة لأنها المستقر، فكيف يغتم من يُشَرُّ بالأنثى، وكيف يتوارى من القوم من سوء ما بُشِّرَ به، ونظام الحياة لا يقوم إلا على وجود الزوجين دائماً؟"¹.
- حرمانها من حقها في المهر، فكانت مثلها مثل السلعة التي تُباع وتُشتري، فكان وليُّها يحتفظ بمهرها لنفسه ولا يعطيها منه شيئاً، لاعتقاده أن ذلك حق يؤول إليه.²
- حرمانها من حقها في الميراث، فكان العرب لا يقسمون من ميراث الميت لأحد من ورثته من بعده، ممَّن لا يقاتل العدو، من الأطفال والنساء.³
- مُضارَّة المرأة عن طريق تعدد الزوجات الذي لا يضبطه حدٌ ولا عددٌ، حيث كان الرجل يجمع في عصمته ما يشاء من الزوجات، ويجوز على بعضهن كوسيلة من وسائل الابتزاز والمكايدة.⁴
- مُضارَّة المرأة عن طريق الطلاق، فكان الرجل يتعسف في استعماله لهذا الحق، فقد كان يُطلق المرأة وكلما قاربت عدتها من الانتهاء راجعها، بقصد الإساءة إليها والاضطرار بها، يدلُّ على ذلك ما جاء في حديث عائشة قَالَتْ: كَانَ النَّاسُ وَالرَّجُلُ يُطَلِّقُ امْرَأَتَهُ مَا شَاءَ أَنْ يُطَلِّقَهَا، وَهِيَ امْرَأَتُهُ إِذَا ارْتَجَعَهَا وَهِيَ فِي الْعِدَّةِ، وَإِنْ طَلَّقَهَا مِائَةَ مَرَّةٍ أَوْ أَكْثَرَ، حَتَّى قَالَ رَجُلٌ لِمَرْأَتِهِ: وَاللَّهِ لَا أُطَلِّقُكَ فَتَبِينِي مِنِّي، وَلَا آوِيكَ أَبَدًا، قَالَتْ: وَكَيْفَ ذَاكَ؟ قَالَ: أُطَلِّقُكَ، فَكُلَّمَا هَمَّتْ عِدَّتُكَ أَنْ تَنْقَضِيَ رَاجَعْتُكَ، فَذَهَبَتْ

¹ سيد قطب: في ظلال القرآن، دار الشروق، ط 16، 1410 هـ - 1990 م، ج 4، ص 2178.

² انظر: جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط 3، 1980 م، ج 4، ص 531.

³ انظر: محمد بن جرير الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق بشار عواد معروف، عصام فارس الحرساني، مؤسسة الرسالة، مج 2، ص 405؛ وانظر: عبد الله عفيفي: المرأة في جاهليتها وإسلامها، بيروت - لبنان، ط 2، 1402 هـ - 1982 م، ج 1، ص 38.

⁴ انظر: محمد دروزة: المرأة في القرآن والسنة، المكتبة العصرية، بيروت، 1409 هـ - 1989 م، ص 17.

الْمَرْأَةُ حَتَّى دَخَلَتْ عَلَى عَائِشَةَ فَأَخْبَرَتْهَا، فَسَكَتَتْ عَائِشَةُ، حَتَّى جَاءَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرَتْهُ، فَسَكَتَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، حَتَّى نَزَلَ الْقُرْآنُ: {الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ}، قَالَتْ عَائِشَةُ: فَاسْتَأْنَفَ النَّاسُ الطَّلَاقَ مُسْتَقْبِلًا مَنْ كَانَ طَلَّقَ، وَمَنْ لَمْ يَكُنْ طَلَّقَ¹.

وقد ندد القرآن الكريم بهذا الظلم الذي كانت تعاني منه المرأة، ونهى عن مُضَارَّةِ النساءِ أثناء الطلاق، إنصافاً للمرأة وصيانة لحقوقها، يقول تعالى: {وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ} [البقرة: 231].

كما قيّد القرآن الكريم حرية الرجل فحدّد عدد الطلقات التي يملكها الزوج في قوله تعالى: {الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ} [البقرة: 229]، وهذا لأجل أن لا يستهين الرجل بهذا الأمر فيوقعه متى شاء، ولأجل أن لا يتعسف في استعماله لهذا الحق مُضَارَّةً للمرأة. يظهر مما سبق بأن المرأة قديماً، سواء عند العرب في الجاهلية أو عند أهل الكتاب، وحتى عند غيرهم من شعوب الحضارات الأخرى²، احتلت منزلة أدنى من منزلة الرجل، فاحتقروا مكانتها وحرموها الكثير من حقوقها الواجبة لها سواء منها المعنوية أو المادية.

فهل نالت المرأة هذه الحقوق في ظل المدينيات المعاصرة؟ أم أن وضعها هو شبيه بوضع المرأة قديماً مع اختلاف بسيط في الظروف والمتغيرات التي تتناسب مع الواقع المعاصر؟

المطلب الثاني: المرأة في المدينيات المعاصرة

إنّ الحديث عن وضع المرأة في الواقع المعاصر يدفعنا إلى الحديث عن مسألة هي غاية في الأهمية، تضاربت حولها الأقلام، واختلفت فيها الأقوال والآراء، ألا وهي مسألة "تحرير المرأة"، فأخذت أقلام أنصار هذه الفكرة

¹ رواه الترمذي: السنن، كتاب الطلاق، باب الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان، حديث رقم 1192، ج 2، ص 488، من حديث قتيبة عن يعلى بن شبيب، ومن حديث أبو كريب عن عبد الله بن إدريس ولم يذكر فيه عائشة. قال الترمذي: وهذا أصح من حديث يعلى بن شبيب.

² انظر: ول ديورانت: قصة الحضارة. أندريه إيمار وجانين أوبوايه: تاريخ الحضارات العام. مصطفى السباعي: المرأة بين الفقه والقانون. عفيف طيارة: روح الدين الإسلامي. عصمت الدين كركر حرم الهيلة: المرأة من خلال الآيات القرآنية.

تُدافع عنها وتروج لها، وفي المقابل استغل بعضهم هذه القضية لخدمة أهداف دينية ترمي على استغلال المرأة وليس إلى تحريرها.

فقد استمرت فكرة المطالبة بتحرير المرأة ومساواتها بالرجل عقوداً من الزمن، ولا تزال إلى الآن، حيث عقدت لأجلها المؤتمرات وأسست لها جمعيات، لأجل تفعيل القضية وبسطها على نطاق أوسع لتشمل معظم دول العالم.

ولمّا كان من أهداف هذا البحث الإشارة إلى عدم المساواة بين الجنسين في بعض الأحكام الشرعية، حيث لا يمكن المساواة بينهما فيها لاعتبارات ستذكر في مواطنها إن شاء الله تعالى، كان لابد من الحديث عن موضوع تحرير المرأة ومساواتها بالرجل، للتداخل الموجود بين الموضوعين.

وبناء عليه، فإن الحديث عن حدود وأبعاد هذا الموضوع هو ما سأتناوله فيما يلي:

الفرع الأول: نشأة فكرة تحرير المرأة وتطورها.

يبدو بأن فكرة تحرير المرأة ومساواتها بالرجل هي وليدة المدنية الغربية، قبل أن تظهر في البلاد العربية الإسلامية.

وعليه، فإذا كانت المرأة في بلاد الغرب تشكو من ظلم المجتمع لها وهضمه لحقوقها. فما هي مظاهر هذا الظلم التي جعلت من معاناة المرأة عندهم قضية تحتاج إلى نصرة وتحرير؟

1- أهم العوامل التي أدّت بالمرأة إلى المطالبة بالتحرير:

أ- الثورة الصناعية: كانت للثورة الصناعية أثر كبير في اشتداد وطأة الظلم على الطبقة العاملة، فكانت أجور العمال زهيدة ممّا اضطر النساء وحتى الأطفال إلى العمل مهما كانت طبيعته، لإعالة أسرهم¹.

¹ انظر: محمد علي البار: عمل المرأة في الميزان، الدار السعودية للنشر، ط 1، 1401 هـ - 1981م، ص 101.

ولعل أهم حق حُرمت منه المرأة في هذه الفترة هو حرمانها من حقها في المساواة مع الرجل نظير العمل المتساوي¹.

ويصف محمد قطب أثر الثورة الصناعية في حياة المرأة آنذاك بقوله: "... حتى جاءت الثورة الصناعية فكانت بمثابة الكارثة التي لم تُصب المرأة بشر منها في تاريخها الطويل... فحطمت روابط الأسرة وحلّت مكانها، ولكن المرأة هي التي دفعت أفدح الثمن من جهدها وكرامتها، وحاجاتها النفسية والمادية."²

يظهر من هذا، بأن المجتمع الذكوري، في هذه الفترة من الزمن، قد استغل المرأة أبشع استغلال ولم يراع قيمتها ومكانها في المجتمع.

ب- الحربين العالميتين:

كان للحربين العالميتين الأولى والثانية، بعد الثورة الصناعية، الأثر البالغ في استمرار مُعاناة المرأة وشقائهما في البلاد الغربية، نتيجة للأزمات التي تعقّب الحروب عادة، من عَوَز وفقر، وتضاعف عدد النساء مقارنة بالرجال... وغيرها.

واضطر هذا الوضع المرأة مرة أخرى إلى العمل لتُعيد نفسها وأسرّتها، كما اضطرّها ذلك إلى التبذل الخلقي، والمتاجرة بعرضها لقاء الحصول على هذا العمل³. ولم يكن هدف النساء من هذا التبذل هو دفع الفاقة فحسب، بل لإرضاء ميولاتهنّ أيضا لفقدنّ أزواجهنّ، وكون المدنية الغربية لا تعترف بالحل الذي وضعه الإسلام في مثل هذه الحالات، ألا وهو تعدد الزوجات لتحسين المرأة وصون كرامتها، استغلّت المرأة وجعلتها تطرق باب الإباحية والفساد⁴.

¹ انظر: جان بيرنجيه، فيليب كونتامين، إيف دوران، فرنسيس راب: موسوعة تاريخ أوروبا العام (القرن 14 - 15)، ترجمة: وجيه البعيني، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط1، 1995م، ج 2، ص 572.

² محمد قطب: شبهات حول الإسلام، دار الشروق، بيروت، ط 13، 1400 هـ - 1980م، ص 107 - 108.

³ انظر: المرجع نفسه: ص 109 - 110.

⁴ المرجع نفسه: ص 110. وانظر أيضا: حسن حسن سليمان: الشباب المسلم والحضارة الغربية، دار الشروق، د ط، د ت، ص 85 - 86.

ومن هنا، أدّى هذا الظلم والاستغلال للمرأة وهضم حقوقها إلى قيام الحركات النسائية بإعلان ثورتها وتمردّها للانتصار للمرأة ولقضيّتها والمطالبة بحقوقها.

2- المطالبة بحقوق المرأة ومساواتها بالرجال:

يبدو بأن مسألة المطالبة بحقوق المرأة ومساواتها بالرجل كان محوراً الأول هو قضية المساواة مع الرجل في الأجر، وترجع إليه في كل مرة طالبت أو طُوب لها بحقّ جديد¹.

وهي قضية تحتاج حقاً إلى نُصرة وتحرير، لما لاقته المرأة في البلاد الغربية من ظلم وتمييز حيث كانت، إلى عهد قريب، أشبه شيء بحالة من القصور المدني، حيث جرّدها القانون من صفة الأهلية في كثير من الشؤون المدنية².

ويبدو أن معاناة المرأة من الظلم والتمييز اشتدّت وطأتها، خلال القرن التاسع عشر، يقول (روجيه غارودي): "وقد كان القرن التاسع عشر الأشدّ قتلاً للنساء، فمن تمكّن مِنْهَنْ من رفع الصوت، كتبتْ مؤلفاتٍ شكّل عنوانها نفسه صرخة ألم وغضب"³.

ومع ظهور بؤادر القرن العشرين، وجدت المرأة نفسها تخطو خطواتها العملية نحو التحرر ونيل الحقوق، وتجسّد ذلك في الإعلانات التي تضمّنتها المواثيق والاتفاقيات الدولية التي تضمّنت التنديد بكل أنواع وأشكال التمييز ضد المرأة⁴.

¹ انظر: محمد قطب: قضية تحرير المرأة، دار الوطن للنشر، الرياض، ط 1، د ت، ص 16.

² انظر: علي عبد الواحد وافي: المرأة في الإسلام، مطبعة العالم العربي، القاهرة، د ط، د ت، ص 20؛ سالم البهنساوي: مكانة المرأة بين الإسلام والقوانين العالمية، دار القلم، 1986م، ص 41 و 42.

³ روجيه غارودي: في سبيل ارتقاء المرأة، ترجمة: جلال مطرجي، دار الآداب، بيروت، ط 1، 1982م، ص 39.

⁴ من ذلك: إعلان الجمعية العامة للأمم المتحدة (7 نوفمبر 1967م). انظر: محمد شريف بسيوني، محمد السعيد الدقاق، عبد العظيم وزير: حقوق الإنسان (دراسات حول الوثائق العالمية والإقليمية)، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط 2، 1998م، مج 2، ص 323؛ المؤتمر الدولي للسنة الدولية للمرأة (سنة 1975م)، انظر: غازي حسن صباريني: الوجيز في حقوق الإنسان وحياته الأساسية، مكتبة دار الثقافة للنشر، عمان - الأردن، ص 237؛ سالم البهنساوي: مكانة المرأة بين الإسلام والقوانين العالمية، ص 103 و 105.

وبعد صراع طويل في طلب المساواة مع الرجل في الحقوق، نالت المرأة في الغرب حقوقا كانت محرومة منها فترات طويلة من الزمن لعل من أهمها:

- في مجال الحقوق الاجتماعية: حقها في التعليم، وتعد المساواة في هذا الحق نتيجة منطقية لمبدأ المساواة الذي نصت عليه الإعلانات العالمية والاتفاقيات الدولية¹.
 - وفي مجال الحقوق الاقتصادية: فقد اعترفوا لها بحق المساواة في الأجر مع الرجل في العمل المتساوي². لكن مع هذا، يبدو بأن بعضا من الدول الغربية، كفرنسا مثلا، لا تزال إلى الآن تمنح المرأة أجرا أدنى من أجر الرجل نظيرا لنفس العمل.
 - أما في مجال الحقوق السياسية: فقد اعترفوا لها، وفي وقت ليس ببعيد، بأهليتها للانتخاب، في حين نجد بأن الإسلام قد أعطى المرأة هذا الحق منذ أربعة عشر قرنا خلت.
- فقد نالت المرأة عندهم حقها أخيرا في التصويت في جميع الانتخابات والاستفتاءات العامة³. ويظهر بأن ما وصلت إليه المرأة في بلاد الغرب من حرية، جعلها تسيء استعمال هذا المفهوم فطالبت بعدها بالمساواة المطلقة مع الرجل، وذلك في كل شيء، حتى فيما تعلق بالزينة وفساد الأخلاق، حيث أصبح "حق طلب الفساد" من الحقوق التي تعقد لأجلها المؤتمرات، كمؤتمر بكين الذي انعقد سنة 1995 م حول المساواة بين الجنسين مساواة مطلقة، حيث دعا إلى الإباحية باسم الممارسة الجنسية المأمونة⁴.

ولا شك أن صُور هذا الفساد قد تفتشت في باقي دول العالم، ممن حذت حذو المدينة الغربية، وقلدتها في كل شيء، وهو ما يدل عليه واقعنا المعاصر، الأمر الذي أدّى بالمجتمعات المعاصرة إلى اختلال النظم الاجتماعية والأخلاقية فيها، فخرجت فيها المرأة عن طبيعتها وتخلت عن بيتها وأسرتها، ولا شك أن للفكر اليهودي أثر بالغ في نشر دعاوى التحرر والمساواة، هذا إن لم نقل أنه مصدر ظهورها ونشأتها، فقد جاء في

¹ محمد شريف بسيوني، محمد السعيد الدقاق، عبد العظيم وزير: حقوق الإنسان (دراسات حول الوثائق العالمية والإقليمية)، مج 2، ص 324.

² جاء ذلك في المادة السابعة من العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، انظر في ذلك: المرجع نفسه، ص 325.

³ نصت عليه المادة السابعة من الجزء الثاني من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة. انظر: محمد شريف بسيوني، محمد السعيد الدقاق، عبد العظيم وزير: حقوق الإنسان (دراسات حول العالمية والإقليمية)، مج 2، ص 326.

موقع: www.hnn.org/arabic/un_files/text/cwpr.htm

⁴ انظر: عبد العزيز بن عبد الله: تحذير وبيان عن مؤتمر بكين، مجلة البحوث الإسلامية، دورية ع 45، 1416 هـ، ص 335 - 336.

مؤتمر "بولينا" الماسوني عام 1899م ما نصه: "يجب علينا أن نكسب المرأة، فأئني يوم تمد إلينا يدها نفوز بالمرام، ونبدد جيوش المنتصرين للدين"¹.

فقد نالت المرأة في بلاد الغرب الحظ الأوفر من هذا الاستغلال، وضلت الطريق باسم الحرية والمساواة المزعومة، في ظل مجتمع لا يرحم، فكانت هذه إذا هي قضية تحرير المرأة ومساواتها بالرجل، بصورة مختصرة في بلاد الغرب، حيث تحولت من قضية تحرير من أجل نيل الحقوق إلى قضية تحرير من نوع آخر، وهو تحرير من قيود الأسرة ومسؤولياتها، وتحرير من قيود الأخلاق...!! فأدّى ذلك إلى انتشار الفساد في كل مكان كوباء فتاك دمّر تلك المجتمعات.

وقد حذر من نتائج "المساواة المطلقة بين الجنسين" بعض المفكرين، المنصفين من الغرب، لما رأوا في ذلك من منافاة للفطرة الإنسانية والسنن الكونية، للاختلاف الموجود بين وظائف الجنسين التي لا يمكن تبادلها بينهما، وليتضح موقفهم أكثر من دعاوى التحرر والمساواة المطلقة سنورد شيئاً من آرائهم حول هذا الموضوع:

يقول (أوجست كونت) في هذا المقام: "لو نال النساء يوماً من الأيام هذه المساواة المادية التي يطلبها لهن الذين يزعمون الدفاع عنهن بغير رضائهن، فإن ضماهن الاجتماعي يفسد على قدر ما تفسد حالتهم الأدبية"².

ويرى (لويس فرانك) بأن المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق، إنما تتحقق بالنظر إلى خصائص كل منهما، وعليه فلا بد أن يختص كل واحد منهما بما يتناسب مع طبيعته وفطرته، وأن لا يخرج منها إلى ما ينافيها، فلا تكون المساواة بينهما إلا فيما تماثلت فيه طبيعتهما وخصائصهما، فنجد يقول: "إن تلك المساواة تتوقف وتنحصر على ما تقدمه المرأة للحياة البيئية، حيث إن الانتصار للمرأة (الفيمينزم) هو الذي يتمشى مع العقل والمنطق، على أن تكون تلك المساواة ليست بدمج الجنسين واتحادهما، بل تسير هذه المساواة على

¹ أحمد بن عبد الله إبراهيم الزعي: العنصرية اليهودية وآثارها في المجتمع الإسلامي والموقف منها، مكتبة العبيكان، الرياض، ط 1، 1418 هـ - 1998م، ج 3، ص 683 (نقلاً عن كتاب الماسونية تحت الأضواء).

² محمد فريد وجدي: دائرة المعارف القرن العشرين، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط 3، د ت، مج 8، ص 604 - 605.

الموازنة والتعادل بين وظائف الجنسين، بما خصتها به الطبيعة وحبّتها من خصائص اجتماعية"¹، وبهذا يحصل التوافق والتكامل بينهما بتكامل تلك الوظائف والمهام.

فإذا كانت هذه هي قضية تحرير المرأة في بلاد الغرب، فهل المرأة في البلاد العربية بحاجة إلى قضية مماثلة؟ وبناء عليه، كيف ظهرت قضية تحرير المرأة في البلاد العربية الإسلامية، وما هو نوع الحرية التي تريدها المرأة وهي في دار الإسلام؟

الفرع الثاني: وصول فكرة تحرير المرأة إلى البلاد العربية الإسلامية

يظهر بأن فكرة تحرير المرأة في البلاد العربية، هي فكرة دخيلة وفدت إلينا من الغرب، ذلك أن المرأة في ظل الإسلام لا تحتاج إلى مثل هذه الدعاوى كون الإسلام أعطى المرأة حقوقها كاملة غير منقوصة كالرجل سواء بسواء.

ولعل ما أثر في وضع المرأة في البلاد العربية الإسلامية، وأهدر حقوقها فترات من الزمن هو تخلف هذه الأمة عن دينها، واحتكامها إلى بعض العادات والأعراف الفاسدة التي أدت إلى حرمان المرأة بعضاً من حقوقها.

وقد استغل أعداء الإسلام جهل أبناء هذا الدين بدينهم، ليطعنوا في بعض الأحكام الشرعية التي خص الله تعالى بها المرأة، وبجهالة التقليد، والتبعية العمياء أخذت أقلام بعض المؤلفين تُشيد بوضع المرأة في الغرب وما حصلت عليه من حقوق، متجاهلين ما آل إليه وضعها هناك من انحطاط، سواء على المستوى الاجتماعي أو الأخلاقي. وعن قصد أو غير قصد أخذوا يطالبون بحق المرأة في المساواة "المطلقة" مع الرجل مُدّعين بأن في بعض الأحكام ظلم للمرأة، حتى تلك التي تضمنتها النصوص القطعية!! وزعموا بأن تغيّر الزمان والمكان يُعطي المرأة الحق في المساواة التامة مع الرجل في هذه الأحكام!!

ولعل أهم العوامل التي ساهمت في نشر أفكار التحرر والمساواة في البلاد العربية الإسلامية تتمثل في الآتي:

¹ عمر رضا كحالة: المرأة في القديم والحديث، ج 2، ص 39 (نقلا عن كتاب: L'éducation domestique des jeunes filles).

1- الاحتلال الأوروبي:

إنَّ من أهم الأهداف التي سعى الاحتلال دوماً إلى تحقيقها في البلاد العربية هو طمس المعالم الدينية والقيم الأخلاقية التي جاء بها الإسلام، واستبدالها بمفاهيم المدنية الغربية، واستعان لتحقيق هذه الغاية بالمرأة فكانت وسيلته لنشر تلك المفاهيم والأفكار، يدل على هذا مثلاً، ما قام به ثالثُ حكام الفرنسيين لمصر، "الجنرال مينو" الذي تزوج من فتاة مصرية ولقَّنها التقاليد الغربية لتنشرها بين النساء المصريات تمهيداً لنشرها في باقي المجتمعات العربية¹.

وباكتمال المرأة العربية أفكار وشخصية المرأة الغربية، بعدما بثَّ فيها الاحتلال مفاهيم وأفكار ثقافته وحضارته المادية، يكون بهذا قد نجح نجاحاً عظيماً في إحداث شَرْخ بين الماضي العريق لهذه الأمة وبين حاضرها ومستقبلها، مُنتزعا الكثير من عوامل ثقتها بنفسها، سواء على صعيد الأفراد أم الجماعات²، فكان هذا جانباً من جوانب الحملة التي شنَّها المحتل ضد هذه الأمة ومُوروثاتها الثقافية والدينية، ولم يكتف بهذا، بل سعى أيضاً من أجل تحقيق أهدافه إلى استقطاب بعض الشخصيات العربية التي أرسلتها بُلدانها في شكل بعثات تعليمية إلى البلاد الغربية، لتعود وهي تحمل معها لواء التغريب لما انبهرت به من مظاهر خداعة في تلك البلاد.

2- البعثات التعليمية العربية إلى البلاد الغربية:

يبدو بأن جذور صيحات تحرير المرأة العربية امتدت إلى مصر، ثم انتشرت بعدها في باقي الدول العربية.

ومن أبرز المنادين الأوائل الذين طالبوا بتحرير المرأة اقتداءً بنموذج المرأة الغربية:

- رفاعه رافع الطهطاوي: دعا رفاعه الطهطاوي إلى تعليم المرأة، وقد وصف العوائد المحلية التي حرمت المرأة من هذا الحق بأنها من الجاهلية³، لما في ذلك من ظلم للمرأة وهضم لحقوقها.

¹ انظر: سالم البهنساوي: مكانة المرأة بين الإسلام والقوانين العالمية، ص 89 .

² انظر: تغايد بيضون: المرأة والحياة الاجتماعية في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، د ط، 1405 هـ - 1985 م، ص 42.

³ انظر: إقبال بركة: رفاعه رافع الطهطاوي ونظرة قديمة جديدة إلى المرأة، مجلة العربي، ع 484، مارس 1999 م، ص 109.

ومع ما في دعوته من فضل على المرأة . حيث دعا إلى تعليمها في عصر انحطاط كانت المرأة فيه بحاجة إلى من يأخذ بيدها كي تطالب بهذا الحق . إلا أنه تساهل في أمر خروج المرأة واختلاطها بالرجال، حيث لم يكن يرى لذلك ضوابطاً أو قيوداً، وكان ضابطه الوحيد لعفة المرأة هو التربية الجيدة حيث يقول: "إن وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتي من كشفهنّ أو سترهنّ، بل منشأ ذلك التربية الجيدة والحسيسة"¹.

لكن الواقع أثبت عكس هذا، فكم من شخص وقع في المحذور مع تلقيه التربية الجيدة لعدم تقيده بالضوابط الشرعية التي تُنظم التعاملات بين الرجال والنساء في الأوساط المختلطة.

- قاسم أمين: لعل أهم شخصية بعد رفاة الطهطاوي حملت لواء تحرير المرأة في البلاد العربية "قاسم أمين" الذي تأثر بنمط الحياة في أوروبا، فأصبح يرى في احتجاب المرأة وعدم اختلاطها بالرجال أنه: "مانع عظيم يحول بين المرأة وارتقائها، وبذلك يحول بين الأمة وتقدمها"².

فإن عدم الاختلاط عنده هو مظهر من مظاهر الرجعية والتخلف، أما ما وصلت إليه المرأة الغربية من مظاهر الرقي . في نظره . بما في ذلك تبرُّج النساء وبروزهنّ واختلاطهنّ بالرجال، فإنه يرى في هذا بأنه النموذج الأمثل، الذي يعد ثمرة من ثمرات التمدن الحديث³.

فنجده ينتقد لباس المرأة الإسلامي الذي خصتها به الشريعة الإسلامية، حيث يرى فيه بأنه نوع من أنواع الرّق، ويظهر ذلك من قوله: "والمرأة التي تُلزم بستّر أطرافها والأعضاء الظاهرة من بدنها، بحيث لا تتمكن من المشي ولا الركوب، بل لا تتنفس ولا تنظر ولا تتكلم إلا بمشقة، تعدّ رقيقة"⁴، فقد أغفل ما للحجاب من مقاصد شرعية، تتحقق من خلالها الحرية الحقيقية للمرأة والذي من خلاله تحفظ عفتها وكرامتها، فيسمو بها من أن تبدو كسلعة في نظر الرجل، كما أنّ في ستر مفاتها من خلال هذا الزي ما يحول دون الوقوع في الفتنة والفساد.

وقد شجعت كتابات بعض المؤلفين المرأة على التخلي عن لباسها الشرعي باسم التحرر، باعتبار الحجاب

من قبيل الفتاوى الرجعية التي لا تصلح . في رأيهم . لوقتنا الحاضر، بدعوى تغير الزمان والمكان!!

¹ انظر: إقبال بركة: رفاة رافع الطهطاوي ونظرة قديمة جديدة إلى المرأة، مجلة العربي، ع 484، مارس 1999 م، ص 107.

² قاسم أمين: تحرير المرأة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعة، الجزائر، د ط، 1988، ص 79.

³ انظر: قاسم أمين: المرأة الجديدة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1993، ص 05.

⁴ قاسم أمين: المرجع نفسه، ص 31 - 32.

من ذلك ما جاء في كتاب "استقلال المرأة في الإسلام" حول قوله تعالى: {وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ} [النور: 31] ، وحول قوله تعالى أيضا: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا} [الأحزاب: 59] ، حيث يقول صاحبه: " وإذا كان إدناء الجلابيب، وضرب الخمر على الجيوب مما كان يميز الحرائر الشريفات عن الجواري البغايا في ذلك العصر - عصر الحرائر والإماء - فإن لكل عصر أوضاعه الاجتماعية وأزياءه الملائمة ... وقد انتهى عصر الحرائر والإماء - ولن يعود - ، ... فلنسائنا وفتياتنا أن يلبسن من الأزياء ما يرتاح إليه الذوق العصري، والحضاري المذهب الرفيع، دون أن نصدع رؤوسهن بملوسة الحجاب".¹

ويظهر من خلال هذا الكلام، بأن صاحبه قد اعتمد على هواه في تأويل النص القرآني، كما أن دلالة النص صريحة وواضحة، سواء في الآية الأولى أو الثانية في عدم الاقتصار على نساء ذلك العصر، فسياق النص في الآيتين عامٌ يشمل جميع النساء دون تخصيص لنساء عصرٍ دون عصرٍ.

كما أن لفظ "المؤمنات" ولفظ "نساء" من ألفاظ الجمع الخاصة بالنساء، وهي من ألفاظ العموم، والعام كما هو معلوم في أصول الفقه يشمل جميع أفرادها.²

جاء في "أضواء البيان"³: "ومن الأدلة على أن حكم آية الحجاب عامٌ هو ما تقرر في الأصول من أن خطاب الواحد يعُمُّ حكمه جميع الأمة، ولا يختصُّ الحكم بذلك الواحد المخاطب".

وجاء أيضا: "وبهذه القاعدة الأصولية التي ذكرنا نعلم أن حكم آية الحجاب عامٌ وإن كان لفظها خاصا بأزواجه صلى الله عليه وسلم؛ لأنَّ قوله لامرأة واحدة من أزواجه، أو من غيرهن كقوله لمائة امرأة.... وإذا

¹ الغزالي حرب: استقلال المرأة في الإسلام، دار المستقبل العربي، مصر، القاهرة، د ط، د ت، ص 177.

² انظر: فخر الدين الرازي: المحصول، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1418هـ - 1997م، ج 2، ص 309؛ سيف الدين الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام تحقيق: عبد الرزاق عفيفي المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، د ط، د ت، ج 2، ص 195؛ وهبة الزحيلي: الوجيز في أصول الفقه، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، ط 1، ط 1 1994 م، ص 193.

³ محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار عالم الفوائد، ط 1، 1426هـ، مج 6، ص 648.

علمت بما ذكرنا أنَّ حُكم آية الحجاب عامٌّ، وأن ما ذكرنا معها من الآيات في الدلالة على احتجاب جميع بدن المرأة عن الرجال الأجانب، علمت أنَّ القرآن دلَّ على الحجاب. ولو فرضنا أنَّ آية الحجاب خاصة بأزواجه صلى الله عليه وسلم، فلا شكَّ أنَّه خيرُ أسوة لنساء المسلمين في الآداب الكريمة المقتضية للطهارة التامة، وعدم التدنُّس بأنجاس الريبة، فمن يحاول منع نساء المسلمين كالعادة للسفور والتبرُّج والاختلاط اليوم من الاقتداء بهنَّ في هذا الأدب السماوي الكريم المتضمن سلامة العرض، والطهارة من دنس الريبة غاشٌّ لأمة محمد صلى الله عليه وسلم، مريض القلب كما ترى¹.

وبهذه الدعاوى وغيرها أنشئت الحركات النسائية في مختلف الدول العربية للمطالبة بتحرير المرأة ومساواتها بالرجل، وفي الوقت الذي أخذت فيه المرأة العربية تطالب بالمساواة التامة مع الرجل، نجد بأن نظيراتها في بلاد الغرب قد تراجعن عن هذا المطلب، بل إن بعضهن طالبن بضرورة عودة الأمهات إلى البيوت، حتى تعود للأخلاق حُرمتها، وللأبناء والأولاد الرعاية التي حرمتهم منها رغبة الأم في أن ترفع مستواهم الإقتصادي².

وعلى العموم فقد كان للبعثات التعليمية إلى الغرب أثر في نقل مفاهيم الثقافة الغربية حول الحرية والمساواة إلى البلاد العربية، وقد ساعد الغزو الفكري الغربي، بجميع أشكاله ووسائله، على نشر تلك المفاهيم في البلاد العربية الإسلامية.

3- الغزو الفكري الغربي:

يعدُّ الغزو الفكري أهم عامل من العوامل التي ساهمت في وُصول أفكار التحرر والمساواة بين الجنسين إلى البلاد العربية الإسلامية، ويظهر ذلك جلياً من خلال ما أحدثته التكنولوجيات الحديثة من تطور في مجال وسائل الإعلام والاتصال، من قنوات فضائية، وأنظمة وشبكات معلوماتية سهَّلت الطريق للحصول على أنواع الثقافات المختلفة.

¹ محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ص 650 - 651.

² انظر: مصطفى السباعي: المرأة بين الفقه والقانون، دار الوِزَّاق، بيروت، ط 7، 1420 هـ - 1999م، ص 199، نقلا عن جريدة الأخبار القاهرية، 1315 هـ - 1953 م.

تقول حفصة أحمد حسني: "ونجد أن التقنية الحديثة، وبفضل انتشار المعلومات ووسائل نشرها، تعمل على اختراق الحدود القومية، مهددة بذلك الاستقلال الثقافي للأمم لتصبح الحدود وهمية"¹.

ومع ما لهذه التقنيات الحديثة من فضل على الإنسان في توسيع مداركه وطاقاته الفكرية، إلا أنها أحدثت ثورة من الفساد والانحلال الخلقي إن على مستوى الأفراد أو الجماعات.

وقد بدا تأثير هذه الوسائل والتكنولوجيات الحديثة على المجتمعات العربية، من خلال تبني تلك المجتمعات لمفاهيم الثقافة الغربية، حيث قلدها في كل شيء، فأصبحت الأمم العربية اليوم، كما يقول المودودي . "تُحاكي أمم الغرب في الزي واللباس، وتشبه بها في مظاهر الاجتماع، وفي آداب المجالس، وأطوار الحياة حتى في الحركة والمشي، والتكلم والنطق"².

وعليه فإن تأثير المرأة العربية بالمفاهيم الغربية حول حرية المرأة من خلال ما تنقله لها تلك الوسائل والتقنيات، جعلها تسعى إلى تقليد المرأة الغربية فيما وصلت إليه من مظاهر التحرر، متجاهلة في ذلك ما يُوجد بينهما من فروق في العقيدة ونمط الحياة الاجتماعية.

ولمواجهة هذا الغزو الفكري الغربي، لابد من توعية المرأة، ويكون ذلك بإبراز منزلتها التي خصها بها الإسلام، وتجسيد ذلك في أرض الواقع، ولا يتم ذلك إلا بإعطاء المرأة المكانة الحقوقية التي أقرها لها الإسلام، والقضاء على جميع الأعراف والعادات الفاسدة التي حرمت المرأة المسلمة الكثير من حقوقها باسم الإسلام وهو منها براء .

وعموماً، فقد نجم عن مظاهر التحرر التي وصلت إليها المرأة سواء في بلاد الغرب أو في البلاد العربية آثار وعواقب يمكن إجمالها فيما يأتي:

¹ حفصة أحمد حسن: أصول تربية المرأة المسلمة المعاصرة، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط 1، 1421 هـ - 2001 م، ص 360.

² أبو الأعلى المودودي: الحجاب، ص 26.

الفرع الثالث: أهم نتائج دعاوى التحرر والمساواة بين الجنسين.

إنَّ ما وصلت إليه المرأة المعاصرة من تحرُّر، وسعيها وراء المساواة "المطلقة" مع الرجل، تلك المساواة التي ألغت الفوارق الموجودة بين الجنسين من حيث القدرات والاستعدادات، أدَّى إلى نتائج وخيمة دمَّرت حياة الأسر والمجتمعات، من أهمها:

1- التفكك الأسري وفساد النظام العائلي:

إنَّ مُزاحمة المرأة للرجل في كل أعماله سعيًا منها لتحقيق المساواة المزعومة، أدَّى بها إلى إهمال شؤون أسرتها وأبنائها، فكان لذلك الأثر البالغ في تفكك عُرى الأسر وعدم تماسكها.

ومن دواعي فساد النظام العائلي في المجتمعات المعاصرة:

- ترك الزواج بالمرَّة، وهو ما يدل عليه واقع المجتمعات الغربية بصفة خاصة، ومع توفُّر البديل الحرام، تخلَّت تلك المجتمعات عن حياة السكن والاستقرار، والتي تعد من أهم مقاصد النكاح، وكانت غايتها الوحيدة من العلاقة الجنسية هو قضاء بعض الشهوات الحيوانية¹.
- تخلَّى المرأة عن أهم وظيفة أنيطت بها، ألا وهي وظيفة الأمومة، حيث تركت دور الحضانة تؤدي عنها هذا الدور، يقول "محمد سعيد رمضان البوطي" في هذا المقام: "ولا يجهل أحد من العقلاء، فضلا عن المثقفين وذوي المعرفة بشيء من علم النفس التربوي، أنَّ أيًّا من دور الحضانة أو المؤسسات التربوية أو حدائق الأطفال لا يمكن أن يحلَّ محل الأمومة في أيٍّ من مهامها أو آثارها التربوية المتنوعة."²
- الدعوة إلى إقلال النسل، بل وتحديدده أيضا، بتوفير وسائل منعه، وهو مطلب لا بد منه، سببه عدم قدرة المرأة على التوفيق بين وظيفتها كأم داخل بيتها وبين عملها لساعاتٍ طويلةٍ من الزمن خارجة، يقول المودودي: "وقد مسخت هذه العقلية عاطفة الأمومة من المرأة مسخًا، جعل الأمَّ التي ما زالت الدنيا تعتبر حنانها أسمى مدارج الحب الإنساني تتضجَّر من الأولاد."³

¹ أبو الأعلى المودودي: الحجاب، ص 60.

² محمد سعيد رمضان البوطي: المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، دار الفكر، دمشق - سورية، دار الفكر المعاصر، بيروت -

لبنان، ط 1، 1417 هـ - 1996 م، ص 30.

³ أبو الأعلى المودودي: الحجاب، ص 63.

- ارتفاع نسب حالات الإجهاض، وهو ما تؤكد التقارير السنوية، ففي أمريكا مثلاً يتم إجهاض مليون امرأة سنوياً¹.
- إرهاب المرأة بالعمل الشاق خارج المنزل، أدّى إلى توتر نفسياتها، فجعلها تعاني من حالات العنف والعدوانية ضد الأبناء، ففي بريطانيا مثلاً سنة 1967 م دخل المستشفيات أكثر من 6500 طفل مضروب ضرباً مبرحاً أدّى إلى وفاة بعضهم، وتسبب للباقيين بعاهاةٍ جسدية وعقلية مزمنة، كالصمم والشلل والعتّة والتخلف العقلي وغيرها².
- ولاشك أن مثل هذه الحالات قد ارتفعت نسبها في السنوات الأخيرة نتيجة لما هو عليه واقع المرأة اليوم من مظاهر الانحراف والفساد الأخلاقي، كالإدمان على الكحول والمخدرات وغيرها من أسباب الانحلال التي أدّت إلى خراب الأسر وضياعها.

- كثرة الطلاق³، فبعد أن حققت المرأة المساواة المنشودة التي مكّنتها من الخروج للعمل وتحقيق استقلالها الاقتصادي، أصبحت ترى في قِوامة الرجل عليها أمراً غير ضروري، ومن ثمّ فأئى خلاف ولو كان بسيطاً يقع بينهما قد يكون سبباً في الطلاق، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجد بأن المرأة التي أصبحت تقضي مُعظم وقتها خارج بيتها قد هجرت مسؤولياتها داخلها، فأهملت رعاية شؤون زوجها وأبنائها، لأنها لم تعد قادرة على تحمّل تلك المسؤوليات، وهذا يؤدي في الغالب إلى الوقوع في المشاكل والخلافات المستمرة، التي تكون نتيجتها الآلية هي تدمير الأسرة .

2- انتشار الفساد الأخلاقي وظهور الأمراض الجنسية.

من نتائج التحرر والاختلاط المطلق بين الجنسين أيضاً انتشار الرذيلة والفساد في أوساط المجتمعات المعاصرة، حيث أصبحت المرأة سلعة أو مُتعة يسهل الحصول عليها، فأصبحت العلاقات المحرمة كالزنا مثلاً، نوعاً من أنواع التجارة التي تُدرّ أرباحاً طائلة سواء في الغرب أو في البلاد العربية، وقد أدى هذا الانحطاط الأخلاقي الذي وصلت إليه المجتمعات اليوم إلى امتهان كرامة المرأة والمساومة بعرضها، حيث أصبحت غرضة

¹ انظر: محمد علي البار: عمل المرأة في الميزان، ص 109. (نقلاً عن كتاب مرك الطبي العملي ط 1972م).

² انظر: المرجع نفسه، ص 110.

³ انظر: المرجع نفسه، ص 168 – 169.

للاعتداءات والمضايقات، فالابتزاز الجنسي مثلاً أضحى من أخطر المضاعفات التي تعترض طريق المرأة، خاصة المرأة العامل.

يقول "محمد البار": "وفي أثناء العمل تتعرض المرأة العاملة والموظفة للإغراءات الجنسية المتكررة، وإن لم ترضخ فإنها تقع تحت طائلة الانتقام من رئيسها المباشر ..."¹.

فإن الانحطاط الأخلاقي الذي وصلت إليه المجتمعات المعاصرة، جعل بعض أفراد هذه المجتمعات ترى في العلاقات المحرمة أمراً لا بأس فيه، بل إن هناك من الجمعيات والمنظمات الحقوقية التي تُدافع عن بعض تلك العلاقات باعتبارها. في نظرها. حقاً من الحقوق، وبأنها نوع من أنواع الحريات الشخصية، من ذلك الجمعيات التي تُدافع عن الشواذ جنسياً، ومثال ذلك الدفاع عن زواج المثليين، الذي ظهر في بلاد الغرب، حيث عدّوه زواجا عاديا، يتم برعاية الكنيسة، دون أن يمنعه أي مانع ديني أو أخلاقي.

ونتيجة لظهور الفساد وانتشاره في أوساط المجتمعات اليوم، كان العقاب الإلهي من جنس العمل، فانتشرت الأمراض الجنسية المستعصية، التي عجز كبار العلماء والأطباء في أن يجدوا لها علاجاً، منها:

- مرض السيلان (الجونوريا)²، وهو من أكثر الأمراض انتشاراً في العالم، فإن هناك مئات الملايين من الأشخاص يصابون به في كل عام³.
- مرض الزُّهري (السَّفْلِس)⁴، فقد عاد هذا المرض إلى الظهور في عصرنا الحاضر، بعد أن كاد يندثر مع اكتشاف البنسلين، ولكنه عاد بمناعة ضد البنسلين⁵.

¹ محمد علي البار: عمل المرأة في الميزان، ص 193.

² السيلان (Gonorrhée) هو مرض تناسلي تسببه جرثومة الغونوكوك (Neisseria gonorrhoeae)، انظر: سبيرو فاخوري: الأمراض المتناقلة عبر الجنس، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 1، 1991 م، ص 37.

³ انظر: محمد علي البار: عمل المرأة في الميزان، ص 136؛ أبو الأعلى المودودي: الحجاب، ص 71. (نقلاً عن كتاب القوانين الجنسية).

⁴ الزهري: (Syphilis)، مرض تناسلي معد يحدث فيه كثير من التغيرات النسيجية والإصابات الجلدية، انظر معجم المصطلحات العلمية والفنية (المؤلف)، دار الجيل، بيروت، دار لسان العرب، بيروت، د ط، د ت، مج 7، ص 300؛ وهو ينتقل بشكل أساسي عن طريق العلاقات الجنسية وتسببه جرثومة خاصة يطلق عليها اسم اللولبيات الشاحبة (Treponema pallidum). انظر: سبيرو فاخوري: الأمراض المتناقلة عبر الجنس، ص 21.

⁵ انظر: محمد علي البار: عمل المرأة في الميزان، ص 136؛ أبو الأعلى المودودي: الحجاب، ص 71.

- ولعل أخطر هذه الأمراض على الإطلاق مرض (الإيدز)¹ الذي سُمِّي بطاعون العصر، فقد دلت الإحصاءات التي ذكرتها الأمم المتحدة، بأن هنالك في العالم 14 ألف شخص يُصابون بالإيدز وذلك كل يوم!!! ونصف هذا العدد من النساء، فقد حصد الإيدز منذ 1980 وحتى نهاية 2005 أكثر من 27 مليون إنسان منهم رجال ونساء وأطفال، وفي عام 2005 فقط فقد أكثر من 3 ملايين شخص حياتهم.²

وتشير إحصاءات برنامج الأمم المتحدة لمكافحة الإيدز إلى أن عدد المصابين بالفيروس في منطقتي شمال أفريقيا والشرق الأوسط قدر بـ 380,000 شخصا، بينهم 40000 شخص جديد أضيفوا للعدد الاجمالي العام 2007.³

يظهر مما سبق بأن الابتعاد عن المنهج الإلهي في المجتمعات المعاصرة أدى إلى ظهور الفساد فيها، وقد دفعت المرأة ثمنها باهظا نتيجة تخليها عن دورها الطبيعي المنوط بها فطريا ولثتها وراء سراب المساواة المزعومة .

المطلب الثالث: المرأة في الإسلام.

إنَّ منزلة المرأة في الإسلام لا تحتاج إلى إبراز أو إظهار، فنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة تشهد بوجوب تكريمها في جميع مراحل حياتها.

أمَّا المكانة الحقوقية التي أعطاها الإسلام للمرأة، فيعتمد أساسها على الموازنة بين الحقوق والواجبات بين الجنسين، حيث قسّم الأدوار والوظائف بينهما على أساس قِوامه العدل، فلا يضيع معه حقٌّ لأي منهما.

وبما أن الإسلام سبق إلى تحرير المرأة، التحرير بمعناه الحقيقي، فما هي إذن مظاهر هذا التحرير؟ وما هي الحقوق التي حظيت بها المرأة في ظل الإسلام وميزتها عن غيرها من النساء في المدنيات الأخرى؟

¹ الإيدز أو السيدا أو فقدان المناعة المكتسبة: هو مجموعة من الأمراض والالتهابات يسببها فيروس مميز يدعى بالإنجليزية (إيتش - آي - بي): Human Immune Deficiency (H.I.V.) يغزو جسم المصاب بالعدوى ويجرده من جهاز مناعته المكتسبة ويؤدي به إلى الموت المحتم. انظر: المرجع نفسه، ص 180.

² انظر: الموقع: -15-01-2013/827-28-32-18-04-2012/index.php/2012-12-04-18-32-28/827-2013-01-15-01-56-37

³ انظر: الموقع: http://www.alrakoba.net/articles-action-show-id-27595.htm

الفرع الأول: مظاهر تكريم الإسلام للمرأة.

1- تكريمها بنتا:

أ- في القرآن الكريم:

• قوله تعالى: {وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ} [التكوير: 8 - 9]، لقد أنكر القرآن الكريم صنيع أهل الجاهلية في وأد البنات، وهو أهم إصلاح جاء به الإسلام لتصحيح الوضع الذي عانت منه الأنثى فترات من الزمن، ولتحريرها من الظلم الذي كان واقعا عليها.

• وقوله تعالى أيضا: {لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ} [الشورى: 49]

يقول ابن القيم في تأويله للآية: "أنه تعالى قدم ما كانت تؤخره الجاهلية من أمر البنات حتى كانوا يندوهن، أي هذا النوع المؤخر الحقير عندكم مُقدَّم عندي في الذكر." ¹ فقدَّم الأنثى في الذكر للتنبيه على وجوب الاهتمام بها ورعايتها مثلها مثل الذكر سواء بسواء، لأنهما هبة الله سبحانه وتعالى جميعا.

ب- في السنة:

• ما جاء عن ابن عباس، قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " مَنْ كَانَتْ لَهُ أَنْثَى فَلَمْ يَحْدِهَا، وَلَمْ يُهْنِهَا، وَلَمْ يُؤْثِرْ وَلَدَهُ عَلَيْهَا، - قَالَ: يَعْنِي الذُّكُورَ - أَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ " ².

فقد دلَّ الحديث على وجوب العناية بالأنثى والاهتمام بها، كما دلَّ أيضا على أن نفوس الناس تميل إلى تبجيل الذكر، فجاءت السنة لتجتث هذا الشعور، وتُحَث على الرأفة بالأنثى ووجوب العدل في المعاملة بينها وبين الذكر.

2- تكريمها زوجة:

أ- في القرآن الكريم:

¹ ابن قيم الجوزية: تحفة الودود بأحكام المولود، تحقيق: سليمان البنداري، دار الجيل، بيروت، ط 1، د ت، ص 27.

² رواه أبو داود: السنن، كتاب: السنة، باب في فضل من عال يتامى، حديث رقم 5146، ج 4، ص 337؛ وأورده الألباني في ضعيف الجامع الصغير وزيادته، رقم 5807.

- قوله تعالى: {وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا} [النساء: 19].

فقد اعتنى القرآن الكريم بمكانة المرأة بعد أن تصبح زوجة، حيث جعل علاقتها بالرجل تحكمها المعاشرة بالمعروف، وهذا يقتضي وجوب الرفق بها وحسن معاملتها، حتى في حال بُغض الزوج لها، يقول ابن عاشور في تفسيره لهذه الآية: "وهذه حكمة عظيمة، إذ قد تكره النفوس ما في عاقبته خير فُبُغِضَهُ يمكن التوصل إلى معرفة ما فيه من الخير عند غَوْصِ الرأي. وُبُغِضَهُ قد علم الله أن فيه خيرا لكنه لم يظهر للناس."¹

فحُسن معاشرته الزوجة تتحقق معها مقاصد عظيمة، أظهرها المحافظة على تماسك الأسرة وترايبطها، بصيانة الحياة الزوجية من الخلافات والنزاعات.

ب- في السنة:

- ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا يَفْرَكُ مُؤْمِنٌ مُؤْمِنَةً، إِنْ كَرِهَ مِنْهَا خُلُقًا رَضِيَ مِنْهَا آخَرَ"².
- ففي الحديث تأكيد للمعنى الذي جاءت به الآية السالفة الذكر، ويقول النووي في شرحه لهذا الحديث: "أي ينبغي أن لا يَبْغِضَهَا، لأنه إن وجد فيها خُلُقًا يكرهه، وجد فيها خُلُقًا مرضيا، بأن تكون شَرِسَةً الخُلُق، لكنها دينية، أو جميلة، أو عفيفة، أو رقيقة، أو رفيقة به، أو نحو ذلك"³.
- وما روي عن عائشة رضي الله عنها قَالَتْ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِهِ وَأَنَا خَيْرُكُمْ لِأَهْلِي"⁴. فقد جعل النبي صلى الله عليه وسلم حُسن معاملة الزوجات معيارا للتفاضل بين الأزواج، حتى يحسنوا معاشرتهم.

¹ محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ط، د ت، ج 4، ص 287.

² انظر: صحيح مسلم، كتاب: الرضاع، باب: الوصية بالنساء، حديث رقم 1469، ج 2، ص 1091؛ ورواه أيضا: أحمد في مسنده، رقم: 8363، ج 14، ص 99 - 100، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب: القسم والنشوز، باب: حق المرأة على الرجل، رقم 14727، ج 7، ص 482.

³ النووي: شرح صحيح مسلم، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ج 10، ص 300.

⁴ رواه الترمذي في السنن، كتاب المناقب، باب في فضل أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، رقم 3895، ج 6، ص 192، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح؛ وابن حبان في صحيحه، كتاب النكاح، باب معاشرته الزوجين، ذكر استحباب الاقتداء بالمصطفى صلى الله عليه وسلم =

3- تَكْرِيمُهَا أُمًّا:

أ- في القرآن الكريم:

- يقول تعالى: {وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا} [الأحقاف:15]
- ويقول أيضا: {وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ} [لقمان:14]

نصَّ القرآن الكريم، من خلال ما جاء في الآيتين، الأمَّ بالذكر لشرف منزلتها وحثَّ على وجوب برِّها، لما تتحمّله من مشقة أثناء الحمل والوضع، فوضعت الأمَّ موضع التبجيل والاهتمام، فعلى الأبناء حفظ ما لها عليهم من حقوق.

ب- في السنة:

- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ أَحَقُّ النَّاسِ بِحُسْنِ صَحَابَتِي؟ قَالَ: "أُمُّكَ" قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: "ثُمَّ أُمُّكَ" قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: "ثُمَّ أُمُّكَ" قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: "ثُمَّ أَبُوكَ" ¹.

ويظهر وجه تعظيم منزلة الأم في الحديث من خلال تكرار لفظة "أمك" ثلاث مرات، وكذلك تخصيصها بالتقدم في الذكر على الأب، فكان لها من حق البر والطاعة ثلاثة أضعاف ما للأب، يقول القرطبي: "فهذا الحديث يدل على أن محبة الأم والشفقة عليها ينبغي أن يكون ثلاثة أمثال محبة الأب، لذكر النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث مرات، وذكر الأب في الرابعة فقط." ²

= للمرأة في الإحسان إلى عياله إذ كان خيرهم خیرهم لهم، ج 9، ص 484، رقم: 4177؛ والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب النفقات، باب فضل النفقة على الأهل، رقم: 15699، ج 7، ص 770؛ والدارمي في السنن، باب حسن معاشرته النساء، رقم: 2260، ج 2، ص 212. وورد الحديث عن علي بن أبي طالب مرفوعا بزيادة: "مَا أَكْرَمَ النِّسَاءَ إِلَّا كَرِمَتْ وَلَا أَهَانَهُنَّ إِلَّا لَيْمٌ"، أخرجه ابن عساکر في تاريخ دمشق، ج 13، ص 313، وهي زيادة موضوعة، انظر: ضعيف الجامع الصغير للألباني رقم: 2916، ج 1، ص 428 و كذا سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة له أيضا، رقم: 845، ج 2، ص 241.

¹ رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الأدب، باب: من أحق الناس بحسن الصحبة، رقم: 5971، ج 8، ص 2، ومسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب بر الوالدين وأتقما أحق به، رقم: 2548، ج 4، ص 1974.

² القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، د ط، 1405 هـ - 1985 م، ج 10، ص 239.

يظهر مما سبق بأن الإسلام حافظ على مكانة المرأة في جميع مراحل حياتها، ولم يُفرّق بينها وبين الرجل في حق التكريم الإنساني، فهل مُنحت المرأة في ظل الحضارة المادية، ولو القدر البسيط من هذا الاهتمام، وقد رأينا من قبل كيف أنها أهانت إنسانية المرأة، وجعلت منها سلعة بخسة تُعرض في كل مكان؟!

الفرع الثاني: المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات.

تمهيد:

قبل الحديث عن المساواة بين الرجل والمرأة في الإسلام في الحقوق والواجبات، لا بد أولاً من معرفة المقصود من معنى المساواة في اللغة وفي الاصطلاح الشرعي.

المساواة لغة: تطلق المساواة في اللغة ويراد بها المماثلة والمعادلة، يقال: سَاوَى الشيءُ الشيءَ إذا عادله¹. وهذا لا يُساوي هذا أي لا يُعادله². واستوى الشيئانِ وتساوياً: تماثلاً³.

المساواة اصطلاحاً: يبدو بأن الفقهاء القدماء لم يتعرضوا لتعريف المساواة في الاصطلاح الشرعي، وقد عرّفها من المعاصرين "عبد الكريم زيدان"، بناءً على التعريف اللغوي، بقوله: "المقصود بالمساواة في الاصطلاح الشرعي: المماثلة في الأحكام الشرعية بين اثنين أو أكثر"⁴ وبما أن البحث يهدف إلى الحديث عن المساواة بين الرجال والنساء في التكاليف والأحكام الشرعية، يمكن تحديد تعريف المساواة بأنه: "المماثلة أو المعادلة بين الرجال والنساء في الأحكام الشرعية".

¹ انظر ابن منظور: لسان العرب، اعتنى به: يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت، د ط، د ت، مج 2، ص 247.
² المصدر نفسه؛ وانظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، د ط، 1411هـ - 1991م، مج 3، ص 112.

³ انظر ابن منظور: لسان العرب، مج 2، ص 247؛ الفيروزآبادي: القاموس المحيط، دار العلم للجميع، بيروت - لبنان، د ط، د ت، ج 4، ص 345؛ إبراهيم حسن الزيات، حامد عبد القادر، محمد علي النجار: المعجم الوسيط، دار الدعوة، استانبول - تركيا، د ط، د ت، ج 1، ص 466.

⁴ عبد الكريم زيدان: المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1417هـ - 1997م، ج 4، ص 173.

ويظهر من هذا المعنى لَلْفظة المساواة بأن الإسلام راعى طبيعة كل واحد من الجنسين، وخصائصه التي تميز بها، ورتب على هذا الأساس ما لهما من حقوق وما عليهما من واجبات.

وفيما سيأتي سأذكر إن شاء الله تعالى بعض النماذج من هذه المساواة في الشريعة الإسلامية.

1- مساواة المرأة للرجل في أهليتها للتكليف بأحكام الشريعة.

أ- الأدلة على مساواة النساء للرجال في أهلية التكليف: والدليل عليه من وجهين هما: مناط التكليف وعموم الشريعة¹:

الوجه الأول: مناط التكليف.

اشترط الفقهاء لصحة تكليف الإنسان بأحكام الشريعة الإسلامية شرطان هما: العقل والبلوغ، فيخرج من دائرة التكليف المجنون والصبي وإن كان مميزاً².

ودليل ذلك ما روي عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَعَنِ الْعُلَامِ حَتَّى يَخْتَلِمَ وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَفِيْقَ"³

¹ انظر عبد الكريم زيدان: المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1417هـ - 1997م، ج 4، ص 174 - 177.

² انظر: الأمدى: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط 2، 1406هـ - 1986م، ج 1، ص 199؛ الباقلاني: التقريب والإرشاد "الصغير"، تحقيق: عبد الحميد أبو زيد، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط 2، 1418هـ - 1998م، ج 1، ص 240؛ التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح، ضبط زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1416 - 1998م، ج 2، ص 342؛ الزركشي: البحر المحيط، تحقيق: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1421هـ - 2000م، ج 1، ص 277 و288؛ الشوكاني: إرشاد الفحول، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط 1، د ت، ص 10.

³ رواه ابن حبان في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: التكليف، رقم: 142، ج 1، ص 355، قال محققه: إسناده صحيح على شرط مسلم، ورواه أبو داود في السنن، كتاب: الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حداً، رقم: 4398، ج 4، ص 139، صحيحه الألباني، ورواه النسائي في السنن الكبرى، كتاب: الطلاق، باب: من لا يقع طلاقه من الأزواج، رقم: 5596، ج 5، ص 265، وابن ماجه، كتاب: الطلاق، باب طلاق المعنوي والصغير والنائم، رقم: 2041، ج 1، ص 658، والدارمي: السنن، كتاب: الحدود، باب رفع القلم عن ثلاثة، رقم: 2296، ج 2، ص 225، والحاكم في المستدرک، ج 2، ص 67، رقم: 2350، قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي. والحديث مروي بطرق كثيرة وألفاظ مختلفة.

وبتحقق مناط التكليف في المرأة، العقل والبلوغ، فإنه يحصل منها فهم الخطاب الشرعي مثلها مثل الرجل، ومن هنا يكون لها الأهلية الكاملة للتكليف بأحكام الشريعة.

الوجه الثاني: عموم الشريعة.

من مميزات الشريعة الإسلامية وخصائصها العموم والشمولية، دلّ على ذلك قوله تعالى: {قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ} [الأعراف:158].

فأحكام الشريعة الإسلامية تشمل النساء كما تشمل الرجال، فلا يمكن تخصيص الخطاب الشرعي بأحدهما دون الآخر إلا بدليل شرعي يدلّ على هذا التخصيص¹.

وبهذين الدليلين، مناط التكليف وعموم الشريعة، يتضح بأن الشريعة الإسلامية لم تُفرّق بين الرجل والمرأة في أهلية كل منهما للتكليف بأحكامها.

ب- نماذج للمساواة بين الرجل والمرأة في صيغ الخطابات الشرعية:

المساواة بين الرجل والمرأة في عدم إضاعة أجر العمل واستحقاق الثواب عليه، وهو ما وعد الله به كلاهما في قوله سبحانه وتعالى: {فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنشَى بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُودُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ} [آل عمران:195].

- جاء في تفسير هذه الآية بأن قوله تعالى: "بعضكم من بعض" هي جملة مُعْتَرِضَةٌ بيّنت بها شركة النساء مع الرجال فيما وعد الله عبادة العاملين¹.

¹ انظر ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة بيروت. لبنان، ج 3، ص 81.

المساواة بين الرجل والمرأة في العقوبات على المسؤولية الجنائية، يدلُّ عليه قوله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [المائدة:38].

- وقد نص القرآن الكريم على المساواة بين الجنسين أيضاً، وذلك في أعظم الوظائف والمسؤوليات، من ذلك شَرَكَةُ النساء للرجال في أمر الولاية العامة بين المسلمين، ولاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويظهر هذا في قوله تعالى: {وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [التوبة:71]

- فالمرأة إذا مسؤولة مسؤولية خاصة، مثلها مثل الرجل، سواءً بسواءٍ بأداء واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وإقرار الإسلام بصلاحياتها للقيام بهذا الأمر إنما يدل على أهمية دورها في هذا المجال، وبالتالي أهميته في بناء ركائز وأسس المجتمع الصالح.

2- المساواة بين الجنسين في الكرامة الإنسانية.

لقد سَوَّت الشريعة الإسلامية بين الرجل والمرأة في حق التكریم العام، يدلُّ على ذلك قوله تعالى: {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا} [الإسراء:70].

فهذا التكریم يشمل كل البشر من دون تمييز لجنس أو لون.

ويندرج تحت هذا الحق حقوق أخرى للمرأة من أهمها:

● عِصْمَةُ دَمِهَا:

لم يفرق الفقهاء بين دم المرأة ودم الرجل في حكم القصاص الذي نصَّ عليه قوله تعالى: {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [البقرة:179].

¹ الزخشي: الكشاف، ج 1، ص 489 و 490؛ وانظر: أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، دار الكتب العلمية، ط 1، 1415هـ - 1995م، مج 1، ص 266.

وقد نقل ابن المنذر الإجماع على أن بين المرأة والرجل القصاصُ في النفس في القتل العمد¹. فيُقتل الرجل بالمرأة كما تُقتل المرأة بالرجل، لا فرق بينهما في ذلك.

• احترام رأيها وإرادتها:

ويظهر ذلك على سبيل المثال، من خلال اعتبار رأيها في النكاح، وقد بيّن ابن القيم أهمية اعتبار رأيها في ذلك بقوله: "إنَّ البكر البالغة العاقلة الرشيدة لا يتصرف أبوها في أقل من شيء من مُلكها إلا برضاها، ولا يُجبرها على إخراج اليسير منه إلا بإذنها، فكيف يجوز أن يُخرج نفسها منها بغير رضاها؟ ومعلوم أن إخراج مالها كلّ بغير رضاها أسهل عليها من تزويجها بمن لا تختاره"². ذلك أن من مقاصد النكاح حصول السكّن والمودة والرحمة بين الزوجين³، والتي تنشأ غالباً عن التوافق بينهما، وميل كلّ منهما للآخر.

ويظهر من هذا بأن إعطاء المرأة حقها في اختيار مَنْ ترضى به زوجها، إنما يدل على استقلال شخصية المرأة في الإسلام، وذلك من خلال اعتبار رأيها واحترام قرارها، وهذا كله لا يتعارض مع بقاء حقّ الولي في النصّح والتوجيه، أو الاعتراض على من لا يراه كفؤاً.

• حقّها في الميراث:

إنَّ إعطاء المرأة حقها في الميراث يُعدُّ من أهم الإصلاحات التي جاء بها الإسلام، بعد أن كانت محرومة من هذا الحق سنين طويلة، يقول تعالى: {لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا} [النساء:7].

يقول ابن كثير في تفسيره لهذه الآية: "أي الجميع فيه سواء في حكم الله تعالى، يستوون في أصل الوراثة، وإن تفاوتوا بحسب ما فرض الله لكل منهم"⁴.

¹ ابن المنذر: الإشراف على مذاهب أهل العلم، دار الفكر، بيروت - لبنان، د ط، 1414 هـ - 1993 م، ج 3، ص 64.

² ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، ط 27، 1415 هـ - 1994 م، ج 5، ص 89.

³ لقوله تعالى: "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها... تفكرون" الروم 21.

⁴ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج 2، ص 207.

وبهذا فقد رفع الإسلام مكانة المرأة الاقتصادية، وجعلها تتساوى مع الرجل في أصل الميراث، ومع كل هذا فإننا نجد جذور الجاهلية الأولى لازالت مُتأصِّلة في بعض النفوس، فمع إقرار الإسلام لحق المرأة في الميراث إلا أننا نجد أن هناك من الناس، إلى يومنا هذا، من يحرم المرأة من هذا الحق ويعتبره حقاً خالصاً للرجل، ولا يختص بالمرأة.

3- أهليتها للملك والتصرف.

إنَّ للمرأة في الإسلام الحقُّ في التصرف في مالها الخاص بشتى أنواع التصرف، يقول ابن حزم في هذا: "ولها أن تملك الدور والضِّياع وأن تُمارس التجارة وأن تَصْنَع غيرها وأن تهب صدَاقها أو بعضه لمن شاءت، ولا اعتراض من الأب ولا الزوج في ذلك"¹.

ولعلَّ هذا ما تميزت به المرأة في الإسلام عن نظيراتها في بلاد الغرب، إذ لا يمكن للمرأة هناك أن تتصرف أيَّ تصرفٍ في مالها الخاص إلا بموافقة كتابية من زوجها.

وقد خصَّ المالكية تصرُّف المرأة في مالها عن طريق الهبة باشتراط إذن الزوج²، وهي رواية عند الحنابلة³.

والذي يبدو أن تصرُّف المرأة في مالها الخاص عن طريق الهبة هو كتصرُّفها فيه عن طريق البيع والشراء، وغيرها من المعاملات المالية الأخرى التي أجازها لها الفقهاء، فليس إذن للزوج أن يمنعها لأنها تتصرف في خالص مالها.

4- مساواة المرأة للرجل في حق البيعة والإجارة.

لعل من أهم الحقوق السياسية التي سَوَّت الشريعة الإسلامية بين المرأة والرجل ما يأتي:

أ- حق البيعة: (حق الانتخاب).

¹ ابن حزم: المحلى بالآثار، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د ط، د ت، ج 9، ص 115.

² انظر الدردير: الشرح الصغير، مؤسسة العصر، الجزائر، ج 3، ص 339؛ الأزهرى: جواهر الإكليل شرح مختصر خليل، ج 2، ص 212.

³ ابن قدامة: المغني، ج 4، ص 520 - 521.

يقول تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعُهُنَّ وَاسْتَعْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} [الممتحنة:12].

فقد دلت الآية الكريمة على إقرار الإسلام لحق المرأة في البيعة (أو الانتخاب)، وسوّت بينها وبين الرجل في هذا الأمر، فقد نالت المرأة هذا الحق، ومن دون طلب منها، وكان ذلك مع بدايات ظهور المعالم الأولى للدولة الإسلامية، حيث خُصّت النساء ببيعة مُستقلة عن بيعة الرجال، وفي هذا دليل، كما يقول "محمود شلتوت" على أنَّ المرأة مسؤولة "مسؤولية مستقلة من الرجال، مسؤولة عن نفسها، وعن عبادتها، وعن بيتها وعن جماعتها"¹، لأنها أهل لتلقي الخطابات الشرعية مثلها مثل الرجل.

ب- إجارة المرأة في الحرب:

من الأدلة على مساواة المرأة للرجل في حق الإجارة:

- ما جاء في السنة عن أم هانئ بنت أبي طالب أنها أجارت رجلاً زمن الفتح، وأراد أخوها قتله، فاشتكتته إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: "قد أجزنا من أجزت يا أم هانئ"². ففي الحديث دليل على إقرار النبي صلى الله عليه وسلم لإجارتها.
 - والإجماع: قال ابن المنذر: "أجمع أهل العلم على جواز أمان المرأة"³.
- ومع أنَّ هذا الأمر هو من أعظم الأمور والمسؤوليات المتعلقة بالشؤون العامة للدولة، فقد كان للمرأة في عصر الرسالة دور في هذا المجال، يقول "البهي الخولي": "فتقرير أهليتها وعدالتها فيه [أي أمان المرأة] إلى هذا المدى هو تأكيد لثقة الإسلام المطلقة في كفاية الخصائص العالية التي أهّلت بها"⁴.

¹ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشرعة، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ط 13، 1414هـ - 1985م، ص 223.

² أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجزية والمواعدة، باب أمان النساء وجوارهن، رقم 3171، ج 4، ص 100؛ ومسلم في صحيحه: كتاب صلاة المسافرين، باب: استحباب صلاة الضحى وإن أفلها، رقم 82. 336، ج 1، ص 498؛ ومالك في الموطأ، باب صلاة الضحى، رقم: 356، ج 1، ص 152.

³ ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، تحقيق: عبد العزيز بن باز، دار الحديث - القاهرة، ط 1، 1419هـ - 1998م، ج 6، ص 332.

⁴ البهي الخولي: الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة، دار القلم، الكويت، ط 3، د ت، ص 29.

ويظهر بأن هذا الحق الذي تمتعت به المرأة في ظل الإسلام زمن النبوة، لم تحظ به غيرها في ظل أيّ مدنيّة، سواء كانت قديمة أو معاصرة.

5- مساواة المرأة للرجل في حق التعليم.

لقد حثّ الإسلام على ضرورة التعلّم، وهذا لأهمية العلم في حياة الإنسان سواء كان ذكراً أو أنثى، ولهذا فقد سوّى بينهما في هذا الحقّ والأدلة على ذلك كثيرةٌ منها:

أ- من الكتاب:

قوله تعالى: {إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ} [فاطر: 28].

فقد حصر الخشية والخوف منه سبحانه وتعالى في عباده العلماء، واللفظ في الآية عامٌ يشمل الذكر كما يشمل الأنثى.

ب- من السنة:

- عن أبي بردة عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أَيُّمَا رَجُلٍ كَانَتْ عِنْدَهُ وَلِيدَةٌ¹، فَعَلَّمَهَا فَأَحْسَنَ تَعْلِيمَهَا، وَأَدَّبَهَا فَأَحْسَنَ تَأْدِيبَهَا، ثُمَّ أَعْتَقَهَا وَتَزَوَّجَهَا فَلَهُ أَجْرَانِ"².
يقول عبد الحليم أبو شقة: "وإذا كان المسلم مدعوًا لتعليم وليدته أحسن تعليم، وتأديبها أحسن تأديب، فابنته الحرّة أولى وأوجب، وخير ما تُزوّد به خُلُقٌ قويم، وعلم نافع، وإذا كان الخلق القويم ثابت، فالعلم النافع يختلف نوعه وقدره من عصر إلى عصر"³.

¹ (وليدة): أصلها ما ولد من الإماء في ملك رجل ثم أطلق على كل أمة، [تعليق مصطفى ديب البغا على هامش صحيح البخاري]، وانظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 470.

² أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: النكاح، باب: اتخاذ السراري ومن أعتق جاريته ثم تزوجها، رقم: 5083، ج 7، ص 6؛ ومسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب وجوب إيمان أهل الكتاب برسالة الإسلام، رقم: 241. 154، ج 1، ص 134، بلفظ " ... وَرَجُلٌ كَانَتْ لَهُ أُمَةٌ فَعَدَّاهَا، فَأَحْسَنَ غِذَاءَهَا، ثُمَّ أَدَّبَهَا فَأَحْسَنَ أَدَبَهَا، ثُمَّ أَعْتَقَهَا وَتَزَوَّجَهَا فَلَهُ أَجْرَانِ " .

³ عبد الحليم أبو شقة: تحرير المرأة في عصر الرسالة، دار القلم، الكويت، ط 1، 1410هـ - 1990م، ج 1، ص 117.

فللمرأة الحق في اكتساب المعارف وتعلم مختلف العلوم خاصةً الضروري منها، مع مراعاة حدود الشرع وضوابطه في ذلك، وقد نصَّ الفقهاء على ذلك، كتعلم المرأة علم الطب والتمريض مثلاً¹، حتى تُجَنَّب النساء كشف عوراتهن أمام الرجال في مثل الحمل والولادة والبكارة، وغيرها.

6- مساواة المرأة للرجل في حق الكسب (العمل).

أ- مشروعية عمل المرأة:

إنَّ من أهم الحقوق التي كَرَّمَت بها الشريعة الإسلامية المرأة أنها لم توجب عليها الخروج للتكسُّب، وجعلت ذلك واجباً من واجبات الرجل، وإن كانت غنية، فالأصل هو أن وظيفة المرأة الأولى هي القيام بشؤون أسرتها وتربية أبنائها، ولكن مع هذا فإنه لا يُوجد نص شرعي يحرم على المرأة العمل خارج بيتها، إذا كان العمل مشروعاً، ويتناسب مع طبيعتها واستعداداتها.

وقد جاء في كلام الفقهاء ما يدل على جواز عمل المرأة، من ذلك ما ذكره صاحب "الاختيار لتعليل المختار"، في تعليقه لجواز النظر إلى وجه الأجنبية عند المعاملة فقال: "... لأن في ذلك ضرورة للأخذ والإعطاء، ومعرفة وجهها عند المعاملة مع الأجانب لإقامة معاشها ومعاذها لعدم من يقوم بأسباب معاشها."²، فللمرأة الحق في الخروج للعمل لتُعَوِّل نفسها في حال غياب من يقوم بالإنفاق عليها، أو في حال إغسار الزوج أيضاً وعجزه عن الإنفاق³.

¹ انظر: الفتاوى الهندية، مج 5، ج 5، ص 330؛ الموصلي: الاختيار لتعليل المختار، تحقيق: عبد اللطيف محمد عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1419هـ - 1998م، مج 2، ج 4، ص 163 - 164.

² الموصلي: الاختيار لتعليل المختار، مج 2، ج 4، ص 166.

³ انظر الشافعي: الأم، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1413هـ - 1993م، ج 5، ص 132؛ الرملي: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، د ط، 1414هـ - 1993م، ج 7، ص 216؛ تقي الدين الفتوحي: منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1419هـ - 1999م، ج 4، ص 454.

ومن الأدلة على جواز عمل المرأة ما جاء في السنة من حديث جابر بن عبد الله: "طَلَّقْتُ خَالَتي، فَأَرَادَتْ أَنْ تَجِدَ 1 تَخْلَهَا، فَرَجَرَهَا رَجُلٌ أَنْ تَخْرُجَ، فَأَتَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: "بَلَى فُجْدِي تَخْلِكِ، فَإِنَّكَ عَسَى أَنْ تَصَدَّقِي، أَوْ تَفْعَلِي مَعْرُوفًا" 2.

فالحديث يدلُّ صراحة على جواز خروج المرأة للعمل، بل إنه زيادة على ذلك يحث المرأة العاملة على فعل الخير والتصدق من عمل يدها.

فقد أعطت الشريعة الإسلامية المرأة حقها في الخروج للتكسب إذا اضطرت إلى ذلك عند غياب العائل، لإعالة نفسها، أو لإعانة زوجها لرفع مستوى الأسرة الاقتصادي، وغيرها من الأسباب، مع مراعاة ضوابط الشرع في كل ذلك.

ب - ضوابط خروج المرأة للعمل:

تظهر مرونة الشريعة الإسلامية ووسطيتها من خلال نظرتها المتوازنة لموضوع عمل المرأة، فأباح خروجها للعمل حتى لا تضيع المصالح المرجوة من هذا العمل، لكنها في ذات الوقت قيّدت هذا الموضوع ببعض الضوابط، هي بمثابة نُظُم وقائية تحول دون وقوع بعض المفاسد التي تترتب عن خروج المرأة للعمل.

وتتعلق هذه الضوابط بذات المرأة، كما تتعلق بجنس العمل الذي تؤديه ويمكن إجمالها في الآتي:

- مراعاة آداب الشرع أثناء الظهور أو البروز سواء كان ظهورها لأجل العمل أو لغيره، فلا تخرج مُتَبَرِّجَةً 3، ولا مُظَهَّرَةً لَزِينَةٍ، يدل عليه قوله تعالى: {وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ}

¹ (أن تجدَّ نخلها) الجذاذ بالفتح والكسر صرام النخل وهو قطع ثمرتها، [شرح محمد فؤاد عبد الباقي على هامش صحيح مسلم، ج2، ص1121]، وانظر: ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص153.

² رواه مسلم في صحيحه، كتاب: الطلاق، باب: جواز خروج المعتدة البائن والمتوفى عنها زوجها في النهار لحاجتها، رقم 55. 1483، ج2، ص1121؛ وعبد الرزاق في المصنف، باب الكفيل في نفقة المرأة، ج7، ص25، رقم 12032.

³ انظر عبد الحليم أبو شقة: تحرير المرأة في عصر الرسالة، ج2، ص372؛ عبد الحليم قنيس: معضلات ومشكلات تواجه المرأة المسلمة المعاصرة، دار الهدى، عين مليلة - الجزائر، د ط، 1406 هـ - 1986 م، ص49.

إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَائِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضُرُّنَّ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ} [النور: 31].

- مُراعاة آداب اللقاء بين الجنسين، كتجنب الوقوع في الخلوة المحرمة شرعا، جاء في "البدائع" من قول أبي حنيفة: "أكره أن يستأجر الرجل امرأة حُرّة يستخدمها ويخلو بها، وكذلك الأمة".¹
- أن لا يستغرق العمل وقتها أو يتنافى مع طبيعتها²، فتُهمل المرأة بسببه وظائفها الأصلية، فيفضي ذلك إلى مفسدة أعظم من المصلحة المراد تحصيلها منه، فيُعدل عن هذا العمل لرجحان مفسدته على مصلحته. ويمكن التمثيل له، بعمل المرأة في المصانع والمعامل، لساعات طويلة، فتخرج من بيتها أوّل النهار ولا تعود إلا في آخره.
- أن يكون العمل الذي تؤدّيه المرأة مشروعا في ذاته، بأن لا يكون من المعاصي كالغناء واللهو والتَّوَحُّ وغيرها.³

ووجوب مراعاة هذه الضوابط له أهمية كبرى، لا سيما في عصرنا الحاضر الذي ظهر فيه عمل المرأة على نطاق واسع في شتى الميادين والمجالات.

وعموما، فإنّ موضوع عمل المرأة هو موضوع واسع يحتاج إلى دراسة مستقلة تتحدد فيها المعالم الشرعية التي تضبط الموضوع من جميع جوانبه، ويُراعى فيها ضرورات الواقع التي تدفع بالمرأة إلى العمل خارج بيتها.

لكن الذي يبدو أنه على الرغم مما حققته المرأة من مكاسب اقتصادية من خلال خروجها للعمل، إلا أن واقع المجتمعات اليوم يشكو إهمال المرأة لبعض مسؤولياتها داخل البيت لارتباطها بالعمل، وهو ما تشكو منه المرأة نفسها، إذ أصبحت تتمنى البقاء في البيت لرعاية أسرتها وأبنائها، حتى لا تضطر إلى الاستعانة بدور التربية والحضانة.

¹ الكاساني: بدائع الصنائع، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د ط، د ت، مج 3 - 4، ج 4، ص 189.

² عبد الرب نواب الدين: عمل المرأة وموقف الإسلام منه، دار الشهاب، باتنة، د ط، د ت، ص 114.

³ انظر: مجموعة من العلماء؛ الفتاوى الهندية، مج 4، ج 4، ص 449.

ويلاحظ أيضا بأنَّ العلاقة بين الزوجين، بعد خروج المرأة لميدان العمل أصبحت تحكمها المصالح المادية فأثّر ذلك كلّهُ على تماسك الأسرة وتربطها.

الفرع الثالث: حقوق تفردت بها المرأة.

1- حقُّ المرأة في المهر والحكمة منه.

لقد أوجب الإسلام للمرأة مقدارا من المال يتعيّن على الزوج دفعه إليها فريضة من الله سبحانه وتعالى، وهو ما يسمى بالمهر أو الصداق¹.

أ- أدلة مشروعيتها: الأدلة على مشروعية المهر كثيرة منها:

- من الكتاب:

قوله تعالى: {وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا}

[النساء:4]، ففي الآية دليل على وجوب المهر للمرأة وهو حقٌّ خالص لها لا يُشاركها فيه غيرها.

- من السنة:

ماروي عن سهل بن سعد، قال: جاءت امرأة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالت: إني وهبت من نفسي، فقامت طويلاً، فقال رجل: زوّجنيها إن لم تكن لك بها حاجة، قال: "هل عندك من شيء تُصدّقها؟" قال: ما عندي إلا إزارِي، فقال: "إن أعطيتها إتياء جَلَسْتَ لا إزار لك، فالتمس شيئاً" فقال: ما أجِدُ شيئاً، فقال: "التمس ولو خاتماً من حديد" فلم يجد، فقال: "أمعك من القرآن شيء؟" قال: نعم، سورة كذا، وسورة كذا، لسور سمّاها، فقال: "قد زوّجناكها بما معك من القرآن"².

فيه دليل على وجوب المهر ولو كان شيئاً يسيراً.

¹ المهر هو المال الذي يجب في عقد النكاح على الزوج في مقابلة منافع البضع إما بالتسمية أو بالعقد، البairي: شرح العناية بما مش فتح القدير، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، د ط، د ت، مج 3، ج 3، ص 204؛ أو "هو ما يعطى للزوجة في مقابلة الاستمتاع بها"، حاشية الدسوقي، دار الفكر، د ط، د ت، ج 2، ص 239.

² أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: النكاح، باب: السلطان ولي، رقم: 5135، ج 7، ص 17؛ ومالك في الموطأ، باب ما جاء في الصداق والحُنياء، رقم: 8، ج 2، ص 526؛ وأحمد في مسنده، رقم: 22850، ج 37، ص 498.

- الإجماع:

أجمع المسلمون على مشروعية المهر في النكاح¹.

ب- الحكمة من وجوبه:

يقول صاحب الهداية: "... ثمَّ المهر واجب شرعاً إبانةً لشرف المحل²، فوجوب المهر للزوجة هو من قبيل الهدية تعطى لها، وفي ذلك تكريمٌ للمرأة وإظهارٌ لشرف منزلتها.

ويبدو أن هذا القول أولى بالتقديم على غيره من أقوال بعض الفقهاء ممن جعلوا المهر في مقابل منفعة البضع أو الاستمتاع³. ذلك أن معنى الاستمتاع يتحقق في الزوجة كما يتحقق في الزوج، وقد أشار إلى هذا المعنى "فخر الدين الرازي" حيث قال: "إن الله تعالى جعل منافع النكاح من قضاء الشهوة والتوالد مشتركة بين الزوجين، ثم أمر الزوج بأن يؤتي الزوجة المهر، فكان ذلك عطيةً من الله تعالى ابتداءً⁴". وهذا حتى تأنس الزوجة بالأسرة الجديدة، وتستعدَّ لتبدأ فيها حياة جديدة. فالمهر حقٌّ لا يقابله عوض، لأن المعاوضة في مثل هذه الحال لا تمثل إلاَّ مصلحة مادية محضة، تجعل العلاقة بين الزوجين تفتقر إلى المقاصد المعنوية التي تُشعر المرأة بقيمتها وإنسانيتها.

2- حقُّ المرأة في النفقة والحكمة منه.

أ- أدلة مشروعيتها: والأدلة على وجوب نفقة الزوجة كثيرة منها:

- من الكتاب:

يقول الله تعالى: {لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا} [الطلاق:7]، فالزوج مُكلف بالإنفاق على الزوجة، وذلك على حسب قدرته وطاقته.

¹ ابن قدامة: المغني، ج 7، ص 209.

² المرغيناني: الهداية شرح بداية المبتدي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1410 هـ - 1990 م، مج 1، ج 1، ص 221.

³ انظر تعريفه في الهامش، ص 45.

⁴ الرازي: التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1411 هـ - 1990 م، مج 5، ج 9، ص 147.

- من السنة:

حديث عائشة رضي الله عنها أَنَّ هِنْدَ بِنْتَ عُثْبَةَ، قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ وَلَيْسَ يُعْطِينِي مَا يَكْفِينِي وَوَلَدِي، إِلَّا مَا أَخَذْتُ مِنْهُ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ، فَقَالَ: "خُذِي مَا يَكْفِيكِ وَوَلَدَكَ، بِالْمَعْرُوفِ"¹. فقوله عليه الصلاة والسلام (خُذِي مَا يَكْفِيكِ وَوَلَدَكَ بِالْمَعْرُوفِ) فيه دليل على أن الزوج مسؤول عن نفقة أهله وعياله، فقد أذن لها النبي صلى الله عليه وسلم بأخذ ما يكفيها وعيالها، ولو من دون علم زوجها، إذا امتنع الزوج عن الإنفاق أو كان مُقْتَرًا. فلو لم يكن لها في مال زوجها حقٌّ لما أذن لها أن تأخذ منه.

- الإجماع:

أما الإجماع فلا أن الأمة أجمعت على وجوب نفقة الزوج على زوجته².

- المعقول:

لأنَّ المرأة محبوسة بحبس النكاح حقًا للزوج ممنوعة من الاكتساب بحقه، فكان نفع حبسها عائدا إليه، فكانت كفايتها عليه³

ب- الحكمة من وجوبها:

والحكمة في جعل نفقة الزوجة على زوجها ظاهرة، وهي أن الشرع كفاها شقاء التكسب وعناؤه، حتى تتفرغ للقيام بما اختصت به من مسؤوليات أسرية في مقابلة قيام الزوج بواجب الإنفاق.

3- حق المرأة في الحضانة⁴ والحكمة منه:

أ- الأدلة على اختصاص المرأة بهذا الحق: من ذلك:

¹ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: النفقات، باب: إِذَا لَمْ يُنْفِقِ الرَّجُلُ فَلِلْمَرْأَةِ أَنْ تَأْخُذَ بِعَیْرِ عِلْمِهِ مَا يَكْفِيهَا وَوَلَدَهَا بِالْمَعْرُوفِ رقم: 5364، ج 7، ص 65؛ ومسلم في صحيحه، باب: فَضِيَّةُ هِنْدٍ، ج 3، ص 1338، رقم 7. 1714.

² الكاساني: بدائع الصنائع، مج 3 - 4، ج 4، ص 16.

³ المصدر نفسه.

⁴ حضانة الأم ولدها هي ضمُّها إياه إلى جنبها واعتزالها إياه من أيِّه ليكون عندها، فتقوم بحفظه وإمساكه وغسل ثيابه. انظر: الكاساني: بدائع الصنائع، ج 4، ص 40.

ما جاء في السنة عن عَمْرُو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، أَنَّ امْرَأَةً قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ ابْنِي هَذَا كَانَ بَطْنِي لَهُ وَعَاءٌ، وَتُدْيِي لَهُ سِقَاءٌ، وَحَجْرِي لَهُ حِوَاءٌ¹، وَإِنَّ أَبَاهُ طَلَّقَنِي، وَأَرَادَ أَنْ يَنْتَزِعَهُ مِنِّي، فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَنْتِ أَحَقُّ بِهِ مَا لَمْ تَنْكِحِي"².

فالمرأة مُقَدَّمة على الرجل في حقِّ حضانة الولد في حال الفُرقة بينها، لأن النبي صلى الله عليه وسلم اختصَّها بهذا الحق دُونَهُ.

ب- الحكمة من اختصاص المرأة بهذا الحق:

علَّلَ الفُقهاءُ وُجوب تقديم الأمِّ على الأب في حضانة الولد بقولهم: "...لأن النساء أرفق بالصغير، وأخبرُ بتغذيته وحمله، وأصبر على ذلك، وأرحم به: فهي أقدر وأخبر وأرحم وأصبر في هذا الموضع، فُعِيَّتِ الأمُّ في حقِّ الطفل غير المميَّز شرعاً"³.

فالاختلاف الموجود بين الجنسين في الخصائص والصفات يُعطي المرأة حق القيام بهذه المسؤولية، ذلك أن نفسية المرأة تختلف عن نفسية الرجل نتيجة الاختلاف العضوي الموجود بينهما، فاختلفت المرأة بخصائص وجدانية تختلف عن الخصائص الموجودة في الرجل، فنجدها مثلاً شديدة العاطفة، وتزداد هذه العاطفة إذا أصبحت مؤهلة لأداء وظيفتها الطبيعية - وظيفة الأمومة - فهذه الرابطة المباشرة بين الأم وابنها تجعلها أكثر الناس رحمة بالولد ورأفة به. حتى إننا نجد أن الولد في هذه المرحلة شديد الميل والتعلق بالأم لحاجته إليها.

ولهذه الأسباب قدَّم الشرع الأم في حضانة الأبناء، لأنها الأقدر على رعايتهم وصيانتهم.

¹ الخواء: اسم المكان الذي يحوي الشيء: أي يضمه ويجمعه. النهاية "465/1".

² رواه أبو داود في سننه، كتاب: الطلاق، باب من أحق بالولد، رقم: 2276، ج2، ص283؛ وحسنه الألباني في "صحيح أبي داود"، ج7، ص46، رقم1968؛ وأحمد في "المسند"، رقم: 6707، ج11، ص311؛ والحاكم في "المستدرک علی الصحیحین"، رقم: 2830، ج2، ص225؛ قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي في التلخيص.

³ ابن تيمية: الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن القاسم، بمساعدة ابنه محمد، د ط، د ت، مج 34، ص 122؛ وانظر هذا المعنى في: بدائع الصنائع للكاظمي، ج 4، ص 41.

يظهر مما سبق أن الشريعة الإسلامية لم تُفرّق بين الجنسين في مجال الحقوق والواجبات، فلكل واحد منهما حقوق وعليه واجبات، ويتضح ذلك من خلال ما حدده الدستور الإلهي في شطر آية من آي القرآن الكريم، في قوله تعالى: {وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [البقرة:228]، حيث وصفت ببلاغتها المنهج الإلهي الذي يقسم تلك الحقوق والواجبات بين الرجل والمرأة تقسيما مضبوطا وعادلا، وهو ما لم تستطع ضبطه القوانين الوضعية على كثرة نصوصها وموادها. يقول "محمد عبده" في تفسيره لهذه الآية: "هذه كلمة جليلة جدا جمعت على إيجازها ما لا يُؤدّي بالتفصيل إلا في سفر كبير، فهي قاعدة كلية ناطقة بأن المرأة مساوية للرجل في جميع الحقوق، إلّا أمرا واحدا عبّر عنه بقوله (وللرجال عليهن درجة) وهذه الدرجة مفسرة بقوله تعالى: {الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ} [النساء:34]، فهذه الجملة تعطي الرجل ميزانا يزن به معاملته لزوجته في جميع الشؤون والأحوال، فإذا هم بمطالبتها بأمر من الأمور يتذكر أنه يجب عليه مثله بإِزائه".¹

ومن خلال ما سبق يتضح بأن المرأة ذات منزلة حقوقية مساوية لمنزلة الرجل في الإسلام، وقد سوت الشريعة الإسلامية بينهما في كثير من الأحكام الشرعية أيضا حيث وجبت المساواة، لكنها استثنت بعد ذلك أحكاما فرقت فيها بينهما، وهذه التفرقة لا تتنافى مع مبدأ المساواة، وهو المعادلة والمماثلة، وحيث انتفت المعادلة بينهما في ذلك، انتفت المساواة، إذ يجب مراعاة خصائص الجنسين وطبيعة كل واحد منهما.

¹ محمد رشيد رضا: تفسير المنار، تحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1420 هـ - 1999 م، ج 2، ص 302؛ وانظر مؤلفه: حقوق النساء في الإسلام، ص 23؛ وانظر: محمد عمارة: الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط 4، 1405 هـ - 1985 م، ص 61 - 62 (نقلا عن الأعمال الكاملة، ج 4، ص 630 - 635).

الفصل الأول: الفوارق بين الجنسين.

- المبحث الأول: الفوارق التشريحية والفيزيولوجية بين الجنسين.

- المطلب الأول: الاختلاف على مستوى الخلايا والنطف والهرمونات.
- المطلب الثاني: الاختلاف على مستوى الأنسجة والأعضاء.

- المبحث الثاني: الفوارق البسيكولوجية (النفسية) بين الجنسين.

- المطلب الأول: أهم الفروق المميزة للصفات الشخصية لدى الجنسين.
- المطلب الثاني: تأثير البيئة في ظهور الفروق النفسية بين الجنسين.

- المبحث الثالث: الفوارق العقلية بين الجنسين.

- المطلب الأول: الفروق بين الجنسين في مستوى الذكاء والقدرات العقلية.
- المطلب الثاني: تأثير البيئة في ظهور الفروق العقلية بين الجنسين.

الفصل الأول: الفوارق بين الجنسين.

تمهيد:

لقد تبين لنا من خلال ما جاء في المبحث التمهيدي أن الشريعة الإسلامية سَوّت بين الرجل والمرأة في كثير من الحقوق التي تضمّنتها الأحكام، فلم تُفرّق بينهما حيث وجبت المساواة، وتماثلت القدرات والاستعدادات، وهو عين الحق والعدل، لكن انتفاء المماثلة بعدها بين الجنسين في بعض الخصائص والصفات التي ميّزت كل واحد منهما عن الآخر، ترتّب عليه، من باب الحكمة والعدل أيضاً، وجود فوارق في بعض الأحكام الشرعية كما تنوّعت الوظائف والمسؤوليات بينهما كل حسب خصائصه وطبيعته.

وإذا ما أردنا الحديث في مجال الفروق بين الجنسين، فإن هناك حقيقة لا بد من التنبيه عليها، هي أن البحث في هذا الموضوع لا يمثّل منطلقاً للانتقاص من أحدهما أو النظر إلى ما فُضِّل به أحدهما عن الآخر على أنه وجه من وجوه التبجيل والمحابة، تعالى الشرع الحكيم عن كل هذا، كما يراه البعض ممّن حاول إنكار وجود هذه الفوارق من أنصار المساواة المطلقة، ذلك لأن لكلّ منهما وظيفة في هذا الوجود لا تقلّ في جوهرها وفي حقيقتها أهمية عن وظيفة الآخر، فهما بمثابة الأعضاء في الجسد الواحد، ولكل عضو وظيفته الخاصة به والتي لا تؤدي بدونه، لكن تلك الأعضاء في مجموعها تشكل وحدة متكاملة، ولا يمكن القول بأن هذا العضو أفضل من ذاك لأنه لا يمكن الاستغناء عن أي واحد منها.

ويمكن تقسيم الفروق والاختلافات الموجودة بين الجنسين، من خلال ما أشارت إليه الدراسات والأبحاث الطّبيّة، وكذلك الدراسات النفسية إلى ثلاثة أقسام وهي: الفوارق الجسمية (فيزيولوجية وتشريحية)، والفوارق النفسية (البيسيكولوجية) والفوارق العقلية.

المبحث الأول: الفوارق التشريحية والفيزيولوجية بين الجنسين.

يعتبر هذا النوع من الفوارق من أوضح الفوارق وأدقها بين الجنسين، لأن ما أثبتته الأبحاث في علم التشريح وفيزيولوجيا الإنسان، بنوعيه الذكر والأنثى، هي بمثابة حقائق علمية ثابتة، وما توصل إليه العلماء من نتائج حول تلك الفروق بين المرأة والرجل لم يقتصر فقط على الاختلافات من حيث الشكل وبُنية الجسد والأعضاء، بل إنهم وجدوا أن هذه الاختلافات تنحى منحى أكثر عمقا، فهي موجودة أيضا في أدق عناصر ومكونات الجسم، وأهم الاختلافات التي يمكن أن تستعرضها في هذا البحث تتمثل في الآتي¹:

المطلب الأول: الاختلاف على مستوى الخلايا والنُطف والهرمونات.

الفرع الأول: الاختلاف على مستوى الخلايا:

لقد أثبتت الأبحاث العلمية وجود فوارق واختلافات جذرية بين الذكر والأنثى انطلاقا من أصغر مكونات الجسم وهو الخلايا، حيث تختلف خلايا المرأة عن خلايا الرجل من حيث الخصائص والسمات، ويتناسب هذا الاختلاف مع ما اختصّ به كل واحد منهما من وظائف جسمية تتلاءم مع تركيبه العضوي، وقد ذكر (ألكسيس كاريل) في هذا المقام أن ما بين الرجل والمرأة من اختلافات فيزيولوجية، وذلك انطلاقا من خلايا الجسم، هي بمثابة قوانين ثابتة لا تقبل المرونة أو التغيير، لذا ينبغي لكل من الجنسين أن يختص بما تفرضه عليه طبيعته، وأن لا يتبع الأهواء والرغبات محاولا تقليد الآخر، متجاهلا في كل ذلك ما بينهما من فروق، فنجدته يقول: "... والحقيقة أن المرأة تختلف اختلافا كبيرا عن الرجل، فكل خلية من خلايا جسمها تحمل طابع جنسها ... فالقوانين الفيزيولوجية غير قابلة للّين مثل قوانين العالم الكوكبي ... فليس في الإمكان إحلال الرغبات الإنسانية محلها، ومن ثم فنحن مضطرون إلى قبولها كما هي."²

ويوضح محمد علي البار هذه الحقيقة، حقيقة الاختلاف الموجود بين الجنسين على مستوى الخلايا، مبينا أن تلك الاختلافات لا تتطلب مجهودا كبيرا للكشف عنها، بل يكفي في ذلك نظرة دقيقة فاحصة من عين

¹ أشار إلى هذا التقسيم محمد علي البار في كتابه عمل المرأة في الميزان.

² ألكسيس كاريل: الإنسان ذلك المجهول، ترجمة: شفيق أسعد فريد، مكتبة المعارف، بيروت - لبنان، د ط، 1419 هـ - 1998 م، ص 108 - 109.

المجهر تكشف لنا عن تلك الفروق الواضحة الظاهرة بين خلايا الجنسين، فيقول في ذلك: "وإذا دققنا النظر في المجهر لهأنا أن نجد الفروق واضحة بين خلية الرجل وخلية المرأة ... ستون مليون مليون خلية في جسم الإنسان، ومع هذا فإن نظرة فاحصة في المجهر تنبئك الخبر اليقين: هذه خلية رجل وهذه خلية امرأة، كل خلية فيها موسومة بميسم الذكورة أو مطبوعة بطابع الأنوثة¹. ملايين من الخلايا توضح لك تلك الحقيقة الفاصلة بين الجنسين.. خلايا الجلد .. خلايا الشعر .. خلايا الفم .. خلايا الدم حتى خلايا المخ والعظام تنبئك بالحقيقة التي يريد بعض الناس اليوم تجاهلها .. وادعاء تماثل الجنسين .. وهم بذلك يصادمون الفطرة التي فطر الله الناس عليها."²

ويزداد الفرق وضوحاً بين خلية الذكر وخلية الأنثى، إذا ما اتجهنا نحو مركز الخلية (وهو النواة) وما تحويه من مكونات ومواد تختلف في تركيبها عند كل من الجنسين، وأهم العناصر أو المكونات التي تتألف منها النواة "مواد هامة جدا تدعى الجسيمات الملونة أو الصبغيات أو الكروموسومات (chromosomes) وهي مسؤولة عن نشاط الخلية وتدير أمورها."³ وهذه الصبغيات أو الجسيمات الملونة التي تساهم في بناء الخلية موجودة فيها على شكل أزواج وعددها "ثلاثة وعشرون زوجاً ... اثنان وعشرون منها مسؤولة عن بُنيان الجسم وصفاته وواحد منها فقط مسؤول عن تعيين الجنس ذكر أم أنثى."⁴

ونجد بأن لدى كل من الذكور والإناث نفس أساس الكروموسومات (الصبغيات) وهو (X)، وبعد أن يتم تلقيح البويضة بالنطفة أو (الحيوان المنوي) يتحدد جنس الجنين تبعاً للصبغي الذي تحويه النطفة (الحيوان

¹ محمد علي البار: عمل المرأة في الميزان، ص 125.

² محمد علي البار: خلق الإنسان بين الطب والقرآن، الدار السعودية للنشر، جدة - م. ع. السعودية، ط 11، 1420 هـ - 1999 م، ص 125.

³ المرجع نفسه، ص 124.

⁴ المرجع نفسه، ص 125.

المنوي)، فإذا كانت تحوي صبغى (X) يصبح الزوج المحدد للجنس (XX) ويكون الجنين أنثى، أما إذا احتوت - النطفة - على صبغى (Y) تكون نتيجة هذا الاتحاد (XY) ويكون الجنين ذكراً.¹

فهذه بعض الفروق التي أثبتها العلماء بين الجنسين على مستوى الخلايا التي تحوي تلك الجسيمات المتناهية في الصغر، ويظهر لنا جلياً كيف تتجسد حكمة المولى سبحانه وتعالى، التي تقتضي التنوع والتزاوج والتكامل، في هذه الجسيمات الصغيرة، التي يشترك في إنتاجها مناصفة الرجل والمرأة، حيث يسري عليها نظام الأزواج على الرغم من صغر حجمها، فتتحد لتشكيل جنس الجنين وصفاته، وقد جعل الخالق سبحانه وتعالى نظام الكون كله يقوم على أساس التزاوج بين المخلوقات انطلاقاً من أبسطها وأصغرهما حجماً وهي الذرات يدل عليه قوله تعالى: {وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ} [الذاريات: 49].

الفرع الثاني: الاختلاف على مستوى النطفة.

توجد هناك فروق أخرى بين الجنسين على مستوى الخلايا، وتظهر هذه المرة في خلايا الأعضاء التناسلية، ومما يُعَدُّ من الفروق الظاهرة والواضحة بين الرجل والمرأة أن هناك اختلافاً في تكوين الأعضاء التناسلية لدى كلٍّ منهما وسيأتي، فنجد من بين الأعضاء التناسلية لدى الذكر ما يُسمَّى بالخصية، ويقابلها عند الأنثى المبيض، ويظهر الاختلاف فيما بينهما أيضاً على مستوى الإفرازات من بُويضات وحيوانات منوية.

ويؤكد "محمد علي البار" حقيقةً عمق تلك الاختلافات الموجودة بين الجنسين بقوله: "وإذا انتقلنا في سُلَّم الفروق وارتفعنا إلى مستوى الخلايا التناسلية سنجد الفرق شاسعاً والبون هائلاً بين الحيوانات المنوية (نطفة الرجل) وبين البويضة (نطفة المرأة)."²

¹ انظر: فاسيلي تاتارينوف: تشريح وفيزيولوجية الإنسان، ترجمة: دار مير، دار مير، 1983 م، ص 241؛ Philippe Meyer : Physiologie humaine, Flammarion Medecine – Sciences, Paris – France 2^{ème} édition, 1983, p 480 ؛

إيفون دالير: حديثي يا عزيزي، ترجمة: مصطفى الرقا وبسام عزوز، منشورات القارتين (2 Continents)، كيبك (Québec)، ط 1، 2000 م، ص 30؛ محمود أبو السعود: دور الرجل والمرأة في الأسرة المسلمة بالولايات المتحدة الأمريكية، مجلة المسلم المعاصر، ع 21، ص 11.

² محمد علي البار: عمل المرأة في الميزان، ص 60.

ويَكْمُن هذا الاختلاف في عدد الحيوانات المنوية التي تُفرزها خلايا الخصية، وعدد البويضات التي تنتجها خلايا المبيض، حيث "يوجد حوالي ثلاثمائة ألف بويضة في مبيض القناة، وتبلغ حوالي أربعمئة منها فقط درجة النضوج"¹. وفي وقت الحيض ينفجر الكيس المشتمل على البويضة، فتبرز البويضة لتنتقل بعدها إلى داخل الرحم وهناك تنتظر وُصول الحيوان المنوي الذي سيخترق سطحها، وباتحادهما يولد مخلوق جديد². وعلى هذا فإنَّ المبيض يُفرز في كل شهر بويضة واحدة تكون مُستعدة لأن تُلقَّح بواسطة الحيوان المنوي، بينما تختلف الخصية اختلافا كبيرا عن المبيض في حجم الإفراز، فنجدها تُفرز مئات الملايين من الحيوانات المنوية، وعددها "حوالي مائتي مليون نطفة خلال كل تدفق مَنوي"³.

وقد يصل عدد عمليات قذف المني عند الرجل المتوسط إلى خمسة آلاف عملية خلال حياته. فيكون قد قذف بما يقرب من ألفين وخمسمئة مليار من الحيوانات المنوية في حياته.⁴

وبين البويضة والحيوان المنوي فروق أخرى لا تقتصر على مجرّد حجم الإفراز الذي تفرزه كلٌّ من الخصية والمبيض، ولكن هناك فروق دقيقة أيضا تتعلق بخصائص وصفات كلٍّ من البويضة والحيوان المنوي، كالفروق بينهما من حيث الشكل والحجم.

ويصف "محمد علي البار" هذا الاختلاف بقوله: "الحيوان المنوي صغير الحجم يشبه القذيفة الصاروخية، وله رأس مُصَفَّح مُدَبَّب، وله ذيل طويل يساعده على السباحة في بحر المني، وهو سريع الحركة قوي الشَّكِيمة شديد البأس، وهو ينطلق عبر المفاوز والمخاطر... حتى يصل إلى بغيته ومقصده أو يموت. وعكس ذلك البويضة فهي كالبدر المنير وعليها هالة مُشعَّة تسمى علميا "التاج المشع"، ولا تمشي إلا بِدَلَالٍ ولا تسير إلا باختيال..."⁵، ويظهر بأن هذه الخصائص التي يتمتع بها كل من الحيوان المنوي والبويضة تُجسّد في حقيقتها خصائص وسمات الذكورة والأنوثة. فنَتَوَسَّم الإقدام والقوة والجرأة في الذكر الذي يكتسب هذه الصفات ليس

¹ ألكسيس كاريل: الإنسان ذلك المجهول، ص 109. وانظر: Philippe Meyer: Physiologie humaine, p 471

² انظر: ألكسيس كاريل: المرجع نفسه.

³ فاسيلي تاتارينوف: تشريح وفيزيولوجيا الإنسان، ص 227.

⁴ إيفون دالير: حدثني يا عزيزي، ص 34.

⁵ محمد علي البار: خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ص 165.

من الحيوان المنوي فحسب بل من كل خلية من خلايا جسمه، والتي عَرَفْنَا من قبل أنها تَتَّسِم بِمَيَّسَم الذكورة، وبطريقة مماثلة نجد أن البويضة تُحَسِّد صفات الأنوثة في أروع صُورِها، من حيث الهدوء والسكون، والقرار في مسكنها من الرَّحِم في حياء تَنْتَظِر وصول الحيوان المنوي إليها، والأمر نفسه بالنسبة لباقي خلايا جسم الأنثى التي تَتَّسِم بِالسَّمَات التي تميز جنسها من حيث الخصائص والصفات.

وتستمر هذه الفروق بين الذكر والأنثى في جميع مراحل الحياة، ولكل وظيفة، ولكل عمل خاص به، فالحيوان المنوي للجهد والجلاد، والبويضة الساكنة الهادئة لبناء العُشِّ والمُحَضَّن¹.

أمَّا إذا نظرنا إلى الحيوان المنوي والبويضة من حيث الحجم، فنجد بأن هناك فرقا كبيرا وهائلا بين الحجمين، فالبويضة أكبر حجما بكثير من الحيوان المنوي "فهي تبلغ في قطرها مائتي ميكرون بينما الحيوان المنوي لا يزيد عن خمسة ميكرونات"²، وتُعتبر - البويضة - أكبر خلية في جسم الإنسان الذي يحتوي على ستين مليون مليون خلية"³.

والسبب في كبر حجم البويضة، يتعلق بوظيفة البويضة والدور الهام الذي تقوم به بعد أن يلجها الحيوان المنوي، يقول محمد البار: "إنَّ السِّرَّ يكمن في أن البويضة هي المسؤولة عن تغذية هذه النُطفة الأمشاج"⁴ المكوَّنة من كروموزومات الحيوان المنوي (الأب) وكروموزومات البويضة (الأم)⁵.

وعليه، فإنه على الرغم من أن الرجل والمرأة يشتركان بقدر متساوٍ في تكوين مُكونات الجنين ، حيث يساهم الرجل بنصف المكونات والمتمثلة في الحيوان المنوي، وتساهم المرأة بالنصف الآخر وهو البويضة . إلَّا أنهما يختلفان بعدها في كَوْن دور الرجل ينتهي بمجرد قذف الحيوان المنوي الذي سِيُلْقَح البويضة حاملا معه الصفات الأبوية، بينما يستمر دور المرأة بعد هذه المرحلة لتدخل في مرحلة جديدة تبدأ فيها في علاقة جديدة

¹ محمد علي البار: خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ص 165.

² المرجع نفسه، ص 164.

³ محمد علي البار: عمل المرأة في الميزان، ص 60.

⁴ النطفة ثلاثة أنواع: مذكرة وتمثل الحيوان المنوي، ومؤنثة وتمثل البويضة، والنطفة المختلطة من الحيوان المنوي والبويضة تسمى بالنطفة الأمشاج.

انظر: محمد علي البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ص 107.

⁵ المرجع نفسه، ص 164.

مع مخلوق جديد يُنشأ في أحشائها، فتوفر له الغذاء والهواء، والسكن في رحمها الذي وصفه القرآن الكريم "بالقرار المكين"¹، لما يُؤفّرهُ للجنين من هدوء وحماية واستقرار.

ويوضح (ألكسيس كاريل) هذا الدور للمرأة في عملية التناسل، وأهميته مقارنة بدور الرجل فنجدّه يقول: "... وهكذا تلعب [الأم] دوراً أهمّ من دور الأب في تكوين الجنين... إنّ دور الرجل في التناسل قصير الأمد، أما دور المرأة فيطول إلى تسعة أشهر، وفي خلال هذه الفترة يُغذّي الجنين بمواد كيميائية ترشّح من دم الأم... وبينما تمثّل الأم جنينها بالعناصر التي تتكون منها أنسجته، فإنّها تتسلم مواد معينة تُفرزها أعضاء الجنين، وهذه المواد قد تكون نافعة، وقد تكون خطيرة... وقد تتسمّم المرأة في بعض الأحيان بواسطة جنينها.... إنّ أهمية وظيفة الحمل والوضع بالنسبة للأم لم تُفهم حتى الآن إلى درجة كافية، مع أنّ هذه الوظيفة لازمة لاكتمال نموّ المرأة... ومن ثمّ فمن سُخف الرأي أن نجعل المرأة تتنكّر للأمومة"².

فوظيفة الأمومة من أسمى الوظائف التي اختصّها بها الله سبحانه وتعالى المرأة، وقد اتضح لنا جلياً أهمية دور الأم في هذه المرحلة، لأجل ذلك خصّتها آيات القرآن الكريم بالذكر، وقد مثلنا لذلك في المبحث التمهيدي لشرف هذا الدّور وعِظَم منزلته، كما خصّتها السنة النبوية أيضاً بشرف التّبحيل في البرّ، وقدّمها على الأب في ذلك تكريمًا لها، لما تتحمّله من مشاقّ الحمل والوضع.

الفرع الثالث: الاختلاف على مستوى الهرمونات.

وإذا انتقلنا إلى مستوى الهرمونات، نجد بأن الأبحاث العلمية في هذا المجال أيضاً، تُثبت وجود فروق بين الجنسين تميز جنس الذكر عن جنس الأنثى، وهي عبارة عن حقائق علمية ثابتة، تتمثل في الإفرازات التي تُفرزها الغدد في الجسم، وقد أشرنا من قبل إلى نوع الإفرازات التي تُفرزها الغدد الجنسية (المبيضين والخصيتين)، ووظيفة تلك الإفرازات في الحيوان المنوي والبويضة، فإذا مضينا في تفصيل الفروق أو الاختلافات بين الجنسين على مستوى هذه الغدد بشكل أعمق وأدقّ، نجد بأن هناك فروقاً هائلة على مستوى الإفرازات الهرمونية التي

¹ في قوله تعالى: "ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين" سورة المؤمنون: الآيتين 12 - 13. ويقول أيضاً: "ألم نخلقكم من ماء مهين فجعلناه في قرار مكين" المرسلات 20 - 21.

² ألكسيس كاريل: الإنسان ذلك المجهول، ص 110.

تفرزها تلك الغدد، "وتتحكّم في وظيفة الغدد التناسلية غدّد أخرى تتمثل تحديدًا في الغدد النخامية¹، التي تؤثر في عمل تلك الغدد."²

والهرمونات التي تُفرزها الغدد الجنسية لدى الرجل تختلف في خصائصها ووظيفتها عن الهرمونات التي تُفرزها غدد الأنثى، لما لها من تأثير في تحديد سمات الذكورة، وبالمقابل تؤثر الهرمونات التي تُفرزها الغدد الجنسية لدى الأنثى في تحديد سمات الأنوثة.

ويمكن تحديد الهرمونات التي تُفرزها الغدد الجنسية لدى كلّ واحد من الجنسين فيما يأتي:

4- الهرمونات التي تفرزها الخصيتان:

تُفرز الخصيتان نوعين من هرمونات الذكورة مع قليل من هرمونات الأنوثة وهي:³

- الأندروجين (Androgène).
- التستسترون (Testostérone)، وهو أكثر الهرمونات فاعلية.
- بعض من هرمونات الأنوثة، كالأستروجين (Oestrogène).

5- الهرمونات التي يفرزها المبيضان:

يفرز المبيضان أيضًا نوعين من الهرمونات التناسلية وهي:⁴

- الأستروجين (Oestrogène)، وأكثرها نشاطًا هرمون الأسترايول.
- هرمون البروجسترون (Progesterone).

وتختلف وظائف الهرمونات الذكرية عن وظائف الهرمونات الأنثوية من حيث التأثيرات والتغيرات التي

تُحدثها في الجسم، ويمكن تلخيص هذه الوظائف فيما يأتي:

¹ توجد هذه الغدة عند قاعدة المخ داخل تجويف عظمي يعرف بالسرج التركي. انظر أحمد عكاشة: علم النفس الفيزيولوجي، دار المعارف، القاهرة - مصر، ط 6، 1982 م، ص 131.

² انظر: Philippe Meyer: Physiologie humaine, p 402؛ فاسيلي تاتارينوف: تشريح وفيزيولوجيا الإنسان، ص 257.

³ انظر: أحمد عكاشة: علم النفس الفيزيولوجي، ص 151.

⁴ المرجع نفسه، ص 152؛ وانظر فاسيلي تاتارينوف: تشريح وفيزيولوجيا الإنسان، ص 269.

1- وظائف هرمونات الذكورة:

- تُؤثر في نمو الأعضاء التناسلية، وظهور الخصائص الجنسية الثانوية، كإنبات الشعر في بعض مناطق الجسم كالوجه (اللحية والشارب)، والجهة العليا من الصدر، والعانة... ، وازدياد النمو العضلي، وخشونة الصوت وغيرها.
- تزيد من حيوية وإنتاج الحيوانات المنوية، وتحافظ على سلامة الأوعية المنوية¹.
- تُنشّط التطور الجنسي، ويُهيج نشاط الأعضاء التناسلية، والشعور بالرغبة الجنسية².

2- وظائف هرمونات الأنوثة:

- نمو الأعضاء التناسلية، وظهور الخصائص الجنسية الثانوية في مرحلتي البلوغ والمراهقة، مع النمو العام للجسم، ونمو غدد الثدي مع تضاعف قنوات حاملة اللبن³.
 - تُنشّط النضوج الجنسي للأنثى، كما تنظم الدورة الجنسية المتتابعة عند المرأة (دورة الطمث)⁴.
 - تعمل على تعجيل نمو العظام، ومن ثم تدفع إلى توقف نموها، وهذا هو السر في أنّ النساء أقصر بصفة عامة من الرجال.
 - تؤثر في ترسيب الدهن وتوزيعه الأنثوي في جسم المرأة، كما أنها تعمل على تمسك الجسم بما فيه من ماء وأملاح⁵.
- يتضح مما سبق، أن وظائف الهرمونات الذكورية تختلف عن وظائف الهرمونات الأنثوية، حيث تعمل كل واحدة منها على إظهار الخصائص الجنسية، وتعمل الهرمونات أيضا على تحديد السمات والصفات التي تميز أحد الجنسين عن الآخر، التي تؤهله للقيام بوظائفه الطبيعية التي تتناسب مع استعداداته وخصائصه الجنسية.
- وتبعاً لذلك فإن لعمل الهرمونات أثر في اختلاف التركيب العضوي بين الجنسين، ومن ثمّ تبرز بعض الاختلافات فيما بين الرجل والمرأة من حيث الشكل والأعضاء.

¹ انظر: Philippe Meyer: Physiologie humaine, p 415 ؛ أحمد عكاشة: علم النفس الفيزيولوجي، ص 151؛ فاسيلي

تاتارينوف: تشريح وفيزيولوجيا الإنسان، ص 269.

² فاسيلي تاتارينوف: المرجع نفسه.

³ Philippe Meyer: Physiologie humaine, p 411.

⁴ فاسيلي تاتارينوف: تشريح وفيزيولوجيا الإنسان، ص 269.

⁵ انظر: أحمد عكاشة: علم النفس الفيزيولوجي، ص 152.

المطلب الثاني: الاختلاف على مستوى الأنسجة والأعضاء.

يبدو أن الاختلاف الذي ظهر بين الجنسين على مستوى الخلايا والغدد والهرمونات تأثيراً كبيراً في تحديد بعض الفروق بعد ذلك على مستوى الأعضاء ونمونها، شكلاً وحجماً ووظيفةً.

والفروق التي أثبتتها العلماء في هذا المجال كثيرة، منها ما هو ظاهر تسهّل ملاحظته، يجسد لنا طبيعة كل جنس والخصائص التي تميزه عن الآخر، وبعضها تصعب ملاحظته، ولا يُتوصل إلى معرفته إلا بعد دراسات مُعمّقة كشفت عنها الأبحاث الطبية الحديثة.

ويمكن تحديد أهم الفروق العضوية بين الرجل والمرأة فيما يأتي:

الفرع الأول: الفروق على مستوى الأعضاء التناسلية.

تُعَدُّ الاختلافات الموجودة بين الجنسين على مستوى الأعضاء التناسلية من أهمّ الفروق الواضحة التي تميز جنس الذكر عن جنس الأنثى، والحكمة في ذلك ظاهرة تتمثل في اختلاف وظائف تلك الأعضاء لأداء الدور المنوط بها وهو (التناسل)، لحفظ النوع البشري وبقائه، ولن يتحقق هذا الدور بين متماثلين، بل لابد من الاختلاف للاتحاد والتكامل.

وتنقسم الأعضاء التناسلية لدى الجنسين إلى قسمين: أعضاء تناسلية ظاهرة (خارجية) وأعضاء تناسلية باطنة (داخلية).

● الأعضاء التناسلية الخارجية عند الذكر:

تتألف أعضاء التناسل الخارجية عند الذكر من:

- الصَفَن: وهو عبارة عن كيس جلدي يحتوي على الخصيتين والبربخ¹، أما وظيفة الخصيتين فقد سبق الحديث عنها عند ذكر الاختلافات على مستوى الهرمونات، فالخصية هي المسؤولة عن إفراز هرمونات الذكورة التي يتميز بها الذكر عن الأنثى.

¹ انظر: فاسيلي تاتارينوف: تشريح وفيزيولوجيا الإنسان، ص 227 - 228؛ =

وأما البربخ (فهو لفظة تعني قناة من خزف تحمل الماء)¹، وهذه هي وظيفته بالضبط، إذ يعمل على نقل النطفة مع السائل الذي تسبح فيه، من القينات المنوية إلى الحبل المنوي، ويقع البربخ أعلى الخصية من الخلف².

- **القضيب:** وهو الجزء التناسلي البارز في الذكر³، وهو عضو انتصابي نتيجة انصباب الدماء فيه⁴، ويحتوي على جسم إسفنجي يَمُرُّ فيه (الإحليل) الذي يقوم بطرح البول من المثانة إلى الخارج، وله وظيفة أخرى أيضا إذ يعتبر أنبوبا لطرح السائل المنوي (النُطْف) ⁵.

● الأعضاء التناسلية الداخلية عند الذكر:

تشتمل على الأعضاء الآتية:

- **القناتان المنويتان:** وتسمى كل منهما بالقناة الناقلة، وهي امتداد للبربخ، والقناة المنوية جزء من الحبل المنوي، ووظيفتها نقل الحيوانات المنوية (النُطْف) إلى القناة الملاصقة للمثانة⁶.
- **عُدَّة البروستاتا (الموثة):** تقع البروستاتا أسفل المثانة⁷، تقوم بإفراز سائل رقيق رائق يُسهِّل مرور الحيوانات المنوية بالمَبَال في أَمْن⁸.
- **الخُوَيْصَلتان المنويتان:** الخُوَيْصلة المنوية عبارة عن قناة مُنْعَرِجَة تقع خلف المثانة⁹، وفي هاتين الخُوَيْصَلتين تُصنع عُصَارَة تدخل في تركيب السائل المنوي¹⁰.

Ernest Gardner, Donald J. Gray, Ronan O'rhillly : Anatomie, Doin Editeurs – Paris, =
.France, et (O.P.U.), Alger – Algérie. Numéro d'édition : 80/OF/856. p 474 – 475

الموسوعة الطبية الحديثة، ترجمة: إبراهيم أبو النجا، عيسى حمدي المازني، لويس دوس، مؤسسة سجل العرب، القاهرة – مصر، د ط، د ت، ج 9، ص 1372.

¹ انظر: محمد علي البار: خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ص 30.

² المرجع نفسه، ص 30 – 31 ؛ وانظر: محمد عثمان الخشت: وليس الذكر كالأنثى، مكتبة القرآن، القاهرة، د ط، د ت، ص 31.

³ انظر محمد علي البار: خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ص 31.

⁴ انظر المرجع نفسه؛ Ernest Gardner, Donald J. Gray, Ronan O'rhillly : Anatomie, p 474

⁵ انظر: فاسيلي تاتارينوف: تشريح وفيزيولوجيا الإنسان، ص 228.

⁶ المرجع نفسه، ص 226 ؛ الموسوعة الطبية الحديثة، ج 9، ص 1372.

⁷ فاسيلي تاتارينوف: المرجع نفسه، ص 227.

⁸ الموسوعة الطبية الحديثة، ص 1372.

⁹ محمد علي البار: خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ص 31.

¹⁰ فاسيلي تاتارينوف: تشريح وفيزيولوجيا الإنسان، ص 227.

- **القناة الدافقة:** تتشكل هذه القناة من اتحاد القناة المنوية وقناة الحويصلة المنوية، وهي تمر عبر نسيج غدة البروستات، فيُقدَف من خلالها من التطف (الحيوانات المنوية). كما مرَّ سابقا. حوالي مائتي مليون نطفة خلال كل تدفق منوي¹.
- **الغدد البصلية المَبالية:** وهي عبارة عن عضو مزدوج بحجم حبة الحمص، وهي تتوضع في الحجاب البولي التناسلي، وتتمثل وظيفتها في إفراز سائل رائق لزج لتزليق المبال، وتسهيل مرور المني فيه عند القذف².
- فهذه على الجملة مكونات الجهاز التناسلي لدى الرجل، وما يحتويه من أعضاء تختلف شكلا ووظيفة عن الأعضاء المقابلة لها في جهاز الأنثى.

● الأعضاء التناسلية الخارجية عند الأنثى:

يتكون الجهاز التناسلي لدى الأنثى من الأعضاء الخارجية الآتية:

- **الشفران الكبيران:** وهي عبارة عن طيَّان جلدیتان، فيهما كمية كبيرة من النسيج الدهني، وهما يُحدَّان جَوْفا يسمى الشقُّ الشفري³.
- وتوجد فوق الشفرين الكبيرين على الارتفاق العانة بارزة، تحوي نسيجًا دهنيًا، وتسمَّى التواء العاني⁴.
- ويبدو أنَّ الشفران الكبيران هما من الأعضاء الأكثر ظهورا وبروزا في الأعضاء الخارجية للجهاز التناسلي لدى المرأة، كما أنَّهما تحجبان خلفهما بقية الأعضاء التناسلية الأخرى.
- **الشفران الصغيران:** وهما عبارة أيضا عن التواءان جلدیان، ويدعى الشقُّ بينهما دهليزُ المهبل، وتُفتح فيه فَوْهَةُ الإحليل الخارجية (الظاهرة) وفَوْهَةُ المهبل⁵.

¹ فاسيلي تاتارينوف: تشريح وفيزيولوجيا الإنسان، ص 227.

² المرجع نفسه.

³ فاسيلي تاتارينوف: تشريح وفيزيولوجيا الإنسان، ص 236؛ وانظر Ernest Gardner, Donald J. Gray, Ronan O'rhillly : Anatomie, p 476

⁴ فاسيلي تاتارينوف: المرجع نفسه.

⁵ يعد المهبل من الأعضاء التناسلية الداخلية (الباطنة) للمرأة، وسيأتي الحديث عنه في موضعه.

- والإحليل عند المرأة له شكل مسار مستقيم، وهو يختلف عن إحليل الرجل، فهو أعرض عند المرأة وسهل التمدد، وهو يتوضع أسفل المثانة بفوهة داخلية، ويمرّ عبر الحجاب البولي التناسلي أمام المهبل، ويُفتح بفوهة خارجية (ظاهرةً فوق دهلير المهبل)¹.
- غشاء البكارة: ويعدُّ أيضا من الأعضاء التناسلية الظاهرة، وهو عبارة عن التواء غشائي مخاطي محيط بفوهة المهبل، ويتمزّق غشاء البكارة لدى الجماع الأول، ويتمزّقه تنزف كمية قليلة من الدم نتيجة إصابة الأوعية الدموية².
- البظر: يقع البظر عند التقاء الشفرين الصغيرين فوق فتحة مجرى البول³. وهو العضو الذي يقابل القضيب لدى الرجل، فهما مُتشابهان من الوجهة التكوينية، ولكنهما يختلفان من وجهتين رئيسيتين، الأولى منهما: أنّ قناة مجرى البول لا تتخذ مكانها وسط وأسفل جسم البظر كما تفعل في عضو الرجل، والثانية: أن البظر أصغر حجما بكثير من عضو الرجل⁴.
- يتضح مما سبق، أن الجهاز البولي لدى الأنثى مستقل عن أعضائها التناسلية، بينما نجده عند الذكر يمر عبر العضو التناسلي.

● الأعضاء التناسلية الداخلية عند الأنثى:

- المبيضان: قد سبق الحديث عن دور المبيضين في تحديد خصائص الأنوثة، فهما عبارة عن غُدد تناسلية مسؤولة عن إفراز هُرمونات الأنوثة (الأستروجين والبروجسترون)، ويقابل المبيضان في الجهاز التناسلي لدى الذكر الخصيتين المسؤولتين عن إفراز هرمونات الذكورة.
- ويتوضع المبيضان في جوف الحوض الصغير، على طرفي الرحم، وكل مبيض عبارة عن جسم بيضوي الشكل⁵.
- الرَّحِم: الرَّحِم من أهم الأعضاء التناسلية في الجهاز التناسلي لدى المرأة، وفي جسمها ككل، ذلك أنه يقوم بأعظم وظيفة، وهي احتضان الجنين واحتواؤه منذ أن يكون نطفة إلى أن يُولد، وللرَّحِم غشاء يعمل على حماية الجنين وتغذيته طول مدة الحمل¹.

¹ فاسيلي تاتارينوف: تشريح وفيزيولوجيا الإنسان، ص 237.

² المرجع نفسه.

³ محمد علي البار: خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ص 45.

⁴ محمد عثمان الخشت: وليس الذكر كالأنثى، ص 22 - 23.

⁵ فاسيلي تاتارينوف: تشريح وفيزيولوجيا الإنسان، ص 230.

والرَّحِم هو عبارة عن عُضْو عَضَلِي أجوف، ذو جدار ثخين ومتين، وهو كَمَثْرِي الشَّكْل²، وإذا حملت المرأة فإن الرَّحِم ينمو ويكبر حتى يملأ البطن، وحجم تحويف الرَّحِم في الأنثى البالغة لا يزيد عن ميليمترين، أما في نهاية الحمل فإن حجم الرَّحِم يتسع لسبعة آلاف ميليمتر، أي أن حجمه يتضاعف أكثر من ثلاثة آلاف مرة.

والرَّحِم هو العضو الوحيد في جسم الإنسان الذي له هذه القابلية للتغيير السريع من حالٍ إلى حالٍ، وهو بذلك أسرع نمو يعرفه جسم الإنسان³.

- **قناتا الرحم:** ومن الأعضاء التناسلية الباطنة في جهاز الأنثى، قناتي الرَّحِم، وتتوضَّعان في جانبي الرَّحِم، على كل جانبٍ واحدة⁴. وظيفتهما إيصال البويضات من المبيضين إلى جوف الرَّحِم، كما تسمحان أيضا بصعود الحيوانات المنوية في الاتجاه العكسي⁵.
- **المهبل:** وهو عبارة عن قناة عضلية مخاطية انتصابية. والمهبل هو العضو الأنثوي الخاص بالجماع⁶، وبالإضافة إلى هذه الوظيفة فإنَّ له دورا أيضا أثناء عملية الولادة، حيث يخرج الجنين من الرَّحِم ثم يمرُّ عبر المهبل⁷.

ويشترك المهبل مع الرحم في قابليته للتمدد والانتساع، ذلك أن الجنين يمرُّ عبرهما أثناء الولادة. وعليه فإنَّ حجم المهبل يتغير أثناء الحمل، فيزداد اتساعه إلى أضعاف حجمه العادي عند الولادة ليسمح بمرور الوليد فيه وخروجه منه⁸.

¹ الموسوعة الطبية الحديثة، ج 9، ص 1369.

² نسبة إلى : " الكُمَثْرَى " ، قال الأزهري: سألت جماعة من الأعراب عن الكُمَثْرَى فلم يعرفوها، وهو هذا المعروف من الفواكه الذي تُسميه العامة الإحاص ، انظر: ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، دت، ج5، ص152؛ الزبيدي، تاج العروس، دار الهداية، دط، دت، ج14، ص68 .

