مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي

الدورة الثامنة عشرة

العدد الثامن عشر

المجلد الثالث

١٤٣٢هـ/٢٠١١م

مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي

العدد الثامن عشر

٣

الطبعة الأولى

١٤٣٢ هـ - ٢٠١١م

طبع هذا العدد على نفقة مجمع الفقه الاسلامي الدولي

منظمة التعاون الإسلامي
مجمع الفقه الإسلامي الدولي

مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي

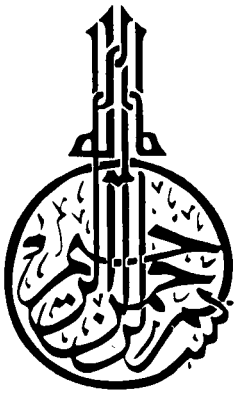
الدورة الثامنة عشرة

لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي

العدد الثامن عشر

الجزء الثالث

١٤٣٢هـ / ٢٠١١م


بسم الله الرحمن الرحيم

الموضوع الخامس
المقاصد الشرعية ودروها في استنباط الأحكام

البحوث

١) المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام: إعداد الدكتور أحمد الريسوني.

٢) مقاصد الشريعة ودورها في استنباط الأحكام. إعداد الشيخ أحمد المبلغي.

٣) الفكر المقاصدي وترسيخ الفكر العلمي: إعداد الدكتور إسماعيل الحسني.

٤) دور المقاصد في سن القواعد الشرعية إعداد الدكتور حمداتي شبينها ماء العينين.

٥) في مقاصد الشريعة والأحكام الشرعية فهما وتنزيلاً نحو منهجية مقاصدية لفهم النصوص وتنزيلها: إعداد الأستاذ الدكتور قطب مصطفى سانو.

٦) مقاصد الشريعة أثرها في استنباط الأحكام: إعداد الدكتور طاهر الميساوي، ود. نعمان جغيم.

٧) المنهج المقاصدي ومدى حجيته: منهج الشهيد الصدر نموذجاً: إعداد آية الله الشيخ محمد علي التسخيري.

*** ملاحظة:**

تم ترتيب البحوث حسب الترتيب الهجائي لأسماء السادة الباحثين. وأن الآراء الواردة في هذه الأبحاث والمناقشات تعبر رأي كاتبيها. ولا يعني نشرها اقرارها من قبل المجمع.

المقاصد الشرعية
وأثرها في استنباط الأحكام

إعداد
الدكتور أحمد الريسوني
خبير أول بمعلمة القواعد الفقهية بجدة

بسم الله الرحمن الرحيم

استنباط الأحكام الشرعية هو عمل العلماء المجتهدين. فالحديث عن استنباط الأحكام، هو حديث عن الاجتهاد وعن الاستنباط، بمعناهما الأصولي المعروف. وهو ما لا يحتاج، في مقامنا هذا، إلى أي تعريف أو توضيح. وكذلك الشأن مع (مقاصد الشريعة). فلذلك أوفر على نفسي وعلى السادة العلماء الأجلاء، أي صفحة أو وقت يمكن تخصيصهما لتوضيح مفردات العنوان في هذا البحث، وانصرف مباشرة إلى صلب الموضوع والغرض منه، وهو الاعتماد على مقاصد الشريعة في استنباط الأحكام الشرعية.

قد لا نجد عند المتقدمين الكثير من التنظير والتأصيل في مدى الحاجة، ووجوه الحاجة، إلى مقاصد الشريعة، عند الاجتهاد واستنباط الأحكام. وهذا راجع في جزء منه إلى قلة التنظير – عموماً- في المراحل الأولى للحركة العلمية الإسلامية، ولكنه يرجع أيضاً إلى بداهة المسألة وجريانها الفعلي في فقههم واجتهاداتهم. لقد كانت المقاصد سارية في فقه الصحابة والفقهاء المتقدمين، سريان الروح في أبدانهم والدم في عروقهم، كيف لا والمقاصد هي «روح الشريعة وحكمها وغاياتها ومراميها ومغازيها» كما يقول شيخنا ابن بية [1].

لكن الأمور اختلفت عند المتأخرين، ثم بدرجة أكبر عند المعاصرين.

فمنذ القرنين الثالث والرابع، نمت حركة التأليف والبحث والنقاش النظري، في كافة العلوم والقضايا النقلية والعقلية، ومنها البحث في أصول الشريعة وعللها وقواعدها. وفي هذا الوقت أيضاً نجمت النزعة الظاهرية اللفظية في تفسير الدين وشريعته. ظهرت في المشرق، ثم لم تلبث أن وجدت لها رواجاً – ربما أقوى – في الأندلس والمغرب.

ثم حصلت تطورات تاريخية وفكرية، حملت معها تحديات وإشكالات عديدة لعلماء الشريعة وأعلامها.

---

(١) علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص١٣٣.

فالجويني كان يتوقع – أو على الأقل كان يخشى – خلو الزمان من المجتهدين ونَقَلَةِ المذاهب وأصول الشريعة»، وهذا دعاه إلى كثير من البحث والتأمل والتعمق في أصول الشريعة وفروعها ومقاصدها ومراميها، تحسباً للنازلات قبل حلولها...[1]

والقرافي يرى أن التمكن من مقاصد الشريعة وأسرارها، هو السبيل الوحيد لإبطال شبهات المبطلين والمشككين، حيث يقول: «وأما القيام بدفع شبه المبطلين، فلا يتعرض له إلا من طالع علوم الشريعة وحفظ الكثير منها، وفهم مقاصدها وأحكامها، وأخذ ذلك عن أئمة فاوضهم فيها، وراجعهم في ألفاظها وأغراضها»[2].

وفي هذه الأثناء كان أكثر الفقهاء قد أخذوا يميلون – أكثر فأكثر – إلى (الفقه السهل، فقه التقليد والتجميد، بدعوى أنه ليس في الإمكان أبدع مما كان، وفقه الاحتياط والسلامة، بدعوى الفتن وفساد الزمان، وفقه المختصرات و«القوانين الفقهية»، بدعوى فتور الهمم، وفقه البدع، بحجة أنه «تحدث للناس مرغبات بقدر ما أحدثوا من فتور»[3]، على غرار القولة القديمة «تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من فجور». وهذا ما دعا القلة من الفقهاء المتبصرين إلى مزيد من العناية ببعث الروح الاجتهادية المقاصدية وبثها في الأوساط العلمية، وخاصة منها الأوساط الفقهية الأصولية.

وفي هذا السياق جاء الشاطبي ليحاول القيام بعمل تصحيحي وتجديدي، يقتفي فيه أثر المتقدمين ومن سار على نهجهم من اللاحقين. وكانت ميزة الشاطبي الأولى، هي أنه جعل مقاصد الشريعة جوهر التجديد، وأساس الاجتهاد، ومعيار أهليته ومجمع شرائطه. قال رحمه الله:«إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين:

---

(١) أنظر الغياثي، فقرة ٣٦٧، وينظر ما بعدها إلى نهاية الكتاب.

(٢) الذخيرة ١٣/ ٢٣٢

(٣) كلمة لأبي سعيد بن لب، مفتي غرناطة وشيخ الشاطبي. وقد كانت موضوع خصومة وسجال بين الرجلين.

- أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

- والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»[1].

الفكر الأصولي الفقهي عند الإمام الشاطبي كان فكراً تجديدياً مقاصدياً إلى حد بعيد. لكن الشاطبي لم يكن مجدداً في القرن الثامن الهجري، بقدر ما هو مجدد في القرن الرابع عشر الهجري، حيث تمت ولادته العلمية الحقيقية. وقد تمثل ذلك في نشر كتابيه (الموافقات) و(الاعتصام). ولذلك يمكن أن نقول: لقد تلاه مباشرة ظهور العلامة ابن عاشور. فما إن نشر كتاب (الموافقات) حتى تلقفه ابن عاشور وقام بتدريسه وترويج أفكاره ومنهجيته. ثم لم يلبث أن قام يؤلف على منواله قائلاً: «فأنا أقتفي آثاره، ولا أهمل مهماته، ولكن لا أقصد نقله ولا اختصاره»[2].

استعرض ابن عاشورٌ مَحالَّ اجتهاد المجتهدين في أدلة الشريعة، فجعلها خمسة مَحالّ، أختصرها فيما يلي:

١. فهم نصوصها وألفاظها بحسب ما تقتضيه قواعد اللغة واصطلاحات الشرع فيها.

٢. مقارنة المعنى المستنبط، مع غيره من أدلة الشريعة وأحكامها، للتحقق من التوافق بينه وبينها، فيؤخذ به حينئذ بلا إشكال، أو يظهر نوعُ تعارض، فيعمل على التوفيق أو الترجيح...

٣. قياس ما لا حكم له في الشرع، على نظيره المنصوص على حكمه، بعد التعرف على علته.

٤. الحكم فيما يجدُّ من حوادث غير منصوص على حكمها، وليس لها في الشرع نظير تقاس عليه.

٥. النظر فيما لم تظهر حكمة الشرع فيه، وتصنيفه ضمن الأحكام التعبدية غير

---

(١) الموافقات ٤/ ٦٣

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ص ١٧٤

المعللة، أو اكتشاف علته ومقصوده، لإلحاقه بالأحكام المعقولة المعللة[1].

ثم قال «فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها»[2]. بمعنى أن المقاصد تدخل في جميع المناحي الاجتهادية.

وبعد ابن عاشور – أو بجانبه – حمل راية المقاصد والاجتهاد المقاصدي العلامة المفكر علال الفاسي. وهو يرى أن مقاصد الشريعة ليست مجرد مرجع ثانوي، أو مرجع خارجي، يرجع إليه ويستأنس به، إلى جانب مصادر التشريع الأصلية. بل هي من صميم تلك المصادر، وهي العنصر المحوري الثابت فيها وفي خلودها. يقول رحمه الله: «مقاصد الشريعة هي المرجع الأبدي لاستقاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي، وأنها ليست مصدراً خارجياً عن الشرع الإسلامي، ولكنها من صميمه، وهي ليست غامضة غموض القانون الطبيعي، الذي لا يعرف له حد ولا مورد ...»[3]

ومن جوامع كلمه في هذا الباب قوله: «والشريعة أحكام تنطوي على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام»[4]، وهذا معناه أن المقاصد تؤخذ من الأحكام، وأن الأحكام تؤخذ من المقاصد. وهذا أحسن تصوير وأوجز تقرير، لعلاقة المقاصد بالاجتهاد والاستنباط. ننظر في الأحكام فنستنبط منها المقاصد، وننظر في المقاصد فنستنبط منها الأحكام ...

وفي زمننا اليوم، نهض لهذا الموضوع فنهض به، شيخنا العلامة عبد الله بن بيه، فأبدع وأمتع، وخاصة في البحث الرابع من كتابه (علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه). وهو المبحث الذي سماه (الاستنجاد بالمقاصد واستثمارها)[5].

---

(١) نفسه ١٨٣، ١٨٤

(٢) نفسه ١٨٤.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص٥٥، ٥٦

(٤) نفسه ٤٦.

(٥) علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه: ص٩٥

وقد بدأه بتأكيد ما ذهب إليه الشاطبي من قبل، فذكر أن «أول استثمار لها (أي المقاصد) هو ترشيح المستثمر لها، الذي هو المجتهد، ليكون مجتهداً موصوفاً بهذا الوصف، فلابد من اتصافه بمعرفة المقاصد»[1]، ثم عرض رأي ابن عاشور المتقدم، ثم قال: «ولبيان ما دندن حوله أبو المقاصد أبو إسحاق الشاطبي، والعلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، رحمهما الله تعالى، نقول: إنه يُستنجد بالمقاصد في أكثر من عشرين منحى من مسائل الأصول ...»[2]. والحقيقة أنه قد أوصلها إلى ثلاثين وجهاً، هي كلها تقريباً عبارة عن قواعد أصولية، لغوية واستدلالية، ثمَّ تطعيمها وتسديد العمل بها، باستحضار الفكرة المقاصدية والنظر المقاصدي في إعمالها.

وبعد أن استعرض الشيخ الجليل هذه المناحي الثلاثين للاستنجاد بالمقاصد، قال حفظه الله: «وهذه المناحي التي تسجل لأول مرة، لو أردنا نشرها. كما تنشر بعد الطية الكتبُ – لكانت جزءاً كبيراً، لكن مقصودنا من هذا هو الإشارة إلى أن المقاصد هي أصول الفقه بعينها [3]، وهذه المناحي والمدارك أمثلة للوشائج الحميمة والتداخل والتواصل. ولو أمعنا النظر وأعملنا الفكر لأضفنا إليها غيرها. فأقول لطالب العلم: انح هذا النحو ...»[4]

أقول: فها أنا ذا أنحو هذا النحو، مستعيناً بالله، ثم مستهدياً بالذين سبقوا فأفادوا ومهدوا ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ ﴾[5].

* القضية الكلية: أن لا تغيب المقاصد:

قبل النظر بشيء من التفصيل والتمثيل، في بعض مناحي العمل بالمقاصد وكيفية

---

(١) نفسه

(٢) نفسه، ص٩٩

(٣) هذا خلاف ما ذهب إليه الشيخ ابن عاشور، من الدعوة إلى تأسيس علم مستقل لمقاصد الشريعة. والذي أراه في هذا الموضوع هو أن (الفكرة المقاصدية) لا يمكن أن تنفك عن علم أصول الفقه، على نحو ما قرره وبينه الشيخ ابن بية. لكن (الدراسات المقاصدية) شيء آخر.

(٤) نفسه، ص١٣١

(٥) سورة الأنعام، الآية ٩٠

الاستنجاد بها في الاجتهاد والاستنباط، أقول بصفة إجمالية: يلزم الفقيه والمجتهد والمستنبط، أن يكون مستحضراً على الدوام، أن كل شيء من الشريعة له مقصوده ومرتبط بمقصوده وتابع له. فسواء تعلق الأمر بلفظ من ألفاظ الشريعة، أو نص من نصوصها، أو قاعدة من قواعدها، أو حكم من أحكامها، مستخرج منها، أو مخرج على أصولها الجزئية أو الكلية، ففي كل ذلك مقاصد مطلوبة للشارع، لا يستقيم شيء من الشريعة إلا بها.

وعلى قدر النقص في معرفة المقاصد بمختلف مستوياتها، أو على قدر النقص في استحضارها واعتبارها، يكون الخلل والزلل في الاجتهادات والاستنباطات. وقد حذر الشاطبي من زلة العالم وما يترتب عليها من أخطار وأضرار، قد تستمر في الأمة أزماناً متطاولة، فذكر أن هذه الزلات أكثر ما تكون، عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشارع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه.. وكذلك – يضيف – «فإنه ربما خفي على العالم بعض السنة أو بعض المقاصد العامة في خصوص مسألته ...»[1]

* أثر المقاصد في تفسير النصوص والاستنباط منها:

من المعلوم – كما تقدم قبل قليل – أن أولى الخطوات في أي عمل استنباطي، هو النظر في النصوص الشرعية الواردة في الموضوع، وتحديد دلالاتها اللغوية والاصطلاحية والسياقية. وإذا كان تحديد المعنى اللغوي الصرف لا يحتاج إلى نظر مقاصدي أو جهد استنباطي، فإن تحديد المعنى الاصطلاحي، وبدرجة أكبر المعنى السياقي، لا يكاد يستغني عن ذلك كما هو مشاهد ومعلوم. وهنا تأتي المقاصد لتكون الموجه الأساسي للمجتهد والناظر في نصوص الشرع وألفاظه وعباراته، بناء على قاعدة «تبعية الدلالة للإرادة»[2]. فإرادة المتكلم وقصده في كلامه هو الحكم الأول والأخير، في تحديد معنى أي لفظ أو عبارة. قال الآمدي: «دلالات الألفاظ

---

(١) الموافقات ٤/ ١٠١

(٢) أنظر (القواعد الفقهية والأصولية على مذهب الإمامية) ١/ ١٧، إعداد لجنة علمية بإشراف محمد علي التسخيري.

على المعاني ليست لذواتها، ... وإنما دلالتها تابعة لمقصد المتكلم وإرادته»[1]. وهنا بيت القصيد؛ وهو أن معرفة مقصود الشارع من سياق كلامه أو عبارته، لا تتأتى ولا تنقاد، إلا لمن له خبرة سابقة بمجمل مقاصده وما يريده وما لا يريده، وما يقبل عنده وما لا يقبل. «وهذا المساق يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الشارع»، كما يقول الشاطبي[2].

خلاصة المسألة أن الألفاظ ودلالاتها اللغوية الأصلية، ليست هي المحدد الوحيد للمعاني والدلالات الشرعية، بل لابد من البحث عن المعنى السياقي ومقاصد الشرع فيه. وهذا هو المنهج الذي سنّه لنا الصحابة، كما يقول ابن القيم: «وقد كانت الصحابة أفهم الأمة لمراد نبيها وأتبع له وإنما كانوا يدندنون حول معرفة مراده ومقصوده»[3].

- أمثلة من القرآن الكريم

١- قوله تعالى ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ﴾ [البقرة/ ٢٧٥]

ورد النهي عن أكل أموال الربا في هذه الآية وفي غيرها. ومثل ذلك ورود النهي -عموماً- عن أكل الأموال بالباطل، وعن أكل أموال اليتامى خاصة وبالنظر إلى الدلالات اللغوية، فإن «الأكل» معروف... ولكن بالنظر إلى السياقات المحيطة باللفظ، وباستحضار صاحب الخطاب ومقاصده، فإن المعنى يختلف كثيراً. ذلك أن الأكل المعروف لا يكون لـ«الأموال»، فلا أحد يأكل الأموال، وإنما يأكل الناس الأشياء القابلة للأكل. وإلى هذا الحد نستطيع أن نفهم أن «الأكل» هنا هو كناية عن الاستعمال والاستهلاك ومختلف وجوه الصرف لهذه الأموال المنهي عن أكلها. فيدخل فيه استعمالها – مثلاً – في الشرب واللباس واتخاذ السكن وتأثيثه منها ...

---

(١) الأحكام ٢/

(٢) الموافقات ٣/ ٢٧٦

(٣) إعلام الموقعين ١/ ٢١٩

ولكن بمزيد من الاستحضار والتعقل لمقاصد الخطاب، ندرك أن المعبر عنه بالأكل في الآية المذكورة والآيات الشبيهة بها، يدخل فيه كل ما سبق، ويدخل فيه أيضاً الكسب والتملك، بل وأصل التصرف والتعامل المفضي إلى الكسب والأكل. ولذلك ذهب الإمام الطبري إلى أن قوله تعالى: (يأكلون الربا)، معناه «يربون». ثم قال رحمه الله: «فإن قال لنا قائل: أفرأيت من عمل ما نهى الله عنه من عمل الربا في تجارته ولم يأكله، أيستحق هذا الوعيد من الله؟ قيل: نعم، وليس المقصود من الربا في هذه الآية الأكل...، وأن التحريم من الله في ذلك كان لكل معاني الربا، وأن سواءً العملُ به، وأكله، وأخذه، وإعطاؤه ...»[1].

٢. وفي الآيات التي ذكرَتْ تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به، لم يقع التصريح بالذي حرم فيها، فبقي كأنه عام في كل شيء منها، مع أن المقصود بالتحريم إنما هو الأكل. فاللفظ هنا أعم من الأكل، ولكن المقصود الأكل. بخلاف الآيات السابقة، حيث ذكر الأكل، والمقصود أعم من الأكل. يقول ابن عاشور: «وإضافة التحريم إلى ذات الميتة وما عطف عليها، هو من المسألة الملقبة في أصول الفقه بإضافة التحليل والتحريم إلى الأعيان، ومحمله على تحريم ما يقصد من تلك العين باعتبار نوعها، نحو ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾[المائدة: ٣]، أو باعتبار المقام نحو ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾[النساء: ٢٣]، فيقدر في جميع ذلك مضاف يدل عليه السياق، أو يقال: أقيم اسم الذات مقام الفعل المقصود منها للمبالغة، فإذا تعين ما تقصد له، قصر التحريم والتحليل على ذلك»[2].

فبعض الفقهاء قد يدخلون – إذا أغفلوا المقصد – في تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير، أشياء عديدة سوى الأكل وما في حكمه، كتحريم الأحذية أو الأحزمة المصنوعة من جلد الخنزير، أو تحريم الاستفادة من صوف الميتة، أو نحو ذلك من وجوه الانتفاع الممكنة، مما هو غير مقصود بالتحريم المنصوص عليه في الآية، بل يلتمس حكمه في غير هذا الموضع.

---

(١) تفسير الطبري، عند تفسير الآية المذكورة (البقرة، ٢٧٥)

(٢) التحرير والتنوير، عند تفسير الآية ١٧٣ من سورة البقرة

٣. ومن الأمثلة كذلك استشهاد بعض علماء الشيعة على إمامة علي رضي الله عنه بقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾[المائدة: ٥٥].

قال نجم الدين الطوفي: «واعلم أن هذه الآية من عمد الشيعة، وعند التحقيق واعتبار ما سبقها وما لحقها، لا حجة لهم فيها بوجه. والذي قرروه ضرب من الشبهة، وإنما مقصودها التعلق بولاية الله ورسوله والمؤمنين، والإعراض عن ولاية اليهود والنصارى والمشركين ..»[١].

فالمقصد الذي سيقت له الآية، ونطقت به ألفاظها، هو الذي يحدد معناها ومناطها. وما سوى ذلك فهو تقصيد وتقويل بغير دليل.

- أمثلة من السنة

١- حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – عن النبي – ﷺ– قال : «أسرعوا بالجنازة، فإن تك صالحة فخيرٌ تقدمونها إليه، وإن يك سوى ذلك فشر تضعونه عن رقابكم»[٢]. فبعض الفقهاء تمسكوا بظاهر اللفظ، فحملوا الإسراع على شدة المشي الذي يداني الجري، وبعضهم – كابن حزم الظاهري. حمله أيضاً على الوجوب وأما الجمهور ففهموا المقصد الإرشادي في المسألة. فحملوا الأمر أولاً على الاستحباب لا على الوجوب، وحملوه على مشي يزيد على المشي العادي، لكنه لا يصل إلى حد الشدة والإجهاد. قال في الفتح: والحاصل أنه يستحب الإسراع لكن بحيث لا ينتهي إلى شدة يخاف معها حدوث مفسدة بالميت، أو مشقة على الحامل أو المشيع، لئلا ينافي المقصود من النظافة، أو إدخال المشقة على المسلم، قال القرطبي «مقصود الحديث أن لا يتباطأ بالميت عن الدفن، ولأن التباطؤ ربما أدى إلى التباهي والاختيال»[٣].

٢. حديث علي رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ : «مفتاح الصلاة الطهور

---

(١) الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية ٢/ ١٢٤

(٢) الحديث في الصحيحين وغيرهما، في أبواب الجنائز

(٣) فتح الباري ٤/ ٣٧١

وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم»[1].

الحقيقة أن جميع مفردات هذا الحديث تتفاوت دلالاتها ومقتضياتها، تبعاً لإعمال النظر التعليلي المقاصدي، أو الوقوف مع المعاني التعبدية. أو مع ظواهر الألفاظ وحدودها اللغوية. ولكني أقتصر على الشطر الأول من الحديث، وعلى بعض ما يندرج فيه. فقد استدل بعض الفقهاء بلفظ الحديث «مفتاح الصلاة الطهور»، على أن العاجز عن الوضوء والتيمم لا يصلي، لأنه لم يحز مفتاح الصلاة الذي هو الطهارة بالوضوء أو التيمم. ومن لم يملك مفتاح الصلاة، فالصلاة مغلقة في وجهه. وهذا النظر غفل عن مقصود الحديث، فحمله أكثر من قصده. فالحديث إنما يعطي حكم القادرين على الطهارة، سواء الأصلية أو البدئية. وأما العاجز حتى عن التيمم، لا بنفسه ولا بمساعدة غيره، فهذا من الصور النادرة جداً. والصور النادرة قد لا تدخل حتى في منطوق الكلام وعمومه الصريح، فكيف بالمفهوم؟!

أما من تعذر عليه الوضوء والتيمم، هل يصلي أو لا يصلي، فيؤخذ حكمه من أدلة أخرى. ومنها قاعدة «الميسور لا يسقط بالمعسور» التي تعني – في موضوعنا – أن العجز عن الطهارة لا يسقط الصلاة.

٣. حديث أبي سعيد الخدري، عن النبي ﷺ أنه، قال: «لا تصاحب إلا مؤمناً، ولا يأكل طعامك إلا تقي»[2]

فهذا الحديث إذا أخذ بظاهره وحرفيته دون نظر في مقصوده ومرماه، يؤدي إلى قطيعة تامة بين المؤمنين الصالحين، ومن سواهم من غير المؤمنين وغير المتقين؛ فلا تبقى علاقة معهم ولا إحسان إليهم. وهذا خلاف قصد الشارع في بذل البر والإحسان، ومخالطة الناس ودعوتهم إلى الله وإلى صراطه المستقيم. ولذلك نبه عدد من شراح الحديث على أن هذا ليس هو مقصود الحديث الشريف. قال المناوي: «وليس المراد حرمان غير التقي من الإحسان لأن المصطفى أطعم المشركين وأعطى المؤلفة المثين بل يطعمه ولا يخالطه، والحاصل أن مقصود الحديث كما أشار إليه الطيبي النهي عن كسب الحرام وتعاطي ما ينفر منه المتقي، فالمعنى لا تصاحب إلا

---

(١) سنن أبي داود، باب فرض الوضوء

(٢) صحيح ابن حبان، باب الصحبة والمجالسة

مطيعاً ولا تخالل إلا تقياً»[1].

* أثر المقاصد في العمل بالقياس:

القياس من أصله قائم على اعتبار المعقولية والتعليل والعدل في أحكام الشريعة. ولذلك فالقياس الصحيح المنزل في محله إنما هو تحقيق لقصد الشارع وحكمته وعدله..

وإذا كان الفهم الصحيح لنصوص الشرع، لا يتم ولا يستقيم إلا بمعرفة مقاصده، واستحضارها ومراعاتها، فإن هذا هو عين ما يلزم في إجراء القياس وسلامته. وسبب الزلل هناك هو نفسه هنا، ألا وهو الجهل بمقاصد الشريعة أو الغفلة عنها. قال الإمام ابن تيمية العلم بصحيح القياس وفاسده من أجل العلوم وإنما يعرف ذلك من كان خبيراً بأسرار الشرع ومقاصده، وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن التي تفوق التعداد، وما تضمنته من مصالح العباد في المعاش والمعاد، وما فيها من الحكمة البالغة والنعمة السابغة والعدل التام»[2].

وقد نقل ابن القيم أن ابن المبارك سئل: متى يفتي الرجل؟ قال: إذا كان عالماً بالأثر، بصيراً بالرأي.

وقيل ليحيى بن أكثم: متى يجب للرجل أن يفتي؟ فقال: إذا كان بصيراً بالرأي بصيراً بالأثر. ثم وضح ابن القيم هذين القولين، بقوله: «يريدان بالرأي القياس الصحيح والمعاني والعلل الصحيحة التي علق الشارع بها الأحكام وجعلها مؤثرة فيها طرداً وعكساً»[3] فالذي لا يكون بصيراً بالقياس الصحيح، وبالمعاني والعلل الصحيحة التي يبنى عليها، يسقط في الأقيسة الحرفية الصورية، الخالية من مقاصد الشرع أو المجافية لها، مثلما يسقط في التفسيرات الحرفية الظاهرية لنصوص الشرع وألفاظه. وكما أن الجمود اللفظي والغلو فيه يؤديان إلى القول بمعانٍ غريبة مستهجنة، فكذلك الشأن مع الجمود القياسي والمغالاة فيه. فكلا المسلكين ضرب

---

(١) فيض القدير ٦/ ٥٢٥ وانظر تحفة الأحوذي، للمباركفوري ٦/ ١٨٤

(٢) مجموع الفتاوى ٤/ ٣٦٣ والنص بتمامه عند ابن القيم أيضاً: إعلام الموقعين ٢/ ٥٧

(٣) إعلام الموقعين ١/ ٥٩

من الظاهرية السطحية، التي تؤدي إلى تجميد الشريعة وتشويه أحكامها. وهذا ما عناه ابن العربي بقوله : «فإن في اتباع الظاهر على وجهه هدمَ الشريعة حسبما بيناه في غير ما موضع»[1]

ومن القواعد التي أخذ بها الأئمة لدفع المبالغة في القياس أو وضعه في غير موضعه أو في غير مرتبته، تقديمهم الاعتماد على كليات الشريعة قبل اللجوء إلى القياس الجزئي. وهذا ثابت عن الأئمة مالك وأبي حنيفة والشافعي. وقد أورد إمام الحرمين رأي الإمام الشافعي بأن المجتهد يبحث عن الحكم المطلوب أولاً في نصوص الكتاب، ثم في نصوص السنة، بدءاً بالمتواتر منها، ثم الآحاد ... قال «فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات لم يخض في القياس بعد، ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة. وعد الشافعي من هذا الفن إيجاب القصاص في المثقَّل، فإن نفيه يخرم قاعدة الزجر. ثم إذا لم يجد في الواقعة مصلحة عامة، التفت إلى مواضع الإجماع، فإن وجدهم أطبقوا على حكم نصوا عليه فقد كفوه مؤنة البحث والفحص. فإن عدم ذلك خاض في القياس ... »[2]

وإذا كانت كليات الشرع ومصالحه العامة تقدم على القياس وتحجبه، أياً كان حكمه ومقتضاه، فمن باب أولى أن تقدم عليه إذا اقتضى شيئاً أو أفضى إلى شيء يتنافى معها. وهذا لا يقتضي إبطال القياس أو الطعن في حجيته ومشروعيته، وإنما يعني أنه قد استعمل في غير موضعه، أو بغير شروط صحته. وقد أجاد ابن القيم غاية الإجادة وأبلى البلاء الحسن، في بيان حالات كثيرة أسيئ فيها استعمال القياس، فأوقع أصحابه في معضلات، أقلها لجوؤهم إلى القول بأن في الشريعة أحكاماً جاءت على خلاف القياس. والحقيقة أن الشريعة إنما تخالف الأقيسة الفاسدة، التي تتم بمعزل عن حكم الشريعة ومقاصدها[3].

وتلافياً للغلو في الظاهرية اللفظية أو القياسية، فإن العلماء سلكوا مسلكاً

---

(١) أحكام القرآن ١/ ٢٩

(٢) البرهان ٢/ ٨٧٥

(٣) أنظر إعلام الموقعين، خاصة الجزء الثاني منه

استدلالياً أطلقوا عليه اسم الاستحسان. وبغض النظر عن النقاشات والمساجلات اللغوية والفنية حول مصطلح الاستحسان، ومدى الحجية الاستقلالية لهذا (الدليل)، فإن مما لا شك فيه أن للأئمة والفقهاء المجتهدين، مسالك اجتهادية يلجأون إليها ويسلكونها كلما واجهوا استنتاجات وتخريجات لفظية أو قياسية، تجافي مقاصد الشريعة وتخرم مصالحها القطعية. وكان لفظ الاستحسان هو الاصطلاح الجامع الأكثر استعمالاً للتعبير عن هذه المسالك، التي ليست في الحقيقة سوى مسالك مقاصدية استصلاحية. وقد نقل ابن حزم – وغيره قولة بليغة للإمام مالك، «عن أصبغ بن الفرج قال: سمعت ابن القاسم يقول: قال مالك: تسعة أعشار العلم الاستحسان، قال أصبغ بن الفرج: الاستحسان في العلم يكون أغلب من القياس»[1].

ما أريد الوصول إليه هو أن القياس الفقهي الصرف، بخطواته وشروطه الشكلية المعروفة، محفوف بعدد من الاحتمالات الظنية، التي تجعل نتائجها غالباً بحاجة إلى نوع من الرقابة أو التصديق قبل اعتمادها. والفقيه الذي يجري الأقيسة وهو ناظر ومحتكم إلى مقاصد الشرع العامة، وإلى مقاصده أو مقصوده في المسألة الخاصة التي ينظر فيها، يكون قد أجرى القياس على هدى من الشرع. وأما إذا غفل عن الحكم والمقاصد أو لم يتمكن من معرفتها في نازلته، فهذا الذي يحتاج قياسه إلى تصديق بعدي، للتثبت من انسجامه وعدم تصادمه مع مقاصد الشريعة، وإلا وجب نقضه وعدم التصديق عليه.

ومن الأمثلة الواضحة والشهيرة في هذا الباب، قضية قتل الجماعة للواحد، وقتل الجماعة بالواحد. فقتل الجماعة للواحد هي أن يشترك شخصان أو ثلاثة أو أكثر في قتل شخص واحد. وقد ذهب الجمهور الأعظم من الصحابة والأئمة وفقهاء المذاهب، إلى أن الذين يشتركون متعمدين في قتل شخص واحد، يقتلون به جميعاً. وهذا هو المعبر عنه بقتل الجماعة بالواحد. وعمدة هذا القول هو المقصد الشرعي الكلي في حفظ النفوس وحقن الدماء وردع العدوان عليها. إذ لو لم يقتل

(١) الإحكام في أصول الأحكام، ٦/ ٧٥٧

المشتركون في الجريمة، لكان هذا تشجيعاً على القتل وتهويناً لأمره. وأكثر جرائم القتل العمد تتم بالتواطئ والاشتراك. وعند عدم تطبيق القصاص على الجماعة، فإن هذا سيدفع حتى الذين كانوا سيقتلون بصورة فرديّة، يعمدون إلى إشراك غيرهم للإفلات من القصاص. مع أن القتل الجماعي هو في حد ذاته يعد درجة عالية الخطورة في سلم الإجرام والفساد في المجتمع. وهذا ما يحتم تشديد العقوبة، ولو بالقتل تعزيراً.

وأما المانعون من قتل الجماعة بالواحد فمستندهم النظر القياسي الظاهري. فالنصوص الشرعية جاءت بالقصاص والمماثلة فيه، فالنفس بالنفس، أي قتل الواحد بالواحد، وجاءت بأن الاعتداء لا يرد بأكثر من مثله، ولا يجوز الإسراف في القتل ... وبناء عليه فالقتيل الواحد لا يقتل به إلا واحد، قياساً على ما هو معهود في العقوبات الشرعية. وذهب داود وغيره إلى أن الجماعة المشتركون في القتل لا يقتل منهم أي أحد، لتعذر المماثلة، وإنما عليهم الدية. قال الصنعاني مؤيداً هذا المذهب: «والظاهر قول داود، لأنه تعالى أوجب القصاص وهو المماثلة، وقد انتفت هنا. ثم موجب القصاص هو الجناية التي تزهق الروح بها، فإن زهقت بمجموع فعلهم، فكل فرد ليس بقاتل، فكيف يقتل عند الجمهور؟!»[1]

هذا النظر القياسي الظاهري تجاوزه الجمهور لتنافيه مع مقاصد الشريعة ومصالحها العليا، وإن اختلفت عباراتهم ومصطلحاتهم في تفسير ذلك. فالحنفية يتجاوزونه باسم الاستحسان، كما يوضحه قول السرخسي: «وإن اجتمع رهط على قتل رجل بالسلاح فعليهم فيه القصاص ... وهو استحسان، والقياس أن لا يلزمهم القصاص: لأن المعتبر في القصاص المساواة، وهذا شيء يعلم ببداهة العقول، فالواحد من العشرة يكون مثلاً للواحد فكيف تكون العشرة مثلاً للواحد؟ وأيد هذا القياس قوله تعالى ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ ﴾ المائدة:٤٥.وذلك ينفي مقابلة النفوس بنفسٍ واحدةٍ، ولكنا تركنا هذا القياس ...»[2]

---

(١) أنظر: سبل الإسلام، كتاب الجنايات، ١/ ١٧٦

(٢) المبسوط ١٢/ ٣٥٥

والشافعية يتركون القياس في مثل هذه الحالة باسم الكليات والضرورات التي لا يتقدم عليها القياس الجزئي، كما يقول الجويني: «ومن خصائص هذا الضرب أن القياس الجزئي فيه، وإن كان جلياً، إذا صادم القاعدة الكلية ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية. وبيان ذلك بالمثال: أن القصاص معدود من حقوق الآدميين، وقياسها رعاية التماثل عند التقابل، على حسب ما يليق بمقصود الباب. وهذا القياس يقتضي ألا تقتل الجماعة بالواحد، ولكن في طرده والمصير إليه هدم القاعدة الكلية ومناقضة الضرورة، فإن استعانة الظلمة في القتل ليس عسيراً، وفي درء القصاص عند فرض الاجتماع خرم أصل الباب»[1].

والمالكية يتجاوزونه عملاً بمنهجهم في تقديم الاستدلال المرسل على القياس. وقد يعبرون عن هذا الاستدلال المرسل بالاستحسان أيضاً وفي الحالتين فإن مرادهم حفظ المقاصد والمصالح الشرعية وتقديمها على القياس إذا خالفها. قال الشاطبي: «ومقتضاه (أي الاستحسان) الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى أو جلب مفسدة كذلك»[2].

وعلى منهج هذا الاستحسان المصلحي المقاصدي، فرع الشاطبي قاعدة أخرى مفادها أن السعي في تحصيل المصالح الشرعية إذا شابته مفاسد عرَضية لا مفر منها، فإن ذلك لا يمنع من تحصيل تلك المصالح، بشرط اجتناب المفاسد المعترضة قدر المستطاع. «كالنكاح الذي يلزمه طلب قوت العيال، مع ضيق طرق الحلال واتساع أوجه الحرام والشبهات، وكثيراً ما يُلجئ إلى الدخول في الاكتساب لهم بما لا يجوز. ولكنه غير مانع لما يئول إليه التحرز من المفسدة المُرْبية على توقع مفسدة التعرض ولو اعتبر مثل هذا في النكاح في مثل زماننا لأدى إلى إبطال أصله، وذلك غير

---

(١) البرهان ٢/ ٦٠٤، وانظر: تخريج الفروع عن الأصول، للزنجاني، ص٣٢٢

(٢) الموافقات ٤/ ٢٠٥. ٢٠٦

صحيح، وكذلك طلب العلم، إذا كان في طريقه مناكر يسمعها ويراها، وشهود الجنائز وإقامة وظائف شرعية، إذا لم يقدر على إقامتها إلا بمشاهدة ما لا يرتضي فلا يخرج هذا العارض تلك الأمور عن أصولها، لأنها أصول الدين وقواعد المصالح، وهو المفهوم من مقاصد الشارع. فيجب فهمها حق الفهم، فإنها مثار اختلاف وتنازع»[1].

وقد استعرض السرخسي عدة تعريفات توضيحية لمغزى الاستحسان، ثم قال: «وحاصل هذه العبارات أنه ترك العُسر لليُسر، وهو أصل في الدين. قال الله تعالى ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ البقرة: ١٨٥، وقال ﷺ: {خير دينكم اليسر}، وقال لعلي ومعاذٍ رضي الله تعالى عنهما حين وجههما إلى اليمن {يسرا ولا تعسرا قربا ولا تنفرا} وقال ﷺ: {ألا إن الدين متين فأوغلوا فيه برفق ولا تُبغِّضوا عباد الله عبادة الله فإن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى}...»[2]

- **الاجتهاد فيما لا نص فيه**

أعني بـ (ما لا نص فيه): القضايا والوقائع والتصرفات والأشياء، التي لم يرد في حكمها نص خاص بها، وأيضاً ليس لها نظير مطابق منصوص على حكمه، بحيث تدخل في معناه وحكمه فهي إما أمور جديدة لا ذكر لها في النصوص أصلاً، وإما أمور مختلفة اختلافاً كبيراً وجوهرياً عما ورد حكمه في النصوص.

فمثلاً: السير على الطرق بواسطة السيارات والقطارات والدراجات النارية والهوائية، وكذلك السير في الهواء بواسطة الطائرات. وتلويث البيئة الطبيعية وتدميرها على النحو الذي يقع في زماننا، وأسلحة الدمار الشامل صنعاً واستعمالاً، وكذلك وسائل الاتصالات الحديثة، وما يتبعها من معاملات واستعمالات. وأيضاً بنوك الحليب والأعضاء البشرية والحيوانات المنوية. ومثل ذلك التحكم الطبي في جنس الجنين. ومشاهدة التلفزيون وغيره من الصور، على اختلاف مضامينها وأغراضها ... هذه كلها مستجدات لا سابق لها ولا نص فيها

---

(١) الموافقات ٤/ ٢١١

(٢) المبسوط ١٢/ ٣٥٥

بخصوصها.

وهناك قضايا لا تقل كثرة ولا أهمية، ليست جديدة تماماً، بل لها أصول وأشكال قديمة، ولكنها تطورت بدرجة كبيرة، واتخذت أحجاماً أو أشكالاً أو أغراضاً، تجعلها أقرب إلى أن تعد جديدة ولا نص فيها، من أن تحشر في نصوص جزئية، أو أقيسة وتخريجات فقهية، لم توضع لها ويدخل هنا كثير من التطورات الحديثة، التي عرفتها المعاملات المالية والقضايا الاقتصادية والأنظمة الاجتماعية كما يدخل فيها كثير من القضايا السياسية والعسكرية، الداخلية والدولية.

هذا النوع من القضايا والذي قبله. ويجمعهما وصف: ما لا نص فيه. هو أوسع المجالات وأحوجها إلى الاعتماد على مقاصد الشريعة ونصوصها العامة الكلية، عند أي نظر فيه أو اجتهاد له. وهو المجال الرابع من مجالات الاجتهاد الخمسة التي ذكرها الشيخ ابن عاشور، وذكر احتياج المجتهد فيها إلى معرفة المقاصد ومراعاتها. وعند شرحه لهذه المجالات الخمسة، بدأ بهذا المجال الرابع فقال: «أما النحو الرابع فاحتياجه فيه ظاهر، وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع، والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا. وفي هذا النحو أثبت مالك رحمه الله حجية المصالح المرسلة، وفيه أيضاً قال الأئمة بمراعاة الكليات الشرعية الضرورية، وألحقوا بها الحاجية والتحسينية، وسمّوا الجميع بالمناسب» [1].

وأما الشيخ ابن بية، فجعل هذا المجال هو المنحى التاسع من مناحي الاستنجاد بالمقاصد، وعرَّفه ومثَّل له بقوله: «إحداث حكم حيث لا توجد مناسبة معتبرة، وهو ما يسمى بالمناسب المرسل، الذي ترجع إليه المصالح المرسلة: كإحداث السجون من قبل أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه لردع المجرمين ...»[2].

الاجتهاد المقاصدي في هذا المجال-كما نلاحظ في تعبيرات العلماء عنه – يكاد يكون مرادفاً لمراعاة المصلحة والاحتكام إليها. ومن أقوى المستندات لهذا المسلك

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص١٨٤

(٢) علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص١١٠

الاستصلاحي المهتدي بمقاصد الشريعة، عمل الصحابة ومنهجهم، كما قال إمام الحرمين: «فقد رأينا الصحابة رضي الله عنهم ينوطون الأحكام بالمصالح «وقال» والذي تحقق لنا من مسلكهم: النظر إلى المصالح والمراشد والاستحثاث على اعتبار محاسن الشريعة»[1].

غير أن المصلحة المقصودة هنا، إنما هي المصلحة بمعانيها ومعاييرها ومراتبها الشرعية، فهي المصلحة بمضامينها الدينية والدنيوية، المصلحة المادية والمعنوية، المصلحة العاجلة والآجلة، هي مصلحة الأرزاق والأخلاق معاً، هي مصلحة عموم الأمة ومصلحة فئاتها وأفرادها، هي مصلحة الحاضر والمستقبل، وهي حفظ الضروريات الخمس، التي تبدأ بالدين وتنتهي بالمال.

وفي شأن هذه الضروريات الخمس، قال أبو حامد الغزالي رحمه الله:«كل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوِّت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[2].

وهكذا يقال في جميع أجناس المصالح التي عُلم قصد الشارع إلى جلبها وحفظها، وفي جميع أجناس المفاسد التي علم قصد الشارع إلى إبطالها ودرئها. فأيما مسألة ليس فيها نص يشملها حكمه الخاص، فحكمها إلى القياس المصلحي والميزان المصلحي.

والقياس المصلحي – أو القياس المرسل، يقتضي أن كل ما فيه مصلحة شرعية محققة وراجحة، فهو مشروع ويجب الحكم بمقتضى مشروعيته ومصلحيته: إما بالندب، إن كان من التحسينيات، وإما بالندب أو الوجوب، إن كان من الحاجيات، وإما بالوجوب حتماً، إن كان من الضروريات. والوجوب هنا قد يكون عينياً وقد يكون كفائياً.

ويقتضي أيضاً أن كل ما فيه مفسدة ومضرة، فهو ممنوع غير محمود شرعاً، إما على وجه الكراهة، إن كان ضرره يصيب التحسينيات، وإما على وجه الكراهة الشديدة أو التحريم، إن كان ضرره يصيب الحاجيات، وإما على وجه التحريم، إن

---

(١) البرهان ٢/ ٥٤٨

(٢) المستصفى ١/ ٤٣٨

كان ضرره يصيب الضروريات.

قال الشهاب القرافي رحمه الله: «المصلحة إن كانت في أدنى الرتب، كان المرتب عليها الندب، وإن كانت في أعلى الرتب، كان المرتب عليها الوجوب. ثم إن المصلحة تترقى ويرتقي الندب بارتقائها، حتى يكون أعلى مراتب الندب يلي أدنى مراتب الوجوب. وكذلك نقول في المفسدة التقسيم بجملته. وترتقي الكراهة بارتقاء المفسدة، حتى يكون أعلى مراتب المكروه يلي أدنى مراتب التحريم[1]».

ومعنى هذا أن الاجتهاد بمقتضى الميزان المصلحي، يستلزم الدراية العالية بالمصالح والمفاسد، وأصنافها ومراتبها، سواء من الناحية النظرية المبدئية، أو في حالتها الواقعية التطبيقية.

وهذا يقودنا إلى استحضار ما قاله الشاطبي من أن الاجتهاد إذا تعلق بتقدير المصالح والمفاسد خاصة، فإنه يحتاج بالدرجة الأولى، وبصفة خاصة، إلى العلم بمقاصد الشريعة جملة وتفصيلاً، ولا يضر في هذه الحالة الجهل باللغة العربية. قال الشاطبي: «الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلابد من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها، أو مسلَّمة من صاحب الاجتهاد في النصوص، فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلاً خاصة ...»[2]

ثم قال معللا ذلك: «وأما المعاني مجردة، فالعقلاء مشتركون في فهمها، فلا يختص بذلك لسان دون غيره، فإذاً من فهم مقاصد الشرع من وضع الأحكام، وبلغ فيها رتبة العلم بها، ولو كان فهمه لها من طريق الترجمة باللسان الأعجمي، فلا فرق بينه وبين من فهمها من طريق اللسان العربي»[3].

على أن الحد، أو -السقف- الذي يقف عنده اتباع الاستنباط المصلحي المستمد من المقاصد الشرعية، هو التصادم مع أصول الشريعة، كما قال الجويني رحمه الله:

---

(١) الفروق ٣/ ٩٤

(٢) الموافقات ٤/ ١٦٢

(٣) نفسه ٤/ ١٦٣

«إذا وجدنا أصلاً استنبطنا منه معنى مناسباً للحكم، فيكفي فيه ألا يناقضه أصل من أصول الشريعة. ويكفي في الضبط فيه، استناده إلى أصل متفق الحكم. ومرجوعنا في ذلك، وجداننا أصحاب رسول الله مسترسلين في استنباط المصالح من أصول الشريعة، من غير توقع وقوف عند بعضها[1]».

* الاجتهاد في الأحكام التطبيقية

هذا المجال الاجتهادي قريب مما يسميه الأصوليون (تحقيق المناط) مضافاً إليه ما سماه الشاطبي (تحقيق المناط الخاص) [2]، وأعني به الأحكام الاجتهادية التي يستلزمها أو يستتبعها تطبيق الحكم، ولا يكون الشرع قد نص عليها.

فالحكم الأصلي هنا يكون معلوماً ومسلَّماً، ولكن عند الأخذ في العمل به، نجد أنفسنا أمام تفصيلات تبعية غير محددة في أصل الحكم، أو نجد أمامنا عدة صور تنفيذية، لا ندري أيها المتعين، أو هل يمكننا التخير بينها. وقد نجد مشاكل وموانع أمام تنفيذ الحكم جزئياً أو كلياً ... إلى غير ذلك من القضايا المرتبطة بالتنفيذ.

ففي مثل هذه الحالات يكون التعويل أساساً على مراعاة مقاصد الشرع في ذلك الحكم، لتحقيقها أو تحقيق أكثر ما يمكن منها بأفضل الصور والدرجات، وتلافي

---

(١) البرهان ٢/ ٧٨٣

(٢) يقسم الشاطبي تحقيق المناط إلى قسمين: أحدهما ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص كتعيين نوع المثل في جزاء الصيد، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات، وما أشبه ذلك – والضرب الثاني ما يرجع إلى تحقيق مناطٍ فيما تحقق مناط حكمه. فكأن تحقيق المناط على قسمين: تحقيق عام وهو ما ذكر، وتحقيق خاص من ذلك العام ...

وعلى الجملة فتحقيق المناط الخاص، نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل ...

فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نوراً يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها. فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف: الموافقات. ٤/ ٩٧

أكثر ما يمكن من الأضرار العرضية.

من أمثلة ذلك ما تقرر بأدلته من مشروعية هجر العصاة المجاهرين بمعاصيهم، والمبتدعين المعاندين ببدعهم، وخاصة ذوي المعاصي والبدع المغلظة فكيف يكون هذا الهجر؟ تاماً أم جزئياً؟ وإذا كان جزئياً، ففيم يكون وفيم لا يكون؟ وهل يكون للقريب والبعيد، أم لأحد الصنفين دون الآخر؟ وهل يكون الهجر بغض النظر عن نتائجه المتوقعة؟ وكذلك الواقعة؟ أم ينظر إلى ذلك ويؤخذ بعين الاعتبار، خاصة إذا كانت هناك نتائج عكسية؟

ومن أجود ما قيل في تحرير هذه المسألة، جواب مطول لابن تيمية، جاء في آخره: «وهذا الهجر يختلف باختلاف الهاجرين، في قوتهم وضعفهم وقلتهم وكثرتهم، فإن المقصود به زجرُ المهجور وتأديبُهُ ورجوعُ العامة عن مثل حاله. فإن كانت المصلحة في ذلك راجحة، بحيث يفضي هجرُهُ إلى ضعف الشرِّ وخفته كان مشروعاً. وإن كان لا المهجور ولا غيره يرتدع بذلك، بل يزيد الشر، والهاجرُ ضعيف، بحيث يكون مفسدة ذلك راجحة على مصلحته لم يشرع الهجر؛ بل يكون التأليف لبعض الناس أنفعَ من الهجر. والهجرُ لبعض الناس أنفعُ من التأليف؛ ولهذا كان النبي ﷺ يتألف قوماً ويهجُرُ آخرين. إلى أن قال «وإذا عرف مقصود الشريعة سُلك في حصوله أوصلُ الطرق إليه»[1].

وهكذا نجد أن كثيراً من الأحكام الشرعية المقررة والمعلومة، تحتاج إلى اجتهادات-أي إلى أحكام- تطبيقية، أو إلى أحكامٍ حُسن التطبيق. والبوصلة الهادية في هذه الأحكام، هي مقاصد الحكم المراد تطبيقه، ومقاصد الشريعة بصفة عامة.

ومما يدخل في هذا النوع من الاجتهاد التطبيقي المقاصدي، تحديد الوسائل التي لم يحددها الشرع، لاتخاذ أنسبها لمقصود الحكم. والنظر- أحياناً- حتى في الوسائل التي حددها الشرع، لمعرفة ما إن كانت مطلوبة بعينها أم أنها وسائل ظرفية، ويمكن الانتقال إلى غيرها من الوسائل المستجدة، مما قد يكون أوصل إلى المقصود وأبلغ في تحقيقه»[2].

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/ ٣٥١

(٢) أنظر توضيحات وأمثلة تطبيقية في هذا الباب عند أستاذنا العلامة يوسف القرضاوي في كتابه: دراسة في فقه مقاصد الشريعة، ص١٧٤ إلى ١٨٩.

ويدخل فيه أيضاً ما ذكره العلامة الشيخ عبد الله بن بيـة في المنحى العاشـر مـن مناحيه الـثلاثين، حيـث قـال حفظـه الله: «يحتـاج للمقاصـد في الحمايـة والـذرائع والمآلات، وهو المعبر عنه بسد الذرائع والنظر في المآلات»[1].

وكأنه يشير إلى قول الشاطبي في هذا الموضوع: «النظر في مـآلات الأفعـال معتـبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة. وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام، إلا بعد نظره إلى ما يـؤول إليه ذلك الفعل، مشروعاً كان لمصلحة فيه تُستجلَب أو لمفسدة تُدرأ، ولكن له مـآل على خلاف ما قُصد فيه. وقد يكون غيرَ مشـروع، لمفسـدة تنشـأ عنـه أو مصـلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك. فإذا أطلق القـول في الأول بالمشـروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية. وكذلك إذا أطلـق القـول في الثـاني بعـدم مشروعيته، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطـلاق القول بعدم المشروعية. وهو مجال للمجتهـد صـعب المـورد، إلا أنـه عـذب المـذاق محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة»[2].

ومعلـوم أن التطبيـق الفعلـي للأحكـام، بصـيغه التنفيذيـة، ووسـائله المعتمـدة، ونتائجه المحققة، هو الذي يحدد لنا ما إن كان الحكم الشرعي قد تم تنفيذه وتحصـيل مراده، أو تم إفراغه من محتواه ومقاصده، أو تم تشويهه وإخراجه عن وجهه.

والحمد لله رب العالمين

جدة في فاتح جمادى الأول ١٤٢٨هـ ١٧ مايو ٢٠٠٧م

أحمد الريسوني

---

(١) علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص١١٠.

(٢) الموافقات ٤/ ١٩٤

مقاصد الشريعة
ودورها في استنباط الأحكام

إعداد
الشيخ أحمد المبلغي
الجمهورية الإسلامية الإيرانية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وآله الطاهرين وصحبه المنتجبين.

استحوذ ملف «المقاصد» على مساحة واسعة من بحوث ودراسات العلماء المعاصرين، ولعل هذا يعكس حقيقة الاهتمام الذي يولونه إلى فكرة قدرة الفقه على مواكبة وملاحقة التطور الذي يخضع له المجتمع البشري.

والحقيقة أن هذا الملف العلمي قد أتاح فرصاً واسعة أمام طيف واسع من العلماء للتنظير في مجال الجمع بين الثوابت والمتغيرات، ومحاولة فتح آفاق علمية جديدة لإعطاء أجوبة فقهية للمستجدات الحاصلة على مختلف الأصعدة السياسية والاقتصادية والطبية والثقافية.

ومن هذا المنطلق – تحديداً – نضع أيدينا في هذا المقال على محاور مهمة من البحث حول مقاصد الشريعة، مستهدفين بذلك اجتلاء بعض ما يعتري هذا المبحث من الغموض والتشابك، ومتناولين من خلاله لجملة من أبعاد هذا الموضوع الحساس وبعض جوانبه الهامة.

باختصار شديد نواجه جوانب خمسة مهمة حول مقاصد الشريعة وهي ما يلي:

– هل للشريعة مقاصد؟

وهذا السؤال فلسفي، والجواب عنه يأتي داخل إطار فلسفة الفقه والتي مهمتها دراسة الفقه من خارجه.

– ما هي هذه المقاصد؟

وهذا السؤال أيضاً كسابقه يأتي جوابه ضمن فلسفة الفقه.

– ما هي موارد الإفادة في الاستنباط؟

وهذا الجانب أيضاً فلسفي.

– هل المقاصد حجة؟ وعلى فرض حجيتها هل تتحدد هذه الحجية بحدود وقيود؟

وهذان السؤالان أصوليان والجواب عنهما يأتي في علم الأصول.

- استنباط حكم موضوع ما بالاعتماد على مقصد من المقاصد.

وهذا الجانب استنباطي يأتي في الفقه، وهو يشكل المرحلة الأخيرة في النشاطات العلمية المقاصدية؛ والورود فيها متوقف على قبول وجود المقاصد للشريعة وتعيينها، وقبول كونها حجة.

تعريف مقاصد الشريعة:

وقبل التعرض للجوانب المشار إليها نشير إلى بعض ما ذكر أو يمكن أن يذكر في تعريف مقاصد الشريعة، وهذه التعاريف ما يلي:

- غاياتٌ لاحظها الشارع في تشريعاته مما كان كشفها قد ينفع الفقيه في مجالي فهم النصوص واستنباط الحكم.

- الاجتهاد المقاصدي هو العمل بمقاصد الشريعة في عملية الاجتهاد الفقهي.

- مقاصد الشريعة هي الغايات التي تمثل الكليات التي تعلو هرم التشريع الرباني للواقع المربوب.

- الغايات والأسرار التي وضعها الشارع عند الأحكام، وأراد تحصيلها تحقيقاً لمصالح عباده وإسعاداً لهم في الدنيا والآخرة.

عود إلى الجوانب الخمسة:

وفيما يلي البحث عن كل جانب من هذه الجوانب:

الجانب الأول: هل للشريعة مقاصد؟

والمقصود به السؤال عن هادفية الأحكام الشرعية. وقد ورد جواب هذا السؤال في بعض كلمات الإمام الصادق؛ حيث سأله شخص عن شيء من الحلال والحرام، فقال «إنه لم يجعل شيء إلا لشيء»[1]. وهذا ينص على أن الحلال أو الحرام تم جعله وتشريعه بهدف الوصول إلى شيء آخر وراءه يمثل هدفاً له.

---

(١) علل الشرائع - الشيخ الصدوق - ج١ -ص ٨- ٩

وقد حاول الفضل بين شاذان [1] (٢٥٦) إثبات هادفية الشريعة بالاعتماد إلى مبدأ كلامي وهو مبدأ كون الشارع حكيماً يقول: «إن سأل سائل فقال: أخبرني هل يجوز أن يكلف الحكيم عبده فعلاً من الأفاعيل لغير علة ولا معنى؟ قيل له: لا يجوز ذلك، لأنه حكيم غير عابث ولا جاهل. وقال أيضاً: إن الله عز وجل حكيم، ولا يكون الحكيم ولا يوصف بالحكمة إلا الذي يحظر الفساد ويأمر بالصلاح، ويزجر عن الظلم، وينهى عن الفواحش»[2].

الجانب الثاني: ما هي مقاصد الشريعة؟

وهذا السؤال ينحل إلى سؤالين:

السؤال الأول: ما هي ماهية مقاصد الشريعة؟

نقول في الإجابة: تتبين هذه الماهية من خلال الالتفات إلى أمور:

أولاً: إن مقاصد الشريعة تتشكل ماهيتها الحقيقية من أمور تدفع الناس، وليست مما يجلب المنفعة للشارع؛ يقول الإمام الصادق مشيراً إلى ذلك: إن الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقه عبثاً، ولم يتركهم سدى، بل خلقهم لإظهار قدرته، وليكلفهم طاعته، فيستوجبوا بذلك رضوانه، وما خلقهم ليجلب منهم منفعة ولا ليدفع بهم مضرة، بل خلقهم لينفعهم ويوصلهم إلى نعيم الأبد[3].

ثانياً: المقاصد تتشكل من المنافع الدنيوية والأخروية للإنسان؛ لا دنيوية بحتة ولا أخروية بحتة.

يقول الشاطبي: إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً[4]. ويقول أيضاً: إن التكاليف ... مشروعة لمصالح العباد، ومصالح العباد إما

---

(١) الفضل بن شاذان النيسابوري، من أصحاب الإمام الرضا وهو فقيه متكلم، جليل القدر، له كتب ومصنفات، منها: كتاب الفرائض الكبير، وكتاب الفرائض الصغير، وكتاب الطلاق، وكتاب المسائل والجوابات، وكتاب الوعيد والمسائل في العالم وحدوثه، وكتاب الأعراض والجواهر، وكتاب العلل، وكتاب الإيمان .٢

(٢) نفس المصادر.

(٣) نفس المصادر.

(٤) الموافقات ٢: ٦.

دنيوية وإما أخروية[1].

ثالثاً: ثمة انسجام شديد بين المنافع الدنيوية والمنافع الأخروية للإمام علي بن أبي طالب (ع) كلام يعطينا رؤية حول كيفية ارتباط الدنيا بالآخرة يقول: «إن الدنيا لم تكن لتستقر إلا على ما جعلها الله عليه من النعماء، والابتلاء، والجزاء في المعاد أو ما شاء مما لا نعلم»[2].

والرؤية التي تستوحيها من هذا الكلام هي أن هناك صلة بين الدنيا والآخرة، وأن هذه الصلة ليست صلة اعتبارية، بل إنها واقعية وتكوينية، وأنها وقعت موقع الجعل الإلهي.

وانطلاقاً من هذا الأصل نفهم أنه لا ينبغي أن نحسب لكل منفعة دنيوية حساباً واعتباراً، بل المعتبر فقط المنافع المنسجمة مع المنافع الأخروية انسجاماً تم بمقتضى الجعل الواقعي لله سبحانه. ولمّا كانت نوعية هذا الانسجام - الحاصل في إطار الجعل الإلهي - لا سبيل لفهمها إلا من طريق الشارع نفسه، حصل التشريع لصالحنا من قبله سبحانه.

ومن هنا نصل إلى أن أحكام الشارع لا تهدف إلى تحقيق كل ما يعد منافع دنيوية للناس تأتي بمقتضى أهوائهم، بل تهدف فقط إلى تحقيق المنافع المنسجمة مع المنافع الأخروية.

وفي هذا الإطار نجد للشاطبي كلاماً لطيفاً اعتبر فيه أن قضية رجوع مقاصد الشريعة إلى العباد لا تعني أن وضع الشريعة تم على وفق أغراض العباد ودواعي أهوائهم، يقول في ذلك: «إن وضع الشريعة إذا سلم أنها لمصالح العباد فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حدَّه لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم، ولذا كانت التكاليف الشرعية ثقيلة على النفوس والحس والعادة، والتجربة شاهدة بذلك. فالأوامر والنواهي مخرجة له عن دواعي طبعه واسترسال أغراضه حتى يأخذها من تحت الحد المشروع، وهذا هو المراد، وهو عين مخالفة

---

(١) نفس المصدر ٤: ١٩٥.

(٢) نهج البلاغة - خطب الإمام علي (ع) - ج٣ - ص ٤٣ - ٤٤.

الأهواء والأغراض. أما أن مصالح التكليف عائدة على المكلف في العاجل والآجل فصحيح، ولا يلزم من ذلك أن يكون نيله لها خارجاً عن حدود الشرع، ولا أن يكون متناولاً لها بنفسه دون أن يناولها إياه الشرع[1].

السؤال الثاني: ما هي مصاديق مقاصد الشريعة؟

يرى كل من إمام الحرمين الجويني والغزالي والشاطبي أن مقاصد الشريعة تتمثل في خمسة اعتبروها من الضروريات، وهي: النفس والدين والعقل والعرض والمال. وقد زاد بعض المتأخرين: العدالة والحرية والوحدة.