³ انظر محمد علي البار: خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ص 41؛ وانظر أيضا محمد علي البار: دورة الأرحام، الدار السعودية للنشر، جدة - م ع السعودية، ط 5، 1412 هـ - 1992 م، ص 39.

⁴ انظر محمد علي البار: خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ص 43.

⁵ Ernest Gardner, Donald J. Gray, Ronan O'rhillly : Anatomie, p 458

⁶ محمد عثمان الخشت: وليس الذكر كالأنثى، ص 28.

⁷ فاسيلي تاتارينوف: تشريح وفيزيولوجيا الإنسان، ص 236.

⁸ الموسوعة الطبية الحديثة، ص 1369.

- **الغُدَّةُ الثديية:** هي عبارة عن غُدَّةٍ عِرْقِيَّةٍ جِلْدِيَّةٍ مُتَبَدِّلَةٍ ومُتَصَخِّمَةٍ جداً، وهي من الناحية الوظيفية لها ارتباط وثيق بالجهاز التناسلي عند المرأة، وهي عبارة عن عُضْوٍ مُزدوج يَتَوَضَّعُ على العضلة الصدرية الكبيرة على مستوى الأضلاع.
- وتَتَضَّحُ علاقة الثدي بالجهاز التناسلي لدى الأنثى، من خلال ما يحدث فيه من تَغْيُرَاتٍ دورية مُرتبطة بالإباضة في المبيضين. وأثناء فترة الحمل والإرضاع تصل غُدَّةُ الثدي إلى أعلى مراحل تَضَخُّمِها، ووظيفتها الأساسية إفراز لبن الرُّضَاعَةِ¹.
- يتضح من خلال ما سبق أن الفروق بين الجنسين على مستوى الأعضاء التناسلية، هي فروق واضحة ظاهرة، سواءً من حيث الشكل أم من حيث الوظيفة.
- ويظهر بأنَّ أعضاء التناسل الذكورية هي أعضاء إِبِلَاجٍ، وظيفتها الأصلية قذف الحيوانات المنوية، بينما تظهر أعضاء الأنثى بأنها أعضاء استقبالٍ وَحْضِنٍ للحيوان المنوي، وبذلك تتجسد بوضوح عملية الاتحاد والتكامل بين وظائف الأعضاء التناسلية لدى الجنسين.
- ومن خلال الوظائف التي تقوم بها هذه الأعضاء لدى الذكر والأنثى، يتضح لنا بجلاء أن للأعضاء التناسلية الأنثوية دور هام في عملية التناسل، كما أشار إلى ذلك (ألكسيس كاريل)²، حيث يقتصر دور أعضاء التناسل الذكورية على زرع الحيوان المنوي في رحم المرأة، وينتهي هذا الدور باتحاد الحيوان المنوي مع البويضة، أما دور المرأة فيستمر مع طول مُدة الحمل وإلى ما بعد الولادة، مع ما يقترن بذلك من آلام أثناء فترة الحمل والولادة، ولا يتوقف دورها عند هذا الحد، فهي لا تكاد تنتهي من وظيفة حتى تنهياً لأخرى، فهي بعد الولادة تكون مُهيَّأة لوظيفة أخرى من وظائفها الطبيعية وهي وظيفة الإرضاع، ثُمَّ القيام بعدها بشؤون المولود وتربيته.
- وعليه فهذه المراحل والأدوار هي أساسية في حياة المرأة، وهي وظيفتها الأولى التي تتقدَّم أيَّ وظيفة.

¹ فاسيلي تاتارينوف: تشريح وفيزيولوجيا الإنسان، ص 239 - 240.

² انظر الإحالة (2): ص 61.

الفرع الثاني: الفروق على مستوى الحوض.

وإذا انتقلنا من الفروق في الأعضاء التناسلية إلى الفروق على مستوى الحوض، نجد بأن تركيب الحوض عند المرأة يختلف عن تركيبه عند الرجل، من حيث قوّة العظام وصلابتها، ورقّتها ونعومتها، وضيقها واتساعها وغير ذلك.

والحكمة من الاختلاف الموجود في تركيب الحوض لدى الجنسين ظاهرة تتمثل في علاقة الحوض عند المرأة بما اختصّت به من وظائف الحمل والولادة، فجاء شكله مناسباً لما تقتضيه تلك الوظائف من تغييرات تحدث فيه أثناء تلك الفترات.

يقول "محمد البار": "حوض السيدة يمتاز عن حوض الرجل بالنسبة لقيامه بوظيفة هامة إضافية تتطلب منه بعض الضروريات اللازمة التي لا يحتاج إليها حوض الرجل، فنمو الجنين في الحوض، وطرق تغذيته وحفظه ثم مروره بتجويف الحوض... ومن مخرجه وقت الولادة مما يستلزم بعض التغييرات والتعديلات التي يسهل معها إتمام عملية الولادة بالنسبة للأم والطفل... وتنحصر كل هذه التغييرات في أن يكون تجويف حوض السيدة أوسع وأقصر... وأن تكون عظامه أرق وأقل خشونة وأبسط تضاريساً"¹.

وهذه الخصائص التي يتّصف بها حوض المرأة من رقة العظام وقلة خشونتها مقارنة بعظام الرجل، تنطبق أيضاً على بقية عظام الجسم الأخرى لدى المرأة، والتي يحددها الهيكل العظمي، وهو أمر ظاهر يجسّد خصائص وصفات الأنوثة.

ويمكن تحديد أهم الفروق الجنسية في أجزاء الحوض، بصورة أوضح فيما يأتي²:

- حوض المرأة أعرض من حوض الرجل، وأجنحة العظام المَحْفِيّة عند المرأة أكثر اتساعاً.
- العَجُز عند المرأة أعرض وأقل تقوّساً.

¹ محمد علي البار: خلق الإنسان، ص 58 نقلاً عن كتاب: تشريح الحوض للذكر والأنثى، لشفيق عبد الملك ص 23 - 26؛ وانظر أيضاً: محمد

علي البار، دورة الأرحام، ص 82 نقلاً عن تشريح الحوض للذكر والأنثى، لشفيق عبد الملك ص 23 - 26.

² انظر فاسيلي تاتارينوف: تشريح وفيزيولوجيا الإنسان، ص 66.

- الزاوية المتشكلة تحت الارتفاق العاني بين الشُعَب السُّفلية لعظام العانة عند الرجال تكون حادّة، وعند النساء مُنْفَرِجة¹.

الفرع الثالث: الفروق على مستوى القفص الصدري والجهاز التنفسي.

1- الفروق على مستوى القفص الصدري:

يختلف الرجل والمرأة اختلافا واضحا من حيث شكل القفص الصدري وحجمه، فهو عند النساء أصغر منه عند الرجال، والقِسم العلوي منه أعرض نسبيا عند النساء². ومما يمكن ملاحظته أيضا من اختلافات بين صدر المرأة وصدر الرجل، هو أنَّ صدر المرأة عموما أقصر وأكثر استدارة وبروزا للأمام من صدر الرجل، كما أن قِسمه السفلي أضيق حتى نهاية الصدر، وهو ما يفسر كون خِصر المرأة رفيعا عكس خِصر الرجل³.

2- الفروق على مستوى الجهاز التنفسي:

أما الاختلافات الموجودة بين الجنسين على مستوى الجهاز التنفسي، فقد ثبت بأنَّ التنفس عند الرجل أقوى منه عند المرأة، ويُفسَّر كَوْن التنفس عند المرأة أنقَص منه عند الرجل، مع كونه أسرع لديها، من الوجهة الكيماوية، بأن الرجل أكثر امتصاصا للأكسجين وإطلاقا للحمض الكربوني⁴.

فقد ثبت بأن هناك اختلافا بين الجنسين في كمية الكربون التي يحرقها كل منهما، حيث وُجد بأنَّ الرجل يحرق في الساعة أحد عشر غراما تقريبا من الكربون، أما المرأة فلا تحرق منه إلا ستة غرامات وكسراً⁵، ولذلك نجد بأن المرأة دون الرجل في درجة الحرارة⁶.

¹ انظر Ernest Gardner, Donald J. Gray, Ronan O'rhillly : Anatomie, p 423

² انظر: فاسيلي تاتارينوف: تشريح وفيزيولوجيا الإنسان، ص 57.

³ انظر: الحاج محمد وصفي: الرجل والمرأة في الإسلام، بعناية بسام عبد الوهاب الحايي، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط 1، 1418 هـ - 1997 م، ص 20؛ عمر رضا كحالة: المرأة في القلم والحديث، ج 1، ص 14.

⁴ هنري ماريون: خلق المرأة والمقابلة بين طبائعيها وطبائع الرجل، ترجمة: إميل زيدان، دار الرائد العربي، بيروت - لبنان، ط 2، 1402 هـ - 1982 م، ص 29.

⁵ محمد فريد وجدي: دائرة المعارف القرن العشرين، مج 8، ص 599، نقلا عن دائرة المعارف الكبرى لدوفاري.

⁶ المرجع نفسه؛ وانظر: هنري ماريون: المرجع السابق.

والحديث عن حرارة الجسم لدى الجنسين، يدفعنا إلى الحديث أيضا عن صفة أخرى من الصفات الهامة التي تميز الذكور عن الإناث في هذا الجانب، وهي ما يتصف به الذكور عموما من ثبات نسبي في درجة الحرارة مقارنة بالإناث¹، ويبدو أن التذبذب الحاصل في درجة الحرارة الذي يؤدي أحيانا إلى عدم ثباتها وعدم استقرارها عند المرأة، يعود إلى الاختلافات الوظيفية التي تُحدد خصائص الأنوثة، كالدورة الشهرية مثلا وما يصحبها من آثار فيزيولوجية ونفسية.

الفرع الرابع: الفروق في حجم القلب ونبضه.

أمّا ما يوجد بين الجنسين من فروق تتعلق بالقلب ووظائفه، وهو مركز القوة الحيوية في الجسم، فإن قلب المرأة يختلف عن قلب الرجل في كونه أصغر حجما وأخف وزنا، بمقدار ستين غراما في المتوسط². كما أن شرايين الرجل وأورده أوسع منها في المرأة، وحوائطها أسمك من حوائط أوعية المرأة³.

ويبدو أن هذه الاختلافات ترجع في طبيعتها إلى الاختلاف الموجود بين الجنسين في البنية الجسدية ككل، فالرجل عموما أقوى من المرأة من حيث قوة العضلات، وغلظة العظام وصلابتها، لذلك فإن جسمه يحتاج إلى أن يكون حجم قلبه مُناسب لقوة ومتانة وثقل تلك الأعضاء، حتى يؤدي وظيفته بشكل سليم، كما أن حجم قلب المرأة يتناسب مع مجموعها العضلي، لأجل ذلك كان أصغر حجما وأخف وزنا.

وقد ثبت أيضا أن النبض في قلب المرأة يختلف عن النبض في قلب الرجل، فهو في المرأة أسرع، بحيث يزيد عدد النبضات في قلب المرأة عن نبضات قلب الرجل بما يتراوح بين عشرة نبضات وأربع عشرة نبضة في الدقيقة، كما أن دم المرأة يختلف عن دم الرجل من حيث المقدار والتركيب أيضا، فهو في المرأة أقل قدرا⁴، وعدد الكريات الحمراء الموجودة في دمها أقل من عدد الكريات الموجودة في دم الرجل⁵.

¹ انظر ج. ب. جيلفورد: ميادين علم النفس النظرية والتطبيقية، أشرف على ترجمته: يوسف مراد، دار المعارف، مصر - القاهرة، ط 3، 1969م، مج 2، الفصل 15 بقلم آن أنستازي، ترجمة: مختار حمزة، ص 612.

² انظر هنري ماريون: خلق المرأة، ص 28؛ محمد فريد وجدي: دائرة المعارف القرن العشرين، ص 599.

³ انظر الحاج محمد وصفي: الرجل والمرأة في الإسلام، ص 24.

⁴ هنري ماريون: خلق المرأة، ص 29.

⁵ زكريا إبراهيم: سيكولوجية المرأة، دار مصر للطباعة، د ط، د ت، ص 22.

الفرع الخامس: الفروق على مستوى الجمجمة.

وإذا انتقلنا إلى الفروق على مستوى الرأس، فقد أثبتت الأبحاث العلمية بأن هناك اختلافات بين الرجل والمرأة في شكل الجمجمة وحجمها، فجمجمة المرأة أصغر نسبياً من جمجمة الرجل¹، فنسبة حجمتها إلى حجمته هي كنسبة خمسة وثمانين إلى مائة².

وتفترق جمجمة المرأة عن جمجمة الرجل أيضاً من حيث النتوءات الموجودة على عظام الجمجمة، فهي في المرأة أقل وضوحاً منها في الرجل³.

ويتوضع داخل الجمجمة الدماغ والمخ، وقد أثبتت الدراسات في مجال البحث عن الفروق بين الجنسين في هذا المجال، وجود اختلافات بين الرجل والمرأة على مستوى المخ والدماغ.

1- الاختلافات على مستوى الدماغ:

يُعتبر الدماغ مركز التحكم الرئيسي في الجسم، حيث يقوم باستقبال المعلومات الواردة من أعضاء الحسّ عمّا يجري داخل الجسم وخارجه، ثمّ يحللها بسرعة، ويُرسل الرسائل الملائمة التي تُنظّم حركة الجسم ووظائفه. كما يقوم أيضاً بتخزين المعلومات الخاصة بالخبرات السابقة، ممّا يساعد الفرد على التعلّم والتذكّر، كما أنه يُعدّ مصدراً للأفكار والأمزجة والانفعالات⁴.

ويظهر بأنّ جميع هذه الوظائف التي يقوم بها الدماغ هي نفسها في النساء والرجال، لكنّ الاختلافات الموجودة بين الجنسين على مستوى الدماغ تُشبه ما سبق ذكره من اختلافات على مستوى الأعضاء الأخرى من حيث تعلقها بالحجم، فالرجال بصفة عامة أدمغتهم أكبر حجماً من أدمغة النساء⁵. وهي نتيجة لازمة ظاهرة، فالاختلاف في حجم الجمجمة، وكونها أكبر عند الرجال، يتبعه الاختلاف في حجم الدماغ الذي

¹ فاسيلي تاتارينوف: تشريح وفيزيولوجيا الإنسان، ص 86.

² هنري ماريون: خُلق المرأة، ص 29.

³ انظر: المرجع السابق.

⁴ الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض - م ع السعودية، ط 2، 1419 هـ - 1999 م، ج 10، ص 366.

⁵ المرجع نفسه؛ محمد علي البار: عمل المرأة في الميزان، ص 78.

لا بُدَّ أن يتناسب مع حجم الجمجمة، ثمَّ إن الاختلاف بين الجنسين في هذه الأحجام يتناسب في حقيقته مع الاختلاف في الحجم الكلّي، الموجود بينهما، فالرجل عموماً أكبر حجماً من المرأة، وأقوى وأشدُّ بُنية منها.

تُشير الدراسات التي توصل إليها العلماء إلى أنَّ أدمغة الرجال والنساء مختلفة من حيث الجسم الأصغر، والذي يمثل شريط الألياف العصبية السميكة، الذي يربط بين نصفي الكرة المخية (الأيمن والأيسر)، فهو في النساء كبير. وأوضحت الفحوصات الدقيقة للدماغ بعد الوفاة، أنَّ عدد العصبونات¹ في القشرة² أكثر بنسبة 10 % في النساء مقارنة بالرجال³ على الرغم من أنَّ حجم الدماغ في الرجل أكبر منه في المرأة.

2- الاختلافات على مستوى المخ:

ومن بين الفروق الموجودة بين الجنسين على مستوى الدماغ، ما توصل إليه الباحثون من اختلافات بين الرجل والمرأة في حجم المخ وشكله ومادته، ويعُدُّ المخ مركز القوة العقلية، وهو من أكبر مكونات الدماغ حيث يشكل 85 % من إجمالي وزن الدماغ. ويُقسَّم شقٌّ كبيرٌ. يُسمَّى الشقُّ الطويل. المخ إلى نصفين يُسميان نصف الكرة المخية الأيمن، ونصف الكرة المخية الأيسر⁴.

ومن حيث الوزن، يبلغ متوسط وزن المخ ثلاثة أرطال، أي ما بين 1250 غ – 1350 غ، ويقلُّ وزنه في النساء عموماً بنسبة 6 % عنه في الرجال⁵.

وقد وقع خلافٌ بين الباحثين في اعتبار هذا الاختلاف في وزن المخ، بحيث ينبغي اعتبار الوزن النسبي للمخ، أي وزنه بالنسبة للجسم ككل، لا وزنه على الإطلاق. غير أنَّ الرأي الغالب بينهم يقول بأن المرأة هي دون الرجل في هذا الباب أيضاً، واستدلوا على ذلك بأنَّ نسبة وزن مخ المرأة بالنسبة إلى جسمها أقل من نسبة

¹ هي أهم الخلايا المعالجة للمعلومات في الدماغ، انظر الموسوعة العربية العالمية، ص 367.

² القشرة هي طبقة من العصبونات ذات طيات وتنوءات كثيرة، وتوجد على سطح المخ. انظر: المرجع نفسه.

³ المرجع نفسه، ص 370 – 371.

⁴ المرجع نفسه، ص 367؛ وانظر: أحمد عكاشة: علم النفس الفيزيولوجي، ص 37.

⁵ انظر: أحمد عكاشة: المرجع نفسه؛ عبد الحميد محمد الهاشمي: أصول علم النفس العام، دار الشروق، جدة، د ط، د ت، ص 90.

وزن مخّ الرجل بالنسبة إلى جسمه، فهي في المرأة تعادل 44/1 من وزنها، أمّا في الرجل فتعادل 40/1 من وزنه.¹

وتتركز أهمّ الفروق، على مستوى المخّ في تلافيف المخّ وتيّاته لعلاقتها بالقوى العقلية لدى الإنسان، فهي مركز تلك القوى، حيث وجد العلماء أن مخّ المرأة أقلّ ثنّيات من مخّ الرجل، وأن تلافيفه أقلّ نظاماً²، وأضعف نموّاً وأقلّ بروزاً³.

ومن جهة أخرى يوجد هناك اختلاف بين الجنسين أيضاً من حيث المادة المدركة من المخّ، والتي تُسمى "بالجُهر السُّنجابي"، فهي عند النساء أقلّ منها عند الرجال بدرجة محسوسة جداً⁴.

ومن الفروق الهامّة بين الجنسين، والتي تمثل الأصل الذي تعود إليه معظم الفروق الأخرى، على مستوى الغُدّ والأعضاء، ما كشفت عنه الدّراسات الطبية حول الدّماغ البشري، حيث توصّل الباحثون في هذا المجال إلى أن هناك منطقة في المخّ يختلف فيها الجنسان، الذّكر والأنثى، وذلك منذ المرحلة الجنينية، يقول محمد البار: "ففي أثناء تكوين الجنين في مراحله الأولى، يكون جنين الذّكر مُشابهاً في أوّل الأمر لجنين الأنثى، ويصعب التفريق بينهما، إلّا على مستوى الصّبغيات (الكروموزومات)... ولكن سرعان ما تتميز منطقة في المخّ تدعى "تحت المهاد" (Hypothalamus) لدى الجنين الذّكر عن مثيله الجنين الأنثى... وهذه الإضافة والزيادة في مخّ جنين الذّكر تُؤدي إلى الفروق الهائلة فيما بعد بين الجهاز التناسلي للذكور والجهاز التناسلي للأنثى... كما تُؤدي إلى الفروق الهائلة بين غُدّ الذّكر الصماء⁵ وغُدّ الأنثى... وتؤثر هذه الغُدّ على مختلف أنشطة الجسم وعلى هيكله أيضاً... ومن ثمّ يختلف بناء هيكل الذّكر عن بناء هيكل الأنثى كما تختلف الوظائف تبعاً

¹ انظر: هنري ماريون: خُلق المرأة، ص 29؛ دائرة المعارف القرن العشرين، ص 601؛ محمد علي البار: عمل المرأة في الميزان، ص 78.

² دائرة المعارف القرن العشرين، ص 601.

³ هنري ماريون: خُلق المرأة، ص 29.

⁴ المرجع السابق.

⁵ الغدد الصماء: هي الغدد التي تفرز إفرازاً داخلياً، والمادة التي تفرزها تسمى بالهرمون، وهي تُصب مباشرة في الدم. انظر: فاسيلي تاتارينوف: تشريح وفيزيولوجيا الإنسان، ص 255؛ أحمد عكاشة: علم النفس الفيزيولوجي، ص 130.

لذلك... والسبب في تمايز منطقة تحت المهاد من المخ بين جنين الذكر وجنين الأنثى هو هرمون التستوسترون الذي تفرزه مشيمة الجنين الذكر... ثم تنمو الغدة التناسلية وتؤثر بالتالي على المنطقة المخية تحت المهاد¹.

ومن بين وظائف هذه المنطقة أيضا، منطقة تحت المهاد، التحكم في درجة حرارة الجسم، وفي تنظيم الطعام، وكذلك التحكم في السلوك الانفعالي للفرد، وأيضا التحكم في عمليتي التذكر والتعلم، وغيرها².

فيظهر دور هذه المنطقة في الجسم، من خلال الوظائف المتعددة التي تقوم بها، وهو دور هام، لتأثيرها على مختلف أعضاء الجسم وأنشطته، كما أن لها تأثيرا أيضا في توجيه السلوك الإنساني.

وعليه فإن دراسة الفروق بين الجنسين على مستوى الدماغ - بما فيه المخ - لا تساعدنا على معرفة الاختلافات الموجودة بينهما من حيث شكل الدماغ ومادته فحسب، بل تساعد أيضا على معرفة الاختلافات الموجودة أيضا في نواحي الشعور وطرق التفكير.

ويبدو مما سبق أن الفروق التي ظهرت بين الرجل والمرأة على مستوى الدماغ، لها تأثير في ظهور بعض الفروق النفسية بينهما في النواحي الانفعالية والسلوكية.

الفرع السادس: فروق أخرى:

وهناك فروق أخرى بين الرجل والمرأة، توضح خصائص كل واحد منهما، وتميز صفات الأنوثة عن صفات الذكورة، وهي عبارة عن ملاحظات توصل إليها العلماء والباحثون من خلال دراسات إحصائية على مختلف المجتمعات. لكن هذه الملاحظات لا يمكن تعميمها على جميع الأفراد في جميع الأجناس، وإنما هي عبارة عن قاعدة عامة تمثل الأمر الغالب، مع وجود حالات قد تشد عن هذه القاعدة. ومن بين تلك الفروق:

- ما يعد أمرا ظاهرا تسهل ملاحظته، ويتمثل في اختلاف القامة بين الرجال والنساء، وكذلك الوزن، وتظهر الفروق بين الجنسين في هذا المجال منذ الولادة، حيث يكون المولود الذكر أطول من الأنثى وأثقل وزنا¹.

¹ محمد علي البار: عمل المرأة في الميزان، ص 72. نقلا عن كتاب: علم الفيزيولوجيا، لفلورستراند.

² انظر: أحمد عكاشة، علم النفس الفيزيولوجي، ص 57، 64.

- كما دلت الملاحظات أيضا على وجود فروق بين الجنسين في مرحلة البلوغ أو النضج، حيث وُجد بأن مُعدل النضج عند الإناث أسرع منه عند الذكور، فالإناث يبلغن مرحلة النضوج الجنسي قبل الذكور².

ويُصحب هذه المرحلة - كما هو معلوم - تغيرات كثيرة فيزيولوجية وبسيكولوجية لدى الجنسين، وتتضح الفروق بينهما أكثر، من خلال تلك التغيرات سواء من الناحية الجسمية أو النفسية، كاكتمال نمو الأعضاء لا سيما الأعضاء التناسلية التي تُميز خصائص الذكورة والأنوثة، ونمو شعر الجسد في مناطق مختلفة، على مستوى العانة والإبط، ويختلف الذكر عن الأنثى في نمو الشعر لديه على مستوى الصدر أحيانا والذراعين والساقين، إلا أن هناك بعض النساء يشتركن مع الرجال في نمو شعر الذراعين والساقين، وقد يعود السبب في ذلك لزيادة إفراز هرمونات الذكورة عندهن، كما يظهر في هذه المرحلة أيضا تَغَيُّر الصوت وخُشُونته لدى الذكور، وبقاؤه ناعما لدى الإناث.

ولهذه التغيرات الفيزيولوجية تأثير في تحديد السمات النفسية لدى الجنسين، وتبعًا لذلك تظهر أيضا بعض الاختلافات النفسية بين الذكور والإناث في النواحي الوجدانية والعاطفية والتي يرجع بعضها إلى الاختلافات الجسمية (الفيزيولوجية) الموجودة بينهما.

تُعَدُّ مرحلة البلوغ مرحلة بدء التكليف بالنسبة للجنسين، لذلك تعتبر معرفتها في الذكر أو في الأنثى أمرا ذو أهمية كبيرة، لما ينبني عليها من أحكام شرعية يترتب عنها الثواب والعقاب.

- ولاحظ الباحثون أيضا أنَّ من بين الفروق الموجودة بين الجنسين، أنَّ لدى الإناث مقارنة بالذكور مقدرة أكبر على مقاومة الأمراض المعدية، وأنَّ احتمال إصابتهم بالأمراض عموما أقلَّ من احتمال إصابة الذكور بها، وذلك في نفس الظروف والملابسات، كما أن نسبة الوفيات بين النساء أقلَّ منها

¹ انظر هنري ماريون: خُلق المرأة، ص 28؛ عبد الحميد محمد الهاشمي: أصول علم النفس العام، ص 257.

² انظر ج. ب. جيلفورد: ميادين علم النفس، ج 2، ص 612؛ عبد الحميد محمد الهاشمي: أصول علم النفس العام، ص 257.

عند الرجال، على الرغم من الأخطار التي تعترض المرأة أثناء الحمل والولادة¹. وللمرأة أيضا مقدرة على تحمل الآلام، ويظهر ذلك جلياً في صبرها واحتمالها لآلام الحمل والوضع². وتبدو هذه الفروق من أهم مظاهر القوة التي تتميز بها المرأة على الرغم من ضعف بنيتها مقارنة بالرجل.

الفرع السابع: فروق فيما اختصت به المرأة من وظائف بيولوجية:

من الفروق الأساسية بين الجنسين، والتي ترجع إليها معظم الفروق الموجودة بينهما، ما اختصت به المرأة دون الرجل من وظائف بيولوجية³. في فترات خاصة. جعلت تكوينها الجسمي وسماتها النفسية تختلف عن تكوين الرجل الجسدي ونفسيته. وبهذه الوظائف وهذا التكوين الخاص هي مؤهلة للقيام بأهم وظيفة أنيطت بها، وهي وظيفة الأمومة وتربية النشء.

والحديث عن هذا النوع من الفروق يشتمل، في هذا المقام، على الحديث عن أهم الآثار الفيزيولوجية التي تُصاحب تلك الفترات.

1- فترة الدورة الشهرية (المحيض):

تتعرض المرأة في زمن الحيض لبعض التغيرات الفيزيولوجية، ويبدأ ذلك قبل موعد الدورة الشهرية بقليل، ويستمر في أثنائها، فتظهر على المرأة أعراض شبه مرضية جسمية ونفسية، تتكرر معها في كل شهر. فتتأثر تلك الأعراض على نشاط المرأة وحيويتها، فتبدو عليها آثار التعب والفتور خلال هذه الفترة بخلاف الأيام الأخرى.

ومن أهم الأعراض الفيزيولوجية التي تُصاحب فترة الحيض ما يأتي:

¹ انظر ج. ب. جيلفورد: المرجع السابق؛ زكريا إبراهيم: سيكولوجية المرأة، ص 23 - 24؛ علي القاضي: وظيفة المرأة المسلمة في المجتمع الإنساني، دار القلم، الكويت، ط 1، 1406 هـ - 1986 م، ص 20.

² زكريا إبراهيم: المرجع نفسه.

³ بيولوجية: مأخوذة من بيولوجيا (biologie): علم الأحياء، وهو مجال معرفي يعنى بدراسة الكائنات الحية. انظر: الموسوعة العربية العالمية، ج1، ص307.

- يُعدُّ الانتفاخ الذي يظهر على مستوى الثديين وعلى مستوى البطن من الأعراض الواضحة التي تسبق نزول دم الحيض، ويظهر الارتباط الوثيق الذي يربط وظائف الثديين بوظائف الجهاز التناسلي لدى المرأة من خلال ما نلاحظه من تغيرات تحدث فيهما قبل نزول دم الحيض. ويعود سبب هذا الانتفاخ إلى احتباس السوائل فيهما، فاحتقان الثديين عادةً هو من الأعراض الثابتة، فيتغيّر حجمهما ويتصلبان ويمتدان، كما تتضخم الشرايين من حولهما، ويصاحب هذه الأعراض آلام لكنّها سرعان ما تزول بنزول دم الحيض¹.

والانتفاخ على مستوى البطن أيضا تصحبه آلام تشبه الإشعاع، كما تُصاب المرأة أيضا بآلام في أسفل الظهر، وأيضا على مستوى الشَّرج بسبب تضخم الرحم².

ويبدو أن هذه الآلام تتفاوت في شدتها، وتختلف من امرأة لأخرى، فقد نجدها عند بعض النساء خفيفة، وقد تكون عند غيرهن شديدة تحتاج إلى وصف بعض المهدئات والمسكنات لإزالتها. ومع ذلك، ومهما كان الألم شديدا أو خفيفا، فإننا نلاحظ على المرأة في فترة الحيض آثار التعب، ونقصان الحركة والنشاط، والميل إلى الراحة والنوم ...

- ومن الأعراض المصاحبة للدورة الشهرية أيضا التي تؤثر على المرأة من الناحية الجسمية، اضطراب الهضم والشهية في هذه الفترة، فهي إما أن تجوع حتى تأكل بكثرة ونهم، وإما أن تزهد نفسها عن الطعام، وقد يُصاحب هذا الاضطراب إحساس بالقيء مع إسهال خفيف، تنتهي جدّته بانتهاء العادة الشهرية، ليحل محله الإمساك وتزداد الغازات البطنية، كما قد يصفّر الوجه ويحمرّ بسرعة، مع ظهور هالة زرقاء تحت العين، ويتّصف النفس برائحة خاصة مميزة³.

¹ Henry G. Robert , Raoul Palmer, Claudine Bourg-Heyler, Jean Cohen, Avec le concours de : Jacques Huguier et Jean Hewitt : Précis de gynécologie, Masson : Paris, Newyork, Barcelone, Milan, 2^{ème} édition, 1979, p 167.

محمد علي قرني: أسرار المرأة النفسية والطبية، المركز العربي الحديث، القاهرة - مصر، د ط، د ت، ص 39.
² Henry G. Robert , Raoul Palmer, Claudine Bourg-Heyler, Jean Cohen, Avec le concours de : Jacques Huguier et Jean Hewitt : Précis de gynécologie, Masson: Paris, Newyork, Barcelone, Milan, 2^{ème} édition, 1979, p 167.

³ انظر: محمد علي قرني: المرجع السابق.

هذه الآثار واضحة في دلالتها على أن المرأة في هذه الفترة تكون في حالة من الإرهاق والتعب، فنراها تُقدِّم على الأعمال التي اعتادتُها وألفتها في حياتها اليومية بنوعٍ من الملل والفتور، وهذا على خلاف إقبالها عليها في غير أيام الدورة الشهرية.

- ويصحب هذه الفترة أيضا انخفاض في درجة حرارة جسم المرأة بدرجة مئوية كاملة، وذلك لأن العمليات الحيوية التي لا تتوقف في الكائن الحي تكون في أدنى مستوى لها أثناء الحيض¹.
وقد سبق الحديث عن كون الحيض من العوامل أو الأسباب التي تجعل المرأة دون الرجل في درجة الحرارة، وأنَّ الذكور عموما لديهم ثبات نسبي في درجة الحرارة مقارنة بالإناث.

- وقد تشكو بعض النساء في زمن الحيض، خاصة عند بداية الدورة، من آلام وأوجاع على مستوى الرأس، وهي ما يعرف باسم الصداع النصفي أو الشقيقة الدورية، وذلك لتعلُّقها بفترة الحيض².
وبالجملة فإنَّ فترة الحيض بالنسبة للمرأة ومع أنها وظيفة طبيعية من وظائف جسمها إلا أنها تُصاحبها أعراض مقترنة بآلام تخرجها نسبيا عن حالتها الطبيعية، فتؤثر في حركاتها وتصرفاتها وتُقيّد من حريتها في ممارسة حياتها على الشكل المعتاد الذي ألفتته في غير أيام الدورة.

يقول (لاينسكي) من خلال وصفه لحال المرأة في زمن الحيض: "إنَّ مُدة الحيض تحرم المرأة حريتها العملية فهي تكون في أثناءها تابعة لحركاتها الاضطرارية وتُنقصها جدًّا قوة استكمال إرادتها للإقدام على عملٍ أو تركه"³.

وعلى العموم، فإنَّ ما ذُكر من أعراض وآلام مُصاحبة للدورة الشهرية (الحيض)، هي عبارة عن حالات مُلاحظة، تتوزع بين النساء، وليس من الضروري أن تجتمع كُلُّها في المرأة الواحدة.

¹ محمد علي البار: خلق الإنسان، ص 102. وانظر: أيضا محمد علي البار: دورة الأرحام، ص 65.

² Henry G. Robert , Raoul Palmer, Claudine Bourg-Heyler, Jean Cohen, Avec le concours de : Jacques Huguier et Jean Hewitt : Précis de gynécologie p168.

³ علي القاضي: وظيفة المرأة المسلمة في المجتمع الإنساني، ص 29. نقلا عن كتاب "نشأة الشخصية" (للاينسكي).

2- فترة الحمل:

وكما تختلف أعراض الحيض وآلامه من امرأة لأخرى، فإنَّ الأعراض التي تُصاحب فترة الحمل تختلف أيضا فيما بين النساء، ومهما كان نوع هذه الأعراض، من حيث خِفَّة الألم وشِدَّتته، فإنها تؤثر في المرأة من الناحية الجسمية والنفسية، فوجود الجنين في رحم الأم ونموّه فيه، وكل ما يتبع ذلك من تغيرات فيزيولوجية أثناء هذا النمو، يجعل الأمَّ خاضعة للتأثيرات التي يُحدثها هذا المخلوق الغريب من جسدها، ولأجل كل ذلك فإنَّ الحامل تحتاج إلى عناية ورعاية طبية خلال هذه الفترة، لما قد تتعرض له من مُضاعفات وأخطار بسبب الحمل.

ومن المؤثرات الأكثر شيوعا، والتي تُعاني منها المرأة الحامل ما يلي:

- تتعرّض المرأة أثناء فترة الحمل إلى بعض الاضطرابات التي تُصيب جهازها الهضمي، من ذلك حالة العَثْيَان التي تُعاني منها أكثر النساء خاصة في فترة الصباح، وتكون مصحوبة بحالات تقيؤ، ويظهر ذلك عادة في الأشهر الثلاثة الأولى، كما تُصاب الحامل عادةً بالإمساك¹. لذا يتوجب عليها الاعتناء بنظامها الغذائي حتّى لا يُؤدي ذلك إلى مُضاعفات قد تؤثر سلبا على صحة الأم وسلامتها.
- وتشكو الحامل أيضا مما يحدث معها أحيانا من ضيق في التنفس، ويكون ذلك عادة في أشهر الحمل الأخيرة².
- كما يتغيّر عمل أعضاء جسم المرأة الحامل تبعا للتغيرات الفيزيولوجية التي تحصل لها، مع وجود مخلوق جديد يتغذى من دمها، حيث يزيد عمل الأعضاء ويتضاعف، فالقلب مثلا في هذه الفترة يتحمّل أعباء إضافية تبلغ ضعف ما يتحمّله في الحالات العادية، حيث يضخُّ كمية مضاعفة من الدم تكفي الأم والجنين، لذلك تزداد نبضات القلب وضرباته حتى يضخُّ في كل ضربة كمية أكبر من المعتاد³.
- وتُعاني بعض النساء الحوامل من إصابتهنَّ بما يُعرف باسم "الدوالي"، ويحدث ذلك على مُستوى السَّيقان، وسببه تأثّر الدورة الدموية، بحيث تتمدّد الأوردة التي تحمّل الدم من الأطراف، وخاصة من الأقدام والأرجل، نتيجة ضغط الرّحم على مسار الدم العائد من القلب فيؤدي إلى امتلاء هذه الأوردة

¹ Henry G. Robert , Raoul Palmer, Claudine Bourg-Heyler, Jean Cohen, Avec le concours de : Jacques Huguier et Jean Hewitt : Précis de gynécologie p255.

محمد علي البار: خلق الإنسان، ص 439؛ الموسوعة الطبية الحديثة، ج 6، ص 780؛ محمد علي قرني: أسرار المرأة النفسية والطبية، ص 103.

² انظر: الموسوعة الطبية الحديثة، ج 6، ص 782؛ محمد علي البار: خلق الإنسان، ص 441.

³ محمد علي البار: المرجع نفسه، ص 440.

وتعرجها¹، ويظهر بأن ذلك يُسبب للمرأة آلامًا ومضاعفاتٍ، قد تفوق الاحتمال أحيانًا، خاصة عند تعرّضها للوقوف ساعاتٍ طويلة من اليوم، وعلى المرأة في مثل هذه الحال أن تبقى فترات من الزمن مُستلقية للتخفيف من حِدّة تلك الآلام.

- ومن الأعراض التي تشكو منها بعض النساء الحوامل أيضًا، بعض الاضطرابات التي تحصل على مستوى الجهاز البولي، بحيث تشكو الحامل من عُسرٍ في التبوّل، وقد يصحب ذلك بعض المضاعفات الخطرة كالتهاب المثانة مثلاً². وذلك يستدعي استشارة الطبيب للعلاج الفوري، وإبعاد الخطر عن صحّة الأم، وما قد تعرّض له من مضاعفات أخرى.

فهذه على وجه العموم الأعراض المصاحبة لفترة الحمل في الحالات العادية والطبيعية، وقد تبين من خلالها بأنّ الأم في هذه الفترة تفتقد الكثير من أسباب الراحة، فنجدها تبحث عنها بين ألمٍ وآخر، ولكنها مع كل هذا تتحمّل كل تلك الآلام وتصبر عليها.

وقد وصف القرآن الكريم مدى صبرها وتحملها لشدّة آلام الحمل والوضع، في قوله تعالى: {وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ...} [لقمان:14]، وقوله أيضًا: {وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا} [الأحقاف:15].

وهناك مضاعفات في هذه الفترة تظهر عند بعض النساء تُخرج حمل المرأة من الحالة العادية والطبيعية إلى مرحلة من الخطر الذي يُهدّد صحّة الأم، فتكون آلامها أشدّ وأعظم، كالتهاب المثانة، وقد سبق ذكره، والحمل خارج الرّحم، وتسوّم الحمل وتُعَدُّ هذه الحالة الأكثر خطورة، حيث تتسبب في الكثير من الأحيان إلى وفاة الأم، ورغم تقدّم الأبحاث الطبية إلا أن مثل هذه الحالات لا تزال تُصاب بها الكثير من النساء.

3- فترة الولادة (النّفاث):

ولا تكاد المرأة تنتهي من متاعب الحمل وآلامه، حتى تستقبل مشاقّ الوضع ومصابه، وما يصحبُه من أوجاعٍ أثناء النّفاث وبعده.

¹ محمد علي البار: خلق الإنسان، ص 440.

² انظر: Henry G. Robert, Raoul Palmer, Claudine Bourg-Heyler, Jean Cohen, Avec le concours de: Jacques Huguier et Jean Hewitt: Précis de gynécologie p255.

فعملية النَّفاس عبارة عن إخراج نَفْس من نَفْس، حيث تتعرض المرأة لمجهود شاق وبذل طاقة كبيرة لإتمام هذه العملية. وتواجه المرأة في هذه المرحلة مخاطر كبيرة كاحتمال إصابتها بأمراض المزمنة كأمراض القلب أو ضغط الدم أو السكري أو الكلى وغيرها، ومن جهة أخرى قد تتعرض بعض النساء للولادات المتعسرة في حالات الحمل غير الطبيعي، مما يلجئ الطبيب إلى إجراء العملية القيصرية، وفي بعض الحالات الخطرة تكون العملية القيصرية أمراً مطلوباً وضرورياً لإنقاذ حياة الأم، وعلى الرغم من التطور العلمي الحديث الذي يسر عمليات الولادة وقلل من مضاعفاتها، إلا أنه لا تزال هناك حالات من النساء يواجهن بعض أخطار الولادة، والتي قد يفقدن حياتهن بسببها.

ومن أهم الأعراض التي تظهر على المرأة النفساء، ما تشعر به من قُشَعْريرة وإجهاد شديد، كما قد يبطؤ النبض، وينخفض ضغط الدم عندها، وتنخفض درجة حرارة الجسم أيضاً، لكن سرعان ما تبدأ بالارتفاع ثم تنخفض مرة أخرى لتعود إلى مُعدَّلها الطبيعي بعد يوم أو يومين على الأكثر، أمّا إذا استمرت في الارتفاع أكثر من ذلك، فإن ذلك يدل على وجود التهاب ميكروبي يستدعي علاجاً فورياً¹.

وتشكو النفساء في فترة ما بعد الولادة من صعوبة في التبول، خاصة في الأيام الأولى عقب النَّفاس، وسبب ذلك يعود إلى وجود تسَلُّخات في جدار المهبل، وفتحة الفرج ومجرى البول أثناء الولادة².

وعلى هذا فإن المرأة في فترة ما بعد الولادة، تكون في حالة إرهاق شديد، ولا بد لها من عناية خاصة، وأن لا تتعرض للإجهاد في هذه الفترة، لأن لا يتسبب ذلك في تأخر استعادة نشاطها وحيويتها.

4- فترة القعود (سن اليأس):

يمثل سنَّ القعود عند النساء أو ما يُسمَّى بسن "اليأس" أو "الإياس" مرحلة انقطاع الحيض عن المرأة عندما تصل إلى سنَّ مُعينة. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه التسمية في قوله تعالى: {وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ} [الطلاق:4] ، وقوله أيضاً: {وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّائِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا} [النور:60].

¹ محمد علي البار: خلق الإنسان، ص 457؛ ومؤلفه: دورة الأرحام، ص 72. 73.

² محمد علي البار: عمل المرأة في الميزان، ص 93.

ويُصاحب هذه الفترة في حياة المرأة أعراض تتسبب في حدوث اضطرابات فيزيولوجية وبسيكولوجية، يختلف تأثيرها من امرأة إلى أخرى.

تبدأ فترة القُعود عادةً من سنّ الخامسة والأربعين، إلى سنّ الخمسين¹. ومن أهمّ الأعراض المميزة لهذه المرحلة في عُمر المرأة من الناحية الفيزيولوجية: "انقطاع دم الحيض، وتوقّف تكوين البويضات، وضمور الأعضاء التناسلية، وظهور أعراض الشيخوخة على باقي أجزاء الجسم"².

- ويلاحظ أنّ دم الحيض لا ينقطع مرّة واحدة، فالمرأة التي تقترب من مرحلة القُعود تشعر بدنو هذه المرحلة من خلال ما تراه من تغيّرات تحدث لها، تتمثل في اضطراب عاداتها الشهرية، ذلك أن عملية "الإباضة الشهرية أو إطلاق البويضة يقلّ تباعاً من مرّة في الشهر إلى مرّة في الشهرين ثم كل ستة شهور. ويحتل النَّزف الحيضي لأنّ الجسم لا يُنتج الكافي من الأستروجين لبطانة الرحم"³. وبهذا يتناقص دم الحيض شيئاً فشيئاً حتّى ينقطع.

- ويطرأ على المبيضين، بعد توقّف عملية الإباضة، وكذلك الرّحم، تغيّرات تُؤدي إلى تقلّص هذه الأعضاء وضمورها، كما يكون هناك تصلّب نسبي على مُستوى المبيضين⁴. والسبب في ذلك ظاهر، وهو توقّف إفراز هرمونات الأنوثة، فيتوقّف نشاطهما، كما يتوقّف نشاط الجهاز التناسلي، فيغدو بلا وظيفة بعد انتهاء دوره في عملية التناسل.

ويُصاحب مرحلة القُعود بعض الآلام، وبعض الاضطرابات الوظيفية التي تُؤثر في المرأة من الناحية الفيزيولوجية، فتُسبب لها حالات من التعب والإرهاق، كما تُؤثر في نشاطها اليومي.

ومن أهمّ الآثار التي تترتب عن هذه المرحلة ما يلي:

- يتسبّب نقص الأستروجين - هرمون الأنوثة - في هذه المرحلة لدى مُعظم النساء في حدوث لَفَحَات ساخنة "فُوزَات" مع احمرار شديد في الوجه، وفي الجزء العلوي من الجسم وذلك لبُضع دقائق مع

¹ إبراهيم زكريا: سيكولوجية المرأة، ص 150.

² المرجع نفسه، ص 149.

³ محمد علي قرني: أسرار المرأة النفسية والطبية، ص 159.

⁴ Henry G. Robert , Raoul Palmer, Claudine Bourg-Heyler, Jean Cohen, Avec le concours de : Jacques Huguier et Jean Hewitt : Précis de gynécologie p177.

- الشعور بالاختناق عادةً، ويتبع ذلك تعرُّق غزير، وقد يتسبَّب ذلك في حدوث بعض الاضطرابات في النشاطات المهنية¹. وهذه الفُورات تظهر غالبًا بعد إجهاد جسماني أو إثارة نفسيّة².
- وقد تشكو المرأة في هذه المرحلة أحياناً من تدفُّق اللُّعاب في الفم أو الجفَّاف فيه، وقد يحدث أثناءها ومضات في العينين، قد يُرافقها غثيان وصداع، وكثيراً ما يُرافق الوهج دُوار شديد يظهر عادة في الصُّباح بعد الاستيقاظ من النوم³.
 - كما تُعاني المرأة في سنِّ اليأس من الأرق الذي تُسبِّبه تلك الفورات وذلك التعرُّق الشديد، كما قد تُعجزها الفورات المتتابة عن بذل أي مجهود⁴.
 - ويُصاحب هذه الفترة أيضاً بعض الاضطرابات العصبية التي تُؤثر في أعضاء الجسم، فتحدُّث فيها بعض الآلام والأوجاع، من ذلك ما يحدث من اضطرابات في الذاكرة، وآلام في الرأس، وازدياد سرعة النبض في القلب، وأيضاً حدوث صَفير في الأذن، وآلام في المفاصل، واضطرابات في النوم... وغيرها⁵.
- ويبدو أنَّ فترة القُعود، وما يُصاحبها من اضطرابات فيزيولوجية وسيكولوجية هي مرحلة طبيعية تتجاوزها المرأة، غير أنَّها تكون في هذه المرحلة بحاجةٍ أشدَّ إلى الراحة، كما أنَّ ابتعادها عن الإجهادات النفسية والجسدية أمر مطلوب لأنَّه يخفِّف كثيراً من حدَّة تلك الآلام والاضطرابات.
- يظهر من خلال ما سبق أنَّ هناك فروقا كبيرة ودقيقة بين الرجل والمرأة في الصفات التشريحية والفيزيولوجية، التي يلزم عنها الاختلاف في بعض وظائف الجسم. و هذا الاختلاف في البناء الوظيفي والجسدي، هو ضرورة لابدَّ منها لاختلاف الجنس وتنوُّعه إلى ذكرٍ وأنثى، ولما بينهما من خصائص تميز كلاهما عن الآخر.

¹ Henry G. Robert , Raoul Palmer, Claudine Bourg-Heyler, Jean Cohen, Avec le concours de : Jacques Huguier et Jean Hewitt : Précis de gynécologie p178.

² محمد علي قرني: أسرار المرأة النفسية والطبية، ص 161.

³ المرجع نفسه.

⁴ المرجع نفسه.

⁵ Henry G. Robert , Raoul Palmer, Claudine Bourg-Heyler, Jean Cohen, Avec le concours de : Jacques Huguier et Jean Hewitt : Précis de gynécologie p178.

المبحث الثاني: الفوارق البيولوجية (النفسية) بين الجنسين:

إنَّ البحث عن الفروق بين الرجل والمرأة من الناحية النفسية (البيولوجية) يعدُّ من الأهمية بمكان، فمن خلاله يتمُّ معرفة سمات الشخصية لكلا الجنسين، وتبعاً لذلك تتحدَّد وظائف كل منهما ودوره في هذه الحياة، وقد حدَّدت الفوارق الفيزيولوجية الموجودة بين الجنسين الوظائف المناطة بكل واحد منهما، بحسب تكوينه واستعداداته، ومما لا شك فيه أن لهذه الفروق تأثير في وجود فروق أخرى بين الرجل والمرأة من النواحي السلوكية والانفعالية، لكن هل تعدُّ العوامل البيولوجية والفيزيولوجية الأصل الوحيد الذي تعود إليه الفروق النفسية الموجودة بينهما؟، أم أنَّ لظروف البيئة والمحيط وطريقة التنشئة الاجتماعية دور في إحداث بعض الفروق في النواحي النفسية؟

وعليه، فما هي أهم الفروق التي تحدد صفات الشخصية لكل من الرجل والمرأة؟، وما مدى تأثير البيئة في إيجاد تلك الفروق؟

المطلب الأول: أهم الفروق المميزة للصفات الشخصية لدى الجنسين.

إنَّ تحديد الفروق النفسية لمعرفة سمات الشخصية لكل من الرجل والمرأة، مع ما يتطلبه من دراسات مُستفيضة لتقصِّي هذه السمات والمقارنة بينها، يعدُّ أمراً أكثر صعوبة من البحث في مجال الفروق الفيزيولوجية، لأنَّ التوصل لمعرفة الفروق في صفات الشخصية يتركز على دراساتٍ أُجريت على عيِّنات من فئات مختلفة وفي مجتمعات مختلفة، والملاحظات والنتائج المتوصل إليها في مجتمع ما، قد تُقابلها دراسات في مجتمع مُغاير تكون نتائجها مخالفة لما جاء في النتائج الأولى، لكنَّ ذلك لا يمنع الاستفادة من بعض النتائج التي تمَّ التوصل إليها من خلال الأبحاث المختلفة في هذا المجال.

تقول (آن أنستازي) في هذا المقام: "يجب أن نتذكر أن الفروق بين الجنسين، كما سنفحصها الآن، تنطبق فقط على المجتمع الذي عملت فيه هذه البحوث تحت الظروف الخاصة بهذا المجتمع، وعلى ذلك فهي غير صالحة للتطبيق بوجه عام، ولكن مع ذلك، فلن نُعدِّم وسيلة للاستفادة الجزئية ببعض ما جاء فيها."¹

¹ ج. ب. جيلفورد: ميادين علم النفس، ج 2، ص 602.

ومن أهم الفروق التي لاحظها العلماء في صفات الشخصية لدى الجنسين:

الفرع الأول: طريقة اللعب لدى الجنسين:

لاحظ العلماء بأن الفروق الجنسية في سمات الشخصية، التي تُحدّد السلوك وتوجّهه نحو الذكورة أو الأنوثة تبدأ في مرحلة مبكرة جداً، وهي مرحلة الطفولة، ويظهر ذلك من خلال الاتجاه الذي يسلكه كل من الذكر والأنثى في طريقة لعبه بأنواع مُعينة من الألعاب، حيث يختار الذكر مثلاً اللعب بالسيوف والمدافع والمراكب،... وغيرها، بينما تختار الأنثى اللعب بالدمى، وأدوات الطبخ، والخياطة، ونحو ذلك.

وقد اختلفت آراء الباحثين في أصل هذه الفروق، فهل تعدّ تلك الصفات، وتلك الميول المختلفة بين الجنسين، صفات مكتسبة سببها تأثير الكبار وتوجيههم لسلوكات الأطفال نحو اللعب بما يتوافق مع صفاتهم الجنسية؟ أم أن تلك الصفات لا تخرج عن كونها صفات وراثية أصيلة متعلقة بالبناء العضوي والوظيفي؟

فمن ذهب إلى الرأي الأول علّل ذلك بأنّ "المألوف أن تُعطى البنات دمى وأشياء نسائية، ويُشجّعن على اللعب بها، خلافاً للصبيان الذين تُوفّر لهم مواد البناء والعربات والسيارات والمعاول والرّفوش، ويشجّعون على اللعب بها".¹ ومن ذهب إلى الرأي الثاني اعتبر "أنّ لعب الأطفال يعكس مواضيع أساسية ترتبط بفروق البنى العضوية بين الجنسين".²

والذي يبدو، أنّ الطفل لو لم تكن لديه نزعات واستعدادات وراثية لرفض اللعب بالأشياء التي لا تتوافق مع ميوله ورغباته، وحتى لو تناولها باللعب لمرة أو لمرتين تجده سرعان ما يتخلى عنها ليعود إلى اللعب بالأشياء التي يميل إليها، ولعل السبب في ذلك يعود إلى عمل الهرمونات الجنسية التي تُحدد صفات الذكورة والأنوثة، وقد سبق الحديث عن ذلك، وعليه يمكن تفسير ميل الفتيات للعب بالدمى بأنّ "الأنثى تُولد ولديها غزيرة

¹ ميخائيل إبراهيم أسعد: مشكلات الطفولة والمراهقة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 1، 1403 هـ - 1982 م، ص 161؛ وانظر: هنري ماريون: خلق المرأة، ص 38.

² ميخائيل إبراهيم أسعد: المرجع نفسه، ص 162.

الأمومة، فهي تشعر باهتمام قوي بالأطفال... ومن المقرر أن الفتيات اللاتي تكون لديهن زيادة في مُنشط الذكورة قبل ولادتهن¹، يبدو أنهن يُظهرن اهتماماً أقلّ بالأطفال عن الفتيات الطبيعيات.²

وعليه، فإنّ لعمل الهرمونات دور في تحديد الميل الغريزي للطفل نحو ألعاب مُعينة.

الفرع الثاني: العدوانية:

أظهرت البُحوث والدراسات النَّفسية أيضاً، ميل الذكور إلى الاعتداء، وهي صفة بارزة فيهم بخلاف الإناث، ويمكن ملاحظة هذه الصِّفة ابتداءً من مرحلة الطفولة حيث "تظهر الفُروق بين الجنسين في العدوانية باكراً في السنة الأولى، ويُبدى الصبيان نزعة للعدوان والاكتشاف أشدّ من نظيرتها لدى البنات... وتُشير الدراسات المتعددة أن الصِّبيان يُصرفون من وقتهم في العدوان ضِعف الوقت الذي تُصرفه البنات فيه، فإن اختلفت البنت مع أحد على أمرٍ، مالت إلى الخُضوع أو النزاع الكلامي، ولا تُحاول أن تتعارك من أجل ما تسميه حقّها في الشيء، أما الصبيان فالعراك سبيلهم لإقرار منازعاتهم."³

لذلك نجد أنّ حركات الفتيات في الغالب تتَّسم بالرَّقة والهدوء بينما تتَّسم حركات الصبيان بنوع من الخشونة والعنف، ولعلّ ذلك يعود إلى التنشئة الاجتماعية، حيث نجد أن تربية الفتى في أغلب المجتمعات تختلف عن تربية الفتاة، ولكن يبدو أيضاً أن الاختلاف البيولوجي الموجود بين الذكور والإناث يُعد الأصل في ظهور هذه النزعة بشكل واضح وكبير لدى الذكور، حيث "تُعتبر النزعة العدوانية... نتاجاً لهرمون تِسْتوسترون، ومنشط الذكورة."⁴

¹ محمود أبو السعود: دور الرجل والمرأة في الأسرة المسلمة بالولايات المتحدة الأمريكية، مجلة المسلم المعاصر، ع 21، ص 14.

² المرجع نفسه، نقلاً عن كتاب: الأدوار الجنسية، لفيتز شيرلي.

³ ميخائيل إبراهيم أسعد: مشكلات الطفولة والمراهقة، ص 162.

⁴ محمود أبو السعود: دور الرجل والمرأة في الأسرة المسلمة بالولايات المتحدة الأمريكية، مجلة المسلم المعاصر، ع 21، ص 13 نقلاً عن الأدوار الجنسية لفيتز شيرلي.

الفرع الثالث: الإحساس والعاطفة:

يُلاحظ أيضاً أنَّ هناك اختلافاً كبيراً بين الجنسين في دقَّة الإحساس، وقوَّة العاطفة "فالفتاة على الإجمال أدقُّ إحساساً من الفتى وأشدُّ انعطافاً".¹ فلدى المرأة تكوين عاطفي خاص يختلف عن تكوين الرجل، والسبب في ذلك ظاهر يعود إلى عمل هُرمونات الأنوثة التي تُحدد صفات ومظاهر الأنوثة، وأهم ما يتعلق منها بجانب الإحساس والعاطفة (غريزة الأمومة) والتي يلاحظ ظهورها في المرأة منذ الطفولة.

وقد رأينا كيف أنَّ الفتاة تميل إلى اللعب بالدمى، فنلاحظ عليها كيف أنها تمثل دور الأمومة بدقة وبراعة، فنراها تحنو على الدمية، وتقبلها، وتحملها بلُطف، كلُّ ذلك يدل على أنَّ غريزة الأمومة كامنة بداخلها، فهذا الإحساس بعاطفة الأمومة، الذي يستمر مع الفتاة إلى أن تكبر لتُصبح أمّاً يُظهر في أسْمى صوره في علاقة الأم بابنتها، سواء في فترة الحمل أو بعد الوضع، وما يثُم بينهما من اتصال وتجاوب يدلُّ على أن تكوين المرأة العاطفي يختلف عن تكوين الرجل، لما يقتضيه من أدوار الأمومة ووظائفها.

لكنَّ بروز العاطفة بشكل واضح في المرأة على خلاف الرجل لا يعني، كما يزعم بعضهم، أن الأحكام التي تُصدرها المرأة على الأمور في مختلف ميادين الحياة تستمدُّها من مشاعرها وعواطفها، فينسبون إليها العاطفة، وإلى الرجل العقل، ويُلغون عقلها بالكلية، مُعتبرين أنَّ هذه الصفة البارزة فيها، والتي اختصَّت بها لأداء وظائفها الطبيعية التي لا يُؤدِّيها عنها غيرها، طاغيةً ومسيطرةً على جميع تصرفاتها.

يقول "زكريا إبراهيم" في هذا الصدد: "ولسنا ندري إلى أي حدٍّ يمكن القول بأن "العاطفيَّة" هي من الخصائص الثانوية المميِّزة للنساء عموماً، ولكن ربما كان من الصواب أن يقال إنَّ وظيفة الأمومة قد اقتضت أن تكون المرأة أكثر حساسية من الرجل، وأسرع استجابة للمؤثرات الوجدانية، أما القول بأن المرأة لا تنظر إلى الحياة إلا من خلال عواطفها ووجدانيتها أو أنها كثيراً ما تهتدي عن طريق شعورها وبصيرتها إلى حقائق قد لا يستطيع الرجل أن يهتدي إليها بعقله وتفكيره المجرد، فهو في نظرنا قول لا يخلو من مُبالغة وإسراف".²

¹ هنري ماريون: خُلُق المرأة، ص 40.

² إبراهيم زكريا: سيكولوجية المرأة، ص 29 و 30.

فوصف الرجل بالعقل والمرأة بالعاطفة، لا يعني أيضا أن كل واحد منهما مُجَرَّد عن الصفة الموجودة والبارزة في الآخر.

- وتُثبت الدراسات النفسية أيضا أن "الفتاة بوجه عام أقرب من الفتى إلى التأثر والانفعال والاضطراب".¹ وهو ما تُفسّره الفروق الموجودة بينهما على مستوى الدماغ، حيث "نجد مراكز الإحساس والتّهيج عند المرأة أحسن تركيبا منها عند الرجل".²
- وشِدَّة التأثر والانفعال لدى المرأة مرتبط أيضا بقوة العاطفة، وما يترتب عنها من خصائص كالرقة والحنان والعطف، وكل ما يتطلبه دور الأمومة من وظائف.
- ومن الفروق التي كَشَفَتْ عنها الدراسات في هذا المجال أيضا، طريقة التعبير عن مشاعر الخوف لدى الجنسين، وتبدو الفتيات أكثر خوفاً من الصبيان في نفس المواقف التي يتعرضون لها "ففي مواقف المجابهة مع الوالدين أو أي شخص آخر، يسلك الصبيان والبنات صورة جد مُختلفة، فتبدو البنات خائفات مترددات، وتُبدن حركات في الوجه تَنمُّ عن التَّوجس، في حين لا يُبدي الصبيان خوفاً ملحوظاً في مثل تلك المواقف، ويُديرون رؤوسهم ووجوههم بعيدا عن مشهد المجابهة".³ وسبب هذا الاختلاف يعود إلى عوامل بيئية واجتماعية، وإلى الفروق في البنية الجسمية لدى الجنسين، فقد تُؤدّي فروق البنية إلى استعداد العضوية للاستجابة لواحدة من الصيغ الاجتماعية دون أخرى.⁴
- ومن بين الفروق التي تَمَّت ملاحظتها أيضا، أن لدى الأولاد، من كلا الجنسين، استعداد للبكاء ولو لأتفه الأسباب، لكنّ دموع الفتيات أغزر وأسهل ذرقاً، ويمكن تعليل ذلك بأن الانفعال النفسي في الفتى لا يلبث أن يُستظهر بنوع من أنواع الحركة فيضيع تأثيره على هذه الصورة، في حين أن الفتاة - لكونها أقلّ حركة - تكظّم الانفعال وتكتُم التأثر.⁵ فكظّم الانفعال يُؤدّي بها إلى الركون والخضوع، وبالتالي الاستسلام إلى البكاء، بينما يبدو أن النزعة العدوانية في الذكر تدفعه إلى السيطرة على ذلك الانفعال في شكل حركات تحل محل البكاء، لذلك تبدو الفتيات أكثر ميلاً للبكاء من الفتيان.

¹ هنري ماريون: خلق المرأة، ص 40 .

² محمد فريد وجدي: دائرة معارف القرن العشرين، مج 8، ص 600 و601.

³ ميخائيل إبراهيم أسعد: مشكلات الطفولة والمراهقة، ص 162.

⁴ المرجع نفسه، ص 162 و163 (بتصرف).

⁵ انظر هنري ماريون: خلق المرأة، ص 41.

الفرع الرابع: صفة الثبات والاستمرار:

لقد تبين أيضا أن الرجال يختلفون عن النساء في صفة الثبات والاستمرارية، فالرجال أكثر ثباتا من النساء¹. ويرى الباحثون أن عدم الثبات الذي تتصف به المرأة: "قد يترتب عليه عجزها عن تنفيذ الكثير من المشروعات التي تتجه إلى تحقيقها، نتيجة لعدم قدرتها على ضبط نفسها ومواصلة نشاطها. وهذا ما حدا بالبعض إلى القول بأن سيطرة المرأة على العالم الخارجي محدودة، ما دامت أعجز من أن تحقق مشروعاتها بروح الثبات والصلابة والاستمرار."² لكن يبدو أن هذه الصفة لدى المرأة، لا يمكن تعميمها على كل الأعمال والمشروعات، فقد يكون بعض تلك الأعمال خاضع لشروط أخرى، كالدُّربة والخبرة المكتسبة، بحيث يمكن أن يشترك فيها الجنسان، ولا تتعلق بخصائص الذكورة والأنوثة، ففي مثل هذه الحال، تكون تلك الصفات، الثبات والاستمرارية، خاضعة لظروف وعوامل التنشئة الاجتماعية، وليست أصيلة في الجنسين، ولكن ذلك لا يمنع وجود بعض الأعمال التي تنوء المرأة عن القيام بها، لتعارضها مع وظائف أخرى لديها، أو تعارضها مع خصائص الأنوثة ذاتها، فتعجز عن أدائها بروح الثبات والاستمرارية التي يؤديها بها الرجل.

الفرع الخامس: صفة الاستقلالية:

أظهرت الدراسات أيضا في بحث الفروق في الصفات النفسية بين الجنسين، في مرحلة الطفولة، ميل الذكور إلى الاستقلال، والإناث إلى الاعتماد أو الإتكالية³.

والذي يظهر أن هذه الصفات أيضا لا تصدق في جميع الأحوال، خاصة فيما يرجع منها إلى عوامل التنشئة الاجتماعية، بحيث لو تتوحد جميع الظروف البيئية، حيث ينشأ الذكور والإناث، لانتفى القول بوجود مثل هذه الفروق بين الجنسين.

¹ ج. ب. جيلفورد: ميادين علم النفس، مج 2، ص 607.

² إبراهيم زكريا: سيكولوجية المرأة، ص 22.

³ انظر: رشاد علي عبد العزيز موسى: سيكولوجية الفروق بين الجنسين، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع ودار عالم المعرفة، القاهرة، د ط، د ت، ص 15؛ ميخائيل إبراهيم أسعد: مشكلات الطفولة والمراهقة، ص 161.

الفرع السادس: الصفات النفسية لدى المرأة في الحالات الخاصة:

مما لا شك فيه أنَّ التغيُّرات الفيزيولوجية التي تُعَتري المرأة في فترات خاصة، كفترة الحيض، والحمل، وسن القعود، تُصاحبها تغيُّرات في الحالة النفسية تؤثر في مزاج المرأة وفي تفكيرها، كما تؤثر في تصرفاتها وانفعالاتها.

- ففي فترة الحيض مثلاً، نجد بأن المرأة تميل عادةً إلى الهدوء والانطواء، كما يُلاحظ عليها قلة في النشاط والحركة، وذلك على غير الأيام العادية، "فتُحسُّ المرأة النشيطه بهبوط عام في القوى، وثقل في الحركة".¹ يقول "محمد علي البار" في وصفه للأعراض النفسية التي تصاحب هذه المرحلة ما يلي: "تُصاب كثير من النساء بحالة من الكآبة والضيق أثناء الحيض، وخاصة عند بدايته، وتكون المرأة عادة متقلبة المزاج سريعة الاهتياج، قليلة الاحتمال، كما أنَّ حالتها العقلية والفكرية تكون في أدنى مستوى لها أثناء الحيض".² لذلك تكون في هذه الفترة أقلَّ قابليَّةً للعمل، وإذا ما قامت بعمل ما فإنها لا تُؤديه بنفس النشاط الذي تؤديه به في غير أيام الدورة.

- وفي فترة الحمل لا شكَّ بأنَّ المرأة الحامل تتعرَّض لاضطرابات نفسية مع طول مدَّة الحمل كما تتعرض لمتاعب وآلام، من ذلك الاضطرابات التي تحصل معها على مستوى الجهاز الهضمي، وما تُسببه من حالات غثيان وتقيؤ، أو الشعور بالضيق في التنفس خلال أشهر الحمل الأخيرة، وغيرها من المصاعب التي تواجه المرأة في هذه الفترة، وقد مرَّ الحديث عنها، فهذا الإرهاق الجسدي يؤثر في نفسية الحامل، ولهذا فهي تحتاج إلى "عناية شديدة من المحيطين بها في هذه الفترة بالذات... إذ تكون أكثر حساسية من أي فترة مضت.. سريعة التأثر والانفعال.. والميل إلى الهموم والأحزان لأتفه الأسباب.. وذلك بسبب التغير الفيزيولوجي في كل أجزاء الجسم، لذا يجب أن تحاط بجوٍّ من الحنان.. والبُعد عن الأسباب التي تؤدي إلى تأثرها وانفعالها.. وخاصة من ناحية الزوج.. أو الذين يعيشون ويتعاملون معها".³

ويبدو أنَّ هذه الاضطرابات تختلف من امرأة لأخرى من حيث شدَّة تأثيرها، بحسب المحيط والأشخاص المحيطين بها، وبحسب نفسية المرأة ذاتها، ودرجة مُقاومتها للأسباب والمؤثرات التي تؤدي إلى زيادة حساسيتها أو انفعالها.

¹ محمد علي قري: أسرار المرأة النفسية والطبية، ص 39.

² محمد علي البار: خلق الإنسان، ص 102؛ وانظر مؤلفه: دورة الأرحام، ص 65.

³ المرجع نفسه، ص 443 نقلاً عن كتاب الحمل والولادة لمجموعة من المؤلفين.

- وتضطرب نفسية المرأة أيما اضطراب بدخولها في مرحلة "سن اليأس" أو "سن القعود" نتيجة للتغير الفيزيولوجي الذي يحصل لها في هذه المرحلة، حيث تختل دورتها الشهرية لتناقص عملية الإباضة، وبالتالي يبدأ دم الحيض بالتناقص أيضاً، إلى أن تتوقف عملية الإباضة تماماً فيتوقف عمل الجهاز التناسلي. وخلال هذه الاضطرابات وما يصاحبها من أعراض فيزيولوجية، قد مرَّ الحديث عنها، يظهر على المرأة بعض الآثار السيكولوجية في هذه المرحلة من ذلك، ما تشعر به المرأة من الخوف والكآبة¹، وما تشعر به أيضاً من قلق وتوتر نفسي مع بدء الاضطرابات المندرة بدخول مرحلة "الإياس"، وسبب هذا القلق لا يرجع إلى توقُّف الوظيفة الإنتاجية فحسب، بل سببه يعود أيضاً إلى خوف المرأة من تراجع قُدرتها الجنسية، فذلك يجعلها تتصور بأنها ستُصبح أقلَّ جاذبية لزوجها²، وأنها ستصبح عاجزة عن الإنجاب لأن أعضاء جهازها التناسلي ستتوقف عن الدور الذي كانت تقوم به في عملية التناسل، فتفكر المرأة حينها بأنها فقدت أنوثتها، فتسعى جاهدة للحفاظ على مظاهر جمالها وشبابها وعلى دورها في الأمومة.

ويُعلق "إبراهيم زكريا" عن حال المرأة في المرحلة التي تسبق سن اليأس بقليل، حيث تبدأ اضطرابات الدورة الشهرية فيقول: "والظاهر أن المرأة في هذه المرحلة تُدرك العمليات البيولوجية الباطنة قبل أن تفتن إلى التغيرات العضوية الخارجية. وهذه الأمانة الباطنة سُرعان ما تقتن بإدراك العلامات الأولى للشيوخوخة، فيترتب عليها تزايد اهتمام المرأة بشخصها. وهكذا ينشأ لدى المرأة ضَرْب من الصِّراع في سبيل المحافظة على أنوثتها... وتبعاً لذلك فإن نشاط المرأة سُرعان ما يتضاعف، وقد يتجه هذا النشاط نحو المراكز المهددة بالذات، فنرى المرأة تشعر برغبة حادة في أن تُحبل وتُعاود تجربة الأمومة، التي سبق لها أن تحلَّت عنها منذ سنوات طويلة ! ... وقد تُنجب في هذه الفترة السابقة على سن اليأس طفلاً أو طفلين."³

ومن الآثار النفسية التي تظهر في هذه السن أيضاً تصوُّر المرأة بأنها مُهملة في بيئتها، مما يُفقدتها الثقة بأشخاصها⁴. فالمرأة في هذه المرحلة تكون بحاجة إلى رعاية وعناية خاصّة، وإلى اهتمام مَن حوّلها

¹ انظر: محمد علي قرني: أسرار المرأة النفسية والطبية، ص 161.

² Henry G. Robert , Raoul Palmer, Claudine Bourg-Heyler, Jean Cohen, Avec le concours de : Jacques Huguier et Jean Hewitt : Précis de gynécologie p178.

³ إبراهيم زكريا: سيكولوجية المرأة، ص 150.

⁴ محمد علي قرني: أسرار المرأة النفسية والطبية، ص 162.

لتخرج من حالة الخوف والكآبة، وتتقبل دُخولها في هذه المرحلة على أنها مرحلة طبيعية لا بد أن تتجاوزها لتستقبل بعدها مرحلة الشيخوخة، فترضى بسنة الله وفطرته التي فطر الناس عليها. من خلال ما سبق يبدو أن حياة المرأة البيولوجية، وما يصحبها من تغيرات ابتداء من مرحلة البلوغ إلى مرحلة القعود، وما ينشأ عنها من آثار سيكولوجية تُؤثر في حياتها اليومية لما يترتب عنها من متاعب ومشاق، وحتى لو كانت تلك المشاق خفيفة يسيرة، فإنَّ أيَّ امرأة هي أسيرة هذه المراحل ولا تكاد تخرج من مرحلة حتى تلج أخرى، وبناء عليه يظهر بأن حياة المرأة البيولوجية، مقارنة بالرجل، تعتبر أكثر تركيباً وأكثر تعقيداً.

المطلب الثاني: تأثير البيئة في ظهور الفروق النفسية بين الجنسين:

يظهر مما سبق أن للفروق البيولوجية تأثيراً في إحداث فروق نفسية بين الرجل والمرأة، ولكن يبدو أيضاً أن الفروق السيكولوجية الموجودة بين الجنسين لا تعود إلى الفروق الجسمية فحسب، بل إن لعوامل البيئة والتنشئة الاجتماعية دور في ظهور بعض الفروق بين الجنسين في النواحي النفسية.

وعلى هذا فإن للبيئة تأثيراً على توجيه سلوك الأفراد، ويختلف هذا التأثير من شخص إلى آخر، بحسب ما لدى الشخص من استعدادات فيزيولوجية وسيكولوجية تحدّد طريقة استجابته لتلك المؤثرات.

وأهم المؤثرات الاجتماعية التي تؤثر في اختلاف سلوك الجنسين:

الفرع الأول: تأثير البيئة الأسرية:

لاشك بأن الأسرة هي المحيط الأول الذي يكتسب فيه الفرد - سواء كان ذكراً أم أنثى - أنماط السلوك، التي تظهر من خلال تصرفاته واتجاهاته وميوله.

ويكتسب الإنسان الدور الجنسي مُنذ الطفولة، وقد مرَّ الحديث عن ذلك في اختلاف طريقة اللعب بين الجنسين، وأنواع الألعاب التي يختارها كل منهما، فبالإضافة إلى الاستعدادات الجسمية التي تؤثر في الصفات التي تحدد أنواع السلوك المرتبط بالذكورة أو الأنوثة، فإنَّ المعاملة الوالدية تُساعد الطفل على اكتساب السلوك الجنسي الذي يميز جنسه.

وتدلُّ الدراسات النفسية "أنَّ الفُروق في تأهيل الأهل للصبيان والبنات، تُؤلِّد فروقا نفسية كبيرة بين الجنسين".¹

ويعتقد بعضهم أنَّ ظروف التنشئة الأسرية والمعاملة الوالدية لدى بعض الأسر لكلا الجنسين، وإعداد كل واحد منهما بطريقة مختلفة عن الآخر، هو السبب في ظهور عُقد النقص لدى الإناث، لارتباط مفهوم الأنوثة وخصائصها لدى الأنثى بمظاهر الضَّعة والضعف، فيبدو ذلك في أنماط سلوكهن مما يؤثر على دافعيتهنَّ للإنجاز والتفوق، في حين تظهر عُقد التفوق في الذكور لتمييز سمات الذكورة واعتبارها مقبولة، مما يجعل الذكر يميل إلى التسلط.²

والذي يبدو أنَّ ظهور عُقد النقص أو التفوق في الجنسين، الناتجة عن المعاملة الوالدية، لا ترجع إلى إعداد كل منهما بطريقة مختلفة عن الآخر، لأنَّ طريقة إعداد الذكر تختلف عن طريقة إعداد الأنثى، وهو أمر لا بدَّ منه، مراعاةً لفطرة كل واحد منهما، واستعداداته الجسمية والنفسية التي تتوافق مع الوظائف المنوطة به في هذه الحياة. وهي من دون شك تختلف لدى الذكر عنها في الأنثى.

وإنما يبدو أنَّ ظهور تلك العقد يعود إلى عوامل أخرى، كالتمييز في المعاملة بين الأبناء، وهو ما يلاحظ في واقع بعض الأسر والمجتمعات، التي تتحيَّز للذكر وتُعامله مُعاملة أفضل من الأنثى، لأنها تتوقع منه ما لا تتوقعه من الأنثى.

وهناك بعض العوامل التي تؤثر في سلوك الجنسين داخل المحيط الأسري، فتؤدي إلى ظهور بعض الفروق بينهما، يظهر ذلك من خلال ما توصَّلت إليه الدراسات النفسية حول معرفة الاختلاف في سلوكيات الأشخاص واتجاهاتهم بتأثير تلك العوامل، تقول (آن أنستازي): "وقد وجد في نفس الوقت أيضا أن مُعامل الذكورة والأنوثة مرتبط إلى حدٍّ كبير بعوامل الخبرة المكتسبة من التربية والتعليم في المنزل أو في العمل. ومن أمثلة تلك العوامل التي تؤثر في الجو المنزلي، وبالتالي في اتجاهات الأشخاص، زيادة نسبة أحد الجنسين بين الإخوة،

¹ ميخائيل إبراهيم أسعد: مشكلات الطفولة والمراهقة، ص 215.

² انظر رشاد موسى: سيكولوجية الفروق بين الجنسين، ص 105 و106.

أو وفاة أحد الأبوين، أو تفكك الرباط العائلي، أو الارتباط الزائد عن الحد بأحد الأبوين دون الآخر...¹ فمثل هذه العوامل تؤثر في تنشئة الشخص وفي تربيته، كما تؤثر في سلوكه واتجاهاته، وطريقة استجابة الأشخاص لهذه العوامل والمؤثرات، تختلف من شخص إلى آخر باختلاف السمات الشخصية والنفسية التي تميز كل فرد.

الفرع الثاني: تأثير المحيط الخارجي (المدرسة والمجتمع):

أ- تأثير المدرسة:

تعتبر المدرسة المحيط الثاني بعد الأسرة، الذي يكتسب فيه الفرد أنواع الخبرات وأنماط السلوك التي تساهم في إعدادة وتربيته ونمو شخصيته.

وإذا ما أردنا الحديث عن دور المدرسة في توجيه سلوك الجنسين، فإن ذلك سيَجُرُّنا إلى الحديث عن دور البيئة المدرسية والمناهج التربوية في عملية التنشئة التعليمية، التي لا بُدَّ أن تتوافق مع استعدادات الوظائف الجسمية، والمؤهلات النفسية لكلا الجنسين.

ونلاحظ هنا أيضا دعوة بعضهم إلى المساواة بين الجنسين في المناهج التعليمية، حيث يعتبرون أن عدم المماثلة بين الجنسين في التنشئة التعليمية هو نوع من التمييز بينهما، وإلى هذا أشار (لويس كامل مليكة) حيث يقول: "إنَّ الكثير من المجتمعات الإنسانية تميز فعلا بصورة رسمية أو غير رسمية بين الرجل والمرأة في أكثر من مجال تعليمي أو مهني".² فتأثير البيئة في هذه الحالة هو تأثير عكسي يتمثل في محاولة إلغاء الفروق بين الذكر والأنثى لا ظهورها. لكن تعليم الصبيان والبنات نفس المناهج التربوية، دون مراعاة لخصائص كل منهما، هو إلغاء للذكورة والأنوثة نفسها، وذلك يؤدي إلى اختلال شخصية الفرد، كما يؤدي إلى انحرافها عن الاتجاه الذي يتوافق مع خصائصها، وبالتالي يؤدي إلى تدميرها.

¹ ج. ب. جيلفورد: ميادين علم النفس، مج 2، ص 609. وانظر هذا المعنى: مصطفى خليل الشرقاوي: علم الصحة النفسية، دار النهضة العربية، بيروت، د ط، د ت، ص 193.

² رشاد موسى: سيكولوجية الفروق بين الجنسين، ص 106.

فمُراعاة الفروق الفردية، ومن بينها الفروق بين الجنسين، في تطبيق المناهج التربوية، هو أمر في غاية الأهمية، لاختلاف خصائص الأفراد ومؤهلاتهم.

ويشير (ألكسيس كاريل) إلى هذا المعنى بقوله: "يجب أن لا تلقن الفتيات التدريب العقلي والمادي، وألا تبث في نفوسهن المطامع التي يتلقاها الفتيان وتبث فيهم ... يجب أن يبذل المربون اهتماما شديدا للخصائص العضوية والعقلية في الذكر والأنثى، وكذا لوظائفها الطبيعية. فهناك اختلافات لا تُنقض بين الجنسين .. ولذلك فلا مناص من أن نحسب حساب هذه الاختلافات في إنشاء عالم مُتمدّن".¹

وعليه، لا بُد أن يُراعى في تربية الجنسين خصائص كل جنس، وما أُعِدَّ له من وظائف تتلاءم مع تلك الخصائص، وبهذا يؤدي كل منهما الدور المنوط به في هذه الحياة، على الوجه الصحيح، وتحقق الحكمة من الاختلاف ألا وهي التكامل والاتحاد بين وظائف الجنسين، فيكمل كل منهما الآخر.

ب- تأثير المجتمع:

يظهر تأثير المجتمع، بما يحتويه من مؤسسات اجتماعية ومهنية، في إحداث بعض الفروق بين الجنسين، من خلال العادات والتقاليد التي تحكم ذلك المجتمع، ومدى تأثيرها في تربية الفرد وإعدادة، وفي تحديد أنماط السلوك التي سيتخذها فيما بعد.

ويظهر تأثير تلك العادات، على سبيل المثال، في اتجاهات أفراد الجنسين نحو ميول مهنية معينة، حيث يتوقع الناس في مجتمع ما اتجاه الذكر نحو مجالات مهنية معينة، في حين ينتظرون من الأنثى الاتجاه نحو مجالات مُغايرة ومختلفة. ولذلك تأثير في ظهور بعض الفروق في سمات الشخصية لدى الجنسين من حيث الميول والاهتمامات.

يدلُّنا على ذلك نتائج الاختبارات التي أُجريت في هذا المجال، فقد أظهرت نتائج اختبار لدراسة القيم، أُجريت على عيّنات من الذكور والإناث قام بها (أولبورت) و(قرنون): "أن الإناث حصلن على أعلى

¹ ألكسيس كاريل: الإنسان ذلك المجهول، ص 110 و 111.

المتوسطات في كل من الميل الاجتماعي والجمالي والديني، في حين اتضح اهتمام الذكور بالميل الاقتصادي والنظري والسياسي.¹

وتتضح الفروق في الميول المهنية بصورة أوضح، من خلال النتائج التي أسفرت عنها أبحاث أخرى، تؤيد النتائج التي وردت في هذا الفحص، من ذلك ما جاء في أبحاث (ترمان) و(مايلز)²، حيث "أظهر الذكور اهتماما متميزا بالمخاطرة، وبالمهن التي تتطلب مجهودا بدنيا خارج المنزل، وبالأدوات والعلوم والظواهر الطبيعية والمخترعات والتجارة، ومن ناحية أخرى وجد أن النساء يهتمن بالمسائل المنزلية، وبالموضوعات والمهن التي يدخل فيها التدوُّق الجمالي، وقد فضلن مهنا وأعمالا تتطلب مجهودا أقل داخل المنزل، ومهنا تتصل برعاية الأطفال والصغار والضعاف ومساعدتهم ..."³

وُتعلّق (آن أنستازي) على هذه النتائج التي أسفرت عنها أبحاث (أولبورت) و(قرنون)، بقولها: "وطبيعي أن هذه النتائج يمكن تفسيرها في ضوء الظروف البيئية، واختلاف التقاليد عند الجنسين، وما ينتظره المجتمع من كل من الفريقين."⁴

لكن الذي يبدو هنا أيضا، أنّ بعض الميول، مع اعتبار الظروف البيئية وما يتوقعه المجتمع من كل واحد من الجنسين، ترتبط بعوامل أخرى وهي العوامل البيولوجية، حيث نجد بأنّ تلك الميول تتفق مع الوظائف الجسمية في الجنسين، وعليه فإنّ الاستعدادات الفطرية تُساهم أيضا في تحديد اتجاهات الشخص نحو ميول معينة دون غيرها، ولأجل ذلك لا يُمكن أن نتجاهل تأثير الاختلافات البيولوجية بين الرجل والمرأة، والاختصار على ظروف البيئة في تحديد الميول والاتجاهات. فتلك الميول مُرتبطة بضابط اختلاف الوظائف الجسمية بين الجنسين، وعليه فلا بُدَّ أنّ تتوافق مع طبيعة كلّ منهما وما خُلق له، وعدم مُراعاة هذا الضابط لأجل تحقيق

¹ ج. ب. جيلفورد: ميادين علم النفس، مج 2، ص 608.

² يعد بحث (ترمان) و(مايلز) من البحوث الشاملة والدقيقة في مشكلة الفروق بين الجنسين في سمات الشخصية. انظر ج. ب. جيلفورد: ميادين علم النفس، مج 2، ص 608.

³ علي القاضي: وظيفة المرأة المسلمة في المجتمع الإنساني، ص 27.

⁴ ج. ب. جيلفورد: ميادين علم النفس، مج 2، ص 608.

المماثلة بين الرجل والمرأة في الميول والاتجاهات المهنية، يمثل هنا أيضا إلغاء للدور الجنسي الذي اختص به كل واحد منهما، وبالتالي إخراجهم عن حدود فطرته وطبيعته.

وتُخلص (آن أنستازي) في نهاية دراستها للعوامل التي تتسبب في إحداث بعض الفروق بين الجنسين، في النواحي النفسية والسلوكية إلى القول: "إنَّه لمن المرجح أن العوامل البيولوجية وحدها تستطيع أن تسبب بعض الفروق في الصفات السيكلوجية، حتى لو كانت جميع الشروط البيئية واحدة"¹.

وبالجملة، يتَّضح بأنَّ بين الجنسين فوارق بسيكلوجية، ترجع بالدرجة الأولى إلى عامل التكوين البيولوجي، وأيضاً إلى تأثير العوامل البيئية. ولذلك تأثير على نمو شخصية الفرد وتحديد أنماط سلوكه واتجاهاته وميوله.

المبحث الثالث: الفوارق العقلية بين الجنسين:

أثبتت الدراسات النفسية جُملة من الفروق بين الرجل والمرأة في النواحي السلوكية، وإلى جانب البحث في سمات الشخصية لدى الجنسين، فإنَّ الأبحاث النَّفسية تهتم أيضاً بدراسة القدرات العقلية لدى الأشخاص، ومعرفة الفروق الفردية بينهم في هذا المجال، ومن بينها الفروق بين الجنسين. وإذا ثبت بأنَّ هناك اختلاف بين الرجل والمرأة في القدرات العقلية، فمعنى ذلك أن كلا منهما يُفكر بشكل مُختلف عن الآخر.

ويمكن تحديد الفروق العقلية بين الجنسين من خلال معرفة الفروق بينهما في مستوى الذكاء. وعلى هذا فإذا ثبت بأنَّ ذكاء المرأة يختلف عن ذكاء الرجل أو أن بينهما فروقا واختلافات في بعض المهارات والقدرات العقلية، فهل ترجع هذه الفروق إلى الاختلافات البيولوجية بينهما؟ أم أنَّ السبب في ذلك يرجع إلى العوامل الاجتماعية والظروف البيئية؟

¹ ج. ب. جيلفورد: ميادين علم النفس، مج 2، ص 613.

المطلب الأول: الفروق بين الجنسين في مستوى الذكاء والقدرات العقلية:

دَلَّتْ أغلب الدِّراسات في مجال الفروق بين الجنسين في مستوى الذكاء¹ أنه لا يوجد فرق بين الذكور والإناث في مُستوى الذِّكاء العام، فمُتوسط مُعدل الذكاء لدى الإناث يماثل متوسط معدله لدى الذكور²، وعلى هذا فما يوجد بين الرجال والنساء من فروق في مُستويات الذِّكاء يرجع إلى الفروق الفردية، والتي يمكن إيجادها بين أفراد النوع أو الجنس الواحد، وقد يكون السبب فيها وراثيا كما قد يرجع إلى تأثيرات الظروف الاجتماعية والبيئية.

لكن دَلَّت نتائج الاختبارات الفرعية، في مجال المقارنة بين ذكاء الجنسين، أنَّ هناك فروقا بين الذكور والإناث في بعض المهارات والقدرات الخاصة، فيظهر بوضوح تفوق الذكور في بعض القدرات، كما يظهر تفوق الإناث في قُدرات أخرى.

تقول (آن أنستازي): "الواقع أنَّ أي مقارنة بين الجنسين تقوم فقط على النتائج الكلية لاختبارات الذكاء، يحتمل أن تُسفر عن نتائج غامضة، إذ أنَّ الإناث يتفوقون في بعض القدرات، والذكور يتفوقون في قُدرات أخرى ... ، وقد يكون أجدى لنا أن نبحث الفروق الجنسية في القدرات الخاصة، وبمكنا الوقوف على بعض المعلومات الهامة من تحليل نتائج الاختبارات الفرعية التي يتكون منها عدد كبير من اختبارات الذكاء."³

فالفروق بين الجنسين تتمثل في نوع الذكاء وطبيعته، فذكاء الرجل يختلف في نوعه وفي طبيعته عن ذكاء المرأة. وعليه، يمكن تفسير وجود فروق بين الذكور والإناث في بعض القُدرات الخاصَّة بأنَّ هناك نوع من التخصص في ذكاء كل جنس، وهو ما أشار إليه فاخر عاقل بقوله: "... ذلك أنَّ علم النفس الحديث لم

¹ يمكن تعريف الذكاء بأنه: "قدرة عقلية ذهنية موروثية في أصلها، قابلة للنمو والتطور". انظر: عبد الحميد محمد الهاشمي: أصول علم النفس العام، ص261.

² انظر: أحمد عزت راجح: أصول علم النفس، ص 451؛ محمود السيد أبو النيل - انشراح محمد دسوقي: علم النفس الفارق، دار النهضة العربية، بيروت، د ط، 1406 هـ - 1986 م، ص 265؛ عبد الرحمن محمد عيسوي: علم النفس بين النظرية والتطبيق، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية، د ط، د ت، ص 124؛ فاخر عاقل: اعرف نفسك، دار العلم للملايين، بيروت، ط 2، 1968 م، ص 133.

³ ج. ب. جيلفورد: ميادين علم النفس، مج 2، ص 602 و 603.

يستطع أن يُثبت أنَّ أحد الجنسين أذكى أو أنجب من الآخر، وإن كان قد أثبت أنَّ شيئاً من التخصص في ذكاء كل جنس موجود¹.

ومن أهم الفروق التي توصل إليها الباحثون، من خلال مقارنة القدرات العقلية بين الجنسين ما يأتي:

- دَلَّت نتائج الاختبارات أن هناك فروقا في القدرات العقلية بين الذكور والإناث، وذلك في القدرات اللغوية أو اللفظية، حيث تأكد أن الإناث يتفوقن على الذكور في مثل هذه القدرات تفوقا واضحا، ويلاحظ هذا الفرق بين الجنسين في سن مُبكرة حيث يبدأ من مرحلة الطفولة، ويستمر طوال الحياة². كما دَلَّت الدراسات التي أُجريت على "جميع الأطفال - سواء في ذلك العاديون والنوابغ وضعاف العقول - أن البنات في المتوسط يبدأن الكلام قبل الأولاد³.

وقد ترتبط تلك القُدرة اللفظية لدى الفتاة بعامل التقليد، حيث تبدو أكثر تقليدا من الفتى، مما يسهل عليها التقاط اللفظ وتكراره، فتسبق الفتى في البدء بالكلام.

ويتعلق بالقُدرات اللغوية أيضا سهولة النطق والاسترسال والطلاقة في الكلام من غير تلعم، وقد ثبت تفوق البنات في هذا المجال أيضا، تقول (آن أنستازي): "كذلك وجد أنه في جميع الأعمار، تكون نسبة الإصابات باضطراب الكلام أو التأخر في القراءة أقل كثيرا عند البنات منها عند البنين⁴.

ومن الملاحظات التي توصَّل إليها الباحثون في مجال القدرات اللفظية واللغوية أيضا، وما تعلق بذلك من مهارات، أنَّ الإناث يتفوقن بشكل مستمر في اختبارات سرعة القراءة، واختبارات الألفاظ المتشابهة، والألفاظ المتضادة، وتكميل الجمل وإعادة ترتيبها⁵.

¹ فاخر عاقل: اعرف نفسك، ص 133 . 134.

² انظر: ج. ب. جيلفورد: ميادين علم النفس، مج 2، ص 605؛ علي عزت راجح: أصول علم النفس، ص 451.

³ انظر: ج. ب. جيلفورد: المرجع نفسه. محمود أبو النيل - انشراح دسوقي: علم النفس الفارق، ص 267.

⁴ ج. ب. جيلفورد: المرجع نفسه.

⁵ انظر: المرجع نفسه؛ علي عزت راجح: أصول علم النفس، ص 451.

ويبدو أنَّ لهذه الفروق أثرٌ في تحديد الميول والاتجاهات التعليمية والمهنية لدى الجنسين، حيث نلاحظ اتجاه أغلب الإناث، وتفوقهن في العلوم التي تتضمن قدراً كبيراً من المواد اللغوية، كما يلاحظ ميلهن إلى المهنة التي تتطلب استعمال هذه القدرات كالصحافة والإعلام وغيرها، حيث يبدو أداؤهن أفضل في هذه الوظائف وأقدر من غيرها.

● وتجلّى الفروق بين الجنسين بصورة أوضح في اختبارات الفهم الميكانيكي، حيث ظهر تميّز الذكور وتفوقهم في هذا المجال¹.

وتتفوّق الإناث في الاختبارات التي تتطلب الحفّة والدقّة، فنجدهنّ أسرع وأدق في الأعمال الكتابية²، ويمكن التمثيل لذلك بالأعمال التي تتطلب المهارة اليدوية، وتذكر (آن أنستازي) نماذج من تلك الأعمال، فتقول: "أما الإناث فإنهنّ يمتزّن في اختبارات من نوع آخر، مثل اختبارات ملء الطرود، وفرز البطاقات، واختبارات الدقة والخفة في استخدام الأصابع..."³. ويلاحظ على هذه الأعمال أنّها تحتاج إلى الخفة والسرعة كما تحتاج إلى قدر كبير من التركيز والصبر، ويظهر بأن الصبر صفة بارزة في المرأة، ولعلّ ذلك يفسر سبب إقدامها على مثل هذه الأعمال.

● وتظهر نتائج مقارنات القدرات العقلية لدى الجنسين أيضاً، أن الذكور يتفوقون على الإناث في القدرة الرياضية العددية⁴. وتوضح (آن أنستازي) هذه الحقيقة، بما نقلته من نتائج أسفر عنها البحث الميداني الذي قام به (بينيه) حول الفروق بين الجنسين في هذا المجال، فتقول: "وكذلك يتفوق الذكور في الاختبارات العددية التي تتطلب الاستدلال ولا تظهر هذه الفروق بوضوح بين الجنسين إلا بعد انقضاء فترة في المرحلة الأولى للتعليم. وحينما طُبّق اختبار "ستانفورد - بينيه"، تفوّق البنون بقدر له

¹ انظر: ج. ب. جيلفورد: ميادين علم النفس، مج 2، ص 604؛ أحمد عزت راجح: أصول علم النفس، ص 451؛ محمود أبو النيل - انشراح دسوقي: علم النفس الفارق، ص 266.

² انظر: محمود أبو النيل - انشراح دسوقي: المرجع نفسه، نقلاً عن (Psychologie, par Wood Worth et Marquis)، ج.

ب. جيلفورد: ميادين علم النفس، مج 2، ص 605.

³ ج. ب. جيلفورد: المرجع نفسه، مج 2، ص 604.

⁴ أحمد عزت راجح: أصول علم النفس، ص 451.

دلالة، وكان ذلك واضحاً في مسائل الاستدلال الحسابي، والابتكار في حل مسائل صعبة في الاستدلال الحسابي، وكذلك مسائل الاستقرار واستخلاص القواعد العامة من الحقائق العددية.¹ ولعلّ هذه الحقيقة، مع ما ظهر من تفوق البنات في اختبارات القدرات اللغوية، تُفسر لنا لماذا يظهر التباين بين الجنسين في الميول العلمية، حيث يُفضل أغلب الذكور الالتحاق بالفروع العلمية والرياضية، بينما تُفضل الإناث الفروع الأدبية.

لكن يبقى السؤال مطروحاً حول حقيقة الفروق في هذه القدرات، هل هي أصيلة في الجنسين وعلى أساسها يختار كل منهما البيئة التي تناسب قدراته لئليمنها فيها؟، أم أن تلك الفروق هي فروق مُكتسبة تحددها عوامل البيئة والمجتمع؟

لكن الذي يبدو، وعلى غرار ما يؤكد الواقع، وجود هذه الفروق حتى مع توفر شروط بيئية واحدة للجنسين، فبالرغم من إتاحة فرص التعليم للذكور والإناث على السوية، من حيث دراسة نفس المناهج التعليمية والمواد الدراسية، إلا أن الفروق السالف ذكرها لا تزال موجودة بين الجنسين، إذ يظهر تفوق الذكور في المواد العلمية، ويقابله تفوق الإناث في اختبارات الأدب واللغات.

- وأظهرت نتائج قياس الفروق في التحصيل المدرسي بين الجنسين عن طريق الاختبارات في المواد المدرسية تفوق الإناث على الذكور، حيث يكون تحصيل البنات أكثر في المواد الدراسية². ترى (آن أنستازي) أنّ نتائج التفوق المدرسي بالنسبة للجنسين، تختلف نسبتها بحسب نوعية الاختبار التي يتم من خلالها تحديد درجة التحصيل، حيث تقول: "في حالة التحصيل عن طريق اختبارات موضوعية، يتفوق البنون قليلاً في بعض المواد، كالحساب والهندسة والعلوم والتاريخ، على حين تتفوق البنات في القراءة والتطبيقات اللغوية. أما في حالة تقدير التحصيل عن طريق الامتحانات والدرجات المدرسية، فإن البنات يتفوقن في جميع المواد تقريباً، كما أن نسب نجاحهن أعلى³. وترى بأنّ تفوق البنات وحصولهن على درجات أعلى من الذكور، يمكن تفسيره بأمرين:

¹ ج. ب. جيلفورد: ميادين علم النفس، مج 2، ص 604.

² انظر: عبد الرحمن عيسوي: علم النفس بين النظرية والتطبيق، ص 125.

³ ج. ب. جيلفورد: المرجع السابق، ص 606.

الأول منهما: أن كثيرا من الأعمال المدرسية مُشَبَّعة إلى حد كبير بالقدرة اللغوية. والثاني: يرجع إلى العوامل الشخصية لدى الجنسين، حيث يتصف الإناث باهتمامهن بحسن النظام والتنسيق والرقعة، كما أنهن أكثر استجابة للتنظيم المدرسي، ومشاكلهن في العادة أقل كثيرا من مشاكل الذكور¹.

ويلاحظ بأن التفسير الأول يتوافق مع النتائج السابقة في مجال الفروق بين الجنسين، والتي أوضحت تفوق الذكور في اختبارات الاستدلال الحسابي والفهم الميكانيكي، وغيرها من الاختبارات العلمية التي لا تركز على استخدام المهارات والقدرات اللغوية؛ فالواقع يؤكد حقيقة تفوق الإناث على الذكور في التحصيل المدرسي خلال المراحل الأولى من التعليم، لكن بعد الانتقال إلى المراحل التعليمية الموالية، وظهور التخصصات العلمية، حيث تكون الأعمال المدرسية في تخصص ما مشبعة بالمواد التي تتفرع عن ذلك التخصص، يظهر تفوق الذكور في التخصصات العلمية كالهندسة والميكانيك وغيرها، لأنها لا تتطلب استخدام القدرات اللغوية، وعلى العكس بالنسبة للإناث حيث يبرز تفوقهن في التخصصات الأدبية، لأنها تعتمد على القدرات اللغوية واللفظية.

ويمكن ربط التفسير الثاني بما يتصف به الذكور من الميل إلى الاستقلالية والاعتداء، لذلك نجد أنهم أقل انصياعا للقوانين، وأقل اهتماما بالتنظيم، ولهذا تختلف طريقة استجابتهم للتنظيم المدرسي عن الإناث، حيث يكون الإناث أكثر استجابة.

● وأظهرت الملاحظات أيضا تفوق البنين في الأمور البصرية، كما يُبدي الذكر أيضا استجابة سريعة لأي جسم متحرك، أو لأي ضوء غمَّاز، كما أن سرعة انتباهه للأشكال الهندسية وتمييزه لها تفوق سرعة أخته في ذلك، وتُظهر تصرفاته أيضا قدرة فائقة في محاولة التعرف على تلك الأشكال وتفكيكها².

¹ انظر: ج. ب. جيلفورد: ميادين علم النفس، مج 2، ص 606.

² انظر: محمد علي البار: عمل المرأة في الميزان، ص 76، نقلا عن مقال بعنوان: "ماذا يفكر الأولاد تفكيرًا مختلفًا عن البنات؟" نشرته مجلة "الريدرز دايجست" عدد: ديسمبر 1979م.

وكما تبرز مهارات الذكر في التعامل مع الأشكال الهندسية، وسهولة تعرفه عليها، نجده كذلك يُظهر تلك المهارات في كل الأشياء ذات الاتجاهات الثلاثية، وإذا طُلب منه مثلاً تكوين شكل من الورق المقوى، فإنه يتفوق في ذلك تفوقاً كبيراً على الأنثى¹.

ويلاحظ بأن التفوق في مثل هذه المهارات يتطلب قدرة كبيرة على التخيل، وعليه فالذكر، من خلال الملاحظات السابقة، يملك قدرة على التخيل (Imagination) تفوق بكثير قدرة الأنثى، ولعل وجود هذا الفرق يفسر لنا لماذا يتفوق الذكور على الإناث في الفهم الميكانيكي، وفي كل العلوم والفنون التي تتطلب امتلاك الشخص لهذه القدرة.

ومن الحقائق العلمية التي أثبتتها الأبحاث في مجال الفروق العقلية بين الجنسين: "ما يعتبر اكتشافاً مُذهلاً هو أن تخزين القدرات والمعلومات في الدماغ يختلف في الولد عنه في البنت .. ففي الفتى تتجمع القدرات الكلامية في مكان مختلف عن القدرات الهندسية والفراغية، بينما هي موجودة في كلا فصلي المخ لدى الفتاة، ومعنى ذلك أن دماغ الفتى أكثر تخصصاً من مخ أخته².

وهو ما يؤكد القول بامتلاك الذكور قدرة كبيرة على التخيل تفوق قدرة الأنثى، مما يجعلهم يتفوقون في العلوم الخاصة باستخدام القدرات الهندسية والفراغية.

● وقد وجد أن الإناث يمتزنان بقوة الذاكرة، حيث أجمع الملاحظون على بروز هذه الموهبة في المرأة³. فقد دلت معظم نتائج اختبارات التذكر على تفوق الإناث في هذا المجال، تقول (آن أنستازي): "وقد أمكن الوصول إلى هذه الحقيقة عن طريق اختبارات متنوعة في مادتها ومنهجها لاختبار الوعي، والتذكر المباشر والتذكر العرضي⁴."

ولذلك نجد بأن الإناث يتفوقون في الاختبارات التي تتطلب الحفظ، وهو ما يعززه الواقع، فنجدهم يسردن ما تخزنه الذاكرة من معلومات بمهارة ودقة تفوق بكثير ما سيسرده الذكر إذا طلب منه ذلك.

● ومن بين الفروق التي توصل إليها الملاحظون في مجال القدرات العقلية بين الجنسين أيضاً، ما يتعلق بطريقة كل واحد منهما في إدراك الأشياء، حيث اتضح أن المرأة كثيرة الملاحظة للدقائق والجزئيات،

¹ انظر: محمد علي البار: عمل المرأة في الميزان، ص 76، نقلاً عن مقال بعنوان: "لماذا يفكر الأولاد تفكيراً مختلفاً عن البنات؟" نشرته مجلة "الريدرز دايجست" عدد: ديسمبر 1979م؛ الموسوعة العربية العالمية، ج 10، ص 371.

² محمد علي البار: المرجع نفسه، نقلاً عن مقال الريدرز دايجست.

³ هنري ماريون: خلق المرأة، ص 84.

⁴ ج. ب. جيلفورد: ميادين علم النفس، مج 2، ص 606.

فاهتمامها بالتفاصيل يجعل من الصعب عليها إدراك الأمور بمُجملها، على عكس الرجل الذي يهتم بالصورة المجملّة للأشياء دون التدقيق في التفاصيل¹.

ويعصف (هنري ماريون) ذكاء المرأة، من خلال كثرة اهتمامها بالجزئيات التي تحجب عنها إدراك الأشياء بمجملها، بأنه يفتقر إلى التأمل والتمحيص، فتبدو فطنتها قصيرة المدى قليلة العمق، وبعبارة أخرى، يمكن القول بأنها سريعة الفهم أكثر مما هي جيدته. وينتهي في نهاية وصفه للذكاء النسائي إلى القول بأن نصف ذكائهن هو في الغالب ذكاء سطحي لا ينفذ إلى العمق².

وقد يكون لكثرة ملاحظة المرأة واهتمامها بالدقائق والجزئيات تأثير على إدراكها للأمور بمجملها، لأن كثرة تتبع التفاصيل قد تضلل الإنسان وتبتعد به عن الوصول إلى إدراك حقيقة الشيء وإدراك الهدف العام، لكن ذلك لا يستلزم كون ذكاء المرأة قليل العمق ويفتقر إلى التأمل، بل على العكس من ذلك فتتبع التفاصيل يدل على الدقة والتمحيص، وأن إغفالها أحيانا قد يمنع الوصول إلى إدراك حقائق الأشياء. ومن جهة أخرى فإن الأبحاث والدراسات العلمية أثبتت عدم وجود فروق بين الرجل والمرأة في مستوى الذكاء العام ولم تميز بين ذكائهما من حيث العمق أو السطحية أو التأمل أو غير ذلك.

فقد يكون ذكاء المرأة سطحيًا في بعض الأحيان، كما يكون بالنسبة للرجل أيضًا، وذلك في حالات خاصة، منها ما يعود إلى الفروق الفردية بين الأشخاص فيكون السبب في ذلك إما وراثيًا وإما أن تكون له علاقة بظروف البيئة والخبرة المكتسبة، فقد تقل خبرة المرأة في بعض المجالات، وتتاح للرجل الفرصة لتنمية خبراته وقدراته فيها، فيكون تحليل المرأة لبعض الأمور التي تدخل ضمن تلك المجالات سطحيًا، بينما يتميز حكم الرجل عليها بالعمق و بُعد النظر لما اكتسبه من خبرات في تلك المجالات. ومعلوم أن للخبرة المكتسبة من البيئة أو المحيط دور في تحسين مستوى الذكاء ونموه. ومن الفروق الهامة في مجال القدرات العقلية ما له علاقة بالأوضاع الخاصة بالمرأة، حيث يبدو أنّ لذلك تأثيرًا في نشاط القدرات العقلية لديها، يظهر ذلك في مرحلة الحيض مثلاً، فبالإضافة إلى ما تشعر به المرأة من

¹ هنري ماريون: خلق المرأة، ص 81.

² انظر: المرجع نفسه، ص 81 و 82.

اضطرابات نفسية تؤثر في تصرفاتها وأفعالها، فإنَّ حالتها العقلية والفكرية أيضا تكون في أدنى مستوى لها خلال هذه الفترة¹.

ويبدو أنَّ لذلك تأثيرا أيضا على ما يصدر منها من أحكام وقرارات في هذه الفترة.

المطلب الثاني: تأثير البيئة في ظهور الفروق العقلية بين الجنسين:

إنَّ لما يتوقعه المجتمع من كلا الجنسين أهمية بالغة من حيث التأثير على نمو القدرات، وعلى تحديد توجُّهات كل منهما، فإذا كانت هذه التوقعات إيجابية ومشجَّعة، فإنَّها تكسب الفرد ثقة بالنفس تدفعه إلى الإنجاز والتفوق، أما إذا كانت تلك التوقعات سلبية ومحبطة، فإنَّها تؤثر في عزيمة الفرد، وعلى قدرته على الإنجاز.

وقد تبين من خلال ما سبق أنَّ هناك اختلافا بين الجنسين في بعض القدرات والمهارات، فيتفوق الإناث على الذكور في بعضها، كما يتفوق الذكور على الإناث في بعضها الآخر.

ويظهر أثر البيئة في إحداث بعض الفروق بين الجنسين من حيث التوجهات، فيبرز الذكور في توجهات معينة مُغايرة لتلك التي يبرز فيها الإناث، لاختلاف الاهتمامات والقدرات، وتبعًا لذلك تختلف اختياراتهم وميولهم المهنية. ويرجع ذلك لعملية التأهيل الاجتماعي، وطريقة إعداد الأهل لكلا الجنسين.

ويلاحظ أنَّ لدى بعض الأسر والمجتمعات توقُّعات متباينة بالنسبة لأفراد الجنسين، حيث يتوقعون من الذكور بأن يتوجهوا توجهات معينة، غير التي يتوقعونها من الإناث، مع أنَّ الأنثى تملك نفس القدرات التي يملكها الذكر والتي تُؤهلها لمثل تلك التوجهات. فهذا التفكير السلبي يؤثر في درجة الطموح والمثابرة، فيجعل ميولات الأنثى وتوجهاتها بسيطة مقارنة بالذكر، مع إمكانية تساوي القدرات في حال تَوَحُّد ظروف البيئة بالنسبة لكلا الجنسين.

¹ محمد علي البار: خلق الإنسان، ص 102.

يدل على ذلك ما أسفرت عنه نتائج إحدى الدراسات النفسية التي قام بها (لوفت) حول ميولات الأطفال المهنية من أفراد الجنسين، إذا ما أصبحوا كباراً؛ فأجاب الصبيان بأنهم يودّون أن يكونوا أطباء، وطيّارين، ورواد فضاء، ... الخ، بينما اختار البنات مهنة المعلمة، والممرضة والبائعة... وغيرها¹.

ويرى بعضهم أنّه من المحتمل أن تكون كل الفروق الموجودة بين الجنسين في القدرات والاهتمامات هي نتيجة للعوامل البيئية، وليس للفروق في الموروثات والاستعدادات الفطرية أيّ دخل فيها². ويعتبرون أنّ الاختلاف في التوجهات الفردية يعود إلى الخلفية الاجتماعية، نتيجة للتنشئة الخاطئة، كما يعود أيضاً إلى الاستعدادات الفردية التي بدأت مع الزمن تتخلّص من ضغوطات هذه الخلفية، كما ترجع من جهة أخرى إلى ظروف الميدان وتبعات المهنة التي تناسب هذا الجنس أكثر من ذاك³.

ويظهر بأنّ هذا الكلام لا يمكن حمله على إطلاقه، حيث ثبت بأنّ لظروف التنشئة الاجتماعية دوراً في وجود بعض الفروق من حيث توجهات الأفراد في كلا الجنسين، وإمكانية زوال تلك الفروق بزوال العوامل الاجتماعية التي أوجدتها.

لكن مع هذا يبقى للعوامل البيولوجية والنفسية، التي اختصّ بها كل فرد من أفراد الجنسين، دور في وجود بعض الفروق بين الرجال والنساء في القدرات والاهتمامات، التي تتناسب في جوهرها مع طبيعة كل منهما، ولا يمكن إزالتها، حتى ولو كانت جميع الشروط البيئية واحدة.

ويُدلّل على ذلك بما ثبت من فروق بين الرجل والمرأة في الاستعداد الكتابي مثلاً، حيث ثبت تفوّق الإناث على الذكور في ذلك، وقد ثبت من جهة أخرى تفوّق الذكور على الإناث في الاستعداد الحسابي والعددي، وفي اختبارات الفهم الميكانيكي وغيرها، ومن الصّعب القطع بأن هذه الفروق ترجع إلى الظروف

¹ ميخائيل إبراهيم أسعد: مشكلات الطفولة والمراهقة، ص 216.

² انظر: محمود أبو النيل - انشراح دسوقي: علم النفس الفارق، ص 268؛ جليل شكور: تمايز توظيفات الذكاء بين الذكور والإناث، هل هو واقع بيولوجي أم هو نتاج المجتمع، مجلة الثقافة النفسية، دار النهضة العربية، بيروت، ع 3، 1990 م، مج 1، ص 32.

³ جليل شكور: المرجع نفسه.

البيئية والعوامل الاجتماعية، خاصة وقد ثبت وجود هذه الفروق نفسها لدى البنين والبنات ممن هم دون سن العمل¹.

ويظهر ذلك جليا من خلال الواقع التعليمي، حيث يظهر تفوق الذكور على الإناث بصورة واضحة في القدرة الميكانيكية وغيرها من القدرات الأخرى، في مجال الإلكترونيك والكهرباء ... الخ، حيث أصبحت مثل هذه العلوم تُدرّس للجنسين على السوية، لكن مع هذا وعلى الرغم من أنّ المناهج التعليمية واحدة، ومع توفر نفس الشروط البيئية لكلا الجنسين، إلا أن هذه الفروق لا تزال قائمة.

ويظهر من خلال ما سبق، أنّ الفروق بين الرجل والمرأة في مجال القدرات العقلية، هي ليست نتاج العوامل البيولوجية أو النفسية وحدها، كما أنها ليست وليدة العوامل البيئية فحسب، بل ترجع في حقيقتها إلى هذه العوامل كلها، مجتمعة فيما بينها.

وجُملةً، توجد فروق أصيلة بين الرجل والمرأة، سواء من حيث البناء العضوي، أو من حيث النزعات الوجدانية والانفعالية، أو من حيث القدرات والمهارات العقلية، لا يمكن تجاهلها بين الجنسين.

وعلى هذا الأساس اختُصت المرأة ببعض الوظائف التي تتناسب مع خصائصها العضوية والوجدانية، كدورها في الأمومة والحضانة، وما تتطلبه من روابط فيزيولوجية بين الأم وابنها، وأيضا ما يستدعيه ذلك من مشاعر الرقة والعطف والحنان وغيرها، واختُصَّ الرجل بوظائف تقابل وظائف المرأة وتكملها، كقيامه على شؤون أهله وأبنائه، لما له من استعدادات فطرية تؤهله لذلك.

ونتيجة للفوارق الموجودة بين الجنسين، فإنّ وظائفهما في هذه الحياة تختلف أيضا، ولكن هذا الاختلاف هو اختلاف تكاملي، يُحقق الحكمة من خلقهما ذكرا وأنثى.

وبما أنّ الشريعة الإسلامية التي تتّصف بواقعيّتها ومثاليّتها في الوقت نفسه من حيث تشريعها للأحكام، وهذا ما يميزها عن غيرها من مختلف الشرائع والأنظمة سواء كانت قديمة أو معاصرة، فإنّها راعت تلك

¹ انظر: أحمد عزت راجح: أصول علم النفس، ص 452؛ محمود أبو النيل - انشراح دسوقي: علم النفس الفارق، ص 267.

الاختلافات والفروق الموجودة بين الجنسين فُحِصَت المرأة بأحكام خالفت فيها الرجل، وهذا ما سيتضح في الفصول الآتية إن شاء الله تعالى.

الفصل الثاني: الأحكام المختصة بالمرأة في الأحوال الشخصية.

- المبحث الأول: الأحكام المختصة بالمرأة في مسائل النكاح.
 - المطلب الأول: حكم مباشرة المرأة عقد النكاح.
 - المطلب الثاني: زواج المسلمة بالكتابي.
 - المطلب الثالث: تعدد الزوجات.
- المبحث الثاني: المسائل المختصة بالمرأة في القوامة والطلاق والنشوز.
 - المطلب الأول: القوامة.
 - المطلب الثاني: جعل الطلاق بيد الزوج.
 - المطلب الثالث: النشوز بين الزوجين.
- المبحث الثالث: في الميراث.

المبحث الأول: الأحكام المختصة بالمرأة في مسائل النكاح.

المطلب الأول: حكم مباشرة المرأة عقد نكاحها (اشتراط الولي في عقد النكاح).

إنَّ مسألة اشتراط الولي في عقد النكاح من المسائل الجديدة بالبحث لما لها من الأهمية، خاصة أنَّ هناك بعض الجمعيات والمنظمات النسائية في وقتنا الحاضر طالبت بتغيير أو تعديل بعض القوانين المتعلقة بالأسرة والأحوال الشخصية، ومن بين مطالب تلك المنظمات مطلب "إعطاء المرأة حق مباشرة عقد نكاحها"، وإلغاء قانون اشتراط الولي في عقد النكاح.

فهل للمرأة الحرة البالغة العاقلة إذن الحق في تزويج نفسها ومباشرة عقد نكاحها بنفسها تماماً كالرجل؟ أم لابد من اشتراط الولي في هذا العقد؟ وما مدى صحة العقد إذا تمَّ بعبارتها؟.

وبالنظر إلى آراء الفقهاء في هذه المسألة نجدهم قد اختلفوا فيها على مذهبين: فمنهم من أجاز لها مباشرة عقد نكاحها بنفسها، ومنهم من منع ذلك واشترط الولي لمباشرة هذا العقد، ويمكن بيان ذلك فيما يأتي:

الفرع الأول: آراء الفقهاء.

1- المذهب الأول:

ذهب جمهور الفقهاء، وهم المانعون من تولي المرأة عقد نكاحها، ومنهم الإمام مالك والإمام الشافعي والإمام أحمد والإمام ابن حزم الظاهري إلى أنَّ الولي شرط في صحة العقد، فلا ينعقد عقد النكاح بعبارة المرأة، وبه قال كثير من الصحابة والتابعين، منهم عمر بن الخطاب، وابن عباس، وعائشة، وسعيد بن المسيب والحسن البصري رضي الله عنهم أجمعين¹.

¹ انظر: ابن رشد القرطبي: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: عبد المجيد طعمه حلي، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط 1، 1418 هـ - 1997 م، مج 2، ج 3، ص 44؛ ابن عبد البر: الكافي في فقه أهل السنة أهل المدينة، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 2، =

جاء في "المدونة"¹: "قلت: أرأيت لو أنَّ امرأة زوّجت نفسها ولم تستخلف عليها من يُزوِّجها فزوّجت نفسها بغير أمر الأولياء، وهي ممن لا خطب لها أو هي ممن الخطب لها؟ قال: قال مالك: لا يُقَرُّ هذا النكاح أبداً على حال وإن تطاول وولدت منه أولادا لأنها هي عَقَدَتِ عَقْدَةَ النكاح فلا يجوز ذلك على حال".

وجاء في "الأم"²: "قال الشافعي رحمه الله تعالى: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل"³، فبيّن فيه أنَّ الولي رجل لا امرأة، فلا تكون المرأة وليّاً أبداً لغيرها، وإذا لم تكن وليّاً لنفسها كانت أبعد من أن تكون وليّاً لغيرها، ولا تَعْقِدُ عقد النكاح."

وجاء في "المغني"⁴ أيضاً أنَّ: "النكاح لا يَصِحُّ إلا بولي، ولا تملك المرأة تزويج نفسها ولا غيرها ولا توكيل غير وليّها في تزويجها، فإن فعلت لم يَصِحَّ النكاح".

2- المذهب الثاني:

يرى أصحاب المذهب أنه يجوز للمرأة البكر الحرة البالغة العاقلة أن تُباشِر عقد النكاح بنفسها من دون ولي، متى كان الزوج كفؤاً، فيقع العقد صحيحاً وليس لأحد الاعتراض عليه.

=1413 هـ - 1992 م، ص 234؛ أبو إسحاق الشيرازي: المذهب، ج 2، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1416 هـ - 1995 م، ص 426؛ الخطيب الشربيني: مغني المحتاج تحقيق عادل عبد الموجود، ج 4، ص 239؛ أبو الحسن الماوردي: الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1414 هـ - 1994 م، ج 9، ص 38؛ موفق الدين ابن قدامة: المغني، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، طبعة جديدة بالأوفست، 1403 هـ - 1983 م، ج 7، ص 337؛ البهوتي: كشف القناع، مج 5، ص 48، دار الفكر، بيروت - لبنان، د ط، 1402 هـ - 1982 م، مج 5، ج 5، ص 48؛ المرادوي: الإنصاف، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الإحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، د ط، د ت، مج 8، ص 66؛ ابن حزم: المحلى بالآثار، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د ط، د ت، ج 9، ص 25.

¹ مالك بن أنس: المدونة الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1415 هـ - 1994 م، ج 2، ص 119.

² الشافعي: الأم، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب، المنصورة، دار الوفاء، ط 1، 1422 هـ - 2001 م، ج 6، ص 50.

³ سيأتي تحريجه .

⁴ موفق الدين ابن قدامة: المغني، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، طبعة جديدة بالأوفست، 1403 هـ - 1983 م، ج 7، ص 337.

وقد ذهب إلى هذا الرأي أبو حنيفة وزُفر، وظاهر الرواية عن أبي يوسف¹، جاء في "المبسوط" أن: "المرأة إذا زوّجت نفسها أو أمرت غير الولي أن يُزوجها فزوّجها جاز النكاح، وبه أخذ أبو حنيفة رحمه الله تعالى سواء كانت بكراً أو ثيباً، إذا زوّجت نفسها جاز النكاح في ظاهر الرواية سواء كان الزوج كفؤاً لها أو غير كفءٍ، فالنكاح صحيح، إلا أنه إذا لم يكن كفؤاً لها فللأولياء حقُّ الاعتراض"².

وقد استدلل كل مذهب على ما ذهب إليه بأدلة، يمكن ذكرها في الفرع الآتي.

الفرع الثاني: أدلة الفقهاء.

1- أدلة المذهب الأول: وهم المانعون.

استدل أصحاب هذا الرأي بأدلة كثيرة عقلية وعقلية تؤيد ما ذهبوا إليه منها:

أ- من الكتاب:

قوله تعالى: {وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبُغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأُمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ} [البقرة: 231].

جاء في تفسير هذه الآية بأن: "فيها دلالة على أن المرأة لا تملك أن تزوج نفسها، وأنه لا بد في النكاح من ولي"³ فإن فيها ما يثبت بأن للولي حق في إنكاح مؤلّيته، وأن ولاية التزويج تعود إليه.

وجه الاستدلال بالآية:

¹ انظر علاء الدين الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ط، د ت، مج 2، ج 2، ص 247؛ الكمال بن الهمام: شرح فتح القدير على الهداية، علق عليه عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1415 هـ - 1995 م، ج 3، ص 247؛ شمس الدين السرخسي: المبسوط، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1414 هـ - 1993 م، ج 5، ص 10؛ عبد الله الموصلي الحنفي: الاختيار لتعليل المختار، تعليق: محمود أبو دقيقة، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د ت، مج 2، ج 3، ص 90.

² السرخسي: المبسوط، ج 5، ص 10.

³ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، دار الأندلس، ط 2، 1400 هـ - 1980 م، ج 1، ص 500.

أنَّ الخطاب في هذه الآية مُوجَّه للأولياء، حيث نهي الله سبحانه وتعالى الأولياء عن عَضْل¹ النساء، وهذا يدل على أنَّ أمر التزويج يعود إليهم، فلو لم يكن لهم ولاية في التزويج لما نَهوا عن العَضْل، ولو كان للمرأة حقُّ إنكاح نفسها بنفسها، لم يكن لنهي وليِّها عن عَضْلِها معنًى مفهوم².

وقد ورد في سبب نزول هذه الآية ما يؤيد قول جمهور الفقهاء في اشتراط الولي في عقد النكاح، فجاء بأنَّ هذه الآية نزلت في معقل بن يسار زوّج أختاً له رجلاً من المسلمين فطلّقها طليقة، وبعد انقضاء عدَّتْها جاء يخطبها منه، فأبى معقل فنزلت³. فلو كان للمرأة أن تزوج نفسها دون ولاية الولي مع رغبتها في زوجها ورغبته فيها، لفعلت، فدلَّ على أنَّ الولي شرطٌ في صحة عقد النكاح⁴.

قوله تعالى: {وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ} [النور: 32].

وجه الاستدلال بالآية:

¹ العَضْل: (عضل عليه) عضلاً: (ضيق) وحال بينه وبين مراده، وأصل العَضْل: المنع والشدة. وعضلت امرأة بولدها تعضيلاً إذا نشب الولد فخرج بعضه ولم يخرج البعض، فبقي معترضا، انظر: مرتضى الزبيدي: تاج العروس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، دط، دت، ج 30، ص 1.

² انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، د ط، 1405 هـ - 1985 م، ج 3، ص 159. أبو بكر ابن العربي: أحكام القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت - لبنان، طبعة جديدة، ج 1، ص 201. ابن رشد: المقدمات الممهدات، ج 1، ص 471 - 472. أبو الوليد الباجي: المنتقى، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط 1، 1332 هـ، ج 3، ص 268. الشنقيطي: مواهب الجليل، ج 3، ص 23. الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 242 - 243. ابن شهاب الرملي: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، 1414 هـ - 1993 م، ج 6، ص 224. البهوتي: كشف القناع، مج 5، ج 5، ص 48.

³ انظر: أبو الحسن الواحدي النيسابوري: أسباب النزول، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط 1، 1425 هـ - 2004 م، ص 48 - 49.

⁴ انظر: محمد فتحي الدريني: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط 1، 1414 هـ - 1994 م، ج 2، ص 537.

قالوا إن الخطاب في هذه الآية أيضا موجه للأولياء، فلو لم يكن لهم حق في الولاية لما خوطبوا بوجوب نكاح الأياشي¹ من النساء فدل ذلك على أن ولاية عقد النكاح للأولياء وليست للنساء².

ب- من السنة:

من أدلة السنة التي استدلت بها الجمهور على اشتراط الولي في عقد النكاح ما يأتي:

- ما رواه أبو موسى الأشعري عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا نكاح إلا بولي"³ وجه الاستدلال بالحديث: أن النبي صلى الله عليه وسلم نفى صحة النكاح بدون ولي، فدل على أن الولي شرط من شروط صحة عقد النكاح، والنفي في قوله صلى الله عليه وسلم "لا نكاح" هو نفي صحة، فيكون النكاح بغير ولي باطلا، ولا يمكن حمله على نفي الكمال، لأن كلام الشارع محمول على الحقائق الشرعية، أي: لا نكاح شرعي أو موجود في الشرع إلا بولي⁴.

¹ الأياشي: الذين لا أزواج لهم من الرجال والنساء. الأئم من النساء التي لا زوج لها، بكر كانت أو ثيبا، ومن الرجال الذي لا امرأة له، وجمع الأئم من النساء: أياشم وأياشي. انظر: ابن منظور: لسان العرب، ج 12، ص 39؛ الزبيدي: تاج العروس، ج 31، ص 256.

² انظر: محمد فتحي الدريني: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، ج 2، ص 236. ابن رشد: المقدمات والمهمدات، ج 1، ص 472. الشنقيطي: مواهب الجليل، ج 3، ص 23. ابن حزم: المحلى، ج 9، ص 25 - 26.

³ أخرجه الترمذي في سننه، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط 2، 1998 م، كتاب: النكاح، باب: ما جاء لا نكاح إلا بولي، رقم 1101، مج 2، ص 390. قال الترمذي: وفي الباب عن عائشة، وابن عباس، وأبي هريرة، وعمران بن حصين، وأنس، وأحمد في "المسند"، رقم: 19746، ج 32، ص 523؛ وابن ماجه في سننه، كتاب: النكاح، باب: لا نكاح إلا بولي، رقم: 1881، ج 1، ص 605، وصححه الألباني.

الدارمي في سننه، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني، م. ع. السعودية، ط 1، 1421 هـ - 2000 م، كتاب النكاح، باب النهي عن النكاح بغير ولي، رقم 2229، ج 2، ص 1396.

أبو داود في سننه، تعليق: عزت عبيد الدعاس وعادل السيد، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط 1، 1418 هـ - 1997 م، كتاب النكاح، باب في الولي، رقم 2085، ج 2، ص 388.

ابن حبان في صحيحه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط 2، 1414 هـ - 1993 م، كتاب النكاح، باب الولي، رقم 4077، رقم 4083، مج 9، ص 388 - 389، ص 394 - 395. وقد اختلف العلماء في هذا الحديث، وسيأتي بيان أقوالهم فيه عند مناقشة الأدلة إن شاء الله تعالى.

⁴ انظر محمد فتحي الدريني: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، ج 2، ص 538. البهوتي: كشف القناع، تحقيق محمد أمين الضناوي، عالم الكتب، بيروت - لبنان، ط 2، 1417 هـ - 1997 م، ج 4، ص 45.

- والحديث عام، فيحمل على عمومه في كل نكاح من صغيرة وكبيرة وشريفة ودنية وبكر وثيب¹.
- عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن أصابها فلها مهرها بما أصاب منها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له"²
 - فالحديث نصٌّ في إبطال النكاح بغير ولي³. وقد أكّد النبي صلى الله عليه وسلم ذلك بتكرار لفظ (البطلان) ثلاث مرات، فدلّ على أن ليس للمرأة حقٌّ في مباشرة عقد نكاحها بنفسها، بل لابد من توافر الولي في ذلك.
 - عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا تزوج المرأة المرأة، ولا تزوج المرأة نفسها، والزانية هي التي تزوج نفسها."⁴

¹ الماوردى: الحاوي الكبير، ج 9، ص 40.

² أخرجه البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي) بلفظ "لا تنكح المرأة بغير إذن وليها فإن نكحت فنكاحها باطل ثلاث مرات، فإن أصابها فلها مهرها بما أصاب منها فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له". كتاب النكاح، باب النكاح لا يقف على الإجازة، رقم 13712، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 3، 1424 هـ - 2003 م، ج 7، ص 200 - 201.

أحمد بلفظ: "أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فإن أصابها فلها مهرها بما أصاب من فرجها وإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له"، رقم 24372، أحمد بن حنبل: المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، إبراهيم الزبيق، محمد رضوان العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط 1، 1421 هـ - 2001 م، ج 40، ص 435.

الترمذي بلفظ: "أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له"، سنن الترمذي، كتاب: النكاح، باب: ما جاء لا نكاح إلا بولي، رقم 1102، مج 2، ص 390 - 391، وقال عنه: "هذا حديث حسن"، وقد صححه أبو عوانة وابن خزيمة وابن حبان والحاكم، انظر: ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، تحقيق: عبد القادر شيبه الحمد، الرياض، ط 1، 1421 هـ - 2001 م، ج 9، ص 97 - 98. المباركفوري أبو العلا: تحفة الأحوذى، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د ط، د ت، ج 4، ص 192، عبد الله الزليعي: نصب الراية، تحقيق يوسف البنوري، دار الحديث، مصر، د ط، 1357 هـ، ج 9، ص 184.

³ انظر الماوردى: الحاوي الكبير، ج 9، ص 40.

⁴ أخرجه ابن ماجه في سننه، علق عليه محمد ناصر الدين الألباني، اعتنى به: أبو عبيدة مشهور بن آل سليمان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، د ت، كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، رقم 1882، ص 327. الدارقطني: السنن، تحقيق شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، هيثم عبد الغفور، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1424 هـ - 2004 م، كتاب النكاح، رقم 3535، ج 4، ص 325. (وقال عنه حديث صحيح). البيهقي: السنن الكبرى، كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، رقم 13634 و 13635، ج 7، ص 178. وسيأتي بيان أقوال العلماء فيه عند المناقشة إن شاء الله تعالى.

ووجه الاستدلال بالحديث: أنَّ الحديث وَصَفَ المرأةَ التي تلي عقد نكاحها بما ذكر من "المعصية"، وفي ذلك دليل على قُبْحِ صنيعها، وهو دليلٌ على التحريم البات، فدلَّ على أنَّ ولاية عقد النكاح حقٌّ للأولياء، لا النساء¹.

وعموماً، فقد دلَّ مجموع الأحاديث المذكورة على أنه لا يجوز للمرأة أن تُباشر عقد نكاحها بنفسها، كما يفعل الرجل، بل إنَّ ذلك حقٌّ لوليها، فلا يتمُّ العقد بدونه.

ج- دليل الإجماع:

استدل الفقهاء على اشتراط الولي في عقد النكاح بانعقاد الإجماع على ذلك، وقد نقل ابن المنذر هذا الإجماع بقوله: "إنَّه لا يُعرف عن أحد من الصحابة خلاف ذلك وكذلك التابعين، فدلَّ على أنه إجماع"².

د- من المعقول:

استدل الجمهور على عدم جواز مُباشرة المرأة عقد النكاح بدليل المعقول أيضاً، فقالوا بأنَّ المرأة غير مأمونة على البُضع لثِقْصان عقلها وسُرعة انخداعها، فلم يجوز تفويضه إليها كالمبذر في المال³.

وقد نقل غيرهم عنهم أيضاً قولهم: إنَّ النكاح لا يُراد لذاته، بل لمقاصده من السكن والاستقرار لتحصيل النسل وتربيته، ولا يتحقق ذلك مع كل زوج، والتفويض إليهم مُحلٌّ بهذه المقاصد لأنَّهنَّ سريعات الاغترار،

¹ انظر: محمد فتحي الدريني: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، ج 2، ص 538.

² الماوردي: الحاوي الكبير، ج 9، ص 42. النووي: المجموع شرح المذهب، دار الفكر، د ط، د ت، ج 16، ص 149. الصاوي: بلغة السالك، ج 1، ص 375. الشوكاني: نيل الأوطار، دار القلم، بيروت - لبنان، د ط، د ت، مج 3، ج 6، ص 119.

³ أبو إسحاق الشيرازي: المذهب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1416 هـ - 1995 م، ج 2، ص 426.

سيئات الاختيار، فيختزن من لا يصلح خصوصاً عند غلبة الشهوة، وهو غالب أحوالهم¹. ولهذا فإن مقاصد الزواج لا تتحقق إذا ما باشرت المرأة عقد زواجها بنفسها، فلا ينعقد الزواج بعبارتها².

هذا أهم ما استدل به المانعون من تولي المرأة عقد النكاح.

2- أدلة المذهب الثاني: (المجيزون)، استدل المجيزون لتولي المرأة عقد النكاح بأدلة كثيرة أيضاً منها:
أ- من الكتاب:

- قوله تعالى: {وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ...} [البقرة: 232].
وجه الاستدلال بالآية: أنَّ في الآية دلالة على جواز النكاح إذا باشرت المرأة العقد بنفسها بغير ولي³،
والنهي عن العضل خطاب موجه للأزواج، لأنه قال في أول الآية: "وإذا طلقتم النساء"⁴، ودليل جواز
مباشرتها العقد بنفسها أن الله سبحانه وتعالى أضاف النكاح إليها من غير شرط الولي⁵.

- قوله تعالى: {فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ} [البقرة: 230].
وجه الاستدلال بالآية ما يأتي:

- أنَّه سبحانه وتعالى أضاف النكاح إلى المرأة، فذلك يدلُّ على صحَّة عبارة النساء ونفاذها⁶، كما
نسب التراجع إليهما جميعاً دون ذكر الولي⁷.

¹ انظر: كمال الدين السيواسي السكندري (ابن الهمام) شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1415هـ - 1995م، ج 3، ص 247.

² بدران أبو العينين بدران: الفقه المقارن للأحوال الشخصية بين المذاهب الأربعة السنية والمذهب الجعفري والقانون (الزواج والطلاق)، دار النهضة العربية، بيروت، د ت، ج 1، ص 137.

³ الجصاص: أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د ط، 1412هـ - 1992م، ص 100.
الكاساني: البدائع، ج 2، ص 248، أبو محمد المنبجي: اللباب في الجمع بين السنة و الكتاب، دار الشروق جدة، ط 1، 1403هـ - 1983م، ج 2، ص 666.

⁴ السرخسي: المبسوط، مج 3، ج 5، ص 11 - 12. الكمال بن الهمام: شرح فتح القدير، ج 3، ص 248. أبو محمد محمود العيني: البناية في شرح الهداية، دار الفكر، بيروت، ط 2، 1411هـ - 1990م، ج 4، ص 578.

⁵ انظر: الجصاص: أحكام القرآن، ج 2، ص 100. الكاساني: البدائع، ج 2، ص 248. السرخسي: المبسوط، ج 5، ص 11. أبو محمد العيني: البناية في شرح الهداية، ج 4، ص 578.

⁶ الكاساني: المصدر نفسه. عبد الله الموصلي: الاختيار لتعليل المختار، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت، مج 2، ج 3، ص 91.

⁷ الجصاص: أحكام القرآن، ج 3، ص 101. الكاساني: البدائع، ج 2، ص 248.

- أنه جعل نكاح المرأة غاية الحرمة، فيقتضي انتهاء الحرمة عند نكاحها نفسها، وعنده لا ينتهي¹. أي أن المرأة المطلقة ثلاثاً، بناء على هذا القول، لا تحل للزوج الأول إلا بعد أن تُنكح نفسها زوجاً غيره، وحينها تنتهي الحرمة، فإذا أنكحها الولي لا تنتهي. فانتفاء الحرمة مُتعلق بإنكاحها نفسها، لا بإنكاح الولي لها.

• قوله تعالى: { وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا... } [الأحزاب: 50].

- قالوا بأن الآية نص في انعقاد النكاح بعبارة المرأة، فكانت حجة على المخالف².

ب- من السنة: استدلو بأحاديث كثيرة أيضاً من أهمها:

• عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " الْأَيْمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَالْبَكْرُ تُسْتَأْمَرُ فِي نَفْسِهَا، وَإِذْنُهَا صُمَاتُهَا "³.

- قالوا بأن الأيم هي من لا زوج لها بكرة كانت أم ثيباً⁴.

وجه الاستدلال بالحديث: أن الحديث أثبت لكل منها ومن الولي حقاً في ضمن قوله "أحق"، ومعلوم أنه

ليس للولي سوى مباشرة العقد إذا رضيت، وقد جعلها أحق منه به⁵.

¹ الكاساني: البدائع، ج 2، ص 248.

² المصدر نفسه.

³ رواه مسلم في صحيحه، كتاب: النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، رقم 1421.66، ج 2، ص 1037؛ ومالك: الموطأ، باب استئذان البكر والأيم في أنفسهما، ج 2، ص 524، رقم 4؛ وأبو داود: السنن، كتاب: النكاح، باب في الثيب، رقم 2098، ج 2، ص 232، وصححه الألباني في "صحيح أبي داود" ج 6، ص 331، رقم 1828؛ والترمذي: السنن، كتاب: النكاح، باب ما جاء في استثمار البكر والثيب، ج 2، ص 407، رقم 1108؛ قال الترمذي: "هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، رَوَاهُ شُعْبَةُ، وَالثَّوْرِيُّ، عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ."

وَقَدْ اخْتَجَّ بَعْضُ النَّاسِ فِي إِجَارَةِ النَّكَاحِ بَعِيرٍ وَلَوْ بِهَذَا الْحَدِيثِ، وَلَيْسَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ مَا اخْتَجُّوا بِهِ لِأَنَّهُ قَدْ رُوِيَ مِنْ غَيْرِ وَجْهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ، وَهَكَذَا أَفْتَى بِهِ ابْنُ عَبَّاسٍ بَعْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ، وَإِنَّمَا مَعْنَى قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْأَيْمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا عِنْدَ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ: أَنَّ الْوَلِيَّ لَا يُزَوِّجُهَا إِلَّا بِرِضَاهَا وَأَمْرِهَا، فَإِنْ زَوَّجَهَا فَالنَّكَاحُ مَقْسُوحٌ عَلَى حَدِيثِ خَنْسَاءَ بِنْتِ خَدَّامٍ، حَيْثُ زَوَّجَهَا أَبُوهَا وَهِيَ ثَيِّبٌ فَكُرِهَتْ ذَلِكَ، فَرَدَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نِكَاحَهُ". انتهى كلامه.

⁴ الكمال بن الهمام: شرح فتح القدير، ج 3، ص 250. السرخسي: المبسوط، ج 5، ص 12.

⁵ الكمال بن الهمام: المصدر نفسه. ابن عابدين: رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1415هـ - 1994م، ج 4، ص 155.

• عَنْ خَنَسَاءَ بِنْتِ خَدَامٍ أَنَّهَا جَاءَتْ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: إِنَّ أَبِي زَوَّجَنِي مِنْ ابْنِ أَخِيهِ لِيَرْفَعَ بِي خَسِيسَتَهُ وَأَنَا لَذَلِكَ كَارِهَةٌ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَجِيزِي مَا صَنَعَ أَبُوكَ، فَقَالَتْ مَا لِي رَغْبَةٌ فِيمَا صَنَعَ أَبِي، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اذْهَبِي فَلَا نِكَاحَ لَكَ، انْكِحِي مَنْ شِئْتَ، فَقَالَتْ: أَجَزْتُ مَا صَنَعَ أَبِي، وَلَكِنِّي أَرَدْتُ أَنْ يَعْلَمَ النِّسَاءُ أَنَّ لَيْسَ لِلْأَبَاءِ مِنْ أُمُورِ بَنَاتِهِمْ شَيْءٌ.¹ فَلَمْ يَنْكَرْ عَلَيْهَا الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَقَالَتَهَا، وَلَمْ يَسْتَفْسِرْ أَنَّهَا بَكَرَ أَوْ ثِيْبَ، فَدَلَّ أَنَّ الْحُكْمَ لَا يَخْتَلِفُ.²

ووجه الاستدلال بهذا الحديث أيضا من وجوه:³

- أحدها: قوله صلى الله عليه وسلم: "فانكحي من شئت". فأثبت لها الحق في إنكاح نفسها بمن تشاء.
- الثاني: قولها ذلك ولم ينكر عليها، فعلم أنه ثابت، إذ لو لم يكن ثابتا لما سكت عنه، فاشتراط الولي غير ثابت.
- الثالث: قوله: "أجيزي ما صنع أبوك" يدل على أن عقده غير نافذ عليها.
- ج- القياس: استدلال المجيزون من جهة القياس بما يأتي:

قالوا: إنما لما بلغت عن عقلٍ وحريةٍ فقد صارت وليّة نفسها في النكاح، فلا يبقى موليا عليها كالصبي العاقل إذا بلغ، والجامع أن ولاية الإنكاح إنما تثبت للأب على الصغيرة بطريق النيابة شرعا...، وكونها عاجزة على إحراز ذلك بنفسها، وكون الأب قادرا عليه. وبالبُلُوغ عن عقل زال العجز حقيقة، وقدّرت على التصرف في نفسها حقيقة فتزول ولاية الغير عنها.

¹ رواه أحمد من حديث مجمع بن يزيد، قال: "زَوَّجَ خَدَامُ ابْنَتَهُ وَهِيَ كَارِهَةٌ، فَأَتَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ أَبِي زَوَّجَنِي وَأَنَا كَارِهَةٌ. قَالَ: "فَرَدَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نِكَاحَ أَبِيهَا" المسند، رقم 26788، ج 44، ص 372، وابن ماجه السنن، كتاب: النكاح، باب من زوج ابنته وهي كارهة، رقم 1874، ج 1، ص 602؛ وروي هذا الحديث أيضا من طريق عائشة قالت: "جَاءَتْ فَتَاةٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ أَبِي زَوَّجَنِي ابْنِ أَخِيهِ يَرْفَعُ بِي خَسِيسَتَهُ " فَجَعَلَ الْأَمْرَ إِلَيْهَا " قَالَتْ: فَإِنِّي قَدْ أَجَزْتُ مَا صَنَعَ أَبِي، وَلَكِنِّي أَرَدْتُ أَنْ تَعْلَمَ النِّسَاءُ أَنَّ لَيْسَ لِلْأَبَاءِ مِنَ الْأُمْرِ شَيْءٌ " المسند، رقم 25043، ج 41، ص 492.

² السرخسي: المبسوط، مج 3، ج 5، ص 2.

³ انظر: عبد الله الموصلي: الاختيار لتعليل المختار، مج 2، ج 3، ص 91.

كما أنها حين تُزوّج نفسها فهي تتصرف في خالص حقها، وهي من أهلها لكونها عاقلة بالغة، وأيضاً فقد ثبتت لها الولاية على مالها وليس لأحد عليها سلطان، فكذا ذلك الزواج¹.

الفرع الثالث: مناقشة الأدلة والترجيح بينها:

1- مناقشة أدلة الجمهور:

أ- مناقشة أدلة الكتاب: من أهم الاعتراضات التي اعترض بها المجيزون على أدلة الكتاب:

الاعتراض الأول:

قالوا إنّ الخطاب في الآية الأولى في قوله تعالى: {فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ} للأزواج، وإذا سلّمنا بأنّ الخطاب للأولياء، فالمعنى الحقيقي للآية هو نهي الأولياء عن منعهنّ من مباشرة عقد النكاح².

الاعتراض الثاني:

قالوا بأنّ الخطاب بالإنكاح في قوله تعالى: {وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى} ليس يدلّ على أنّ الولي شرط جواز الإنكاح، بل على وفاق العرف والعادة بين الناس فإنّ النساء لا يتولين النكاح بأنفسهن عادة لما فيه من الحاجة إلى الخروج إلى محافل الرجال، وفيه نسبتهن إلى الوقاحة، بل الأولياء هم الذين يتولون ذلك عليهن برضاهن، فخرج الخطاب بالأمر بالإنكاح مخرج العرف والعادة على الندب والاستحباب دون الحتم والإيجاب³.

¹ انظر: الكمال بن الهمام: شرح فتح القدير، ج 3، ص 159. المرغيناني: الهداية شرح بداية المبتدي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1410هـ - 1990م، ج 1، ص 213. الكاساني: البدائع، ج 1، ص 248. الموصلي: الاختيار لتعليل المختار، مج 2، ج 3، ص 9. عبد الغني الغنيمي: اللباب في شرح الكتاب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ط، 1413هـ - 1993م، ج 3، ص 8. محمد أبو زهرة: الأحوال الشخصية ص 127، محمد مصطفى شليبي: أحكام الأسرة في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط 2، 1397هـ - 1977م، ص 260.

² انظر: الكمال بن الهمام: شرح فتح القدير، ج 3، ص 249. ابن نجيم: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1418هـ - 1997م، ط 1، مج 3، ج 3، ص 193. العيني: البناية، ج 4، ص 578.

³ انظر الكاساني: البدائع، ج 2، ص 248.

ب- مناقشة أدلة السنة :

الدليل الأول :

قالوا بأن هذا الحديث لم يصح، على أننا نقول بموجبه، لكن إنكاح المرأة نفسها لا يفتقر لوجود الولي، بل المرأة ولية نفسها¹، وقالوا بأن النفي الوارد في الحديث هو نفي تمام وكمال لا نفي صحة².

وقد أجاب الجمهور عن هذا بما يأتي :

أن قوله صلى الله عليه وسلم: "لا نكاح إلا بولي" يقتضي أن يكون الولي رجلاً، ولو كانت هي المراد لقال: "لا نكاح إلا بولية"، يدل عليه حديث عائشة أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَإِنْ دَخَلَ بِهَا فَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا، فَإِنْ اسْتَحْرَجُوا فَالسُّلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لَا وَلِيَ لَهُ"³.

فهذا نص في إبطال النكاح بغير ولي⁴.

وقالوا أيضاً بأن الحديث ضعيف لأنه مضطرب في إسناده. ونقلوا ما ذكره الترمذي حوله حيث قال: "هذا حديث فيه اختلاف، رواه إسرائيل وشريك بن عبد الله ...، وأسندته بعض أصحاب سفيان عن أبي إسحاق، ولا يصح"⁵.

¹ انظر الكاساني: البدائع، ج 2، ص 249. عبد الله الموصلي: الاختيار لتعليل المختار، مج 2، ج 3، ص 91.

² انظر: ابن عابدين: رد المختار على الدر المختار، ج 4، ص 155.

³ رواه الترمذي في السنن، كتاب: النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، ج 2، ص 398، رقم 1102، وقال: حديث حسن؛ وأبي داود: "السنن"، باب في الولي، ج 2، ص 229، رقم 2083؛ وابن ماجه: السنن، كتاب: النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، رقم 1880، ج 1، ص 605؛ والبيهقي: السنن الكبرى، كتاب: النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، رقم 13599، ج 7، ص 169؛ والحاكم: المستدرک، كتاب: النكاح، رقم 2706، ج 2، ص 182، قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه؛ قال الحافظ ابن حجر في "الفتح" 9 / 191: "حسنه الترمذي وصححه أبو عوانة وابن خزيمة وابن حبان والحاكم".

⁴ انظر: الماوردي: الحاوي الكبير، ج 9، ص 40.

⁵ انظر: جمال الدين الزيلعي: نصب الراية لأحاديث الهداية، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، مؤسسة الريان، بيروت، ط 1، 1418هـ - 1997م، ج 3، ص 183. الترمذي: السنن، مج 2، ص 391 و 392، تحقيق بشار عواد معروف دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1998م.

لكنّ الترمذي، كما يظهر، قد ذكر بعد هذا ما يدل على أن الحديث يصلح للاستدلال به، ويكون حجة يثبت بها اشتراط الولي في عقد النكاح، حيث يقول: "ورواية الذين رووا عن أبي إسحاق عن أبي بردة عن أبي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم "لا نكاح إلا بولي" عندي أصح، لأن سماعهم عن أبي إسحاق في أوقات مختلفة"¹.

وقد ذكر الشوكاني بأن هذا الحديث أخرجه أيضا الحاكم وابن حبان وصحاحه².

فيترجح بهذا بأن الحديث يصلح للاستدلال به، وهو حجة على من قال بأن الولي ليس شرط في عقد النكاح.

الدليل الثاني:

قالوا عن الحديث المروي عن عائشة بأنه ضعيف لإنكار الزهري له حين سئل عنه، ولهذا فهو لا يصلح لأن يكون حجة³.

وقد أجاب الجمهور عن هذا الاعتراض بأن إضافة إنكاره إلى الزهري لم تصح، وحتى لو صح ذلك لم يؤثر في الحديث مع رواية غيره له⁴. وإن نسيه الزهري لم يضره لأنه نقله عن ثقات، والنسيان لم يعصم منه إنسان⁵.

¹ الترمذي: السنن، مج 2، ص 392.

² انظر: محمد بن علي الشوكاني: نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، دار القلم، بيروت - لبنان، د ط، د ت، مج 3، ج -، ص 118؛ ابن حبان في صحيحه، مج 9، ص 394 - 395؛ الحاكم: المستدرک علی الصحيحین، کتاب: النکاح، ج 2، ص 182، رقم 2706.

³ انظر: أبو محمد المنبجي: الباب في الجمع بين السنة والكتاب، تحقيق فضل عبد العزيز المراد، دار الشروق، جدة، ط 1، 1403هـ - 1983م، ج 2، ص 667. عبد الله الموصلي: الاختيار لتعليل المختار، مج 2، ج 3، ص 92.

⁴ انظر: الماوردي: الحاوي الكبير، ج 9، ص 40.

⁵ انظر: ابن قدامة: المغني، ج 7، ص 338.

الدليل الثالث:

ناقش المحيزون الدليل الثالث من السنة بقولهم: إن في الحديث (جميل) وهو مجهول، وقد عارضه من الصحيح ما روينا من أحاديث، وإن صح حملناه على الكراهة، مع أنه بيّن الخطأ بإجماع المسلمين، لأن تزويجها نفسها ليس بزنا عند أحد من المسلمين، والوطء غير مذكور فيه. فإن حملته على أنها زوجته نفسها ووطئها الزوج، فهذا أيضا لا خلاف في أنه ليس بزنا، لأن من لا يميزه إنما جعله نكاحا فاسدا، يوجب المهر والعدة ويثبت به النسب. وقد ذكر بأن قوله: "إن الزانية هي التي تنكح نفسها" من قول أبي هريرة رضي الله عنه¹.

قال ابن حجر: "ورواه الدارقطني أيضا من طريق أخرى إلى ابن سيرين، فبين أن هذه الزيادة من قول أبي هريرة، ورواه البيهقي من طريق عبد السلام بن حرب عن هشام عنه بما موقوف، و من طريق محمد بن مروان عن هشام مرفوعا، قال: ويشبه أن يكون عبد السلام حفظه فإنه ميز المرفوع من الموقوف"².

يبدو مما سبق بأن القسم الأول من هذا الحديث كاف في الاستدلال على اشتراط الولي في عقد النكاح لما ورد فيه من النهي الصريح عن تزويج المرأة المرأة، وعن تزويج المرأة لنفسها، وهو مؤيد بحديث عائشة الدال على بطلان نكاح المرأة إذا افتقر لوجود الولي .

2- مناقشة أدلة الحنفية :

أ- مناقشة أدلة الكتاب :

● نوقش الاستدلال بقوله تعالى {وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ} بما يأتي:

- أن القول بأن المنع من العضل متوجه للأزواج مردود من وجهين:
أحدهما: أنه لا يجوز توجيه النهي إلى الأزواج، لأنه إن عضل الزوج قبل العدة فحق لا يجوز أن يُنهى عنه، وإن عضل بعدها فهو غير مؤثر .

¹ انظر: أبو محمد المنبجي: الباب في الجمع بين السنة والكتاب، ج 2، ص 674.

² ابن حجر العسقلاني: تلخيص الحبير، مؤسسة قرطبة، مصر، ط 1، 1416هـ - 1995م، ج 3، ص 325. وانظر: الشوكاني: السيل الجرار، ص 385.

والثاني: أن ما رُوي في سبب نزول الآية يؤيد القول بوجوب حمل النهي فيها عن الأولياء دون الأزواج. وليس ينكر أن يعود الخطاب إليهم، وإن لم يتقدم لهم ذكر إذا دلّ الخطاب عليه كما قال سبحانه وتعالى: **{ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ }** [العاديات: 6-7]. يعني الله تعالى، **{ وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ }** [العاديات: 8] يعني الإنسان¹.

- وأما إضافة النكاح إليهن في الآية فليس فيه دليل على اختصاصهن بالعقد².
- ونوقش الاستدلال بقوله تعالى **{ وَامْرَأَةٌ مُّؤْمِنَةٌ إِنْ وَهَبَتْ }** الآية، بأن ليس في الآية دليل على جواز انعقاد النكاح بعبارة المرأة، فلا حجة لهم فيه، لأن الله تعالى يقول: **{ النَّبِيُّ أَوْلىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ }** الآية، فهي من خصوصيات النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا خارج عن قوله صلى الله عليه وسلم: "أما امرأة نكحت بغير إذن وليها، فنكاحها باطل..." الحديث³.

ب- مناقشة أدلة السنة:

- ناقش الجمهور الاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم "الأيّم أحق بنفسها من وليها.." بما يأتي:
- أن لأهل اللغة في الأيّم قولان :
- أحدهما: التي لا زوج لها بكرًا كانت أو ثيبًا، وإن لم تُنكح قط.

والثاني: أن لفظ (الأيّم) يطلق على من نكحت ثم حلّت بموت أو طلاق بكرًا كانت أو ثيبًا⁴.

¹ انظر: الماوردي، الحاوي الكبير، ج 9، ص 39.

² انظر: ابن رشد القرطبي: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: عبد المجيد طعمه حلي، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط 1، 1418هـ - 1997م، مج 2، ج 3، ص 47.

³ انظر: ابن حزم: المحلى، ج 9، ص 457. والحديث سبق تخرجه.

⁴ انظر: الماوردي: الحاوي الكبير، ج 9، ص 43.

والمراد بالأئيم في هذا الحديث الثيب دون البكر، لأنه جاء مفسرا في رواية صرحت بلفظ الثيب¹. ومقابلته الأئيم بالبكر دلّ على أن الأئيم غير البكر، وإلا لم يكن لفصل الأئيم من البكر معنى² كما أن الشيء لا يُعطف على نفسه³.

والذي يبدو أن المراد بالأئيم في الحديث الثيب، لأن مقابلتها بالبكر إنما هو لأجل التفريق بينهما.

وقد نظر الجمهور للحديث من جهة أخرى فذكروا في معناه وجوه تردّ تأويل الحنفية له⁴:

أحدها: أن المعنى المراد من قوله صلى الله عليه وسلم "أحق بنفسها" هو أنها لا تُجبر إن أبت ولا تُمنع إن طلبت بدل تفردا بالعقد من غير شهود.

والثاني: أنه جعل لها وليا في الموضع الذي جعلها أحق بنفسها موجب ألا يُسقط ولايته عن عقدها، ليكون حقها في نفسها وحق الولي في عقدها، فيُجمع بين هذا الخبر وبين قوله: "لا نكاح إلا بولي" في العقد.

والثالث: أن لفظة (أحق) موضوعة في اللغة للاشتراك في المستحق إذا كان حق أحدها فيه أغلب...، وهذا الفرد إذا كان ذلك موجبا لكل واحد منهما حق وحق الثيب أغلب، فالأغلب أن يكون من جهتها الإذن والاختيار من جهة قبول الإذن في مباشرة العقد.

● نوقش الدليل الثاني من السنة بأنه مرسل، فرواية عكرمة بن فلان: فإن كان مولى ابن عباس فهو مرسل الحديث، لأنه تابعي ولم يسنده، والمرسل ليس بحجة. وإن كان غيره فهو مجهول، وجهالة الراوي تمنع من قبول حديثه، ثم لا حجة فيه لو صحّ، لأن في الخبر أن النبي صلى الله عليه وسلم ردّ نكاحا انفرد به الولي، وإنما يكون حجة لو أجاز نكاحا تفردت به المرأة⁵.

¹ وهي ما رواه ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "الثيب أحق بنفسها من وليها والبكر يستأمرها أبوها في نفسها وإذنها صماتها". سبق تخريجه، ص 120.

² انظر: الماوردي: الحاوي الكبير، ج 9، ص 43.

³ انظر: الماوردي: المصدر نفسه. المناوي عبد الرؤوف: فيض القدير شرح الجامع الصغير، بيروت، دار المعرفة، ط 2، 1391هـ - 1972م، ج 3، ص 190.

⁴ انظر: الماوردي: المصدر نفسه.

⁵ انظر: المصدر نفسه، ص 44.

كما أن النبي صلى الله عليه وسلم ردّ نكاحها لكرهتها لهذا النكاح، وليس في هذا ما يدل على بطلان العقد لمباشرة الولي له دونها أو ما يدل على جواز توليها العقد بنفسها .

وقد أجاب الحنفية على إرسال الحديث بأن المرسل عندهم حجة¹.

ج- مناقشة الاستدلال بالقياس:

اعترض الجمهور على استدلال الحنفية بما ذكره من قياس بأنه قياس مع الفارق، وأن تصرف المرأة في مالها يختلف عن تصرفها في نفسها، فقالوا بأن تصرفها في نفسها مع غلبة شهوتها يُخشى منه العار عليها وعلى أوليائها، كأن تزوج نفسها من غير كفؤ، وهي مفسدة تدوم على الأيام، بخلاف المال، فيكون الحجر عليها أولى من الحجر على السفية في ماله².

الترجيح :

بعد ذكر الأدلة التي استند إليها كل فريق وذكر وجوه الاستدلال بها، تبين بأن أدلة الفريقين لم تسلم من المناقشات، لكن مع هذا يبدو بأن الراجح في هذه المسألة هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من اشتراط الولي في عقد النكاح، لحديث "لا نكاح إلا بولي"، فلفظ الحديث صريح في اشتراط الولي، وقد أيده حديث عائشة الدال على بطلان نكاح المرأة إذا افتقر لوجود الولي. ويبدو بأن دور الولي في مباشرة عقد نكاح موليته له أهمية كبرى لخطورة هذا العقد، فالآثار التي تنشأ عنه لا تتعلق بالمرأة وحدها، بل تتعدى إلى أهلها وأسرقتها، فكان لا بد من الحرص والاحتياط في مباشرة عقد نكاحها.

¹ انظر: العيني: البناية، ج 4، ص 538.

² انظر: القرافي شهاب الدين: الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1994م، ج 4، ص 201 و 202. عبد الرحمن الجزيري: الفقه على المذاهب الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د ط، 1969م، ج 4، ص 47. عبد الرحمن بن ناصر السعدي: إرشاد أولي البصائر والألباب لنيل الفقه بأقرب الطرق وأيسر الأسباب، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط 1، 1420هـ - 2000م، ص 258.

ومن هنا فإن مصلحة الأسرة ومصلحة المرأة نفسها تقتضي أن يتولى الولي مباشرة هذا العقد، لأن لديه خبرة ودراية بأحوال الرجال ومعرفة طباعهم، فلا يخدعه قول ولا مظهر، بينما قد يحصل ذلك مع المرأة، لأنها لا تخالط الرجال ولا تحضر مجالسهم في العادة.

وإذا كان للولي حق في مباشرة عقد نكاح موليته، فليس له أن يستبد به دون رضاها، لأن لها معه حق، كما ذكر ذلك النووي في شرحه لحديث " الأيم أحق بنفسها من وليها": بأنه جعل لها حق مع الولي في ذلك، وهو اعتبار رضاها، فلا تجبر على من لا ترغب، ولا تمنع إن اختارت كفواً¹، وبهذا يراعى الحقان جميعاً، حق المرأة في اختيار الزوج، وحق الولي في مباشرة عقد النكاح.

وقد تزداد أهمية وجود الولي في عقد النكاح وضوحاً ببيان الحكمة من اشتراطه في هذا العقد.

الفرع الرابع: الحكمة من اشتراط الولي في عقد النكاح.

بعد أن ترجح مذهب الجمهور القائل باشتراط الولي في عقد النكاح، فإن معرفة الحكمة من اشتراطه في هذا العقد قد لا تبدو ظاهرة من خلال ما استدلل به الفقهاء من أدلة من نصوص الكتاب أو السنة عموماً، ولكن يمكن التماس الحكمة من ذلك من خلال ما ورد في كلامهم، وذلك فيما أوردوه من معان وتعليلات تؤيد ما ذهبوا إليه من وجوب اشتراط الولي في مباشرة العقد دون المرأة.

وبما أن للنكاح مقاصد يراد تحصيلها منه، سواء كانت أصلية أو تابعة، على أساسها يحفظ نظام الأسرة واستقرارها، فإن الاحتياط في مباشرة العقد مع من يصلح لذلك أمر ضروري لتحقيق تلك المقاصد، ولا يكون ذلك إلا إذا باشره الولي، لأن تفويضه إلى المرأة قد يُخل بتلك المقاصد، كما ذكر جمهور الفقهاء.

¹ انظر: النووي: شرحه على صحيح مسلم، المطبعة المصرية بالأزهر، ط 1، 1347هـ - 1929م، ج 9، ص 204.

يقول ابنُ الهمام: " إِنَّ النِّكَاحَ لَا يُرَادُ لِدَاثِهِ بَلْ لِمَقَاصِدِهِ مِنَ السَّكَنِ وَالِاسْتِقْرَارِ لِتَحْصِيلِ النَّسْلِ وَتَرْبِيَتِهِ، وَلَا يَتَحَقَّقُ ذَلِكَ مَعَ كُلِّ زَوْجٍ، وَالتَّفْوِيزُ إِلَيْهِنَّ مُخِلٌّ بِهَذِهِ الْمَقَاصِدِ، لِأَنَّهُنَّ سَرِيعَاتُ الْإِغْتِرَارِ، سَيِّئَاتُ الْإِخْتِيَارِ، فَيُخْتَرْنَ مَنْ لَا يَصْلَحُ، خُصُوصًا عِنْدَ غَلْبَةِ الشَّهْوَةِ، وَهُوَ غَالِبُ أَحْوَالِهِنَّ... " ¹.

ومما ذكره القائلون باشتراط الولي في عقد النكاح في هذا المعنى، ما قاله القرافي في بيان وجه الفرق بين النكاح والتصرفات المالية، وسبب عدم جواز مباشرة المرأة لعقد النكاح مع أنه يجوز لها التصرف في الأموال، وقد ذكر في الفرق بينهما وجوه ²:

أحدها: أن الأبدان أشد خطراً وأعظم قدراً فناسب ألا تُفوض إلا لكامل العقل ينظر في مصالحها، والأموال خسيصة بالنسبة إليها، فجاز تفويضها لملكها، إذ الأصل ألا يتصرف في المال إلا مالكة.

وثانيها: أن الأبدان يعرض لها تنفيذ الأغراض في تحصيل الشهوات القوية التي يُبذل لأجلها عظيم المال، ومثل هذا الهوى يغطي على عقل المرأة وجوه المصالح لضعفه، فتلقي بنفسها لأجل هواها فيما يُرديها في دنياها وآخرتها...، ولا يحصل في المال مثل هذا الهوى والشهوة القاهرة التي ربما حصل الجنون وذهاب العقل بسبب فواتها.

وثالثها: أن المفسدة إذا حصلت في الأبدان بسبب زواج غير الأكفاء حصل الضرر، وتعدى للأولياء بالعار والفضيحة الشنعاء، وإذا حصل الفساد في المال لا يكاد يتعدى المرأة، وليس فيه من العار والفضيحة ما في الأبدان.

يظهر بأن ما ذكره القرافي في الوجهين الأول والثاني له علاقة بخصائص المرأة النفسية، فقد تبين في فصل "الفروق بين الجنسين" بأن المرأة شديدة العاطفة والانفعال، وهذه الصفة قد تحجب عنها وجه المصلحة، فإن ميلها وانسياقها وراء عاطفتها، وجهلها بطباع الرجال وأحوالهم، قد يجعلها تباشر العقد مع من لا يصلح أن يكون لها زوجاً، بأن لا يكون لها كفؤاً، فتلحق بذلك الضرر بنفسها وبأوليائها أيضاً، كما ذكر في الوجه

¹ الكمال ابن الهمام: شرح فتح القدير، ج 3، ص 157 و 158.

² انظر: شهاب الدين القرافي: الفروق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1418هـ - 1998م، مج 3، ج 3، ص 247 و 248.

الثالث، لأن المرأة في العادة تلزم البيت، وإن خرجت منه فليس لها أن تخالط الرجال مخالطة بعضهم لبعض فلا يمكنها بعد ذلك معرفة من يصلح منهم ومن لا يصلح، بخلاف الولي فإن له معرفة ذلك لاطلاعه على أحوال الرجال ومعرفته بطباعهم.

وقد جاء في "توضيح الأحكام على تحفة الحكام" نفس المعنى الذي ذكره القرافي، حيث يقول صاحبه: "والحكمة في كون الزوجة لا حق لها في مباشرة نكاح نفسها هو أنها لما كانت داعية الشهوة لم يُجعل لها ذلك، بل لجعل إلى وليها إذ لو أسند أمرها إليها لوضعت نفسها في دناءة، وكان ذلك مُضراً بها وبالولي"¹.

يتبين مما سبق، بأن اشتراط جمهور الفقهاء للولي في عقد النكاح فيه مراعاة لحق الولي، وحق المرأة نفسها، وفي ذلك تحقيق لمصلحتهما معاً، بخلاف لو باشرت المرأة العقد بنفسها، فقد تقع في الإضرار بنفسها أو بأهلها، وفي ذلك وقوع مفسدة قد لا يمكن تدارك درئها، خاصة بعد الإنجاب وحجيء النسل.

وقد ربط جمهور الفقهاء علة ثبوت الولاية بالأنوثة على اعتبار أن النساء ناقصات العقل والدين، لم يجز تفويض النكاح إليهن، بل لا بد أن تفوض مباشرته إلى أولي الرأي الكامل من الرجال².

ويبدو بأن نقصان العقل والدين الذي استدل به الفقهاء على منع المرأة من مباشرة عقد النكاح، والمأخوذ من حديث "ما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لذي لب منكن" الحديث³ لا علاقة له بالذكر والأنوثة في ذاتهما لأن نقصان المرأة بوصف الأنوثة، ولجحد كونها أنثى، يلزم منه الإنقاص من المرأة نفسها ومن أهليتها.

ولاشك أن الشريعة الإسلامية بحكمتها وعدلها تأبى التفرقة بين الجنسين في بعض الأحكام بسبب الذكورة أو الأنوثة في ذاتهما، وإنما يعود سبب تلك التفرقة إلى بعض العوارض التي قد تعرض لأحد الجنسين فتؤخره في بعض الوظائف لتأثره بتلك العوارض، وقد ذكر محمد سعيد رمضان البوطي ذلك عند بيان علة تنصيف

¹ عثمان بن المكي التوزري الزبيدي: توضيح الأحكام على تحفة الحكام، المطبعة التونسية، تونس، د ط، 1339 هـ، ج 2، ص 28. وانظر أيضاً: أحمد شاه الدهلوي: حجة الله البالغة، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1415 هـ - 1995 م، ج 2، ص 230.

² انظر: أبو إسحاق الشيرازي: المذهب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1416 هـ - 1995 م، ج 2، ص 426.

³ سيأتي تحريجه في مبحث الإمامة من الفصل الثالث.

شهادة المرأة¹، حيث يقول: "إنَّ الملاحظ أن الذكورة أو الأنوثة لا مدخل لها بحد ذاتها في هذا التصنيف أو الإسقاط، وإنما العامل الوحيد الذي يلعب الدور في ذلك هو العوارض التي تعرض للمرأة أو تعرض للرجل، فيتسبب عن ذلك حجب الصلاحية بعد وجودها. أما الأهلية الأساسية فهي موجودة ولا تتأثر بالعوارض فقداً أو وجوداً"².

والدليل على أن الأهلية لا تتأثر بوصف الأنوثة أن الأصوليين لم يجعلوا الأنوثة عارضا من عوارض الأهلية³.

ولو كانت الأنوثة من عوارض الأهلية لما كانت المرأة أهلا للتكاليف الشرعية مثلها مثل الرجل، فقد جاء في شرح العناية: "وليس فيما هو مناط التكليف وهو العقل بالملكة فيهن [أي النساء] نقصان ... فإنه لو كان في ذلك نقصان لكان تكليفهن دون تكليف الرجال في الأركان، وليس كذلك، وقوله صلى الله عليه وسلم: "هن ناقصات عقل"⁴ المراد به العقل بالفعل، ولذلك لم يصلحن للولاية والخلافة والإمارة ..."⁵.

¹ سيأتي الحديث عن شهادة المرأة في موضعه في الفصل الثالث من هذا البحث.

² محمد سعيد رمضان البوطي: المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، ص 96.

³ عوارض الأهلية: هي أحوال تعزّي الشخص فتقص عقله أو تفقده عقله بعد كماله، وهي قسمان:

. عوارض سماوية، وهي: الجنون والعتة والنسيان والنوم والإغماء.

. عوارض مكتسبة، وهي: السفه والجهل والسكر والخطأ والإكراه.

انظر: أبو زهرة: أصول الفقه، دار الفكر العربي، د ط، د ت، ص 338 و 339. وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق - سورية، ط 2، 1418هـ - 1986م، ص 196، ص 177. زاد الزحيلي في العوارض السماوية كل من: الصغر والرق والمرض والحيض والنفاس والموت.

⁴ رواه البخاري، كتاب: الحيض، باب ترك الحائض الصوم، رقم: 304، ج 1، ص 68، عن أبي سعيد الخدري؛ ومسلم، كتاب: الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بنقصان الطاعات، رقم 132. 79، ج 1، ص 86، عن عبد الله بن عمر مرفوعاً بنحوه، ولفظ البخاري: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَضْحَى أَوْ فِطْرِ إِلَى الْمُصَلَّى، فَمَرَّ عَلَى النِّسَاءِ، فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ فَإِنِّي أُرِيْتُكُمْ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ» فَقُلْنَ: وَمَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «تُكَيِّرْنَ اللَّعْنَ، وَتَكْمُرْنَ الْعَشِيرَ، مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتٍ عَقْلٍ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِلْبَّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ إِخْدَافِكُنَّ»، قُلْنَ: وَمَا نُقْصَانُ دِينِنَا وَعَقْلِنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلُ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ؟» قُلْنَ: بَلَى، قَالَ: «فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا، أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تُصُمْ؟» قُلْنَ: بَلَى، قَالَ: «فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ دِينِهَا».

⁵ الباري: شرح العناية بهامش فتح القدير، ج 6، ص 452 و 453. وانظر أبو الحسن المرغيناني: الهداية شرح بداية المبتدي، ج 3، ص 130، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1410هـ - 1990م، ج 3، ص 130.

وبالنظر إلى ما جاء في حديث نقصان العقل والدين الذي استدل به الفقهاء على هذه المسألة، وغيرها من المسائل الأخرى، كما سيأتي في المباحث الآتية، نجد بأن الحديث نفسه قد فسر نقصان العقل بكون شهادة امرأتين تعدل شهادة رجل واحد، وأما نقصان الدين فبسبب الحيض، حيث يكون مانعا من أداء الصلاة والصوم، فتبين من هذا بأن النقصان المذكور في الحديث يعود إلى العوارض والخصائص التي تتميز طبيعة المرأة عن طبيعة الرجل، وليس في ذلك ما يدل على نقصان أهليتها، كما سبق ذكره، ولا نقصان فضلها عن فضله أيضا .

يقول ابن حزم: "وليس هذا بموجب نقصان الفضل ولا نقصان الدين والعقل في غير هذين الوجهين فقط. إذ بالضرورة ندري أن في النساء من هن أفضل من كثير من الرجال، وأتم دينا وعقلا، فصَحَّ يقينا أنه إنما عني ما قد بينه في الحديث نفسه من الشهادة والحيض فقط، وليس ذلك مما يُنقص الفضل"¹.

ومع ما ورد في الحديث من تفسير لمعنى نقصان العقل والدين في المرأة، إلا أن نص الحديث يحتاج إلى دراسة وتأمل عميقين، لفهم المعنى المراد منه، ولعل ما ذكره بعض العلماء والباحثين، من خلال دراستهم لهذا الحديث، قد يُساعد على توضيح ما استشكل في فهمه، ومن ذلك ما ذكره النووي في شرحه لهذا الحديث حول ما تعلق بجزئية (نقصان الدين) حيث قال: "وأما وصفه النساء بنقصان الدين لتركهن الصلاة والصوم في زمن الحيض، فقد يستشكل معناه، وليس بمشكل بل هو ظاهر، فإن الدين والإيمان والإسلام مشتركة في معنى واحد...، وقد قدمنا أيضا في مواضع أن الطاعات تسمى إيماننا وديننا، وإذا ثبت هذا علمنا أن من كثرت عبادته زاد إيمانه، ومن نُقصت عبادته نُقص دينه، ثم نقص الدين قد يكون على وجه يأثم فيه، كمن ترك الصلاة أو الصوم أو غيرهما من العبادات الواجبة عليه بلا عذر، وقد يكون على وجه هو مكلف به كترك الحائض الصلاة والصوم"².

فقد أوضح، بناء على ما جاء في هذا النص إشكال نقص الدين وعمله بنقص الطاعات، وطبيعي أن المرأة في زمن الحيض، الذي يتكرر معها بصفة دورية، تكون ممنوعة من الصلاة والصوم في تلك الفترة، بينما

¹ ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، د ط، د ت، ج 4، ص 104.

² النووي: شرحه على صحيح مسلم، ج 2، ص 68.

تكون طاعة الرجل وعبادته مستمرة، لأنها لا تنقطع بهذا المانع، لكن ذلك لا يُعد نقصاً في جانب المرأة لأنها لم تترك الصلاة أو الصوم بإرادتها أو تهاونا أو عصياناً منها، وإنما هي مأمورة بترك ذلك بسبب الحيض، ولهذا قال: "وقد يكون على وجهه هو مكلف به...". فذلك إذن أمر ليس بيدها ولا يدخل تحت قدرتها وإرادتها.

فالذي يُفهم من هذا المعنى أن النقصان هو في جانب الطاعات، وليس مردّه إلى النقصان في الدين على إطلاقه، لأن الطاعة تسمى ديناً أيضاً كما ذكر النووي.

ومن الدراسات المعاصرة التي تناولت هذا الحديث، ما ذكره عبد الحليم أبو شقة حيث درسه دراسة مطولة محكمة، يمكن بيان بعض الجوانب منها فيما تعلق في مسألة البحث¹:

وقد ذكر بأن دراسة الحديث تستدعي مراعاة المناسبة التي قيل فيها، وكذا الصياغة التي صيغ بها الخطاب.

أما المناسبة التي ذكر فيها الحديث، فقد ذكر العلماء بأنه قيل في يوم كان فيه النبي صلى الله عليه وسلم يعظ فيه النساء، وكان ذلك اليوم يوم عيد².

يقول "عبد الحليم أبو شقة" في تعليقه على المناسبة التي قيل فيها الحديث: "فهل نتوقع من الرسول الكريم صاحب الخلق العظيم أن يغض من شأن النساء أو يحط من كرامتهن أو ينتقص من شخصيتهن في هذه المناسبة البهيجة"³.

وأما صياغة الحديث، فقد ذكر بأنها ليست صيغة تقرير قاعدة عامة أو حكم عام. وإنما هي أقرب إلى التعبير عن تعجب رسول الله صلى الله عليه وسلم من التناقض القائم في ظاهرة تغلب النساء - وفيهن ضعف - على الرجال ذوي الحزم. أي التعجب من حكمة الله، وكيف وضع القوة حيث مظنة الضعف، وأخرج

¹ انظر تفصيل هذه الدراسة في: عبد الحليم أبو شقة: تحرير المرأة في عصر الرسالة، دار القلم، الكويت، ط 1، 1410 هـ - 1990 م، ج 1، ص 275 - 286.

² انظر: المرجع نفسه، ابن كثير: تحفة الطالب، دار ابن حزم، ط 2، 1416 هـ - 1996 م، ج 1، ص 309. ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، ج 1، ص 406.

³ عبد الحليم أبو شقة: المرجع السابق، ص 275.

الضعف من مظنة القوة¹. وقد توصل إلى أن جملة "ناقصات عقل ودين" إنما وردت مرة واحدة وفي مجال إثارة الانتباه والتمهيد اللطيف لعظة خاصة بالنساء، ولم ترد قط مستقلة في صيغة تقريرية سواء أمام النساء أو أمام الرجال².

يتبين من هذا، بأن العبارة المذكورة في الحديث وإن دلت على بعض خصائص الأنوثة وما اختصت به المرأة من خصائص بيولوجية وعقلية تميز الأنثى عن الذكر، إلا أن ذكرها جاء على سبيل الملاحظة واللين. ويمكن أن يؤخذ من العبارة المذكورة في الحديث بأنها تمثل أسلوباً من أساليب الوعظ والإرشاد يُنتهج في وعظ النساء .

وكما تبين سابقاً، بأن نقصان الدين لا يُنقص من شخصية المرأة ولا من أهليتها، فإن نقصان العقل المذكور في الحديث كذلك لا يُعدُّ نقیصة في المرأة، فيتخذ ذريعة لتقدم الرجل عليها في جميع المسائل والأمر. فإن نقصان العقل المشار إليه في الحديث له علاقة بالفروق الموجودة بين الجنسين من حيث القدرات والمهارات العقلية، التي يتفوق الذكور في بعضها، بينما يتفوق الإناث في بعضها الآخر، تبعاً للخصائص والصفات التي تميز طبيعة كل جنس.

وقد ذكر "عبد الحليم أبو شقة" في هذا السياق بأن النقص العقلي الوارد في الحديث يحتمل أن يكون فطري عام، أي في متوسط الذكاء، وقد تبين في الفصل السابق بأنه لا توجد هناك فروق بين الجنسين في مستوى الذكاء العام، أو أنه نقص فطري نوعي، ويتعلق ذلك ببعض القدرات والمهارات العقلية، وذكر بأن المثال الذي ضربه الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم للنساء على نقص العقل يساعد على ترجيح النقص النوعي.

ويرتبط بهذا النوع ما يحدث لدى المرأة من تفاعلات في الحياة البيولوجية والاجتماعية من جهة، والحياة العقلية من جهة أخرى، كأن يغلب عليها الجانب العاطفي والانفعالي¹.

¹ عبد الحليم أبو شقة: المرجع السابق، ص 275.

² المرجع نفسه، ص 276.

بناء على ما سبق فإن للفروق الموجودة بين الجنسين سواء في بعض القدرات والمهارات العقلية أو في ما يتعلق ببعض النواحي النفسية تأثير في وجود فروق في بعض الأحكام، فإن ما اختصت به المرأة مثلاً من شدة الانفعال والعاطفة، إنما تميزت بذلك عن الرجل لتمكن من أداء وظائفها الطبيعية من أمومة وحضانة وتربية النشء التي لا يمكن للرجل القيام بها.

ومن هنا يبدو بأن تقدم الرجل على المرأة في مباشرة عقد النكاح فيه مراعاة لشدة هذا الوصف لديها، فقد تنحرف وراء عاطفتها، فتباشر العقد مع من لا يصلح لها زوجاً.

ولهذا فقد اعتبر الفقهاء عقد النكاح أمراً من الأمور الجسيمة لما تتطلبه مباشرته من خبرة في معرفة طباع الرجال وأحوالهم.

وتظهر الحكمة من اشتراط الولي في عقد النكاح أيضاً في أن مباشرته لهذا العقد دون المرأة فيه محافظة على حياء المرأة وعفتها، يقول الدهلوي: "واستبداد النساء بالنكاح وقاحة منهن، منشؤها قلة الحياء، واقتضاب على الأولياء، وعدم الاكتراث لهم"².

فذلك ينافي ما تعارف عليه الناس وألفوه، ولهذا نجد حتى أن الذين قالوا بجواز مباشرة المرأة لعقد النكاح يعتبرون بأن مباشرة الولي له أمر مندوب إليه ومستحب، لأن ذلك عُرف الناس وعادتهم، فلا يتولى النساء هذا العقد لما فيه من الحاجة إلى الخروج إلى محافل الرجال، وفيه نسبتهن إلى الوقاحة³.

وإن استبداد المرأة بعقد النكاح قد يجعلها موضع ريبة، ولهذا فإن العلماء اشتراطوا مباشرة الولي لهذا العقد دونها، لوجوب التمييز والتفريق بين النكاح وبين الزنا والمخادنة وغيرها¹. ويكون ذلك بالإعلان والتشهير، وأحق التشهير أن يحضره الأولياء².

¹ عبد الحليم أبو شقة: تحرير المرأة في عصر الرسالة، ج 1، ص 276.

² أحمد شاه الدهلوي: حجة الله البالغة، ج 2، ص 230.

³ انظر: الكاساني: بدائع الصنائع، ج 2، ص 248.

ذكر ابن عاشور بأن التفرقة بين النكاح وبين غيره تحصل بثلاثة أمور، ومن هذه الأمور الثلاثة أن يتولى عقد المرأة ولي لها خاص إن كان أو عام، وعلل ذلك بقوله: "ليظهر أن المرأة لم تتول الركون إلى الرجل وحدها دون علم ذويها، لأن ذلك أول الفروق بين النكاح وبين الزنا والمخادنة والبغاء والاستبضاع، فإنها لا يرضى بها الأولياء في عُرف الناس الغالب عليهم"³.

فإن إظهار شرف النكاح وتمييزه عن غيره من العلاقات المحرمة يكون بحضور الولي العقد ومباشرته له دون المرأة، لأن الذي يُفترض في المرأة الحياء والحشمة، وفي مباشرتها له ما ينافي ذلك.

وتظهر أهمية تقديم الولي في مباشرة عقد النكاح على مؤلتيه من حيث تحصيل مصلحة حمايتها والدفاع عنها، يقول ابن عاشور في ذلك: "ولأن تولي الولي عقد مولاته يهيئه إلى أن يكون عوناً على حراسة حالها وحصانتها وأن تكون عشيرته وأنصاره وغاشيته وجيرته عوناً له في الذب عن ذلك"⁴.

فإن حاجة المرأة إلى الولي في حمايتها وحصانتها تبدأ من إنشاء العقد، وذلك بمباشرة الولي له، وتستمر بعده، ويكون ذلك بأن يختار من يصلح أن يكون لها زوجاً، وترضى به لمعرفته بأسرار الرجال وأحوالهم، كما تظهر تلك الحماية عند لجوء المرأة إلى وليها تطلب عونه وحمايته إن وقع الزوج في الظلم أو التعدي، أو في حال وقوع شقاق أو نزاع بينها وبين الزوج. فكيف بعد كل هذا تُقدم المرأة على وليها في مباشرة عقد نكاحها وتستبد به دونها، - وفي ذلك ما يدل على عدم اكتراثها له -، ثم تلجأ إليه إن هي وقعت في عُبن أو حيف من طرف الزوج ليكون لها عوناً، مع أن دوره أمام الزوج كان مهماً عند إمضاء العقد.

يظهر من كل ما سبق، بأن ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من اشتراط الولي في عقد النكاح أولى بالاعتبار بعدما ظهرت الحكمة منه، لأن اشتراط الولي في هذا العقد فيه تحقيق لمصالح كثيرة ودرء لمفاسد عظيمة قد

¹ انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، مج 32، ص 131. محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، قرطاج - تونس، د ط، 1978م، ص 158.

² انظر: أحمد شاه الدهلوي: حجة الله البالغة، ج 2، ص 230.

³ محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 158.

⁴ المرجع نفسه.

يتضرر منها الأولياء، كما قد تتضرر منها المرأة نفسها، وقد تصعب إزالة آثارها، كما أنها قد تدوم فتعذر إزالتها.

ومن هنا فإن مباشرة الولي عقد نكاح موليته فيه تحقيق لمصلحتهما معا، فلا ضرر قد يلحق المرأة بذلك، خاصة أن ليس له أن يستبد به دون اعتبار رضاها، فاشتراطه إذن لا يقدح في شخصية المرأة ولا ينقص من مكانتها، بل إن فيه ما يحفظ حيائها وأدبها وكرامتها.

المطلب الثاني: زواج المسلمة بالكتابي

لم يُفرق الفقهاء في حرمة زواج المسلمين من المشركين من عبدة الأوثان و غيرهم بين النساء والرجال، فكما يحرم زواج المسلمة من المشرك كذلك يحرم زواج المسلم من المشركة بالاتفاق¹، والدليل عليه قوله تعالى: {وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ} [البقرة: 221].

فقالوا بأنه يحرم على المسلم زواج الكافرة ممن لا كتاب لها ولا تدين بدين سماوي²، لكن حكم زواج المسلمين من أهل الكتاب كاليهود والنصارى فقد فرق الفقهاء فيه بين الرجل والمرأة كما سيأتي:

الفرع الأول: حكم زواج المسلم بالكتابية والحكمة منه

1- حكم زواج المسلم بالكتابية:

أ- آراء الفقهاء وأدلتهم

● آراء الفقهاء:

¹ ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مج 1، ج 2 - ج 3، ص 81.
² الكاساني: البدائع، مج 2، ج 2، ص 270؛ ابن عرفة: حاشية الدسوقي، ج 2، ص 267؛ الشيرازي (أبو إسحاق): المذهب، ج 2، ص 442؛ ابن قدامي الكافي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية السعودية، دار هجر، ط 2، 1419هـ - 1998م، ج 4، ص 276.

اتفق الفقهاء على القول بجواز نكاح المسلمين من نساء أهل الكتاب سواء كانت الكتائية يهودية أو نصرانية فيجوز للمسلم نكاحها وهذا مذهب الجمهور من الحنفية¹ والمالكية² والشافعية³ والحنابلة⁴ والظاهرية⁵.

والقول بإباحة نكاح نساء أهل الكتاب مروي عن جماعة من الصحابة والتابعين منهم: عثمان، وطلحة وحذيفة وابن عباس وجابر⁶، ومن التابعين الحسن وعكرمة والشعبي وغيرهم⁷.

جاء في "الأم": قال الشافعي رحمه الله: "ويحل نكاح حرائر أهل الكتاب لكل مسلم، لأن الله تعالى أحلهن بغير استثناء"⁸.

وقد جاء في "المغني" أيضاً: "وحرائر نساء أهل الكتاب وذبائهم حلال للمسلمين، وليس بين أهل العلم بحمد الله اختلاف في حل نساء أهل الكتاب"⁹.

وقد نُقل عن عبد الله بن عمر أنه كان يرى عدم جواز نكاح المرأة الكتائية وكان يقول في ذلك "لا أعلم شركاً أعظم من قولها أن ربها عيسى"¹⁰.

● أدلة الفقهاء:

من أهم الأدلة التي استند إليها جمهور الفقهاء في القول بإباحة نساء أهل الكتاب ما يأتي:

¹ الكاساني: البدائع: مج 2، ج 2، ص 270.

² ابن عرفة: حاشية الدسوقي، ج 2، ص 267.

³ الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 308 – 309؛ الشافعي: الأم، ج 55، ص 10.

⁴ ابن قدامة: الكافي، ج 4، ص 277؛ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، مج 32، ص 178، مكتبة المعارف، الرباط، د ط، د ت.

⁵ ابن حزم: المحلى بالآثار، ج 9، ص 12.

⁶ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 3، ص 68، ابن قدامة: المغني، ج 7، ص 500.

⁷ القرطبي: المصدر نفسه، الجصاص: أحكام القرآن، ج 2، ص 16.

⁸ الشافعي: الأم، ج 5، ص 10.

⁹ ابن قدامة: المغني، ج 7، ص 500. دار الكتاب ع، ط جديدة، بيروت، 1403 هـ – 1983 م.

¹⁰ العدوي: حاشية العدوي، ج 2، ص 50. ابن حزم: المحلى، ج 9، ص 13. (نص المحلى: قول ابن عمر "إن الله تعالى حرم المشركات على المؤمنين ولا أعلم من الإشراك شيئاً أكثر من أن تقول المرأة "ربها عيسى" وهو عبد من عباد الله عز وجل".

- من الكتاب :

قوله تعالى: { وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ } [المائدة:5] فقالوا بأن هذا خصوص.

وقوله تعالى: { وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمَنَّ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ } [البقرة:221] عموم فاستثنوا الخصوص من العموم¹.

- من عمل الصحابة:

قالوا بأن من الصحابة من تزوج من أهل الذمة، فقدت تزوج عثمان نائلة بنت الفرافصة الكلبية، وهي نصرانية وأسلمت عنده وتزوج حذيفة بيهودية من أهل المدائن².

وقالوا بأنه لو كان ذلك محرماً عند الصحابة لظهر منهم نكير أو خلاف، وفي هذا دليل على اتفاقهم على جوازه³.

- الإجماع: دلّ الإجماع أيضاً على إباحة نكاح حرائر أهل الكتاب، فقد نقل هذا الإجماع ابن المنذر حيث قال: "ولا يصح عن أحد من الأوائل أنه حرم ذلك،.... وبه قال سائر أهل العلم"⁴.

فهذا أهم ما استدلل به الفقهاء من أدلة على جواز نكاح المسلم من نساء أهل الكتاب.

¹ انظر ابن رشد: بداية المجتهد و نهاية المقتصد، مج 1، ج 2، ص 3، ص 81.

² انظر الشيرازي: المهذب، ج 2، ص 442.

³ انظر: الجصاص: أحكام القرآن، ج 2، ص 16.

⁴ انظر: ابن قدامة: المغني، ج 7، ص 500.

أما دليل عبد الله بن عمر رضي الله عنهما على ما ذهب إليه من القول بعدم جواز نكاحهن، هو عموم قوله تعالى: {وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمَنَّ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ} [البقرة: 221] فاعتبر الكتابية كالمشركة.

وقد جاء في "بداية المجتهد" بأن من ذهب إلى القول بتحريم نساء أهل الكتاب جعل العام ناسخا للخاص¹، أي أنّ آية المائدة منسوخة بآية البقرة.

وقد اعترض النحاس على قول عبد الله بن عمر بما ذهب إليه الأكثر من القول بإباحة نكاحهن، فقال: "وهذا قولٌ خارج عن قول الجماعة الذين تقوم بهم الحجة، لأنه قد قال بتحليل نساء أهل الكتاب من الصحابة والتابعين جماعة وفقهاء الأمصار عليه"².

أمّا القول بأن ما جاء في سورة البقرة ناسخ لما جاء في المائدة فقد اعترض عليه بأنه ممتنع لأنّ البقرة من أول ما نزل بالمدينة والمائدة من آخر ما نزل، وإنما الآخر ينسخ الأول³.

وقد حمل الجصاص قول ابن عمر: "لا أعلم شركا أعظم من أن تقول أن ربها عيسى" على أن المقصود منه الكراهة لا التحريم جاء في "أحكام القرآن": "وما زوي عن ابن عمر فلا دلالة فيه على أنه رآه محرما، وإنما فيه عنه الكراهة"⁴.

ويؤيد هذا الأثر الذي روي عن ابن عمر: "أنه كان يكره نكاح نساء أهل الكتاب ولا يرى بطعامهن بأساً"⁵.

¹ انظر: ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مج 2، ج 3، ص 81.

² انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 3، ص 68.

³ انظر: المصدر نفسه.

⁴ الجصاص: أحكام القرآن، ج 2، ص 16.

⁵ ابن أبي شيبة: المصنف، تحقيق: حمد بن عبد الله الجمعة، محمد بن إبراهيم اللحيدان، الرياض السعودية مكتبة الرشد، ط 1، 1425هـ - 2004م، ج 6، ص 50. ذكره في: كتاب: النكاح، باب: من كان يكره النكاح في أهل الكتاب.

ولم ينفرد ابن عمر بالقول بكراهة نكاح نساء أهل الكتاب بل إن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يرى ذلك أيضاً، ويدل على هذا أنه لما تزوج حذيفة رضي الله عنه يهودية، كتب إليه عمر رضي الله عنه أن يفارقها وقال: "إني أخشى أن تدعوا المسلمات وتنكحوا المومسات"¹.

قال البيهقي: "وهذا من عمر رضي الله عنه على طريق التنزيه والكراهة"².

ويظهر بأن العلة في كراهة عمر رضي الله عنه نكاح نساء أهل الكتاب، وأمره لبعض الصحابة كطلحة وحذيفة بتركهن، هي الحذر من أن يقتدي بهم المسلمون في ذلك فيزهدوا في المسلمات³.

فإن أمره بتركهن كان سدا لهذه الذريعة، لما يترتب عن ترك نكاح المسلمات والإعراض عنهن بالزواج من الكتابيات من مفساد، ومنها بقاء المسلمات من دون زواج، وهذا قد يحملهن على اتباع طريق الفساد والانحلال.

وقد ذهب إلى القول بكراهة نكاح الكتابيات أيضاً بعض الفقهاء، فقد نقل هذا الرأي عن مالك، جاء في "المدونة": "قلت: أفكان مالك يكره نكاح نساء أهل الذمة، (قال): قال مالك: أكره نكاح نساء أهل الذمة اليهودية والنصرانية، قال وما أحرمه"⁴.

وقال الشافعي أيضاً: "ويحل نكاح حرائر أهل الكتاب لكل مسلم، لأن الله تعالى أحلهن بغير استثناء، وأحب إلي لو لم ينكحهن مسلم"⁵. وفي هذا إشارة إلى كراهة نكاحهن.

وذهب بعض الفقهاء كالمالكية والشافعية إلى القول بأن الكراهة تتأكد وتشتد إذا كانت الكتابية حربية وفي دار الحرب¹.

¹ أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط 3، 2003م، كتاب: النكاح، باب: ما جاء في تحريم حرائر أهل الشركة دون أهل الكتاب تحريم المؤمنات على الكفار، رقم 13984، ج 7، ص 280.

² المصدر نفسه.

³ انظر: الطبري: جامع البيان في تفسير القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1420هـ - 2000م، ج 4، ص 366.

⁴ سحنون: المدونة، ج 2، ص 219.

⁵ الشافعي: الأم، ج 5، ص 10 (دار الكتب العلمية بيروت: ط 1، 1413 - 1993م).

وقد أثار عن ابن عباس أنه قال في نكاح الحريات من أهل الكتاب: "لا يحل نكاح نساء أهل الكتاب إذا كانوا حرباً"².

لأن الكتابية الحربية قد تغدر بالمسلمين فتكون يدا لقومها في تقصي أخبار المسلمين فتسهل عليهم محاربتهم، وقد أشار إلى هذا بعض المعاصرين الذين قالوا بعدم جواز نكاح الكتابية الحربية، منهم "يوسف القرضاوي" حيث علل سبب المنع من نكاحها بأنها قد تحمل العداء للإسلام والمسلمين، كما أن ولاءها لدينها وقوميتها قد يجعلها عوناً لقومها على المسلمين فتطلع على عورات المسلمين وتخبر بها قومها، وأيضاً فإن رابطة المصاهرة قد جعلها الله سبحانه وتعالى من أقوى الروابط بين البشر، فكيف تتحقق هذه الرابطة بين المسلمين، وبين قوم يحاربونهم ويحملون لهم العداء؛ وبناء على هذا فإن المسلم اليوم لا يجوز له نكاح الإسرائيلية مادامت الحرب قائمة بين إسرائيل والمسلمين.³

2- الحكمة في إباحة نكاح المسلم للكتابية:

يظهر من خلال ما جاء في كلام الفقهاء بأن إباحة نكاح المسلم للكتابية يُرجى منه تحصيل مصلحة دخولها في الإسلام⁴، بل إن نكاحها في هذه الحالة يصبح مستحباً فقد تميل إلى دين زوجها المسلم لأن الغالب على النساء - كما قال القفال - الميل إلى أزواجهن وإيثارهن إياهم على الآباء والأمهات.⁵

يقول الكاساني في إظهار الحكمة من جواز نكاح الكتابية: "الأصل أن لا يجوز للمسلم أن ينكح الكافرة لأن ازدواج الكافرة والمخالطة معها مع قيام العداوة الدينية لا يحصل معه السكن والمودة الذي هو قوام مقاصد

¹ انظر: الدردير: الشرح الكبير، ج 2، ص 267؛ ابن عرفة: حاشية الدسوقي، ج 2، ص 267، الشيرازي: المهذب، ج 2، ص 442؛ فتح الوهاب، ج 2، ص 442، وذهب الخنابلة في الصحيح من المذهب إلى القول بحل نكاحهن مطلقاً. انظر: المرادوي: الإنصاف، ج 8، ص 135.

² انظر: ابن أبي شيبة: المصنف، ج 6، ص 51. ذكره في: كتاب: النكاح، باب: نساء أهل الكتاب إذا كانوا حرباً للمسلمين.

³ انظر: يوسف القرضاوي: هدى الإسلام فتاوى معاصرة في شؤون المرأة والأسرة، قسنطينة، دار البعث، 1407 هـ - 1987 م، ص 94-95، ومؤلفه: الحلال والحرام مكتبة وهبة القاهرة، دار التراث العربي، ط 11، 1397 هـ - 1977 م، ص 153.

⁴ انظر: الكاساني: بدائع الصنائع، ج 2، ص 270؛ الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 312.

⁵ الخطيب الشربيني: المصدر نفسه، ج 4، ص 312.

النكاح، إلا أنه يجوز نكاح الكتابية لرجاء إسلامها لأنها آمنت بكتب الأنبياء والرسول في الجملة، وإنها نقضت الجملة بالتفصيل بناء على أنها أخبرت عن الأمر على خلاف حقيقته، فالظاهر على أنها متى نهت على حقيقة الأمر تنهت.... فكان في نكاح المسلم إياها رجاء إسلامها فجوز نكاحها لهذه العاقبة الحميدة"¹.

أي أن انصياعها وإيمانها بكتب الأنبياء والرسول بالجملة، قد يقودها إلى الإيمان برسالة الإسلام إذا عرفت بأنها كانت على ضلال، ويحصل لها ذلك إذا أحسن الزوج توجيهها وإرشادها إلى حقيقة الإسلام وأظهر لها ما يحمله من معاني السماحة والعدل، وبأن تلتبس هذه الحقيقة في حسن عشرته لها احترامه لحقوقها كما أمره الإسلام أن يفعل.

ويرجى من نكاح المسلم للكتابية أيضا أن يكون هذا النكاح سببا في نشر الدعوة الإسلامية واتساع نطاقها إلى أهل الزوجة ومجتمعها، جاء في تفسير المنار: "ويحل الكتابيات تألفا لأهل الكتاب ليروا حسن معاملتنا وسهولة شريعتنا، وهذا إنما يظهر بالتزوج منهم"، لأن الرجل هو صاحب الولاية والسلطة على المرأة، فإذا هو أحسن معاملتها كان ذلك دليلا على أن ما هو عليه من الدين القويم يدعو إلى الحق وإلى طريق مستقيم والعدل بين المسلمين وغير المسلمين وسعة الصدر في معاملة المخالفين"².

وبالنظر إلى ما في إباحة الزواج من الكتابية من تحصيل مصلحة دعوتها إلى الإسلام، ونقل التعاليم والمبادئ التي تدعو إليها الشريعة الإسلامية، وما تنطوي عليه من مفاهيم الحق والعدل، إلى أهل الكتاب عن طريق من تزوجت منهم بزواج مسلم، فإن للزواج من الكتابية مفسد قد تكون أعظم من المصلحة المراد تحصيلها من الزواج منها، وهي رجاء إسلامها، وقد أشار إلى هذه المفسد الذين قالوا بكرهه الزواج من الكتابيات، فذكروا بأن الكتابية، كما هو معلوم، تأكل الخنزير وتشرب الخمر وتذهب إلى الكنيسة، ولا

¹ الكاساني: بدائع الصنائع، ج 2، ص 270

² محمد رشيد رضا: تفسير المنار، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 1420 هـ - 1999 م، ج 2، ص 282-283.

يستطيع زوجها منعها من ذلك، وتلد من المسلم أولادا فتغذيهم على دينها وتطعمهم و تسقيهم الحرام، ولهذا فإنه يخشى عليهم من أن تربيهم على دينها.¹

ومقصد حفظ الدين من المقاصد الضرورية التي لا تقوم مصالح الدين والدنيا إلا بها² فإذا انخرم هذا المقصد بتوريث الزوجة الكتابية أبنائها الصفات والأخلاق التي يدعو إليها دينها، فيتبعوها في هذا الدين، وهذه مفسدة أعظم من مصلحة دعوتها للإسلام فيتعين درؤها بترك الزواج منها، لأن تركه في هذه الحالة من باب الأولى، ويؤيد هذا ما جاء في "قواعد الأحكام" بأنه: "إن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة، ولا نبالي بفوات المصلحة"³.

ومن المفسدات التي قد تظهر في الزواج من حرائر أهل الكتاب كما ذكر بعض الفقهاء، أنه لا يؤمن أن يميل المسلم إلى الزوجة الكتابية ففتته عن الدين⁴. فتضيع المصلحة المراد تحصيلها وهي رجاء إسلامها، لتحل محلها مفسدة عظيمة وهي ترك زوجها المسلم لدينه، ويتبعها على ما هي عليه من دين وأخلاق.

وإذا كان الفقهاء قد أشاروا إلى احتمال وقوع هذه المفسدة في عصرهم، فإن نسبة احتمال وقوعها في الوقت الحاضر قد تزيد، لأن معظم المسلمين الذين يتزوجون من الكتابيات اليوم يقيمون معهن في أوطانهم، ولا يخفى ما في ذلك من دواعي وأسباب تؤدي إلى الفتنة عن الدين، وهذا ما يؤكد الواقع، فهناك الكثيرين من الذين تزوجوا من نساء أهل الكتاب وأقاموا في البلاد الأجنبية انخرفوا عن الدين باتباع المعاصي والملذات، بل إن بعضهم قد تخلوا عن الإسلام بالكلية، وارتدوا عنه.

¹ انظر: سحنون: المدونة، ج 2، ص 219، باب النكاح. ابن عرفة: حاشية الدسوقي، ج 2، ص 267. العدوي: حاشية العدوي، ج 2، ص 50.

² انظر: الشاطبي أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط 1، مج 1، ج 2، ص 07. شرحه وخرج أحاديثه عبد الله دراز وضع تراجمه: محمد عبد الله دراز خرج آياته وفهرس موضوعاته عبد السلام عبد الكافي محمد.

³ العز ابن عبد السلام أبو محمد: قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، ج 1، ص 83، (دار المعرفة بيروت).

⁴ انظر: الشيرازي المذهب، ج 2، ص 442، زكريا الأنصاري: فتح الوهاب، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، 1418هـ، ج 2، ص 76.

يظهر مما سبق بأن الزواج من الكتابيات، مع جوازه، قد تنجم عنه بعض المفساد، التي تجعل تركه أولى، ولهذا فإن بعض الفقهاء المعاصرين قيدوا هذا الزواج ببعض القيود أو الشروط للاحتياط من الوقوع في المفساد التي قد يؤدي إليها هذا الزواج ومنها:

- أن تكون الكتابية محصنة¹، كما جاء في قوله تعالى : **وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ** [المائدة:5] وقد جاء في تفسير هذه الآية: "إن المراد بالمحصنات العفيفات عن الزنا".²

لكن الذي يظهر بأن واقع المجتمعات في البلاد الأجنبية اليوم يدل على أن محافظة الفتاة على عفتها هناك هو أمر نادر الوقوع، لأن معيار العفة والإحصان ليس له أي قيمة اجتماعية عندهم، فإن الفتاة التي لا صديق لها عندهم تعبر بين رفيقاتها، بل من أهلها وأقرب الناس إليها³. فكيف يمكن أن نتصور عفة المرأة عندهم خاصة أن قوانينهم، كما هو معلوم، تبيح العلاقات غير المشروعة بين الجنسين من زنا وغيره، وقد سبق الإشارة إلى هذا في المطلب الثاني من المبحث التمهيدي من هذا البحث.

- أن لا تكون الكتابية حربية، أي من قوم يعادون المسلمين ويحاربونهم.⁴
- أن لا يكون وراء هذا الزواج فتنة ولا ضرر محقق أو مرجح، كأن يكثر الزواج من الكتابيات، ويصبح هذا الأمر ظاهرة اجتماعية مألوفة، فإن مثل عددهن من المسلمات سيحرم من الزواج.⁵

¹ انظر: يوسف القرضاوي: هدى الإسلام فتاوى معاصرة في شؤون المرأة والأسرة، ص 92، ومؤلفه: الحلال والحرام، ص 153.

² ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج 2، ص 503. (دار الأندلس، ط 2، 1400هـ - 1980م).

³ انظر: يوسف القرضاوي هدى الإسلام فتاوى، ص 93.

⁴ المرجع نفسه، وانظر مؤلفه: الحلال والحرام، ص 153.

⁵ المرجع نفسه، ص 95-96 (هدى الإسلام).

إن الزواج من الكتابية هو خلاف الأولى، فالأولى للمسلم نكاح المسلمة الصالحة¹، فقد جاء في السنة النبوية الحث على اختيار ذات الدين، فعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "تنكح المرأة لأربع لمالها ولحسبها ولجمالها ولدينها فاظفر بذات الدين تربت يداك".²

كما أن الخوف على عقيدة الأبناء من الزوجة الكتابية يوجب اجتناب هذا الخطر، وذلك بعدم الزواج منها³، وإذا كان الزواج منها أيضا يهدد عقيدة الزوج المسلم نفسه بأن تفتنه عن دينه كما جاء في كلام الفقهاء سابقا، فهذا يوجب ترك الزواج منها للمحافظة على أهم مقصد من المقاصد الضرورية وهو مقصد حفظ الدين.

الفرع الثاني: حكم زواج المسلمة من الكتابي والحكمة منه.

1- حكم زواج المسلمة من الكتابي :

أ- آراء الفقهاء وأدلتهم:

● الآراء:

أجمع العلماء على حرمة زواج المسلمة من غير المسلم سواء أكان كتابيا أو غير كتابي، وهو مذهب الحنفية⁴ والمالكية والشافعية⁵ والحنابلة⁶ والظاهرية⁷.

ومن أقوال الفقهاء في ذلك :

¹ انظر: محمد الحامد: ردود على أباطيل ورسائل، تحقيق عبد الله إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية بيروت - لبنان، د ط، دت، ص 28؛ يوسف القرضاوي: الحلال والحرام، ص 153.

² رواه البخاري في صحيحه، باب الأُكْفَاء في الدين، ج 7، ص 7، رقم 5090.

³ يوسف القرضاوي: الحلال والحرام، ص 154.

⁴ انظر: السرخسي: المبسوط، ج 5، ص 45؛ مجموعه علماء الهند: الفتاوى الهندية، مج 1، ج 1، ص 282، دار الفكر، ط 2، د ت، الكمال بن الهمام، شرح فتح القدير، مج 3، ص 288، دار إحياء التراث، بيروت، د ط، دت.

⁵ الشافعي: الأم، ج 5، ص 08 - 09؛ الماوردي: الحاوي الكبير: ج 9، ص 255.

⁶ انظر: البهوتي: كشف القناع، ج 5، ص 119؛ البهوتي: الروض المربع: مج 3، ج 3، ص 103.

⁷ انظر: ابن حزم: المحلى، ج 9، ص 19.

قال الشافعي: "فإذا أسلمت المرأة أو وُلدت على الإسلام، أو أسلم أحد أبويها وهي صبية لم تبلغ حُرْم على كل مشرك أو وثني نكاحها بكل حال".¹

وقال ابن قدامة: "ولا يحل لمسلمة نكاح كافر بحال، كتابي أو غير كتابي".²

وبناء على هذا فقد ذكر الفقهاء أن المرأة إذا كانت تحت زوج غير مسلم، وأسلمت قبله، فإذا كان ذلك قبل الدخول، فقد اتفقوا على القول بتعجيل الفرقة بينهما وتبين منه امرأته³، وإن كان بعده فذلك يتوقف على انقضاء العدة، فإن أسلم قبل انقضاء العدة فهما على النكاح، أما إذا أسلم بعد انقضائها فإنها تبين منه ويفرق بينهما، وهو ما ذهب إليه الحنفية⁴ والمالكية⁵ والشافعية⁶ والرواية الثانية عند الحنابلة⁷.

وقد نقل الإجماع على ذلك، قال ابن عبد البر: "لم يختلف العلماء في هذا إلا شيء روي عن النخعي شذ فيه عن جماعة العلماء فلم يتبعه عليه أحد".⁸

قال الشوكاني في "نيل الأوطار": "لم يذهب أحد إلى جواز تقرير المسلمة تحت المشرك إذا تأخر إسلامه عن إسلامها حتى انقضت عدتها".⁹

¹ الشافعي: الأم، ج 5، ص 09.

² ابن قدامة: الكافي، ج 4، ص 277.

³ انظر: العيني: البناية: ج 4، ص 781، القرابي: الذخيرة، ج 4، ص 329. الشيرازي: المهذب، ج 2، ص 456، ابن قدامة: الكافي، ج 4، ص 315.

⁴ انظر: العيني: المصدر نفسه.

⁵ انظر: حاشية العدوي، ج 2، ص 85، (مكتبة القاهرة مطبعة: محمد عاطف السيد طه، د ط، د ت)، كفاية الطالب الرباني، ج 2، ص 50.

القاضي عبد الوهاب: المعونة: ج 1، ص 540. (تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 1418 هـ - 1998 م).

⁶ انظر: الشيرازي، المهذب، ج 2، ص 456.

⁷ عند الحنابلة روايتان: الأولى: تعجيل الفرقة بينهما والثانية: إن ذلك يقف على انقضاء العدة، انظر: ابن قدامة: المغني، ج 7، ص 534، محمد بن مفلح أبو عبد الله شمس الدين: الفروع، ج 5، ص 187. (دار مصر للطباعة، ط 2، 1383 هـ - 1963 م، ج 5، ص 247).

⁸ ابن عبد البر: التمهيد، ج 12، ص 23؛ ابن قدامة: المغني، ج 5، ص 536.

⁹ الشوكاني: نيل الأوطار: مج 3، ج 6، ص 163 (بيروت دار العلم، د ط، د ت).

● الأدلة على تحريم المسلمة على الكتابي:

استدل الفقهاء على ما ذهبوا إليه من القول بتحريم نكاح المسلمة من الكتابي بأدلة كثيرة منها:

- من الكتاب:

- قوله تعالى : وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ

أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ

لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ {البقرة: 221}

فإن في الآية نهي عن تزويج المسلمة من المشرك حتى يؤمن والنهي هنا للتحريم.¹

يقول القرطبي: "أجمعت الأمة على أن المشرك لا يطأ المؤمنة بوجهه، لما في ذلك من الغضاضة على الإسلام"².

والتحريم في الآية يشمل الكتابي أيضاً، فقد ذكر المفسرون في معنى هذه الآية؛ أنها تدل على منع تزويج المؤمنات من الكفار، بأي كفر كان³، سواء كان الكافر كتابيا أو غيره.⁴

يقول الرازي: "فلا خلاف هاهنا أن المراد به الكل، وأن المؤمنة لا يحل تزويجها من الكافر البتة على اختلاف أنواع الكفرة"⁵.

¹ انظر: محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط، ج 2، ص 175.

² القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 3، ص 72، وانظر: ابن عطية أبو محمد: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق الرحالي الفاروق، عبد الله الأنصاري، السيد عبد العال السيد عبد الله السيد إبراهيم، محمد الشافعي صادق العناني، الدوحة، ط 1، 1401 هـ - 1981 م، ج 2، ص 248.

³ انظر: علاء الدين الخازن: لباب التأويل في معاني التنزيل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1415 هـ - 1995 م، ج 1، ص 153، أبو السعود محمد بن محمد مصطفى العمادي: تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم)، بيروت - دار الكتب العلمية، ط 1، 1419 هـ - 1999 م، ج 1، ص 267. البقاعي: نظم الدرر في تنسب الآيات والسور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1415 هـ - 1995 م، ج 1، ص 420. الألوسي: روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، د ت، ج 2، ص 120.

⁴ الألوسي: المرجع نفسه.

⁵ الرازي: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 6، ص 52.

وقد بين الفقهاء وجه الاستدلال بهذه الآية على أنها نص في تحريم المسلمة على الكتابي، بأن علة التحريم المذكورة في هذه الآية، وهي الدعاء إلى النار، موجودة في أهل الكتاب أيضاً، فهي عامة لجميع أنواع الكفرة فيتعمم الحكم بعموم العلة، فلا يجوز إنكاح المسلمة الكتابي كما لا يجوز إنكاحها الوثني والمجوسي¹.

- قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاِمْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُنَّ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفَرِ وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْأَلُوا مَا أَنْفَقُوا ذَلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ} [الممتحنة:10].

قال ابن كثير: "وهذه الآية هي التي حرمت المسلمات على المشركين"². وفي الآية دليل على تحريم المسلمة على الكافر مشركاً كان أو غيره، فقد علق المولى سبحانه وتعالى النهي في قوله: { فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ } [الممتحنة:10]، بالكفر، وهو أعم من الشرك، وإن كان المراد حينئذ المشركين³.

وقال القرطبي في تفسير هذه الآية: "وهذا أدل دليل على أن الذي أوجب فرقة المسلمة من زوجها إسلامها لا هجرتها... فبيّن أن العلة عدم الحل بالإسلام وليس باختلاف الدار"⁴.

وإذا كانت علة التفريق هي عدم الحل بالإسلام فإن المسلمة لا تحل لغير المسلم سواء كان له دين سماوي غير الإسلام أو كان مشركاً أو لا يدين بأي دين، فنكاح المسلمة لا يكون إلا من مسلم.

وقد ذكر المفسرون بأن التكرير في قوله "لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن" إنما هو على سبيل التأكيد وتشديد الحرمة لأنه إذا لم تحل المؤمنة للكافر، علم أنه لا حل بينهما البتة¹.

¹ انظر: الكاساني: بدائع الصنائع، ج 2، ص 271-272.

² ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج 6، ص 630.

³ انظر: محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، تونس، الشركة التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ط، 1984م، ج 2، ص 362.

⁴ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 18، ص 63-64.

- قوله تعالى أيضا: { وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا } [النساء: 141].

قالوا بأن الشرع قطع ولاية الكافرين على المؤمنين، فلو جاز إنكاح الكافر للمؤمنة لثبت له عليها سبيل، وهذا لا يجوز.²

فقد دل مجموع هذه الآيات على تحريم زواج المسلمة بغير المسلم سواء كان كتابيا أو غيره، فغير المسلم لا يكون قواما على المسلمة لأن لا سبيل له عليها.

- من السنة:

دلت نصوص السنة أيضا على عدم جواز نكاح المسلمة بغير المسلم، ومن ذلك: ما جاء عن ابن عباس: "في اليهودية والنصرانية تسلم تحت اليهودي أو النصراني قال: "يفرق بينهما"، (الإسلام يعلو ولا يعلى عليه)³. فالتفريق إذا علمته هي اختلاف الدين لكون الزوج ليس مسلما، ولأن الإسلام يعلو على غيره فلا يجوز للمسلمة أن تكون تحت زوج غير مسلم. عن ابن شهاب قال: "ولم يبلغني أن امرأة هاجرت إلى الله ورسوله وزوجها كافر مقيم بدار الكفر إلا فرقت هجرتها بينها وبين زوجها، إلا أن يقدم زوجها مهاجرا قبل أن تنقضي عدتها، وأنه لم يبلغنا أن امرأة فرق بينها وبين زوجها إذا قدم وهي في عدتها"⁴.

- من الآثار:

واستدلوا على تحريم المسلمة على الكتابي بدليل الأثر أيضا، من ذلك:

¹ انظر: أبو حيان الأندلسي: تفسير البحر المحيط، ج 8، ص 254، أبو السعود محمد بن مصطفى العمادي: إرشاد العقل السليم، ج 6، ص 238، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1419هـ - 1999م، الشوكاني (محمد بن علي بن محمد): فتح القدير (الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير) دار المعرفة، بيروت، ط 3، 1417هـ - 1997م، ج 5، ص 264.

² انظر: الكاساني: بدائع الصنائع، ج 2، ص 272.

³ أخرجه البخاري: الجامع الصحيح، تحقيق: محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، ط 1، 1400هـ، بلفظ "الإسلام يعلو ولا يعلى" كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه، وهل يعرض على الصبي الإسلام، رقم: 1353، ج 1، ص 415.

⁴ البيهقي: السنن الكبرى، كتاب النكاح، باب: من قال لا يفسخ النكاح بينهما بإسلام أحدهما... رقم 14065، ج 7، ص 303. مالك: الموطأ، كتاب النكاح، باب: رقم 1567، مج 2، ص 53، ولم يذكر قوله "وأنه لم يبلغنا أن امرأة فرق بينها وبين زوجها إذا قدم وهي في عدتها".

ما أثار عن عمر رضي الله عنه أنه قال: "إن المسلم ينكح النصرانية ولا ينكح النصراني المسلمة"¹.

وعن علي قال: "لا ينكح اليهودي المسلمة والنصراني المسلمة"².

عن ربيعة قال: "لا يجوز لنصراني أن ينكح الحرة المسلمة"³.

- دليل الإجماع:

استدلال الفقهاء على القول بتحريم المسلمة على الكتابي بانعقاد الإجماع على تحريم تزويج المسلمات من الكفار⁴، وقد نقل ابن المنذر هذا الإجماع فقال: "أجمع على هذا كل من نحفظ عنه من أهل العلم"⁵. تبين مما سبق أن زواج المسلمة من الكتابي غير جائز بنص الكتاب والسنة والإجماع، ولا بد أن يكون للتشريع من وراء هذا المنع حكمة، يمكن الإشارة إلى بعض جوانبها فيما يأتي.

2- الحكمة من تحريم المسلمة على الكتابي:

لقد بين القرآن الكريم علة تحريم النكاح بين المسلمين والمشركين من خلال ما جاء في قوله تعالى: {وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ } [البقرة: 221].

وهي الدعاء إلى النار كما جاء في آخر الآية في قوله {أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِآذِنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ } [البقرة: 221].

وقد جاء في تفسير قوله تعالى {أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ } [البقرة: 221] أي: أنهم يدعون إلى الكفر الذي هو عمل أهل النار، فحقهم أن لا يوالوا ولا يصاهروا¹ ولا بد من الاجتناب عن مقارنتهم ومقاربتهم².

¹ البيهقي: السنن الكبرى، كتاب النكاح، باب ما جاء في تحريم حرائر أهل الشرك دون أهل الكتاب وتحريم المؤمنات على الكفار رقم: 13985، ج 7، ص 280؛ عبد الرزاق: المصنف، ج 7، ص 175، وزاد فيه: "ويتزوج المهاجر الأعرابية، ولا يتزوج الأعرابي المهاجرة فيخرجها من دار هجرتها".

² مالك: المدونة، ج 2، ص 212.

³ المصدر نفسه.

⁴ انظر: الشافعي الأم، ج 5، ص 09، ابن قدامة: المغني، ج 7، ص 363.

⁵ انظر: ابن مفلح: المبدع، ج 7، ص 117، البهوتي: كشف القناع، دار الفكر، بيروت، د ط، 1402 هـ - 1982 م، مج 5، ج 5، ص 119.

وذهب بعض المفسرين إلى أن معنى الدعاء إلى النار هو: الدعاء إلى أسبابها³، وإلى الأعمال الموجبة لها.⁴ وقد يتحقق الدعاء إلى النار وإلى الأسباب المؤدية إليها بأن يميل المسلم إليهم، فيتأثر بهم وبأفعالهم وبأقوالهم، فيقع في الكفر من حيث يدري أو لا يدري، ولا يحصل له ذلك، كما أشار إليه بعض المفسرين، إلا عن طريق مقاربتهم وذلك بصحبته ومعاشرتهم، والانخراط في كثير من أهوائهم.⁵

وقد تبين مما ذكره الفقهاء⁶ بأن علة تحريم المسلمة على المشرك والوثني وهي الدعاء إلى النار، تتحقق في الكتابي لرفضه للإسلام كدين سماوي خاتم، ولهذا فإنه يخشى من الكتابي إذا تزوج المسلمة أن تتأثر نفسها بصحبته ومعاشرته لها، فتستجيب لما قد يدعوها إليه من أسباب، سواء كانت أقوالاً أم أفعالاً، محرمة في الشرع الحنيف أو مخالفة له قد تؤدي بها إلى الكفر والنار، يقول ابن عاشور: "ولما كانت رابطة النكاح رابطة اتصال ومعاشرة، نهي عن وقوعها مع من يدعون إلى النار خشية أن تؤثر تلك الدعوة في النفس، فإن بين الزوجين مودة وألفة يبعثان على إرضاء أحدهما الآخر".⁷

وقد ذكر الكاساني في بيان علة تحريم المسلمة على الكتابي أن النساء في غالب أحوالهن يتأثرن بالأزواج، فقد جاء في البدائع "ولأن في إنكاح المؤمنة الكافر خوف وقوع المؤمنة في الكفر، لأن الزوج يدعوها إلى دينه، والنساء في العادات يتبعن الرجال فيما يؤثروا من الأفعال، ويقلدونهم في الدين".⁸

¹ النسفي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ضبط زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 1415هـ - 1995م، مج 1، ص 123.

² انظر: أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ج 1، ص 268.

³ انظر: محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، ج 2، ص 363.

⁴ البغوي أبو محمد: تفسير البغوي "معالم التنزيل" تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، بيروت، دار المعرفة، ط 2، 1407هـ - 1987م، ج 1، ص 256.

⁵ انظر: ابن عطية: المحرر الوجيز، ج 2، ص 249، الثعالبي عبد الرحمن: الجواهر الحسان، تحقيق: أبو محمد الغماري الإدريسي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 1416هـ - 1996م، ج 1، ص 170.

⁶ انظر: الكاساني: بدائع الصنائع، ج 2، ص 272.

⁷ محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، ج 2، ص 363. انظر هذا المعنى في: أحمد مصطفى المراغي: تفسير المراغي: مج 1، ج 1، ص 153. ومحمد رشيد رضا: تفسير المنار، ج 2، ص 284.

⁸ الكاساني: بدائع الصنائع، ج 2، ص 271.

يتبين من هذا أن وجه التفريق بين المرأة والرجل في إباحة الزواج من أهل الكتاب أو تحريمه، حيث أباح الشرع الحكيم للمسلم أن يتزوج الكتابية، ولم يبح تزويج المسلمة من الكتابي، وذلك اعتدادا بقوة تأثير الرجل على المرأة¹.

وهذا التأثير هو سبب قوامة الرجل عليها، فهو المسؤول عن الأسرة والزوجة، وهو صاحب إدارة هذه المؤسسة الصغيرة، فيتأثر به كل من فيها.

يقول ابن تيمية: "وأباح الله للمسلمين أن يتزوجوا أهل الكتاب، ولا يتزوج أهل الكتاب نساءهم لأن النكاح نوع رق... فجوّز للمسلم أن يسترق هذه الكافرة، ولم يُجوّز للكافر أن يسترق هذه المسلمة، لأن الإسلام يعلو ولا يعلى عليه"².

فلا شك أن للرجل سلطة وتأثير على المرأة، بسبب قوامته عليها، وبناء على هذا، فإنه لا يصح أن يسلط الكافر على المسلمة بحكم الزوجية، إذ لا يؤمن معه بقاؤها على دينها، وهي تحت سلطته وإغرائه، كما أنه قد يمنعها من أداء الفرائض والواجبات الدينية³، لأنه لا يؤمن بدينها ولا برسولها بخلاف المسلم فإنه يؤمن بالكتب السابقة قبل الإسلام وبالأنباء الذين جاؤوا بها، وإلى هذا أشار ابن عاشور في تعليقه للاختلاف الموجود في حكم التزوج من أهل الكتاب بين المرأة والرجل حيث قال "فالمسلم يؤمن بأنبياء الكتابية وبصحة دينها قبل النسخ، فيوشك أن يكون ذلك جالبا إياها إلى الإسلام، لأنها أضعف منه جانبا، وأما الكافر فهو لا يؤمن بدين المسلمة ولا برسولها فيوشك أن يجرها إلى دينه"⁴.

فإن هذا الفرق يحمل المسلم على احترام حقوق الزوجة الكتابية التي ضمنها لها الإسلام، ومنها حقها في حرية الاعتقاد، فلها أن تمارس شعائرها الدينية بكل حرية، فقد صان لها الإسلام هذا الحق وغيره من حقوق

¹ انظر: محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، ج 2، ص 363.

² ابن تيمية: مجموع الفتاوى، مج 32، ص 184-185.

³ انظر: أحمد محمد جمال: مفتريات على الإسلام، مكتبه رحاب الجزائر، 50، 1407 هـ - 1987 م، ص 75. مبشر الطرازي الحسني: المرأة وحقوقها في الإسلام، ص 159.

⁴ محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، ج 2، ص 363.

الزوجية التي لها على الزوج، بينما نجد أن ديناً آخر غير دين الإسلام، كالنصرانية أو اليهودية، لم يضمن للزوجة المخالفة في الدين مثل هذه الحقوق.¹

وبناء على ما سبق، فإن احترام المسلم للكتب السماوية السابقة لدين الإسلام، ومنها التوراة والإنجيل، وإيمانه بالأنبياء والرسل الذين بعثوا قبل بعثة محمد عليه الصلاة والسلام، تتحقق معه المقاصد المرجوة من النكاح من السكن والمودة، فتعيش المرأة الكتابية في ظل الزوج المسلم محفوظة المكانة ومصونة الحقوق، فإن إيمان المسلم بأصل دينها وبنبيها يفرض عليه احترام عقيدتها، بل إن إيمانه لا يتحقق ولا يكتمل إلا بذلك لأنه يؤمن بقوله تعالى {أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ} [البقرة: 285]، فهذا الإيمان يمنعه من إيذائها أو إيلاها وتعنيفها على اتباعها لليهودية أو النصرانية، بينما نجد بأن اليهودي أو النصراني لا يعترف أدنى اعتراف بدين الإسلام ولا بنبي الإسلام، بل هو مكذب له في دعواه النبوة، ولهذا فلن يجد في نفسه أدنى حرج في سب الرسول الكريم جرياً وراء عقيدته، كما لا يمنعه أي مانع سواء من الناحية الدينية أو الأخلاقية من تعنيف زوجته على اتباعها لدين الإسلام ولنبي الإسلام.²

وهناك مفسدات أخرى احتاط الشرع من وقوعها بتحريمه نكاح المسلمة من الكتابي، ومنها أن ينشأ الأبناء على دين أبيهم فيتبعونه في الدين³، وهذا يؤدي إلى تكثير نسل غير المسلمين، وفي ذلك مخالفة لما دعا إليه الإسلام من تكثير نسل الأمة الإسلامية، وليس غيرها من الأمم.

وقد يقال إن زواج المسلمة من الكتابي قد يرحى منه تحقيق مصلحة اعتناقه الإسلام، تماماً كما يرحى من زواج المسلم من الكتابية وهو تحصيل مصلحة إسلامها، ولكن يظهر بأن المفسدات التي تنجم عن هذا الزواج أرجح وأعظم من المصلحة المراد تحصيلها، وهي إسلام الزوج الكتابي، فتوجب دفع تلك المفسدات بتحريم الزواج

¹ يوسف القرضاوي: الحلال والحرام، ص 154.

² المرجع نفسه، ص 154 - 155. و انظر أيضاً: محمد محيي الدين عبد الحميد : الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية مع الإشارة إلى ما يقابلها في الشرائع الأخرى، دار الكتاب العربي، ط 1، 1404 هـ - 1984 م، ص 64-65.

³ انظر: سيد قطب: في ظلال القرآن، مج 1، ج 2، ص 241؛ أحكام الأسرة في الشريعة الإسلامية وفق مدونة الأحوال الشخصية، د ط، 1418 هـ - 1998 م، ج 1، ص 81.

منه، ولو مع ضياع مصلحة إسلامه، لأن المفسدة إذا كانت أعظم من المصلحة وجب درؤها ولو مع فوات المصلحة¹.

ويبدو أيضا بأن احتمال حصول إسلام الكتابي بزواجه من المسلمة هو احتمال نادر الوقوع، لأن الرجل في العادة هو صاحب التأثير الأقوى بسبب قوامته على الأسرة، كما أن النساء غالبا ما يتبعن الرجال في الدين، كما أشار إلى ذلك الفقهاء.

يتبين مما سبق أن الإسلام بنظرته المتوازنة في تشريع الأحكام، أباح للمسلم الزواج من الكتابية، وحرّم المسلمة على الكتابي، وإنما كان ذلك بالنظر إلى المصالح والمفاسد التي تترتب عن الزواج من أهل الكتاب ومصاهرتهم، ولما كان تأثير الرجل على المرأة أشد وأقوى أبيحت الكتابية للمسلم لرجاء إسلامها، مع كراهته عند بعض الفقهاء، احترازا من وقوع بعض المفاسد التي أشير إليها سابقا، بينما حرمت المسلمة على الكتابي، لأن مثل هذا الزواج قد يضيع معه مقصد حفظ الدين باتباع المسلمة لدين الكتابي، كما أن المقاصد المرجوة من النكاح، من السكن والمودة والمعاشرة بالمعروف وغيرها لن تتحقق في هذا الزواج، بخلاف زواج المسلم من الكتابية، فتضيع بهذا حقوق المسلمة التي منحها إياها الإسلام، فقد يظلمها الزوج الكتابي أو يسئ عشرتها، ولهذا فإن الإسلام لا يرضى أن تُحرّم المسلمة من حقوقها الواجبة لها، وتعيش مذلولة مقهورة في ظل زوج لا يعترف بدينها وعقيدتها.

المطلب الثالث: تعدد الزوجات

من أهمّ الأحكام الشرعية التي اتخذ منها أعداء الإسلام سلاحا للتشنيع على التشريع الإسلامي واتهامه بعدم تحقيق المساواة بين المرأة والرجل هي "قضية التعدد"، حيث اعتبروا بأن تشريع التعدد فيه ظلم للمرأة واضطهاد لحقوقها، ولا تزال هذه المسألة محل جدل وانتقاد حتى في الأوساط الإسلامية التي أصبحت تطالب بإصدار قوانين تمنع التعدد تماما كما هو الحال في الغرب أو بتقييده بشروط، كأن يشترط في الإقدام عليه إذن الزوجة الأولى، ولبيان مدى صواب هذه الدعوات والمطالب أو خطئها لا بد من بيان الموقف الصحيح للشرعية الإسلامية في هذه المسألة.

¹ انظر: العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأناس، ج 1، ص 83.

الفرع الأول: حكم تعدد الزوجات

1- آراء الفقهاء وأدلتهم:

أ- الآراء:

ذهب جمهور الفقهاء والمفسرين إلى أنه يجوز للمسلم الحر الزواج بأكثر من امرأة، فله أن يتزوج أربعاً من النساء معاً، ولا يحل له الزيادة عن ذلك¹.

جاء في "بداية المجتهد": "اتفق المسلمون على جواز نكاح أربعة من النساء معاً... وأما ما فوق الأربع فإن الجمهور على أنه لا تجوز الخامسة"².

قال ابن قدامة: "ليس للحر أن يجمع بين أكثر من أربع زوجات، أجمع أهل العلم على هذا"³.

وذهب بعض الظاهرية إلى القول بجواز الجمع بين تسع، وقد ذهب بعضهم إلى القول بإباحة الجمع بين ثمان عشرة⁴.

2- أدلة الفقهاء على إباحة التعدد وقصره على أربع:

استدل جمهور الفقهاء على إباحة التعدد، وأنه محصور في أربع، بأدلة من الكتاب والسنة والإجماع.

أ- دليل الكتاب:

¹ ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم بن محمد: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1418 هـ - 1997 م، مج 3، ج 3، ص 186. السرخسي: المبسوط، ج 5، ص 160. الكاساني: بدائع الصنائع، مج 2، ج 2، ص 265. الشيرازي: المهذب، ج 2، ص 445. ابن مفلح: الفروع، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1418 هـ - 1997 م، مج 5، ج 5، ص 155. ابن قدامة: الكافي، ج 4، ص 273. ابن حزم: المحلى، ج 9، ص 5. فخر الدين الرازي: التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1411 هـ - 1990 م، مج 5، ج 9، ص 143. القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، د ط، 1405 هـ - 1985 م، ج 5، ص 17.

² ابن رشد القرطبي: بداية المجتهد، مج 2، ج 3، ص 77.

³ ابن قدامة: المغني، ج 7، ص 436.

⁴ انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 17.

قوله تعالى: {وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مِثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا} [النساء:3].

يقول ابن كثير في تفسير قوله تعالى: "مِثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ"، أي: "أنكحوا ما شئتم من النساء سواهن [أي اليتيمات] إن شاء أحدكم ثنتين، وإن شاء ثلاثا، وإن شاء أربعاً"¹.

وقد جاء في "التفسير الكبير" أن الأمر في قوله تعالى "فَانكِحُوا" هو أمر بإباحة².

ولا شك أن الإباحة في هذه الآية إنما جاءت جواباً للشرط المذكور في أولها، وهو ما جاء في قوله تعالى: "وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ"، لكن يظهر بأن إباحة التعدد لا تتوقف على مجرد الخوف من عدم القسط في اليتامى، بل هي أعم، وقد أشار القرطبي إلى هذا بقوله: "اتفق كل من يُعاني العلوم على أن قوله تعالى: "وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ" ليس له مفهوم، إذ قد أجمع المسلمون على أن من لم يخف القسط في اليتامى، له أن ينكح أكثر من واحدة، اثنتين أو ثلاثاً أو أربعاً كمن خاف. فدل على أن الآية نزلت جواباً لمن خاف ذلك وأن حكمها أعم من ذلك"³.

واستدل جمهور الفقهاء على حرمة الزيادة عن الأربع بنفس الآية، وأن وجه الاستدلال بها على تحريم الزيادة هو أن التنصيص على العدد يمنع الزيادة عليه⁴، أي أن الشارع الحكيم لما نصّ على العدد حصر الإباحة فيه، وأن أقصى ما يُباح من زوجات ما توقفت عنده الآية، وهو أربع، فلو لم تكن الزيادة على الأربع ممنوعة لأطلق الإباحة ولم يقيد بها بعدد.

¹ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج 2، ص 199.

² فخر الدين الرازي: التفسير الكبير، مج 5، ج 9، ص 141.

³ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 113.

⁴ انظر: المرغيناني: الهداية، ج 1، ص 211.

ويرى بعض العلماء أن حرمة الزيادة عن الأربع لا تُستقى من هذه الآية، إذ غاية ما تُفيد الآية هو الاقتصار على أربع، فقد جاء في "التحرير والتنوير": "والظاهر أن تحريم الزيادة على الأربع مُستفاد من غير هذه الآية، لأن مجرد الاقتصار غير كاف في الاستدلال ولكنه يُستأنس به"¹.

لكن يظهر بأنه إذا كانت الآية لا تفيد إلا الاقتصار على أربع، وأن هذا غير كاف في الاستدلال على تحريم الزيادة على ذلك، فقد جاء في السنة ما يدل على أن المراد من الاقتصار على أربع إنما هو تحريم الزيادة كما سيأتي.

ب- دليل السنة:

استدل الفقهاء على إباحة التعدد للرجل بأدلة من السنة أيضاً، يُستفاد منها أن الزيادة على الأربع محرمة ومنها:

- ما رواه ابن عمر أن غيلان بن سلمة الثقفي أسلم وتحتته عشرة نسوة، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أمسك أربعاً وفارق سائرهن"².
- قال الشافعي: "فأبان على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم أن انتهاء الله بتحليله إلى أربع حظرٌ لما وراء أربع، وإن لم يكن ذلك نصاً في القرآن"³.
- عن الحارث بن قيس قال: "أسلمتُ وعندي ثمان نسوة، فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال: اختر منهن أربعاً"⁴.

¹ محمد الطاهر ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج 4، ص 255.

² أخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب: النكاح، باب نكاح الكفار، رقم 4157، ج 9، ص 465؛ ابن ماجه: السنن، كتاب: النكاح، باب: الرجل يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة، رقم: 1953، ج 1، ص 228. بلفظ "خذ منهن أربعاً؛ الحاكم: المستدرک، رقم 2783، ج 2، ص 210، وقد صححه، وقال عنه: "والذي يؤدي إليه اجتهادي أن معمر بن راشد حدث به على الوجهين أرسله مرة، ووصله مرة، والدليل عليه أن الذين وصلوه عنه من أهل البصرة فقد أرسلوه أيضاً، ووصل أولى من الإرسال، فإن الزيادة من الثقة مقبولة" المصدر نفسه.

³ الشافعي: الأم، دار الكتب العلمية، بيروت، تعليق: محمود مطرحي، ط 1، 1413هـ - 1993م، ج 5، ص 7.

⁴ أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب النكاح، باب المهر، رقم 100، ج 3، ص 270. البيهقي: السنن الكبرى، كتاب: النكاح، باب عدد ما يحل من الحرائر والإماء، رقم: 14219، ج 7، ص 149، قال عنه ابن كثير: "وفي إسناده نظر...."، انظر اسماعيل بن كثير: تحفة الطالب، تحقيق عبد الغني بن محمود الكبسي، دار حراء، مكة المكرمة، ط 1، ج 1، 1406 هـ، ص 344.

ذكر الشوكاني بأن قوله صلى الله عليه وسلم "اختر منهن أربعاً" استدلل به الجمهور على تحريم الزيادة على أربع¹.

ووجه الاستدلال بهذين الحديثين أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بمفارقة ما زاد عن الأربع، ولو كانت الزيادة على الأربع حلالاً لما أمر بمفارقة البواقي، فدل هذا على أن منتهى العدد المشروع هو أربع زوجات².

فإن أمر النبي صلى الله عليه وسلم الصحابة باختيار أربع زوجات فيه تأكيد على وجوب الاقتصار على أربع، واعتبار التنصيص فيه على العدد فيه دليل على منع الزيادة، وإن أمر النبي صلى الله عليه وسلم بترك ما زاد عن الأربع هو عمل بالنص القرآني حيث جاء بعد نزول الآية.

جاء في "الجامع لأحكام القرآن" أن قيس بن الحارث كان عنده ثمان نسوة حرائر، فلما نزلت هذه الآية أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يطلق أربعاً³.

ج - دليل الإجماع:

استدل الفقهاء على إباحة التعدد للرجل، وأنه مقيد بأربع زوجات بإجماع المسلمين على ذلك، قال ابن قدامة: "ليس للحر أن يجمع بين أكثر من أربع زوجات أجمع أهل العلم على هذا"⁴.

ويؤيد الإجماع القولي الإجماع العملي، حيث تواتر العمل من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن جاء بعده على عدم الزيادة في الجمع بين الزوجات على أربع.

يقول القرطبي في الرد على من أباحوا الزيادة على أربع بأن هذا الرأي فيه "مخالفة لإجماع الأمة، إذ لم يُسمع عن أحد من الصحابة ولا التابعين أنه جمع في عصمته أكثر من أربع"⁵.

¹ الشوكاني: نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، دار القلم، بيروت، د ط، د ت، مج 3، ج 6، ص 150.

² الكاساني: بدائع الصنائع، مج 2، ج 2، ص 266.

³ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 17.

⁴ ابن قدامة: المغني، ج 7، ص 436.

⁵ القرطبي: المصدر السابق.

فهذه أدلة الجمهور على إباحة التعدد للرجل وأنه مقيد بعدد فلا يزيد فيه عن أربع زوجات.

وقد استدل من شدّ عن قول الجمهور على إباحة الزيادة على أربع، كما ذهب إلى ذلك بعض أهل الظاهر الذين قالوا بجواز الجمع بين تسع بالنص القرآني في قوله تعالى: {وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ} [النساء:3]، واعتبروا بأن الواو في الآية جامعة، فيكون العدد المباح في الجمع هو تسع، وأيدوا ما ذهبوا إليه بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بأنه تزوج تسع نساء.

وقد استدل من ذهب منهم إلى القول بإباحة الجمع بين ثمان عشرة زوجة بالآية المذكورة، وقالوا بأن العدد في الصيغ المذكورة في الآية يفيد التكرار، والواو للجمع¹.

وقد رد الجمهور القول بإباحة ما زاد عن الأربع بما يأتي:

- أن الله سبحانه وتعالى خاطب العرب بأفصح اللغات، والعرب لا تدع أن تقول تسعة وتقول اثنين وثلاثة وأربعة. وكذلك تستقيح ممن يقول اعط فلانا أربعة ستة ثمانية، ولا يقل ثمانية عشر². فلو أراد تسعة لذكرها ولم يكن للتطويل معنى³، وكذلك لو أراد ثمانية عشر، لأن لا حاجة للتطويل.
- أن الواو في هذه الآية بدل، أي: انكحوا ثلاثا بدلا من مثنى، ورباع بدلا من ثلاث، ولذلك عطف بالواو، ولم يعطف بـ "أو"، ولو جاء بـ "أو" لجاز ألا يكون لصاحب المثنى ثلاث ولا لصاحب الثلاث رباع⁴.
- أنه لا يمكن العمل بظاهر الآية، لأن المثنى ليس عبارة عن الإثنين ولا الثلاث عن الثلاث والرباع عن الرباع، بل أدنى ما يراد بالمثنى مرتان من هذا العدد، وأدنى ما يراد بالثلاث ثلاث مرات من العدد وكذا الرباع، وذلك يزيد على التسعة وثمانية عشر ولا قائل به، فدل أن العمل بظاهر الآية مُتَعَذَّر⁵.

¹ نقله القرطبي انظر: الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 17.

² القرطبي: المصدر نفسه.

³ ابن قدامة: المغني، ج 7، ص 437.

⁴ القرطبي: المصدر السابق.

⁵ الكاساني: بدائع الصنائع، مج 2، ج 2، ص 266.

وإذا كان العمل بظاهر الآية مُتَعَذِر، فإن معنى الآية يحتمل تأويلان:

أحدهما: أن يكون على التخيير بين نكاح الاثنين والثلاث والأربع، كأنه قال عز وجل: مثنى أو ثلاث أو رباع، واستعمال "الواو" مكان "أو" جائز.

والثاني: أن يكون ذكر هذه الأعداد على التداخل، وهو أن قوله "وثلاث" يدخل فيه المثنى، وقوله "ورباع" يدخل فيه الثلاث¹. أي أن الأدنى يندرج ضمن الأعلى، والعدد في كلا التأويلين لا يزيد عن الأربع، لأنه منتهى العدد المشروع كما ذكر الجمهور.

- أن الاستدلال على إباحة التسع بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مردود بأن ذلك من خصوصياته صلى الله عليه وسلم²، فلا تتعدى تلك الإباحة إلى غيره.
 - أن في القول بإباحة تسع نساء خرق للإجماع وترك للسنة، لأن النبي صلى الله عليه وسلم أمر من جمع بين أكثر من أربع زوجات أن يمسك أربعاً ويفارق البواقي³.
- يظهر مما سبق بأن ما ذهب إليه الجمهور أولى بالاتباع، وأن منتهى العدد المشروع في إباحة التعدد هو أربع، لما يأتي:

- أن القول أن منتهى العدد المشروع من الزوجات هو أربع، هو قول عامة العلماء، وأن القول بإباحة ما زاد عن ذلك، تسعاً أو ثمانية عشر، هو قول بعضهم، وقد شدَّ عن الإجماع.
- أن مجموع الأحاديث التي وردت في هذه المسألة، أكدت وجوب الاقتصار على أربع وفي ذلك دليل على حرمة الزيادة، وقد ذكر الشوكاني بأن هذه الأحاديث لا تقصر عن رتبة الحسن لغيره، فتنهض بمجموعها للاحتجاج، وإن كان كل واحد منها لا يخلو عن مقال⁴.
- أن الأصل في الفروج الحرمة، فلا يجوز الإقدام على شيء منها إلا بدليل¹، ولا دليل على إباحة الزيادة على أربع.

¹ الكاساني: بدائع الصنائع، مج 2، ج 2، ص 266.

² السرخسي: المبسوط، ج 5، ص 160. ابن قدامة: المغني، ج 7، ص 437. القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 17.

³ ابن قدامة: المغني، ج 7، ص 436.

⁴ انظر: الشوكاني، نيل الأوطار، ج 6، ص 150.

ويبدو بأن تحديد الشارع للعدد الذي يُباح للمسلم الجمع فيه من الزوجات وحصره في أربع، فيه مراعاة لمصلحة الرجل والمرأة معاً، فلا شك أن ترك الزيادة على أربع يساعد على تحقيق العدل الذي اشترطته الآية، كما سيأتي، لأن الزيادة قد تؤدي إلى الوقوع في الظلم والجور، وهذا منهي عنه، ولهذا قيد الشارع التعدد بهذا العدد مراعاة لمصلحة المرأة وحماية لها من الظلم الذي قد يقع عليها في حال الزيادة، ولم يمنعه بالكلية مراعاة لحاجة الرجل إليه، ولما فيه من جلب مصالح كثيرة للرجل والمرأة وللمجتمع ككل بمراعاة شروطه وضوابطه.

الفرع الثاني: شروط إباحة التعدد:

قيدت الشريعة الإسلامية إباحة تعدد الزوجات بقيود حتى يحقق المصلحة التي شرع لأجلها، وقد تبين أنها قيدت هذه الإباحة بعدد، فحصرته في أربع، وجعلت هذه الإباحة تتوقف على شرطين يُمكن تفصيلهما في ما يأتي:

الشرط الأول: العدل بين الزوجات.

1- أقوال الفقهاء فيه وأدلتهم:

ذهب جمهور الفقهاء والمفسرين إلى أنه يجب على الزوج العدل بين زوجاته، وقد اتفقوا على وجوب العدل في القسم، إذ يجب على الزوج أن يُسوِّيَ بينهن في البيوتة².

جاء في المغني: "وعلى الرجل أن يسوِّيَ بين زوجاته في القسم، لا نعلم بين أهل العلم في وجوب التسوية بين الزوجات في القسم خلافاً"¹.

¹ انظر: الشوكاني، نيل الأوطار، ج 6، ص 150.

² انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج 2، ص 332؛ ابن عابدين: رد المختار على الدر المختار، بيروت، ط 1، 1994م، ج 4، ص 384؛ حاشية العدوي، ج 2، ص 53؛ حاشية الدسوقي، ج 2، ص 339؛ الدردير: الشرح الكبير، ج 2، ص 339؛ النووي: المجموع شرح المذهب، ج 16، ص 426؛ الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 413؛ ابن قدامة: المغني، ج 8، ص 138؛ ابن مفلح: المبدع، المكتب الإسلامي، بيروت، د ط، 1397هـ - 1977م، ج 7، ص 204؛ الفروع: مج 5، ج 5، ص 253؛ ابن حزم: المحلى، ج 9، ص 211؛ الجصاص: أحكام القرآن، ج 2، ص 350. أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي: أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البيجاوي، دار المعرفة، بيروت، د ط، د ت، ج 1، ص 313؛ برهان الدين البقاعي: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1415هـ - 1995م، ج 2، ص 209.

أما التسوية بين الزوجات في النفقة وما يلحق بها، فإن من الفقهاء من يرى وجوبها كالحنفية²، ومنهم من يرى عدم وجوب ذلك، وإنما يكون لكل زوجة ما يليق بها بحسب شرفها ودناءتها، وأنه إذا قام لكل واحدة بما يجب لها بقدر حالها فلا حرج عليه، وأن له أن يوسع على من شاء بما شاء، وقد ذهب إلى هذا المالكية³ وأيضاً الحنابلة، حيث يرون بأن التسوية في النفقة والكسوة غير واجبة إذا قام الزوج بالواجب لكل واحدة، وقد عللوا ذلك بالمشقة المترتبة عن ذلك. فلو وجبت التسوية لم يمكنه القيام بها إلا بخرج، فسقط وجوبها⁴.

وإذا لم يحقق الزوج المساواة بين زوجاته في النفقة وما يلحق بها من ملبس ومأكل لما يلحقه من حرج ومشقة في ذلك، فإن هذا لا يتنافى مع شرط العدل إذا قام الزوج بالواجب لكل واحدة منهن.

وإن القول بإسقاط وجوب التسوية بين الزوجات في النفقة بسبب الحرج الذي قد يلحق الزوج في ذلك، لا يستفاد منه، كما يبدو، جواز تفضيل إحداهن بمزيد من الإنفاق دون الأخريات، بل إن على الزوج أن يسعى إلى تحقيق التسوية ما استطاع ومتى تيسر له ذلك، لأن في تحقيقها زيادة في العدل، وذلك يؤدي إلى راحة القلب واطمئنان النفس.

وقد استدلل الفقهاء على اشتراط العدل في التعدد بأدلة من الكتاب والسنة:

● فمن الكتاب:

قوله تعالى: {فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا...}

[النساء:3].

¹ ابن قدامة: المغني، ج 8، ص 138.

² انظر: الكاساني: بدائع الصنائع، ج 2، ص 332؛ ابن عابدين: رد المختار على الدر المختار، ج 4، ص 378.

³ انظر: حاشية العدوي، ج 2، ص 53؛ الدردير: الشرح الكبير، ج 2، ص 53؛ ابن عرفة الدسوقي: حاشية الدسوقي، ج 2، ص 339.

⁴ ابن قدامة: المغني، ج 8، ص 144؛ علاء الدين المرادوي: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق محمد حامد الفقي، ط 1، د ط، دت، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 8، ص 364.

ووجه الاستدلال بهذه الآية: أن الله سبحانه وتعالى ندب إلى نكاح الواحدة عند خوف ترك العدل في الزيادة، وإنما يُخاف على ترك الواجب، فدل أن العدل بينهما في القسم والنفقة واجب، وإليه أشار في آخر الآية بقوله "ذلك أدنى ألا تعولوا" أي تجوروا، والجور حرام، فكان العدل واجبا ضرورة¹.

ويؤيد هذا ما جاء في تفسير قوله تعالى "ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا" أن معناه: لا تجوروا ولا تميلوا². قال الرازي: "وهذا هو المختار عند أكثر المفسرين"³.

يظهر من هذا بأن الشريعة الإسلامية لما أباحت التعدد للرجل لم تُهمل جانب المرأة وحقوقها، واعتبرت أن مجرّد الخوف من عدم العدل مانع من التعدد، فلا يُقدم عليه إلا من كان مُتيقنا من قدرته على العدل بين الزوجات حتى لا يقع في الظلم والجور.

• ومن السنة:

ما رواه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من كان له امرأتان فمال إلى إحدهما جاء يوم القيامة وشقه مائل"⁴.

ففي الحديث دليل على أنه يجب على الزوج التسوية بين الزوجات ويحرم عليه الميل إلى إحدهما، وقد قال تعالى: {فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّةِ} [النساء: 129].

والمراد من الميل في الحديث، الميل في القسم والإنفاق لا في المحبة، لأنها مما لا يملكه العبد⁵.

المعنى المراد من العدل في الآية:

¹ انظر: الكاساني: بدائع الصنائع، ج 2، ص 332 .

² انظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج 2، ص 201؛ أبو بكر الرازي: التفسير الكبير، مج 5، ج 9، ص 144.

³ المصدر نفسه.

⁴ أخرجه أبو داود في السنن، كتاب: النكاح، باب في القسم بين الزوجات، رقم 2133، ج 2، ص 242؛ والترمذي: السنن، كتاب: النكاح، باب ما جاء في التسوية بين الضرائر، رقم 1141، ج 3، ص 447؛ بلفظ: "... فلم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقه ساقط"، والدارمي: السنن، كتاب: النكاح، باب: العدل بين النساء، رقم 2206، ج 2، ص 193؛ وصححه الحاكم، في المستدرک، ج 2، ص 203.

⁵ الشوكاني: نيل الأوطار، ج 6، ص 216؛ شمس الحق العظيم آبادي: عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1410 هـ - 1990 م، مج 3، ج 6، ص 121.

لقد تبين مما سبق أن الشريعة الإسلامية أباحت تعدد الزوجات ولكنها قيدته بقيد العدد، فلا يزيد على أربع، واشترطت في إباحته تحقيق العدل بين الزوجات، حتى لا يقع المعدد في الظلم والجور، وذلك ممنوع.

ونجد بأن بعض المؤلفين المعاصرين، ممن ينادون بمنع التعدد، كقاسم أمين، يذهبون إلى القول بأن العدل المطلوب في الآية الكريمة لا يمكن تحقيقه، وهم يستندون في ذلك إلى الآية الأخرى من سورة النساء وهي قوله تعالى: {وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ} [النساء: 129].

فقالوا بأن القرآن الكريم نفى إمكان تحقيق العدل بين النساء في هذه الآية¹، ولا شك أنه استنباط خاطئ فيه مغالطة، ينافي المعنى الحقيقي للآية.

علق "محمود شلتوت" على هذا الرأي بقوله: "وقد يكون من أعجب ما استنبط من هذه الآيات أنها تدل على أن التعدد غير مشروع، بحجة أن العدل جعل شرطاً فيه بمقتضى الآية الأولى، وأنبأت الآية الثانية أن العدل غير مُستطاع، وبذلك حال معنى الآيتين: يُباح التعدد بشرط العدل، والعدل غير مُستطاع فلا إباحة للتعدد. وواضح أن هذا عبث بآيات الله، وتحريف لها عن مواضعها، فما كان الله ليُرشد إلى تزوج العدد من النساء عند الخوف من ظلم اليتامى، ويضع العدل بين الزوجات شرطاً في التعدد بأسلوب يدل على استطاعته القدرة عليه، ثم يعود وينفي استطاعته والقدرة عليه"².

ومن هنا، يكون قول من قال بأن في الآية الثانية دليل على منع التعدد، قول باطل ومردود، لأنه يؤدي إلى وجود تناقض بين الآيتين، وهذا مُحال في كتاب الله تعالى، إذ كيف يذكر المولى سبحانه وتعالى في الآية الأولى بأن التعدد مباح لمن استطاع العدل، وفي هذا دليل على إمكانية حصوله، ثم ينفي في الآية الثانية إمكان تحقيقه وأنه أمر مُستحيل.

ويتوصل من هذا، بأن المعنى المراد من العدل في الآيتين يحتاج إلى تأمل وتدبر، ولا شك أن معنى العدل المراد في الآية الأولى يختلف في حقيقته وجوهره عن العدل المذكور في الآية الثانية.

¹ انظر: رأي قاسم أمين في كتابه "تحرير المرأة"، ص 142.

² محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشرعة، ص 182.

ويمكن فهم الاختلاف في معنى العدل المراد من الآيتين من خلال ما ذكره جمهور الفقهاء والمفسرين، فقد جاء فيما ذكره بيان لما استشكل على غيرهم فهمه في تأويل معنى العدل في كل آية.

فإن المقصود من العدل المطلوب في إباحة التعدد للرجل هو العدل الظاهر، ويكون في القسم أو المبيت والإنفاق، وهذا منعا للوقوع في الظلم والجور، وقد سبق ذكره، وليس المراد منه العدل في المحبة والميل القلبي، وهو المعنى المراد من الآية الثانية¹.

فقد ذكر الفقهاء بأن العدل المنفي في قوله تعالى: {وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ} [النساء: 129]، إنما هو العدل في المحبة والميل القلبي، وبه قال المفسرون أيضاً²، وأيدوا ذلك بما جاء في حديث عائشة رضي الله عنها قالت: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم فيعدل ويقول اللهم هذا قسمي فيما أملك، فلا تلمني فيما تملك ولا أملك"³.

فقالوا بأن المقصود هو القلب أي زيادة المحبة، فلا يؤاخذ الرجل بميل قلبه إلى بعضهن دون بعض⁴.

وقد جاء في شرح الحديث المذكور ما يؤيد هذا المعنى؛ يقول صاحب "عون المعبود": "والحديث يدل على أن المحبة وميل القلب أمر غير مقدور للعبد بل هو من الله تعالى"⁵.

¹ انظر: أبو زهرة: الأحوال الشخصية، ص 90-91؛ شلبي محمد مصطفى: أحكام الأسرة في الإسلام، ص 237 - 238؛ عبد الكريم زيدان: المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، ج 6، ص 288؛ عفيف طيارة: روح الدين الإسلامي، ص 441؛ السباعي: المرأة بين الفقه والقانون، ص 81.

² ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج 2، ص 410؛ الرازي: التفسير الكبير، مج 6، ج 11، ص 54؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 407.

³ أخرجه أبو داود في السنن، كتاب: النكاح، باب في القسم بين النساء، رقم 2134، ج 2، ص 242، والترمذي: السنن، كتاب: النكاح، باب ما جاء في التسوية بين الضرائر، رقم 1140، ج 3، ص 446؛ والحاكم، في المستدرک، رقم 2761، ج 2، ص 204، وقال: "هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه".

⁴ انظر: ابن نجيم: البحر الرائق، ج 3، ص 381؛ حاشية العدوي، ج 2، ص 53؛ الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 414؛ الشيرازي: المهذب، ج 2، ص 484؛ ابن قدامة: المغني، ج 8، ص 148.

⁵ العظيم آبادي شرف الحق محمد أشرف بن أمير: عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1415هـ، ج 6، ص 121.

وقد ألحق الفقهاء بالمحبة والميل القلبي الجماع ودواعيه، فهو مما لا يملكه العبد أيضاً، لأنه ينمو عن النشاط¹، فلا يدخل ضمن العدل المشروط في إباحة التعدد.

يتبين مما سبق بأن العدل الواجب تحقيقه بين الزوجات هو العدل الذي يدخل تحت قدرة الإنسان وطاقته، ومن ذلك العدل في المبيت والإنفاق والكسوة، وغيره مما يكون في حدود الاستطاعة، ويتعلق عادة بالأمور المادية، وهو المشار إليه في قوله تعالى: {فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً} [النساء:3]، أما العدل المنفي في قوله تعالى: {وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ} [النساء:129] هو العدل الذي يتعذر على الرجل تحقيقه لأنه يخرج عن حدود استطاعته، ويتعلق عادة بالنواحي المعنوية والنفسية كأن تزيد محبة الرجل لإحدى نسائه دون البواقي.

ومع أن الميل القلبي لا يكون في مقدور المكلف التحكم فيه، إلا أن الآية الكريمة حثت على عدم المبالغة فيه، والميل بالكلية إلى بعضهن دون بعض، لقوله تعالى: {فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ} [النساء:129] الآية، لأن الزيادة في هذا الميل عن الحد المعقول قد تتأذى منها باقي الزوجات فيكون في هذا ظلم لمن.

الشرط الثاني: القدرة على الإنفاق.

قيدت الشريعة الإسلامية إباحة التعدد للرجل بشرط آخر، بالإضافة إلى شرط العدل، وهو القدرة على الإنفاق على العدد من الزوجات، لأن القدرة على الإنفاق شرط في إباحة الزواج، سواء كان من واحدة أو بأكثر²، لأن النفقة حق من حقوق الزوجة على زوجها، وقد اتفق الفقهاء على وجوبها لها³.

¹ انظر: المرغيناني: الهداية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1410هـ - 1990م، ج 1، ص 241؛ أحمد بن غنيم النفزاوي الأزهرى: الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ضبط عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ - 1997م، مج 2، ج 2، ص 35؛ الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 414؛ البهوتي: كشف القناع، مج 5، ج 5، ص 200.

² انظر: محمد أبو زهرة: الأحوال الشخصية، ص 91؛ محمد مصطفى شلبي: أحكام الأسرة، ص 235؛ عبد الكريم زيدان: المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، ج 6، ص 288؛ السباعي: المرأة بين الفقه والقانون، ص 80.

³ ابن رشد: بداية المجتهد، مج 2، ج 3، ص 92-93.