والحقيقة أنه لا حاجة إلى إضافة شيء منها إلى الضرورات الخمس؛ حيث إنه في المقاصد يركز على تلك الأهداف النهائية القصوى، وأما ما دونها من الأهداف فهي تقع في طولها لا في عرضها. ومن المعلوم أن أهدافاً مثل العدالة والحرية والوحدة مما تقع نتيجة إجرائها وتنفيذها في سبيل حفظ ورعاية الدين والنفس والعقل والعرض والمال.

ولو أمكن وصح إضافة شيء فإنما ينبغي إضافة النسل إليها، وذلك لتركيز القرآن عليه أولاً، وكون الضرورات الخمس ربما يوجد فيها نقص وقصور من حيث الوفاء بما فيه مصلحة النسل، وخصوصاً فيما إذا توسعنا في دائرة كلمة «النسل» القرآنية بما يشمل الأجيال القادمة.

وتجدر الإشارة إلى أن مقاصد الشريعة في بداياتها الأولى لطرحها كانت قد تعرف بأمور كان منها التجنب عما فيه هلاك النسل.

وكمثال على ذلك قول الفضل بن شاذان؛ حيث أشار إلى خراب الدنيا وهلاك الخلق وفساد الحرث والنسل كأمور تحصل نتيجة عدم الإقرار بالله سبحانه وعدم الالتزام بنواهيه.

الجانب الثالث: موارد الإفادة من المقاصد في الاستنباط:

إن مقاصد الشريعة أمكن الاستفادة منها في مجالات ثلاثة، وهي:

- في مجال استنباط حكم موضوع من الموضوعات

---

(١) الموافقات ٢/ ١٧٢.

- في مجال الاستنباط التنظيري

- في مجال فهم النصوص في الاستنباط

وكما هو معلوم أن كل هذه الموارد مجالات استنباطية، غير أنه يختلف بعضها عن البعض، فإن الأولى تجسّد الاستنباط الرائج بين الفقهاء - والذي يتكفل لإعطاء حكم تكليفي أو وضعي لموضوع ما - بينما الثانية كانت بمعزل عن إعطاء أي حكم إلزامي، بل تفيد استنباطاً ينتهي إلى بروز نظرية للمستنبط، تعكس واقعية من الواقعيات التي يمتلكها التشريع الإلهي، سواءً كانت هذه الواقعية مما يمثل المفاهيم التي بنى الشارع تشريعه عليها بشكل كلي أو في جانب من جوانب الحياة، أو يمثل انسجاماً يتضمنه جانب من جوانب الشريعة، أو يمثل روحاً تستبطنها مجموعة من الأحكام الشرعية ... وما إلى ذلك من الموارد.

وبعبارة أخرى: ان الاستنباط التنظيري يعني الرجوع إلى مصادر متنوعة ذات علاقة بمحل التنظير، للحصول على نظرية وظيفتها وصف الواقع، لا بيان حكم من حلال أو حرام.

فالفرق بين النظرية والحكم: أن الحكم يمثل إما وجوباً أو حرمة أو استحباباً وما إلى ذلك من الأحكام التكليفية والوضعية، فلذلك يرتبط بعالم الفعل الذي له دستوره الخاص، ولكن النظرية تحمل على عاتقها وظيفة الوصف؛ بمعنى أنها تصف الشريعة بأنها كذا وكذا.

في حين أن الثالثة لا تأتي إلا في مورد يوجد فيه نص، ويكون دور المقاصد فيه دور المصباح يستضاء بنوره لاستنطاق ذلك النص، وكشف حكم موضوع من الموضوعات من خلال هذا الاستنطاق.

وفيما يلي شرح أكثر للمورد الثاني لما فيه من أهمية وقابلية خاصة لا تزال مهملة من دون أي استفادة منها.

دور المقاصد في مجال الاستنباط التنظيري:

هناك مجالات حياتية هامة تتعطش إلى مسألة التنظير الفقهي بشدة. وأهمية التنظير هذا تبلغ إلى حد لو أهملناه فسوف نفقد القدرة على موارد، أهمها

موردان:

١. تفعيل الفقه على صعيد المسائل المعقدة والطارئة، المطروحة على طاولة البحوث السياسية، مثل قضية الهدف والوسيلة.

ولعل أهم ساحة يكون تجديد موضوعاتها سبباً لانشغال الفقه بها، هي الساحة السياسية، حيث إن ما يدخل في المجال الفقهي من الموضوعات السياسية كثير من جهة، وحساس للغاية من جهة أخرى.

وبما أن الإجابة على هذه الموضوعات لابد أن تكون سريعة من ناحية، ومتناسقة بعضها مع البعض من ناحية أخرى، فإنه لا يبقى أمامنا سبيل إلا أن نخصص مجالاً نعد فيه التنظير الفقهي حول المفاهيم والمجالات ذات العلاقة بالسياسة، حيث إن إعطاء النظريات الفقهية السياسية تساعدنا على أن تكون مواجهاتنا الفقهية مع الوقائع والأحداث والتوجهات السياسية حاصلة في جو مفعم بالاستعداد والإحاطة والوعي مسبقاً.

وفي هذه الحالة سوف يتمتع الفقه بالخصيصتين التاليتين:

الأولى: تمكنه من الإجابة السريعة على قضايا السياسة والتطورات المتراكمة بعضها على بعض.

الثانية: ارتقاء الفقه إلى مستوى مطلوب من التناسق بين ما يعكسه على المجتمع من فتاوى ومواقف عملية.

إن النظرية الفقهية السياسية لا يمكن أن تتم إلا بالرجوع إلى مصادر أربعة:

الأولى: مقاصد الشريعة، حيث إنها تنير عقل الفقيه، وتسمو بأفكاره لأن يقوم بالتنظير في جو مفعم بالوعي والإدراك.

الثانية: أحكام الشريعة

الثالثة: التحولات والأحداث السياسية الراهنة.

الرابعة: معلومات ومعطيات العلوم السياسية المتلاحقة.

٢. استحصال قابلياته العظيمة للورود في الميادين الحقوقية والقانونية المعاصرة.

وكمثال على ذلك المسؤولية المدنية، فإنه لابد من الانطلاق في تحديد وتعريف هذه المسؤولية، وتعيين القوانين التي تأتي داخل إطارها من نظرية تبنيناها مسبقاً، وهناك نظريات قد طرحت في هذا المجال أهمها نظريتا التقصير والخطر. وحيث إن نتيجة تبني إحدى هاتين النظريتين تختلف عن نتيجة تبني النظرية الأخرى، فاختيار إحداهما أو نظرية أخرى في هذا المجال مهم للغاية. وبعد ذلك نقول: إن الذي له سهم كبير في اختيار أو إبداع نظرية هنا هو الرجوع إلى مقاصد الشريعة، حيث إنها ترشدنا إلى إطار فكري نتمكن فيه من التحرك للوصول إلى نظرية إسلامية في المسؤولية المدنية.

الجانب الرابع: هل المقاصد حجة؟ وعلى فرض حجيتها هل هناك ضوابط لحجيتها؟

لابد من طرح أمرين:

الأمر الأول: إمكانية الكشف عن مقاصد الشريعة

نواجه هنا فروضاً ثلاثة:

(أ) لا يمكن الكشف عن أي مقصد من مقاصد الشريعة

(ب) يمكن الكشف عن بعضها.

(ج) يمكن الكشف عن كلها

والفرض الأول بديهي البطلان كما هو معلوم، فيبقى الفرضان الثاني والثالث، أما الثاني فهو ما يبدو من كلام الفضل بن شاذان أنه كان ممن يعتقد به؛ حيث قال:

فإن قال: فأخبرني عن تلك العلل معروفة موجودة هي، أم غير معروفة ولا موجودة؟ قيل: بل هي معروفة موجودة عن أهلها. فإن قال قائل: أتعرفونها أنتم أم لا تعرفونها؟ قيل لهم: منها ما نعرفه، ومنها ما لا نعرفه.

والحقيقة أنه وإن كان الكثير منها قابل للكشف، إلا أنه يبدو أن هناك ما لا سبيل لنا إلى كشفه، ولعل ذلك مما قد نستوحيه من فقرة من الكلام الذي رويناه عن الإمام علي بن أبي طالب (ع) وهي قوله: «أو ما شاء مما لا نعلم!»

وعلى أي حال ينبغي أن يعلم أن كون مقاصد الشريعة – كلها أو جلها – قابلة

للكشف شيء، وصحة الاعتماد عليها لاستنباط الحكم شيء آخر، يمكن أن نثبت الأول، ولا نتمكن من إثبات الثاني. وسنبحث عن ذلك [1].

الأمر الثاني: هل يصح الاعتماد على مقاصد الشريعة لاستنباط حكم موضوع ما؟

وقبل الإجابة على السؤال: لابد من تحرير محل النزاع، فنقول: عندما نتحدث عن حجية المقاصد في الاستنباط ليس محل هذا البحث الموردين الأخيرين من الموارد الثلاثة التي تتم فيها الإفادة من المقاصد – أي: استخدامها في الاستنباط التنظيري واستخدامها لفهم النص – فإن مثلهما مما لا بأس به، بعد أن نجد أنهما أمران معقولان:

أما في التنظير فلمعلومية أن المنظّر لابد عليه من الرجوع إلى كل ما يشكل قرينة تقع في سبيل الكشف عن الواقع، والمقاصد بما أنها من أقوى وأمتن القرائن القادرة على كشف الواقع التشريعي، فكان الرجوع إليها بهذا الصدد أمراً معقولاً، بل يعد أمراً لازماً للغاية، أي: انه بالإمكان أن نحصل على مقاصد الشريعة، وننطلق من هذه المقاصد إلى التنظير الذي جاء ليصف الواقع.

وأما في مجال فهم النص فلأن الأمر فيه أوضح، حيث إن التركيز – في محاولة لفهم نص ما – على النظر في أفكار وأهداف الشخص الذي أعطى وأوجد ذلك النص، يزيد من فرص حظها من النجاح والتوفيق.

فمحل النزاع هو المورد الأول.

والمقصود بالبحث عن حجية المقاصد في هذا المورد أنه هل يجوز ويصح إعطاء حكم موضوع ما بالرجوع إلى المقاصد أم لا؟

ثمة أقوال، أهمها القولان التاليان:

القول الأول: إنه يجوز (بل يتعين) استنباط الأحكام للموضوعات بالاعتماد على المقاصد وهو قول الشاطبي، والكثير من العلماء الماضين والمعاصرين.

وهذا القول يبرهن عليه بما ذكره الإمام الشاطبي من: «إنا استقرينا من الشريعة

---

(١) نهج البلاغة – خطب الإمام علي (ع) – ج٣ – ص٤٣ – ٤٤

أنها وضعت لمصالح العباد .... وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة»[1].

ومراده من أن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة هو أنه توجد المصالح وراء الشريعة بكل ما لها من تفاصيل.

ويترشح عن هذا الكلام أن المصالح – والتي هي محيطة بكل تفاصيل الشريعة، ولا يخلو أي حكم منها – أمكن الرجوع إليها في إطار فهم وكشف وعرض أي حكم لموضوع ما.

القول الثاني: إنه يصح الاعتماد على المقاصد في موارد خاصة

والمقصود من هذه الموارد، موارد نقطع فيها بأن المقصد يشكل تمام ما اعتبره الشارع ملاكاً للحكم.

وتوضيحه: أن حجية المقاصد في الاستنباط متوقفة على حصول القطع في موارد ثلاثة، وهي ما يلي:

أولاً: القطع بكون الشريعة مستهدفة مقاصد عامة:

ومثل هذا القطع حاصل فإنه مما لا يقبل الترديد والشك.

ثانياً: حصول المعرفة بما دون المقاصد العامة، من المقاصد المتوسطة والتي ينتهي تحقيقها إلى تحقق تلك المقاصد العامة. ومثالها بناء الأسرة وتقوية أركانها، أو تحقيق العدالة الاجتماعية، أو وحدة الأمة، وما إلى ذلك من الأهداف التي ترمي أحكام الشارع إليها.

وهذا القطع حاصل أيضاً.

ثالثاً: أن نقطع في كل مورد من هذه الموارد – أي: الموارد التي نجد المقاصد المتوسطة حاصلة فيها – بكون ذلك المقصد المتوفر فيه تمام ما اعتبره الشارع ملاكاً لحكمه.

---

(١) الموافقات ج ٢ – ص٣ – ٢.

والحقيقة أننا بالنسبة إلى الموردين الأولين لا نواجه مشكلة معهما، بل هذان القطعان حاصلان في أكثر الأحيان، غير أنّ القطع الثالث لا يحصل في الكثير من الموارد؛ إذ في مثل هذه الموارد – والتي نجد فيها المصالح والأهداف المتوسطة – كثيراً ما يطرأ علينا الشك في كون المصلحة ربما توجد إلى جانبها مفسدة غائبة عنا لا نعلمها ويعلمها الشارع، مما يسبب وجوده المنع عن مجيء الحكم الذي تقتضيه تلك المصلحة بحسب رؤيتنا.

وأما الجانب الخامس فحقيقته عبارة عن القيام بعملية الاستنباط بالتركيز على المقاصد يترك أمرها إلى المستنبطين.

الفكر المقاصدي وترسيخ الفكرالعلمي

إعداد
الدكتور إسماعيل الحسني

بسم الله الرحمن الرحيم

ترسيخ الفكر العلمي والتمكين له حتى تكون له الريادة في مجتمعاتنا الإسلامية نتيجة تسهم في تكوينها آليات متداخلة تتركب من عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية متشابكة. نهتم في هذه المناسبة بالعامل الثقافي من تلك الآليات، وبالأخص جانباً أساسياً من ثقافتنا الإسلامية في الفقه وأصوله. أعني به جانب الفكر المقاصدي. فهذا الفكر ليس مجرد شعار نرفعه، وإنما هو ممارسة اجتهادية ترسخ من الزاوية الذهنية والثقافية لفكر علمي، واضح في مبادئه الأولية، وفي تقنياته البحثية، وفي مفاهيمه الإجرائية.

وقبل أن أبرز متعلقات هذا الفكر العلمي أريد في البداية أن أحدد ما أعنيه بالفكر المقاصدي، وما أقصده بالفكر العلمي.

١. الفكر المقاصدي[١]

أنطلق في تحديد مفهوم الفكر المقاصدي من ضبط ثلاثة مفاهيم: الفكر، والشريعة، والمقاصد. وهكذا أقول: لم ترد مادة «ف. ك. ر» في القرآن الكريم بصيغة الإسم أو المصدر، ولا توجد فيه معرفة بلام ولا منكرة، وإنما وردت بصيغة الماضي وبصيغة المضارع. الفكر بالكسر تردد القلب بالنظر والتدبر لطلب المعاني. ولي في الأمر فكر، أي لي نظر وروية. والفكر بالفتح مصدر فكرت في الأمر من باب ضرب وتفكرت فيه وأفكرت بالألف والفكرة اسم من الافتكار مثل العبرة والرحلة من الاعتبار والارتحال. وجمعها فكر. يقال أفكرته: أي جعلته يفكر. وقيل: الفكر مقلوب عن «الفرك»: لكن الفرك هو للأمور الحسية، كما تفرك القمح أو الذرة أو نحوهما. أما الفكر فهو للأمور المعنوية[٢].

ومهما يكن من أمر الاستعمالات المختلفة لمادة الفكر فإن ما يهمني منها أنها فعل ذهني مرتبط بالذات الإنسانية كذات مفكرة تريد الوصول إلى «حقائق»

---

(١) علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص١٣٣.

(٢) الفيومي، المصباح المنير ج ٢ ص ١٥٤. والراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن ص٦٤٣.

مخصوصة. إن الفكر من زاوية معناه النظري والذهني مبني ومشكل في معظم أحواله من جملة من العمليات الذهنية والترتيبات النظرية، كالمقارنة، والاستقراء، والاستقصاء، والفهم، والتساؤل، والاعتراض، وتحليل الأمر الواحد إلى أجزاء متعددة، ورد الأجزاء المتعددة إلى أمرٍ واحدٍ، وغيرها من الأعمال العلمية..... كلها أعمال نظرية وترتيبات ذهنية تسهم، بهذه الدرجة أو تلك، ليس فحسب في تكوين العدة العلمية التي نستثمرها ونوظفها في التوصل إلى المقاصد الشرعية، وإنما تسهم أيضاً بهذه الصورة أو تلك في ترسيخ فكر علمي عند تفكيرنا في شريعتنا وفي مجتمعنا.

يستمد وصفي للفكر بأنه مقاصدي من أمرين: تشبع صاحبه أولاً بالمقاصد التي تستهدفها الشريعة الإسلامية، لأن المقاصد بالنسبة للمفكر المقاصدي هي نقطة البداية عند التفكير في الشريعة، وهي أيضاً نقطة البداية أيضاً عند العمل بأحكامها.. واستناده الواعي ثانياً إلى عدة منهجية تقدره على اكتشافها وإعمالها في اجتهاده.

لفظ الشريعة مشتق من التشريع. والشريعة في اللغة إما أن يكون طريقاً يوصل منه إلى الماء، أوأن يكون مورد الشاربة التي ينحدر منه الناس فيشربون. قال أبو السعود: «الشريعة الطريقة إلى الماء شبه بها الدين لكونه سبيلاً موصلاً إلى ما هو سبب الحياة الأبدية، كما كان الماء سبباً للحياة الفانية»[1]. واضح ما ينطوي عليه هذا الاستعمال اللغوي لمادة « ش. ر. ع » من فكرة المنفعة أو المصلحة، لذا جعل بعضهم من المصلحة أو المنفعة أمراً جامعاً بين المعنى اللغوي لِ «ش. ر. ع» وبين الدين فسموه شريعة. فإذا كانت المصلحة أو المنفعة بالنسبة لشريعة الماء متمثلة في الارتواء والتطهر من الأوساخ، فإنها متمثلة بالنسبة لشريعة الدين في المقاصد التي تنطوي عليها شريعته.

لا يخفى أن المقاصد التي يتقصدها الشارع منتظمة في مراتب مختلفة، منها ما يحتاج

---

(١) تفسير أبي السعود، ج٣ ص١٥٨ قال بعض الحكماء: كنت أشرب فلا أروى، فلما عرفت الله تعالى رويت بلا شرب. الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن ص ٤٥١.

في معرفته واستنباطه إلى إعمال الفكر العلمي على اختلاف درجاته ومستوياته. ومنها ما هو واضح نص عليه الشارع في خطابه كالرحمة، والهداية، والعدالة، والحكمة، واليسر، ورفع الحرج، وغيرها من المقاصد الشرعية، .

فمن مقاصد الشريعة الرحمة لقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ الأنبياء: ١٠٧. ومن مقاصد الشريعة أيضاً الهداية لقوله تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴾ طه: ١٢١ – ١٢٢. ومن مقاصدها العدالة لقوله تعالى: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ﴾ الحديد: ٢٤. ومن مقاصدها الحكمة لقوله تعالى: ﴿ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَآ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦ ﴾ البقرة:٢٣١. ومن مقاصدها اليسر ورفع الحرج لقوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ الحج: ٧٨.

يتضح من هذا الطرح أن الموضوع الأساسي في الفكر المقاصدي هو المصلحة. نعم لا شك في ذلك، لكن لا تتجسد المصلحة داخل بنية هذا الفكر في منطق الأهواء العارضة والنزوات العابرة، بل المطلوب أن يتسق صاحب هذا النوع من الفكر مع ما يقصده الشارع من مصالح، ومن ثم ضرورة التقيد المستمر بالمقتضيات الصارمة للتفكير العلمي. فعلى سبيل المثال بلغ من حرص الشرع الإسلامي على مبادئ العدالة والإنصاف أن طلب من الإنسان أن ينصف من نفسه ولو كان القضاء إلى جانبه، كما هو واضح من قوله : «لعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع فإنما هي قطعة من النار فليأخذها أو ليتركها». إن ما يهم عالم المقاصد هو مصالح الناس، لكن ليس بحسب ما يقصدونه فقط، وإنما بحسب ما يقصده الشارع. دون هذا الاتساق العلمي مع المقاصد الحق للشرع الإسلامي نسقط في شرك الاختلاف العقيم في مدلولات مفهوم المصلحة، والتي يفهمها كل واحد بحسب ما يعتقده من مذاهب.

إن المقاصد في مصطلح الفكر المقاصدي هي مصالح الناس، نعم لا شك في

ذلك، لكن لا كما تتقصدها أفكار الناس المجردة، وأهواؤهم المتضاربة، وحدوسهم المتفاوتة، واختياراتهم المتنوعة، بل كما يقصدها الشارع الحكيم. ومن هنا أهمية الاعتناء بمقاصده من خطابه. ذلك أن الذين درجوا على «تعريف» مقاصد الشريعة لم يلتفتوا إلا إلى البعد المصلحي من المقاصد وغفلوا عن بعدها الدلالي، فلم يدرجوه في تعريفاتهم لمقاصد الشريعة[1].

لا نكاد نعثر في معظم تعاريف مقاصد الشريعة على التفات تام للعنصر الدلالي في بناء المقاصد، لذا، وسعياً لتلافي هذا النقص في تعريف المقاصد الشرعية يمكنني أن أحددها بالقول: إنها كما تتجسد في المعاني المقصودة من الخطاب الشرعي التي يتوصل إليها باستحضار المقام الذي سبق فيه الخطاب، هي أيضاً الغايات المصلحية المقصودة من تشريع الأحكام، والتي يتوصل إليها بعدة علمية. والغايات المصلحية كما تكون عامة لكل الشريعة، تكون أيضاً إما خاصة بمجال تشريعي محدد، أو جزئية تتناول كل حكم شرعي على حدة، وكلها منتظمة في مقصد عام كلي تتمحور حوله كل مقاصد الشريعة، والمتمثل في تحقيق مهام الاستخلاف التي جعل الله تعالى الإنسان مسئولا عن القيام بها، ومكلفاً بإنجازها في حياة الإنسان الفرد، وفي حياة المجتمع والأمة. يتعلق الأمر هنا بالإصلاح الشامل للاعتقاد، وللعقول، وللأعمال بما يمكّن من عمارة الأرض والانتفاع بما خلقه الله في دائرة الأخوة البشرية.

والحاصل من هذا التحديد لكل من الفكر والشريعة والمقاصد أن المقصود عندي بالفكر المقاصدي: عدة علمية نتوسل بها في التوصل إلى مقاصد الشريعة سواء

---

(١) لقد سبق للإمام محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله أن عرف مقاصد الشريعة في سياق حديثه عن مقاصد التشريع العامة والخاصة فقال: "مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة"، مقاصد الشريعة ص: ٦. ومقاصد التشريع الخاصة هي" الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة. مقاصد الشريعة، ص: ٥٠. كما حدد الأستاذ علال الفاسي مقاصد الشريعة فقال: المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها، مقاصد الشريعة لعلال الفاسي ص:٣

تمثلت في المعاني المقصودة من خطابها، أو تمثلت في الغايات المصلحية المقصودة من تشريع أحكامها العملية والاعتقادية. انطلاقا من هذه العدة العلمية يقترن التشوف المستمر لروح الشرع والنشدان الدائب إلى مقاصده بما يكفي من السعة في العلم بالنصوص. لا إهمال للمقاصد في هذا الاقتران، ولا تعطيل في ذلك السعي للمحكمات والثوابت من نصوص الشرع. وهكذا، وانطلاقاً من هذه العدة العلمية يرسخ إعمال الفكر المقاصدي لفكر علمي عند تفكيرنا في الشريعة.

٢. الفكر العلمي

للعلم مرادفات متعددة: نقول العلم ونعني ما يرادفه من معرفة أو إدراك أو ملكة، ونقول العلم أيضاً ونعني به ما يضاده من الجهل. ونقول العلم مرة ثالثة ونعني ما يرادفه من التصورات والتصديقات تبعاً لقول علماء المنطق في العصر القديم «العلم إما تصور أو تصديق». ونقول العلم ونعني به مرة رابعة ما يرادفه من القضايا والقواعد الكلية المبرهن عليها. كلها مرادفات قد نستحضرها عند استعمالنا لكلمة العلم سواء في اللغة العربية أو في ما كتبه علماء المنطق وأصول الفقه. ولما كان العلم فيها إدراكات، أو ملكات، أو تصورات وتصديقات، أو قضايا أو قواعد كلية كان المقصود بالفكر العلمي فيها الحصيلة والخبرة المنهجية المؤسسة على الدليل، أياً كانت مرتبة ذلك الدليل، وأياً كان مجاله.

لكن هل الفكر العلمي هو مجرد المعرفة الحاصلة عن الدليل؟ ليس الأمر كذلك عندي لأن العلم ليس مجرد إدراكات وأدلة، ولا هو مجرد ملكات وتصورات أو تصديقات، ولا هو مجرد قواعد أو قضايا كلية مبرهن عليها. العلم في المقام الأول قدرة منهجية يستطيع الباحث من خلالها أن يشتق من موضوعه نسقاً من المفاهيم لكي يختبر نجاعتها في فهم موضوعه، وفي معالجة ما يطفح به من إشكالات، وما يطرحه من قضايا. قوام الفكر العلمي هو هذه القدرة المنهجية على تشغيل وإعمال مكوناته الثلاثة الأساسية: مكون المبادئ الأخلاقية، ومكون التقنيات البحثية، ومكون المفاهيم التي تلتحم في إطارها المبادئ والتقنيات البحثية. بكلام آخر الفكر العلمي مبادئ يلتزم بها الباحث ويشغلها، وتقنيات يعتمدها في بناء موضوعه وفي الاستدلال على نتائجه، ومفاهيم ينصهر في بوتقتها ما اعتمده من مبادئ وما شغله

من تقنيات.

ينبغي للباحث أن يكون على بال من أن معظم مبادئ الفكر العلمي وتقنياته تتكيف إلى حد بعيد بطبيعة الموضوع الذي يدور حوله البحث أو الهدف الذي يتوخاه الباحث والمفكر. ولهذا يقال إن طبيعة الموضوع تحدد طبيعة المنهج. ومعنى هذه المقولة أننا نصطنع مفاهيم مبتكرة نبلور من خلالها كيفيات استعمالنا للمبادئ والتقنيات، مفاهيم قيمتها الابتكارية العلمية في مدى انسجامها مع طبيعة الموضوع من جهة، وفي مدى إسهامها في فهم ما تطرحه جوانبه المختلفة من قضايا وإشكالات من جهة ثانية.

أولاً المبادئ الأولية

المبدأ في اللغة العربية هو في اسم ظرف من البدء. والبدء افتتاح الشيء. والأولية جمع أولية axiome ، وهي القضايا التي توضع في أي ممارسة علمية ولا تحتاج إلى برهان[1].

هي أميز في مبادئ العلم بين نوعين: أحدهما عام، والثاني خاص. النوع العام ذو طابع أخلاقي لا يختص بموضوع محدد، وإنما يناسب كل الموضوعات ويتلاءم مع كل المجالات العلمية. مثال ذلك مبادئ النزاهة، والموضوعية، والأمانة، والتريث، وغيرها من المبادئ العالمية والإنسانية.

والنوع الثاني خاص بموضوع محدد وبمجال علمي معين دون غيره. إن المقصود بالمبدأ هنا هو كل ما يعلم بذاته ويحصل عنه العلم بشيء آخر. مبادئ الفكر المقاصدي بهذا المعنى ما يتوقف عليها مسائل وإشكالات هذا الفكر والتي لا تحتاج إلى برهان يثبتها. فلما كانت – وكما قال ابن رشد: «كل صناعة لها مبادئ، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها، ولا يعرض لها بنفي ولا

---

(١) andre lalandea vocabulaire technique et critique de la philasophi paris presses universtairs de france.

بإبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك»[1].

الفائدة والتعليل والفطرة مبادئ ثلاثة يقوم عليها الفكر المقاصدي، ومن شأن التمكين لها ترسيخ عقلية علمية.

١. مبدأ الفائدة هذا مبدأ عظيم من مبادئ الفكر المقاصدي، ليس فحسب لأنه يؤسس للقول بالتعليل في الأحكام التي ينطوي عليها الخطاب الشرعي، وإنما لأنه أيضاً مبدأ يرسخ ليقظة ذهنية ولحركة عقلية لدى كل متفقه في الشرع الإسلامي، ولدى كل متفكر في مقاصده.

مقتضى هذا المبدأ تنزيه الشارع في إنشاء خطابه عن أن ينطوي عن العبث، والإهمال، واللغو بدليل قوله تعالى: ﴿ وَبِٱلْحَقِّ أَنزَلْنَٰهُ وَبِٱلْحَقِّ نَزَلَ ۗ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴾ الإسراء: ١٠٥ وقوله أيضاً: ﴿ إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ۖ وَلَا تُسْـَٔلُ عَنْ أَصْحَٰبِ ٱلْجَحِيمِ ﴾ البقرة: ١١٩، فالشارع سبحانه لا يشرع إلا بالحق وللحق، والآيات متضافرة في البرهنة وفي الدلالة على هذا المبدأ.

منها قوله تعالى: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾ المؤمنون: ١١٥، ومنها قوله ﴿ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓا۟ أَن يَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴾ العنكبوت: ٢، ومنها قوله تعالى ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ الدخان: ٣٨ - ٣٩. ومنها قوله ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ﴾ ص: ٢٧. ومنها قوله تعالى على لسان أولي الألباب ﴿ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ ﴾ آل عمران: ١٩١.

إن قليلاً من التدبر في هذه الآيات، وأمثالها كثير في القرآن الكريم، يفضي بالمتدبر إلى القول بأن مبدأ الفائدة مستمد من المنحى المقاصدي الذي ينطوي عليه كتاب الله عز وجل. وهو منحى يخلع على كل موجود، صغيراً كان أم كبيراً غاية، فيحدد له دوراً ووظيفة، علمها من علمها، وجهلها من جهلها. التشبع بهذا المنحى

---

(١) ابن رشد، تهافت التهافت مع مدخل ومقدمة تحليلية للأستاذ محمد عابد الجابري، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨ك/ ص٧٨.

المقاصدي ينقل المسلم أو بالأحرى الفقيه والعالم المسلم من فكر المصادفات إلى فكر علمي يقوم على إدراك واكتشاف العلاقات والذي يفسر العلاقات بين المعاني والأحكام الشرعية هو ما تنطوي عليه تلك المعاني وهذه الأحكام من مقاصد راجعة إلى تحقيق المصلحة الإنسانية. ومن هنا يرتبط مبدأ الفائدة ارتباطاً وثيقاً بالحقيقة المقاصدية للخطاب الشرعي. فليس هذا خطاباً بشرياً يعبر عن حاجات للمُخاطب عند المخاطَب، يريدها منه بل هو خطاب إلهي جاء ليحقق المصلحة الإنسانية لأن الله غني عن العالمين، قال تعالى: ﴿أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ فاطر:١٥. وهكذا وجدنا الشارع يتبع كثيراً من الأحكام ببيان ما يترتب عليها من مصالح راجعة إلى المكلف بها.

التشبع بمبدأ الفائدة ينشئ حالة عقلية ويقظة ذهنية تصور بهذه الدرجة أو تلك نوع التهيؤ الذي يجعل الفقيه المستنبط للأحكام مستعداً باستمرار إلى اكتشاف ما غفل عنه أو عقل عنه السابقون من مقاصد تدل عليها الخطابات الشرعية. ويمكن إبراز ذلك – على الأقل – في صورتين:

أ. صورة التأسيس الجديد للمعاني، وقد عبر فقهاء الإسلام عن هذه الصورة في أن الأصل حمل كلام الشارع على التأسيس لا على التقرير. وفحواها أن الخطاب الشرعي يفيد فائدة جديدة تباين فوائده السابقة. وقديماً أرجع الإمام الشاطبي المجال الفقهي التطبيقي لهذه القاعدة إلى الألفاظ المقيدة التي تدل على معان خادمة للمعاني المطلقة. فمن اعتبر هذه المعاني الخادمة استند إلى هذه القاعدة. أما في العصر الحديث فنبهنا الإمام ابن عاشور إلى أن الله تعالى أودع في القرآن الكريم من المعاني والمقاصد أكثر ما تحتمله الألفاظ في أقل ما يمكن من المقدار بحسب ما تسمح به اللغة الوارد هو بها»[1].

ب. صورة عدم الإهمال الخطابي، وقد تجسدت في قاعدة إعمال الكلام أولى من إهماله. فإذا احتمل أن يكون للخطاب معنى مقصود، وأن يكون له معنى لاغ كان حمله تبعاً لمبدأ الفائدة على ما هوة مقصود أولى. يتقيد في ضوء هذه القاعدة فهم

---

(١) تفسير التحرير والتنوير. ج١. ص٩٣

الدلالة المقصودة من الخطاب الشرعي بمراعاة مقاصد جلب المصالح ودرء المفاسد، وتدرك انطلاقاً منها المعرفة المسبقة بالمقاصد الشرعية. ولهذا أوجب الإمام محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله على المفسر للقرآن الكريم المعرفة الدقيقة والعميقة بالمقاصد التي استهدفها الشارع سبحانه من نزوله[1].

إن كثيراً من الأحكام الشرعية والأفهام العلمية في شريعتنا الإسلامية مبني على إعمال مبدأ الفائدة. والتشبع به. فعلى سبيل المثال استدل الفقهاء، خاصة المالكية، منهم، على مشروعية بعض المعاملات كالكفالة والوكالة. بآيات قرآنية على الرغم من أنها وردت في سياق يقص الشارع من خلاله أحوال الأمم الماضية، إلا أن الفقهاء استفادوا منها في التدليل.

وهكذا استدلوا على مشروعية الحمالة والكفالة بقوله تعالى: ﴿ وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ ﴾ سورة يوسف، جزء من الآية ٧٢.

كما استدلوا على مشروعية الوكالة بقوله تعالى: ﴿ فَٱبْعَثُوٓاْ أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَٰذِهِۦٓ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ ﴾ سورة الكهف جزء من الآية ١٩. كما أن الأخذ بشرع من قبلنا مستند إلى الاستفادة من تجارب الأمم السابقة ومن شرائعها إذا لم يرد في الشرع الإسلامي ما يؤكدها ولا يخالفها.

جاء في روضة الناظر لابن قدامة: «إن شرع الله تعالى الحكم في حكم أمة: يدل على تعلق المصلحة به لأنه من حكيم لا تخلو حكمته عن مصلحة، ويدل على اعتبار الشرع له فلا يجوز العدول عنه حتى يدل على نسخه دليل»[2]. والحق أن التطبيقات الفقهية التي تشهد على هذا المبدأ تعز عن الحصر.

منها قوله تعالى ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾ النساء: ٢٩. فالآية وردت في سياق النهي عن أن يقتل الناس بعضهم بعضاً، لكن على الرغم من هذا أفادت بالنسبة لعمرو بن العاص معنى يتناغم مع هذا السياق، وهو جواز التيمم

---

(١) يمكن مراجعة المقدمة الرابعة من مقدمات تفسير التحرير والتنوير ج ١ ص٣٨

(٢) روضة الناظر لابن قدامة ص٧٣ نقلاً عن الشيخ القرضاوي فقه مقاصد الشريعة ص ١٣٩

عند الخوف من الاغتسال بالماء البارد. فلما أصبح الجيش في غزوة أحد في يوم بارد أجاز التيمم خوفاً وخشية على الناس من الاغتسال بالماء البارد.

منها قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ﴾ الحشر: ١٠، فالآية نزلت في قريظة والنضير. والمراد بالذين جاؤوا من بعدهم المذكورين هم المسلمون الذين جاءوا بعد الفتح. على الرغم من ذلك فقد استفاد منها عمر بن الخطاب رضي الله عنه معنى آخر يتسق مع سياق الآية ولا يتناقض معه. لقد رأى بفقهه الدقيق أنها تنطبق أيضاً على المسلمين الذين يأتون بعد فتح البلاد المفتوحة. فلما فتحت العراق سأله جيش الفتح قسمة أرض السواد بينهم فلم يقسم بينهم بدليل الآية السابقة. وقال: «إن قسّمتها بينكم لم يجد المسلمون الذين يأتون بعدكم من البلاد المفتوحة مثل ما وجدتم. فأرى أن أجعلها خراجاً على أهل الأرض يقسم على المسلمين كل موسم فإن الله يقول: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ﴾ الحشر: ١٠»[١].

ومنها استدلال الإمام الشافعي على صحة الإجماع بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ النساء: ١١٥. نعم إن المقام الحالي الذي سيقت الآية في إطاره متصل بأحوال المشركين الذين ارتدوا عن الإسلام بعد أن آمنوا بالرسول ﷺ، فجاءت الآية ببيان بعض أحوالهم المتمثلة في مشاقة خاصة، وفي انحراف عن سبيل خاص. نعم لا شك في هذا المقام الذي سيقت في إطاره الآية، لكن الأصوليين، وأولهم الإمام الشافعي فهموا منها معنى آخر لا يتناقض مع سياق الآية، وهو أنها دليل على صحة الإجماع. وقد أدرك الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله ذلك إدراكاً كاملاً فقال: «روي أن الشافعي سئل عن آية في كتاب الله تدل على أن الإجماع حجة، فقرأ القرآن ثلاثمائة مرة حتى وجد هذه الآية»[٢].

والحاصل أن مبدأ الفائدة في الفكر المقاصدي مستند إلى معطيين علميين يشهد لهما الشرع الإسلامي:

---

(١) تفسير التحرير والتنوير ج١ ص ٩٦

(٢) نقلاً عن تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور ج٥ ص: ٣٠١.

أولهما: معطى المقام إذ لا سبيل إلى العلم بمقاصد الخطاب الشرعي دون تبيين مقام نزول القرآن الكريم، ومقام ورود السنة النبوية فمسافات الخطاب فيها مختلفة حسب اختلاف الأحوال والأوقات مما يتطلب من العالم بمقاصد الشريعة رد آخر الكلام على أوله ورد أوله على آخره حتى إذا قبض بالمقام أعطى العلاقة بين الدال والمدلول مغزاها الحقيقي.

والمعطى الثاني: معطى الانطواء، ذلك أن عملية الإحاطة بالعلل واستيعاب المعاني المقصودة من تشريع الأحكام الشرعية قائمة على الاستفادة من معطى الانطواء الذي تتميز به أحكام الشرع الإسلامي. وقد عبر الأستاذ علال الفاسي رحمه الله تعبيراً صادقاً عن هذا المعطى في قوله عن الشريعة: «الشريعة أحكام تنطوي على مقاصد ومقاصد تنطوي على أحكام»[1].

وإذا سلمنا بمبدأ الفائدة المسند إلى معطى الانطواء في الشرع فإنه من غير المنطقي القول، بأنه لم يبق في الحكم المنسوخ أي وجه للعمل به، القول بذلك متناقض مع مبدأ تنزيه الشارع عن اللغو والإهمال والعبث[2]. يجب، كي ينسجم العالم والفقيه مع هذا المبدأ، ويجب كي يتسق مع مقتضياته أن يتشبث وجهاً من الوجوه المصلحية لأحكام سبق أن اصطلح علماؤنا أنها منسوخة. كنسخ القبلة وبقاء بيت المقدس قطعاً، ونسخ التخير في الصوم بتعينه، ونسخ ثبات الواحد من المسلمين للعشرة أمام العدو بثباته للاثنين، ونسخ وجوب الصدقة بين يدي مناجاة الرسول، ونسخ الصلوات الخمسين بخمس، ونسخ الوصية الواجبة للوالدين والأقربين لمن حضره الموت بآية المواريث، ونسخ الاعتداد في الوفاة بحول بالاعتداد بأربعة أشهر وعشراً على المشهور، ونسخ حبس الزانية في البيت حتى تموت بالرجم والجلد.

لابد، وانطلاقاً من التشبع بمبدأ الفائدة، من الاستفادة من هذا الحكم الذي سبق نسخه، لأنه لابد أن يبقى منطوياً بهذه الدرجة أو تلك وبهذه الصورة أو تلك على مصلحة من المصالح كيف وهو صادر سلفاً من حكيم لا تخلو حكمته من مصلحة. نعم قد تتعارض هذه المصلحة مع مصلحة أخرى أعظم منها، لكن هذا التعارض

---

(١) علال الفاسي مقاصد الشريعة ص ٤٣.

(٢) هذا الرأي من الباحث محل نظر، د. محمد بشير حداد

لا ينهض دليلاً على الغفلة عن المصلحة الشرعية التي لا زال الحكم المنسوخ متضمناً ومكتنزاً لها. المطلوب دائماً هو تقديم أعظم المصلحتين ويبقى في الحكم المنسوخ – كما قال ابن القيم – : «ما شاء من الوجه الذي تضمن المصلحة ويكون هذا باب تزاحم المصالح والقاعدة فيها شرعاً تحصيلها واجتماعها بحسب الإمكان فإن تعذر قدمت المصلحة العظمى وإن فاتت الصغرى»[1].

٢. مبدأ التعليل المصلحي

التعليل كشف للأساس الذي لاحظه الشارع في تشريعه لأحكامه. ولا يتأتى القول به إلا بالإعمال المنهجي لمبدأ الفائدة كعنصر منهجي يعنى بتنزيه خلق الله تعالى وشرعه عن الإهمال والعبث واللغو. دليل ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ سورة الأعراف، جزء من الآية ٥٤. فانطلاقاً من هذا المبدأ لكل مخلوق خلقه الله تعالى، ولكل شرع شرعه حكمة هي الغاية المفسرة لوجوده .

التعليل بهذا المعنى مبدأ من مبادئ العلم لأنه يعنى بترتيب المسببات على أسبابها، وترتيب المعلولات على عللها، وترتيب النتائج على مقدماتها. وكل ذلك منطو على معاني مصلحية متعددة. وعند تبينها والتبصر بها يتأكد للناظر أن الشريعة لا يمكن أن تفرق بين المتماثلين. كما لا يمكن لها أن تجمع بين المختلفين.[2] فليس في الشرع ولا في الخلق أي مجال للقول بالعفوية والاعتباطية. وإنما كل ما ورد فيهما معلل بالمصلحة. وعليه: إن التعليل المصلحي هو التعليل الذي يراعي صاحبه المصالح المقصودة في الشرع، والتي سبق لعلمائنا أن حددوا عناصرها الأساسية في ثلاث مراتب: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات.

---

(١) ابن القيم مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة بيروت دار الكتب العلمية الطبعة الأولى ١٩٩٣ ج٢ ص٣٥٠.

(٢) ابن القيم، الداء والدواء، ص: ٢٠ بين ابن القيم جملة من الأمثلة التي ظن البعض أنها متباينة في الشريعة في حين أنها متماثلة عند التأمل الدقيق. ينظر كتابه إعلام الموقعين عن رب العالمين ج٢ ص: ٢٢٣.

أحكام العبادات، انطلاقاً من مبدأ التعليل المصلحي، راجعة إلى مصالح تربية الضمير، وتزكية النفس، وتقويم السلوك على هدى من مكارم الأخلاق ويبدو هذا واضحاً في التعليلات التي تنطوي عليها الآيات التي تدل على وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج.

قال تعالى في شأن الصلاة: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾ سورة طه، جزء من الآية ١٤. وقال أيضاً: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ سورة العنكبوت جزء من الآية ٤٥. تنطوي الآية الأخيرة على أمرين في تعليل فرضية الصلاة. العلة الأولى أنها تنهى نهياً مطلقاً عن كل فحشاء وعن كل منكر. وما أعظم الانتهاء عنهما في الحياة الفردية والجماعية والمجتمعية. والعلة الثانية أن الصلاة ذكر لله. ويكفي في الاستدلال على أن ذكر الله أكبر ما يثمره الذكر من المصالح الدنيوية، ومن أبرزها مصلحة الاطمئنان التي أشارت إليها الآية الكريمة: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ الرعد:٢٨.

أما في شأن الزكاة فقال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ التوبة: ١٠٣، فالآية منطوية على تعليل فرضية الزكاة بعلة كونها تطهير وتزكية. تطهير الفقراء من الحقد على الأغنياء وحسدهم. وتطهير الأغنياء من البخل، فضلاً عن كونها حافزاً لهم يدفعهم إلى مزيد من تزكية نفوسهم حتى يحسوا بآلام الفقراء والضعفاء دون أن ننسى أنها دافع لهم إلى المزيد من تنمية أموالهم حتى لا يأكلها واجب أخذ الزكاة منهم.

وقال تعالى في شأن الصوم: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ سورة البقرة: ١٨٣، وهذا تعليل للصوم بكونه وقاية بالمفهوم الشامل. لا ينحصر معنى الوقاية في الوقاية من الوقوع في جنس أو نوع واحد من المعاصي والأضرار والمفاسد. يتسق هذا الشمول في معنى الوقاية مع حديث رسول الله أنه قال: «الصيام جنة، فإذا كان أحدكم صائماً فلا يرفث ولا يجهل فإن امرؤ قاتله أو شاتمه، فليقل: إني صائم. إني صائم، رواه مالك في الموطأ والبخاري

ومسلم في صحيحيهما - أبواب الصيام - [1]. وللإمام محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله كلام دقيق ومفيد في شأن هذا الحديث، إذ قال: «حد متعلق جنة لقصد التعميم،أي التكثير للمتعلقات الصالحة بالمقام ... فأفاد كلام رسول الله أن الصوم وقاية من أضرار كثيرة. فكل ضر ثبت عندنا أن الصوم يدفعه فهو مراد من المتعلق المحذوف»[2].

أما الحج فتنطوي آياته في القرآن المجيد على كنوز من المنافع المادية والروحية التي لا يحيط بها إلا علام الغيوب. من ذلك قوله تعالى: ﴿ وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٢٧﴾ لِّيَشْهَدُوا۟ مَنَٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ ﴾ الحج:٢٧ وجزء من الآية ٢٨. فالله تعالى في الآية الكريمة تقصد تنكير لفظ «المنافع» ولم يخص شيئاً من المنافع، دون غيره، فهو عام في جميعها من منافع الدنيا والآخرة في الحج صور متعددة وأشكال متنوعة من المنافع الروحية.

إن الحاج كما قال الكاساني: «في حال إحرامه يظهر الشعث ويرفض أسباب التزين والارتفاق، ويتصور بصورة عبد سخط عليه مولاه، فيتعرض بسوء حاله لعطف مولاه ومرحمته. وفي حال وقوفه بعرفة بمنزلة عبد عصى مولاه فوقف بين يديه متضرعاً حامداً له مثنياً عليه، مستغفراً لزلاته مستقيلاً لعثراته. وبالطواف حول البيت يلازم المكان المنسوب إلى ربه بمنزلة عبد معتكف على باب مولاه لائذ جنابه»[3]. أما المنافع المادية فيمكن أن نذكر منافع البذل والتحمل البدني والترحال مما يخصب العقل ويغنيه بالتجارب والخبرات فضلاً عن منافع تنمية الثروة المالية بالتجارة والضرب في الأرض.

---

(١) ابن القيم، الداء والدواء، ص: ٢٠ بين ابن القيم جملة من الأمثلة التي ظن البعض أنها متباينة في الشريعة في حين أنها متماثلة عند التأمل الدقيق. ينظر كتابه إعلام الموقعين عن رب العالمين ج٢ ص: ٢٢٣.

(٢) ابن عاشور محمد الطاهر، كشف المغطى من الألفاظ الواقعة في الموطا. ص:١٧.

(٣) الكاساني علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م ص:

وتعود أحكام المعاملات إلى مصالح تنظيم حياة المجتمع الإنساني، وضبط سعيه إلى التعاون، وتبادل المنافع، وتوزيع الأدوار، والتراضي ومنع الغش والغرر والخداع وغيرها من الأحكام الكلية التي تختلف تفاريع أحكامها بتغاير الأحوال والعصور. لذا ندرك أن الحمل فيها على حكم ثابت حرج ومشقة يمسان الكثير من طبقات الأمة.

لا بد من مراعاة هذه المصالح التنظيمية في المعاملات لأن واقعها الإنساني كما لا يسلم في معظم مكوناته من نزعات الانتهازية والوصولية التي يلجأ إليها أهل الأهواء وأصحاب الأغراض غير الشريفة، لا يبقى أيضاً بمنآى عن استغلال أصحاب الغلبة، وبطش أهل القهر والسلطات. لا غرو بعد هذا إذا كانت المعاملات المطلوبة في الإسلام ثمرة من ثمار أحكام الاعتقادات وأحكام العبادات، حتى كدنا نقول إن مكان شريعة المعاملات من شريعة العبادات مماثل لمكان الفرع من الأصل، أو لمكان الأثر من المؤثر.

لكن ما العمل إزاء قسم من الأحكام لم يدرك العقل الإنساني علله المصلحية فقال الفقهاء: بأنه «تعبدي». من ذلك عدد الركعات واختلافها من صلاة لأخرى، ومثل جعل الصيام في شهر معين، ومثل كون أشواط الطواف والسعي في الحج سبعاً لا أكثر ولا أقل، وكذلك الجمرات، ومثل مقادير الكفارات والزكوات وعدد النساء المعتدات، وكذلك الأنصبة المقدرة في المواريث، والأعداد المحددة في عقوبات الجلد من أربعة وثمانين ومائة ...؟ وفي نظري أن التعليل بما هو كشف عن الأساس الذي لاحظه الشارع في تشريعه لأحكامه المختلفة، هو ترسيخ لثلاثة أبعاد علمية الأولى تعقيلية، والثانية تحررية، والثالثة تنظيمية.

١/٢ التعليل تعقيل

يبدو أن التسليم بوجود قسم من الأحكام لم يدرك العقل الإنساني علله هو الذي حمل بعض أهل المقاصد من الأصوليين، على القول، بأن الأصل في العبادات هو عدم تعليلها، وأن الأصل في المعاملات هو تعليلها.

العبادات، بحسب الجويني، ما لا يلوح فيها معنى مخصوص، ولا مقصد معقول، ومن ثم كانت الغلبة فيها بالنسبة لتلميذه الغزالي متروكة للاحتكامات، إذ يندر في

العبادات اتباع المعاني المعقولة.

واعترف ابن القيم بأن للشارع في أحكام العبادات أسرار لا يهتدي العقل إلى إدراكها على وجه التفصيل وإن أدركها جملة. إن عدم التعليل فيها يقتضي،كما أوضح الشاطبي في المسألة الثانية عشرة من مقاصد الشريعة للامتثال[1]، والانقياد لله تعالى والتوجه إليه.

والحق أن هذا الانقياد لله تعالى والتوجه إليه هو أساس تعليل كل أحكام الشريعة. وعلى كل حال إن تضارب نتائج التعليل، وتعذر الوقوع على العلل المقصودة للشارع، أمران يحملان عندي على الاستمرار في طلب العلة المقصودة شرعاً تبعاً لواجب التدبر والتفقه المأمور به شرعاً قال تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾النساء:٨٢، وقال تعالى: ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ﴾ التوبة:١٢٢. وإن هذا الاستمرار في التعليل هو الذي يفسر إقدام أهل المقاصد على تعليل كثير من الأحكام التي خفي على معظم العلماء مغزاها أو اختلف في عللها، يستوي في ذلك من قال بتعبديتها. أو من قال منهم إن الأصل فيها هو التعليل أي «المعقولية لا التعبد، لأنها أقرب إلى القبول وأبعد عن الحرج».

نقل ابن بابويه عن الفضل بن شاذان أن «العبد إذا قام بين يدي الجبار قائماً ينكشف من جوارحه ويظهر ما وجب فيه الوضوء، وذلك أنه بوجهه يستقبل ويسجد ويخضع، وبيده يسأل ويرغب ويرهب ويتبتل، وبرأسه يستقبل في ركوعه وسجوده، وبرجليه يقوم ويقعد»[2]

وقال الغزالي: «الركوع والسجود فالمقصود بهما التعظيم قطعاً»[3] ومن قواعد التعليل عند المقري قوله: «ما يعاف في العادات يكره في العبادات: كالأواني المعدة

---

(١) الموافقات ٢/ ٣٠٠، قال الشاطبي: نُؤمر بمجرد التعظيم لله، من غير اعتبار للهيئات المخصوصة التي حدها الشارع المصدر نفسه ٢/ ٣٠١. وإعلام الموقعين ٢/ ٢٧.

(٢) علل الشرايع، ص: ٢٥٧، طبعة دار البلاغة ١٩٦٦ نقلاً عن الفكر المقاصدي للرسوني ص٥٠.

(٣) إحياء علوم الدين ١/ ١٦٠.

بصورها للنجاسات، والصلاة في المراحيض، والوضوء بالمستعمل، فإنه كالغسالة» القاعدة ١٠٠ من قواعده.

إن قصد الصلاة هو الخضوع لله سبحانه بإخلاص التوجه إليه، والانتصاب على قدم الذلة بين يديه، وتذكير النفس بالشكر له ... والعبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا وفي الآخرة على الجملة، وإن لم يعلم ذلك على التفصيل، ويصح القصد إلى مسبقاتها الدنيوية والأخروية على الجملة، أما مقاصدها التابعة فمتعددة: منها النهي عن الفحشاء والمنكر، ومنها الاستراحة من أنكاد الدنيا، وطلب الرزق بها، وإنجاح الحاجات، وطلب الفوز بالجنة. «وكذلك سائر العبادات، فيها فوائد أخروية، وهي العامة، وفوائد دنيوية، وهي كلها تابعة للفائدة الأصلية»[1].

وفي تقديري إن وظيفة التعليل هي خلع المعقولية على الأحكام الشرعية كمظهر من مظاهر الإفادة التي ينطوي عليها الشرع الإسلامي. ولا غرو في ذلك فالنهوض بواجب تدبر دلالات خطابه والتبصر بمقاصد أحكامه يبين أن السؤال الأساسي في تعليل الأحكام هو سؤال استفادة من الشريعة، لأنها لو لم تكن معللة لكانت لهواً وعبثاً بتنزه الشارع بطبيعة الحال عنهما. فالشريعة رحمة لقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾ الأنبياء: ١٠٧. وظاهر الآية عموم مراعاة الشارع للمصالح الإنسانية فيما شرع من الأحكام، فلو أرسل بحكم لا مصلحة للناس فيه «لكان إرسالاً لغير الرحمة لأنه تكليف بلا فائدة. ليس اللهو والعبث من المعقولية التي يدرك بها العالم المصالح المقصودة في الشريعة والمصالح الموجودة في واقع حياة الناس. مصالح تارة يدركها ويتعقلها، وتارة أخرى قد لا يعرفها فيسعى إليها، مقدراً وجودها، ومثابراً على كشفها وتبينها. لا يمكن في نظري أن يوجد حكم شرعي واحد غير معقول. أعني أنه غير منطو على فائدة أو فوائد متعددة. وانطلاقاً من هذا الاعتبار نفهم مراتب العلماء وتفاضل مواقعهم في فهم المقاصد لأنهم متفاوتون في قرائحهم وفي مبلغ علمهم.

---

(١) الشاطبي: الموافقات ٢/ ٤٠٠، وينظر أيضاً أمثلة أخرى في المصدر نفسه ٢/ ٢٦ و ١٣٧ – ١٣٨ و ٢/ ٣٠٢ و ٣٩٩و ١/ ٢٠١.

إنني أجزم يقيناً بأن كل نصوص الشريعة معللة بعلة أو علل مختلفة. ولا يخلو الأمر إما أن تكون معلومة أو أن تكون غير معلومة. وإذا سلمنا بمبدأ الفائدة السابق الذكر، فإن عدم العلم بالعلة لا ينهض دليلاً على عدم انطواء النص الشرعي على العلة المعينة. كل ما يدل عليه عدم العلم في هذا السياق هو الاعتراف بقصر السقف المعرفي الإنساني بالنسبة لوقت معين أو عالم معين. وخفاء علل قسم من أحكام الشريعة، سواء في العبادات أو في المعاملات، لا يعني عدم انطوائه على معنى معقول لأن تعذر الوقوع عليه في هذا الحكم أو ذاك، لا يكون عند الجميع، ولا يجعل في كل الأعصار والأحوال. فقد يتقدح للبعض دون البعض الآخر، إذ التمايز[1] ثابت بين علماء المقاصد الشرعيّة، سواء في تفاوت مراتب اجتهادهم، أو في تغاير إعصارهم وظروف مجتمعاتهم. بل لا ينهض البحث في المقاصد إلا إذا سلمنا بأن جميع أحكام الشريعة منطوية على معاني مصلحية معقولة عقلها المجتهدون كلهم أو عقلها بعضهم أو عقلها أغلبهم. وفي حال الانتهاء من استفراغ الوسع لا ضير على العالم بالمقاصد توقفه وتسليمه بالتعبدية، كمظهر من مظاهر الانقياد والخضوع لأحكام الشارع.

لا يمكن أن يعد الانقياد لأحكام الشرع مظهراً من مظاهر انعدام المعقولية في الشرع كما يريد بعض فقهاء الإسلام أن يفهمونا إياه، وفي طليعتهم الإمام الشاطبي رحمه الله. من ذلك قوله: «عامة النظر فيها إنما فيما عقل معناه منها، وجرى على دون المناسبات المعقولة التي إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول فلا مدخل لها في التعبدات، ولا ما جرى مجراها من الأمور الشرعية، لأن عامة التعبدات لا يعقل لها معنى على التفصيل ... وعلى الجملة ... أصل العبادات عدم معقولية المعنى»[2].

الحاجة ماسة لمراجعة هذا الفهم استناداً إلى عنصر الفائدة الذي تنفى من خلاله

---

(١) يقول ابن القيم: «وبالجملة، فللشارع في أحكام العبادات أسرار لا تهتدي العقول إلى إدراكها على وجه التفصيل، وإن أدركتها جملة»، إعلام الموقعين ٢/ ١٠٧، أقر ابن القيم بهذا على الرغم من تعليلاته الكثيرة للعديد من الأحكام التعبدية – المصدر نفسه ٢/ ١٩ و ١٣٤ و ١٤٠ – ١٤٣.

(٢) الاعتصام للشاطبي ج٢ ص١٢٩

العبثية والإهمال واللغو عن شريعة علام الغيوب وأحكم الحاكمين. فرق كبير بين الاعتراف بقصر علم العالم ومحدودية إدراك المفكر لعلل جميع النصوص وبين الإقرار بعدم العلة. فعلى سبيل المثال نحتاج إلى الوعي الدقيق بهذا الفرق في فقهنا لشعائر الحج فننهض إلى البحث الجاد عن العلل المصلحية التي تنطوي عليها شعائر الحج. لا تنشد من ذلك إلا أن يكون فقهنا الراهن لمسائل الحج محققاً للضروريات التي جاءت من أجلها شريعتنا يستوي في ذلك المسائل القديمة كمسألة أوقات الرمي المشروعة أيام التشريق، ومسألة أوقات الذبح، وطواف الحائض طواف الإفاضة، والمبيت بمزدلفة، والمبيت بمنى خلال أيام التشريق. أو المسائل المستجدة كمسألة بناء العمائر الطويلة في منى استيعاباً للأعداد المتزايدة كل عام، ومسألة الاجتهاد في حدود منى من جميع الجهات، ومسألة الإحرام من جدة وغيرها من منافذ الدخول غير المواقيت .....

٢/٢ التعليل تحرر

التعبد مصدر من تعبد فلان فلاناً، إذا صيره عبداً أو كالعبد في إذلاله وإخضاعه. والإنسان عبد الله بإيجاد الله له. قال تعالى: ﴿ إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا ﴾ مريم:٩٤. لا ضير على العالم أن يقول بالتعبدية إذا كان يعني منها وجوب الوقوف عند ما تعبدنا الله به. نعم لا ضير عليه أن يقول بأن الله تعبدنا بأحكامه، لكن لا ينبغي أن يتحول القول بالتعبد إلى عائق يمنعه ويحجزه عن الاستمرار في طلب المقصد الشرعي من تشريع هذا الحكم الشرعي أو ذاك، فقد يفتح على هذا بشيء ولا يفتح على آخر بأي شيء.

التعبدية، من حيث كونها خضوعاً لله تعالى ولما شرعه من بينات ومن هدي، لا يمكن أن تكون شعاراً ولافتة نغطي بها عجزنا الفكري وقصورنا المعرفي، ولله در الشيخ محمد بن عبد الكبير الكتاني عندما قال: «قول أهل الفروع هذا تعبدي هو عجز منهم عن بيان الحكمة أو السر، والشرع كله مكشوف لأهل العلم بالله، ليس عندهم فيه شيء غير معقول المعنى»[1]. التعبدية عندي ليست من جنس عبودية الإنسان للإنسان فيكون أبكم لا حرية له في التعبير عن أفكاره ومواقفه، ولا قدرة

(١) محمد الباقر الكتاني، محمد الكتاني الشهيد، مطبعة الفجر، الطبعة الأولى، ١٩٦٢م، ص ٣٤.

له على مساءلة سيده والاعتراض عليه، ولا اختيار له في البوح بآرائه ومبادئه، ولا قدرة له على التصرف في ثمرات كسبه المادية والمعنوية، بل التعبدية عندي ممارسة تحررية تستهدف تحرير الإنسان من كل القيود التي تكبل فكره وتأسر عواطفه وتعوقه عن التمتع بثمرات كسبه المختلفة.

آن الأوان لكي نرتفع عن كل معنى يعطى لمصطلح التعبد لا يناسب مقاصد التكريم والتشريف التي أناطها الله تعالى بالإنسان كخليفة له في الأرض وكمسئول حر عن عمارتها وإصلاحها. والحرية أعظم مقصد من مقاصد عقيدة التوحيد في الإسلام. بيان ذلك أن الاقتصار على عبادة الله وحده فيها وإفراده بالعبودية تحرير له من أشياء كثيرة وضعها البشر ليستعبد بعضهم بعضاً فكرياً أو مادياً أو عاطفياً. فرق كبير بين تعبد الله للبشر وتعبد البشر بعضهم لبعض. فرق كبير كما يبين القرآن الكريم بين من يربى على معاني الحرية وبين من يربى على معاني الاستبداد ونقائض الحرية. قال تعالى: ﴿ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ النحل:٧٦.

٣/٢ التعليل تنظيم

إن المطلوب في التعليل هو اتساق نتائجه مع الشريعة ومقاصدها ليجري الجميع على نظام واحد، لا اختلاف فيه ولا تناقض. ولذا لا يعمل بالعلل المؤدية إلى إلغاء القطعيات. لا غرو بعد هذا إذا تفهمنا اختلاف الأصوليين الكبير في شروط العلة لأن الغرض عندهم هو ضبط الأقيسة، حتى لا تتناقض مع الفروع المنصوصة. إن كمال الاتساق الذي جاءت به الشريعة لا يعني ولا يستلزم أن يتمثله ويدركه ويحيط به كل أحد، كما قرر ذلك ابن تيمية وأوضحه ابن القيم[1]. إذ لا يبعد أن يختص حكم من الأحكام بعلة لم يقدر العقل الإنساني بعد على كشفها وإدراك

---

(١) يقول ابن القيم: غالب أحكام الشريعة معللة برعاية المصلحة المعلومة (...) وورود الصورة النادرة على خلاف الغالب، لا يقدح في حصول الظن، كما أن الغيم الرطب إذا لم يمطر نادراً، فلا يقدح في نزول المطر إعلام الموقعين ٢/ ٥٤.

وجوه اتساقها مع سائر الأحكام الشرعية. بل وحتى في هذه الحالة لا يخفى المعنى المصلحي المعقول للتعبد، وهو كما قال الإمام الشاطبي: «ضبط وجوه المصالح، إذ لو ترك الناس والنظر لانتشر وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي، والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل» [1].