والأدلة على وجوبها كثيرة، وقد ورد ذكر بعضها في المطلب الثالث من المبحث التمهيدي.

ومن أدلة وجوبها: قوله تعالى: {وَلَيْسَتَعَفِفَ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ}

[النور:33].

يقول القرطبي في تفسيره لهذه الآية: "...فأمر الله تعالى بهذه الآية كل من تعذر عليه النكاح ولا يجده بأي وجه تعذر أن يستعفف"¹، ومن وجوه تعذر النكاح من لا يجد ما ينكح به من مهر، ولا قدرة له على الإنفاق على زوجته"².

فإذا لم يكن الرجل قادرا على مؤنة الزواج بالنفقة على زوجته، لم يجز له الزواج، ومن باب أولى أن لا يباح له من ثانية، وعنده زوجة أولى، إذا كان عاجزا عن الإنفاق على الثانية مع إنفاقه على الأولى³.

يبدو مما سبق، بأن الشريعة الإسلامية إنما أباحت التعدد للقادر عليه، بكل ما يحمله معنى القدرة من أمور تتحقق معها مقاصد النكاح، فحرصت على تقييده بشرطي العدل والقدرة على الإنفاق، لمنع الوقوع في ظلم المرأة أو الإساءة إليها. لأن الزواج في الإسلام مبناه المعاشرة بالمعروف بين الزوجين، لتحقيق السكن والمودة والرحمة بينهما.

ويظهر بأن تحقيق المقاصد المذكورة لا يتم إلا بتقييد التعدد بالشرطين المذكورين سابقا. لأن حال التعدد، بانعدام هذين الشرطين، أو انعدام أحدهما، لا يختلف عن التعدد الذي كان سائدا عند العرب في الجاهلية وغيرهم من الأمم الأخرى، الذي أهين فيه وضع المرأة لما كان يسوده من ظلم وإساءة.

الفرع الثالث: تقييد التعدد بالضرورة.

ذهب بعض العلماء المعاصرين إلى القول بأن الاقتصار على الزوجة الواحدة يُعَدُّ هو الأصل، وأن إباحة التعدد إنما هو تشريع للضرورة¹. وعلى هذا، لا يكون التعدد مباحا إلا لمن كان مضطرا إليه.

¹ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 12، ص 243.

² انظر: المصدر نفسه.

³ انظر: عبد الكريم زيدان: المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، ج 6، ص 289.

يقول محمد البهي: "وتعدد الزوجات في شريعة الله ليس مبدءا تجب مباشرته، ويأثم الرجل بعدم تنفيذه، وإنما هو رخصة تستخدم عند الضرورة، كما تستخدم رخصة السفر أو المرض للإفطار في صوم رمضان"².

يقول محمد رشيد رضا: "إن الأصل أن يكون للرجل امرأة واحدة يكون بها كما تكون به زوجا، ولكن ضرورة تعرض للاجتماع، ولاسيما في الأمم الحربية كالأمة الإسلامية . فهو إنما أٌبيح للضرورة، واشترط فيه عدم الجور والظلم"³.

ويقول أيضا: "إن الأصل في السعادة الزوجية والحياة البيئية هو أن يكون للرجل زوجة واحدة، ... وقد تمس الحاجة إلى كفالة الرجل الواحد لأكثر من امرأة واحدة، ... كأن يتزوج بامرأة عاقر فيضطر إلى غيرها لأجل النسل...، ولكن لما كانت الأسباب التي تُبيح تعدد الزوجات هي ضرورة تُقدر بقدرها ... فجعل التعدد في الإسلام رخصة لا واجبا ولا مندوبا لذاته، وفُيد بالشرط الذي نطقت به الآية"⁴.

يظهر مما جاء في هذه النصوص بأن الأصل في التعدد أنه محظور، ولا يباح إلا لضرورة مع تحقيق شرط العدل فيه.

وهذا يعني أنه إذا انتفت الضرورة فلا يكون التعدد مباحا ولو مع توفر شرط العدل واليقين من عدم الوقوع في الجور. وهذا، كما يبدو، لم يقل به أحد من العلماء المتقدمين.

وإن القول بأن إباحة التعدد مقيدة بقيد الضرورة لا دليل عليه، كما أن الأدلة التي أبحاثه، وقد سبق ذكرها، لا دليل فيها على تقييد الإباحة بهذا القيد، بل إن القيد الوحيد الذي جاء في دليل الإباحة هو وجوب العدل وأمن الجور.

¹ ممن ذهب إلى هذا الرأي: محمد البهي: الإسلام واتجاه المرأة المسلمة المعاصرة، ص 44 - 46؛ محمد عبده نقله محمد عمارة: الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط 4، 1405 هـ - 1985 م، نقلا عن مجلة المنار، 3 مارس 1927 م؛ محمد رشيد رضا: تفسير المنار، ج 4، ص ؛ وانظر مؤلفه: حقوق النساء في الإسلام، ص 48 - 53؛ محمد قطب: شبهات حول الإسلام، ص 135؛ أسعد السحمراني: المرأة في التاريخ والشريعة، ص 175، ص 183؛ سالم البهنساوي: قوانين الأسرة، ص 138.

² محمد البهي: الإسلام واتجاه المرأة المسلمة المعاصرة، ص 44.

³ محمد رشيد رضا: تفسير المنار، ج 4، ص 287.

⁴ محمد رشيد رضا: حقوق النساء في الإسلام، ص 52-53.

وقد ردّ "محمود شلتوت" رأي من قال بأن إباحة التعدد مُقيّدة بقيد الضرورة بأن الأمر لو كان كذلك "لكان أسلوب الآية هكذا: وإن خفتم ألا تُقسطوا في اليتامى فانكحوا واحدة من غيرهن، فإن كان بها عُقم أو مرض واضطررتم إلى غيرها، فمثنى وثلاث ورباع. وكلمات بذلك الغرض الذي ربط به تشريع الزوجات من قصد التوسعة عليهم في ترك اليتامى حين الخوف من عدم الإقساط فيهن. وكان الأسلوب على هذا الوجه هو الأسلوب الذي عُهد للقرآن في إباحة المحرم عند الضرورة الطارئة، وذلك كما نراه في مثل قوله تعالى: **{حَرِّمْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ...}** إلى أن قال: **{فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ}** [المائدة:3]. فلو كان التعدد مقيدا بشيء مما يذكرون وراء الخوف من عدم العدل والمسألة تتعلق بشأن يهتم الجماعة الإنسانية وتمس الحاجة إلى بيان شرطها وبيانها، لما أهمل هذا التقييد من المصادر التشريعية الأولى الأصلية"¹.

ويرى أيضا أنه لا دلالة في الآية الكريمة على أن المطلوب في الأصل التعدد أو الواحدة، بل نجده يرجح بأن الأصل هو التعدد، حيث يقول: "وعليه فلا دلالة في الآية على أن المطلوب في الأصل هو التعدد أو الواحدة، وهذا إذا لم نقل إن الأصل والمطلوب هو التعدد، تلبية للعوامل التي طُبِعَ عليها الرجل والاجتماع البشري والتي قضت بظاهرة تعدد الزوجات في قديم الزمن وحديثه"².

وهذا يتفق مع واقع الحياة في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وزمن الصحابة من بعده، فقد كان التعدد سائدا بينهم آنذاك كأنه هو الأصل، ولو كان الاقتصر على الواحدة هو الأصل والمطلوب وأن التعدد إنما شُرع للضرورة فحسب، لما كان التعدد مُنتشرا بينهم انتشارا واسعا، وأيضا عند من جاء بعدهم، فدلّ ذلك كله على أن للرجل أن يُعَدَّ كما له أن يقتصر على واحدة، مع مراعاته لشرط العدل عند التعدد، كما أشارت إليه الآية.

ويظهر أيضا بأن تقييد إباحة التعدد بقيد الضرورة فيه تضيق شديد، فقد تكون هناك أسباب تدعو إلى التعدد ولا تبلغ حد الضرورة، ولكن الأخذ بالتعدد لهذه الأسباب يُحقق مصالح جمّة، ومنها أن يعدد الرجل

¹ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشرعة، ص 186 - 187.

² المرجع نفسه.

لرغبته في تكثير نسله، وتكثير نسل الأمة أمر مطلوب شرعاً، ومنها أيضاً أن يلجأ الرجل إلى التعدد، ولكن ليس لضرورة تدفعه إليه ولكن لحاجة المرأة نفسها إليه وحقها فيه، كأن تكون مطلقة أو أرملة، فيكون من الأولى لها أن تكون في عصمة رجل كزوجة ثانية له أو ثالثة أو حتى رابعة، يقوم عليها بالحماية والإنفاق، أفضل من أن تبقى من دون زوج، لما قد يعرض لها من شقاء ومعاناة إن لم يكن لها عائل من أهلها، والواقع الذي تعيشه الأرمال والمطلقات في وقتنا الحاضر خير دليل على ذلك.

ولهذا، فإذا كان عدد هؤلاء الأرمال أو المطلقات قليل، ولا يُقاس بعدد الأرمال في الحروب، فهل يحرمهن قيد الضرورة من هذا الحق؟!

فإن التعدد في هذه الحالات وفي مثلها يُصبح أمراً مطلوباً إذا تحقق الأمن من الجور، وكان الرجل قادراً على العدل بين زوجاته، فيكون في القول بتقييد التعدد بالضرورة إلغاء للفوائد والمصالح التي يُحققها.

الفرع الرابع: تقييد التعدد بإذن القاضي والحاكم.

إنَّ واقع التعدد في الأسر والمجتمعات الحديثة يختلف عن واقعه في عصر الرسالة، فإذا كان الناس في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وزمن الصحابة من بعده قد أحسنوا استعمال هذا المبدأ، فإن الناس في المجتمعات المعاصرة، كما يبدو، قد أساءوا استخدامه فلم يتقيدوا بشروطه مما أدى إلى ظهور بعض المفاسد والمضار، ولهذا ذهب بعض المعاصرين إلى القول بمنعه، أو تقييده بالضرورة، كما سبق، أو بإذن القاضي أو الحاكم.

1- تقييد التعدد بإذن القاضي:

إن معنى تقييد التعدد بإذن القاضي أن الرجل إذا أراد أن يُعَدِّد الزوجات لا بد له من اللجوء إلى القضاء للحصول على إذن بالتعدد، ولا يحصل له ذلك إلا إذا ثبت لدى القاضي أنه قادر على تحقيق شرطه، وهو العدل والقدرة على الإنفاق.

وقد حاولت قوانين بعض الدول الإسلامية تقديم مقترحات لتقييد تعدد الزوجات قضائياً بالقيدين السابقين كمصر¹ وسوريا².

وقد ناقش بعض الفقهاء المعاصرين مطلب تقييد التعدد بإذن القضاء، ويبدو مما توصلوا إليه أن القاضي لا يمكنه أن يحل محل الشخص في معرفة مدى توفر شرطَي العدالة والقدرة على الإنفاق لديه حتى يُعَدَّد، لأنه أمر يتعلق بالمعدّد نفسه، فهو من يملك تقديره، فلا يمكن للقضاء أن يتدخل فيه.

يقول محمد أبو زهرة: "إنما الطلب بالعدالة والقدرة على الإنفاق طلب ديني، ولا يمكن أن يتحول إلى قانوني يطبقه القضاء"³.

وقد علّل هذا القول بما يأتي⁴:

- أنه جعل الأساس الخوف من عدم العدل، والخوف أمر نفسي، والأمر النفسي لا يجوز أن ينتقل من نطاق النفس والقلب والتأثم أمام الله سبحانه وتعالى إلى نطاق التقاضي.
 - أن مجال تدخل القضاء يكون لإبطال العقد أو فسخه رفعا لظلم واقع لا لظلم متوقع.
 - بأي قدر تكون القدرة على الإنفاق؟ أ تكون على حسب اليسار أم الإعسار؟ وفي حال رضا الزوجات بالإعسار في سبيل نفع لهن، أو دفع فساد عنهن، أيأتي القانون ويقول إني أتدخل؟ ولمصلحة من يتدخل؟
- ويرى "مصطفى السباعي" بأن شرط العدل بين الزوجات هو أمر لا يتسنى للقاضي معرفته، أما شرط القدرة على الإنفاق فهو أمر تسهل معرفته والتحقق منه، وبالتالي يمكن تقييد التعدد بإذن القاضي في هذا

¹ انظر: محمد أبو زهرة: الأحوال الشخصية، ص 93، نقلا عن لجنة الأحوال الشخصية، سنة 1926م.

² انظر: مصطفى السباعي: المرأة بين الفقه والقانون، ص 89؛ محمد أبو زهرة: تنظيم الإسلام للأسرة، ص 44.

³ انظر: محمد أبو زهرة: تنظيم الإسلام للأسرة، ص 62.

⁴ المرجع نفسه، ص 62 - 63.

الجانب، حيث يقول في تعليقه على رأي أبي زهرة: "نحن مع الأستاذ الجليل أبي زهرة في أن العدل الذي جعل شرطاً دينياً لا يمكن أن يُجعل شرطاً قانونياً يتوقف عليه السماح بالتعدد أو عدمه"¹.

ثم قال بعدها في شرط القدرة على الإنفاق: "إن هذا الشرط ممكن، ويستطيع القاضي أن يتأكد منه، بالسؤال عن قدرته المالية، ومعرفة دخله وإيراده، فإذا وجدته قادراً على الإنفاق على زوجتيه وأولادهما، لم يكن هناك مانع من السماح له بإجراء هذا العقد، ونحن في هذا نخالف الأستاذ الجليل أبا زهرة في ادّعائه بأنه شرط لا يمكن التحقق منه كالعدالة"².

ويظهر بأن القول بعدم التقييد بإذن القضاء مطلقاً هو الأولى بالاعتبار، لأن الأمر يرجع إلى تقدير الزوجين، فإن الزوج أدرى بتسيير أموره الخاصة، وقد يحصل الاتفاق على الرضا بحال الزوج أيضاً وإن كان مُعسراً، فهل يمنع القضاء التعدد في هذه الحال؟!

2- منع التعدد بأمر الحاكم:

يرى بعض العلماء المعاصرين بأن للحاكم أن يمنع تعدد الزوجات إذا تبين له رجحان مفسده عن مصالحه. وممن ذهب إلى هذا الرأي محمد رشيد رضا، حيث يقول: "أما تعدد الزوجات إذا فشا ضرره وكثرت مفسده، وثبت عند أولي الأمر أن الجمهور لا يعدلون فيه ...، فإن للإمام أن يمنع المباح الذي يترتب عليه مفسدة مادامت المفسدة قائمة به والمصلحة بخلافه"³.

يظهر من هذا بأن للحاكم أن يمنع تعدد الزوجات إذا ترتبت عن الأخذ به أضرار ومفسدات تربو عن المصالح المرجوة منه. وإن من الدول التي أخذت بمنع التعدد مطلقاً بموجب القانون دولة تونس، وقد فرضت عقوبة على كل شخص يتزوج أكثر من واحدة⁴.

¹ مصطفى السباعي: المرأة بين الفقه والقانون، ص 93.

² المرجع نفسه.

³ محمد رشيد رضا: حقوق النساء في الإسلام، ص 58.

⁴ مصطفى السباعي: المرأة بين الفقه والقانون، ص 89.

ويمكن مناقشة القول بمنع التعدد بأمر الحاكم إذا غلبت مفسده عن مصالحه من وجوه منها:

- أن القول بالمنع يمكن اعتباره إذا كان منشأ تلك المفساد والأضرار يعود إلى أمر يتعلق بذات التعدد، لكن كما يبدو فإن تلك المفساد تعود إلى إخلال المعدد بشرط العدل، وقد أشار إلى ذلك محمد رشيد رضا في النص المذكور، لأن الانحراف عن العدل بين الزوجات يؤدي إلى مفساد كثيرة قد يتعدى خطرها محيط الأسرة إلى المجتمع، ولهذا جعل القرآن الكريم العدل شرط في التعدد درءاً للمفساد التي قد تحصل عند فقده.
- وإذا تبين بأن المفساد التي نجمت عن الأخذ بالتعدد في بعض المجتمعات المعاصرة، ليس مصدرها التعدد في ذاته، وإنما سببه يعود إلى المعددين أنفسهم، وإساءة استعمالهم لهذا التشريع، فلماذا نتجه إلى منع التعدد بدلاً من محاولة إصلاح حال المعددين وحملهم على العدل، فإن إساءة استعمال أي تشريع لا تقتضي إلغائه، بل منع تلك الإساءة¹.
- ويظهر بأن القول بمنع التعدد إذا فشا ضرره سيحول دون استفادة بعض الأفراد من هذا التشريع حين تقتضي الضرورات ذلك². فإذا كان هؤلاء الأفراد قادرين على تحقيق العدل بين الزوجات، فإن القول بمنع التعدد يكون فيه إلحاق ضرر بهم لوجود الضرورة التي تدعو إليه.
- أن منع التعدد قد يؤدي إلى أضرار ومفساد أخرى قد تكون أعظم من أضرار الأخذ به، كأن يضطر بعض الرجال إلى الطلاق لاستبدال الزوجة، ولا شك أن هذا سيؤدي إلى أضرار كبيرة تلحق الأسرة والمجتمع، وذلك حين لا يكون الطلاق أفضل سبيل للزوجة الأولى، فقد تكون عقيماً أو مريضة لكنها لا ترغب بالطلاق، فيكون طلاقها سبباً في ضياعها وضياع أسرته وأبنائها. ومن المفساد التي قد يؤدي إليها منع التعدد أيضاً انتشار الزنا وغيره من الفواحش التي تُفسد المجتمعات وتقتضي على القيم الأخلاقية فيها، ولا شك أن ضرر هذه المفساد يفوق ضرر التعدد ومرارته³.
- وقد جاء في القاعدة الفقهية أن "الضرر لا يزال بضرر مثله أو يزيد عليه"⁴، وبما أن الضرر الحاصل لا يعود لذات التعدد، وإنما يعود إلى سبب خارج عنه وهو إخلال المعددين بشرط العدل، فإن هذا

¹ انظر: مصطفى السباعي: المرأة بين الفقه والقانون، ص 87.

² انظر: المرجع نفسه.

³ محمد بلتاجي: مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، دار السلام للطباعة، القاهرة، ط 1، 1420 هـ - 2000 م، ص 219.

⁴ انظر القاعدة في: الأشباه والنظائر، للسيوطي، دار الكتب العلمية، ط 1، 1411 هـ - 1990 م، ج 1، ص 195؛ شرح القواعد الفقهية لأحمد بن محمد الزرقاء، تحقيق: مصطفى أحمد الزرقاء، دار القلم، دمشق - سوريا، ط 2، 1409 هـ - 1989 م، ج 1، ص 195.

الضرر يمكن إزالته بالحرص على تحقيق العدل بين الزوجات وحمل الناس عليه، وبهذا تتم المحافظة على مصالح التعدد ومحاسنه التي لا يمكن إهدارها بسبب الأضرار الناتجة عن عدم العدل، والتي يمكن رفعها عن طريق القضاء.

- قد يستند من ذهب إلى القول بجواز منع التعدد بأمر الحاكم إذا ترتبت عنه بعض المفساد والمضار إلى رأي سيدنا عمر رضي الله عنه في مسألة التزوج بالكتائب حيث نهي عن نكاحهن¹. والجواب عن هذا، كما يبدو، أن قياس منع التعدد بأمر الحاكم على فعل سيدنا عمر رضي الله عنه في نكاح نساء أهل الكتاب هو قياس مع الفارق، لأن نهي سيدنا عمر رضي الله عنه عن التزوج بالكتائب لم تترتب عليه مفساد، وإنما ترتب عليه تحقيق المصلحة العامة، ودرء المفساد التي قد تظهر إذا أقدم الناس عليه وانشر بينهم، وقد سبق ذكر تلك المفساد في المطلب السابق. فكان من المناسب إذا أن يُصدر عمر رضي الله عنه النهي الذي يحقق المصلحة العامة دون أن تترتب عليه مفساد تساويه أو تقاربه.

أما القول بمنع التعدد للمصلحة، وهي منع الأضرار التي يؤدي إليها الأخذ به، فإن وجهة المصلحة نفسها تنتهي بنا إلى أن المفساد التي تترتب عن هذا المنع أعظم من المفساد المعالجة به²، وقد سبق بيان بعضها .

يتبين مما سبق بأن القول بمنع التعدد أو تقييده بسبب بعض المضار الناجمة عن الأخذ به يتطلب أولاً الموازنة بين هذه المضار وبين المصالح المرجوة من التعدد، وقد تبين بأن المفساد التي ظهرت عند الأخذ به في المجتمعات المعاصرة لا تقتضي إهمال محاسنه، لأن إساءة استعمال هذا التشريع، إما بإخلال المعددين بشرط العدل أو لأن الناس لم يتهيأوا لقبول هذا المباح اجتماعياً، لما نراه لدى بعض الأسر من مظاهر الشقاق والنزاع وغيرها من الأسباب التي تولد البغضاء، تقتضي البحث عن علاج لهذه الأسباب لدرء المفساد التي قد تحصل بسبب إساءة استعمال هذا المباح، دون اللجوء إلى التقييد أو المنع مراعاة للمصالح المرجوة من التعدد التي لا يمكن إلغاؤها بسبب بعض المضار التي يمكن درؤها بمراعاة شروط التعدد وضوابطه.

¹ سبقت الإشارة إليه في المطلب السابق.

² محمد بلتاجي: مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، ص 220 - 221.

الفرع الخامس: الحكمة من إباحة التعدد للرجل دون المرأة.

كان نظام تعدد الزوجات، كما تبين في المبحث التمهيدي، نظاماً معروفاً وسائداً لدى مختلف شعوب الحضارات القديمة، وقد أقرت الشريعة الإسلامية هذا النظام، ولكنها لم تتركه على حال الفوضى التي كان عليها دون ضابط أو حدٍّ، بل قيدته بعدد معين واشترطت فيه العدل بين الزوجات حتى تُصان حقوق المرأة فيه.

ولكن مُنكروا التعدد حاولوا إثارة شبهات كثيرة حول هذا الحكم، فاتهموه بأن فيه ظلم للمرأة وإهدار لكرامتها وأن فيه اعتداء على حقوقها وإخلال بمبدأ المساواة بينها وبين الرجل، مع أن المساواة بينهما في هذا الحكم مستحيلة شرعاً وعقلاً، ويمثل التعدد في نظرهم أيضاً سبباً للنزاع والشقاق بين الزوجات والأسر، وقد يؤدي ذلك إلى تشرد الأبناء وضياعهم¹.

وهناك من ذهب إلى هذا الرأي من المؤلفين المعاصرين حيث يرى بأن التعدد في غير حالة الضرورة مدعاة للتناحر والبغضاء².

ويمكن مناقشة هذا الرأي وما سبق ذكره من شبهات حول تشريع التعدد من خلال بيان الحكمة من إباحة تعدد الزوجات.

1- الحكمة من إباحة التعدد للرجل:

من المسلّم به أن الأحكام التي جاءت بها الشريعة الإسلامية إنما شرعت لتحقيق مصالح العباد في العاجل أو الآجل، سواء كانوا أفراداً أم جماعات، وأن من حكمة هذه الشريعة وعدالتها أنها تراعي الفطرة وظروف الواقع، ولهذا تميزت بصلاحياتها لكل زمان ومكان، وأن إباحة تعدد الزوجات من الأحكام الدالة على هذه الحكمة ولو كان في هذه الإباحة المقيّدة بشرط العدل ما يجلب مفسدة للمكلف لما شرع التعدد.

¹ انظر: مصطفى بغدادى: حقوق المرأة المسلمة، ص 211 - 212؛ عبد السلام أبو النيل: حقوق المرأة في الإسلام، ص 176 - 177؛ محمد بلتاجي: مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، ص 182.

² انظر: رأي محمد دروزة في كتابه المرأة في القرآن والسنة، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، المطبعة العصرية، د ط، 1409هـ - 1989م، ص 116.

فما الحكمة إذا من إباحة تعدد الزوجات؟

لم يرد في كتب الفقهاء القدامى، حسب اطلاعي، بيان للحكمة من إباحة التعدد، وقد حاول بعض المعاصرين إظهار بعض الجوانب من تلك الحكمة، وذلك لرد الشبهات التي أثّرت حول هذا التشريع فذكروا في ذلك أسبابا عديدة تدل على أن في إباحة التعدد ملاءمة للفطرة البشرية، كما أن هذه الإباحة لا تتعارض مع مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات.

ويظهر بأن معظم الأسباب التي ذُكرت كداع لإباحة التعدد تدور في نطاق الضرورة، ويمكن تقسيمها إلى قسمين: أسباب ذاتية، وهي تعود إما لذات الرجل أو لذات المرأة، وأسباب اجتماعية، وهي أسباب عامة تتعلق بعامة المجتمع.

أ- الأسباب العامة:

● أن يكون التعدد ضرورة اجتماعية:

هناك ظروف عامة يكون فيها التعدد ضرورة اجتماعية، بحيث يؤدي تركه إلى اختلال نظام المجتمع، كما قد تترتب عن تركه أيضا مفسدات عظيمة لا يمكن درؤها إلا بالأخذ به.

فقد يصبح ضرورة حتمية عند زيادة عدد النساء على عدد الرجال زيادة كبيرة يختل معها ميزان العدد بين الجنسين، وقد تكون هذه الزيادة في الأحوال العادية، حيث ثبت على مر العصور أن عدد المواليد الإناث يكون غالبا أكثر من عدد المواليد الذكور، ويلاحظ هذا الفرق في معظم دول العالم.

وقد تعود الزيادة في عدد الإناث أيضا إلى بعض الظروف والعوامل الاجتماعية التي يتعرض الذكور في الغالب بسببها إلى الفناء أكثر من الإناث. ويكون هذا في حالة الحروب مثلا حيث يقل عدد الرجال، وهذه نتيجة حتمية تعقب الحروب عادة.

كما أن الرجال أكثر تعرضاً لحوادث العمل، بسبب مزاولتهم لبعض الأعمال الخطيرة والشاقة التي قد تؤدي بهم إلى الهلاك¹.

يقول "ابن عاشور": "وقد شرع الله تعدد النساء للقادر العادل لمصالح جمّة...، منها أن ذلك يعين على كفالة النساء اللاتي هن أكثر من الرجال في كل أمة، لأن الأنوثة في المواليد أكثر من الذكورة، ولأن الرجال يعرض لهم من أسباب الهلاك في الحروب والشدائد مالا يعرض للنساء..."².

يظهر من هذا بأن التعدد في حال زيادة عدد الإناث على عدد الذكور زيادة كبيرة يكون علاجاً لمفاسد كبيرة، فهو يقلل من عدد النساء اللاتي يبقين من دون زواج، ويحدّ من انتشار الفواحش والفساد الأخلاقي في المجتمعات، فهو علاج يصون كرامة المرأة ويحميها من أن تطرق باب التبذل والانحراف³.

ومن هنا فإن مصلحة المجتمع ومصلحة المرأة نفسها تقتضي الأخذ بتعدد الزوجات في الأحوال المذكورة آنفاً.

● التعدد وسيلة إلى تكثير نسل الأمة الإسلامية:

من المصالح التي يحققها التعدد أنه وسيلة إلى تكثير النسل وزيادة عدد المواليد في الأمة الإسلامية، وفي هذا إقرار عين النبي صلى الله عليه وسلم⁴، حيث قال: "تَنَاقَحُوا، تَكْثُرُوا، فَإِنِّي أَبَاهِي بِكُمْ الْيَوْمَ الْقِيَامَةَ"⁵.

¹ انظر: عبد السلام أبو النيل: حقوق المرأة المسلمة، ص 170؛ مصطفى السباعي: المرأة بين القفّة والقانون، ص 97 - 99. يوسف القرضاوي: الحلال والحرام، ص 160؛ محمد أبو زهرة: تنظيم الإسلام للمجتمع، ص 76؛ عبد الكريم زيدان: المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، ج 6، ص 290؛ وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، ج 7، ص 162؛ مصطفى شليبي: أحكام الأسرة في الإسلام، ص 241؛ سالم البهنساوي: قوانين الأسرة، ص 121 - 122.

² محمد الطاهر ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج 4، ص 226.

³ وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، ج 7، ص 169؛ عبد الكريم زيدان: المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، ج 6، ص 290 - 291؛ مصطفى شليبي: أحكام الأسرة في الإسلام، ص 241 - 242؛ محمد أبو زهرة: تنظيم الإسلام للمجتمع، ص 76؛ عفيف طيارة: روح الدين الإسلامي، ص 439.

⁴ انظر: محمد الطاهر ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج 4، ص 226؛ محمد الحامد: ردود على أباطيل، ص 158.

⁵ أخرجه عبد الرزاق في المصنف، باب وجوب النكاح وفضله، رقم 10391، ج 6، ص 173، عن سعيد بن أبي هلال مرفوعاً.

ويترتب على زيادة النسل وكثرته تحصيل مصالح كثيرة منها أن في هذه الكثرة قوة للأمة وزيادة في إنتاجها بكثرة الأيدي العاملة فيها، وفيها أيضا إعانة على خوض الحروب والمعارك ضد الأعداء¹.

ب- الأسباب الخاصة:

تتعلق هذه الأسباب بالمصالح الفردية للأشخاص، ويظهر بأن معظم ما ذكره العلماء من هذه الأسباب لا يخرج عن كون التعدد علاجاً في حالات الضرورة الفردية، ومن هذه الأسباب:

● حالة عقم المرأة ومرضها:

قد تكون الزوجة غير قادرة على الإنجاب، وتكون لدى الزوج رغبة شديدة في الأولاد، أو أن يكون بها مرض مزمن أو معد يحول دون معاشرتها معاشرة الأزواج، فلا يكون أمام الزوج في هذه الأحوال إلا الزواج بزوجة ثانية، لأن في طلاقه لها إلحاق ضرر بها، فالمصلحة تقتضي إذا الإبقاء على الزوجة الأولى مع ضمان جميع حقوقها والزواج من ثانية تحقيقاً للمصالح التي تعدّر تحصيلها مع الزوجة الأولى².

وذلك لأن مقصد حفظ النسل هو من المقاصد الأصلية في النكاح، فلا بد للمكلف من حفظه التفاتاً إلى بقاء عوّضه في عمارة الأرض³، ولأن منع التعدد في حال المرض الذي يمنع الاتصال والمباشرة قد يوقع الزوج في عنت شديد وقد يؤدي به إلى طرق باب الحرام وارتكاب فاحشة الزنا.

اعتراض ورده:

قد يعترض على السبب الذي سبق ذكره، بأن حالة العقم أو المرض كما قد تكون من جانب المرأة قد تكون من جانب الرجل أيضاً، وقد لا تصبر المرأة على كبح جماح غريزتها وإلحاحها، فماذا تفعل؟

¹ وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، ج 7، ص 169؛ عبد الكريم زيدان: المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، ج 6، ص 291.
² انظر: وهبة الزحيلي: المرجع نفسه، ص 170؛ عبد الكريم زيدان: المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، ج 6، ص 290؛ مصطفى شليبي: أحكام الأسرة في الإسلام، ص 242؛ مصطفى السباعي: المرأة بين الفقه والقانون، ص 70؛ يوسف القرضاوي: الحلال والحرام، ص 159.
³ انظر: أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج 1، ج 2، ص 135.

ويمكن الإجابة عن هذا بأن أحكام الفقه الإسلامي أعطت المرأة حق طلب التفريق بالضرر¹، فلو تضررت المرأة من ذلك تضررا شديدا خشيت معه الفتنة فإن لها أن تطلب التفريق عملا بقوله تعالى: {الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ} [البقرة: 229]. فإن إمساك الزوج لها عندئذ لا يكون من الإمساك بالمعروف المأمور به، لما يقع عليها عندئذ من العنت والضرر الشديدين، وخوف الانزلاق في الزنا².

● حالة ازدياد النشاط الجنسي عند الرجل:

هناك من الرجال من تكون لديه قوة أو زيادة في النشاط الجنسي لا يُكتفى معها بزوجة واحدة، ومعلوم أن حاجة الرجل إلى زوجته مستمرة، بينما قابلية امرأته متقطعة بسبب الحيض والولادة.

وهناك من الزوجات أيضا من تكون قليلة الرغبة في الرجال³ أو أن استجابتها لتحقيق المطالب الغريزية الملحة والمتكررة لزوجها، وإن لم تكن مريضة، قد تعرضها إلى التعب الشديد، فإن كبح الرجل جهاج غريزته في مثل هذه الأحوال يوقعه في العنت الشديد، وقد يلجئه ذلك إلى الزنا⁴.

فإن منع التعدد في هذه الحالة قد يؤدي بالزوج إلى ارتكاب المحرم، كما في الحالة السابقة، أو أن يضطره إلى طلاق زوجته، وهو لا يرغب في ذلك، لأنه قد يكون حريصا على إبقاء الزوجية لما بينهما من مودة ووافق، وفي طلاقه إيها في هذه الحالة أيضا إلحاق ضرر بها.

● حالة سفر الزوج لمدة طويلة:

قد يكون السفر ضرورة من ضرورات التعدد، حين يغيب الزوج لمدة طويلة لأسباب متنوعة، ولا يكون بإمكانه اصطحاب زوجته معه، وبُعده عن الزوجة في حال غيبته قد يوقعه في المشقة والعنت، ومنع التعدد في هذه الحالة قد يؤدي بالزوج إلى سلوك الطريق غير المشروع واتباع سبيل الفساد¹.

¹ فقد ذهب الجمهور إلى القول بجواز التفريق بالعيب بين الزوجين في حال الحب أو العنة أو الخضاء مثلا. انظر: بدران أبو العينين بدران: الفقه المقارن للأحوال الشخصية بين المذاهب الأربعة، دار النهضة العربية، بيروت، د ط، د ت، ج 1، ص 436؛ ابن رشد: بداية المجتهد، مج 2، ج 3، ص 90.

² محمد بلتاجي: مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، ص 184.

³ انظر: يوسف القرضاوي: الحلال والحرام، ص 160؛ وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، ج 7، ص 171.

⁴ محمد بلتاجي: المرجع السابق، ص 189.

• ظروف أخرى:

يمكن أن يحقق التعدد مصلحة للمرأة التي لا تُعيل لها أو الأرملة² أو المطلقة...، لأن كثرة النساء اللائي لم يتزوجن وبقين من دون زواج، لا يمكن علاجها إلا بالأخذ بمبدأ تعدد الزوجات، كما فيه حماية للأرملة أو المطلقة، لأن الأولى لها أن يضمها الرجل إلى زوجته الأولى فيقوم عليها ويدبر شؤونها حتى لا تطرق باب الرذيلة والفساد.

يظهر مما سبق أن تشريع تعدد الزوجات وإباحته بالشروط التي سبق ذكرها، يحقق غايات ومقاصد كثيرة لما يجلبه من مصالح سواء كانت فردية أو جماعية، وقد سبق ذكر بعضها، وإن كانت معظم المصالح المذكورة تتعلق بجانب الضرورة، إلا أنه ليس هناك من شك بأن دائرة الحكم أوسع من ذلك وتحتاج إلى مزيد بحث وبيان للكشف عن مقاصد أخرى من تشريع هذا الحكم.

فإن المصالح التي يحققها تعدد الزوجات أعمّ من أن تقيّد بقيد الضرورة، لأن مقاصد الشارع في بث المصالح في التشريع، كما ذكر الشاطبي، أن تكون عامة مطلقة لا تختص بباب دون باب ولا بمحل دون محل³، فتكون الحكمة من إباحة تعدد الزوجات عامة ولا تختص بباب الضرورة دون غيره من الأبواب.

وبناء على ما سبق فإن إباحة التعدد، بالشروط المذكورة فيه، تحقيق لمصالح جمّة للرجل والمرأة معاً، وإن القول بأن فيه ظلم للمرأة قول مردود، بالتزام شرط العدل فيه، بل إن غاية الظلم تتمثل في اتخاذ المرأة وسيلة للمتعة دون أن تربطها بالرجل رابطة مشروعة تحفظ حقوقها وكرامتها، كما هو حال المرأة في الغرب الذي يعيب على الإسلام إباحة تعدد الزوجات لجهله بمحاسن هذا النظام.

¹ انظر: مصطفى السباعي: المرأة بين القفه والقانون، ص 71.

² عبد الكريم زيدان: المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، ج 6، ص 290.

³ انظر: أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مج 1، ج 2، ص 41.

وقد أدرك بعض منصفى الغرب فوائد هذا التشريع، يظهر ذلك من خلال آرائهم فيه، ومن هذه الآراء ما ذكره "غوستاف لوبون" حيث يقول: "... إن مبدأ تعدد الزوجات الشرقي نظام طيب يرفع المستوى الأخلاقي في الأمم التي تقول به، ويزيد الأسرة ارتباطاً، ويمنح المرأة احتراماً وسعادة لا تراهما في أوروبا"¹.

الجواب عن بعض الشبهات المذكورة حول التعدد:

من الشبهات التي أثرت حول تعدد الزوجات، كما جاء سابقاً، أنه مدعاة للتناحر والشقاق بين الزوجات والأسر، وأنه يؤدي أيضاً إلى فساد نفوس الأبناء وإحداث العداوة بينهم، كما أنه قد يؤدي إلى تشردهم أيضاً.

والجواب عن هذا، أن هذه المفاسد يمكن وقوعها في حال إخلال المعدد بشرط العدل، أما إذا التزم الرجل بهذا الشرط وسعى إلى تحقيقه وتطبيقه في واقع الزوجات والأبناء أيضاً، فلن تقع مثل هذه الأضرار، لأن التعدد إنما شرع لرفع الحرج عن الناس ودفع الضرر عنهم، وليس لينشأ عنه تلك الأضرار².

ويلاحظ بأن النزاع والعداوة في العائلة كما يُحتمل وقوعه مع وجود زوجة واحدة هو احتمال قائم، وقد دلّ عليه الواقع، فكثيراً ما تكون هناك خلافات ونزاعات بين الزوجة وأقرباء زوجها تؤدي إلى مشكلات أسرية كثيرة، وبالرغم من وجود هذه الخلافات في واقع حياة الناس إلا أنها لم تمنع من إباحة الزواج لأنها وإن كانت شراً، لكنه شر قليل إذا قيس بالخير الكثير الذي يترتب عن الزواج³.

كما أن مجرد عداوة أولاد الرجل من زوجتين لا يصلح مانعاً من الزواج، وإلا لمنعنا الرجل الذي ماتت زوجته وله منها أولاد أن يتزوج من امرأة أخرى⁴.

¹ لوبون غوستاف: حضارة العرب، ترجمة، عادل زعير، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ط 2، 1376هـ - 1948م، ص 483.

² انظر: مصطفى شلي: أحكام الأسرة في الإسلام، ص 243؛ وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، ج 7، ص 170.

³ مصطفى شلي: المرجع نفسه، ص 244؛ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشرعة، ص 196.

⁴ مصطفى شلي: المرجع نفسه.

ويبدو من هذا بأن الأساس في ذلك كله هو العدل والتربية السليمة، وأن الآثار التي ستترتب بعد ذلك تبني على هذا الأصل، ولا فرق حينها بين الزواج بواحدة أو بأكثر.

وبما أن المصالح الدنيوية، كما يقول الشاطبي، ليست بمصالح محضة وخالصة، فلا يكون الإنسان مُنعمًا بها على الإطلاق، وهذا في مجرد الاعتياد لا يكون، لأن تلك المصالح تكون مشوبة بمتاعب ومشاق، سواء قلّت أو كثرت، تقتزن بها أو تسبقها أو تلحقها، فإن أمور الدنيا مزيج بين المصالح والمفاسد، ومن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك¹.

فإذا ظهر بعد تحقيق العدل بين الزوجات وتربية الأبناء تربية سليمة، شيء من الغيرة، فإنها أمر طبيعي، يتعذر سلامة النفوس منه. فقد شرع الله سبحانه وتعالى التعدد مع علمه بوجود ذلك في النفوس، ولم تر الحكمة الإلهية أن وقوع الكيد فيما بين الزوجات أو فيما بين أولادهن مانع من إقرار التعدد، فدل ذلك على أن مقاصد التعدد في نظر الشارع الحكيم تسمو بكثير عما يقع من الكيد والتباغض أثرا لهذه الغيرة الطبيعية².

أما ظاهرة التشرد، فقد دلّ الواقع على أن هذه الظاهرة لها عوامل اجتماعية خاصة، كالفقر وسوء تربية الأبناء وإهمالهم وغيرها، وقلما تناط أسبابها بتعدد الزوجات³.

2- الحكمة من تحريم تعدد الأزواج:

لم تبح الشريعة الإسلامية تعدد الأزواج للمرأة، ومنعت المساواة بينها وبين الرجل في هذا الحكم، وهذا المنع لا ينافي مبدأ المساواة، لأن إجراءاتها تنخرم به مقاصد عظيمة ويؤدي إلى فساد كبير.

والمساواة في التشريع أصل لا يتخلف إلا عند وجود موانع تمنع من إجراءاتها، لأن العمل بتلك المساواة مع وجود تلك الموانع يؤدي إلى فساد راجح أو خالص¹.

¹ انظر: أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مج 1، ج 2، ص 20.

² محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، 195 و196 .

³ المرجع نفسه: 190 و191؛ وانظر: محمد أبو زهرة: تنظيم الإسلام للمجتمع، ص 108؛ مصطفى السباعي: المرأة بين الفقه والقانون، ص 75.

وموانع المساواة بين المرأة و الرجل في حكم التعدد هي موانع شرعية، وقد عرفها محمد الطاهر بن عاشور بقوله: "وأما الموانع الشرعية فهي ما كان تأثيرها بتعيين التشريع الحق، إذ التشريع الحق لا يكون إلا مستندا لحكمة وعلة معتبرة. ثم تلك الحكمة قد تكون جلية وقد تكون خفية، فالشريعة هي القدوة في تحديد هذه الموانع، وتحديد ما ينشأ عن مراعاة أصول تشريعية تعتبر إجراءاتها أرجح من إجراء المساواة"².

وتكون مراعاة أصول التشريع في التعدد بالنسبة للمرأة بمراعاة قاعدة حفظ الأنساب، فلو أبيض للمرأة أن تعدد الأزواج لما حصل حفظ لحاق الأنساب³.

وحفظ النسب أو النسل، كما ذكر الشاطبي، هو من المقاصد الضرورية التي لا بد على المكلف من حفظها، فهو مأمور بحفظ نسله التفاتا إلى بقاء نوعه، ورعيًا له عن وضعه في مضیعة اختلاط الأنساب العاطفة بالرحمة على المخلوق من مائه⁴، لأن حفظ النسب وإلحاق الولد بوالده ينشأ عنه الالتزام الفطري للآباء برعاية الأبناء والقيام على تربيتهم، وهذا يُنشئ لدى الأبناء الإحساس بالمبرّة والإحسان إليهم، وقد أشار إلى هذا المعنى محمد الطاهر بن عاشور في بيان مضرّة فوات حفظ النسب، وهي: "أن الشك في انتساب النسل إلى أصله يُزيل من الأصل الميل الجبليّ الباعث عن الذبّ عنه والقيام عليه بما فيه بقاؤه وصلاحه وكمال جسده وعقله بالتربية والإنفاق على الأطفال إلى أن يبلغوا مبلغ الاستثناء عن العناية ... وهو يزيل من الفرع الإحساس بالمبرّة والصلة والمعاونة والحفظ عند العجز ..."⁵.

وفوات حفظ النسب يؤدي إلى عواقب ومضار أخرى عظيمة منها، أن الشك في انتساب النسل إلى أصله يؤدي إلى اختلال نظام الموارث أيضا.

¹ انظر: محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة، ص 96.

² المرجع نفسه، ص 98.

³ انظر: المرجع نفسه.

⁴ انظر: أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج 1، ج 2، ص 134 و 135.

⁵ ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص 81.

وبناء على ما سبق فإن في حفظ النسب درء لمفاسد عظيمة، ولهذا فإن الشريعة الإسلامية منعت كل الأسباب والوسائل التي تؤدي إلى هدمه، ومن هذه الأسباب تعدد أزواج المرأة، والزنا وغيرها.

شبهة ورد:

من الشبهات التي يمكن أن تُثار حول تحريم تعدد الأزواج بالنسبة للمرأة أن يقال بأن شهوة المرأة هي شهوة الرجل وقد تزيد عنها، فكيف رُوعي جانب ازدياد الطاقة الجنسية عند الرجل فأبيح له التعدد، ولم يراع ذلك في المرأة فيُباح لها التعدد هي أيضاً؟¹

ويمكن الجواب عن هذه الشبهة بما يأتي:

ردّ ابن القيم هذه الشبهة ببيان بعض الفروق بين الرجل والمرأة في هذا المجال، ومن هذه الفروق أن مزاج المرأة أبرد من مزاج الرجل، وأن الرجل قد أعطي من القوة والحرارة التي هي سلطان الشهوة أكثر مما أعطيته المرأة.²

ورد رأي من قال بأن شهوة المرأة تزيد عن شهوة الرجل بقوله: "والشهوة منبعها الحرارة، وأين حرارة الأنثى من حرارة الذكر...، ويدل على هذا أن الرجل إذا جامع امرأته أمكنه أن يجامع غيرها في الحال، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يطوف على نسائه في الليلة الواحدة، وطاف سليمان على تسعين امرأة في ليلة، ومعلوم أن له عند كل امرأة شهوة وحرارة باعثة على الوطء، والمرأة إذا قضى الرجل وطره فترت شهوتها وانكسرت نفسها، ولم تطلب قضاءها من غيره في ذلك الحين..."³.

وإذا افترضنا أن شهوة المرأة مثل شهوة الرجل أو أنها تزيد عليها، ولهذا لا تكتفي جنسياً بزواج واحد، فيكون في التعدد تحقيق مصلحة لها، فإن هذه المصلحة هي مصلحة وهمية لما تجلبه من مفاسد عظيمة يختل بها نظام الأمة، وليس الأمر كذلك إذا عدّ الرجل.

¹ ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين، مج 1، ج 2، ص 54.

² المصدر نفسه.

³ المصدر نفسه.

يقول محمد البوطي: "إن ما قد يحتاج إليه الرجل من تعدد الزوجات، بشروطه وضوابطه، لا يחדش شيئاً من مصلحة الأسرة، ولا يُدخل أي اضطراب في عمود النسب، أما ما قد تحتاج إليه المرأة من تعدد الأزواج، فإن الشأن فيه، لو نُقِذ، أن يعصف بالأسرة ويمحق عمود النسب، وأن يترك ألواناً من الأمراض والعُقد النفسية، تحتاج الناشئة وتُفسد علاقة ما بينهم أيّما فساد"¹.

وبناء على هذا فإن إباحة تعدد الزوجات يخدم المصلحة الإنسانية ولا يتعارض معها، أما لو أُبيح التعدد للمرأة فإن ذلك يؤدي إلى هدم تلك المصلحة وهدرها، فيكون العدول عنه أمر ضروري للحفاظ على أصل المصلحة.

لأن تحقيق مُتعة المرأة بإباحة التعدد لها فيه تفويت لمقصد ضروري، وهو مقصد حفظ النسل، وفي تفويته مُعارضة للمصلحة الخاصة (مصلحة الأسرة) والمصلحة العامة (مصلحة المجتمع)، وإن الله تعالى أقام المتعة الإنسانية خدمة لمصلحة الإنسان لا العكس، فإن مُتعة الطعام والشراب مثلاً هي خادم لاستمرار الصحة والعافية²، فإذا وقع تعارض بين متعة الإنسان ومصلحته وجب دفع تلك المتعة إبقاءً لأصل المصلحة.

يتبين مما سبق بأن الشريعة الإسلامية أباحت تعدد الزوجات، بالشروط والضوابط التي سبق ذكرها، لتحقيق مقاصد عظيمة سواء على مستوى الأفراد أو المجتمعات.

ونلمس حكمة التشريع من ذلك ظاهرةً جليّةً في مراعاة حالات الضرورة وحاجة الفرد أو المجتمع لهذا التشريع، فكان في إباحته توسعة ورحمة بالناس، وليس فيها ما يعارض مقصد من مقاصد هذه الشريعة أو أصولها الكلية.

بينما لم تُبح الشريعة الإسلامية تعدد الأزواج للمرأة لما فيه من مفسدات عظيمة تهدم أصلاً من الأصول الكلية في التشريع، وتؤدي إلى اختلال نظام هذا العالم.

¹ محمد سعيد البوطي: المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، ص 133.

² محمد سعيد البوطي: المرجع نفسه.

المبحث الثاني: القوامة والطلاق النشوز.

المطلب الأول: القوامة:

إن حكم قوامة الزوج على الزوجة هو من الأحكام الشرعية التي تبنى عليها أحكام كثيرة، ومنها أحكام الطلاق والنشوز التي سيتم بيانها في المطلبين المواليين لهذا المطلب.

فما المراد من القوامة ولماذا كانت للزوج على الزوجة؟

الفرع الأول: تعريف القوامة في اللغة والاصطلاح:

أ- تعريف القوامة لغة:

القيام بمعنى المحافظة والإصلاح¹، ومنه قوله تعالى: {الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ} [النساء:34].

والقوام العدل²، قال تعالى: {وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا} [الفرقان:67].

وقوام الأمر بالكسر نظامه وعماده وملاكه الذي يقوم به³. والقيّم: السيد وسائس الأمر. وقيّم القوم: "الذي يقومهم ويسوس أمرهم"⁴.

وقيّم المرأة: زوجها لأنه يقوم على أمرها، وما تحتاج إليه⁵.

يظهر مما سبق أنّ القوامة في اللغة مأخوذة من القيام على الأمر، بالتدبير المحافظة والإصلاح.

¹ انظر: ابن منظور: لسان العرب المحيط، دار لسان العرب، بيروت، بناءه يوسف خياط، د ط، د ت، مج 3، ص 192. وانظر: الزبيدي: تاج العروس، دار صادر، بيروت، د ط، د ت، ج 9، ص 37.

² انظر: ابن منظور: المرجع نفسه.

³ انظر: أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي: الكليات معجم المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1413هـ - 1993م، ص 728.

⁴ انظر: ابن منظور: لسان العرب، مج 3، ص 194.

⁵ المصدر نفسه، وانظر: الفيروز آبادي: القاموس المحيط، دار العلم للجميع، بيروت، د ط، د ت، ج 4، ص 168.

ب- تعريف القوامة اصطلاحاً:

من خلال البحث عن المعنى الاصطلاحي للقوامة عند الفقهاء، تبين بأنهم لم يتعرضوا لبيان معناها، ويمكن أخذ معنى القوامة مما جاء في الاصطلاحات التي وضعها لها المفسرون، من خلال تفسيرهم لقوله تعالى: {الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ} [النساء:34].

يقول "ابن عطية": "قَوَّام: فعَّال، بناءً مبالغة وهو: من القيام على الشيء والاستبداد بالنظر فيه، وحفظه بالاجتهاد".¹

يقول البغوي في "معالم التنزيل": "القَوَّام هو القائم بالمصالح والتدبير والتأديب".²

يقول ابن عاشور في التحرير والتنوير: "القَوَّام: الذي يقوم على شأن شيء ويليه ويصلحه".³

يظهر مما جاء في هذه النصوص أنها ذكرت معنى القوامة بالمفهوم العام، حيث لم تبين المعنى المراد من قوامة الزوج على الزوجة. وقد ذكر بعض المفسرين مفهوم القوامة داخل الأسرة، ومن بين ما ذكره في ذلك: ما جاء في تفسير روح البيان أن: "الرجال أهل قيام على نسائهم، في تأديبهن، والأخذ على أيديهن في ما يجب عليهن لله ولأنفسهم".⁴

وقد فسر ابن العربي معنى قوامة الرجل على المرأة بأن يكون: "أميناً عليها يتولى أمرها ويصلحها في حالها".⁵

¹ أبي محمد عبد الحق بن عطية: المخرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري السيد عبد العال السيد إبراهيم محمد الشافعي الصديق العناني، مؤسسه دار العلوم، الدوحة، ط 1، 1402هـ - 1982م، ص 40.

² أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي تفسير البغوي "معالم التنزيل" تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، مروان سوار، دار المعرفة، بيروت، ط 2، 1407هـ - 1978م، ج 1، ص 422.

³ محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، ج 5، ص 38.

⁴ ابن جرير الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، مج 4، ص 59. وانظر أيضاً: أبو الحسن الماوردي: النكت والعيون، مج 1، ج 1، ص 480.

⁵ ابن العربي: أحكام القرآن، ج 1، ص 416.

وجاء في "روح المعاني" أن قوامه الرجال على النساء تعني: "القيام عليهن قيام الولاة على الرعية بالأمر والنهي ونحو ذلك".¹

يتضح من هذه المعاني أن حق الرجل في القوامة على الزوجة، إنما هو عبارة عن واجب ومسؤولية تتعلق بدمته، توجب عليه رعاية شؤونها وإصلاح حالها، ولا شك أن القيام عليها - بهذا المعنى - هو قيام أساسه العدل وحسن المعاملة، لأن من معاني القوامة، القوام وهو يفيد معنى العدل.

الفرع الثاني: علاقة القوامة بدرجة الرجال على النساء.

لقد جاءت الشريعة الإسلامية بإقرار قوامة الرجل على المرأة، وقد دل القرآن الكريم على اكتساب الرجل هذا الحق كما جاء في قوله تعالى: {الرَّجُلُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ} [النساء:34].

ويبدو أن هذه الآية هي تفسير لقوله تعالى: {وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [البقرة:228]. فأثبتت الآية المماثلة بين الجنسين - الزوج والزوجة - في الحقوق والواجبات، فكل واجب على أحدهما يقابله حق له عند الآخر، ثم أوجبت للرجال فضل درجة على النساء. ومن خلال الاطلاع على آراء المفسرين في تأويل معنى الدرجة، تبين بأنهم ذكروا لها تفسيرات كثيرة مختلفة، ومن أهمها:

- أن الرجال أزيد في الفضيلة على النساء في أمور منها، العقل والقوة والدية والميراث وصلاحية الإمامة والقضاء والشهادة.... وغيرها.²

ويحتمل أن تكون هذه الدرجة في ما يتعلق بحقوق النكاح، لأن له رفع العقد دونها، كما أن له إلزامها إجابته في الفراش، ولا يلزمه هو إجابتها.³

¹ الألوسي: روح المعاني، ج 5، ص 23.

² انظر: الرازي: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، مج 5، ج 10، ص 71. القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 3، ص 125.

³ القرطبي: المصدر نفسه.

- نقل بعض المفسرين قول ابن عباس رضي الله عنه في تأويل معنى الدرجة هو: "أن الدرجة التي ذكرها الله تعالى في هذا الموضع، الصفح من الرجل على امرأته عن بعض الواجب عليها، وإغضاؤه لها عنه، وأداء كل الواجب لها عليه¹ فتلك الدرجة إشارة إلى حض الرجال على حسن العشرة، والتوسع للنساء في المال والخلق، أي أن الأفضل ينبغي أن يتجاهل على نفسه".²

وقد جنح الطبري إلى ترجيح رأي ابن عباس رضي الله عنه في تأويل معنى الدرجة، بعد أن استعرض ما قيل فيها من تأويلات مختلفة، حيث يقول: "وأولى هذه الأقوال بتأويل الآية ما قاله ابن عباس"³.

وفسر معنى الدرجة بناء على ما جاء في قول ابن عباس رضي الله عنه: "ما أحب أن أستنظف⁴ جميع حقي عليها لأن الله تعالى ذكره يقول: {وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ}⁵" بما يأتي: "الدرجة الرتبة والمنزلة وهذا القول من الله تعالى ذكره، وإن كان ظاهره في الخبر، فمعناه معنى ندب الرجال إلى الأخذ على النساء، بالفضل ليكون لهم عليهن فضل درجة"⁶.

أي أن على الرجل أن يؤدي الواجب عليه من حقوق زوجته، وأن يحرص على أدائها لها كاملة، بل إن عليه أن يزيد وأن يتوسع في الفضل تكرماً لها، وقد جاء في القرآن الكريم والسنة المطهرة ما يؤكد هذا، من الاستيلاء بالنساء، والحث على حسن معاملتهن وعشرتهن، وبهذا يكون للرجل على المرأة فضل درجة.

¹ أبي جعفر محمد بن جرير الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1412هـ - 1992م، مج 2، ص 468.

² محمد بن أبي يوسف أبي حيان الأندلسي: تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود أحمد الجويلي الجمل، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، 1413هـ - 1993م، ج 2، ص 201.

³ ابن جرير الطبري: المرجع السابق، ص 468.

⁴ استنظف جميع حقي بمعنى آخذ جميع حقي عليها، يقال: استنظفت الشيء، إذا أخذته كله، انظر: ابن منظور: لسان العرب، مج 3، ص 667.

⁵ رواه ابن أبي شيبة في "المصنف"، ج 4، ص 196، رقم 19263، وهو بلفظ: عَنْ عِكْرَمَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: "إِنِّي أُحِبُّ أَنْ أَتَزَيَّنَ لِلْمَرْأَةِ، كَمَا أُحِبُّ أَنْ أَتَزَيَّنَ لِي الْمَرْأَةُ، لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: {وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ} [البقرة: 228]، وَمَا أُحِبُّ أَنْ أَتَنْظِفَ جَمِيعَ حَقِّي عَلَيْهَا، لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: {وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ} [البقرة: 228]".

⁶ ابن جرير الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، ص 468 - 469.

- ومن معاني الدرجة أيضا أنها مزية في الفضل بسبب القوامة، وكون الرجال قوامون على النساء، وحراس لهن¹، يقول ابن العربي في تفسير قوله تعالى: {الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ}: "الزوجان مشتركان في الحقوق كما قدمنا في سورة البقرة: {وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ} بفضل القوامة"².

وجاء في "تفسير المنار" أيضا ما يؤيد هذا المعنى، حيث ذكر صاحبه بأن النساء والرجال متساوون في جميع الحقوق، إلا أمرا واحدا دلّ عليه قوله تعالى: {وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ}، وهذه الدرجة مفسرة بقوله تعالى: {الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ}³.

ويبدو أن الراجح من الأقوال في تأويل معنى الدرجة، القول القائل بأنها تفسر بالقوامة، ذلك أن الآية أثبتت المساواة بين الرجال والنساء في مجال الحقوق والواجبات، ثم أثبتت بعد ذلك زيادة درجة للرجال عليهن، وهي حقهم في القوامة على النساء، فإن ضرورة قيام الرجل بمصالح المرأة أثبتت له فضل درجة، وهي في الحقيقة درجة واجب ومسؤولية في حفظ المرأة وصيانتها، ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنه بأنها (أي: الدرجة) إشارة إلى حظ الرجال على حسن العشرة والتوسع للنساء في المال والخلق، ذلك لأنهم قوامون عليهن، ومن لوازم القوامة الإنفاق والحماية.

ومن هنا فإن هذه الدرجة لا تمثل درجة فضل الرجال على النساء في العقل والقوة، أو فضل الرجل على المرأة في الميراث، أو حل قيد النكاح، وغيرها، وإنما هي درجة مسؤولية زائدة يتحملها الرجال بسبب قوامتهم على النساء، وهذه القوامة سبب تعود إليه بعض الفروق الموجودة، تجعل نصيب الأنثى نصف نصيب الذكر في بعض أحوال ميراث، وجعل الطلاق بيد الرجل، وغيرها من الأحكام كما سيأتي في المباحث الآتية:

¹ انظر: أبي السعود محمد بن محمد بن مصطفى العمادي: تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم)، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، 1419هـ - 1999م، ج 1، ص 271 - 272.

² ابن العربي: أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ط 1، د ت، القسم الأول، ج 1، ص 416.

³ محمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1420هـ - 1999م، ج 2، ص 302 - 306.

الفرع الثالث: طبيعة قوامة الرجال على النساء:

يقول محمد الطاهر بن عاشور: "وقيام الرجال على النساء هو قيام الحفظ والدفاع، وقيام الاكتساب والإنتاج المالي"¹. فإن قوامة الرجل على المرأة توجب عليه حمايتها، وكفايتها فيما تحتاج إليه، برعاية شؤونها والقيام بمصالحها.

وإن جعل هذا الحق - حق القوامة - بيد الرجل، لا يراد منه الانتقاص من قيمة المرأة، كما فهم ذلك الكثير من الرجال في وقتنا الحاضر، فأساءوا استعمال هذا الحق ولم ينصفوا المرأة حقوقها.

فقوامة الرجل على المرأة في الأسرة لا تلغي شخصية المرأة ورأيها، كما أنها لا تتعارض مع حقوقها التي أوجبها لها الشرع كاملة غير منقوصة.

يقول محمد عبده: "المراد بالقيام هنا هو الرياسة التي يتصرف فيها المرؤوس بإرادته واختياره، وليس معناه أن يكون المرؤوس مقهوراً مسلوب الإرادة، لا يعمل عملاً إلا ما يوجهه إليه رئيسه"².

فإن رئاسة الرجل وقيامه بتدبير شؤون الأسرة، لا يعني الاستبداد والقهر، وعدم إشراك المرأة في الرأي والمشورة، فهي لا تلغي الحوار بين الزوجين وتبادل الرأي، والبحث المخلص عن المصلحة.³

ذلك لأن الرئاسة الناجحة والبناءة هي التي تقوم على التفاهم، وتبادل وجهات النظر، والتعامل بين الزوجين على هذا الأساس هو أثر من آثار المعاشرة بالمعروف، التي يحث عليها الشرع الحنيف، وبها يتحقق السكن والمودة بينهما.⁴

¹ محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، ج 5، ص 38.

² نقلاً عن: محمد رشيد رضا: حقوق النساء في الإسلام، ص 35. وانظر أيضاً: تفسير المنار، ج 5، ص 56.

³ انظر محمد الغزالي: قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، ص 146-147. محمد البهي: الإسلام واتجاه المرأة المسلمة المعاصرة، ص 35، ريم الخياط: المرأة في الإسلام قضايا وفتاوى، اليمامة للنشر والتوزيع، دمشق بيروت، ط 1، 1418هـ - 1997م، ص 59.

⁴ انظر: محمد قطب: شبهات حول الإسلام، ص 122. محمد البهي: الإسلام في حل مشاكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة، ص 84.

فإذا كانت قوامة الرجل على المرأة مبناها التشاور والتفاهم بينهما لتحقيق المصلحة العامة، فإنها لا تمنع المرأة من مراجعة الزوج وتصويبه إن هو أخطأ أو انحرف، ولا تحرمها حقها في الاعتراض أو عدم الأخذ برأيه، إن خالف شرعاً أو أنكر معروفاً أو غير ذلك.¹

فقوامة الرجل على المرأة إذا هي حق اكتسبه لأسباب جعلته الأصلح للقيام بهذه الوظيفة، وهي مقيدة بحدود الشرع وضوابطه، حتى تتحقق المقاصد المرجوة منها، وهي حماية الزوجة، والقيام بمصالحها ورعاية شؤونها، ولا يخفى ما في ذلك كله من تكريم للمرأة، وإعفاء لها من الأعباء والمسؤوليات التي يستدعيها هذا الأمر.

الفرع الرابع: أسباب جعل القوامة للرجل دون المرأة:

لقد تبين مما سبق أن القوامة إنما هي تحمل أعباء ومسؤوليات، فلا يصلح لها إلا من كان قادراً على القيام بالتدبير والتسيير، وتوافرت فيه شروط تولى هذا الأمر.

وأسباب جعل القوامة للرجال دون النساء يوضحها قوله تعالى: {الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ} [النساء: 34]. وقد اتفقت أقوال المفسرين على أن جعل القوامة للرجل يعود إلى أمرين، ذكرتهما الآية أحدهما وهي (فطري) والآخر كسبي وهما:²

- ما فضل الله به الرجال على النساء.
- أن الرجال هم المكلفون بمسؤولية الإنفاق.

¹ انظر: محمد الغزالي: قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوفاة، ص 147.

² انظر: ابن عطية: المحرر الوجيز، ج 4، ص 41. الرازي: التفسير الكبير، مج 5، ج 10، ص 71 - 72. ابن العربي: أحكام القرآن، ج 1، ص 416. علاء الدين إبراهيم البغدادى: تفسير الخازن (لباب التأويل في معاني التنزيل)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1415هـ - 1995م، ج 1، ص 370. الألوسي: روح المعاني، ج 5، ص 23.

يقول الرازي ثم إنه تعالى لما اثبت للرجال سلطة على النساء (أي القوامة)، ونفاذ أمر عليهن، بيّن أن فعل ذلك معلل بأمرين، أحدهما: قوله تعالى: {يَمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ...}، والسبب الثاني: لحصول هذه الفضيلة : قوله تعالى: {وَيَمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ} ¹.

السبب الأول: ما فضل الله به الرجال على النساء:

ذهب أغلب المفسرين إلى أن أفضلية الرجال على النساء ترجع إلى أمور اختص بها الرجال دون النساء، ولهذا استحقوا هذه الأفضلية، ومن الأمور التي ذكروها في تفضيلهم : العقل والحزم والعزم والقوة، وأن منهم الأنبياء والعلماء، وفيهم الإمامة الكبرى والصغرى، وجعلت لهم الولاية في النكاح، وكذلك الطلاق وزيادة النصيب في الميراث..... وغيرها. ²

وذكر بعض المفسرين أن التفضيل يتمثل في كمال عقل الرجال ودينهم، والنساء على عكس ذلك فقد ورد بأنهن ناقصات عقل ودين. ³

ويبدو بأن تفضيل الرجال على النساء ليس له علاقة بالأمور المذكورة، وإنما هو يتعلق بما اختص به الرجل من خصائص فطرية قدمته للقيام بهذه الوظيفة - أي القوامة - دون المرأة، يؤيد هذا ما جاء في "التحرير والتنوير"، يقول محمد الطاهر بن عاشور: "فالتفضيل هو المزايا الجبلية التي تقتضي حاجة المرأة إلى الرجل في الذب عنها وحمايتها لبقاء ذاتها...، فهذا التفضيل ظهرت آثاره على مرور العصور والأجيال، فصار حقا مكتسبا للرجال، وهذه حجة برهانية على كون الرجال قوامين على النساء، فإن حاجة النساء إلى الرجال من هذه الناحية مستمرة، وإن كانت تقوى وتضعف". ⁴

¹ الرازي: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، مج 5، ج 10، ص 71 - 72.

² انظر: الزمخشري: الكشاف، ج 1، ص 523، 524؛ الرازي: التفسير الكبير، مج 5، ج 10، ص 71 - 72؛ أبو محمد البغوي: معالم التنزيل، دار المعرفة، بيروت، ط 2، 1407هـ - 1987م، ج 1، ص 422؛ عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي: تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1415هـ - 1995م، ص 250.

³ انظر: ابن العربي: أحكام القرآن، ج 1، ص 416. علاء الدين البغدادي (الخازن): لباب التأويل في معاني التنزيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 1، ص 370. الألوسي: روح المعاني، ج 5، ص 23.

⁴ محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، ج 5، ص 39.

فبالنظر إلى الخصائص الجبلية إلى تميز الرجل عن المرأة، وكونه الأقدر على القيام بواجب حمايتها والذب عنها، فإن ذلك يعطيه حق القوامة عليها، ولا شك أن أفضلية الرجل في هذا المجال يقابله أفضلية للمرأة في مجال آخر يتناسب مع خصائصها واستعداداتها، كدورها في حضانة الولد مثلاً، فهي أفضل من الرجل للقيام بهذه الوظيفة، ولهذا قدمت عليه فيها، فان النظر إلى طبيعة وخصائص كل واحد من الزوجين، ومراعاة ذلك في أداء الوظائف المنوطة بما يحقق مقصد التكامل بين هذه الوظائف، فعدم تقسيم الوظائف بينهما وفق ما تقتضيه طبيعة كل واحد منهما يؤدي إلى اختلال ميزان الحقوق والواجبات بينهما، فلا ينبغي لأحدهما القيام بوظائف الآخر لأن في القيام بها ما ينافي فطرته و طبيعته.

فتفضيل الرجال على النساء إذن، يتبع الخصائص التي تميزهم عليهن، فهذه الأفضلية لا علاقة لها بأفضلية الرجل في بعض الأحكام، كالإمامة والميراث، وحل عقدة النكاح وغيرها، ولهذا جعلت لهم القوامة، فهذه الأحكام أيضاً تتعلق بتلك الخصائص التي اختص بها الرجال على النساء - كما سيأتي في المباحث الآتية -، وأن القوامة هي أصلٌ بُنيت عليه بعض هذه الأحكام، وليس العكس.

ذكر محمد رشيد رضا ما يؤيد هذا، من خلال تعقيبه على ما ذكره جمهور المفسرين، وربطهم بأفضلية الرجال على النساء بما اختص به الرجال من أحكام كالإمامة وغيرها، حيث يقول: "وأول ما يذكره جمهور المفسرين المعروفين، في هذا التفضيل النبوة والإمامة الكبرى والصغرى، وإقامة الشعائر كالأذان والإقامة والخطبة في الجمعة وغيرها، ولا شك أن هذه المزايا تابعة لكمال استعداد الرجال وعدم الشاغل لهم عن هذه الأعمال، على ما في النبوة من الاصطفاء والاختصاص، ولكن ليست هي أسباب قيام الرجال على شؤون النساء، وإنما السبب هو ما يشير إليه بباء السببية، لأن النبوة اختصاص لا يُبنى عليها مثل هذا الحكم، كما أنه لا يُبنى عليها أن كل رجل أفضل من كل امرأة، لأن الأنبياء كانوا رجالاً، وأما الإمامة والخطبة وما في معناها مما ذكره إنما كان للرجال بالوضع الشرعي، فلا يقتضي أن يميزوا بكل حكم، ولو جعل الشرع للنساء أن يخطبن في الجمعة والحج ويؤذن ويقمن الصلاة، لما كان ذلك مانعاً أن يكون مقتضى الفطرة أن يكون الرجال قوامون

عليهن، ولكن أكثر المفسرين يغفلون عن الرجوع إلى سنن الفطرة في تعليل حكمة أحكام دين الفطرة ويلتمسون ذلك كله من أحكام أخرى.¹

يتبين من هذا بأن ما اختص به الرجال على النساء من أحكام كالميراث والإمامة وغيرها، يتعلق بهذه الأحكام ولا يتعدها إلى غيرها من الأحكام، فلا ينبغي بناء حكم القوامة عليها، بل إن القوامة هي أصل بنيت عليه تلك الأحكام، كما سبق ذكره، وغاية ما في الأمر أن أفضلية الرجال على النساء في هذا الحكم جاءت تبعا للخصائص الجبلية التي فطر الله سبحانه وتعالى عليها الرجل، جعلته أولى بالتقدم في هذه الوظيفة.

ويتوصل من هذا أيضا، إلى أن أفضلية الرجل على المرأة المذكورة في آية القوامة، والتي دل عليها قوله تعالى: {بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ}، لا ينبغي أن تحمل على أنها أفضلية للرجل من حيث أنه رجل، وعلى المرأة من حيث أنها امرأة، لأن هذا يتنافى مع مبدأ المساواة في الإنسانية أمام الله سبحانه وتعالى، وإنما يمكن تفسير هذه الأفضلية كما ذكر محمد البوطي بأنها: "أفضلية التناسب المصلحي مع الوظيفة، التي يجب النهوض بأعبائها."²

فيقدم الرجل في ما يتناسب مع قدراته واستعداداته ويكون الأفضل في ذلك، وتقدم المرأة فيما يتناسب مع قدراتها واستعداداتها، وتكون الأفضل في ذلك أيضا.

وفي ذلك تحقيق للمصلحة العامة التي قد تضيق أو يتم هدرها بسبب تبادل الأدوار ومحاولة المساواة بينهما حيث لا ينبغي أن تكون.

ويلاحظ بأن هذا التفاضل الموجود بين الجنسين لا يقتصر على الرجل والمرأة فحسب، بل هو سنة جارية بين سائر البشر، فهو موجود حتى بين الأنبياء والرسل، كما دل على ذلك قوله سبحانه وتعالى: {وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا} [الإسراء: 55]، وقوله أيضا: {تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ} [البقرة: 253].

¹ محمد رشيد رضا: تفسير المنار، ج 5، ص 57 - 58.

² محمد البوطي: المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، ص 101.

السبب الثاني: الإنفاق.

إن السبب الثاني في جعل القوامة للرجال على النساء هو ما يبذلونه لهن من أموال، وقد دل على هذا قوله تعالى: "وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ". قيل في تفسيرها أي: "بما أعطوا من مهر النساء والنفقة عليهن".¹

فكون الرجل هو المسئول عن نفقة الزوجة، وغيرها من التكاليف التي ألزمه الشرع بها ليؤديها للمرأة، كبذله لها المهر مثلاً، فإن ذلك أعطاه حق القيام عليها وتدير مصالحها وشؤونها.

وقيام الرجال على النساء بالإنفاق عليهن من أموالهم هو أمر فطري، لأن طبيعة الرجل تؤهله للعمل والكدح للتكسب والإنفاق على الأسرة بما فيها الزوجة، ولهذا أُسند واجب النفقة إليه، وهو أمر تعارفت عليه معظم الأمم.

جاء في "التحرير والتنوير": "وقوله: "وبما أنفقوا" جيء بصيغة الماضي للإيماء إلى أن ذلك أمر قد تقرر في المجتمعات الإنسانية منذ القدم، فالرجال هم العائلون لنساء العائلة من أزواج وبنات. وأضيفت الأموال إلى ضمير الرجال لأن الاكتساب من شأن الرجال".²

ويظهر بأن هذا السبب - أي الإنفاق - الذي أعطى الرجل حق القوامة على المرأة، هو من لوازم السبب الأول - أي ما فضل الله به الرجال على النساء في هذا المجال - ، فإن تفضيل الرجال على النساء في واجب القيام عليهن، من لوازمه أن يكون الرجل هو المسئول على نفقة المرأة، تبعاً لما اختص به من خصائص تجعله الأصلح للقيام بهذا الواجب.

وقد ذهب بعض المفسرين إلى عدّ الإنفاق سبباً من أسباب التفضيل التي جعلت حق القوامة للرجال، فقد جاء في "أحكام القرآن" في تأويل قوله تعالى: "بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ" أن معناه: "أني

¹ علاء الدين البغدادى: لباب التأويل في معاني التنزيل، ج 1، ص 370. وانظر أيضاً: الجصاص: أحكام القرآن، ج 3، ص 149. الزمخشري:

الكشاف، ج 1، ص 524. الماوردي: النكت والعيون، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، د ت، مج 1، ج 1، ص 480.

² محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، ج 5، ص 39.

جعلت القوامة على المرأة للرجل لأجل تفضيلي له عليها، وذلك لثلاثة أشياء...، الثالث: بذله لها المال من الصداق والنفقة".¹

وإذا كان الإنفاق سببا لقوامة الرجل على المرأة، فإن عجزه عن أداء هذا الحق لها، كما في حال إعساره مثلا، يسقط حقه في القوامة عليها، لأنه لا يسمى في هذه الحالة قواما، ويكون لها حق طلب التفريق، يقول القرطبي في هذا: "فهم العلماء من قوله تعالى: **"وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ"** أنه متى عجز عن نفقتها لم يكن قواما عليها، وإذا لم يكن قواما عليها كان لها فسخ العقد، لزوال المقصود الذي شرع لأجله النكاح".²

لأن من شروط النكاح القدرة على الإنفاق، وقد سبق بيان ذلك في المبحث الأول من هذا الفصل في مسألة التعدد.

شبهة ورد:

يمكن أن يورد بعضهم حول السبب الثاني - أي الإنفاق - لقوامة الرجل على المرأة شبهة تولي المرأة مسؤولية الإنفاق في الأسرة، في حال عجز الرجل عن ذلك، أو مشاركتها الرجل في القيام بهذه المسؤولية، بغرض التعاون على حمل أعباء ونفقات الأسرة والبيت، خاصة أن المرأة في الوقت الحاضر أصبحت تساهم مساهمة فعلية في مسؤولية الإنفاق، فلماذا إذن لا ينتقل حق القوامة إليها، مادامت تقوم بهذه المسؤولية، أو بجزء منها على الأقل؟

يمكن الرد عن هذا بما يأتي:

من المعلوم أن الشريعة الإسلامية لم تكلف المرأة بواجب الإنفاق، بل جعلت النفقة للرجال على النساء، وإذا قامت المرأة بذلك فإنها تكون متطوعة، لأنها ليست مسؤولة عن الإنفاق.

¹ ابن العربي: أحكام القرآن، القسم الأول، ج 1، ص 416. وانظر: الرازي: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، مج 5، ج 10، ص 72.

² القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 169. أبو حيان الأندلسي: تفسير البحر المحيط، ج 3، ص 249.

وقد أجاب "سالم البهناوي" عن هذه الشبهة بأن المولى سبحانه وتعالى لم يجعل الإنفاق السبب الوحيد في جعل القوامية للرجل، بل قدم عليه سببا آخر، يعد السبب الرئيس في جعل أمر القوامية بيد الرجل، وهو ما عبر عنه المولى عز وجل بقوله: "بما فضل الله بعضهم على بعض" من مزايا اختصاصهم بها جعلتهم أهلا للرياسة والقيادة¹.

وهذه المزايا تتعلق بالفوارق الموجودة بين الرجل والمرأة في النواحي الفيزيولوجية والنفسية، وقد سبق بيان هذه الفوارق الفصل الأول من هذا البحث.

فطبع الرجل مثلاً يتميز بالقوة والشدة، فناسب أن يتولى هذه الوظيفة - أي القوامية - من لديه مثل هذه الصفات، وقد ذكر القرطبي ما يفيد هذا المعنى حيث يقول: "للرجال زيادة قوة في النفس والطبع، ما ليس عند النساء، لأن طبع الرجال غلب عليه الحرارة واليبوسة، فيكون فيه قوة وشدة، وطبع النساء غلب عليه الرطوبة والبرودة، فيكون فيه معنى اللين والضعف، فجعل لهم حق القيام عليهن بذلك"².

وإن من المزايا التي اختص بها الرجل عن المرأة في هذا الجانب، كالقوة والشدة مثلاً، جعلت المرأة في حاجة إلى رجل لحمايتها والذب عنها، فناسب ذلك أن يكون قواماً عليها، وإلا كيف يمكن أن تكون المرأة قواماً على الرجل، وهي تحتاج إليه لأن يكون قواماً عليها من هذه الناحية؟!

ويُتوصل مما سبق إلا أن جعل حق القوامية للرجال لا يتنافى مع مبدأ المساواة بين الجنسين في الحقوق والواجبات، فقد غنمت المرأة في مقابل هذا الحق للرجل، الذي يعد في الوقت نفسه مسؤولية يتحمل أعباءها الرجال، حقها في المهر والنفقة عليها، فمصلحة قوام الرجل عليها تعود إليها، كما أن في قوام الرجل عليها ما يعينها على القيام بوظائفها الطبيعية من حمل وولادة وتربية الأبناء.

ومن هنا تظهر أهمية قوام الرجال على النساء، وضرورتها في الحياة الأسرية، وذلك من خلال تحقيق هذا التكامل بين وظائف الزوجين، وفي ذلك تحقيق لمصلحة أعم، وهي حفظ نظام البيت والأسرة.

¹ انظر: سالم البهناوي: قوانين الأسرة، ص 39.

² القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 169.

المطلب الثاني: النشوز.

الفرع الأول: تعريف النشوز في اللغة والاصطلاح

1- تعريف النشوز في اللغة:

النشوز في اللغة يأتي بمعنى الارتفاع، وهو من نَشَرَ، جاء في لسان العرب، نَشَرَ يَنْشُرُ نُشُورًا: أشرف على نَشَرٍ من الأرض، وهو ما ارتفع و ظهر.¹

وَالنَّشْرُ وَالنَّشْرُ: المتن المرتفع من الأرض، وهو أيضا ما ارتفع عن الوادي إلى الأرض، وليس بالغليظ، والجمع أنْشَارٌ ونُشُورٌ، وقيل جمع النَّشْرِ نُشُورٌ، وجمع النَّشْرِ أَنْشَارٌ ونِشَارٌ مثل: جَبَلٌ وَأَجْبَالٌ وَجِبَالٌ، والنَّشَارُ بالفتح كَالنَّشْرِ.²

وَنَشَرَ الشَّيْءَ يَنْشُرُهُ نُشُورًا: ارتفع، وتَلَّى نَاشِرٌ، مُرتفع، وجمعه نَوَاشِرٌ.³ ويقال وفي هذا المعنى أيضا: قَلْبٌ نَاشِرٌ⁴: إذا ارتفع عن مكانه من الرعب.

وَأَنْشَرَ الشَّيْءَ: رفعه عن مكانه. وَأَنْشَارُ عِظَامِ الْمَيِّتِ: رفعها إلى مواضعها، وتركيب بعضها على بعض، يقول تعالى: {وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِرُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا} [البقرة:259].

أي: نرفع بعضها على بعض، والإنشاز نقلها إلى مواضعها.

وقد استعير لفظ النُشُوز، الذي يدل على الارتفاع، واستعمل فيما يقع من أحد الزوجين، من أوصاف تدل على المعنى المذكور، وتؤدي إلى سوء العشرة بينهما، يقال نَشَرَتِ الْمَرْأَةُ بَزُوجَهَا وَعَلَى زَوْجِهَا تَنْشُرُ وَتَنْشُرُ

¹ ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، د ط - د ت، مج 5، ص 417

² المصدر نفسه، وانظر أيضا: الرازي محمد بن أبي بكر بن عبد القادر: مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت، د ط، 1986م، ص 275.

الزبيدي محمد الدين الخطيب السيد محمد مصطفى الحسيني الواسطي: تاج العروس، دار صادر، بيروت، د ط - د ت، ج 4، ص 86.

³ ابن منظور: المصدر السابق، ص 417.

⁴ انظر: المصدر نفسه: ص 417 - 418. إبراهيم مصطفى: المعجم الوسيط، دار الدعوة، استانبول-تركيا، د ط - د ت، مج 2، ص 922.

نُشُورًا، وهي نَاشِزٌ: ارتفعت عليه واستعصت عليه، وأبغضته وخرجت عن طاعته وفركته، ونَشَرَ هو عليها نُشُورًا كذلك، ضربها وجفاها وأضر بها¹.

وقد جاء في لسان العرب أن معنى النشوز بين الزوجين هو: "كراهة كل منهما صاحبه وسوء عشرته له"².

2- تعريف النشوز اصطلاحاً:

تنوعت التعريفات المذكورة حول معنى النشوز عند المفسرين والفقهاء، وعلى هذا سأذكر بعض ما جاء منها من خلال ما ورد في كتبهم.

أ- تعريف النشوز عند المفسرين:

عرفه القرطبي بقوله: "النشوز كراهية كل واحد من الزوجين صاحبه"³.

وعرفه الجصاص بقوله: "هو معصية الزوج فيما يلزمه من طاعته، وأصل النشوز الترفع على الزوج بمخالفته"⁴.

وعرفه الألوسي: "ترفع الزوجة عن مطاوعة الزوج وعصيانها لأمره"⁵.

يظهر من خلال هذه التعريفات أن النشوز قد يكون من الزوج وقد يكون من الزوجة، وقد يكون منهما جميعاً، لكن الذي يبدو أن جل التعريفات التي ذكرها المفسرون، كما جاء في التعريف الثاني والثالث، ركزت

¹ انظر: ابن منظور: لسان العرب، مج 5، ص 418، الفيروز أبادي مجد الدين محمد بن يعقوب الشيرازي: القاموس المحيط، دار العلم، بيروت لبنان، د ط - د ت، مج 2، ص 194. ابن فارس أبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجليل، بيروت، ط 1، 1411هـ - 1991م، مج 5، ص 431، السيد مرتضى الزبيدي: تاج العروس، ج 4، ص 86.

² ابن منظور: لسان العرب، مج 5، ص 418؛ وانظر: السيد مرتضى الزبيدي: تاج العروس، ج 4، ص 86.

³ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 171.

⁴ أبو بكر الجصاص: أحكام القرآن، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، 1416هـ - 1996م، ج 3، ص 149.

⁵ الألوسي: شهاب الدين محمود، روح المعاني، تحقيق: علي عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1415هـ، ج 3، ص 25.

على معنى النشوز الذي يكون مصدره من الزوجة، والذي يدل على معنى كراهية الزوج وعصيانه والخروج عن الطاعة الواجبة له.

ب- تعريف النشوز عند الفقهاء:

عرفه الحنفية بأنه: "خروج الزوجة من بيت زوجها بغير حق".¹

وعرفه المالكية بأنه "الخروج عن الطاعة الواجبة".² كأن منعه الاستمتاع بها أو خرجت بلا إذن لمحل تعلم أنه لا يأذن فيه أو تركت حقوق الله تعالى كالغسل أو الصلاة وغيرها.³

وأما الشافعية فقالوا "الناشزة الخارجة عن طاعته".⁴

وأما الحنابلة فقالوا "النشوز معصية الزوج فيما فرض الله عليها من طاعته".⁵

وعرفوه أيضا بقولهم "هو كراهة كل من الزوجين صاحبه وسوء عشرته".⁶

يقال نشزت المرأة على زوجها فهي ناشزة وناشز، ونشز عليها زوجها جفاها وأضر بها.⁷

والذي يبدو أن أغلب التعريفات التي ذكرها الفقهاء أيضا صرحت بأن النشوز بالمعنى الاصطلاحي يكون من الزوجة عدا ما جاء عند بعضهم من أن النشوز كما يكون من الزوجة قد يكون من الزوج أيضا، كما أشار إلى ذلك التعريف الثاني المذكور عند الحنابلة.

¹ الحصفكي: الدر المختار (مع رد المختار)، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1415هـ - 1994م، ج 5، ص 286.

² الدردير: الشرح الكبير بهامش حاشية الدسوقي، ج 2، ص 343.

³ المصدر نفسه، ص 343.

⁴ ابن شهاب الرملي: نهاية المحتاج، ج 6، ص 380، (دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، 1414هـ - 1993م).

⁵ ابن قدامة: المغني، ج 8، ص 162؛ وانظر: ابن مفلح: المبدع، ج 7، ص 214.

⁶ البهوتي: كشف القناع، ج 5، ص 209. وانظر: ابن مفلح: المصدر السابق، ج 7، ص 214.

⁷ شهاب الدين القليوبي: حاشية القليوبي على كنز الراغبين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1417هـ - 1997م، ج 3، ص 453.

يقول الشرقاوي: "...والخروج عن الطاعة يشمل خروج الزوجة عن طاعة الزوج وعكسه، وإن لم يشتهر إطلاق النشوز في حق الرجل"¹.

ويلاحظ على هذه التعريفات أنها عرفت النشوز من خلال ذكر أسبابه، حيث اقتصر تعريف الحنفية للنشوز على سبب واحد تكون به المرأة ناشزة، وهو خروجها من بيت الزوج بغير حق بينما كان تعريف المالكية أعم وأشمل وكذلك تعريف الشافعية والحنابلة، لأنه يجمع من خلال معناه أسبابا كثيرة للنشوز، منها أن تمنعه الاستمتاع بها، وخروجها من البيت بلا إذن، أو ترك حقوق الله تعالى غيرها من الأسباب كما أشار إلى ذلك فقهاء المالكية وغيرهم.

والذي يظهر من مجموع هذه التعريفات سواء التي ذكرها المفسرون أو الفقهاء أنها تتفق في مضمونها مع ما جاء في المعنى اللغوي للنشوز، فالمعنيان يلتقيان في ذكر الأوصاف الدالة على النشوز والتي تتمثل في الارتفاع والتعالي والعصيان.

ولعل أنسب تعريف للنشوز هو ما وضعه المالكية له، فهو تعريف جامع تدرج ضمنه كل أسباب النشوز كما أن معناه عام يشمل نشوز الزوج كما يشمل نشوز الزوجة.

الفرع الثاني: نشوز الزوجة:

أ- ما تكون به المرأة ناشزا:

يظهر مما جاء في كلام الفقهاء حول نشوز الزوجة، أن المرأة قد تصدر منها بعض الأفعال والتصرفات، التي يمكن اعتبارها علامات أو أمارات لبداية نشوزها، كما أن هناك من الأفعال التي إذا أقدمت عليها الزوجة تصير بها ناشزا فعلا وحقيقة.

ومن علامات النشوز التي أشار إليها الفقهاء:

¹ عبد الله بن حمادي بن إبراهيم الشافعي الأزهرى: حاشية الشرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1418هـ - 1997م، ج 4، ص 15.

- أن تتناقل الزوجة مثلاً وتتدافع إن دعاها الزوج، ولا تصير إليه إلا بتكيرة ودمدمة¹.
 - أن تحببه بكلام خشن بعد أن كان لينا، أو أن يجد منها إغراضاً وعبوساً بعد طلاقة ولطف².
- أي أن يلاحظ الزوج عن زوجته تغيراً في أقوالها أو أفعالها، بحيث تغدو على غير عادتها وطبيعتها التي عرفها بها من قبل، وتأتي من الأقوال والأفعال ما يدل على الإغراض عن الزوج أو غيره من التصرفات الدالة على الرغبة في الترفع عنه.

أما ما تصير به المرأة ناشزاً، فقد ذكر الفقهاء وله حالات منها:

- أن تخرج من منزله بلا إذنه لمحل تعلم أنه لا يأذن فيه³.
- أن تمتنع عن فراشه وتمنعه الاستمتاع بها⁴.
- أن تترك حقوق الله تعالى كالغسل من الجنابة، أو الصلاة... وغيرها⁵.
- أن تمتنع عن مساكنته⁶، أي لا تسكن معه في مسكن واحد.
- سفر المرأة وحدها بغير إذن زوجها⁷.

ويظهر بأن نطاق نشوز الزوجة أوسع من هذا، فيدخل فيه كل تصرف أرادت به الزوجة الخروج عن طاعة الزوج، بمعصيته أو الاستعلاء عليه، فيما يلزم عليها من طاعة ومعاشرة بالمعروف مما أمر به الشرع.

¹ انظر: ابن قدامة: المغني، ج 8، ص 162.

² انظر: النووي: روضة الطالبين، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، مج 5، ج 5، ص 676. الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1994م، ج 4، ص 425.

³ انظر: الدردير: الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، ج 2، ص 343. الشنقيطي: مواهب الجليل، ج 3، ص 128 - 129. الأبي الأزهري: جواهر الإكليل، ج 1، ص 328. الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 427. ابن قدامة: المغني، ج 8، ص 162. ابن مفلح: المبدع، المكتب الإسلامي، د ط، 1977م، ج 8، ص 214، ابن تيمية: مجموع الفتاوى، مج 32، ص 277.

⁴ انظر: الدردير: الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، ج 2، ص 343، الخرشي: الخرشي على سيدي خليل، دار صادر، بيروت، د ط، د ت، مج 2، ج 4، ص 07. النووي: المجموع شرح المذهب، ج 16، ص 448. ابن قدامة: المغني، ج 8، ص 162، ابن مفلح: المبدع، ج 7، ص 214.

⁵ انظر: الأبي الأزهري: جواهر الإكليل، ج 1، ص 328. الشنقيطي: مواهب الجليل، ج 3، ص 129.

⁶ وانظر: النووي: روضة الطالبين، مج 5، ج 5، ص 677.

⁷ الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 422.

وقد استثنى فقهاء الشافعية بعض التصرفات، يرون بأنها ليست من النشوز، كالشتم وبذاء اللسان وقالوا بأن الزوجة تأثم بإيذائه إذا أقدمت على مثل هذه التصرفات، وتستحق التأديب¹.

وإذا ظهر علي الزوجة أمارات النشوز، أو تبين بأنها ناشز بالفعل فإن الشريعة الإسلامية لم تفتح طريق الطلاق أمام الزوج فيتسرع فيه، وإنما وضعت بين يديه طرقاً ووسائل أخرى يتبعها في إصلاح حالها، حفاظاً على تماسك الأسرة و ترابطها، فقد تفيد تلك الوسائل في ردها عن النشوز وعودتها إلى الطاعة.

ب- علاج نشوز الزوجة:

اتفق الفقهاء على أن للزوج حق تأديب زوجته إن لم تطعه فيما يجب له عليها، فله أن يؤدبها بالوعظ والهجر والضرب²، كما جاء في قوله تعالى: { وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ } [النساء:34].

ويكون تأديب الزوج لزوجته في هذه الحالات على وجه الترتيب، فيبدأ بالوعظ، فإن لم يُفد انتقل إلى الهجر، فإن لم يُفد انتقل إلى الضرب، وقد ذهب إلى هذا فقهاء الحنفية³ المالكية⁴ وأكثر الحنابلة⁵.

ومن أقوالهم في ذلك:

جاء في "البدائع" أن: "ظاهر الآية وإن كان بحرف الواو الموضوع للجمع المطلق، لكن المراد منه الجمع على سبيل الترتيب، والواو تحتل ذلك¹.

¹ انظر: النووي: روضة الطالبين: مج 5، ج 5، ص 677. الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 427.

² انظر: الكاساني: البدائع، ج 2، ص 334. ابن نجيم: البحر الرائق، ج 3، ص 384. الدردير: الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، ج 2، ص 343. الأبي الأزهري: جواهر الإكليل، ج 1، ص 328. النووي: المجموع شرح المهذب، ج 16، ص 445. ابن قدامة: المغني، ج 8، ص 162-164. أبو الحجا البجاوي: الإقناع، ج 3، ص 250-251. ابن حزم: المحلى، ج 9، ص 175.

³ انظر: ابن نجيم: البحر الرائق، ج 3، ص 384.

⁴ انظر: الدردير: الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، ج 2، ص 343.

⁵ انظر: المرادوي: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ج 8، ص 377. وهناك رواية عن أحمد وهي: أن للزوج ضرب الزوجة بأول النشوز، انظر في ذلك: ابن قدامة: المغني، ج 8، ص 162.

وجاء في "حاشية الخرشي": "أن المرأة إذا نشزت من زوجها، بأن منعه الاستمتاع أو خرجت عن محل طاعته ولم يقدر عليها فإنه يعظها...، فإن لم تمتثل فإنه يهجرها في مضجعها...، فإن لم تمتثل فإنه يضربها ضرباً غير مبرح...، ولا ينتقل إلى حالة حتى يغلب على ظنه أن التي قبلها لا تفيد، كما أفاده العطف..."².

وذكر المرداوي في "الإنصاف" أيضاً: "أنه لا يملك ضربها إلا بعد هجرها في الفراش، وتركها من الكلام وهو صحيح، وهو المذهب وعليه أكثر الأصحاب"³.

وعند الشافعية خلاف في حال تحقق النشوز وظهوره، يقول الرازي "اختلف أصحابنا: فقال بعضهم حكم هذه الآية مشروع على الترتيب، وإن دلّ على الجمع إلا أن فحوى الآية يدل على الترتيب...، وقال آخرون هذا الترتيب مراعى عند خوف النشوز، أم عند تحقق النشوز فلا بأس بالجمع بين الكل"⁴.

ويبدو بأن الراجح في حكم الآية هو أنه مشروع على الترتيب، لأن سياق الآية يدل على التدرج في كيفية علاج نشوز الزوجة، فقد بتحقيق الإصلاح بالوعظ فقط، فلماذا يلجأ إلى ما هو أعلى منه من الهجر أو الضرب؟ فلا بد أن يكتفي الزوج بالوعظ فقط إن أفاد، لأن اللجوء إلى الهجر والضرب زيادة في العقوبة، فيكون في ذلك إيذاء للمرأة سواء من الجانب المادي أو المعنوي، ولذلك نجد بأن الفقهاء قد شددوا في حكم الضرب وصفته، وأن الزوج إن ظن عدم إفادته فليس له أن يضرب كما سيأتي في موضعه، فلا بد للزوج أن يراعي في وسيلة الإصلاح مناسبتها لحال الزوجة الناشز، وأن يكتفي بالأخف إن هو أدى الغرض.

يقول الرازي في هذا: "الذي يدل عليه أنه تعالى ابتداء بالوعظ، ثم ترقى منه إلى الهجران في المضاجع، ثم ترقى منه إلى الضرب، ولذلك تنبيه يجري مجرى التصريح في أنه مهما حصل الغرض بالطريق الأخف وجب الاكتفاء به ولم يجز الإقدام على الطريق الأشق"⁵.

¹ الكاساني: بدائع الصنائع، ج 2، ص 334. وانظر: ابن نجيم: البحر الرائق، ج 3، ص 384.

² الخرشي: الخرشي على مختصر سيدي خليل، مج 2، ج 4، ص 07.

³ المرداوي: الإنصاف، ج 8، ص 377.

⁴ الرازي: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب): ج 5، ج 10، ص 73.

⁵ الرازي: المصدر نفسه.

وبناء على هذا فإن للزوج أن يؤدب زوجته إن نشزت عليه بالتدرج في وسائل إصلاحها، ويكون ذلك من الأخف إلى الأشق، عن طريق الوعظ، فإن لم يفد كان له هجرها، فإن لم يفد كان له ضربها، وقد بين العلماء حدود العلاج في كل طريقه من هذه الطرق الثلاث وكيفته، ويظهر وهذا من خلال ما يأتي:

الطريق الأول: الوعظ:

ذهب جمهور الفقهاء والمفسرين إلى أن للزوج عند خوف نشوز زوجته، وبدا له أمارات هذا النشوز أن يعظها أولاً.¹

واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: {وَاللَّائِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ} [النساء : 34].²

وتكون موعظتها كما ذكر العلماء بأقوال يرجى منها أن يلين قلبها بها، حتى ترغب في ثواب الطاعة وتخاف عقاب المعصية، كان يقول لها اتق الله في حق الواجب عليك، واحذري عقاب الله.³

يقول ابن العربي في بيان معنى العظة في قوله تعالى "فعظوهن": "وهو التذكير بالله في الترغيب لما عنده من ثواب، والتخويف لما لديه من عقاب، إلى ما يتبع ذلك مما يُعرفها به من حسن الأدب في إجمال العشرة، والوفاء بذيام الصحبة، و القيام بحقوق الطاعة للزوج...."⁴.

¹ انظر: الكاساني: بدائع الصنائع، ج 2، ص 334. الخرشي: الخرشي على مختصر سيدي خليل، مج 2، ج 4، ص 07. الشنقيطي: مواهب الجليل، ج 3، ص 129. الشيرازي: المهذب، ج 2، ص 486؛ ابن قدامة: الكافي، ج 3، ص 137؛ ابن النجار: منتهى الإرادات، ج 4، ص 193؛ الحجاوي: أبو النجا موسى بن أحمد، الإقناع، ج 3، ص 250. ابن العربي: أحكام القرآن، ج 1، ص 417؛ الجصاص: أحكام القرآن، ج 3، ص 150؛ الزمخشري: الكشاف، ج 1، ص 524.

² ولقد اختلف المفسرون حول المعنى المراد من قوله تعالى: "وَاللَّائِي تَخَافُونَ"، فمنهم من قال أن معناه تظنون، ومنهم من قال أن معناه هو تعلمون وتيقنون. انظر: الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، مج 4، ص 64، ابن عطية: المخرر الوجيز، ج 4، ص 43-44. الماوردي: النكت والعيون، مج 1، ص 481 - 482، الجصاص: أحكام القرآن، ج 3، ص 149، ابن العربي: أحكام القرآن، ج 1، ص 417.

³ انظر: الأبي: جواهر الإكليل، ج 1، ص 328. الصاوي: بلغة السالك لأقرب المسالك، مج 1، ص 439؛ النووي: روضة الطالبين، مج 5، ج 5، ص 675، الكاساني: بدائع الصنائع، ج 2، ص 334، ابن جرير الطبري: جامع البيان، مج 4، ص 64. القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 171. الجصاص: أحكام القرآن، ج 3، ص 150.

⁴ ابن العربي: أحكام القرآن، ج 1، ص 417.

وللزوج أيضا تخويفها بما يلحقها من الإثم والضرر بنشوزها، من سقوط نفقتها وقسمتها، وإباحة ضربها وغيرها.¹

ويظهر بأن في محاورة الزوج لزوجته، وتذكيره بإياها بأصول المعاملة بينهما، التي يكون أساسها المعاشرة بالمعروف، وبما بينهما من حقوق وواجبات يلتزم بها كل واحد منهما، ما قد يصلح حالها ويجعلها ترجع عن نشوزها وذلك خوفا من عقاب الله، فإن لم تخش عقاب الله تعالى، فقد يؤثر فيها تخويف الزوج لها بسقوط بعض حقوقها إن استمرت في النشوز.

وفي الموعظة والتذكير أيضا تحديد وتوثيق لعرى المحبة والمودة بين الزوجين، ولهذا فإن تريت الزوج واتخاذ سبيل الوعظ لمحاولة إصلاح زوجته وردّها عن النشوز، قد يفيد معها، لأن من الزوجات من يؤثر فيهن هذا السبيل، فيكون البدء به أولى، لأن البدء بالغلظة والشدة قد يزيد المسألة تعقيدا.

فإن لم يفد مع الزوجة الوعظ، كان للزوج الانتقال إلى الطريق الثاني.

الطريق الثاني: الهجر:

اتفق الفقهاء على أنه يجوز للزوج أن يهجر زوجته في المضجع إن لم يفد الوعظ²، وبهذا قال المفسرون أيضا³: و استدلو على ذلك بقوله تعالى: {وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ} [النساء: 34].

ولكنهم اختلفوا في المعنى المقصود من الهجر ومدته.

● معنى الهجر عند الفقهاء والمفسرين:

أ- أقوال المفسرين في تأويل معنى الهجر:

¹ انظر: الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 425. ابن قدامة: الكافي، ج 3، ص 137. الماوردي: النكت والعيون، مج 1، ص 480.
² انظر: الكاساني: بدائع الصنائع، ج 2، ص 334. الخرشبي: الخرشبي على مختصر سيدي خليل، مج 2، ج 4، ص 07. ابن عرفة: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج 2، ص 343. النووي: المجموع شرح المذهب، ج 16، ص 447. أبو النجا الحجاوي: الإقناع، ج 3، ص 250-251.
³ انظر: الرمثي: الكشف، ج 1، ص 524. الرازي: التفسير الكبير، مج 5، ج 10، ص 73. الخازن: لباب التأويل، ج 1، ص 370. القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 172.

ذكر المفسرون في تأويل معنى الحجر أربعة أقوال¹:

القول الأول: أن يوليها ظهره في الفراش ولا يجامعها.

القول الثاني: الحجر في الكلام، أي أنه لا يكلمها وإن وطئها.

وقد رد الطبري هذا القول بأن الحجر في الكلام ليس له معنى مفهوم، لأنه لا يؤدي إلى إصلاح حال الزوجة وردّها عن نشوزها، لأنها إذا كانت عنه منصرفة، وعليه ناشزة، فمن سرورها أن لا يكلمها ولا يراها ولا تراه، كيف يؤمر الرجل في حال بغض امرأته إياه وانصرافها عنه بترك ما في تركه سرورها؟².
ويبدو أيضا بأن هذا النوع من الحجر قد يزيد عند بعض النساء الرغبة في العناد والإصرار على البقاء في حالة النشوز.

القول الثالث: الحجر في الجماع. فلا يجمعها وإياه فراش ولا وطء حتى ترجع عن النشوز.

القول الرابع: أن يكلمها ويجمعها ، ولكن بقول فيه غلظة وشدة.

وقد رد ابن العربي هذا الرأي ، وعلق عليه بقوله: "والذي قال يكلمها بكلام فيه غلظة إذا دعاها إلى المضجع، جعله من باب ما لا ينبغي من القول، وهذا ضعيف من القول في الرأي".³
ويبدو أن الراجح من هذه الأقوال هو الرأي القائل بأن الحجر يكون في المضجع، بأن يوليها ظهره في الفراش مع ترك مجامعتها، فإن سياق الآية يدل على أن الحجر في المضجع، وهو مكان النوم، ويكون ذلك بترك الجماع لا ترك المكان، أو الكلام، لما قد يؤدي إليه ترك المكان أو الكلام من زيادة التباعد بينهما.
يؤيد هذا ما ذكره محمد رشيد رضا حول قوله تعالى: "وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ" حيث يقول: "ولا يتحقق هذا الحجر بهجر المضجع نفسه وهو الفراش، ولا بهجر الحجرة التي يكون فيها الاضطجاع، وإنما يتحقق بهجر في الفراش نفسه، وتعتمد هجر الفراش أو الحجرة زيادة في العقوبة، لم يأذن بها الله تعالى، وربما

¹ انظر: ابن العربي: أحكام القرآن، ج1، ص418. ابن عطية: المحرر الوجيز، ج4، ص45-46، ابن جرير الطبري: جامع البيان، مج4، ص65-67، الجصاص: أحكام القرآن، ج3، ص150. الماوردي: النكت والعيون، مج1، ص482. الألوسي: روح المعاني، ج5، ص25، الثعالبي: الجواهر الحسان، ج1، ص347.

² ابن جرير الطبري: جامع البيان، مج4، ص68.

³ ابن العربي: أحكام القرآن، ج1، ص419-420.

يكون سبب لزيادة الجفوة، وفي الهجر في المضجع نفسه معنى لا يتحقق بهجر المضجع أو البيت الذي هو فيه، لأن الاجتماع في المضجع هو الذي يهيج شعور الزوجية، فتسكن نفس كل من الزوجين إلى الآخر، ويزول اضطرابها الذي أثارته الحوادث قبل ذلك....¹.

ومما لا شك فيه أن الهجر في الفراش بترك الجماعة، هو نوع من أنواع التأديب المادي كما أنه في نفس الوقت تأديب معنوي يؤثر في نفس الزوجة، فتشعر بأنها فقدت اهتمام الزوج بها، وذلك قد يحملها على الرجوع عن نشوزها.

ب - أقوال الفقهاء في معنى الهجر:

اختلف الفقهاء، كما اختلف المفسرون في المعنى المقصود من الهجر في قوله تعالى: "وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ" [النساء : 34]، فجاءت آراؤهم فيه كما يأتي:

1- الهجر عند الحنفية:

اختلف فقهاء الحنفية في المعنى المراد من الهجر و كلفيته، كما جاء في البدائع على أقوال وهي:²

- يهجرها بأن لا يجامعها ولا يضاجعها على فراشه.
- يهجرها بأن لا يكلمها في حال مضاجعتها إياها، لا أن يترك جماعها ومضاجعتها، لأن ذلك حق مشترك بينهما، فيكون في ذلك عليه من الضرر ما عليها ، فلا يؤدبها بما يضر بنفسه ويبتل حقه.
- يهجرها بأن يفارقها في المضجع ويضاجع أخرى في حقها وقسمها، لأن حقها عليه في القسم في حال الموافقة وحفظ حدود الله تعالى، لا في حال التضييع وخوف النشوز والتنازع.
- يهجرها بترك مضاجعتها وجماعها لوقت غلبة شهوتها وحاجتها، لا في وقت حاجته إليها، لأن هذا للتأديب والزجر، فينبغي أن يؤدبها لا أن يؤدب نفسه بامتناعه عن المضاجعة في حال حاجته إليها.

¹ محمد رشيد رضا: تفسير المنار، ج 5، ص 60.

² انظر: الكاساني: بدائع الصنائع، ج 2، ص 334.

والذي يبدو أن ترك الكلام قد يزيد من إصرار الزوجة على النشوز، كما سبق ذكره، فلا يحقق الهدف في الإصلاح ومحاولة رد الزوجة عن نشوزها، كما أن عدم ترك الجماع لا يتحقق به هدف التأديب، لأن الزوجة لما ترى من زوجها إقبال ورغبة، مع نشوزها، فقد لا تتأثر وتتمادى في أمر النشوز، ولهذا فإن الهجر في الكلام أو الهجر بترك المضاجعة قد لا يؤثر في الزوجة، بقدر ما يؤثر فيها الهجر بترك مجامعتها، وإن احتاج إليها، لأن في إظهار عدم الحاجة إليها تأثير كبير في نفسها، وقد تبادر إلى ترك النشوز والعودة إلى الطاعة خوفا منها من ترك الزوج لها أو طلاقه إياها.

والأظهر عند الحنفية أن الهجر هو ترك كلامها، مع مضاجعتها وجماعها إن احتاج إلى ذلك.

جاء في "البحر الرائق": "واختلف في الهجر فقليل يترك مضاجعتها، و قليل يترك جماعها، والأظهر ترك كلامها مع المضاجعة والجماع إن احتاج إليه".¹

2- الهجر عند المالكية:

يرى المالكية أن الهجر في المضجع معناه: أن يبعد عنها في المضجع.²

جاء في الشرح الكبير: "أي تجنبها في المضجع فلا ينام معها في فرش".³

ومعنى الهجر عندهم أيضا، أن يكون بترك الاستمتاع بها⁴ وعدم مضاجعتها في فراش واحد، جاء في "جواهر الإكليل": "أي ترك الاستمتاع بها والنوم معها في فرش واحد".⁵

فمعنى الهجر عندهم إذن، هو ترك المضاجعة والاستمتاع، ولا شك أن للزوج في هذه الحالة ترك الوطء لأنه يدخل في معنى الاستمتاع.

¹ ابن نجيم: البحر الرائق، ج 3، ص 384.

² الخرشي: الخرشي على مختصر سيدي خليل، مج 2، ج 4، ص 07.

³ الدردير: الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، ج 2، ص 343.

⁴ الأبي: جواهر الإكليل، ج 1، ص 328. الشنقيطي: مواهب الجليل، ج 3، ص 129. عليش: شرح منح الجليل، ج 2، ص 176.

⁵ الأبي: المصدر نفسه.

3- الهجر عند الشافعية والحنابلة:

يرى فقهاء الشافعية والحنابلة أن الهجر يكون بترك المضاجعة¹.

جاء في "نهاية المحتاج": "هجر في المضجع أي الوطء أو الفراش لظاهر الآية...."²

وقد ذكر النووي في بيان صفة الهجران و كلفيته ما نصه: "والهجران هو ألا يضاجعها في فراش واحد، قوله تعالى: "وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ".³

ويقول الخطيب الشربيني في معنى الهجر أيضا: "والمراد أن يهجر فراشها فلا يضاجعها فيه".⁴

يظهر من هذه النصوص أن الهجر في المضجع قد يكون هجرا في الفراش، وذلك بالإعراض عنها دون ترك الاستمتاع بها، أو مع ترك الاستمتاع أيضا، أو باعتزالها عند النوم وترك غرفتها، فلا يجمعها مكان واحد. وبالمقارنة مع الشافعية وغيرهم، فإن فقهاء الحنابلة، كما يبدو، لم يبينوا صفة الهجران في المضجع ولا كلفيته، يقول ابن قدامة في المغني: "فإن أظهرت النشوز، فله هجرها في المضجع"⁵.

فقد يُفهم من هذا الإطلاق أنهم أرادوا بذلك الإعراض عنها بترك الفراش أو بترك الاستمتاع، أو بتركهما معا، أو باعتزال غرفتها والانتقال إلى غرفة غيرها إذا أراد أن يأوي إلى النوم، لأن كل هذه الأمور تندرج ضمن عموم معنى الهجر في المضجع.

¹ انظر: الشيرازي: المذهب، ج 2، ص 487، النووي: المجموع شرح المذهب، ج 16، ص 445 و 449. الخطيب الشربيني: مغني المحتاج ج 4، ص 426. ابن قدامة: المغني، ج 8، ص 162.

² الرملي: نهاية المحتاج، ج 6، ص 390.

³ النووي: المجموع شرح المذهب، ج 16، ص 449.

⁴ الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 426.

⁵ ابن قدامة: المغني، ج 8، ص 162، وانظر البهوتي: كشف القناع، ج 5، ص 209.

أما المهر في الكلام فقد قالوا بجوازه جميعاً، ما لم يزد على ثلاثة أيام¹.

يقول النووي: "الصواب الجزم بتحريم المهران فيما زاد على ثلاثة أيام وعدم التحريم في الثلاثة"².

ويقول ابن قدامة: "فأما المهران في الكلام فلا يجوز أكثر من ثلاثة أيام"³.

وقد استدلو على ذلك بما رواه أبو هريرة - رضى الله عنه - عَنِ النَّبِيِّ - صلى الله عليه وسلم - قَالَ "لَا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ"⁴.

والذي يبدو أن الراجح في جميع هذه الأقوال، هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء بخلاف الحنفية، وهو أن يكون بالبعد عنها في المضجع، لكن أن يكون هذا البعد، كما يبدو في نظري، عن طريق الإعراض عنها بأن يوليها ظهره في الفراش، لا أن يترك الفراش والنوم معها في مكان واحد، كما يترك أيضاً وطأها والاستمتاع بها، كما أشار إليه بعض الفقهاء، عند مضاجعتها، لأن معنى المهر بهذه الطريقة قد يكون أنفع من غيره من أنواع المهر التي ذكرها الفقهاء في تأديب الزوجة وردّها عن نشوزها.

● مدة الهجر:

اختلف الفقهاء في تحديد مدة المهر، ذلك يعود إلى اختلافهم في تحديد معناه، فهناك من الفقهاء من ذهب إلى تحديد مدة المهر بأجل معين، وهناك من أطلق هذه المدة، وترك للزوج أن يحددها بما شاء.

¹ انظر: الشافعي: الأم، ج 5، ص 162. الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 426؛ الشيرازي: المهذب، ج 2، ص 487. ابن قدامة: الكافي، ج 3، ص 137. منصور بن يونس بن إدريس البهوتي: الروض المربع، ج 3، ص 134-135؛ ابن النجار: منتهى الإرادات: ج 4، ص 193.

² النووي: المجموع شرح المهذب، مج 5، ج 5، ص 675.

³ ابن قدامة: الكافي: ج 3، ص 137.

⁴ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الأدب، باب ما ينهى عن التحاسد والتدابير، رقم: 5718، ج 5، ص 2253؛ ومسلم في صحيحه، كتاب: البر والصلة والآداب، باب تحريم المهر فوق ثلاث بلا عذر شرعي، رقم: 2560، ج 4، ص 1984 من حديث أبي أيوب الأنصاري.

وقد ذهب إلى تحديد مدة الهجر بأجل، فقهاء المالكية حيث قالوا بأن الأولى والمستحسن كونه - أي الهجر - شهرا، وله الزيادة عليه، لكن لا يبلغ به أربعة أشهر¹.

جاء في "بلغة السالك": "وغاية الهجر المستحسن شهر، ولا يبلغ به أربعة أشهر"².

ويزداد هذا المعنى توضيحا بما ذكره القرطبي بقوله: "وهذا الهجر غايته عند العلماء شهر، كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم حين أسرَّ إلى حفصة حديثا فأفشته إلى عائشة، وتظاهرتا عليه، ولا يبلغ به الأربعة الأشهر التي ضرب الله أجلا للمولي"³.

يتأكد من هذا أن معنى الهجر عند المالكية، من خلال تحديد مدته، هو ترك المضاجعة في الفراش، كما بينا سابقا، مع جواز ترك الوطء أيضا، لأنهم جعلوا أقصى مدة للهجر كمدة الإيلاء⁴، وهي أربعة أشهر، فدل ذلك على أن ترك الوطء يدخل في معنى الهجرة عندهم، ولو كان المقصود ترك المضاجعة دون ترك الوطء لما كان لتحديد المدة بأربعة أشهر معنى.

وقد ذهب بعض الفقهاء من الحنابلة، إلى القول بأن الزوج أن يهجر زوجته ما شاء، ولم يجعلوا للهجر أجلا محددًا.

جاء في الإقناع: "وإن أصرت وأظهرت النشوز... هجرها في المضجع ما شاء"⁵.

يتضح بأن معنى الهجر عند القائلين بهذا الرأي يقتصر على الهجر في المضجع، بأن لا يجمع الزوجين فراش واحد، دون ترك الوطء، لأنه ليس للزوج أن يترك وطأها ما شاء، لما يؤدي إليه ذلك من إلحاق ضرر بها

¹ انظر: ابن عرفة: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج 2، ص 343. أحمد الصاوي: بلغة السالك، دار المعرفة، بيروت، د ط، 1409 هـ - 1988 م، ص 439.

² أحمد الصاوي: المرجع نفسه.

³ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 172.

⁴ الإيلاء لغة: من فعل آلى، يؤلى، إيلاء، أي: حلف، والائتلاء: الحلف. انظر: ابن منظور: لسان العرب، ج 14، ص 40. دارصادر، ط 3، 1414 هـ. واصطلاحا: يراد به الحلف عن ترك قربان الزوجة مدة مخصوصة. انظر التفصيل في تعريفه في: الكاساني: بدائع الصنائع، ج 3، ص 161. النفراوي، شهاب الدين أحمد: الفواكه الدواني، ج 2، ص 46؛ الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 5، ص 15. ابن مفلح: المبدع، ج 6، ص 432.

⁵ أبو النجا الحجاوي: الإقناع، ج 3، ص 250-251. وانظر: ابن النجار: منتهى الإرادات، ج 4، ص 139.

وتضييع لحق من حقوقها الزوجية الواجبة عليه، ولهذا نجد بأن غيرهم من الفقهاء قد حددوا مدته بمدة الإيلاء، وهي أن لا يتجاوز أربعة أشهر، حتى لا يؤدي ذلك إلى الإضرار بها.

كما أن معنى المهر في هذه الحالة أيضا، لا يدل على هجرانها بترك الكلام، لأنه ليس للزوج أن يهجرها في الكلام ما شاء، لأن أقصى ما يمكنه هجرانها فيه هو ثلاثة أيام لا أكثر، كما صرح بذلك الفقهاء، ذلك للحديث المذكور سابقا.

وبناء على ما سبق، فإن من قصد بالمهر في المضجع ترك المضاجعة مع ترك الوطء إن أراد، حدّد مدة المهر بشهر وللزوج الزيادة على ذلك على أن لا يبلغ به أربعة أشهر، ومن قصد بالمهر في المضجع ترك المضاجعة فحسب، أي أن لا يجمع الزوجين فراش واحد للنوم، دون ترك الوطء، أطلق مدة المهر، وجعلها بيد الزوج يقطعها متى شاء. فإن لم يفد المهر في المضجع في رد الزوجة عن نشوزها، فإن للزوج الانتقال إلى الطريق الثالث كما بين ذلك الفقهاء.

الطريق الثالث: الضرب.

1- آراء الفقهاء وأدلتهم:

- الآراء:

اتفق الفقهاء على أن الزوج أن يضرب زوجته، إن لم يفد معها الوعظ والمهر، وأصرت على النشوز¹ وبهذا قال المفسرون أيضا.²

- الأدلة:

استدلوا بأدلة من الكتاب والسنة:

¹ انظر: الكاساني: البدائع، ج 2، ص 334. الخرشي: الخرشي على مختصر سيدي خليل، مج 2، ج 4، ص 07، النووي: المجموع، ج 16، ص 445، ابن قدامة: المغني، ج 8، ص 163، ابن مفلح: الفروع، مج 5، ج 5، ص 258؛ ابن حزم: المحلى، ج 9، ص 175.

² انظر: القرطبي الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 172. الرازي: التفسير الكبير، مج 5، ج 1، ص 73؛ علاء الدين إبراهيم البغدادي (الحازن)، لباب التأويل في معاني التنزيل، ج 1، ص 370؛ الزمخشري: الكشاف، ج 1، ص 524. إسماعيل الحلوي: تفسير روح البيان، مج 2، ص 202.

- دليل الكتاب:

قوله تعالى: {وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ} [النساء:34].

ففي الآية دليل على جواز ضرب الزوجة في حاله نشوزها، وخروجها عن طاعة الزوج بعد عظمتها وهجرانها في المضجع.

- دليل السنة:

استدلوا من السنة بما يأتي:

• عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "اتَّقُوا اللَّهَ فِي النِّسَاءِ فَإِنَّكُمْ أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانِ اللَّهِ وَاسْتَحْلَلْتُمْ فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَةِ اللَّهِ وَلَكُمْ عَلَيْهِنَّ أَنْ لَا يُوطِئَنَّ فُرْشَكُمْ أَحَدًا تَكْرَهُونَهُ فَإِنْ فَعَلْنَ ذَلِكَ فَاضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبْرَحٍ"¹.

جاء في شرح قوله صلى الله عليه وسلم: "أن لا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه": "أي أن لا يأذن لأحد أن يدخل منازل الأزواج، والنهي يتناول الرجال والنساء، فإن فعلن أي الإيطاء المذكور فاضربوهن...، وليس هذا كناية على الزنا، وإلا كان عقوبتهن الرجم دون الضرب."²

وقد ذكر ابن حزم في "المحلى" ما يؤيد هذا المعنى، فنجدده يقول: "لم يعن رسول الله فراش المضجع، ذلك أمر يجب فيه الرجم على المحصنة، فلا يؤمر فيه بضرب غير مبرح، وإنما عني عليه الصلاة والسلام، بلا شك، كل ما افترش في البيوت، وهذا نهي عن أن يدخل في مسكنه أو في بيته من لا يريد دخول منزله من رجل أو امرأة فقط."³

¹ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الحج، باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم رقم: 1218، ج 2، ص 886؛ أبو داود: السنن، كتاب: المناسك، باب صفة حجة النبي صلى الله عليه وسلم رقم: 1905، ج 2، ص 185. النسائي، السنن الكبرى، رقم: 4001، ج 2، ص 421؛ وابن ماجه، السنن، كتاب: المناسك، باب حجة الرسول صلى الله عليه وسلم رقم: 3074، ص 521؛ والبيهقي، السنن الكبرى، كتاب: الحج، باب: ما يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم أحرم إحراما مطلقا ينتظر القضاء ثم أمر بإفراد الحج ومضى في الحج. رقم 8609، ج 5، ص 8، وفي باب حق المرأة على الرجل، رقم: 14501، ج 7، ص 304.

² العظيم آبادي: عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 2، 1415هـ، ج 5، ص 263.

³ ابن حزم: المحلى، ج 9، ص 225. (دار الفكر، د ط، د ت)

• ما رواه سليمان بن عمرو بن الأحوص عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "أَلَا وَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا فَإِنَّمَا هُنَّ عَوَانٌ¹ عِنْدَكُمْ لَيْسَ تَمْلِكُونَ مِنْهُنَّ شَيْئًا غَيْرَ ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ فَإِنْ فَعَلْنَ فَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبْرِحٍ"².

ويظهر بأن المقصود بالفاحشة هنا ليس الزنا، لأن المحصنة تستحق به الرجم، كما سبق ذكره في التعليق على الحديث السابق، وإنما أمر آخر قد بينه العلماء، ومن ذلك ما ذكره القرطبي بقوله: "فقوله: (بفاحشة مبينة): يريد لا يدخلن ما يكرهه أزواجهن، ولا يغضبهن، وليس المراد بذلك الزنا، فإن ذلك محرم ويلزم عليه الحد."³

والذي يبدو أن معنى الفاحشة في الحديث كما يتناول النهي عن إدخال من يكره الأزواج إلى البيوت، فإنه يتناول أيضا النهي عن أي تصرف أو فعل تأتيه الزوجة، يكون فاحشة في نظر الشرع وتخرج به عن حدود الطاعة الواجبة للزوج.

فمعنى الفاحشة في هذا الحديث معنى أعم من الخصوص المذكور، وهو أن تدخل الزوجة إلى بيت الزوج من يكره، فهي تشمل كل فعل أو تصرف قبيح، باستثناء الزنا لأنه يوجب الحد كما ذكر العلماء، وليس بالضرب.

ويؤيد هذا ما جاء في "تحفه الأحوذى" حول معنى الفاحشة: "وكثيرا ما ترد بمعنى الزنا"⁴. وكل خصلة قبيحة فهي فاحشة من الأقوال والأفعال..."⁵.

¹ عوان: أي: أسرى أو كالأسرى، واحدة العواني عانية، وهي الأسيرة، والعواني: النساء لأنهن يظلمن فلا ينتصرن. انظر: ابن منظور: لسان العرب، ج 15، ص 102.

² أخرجه الترمذي في سننه، كتاب: الرضاع، باب ما جاء في حق المرأة على زوجها، رقم: 1163، ج 3، ص 467. وقال هذا حديث حسن صحيح، وابن ماجه: السنن، كتاب: النكاح، باب حق المرأة على الزوج، رقم: 1851، ج 1، ص 594، البيهقي: السنن الكبرى، كتاب: القسم والنشوز، باب حق المرأة على الرجل، رقم: 14501، ج 7، ص 295.

³ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 173.

⁴ وقد استثنى العلماء ذلك لأن المحصنة تستحق به الرجم وليس بالضرب.

⁵ المباركفوري: تحفه الأحوذى شرح سنن الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، د ت، ج 8، ص 383.

يظهر مما جاء في الحديثين أن للزوج حق في تأديب زوجته بالضرب إن خرجت عن حدود الطاعة الواجبة له عليها، وإتيانها الفاحشة مما يكره الزوج سواء بالأقوال أو الأفعال، كأن تدخل بيته من يكره وهي تعلم ذلك، وغيرها من التصرفات التي تستحق التأديب.

2- شروط الضرب:

اشتراط الفقهاء في علاج النشوز بالضرب شروطاً لابد للزوج من مراعاتها، حتى لا يقع في الظلم أو التعدي، ومن أهم الشروط التي ذكرها فيه حتى يكون ضرباً مشروعاً:

- أن لا يضربها ضرباً مبرحاً (أي غير شديد)، وقد ذكر جمهور الفقهاء والمفسرين، ذكروا في بيان صفته و كیفیته بأنه: الضرب الذي لا يكسر عظماً، ولا يُشِين جارحة.¹ وعلى الزوج أن يتجنب به المواضع المخوفة، والمواضع المستحسنة² كالوجه والبطن.³
- يقول الشافعي: "ولا يبلغ بالضرب حداً ولا يكون مبرحاً ولا مدمياً ويتوقى الوجه".⁴

يظهر من هذا أن الفقهاء إنما حرصوا على ذكر مثل هذه الشروط في الضرب، حتى لا يكون ضرب تشويه للجسد أو بعض أعضائه، أو تعطيل منفعة عضوٍ منها، لأنه في مثل هذه الأحوال لن يكون ضرب تأديب، وإنما يصبح ضرب عنف واعتداء.

يقول ابن عاشور: "والظاهر أن الإذن بالضرب لمراعاة أحوال دقيقة بين الزوجين، فأذن للزوج ضرب امرأته ضرب إصلاح لقصد إقامة المعاشرة بينهما، فإن تجاوز ما يقتضيه حالة نشوزها كان معتدياً".⁵

ولهذا فقد ذهب بعض الفقهاء إلى أنه إذا كان الضرب مبرحاً أو أدى إلى إلحاق ضرر بالزوجة، فقد وجب على الزوج التعويض، لأن الغرض من الضرب هو الإصلاح وليس التعدي.

¹ الأبي: جواهر الإكليل، ج 1، ص 328، عليش: شرح منح الجليل، ج 2، ص 176، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 172.

² ابن قدامة: الكافي، ج 3، ص 137؛ أبو النجا الحجاوي: الإقناع، ج 3، ص 151؛ البهوتي: الروض المربع، ج 3، ص 135.

³ أبو النجا الحجاوي: الإقناع، ج 3، ص 151. الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 427.

⁴ الشافعي: الأم، ج 5، ص 285.

⁵ محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، ج 5، ص 43.

يقول القرطبي: "فإن المقصود منه الإصلاح، فلا جرم إذا أدى إلى الهلاك وجب الضمان."¹
 ويقول النووي: "فإن أفضى إلى تلفٍ وجب الغرم، لأنه تبين أنه إتلاف لا إصلاح."²
 بل إن من الفقهاء مَنْ لم يكتف بمجرد التعويض وذهب إلى القول بوجوب القصاص في حال التعدي وإلحاق الضرر، فقد جاء في "الشرح الكبير": "لا يجوز الضرب المبرح ولو علم أنها لا تترك النشوز إلا به، فإن وقع فلها التطليق عليه والقصاص."³
 وجاء في "المحلى": "وإنما أباح الضرب ولم ييح الجراح، ولا كسر العظام ولا تعفين اللحم... وقال تعالى والحرمت قصاص"، البقرة 195. فصَحَّ أنه إن اعتدى عليها بغير حق فالقصاص عليه."⁴
 وذهب الفقهاء أيضا إلى أن للزوجة أن ترفع أمره للحاكم، إذا ثبت منه التعدي بضرب أو بغيره، كأن يسيء خلقه فيسبها أو يشتمها، فإن للحاكم أن يزجره على ذلك بما يراه مناسبا⁵، وهذا إذا أرادت الزوجة البقاء معه، ولم ترد التطليق، ولها حق التطليق بالضرر إن اختارت فراقه.⁶
 فقد منعت الشريعة الإسلامية هذا النوع من الضرب لما فيه من اعتداء على إنسانية المرأة، واعتداء على حقها في المعاشرة بالمعروف، وبالإضافة إلى ما فيه من ظلم للمرأة، فهو لا يصلح أيضا لأن يكون طريقا للإصلاح، بل إنه قد يزيد في الجفوة بين الزوجين ويزيل رابطة المودة والمحبة بينهما.
 وقد نصت الآية الكريمة، كما جاء في آخرها، على عدم البغي والظلم، ونهت عن ذلك، حيث يقول سبحانه: {فَإِنْ أَطَعْتُمْ بَلًا مَّيْئَاتٍ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا} [النساء: 34].

¹ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 172.

² النووي: روضة الطالبين، ج 5، ص 676. دار الكتب العلمية بيروت د ط، د ت.

³ الدردير: الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، ج 2، ص 343.

⁴ ابن حزم: المحلى، ج 9، ص 176.

⁵ ابن عرفة: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج 2، ص 343. الخرخشي: الخرخشي على مختصر سيدي خليل، مج 2، ج 4، ص 07.

النووي: روضة الطالبين، ج 5، ص 677؛ الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 427.

⁶ انظر: الخرخشي: الخرخشي على مختصر سيدي خليل، مج 2، ج 4، ص 07؛ ابن عرفة: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج 2، ص 343.

يقول ابن كثير: "وفيه تحديد للرجال إذا بغوا على النساء من غير سبب، فإن الله العلي الكبير وليهن، وهو منتقم ممن ظلمهن، وبغى عليهن¹". فلا ينبغي للرجل أن يتجاوز حدود الضرب المشروع، لأن في التجاوز وقوع في الظلم والتعدي وهو ممنوع.