إن التعبد في الشريعة منضبط بمقادير معينة، وهيآت مضبوطة، وشروط محددة، وكيفيات مرسومة، كالثمانين في القذف، والمائة وتغريب العام في الزنا على غير إحصان، وخص اليد بالكوع، والنصاب المعين، وجعل مغيب الحشفة حداً في أحكام كثيرة، وكذلك الأشهر والقروء في العدد، والنصاب والحول في الزكوات. الضبط بهذه المقتضيات يساوق المقصد التنظيمي لأن الشريعة قننت السلوك الإنساني بأحكام تنطوي على مقادير ومواقيت وكيفيات مخصوصة، شأنها في ذلك شأن كل الشرائع والقوانين.

أعتقد أننا في أمس الحاجة إلى التشبع المنهجي بهذه المعقولية التنظيمية، لأنها نوع من أنواع الهدي الذي أمرنا باتقانه. فتشبعنا بها في اجتهادنا الإسلامي، مقصد شرعي، لأن شريعة الإسلام نظمت العبادات الإسلامية بما يضمن دوامها في واقع الناس، وبما يحقق مصالحهم في أحوالهم المختلفة. وهكذا جعلت للعبادات نظاماً فرتبت أركانها وواجباتها، وقسمت واجباتها إلى واجبات مضيقة وموسعة، ووقتت لها أوقاتاً محدودة في أداء الصلوات والصيام والحج والزكاة. لا يتناقض مقصد الضبط والتنظيم المعقولية لأن أول مبدأ من مبادئ العقل هو النظام، أعني تنظيم التعبد والانقياد لصاحب الشرع، وتلك هي أم المصالح التي تبرز جواز التعبد

---

(١) وذلك ما أدركه الشاطبي إدراكاً كاملاً فالسائل: إذا قال للحاكم: لم لا تحكم بين الناس وأنت غضبان؟ فأجاب: بأني نهيت عن ذلك، كان مصيباً، كما أنه إذا قال: لأن الغضب يشوش عقلي، وهو مظنة عدم التثبت، كان مصيباً الجواب. الأول: جواب التعبد المحض، والثاني جواب الالتفات إلى المعنى، وإذا جاز اجتماعهما وعدم تنافيهما جاز القصد إلى التعبد الموافقات ٢/ ٣١٤. ويراجع نوط الشارع الأحكام بالضبط والتحديد - مقاصد الشريعة لابن عاشور، ص: ١٢٦ - ١٣٠.

والمعقولية في التقصيد والتعليل[1]. الجمع بينهما هو الذي يفسر المغزى التنظيمي من الأحكام الشرعية، والمتمثل في «حفظ نظام العالم واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان»[2].

البعد التنظيمي بعد أساسي في مقاصد الشريعة لأن التجربة الحضارية للبشرية مهما يكن مبلغها العلمي، ومهما يكن ارتقاؤها المجتمعي تظل دائماً في حاجة إلى الهدي الإلهي ليسدد خطوات العقل البشري. يبدو ذلك قديماً عندما استباحت بعض المجتمعات وأد البنات وحرمان النساء من الميراث. وأولعوا بشرب الخمر، ويبدو أكثر في عصرنا الحاضر عندما تستبيح بعض المجتمعات الربا، والشذوذ الجنسي، والعري الكامل، والمسكرات، والمخدرات.

صفوة القول إن التعليل في الفكر المقاصدي كشف للمعقولية التي تنطوي عليها الأحكام الشرعية. ولهذا الكشف أبعاد مصلحية وعلمية ثلاثة:

بُعْد النسبية التي يرسخها التعليل في الفكر المقاصدي لأن عدم إدراك المقصد من تشريع الحكم ليس دليلاً على عدم معقوليته. وعدم إدراكه في وقت معين وزمان محدد ليس دليلاً على عدم إدراك وجه معقوليته في كل زمان ومكان فقد يفتح على هذا بشيء ولم يفتح به على الآخر.

- وبُعْد التحرر الذي ينشده هذا الفكر لأن الانقياد لله في التعبد لا يعني الخنوع للمخلوق بل يعني التحرر من عبادة غير الله تعالى وهو بعد مناسب لمقتضيات الخلافة التي كرم الله فيها الإنسان ومن مظاهر ذلك تربيته على معاني الحرية التي تكرس الوعي بالمفارقة بين مراتب البشر وترسخ الوعي بالمغايرة في أنماط وجودهم.

- وبُعْد التنظيم، أعني تنظيم مقادير وأشكال التعبد المختلفة كمقصد من مقاصد الشريعة الذي أمرنا بالتشبع به في تنظيماتنا ما دام المقصد العام من الشريعة هو حفظ نظام الوجود الدنيوي واستدامة صلاحه الإنساني.

---

(١) تعليل الأحكام، ص: ٢٩٩، ومقاصد الشريعة لابن عاشور، ص: ٤٨.

(٢) مقاصد الشريعة لابن عاشور ص: ٦٣

٣. مبدأ الفطرة

إذا كان خالق الإنسان هو الذي أنزل الشرع فلا يتصور أن يتناقض شرعه مع الفطرة الإنسانية لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ آل عمران:٥، أعني بالفطرة كمبدأ من المبادئ التي يقوم عليها الفكر المقاصدي جملة من الإمكانات الإنسانية، الجسدية والعقلية التي تتسق وتتطابق مع ما جاء به الشرع الإسلامي. اتساق وتطابق يبرز في التلازم بين الفطرة بهذا المعنى وبين سنة التكليف كما هو واضح في قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ ﴾ الروم: ٣٠. إن الذي خلق النوع الإنساني هو الذي شرع لهم الأحكام التي تصلح لهم، لقوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ البقرة:١٨٥، وهو أيضاً الذي علم ويعلم ما هم في حاجة إليه لقوله تعالى: ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ الملك:١٤، وانطلاقاً من هذا التلازم يتعين على علماء الإسلام التعرف على علل الشرع ومقاصده، ظاهرها وخفيها، فإن بعض العلل قد يكون خفياً. وهنا يتفاوت العلماء.

لقد سبق لفقيه المقاصد في العصر الحديث الإمام محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله أن بين أهمية الفطرة في فقه الشريعة ومقاصدها، فكان من جملة ما نبه إليه في هذا الصدد قوله: «إن كل فعل يحب العقلاء أن يتلبس به الناس وأن يتعاملوا به فهو من الفطرة، وكل فعل يكرهون أن يقابلوا به ويشمئزون من مشاهدته وانتشاره فهو انحراف عن الفطرة. فإذا تعارض فعلان أو خاطران مما تقتضيه الفطرة وجب اختيار أعرقهما في المعنى الفطري أو أدومهما، أو أشيعهما في الناس، أو أليقهما بالإشاعة في البشر، على أنه إذا أمكن رعي أحد الفعلين في بعض الأزمان أو بعض الأمكنة أو لبعض الأمم ما دام لمقتضيه مساس بحاجة الناس الملحة وجب رعيه،

فإذا ضعفت الحاجة إليه رجع إلى غيره»[1].

ينهل الفكر المقاصدي من هذا المبدأ الفطري، وعلى قدر اتساق الفعل أو التصرف معه يكون الفعل أو التصرف مقصوداً في الشرع. وهكذا إن استقراء التصرفات الشرعية من زواج، وإرضاع، وتعاوض، وآداب في المعاشرة، وأحكام في حفظ النفس والأنساب والأموال ... وغير ذلك استقراء كل ذلك يفضي إلى أنها مسايرة للفطرة إما لأنها تقيمها في أنفس المكلفين لقوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ الروم: ٣٠، وإما لأنها تحميها من الانحراف عنها، لذا لا يمكن تفقه للشرع الإسلامي إلا على أساس دقيق واضح من الوعي العميق لمكونات الفطرة الإنسانية.

وفي نظري أن الفطرة مبدأ مؤسس للفكر المقاصدي. بيان ذلك أنه على قدر تطابق هذا المقصد الشرعي أو ذاك مع الفطرة بالمعنى السابق تتحدد قيمته المقاصدية داخل بنية هذا الفكر. فالمقاصد الشرعية كلها مؤصلة في الفطرة. وذلك ما سبق لي أن بينته في دراسة سابقة[2]، لكن يكفيني هنا أن أمثل في هذا المقام بمقصد السماحة. فالسماحة كمقصد شرعي يقوم على التوسط بين التخفيف والتشديد متطابق أشد ما يكون التطابق مع الفطرة. استحضار الفطرة هنا يجعل الوسط مفهوماً بالمعنى التقويمي أو الاعتباري وليس مفهوماً بالمعنى الحسابي أو الهندسي وعليه الوسط في السماحة لا يقتضي دائماً التخفيف والتسهيل لأنه قد يحتف بسلوك المكلفين ظروف يكون الحفاظ على فطرتهم أثناءها مستلزماً الأخذ بالتشديد، وهو ما سبق لفقيه المقاصد في العصر القديم الإمام الشاطبي أن عالجه في المسألة الثانية عشرة من النوع الثالث من مقاصد الشارع.

---

(١) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام لابن عاشور ص: ٢٢. وقد أبرز فقيه المقاصد في العصر الحديث، الإمام محمد الطاهر بن عاشور تسعة مظاهر في تأصيل الفطرة للدين الإسلامي: إصلاح الاعتقاد، وشمولية الإصلاح، والاختصاص بإقامة الحجة، والرأفة بالناس، وامتزاج الشريعة بالسلطان، والصراحة في أصول الاعتقاد. التحرير والتنوير ٣/ ١٩٤ - ١٩٦.

(٢) يراجع كتابي نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور ص. ٢٦٤.

لئن لم يربط فقيه غرناطة رحمه الله ربطاً تاماً التوسط بالفطرة فقد بين بياناً بليغاً المعنى التقويمي للتوسط في الإسلام قال الشاطبي: «إذا نظرت في كلية شرعية فتأملها تجدها حاملة على التوسط، فإن رأيت ميلاً إلى جهة طرف من الأطراف فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر، فطرف التشديد – وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر – يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين. وطرف التخفيف – وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخيص – يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد. فإذا لم يكن هذا ولا ذاك، رأيت التوسط لائحاً ومسلك الاعتدال واضحاً»[1].

ثانياً تقنيات الفكر المقاصدي

أعني بالتقنيات: الأدوات التي تعتمد في أي بحث علمي كالاستقراء، واعتبار العلاقات السببية، والمقارنة، والتبصر بعلاقات التأثر والتأثير، والتراكم، وعدم التناقض، وغيرها من الأدوات التي تمكن الباحث من الإحاطة بتفاصيل موضوعه، وتقدره على استيعاب جزئياته. ويتجسد دور هذا النوع من التقنيات داخل بنية الفكر المقاصدي في اعتمادها من أجل التوصل إلى مقاصد الشريعة والبرهنة على إثباتها.

تتمحور تقنيات الفكر المقاصدي في الإعمال المتبصر لأداتين رئيسيتين: أداة استحضار المقامات المختلفة التي سيقت في جوها النصوص الشرعية. والأداة الثانية هي الاستقراء لما يتولد عن استعمالها من الظفر بالعلائق بين النصوص الشرعية، ومن بناء نظرة الشمولية للشريعة.

١. المقام

المقام هو ما يجسده روح الخطاب الشرعي ومقصده. ولا تتجسد روح الخطاب أو مقصده بالضرورة في القوالب اللغوية التي صيغ بها مقال الخطاب الشرعي. روح الخطاب أو مقصده هو المعنى المصلحي الذي لا ينبغي دائماً أن نحصره في ألفاظ الخطاب الشرعي، وإنما ينبغي أن نلتمسه في ما يحفها من سياقات. إن

---

(١) الموافقات ج٢ ص١٦٧ – ١٦٨.

الاحتمال[1] مسيطر على معظم الخطاب الشرعي لأنه يدل بالنسبة لمخاطب واحد أو أكثر على وجهين دلاليين على الأقل ذلك ما نبهنا إليه علماء أصول الفقه. فهذا الرازي يرى أن الاستدلال بالخطاب الشرعي ينبني على معطيات كلما وجدت تكاثرت الاحتمالات في المقصود من الخطاب. منها نقل اللغات، وآراء النحو، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، والنقل الشرعي أو العادي، والإضمار والتخصيص للعموم، والتقييد للمطلق، وعدم الناسخ، والتقديم والتأخير .... [2].

للخطاب الشرعي في نظري مقام يتمثل عندي في جملة من العناصر اللغوية الصادرة عن الشارع والشروط الخارجية المحددة لحالات استعمال الخطاب التي تساهم كلها في ضبط المعنى المقصود من الخطاب الشرعي. المقام بهذا المفهوم مكون من مقامين جزئيين لا يستغني الفقيه الذي ينشد المعنى المقصود شرعاً عن أحدهما دون الآخر. الأول مقام المقال، والثاني هو مقام الحال.

أعني بمقام المقال السياق المقالي الذي جاء فيه الخطاب الشرعي أي ما يعرف في الوقت الحاضر بالسياق اللساني[3] LE CONTESTE LINGUISTIQUE. وقديماً أكد السكاكي أهمية مقام الكلمات داخل مقال الخطاب فقال: «ثم إذا شرعت في الكلام فلكل كلمة مع صاحبتها مقام، ولكل حد ينتهي إليه الكلام مقال»[4]. فمقامات القرآن منها ما هو وعظي، ومنها ما هو تعليمي، ومنها ما هو تشريعي، لذا يتعين على قارئه والمتفقه في نصوصه أن يرد كل وارد منها إلى مورده المناسب حتى يتمكن من بناء نظرة شمولية للشريعة كبناء متسق. ويتكون هذا النوع من المقام، أعني مقام المقال، من جملة من العناصر اللفظية التي تفسر العلاقات البيانية بين النصوص الشرعية.

---

(١) يراجع في أسباب الاحتمال في الخطاب الشرعي كتابي نظرية المقاصد عند الإمام بن عاشور ص: ٣٢٨.

(١) يراجع في الرازي في المحصول ج١ ص: ١٧٢ والموافقات للشاطبي ج١ ص: ٣٥ – ٣٦ و ج٢ ص: ٦٦.

(٣) AHMAD ALMOTAWAKILK – REFLEXIONS SUR LA SIGNIFICATION DANS LA PENSEE LINGUISTIQUE ARAB – RABAT – PUBLICATION DE LA FACULTE DES LETTRES – THESES ET MEMOIRES – N 8 – P 89.

(٤) السكاكي، مفتاح العلوم، لبنان، المكتبة العلمية الجديدة، ص: ٨٠.

وأعني بمقام الحال، السياق الحالي الذي نزل فيه الخطاب الشرعي أو ورد فيه. وقد اعتنى علماء الإسلام كثيراً بهذا النوع من المقامات. يبدو ذلك في رحلاتهم إلى مكة والمدينة، وإلى غيرها من المدن التي استوطنها أصحاب رسول الله . هدفهم الرئيسي هو مزيد تبصر لواقع آثار الرسول ﷺ وأعماله وأعمال أصحابه ومن صحبهم من التابعين وأئمة المذاهب الفقهية والأفهام الأصولية المعتبرة. الجوهري والمعتبر عندهم في هذا النوع من المقامات هو معرفة القصد الحقيقي لسنن رسول الله وأفعاله المختلفة هل هو مسوق في أحواله النفسية الإنسانية؟ أم هو مسوق في سياق ما اختص به كالوصال في الصيام والزيادة على الأربع في الزوجات؟ أم هو مسوق في سياق أحواله الجبليّة ككيفية قيامه وقعوده ومشيه؟ وهل القصد النبوي مسوق في وظائفه التبليغية والإفتائية؟ أم هو مسوق ضمن مهامه القضائية والتنفيذية؟[1] . لقد أشبع الإمام ابن عاشور هذه النقطة بحثاً فأوصل المقامات الحالية لرسول الله إلى اثني عشر مقاماً حالياً، وهي: التشريع والفتوى والقضاء والإمارة والهدي والصلح والإشارة على المستشير والنصيحة وتكميل النفوس وتعليم الحقائق العالية والتأديب والتجرد عن الإرشاد.

للمقام دور رئيسي في تحديد المعنى المقصود من الخطاب الشرعي يبدو ذلك في مستويين: مستوى مقام المقال بما ينطوي عليه من عناصر لغوية صادرة عن الشارع، ومستوى الشروط الخارجية المحددة لحالات استعمال الخطاب الشرعي. وفي هذا المستوى لابد من مراعاة التغير في المكان والزمان والحال.

٢. الاستقراء

الاستقراء في الفكر العلمي تتبع وإحصاء نعتمده في صياغة القوانين والقواعد الكلية، لأن العالم المستقري، يلح دائماً على ضرورة تصفح جميع الجزئيات لينتقل الذهن من النظر في حالات وأحكام جزئية إلى حكم عام، فيحكم على النوع بما

---

(١) يراجع للتوسع في هذه النقطة ما كتبه القرافي في الفرق ٣٦ من كتابه الفروق ج١ ص: ١٠٦.

حكم به على الأفراد، ويحكم على الجنس بما حكم به على الأنواع. وما دام العالم عاجزاً عن فحص كل الأفراد فلأن الاستقراء مهما علت درجة التصفح والتتبع فيه يظل استقراء ناقصاً بالمعنى المنطقي والعلمي.

علمية الاستقراء محصورة في كون الحكم على النتائج المستقراة مقيد دائماً بالمراجعة والتحقيق المستمر. وإن استمرار البحث كفيل بزيادة احتمال صدقه أو عدم صدقه. هذا هو معنى الاستقراء عند معظم العلماء المعاصرين، يفهمونه على أنه ليس برهاناً، وليست نتائجه يقينية، بل ليست نتائجه احتمالية بالمعنى المحدد في نظرية الاحتمالات الرياضية، وإنما بمعنى الدرجة العالية من التصديق. إن كثرة المعلومات الصحيحة -- كما يشرح رايشنباخ -- «التي نتوفر عليها هي التي تدفعنا إلى الاعتقاد في صحة الحكم الاستقرائي، ولكن ذلك لا يعني اليقين، بل الرجحان فقط»[1].

في ضوء هذا المعنى العلمي أفهم الاستقراء في الفكر المقاصدي لأنه يشكل منبعه وقوامه. اعتمده علماء الأصول، خاصة أهل المقاصد منهم في بناء أنساقهم المختلفة. وقد بلغ من أهمية هذه الأداة أن اعتبرها الإمام الشاطبي رحمه الله عماد كتابيه الموافقات والاعتصام. لقد جعل هذا الفقيه المقاصدي الرائد من النظر الاستقرائي قوام منهجه فقال: «معتمداً على الاستقراءات ... ومبيناً أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية .... في بيان مقاصد الكتاب والسنة»[2].

الاستقراء هو منبع ثراء وخصوبة الفكر المقاصدي في الإسلام لأنه يرسخ الاستقراء داخل بنية هذا الفكر لعقلية علمية في ميدان الشريعة ومقاصدها. عقلية لا تكتفي عند تقرير قاعدة العمل والفكر، ولا تكتفي عند إصدار الأحكام التي تتناول واقع الناس على دليل جزئي معين، وإنما يتشوف صاحبها – وباستمرار –

---

(١) نقلاً عن الجابري محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٢م، ص: ٣٠٦ – ٣٠٧.

(٢) الموافقات في أصول الشريعة ١/ ٢٣. ينظر في اعتماد علماء المقاصد أداة الاستقراء كتابي نظرية المقاصد عن الإمام ابن عاشور ص: ٣٥٧ وما بعده.

إلى استقراء أكثر من دليل أو أكثر من جنس أو نوع من الدلائل. بذلك يعانق المفكر المقاصدي آفاقا رحبة من النظرة الشمولية للشرع. وبذلك يتمكن في الوقت نفسه من الوعي الدقيق بالعلاقات المختلفة التي تربط بين الأدلة الشرعية على اختلافها.

ثالثاً مفاهيم الفكر المقاصدي

الفكر المقاصدي يرسخ لفكر علمي ليس فحسب في مستوى المبادئ وفي مستوى التقنيات، وإنما يرسخه أيضاً في مستوى استخراج المفاهيم التي تحكم بنيته وتوجه منهجيته.

أعني بالمفاهيم في هذا الموضع القوالب الفكرية التي ينصهر في بوتقتها النظر المقاصدي، أقصد بذلك المعاني الكلية التي يتبلور في إطارها تقصيد العالم للشريعة.

الوصول إلى مرحلة صياغة المفاهيم مؤشر كبير ودليل قوي على نضج المعرفة العلمية بمقاصد الشريعة. الباحث في المفاهيم استطاع أن يصعد من مداخل المقاصد الشرعية ومخارجها إلى ما يوحدها. وما يوحدها هو المفاهيم، لأن العقل العلمي لا يتعامل مع واقعها المعرفي إلا من خلال المفاهيم، كقوالب ذهنية بقدر ما تنطوي على معطيات متنوعة ومتعددة، فإنها تبرز نظام الفكر المقاصدي وتكشف صور العلاقات بين عناصره ومكوناته المختلفة. والمفاهيم بهذا المعنى ليست مخطة ولا مقدسة لأننا إذا تبينا أن هذا المفهوم، أو ذاك، غير صالح وغير متطابق مع واقع المعرفة المقاصدية، فإن المطلوب دائماً وأبداً، هو البحث، وإبداع مفهوم آخر، وليس حصر واقع المقاصد في المفهوم.

الاتساق والتمايز من أهم المفاهيم التي يرتكز عليها الفكر المقاصدي. لقد سبق لي في كتابي فقه العلم في مقاصد الشريعة الأعلام المجالات المفاهيم أن أبرزت كيف تقوم المعرفة المقاصدية على هذين المفهومين، إذ بحسب القيمة العلمية لهذا أو ذاك، نكون قد جمعنا بين الإحاطة المستوعبة بتفاصيل الموضوع المقاصدي، وبين النظرة الشمولية التي تمكننا من نظم تفاصيله وجزئياته المنتشرة في معنى عام أو في مفهوم كلي.

١. الاتساق: أعني بالاتساق استقامة الشريعة في ذهن الفقيه، وانتظامها في فكر المجتهد على نظام واحد غير متخالف ولا مختلف. لقد سبق للإمام الشاطبي أن اعتبر

استصلاحات الإمام مالك من جنس الاستدلالات التي لا تصدر إلا من فقيه مدل وعريق في فهم المصالح. نعم هذا لا شك فيه، لكن مع الحفاظ على اتساق الشريعة أي، وكما قال الشاطبي: «مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه ولا يناقض أصلاً من أصوله»[1]. ويكفي من أهمية هذا المفهوم العلمي أنه يبعدنا عن التجزيء والانتقائية اللتان نهى الله تعالى عنهما في قوله: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ البقرة، جزء من الآية ٨٥.

والاتساق نوعان: أولهما داخلي، والثاني خارجي. أعني بالاتساق الخارجي عدم تناقض الشريعة مع طاقات المكلفين، سواء في فهم معانيها، أو تعقل علل أحكامها، أو في العمل بأحكامها. فكما يضمن هذا الشطر من الاتساق تنزيه الشريعة عن التهافت، يضمن لأحكامها المستفادة من معانيها وعللها كمال الاتساق الذي هو من مقاصد قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ المائدة جزء من الآية٣.

تناول الأصوليون مضمون وروح هذا الشطر الخارجي من الاتساق في مباحث التكليف بما لا يطاق، والأمر بالشيء نهي عن نقيضه، والأمر بما لا يتم الواجب إلا به. ويبدو من معالجاتهم لتلك المباحث حرصهم على جريان الاستدلال الفقهي على قيمة اليسر التي حققها الفقهاء في قواعدهم من مثل: الحرج مرفوع، الضرر يزال، إذا ضاق الأمر اتسع وإذا اتسع ضاق ... وهكذا إذا كان في المسألة قولان فلا نأخذ إلا بأيسرهما وأخفهما. تماماً كما روي عن رسول الله : «ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً» رواه البخاري، رقم ٦٧٨٦.

الفقيه المراعي للاتساق الخارجي هو إلى رخص ابن عباس أقرب منه إلى شدائد ابن عمر: هو شديد الأخذ بالرخص في أحوال الضرورة أو الحاجة، شديد الاحتفاء بالمخففات المقدرة بقدرها من مرض وسفر ومشقة شديدة وعموم بلوى.

الفقيه المراعي للاتساق الخارجي لا يحكم على التصرفات بالحرام إلا على ما

---

(١) الاعتصام ٢/ ١٣٢ - ١٣٣.

علم تحريمه جزماً وقطعاً.

والحق أنه على الرغم من الأهمية المنطقية لهذا الصنف من المباحث الأصولية في ضبط الاتساق الخارجي، بل وعلى الرغم من أهمية أساسها المقاصدي، فإنها تظل ناقصة إذا لم يكشف الباحث فيها عن نوع صلة الاتساق الخارجي بمبدأ الفطرة. الفطرة التي ألاحظ مع الإمام محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله وآخرين[1] غياب التنظير لها عند معظم أهل المقاصد من الأصوليين والفقهاء، اللهم إلا إشارات هنا أو هناك، كما في قول الإمام الغزالي: «ولكون العقل شرعاً من داخل. قال الله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ الروم: ٣٠»[2].

أما الاتساق الداخلي فيمكن لي أن أميز في تناوله بين مقاربتين: الأولى تجزيئية يقتصر صاحبها في بيان اتساق الشريعة على كشف الارتباطات المختلفة بين ألفاظها. يبدو ذلك في دفع التعارض بينها، وفي القول بعدم اجتماع النقيضين في أحكامها، وفي مسائل النسخ وأسباب النزول، وفي مسائل الإجمال والخفاء، التواطؤ والاشتراك، العموم والخصوص، الإطلاق والتقييد، والحقيقة والمجاز – عالج معظم الأصوليين كل ذلك بمنطق لا يرتقي في الغالب إلى أفق شمولي يتبصر صاحبه بالاتساق بين ألفاظ الشريعة ويجمع أيضاً جمعاً جدلياً بين تلك الألفاظ وبين ما تدل عليه من مقاصد.

والمقاربة الثانية مقاربة شمولية للاتساق إذ يشبه صاحبها الشريعة بالصورة الواحدة التي يخدم الجزء الواحد والكلية الواحدة منها الأجزاء والكليات الأخرى. بكلام آخر ينطلق صاحب المقاربة الشمولية للاتساق من انتظام أحكام الشريعة ودلالات ألفاظها في الكلية الواحدة. ما كتبه الشاطبي في الموافقات وفي الاعتصام من النماذج الجيدة في هذه المقاربة الشمولية. ذلك أن فقيه غرناطة يتصور الشريعة

---

(١) أصول النظام الاجتماعي ص: ٢١.

(٢) معارج القدس للغزالي، نقلاً عن جدال النقل والعقل ص: ٤٨١.

في صورة «الإنسان الصحيح السوي، فكما على الإنسان أن لا يكون إنساناً حتى يستنطق، فلا تنطق اليد وحدها، ولا بالرأس وحده، ولا باللسان وحده، بل بجملته التي سمي بها الإنسان، كذلك الشريعة لا يطلب منها الحكم على حقيقة الإنسان إلا بها»[1].

وهكذا يثمر التمسك بالاتساق في هذا السياق جملة من الفوائد، منها أن التمسك بالكليات يؤدي بالفقيه إلى حمل الحكم الجزئي الواحد على وجوه كثيرة. أما تمسك بالجزئي«لم يمكنه مع التمسك الخيرة في الكل فثبت في حقه المعارضة، ورمت به أيدي الإشكالات في مهاو بعيدة». فاستحضار علاقة الأحكام الجزئية في ضوء كليات الشريعة ومقاصدها[2]. ولا يعني ذلك لا تركاً للكليات ولا تركا للجزئيات، بل يعني الجمع الجدلي الواعي بينهما. علة ذلك أن الشارع كما يوضح الشاطبي «لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد إذ كلية هذا معلومة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة، فلا يمكن، والحالة هذه، أن تخرج القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي»[3].

تنتظم كليات الشريعة في بناء مقاصدي تلتحم مراتبه في الحفاظ على مقصد الدين، وتتمحور شروط بنائه في ألا تعود مكملات مراتبه على السابق منها بالإبطال. فكليات الشريعة ومقاصدها مراتب ثلاثة: الضروريات والحاجيات والتحسينات، وبينهما علاقات يستحضرها الفقيه عند الاستدلال. فالإخلال بمرتبة الضروريات، خاصة ضرورة حفظ الدين، يؤدي إلى الإخلال بمرتبتي الحاجيات والتحسينات، أما الإخلال بهاتين المرتبتين فيؤدي إلى الإخلال بمرتبة الضروريات، لكن لا في كل الأحوال، بل في بعضها دون البعض، وعليه تؤصل كلية

---

(١) الاعتصام ج٢ ص: ١٧٨ قال الشاطبي في موضع آخر من الموافقات: إن المجتهد إذا نظر في أدلة الشريعة جرت له على قانون النظر، واتسقت أحكامها، وانتظمت أطرافها على وجه واحد الموافقات ج٣ ص: ٧٨.

(٢) قال الشاطبي من الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس الموافقات ٣/ ٨.

(٣) الموافقات ج٣ ص: ١٠.

الضروريات الكليات الأخرى، لأنه إذا انخرمت لم يبق للتكليف بالشريعة وللمكلفين بها وجود دنيوي. لذا دارت مرتبة الحاجيات على مرتبة الضروريات، تتردد عليها لتكملها، ويقال مثل ذلك في مرتبة التحسينات، فإنها تكمل ما هو من مرتبة الحاجيات أو الضروريات، فهي كالفرع للأصل ومبني عليه.

عدم اعتبار هذا النوع من العلاقة بين مراتب كليات الشريعة يؤدي إلى الاختلال. فهذا البيع من الضروريات، أما منع الغرر والجهالة فمن المكملات، فلو اشترط نفي الغرر جملة لا نحسم باب البيع. كما يفهم في ضوء هذه العلاقة قول معظم الفقهاء بالجهاد مع ولاة الجور، لأنه لو ترك لكان ضرراً على المسلمين، «الجهاد فيه ضروري، والوالي ضروري، والعدالة فيه مكملة للضروري والمكمل إذا عاد على الأصل بالإبطال لم يعتبر، ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاة الجور».

صفوة القول إن القول بالاتساق في الشريعة قاسم مشترك بين الجميع لأنه مبدأ قرآني، قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ المائدة: ٣. نعم لا شك في ذلك لكنه أمر مختلف في تقديره لأنه مفهوم مبني ومكتسب. والشاهد على ذلك تفاوت علماء المقاصد في تمثله وبنائه. منهم من طرحه طرحاً تجزيئياً، ومنهم من ارتقى إلى طرحه طرحاً شمولياً.

ما أحوجنا اليوم إلى التجدد والتطور في بنائه. فالطرح الشمولي لمفهوم الاتساق من شأنه أن يعكس نظرة موضوعية إلى الشريعة: لا يتعقلها الفقيه المعاصر فحسب في نطاق هموم الفرد وهواجسه المتعددة، بل يفقهها في نطاق هموم المجتمع الذي يحياه. لا سيماً والخطاب في القرآن الكريم متجه في معظمه إلى القضايا الكلية للمجتمع الإنساني، بامتداداته وتعقيداته وصيروراته وحركاته ... الاتساق بهذا الطرح الشمولي جهد علمي مستمر لا يتوقف من أجل بناء رؤية شمولية: رؤية أولاً للشريعة بحيث تساند معانيها وترابط مقاصدها، وتعاضد أحكامها. ورؤية ثانياً لواقع الوجود الإنساني، الفردي والجماعي والمجتمعي. بذلك نجمع جمعاً علمياً بين الإمساك العلمي الإجرائي بالكليات والمقاصد التي تنتظم في إطارها الشريعة، وبين الظفر العلمي النسبي بالقوانين التي تفسر الوجود المجتمعي في عصر من العصور.

٢. مفهوم التمايز

يبلور مفهوم التمايز حساً نقدياً يحتاجه الفقيه المفتي، ويتمثل في الوعي بالتفاوت في مراتب المقاصد الشرعية من جهة، وفي الوعي بالتغاير الطارئ على الوقائع والنوازل من جهة أخرى.

لم أتفرد باستعمال لفظة التمايز، لأن استعمالاتها واردة في القرآن الكريم. من ذلك قوله تعالى: ﴿ مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ ﴾ آل عمران: ١٧٩، وقوله تعالى أيضاً: ﴿ لِيَمِيزَ ٱللَّهُ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ ٱلْخَبِيثَ بَعْضَهُۥ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ الأنفال: ٣٧. المطلوب، كما يبدو من هاتين الآيتين، أن يميز المؤمنون في مراتب الناس وفي أحوالهم، وفي أوضاعهم ليكون المؤمنون على بصيرة من أمورهم.

كما سبق للإمام ابن عاشور رحمه الله أن اعتبر التفكير في التمايز وهو الموضوع الأساسي لأي ممارسة علمية لأن به يكون «تميز الخبيث من الطيب فهو عند ذلك التميز تفكير في التمايز» [١].

إن الذي يعنيني من التمايز هو أنه مفهوم نقدي يفرق الفقيه من خلاله بين المراتب وبين المتغيرات، وهكذا إن المقاصد متفاوتة، سواء كانت معاني مقصودة من الخطاب الشرعي، أو كانت غايات مصلحية مقصودة من تشريع الحكم العملي.

فمقاصد الشارع من خطابه متفاوتة المراتب عند الأصوليين، فلا يخفى أنهم رتبوها بحسب اعتبارات متعددة كاعتبار الكيفية، واعتبار الشمول وعدمه، واعتبار الوضوح والخفاء، ومن ثم برهنوا بهذا الترتيب على البناء التفاوتي للدلالات المقصودة من الخطاب الشرعي. كما رتبوا مقاماتها بحسب نزول القرآن الكريم وبحسب ورود الحديث النبوي، ومن ثم فرقوا في أحوال المجتمع العربي وفي أحوال الرسول ﷺ. وفي هذا التفريق يتجلى واضحاً من سعي الشارع التدريجي أولاً في الترقي من الأدون إلى الأعلى بمقدار ما تسمح به الأحوال، وثانياً في التيسير من

---

(١) أصول النظام الاجتماعي ص: ٩١- ٩٢.

الصعب إلى الأصعب.

وفي نظري يشكل التبصر بالمراتب في مقاصد الخطاب الشرعي بما يعنيه من وعي بلوازمها العملية أسباباً للقول بأن أحكام الإسلام لا يمكن تطبيقها دفعة واحدة: أولاً لأن الناس منازل في العمل في مندوباتها ومباحاتها وفي الكف عن مكروهاتها. وثانياً لأن تغاير أحوالهم قد يؤدي بهم إلى الوقوع[1]، كما قال الأستاذ علال الفاسي: «في حالة شبيهة بالحالة التي كان الوحي ينزل فيها على رسول الله منجماً فكان يسلك في إقرار الأحكام وتطبيقها طريق التدريج»[2].

أما مقاصد الشارع من أحكامه، وهي الغايات المقصودة من تشريع الأحكام، فتنقسم إلى مرتبتين:

- مرتبة الغايات أو المقاصد الجزئية، وهي العلل التي استهدفها الشارع في تشريعه لكل حكم من الأحكام الشرعية. وهي مراتب يمكن ترتيبها حسب الوضوح والخفاء، والقطع والظن، والموقع من الحكم، ومدى الانضباط.

- ومرتبة الغايات أو المقاصد الكلية الذي تحدث عنها الأصوليون في مبحث المصلحة ضمن مباحث القياس، ومباحث الأدلة الشرعية. ويمكن ترتيبها بحسب اعتبارات معرفية، ووسلية، ومجتمعية.

فمن زاوية الترتيب المعرفي فالمقاصد مراتب ثلاث:

١. مرتبة المقاصد القطعية، منصوصة كانت أو غير منصوصة ثابتة باستقراء أحوال منقولات الشريعة. من الأولى مقصد التيسير الثابت بمثل قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ البقرة: ١٨٥، ومن الثانية المحافظة على ضرورة الحياة في المعاملات: فضلاً عن حفظ حاجياتها وتحسينياتها. إن من شأن الانطلاق من هذه المرتبة العودة بالاختلاف الفقهي إلى تقريب الآراء وتوحيد المدارك، فتجعل من منطلقات استدلالاتهم منطلقات قطعية، لأن اليقين، سواء بالمعنى المنطقي أو بالمعنى الإخباري كاد أن يكون متعسراً في الأدلة التكليفية. يبدو

---

(١) هذا الرأي من الباحث محل نظر، د. محمد بشير حداد.

(٢) علال الفاسي، دفاع عن الشريعة، الرباط، مطابع الرسالة، ١٩٦٦م، ص: ٢٣١.

أن هذه المرتبة مكون جوهري لصلب العلم بالمقاصد عند الإمام الشاطبي، ولا يسع عالم المقاصد إلا المحافظة عليها، وإلا «لم يكن مربياً واحتاج هو إلى عالم يربيه»[1].

٢. والثانية مرتبة المقاصد القريبة من القطع الثابتة باستقراء كثير من المنقولات، كمقصد منع الضرر والضرار الثابت باستقراء أمثال قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾ البقرة: ٢٣١، وقوله : «لا ضرر ولا ضرار»[2]. وإن الظن المعرفي غير منحصر لأن مجاله واسع ومراتبه لا يحصيها حد، خاصة في العمليات التي هي الهاجس الأول للفقيه. لذا كان الظن في اصطلاح الفقهاء هو العلم الراجح في النظر مع احتمال الخطأ احتمالاً مرجوحاً.

٣. والثالثة مرتبة المقاصد الظنية التي تحصل باستقراء محدود لأحوال الأدلة الشرعية، وهي هنا، كما قال الغزالي: «الميل بسبب»، يبني عليها الفقيه استدلاله على الأحكام، خاصة أحكام المعاملات لأن أغلب عادات الشرع فيها اتباع المناسبات المصلحية. ولا شك أن الذي يدخل باب المناسبات المصلحية يدخل بابا من أبواب الاختلاف. فهذا المناسب مراتب: أقواه المؤثر الذي لا يعارضه إلا احتمال التعليل بتخصيص المحل، ودونه المناسب الذي لا يلائم، وهو أيضاً مراتب. نعم إنه ضعيف إلا أنه يختلف باختلاف المناسبة، فيورث عند بعض المجتهدين الظن فلا يقطع ببطلانه، ومن ثم يستخلص المجتهد استحالة «ضبط درجات المناسبة. فلابد لكل مسألة ذوق أخر ينبغي أن ينظر فيه المجتهد».

وتتفاوت المقاصد الكلية باعتبار الوسائل المفضية إليها لأنه يمكن ترتيبها في ثلاث مراتب:

١. مرتبة المقاصد الفاضلة لأن الوسائل المؤدية إليها شريفة في ذاتها، وتدفع أقبح المفاسد وتجلب أرجح المصالح.

٢. والثانية مرتبة المقاصد المتوسطة، لأن الوسائل المفضية إليها يتساوى في حقيقتها جلب المصالح ودرء المفاسد.

---

(١) الموافقات ج١ ص: ٨٧.

(٢) رواه ابن ماجه وأحمد ومالك ينظر الموطا- كتاب الأقضية - باب القضاء في المرفق ٢/ ١٧١٢.

٣ والثالثة مرتبة المقاصد القبيحة لأن الوسائل المؤدية إليها قبيحة في ذاتها [١].

وتظهر المقاصد من خلال الاعتبار المجتمعي مرتسمة في ثلاث مراتب:

١. الضروريات: تؤسس مرتبة الضروريات نظام الوجود المجتمعي، وتشمل ضروريات الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، والحق أن تغاير الأحوال والأوقات والضرورات يستوجب من الفقيه فطنة وذكاء في تنزيل هذه الضروريات حتى يكون فقهه متابعاً ومواكباً، إذ وجوه حفظ هذه المرتبة متعددة حسب تغير الأحوال والأوقات والمجتمعات. والجدير بالإشارة في هذا السياق أن علماء المقاصد من الأصوليين مختلفون في ترتيب الضروريات.

فريق من الأصوليين – كالغزالي – يقدم الدين، ثم النفس، ثم العقل، ثم النسل، فالمال[٢]. يعلل بعض الباحثين هذا الترتيب بتباين سلم القيم التي يقتضيها كل مقصد من المقاصد الخمسة، دليل ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم﴾ التوبة: ١١١[٣]. ويرتبها فريق آخر، كالآمدي[٤] في الدين، النفس، النسل، العقل والمال. وأضاف البعض مرتبة سادسة، وهي العرض. ودافع عن ذلك الشوكاني في قوله: «إن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم. وما فدي بالضروري فهو بالضرورة أولى»، وقد استند الأستاذ طه عبدالرحمن إلى هذه الإضافة في قوله بعدم انحصار الضروريات في أجناس، بل وفي دعوته إلى تقسيم جديد للمصالح تكون الأولوية فيه للقيم: قيم النفع والضرر،

---

(١) قواعد الأحكام ١/ ٥٤ والفروق ٢/ ٣٣ لا شك في عدم مشروعية هذه المرتبة لأنه إذا سقط اعتبار المقصد الوسيلة المفضية إليه، فرتبة الكبائر منقسمة إلى الكبير والأكبر والمتوسط ولا تزال مفاسد الكبائر تتناقص إلى أن تنتهي إلى مفسدة لو نقصت لوقعت في أعظم رتب مفاسد الصغائر، وهذه هي رتبة الصغائر.

(٢) يمثل هؤلاء الغزالي في المستصفى ١/ ٢٨٦.

(٣) ضوابط المصلحة للبوطي، ص: ٢٤٩.

(٤) منهم الآمدي من خلال حديثه عن الترجيح بين الأقيسة ٤/ ٢٨٨ / ٢٨٩.

وقيم الحسن والقبح، وقيم الصلاح والفساد[1]. ويعلل الآمدي تقديم النسل على العقل من جهة، وتقديم النفس على العقل من جهة أخرى، بتأصيل حفظ النفس والمال لحفظ العقل، إذ لا يقع حفظ هذا الأخير إلا بالحفظ النفسي والمالي، بل العقل نفسه لا يتصور بدون حفظهما سلفاً.

٢. الحاجيات: وتضبط مرتبة الحاجيات حياة التعاون والتضامن في المجتمع، فترفع الضيق والحرج عن الأفراد، وتعتمد في التوسع عنهم، خاصة في أبواب المعاملات المالية كالقراض والمساقاة والسلم وسائر أحكام البيوع المباحة.

ينبهنا فقيه المقاصد في العصر القديم الإمام الشاطبي إلى المنحى المرتبي لأحكام المعاملات في هذه المرتبة، فإذا نظرنا على سبيل المثال إلى بيع الغرر وجدنا المفسدة في العمل به على مراتب: فليست مفسدة بيع حبل الحُبلة كمفسدة بيع الجنين في بطن أمه الحاضرة الآن، ولا بيع الجنين في البطن كبيع الغائب على الصفة، وهو ممكن الرؤية من غير مشقة»[2].

وقبل الشاطبي يلفت الغزالي الانتباه إلى الاختلاف الحاصل في هذه المرتبة الحاجية، إذ ما به صلاح العالم فيها مراتب متعددة وليس مرتبة واحدة. يؤكد هذا أن مرتبة الحاجيّات ترقى، خاصّة عند اتصالها بمجموع الأمة وفي أحوال معيّنة، إلى مرتبة الضروريات. وقد أوصل البعض حاجة المجتمع إلى الكرامة وحرية الرأي والمساواة إلى مرتبة الضروريات التي يقوم عليها وجود الإنسان المادي والمعنوي.

٣. التحسينات: والمقصود بمرتبة التحسينات المحاسن التي تتفق حولها الأذواق مما لا يتعارض مع مكارم الأخلاق، ومثلوا لها قديماً بمنع النجاسات، وفضل الماء، والكلأ، وسلب المرأة منصب الإمامة، وصورها الإمام محمد الطاهر بن عاشور في أمثلة حديثة، كنشر العلم، وإيجاد الملاجئ، والمنتزهات، ومواضع الاستجمام، والإسعافات العدلية، وغيرها من الإجراءات والهياكل التي تصور المجتمع الإسلامي

---

(١) جمع الجوامع للسبكي ج٢ ص: ٢٠٩، والبحر المحيط للزركشي ج٥ ص: ٢٠٩. وإرشاد الفحول للشوكاني ص: ٢٠١٠ وتجديد المنهج لطه عبد الرحمن ص: ١١٣- ١١٤.

(٢) الموافقات للشاطبي ج٢ ص٢٩٩.

في الصورة التي ترغب غيره من المجتمعات في التقرب إليه، والاندماج في قوامه وبنيته.

وفي تقديري لا طريق إلى هذه المرتبة إلا إذا انطلقنا من استحضار مقصدين: مقصد السماحة من حيث كونها سهولة المعاملة فيما اعتماد الناس التشديد فيه، ومقصد التسامح كسلوك أخلاقي في تلقي مفارقات الغير بالصدر الرحب، واللسان الطلق، والتعايش معها والتحاور مع أهلها بالنزيه من أساليب المنطق، ومن ثم كان حقيقاً بالمرء أن يصف مع الإمام ابن عاشور هذا السلوك بوصف «العظمة الإسلامية» [1].

لا يتحدد مفهوم التمايز في مجرد التمييز بين المراتب، وإنما يمتد إلى الوعي بالتغاير في الواقع الوجودي. فبقدر ما يكون الوعي العميق بالتغاير في الوجود المجتمعي تتقوى قدرات الفقيه على تطبيق الأحكام وتنزيلها على الحوادث المستجدة. وإذا علمنا أنه لا وجود لإدراك موضوعي مستقل عن موضوع الإدراك، ولا وجود أيضاً لواقع موضوعي مستقل استقلالاً تاماً عن الذهن الذي يدركه. أقول إذا علمنا بانتفاء هذين الأمرين تبين أنه لا مشروعية لأي استنباط فقهي ولا لأي فهم فكري دون الوعي بأشكال المغايرة في الوجود الدنيوي، من مقابلة ومفارقة ومخالفة...

لقد أعمل فقهاء الإسلام الأفذاذ هذا الوعي أثناء فقههم للمتغيرات ابتداء من وفاة الرسول ﷺ. لا يخفى ما عرفه المجتمع الإسلامي بعد وفاة الرسول ﷺ من متغيرات عميقة. فنازلة موته أدت بالصحابة إلى النظر في مسألة خلافته. وعملية الفتوحات تطلبت منهم إبداع إجراءات تحدد قواعد التعامل مع الأراضي المفتوحة عنوة، وتلاقح المسلمين الفاتحين مع الهيئات والمجتمعات المندمجة في الإسلام أدى بهم إلى النظر في قضايا الاستفادة من نظمها ومؤسساتها من جهة.

يلفت انتباه المؤرخ الأوج الذي بلغته المتغيرات المجتمعية في أول العصر العباسي، كالصراع حول الخلافة، ومقتل عثمان وعلي، وانتقال الخلافة إلى الكوفة، ثم إلى الشام.... [2]

---

(١) علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص١٣٣.

(٢) يظهر من السياق أن الباحث يقصد أول العصر الأموي ثم العصر العباسي. د. محمد بشير حداد

أذكر أمثال هذه المتغيرات، وأنا أعلم مسبقاً، تفاوت فقهاء هذا العصر في إعمال الوعي بالتغاير. فبيئة المدينة، على سبيل المثال، لم تعرف من المتغيرات ما عرفته الهيئة العراقية. وعلى كل حال إن الذي يهمني من الإعمال الفقهي للتغاير هو كونه سبباً من الأسباب الأساسية التي تفسر اختلاف قواعد الفقهاء الأوائل، كأبي حنيفة ومالك والشافعي رحمهم الله.

يروى أن أحدهم ذكر أمام أبي حنيفة حديث: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا»[1]. فنبهه ببداهته إلى أن ثمة ظروف متغايرة تلزم البائع والمشتري عدم الافتراق: كأن يكونا في سفينة، أو في سجن، أو في سفر – لذا أفتاه بأنه إذا وجب البيع فلا خيار. كما روي عن الإمام مالك قوله: – مخاطباً أبا جعفر المنصور لما عزم على الأمر بالعمل بما في موطأه – «لا تفعل يا أمير المؤمنين فقد سبقت إلى الناس أقاويل وسمعوا أحاديث وأخذ كل قوم بما سبق إليهم فدع الناس وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم». يستشف من هذا القول خاصية التسامح مع المختلفين، ومنشأها الوعي بتغير الأحوال، ونقرأ في ضوء هذا الوعي طريقة العمل عند الإمام مالك، والتي توضحها أقواله المختلفة،: «تحدث للناس فتاوى بقدر ما أحدثوا من الفجور»، «والأمر المجتمع عليه عندنا»، و «الأمر عندنا وببلدنا»، و «أدركت أهل العلم...» وكلها أقوال لا يمكن للفقيه المالكي تحقيقها في واقع الناس إلا بالالتفات العميق لأبواب المغايرة في النوازل.

لننظر أيضاً في رسالة الإمام الشافعي، وهي أول نص مدون بين عامي ١٩٦ – ١٩٨هـ. المهم فيها هو الوعي بالتغيرات الطارئة على المجتمع الإسلامي، وإدراك صاحبها للأبعاد العملية للاختلاف في أصول الفقه. ولا غرو في ذلك لأنه رجل، كما ينقل عنه يقرأ التاريخ بغرض الاستعانة به على الفقه وأصوله. من ذلك عمل أهل المدينة، فلئن كان هذا الأصل عند الشافعي مصدراً تاريخياً في العمل بالأحكام الشرعية، إلا أنه لا يرقى دائماً وأبداً إلى درجة الأصل المعتمد عليه في الاستنباط.

---

(١) أصول النظام الاجتماعي لابن عاشور ص: ٢٣٣.

(٢) يراجع في شأن توثيق وفقه هذا الحديث محمد الطاهر بن عاشور – كشف المغطى عن المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ – تونس الشركة التونسية للتوزيع – ١٩٧٦م – ص٢٨٠.

ومن ثم لابد من التمييز في فقهاء المدينة بين من يعتد بخلافه وبين من لا يعتد بخلافه منهم.

إن درس الوعي بالتغاير مستفاد عند الفقيه من التاريخ لأنه إذا تبدلت أحواله، كما قال ابن خلدون: «جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث»[1]. أفاد الفقهاء وعلماء المقاصد من هذا الدرس[2].

من كلام بعض الفقهاء«ما يحمل معه بصمة الزمان والمكان فلا يجوز تأييده في الزمان ولا تعميمه في المكان». ولابن القيم كلام نفيس في الفصل الذي عقده في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد. وإن هذا الفصل من الكنوز المعرفية التي ورثناها عن هذا الفقيه المقاصدي الحنبلي، وقع – وكما قال بحق – «بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به»[3].

ويكفي أن ألمح في هذا الباب إلى أن الوعي بالتغاير عنصر أساسي من العناصر المعرفية التي تفسر فرادة وغنى الفكر المقاصدي للإمام الشاطبي، يبدو ذلك على الأقل في مظهرين.

الأول جمعه الدقيق بين التجريد والتنزيل في تصور الفعل التكليفي الذي يتوجه عليه قصد الشارع من خطابه وأحكامه. يفرق صاحبنا في هذا المظهر بين تصورين أساسيين لفعل التكليف الشرعي: أحدهما تصور تجريدي يتعقل من خلاله المجتهد تعقلاً نظرياً الفعل التكليفي، اقتضاء أو تخييراً أو وضعاً. الثاني يتعقل هذا الفعل كما تحدد وتكيفه ظروف تنزيله في الواقع، فلا يدرج حكم فعل من الأفعال في

---

(١) المقدمة، ص٣٦.

(٢) يراجع للتوسع في هذه النقطة كتابي فقه العلم ص: ٢٤٩ وما بعدها.

(٣) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محي الدين عبد الحميد – دار الفكر، لبنان، بيروت، بدون تاريخ، جزء ٣ ص١٤.

مرتبة من مراتب الأحكام الشرعية، إلا بعد الوعي بما يطرأ على الفهم النظري والمجرد، إذ مكونات هذا الأخير الذهنية، بحكم طبيعتها عامة، وكلية، لابد من تخصيصها في الواقع، ولا تتخصص حتى تتشخص، ولا تتشخص حتى تمتاز عن سواها من المتشخصات بأمور أخر»[1]. وعليه لا يصح للفقيه إذ سئل عن نازلة من النوازل المستجدة الإجابة فحسب وفق ما ينبغي أن يكون، بل يجب عليه أيضاً الإجابة وفق ما هو كائن. وطريق ذلك التبصر بكيفية حصول النازلة في الواقع المتغير. والجدير بالإشارة أن منشأ الوعي بالتغاير عند الشاطبي هو، بالإضافة إلى إطلاعه العلمي الواسع، انخراطه العملي في خطط العدالة والإمامة وغيرها من الخطط فضلاً عن معايشته لثراء المناشط الاقتصادية ودقة الأوضاع الأمنية لبيئة غرناطة في عهده.

والمظهر الثاني تفهمه للاختلاف الحاصل بين المجتهدين. قد يكون الخطأ في الاستدلال بجزئيات الشريعة مع الإعراض عن كلياتها. كما قد يكون الخطأ أيضاً في الاستدلال بكلياتها دون الالتفات إلى ما عليه الجزئيات في الواقع. الصواب الذي يستوجبه الوعي بالتغاير في نوازل المعاملات هو الجمع الدقيق بين الكليات والجزئيات بيان ذلك أنه لا يمكن تنزيل كليات الشريعة على أفعال الناس دون التبصر بتغير أحوالهم وأشخاصهم وأوقاتهم. فعلى سبيل المثال إن الأمور المشروعة بالأصل إذا أدى الاحتراز عن عوارضها بسبب تغير الأحوال إلى وقوع الناس في الحرج والمشقة، فلا يمكن للفقيه كفّهم عن الظفر بضروراتهم فيها، ولا حق له في منعهم من اقتضاء حاجاتهم فيها[2]. علة ذلك أن ظروف تطبيق الكليات متغيرة بحسب الأحوال والعادات والأزمان، كما أن عقلانية الفقهاء متغايرة في إدراك وجوه حفظ الجزئيان للكليات أو لنقل في إدراكهم لوجوه الاتساق التي تربط

---

(١) قال الشاطبي: كل مكلف مخاطب في خاصة نفسه، فهو إذن مخاطب بما يصح له أن يحصله في الخارج، فلا يمكن ذلك إلا باللوازم الخارجية، فهو مخاطب بها لا بغيرها الموافقات: ٣/ ٣٨.

(٢) يراجع مصادر هذا المنزع الاستدلالي في التراث الأصولي السابق على الشاطبي: الجويني في غياث الأمم ص: ٢٩٥، والغزالي في شفاء الغليل ص: ١٥٤، والعز بن عبد السلام في قواعد الأحكام ج ٢ ص٣٠٠ والموافقات ج٤ ص٢١٠.

الكليات بالجزئيات. قال الشاطبي: «إذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة فلابد من الجمع في النظر بينهما (...) فإنه إن علم أن الحفظ على الضروريات معتبر، فلم يحصل العلم بجهة الحفظ المعينة فإن للحفظ وجوهاً قد يدركها العقل وقد لا يدركها. وإذا أدركها فقد يدركها بالنسبة لحال دون حال، أو زمان دون زمان أو عادة دون عادة»[1].

وعلى كل حال إن الوعي الدقيق بالتغاير، سبب جوهري ومفصلي في الالتجاء إلى عدة المقاصد في الاجتهاد، بل إن هذا الوعي إجراء ناجع لتبين مقدار التجديد والإبداع الذي يتضمنه شطر كبير من الخطاب المقاصدي. بيان ذلك أن الأغراض التي يتقصدها صاحب الشرع ويستهدفها متفاوتة، والظروف والأحوال التي تستلهم فيها متغايرة، ومن ثم فكل من يقف جامداً عند دلالات النصوص الشرعية، ولا يطوف بفكره في الزمان، ولا يجول بنظره في الوقت وحكمه، يجمد عليها. وتلك هي الجناية الحقيقية على الشريعة بتفويت مقاصدها وأغراضها، وبإظهارها في مظهر غير ملائم لما يجدّ من الظروف والأحوال المتغايرة.

والحاصل إن الفكر المقاصدي عدة منهجية في التوصل إلى مقاصد الشريعة وفي إعمالها في الاجتهاد الفقهي. والمعتبر في هذه العدة ما ترسخه من فكر علمي في ثلاثة مستويات:

- مستوى المبادئ التي تجعل الفكر المقاصدي منطلقاً دائماً من الفائدة والتعليل والفطرة.

- ومستوى التقنيات التي تجعل هذا الفكر مبنياً دائماً بأداتين: استحضار المقامات التي وردت فيها الخطابات الشرعية، واستقراء المعطيات الشرعية في أبعادها الجزئية والكلية. ومن شأن ذلك الاستحضار وهذا استقراء أن يحفظ للخطاب الشرعي ليس فقط فائدته ولكن أيضاً يحفظ له اتساقه الداخلي والخارجي.

- ومستوى المفاهيم التي توضح الكيفية التي تنصهر في بوتقتها مبادئ الفكر المقاصدي وتقنياته.

---

(١) الموافقات للشاطبي ج٣ ص: ١١.

وإذا كان من دروس يمكن للباحث استخلاصها من الفكر العلمي الذي يرسخه الفكر المقاصدي فلتكن التأكيد على الدور الحاسم والقوي لجملة من الحقائق في أي نظر وعمل متعلق بالدين الإسلامي. وفي طليعتها مزيد من التقدير لحقيقة التمييز بين الخاصة والعامة من العلماء بالشريعة. فلا يستقيم التدين بها في غياب العلم بضوابط فهم دلالات خطابها، والتفكير في علل أحكامها، وكيفيات تنزيلها. وإن العلم بها، انطلاقاً من مفهوم التمايز، متفاوت المراتب:

مرتبة عامة تتضمن قسم المعلوم من الشريعة بالضرورة، ليس فحسب في جوانب التشريع، بل أيضاً في جوانب الاعتقاد والأخلاق والآداب والتي يشترك جميع المسلمين في العلم بها والعمل وفقها.

ومرتبة خاصة تختص النخبة من علماء الإسلام في العلم بها. ومن بينهم علماء المقاصد، وإن كانوا متمايزين في تحصيلها حسب تغاير أعصارهم، وتفاوت إمكانات أفهامهم واستنباطاتهم.

والثمرة الأساسية من هذا التمييز عدم خوض العوام من المسلمين فيما ليسوا مؤهلين له من إعمال القياس ونشدان التقصيد وغير ذلك من ضروب الاستدلالات العلمية، بل إنني أرى أن أول واجبات الخاصة من أهل العلم والفكر المقاصدي كف العوام عن القول في أمور الشريعة ومقاصدها وخاصة في الأحوال التي تكون عاجزة عن ذلك، وفي الأحوال التي تخرج عن دائرة مسؤولياتها.

تشكل مفاهيم الفكر المقاصدي روح الاجتهاد في الشريعة الذي يتقيد، كما لا يخفى، بمصلحة المجتمع. فلا يفتى في المستحدثات وما تطرحه من إشكالات على مجتمع المسلمين قبل بذل الجهد الفكري أولاً في تعقل الشريعة كبناء يتعاضد على تكوينه الإفادة والاتساق، وثانياً في فهم الواقع المستجد، والمتغير الذي يتوجه عليه خطابها المقاصدي. وأهم ما يجب على المجتهد الانتباه إليه في هذا الصدد هو وعيه الدقيق بالتمايز. دون هذا الوعي يفتقر إلى النظرة الاتساقية الشمولية للشريعة من جانب أول، وتنقصه القراءة الدقيقة للواقع المجتمعي من جانب ثان. يتمكن المجتهد، انطلاقاً من شروط ومعطيات هذا الوعي، من الإدراك السليم للصلات التي تربط المستحدثات بالأحكام المنصوصة، فيقدم اجتهاداً للأولى في ضوء الثانية وللثانية في

ضوء الأولى.

ولما كانت طبيعة هذا الاجتهاد استفراغاً فكرياً، كما تحتمل نتائجه الصواب تحتمل أيضاً الخطأ، كانت مصلحة الأمة بمجموعها الضامن الحقيقي للصواب في أحكامه. لا أعني مجموع العوام فيها، بل إجماع الخواص من علمائها. علة ذلك أن المجتهدين مختلفون في استخلاص واستنباط الأهداف التي يقصدها الشارع من الخلق فيما يصدره من أوامر ونواهي من جهة، وفي تنزيلها عند الإفتاء في الحوادث المستجدة على الأنظار من جهة ثانية.

إن الحفاظ على الدين الإسلامي في الاعتقاد والتشريع، وفي الأخلاق والآداب، هو المحور الذي تدور على خدمته كل أهداف الشرع. نعم هذا لا شك فيه لكن لا يشك المرء أيضاً فيما يتخذه الاجتهاد في هذا المقصد الأصلي من مظاهر جديدة في العصر الحاضر. من ذلك الاختلاف في أمر «تطبيق الشريعة»، خاصة أحكام المعاملات منها، والاختلاف في معنى الشورى المراد في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، والاختلاف في تصور الجهاز السياسي الذي يتولى حماية الدين وحفظ بيضة الأمة ...

لا يسع المرء، وهو يسمع في الوقت الحاضر أخبار الاغتيالات والقتل بدعوى حفظ الدين الإسلامي إلا أن يطرح جملة من التساؤلات، منها هل من مقاصد الشريعة في جلب المصالح ودرء المفاسد أن يقيم كل فرد مسلم من نفسه قاضياً، ومنفذاً، ومشرعاً مجتهداً، وممضياً للأحكام الشرعية؟ هل تقوم للدين الإسلامي بما يماثل أساليب العنف قائمة في حياة المجتمع الإنساني المعاصر؟ ألا إنه أسلوب لا يصح، لا من عامة أهل الشريعة ولا من خاصتها. لا يصح من العامة لأنهم تكلموا فيما هم غير مسئولين عنه، ولا يصح أيضاً من الخاصة لأنه أسلوب لا يسلم من وجوه الاعتراض[1] في كيفيات تنزيل وتطبيق حفظ الدين في العصر

---

(١) اقتبس من وجوه الاعتراض ما جاء على لسان الأستاذ سعيد بن سعيد العلوي في قوله "ما يكون للخاصة من أهل ملة الإسلام أن يقيموا أنفسهم دعاة ومنفذين لما حكموا هم أنفسهم بلزومه في غير مراجعة ولا اعتراف بوجوب النظر إلى الاجتهاد المخالف بعين الاعتبار الإسلام وأسئلة الحاضر

الحاضر.

يقود مفهوم التمايز في الفكر المقاصدي إلى حتمية استحضار سعة الأفق، كشرط ضروري في تمثل فهم علماء المقاصد لمصالح حفظ النسل والمال والعقل. فلئن تولى الشارع حفظ هذه المصالح من جانبي الوجود والعدم، كما قال الشاطبي[1]، فإن تحديدها في الواقع وتنزيلها في الوجود الحي يتطلب سعة في آفاق تفكير الفقيه، سعة يستوعب من خلالها مراتبها المختلفة، ويتنبه من خلالها أيضاً إلى المتغير الطارئ على أحوال الناس وأوقاتهم.