- أن لا يضرب إلا إذا ظن حصول الإفادة بالضرب². ومن أقوال الفقهاء في ذلك:

ما جاء في "الشرح الكبير": "ويفعل ما عدا الضرب [أي الوعظ و الهجر] ولو لم يظن إفادته، بأن شك فيه لعله يفيد، لا إن علم الإفادة، وأما الضرب فلا يجوز إلا إذا ظن إفادته لشدة³".

وجاء في "مغني المحتاج" أيضا: "إنما يجوز الضرب إن أفاد ضربها في ظنه، وإلا فلا يضربها⁴".

ويبدو بأن الفقهاء قد وضعوا هذا الشرط، وهو ظن الإفادة، لأن لا يستعجل الزوج في أمر الضرب ويتساهل فيه، فلا يلجأ إليه إلا إذا استدعى الأمر ذلك، وعلم من حال زوجته أن ذلك سيفيد معها في ردها عن نشوزها، لأن من الزوجات من لا يفيد معهن لا الوعظ ولا الهجر ولا حتى الضرب، فإذا كان هذا هو حال الزوجة فيكون ترك الضرب أولى لعدم إفادته.

3- تأويل النهي الوارد في السنة عن الضرب:

يرى بعض الفقهاء بأن ترك الضرب أولى للزوج من الأخذ به⁵، واستدلوا على ذلك بما جاء في السنة عن إياس بن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تضربوا إماء الله، فجاء عمر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ذَرَّ⁶ النساء على أزواجهن فرخص في ضربهن، فأطاف بآل رسول الله صلى الله

¹ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج 2، ص 278.

² انظر: الدردير: الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، ج 2، ص 343. الخرشي: الخرشي على مختصر سيدي خليل، مج 2، ج 4، ص 07. الأبي: جواهر الإكليل، ج 1، ص 328. الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 427.

³ الدردير: الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، ج 2، ص 343.

⁴ الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 427.

⁵ كما ذهب إلى ذلك فقهاء الشافعية: انظر: الخطيب الشربيني: المصدر السابق. النووي: المجموع شرح المذهب، ج 16، ص 450.

⁶ ذر أي: اجترأ، وذتر عليه أي: اجترأ عليه: وذترت المرأة على بعلها، وهي ذاتر: نشزت وتغير خلقها، وفي الحديث: ذثر النساء على أزواجهن أي: نفرن ونشزن واجترأن. انظر: ابن منظور: لسان العرب، ج 4، ص 301.

عليه وسلم نساء كثير يشكون أزواجهن، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: " لقد أطاف بآل محمد نساء كثير يشكون أزواجهن، ليس أولئك بخياركم".¹

قال النووي: "وفي قوله: (ولا تجدون ذلك خياركم) دلالة على أن ضربهن مباح على الجملة...، ثم إن جاز للرجل الضرب، فالعفو أولى".²

وقد ذكر الشافعي تأويلان للنهي الوارد في الحديث عن ضرب النساء:³

أحدهما: أنه منسوخ بالآية أو حديث آخر بضربهن.

والثاني: حمل النهي على الكراهة، أو ترك الأولى.

وقد يحمل النهي على الحال الذي لم يوجد فيه السبب المحوّل للضرب.

ورجح النووي هذا الاحتمال الأخير فقال: "وهذا التأويل الأخير هو المختار".⁴

والذي يظهر، من سياق الحديث، أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما نهى عن الضرب، لكثرة ما وصله من شكوى من طرف النساء، ورأى بأن الرجال قد تساهلوا في أمر الضرب، فنهى أن يضرب الرجل لغير سبب، أو لسبب لا يستدعي أن يلجأ فيه إلى الضرب، وأن أفضل الرجال من يتخذ غير هذا السبيل في الإصلاح، فلا يدع الأمر يصل إلى حد الضرب.

وقد توصل "عبد الرحمان الصابوني" إلى أن ضرب المرأة بسبب النشوز لإصلاح حالها وردّها عن نشوزها لا يفيد غالباً، حيث يقول: "فإن الزوجة التي لا يجدي معها النصيح والرشاد، ولا الهجر، فلن يجدي غالباً معها

¹ أخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب: النكاح، باب: معاشرّة الزوجين "ذكر الزجر عن ضرب النساء..."، رقم: 4189، ج 9، ص 499. البيهقي، في السنن الكبرى، كتاب: القسم والنشوز، باب: ما جاء في ضربها، رقم: 14552، ج 7، ص 304، وفي باب الاختيار في ترك الضرب، رقم: 14588، ج 7، ص 305. وابن ماجه: السنن، كتاب: النكاح، باب: ضرب النساء، رقم: 1985، ج 1، ص 638.

² انظر: النووي: المجموع شرح المذهب، ج 16، ص 450.

³ انظر: النووي: روضة الطالبين، ج 5، ص 676؛ الشافعي: الأم، ج 5، ص 284.

⁴ النووي: المرجع نفسه.

لَكَزُّهُ يَدٌ أَوْ ضَرْبَةٌ سِوَاكَ، وَإِنَّمَا جَاءَ ذِكْرُ ذَلِكَ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ لِيَكُونَ آخِرُ الدَّوَاءِ، لَعَلَّ أَحَدًا يَلُومُ الْمُطَلَّقَ إِذَا طَلَّقَ، فَيَقُولُ لَهُ: لَوْ ضَرَبْتَهَا لَرَجَعْتَ عَنْ خَطئِهَا"¹.

ولعله أراد بهذا حث الرجال على التروي والصبر والابتعاد عن الضرب ما استطاعوا، ولكن مع هذا فإن القرآن الكريم لو لم ير في الضرب حلاً لعلاج النشوز لما أرشد إليه، فإن طباع النساء تختلف، وإن منهن من لا ترجع عن نشوزها إلا بهذا الطريق، فيكون الأخذ به، بقيوده وشروطه التي أشار إليها العلماء، أولى من تركه والتسرع في أمر الطلاق.

وإذا كان علاج نشوز الزوجة يتم وفق المراحل الثلاثة السابقة، فإن الشريعة الإسلامية اهتمت أيضاً بنشوز الزوج، وأرشدت الزوجة إلى كيفية علاجه، وطريقة علاج النشوز في هذه الحالة تختلف عن طريقة علاج النشوز إذا كان مصدره الزوجة.

الفرع الثالث: نشوز الزوج:

أ- صفة نشوز الزوج والفرق بينه وبين الأعراض:

كما قد يحصل نشوز الزوجة على زوجها، فقد يحصل النشوز والنفرة أيضاً من جهة الزوج، كما دل عليه قوله تعالى: {وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا} [النساء:128].

فقد ذكرت الآية حالة نشوز الزوج وأيضاً حالة إعراضه عن زوجته أو نفوره منها، وقد ذكر المفسرون بيان المراد من النشوز والإعراض ووجه الفرق بينهما، من ذلك:

ما جاء في "التفسير الكبير" من أن: "المراد بالنشوز إظهار الخشونة في القول أو الفعل أو فيهما، والمراد من الإعراض السكوت عن الخير والشر والمداعاة والإيذاء، وذلك لأن مثل هذا الإعراض يدل دلالة قوية على النفرة والكراهة"².

¹ عبد الرحمن الصابوني: مدى حرية الزوجين في الطلاق في الشريعة الإسلامية، دار الفكر، ط 2، 1968م، مج 2، ج 2، ص 748.
² الرازي: التفسير الكبير، مج 6، ج 11، ص 52. وانظر: علاء الدين البغدادي الخازن: لباب التأويل في معاني التنزيل، ج 1، ص 434.

وجاء في "الكشاف": "النشوز: أن يتجافى عنها بأن يمنعها نفسه ونفقته والمودة والرحمة التي بين الرجل والمرأة، وأن يؤذيها بسب أو ضرب. والإعراض: أن يعرض عنها بأن يقلل محادثتها ومؤانستها، وذلك لبعض الأسباب من طعن في سن أو دمامة أو شيء في خلق أو خلق أو ملال أو طموح عين إلى أخرى وغير ذلك."¹

ويظهر من هذا النص بأن الإعراض أخف من النشوز، وقد أكد هذا المعنى ابن عطية بقوله: "النشوز: الارتفاع بالنفس عن رتبة حسن العشرة، والإعراض أخف من النشوز."²

فإن الإعراض عن الزوجة للأسباب المذكورة سابقا، من طعن في سن أو دمامة، قد يحافظ فيه الزوج على حسن معاشرته لها، لكن يحصل له، مع ذلك، نفور منها للأسباب المذكورة، لا يملك دفعه، أما النشوز فقد لا يحفظ فيه الزوج حسن عشرة الزوجة، كما قد يخرج منه إلى التعدي على بعض حقوقها، فيكون النشوز أعم من الإعراض.

وقد بين الفقهاء حكم كل حالة، وكيفيه علاجها.

ب- علاج حالة وقوع الزوج في النشوز أو الإعراض:

ذكر الفقهاء من خلال الاطلاع على ما جاء في كتب الفقه، علاج حالتي النشوز أو الإعراض إذا كان مصدرهما الزوج، من خلال بيان حكم وقوع الزوج في التعدي بالنشوز، وحكم كراهة صحبتته لزوجته ورغبته في فراقها، ويمكن توضيح ذلك فيما يأتي:

1- حالة وقوع الزوج في التعدي:

يكون حصول التعدي من طرف الزوج بأن يضارر الزوج زوجته ويسيء عشرتها ومعاملتها بضرب أو غيره، كأن يسبها ويشتمها مثلاً، فإن للزوجة في مثل هذه الحال، كما ذكر الفقهاء، أن ترفع أمره للحاكم

¹ الزمخشري: الكشاف، ج 1، ص 568. وانظر: الألوسي: روح المعاني، ج 5، ص 161.

² ابن عطية: المحرر الوجيز، ج 4، ص 245. وانظر: الألوسي: روح المعاني، ج 5، ص 161.

فيزجره بما يراه مناسباً، إذا أرادت أن تبقى معه، أو يكون لها حق طلب التطليق بالضرر إن أرادت فراقه¹. كما سبق بيان ذلك في نشوز الزوجة، ويؤدّب على ذلك زيادة على التطليق².

جاء في "البحر الرائق": "ادعت على زوجها ضرباً فاحشاً، وثبت ذلك عليه يعزر الزوج"³.

وجاء في "الشرح الصغير" أيضاً: "وبتعيده (أي الزوج) بضرب لغير موجب شرعي، أو سب كلعن ونحوه، وثبت ببينة أو إقرار، زجره الحاكم بوعظ، فتهديداً إن لم ينزجر بالوعظ، فضرباً إن أفاد الضرب، وهذا إن اختارت البقاء معه"⁴.

ويقول الخرشي في حاشيته: "وبهذا يعلم أنه يعظه، فإن لم ينته ضربه كما مرّ في الزوجة، ومحل كلام المؤلف حيث لم تُرد التطليق، فلا ينافي قوله في ما يأتي، ولها التطليق بالضرر، ولو لم تشهد البينة بتكرره"⁵. يقول النووي في "روضة الطالبين": "ولو كان يسيء خلقه ويؤذيها ويضربها بلا سبب أن الحاكم ينهأه، فإن عاد عزّره"⁶.

فإن حكم نشوز الزوج بالتعدي لا يختلف عن حكم نشوز الزوجة، غير أن وجه الفرق بينهما يكمن في جانب واحد فقط، وهو أن الذي يباشر وسيلة الإصلاح في حال نشوز الزوجة هو الزوج، بينما يتولى القاضي أمر إصلاح الزوج إذا نشز، بزجره ورده عن نشوزه، بطلب من الزوجة. وكما يكون التعدي بإساءة الخلق مع الزوجة عن طريق الضرب وغيره، قد يكون أيضاً بمنع الزوجة من بعض حقوقها عليه، ويكون للزوجة في هذه الحالة أيضاً أن ترفع أمره إلى الحاكم.

¹ ابن عرفة: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج 2، ص 343. الخرشي: الخرشي على مختصر سيدي خليل، مج 2، ج 4، ص 07،

النووي: روضة الطالبين، ج 5، ص 677. الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 427.

² انظر: الدردير: الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، ج 2، ص 345.

³ ابن نجيم: البحر الرائق، ج 3، ص 385.

⁴ الدردير: الشرح الصغير مع حاشية الصاوي، ج 2، ص 512.

⁵ الخرشي: الخرشي على مختصر سيدي خليل، مج 2، ج 4، ص 07.

⁶ النووي: روضة الطالبين، ج 5، ص 677. وانظر: الرملي، نهاية المحتاج، ج 6، ص 391.

يقول النووي: "فإن منعها حقها في القسم، أو النفقة أو السكنى، ألزمه الحاكم تأدية ذلك."¹

لأن هذه الحقوق ثابتة لها بالزوجية، فليس له أن يمنعها منها، إلا في حالة نشوزها هي، حيث أجاز الفقهاء للزوج، كما مرّ في نشوز الزوجة، أن يمنعها بعض هذه الحقوق.

2- حالة كراهة صحبة الزوجة والرغبة في فراقها:

وهذه الحالة تختلف عن الحالة السابقة، فإن الزوج في هذه الحالة لا يسيء خلقه مع الزوجة بضرب أو نحوه، كما أنه لا يمنعها حقاً من حقوقها الواجبة لها عليه، ولكنه يكره صحبتها وعشرتها، ولا يأنس بها ويود فراقها لأسباب معنية كالكبر والمرض وغيرها.²

وقد ذهب الفقهاء إلى أن للزوجة في حال إعراض الزوج عنها، لمثل هذه الأسباب أن تصالحه، وذلك بأن تتنازل له عن بعض الحقوق الواجبة لها عليه، كترك المهر أو القسم أو النفقة وغيرها. وبهذا قال المفسرون أيضاً.³

جاء في "المهذب": "وإن ظهرت من الرجل أمارات النشوز لمرض بها، أو كبر سن، ورأت أن تصالحه بترك بعض حقوقها من قسم وغيره جاز".⁴

وجاء في "مغني المحتاج": "وإن كان لا يتعدى عليها لكنه يكره صحبتها لكبر أو مرض أو نحوه، ويعرض عنها فلا شيء عليه، ويُسْن لها أن تستعطفه بما يجب كأن تسترضيه، بترك بعض حقها...، كما أنه يُسْن له إذا كرهت صحبتها لما ذكر أن يستعطفها بما تحب من زيادة نفقة ونحوها".⁵

¹ النووي: روضة الطالبين، ج 5، ص 677. وانظر مؤلفه: المجموع شرح المهذب، ج 16، ص 453. الرملي: نهاية المحتاج، ج 6، ص 391؛ الشنقيطي: مواهب الجليل، ج 3، ص 130.

² انظر: الشيرازي: المهذب، ج 2، ص 487؛ الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 428؛ ابن قدامة: المغني، ج 8، ص 165. أبو النجا الحجاوي: الإقناع، ج 3، ص 252. دار المعرفة، بيروت، د ط، د ت، تعليق عبد اللطيف السبكي.

³ انظر: الحصص: أحكام القرآن، ج 3، ص 270؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 405. الرازي: التفسير الكبير، مج 6، ج 11، ص 53؛ الألوسي: روح المعاني، ج 5، ص 161.

⁴ الشيرازي: المهذب، ج 2، ص 487.

⁵ الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 428.

وجاء في "المغني" أيضا: "إذا خافت المرأة نشوز زوجها وإعراضه عنها لرغبته عنها، إما لمرضٍ بها أو كبيرٍ أو دمامة، فلا بأس أن تضع عنه بعض حقوقها تسترضيه بذلك."¹

واستدلوا على ذلك بما جاء في الكتاب والسنة:

- من الكتاب

قوله تعالى: {وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ} [النساء:128].

ووجه الاستدلال بالآية: أن الآية أباحت للمرأة إذا أعرض عنها زوجها أن تصالحه استرضاء له، وفي الصلح خير لهما.

يقول ابن عاشور: "وصيغة فلا جناح من صيغ الإباحة ظاهرا، فدل ذلك على الإذن للزوجين في صلح يقع بينهما."²

وقد جاء في بيان معنى الصلح المذكور في الآية أن: "هذا الصلح عبارة عما إذا بدلت المرأة كل الصداق أو بعضه للزوج، أو أسقطت عنه مؤنة النفقة، أو أسقطت عنه القسم، وكان غرضها من ذلك أن لا يطلقها زوجها، فإن وقعت المصالحة على ذلك كان جائزا."³

وقد اتفق الفقهاء والمفسرون على هذا المعنى، كما تبين سابقا، وأضاف "محمد الطاهر بن عاشور" إلى هذا المعنى احتمال وجود معنى ثان، وهو أن يكون المراد من الصلح الحث على الإصلاح، أي إصلاح ذات البين، حيث يقول: "وصيغة 'فلا جناح' من صيغ الإباحة ظاهرا، فدل ذلك على الإذن في صلح يقع بينهما، وقد علم أن الإباحة لا تذكر إلا حيث يظن المنع، فالمقصود الإذن بصلح يكون بخلع: أي عوض مالي تعطيه

¹ ابن قدامة: المغني، ج 8، ص 165.

² محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، ج 5، ص 215.

³ الرازي: التفسير الكبير، مج 6، ج 11، ص 53.

المرأة، أو تنازل عن بعض حقوقها...، وقد شاع في الاستعمال إطلاق الصلح على التراضي بين الخصمين على إسقاط بعض الحق، وهو الأظهر هنا...."

"ويحتمل أن تكون صيغة "لا جناح" مستعملة في التحريض على الصلح، أي إصلاح أمرهما بالصلح وحسن المعاشرة...، فالمراد الصلح بمعنى إصلاح ذات البين، والأشهر فيه أن يقال الإصلاح: والمقصود الأمر بأسباب الصلح، وهي: الإغضاء عن الهفوات، مقابلة الغلظة باللين، وهذا أنسب وأليق بما يرد بعده من قوله: (وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلا مِنْ سَعَتِهِ)."¹

والذي يبدو أن المعنى المراد من الصلح في الآية يشمل الاحتمالين معا، لأن الهدف من الصلح هو رجاء استرضاء الزوج به، فيكون كل ما يحقق هذا الغرض، وكان مأذونا به في الشرع، هو صلح يقع بينهما سواء كان ماديا كالتنازل عن المهر أو بعضه، أو النفقة أو القسم، أو كان معنويا كالمساحمة، والإغضاء عن الهفوات وغير ذلك.

لكن الأرجح من هذا كما يظهر، أن المراد من الصلح في الآية الكريمة ما أشار إليه أغلب الفقهاء والمفسرين، هو جواز التنازل عن بعض الحق الذي للمرأة على الرجل من مهر أو غيره، فجاء الإذن به في الآية، لما قد يظن بأنه ممنوع، أو أنه غير مستساغ، فقد تعدل الزوجة عن اللجوء إليه لظنها أن في ذلك خدش لكرامتها. فأشارت إليه الآية ليُعلم أنه جائز لا حرج فيه، بل إنها حثت عليه، وهو ما يستفاد من قوله تعالى: "والصلح خير".

يؤيد هذا تأكيد السنة المطهرة لهذا المعنى، وتفسيرها لمعنى الصلح بين الزوجين، في حال خوف نشوز الزوج أو إعراضه، بأنه تنازل المرأة عن بعض حقها على الزوج استرضاء له حتى يعود عن إعراضه.

¹ محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، ج 5، ص 215.

- من السنة:
- ما جاء عن عائشة رضي الله عنها حول معنى الآية قالت: "هي المرأة تكون عند الرجل لا يستكثر منها، فيريد طلاقها، ويتزوج عليها، تقول له: أمسكني ولا تطلقني، وأنت في حل من النفقة علي والقسمة لي".¹
- ما جاء عن عائشة رضي الله عنها أيضاً: "أن سودة بنت زمعة حين أسنت وقرئت²، أن يفارقها رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت: يا رسول الله يومي لعائشة، فقبل ذلك رسول الله منها، قالت عائشة في ذلك أنزل الله جل ثناؤه وفي أشباهها أراه قال: "وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إغراضاً".³
- وفي هذا دليل على أن للمرأة أن تتنازل عن بعض حقها الواجب على الزوج أداؤه لها، إن رغب عنها لسبب من الأسباب ، إبقاءً للزوجية بينهما، وأن تظل في عصمته لا يفارقها.
- وأن للمرأة إن شاءت أيضاً أن تقطع الاستمرار في هذا الصلح، كما ذكر الفقهاء، وتعود لها حقوقها كما كانت في الأصل، يقول ابن قدامة: "ومتى صالحته علي شيء من حقها ثم أرادت الرجوع فلها ذلك".⁴
- ذلك لأن الصلح بينهما مبني على إسقاط حق من حقوقها، ولا يكون ذلك إلا برغبة منها، وطيب نفس فإن رجعت عن ذلك، وأرادت التمسك بحقها الذي عليه، فليس له إلزامها بالاستمرار في ترك ما هو حق من حقوقها، بل إن عليه توفيته إذا ما رجعت عن ذلك.

¹ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: النكاح، باب: وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إغراضاً، رقم: 5206، ج 7، ص 33؛ والبيهقي: السنن الكبرى، كتاب: القسم والنشوز، باب ما جاء في قوله تعالى عز وجل "وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إغراضاً فلا جناح عليهما أن يَصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً وَالصُّلْحُ خَيْرٌ"، رقم: 14506، ج 7، ص 329.

² قرئت، بكسر الراء من باب سمع أي: خافت ، انظر: العظيم آبادي، عون المعبود، ج 6، ص 122.

³ أخرجه أبو داود في السنن، كتاب: النكاح، باب في القسم بين النساء، رقم: 2135، ج 2، ص 242. والبيهقي: السنن الكبرى، كتاب: القسم والنشوز، باب: ما جاء في قوله عز وجل "وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إغراضاً فلا جناح عليهما أن يَصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً وَالصُّلْحُ خَيْرٌ" رقم: 14729، ج 7، ص 482. والحاكم النيسابوري: المستدرک على الصحيحين، رقم: 2760، ج 2، ص 203، وقال "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه".

⁴ ابن قدامة، الكافي، ج 3، ص 138.

يتبين مما سبق أن النشوز كما يتوقع حصوله من الزوجة، فإنه قد يحصل من الزوج أيضاً، وكما اهتمت الشريعة الإسلامية بطرق علاجه إذا وقع من الزوجة، فإنها لم تغفل عن الإرشاد إلى وسائل الإصلاح إذا ظهرت أمارات الترفع والاستعلاء أو الإعراض من الزوج، وإذا كانت الشريعة الإسلامية قد جعلت للزوج الحق في مباشرة تأديب زوجته، عند ثبوت نشوزها، أو ظهور أماراته، فإنها قيدت سلطته في التأديب بعدم التعدي، كما تبين سابقاً من كلام الفقهاء.

ويُتوصل من هذا بأن الشريعة الإسلامية قد سوت بين المرأة والرجل في أحكام النشوز، ولم تفرق بينهما إلا من حيث مباشرة ولاية التأديب، حيث كلفت الزوج بتولي إصلاح زوجته، وتأديبها لردّها عن النشوز، بينما يتولى القاضي سلطة تأديب الزوج، في حال نشوزه وتعديه، بطلب من الزوجة، وبهذا تراعي حقوق كل واحد منهما على الآخر دون تعد.

وقد أثّرت بعض الشبهات حول إصلاح حال الزوجين بالنشوز، يمكن بيانها والرد عليها في الفرع الآتي:

الفرع الرابع: شبهات حول طريقه علاج نشوز الزوجة في الشريعة الإسلامية والرد عليها:

لقد أثّرت شبهات كثيرة حول حكم النشوز بين الزوجين، يتعلق أهمها بحكم إباحة ضرب الزوج للزوجة لنشوزها، وأيضاً بحكم المساواة بين الرجل والمرأة في مباشرة ولاية التأديب، ويمكن توضيح هاتين الشبهتين في ما يأتي:

الشبهة الأولى: حول علاج نشوز الزوجة عن طريق الضرب والرد عليها.

لقد اتخذ أعداء الإسلام من هذا الحكم ذريعة للطعن في دين الإسلام، وتصويره على أنه دين عنف، وأن في مثل هذا الحكم، كما يزعمون، ظلم للمرأة واحتقار لها وانتقاص من مكانتها، بل هناك من المسلمين من أساء فهم هذا الحكم أيضاً، ويرى بأنه لا يتفق مع روح المدنية والتحضّر.

يقول محمود شلتوت: "وقد أساء المتحضرون من أبناء المسلمين فهم هذا النوع من العلاج، ووصفوه بأنه علاج صحراوي جاف، لا يتفق وطبيعة التحضر القاضي بتكريم الزوجة وإعزازها. إن الإسلام لم يكن لجيل

خاص، ولا لإقليم خاص، ولا لبيئة خاصة، وإنما هو إرشاد وتشريع لكل الأجيال، ولكل الأقاليم ولكل البيئات.¹

وقد ذكر "محمد عبده" في بيان أسباب إباحة هذا النوع من التأديب ما نصه: "إن مشروعية ضرب النساء ليست بالأمر المستنكر في العقل أو الفطرة، فيحتاج إلى التأويل، فهو أمر يحتاج إليه في حال فساد البيئة وغلبة الأخلاق الفاسدة، وإنما يباح إذا رأى الرجل أن رجوع المرأة عن نشوزها يتوقف عليه، إذا صلحت البيئة وصار النساء يعقلن النصيحة، ويستحبن بالوعظ أو يزدجرن بالهجر، فيجب الاستغناء عن الضرب، فلكل حال حكم يناسبها في الشرع".²

فقد تبين في هذا البحث في أكثر من موضع، أن الرجال مأمورون بحسن عشرة النساء، وعدم الإساءة إليهن، وهذا الحكم - حكم الضرب - هو حكم خاص بوضع خاص، المقصود منه إصلاح حال المرأة، ودرء الفساد الذي قد يترتب على استمرارها في النشوز، من تدمير بناء الأسرة بالطلاق وما يلحق به من أضرار، وقد تبين بأن لهذا الحكم شروط وضوابط ترقى به عن الإساءة والظلم، لأن المقصود منه الإصلاح وليس التعدي، كما بين ذلك الفقهاء.

ولا شك أن ضرب الزوجة لإصلاحها وردّها عن نشوزها بالشروط التي ذكرها العلماء ليس فيه أي انتقاص من مكانة المرأة وحقوقها، وليس فيه أي إهانة لإنسانيتها، كما يزعم الغرب، بل إن المرأة الغربية في حقيقة الأمر عندهم هي التي تعاني من تزايد العنف ضدها، وتشتكي من الضرب المتكرر من طرف الزوج، فقد دلت الإحصاءات مثلاً كما ذكر (ريشارد جون): "أنهم في كل اثنا عشرة ثانية في الولايات المتحدة الأمريكية تخضع امرأة لهذا الوباء... في كل اثنا عشرة ثانية تضرب إلى درجة القتل أو التحطيم من قبل زوج أو

¹ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشرعية، ص 164.

² نقله محمد رشيد رضا: تفسير المنار، ج 5، ص 61.

صديق !، وفي كل يوم نرى نتائج هذا الضرب أو آثاره في مكاتبنا ...، وفي غرف الطوارئ لدينا وفي عياداتنا !¹.

فهذا هو ضرب الذي يسيء حقيقة إلى إنسانية المرأة ويحط من كرامتها، وليس ضرب التأديب الذي يراد منه إصلاح حال الزوجة دون الوقوع في التعدي به.

الشبهة الثانية: حول المساواة بين الرجل والمرأة في ولاية التأديب والرد عليها:

يرى المطالبون بالمساواة المطلقة بين الرجل والمرأة، أن إعطاء الزوج حق مباشرة ولاية التأديب عند نشوز الزوجة، وجعل ولاية التأديب بيد القاضي في حال نشوز الزوج هو إخلال بمبدأ المساواة بين الجنسين.

ويمكن الرد على هذه الشبهة بما يأتي:

أن المساواة بين الجنسين هي الأصل، وإنما قد تنشأ الفروق بينهما عند وجود موانع معتبرة تمنع اعتبار المساواة، يقول "محمد الطاهر بن عاشور": "فالمساواة في التشريع أصل لا يتخلف إلا عند وجود مانع، فلا يحتاج إثبات التساوي في التشريع بين الأفراد أو الأصناف إلى البحث عن موجب المساواة، بل يُكتفى بعدم وجود مانع من اعتبار التساوي."²

فإن حق الزوج في مباشرة تأديب زوجته إذا نشزت يتفرع عن حق الرجل في القوامة عليها، وقد دل على ذلك سياق الآية.

جاء في "التحرير والتنوير" ما نصه: "فقوله: "الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ" أصل تشريعي كلي تتفرع عنه الأحكام التي في الآيات بعده."³

¹ محمد البوطي: المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، ص 33. نقلا عن (Richard F Jones) مجله الصادرة عن معهد القبالة وأمراض النساء، عنوان المقال الاغتصاب العائلي أو المنزلي: فلندع أصواتنا تسمع، عدد: جانفي 1993م.

² محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة، ص 96.

³ محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، ج 5، ص 37.

ويؤيد هذا ما ذكره بعض المفسرين أيضا في معنى قوامة الرجال على النساء، بأنهم مسلطون على تأديبهن.¹ وأن قوله تعالى "وَاللَّائِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ" هو خطاب للأزواج وإرشاد لهم إلى طريق القيام عليهن.²

فإذا تقرر هذا فإن اعتبار المساواة في ولاية التأديب، مع أنها لا تتفق مع العقل، ولا مع الفطرة، يهدم أصل القوامة، وكون الرجل هو القوام على الزوجة وجميع من في الأسرة، فإذا كان للزوجة أن تضرب زوجها تأديبا على نشوزه، فكيف يكون قواما عليها بعد ذلك، بما يحمله معنى القوامة من معان، منها وجوب حماية الزوجة والذب عنها؟!.

فهذا النوع من المساواة إذن يهدر حق الرجل في القوامة، وما يترتب عليه من واجبات القيام بمصالح الأسرة وحفظ النظام فيها، وإذا اختل نظام الأسرة بغياب القوام عليها، فإن ذلك سيؤدي بلا ريب، إلى مفساد عظيمه، تضرر منها الأسرة والمرأة نفسها.

ولهذا جعل الفقهاء ولاية تأديب الزوج إذا نشز على زوجته بيد الحاكم، لأن له زجره إذا أساء استخدام حقه في القوامة، ووقع في الظلم والتعدي، دون أن يؤثر ذلك في مكانته في الأسرة، واستمرار حقه في القوامة على أهله وأبنائه.

وقد يعترض على جعل سلطة التأديب بيد الزوج من جهة أخرى، ويتمثل ذلك في المطالبة بأن يكون القاضي هو من يتولى تأديب الزوجة عند نشوزها، كما يتولى ذلك في حال نشوز الزوج.

ويمكن الرد على هذا بما يأتي:

أن تدخل القضاء في خصوصيات العلاقة بين الزوجين أدعى إلى توسع دائرة الخلاف، وأدعى إلى إفساد العلاقة بين الزوجين، لأن في ذلك مساس بكرامة هذا الطرف أو ذلك علانية، مما قد يزيد في الشقاق بينهما.¹

¹ انظر: الرازي: التفسير الكبير، مج 5، ج 10، ص 71. البغوي: معالم التنزيل، ج 1، ص 422. علاء الدين البغدادي الخازن: لباب التأويل في معاني التنزيل، ج 1، ص 370.

² انظر: الألوسي: روح المعاني، ج 5، ص 25. إسماعيل حقي البروسوي: تفسير روح البيان، مج 2، ص 202.

ولهذا كان من الأنسب أن تكون سلطة التأديب بيد الزوج، كما دل على ذلك القرآن الكريم بالشروط والضوابط التي بينها الفقهاء، حفاظاً على خصوصيات العلاقة بين الزوجين من أن تُذاع، وفي هذا حفظ لكرامة المرأة بالدرجة الأولى، حتى لا يذكرها الزوج أو يصفها بما لا تحب أو ترغب أمام القاضي، وقد تظهر أمارات النشوز عند المرأة وتكرر مرات عديدة، فهل كلما انحرفت الزوجة أو خالفت، أو حاولت أن تنحرف أو تخالف، يهرع الزوج في كل مرة إلى طرق باب القضاء،؟! فلا شك أن في ذلك إهانة له ومساساً بكرامته.²

لأجل هذه الأسباب وغيرها، جعلت الشريعة الإسلامية ولاية تأديب الزوجة إذا خاف الزوج نشوزها، أو ثبت لديه ذلك فعلاً، بيد الزوج، لأنه لا يمكن أن يقوم بهذه الولاية أحد غيره، وإذا كانت الشريعة الإسلامية قد اختصت الرجل بهذا الأمر، فإنها قيدت سلطته في ذلك بعدم الظلم والجور تحقيقاً للعدل.

المطلب الثالث: الطلاق

الفرع الأول: تعريف الطلاق في اللغة والاصطلاح.

1- تعريف الطلاق لغة:

الطَّلَاقُ والإِطْلَاقُ، كما جاء في كتب اللغة، يأتيان بمعنى رفع القيد والتحلل أو التحرر منه. يقال: طَلَّقَ الرجل امرأته تطليقاً فهو مُطَلَّقٌ...، والاسم الطَّلَاقُ.³ كما يقال أيضاً: أَطْلَقْتُ الأَسِيرَ إِذَا حَلَلْتِ إِسَارَهُ وَخَلَّيْتِ عَنْهُ.⁴ وَحَبَسُوهُ فِي السَّجْنِ طَلْقًا أَي: بغير قَيْدٍ وَلَا كَبَلٍ.⁵

وَأَطْلَقْتُ النَّاقَةَ مِنْ عُقَالِهَا، وَنَاقَةٌ طُلُقٌ بضمين: بلا قَيْدٍ، وَنَاقَةٌ طَالِقٌ أَيضاً مُرْسَلَةٌ تَرعى حيث شاءت¹، والجمع أَطْلَاقٌ.² وَقَدْ طَلَّقْتُ طُلُوقًا مِنْ بَابِ قَعَدَ إِذَا انْحَلَّ وَثَاقُهَا.³

¹ انظر: محمد قطب: شبهات حول الإسلام، ص 129.

² المرجع نفسه. وانظر: محمود شلتوت الإسلام عقيدة وشرعة، ص 165.

³ انظر: الفيومي: أحمد بن محمد بن علي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، دار الفكر، دط، دت، ج 2، ص 376.

⁴ الرجوع نفسه؛ وانظر أيضاً: الفيروزآبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، دار العلم، بيروت - لبنان، د ط، د ت، ج 3، ص 258 - 259؛ الرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر: مختار الصحاح، مكتبة لبنان - بيروت، 1986م، ص 166.

⁵ ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، د ط، د ت، مج 10، ص 226. وانظر: الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ج 3، ص 259.

وطلاق المرأة بينونتها من زوجها، وامرأة طالق من نسوة طلق، وطالقة من نسوة طالق، وطلق الرجل امرأته، وطلقت هي، بالفتح تطلق طلاقاً، وطلقت... طلاقاً، وأطلقها بعلمها وطلقتها. وقيل: لا يقال طلقت بالضم⁴.

وقد جاء في "لسان العرب" أن طلاق النساء يدل على معنيين، أحدهما: حل عقد النكاح، والآخر بمعنى: التخلية والإرسال⁵.

ويظهر بأن كلا المعنيين يدلان على المعاني المذكورة سابقاً، من حل القيد والتحرر منه، وهو هنا حل قيد النكاح أو رفعه، وتخلية سبيل المرأة وذلك بخروجها من عصمة الزوج.

وقد خص العرف الطلاق برفع القيد المعنوي، وهو في المرأة، والإطلاق برفع القيد الحسي في غير المرأة⁶، كما في الأسير والناقة.

2- تعريف الطلاق اصطلاحاً:

عرّف الفقهاء الطلاق بتعريفات كثيرة منها:

ما جاء عند الأحناف بأن الطلاق هو: "رفع قيد النكاح بلفظ مخصوص"⁷.

¹ محمد الفيومي: المصباح المنير، ج 2، ص 376؛ وانظر أيضاً: ابن منظور: لسان العرب، مج 10، ص 226؛ الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ج 3، ص 258؛ أبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجليل، بيروت، ط 1، 1411هـ - 1991م، مج 3، ص 421.

² ابن منظور: لسان العرب، مج 10، ص 226.

³ الفيومي: المصباح المنير، ج 2، ص 376.

⁴ ابن منظور: المرجع السابق.

⁵ ابن منظور: المرجع نفسه.

⁶ انظر: وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ط 12، د ت، ج 9، ص 6873.

⁷ الكمال بن الهمام: شرح فتح القدير، مج 3، ج 3، ص 325.

أو هو: "رفع قيد النكاح حالا أو مآلا بلفظ مخصوص".¹

وقد عرّفه المالكية بأنه: "صفة حكمية ترفع حلية متعة الزوج بزواجه".²

أما الشافعية فقد عرّفوه بأنه: "حل عقد النكاح بلفظ الطلاق ونحوه".³

وأما الحنابلة فقد عرّفوه بأنه: "حل قيد النكاح أو بعضه".⁴

ويظهر من خلال هذه التعريفات أن معنى الطلاق في الاصطلاح الشرعي متفق عليه بين الفقهاء على اختلاف مذاهبهم وإن تفاوت عباراتهم وألفاظهم فهو عندهم "رفع قيد النكاح" أو "حل قيد النكاح" الذي من خلاله يتم إنهاء العقد الصحيح القائم بين الزوجين مما يرفع حلية استمتاع الزوج بزواجه.

ومن هنا يمكن تعريف الطلاق بالجمع بين التعريفات المذكورة مع مراعاة ما أضافه بعض العلماء من قيود إليها بأنه "حل قيد النكاح أو بعضه في الحال أو المال بلفظ مخصوص".

فإضافة قيد أو بعضه كما ذكر الحنابلة لإدخال الطلاق الرجعي.

و"اللفظ المخصوص" هو ما اشتمل على مادة (طلق) سواء كان صريحا أو كناية أو بتفريق القاضي أو كان سبب الفرقة حاصلًا من الزوج باللسان والخلع.

وقد أشار إلى مثل هذا المعنى من المعاصرين "عبد الكريم زيدان" فقال: "الطلاق شرعا إنهاء عقد الزواج الصحيح في الحال أو في المال بالصيغة الدالة عليه"⁵ أو هو "حل الرابطة الزوجية الصحيحة في الحال أو في المال بالصيغة الدالة على ذلك".⁶

¹ مجموعة من العلماء: الفتاوى الهندية، مج 1، ج 1، ص 348.

² العدوي: حاشية العدوي على مختصر سيدي خليل، ج 2، ص 64.

³ الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 455.

⁴ انظر: أبو النجا الحجاوي: الإقناع، ج 4، ص 02. ابن النجار: منتهى الإرادات، ج 4، ص 221.

⁵ عبد الكريم زيدان: المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1415هـ - 1994م، ص 347.

⁶ المرجع نفسه.

الفرع الثاني: الأدلة على اختصاص الرجل بالطلاق:

دلت نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة على أن الطلاق، أو فك رباط الزوجية يملك إيقاعه الرجل دون المرأة، والأدلة على ذلك كثيرة منها:

أ- من الكتاب:

قوله تعالى: {فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا} [البقرة:230].

وقوله تعالى: {وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ} [البقرة:231].

وقوله أيضا: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ} [الطلاق:1].

وجه الاستدلال من الآيات:

وجه الاستدلال من مجموع هذه الآيات أن المولى سبحانه وتعالى أسند فعل الطلاق للرجال، فدل ذلك على أنهم أحق بملكيتها¹.

ب- من السنة:

- ما رُوي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه أنه طلق امرأته وهي حائض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسأل عمر بن الخطاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مُرْهُ فَلْيُرَاجِعْهَا، ثُمَّ لِيُمْسِكْهَا حَتَّى تَطْهُرَ، ثُمَّ نَحْيِضَ ثُمَّ تَطْهُرَ، ثُمَّ إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ بَعْدُ، وَإِنْ شَاءَ طَلَّقَ قَبْلَ أَنْ يَمْسَ، فَبِتِلْكَ الْعِدَّةِ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ أَنْ تُطَلَّقَ لَهَا النِّسَاءُ."²

¹ انظر: ابن رشد: المقدمات الممهدة، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1408هـ - 1988م، ج 1، ص 497.
² أخرجه البخاري، في صحيحه، كتاب الطلاق، باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ}، رقم: 5251، ج 7، ص 40؛ ومسلم، في صحيحه، كتاب الطلاق، باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها...، رقم: 1471، ج 2، ص 1093، بلفظ "مُرْهُ فَلْيُرَاجِعْهَا، ثُمَّ لِيُمْسِكْهَا حَتَّى تَطْهُرَ".

ووجه الدلالة من الحديث، كما يظهر، أن النبي صلى الله عليه وسلم أسند فعل المراجعة والطلاق للزوج، فدل ذلك على أن الرجل هو الذي يملك حق إيقاع الطلاق.

- عن ابن عباس رضي الله عنهما قال أتى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ سَيِّدِي زَوْجِي أَمَتُهُ وَهُوَ يُرِيدُ أَنْ يُفَرِّقَ بَيْنِي وَبَيْنَهَا قَالَ فَصَعِدَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمِنْبَرَ فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ مَا بَالُ أَحَدِكُمْ يُزَوِّجُ عَبْدَهُ أَمَتَهُ ثُمَّ يُرِيدُ أَنْ يُفَرِّقَ بَيْنَهُمَا إِنَّمَا الطَّلَاقُ لِمَنْ أَخَذَ بِالسَّاقِ.¹

وجه الدلالة من الحديث، أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل الطلاق بيد الرجل - أي الزوج - ولو كان عبدا.²

وإذا ثبت بأن حق إيقاع الطلاق هو بيد الرجل، فما الحكمة من اختصاصه بهذا الحق؟

الفرع الثالث: الحكمة من اختصاص الرجل بحق إيقاع الطلاق

تبين سابقا بأن القوامة هي للرجل على المرأة، وقوامته عليها تستدعي أن يكون الطلاق بيده، يقول عبد الكريم زيدان: "إن القوامة بين الزوجين هي للرجل على امرأته وليس العكس،...ومن لوازم هذه القوامة أن يكون الطلاق بيد الرجل أيضا."³

ومعنى هذا أن قوامة الرجل على المرأة التي تتمثل في واجبه بحق القيام عليها وحفظها ورعاية شؤونها، تمنح الرجل سلطة التسيير والتدبير، وهذه السلطة تمنحه اكتساب حق إيقاع الطلاق، بحيث لو أسند أمر إيقاعه إلى المرأة، فإن معنى قوامة الرجل عليها لا يكتمل.

¹ أخرجه ابن ماجه في السنن، كتاب الطلاق، باب طلاق العبد، رقم: 2081، ج 1، ص 672؛ والدارقطني: السنن، كتاب: الطلاق والخلع، رقم: 3991، ج 5، ص 67، بلفظ: "أَلَا إِنَّمَا يَمْلِكُ الطَّلَاقُ مَنْ أَخَذَ بِالسَّاقِ"؛ والبيهقي: السنن الكبرى، كتاب: الخلع والطلاق، باب: الاستثناء في الطلاق والعنق والندور كهو في الأيمان لا يخالفها، رقم: 15117، ج 7، ص 591، عن عكرمة مرسلاً بلفظ: "إِنَّمَا يَمْلِكُ الطَّلَاقُ مَنْ أَخَذَ بِالسَّاقِ" وقال: "لَمْ يَذْكُرْ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وَرُوي مِنْ وَجْهِ آخَرَ مَرْفُوعاً وَفِيهِ ضَعْفٌ".

² علي حسب الله: الفرة بين الزوجين، ص 64؛ المناوي: فيض القدير، دار الفكر، ط 2، 1391هـ - 1972م، ج 4، ص 293.

³ عبد الكريم زيدان: المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، ج 7، ص 348. وانظر: سالم البهناوي: قوانين الأسرة، ص 162.

وإذا كانت قوامة الرجل على المرأة هي الأصل في إعطائه حق إيقاع الطلاق، فإن الأسباب التي بُنيت عليها هذه القوامة هي نفس الأسباب التي جعلت الطلاق بيده، وقد أشار إلى هذا أغلب المؤلفين المعاصرين، كما سيتبين ذلك فيما يأتي:

1- تفضيل الرجال على النساء وعلاقته بجعل الطلاق بيد الرجل:

تبين سابقا - في مطلب القوامة - بأن تفضيل الرجال على النساء له علاقة بما اختص به الرجال من صفات وخصائص جبلية، ولهذا كانت لهم القوامة على النساء. ويبدو بأن اختصاص الرجل بحق إيقاع الطلاق يمكن تعليقه بهذه الخصائص التي يتميز بها عن المرأة.

وقد علل الكاساني اختصاص الرجل بهذا الحق بقوله: "لاختصاصه بكمال العقل والرأي".¹

ويظهر بأن لهذا التعليل علاقة بالفوارق الموجودة بين الجنسين في النواحي النفسية، والتي يرجع بعضها إلى العوامل البيولوجية التي تؤثر في سلوكيات الشخص وتصرفاته. وقد تبين في الفصل السابق أن المرأة تختلف عن الرجل في هذه النواحي، من ذلك مثلا أن لدى النساء قوة في العاطفة وأنهن أشد انفعالا من الرجال. وقد بنى أكثر المعاصرين أسباب جعل الطلاق بيد الرجل على هذه الفوارق الموجودة بين الجنسين، فقالوا بأن الرجل أقرب إلى تحكيم النظر العقلي بالفطرة، والمرأة أقرب إلى تحكيم العاطفة وانفعالاتها، وأسرع في الاستجابة لها، بحيث لو تُعطى حق الطلاق، تكون أسرع إلى النطق به عند احتدام النزاع، بينما يكون الرجل أكثر ضبطا لنفسه في مثل هذه الحالات.²

يقول محمد أبو زهرة: "إن المرأة تحكمها العاطفة وتلك ميزتها وفضيلتها، والعاطفة إذا سيطرت على الأمور الخطيرة قد تضر، والطلاق أخطر ما يكون بين الرجل والمرأة...فلو جُعل الطلاق في يدها ما نظرت في عواقبه، في مثل هذه الحال من التأثير".³

¹ الكاساني: بدائع الصنائع، ج 3، ص 127.

² أنظر: محمد بلتاجي: مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، ص 115؛ علي حسب الله: الفقرة بين الزوجين وما يتعلق بها من عدة ونسب، ص 64-65؛ سالم البهناوي: قوانين الأسرة، ص 162؛ عبد السلام أبو النيل: حقوق المرأة في الإسلام، ص 75.

³ محمد أبو زهرة: الأحوال الشخصية، ص 284. وانظر مؤلفه: تنظيم الإسلام للمجتمع، ص 90.

ويبدو أن القول بأن المرأة تحكمها العاطفة هو ليس على إطلاقه، فلا ينبغي تعميمه في جميع الأحوال والقضايا، فميزة العاطفة وسرعة الانفعال هي من خصائص المرأة التي جُبلت عليها، وهذا لا يعني أنه ليس للمرأة نصيب في تحكيم العقل، ولما كان أمر الطلاق يحدث غالبا بعد زوال التفاهم والوفاق بين الزوجين، وهذا يؤدي إلى حالات التوتر والغضب، وبما أن المرأة شديدة التأثر والانفعال، قد يدفعها ذلك إلى عدم الاحتمال، فتتسرع في التلفظ بالطلاق، لو جعله الشارع بيدها، بينما يكون الرجل أقل انفعالا، وذلك يعطيه مجالا للتأني والتفكير قبل أن يقدم على أمر الطلاق.

يقول علي حسب الله: "والشارع لم يجعل الطلاق بيد الرجل لأنه أقدر على إيقاعه، بل لأنه أقدر على عدم إيقاعه، ولا نستطيع أن نقول: إن امتناع المرأة عن إيقاع الطلاق عند النزاع أقرب وأقوى من امتناع الرجل عنه، فإن غلبة عاطفتها تُسرع بها إليه، وقوة عناده تُصرفه عنه، حتى إنه ليمتنع عنه أحيانا مع وجوبه عليه، فيضطر القاضي إلى التفريق بينهما دفعا لظلمه".¹

فإن أمر الطلاق هو أمر عظيم الخطر، ولا يلجأ إليه إلا عند الضرورة، حين تنقطع سبل الوفاق والإصلاح بين الزوجين، ولهذا ينبغي أن لا يُقدَّم فيه إلا من تكون له قدرة على التروي والتبصر في عواقب هذا الأمر، ولا شك أن الرجل أولى بالتقديم فيه لأنه أحرص على إبقاء الزوجية، كما سيأتي، فلا يلجأ إليه إلا بعد نظر وتفكير.

وقد يؤثر في المرأة أيضا ما يعترئها من أعراض جسمية ونفسية في فترات معينة، كفترة الحيض والحمل وغيرها من الأدوار التي تمر بها المرأة في مراحل حياتها، التي يتغير فيها عمل الهرمونات، فتصاب المرأة بشيء من الانحراف المزاجي، يجعلها أقرب ما تكون إلى الاستجابة لدوافع الشعور الوقتي.²

فقد تبين سابقا³، أن المرأة في أثناء الحيض مثلا تكون متقلبة المزاج، سريعة الاحتياج، قليلة الاحتمال، كما أنها تكون في فترة الحمل أكثر حساسية من أي وقت مضى، وتزداد الاضطرابات النفسية في مرحلة انقطاع الطمث (سن القعود) حيث تكون في هذه المرحلة أكثر وضوحا، كشعور المرأة في هذه المرحلة بالقلق

¹ علي حسب الله: الفرقة بين الزوجين، ص 65.

² انظر: محمد بلتاجي: مكانة المرأة في القرآن و السنة الصحيحة، ص 115.

³ انظر: مبحث الفروق النفسية من الفصل الأول.

والتوتر النفسي، وغيرها من الأعراض التي تصاحب هذه الأدوار، وهي تؤثر ، من دون شك، في تصرفات المرأة وقراراتها. ويبدو بأن تأثر المرأة بكل هذه الأعراض والتغيرات هو أمر لا يمكن إنكاره.

2- علاقة الإنفاق بجعل الطلاق بيد الرجل.

ذكر بعض العلماء المعاصرين أن الرجل هو المسؤول عن النفقات المالية على المرأة في الحياة الزوجية أو بعد الفرقة عند حصولها، فإن ذلك سيحمله على التفكير والتروي قبل أن يُقدم على إيقاع الطلاق، لأن ضرر الخسارة المالية سيقع عليه، كما أنه سيتحمل أعباء نفقات مالية جديدة إن هو أقدم على زواج جديد، ولهذا فإنه سيكون أحرص على استمرار العلاقة الزوجية وأكثر تشبثاً بها. فإذا أصر الزوج على الطلاق مع ما لحقه وما سيلحقه من نفقات وتبعات، ورضي بالضرر المادي الذي سيلحق به بعد فك رباط الزوجية، فلا شك حينها أن لديه أسباباً قوية ألجأته إلى الطلاق، لا يمكن دفعها بما يلحق الرجل من أضرار مادية يتحملها بسبب الإنفاق.¹

يقول مصطفى السباعي: "...فليس من المعقول أن نجعل حل عقدة الزواج بيد المرأة وحدها، إذ هي لا تتضرر مادياً بالطلاق كما يتضرر الرجل...، وإذا كانت من القواعد المسلم بها قاعدة (الغنم بالغرم)²، كان من العدالة أن نعطي الرجل حق إيقاع الطلاق ما دمنا قد ألزمناه بالمهر ونفقات الزوجة والأسرة، فلا يهدم ما بناه إلا وهو عارف بما كلفه الزواج الأول من نفقات، وما يكلفه الزواج الثاني من نفقات أيضاً."³ فالرجل إذن إنما غنم حق إيقاع الطلاق لكونه القيم و المسؤول على المرأة بالرعاية والإنفاق، فاكتمابه هذا الحق هو في مقابل ما يتحمل من نفقات ابتداءً بالمهر، وانتهاءً بنفقات الطلاق، فكل هذه العوامل تحمل الرجل على الهدوء قبل أن يلجأ إلى الطلاق ويتسرع فيه. فهو بما أنفق من مال في سبيل هذا الزواج، وما يجزّه الطلاق من

¹ انظر: محمد أبو زهرة: الأحوال الشخصية، ص 284؛ علي حسب الله: الفرقة بين الزوجين، ص 65-66؛ مصطفى السباعي: شرح قانون الأحوال الشخصية، مج 1، ج 1، ص 215-216؛ محمود نبيل غنم: شبهات حول التشريع الإسلامي، ص 70.

² لجنة من العلماء: مجلة الأحكام العدلية، تحقيق: نجيب هوايني، الناشر: نور محمد، كازخانة، تجارت كتب، آرام باع، كراتشي، المادة 87؛ أحمد بن الشيخ محمد الزرقا: شرح القواعد الفقهية، تعليق: مصطفى الزرقا، دار القلم، دمشق، ط 2، 1409 هـ - 1989 م، ص 437. (القاعدة 86، المادة 87).

³ مصطفى السباعي: شرح قانون الأحوال الشخصية، مج 1، ج 1، ص 215-216.

عواقب وتبعات مالية، فلا يقدم عليه إلا بعد الموازنة بين التبعات المترتبة عليه، والحاجة الدافعة إليه، فإن رجحت الأولى على الثانية، أبقى على زوجته ، وإن رجحت الثانية على الأولى طلق.¹

يظهر مما سبق، بأن اكتساب الرجل حق إيقاع الطلاق إنما هو حق لازم عن قوامته على المرأة، وجعله بيده لكونه الأقدر على عدم إيقاعه، بما امتاز به من خصائص جبلية تحمله على التأني وعدم التسرع فيه، وبما يكلفه بناء الأسرة من تبعات ونفقات مالية.

وإذا كان الشرع الحكيم قد أعطى الرجل وحده حق إيقاع الطلاق دون المرأة، فإنه قيّد هذا الحق بقيود وضوابط تسمو به عن الإساءة والظلم.

الفرع الرابع: ضوابط في استعمال حق الطلاق.

إن الطلاق في الشريعة الإسلامية مقيد بقيود وضوابط، وجعله بيد الرجل لا يعطيه ذلك الحرية الكاملة في إيقاعه متى شاء، وبأي كيفية شاء، ويبدو بأن كثيرا من الناس في وقتنا الحاضر لا يراعون هذه الضوابط، وأسأؤوا كثيرا للمرأة، لإساءتهم استخدام هذا الحق وتعسفهم فيه.

وهذه الضوابط تتعلق بوقت الطلاق وعدده، ويمكن تفصيلها فيما يأتي:

1- أن لا يطلقها في حال الحيض:

أ- آراء الفقهاء وأدلتهم:

أجمع الفقهاء على أن طلاق المرأة المدخول بها في زمن الحيض هو طلاق بدعة²، وهو محظور ممنوع، فلا بد أن يكون الطلاق في مرحلة الطهر وليس الحيض.³

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

- من الكتاب:

¹ انظر: محمد أبو زهرة: الأحوال الشخصية، ص284.

² سمي طلاق بدعة لأن المطلق خالف به السنة. انظر: ابن قدامة: المغني، ج 8، ص235. ابن رشد: بداية المجتهد، مج 2، ج 3، ص 104.

³ انظر: ابن عبد البر: الاستدكار، مج 18، ص 16؛ السرخسي: المبسوط، مج 3، ج 6، ص 6؛ ابن عرفة الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج 2، ص 361؛ الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 497؛ ابن قدامة: المغني، ج 8، ص 235؛ ابن قدامة: الكافي، ج 4، ص 426. ابن حزم: المحلى، ج 9، ص 377.

قوله تعالى: { يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ } [الطلاق:1].

ووجه الاستدلال بالآية أن الطلاق في زمن الحيض هو ترك لأمر الله تعالى، لقوله: (فطلقوهن لعدتهن)¹، فندب تعالى إلى أن يوقع الطلاق في حالٍ تعتدُ فيها وذلك حال الطهر².

يقول القرطبي: "فقوله: "العدّتهن" أي في عدّتهن؛ أي في الزمان الذي يصلح لعدّتهن. وحصل الإجماع على أن الطلاق في الحيض ممنوع وفي الطهر مأذون فيه"³.

- من السنة:

ما روي عن ابن عمر رضي الله عنه أنه طلق امرأته وهي حائض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسأل عمر بن الخطاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مره فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحيض ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد، وإن شاء طلق قبل أن يمس، فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء."⁴

فاشترط الطهر يدل على أن الطلاق في حالة الحيض ليس بسنة.⁵

- من الإجماع:

أجمع الفقهاء على تحريم الطلاق في حال الحيض، يقول ابن قدامة: "أجمع العلماء في جميع الأمصار وكل الأعصار على تحريمه."⁶ أي: الطلاق في زمن الحيض أو في طهر جامعها فيه، كما سيأتي. وإذا تبين أن طلاق الزوجة - المدخول بها - في حال حيضها محرّم ممنوع، فلا بد أن تكون هناك علة أو حكمة لهذا التحريم.

³ ابن قدامة: المغني، ج 8، ص 235.

² القاضي عبد الوهاب: المعونة على مذهب عالم المدينة، تحقيق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1418هـ - 1998م، مج 1، ج 1، ص 561.

³ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 18، ص 153.

⁴ سبق ترجمته، ص 237.

⁵ الباري: العناية شرح الهداية، دار الفكر، د ط، د ت، ج 3، ص 474.

⁶ ابن قدامة: المغني، ج 8، ص 235؛ وانظر: ابن عبد البر: الاستذكار، مج 18، ص 16.

ب- الحكمة من تحريم الطلاق في زمن الحيض:

تباينت آراء الفقهاء في تحديد علة منع الطلاق في زمن الحيض، أهي تطويل العدة؟ أم لأن حال الحيض هي حال نفرة وعدم الرغبة؟ ومنهم من يرى بأن منع الطلاق في زمن الحيض ليس معللاً وإنما هو حكم تعبدى، ويمكن بيان هذه الآراء كما يأتي:

فقد ذكر الحنفية بأن علة المنع تتعلق بكون حال الحيض هي حال نفرة، كما تتعلق أيضاً بمعنى آخر وهو أن إيقاع الطلاق في الحيض فيه إضرار للمرأة بتطويل العدة عليها¹.

وعند المالكية خلاف في كون المنع معلل بطول العدة أم أنه تعبدى².

والذي يبدو أن منع طلاق المدخول بها في حال الحيض معلل بدليل أن غير المدخول بها مثلاً يجوز طلاقها فيه، فلو كان المنع للتعبد لشملمها جميعاً. وهذا ما استدل به من ذهب إلى اعتبار المنع معلل بطول العدة³.

وذهب الشافعية⁴ وأكثر الحنابلة⁵ إلى أن علة المنع هي طول العدة. وخالف في ذلك الخطاب وقال: "لكونه في زمن رغبته عنها."⁶ فوافق بهذا قول الحنفية.

ويظهر بأن الحكمة من تحريم طلاق المرأة المدخول بها في حال الحيض هي عدم الإضرار بها وعدم ظلمها، لأن وقوعه في مثل هذه الحال سيلحق بها ضرراً، من حيث تطويل العدة عليها، كما أن طلاق الزوج زوجته في زمن الحيض قد لا يمثل رغبته الصادقة في الطلاق، وهذا بسبب بعده عنها في هذه الفترة، فهو ممنوع شرعاً من وطئها، ووقت البعد والنفرة هذا قد يقوي الدافع إلى الطلاق.

¹ انظر: السرخسي: المبسوط، ج 6، ص 06. الكاساني: بدائع الصنائع، ج 3، ص 94.

² انظر: ابن عرفة الدسوقي: حاشية الدسوقي، ج 2، ص 363. العدوي: حاشية العدوي، ج 2، ص 70.

³ انظر: الدردير: الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، ج 2، ص 363.

⁴ انظر: الشيرازي: المهذب، ج 2، ص 06. الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 497.

⁵ انظر: المرادوي: الإنصاف، ج 8، ص 449.

⁶ المرادوي: المرجع نفسه.

فقد فسر القائلون بأن علة منع الطلاق في الحيض هي تطويل العدة، بأن الزوج إذا طلق زوجته وهي حائض يكون قد أضر بها، وذلك بتطويل العدة عليها، والإضرار منهي عنه شرعا كما جاء في قوله تعالى: "ولا تمسكوهن ضاراً لتعتدوا" البقرة/231. ويُفسرُ هذا الإضرار بكون الحيضة التي طُلِّقت فيها المرأة لاغية ولا تُحسب من العدة¹.

وتظهر الحكمة من المنع أيضا، كما ذكر بعض الفقهاء، في كون وقت الحيض وقت نفرة، فالزوج ممنوع عن الزوجة شرعا في هذه الفترة، ويُعده عنها لهذا السبب قد تنقص معه المودة، وتشتد فيه النفرة، وقد تدفع هذه الأسباب الزوج إلى إيقاع الطلاق. يقول السرخسي: "إن إباحة الإيقاع [أي إيقاع الطلاق] للتفصي عن عهدة النكاح، عند عدم موافقة الأخلاق، وذلك لا يظهر بالإيقاع حالة الحيض، لأنها حال نفرة الطبع عنها، وكونه ممنوعا عنها شرعا، فرما يحمله ذلك على الطلاق"².

ولهذا لا بد أن يكون الطلاق في زمن كمال الرغبة، أي في زمن الطهر، بحيث لا يكون هناك أي مانع يمنع الزوج من الاقتراب من الزوجة، فإذا أقدم الزوج على الطلاق في زمن الرغبة، وليس في زمن النفرة، فإن في ذلك دليل للحاجة إلى الطلاق³، فلا يكون الدافع إليه مجرد الملل أو النفرة المؤقتة التي تزول بزوال مدة الحيض، والتي قد توقع الزوج في الندم بعد زوال سبب النفرة بينه وبين زوجته.

ويظهر من هذا، أن الشريعة الإسلامية منعت الطلاق في زمن الحيض مراعاة للجوانب النفسية لدى الجنسين - الرجل والمرأة -، فقد تظهر في هذا الوقت، مع بُعد الزوج عن زوجته في هذه الفترة، بعض التوترات والانفعالات التي قد تكون سببا في الكراهية والشقاق بين الزوجين، ويؤول الأمر إلى الطلاق، بينما قد لا تحصل مثل هذه التوترات خارج زمن الحيض أو قد تقل حدتها إذا طهرت المرأة لوجود أسباب التوافق والانسجام بين الزوجين.

2- أن لا يطلقها في طهر جامعها فيه:

¹ انظر: السرخسي: المبسوط، ج 6، ص 07. ابن رشد: أبو الوليد محمد: المقدمات الممهدة، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1408هـ - 1988م، ج 1، ص 500؛ النووي: المجموع شرح المذهب، ج 17، ص 73؛ ابن قدامة: المغني، ج 8، ص 239.

² السرخسي: المبسوط، مج 3، ج 6، ص 07.

³ انظر: الكاساني: بدائع الصنائع، ج 3، ص 94.

أ- آراء الفقهاء وأدلتهم:

إذا كان إيقاع الطلاق مقيدا بوقت الطهر، حيث لا يجوز إيقاعه في زمن الحيض، فإن إيقاعه في وقت الطهر أيضا ليس على إطلاقه، بل هو مقيد بعدم المسيس، أي أن الطهر الذي يقع فيه الطلاق لا بد أن يكون خاليا من الجماع. ولهذا فقد أجمع الفقهاء على أن طلاق السنة هو ما كان على هذه الصفة، فلا يجوز للزوج أن يطلق في طهر كان قد وطء فيه¹.

واستدلوا على ذلك بنفس الأدلة المذكورة في الطلاق في حال الحيض وهي:

- من الكتاب:

قوله تعالى: { يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ } [الطلاق:1].

جاء في "أحكام القرآن": "مراد الله في قوله تعالى (فطلقوهن لعدتهن) أن وقت الطلاق المأمور به أن يطلقها طاهرا من غير جماع..."²

- من السنة:

ما روي عن عبد الله بن عمر أنه طلق امرأته وهي حائض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسأل عمر بن الخطاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مره فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد، وإن شاء طلق قبل أن يمس، فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء."³

¹ انظر: السرخسي: المبسوط، مج 3، ج 6، ص 04. أبو محمد بن عبد الوهاب: المعونة على مذهب عالم المدينة، تحقيق: محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1998م، مج 1، ج 1، ص 560. النووي: روضة الطالبين، مج 6، ج 6، ص 08. ابن قدامة: الكافي، ج 4، ص 426. ابن حزم: المحلى، ج 9، ص 364.
² الجصاص: أحكام القرآن، ج 5، ص 346-347.
³ سبق تخریجه، ص 237.

ومحل الشاهد من الحديث قوله صلى الله عليه وسلم: "وإن شاء طلق قبل أن يمس". قال الخطابي: "فيه دليل على أن الطلاق في طهر جامع فيه حرام".¹

- الإجماع:

نقل ابن قدامة الإجماع على أن الطلاق في الطهر الذي مس فيه محظور شرعا، فقال: "أجمع العلماء في جميع المصار وكل الأعصار على تحريمه".² أي: الطلاق في الحيض أو في طهر مس فيه.

ب- الحكمة من تحريم الطلاق بعد المسيس (الجماع):

علل الفقهاء تحريم الطلاق الذي يوقعه الزوج في طهر وطء فيه بأمرين:

أحدهما: أن الزوج الذي يطلق في هذا الطهر الذي وطء فيه، وقبل أن يستبين الحمل، لا يأمن وقوع حمل بعد هذا الوطء، فإذا تبين له الحمل بعدها فقد يندم على مفارقة زوجته مع ولدها، وعند الندم قد لا يمكنه التدارك، فيتضرر الولد.³

وقالوا: فإن طلقها بعد أن تبين حملها، فحينئذ يكون قد طلق وهو على بصيرة، فلا يخشى أمرا يتجدد معه الندم.⁴ لأن في طلاقه مع علمه بوجود الحمل، دليل على رغبته الشديدة في الطلاق، والتي لا يمكن دفعها حتى مع وجود أسباب قوية تجدد المودة والألفة بين الزوجين كظهور الحمل مثلا.

والثاني: لأن طلاق الزوج زوجته في طهر جامعها فيه يجعلها مرتابة في أمر عدتها، فهي حامل تعتد بوضع الحمل؟، أم هي حائل تعتد بالأقراء.⁵

¹ ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، ج 9، ص 350.

² ابن قدامة: المغني، ج 8، ص 235. وانظر: ابن عبد البر: الاستذكار، مج 18، ص 09.

³ انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج 3، ص 94. الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 498. النووي: المجموع شرح المذهب، ج 17، ص 73. ابن قدامة: المغني، ج 8، ص 242.

⁴ انظر: ابن قدامة: المغني، ج 8، ص 244؛ المرداوي: الإنصاف، ج 8، ص 448.

⁵ ابن الهمام: شرح فتح القدير، مج 3، ج 3، ص 331-332. القاضي عبد الوهاب: المعونة، مج 1، ج 1، ص 561. ابن قدامة: المغني، ج 8، ص 244-245.

وقد ذهب بعض الفقهاء - كفقهاء الحنفية - إلى تفسير علة تحريم الطلاق في الطهر الذي وقع فيه الجماع، بأن الزوج بعد أن قضى وطره من الزوجة قد تقل رغبته فيها وتفتت فيتساهل في أمر الطلاق، فلا يكون إقدامه عليه في هذه الحالة دليل على حاجته إليه.

جاء في المبسوط: "إن إباحة الإيقاع [أي إيقاع الطلاق] هي للتفصي عن عهدة النكاح عند عدم موافقة الأخلاق، وذلك لا يظهر بالإيقاع حالة الحيض...، وكذلك في الطهر الذي جامعها فيه، لأنه قد يحصل مقصوده منها فتقل رغبته فيها، فلا يكون الإيقاع دليل عدم موافقة الأخلاق، فأما في الطهر الذي يجامعها فيه تعظم رغبته فيها، فلا يُقدم على الطلاق إلا لعدم موافقة الأخلاق."¹

فالطلاق إذن لا يكون إلا عند استحالة استمرار العلاقة بين الزوجين بسبب النفرة والكراهية، أو الشقاق الدائم وعدم الاتفاق، فوقوعه في حال طهر من غير جماع، فيه دليل على رغبة الزوج القوية في إيقاعه، لأن امتناعه عنها، مع أنه في وقت تشتد فيه رغبته فيها، يدل على أن حاجته إلى الطلاق أشد.

3- أن لا يطلقها إلا طلقة واحدة رجعية:

أ- آراء الفقهاء:

لا خلاف بين الفقهاء في أن من طلق امرأته طلقة واحدة هو مُطلق للسنة، وإنما وقع الخلاف بينهم في المطلق ثلاثاً بلفظ واحد، هل يكون طلاقه سني أم لا؟

ذهب جمهور الفقهاء، من الحنفية² والمالكية³ وأكثر الحنابلة⁴ إلى أن الطلاق المسنون هو ما كان طلقة واحدة في طهر واحد لا جماع فيه. وما زاد عن الطلقة الواحدة، كإيقاع الشنتين أو الثلاث هو طلاق بدعي مخالف للسنة.

¹ السرخسي: المبسوط، مج 3، ج 6، ص 07. وانظر: الكاساني: بدائع الصنائع، ج 3، ص 88.

² انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج 3، ص 93-94.

³ انظر: القاضي عبد الوهاب: المعونة، مج 1، ج 1، ص 560. ابن عرفة الدسوقي: حاشية الدسوقي، ج 2، ص 361-362.

⁴ انظر: ابن مفلح: المبدع، ج 7، ص 262؛ ابن قدامة: المغني، ج 8، ص 241. ولدى الحنابلة عن أحمد روايتان في تحريم جمع الثلاث في طهر لم يمس فيه: الأولى: أنه بدعة محرمة، وهو المذهب. انظر: ابن قدامة المغني، ج 8، ص 241. المرداوي: الإنصاف، ج 8، ص 451. والثانية: أنه ليس بمحرم. اختارها الحرقي. انظر: ابن قدامة: المغني، ج 8، ص 240. ابن مفلح: المبدع، ج 7، ص 261. المرداوي: الإنصاف، ج 8، ص 452.

يقول الكاساني: "طلاق البدعة نوعان: نوع يرجع إلى الوقت، ونوع يرجع إلى العدد....، وأما الذي يرجع إلى العدد فهو إيقاع الثلاث أو الثنتين في طهر واحد لا جماع فيه، سواء كان على الجمع بأن أوقع الثلاث جملة واحدة أو على التفريق واحدا بعد واحد، بعد أن كان الكل في طهر واحد، وهذا قول أصحابنا¹".

وقد جاء في "المدونة" أن مالكا كان يكره أن يطلق الرجل امرأته ثلاث تطليقات في مجلس واحد، وكان يقول: "طلاق السنة أن يطلق الرجل امرأته تطليقة واحدة طاهرا من غير جماع، ثم يتركها حتى يمضي لها ثلاثة قروء، ولا يتبعها في ذلك طلاقا، فإذا دخلت في الدم من الحيضة الثالثة فقد حلت للأزواج، وبانت من زوجها الذي طلقها²".

وقد اعتبر المالكية، بناء على هذا القول، أن ما زاد عن الطلقة الواحدة مكروه إيقاعه³. وقد قيل بأن لفظ الكراهة الذي ورد في المدونة عن مالك إنما يراد منه التحريم⁴.

فقد ذهب المالكية إذن إلى منع إيقاع ما زاد عن الطلقة الواحدة في المجلس الواحد، فليس للزوج أن يطلق إلا طلقة واحدة، كما أنهم منعوا أيضا من أن يتبعها بطلقة أخرى أو طلقتين في أثناء العدة، ولو كانت طاهرا، إلا أن الأحناف يرون أنه من الأحسن والأفضل أن يكون طلاق الرجل طلقة واحدة ثم يتركها حتى تنقضي عدتها، لكن يجوز له أيضا أن يطلق ثلاثا في ثلاثة أطهار، عند كل طهر واحدة. وأطلقوا على هذا النوع من الطلاق اسم الطلاق الحسن، وعلى النوع الأول الطلاق الأحسن⁵.

وقد ذهب الشافعي⁶ وابن حزم⁷ ورواية عند الحنابلة⁸، إلى أنه لا بدعة في العدد، ويباح للرجل جمع الثلاث. يقول الشافعي: "...ولا يحرم عليه أن يطلق اثنتين ولا ثلاثا، لأن الله تبارك وتعالى أباح الطلاق، وما

¹ الكاساني: بدائع الصنائع، ج 3، ص 93-94.

² سحنون: المدونة، ج 2، ص 03.

³ انظر: ابن رشد: المقدمات الممهدة، ج 1، ص 501. ابن عرفة الدسوقي: حاشية الدسوقي، ج 2، ص 362.

⁴ قاله الرجراجي، انظر: ابن عرفة الدسوقي: المرجع نفسه.

⁵ انظر: السرخسي: المبسوط، ج 6، ص 03-04.

⁶ انظر: الشافعي: الأم، ج 5، ص 264. النووي: روضة الطالبين، مج 6، ج 6، ص 10.

⁷ ابن حزم: المحلى، ج 9، ص 395-396.

⁸ وهي الرواية الثانية، انظر الإحالة (4)، ص 248.

أباح فليس بمحظور على أهله. وأن النبي صلى الله عليه وسلم علّم عبد الله بن عمر موضع الطلاق، ولو كان في عدد الطلاق مباح ومحظور علّمه إن شاء الله تعالى إياه.¹

ويظهر بأن الشافعية، مع مخالفتهم للجمهور في اعتبار جمع الثلاث مباح لا بدعة فيه، إلا أنهم يرون بأن المستحب من الطلاق أن يكون طلقة واحدة.²

والذي يظهر بأن الرأي الراجح هو رأي الجمهور القائل بأن الطلاق الثلاث في مجلس واحد هو طلاق بدعي، ويقدم فيه قول المالكية على غيره، وهو أن يكون طلقة واحدة في طهر من غير جماع في عدّة واحدة، لأن ما عدّه الأحناف طلاقاً حسناً، وهو أن تُطلق المرأة ثلاثاً في ثلاثة أطهار، عند كل طهر طلقة واحدة، لا يختلف في حقيقته عن جمع الثلاث في الطهر الواحد.

يقول علي حسب الله: "وقول الحنفية هذا مردود بأنه لا فرق بين جمع الثلاث في طهر واحد، وتفريقها في ثلاثة أطهار، فإن تفريقها لفظاً في ثلاثة أطهار لا يخرج الفرقة الواقعة بين الزوجين عن كونها فرقّة واحدة، لأن الفرقة بينهما حقيقة معنوية لها وجود خارجي يتحقق بالطلقة الواحدة، ومتى وُجدت لم يتأتّ إيجادها مرة أخرى إلا بعد إعادة الزوجية بالمراجعة، لأن إيجاد الموجود - كإعدام المعدوم - محال عقلاً. ومتى كانت الفرقة في الواقعة واحدة - فاعتبارها أكثر من ذلك - سواء كانت بلفظ يقع في طهر واحد أم في عدة أطهار، مخالف لقوله تعالى: "الطلاق مرتان" الآية.³

فمتى تحققت الفرقة بالطلقة الواحدة، تكون هذه الطلقة كافية لإيجادها، فلماذا يستعجل الزوج في إيقاع الثانية والثالثة، ما دام سيصل إلى نفس المقصود بالطلقة الواحدة، وهو الفرقة بينه وبين زوجته، بل إنه قد يندم على إيقاعه الثلاث في عدّة واحدة، إذا أراد مراجعة زوجته، فلا ينفعه الندم حينها، وهذا رأي جمهور الفقهاء، غير أهل الظاهر، القائل بأن الطلاق الثلاث يقع ثلاثاً⁴، فتبين المرأة من زوجها بينونة كبرى لا يمكنه مراجعتها بعدها حتى تنكح زوجاً غيره، وفي هذا ما يدل على الحكمة من منع إيقاع الثلاث في المجلس الواحد.

¹ الشافعي: الأم، ج 5، ص 264.

² انظر: الشيرازي: المذهب، ج 3، ص 07. النووي، المجموع شرح المذهب، ج 17، ص 84.

³ علي حسب الله: الفرقة بين الزوجين، ص 32-33.

⁴ انظر: ابن رشد: بداية المجتهد، مج 2، ج 3، ص 102.

ب- الحكمة من تقييد الطلاق بطلقة واحدة:

يظهر مما جاء في كلام الفقهاء أن الشريعة الإسلامية جعلت الطلاق بيد الرجل، لكونه الأقدر على التصرف في هذا الحق بحكمة وبصيرة، لما يبذله من جهد في بناء الأسرة والإنفاق عليها، فكل ذلك يجعله يتروى ويتأمل قبل أن يفكر في فك الرابطة الزوجية، فإذا استقر بعد التأمل والتفكير على الطلاق، فإن الحكمة تدعوه أيضاً إلى عدم التسرع في جمع ما يملكه من طلاقات فيرسلها مرة واحدة، بل لابد أن يكون طلاقه مرة بعد مرة، بحيث تقع كل طلقة في طهر واحد وعدة واحدة، كما جاءت به قواعد الشرع، وهذا كله لأجل أن لا يقع في الندم فلا يمكنه التدارك بعدها، وهذا ما أشار إليه الفقهاء ممن اعتبروا بأن ما زاد عن الطلقة الواحدة هو بدعة، ومن ذلك ما ذكره السرخسي بقوله: "ولأن في إيقاع الثلاث قطع باب التلافي، وتفويت التدارك عند الندم، وفيه معنى معارضة الشرع...، وإنما جعل الطلاق متعدد المعنى التدارك عند الندم، فلا يحل له [أي الزوج] تفويت هذا المعنى في نفسه بعدما نظر الشرع له".¹

ويؤيد هذا المعنى ما ذكره صاحب البدائع بقوله: "إنه إذا طلقها ثلاثاً في طهر واحد فرمما يلحقه الندم، وقال تعالى: "لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً" الطلاق/01، قيل في التفسير: أي ندامة على ما سبق من فعله، أو رغبة فيها ولا يمكنه التدارك بالنكاح فيقع في السفاح². فكان في الجمع احتمال الوقوع في الحرام، وليس في الامتناع ذلك، والتحرّز عن مثله واجب شرعاً وعقلاً، بخلاف الطلقة الواحدة لأنها لا تمنع من التدارك بالرجعة".³

فقد يظهر للزوج إذن، بعد جمع الثلاث، بأنه قد تسرع فيه، لوجود أسباب قوية تدعو للمراجعة، كشدة رغبته فيها وعدم الصبر عنها مثلاً، واستعجاله بالطلاق الثلاث يُفوّت عليه فرصة المراجعة، ولهذا جعل الشرع حق الطلاق متعددًا ليحظى الزوج بفرصة المراجعة في حال الندم. فهذه الفرصة تدعو إلى النظر قبل الإقدام، حتى لو ظهر بين الزوجين من أسباب الثّرة والشقاق ما يدعو إلى الفراق، لأن الطلقة الواحدة الرجعية، في

¹ السرخسي: المبسوط، ج 6، ص 06.

² انظر: النسفي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1415هـ - 1995م، مج 2، ص 695؛ الجصاص:

أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1412هـ - 1992م، ج 5، ص 349.

³ الكاساني: بدائع الصنائع، ج 3، ص 95.

مثل هذه الحال، تكون كافية لحصول المقصود، وهو الطلاق، كما أنها لا تمنع من مراجعة الزوجة إذا كان التباين أو الفساد من جهتها، ثم تبين أنها عادت إلى الصلاح بعد أن ذقت مرارة الفراق.¹

يظهر مما سبق، بأن الشريعة الإسلامية إنما قيدت الطلاق بالضوابط المذكورة لكي لا يتعسف الزوج في استعماله لحقه في الطلاق، وهذا لمنع وقوعه في الظلم أو الإساءة إلى المرأة، ومع هذا كله فإن الشريعة الإسلامية لم تهمل جانب المرأة وحققها في التفريق بينها وبين زوجها إذا أرادت ذلك، لأسباب معينة، كما سيتبين ذلك في الفرع الآتي.

الفرع الخامس: التفريق بين الزوجين بإرادة المرأة.

تبين سابقا بأن حق إيقاع الطلاق بيد الرجل وحده، لكن الشريعة الإسلامية جعلت للمرأة أيضا وسائل لتطليق نفسها أو طلب التفريق بينها وبين الزوج بحكم الحاكم، إذا أرادت الانفصال عنه وعدم البقاء معه، ومن أمثلة ذلك:

1- تفويض الطلاق إلى المرأة:

- أ- آراء الفقهاء وأدلتهم:
- الآراء:

ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة²، خلافا للظاهرية³، إلى القول بجواز تفويض الطلاق إلى الزوجة، وجعل أمر الطلاق بيدها في تطليق نفسها.

والتفويض إليها، كما جاء عند بعضهم⁴، يكون بلفظ التخيير والأمر باليد والمشئبة. فالتخيير أو الاختيار كأن يقول لها: اختاري، ينوي بذلك الطلاق، أو يقول لها: طلقي نفسك. أما الأمر باليد فهو أن يقول لها: أمرك بيدك. وأما التفويض إليها بالمشئبة كأن يقول لها طلقي نفسك متى شئت¹.

¹ الكاساني: بدائع الصنائع، ج 3، ص 95.

² انظر: ابن نجيم: البحر الرائق، ج 3، ص 539. الشنقيطي: مواهب الجليل، ج 4، ص 92؛ الرملي: نهاية المحتاج، ج 6، ص 438؛ الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 465؛ ابن قدامة: الكافي، ج 3، ص 118.

³ انظر: ابن حزم: المحلى، ج 9، ص 483.

⁴ انظر: ابن نجيم: البحر الرائق، ج 3، ص 539؛ الكاساني: بدائع الصنائع، ج 3، ص 113.

- الأدلة:

وقد استدلووا على جواز تفويض الطلاق إلى المرأة بالسنة والإجماع:

فقالوا بأن الأصل في جوازه الإجماع²، وقد استأنسوا بما جاء في السنة من حديث عائشة قالت: "لما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بتخيير أزواجه بدأ بي فقال: "إني ذاكرك لك أمرا فلا عليك أن تعجلي حتى تستأمرني أبويك، قالت: وقد علم أن أبوي لم يكونا يأمراني بفراقه، قالت: ثم قال: "إن الله جل ثناؤه قال: "يا أيها النبي قل لأزواجك إن كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها" إلى "أجرا عظيما"³ قالت: فقلت: ففي أي هذا أستأمر أبوي؟ فإني أريد الله ورسوله والدار الآخرة، قالت: ثم فعل أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ما فعلت."⁴

جاء في "فتح الباري" أن سبب ورود هذا التخيير هو أن نساء النبي صلى الله عليه وسلم كنَّ يسألنه عن النفقة، أي الزيادة في النفقة كما يبدو، وأنه صلى الله عليه وسلم اعترهن شهرا، ثم نزلت عليه هذه الآية.⁵

وقد وقع اختلاف بين العلماء، كما ذكر علماء التفسير⁶، في المعنى المراد من التخيير في الآية، أهو تخيير بين الدنيا والآخرة؟ فيفارقهن إن اخترن الدنيا أو يمسكن لهن المنزلة العليا في الآخرة. أم هو تخيير بين النكاح (أي البقاء معه) والطلاق.

وقد رجح القرطبي⁷ القول بأن المراد من التخيير في الآية إنما هو تخيير بين البقاء أو الطلاق. وقد ذهب إلى هذا الرأي أيضا غيره من العلماء¹. وقالوا بأن الاستئثار الوارد في قوله صلى الله عليه وسلم: "لا تعجلي

¹ انظر: المرغيناني: الهداية شرح بداية المبتدي، ج 2، ص 265-269؛ ابن نجيم: البحر الرائق، مج 3، ج 3، ص 539-566.

² انظر: الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 465.

³ الأحزاب: الآية 28-29.

⁴ أخرجه البخاري في صحيحه، باب: "وإن كنتن تردن الله ورسوله والدار الآخرة....."، رقم الحديث: 4786، ج 6، ص 117؛ ومسلم، في صحيحه، باب بيان أن تخيير امرأته لا يكون طلاقا إلا بالنية، رقم: 1475، ج 2، ص 1103.

⁵ انظر: ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، ج 8، ص 640.

⁶ انظر: الماوردي: النكت والعيون، دار الكتب العلمية، دط، مج 4، ج 4، ص 394. الجصاص: أحكام القرآن، ج 5، ص 226.

⁷ انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 14، ص 170.

حتى تستأمري أبويك"، معلوم أنه لا يقع في اختيار الدنيا وزينتها على الآخرة، فثبت أن الاستثمار إنما أريد به الفرقة أو النكاح.²

وهذا هو الرأي الراجح كما يبدو، فإن المراد من تخيير النبي صلى الله عليه وسلم نساءه، هو تخييرهن بين البقاء على النكاح أو الفراق، يؤيد هذا، كما ذكر الجصاص³، ما جاء في نفس الآية في قوله تعالى: "فتعالين أمتعن" ومعلوم أن المتعة لا تكون إلا بعد الطلاق أي: بعد اختيارهن للطلاق.

وقوله أيضا: "أسرحكن" إنما المراد منه إخراجهن من بيوتهن بعد الطلاق.

وأیضا فإن قول عائشة رضي الله عنها: "وقد علم أن أبوي لم يكونا يأمراني بفراقه" واضح وصريح في أن المراد من التخيير هو الطلاق أو البقاء على النكاح. كما أن سبب التخيير هو السؤال عن الزيادة في النفقة، ولهذا فإن النبي صلى الله عليه وسلم خيّرهن بين البقاء على النكاح والرضا بما وجدته من النفقة، أو الفراق إن لم يرضين بذلك وأردن الزيادة.

ويظهر بأن التخيير بهذا المعنى يندرج ضمنه التخيير الآخر، وهو التخيير بين الدنيا وزينتها وبين الآخرة، لأن من اختارت منهن البقاء على النكاح والرضا بالقدر الذي وجدته من النفقة دون الفراق، فقد اختارت الآخرة، ونيل المنزلة العليا مع المصطفى صلى الله عليه وسلم على متاع الدنيا وزينتها.

- وجه الدلالة من الحديث:

قالوا: إنه لو لم يكن لاختيارهن الفرقة أثر، لم يكن لتخييرهن معنى.⁴

ومن هنا فإن للرجل أن يفوض أمر طلاق امرأته إليها، ويكون لها الاختيار بين البقاء معه أو الانفصال عنه بكل حريتها وبكامل إرادتها.

¹ انظر: الجصاص: أحكام القرآن، ج 5، ص 227.

² انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 14، ص 171.

³ انظر: الجصاص: المصدر السابق.

⁴ انظر: الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 465.

2- طلب التفريق لعدم الإنفاق:

طلب التفريق لعدم الإنفاق قد يكون بسبب إعسار الزوج وعجزه عن أداء النفقة، وقد يكون امتناعاً منه مع يساره وقدرته على الإنفاق. وقد اختلفوا حول منح المرأة حق طلب التفريق بينها وبين الزوج في هاتين الحالتين، ويمكن بيان آرائهم في ذلك فيما يأتي:

أ- طلب التفريق لعدم الإنفاق بسبب الإعسار: اختلفوا فيه على قولين:

القول الأول: ذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة إلى القول بجواز التفريق لعدم الإنفاق بسبب إعسار الزوج.¹

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

من الكتاب:

قوله تعالى: {وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبِغْنَ أَجْلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا } [البقرة: 231].

وقوله تعالى أيضاً: {الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ } [البقرة: 229].

فقالوا بأن الله تعالى خير الزوج بين الإمساك بالمعروف، وهو أن يمسكها وينفق عليها، وبين التسريح بإحسان، فإذا تعذر عليه الإمساك بمعروف تعيّن عليه التسريح.² وليس الإمساك مع ترك الإنفاق إمساكاً بمعروف، فتعيّن التسريح.³

¹ انظر: ابن عبد البر: الكافي في فقه أهل المدينة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1413هـ - 1992م، ص 255؛ النفراوي: الفواكه الدواني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1418هـ - 1997م، ج 2، ص 110؛ أحمد بن محمد الصاوي: بلغة السالك لأقرب المسالك، دار المعرفة، بيروت، د ط، 1409هـ - 1988م، مج 1، ج 1، ص 523؛ ابن عرفة الدسوقي: حاشية الدسوقي، ج 2، ص 517؛ الشافعي: الأم، ج 5، ص 153؛ النووي: المجموع شرح المذهب، ج 18، ص 269. ابن قدامة: المغني، ج 9، ص 243؛ البهوتي: كشف القناع، ج 5، ص 476.

² انظر: النووي: المجموع شرح المذهب، ج 8، ص 269.

³ انظر: البهوتي: كشف القناع، ج 5، ص 476؛ ابن مفلح: المبدع في شرح المقنع، المكتب الإسلامي، ط 1، 1979م، ج 8، ص 206.

وقد جاء في "الجامع لأحكام القرآن" حول معنى قوله تعالى: "فأمسكوهن بمعروف": "إن من الإمساك بالمعروف أن الزوج إذا لم يجد ما ينفق على الزوجة أن يطلقها، فإن لم يفعل خرج عن حد المعروف، فيطلق عليه الحاكم من أجل الضرر اللاحق لها من بقائها عند من لا يقدر على نفقتها."¹

فإعطاء المرأة حق طلب التطليق في حال إعسار الزوج، بناء على هذا الرأي، إنما هو لرفع الضرر الذي قد يلحق بها من عجزه على الإنفاق، فيكون إمساكها مع الإعسار ليس إمساكا بالمعروف، خاصة إذا اختارت فراقه ولم تصبر على حاله.

من السنة:

استدلوا من السنة على قولهم بجواز التفريق بالإعسار بما يأتي:

- عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم في الرجل لا يجد ما ينفق على امرأته قال: يفرق بينهما.²
 - عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "خير الصدقة ما كان منها عن ظهر غنى، واليد العليا خير من اليد السفلى، وأبدأ بمن تعول، فقيل: من أعول يا رسول الله؟ قال: امرأتك ممن تعول، تقول: أطعمني وإلا فارقني، وجاريتك تقول: أطعمني واستعملني، وولدك يقول: إني من تركني"³.
- وفيه دليل على وجوب نفقة الزوجة على زوجها.⁴

¹ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 3، ص 155.

² أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب: النفقات، باب الرجل لا يجد نفقة امرأته، رقم: 15709، ج 7، ص 774؛ والدارقطني: السنن، كتاب: النكاح، باب المهر، رقم: 3784، ج 4، ص 455.

³ أخرجه أحمد في المسند، رقم: 10808، ج 16، ص 470؛ والدارقطني في السنن، كتاب: النكاح، باب المهر، رقم: 3780، ج 4، ص 453؛ والبيهقي: السنن الكبرى، كتاب: النفقات باب الرجل لا يجد نفقة امرأته، رقم: 15710، ج 7، ص 774، من طريق المقرئ به، وجعل آخره من قوله "وامرأتك تقول..." موقوفاً عن أبي هريرة.

⁴ الشوكاني: نيل الأوطار، دار الحديث، مصر، ط 1، 1413هـ - 1993م، ج 6، ص 383.

من القياس:

استدلوا من جهة القياس على قولهم بجواز التفريق بسبب الإعسار بقياس التفريق بسبب عدم الإنفاق على التفريق بسبب العجز عن الوطاء (العنة)، فقالوا: لأنه إذا ثبت لها الفسخ بالعجز عن الوطاء والضرر فيه أقل، فلأن يثبت بالعجز عن النفقة والضرر فيه أولى¹.

القول الثاني: ذهب الحنفية والظاهرية إلى أنه ليس للمرأة حق طلب الفرقة²، ولها أن تستدين عليه ولا يفرق بينهما.

واستدلوا على ما ذهبوا إليه بما يأتي:

قوله تعالى: {لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ} [الطلاق:7].

وجه الدلالة من الآية أنها بينت بأن التكليف بحسب الوسع، وأن النفقة على الرجال بحسب حالهم، ولما زوجت نفسها من معسر فقد رضيت بنفقة المعسر³.

وقوله أيضاً: {وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ} [البقرة:280].

قالوا بأن غاية النفقة أن تكون دينا في الذمة وقد أعسر بها الزوج، فكانت المرأة مأمورة بالإنظار بالنص.

وفي إلزام الفسخ بإبطال حقه بالكلية، وفي إلزام الإنظار عليها والاستدانة عليه تأخير حقها دينا عليه، وإذا دار الأمر بينهما كان التأخير أولى وبه فارق الجب⁴ والعنة⁵... لأن حق الجماع لا يصير دينا على الزوج...⁶

¹ انظر: الشيرازي: المهذب، ج 3، ص 154؛ ابن قدامة: المغني، ج 9، ص 243.

² انظر: السرخسي: المبسوط، ج 5، ص 190؛ ابن نجيم: البحر الرائق؛ مج 4، ج 4، ص 312؛ ابن حزم: المحلى، ج 9، ص 257-261.

³ انظر: السرخسي: المصدر نفسه، ص 182. العيني: البناية، ج 5، ص 661.

⁴ سيأتي بيان معناه عند ذكر التفريق بسبب العيب.

⁵ سيأتي بيان معناه عند ذكر التفريق بسبب العيب.

⁶ انظر: الكمال بن الهمام: شرح فتح القدير، ج 4، ص 202؛ السرخسي: المبسوط، ج 5، ص 191.

يظهر مما سبق، بأن الرأي الراجح هو ما ذهب إليه الجمهور، وهو القول بجواز التفريق بسبب الإعسار، لأن فيه مراعاة لجانب المرأة ودفع الضرر عنها، فإن من النساء من لا تصبر على تحمّل ضرر العجز عن الإنفاق، ولهذا فإن الفرقة في مثل هذه الحالة تكون أولى، لكن الذي يبدو مع هذا، أن الصبر على حال الزوج عند الإعسار والبقاء معه، إن استطاعت المرأة ذلك، هو الأنسب والأفضل، لاستمرار الزوجية والمحافظة على الأسرة، خاصة أن الزوج بإعساره لم يتعمد الإساءة أو الظلم، فالأمر ليس بيده وهو خارج عن حدود قدرته واستطاعته، فلا يكون بسببه قد تعدّى حدود الله، فتعيّن بذلك الصبر على حاله، عند القدرة عليه، وانتظار يساره، فلعل إعساره عارض ولن يطول.

ب- طلب التفريق للامتناع عن الإنفاق مع اليسار:

اتفق الفقهاء على أنه إذا كان للزوج مال ظاهر، فإنه ليس للزوجة حق طلب التفريق لامتناع الزوج عن أداء النفقة، لأنه يمكنها أخذها منه بما استطاعت، ولو بطريق الحاكم إن لم تقدر له على مال، فيأمره بالإنفاق ويجبره عليه، ولكنهم اختلفوا فيما إذا لم يكن له مال ظاهر وامتنع عن الإنفاق فهل يجوز لها طلب الفرقة بينها وبينه أم لا؟ وقد ذهب الفقهاء في هذه المسألة إلى قولين:

القول الأول:

يرى المالكية والحنابلة¹ أن للزوجة حق التفريق إذا امتنع الزوج عن الإنفاق، مع يساره، بأن ترفع أمره للحاكم فيأمره بالإنفاق أو الطلاق.

واستدلوا على ذلك بالأثر المروي عن عمر رضي الله عنه، "أنه كتب إلى أمراء الأجناد في رجال غابوا عن نسائهم إما أن ينفقوا وإما أن يُطَلَّقُوا ويعتوا نفقة ما حبسوا..²"

¹ انظر: ابن عرفة: حاشية الدسوقي، ج 2، ص 518؛ الصاوي المالكي: بلغة السالك لأقرب المسالك، ج 1، ص 523؛ ابن قدامة: المغني، ج 9، ص 246؛ البهوتي: كشف القناع، مج 5، ج 5، ص 479.

² ابن أبي شيبة: المصنف، باب من قال: على الغائب نفقة، فإن بعث وإلا طلق، ج 4، ص 169. بلفظ "إما أن يفارقوا، وإما أن يعتوا بالنفقة، فمن فارق منهم فليبعث بنفقة ما ترك".

وقالوا بأن هذا إجبار على الطلاق عند الامتناع عن الإنفاق، ولأن الإنفاق عليها من ماله يتعدّر فكان لها الخيار كحال الإعسار، بل هذا أولى بالفسخ، فإنه إذا جاز الفسخ على المعذور فعلى غيره أولى¹.

القول الثاني:

يرى أصحاب هذا القول أنه ليس للزوجة حق في طلب الفرقة إذا امتنع الزوج عن الإنفاق عليها مع اليسر، لأنه يمكنها استيفاء هذا الحق بالحكم، وإلى هذا الرأي ذهب الحنفية والظاهرية، وهو الظاهر من مذهب الشافعي²، واختاره القاضي من الحنابلة³.

وقالوا أيضاً بأن التفريق يكون بالعيب أو الإعسار ولم يثبت الإعسار ها هنا⁴.

والذي يظهر أن الراجح في المسألة هو القول بإعطاء المرأة حق طلب الفرقة إذا امتنع الزوج عن أداء النفقة مع يساره، لأن امتناعه عن أداء واجبه في الإنفاق فيه ظلم وإساءة للمرأة وتعتمد إلحاق الضرر بها، والزوج مأمور بمعاشرة زوجته بالمعروف، وامتناعه عن الإنفاق هو خروج عن حدود المعاشرة بالمعروف، فلو أصر الزوج على عدم الإنفاق لأعوام، فهل تلجأ الزوجة في كل مرة إلى القضاء لإجباره على الإنفاق؟ فلا بد إذن من إعطاء المرأة حق طلب الفرقة إذا أصر الزوج على عدم الإنفاق، وهذا لرفع الظلم والأذية عنها، فيكون حق الفرقة هنا أولى من حق الفرقة بالإعسار، وقد قال به الجمهور، لأنه إذا ثبت للمرأة حق الفرقة بالإعسار، مع أن الزوج بإعساره لم يقصد الإضرار، فالأولى أن يثبت لها مع اليسار لما فيه من شبهة قصد الإضرار بها.

3- طلب التفريق للعيب:

اختلف الفقهاء في ثبوت حق الفرقة بالعيب، كما اختلفوا في العيوب التي تثبت بها، على ثلاثة أقوال:

¹ انظر: ابن قدامة: المغني، ج 9، ص 246.

² انظر: الكمال بن الهمام: شرح فتح القدير، مج 4، ج 4، ص 199؛ السرخسي: المبسوط، ج 5، ص 187؛ ابن حزم: المحلى، ج 9، ص 253؛ الشيرازي: المهذب، ج 3، ص 154. النووي: المجموع شرح المهذب، ج 18، ص 272؛ النووي: روضة الطالبين، مج 6، ج 6، ص 480.

³ انظر: ابن قدامة: المغني، ج 9، ص 246.

⁴ انظر: الشيرازي: المهذب، ج 3، ص 154.

القول الأول:

ذهب فقهاء المالكية والشافعية والحنابلة¹ إلى القول بثبوت حق الخيار بالعيوب لكل واحد من الزوجين إذا وجد بصاحبه عيباً من العيوب التي توجب الخيار، على اختلاف بينهم في تحديد تلك العيوب، وأي منها يوجب الخيار.

القول الثاني:

ذهب الحنفية إلى أن للمرأة حق الخيار بالعيوب إذا ثبت عند الزوج، أما الزوج فلا يثبت له هذا الحق، لأن له استيفاءه بالطلاق، فإن وجد بها عيباً من العيوب فهو بالخيار إن شاء أمسك وإن شاء طلق².

القول الثالث:

ذهب الظاهرية إلى القول بعدم ثبوت الخيار لأي من الزوجين إذا وجد بصاحبه عيباً من العيوب³. أما العيوب التي ذكرها الفقهاء عموماً فهي تنقسم بحسب تقسيمهم لها إلى ثلاثة أقسام⁴، منها ما هو مختص بالرجل ومنها ما هو مختص بالمرأة ومنها ما هو مشترك بينهما.

- فأما ما ذكره فيما يختص بالرجل من العيوب عموماً: الحب⁵ والخصاء⁶ والعنة⁷.

¹ انظر: القاضي عبد الوهاب: المعونة، مج 1، ج 1، ص 513 - 515؛ ابن عبد البر: الكافي، ص 258-259؛ الشافعي: الأم، ج 5، ص 122-124، الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 339 - 340؛ النووي: روضة الطالبين، ج 5، ص 510 512، ابن قدامة: المغني، ج 7، ص 580؛ البهوتي: كشف القناع، ج 5، ص 105-111.

² انظر: السرخسي: المبسوط، ج 5، ص 95-97.

³ انظر: ابن حزم: المحلى، ج 9، ص 279.

⁴ انظر: القاضي عبد الوهاب: المعونة، مج 1، ج 1، ص 513-518؛ الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 339-340؛ البهوتي: كشف القناع، ج 5، ص 105-111.

⁵ الحب هو: قطع الذكر كله بحيث لا يبقى منه ما يأتي به الوطء (ابن عابدين حاشية على الدر المختار، ج 3، ص 409، البهوتي: كشف القناع، ج 5، ص 105، الماوردي: الحاوي، ج 9، ص 340، الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 340. الأنصاري: زكريا بن محمد: أسنى المطالب، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ط 1، د 3، ص 176).

⁶ الخشاء هو: فقد الخصيتين خلقة أو بقطع أو سل لهما. (انظر: حاشية قليوبي: ج 2، ص 197. زكريا الأنصاري: أسنى المطالب، ج 3، ص 176).

⁷ العنة هي: عدم القدرة على إتيان النساء مع وجود الآلة (الكمال بن الهمام: فتح القدير، ج 4، ص 148. وانظر: ابن نجيم: البحر الرائق، ج 4، ص 132. قليوبي، ج 3، ص 263، البهوتي: كشف القناع، ج 5، ص 106).

- وأما ما اتفقوا عليه من العيوب فيما يختص بالمرأة: الرتق¹ والقرن².

- وقد ذكروا في العيوب المشتركة بينهما: الجنون³ والجذام⁴ والبرص⁵.

ويلاحظ في العيوب المذكورة أن بعضها يمنع من الدخول، وهي العيوب التي يختص بها أحد الجنسين، أما البعض الآخر الذي يتعلق بالعيوب المشتركة بينهما، فإنه لا يمنع من الدخول، ولكن قد يحصل بسببه النفور أو الأذى والتعدي، كما ذكر الفقهاء، وذلك سيمنع، بلا ريب، من تحصيل مقصود النكاح من المودة والرحمة بين الزوجين.

وقد اتفق فقهاء الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة⁶ على القول بثبوت حق التفريق للمرأة بسبب الجب والعنة، لأنها عيوب تُخلُّ بالمقصد الأصلي من النكاح وهو النسل.

واستدلوا على ذلك بما رواه ابن عباس قال: "طلق عبد يزيد أبو ركانة زوجه أم ركانة، ونكح امرأة من مزينة، فجاءت النبي صلى الله عليه وسلم، فأخذت شعرة من رأسها وقالت: إن عبد يزيد لا يُغني عني إلا كما

¹ الرتق هو: انسداد محل الجماع باللحم (النووي: روضة الطالبين، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت دمشق عمان، ط 3، 1422هـ - 1991م، ج 7، ص 177. وانظر: الرحيباني: مطالب أولى النهى، المكتب الإسلامي، ط 2، 1415هـ - 1994م، ج 3، ص 108).

² القرن: ما يمنع سلوك الذكر في الفرج. وهو إما غدة غليظة أو لحم مرتفعة أو عظم، وامرأة قرناء إذا كان ذلك بها، وذكر بعضهم أن القرن: عظم ناتئ يحدد الرأس كقرن الغزالة يمنع الجماع. (الزيلعي: تبين الحقائق، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة، ط 1، 1313هـ، ج 3، ص 25. وانظر: البهوتي: كشف القناع، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 2، د، ج 5، ص 109).

³ الجنون: عند الأصوليين هو: اختلال للعقل يمنع من جريان الأفعال والأقوال على نهج العقل. (انظر: ابن أمير حاج: التقرير والتحجير، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 2، 1403هـ - 1983م).

⁴ الجذام: مأخوذ من الجذم، وهو القطع، سمي كذلك لأنه داء تجذم به الأعضاء أي: تنقطع، والجذام علة يحمر منها العضو ثم يسود، ثم ينتن ويتقطع، ويتناثر، ويتصور في كل عضو غير أنه يكون في الوجه أغلب. (انظر: ابن منظور: لسان العرب (مادة جذم)، ج 15، ص 129. النووي: روضة الطالبين، ج 7، ص 176. الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 340).

⁵ البرص هو: بياض في ظاهر الجلد لعله، يقع الجلد ويذهب دمويته (انظر ابن عابدين: حاشيته: ج 2، ص 597، الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 340).

⁶ انظر: السرخسي: المبسوط، ج 5، ص 97؛ القاضي عبد الوهاب: المعونة، مج 1، ج 1، ص 517؛ الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 340؛ ابن قدامة: المغني، ج 7، ص 580-581.

تُغني هذه الشعرة، ففرّق بيني وبينه...¹

يدل الحديث على جواز مطالبة المرأة بحقوقها في التفريق إذا كان الزوج عنيماً.

وقد ذهب جمهور الفقهاء²، غير الحنفية³، إلى القول بثبوت حق الفرقة للمرأة أيضاً بسبب الجنون والبرص والجدام، وقد ذهب إلى هذا الرأي أيضاً محمد من الحنفية⁴.

وقد قالوا بثبوت خيار التفريق بهذه العيوب لأنها تمنع الاستمتاع المقصود بالنكاح، فإن الجدام والبرص يثيران نفرة في النفس تمنع قربانه، ويخشى تعديه إلى النفس والنسل، فيمنع الاستمتاع، والجنون يثير نفرة ويخشى ضرره⁵، فقد يرتكب الجنون جناية بضرب أو قتل أو غيره.

واستدل الجمهور على ما ذهبوا إليه بما رواه أحمد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج امرأة من بني غفار، فلما دخل عليها وقعد على الفراش أبصر بكشحها⁶ بياضاً، فأنحاز عن الفراش ثم قال: خذي عليك ثيابك ولم يأخذ مما أتاها شيئاً⁷.

يظهر مما سبق بأن الرأي الراجح هو إثبات حق التفريق للزوجة بالعيوب إذا طلبت ذلك، سواء كان سبب التفريق يتعلق بعيوب من العيوب التي تمنع الدخول كالجب والعنة والخصاء، وذلك لأنها عيوب تُخل بالمقصد الأصلي من النكاح وهو النسل، كما يحصل مع وجودها النفرة ولا يتحقق معها الاستمتاع المقصود بالنكاح، أو كان سبب التفريق يتعلق بعيوب أخرى، غير العيوب التناسلية، كالأفراض التي ذكرها الفقهاء كالجنون

¹ أخرجه أبوداود في السنن، كتاب: الطلاق، باب نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث، رقم: 2196، ج 2، ص 259؛ والبيهقي: السنن الكبرى، كتاب: الخلع والطلاق، باب من جعل الثلاث واحدة، رقم: 14986، ج 7، ص 555.

² انظر: ابن عبد البر: الكافي، ص 259؛ وفي البرص قولان عند مالك. انظر: المرجع نفسه؛ النووي: روضة الطالبين، ج 5، ص 510-511؛ ابن قدامة: المغني، ج 7، ص 581؛ ابن مفلح: المبدع في شرح المقنع؛ ج 7، ص 101.

³ انظر: الكاساني: بدائع الصنائع، ج 2، ص 327-328؛ السرخسي: المبسوط، ج 5، ص 97.

⁴ انظر: الكاساني: المرجع نفسه، ص 327. السرخسي، المرجع السابق.

⁵ انظر: ابن قدامة: المغني، ج 7، ص 581.

⁶ الكشف: ما بين الخاصة إلى الضلع الخلف، وهو من لدن السرة إلى المتن. انظر: ابن منظور: لسان العرب، ج 2، ص 571.

⁷ أخرجه أحمد في المسند، رقم: 16032، ج 25، ص 417؛ البيهقي: السنن الكبرى، كتاب: الصداق، باب من قال من أغلق باباً وأرخى ستراً فقد وجب الصداق، رقم: 14490، ج 7، ص 419، قال البيهقي: "هذا مختلف فيه على جميل بن زيد كما ترى قال البخاري لم يصح حديثه".

والجذام والبرص لأنها أمراض تثير النفور أو تلحق ضرراً بالزوج السليم منها، فلا يتحقق مع وجودها استمتاع ولا مودة، ولهذا كان التفريق أولى لهذه العيوب. ويمكن أن يلحق بهذه العيوب كل عيب أو مرض يُخلّ بمقاصد النكاح أو يُخشى من وجوده التعدي أو إلحاق ضرر، ومثال ذلك بعض الأمراض المنتشرة في عصرنا كمرض الإيدز والزهري وغيرها.

4- طلب التفريق للتعدي وسوء العشرة:

تبين في المطلب السابق - مطلب النشوز بين الزوجين - أن فقهاء المالكية أشاروا إلى هذا النوع من التفريق، وأجازوا التفريق بسبب التعدي وسوء العشرة، في حال نشوز الزوج، إذا طلبت الزوجة فراقه دفعاً للضرر¹.

يقول الخرشي: "وبهذا يُعلم أنه يعظه، فإن لم ينته ضربه... وجعل كلام المؤلف حيث لم ترد التطليق، فلا ينافي قوله فيما يأتي، ولها التطليق بالضرر، وإن لم تشهد البيئة بتكرره"².

فيكون للزوجة، من خلال ما جاء في هذا النص، حق رفع أمر الزوج إلى الحاكم لوقوعه في التعدي، ولها التفريق بالضرر إن اختارت فراقه وعدم البقاء معه.

وذهب غيرهم من الفقهاء، كالحنفية والشافعية، إلى أن دفع الضرر عن الزوجة قد يتم برفع أمره إلى الحاكم فيقوم بتأديبه وتعزيزه، واكتفوا بذلك دون اللجوء إلى التفريق³.

يقول النووي: "ولو كان يسيء خلقه ويؤذيها ويضرها بلا سبب فإن الحاكم ينهأه، فإن عاد عزّره"⁴.

والذي يبدو أن ما ذهب إليه المالكية من القول بثبوت حق التفريق للزوجة إذا طلبت ذلك، هو الأولى بالاعتبار، خاصة إذا تكرر من الزوج فعل التعدي والإساءة إليها، ولم ينته عن ذلك، وهذا دفعاً للضرر عنها.

¹ انظر: الإحالات في النشوز، ص 225.

² الخرشي: الخرشي على سيدي خليل، مج 2، ج 4، ص 07.

³ انظر: ابن نجيم: البحر الرائق، ج 3، ص 385؛ النووي: روضة الطالبين، مج 5، ج 5، ص 677؛ الرملي: نهاية المحتاج، ج 6، ص 391.

⁴ النووي: المصدر السابق.

ولاستحالة استمرار العشرة بينهما، ويؤيد هذا الأدلة المذكورة سابقا، من ذلك قوله تعالى: "فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان"، وليس في التعدي والإساءة إلى الزوجة وإلحاق الضرر بها إمساك بمعروف.

يظهر مما سبق أن أنواع التفريق، التي ذكرها الفقهاء، بين الزوجين، والتي تتم عن طريق القضاء وبطلب من الزوجة، تُعطي المرأة حق مفارقة الزوج برغبتها وباختيار منها، وبهذا تدفع عنها كل ضرر أو ظلم قد يقع من جهة الزوج. وإذا كان الفقهاء قد أجازوا للمرأة حق التفريق للأسباب المذكورة سابقا، لدفع الضرر عنها، فإنهم أجازوا نوعا آخر من التفريق يتم عن طريق القضاء بإرادة الزوجة وبطلب منها، وإن لم يقع من الزوج تعدّ أو مضاررة، بل لمجرد أن تكره الزوجة صحبتها، كما سيأتي.

5- التفريق عن طريق الخلع¹:

أ- آراء الفقهاء وأدلتهم:

- الآراء:

اتفق الفقهاء على القول بجواز افتداء المرأة نفسها بمال إذا كرهت زوجها وأبغضته لسبب من الأسباب، وهو قول الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية².

جاء في المغني: "وجملة الأمر أن المرأة إذا كرهت زوجها لخلقه أو لخلقه أو دينه أو كبره أو ضعفه أو نحو ذلك وخشيت أن لا تؤدي حق الله في طاعته جاز لها أن تخالعه بعوض تفتدي به نفسها منه"³.

¹ عرّف الفقهاء الخلع بتعريفات كثيرة، منها: ما عرّفه به الحنفية بأنه: "إزالة ملك النكاح المتوقفة على قبولها بلفظ الخلع أو ما في معناه." انظر: ابن نجيم: البحر الرائق، ج 4، ص 119. وقد عرّفه المالكية بأنه: "الطلاق بعوض أو بلفظه." انظر: الدردير: الشرح الصغير ومعه حاشية الصاوي، ج 2، ص 518. أما الشافعية فقد عرّفوه بأنه: "فرقة بين الزوجين بعوض مقصود راجع لجهة الزوج بلفظ طلاق أو خلع." انظر: الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 430. وأما الحنابلة فقد عرّفوه بقولهم: "فراق امرأته بعوض يأخذه الزوج بألفاظ مخصوصة." انظر: أبو النجا الحجاوي: الإقناع في فقه الإمام أحمد، دار المعرفة، بيروت - لبنان، د ط، د ت، ج 3، ص 252.

² انظر: الكمال بن الهمام: شرح فتح القدير، ج 4، ص 58؛ السرخسي: المبسوط، ج 6، ص 171؛ ابن عرفة: حاشية الدسوقي، ج 2، ص 347؛ النفراوي: الفواكه الدواني، مج 2، ج 2، ص 5؛ الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 430؛ النووي: المجموع شرح المذهب، ج 17، ص 06؛ أبو النجا الحجاوي: الإقناع، ج 3، ص 252؛ البهوتي: كشف القناع، مج 5، ج 5، ص 212؛ ابن قدامة: المغني، ج 8، ص 173؛ ابن حزم: المحلى، ج 9، ص 511.

³ ابن قدامة: المغني، ج 8، ص 173.

- الأدلة:

واستدل جمهور العلماء على ما ذهبوا إليه من القول بجواز الخلع بأدلة من الكتاب والسنة والإجماع:

فمن الكتاب:

قوله تعالى: {الطلاق مَرَّتَانِ ... وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا...} [البقرة: 229].

ووجه الدلالة من الآية أنه لا يحل للزوج أن يأخذ من زوجته شيئاً إلا في حالة الخوف من عدم إقامة حدود الله كبغضها له أو عصيانها، فلا حرج على المرأة أن تفتدي ولا حرج على الزوج أن يأخذ¹.

ومن السنة:

استدلوا بما رواه ابن عباس أن امرأة ثابت بن قيس أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله، ثابت بن قيس لا أعيب عليه في دين ولا خلق، ولكني أكره الكفر في الإسلام²، وكان قد أمهرها حديقة له، فقال لها الرسول صلى الله عليه وسلم: أتردين عليه حديقته؟ قالت: نعم، فقال: "اقبل الحديقة وطلّقها تطليقة".³

¹ انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 3، ص 137؛ ابن العربي: أحكام القرآن، ج 1، ص 194؛ الجصاص: أحكام القرآن، ج 2، ص 89-90.

² أي: أكره إن أقمت عنده أن أقع فيما يقتضي الكفر. انظر: ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، دار المعرفة، بيروت، د ط، 1379م، ج 9، ص 400.

³ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الطلاق، باب الخلع، وكيف الطلاق فيه، رقم: 5273، ج 7، ص 46؛ والدارقطني: السنن، كتاب: النكاح، باب المهر، رقم: 3628، ج 4، ص 376؛ والبيهقي: السنن الكبرى، كتاب: الخلع والطلاق، باب الوجه الذي تحل به الفدية، رقم: 14838، ج 7، ص 313.

وجه الدلالة من الحديث:

في الحديث دليل على مشروعية الخلع، وأنه يحل للرجل أخذ العوض من المرأة¹ إذا كرهت البقاء معه.²

ومن الإجماع:

استدل الفقهاء على ما ذهبوا إليه من القول بجواز الخلع على عوض، إذا كرهت المرأة زوجها، ولم تقدر على معاشرته بانعقاد الإجماع على ذلك³، جاء في المغني: "وبهذا قال جميع الفقهاء بالحجاز والشام." قال ابن عبد البر: "ولا نعلم أحدا خالفه إلا أبا بكر بن عبد الله المزني فإنه لم يجزه."⁴ يتبين من مجموع هذه الأدلة، أن الشريعة الإسلامية أباحت الخلع للمرأة على عوض، وجعلته حق لها إذا اختارت فراق زوجها وكرهت صحبته.

وتظهر الحكمة من مشروعية هذا الحق للمرأة في أن الشريعة الإسلامية لما جعلت الطلاق بيد الرجل، يوقعه إذا كره صحبة زوجته، وظن استحالة استمرار العشرة بينهما أو غير ذلك من الأسباب التي تحول دون استمرار العشرة الزوجية، وتفشل معها طرق ووسائل الإصلاح لإعادة المودة والوئام بين الزوجين، فإن راعت في مقابل ذلك جانب المرأة أيضا، وما تملكه من مشاعر وعواطف الحب والبغض، مثلها مثل الرجل. ولما كانت المرأة قد تبغض زوجها وتكره صحبته، وتود مفارقتة والخلاص منه، فإن الشريعة الإسلامية جعلت لها حق فراقه بسبب هذا النفور، على أنها تفتدي نفسها بمال.

¹ انظر: الصنعاني: سبل السلام، دار الحديث، د ط، د ت، ج 2، ص 244.

² انظر: الشوكاني: نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصباطي، دار الحديث، مصر، ط 1، 1413 هـ - 1993 م، ج 6، ص 294.

³ المصدر نفسه، مج 3، ج 6، ص 247؛ ابن عبد البر: الاستذكار، دار قتيبة، دمشق بيروت، دار الوعي، حلب القاهرة، ط 1، 1414 هـ - 1993 م، مج 17، ص 175؛ الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 430.

⁴ ابن قدامة: المغني، ج 8، ص 174. ذهب أبو بكر المزني إلى أن قوله تعالى: "فإن خفتم ألا يقيما حدود الله..." فلا جناح عليهما فيما افتدت به" منسوخة بقوله تعالى: "وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا" الآية. انظر: المصدر نفسه. واعتبر الجمهور معنى ذلك أنه إذا كان بغير رضاها، وأما برضاها فحائز. انظر: ابن رشد: بداية المجتهد، مج 2، ج 3، ص 108. وانظر: نيل الأوطار، ج 6، ص 292.

يقول ابن رشد: "والفقه أن الفداء إنما جُعل للمرأة في مقابلة ما بيد الرجل من الطلاق، فإنه لما جُعل الطلاق بيد الرجل إذا فرك المرأة، جُعل الخلع بيد المرأة إذا فركت الرجل."¹

يتبين من هذا أنه إذا كانت للمرأة رغبة في الفداء بسبب نفورها من الزوج، كان على الزوج أن يُحييها إليه، ذلك لأن الحياة الزوجية تقوم على أساس المودة والرحمة بين الزوجين، فلا يمكن أن يتم بناؤها و يحفظ استقرارها مع وجود النفرة وُبغض أحد الزوجين لآخر.

ومن هنا فإن الشريعة الإسلامية لما أعطت الرجل حق الإنفراد بالطلاق، فإنها أعطت المرأة في مقابل هذا الحق، حق الانفصال على الزوج عن طريق الخلع إذا كرهته وخشيت أن تتعدى حدود الله في أداء حق الطاعة الواجبة له عليها. ولكن إذا كان الخلع في مقابل ما بيد الرجل من الطلاق، إلا أن الخلع يكون بافتداء المرأة نفسها بمال تبذله إلى الزوج، وليس في الطلاق افتداء، وحكمة التفريق هنا واضحة، وهي أنه لما كان الرجل مكلفاً بدفع المهر وغيره من نفقات الزواج، فإنه سيتضرر من اختيار المرأة فراقه إن هي كرهت صحبته، وكان هو لا يرغب في فراقها، فكان في الافتداء ما يهون عليه أمر الطلاق، ويمنحه فرصة بناء أسرة جديدة، دون أن يتحمل نفقات مهر جديد، إن أراد الزواج مرة أخرى، بينما لا تتضرر المرأة من هذا الجانب، إذا أوقع الزوج عليها الطلاق، لأن الزوج هو الذي يتحمل نفقات الزواج، بينما لا تُكلف المرأة بشيء منها، كما تبين ذلك سابقاً²، ولهذا فإن الذي سيتضرر من الفرقة عن طريق الخلع، من الناحية المالية، هو الرجل دائماً وليست المرأة، لما يكلفه ذلك من نفقات، ومن هنا كان من العدل أن يتم الخلع بافتداء المرأة نفسها بمال إذا كرهت صحبة زوجها، وكان هو لا يرغب في مفارقتها.

¹ انظر: ابن رشد: بداية المجتهد، مج 2، ج 3، ص 110.

² انظر: الحكمة من اختصاص الرجل بالطلاق (في هذا البحث).

المبحث الثالث: تصنيف ميراث الأنثى

المطلب الأول: الأحوال التي يرث فيها الذكر ضعف الأنثى

يرث الذكر ضعف نصيب الأنثى في بعض أحوال إرثه، يكون ذلك في الحالات الآتية:

الحالة الأولى: حالة الأبناء والإخوة.

يرث الذكر ضعف نصيب الأنثى في حالة الأبناء والإخوة، حيث يرث الذكر مع الأنثى تعصيباً¹، فيعصب الأنثى أخاً يساويها في الدرجة²، يكون ذلك في أربع نساء هن: البنت فأكثر، وبنت الإبن فأكثر والأخت الشقيقة فأكثر والأخت لأب فأكثر³.

فيعصب البنت أخاً لها يساويها في الوصف الذي ترث به وهو البنوة، ولا يُلتفت لكونه شقيقاً لها أو لأب أو لأم.

ويعصب بنت الإبن أخاً يساويها في كونه ابن ابن سواء كان شقيقاً لها أو لأب، ويعصبها غيره الذي يكون أسفل منها درجة⁴.

فيكون ميراث الأبناء مع البنات، بنات الإبن مع ابن الإبن فأكثر، للذكر مثل حظ الأنثيين بشرط أن لا يدلي الفرد منهم بأنثى، لا يتوسط بينه وبين الميراث أنثى، فلا يرث مثل بنت البنت وابن البنت⁵.

¹ العصبية هو: الوارث بغير تقدير. وإذا كان معه ذو فرض أخذ ما فضل عنه قل أو كثر، وإن انفرد أخذ الكل، وإن استغرقت الفروض المال سقط، انظر ابن قدامة: المغني ويليهِ الشرح، ج 7، ص 06.

² يسمى الفقهاء هذا النوع من التعصيب العصبية بالغير وهي كل أنثى فرضها النصف إذا كانت واحدة، أو الثلثان إذا تعددت واحتاجت في عصبيتها إلى الغير وشاركته في تلك العصبية، فترث بالتعصيب لا بالفرض. انظر: ابن عابدين: حاشية رد المختار على الدر المختار، ج 10، ص 522. الدردير: الشرح الصغير، مؤسسة العصر، وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، د ط، د ت، ج 4، ص 199. محمد أبو زهرة، أحكام التركات والموارث، دار الفكر العربي، القاهرة، د ط، د ت، ص 160. بدران أبو العينين بدران: أحكام التركات والموارث في الشريعة الإسلامية والقانون، مؤسسه الشهاب الإسكندرية، د ط، د ت، ص 197. محمد علي الصابوني: الموارث في الشريعة الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة، مكتبة رحاب بورسعيد، سحب دار البعث، قسنطينة، د ط، د ت، ص 71-72. حسن خالد - عدنان نجا: الموارث في الشريعة الإسلامية وما يجري عليه العمل في المحاكم الشرعية الإسلامية، دار لبنان للطباعة بيروت لبنان، ط 3، 1406هـ - 1986م، ص 139-138.

³ انظر: محمد بن أحمد بنيس: بحجة البصر في شرح فرائض المختصر، تحقيق: محمد محدة، دار الهدى، عين مليلة الجزائر، د ط، د ت، ص 37.

⁴ المصدر نفسه.

⁵ انظر: أحمد محيي الدين العجوز: الميراث العادل في الإسلام بين الموارث القديمة والحديثة ومقارنتها بالشرائع الأخرى، مؤسسة المعارف، بيروت لبنان، ط 1، 1406هـ - 1986م، ص 126.

وقد استدلو على ميراث هذا الصنف بقوله تعالى: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ} [النساء:11].

وجاء في "بداية المجتهد": "أجمع المسلمون علي أن ميراث الأولاد من والدهم، ووالدتهم إن كانوا ذكورا أو إناثا معا هو أن للذكر منهم مثل حظ الأنثيين، وأجمعوا من هذا الباب على أن بني البنين يقومون مقام البنين عند فقد البنين، يرثون كما يرثون..."¹

وميراث الإخوة مع الأخوات كميراث الأبناء مع البنات، فإذا اجتمع الذكور منهم مع الإناث، فإنهم يرثون عن طريق التعصيب، جاء في "محنة البصر": "...يعصب الأخت الشقيقة أخ يساويها أي الشقيق، فيرثان للذكر مثل حظ الأنثيين، ولا يعصبها الأخ لأب. ويعصب الأخت للأب أخ يساويها أي للأب، فيرثان للذكر مثل حظ الأنثيين، فلو كان الأخ شقيقا لم يعصبها، ويرث دونها لأنه يسقطها"².

ولا يكون ذلك في أبنائهم، مثل ابن الأخ الشقيق مع بنت الأخ الشقيق، فإن بنت الأخ الشقيق لا ترث لأنها من ذوي الأرحام.³

وقد استدل العلماء على ميراث هذا الصنف بقوله تعالى: {وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ} [النساء:176].

قد نُقل الإجماع على أن المراد بالإخوة في هذه الآية هم الإخوة الأشقاء، وليس الإخوة لأم، فهم أصحاب فروض، يرثون بالفرض⁴ وليس التعصيب.⁵

الحالة الثانية: تكون في درجة الأبوة ولها حالتان:

¹ ابن رشد القرطبي: بداية المجتهد ونهاية المقتصد: مج 2، ج 4، ص 157.

² محمد بنيس: محنة البصر في شرح فرائض المختصر، ص 37. وانظر: ابن نجيم: البحر الرائق، مج 9، ج 2، ص 381. الشنقيطي: مواهب الجليل، ج 4، ص 443. مصطفى شليبي: أحكام الموارث بين الفقه والقانون، دار النهضة العربية، بيروت، د ط، 1987م، ص 214-215.

³ انظر: أحمد محيي الدين العجوز: الميراث العادل في الإسلام، ص 126-127. ذووا الأرحام: هم كل قريب ليس بذي سهم أو عصة. انظر: الحصفكي: الدر المختار ومعه حاشية ابن عابدين، ج 10، ص 545.

⁴ أصحاب الفروض هم: من لهم سهام مقدرة في الكتاب أو السنة أو الإجماع، مصطفى شليبي: أحكام الموارث بين الفقه والقانون، ص 216.

⁵ انظر: ابن العربي: أحكام القرآن، القسم 1، ج 1، ص 519. القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 6، ص 28.

الأولى: عند وجود الأب مع الأم، بشرط انفردهما في الإرث، وخلوهما من الفرع الوارث، ومن عددٍ من الإخوة من أي جهة، ذكورا أو إناثا¹ أو ذكورا وإناثا، فيكون للأب مثل حظَي الأم.

قال ابن قدامة: "فلها في هذه الحال الثلث بلا خلاف نعلمه".²

واستدل العلماء على ذلك بقوله تعالى: {فَإِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ}

[النساء:11].

ووجه الدلالة من الآية، أنه سبحانه وتعالى أضاف الميراث إليهما، ثم خص الأم منه بالثلث، فدل على أن باقيه للأب.³

قد نصت الآية على نصيب الأم وقدرته بالثلث، وهذا إن لم يكن معها ولد المتوفي، فأفاد ذلك بأن الباقي وهو الثلثان هو ميراث الأب باعتباره عاصبا، ولا يوجد معه عاصب آخر من جهة البنوة، فكان في هذا التنصيص أن الأب يكون عصبه حال عدم الولد.⁴

والثانية: في حال انفردهما، وخلوهما من الفرع الوارث ومن أصحاب الفروض، إذا وُجد معهما صاحب فرض واحد، من أحد الزوجين، إما الزوج فقط، فتأخذ الأم ثلث الباقي، ويأخذ الأب ثلثي الباقي بعد فرض أحد الزوجين تعصيبا.

¹ انظر: أحمد محي الدين العجوز: الميراث العادل في الإسلام، ص 127. انظر في ذلك: ابن نجيم: البحر الرائق، ج 9، ص 367. الدردير: الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، ج 4، ص 461. أبو زهرة: أحكام التركات والموارث، ص 129.

² ابن قدامة: المغني ويليهِ الشرح الكبير، ج 7، ص 16.

³ ابن قدامة: الكافي، ج 4، ص 74. وانظر: الجصاص: أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1412هـ-1992م، ج 3، ص 10.

⁴ انظر: أبو زهرة: أحكام التركات والموارث، ص 129. بدران أبو العينين بدران: أحكام التركات والموارث في الشريعة الإسلامية والقانون، ص 124.

وإلى هذا الرأي ذهب جمهور الفقهاء¹، واستدلوا على هذه الحالة باجتهاد الصحابة، فإن عمر رضي الله عنه قضى بهذه القضية، وتبعه في ذلك جمع من الصحابة منهم، عثمان بن عفان ابن مسعود زيد بن ثابت رضي الله عنهم.²

ودليلهم من القرآن قوله تعالى: "وَوَرِثُهُ أَبَوَاهُ فَلَأُمُّهُ الثَّلَاثُ" [النساء:11].

فقالوا بأن لها ثلث ما يرثانه، والذي يرثانه مع أحد الزوجين هو الباقي من فرضه.

ولأنها لو أخذت ثلث الكل يكون نصيبها ضعف نصيب الأب مع الزوج، أو قريباً من نصيبه مع الزوجة، والنص يقتضي تفضيله عليها بالضعف إذا لم يوجد الولد والأخوة.³

فإنهم خصوا عموم الآية بالقواعد، أي أن القاعدة: متى اجتمع ذكرٌ وأنثى من جهة واحدة فإن للذكر مثل حظ الأنثيين.⁴

الحالة الثالثة: تكون في درجة الزوجية.