لا يكون حفظ النسل محصوراً في الأمور المانعة من اختلاط الأنساب، بل إن التمايز النقدي يحملنا على القول بأن المراد من حفظ النسل هو أيضاً اجتهاد في الحفاظ على كل ما من شأنه التمكين للعيش الكريم والرعاية المادية للأسرة المسلمة في حاضر دنياها ومستقبلها. كما أن تعليل الحفاظ على المال لا يكون فحسب بمصلحة عدم تضييعه في غير وجوه الحلال، بل يقوم أساساً في المقام الأول على إجراءات وقتية تحفظه من الإتلاف، ومن الخروج إلى أيدي غير الدولة التي ينتمي إليها الفرد في حياته المعاصرة. وذلك ما أدركه إدراكاً كاملاً فقيه المقاصد في العصر الحديث الإمام ابن عاشور، لأن من جهات توازن الأمم في علاقاتها جهة الثروة الاقتصادية، فبحسب «نسبة ثروة الأمة إلى ثروة معاصريها من الأمم تعد في درجة مناسبة لتلك النسبة في قوتها وحفظ كيانها وتسديد مآربها وغناها عن الضراعة إلى غيرها»[2].

الحفاظ على سلامة العقل لأنه مناط التكليف بأحكام الشريعة، أمر لا ينهض

– الرباط – ٢٠٠٠ منشورات الزمن – الطبعة الأولى – ص: ٦٠ وينظر أيضاً ص: ٧٤ و ٧٩ وينظر أيضاً قراءتي لهذا الكتاب مجلة فكر ونقد – العدد ٤٠ يونيو ٢٠٠١.

(١) معنى جانب الوجود أن شطراً من أحكام الشريعة يحقق أركان هذه المصالح ويثبت قواعدها، أما جانب العدم فمعناه أن شطراً آخر من الأحكام يدرأ كل اختلال واقع أو متوقع فيها ... الموافقات ٢/ ٨ وما بعدها.

(٢) مقاصد الشريعة ص: ١٨٥.

وحده في تفسير المقصد الشرعي من الحفاظ على العقل كضرورة من الضروريات الخمس التي تستهدفها الشريعة. وإن الذي ينهض على هذا التفسير، خاصة في عصرنا الحاضر، هو إعادة الاعتبار لإمكانات هذا العقل النقدية والتمكين المختلف لتوظيف إبداعاته، سواء عند التفكير في إشكالات المجتمع أو عند التفقه في مقاصد الشريعة.

والله الموفق للصواب

دور المقاصد
في سن القواعد الشرعية

إعداد
الدكتور حمداتي شبيهنا ماء العينين
عضو المجلس الدستوري بالمملكة المغربية

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله وسلم على نبي الرحمة من وجه قصد المسلم إلى أن ينال رضى الخالق المقتدر وبعد،

العنوان: دور المقاصد في سن القواعد الشرعية

من المعلوم أن المسلمين اليوم أمام سيطرة الظاهرة العلمية على فساحة أرجاء الكون وقدرتها على إبرازها في حيز لا يتعدى قطر شاشة صغيرة، وأمام تفسخ كثير من أبناء هذا العصر من قيم الدين والأخلاق والكرامة، وما نجم عن ذلك من تعاطي كل مستجد تجاوب مع النزوات النفسية، التي وصفها الله بالأمارة بالسوء، ﴿ وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾ يوسف: ٥٣.

إن تراكم المستجدات عبر استشراف ضخامة المخترعات من خلال تحكم التكنولوجيا، وقدرتها على تجاوز عتبة المحال في أكثر التصورات، التي استطاع الإنسان تحديد ملامحها في نهاية آفاق خياله الفسيحة، إذ يضعها العلم بين يديه اختراعاً يتمتع بالانتفاع منه، لكن دون التقيد بقيد ديني، أو قانوني، أو أخلاقي، إذ لا يهمه سوى استخدام المعادلات العلمية لأنها هي رسالته، كلها وقائع ينوء بها كاهل المصلحين من أبناء البشرية الذين يبحثون عن حد أدنى من كرامة الإنسان ليشكل قاسماً مشتركاً لقواعد موحدة تجمع بين الصادق المحافظ عليه من حقيقة الموحى به من تلك الديانات، كما يستجيب لأخلاقيات ضرورية لمميزات الإنسان ليتمتع بمزايا تجسد كرامة لا مناص من الحفاظ عليها، حتى لا يهوي في سحيق متاهات البهيمية، وقد شكلت تلك القيم نقطة التقاء مع المحظورات الدينية، لتبرز مقدساً لدى الإنسانية ترعاه الكتب السماوية، وتحميه القواعد القانونية، ويدافع عن حفظه المصلحون من كل ملة، وفي كل عصر.

لكن مفهوم الأخلاق والقيم لا يخضع لضابط تستخرج منه مصطلحات محددة التعريف والأوصاف، تبرز لنا مقدساً يتفق جميع أبناء البشرية عليه، ومن هنا اتحد المسمى من حيث معناه، رغم اختلاف لغات التعبير عنه، كما اتحد تشبث الإنسان به حسب الاعتبار المحدد له، داخل البيئة والأمة التي نشأ فيها، والصورة التي

استخدمت عليها مفهوم القيم، لتتباين من خلال تضارب المفاهيم القداسة التي تعطى لها، ذلك أن المحرم ليس موحداً والحرية ليست محددة تحديداً موحداً، وحقوق الإنسان رغم التفسيرات والمواثيق والمؤتمرات، التي خصصت لها لا زالت لم تصل إلى توحيد الحكم عليها لدى بني الإنسانية.

هنا نصل إلى أن المسلمين اليوم أمام تداخل هذه الاعتبارات، وفي خضم تراكم الاختراع العلمي، والتجاوب مع عطائه داخل مجتمعات كرست التشريع الوضعي لتنظيم علاقاتها القانونية لحماية تعايشها اجتماعياً بعيداً عن هيمنة توجيه ديني يمكن أن يحد من استثمار الحرية لتعاطي نتائج المجهود العلمي، الذي قذفت به عبقرية العلماء، وهم ساعة الاختراع تجردوا من أي قيد يمكن أن يحد من استخدام كل المعطيات لنجاح التجربة التي ليس لها رائد سوى الخيال العلمي واستخدام القواعد والآلات المتطورة لتحقيقه.

فإذا نظر المسلم إلى هذا وجد نفسه أمام مؤثرات تشغل حيزاً كبيراً من وقته في البحث عن شرعية أو عدم شرعية استخدام المستجد والاستفادة منه، حتى إنه في بعض الأحيان لا يستخرج الحكم الإسلامي لذلك المستجد إلا بعد أن أصبح متجاوزاً، وتكون الساحة عجت باختراعات أخرى، بدا الإنسان غير المسلم يمل الاستفادة منها وغدا يتطلع إلى جديد غيرها، فهل يا ترى لابد أن يبقى المسلمون مستهلكون لإنتاج غيرهم؟ وهي وصمة عار بعيدة من السير على أثر أسلافنا الذين كانوا رواداً للحضارة الإنسانية، بحيث ما زالت الحضارة الإسلامية قاطرة تحمل في سجلاتها الأسس الأولى لكل العلوم التي طورها إنسان الغرب وأصبح يتطاول على أنها من ابتكاراته.

إن تخلف البحث العلمي في الأمة الإسلامية نتج عنه قصور كثير من أبحاث المسلمين اليوم لاستخراج الحكم الشرعي من نص أو فهم الكتاب والسنة، ليصبح المسلم في تراكمات نتائج اختراعات العصر وإملاءات العولمة وسرعة تكيف القواعد التشريعية، مع سن الضوابط القانونية لكل ما يمد به العقل البشري ما هي إلا حوافز لعلماء الأمة على أن يجتهدوا من خلال سعة صدر الشريعة لاستقطاب كل مستجد يفيد الإنسان في حياته وعندنا نحن المسلمين بعد مماته ضمن الحفاظ

على الحد الأدنى الذي يجمعنا وإياهم من قيم هذا العصر.

ومن هنا أصبح لزاماً علينا تنمية البحث العلمي الإسلامي، ومحاولة إبراز الحد الأدنى من مصادر التشريع الإسلامي المعروفة، وإن لم نستطع ذلك باستخدام منطوق النص أو مفهومه، فعن طريق سلوك السبل واستخدام الوسائل التي تركها لنا علماء الصدر الأول من أفذاذ الأمة، لنصل من خلالها إلى ما نريد.

وما نظرية مقاصد الشريعة إلا قمة عطاء تلك المرحلة، إذ باستخدامها يتم الحفاظ على القيم التي أشرنا إليها، والاستدلال بها على استخراج الحكم الشرعي لكل جديد مع التقيد بنص أو فحوى الكتاب والسنة، وسيكون ذلك نبراساً وهاجاً ينير سبيل جهات التشريع في شتى أنحاء المعمورة.

ولا شك أن مجمع الفقه الاسلامي الدولي مؤهل ليسد هذا الفراغ، وما إدراج محور دور المقاصد في سن التشريع إلا بداية السير على هذا الطريق الصحيح والطويل.

وللتعامل مع الموضوع بما أمكن من الاستيعاب سأقدم هذا البحث مقسماً إلى المحاور التالية:

المحور الأول: تعريف المقاصد وتاريخ نشوء النظرية

المحور الثاني: تداخلات نظرية المقاصد مع مختلف مواضيع التشريع الإسلامي

المحور الثالث: أهم تطبيقات نظرية المقاصد، المصالح المرسلة نموذجاً

خاتمة: نلخص فيها الموضوع، ونبين فيها نماذج من بعض الحالات التي يمكن أن تستخدم فيها نظرية المقاصد لاستخراج أحكام شرعية عليها.

المبحث الأول:
تعريف المقاصد وتاريخ نشوء نظريتها

أولاً: التعريف

لم يكثر تعريف العلماء للمقاصد في بداية تناولهم للكلام عليها وبعض المتأخرين هم الذين قاموا بمحاولات التعريف للمقصد، ولذا فسنورد ما عثرنا عليه من تعاريف، لنستخلص من الكل تعريفاً استنتاجياً نعتبره تقريباً يسهل علينا التعمق في فهم عطاء أعلام السلف الذين لا نساوي شسع نعل أحدهم.

قال الشيخ الطاهر بن عاشور:

مقاصد التشريع العامة هي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها.

وعرفها المرحوم علال الفاسي فقال: المراد بمقاصد الشريعة، الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها. ثم قال: وقد اعتنى العلماء بتجليتها إيماناً منهم بأن الديانة الإسلامية مبنية على العقل، وعلى النظر.

ويتجلى من تعريف الشيخ الطاهر وصف المقاصد بالأسرار، ليحصل اليقين بعدم إمكانية سرعة اكتشافها عند اللحظة الأولى لسماع لفظ النص. ومن ثم صعب تحديد كل مشمولات محتواه من خلال الوقائع الآنية، مما يحتم على العلماء استجلاء تلك الأسرار متخذين الوقائع الطارئة وسيلة لإصدار الحكم على المستخرج من تفاعلات الحياة. وقد تناول الشيخ الحبيب بن الخوجة تعريف المقصد بقريب من تعريف الشيخ الطاهر، إذ رتبه ترتيباً زاد في وضوحه فقال:

أما علم مقاصد الشريعة فهو عبارة عن الوقوف على المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، وتدخل في ذلك أوصاف الشريعة وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، وكذلك ما يكون من معان من الحكم لم تكن ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع

كثيرة منها.

فاستعماله لعبارتي الحكم والمعاني نقف من خلالهما على أن الأمر يهم بالأساس البحث عن مدلول أكثر خفاء إن لم نقل عمقاً من المدلول الصريح للعبارات التي يتألف منها هذا النص، ليكون الحكم على ما يطبق عليه أقرب إلى البواعث التي أملت العبارات في غير القرآن والحديث، وأكثر قرباً من إدراك المعاني البعيدة للكتاب والسنة، ومن هنا برزت أهمية المقاصد كمترجم لنية المشرع في تحقيق العدل، ضمن مفاهيم النص، إذا كان المحكوم عليه غير واضح الدلالة من خلال مشمولات حكم المعنى الظاهرة بالنسبة لصريح العبارة.

واستفادة من التعاريف العميقة المذكورة نتجرأ على وضع تصور لما يمكن أن يساعد على فهم تلك التعاريف، وليس نداً لها ولا قريباً من مستواها، فأقول: «المقاصد هي سبل لإدراك الغايات البعيدة للشارع من وضع الأحكام بمصطلحات تشتمل على مفاهيم متنوعة، لا يتأتى استخراجها باستخدام أحد مصادر التشريع دون غيره من تلك المصادر. أو: «المقاصد نظرية تلي ضرورة البيان لمعرفة حكمة الشارع عند الحاجة».

ثانياً: تاريخ نشوء النظرية

بعد هذه الأوصاف التي تسوق إلى القول بشح التعريف للمقاصد نحاول تسجيل بدء تاريخ نشوء النظرية، بما أمكن من الاختصار، لأن الذي سنحاول أن نتعمق فيه هو الإطار الذي يمكن وضعه من خلال نظرة مقاصدية، لتساعد على وضع الأحكام التي تناط بالوقائع المستجدة فالقدامى إذا كان جلهم لم يقيد المقاصد بتعريف معين، فإنهم من خلال رسم الضوابط جعلونا ندرك أن هذا الاستنباط يسير في اتجاه المقصد الشرعي، ويمكن للمسلم أن يلتمس استخراج الحكم منه، أو أن هذا المنحى لا يستجيب لفحوى المقصد ويجب الابتعاد عنه.

إذا كان التعريف بقي نادراً قبل الشيخ الطاهر بن عاشور، فإن وصف المقصد، وتبيين الحيز الذي يستخدم فيه عرف قديماً، فمنهم من عبر عنه بالحكم، ومنهم من عبر عنه بالغايات، لكن بعضهم حصر المظان التي يتلمس فيها التشريع الإسلامي ليهتدي إلى المقصد من خلالها. فهذا أبو حامد الغزالي جزم بأن المقصد لا يستخرج

منه حكم إلا إذا وجد ذلك الحكم يسوق إلى تطبيق غاية شرعية، تأمر بعدل أو تنهى عن فحشاء أو منكر أو بغي، مستبعداً بذلك مطلق البدع في عامة أمرها، لأنها تتصور يقول الغزالي على أحد أمرين: إما مناقضة لمقصود الشرع، أو مسكوتا عنها، وضرب لذلك أمثلة، كتحرش الكفار بأحد المسلمين، وحرمان القاتل من الميراث، وغيرهما من الأمثلة التي لا تدخل في موضوع هذا البحث .... إلى أن قال: «ولا يقال أن المسكوت عنه يلحق بالمأذون فيه، فيما يرجع للفرق الحاصل بين العادات والعبادات، فهي تفارقها، لأن العبادات لا يصار إليها إلا بدليل، فلا يقدم على استنباط عبادة لا أصل لها، لأنها مخصوصة بحكم الإذن المصرح به، بخلاف العادات، ثم قال: لأننا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة، والإجماع. فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة، والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم الكتاب والسنة فهي باطلة مطرحة، ومن صار إليها فقد شرَّع، وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه بالكتاب والسنة والإجماع، فليس خارجة عن هذه الأحوال، لكن حكمها لا يسمى قياساً بل مصلحة مرسلة، لأن هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الأصلين الأولين وقرائن الأحوال».

هذا الاستنتاج صاحب بداية الكلام عن المقصد قبل أن يتخذ مكانه بصفته مبدأ أصولياً مد الاجتهاد بمعين علمي سهل استخراج كثير من القواعد خارج المعنى الظاهر والمؤول للنص، ليجنح إلى تكريس أهمية تلقف جهات التشريع لمبدأ المصالح المرسلة، لسهولة معرفة المقصد عن طريق استخدامها، إذا أعوز النص واستحال استخراج الحكم على التفسير لنشوز كنه الواقعة عن إمكانية تحمل معنى العبارة، مع ضرورة معرفة الحكم الرامي إلى تحقيق هدف الشارع ضمن معادلة تأرجحت بين حدوث الواقعة وحاجة الأفراد إليها وعوز النص الصريح باعتمادها أو إلغائها.

وإذا كان الشاطبي عد مبتكر هذا الفن بما أضفاه عليه من تفصيل، وما استخدم في تحليلاته من معارف تستوجب التنويه، فإنه لم يضع تعريفاً محدداً للمقاصد تأسياً

بالذين سبقوه ممن تكلموا عنها، وإنما اهتم باستجلاء كل جوانب موضوعها، ومجالات استخدامها، وقدم مصطلح المقاصد بدون تعريف محدد، حتى تصدى إليه فضيلة الشيخ الداعية الطاهر بن عاشور فهو الذي أعطى تعريفاً محكماً، فاعتبر أول من عرف هذا الفن حسب علمي، إلا أن الشاطبي يبقى مسلماً بأنه هو الذي ابتكر تبسيط وتوضيح علم المقاصد، حتى وإن كان الغزالي تعرض إليه بإيجاز، نقلاً عن شيخه عبد الملك الجويني من خلال ذكر الحكم الشرعية أحياناً، وذكر غاية المشرع أحياناً أخرى.

ويرى الدكتور حمادي العبيدي أن الشاطبي ابتكر علم المقاصد مثل سيبويه في ابتكاره للنحو، وكما ابتدع الخليل بن أحمد الفراهدي علم العروض.

وقد أثبت عبدالله دراز في المقدمة العلمية التي قدم بها تحقيقه لكتاب الموافقات للشاطبي: «أن علم الأصول بقي فاقداً قسماً منه هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنية، حتى هيأ الله سبحانه وتعالى أبا إسحاق الشاطبي في القرن الثامن الهجري، لتدارك هذا النقص، وإنشاء هذه العمارة الكبرى في هذا الفراغ المترامي الأطراف، في نواحي هذا العلم الجليل، فحلل المقاصد إلى أربعة أنواع، ثم أخذ يفصل كل نوع منها».

من هنا نجزم كغيرنا بأن توضيح نظرية المقاصد نشأ بابتكار من الشاطبي، إذ أصبح يسد هذا الفراغ الذي بسده تمكن العلماء من اكتشاف سعة فضاء الشريعة لاستنباط قواعد لا تترك أي فراغ تشريعي، ولقد بين الشاطبي ترامي آفاق هذا الفضاء عندما قال في بداية كلامه عن المقاصد «والمقاصد التي ينظر فيها قسمان:

أحدهما يرجع إلى قصد الشارع، والآخر يرجع إلى قصد المكلف، فالأول: يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء، ومن جهة قصده في وضعها للإفهام، ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها».

هذا التصور العميق المصاحب لنشوء نظرية المقاصد نستنتج منه أنها ملأت فراغاً تشريعياً كان العلماء يتجرعون مرارة غيابه ولا يكادون يستسيغون عدم وجود

وعاء تشريعي يستخرجون منه قواعد يحكمون بها على نوازل عصرهم، إلا أن وضع التصور وحده لا يكفي لإبراز المصطلح العلمي الحامل في مشمولاته أفراداً يمكن تفريعها إلى عدة أجناس، ولذا صدر الشاطبي كلامه عن منهجه الجديد اكتشافاً، والمتأصل في كنوز الشريعة ابتداء بقوله: «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية.

لقد قدم الشاطبي هذا المنهج للعلماء على الطريقة التي جعلت المسلمين لم تبق واقعة تحدث على وجه الأرض إلا ووجدوا لها عالماً يبين حكم الله فيها، وعند عدم وجود النص الصريح، ولم يسعف التفسير ولا الشرح على استنباط حكم له، ولم يشمله إجماع ولا قياس، وبيان حكمه تدعو إليه الحاجة، فإذا أضيف هذا إلى تنوع ابتكارات الإنسان وتكريس مجهوده الفكري والمادي لتسخير مخزونات الكون لتلبية حاجاته، وسد خلاته، وتوقف الأمر على معرفة حكم الله في الموضوع، هنا تتجلى عظمة ابتكار الشاطبي علم المقاصد وتقسيمه إلى ضروري وحاجي وتحسيني ليستطيع العالم بالنظر إلى علاقة المستجد مع أحدها ومدى سهولة استنباط الحكم المحافظ من خلالها على جميع أو أحد الكليات الخمس، أن يجتهد ويخرج حكماً شرعياً لكل نازلة رمتها إكراهات العولمة داخل ساحة تعامل الأمة الإسلامية.

ولهذا قال: الشيخ عبد المتعال الصعيدي، موازياً بين الشاطبي في ابتداعه علم المقاصد، وبين الشافعي في السبق إلى تدوين علم الأصول بهذا يكون للشاطبي ذلك الفضل الكبير بعد الإمام الشافعي، لأنه سبق هذا العصر الحديث بمراعاة ما يسمى فيه روح الشريعة، أو روح القانون، وهذا باهتمامه بمقاصد الشريعة.

أما الشيخ الخضري فاعتبر ابتكار الشاطبي ألصق بالاجتهاد منه بأصول الفقه.

ويرى أحمد أمين أن الشاطبي سلك طريقة مخالفة لطرائق أهل المشرق جميعاً، فكان أسلوبه أيسر وألطف، كما جاء بمباحث جديدة لم يعرفها الناس.

قال الشيخ الطاهر بن عاشور: «إن المقاصد ظهرت قبل الشاطبي على هيئة لمحات متناثرة، مثل قول عمر بن عبد العزيز تستحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من

الفجور» ، وقول مالك رضي الله عنه في الموطأ: دين الله يسر، إلى أن قال: «ولحق بأولئك أفذاذ، أحسب أن نفوسهم جاشت بمحاولة هذا الصنيع، مثل: عز الدين ابن عبد السلام المصري الشافعي في قواعده، وشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المصري المالكي في كتابه الفروق، فلقد حاولا غير مرة تأسيس المقاصد الشرعية، والرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين هو: أبو إسحاق إبراهيم ابن موسى الشاطبي المالكي».

يرتفع بنا هذا التقصي إلى النظر في عطاء المدرستين: الكلامية، والفقهية لندرك أن الشيخ الطاهر قدم هذا الطرح واستخرجه من مختلف عطاء المدرسة الأصولية بفرعيها:

فهذا عبد الجبار الهمداني المعتزلي المتوفى سنة ٤١٥ هـ لم يتعرض لموضوع المقاصد، وكتاب المعتمد لأبي الحسين محمد بن علي الشافعي المتوفى سنة ٤٣٦ هـ، لم يتعرض هو أيضاً لما يمكن أن تستشف منه نظرة تسوق إلى تأسيس المقاصد؛ وكذلك في تلخيصها عند الأمدي، وفخر الدين الرازي؛ وللتقصي يمر بنا البحث إلى سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي المتوفى سنة ٦٧١ هـ في كتابه التحصيل، ومحمد بن الحسن الأرموي المتوفى سنة ٦٥٦ هـ.

هذه الكتب القديمة أتت بعد كتابي الغزالي وعبد الملك الجويني، ولم تبرز نظرية مقاصدية في أحدهما، تكرس ما ميز به الشيخ الطاهر إنجاز الشاطبي، الذي بقي أحد أبواب كتابه تستخرج بواسطته الأحكام، ولم يحظ بإعطائه المكانة اللائقة به، حتى قيض الله الشيخ الطاهر حيث فصل هذا الفن وكشف رموزه، وفصل مجمله، ووضح غوامضه، فإذا فتح الله على الشاطبي في اكتشافه، فإنه أيضاً فتح على الإمام ابن عاشور في جعله فناً يكاد يستقل بنفسه، إذ لم يكتب عليه كتاب مستقل، قبل كتابه الذي بتحقيق الشيخ محمد الحبيب أصبح موسوعة مقاصدية، ثم حذى حذو الطاهر بن عاشور المرحوم علال الفاسي، فلقد انفرد كل واحد منهما بتخصيص كتاب للمقاصد، وإن كانت مواضيع الشيخ الطاهر أكثر تخصصاً في ضبط مصطلح المقصد، من تلك التي عند علال لمزج المرحوم علال الفاسي أحياناً بين المقصد وغيره من مباحث الأصول الأخرى. مثلاً عندما قال: «الإسلام دين الفطرة: سبق

أن بينا معنى الفطرة، وأنها الجبلة والغريزة، فلقد أبدع رحمه الله في تحليل هذا الموضوع وجمع كل شتاته وبين كثيراً من أحكامه ولكن ذلك أتى استطراداً في موضوع المقاصد بتحليل تعدي المطلوب من ذكره هنا.

هذا الكلام يثبت أن علال الفاسي كان قمة في استيعاب مفهوم المقاصد وأعطاها تعريفاً دقيقاً، وبوبها تبويباً جيداً، وكتب نظرة تاريخية موجزة، ومشحونة بالمعلومات، ولكن إبراز المقاصد كعلم يتعامل معه[1] بذاته، وإعطاء أوصاف لمشمولاته غير مسبوقة، والأمانة العلمية في ذكر الآراء المختلفة والحديث عنها، بقيت من بين مميزات كتاب الشيخ الطاهر قدس الله مثواه.

هذا أوردناه تعليقاً على تناول الشيخ الطاهر للأقوال المختلفة ليبرز ابتكار الشاطبي لتقعيد علم المقاصد، وإن كانت وردت إيماءات تدل على شعور الأصوليين بضرورة التعامل معه، وعدم الوصول إلى إبرازه منهجاً مستقلاً عن غيره من العلوم الأخرى.

---

(١) مقاصد الشريعة للمرحوم علال الفاسي. ص٦٥.

المبحث الثاني:
تداخل نظرية المقاصد بمختلف التشريع الإسلامي:

هذا المجال هو الفضاء الواسع الذي تأصلت فيه نظرية المقاصد، لأنها استعملت كل المواضيع سواء تعلق الأمر باستجلاء الخفي، أو الترجيح، أو الوصول إلى غاية الشارع من وضع النص، فكل السبل التي يعبرها المتعاملون مع التشريع، باحثون، أو مطبقون لن تستطيع بلوغ الهدف إلا إذا استخدمت المقصد، وهذا الجانب فصله الشاطبي في القسم الثاني من كتاب المقاصد، فقسمه إلى اثنتي عشرة مسألة، بين فيها أهمية النية وأن الأعمال مبنية عليها، واعتبار المقاصد، ليثبت أن العمل إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام، وهذا هو الذي تطلق عليه القوانين العمد في الجنايات والاختيار في المعاملات، واستدل على ذلك بالآية الكريمة ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ البينة: ٥، مبيناً النظرية التي لم تصل إليها القوانين الوضعية إلا في عصور حديثة، وهي الفرق بين الرضا والاختيار، مقسماً الأعمال إلى عادات وعبادات، ثم ركز على القاعدة الفقهية القائلة: العادة عند الامتثال لا تحتاج إلى نية. بل مجرد وقوعها كاف، كرد الودائع والغصوب وهذا هو الذي يعرف عند أصحاب القانون الوضعي بأن القانون لا يحكم إلا السلوك الخارجي للإنسان، كما يتداخل مقصد الشارع مع ما يطلق عليه تنفيذ العقود بحسن نية، وإليه أشار الشاطبي في المسألة الثانية بقوله: قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع، ثم وضح أن المقاصد الشرعية تربط المكلف بمقتضيات الأحكام، التي هي: الواجب، والمندوب، والمباح، والمحرم، والمكروه.

وأهم وضعه في هذا الموضوع تجلى من بطلان العمل المغاير لمقصد الشارع فقال: «وإن من ابتغى في الشريعة ما لم توضع له فهو مناقض لها» إلى أن قال: «فإذا جاء الشارع بأحد المتماثلين للمصلحة وتعيين الآخر للمفسدة فقد بين الوجه الذي منه تحصل المصلحة فأمر به أو أذن فيه». هذا التعامل مع المستجدات هو الذي يمكن تشريع الأمة من الاستجابة للتطلعات، والتمسك بالمقدسات التي لا ينبغي الدخول في ساحتها، ثم جلب المصلحة أو دفع المفسدة إذا كان مأذوناً فيه فهو على ضربين: ألا يلزم منه إضرار بالغير.

هذا التمهيد أردنا به أن نبين تداخل المقاصد بمختلف صور التشريع، وهو إطار وضعه الشاطبي يمكننا من استخدام نظرية المقاصد لدرء المفاسد وجلب المصالح، وقد نص عليه في المسألة الخامسة عندما قال في آخرها: «وأيضاً فقد جاء في هذا القسم من النصوص كثير، فقد نهى عليه الصلاة والسلام عن الخليطين وعن شرب النبيذ بعد ثلاث، وعن الانتباذ في الأوعية التي لا يعلم بتخمير النبيذ فيها، وبين عليه الصلاة والسلام أنه إنما نهى عن بعض ذلك لئلا يتخذ ذريعة، فقال: عليه الصلاة والسلام: «لو رخصت في هذه لأوشك أن تفعلوها مثل هذه» يعني أن النفوس لا تقف عند الحد المباح في مثل هذا، ووقوع المفسدة في هذه الأمور ليست بغالبة في العادة، وإن كثر وقوعها، وحرم عليه الصلاة والسلام الخلوة بالمرأة الأجنبية، وأن تسافر مع غير ذي محرم ... ونهى عن بناء المساجد على القبور، وعن الصلاة إليها، وعن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها وقال: إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم» إلى أن قال: «إذا كان هذا معلوماً على الجملة والتفصيل فليس العمل عليه ببدع في الشريعة، بل هو أصل من أصولها راجع إلى ما هو مكمل، إما لضروري أو حاجي أو تحسيني»[1].

هنا نصل إلى الغاية من أن جهات التشريع مطالبة أثناء استخراج الحكم للطارئ الذي لم يرتب تحت دائرة حكم معلوم، أن تنظر في الغرض الذي يحكمه هذا المبتكر من جهة أولى هل يحمل جزءاً من أنواع الحرام لا يهتدى إليه إلا بالبحث، وعندها يستخرج الحكم بحرمته، وهل يجر إلى مفسدة، ليحكم بمنعه درءاً للمفسدة، وإذا خلي من أي محظور، يستدعي ذلك البحث عن الكلية التي أتى خادماً لها، ليحدد هل يعتبر الحكم الذي سيصدر في شأنه ضرورياً أو حاجياً أو تحسينياً، وهذا هو الذي في نظري امتزجت بواسطته نظرية المقاصد بمختلف أوجه التشريع، وأصبح استخدامها ضرورياً رعياً للمصلحة، التي سنشاهد قريباً تصور الغزالي فيها.

قال أبو حامد: «إذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع، فلا وجه

---

(١) الموافقات، المجلد الأول، ج٢، ص٦٤٢.

للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكونها حجة»[1].

لسنا بصدد الكلام على المصالح المرسلة لذاتها، ولكن نحاول استجلاء كل جوانب المقاصد الشرعية لإبراز دورها في سن التشريعات المعاصرة، وبهذا ندرك أن المصلحة المرسلة مصطلح أساسي يعد وعاء قادراً على استيعاب كل المستجدات ليرميها للساحة ممهورة بحكم فقهي مستنبط من مقصد الشارع، في جعل الأحكام معدة كلها لجلب مصالح للعباد، ولدرء مفاسد عنهم.

وعند تعارض مصلحتين ومقصودين، يلجأ حينئذ إلى ترجيح الأقوى كشرب الخمر للمكره عليه، وأكل مال الغير مكرهاً على أكله، فالإقدام على أحد هذه الأفعال المحرمة إجماعاً أقل ضرراً من سفك الدم، لأن الحفاظ على النفس داخل تحت المقصد الضروري، والذي اتفقت عليه كل الشرائع.

قال الغزالي: لم يبق شك في أن حفظ خطة الإسلام ورقاب المسلمين أهم في مقاصد الشرع من حفظ شخص معين في ساعة أو نهار (يتكلم هنا عن التترس ثم قال: «وسيعود الكفار عليه بالقتل» ، إلى أن قال: «ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس.

وإلى هذا الموقف انحاز القرافي حين قال في الفروق: «هذا وإن سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة إلى الأصول الأربعة، لأن مرجع المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والإجماع، ولكون هذه المعاني عرفت بأدلة لا بدليل واحد بل بعدة أدلة، وكثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الإمارات لذلك سميناها مصلحة مرسلة لا قياساً»[2].

هذا الاتجاه عند الفقهاء القدامى جعل المصلحة المرسلة في الحد المتفق عليه منها عند الشافعية والمالكية ما هي إلا تطبيق من تطبيقات مقاصد الشريعة، إذ عن طريق

---

(١) المستصفى الغزالي، ج٢، ص٤٤٩.

(٢) الفروق القرافي، ج٥، ص١٩٩.

هذا المبدأ (المصلحة المرسلة) نعرف قصد الشارع حسب رأي أولئك الفقهاء.

ومن حيث حفظ مقاصد الشرع رأى الشاطبي أرجحية ما ذهب إليه مالك والشافعي أنه يجوز قتل الجماعة بالواحد، والمستند فيه المصلحة المرسلة، إذ لا نص على عين المسألة وهو وارد عن أمير المؤمنين سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ووجه المصلحة عصمة دم القتيل، وقد أزهقت روحه عمداً، من طرق مشتركين كل واحد منهم كان حريصاً على قتل ذلك البريء، فإذا أهدر دمه كان ذلك تعطيلاً لأصل القصاص، واعتبرت الإعانة ذريعة إلى السعي بالقتل، فإن قيل كيف يقتل في الشرع غير القاتل، كان الجواب لم يقتل إلا القاتل، وهم الجماعة، من حيث الاجتماع عند مالك والشافعي، فهو مضاف إلى اشتراكهم في الفعل بنية حدوث القتل، وإضافته إلى فعل الشخص الواحد» وإنما التعيين في تنزيل الأشخاص منزلة الشخص الواحد، وقد دعت إليه المصلحة، فلم يكن مبتدعاً مع ما فيه من حفظ مقاصد الشرع في حقن الدماء، وعليه يجري عند مالك قطع الأيدي باليد الواحدة، وقطع الأيدي في النصاب الواجب.

هذا القول يضع ضابطاً مهماً في أن حفظ ملة الإسلام ورقاب المسلمين، أهم في مقاصد الشرع من حفظ شخص معين في ساعة أو نهار، فهذا مما لا شك فيه، كما أبيح أكل مال الغير بالإكراه لدرء المضرة الجسيمة، للعلم أن المال حقير في ميزان الشرع بالإضافة إلى دم المسلم. وعرف ذلك بأدلة كثيرة، إلى أن قال في مكان آخر من هذا الكتاب «ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها لا إجماع، ولا نص ولا قياس خاص، ولكن فهم الشرع يوجب ذلك»[1]. وقد ورد هذا الكلام نفسه في أول هذا المبحث منسوباً إلى الغزالي.

قال العز بن عبد السلام: لأن المصلحة العامة كالضرورة الخاصة، ولو دعت ضرورة إلى غصب أموال الناس لجاز له ذلك، بل يجب عليه، وإذا وجب هذا

---

(١) ج١، ص٤٥٠.

لإحياء نفس واحدة فما الظن بإحياء نفوس كثيرة[1].

هذا المبدأ يحتم على جهات التشريع في الأمة الإسلامية استحضار ابتعاد جلب المشقة والضيق، وما ينجم عنهما من حرج أثناء تهيئة النصوص المزمع تطبيقها على الأمة، خصوصاً في المسائل الاجتهادية المستنبطة من المبادئ العامة، إذا تكلمت عن أحكام وقائع لم ينص في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس على حرمتها.

ولما ناقش الزركشي في البحر المحيط إجماع أهل المدينة، قال بأنه ليس بحجة من حيث إجماعهم، بل إما هو من جهة نقلهم المتواتر، وإما من جهة شهادتهم لقرائن الأحوال الدالة على مقاصد الشرع، قال: وهذا النوع الاستدلالي إن عارضه خبر، فالخبر أولى عند جمهور أصحابنا (الشافعية) وأورد قولاً آخر بأن أصحابهم منهم من رجح ذلك الخبر بناء على أنه إجماع، وعقب عليه بأنه غير صحيح[2].

من هذا القول نقتبس أنه يمكن أن يبحث عن مقصد الشرع من خلال قرائن الأحوال وتلك مرتكزات مرنة تفحص جميع الوقائع المتلاحقة لتفسح المجال أمام جهات التشريع لاستنباط الحكم لكل مستجد لم نجد له نصاً بالاعتبار ولا بالإلغاء، ولم نستطع العثور على تشابه علته مع أخرى يمكن أن يقاس عليها. وإكراهات العولمة رمته في ساحة التعامل الإسلامي، ولابد من إدراجه في لائحة المباح أو المحرم، وإذا لم نتعامل مع المقصد فلم نجد مبرراً لإعلان حكم الشرع منه.

لكن استخلاص التشريع من مقصد الشارع لابد أن يتقيد بالمنهج الذي ذكره القرافي في البروق في أنواع الفروق حيث قال: قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما «إذا سمعتم قراءة كتاب الله تعالى فاستمعوا، فإنه إنما يأمركم بخير وينهاكم عن شر»وقال في كلام آخر يهمنا منه: «إن المصالح تتبع الأوامر، والمفاسد تتبع النواهي»[3].

عندما نستخدم المقصد لاستبعاد كل مفسدة تضر المسلم في دينه أو دنياه،

---

(١) قواعد الأحكام للعز بن السلام، ج٢، ص٣٥٢.

(٢) قواعد الأحكام للعز بن السلام الشافعي، ج٦، ص١١٩.

(٣) البروق في أنوار الفروق، ج٣، ص٤٥٠.

فسنكون استخدمنا قول ابن عباس رضي الله عنهما فيما يسوق إليه الإصغاء لتلاوة القرآن، إذ لم يحصر ذلك على صريح النص وإنما قصد ما يستنتج منه.

ووسع ابن قدامة المقدسي دائرة التعامل مع المقصد حين قال: الثاني ما يقع موقع التحسين والتزيين ورعاية حسن المناهج في العبادات والمعاملات، كاعتبار الولي في النكاح صيانة للمرأة عن مباشرة العقد لكونه مشعراً بتوقان نفسها إلى الرجال، «فلا يليق ذلك بالمروءة ففوض ذلك إلى الولي حملاً للخلق على أحسن المناهج، ولو أمكن تعليل ذلك بقصور رأي المرأة في انتقاء الأزواج وسرعة الاغترار بالظاهر لكان الضر بالأول» [1].

من خلال البحث عن علة الحكم استخلص أهم الدوافع إلى اعتبار هذا الحكم من قصد الشرع، لتنجلي لنا أهمية اعتبار المقصد عند إعداد قاعدة الحكم على الواقعة.

ومن تحاليل الحجاوي في الكوكب المنير للكليات الخمس استخدم أمثلة على انتقال الحاجي ليكون ضرورياً، بسبب هدم أحد العناصر المكونة للضروري عندما قال: «ويلحق بالضروري ما هو مكمل له، كحفظ العقل بالحد بقليل مسكر، ومعنى كونه مكملاً له: أنه لا يستقل ضرورياً بنفسه، بل بطريق الانضمام، فله تأثير فيه، لكن لا بنفسه» [2].

والمحافظة في حفظ الدين بتحريم البدعة، وعقوبة المبتدع الداعي إليها، إلى أن قال: «الحاجي هو الذي لا يكون في محل الضرورة كبيع ونحوه».

---

(١) روضة الناظر لابن قدامة المقدسي، ج١، ص٨٠.

(٢) الكوكب المنير للحجاوي الحنبلي، ج٢، ص٤٠٥.

المبحث الثالث:
أهم تطبيقات نظرية المقاصد (المصالح المرسلة نموذجاً)

عندما نعكس المستجدات من مخترعات وغيرها على مدى حماية آثار استخدامها لضروري أو حاجي يترتب عن إهمال المساس بالواجب من حفظ الضروري، أو تحسيني ينجم عن تركه تعطيل الحاجي، لتأتي لنا عن طريق مقصد الشارع استخراج حكم شرعي يحظر ما يؤدي إلى ما ينجم عنه فوات شيء من الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات.

وهذا يجسد تكريس المستجد ليخدم المحافظة على أحد تلك المقاصد، والسير في مراعاة المقصد يحتم علينا سن حكم بطلب فعل ذلك الأمر الخادم للضروري أو الحاجي أو التحسيني، ولا نحتاج التأكيد على أن مقاصد الشريعة لا يمكن أن تتجه إلى تقرير منكر، أو باطل، أو ظلم، أو حرام لأن الله جل جلاله خول الأمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو أمر باق وجوبه على الأمة حتى نهاية الدنيا لتبقى الدعوة إلى الله مطبقة على وجه الأرض حتى لا يحتج أي قوم بعد بعثة النبي ﷺ بأنهم لم تأتيهم رسالة: قال الله في محكم تنزيله: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾ آل عمران: ١١٠.

هذا الأمر موجه للأمة على امتداد الزمن فكل مسلم مطالب بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإذا التبس وجه الحق في المستجد وبرزت حاجة إلى تبيين الحق التجئ إلى تقرير المصلحة عن طريق استخدام المباح ضمن مراعاة الكليات الخمسة، من خلال تكامل الضروري والحاجي والتحسيني، فإذا وجدت الواقعة لا تخدم أصلاً من تلك الأصول ولا تمس به، ولا تناقض نصاً ولا إجماعاً رتبها داخل دائرة المباح، وترك اختيار العمل بها لمن يهمه تعاطيها، على أن لا يمس بقداسة مبدأ استنباط عبدالله بن عباس المتقدم والقائل بأن كل نواهي الشريعة أتت لتنقذ المكلف من مضرة دينية أو أخروية، وكل أوامره أتت لتحقق له مصلحة عاجلة أو آجلة قال الله عز وجل: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ آل عمران: ١٠٤.

ثم نرى الشاطبي في الموافقات حدد وضع الشارع للمقاصد مبيناً أن النظر فيها ينقسم إلى قسمين:

أحدهما يرجع إلى قصد الشارع والآخر يرجع إلى قصد المكلف، فالأول يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء، ومن جهة وضعها للإفهام، ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصد دخول المكلف تحت حكمها، فهذه أربعة أنواع.

وفي هذا السياق قال الشيخ عبدالرحمن اليوسف: نعلم أن العدل في ذاته هدف وغاية ومقصد من مقاصد الشريعة؛ وهذا العدل أيضاً وسيلة إلى غاية أخرى وهي تربية الإنسان الصالح الذي يؤمر بالعدل ويبتلى بتطبيقه لتصلح نفسه وتزكوا أخلاقه، وهكذا يكون العدل غاية من جهة، ووسيلة من جهة أخرى، غاية في نفسه فهو مطلب شرعي، ووسيلة لتحقيق غاية أخرى وهي تكوين إنسان مسلم صالح[1].

وتستخدم المقاصد عند تساوي الأدلة، وعدم تكامل أحكامها وما يترتب عن ذلك من سلوك سبل الترجيح، ليكون الحديث الموقوف على الصحابي مرجحاً إذا كان ما قاله عن ظن وقياس، فهو أولى بفهم الشارع[2].

فإذا تعامل العالم مع مجريات الوقائع بهذا الرأي مضافاً إليه ما أورده الشيخ الطاهر بن عاشور عندما قال: «المقاصد الشرعية نوعان: معان حقيقية، ومعان عرفية عامة، ويشترط في جميعها أن يكون ثابتاً ظاهراً منضبطاً مطرداً، فأما المعاني الحقيقية فهي التي لها تحقق في نفسها بحيث تدرك العقول السليمة ملاءمتها للمصلحة أو منافرتها لها، أي تكون جالبة نفعاً عاماً أو ضراً عاماً، إدراكاً مستقلاً عن التوقف على معرفة عادة أو قانون، كإدراك كون العدل نافعاً، وكون الاعتداء على النفوس ضاراً، وكون الأخذ على يد الظالم نافعاً لصالح الجميع»[3].

---

(١) البيان المأمول في علم الأصول، ج١، ص١٠، للشيخ عبد الرحمن اليوسف.

(٢) المستصفى للغزالي، ج٢، ص٤٥٦.

(٣) أصول الفقه للشيخ الطاهر بن عاشور تحقيق الداعية الشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة، ص١٦٥ و ١٦٦.

إذا تمسكت جهات التشريع في الأمة الإسلامية من باحثين، وأساتذة، أو كتاب، وعلماء مجتهدين داخل المجامع بهذا المبدأ استطاعت أن تلاحق التطور بسن قواعد مبينة حكم الله للمسلمين في التعامل مع الوقائع الطارئة، وبذلك ترفع المسؤولية عن العلماء لتصبح على كواهل ولاة الأمور، أما البرلمانات، التي إن دخل حكم تكليفها بسن التشريعات تحت مفهوم ممارسة الشورى، فإنه ليست لها مندوحة تبيح لها سن التشريعات، لدولة من دول الإسلام إلا في إطار التقيد بمراعاة احترام استبعاد الحرام والاستفادة من اتساع دائرة الحلال بصفته مستخلصاً من المباح معززاً بسهولة الشريعة ويسرها ورحمة الشارع بعبيده.

ولم أجد أحسن مما سجله الشيخ الطاهر في هذا الموضوع عندما قال: «تحت عنوان السماحة أول أوصاف الشريعة، وأكبر مقاصدها» ، ثم حلل هذا العنوان بقوله «السماحة: «سهولة المعاملة في اعتدال، فهي وسط بين الضيق والتساهل» وبعد شرح جيد لمعنى الاعتدال والعدل قال: «الاعتدال أي التوسط بين الإفراط والتفريط».

فإذا استحضرت جهات سن التشريع سماحة هذه الشريعة التي وصفها المصدر المذكور بأنها السهولة المحمودة فيما يظن التشديد فيه، ومعنى كونها محمودة أنها لا تفضي إلى ضر أو فساد» [1] .

فإذا وضع المتولي لإصدار التشريع تلك الضوابط التي استكملها الشيخ الطاهر في كتابه الذي يبرر اعتمادنا بالأساس عليه، كونه أول مؤلف وصلت إليه أيدينا تخصص في المقاصد دون أن يضيف إليها غيرها، فمكنه ذلك من تحليل كامل لكل غرض من أغراضها، وبالنظر إلى ذلك نجده قسم المعاملات إلى مرتبتين:

«رتبة المقصد فهو في المرتبة الأولى في محافظة الشرع على إثباته وقوعاً ورفعاً، وما هو في رتبة الوسيلة فهو المرتبة الثانية تابع لحالة غيره» هذا القسم الأخير الذي فصل فيه تفصيلاً جيداً مدعياً أن الأقدمين لم يوفوه ما يستحقه من التفصيل، وهو ضروري للاعتماد عليه عندما تدعو الحاجة إلى إخراج حكم لواقعة على جهة

---

(١) نفسه، ص١٨٨.

التشريع. فعلى المشرع أن ينظر أولاً في الكلية التي سيستخدمها هذا الحكم المطبق على الواقعة لينيط الحكم بالكلية التي يخدمها، فيكون ضرورياً، إذا أصبح لحفظ الدين، أو النفس أو العقل أو النسل أو المال.

ومراعاة لذلك أصبح من الواجب اليوم على المسلمين إصدار تشريعات تمكن من إيجاد طرق تجتث أصحاب الفتن الذين قال فيهم الله: ﴿ وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً ﴾ الأنفال: ٢٥. فأي تشريع تصدره دولة إسلامية يمكنها من استئصال جرثمة الإرهاب، دون المساس بأي ثابت من ثوابت الإسلام المجسدة في تطبيق ما لا يجلب مضرة من الحلال، وتجنب كل صورة من صور الحرام، واستخدام الرخصة لجلب التيسير عند المشقة، فكل ما امتزج بتفاعل هذه الصور اعتبر مقصداً ضرورياً يجب ضمه إلى الضابط الذي تمسكنا به من قبل، وهذا الضابط، يعكس كل ما يسوق إلى حفظ الكليات الخمس ويوقف الهجمة المتواصلة على الإسلام والمسلمين والتي يجب علينا اليوم استحداث الطرق والآليات التي تمكننا من صدها، فإذا ادلهم ليل الضيق والحرج في زماننا هذا وفي زمان آخر نتيجة إنزال مجموعة من الإكراهات اكتظت بها الساحة الإسلامية، مع عدم إمكانية التخلص منها، وعدم توفر بديل يغني عنها، والضرورة تدعو إليها مثل بعض المكونات التي يستخدمها الأطباء لإجراء العمليات الجراحية، وتسارع وتيرة التعامل مع علم الجينات ومشتقات بعض الأدوية وبعض المواد الصناعية فهل هذا يدخل فيما عبر عنه الشاطبي رحمه الله بقوله: «وأما الحاجيات فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة» [1].

فإذا استخدمت المصلحة المرسلة في هذا الشأن بشروطها اتسع حكم الشرع ليظهر أين يوضع المستجد ضمن استخدام الأدلة، فعندما يستخلص الحكم من هذه الأدلة نكون استنبطنا الحكم الإسلامي من مصدره الدال عليه.

---

(١) الموافقات للشاطبي ج٢.

وإلى هذا المنحى أشار العالم المرحوم علال الفاسي بقوله: «لأن العدالة في الإسلام من صميم التطبيق للأحكام الشرعية، وليست نظرية مستقلة عنها. وهي غير ما نص عليه بصراحة تؤخذ من مقاصد الشريعة، التي تنطوي على كل ما يمكن أن يقع من حوادث وأحكام، وليست المقاصد الشرعية مصادر تشريع خارجية» مجيباً بهذا القول السيد المحمصاني في كتابه فلسفة التشريع في الإسلام.

ثم قال بعد ذلك: «والمقصد العام للشريعة الإسلامية، هو عمارة الأرض، وحفظ نظام التعايش فيها واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة، ومن صلاح في العقل وفي العمل، وإصلاح في الأرض واستنباط لخيراتها، وتدبير لمنافع الجميع».

خاتمة

بعد هذه الآراء أو الأحكام، يظهر أن جميع الوقائع بإمكان العلماء إصدار الحكم الملائم شرعاً لها، والمستجيب لعمارة الأرض تحت تطبيق أحكام الشريعة، وندرك أيضاً أن المقصد وعاء توضع داخله جميع الوقائع فتخرج منه بأحكام ربط بينها وبين وقائعها مناط استحكمت العلاقة السببية بينه وبين حكمه[1].

فإذا حدثت واقعة من هذه المستجدات المتنامية، والتي يسرع بوتيرة تراكمها مهارة المخترعين وضخامة الإمكانيات، وتطور العلم، فإذا أضيف إلى ذلك الصراع المحتدم بين أنصار تكريس تقوية برنامج التربية الإسلامية ضمن مناهج التعليم، وبين أنصار العلمانية المتركبين من فئتين إحداهما أصحابها أعراقهم إسلامية لكن جرفتهم الثقافات العلمانية، فأصبح جهدهم مكرساً لتوجيه منظومة التعليم داخل دولهم لينتهج التعليم التخصصات التي تحمي مكاناتهم، وتستجيب لتطلعاتهم، وتشبع رغبتهم البهيمية التي أصلت فيهم جهات تكوينهم وتعلقهم بتلك الرغبات، والفئة الثانية مجموعات غير مسلمة اكتسبت جنسيات إسلامية فأصبح همها تقوية دياناتها داخل مجتمعاتها الجديدة، فتعاون هؤلاء جميعاً بحكم تخصصاتهم جعلهم يلتحمون بجهات الإنتاج لتملأ الساحة بالاختراع، الذي كلما كان بعيداً عن التقيد بحكم الشريعة قويت الرعاية لتحفيز المسلمين على تلقفه، فإذا لم تسهر جهات الشرع على ملاحقة كل مستجد بمعرفة حكم الله فيه، فسيقع كثير من أبناء الأمة الإسلامية في انتهاك حمى الشريعة.

وأهم مبدأ يمكن أن تسن منه أحكام متزامنة، أو ملاحقة لكل جديد، هو استخدام مقاصد الشريعة حسب الشروط التي سبق إليها الغزالي وتوارد عليها كل علماء الإسلام، وهي مراعاة كل قاعدة مبتكرة عن طريق تلمس مقاصد الشرع للتقيد بضوابط امتثال أوامر ونواهي الكتاب والسنة وإجماع الأمة.

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

---

(١) علال الفاسي في كتاب المقاصد صفحة ٤٢.

في مقاصد الشريعة والأحكام الشرعية فهما وتنزيلاً
نحو منهجية مقاصدية لفهم النصوص وتنزيلها

إعداد
الأستاذ الدكتور قطب مصطفى سانو
عضو منتدب بمجمع الفقه الإسلامي الدولي
أستاذ أصول الفقه والفقه المقارن والمالية الإسلامية
بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا
وكيل الجامعة لشؤون الابتكارات العلمية
والعلاقات الدولية

«.. فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزيله منزلة الخليفة للنبي – صلى الله عليه وآله وسلم – في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله..»

الموافقات للإمام الشاطبي – رحمه الله.

«إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين، حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغربية التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم، ونسميه علم مقاصد الشريعة ..»

مقاصد الشريعة للإمام ابن عاشور – رحمه الله.

«مقاصد الشريعة هي المرجع الأبدي لاستقاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي، وأنها ليست مصدراً خارجياً عن الشرع الإسلامي، ولكنها من صميمه، وليست غامضة غموض القانون الطبيعي الذي لا يعرف له حد ولا مورد..»

مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها
للأستاذ علال الفاسي – رحمه الله.

«المقاصد ليست أداة لإنضاج الاجتهاد وتقويته، ولكنها أيضاً أداة لتوسيعه وتمكينه من استيعاب الحياة بكل تقلباتها وتشعباتها ..»

نظرية المقاصد للدكتور الريسوني

تقديم الدراسة:

الحمد لله وحده لا شريك له، والصلاة والسلام على من بعثه الله رحمة للعالمين، وعلى آله الطاهرين، وصحبه المخلصين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد.

١- فلم يعد أمراً خافياً على أحد ما تشهده الساحة الفكريّة الإسلاميّة من تناقض بين الفتاوى والاجتهادات، ولم يعد أمراً غريباً في أن تتنافس القنوات الفضائية والمحطات الإذاعية على إصدار الفتاوى المتنافرة والمتضاربة في المسألة الواحدة.

٢- وفي خضم هذه الأحوال الفكرية المقلقة، يجد الإنسان المسلم العادي نفسه أمام سيل من الآراء والاجتهادات التي لا تستند إلى الأصول العلمية الرشيدة، ولا تلتفت إلى تلك المقاصد التي تعصم المفتي والمستفتي من الخطل والزلل، ولا تعتد بالمآلات إذ لا تفرق بين سائل في أقصى الغرب، وسائل في أقصى الشرق، بل يعدهم جميعاً يعيشون في مكان واحد لا تختلف أحوالهم ولا ظروفهم ولا عاداتهم ولا تقاليدهم!

٣- ولا غرو في أن يغدو الاختلاف والتناحر سمات أساس في شخصية الإنسان المسلم المعاصر، ولا عجب أن يصبح العامة فريسة لتلك الآراء المتضاربة التي تعرض عليهم ليل نهار. ولئن كانت هذه الحالة الفكرية محل قلق وخوف على مر الأزمان وكر الدهور، فإن العلاج الأمثل لها في تصورنا يكمن في إعادة أولئك المتسابقين في إصدار الفتاوى الفضائية والهاتفية وسواها إلى الفكر المقاصدي الذي نخاله الفكر الأسدّ والقادر على ترشيد تلك الفتاوى وحماية عقل الإنسان العادي من هذه التناقضات والاختلافات التي لا يطيقها العلماء بله العوام.

٤- ومن ثم، فإن الحاجة تدعو اليوم إلى إيلاء المسألة المقاصدية مزيداً من الاهتمام والعناية والرعاية تأصيلاً، وتحريراً وتطويراً، فليس أشد على الجهل من العلم، وليس أشد على الفوضى من النظام، وليس أشد على التعجل من التريث والصبر.

٥- وإسهاماً منا – ولو بنقير- في إثارة الاهتمام بالمسألة المقاصدية عنيت بنسج هذه الصفحات المعدودة حول جانب من جوانب الفكر المقاصدي المتشعبة أملاً في

أن يتبعه محاولات أخرى هادفة إلى بناء فكر مقاصدي رشيد قويم في العاجل القريب. وقد انتظمت الدراسة ثلاثة مباحث، كان أولها حديثاً عن موقع الفكر المقاصدي في علم أصول الفقه، وتصدى المبحث الثاني لحديث مقتضب عن مدى الحاجة إلى استقلال الفكر المقاصدي عن الأصول، وأما المبحث الثالث، فقد تناول أهمية المقاصد في الاستنباط، وتناول المبحث الرابع مقاصد الشرع والترجيح بين الاجتهادات، واشتملت الخاتمة على أهم نتائج الدراسة.

والله نسأل أن يجعل هذا العمل مما يمكث في الأرض وينفع الناس، إن نريد إلا الإصلاح ما استطعنا، وما توفيقنا إلا بالله العلي العزيز القدير.

كتبها/ أبو محمد قطب مصطفى سانو

نزيل كوالالمبور، ماليزيا، جنوب شرق آسيا

المبحث الأول
في موقع الفكر المقاصدي من علم أصول الفقه

من نافلة القول أن مقاصد الشريعة كانت ولا تزال تعدّ مبحثاً من مباحث علم الأصول، إذ يتجاذبها عدد من المباحث الأصوليّة، وهي مبحث القياس، ومبحث المصلحة، ومبحث الذرائع، ومبحث الاجتهاد، ويجدر بنا أن نبسط القول في العلاقة الثاوية بين المقاصد وهذه المباحث المذكورة، وذلك في الفقرات التالية:

الفقرة الأولى: بين المقاصد والقياس:

١- فبالنسبة لمبحث القياس، فإن مقاصد الشريعة تلتقي مع أهمّ ركن من أركان العمليّة القياسيّة، وهو العلّة، وتعد مصطلحاً مرادفاً لها عند كثير من الباحثين، إذ إنّ المقاصد تعرف عند عامة الباحثين بأنّها: عبارة عن تلك المعاني والأهداف (والعلل) والأسرار التي لاحظها الشرع في جميع أحوال تشريعاته المتعلقة بالفرد والمجتمع، كما أنها تعرَّف بأنها: الغاية من الشريعة والأسرار التي وضعها الشارع عند كلّ حكم من أحكامها- .

٢- وبناء على هذا التعريف لمقاصد الشريعة، فإنّ المقاصد تعني العلل، كما أنها تعني الحكم والأهداف والأسرار. وأما العلّة، فإنها هي الأخرى تعرّف بتعريفات عديدة، من أهمِّها أنّها عبارة عن المعاني المستنبطة من النصوص التي تعلّقت بها الأحكام، وتعدَّت بتعدّيها إلى الفروع، وسمّيت علّة لأنّ تلك المعاني بحكم حلولها في المنصوص عليها غيّرت أحكامها لا عن اختيار إلى العموم عن الخصوص، كما تعرّف العلّة أيضاً بأنها عبارة عن الوصف الظاهر المنضبط الذي جعله الشارع موجباً للحكم، ومعرّفاً له..

٣- واستناداً إلى هذا التعريف بكل واحد من المقاصد والعلّة، يمكننا الخلوص إلى القول بأنّ بينهما عموماً وخصوصاً، فالمقاصد أعمّ وأشمل من العلّة إذا اعتبرنا العلّة وصفاً ظاهراً منضبطاً أي معنى محدداً ومنضبطاً، إذ إنّه لا يشترط في المقاصد أن تكون منضبطة، وهذا القيد هو الذي يجعل العلّة تختلف عن الحكمة والسر والغاية وسواها، كما يجعلها تختلف عن المقاصد بعد الاتفاق معها على كون كل واحدة منهما عبارة عن معاني!

٤- وهكذا نجد المقاصد تلتقي مع العلة على هذا المستوى المفهومي لكل واحدة منها. وفضلاً عن هذا، فإن وجود المقاصد متوقف على وجود التعليل، وبتعبير آخر، لا وجود للتقصيد إذا لم يكن هناك تعليل، فكل تقصيد يجب أن يسبقه تعليل، وليس العكس، مما يعني أن التعليل أعم من التقصيد، وأن التقصيد أخص منه، بل إن التقصيد يستمد وجوده وبقاءه من التعليل. ولذلك، فإن من أنكر القياس، فإنه سينكر - ولا محالة - التقصيد والمقاصد لما بينهما من علاقة متداخلة ومترابطة.

٥- وتأسيساً على هذا، فإن للمرء أن يلحظ تجاوز المؤلّفات الأصوليّة السابقة تخصيص المقاصد في مبحث مستقلّ انطلاقاً منهم كونها صنو العلّة وما دامت هي كذلك، فلا حاجة إلى إفرادها بمبحث مستقل!

٦- ولئن تبدت لنا تلك العلاقة الوثيقة بين المقاصد والقياس متمثلة في العلّة، فإننا نود أن نشير في هذا المقام إلى أنّ ذلك التقسيم الشائع للأحكام الشرعية إلى أحكام معللة وأحكام غير معللة، تقسيم لا سند له في الواقع العلمي الدقيق، ذلك لأن الأحكام الشرعية كلها معللة ما دام التعليل في أسمى معانيه يراد به وجود علّة معتبرة للحكم الشرعي، وإذا كان ذلك كذلك، فأنى يستقيم أن يكون هناك حكم لا علّة له.

٧- إن مصدر هذا التقسيم المشبوه في نظرنا هو الخلط بين المعرفة بالعلة وعدم المعرفة بها، فقد ذهب عامة النظار إلى الخلط بين الجهل والعدم، فاعتبروا العلل غير المعروفة لنا عللا معدومة، والحال أن جهلنا بالعلل لا يعني بأي حال من الأحوال عدم العلل، إذ إن وجود العلل سابق على وجودنا، وعلى علمنا، وبالتالي، فلا وجه لاتخاذ علمنا حكماً على وجود العلل وعدمها.

٨- وبناءً على هذا، فإنّ ثمة حاجة إلى مراجعة فكرية لهذا التصور الخطأ عن مسألة التعليل، ليحل محله تصور يقوم على تقسيم العلل إلى علل معروفة لنا وعلل غير معروفة، وأما الأحكام، فإن لها عللاً سواء عرفناها أم لم نعرفها، وليست العبرة في علمنا أو جهلنا، ولكن العبرة في وجودها وعدمها، وقد دلت الأدلة الساطعة على وجود العلل لكل الأحكام الشرعية.

٩- وتأسيساً على هذا، يمكن أن نقرر بأن لجميع الأحكام الشرعية مقاصد معتبرة سواء عرفناها أم لم نعرفها، وما لم نعرفها، فإنه بإمكان الأجيال الصاعدة أن تعرفها.

الفقرة الثانية: بين المقاصد والمصلحة:

١- وأما بالنسبة لعلاقة مقاصد الشريعة بمبحث المصلحة، فإن تلك العلاقة تتجلى على مستويين، أولهما كون المصلحة عبارة عن المحافظة على مقصود الشرع المتمثل في حفظ الكليات الخمس أو الست (= النفس، والدين، والنسل، والعقل، والمال) وفي هذا يقرر الإمام الغزالي ما نصه: «.. المصلحة عبارة في الأصل عن جلب منفعة ودرء مفسدة، ولسنا نعني به ذلك لكن نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، ونسلهم، وعقلهم، ومالهم ..»

٢- وأما على المستوى الثاني، فيتمثل في كون تحقيق المصلحة الغاية من المقاصد، إذ إن الغاية من مقاصد الشريعة تتمثل في تحقيق مصالح العباد، وإذا كانت المصلحة تعني في معناها الأصولي جلب كل ما فيه منفعة، ودرء كل ما فيه مفسدة، فإن الغاية من المقاصد ومغزاها جلب المنافع ودرء المفاسد، بل إذا كانت المقاصد تعني الحكم والمعاني والأسرار التي من أجلها شرعت الأحكام لمصلحة العباد، فإن ذلك يعني أن مراعاة المقاصد هي التي تؤدي إلى تحقيق المصلحة التي من أجلها شرع الله الأحكام التكليفية المختلفة.

٣- وبناء على هذا، فإن المقاصد والمصالح تتداخل وتتكامل، كما أن المقاصد والعلل تترادف، مما يعد أيضاً مبرراً من مبررات عدم تركيز أهل العلم بالأصول على مقاصد الشريعة بوصفها مبحثاً مستقلاً قائماً بذاته.

الفقرة الثالثة: بين المقاصد والذرائع:

١- وبالنسبة لعلاقة المقاصد بالذرائع، فإنها تظهر فيما يتعلق بالمآلات، إذ إن النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود سواء أكانت الأفعال موافقة أم مخالفة، فالمجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة علن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ .. بناء على هذا، فإن المقاصد تلتقي مع الذرائع على هذا المستوى، ويعد

الحكم الثابت بالذرائع مبنياً على مراعاة مقصد من مقاصد الشرع المتمثلة في حفظ النفس، والدين، والنسل، والعقل، والمال..

٢- وأما بالنسبة للاجتهاد، فإن علاقة المقاصد به تتجلى في كون فهم المقاصد شرطاً من شروط التصدي للاجتهاد، وفي هذا يقرر الإمام الشاطبي ما نصه:

٣- «.. إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها .. فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي - صلى الله عليه وآله وسلم - في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله..»[١]

٤- كما تعتبر مراعاة المقاصد شرطاً من شروط تحقق الاجتهاد، وبتعبير آخر، إن الحاجة إلى المقاصد لا تتوقف عند الفهم، ولكنها تتجاوزها إلى التنزيل والتطبيق، إذ إن «.. المقاصد ليست أداة لإنضاج الاجتهاد وتقويمه، ولكنها أيضاً أداة لتوسيعه وتمكينه من استيعاب الحياة بكل تقلباتها وتشعباتها..»[٢]

٥- وبناء على هذا، فإننا ننتهي إلى تقرير القول بأن لمقاصد الشريعة تداخلاً واضحاً وعلاقة وطيدة بهذه المباحث الأصولية وسواها، مما جعل عامة أهل العلم يعدونها مبحثاً أصيلاً من مباحث علم الأصول لا يمكن للمرء فهمها أو إدراكها إذا كانت بضاعته في المعرفة الأصولية مغشوشة وضئيلة!

٦- بيد أننا نبادر إلى تقرير القول بأن وجود هذه العلاقة الوثيقة الوطيدة بين الفكر المقاصدي وعلم الأصول لا يحول بأي حال من الأحوال دون استقلال الفكر المقاصدي عن علم الأصول، ذلك لأن استقلاليته في شكل علم سيثري البحث في موضوعاته، ومسائله، وقضاياه، كما أن ذلك سيفتح آفاقاً من النهضة

---

(١) أنظر: الموافقات في أصول الشريعة بشرح الشيخ دراز واعتناء الشيخ رمضان (بيروت، دار المعرفة، طبعة أولى لعام ١٩٩٤م) ج٤ ص٤٧٧ باختصار.

(٢) أنظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي - الريسوني - (الرياض، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، طبعة ثانية لعام ١٩٩٢م) ص٣٣٢ باختصار.

المنهجية التي تحتاج إليها الأمة بغية تطوير أدوات رصينة معينة على حسن الفهم والتأصيل والتحرير والتحقيق.

٧- وبطبيعة الحال، لا يضير استقلال الفكر المقاصدي عن علم الأصول، إذ مباحث علم الأصول وموضوعاته غدت ثابتة ومستقرة لن يهزها شيء قط.

٨- وبهذا يتبين لنا موقع المقاصد في أصول الفقه، ولنعقب هذا ببيان مدى الحاجة إلى استقلالها عن الفكر الأصولي».

المبحث الثاني

في مدى الحاجة إلى استقلال الفكر المقاصدي عن علم الأصول

١- يظل الاستنباط من النصوص الشرعية طريقة من طرق الاستثمار في سلم الشجرة الغزالية[1]، كما يظل هو أحد المقاصد السنية من نشأة العلوم الشرعية، وذلك بحسبانه الغاية المبتغاة والوسيلة المثلى التي يلاذ بها لمعرفة مراد الشرع من نصوصه، والمنهجية الرشيدة التي يعتمد عليها في ضبط ذلك المراد بشكل علمي موضوعي مرتب.

٢- وقد عني أهل العلم بالأصول قبلُ بصياغة جملة حسنة من المبادئ والقوانين والأسس التي يستند إليها عند الهم باستنباط الأحكام من النصوص، أو عند إرادة تنزيل أحكام الشرع في الواقع الذي يعيش فيه الناس.

٣- وبالنظر في تلك الجهود العلمية المباركة التي تكاتفت وبذلت من أجل بلورة منهجية علمية للاستنباط من النصوص الشرعية، يلحظ المرء حضوراً قوياً لجودة القريحة، وعمق الإدراك، وأصالة الفهم، وشمولية الطرح فيما أصله أولئك الجهابذة والفطاحلة من قواعد رشيدة وأسس رشيقة للاستنباط، مما يجعل المرء يشعر باعتزاز وفخر لهذا الجهد العلمي التأصيلي العريق.

٤- بيد أنه في خضم ذلك الشعور بالاعتزاز والفخر ينتاب المرء حالة من الإحباط الفكري عندما يرى توقفاً فجائياً وانقطاعاً مؤلماً لذلك العطاء العلمي المنهجي المنظم الذي استمر لمدة خمسة قرون تقريباً، إذ عزفت الأجيال الصاعدة بعد عن مواصلة السير التأصيلي، وركنوا إلى اللواذ بما جادت به قرائح الآباء، وآمنوا بتلك المقولة المثبطة للهمم والذمم «ليس في الإمكان أبدع مما كان» ، وشككوا في المقولة المناهضة والمشجعة «كم في الإمكان ما هو أبدع مما كان!!».

٥- وهكذا توالت الأجيال الفكرية الرتيبة، وطرق الاستنباط الأصولي التي تركها الأجداد قبيل أفول شمس القرن الخامس الهجري لا تبرح من مكانها، ولا

---

(١) حاول الإمام الغزالي. رحمه الله. أن يحصر مباحث علم الأصول في أربعة مباحث سماها بالأقطاب الأربعة، وهي الثمرة (الحكم الشرعي) والمثمر (الدليل الشرعي) وطرق الاستثمار (طرق الاستنباط) والمستثمر (المجتهد) أنظر: المستصفى .. الغزالي، (...) ص.

تشهد تطويراً بله زيادة، وأمست الجهود بعدُ تبذل في شرح منجزات الأجداد، وشرح الشروح، كما غدت الجهود منذ قرونئذ تتمحور حول اختصار تلك الشروح واختصار المختصرات، والتعليق عليها، والتعليق على التعليقات!

٦- حتى إذا ما أدبر القرن السابع الهجري، وأقبل القرن الثامن الهجري، فإذا الأمل يتجدد في تجديد نوعي في طرق الاستنباط، إذ طفق جهابذة علماء هذا القرن من ابن تيمية والعز بن عبد السلام والشاطبي وابن رجب وابن القيم وغيرهم كثير، يجددون النظر الحصيف في المسألة المقاصدية، ويولونها جانب التأصيل والتحرير والتحقيق، ويعدونه فوق كل ذلك أهم أداة من أدوات النظر الاجتهادي في ذلك العصر؛ فمن اتصف بمعرفتها عدّ مجتهدا!!

٧- إن الناظر المتأمل في تلك المؤلفات والدراسات العلمية التي جادت بها قرائح أولئك العلماء في ذلك يجدها دراسات تأصيلية رامت إحداث نقلة نوعية في مضامين الفكر الأصولي التي ظلت تراوح بين الشروح والتعليقات والاختصارات، كما يجدها دراسات تغيت إعادة المسألة المقاصدية إلى الواجهة الفكرية بعد أن ظلت - فترة من الزمن - منضوبة تحت راية القياس، والمصالح، والذرائع، وفضلاً عن هذا، فإن المتأمل في تلك الدراسات الفكرية التأصيلية يجدها دراسات تتحدث في الكليات، وتحاول ربط الجزئيات بها، كما يلفيها الناظر المتأني دراسات علمية تولي المآلات اهتماماً شديداً.

٨- بيد أنه مما يلاحظ على تلك الدراسات الجادة أن طرحها للمسألة المقاصدية لم يرتق نظرياً إلى اعتبارها طريقة جديدة من طرق الاستنباط والاستدلال، بل إن طرحها بقي يراها مبحثاً من المباحث التي لا تنفك عن الفكر الأصولي بأي حال من الأحوال وإننا نعتقد أن لهم عذرهم في ذلك، إن الواقع الفكري المنغلق والمتوجس من كل جديد ما كان ليسمح لأولئك العلماء ليعدوا المسألة المقاصدية منهجية جديدة مستقلة لفهم النصوص وتنزيلها في أرض الواقع، وما كان ذلك الواقع لينفسح أمام ذلك التوجه الشمولي الكلي الذي يقوم على الربط بين الجزئيات والكليات، وبين الألفاظ والمقاص، وبين الأحكام والمآلات ضماناً لحسن الفهم والتطبيق. ولا يزال التاريخ يحدثنا عما عاناه الشاطبي من مضايقات وتهم

فكرية من قبل الخائفين من كل جديد سواء أكان ذلك الجديد مفيداً أم مبيداً!!

٩- وهكذا بقيت المسألة المقاصدية - على الرغم مما ألف فيها من نفائس الكتب والمؤلفات، مندرجة ضمن مباحث الفكر الأصولي. ومضت القرون تلو القرون، وخفت الحديث والاهتمام بالمسألة المقاصدية، وعاد الأمر إلى ما كان عليه قبل.

١٠- حتى إذا ما أقبل القرن الرابع عشر الهجري، فإذا بمفتي الديار التونسية الإمام محمد الطاهر ابن عاشور - رحمه الله - يستأنف الحديث والسير في الخط الذي تركه علماء القرن المقاصدي، الثامن، معاتباً الشاطبي على استطراداته وانشغاله بجزئيات البحث عن المقاصد عن مهمات مباحثه، وهذا نص ما قاله في ذلك: «.. والرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين هو أبو إسحاق - الشاطبي إذ عني بإيراد القسم الثاني من كتابه المسمى (عنوان التعريف بأصول مهمات التكليف في أصول الفقه)، وعنون ذلك القسم بكتاب المقاصد، ولكنه تطوح في مسائله إلى تطويلات وخلط، وغفل عن مهمات من المقاصد بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود على أنه أفاد جد الإفادة..»[1].

١١- على أن معاتبة الإمام ابن عاشور الإمام الشاطبي لا تعدو أن تكون تعبيراً عن تلك الرغبة الشديدة في تأصيل الشاطبي جملة من المسائل المقاصدية التي يؤدي تأصيلها إلى تجاوز توجس المتوجسين، وتخوف المتخوفين من هذه المنهجية الجامعة المانعة، ولئن كنا نشاطر ابن عاشور في تلك الرغبة وذلك الشعور، بيد أننا نخالف ابن عاشور فيما أطلقه من حكم على عمل الشاطبي، ذلك لأن الواقع الفكري الذي كان مخيماً ما كان ليسمح للشاطبي ولا لغيره ليواجه المعارضين بأكثر مما واجههم به من إشراقات فكرية ما كان لهم عهد بها، بل لو لم يجمع الشاطبي بين القديم المعهود والجديد المنشود ما كان لجديده ليجد طريقه، ولا كان لإشراقاته الفكرية الرائعة لترى النور، أو تصمد أمام العاصفة التبديعية الكثيفة!

١٢- وعليه، فإننا نخال الشاطبي وجميع علماء قرنئذ معذورين في طروحاتهم، كما نحسبهم، جميعاً - مأجورين فيما ابتكروه وأبدعوا فيه وذلك بعد أن قل الإبداع

---

(١) أنظر: مقاصد الشريعة الإسلامية - محمد الطاهر ابن عاشور. (...) ص٨.

الفكري وشح الابتكار العلمي في الواقع الإسلامي.

١٣- وعلى العموم، لنعود إلى النقلة النوعية الأخرى التي أحدثها الإمام محمد الطاهر ابن عاشور في المسألة المقاصدية، إنه مواصلة السير في الدرب التأصيلي الذي سار فيه الشاطبي وصولاً إلى ضبط محكم للدور المرتجى لهذا الفكر سواء في فهم النصوص أم في تنزيلها على الواقعات المختلفة.

١٤- ويمكن القول إن تلك النقلة النوعية التي جادت بها قريحة ابن عاشور تمثلت في تأصيله قضايا منهجية ظلت منذ قرون مبثوثة لا تربطها رابطة، ولا ينتبه لها إلا ثلة من أهل العلم المحققين، ومن تلك القضايا المنهجية الهامة التي أصلها ابن عاشور قضية الفطرة بحسبانها ذات مكانة في النظرة المقاصدية، وقضية المقام وما له من أثر وتأثير في فهم النصوص وتنزيلها، وقضية طرق إثبات المقاصد، وسواها من القضايا المنهجية التي تناولها الأولون بصورة مقتضبة ومبعثرة.

١٥- وبطبيعة الحال، لم يكتف الإمام ابن عاشور بهذه النقلة النوعية في قضايا المسألة المقاصدية، وإنما اتبعها بتلك الدعوة الجريئة إلى استقلالية المسألة المقاصدية وتصنيفها فكراً وفنّا قائماً بذاته، له موضوعه، وأهدافه، ومسائله، ومباحثه، وقال في هذا قولته التاريخية الشهيرة.

١٦- «.. إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين، حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فتنفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها،ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم، ونسميه علم مقاصد الشريعة؛ ونترك علم أصول الفقه على حالة تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير منزو تحت سرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة، فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل علم مقاصد الشريعة..»[1].

١٧- هكذا عبر الإمام ابن عاشور عن تلك الرغبة الفكرية الهادئة الهادفة التي رأى من خلالها ضرورة الارتقاء بالمسألة المقاصدية من الدائرة الجزئية إلى الدائرة

---

(١) أنظر: مقاصد الشريعة الإسلامية - محمد الطاهر ابن عاشور - (....) ص٨ باختصار.

الكلية، كما أرادها أن تغدو شأناً معرفياً يتجاوز الموقع الجزئي والفرعي الذي ظل فيه عبر تاريخ الفكر الأصولي، بل إنه رأى فيها مسائل تصلح لأن تكون موضوعات علمية لها، مما يبرر ضرورة إفرادها بالتصنيف والتحقيق والتأصيل.

١٨- بيد أنه مما يحزن له أن هذه الرغبة الابن عاشورية ظلت حبيسة الأحلام والأنظار منذ ذلك الوقت، ولا يزال الأمل معقوداً في أن يأتي ذلك اليوم الذي يدون فيه هذا العلم. ويصبح واقعاً ملموساً يدرس في الجامعات بوصفه علماً وفناً قائماً بذاته ينضاف إلى قائمة العلوم الشرعية!

١٩- وعلى العموم، لا يعدو ما اختزلناه من حديث حول المسيرة التطورية التي مرت عليها المسألة المقاصدية، وتنفذ من خلال هذا السرد إلى تجديد الدعوة إلى استقلال المسألة المقاصدية عن الفكر الأصولي إثراء للفكر الإسلامي العام، وتمكيناً للفكر المقاصدي من الإسهام بفعالية في المسألة العلمية بشكل أوسع وأشمل.

٢٠- لئن رأى الإمام ابن عاشور في الفكر المقاصدي قدرة على البت الحازم في المختلف فيه من المسائل الفقهية، فإننا نرى أن الفكر المقاصدي ينبغي أن يتجاوز هذه الدائرة المحدودة ليشمل جميع موضوعات المعرفة الإسلامية بدءاً بما بات يعرف اليوم بعلم أصول الدين ومقارنة الأديان، وعروجاً على ما يعرف بعلوم القرآن والسنة، ووقوفاً عندما يعرف بعلوم الدعوة، وانتهاء بالعلوم الموسومة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية.

٢١- إنه ليس من ريب أن الأحكام الشرعية لا تنحصر بأي حال من الأحوال في الأحكام الفقهية، إذ ثمة أحكام عقدية، وهنالك أحكام تربوية، وكل واحدة من هذه الأحكام تنتظم مقاصد شرعية لابد من الكشف عنها وتأصيلها وتحريرها بصورة جلية قضاء على ما تشهده الساحة الإسلامية من خلافات عقيمة حول العديد من المسائل الكلامية.

٢٢- وفضلاً عن هذا، فإن توظيف المقاصد لا ينبغي أن يتوقف عند العلوم المسماة بالعلوم الشرعية، بل لابد أن توظف في مجال تلك العلوم المسماة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، ذلك لأن الفكر المقاصدي فكر قادر على توجيه تلك

العلوم أهدافاً وغايات وأدوات وفق المنهج المراد لله جل جلاله.

٢٣- وبناء عليه، فإن على صناع القرارات التعليمية في عالمنا الإسلاميّ أن يولوا هذا الأمر اهتماماً يليق به، كما أن عليهم أن يحيوا سيرة الأسلاف في وضع العلوم والمعارف تلبية لحاجة المجتمع المتجددة بتجدد الأزمنة والأمكنة والأحوال. وما كان لوضع العلوم وتأسيسها ونشأتها ليتوقف في الواقع الإسلاميّ، إذ إن توقف أمة عن وضع العلوم والمعارف الجديدة علامة بارزة على استسلامها للتبعية الحضارية لغيرها من الأمم التي لا تترك شاردة ولا واردة إلا ووضعت لها علماً أو معرفة تمكنها من الوراثة الحضارية!

٢٤- على أنه ليس من مبرر من تخوف المتخوفين من استقلال هذا الفكر عن علم الأصول، إذ إنه من المعلوم لجميع العالمين بتاريخ الفكر الأصولي أنه نبذ من الحديث، واللغة، والفقه، والكلام، فمبادؤه تتكون من خلاصات هذه العلوم الأربعة، فما المانع أن تتكون مبادئ علم المقاصد من الأصول، والحديث، واللغة، والفقه، والكلام، والعمران البشري!

٢٥- إن استقلال الفكر المقاصدي عن الأصول سيتيح الفرصة لإنضاج البحث في موضوعاته، وتحرير الكثير من قضاياه، وتأصيل مباحثه ومبادئه بصورة علمية واضحة.

٢٦- وعليه، فعسى أن تنال هذه الدعوة تشجيعاً ودعماً من لدن هذا الجمع العظيم من كبار علماء عالمنا الإسلاميّ، فالنهوض بالفكر المقاصدي نهوض بالفكر الإسلامي، ونهوض بالمنهجية الإسلامية القائمة على الوسطية والتوازن والاعتدال والشمول والواقعية!

المبحث الثالث
في أهمية مقاصد الشريعة وضرورتها
عند استنباط الأحكام

١- ليس من مرية في أن للمقاصد الشرعية أهمية كبرى، وضرورة قصوى لمن رام الوصول إلى تلك المعاني المرادة لله جل جلاله من ألفاظ نصوصه، وليس من شك في أن هذه الأهمية وتلك الضرورة لا تتوقف عند فهم نصوص الشرع فحسب، ولكنها تشمل تطبيق وتنزيل المعاني المرادة من النصوص على الواقع الذي يعيش فيه الناس.

٢- وأما أهمية مراعاتها عند فهم نصوص الشرع، فإنها تعود إلى كون ذلك صمام الأمان من الأخطاء وضرب النصوص بعضها ببعض، فالجهل بها أو تجاوزها عند فهم النصوص يعد السبب الأساس في الأخطاء التي يقع فيها كثير من أهل العلم، وفي هذا يقرر الإمام الشاطبي ما نصه: «.. زلة العالم أكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشرع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه..»[1] بل إن انحراف عدد من الفرق الإسلامية عبر التاريخ يعود شطر كبير من ذلك الانحراف إلى عدم مراعاتها مقاصد الشريعة، مما دفعها إلى ضرب النصوص بعضها ببعض، فمعظم هذه الفرق أخذت ببعض الجزئيات، ووظفتها في هدم الكليات لإثبات تلك الجزئيات التي عنّت لها واعتقدتها الحق المطلق.

٣- إن انحراف تلك الفرق بطوائفها نابع - كما يقول الإمام الشاطبي - من وقوفها عند «.. اتباع ظواهر القرآن على غير تدبر، ولا نظر في مقاصده، ومعاقده.. فمدار الغلط إنما هو على حرف واحد، وهو الجهل بمقاصد الشرع، وعدم ضم أطرافه بعضها لبعض.. فإن مأخذ الأدلة عن الأئمة الراسخين إنما هو أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها. فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضاً كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة مثمرة .. وشأن متبعي المتشابهات، أخذ دليل ما، عفواً وأخذا أولياً، وإن كان ثم ما يعارضه من كلي أو جزئي، فكان العضو الواحد لا يعطي في مفهوم

---

(١) أنظر: الموافقات. مرجع سابق - ج٤ ص١٧٠ باختصار.

أحكام الشريعة حكماً حقيقياً..»[1]

٤- وقد أبرز عدد غير قليل من أهل العلم المعاصرين هذه الأهمية الكبرى لمقاصد الشريعة ودورها في فهم نصوص الشرع من جهة، وفي تطبيق تلك المعاني المفهومة من النصوص على الواقع المعيش، ومن أولئك العلماء المعاصرين المفكر المغربي المعروف الإمام علال الفاسي، حيث نص في كتابه القيم. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. على هذه الأهمية، فقال ما نصه: «مقاصد الشريعة هي المرجع الأبدي لاستقاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي، وأنها ليست مصدراً خارجياً عن الشرع الإسلامي، ولكنها من صميمه، وليست غامضة غموض القانون الطبيعي الذي لا يعرف له حد ولا مورد».[2]

٥- ولهذا، فلا غرو أن يعد عدد غير قليل من أهل المحققين فهم مقاصد الشريعة ومراعاتها شرطاً من شروط الاجتهاد، لا يجوز لامرئ التصدي للإفتاء دون معرفتها، إذ بها يتعرف المتصدي للاجتهاد على خطة الشريعة لإصلاح الحياة الإنسانية في مجموعها، وبها يعرف مكانة كل شعبة من شعب الحياة في تلك الخطة الشاملة.

٦- على أن أهمية معرفة المقاصد لا تتوقف عند فهم النصوص الشرعية، ولكنها - كما قررنا سابقاً، تنتظم ضرورة مراعاتها عند تنزيل المعاني على الواقعات المختلفة، إذ إن عدم مراعاتها تجعل التنزيل مشوهاً ومخالفاً لمراد الشرع - جل شأنه - وتتحقق مراعاة مقاصد الشرع عند التنزيل من خلال نظر المجتهد إلى المآلات التي يمكن أن يؤول الحكم عند تطبيقه، فليس كافياً أن يدرك المتصدي للاجتهاد المعاني المرادة للشرع من النصوص، بل يجب أن يدرك المآلات التي يؤول إليها الحكم، وفي هذا يقول الإمام الشاطبي ما نصه:

---

(١) أنظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. علال الفاسي- (دار البيضاء، مكتبة الوحدة العربية..) ص٥١ - ٥٢ باختصار.

(٢) أنظر: الموافقات في أصول الشريعة بشرح الشيخ دراز واعتناء الشيخ رمضان (بيروت، دار المعرفة، طبعة أولى لعام ١٩٩٤م) ج٤ ص٤٧٧ باختصار.

«النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى إلى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد ، فلا يصح القول بعدم المشروعية (فالنظر في مآلات الأفعال) مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب (العواقب) جار على مقاصد الشريعة..» [1]

٧- وبناء على هذا، فإن حسن فهم نصوص الكتاب والسنة يتوقف توقفاً أساساً على فهم مقاصدها ومراميها، كما أن حسن تمثل المعاني التي دلت عليها تلك النصوص يتوقف هو الآخر توقفاً أساساً على فهم الغايات والأهداف التي ترومها تلك النصوص، مما يعني أن سداد الفهم، وسداد التطبيق متوقفان على فهم مقاصد الشريعة، فلا أمان لفهم لا يعتد بالمقاصد، ولا ضمان لتطبيق لا يرتد إلى المقاصد.

٨- إن هذه الأهمية الموضوعية والعلمية للفكر المقاصدي ليست وليدة العصر، ولا راجعة إلى ما أولاه علماء القرن الثامن الهجري من اهتمام بالغ وعناية فائقة بالمسألة المقاصدية، ولكنها نابعة من كون الشريعة الإسلامية شريعة عدل وحكمة ورحمة ومصلحة، فمبناها – كما قال الإمام ابن القيم – «.. على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة،

---

(١) أنظر: الموافقات – مرجع سابق – ج٤ ص٥٥٢ باختصار.

وعن الحكمة إلى العبث، فهي ليست من الشريعة إن أدخلت بالتأويل..»[1]

٩- كما أنّ هذه الأهميّة للفكر المقاصديّ نابعة عن كون المعرفة المقاصديّة عاصماً للمرء من النظرة الجزئيّة في النصوص، ومن ضرب بعضها ببعض، مما يجعل المتعامل يتعامل مع النصوص تعاملاً قائماً على التكامل والتوافق والتساند.

١٠- وصفوة القول، لا نرى حاجة إلى إطالة الحديث عن هذه الأهمية الموضوعيّة والمنهجيّة للمعرفة المقاصديّة لمن رام فهم النصوص أو أراد تطبيق المعاني على الواقعات، فقد أفاض في بيان هذا الأمر عدد غير قليل من العلماء الأقدمين والمحدثين. وإنما يهمنا في هذا المقام تقرير القول بأن فهم مقاصد الشريعة فهماً عميقاً ينبغي أن يعد اليوم أهم شرط من شروط الاجتهاد والإفتاء الواجب توفرها فيمن يودون التصدي لهذين الأمرين الخطيرين في العصر الراهن وخاصة في خضم كثرة المتطاولين على حمى الشريعة والخائضين في مسائلها دون وجل أو خجل، كما أن استحضار مقاصد الشريعة عند الهم بتنزيل الأحكام على الواقع استحضاراً أصيلاً يجب أن يكون ذلك أصلا لا يحاد عنه إلى سواه. فالربط بين المقاصد وما يؤول إليه التطبيق الفعلي للأحكام من تحقيق لتلك المقاصد هو الذي يجعل النصوص تتكامل ويجعل الواقع يتعدل وفق مراد الشرع.

١١- على أن إدراك مقاصد الشريعة عند الفهم والتنزيل يمكن أن يتحقق من خلال البحث والتأمل في تلك المعاني والأسرار والحكم والعلل الثاوية بين طيات النصوص، واستحضار تلك المعاني والحكم عند ضبط الحكم المراد للشرع من تلك النصوص، إذ ما من حكم شرعي إلا وفيه مقصد معتبر للشرع، فالواجبات والمحرمات والمندوبات والمكروهات والمباحات كلها أحكام تنطوي على مقاصد معتبرة للشرع. فكل ما أوجبه الشرع، فيه مقصد له في ذلك الإيجاب، وما حرمه، فإن له كذلك مقصداً وراء التحريم، وكذلك الحال فيما ندب إليه، أو كرّه، أو أباحه.

---

(١) أنظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين – ابن قيم الجوزية – تحقيق عبد الرحمن الوكيل (القاهرة، دار الكتب الحديثة، د. ت.) ج٣ ص٥ باختصار.

١٢- وإذا كانت للمعرفة المقاصدية هذه الأهمية العظيمة، والمكانة السامية، فإن للمرء أن يتساءل عن مدى إمكانية توظيف هذه المعرفة المقاصدية من أجل الترجيح بين الآراء الاجتهادية حول مسألة من المسائل، أو من أجل الترجيح بين الأدلة التشريعية في حالة وقوع تعارض بينها.

المبحث الرابع
في مقاصد الشريعة والترجيح في الاختلافات الاجتهادية

١- من المعلوم أن الأحكام الشرعية تنقسم في ماهيتها إلى أحكام شرعية قطعية لا تختلف فيها الأنظار ولا تتضارب فيها الآراء، وأحكام شرعية ظنية تختلف فيها الأفهام، وتتعدد فيها الأنظار. وتتمثل الأحكام الشرعية القطعية في تلك الأحكام التي نص عليها الشرع نصاً قطعياً صريحاً بحيث لا يمكن للعقول السليمة أن تختلف في معرفتها وإدراكها، ولا تجري عليها سنة التبدل والتغير والتطور والتحول، ولا تخضع لتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والعادات والتقاليد، فهي أحكام ثابتة ما دامت الشريعة، وما دامت الحياة. وتعرف هذه الأحكام في أروقة الباحثين المعاصرين في الفكر الإسلامي بالثوابت أو الأحكام الثابتة، وتشمل أركان الإسلام، وأركان الإيمان، والإحسان، والمقادير، والميراث، وسواه.

٢- وأما الأحكام الشرعية الظنية، فإنها تتمثل فيما عدا تلك الأحكام القطعية، وهي الأحكام الواردة في النصوص الشرعية الظنية إما في الدلالة أو في الثبوت أو فيهما، والأحكام التي لم تشملها نصوص الكتاب والسنة ببيان، وإنما توصل إليها المجتهدون عن طريق توظيف الأدلة التشريعية المختلفة من قياس أو استحسان أو استصلاح أو عرف أو سوى ذلك. وتعرف هذه الأحكام اليوم بالمتغيرات، وذلك بحسبانها أحكاماً تأثرت في نشأتها بالظروف الاجتماعية والفكرية والاقتصادية والسياسية، مما يجعلها عرضة للتغير والتبدل والتحول كلما تغيرت تلك الظروف والعوامل التي أسهمت في تشكلها وتكوينها.

٣- وبالنظر في الأحكام الشرعية نجدها منقسمة على هذين الصنفين من الأحكام، كما نجد غالبيتها مندرجة ضمن الأحكام الشرعية الظنية، ومرد ذلك أن المرونة والسعة والواقعية تعد من أهم خصائص الشريعة الإسلامية مما يجعلها شريعة صالحة لكل زمان ومكان، ولا يمكن لأي من خصائصها أن يتحقق إذا كانت غالبية أحكامها قطعية، كما أنه من أهم خصائصها مراعاة الفطرة الإنسانية التي يعتريها الضعف، وتعتليها الأحوال والتقلبات والتغيرات والتطورات، وليس للإنسان أمام تلك التقلبات والأحوال والتطورات سوى استحضار تلك الأحوال

عند الهم بصياغة الأحكام لتغدو تلك الأحكام قابلة للتطبيق والتحقيق، ومن المتعذر تحقيق هذا الأمر إذا كانت الأحكام كلها قطعية ثابتة.

٤- ومن ثم، فإن هذه الخصائص الخالدة للشريعة الإسلامية هي التي جعلت للاجتهاد مكانة سامية ومنزلة عالية في شرعنا، إذ إن الوصول إلى تلك الأحكام الشرعية الظنية لا يتم إلا من خلال الاجتهاد الرصين الرشيد في النصوص الشرعية المختلفة.

٥- واعتباراً بأن الناس يختلفون في مداركهم العلمية وقدراتهم الفكرية واستعداداتهم الفطرية، فإن الأحكام التي يتوصلون إليها تختلف هي الأخرى بهذه الاختلافات الجبليّة، وانطلاقاً من أن للأوضاع الفكرية والأحوال السياسية والظروف الاجتماعية والاقتصادية تأثيراً على الأفهام والمدارك، إذ إن المجتهد يعد ابن عصره وبيئته وثقافته وواقعه الفكري والسياسي والاجتماعي والاقتصادي، لذلك، فإن تلك الأحكام التي يتوصل إليها المجتهدون تتأثر - بطريقة مباشرة وغير مباشرة. بتلك الأوضاع والظروف والأحوال، مما يجعلها أحكاماً عرضة للتغير والتبدل والتطور بتغير الأوضاع والأحوال والظروف.

٦- وتأسيساً على هذا، ما كان لامرئ ليسوي بين الأحكام الشرعية القطعية الثابتة والأحكام الشرعية الظنية المتغيرة، إذ إن القطعية من الأحكام لا تأثير للأوضاع والأحوال والظروف عليها، وأما الظنية منها، فإنها نابعة من تلك الأوضاع، ومتشكلة من رحم تلك الظروف، مما يوجب التفريق بينهما سواء على المستوى النظري أم على المستوى التطبيقي!

٧- إنه مما يرثى له أن عامة المقلدين من الناس ينظرون إلى الأحكام الشرعية كلها بوصفها أحكاماً قطعية لا مجال في أي منها للنظر المتجدد، ولا يقبل من أحد لأن يضيف أو يعدل أو ينقص شيئاً من تلك الأحكام، ولا فرق عندهم بين النصوص التي ثبتت بها تلك الأحكام، ولا يخفى ما يحمله موقف هؤلاء من خطورة بالغة على حقيقة هذا الدين ورسالته وأهدافه.

٨- وبمقابل أولئك المقلدة زمرة من المفكرين المعاصرين ينظرون إلى الأحكام

الشرعية كلها بحسبانها أحكاماً ظنية يجوز الاجتهاد والنظر فيها جميعاً، ولا يقبل من أحد صد الآخر عن النظر المتجدد في تلك الأحكام.

٩- إن كلتا هاتين الطائفتين تمثلان خطراً كبيراً على الشريعة وتعاليمها، وذلك لما تحملان من تطرف وغلو في النظر، فضلاً عن أنهما تخالفان ما نص عليها الشرع الكريم في قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ آل عمران:٧.

١٠- وفضلاً عن هذا، فإن هاتين الطائفتين هما اللتان المسئولتان عما يموج العالم اليوم من غلو وتطرف وتعنت وتميع وتزيد وتشدد، كما أنهما المسئولتان عن الواقع المتخلف الذي يتقلب فيه السواد الأعظم من أبناء الأمة، إذ إن الجمود والانقلاب كليهما داءان وبيلان، فكما يدمر الجمود خصائص المرونة والسعة والرحمة، فإن الانفلات يدمر خصائص الثبات والاستمرار والخلود. ولهذا، فإنه يجب مقاومة هاتين النزعتين المتصارعتين في عالمنا الإسلامي، وليس ثمة طائفة قادرة على ذلك إلا الطائفة التي تتخذ من الوسطية والاعتدال والتوازن منهجاً لا تحيد عنها قيد أنملة، إذ إنها هي صمام الأمان، وأساس الاستقرار والتقدم والتطور.

١١- وأياً ما كان الأمر، فلنعد إلى بيان علاقة مقاصد الشريعة بصنفي الأحكام السابق ذكرها، ولنقرر بأن كليهما يحتاجان إلى مقاصد الشريعة، وذلك بدرجات مختلفة. فبالنسبة للأحكام الشرعية القطعية، فإن الحاجة إلى مقاصد الشريعة فيها تتمثل في مجال التنزيل والتطبيق، فإذا أراد مجتهد تطبيق حكم من الأحكام القطعية، فإن عليه مراعاة مقاصد الشرع في ذلك التطبيق ليكون تطبيقاً سديداً شديداً.

١٢- فعلى سبيل المثال، يعد حكم جلد الزاني البكر مائة جلدة حكماً قطعياً ثابتاً بنص الكتاب والسنة، فإذا أراد القاضي تطبيق هذا الحكم على زيد من الناس، فإن عليه أن يراعي، أولاً – مقاصد الشرع الكلية، كما يراعي – ثانياً – مقاصد الشرع الخاصة بباب المناكحات، ويراعي – ثالثاً – مقاصد الشرع الجزئية المتعلقة بهذا الحكم بعينه دون سواه فإذا وجد أن تطبيقه ذلك الحكم على ذلك الشخص

في ظرف من الظروف – كان يكون مريضاً – قد يفضي ذلك التطبيق إلى تفويت مقصد من المقاصد الكلية كمقصد حفظ النفس، فإن عليه أن يتريث في التطبيق ولا يتعجل، وكذلك الحال في جملة من المسائل التي يكون حكم الله فيها واضحاً، ولكن يبقى النظر في تطبيقه وما سيترتب على ذلك التطبيق من آثار ونتائج.

١٣- ويصدق هذا الأمر اليوم على ما تعج به الساحة الإسلامية من مطالبات ودعوات إلى تطبيق جانب من جوانب شرع الله كالحدود والمعاملات المالية وسواها، فإن الناظر في أحكام هذه المسائل يجدها أحكاماً قطعية، بيد أن كونها أحكاماً قطعية لا يعني ذلك وجوب تطبيقها في كل الأحوال، بل لابد من النظر المقاصدي في مآلات تطبيقها في ظرف دون ظرف وفي حال دون حال مع الإيمان الجازم بوجوب التطبيق والتنزيل، فربما لاذ القاضي أو الحاكم بتأجيل تطبيق بعض تلك الأحكام تهيئة للواقع الذي يراد تنزيله فيه، وتأكدا من مدى تحقق المآلات المرجوة من التطبيق!

١٤- وزبدة القول، لابد من مراعاة مقاصد الشرع عند تطبيق الأحكام الشرعية سواء أكانت تلك الأحكام أحكاماً قطعية ثابتة بالكتاب والسنة أم كانت أحكاماً ظنية، وبناء على هذا، فإنه يصح القول بأن مراعاة المقاصد أمر أساس وضروري لمن رام توقيع شرع الله على الواقع الذي يعيش فيه الناس.

الفقرة الثانية: المقاصد بوصفها مرجحات للأحكام الاجتهادية:

١- لئن أوضحنا ضرورة مراعاة المقاصد عند الهم بتنزيل الأحكام الشرعية القطعية، فإن مراعاة المقاصد عند الهم بتنزيل الأحكام الشرعية الاجتهادية من باب أولى.

٢- ولئن أصلنا القول في أن الأحكام الشرعية الظنية تقبل التغير والتبدل والتطور والتحول بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال، ولئن أبرزنا كون تلك الأحكام أحكاماً متأثرة بمستويات المدارك والقدرات والإمكانات العلمية والفكرية، ولئن كان اختلاف المدارك والقدرات والملكات، واختلاف الظروف والأوضاع والأحوال، وطبائع النصوص، أسباباً وجيهة لاختلاف العالمين في تلك الأحكام الشرعية الظنية، ولئن كان من المتعذر في كثير من الأحيان العمل بأكثر من رأي في

مسألة واحدة في وقت واحد، لئن كان كل ذلك كذلك، فإن الحاجة تمس إلى جملة من الوسائل للاختيار بين الآراء والاجتهادات المختلفة، وتعرف هذه الوسائل عند أهل العلم بالأصول بالمرجحات.

٣- وبالرجوع إلى المدونات الأصولية يجد المرء جملة حسنة من المرجحات بين الاجتهادات المختلفة، والآراء التي يتعذر الجمع بينها في وقت واحد، اعتباراً بأن الترجيح يعد طريقة من طرق دفع التعارض عند الأصوليين، إذ من المعلوم أن التعارض يدفع إما بالجمع بين الآراء وذلك ببيان «.. التوافق والائتلاف بين الأدلة الشرعية عقلية كانت أو نقلية، وبيان عدم وجود خلاف بينهما حقيقة ..»[1] أو بالنسخ عند القائلين به من الأصوليين، وذلك ببيان كون أحد الدليلين متأخراً والآخر متقدماً، فينسخ المتأخر المتقدم.

٤- وإذا تعذر الجمع، واستحال ادعاء النسخ، كان اللواذ بالترجيح، ويراد به في هذا المقام «.. تقديم أحد الدليلين المتعارضين على الآخر لوجود ميزة فيه تجعل العمل به أولى من العمل بالآخر، وبعبارة أخرى يراد به إظهار قوة لأحد الدليلين المتعارضين لو انفردت عنه لا يكون حجة معارضة؟؟»[2].

٥- وبناءً على هذا التصور العام عن الترجيح طور أهل العلم بالأصول العديد من المرجحات الموضوعية والموضعية والتاريخية، ويمكن الرجوع إلى تلك المرجحات في مظانها.

٦- واستناداً إلى ما سبق أن قررناه من أهمية مراعاة مقاصد الشريعة عند فهم النصوص أو عند تنزيل معانيها على الواقعات، فإن هذه الأهمية تتجلى أيضاً على مستوى الترجيح بين الأحكام الشرعية الاجتهادية (الأحكام المختلف فيها).

٧- فإذا اختلف أهل العلم في مسألة من مسائل الاجتهاد، وتوصلوا إلى أحكام متعددة مختلفة نتيجة اختلاف مداركهم وقدراتهم وظروفهم وأوضاعهم، فإنه يمكن اللواذ بالمقاصد للترجيح بين تلك الاجتهادات، ويتحقق هذا الأمر - أولاً - بأن

---

(١) أنظر: معجم مصطلحات أصول الفقه - مرجع سابق - ص١٥٦.

(٢) أنظر: المرجع السابق ص١٣٠ بتصرف.

يكون الاعتداد في العمل بذلك الرأي الاجتهادي الذي يترتب على العمل به تحقيق مقصد من مقاصد الشريعة المعتبرة، كما يتحقق هذا الترجيح – ثانياً – من خلال التأمل في درجات مراعاة المقاصد في الاجتهادات المختلفة. فبالنسبة للحالة الأولى يمكن تمثيلها بالاجتهادات الفقهية المختلفة إزاء مختلف مسائل الحج كاختلاف الفقهاء في حكم المبيت بمنى عند غروب شمس اليوم الثاني عشر، فقد ذهب الجمهور إلى وجوب المبيت على من غربت عليه الشمس، وذهب فقهاء آخرون كالإمام عطاء وغيرهم إلى عدم وجوب المبيت، وجواز مغادرة منى في أي وقت أراد الحاج، إذ إن المبيت في منى في ليلة اليوم الثالث عشر مندوب إليه وليس بواجب. وبالتالي، فإن الشروع في الواجب لا يحوله إلى واجب.

٨- وبالنظر في هذين الرأيين في ضوء الواقع الذي نعيش فيه اليوم، فإننا نجد أن ما انتهى إليه الإمام عطاء وغيره من الفقهاء هو الأقرب وثوقاً بمقاصد الشريعة، ذلك لأن العمل بذلك الرأي يترتب عليه تحقيق مقصد هام، وهو مقصد حفظ النفس من الهلاك المحتوم!

٩- فقد أثبتت السنون والأيام أن القول بوجوب المبيت في تلك الليلة يعد أحد الأسباب الأساس التي أدت إلى وفيات عديدة في ذلك المكان المقدس، إذ إن تلك الجموع الغفيرة التي تتدفق على جسر الجمرات حريصة على الرمي والمغادرة قبل الغروب، مما ترتب عليه- كما ذكرنا- إزهاق كثير من الأرواح في هذا المكان المقدس وبناء على هذا، فإنه ليس من المقبول علمياً ومنهجياً الاعتداد بذلك الرأي الفقهي الذي أدى العمل به إلى تفويت كلية من الكليات الخمس، بل يجب نبذه وتركه.

١٠- إن تحقيق هذا الترجيح بالمقاصد يمكن التأصيل له من خلال عرض جميع الاجتهادات الفقهية والعقدية والتربوية على مقاصد الشريعة العامة أولاً، ثم عرضها على مقاصد الشريعة الخاصة بباب من أبواب الفقه أو العقيدة أو التربية، ثم عرض على مقاصد الشريعة الجزئية المتعلقة بالأحكام الجزئية.

١١- فإذا كان العمل بالرأي الاجتهادي يؤدي إلى اختلال مقصد من المقاصد العامة، رد العمل بذلك الرأي، ورجّح غيره عليه سواء أكان ذلك الرأي رأي

جمهور أو رأي مغمور. وإذا لم يؤد العمل بالرأي إلى اختلال مقصد من مقاصد الشرع العامة، وإنما أدى إلى اختلال مقصد من مقاصد الشرع الخاصة، فإنه يرد ذلك العمل أيضاً، وكذلك الحال، فيما إذا كان العمل يؤدي إلى تفويت مقصد الشرع من الحكم.

١٢- وتأسيساً على هذا، فإننا نخلص إلى القول بأنه يجب تحكيم مقاصد الشرع العامة المتمثلة في المقاصد الكلية أو الضروريات الخمس في جميع الأحكام الاجتهادية، فإذا كان العمل بأي رأي أو اجتهاد يؤدي إلى اختلال أي من هذه الكليات الخمس، فإنه يجب تجاوز ذلك الرأي، والاستغناء، مما يعني أن ما تجود به المدونات الفقهية من اختلافات متعددة إزاء العديد من مسائل النكاح والطلاق، فإنه يجب عرض تلك الاجتهادات جميعها على حفظ النسل، فإذا كان العمل بأي رأي من تلك الآراء يؤدي إلى اختلال هذا المقصد رد، وعمل بالرأي الذي يؤدي العمل به إلى تحقيق هذا المقصد وحفظه. كما يجب عرض سائر اختلافاتهم في مسائل المعاملات على مقصد حفظ المال، فإذا كان العمل برأي من الآراء المختلف فيها يؤدي إلى اختلال هذا المقصد رد ذلك الرأي، وعمل بسواه، ويجب كذلك عرض جميع المسائل العقوبات والجنايات على المقاصد الخمس كلها لتداخلها.

١٣- وإذا لم يكن ثمة معارضة لأي من مقاصد الشرع الكلية، فإنه ينبغي تحكيم المقاصد الخاصة في الاجتهادات المختلفة فيها. إذ من المعلوم أن لكل باب من أبواب الفقه مقاصد خاصة، وتمثل تلك المقاصد المعاني الجامعة بين مختلف مسائل ذلك الباب، وبالتالي، فإنه يجب عرض الاجتهادات المختلف فيها على تلك المقاصد وصولاً إلى ترجيح الرأي الذي يكون أقدر على تحقيق ذلك المقصد.

١٤- فعلى سبيل المثال، يعد الديمومة والاستمرار مقصداً من المقاصد الخاصة بباب المناكحات، فإذا اختلف الفقهاء في مسألة من مسائل النكاح والطلاق كاختلافهم في مدى وقوع الطلاق البدعي وعدمه، فإن الرأي الأولى بالترجيح هو الرأي القائل بعدم الوقوع ذلك لأنه يؤدي العمل إلى الحفاظ على مقصد من مقاصد الشرع الخاصة بباب النكاح والطلاق، وكذلك الحال إذا اختلفوا في باب

المعاملات في مشروعية معاملة من المعاملات كشركة المفاوضة وبعض أنواع البيوع، فإن الرأي الأولى بالترجيح هو ذلك الرأي الذي يؤدي العمل إلى الحفاظ على مقصد الرواج والتداول، بحسبانه مقصداً من مقاصد الشرع الخاصة بباب المعاملات.

١٥- وينطبق هذا الأمر أيضاً على اختلافهم في العديد من مسائل العقوبات والجنايات، كاختلافهم في قبول شهادة المجلود وعدم قبول شهادته، فالرأي الأولى بالترجيح هو الرأي الذي يؤدي إلى تحقيق مقصد من مقاصد الشرع الخاصة وهو الزجر والردع، وبناء عليه، فإن الأولى عدم قبول شهادته حفاظاً على المقصد المذكور، ولأن الشرع لا يتشوف إلى إنزال العقوبات على الناس. وهكذا دواليكم.

١٦- إن الاحتكام إلى المقاصد العامة، فالمقاصد الخاصة، ثم المقاصد الجزئية يمثل صمام الأمان للمتعامل مع اختلافات أهل العلم، إذ إن الذي يضمن للمتعامل حسن تنزيل ما يترجح لديه بناء على وثوقية الرأي وشدة صلته بالمقاصد.

١٧- إن المقاصد بحسبانها معاني وحكماً وأسراراً ملحوظة للشرع في جميع تشريعاته تعد الحكم الأعدل بين الاجتهادات، ذلك لوجود ترابط وثيق بين الأحكام ومقاصدها، فأنى يكون الحكم مختلفاً عن مقصده، فإذا كان من المتعذر اختلاف الحكم الصحيح عن مقصده، فإن العمل بأي رأي يخالف مقصداً من مقاصد الشرع يؤدي خروجاً على الجادة وضرباً بين النص وروحه.

١٨- على أن تحكيم المقاصد العامة والخاصة والجزئية في الاجتهادات لا يتوقف على المسائل الفقهية فحسب، بل ينبغي أن يشمل جميع المسائل الاجتهادية بما فيها المسائل العقدية المختلف فيها بين أهل العلم بالعقيدة والكلام، والمسائل التربوية المختلف فيها بين أهل العلم بالتزكية، والقاسم المشترك هو كون تلك المسائل مسائل اجتهادية لم ترد في شأنها نصوص قطعية صريحة، وإنما أودعها الشرع الحكيم في نصوص ظنية في دلالتها أو في ثبوتها أو فيهما، أو تركها الشرع لاجتهاد المجتهدين في كل زمان ومكان.

١٩- بناء على هذا، فإن الحاجة اليوم تمس إلى استنباط مقاصد الشرع من

الأصول العقدية، كما تمس الحاجة إلى الاحتكام إلى تلك المقاصد عند وجود اختلافات بين النظار إزاء أية مسألة من المسائل العقدية الاجتهادية.

٢٠- وكذلك الحال هنا، ينبغي الشروع في استخلاص مقاصد الشرع من ثنايا الأصول والنصوص الشرعية الواردة في المسألة التربوية (التصوف) آملاً في اتخاذها مرجحات على ما اختلف فيه من مسائل تربوية متعددة.

٢١- وزبدة القول، إن الاحتكام إلى المقاصد وتحكيمها في الاجتهادات الفقهية والعقدية والتربوية (الصوفية) يجب أن يغدو اليوم المرجح الأساس لمعرفة مراد الشرع من تلك الأحكام التي يتوصل إليها المجتهدون من المتفقهة والمتكلمة والمتصوفة، فمقاصد الشرع في تلك الأحكام لابد من استخلاصها وتهذيبها وتأصيلها بغية الانطلاق منها والارتكاز عليها في المختلف فيها من الاجتهادات.

٢٢- وبهذا نصل إلى نهاية عرضنا لهذا الجانب الهام من الفكر المقاصدي، وهو الجانب التوظيفي العملي الذي يرجى منه النفاذ إلى تحويل هذا الفكر إلى علم مستقل ينضاف إلى بقية العلوم الشرعية التي صقلتها الأجيال عبر الأزمان.

الخاتمة:

بفضل الله وتوفيقه، توصلنا إلى عدد من النتائج الهامة، يحسن بنا تلخيصها في النقاط التالية:

أولاً: كان الفكر المقاصدي ولا يزال جزءاً لا يتجزأ من الفكر الأصولي، وله حضور في عدد من المباحث الأصولية، وخاصة القياس والمصلحة والذرائع والاجتهاد. بيد أن انضواءه تحت هذه المباحث أدى إلى شح التركيز عليه وتطوير مباحثه وقضاياه حتى هذه اللحظة.

ثانياً: إن ثمة حاجة موضوعية وعلمية ومنهجية في تجديد الدعوة إلى استقلال الفكر المقاصدي عن علم الأصول أملاً في تأصيل مبادئه، وتحرير مسائله، وإثراء موضوعاته، وبطبيعة الحال، لا يضير الفكر الأصولي استقلال الفكر المقاصدي عنه ما دام ذلك الاستقلال مندرجاً ضمن الحركة التأصيلية المنظمة الهادفة.

ثالثاً: ليست ثم أحكام غير معلّلة، فالأحكام الشرعية كلها معلّلة، وعدم علمنا بعلل بعض الأحكام لا يعني عدم وجود علل لها، بل لها علل ولكنها خافية علينا، وربما ظهرت للأجيال القادمة. وعليه، فما تردده المصنفات الأصولية من وجود أحكام غير معلّلة سواء بعلّة معقولة أو غير معقولة، يحتاج إلى مزيد من التحقيق والتحرير والتصويب استناداً إلى أن الأصل في الأحكام التعليل، وأن كل الأحكام معلّلة بعلّة معقولة وإن لم تكن تلك العلل معروفة لنا !

رابعاً: يجب على جميع المتصدين للاجتهاد والإفتاء التعمق في الفكر المقاصدي، وذلك باعتباره أهم شرط للاجتهاد والإفتاء، فمن كانت بضاعته في هذا الفكر مزجاة، كان حرياً به عدم خوض غمار الاجتهاد والإفتاء حفاظاً على أديان الناس، وأفكارهم، وعقولهم.

خامساً: إن الحاجة ماسة إلى مراعاة مقاصد الشريعة سواء عند استنباط الأحكام أو تنزيلها على الواقعات، فمراعاة المقاصد هي التي تعصم المجتهد من الخطل والزلل، وتحمي المجتمع من الانحراف والانفلات.

وأخيراً: لابد من الاحتكام إلى المقاصد العامة والخاصة والجزئية للترجيح بين

المختلف فيه من الاجتهادات الفقهية والعقدية والتربوية، ومقتضى هذا أن تعرض كل تلك الاجتهادات على المقاصد، فما كان منها أقرب إلى المقاصد رجح، وعمل به دون غيره.

والله المسئول أن يزيدنا فقهاً في دينه، وعملاً بكتابه وسنة نبيه، إن نريد إلا الإصلاح وما توفيقنا إلى بالله.

أهم مراجع الدراسة:

* الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠م).

* ابن عبد السلام، عز الدين، قواعد الأحكام في مصالح الأنام (القاهرة: مطبعة الاستقامة).

* ابن القيم، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، (القاهرة: دار الكتب الحديثة).

* البدخشي، مناهج العقول شرح مناهج الوصول إلى علم الأصول ومعه نهاية الرسول للأسنوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤م).

* البوطي، محمد سعيد، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٦، ٢٠٠١م).

* الجويني، عبد الملك، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب (قطر: جامعة قطر، ١٤٠٠ هـ).

* الزركشي، جلال الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير أبو غدة ومراجعة العاني، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط٢، ١٩٩٢).

* زيد، مصطفى، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي (القاهرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٩٦٤).

* الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الاعتصام (بيروت: دار المعرفة).

* الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر (بيروت: المكتبة العلمية، بدون تاريخ).

* شلبي، مصطفى، تعليل الأحكام، (بيروت: دار النهضة العربية، ط٢، ١٩٨١م).

* الغزالي، محمد بن أحمد، المستصفى في أصول الفقه (بيروت: إحياء التراث العربي، ط١).

* ميمني، وجنات، المصالح المرسلة واختلاف العلماء (المدينة المنورة، دار المجتمع، ٢٠٠٠).

مقاصد الشريعة
وأثرها في استنباط الأحكام

إعداد
د. محمد الطاهر الميساوي
د. نعمان جغيم
(الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا)

تقديم

من المعلوم الثابت عند أهل التحقيق أن البحث عن المبادئ العامة الناظمة لنصوص الشريعة في أصولها وفصولها والمقاصد الكلية المنوط تحقيقها بالأحكام الشرعية في جزئياتها وفروعها ليس أمراً مستحدثاً طرأ مع تكون المذاهب الفقهية وتمايزها أو نشأ مع ظهور علم أصول الفقه وتكامله منهجاً يهدي عمل الفقيه المجتهد في استنباط الأحكام من أدلتها ثم تنزيلها على الوقائع وتكييف أوضاع المكلفين طبقاً لمقتضياتها. وإنما كان ذلك صنيعاً يضرب بجذوره في صميم العهد النبوي وجيل الصحابة الذين تلقوه عن الرسول صلوات الله وسلامه عليه، أخذاً فيه بتوجيهات القرآن الكريم تصريحاً وتنبيهاً وإيحاءً بما يدل على حكمة التنزيل وخلو الشريعة عن العبث وبعدها عن التحكم، وكون أحكامها إنما وضعت لمصلحة العباد في المعاش والمعاد.

وإذا كان هذا البحث لم يتخذ في ذلك العصر لغةً فنية خاصة أو مصطلحات علمية متميزة، فإن ذلك أمر طبيعي في نمو الفكر الإنساني، حتى وإن استند في قضاياه ومقولاته ومسائله واستدلالاته إلى مرجعية الوحي. ثم إن جيل الصحابة، الذين شهدوا تنزل الوحي وتلقوا هديه على يدي الرسول ﷺ تربية لهم منه وتعليماً وإرشاداً، قد أُشرب أكثرهم – وخاصة من عرفوا بالاجتهاد والفتوى منهم – الروح الكلي الذي يسري في نصوص الشريعة والمعاني الكلية التي تنضوي تحتها جزئياتها والأصول العامة التي تنتظم فروعها، وذلك بضرب عن الفهم الارتكازي الذي تولد لديهم بفضل الإشعاع الروحي والفكري المباشر لوجود صاحب الرسالة في حياتهم وبيئتهم[1] والآثار المروية عن أئمة الفتوى والاجتهاد من الصحابة ومن أخذ عنهم من جيل التابعين طافحة بشواهد سيرهم على نهج البحث عن مقاصد الشريعة والتبصر بمناسبات المصالح واعتبارها عند استنباط

---

(١) أنظر في هذا المعنى محمد باقر الصدر: المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر، ج١٣: المدرسة القرآنية، السنن التاريخية في القرآن (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٠/١٩٩٠). ص٣٩ – ٤٠.

الأحكام وإجرائها على الوقائع والنوازل التي تعرض لهم[1].

وما أن استقامت لمذاهب التفقه والاجتهاد مبانيها واستوت مناهجها ومسالك النظر لديها، وما أن تمايزت أعلامها واستقرت مداركها من خلال نضوج علم أصول الفقه مجالاً مستقلاً في الفكر التشريعي الإسلامي، حتى صارت لموضوع مقاصد الشريعة مصطلحات تخصه وألفاظ تعرب عنه، وإن كان ذلك قد تم على نحو متدرج عبر تراكم الجهود العلمية لطائفة من العلماء النظار المحققين خلال مدة غير يسيرة من الزمن. وقد كانت أنظار الفقهاء ومناظرات الأصوليين في مسألة التعليل وما ارتبط بها من تأسيس لمشروعية القياس من السياق الذي تبلّرت فيه مقولة المقاصد تعبيراً عن غائية الأحكام الشرعية، كما كان مفهوم المصلحة المحور أو قطب الرحى الذي دارت عليه تلك الأنظار والمناظرات.

وإذا كان لمقولة مقاصد الشريعة بهذا المقام، اتصالاً قوياً بمسألة التعليل وارتباطاً متيناً بموضوع المصلحة، بل انبثاقاً منهما، فحري أن يكون لها من الاعتبار في الاجتهاد استنباطاً للأحكام من أدلتها وتطبيقاً لها في الواقع ما يناسب ذلكم المقام. ولقد تفاوتت تقريرات العلماء في اعتبار مقاصد الشريعة في الاجتهاد وتباينت أقوالهم في ضبط مدى ذلك الاعتبار وصوره، وإنما يرجع اختلافهم هذا إلى نظرتهم إلى مكانة المقاصد الشرعية من علم أصول الفقه وعلاقتها بمباحثه ومسائله المختلفة. وسيسعى هذا البحث إلى تناول الموضوع من هذه الزاوية عملاً على تجلية وظيفة المقاصد من حيث تفعيل مسالك الاجتهاد والفتوى وتوسيع مدارك المجتهد والمفتي في التعامل مع الأقضية والنوازل التي تطرأ في أبعادها المختلفة على مستوى الفرد والمجتمع.

ولما كان موضوع المصلحة هو المحور الذي دارت حوله الأنظار في قضية التعليل مثلما هو قوام مقولة المقاصد، فقد رأى الباحثان ضرورة التوسع في مناقشته واستقصاء القول فيه، مع الحرص على عدم التوغل في مسالك ما ارتبط به وتفرع

---

(١) راجع ما ساقه بهذا الشأن الشيخ محمد مصطفى شلبي في كتابه تعليل الأحكام (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١)، ص٣٥ – ٩٣.

عن الجدل حوله من مصطلحات إلا في حدود ما دعت الحاجة إليه لتوضيح الأطروحة التي سعى البحث إلى بيانها. وبعبارة أخرى، إن ما حاول الكاتبان تفصيل القول فيه في المبحث الأول من هذه الدراسة إنما هو تأصيل وتأسيس لما جاء في المباحث التالية له.

تعليل الأحكام والبحث عن معقولية التشريع ومقاصده

ليس من غرض هذا المبحث استقصاءً كلام العلماء في مسألة التعليل، كما ليس من غايته حصر تعريفاتهم للعلة ولا سرد ما قرروه لها من شروط وما ضبطوه بشأنها من قوداح، فذلك أمر قد تكفلت بتفصيل القول فيه المؤلفات الأصولية قديماً وحديثاً بما لا مزيد عليه، إلا أن يكون على سبيل إعادة التركيب نظماً لما وضع لها من مصطلحات وما صيغ بشأنها من مفاهيم في نسق نظري متسق البناء متواشج العناصر. وإذا كان علم أصول الفقه – كما هو معلوم – قد تأثر بالمقولات الكلامية للمذهب العقدي الذي ينتمي إليه المؤلفون فيه، بحيث «كان من الضرورة أن يقع التصنيف في هذا الباب على اعتقاد مصنف الكتاب كما قال السمرقندي»[1]، فإن ذلك التأثير قد نجم عنه غير قليل من التشويش والبلبلة في صياغة المفاهيم المرتبطة بمبحث التعليل وما يضاهيه اضطراباً في وضع المصطلحات المعبرة عنها.

ولم يكن مظهر ذلك التشويش والاضطراب قاصراً على التخالف بين المدارس الكلامية أو التباين بين أصحاب المدرسة الكلامية الواحدة، وإنما نجده كذلك جلياً على مستوى ذات العالم الفرد من علماء المدرسة الكلامية ذاتها، وخاصة من الأشاعرة، حتى إننا نجد بعضهم ينفي في كتبه في علم الكلام ما يقرره في مؤلفاته في علم أصول الفقه! وليس من سبب لذلك إلا المماحكات المذهبية والإلزامات المتبادلة وطرد الأصول في المناظرة، كما هو الأمر في خصوص الأشاعرة والمعتزلة، كما بين الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور عليه رحمة الله. ذلك أن «الأشاعرة لما أنكروا وجوب فعل الصلاح والأصلح وأورد عليهم المعتزلة أو قدروهم في

---

(١) السمرقندي، علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد: ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق محمد زكي عبد البر (القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٤١٨/ ١٩٩٧)، ص٢.