فإن الزوج يأخذ من تركه زوجته المتوفاة قبله مثلي حظها مما تأخذه من تركته إذا مات قبلها.

فيأخذ الزوج النصف إذا لم يكن للزوجة فرعٌ وارث، فإن كان لها ولد فله الربع، وللزوجة الربع عند انعدام الفرع الوارث، فإن كان للزوج ولد فإن نصيب الزوجة ينزل إلى الثمن.⁵

¹ انظر: ابن نجيم: البحر الرائق، ج 9، ص 371. الدردير: الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، ج 4، ص 461-462. ابن قدامة: الكافي، ج 4، ص 72. الشيرازي: المهذب، ج 2، ص 409. وذهب ابن عباس و الظاهرية إلى أن فرضها الثلث لأن القرآن نص على ذلك. انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 57؛ ابن حزم: المحلى بالآثار، ج 8، ص 273؛ الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، ج 4، ص 462.
² ابن قدامة: الكافي، ج 4، ص 72؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 57. أبو زهرة: أحكام التركات والموارث، ص 131-132.

³ انظر: ابن نجيم: البحر الرائق، ج 9، ص 371.

⁴ الدردير: الشرح الكبير، ج 4، ص 462.

⁵ انظر: السرخسي: المبسوط: مج 15، ج 29، ص 148. شمس الدين محمد بن أحمد المنهاجي: جواهر العقود ومعين القضاة و الموقعين والشهود، تحقيق: مسعد عبد الحميد محمد السعدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1417هـ- 1996م، ج 1، ص 338. الدردير: الشرح الكبير، ج 4، ص 461؛ الشيرازي: المهذب، ج 2، ص 409؛ ابن قدامة: المغني، ج 7، ص 18-19؛ مصطفى شلي: أحكام التركات والموارث، ص 120.

دليل هذه الحالة قوله تعالى: {وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ} [النساء:12]، وقوله أيضا: {وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ} [النساء:12].

فقد دلت الآية الكريمة على أن الزوج يستحق النصف من ميراث زوجته إن لم يكن لها ولد، فإن كان لها ولد فله الربع فقط، وأن للزوجة الربع من ميراث زوجها المتوفى إن لم يكن له ولد، فإن كان له ولد استحققت الثمن فقط¹.

ومن خلال هذا، فإن ميراث الزوج من تركته زوجته ضعف ميراث زوجته من تركته، سواء في حال وجود الولد أو عند عدمه.

المطلب الثاني: باقي أحوال إرث الأنثى.

إذا كان نصيب الأنثى في الحالات المذكورة في الفرع السابق نصف نصيب الذكر في الميراث، فإن لها أحوال أخرى يكون فيها إرثها مساويا لإرث الذكر، أو يزيد عنه، ومن هذه الأحوال:

1- ميراث الأب مع الأم عند وجود الفرع الوارث:

يستوي نصيب الأب مع نصيب الأم في الميراث إذا كان للميت ولد، فيرث كل واحد منهما السدس².

ودليل ذلك قوله تعالى: {وَلَأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ} [النساء:11].

فإن لفظ الآية صريح في التسوية بين نصيب الأنثى - الأم - ونصيب الذكر - الأب - في استحقاق كل واحد منهما السدس، وهذا عند وجود الفرع الوارث.

¹ محمد أبو زهرة: أحكام التركات والموارث، ص 106.

² انظر: السرخسي: المبسوط: مج 15، ج 29، ص 144؛ شمس الدين المنهاجي: جواهر العقود، ج 1، ص 338. الشنقيطي: مواهب الجليل ج 4، ص 447؛ أحمد بنيس: بحجة البصر، ص 56؛ الشيرازي: المهذب، ج 2، ص 409؛ ابن قدامة: الكافي، ج 4، ص 71-73. ابن حزم: المحلى، ج 8، ص 269.

2- ميراث الإخوة لأُم :

يتساوى نصيب الذكر مع نصيب الأنثى من الإخوة لأُم في الميراث، سواء عند الانفراد أو في حال التعدد، فإن فرض الواحد منهم سواء كان ذكراً أو أنثى هو السدس¹.

فإن تعددوا سواء كانوا ذكورا أو إناثا أو مختلطين، فإنهم يشتركون في الثلث يوزع بينهم على السوية، الذكر كالأنثى، لا فرق بينهم. وهذا باتفاق جميع الفقهاء والمفسرين².

وشرط استحقاقهم أن لا يكون هناك فرع وارث مطلقا، ذكرا كان أو أنثى، وأن لا يكون هناك أصل مذكر وارث (الأب والجد وإن علا)، فإنهم لا يرثون مع وجود هؤلاء³.

واستدلوا على ميراث الإخوة لأُم بما جاء في قوله تعالى: {وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً⁴ أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاء فِي الثُّلْثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ} [النساء:12].

فقالوا في معنى الشركة: أنها إذا أُطلقت تُحمل على السواء⁵.

¹ السرخسي: المبسوط: مج 15، ج 29، ص 154. الشنقيطي أحمد بن أحمد: مواهب الجليل ج 4، ص 447. الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 18. ابن قدامة: المغني، ج 7، ص 24-25. ابن حزم: المحلى، ج 8، ص 284؛ محمد أبو زهرة: أحكام التركات والموارث، ص 112.

² انظر: السرخسي: المبسوط: مج 15، ج 29، ص 154؛ ابن نجيم: البحر الرائق، ج 9، ص 380؛ الدردير: الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، ج 4، ص 461. الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 17؛ ابن قدامة: المغني، ج 7، ص 24-25؛ ابن حزم: المحلى، ج 8، ص 284. أحمد بنيس: بحجة البصر، ص 50. الجصاص: أحكام القرآن، ج 3، ص 21؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 79؛ محمد أبو زهرة: أحكام التركات والموارث، ص 112؛ بدران أبو العينين بدران: أحكام التركات والموارث بين الشريعة الإسلامية والقانون، ص 144.

³ محمد أبو زهرة: أحكام التركات والموارث، ص 112-113؛ بدران أبو العينين بدران: أحكام التركات والموارث بين الشريعة الإسلامية والقانون، ص 144.

⁴ الكلاله: من لا ولد له ولا والد. انظر: السرخسي: المبسوط، ج 29، ص 151. الجصاص: أحكام القرآن، ج 3، ص 16.

⁵ انظر: السرخسي: المبسوط ج 29، ص 154؛ أحمد بنيس: بحجة البصر، ص 51؛ الشيرازي: المهذب، ج 2، ص 412؛ ابن قدامة: المغني ج 7، ص 25. ابن حزم: المحلى بالآثار، ج 8، ص 284؛ محمد أبو زهرة: أحكام التركات والموارث، ص 113. بدران أبو العينين بدران: أحكام التركات والموارث بين الشريعة الإسلامية والقانون ص 146؛ مصطفى شليبي: أحكام التركات والموارث، ص 160.

جاء في "المغني" ما يؤيد هذا، ويدل على انعقاد الإجماع على التسوية بين ولد الأم في الميراث، يقول ابن قدامة: "أما التسوية بين ولد الأم فلا نعلم فيه خلافاً، إلا رواية شذت عن ابن عباس أنه فضل الذكر على الأنثى"¹.

واستدل الفقهاء على ميراث الإخوة لأم بدليل الإجماع أيضاً، جاء في "المغني": "ولا خلاف في أن المراد بهذه الآية ولد الأم على الخصوص."²

يقول ابن عبد البر: "ميراث الإخوة للأم نصٌ مجتمع عليه، لا خلاف فيه، للواحد منهم السدس، وللإثنين فما زاد الثلث."³

3- قد تنحصر التركة في بعض الورثة من الذكور والإناث، ويكون نصيب الأنثى فيها أوفر من نصيب الذكر، ويمكن التمثيل لهذه الحالة بما يأتي:

- أن يتوفى الشخص عن⁴: أم، بنت، أخ شقيق.

فإن فرض الأم السدس - لوجود الفرع الوارث - لقوله تعالى: "فلكل واحد منهما السدس"، وتأخذ البنت النصف فرضاً، لانفرادها وعدم وجود من يعصبها، لقوله تعالى: "وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ"، ويأخذ الأخ الشقيق الباقي بالتعصيب.

فإن نصيب الأخ الشقيق في هذا المثال أقل من نصيب البنت. ويبقى نصيب البنت النصف في حال تعدد الإخوة، لأنه فرضها في حال الانفراد وعدم وجود المعصب، فلو توفي عن بنت وعدد من الإخوة الأشقاء فإن نصيب البنت هو النصف فرضاً، ويوزع النصف الباقي من التركة بين جميع الذكور من الإخوة الأشقاء مهما كان عددهم.

فإن نصيب البنت قد يكون ضعف الواحد منهم أو قد يزيد، بحسب عددهم، وكذلك يكون حالها مع الإخوة للأب أو الأعمام مثلاً.

¹ ابن قدامة: المغني، ج 7، ص 24.

² المصدر نفسه: ص 22.

³ ابن عبد البر: الاستذكار، دار قتيبة، بيروت، د ط-د ت، مج 15، ص 415.

⁴ انظر المثال في: بدران أبو العينين: أحكام التركات والموارث، ص 154.

- أن يتوفى عن أخت شقيقة وأكثر من أخ لأب¹.

فإن نصيب الأخت الشقيقة يكون النصف فرضاً، لقوله تعالى: {يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنَّ امْرَأَتَكَ لَأُمٌّ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ} [النساء:176].

ويرث الأخوة لأب الباقي تعصياً، وهو النصف الثاني من التركة، فيكون نصيبهم مجتمعين - مهما كان عددهم - مساوياً لنصيب الأخت الشقيقة لوحدها، وهو أوفر بكثير من نصيب الواحد منهم.

يلاحظ في هذين المثالين أن نصيب الأنثى أوفر من نصيب الذكر، حيث تنفرد الأنثى في بعض أحوال إرثها بنصف التركة، بينما يشترك عدد من الذكور في النصف الباقي منها.

يظهر مما سبق أن وجود الفوارق بين الجنسين في الميراث في الشريعة الإسلامية ليس على إطلاقه، بين كل ذكر وأنثى، وفي جميع أحوال الإرث، إنما يكون نصيب الذكر ضعف نصيب الأنثى في حالات دون غيرها، وذلك عند اجتماعهما وتساويهما في الدرجة، فالقاعدة كما قرر العلماء، أنه متى اجتمع ذكر وأنثى يُدليان بجهة واحدة فللذكر مثل حظ الأنثيين²، وأما عند الاختلاف في الدرجة فلا يُمنع تفضيل الأنثى على الذكر³.

المطلب الثالث: الحكمة من التفريق بين الذكر والأنثى في بعض أحوال الإرث وجعل حظ الذكر ضعف حظ الأنثى.

من الأحكام التي حاول أعداء الإسلام أن يطعنوا فيها ويشككوا، من خلال إثارة الشبهات حولها، في كمال هذه الشريعة وعدلها حُكم تنصيف حظ الأنثى في بعض أحوال الإرث، وجعل نصيب الذكر أوفر من نصيبها في تلك الأحوال، فزعموا بأن في هذا الحكم ظلم للمرأة وإهدار لحقوقها، وأن ذلك يتنافى مع مبدأ المساواة بين الأفراد في الحقوق، وقد تبعهم في ذلك بعض المسلمين الذين حملوا لواء المطالبة بالمساواة المطلقة بين الجنسين، فكان من ضمن مطالبهم لتحقيق تلك المساواة، التسوية بين نصيب الذكر ونصيب الأنثى في الميراث، في الأحوال التي قررت الشريعة الإسلامية التفريق بينهما فيها، ويمكن الجواب عن شبهة هضم حق المرأة وعدم مساواتها بالرجل في هذا الحكم بما يأتي:

¹ انظر: بدران أبو العينين: أحكام التركات والميراث، ص 154.

² انظر: ابن نجيم: البحر الرائق، ج 9، ص 371؛ الدردير: الشرح الكبير ومعه حاشية الدسوقي، ج 4، ص 462.

³ انظر: ابن نجيم: المصدر نفسه.

الفرع الأول: اهتمام الإسلام بنصيب الأنثى في الميراث:

تبين في المبحث التمهيدي من هذا البحث أن المرأة كانت عند معظم شعوب الحضارات القديمة ليست أهلاً للميراث، حيث كان جميع إرث الميت يؤول إلى الورثة الذكور دون الإناث، بل إن الأنثى كانت تُعد لدى بعض تلك الحضارات من جملة التركة التي يتركها الميت توزع بين الورثة.

وقد ظهرت عدالة الإسلام في أحكام الموارث حيث أعطى الأنثى حقها في الميراث، وجعل لها نصيباً مفروضاً مثلها مثل الذكر، فقد سوى بينها وبين الذكر في أصل الإرث، وفي ذلك دليل على تكريم الإسلام للمرأة وحفظه لمكانتها وحقوقها.

ويدل على هذا أن المستحقون للإرث بالفرض اثنا عشر وارثاً، ثمانية منهم من الإناث، وأربعة منهم فقط من الذكور وهم: الزوجة، والبنت، وبنت الابن وإن نزل، والأخت الشقيقة، والأخت لأب، والأخت لأم، والجددة الصحيحة¹ وإن علت، والأب، والجد الصحيح² وإن علا، والأخ لأم، والزوج.³

يتبين من هذا بأن أغلب أصحاب الفروض هم من الإناث، بينما أغلب أحوال ميراث الذكور يكون عن طريق التعصيب.

ومن هنا تظهر محافظة الإسلام على نصيب الأنثى في الميراث، وذلك بأن جعله نصيباً مفروضاً.

ولعل الحكمة من تحديد الفروض، وتعيين أصحابها هي الاهتمام بأمرهم خاصة، وتأمين مصالحهم قبل أحد من الورثة، فهذه الفروض المقدرة أضحت لهم من الحقوق الطبيعية التي لا يمكن نقصها، ولا التساهل فيها ولا تقديم غيرها عليها، وهذا نوع من تفضيلهم على سواهم بمزيد من الاهتمام.⁴

¹ الجدة الصحيحة: هي الجدة التي لا يتوسط بينها وبين الميت جد غير صحيح، فأُم الأم جدة وأُم الأب كذلك، وهكذا. الجدة غير الصحيحة: هي الجدة التي يتوسط بينها وبين الميت جد غير صحيح، كأم أبي الأب. انظر: محمد أبو زهرة: أحكام التركات والموارث، ص 143.

² الجد الصحيح: هو الجد الذي لا يتوسط بينه وبين الميت أنثى، انظر: محمد أبو زهرة: أحكام التركات والموارث، ص 133-134. و يمثل الجد غير الصحيح الذي تدخل في نسبته إلى الميت أنثى، بأبي الأب، و أبي الأم، أو أبي أم الأب، وهم من ذوي الأرحام. انظر: بدران أبو العينين بدران: أحكام التركات والموارث بين الشريعة الإسلامية والقانون، ص 174.

³ انظر: محمد أبو زهرة: أحكام التركات والموارث، ص 105. بدران أبو العينين بدران: أحكام التركات والموارث بين الشريعة الإسلامية والقانون ص 119.

⁴ انظر: أحمد محي الدين العجوز: الميراث العادل في الإسلام، ص 91.

جاء في "بهجة البصر": "جرت عادة الفرضيين أن يبتدئوا بأصحاب الفروض، لأنهم المقدمون".¹

إذا كانت أغلب أحوال إرث الأنثى أن تكون صاحبة فرضٍ مقدر، مقدمة على غيرها في توزيع التركة، فإن الذكر الذي يكون في أغلب أحوال إرثه عصبية²، كما قد يأخذ جميع المال إذا انفرد، أو الباقي عن أصحاب الفروض إذا وُجدوا، فإن من العصبية أيضاً من لا يأخذ شيئاً من التركة في حال استغراق أهل الفروض التركة.³

وبناء على هذا فإن أحوال إرث العاصب تختلف بحسب ظروف التركة والورثة، حيث يبقى منتظراً حتى يوفى أصحاب الفروض أنصبتهم، بينما لا ينتظر صاحب الفرض أحداً، لأنه مقدم على غيره كما سبق ذكره.⁴

يظهر من كل ما سبق أن الإسلام حافظ على مكانة المرأة الحقوقية من الناحية المالية، ورفع عنها الغبن والظلم الذي عانت منه لدى معظم شعوب الأمم القديمة، التي حرمتها من الإرث مطلقاً، فقد بين الإسلام فرضها في الميراث وقدره حتى يكون معلوماً، فلا يمكن إنكاره، وبيّن أحوال إرثها مع الذكر، وهذه الأحوال تختلف بحسب ظروف التركة والورثة، وإذا كان نصيب الذكر ضعف نصيب الأنثى في بعض أحوال إرثهما، فلا شك أن وراء ذلك أسباب تدل على الحكمة في هذا الاختلاف.

¹ أحمد بنيس: بهجة البصر في شرح فرائض المختصر، ص 36.

² العصبية: هو الوارث بغير تقدير. وإذا كان معه ذو فرض اخذ ما فضل عنه قل أو أكثر، وإن انفرد اخذ الكل، وإن استغرقت الفروض المال سقط. انظر: ابن قدامة: المغني، ج 6، ص 269. والعصبية هم الذين لا يتوسط بينهم وبين الميراث أنثى. انظر: محمد أبو زهرة: أحكام التركات والموارث، ص 82.

³ انظر: أحمد بنيس: المرجع السابق.

⁴ وقد اختلف العلماء في أي الحالين أقوى الإرث بالتعصيب أم الإرث بالفرض، فمنهم من ذهب إلى أن الإرث بالتعصيب أقوى لأنه يستتبع استحقاق كل المال، والإرث بالفرض أضعف لأن إنما كان الفرض له لضعفه لئلا يسقطه القوي... ومنهم من ذهب إلى القول بأنه أضعف وأن الإرث بالفرض أقوى لتقدمه بالعطاء ولعدم سقوطه في الغالب، ولأن العاصب قد يخرج بلا شيء لضيق التركة. انظر: حسن خال - عدنان نجما: الموارث في الشريعة الإسلامية وما يجري عليه العمل في المحاكم الشرعية الإسلامية، دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط 3، 1406 هـ - 1986 م، ص 127.

الفرع الثاني: أسباب الفوارق في الميراث بين الذكر والأنثى.

تبين سابقاً¹ أن القاعدة العامة في الإرث تنص على أنه متى اجتمع ذكر وأنثى، من نفس الدرجة، كان للذكر مثل حظ الأنثيين، ولاشك أنه لا بد لهذا التفاضل من حكمة اعتبرها الشارع، وبإدراكها أو بادراك بعض جوانبها، تتجلى حكمة هذه الشريعة وعدالتها في تقسيم الموارث وتوزيع التركة.

وقد ذكر العلماء بعض جوانب هذه الحكمة، ببيان الأسباب التي جعلت نصيب الذكر ضعف نصيب الأنثى في بعض أحوال الإرث، يقول ابن كثير في هذا، من خلال تفسيره لقوله تعالى: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ} [النساء: 11]: "إن أهل الجاهلية كانوا يجعلون جميع الميراث للذكور دون الإناث، فأمر الله بالتسوية بينهم في أصل الميراث، وفاوت بين الصنفين، فجعل للذكر مثل حظ الأنثيين، وذلك لاحتياج الرجل إلى مؤونة النفقة والكلفة، ومعاناة التجارة والتكسب وتحمل المشاق، فناسب أن يعطى ضعفي ما تأخذه الأنثى."²

بناء على هذا فإن التفاضل بين الذكر والأنثى في الميراث إذا، سببه أن حاجة الرجل إلى المال، للقيام بالواجبات والمسؤوليات التي كلفه بها الشرع، أشد من حاجة الأنثى إليه، فكان استحقاقه ضعف ميراثها، إنما هو بسبب قوامته عليها، وتحمله مسؤولية الإنفاق على المرأة، وعلى غيرها ممن تجب عليه نفقتهم.

فإن فائدة تفضيل الرجل في الميراث بالضعف، إنما تعود على غيره ممن يعول، ومنهم المرأة، يقول القرطبي: "...ثم بين تعالى أن تفضيلهم (أي الرجال) عليهن (أي النساء) في الإرث لما على الرجال في المهر والإنفاق، ثم فائدة تفضيلهم عائدة إليهن."³

وقد ذكر النووي أيضاً في شرحه لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "فلأولى رجل ذكر"⁴، بأن الذكورة هي سبب التفاضل في الإرث بين الذكر والأنثى، وهذا لما يلحق الذكر من مسؤوليات تستوجب نفقات كثيرة، فقال في ذلك: "وصف الرجل بأنه ذكر تنبئها على سبب استحقاقه، وهو الذكورة التي هي سبب العصبوبة،

¹ انظر: الإحالة: (4)، ص 271.

² ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج 2، ص 213.

³ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مج 5، ج 5، ص 169.

⁴ أخرجه البخاري، في صحيحه، باب ميراث الولد من أبيه وأمه، رقم: 6732، ج 8، ص 150؛ ومسلم، في صحيحه، باب ألحقوا الفرائض بأهلها، رقم: 1615، ج 3، 1233. عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فلأولى رجل ذكر".

وسبب الترجيح في الإرث ولهذا جعل للذكر مثل حظ الأنثيين، وحكمته أن الرجال تلحقهم مؤن كثيرة بالقيام بالعيال، والضيفان والأرقاء والقاصدين، ومواساة السائلين وتحمل الغرامات وغير ذلك¹

فإذا كان الذكر هو المسئول عن الإنفاق، فإن الحكمة والعدل يقتضيان أن يكون نصيبه أوفر من نصيب الأنثى، في الحالات التي حددها الشرع، فالعدالة في توزيع الأعباء والواجبات مبنية على قاعدة "الغنم بالغرم"²، لأن الأنثى ليست مكلفة بواجب الإنفاق، ولو كانت غنية موسرة، فهي إذن في هذه الحال تغنم ولا تغرم، ترث ولا تنفق.

ومن هنا تظهر سماحة الإسلام، ومدى تكريمه للمرأة، بأن طرح عنها مسؤولية الإنفاق وألقاها على عاتق الرجل، ثم جعل لها معه نصيباً في الإرث، دون أن تتحمل شيئاً من التبعات³. ومن جهة فقد راعى الشرع حالة فقد المرأة لمن يعولها، فجعل لها نصيباً في الإرث هو حق لها، من قبيل المال الاحتياطي تنفق به على نفسها.⁴

وبالمقارنة بين نصيب الذكر ونصيب الأنثى في الميراث، بعد النظر إلى الالتزامات المالية لكل واحد منهما، يتبين بأن مال الذكر معرض للنقصان، بسبب التزاماته المالية الكثيرة، حيث إنه مكلف بدفع المهر، والنفقة على الزوجة والأبناء، وتوفير المسكن وغيرها من الأمور التي تحتاج إلى بذل المال وإنفاقه، بينما نجد بأن مال الأنثى معرض للزيادة في أغلب الأحوال، وذلك بما تقبض من مهر، وأن نفقتها تكون على غيرها، إما على وليها وذلك قبل الزواج وإما على زوجها بعد الزواج، فهي ليست مكلفة بشيء من ذلك، فيكون بإمكانها تنمية مالها استثماره.⁵

¹ شرح النووي على صحيح مسلم، ج 11، ص 53.

² سبق تخرجها، ص 241.

³ انظر: مصطفى السباعي: المرأة بين الفقه والقانون، ص 29-30. الصابوني: الميراث في الشريعة الإسلامية، ص 19.

⁴ انظر: محمد رشيد رضا: حقوق النساء في الإسلام، ص 16.

⁵ انظر: البهي الخولي: الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة، دار القلم، الكويت، ط 3، د ت، ص 204-205؛ محمد رشيد رضا: حقوق النساء في الإسلام، ص 16.

يظهر مما سبق بأن التفريق بين الذكر والأنثى في الميراث، إنما يتعلق بالاختلاف الموجود بينهما في الواجبات والأعباء المالية، فأعباء الرجل أكبر وأعظم، ولهذا فإن الشريعة الإسلامية لم تعتبر المساواة بينهما في الميراث في بعض الأحوال، لأن اعتبار المساواة فيها هو انحراف عن منهج الحق والعدل، لكنها سوت بينهما في أصل الإرث، لأن ميراث المتوفى هو حق للأحياء بعده سواء كانوا ذكورا أو إناثا لا فرق بينهم في ذلك.

وقد ذكر بعض الفقهاء أسبابا أخرى لإظهار الحكمة من جعل حظ الذكر في الإرث مثل حظ الأنثيين - إلى جانب كون حاجة الذكر للمال أشد وأعظم من حاجة الأنثى إليه - ، من ذلك ما ذكره ابن القيم بقوله: "وأما الميراث فحكمة التفضيل فيه ظاهرة، فإن الذكر أحوج إلى المال من الأنثى، لأن الرجال قوامون على النساء، والذكر أنفع للميت في حياته من الأنثى، وقد أشار سبحانه وتعالى إلى ذلك بقوله، بعد أن فرض الفرائض وفاوت بين مقاديرها {أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا} [النساء:11]، وإذا كان الذكر أنفع من الأنثى وأحوج كان أحق بالتفضيل"¹.

بناء على ما جاء في هذا النص فإن من الأسباب التي جعلت حظ الذكر في الميراث على الضعف من حظ الأنثى، إلى جانب سبب القوامة الذي يجعل حاجة الذكر إلى المال أشد وأعظم، أن الذكر أنفع للميت في حياته من الأنثى، ولعل المراد من هذا أن الذكر هو الذي يعول عليه في الأسرة، لأنه هو الذي يتحمل مسؤولية الإنفاق على والديه في حال ضعفهما وعجزهما، وعلى غيرها أيضا من تحب عليه نفقتهم، ولهذا كانت منفعته أكبر وأعظم.

لكن الذي يظهر من هذا القول، أي أن تعليل التفاوت في الإرث بين الجنسين يتعلق بالمنفعة، وكون الذكر أنفع للميت من الأنثى، يماثل القول الذي استندت عليه معظم قوانين الحضارات القديمة في حرمان الأنثى من الميراث، وجعله خالصا للذكور، وسبب ذلك أن الذكور ذووا فائدة اقتصادية لأهاليهم، ولهذا كان لهم الميراث خالصا لهم دون الإناث، وقد سبق ذكر ذلك في المبحث التمهيدي.

¹ ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين، مج، ج 2، ص 111.

والذي يبدو أن ما جاء في قوله تعالى: {آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا} [النساء: 11].

لا يراد منه تعليل التفاوت في الإرث بين الذكر والأنثى، وأن الذكر أنفع للميت في حياته من الأنثى، لأن ما جاء في كتب التفسير في تأويل هذه الآية، هو على خلاف هذا المعنى، فقد أشار المفسرون إلى أكثر من تأويل لهذه الآية¹، ولم يرد في تأويلاتهم لها مثل هذا المعنى.

ولعل المعنى الأقرب إلى تأويلها، كما يبدو لي، هو ما ذكره الرازي بقوله: "إنه تعالى لما ذكر أنصباء الأولاد وأنصباء الأبوين، وكانت تلك الأنصباء مختلفة، والعقول لا تهتدي إلى كمية تلك التقديرات، والإنسان ربما خطر بباله أن القسمة لو وقعت على غير هذا الوجه كانت أنفع له وأصلح، لاسيما وقد كانت قسمة العرب للموارث على هذا الوجه، وأنهم كانوا يورثون الرجال الأقوياء، وما كانوا يورثون الصبيان والنسوان والضعفاء، فالله تعالى أزال هذه الشبهة بأن قال: إنكم تعلمون أن عقولكم لا تحيط بمصالحكم، فرما اعتقدتم في شيء أنه صالح لكم وهو عين المضرة، وربما اعتقدتم فيه أنه عين المضرة، ويكون عين المصلحة، وأما الإله الحكيم فهو العالم بمغيبات الأمور وعواقبها، فكأنه قيل: "أيها الناس اتركوا تقدير الموارث بالمقادير التي تستحسنها عقولكم، وكونوا مطيعين لأمر الله في هذه التقديرات التي قدرها الله لكم، فقلوه: "آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا" النساء: 11. إشارة إلى ترك ما يميل إليه الطبع من قسمة الموارث على الورثة.²

فالآية إذا إنما جاءت لتجتنب ميل الطبع في القسمة لبعض الورثة دون بعض، كالميل إلى توريث الذكور وحرمان الإناث، فلا بد من المساواة بينهم في أصل الإرث، لأن العدل يقتضي ذلك، وإنما وقع التفاوت بينهم في الأنصباء، باعتبار حاجة كل منهم إلى المال، كما سبق ذكره، فلا مدخل لاعتبار فائدة الذكورة أو الأنوثة في حياة الميت قبل وفاته في ذلك.

¹ انظر في ذلك مثلاً: ابن جرير الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب العلمية، ط 1، 1412هـ، مج 3، ص 623؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مج 5، ج 5، ص 74-75؛ الماوردي: النكت والعيون، مج 1، ج 1، ص 459؛ الخازن: لباب التأويل في معاني التنزيل، دار الكتب العلمية، ط 1، 1995، ج 1، ص 350؛ ابن العربي: تحقيق: محمد البجاوي، أحكام القرآن، القسم 1، ج 1، ص 345.

² الرازي: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، مج 5، ج 9، ص 177.

وهناك من أضاف جوانب أخرى أيضا في بيان وجه الحكمة من التفاوت في الميراث بين الذكر والأنثى، ومن هذه الجوانب وصف الأنثى بقلّة العقل وكثرة الشهوة.

جاء في "العذب الفاضل": "إن قيل ما الحكمة أن الله تعالى جعل للذكر مثل حظ الأنثيين؟ قلت: لأن الذكر ذو حاجتين حاجة لنفسه وحاجة لعياله، والأنثى ذات حاجة فقط، وأيضا فلما أوجب عليهم من الجهاد للأعداء والذب عن النساء، ولأن شهادتهم مقام شهادة اثنين فيما تجوز به شهادتهما، ولأنه أكمل حالا منها في العقل والمناصب الدينية مثل: صلاحية القضاء والإمامة، ومن كان كذلك فالإنعام عليه أزيد، ولأنها قليلة العقل، كثرة الشهوة، فإذا انضاف إليها المال الكثير عظم الفساد...، والرجل لكمال عقله يصرفه فيما يفيد الثناء الجميل في الدنيا، والثواب الجزيل في الآخرة، نحو بناء الرباطات، والنفقة على المساكين والأيتام".¹

ويبدو بأن بعض ما جاء في هذا النص من تعليل للتفاوت الموجود بين الجنسين في الميراث مردودٌ، ولا يمكن التسليم به، ويتعلق ذلك بما ذكره صاحب النص من نقصان عقل المرأة، الذي يذكره بعض الفقهاء والمفسرين عند كل حكم ظهر فيه التفاوت بين الجنسين، أو كان الرجل فيه مقدم على المرأة فيذهبون إلى تعليل ذلك بنقصان عقل المرأة، مستنديين في ذلك إلى حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب..."²، فقلة العقل هذه أو نقصانه لا يمكن تعميمها على جميع الأحكام التي يتفاوت فيها الجنسان، فهي تتعلق بالحكم الذي قيلت فيه، وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم ذلك بنفسه، وفسر نقصان العقل بكون شهادة رجل واحد تعدل شهادة امرأتين، وهذا في الشهادة على الأموال، لأسباب واعتبارات سيأتي تفصيلها في مبحث الشهادة.

فقلة العقل لا تدل على تفوق ذكاء الرجل على ذكاء المرأة، كما أنها لا تجعل من المرأة سفيهة تتصرف بتبذير المال وتبذيره، لأنها لو كانت كذلك لما أثبت لها الفقهاء حق التصرف في أموالها الخاصة بكل حرية، ولا

¹ إبراهيم بن عبدالله إبراهيم الفرضي المشرقي: العذب الفاضل شرح عمده الفارض على منظومة كل فارض في علم الوصايا والفرائض، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1420هـ - 1999م، مج 1، ج 1، ص 124-125.

² سيأتي تخرجه في مبحث الإمامة.

أن يكون لها أيضا حق الوصاية على أموال الغير¹، وغير ذلك من الحقوق والتصرفات المالية الثابتة لها شرعا، لا فرق بينها وبين الرجل في ذلك.

وقد رد "محمد رشيد رضا" القول بأن الفرق الموجود بين الذكر والأنثى في الميراث سببه نقص العقل، وكثره الشهوة لدى المرأة التي تفضي إلى الإسراف وكثرة الإنفاق، فقال: "وما ذكره بعض المفسرين في بيان الحكمة من نقص عقولهن وغلبة شهوتهن المفضية إلى الإنفاق في الوجوه المنكرة، فهو قول منكر شنيع، وضعف عقولهن لا يقتضي نقص نصيبهن، بل ربما يقال إنه يقتضي زيادته لضعف أبدانهن وقلة حيلتهن في الكسب وعجزهن عن الكثير منه...، وأما ما يزعمون من كون شهوتهن أقوى من شهوة الرجال، وما بنوه عليه من إفضائه إلى كثرة إنفاق المال، فهو باطل بُني على باطل، وإننا نعلم بالاختبار أن الرجال هم الذين ينفقون الكثير من أموالهم في سبيل إرضاء شهواتهم، وقلما نسمع أن امرأة أنفقت شيئا من مالها في مثل ذلك...، ولكن عُلم بالاختبار أنهن كثيرا ما يرجحن الاقتصاد إذا كان أمر النفقة موكولا إليهن، ولهذا نرى بعض الرجال المقتصدين يكونون أمر النفقة في بيوتهم إلى أزواجهن فتقل النفقة، ويتوفر منها ما لم يكن يتوفر من قبل.²

والذي يبدو، في نظري أن الإسراف في إنفاق المال لا يمكن اعتباره وصفا قد يتصف به أحد الجنسين دون الآخر، لأنه أمر يختلف باختلاف النفوس والأشخاص، فكما نجده لدى بعض النساء، فقد يتصف به بعض الرجال أيضا، لكن قيام الرجال بمسؤولية الإنفاق، والتزامهم بأداء هذا الواجب على الوجه المطلوب، قد يجعلهم أكثر حرصا على إنفاق أموالهم في قضاء حاجاتهم ومصالحهم من غير إسراف أو تبذير، لكن هذا لا يمنع وقوع الرجل في الإسراف إذا كانت طبيعته تميل إليه، فالمسألة تتعلق بالنفوس والطباع، كما سبق ذكره، ولا مدخل لعامل الذكورة والأنوثة فيها.

ويبدو أيضا أن القول بأن المرأة كثيرة الشهوة، وأن هذه الشهوة تدفعها إلى الإسراف في المال وتبذيره، مردود من ناحية أخرى، فهو لا يصلح أن يكون علة يعلل بها التفاوت الموجود بين الذكر والأنثى في الميراث، فلو كان الأمر على هذا النحو لكان حظ الأنثى كلما اجتمعت مع ذكرٍ على النصف من حظه، في جميع

¹ انظر حرية تصرف المرأة في أموالها في المبحث التمهيدي من هذا البحث.

² محمد رشيد رضا: تفسير المنار، ج 4، ص 406.

أحوال الإرث، وليس الأمر كذلك، فقد علم أن هناك حالات في الإرث يستوي فيها حظ الأنثى مع حظ الذكر، بل هناك حالات أخرى يكون فيها نصيبها أوفر من نصيبه، فلو كان هناك اعتبار للوصف المذكور لما وُجدت مثل هذه الحالات، ولكان حظ الأنثى دائما وفي جميع الأحوال على النصف من حظ الذكر.

يؤيد هذا ما ذكره "محمد سعيد البوطي" بقوله: "... إن الذكورة والأنوثة لا مدخل لهما، من حيث ذاتهما، في تفاوت الأنصاء، ولو كان الأمر كذلك لا طرد الحكم، ولكان نصيب كل ذكر من الوارثين ضعف نصيب كل أنثى من الوارثات."¹

بناء على ما سبق فإن التفاوت الموجود بين الجنسين في الميراث، له علاقة بالفوارق الموجودة بينهما في الوظائف والأعباء ومقدار الحاجة إلى المال، وقد تبين سابقا بأن الذكر أشد حاجة إلى المال بسبب التزاماته المالية، وهذا يستلزم زيادة الموارد المالية ليتمكن من تغطية تلك الالتزامات التي كلفه بها الشرع .

فالعدل إذن يقتضي أن التفاوت في التبعات يستلزم التفاوت في الإرث، وقد ذهب أغلب المعاصرين، من خلال بحثهم في الحكمة من التفاوت الموجود بين الجنسين في الميراث، إلى مثل هذا القول.²

نتوصل في خاتمة هذا المطلب، إلى أن قسمة الموارث بين الذكور والإناث على قاعدة "للذكر مثل حظ الأنثيين" في الشريعة الإسلامية، مبنية على مبدأ العدل، وهذا لأن الموازنة بين مسؤوليات الذكر المالية، ومسؤوليات الأنثى، تُرشد إلى أن مسؤولية الذكر أكبر وأعظم، وبالتالي فإن حاجته إلى المال أشد، ونتيجة لذلك كله كان نصيبه في الإرث على الضعف من نصيب الأنثى، وإذا تقرر هذا، فإن المطالبة بالمساواة بين الذكر والأنثى في هذا الحكم تُجانب الحق، وتتعارض ومفهوم العدل، لما فيها من ظلم لحق الذكر، إذ كيف يطالب ببذل المال والإنفاق، ولا تكلف الأنثى بشيء من ذلك، ثم يكون نصيبه في الإرث مُساويا لنصيبها؟

¹ محمد سعيد رمضان البوطي: المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، ص 109. سالم البهنساوي: مكانة المرأة، ص 159.
² انظر رأي: محمد أبو زهره: تنظيم الإسلام للمجتمع، ص 134-135. مصطفى السباعي: المرأة بين الفقه والقانون، ص 29-30. محمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، ج 4، ص 406. عبدالله بن زيد آل محمود: حكمة التفاضل في الميراث بين الذكور والإناث، المكتب الإسلامي، بيروت دمشق، ط 3، 1407هـ - 1986م، ص 22-23؛ سيد قطب: العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، بيروت القاهرة، ط 9، 1403هـ - 1983م، ص 48.

وعليه فإن التوصل إلى معرفة عدالة الإسلام في هذا الحكم، تتطلب النظر في علاقة هذا الحكم بغيره من الأحكام الشرعية الأخرى، منها جعل واجب النفقة على الذكر، وتكليفه بدفع المهر إلى المرأة، وغيرها من الأعباء التي كلفه بها الشرع وأعفى الأنثى منها.

شبهة ورد:

قد يعترض المطالبون بتحقيق المساواة بين الجنسين في الميراث على سبب استحقاق الذكر ضعف نصيب الأنثى، وهو كونه المكلف بالإنفاق، فيكون أشد حاجة إلى المال منها، بشبهة عمل المرأة، وأن الزمان قد تغير، حيث أصبحت المرأة في وقتنا الحاضر تعمل وتنفق على الأسرة مثلها مثل الرجل، وبهذا فإن سبب تنصيف حظها في الميراث قد زال، وهو أنها كانت معفاة من مسؤولية الإنفاق، لأنها أصبحت اليوم تشارك في تحمل الأعباء والنفقات الأسرية، فلماذا لا يكون إذا حظها في الميراث مساويا لحظ الرجل؟

ويمكن الرد على هذه الشبهة بما ذكره "محمد سعيد البوطي" من ضرورة التفريق بين ما هو حافز أخلاقي، وما هو إلزام شرعي، فالمرأة مدعوة بمقتضى الحافز الأخلاقي إلى التخفيف من أعباء الإنفاق التي يتحمل مسؤوليتها الزوج، سواء بإعانتها ومشاركتها له في ذلك، أو في تجاوز ما تستطيع أن تتجاوزه من حقوقها في المهر أو النفقات، وهي مدعوة أيضا بمقتضى الحافز ذاته، إذا لم تكن متزوجة، أن تنفق على أبيها وأمها وبقيّة أصولها ما أمكنها ذلك، غير أن الحافز الأخلاقي إنما تبرز قيمته في مناخ الحرية، كما هو معلوم، إذ الإلزام بالإنفاق على الزوج والأب ونحوهما ليس من شأنه أن يبرز خلق الكرم والسخاء لدى الزوجة التي تُلزم بذلك.

ولذا فإن استشارة الحافز الأخلاقي لا تصلح أن تكون بديلا من الواجب الذي يلاحق الزوج والأب والولد بضرورة الإنفاق، إذ قد لا يوجد لدى الزوجة مثلا هذا الحافز

وأما من حيث الإلزام الشرعي، فإن الشارع لو فعل ذلك، أي لو ألزم المرأة بالإنفاق على البيت كسرى ذلك إلى إلزامها بالخروج إلى العمل لاكتساب الرزق، ولأدى ذلك إلى وقوع المرأة في المشكلات التي وقعت

فيها المرأة في الغرب، حيث ألزمت بالعمل إلزاماً.¹

وقد سبق ذكر هذا في المبحث التمهيدي من هذا البحث، فإن إلزام المرأة بالعمل قد يؤدي بها إلى التخلي عن وظيفتها الأصلية، وهي وظيفة الأمومة وتربية النشء، أو إلى التقصير فيها، ولهذا فقد أعفت الشريعة الإسلامية المرأة من الخروج للعمل والتكسب بهدف الإنفاق، بل إنها ألقت بهذه المسؤولية على كاهل الرجل، ولهذا فإن خروج المرأة للعمل ليس هو الأصل، لأن الأصل في الإنفاق أن يكون على الرجل، فهو ملزم به شرعاً، وهذا حق للمرأة عليه.

¹ انظر: محمد سعيد رمضان البوطي: المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، ص 110-111.

الفصل الثالث: الأحكام المختصة بالمرأة في الولايات والجنايات.

– المبحث الأول: الإمامة العظمى

- المطلب الأول: تعريف الإمامة في اللغة والاصطلاح
- المطلب الثاني: حكم تولي المرأة الإمامة العظمى
- المطلب الثالث: الحكمة من اشتراط الذكورة في الإمام

– المبحث الثاني: القضاء

- المطلب الأول: تعريف القضاء
- المطلب الثاني: حكم تولي المرأة القضاء
- المطلب الثالث: الحكمة من منع المرأة تولي القضاء

– المبحث الثالث: الشهادة

- المطلب الأول: تعريف الشهادة في اللغة والاصطلاح
- المطلب الثاني: حكم شهادة المرأة في الحدود والدماء
- المطلب الثاني: شهادة المرأة في الأموال

– المبحث الرابع: الدية في النفس

- المطلب الأول: تعريف الدية في اللغة والاصطلاح
- المطلب الثاني: آراء الفقهاء و أدلتهم
- المطلب الثاني: الحكمة من تنصيف دية المرأة – عند القائلين بذلك –

الفصل الثالث: الأحكام المختصة بالمرأة في الولايات والجنايات.

المبحث الأول: الإمامة العظمى (الخلافة).

المطلب الأول: تعريف الإمامة في اللغة والاصطلاح.

الفرع الأول: تعريف الإمامة لغة:

جاء في لسان العرب: أَمَّ القَوْمَ وَأَمَّ بِهِم: تقدمهم، وهي الإمامة¹.
والإمامة: رئاسة المسلمين، ومنصب الإمام².
والإمام: كل من ائتمَّ به قوم كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين³.
وهو: ما ائتمَّ به من رئيسٍ وغيره، والجمع أئمة. يقول تعالى: {فَقَاتِلُوا أئِمَّةَ الْكُفْرِ} [التوبة: 12]، أي:
قاتلوا رؤساء الكفر وقادتهم الذين ضُغفأوهم تُبِعَ لهم⁴.

ومعنى قولهم: يؤمُّ القوم أي: يتقدمهم، أخذ من الإمام. يقال: فلانُ إمامُ القوم، معناه: هو المتقدم لهم،
ويكون الإمامُ رئيساً، كقولك: إمامُ المسلمين⁵.

والإمام أيضاً: الذي يُقتدى به، وإمام كل شيء قيِّمُهُ والمُصلِحُ له⁶. فالقرآن الكريم إمامُ المسلمين وسيدنا
محمد صلى الله عليه وسلم إمامُ الأئمة، والخليفة إمام الرعية، وإمامُ الجندِ قائدهم⁷.
والإئمة: الائتِمام بالإمام، يقال: فلانٌ أحقُّ بإئمة هذا المسجد من فلان، أي: بالإمامة¹.

¹ ابن منظور: لسان العرب، مج 12، ص 24؛ وانظر أيضاً: الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ج 4، ص 77.

² انظر: محمد النجار وآخرون، المعجم الوسيط، ج 1، ص 27.

³ انظر: ابن منظور: المصدر السابق.

⁴ انظر: ابن منظور: المصدر نفسه.

⁵ انظر: المصدر نفسه، ص 26.

⁶ انظر: المصدر نفسه، ص 25؛ الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ج 4، ص 77.

⁷ انظر: ابن منظور: لسان العرب، مج 12، ص 25؛ وانظر أيضاً: الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ج 4، ص 77؛ ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، مج 1، ص 28؛ محمد النجار وآخرون "مجمع اللغة العربية بالقاهرة": المعجم الوسيط، ج 1، ص 27.

فالإمامة في اللغة إذن من أمّ أي: تقدّم وترأس، وهي منصب الإمام ووظيفته.

الفرع الثاني: تعريف الإمامة اصطلاحاً:

يظهر بأن لفظ "الإمامة" في الاصطلاح الشرعي مطابق للفظ "الخلافة"، حيث يدلان على معنى واحد، يتبين ذلك من خلال التعريفات التي ذكرها العلماء، وقد وضعوا لها تعريفات عدة، ومن أهم ما عرفوها به ما يأتي:

فقد جاء في "رد المحتار" بأن الإمامة هي: رئاسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم².

وقد عرفها الماوردي في "الأحكام السلطانية" بقوله: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"³.

وقد جاء في "نهاية المحتاج" ما يطابق هذا المعنى حيث يقول صاحبه: "ال خليفة هو الإمام الأعظم القائم بخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"⁴.

وعرفها القلقشندي بأنها: "الولاية العامة على كافة الأمة والقيام بأمرها والنهوض بأعبائها"⁵. أما الإمامة عند ابن خلدون فهي: "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها"⁶.

ويلاحظ على هذه التعريفات أنها متقاربة في المعنى، عدا تعريف القلقشندي فقد جاء عاماً ومجماً، ولم يبين فيه الغاية من إقامة الإمامة العظمى، كما ظهر ذلك جلياً في التعريفات الأخرى، وهي حراسة الدين وحفظه، وسياسة الدنيا به.

¹ انظر: ابن منظور: لسان العرب، مج 12، ص 26.

² ابن عابدين: رد المختار على الدر المختار، ج 1، ص 584.

³ الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: سمير مصطفى رباب، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، 1421هـ - 2000م، ص 05.

⁴ الرملي: نهاية المحتاج، ج 7، ص 409.

⁵ أحمد بن عبد الله القلقشندي: مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط 1، 1427هـ - 2006م، ص 13.

⁶ ابن خلدون: المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1413هـ - 1993م، ص 151.

وقد علق مجيد أبو حجير على التعريف الذي وضعه ابن خلدون للإمامة، بأن ابن خلدون في تعريفه لها لم يبين الوظيفة من إقامة الإمامة العظمى، كما بينها الماوردي في التعريف الذي وضعه لها، وهي إقامة الدين على أصوله المستقرة وسياسة الإمامة والدولة والرعية بالدين¹.

لكن الذي يبدو بأن ابن خلدون لم يغفل عن إظهار هذه الغاية من إقامة الإمامة العظمى، لأنه بعد أن عرّف الخلافة، وظهر دور الخليفة في سياسة الأمة وفق ما تقتضيه أحكام الشرع، أعطى للخلافة معنى آخر أدق من المعنى الأول فقال: "فهو في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"². وهذا المعنى يتطابق مع المعنى الذي ذكره الماوردي، من حيث بيان الغاية من إقامة الإمام، والتي تتمثل في حفظ الدين وسياسة الرعية به.

ويظهر من هذا بأن هذين التعريفين أرجح من غيرهما، حيث اظهرا المعنى الدقيق للخلافة أو الإمامة العظمى، وذلك بإظهارهما الغاية من إقامة الإمام.

وقد عرف بعض المعاصرين الخلافة أو الإمامة العظمى، ويظهر من التعريفات التي وضعوها لها بأنها مستخلصة من جملة التعاريف المذكورة آنفا، حيث يظهر معنى الخلافة في تعريف صلاح الدين دبوس للخليفة من خلال بيان وظيفة الخليفة والغاية من تنصيبه، حيث يقول: "الخليفة هو الرئيس الأعلى للدولة الذي يلتزم بإقامة الدين وتبدير مصالح الناس اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم"³.

وقد عرف عبد الوهاب خلاف الخلافة: "بأنها رئاسة عامة في الدين والدنيا قوامها النظر في المصالح وتبدير شؤون الأمة وحراسة الدين وسياسة الدنيا"⁴.

المطلب الثاني: حكم تولي المرأة الإمامة العظمى

الفرع الأول: آراء الفقهاء وأدلتهم

أ- آراء الفقهاء:

لم يختلف الفقهاء في حكم تولي المرأة منصب الخلافة أو الإمامة العظمى، حيث أجمعوا على القول بعدم جواز تولي المرأة هذا المنصب، وعدوا الذكورة شرط من الشروط التي لا بد أن تتوفر في الإمام الأعظم، وقد

¹ مجيد محمود أبو حجير: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، مكتبة الرشد شركة الرياض نشر الرياض، ط 1، 1417هـ - 1997م، ص 101.

² ابن خلدون: المقدمة، ص 151.

³ صلاح الدين دبوس: الخليفة توليته وعزله، مؤسسه الثقافة الجامعية - الإسكندرية، د ط، د ت، ص 45.

⁴ عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية، دار القلم، د ط، 1408هـ - 1988م، ص 59.

ذهب إلى هذا الرأي جمهور الفقهاء من الحنفية¹ والمالكية² والشافعية³ والحنابلة⁴ والظاهرية⁵. وذهب إلى هذا الرأي أيضا أغلب المعاصرين.⁶

ومن أقوال الفقهاء في منع المرأة من تولي الإمامة الكبرى:

ما جاء في حاشية رد المحتار، يقول ابن عابدين: "وأما تقريرها في نحو وظيفة الإمام، فلا شك في عدم صحته، لعدم أهليتها".⁷

ويقول الماوردي في الأحكام السلطانية: "ولا يجوز أن تقوم بذلك [أي وزارة التنفيذ] امرأة وإن كان خبرها مقبولا، لما تضمنه معنى الولايات المصروفة عن النساء لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "ما أفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة"⁸.⁹

فلا يجوز للمرأة إذن أن تتولى منصب وزارة التنفيذ لأنها نوع ولاية، من الولايات العامة المصروفة عن النساء.

ومن هنا فإن المرأة ممنوعة من الولاية العظمى أو الإمامة، لأنها ولاية من هذه الولايات، بل إن المنع فيها يكون أولى لأنها أعلى من حيث الرتبة والمنزلة، وإنها أخطر وأعظم.

¹ انظر: ابن عابدين: رد المختار على الدر المختار، ج 1، ص 548. (باب الإمامة)

² القرائي: الفروق ومعه إردار الشروق على أنواء الفروق، وبجاشيته: تهذيب الفروق والقواعد السنية الأسرار الفقهية، مج 2، ج 2، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1998م، ص 275.

³ الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 5، ص 418. النووي: روضة الطالبين، مج 7، ج 7، ص 262. القلقشندي: مآثر الإنافة في معالم الخلافة، ص 23.

⁴ ابن قدامة: المغني، ج 10، ص 36. ابن مفلح: المبدع، ج 8، ص 146.

⁵ ابن حزم: المحلى بالآثار، ج 8، ص 420.

⁶ انظر: محمد البهي: الإسلام واتجاه المرأة المسلمة المعاصرة، ص 49-50. مصطفى السباعي: المرأة بين الفقه والقانون، ص 33. أبو الأعلى المودودي: تدوين الدستور الإسلامي، الدار السعودية للنشر، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، د ط، 1405هـ - 1985م، ص 69. و انظر: مؤلفه نظريه الإسلام وهديه، دار الفكر، د ط، 1387هـ - 1967م، ص 316. مبشر الطرازي الحسني، المرأة وحقوقها في الإسلام، ص 96-97؛ عبد الحليم أبو شقة: تحرير المرأة في عصر الرسالة، ج 2، ص 368؛ محمد البوطي: المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، ص 69-70؛ محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، تحقيق: حسين يوسف موسى، د ط، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط 2، د ت، ص 68.

⁷ ابن عابدين: رد المختار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)، ج 5، ص 440.

⁸ سيأتي تحريجه.

⁹ الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: سمير مصطفى رباب، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط 1، 1421هـ - 2000م، ص 38.

وقد جاء في المغني أيضا تصريح بعدم جواز تقليد المرأة مثل هذه المناصب، يقول ابن قدامة: "ولا تصلح [أي المرأة] للإمامة العظمى ولا لتولية البلدان، ولهذا لم يول النبي صلى الله عليه وسلم ولا أحد من خلفائه ولا من بعدهم امرأة قضاء ولا ولاية بلد فيما بلغنا، ولو جاز ذلك لم يخل منه جميع الزمان غالبا".¹

ومن آراء المعاصرين التي تؤيد القول بعدم جواز تولي المرأة منصب الإمامة ما ذكره "مصطفى السباعي" بقوله: "يحتّم الإسلام أن تكون رئاسة الدولة العليا للرجل، وفي ذلك يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة". وهذا النص يقتصر المراد من الولاية فيه على الولاية العامة العليا.²

وقد ذهب بعض المعاصرين، مثل: ظافر القاسمي³ إلى القول بجواز تولي المرأة منصب الإمامة العظمى.

ب - الأدلة:

استدل الفقهاء على ما ذهبوا إليه من القول بعدم جواز تولي المرأة الإمامة العظمى واشترط الذكورة في الإمام بأدلة عقلية، وعقلية من أهمها ما يأتي:

- من الكتاب:

- قوله تعالى: {الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ} [النساء: 34].

لقد سبق ذكر أقوال المفسرين حول معنى هذه الآية، وحول سبب استحقاق الرجال درجة القوامة على النساء، حيث ذهب أغلبهم إلى القول بأن سبب تفضيلهم عليهن يعود إلى ما تميزوا به من العقل والحزم، ولأن فيهم الأنبياء والعلماء، وفيهم الإمامة الكبرى وغيرها من الأمور التي تميز بها الرجال دون النساء.⁴

فقد ذكر "القرطبي" في تفسيره لهذه الآية معللا سبب استحقاق الرجال القوامة على النساء ما نصه: "أي يقومون بالنفقة عليهن والذب عنهن، وأيضا فإن فيهم الحكام والأمراء ومن يغزو، وليس ذلك في النساء".⁵

ويقول ابن كثير: "ولهذا كانت النبوة مختصة بالرجال وكذلك الملك الأعظم لقوله صلى الله عليه وسلم لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة".⁶

¹ ابن قدامة: المغني، ج 10، ص 36.

² مصطفى السباعي: المرأة بين الفقه والقانون، ص 33.

³ انظر رأيه في مؤلفه: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، الحياة الدستورية، دار النفائس، بيروت - لبنان، ط 2، 1327هـ - 1977م، ص 342.

⁴ انظر: المبحث الثاني من الفصل الثاني مطلب القوامة حول ما ذكره العلماء في تفسيرها.

⁵ انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 168.

⁶ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج 2، ص 292.

وقد تبين من خلال المباحث السابقة أن اختصاص الرجال ببعض الأحكام دون النساء، ومن هذه الأحكام الإمامة الكبرى، إنما يعود إلى بعض الخصائص الجبلية التي يتميزون بها عن النساء، قدمتهم عليهن في هذه الأحكام.

أما وجه الدلالة من الآية، فإن من جعلها دليلاً على استحقاق الرجل منصب الإمامة دون المرأة عموماً حكم القوامة في الآية، ولم يقيد بالقوامة داخل الأسرة، يقول عبد المنعم سيد حسن: "إن هذه الآية تضمنت أمراً جاء على صورة الخبر، وأنها تفيد عموم قوامة الرجال على النساء، وبدهي أنه لا يصح في الطبع، والوضع، والعقل أن يقوم الرجل على أمر زوجته في بيته، ثم يتاح للمرأة أن تقوم على أمره فيما هو أعم شأناً، وأوسع دائرة في باب الرعاية والتدبير.¹

- قوله تعالى: {وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا} [النساء: 32].

ذكر القرطبي في سبب نزول هذه الآية أنها نزلت في النساء تمنين لو كان نصيبهن في الميراث مثل نصيب الرجال.²

وقد ذكر "الماوردي" بأن القول الأشهر هو أنها نزلت في نساء تمنين أن يكن كالرجال في فضلهم ومالهم.³

وجاء في "أحكام القرآن" أن من التمني المنهي عنه، أن يتمنى النساء أن يصبحن رجالاً، أو أن يباشرن وظائف الرجال، حيث يقول صاحبه: "من التمني المنهي عنه، أن يتمنى ما يستحيل وقوعه، مثل أن تتمنى المرأة أن تكون رجلاً، أو تتمنى حال الخلافة أو الإمارة ونحوها من الأمور التي قد علم أنها لا تكون ولا تقع....".⁴

¹ مجيد محمود أبو حجر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص 167. نقلاً عن: عبد المنعم السيد حسن: طبيعة المرأة في الكتاب والسنة، ص 185-186.

² القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 162.

³ الماوردي: النكت والعيون، ج 1، ص 477.

⁴ الجصاص: أحكام القرآن، ج 3، ص 142.

ووجه الاستدلال بهذه الآية، أن الشارع الحكيم نهي المرأة أن تتمنى ما اختص الله به الرجال من الولايات العامة، والنهي يفيد التحريم على الراجح¹، فيحرم على المرأة طلب رئاسة الدولة، أو ما يتفرع عن نظر الإمام من الولايات العامة².

ويستدل بها أيضا أن الرجال أفضل من النساء، ولذلك فهم القوامون على شؤون المجتمع³.

- قوله تعالى: {وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا} [الأحزاب: 33].

يقول القرطبي في تفسير هذه الآية: "ومعنى هذه الآية الأمر بلزوم للبيت، وإن كان الخطاب لنساء النبي صلى الله عليه وسلم. فقد دخل غيرهن فيه بالمعنى. هذا لو لم يرد دليل يخص جميع النساء، كيف والشرعية طافحة بلزوم النساء بيوتهن والانكفاف عن الخروج منها إلا لضرورة..."⁴.

فإن المرأة على هذا المعنى مأمورة بالاحتجاب وعدم البروز والظهور لغير ضرورة، لاشتراك سائر النساء في هذا الحكم، وهو الأمر بالقرار في البيوت، وقد جاء في "حاشية رد المحتار" ما يؤيد هذا المعنى أيضا، حيث يقول صاحبها في تعليقه لاشتراط الذكورة في الإمام: "ولأن النساء أمرن بالقرار في البيوت، فكان مبنى حالهن على الستر"⁵.

وبناء على ما سبق، فإن الاستدلال بالآية على منع المرأة من تولي منصب الإمامة، لأنها تستدعي البروز، والمرأة مأمورة بالستر وعدم الظهور⁶.

- من السنة:

استدل المانعون من تولي المرأة منصب الإمامة أحاديث منها:

¹ ذهب جمهور الفقهاء إلى القول بأن صيغة النهي المجردة عن القرائن تفيد التحريم حقيقة. انظر الشوكاني: إرشاد الفحول، تحقيق: أحمد عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1419هـ - 1999م، ج 1، ص 279. فتحي الدريني: المناهج الأصولية، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، ط 2، 1405هـ - 1985م، ص 714-715. وقد عرفوا النهي بأنه: اللفظ الدال على طلب الكف عن الفعل طلبا جازما من جهة الاستعلاء. انظر: الشوكاني: إرشاد الفحول، ج 1، ص 278.

² مجيد محمود أبو حجر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص 172. وانظر: الجصاص: أحكام القرآن، ج 3، ص 142.

³ انظر: عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية، دار الفكر العربي القاهرة، د ط، 1416هـ - 1996م، ص 267.

⁴ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 14، ص 179.

⁵ ابن عابدين: رد المختار على الدر المختار، ج 1، ص 548.

⁶ الجويني: الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط 2، 1401هـ، ص 91.

- ما رواه أبو بكرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"¹.
ويظهر بأن هذا الحديث هو الدليل العمدة الذي بنى عليه الفقهاء القول باشتراط الذكورة فيمن يتولى الإمامة العظمى.

يقول ابن العربي حول هذا الحديث: "وهذا نص في أن المرأة لا تكون خليفة، ولا خلاف فيه"².
وقد ذكر هذا المعنى علماء الحديث في شرحهم لهذا الحديث، فقد جاء في فتح الباري ما نصه: "في الحديث أن المرأة لا تلي الإمامة، ولا القضاء..."³.

وجاء في "سبل السلام": "وفيه [أي الحديث] دليل على عدم جواز تولية المرأة شيئاً من الأحكام العامة بين المسلمين، وإن كان الشارع قد أثبت لها أمناً راعية في بيت زوجها"⁴.

وجه الاستدلال بهذا الحديث:

قال الشوكاني في استدلاله بهذا الحديث على تحريم تولية المرأة الإمامة بأن هذا الحديث: "فيه دليل على أن المرأة ليست من أهل الولايات ولا يحل لقوم توليتها، لأن تجنب الأمر الموجب لعدم الإفلاح واجب"⁵.

وقد أشار إلى هذا المعنى الصنعاني أيضاً بقوله: "والحديث إخبار عن عدم فلاح من وُلي أمرهم امرأة، وهم منهيون عن جلب عدم الفلاح لأنفسهم، مأمورون باكتساب ما يكون سبباً للفلاح"⁶.

يظهر من هذا، بأن الرجل مقدم على المرأة في تولي منصب الإمامة، لأن الأمة منهية عن تولية المرأة، والنهي في الحديث للتحريم لاقترائه بقرينة تدل على طلب اجتناب فعل تولية المرأة، وهي عدم فلاح من يوليها.

¹ أخرجه البخاري في صحيحه تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار بن كثير اليمامة، بيروت، ط 3، 1407هـ - 1987م، كتاب: المغازي، باب: كتاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى كسرى وقيصر، رقم: 4163، ج 4، ص 1610؛ الترمذي: السنن، تحقيق: أحمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط - د ت، كتاب: الفتن، باب: 75، رقم: 2262، ج 4، ص 527. وقال عنه هذا حديث حسن صحيح، والنسائي، في سننه، باب النهي عن استعمال النساء في الحكم، رقم: 5388، ج 8، ص 227.

² ابن العربي: أحكام القرآن، ج 3، ص 1457.

³ قاله الخطابي: انظر: ابن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج 8، ص 160. المباركفوري: تحفة الأحوذى، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، د ت، ج 3، ص 186.

⁴ الصنعاني: سبل السلام، ج 2، ص 575.

⁵ الشوكاني: نيل الاوطار، مج 4، ج 8، ص 276.

⁶ المصدر السابق، ص 575 - 576.

يقول محمود الخالدي: "وهذا الحديث يدل على أن الشرع قد نهي نهيًا جازمًا عن تولية المرأة رئاسة الدولة، لأن التعبير بـ (لن) يفيد التأييد، وهذا مبالغة في نفي الفلاح عمن يوليها، وهي قرينة على النهي الجازم، فيكون النهي قد جاء مقرونًا بقرينة تدل على طلب الترك طلبًا جازمًا، فكانت تولية المرأة حرامًا".¹

وإذا كانت تولية المرأة الإمامة الكبرى حرامًا، فإن الإثم يقع على من يولون أمرهم امرأة.²

- عن عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "يا معشر النساء تصدقن وأكثرن الاستغفار فإني رأيتكن أكثر أهل النار فقالت امرأة منهن جزلة ومالنا يا رسول الله أكثر أهل النار قال: تُكثرن اللعن وتكفرن العشير، وما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لدي لب منكن...." الحديث.³

وجه الاستدلال من الحديث: أن من كان بهذه المنزلة، نقصان العقل والدين، لا يصلح لتدبير أمر الأمة.⁴، والحديث دليل على أفضلية الرجل وكمال عقله، ولهذا فهو القوام على أمر المجتمع.⁵

- من الإجماع:

أجمع العلماء على عدم جواز تولي المرأة منصب الإمامة العظمى، والذكورة شرط من شروط الإمام، يقول الجويني: "وأجمعوا على أن المرأة لا يجوز أن تكون إمامًا، وإن اختلفوا في جواز كونها قاضية فيما تجوز شهادتها فيه".⁶

ويؤيد هذا الإجماع القولي بدليل الواقع التاريخي الذي يمثل إجماعًا عمليًا على عدم جواز تولي المرأة الإمامة يقول ابن قدامة: "ولا تصلح للإمامة العظمى [أي المرأة] ولا لتولية البلدان، ولهذا لم يول النبي صلى الله

¹ محمود الخالدي: قواعد نظام الحكم في الإسلام، مؤسسة الإسرائ، قسنطينة، الجزائر، ط 1، 1411هـ - 1991م، ص 296.

² انظر: صلاح الدين دبوس: الخليفة توليته وعزله، ص 274.

³ نص الحديث عن عبد الله بن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يا معشر النساء تصدقن وأكثرن الاستغفار فإني رأيتكن أكثر أهل النار فقالت امرأة جزلة منهن ومالنا يا رسول الله أكثر أهل النار قال تكثرن اللعن وتكفرن العشير وما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لدي لب منكن قالت يا رسول الله وما نقصان... قال نقصان العقل فشهادة امرأتين تعدل شهادة رجل فهذا نقصان العقل وتمكث الليالي ما تصلي، وتفطر في رمضان فهذا نقصان في الدين". أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الحيض، باب: ترك الحائض الصوم، رقم: 298، ج 1، ص 116. ومسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: بيان نقصان الإيمان بنقص الطاعات وبيان إطلاق لفظ الكفر بالله ككفر النعمة والحقوق، رقم: 79، ج 1، ص 86. واللفظ لمسلم.

⁴ انظر: الشوكاني: السيل الجرار، ص 939.

⁵ انظر: عبد الحميد الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص 272.

⁶ الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد موسى، علي عبد المجيد، مكتبة الخانجي، مطبعة السعادة، مصر، د ط، 1369 هـ - 1950م، ص 427.

عليه وسلم ولا أحد من خلفائه ولا من بعدهم امرأة، قضاء ولا ولاية بلدٍ فيما بلغنا، ولو جاز ذلك لم يخل منه جميع الزمان غالباً".¹

- دليل القياس:

استدل المانعون على عدم جواز تولي المرأة الإمامة من جهة القياس بما جاء في نص لجنة الفتوى بالأزهر حيث جاء فيه: "أن كثيراً من الأحكام في الشريعة الإسلامية تميز بين الرجل والمرأة وعلتها الأنوثة،....، فإذا كان الفارق الطبيعي بينهما قد أدى في نظر الإسلام إلى التفرقة بينهما في هذه الأحكام التي لا تتعلق بالشؤون العامة للأمم فإن التفرقة بينهما بمقتضاه في الولايات العامة تكون من باب أولى أحق وأوجب. ذلك لأن كثيراً من الأحكام تعفي المرأة من معالجة ما هو دون السياسة والحكم من أمور وواجبات خارج البيت".²

الفرع الثاني: مناقشة الأدلة:

● مناقشة أدلة الكتاب:

من هم الاعتراضات الواردة حول أدلة الكتاب ما يأتي:

- قوله تعالى: {الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ} [النساء:34].

اعتراض عبد الحميد متولي على اعتبار نص الآية دليل على منع المرأة من تولي الإمامة، بأن الآية مخصوصة بقوامه الزوج على زوجته، أي القوامه داخل الأسرة ولا علاقة لها بالحياة العامة أو السياسية.³ وقد أجيب عن هذا الاعتراض بما يأتي:

يقول أبو الأعلى المودودي: "وقد يقول المعارض في هذا المقام أن هذا الحكم إنما يتعلق بالحياة العائلية لا بسياسة الدولة فنقول: أن القرآن الكريم لم يقيد قوامية الرجال على النساء بالبيوت، ولم يأت بكلمة (في البيوت) في الآية، مما لا يمكن بدونه أن نحصر الحكم في دائرة الحياة العائلية".⁴ وإذا كانت الآية قد نزلت بخصوص القوامه في الأسرة، "فإن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"⁵ فتبقى الحجة قائمة في الأمة. فيحمل الحكم على عمومته، و تندرج ضمنه القوامه على الشؤون العامة للأمم.¹

¹ ابن قدامة: المغني ويليهِ الشرح الكبير، ج 10، ص 36.

² عبد الحميد الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص 305-306، نقلا عن فؤاد عبد المنعم: مبدأ المساواة في الإسلام، وانظر: الشواري الحقوق السياسية للمرأة، ص 67، نقلا عن نفس المرجع.

³ انظر: مجيد أبو حجير: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص 168، نقلا عن عبد الحميد متولي في كتابه: مبادئ نظام الحكم في الإسلام.

⁴ أبو الأعلى المودودي: تدوين الدستور الإسلامي، ص 79. وانظر مؤلفه: نظرية الإسلام وهدية، ص 318-319.

⁵ انظر القاعدة في: ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين: روضة الناظر، مؤسسة الريان، ط 2، 1423هـ - 2002م، ج 2، ص 35.

وعلى التسليم بأن الآية مخصوصة بالقوامة داخل الأسرة، فهل يمكن أن تتولى المرأة الإمامة، فتكون قوامة على جميع البيوت، أي على جميع الدولة، وليس لها أن تتولى أمر القوامة على بيتها، ومعلوم أن قوامة الدولة أخطر شأنًا، وأكثر مسؤولية من قوامة البيت²؟! فإذا كانت المرأة تحتاج إلى قوامة الزوج عليها داخل الأسرة، فإن العدل يقتضي تقديمه عليها في الولاية العظمى، لأنها قوامة على كافة الأسر، فهي مسؤولية أعم وأعظم تستدعي صفات خاصة لا تتناسب إلا مع خصائص الذكورة، كالقوة والعزم، وتستدعي أيضا التفرغ التام مما لا يمكنه تحقيقه في المرأة.

- قوله تعالى: {وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ} [النساء:32].

اعترض فؤاد عبد المنعم على الاستدلال بهذه الآية بأن سبب نزولها أن النساء تمنين أن يكون نصيبهن في الإرث كنصيب الرجال، وتمنين الجهاد والقتال أيضا، فهي مخصوصة بهذا السبب، فلا مدخل للإمامة فيها.³ وأجيب عن هذا بأن هذا الاعتراض يتنافى مع ما ثبت بأقوال المفسرين من نهي المرأة عن تولي الخلافة، وما دونها من الولايات العامة، فيكون قصد الشارع أعم من خصوص سبب النزول، فيحمل حكم الآية على عمومها، وإن كانت قد نزلت على سبب خاص.⁴

- قوله تعالى: {وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ...} [الأحزاب:33].

اعترض "عبد الحميد متولي" على اعتبار هذه الآية دليل على عدم جواز تولي المرأة منصب الإمامة، بأن الخطاب فيها يختص بنساء النبي صلى الله عليه وسلم فلا تدخل فيه سائر النساء.⁵ وقد أجاب المودودي عن هذا الاعتراض بقوله: "وعسى أن يعود المعترض فيقول: بأن الأمر في الآية يختص بنساء بيت النبي صلى الله عليه وسلم، فنحن نسأله: هل كان بنساء بيت النبي عجز دون سائر النساء لا يدعهن يقمن بالأمر خارج البيت؟! وهل تفوقهن سائر النساء في هذه الناحية؟ وإذا كانت جميع آيات

¹ انظر: مجيد أبو حجر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص 168. نقلا عن محمد أبو فارس: النظام السياسي في الإسلام؛ وانظر: عبد الحميد الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص 266.

² انظر: أبو الأعلى المودودي: تدوين الدستور الإسلامي، ص 79. وانظر مؤلفه: نظرية الإسلام وهديه، ص 319.

³ انظر: مجيد أبو حجر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص 173. نقلا لرأي فؤاد عبد المنعم: مبدأ المساواة في الإسلام، ص 211؛ عبد الحميد الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص 268. نقلا عن المرجع نفسه.

⁴ مجيد أبو حجر: المرجع السابق، ص 175-176.

⁵ المرجع نفسه، ص 156، نقلا عن: عبد الحميد متولي مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص 431. وانظر: عبد الحميد الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص 268. نقلا عن نفس المرجع.

القرآن بهذا الصدد مختصة بأهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم، فهل أذن الله لسائر المسلمين أن يتبرجن بتبرج الجاهلية الأولى....¹

وقد أجيب عن خصوصية الخطاب في الآية بنساء النبي صلى الله عليه وسلم أيضاً، بأن حكم الآية، هو تحريم التبرج وعدم الاختلاط بالرجال، هو حكم عام يشمل جميع النساء في كل زمان ومكان، لأن علة هذا الحكم وهي الأنوثة، هي مطلب شهوة الطامعين بالمرأة من الرجال.

ومن خلال ذلك تظهر المصلحة العليا التي أرادها الشارع الحكيم من فرض الحجاب، وهي مصلحة فردية من جهة، تتعلق بصون كرامة المرأة وعفتها وشرفها من الامتهان والابتذال، ومن جهة ثانية، فهي مصلحة أعم من الأولى، تتعلق بأفراد جميع المجتمع، لحفظه من الفساد المترتب عن فتنة النساء المتبرجات، وكثرة اختلاطهن بالرجال، ليبقى المجتمع نظيفاً من الفواحش والأمراض.²

والذي يبدو بأن المرأة ممنوعة من البروز والظهور إذا كانت متبرجة، لأن اختلاطها بالرجال في هذه الحالة يؤدي إلى إثارة الفتنة والفساد، أما إذا كانت المرأة ملتزمة بأداب الشرع وقيوده في زيتها ومشيتها وحركتها، ومراعية لضوابط الشرع عند اختلاطها بالرجال، فإن ذلك لا يחדش شيئاً في المصلحتين المذكورتين، لأن أسباب الفساد لا تتعلق بذات الاختلاط، وإنما تتعلق بالتبرج وإبداء الزينة وعدم مراعاة قيود الشرع عند اختلاط النساء بالرجال.

فإن عدم الإذن للمسلمة بالخروج متبرجة، لا يلزم منه منع الخروج مطلقاً، وعدم الاختلاط مطلقاً، لعدم وجود نص يمنع منذ ذلك، فإذا التزمت المرأة بحدود الشرع وضوابطه في خروجها، لماذا تمنع من الظهور والمشاركة في الحياة الاجتماعية؟، مع أن الدلائل التاريخية أثبتت مساهمة المرأة الفعلية في مجالات مختلفة تستدعي الظهور والبروز، سواء في عهد النبي صلى الله عليه وسلم أو في عهد من جاء بعده.³

لكن الذي يظهر مما جاء في كلام الفقهاء حول منع المرأة من تولي منصب الإمامة لكونها ممنوعة من البروز والظهور، أن لهذا المنع علاقة بأحكام الإمامة ووظائفها وما تستدعيه من مظاهر البروز والاختلاط التي تتناسب مع وظائف الذكورة وخصائصها وكانت المرأة ممنوعة منها شرعاً، كخروج الإمام إلى الجهاد والقتال.

● مناقشة أدلة السنة:

من الاعتراضات التي نوقشت بها أدلة السنة ما يأتي:

¹ أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام وهديه، ص 319-320. وانظر مؤلفه: تدوين الدستور الإسلامي، ص 79-80.

² انظر: مجيد أبو حجر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص 159.

³ سبقت الإشارة إلى ذلك المطلب الثالث من المبحث التمهيدي.

مناقشة الدليل الأول:

- نقوش الاستدلال بالحديث الأول من عدة وجوه منها:

أن الحديث ورد على سبب خاص، فلا يتعدى حكمه الواقعة التي قيل فيها، يقول "ظافر القاسمي": "فإن سبب وروده هو أن كسرى فارس مات، فولئ قومه بنته عليهم، فلما بلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم قال هذا القول¹...، ولقد عرف علماء أصول الفقه قواعد الاستدلال، جاء في بعضها "أن العبرة لخصوص السبب لا لعموم اللفظ"، أي أن الحكم الوارد في الحديث النبوي لا يتعدى الواقعة التي قيل بسببها، وإذا كان لفظ الحديث عاما، فلا يعني هذا أن يكون حكمه أيضا عاما. وينبغي على ذلك أن الحديث لا ينهض حجة في منع المرأة من تولي رئاسة الدولة".²

وقد أجاب محمد المرداوي عن هذا الاعتراض بقوله: "أنه لا يمكن التأكد أن هذا الحديث يندرج تحت القاعدة الأصولية: "العبرة لخصوص السبب لا لعموم اللفظ"، ويبقى احتمال أن تكون العبرة لعموم اللفظ³، لا لخصوص السبب قائما، وروايات الحديث جاء أكثرها بهذه الصيغة: "لن يفلح قوم تملكهم امرأة"، "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"، "لن يفلح قوم أسندوا أمرهم امرأة".

ونفي الفلاح بـ: "لن" يعني التأييد المطلق للنفي، في حين أن الفاعل "قوم" نكرة وإذا كان الاسم نكرة كانت دلالته أشمل من أن يكون معرفا بـ "ال"، أرأيت لو قلنا "لن ينجح رجل" ألا يكون نفي النجاح عن كل رجل، ولو قلنا "لن ينجح الرجل"، فإن ذلك يعني رجلا بعينه يعهده السامع".⁴

وقد عقّب مجيد أبو حجير على هذا القول بأن كون الحديث قد يندرج تحت القاعدة الأصولية "العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب" ليس مقبولا، وهو ليس مجرد احتمال بل إن لفظه يُحمل على عمومته، لما قرره علماء الأصول - خلافا للمالكية⁵ -؛ أن العام الذي ارتبط بوقوع حادثة خاصة، يجب حمله على

¹ انظر في ذلك: ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، ج 13، ص 56.

² ظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص 341-342.

³ قاعدة "العبرة لخصوص السبب لا لعموم اللفظ" أي أن خصوص السبب يكون مخصصا لعموم اللفظ، قال بما المزي وأبو ثور ونقل عن الشافعي ومالك، والجمهور على خلاف هذا الرأي وأن "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، انظر: الرازي: المحصول، ج 3، ص 125؛ الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج 2، ص 258.

⁴ مجيد أبو حجير: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص 210-211. نقلا عن محمد المرداوي: الخلافة بين التنظير والتطبيق، ص 125-126.

⁵ العبرة عند الفقهاء والأصوليين بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فيستدلون أبدا بظاهر العموم، والقول بأن العبرة بخصوص السبب رواية عن مالك نقلها أكثر الأصوليين، انظر في ذلك: القرافي: شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط 1، 1393هـ-1973م، ص 216.

عمومه، لأن خصوص السبب لا يقضي على عموم اللفظ، وعلى هذا، فلا يقصر حكم العام على الحادثة الخاصة التي كانت سببا في وروده، بل يجري على عمومه، ما لم يرد دليل يفيد تخصيصه.¹
وقد قال الشوكاني في هذا: "وقد أطلق جماعة من أهل الأصول أن الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وحكوا ذلك إجماعاً."²

يظهر مما سبق بأن ورود العام على سبب خاص، الأصل فيه أن يحمل على عمومه ما لم يرد دليل أو قرينة تصرفه من العموم إلى الخصوص، ولا قرينة في هذه الواقعة تدل على الخصوص، فيُحمل نص الحديث على عمومه.

وقد كان أمام النبي صلى الله عليه وسلم، وبين يديه واقعة خاصة في تولي امرأة الحكم، أن يعلق على هذه الواقعة بعينها فيقول: "لن يفلح الفرس لإسنادهم أمرهم لامرأة"، لو أراد بها الخصوص، فلا مانع يمنعه من ذلك، لكن التعميم بلفظ (قوم)، والنفي بلفظ (لن) الذي يدل على التأييد المطلق لعدم الفلاح لأي قوم، سواء كانوا فرسا أم غيرهم من الأمم في المستقبل، دليل على إرادة العموم، وعدم فلاح أي قوم أسندوا أمرهم لامرأة.

ومن الاعتراضات التي وردت على الاستدلال بهذا الحديث، أنه من أحاديث الآحاد³ ذات الصبغة الظنية، أي أنها لا تفيد القطع واليقين، كما أنه لا يُعد تشريعاً عاماً ملزماً لجميع المسلمين، وإنما هو وصف أخبار في واقعة عين.

¹ مجيد محمود أبو حجر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص 211.

² الشوكاني: إرشاد الفحول، ج 1، ص 332.

³ حديث الآحاد هو: ما لم يجمع شروط المتواتر. انظر: ابن حجر العسقلاني: نزهة النظر في توضيح نخبه الفكر في مصطلح أهل الأثر، عبد الله الرحيلي، مطبعة سفير الرياض، ط 1، 1422هـ، ص 55. أو هو: ما أخبر به الواحد والعدد القليل الذي لا يجوز عليهم المواطأة على الكذب. انظر: السمعاني: قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1418هـ - 1999م، ج 1، ص 332.

يقول فريد عبد الخالق: "إن الحديث هو من أحاديث الآحاد ذات الصبغة الظنية، وقد ورد في مناسبة تاريخية معينة...، فكان الحديث وصفا لحال الفرس المتزدي، وقراءة بصيرة في سنن قيام الدول وانحلالها، فهذا إخبار عن حال، وليس تشريعا عاما ملزما، ذلك ما يدل عليه فقه الحديث".¹

والجواب عن هذا الاعتراض أن: أحاديث الآحاد وإن كانت ظنية الثبوت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن الظن ترجح بما توافر من الرواة من العدالة وقام الضبط، وغلبة الظن تكفي في وجوب العمل بها، وأكثر الأحكام مبنية على الظن الراجح، ولو التزم القطع في كل حكم من الأحكام العملية لتعذر ذلك، وأصاب الناس الحرج.²

وإن ثبوت حجية خبر الآحاد التي توجب العمل به³، يثبت بها وجوب العمل بهذا الحديث⁴. وقد أوجب على الاعتراض بالاستدلال بهذا الحديث من جهة كونه لا يعد تشريعا عاما، أو قاعدة عامة يتوجب على المسلمين الالتزام بها، بما قرره الفقهاء، وهو أن: "ترتيب وقوع محذور على حدث يفيد النهي عن فعل هذا الحدث، والرسول صلى الله عليه وسلم في الحديث رتب عدم فلاح القوم، وهو أمر محذور، على تولية المرأة الأمر، فيفيد النهي عن تولية المرأة".⁵

أنه على فرض التسليم بأن في الحديث نهي جازم عن تولية المرأة الخلافة، فإن الحديث لا يُعدّ حجة ملزمة لنا في العصر الحديث، على اعتبار أن هناك فرق بين الوظائف والسلطات المخولة للخليفة (الإمام)، وبين وظائف رئيس الدولة في الوقت الحاضر.

يقول عبد الحميد متولي: "إن رئاسة الدولة في صدر الإسلام (أي الخلافة الراشدة) كان يجمع صاحبها إلى جانب سلطة الحكم (أي السلطة السياسية) الرئاسة الدينية، خلافا لما عليه الحال في العصر الحديث،

¹ فريد عبد الخالق: في الفقه السياسي الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 1419هـ - 1998م، ص 126.

² انظر: مجيد أبو حجير: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص 199، نقلا عن مناع القطان: وجوب تحكيم الشريعة الإسلامية، ص 37؛ عبد الحميد الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية ص 283 - 284. نقلا عن علي حسب الله: أصول التشريع الإسلامي.

³ انظر: حجية خبر الآحاد في: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 119؛ الغزالي: المستصفى، ج 1، ص 116.

⁴ انظر: مجيد محمود أبو حجير: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص 200.

⁵ المرجع نفسه، ص 205، نقلا عن حسن صبحي عبد اللطيف: الدولة الإسلامية وسلطانها التشريعية، ص 120.

حيث لا يجمع الرئيس بين هاتين السلطتين أو الرئاستين، بل حيث نجد الرئيس أحيانا - في بعض البلاد - لا يملك سوى مجرد رئاسة شرفية، أي رمزية، أي أنه لا يملك سلطة فعلية"¹.

وبناء على هذا القول، فإن هناك اختلاف بين معنى رئاسة الدولة ومعنى الإمامة (الخلافة)، وهذا بناء على الاختلاف الموجود بين مهام الخليفة وسلطاته، وبين المهام التي يتولاها رئيس الدولة. فتخرج رئاسة الدولة عن محل النزاع، لأن النهي الوارد في الحديث هو نهي عن تولي المرأة الخلافة، وليس رئاسة الدولة. ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض بما يأتي:

أن تولي منصب رئاسة الدولة لا يقل خطورة عن تولي منصب الإمامة، فرييس الدولة في الإسلام ليس صورة رمزية للزينة والتوقيع، وإنما هو قائد المجتمع ورأسه المفكر، ووجهه البارز، ولسانه الناطق، وله صلاحيات واسعة خطيرة الآثار والنتائج .

فإن من صلاحيات رئيس الدولة في الإسلام إعلان الحرب على الأعداء، وقيادة الجيوش، كما يعود إليه قرار السلم والمهادنة إن هو رأى فيهما مصلحة، أو العدول عنهما إن كانت المصلحة تقتضي الاستمرار في الحرب، وإن كان هذا كله يتم باستشارة أهل الحل والعقد في الأمة، فإن ذلك لا يسحبه صلاحية إعلان القرارات، كما أن له الكلمة الأخيرة والترجيح فيما اختلفوا فيه². ولهذا فإن مهام رئيس الدولة في الإسلام هي نفسها مهام الإمام أو الخليفة ولا تختلف عنها.

إن قيام الأدلة القاطعة على وجوب تنصيب رئيس للدولة الإسلامية، ليقوم بمهام الإمامة العظمى، ومن هذه الأدلة: قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ} [النساء:59]، وذلك حتى يقيم الغاية التي من أجلها وُضعت تلك الإمامة العامة - أي رئاسة الدولة -، وهي خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، كما قال الماوردي، وهذا دليل على أنه لا فصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية من يد الإمام المكلف شرعا بإقامتها .

¹ مجيد أبو حجر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص 206 نقلا عن عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص 443 .
² انظر: مصطفى السباعي: المرأة بين الفقه والقانون، ص 34؛ محمد سعيد رمضان البوطي: المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، ص70.

ومن هنا يظهر وجه الفرق بين أحكام رئاسة الدولة في الإسلام، وشروط متقلّدها وبين أي نظام حكم من الأنظمة الوضعية في العالم ، فهي تقوم على ما نطق به الشرع، أو على ما وافق روح الشرع بما لم ينص عليه¹.

ويظهر من هذا، بأن مهام رئيس الدولة في الإسلام لا تختلف في جوهرها وفي حقيقتها عن مهام الخليفة (الإمام)، من حيث عظم المسؤولية وخطورتها، وما تحتاج إليه تلك المسؤولية من استعداد وتفرغ تام، ولهذا لا يكون بإمكان المرأة أن تنهض بأعبائها لأن ذلك مما لا يدخل في قدرتها.

وإذا كانت الأنظمة الوضعية الغربية، على مرّ العصور، لم تولّ المرأة منصب رئاسة الدولة، مع أن رئاسة الرئيس فيها لا تمثل إلا رئاسة رمزية في الغالب، فإن تولي المرأة لهذا المنصب في الحكومة الإسلامية يكون أولى بالمنع لما يستدعيه من شروط وصفات في الإمام لا تتناسب إلا مع خصائص الذكورة . وقد نوقش الاستدلال بهذا الحديث أيضا بأن المعتبر في تولية الإمام أو رئيس الدولة هو اختيار من يكون كفؤا لتولي هذا المنصب، ولا علاقة للذكورة أو الأنوثة بذلك.

يقول محمد الغزالي: "وُحِبَّ أَنْ نَلْقَى نَظْرَةَ أَعْمَقَ عَلَى الْحَدِيثِ الْوَارِدِ، وَلَسْنَا مِنْ عَشَاقِ جَعْلِ النِّسَاءِ رَئِيسَاتٍ لِلدُّوَلِ أَوْ لِلْحُكُومَاتِ ! إِنَّا نَعْشَقُ شَيْئًا وَاحِدًا أَنْ يَرَأْسَ الدَّوْلَةَ أَوْ الْحُكُومَةَ أَكْفَأُ إِنْسَانٍ فِي الْأُمَّةِ...، وقد تأملت في الحديث المروي في الموضوع، مع أنه صحيح سنداً وممتناً، ولكن ما معناه؟"²

ثم أورد جملة من الأسباب التي أدت إلى انهيار أوضاع الدولة الفارسية، منها، أن تولي الحكم في الدولة آل إلى امرأة، فكان ذلك إيذاناً بأن الدولة كلها إلى ذهاب.³

وبناء على هذا توصل إلى أن الحديث إنما جاء تعليقا على الوضع الذي آل إليه حال فارس، أي أن الواقعة هي واقعة عين، فيكون الحديث مخصوصا بقوم فارس، ويُفهم هذا من قوله: "وفي التعليق على هذا كله [أي الوضع الذي آل إليه حال فارس] قال النبي الحكيم كلمته الصادقة فكانت وصفا للأوضاع كلها."⁴

¹ انظر: مجيد أبو حجر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص 208 .

² محمد الغزالي: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الهدى، الجزائر، د ط، د ت، ص 50.

³ المرجع نفسه، ص 50-51.

⁴ المرجع نفسه، ص 51.

وقد سبق الجواب عن القول بأن الحديث مخصوص بقوم فارس بما قرره الأصوليون من أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

واستدل "محمد الغزالي" على ما ذهب إليه بدليل الواقع التاريخي وأيضاً بما دلّ عليه الواقع المعاصر بأن بعض النساء تولين الحكم عند بعض الشعوب، ومع هذا فقد أفلحت هذه الشعوب وتقدمت.¹ ومن الأمثلة التي استشهد بها:

- ملكة سبأ (بلقيس) التي ورد ذكر قصتها في القرآن الكريم، يقول "محمد الغزالي": "إن النبي - عليه الصلاة والسلام - قرأ على الناس في مكة سورة النمل، وقص عليهم في هذه السورة قصة ملكة سبأ التي قادت قومها إلى الإيمان والفلاح بحكمتها وذكائها، ويستحيل أن يرسل حكماً في حديث يناقض ما نزل عليه من وحي!"²

وبناء على هذا فإن بعض من يرى جواز تولي المرأة الإمامة³، يعتبر بأن مناط الحكم في هذا الحديث ليس هو تولية المرأة الحكم، وإنما هو فساد نظام الحكم لإسناد الأمر إلى امرأة ليست أهلاً للإمامة (أي ابنة كسرى)، وهذا هو سبب عدم فلاح القوم المشار إليه في الحديث. أي أن المرأة التي توفرت فيها شروط الكفاءة لتولي هذا المنصب، يجوز لها أن تتولى الإمامة، ولهذا فلا يصح جعل تولية المرأة هو مناط الحكم، لأنه جاء في القرآن الكريم ما يعارضه، وذلك فيما حكى عن فلاح قوم آخرين ولّوا أمرهم امرأة، وانتظام أمرهم على قاعدتي الشورى والعدل، وذلك في قصة مملكة سبأ، وملكتها بلقيس.⁴

واستشهد الغزالي أيضاً ببعض النساء اللاتي تولين الرئاسة في الوقت المعاصر بـ (مرغريت تاتشر) رئيسة وزراء إنجلترا سابقاً، وأن الدولة قد بلغت، في فترة رئاستها، قمة الرقي وازدهار.⁵

¹ محمد الغزالي: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص 51-52.

² المرجع نفسه، ص 51.

³ انظر: فريد عبد الخالق: في الفقه السياسي الإسلامي، ص 128.

⁴ انظر: المرجع نفسه.

⁵ محمد الغزالي: السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص 52.

والجواب على القول بأنه قد ورد في القرآن الكريم ما يعارض قول من قال بأن حكم الحديث يفيد النهي عن تولية المرأة، بما جاء في قصة سبأ وفلاح قومها بتوليتهما إياها، يكون بما يأتي:

- جاء في تفسير "البحر المحيط" في قوله تعالى: {إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ} [النمل:23]. "ولا يدل قوله: (تملكهم) على جواز أن تكون المرأة ملكة، لأن ذلك كان من فعل قوم بلقيس وهم كفار، فلا حجة في ذلك".¹

ومعناه أن ذلك لا يُعد تشريعاً لأنه من فعل قوم مشركين، فلا يمكن أن يُؤخذ منه حكم.

- يظهر من خلال ما جاء عند بعض المفسرين أن الحكم آنذاك كان وراثياً. فقد جاء في تفسير أبو السعود: "وكان أبوها [أي بلقيس] ملك أرض اليمن كلها وورث الملك من أربعين أباً، ولم يكن له ولد غيرها، فغلبت بعده على الملك ودانت لها الأمة".²

ولهذا لم يكن من أمر قومها إلا أن ولّوها الحكم عليهم، لعدم وجود الولد الذكر، وربما لو وُجد معها ذكر من نسل أبيها لولّوه عليهم.

ويظهر من هذا بأن الاستشهاد بهذه الواقعة التاريخية لا يصلح أن يكون دليلاً يرد به القول بعدم جواز تولي المرأة الإمامة، بعد بيان ظروف تولي بلقيس الحكم. فلو أن قومها اختاروها ملكة عليهم مع وجود الولد الذكر من نسل أبيها، لكان قول المعترض في هذه الحالة حجة، لكن هذا الأمر لم يتحقق، لأنه لم يكن لأبيها ولد غيرها، كما أشار إلى ذلك المفسرون.

- إن الاستدلال بأن القرآن الكريم قد تعرض لولاية المرأة في رئاسة الدولة وتدير الملك على أساس الشورى، من خلال الآيات المذكورة في قصة ملكة سبأ، فإن ذلك لا يُعد دليلاً في المسألة، لأن هذه الآيات آيات مكية، القصد منها التوحيد لا التشريع، فيستدل بها على بيان أن ملكة سبأ قد آمنت بالله ووحدايته، ولكنها لا تتعلق بالحقوق السياسية.³

¹ أبو حيان الأندلسي: تفسير البحر المحيط، ج 7، ص 64.

² أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ج 6، ص 281. أبو البركات النسفي: تفسير النسفي، ج 2، ص 600.

³ انظر: مجيد أبو حجر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص 133. نقلاً عن فؤاد عبد المنعم: مبدأ المساواة في الإسلام، ص 229.

وعلى فرض التسليم بأنه تشريع، فإن ذلك كان قبل الإسلام، فهو تشريع من قبلنا، وليس شرع لنا، إلا بدليل، ولا دليل على ذلك.¹

ومن خلال هذا، يتبين بأنه ليس هناك تعارض بين نص القرآن الكريم ونص السنة النبوية الشريفة.

• ويمكن أن يجاب على الاستدلال بأن القرآن الكريم قد تعرض لولاية المرأة في سورة النمل، بأن الآيات المذكورة في هذه السورة حول قصة ملكة سبأ ليس فيها دليل على إقرار القرآن الكريم لفعل قومها بتوليتهن إياها، بل غاية ما أشارت إليه تلك الآيات هو أن نظام الحكم عندهم كان قائما على مبدأ الشورى، لقوله تعالى: {قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونُ} [النمل:32].

• أما الاستدلال بما ثبت في الواقع المعاصر عن تولي بعض النساء للرئاسة، وأن توليتهن قادت الدول التي ترأسنها إلى التقدم والفلاح، فيمكن الجواب عنه بما ثبت من فرق بين طبيعة الحكم في النظام الإسلامي وغيره من الأنظمة الوضعية.

يقول "عبد الحميد الأنصاري": "أما طبيعة الحكم في النظم الديمقراطية المعاصرة، فهي حكم مؤسسات لا تتأثر بجنس شاغل المنصب - رجلا كان أو امرأة -، لأن المسؤولية فيها جماعية ومشتركة، والمرأة حين تتولى منصبا عاما في مثل هذا النظام لا تكون مقاليد الأمور بيدها وحدها، وإنما تشاركها أجهزة كثيرة، فريضة الوزراء في النظام الديمقراطي ليست هي الحاكمة المطلقة، وإنما مجلس الوزراء الذي يحكم بصفته الجماعية"²

وبناء على هذا القول فإن مهام الرئيس أو رئيس الوزراء في النظام الوضعي تختلف عن مهام الرئيس في نظام الحكم الإسلامي، فإذا كان الرئيس في النظام الإسلامي له سلطة مطلقة، وله صلاحية التفرد بالقرارات، وغيرها من الصلاحيات الأخرى التي يباشرها بنفسه، وقد تم ذكر بعضها سابقا³، فإن الرئيس في النظام الوضعي تتحكم فيه أجهزة كثيرة تشترك معه في تدبير شؤون الدولة والحكم.

¹ انظر: عبد الحميد الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص 311.

² عبد الحميد الأنصاري: الحقوق السياسية للمرأة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 1، 1421هـ - 2000م، ص 23.

³ انظر: مصطفى السباعي: المرأة بين الفقه والقانون، ص 34.

وقد ناقش "فريد عبد الخالق" الاستدلال بهذا الحديث بمثل ما ذكره الغزالي، بأن المعبر في اختيار من يتولى منصب الإمامة هو اختيار الأكفأ لها والأفضل، واستدل لرأيه بقوله: "إن نصب الإمام يعتبر من أعمال السياسة التي لم يرد فيها نص قطعي يفيد المنع من نصب امرأة للخلافة إن هي استوفت شرط الخلافة، وفضلت في ذلك عن غيرها ممن يترشحون لها، فالمطلوب شرعا توسيد الأمر لأهله وتقديم الأفضل على دونه، إلا أن يوجد مانع شرعي. فهو من الأمور المسكوت عنها في أحكام الشريعة، فيعمل فيها بمقتضى قاعدة درء المفساد وتحقيق المصالح."¹

• ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض بأن الحديث نص في منع المرأة من تولي منصب الإمامة، وكون الحديث لا يُعد نصا قطعيا في المسألة، لكونه خبر آحاد، فلا يجب العمل به، مردودٌ بثبوت حجية خبر الآحاد² التي توجب العمل به، خاصة إذا كان هذا الخبر مصدره "الصحيحين" كالخبر المذكور في هذه المسألة.

يقول النووي: "والأكثر أن يقالوا أحاديث الصحيحين ليست بمتواترة إنما تفيد الظن فإنها آحاد، والآحاد تفيد الظن على ما تقرر، ولا فرق بين البخاري ومسلم وغيرهما في ذلك، وتلقي الأمة بالقبول إنما أفادنا وجوب العمل بما فيهما، وهذا متفق عليه، فإن أخبار الآحاد التي في غيرهما يجب العمل بها إذا صحت أسانيدُها ولا تفيد إلا الظن. فكذا الصحيحان، وإنما يفتقر الصحيحان وغيرهما من الكتب في كون ما فيهما صحيحا لا يحتاج إلى النظر فيه، بل يجب العمل به مطلقا، وما كان في غيرهما لا يعمل به حتى ينظر وتوجد فيه شروط الصحيح"³.

وبناء على هذا يتوجب العمل بالحديث المذكور والاستدلال به على الأحكام الشرعية، ومن هذه الأحكام حكم تولي المرأة الإمامة .

والجواب على القول بأن المطلوب شرعا توسيد الأمر لأهله، وتقديم الأفضل على من دونه، وأن هذه الأمور تخضع لقاعدة درء المفساد وتحقيق المصالح، يمكن أن يكون بما يأتي:

¹ فريد عبد الخالق: في الفقه السياسي الإسلامي، ص 126.

² سبق ذكر ذلك، انظر الإحالة (3)، ص 302.

³ النووي: شرح صحيح مسلم، ج 1، ص 20.

- أن القاعدة المذكورة آنفا تستدعي تقديم الأنسب والأصلح لتولي هذا المنصب، ويكون ذلك بتقديم الأقوم والأقدر على تحقيق مصالح هذه الولاية، والرجال أقوم بمصالح هذا النوع من الولايات من النساء، كما ذكر القرافي¹، فقُدِّموا في ذلك وأُخِّرَ النساء عنهم.
- واعتبار كون الرجل أقوم من المرأة في هذا المجال يظهر من خلال قُدْرته على القيام بما تتطلبه وظيفة الإمامة من مهام، تعجز عن أدائها المرأة، بل إن المرأة ممنوعة شرعا من مباشرة بعض تلك المهام كقيادة الإمام للجيش وخروجه للجهاد .
- إن ما يوجد بين الرجل والمرأة من فروق بيولوجية ونفسية، وقد سبق بيانها في الفصل الأول، تستدعي تأخير المرأة في بعض الوظائف والأحكام عن الرجل، كما أنها قد تقدمها عن الرجل في بعض الأحكام الأخرى، ووظائف الإمامة لا تتناسب مع طبيعة المرأة وخصائصها.
- يقول مصطفى السباعي: "ومما لا ينكر أن هذه الوظائف الخطيرة [أي رئاسة الدولة وما في معناها] لا تتفق مع تكوين المرأة النفسي والعاطفي، وبخاصة ما يتعلق بالحروب وقيادة الجيوش، فإن ذلك يقتضي من قوة الأعصاب، وتغليب العقل على العاطفة، والشجاعة في خوض المعامع ورؤية الدماء، ما نحمد الله على أن المرأة ليست كذلك، وإلا فقدت الحياة أجمل ما فيها من رحمة ووداعة وحنان"².
- وبناء على ما سبق، فإن توسيد الأمر إلى أهله في مسألة الإمامة يلزم منه اختيار الأصلح والأقدر على القيام بوظائف هذه الولاية ممن توفر فيه الخصائص والصفات التي تؤهله للنهوض بأعباء هذه المسؤولية، ليحقق المصلحة المرجوة من تعيينه، ولا يتحقق كل هذا بتولية المرأة هذا المنصب لأنها تعجز عن أداء الكثير من وظائف الإمامة التي هي من صميم أعمال الرجال.
- ويبدو أن مجال العمل بقاعدة "جلب المصلحة ودفع المفسدة" في تولي المرأة الرئاسة، يكون في بعض الحالات الخاصة أو المستثناة، وقد أشار إليها العلماء، ومن ذلك:
- أن بعض الفقهاء أجازوا تولي المرأة للحكم، وذلك في حالة غلبتها عليه حقنا للدماء.

¹ سيأتي ذكر قوله في المطلب الثالث عند بيان الحكمة من اشتراط الذكورة في الإمام.

² مصطفى السباعي: المرأة بين الفقه والقانون، ص 34 .

ويظهر من هذا بأن تولية المرأة الحكم في حالة غلبتها هو ضرورةٌ لتحقيق مصلحة حفظ الدماء، ودرءٌ للمفسدة التي قد تحصل من محاولة خلوعها من اقتتال بين المسلمين، وهدر لدمائهم .

يقول محمد رشيد رضا: "ومعنى هذا أن سلطة التغلب كأكل الميتة ولحم الخنزير عند الضرورة تنفذ بالقهر وتكون أدنى من الفوضى.... ومقتضاه أنه يجب السعي لإزالتها عند الإمكان"¹.

- قد يُلجأ إلى تولية المرأة الحكم أيضا لدفع مفسدة عظيمة، كأن تكون منافسة لرجل طاغية لتولي الحكم ، فالمصلحة هنا تقتضي تقديمها عليه، مع ما في ذلك من مخالفة لنص الحديث، ولكن ضرر تولية المرأة في هذه الحالة أخف من ضرر تولية الرجل الطاغية ، فيرتكب أخف الضررين، وغاية ما في الأمر هو زوال خطر استيلاء هذا الطاغية على الحكم، لأن خلع المرأة من هذا المنصب بعدها يكون أسهل وأيسر، بينما يكون خلع هذا الطاغية من العسر بمكان².

فإن تولية المرأة في هذا المثال أيضا اقتضتها الضرورة، وهي ضرورة دفع المفسدة التي قد تنشأ إذا استولى الرجل الطاغية على الحكم، ولا يتم دفعها إلا بتولية المرأة لأنها منافسة له لتولي هذا المنصب، وإذا تمّ دفع المفسدة المذكورة، فإنه يتوجب العمل بحكم الأصل، وهو عدم جواز تولية المرأة، فيتم إزالتها وينصب الرجل مكانها، لأن إبقاءها في الحكم مخالف لما نص عليه الحديث.

مناقشة الدليل الثاني:

ناقش "فريد عبد الخالق" الاستدلال بالحديث على منع المرأة من تولي منصب الإمامة وغيرها من الوظائف العامة بقوله: "إن الحديث قاطع الدلالة بأن ما ورد فيه قاصر على نقص النشاط العقلي أو الذاكرة أو نقص افتراضه الله على نشاطها العبادي، وهو نقص عرضي موقوت لا يقدح في تدينها، ولا في كفاية المرأة العقلية ولا في عدالتها...ولا ينقص من استعدادها الفطري للكمال في المجالات العامة."³

ويمكن الجواب عن هذا بما يأتي:

¹ محمد رشيد رضا: الخلافة ، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة رغاية، الجزائر، د ط، 1992م، ص 60 .

² انظر: يوسف القرضاوي: الحل الإسلامي فريضة وضرورة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 14، 1414هـ - 1993م، ص 230 .

³ فريد عبد الخالق: في الفقه السياسي الإسلامي، ص 129 .

لقد تبين سابقاً¹، أن نقصان العقل والدين الذي أشار إليه الحديث لا يلزم منه كون الرجل أفضل من المرأة، كما أنه لا يدل أيضاً على نقص ذكاء المرأة وكفايتها العقلية مقارنة بعقل الرجل وذكائه، حيث أثبتت البحوث في مجال الفروق بين الجنسين في مستوى الذكاء أنه لا توجد بينهما فروق في مستوى الذكاء العام. وتبين أن هذا النقصان يتعلق بالفروق الموجودة بين الذكر والأنثى في بعض القدرات والمهارات التي يتفوق فيها الذكور عن الإناث تماماً كما تتفوق الإناث عن الذكور في بعض القدرات والمهارات الأخرى. فهو نقص فطري نوعي، كما عبر عنه عبد الحليم أبو شقة²، يرتبط بما يحدث لدى المرأة من تفاعلات في الحياة البيولوجية والاجتماعية من جهة، والحياة العقلية من جهة أخرى، كأن يغلب على المرأة الجانب العاطفي والانفعالي مثلاً. ومثل هذه العوارض التي تعرض للمرأة تؤثر في أهليتها للقيام ببعض الوظائف والأعمال، فتؤخر عن الرجل فيها.

فإن تقديم الرجل في وظيفة الإمامة له علاقة بالقدرات والاستعدادات التي تميزه عن المرأة، ولهذا كان الأقوم للقيام بمصالح هذه الولاية وما تستدعيه من مهام ومسؤوليات جسيمة وخطيرة لا تتناسب مع استعدادات المرأة.

الترجيح:

يظهر مما سبق بأن الرأي الراجح هو رأي من ذهب إلى القول بعدم جواز تولي المرأة منصب الإمامة للاعتبارات الآتية:

- قوة الأدلة التي استدلت بها أصحاب هذا الرأي، وسلامتها من الطعون الموجهة إليها، وحديث أبي بكره نص في المسألة، ودلالته صريحة في النهي عن تولية المرأة كما فهمها الفقهاء القدامى، من دون خلاف بينهم في ذلك، كما ذكر ابن العربي، وأيضاً أغلب العلماء المعاصرين.
- أن المرأة لم تتول هذا المنصب على مر العصور، منذ مجيء الإسلام، مع أنها شاركت الرجل في كثير من الحقوق الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وتساوت معه فيها. وفي هذا دليل على أن هذه الوظيفة تختص

¹ انظر: المطلب الأول من المبحث الأول في الفصل الثاني من هذا البحث، وأيضاً مبحث الفروق العقلية بين الجنسين في الفصل الأول.

² انظر المبحث الأول من الفصل الثاني، مطلب: حكم مباشرة المرأة لعقد النكاح.

بالرجال، إلا أنه لم يثبت أن إحداهن تولت مقاليد الحكم، فلو كان ذلك جائزاً لبرز دور المرأة في تولي هذا المنصب، ولما كان مجاله محدود أو مقيد بجنس الرجال باطراد.

- أن المصلحة تقتضي تقديم الرجل في هذه الولاية لاستعداده الفطري لتحمل أعبائها بخلاف المرأة.

المطلب الثالث: الحكمة من اشتراط الذكورة في الإمام (الخليفة)

تبيّن من خلال مناقشة الأدلة أن الفقهاء سواء منهم القدامى أو المعاصرين قد ذكروا تعليقات لما ذهبوا إليه من القول باشتراط الذكورة في الإمام أو رئيس الدولة، وبناء على ما ذكره يمكن تحديد بعض جوانب الحكمة من اشتراط الذكورة لتولي منصب الإمامة فيما يأتي:

الفرع الأول: حاجة الإمام إلى البروز والظهور.

ذكر الفقهاء¹ بأن المرأة ممنوعة من البروز والظهور إلا لضرورة، مأمورة بالقرار في البيت، ومعظم أحكام الإمامة تستدعي الظهور، ولهذا كانت المرأة ممنوعة منها بخلاف الرجل.

جاء في "شرح السنة": "اتفقوا على أن المرأة لا تصلح أن تكون إماماً ولا قاضياً²، لأن الإمام يحتاج إلى الخروج لإقامة أمر الجهاد، والقيام بأمور المسلمين،... والمرأة عورة لا تصلح للبروز.³"

وقد تبين فيما سبق، أن المقصد من ستر المرأة واحتجابها يتمثل في صون عفتها وكرامتها، وهي مصلحة خاصة من جهة، تتعلق بذات المرأة، كما أنها مصلحة عامة لأن في تحقيقها ما يحفظ المجتمع من أسباب الفتنة والفساد.

يقول ابن القيم: "فلا ريب أن تمكين النساء من اختلاطهن بالرجال أصل كل بلية وشر، وهو من أعظم أسباب نزول العقوبات العامة، كما أنه من أسباب فساد أمور العامة والخاصة...، فمن أعظم أسباب الموت

¹ انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 14، ص 179. ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار، ج 1، ص 548. الجويني: غياث الأمم، ص 91.

² سيأتي تفصيل حكم تولي المرأة منصب القضاء في المبحث الذي يلي هذا المبحث.

³ البغوي: شرح السنة، تحقيق: علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1412 هـ - 1992 م، ج 5، ص 322.

العام كثرة الزنا؛ بسبب تمكين النساء من اختلاطهن بالرجال، والمشى بينهم متبرجات متحلمات، ولو علم أولياء الأمر ما في ذلك من فساد الدنيا والرعية... لكانوا أشد منعا لذلك.¹

فإن كثرة ظهور النساء وبروزهن واختلاطهن بالرجال قد تؤدي إلى مفسد وآفات اجتماعية عظيمة، ولا شك أن ظهور تلك المفسد لا يعود سببه إلى مجرد الاختلاط، وإنما يعود إلى عدم مراعاة ضوابط الشرع وآدابه عند لقاء النساء بالرجال واختلاطهم بهم، سواء من ناحية ما يتعلق بذات المرأة، وذلك من حيث اللباس أو الحركة أو المشى أو طريقة التعامل والحديث وغيرها.

وقد ورد في النص السابق ما يدل على ذلك من خروج النساء متحلمات ومشيهن بين الرجال، ولا يخفى ما في ذلك من دواعي إثارة الفتن والمعاصي، أو من ناحية ما يتعلق بالمرأة والرجل معا، كأن يؤدي بهما الاختلاط، إذا لم يتقيدا بضوابط الشرع فيه، إلى الوقوع في الخلوة المحرمة، وقد يفضي هذا إلى الفساد وارتكاب المعاصي.

وإن ضرورة اختلاط الإمام بالرجال تمنع المرأة من تولي الإمامة، يقول القلقشندي: "إن الإمام لا يستغني عن الاختلاط بالرجال والمشاورة معهم في الأمور، والمرأة ممنوعة من ذلك."² وقد يحتاج الإمام أيضا إلى الخلوة مع أحد أعوانه، فكيف يمكن للمرأة أن تقوم بذلك وهي ممنوعة منه شرعا؟

الفرع الثاني: وظائف الإمامة تتعارض مع طبيعة المرأة وخصائصها.

لقد جعل المولى سبحانه وتعالى تقسيم الوظائف بين الرجل والمرأة وفق ما تقتضيه طبيعة كل واحد منهما، ومراعاة للخصائص الجبلية التي جُبل عليها كل واحد منهما، فتجعله أصح وأنسب في بعض الوظائف والمهام دون غيرها، جاء في "المحرر الوجيز" حول تفسير قوله تعالى: {وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ} [النساء: 32]، "فإنه تعالى قد جعل لكل أحد مكاسب تختص به، فهي نصيبه، فقد جعل الجهاد، والإنفاق وسعي المعيشة، وحمل الكلف

¹ ابن القيم: الطرق الحكمية، ص 239.

² أحمد بن عبد الله القلقشندي: مآثر الإنافة في معالم الخلافة، ص 23.

كالأحكام و الإمارة والحسبة وغير ذلك للرجال، وجعل الحمل ومشقته، وحسن التبعل، وحفظ غيب الزوج، وخدمة البيوت للنساء".¹

فالإمارة إذن والإمامة، من الوظائف التي اختص بها الرجال دون النساء، لأنهم أقوم على القيام بمصالحها وقد أشار إلى ذلك القرائي في بيانه لوجه الفرق بين قاعدة من يتعين تقديمه وقاعدة من يتعين تأخيرها في الولايات والمناصب حيث يقول: "اعلم أن يقدم في كل ولاية من هو أقوم بمصالحها على من هو دونه"²

وقد مثل للفرق بين النساء والرجال في أهلية كل منهما لبعض الولايات دون بعض، فقال: "حتى يكون المتقدم في باب ربما أُخّر في باب آخر، كالنساء مقدمات في باب الحضانة على الرجال لأنهن أصبر على أخلاق الصبيان وأشد شفقة ورأفة، وأقل أنفة عن قاذورات الأطفال والرجال على العكس من ذلك في هذه الأحوال، فقدم لذلك، وأخّر الرجال عنهن، وأخّر في الإمامة والحروب، وغيرهما من المناصب لأن الرجال أقوم بمصالح تلك الولايات منهن".³

فعلة تقدم الرجال على النساء في الإمامة وغيرها من الوظائف العامة تتمثل فيما تتميزوا به من خصائص تقدمهم لتولي هذا المنصب، ومن خلال ما ذكره العلماء في تحديد وظائف الإمام ومسؤولياته يتضح بأن تلك الوظائف والمهام لا تتناسب إلا مع خصائص وصفات الذكورة.

فقد أجمل الماوردي ما يختص به الإمام من وظائف في عشره أمور⁴ منها:

- حفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة وبين الصواب وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروسا من خلل، والأمة ممنوعة من زلل.

¹ ابن عطية: المحرر الوجيز، ج 2، ص 45.

² القرائي: الفروق، مج 2، ج 2، ص 274.

³ المصدر نفسه، ص 274-275.

⁴ انظر: الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 25-26. وانظر: عين هذه المهام في: أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، ص 27-28.

- حماية البيضة¹، والذب عن الحرم، ليتصرف الناس في المعاش، وينتسروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال.
- إقامة الحدود لتحصان محارم الله تعالى عن الانتهاك، وتحفظ حقوق العباد من إتلاف أو استهلاك.
- جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم، أو يدخل في الذمة ليقوم بحق الله في إظهاره على الدين كله.
- أن يياشر بنفسه مشاركة الأمور وتصفح الأحوال، لينهض بسياسة الأمة، وحراسة الملة ولا يعوّل على التفويض تشاغلا بلذة، أو عباده، فقد يخون الأمين، ويغش الناصح.
- وحتى يستطيع الإمام القيام بهذه المهام والمسؤوليات لابد أن تتوفر فيه صفات معينة تؤهله للنهوض بما عهد إليه من وظائف جسيمة وخطيرة.

وقد ذكر "الباقلائي" بعض هذه الصفات حيث قال: "ومنها أن يكون ذا بصيرة بأمر الحرب، وتدبير الجيوش، والسرايا، وسد الثغور، وحماية البيضة، وحفظ الأمة، والانتقام من ظالمها لمظلومها. وما يتعلق به من مصالحها، وأن يكون ممن لا تلحقه رقّة ولا هودة في إقامة الحدود، ولا جزع لضرب الرقاب والأبشار...

وأما ما يدل على أنه لا بد أن يكون من الصرامة، وسكون الجأش، وقوة النفس والقلب، بحيث لا تروعه إقامة الحدود، ولا يهوله ضرب الرقاب، وتناول النفوس، فهو إنه إن لم يكن على هذه الصفة، قَصُرَ عما لأجله أُقيم الحد، واستخراج الحق، و أضر فشله في هذا الأمر بما نُصِب إليه".²

يتبين مما سبق بأن وظائف الإمام تستدعي أن تكون في الإمام صفات معينة كالقوة والصرامة والعزم وكل ما يدل على هيبة السلطان وشجاعته، لأن ذلك يزيد الدولة قوة ويرفع مكانتها بين الدول، والصفات المذكورة تتعارض مع خصائص المرأة وطبيعتها، لأن ما ذكره الفقهاء من وظائف يقوم بها الإمام من قيادة الجيوش وحماية الأمة وتوفير الأمن لها وغيرها من المسؤوليات الجسيمة التي تدخل في نظر الإمام، تستلزم أن يكون القائم عليها ذا قوة وشجاعة، ورأي وحنكة، ما يستدعي صفاء الذهن وخلوه مما قد يشغل صاحبه ويصرفه عن القيام بمسؤولياته على الوجه المطلوب.

¹ يقال بيضة القوم، أي: ساحتهم، وبيضة كل شيء حوزته. انظر: عبد القادر زين الدين أبو عبد الله: مختار الصحاح، ج 1، ص 42.

² الباقلائي: التمهيد، ص 171 - 173 .

فإن من الأمور المعتمدة في أهل الإمامة، كما ذكر الماوردي¹، حتى يتمكن صاحبها من النهوض بأعبائها، ويكون أهلاً لما نصب إليه:

- الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدير المصالح.
 - الشجاعة والنجدة المؤيدة إلى حماية البيضة وجهاد العدو.
- وقد تبين سابقاً أن الإمام يباشر مشاركة بعض هذه المهام بنفسه، ليتصفح الأحوال، ولا شك أن بعضها يتعارض مع طبيعة المرأة، فلا يمكن القيام بها على الوجه المطلوب.
- يدل على هذا أن تكوين المرأة البيولوجي وما يعرض لها من أدوار في حياتها البيولوجية كالحيض والحمل والولادة إلى سن القعود، يؤثر في خصائصها النفسية والعقلية² فيحدث ذلك تغيرات في بعض سلوكياتها وانفعالاتها. كما أن المرأة مهياة أيضاً، بسبب وظائفها البيولوجية للحمل والولادة والقيام بدورها الطبيعي في الأمومة والحضانة، ولا يخفى ما يستدعيه هذا الدور من جهد ووقت حتى يؤدي على الوجه المطلوب، وانشغال المرأة بهذه الوظائف وغيرها من الوظائف المنوطة بها داخل أسرتها، يعيقها بلا ريب، عن القيام بوظائف الإمامة، لما تحتاج إليه من تفرغ واستقرار من طرف الإمام.

يقول "محمد البهي": "فقول الرسول صلى الله عليه وسلم بعدم نجاح المرأة في تولي الولاية العامة³ يعود كذلك إلى أهم خصائصها الذاتية، وهي عدم التحمل والصبر وعدم التأني وقلة المراجعة لأسباب المشاكل والأزمات، وكثرة القلب والتغيير في العاطفة والانفعال...، أن المرأة: تحيض...، وتحمل...، وتلد...، وتنفس...، وترضع...، وتباشر الحضانة، وهي في كل ذلك تتعرض لمؤثرات ذاتية تستجيب لها على نحو معين من غير أن تكون لها إرادة في الاستجابة، والفصل في وظيفة الولاية العامة أو في القضاء أحوج ما يكون إلى استقرار الوالي أو القاضي، وعدم تعرضه لمؤثرات ذاتية أو خارجية تخضعه حتماً لأوضاع نفسية أو بدنية قد تكون متناقضة."⁴

يظهر مما سبق أن الفروق الموجودة بين الرجل والمرأة، وأن ما اختصت به المرأة من خصائص سواء كانت فيزيولوجية أو نفسية، تؤثر في استعداداتها لتولي وظيفة الإمامة، ولهذا قدم الرجل عليها في تولي هذا المنصب.

¹ انظر: الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 14. وانظر أيضاً: القلقشندي: مآثر الإنافة في معالم الخلافة، ص 25.

² سبق بيان ذلك في فصل الفروق بين الجنسين.

³ ذكر محمد البهي بأن الولاية العامة تسوي فيها هنا: الإمامة والرياسة الكبرى، والوزارة، والسفارة، والنيابة، والقضاء. انظر: محمد البهي: الإسلام واتجاه المرأة المسلمة المعاصرة، مكتبة وهبة، القاهرة، دار التضامن للطباعة، القاهرة، ط 2، 1401 هـ - 1981 م، ص 50.

⁴ محمد البهي: الإسلام واتجاه المرأة المسلمة المعاصرة، ص 49-50.

الفرع الثالث: ولاية الإمام هي ولاية دينية إلى جانب كونها ولاية سياسية.

ذكر علماء الأحكام السلطانية أن تولي الولايات العامة إنما يختص به الرجال دون النساء، وأن هذه الولايات مصروفة عن النساء، وقد سبق نقل قول الماوردي في هذا، حيث أشار إلى ذلك في ولاية وزارة التنفيذ بقوله: "ولا يجوز أن تقوم بذلك امرأة، وإن كان خبرها مقبولا، لما تضمنه معنى الولايات المصروفة عن النساء لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "ما أفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة".¹ 2.

ولا شك أن المعنى المقصود من هذه الولايات لا يشمل الولايات السياسية فحسب بل يضم أيضا الولايات الدينية.

وقد تبين من خلال مناقشة الأدلة أن مهام الإمام أو رئيس الدولة في الإسلام ليست مهامها سياسية محضة، وإنما هي مهام تجمع بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، فلا فصل بين هاتين السلطتين من يد الإمام المكلف شرعا بإقامتها.

وتنقسم الولايات الدينية إلى أنواع وأقسام كما ذكرها الماوردي، وفصل القول في بيان شروط متقلدها، وهي تتمثل فيما يأتي:³

- الولاية على إمامة الصلوات.

- الولاية على الحج.

- ولاية الصدقات، أي الولاية على أموال الزكاة.

أ- الولاية على إمامة الصلوات:

قسم الماوردي الإمامة على الصلوات إلى ثلاثة أقسام⁴: أحدها: الإمامة في الصلوات الخمس، والثاني:

الإمامة في صلاة الجمعة، والثالث: الإمامة في صلوات الندب.

¹ سبق تخريجه. ص 295.

² الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 38. وانظر: أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، ص 31.

³ راجع هذه الولايات بالتفصيل في: الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 119-146.

⁴ المصدر نفسه، ص 119.

وقد اشترط الفقهاء في الإمامة عل هذه الصلوات الذكورة في الإمام، لأن المرأة لا يجوز لها أن تؤم الرجال.¹

وإذا كانت المرأة ممنوعة من الإمامة في الصلوات، لأنه لا يجوز لها أن تؤم الرجال، فإن هذا يستلزم عدم صلاحيتها لتولي الإمامة العظمى، لأن للإمام أن يباشر بنفسه الإمامة على بعض الصلوات، كالإمامة في صلاة الجمعة وجمع الناس إليها، أو جمعهم لصلاة العيد وغيرها، والمرأة ممنوعة من إمامة الرجال، فلا تصلح أن تكون إماما للمسلمين.

اعتراض والجواب عنه:

قد يُعترض على منع المرأة من تولي الإمامة العظمى لعدم صلاحيتها لإمامة الصلوات، بأن للمرأة أن تستنيب عنها من الرجال من يقوم مقامها في هذا الأمر، ويؤم الناس في هذه الصلوات.

وقد أجاب محمد سعيد رمضان البوطي عن هذا الاعتراض بقوله: "فإن قلنا: فلتُنيب عنها من يقوم بهذا الواجب من الرجال [الإمامة على صلاة الجمعة] أشكلت على ذلك القاعدة الفقهية القائلة بأنه لا تصح الوكالة إلا عمن يستوي مع الوكيل في المطالبة بذلك الحكم وشرائط صحته وانعقاده"².

والمرأة لا تستوي مع الرجل في حكم إمامة الصلوات، حيث لا تجوز إمامتها بالرجال لأن الذكورة شرط في ذلك كما تبين سابقا.

ب- الولاية على الحج:

ذكر الماوردي بأن الشروط المعتبرة في الولاية على الحج هي نفس شروط الإمامة في الصلوات، وزاد عنها شروطا أخرى كشرط العلم بمناسك الحج وأحكامه وغيره.³

¹ انظر: ابن عابدين: رد المختار على الدر المختار، ج 1، ص 550. ابن عبد البر: الكافي، ج 1، ص 210.

² محمد سعيد رمضان البوطي: المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، ص 70.

³ انظر: هذه الشروط في: الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 129.

وبناء على هذا، فإن من شروط هذه الولاية شرط الذكورة، كما في إمامة الصلوات، وعليه فلا تصلح المرأة إذا لهذه الولاية، والرجل أقدر على القيام بمصالح هذه الولاية، لأنها ولاية تسيير وتديير، وزعامة أيضاً، فهي تحتاج إلى شروط وصفات خاصة، لا بد أن يتصف المكلف بها.

وهي كما ذكر الماوردي: أن يكون المولّى فيها مطاعاً، ذا رأي وشجاعة وهيبة وهداية¹.

فهذه الصفات لا تتناسب إلا مع خصائص الذكورة، لأن الذي على المولى في هذه الولاية من حقوق أن يحرس الحجيج، ويمنع عنهم من يصدّهم عن المسير²، وغير ذلك من الأمور التي تحتاج إلى الشجاعة والهيبة وثبات العزم، وليس لدى المرأة جميع هذه الاستعدادات التي تؤهلها للقيام على حقوق هذه الولاية على الوجه المطلوب، فهي نفسها تحتاج إلى من يحميها ويجرسها في ذهابها لأداء فريضة الحج حيث أن الفقهاء اشترطوا في جواز سفرها للحج وجود محرم معها.³

من خلال ما سبق يتبين بأن المرأة لا تصلح لتولي الإمامة العظمى، لأن الإمام إذا باشر بنفسه الولاية على الحجيج، فلا بد أن يكون ذكراً، لأن المرأة ممنوعة منها، للشروط الصفات المذكورة.

وقد يعترض في هذا المقام أيضاً على منع المرأة من الإمامة بسبب عدم صلاحيتها للولاية على الحج، بأن لها أن تستنيب عنها من يقوم مقامها في ذلك ويكون رجلاً.

ويمكن الجواب عنه بنفس ما أجيب به في الاستنباط في إمامة الصلوات، وهو أن الوكالة لا تصح إلا عمن يستوي مع الوكيل في المطالبة بذلك الحكم وشرائط صحته وانعقاده، كما نصت القاعدة الفقهية.

¹ انظر: الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 127.

² انظر: المصدر نفسه.

³ انظر: ابن عابدين: رد المختار على الدر المختار، ج 2، ص 465؛ ابن عرفة: حاشية الدسوقي، ج 2، ص 9؛ الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 2، ص 216. ابن قدامة: الكافي، ج 2، ص 310؛ وقد ذهب الشافعي إلى القول أن على المرأة الحج إذا وجدت الزاد والراحلة وكانت مع ثقة من النساء في طريق مأهولة آمنة، وإن لم يكن معها ذو محرم، الشافعي: الأم، ج 3، ص 291. وعموماً فإن الفقهاء متفقون على أن سفر المرأة وحدها غير جائز، بل لا بد أن يكون معها محرم، وحتى أن ما ذهب إليه الشافعي من وجوب الحج عليها، إذا توفر الزاد والرحلة وإن لم يكن معها محرم، وكانت مع ثقة من النساء في طريق مأهولة وآمنة، يدل على أن المرأة في سفرها تحتاج إلى دوما إلى حماية وحراسة توفر لها الأمن في الطريق.

والمرأة لا تستوي مع الرجل في حكم الولاية على الحج، حيث يُشترط فيها الذكورة، فكيف لها أن تستنيب عنها إذن من يقوم مقامها في هذه الولاية.

ج- الولاية على الصدقات:

أما ولاية الصدقات، أو الولاية على أموال الزكاة، فلم يذكر الماوردي في الشروط المعتبرة فيها شرط الذكورة¹.

وكما يبدو بأن هذه الولاية هي من الولايات العامة، وهي مصروفة عن النساء، فلم يحتج إلى ذكر شرط الذكورة فيها.

يظهر مما سبق بأن عدم جواز تولي المرأة للمناصب الدينية يقدر في صلاحياتها لتولي الإمامة العظمى، لأن هذه المناصب أو الولايات تدخل في نظر الإمام، وله أن يباشرها بنفسه، كما له أن يستنيب من يخلفه فيها.

وعموماً فإن جميع الوظائف التي تدخل في نظر الإمام، سواء كانت سياسية أو دينية تحتاج إلى خصائص وصفات لا بد أن تتوفر في الإمام المكلف بوظيفة الإمامة العظمى، حتى يتمكن من أداء مهامه على الوجه المطلوب. وقد تبين من خلال ما جاء في هذا المبحث، أن ما تحتاج إليه هذه الولاية من صفات وشروط تجعل تقدم الرجال فيها هو الأولى بالاعتبار، لأنهم أقوم بمصالحها وشؤونها.

¹ انظر شروطها في: الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 133.

المبحث الثاني: القضاء

المطلب الأول: تعريف القضاء

الفرع الأول: تعريف القضاء لغة

القضاء في اللغة في معناه: الحكم¹، و أصله قَضَائِيٌّ لأنه من قضيت، إلا أن الياء لما جاءت بعد الألف هُزمت. والجمع: الأفضية، والقضية مثله، والجمع: القضايا....، والقضايا الأحكام، واحدها قضية².

والقضاء لفظ مشترك يدل على معان كثيرة منها ما يأتي:

- الفصل والحكم³ يقال: قَضَى، يَقْضِي قَضَاءً، فهو قَاضٍ إذا حكم وفصل.
- الأداء والانتهاء⁴: تقول: قَضَيْتُ الحَجَّ والدَّيْنَ أدَيْتَهُ، قال تعالى: {فَإِذَا قُضِيَتْ مَنَاسِكُكُمْ} [البقرة:200]، أي: أدَيْتُمُوهَا. ويقول أيضا: {فَإِذَا قُضِيَتْ الصَّلَاةُ....} [النساء:103]، أي أدَيْتُمُوهَا.
- الحتم والأمر⁵: وَقَضَى أي حكم، ومنه قوله تعالى: {وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا} [الإسراء:23]، أي: أمر ربك وحكم، وهو أمرٌ قاطع حتمٌ.
- الخلق والصنع والتقدير: قال تعالى: {فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ} {فُصِّلَتْ:12}، أي خلقهن. وقضاء الشيء إحكامه وإمضاؤه والفراغ منه، فيكون بمعنى الخلق⁶.

¹ انظر: ابن منظور: لسان العرب، مج 15، ص 186. ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، مج 15، ص 99. مختار الصحاح، ص 226.

² ابن منظور: المصدر نفسه.

³ المصدر نفسه، وانظر: المعجم الوسيط، ج 2، ص 742.

⁴ انظر: ابن منظور: المصدر نفسه، ص 187. الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ج 4، ص 379. الفيومي: المصباح المنير، ج 2، ص 507.

⁵ انظر: ابن منظور: المصدر نفسه، ص 186. مختار الصحاح، ص 226. إبراهيم حسن الزيات وآخرون: المعجم الوسيط، ج 2، ص 742.

⁶ انظر: ابن منظور: المصدر نفسه. ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، مج 5، ص 99.

- وقضى الشيء قضاء: صنعه وقدره، ومنه قوله تعالى: {فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ ...} [فُصِّلَتْ:12]، أي خلقهن وعملهن وصنعهن، وقطعهن وأحكم خلقهن.¹
- الفراغ وبلوغ الحاجة²: تقول: قَضَى وطره، إذا أتمه وبلغه، وقَضَى حاجته نالها وبلغها، ومنه قوله تعالى: { فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا } [الأحزاب:37]، أي: فلما بلغ حاجته منها ونالها.
- الموت³: والقاضية الموت، وقد قضى قضاءً وقُضِيَ عليه، وقَضَى نخبه قضاءً: مات.

ويتوصل مما سبق أن المعاني اللغوية المذكورة في القضاء يمكن جمعها في: الفصل والقطع والحكم والانتها.

وقد جاء في "لسان العرب" جمع للوجوه المذكورة في المعنى اللغوي للقضاء، وأنها جميعاً ترجع إلى: انقطاع الشيء وتمامه، وكل ما أحكم عمله أو أتمَّ أو خُتِمَ أو أُدِّيَ أداءً أو أُوجِبَ أو عُلِمَ أو أُنفِذَ أو أُمِضِيَ، فقد قُضِيَ.⁴

ويظهر بأن المعنى الأنسب والأدق للقضاء والمراد في المسألة المتناولة بالدراسة، هو القضاء بمعنى الحكم. والذي يقوم بوظيفة القضاء يسمى: القاضي وهو في اللغة: القاطع للأمور المحكم لها⁵. ومن يقضي بين الناس بحكم الشرع⁶، وأيضاً: من تعينه الدولة للنظر في الخصومات والدعاوى وإصدار الأحكام التي يراها طبقاً للقانون.⁷

الفرع الثاني: تعريف القضاء اصطلاحاً.

اختلفت عبارات الفقهاء في تعريف القضاء ومعناه، فوضعوا له تعريفات عدة منها:

¹ انظر: ابن منظور: ابن منظور: لسان العرب، مج 15، ص 186. مختار الصحاح، ص 226.

² الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ج 4، ص 379. مختار الصحاح، ص 226. إبراهيم الزيات وآخرون: المعجم الوسيط، ج 2، ص 742.

³ انظر: ابن منظور: لسان العرب، مج 15، ص 187. الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ج 4، ص 379. مختار الصحاح، ص 226.

⁴ انظر: ابن منظور: المصدر نفسه، ص 186.

⁵ المصدر نفسه.

⁶ إبراهيم الزيات وآخرون: المعجم الوسيط، ج 2، ص 743.

⁷ انظر: ابن منظور: ابن منظور: لسان العرب، مج 15، ص 186.

ما عرفه به الحنفية كما جاء في "البدائع"، بأنه: "الحكم بين الناس بالحق".¹

ويلاحظ على هذا التعريف بأنه غير مانع، لأن الحكم في هذا المعنى يقع على حكم القاضي كما يقع على الولاية الكبرى²، فلم يتقيد التعريف بقيد يخرج به الإمامة العظمى، ويفرق بينها وبين القضاء.

وجاء في "الدر المختار" أيضاً أن القضاء هو: "فصل الخصومات وقطع المنازعات".³

ويظهر بأن هذا التعريف غير مانع أيضاً، لأنه يمكن أن يدخل فيه معنى الصلح بين الخصمين، وهو ليس بقضاء، ولهذا فقد أضاف إليه "ابن عابدين" قيدا يخرج به الصلح وما في معناه، فقال: "ولا بد أن يزداد فيه [أي التعريف السابق] على وجه خاص، وإلا دخل نحو الصلح بين الخصمين".⁴

ويبدو أن كلا التعريفين يدلان على معنى القضاء من خلال بيان وظيفة القاضي.

وعرفه المالكية بأنه: "صفه حكمية توجب لموصوفها نفوذ حكمه الشرعي، ولو بتعديل أو تجريح لا في عموم مصالح المسلمين".⁵

وهذا المعنى يخرج التحكيم، وولاية الشرطة وأحواتها، والإمامة⁶.

فقد فرّق هذا التعريف بين القضاء وغيره من الولايات الدينية الأخرى، كما أنه عرف القضاء من حيث اعتباره صفة للقاضي.

وعرفوه أيضاً بأنه: "الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام".⁷

وقد عرفه الشافعية بأنه: "إظهار حكم الشرع في الواقعة من مطاع"⁸. أو هو "إلزام من له إلزام بحكم الشرع".⁹

¹ الكاساني: بدائع الصنائع، مج 7، ج 7، ص 02.

² انظر: جابر محمود الفضيلات: القضاء في صدر الإسلام، شركة الشهاب الجزائر، د ط، د ت، ص 13.

³ الخصفاكي: الدر المختار مع حاشية رد المختار، ج 8، ص 20.

⁴ ابن عابدين: حاشية رد المختار مع الدر المختار، ج 8، ص 20.

⁵ ميارة: شرح ميارة الفاسي، ج 1، ص 09. الخرشي: الخرشي على سيدي خليل، مج 4، ج 4، ص 138. عيش: شرح منح الجليل على مختصر سيدي خليل، ج 4، ص 136.

⁶ انظر: الخطاب الشنقيطي: مواهب الجليل، ج 6، ص 86.

⁷ ابن فرحون: تبصرة الحكام في أصول الأقضية والأحكام، ج 1، ص 09. حاشية العدوي، ج 2، ص 278. مواهب الجليل، ج 4، ص 200.

⁸ قليوبي: حاشية قليوبي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ-1997م، ج 4، ص 449.

⁹ العجيلي: سليمان بن عمر: حاشية الجمل، ج 5، ص 334. شهاب الدين الرملي: نهاية المحتاج، ج 8، ص 235.

ويلاحظ بأن تعريف الشافعية للقضاء مساوٍ لما عرفه به المالكية، ويتبين من خلال ما جاء في تعريفاتهم أنها أظهرت بأن حكم القضاء يتطلب الإلزام، وبهذا يفترق منصب القضاء عن منصب الإفتاء.¹ لأن القاضي يُظهر الحكم ويلزم به، بينما يظهر المفتي الحكم فقط وهو غير مكلف بإمضائه²، كما أضاف تعريف الشافعية أيضاً محل القضاء، وهو ما يعبر عنه بالواقعة أو الحادثة أو موضوع الدعوى.³ أما الحنابلة فقد عرفوه بأنه: "تبيين الحكم الشرعي والإلزام به وفصل الخصومات"⁴. أو هو "النظر بين المترافعين له للإلزام وفصل الخصومات".⁵ يظهر بأن تعريف الحنابلة أيضاً أضاف قيد الإلزام للتفريق بين القضاء والإفتاء، وقد دل على معنى القضاء من خلال بيان وظيفة القاضي، وهي إظهار الحكم الشرعي وفصل الخصومات بين الناس. وقد عرفه من المعاصرين:

- عبد الكريم زيدان بقوله: "القضاء هو الحكم بين الخصوم بالقانون الإسلامي بكيفية مخصوصة"⁶.

وعموماً، يظهر بأن تعريفات الفقهاء للقضاء جاءت متباينة، لأن كلا منهم بنى تعريفه على اعتبار معين، حيث دل بعضها على معناه من جهة كونه وظيفة للقاضي، وبين بعضها الآخر هذا المعنى من خلال اعتبار القضاء صفة للقاضي، وبالجمع بينها يمكن أن نعرف القضاء بأنه: "الحكم بين المترافعين فما يقع فيه النزاع بالقانون الإسلامي على وجه خاص ممن له تولى ذلك على سبيل الإلزام".

المطلب الثاني: حكم تولي المرأة القضاء.

الفرع الأول: آراء الفقهاء

اتفق الفقهاء على جواز تولي الرجل منصب القضاء، إذا توفرت فيه الشروط¹ اللازمة لتولي هذا المنصب، لكنهم اختلفوا في حكم تولي المرأة القضاء على ثلاثة آراء:

¹ راجع الفرق بين قاعدة الفتوى و قاعدة الحكم في: محمد بن علي بن حسين: تهذيب الفروق والقواعد السنية الأسرار الفقهية مع الفروق، ج 4، ص 89.

² انظر: جابر محمود الفضيلات: القضاء في صدر الإسلام، ص 13.

³ : البهوتي: الروض المربع، مج 3، ج 3، ص 382.

⁴ ابن مفلح: المبدع، ج 8، ص 139.

⁵ عبد الكريم زيدان: نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1997م، ص 13.

الرأي الأول:

ذهب جمهور الفقهاء من المالكية² والشافعية³ والحنابلة⁴ إلى أنه لا يجوز أن تولي المرأة القضاء، وأن الذكورة شرط فيمن يولى هذا المنصب، فلا تصح تولية المرأة ولا ينفذ حكمها. وأيد هذا القول بعض المعاصرين⁵.

الرأي الثاني:

ذهب الأحناف إلى جواز تولي المرأة القضاء فيما تجوز فيه شهادتها، فلا يصح قضاؤها في الحدود والقصاص لأن لا شهادة لها فيهما.⁶

الرأي الثالث:

أنه يجوز للمرأة أن تتولى القضاء مطلقاً، وليست الذكورة شرطاً من شروط من يتولى القضاء.

¹ انظر: شروط القاضي في: الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 81-82.

² انظر: ابن رشد: المقدمات المهمات، تحقيق سعيد أحمد أعراب، دار الغرب، بيروت، ط 1، 1408هـ-1988م، ج 2، ص 258. ابن فرحون: تبصرة الحكام في أصول الأفضية والأحكام، ج 1، ص 21. عlish: شرح منح الجليل، ج 4، ص 138. شرح ميارة الفاسي، مج 1، ج 1، ص 20. (دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1420هـ - 2000م)

³ انظر: الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 81. شهاب الدين أبي إسحاق إبراهيم بن عبد الله (ابن أبي الدم الحموي): أدب القضاء (الدرر المنظومات الأفضية والحكومات)، تحقيق: محمد مصطفى الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط 2، 1402هـ-1982م، ص 70؛ شمس الدين الأسيوطي جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود، تحقيق: مسعد عبد الحميد محمد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1417هـ-1996م، ج 2، ص 283. الشيرازي: المهذب، ج 3، ص 378. النووي، روضة الطالبين، مج 8، ج 8، ص 83.

⁴ أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، ص 60. ابن قدامة: المغني، ج 10، ص 86. البهوتي: كشف القناع، ج 6، ص 246. الروض المربع، مج 3، ج 3، ص 385. الفتوح: منتهى الإرادات، ج 5، ص 268، مؤسسه الرسالة، بيروت، ط 1، 1419هـ-1999م، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن القرشي.

⁵ انظر: رأي: فاروق مرسي: القضاء في الشريعة الإسلامية، ص 152. محمد البهي: الإسلام واتجاه المرأة المسلمة المعاصرة، ص 50.

⁶ انظر: الكاساني: بدائع الصنائع، مج 7، ج 7، ص 03؛ الكمال ابن الهمام: شرح فتح القدير، ج 6، ص 357.

وقد ذهب إلى هذا الرأي ابن جرير الطبري¹ وابن حزم الظاهري² وابن القاسم من المالكية³.

وأيد هذا القول بعض المعاصرين⁴.

وقد بين ابن رشد حقيقة هذا الاختلاف بقوله: "فمن رد قضاء المرأة شبهه بقضاء الإمامة الكبرى،...، ومن أجاز حكمها في الأموال فتشبيها بجواز شهادتها في الأموال، ومن رأى حكمها نافذا في كل شيء قال: إن الأصل هو أن كل من يتأتى منه الفصل بين الناس فحكمه جائز، إلا ما خصصه الإجماع من الإمامة الكبرى".⁵

الفرع الثاني: أدلة الفقهاء ومناقشتها.

أدلة الفريق الأول:

استدل القائلون بالمنع مطلقاً بأدلة نقلية وعقلية منها:

من الكتاب:

قوله تعالى: {الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ} [النساء:34].

وجه الدلالة من الآية: أن تفضيل الرجال على النساء يعني تفضيلهم عليهن في العقل والرأي فلم يجز أن يقمن على الرجال.⁶

¹ انظر: ابن رشد: المقدمات الممهدة، ج 2، ص 258؛ الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 81؛ أبو الوليد الباجي: المنتقى شرح الموطأ، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط 1، 1332 هـ، ط 2، ج 5، ص 182؛ ابن رشد: بداية المجتهد، مج 2، ج 4، ص 305.

² انظر: ابن حزم: المحلى، ج 8، ص 27.

³ انظر رأيه في: الشنقيطي: مواهب الجليل، ج 6، ص 87.

⁴ انظر رأي: محمد البوطي: المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، ص 70؛ عبد الحميد الشواربي: الحقوق السياسية للمرأة ص 260-261؛ محمد بلتاجي: مكانة المرأة في القرآن والسنة النبوية المطهرة، ص 273.

⁵ ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مج 2، ج 4، ص 305.

⁶ انظر: الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 81. وانظر مؤلفه: الحاوي الكبير، ج 16، ص 156.

ويظهر من هذا بأن تفضيل الرجال على النساء في العقل والرأي والإنفاق وغيرها من الأمور التي لها علاقة بسبب كونهم قوامين على النساء، قدّم الرجل في ولاية القضاء، لأن ما يميزه من استعدادات يؤهله لتولي هذه الولاية دون المرأة، فقوامة الرجل على المرأة يندرج ضمنها تقديمه في ولاية القضاء، فلو وليت المرأة القضاء لكانت قوامة على الرجل، وهذا غير جائز لأن الآية جعلت القوامة للرجال.

قوله تعالى: {أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرْ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى} [البقرة: 282].

ووجه الاستدلال بهذه الآية أن فيها تنبيه على ضلال النساء ونسيانهن¹، وهذا يعرض حقوق المتخاصمين للضياع مما يفقد المرأة أهلية القضاء.²

من السنة:

- ما رواه أبو بكر عن النبي صلى الله عليه وسلم : "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"³.

وجه الدلالة من الحديث:

لقد سبق ذكر أقوال العلماء حول في هذا الحديث في مبحث الإمامة، وأقتصر في هذه المسألة على ذكر بعض هذه الأقوال:

فقد قالوا بأن في الحديث دلالة على أن المرأة ليست من أهل الولايات، ولا يحل لقوم توليتها شيئاً من الأحكام العامة بين المسلمين، وإن كان الشارع قد أثبت لها أنها راعية في بيت زوجها، لأن تجنب الأمر الموجب لعدم الفلاح واجب.⁴

¹ انظر: ابن قدامة: المغني، ج 10، ص 36.

² انظر: فاروق عبد العليم مرسى: القضاء في الشريعة الإسلامية، ص 148.

³ سبق تحريجه في الإمامة، ص 295.

⁴ انظر: ابن دقيق العيد: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، د ت، مج 2، ج 4، ص 179؛ الشوكاني: نيل الأوطار، مج 4، ج 8، ص 276.

وبناء على هذا، فإن تولية المرأة القضاء غير جائزة، لأن القضاء ولاية من الولايات العامة المصروفة عن النساء، يقول البغوي: "اتفقوا على أن المرأة لا تصلح أن تكون إماماً ولا قاضياً... والإمامة والقضاء من كمال الولايات، فلا يصلح لها إلا الكامل من الرجال"¹.

وجاء في "لجنة الفتوى بالأزهر" أن النهي المستفاد من الحديث يمنع كل امرأة في أي عصر من العصور أن تتولى شيئاً من الولايات العامة، لصيغة العموم، وهذا ما فهمه الصحابة وأئمة السلف، والعلة في ذلك هي الأنوثة.²

- عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أُذْهَبَ لِبَبِّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ، قُلْنَ: وَمَا نُقْصَانُ دِينِنَا وَعَقْلِنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ قُلْنَ: بَلَى، قَالَ: فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا، أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلَّ وَلَمْ تَصُمْ؟ قُلْنَ: بَلَى، قَالَ: فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ دِينِهَا"³.

وجه الدلالة من الحديث: أن من كان بهذه المنزلة لا يصلح لتولي الحكم بين عباد الله، وفصل خصوماتهم بما تقتضيه الشريعة المطهرة، ويوجبه العدل، فليس بعد نقصان العقل والدين شيء، والقضاء يحتاج إلى اجتهد الرأي، وكمال الإدراك، والتبصر في الأمور، والتفهم لحقائقها، وليست المرأة في ورد ولا صدرٍ من ذلك.⁴

دليل الإجماع:

نقل العلماء انعقاد الإجماع على عدم جواز تولي المرأة منصب القضاء، ومن أقوالهم في ذلك:

- ما ذكره ابن قدامة بقوله: "ولا تصلح للإمامة العظمى [أي المرأة] ولا لتولية البلدان، ولهذا لم يول النبي صلى الله عليه وسلم ولا أحداً من خلفائه ولا من بعدهم، امرأة قضاء ولا ولاية بلد فيما بلغنا، ولو جاز ذلك لم يخل منه الزمان غالباً".⁵

¹ البغوي: شرح السنة، ج 5، ص 322. (تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1412هـ-1992م).

² انظر: فاروق مرسى: القضاء في الشريعة الإسلامية، ص 153، نقلاً عن جمال المرصفاوي: نظام القضاء في الإسلام.

³ سبق تخرجه في الإمامة، ص 296.

⁴ الشوكاني: السيل الجرار، ص 817.

⁵ ابن قدامة: المغني، ج 10، ص 36.

- وذكر "أبو الوليد الباجي" مثل هذا المعنى، الذي يدل على الإجماع العملي على عدم جواز تولية المرأة القضاء، حيث يقول: "ويكفي في ذلك عندي عمل المسلمين من عهد النبي صلى الله عليه وسلم لا نعلم أنه قدم لذلك في عصر من الأعصار ولا بلد من البلاد، امرأة، كما لم يقدم للإمامة امرأة"¹.
- وقال الماوردي أيضاً: "وشذ ابن جرير الطبري فجوز قضاءها [أي المرأة] في جميع الأحكام، ولا اعتبار بقول يرده الإجماع"².
- وقررت "لجنة الفتوى بالأزهر": أن الإجماع كان منعقداً على بطلان ولاية المرأة للقضاء، وإثم من يوليها، فلا يعتد برأي من جوز توليتها للقضاء بعد انقراض عصر المجمعين من غير دليل معتبر.³

دليل القياس:

- احتج المانعون من تولي المرأة منصب القضاء، بقياس القضاء على بعض الأحكام الممنوعة عن المرأة شرعاً، لاشتراك جميع هذه الأحكام في علة واحدة وهي الأنوثة، فقالوا:
- إنه لما منعها - أي المرأة - نقص الأنوثة من إمامة الصلوات⁴ مع جواز إمامة الفاسق⁵، كان المنع من القضاء، الذي لا يصح من الفاسق، أولى.⁶
- ولأن نقص الأنوثة يمنع من انعقاد الولايات كإمامة الأمة⁷، يقول "أبو الوليد الباجي": "إنه أمر يتضمن فصل القضاء، فوجب أن تنافيه الأنوثة كالإمامة".⁸

¹ أبو الوليد الباجي: المنتقى، ج 5، ص 182.

² الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 81.

³ مجلة التجديد: السنة الأولى، جويلية 1997، عدد 2، ربيع الأول 1418هـ؛ عارف علي عارف: تولي المرأة منصب القضاء بين تراثنا الفقهي والواقع المعاصر، ص 98، نقل نص الفتوى عن إسماعيل إبراهيم البدوي: نظام القضاء الإسلامي، ص 211.

⁴ انظر عدم جواز إمامة المرأة للصلوات في: ابن عابدين: رد المختار، ج 1، ص 550؛ ابن رشد: بداية المجتهد، ج 1، ص 145؛ الشافعي: الأم، ج 2، ص 320؛ ابن قدامة: الكافي، ج 1، ص 416.

⁵ اختلف العلماء في إمامة الفاسق، فمنهم من ردها بإطلاق، ومنهم من أجازها بإطلاق، ومنهم من فرق بين أن يكون فسقه مقطوعاً به وغير مقطوع به. انظر: ابن رشد: بداية المجتهد، ج 1، ص 145.

⁶ انظر: الماوردي: الحاوي الكبير، ج 16، ص 156.

⁷ المصدر نفسه.

⁸ أبو الوليد الباجي: المنتقى شرح الموطأ، ج 5، ص 182، وانظر أيضاً: القاضي عبد الوهاب: المعونة، مج 2، ج 2، ص 414.

- قياس القضاء على الحدود: قالوا بأن من لم ينفذ حكمه في الحدود لم ينفذ حكمه في غير الحدود كالأعمى.¹

دليل المعقول:

استدل المانعون من تولي المرأة القضاء بدليل المعقول من وجوه منها:

- أن القاضي يحضره محافل الخصوم والرجال، والمرأة ليست أهلاً لحضور محافل الرجال، وكذلك فإن الخصوم يأتون بأنواع الحيل والروغان، مما ينبغي له كمال الفطنة وتمام العقل، والمرأة ناقصة ذلك كله، لا تضبط شيئاً، ولذلك لم يجعل الله سبحانه وتعالى لها سبيلاً إلى الشهادة إلا بالتعدد، ونبه على سبب ذلك أنه عدم الضبط، بقوله تعالى: {أَنْ تَصِلَ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى..} ²
- [البقرة: 282].

- أنه لا بد للقاضي من مجالسة الرجال من الفقهاء والشهود والخصوم، والمرأة ممنوعة من مجالسة الرجال، كما سبق ذكره، لما يخاف عليهم من الافتتان بها³، لأن كلامها ربما كان فتنة، وبعض النساء تكون صورتها فتنة.⁴
- أن القضاء فرع عن الإمامة العظمى، وولاية المرأة الإمامة ممتنع لقوله صلى الله عليه وسلم: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"⁵، فكذلك النائب عنه لا يكون امرأة.⁶
- أن القاضي يلزم أن يكون على درجة من الرشد تمكنه من تغليب الشرع على جميع المؤثرات من العواطف والتقاليد والانفعالات، وهذا الأمر لا يتوافر لدى النساء بعامه، بحكم الخلقة والجنس.⁷

¹ انظر: الماوردي: الحاوي الكبير، ج 16، ص 156، القاضي عبد الوهاب: المعونة، مج 2، ج 2، ص 414.

² انظر: الشنقيطي: مواهب الجليل، ج 4، ص 202، ابن قدامة: المغني، ج 10، ص 36.

³ الشيرازي: المهذب، ج 16، ص 378؛ النووي: المجموع شرح المهذب، ج 20، ص 127.

⁴ ابن فرحون: تبصرة الحكام، ج 1، ص 21.

⁵ سبق تخرجه. ص 295.

⁶ شرح ميارة الفاسي، مج 1، ج 1، ص 20.

⁷ فاروق مرسي: القضاء في الشريعة الإسلامية، ص 154.

أدلة الفريق الثاني:

استدل الحنفية على ما ذهبوا إليه من جواز في قضاء المرأة في غير الحدود والقصاص بالقياس على شهادة المرأة.

جاء في البدائع: "وأما الذكورة فليست من شرط جواز التقليد في الجملة، لأن المرأة من أهل الشهادات في الجملة إلا أنها لا تقضي بالحدود والقصاص، لأنه لا شهادة لها في ذلك، وأهليه القضاء تدور مع أهليه الشهادة."¹

فحكم قضاء المرأة يستقى من حكم الشهادة بجامع أن كلا منهما ولاية، وبما أن المرأة أهل للشهادة في غير الحدود والقصاص، كذلك تكون أهلاً للقضاء في غيرها.²

أدلة الفريق الثالث:

استدل القائلون بالجواز المطلق بأدلة من السنة والأثر والقياس.

- من السنة:

عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "المرأة راعية على مال زوجها وهي مسؤولة عن رعيته"³.

- من الأثر:

ما أثر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه ولَّى الشفاء امرأة من قومه الحسبة⁴ على السوق.¹

¹ الكاساني: بدائع الصنائع، ج 7، ص 3.

² انظر: محمد سلام مذكور، القضاء في الإسلام، دار النهضة العربية، القاهرة، 1384هـ - 1964م، ص 38.

³ هو جزء من حديث أخرجه مالك، في الموطأ، باب كسب الحجام، رقم: 992، ج 1، ص 343؛ وعبد الرزاق، في المصنف، باب الإمام راع، رقم: 20649، ج 11، ص 319. دون ذكر الشطر الثاني منه.

⁴ الحسبة: هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله. انظر: الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 240.

- من القياس:

- قياس القضاء على الفتوى: جاء في المغني: "وحكى عن ابن جرير أنه قال: إن المرأة يجوز أن تكون مفتية، فيجوز أن تكون قاضية".²
- قياس جواز تولي المرأة القضاء على جواز كونها وصية، ووكيلة، يقول ابن حزم: "وقد أجاز المالكيون أن تكون المرأة وصية ووكيلة ولم يأت نص من منعها أن تلي بعض الأمور".³

مناقشة الأدلة:

مناقشة أدلة الفريق الأول:

مناقشة أدلة الكتاب:

قوله تعالى: {الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ}.

نوقش الاستدلال بهذه الآية بما يأتي:

- أن الآية نزلت في سبب خاص⁴، فهي خاصة بواقعة معينة وهي شؤون الأسرة.⁵

والجواب عن هذا الاعتراض أن: المقرر عند الأصوليين هو أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ولفظ الآية عام في القيام عليهن في كل الأمور إلا ما قام الدليل على إخراجه من هذا العموم.⁶

¹ انظر: ابن حزم، المحلى بالآثار، ج 8، ص 527 .

² ابن قدامة: المغني، ج 10، ص 36؛ الماوردي: الحاوي الكبير، ج 16، ص 156؛ الشنقيطي: مواهب الجليل، ج 4، ص 201-202.

³ ابن حزم: المحلى بالآثار، ج 8، ص 528.

⁴ ذكر في سبب نزولها أن امرأة سعد بن الربيع نشزت فلطمها زوجها، فذهبت إلى النبي صلى الله عليه وسلم لتقتض منه، فانزل الله هذه الآية، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "أردنا أمرا وأراد الله أمرا، والذي أراد الله خير" ورفع القصاص.

انظر: أبو الحسن علي الواحدي النيسابوري: أسباب النزول، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط 1، 1425-2004م، ص 91.

⁵ انظر: عبد الحميد الشورابي: الحقوق السياسية للمرأة، ص 106.

⁶ انظر: مجيد أبو حجر: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص 371، نقلا عن جمال المرصفاوي: نظام القضاء في الإسلام، ص 28.

- أن العموم المدعى منقوض بصلاحيه المرأة للولايات الخاصة اتفاقا - كالوصاية على اليتيم ونظارة مال الوقف واستحباب أن تفرد النساء بقاض إذا كان طرفا الخصومة منهن¹ - . فصح أن الآية مقصورة على الولاية الأسرية.²

ويمكن الجواب عن هذا بمثل الجواب السابق، وهو أن لفظ الآية عام يشمل كل ولاية، إلا ما خصه الدليل فأخرجه من هذا العموم من الولايات الخاصة، أما ولاية القضاء فلم يرد ما يدل على إخراجها من هذا العموم.

وعلى التسليم بأن الآية مقصورة على القوامة أو الولاية الأسرية، فإن مسؤولية القوامة على الأسرة أقل شأنًا من مسؤولية تولي أمر القضاء، ومع ذلك فقد قدم الرجل فيها، فمن باب أولى أن يقدم أيضا في ولاية القضاء لأنها أعظم وأخطر، لتعلقها بقضايا الناس وخصوصاتهم في المجتمع بأسره، فهل من الممكن - كما قال المودودي - أن تكون المرأة قوامة على جميع البيوت، وليس لها أن تتولى أمر القوامة على بيتها.³

- مناقشة أدلة السنة:

نوقشت أدلة السنة بمناقشات كثيرة ذكر معظمها في مبحث الإمامة، ولهذا سأقتصر على ذكر بعض هذه المناقشات تفاديا للإطالة.

- حديث: "لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة".

نوقش الاستدلال بهذا الحديث من طرف المجيزين لقضاء المرأة بما يأتي:

¹ انظر: عبد الحميد الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص 267. نقلا عن إبراهيم عبد الحميد: نظام القضاء في الإسلام، ص 30.

² المرجع نفسه.

³ انظر: أبو الأعلى المودودي: تدوين الدستور الإسلامي، ص 79. وانظر مؤلفه: نظرية الإسلام وهديه، ص 319.

أن الحديث خاص بالإمامة العظمى (الخلافة) فلا يدخل فيه غيرها، قال ابن حزم: "فإن قيل: قد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "لن يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة" قلنا: إنما قال ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم في الأمر العام الذي هو الخلافة.¹

فإن كلمة (أمرهم) في الحديث تعني الأمر الشامل لمجموع الأمة، وجميع شؤونها، وهذا إنما ينحصر في - الإمامة العظمى -، ولا يتعداها إلى الولايات الأخرى من قضاء وقيادة، ووزارة.²

وأجيب عن هذا بالاعتراض من وجهين:

الوجه الأول: أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، والعموم جاء في كلمة (أمرهم)، فهي تشمل جميع أمر الأمة التي تحتاج إلى من يقوم بأمرها.³

واعترض على هذا الرد أيضا: بأنه لا يمكن أن يقال هنا بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، كما هو المعتمد عند أهل الأصول، لأن هذه القاعدة ليست على إطلاقها، وإنما حيث لا تأثير لخصوصية السبب في عموم اللفظ، واحتمال تأثير خصوصية السبب - هنا في الحديث - قائم، وهي ورود الحديث في شأن الولاية الكبرى أو الإمامة، وما يماثلها، ولا يتعداها إلى غيرها من الولايات العامة كالقضاء والحسبة... وغيرها.⁴

الوجه الثاني: ما أجمع عليه الأصوليون من أن الحكم الواقع على العام في أي قضية، واقع على كل فرد من أفراد هذا العام⁵ فإذا قال شخص جاء أولادي، كان هذا في قوة قضايا بعدد أولاده كأنه قال: "جاء فلان، وجاء فلان" وهكذا، وعلى ذلك يكون الحديث في قوة قضايا بعدد ولايات الدولة العامة، فكأنه قال: "لن يفلح قوم ولو الخلافة امرأة، ولن يفلح قوم ولو الوزارة امرأة"، وهكذا.... إلى سائر الولايات العامة.

¹ ابن حزم: المحلى، ج 8، ص 528.

² انظر: عبد الحميد الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص 280.

³ انظر: مجيد أبو حجير: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص 375. نقلا عن سعود آل دريب: التنظيم القضائي، ص 378.

⁴ عبد الحميد الأنصاري: الحقوق السياسية للمرأة، ص 20-21.

⁵ انظر: فتحي الدريني، المناهج الأصولية، الشركة المتحدة، دمشق - سوريا، ط 2، 1405هـ - 1985م، ص 497.

أما كون المراد بالأمر جميع شؤون الدولة، وهي لا تكون إلا في منصب الإمامة، فهذا غفلة عما اتفقت عليه كلمة الأصوليين في دلاله العام، وعلى ذلك لا يمكن حمل الحديث على الإمامة العظمى، وهي الخلافة فقط.¹

- قوله صلى الله عليه وسلم: "ما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لدي لي لب..."

نوقش الاستدلال بهذا الحديث بمثل ما نوقش به في مبحث الإمامة، فقد ناقش عارف علي عارف هذا الحديث بقوله: "فليس معنى نقص عقل المرأة هو النقص في جميع قدراتها العقلية، وليس هو ذلك النقص الذي يبدأ بالسفه وينتهي بالجنون، والذي هو من عوارض الأهلية، إذ أن المرأة مطالبة بالتكليف الشرعي كالرجل، فالنقص ليس نقص الأهلية، وليس هو النقص العقلي بالمعنى الذي يورده علم النفس والتحليل النفسي إذ لا علاقة له بموضوعنا، ... فإن هذا النقص ليس خدشا في قواها العقلية وقدرتها على تحمل مسؤولياتها الأساسية، وقد أناط بها الشارع مسؤوليات كثيرة، ... فليس نقص عقلها إذن هو نقص الذكاء والفهم والتدبير..."²

ويمكن أن يجاب عن هذا الاعتراض بنفس الجواب الذي سبق ذكره في مبحث الإمامة، وهو أن الاستدلال بالحديث لا علاقة له بذكاء المرأة وكفايتها العقلية، حيث أثبتت الأبحاث في مجال الفروق بين الجنسين عدم وجود فروق بينهما في مستوى الذكاء العام، وإنما يتعلق هذا النقص بالفروق الموجودة في بعض القدرات والمهارات التي يتفاوت فيها الجنسان، والتي تتأثر بالتكوين البيولوجي لكل منهما، وأيضا بما وجد بينهما من فروق في الجانب الانفعالي العاطفي، وقد سبق ذكر ذلك كله في مبحث الإمامة .

ونجد بأن المناقشين للاستدلال بهذا الحديث هم أنفسهم يعترفون بهذه الحقيقة، يدل على هذا ما ذكره عبد الحميد الأنصاري بقوله: "فإذن نقصان العقل مقصور على أمر واحد، وهو أن شهادة المرأة نصف شهادة

¹ انظر: مجيد أبو حجير: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص 376. نقلا عن: محمد عواد نظام القضاء في الإسلام، ص 72. وعن جمال المرصفاوي: نظام القضاء في الإسلام، ص 30.

² مجلة التجديد، عارف علي عارف: تولى المرأة منصب القضاء بين تراثنا الفقهي والواقع المعاصر، ص 105 - 106.

الرجل، والسبب في ذلك كما أوضحه القرآن الكريم {أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى...} [البقرة:282]. وذلك لأن العاطفة لها تأثير كبير في الحياة النفسية والعقلية للمرأة.¹

فإذا كان احتمال تأثير العاطفة على المرأة أمر وارد، فلا بد أن يكون لذلك تأثير علي قضائها وفصلها للخصومات بين الناس، تماماً كما يتأثر قضاؤها بما يعرض لها من عوارض جبلية تفرضها حياة المرأة البيولوجية كالحيض والحمل وغيرها.²

والفصل في وظيفة القضاء أحوج ما يكون إلى استقرار القاضي، وعدم تعرضه لمؤثرات ذاتية أو خارجية تخضعه حتما لأوضاع نفسية أو بدنية قد تكون متناقضة.³

- مناقشة دليل الإجماع:

نوقش الاستدلال بدليل الإجماع على عدم جواز تولي المرأة القضاء بما يأتي:

يقول إبراهيم عبد الحميد: "ما أكثر دعاوى الإجماع، وما أقل جدواها، إذ لا سبيل إلى إثباته فيما عدا ما هو معلوم بالضرورة كفرض الصلاة والصوم، ومن أين لنا أن ابن جرير وابن القاسم وابن حزم والحنفية غير مسبوقين مما ذهبوا إليه؟ وقد بلغ مبلغ التواتر ما كان من عائشة في وقعة الجمل من قيادة الجيش وتزعيم الثورة ضد علي، ومعها من خيرة الصحابة...، فهل أنكروا أم ناصرُوا؟ وولاية القضاء أقل خطراً وأدنى إلى تصور المرأة له".⁴

وأجيب عن هذا الاعتراض بما يلي:

¹ عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص 272.

² انظر هذا المعنى: فاروق مرسي: القضاء في الشريعة الإسلامية، ص 154-155.

³ انظر: محمد البهي: الإسلام واتجاه المرأة المعاصرة، ص 50.

⁴ عبد الحميد الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص 303. نقلاً عن إبراهيم عبد الحميد: نظام القضاء في الإسلام.

إن تحقق الإجماع ومعرفته مسألة بحثها الأصوليون، فأثبتوا إمكان تحققه، وإمكان معرفته والاطلاع عليه.¹

أما الاستدلال بفعل عائشة رضي الله عنها، فإنه لا دلالة تستفاد من هذه الحادثة الفريدة من نوعها في التاريخ الإسلامي، على إجازة تولي المرأة الولايات العامة، ومنها ولاية القضاء.² كما أن فعل أم المؤمنين لا علاقة له بالقضاء، كما يبدو، وإنما هو قيادة جيش في حادثة فريدة، كما سبق ذكره، فلا علاقة له بانعقاد الإجماع في هذه المسألة.

- مناقشة دليل القياس:

يرى المحيزون لقضاء المرأة أن الأنوثة لا تصلح أن تكون علة لمنع المرأة تولي القضاء، فقالوا: إذا سلمنا بأن المرأة لا تصلح للإمامة العظمى لأنها تتطلب الحزم والعزم والإقدام، ما لا يتوفر للمرأة، فإننا لا نسلم بتأثير الأنوثة في ولاية القضاء، فلا يصلح علة، بل هو وصف طردي لا تأثير له، إذ قد ثبت بالإجماع عدم تأثيرها في الولايات الخاصة، فكذا القضاء، لأن المناط إنما هو القدرة على الولاية دون نظر لعموم أو خصوص.³

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأن: الشريعة الإسلامية أفسحت المجال للمرأة في الولاية الخاصة، ولا يقاس عليها الولاية العامة، وهي السلطة الملزمة في شأن من شؤون الجماعة كولاية القضاء، وتنفيذ الأحكام والهيمنة على القائمين بذلك، فهذه قصرتها الشريعة الإسلامية على الرجال فحسب، لاختلاف كل من الولايتين عن الأخرى.⁴

ونوقش قول المانعين: بأن القضاء فرع عن الإمامة، والمرأة ممنوعة من تولي الإمامة، فكذلك القضاء، لأن القاضي نائب عن الإمام، فلا يكون النائب امرأة، لأن الإمام لا يكون كذلك بما يلي:

¹ انظر: مجيد أبو حجير: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص 382-383. نقلا عن: سعود آل دريب: التنظيم القضائي، ص 379. وانظر مسألة تحقق الإجماع ومعرفته والاطلاع عليه في: الغزالي: المستصفى، ج 1، ص 137؛ ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج 5، ص 124.

² انظر: مجيد أبو حجير: المرجع نفسه، ص 383.

³ انظر: عبد الحميد الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص 305. نقلا عن إبراهيم عبد الحميد: نظام القضاء في الإسلام. وانظر: مجله التجديد عارف علي عارف تولي المرأة منصب القضاء بين تراثنا الفقهي والواقع المعاصر، ص 97.

⁴ انظر: فاروق مرسى: القضاء في الشريعة الإسلامية، ص 152.

لا يقال بأن القضاء فرع عن رئاسة الدولة، وهي ممنوعة على النساء، فكذلك فرعها ممنوع عليهن.

وذلك أن وظيفة الأمير والوالي فرع عن الخلافة، لأن الأمير والوالي يتصرف بتفويض من الإمام، فهو وكيل عنه، وهو يتصرف بأمره وملزم برأيه، أما القاضي فليس كذلك، ولا سلطان للخليفة على إحكامه، بل يتصرف من جهة قناعته بالعدل، فالقضاء إذن ليس فرعاً من رئاسة الدولة لوجود الفارق بينهما، فلا نقيس هذه على تلك.¹

والجواب عن هذا، كما يظهر من كلام العلماء، أن ولاية القضاء هي ولاية من الولايات التي تتفرع عن نظر الإمام أو الخليفة، مثل الوزارة وغيرها يقول الماوردي: "إذا استقر عقدها [أي الإمامة] للإمام، انقسم ما صدر عنه من ولايات خلفائه أربعة أقسام²، وهي على النحو الآتي:

القسم الأول: من تكون ولايته عامة في الأعمال العامة، وهم: الوزراء، لأنهم يستنبون في جميع الأمور من غير تخصيص.

القسم الثاني: من تكون ولايته عامة في أعمال خاصة، وهم: أمراء الأقاليم والبلدان، لأن النظر فيما خصوا به من الأعمال عام في جميع الأمور.

القسم الثالث: من تكون ولايته خاصة في الأعمال العامة، وهم: كقاضي القضاة، ونقيب الجيوش، وحامي الثغور، ومستوفي الخراج، وجابي الصداقات، لأن كل واحد منهم مقصور على نظر خاص في جميع الأعمال.

القسم الرابع: من تكون ولايته خاصة في الأعمال الخاصة، وهم: كقاضي بلد، أو إقليم، أو مستوفي خراج، أو جابي صداقاته، أو حامي ثغره، أو نقيب جند، لأن كل واحد منهم خاص النظر، مخصوص العمل.¹

¹ انظر: مجله التجديد عارف علي عارف: تولى المرأة منصب القضاء بين تراثنا الفقهي والواقع المعاصر، ص 98.

² الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 31.

فإن للإمام أن يكون قاضياً، أو أن ينيب عنه فيكون القاضي نائباً عن الإمام.²

والذي يدل على أن القضاء فرع عن الإمامة العظمى هو أن الخلفاء، في صدر الإسلام، كانوا يباشرونه بأنفسهم، يقول ابن خلدون: "وأما القضاء فهو من الوظائف الداخلة تحت الخلافة لأنه منصب الفصل بين الناس في الخصومات حسماً للتداعي وقطعاً للتنازع، إلا أنه بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسنة، فكان لذلك من وظائف الخلافة ومندرجاً في عمومها. وكان الخلفاء في صدر الإسلام يباشرونه بأنفسهم ولا يجعلون القضاة إلى من سواهم. وأول من دفعه إلى غيره وفوضه فيه عمر رضي الله عنه...، وإنما كانوا يقلدون القضاء لغيرهم وإن كان مما يتعلق بهم، لقيامهم بالسياسة العامة وكثرة أشغالها".³

فولاية القضاء إذن هي فرع عن الولاية العظمى، ولهذا نجد بأن الفقهاء جعلوا شروط تولي هذا المنصب مثل شروط تولي الإمامة، عدا شرط النسب، ومن هذه الشروط شرط الذكورة.⁴

- مناقشة دليل المعقول:

نوقش دليل المعقول من طرف المجيزين لقضاء المرأة بما يأتي:

أن الممنوع هو مزاحمة الرجال والخلوة المحرمة والتكشيف والتهتك، لا شهود مشاهد الخير ومصالح الدين والدنيا في حدود الآداب الإسلامية، ولا شك أن القضاء بالحق من أفضل القربات.⁵ والقضاء لا يعرض المرأة للخلوة، أما مجرد أن تستجوب الشهود، أو أن تستقضي جوانب القضية من الخصوم فلا شيء فيه إطلاقاً.⁶

¹ الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 31-32. الفراء أبو يعلى: الأحكام السلطانية، ص 82.

² انظر: الشعراي: الميزان الكبرى، مكتبة الإسكندرية، د ط - د ت، ج 2، ص 167.

³ انظر: ابن خلدون: المقدمة، ص 173.

⁴ انظر: المنهاجي: شمس الدين محمد: جواهر العقود، ج 2، ص 283. الحموي: أدب القضاء، ص 70؛ الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 81-82؛ أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، ص 60.

⁵ انظر: عبد الحميد الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص 308، نقلاً عن إبراهيم عبد الحميد نظام القضاء في الإسلام.

⁶ محمد بلتاجي: مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، ص 271.

وقد أجب عن هذه الاعتراض بأن: في ممارسه المرأة وظيفة القضاء ما يستوجب الخلوة والاختلاط بالرجال، فهي لا بد من أن تخلو بكاتب السر لإملاء الأحكام عليه ومراجعته عمله، وهي ممنوعة من الخلوة بالأجنبي.¹

مناقشة أدلة الفريق الثاني: وهم القائلون بجواز قضائها في غير الحدود والقصاص.

نوقش استدلال الحنفية بقياس جواز تولي المرأة القضاء على جواز شهادتها لأن كل منهما ولاية بما يأتي:

- أن الشهادة لا ولاية فيها فلم تمنع منها الأنوثة، وإن منعت من الولايات.²

فإن هذا القياس هو قياس فاسد، لأنه قياس مع الفارق، فالفارق بين الأصل والفرع أوضح وأصرح من أن يخفى، ذلك أن الشهادة لا ولاية فيها للشاهد على أحد، وإنما هو إخبار بما رآته الشاهدة، أو بما سمعته، وأشهدها عليه الشاهد الأصلي إن كانت شهادة على الشهادة، ثم بعد ذلك الشهادة مردها في الأخذ بما أو عدم التعويل عليها للقاضي، فهو الذي سيحكم بموجها أو يردّها، فالقاضي له ولاية على الشاهد وليس العكس.³

وبناء على هذا فإن ولاية القضاء أعم، ولهذا صنفها العلماء من الولايات العامة المصروفة عن النساء لتأثير وصف الأنوثة فيها.

- إن حديث: "ما رأيت من ناقصات عقل ودين..."⁴ نص في بطلان هذا القياس، ففي الشهادة جعل الله شهادتها نصف شهادة الرجل، فكيف تكون لها ولاية كاملة قياساً على نصف الشهادة.⁵

مناقشة أدلة القائلين بالجواز مطلقاً:

- مناقشة دليل السنة:

نوقش دليل السنة من طرف المانعين من قضاء المرأة، بأن الحديث المذكور لا يقوم دليلاً على محل النزاع، لأن الحديث هو محل الرعاية مخصصاً بإياه، وهو بيت الزوج وولده...، وهذا لا خلاف فيه، ومادام الحديث خاصاً فلا مجال للقول بعموميته، أو القياس عليه في خصوص ولاية القضاء.⁶

- مناقشة دليل الأثر:

¹ انظر: مجيد أبو حجير: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص 388. نقلاً عن: سعود آل دريب: التنظيم القضائي، ص 381.

² انظر: الماوردي: الحاوي الكبير، ج 16، ص 156.

³ انظر: فاروق مرسي: القضاء في الشريعة الإسلامية، ص 151.

⁴ سبق تحريجه، ص 296.

⁵ انظر: فاروق مرسي: القضاء في الشريعة الإسلامية، ص 153.

⁶ المرجع نفسه، ص 150.

نوقش الاستدلال بالأثر المروي عن عمر رضي الله عنه بأنه لم يثبت، يقول ابن العربي: "وقد روي أن عمر قدم امرأة عن على حسبة السوق، ولم يصح، فلا تلتفتوا إليه، فإنما هو من دسائس المبتدعة في الأحاديث¹ فهو أثر لا يصح عنه، وإلا لاقتضي أثره من بعده من الولاة والحكام ولا تنتشر وذاع²."

- مناقشة دليل القياس:

- نوقش استدلال المجيزين بقياس القضاء على الفتوى³، بأنه قياس فاسد لأن هناك فرقا بين القضاء والفتوى⁴، فالقضاء ولاية أما الفتوى ليست كذلك، فجواز فتياها لأن لا ولاية فيها. وولاية القضاء هي سلطة ملزمة، أما الفتوى فإبداء رأي علمي بدليله لا تثبت فيه ولاية للمرأة على غيرها⁵.
فقد ذكر الفقهاء بأن الذي يستفيده القاضي بالولاية إظهار حكم الشرع وإمضاؤه فيما يرفع إليه، بخلاف المفتي فإنه مظهر لا مضم⁶.

أي أن القاضي إذا أصدر حكما فإن عليه إمضاؤه أي تنفيذه بين الخصوم، بينما ليس للمفتي أن يجتهد في إمضاء الحكم الشرعي الذي أفتى به، وإنما عليه نقل رأي الشرع في المسألة المستفتى فيها بإظهار الحكم الشرعي فيها دون تنفيذه.

- وناقش المانعون قياس جواز تولي المرأة القضاء على جواز كونها وصيه أو وكيلة، بأنه قياس فاسد أيضا، لأن الوكالة هي: استئابة جائر التصرف مثله فيما تدخله النيابة من التصرفات الشرعية⁷، فلا ولاية فيها إلا على الأموال، والتصرفات الشرعية شأنها شأن الوصاية دون أن يدخل فيها ولاية للوصي أو

¹ ابن العربي: أحكام القرآن، ج 3، ص 1457.

² انظر: فاروق مرسي: القضاء في الشريعة الإسلامية، ص 150-151.

³ راجع الفرق بينهما في: تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية بمأش الفروق، لمحمد بن علي بن حسين المالكي، مج 4، ج 4، ص 112.

⁴ الماوردي: الحاوي الكبير، ج 16، ص 156.

⁵ فاروق مرسي: القضاء في الشريعة الإسلامية، ص 152.

⁶ انظر: حاشية الجمل: ج 8، ص 352؛ محمد بن علي بن حسين: تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية مع الفروق، ج 4، ص 112.

⁷ انظر: البهوتي: الروض المربع، ج 1، ص 392.

الوكيل على الأشخاص، ولم يقل أحد أن المرأة ناقصة الأهلية بالنسبة للأموال ... والوصاية على الصغار، والولاية على المال والنظارة على الوقف من الولايات الخاصة، والشرعية الإسلامية أفسحت المجال للمرأة في الولايات الخاصة، ولا يقاس عليها الولاية العامة ...، فهذه قصرتها الشريعة الإسلامية على الرجال فحسب لاختلاف كل من الولايتين عن الأخرى.¹

يظهر من هذا بأن جواز تولي المرأة الولاية الخاصة لا يلزم منه جواز توليها للولاية العامة للفروق الموجودة بين الولايتين، ولعل جواز تولي المرأة للولايات الخاصة لأنها تتعلق بشؤون الأفراد، ولا صلة لها بالشؤون العامة وشؤون الجماعة، فهي أخف، كما أنها تتناسب مع استعداداتها فلا تنافيها الأنوثة وعوارضها.

الترجيح:

بعد عرض أدلة كل فريق ومناقشتها، يظهر بأن الرأي الراجح في هذه المسألة هو رأي جمهور الفقهاء القائل بعدم جواز تولي المرأة منصب القضاء، لقوة أدلة هذا الفريق، وسلامتها من الطعون الموجهة إليها، بينما تبين ضعف ما استدل به المجيزون من أدلة، ويؤيد هذا:

- أن ما احتج به المانعون يعتمد على أدلة نصية (من الكتاب والسنة والإجماع) مدعومة باستدلالات عقلية (من القياس المعقول)، بينما استدل المجيزون بالقياس، والنص مقدم على القياس.
- إن القول بجواز قضاء المرأة، المنسوب إلى ابن جرير الطبري وإلى أبي حنيفة، قد شكك بعض العلماء في نسبته إليهما، ومن ذلك ما ذكره ابن العربي بقوله: "ونقل عن محمد بن جرير الطبري إمام الدين: أنه يجوز أن تكون المرأة قاضية، ولم يصح ذلك عنه، ولعله كما نقل عن أبي حنيفة أنها إنما تقضي فيما تشهد فيه، وليس بأن تكون قاضية على الإطلاق، ولا بأن يكتب لها منشور بأن فلانة مقدمة على الحكم، إلا في الدماء والنكاح، وإنما ذلك كسبيل التحكيم أو الاستنباط في القضية الواحدة،

¹ انظر: فاروق مرسى: القضاء في الشريعة الإسلامية، ص 152. نقلا عن جمال الرصفاوي: نظام القضاء في الإسلام.

بدليل قوله صلى الله عليه وسلم: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"¹. وهذا هو الظن بأبي حنيفة وابن جرير².

- وقال صاحب "مواهب الجليل": "لعل كل ما نسب إلى هؤلاء الأعلام [أي إلى ابن جرير الطبري وأبي حنيفة وابن القاسم] لم تصح نسبته إليهم، لرسوخ أقدام القوم ولأن لهم اليد الطولى في العلم، وإلا فكيف يصح أن يقول مثل هؤلاء بجواز تولية المرأة في الإسلام؟! والرسول صلى الله عليه وسلم يقول: "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"³.

- أنه لو كانت تولية المرأة القضاء جائزة، لما خلا منها جميع الزمان، كما قال ابن قدامة لاسيما أن دور المرأة في صدر الإسلام وفي عهد الرسالة كان دورا بارزا، حيث أن مساهمتها في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية كانت واضحة، كما تبين في المبحث التمهيدي، ولم يكن دورها محصورا في محيط البيت والأسرة فقط، فقد كانت الظروف مهية لكي تمارس المرأة هذه الوظيفة، ومع كل هذا فقد كان الرجل مقدما في هذه الولاية دونها. فدل ذلك على عدم جواز توليتها القضاء.

- أن الفروق الفيزيولوجية والنفسية والعقلية الموجودة بين الجنسين تدعم الرأي القائل بمنع المرأة من تولي هذا المنصب، وتقديم الرجل فيه، لما تتطلبه هذه الولاية من خصائص وصفات لا تتوفر عادة إلا في الرجال.

المطلب الثالث: الحكمة من منع المرأة تولي القضاء

إن ما ذكره الفقهاء من تعليقات في منع المرأة من تولي القضاء، سواء منهم القدامى أو المعاصرين، وقد ذكر بعضها ضمن مناقشه الأدلة، لا تختلف عن التعليقات التي ذكروها في منع المرأة من الولاية العظمى، ولعل ذلك يعود إلى إلحاقهم القضاء بالإمامة، واعتبارهم إياه فرعاً عنها، بجامع أن كلا منهما ولاية عامة، وهي مصروفة عن النساء.

¹ سبق تخرجه، ص 295.

² ابن العربي: أحكام القرآن، ج 3، ص 1457.

³ الشنقيطي: مواهب الجليل، ج 4، ص 202.

ويمكن إجمال ما ذكره من دواعي في منع المرأة من هذا المنصب فيما يأتي:

الفرع الأول: كون المرأة ممنوعة من البروز وأنها لا تحضر محافل الرجال.

علل الفقهاء منع المرأة من تولي منصب القضاء، بأن هذه الوظيفة تحتاج إلى البروز والظهور والاختلاط بالرجال ومناظرتهم، والمرأة ممنوعة من ذلك كله، فلا تصلح لهذه الولاية، يقول ابن العربي: "إن المرأة لا يتأتى منها أن تبرز إلى المجالس، ولا تخالط الرجال، ولا تفاوضهم مفاوضة النظر للنظير، لأنها إن كانت فتاة حرم النظر إليها وكلامها، وإن كانت متجالة برزة¹ لم يجمعها والرجال مجلس تزدحم فيه معهم، وتكون مناظرة لهم، ولن يفلح قط من تصور هذا، ولا من اعتقده."²

يظهر من هذا النص أن القول بمنع المرأة من تولي منصب القضاء، إنما هو سدا للذريعة، خوفا مما يؤدي إليه اختلاط المرأة بالرجال، وكثرة مجالستها لهم من مفسد ومضار، ويؤيد هذا ما ذكره بعض الفقهاء، فقد أشار إلى هذا المعنى الشيرازي بقوله: "ولأنه لا بد للقاضي من مجالسة الرجال من الفقهاء والشهود والخصوم، والمرأة ممنوعة من مجالسة الرجال لما يخاف عليهم من الافتتان بها."³

وجاء في الشرح الكبير: "ولأنه لا يليق بحالها مجالسة الرجال، ورفع الصوت بينهم، ولا بد للقاضي من ذلك."⁴

وقد اعترض بعض المعاصرين على منع المرأة من ولاية القضاء، لما يحتاج إليه من البروز والاختلاط بوسط الرجال، بأن ذلك لا يعد حجة لمنعها من هذه الولاية، إذا كانت المرأة متحلية بالآداب الإسلامية عند خروجها، وأما الممنوع فهو أن تتعرض للخلوة مع الرجال، والقضاء لا يعرض المرأة لهذه الخلوة.⁵

¹ متجالة برزة: تبرز للقوم يجلسون إليها ويتحدثون عنها. والبرزة من النساء الخلية التي تظهر للناس ويجلس إليها القوم، ويقال: امرأة برزة إذا كانت كهلة لا تحتجب احتجاب الشواب، من البروز وهو الظهور والخروج. انظر: ابن منظور: لسان العرب، ج 5، ص 310.

² ابن العربي: أحكام القرآن، ج 3، ص 1457.

³ الشيرازي: المهذب، ج 3، ص 378؛ ابن فرحون: بصرة الحكام، ج 1، ص 21.

⁴ الرافعي القزويني: الشرح الكبير، ج 12، ص 415.

⁵ انظر: محمد بلتاجي: مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، ص 271.

لكن المانعون من ولاية المرأة للقضاء، يرون بأن القاضي إلى جانب كونه يحتاج إلى الاختلاط ومجالسة الرجال، فإنه يحتاج أيضا إلى الخلوة بكاتب الضبط ليملي عليه الأحكام. وبالنظر إلى هذه الاعتبارات، فإن ممارسة المرأة لهذه الوظيفة ستعرضها إلى الوقوع في الممنوع - وهو الخلوة -، ولهذا فإن الفقهاء نظروا إلى ما تستدعيه هذه الوظيفة من مهام وأعمال لا يناسب المرأة القيام بها، للاعتبارات الشرعية المذكورة سابقا، فمنعوها من تولي القضاء.

الفرع الثاني: طبيعة المرأة تحول دون صلاحيتها لتولي هذا المنصب

تبين من خلال عرض أدلة الفقهاء ومناقشتها أن المانعون من قضاء المرأة، جعلوا علة المنع هي الأنوثة، وهي تمنع انعقاد الولايات.¹ وأن أهم الدواعي التي ذكروها ترجع في مجموعها إلى صفة الأنوثة، وما يتعلق بها من عوارض وخصائص، وأذكر فيما يأتي بعض الأسباب التي ذكروها في منع المرأة من هذه الولاية.

- لا تولي المرأة القضاء، لأن النساء ناقصات عقل ودين²، فكيف يجوز أن يتولى ناقص عقل ودين أمرا من أمور المسلمين.³

يقول فاروق مرسى: "والأصل في المولى على كامل العقل أن يكون كذلك، إذ كيف تولي ناقصة العقل على الرجال، ولا شك أن فيهم الكثير كامل العقل باعتبار الجنس والغالب...."⁴

وقد سبق الحديث عن نقصان عقل المرأة المذكور في حديث النبي صلى الله عليه وسلم، في أكثر من موضع في هذا البحث، حيث تبين أن هذا النقصان هو نقصان نوعي عرضي، يعود إلى التفاوت الموجود بين الجنسين في بعض القدرات والمهارات، فلا ينقص من قيمة المرأة ومكانتها، ولا يؤثر في دورها.

¹ انظر: أبو الوليد الباجي: المنتقى، ج 5، ص 182؛ الماوردي: الحاوي الكبير، ج 16، ص 156؛ القاضي عبد الوهاب المعونة، مج 2، ج 2، ص 414.

² الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 6، ص 262.

³ الشنقيطي: مواهب الجليل، ج 4، ص 202.

⁴ فاروق مرسى: القضاء في الشريعة الإسلامية، ص 153.

ويبدو بأن الفقهاء يرون بأن نقصان عقل المرأة المفسر في الحديث بكون شهادتها على النصف من شهادة الرجل، والذي يمنع من قبول شهادتها في بعض الأحكام أيضاً، يمكن سحبه على القضاء، ولهذا قدم الرجال في هذه الولاية دونهن، فقد جاء في الأحكام السلطانية تعليل اشتراط الذكورة في القاضي ما نصه: "لأن المرأة تنقص عن كمال الولايات وقبول الشهادات".¹

وقد ذكر البغوي في شرح السنة أن المرأة: "تعجز لضعفها عن القيام بأكثر الأمور، لأن المرأة ناقصة، والإمامة والقضاء من كمال الولايات، فلا يصلح لها إلا الكامل من الرجال".²

ويظهر بأن نقص المرأة، كما هو ظاهر من كلام الفقهاء، وقد تبين ذلك سابقاً في عرض الأدلة ومناقشتها، له علاقة بما يستدعيه القضاء من صفات وخصائص في القاضي، لا يمكن توفرها في المرأة، فهو من الوظائف التي تستدعي حضور مجالس الرجال، واعتياد شهود مجالس القضاء والاطلاع على مختلف شؤونه، وكل هذه الأمور تتناسب مع خصائص الذكورة، فلدى الرجل استعداد أكبر لتوسيع مجال خبرته، لأن لديه خبرة أكثر في معرفة أحوال الناس، وذلك يعود إلى طبيعته، حيث أن معظم وقته يمضيه خارج المنزل.

وهذا بخلاف المرأة، فهي وإن خرجت لوظيفة أو غيرها فإنها لن تستطيع التخلي عن وظيفتها الأصلية داخل بيتها وأسرقتها، وارتباطها بهذه الوظيفة يجعلها محدودة الاطلاع على أحوال الناس وعلى واقع الحياة خارج محيط الأسرة، فخبيرتها في هذا المجال أقل وأضعف من خبرة الرجل.

ويبدو بأن الذين منعوا قضاء المرأة قد راعوا مثل هذه الفروق التي تميز الرجل عن المرأة، وتجعله أكثر استعداداً لاكتساب خبرات وقدرات تؤهله لتولى هذا المنصب، لأن القضاء كما قالوا يحتاج فيه إلى كمال الرأي، وتمام العقل والفطنة، والمرأة ناقصة ذلك كله لا سيما في محافل الرجال³، فالخصوم قد يأتون بأنواع الحيل والروغان، وهذا يستدعي أن يكون القاضي على الصفات المذكورة آنفاً، ويدل على هذا كله أن الشارع

¹ أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، ص 60.

² انظر: البغوي: شرح السنة، ج 5، ص 322.

³ انظر: ابن دقيق العيد: إحكام الأحكام، مج 2، ج 4، ص 179-180؛ الشوكاني: نيل الاوطار، ج 8، ص 276؛ الشنقيطي: مواهب الجليل، ج 4، ص 202.

الحكيم لم يجعل للمرأة سبيلا إلى الشهادة، في الشهادة على الأموال، إلا بالتعدد¹، وقد نبه على ضلالهن ونسيانهن بقوله تعالى: {أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى...} [البقرة: 282].²

وإذا كان احتمال تعرض المرأة للضلال في الشهادة، وذلك مجال أسهل وأيسر من القضاء، فإن احتمال تعرضها للضلال أو النسيان في ميدان القضاء يكون أقوى لتنوع القضايا، واختلافها من حيث السهولة والتعقيد، والقضاء، كما ذكر الفقهاء، يحتاج إلى اجتهاد الرأي، وكمال الإدراك والتبصر في الأمور، والتفهم لحقائقها، وليست المرأة في ورد ولا صدر من ذلك.³

وعموما فإن ما ذكره الفقهاء من أمور تحتاجها وظيفة القضاء، كاجتهاد الرأي، وتام العقل والفطنة... وغيرها، هي أمور تنبني عليها الأحكام التي يصدرها القاضي، وعليه فإن احتمال تعرض المرأة للنسيان أو الضلال قد يؤثر في الحكم الذي تصدره، لأنها كما يمكن أن تغفل عن بعض الأمور البسيطة في القضية، فإنها قد تغفل أيضا أو قد تنسى بعض الجوانب المهمة في القضية التي يبنى عليها الحكم فتخطيء فيه.

- وقد علل بعض المعاصرين منع المرأة من تولي وظيفة القضاء، بما يوجد بينها وبين الرجل من فروق من الناحية النفسية، وأيضا بما احتضت به من وظائف بيولوجية، لأن قضاءها قد يتأثر بهذه المؤثرات ويخضع لها.

فبالنظر إلى الفروق النفسية بين الجنسين قالوا بأن المرأة تغلب عليها عاطفتها بحكم طبيعتها، وهذا أمر يؤدي بالضرورة إلى عدم القضاء بالحق⁴، أي أن ما جبلت عليه المرأة من زيادة في العاطفة، تتناسب مع وظائفها الأصلية من أمومة وإرضاع وحضانة، قد تؤثر في قضائها، فتخطيء في إصدار الأحكام، وفصل القضاء يحتاج إلى التجرد، وعدم الخضوع لأي مؤثر ذاتي أو خارجي، قد يؤدي بالقاضي إلى الانحراف عن الحق والعدل في فصل الخصومات والمنازعات، وقد تبين في فصل الفروق بين الجنسين - الفروق النفسية - أن

¹ الشنقيطي: مواهب الجليل، ج 4، ص 202.

² ابن قدامة: المغني، ج 10، ص 36.

³ الشوكاني: السيل الجرار، ج 4، ص 273.

⁴ انظر: فاروق مرسى: القضاء في الشريعة الإسلامية، ص 154.

المرأة أشد انفعالا من الرجل. كما أنها تتميز بقوة العاطفة، وذلك لتتمكن من أداء الوظائف المنوطة بها على الوجه المطلوب.

أما ما اختصت به المرأة من وظائف بيولوجية، فإن من منع تولية المرأة القضاء اعتبر أن ما يعرض لها من عوارض الأنوثة يمنعها من تولي هذا المنصب¹ كالحيض الذي يتكرر عند المرأة شهريا، وما يصحبه من آلام وما يسببه من ضعف في الحالة النفسية، كما أن الحالة العقلية والفكرية للمرأة، تكون في هذه الفترة في أدنى مستوى لها، وقد سبق ذكر ذلك في فصل الفروق بين الجنسين.

ومن الوظائف الطبيعية التي تختص بها المرأة أيضا وظيفة الحمل، وما يصحبها من متاعب وآلام تشعر بها المرأة، وتشتد تلك الآلام والمنغصات بصفة خاصة، في الشهور الأخيرة من الحمل، فيؤدي ذلك إلى تقلب مزاج المرأة، وإرهاق أعصابها، فتغدو ضيقة الصدر غير صالحة لأمانة القضاء الخطيرة، التي تحتاج لصفاء الخاطر، وتوفر داعي الهدوء وسلامة التفكير.²

وبالموازنة بين هذه العوارض، التي لا تمكن المرأة من الصوم المفروض، وبين حالة الغضب التي جعلها الشرع مانعا من القضاء³، فإنه ليس هناك من شك من أن آثار الأوجاع والآلام المذكورة في تلك الأدوار التي تمر بها المرأة، أشد بكثير من الغضب وأولى في المنع من القضاء حال حصولها.¹

¹ انظر: فاروق مرسى: القضاء في الشريعة الإسلامية، ص 154-155؛ عبد الرحمن العك: شخصية المرأة المسلمة، ص 268-269.

² عبد الرحمن العك: المرجع نفسه.

³ انظر في ذلك: ما جاء في الحديث الذي رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا يقضي القاضي هو غضبان". انظر ما جاء عن عبد الرحمن بن أبي بكره قال: "كتب أبي وكتب له إلى عبيد الله بن أبي بكره و هو قاض بسجستان أن لا تحكم بين اثنين وأنت غضبان فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "لا يحكم أحد من بين اثنين وهو غضبان". أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: الأفضية، باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان رقم الحديث 1717، ج 3، ص 1342. وأخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الأحكام، باب هل يقضي القاضي أو يفتي و هو غضبان رقم 6739، ج 6، ص 2616. بلفظ: "لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان". قال: ابن دقيق العيد حول هذا الحديث: "النص وارد في المنع من القضاء حالة الغضب، وذلك لما يحصل للنفس بسببه من التشويش الموجب لاختلال النظر وعدم استيفائه على الوجه وعدها الفقهاء بهذا المعنى إلى كل ما يحصل منه ما يشوش الفكر كالجوع والعطش... وكأن الغضب إنما خص لشدة استيلائه على النفس وصعوبة مقاومته". ابن دقيق العيد: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1426هـ-2005م، ج 1، ص 467.

ونتوصل من هذا، إلى أن الفروق الموجودة بين الجنسين سواء من النواحي النفسية، أو فيما اختصت به المرأة من وظائف بيولوجية لها تأثير على قضاء المرأة، وما تصدره من أحكام قضائية، قد تجانب فيها الحكم بالعدل، ولهذا قدم الرجل لتولي هذا المنصب لعدم تعرضه إلى مثل تلك المؤثرات، لأن الفصل في وظيفة القضاء، كما مر سابقاً، أحوج ما يكون إلى استقرار القاضي، وعدم تعرضه لأي مؤثرات ذاتية أو خارجية تخضعه حتماً لأوضاع نفسية أو بدنية قد تكون متناقضة.²

اعتراض ودفعه:

لقد نوقش ما ذكر من فروق حول الرجل والمرأة، بأن تلك الفروق لا تعيق المرأة من مزاوله عملها في القضاء، يقول عارف علي عارف: "وأما ما يعتريها من أمور طبيعية من حمل وولادة ورعاية للوليد وغيرها، فيمكن أن يعالج بكفالة حق المرأة في إجازات إضافية تمنح لها بسبب طبيعتها الخاصة تلك، ولو قيل أن المرأة عاطفتها أقوى من عاطفة الرجل، وأن ظروف الرجل أفضل من ظروف المرأة في هذه المسألة، فيكون قضاؤه أفضل من قضائها، فلا يقدح هذا في إباحة توليها هذا المنصب، لأنه يجوز في ولاية القضاء تقليد المفضل مع وجود الأفضل".³

وقد أجب عن هذا بأنه، إذا كان هذا هو حال المرأة خلال فترة توليها لهذه الوظيفة، عبارة عن إجازات متوالية إجازة للولادة، وإجازة المرض... وغيرها، فإن هذا التعطيل يضر بمصالح الناس، ويبقى خصوماتهم تنتظر حتى تنتهي هذه الظروف الخاصة للمرأة.⁴

ويمكن الجواب على القول بأن: عاطفة المرأة لا تقدح في إباحة توليها القضاء، لأنه يجوز في ولاية القضاء تقليد المفضل مع وجود الأفضل، بأن استجابة المرأة للعاطفة، كما سبق، قد يعرضها لعدم الحكم بالعدل،

¹ انظر: فاروق مرسي: القضاء في الشريعة الإسلامية، ص 154-155.

² انظر: محمد البهي: الإسلام و اتجاه المرأة المعاصرة، ص 50.

³ مجله التجديد عارف علي عارف: تولي المرأة منصب القضاء بين تراثنا الفقهي والواقع المعاصر، ص 111-112. وانظر جواز تقليد المفضل مع وجود الأفضل في: الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 16.

⁴ عبد الرحمن العك: شخصية المرأة المسلمة، ص 269؛ فاروق مرسي: القضاء في الشريعة الإسلامية، ص 155.

ولهذا فهي تختلف عن الرجل في هذا الجانب، لأن سرعة التأثر لديها واستجابتها للعاطفة أقوى منها لدى الرجل، ولأن لذلك تأثير مباشر على ما تصدره من أحكام، لا يمكن القول بأن المرأة في حكم المفضل والرجل في حكم الأفضل.

وعموماً، فإن الذي يبدو، مع ما ذكره الفقهاء، سواء منهم القدامى أو المعاصرين، من تعليقات تؤيد القول بمنع المرأة من تولي منصب القضاء، أن هذه الولاية تحتاج إلى استقرار القاضي وتفرغه، لأنها تستغرق معظم وقته، وعلى فرض أن المرأة تستطيع ممارسة هذه الوظيفة، مع ما يعتريها من ظروف نفسية وبيولوجية، فإنها لا تستطيع التفرغ لأداء مهام هذه الولاية، لأن لديها وظائف أخرى تقوم بها، بحيث لا يستطيع غيرها أن ينوب عنها فيها.

وقد تبين سابقاً، أن الفقهاء قيدوا عمل المرأة خارج بيتها، كما تبين في المبحث التمهيدي، بأن لا يستغرق هذا العمل كل وقتها، وبما أن ولاية القضاء تحتاج إلى التفرغ التام، فإن إمكانية التوفيق بين مهمة القضاء وبين المهام المنوطة بالمرأة داخل أسرتها يكون أمراً صعباً، لأن خروج المرأة لأداء وظيفة القضاء، التي تستغرق معظم وقتها، يجعل دورها داخل بيتها دوراً لا تتحقق من خلاله المقاصد المرجوة التي تقوم عليها الأسرة، من توفير السكن والاستقرار للزوج والأبناء، حيث تصبح حاجة المرأة للبيت كحاجة الرجل إليه، لأن ما تبذله من جهد خارجي، وغياها عنه ساعات طويلة من اليوم، يجعلها تأوي إليه طلباً للراحة من عناء العمل وتعبه، وتحمل بذلك وظيفتها الأصلية فيه.

المبحث الثالث: شهادة المرأة.

المطلب الأول: تعريف الشهادة في اللغة والاصطلاح.

الفرع الأول: تعريف الشهادة لغة:

الشهادة: خبر قاطع، تقول منه: شَهِدَ الرجل على كذا، وربما قالوا: شَهِدَ، بسكون الهاء، للتخفيف. وقولهم: أَشْهَدُ بكذا أي: أَلْحَفُ، والمُشَاهِدَةُ: المعاينة¹.

وأصل الشهادة: الإخبار بما شاهده².

وَشَهِدَ: أصل يدلّ على حضور وعلم، وإعلام. يقال: شَهِدَ يَشْهَدُ شَهَادَةً. والمُشْهَدُ: محضر الناس³.

وفي المعجم الوسيط: الشهادة: أن يُخبر بما رأى. وأن يُقرّر بما علم. ومجموع ما يدرك بالحس⁴.

وَشَهِدَهُ شُهُودًا أي: حَضَرَهُ، فهو شَاهِدٌ. وقوم شُهُودٌ أي: حُضُور، وهو في الأصل مصدر، وشُهِدَ أيضًا مثل رَاكِعٍ وَرُكِّعَ. وشَهِدَ له بكذا شهادةً أي: أدّى ما عنده من الشهادة، فهو شَاهِدٌ، والجمع: شَهِدٌ مثل: صاحبٌ وصَحْبٌ....، وجمع الشَّهِدِ شُهُودٌ وأشْهَادٌ.

والشَّهِيدُ: الشَّاهِدُ، والجمع: الشُّهَدَاءُ، وأَشْهَدْتُهُ على كذا فشَهِدَ عليه أي: صار شاهداً عليه⁵.

واستشهدتُ فلانا على فلان إذا سألتَه إقامة شهادة احتملها⁶.

¹ انظر: ابن منظور: لسان العرب، مج 3، ص 239؛ الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ج 1، ص 305-306؛ محمد بن أبي بكر الرازي: مختار الصحاح، ص 147.

² ابن منظور: المصدر نفسه، ص 240.

³ ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، مج 3، ص 221.

⁴ إبراهيم مصطفى: المعجم الوسيط، ج 1، ص 497.

⁵ انظر: ابن منظور: لسان العرب، مج 3، ص 239-240؛ محمد بن أبي بكر الرازي: مختار الصحاح، ص 147؛ إبراهيم مصطفى: المرجع السابق.

⁶ ابن منظور: المصدر نفسه، مج 3، ص 240.

وقوله عز وجل: {شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ} [آل عمران: 18]، معناه: علم الله وبيّن الله، لأن الشاهد هو العالم الذي يبيّن ما علمه¹. يقال: شهد فلان عند القاضي، إذا بيّن وأعلم لمن الحق وعلى من هو.²

فالشاهد إذن هو من يؤدي الشهادة أمام القاضي أو الحاكم، بإخباره بما علمه أو اطلع عليه، ولم يطلع عليه غيره، ويكون ما أخبر وسيلة من وسائل الإثبات يعتمد عليها القاضي في إصدار الحكم.

الفرع الثاني: تعريف الشهادة اصطلاحاً.

عرّف الفقهاء الشهادة بتعريفات متعددة منها:

ما عرّفها به الحنفية بأنها: "إخبار صدق لإثبات حق بلفظ الشهادة في مجلس القضاء."³

أو هي: "إخبار صادق في مجلس الحكم بلفظ الشهادة."⁴

فقوله في التعريفين إخبار صدق أو صادق لإخراج الشهادات الكاذبة أو قول الزور، واشترط في التعريفين أن يكون ذلك بلفظ الشهادة أو "أشهد" لإخراج الأخبار الصادقة غير الشهادات، وأن يكون ذلك في مجلس الحكم أو القضاء.

وقد عرّفها المالكية بأنها: "قول هو بحيث يوجب على الحاكم سماعه الحكم بمقتضاه، إن عدل قائله مع تعدده أو حلف طالبه."⁵

أو هي: "إخبار حاكم عن علم ليقضي بمقتضاه."⁶

¹ انظر: ابن منظور: لسان العرب، مج 3، ص 239؛ ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، مج 3، ص 221.

² ابن فارس: المرجع نفسه.

³ انظر: الكمال بن الهمام: شرح فتح القدير، ج 6، ص 446؛ مجموعة من العلماء: الفتاوى الهندية، ج 3، ص 450.

⁴ العيني: البناية، ج 8، ص 450.

⁵ الخطاب: مواهب الجليل، ج 6، ص 151.

⁶ الدردير: الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، ج 4، ص 164.

ويظهر من التعريفين أنهما قيدا الشهادة بسماع الحاكم وبما يحصل فيه الترافع، فأخرجنا الرواية لأنها إخبار بما لم يحصل فيه الترافع ولم يقصد به فصل القضاء وبت الحكم. بل قصد منه مجرد عزوه إلى قائله.

كما أدرج هذا التعريف شروط الشهادة كاشتراط ثبوت العدالة عند القاضي لإيجاب الحكم.¹

كما يلاحظ عليهما أنهما لم يشترطا لفظ أشهد أو الشهادة، فلا يشترط لأدائها عندهم صيغة معينة.²

أما الشافعية فقد عرفوها بأنها: "إخبار بحق للغير على الغير بلفظ أشهد."³

وقد أخرج هذا التعريف الإقرار لأنه إخبار بحق لغيره عليه، والدعوى لأنها إخبار بحق لنفسه على الغير⁴ وقد قيد هذا التعريف الشهادة بأن تكون بلفظ أشهد كما جاء في تعريف الحنفية، إلا أن هذا التعريف جاء شاملا لجميع الأخبار حيث لم يقيد بالصدق كما ذكر الحنفية، ويظهر على هذا التعريف أنه لا يخرج في مضمونه عن المعنى اللغوي.

وأما الحنابلة فعرفوها بأنها: "الإخبار بما علمه بلفظ خاص."⁵

هذا التعريف أيضا لم يقيد الشهادة بالصدق، كما أنه جاء عاما ليشمل أنواع الإخبار الأخرى كالإقرار والدعوى.

يظهر أن هذه التعريفات وردت عليها بعض الانتقادات، وبعد المقارنة، ومحاولة المقاربة والجمع بينها، يمكن تعريف الشهادة بأنها: "إخبار صادق بحق الغير على الغير في مجلس الحكم بحيث يوجب على الحاكم الحكم بمقتضاه".

¹ الخرشي شرح مختصر خليل، ج 7، ص 175.

² حاشية الدسوقي، ج 4، ص 164.

³ قليوبي: حاشية قليوبي، ج 4، ص 484.

⁴ انظر: المرجع نفسه.

⁵ أبو النجا الحجاوي: الإقناع، ج 4، ص 430.

المطلب الثاني: حكم شهادة المرأة في الحدود والدماء.

الفرع الأول: آراء الفقهاء وأدلتهم.

الآراء:

اتفق الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة على أن الذكورة شرط في الشهادة على الحدود والقصاص، فلا تقبل فيها شهادة النساء.¹

وقد اشترطوا في بعض الحدود توفر أربعة شهود رجال، كحد الزنا مثلاً، ولا يُكتفى فيها بأقل من ذلك.² أما في سائر العقوبات والحدود، كالقصاص وحد السرقة والشرب، فلا بد فيها من شاهدين رجلين.³ وقالوا فإن شهد رجل وامرأتان على رجل بالسرقة ثبت المال دون القطع.⁴ لأن شهادة النساء مع الرجال جائزة في الأموال دون الحدود، كما سيأتي في المطلب الثالث من هذا المبحث.

¹ انظر: الكمال بن الهمام: شرح فتح القدير، ج 6، ص 450؛ الكاساني: بدائع الصنائع، ج 6، ص 279؛ ابن نجيم: البحر الرائق، ج 7، ص 101-102؛ الموصلي: الاختيار لتعليل المختار، مج 1، ج 2، ص 150؛ سحنون: المدونة، مج 5، ج 13، ص 161؛ القاضي عبد الوهاب: المعونة، ج 2، ص 428 - 448؛ الخطاب: مواهب الجليل، ج 4، ص 246؛ الشافعي: الأم، ج 7، ص 88؛ الشيرازي: المهذب، ج 3، ص 450-451؛ الرافعي: الشرح الكبير، ج 13، ص 46-48؛ ابن قدامة: المغني، ج 12، ص 5-06؛ أبو النجا الحجاوي: الإقناع، ج 4، ص 445.

² انظر: السرخسي: المبسوط، ج 16، ص 114؛ الكمال ابن الهمام: شرح فتح القدير، ج 6، ص 450؛ العيني: البناية، ج 8، ص 125؛ القاضي عبد الوهاب: المعونة، ج 2، ص 448؛ الخطاب: مواهب الجليل، ج 4، ص 246؛ النووي: روضة الطالبين، مج 8، ص 225؛ الرافعي: الشرح الكبير، ج 13، ص 46؛ البهوتي: كشف القناع، ج 6، ص 433.

³ انظر: السرخسي: المبسوط، ج 16، ص 114؛ الرافعي: الشرح الكبير، ج 13، ص 48؛ ابن قدامة: الكافي، ج 6، ص 218؛ الروض المربع، ج 3، ص 430.

⁴ انظر: مجموعة من العلماء: الفتاوى الهندية، مج 3، ج 3، ص 465؛ القراني: الذخيرة، ج 10، ص 248؛ ابن فرحون: تبصرة الحكام: ج 1، ص 229؛ الشيرازي: المهذب، ج 3، ص 451؛ النووي: روضة الطالبين، مج 8، ص 226؛ أبو النجا الحجاوي: الإقناع، ج 4، ص 447.

وقد ذهب ابن حزم الظاهري إلى قبول شهادة النساء في الحدود، فاشتراط في الزنا شهادة أربعة رجال عدول مسلمين، أو مكان كل رجل امرأتان مسلمتان عدلتان فتقبل - على هذا الرأي - شهادة ثلاثة رجال وامرأتين مثلاً، أو حتى شهادة ثمان نسوة مكان الأربعة رجال.¹

وقد روي مثل هذا الرأي أيضاً عن عطاء بن أبي رباح وحماد بن سليمان، حيث أجازا شهادة النساء مع الرجال في الزنا، وفي سائر الحدود والقصاص، فأجازا شهادة ثلاثة رجال وامرأتان على الزنا،² كما قالوا بقبول شهادة رجل وامرأتين في سائر الحدود والقصاص، فتقوم المرأتان مقام الرجل قياساً على الأموال.³

الأدلة:

استدل جمهور الفقهاء على ما ذهبوا إليه من القول بعدم جواز قبول شهادة النساء في الحدود والقصاص بأدلة من المنقول والمعقول منها:

أ- من الكتاب:

قوله تعالى: {وَاللَّائِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا} [النساء: 15].

وجه الاستدلال بالآية:

قالوا: إن المراد من قوله تعالى (مِّنْكُمْ) هنا الذكور دون الإناث، لأنه سبحانه ذكر أولاً (نِسَائِكُمْ) ثم قال: (مِّنْكُمْ). فافتضى ذلك أن يكون الشاهد غير المشهود عليه، ولا خلاف في ذلك بين الأمة.⁴

¹ ابن حزم: المحلى، ج 8، ص 476.

² انظر: ابن قدامة: المغني، ج 12، ص 05؛ العيني: البناية، ج 8، ص 125.

³ انظر: ابن قدامة: المصدر نفسه، ج 12، ص 05 - 06؛ ابن القيم: الطرق الحكيمة، ص 151.

⁴ انظر: ابن العربي: أحكام القرآن، ج 1، ص 356؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 5، ص 84؛ الشافعي: أحكام القرآن، ج 2، ص 130.

وقوله تعالى أيضا: {وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ} [النور:4].

وجه الاستدلال من الآية:

لابد أن يكون الشهود كلهم رجال لأن لفظ الأربعة اسم لعدد المذكورين، ويقتضي أن يكتفي فيه بأربعة، ولا خلاف في أن الأربعة إذا كان بعضهم نساء لا يكتفي بهم، وإن أقل ما يجزئ خمسة (ثلاثة رجال وامرأتين) وهذا خلاف النص.

ب- من السنة:

- عن ابن عباس رضي الله عنهما أن هلال بن أمية قذف امرأته بشريك بن سمحاء، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "أنت بأربعة يشهدون على صدق مقالتك وإلا فحد في ظهرك".¹
- عن الزهري قال: "مضت السنة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفين من بعده أن لا تقبل شهادة النساء في الحدود والقصاص".²

ج- الإجماع:

وقد دلّ الإجماع أيضا على عدم جواز شهادة النساء على الحدود، وقد نقل ابن المنذر هذا الإجماع بقوله: "وأجمعوا على أن شهادتهن لا تقبل في الحدود".³

د- دليل المعقول:

¹ أخرجه البخاري: في صحيحه، كتاب الشهادات باب: إذا ادعى أو قذف، فله أن يلتمس البينة، رقم: 2671، ج 3، ص 178. بلفظ: البينة أو حد في ظهرك، فقال يا رسول الله إذا رأى أحدنا على امرأته رجلا ينطلق يلتمس البينة؟ فجعل يقول: البينة وإلا حد في ظهرك"، وأخرجه ابن حبان عن أنس بن مالك بلفظ: "يا هلال أربعة شهود وإلا فحد في ظهرك"، كتاب: الحدود، باب: حد القذف، رقم: 4451، ج 10، ص 302؛ وأخرجه النسائي في السنن الكبرى بلفظ: "أربعة شهداء وإلا فحد في ظهرك"، كتاب: الطلاق، باب: كيف اللعان، رقم: 5634، ج 5، ص 280.

² أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، ج 5، ص 533. بلفظ: "مضت السنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفين من بعده ألا تجوز شهادة النساء في الحدود".

³ ابن المنذر: الإجماع، ج 1، ص 65.

استدل جمهور الفقهاء على منعهم لشهادة المرأة في الحدود والقصاص بما يأتي:

قالوا: إن الحدود والقصاص مبناها الدرء والإسقاط بالشبهات، فتسقط هنا لاقتزان وسيلة إثباتها بشبهة، لأن في شهادة النساء شبهة بدليل قوله تعالى: {أَنْ تَصِلَ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى} [البقرة: 282].

كما أن النبي صلى الله عليه وسلم وصفهن بنقصان العقل والدين، فكون المرأة عرضة للضلال والنسيان، الذي يقلُّ معه معنى الضبط والفهم، فلا تقبل شهادتهما على الحدود والقصاص بهذه الشبهة.¹

يقول الكاساني: "وشهادة النساء لا تخلو عن شبهة لأنهن جبلن على السهو والغفلة ونقصان العقل والدين، فيؤرث ذلك شبهة بخلاف سائر الأحكام لأنها تجب مع الشبهة."²

فلا تثبت الحدود وسائر العقوبات بشهادة النساء بخلاف الأحكام الأخرى، لعظم خطرها ووجوب الاحتياط فيها، ولهذا قالوا بأنها تدرأ بالشبهات، وشبهة ضلال المرأة وسهوها في الشهادة على الحدود والدماء أمر يمكن وقوعه لبعدها عن حضور مثل هذه المجالس عادة.

أما نقصان العقل والدين فقد تبين سابقاً أنه لا علاقة له بأهلية المرأة، وإنما له علاقة بما يعرض لها من عوارض جبلية تؤخرها عن الرجل في بعض الأحكام، كما سيتبين ذلك في الفرع الموالي لهذا الفرع.

وقالوا أيضاً: إن في شهادة النساء شبهة البدلية لقيامها مقام شهادة الرجال، ولهذا فلا تقبل فيما يندرى بالشبهات كالحدود والقصاص، فالأبدال فيها غير مقبولة.³

فهذا أهم ما استدل به جمهور الفقهاء على ما ذهبوا إليه من اشتراط الذكورة في الشهود على الحدود والقصاص، ومنع شهادة النساء فيها مطلقاً.

¹ انظر: الكاساني: بدائع الصنائع، ج 6، ص 279؛ السرخسي: المبسوط، ج 16، ص 114؛ ابن قدامة: المغني، ج 12، ص 06.

² الكاساني: المصدر نفسه.

³ انظر: المرغيناني: الهداية، ج 3، ص 129؛ الكاساني: المصدر السابق، الموصللي: الاختيار لتعليل المختار، مج 1، ج 2، ص 159.

وقد استدل من قال بقبول شهادتهن فيها مع الرجال، بقياس الشهادة فيها على الشهادة على الأموال، حيث تقوم المراتان مقام الرجل الواحد.¹

وقد اعترض الجمهور على هذا بما يأتي:

أن قبول شهادة النساء مع الرجال في الزنا هو مخالف لما نُصَّ عليه من العدد والمعدود.²

فالعدد الذي اشترطته آيات القرآن يقتصر على الأربعة، وفي القول بقبول شهادة ثلاثة رجال مع امرأتين زيادة على هذا العدد، ثم إنه مع القول بقبول شهادة النساء مع الرجال فيه لا تبقى فائدة في قوله (أربعة منكم)³، وقد تبين من قبل أن المراد من قوله (منكم) الذكور دون الإناث لأنه ذكر أولاً (نسائكم) ثم قال (منكم)، فافتضى أن يكون الشاهد غير المشهود عليه.

وأما قياسهم الشهادة على الحدود وسائر العقوبات على الشهادة على الأموال، فتقوم فيها شهادة المراتين مقام شهادة الرجل كما في الأموال، فقد نوقش بعدم صحته، وذلك من وجوه وهي⁴:

- أن هذا مما يحتاط لدركه وإسقاطه، فالحدود تدرأ بالشبهات، فيفترق في هذا عن المال، وقد تبين من قبل أن في شهادة النساء شبهة.
- أنه لا يصح قياس الشهادة فيها على الشهادة في الأموال، لخفة حكمها - أي الأموال - وشدة الحاجة إلى إثباتها، لكثرة وقوعها والاحتياط في حفظها، ولهذا زيد في عدد شهود الزنا على شهود المال.

¹ انظر: ابن قدامة المغني، ج 12، ص 05-06؛ ابن القيم: الطرق الحكمية، ص 151.

² انظر: الكمال بن الهمام: شرح فتح القدير، ج 6، ص 450.

³ انظر: العيني: البناية، ج 8، ص 125.

⁴ ابن قدامة: المغني، ج 12، ص 05-06.

فالحاجة إلى إثبات الأموال مع كثرة وقوعها، استدعت أن يكون عدد الشهود فيها أقل منه في الزنا، كما أُجيز فيها شهادة النساء مع شهادة الرجال، مع الشبهة، وذلك من باب التوسعة والتيسير على الناس حتى لا يقعوا في الحرج.

- أنه لا تقبل شهادة النساء، وإن كثرن، في الأموال ما لم يكن معهن رجل، فمن باب أولى ألا تقبل في الحدود.

الترجيح:

يظهر مما سبق أن الراجح في هذه المسألة هو رأي الجمهور القائل باشتراط الذكورة في الشهادة على الحدود والقصاص، ومنع شهادة النساء فيها بإطلاق، سواء كن مع الرجال أو منفردات، لقوة الأدلة التي استندوا إليها، وأهمها حديث الزهري، الذي يُعد الدليل العمدة في هذه المسألة، وهو صريح في منع شهادة النساء في الحدود، كما أن الحدود مبناها الدرع فلا تثبت بحجة فيها شبهة، كما قال الفقهاء، وفي شهادة النساء شبهة، فلا تقبل فيها.

الفرع الثاني: الحكمة من اشتراط الذكورة في شهود الحدود والقصاص.

لقد تبين من أقوال الفقهاء سابقا، أن علة منع المرأة من الشهادة في الحدود والقصاص ترجع إلى كونها عرضة لشبهة الضلال والنسيان الذي يترتب عنه قلة الضبط، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: {أَنْ تَصِلَ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى} [البقرة: 282] الآية.

ووصف النبي صلى الله عليه وسلم النساء بنقصان العقل والدين، فلا تقبل شهادتهن في الحدود والقصاص، لأن هذا مما يحتاط لدرئه وإسقاطه، فيندريء بالشبهات لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "ادروا الحدود بالشبهات".

ولهذا قالوا إن الحدود وسائر العقوبات لا تثبت بشهادة النساء للشبهة المذكورة، بخلاف سائر الأحكام الأخرى فإنها تثبت مع الشبهة.

ويظهر بأن كون المرأة عرضة للضلال والسهو أو الغفلة التي تؤدي إلى قلة الضبط، فإن ذلك يعود إلى بعض الصفات الجبلية التي اختصت بها المرأة دون الرجل، وإلى بعض الصفات الكسبية أيضا.

فانشغال المرأة بالوظائف المعهودة إليها، وتبعدها عن معاينة الوقائع والحوادث التي توجب إقامة الحدود والقصاص، قد يؤدي بها، إذا استدعيت للشهادة، إلى أن تغفل عن بعض التفاصيل المهمة في الحادثة.

كما أن ما جُبلت عليه المرأة من صفات وخصائص جسمية ونفسية قد يؤثر في طريقة إدلائها بالشهادة، فقد تبين في "الفصل الأول" أن ما يعرض للمرأة من وظائف بيولوجية كالدورة الشهرية، والحمل وما يصحب مرحلة سن القعود من اضطرابات هرمونية، فكل هذه الأدوار لها تأثير واضح على الحالة النفسية، حيث تصاب المرأة في فترة الحيض مثلاً بحالات من الضيق والكآبة، ويحدث ذلك معها في مرحلة القعود أيضاً، كما تشعر المرأة أحياناً بحالات من القلق والتوتر النفسي، وغيرها من الأعراض التي تصحب تلك الفترات. كما أن من الصفات النفسية للمرأة التي أثبتتها الدراسات النفسية أنها أشد انفعالا من الرجل، وذلك مرتبط بقوة العاطفة لديها، كما أن التعبير عن مشاعر الخوف مثلاً تختلف لدى الجنسين، حيث تبدو الإناث أكثر خوفاً من الذكور، وغير ذلك من الصفات النفسية التي اختصت بها المرأة دون الرجل، والتي تؤثر من دون شك في طباعها وتصرفاتها وطريقة تفكيرها.¹

يقول عبد الحميد الشواربي: "إن الحالة الجسمية والنفسية للشخص قد تؤثر فيه كالجوع أو الغضب أو الإعياء والمرض والاكتئاب والخوف وعدم الاكتراث، جميعها يُهبط بمستوى العمليات العقلية من تفكير وإدراك وتذكر. ومن ثم يكون إدلاء الشاهد بأقواله، وهو في مثل هذه الحالات أمرٌ يحيط بشهادته بكثير من الشك والريبة."²

¹ سبق الحديث عن كل ذلك في الفصل الأول من هذا البحث، في مبحث الفروق النفسية.

² عبد الحميد الشواربي: الإثبات الجنائي في ضوء القضاء والفقه، منشأة المعارف - الإسكندرية، د ط، د ت، ص 90.

فشهادة الشهود لابد فيها من الفحص والتحليل، ويكون ذلك بالنظر إلى الجوانب النفسية الخفية التي تؤثر في ملاحظات الشهود وتبعدهم عن الحقائق.¹

فالعوامل النفسية إذن لها دور في التحكم في قدرة الشخص، أو الشاهد، من حيث وصفه للأحداث كما جرت مجزئياتها وتفصيلاتها. يقول (رمسيس بھنام): "كثيرا ما يحس الشاهد بنفور من جزئية ما، فيسارع بالانتقال منها إلى غيرها مغفلا الإحاطة الكاملة بها."²

ويمكن إسقاط هذا الشعور بالنفور من بعض الجزئيات المشاهدة في بعض الجرائم كالقتل مثلا على المرأة لكونها شديدة الانفعال والتأثر، فقد تضل في شهادتها لإغفالها لبعض الجزئيات التي لم تستطع مشاهدتها، أو أنها شاهدها ولكن مع قلة في التركيز تسلبها القدرة على الوصف الدقيق الذي يحيط بتفاصيل الحادثة. فإن القدرة على دقة الوصف تتوقف على عوامل عدة، من بينها جنس الشاهد،

يقول (رمسيس بھنام): "من الثابت أن المرأة بطبيعتها أقوى من الرجل ملاحظة للوجه والملابس، وإن كان تعرّفها عليها محل شك حين يتعلق الأمر بمشهد جريمة ارتكبت، ذلك لأنها جُبلت على نزعة انفعالية شديدة تعربها في مثل هذا المشهد، وتحول دون تفرّسها في أشخاصه وأشياءه."³

فكون المرأة سريعة التأثر والانفعال بما جبلت عليه من قوة العاطفة، والذي تبين أنه يؤثر إلى حد كبير في شهادتها على الحدود والقصاص، فإن مثل هذه الصفات قد تؤدي بها إلى التحريف في وصف بعض الوقائع والأحداث إما بالزيادة أو النقصان.

وقد بين عبد الحميد الشواربي هذا بقوله: "وأخطر ما تكون هي حالة تحريف الذكريات، سواء أكان عن قصد أو دون قصد، لذلك ينبغي على المحقق أو القاضي عند سؤالهما للشهود أن يكونا على علم تام بهذه النواحي النفسية والسيكولوجية."¹

¹ انظر: المرجع نفسه، ص 88.

² مصطفى الزرقا: فتاواه، دار القلم، دمشق، ط 1، 1420هـ - 1999م، ص 387. نقلا عن: علم النفس القضائي لرمسيس بھنام، ص 84.

³ مصطفى الزرقا: فتاواه، ص 387، نقلا عن: علم النفس القضائي لرمسيس بھنام، ص 194.

يظهر من كل هذا أن في شهادة المرأة في مثل هذه الأحوال شبهة، ولهذا نجد بأن الفقهاء تحرّزوا من هذه الناحية، فلم يقبلوا شهادتها على الحدود والقصاص، لأنها مما يندريء بالشبهات، فلا يُقبل فيها إلا الشهادة الخالية من أي شبهة.

وقد تقع المرأة أيضا في تحريف الأحداث والوقائع من خلال وصفها لها، ويتعلق هذا ببعض الجرائم التي لا تستطيع المرأة مشاهدتها، كجريمة الزنا مثلا، وذلك لما يمنعها منه حياؤها من النظر إلى الواقعة وتفحصها بصورة دقيقة، فإن هذه الطبيعة التي جُبلت عليها المرأة ستنتأى ببصرها حتما عن أن يقع على ما فيه خدش حياؤها، وبالتالي لن يكون هناك يقين من وقوع الجريمة.

وحتى مع فرض أن المرأة استطاعت مشاهدة تفاصيل الجريمة بإمعان وتدقيق، وهو أمر يُستبعد حدوثه، فإن استدعاءها للشهادة ومثولها أمام القاضي للإدلاء بها، وما يُعرض عليها من أسئلة استفسارية عن تفاصيل الحادثة، لكون عقوبة الجريمة عقوبة مغلّظة، كل ذلك قد يوقع المرأة في حرج وهي تصف الأحداث أمام القاضي، وفي ذلك أيضا ما يخدش حياءها وسمعتها.²

يتبين مما سبق أن عدم قبول شهادة المرأة في الحدود والقصاص يرجع إلى موانع جبلية، تتمثل فيما يعرض للمرأة من عوارض، سواء كانت جسمية أو نفسية أو كسبية أيضا، تؤثر في مشاهدة المرأة للوقائع والأحداث، كما تؤثر أيضا في أقوالها ووصفها لها عند إدلائها بالشهادة أمام القضاء، فمتى وجدت هذه الموانع انعدمت المساواة بين الرجل والمرأة في مثل هذه الأحكام، ويقدم الرجل فيها دون المرأة.

وليس في ذلك ما يدل على الانتقاص من قيمة المرأة وأهليتها، كما يزعم البعض، لأنه لو كان الأمر كذلك لما أجاز الفقهاء شهادة المرأة في غير الحدود والقصاص ولعمموا المنع على جميع أحكام الشهادات، يدل على ذلك أنهم أجازوا شهادة النساء منفردات، لا رجال معهن، وذلك فيما لا يطلع عليه الرجال.

¹ عبد الحميد الشواربي: الإثبات الجنائي في ضوء القضاء والفقه، ص 90.

² انظر: محمد الحفناوي: المرأة في المنظور الإسلامي والتصور الوضعي، ص 252 - 253؛ عبد السلام أبو النيل: حقوق المرأة في الإسلام، ص 126.

يقول ابن رشد: "وأما شهادة النساء منفردات، أعني النساء دون الرجال، فهي مقبولة عند الجمهور في حقوق الأبدان التي لا يطلع عليها الرجال غالباً مثل الولادة والاستهلال وعيوب النساء، لا خلاف في شيء من هذا."¹

فقد أجاز الفقهاء شهادة النساء منفردات في مثل هذه المسائل، لكونها متعلقة بشؤونهن وتكون المرأة في مثل هذه الحالة على معرفة تامة بكل ما يتعلق بتلك المسائل، حيث لا يمكنها أن تضل في مثلها.

وهذا يدل على أن تفرّد الرجال بالشهادة في بعض الأحكام دون النساء أو العكس، لا يعود سببه إلى تفضيل جنس أحدهما على الآخر، وإنما يعود إلى الخصائص والصفات التي تميز كل جنس، فإن طبيعة كل جنس من الجنسين تسمح بمعاينة بعض الوقائع دون غيرها، وحضور بعض مجالس الشهادات دون بعض.

فقد راعت الشريعة الإسلامية طبيعة كل منهما والاختلافات الموجودة بينهما في بعض الخصائص والصفات في مجال الشهادات، ولهذا فلا يقبل في بعض أنواع الشهادة إلا الرجال فلا تصح بدوّنهم، كما يقبل في بعضها الآخر شهادة النساء منفردات، لا رجال معهن، كما أن هناك من الشهادات ما يقبل فيه اشتراك الجنسين فيها، النساء مع الرجال، كالشهادة على الديون أو الأموال كما سيأتي في "المطلب الثالث".

وعلى العموم فإن الشهادة في شريعة الإسلام مسؤولية وتكليف، وليست مزية، يتحمل الشاهد بسببها عناء ومشقة، كذلك فإن الكثير من الناس يكرهون أن يدعواهم القاضي إلى الشهادة، خاصة في مجال الجنايات والحدود، ففي عدم حضور المرأة لمثل هذه المجالس تكريم، وصيانة لها عن أن تتعرض إلى ما يزعجها ويؤذيها في كثير من الحالات.²

¹ ابن رشد: بداية المجتهد، مج 2، ج 4، ص 311؛ وانظر في ذلك: المرغيناني: الهداية، ج 3، ص 130؛ ابن عبد البر: الكافي، ص 470؛ القرائي: الذخيرة، ج 10، ص 250؛ الشيرازي: المهذب، ج 3، ص 453-454؛ الشعراي: الميزان الكبرى، ج 2، ص 271-272؛ البهوتي: كشف القناع، ج 6، ص 436؛ ابن قدامة: الكافي، ج 6، ص 221.

² انظر: مصطفى الزرقا: فتاواه، ص 389.

المطلب الثالث: شهادة المرأة في الأموال.

الفرع الأول: آراء الفقهاء و أدلتهم

آراء الفقهاء:

لا خلاف بين الفقهاء أن شهادة النساء جائزة في الأموال، فيثبت المال، وما يقصد منه المال، كالبيع والإجارة وغيرها، بشهادة النساء مع الرجال ويكون ذلك بشهادة رجل وامرأتين.¹

جاء في الأم: "لا تجوز شهادة النساء إلا في موضعين: في مال يجب للرجل على الرجل، فلا يجوز من شهادتهن شيء وإن كثرن إلا ومعهن رجل شاهد، ولا يجوز منهن أقل من اثنتين مع الرجل فصاعدا"². فشهادة النساء مقبولة في الأموال، لكن لا يكتفى بها وحدها بل لابد أن تضم إلى شهادة رجل.

أدلة الفقهاء:

استدل الفقهاء على قبول شهادة النساء في الأموال بأدلة نقلية وعقلية، وهي :

أ- من الكتاب:

ما جاء فيه آية المدائنة في قوله تعالى: { وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ } البقرة/282.

والدلالة من الآية واضحة وصريحة في قبول شهادة النساء في الأموال، فقد أحالت الآية الكريمة على شهادة رجل وامرأتان، إن لم يكن الشهيذان رجلان.

¹ انظر: الكاساني: البدائع، ج 6، ص 279؛ الكمال ابن الهمام: شرح فتح القدير، ج 6، ص 450-451؛ القاضي عبد الوهاب: المعونة، ج 2، ص 448؛ الخطاب: مواهب الجليل، ج 4، ص 248؛ الشيرازي: المهذب، ج 3، ص 451؛ أبو النجا الحجاوي: الاقناع، ج 4، ص 445؛ ابن قدامة: المغني، ج 12، ص 10-09.

² انظر: الشافعي: الأم، ج 7، ص 88.

وقد خص جمهور العلماء ذلك بالأموال، يقول القرطبي: "فجعل تعالى شهادة المرأتين مع الرجل جائزة مع وجود الرجلين في هذه الآية، ولم يذكرها في غيرها، فأجيزت في الأموال خاصة في قول الجمهور"¹.

ب- الإجماع:

نقل الإجماع على جواز شهادة النساء مع الرجال في الأموال، فقد جاء في المغني: "أجمع أهل العلم على القول به"².

وقد نقل "ابن المنذر" هذا الإجماع بقوله: "وأجمعوا على أن شهادة النساء جائزة مع الرجال في الدين والأموال"³.

ج- المعقول:

استدل الجمهور من المعقول على جواز شهادة النساء مع الرجال في الأموال بما يأتي:

أنهم قالوا بجواز شهادة النساء مع الرجال في الأموال، وذلك لشدة الحاجة إلى إثباتها، لكثرة وقوعها⁴، وكثرة جهات تحصيلها وعموم البلوى بها وتكررها⁵.

وكذا جرت العادة أن يُوسَّع فيما يكثر وقوعه، حتى لا يلحق الحرج بطلب رجلين في كل حادثه⁶.

¹ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 3، ص 391.

² ابن قدامة: المغني، ج 12، ص 10.

³ ابن المنذر: الإجماع، ج 1، ص 64. (دار الدعوة الإسكندرية، ط 3، 1402) تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد.

⁴ ابن قدامة: المصدر السابق، ص 05.

⁵ انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 3، ص 391.

⁶ من كلام الشافعي، نقله ابن الهمام: شرح فتح القدير، ج 6، ص 451.

فقد دل مجموع هذه الأدلة على جواز شهادة النساء في الأموال، وما يقصد منه المال وذلك لكثرة وقوعها، كما ذكر الفقهاء، فيكون في منع شهادة النساء فيها، واشتراط شهادة رجلين إلحاق حرج ومشقة بالمتعاملين.

لكن الشريعة الإسلامية مع قبولها شهادة المرأة على الأموال، إلا أنها جعلتها على النصف من شهادة الرجل، حيث اشترطت أن تضم إلى شهادة الرجل الواحد شهادة امرأتين إن لم يكن الشهيدين رجلان، أي أن شهادة المرأتان فيها تعديل شهادة الرجل الواحد، ولا بد من أن تكون هناك حكمة وراء تنصيف شهادة المرأة في الأموال، وقد جاء في كلام الفقهاء والمفسرين ما يشير إلى بعض جوانب هذه الحكمة.

الفرع الثاني: الحكمة من جعل شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل في الأموال.

1- من خلال ما ذكره الفقهاء:

تبين سابقاً أن الفقهاء لم يميزوا شهادة النساء في الحدود والقصاص، لأنها مما يندرى بالشبهات، وفي شهادة النساء تهمة الضلال والنسيان الذي يغلب على حالهن، فيقلّ معه معنى الضبط، ولكنهم أجازوا شهادتهن في الأموال مع وجود الشبهة، لخفة حُكمها وشدة الحاجة إلى إثباتها وتوثيقها لكثرة وقوعها، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: { وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ } [البقرة: 282].

فشهادة امرأتين تقوم مقام شهادة رجل واحد، وقد ذكر "ابن القيم" أن في تنصيف شهادة المرأة في الأموال، وكون المرأة على النصف من الرجل في بعض الأحكام الأخرى، دليل على كمال هذه الشريعة وحكمتها، وقد بيّن الحكمة التشريعية من جعل شهادة امرأتين تعديل شهادة رجل واحد في الشهادة على الأموال بقوله: "وأما الشهادة فإنما جعلت المرأة فيها على النصف من الرجل لحكمة أشار إليها العزيز الحكيم في كتابه، وهي أن المرأة ضعيفة العقل قليلة الضبط لما تحفظه. وقد فضل الله الرجال على النساء في العقول والفهم والحفظ والتميز. فلا تقوم المرأة في ذلك مقام الرجل، وفي منع قبول شهادتها بالكلية إضاعة لكثير من الحقوق وتعطيل لها، فكان من أحسن الأمور وألصقها بالعقول أن ضمَّ إليها في قبول الشهادة نظيرها لتذكرها

إذا نسيت فتقوم شهادة المرأتين مقام الرجل، ويقع من العلم أو الظن الغالب بشهادتهما ما يقع بشهادة الرجل الواحد.¹

فقد أشار إلى ما ذكره غيره من الفقهاء حول ما يحيط بشهادة المرأة من شبهة الضلال وقلة الضبط، وكون الأموال مما يحتاط لحفظه، وذلك يستلزم أن تُضم إلى شهادة المرأة شهادة أختها فتذكرها إن نسيت، حتى يُحترز من قلة الضبط، وبهذا تحفظ الحقوق ولا تضيع.

يقول القرافي في تعليل تنصيف شهادة المرأة في الأموال: "والنساء غير موثوق بحفظهن لضعف عقولهن، وإليه الإشارة بقوله تعالى: "أَنْ تَصِلَ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى".²

ويبدو أن ضعف العقل ونقصان الضبط بزيادة النسيان كما ذكر بعض الفقهاء قد انجبر بضم الأخرى إليها، فزيادة النسيان إذن تجبر بزيادة العدد، وإليه أشار المولى سبحانه وتعالى بقوله: "فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى".³

2- من خلال ما ذكره المفسرون:

ذهب أغلب المفسرين إلى مثل ما ذهب إليه الفقهاء، من أن النسيان وقلة الضبط الذي يغلب على حال المرأة قد جعل شهادتها على النصف من شهادة الرجل، أي أن شهادة امرأتين مقام شهادة الرجل الواحد. وقد فسر أغلبهم الضلال المذكور في الآية بالنسيان، فقد جاء في تفسير القرآن العظيم: "وقوله: "أَنْ تَصِلَ إِحْدَاهُمَا": يعني المرأتين إذا نسيت الشهادة "فتذكر إحداهما الأخرى".⁴

¹ ابن القيم: إعلام الموقعين، مج 1، ج 2، ص 111.

² القرافي: الذخيرة، ج 10، ص 246.

³ انظر في ذلك: ابن نجيم: البحر الرائق، ج 7، ص 104؛ الكمال بن الهمام: شرح فتح القدير، ج 6، ص 452؛ الموصلي: الاختيار لتعليل المختار، مج 1، ج 2، ص 151.

⁴ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 596. وانظر: الرمحشري: الكشف، ج 1، ص 403؛ ابن عطية: المحرر الوجيز، ج 2، ص 511؛ الرازي: التفسير الكبير، مج 4، ج 7، ص 100؛ النسفي: تفسيره (مدارك التنزيل...)، مج 1، ص 156.

وقد ذكر بعض المفسرين أن هذا النسيان يقتصر على نسيان جزء من الشهادة، وليس نسيان الشهادة جملة. لأن من نسي الشهادة جملة ليس يقال: ضل فيها.¹

وذكر البقاعي في "نظم الدرر" أن الضلال كما قد يكون من الأولى قد يكون من الثانية أيضا من وجه آخر، فتذكر كل واحدة منهما صاحبتهما إذا نسي، ولذلك فإن مجموع شهادتهما يقوم مقام شهادة الشاهد الواحد من الرجال، فنجده يقول: "وفي إبهامه بلفظ إحدى، من غير اقتصار على الضمير الذي يُعين ما يرجع إليه، إشعاراً أن ذلك يقع متناوبا حتى ربما ضلت هذه في وجهه، وضلت تلك عن وجه آخر، فذكرت كل واحدة منهما صاحبتهما، فلذلك يقوم بهما معا شاهد واحد حافظ".²

والذي يبدو أن الضلال والنسيان كما قد يقع من الأولى قد يقع من الثانية أيضا، كما دل عليه سياق الآية، فتذكر التي تذكر جميع جزئيات الشهادة الأخرى فيما ضلت فيه، لأنه قد تضل إحداها فتذكر إحداها الأخرى.

واحتمال وقوع النسيان من كليتهما، ترد معه احتمالات أخرى كأن تضل الأولى في جزء من الشهادة، فتضل الثانية في جزء آخر غير الذي ضلت فيه الأولى فتذكر إحداها الأخرى في الجزء الذي ضلت فيه، فتكمل شهادة إحداها الأخرى لتصبح شهادة كاملة.

أما إذا وقع الضلال منهما جميعا في نفس الجزء من الشهادة، فالذي يبدو أن شهادتهما تسقط في هذه الحالة، باعتبار أنها شهادة ناقصة، ولهذا فلا يمكن أن يعتد بها.

أما تحديد العلة من جعل شهادة امرأتين تعدل شهادة رجل واحد في الأموال، فيبدو أن ما ذكره علماء التفسير في بياها يختلف عما ذكره الفقهاء من أنها تتمثل في الضلال الذي يترتب عنه عدم الضبط، كما تبين سابقا، فقد ذكر المفسرون أن العلة في ذلك هي الإذكار أو التذكير الذي يكون سببه الضلال.

¹ انظر: ابن عطية: المحرر الوجيز، ج 2، ص 511. القنوجي أبو الطيب: فتح البيان في مقاصد القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1420هـ-1999م، مج 1، ج 1، ص 409.

² البقاعي: نظم الدرر في ترتيب الآيات والصور، ج 1، ص 547، وانظر هذا المعنى أيضا في: عبد العزيز بن محمد آل الشيخ: الفتح الرباني، مطابع الصفحات الذهبية، الرياض، ط 1، 1416هـ-1995م، مج 1، ص 446.

فنزّل السبب منزلة المسبب، يوضح ذلك ما ذكره الزمخشري بقوله: "ولما كان الضلال سببا للإذكار، والإذكار مُسببا عنه، وهم ينزلون كل واحد من السبب والمسبب منزلة الآخر لالتباسهما واتصالهما، كانت إرادة الضلال المسبب عنه الإذكار إرادة للإذكار، فكأنه قيل: "إرادة أن تذكر إحداها الأخرى إن ضلت".¹

ويبدو أن القول الراجح في تحديد العلة من ذلك هو ما ذكره "محمد الطاهر بن عاشور"، وهو قول يختلف عن القول الذي ذكره الفقهاء، ويختلف أيضا عن القول الذي ذكره غيره من المفسرين، فالعلة عنده من جعل شهادة امرأتين تقوم مقام شهادة رجل واحد في الأموال، ليست هي الضلال في ذاته، كما دل عليه ظاهر الآية، وإنما هي ما ينشأ عن ذلك الضلال أو النسيان من إضاعة المشهود به.

حيث يقول: "ولما كان (أن تضل) في معنى لضلال إحداها صارت العلة في الظاهر هي الضلال، وليس كذلك، بل العلة هي ما يترتب على الضلال من إضاعة المشهود به، فتفرّع عليه قوله: "فَتُذَكَّرُ إِحْدَاهُمَا الأخرى". لأن فتذكر معطوف على تضل بفاء التعقيب فهو من تكملته، والعبرة بآخِر الكلام".²

فإن احتمال حصول التحريف من إحداها في بعض جزئيات الشهادة يؤدي إلى ضياع المشهود به، وإذا ضاع المشهود به ضاع الحق معه، ولهذا كان لا بد من أن تُضم إلى شهادة المرأة الواحدة في الأموال شهادة مثيلتها لضمان الحفاظ على المشهود به، وذلك بإذكار إحداها الأخرى في حال النسيان، فالعلة إذن في ذلك هي ما ينشأ عن الضلال من إضاعة المشهود به، لأن ذلك يؤدي إلى ضياع الحق كلية.

وقد ذكر المفسرون أن سبب ضلال المرأة ونسيانها يعود إلى كثرة البرد والرطوبة في مزاجها³، وإلى قوة العاطفة لديها وشدة انفعالها، فقد تنوهم ما لم تر⁴، كما أنهم جعلوا السبب في ذلك أيضا نقصان عقلها⁵، الذي ورد في حديث: "ما رأيت من ناقصات عقل ودين..."، حيث بيّن الحديث نفسه أن نقصان العقل يدل عليه كون شهادة امرأتين تعدل شهادة رجل واحد.

¹ الزمخشري: الكشف، ج 1، ص 403. الألوسي: روح المعاني، ج 3، ص 58. القنوجي: فتح البيان، مج 1، ص 410. البروسي: تفسير روح البيان، مج 1، ص 441.

² محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، ج 3، ص 109.

³ انظر: الرازي: التفسير الكبير، ج 7، ص 95؛ الألوسي: روح المعاني، ج 2، ص 58.

⁴ محمد سيد طنطاوي: التفسير الوسيط: مطبعة السعادة، 1397هـ - 1977م، ص 851.

⁵ انظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 595؛ البقاعي: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج 1، ص 547؛ أبو الطيب القنوجي البخاري: فتح البيان، ج 1، ص 409.

يظهر من هذا أن سبب ضلال المرأة في الشهادة على الأموال يرجع إلى بعض الخصائص التي اختصت بها، من النواحي الفيزيولوجية والنفسية وتأثيرها على العمليات العقلية.

ويبدو من خلال ما ذكر في هذا البحث من أحكام أن الفقهاء وكذلك المفسرون يستندون في كل مرة إلى حديث نقصان عقل المرأة، إما لبيان الحكم أو لإظهار الحكمة منه، كما في مسألة الشهادة واستدلالهم بنقصان عقل المرأة في هذه المسألة قد نص عليه الحديث صراحة، حيث ربط نقصان عقلها بكون شهادة امرأتين تعدل شهادة رجل واحد.

وقد ظهر من خلال المباحث السابقة أن نقصان عقل المرأة له علاقة بما اختصت به من خصائص بيولوجية وخصائص نفسية وعقلية تهيئها لأداء الدور المطلوب منها في هذه الحياة، وأن هذا النقص لا يعد نقصاً في أهليتها، كما أنه لا يعد انتقاصاً من كرامتها أو إنسانيتها.

ولو أنها كانت دون الرجل منزلة، أو أن أهليتها كانت دون أهليته، لما تساوت معه في أهلية كل منهما للتكاليف الشرعية، فقد جاء في "شرح العناية": "وليس فيما هو مناط التكليف، وهو العقل بالملكة فيهن نقصان بمشاهدة حالهن في تحصيل البديهيّات...، والتنبية إن نسيت، فإنه لو كان في ذلك نقصان لكان تكليفهن دون تكليف الرجال في الأركان، وليس كذلك، وقوله صلى الله عليه وسلم هن ناقصات عقل، المراد به العقل بالفعل، ولذلك لم يصلحن للولاية والخلافة والإمارة".¹

وقد تبين سابقاً²، أن هذا النقص هو نقص فطري نوعي يتعلق ببعض القدرات والمهارات، وليس فطري عام، ولهذا فلا ينبغي أن يُتخذ الحديث ذريعة للانتقاص من عقل المرأة، كما أنه لا يمكن الاستدلال بهذا الحديث في كل الأحكام التي يختلف فيها الجنسان أو تعميمه في كل المجالات، فهو يسري على بعض الأحكام دون غيرها، كموضوع الشهادة مثلاً، هذا إن لم نقل أنه خاص به ولا يتعداه إلى غيره، لكونه اقتصر على تفسير معنى نقصان العقل بنقصان الشهادة فحسب ولم يذكر غيره.

¹ الباري: شرح العناية مع فتح القدير، ج 6، ص 452. انظر أيضاً: ابن نجيم: البحر الرائق، ج 7، ص 104؛ العيني: البناية، ج 8، ص 129.

² انظر: المطلب الأول من المبحث الأول من الفصل الثاني.

ولعل ما أثبتته العلماء في هذا المجال، حول العمليات العقلية لدى الجنسين، وأن القدرات الكلامية لدى الرجل تتجمع في مكان مختلف عن مكان القدرات الهندسية والفراغية، بينما هي موجودة في كلا فصّي المخ لدى المرأة، مما يدل على أن دماغ الرجل أكثر تخصصا من دماغ المرأة¹، يتوافق مع ما جاء في الحديث من نقصان العقل، حيث يمكن أن يفسر به أيضا، فتكون بذلك ذاكرة الرجل أقوى، ويظهر هذا جليا خاصة إذا كان المجال مجال معاملات مالية.

كما أن طبيعة الرجل أيضا تسمح باهتمامه وانشغاله بمثل هذه المسائل، بينما نجد بأن طبيعة المرأة تصرفها عن الاهتمام بمثل هذه الشؤون، فهي لا توليها ميلا واهتماما كبيرين، وذلك لوجود ما يشغلها عن هذه الأمور من المهام والوظائف المعهودة إليها.

وكل ذلك يستلزم أن يقل فيها عامل الضبط إذا استدعت للإدلاء بالشهادة في مثل هذه الأحوال، فكان اشتراط العدد لأجل أن يتم التعاون بين المرأتين لتحقيق معنى الضبط المطلوب في هذا المجال.

وقد أشار "محمد عبده" إلى هذا المعنى، وذكر بأن السبب في جعل المرأتين تقومان مقام الرجل الواحد في الشهادة على الأموال لا يعود إلى ما اختصت به المرأة من خصائص تميزها عن الرجل، بل حاول إبراز عامل آخر، يتعلق بدور الخبرة والممارسة وتأثيرها في هذا المجال، لأن المرأة ليس من عاداتها الاشتغال بالمعاملات المالية، حيث يقول: "تكلم المفسرون في هذا، وجعلوا سببه المزاج، فقالوا إن مزاج المرأة يعتريه البرد فيتبعه النسيان²، وهذا غير متحقق والسبب الصحيح أن المرأة ليس من شأنها الاشتغال بالمعاملات المالية، ونحوها من المعاوزات، فلذلك تكون ذاكرتها فيها ضعيفة، ولا تكون كذلك في الأمور المنزلية التي هي شغلها، فإنها فيها أقوى ذاكرة من الرجل، يعني أن من طبع البشر ذكرانا وإنانا أن يقوى تذكرهم للأمور التي تهمهم ويكثر اشتغالهم بها.

¹ انظر: محمد البار: عمل المرأة في الميزان، ص 76.

² انظر: الرازي: التفسير الكبير، ج 7، ص 95؛ الألوسي: روح المعاني، ج 2، ص 58.

ولا ينافي ذلك اشتغال بعض النساء الأجانب في هذا العصر بالأعمال المالية، فإنه قليل لا يعول عليه، والأحكام العامة إنما تناط بالأكثر في الأشياء وبالأصل فيها"¹

لكن الذي يبدو أن المرأة في العصر الحاضر أصبحت لها مساهمة فعلية في هذا المجال، وأن اشتراكها في مختلف المعاملات المالية أصبح واسع النطاق، حيث لا يمكن وصفه بأنه قليل، فهل يمكن القول إذن أن اكتساب المرأة خبرة في هذا المجال بسبب الممارسة سيجعل ذاكرتها أقوى، وبهذا يتحقق معنى الضبط فيها؟ وهل ستكون شهادتها في مثل هذا الحال معادلة لشهادة الرجل، وبالتالي يصبح التخلي عن شرط العدد ممكناً؟!، ويظهر بأن هذا الكلام مردودٌ لأن حكم الآية ثابت، يسلم به كما هو، وهو مبني على أن الأصل في المعاملات المالية أنها تتم عادة بين الرجال لأن طبيعتهم تسمح بالانشغال بمثل هذه الأمور، كما سبق ذكره، وأن اشتغال المرأة بالوظائف المنوطة بها داخل البيت والأسرة يجعلها بعيدة عن هذا المجال وينقص من خبرتها فيه مقارنة بالرجل.

وإلى جانب هذا، فإن ضلال المرأة في هذا المجال يعود إلى عوامل أخرى تتعلق بالفروق الموجودة بين الجنسين في النواحي العقلية والنفسية، وقد سبق ذكرها، فإن اجتماع هذه العوامل ينقص دون شك من شهادة المرأة الواحدة، ولهذا ضمت إليها شهادة امرأة أخرى احتياطاً من الضلال وصيانة لحقوق الناس من الضياع.

وقد يقال أيضاً: لماذا لم يراع نقصان عقل المرأة وضلالها في الشهادة على بعض الأحكام التي تُقبل فيها شهادة النساء منفردات بأحكام الولادة والاستهلال وغيرها؟

ويمكن الجواب عن ذلك بما يأتي:

يقول ابن تيمية حول قوله تعالى: "فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ، أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى" [البقرة: 282]. ما نصه: "وهذا إنما يكون فيما يكون فيه الضلال في العادة، وهو النسيان وعدم الضبط، وإلى هذا المعنى أشار النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال: "أما

¹ نقلاً عن: محمد رشيد رضا: تفسير المنار، ج 3، ص 105. ونقل هذا المعنى أيضاً: المراغي: تفسيره، ج 1، ص 75.

نقصان عقلهن فشهادة امرأتين بشهادة رجل"¹...، فما كان من الشهادات لا يخاف فيه الضلال في العادة لم تكن فيه على نصف الرجل، وما يقبل فيه شهادتهن منفردات وإنما هو أشياء تراها بعينها، أو تلمسها بيديها، أو تسمعها بأذنها من غير توقف على عقل، كالولادة والاستهلال والارتضاع والحيض والعيوب تحت الثياب، فإن مثل هذا لا ينسى في العادة ولا تحتاج معرفته إلى كمال عقل، كما في الأقوال التي تسمعها من الإقرار بالدين وغيره"².

فكل ما يتعلق بشؤون النساء من استهلال وولادة وغيرها، هي أمور لا تنساها المرأة في العادة، فهذا مجال تشتغل به النساء دون الرجال، لمقصد ستر العورات وحفظها من أن تنكشف أمام الرجال، ولهذا يضعف احتمال نسيانها فيه لكثرة اشتغالها به.

يتبين من خلال ما سبق أن لضلال المرأة في الشهادة على الأموال أسباب منها: ما يتعلق بما جُبلت عليه المرأة من خصائص وصفات، ومنها ما يتعلق بالخبرة المكتسبة.

يقول "سيد قطب": "والضلال هنا ينشأ عن أسباب كثيرة، فقد ينشأ عن قلة خبرة المرأة بموضوع التعاقد، مما يجعلها لا تستوعب كل دقائقه وملابساته، ومن ثم لا يكون من الوضوح في عقلها بحيث تؤدي عنه شهادة دقيقة عند الاقتضاء، فتذكرها الأخرى بالتعاون معاً على تذكر ملابسات الموضوع كله. وقد ينشأ عن طبيعة المرأة الانفعالية، فإن وظيفة الأمومة العضوية البيولوجية، تستدعي مقابلاً نفسياً في المرأة حتماً، تستدعي أن تكون المرأة شديدة الاستجابة الوجدانية الانفعالية لتلبية مطالب طفلها بسرعة وحيوية لا ترجع فيها إلى التفكير البطيء...، وهذه الطبيعة لا تتجزأ، فإن المرأة شخصية موحدة هذا طابعها حين تكون امرأة سوية، بينما الشهادة على التعاقد في مثل هذه المعاملات في حاجة إلى تجرد كبير من الانفعال، ووقوف عند الوقائع بلا تأثر ولا إيجاء"³.

¹ سبق تخريجه. ص 296.

² نقلاً عن ابن القيم: الطرق الحكمية، ص 150-151. وانظر ذلك أيضاً في: الضوء المنير على التفسير، جمعه علي أحمد محمد الصالحى: مؤسسة النور بالتعاون مع مكتبة دار السلام، الرياض، د ط، د ت، مج 1، ص 491.

³ سيد قطب: في ظلال القرآن، مج 1، ج 3، ص 336.

ومع ما تبين من أسباب تؤدي إلى عدم توفر معنى الضبط في شهادة المرأة الواحدة على الأموال، والذي لا يتحقق إلا بامرأتين تقومان مقام الرجل الواحد في هذا النوع من الشهادة، فإن الإسلام لم يمنع المرأة من الشهادة في هذا المجال بالكلية وإنما جعل لها نصيباً في مشاركة الرجل فيها، إلا أن الشرع الحنيف قد دل المتعاملين على أفضل أنواع الاستيثاق وأقواها، وهي شهادة رجلين.

فإن تعذر وجود الأفضل، وهو اجتماع رجلين للشهادة فإن شهادة رجل وامرأتين تقوم مقام شهادة رجلين وتعوضها، حتى لا تتعطل مصالح الناس ومعاملاتهم.