أنفسهم أن يورد عليهم أن الله تعالى لا يفعل شيئاً إلا لغرض وحكمة ولا تكون الأغراض إلا المصالح، فالتزموا أن أفعال الله تعالى لا تناط بالأغراض ولا يعبر عنها بالعلل، وهم قد التزموا ذلك على الرغم من تسليمهم بأن «أفعال الله تعالى لا تخلو عن الثمرة والحكمة»! وإذا كان الأمر كذلك فإنا لنتساءل عن «الحرج الذي نظروا إليه حين منعوا تعليل أفعال الله وأغراضها».[1]

الشرع والفطرة والعقل

وأياً ما كان الأمر فقد كان من نتائج الغبار الذي أثارته تلك المناظرات والإلزامات أن جانب المنخرطون فيها نهج القرآن الصريح وطريق السنة اللاحب القائمين على التعليل وربط الأحكام بأسباب وأوصاف وعلل تدل بصورة أو بأخرى من صور الدلالة على ما تنطوي عليه تلك الأحكام من حكم وما يناسبها من مقاصد تدور كلها حول ما فيه صلاح الخلق جلباً للمصلحة أو دفعاً للمفسدة أو كلاهما في آن واحد. وليس ذلك الربط قائماً على مجرد الاعتباط والتحكم بحيث يقال إن الأعيان أو الأفعال التي تعلق بها الأمر أو النهي أو استندت إليها

---

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر: تفسير التحرير والتنوير (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ١٩٩٧)، ج١، ص٣٨٠- ٣٨١. هذا وقد ناقش ابن عاشور الاعتراضات التي أوردها الإمام الرازي على نهج الأشاعرة ضد القول بتعليل أفعال الله تعالى (بما في ذلك أحكام الشريعة)، مبيناً عدم انتهاضها على أصل راسخ، ومبيناً كذلك أن القول بالتعليل لا يخدش في تنزيه الله تعالى ولا في كماله سبحانه. هذا ومن المفارقات العجيبة التي نبه عليها بعض الكتاب أن بعض المدارس التي آمنت في مجال علم الكلام بمبدأ الحكمة والغائية وأكدت قدرة العقل على إدراك مظاهر الحكمة ووجوه المصلحة في الفعل الإلهي، نفت ذلك بخصوص الأحكام الشرعية فلم يظهر في فقهها التنظير للمقاصد، بينما بعض المدارس التي نفت التعليل والغرض عن أفعال الله تعالى، قالت بذلك في شأن أحكام الشريعة بما مهد لها السبيل للقول بالمقاصد. (انظر محمد، يحيى: نظرية المقاصد والواقع، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٨، ١٤٢٠/ ١٩٩٩، ص١٣٧ - ١٤١). ويمكن أن نضيف إلى هذه المفارقة مفارقة أخرى، وهي أن بعض المذاهب الفقهية التي توسعت في اعتبار المصلحة وعولت في سبيل ذلك على جملة من القواعد والأصول، كالاستحسان (الحنفية والمالكية) والمصلحة المرسلة واعتبار الذرائع (المالكية)، لم ينشأ عندها القول بالمقاصد تنظيراً وتأصيلاً، في حين أن من رد تلك القواعد والأصول في تنظيراتهم الأصولية، وهم الشافعية، هم الذين كانت لهم الريادة في التنظير للمقاصد.

الإباحة خلو من صفات حسن وصلاح أو أحوال قبح وفساد إما في ذاتها أو بسبب حيثياتها ومقارناتها، وإنها إنما تصير حسنة أو قبيحة بسبب تعلق خطاب الشارع، فذلك أمر لا تخفى مجافاته لما قام عليه أسلوب القرآن الكريم ومسلك الرسول عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم من اعتداد بالعقل الذي أودعه الله في الإنسان ومراعاة للفطرة التي فطر الناس عليها، وما جرى به نهجهما من تعليل لما سبق فيهما من أوامر ونواه، بل وما جاء فيهما من وصف الأحداث ووقائع وظواهر إنسانية وتاريخية وكونية[1].

وكما قرر الإمام ابن تيمية بحق، فإن من ينكر أن للأفعال صفات ذاتية مدعياً أن الفعل إنما يحسن ويقبح لمجرد تعلق الأمر الشرعي به، وأن لا أساس لتعلق أحكام الشريعة سوى خطاب الشارع، فإنه في الحقيقة ينكر ما قامت عليه الشريعة من مراعاة للمصالح والمفاسد واعتبار للمعروف والمنكر مما يدركه الناس بعقولهم التي ركبها الله فيهم، ومن ثم فهو منكر ليس فقط للمناسبات بين الأحكام وعللها، بل لأساس الفهم الصحيح للشريعة وإدراك ما قامت عليه من حكمة وما اتسمت به من محاسن وما وضعت لأجله من مقاصد[2].

وإذا كان الإسلام دين الفكرة كما يقرر القرآن نفسه، فإن ذلك لا يعني فقط أن الإنسان قد خلق على هيئة معينة بحيث يدرك أن له خالقاً أوجده فيسوقه ذلك الإدراك إلى التوجه نحوه والسعي لعبادته (كما قرر ذلك عدد من المفسرين كابن عطية والزمخشري والرازي)، ويكون التوحيد بذلك أمراً مركزاً في فطرة الإنسان وطبيعته، وإنما يعني أيضاً «أن الأصول التي جاء بها الإسلام هي من الفطرة، ثم

---

(١) أنظر دراسة موسعة وشاملة في هذا الصدد في الجنابي، يونس عبد مرزوك: أسلوب التعليل وطرائقه في القرآن الكريم (بيروت: دار المدار الإسلامي، ط١، ٢٠٠٤).

(٢) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم: مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم النجدي (المملكة العربية السعودية: الإدارة العامة لشؤون الحرمين، بدون تاريخ) ج١١، ص١٥٤ (بتصرف). وانظر كذلك له القيام في الشرع الإسلامي (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٢/ ١٩٨٢)، ص٦٤.

تتبعها أصول وفروع هي من الفضائل الذائعة المقبولة، فجاء بها الإسلام وحرض عليها؛ إذ هي من العادات الصالحة المتأصلة في البشر، والناشئة عن مقاصد من الخير سالمة من الضرر، فهي راجعة إلى أصول الفطرة»[1]. وبعبارة أخرى فإن أصول البر والإثم وكلياتها هي الفطرة، وهي «الدين الذي لا يتغير بتغير الأعضاء»[2]. ولو أن العلماء الذين تناظروا في مسألة التعليل وذهبوا فيها مذاهب شتى ينفي بعضها بعضاً وينقض الواحد منها ما ينسجه الآخر، وقرروا بشأنها أقوالاً لا تتجافى وروح القرآن ونهجه وتناكب سبيل السنة ومسلكها، انتبهوا إلى ما أسسه الإسلام من هذه العروة الوثقى بين مقررات الشرع وأحكامه من جهة وطبيعة الخلق وما فطر الله عليه الإنسان من عقل من جهة أخرى، لما ورطوا فيما ورطوا فيه، فالشريعة أمر الله وقدره الشرعي والفطرة خلق الله وقدره الكوني، لا تبديل لخلق الله ولا معقب على حكمه. وبناءً على ذلك يمكن القول مع القاضي عبد الجبار بأن «كل ما على المكلف فعله أو تركه قد ركب الله جمله في العقول، وإنما لا يكون في قوة العقول التنبيه على تفاصيلها، سواء كان في أمور الدين أو في أمور المعاش ومنافع الناس، وسواء كان الديني من باب العقليات أو الشرعيات»، وبذلك تكون التكاليف التي جاءت بها الشريعة «مطابقة للعقول، وكذلك أحوال المعاملات وما يتصل بالضر والنفع»[3]. وحيث تقررت في العقول تلك الأصول والجمل والكليات التي بها قوام الفطرة التي فطر الله الإنسان عليها، فإن الشريعة الإسلامية جاءت تدعو الناس إلى تقويم الفطرة والحفاظ على مظاهر صلاحها

---

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الطاهر الميساوي (عمان: دار النفائس، ط٢، ١٤٢١/ ٢٠٠١)، ص٢٦٤.

(٢) الدهلوي، شاه ولي الله ابن عبد الرحيم: حجة الله البالغة، تعليق محمد شريف سكر (بيروت: دار إحياء العلوم، ط٢، ١٤١٣/ ١٩٩٢)، ج١، ص٨٥ (ولعل الصحيح: وكلياتهما بالإضافة إلى البر والإثم).

(٣) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف (جمع الحسين بن أحمد بن متويه)، تحقيق عمر السيد عزمي (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، د. ت.)، ص٣١ - ٣٢.

وإحياء ما اندرس منها وتخليصها مما غلث بها من الرعونات والأحوال الفاسدة في الفكر والاعتقاد والعمل[1].

ونحسب أن أولئك النفر من الأصوليين الذين استقام لهم الأمر فنظروا إلى الأحكام الشرعية من زاوية ما أنيط بها من حكم قصد بها استصلاح الخلق في معاشهم ومعادهم، إنما كانوا يصدرون عن إدراك لهذا الأصل الأصيل الذي به يتقوم خلود الشريعة ويتأسس شمول أحكامها لكل البشر وتتأيد صلوحيتها لكل الأوضاع والأحوال. فإمام الحرمين الجويني الذي وضع الصياغة النظرية الأولى لمقاصد الشريعة عند حديثه عن «تقاسيم العلل والأصول - [2] يزخر برهانه - وخاصة الجزء الثاني منه - بالكلام على محاسن الشريعة ومراشدها وما تنضوي عليه أحكامها من حكم، كما تكثر فيه الإشارات إلى ما كان من مسلك الصحابة في توخي مناسبات الأحكام وإن كان ذلك بظن غالب لا يقين قاطع، سيراً منهم في ذلك على نهج الشريعة وسياستها في استصلاح الخلق. وعلى المنوال ذاته نسج الإمام عز الدين بن عبد السلام في قواعده حيث قرر أن «الاعتماد في جلب مصالح الدارين ودره مفاسدهما يبنى في الأغلب على ما يظهر في الظنون»، مؤكداً «أن تقديم الأصلح فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد مركوز في طباع العباد، نظراً

---

(١) ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٢٦٣ - ٢٦٥.

(٢) الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف: البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب (المنصورة (مصر): دار الوفاء، ١٤١٢/ ١٩٩٢)، ج٢، ص٦٠٢- ٦٢٦. وقد صنف الجويني علل الأحكام على حسب ما ارتبط بها من مصالح شرعت الأحكام لأجل تحقيقها إلى خمسة أقسام اعتبرها هي الأصول التي قامت عليها الشريعة: الأول "ما يعقل معناه وهو أصل، وينول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لابد منه مع تقرير غاية الإيالة الكلية والسياسة العامية"، والثاني "ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة، والثالث "ما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة، ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو نفي نقيض لها"، والرابع "ما لا يستند إلى حاجة ولا ضرورة، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحاً ابتداءً، والخامس ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحثاث على مكرمة".

منهم من رب الأرباب»[1]. بل إن الفقيه الشافعي الأشعري لا يتردد أن يقرر مقولة طالما شنع بها على القائلين بها من المعتزلة، فيؤكد أن «**معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروفة بالعقل، وكذلك معظم الشرائع**، إذ لا يخفى على عاقل – **قبل ورود الشرع** – أن تحصيل المصالح المخطبة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن، وأن تقديم المصالح الراجحة إلى المفاسد المرجوحة محمود حسن، وأن درء المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن»[2].

ونحن إذا أمعنا النظر في خطابات القرآن الكريم أمراً ونهياً وتوجيهاً وإرشاداً، وإذا ما سبرنا الأحكام في مواردها وسياقاتها المختلفة تحصحص لدينا أن «العبرة في المشروعية وعدمها بما يتضمنه الفعل من الصلاح والفساد، ولا عبرة بصورته ومظهره»[3]، والأمر نفسه يصدق على السنة النبوية على صاحبها الصلاة والسلام[4]. ولنا أن نتمثل لهذا الأصل بما جاء في شأن الخمر والميسر في قوله سبحانه: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ﴾ البقرة: ٢١٩، وقوله عز وجل: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾ المائدة: ٩١. ففي الآية الأولى مقابلة بين الإثم الذي يوقع فيه تعاطي الخمر والميسر والمنافع التي تتأتى منه، بما يفيد تقديراً واقعياً لهما لا ينكر ما فيهما من منافع كاللذة والفرح وهضم الطعام

---

(١) ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية (دمشق: دار القلم، ١٤٢١/ ٢٠٠٠)، ج١، ص٦، ٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٧ – ٨ (والتسويد من عندنا)

(٣) شلتوت، محمود: تفسير القرآن الكريم (القاهرة: دار الشروق، ط١٢، ١٤٢٤/ ٢٠٠٤)، ص٤٢٨.

(٤) أنظر للمزيد من التفصيل في خصوص ربط القرآن والسنة الأحكام بما يترتب على الفعل من مصلحة أو مفسدة شلبي، محمد مصطفى: تعليل الأحكام، ص١٤– ٣٤.

وتشجيع الجبان وتسخية البخيل والتجارة وربح للمال، إلخ ولكن تلك المنافع مرجوحة بمفاسد أكبر أكدت الآية الأولى رجحانها وتولت الآية الثانية بيانها وتلخيصها في أصلين كليين جامعين هما فساد العلاقات الشخصية والاجتماعية بين الناس، وتنكبهم سواء السبيل في الصلة مع خالقهم ومولاهم. وفي الآيتين تنبيه وتوجيه للعقول إلى استجلاء تفاصيل تلك المفاسد بالنظر العلمي المسدد والبحث المنهجي المؤيد[1].

وتأصيلاً لما نحاول الاستدلال عليه في هذا المبحث قال الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور كلاماً ناصعاً في سياق تفسيره للآية الأولى من المناسب جلبه هنا. قال: «فإن قلت: ما الوجه في ذكر منافع الخمر والميسر مع أن سياق التحريم والتمهيد إليه يقتضي تناسي المنافع؟ قلت: إن كانت الآية نازلة لتحريم الخمر والميسر فالفائدة في ذكر المنافع هي بيان حكمة التشريع ليعتاد المسلمون مراعاة علل الأشياء: لأن الله جعل هذا الدين ديناً دائماً وأودعه أمة أراد أن يكون منها مشرعون لمختلف ومتجدّد الحوادث، فلذلك أشار لعلل الأحكام في غير موضع كقوله تعالى: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾الحجرات: ١٢، ونحو ذلك، وتخصيص التنصيص على العلل ببعض الأحكام في بعض الآيات إنما هو في مواضع خفاء العلل، فإن الخمر قد اشتهر بينهم نفعها، والميسر قد اتخذوه ذريعة لنفع الفقراء فوجب بيان ما فيهما من المفاسد إنباء بحكمة التحريم. وفائدة أخرى وهي تأنيس المكلفين عند فطامهم عن أكبر لذائذهم تذكيراً لهم بأن ربهم لا يريد إلا صلاحهم دون

---

(١) انظر تفصيل هذه المعاني في الآلوسي البغدادي، أبو الفضل شهاب الدين محمود: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق محمد أحمد الأمد وعمر عبد السلام السلامي (بيروت: دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، ١٤٢٠/ ١٩٩٩)، ج١ – ٢، ص٦٩٠- ٦٩٥ و ج٧ – ٨، ص٢٣ – ٢٤: ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج٢، ص٣٣٩- ٣٥٠، و ج٤، ص٧.

نكايتهم»[1].

وإذا كان مما احتج به الأصوليون قديماً لحجية القياس والحاجة إليه أن النصوص الشرعية لا تحيط بأحكام جميع الحوادث لأنها متناهية والحوادث غير متناهية [2]، فإن ابن عاشور ينبهنا إلى ناحية أخرى تتأيد من خلالها مسألة التعليل بوصفها الأساس الذي بدونه لا يقوم القياس أصلاً. وقد جاء ذلك في سياق بحثه في مقصد الشريعة من تجنب التفريع في عهد التشريع حيث قال: «قد تتبعت تفريع الشريعة في زمن الرسول ﷺ فوجدت معظمه في أحكام العبادات، حتى إنك لتجد أبواب العبادات في مصنفات السنة هي الجزء الأعظم من التصنيف، بخلاف أبواب المعاملات، وذلك لأن العبادات مبنية على مقاصد قارة فلا حرج في دوامها ولزومها للأمم والعصور إلا في أحوال نادرة تدخل تحت حكم الرخصة. فأما المعاملات فبحاجة إلى اختلاف تفاريعها باختلاف الأحوال والعصور، فالحمل فيها على حكم لا يتغير حرج عظيم على كثير من طبقات الأمة. ولذلك كان دخول القياس في العبادات قليلاً نادراً، وكان معظمه داخلاً في المعاملات. ولذلك نجد أحكام المعاملات في القرآن غالباً مسوقاً بصفة كلية»[3].

العلة والحكمة والمناسبة أو البحث عن المبدأ الموحد

ودون الاسترسال في سرد مثل هذه التقريرات، إذ يكفي ما سبق تأييداً وتأكيداً لما قصدنا الاحتجاج له، فإنه من المناسب هنا أن نقف عند بعض الجوانب المفهومية والمنهجية المتصلة بالعلة في الدرس الأصولي نظراً لأهميتها الخاصة لبحثنا هذا، كونها السياق الذي برز فيه التنظير لمقاصد الشريعة واتضحت من خلاله أبعادها، وتكامل في إطاره مفهوم المصلحة وتمايزت أقسامها وأنواعها. شمل درس

---

(١) ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج٢، ٣٥٠.

(٢) الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله: البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق محمد محمد تامر (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١/ ٢٠٠٠، ج٤، ص٢٣.

(٣) ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٤٠٣ - ٤٠٤.

الأصوليين في العلة مسائل عدة، فتناولوها من حيث ما به تحققها، ومن حيث تعريفها وأقسامها، كما تناولوها من حيث شروطها ومسالكها، ومن حيث نواقضها وقوادحها، كما تجادلوا فيما هو المعلل أهو العين التي تعلق بها الحكم أم الحكم نفسه، إلخ[1]. وقد تنوعت الألفاظ التي استخدموها في التعبير عنها تبعاً لاختلاف الزاوية التي نظر منها إلى ما يعد علة، وتبعاً كذلك للاعتبارات الكلامية التي وجهت تعريفات العلماء لها. ومن المسائل التي نريد أن نصوب عليها النظر هنا مسألتان: الأولى مسألة العلاقة بين مصطلحي العلة والحكمة والثانية مسألة الوصف المناسب والمناسبة بين الحكم وعلته. وقد حصرنا النظر في هاتين المسألتين؛ إذ إن مقولة المقاصد إنما نبتت مصطلحاً ونضجت مفهوماً وتكاملت عناصر في خضم جدل العلماء بخصوصهما.

ولنمهد للمسألة الأولى بكلام للإمام أبي إسحاق الشيرازي جاء فيه: أن علل علل الشرع بعد أن جعلها الشارع عللاً «وجب طردها وجريانها كالعلل العقلية، لأنها بعد جعلها علة في اقتضاء الحكم بمنزلة العلل العقلية في جميع الأزمان»[2]، وبذلك فإن الخلاف في اقتضاء العلة الحكم أهو بنفسها من حيث هي مؤثرة في معلولها أم بنصب ناصب وجعل جاعل «لا يعود إلى فائدة، وإنما هو اختلاف في الاسم»[3]. وتنبع أهمية هذا الكلام - فيما يلوح لنا - من كونه يتضمن تنبيهاً إلى ضرورة تجاوز الجدل الكلامي الذي استغرق كثيراً من جهود الأصوليين تناظراً حول إيجاب العلل الشرعية وعدم إيجابها وسعياً للتمييز بينها وبين العلل العقلية، من أجل تصويب النظر على ما تدل عليه أو تومئ إليه تلك العلل من حكم ومصالح. ومهما يكن من أمره، فإننا نستطيع أن نتبين في العبارات التي استخدمها

---

(١) راجع الدراسة الرائدة الشاملة والمفصلة لكل هذه الجوانب في السعدي، عبد الحكيم عبد الرحمن، مباحث العلة عند الأصوليين (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط٢، ١٤٢١/ ٢٠٠٠).

(٢) الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم: شرح اللمع، تحقيق عبد المجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨/ ١٩٨٨)، ج٢، ص٧٩٠.

(٣) المرجع نفسه، ج٢، ص٨٣٣.

علماء الأصول في تعريفهم للعلة بعدين مهمين مترابطين لا يستقيم بدونهما إدراك علية العلة أو الوصف للحكم الشرعي: الأول هو ما يمكن أن نعتبره بعداً خارجياً أو ظاهراً لعلة الحكم، والثاني هو ما يمكن عده بعداً داخلياً أو باطناً لتلك العلة. وبعبارة أخرى، هذان البعدان هما البعد الخاص بمظهر الحكم والبعد الخاص بمضمونه. وقد عبرت عن البعد الأول طائفة من الألفاظ مثل كون العلة معرفاً وسبباً للحكم أو دليلاً وإمارة له وعلامة عليه[1]، أما الثاني فقد استخدمت في التعبير عنه جملة أخرى من الألفاظ مثل الباعث والداعي والحكمة[2].

ولتوضيح هذين البعدين دعنا ننظر في حكم القصاص معتمدين على ما قدمه الإمام الغزالي بشأنه من تحليل. فالقتل العمد، وهو واقعة موضوعية، هو الأمر أو الحدث الخارجي الذي علق به حكم القصاص، فهو الأمارة أو العلامة على الحكم، وهو كذلك سببه والدليل عليه، وهو الأمر المقتضى أو الموجب للقصاص، فإذا لم يكن قتل لا يكون هناك قصاص. أما البعد الداخلي لعلية القتل للقصاص، أي الداعي لجعل القتل سبباً لإيجاب القصاص، فهو الزجر عن القتل «لما فيه من الفساد وفوات النفوس المقصود بقاؤها. والحاجة سابقة على السبب، فصلحت لأن تكون علة باعثة عليه، ولا نعني بالحكمة والمعنى المخيل إلا الباعث على شرع

---

(١) أنظر في ذلك مثلاً الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي: الفصول في الأصول، تحقيق محمد محمد تامر (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠/ ٢٠٠٠)، ج٢، ص١٦٢ و ٢٠١: البصري، أبو الحسين: المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حديد الله وآخرين (دمشق: المعهد الفرنسي بدمشق، ١٩٦٥)، ج٢، ص٧٦٨ – ٧٦٩ و ٧٧٣ – ٧٧٤: الباجي، أبو الوليد: إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤١٥/ ١٩٩٥)، ج٢، ص٦٥٨، الجويني: البرهان في أصول الفقه، ج٢، ص٤٩٨ و ٥١١: الطوفي، نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي: شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٠/ ١٩٩٠)، ج٣، ٣١- ٣١٧. وانظر السعدي: مباحث العلة، ص٧١ – ١٠٢ و ١٤٥ – ١٥٧.

(٢) شلبي: تعليل الأحكام، ص١١٧: السعدي، مباحث العلة، ص٧٣.

الحكم»[1]. ويمكن القول بعبارة أخرى أن حفظ النفوس هو العلة الغائية لشرع القصاص وهو المصلحة المقصودة به، بينما القتل هو علته السببية.

وإذن فالشريعة إنما بنيت أحكامها على اعتبار ما يترتب عليها من حكم ومصالح إذ هي – كما قرر الغزالي – الثمرة المطلوبة، فالحكم والمصالح في الحقيقة هي علل للأحكام في العلم والقصد وإن تأخرت عنها في الحصول والوجود. إلا أن الأصوليين قد اختلفوا في التعليل بالحكمة بهذا المعنى، فجمهورهم لم يعولوا على التعليل بها نظراً لما قدروه فيها من عدم الانضباط، أما الباقون فقد قالوا بالتعليل بالحكمة شريطة أن يتوافر فيها شرطا الظهور والانضباط[2]. ومع أننا ندرك حقيقة الدوافع التي حدت بأصحاب الرأي الأول من حيث أنها تنبع من حرص على الابتعاد في فهم أحكام الشريعة عن التقديرات الذاتية وغير الموضوعية التي قد تتحكم فيها الأهواء والرغبات الشخصية، إلا أن موقفهم يوشك أن يخضع فقه الشريعة لنزعة ظاهرية جامدة، أما أصحاب الرأي الثاني فإن التكييف الذي جاؤوا به لاعتماد الحكمة في التعليل لا يبدو حلاً مناسباً ومتماسكاً للمشكلة، بل هو هروب منها وانكفاء على الجانب الظاهر أو الخارجي لعلية العلة كما سبق بيانه قبل قليل، وبذلك فهو لا يكاد يفترق كثيراً عن الرأي الأول. وفي كلا الموقفين يكون قد حصل إهدار لمفهوم الحكمة وسد لما يفتحه من أبواب واسعة للتفقه في أحكام الشريعة وإجرائها على الواقع. وربما كان الشعور بهذا الانسداد هو الذي حفز العقل الأصولي للبحث عن مخارج أخرى يتم من خلالها تجاوز حالة التجاذب التي أدت إلى الوقوع في مثل هذا المأزق. ونحسب أن فكرة المناسب والمناسبة كانت هي أحد تلك المخارج بل كانت – فيما نحسب – المخرج الرئيس من ذلك

---

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تعليق زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠/ ١٩٩٩)، ص٢٨٧: المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد سليمان الأشقر (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٧/ ١٩٩٧)، ج٣٥٠.

(٢) الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق إبراهيم العجوز (بيروت: دار الكتب العلمية، د ت)، ج٢، ص١٠٧. وفي ذلك عود إلى العلة في بعدها الخارجي من حيث هي وصف لمحل الحكم ظاهر منضبط.

الانسداد، وإن كانت هي الأخرى لم تسلم من جدال حولها ما فتئ أن انجلى عن تسالم بشأنها عند غالب المتأخرين من الأصوليين.

يمكن إرجاع احتدام الجدل الأصولي المنهجي حول المناسبة إلى النصف الأول من القرن الخامس الهجري، وقد شاع في الاستعمال لفظ الإخالة تعبيراً عن المفهوم نفسه، وذلك في سياق مناقشتهم لمسالك العلة وطرق الكشف عنها. ودون الدخول في تفاصيل ذلك الجدل يحسن بنا الانطلاق من تعريف الوصف المخيل أو المناسب الذي ساقه الفقيه والأصولي الحنفي أبو زيد الدبوسي والذي مؤداه أنه الوصف الذي يوقع في القلب خيال «القبول وأثر الصحة»[1].

إلا أن الدبوسي الذي أورد هذا التعريف في معرض المناظرة مع الشافعية اعترض عليه لما يتسم به من عنصر الذاتية وعدم الخضوع لمعايير موضوعية يمكن النزول عندها عند الاستشكال؛ ذلك أن الإخالة – كما يقول – «إشارة إلى ما يقع في القلب، وما لا يُطلع عليه، فلا يصير حجةً على غيره»، فضلاً عن أن «كل معلِّلٍ يمكنه أن يقول: وقع في قلبي خيالُ صحته (أي صحة المخيل أو المناسب)، فيصير معارضاً إياك، وإنه من باب الإلهام وقد بينا في موضعه بطلان ذكره على سبيل الاحتجاج به»[2]. ويبدو أن هذا الاستشكال وذاك الاعتراض كان لهما من قوة الإرباك والإحراج للشافعية ومن نحا نحوهم ما جعل الغزالي يستشعر الحاجة للانتهاض لهما والرد عليهما، فكان تأليفه كتاب «شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل» الذي احتل فيه بيان معنى المناسب والاستدلال على

---

(١) الدبوسي، أبو زيد عبد الله بن عمر: تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق عدنان العلي (صيدا/ بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٦/٢٠٠٦)، ص ٣٢٥. هذا ومن الغريب أن العلماء الذين تناقلوا تعريف الدبوسي بغرض نقضه والرد عليه لم يكونوا دقيقين في النقل، فقد أوردوه على النحو الآتي: "ما إذا عرض على العقول تلقته بالقبول"، وقد استمر ذلك التصحيف حتى العصر الحديث (انظر على سبيل المثال الغزالي، والآمدي).

(٢) الدبوسي: تقويم الأدلة، ص٣٢٨.

مشروعية التعليل به الحيز الأكبر[1].

بعد الكلام على مسالك العلة التي يعتمد في تحديدها على البنية النصية واللغوية لخطاب الشرع[2]، انتقل الغزالي إلى المسالك العقلية وفي مقدمتها المناسبة مذكراً باعتراض الدبوسي عليها واشتراطه ضرورة إظهار التأثير بالنص أو الإجماع، ولما كان مبنى ذلك الاعتراض هو غياب «المعيار الذي يعرف به كون المعنى مناسباً إذا وقع فيه الشك للناظر أو التنازع للمناظر».

سلك أبو حامد سبيل التفصيل فقال: «المعاني المناسبة ما نشير إلى وجوه المصالح وإماراتها، وفي إطلاق المصلحة أيضاً نوع إجمال: والمصلحة ترجع إلى جلب منفعة أو دفع مضرة، والعبارة الحاوية لها أن المناسبة ترجع إلى رعاية أمر مقصود. أما المقصود فينقسم إلى ديني وإلى دنيوي، وكل واحد ينقسم إلى تحصيل وإبقاء ... وجميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد، وما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسباً، وما أشار إلى رعاية أمر مقصود فهو المناسب»[3].

ويصوغ أبو حامد هذا التفصيل والتصوير اختصاراً على نهج التعريف فيقول في المستصفى: «المراد بالمناسب ما هو على منهاج المصالح، بحيث إذا أضيف الحكم إليه انتظم»[4]. وإذا كانت المناسبات راجعة إلى رعاية المقاصد التي تتفاوت مراتبها إذ منها ما يقع في محل الضرورات وما يقع في رتبة الحاجات وما يقع في رتبة التوسعة والتيسير ولكل رتبة من هذه الرتب ما تتمة وتكملة لها[5]، فإن ما يقع في الرتبة العليا – الضرورات – كحفظ النفوس الذي «هو من ضرورة الخلق»، أمر نجد «العقول مشيرة إليه وقاضية به لولا ورود الشرائع؛ وهو الذي لا يجوز انفكاك

---

(١) نستشف الأثر الذي تركته انتقادات الدبوسي للإخالة من كلام الغزالي في المقدمة، حيث ذهب إلى حد تأكيد عدم ارتياحه إلى طريقة شيخه الجويني في تأييد هذا المفهوم والرد على المخالفين لعدم وفائها بالغرض وكون الجواب غير مقنع عن اعتراضاتهم، الغزالي: شفاء الغليل، ص٩.

(٢) الغزالي: شفاء الغليل، ص١٦ – ١٧.

(٣) المرجع نفسه، ص٧٩ – ٨٠.

(٤) الغزالي: المستصفى، ج٢، ص٣٠٦.

(٥) الغزالي: شفاء الغليل، ص٨٠.

شرع عنه عند من يقول بتحسين العقل وتقبيحه»[1]. وبناءً على ذلك فإن «كل مناسبة يرجع حاصلها إلى رعاية مقصود يقع ذلك المقصود في رتبة يشير العقل إلى حفظها، ولا يستغني العقلاء عنها فهو واقع في الرتبة القصوى من الظهور»[2].

وبهذا التعريف لمعنى المناسب وتعيين رتبه وتحديد مضامين تلك الرتب يكون الغزالي قد وضع الإطار الأساسي الذي التزمه العلماء من بعده في نظرهم في المناسبة. وإذا ما استثنينا العز ابن عبد السلام والطوفي[3] وابن تيمية والشاطبي الذين يمكن القول بأنه كان لهم مقاربات لموضوع المصلحة مختلفة عما سار عليه سائر علماء الأصول، فإننا لا نكاد نجد في الدرس الأصولي من خرج عن هذا الإطار الذي رسمه الغزالي من خلال مناقشته وتعريفه للمناسبة، ومن أضاف إليه شيئاً ذا بال. إلا أننا واجدون مع ذلك لفتات بارعة وطريقة - وإن كانت مغمورة - عند كل من الرازي والطوفي بحيث يمكن القول إن المناسبة عندهما قد تحولت إلى نظرية كلية تتجاوز المضمار المحدود لمبحث مسالك العلة، الأمر الذي يجعلها جديرة بالوقوف عندها وقفة خاصة. ولنبدأ بالرازي الذي لخص تعريفات من سبقوه للمناسب في تعريفين: «الأول أنه الذي يفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإبقاءً، وإنه «قد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وعن الإبقاء بدفع المضرة»[4]. أما

---

(١) المرجع نفسه، ص٨١.

(٢) المرجع نفسه، هكذا في الأصل ويبدو في الكلام اضطراب. على أن الغزالي لا يخفي شعوره بالحرج وهو يقول هذا الكلم، الأمر الذي يضطره إلى الاعتذار لكي لا يتهم بالاعتزال ولكي لا ينفر الناس من هذا الذي قرره بشأن قدرة العقل على إدراك ما يعود إلى الضروري من المصالح، فيقول: وإنما نبهنا على هذا القدر كي لا ننسب إلى اعتقاد الاعتزال، ولا ينفر طبع المسترشد عن هذا الكلام خيفة التضمخ بعقيدة مهجورة، يرسخ في نفوس أهل السنة تهجينها!

(٣) ننبه هنا إلى أن للطوفي ما يمكن اعتبار مقاربتين لإشكالية المصلحة، الأولى ما سلكه في شرحه لحديث لا ضرر ولا ضرار والثانية في شرح الروضة، وسنشير إلى ذلك في حينه.

(٤) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين: المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٢/ ١٩٩٢)، ج٥، ص١٥٧.

التعريف الثاني فهو أن المناسب هو «الملائم لأفعال العقلاء في العادات»[1].

وقد بين الرازي أن التعريف الأول هو «قول من يعلل أحكام الله تعالى بالحكم والمصالح»، بينما «التعريف الثاني هو قول من يأباه»[2]. على أن الرازي يمضي في تفصيل الاعتبارات المختلفة التي ينظر على أساسها إلى المناسب وفقاً للتعريف الأول، فيذكر قسميه من حقيقي وإقناعي، وأنواعه من معتبر وملغي ومرسل، ومراتب الحقيقي من ضروري وحاجي وتحسيني، وتستوقفنا في ثنايا ذلك عبارةٌ مهمة عنون بها الرازي الفن الثاني من الفصل الذي خصصه للكلام على المناسبة، وهي قوله: «في إقامة الدلالة على أن المناسبة دالة على العلية»[3]، حيث أورد تحت هذا العنوان الشواهد القرآنية والأدلة العقلية على كون أحكام الشريعة إنما وضعت لمصلحة الخلق[4]. ثم يطوى البحث الخاص بمسالك العلة ويبقى العقل متطلعاً إلى مزيد بيان لما تنطوي عليه تلك العبارة الموحية من معاني وأبعاد، ولا نظفر بشيء من ذلك إلا في خاتمة القسم الأخير من باب التعارض والترجيح الذي خصه الرازي للترجيح بين الأقيسة، وكأنما قصد أن يصوغ إضافته الحقيقية في شأن التنظير للمناسبة بحيث لا تجلب عليه اعتراض معترض أو نقد منتقد. فما الجديد الذي جاء به الرازي؟

يمكن القول: إن ما قرره الرازي في الموضع المذكور يوشك أن يقلب، لا بل هو يقلب فعلاً، ما اعتاد الأصوليون السير عليه في ترتيب مسالك العلة حسب أهميتها رأساً على عقب. يقرر الفخر «أن المناسبة أقوى من التأثير؛ لأنه لا معنى للتأثير إلا أنه عرف تأثير هذا الوصف في نوع هذا الحكم وفي جنسه، وكون الشيء مؤثراً في شيء لا يوجب كونه مؤثراً فيما يشاركه في جنسه. أما كونه مناسباً فهو الذي لأجله صار الوصف مؤثراً في الحكم، فكان الاستدلال بالمناسبة على العليّة أقوى من

---

(١) المرجع نفسه، ص١٥٨.

(٢) المرجع نفسه، ص١٥٨- ١٥٩.

(٣) المرجع نفسه، ص١٧٢.

(٤) المرجع نفسه، ص١٧٢ - ١٩٦.

الاستدلال بالتأثير عليها»[1]. وإذا ما علمنا أن التأثير إنما يظهر بالنص أو الإجماع كالقول بأن العلة في الولاية الصغر[2]، أدركنا المغزى الحقيقي لكلام الرازي هذا، وبعبارة أخرى، فإن الوصف الذي يثبت تأثيره نصاً أو إجماعاً يستمد صلاحيته للكون علة من كونه مناسباً؛ «لأن المناسبة مستقلة بإنتاج العلية»، ذلك أن المناسبة - كما يؤكد الرازي بوضوح - «علةٌ لعليّة العلّة»[3].

فما مغزى هذا الكلام؟

إذا كان معنى المناسب كما بين الجويني والغزالي والرازي نفسه، وتبعهم على ذلك سائر علماء الأصول من بعد، يدور حول مراعاة المصلحة بأنواعها التي فصلوها، ومراتبها التي حددوها، فإن ما قرره الرازي هنا لا يبقي مجالاً للتردد في كون المناسبة هي الأصل الكلي الذي ترتد إليه قضية التعليل برمتها، إذ لم تعد المناسبة عنده مجرد مسلك يأتي في رتبة متأخرة عن عدد من المسالك النقلية والعقلية للكشف عن العلة، [4] بل هي المعين الذي منه تستمد العلة عليتها بقطع النظر عن المسلك الذي يتوصل به إليها. وهذه نقلةٌ كبيرة لا نكاد نجد من انتبه إليها من دارسيه بما في ذلك من اختصروا المحصول كالسراج الأرموي، أو شرحوه كالشهاب القرافي الذي لم يعلق بأي شيء على هذه التقريرات التي لا نكاد نجد لها نظيراً في كتب الأصول؛ وعلى ذلك يمكن القول بأن الرازي قد سعى في الحقيقة إلى صياغة نظرية متكاملة في المناسبة تجعل سائر مسالك العلة التي ضبطها الأصوليون عناصر لها، بحيث إن تلك العناصر تكتسب مشروعيتها من هذه النظرية.

---

(١) المرجع نفسه، ص٤٥٦- ٤٥٧ (والتسويد من عندنا).

(٢) الغزالي: المستصفى، ج٢، ص٣٠٧.

(٣) الرازي: المحصول، ج٥، ص٤٥٧ (والتسويد من عندنا).

(٤) راجع تفصيل تلك المسالك في الغزالي: شفاء الغليل، ص١٦ - ١٤٤، والمستصفى، ج٢، ص٢٩٨ - ٣١٤ (حيث احتل مسلك المناسبة المرتبة الرابعة قبل السبر والتقسيم في الكتاب الأول، بينما جاء في الكتاب الثاني تالياً للسبر والتقسيم لا متقدماً عليه، علماً بأن الاستدلال على حجية المناسبة قد استغرق الحيز الأكبر من شفاء الغليل)، الزركشي: البحر المحيط، ج٤، ص١٦٥ - ٢٣٠ (حيث جاءت المناسبة في الرتبة الخامسة). وانظر السعدي: مباحث العلة، ص٣٣٩ - ٥٢٣.

هذه الخطوة المنهجية والنظرية التي خطاها الفخر الرازي في تناول المناسبة وتأصيل معناها أصلاً كلياً للعلية في الأحكام الشرعية ستشهد تعميقاً لها عند نجم الدين الطوفي الذي يرى أن المناسب من المهمات ليس فقط «لأن عليه مدار الشريعة»، بل كذلك لأن عليه «مدار الوجود، إذ لا موجود إلا وهو على وفق المناسبة العقلية»، وإن كانت «أنواع المناسبات تتفاوت في العموم والخصوص والخفاء والظهور»[1]. ولعله بسبب إدراك هذه الأهمية التي تكتسبها قضية المناسبة قال الإمام الشوكاني: بشأنها ما قال حين قرر أنها «عمدة كتاب القياس ومحل غموضه ووضوحه»[2].

المصلحة قطب الرحى في مقاصد الشريعة

إن ما قاله الطوفي عن المناسبة ينقلها من مستوى كونها نظرية في نظام أحكام الشريعة وما تنهض عليه من علل وما تتغياه من مقاصد تدور حول مصلحة الخلق، ليجعلها نظرية أوسع مدى تشمل نظام الخلق والكون من حيث قيامهما على وفق الحكمة الإلهية البالغة. وهكذا فنحن إزاء خطوة تأصيلية أخرى مهمة تؤكد الأصل الكبير الذي تقدم الكلام عليه في خصوص العلاقة بين الشريعة والفطرة والعقل، ذلك الأصل الذي سينطلق منه ابن عاشور لاحقاً في دعوته إلى إنشاء علم مقاصد الشريعة والتنظير له، وتأصيل عموم أحكامها للبشر كافة وشمولها لكل مجالات حياة الإنسان وصلاحيتها لكل العصور والأزمان. وقد شاع عند عدد من الكتاب أن الطوفي يقول بالمصلحة بصورة مطلقة، بحيث تكون لها الحكومة على ما سواها وحتى وإن كان نصاً من القرآن، وذلك اعتماداً على شرحه لحديث: «لا ضرر ولا ضرار» دون الرجوع إلى مؤلفاته الأخرى، إلا أن الناظر في شرحه لمختصر الروضة وفي شرحه للحديث المذكور معاً يصعب عليه قبول هذه النسبة، أو التسليم بها بإطلاق ومن دون تكييف، ولذلك فالأمر يتطلب شيئاً من التأني كما يحتاج إلى

---

(١) الطوفي: شرح مختصر الروضة، ج٣، ص٣٨٢.

(٢) الشوكاني، محمد بن علي: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق محمد صبحي ابن حسن حلاق (بيروت/ دمشق: دار ابن كثير، ١٤٢١/ ٢٠٠٠)، ص٧١٣.

قراءة تناص لتحديد ما يمكن عده رأياً نهائياً للطوفي. وسنطيل الوقوف معه شيئاً ما نظراً لما نتج عما نسب إليه من تجاذب في الآراء.

ليس من قبيل التجني على هذا العالم المثير للجدل[1] أو الافتئات عليه الإشارة إلى الاضطراب الواقع في كلامه على المصلحة عند شرحه للحديث المذكور. بعد أن يذكر أن جملة أدلة الشرع كما يمكن استقراؤها في مختلف المذاهب الفقهية تسعة عشر باباً بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه، يعلق الطوفي بأن «قول النبي ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار، يقتضي رعاية المصالح إثباتاً والمفاسد نفياً: إذ الضرر هو المفسدة، فإذا نفاها الشرع لزم إثبات النفع الذي هو المصلحة؛ لأنهما نقيضان لا واسطة بينهما»[2]. ومن بين التسعة عشر دليلاً التي أحصاها يقرر أن «أقواها النص والإجماع، ثم هما إما أن يوافقا المصلحة أو يخالفاها، فإن وافقاها فبها ونعمت ولا نزاع؛ إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم، وهي النص والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله ، لا ضرر ولا ضرار، وإن خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان»[3]. وبيان ذلك عند الطوفي أن هذين الدليلين «إما ألا يقتضيا ضرراً ولا مفسدة بالكلية، أو يقتضيا

---

(١) ليس الطوفي مثيراً للجدل فقط بسبب رأيه في المصلحة، بل اختلف الكاتبون حتى في انتمائه المذهبي، فمنهم من عده حنبلي المذهب، ومنهم من نسبه إلى التشيع، ومنهم من ذهب إلى حد اتهامه بعدم الانتماء إلى أي من المذاهب المعروفة ناسباً له شعراً في هذا المعنى يشي بنزعة عبثية لديه مما يتعارض مع الصورة التي تتراءى لنا من سائر مؤلفاته التي وصلت إلينا (أنظر في هذا الصدد زيد، مصطفى: المصلحة في التشريع الإسلامي(القاهرة: دار اليسر للطباعة والنشر، ١٤٢٧/ ٢٠٠٦)، ص ١٠٥- ٨٩ (هذا ويشتمل هذا الكتاب على النص المحقق لشرح الطوفي لحديث الرسول : لا ضرر ولا ضرار، وهو في الحقيقة جزء من شرحه للأربعين النووية)؛ البوطي، محمد سعيد رمضان: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٧، ١٤٢١/ ٢٠٠٠)، ص١٧٨ - ١٧٩ (الهامش رقم ١): وكذلك مقدمة عبد الله التركي لشرح مختصر الروضة، ج١، ص٣٣-٣٧. وهذا الخلاف حول الهوية المذهبية للطوفي هو في الواقع موروث ممن ترجموا له من القدامى.

(٢) مصطفى زيد: المصلحة في التشريع الإسلامي، ص ٢٤١.

(٣) المرجع نفسه

ذلك، فإن لم يقتضيا شيئاً من ذلك فهما موافقان لرعاية المصلحة، وإن اقتضيا ضرراً فإما أن يكون [أي الضرر مجموع مدلوليهما أو بعضه، فإن كان مجموع مدلوليهما فلابد أن يكون من قبيل ما استثني من قوله : «لا ضرر ولا ضرار»، وذلك كالحدود والعقوبات على الجنايات، وإن كان الضرر بعض مدلوليهما فإن اقتضاه دليل خاص اتبع الدليل الخاص وإن لم يقتضه دليل خاص وجب تخصيصهما بقوله ﷺ : «لا ضرر ولا ضرار»، جمعاً بين الأدلة[1].

فههنا نلاحظ أن الطوفي لا يرى تقديم المصلحة على النص والإجماع بإطلاق، وإنما حيث كونها تصلح مخصصاً أو مبيناً لمقتضاهما. ومستنده في ذلك أنه يرى في هذا الحديث تعبيراً عن أصل كلي يؤسس لمفهوم المصلحة من جهة ويعبر عن الاتجاه العام للشريعة من جهة أخرى، وهو ما يوضحه بقوله إنه «من المحال أن يراعي الله عز وجل مصلحة خلقه في مبدئهم ومعادهم ومعاشهم[2]، ثم يهمل مصلحتهم في الأحكام الشرعية؛ إذ هي أعم، فكانت بالمراعاة أولى، ولأنها أيضاً من مصلحة معاشهم؛ إذ بها صيانة أموالهم ودمائهم وأعراضهم، ولا معاش لهم بدونها، فوجب القول بأنه راعاها لهم. وإذا ثبتت رعايته إياها، لم يجز إهمالها بوجه من الوجوه، فإن وافقها النص والإجماع وغيرهما من أدلة الشرع فلا كلام، وأن خالفها دليل شرعي وُفق بينه وبينها بما ذكرناه: من تخصيصه بها وتقديمها بطريق

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٤٢. ونلاحظ هنا أن ما ذكره الطوفي من إمكانية اقتضاء النصوص الضرر، أو حتى معارضتها لما فيه مصلحة كلام غير مقبول، وربما أعذر صاحبه بأنه صدر منه من باب الاستطراد الذي تجر إليه روح المناظرة والتفريع النظري. فإذا كان الأصل في الشريعة انبناء أحكامها على مراعاة المصلحة تحصيلاً والمفسدة دفعاً، فإن ما قاله لن يعدو كونه افتراضاً لا يلتفت إليه. أما ما مثل به من الحدود والعقوبات وجعله استثناءاً من قاعدة "لا ضرر ولا ضرار" فإنه ساقه مساقاً غفل فيه عن كون الحدود والعقوبات إنما هي مجعولة لتحقيق مصالح أكبر أو درء مفاسد أكبر.

(٢) يشير الطوفي بهذا إلى ما استدل به على أن أفعال رسول الله معللة بحكم غائية تعود بنفع المكلفين وكمالهم، لا بنفع رسول الله وكماله: لاستغنائه بذاته عما سواه. وعلى أن "رعاية المصالح واجبة من رسول الله : حيث التزم التفضل بها، لا واجبة عليه." كما يشير إلى ما ساقه من آيات وأحاديث تدل على أن أحكام الشريعة إنما وضعت لما فيه مصالح؛ إذ "ما من آية من كتاب الله وهي تشتمل على مصلحة أو مصالح." المرجع نفسه، ص٢٤٤ – ٢٤٩.

البيان»[1].

وإذا ما تركنا الإجماع وما آثاره الطوفي نشأته من إشكالات جانباً[2]، فإن منشأ الإشكال فيما ذهب إليه بخصوص التعارض بين المصلحة والنص أنه ليس واضحاً المراد عنده بالنص، أهو مطلق خطابات الشرع مما قد تختلف وجوه الدلالة فيه وتتفاوت وضوحاً وخفاءً، وعموماً وخصوصاً، وإطلاقاً وتقييداً، وإجمالاً وبياناً الخ، بما يعني انفتاحها لمحامل قد تتفاوت فيها أنظار المجتهدين حسب ما يعتمدونه من أدوات في التفسير والتأويل والتوفيق والترجيح والاستنباط، أم هو النص بالمعنى الاصطلاحي عند الأصوليين الذي لا يحتمل تعدداً في الدلالة وبالتالي لا مجال فيه للتأويل؟ لقد ميز الطوفي، شأنه شأن سائر الأصوليين، بين «العبادات والمقدرات ونحوها» مما يكون التعويل فيه على النصوص على سبيل التعبد والمعاملات والعادات «التي يعتد فيها بالمصالح على سبيل التعليل[3]، وذلك بناءً على أن العبادات حق للشرع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته»: تخفى مصالحها عن مجاري العقول «وبناء كذلك على أن المصلحة في «سياسة المكلفين في حقوقهم... معلومة لهم بحكم العادة والعقل، فإذا رأينا دليل الشرع متقاعداً عن إفادتها علمنا أنا أحِلْنا في تحصيلها على رعايتها، كما أن النصوص لما كانت لا تفي بالأحكام علمنا أنا أحِلْنا بتمامها على القياس، وهو إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه بجامع بينهما»[4]. وقد نبه كذلك إلى أن النصوص مختلفة، ويعتورها التعارض بما يجعلها منشأ للخلاف في فهم الأحكام في

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٥٠.

(٢) من الاعتراضات التي يثيرها الطوفي على حجية الإجماع وهو أن وجود مذاهب فقهية متعددة واجتهادات مختلفة في فهم نصوص الشريعة واستنباط الأحكام منها من لدن الصحابة هو ذاته مثار ضد تلك الحجية، ولذلك يخلص إلى أن السواد الأعظم الواجب اتباعه هو الحجة والدليل الواضح: وإلا لوم أن يتبع العلماء العامة إذا خالفوهم: لأن العامة أكثر، وهو السواد الأعظم. المرجع نفسه، ص ٢٧٢.

(٣) المرجع نفسه، ص٢٧٨ – ٢٧٦.

(٤) المرجع نفسه، ص٢٧٧ – ٢٧٨.

مقابل رعاية المصالح، حيث أن المصلحة «أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه[1]». إلا أنه على الرغم من أهمية هذه التوضيحات فإن الإشكال والالتباس لا يرتفعان بها بالكلية، فما قرره بشأن الوضوح الذاتي للمصلحة ليس أكثر من دعوى لا تسلم من الاعتراض فضلاً عن أن تثبت أمام النقض بما يشاهد من اختلاف الناس وتنازعهم في معنى المصلحة وفيما هو مصلحة ما ليس بمصلحة، وفي مدى المصلحة ومجالاتها، وفي معاييرها وضوابط تحديدها، بمن فيهم أصحاب المذاهب العقلية الصرف إن ثبت وجود مثل هذه المذاهب أصلاً[2].

ومهما يكن من أمر، يبدو أن الطوفى لم يكن مهتماً بتقسيمات الأصوليين للمصلحة وتنويعهم لاعتباراتها المختلفة بقدر اهتمامه بالسعي لوضع نظرية شاملة فيها تتأصل في النظام العام لنصوص الشريعة وأصولها الكلية بما يجعل مفهوم المصلحة أمراً كلياً متقوماً بنفسه بقطع النظر عن جزئياته وأفراده. وهذا ما نلحظه في تعليقه على مفهوم المصلحة المرسلة، فهو يذكر أن الطريقة التي استفادها من حديث: لا ضرر ولا ضرار، «ليست هي القول بالمصالح المرسلة على ما ذهب إليه مالك، بل هي أبلغ من ذلك،وهو التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام»[3]. وهو يزيد موقفه وضوحاً في باب الاستصلاح من شرحه على مختصر الروضة حيث يقول: «أعلم أن هؤلاء الذين قسموا المصلحة إلى معتبرة وملغاة، ومرسلة ضرورية وغير ضرورية، تعسفوا وتكلفوا، والطريق إلى معرفة حكم المصالح أعم من هذا وأقرب، وذلك بأن نقول: قد ثبت مراعاة الشرع للمصلحة والمفسدة بالجملة إجماعاً، وحينئذ نقول: الفعل إن تضمن مصلحة مجردة حصلناها، وإن تضمن مفسدة مجردة نفيناها، وإن تضمن مصلحة من وجه ومفسدة من وجه، فإن استوى في نظرنا تحصيل المصلحة ودفع المفسدة توقفنا على المرجح أو خيرنا بينهما ... ، وإن لم يستو ذلك بل ترجح أحد الأمرين تحصيل المصلحة أو دفع المفسدة فعلناه؛ لأن العمل بالراجح

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٦١.

(٢) أنظر عرضاً موجزاً بهذا الشأن في البوطي، ضوابط المصلحة، ٢٧ - ٤٤.

(٣) مصطفى زيد: المصلحة في التشريع الإسلامي، ص٢٧٢.

متعين شرعاً، وعلى هذا يتخرج كل ما ذكروه في تفصيلهم المصلحة»[1]. ويرى الطوفي أن الأصل الذي ذكره كاف لأن تتخرج الأحكام عليه «عند تعارض المصالح والمفاسد فيها، أو عند تجردها»، وأنه بذلك «لا حاجة بنا إلى تنويع التصرف فيها بتقسيم وتنويع لا يتحقق ويوجب الخلاف والتفرق»، وذلك بناءً على أن الطريقة التي بينها «إذا تحققها العاقل لم يستطع إنكارها لاضطرار عقله إلى قبولها»[2].

والسؤال الآن هو: هل كان الطوفي منفرداً بهذا الرأي أو مبتدعاً فيه؟

لا يبدو الأمر كذلك، إذ نجد شيخه ابن تيمية قد مهد السبيل لمثل ما ذهب إليه، فقد أخذ على الأصوليين حصرهم مقاصد الشرع الكلية في الضروريات الخمسة المتمثلة في حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، حيث قال: «وقوم من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة، إذا تكلموا في المناسبة وأن ترتيب الشارع للأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة يتضمن تحصيل مصالح العباد، ودفع مضاربهم، ورأوا أن المصلحة نوعان: أخروية ودنيوية، جعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم، وجعلوا الدنيوية ما تضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر، وأعرضوا عن العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله، وأحوال القلوب وأعمالها، كمحبة الله وخشيته وإخلاص الدين له، والتوكل عليه والرجا لرحمته ودعائه، وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة. وكذلك فيما شرعه من الوفاء بالعقود، وصلة الأرحام، وحقوق المماليك والجيران، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وغير ذلك من انواع ما أمر به ونهى عنه: حفظاً للأحوال السنية، وتهذيب الأخلاق، ويتبين أن هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح»[3]. فابن تيمية في هذا النص أكثر وضوحاً وجرأة من الطوفي في تقرير انبناء الشريعة على اعتبار المصالح في سائر أحكامها، لا تمييز عنده

---

(١) الطوفي: شرح مختصر الروضة، ج٣، ص٢١٤.

(٢) المرجع نفسه، ص٢١٧.

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج٣٢، ص٢٣٤.

في ذلك بين أحكام العبادات وأحكام المعاملات فعنده أن مدار الشريعة على قوله تعالى: ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾ التغابن: ١٦ المفسر لقوله: ﴿ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ ﴾ آل عمران : ١٠٢. وعلى قول النبي ﷺ: ، «فإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»، «وعلى أن الواجب تحصيل المصالح وتكميلها وتبطيل المفاسد وتقليلها، فإذا تعارضت كان تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين مع احتمال أدناهما، هو المشروع»[1].

بل إن ابن تيمية نفسه يبدو تابعاً فيما قاله وذهب إليه؛ ذلك أن أبا الوفاء ابن عقيل كان قد قرر من قبل أننا «إذا علمنا أن العليم الحكيم لا يتعبدنا إلا بما فيه المصلحة، قطعنا أن العبادات كلها مصالح، وإن لم نعلم وجه المصلحة في كل واحدة من العبادات بعينها، ولا يكون جهلنا بوجه المصلحة في كل شيء منها مخرجاً لنا عن العلم بأنه مصلحة في الجملة»[2]. ومبنى ذلك عند الفقيه والنظار الحنبلي الكبير، والسلف الملهم لكل من ابن تيمية والطوفي، أن «السمع لما ورد بحظر أفعال في أعيان وإباحة أفعال في أعيان، وبان لنا بأن لهذه الأعيان مالكاً بدليل العقل»، علمنا «أنه أباح ما أباح وحظر ما حظر إما لمصلحة أو نفي مفسدة، أو لتحكم ومطلق إرادة، ابتلاءً وامتحاناً، رجعنا إلى مقتضى الشرع فيما سكت عنه من إباحة أو حظر»[3]. وينهض تأصيل ابن عقيل لقضية التعليل بالمصلحة على قاعدة كلية يتعاضد فيها الخلق والأمر ويتظافر فيها الطبع والشرع، فيتحقق ما أراده الله سبحانه من مقصد هداية خلقه ورعاية مصلحتهم. « فكما أنه سبحانه قسم منافعهم الدنيوية بين كليات تولاها لا سبيل لهم إلى تحصيلها، ولا التسبب إلى تأثير ما يحصل عندها، كالرياح والسحاب والأمطار وخلق الحيوان لأنواع الأغراض،

---

(١) شيخ الإسلام ابن تيمية: الفتاوى العراقية، تحقيق عبد الصمد المفتي (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤)، ج٢، ص٨٨٣- ٨٨٤.

(٢) الظفري، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل الحنبلي البغدادي: الواضح في أصول الفقه، تحقيق جورج المقدسي (بيروت: الشركة المتحدة للتوزيع، ١٤٢٣/ ٢٠٠٣)، ج٤/ ٢، ص٣٦٦.

(٣) المرجع نفسه، ص٣٤٦.

فجرت تلك مجرى النصوص التي لا سبيل للعبد إلى تحصيل الأحكام الحاصلة بها والصادرة عنها، وبين جزئيات وكلها إلى اكتساب خلقه واستخراجها بصفاء نحائزهم وصحة قرائحهم، كالحرث والحصاد والدياس وما يحتاجون إليه من بناء الأكنان والبيوت ونساجة الملابس ... فجمع لهم بين النعمتين: الكبرى التي تولاها، والصغرى التي ألهمهم توليها وهداهم إلى تحصيلها، بما منحهم من صحة النحائز وأدوات التحصيل من جودة القرائح»[1]. ومقتضى هذا الكلام أنه كما احتوت الطبيعة أو الكون على أصول المنافع وكلياتها مما لا سبيل لغير الخالق إلى إيجاده وتكوينه ثم ترك للإنسان مجال التصرف فيها بمختلف وجوه التصرف من استخراج واستنماء واستعمال لما يفي بحاجاته، كذلك احتوت نصوص الشريعة على الأصول الكلية والقواعد العامة لتشريع المصالح تاركة للمجتهدين النظر في سبل تحقيق ما صدقاتها وجزئياتها بحسب الأحوال والأوضاع المتغيرة.

وجرياً على ما قرره هؤلاء الفقهاء نجد ابن قيم الجوزية يؤكد بكل ثقة وقوة أن «الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد»، وأنها «عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها»، وأن كل «مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل»[2].

وإذا كانت أحكام الشريعة قائمة على علل مناسبة لها جلباً للمصالح ودرءاً للمفاسد[3]، فإن «معظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها»[4]. على أنه إذا كانت مصالح الآخرة وأسبابها ومفاسدها وأسبابها لا تعرف إلا بالشرع بحيث إذا خفي منها شيء طلب من أدلته،

---

(١) المرجع نفسه، ص٣٦٧.

(٢) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق عصام الدين الصبابطي (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤)، ج٢/ ٣، ص٥.

(٣) عز الدين بن عبد السلام: القواعد الكبرى، ج٢، ص٧.

(٤) المرجع نفسه، ج١، ص١١ - ١٢.

فإن مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها وأسبابها – كما يؤكد العز بن عبد السلام «معروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فإن خفي منها شيء طلب من أدلته» [1] من ضرورة عقل أو تجربة حس أو مستقر عادة أو معتبر ظن. وبناءً على ذلك لا يتردد أن يقرر أنه «من أراد أن يعرف المناسبات والمصالح والمفاسد، راجحها ومرجوحها، فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته»، وذلك نظراً لما في الأفعال من صفات حسن أو قبح يمكن للعقل أن يعرفها، ولكن دون إيجاب على الله تعالى الذي «إنما يجلب مصالح الحسن ويدرأ مفاسد القبيح طولاً منه على عباده وتفضلاً»[2]. وهذا أمر ينبثق من أصل كلي أصله الفقيه الشافعي مفاده أن «الشريعة كلها نصائح، إما بدره مفاسد، أو بجلب مصالح». ولذلك فإن الله عز وجل «قد أبان في كتابه ما في بعض الأحكام من المفاسد حثاً على اجتناب المفاسد، وما في بعض الأحكام من المصالح حثاً على إتيان المصالح»[3]. بحيث ينفتح الباب أمام عقل المجتهد فيفرع عليها وينسج على منوالها مستهدياً بميزان الشريعة في ترتيب المصالح والمفاسد على أسبابها، والتبصر بوسائل تحصيلها، ومراعاة مراتبها من حيث القوة والضعف، والخصوص والعموم، وتقدير مداها من حيث التوقيت والدوام، والنظر في كيفيات التوفيق أو الترجيح بينها عند التزاحم والتعارض، واعتبار تفاوتها حسب الأشخاص والجماعات واختلافها عبر الزمان والمكان.

يمكن القول إن هذا النهج من اعتبار أن أحكام الشريعة مبناها على رعاية المصلحة هو نهج غالب العلماء من فقهاء وأصوليين حتى عصرنا هذا. فعليه أقام الإمام الشاطبي جهده الكبير في إعادة صياغة علم أصول الفقه من خلال جعل مقاصد الشريعة المحور الذي تدور عليه سائر مباحثه وتتكيف وفقاً له سائر مسائله. فكون أحكام الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد حقيقة ثابتة عنده قد دل عليها

---

(١) المرجع نفسه، ص١٣.

(٢) المرجع نفسه، ص١٣ – ١٤.

(٣) المرجع نفسه، ص١٤.

استقراء الشريعة «استقراءً» لا ينازع فيه الرازي ولا غيره، فضلاً عن أن «التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة – أكثر من أن تحصى»[1]. فهذه قضية لا يرى الشاطبي مجالاً للتردد فيها: لأنها قائمة على الاستقراء المفيد للعلم، الأمر الذي يجعلنا «نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة. «والأمر الذي به كذلك «ثبت القياس والاجتهاد»[2]. ذلك أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية «على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات»، بناءً على «كمال النظام في التشريع» الذي يأبى كمال النظام فيه «أن ينخرم ما وضع له، وهو المصالح»[3].

فالمعتبر في نظام الشرع – كما يبين الشاطبي – «إنما هو الأمر الأعظم، وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا، لا من حيث أهواء النفوس، حتى أن العقلاء قد اتفقوا على هذا النوع في الجملة، وإن لم يدركوا من تفاصيلها قبل الشرع ما أتى به الشرع، فقد اتفقوا على اعتبار إقامة الحياة الدنيا لها أو للآخرة، بحيث منعوا من اتباع جملة من أهوائهم بسبب ذلك»[4]. وفي هذا الإطار ينبه صاحب الموافقات إلى أن الخلاف المشهور بين المعتزلة والأشاعرة يصبح خلافاً لا طائل من ورائه؛ فإذا كان المعتزلة يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ما يؤدي إليه العقل، وهو «الوجه الذي يتم به صلاح العالم على الجملة والتفصيل في المصالح، أو ينخرم به في المفاسد»، وإذا كان الشرع عندهم «كاشفاً لمقتضى ما ادعاه العقل عندهم بلا زيادة ولا نقصان، فلا فرق بينهم وبين الأشاعرة في محصول المسألة، وإنما اختلفوا في

---

(١) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٦/ ١٩٩٦، نشرة بعناية إبراهيم رمضان)، ج١، ص٣٢٢- ٣٢٣. وقد خص الشاطبي فخر الدين الرازي بالذكر لأنه من أكثر من أثار الاعتراضات على تعليل أحكام الشريعة بالأغراض الباعثة على شرعها، (انظر في ذلك الرازي: المحصول، ج٥، ص١٢٨- ١٣٥).

(٢) الشاطبي: الموافقات، ص٣٢٣.

(٣) المرجع نفسه، ص٣٥٠.

(٤) المرجع نفسه، ص٣٥٢.

المدرك، واختلافهم فيه لا يضر في كون المصالح معتبرة شرعاً ومنضبطة في أنفسها»[1].

وفي سياق نظريته فيما سماه بالارتفاقات التي بمقتضاها تطورت حياة البشر في طرق كسب معاشهم وسبل إقامة علاقاتهم بعضهم ببعض وفي كيفية إجراء نظمهم وإدارة شؤونهم من الأسرة إلى الإمامة مما اقتضى وجود شرع أو قانون يحكمهم في ذلك كله، ينسج الإمام شاه ولي الله الدهلوي على منوال من سبقوه في تقرير قيام أحكام الشريعة على اعتبار المصلحة، فيقول: «وقد يظن ظان أن الأحكام الشرعية غير متضمنة لشيء من المصالح، وأنه ليس بين الأعمال وبين ما جعل الله جزاءً لها مناسبة، وأن مثل التكليف بالشرائع كمثل سيد أراد أن يختبر طاعة عبده، فأمره برفع حجر أو لمس شجرة مما لا فائدة فيه غير الاختبار، فلما أطاع أو عصى جوزي بعمله. وهذا ظن فاسد تكذبه السنة وإجماع القرون المشهود لها بالخير»[2]. ذلك أن الشارع - كما يرى الدهلوي - قد أفاد البشر نوعين من العلم: النوع الأول هو علم المصالح والمفاسد مما وجههم إليه من «اكتساب الأخلاق النافعة في الدنيا أو في الآخرة وإزالة أضدادها، ومن تدبير المنزل وآداب المعاش وسياسة المدينة»، فكانت كل مصلحة حث الشرع الناس عليها وكل مفسدة ردعهم عنها لا يخلو الأمر فيها من الرجوع إلى أحد أصول ثلاثة: أحدها: تهذيب النفس بالخصال النافعة، والثاني: إعلاء كلمة الحق وتمكين الشرائع، والثالث: «انتظام أمر الناس، وإصلاح ارتفاقاتهم وتهذيب رسومهم، ومعنى رجوعها إليها أن يكون للشيء دخل في تلك الأمور إثباتاً لها أو نفياً إياها بأن يكون شعبة من خصلة منها أو ضداً لشعبتها أو مظنة لوجودها أو عدمها، أو متلازماً معها أو مع ضدها أو طريقاً إليها أو إلى الأعراض عنها، والرضا في الأصل إنما يتعلق بتلك المصالح، والسخط إنما يناط بتلك المفاسد»[3]. أما النوع الثاني من العلم فهو «علم الشرائع والحدود والفرائض»، وهي ما بينه الشارع من المقادير التي نصب للمصالح بخصوصها

---

(١) المرجع نفسه، ص٣٥٧.

(٢) الدهلوي: حجة الله البالغة، ج١، ص٢٧.

(٣) المرجع نفسه، ص٣٧٤- ٣٧٥.

«مظان وإمارات مضبوطة معلومة، وأدار الحكم عليها وكلف الناس بها»[1].

وإذ ليس من أغراض هذه الدراسة استقصاء تفاصيل الأقوال وجزئيات الآراء التي جرت بها أقلام العلماء السابقين في التعليل وما انبنت عليه أحكام الشريعة من مراعاة لمصالح البشر معاشاً ومعاداً، فإن ما سبق يكفي ليوقفنا على معالم الاتجاه العام الذي تبلر في الفكر التشريعي الإسلامي تعبيراً عن مركزية المصلحة في النظر الاجتهادي لمذاهب التفقه في الشريعة، وقد هيأ ذلك الاتجاه قاعدة الانطلاق ومهد سبيل السير للعلماء الخالفين في العصر الحديث ليبنوا تنظيرهم للمصلحة والمقاصد تجاوباً مع ما جرت به الحياة من تبدل في أوضاعها وتطور في أنماطها وأساليبها، وسعياً لتكييف ما ثار فيها من نوازل ومشكلات لا يكاد يلفي لها نظير فيما سبق للعقل الفقهي المسلم معالجته من أقضية ووقائع. وقد اقتضى ذلك تكييفاً منهجياً صار موضوع المصلحة فيه يدرس بضرب من الاستقلال والتميز الذي لا نجده في مؤلفات الفقه وأصوله حيث يعرض للمصلحة بوصفها من توابع مباحث أخرى. ولن نتوسع في تتبع الأقوال والتقريرات التي جادت بها قرائح العلماء المعاصرين في هذا الشأن، وإنما يكفي أن نقف مع بعض الكتابات التي صار لها من المرجعية في الفكر الاجتهادي الحديث ما يجعلها ممثلة للوجهة التي يمكن أن نقول إن المتشرعين المسلمين في جملتهم يسيرون عليها. وهي في الواقع الوجهة التي انبثقت في إطارها معظم الاجتهادات التي قام عليها ما تشهده حياة المسلمين من أعمال ومؤسسات في مجالات الاجتماع والاقتصاد والسياسة وغيرها.

ويأتي في مقدمة تلك المؤلفات كتاب الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في مقاصد الشريعة. فهذا المؤلف يمكن في الحقيقة عده تعبيراً عن الهم العام الذي شغل عقول المصلحين منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي بحثاً عن السبل الناجمة لمواجهة تحديات العصر والحديث وتحقيق مصالح المسلمين في إطار من ثوابت

---

(١) المرجع نفسه، ص٣٧٥.

الشرع وقيمه الخالدة وتوخيا لمقاصده العامة والخاصة»[1]. وهو ما أعرب عنه ابن عاشور بوضوح لا لبس فيه، حيث ذكر أن قصده من إملاء مباحث في مقاصد الشريعة والاحتجاج لإثباتها أن تكون «نبراساً للمتفقهين في الدين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار» من أجل «إغاثة المسلمين ببلالة تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث واشتبكت النوازل»[2].

فما تلك المصالح التي يعول في تحقيقها على مقاصد الشريعة التي دعا ابن عاشور إلى جعلها علماً قائماً بذاته مستقلاً عن أصول الفقه؟

بنى الشيخ ابن عاشور قوله في المصلحة على أصلين رئيسين: الأصل الأول أن مقاصد الشريعة مبنية على الفطرة، على اعتبار «أن الأصول التي جاء بها الإسلام هي من الفطرة، ثم تتبعها أصول وفروع هي من الفضائل الذائعة المقبولة، فجاء بها الإسلام وحرض عليها، إذ هي من العادات الصالحة المتأصلة في البشر والناشئة عن مقاصد من الخير سالمة من الضرر»[3]، ومن ثم جاءت الشريعة تدعو إلى «تقويم الفطرة والحفاظ على أعمالها، وإحياء ما اندرس منها»[4]. فكان مقصدها العام الذي دل عليه استقراءً كليات دلائلها وجزئياتها «هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان صلاحاً يشمل صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه»، وذلك بجلب الصلاح ودره الفساد[5].

أما الأصل الثاني فهو «اليقين بأن أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد الشارع، وهي حكم ومصالح ومنافع، ولذلك كان الواجب على علمائها تعرف

---

(١) يمكن في هذا الصدد الإشارة إلى كتابات أعلام بارزين مثل خير الدين التونسي، والشيخ محمد عبده، والشيخ محمد رشيد رضا، والشيخ محمد الحجوي الثعالبي، والشيخ محمد الخضر حسين، والشيخ محمود شلتوت، والأستاذ علال الفاسي، وغيرهم كثير.

(٢) ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص١٦٥.

(٣) المرجع نفسه، ص٢٦٤.

(٤) المرجع نفسه، ص٢٦٥.

(٥) المرجع نفسه، ص٢٧٣، ٢٧٦.

علل التشريع ومقاصده ظاهرها وخفيها»[1]. فإذا جاز أن تكون في الشريعة أحكام تعبدية لا علة ظاهرة لها ولا يمكن الاطلاع على علتها، فإن ابن عاشور يذهب إلى أن ذلك لا ينبغي أن يكون في المعاملات المالية والجنائية، فهو لا يرى «أن يكون في هذه تعبدي، وعلى الفقيه أن يستنبط العلل فيها»[2]. ذلك أن «العبادات أوغل في جانب الأثر؛ لأن كثيراً منها التعبدي الذي لا يدخل فيه القياس دخولاً قوياً، أما فقه المعاملات فيحتاج إلى «أصول وكليات تجعل للعارف بها معرفة بأحوال الزمان»، «فكان الواجب أن لا يكون طريق التفقه واحداً في نوعي الفقه المذكورين (أي فقه العبادات وفقه المعاملات)»[3]. ولذلك كانت موارد الأحكام الشرعية أو ما تعلقت به من تصرفات المكلفين وأفعالهم في مختلف أنواع المعاملات على ضربين: مقاصد ووسائل، «فالمقاصد هي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، والوسائل هي الطرق المفضية إليها»[4].

وفي ضوء هذين الأصلين وتأسيساً عليهما جرى ابن عاشور في تعريف المصلحة وإثبات حجيتها وتحديد مداها وأنواعها، وهو إذ يفعل ذلك يقدم لنا خلاصة ممحصة لما دارت حوله أنظار الفقهاء والأصوليين قبله من أقوال وآراء. ولذلك فإن هذه الدراسة تتبنى ما صاغه من أفكار بوصفه تعبيراً عما يمكن عده المساق العام للنظر الاستصلاحي في الفقه الإسلامي فالمصلحة عنده «وصف للفعل يحصل به الصلاح، أي النفع، منه دائماً أو غالباً، للجمهور أو للآحاد، بحيث تكون خالصة أو مطردة، عامة أو خاصة. «أما المفسدة فهي ما قابل المصلحة، وهي وصف للفعل يحصل به الفساد، أي الضر، دائماً أو غالباً، للجمهور أو للآحاد»[5]. وإذا كانت المصلحة بأنواعها تشتمل على قسمين: «ما يكون فيه حظ ظاهر للناس في الجبلة.

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٤٦.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٤٦ – ٢٤٧.

(٣) ابن عاشور: أليس الصبح بقريب؟ التعليم العربي الإسلامي: دراسة تاريخية وآراء إصلاحية، تحقيق محمد الطاهر الميساوي (كوالالمبور: دار التجديد، ١٤٢٣/ ٢٠٠٢)، ص٢٣٤.

(٤) ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ص٤١٣.

(٥) المرجع نفسه، ص٢٨٢ – ٢٨٣.

يقتضي ميل نفوسهم إلى تحصيله: لأن في تحصيله ملاءمةً لهم» و«ما ليس فيه حظ ظاهر لهم»، فإن لكل من هذين القسمين «خصائص من عناية الشارع»[1]. فالقسم الأول ليس من شأن الشارع التعرض له بالطلب إذ يكفي داعي الجبلة في توجيه اهتمام الناس لتحصيله، فيكون شأن الشريعة «أن تزيل عنه موانع حصوله»، بينما «القسم الثاني يتعرض له التشريع بالتأكيد، ويرتب العقوبة على تركه والاعتداء عليه» مع إيجاب بعضه «على الأعيان وبعضه على الكفايات، بحسب محل المصلحة»[2].

ومع هذا التنويع للمصلحة، يستعيد ابن عاشور تقسيم الأصوليين من حيث قوة أثرها (وهو ما سموه بالمناسب الحقيقي) فتنقسم إلى ضرورية وحاجية تحسينية ومن حيث مدركها أو الدليل عليها فتنقسم إلى قطعية وظنية ووهمية. فالمصالح الضرورية هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، فإذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاش[3]. أما المصالح الحاجية فهي «ما تحتاج الأمة إليه في اقتناء مصالحها وانتظام أمرها على وجه حسن، بحيث لو لا مراعاته لما فسد النظام ولكنه كان على حالة غير منتظمة»[4]. وتأتي في الرتبة الأخيرة المصالح التحسينية التي هي «ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو التقرب منها»[5]. ولا يخفى ما في هذه الصياغة من حرص على إبراز الجوانب الاجتماعية والأبعاد الحضارية للمصالح برتبها المتفاوتة بوصفها المحور الذي تدور عليه مقاصد الشريعة في تحقيق الصلاح ودرء الفساد. أما اعتبار المصالح من حيث مدركها فالباب

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٩٢.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٩٢- ٢٩٣.

(٣) المرجع نفسه، ص٣٠٠.

(٤) المرجع نفسه، ص٣٠٦.

(٥) المرجع نفسه، ص٣٠٧.

منفسح فيه لكل من النص والعقل، بحيث إن منها ما قد تدل النصوص على ضرورة جلبه. وكذلك فإن منها ما تكون دلالة النص أو العقل عليه ظنية. أما المصالح الوهمية فهي ما يكون منشؤه مجرد الوهم والخيال ولا ينتهض له دليل من العقل ولا من الشرع[1]. وفضلاً عن الاعتبارات السالفة فإن هناك نظراً آخر إلى المصالح والمفاسد من حيث «كونها حاصلة من الأفعال بالقصد أو حاصلة بالمآل»، وهذا مقام مرتبك فيه تتفاوت مدارك العقلاء اهتداءً وغفلة، وقبولاً وإعراضاً، فتطلع فيه الحيل والذرائع، الأمر الذي يسترعي الحذق والفطنة من الفقيه[2].

وفي ضوء هذه الاعتبارات جميعاً من تحديد لمعنى المصلحة وبيان لأقسامها واعتباراتها المختلفة، يقرر ابن عاشور أن «طريق المصالح هو أوسع طريق يسلكه الفقيه في تدبير أمور الأمة عند نوازلها ونوائبها إذا التبست عليه المسالك، وأنه إن لم يتبع هذا المسلك الواضح والمحجة البيضاء فقد عطل الإسلام عن أن يكون ديناً عاماً باقياً»[3].

ويبدو ابن عاشور في احتجاجه لبناء الاجتهاد على اعتبار المصالح سائراً على نهج قريب من ذلك الذي سار عليه ابن عقيل وابن تيمية والطوفي وابن القيم، ناحياً في ذلك منحى وضع إطار شامل لها يستوعب ضروبها المختلفة وصورها المتعددة. ولذلك يؤكد أن الغرض من بيان أنواع المصالح ليس مجرد معرفة مراعاة الشريعة لها، ولا مجرد قياس النظائر على جزئيات تلك المصالح، فذلك كله دون الغرض من تأسيس علم مقاصد الشريعة الذي دعا إليه. وإنما الغرض من التعرض لتلك الأنواع ودراستها هو «أن نعرف كثيراً من صور المصالح المختلفة الأنواع المعروف قصد الشريعة إياها، حتى يحصل لنا من تلك المعرفة يقين بصور كلية من أنواع هاته المصالح. فمتى حلت الحوادث التي لم يسبق حلولها في زمن الشارع، ولا لها نظائر ذات أحكام متلقاة منه، عرفنا كيف ندخلها تحت تلك الصور الكلية،

---

(١) المرجع نفسه، ص٣١٤- ٣١٥.

(٢) المرجع نفسه، ص٣١٦.

(٣) المرجع نفسه، ص٣١٥- ٣١٦.

فنثبت لها من الأحكام أمثال ما نثبت لكلياتها»[1]. وبذلك يتهيأ لشيخ الزيتونة أن يحل إشكال الاحتجاج للمصالح المرسلة التي طالما جرى التنازع فيها بين موسع ومضيق، فهو يرى أن ليس على العالم أن يحصر نفسه في المصالح المنصوص على حكمها أو الملحقة بنظائرها قياساً، وإنما من الواجب عليه «تحصيل المصالح غير المثبتة أحكامها بالتعيين ولا الملحقة بأحكام نظائرها بالقياس»، بناءً على «وجوب اعتبار جنسها على الجملة وبدون الدخول في التفاصيل»[2]. ذلك أن أدلة اعتبار أجناس المصالح «حاصلة من استقراء الشريعة قطعاً أو ظناً قريباً من القطع»، كما أن «أوصاف الحكمة قائمةً بذواتها غير محتاجة إلى تشبيه فرع بأصل، وإنما هي واضحة للناظر فيها وضوحاً متفاوتاً، لكنه غير محتاج إلى استنباط ولا إلى سلوك مسالكه»[3].

وعلى ما قرره ابن عاشور مما يبدو أن طوائف واسعة من فقهاء العصر يميلون إليه نقف فنقول: إن مراعاة الشريعة للمصالح وفتحها الباب للمجتهدين لتكييف الوقائع والنوازل والحكم عليها وفق ما تشتمل عليه من المصالح جلباً أو تتضمنه من المفاسد دفعاً أو الترجيح بينها عند التزاحم والتعارض أو بين طرفي المصلحة والمفسدة عند التشابك ليس ناشئاً عن نزعة ذرائعية في النظر إلى المصلحة أو فهم مادي لمعناها ومضمونها، ولا هو متروك تقديره لبادئ الرأي وعفو الخاطر، فليس مثل ذلك مما يمن أن يخطر على بال أي فقيه من فقهاء الشريعة يحترم عقده وعقله. وإنما مفهوم المصلحة في النظر الشرعي منبثق عن رؤية كلية لكينونة الإنسان وكيان المجتمع يتحدد معنى المصلحة والمفسدة والنفع والضر فيها بأبعاده المادية والروحية والخلقية والمعنوية على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعة سواء، ويكون فيه الاهتمام بالمصلحة والمفسدة في ذاتها بقدر الاهتمام بالوسيلة المفضية إليها حيث لا مجال لمقولة الغاية تسوغ الوسيلة.

ولعله من هذا المنطلق وفي ضوء هذا التقدير نستطيع أن ندرك المغزى الحقيقي لما

---

(١) المرجع نفسه، ص٣٠٨- ٣٠٩.

(٢) المرجع نفسه، ص٣١٠.

(٣) المرجع نفسه، ص٣١٠- ٣١١.

فعله الإمام الغزالي حيث قرر أن المصلحة هي ما أدى إلى حفظ الكليات الخمسة الضرورية (الدين والنفس والعقل والنسل والمال) أو بعضها فيطلب تحصيله، وأن المفسدة هي ما أدى إلى تفويت شيء من ذلك فيطلب درؤه. ذلك أن هذه الضروريات تمثل الأصول التي ترجع إليها المصالح في كلياتها وجزئيات تفاصيلها وأعيانها، فضلاً عن أنها تعكس الأبعاد المختلفة لمقومات الوجود البشري التي لا يمكن تصور حياة إنسانية مستقرة متوازنة في حال اختلالها جزئياً أو كلياً. ويمكن القول إن هذه الأصول تقدم الضابط الكلي والمعيار الأعلى اللذين ترتد إليهما وتنبثق منهما سائر الضوابط والمعايير الجزئية التي تفاوتت أنظار العلماء في تحديدها قديماً وحديثاً بين متشدد ومتسامح[1]. وفي ضوء هذا لا حرج في القول بأن «المصلحة مصدر تجديدي تطويري للفقه» وأن «الإفتاء المصلحي يمكن أن يأتي جديداً لا مثال له سابق يقاس عليه، ويعتمد الاجتهاد فيه على نظرة شاملة للفقه وخبرة بمقاصد الشرع يحوزها المفتي المستصلح»[2] والفقيه المجتهد، فضلاً عن دراية بمجريات الواقع ومشخصات الأفعال الإنسانية وتشابك الأوضاع الاجتماعية في مجالات الحياة مع مراعاة لأقدار تأثير بعضها في بعض.

موقع مقاصد الشريعة في أصول الفقه

سبق البيان بأن مقاصد الشريعة مصطلحاً ومفهوماً قد نشأت في كنف مناقشات الأصوليين ومجادلاتهم حول ركن العلة من القياس. وبعبارة أكثر تحديداً ظهرت المقاصد بوصفها مجرد فصل أو جزئية من مبحث مسالك العلة. إلا أن مآلات النمو الذي شهده الدرس الأصولي انتهت بمقاصد الشريعة، التي تخلقت في تربة مبحث المناسبة، شجرة ضاربة الجذور، باسقة الأفنان، وارفة الأغصان، دانية القطوف، تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها، ولم تعد المقاصد مجرد جزئية من جزئيات علم

---

(١) انظر تحليلاً ومناقشة لتلك الضوابط في البوطي: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص١١٠ - ٢٨٢.

(٢) الراشد، محمد أحمد: أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في نظريات فقه الدعوة الإسلامية (فإن كوفر/ كندا: دار المحراب، ط٤، ١٤٢٨/ ٢٠٠٧)، ج١، ص٢٩٣.

أصول الفقه وفرع من فروع مسائله»[1].

ومنذ أطلق الشيخ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور دعوته إلى فصل دراسة المقاصد عن مباحث علم الأصول، تراوحت المواقف من تلك الدعوة بين ثلاثة اتجاهات:

أحدها: جعل مقاصد الشريعة قسماً من أقسام علم الأصول، تضاف إلى أقسامه المعروفة: الحكم، والأدلة، ودلالات الألفاظ، والاجتهاد ... إلخ. وهو خيار فيه نظر لأنه يبقي الأقسام الأخرى من أصول الفقه على جفافها وفقرها إلى البعد القيمي، حيث إن الكثير منها في حاجة إلى توسيع وتطوير، حتى تصبح دراسته تسير في اتجاه البحث في المضامين القيمية للنصوص والأحكام الشرعية، بدلاً من قصر التركيز على المسائل اللغوية والكلامية. وفضلاً عما سبق، فإن هذا الخيار يوقعنا في مشكلة منهجية؛ حيث إننا إذا أعطينا البحث في المقاصد حقه ومداه فإن ذلك يؤدي إلى تضخم الجزء الخاص به بشكل قد يطغى على الأجزاء الأخرى، وينتج عنه خلل منهجي وتضخم في مباحث الأصول. وإذا أردنا تجنب هذا الخلل المنهجي بتحديد المباحث التي تدرس في هذا القسم بالقضايا الأساسية في المقاصد، فإن ذلك يؤدي إلى تحجيم هذه المباحث الحيوية وتضييق نطاق البحث فيها، ومن ثم التقليل من فوائدها، وهو أمر سلبي غير مرغوب فيه.

وقد يبدو لأول وهلة أن هذا الخيار هو مسلك الشاطبي، حيث خصص للمقاصد الجزء الثاني من كتاب «الموافقات»، بسط فيه القول فيها. ولكن بما أن الشاطبي لم يكن يرمي من وراء تأليف الموافقات إلى وضع كتاب متكامل في أصول الفقه يشمل

---

(١) ينظر على سبيل المثال في علاقة المقاصد بالمباحث الأصولية: اليوبي، محمد سعد بن أحمد بن مسعود: مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية (الرياض: دار الهجرة، ١٤١٨/١٩٩٨)؛ الخادمي، نور الدين بن مختار: المقاصد الشرعية وصلتها بالأدلة الشرعية والمصطلحات الأصولية (الرياض: دار إشبيليا، ١٤٢٤/٢٠٠٣)؛ ابن الخوجة، الشيخ محمد الحبيب: بين علمي أصول الفقه والمقاصد. وهو الجزء الثاني من كتابه: محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية (الدوحة: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤).

جميع أبواب هذا العلم بشكل مرتب، بل كان قصده تأصيل بعض المسائل الأصولية، وإعادة النظر في أخرى، وإضافة الكثير من المسائل إلى هذا العلم، ومنها مقاصد الشريعة، والدعوة إلى صياغة جديدة لعلم الأصول يكون عماد منهج البحث فيه الاستقراء، والخيط الناظم الذي يربط مباحثه والروح التي تسري فيه المقاصد الشرعية، فإنه من العسير أن ننسب إلى الشاطبي أنه بإفراده جزءاً من الموافقات للمقاصد الشرعية يكون قد سار في اتجاه جعلها جزءاً مستقلاً من أجزاء هذا العلم.

ويبدو للباحث أن هذا الإفراد اقتضته ضرورة الريادة في التنظير لمباحث المقاصد، بقصد الإبراز والتوسع في البيان والاحتجاج والإثبات، وإن اقتضى ذلك شيئاً من الاستطراد والإطناب، والتوسع في إيراد الشواهد، وهذا شأن العمل التأسيسي، إذ قد يحتاج صاحبه إلى طول نفس في الشرح والاستدلال بقصد البيان والإقناع، خاصة إذا كان المؤلف يتوقع إنكاراً ومعارضة لما يؤسس له، وهو الأمر الذي كان يخشاه الشاطبي كما تحدث عن ذلك في مقدمة الكتاب.

وعلاوةً عما سبق، فإن النظر في كتاب الموافقات يدل على أن الشاطبي قد بناه على ما تقرر لديه من نتائج البحث الطويل في مقاصد الشريعة منهجاً ومضموناً.

فمن حيث المنهج، نجد المنهج الاستقرائي، الذي عده الشاطبي أفضل منهج للبحث في المقاصد الشرعية، حاضراً بقوة في جميع أجزاء الكتاب[1]، وكذلك الأمر في البحث عن الكليات وتحديد العلاقة العضوية التكاملية بينها وبين الجزئيات.

ومن حيث المضمون، يظهر بجلاء الربط بين المقاصد الشرعية وجملة كبيرة من مسائل علم الأصول. ولم يكن الشيخ عبد الله دراز مجانباً الصواب حين قرر أن هذا العلم بقي «فاقداً قسماً عظيماً، هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه»، أي علم أسرار الشريعة ومقاصدها. وإنه لمحق أيضاً حين يقول بأن الإمام الشاطبي هو الذي هيأه الله تعالى «لتدارك هذا النقص، وإنشاء هذه العمارة الكبرى، في هذا الفراغ

---

(١) أنظر للتفصيل في مجالات استخدام الشاطبي للاستقراء في كتاب الموافقات: نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع (عمان: دار النفائس، ٢٠٠٢م)، ص٢٦٧- ٢٩٣.

المترامي الأطراف في نواحي هذا العلم الجليل»[1].

والاتجاه الثاني: هو إعادة صياغة علم أصول الفقه بشكل يستوعب كثيراً من مباحث المقاصد ويجعلها جزءاً من نسيجه. فالناظر في علم أصول الفقه يدرك أنه وضع في أصله لبيان مناهج الاجتهاد وضوابطه، سواء في ذلك الاجتهاد القائم على تفسير النصوص أو على القياس. ولكن بعد ذلك تطور ليصبح بمثابة نظرية عامة للفقه الإسلامي، فلم يعد يقتصر على الحديث عن مناهج الاجتهاد ومصادر التشريع، بل تعدى ذلك إلى الحديث عن جميع العناصر ذات العلاقة بالتشريع، كما هو الحال في تقسيم الأقطاب الأربعة عند الغزالي: الأحكام (وتشمل: الحكم، والحاكم، والمحكوم عليه، والمحكوم فيه)، والأدلة الشرعية، ووجوه دلالة الأدلة، والمجتهد الذي يستنبط الأحكام من الأدلة ومعه الاجتهاد الذي هو عملية التعامل مع النص أو ما فيه معناه.

وما دام الأمر قد استقر على جعل علم أصول الفقه بهذا النظم، فإنه ينبغي البلوغ به مداه منهجاً ومضموناً، حتى تصبح مباحثه ممثلة لنظرية متكاملة للتشريع الإسلامي، تبحث بعمق مصادر التشريع، ومقاصده، وفلسفته، ومناهج الاجتهاد فيه وضوابطه، وتطبيقه على واقع الحياة، والعلاقة بين الشارع والمشرع له. ولا شك أن تحقيق هذا الهدف يتعدى المباحث التقليدية لعلم الأصول ليشمل المقاصد وغيرها.

والاتجاه الثالث: هو تحقيق دعوة ابن عاشور بتأسيس علم جديد خاص بمقاصد الشريعة، وفصله عن علم أصول الفقه. ويطمح ابن عاشور إلى أن يحقق «علم مقاصد الشريعة» الذي يرنو إلى تأسيسه ثلاثة أمور: أحدها: أن تصبح قواعده «أدلة ضرورية، أو قريبة منها»[2]، بمعنى أن تصبح قواعده ومسائله قطعية، أو قريبة من القطع، ومن ثم تحقيق الأمر الثاني: وهو أن تصبح تلك القواعد الفيصل الذي يفصل بين المذاهب عند اختلافها، أو على الأقل وسيلة إلى إقلال الاختلاف بين

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج١، ص١١- ١٢.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٦٦.

فقهاء الأمصار، أما الأمر الثالث: فهو أن تكون نبراساً يهتدي به المتفقهون في الدين، بمعنى أنها تطلع المتفقه على فلسفة التشريع الإسلامي، بمعرفة مقاصده وغاياته[1].

ولكن الواقع أن مسألة الظنية لا تقتصر على مسائل الأصول، بل تدخل الكثير من مباحث المقاصد وقواعدها. وحتى في القواعد المقاصدية التي تتسم بالقطعية، فإن الظن والاختلاف يدخلها عندما ينتقل الأمر إلى تحقيق مناطها في الواقع.

وواضح من كلام ابن عاشور أنه يرى الفصل الكامل بين علم أصول الفقه و«علم مقاصد الشريعة»، ولا يرى داعياً لتطوير علم أصول الفقه، بل يدعو إلى تركه «على حاله، تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية»[2]، وتوجه العناية الكبرى إلى استنباط وتطوير مبادئ وقواعد «علم مقاصد الشريعة» لتكون «أصولاً قطعية للتفقه في الدين»[3].

ولكن مع هذه الدعوة فإن ابن عاشور لا يرى «علم مقاصد الشريعة» بديلاً عن علم أصول الفقه، بل يراه مكملاً له، حيث تكون وظيفة أصول الفقه تزويد الفقيه بـ «طرق تركيب الأدلة الفقهية»، ووظيفة «علم مقاصد الشريعة» هو التفقه في الدين، والفصل بين الفقهاء في اختلافاتهم، والتقريب بين وجهات نظرهم[4].

ولا يبدو أن ضرراً ما سيلحق بمقاصد الشريعة إذا أفردت بعلم خاص على الطريقة التي دعا إليها ابن عاشور، حيث إنها ستأخذ جواهر علم الأصول لتضاف إليها مباحث أخرى إلا أن الفصل على الطريقة التي صورها ابن عاشور (بإبقاء علم أصول الفقه على ما هو عليه) سوف يكون لا محالة مضراً بعلم أصول الفقه. ويكون ذلك الضرر من جانبين: أحدهما: أفقار علم أصول الفقه بتجريده من أجزاء مهمة منه ونقلها إلى «علم مقاصد الشريعة»، والثاني: حرمانه من التطور

---

(١) المرجع نفسه، ص١٦٥.

(٢) المرجع نفسه، ص١٧٢.

(٣) المرجع نفسه، ص١٧٢.

(٤) المرجع نفسه، ص١٦٥، ١٧٢.

المنهجي والمضموني الذي توفره له مباحث مقاصد الشريعة. وهذا طريق إلى إضعاف علم أصول الفقه دون إيجاد بديل له يمكن أن يسد مسده.

وخطورة دعوة ابن عاشور ليست في تأسيس علم خاص بمقاصد الشريعة؛ لأن مقاصد الشريعة بالصورة التي رسمها هو في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية من خلال الاقتصار على الحديث عن مقاصد التشريع العامة، والمقاصد الخاصة في المعاملات بين الناس يمكنها أن تكون علماً مستقلاً، ويمكن فصلها في البحث عن أصول الفقه. ولكننا إذا أخذنا مقاصد الشريعة بالإطار الذي وضعه الإمام الشاطبي فإن فصلها عن أصول الفقه لا يكون ممكناً، ولكن وجه الخطورة يكمن في دعوته إلى إفراغ علم أصول الفقه من جواهره المقصدية، وإبقائه على ما هو عليه.

وبناء على ما سبق يتبين أن دعوة الفصل بالصورة التي دعا إليها ابن عاشور غير مناسبة، لإضرارها بعلم الأصول، ولكن يمكن أن تستبدل بصيغة معتدلة تحقق الفائدة للبحث المقاصدي ولأصول الفقه في آن واحد، وذلك بتحقيق استقلالية نسبية لـ «علم المقاصد»، فلا يجرد علم الأصول من المقاصد، ولا يحصر البحث في المقاصد في إطار المباحث الأصولية، وهو الأمر الذي يقترحه بعض الباحثين في هذا الشأن[1].

المقاصد الشرعية بوصفها مرجحات في الاختلافات الفقهية

الاختلافات الفقهية أمر واقع بين فقهاء هذه الأمة من مختلف المذاهب الفقهية، أو بين علماء المذهب الواحد، والمفتي في هذا العصر قد يجد نفسه أمام اجتهادات مختلفة يتطلب الأمر اختيار أحدها. ولا شك أن الاختيار ينبغي أن لا يكون خاضعاً

---

(١) أنظر: إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ص٤٣٣: الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط٢، ١٤١٢هـ) ص٣١٥؛ غالية بوهدة، أستقلالية مقاصد الشريعة الإسلامية عن علم أصول الفقه بين النظرية والتطبيق ورقة مقدمة للندوة العالمية عن الفقه الإسلامي وأصوله وتحديات القرن الواحد والعشرين: مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة، ٨- ١٠ أغسطس ٢٠٠٦م، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ضمن أعمال الندوة، ج١، ص٣٠٢.

للتعصب المذهبي أو للرغبة والهوى، وإنما يكون بناء على قوة الدليل ومناسبة الرأي للواقعة محل الفتوى. وهنا يكون لمراعاة المقاصد الشرعية المحل الأكبر من الاعتبار في الترجيح، بأن يرجح المفتي الرأي الأقرب إلى تحقيق تلك المقاصد، فذاك هو المطلوب شرعاً وعقلاً.

وينبغي بداية توضيح نسبية تحديد المقاصد: فنحن لا شك في أن كل اجتهاد معتد به وصادر عمن هو مؤهل له قد سعى فيه صاحبه إلى تحقيق مقاصد الشارع، وبناء عليه، فنحن بترجيحنا اجتهاداً على آخر اعتباراً لمراعاة المقاصد الشرعية لا نتهم طرفاً بالجهل بتلك المقاصد أو بعدم الاعتداد بها، وإنما الأمر مبني إما على كون المقاصد في بعض الجزئيات قد تكون ظنية أو خفية فتختلف درجة إصابتها من قبل المجتهدين، أو على كون المقاصد قد تتغير في بعض الجزئيات بتغير الزمان والظروف، فيكون ذلك هو أساس القول بموافقة أحد الأقوال للمقاصد الشريعة أكثر من غيره ومع ذلك ينبغي الإفراد بأن هذا الترجيح في ذاته قد يكون محل اعتراض ونزاع من قبل بعض الأطراف، ولا حرج في ذلك لأن الظنيات قابلة للاختلاف حولها.

ومن أجل بيان مجمل لدور المقاصد في الترجيح بين الآراء الفقهية، يمكن أن نرجع الاختلافات الفقهية في مجملها إلى ما يأتي:

١. الاختلاف في فهم النص الظني الدلالة الذي يحتمل أكثر من معنى، مع عدم وجود مرجح قاطع من المقام أو السياق أو القرائن النصية وغير النصية.

وفي هذا النوع من الخلافات الفقهية قد يكون للمقاصد الشرعية عنصر الحسم في ترجيح رأي على رأي آخر؛ فما دامت الأدلة متكافئة فإن اختيار ما يكون من الاجتهادات أقرب إلى تحقيق المقاصد الشرعية ذات الصلة بالموضوع، وأوفق بالمقاصد العامة للشريعة يكون هو المتعين؛ لأنه من الثابت أن الأحكام الشرعية لم توضع اعتباطاً، بل وضعت لتحقيق مقاصد الشارع من الخلق والتكليف.

٢. الاختلاف بسبب الترجيح بين الأدلة التي تبدو في ظاهرها متعارضة. وهذا النوع من الاختلاف وإن كانت فيه طرق عديدة للترجيح بحسب نوع التعارض، إلا

أن للمقاصد أثر في الترجيح يقوى ويضعف بحسب وجود مرجحات أخرى وبحسب قوة تلك المرجحات.

٣. الاختلاف في تصحيح الأحاديث النبوية عندما يكون الدليل من السنة النبوية. وفي هذا النوع تكون الموافقة للمقاصد الشرعية الثابتة أحد العوامل (وليس العامل الوحيد) في تصحيح حديث أو تضعيفه، وبناء عليه ترجيح الرأي المبني على الحديث الصحيح، وجعل الرأي المبني على الحديث الضعيف مرجوحاً.

٤. الاختلاف في تقدير المصالح والمقاصد والترجيح بينها سواء كان ذلك بسبب اختلاف المدارك العقلية والخبرات العملية، أو بسبب اختلاف صور ومآلات الفعل أو التصرف من بيئة إلى أخرى أو من زمان إلى آخر.

وهذا النوع من الاختلافات هو المجال الأوسع لاستخدام المقاصد للترجيح بين الآراء، لأن مبنى تلك الآراء في الأساس على اعتبار المصالح. وتقدير المصالح والمفاسد قد يتغير بتغير الظروف والمآلات، وهو المعبر عنه في القواعد الفقهية بعدم إنكار تغير الفتوى بتغير الزمان. وإذا كان الأمر كذلك فإن إعادة النظر في تقدير المصالح والمفاسد والترجيح بينها ومراعاة مقاصد الشريعة تكون هي المرجِّحات الأساسية بين ما نقل إلينا من اجتهادات أهل العلم.

٥. التفاوت في الاطلاع على الأحاديث النبوية الشريفة، بأن يكون بعضهم اطلع على حديث أو أحاديث لم يطلع عليها الآخر. ولا يبدو للمقاصد الشرعية أثر في الترجيح بين الآراء المبنية على هذا السبب؛ لأن اجتهاد من غابت عنه النصوص تحكم فيه النصوص والقواعد الكلية ذات الصلة بالموضوع، فإن وافقها أُجري، وإن خالفها دون أن يكون له سند أقوى من ذلك النص الذي غاب عنه أو يساويه رُدَّ، لأنه اجتهاد في غير محله.

أهمية المقاصد في تنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع الفردية والجماعية

تظهر الحاجة إلى النظر في مقاصد الشريعة عند تنزيل الأحكام الشرعية على الأفراد والجماعات في جانبين: أحدهما: حسن تحقيق مناط الحكم الشرعي، والثاني النظر في مآلات الأحكام المجردة عند تنزيلها على الوقائع والأشخاص.

أ. مراعاة مقاصد الشارع في تحقيق المناط الخاص للحكم

من المعلوم أن المقصود من شرع الأحكام ونصب الأدلة الشرعية عليها هو تنزيل أفعال المكلفين على حسبها[1]. فالأحكام الشرعية إنما أنزلت لتتحول إلى واقع عملي في حياة الناس ، ولكن الأدلة الشرعية في غالبها ممحضة للحكم في أجناس الأفعال المجردة، من حيث إن الأمر والنهي فيها «يتعلقان في الخطاب بصفة مباشرة بجنس الفعل، كأن يتعلق النهي بالسرقة، والأمر بالأمانة. أما الأفعال الجزئية المشخصة بظروف المكان والزمان، مما قام به زيد من سرقة، أو عمرو من أمانة، فإن (الأدلة تتعلق) بها بواسطة النظر العقلي، حيث تم إرجاعها إلى أجناسها التي تعلق بها الوحي مباشرة لما يقع التحقق من أنها مناطة بالجنس المعين»[2]. وهو المصطلح عليه عند الأصوليين بتحقيق المناط.

فالأصل في ما كان يتنزل في القرآن الكريم من أحكام هو العموم والتجريد، أي التعلق بجنس الأفعال، وهو ما سماه الشاطبي اقتضاء الأدلة الأصلي للأحكام قبل طروء العوارض. وكثيراً ما كان يحصل بيان مناط الحكم سواء بالقرآن الكريم أو بالبيان النبوي الشريف، وهو ما اصطلح عليه الشاطبي بالاقتضاء التبعي، وهو الواقع على المحلّ مع اعتبار التوابع والإضافات[3]، ولكن ذلك البيان غير مستنفذ لجميع مناطات الأحكام. ولما كانت الأحكام الشرعية تقع مطلقة ومجردة، أما الأفعال فتقع معينة مشخصة، فإن تنزيل المطلق المجرد على المعيَّن المشخَّص يحتاج إلى نوع اجتهاد ونظر، وهو اجتهاد تحقيق المناط، الذي قال عنه الشاطبي إنه باق بقاء التكليف إلى يوم القيامة[4]، وجعله على نوعين؛ عام، وهو الذي يرجع إلى الأنواع، وخاص، والمراد منه أن المجتهد أو المفتي «يحمل على كل نفس من أحكام النصوص

---

(١) الشاطبي، الموافقات ، ج٣، ص٣٠.

(٢) النجار، في فقه التدين، ج١، ص٥٠.

(٣) وقد بين الشاطبي أهم المواضع التي كان يتم فيها ذلك البيان. الموافقات، ج٣، ص٧١- ٧٥.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص٤٧٣، ٤٦٧.

ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف»[1]، وهو مرادنا بتحقيق المناط في هذا المقام.

والحاصل أن الشارع قاصد إلى حُسن تنزيل الأحكام المجردة على مناطاتها الحقيقية في الواقع العملي حتى تثمر تلك الأحكام فوائدها وتحقق مقاصدها. فحسن تحقيق المناط مقصد من مقاصد الشارع، لأنه يؤدي إلى تحقيق مقاصد الأحكام.

وحتى يتحقق مقصد الشارع في تنزيل الأحكام على مناطاتها الحقيقية ينبغي على المجتهد أن ينظر في المقصد من الحكم الشرعي الذي هو بصدد تنزيله على واقعة أو شخص ما، ثم ينظر في تلك الحال هل هي مطابقة لذلك الحكم داخلة في نطاقه؟ أم أنها محل ترخص أو استثناء، أو هي أولى بالدخول تحت حكم آخر غير هذا؟

فإذا تبين له مطابقة المقصد من الحكم للواقعة ألحقها به، أما إذا تبين له عدم الموافقة، فإنه ينبغي عليه تدقيق النظر في حال تلك الواقعة، فربما كان الشارع قد أفاد ما يجعلها محل ترخص أو استثناء، أو ربما كانت داخلة تحت حكم آخر غير هذا الذي هو محل التنزيل.

ومن أمثلة ذلك ما فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه في سهم المؤلفة قلوبهم حيث جعل القرآن الكريم المؤلفة قلوبهم من مصارف الزكاة، وليس من الواجب – كما هو رأي الجمهور ورأي عمر بن الخطاب[2] – أن تعطى الزكاة لجميع مصارفها في كل وقت. فالقرآن الكريم شرع إعطاء الزكاة للمؤلفة قلوبهم تليينا لقلوبهم وتقريباً لها إلى الإسلام أو اتقاء لشرهم، وقد كان هذا المقصد متحققاً في زمن الرسول ﷺ. فلما جاء زمن عمر، وقد دخل الناس في دين الله أفواجاً، وأصبحت دعائم الدين واضحة مستقرة، ولأصحابه شوكة قوية تحمي جميع من أوى إليه، لم يعد مناط ذلك الحكم متحققاً، فقرر عمر بن الخطاب عدم العمل

---

(١) المرجع نفسه، ج٣، ص٤٧١.

(٢) قلعجي، محمد رواس: موسوعة فقه عمر بن الخطاب (بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط٥، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، ص٤٦٨.

بالنص لأن مناطه لم يعد متحققاً، فهو لم يقرر عدم تنزيل الحكم على الواقع إلى الأبد، ولكن في تلك الظروف، فإذا جدّ ظرف تحقق فيه مناط الحكم والمقصد منه صرف للمؤلفة قلوبهم نصيبهم من الزكاة.

وكذلك ما فعله في الزواج من محصنات أهل الكتاب، فإن القرآن قد أباح الزواج منهن كما أباح أكل طعامهم، ربما تأليفاً لقلوبهم، وتوسيعاً على المؤمنين؛ إذ قد تلجئ الحاجة أو الضرورة بعضهم إلى ذلك في وقت ما. ولكن لما رأى عمر إسرافاً في ذلك وسوء استخدام لهذا المباح، إذ كان في غالبه غير محتاج إليه، فضلاً عما ينتج عنه من تعنيس وفتنة للمؤمنات، وخطر على أسرار الدولة وخططها إذا تزوج القادة منهن، تحقق لديه أن مناط الحكم الذي يترتب عليه المقصد من إباحة هذا النوع من الزواج غير متحقق في غالب تلك الحالات، فنهى عن ذلك الزواج، مع بقاء حكم الإباحة إلى الأبد عند تحقق المناط، وهو الحاجة أو الضرورة الملجئة ووجود مصلحة راجحة في ذلك الزواج.

وكذلك ما فعله مع غلمان لحاطب بن أبي بلتعة حين سرقوا ناقة فانتحروها وأكلوها. فلما رفع الأمر إلى عمر بن الخطاب، لم يقطع أيديهم، وقال لسيدهم: «لولا أني أظن أنك تجيعهم حتى أن أحدهم أتى ما حرم الله، لقطعت أيديهم، ولكن والله لئن تركتهم لأغرمنك غرامة توجعك» وغرمه ضعف ثمن الناقة[1]. فكأن عمر هنا جعل ضرورة الجوع بمنزلة الإكراه الذي هو من مسقطات عقوبة السرقة[2]، ولم يطبق حد السرقة عليهم لعدم وجود مناطه، بسبب عدم توفر بعض شروط إقامة الحد.

ب. مراعاة مقاصد الشريعة في النظر إلى مآلات الأفعال

تنزيل الحكم الشرعي على واقعة أو شخص ما يقتضي النظر فيما يؤول إليه ذلك التنزيل، وأساس ذلك أن الأحكام الشرعية إنما جاءت لتحقيق صلاح العباد

---

(١) أخرجه البيهقي في سننه، ومالك في الموطأ.

(٢) قلعجي، موسوعة فقه عمر بن الخطاب، ص٤٩١.

بتحقيق المصالح ودرء المفاسد على المستويين التجريدي المطلق، والتطبيقي المعين. ومن المسلَّم به لدى أهل الإسلام أن كل حكم جاء به الشرع محقق لمصلحة أو دافع لمفسدة على المستوى التجريدي المطلق. ولكن عند تلبس حكم ما بالواقع المشخص، بما يعتريه من توابع وإضافات، قد يتخلف أحياناً تحقيق المصلحة أو دفع المفسدة على الكمال أو على الغالب، بل قد يؤدي الأمر إلى عكس المقصد الشرعي من ذلك الحكم. وإذا صار الأمر إلى ذلك وجب على المجتهد أن يعيد النظر في تنزيل ذلك الحكم على تلك الواقعة المشخصة، ليصل إلى حكم آخر هو أليق بتلك الحال، وأكثر تحقيقاً للمقصد الشرعي. وهذا هو المعبر عنه باعتبار المآلات.

ومما يشهد لاعتبار المآل في القرآن والسنة[1]، نهي القرآن الكريم عن سب آلهة المشركين (الأنعام: ١٠٨)، مع أن هذا الفعل مشروع في أصله، لما يؤول إليه من سب الذات الإلهية من قبل أهل الشرك انتقاماً لآلهتهم. وامتناع الرسول ﷺ عن قتل المنافقين، لما قد يؤول إليه ذلك من تشهير به من قبل أعدائه، بأنه يقتل أصحابه، وهو الأمر الذي يؤدي إلى تنفير الناس من الدخول في الإسلام[2]. وامتناع الرسول ﷺ عن إعادة بناء البيت على قواعد إبراهيم، مخافة أن يفتتن ضعاف الإيمان حديثو العهد بالإسلام فيظنوا أن الرسول ﷺ اعتدى على حرمة البيت الحرام، أو أن يستخدم أعداء الإسلام ذلك لتنفير من لم يسلم بعد من قبائل العرب، استغلالاً لما

---

(١) أنظر تفصيلاً وافياً عن أدلة اعتبار مآلات الأفعال في القرآن الكريم والسنة النبوية وآثار الصحابة غب: عبد الرحمن بن معمر السنوسي: اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات (الرياض: دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٤ هـ) ص١٢٤ وما بعدها.

(٢) عن جابر بن عبد الله قال: كنا في غزاة، فكسع رجل من المهاجرين رجلاً من الأنصار، فقال الأنصاري: يا للأنصار، وقال المهاجري يا للمهاجرين، فقال النبي : "دعوها فإنها منتنة". قال جابر: وكانت الأنصار حين قدم النبي أكثر، ثم كثر المهاجرون بعد. فقال عبد الله بن أبي: أو قد فعلوا، والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، فقال عمر بن الخطاب : دعني يا رسول الله أضرب عنق هذا المنافق، قال النبي ﷺ "دعه، لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه". أخرجه البخاري، ومسلم.

كان في نفوسهم من تعظيم للبيت الحرام[1].

واعتبار مآلات الأفعال ليس معناه تعطيل الحكم الشرعي في واقعة من الوقائع باجتهاد المجتهد بدعوى أن الحكم لا يحقق المقصد منه، ولكنه في الواقع انتقال بالواقعة من حكم إلى حكم آخر، إما بأن تكون محل ترخص أو استثناء، أو تكون ألصق بقاعدة أخرى وحكم آخر، ليصل المجتهد إلى إلحاقها بأقرب الأصول شبهاً بها. ومن مظاهر اعتبار مآلات الأفعال ما يأتي:

١. **سد ذرائع الفساد**: والمراد به إبطال الأعمال المشروعة في ذاتها إذا كان القيام بها يؤول إلى فساد معتبر يزيد عن المصلحة التي شرعت من أجلها تلك الأفعال[2]. وأساسه أن من المقاصد العظمى للشريعة تحقيق الصلاح ودفع الفساد، ولذلك جاءت الأحكام الشرعية في أساسها محققة لذلك، فإذا وجدت ظروف تصيِّر الفعل المشروع إلى إيقاع مفسدة يعتد بمثلها شرعاً، وجب منع ذلك الفعل المشروع في تلك الظروف، فإذا زالت تلك الظروف وزالت معها المفسدة، عاد الفعل إلى مشروعيته.

ومع أن موضوع سد ذرائع الفساد محل اختلاف بين العلماء والمذاهب، إلا أن أصله ثابت في الشريعة لا يمكن إنكاره ولا إهماله عند تنزيل الأحكام الشرعية، وإنما الخلاف في إعماله في بعض الفروع عندما تختلف وجهات النظر في الترجيح بين المصلحة الناتجة عن تشريع الفعل، والمفسدة الناتجة عن إيقاعه.

٢. **التحيل**: والمراد به التحيل على الأحكام الشرعية المفضي إلى إيجاد الصورة المشروعة للفعل مع تغييب المقصد من شرعه، وقد ضبطه ابن عاشور بكونه: «يفيد معنى إبراز عمل ممنوع شرعاً في صورة عمل جائز، وإبراز عمل غير معتد به شرعاً

---

(١) عن عائشة أن رسول الله قال: ألم تري أن قومك بنوا الكعبة واقتصروا عن قواعد إبراهيم فقلت: يا رسول الله، ألا تردها على قواعد إبراهيم؟ قال: لولا حدثان قومك بالكفر. فقال عبد الله ابن عمر: لئن كانت عائشة سمعت هذا من رسول الله ، ما أرى رسول الله ترك استلام الركنين اللذين يليان الحجر إلا أن البيت لم يتمم على قواعد إبراهيم. رواه البخاري ومسلم.

(٢) أنظر تفصيلاً جيداً لموضوع سد الذرائع في ابن عاشروه، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٣٦٥ – ٣٧٠.

في صورة عمل معتد به، لقصد التفصي من مؤاخذته»[1]. وأساس هذا المبدأ أن الشارع قاصد من تشريعاته القيام بها على وجهها الصحيح لتثمر مقاصدها، فإذا تحيل الشخص على إسقاطها إما بتغيير صورتها، أو بالقصد إلى الإتيان بما يبطلها بغير وجه حق، أدى ذلك إلى إهدار الحقوق، والهجوم المحرمات باصطناع وسائل مشروعة في ظاهرها. وهذا فيه ما فيه من المفاسد المخالفة للمقاصد الشرعية.

ولا شك أن بعض جزئيات هذا الأصل محل خلاف بين الفقهاء والمذاهب، ولا ضير في ذلك، لأنه خلاف ناتج عن تقدير المصالح والمفاسد، والموازنة بينها، ولكنه أصل يجب الأخذ به في الجملة، وإلا آل الأمر إلى التلاعب بالأحكام الشرعية وإبطال مقاصدها.

٣. ملاحظة مواطن الترخص: من الثابت أن الشارع قاصد من شرع الأحكام إلى عموم الالتزام بها من قبل المكلفين، ولكنه في الوقت نفسه صرح بأنه غير قاصد إلى إعنات الناس والإضرار بهم ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ الحج: ٧٨، ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ المائدة: ٦[2]. والجمع بين هذين المقصدين يتطلب من المجتهد المفتي عند تنزيل الأحكام على الوقائع والتصرفات النظر في مآل تنزيلها، فإذا كان ذلك مؤدياً إلى ضرر وحرج يُعتدّ بمثلهما شرعاً، وجب النظر في إمكان دخول الواقعة أو التصرف في محل الترخص، وليس في الترخص تعطيل للحكم الشرعي، بل هو انتقال بالواقعة من دليل إلى دليل آخر، مراعاة لمقاصد الشارع ولأصل اعتبار مآلات الأفعال المعتد به شرعاً.

وقد أبرز ابن عاشور عند حديثه عن الرخصة في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٣٥٣. وقد فصل ابن عاشور في موضوع الحيل تفصيلاً دقيقاً فلينظر هناك.

(٢) أنظر في موضوع، رفع الحرج ما كتبه ابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة تحت مباحث: أبناء الشريعة في الفطرة ص٢٥٩ – ٢٦٧، و السماحة أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها ص٢٦٨-٢٧٢، و ليست الشريعة بنكاية ص٣٣٧ – ٣٣٩.

عنصر الرخصة العامة بقسميها المطرد والمؤقت. ومثل للقسم الأول بالسلم والمزارعة والمساقاة، وللثاني بما أفتى به علماء المالكية من جواز الكراء المؤبد في أرض الوقف حين زهد الناس في كراتها لفترات زمنية قصيرة وبفتوى علماء بخاري من الحنفية بجواز بيع الوفاء في الكروم لحاجة غارسيها إلى النفقات عليها قبل إثمارها[1]. ودعا الفقهاء إلى مراعاة الرخصة العامة المؤقتة مثل مراعاة الرخصة الخاصة والعامة المطردة.

وما نبه عليه ابن عاشور يجب الاحتفاء به من قبل فقهاء العصر، غير أنه عند العمل بالرخصة العامة ينبغي الأخذ بعين الاعتبار أن لا يتحول ذلك إلى وسيلة لإضفاء المشروعية على المعاملات والتصرفات الفاسدة، تكريساً للظلم والانحراف فمن أهم المقاصد التي جاءت الشريعة من أجلها إبطال العوائد الفاسدة والتصرفات الظالمة، واستبدالها بما فيه الصلاح والعدل.

٤. **ملاحظة مواضع الاستثناء:** حيث إن الشارع قد يخص الأحكام العامة (سواء جاءت تلك الأحكام في نصوص أو قواعد كلية) باستثناء بعض الصور والحالات، نظراً لعدم تحقق قصد الشارع من تشريع الحكم في تلك الصور والحالات، بل يكون تحقيق المقصد في إعطاء تلك الحالات والصور أحكاماً خاصة مستثناة من القواعد العامة.

ومن الاستثناء ما يكون بنص خاص من نصوص القرآن أو السنة، وهو ما يعبر عنه الأصوليون بالتخصيص والاستثناء، ومنه ما يكون بفعل المجتهد حين يخصص النصوص والقواعد الشرعية العامة، ومنها القياس، بعد النظر في مقاصد النصوص والأحكام، وقد لا يكون ذلك التخصيص بنص خاص بالمسألة، ولكن بما هو مستشف من نصوص الشريعة وقواعدها العامة. ومن هذا الباب ما يعبر عنه بعض علماء المالكية بالتخصيص بالمصلحة أو الاستحسان بالمصلحة، والاستحسان بترك اليسير للتوسعة[2]. ومنه ما يعبر عنه علماء الحنفية بالاستحسان بالضرورة[3]. فإن

---

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٣٨٠- ٣٨٣.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص٣٦٣.

(٣) الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى، تقويم الأدلة في أصول الفقه، ص٤٠٥- ٤٠٦.

في جميع هذه الحالات نجد الامتناع عن طرد قواعد عامة - نصوصاً كانت أو أقيسة - في بعض الأفراد، لأن مقاصد الشارع تقتضي استثناءها من تلك القواعد، وإعطاءها أحكاماً خاصة، أو إلحاقها بقواعد أخرى أكثر لصوقاً بها.

٥. **مراعاة الخلاف:** لا شك أن من المقاصد العظمى للشريعة الإسلامية تحقيق الأخوة بين المسلمين، والمحافظة عليها بالنهي عما يؤدي إلى إفسادها، وقد جاء بهذا كثير من الأحكام الشرعية، مثل النهي عن خطبة الرجل على خطبة أخيه، وبيعه على بيع أخيه، والنهي عن الغرر، وعما يؤدي إلى النزاع والشقاق مثل العقود التي تنطوي على جهالة.

ومما قد يؤدي إلى خرم أصرة الأخوة وإثارة الشقاق عدم احترام الرأي المخالف ما دام في دائرة الخلاف المقبول شرعاً، هذا، فضلاً عن أن وقوع الخلاف في المسائل الظنية ليس خارجاً عن مقاصد الشارع، بل هو أمر ملازم للطبيعة البشرية، أقره الشارع بإقرار الاجتهاد.

وتأسيساً على ما سبق، ينبغي على المجتهد عند تنزيل الأحكام مراعاة المذهب السائد في المنطقة، وما درج عليه الناس في حياتهم اليومية من أحكام ذلك المذهب، تجنباً لما قد يقع من فتنة وقطع لأواصر الأخوة بسبب مسائل ظنية قابلة للاختلاف.

ويكفي الاستدلال على هذا بفعل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه لما صلى خلف عثمان بن عفان رضي الله عليه بمنى متماً، مع أنه كان يقول بالقصر، وكان قد حاجج عثمان رضي الله عنه في مذهبه بالإتمام. ولما سئل رضي الله عنه عن أتباعه مذهب عثمان قال: «الخلاف شر»[١].

كما أن مراعاة الخلاف قد يكون لابد منه لاستقرار الأحكام الشرعية والحقوق والواجبات المترتبة عليها. ومما يؤيد هذا ما هو معلوم من عدم نقض حكم القاضي إذا لم يكن فيه خطأ ظاهر، كأن يخالف نصاً من غير تأويل مقبول، أو يخالف إجماعاً. وكذلك عدم نقض اجتهاد سابق باجتهاد لاحق[٢]، إذا كان ذلك في الاجتهادات

---

(١) سنن أبي داود، كتاب المناسك، باب الصلاة بمنى.

(٢) علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، ص١٣٣.

التي تم تنزيلها على الواقع وترتبت عليها حقوق وواجبات؛ لأن ذلك ضروري لاستقرار الأحكام، وعدم إهدار حقوق الناس. ويبينه ما جاء عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما قضى في مسألة امرأة توفيت وتركت زوجها وأمها وأخوين شقيقين وأخوين لأم فقط، فأشرك عمر بين الإخوة جميعاً في الثلث، فقال له رجل: إنك لم تشرك بينهم عام كذا وكذا. فقال عمر: تلك على ما قضينا يومئذ، وهذه على ما قضينا اليوم»[1]. أما على المستوى النظري فإن للمجتهد أن يغير اجتهاده إذا بدا له خطأ في الاجتهاد السابق، وعندها لا ينسب إليه الرأي القديم لرجوعه عنه، بل يكون مذهبه هو آخر اجتهاداته. ومثال ذلك الإمام الشافعي في القديم والجديد من فقه، حيث إن ما يصح أن يطلق عليه مذهب الشافعي هو ما استقر عليه أمره في الجديد. وأما ما ذهب إليه بعض الشافعية من أخذ بالمذهب القديم في بعض المسائل، فليس بناء على أن ذلك هو مذهب الإمام الشافعي، وإنما بناء على ترجيحهم للرأي القديم على الجديد لاعتبارات رأوها مرجحة، ويكون هذا الاختيار للقديم هو مذهب أتباع الشافعي والشافعية)، لا مذهب الإمام الشافعي، لأن مذهبه هو ما استقر عليه رأيه.

وربما صلح التمثيل لهذا العنصر بمسألة غريبة أوردها ابن السبكي في طبقات الشافعية، حيث ذكر أن أبا سعيد الاصطخري لما عين قاضياً على سجستان «سار إليها ونظر في مناكحاتهم فأصاب معظمها مبنياً على غير اعتبار الولي، فأنكرها غاية الإنكار، وأبطلها عن آخرها»[2]. ولم يذكر المؤلف ما نتج عن هذا التصرف، ولكنه ليس هناك من شك في أن يكون قد أحدث اضطراباً كبيراً في حياة الناس وسبب شحناء عظيمة بينهم.

---

(١) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣م(ج١، ص١١٠- ١١: ابن قدامة، المغني، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، ود. عبد الفتاح الحلو (القاهرة: هجر للطباعة والنشر، ط٢١، ١٩٩٢) ج١٤، ص٣٦.

(٢) ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د. ت) ج٣، ص٢٣١.

٦. **التوسط والاعتدال**: من مقاصد الشرع العظيمة التي ينبغي مراعاتها عند تنزيل الأحكام التوسط والاعتدال. ويكون التوسط والاعتدال في امتثال الأحكام على المستوى الفردي بأن يأخذ الإنسان من العمل ما يطيق؛ لأن من مقاصد الشارع المداومة على العمل الصالح ليستمر أثره الإيجابي في تهذيب السلوك والسمو بالروح طيلة عمر الإنسان، مصداقاً لقول الرسول ﷺ لما سئل: أي العمل أحب إلى الله؟ قال: «أدومه وإن قل»[١]، والمداومة تقتضي التوسط والاعتدال، لأن الإفراط والتنطع قد يؤدي إلى الانقطاع والانتكاس. كما بينه قول الرسول ﷺ: «إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا، وأبشروا، واستعينوا بالغدوة والروحة، وشيء من الدلجة»[٢].

أما على المستوى الجماعي، فإن الأمر لا يبعد عن ذلك المعنى، حيث إن التشريعات التي تسن لعامة الناس ينبغي أن تتسم بالتوسط والاعتدال مراعاة لكون الناس ليسوا على درجة واحدة، ففيهم صاحب الهمة العالية، وفيهم صاحب النفس الضعيفة. والوسطية في التشريع تلبي الحد المقبول الذي يحتاجه صاحب الهمة العالية، وترتفع بصاحب النفس الضعيفة درجة لا يعسر عليه الارتقاء إليها. ويؤيد ذلك ما ورد في السنة من نهي النبي ﷺ عن الإطالة في الصلاة بالعامة مراعاة لظروفهم، فعن أبي هريرة أنه قال: «إذا صلى أحدكم بالناس، فليخفف، فإن فيهم السقيم، والضعيف، والكبير، فإذا صلى أحدكم لنفسه فليطول ما شاء»[٣].

٧. **مراعاة الواقع والظروف**: وهذا العنصر مكمل للعنصر السابق، وذلك أن من الأحكام ما يتراوح بين حدين: أحدهما يميل نحو التشديد، والآخر يميل نحو التيسير وعلى من ينزل الأحكام على الوقائع الفردية أن ينظر حال الشخص عند إفتائه، فإذا كان مثلاً من أهل الغلو والتشديد على النفس، مال به نحو الاعتدال، وإذا كان من أهل المعاصي والاستخفاف بحرمات الله مال به نحو ما يحقق زجره عن ذلك

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه.

(٢) أخرجه البخاري، باب الدين يسر.

(٣) أخرجه النسائي وصححه الألباني.