يقول ابن القيم في تعقيبه على آية الشهادة على الأموال: "فإن هذا الأمر لأصحاب الحقوق بما يحفظون به حقوقهم. فهو سبحانه أرشدهم إلى أقوى الطرق، فإن لم يقدروا على أقواها انتقلوا إلى ما دونها".¹

وليس في هذا أدنى إساءة للمرأة أو انتقاص من مكانتها، بل إنه مع تطرق شبهة الضلال لشهادة المرأة الذي يؤدي إلى عدم الضبط، إلا أن الشارع الحكيم قد أرشد إلى طريقة جبر هذا النقص، بضم شهادة امرأة ثانية إلى شهادة الأولى، فتكون شهادة امرأتين ورجل كشهادة رجلين، ولهذا فإنه يمكن الأخذ بها عند عدم توفر رجلين اثنين للشهادة، وحتى مع توفرهما أيضاً.

يقول "محمد الطاهر بن عاشور": "وجيء في الآية بكان الناقصة مع التمكن من أن يقال: فإن لم يكن رجلان، لثلا يتوهم منه أن شهادة المرأتين لا تقبل إلا عند تعذر الرجلين، كما توهم قوم، وهو خلاف قول الجمهور".

فقد قدّم الشارع شهادة رجلين اثنين، ولعل ذلك يعود لأفضليتها، كما سبق ذكره، كما يمكن أن يعود سبب تقديمها في الذكر على شهادة الرجل والمرأتين، لكونها أكثر توفراً في العادة، فالنساء كما تبين سابقاً، يقل اشتغالهن بمثل هذه الأمور، ومع هذا فإن إشراك شهادة النساء مع شهادة الرجال في الأموال، لا بد أن يكون

¹ ابن القيم: الطرق الحكمية، ص 149.

للسّرع فيه مقصد، ولعل مقصود الشارع منه، كما ذكر ابن عاشور، التوسعة على المتعاملين، وفيه مرمى آخر وهو تعويدهم بإدخال المرأة في شؤون الحياة، إذ كانت في الجاهلية لا تشرك في هذه الشؤون¹.

المبحث الرابع: دية المرأة في النفس.

المطلب الأول: تعريف الدية في اللغة والاصطلاح

الفرع الأول: تعريف الدية لغة:

جاء في لسان العرب: الدِيَّةُ واحدةُ الدِّيَّاتِ، والهَاءُ عوض من الواو، تقول: وَدَّيْتُ القَتِيلَ أُدِيهِ دِيَّةً: إذا أعطيتُ دِيَّتَهُ، وَاتَّدَّيْتُ أَي: أخذت دِيَّتَهُ.²

فأصل دِيَّةٍ وَدِيَّةٍ مثل: وَعْدَةٍ، ثم سُمِّي ذلك المال دِيَّةً تسمية بالمصدر، والجمع دِيَّاتٌ، مثل: هَبَّةٌ وَهَبَاتٌ، وَعِدَّةٌ وَعِدَاتٌ.³

وقد جاء في القاموس المحيط أن: الدِّيَّةَ بالكسر حق القَتِيلِ.⁴

وجاء في المصباح المنير في معنى الدية أيضا: "وَدَى القاتل القَتِيلَ يَدِيهِ دِيَّةً، إذا أعطى وَلِيَّهُ المال الذي هو بَدَلُ النفس"⁵.

يظهر من هذا أن الدية في اللغة تطلق على المال الذي يعطى بدل النفس.

الفرع الثاني: تعريف الدية اصطلاحا.

من أهم التعريفات التي وضعها الفقهاء في بيان معنى الدية ما يأتي:

¹ انظر: محمد الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، ج 3، ص 109.

² ابن منظور: لسان العرب، مج 15، ص 353. وانظر: محمد بن أبي بكر الرازي: مختار الصحاح، ص 298.

³ الفيومي: المصباح المنير، ج 2، ص 654.

⁴ الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ج 4، ص 399.

⁵ الفيومي، المصباح المنير، ج 2، ص 654. وانظر أيضا: إبراهيم مصطفى: المعجم الوسيط، ج 2، ص 1022.

عرف الأحناف الدية بأنها: "اسم للمال الذي هو بدل النفس".¹ أو هي: "اسم لضمان تجب بمقابلة الآدمي أو طرف منه".²

وهي عند المالكية: "مقدار معلوم من المال على عاقلة القاتل الخطأ وعليه في العمد بسبب قتل آدمي حر معصوم ولو بالنسبة لقاتله عوضاً عن دمه".³

وتطلق الدية عند الشافعية ويراد بها: "المال الواجب بالجناية على الحر في نفس أو فيما دونها".⁴

أما الحنابلة فقد عرفوا الدية بأنها: "المال المؤدى إلى مجني عليه أو وليه بسبب جناية".⁵

يظهر من خلال جاء في هذه التعريفات، أن الدية عند بعض الفقهاء هي المال الواجب الذي يؤدي في مقابل النفس، وهذا المعنى لا يخرج في مضمونه عما جاء في المعنى اللغوي، بينما يرى بعضهم الآخر أن الدية هي المال المؤدى في مقابل النفس أو فيما دونها.

والذي يبدو أن الدية تطلق على المال الواجب بالجناية على النفس أو فيما دونها من الأعضاء، لأن النبي صلى الله عليه وسلم أطلق على المال الذي يؤدي في مقابل الجناية على الأعضاء أو الأطراف ديةً.

¹ انظر: السرخسي: المبسوط، ج 26، ص 59؛ ابن عابدين: رد المختار على الدر المختار، ج 10، ص 230؛ مجموعه من علماء الهند: الفتاوى الهندية، مج 6، ص 24.

² العيني: البناية، ج 12، ص 202.

³ انظر: النفراوي الأزهرى: الفواكه الدواني، ج 2، ص 305.

⁴ انظر: الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، ج 4، ص 71؛ الرملي: نهاية المحتاج، ج 7، ص 315؛ تقي الدين الحصني: كفاية الأخيار، ج 2، ص 310-311.

⁵ انظر: أبو النجا الحجاوي: الإقناع، ج 2، ص 502؛ ابن مفلح: المبدع، ج 8، ص 327؛ علي أبو الخير: الواضح في فقه الإمام أحمد، ص 483.

فقد روي عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "دية أصابع اليدين والرجلين سواء، عشرة من الإبل لكل أصبع"¹.

وعلى هذا يمكن تعريف الدية بما عرفها الشافعية بقولهم: "هي المال الواجب بالجناية على الحر في نفس أو في ما دونها" أو هي: "المال الواجب على الآدمي في نفسه أو فيما دونها من الأعضاء".

المطلب الثاني: آراء الفقهاء وأدلتهم

الفرع الأول: آراء الفقهاء

يمكن تقسيم آراء الفقهاء في هذه المسألة إلى رأيين:

الرأي الأول:

اتفق الفقهاء على أن دية المرأة في النفس على النصف من دية الرجل².

جاء في بداية المجتهد: "وأما دية المرأة أنها على النصف من دية الرجل في النفس"³.

ومن أقوال الفقهاء في ذلك:

ما جاء في البدائع يقول الكاساني: "وإن كان أثني فدية المرأة على النصف من دية الرجل"⁴.

¹ أخرجه الترمذي في سننه، كتاب: الديات، باب ما جاء في دية الأصابع رقم: 1391، ج 13، ص 4، وقال: حسن صحيح غريب؛ وابن حبان، في صحيحه، كتاب: الديات، باب: ذكر الإخبار عما يجب على المرء من الدية في قطع أصابع أخيه المسلم، ج 13، ص 366، رقم: 6012، قال المناوي، في التيسير: إسناده صحيح، انظر: التيسير شرح الجامع الصغير، 2، ص 17.

² انظر: الكاساني: بدائع الصنائع، مج 7، ج 7، ص 254؛ السرخسي: المبسوط، ج 26، ص 79؛ مجموعه من علماء الهند: الفتاوى الهندية، مج 6، ج 6، ص 24؛ الدردير: الشرح الصغير، ج 4، ص 92؛ الخرشي: حاشية الخرشي على مختصر سيدي خليل، مج 4، ج 8، ص 32؛ الشيرازي: المهذب، ج 3، ص 213؛ الرافعي: الشرح الكبير (فتح العزيز)، ج 10، ص 327؛ البغوي: شرح السنة، ج 5، ص 401؛ أبو النجا الحجاوي: الإقناع، ج 4، ص 208؛ ابن قدامة: الكافي، ج 4، ص 77.

³ ابن رشد القرطبي: بداية المجتهد، مج 2، ج 4، ص 246.

⁴ الكاساني: بدائع الصنائع، مج 7، ج 7، ص 254.

وجاء في متن رسالة ابن أبي زيد: "ودية المرأة على النصف من دية الرجل".¹

وجاء في المذهب أيضا: "ودية المرأة نصف دية الرجل".²

وقال ابن قدامة في الكافي: "ودية الحرة المسلمة نصف دية الرجل".³

الرأي الثاني:

نقل بعض الفقهاء⁴ عن ابن عليّة والأصم أنهما قالوا: إن ديتها كدية الرجل.⁵ وقد قال بهذا الرأي أيضا ابن حزم الظاهري.⁶

الفرع الثاني: أدلة الفقهاء.

أدلة الفريق الأول:

وهم جمهور العلماء، القائلون بتصنيف دية المرأة، وقد استدلووا على ما ذهبوا إليه بالمنقول والمعقول، ومن ذلك:

- من السنة:

عن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "دية المرأة على النصف من دية الرجل".⁷

¹ رسالة ابن أبي زيد القيرواني (مع الفواكه الدواني)، مج 2، ص 308. دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1997م.

² الشيرازي: المذهب، ج 3، ص 213.

³ ابن قدامة: الكافي، ج 4، ص 77.

⁴ العيني: البناية، ج 12، ص 213؛ ابن مفلح: المبدع، ج 8، ص 350؛ المقدسي: العدة شرح العمدة، ص 504؛ ابن قدامة: المغني، ج 9، ص 532.

⁵ وهو رأي بعض المعاصرين أيضا ومنهم: أبو زهرة: الجريمة والعقوبة (العقوبة)، ص 573؛ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشرعية، ص 273.

⁶ ابن حزم الظاهري: الأحكام في أصول الأحكام، ج 7، ص 90.

⁷ أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب: الديات، باب: ما جاء في دية المرأة، رقم: 16305، ج 8، ص 166.

حديث عمرو بن حزم الذي جاء فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "دية المرأة على النصف من دية الرجل".¹

فقد نص الحديثان على أن دية المرأة على النصف من دية الرجل، وفيهما دليل على صحة ما ذهب إليه الجمهور.²

- من الآثار:

استدل الجمهور على ما ذهبوا إليه بآثار كثيرة مروية عن الصحابة منها:

ما رواه إبراهيم النخعي عن عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما قالا: "عقل المرأة على النصف من دية الرجل في النفس وفيما دونها".³

ما رواه إبراهيم النخعي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: "عقل المرأة على النصف من دية الرجل في النفس وفيما دونها".⁴

- الإجماع:

فقد أجمع أهل العلم على أن دية المرأة نصف دية الرجل، وقد نقل هذا الإجماع ابن المنذر وابن عبد البر.⁵

¹ سبق تخريجه، ص 378، قال ابن حجر: هذه الجملة ليست من حديث عمرو بن حزم الطويل وإنما أخرجها البيهقي من حديث معاذ بن جبل.

انظر: ابن حجر: التلخيص الحبير، رقم: 1908، ج 4، ص 48.

² انظر: الماوردي: الحاوي الكبير، ج 12، ص 289.

³ أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب: الديات، باب: ما جاء في جراح المرأة، رقم: 16309، ج 8، ص 167، من طريق محمد بن أبان عن حماد به.

⁴ أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب: الديات، باب: ما جاء في جراح المرأة، رقم: 16309، ج 8، ص 167، من طريق أبي حنيفة عن حماد به.

⁵ انظر: ابن المنذر: الإشراف على مذاهب أهل العلم، ج 3، ص 92؛ العيني: البناية شرح الهداية، ج 12، ص 213؛ ابن مفلح: المبدع شرح المقنع، ج 8، ص 350؛ ابن قدامة المغني، ج 9، ص 531؛ الشوكاني: السبيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، ج 4، ص 439؛ الحصني: كفاية الأخيار، ص 605؛ ابن ضويان: منار السبيل، ج 2، ص 269.

قال الشافعي رحمه الله: "لم أعلم مخالفا من أهل العلم قديما ولا حديثا في أن دية المرأة نصف دية الرجل وذلك خمسون من الإبل، فإذا قضى في المرأة بدية فهي خمسون من الإبل".¹

- القياس:

استدلوا بجهة القياس بما يأتي:

قالوا بأن المرأة في ميراثها وشهادتها على النصف من الرجل، فكذلك تكون في ديتها.²

وقالوا أيضا: أن كون دية المرأة نصف دية الرجل، باعتبار صفة الملكية، وحال الأنثى في ذلك على النصف من حال الذكر، فالذكر أهل للملكية النكاح والمال جميعا، والأنثى أهل للملكية المال دون النكاح.³

- من المعقول:

قالوا بأن كون دية المرأة على النصف من دية الرجل لأن حالها أنقص من حال الرجل ومنفعتها أقل⁴، يقول "ابن القيم" في بيان علة تنصيف دية المرأة: "وأما الدية: فلما كانت المرأة أنقص من الرجل والرجل أنفع منها، ويسد ما لا تسده المرأة من المناصب الدينية والولايات، وحفظ الثغور والجهاد، وعمارة الأرض، وعمل الصنائع التي لا تتم مصالح العالم إلا بها، والذبّ عن الدنيا والدين، لم تكن قيمتها مع ذلك متساوية وهي الدية".⁵

يظهر من هذا النص أن دور الرجل أهم وأعظم من دور الأنثى، لأن حاجة المجتمع إليه أشد وأعظم ولهذا استحق الدية كاملة بخلاف الأنثى.

¹ الشافعي: الأم، ج 6، ص 177.

² انظر: الكاساني: بدائع الصنائع، مج 7، ج 7، ص 254؛ الماوردي: الحاوي الكبير، ج 12، ص 289.

³ انظر: السرخسي: المبسوط، ج 26، ص 79-80.

⁴ انظر: المرغيناني: الهداية شرح بداية المبتدي، ج 4، ص 523؛ ابن القيم: إعلام الموقعين، ج 2، ص 111.

⁵ ابن القيم: إعلام الموقعين، ج 2، ص 111.

ويقول "محمد رشيد رضا" في هذا: "والأصل في ذلك [أي في تنصيف دية المرأة] أن المنفعة التي تفوت أهل الرجل بفقده أكبر من المنفعة التي تفوت بفقد الأنثى"¹.

فقد جعل القائلون بتنصيف دية المرأة الأنوثة علة لذلك، وأن وصف الذكورة أعطى الرجل أفضلية في هذا الحكم، لأن ما تنتظره الأسرة، وكذلك المجتمع، من الرجل أعظم مما تنتظره من المرأة !

فهذه أهم الأدلة التي استدلت بها الجمهور على ما ذهبوا إليه من القول بتنصيف دية المرأة، إلا أنها لم تسلم من النقد، كما سيتبين ذلك عند مناقشة الأدلة.

ب- أدلة الفريق الثاني:

استدل القائلون بالمساواة بين الرجل والمرأة في الدية بما يأتي:

- عموم قوله صلى الله عليه وسلم كما جاء في كتاب عمرو بن حزم: "في النفس المؤمنة مائة من الإبل"². فلم يفرق بين الرجل والمرأة في ذلك.
- قالوا إن تساوي الرجل والمرأة في القصاص يوجب تساويهما في الدية، كما أن استواء الدية في الجنين الذكر والجنين الأنثى، وهي ما يسمى بالعرة، يوجب تساوي الرجل والمرأة في الدية"³.

الفرع الثالث: مناقشة الأدلة والترجيح بينها

أ- مناقشة أدلة الجمهور:

من أهم الاعتراضات التي اعترض بها على أدلة الجمهور ما يأتي:

¹ محمد رشيد رضا: تفسير المنار، ج 5، ص 270.

² أخرجه مالك، في الموطأ، كتاب العقول، باب ذكر العقول، رقم: 1547، ج 2، ص 849، والنسائي: في سننه (المجتبى)، كتاب: القسامة، باب ذكر حديث عمرو بن حزم في العقول واختلاف الناقلين له، رقم: 4855، ج 8، ص 59.. والبيهقي: السنن الكبرى، كتاب: الديات، باب دية النفس رقم: 16145، ج 8، ص 128، جميعهم بلفظ في "النفس مائة من الإبل". وقد صححه الحاكم ابن حبان والبيهقي انظر تلخيص الحبير، ج 4، ص 18.

³ انظر: الماوردي: الحاوي الكبير، ج 12، ص 289.

1- مناقشة أدلة السنة:

- أما الحديث الأول - حديث معاذ بن جبل - رضي الله عنه فقد علق عليه البيهقي، وهو راوي هذا الحديث، بقوله: "وروي عن معاذ بن جبل رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم بإسناد لا يثبت مثله".¹

وقد حكم الشوكاني بأن هذا الحديث استنادا إلى ما ذكره البيهقي بأنه لا يصلح لأن يكون حجة فقال: "واستدلوا بحديث معاذ الذي ذكرناه وهو مع أنه لا يصلح للاحتجاج به لما سلف".²

يظهر من هذا بأن الحديث لا يعدُّ دليلاً يستند إليه في القول بتنصيف دية المرأة.

- وأما الاستدلال بحديث عمرو بن حزم الذي روي بأكثر من رواية، فقد نوقش بمناقشات كثيرة تقدر في صحه الاحتجاج به، واقتصر هنا على ذكر بعضها:

أن هذا الحديث مروى عن سليمان بن داود، وقد أسقط ابن حزم الاحتجاج بهذا الحديث لأن فيه سليمان بن داود فقال: "وأما حديث عمرو بن حزم فساقط لأن سليمان بن داود الذي رواه عن الزهري ضعيف الحديث مجهول الحال".³

وقد جاء في "التلخيص الحبير" أن راوي الحديث إنما هو سليمان بن الأرقم وليس سليمان بن داود⁴ وقد صححه الحاكم وابن حبان والبيهقي، إلا أن سليمان بن الأرقم لم يسلم من الطعن هو أيضاً، فقد قال النسائي فيه بأنه: متروك الحديث⁵ وجاء في "الدراية" أيضاً أنه مدلس.⁶

¹ البيهقي: السنن الكبرى، ج 8، ص 96.

² محمد الشوكاني: نيل الاوطار، مج 4، ج 7، ص 68.

³ ابن حزم: المحلى بالآثار، ج 10، ص 241.

⁴ ابن حجر العسقلاني: التلخيص الحبير، ج 4، ص 57.

⁵ النسائي: سنن النسائي، ج 8، ص 58-59.

⁶ ابن حجر العسقلاني: الدراية في تخريج أحاديث الهداية، ج 2، ص 273.

وإن سلّم الحديث من الطعون الموجة إليه، فإنه يمثل حجة ضعيفة لا يمكن الاستناد إليها في القول بتنصيف دية المرأة، لأن العبارة التي استند إليها جمهور الفقهاء في تنصيف دية المرأة ليست موجودة البتة في كتاب عمرو بن حزم جاء في "إرواء الغليل": "في كتاب عمرو بن حزم "دية المرأة على النصف من دية الرجل" ضعيف، وعزؤه إلى كتاب عمرو بن حزم خطأ".¹

وقد أسس صاحب "إرواء الغليل" هذا القول بناء على ما ذكره ابن حجر بقوله: "هذه الجملة ليست في حديث عمرو بن حزم الطويل، وإنما أخرجها البيهقي من حديث معاذ بن جبل".²

وقد أثبت بعض الباحثين المعاصرين³ بعد البحث والتنقيب في جميع الروايات التي روي بها الحديث، أن العبارة التي استند إليها جمهور الفقهاء في تنصيف دية المرأة منسوبة إلى كتاب "عمرو بن حزم" وليست منه.

وإذا ثبت بأن هذه العبارة ليست من كتاب عمر بن حزم، وإنما هي منسوبة إليه، فقد سقط الاحتجاج بها فلا يمكن اعتبارها دليلاً على القول بأن دية المرأة على النصف من دية الرجل.

2- مناقشه دليل الأثر:

- أما الأثر الأول والمروى عن عمر وعلي رضي الله عنهما فقد قيل فيه بأنه منقطع قال البيهقي: "حديث إبراهيم منقطع".⁴

- وقد حكموا على الأثر الثاني بالانقطاع أيضاً، لأن إبراهيم النخعي لم يحدث عند أحد من الصحابة.⁵

3- مناقشة دليل الإجماع:

¹ الألباني: إرواء الغليل، ج 7، ص 306.

² ابن حجر العسقلاني: تلخيص الحبير، مج 2، ج 4، ص 24.

³ انظر: وهبه الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، ج 6، ص 310؛ مصطفى عيد الصياصنة: دية المرأة في الكتاب والسنة، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط 1، 1415 هـ - 1995 م، ص 58.

⁴ البيهقي: السنن الكبرى، ج 8، ص 96.

⁵ انظر: العيني: البناية في شرح الهداية، ج 12، ص 213؛ الشوكاني: نيل الأوطار، مج 4، ج 4، ص 67.

ناقش محمد أبو زهرة دليل الإجماع بأن ادعاء الإجماع في هذه المسألة إنما هو من قبيل الإجماع السكوتي، لأن آراء الصحابة أعلنت في هذه المسألة عن بعضهم، ولم ينكر سائرهم، فدل على أنه إجماع سكوتي، وقد أنكر كثيرون حجية الإجماع السكوتي.¹

وأن هناك من يرى² بأن الإجماع لم ينعقد أصلاً في هذه المسألة لأسباب منها:

- أنه لا يوجد نص صحيح وصريح من كتاب أوسنة يقول بتنصيب دية المرأة يكون مستنداً لهذا الإجماع، إذ لا بد للإجماع من مستند من دليل شرعي.
- أن دعوى انعقاد إجماع الصحابة على ذلك منقوض، لأن القول بتنصيب دية المرأة لم يثبت حتى عن بعض أفراد الصحابة فكيف يثبت إجماع كافتهم.
- كما أن دعوى انعقاد إجماع علماء الإسلام بعد الصحابة منقوضة أيضاً، وذلك لوجود المخالف كابن علي والأصم.

4- مناقشة الاستدلال بالقياس:

نوقش قياس الدية على الميراث والشهادة بأنه قياس فاسد لاعتبارات تتمثل فيما يأتي:

- قياس الدية على الميراث: علق "محمود شلتوت" على هذا القياس بقوله: "إن من خطأ النظر أن تقاس الدية في مقدارها للرجل والمرأة على الميراث"³.

فإن الحكم في ميراث المرأة في الإسلام ليس مبنيًا على أن إنسانيتها أقل من إنسانية الرجل وإنما هو مبني على أساس آخر، قضت به طبيعة المرأة في الحياة العامة، ويتمثل في كون الرجل المكلف بدفع مهر الزوجة،

¹ محمد أبو زهرة: الجريمة والعقوبة، ص 572. انظر: حجية الإجماع السكوتي في: سيف الدين الأمدي: الأحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 252.

² انظر: مصطفى عيد الصياصنة: دية المرأة في ضوء الكتاب والسنة، ص 123-124.

³ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشرعة، ص 239.

وهو المسئول عن الإنفاق والقيّم على شؤون الأسرة وغيرها من الأسباب التي سبق ذكرها في مسألة الميراث، وبالمقابل فإن المرأة ليست مكلفة بشيء من هذا.¹ فلا يمكن قياس الدية عليه.

وقد يعترض على هذا القول بما يأتي: أن يفقد الرجل وهو الذي يتحمل المسؤولية المالية في الأسرة دون المرأة، يكون هناك ضرر مادي يلحق أهله وأسرته، هو أعظم من الضرر الذي يلحق أهل المرأة بفقدانها، وقد سبقت الإشارة إلى هذا التعليل عند ذكر دليل المعقول.

ويمكن الجواب عن هذا بأنه يمكن اعتبار هذا القول لو أن القائلين به عمموه على كل من يكون حاله في هذه المسألة مثل حال المرأة، لكن يبدو بأنهم اختصوا المرأة بهذا التعليل دون غيرها، وجعلوا ديتها على النصف من دية الرجل، ما يجعلنا نظن أن الأمر لا يعود إلى الموازنة بين الضرر المادي الذي سيلحق بفقد الرجل، وبين الضرر الذي سيلحق بفقد المرأة، وإنما يعود إلى أمر آخر.

ويدل على هذا، أنهم جعلوا دية الصبي مثلاً دية كاملة²، مع أنه في مرحلة طفولته لا يكون مسئولا عن الإنفاق. فيتعين بهذا أن وجه التفرقة بين الرجل والمرأة في هذا الحكم يعود إلى وصف الأنوثة، وكونها علة في نقصان دية المرأة، مع أنها لا تصلح لأن تكون علة في هذه المسألة.

فاعتبار طبيعة المرأة وخصائصها في تنصيف ميراثها وشهادتها، لا يمكن تعميمه على غيرها من الأحكام إلا بدليل، وليس هناك دليل في هذه المسألة. حتى أن هذا التنصيف لم يسر على جميع الأحكام الميراث والشهادة، بل في بعضها فقط، كما تبين ذلك في مبحثي الميراث والشهادة.

● قياس الدية على الشهادة:

أما فساد قياس الدية على الشهادة يتمثل في أن تنصيف شهادة المرأة في الأموال والديون قد تبينت علته، وهي الضلال الذي ينشأ عنه النسيان وعدم الضبط، لانشغال المرأة بغير مجالس المداينات والمبايعات وغيرها،

¹ انظر: محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، ص 237-239.

² انظر دية الصبي: مصطفى عيد الصياصنة: دية المرأة في الكتاب والسنة، ص 141.

وفقا لما تقضي به طبيعتها، كما سبق بيان ذلك في المبحث السابق، فعدم خبرة المرأة في هذا المجال لا يلزم منه تعميم هذا التصنيف على جميع المسائل والأحكام.

فإن شهادة النساء لوحدهن مقبولة في بعض الأحكام، كما تبين في مبحث الشهادة، فهذا يدل على أن الأمر يعود إلى الخبرة والممارسة، والمرأة عادة لا تشهد مجالس المداينات.

ولهذا فإن آية الشهادة ترشد إلى أفضل أنواع الاستيثاق الذي تطمئن به نفوس المتعاملين على حقوقهما¹. حتى يتم الاحتياط من الضلال المذكور في الآية، ويظهر من هذا كله أنه لا توجد هناك أي علاقة تجمع شهادة المرأة بديتها، حتى يتم اتخاذ الشهادة أصلا تقاس عليه الدية.

● أما قياس الدية على ملكية النكاح والمال، وأن المرأة في ذلك على النصف من الرجل، فقد نوقش بما يأتي:

- أن الأصوليين لم يجعلوا الأنوثة من عوارض الأهلية²، حتى تمنع الأهلية وتنقصها!.
- أن تفويض ملكية النكاح للرجل دون المرأة، وقد تبينت الحكمة منه في موضعه من هذا البحث، ومن ذلك أن المرأة لا تعرف أحوال الرجال وطباعهم، وقد تختار من لا يكون كفؤا لها، وهذا إذا تعلق الأمر بولاية النكاح، أما الطلاق، وكما تبين سابقا أيضا، فإن من خصائص المرأة وصفاتها أنها سريعة الانفعال، شديدة العاطفة، فقد تؤدي سرعة انفعالها وتغير مزاجها إلى قطع الرابطة الأسرية، بينما يكون الرجل أقل تسرعا، كما أن له من الأسباب ما يجعله يفكر مليا في فك العصمة الزوجية.
- أن جعل ملكية النكاح بيد الرجل يتماشى مع مبدأ القوامة الذي أقره الإسلام، ولو جعل أمر ذلك بيدها، لنافي ذلك قوامة الرجل التي أقرها السلام له.³

¹ انظر: محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشرعية، ص 239.

² سبق الحديث عن عوارض الأهلية في مطلب الحكمة من اشتراط الولي في عقد النكاح. ص 132.

³ مصطفى عيد الصياصنة: دية المرأة في الكتاب والسنة، ص 135 - 136.

5- مناقشة الاستدلال بالمعقول:

ناقش "محمد أبو زهرة" قول الجمهور بأن منفعة الرجل أعظم من منفعة المرأة، وأن حالها أنقص من حاله، فيكون الضرر الذي يلحق بأهل الرجل بفقدته أعظم من الضرر الذي يلحق أهل المرأة بفقدتها بما يأتي:

أن هذا القول نظر إلى جانب المالية، ولم ينظر إلى جانب الآدمية والزجر للجاني. والحقيقة أن النظر في العقوبة يكون بالنظر إلى قوة الإجماع في نفس المجرم، ومعنى الاعتداء على النفس الإنسانية، وهي قدر مشترك بين جميع الناس ولا يفرق بينهم في ذلك الجنس أو النوع فهم متساوون في الكرامة الإنسانية، ولهذا ينبغي أن تكون دية المرأة كدية الرجل على سواء، إذ هي عقوبة الدماء، والمعتدي يقتل المرأة كالمعتدي يقتل رجل على سواء.¹

ويمكن أن يجاب على قول الجمهور بأن منفعة المرأة أقل، وأنها لا تسد ما يسده من المناصب، وحفظ الثغور وغيرها: "بأن هذا النظر لم يراع جانب المساواة في الإنسانية، وإنما غلب جانب المنفعة المادية، وتقييم دور الرجل ووظائفه، وجعله أهم من الدور الذي تقوم به المرأة ووظائفها التي أنيطت بها.

ومع هذا فإنه يمكن القول أيضاً، بأن الصبي والمجنون والشيخ الكبير... وغيرهم ممن ليس باستطاعتهم سد ما يسده الرجل من وظائف، بل إن مثل هؤلاء يعجزون عن القيام حتى بأبسط الوظائف التي يقوم بها الرجل، ومع ذلك فإن دية كل واحد من هؤلاء قدرها العلماء بدية كاملة كدية الرجل سواء بسواء، فلماذا لا يكون الأمر كذلك بالنسبة للمرأة مع أنها قد تكون أنفع من هؤلاء؟!.

ب - مناقشة أدلة القائلين بالمساواة بين الرجل والمرأة في الدية:

لقد وصف ابن قدامة قول من قال بأن دية المرأة كدية الرجل بأنه قول شاذ، فقد جاء في المغني تعليقا على قول ابن علية والأصم: "وهذا قول شاذ يخالف إجماع الصحابة وسنة النبي صلى الله عليه وسلم...".²

¹ محمد أبو زهرة: الجريمة والعقوبة، ص 573.

² ابن قدامة: المغني، ج 9، ص 532.

وقد نوقشت أدلتهم بما يأتي:

- 1- أما استدلالهم بما جاء في كتاب عمرو بن حزم أن "في النفس المؤمنة مائة من الإبل"، فقد قالوا بأن ما استدلو به وجاء في نفس الكتاب أن: "دية المرأة نصف دية الرجل" أخص مما ذكرتموه، وهما في كتاب واحد، فيكون ما ذكرنا مفسرا لما ذكرتموه.¹
- 2- أما القول بأن المساواة في القصاص توجب المساواة في الدية، فقد قالوا بأن الدية مأل والقصاص حد، والمرأة تساوي الرجل في الحدود فساوته في القصاص، ولا تساويه في الميراث، فكانت على النصف منه فيه، فكذلك لا تساويه في الدية.²

الترجيح:

بعد مناقشه أدلة الفريقين تبين بأنه ليس ثم دليل ثابت صحيح سواء من سنة أو إجماع يقول بتنصيف دية المرأة، كما أنه ليس هناك نص من القرآن الكريم يدل على هذا، فالنص المذكور في دية القتل الخطأ، وهو قوله تعالى: {وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطْئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ} [النساء: 92]، وهو نص عام، لم يُفصل مقدار الدية للرجل والمرأة.

وبناء على هذا يظهر بأن الراجح في هذه المسألة هو قول من قال بالمساواة بين الرجل والمرأة في الدية، ولا يمكن قياس الدية على الميراث والشهادة، لما ذكر من فوارق بينهما، ثم إن المساواة في الإنسانية توجب القول بالتساوي بين الرجل والمرأة في الدية، خاصة أنه لم يثبت هناك نص يقول بالتنصيف.

¹ ابن قدامة: المغني، ج 9، ص 532؛ ابن مفلح: المبدع، ج 8، ص 350؛ المقدسي: العدة شرح العمدة، ص 504.

² انظر: الماوردي: الحاوي الكبير، ج 12، ص 289.

المطلب الثالث : الحكمة من تنصيف دية المرأة - عند القائلين بذلك - .

لقد ذهب بعض القائلين بتنصيف دية المرأة إلى أن الحكمة من هذا التنصيف ليس لها علاقة بالنفس البشرية، فالقول بتنصيف ديتها لا يعني البتة الإنقاص من قيمة المرأة نفسها وإنما الأمر لا يُمثل إلا تعويضاً مالياً لأهل المجني عليه.

وبما أن الرجل هو المسؤول عن نظام النفقات في الأسرة، فإن الضرر المادي الذي يصيب الأسرة بفقده، أعظم وأكبر مما لو كان المجني عليه امرأة، ولهذا كان التعويض المالي الذي يعطى كدية لأهل الرجل على الضعف من ذلك الذي يعطى كدية لأهل المرأة.¹

وهذا هو ما علل به الفقهاء قولهم بتنصيف دية المرأة، وأن ذلك باعتبار المنفعة، وكون منفعة المرأة أقل من منفعة الرجل. وقد سبق ذلك عند ذكر الأدلة.

ويرى بعض من ذهب إلى ترجيح القول بتنصيف دية المرأة، أن ليس في ذلك انتقاص من قيمة المرأة أو نفسها، والدليل على ذلك أنه حين يكون المقصود النفس البشرية، فإن الإسلام في هذه الحالة سوى بين الجنسين تسوية كاملة، ومن ذلك أنه سوى بين دية الجنين الذكر والجنين الأنثى، ولم يفرق بينهما في ذلك.²

وعموماً، فإن الذي يبدو، أن القول بكون منفعة المرأة أقل، وأن الضرر الذي يلحق بفقدائها أقل مقارنة بالرجل، قد تبين بأنه منقوصٌ بدية الصبي أو المجنون أو غيرهما ممن تكون ديتهم عند الفقهاء دية كاملة، مع أن منفعتهم أقل أو تكاد تكون معدومة.

وعليه يظهر بأن القول بالمساواة بين الجميع في الدية أقرب إلى الصواب، لتساويهم في الإنسانية.

¹ انظر: محمد بلتاجي: مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، ص 377-378؛ مصطفى السباعي: المرأة بين الفقه والقانون، ص 32-33؛ مصطفى الزرقا: فتاوى الزرقا، ص 389؛ عابده المؤيد العظم: سنة التفاضل وما فضل الله به النساء على الرجال، ص 127.

² انظر: محمد بلتاجي، المرجع نفسه، ص 380.



الختامة:

بعد هذه الرحلة مع موضوع هذا البحث، ومن خلال ما تناولت فيه من فصول ومباحث اشتملت على بعض الأحكام المسائل الخاصة بالمرأة التي خالفت فيها الرجل، وبيان الحكمة من الفروق بينهما في هذه الأحكام، فإني توصلت إلى مجموعة من النتائج أوجزتها في الآتي :

❖ أن أهم ما ينبغي التأكيد عليه، وهو نتيجة ظاهرة وواضحة أن المرأة لم تنل المكانة الحقوقية التي صانتها وكرّمتها إلا في ظل الإسلام، حيث كرمها أما وبنّا وزوجة، وقد رأينا كيف حطت معظم الحضارات القديمة من مكانتها واعتبرتها أدنى منزلة من الرجل، أما عن مكانتها الحقوقية في ظل القوانين الوضعية المعاصرة من خلال ما جاء في موثيق واتفاقيات حقوق الإنسان، فإن المرأة لا تزال إلى يومنا هذا لم تنل حقوقها كاملة ولا زالت تشكو من ظلم وقهر المجتمع الذكوري.

فقد سبق الإسلام إلى تحرير المرأة، التحرير بمعناه الحقيقي، وليس ما دعت إليه بعض الأصوات لتحرير المرأة من قيود الأسرة وضوابط الأخلاق، لبلوغ الهدف المنشود وهو المساواة المزعومة "المطلقة" بين الجنسين.

❖ لقد سوّت الشريعة الإسلامية بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات، وفي أهلية كل منهما للتكليف بأحكام الشريعة، ويظهر ذلك من خلال المساواة بينهما في صيغ الخطابات الشرعية، أما ما نراه في بعض الأوساط الإسلامية من حرمان المرأة من بعض حقوقها فذاك سببه تخلف هذه الأمة عن دينها واحتكامها لبعض الأعراف والعادات الفاسدة، بل إن الشريعة الإسلامية جعلتها تتفرد ببعض الحقوق كحقها في المهر والنفقة وغيرها.

❖ أن الشريعة الإسلامية التي تتميز بواقعيّتها ومثاليّتها في الوقت نفسه فرقت بين الرجل والمرأة في بعض المسائل والأحكام، مراعاة منها لما بينهما من فروق سواء من الناحية الفيزيولوجية أو الناحية النفسية أو الناحية العقلية، وهذا الاختلاف الموجود بينهما في بعض الوظائف والأحكام إنما هو اختلاف تكاملي يحقق الحكمة من خلقهما ذكراً وأنثى، ولهذا خصت الأنثى بما يتناسب وخصائصها، والأمر نفسه بالنسبة للذكر، حتى يكمل كل منهما الآخر في هذه الحياة.

❖ أنه ليس للمرأة أن تباشر عقد نكاحها، كما لا يجوز أن تكون وليا على غيرها، فهذا حق يعود لوليها لما في اشتراط الولي من تحقيق مصالح ودرء لمفاسد قد تتضرر منها المرأة بالدرجة الأولى، وقد يتعدى هذا الضرر إلى الأولياء.

❖ أن اشتراط الولي في عقد النكاح لا يعني إهمال جانب المرأة، من حيث اعتبار رأيها ورضاها في ذلك، فليس للولي أن يستبد به دونها .

❖ أن الشريعة الإسلامية أباحت للسلم الزواج من الكتابية - مع كراهته عند بعض الفقهاء -، وحرمت زواج المسلمة من الكتابي بالنظر إلى المفاسد التي تنجم عن هذا الزواج لعل من أعظمها ضياع مقصد حفظ الدين، وذلك باتباع المسلمة دين زوجها الكتابي، وغيرها من المفاسد التي تؤدي إلى إهدار مقاصد ومصالح أخرى.

❖ أن الشريعة الإسلامية أباحت تعدد الزوجات، وقيدته بشروط وضوابط، تحقيقا لمقاصد عظيمة، سواء على مستوى الفرد أو المجتمع، وحرّمت تعدد الأزواج لأنه يتعارض مع مقاصد الشريعة، وما ينجم عنه من مفاسد تهدم أصلا من الأصول الكلية في التشريع وهو حفظ النسل.

❖ أن الشريعة الإسلامية جعلت حق القوامة للرجل على المرأة، وليس العكس. فهذا حق له وهو في الوقت نفسه واجب، فواجبه القيام بأعباء الأسرة ومسؤولياتها بما فيها المرأة، من حمايتها وحفظها وحسن عشرتها ونفقة عليها وغيرها، وهذا الحق لا يلغي شخصية المرأة في الأسرة واعتبار رأيها.

❖ أن القوامة، والتي هي حق للرجل تعد أصلا تنبني عليه بعض الأحكام الأخرى التي خالفت فيها المرأة الرجل.

❖ أن الشريعة الإسلامية جعلت حق إيقاع الطلاق بيد الزوج (أي الرجل)، بقيود وضوابط، ولم تجعله بيد الزوجة (أي المرأة) بسبب قوامته عليها، وأنه المسؤول عن الإنفاق في الأسرة، وجعله بيده إنما هو لكونه الأقدر على عدم إيقاعه، إلا إذا لزم الأمر ذلك.

❖ أن الشريعة الإسلامية جعلت حق الطلاق بيد الرجل، لكنها لم تهمل جانب المرأة إذا تعسف الرجل في استعمال هذا الحق أو أساء استخدامه، فقد جعلت للمرأة حق طلب التفريق بالضرر، كما أعطتها حقها في الخلع بسبب النفور أو كراهتها صحبة الزوج.

❖ أن النشوز بين الزوجين كما يحصل من الزوجة فقد يحصل من الزوج أيضا، وأن الشريعة الإسلامية سَوّت بينهما في أحكامه، ولم تفرق بينهما إلا من حيث مباشرة ولاية التأديب، حيث كلفت الزوج بتولي إصلاح حال زوجته لردها عن نشوزها، بينما جعلت سلطة تأديب الزوج في حال نشوزه وتعيده بيد القاضي، وهذا بطلب من الزوجة، وبهذا تكون قد حافظت على حقوق كل واحد منهما.

❖ أن الشريعة الإسلامية أثبتت للمرأة حقها في الميراث، بعدما كان هذا الحق في معظم الأمم والحضارات القديمة يؤول إلى الورثة الذكور، فقد جعل الإسلام للمرأة نصيبا مفروضا من تركة الميت مثلها مثل الذكر، وأن قسمة الموارث على قاعدة "للذكر مثل حظ الأنثيين"، مبنية على مبدأ العدل مع مراعاة مسؤوليات كل واحد منهما، ولاشك أن مسؤوليات الذكر أكبر وأعظم، وحاجته إلى المال أشد.

❖ أن الشريعة الإسلامية فرقت بين الرجل والمرأة في حكم تولي منصب الإمامة العظمى، وما يتفرع عنه من مناصب وولايات دينية، حيث منعت المرأة منها، وقدمت الرجال فيها، لعظم المسؤولية وخطورتها وما تحتاج إليه هذه المناصب من استعداد وتفرغ تام للنهوض بأعبائها، فجعلت تقدم الرجال فيها أولى بالاعتبار لأنهم أقوم بمصالحها وشؤونها.

❖ أن منع المرأة من تولي منصب القضاء، على ما ذكره أغلب الفقهاء، سواء منهم القدامى أو المعاصرين، وتقدم الرجال في هذه الوظيفة لا يمس بمبدأ المساواة بين الجنسين في الحقوق والواجبات، لأن ما تتطلبه هذه الوظيفة من استقرار وتفرغ تام تجعل تقدم الرجال فيها أولى، تماما كالإمامة، فالمرأة لا تستطيع التفرغ لأداء مهام هذا المنصب للوظائف الكثيرة المنوطة بها من أمومة وما يتعلق بها من أدوار داخل أسرتها، وكذا ما يعترضها من ظروف نفسية وبيولوجية، ولهذا كانت ممنوعة من تقلد المناصب العليا في الدولة.

❖ أن شهادة المرأة في الحدود والقصاص لا تقبل، ويقدم الرجل فيها، وهذا لا يعد انتقاصا من مكانة المرأة وأهليتها، فكما تفرّد الرجال بالشهادة في هذا المجال فقد تفرّد النساء بالشهادة في مجالات أخرى كالولادة والاستهلال وغيرها، وتفرّد كل واحد منهما في بعض الأحكام، وقبول شهادته فيها دون الآخر، إنما يعود إلى الخصائص والصفات التي تميز كل جنس وتجعل شهادته مقبولة في مجال دون الآخر.

❖ أن شهادة المرأة مقبولة في الأموال، لكن الشهادة في هذه الحالة تثبت برجل وامرأتين تقومان مقام الرجل الواحد، فهي إذا على النصف من شهادة الرجل، وشرط توفر امرأتين وليس امرأة واحدة ليس من

باب الإساءة للمرأة، كما يزعم بعضهم، لأن تطرق شبهة الضلال في شهادة المرأة يؤدي إلى عدم الضبط، وقد جبرت الشريعة الإسلامية هذا النقص بضم شهادة امرأة ثانية لشهادة الأولى، فتكون شهادة امرأتين ورجل كشهادة رجلين.

❖ أن اتفاق الفقهاء على القول بأن دية المرأة على النصف من دية الرجل، وما ذكره من تعليقات لرأيهم، فقد تبين بأنها منقوضة بدية الصبي والمجنون، ولهذا فإن الصواب هو رأي من ذهب إلى القول بالمساواة بين المرأة والرجل في الدية لتساويهما في الإنسانية.

وبهذا أنهى بحثي، أدعو الله أن يتقبل مني خالص الأعمال، وأن يجعل ذلك في ميزان حسناتي، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

الفهارس العامة

- فهرس الآيات القرآنية
- فهرس الأحاديث
- فهرس المصادر والمراجع
- فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية

الصفحات	مقطع الآية
	البقرة
41	{وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [البقرة: 179]
321	{فَإِذَا قُضِيَتْ مَنَاسِكُكُمْ} [البقرة: 200]
138 - 140 - 141 - 149 - 152	{وَلَا تَكُونُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَئِمَّةٌ مُؤْمِنَةٌ....} [البقرة: 221]
53 - 190	{وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ...} [البقرة: 228]
19 - 181 - 255 - 265	{الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ...} [البقرة: 229]
119 - 237	{فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ...} [البقرة: 230]
19 - 114 - 237 - 245 255 -	{وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ...} [البقرة: 231]
119	{وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ...} [البقرة: 232]
197	{تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ...} [البقرة: 253]
201	{وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا} [البقرة: 259]
257	{وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ} [البقرة: 280]
327 - 330 - 336 - 347 - 357 - 359 - 364 - 366 - 372	{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى...} [البقرة: 282]
155	{آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ...} [البقرة: 285]
ث	{لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ...} [البقرة: 286]
	آل عمران

352	{شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ} [آل عمران:18]
أ - 40	{فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ...} [آل عمران:195]
	النساء
أ	{يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ...} [النساء:1]
168 - 158	{وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى...} [النساء:3]
49	{وَاتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ...} [النساء:4]
42	{لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ...} [النساء:7]
- 271 - 270 - 269 - 280 - 278 - 272 281	{يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ} [النساء:11]
273 - 272	{وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ} [النساء:12]
355	{وَاللَّائِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَائِكُمْ...} [النساء:15]
36	{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا...} [النساء:19]
- 280 - 165 - 261 313 - 298 - 293	{وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ...} [النساء:32]
- 189 - 188 - 53 - 206 - 194 - 190 - 217 - 209 - 208 - 297 - 292 - 220 332 - 326 - 298	{الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ...} [النساء:34]
303	{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...} [النساء:59]
388	{وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُّسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ} [النساء:92]
321	{فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ...} [النساء:103]
128 - 223	{وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا}

	بَيْنَهُمَا صَلَاحًا} [النساء:128]
165 – 166 – 167 – 168	{وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ...} [النساء:129]
151	{الَّذِينَ يَتَرََبُّونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اللَّهِ...} [النساء:141]
269 – 275	{وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ} [النساء:176]
	المائدة
171	{حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ لغيرِ اللَّهِ بِهِ...} [المائدة:3]
146	{الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ...} [المائدة:5]
41	{وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا...} [المائدة:38]
	الأعراف
40	{قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا...} [الأعراف:158]
	التوبة
288	{فَقَاتِلُوا أَلَمَّةَ الْكُفْرِ} [التوبة:12]
41	{وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ...} [التوبة:71]
	النحل
18	{وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ} [النحل:58]
	الإسراء
321	{وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ...} [الإسراء:23]
197	{وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...} [الإسراء:55]

أ – 41	{وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ...} [الإسراء: 70]
	الحج
ث	{وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ...} [الحج: 78]
	النور
355	{وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ...} [النور: 4]
33 – 47	{وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ...} [النور: 31]
115	{وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ...} [النور: 32]
169	{وَلْيَسْتَغْفِرِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ...} [النور: 33]
66	{وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا...} [النور: 60]
	الفرقان
188	{وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا} [الفرقان: 67]
	النمل
306	{إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ} [النمل: 23]
307	{قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُون} [النمل: 32]
	لقمان
64 – 37	{وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ...} [لقمان: 14]

	الأحزاب
254	{فتعالين أمتعن وأسرحن سراحا جميلا...} [الأحزاب:28]
294	{وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى ...} [الأحزاب:33]
322	{وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ ...} [الأحزاب:37]
120	{يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ ...} [الأحزاب:50]
28	{يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ ...} [الأحزاب:59]
	فاطر
45	{وَمِنَ النَّاسِ وَالْدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ ...} [فاطر:28]
	فصلت
322 – 321	{فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَّمَاءٍ ...} [فصلت:12]
	الشورى
35	{لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ...} [الشورى:49]
	الأحقاف
64 – 37	{وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا ...} [الأحقاف:15]
	الذاريات
58	{وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ} [الذاريات:49]

	الممتحنة
150	{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ ... } [الممتحنة:10]
44	{ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ ... } [الممتحنة:12]
	الطلاق
251 – 246 – 237	{ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَخْصُوا الْعِدَّةَ } [الطلاق:1]
66	{ وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ ... } [الطلاق:4]
257 – 50	{ لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ ... } [الطلاق:7]
	التكوير
35 – 17	{ وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ } [التكوير:8-9]
	العاديات
126	{ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ } [العاديات:6-7]
126	{ وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ } [العاديات:8]

فهرس الأحاديث

الصفحة	الأحاديث
	(الألف)
356	"أنت بأربعة يشهدون على صدق مقالتك وإلا فحدّ في ظهرك"
265	"أتردّين عليه حديقته؟" قالت: نعم، فقال: "أقبل الحديقة وطلّقها تطليقة"
121	"أجيزي ما صنع أبوك"
256	"أطعمني وإلا فارقني"
37	"أُمُّكَ" قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: "ثُمَّ أُمُّكَ" قَالَ: "..."
218	"أَلَا وَاسْتَوْضُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا فَإِنَّمَا هُنَّ عَوَانٌ..."
373	"أما نقصان عقلهن فشهادة امرأتين بشهادة رجل"
159	"أمسك أربعا وفارق سائرهن"
247 – 246 – 237	"وإن شاء طلق قبل أن يمسّ"
253	"إن الله جل ثناؤه قال: ..."
217	"أن لا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه"
52	"أَنْتِ أَحَقُّ بِهِ مَا لَمْ تَنْكِحِي"
253	"إني ذاكر لك أمرا فلا عليك أن تعجلي حتى تستأمري أبويك"
278	"أولى رجل ذكر"
126 – 123 – 117 – 113	"أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل..."
127 – 120	"الْأَيْمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَالْبَكْرُ تُسْتَأْمَرُ..."
45	"أَيُّمَا رَجُلٍ كَانَتْ عِنْدَهُ وَلِيدَةٌ، فَعَلَّمَهَا فَأَحْسَنَ تَعْلِيمَهَا..."
	(الباء)
47	"بَلَىٰ فَجُدِّيٰ نَخْلَكَ، فَإِنَّكَ عَسَىٰ أَنْ تَصَدَّقِي، أَوْ تَفْعَلِي مَعْرُوفًا"

	(التاء)
179	"تناكحوا تكاثروا فَإِنِّي مُبَاه بكم الأمم يوم القيامة"
147	"تنكح المرأة لأربع لمالها ولحسبها ولجمالها..."
	(الخاء)
160 – 159	"اختر منهن أربعا"
262	"خذي عليك ثيابك"
36	"خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِهِ وَأَنَا خَيْرُكُمْ لِأَهْلِي"
	(الدال)
359	"ادروا الحدود بالشبهات"
377	"دية أصابع اليدين والرجلين سواء، عشره من الابل لكل اصبع"
383 – 379 – 378 – 377	"دية المرأة على النصف من دية الرجل"
	(الراء)
39	"رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ..."
	(الفاء)
217	"فَاتَّقُوا اللَّهَ فِي النِّسَاءِ فَإِنَّكُمْ أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانِ اللَّهِ وَاسْتَخْلَلْتُمْ..."
121	"فانكحي من شئت"
	(القاف)
44	"قد أَجْرْنَا من أَجْرَتِ يَا أُمَّ هَانِي"
	(الكاف)
ث	"كل ميسر لما خلق له"

	(اللام)
222	"ولا تجدون ذلك خياركم"
117	"لا تزوج المرأة المرأة، ولا تزوج المرأة نفسها، والزانية هي ..."
221	"لا تضربوا إماء الله، ..."
127 – 126 – 123 – 116	"لا نكاح إلا بولي"
214	"لَا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلَاثٍ"
36	"لَا يَفْرَكُ مُؤْمِنٌ مُؤْمِنَةً، إِنْ كَرِهَ مِنْهَا خُلُقًا رَضِيَ مِنْهَا آخَرَ"
222	"لقد أطاف بآل محمد نساء كثير يشكون أزواجهن، ..."
301	"لن يفلح الفرس لإسنادهم أمرهم امرأة"
334 – 317	"لن يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة"
300	"لن يفلح قوم أسندوا أمرهم امرأة"
300	"لن يفلح قوم تملكهم امرأة"
327 – 300 – 295 – 292 343 – 333 – 330 –	"لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"
	(الميم)
317 – 291	"ما أفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة"
292	"ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"
238	"ما بال أحدكم يزوج عبده أمته، ..."
328 – 282	"ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب ..."
335 – 296 – 131	"ما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب ..."
331	"المرأة راعية على مال زوجها و هي مسؤولة عن رعيته"
246 – 243 – 237	"مره فليراجعها، ثم ليمسكها"
165	"من كان له امرأتان فمال إلى إحداهما جاء يوم القيامة وشقه مائل"
35	"مَنْ كَانَتْ لَهُ أَنْثَى فَلَمْ يَدِّهَا، وَلَمْ يُهْنِهَا، ..."

	(الهاء)
49	"هَلْ عِنْدَكَ مِنْ شَيْءٍ تُصَدِّقُهَا؟..."
370 – 132	"هن ناقصات عقل"
	(الياء)
296	"يا معشر النساء تصدقن وأكثرن الاستغفار إني رأيتكن ..."

فهرس المصادر والمراجع

أولا: الكتب

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

(أ)

- 1- إبراهيم: زكريا، سيكولوجية المرأة، دار مصر للطباعة، د ط - د ت.
- 2- الأبى الأزهرى: صالح عبد السميع، جواهر الإكليل شرح مختصر خليل، المكتبة الثقافية، بيروت - لبنان، د ط - د ت.
- 3- ابن أبى الدم الحموى: شهاب الدين أبى إسحاق، أدب القضاء (الدرر المنظومات فى الأفضية والحكومات) تحقيق: محمد الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط 2، 1402هـ - 1982م.
- 4- أحمد بن حنبل: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيباني، المسند، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 1، 1421هـ - 2001م. (وطبعة مؤسسة قرطبة، مصر، د ط، د ت).
- 5- أسعد: ميخائيل إبراهيم، مشكلات الطفولة والمراهقة، دار الآفاق الجديدة، بيروت - لبنان، ط 1، 1403هـ - 1982م.
- 6- الأسيوطى: شمس الدين محمد بن أحمد بن علي المنهاجي، جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود، تحقيق: مسعد عبد الحميد محمد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1417هـ - 1996م.
- 7- الأصهباني: أبو الفرج، الأغاني، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، د ط - د ت.

8- آل محمود: عبد الله بن زيد، حكمة التفاضل في الميراث بين الذكور والإناث، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق، ط 3، 1407هـ - 1986م.

9- الألباني: محمد ناصر الدين أبو عبد الرحمن بن الحاج نوح بن نجاتي، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة، دار المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1412هـ - 1992م.

10- _____، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ط 1، 1399هـ - 1979م.

11- _____، ضعيف الجامع الصغير وزيادته، المكتب الإسلامي، بيروت، طبعة محددة ومزودة ومنقحة، د. ت.

12- الألوسي: أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1415هـ، (وطبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، د ط، د ت).

13- الآمدي: أبو الحسن سيف الدين علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط 2، 1406هـ - 1986م. (وطبعة المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان، د ط، د ت، حققها: عبد الرزاق عفيفي).

14- ابن أمير حاج: أبو عبد الله شمس الدين بن محمد بن محمد، التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 2، 1403هـ - 1983م.

15- أندريه إيمار وجانين أوبوايه وآخرون: تاريخ الحضارات العام، بإشراف موريس كروزيه، ترجمة: فريد م. داغر، فؤاد ج أبو ربحان، وآخرون، منشورات عويدات، بيروت - لبنان، ط 1، 1964م.

16- الأنصاري: عبد الحميد إسماعيل، الشورى وأثرها في الديمقراطية، دار الفكر العربي، القاهرة، د ط، 1416هـ - 1996م.

17- _____ ، الحقوق السياسية للمرأة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 1، 1421هـ - 2000م.

(بج)

18- البابرتي: أبو عبد الله محمد بن محمود أكمل الدين، العناية شرح الهداية، دار الفكر، سوريا، د ط، د ت.

19- _____ ، شرح العناية بهامش فتح القدير، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، د ط، د ت.

20- الباجي: أبو الوليد سليمان بن خلف، المنتقى، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط 1، 1332هـ.

21- البار: محمد علي، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، الدار السعودية للنشر، جدة، المملكة العربية السعودية، ط 11، 1420هـ - 1999م.

22- _____ ، دورة الأرحام، الدار السعودية للنشر، جدة، المملكة العربية السعودية، ط 5، 1412هـ - 1992م.

23- _____ ، عمل المرأة في الميزان، الدار السعودية للنشر، ط 1، 1401هـ - 1982م.

24- الباقلائي: أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد، التقريب والإرشاد (الصغير)، تحقيق: عبد الحميد أبو زيد، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، 1418هـ - 1998م.

25- _____ ، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ط 1، 1407هـ - 1987م.

26- البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق: محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، ط 1، 1400هـ (وطبعة دار طوق النجاة، ط 1، 1422هـ ، حققها: محمد زهير

- بن ناصر الناصر، وطبعة دار ابن كثير، تحقيق مصطفى ديب البغا، بيروت، ط 3، 1407 هـ - 1987 م).
- 27- بدر الدين العيني: محمود بن أحمد، **البناءة في شرح الهداية**، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط 2، 1411 هـ - 1990 م. (وطبعة دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1420 هـ - 2000 م).
- 28- بدران: بدران أبو العينين، **أحكام التركات والموارث في الشريعة الإسلامية والقانون**، مؤسسة الشهاب بالإسكندرية، مصر، د ط، د ت.
- 29- _____ ، **الفقه المقارن للأحول الشخصية بين المذاهب الأربعة السنية والمذهب الجعفري والقانون**، دار النهضة العربية، بيروت - لبنان، د ط، د ت.
- 30- بروتوكولات حكماء صهيون، ترجمة: محمد خليفة التونسي، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان.
- 31- بسيوني: محمد الشريف، وآخرون: **حقوق الإنسان - دراسات حول الوثائق العالمية والإقليمية -** ، دارالعلم للملادين، بيروت - لبنان، ط 2، 1998 م.
- 32- بغداددي: مصطفى إسماعيل، **حقوق المرأة المسلمة في المجتمع الإسلامي**، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط - المغرب، ط 1، 1411 هـ - 1991 م.
- 33- البغوي: أبو محمد الحسين بن مسعود، **شرح السنة**، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1412 هـ - 1992 م.
- 34- _____ ، **معاني التنزيل في تفسير القرآن**، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط 2، 1407 هـ - 1987 م.
- 35- أبو البقاء الكفوي: **الكليات**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1413 هـ - 1993 م.

- 36- البقاعي: برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1415هـ - 1995م.
- 37- البكري: أبو بكر عثمان بن محمد بن شطالدمياطي، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، دار الفكر، ط 1، 1418هـ - 1997م.
- 38- بلتاجي: محمد، مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ط 1، 1420هـ - 2000م.
- 39- بنسادلون: ناي، حقوق المرأة من البداية حتى أيامنا، ترجمة: وجيه البعيني عويدات للنشر والطباعة، بيروت - لبنان، ط 1، 2001م.
- 40- بنيس: محمد بن أحمد، بهجة البصر في شرح فرائض المختصر، تحقيق: محمد محدة، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، د ط، د ت.
- 41- بهاء الدين المقدسي: أبو محمد عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد، العدة شرح العمدة، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط 5، 1417هـ - 1997م.
- 42- البهنساوي: سالم، قوانين الأسرة بين عجز النساء وضعف العلماء، دار القلم، الكويت، ط 2، 1404هـ - 1984م.
- 43- _____، مكانة المرأة بين الإسلام والقوانين العالمية، دار القلم، الكويت، ط 2، 1406هـ - 1986م.
- 44- البهوتي: منصور بن يونس بن إدريس، الروض المربع بشرح زاد المستنقع، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية، د ط، 1403هـ - 1983م. (وطبعة دار المؤيد، مؤسسة الرسالة، د ط، د ت).

- 45- ——— ، كشف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال، دار الفكر، بيروت - لبنان، 1402هـ - 1982م. وطبعة عالم الكتب، بيروت - لبنان، ط 1، 1417هـ - 1997م، حققها: محمد أمين الضناوي، وطبعة دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د ط، د ت.
- 46- البهي: محمد، الإسلام في حل مشاكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة، دار الفكر، ط 1، 1393هـ - 1973م.
- 47- ——— ، الإسلام واتجاه المرأة المسلمة المعاصرة، مكتبة وهبة، القاهرة، دار التضامن للطباعة والنشر، القاهرة، ط 2، 1401هـ - 1981م.
- 48- البوطي: محمد سعيد رمضان، المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، دار الفكر، دمشق - سوريا، ط 1، 1417هـ - 1996م.
- 49- بيبضون: تغاريد، المرأة والحياة الاجتماعية في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت - لبنان، 1405هـ - 1985م.
- 50- البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 3، 2003م.

(بـ)

- 51- تاتارينوف: فاسيلي، تشريح وفيزيولوجيا الإنسان، ترجمة دار مير، دار مير، د ط، 1983م.
- 52- الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى، الجامع الصحيح، تحقيق: أحمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، د ط، د ت. (وطبعة دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط 2، 1998م،

حققتها: بشار عواد معروف). (وطبعة شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط 2، 1395هـ - 1975م).

53- التفتازاني: سعد الدين مسعود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1416هـ - 1996م.

54- تقي الدين الحسيني الحصري: أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، تحقيق: كامل محمد محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1415هـ - 1995م.

55- التوزري الزبيدي: سيدي عثمان بن مكي، توضيح الأحكام على تحفة الحكام، المطبعة التونسية، تونس، د ط، 1339هـ.

56- ابن تيمية: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، د ط، د ت، ونسخة: مكتبة المعارف، الرباط، د ط، د ت.

(هـ)

57- الثعالبي: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق: أبو محمد الغماري الإدريسي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1416هـ - 1996م.

(ز)

58- ج. بجيلفورد: ميادين علم النفس النظرية والتطبيقية، ترجمة: يوسف مراد، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 3، 1969م.

59- الجزيري: عبد الرحمن، **الفقه على المذاهب الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، د ط، 1969م.

60- الجصاص: أبو بكر أحمد بن علي الرازي، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د ط، 1412هـ - 1992م.

61- جمال: أحمد محمد، **مفتريات على الإسلام**، مكتبة رحاب، الجزائر، ط 5، 1407هـ - 1987م.

62- الجمل: سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهرى، **حاشية الجمل** (فتوحات الوهاب بشرح منهج الطلاب)، دار الفكر، سوريا، د ط، د ت.

63- الجويني: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، **الغياثي** (غياث الأمم في التياث الظلم)، تحقيق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط 2، 1401هـ.

64- ———، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: محمد يوسف موسى، علي عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مطبعة السعادة، مصر، د ط، 1369هـ - 1950م.

(ج)

65- الحاكم: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري، **المستدرک على الصحيحين**، دار الحرمين، القاهرة، ط 1، 1417هـ - 1997م. (وطبعة دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1411هـ - 1990م، حققها: مصطفى عبد القادر عطا).

66- الحامد: محمد، **ردود على أباطيل ورسائل الشيخ محمد الحامد**، تحقيق: عبد الله إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية، بيروت - لبنان، د ط، د ت.

- 67- ابن حبان: صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط 2، 1414هـ - 1993م.
- 68- ابن حجر العسقلاني: أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي، الإصابة في تمييز الصحابة، دار إحياء التراث العربي، ط 1، 1328هـ.
- 69- _____ ، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، المدينة المنورة، 1964م. (وطبعة دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1419هـ - 1989م).
- 70- _____ ، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، د ت، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط 1، د ت.
- 71- _____ ، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد العزيز بن باز، دار الحديث، القاهرة، ط 1، 1419هـ - 1998م. (وطبعة دار المعرفة، بيروت - لبنان، د ط، 1379هـ - حققها: محب الدين الخطيب).
- 72- _____ ، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تحقيق: عبد الله بن ضيف الله الزحيلي، مطبعة سفير الرياض، ط 1، 1422هـ.
- 73- أبو حجير: محمد محمود، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية، شركة الرياض للنشر، الرياض، ط 1، 1417هـ - 1997م.
- 74- حرم الهيلة: عصمت الدين كركر، المرأة من خلال الآيات القرآنية، الشركة التونسية للتوزيع، قرطاج - تونس، ط 2، 1406هـ - 1985م.

- 75- ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: لجنة من العلماء، دار الحديث، ط 1، 1404هـ - 1984م. (وطبعة دار الآفاق الجديدة، بيروت - لبنان، د ط، د ت، تحقيق: أحمد محمد شاكر).
- 76- _____ ، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، د ط، د ت.
- 77- _____ ، المحلي بالآثار، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د ط، د ت. (وطبعة دار الفكر، بيروت، د ط، د ت).
- 78- حسب الله: علي، الفرقة بين الزوجين وما يتعلق بها من عدة ونسب، دار الفكر العربي، القاهرة، د ط، د ت.
- 79- حسن سليمان: حسن، الشباب المسلم والحضارة الغربية، دار الشروق، د ط، د ت.
- 80- حسن: حفصة أحمد، أصول تربية المرأة المسلمة المعاصرة، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط 1، 1421هـ - 2001م.
- 81- أبوالحسن: علي بن محمد بن محمد بن خلف المنوفي، كفاية الطالب الرباني على رسالة أبي زيد القيرواني، مكتبة القاهرة، مطبعة حجازي، القاهرة، د ط، د ت.
- 82- الحسيني: مبشر الطرازي، المرأة و حقوقها في الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د ط - د ت.
- 83- الحفناوي: منصور محمد منصور، المرأة في المنظور الإسلامي والتصور الوضعي، مطبعة الأمانة، القاهرة، ط 1، 1410هـ - 1989م.

84- أبو حيان الأندلسي: محمد بن يوسف بن علي، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي معوض، وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1413هـ - 1993م.
(وطبعة دار الفكر، بيروت، د ط، 1420هـ، حققها: صدقي محمد جميل).

(هـ)

85- الخازن: أبو الحسن علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم، لباب التأويل في معاني التنزيل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1415هـ - 1995م.

86- خالد: حسن - نجا: عدنان، المواريث في الشريعة الإسلامية وما يجري عليه العمل في المحاكم الشرعية الإسلامية، دار لبنان للطباعة، بيروت - لبنان، ط 3، 1406هـ - 1986م.

87- الخالدي: محمود، قواعد نظام الحكم في الإسلام، مؤسسة الإسرائ، قسنطينة، الجزائر، ط 1، 1411هـ - 1991م.

88- الخرخشي: أبو عبد الله محمد بن عبد الله، الخرخشي على مختصر سيدي خليل، دار صادر، بيروت، د ط، د ت.

89- ابن خزيمة: أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري، صحيح ابن خزيمة، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان، د ط، 1390هـ - 1970م.

90- الخشت: محمد عثمان، وليس الذكر كالأثني، مكتبة القرآن، القاهرة، مصر، د ط - د ت.

91- الخطيب الشربيني: شمس الدين محمد بن أحمد، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1415هـ -

1994م. (وطبعة دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط 1، 1418هـ - 1997م، حققها: محمد خليل عيتاني).

92- خلاف: عبد الوهاب، السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، دار القلم، د ط، 1408هـ - 1988م.

93- ابن خلدون: عبد الرحمن، المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1413هـ - 1993م.

94- الخلوئي: أبو الفداء إسماعيل حقي بن مصطفى الاستنبولي، تفسير روح البيان، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، د ط، د ت.

95- الخولي: البهي، الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة، دار القلم، الكويت، ط 3، د ت.

96- الخياط: ريم، المرأة في الإسلام - قضايا وفتاوى - ، دار اليمامة للنشر والتوزيع، دمشق، بيروت، ط 1، 1418هـ - 1997م.

97- أبو الخير: علي، الواضح في فقه الإمام أحمد، دار الخير، دمشق، بيروت، ط 2، 1996م.

(٥)

98- الدارقطني: علي بن عمر بن أحمد، السنن، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت

- لبنان، ط 1، 1424هـ - 2004م. (وطبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، 1413هـ -

1993م. وطبعة دار المعرفة، بيروت - لبنان، د ط، 1386هـ - 1966م، تحقيق: عبد الله هاشم يماني المدني).

- 99- الدارمي: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن بهرام، السنن، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1418هـ - 2000م.
- 100- دالير: إيفون، حدثني يا عزيزي، ترجمة: مصطفى الرقا وبسام عزوز، منشورات القارتين، كيبك، ط 1، 2000م.
- 101- أبو داود: سليمان بن الأشعث، السنن، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط 1، 1418هـ - 1997م، علق عليها: عزت عبيد الدعاس وعادل السيد.
- 102- دبوس: صلاح الدين، الخليفة توليته وعزله، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، د ط، د ت.
- 103- الدردير: أحمد الشرح الصغير، مؤسسة العصر، الجزائر، د ط - د ت. (والشرح الصغير مع حاشية الصاوي، دار المعارف، د ط، د ت).
- 104- الدردير: أحمد، الشرح الكبير ومعه حاشية الدسوقي، دار الفكر، د ط، د ت.
- 105- دروزة: محمد، المرأة في القرآن والسنة، المكتبة العصرية، بيروت - لبنان، د ط، 1409هـ - 1989م.
- 106- الدريني: محمد فتحي، المناهج الأصولية، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، سوريا، ط 2، 1405هـ - 1985م.
- 107- —، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، 1414هـ - 1994م.
- 108- الدسوقي: محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، سوريا، د ط - د ت.

109- ابن دقيق العيد: أبو الفتح تقي الدين محمد بن علي، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، دار

الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د ط، د ت. (وطبعة مؤسسة الرسالة، ط 1، 1426هـ - 2005م،

حققتها: مصطفى شيخ مصطفى).

110- الدهلوي: أحمد شاه ولي الله بن عبد الرحيم، حجة الله البالغة، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان،

ط 1، 1415هـ - 1995م.

111- ديورانت: ول وايرل، قصة الحضارة، ترجمة: زكي نجيب محمود، دار الجيل ، بيروت - لبنان، د ط -

د ت.

(ر)

112- راجح: أحمد عزت، أصول علم النفس، دار المعارف، الإسكندرية، ط 11، 1419هـ -

1999م.

113- الرازي: فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ،دار الكتب

العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1411هـ - 1990م. (وطبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت -

لبنان، ط 3، 1420هـ).

114- _____ ، المحصول في علم الأصول، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت -

لبنان، ط 3، 1418هـ - 1997م.

115- الرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، مكتبة لبنان - بيروت، د ط، 1986م.

(وطبعة المكتبة العصرية، بيروت - لبنان، ط 5، 1420هـ - 1999م).

- 116- الرافي: أبو القاسم عبد الكريم بن محمد القزويني، الشرح الكبير (فتح العزيز بشرح الوجيز)، تحقيق: علي معوض، عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1417هـ - 1997م.
- 117- الرحيباني: مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي شهرة، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1415هـ - 1994م.
- 118- ابن رشد (الجد): أبو الوليد محمد بن أحمد (الجد)، المقدمات الممهدات، تحقيق: محمد حجي، سعيد أحمد أعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط 1، 1408هـ - 1988م.
- 119- ابن رشد (الحفيد): أبو الوليد محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: عبد المجيد طعمه حلي، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط 2، 1413هـ - 1992م. (وطبعة دار الحديث، القاهرة، مصر، د ط، 1425هـ - 2004م).
- 120- رشيد رضا: محمد، الخلافة، موفم للنشر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، د ط، 1992م.
- 121- _____ ، حقوق النساء في الإسلام (نداء إلى الجنس اللطيف)، دار الشهاب، باتنة - الجزائر، بالتعاون مع مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، د ط - د ت.
- 122- _____ ، تفسير المنار، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1420هـ - 1999م. (وطبعة دار المعرفة، بيروت - لبنان، د ط، 1414هـ - 1993م).
- 123- الرملي: شمس الدين محمد بن أبي العباس، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د ط، 1414هـ - 1993م. (وطبعة دار الفكر، بيروت، ط أخيرة، 1404هـ - 1984م).

(ز)

- 124- الزبيدي: أبو الفيض محب الدين السيد محمد مرتضى، تاج العروس، دار صادر، بيروت، د ط، د ت، (وطبعة دار الهداية، د ط، د ت، تحقيق: مجموعة من المحققين).
- 125- الزحيلي: وهبة، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط 2، 1418 هـ - 1986 م.
- 126- _____، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط 3، 1409 هـ - 1989 م.
- 127- _____، الوجيز في أصول الفقه، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، ط 1، 1994 م.
- 128- الزرقا: أحمد بن الشيخ محمد، شرح القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، سوريا، ط 2، 1409 هـ - 1989 م.
- 129- الزرقا: مصطفى أحمد، فتاوى مصطفى الزرقا، دار القلم، دمشق، ط 1، 1420 هـ - 1999 م.
- 130- الزركشي: بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1421 هـ - 2000 م.
- 131- الزعبي: أحمد بن عبد الله، العنصرية اليهودية وآثارها في المجتمع الإسلامي والموقف منها، مكتبة العبيكان، الرياض، ط 1، 1418 هـ - 1998 م.
- 132- زكريا الأنصاري: أبو يحيى بن محمد بن أحمد السنيكي، فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د ط، 1418 هـ.
- 133- _____، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، بيروت - لبنان، د ط، د ت.

- 134- الزمخشري: أبو القاسم محمود بن عمر، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الفكر، سوريا، ط 1، 1397هـ - 1977م.
- 135- أبو زهرة: محمد، أحكام التركات والموارث، دار الفكر العربي، القاهرة، د ط، د ت.
- 136- _____، أصول الفقه، دار الفكر العربي، د ط، د ت.
- 137- _____، الأحوال الشخصية، دار الفكر العربي، القاهرة، د ط، د ت.
- 138- _____، الجريمة والعقوبة، دار الفكر العربي، القاهرة، د ط، د ت.
- 139- _____، تنظيم الأسرة وتنظيم النسل، دار الفكر العربي، القاهرة، د ط، د ت.
- 140- _____، تنظيم الإسلام للمجتمع، دار الفكر العربي، القاهرة، د ط، د ت.
- 141- الزيات: إبراهيم حسن وآخرون: المعجم الوسيط، دار الدعوة، استانبول - تركيا، د ط - د ت.
- 142- أبو زيد القيرواني: رسالة أبي زيد القيرواني مع الفواكه الدواني، دار الكتب، العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1997م.
- 143- زيدان: عبد الكريم، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط 3، 1417هـ - 1997م.
- 144- _____، نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1997م.
- 145- الزيلعي: أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد، نصب الراية لأحاديث الهداية، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، السعودية، مؤسسة الريان، بيروت، ط 1، 1418هـ - 1997م. (وطبعة دار الحديث، مصر، د ط، 1357هـ، حققها: يوسف البنوري).

146- الزيلعي: فخر الدين عثمان بن علي بن محجن البارعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الكبرى الأميرية بولاق، القاهرة، ط 1، 1313هـ.

(س)

147- السباعي: مصطفى، المرأة بين الفقه والقانون، دار الوراق للنشر، المكتب الإسلامي، المملكة العربية السعودية، ط 7، 1420هـ - 1999م.

148- —، شرح قانون الأحوال الشخصية، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 7، 1417هـ - 1997م.

149- سبيرو فاخوري: الأمراض المتناقلة عبر الجنس، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط 1، 1991م.

150- السحمراني: أسعد، المرأة في التاريخ والشريعة، دار النفائس، بيروت - لبنان، ط 1، 1410هـ - 1989م.

151- السرخسي: أبو بكر محمد بن أحمد، المبسوط، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1414هـ - 1993م.

152- السعدي: أبو عبد الله عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله، إرشاد أولي البصائر والألباب لنيل الفقه بأقرب الطرق وأيسر الأسباب، علق عليه، أبو محمد بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف، الرياض، ط 1، 1420هـ - 2000م.

153- أبو السعود: العمادي محمد بن مصطفى، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1419هـ - 1999م. (وطبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، د ط، د ت).

154- السمعاني: أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد المروزي، قواطع الأدلة في الأصول،

تحقيق: محمد هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط 1، 1417هـ - 1996م. (وطبعة دار الكتب

العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1418هـ - 1999م، حققها: محمد إسماعيل الشافعي).

155- السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت -

لبنان، ط 1، 1411هـ - 1990م.

(هـ)

156- الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، شرحه وخرج أحاديثه:

عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1414هـ - 1993م.

157- الشافعي: أبو عبد الله محمد بن إدريس، الأم، دار الكتب العلمية، تعليق: محمود مطرجي، بيروت -

لبنان، ط 1، 1413هـ - 1993م. (وطبعة دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط 1، 1422هـ -

2001م. حققها: رفعت فوزي عبد المطلب).

158- الشرقاوي: عبد الله بن إبراهيم الشافعي الأزهري: حاشية الشرقاوي على شرح التحرير في الفقه

الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1418هـ - 1997م.

159- الشرقاوي: مصطفى خليل، علم الصحة النفسية، دار النهضة العربية، بيروت - لبنان، د ط -

د ت.

160- الشعراي: أبو عبد الرحمن عبد الوهاب بن أحمد، الميزان الكبرى، مكتبة الإسكندرية، د ط، د ت.

- 161- أبو شقة: عبد الحليم، تحرير المرأة في عصر الرسالة، دار القلم، الكويت، ط 1، 1410هـ - 1990م.
- 162- شليبي: محمد مصطفى، أحكام الأسرة، دار النهضة العربية، بيروت - لبنان، ط 2، 1397هـ - 1977م.
- 163- _____، أحكام الموارث بين الفقه والقانون، دار النهضة العربية، بيروت، د ط، 1987م.
- 164- شلتوت: محمود، الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، بيروت والقاهرة، ط 13، 1414هـ - 1985م.
- 165- الشنقيطي: أحمد بن أحمد المختار، مواهب الجليل من أدلة خليل، إدارة إحياء التراث الإسلامي، قطر، الدوحة، د ط، 1983م. (وأيضا: دار الفكر، ط 3، 1412هـ - 1992م).
- 166- الشنقيطي: محمد الأمين بن محمد المختار الجكني، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار عالم الفوائد، ط 1، 1426هـ.
- 167- الشواربي: عبد الحميد، الإثبات الجنائي في ضوء القضاء والفقه، منشأة المعارف، الإسكندرية، د ط، د ت.
- 168- _____، الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، د ط، د ت.
- 169- الشوكاني: محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار المعرفة، بيروت - لبنان، د ط، د ت. (وطبعة دار الكتاب العربي، ط 1، 1419هـ - 1999م، حققها: أحمد عزو عناية).

170- — ، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1،

د ت. (وطبعة دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط 1، د ت).

171- — ، فتح القديرالجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار المعرفة، بيروت -

لبنان، ط 3، 1417هـ - 1997م.

172- — ، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، دار القلم، بيروت - لبنان،

د ط، د ت. (وطبعة دار الحديث، مصر، ط 1، 1413هـ - 1993م. حققها: عصام الدين

الصباطي).

173- ابن أبي شيبة: أبو بكر عبد الله بن محمد، المصنف في الأحاديث والآثار، دار الكتب العلمية،

بيروت - لبنان، ط 1، 1416هـ - 1995م. (وطبعة مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية،

ط 1، 1425هـ - 2004م، حققها: حمد بن عبد الله الجمعة، ومحمد بن إبراهيم اللحيان).

174- الشيخ نظام ومجموعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية، دار الفكر، سوريا، ط 2، 1411هـ -

1991م.

175- الشيرازي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي، المذهب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية،

بيروت - لبنان، ط 1، 1416هـ - 1995م.

(ص)

176- الصابوني: عبد الرحمن، مدى حرية الزوجين في الطلاق في الشريعة الإسلامية، دار الفكر، ط 2،

1968م.

177- الصابوني: محمد علي، المواريث في الشريعة الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة، مكتبة رحاب،

بور سعيد، سحب دار البعث، قسنطينة، د ط، 1990م.

178- الصاوي : أبو العباس أحمد بن محمد، بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك،

دار المعرفة، بيروت - لبنان، د ط، 1409هـ - 1988م.

179- صباريني: غازي حسن، الوجيز في حقوق الإنسان، مكتبة دار الثقافة للنشر، عمان - الأردن، د

ط - د ت.

180- الصنعاني: محمد بن إسماعيل بن صلاح الحسني الأمير، سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع

أدلة الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د ط، د ت. (وطبعة دار الحديث، مصر، د ط، د

ت).

181- الصياصنة: مصطفى عيد، دية المرأة في ضوء الكتاب والسنة، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط

1، 1415هـ - 1995م.

(خ)

182- ابن ضويان: إبراهيم بن محمد بن سالم، منار السبيل في شرح الدليل، دار المعرفة، بيروت - لبنان،

ط 1، 1418هـ - 1998م.

(ط)

183- طbare: عفيف، روح الدين الإسلامي، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط 31، 1999م.

184- الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير، جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب

العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1412هـ - 1992م. (وطبعة مؤسسة الرسالة، ط 1، 1415هـ -

1995م، حققها: بشار عواد معروف، عصام فارس الحرساني).

185- الطرازي الحسني: أبو النصر مبشر، المرأة وحقوقها في الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت -

لبنان، د ط، د ت.

186- طنطاوي: محمد سيد، التفسير الوسيط، مطبعة السعادة، د ط، 1397هـ - 1977م.

(٤)

187- ابن عابدين: محمد أمين بن عمر، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، تحقيق:

عادل عبد الموجود، علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1415هـ - 1994م.

(وطبعة دار الفكر، بيروت - لبنان، ط 2، 1412هـ - 1992م).

188- ابن عاشور: محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب،

الجزائر، د ط، 1984م.

189- _____ ، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، قرطاج، تونس، د ط، 1978م.

190- عاقل: فاخر، اعرف نفسك، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط 2، 1968م.

191- ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار

وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار،

مؤسسة الرسالة، دار قتيبة للطباعة، دمشق - بيروت، دار الوعي، حلب - القاهرة، ط 1، 1414هـ -

1993م.

- 192- — ، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد، الكافي في فقه أهل المدينة، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 2، 1413هـ - 1992م. (وطبعة مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 2، 1400هـ - 1980م. تحقيق: محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني).
- 193- عبد الحميد: محمد محيي الدين، الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية مع ما يقابلها في الشرائع الأخرى، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط 1، 1404هـ - 1984م.
- 194- عبد الخالق: فريد، في الفقه السياسي الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 1419هـ - 1998م.
- 195- عبد الرزاق الصنعاني: أبو بكر بن همام، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط 2، 1403هـ - 1983م.
- 196- ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز السلمي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار المعرفة، بيروت - لبنان، دار المعرفة، بيروت، د ط، د ت.
- 197- العجوز: أحمد محيي الدين، الميراث العادل في الإسلام بين الموارث القديمة والحديثة ومقارنتها مع الشرائع الأخرى، مؤسسة المعارف، بيروت - لبنان، ط 1، 1406هـ - 1986م.
- 198- العدوي: علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني، مكتبة القاهرة، مطبعة حجازي، القاهرة، د ط، د ت.
- 199- ابن العربي: أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت - لبنان، طبعة جديدة، د ت.

- 200- ابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر، سوريا، د ط، 1415هـ - 1995م.
- 201- ابن عطية الأندلسي: أبو محمد عبد الحق بن غالب بن تمام، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: الرحالي الفاروق، عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، وآخرون، طبع على نفقة الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني أمير دولة قطر، الدوحة، ط 1، 1401هـ - 1981م. (وطبعة دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1422هـ، حققها: عبد السلام محمد).
- 202- العظم: عابدة المؤيد، سنة التفاضل وما فضل الله به النساء على الرجال، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط 1، 1421هـ - 2000م.
- 203- العظيم آبادي: أبو الطيب محمد شمس الحق، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1410هـ، ط 2، 1415هـ.
- 204- عفيفي: عبد الله، المرأة في جاهليتها وإسلامها، دار الرائد العربي، بيروت - لبنان، ط 2، 1402هـ - 1982م.
- 205- العك: خالد عبد الرحمن، شخصية المرأة المسلمة في ضوء القرآن والسنة، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط 3، 1420هـ - 2000م.
- 206- عكاشة: أحمد، علم النفس الفيسيولوجي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 6، 1982م.
- 207- أبو العلا المباركفوري: محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، تحفة الأحمدي بشرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د ط، د ت.
- 208- علي: جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط 3، 1980م.

- 209- علي: عبد اللطيف أحمد، التاريخ اليوناني، دار النهضة العربية، بيروت، د ط، 1971م.
- 210- عlish: محمد، شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل، دار صادر، د ط، د ت.
- 211- عمارة: محمد، الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط 4، 1405هـ - 1985م.
- 212- عيسوي: عبد الرحمن محمد، علم النفس بين النظرية والتطبيق، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية، د ط - د ت.

(ج)

- 213- الغزالي حرب: استقلال المرأة في الإسلام، دار المستقبل العربي، القاهرة، مصر، د ط - د ت.
- 214- الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1413هـ - 1993م.
- 215- الغزالي: محمد، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، د ط، د ت.
- 216- _____، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، دار ربحانة، الجزائر، ط 3، 2001م.
- 217- غنaim: محمود نبيل، شبهات حول التشريع الإسلامي، دار الآفاق، الجزائر العاصمة، الجزائر، د ط، د ت.
- 218- الغنيمي: عبد الغني، اللباب في شرح الكتاب، المكتبة العلمية، بيروت - لبنان، د ط، 1413هـ - 1993م.

219- غوستاف: لويون، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط 2، 1367هـ - 1948م.

(فـ)

220- ابن فارس: أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، د ط، 1411هـ - 1991م.

221- فرج: توفيق حسن، القانون الروماني، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، د ط، 1985م.

222- ابن فرحون: أبو الحسن برهان الدين إبراهيم بن محمد، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1412هـ - 1995م.

223- الفرضي: إبراهيم بن عبد الله إبراهيم، العذب الفائض شرح عمدة الفارض على منظومة كل فارض في علم الوصايا والفرائض، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1420هـ - 1999م.

224- الفضيلات: جبر محمود، القضاء في صدر الإسلام، شركة الشهاب، الجزائر، د ط، د ت.

225- الفيروز آبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار العلم للجميع، بيروت - لبنان، د ط، د ت.

226- الفيومي: أبو العباس أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، دار الفكر، د ط، د ت.

(ق)

227- قارودي: روجيه، في سبيل ارتقاء المرأة، ترجمة: جلال مطرجي، دار الآداب، بيروت، ط 1، 1982م.

228- قاسم أمين : المرأة الجديدة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1993م.

229- _____ ، تحرير المرأة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، د ط، 1988م.

230- القاسمي: ظافر، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، دار النفائس، بيروت - لبنان، ط 2، 1397هـ - 1977م.

231- القاضي عبد الوهاب: أبو محمد بن علي بن نصر الثعلبي، المعونة على مذهب عالم المدينة، تحقيق: محمد حسين إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1418هـ - 1998م.

232- القاضي: علي، وظيفة المرأة المسلمة في المجتمع الإنساني، دار القلم، الكويت، ط 1، 1406هـ - 1986م.

233- ابن قدامة: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد، الكافي في فقه الإمام أحمد، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية الإسلامية، دار هجر، المملكة العربية السعودية، ط 2، 1419هـ - 1998م. (وطبعة المكتب الإسلامي، ط 3، 1402هـ - 1982م، حققها: زهير الشاويش، وأيضاً طبعة دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1414هـ - 1994م).

- 234- — ، المغني، دارالكتاب العربي، بيروت - لبنان، طبعة جديدة بالأوفست، 1403هـ - 1983م. (وطبعة مكتبة القاهرة، د ط، 1388هـ - 1968م) .
- 235- — ، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، ط 2، 1423هـ - 2002م.
- 236- القرافي: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط 1، 1994م.
- 237- — ، أنوار البروق في أنواء الفروق (كتاب الفروق)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1418هـ - 1998م.
- 238- — ، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط 1، 1393هـ - 1973م.
- 239- القرضاوي: يوسف، الحلال والحرام في الإسلام، دار التراث العربي، مكتبة القاهرة، ط 11، 1397هـ - 1977م.
- 240- — ، الحل الإسلامي فريضة وضرورة، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط 14، 1414هـ - 1993م.
- 241- — ، هدى الإسلام، فتاوى معاصرة في شؤون المرأة والأسرة، دار البعث، قسنطينة، د ط، 1407هـ - 1987م.
- 242- القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، د ط، 1405هـ - 1985م. (وطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، 1384هـ - 1964م. حققها: أحمد البردوني - إبراهيم أطفيش).

243- قرني: محمد علي، أسرار المرأة النفسية والطبية، المركز العربي الحديث، القاهرة، مصر، د ط - دت.

244- قطب: سيد، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط 9، 1403 هـ - 1983 م.

245- ____ ، في ظلال القرآن، دار الشروق، ط 16، 1410 هـ - 1990 م.

246- قطب: محمد، شبهات حول الإسلام، دار الشروق، بيروت - لبنان، ط 13، 1400 هـ - 1980 م.

247- ____ ، قضية تحرير المرأة، دار الوطن للنشر، الرياض، ط 1، د ت.

248- القلقشندي: أحمد بن علي بن أحمد الفزاري، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط 1، 1427 هـ - 2006 م.

249- القليوبي: أحمد بن أحمد بن سلامة، حاشية القليوبي على كنز الراغبين لجلال الدين المحلي على منهاج الطالبين للنووي ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1417 هـ - 1997 م. (وطبعة دار الفكر، بيروت - لبنان، د ط، 1415 هـ - 1995 م).

250- قنيس: عبد الحليم، معضلات ومشكلات تواجه المرأة المسلمة المعاصرة، دار الهدى، عين مليلة - الجزائر، د ط، 1406 هـ - 1986 م.

251- القنوجي: أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي، فتح البيان في مقاصد القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1420 هـ - 1999 م.

252- ابن القيم: شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب، تحفة المودود بأحكام المولود، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الجيل، بيروت، ط 1، د ت.

253- ____ ، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط 27، 1415هـ - 1994م.

254- ____ ، الضوء المنير على التفسير، جمعه: علي الحمد محمد الصالح، مؤسسة النور بالتعاون مع مكتبة دار السلام، الرياض، د ط، د ت.

255- ____ ، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الفكر، بيروت - لبنان، د ط، د ت.

256- ____ ، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د ط، د ت. (وطبعة مكتبة دار البيان، د ط، د ت).

(ك)

257- كاريل: ألكسيس، الإنسان ذلك المجهول، ترجمة: شفيق أسعد فريد، مكتبة المعارف، بيروت - لبنان، د ط، 1419هـ - 1998م.

258- الكاساني: أبو بكر علاء الدين بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د ط - د ت.

259- الكتاب المقدس (العهد القديم والعهد الجديد)، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط arabic bible - 32 series، 1991م.

260- ابن كثير: أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، دار الأندلس، ط 2، 1400هـ - 1980م. وطبعة دار طيبة للنشر، ط 2، 1420هـ - 1999م. حققها: سامي سلامة.

261- ____ ، تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط 2، 1416هـ - 1996م. (وطبعة دار حراء، مكة المكرمة، ط 1، 1406هـ، حققها: عبد الغني بن

محمود الكبيسي).

262- كحالة: عمر رضا، المرأة في القديم والحديث، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1402هـ - 1982م.

(٩)

263- ابن ماجه: أبو عبد الله محمد بن يزيد، السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت - لبنان، د ط، د ت. (وطبعة مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، د ت، علق عليه: محمد ناصر الدين الألباني).

264- ماريون: هنري، خلق المرأة والمقابلة بين طباعها وبين طباع الرجل، ترجمة: إميل زيدان، دار الرائد العربي، بيروت - لبنان، ط 2، 1402هـ - 1982م.

265- مالك: أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك، المدونة الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1415هـ - 1994م.

266- _____، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، 1406هـ - 1985م.

267- الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1405هـ - 1985م. (وطبعة المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط 1، 1421هـ - 2000م، حققها: سمير مصطفى رباب).

268- _____، الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: علي معوض، عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1414هـ - 1994م.

269- _____، النكت والعيون (تفسير الماوردي)، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، (وطبعة دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د ط، د ت، حققها: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم).

270- مجموعة من العلماء والفقهاء، مجلة الأحكام العدلية، تحقيق: نجيب هواويني، الناشر: نور محمد، كراتشي، باكستان.

271- محمد علي بن حسين بن إبراهيم المكي: تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية بهامش الفروق، عالم الكتب، بيروت، د ط، د ت.

272- مذكور: محمد سلام، القضاء في الإسلام، دار النهضة العربية، القاهرة، د ط، 1384هـ - 1964م.

273- المراغي: أحمد بن مصطفى، التفسير، دار الفكر، د ط، د ت.

274- المرادوي: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، ط 1، د ت.

275- مرسي: فاروق عبد العليم، القضاء في الشريعة الإسلامية دراسة، حكمه وشروطه وآدابه، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1405هـ - 1985م.

276- المرغيناني: أبو الحسن برهان الدين علي بن أبي بكر، الهداية شرح بداية المبتدي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1410هـ - 1990م.

277- مسلم: أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د ط، د ت. (وطبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، د ط، د ت، حققها: محمد فؤاد عبد الباقي، وطبعة بيت الأفكار الدولية، الرياض، د ط، 1419هـ - 1998م).

278- ابن معجوز: محمد المزغراني، أحكام الأسرة في الشريعة الإسلامية وفق مدونة الأحوال الشخصية،

د ط، 1418هـ - 1998م.

279- ابن مفلح: أبو إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد، المبدع في شرح المقنع، المكتب الإسلامي،

دمشق، بيروت، د ط، 1397هـ - 1977م. (وطبعة دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط 1،

1418هـ - 1997م. وطبعة دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1418هـ - 1997م).

280- ابن مفلح: أبو عبد الله شمس الدين محمد، الفروع: تحقيق: أبو الزهراء حازم القاضي، دار الكتب

العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1418هـ - 1997م. (وطبعة دار مصر للطباعة، ط 2، 1383هـ -

1963م).

281- المقدسي: أبو محمد بهاء الدين عبد الرحمن بن إبراهيم، العدة شرح العمدة، دار المعرفة، بيروت -

لبنان، ط 5، 1417هـ - 1997م.

282- المناوي: عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي، التيسير بشرح الجامع الصغير، مكتبة الإمام

الشافعي، الرياض، ط 3، 1408هـ - 1988م.

283- ———، فيض القدير شرح الجامع الصغير شرح الجامع الصغير، دار المعرفة، بيروت - لبنان،

ط 2، 1391هـ - 1972م.

284- المنبجي: أبو محمد علي بن يحيى زكريا بن مسعود، اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، تحقيق:

فضل عبد العزيز المراد، دار الشروق، جدة، ط 1، 1403هـ - 1983م.

285- ابن المنذر: أبو بكر محمد بن إبراهيم، الإجماع، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الدعوة،

الإسكندرية، ط 3، 1402هـ. (وطبعة مطبوعات رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، ط 3،

1411هـ - 1991م).

286- — ، الإشراف على مذاهب أهل العلم، دار الفكر، بيروت - لبنان، د ط، 1414هـ - 1993م.

287- المنذري: زكي الدين أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوي، الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1417هـ.

288- ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، تحقيق: يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت - لبنان، د ط - د ت. (وطبعة دار صادر، بيروت - لبنان، ط 3، 1414هـ).

289- المنهاجي: شمس الدين محمد بن أحمد بن علي الأسيوطي، جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود، تحقيق: مسعد عبد الحميد محمد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1417هـ - 1996م.

290- المودودي: أبو الأعلى، الحجاب، مكتبة رحاب، ساحة بور سعيد، الجزائر، د ط، د ت.

291- — ، تدوين الدستور الإسلامي، الدار السعودية للنشر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د ط، 1405هـ - 1985م. (وطبعة مؤسسة الرسالة، ط 5، 1401هـ - 1981م).

292- — ، نظرية الإسلام وهدية، دار الفكر، د ط، 1387هـ - 1967م.

293- موسى: رشاد عبد العزيز، سيكولوجية الفروق بين الجنسين، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، ودار عالم المعرفة، القاهرة، د ط - د ت.

294- موسى: محمد يوسف، نظام الحكم في الإسلام، تحقيق: حسين يوسف موسى، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط 2، د ت.

295- الموصلي: أبو الفضل عبد الله بن محمود بن مودود، الاختيار لتعليل المختار، تحقيق: عبد اللطيف

محمد عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1419هـ - 1998م. (وطبعة دار

الكتب العلمية، د ط، د ت، علق عليها: محمود أبو دققة).

296- ميارة الفاسي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد، شرح ميارة (الإتقان والإحكام في شرح تحفة

الحكام)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1420هـ - 2000م. (وطبعة دار المعرفة،

بيروت - لبنان، د ط، د ت).

(٥)

297- أبو النجا الحجاوي: شرف الدين موسى بن أحمد بن موسى بن سالم، الإقناع في فقه الإمام أحمد

بن حنبل، دار المعرفة، بيروت - لبنان، د ط، د ت.

298- ابن النجار: تقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي، منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح

وزيادات، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط 1، 1419هـ -

1999م.

299- ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتب العلمية،

بيروت - لبنان، ط 1، 1418هـ - 1997م. (وطبعة دار الكتاب الإسلامي، ط 2، د ت).

300- النسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، السنن (المجتبى)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة

المطبوعات الإسلامية، حلب، سوريا، ط 2، 1406هـ - 1986م.

301- _____، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط 1،

1421هـ - 2001م.

302- النسفي: أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، دار الكتب

العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1415هـ - 1995م. (وطبعة دار الكلم الطيب، بيروت - لبنان، ط

1، 1419هـ - 1998م).

303- النفراوي الأزهري: شهاب الدين أحمد بن غانم بن سالم، الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد

القيرواني، تحقيق: عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1418هـ -

1997م. (وطبعة دار الفكر، د ط، 1415هـ - 1995م).

304- نواب الدين: عبد الرب، عمل المرأة وموقف الإسلام منه، دار الشهاب، باتنة - الجزائر، د ط -

د ت.

305- النووي: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المذهب، دار الفكر، د ط، د ت.

306- ———، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، تحقيق: خليل مأمون شيخا، دار المعرفة،

بيروت - لبنان، د ط - د ت. (وطبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط 2، 1392هـ). (

وأيضا طبعة المطبعة المصرية، الأزهر، مصر، ط 1، 1347هـ - 1929م).

307- ———، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي معوض، دار الكتب

العلمية، بيروت - لبنان، د ط، د ت. (وطبعة المكتب الإسلامي، بيروت، ط 3، 1412هـ -

1991م، حققها: زهير الشاويش).

308- أبو النيل: محمد عبد السلام، حقوق المرأة في الإسلام، مطبعة جامعة الكويت، د ط، 1414هـ

- 1994م.

309- أبو النيل: محمود . الدسوقي: انشراح، علم النفس الفارق، دار النهضة العربية، بيروت، د ط،

1406هـ - 1986م.

(هـ)

- 310- الهاشمي: عبد الحميد محمد، أصول علم النفس العام، دار الشروق، جدة، د ط - د ت.
- 311- ابن الهمام: كمال الدين محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير، علق عليه: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1415هـ - 1995م. دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، د ط، د ت.

(و)

- 312- الواحدي: أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري، أسباب النزول، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، د ط، 1425هـ - 2004م.
- 313- وافي: علي عبد الواحد، المرأة في الإسلام، مطبعة العالم العربي، القاهرة، د ط - د ت.
- 314- وصفي: الحاج محمد، الرجل والمرأة في الإسلام، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط 1، 1418هـ - 1997م.

(ي)

- 315- أبويعلی الفراء: محمد بن الحسين بن محمد بن خلف، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، د ط، 1403هـ - 1983م.

ثانيا: المجلات و الموسوعات

- 316- مجلة البحوث الإسلامية، دورية، العدد: 45، 1416هـ.
- 317- مجلة التجديد، العدد 2، السنة الأولى، جويلية 1997م، ربيع الأول 1418هـ.
- 318- مجلة الثقافة النفسية، دار النهضة العربية، بيروت، العدد: 3، 1990م.
- 319- مجلة العربي، العدد: 484، مارس 1999م.
- 320- مجلة المسلم المعاصر، العدد: 21.
- 321- جان بيرنجيه، فيليب كونتامين، إيف دوران، فرنسيس راب: موسوعة تاريخ أوروبا العام (القرن 14 - 15) ترجمة وحيه البعيني، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط 1، 1995م.
- 322- محمد فريد وجدي: دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط 3، د ت.
- 323- الموسوعة الطبية الحديثة، ترجمة: إبراهيم أبو النجا، عيسى جمدي المازني، لويس دوس، مؤسسة سجل العرب، القاهرة - مصر، د ط، د ت.
- 324- الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط 2، 1419هـ - 1999م.
- 325- معجم المصطلحات العلمية والفنية، دار الجيل، بيروت، دار لسان العرب، بيروت، د ط، د ت.
- 326- دليل مكتبة المرأة المسلمة، دار الأندلس الخضراء، جدة، 1416هـ - 1996م.

ثالثا: كتب بالأجنبية

- 327- Ernest Gardner, Donald J. Gray, Ronan O'rhillly: **Anatomie**, DoinEditeurs – Paris, France, et (O.P.U.), Alger – Algérie. Numéro d'édition: 80/OF/856.
- 328- Henry G. Robert , Raoul Palmer, Claudine Bourg-Heyler, Jean Cohen, Avec le concours de: Jacques Huguier et Jean Hewitt: **Précis de gynécologie**, Masson: Paris, Newyork, Barcelone, Milan, 2^{ème} édition, 1979.
- 329- Philippe Meyer: **Physiologie humaine**, Flammarion Medecine – Sciences, Paris – France 2^{ème} édition, 1983.

رابعا: مواقع الأنترنت

- 330- <http://www.alrakoba.net/articles-action-show-id-27595.htm>
- 331- <http://www.kaheel7.com/ar/index.php/2012-12-04-18-32-28/827-2013-01-15-01-56-37>
- 332- <http://www.hnn.org/arabic/un : files/text/cwpr.htm>

فهرس الموضوعات

أ.....	مقدمة
ب.....	أولاً: التعريف بالموضوع
ت.....	ثانياً: إشكالية البحث
ج.....	ثالثاً: أسباب اختيار الموضوع
ج.....	رابعاً: أهداف البحث
ح.....	خامساً: منهج البحث
خ.....	سادساً: طريقة تنفيذ المنهج
د.....	سابعاً: الدراسات السابقة في الموضوع
د.....	ثامناً: مصادر ومراجع البحث
ذ.....	تاسعاً: خطة البحث الإجمالية

مبحث تمهيدي: المرأة في القديم والحديث

13.....	المطلب الأول: المرأة عند أهل الكتاب وعند العرب في الجاهلية
13.....	الفرع الأول: المرأة عند أهل الكتاب
17.....	الفرع الثاني: المرأة عند العرب في الجاهلية
19.....	المطلب الثاني: المرأة في المدنيات المعاصرة
20.....	الفرع الأول: نشأة فكرة تحرير المرأة وتطورها
25.....	الفرع الثاني: وصول فكرة تحرير المرأة إلى البلاد العربية الإسلامية
31.....	الفرع الثالث: أهم نتائج دعاوى التحرر والمساواة بين الجنسين
34.....	المطلب الثالث: المرأة في الإسلام

- 35..... الفرع الأول: مظاهر تكريم الإسلام للمرأة
- 38..... الفرع الثاني: المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات
- 49..... الفرع الثالث: حقوق تفردت بها المرأة

الفصل الأول: الفوارق بين الجنسين

المبحث الأول: الفوارق التشريحية والفيزيولوجية بين الجنسين 56.....

- 56..... المطلب الأول: الاختلاف على مستوى الخلايا والنُّطْف والمهرمونات
- 56..... الفرع الأول: الاختلاف على مستوى الخلايا
- 58..... الفرع الثاني: الاختلاف على مستوى النطفة
- 61..... الفرع الثالث: الاختلاف على مستوى الهرمونات
- 64..... المطلب الثاني: الاختلاف على مستوى الأنسجة والأعضاء
- 64..... الفرع الأول: الفروق على مستوى الأعضاء التناسلية
- 70..... الفرع الثاني: الفروق على مستوى الحوض
- 71..... الفرع الثالث: الفروق على مستوى القفص الصدري والجهاز التنفسي
- 72..... الفرع الرابع: الفروق في حجم القلب ونبضه
- 73..... الفرع الخامس: الفروق على مستوى الجمجمة
- 77..... الفرع السادس: فروق أخرى
- 78..... الفرع السابع: فروق فيما اختصَّت به المرأة من وظائف بيولوجية

المبحث الثاني: الفوارق البسيكولوجية (النفسية) بين الجنسين 86.....

- 86..... المطلب الأول: أهم الفروق المميزة للصفات الشخصية لدى الجنسين
- 87..... الفرع الأول: طريقة اللعب لدى الجنسين

88	الفرع الثاني: العدوانية
89	الفرع الثالث: الإحساس والعاطفة
91	الفرع الرابع: صفة الثبات والاستمرار
92	الفرع الخامس: صفة الاستقلالية
92	الفرع السادس: الصفات النفسية لدى المرأة في الحالات الخاصة
94	المطلب الثاني: تأثير البيئة في ظهور الفروق النفسية بين الجنسين
95	الفرع الأول: تأثير البيئة الأسرية
96	الفرع الثاني: تأثير المحيط الخارجي (المدرسة والمجتمع)
100	المبحث الثالث: الفوارق العقلية بين الجنسين
100	المطلب الأول: الفروق بين الجنسين في مستوى الذكاء والقدرات العقلية
107	المطلب الثاني: تأثير البيئة في ظهور الفروق العقلية بين الجنسين
الفصل الثاني: الأحكام المختصة بالمرأة في الأحوال الشخصية	
112	المبحث الأول: الأحكام المختصة بالمرأة في مسائل النكاح
112	المطلب الأول: حكم مباشرة المرأة عقد نكاحها (اشتراط الولي في عقد النكاح)
112	الفرع الأول: آراء الفقهاء
114	الفرع الثاني: أدلة الفقهاء
122	الفرع الثالث: مناقشة الأدلة والترجيح بينها
129	الفرع الرابع: الحكمة من اشتراط الولي في عقد النكاح
138	المطلب الثاني: زواج المسلمة بالكتابي
139	الفرع الأول: حكم زواج المسلم بالكتابية والحكمة منه

147	الفرع الثاني: حكم زواج المسلمة من الكتابي والحكمة منه
157	المطلب الثالث: تعدد الزوجات
157	الفرع الأول: حكم تعدد الزوجات
163	الفرع الثاني: شروط إباحة التعدد
170	الفرع الثالث: تقييد التعدد بالضرورة
173	الفرع الرابع: تقييد التعدد بإذن القاضي والحاكم
177	الفرع الخامس: الحكمة من إباحة التعدد للرجل دون المرأة
189	المبحث الثاني: القوامة والطلاق النشوز
189	المطلب الأول: القوامة
189	الفرع الأول: تعريف القوامة في اللغة والاصطلاح
191	الفرع الثاني: علاقة القوامة بدرجة الرجال على النساء
194	الفرع الثالث: طبيعة قوامة الرجال على النساء
195	الفرع الرابع: أسباب جعل القوامة للرجل دون المرأة
202	المطلب الثاني: النشوز
202	الفرع الأول: تعريف النشوز في اللغة والاصطلاح
205	الفرع الثاني: نشوز الزوجة
224	الفرع الثالث: نشوز الزوج
231	الفرع الرابع: شبهات حول طريقه علاج نشوز الزوجة في الشريعة الإسلامية والرد عليها
235	المطلب الثالث: الطلاق
235	الفرع الأول: تعريف الطلاق في اللغة والاصطلاح
238	الفرع الثاني: الأدلة على اختصاص الرجل بالطلاق

239 الفرع الثالث: الحكمة من اختصاص الرجل بحق إيقاع الطلاق

243 الفرع الرابع: ضوابط في استعمال حق الطلاق

253 الفرع الخامس: التفريق بين الزوجين بإرادة المرأة

269 المبحث الثالث: تنصيف ميراث الأنثى

269 المطلب الأول: الأحوال التي يرث فيها الذكر ضعف الأنثى

274 المطلب الثاني: باقي أحوال إرث الأنثى

المطلب الثالث: الحكمة من التفريق بين الذكر والأنثى في بعض أحوال الإرث وجعل حظ الذكر ضعف

277 حظ الأنثى

278 الفرع الأول: اهتمام الإسلام بنصيب الأنثى في الميراث

280 الفرع الثاني: أسباب الفوارق في الميراث بين الذكر والأنثى

الفصل الثالث: الأحكام المختصة بالمرأة في الولايات والجنايات

290 المبحث الأول: الإمامة العظمى (الخلافة)

290 المطلب الأول: تعريف الإمامة في اللغة والاصطلاح

290 الفرع الأول: تعريف الإمامة لغة

291 الفرع الثاني: تعريف الإمامة اصطلاحاً

292 المطلب الثاني: حكم تولي المرأة الإمامة العظمى

292 الفرع الأول: آراء الفقهاء وأدلتهم

297 الفرع الثاني: مناقشة الأدلة

312 المطلب الثالث: الحكمة من اشتراط الذكورة في الإمام

314 الفرع الأول: حاجة الإمام إلى البروز والظهور

الفرع الثاني: وظائف الإمامة تتعارض مع طبيعة المرأة وخصائصها 315

الفرع الثالث: ولاية الإمام هي ولاية دينية إلى جانب كونها ولاية سياسية 319

المبحث الثاني: القضاء 323

المطلب الأول: تعريف القضاء 323

الفرع الأول: تعريف القضاء لغة 323

الفرع الثاني: تعريف القضاء اصطلاحاً 324

المطلب الثاني: حكم تولي المرأة القضاء 324

الفرع الأول: آراء الفقهاء 326

الفرع الثاني: أدلة الفقهاء ومناقشتها 328

المطلب الثالث: الحكمة من منع المرأة تولي القضاء 345

الفرع الأول: كون المرأة ممنوعة من البروز وأنها لا تحضر محافل الرجال 346

الفرع الثاني: طبيعة المرأة تحول دون صلاحيتها لتولي هذا المنصب 347

المبحث الثالث: شهادة المرأة 353

المطلب الأول: تعريف الشهادة في اللغة والاصطلاح 353

الفرع الأول: تعريف الشهادة لغة 353

الفرع الثاني: تعريف الشهادة اصطلاحاً 354

المطلب الثاني: حكم شهادة المرأة في الحدود والدماء 356

الفرع الأول: آراء الفقهاء وأدلتهم 356

الفرع الثاني: الحكمة من اشتراط الذكورة في شهود الحدود والقصاص 361

المطلب الثالث: شهادة المرأة في الأموال 366

366	الفرع الأول: آراء الفقهاء و أدلتهم
368	الفرع الثاني: الحكمة من جعل شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل في الأموال
377	المبحث الرابع: دية المرأة في النفس
377	المطلب الأول: تعريف الدية في اللغة والاصطلاح
377	الفرع الأول: تعريف الدية لغة
377	الفرع الثاني: تعريف الدية اصطلاحاً
379	المطلب الثاني: آراء الفقهاء وأدلتهم
379	الفرع الأول: آراء الفقهاء
380	الفرع الثاني: أدلة الفقهاء
383	الفرع الثالث: مناقشة الأدلة والترجيح بينها
391	المطلب الثالث : الحكمة من تنصيف دية المرأة – عند القائلين بذلك –
390	الخاتمة

الفهارس

396	فهرس الآيات القرآنية
402	فهرس الأحاديث
406	فهرس المصادر والمراجع
446	فهرس الموضوعات

ملخص البحث باللغة العربية

إن ما تميزت به الشريعة الإسلامية من واقعية ومثالية في آن واحد جعلها صالحة لكل زمان ومكان وتظهر واقعية هذه الشريعة في مجالات عدة منها ما تعلق بموضوع هذا البحث، فنجد أنها سوّت بين الجنسين - الذكر والأنثى - في الحقوق والواجبات، وفي أهلية كل واحد منهما للتكليف بأحكام الشريعة على وجه العموم، لكنها فرقت بينهما في بعض الأحكام الشرعية حيث يتوجب التفريق، وهذا مراعاة لطبيعة كل واحد منهما وخصائصه التي تميزه عن الآخر.

ونظرا لأهمية دور المرأة في المجتمع فإنه من الأهمية بمكان معرفه ما خصتها به الشريعة الإسلامية من أحكام خالفت فيها الرجل، وبيان ما تنطوي عليه هذه الأحكام من أسرار ومقاصد، لاسيما أن أعداء الإسلام حاولوا ولا زالوا يحاولون في كل مرة التشكيك في أحكام هذه الشريعة بأنها لم تنصف المرأة، حيث أنها لم تسو بينها وبين الرجل، واعتبروا ذلك إنقاصا من قيمتها ومكانتها.

ومن هنا فقد تناول هذا البحث قضية من أهم القضايا المعاصرة والمتجددة، هي قضية المرأة، وما اختصت به من أحكام خالفت فيها الرجل، فجاء العنوان: "الأحكام المختصة بالمرأة دون الرجل في الشريعة الإسلامية". جعلته مشتملا على مقدمة ومبحث تمهيدي و ثلاثة فصول، وكل فصل من هذه الفصول قسمته إلى مباحث والمباحث إلى مطالب.

فالمقدمة ضمنيتها التعريف بموضوع البحث، وإشكاليته، وأسباب اختياره، وأهداف الدراسة، والمنهجية التي سرت عليها في هذا البحث، والدراسات السابقة وخطة البحث.

أما المبحث التمهيدي فقد جعلته للحديث عن مكانة المرأة في القدم والحديث، مع إبراز المكانة التي حظيت بها في الاسلام.

وأما الفصل الأول فقد تناولت فيه الفوارق بين الجنسين، وضمنته ثلاثة مباحث.

تناولت في المبحث الأول الفوارق التشريحية والفيزيولوجية، فقد تضمن هذا المبحث مطلبين، الأول منهما يتعلق بالاختلاف على مستوى الخلايا والنطف والهرمونات، والثاني ذكرت فيه الاختلاف على مستوى الأنسجة والأعضاء.

وتناولت في المبحث الثاني الفوارق البسيكولوجية والنفسية بين الجنسين، وضمته مطلبين، الأول منهما ذكرت فيه أهم الفروق المميزة للصفات الشخصية بين الجنسين، والثاني تحدث فيه عن تأثير البيئة في ظهور الفروق النفسية بين الجنسين.

وأما المبحث الثالث فقد تناولت فيه الفروق العقلية بين الجنسين، وضمته هو الآخر مطلبين، الأول منهما تحدث فيه عن الفروق على مستوى الذكاء والقدرات العقلية، والثاني بينت فيه تأثير البيئة في ظهور الفروق العقلية بين الجنسين.

وأما الفصل الثاني فقد تناولت فيه الأحكام المختصة بالمرأة في الأحوال الشخصية، وضمته ثلاثة مباحث.

تناولت في المبحث الأول الأحكام المختصة بالمرأة في مسائل النكاح، وجعلته في ثلاثة مطالب، تناولت في المطلب الأول حكم مباشرة المرأة عقد النكاح، والمطلب الثاني تحدثت فيه عن حكم زواج المسلمة بالكتابي، والمطلب الثالث خصصته لمسألة تعدد الزوجات.

كما تناولت في المبحث الثاني من هذا الفصل المسائل المختصة بالمرأة في القوامة والطلاق والنشوز، وقسمته إلى ثلاثة مطالب، تناولت في المطلب الأول القوامة وفي المطلب الثاني مسألة جعل الطلاق بيد الزوجة، وجاء المطلب الثالث للحديث عن النشوز بين الزوجين.

كما عالجت في المبحث الثالث مسألة تنصيف ميراث الأنثى.

الفصل الثالث تناولت فيه الأحكام المختصة بالمرأة في الولايات والجنايات، وضمته أربعة مباحث.

تناولت في المبحث الأول الإمامة العظمى، فجاء تقسيمه إلى ثلاثة مطالب، ذكرت في المطلب الأول تعريف الإمامة، والمطلب الثاني تناولت فيه حكم تولي المرأة منصب الإمامة العظمى، والمطلب الثالث تحدث فيه عن الحكمة من اشتراط الذكورة في الإمام.

وتناولت في المبحث الثاني من هذا الفصل القضاء، وضمنته ثلاثة مطالب، ذكرت في المطلب الأول تعريف القضاء، وتضمن المطلب الثاني حكم تولي المرأة منصب القضاء، وبينت في المطلب الثالث الحكمة من منع المرأة تولي منصب القضاء.

والمبحث الثالث من هذا الفصل تناولت فيه شهادة المرأة، وضمنته ثلاثة مطالب، ذكرت في المطلب الأول تعريف الشهادة، وفي المطلب الثاني حكم شهادة المرأة في الحدود والدماء، والمطلب الثالث تحدث فيه عن شهادة المرأة في الأموال.

وفي المبحث الرابع تناولت دية المرأة في النفس، وضمنته ثلاثة مطالب، المطلب الأول حول تعريف الدية والمطلب الثاني عرضت فيه آراء الفقهاء وأدلتهم في دية المرأة، و المطلب الثالث خصصته للحديث عن الحكمة في تنصيف دية المرأة، عند القائلين بهذا الرأي.

وختمت البحث بعد ذلك بخاتمة ضمنيتها جملة من النتائج، من أبرزها:

أن المرأة لم تنل المكانة الحقوقية التي حافظت عليها و صانت كرامتها إلا في ظل الاسلام، وأن الاتفاقيات والقوانين الوضعية المعاصرة أهدرت الكثير من حقوقها، ولا تزال المرأة إلى يومنا هذا تشكو من الظلم في ظل هذه القوانين.

وأن الشريعة الإسلامية راعت ماتمميز به كل واحد من الجنسين من خصائص واستعدادات تجعله يختلف عن الآخر، فنجم بالضرورة عن هذا الاختلاف اختلاف في بعض الوظائف والأحكام وهو اختلاف تكاملي يحدد دور كل واحد منهما في هذه الحياة ويحقق الحكمة من خلقهما ذكرا وأنثى.

وبهذا يظهر بطلان كل دعاوى التحرير والمساواة المزعومة التي لا يراد منها إلا إرهاب المرأة وإخراجها عن طبيعتها وفطرتها التي فطرها الله عليها، لتأخذ مسارا غير الذي أنيط بها، وتتخلى عن أدوارها ووظائفها الأصلية التي تتناسب مع خصائصها واستعداداتها.

Summary of the thesis

What characterized the Islamic Shariah to be realistic and perfect at the same time has made it to be profitable at any time and anywhere; and its positiveness does appear in several areas, including what is related to the theme of this research ; so we find that it has established equality between the two sexes, male and female, in rights and duties, and generally in admissibility of each one of them in assignment by sharia's rulings, however, it has distinguished them in certain rulings where it is essential to do so; and that with regard to the nature and features that characterize each one from the other.

And forasmuch as the significance of the role of women in society, it is important to know that the Islamic Sharia has distinguished her by verdicts which are different of those of man ; and to illustrate mysteries and purposes that includes; especially that the enemies of Islam have tried and are still trying at each time to impeach rulings of this Sharia that it has not done justice to women, and that by the inequality between her and the man ; considering this as a reduction in her value and rank.

Therefore, this thesis has addressed one of the most important, contemporary and renewable causes, which is the cause of women and judgments concerning and differing her from those of man;

hence came the title : "The verdicts concerning the woman not man in the Islamic sharia " where I made it involving an introduction, a preamble study and three chapters ; and each one of these chapters I divided it to sections and the sections to questions.

The introduction included the definition of the theme of the search; its problematic, the reasons of its choice, the objectives of the study, the methodology that I took path in this research , former studies and the plan of the study.

As for the preamble study, I made it talking about the status of women in ancient and modern era with highlighting the prestigious position she benefited in Islam.

Whereas in the first chapter, I addressed the difference between the two sexes, where are contained three sections; in the first one, were treated anatomical and physiological differences. This section includes two questions, the first one appertains to the difference on cells, sperm and hormones level, and in the second one I evoked the variations in the tissues and the organs. And was treated, in the second section , the psychological differences. Including two questions, I mentioned the most important distinctive differences of personal features between the two sexes in the first one, and I talked about the environmental impact in apparition of psychological differences in the second. As for the third section, I dealt with in the mental differences between the two sexes. It also includes two

other questions, in the first one, I talked about the differences in intelligence and mental abilities, and in the second I showed the effect of environment on the emergence of mental differences.

In the second chapter, I treated the rulings concerning women in personal status. It is composed by three sections; firstly, I approached the verdicts of women about the issue of marriage, and it contains three questions; in the first I treated the initiation of marriage contract by woman. In the second I talked about the verdict of a marriage of Muslim woman with someone of the people of the book (kitaabi); and in the third I addressed to the issue of polygamy. Secondly, I covered matters concerning woman in curatorship, divorce and disobedience; and I divided it into three questions, in the first question was treated the curatorship; The second one was about entrusting the decision of divorce to the husband, and came the third question to talk about disobedience between the husband and his wife. Thirdly, I searched the matter of the halving of female's legacy.

The Chapter number three deals with the verdicts concerning women in mandates and felonies, and it contains four sections; in the first I treated the Great Immamat, where came its dividing into three questions; I mentioned in the first question the definition of Immamat; the second has to treat the verdict of mandating the great Immamat by woman, and in the third I talked about the purpose of the requirement of masculinity in the great immamat. Thereafter, I

dealt with in the second section of this chapter justice, where I took path of three questions, I evoked in the first the definition of justice, and the second dealt with the verdict of the occupation of judicial post by woman, and I showed in the third one the wisdom of prohibiting woman to assume the judicial fonction. And the third section of this chapter deals with the testimony of the woman. This one contains three questions; I mentioned in the first definition of the testimony; in the second one, I clarified the verdict of the testimony of the woman within the limits (penalties) and killing, and in the last one I talked about the testimony of woman in wealths.

At last, in the fourth section of this chapter I addressed it to the woman's blood money (diya) in self, while three questions took part. I designed the first one to the definition of blood money; and I displayed in the second the views of jurists and their proofs in this order; and the third one was assigned to talk about the wisdom of halving woman blood money, according to those who agree this view.

Finally, I concluded the research by a set of results, where among them the most important is that woman did not get status of her rights that have conserved and preserved her dignity unless in Islam, and the agreements and the contemporain positive laws have wasted many of her rights, and women remains until today complaining from injustice under these laws. And that Islamic Sharia regarded what characterized each one of the two sexes by his

properties and abilities making him different from the other; therefore has been, necessarily, stemmed from this difference, a difference of some functions and verdicts, which is a complementary dissimilarity determining the role of each one of them in this life, and achieves the wisdom of their creation as male and female; thus it seems clearly the nullity of all suits of liberation and alleged equality which are not intended from them only the weariness of women and get her out of her nature and common sense, on which Allah has patterned her ; to adopt then a different role and abandon her original one with her functions that are relevant to their characteristics and their dispositions.

Résumé de la thèse

Ce qui caractérise la charia islamique d'être en même temps réaliste et parfaite, a fait qu'elle soit profitable à tout moment et en tout lieu; et ceci se manifeste dans plusieurs domaines, y compris ce qui est lié au thème de cette recherche; de sorte que nous constatons qu'elle a établi l'égalité entre les deux sexes, homme et femme, en droits et en devoirs, et dans la qualification de chacun d'entre eux dans l'assignement par les codes de la charia en général; cependant, elle leur a distingué dans certains verdicts où il est essentiel de le faire; tout en ayant égard à la nature et les propriétés qui caractérisent chacun l'un de l'autre.

Et vue l'importance du rôle que joue de la femme dans la société, il est important de savoir ce que la charia islamique l' a distinguée par des verdicts qui sont différents de ceux de l'homme; et d' illustrer les mystères et les fins dont ils englobent; surtout que les ennemis de l'Islam ont, et sont toujours, en quête d' essayer chaque fois de douter des lois de cette charia disant qu'elle n'a pas rendu justice à la femme, vu par l'inégalité entre elle et l'homme; en considérant cela comme une réduction de sa valeur et une dégradation de son statut.

Par conséquent, cette thèse a abordé l'une des plus importantes, contemporaines et renouvelables causes, qui est la cause de la femme et de ce qui relève des verdicts qui la concernent et qui sont différents de ceux de l'homme; d'où est venu le titre: "Les verdicts concernant particulièrement la femme sans l'homme dans la charia islamique» où je l'ai fait impliquer une introduction, une étude préambule, trois chapitres, et j'ai divisé chacun d'eux en des sections, et les sections en des questions.

L'introduction comprend la définition du thème de la recherche; sa problématique, les raisons de son choix, les objectifs de l'étude, la méthodologie que j'ai empruntée dans cette recherche, des études antérieures et le plan de l'étude.

Quant à l'étude préambule, je l'ai faite parler de la statut de la femmes dans les ères ancienne et moderne, en soulignant la prestigieuse position dont elle a bénéficiée de l'Islam.

Tandis que dans le premier chapitre, je me suis adressé à la différence entre les deux sexes, où figurent trois sections; dans la première, ont été traitées les différences anatomiques et physiologiques. Cette section comprend deux questions, la première concerne à la différence au niveau des cellules, du sperme et des hormones ; et dans la seconde, j'ai évoqués les variations dans les tissus et organes. Et ont été traitées, dans la seconde section, les différences psychologiques. Ceci englobe deux questions, où j'ai marqué la

première par les différences distinctives les plus importantes des caractéristiques personnelles entre les deux sexes, et j'ai parlé dans la deuxième de l'impact de l'environnement sur l'apparition des différences psychologiques. Quant à la troisième section, je l'ai destinée au traitement des différences mentales entre les deux sexes. Il comprend également deux autres questions ; dans la première, j'ai parlé des différences au niveau de l'intelligence et des capacités mentales, et dans la seconde j'ai montré l'effet environnemental sur l'émergence de différences mentales.

Dans le deuxième chapitre, j'ai traité les codes concernant la femme dans le statut personnel et je l'ai fait composer composé de trois sections; tout d'abord, j'ai entamé les verdicts de la femme d'abord à propos la question du mariage dans la première section, qui se compose en elle-même de trois questions; dans la première j'ai traité l'initiation du contrat de mariage par la femme. Dans la seconde, j'ai parlé du verdict du mariage de la femme musulmane avec quelqu'un des gens du livre (kitaabi); et dans la troisième je me suis adressé à la question de la polygamie. Deuxièmement, j'ai couvert les questions relatives à la femme dans la tutelle, le divorce et la désobéissance (nouchouz) ; et je l'ai subdivisé en trois questions, dans la première question a été traitée la tutelle; dans la seconde la question de remettre la décision du divorce au mari ; ainsi venue la troisième question pour parler de désobéissance entre le mari et sa femme.

Troisièmement, j'ai traité la question de la réduction à moitié de l'héritage de la femme.

Le Chapitre numéro trois a traité les verdicts concernant la femme dans les mandats et les crimes, et il contient quatre sections; dans la première j'ai abordé le Grand Immamat, où a eu lieu au subdivisions en trois questions; J'ai mentionné dans la première, la définition de l'Immamat; la seconde a été sacrée pour traiter le verdict de l'occupation de la femme au poste du grand Immamat ; et dans la troisième j'ai parlé du but de l'exigence de la masculinité dans l'immamat. Par la suite, je me suis occupé dans la deuxième partie de ce chapitre de la justice, où j'ai subdivisé en trois questions, j'ai évoqué dans la première définition de la justice, et la seconde a traité le verdict de l'occupation du poste judiciaire par la femme, et j'ai montré dans la troisième le dessin de prohiber à la femme d'assumer la fonction judiciaire. Et la troisième section de ce chapitre a traité le témoignage de la femme. Cette section contient trois questions; J'ai mentionné dans la première la définition du témoignage; dans la seconde, j'ai clarifié le verdict du témoignage de la femme dans les limites (pénalités) et le meurtre, et dans la dernière, j'ai parlé du témoignage de la femme dans les fortunes.

Enfin, dans la quatrième section de ce chapitre je me suis adressé au prix du sang (Diya) de la femme, où trois questions ont pris part. j'ai destiné la première à la définition du prix du sang; Et j'ai défilé dans la seconde les points de vue des juristes et de leurs preuves dans

cet ordre, et la troisième a été attribué à parler de but de réduire à moitié le prix du sang de femme, selon ceux qui accordent cette opinion.

Enfin, j'ai conclu la recherche par un ensemble de résultats, parmi eux celui d'être le plus important est que la femme n'a pas obtenu le statut de ses droits par qui, et à moins que dans l'Islam, sa dignité n' a été bien conservée et préservée. Ainsi les accords contemporains et les lois positives ont perdu beaucoup de ses droits; qui fait que la femme reste jusqu' aujourd'hui se plaindre de l'injustice sous l'ombre de ces lois. Alors que la charia islamique a pris en considération ce qui caractérise chacun des deux sexes par ses propriétés et capacités lui faisant tout à fait différent de l'autre; d'où a découlé nécessairement, une différence dans certaines fonctions et verdicts, et c'est toutefois une divergence complémentaire déterminant le rôle de chacun d'eux dans cette vie, afin d'aboutir à l'objectif de les avoir créés mâle et femelle par Allah ; ce qui, ainsi, manifeste clairement la nullité de toutes les invitations de la libération et la présumée égalité qui ne font seulement qu' aggraver la lassitude de la femme et la faire sortir de sa nature et de son instinct dont l'œuvre d'Allah a modelée. Ce qui la conduit à adopter un rôle autre que le sien, et par conséquent à abandonner son rôle d'où relèvent ses propriétés et ses dispositions.