ويعود به إلى طريق التوسط والاعتدال[1]. وكل هذا ينبغي أن يكون بعيداً عما قد يقع من فساد في بعض الذمم من إفتاء الناس بالمحاباة بحسب ما يربطهم بالمفتي من علاقات رغبة أو رهبة.

ومن الناحية الاجتماعية، ينبغي على المجتهد أن يستشعر في الوقت نفسه أنه مصلح اجتماعي، فيتحرى الطريق الذي يجعل فتواه تؤدي إلى تحقيق الإصلاح الاجتماعي الذي هو من أعظم مقاصد الشرع الإسلامي. ومع أن الأصل في التشريعات الجماعية أن تميل نحو التوسط والتيسير، كما سبق الإشارة إليه في العنصر السابق، إلا أنه إذا رأى المفتي أن شيئاً من ذلك التيسير يقود نحو ظاهرة اجتماعية سلبية، أو يؤدي إلى الاستخفاف بالأحكام الشرعية، وجب عليه تغيير التشريع إلى ما يعين على علاج ذلك الخلل. وفي هذا أمثلة كثيرة من تاريخ الفقه الإسلامي، منها: زيادة الصحابة عقوبة شرب الخمر إلى ثمانين جلدة، وإمضاء عمر بن الخطاب الطلاق بلفظ الثلاث ثلاثاً بعد أن كان يحسب طلقة واحدة، وربط علماء المالكية تحريم بيوع الآجال بأثرها في المجتمع؛ فإذا فشا التعامل بها وانقلب إلى تحيل على الربا أفتي بمنعها لما ينتج عن الربا من مفاسد اجتماعية، أما إذا كان وقوعها قليلاً بحيث لا يكون مظنة التحيل على الربا لم تمنع[2].

٨.التدرج: مراعاة التدرج في تنزيل الأحكام يدل على الواقع أمر نسبي يختلف باختلاف المحل، من حيث قوة صلة المكلفين بالدين، والظروف البيئية، ونوع الأحكام الشرعية المنزلة على الواقع.

ومما لا شك فيه أن التدرج في التشريع خاصية من خصائص عصر التنزيل زالت باكتمال الشريعة واستقرارها وانقطاع الوحي، فلا سبيل إلى العودة إليه بحال. وإنما المقصود هنا هو التدرج في الدعوة التطبيق، والأصل فيمن دخل هذا الدين أن يستسلم لحكم الله تعالى بجميع أحكامه في حدود طاقته، ولكن قد تطرأ بعض

---

(١) وقد بين الإمام الشاطبي أن هذا المنهج من خصائص الشريعة الإسلامية في أوامرها ونواهيها. أنظر ذلك في: الموافقات، ج٢، ص٤٦٣- ٤٦٨.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص٣٦٨- ٣٦٩.

الظروف تجعل من العسير جداً تطبيق الأحكام الشرعية، خاصة منها ذات الصبغة الاجتماعية. دفعة واحدة، فيحتاج الأمر إلى شيء من التدرج فيما يقبل التدرج، ويكون ذلك إما بمراعاة سلم الأولويات، أو بالبدء بالممهدات، أو بالتدرج الكمي، أو بتأخير بعض الأحكام إلى أن يتم تهيئة الظروف المناسبة لها.

وهذا الموضوع في غاية الحساسية، ولذلك فهو يحتاج إلى تقدير من أهل العلم، قائم على الإخلاص وصدق النية، ودراسة موضوعية للواقع، مع بذل قصارى الجهد في البلوغ بتطبيق الأحكام الشرعية مداه، حتى لا ينقلب التدرج ذريعة إلى تعطيل الشرع بحجج واهية هي عين ما جاء الشرع لمحاربته.

أما الدليل على اعتبار التدرج فمنه وقوع التدرج والنسخ في عصر التنزيل. والتدرج في التشريع وإن كان خاصاً بعصر التنزيل، إلا أنه يرشد إلى أن التدرج من سنن الله في الكون.

ومنه وصية الرسول ﷺ لمعاذ من جبل رضي الله عنه حين بعثه إلى اليمن فقال: «ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإن هم أطاعوا ذلك، فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لذلك، فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم، تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم»[1].

ومنه فعل عمر بن عبد العزيز حينما تولى الخلافة وأخذ بمنهج التدرج في إنفاذ الحق وتغيير المنكر الذي انتشر في الدولة، خاصة الطبقة الحاكمة. وقد قال له ولده عبد الملك ذات يوم: ما يمنعك أن تمضي الذي تريد؟ فوالذي نفسي بيده ما أبالي لو غلت بك وبي القدور، قال وحق هذا منك؟ قال: نعم والله، قال عمر: الحمد لله الذي جعل من ذريتي من يعينني على أمر ديني إني لو باهت الناس بالذي تقول لم آمن أن ينكروها، فإذا أنكروها لم أجد بداً من السيف، ولا خير في خير لا يجيء إلا بالسيف. يا بني: إني أروض الناس رياضة الصعبة، فإن بطا بي عمر أرجو أن

---

(١) أخرجه البخاري عن ابن عباس.

ينفذ الله مشيئتي، وإن تعدو منيتي فقد علم الله الذي أريده»[1].

ضرورة مراعاة المقاصد الشرعية في الفتاوى المعاصرة

الاجتهاد هو أن يبذل المجتهد وسعه في البحث عن الحكم الشرعي الأكثر مناسبة للواقعة محل الاجتهاد، بما يحقق المقاصد العامة والجزئية من شرع الأحكام. وبناء عليه فإن «أكثر المجتهدين إصابة، وأكثر صواب المجتهد الواحد في اجتهاداته يكونان على مقياس غوصه في تطلب مقاصد الشريعة»[2]. والواقع أن ضرورة مراعاة المقاصد الشرعية في الفتوى لا تختلف بين العصور الماضية والعصر الحاضر، فالاجتهاد يكون صائباً أو قريباً من الصواب عندما يستوفي صاحبه شروط الاجتهاد، وعلى رأسها فقه المقاصد والإحاطة بها، ويكون اجتهاداً قاصراً إذا قصر صاحبه في شروط الاجتهاد السليم التي يتقدمها فقه المقاصد الشرعية ومراعاة ضوابط التنزيل التي سبق الحديث عنها.

وربما تميز الاجتهاد والفتوى في هذا العصر بكون غالبية الوقائع المستجدة من القضايا التي يكون الاجتهاد فيها بناء على الموازنة بين المصالح والمفاسد، فضلاً عن أن النوازل العامة ذات الصلة بالنواحي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية قضايا معقدة ومتشابكة مع غيرها، وهي الأمور التي تتطلب التدقيق في فهم تلك القضايا في جميع أبعادها وتداعياتها ومآلاتها، والاستعانة بأهل التخصص في ذلك، ثم بعد ذلك تقييمها بنظرة شمولية متوازنة قائمة على فقه ثاقب في المقاصد الشرعية عامها وخاصها وجزئيها، للوصول إلى الحكم الذي يكون أقرب إلى تحقيق المقاصد الشرعية.

وأي فتوى تُبنى على نظرة جزئية متعجلة قائمة على سوء فهم أو سوء تقدير للمآلات تنزل الأحكام على غير مناطاتها الحقيقية سوف تؤدي إلى إهدار المقاصد الشرعية، والإضرار بالأمة في مجملها أو في جماعاتها وغني عن البيان أننا عندما نتحدث عن مراعاة المقاصد الشرعية، نتحدث عن المقاصد الحقيقية التي دلت عليها

---

(١) ابن الجوزي، سيرة عمر بن عبد العزيز، ص٢٦٢- ٢٦٣.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص١٩٧.

نصوص الشارع بمنطوقها أو بمعقولها أو بمقاماتها وسياقاتها. ولا نتحدث عن مقاصد من يبتغي التفصي عن الدين باستبدال مقاصده الشخصية بمقاصد الشريعة.

خاتمة

يمكن أن نخلص في نهاية هذا البحث إلى أن مقاصد الشريعة هي روح الأحكام الشرعية وقلبها النابض، وهي العنصر الموجه لعمل الفقيه المجتهد والمعامل الذي لا ينبغي غيابه في جميع حالات الاجتهاد والإفتاء والتشريع. ومراعاة المقاصد القائمة على إصلاح حياة الناس في الدارين أصل أصيل في الإسلام منذ أول يوم بدأت فيه أحكامه بالتنزل، وذاك هو أساس جعل الشريعة الإسلامية خاتم الشرائع، وجعلها عامة زماناً ومكاناً وأشخاصاً والمراد بالمقاصد الشرعية ما دلت عليه نصوص الشارع تصريحاً وتلميحاً وأيدته الفطرة السليمة والعقول الراجحة، وليس المراد بها أهواء أهل الأهواء وتوهماتهم.

المنهج المقاصدي ومدة حجيته
(منهج الشهيد الصدر: نموذجاً)

إعداد
آية الله الشيخ محمد علي التسخيري
الأمين العام للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية
الجمهورية الإسلامية الإيرانية

بسم الله الرحمن الرحيم

تعريف علم المقاصد الشرعية:

عرفه المرحوم العلامة الشيخ ابن عاشور بأنه «الوقوف على المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها وتدخل في ذلك أوصاف الشريعة وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، وكذلك ما يكون من معانٍ من الحكم لم تكن ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها [1].

فهو علم يرتبط بالتشريع ويتحدث عن غاياته العامة أو غاياته الملحوظة إما عموماً أو في أنواع كثيرة من الأحكام.

أهداف العلم:

وربما كان الهدف من البحث فيه بعض ما يلي أو كله:

١- اكتشاف أوجه الترابط بين مكونات الإسلام باعتباره شريعة متوازنة مترابطة تعالج السلوك الإنساني وهو بدوره سلوك مترابط لأنه ينطلق من منطلق مترابط وهو الفطرة الإنسانية وهي حقيقة قائمة في النفس الإنسانية ومودعة في الخميرة التكوينية له، وبالتالي فهي تربط كل سلوكه من جهة وهي تنسجم مع الكون المتوازن المترابط حيث يكون كل شيء فيه موزوناً وله قدره الخاص به كما يوضح ذلك القرآن الكريم في آيات عديدة ويوضح - أيضاً - الانسجام بين التوازن التكويني والتوازن التشريعي كما في قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ۝٧ أَلَّا تَطْغَوْا۟ فِى ٱلْمِيزَانِ ۝٨ وَأَقِيمُوا۟ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا۟ ٱلْمِيزَانَ ﴾ الرحمن: ٧ - ٩ والإسلام بذلك هو دين الفطرة.

٢- اكتشاف الخصائص العامة للإسلام لتمييزه عن غيره من المدارس الحياتية كالاشتراكية والرأسمالية لأن التمييز قد لا يتم بالأحكام الفرعية.

٣- اكتشاف المقاصد العامة لتساعد في عملية الاستنباط فإنه قد يلاحظ أن

---

(١) المقاصد الشرعية، ص١٦٥.

حكماً ما غير منسجم مع الأهداف العامة للإسلام كمسألة حفظ النفس أو المال أو النسب أو غير منسجم مع الحكم العام في بابه الخاص الأمر الذي يدعو إلى إعادة النظر من جديد في عملية الاستنباط. وربما كان هذا الهدف هو الهدف الأصلي للعلم. وهو ما يؤكد عليه ابن القيم في كتابه (إعلام الموقعين)[1].

٤- كما أنه يترك أثره الكبير في تعيين السياسة الشرعية لولي الأمر، كما سيتوضح هذا الأمر عند عرضنا لمثال تطبيقي للمقاصد الخاصة.

٥- وربما كانت دراسة المقاصد الشرعية تعين على معرفة حكم المسائل المستحدثة.

الفرق بينه وبين علم الأصول:

وفي مجال الفصل بينه وبين علم الأصول الذي عرف بأنه «العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه على وجه التحقيق، أو «أنه العلم بالكبريات التي تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي مباشرة، أو أنه «منطق الفقه»، في هذا المجال يرى المرحوم العلامة ابن عاشور أنه يختلف عنه وأن علم الأصول ظني لوجود الأحوال العارضة ولوجود مبدأ التعليل وغير ذلك أما علم المقاصد فهو علم قطعي[2].

ونحن نرى أنه يختلف عن علم الأصول ولكن لا من حيث القطعية وعدمها فالعلم مهما كان يجب أن يكون مؤدياً إلى القطع وإلا لم يعد علماً. ثم إن علم الأصول إنما يراد للوصول إلى القطع بالحكم الشرعي عبر إجراء عملية استنباط مقطوعة الحجية.

ولكنه يختلف عنه بأنه لا يشكل كبرى في عملية الاستنباط تطرد في كل الأبواب كمسألة حجية خبر الواحد أو في نوع الأبواب كمسألة الاستصحاب.

علاقته بعلم الفقه:

وهو- بما قدمنا - أقرب إلى علم الفقه إلا أن الفقه يبحث عن (استنباط الأحكام الفرعية الكلية من أدلتها الشرعية) ولا يستهدف المقاصد والعلل والحكم العامة أو

---

(١) راجع مثلاً ج٣ ص٥.

(٢) يراجع كتاب الشيخ الحبيب بن الخوجه في الموضوع.

الخاصة، وبالتالي يكون هذا العلم أقرب إلى مباحث ما يسمى بـ (فلسفة الفقه)، ومن هنا يذكر بعض الباحثين أن ضرورة البحث في هذا العلم تؤدي إلى:

١- تقييم الحركة العامة للفقه وأدائه.

٢- تعيين حدود علم الفقه.

٣- إزالة التعارض في مجالات التشريع والتنفيذ.

٤- تقييم ونقد السند عن طريق النص.

٥- بلوغ أنظمة القواعد الفقهية وتأكيد عمومها.

٦- تصنيف الأحكام والمسائل الشرعية في مجموعة منسجمة ومنطقية.[1]

أما علاقته بعلم الكلام فمن الواضح أنه يركز على علوم العقيدة في حين يركز علم المقاصد على الشريعة وأهدافها.

شيء عن تاريخ هذا العلم، وضرورته:

ذكر أن هذا العلم بدأ أول ما بدأ بكتب العلل التي صدرت في القرنين الثالث والرابع الهجريين ومنها كتاب (علل الشرائع والأحكام) للشيخ الصدوق (المتوفى سنة ٣٨١ هـ) وكتاب (إثبات العل) للحكيم الترمذي (عاش في القرن الثالث الهجري)[2] ثم جاء إمام الحرمين الجويني فطرح الموضوع في كتابه (البرهان في أصول الفقه) (عام ٤٧٤هـ) واهتم الغزالي (٥٠٥هـ) به في كتابيه (المستصفى) و(شفاء الغليل) والآمدي (٦٣١ هـ) في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام) والعز ابن عبد السلام في كتابه (إحكام الأحكام) والقرافي في كتاب (الأحكام) ثم الشيخ ابن تيمية (٧٢٨ هـ) وابن القيم في (إعلام الموقعين) ثم ابن السبكي (٧٧١ هـ) ثم الشهيد الأول محمد بن مكي العاملي (المتوفى سنة ٧٨٦ هـ، في كتابه (القواعد والفوائد) ولكن الذي أعطاه بعداً علمياً متسقاً هو الشاطبي (٧٩٠ هـ) في كتاب (الموافقات في أصول الشريعة). ولم يلق هذا العلم اهتماماً كثيراً حتى العصر الأخير ففي أوائل القرن العشرين قام قادة النهضة الإصلاحية في تونس مثل (السالم

---

(١) الشيخ مهدي مهريزي في مقاله (مقاصد الشريعة) - رسالة التقريب العدد ٤٨.

(٢) وقد قارن بينهما الدكتور خالد زهري من المغرب.

بوحاجب) و (محمد الخضر حسين) وأخيراً قام الشيخ الطاهر بن عاشور التونسي بالتعمق فيه فبدأت تأليفات أخرى في الموضوع[1] وقد طبع كتاب (الموافقات) في تونس واطلع عليه الإمام محمد عبده في زيارته لتونس سنة ١٨٨٤ هـ وراح يروج له في مصر وكأنه رأى أن التقيد بالنص اللفظي لا يفي للوصول إلى الفكر الديني التجديدي[2] والواقع أن هذا المنحى لم يحصل بعد على هيئة متكاملة ترشحه كعلم مستقل يقوم إلى جانب باقي العلوم الإسلامية رغم أن دوره - كما أسلفنا - لا يقل أهمية عنها.

وقد استند المقاصديون على تنوعهم في مجال تقرير ضرورة ملاحظة المقاصد إلى أن هذه المقاصد ثابتة بالأدلة الأربعة (الكتاب والسنة والإجماع والعقل) مما يدعو لرفض أي استنباط يتناقض معها.

والمقاصد عامة وخاصة:

أما العامة فقد ذكر الغزالي منها حفظ الدين، والنفس، والعقل والنسل والمال، وبعد أن رتب المصالح مراتب ثلاث هي الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات جعل المقاصد الخمسة في الضروريات[3] وأضاف السبكي مسألة (المحافظة على الكرامة)[4].

وهناك مجال مفتوح للبحث والإضافة تبعاً لأنواع حقوق الإنسان العامة كما يتصورها الإسلام (كالحرية والمساواة)[5].

وقد اعتبر بعض الباحثين أن قضية حقوق الإنسان هي (محور مقاصد الشريعة) مركزاً على أن القيمة الكبرى في حقوق الإنسان تكمن في احترام (إرادته الحرة)

---

(١) راجع رسالة التقريب العدد ٤٨ ص١٢٩ مقال للشيخ مهدي مهريزي.

(٢) مجلة (بكاه) الصادرة في قم العدد ٢٠٠ ص ٥.

(٣) قال الإمام الغزالي وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي أقوى المراتب في المصالح (المستصفى ج١ ص٢٨٦).

(٤) المنتقى للباجي ج٤ ص٢٨٢.

(٥) راجع كتاب العلامة ابن الخوجة عن نظرية المقاصد ١٢٣ - ١٣٠ . كما يراجع الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان وقد وافق عليه مجمع الفقه الإسلامي الدولي.

و(عقله المميز) فقتل الإرادة أشد من قتل الجسد[1].

وأكد البعض الآخر على أن الغرب ينظر لحقوق الإنسان نظرة مقلوبة فهو يركز على حقوق الإنسان مع إهمال لجوهر الإنسان وواجباته تجاه خالقه ومجتمعه ونفسه وتكاملها[2].

وهذا الرأي صحيح تماماً فإن الشريعة إذ وفرت للإنسان حقوقه أعلمته بواجباته، وحينئذ تتكامل عملية توفير الحقوق وإعلان الواجبات لتحقيق سيره الطبيعي المتوازن على خط التكامل والتوازن للوصول إلى هدف خلقته.

ومن هنا نجد الإمام علي بن الحسين زين العابدين (ع) يركز في (رسالة الحقوق) و(الصحيفة السجادية) اللتين نقلهما التاريخ عنه على امتزاج الحقوق والواجبات بأروع صورة وأسمى أسلوب. وقد وصفه المرحوم الشهيد آية الله السيد محمد باقر الصدر بقوله: واستطاع هذا الإمام العظيم بما أوتي من بلاغة فريدة وقدرة فائقة على أساليب التعبير العربي ومن ذهنية ربانية تتفتق عن أروع المعاني وأدقها في تصوير صلة الإنسان بربه ووجده بخالقه وتعلقه بمبدئه ومعاده وتجسيد ما يعبر عن ذلك من قيم خلقية وحقوق وواجبات)[3].

أما المقاصد الخاصة فهي تدخل في إطار المقاصد العامة، ولكنها تختص بأبواب خاصة فهناك:

مقاصد النظام العبادي.

ومقاصد النظام التربوي.

ومقاصد النظام الاجتماعي.

ومقاصد النظام الاقتصادي.

وغير ذلك.

---

(١) حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة: مقال الأستاذ عمر عبيد حسنة ص١٨.

(٢) نفس المصدر مقال الأستاذ الريسوني ص٤٠.

(٣) راجع كتاب (الأبعاد الإنسانية والحضارية في الصحيفة السجادية ص١٩ طبع دمشق ١٤٢٥ هـ).

ونحن فيما يلي نقدم نموذجاً للمقاصد الخاصة في الحقل الاقتصادي ونفصل فيه بعض الشيء لنتأكد من أهمية هذه البحوث، وارتباطها بواقعنا أشد الارتباط، وسنعتمد في هذا المثال على البحوث النظرية الرائدة لأستاذنا الشهيد الكبير السيد محمد باقر الصدر (رحمه الله تعالى) وربما أمكن اعتباره مجتهداً مقاصدياً عميقاً خصوصاً عندما حاول اكتشاف النظرية الاقتصادية الإسلامية من خلال تصنيف الأحكام الفرعية ودراسة المفاهيم العامة للوصول إلى الخطوط المقاصدية العامة.

ولكننا نجده أحياناً يستفيد من هذا الاتجاه المقاصدي في عملية الاستنباط الفقهي – أيضاً – فمثلاً حين يدرس موضوع (تكييف خصم الكمبيالة على أساس البيع) ويقصد به (بيع الدين) المقبول عند فقهاء الإمامية يرى أن المورد لا يقبل هذا التكييف باعتبار ورود روايات خاصة فيه (وهذا يعني أن البنك إذا فسرنا عملية الخصم لديه بأنها شراء للدين بأقل منه لا يستحق على المدين إلا بمقدار ما دفع ويعتبر تنازل الدائن عن الزائد لصالح المدين دائماً لا لصالح المشتري وإن قصد الدائن ذلك.

فمن تلك الروايات خبر أبي حمزة عن الإمام محمد بن علي الباقر (ع) قال سألته عن الرجل كان له على رجل دين فجاءه رجل فاشتراه منه بعوض ثم انطلق إلى الذي عليه الدين فقال: أعطني ما لفلان عليك فإني قد اشتريته منه كيف يكون القضاء في ذلك، فقال الإمام: يرد الرجل الذي عليه الدين ماله الذي اشترى به من الرجل الذي له الدين.

وخبر محمد بن الفضيل، قال: قلت لعلي بن موسى الرضا: رجل اشترى دينا على رجل ثم ذهب إلى صاحب الدين فقال له: ادفع إلي ما لفلان عليك فقد اشتريت منه.. فقال الإمام: يدفع إليه قيمة ما دفع إلى صاحب الدين وبريء الذي عليه المال من جميع ما بقي عليه.

وبالرغم من بعض الثغرات في الاستدلال بهاتين الروايتين فإني شخصياً لا أنسجم نفسياً ولا فقهياً مع الأخذ بالرأي المعاكس، ولا أجد في نفسي وحدسي الفقهي ما يبرر لي بوضوح ترك هاتين الروايتين والأخذ برأي يناقضهما.

وعلى هذا الضوء فليس بإمكان البنك اللاربوي أن يمارس عملية خصم الكمبيالة على أساس شراء الدين بأقل منه ثم يستأثر المخصوم لنفسه لأن بيع الدين بأقل منه ينتج دائماً بموجب الروايات المتقدمة سقوط الزائد من ذمة المدين وبراءتها منه[1].

وفي هذا الصدد نطرح البحث التالي وكيفية تطبيق المنهج المقاصدي في عملية الاستنباط ثم ندخل في بعض البحوث النظرية له.

المهم في العقود المالية هل هو الشكل أو القصد؟

من الواضح وجود اتجاهين في الفقه للإجابة على هذا السؤال:

ويركز الأول على شكل العقد وأهم ما فيه اللفظ المستعمل في حين يعتبر الاتجاه الثاني أن المهم المقصد والمحتوى الذي أريد بيانه بهذا اللفظ أو العمل.

وقد تعرض الفقهاء لهذا الموضوع عند دراستهم للقواعد الفقهية، وعند تعرضهم لبحث الحيل الربوية، أو بحث العقود الصادرة سهواً أو عند حالات ذهاب العقل والوعي وأمثال ذلك.

والملاحظ أن الاتجاه الغالب للفقهاء عبر العصور هو الاتجاه الثاني حيث تشيع بينهم التعابير التالية:

العبرة للمعنى دون الصورة[2].

العبرة في العقود لمعانيها لا لصور الألفاظ[3].

العقود تابعة للقصود[4].

العبرة للمعاني دون الصورة[5].

---

(١) البنك اللاربوي في الإسلام، طبع دار التعارف، بيروت، ص١٦١.

(٢) شرح الزيادات لقاضي خان، ورقة ٨٩٨.

(٣) بدائع الصنائع ٥/ ٣.

(٤) عوائد الأيام: ٥٢ وجواهر الكلام ج ٢٣/ ٣٣٥.

(٥) تبيين الحقائق ج ٥/ ١.

العقود لا تعتبر باللفظ وإنما تعتبر بالمعنى[1].

العقود مبنية على مراعاة القصود[2].

المقاصد معتبرة[3].

الأحكام تتعلق بمعاني الألفاظ دون قوالبها[4].

إذا دارت المسألة بين مراعاة اللفظ ومراعاة القصد فمراعاة القصد أولى[5].

وهكذا تتعدد التعابير وربما استندت في الغالب إلى قوله ﷺ إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى وهو حديث مشهور وارد في مختلف الكتب الحديثية.

وقد رأى الفقهاء أنه لا يختص بباب العبادات بل يعم المعاملات.

وفي شرح كل هذه التعابير يقال: بأن المراد من ذلك؛ قد يكون هو أن العقد لا يتحقق إلا بالقصد فتكون إشارة إلى اشتراط كون العاقد قاصداً في مقامات العقود كلها ويكون معنى التبعية: عدم تحقق العقد بدون القصد[6].

وقد يكون بمعنى أن العقد تابع للقصد بمعنى أن العقد شيء يحتاج إلى موجب وقابل وعوض و معوض وهو في هذه الأمور تابع للقصد بمعنى أنه لا يقع ما لم يقصد[7].

وقد يكون بمعنى أن العبرة ملاحظة ما يفهمه العرف من مقصود العاقد عبر ملاحظة ما يترتب عليه من آثار فهو المعتبر حتى لو كان التعبير لا يناسب ذلك.

وعلى أي حال؛ فربما يستدل لهذه القاعدة تارة بذكر الروايات الشريفة كالرواية الآنفة وأخرى يستند إلى الضرورة الفقهية[8] بعد أن اتفقوا على أن اللفظ بمجرده لا

---

(١) المنتقى للباجي، ج٤/ ٢٨٢.

(٢) قواعد الأحكام ج٢/ ١١.

(٣) فتاوى شيخ الإسلام ٣٠/ ١٥٢.

(٤) القبس لأبي بكر بن العربي ج٢/ ٧٠٩.

(٥) المعيار للونشريسي.

(٦) القواعد لدى الإمامية ج٣/ ٥٨٥.

(٧) العناوين ج٢/ ٤٨- ٤٩ مصباح الفقاهة للسيد الخولي ج٢/ ١٠٦.

(٨) جواهر الكلام ج٢٢/ ٢٦٦.

يؤدي إلى أثر شرعي. وربما عبر عن هذا بالإجماع[1].

ويناقش في دلالة الرواية باعتبارها تنصرف إلى العبادات وأنماط السلوك الأخلاقية، وفي الإجماع بأنه لا يشكل دليلاً مستقلاً وأنه غير تام بعد مخالفة الشافعية[2] وغيرهم.

والذي أتصوره أن أهم ما يمكن الاستناد عليه هنا هو الأصل الأولي: فإنه يقتضي أن يكون اللفظ مجرد تعبير عن المقصود أو نوع الالتزام- كما يعبر عنه الفقه الوضعي.، كما يقتضي عدم ترتب الآثار المجعولة للعقود إلا بعد تمام التعهد وارتباط تعهد الموجب بتعهد القابل وهذا يعني أن التركيز كله يقع على القصد والمعنى دون اللفظ والشكل وأن اشترط اللفظ للكشف عن المعنى[3].

بل يمكن القول بأن الفهم العرفي قد يحول العقد من حالة إلى أخرى حتى لو تصورنا وقوع القصد الآني من الفاعل. ونحن نعلم أن الشارع قد ألقى خطاباته إلى العرف فهو الذي يشخص المصاديق والموضوعات وهو الذي يفهم دلالات خطابات الشارع وهذا ما سنلاحظه عند ذكر بعض التطبيقات.

بعض التطبيقات المرتبطة بالعقود المالية

وسنكتفي بتطبيقين:

التطبيق الأول:

مسألة الفرار من ربا القرض

وهذه مسألة عنونت هكذا في كلمات الفقهاء، الأمر الذي أوقع البعض في شبهة مهمة ملخصها: أن الربا يعد من أشد المحرمات الإسلامية التي ركزت عليها النصوص القرآنية الكريمة والأحاديث الشريفة، وهو المسرب الطبيعي لكثير من أنماط الفساد الاجتماعي والاقتصادي، والأزمات الخانقة التي نشاهدها في النظم المتعاملة به، وإذا كان الأمر كذلك فما معنى طرح هذه المسألة في النصوص مما يوهم أن الإسلام – والعياذ بالله – نفسه يفتح السبل لجريان الربا نفسه في المجتمع

---

(١) تذكرة الفقهاء، ج١/ ٤٦٢.

(٢) موسوعة القواعد والضوابط الفقهية للدكتور الندوي م١/ ٥١٩.

(٣) العناوين ج٢/ ٥٠.

ولكن تحت عناوين أخرى، وبحيل وأساليب التفافية تقوم بنفس الدور المفسد دون أن تمتلك نفس الحرمة الشديدة؟

وقد عبر الإمام الخميني عن هذه الأشكال بقوله: وهذه عويصة بل عقدة في قلوب كثير من المتفكرين، وإشكال من غير منتحلي الإسلام على هذا الحكم، ولابد من حلها، والتشبث بالتعبد[1] في مثل هذه المسألة التي أدركت العقول مفاسد تجويزها ومصالح منعها بعيد عن الصواب»[2].

أما حل هذا الإشكال فيتم عبر ملاحظة الأمور التالية:

أولاً: أن الروايات الواردة في مجال الفرار من الربا تنصب في معظمها على الربا المعاوضي الجاري في النقود وفي المكيل والموزون، حيث تؤدي الضميمة من غير الجنس إلى إخراج المعاملة من كونها تعاملاً بالمثلين.

كما في صحيحة الحلبي «لا بأس بألف درهم ودرهم بألف درهم ودينارين، إذا دخل فيها ديناران أو أقل أو أكثر فلا بأس به»[3].

والإشكال الذي طرحناه إنما يتجلى في «ربا القرض» وأما تجويزها في القسم الأول (المعاوضي) فلا إشكال فيه أصلاً ولا عقدة ولا عويصة لأن المثليات كسائر الأمتعة لها قيمة قد ترتفع وقد تنخفض واشتراء منّ من الحنطة الجيدة بمنين أو بأمنان من الشعير كاشتراء سائر الأمتعة بقيمتها السوقية واشتراء دينار أو درهم له قيمة سوقية تساوي دينارين من غير صنفه أو درهمين كذلك ليس فيه أشكال ولا عويصة رأساً، بل لعل سر تحريم الشارع المقدس المبادلة فيها إلا مثلاً بمثل خارج عن فهم العقلاء وإنما هو تعبد، فالحيلة في هذا القسم لا إشكال فيها.

أما ربا القرض فلم ترد في مجال التخلص منه إلا بعض الروايات وهي:

إما أن تكون ضعيفة من حيث السند أو الدلالة، وإما أن تكون في سبيل إرادة

---

(١) وبقصد من هذا التعبير أن هناك من يجيب على هذا الاعتراض بأن علينا التعبد بما جاء في النصوص دون أي اعتراض، ولكن الإمام يرى أن هذا الجواب لا يحل المشكلة.

(٢) كتاب البيع للإمام الاخميني ج٢/ ٤٠٦.

(٣) الوسائل للحر العاملي ج١٢/ ٣٧١.

سبيل صحيح يجر المعاملة إلى عقود أخرى صحيحة تترتب عليها أحكامها الطبيعية ولا تنتج المفاسد الربوية.

وحتى لو افترضنا وجود رواية ما – كما يدعى – سليمة السند والدلالة، فهي بالنظر المسلم به مخالفة لمقتضى الكتاب الشريف والسنة القطعية المركزة على كون الربا من الظلم والفساد وإعلان الحرب ضد الإسلام، وحينئذ فهي مما عبرت عنه روايات أهل البيت (ع) بالزخرف، وإنه مما يضرب به عرض الجدار.

كما جاء في رواية يونس الشيباني قال: «قلت لأبي عبد الله (ع): الرجل يبيع البيع والبائع يعلم أنه لا يسوى والمشتري يعلم أنه لا يسوي إلا أنه يعلم أنه سيرجع فيه فيشتريه منه قال: فقال: يا يونس: إن رسول الله ﷺ قال لجابر بن عبد الله: كيف أنتم إذا ظهر الجور وأورثتم الذل؟

قال: فقال له جابر لا بقيت إلى ذلك الزمان. ومتى يكون ذلك بأبي أنت وأمي؟ قال: إذا ظهر الربا. يا يونس وهذا الربا. فإن لم تشتره رده عليك؟ قال: قلت: نعم قال: فلا تقربنه فلا تقربنه[1].

وقد جاء في نهج البلاغة عن علي (ع): «أن رسول الله ﷺ قال له: يا علي إن القوم سيفتنون بأموالهم (إلى أن قال) ويستحلون حرامه بالشبهات الكاذبة والأهواء الساهية فيستحلون الخمر بالنبيذ والسحت بالهدية والربا بالبيع»[2].

معيار تشخيص موضوع الربا عن غيره

والمعيار المطروح هنا هو العرف.

ولتوضيح ذلك نقول:

إن العرف إنما يرجع إليه في ثلاثة مجالات:

المجال الأول: ما يكتشف منه الحكم الشرعي. كما هو الأمر في عقد الفضولي صحة ولزوماً.

---

(١) الوسائل ج١٢١/ ٣٧١.

(٢) الوسائل ج١٢/ ٤٥٦.

وإنما يتم ذلك إذا ثبت كون الحكم من الأعراف العامة الممتدة إلى عصر المعصوم (ع) الأمر الذي يحقق التقرير والإمضاء له بمجرد عدم صدور ردع مناسب.

المجال الثاني: تشخيص مصداقية بعض المفاهيم التي أوكلت إليه من قبل الشارع من قبيل الألفاظ التالية:

الإناء، الصعيد، الفقير، المسكين، الغني، الإسراف، التبذير، في سبيل الله، وما إلى ذلك.

المجال الثالث: ما يرجع إليه لمعرفة مراد المتكلمين عندما يستعملون الألفاظ. سواء كان المتكلم الشارع أو غيره، ويرجع إليه ما يرجع إلى الدلالات الالتزامية إذا كان منشأ الدلالة ملازمة عرفية. ويمثلون لذلك بحكم الشارع بطهارة الخمر الذي انقلب إلى خل، وهو يلازم عرفا الحكم بطهارة جميع أطراف الإناء، وكذلك يدخل فيه كل البحث عن القرائن العرفية، والجمع العرفي بين الدليلين المتنافيين. كأن يقال: إن التعارض إذا لم يكن مستقراً في نظر العرف بل كان أحد الدليلين المتعارضين قرينة على تفسيره مقصود الشارع من الدليل الآخر وجب الجمع بينهما بتأويل الدليل الآخر وفقاً للقرينة. وتدخل هنا بحوث التقييد والإطلاق، والعموم والخصوص، والحكومة والورود.

هذا كله في تشخيص مراد الشارع، وكذلك فإن للعرف دوره في تشخيص مراد غير الشارع ويدخل فيه ما يرجع إلى أبواب الإقرارات والوصايا والشروط والوقوف وغيرها إذا استعملت بألفاظ لها دلالاتها العرفية.

وبهذا نعرف أن العرف وإن لم يكن أصلاً من أصول الفقه، لكنه يلعب دوراً كبيراً في مجال الاستفادة من الأصول والنصوص.

إلا أن هناك مفاهيم رأي الشارع أن يتدخل بنفسه لتشخيص بعض مصاديقها بعد أن كان ذلك غامضاً على العرف، أو ربما يرى الشارع أن العرف يتجه إلى مصاديق أخرى الأمر الذي يتنافى مع غرضه فإذا تدخل الشارع في تشخيص مفهوم عرفي كان هو المتبع في ذلك.ويمكننا أن نمثل لذلك بالفقاع، فإن بعض النصوص جاءت لتؤكد أن الفقاع خمر استصغره الناس، كما يمكن التمثيل له بالربا

المعاوضي مع اختلاف قيمة العوضين المثليين فإن العرف لا يرى في الأمر عملية ربوية، في حين يؤكد الشارع ذلك ويحرمه.

وعلى أي حال فإن العرف يبقى محكماً في الحالات التي لم يتدخل الشارع في تحديدها فيعتبر الأمر حينئذ قد أوكل إلى الشرع.

بعد هذا لابد من الدقة في تحقيق التشخيص العرفي، وملاحظة كل المناسبات التي يطرحها، والارتكازات التي يعتمد عليها، فإن دراسة هذه المرتكزات لتساعد كثيراً على الوصول إلى التشخيص العرفي المطلوب.

ولو عدنا إلى موضوعنا الذي نبحث فيه لرأينا أن من اللازم الحصول على تأكد عرفي من عدم صدق الربا، وهو عمل قد يستدعي رفض الكثير من الحالات المشتبهة، واتباع طريق الاحتياط في البين وذلك بملاحظة ما جاء من تأكيد شديد على حرمة الربا وعدم القرب منه، كما جاء في الرواية (فلا تقربنه فلا تقربنه)[1].

ومن يلاحظ روايات الاحتياط يجد أنها – وإن لم تؤصل أصلاً عاماً يعارض أدلة البراءة الشرعية – لكنها في مثل هذا المورد قابلة للانطباق نظراً لتقارب حدي البيع والربا.

فهناك رواية عن الإمام الصادق (ع) تقول: «من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه».

ورغم ما قيل من أن الرواية ترغب فقط في الاتقاء وليس فيها ما يدل على الإلزام فإنها تبين حالة تشتد وتضعف بملاحظة قرب الحدين الحلال والحرام وبعدهما.

وهناك رواية عن الإمام علي (ع) إذ يقول لكميل: «يا كميل أخوك دينك، فاحتط لدينك بما شئت».

وقد قيل: إن قيد «بما شئت» يبعدها عن الوجوب إلا أن الظاهر أنها ظاهرة في الاحتياط للدين بشتى الوسائل فلا تتنافى مع الوجوب.

---

(١) الوسائل ج١٢/ ٣٧١.

وهناك رواية عن الإمام الصادق عليه السلام تقول: «أروع الناس من وقف عند الشبهة» وقد لوحظ عليها أن الاستدلال لا يتم إلا إذا دل دليل على وجوب الأورعية، وربما اختلف الحال فيها باختلاف موارد الشبهة.

وهناك رواية عن الزهري عن الباقر (ع) قال: «الوقوف عند الشبيهة خير من الاقتحام في الهلكة».

وهناك رواية أخرى عن جميل عن الصادق (ع) عن آبائه، «قال: قال رسول الله ﷺ الأمور ثلاثة: أمر بين لك رشده فاتبعه، وأمر بين لك غيه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فرده إلى الله».[1]

وعلى أي حال: فما نؤكده هو وجود موارد وأحكام دينية ذكرت على أساس أنها منة إلهية على العباد، فإذا شئنا التشدد فيها كان ذلك مخالفاً لمضمون هذا الامتنان، وذلك كما في مسألة (التقصير في السفر). كما أن هناك موارد أكد الشارع شدة حرمتها، كما في مسائل الأعراض والأموال، ومسألة الربا بالخصوص فمن الطبيعي أن يحتاط فيها.

ومع ذلك فإننا ما لم نتأكد من الرؤية العرفية لمعاملة ما على أنها سليمة من الربا كان اللازم الاحتياط والابتعاد عن ذلك المورد.

أما كيف يمكن التأكد من الرؤية العرفية فيمكن أن نطرح هنا كل ما يبعد نظر العرف عن الربا:

كأن نفترض تنبيه العرف إلى وجود التزامات في هذا العقد تختلف تماماً عن خصائص العملية الربوية.

من خلال عدم وجود ضمان قرضي هنا، أو من خلال عدم وجود فائدة بالنسبة، أو من خلال تقليل الأجرة إلى الحد الذي يفهم منه العرف أنها في قبال الخدمات المقدمة، أو كما يعبر عنه بكتابة الدين، وما إلى ذلك.

وكذلك من خلال تنبيه العرف إلى الفرق الحقيقي في القصود الملحوظة في هذه

---

(١) كل روايات الاحتياط واردة في مجموع كتب أصول الفقه التي تبحث عن أصل (الاحتياط).

العقود.

فإن لم نفعل ذلك كان المورد المعنون بعنوان غير الربا في نظر العرف مصداقاً للربا بعد رفضه للعنوان الكاذب في نظره. فهو هنا يراه صغرى لعنوان الربا.

أو نقول بأن العرف يوسع من مفهوم تحريم الربا القرضي ليتجاوز به القرض نفسه ليشمل كل مورد مشابه له، كهذا المورد الذي يقبل العرف فيه أنه مصداق لهذا العنوان المدعى، ولكن مفهوم الربا بعد توسيعه يشمل هذا المورد ويخرجه من حكمه المحلل، وهنا تكون التوسعة في (الكبرى).

محاولات فقهية لتحويل الربا إلى وجه مشروع

وبغض النظر عن النصوص فإن هناك محاولات فقهية لتحويل الفائدة إلى وجه مشروع تعرض لها الشهيد السيد الصدر في كتابه (البنك اللاربوي) فلنستعرضها بسرعة مع بيان مناقشاتها.

المحاولة الأولى: أن يقال إنه يوجد في القرض عنصران هما المال المقترض، ونفس عملية الإقراض، ولما كان الربا وضع مال بإزاء العنصر الأول فإن وضع مال بإزاء العنصر الثاني لا مانع منه بعد أن كان عملاً يمكن مكافأته من خلال عقد الجعالة، إذ يستحق المقرض (الدائن) الزيادة المالية بعقد الجعالة لا بعقد القرض، فإذا انكشف بطلان الجعالة انتفى الاستحقاق رغم كون عقد القرض سليماً نافذاً. وهذا نظير من يجعل جعالة لمن يبيعه بيته – بأن يعطيه درهماً – فالجعل فيها لقاء عملية البيع لا بإزاء الدار المبيعة، ولهذا لا يسري على الدرهم حكم العوضين.

وهذا التقريب يتحدث عنه تارة بلحاظ الصغرى وأخرى بلحاظ الكبرى.

أما بلحاظ الصغرى فيقال: إن العرف – بارتكازه – يرى أن الفائدة هنا جعلت في الواقع في قبال المال المقترض لا في قبال عملية الإقراض وحينئذ فلا معنى لجعل على مال، لأن الجعالة تكون على عمل لا مال.

وأما بلحاظ الكبرى بافتراض أن المتعاملين قد ركزا في الواقع على جعل الفائدة في قبال عملية الإقراض حقيقة وحينئذ يقال: إن ملاك استحقاق الجعل هو بملاك ضمان عمل الغير بأمره به لا على وجه التبرع، أي هو ضمان غرامة في العمل

على غرار ضمان الغرامة في المال، وحينئذ فالجعالة لا تتصور إلا على عمل له أجرة المثل في نفسه.

أما عمل الإقراض فلا مالية له في نظر العرف وإنما مالية الإقراض إنما هي مالية المال المقترض فقط وهي مالية مضمونة بالقرض فلا يتصور ضمان آخر للعمل.

المحاولة الثانية، تحويل القرض إلى شيء آخر.

كما لو افترضنا أن زيداً مدين لخالد بعشرة دنانير، وأن زيداً يتصل بالبنك ويأمره أن يدفع عشرة دنانير لخالد، فتشتغل ذمة زيد بعشرة للبنك نتيجة أمره للبنك بإتلاف ماله فهو يضمن التألف فلم يقع هنا قرض وإنما وقع أمر بإتلاف على وجه الضمان وحينئذ يقال «إنه لا مانع من التزام زيد بضمان أكثر من العشرة فليس هو ضماناً قرضياً وإنما هو ضمان بسبب الأمر بالإتلاف».

وهنا أيضاً يناقش بأن دليل حرمة الربا يشمل المورد بإلغاء الخصوصية. فالدين بأي سبب حاصل يجب أن لا يلزم المدين بالزيادة.

كما يناقش بأنه ما الملزم للزيادة؟ فإما أن يكون وجود عقد للقرض أو يكون بنحو الجعالة، وحينئذ يأتي الاعتراض السابق. فتسديد البنك ليس عملاً له مالية إضافية على مالية المال المسدد، وهو مضمون.

المحاولة الثالثة: تحويل القرض إلى البيع.

وقد يعمل على تحويل القرض إلى بيع فيخرج عن كونه ربوياً ما دام النقد من الأوراق النقدية التي لا تمثل ذهباً ولا فضة ولا تدخل في المكيل أو الموزون. فيقوم طرف ببيع ثمانية دنانير بعشرة مؤجلة إلى شهرين، والثمن وإن زاد على المثمن مع وحدة الجنس ولكنه ليس من الربا المحرم في البيع.

ثم إنهم يزيدون عليه بجعل شرط في عقد البيع هذا، يقول: بلزوم دفع درهم لقاء أي تأخر لمدة معينة، وهو إلزام بعقد البيع لا القرض.

إلا أنه يأتي ما قلناه من أن العرف يرى أن المعاملة هنا قرض ربوي محرم ألبس ثوب البيع باعتبار أن المتعاملين يقصدان القرضية حقيقة، أو أن العرف يوسع من دائرة الربا لتشمل مثل هذا البيع لو قبلنا بأنه بيع حقيقة. وقد يقال بأن الأوراق

النقدية تقوم مقام الذهب.

المحاولة الرابعة: أن يعتبر البنك نفسه وكيلاً عن المودعين في الإقراض فهو يقرض من أموالهم للآخرين ويشترط الإضافة لنفسه، إلا أنه يقال في قبال ذلك أن الروايات تؤكد عدم اشتراط أي شيء في عملية القرض.

فقد جاء فيها تعبير (فلا يشترط إلا مثلها) أو تعبير (ويشرط أن يرد أكثر مما أخذه فهذا هو الحرام) [1].

المحاولة الخامسة: ما يسمى ببيع العينة. كأن تباع السلعة بثمن مؤجل ثم يشتريها البائع من المشتري بثمن معجل أقل مما باع به، وذكرت له صور أخرى.

وقد قال بحرمة هذا البيع الإمامان مالك وأحمد باعتبار أنه حيلة لربا النسيئة.

وهو في الحقيقة ربا مستور بالبيع.

وهو يتصور على ثلاثة أنواع:

١- أن يشترط البيع الثاني في البيع الأول.

٢- أن يتبانيا على ذلك.

٣- أن يقعا صدفة ودون اتفاق.

أما الأول: فهو باطل قطعاً لأنه ربا مستور لا غير في نظر العرف إما بلحاظ الصغرى وإما بلحاظ الكبرى كما مر.

وقد اعترض عليه العلماء باعتراضات عديدة أخرى.

منها: لزوم الدور في الاشتراط فيعود شرطاً فاسداً ومفسداً للعقد فبيع الأول مشروط ببيع المشتري، والبيع الثاني متوقف على تمامية البيع الأول.

وقد نوقش هذا الاستدلال بالنقض في موارد.

ومنها: انتفاء القصد.

ومنها وجود نص في المورد وهو صحيحة علي بن جعفر عن الإمام موسى ابن

---

(١) الوسائل ج١٢/ ٣٧١.

جعفر الكاظم (ع) قال: سألته عن رجل باع ثوباً بعشرة دراهم ثم اشتراه بخمسة دراهم أيحل؟ قال: إذا لم يشترطا ورضياً فلا بأس[1].

وهناك روايات مؤيدة لهذه الرواية.

منها رواية الحسين بن المنذر قال: «قلت لأبي عبد الله (ع) يجيئني الرجل فيطلب العينة فأشتري له المتاع مرابحة (أي أشتري المتاع بمئة وأبيعه بمئة وعشرة) ثم أشتريه منه مكاني قال: إذا كان بالخيار إن شاء باع، وإن شاء لم يبع، وكنت أنت بالخيار إن شئت اشتريت وإن شئت لم تشتر فلا بأس، فقلت: إن أهل المسجد يزعمون أن هذا فاسد، ويقولون: أن جاء به بعد أشهر صلح. قال: إنما هذا تقديم وتأخير فلا بأس»[2]. إلا أن الحسين بن المنذر هذا لم يوثق رغم شهرة الرواية.

وواضح أن الروايتين تنفيان الاشتراط.

وأما الثاني: فإن كان البناء الأولي شرطاً اركازياً عادت للصورة الأولى، وإن كانت مجرد وعد غير ملزم لم يبطل البيع.

وأما الثالث: فلا مانع منه لأنه صحيح حسب القواعد.

هذه بعض المحاولات في البين، وهناك محاولات أخرى يعرف حكمها مما سبق.

التطبيق الثاني

تكييف ودائع الحساب الجاري

فقد اعتبر بعض الاقتصاديين الإسلاميين أن ودائع الحساب الجاري هي ودائع كاملة بالمعنى الشرعي.

قول الدكتور الأمين: «وإذا كانت الوديعة النقدية تحت الطلب هي مبلغ يوضع لدى البنك ويسحب منه في الوقت الذي يختاره المودع فإن ذلك كل ما يطلب في الوديعة الحقيقية ولا توجد أية شائبة. فإذا كان البنك قد اعتاد أن يتصرف فيها – بحسب مجرى العادة – فإن هذا التصرف المنفرد من جانب البنك لا يمكن أن يحسب على المودع وينسحب على إرادته فيفسرها على هذا الاتجاه من الإيداع إلى

---

(١) الوسائل ج١٢/ ٣٧٠.

(٢) الوسائل ج١٢/ ٣٧٠.

الإقراض. فإرادة المودع لم تتجه أبداً في هذا النوع من الإيداع نحو القرض. كما أن البنك لم يتسلم هذه الوديعة على أنها قرض بدليل أنه يتقاضى أجرة (عمولة) على حفظ الوديعة عند الطلب بعكس الوديعة لأجل، وبدليل الحذر الشديد من استعمالها والتصرف فيها من جانبه ثم المبادرة الفورية بردها عند الطلب مما يدل على أن البنك حينما يتصرف فيها إنما يفعل ذلك من موقف انتهازي لا يستند إلى مركز قانوني كمركز المقرض.

ويؤكد إضافة على ذلك بأننا حتى لو لاحظنا مسألة الإجازة الضمنية والعرفية للمودع بتصرف المصرف بأموال الحساب الجاري فإن هذا لا يغير من إرادته في الوديعة ويؤيد اختياره هذا بما أثر عن المالكية من تجويز التصرف بالمثليات للقادر على ردها وإن اعتبروا ذلك مكروهاً بل إن (أشهب) لم يقل حتى بهذه الكراهة [1]

والملاحظ أنه يعتبر أموال الحساب الجاري ودائع بمفهومها الشرعي تماماً مستدلاً:

أولاً: بقصد المودع فالمودعون لم يقصدوا القرض.

ثانياً: بأخذ البنك العمولة على حفظها كما في البنوك السودانية.

ثالثاً: حذر البنك من استعمالها فموقفه موقف انتهازي كما يعبر.

إلا أن الظاهر أن المورد مورد قرض. ذلك أن من خصائص الوديعة أن تبقى كما هي بعينها ولا يمكن التصرف فيها خصوصاً بما يفوت ذاتها – بإجماع المذاهب الإسلامية – إلا ما ينقله عن المالكية حيث اعتبروا ذلك مكروهاً، وخاصة إذا كانت الوديعة من الدنانير والدراهم أي من النقود. هذا في حين نجد البناء منذ البدء على أن يقوم البنك بالتصرف المطلق في أموال الحساب الجاري تماماً دونما حرج أو استثناء، وإنما هو أمر طبيعي جداً ولا يتخذ البنك فيه حالة انتهازية – كما يعبر – أما احتياطه في التصرف في أموال الحساب الجاري فهو تابع لطبيعتها الجارية ولزوم توفر سيولة نقدية في كل آن للاستجابة لاحتمالات السحب في كل آن وإلا تعرضت سمعة البنك للخطر لا بل أمكنت المطالبة القانونية له. فحتى على مذهب

---

(١) الودائع النقدية للدكتور حسن عبد الله الأمين – الترجمة الفارسية، ص٢٠٧ – ٢٠٨.

المالكية لا يمكن تكييف وديعة الحساب الجاري على أساس أنها وديعة وإنما تجب الصيرورة إلى أنها قرض كامل لأن التصرف ليس استثنائياً.

أما مسألة النية (نية الإيداع) فهي في الحقيقة ناشئة من عاملين.

الأول: كونها كذلك في البنوك الربوية.

الثاني: أنها تقرب من الوديعة باعتبار إمكان استيفائها كاملة في كل آن، وبما يصاحب ذلك من الحفظ والصيانة فهي تؤدي إلى نفس النتيجة التي يؤدي إليها الاستيداع تماماً. إلا أن هذه النية لا تنسجم مطلقاً – عندما يراد تكييف العقد شرعاً – مع علم الطرفين بأن هذه العين المالية بمجرد تسليمها سوف تقع تحت التصرف الكامل للبنك وهذا إنما ينسجم مع القرض لا الإيداع، حتى لو وضع عليه عنوان الإيداع. ذلك نظير الإيداعات الثابتة التي لا سبيل فيها في البنوك الربوية إلا إلى القرض حتى لو تمت تحت عنوان الإيداع.

فالعبرة في العقود للقصود والمعاني لا للألفاظ والمباني.

ولو قبلنا أنها ودائع كان علينا أن نقول: إن التصرف الذي يقوم به المصرف إما أن يكون ناقلاً بذمته، وإما أن يبقى مجرد تصرف في مال المودع، فإذا كان ناقلاً بذمته فمعنى ذلك الاستقراض، وهذا ينسحب على مجمل الوديعة من العقد الأول باعتباره يتصرف في أموال الحسابات الجارية كمالك كامل – بل إن المصارف إنما تقدم على فتح الحسابات الجارية وتقديم خدماتها – وهي لا تتقاضى على ذلك أجراً عادة – ويعتبر ما تتقاضاه بعض البنوك علامة على ضعفها بلا ريب. إنما تقدم على ذلك لتستفيد من السيولة النقدية التي توفرها الحسابات الجارية.

وحتى لو كانت هذه البنوك لا ربوية فهي تقوم بالمساهمة في عمليات المضاربات الكبرى أو أي من العقود المشروعة مما تأخذه من رأسمالها أولاً وما تدخله في المضاربات وغيرها مما استقرضته عبر الحسابات الجارية، وهي بالتالي تنال حصتها المشروعة من الأرباح على ما دفعته إلى ساحة المضاربة من أسهم.

أما إذا لم يقصد المصرف نقلها إلى ذمته فهذا يعني أن هذه الأموال يجب أن ترجع هي وأرباحها (المشروعة طبعاً) إلى المودع لأنه مالك الأصل – حسب قاعدة الثبات

في الملكية – يقول الكيذري – وهو من فقهاء الإمامية القدامى - : (إذا اتجر بمال الوديعة فالربح لصاحبها والخسران على المودع)[1].

يقول الإمام الخميني بهذا الصدد في المسألة السادسة من (أعمال البنوك) – لو كان ما يدفعه إلى البنك بعنوان الوديعة والأمانة فإن لم يأذن بالتصرف فيها لا يجوز للبنك ذلك، ولو تصرف كان ضامناً، ولو أذن جاز، وكذا لو رضي به وما يدفعه البنك إليه حلال على الصورتين إلا أن يرجع الإذن في التصرف الناقل إلى التملك بالضمان، فإن الزيادة المأخوذة مع قرار النفع حرام وإن كان القرض صحيحاً، والظاهر أن الودائع في البنك من هذا القبيل، فما يسمى وديعة وأمانة قرض واقعاً ومع قرار النفع تحرم الفائدة[2].

والظاهر أنه ينظر لكلا النوعين من أجناس الوديعة أي الوديعة العينية والوديعة النقدية، ويجيز أن يتصرف البنك بالوديعة العينية بإذن المالك لقاء عوض – أما إذا رجع التصرف في الوديعة إلى التملك – كما في النقود – فقد عاد استقراضاً ولا تجوز أخذ الفائدة فيه وبالتالي يفتي بأن الودائع المصرفية بكلا نوعيها الجارية والثابتة هي قرض واقعاً.

ويعلق مؤلف مستند تحرير الوسيلة (والظاهر أنه تقرير لدرس الإمام نفسه) على هذه العبارة بقوله: (وذلك لأن وضع النقود في البنك على ما هو المتداول في الخارج، مقارن مع الرضا بالتصرف فيه بأنحاء التصرفات حتى التصرفات الناقلة، وهذه التصرفات الناقلة التي تصدر عن البنك لا تكون بعنوان المبادلة على أموال صاحب هذه النقود، ولو كان كذلك كان لازمه أن ربح التجارات يعود إلى صاحب هذه النقود، لأن العوض يدخل في ملك من خرج منه المعوض مع أن صاحب البنك يأخذ الأرباح لنفسه فلا يكون ذلك صحيحاً شرعاً إلا مع التمليك بالضمان، لكن إذا تصرف البنك فيه بالتصرفات الناقلة يخرج عن كونه أمانة ووديعة، ويصير قرضاً واقعاً، فتسمية ذلك بالوديعة إما لأنه يكون في بداية الأمر

---

(١) الينابيع الفقهية، ج١٧، ص١٣٢، طبعة بيروت.

(٢) تحرير الوسيلة، ص٦١٦ الجزء الثاني.

كذلك، وإما لأن التسليم إلى البنك ليس لمصلحة المستقرض وهو البنك فقط بل يكون لمصلحة المقرض المودع – أيضا – لأن البنك يحافظ بهذا الإيداع على المال من السرقة والتلف، ولأجل هذه الجهة يسمى إيداعاً وأن يكون قرضاً غالباً أو دائماً واقعاً)[1].

أما السيد الشهيد الصدر (قدس سره) فيقول: (فليست المبالغ التي توضع في البنوك الربوية ودائع لا تامة – كما يقال في الحساب الجاري – ولا ناقصة – كما يقال في الودائع الثابتة – وإنما هي قروض مستحقة الوفاء دائماً أو لأجل محدد، لأن ملكية العميل تزول نهائياً عن المبلغ الذي وضعه لدى البنك، ويصبح للبنك السلطة الكاملة على التصرف فيه – وهذا ما لا يتفق مع طبيعة الوديعة وإنما أطلق اسم الودائع على تلك المبالغ التي تتقاضاها البنوك لأنها تاريخياً بدأت بشكل ودائع وتطورت خلال تجارب البنوك واتساع أعمالها إلى قروض فظلت تحتفظ من الناحية اللفظية باسم الودائع، وإن فقدت المضمون الفقهي لهذا المصطلح. وموقف البنك اللاربوي من الودائع التي تتقاضاها البنوك الربوية يقوم على أساس التمييز بين الودائع المتحركة، والودائع الثابتة – كما سبق – فالودائع المتحركة يقبلها بوصفها قروضاً دون أن يدفع فيها فائدة، والودائع الثابتة يقبلها كودائع بالمعنى الفقهي للكلمة، ولكنها ليست مجرد ودائع مسلمة إلى البنك لاستنابته في حفظها فحسب بل هناك إلى جانب الإيداع توكيل من المودع للبنك في التصرف بالمال بإجراء عقد المضاربة عليه.

وهكذا يختلف لدى البنك اللاربوي المحتوى الفقهي لقبوله الودائع من عملائه باختلاف حركتها وثباتها.

أما بالنسبة لاستيفاء هذا القرض أو السحب عليه وتكييفه فيرى، أن الحساب الجاري لدى البنوك قائمة تعبر عن ديون متقابلة، فالودائع تمثل رصيد العميل الدائن ويمثل ما يسحبه العميل الرصيد المدين ويعتبر الحساب الجاري، من وجهة النظر الغربية معبراً عن عقد قائم بذاته تفقد الحقوق النقدية معه خصائصها الفردية

---

(١) مستند تحرير الوسيلة، ص١١٦ قسم المسائل المستحدثة.

وتستحيل إلى عناصر حسابية ينتج عنها في النهاية رصيد دائن مستحق الأداء. وذلك لأن الفقه الغربي ما زال يرى أن المقاصة بين الحسابين الدائن والمدين تحتاج إلى قرار متفق عليه في حين أن الفقه الإسلامي يرى قهرية المقاصة (على رأي الإمامية والحنفية) لها بل لا يمكن التنازل عنها لأنها ليست حقاً قابلاً للإسقاط، ويمكن أن تفسر عملية السحب بأنها استيفاء للدين وهو الذي يرجحه فإن تم على المكشوف فذلك يعني إنشاء دين جديد للبنك على العميل[1].

ويبدو أن هذا الاتجاه – أي اتجاه جعل الوديعة في مثل هذه الظروف قرضاً – هو الاتجاه السائد لدى الفقهاء في شتى المذاهب.

فقد جاء في كتاب كشاف القناع المؤلف على المذهب الحنبلي أن الوديعة مع الإذن بالاستعمال عارية مضمونة[2].

كما جاء في المغني لابن قدامة لو استعار الرجل الدراهم والدنانير لينفقها فهذا قرض[3].

ومن الفقه الحنفي نجد السمرقندي يقول: (كل ما لا يمكن الانتفاع به إلا باستهلاكه فهو قرض حقيقة ولكن يسمى عارية مجازاً)[4].

وكذلك نجد شمس الأئمة السرخسي يقول: (إن عارية الدراهم والدنانير والفلوس قرض لأن الإعارة إذن في الانتفاع، ولا يتأتى الانتفاع بالنقود إلا باستهلاكها عيناً فيصير مأذوناً في ذلك)[5].

هذا... والذي يبدو أن الفقه الوضعي نفسه مر بتطور في مسألة الودائع هذه.

فقد نقل عن الأستاذ (ريبر) الفقيه الفرنسي أنه رغم تغليبه فكرة تفسير الوديعة بأنها أمانة محفوظة لكنه يرى أن هذا مجرد تصور نظري لأنه يتعارض مع إمكان

---

(١) البنك اللاربوي في الإسلام، ص٨٤- ٨٨.

(٢) البهوتي الجزء الرابع المطبوع في مصر ١٩٤٧ ص ١٤١.

(٣) المغني: ط٣ القاهرة ج٥، ص٢٠٧ – ٢٠٨.

(٤) تحفة الفقهاء الطبعة الأولى – دمشق ج٣، ص٢٨٤.

(٥) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع طبعة القاهرة ج٨، ص٣٨٩٩.

تصرف البنك بالنقود ولذلك اتجه إلى فكرة القول بأن الوديعة المصرفية هي وديعة ناقصة أو شاذة، بينما اقترح البعض إعطاء عقد الوديعة صفة جديدة، وهو ما يؤيده الأستاذ علي البارودي في كتاب (القانون التجاري اللبناني) ص٢٨٨ حيث يرى أن المودع إنما يقدم على الإيداع لحفظ أمواله ولكنه لا يحرم البنك من استعمال تلك الأموال.

وهنا نجد الأستاذ سامي حمود يرد عليه بأن اللجوء إلى هذا الحل إنما يكون بعد عدم إمكان تفسيره بحل آخر وهو الإقراض وهذا التفسير – كما يقول الأستاذ علي جمال الدين – يستهوي غالبية الفقه الفرنسي مراعاة منه للوضع الغالب من العمل وهو ما أخذ به القانون المصري حيث نصت المادة ٧٢٦ منه على ما يأتي:

(إذا كانت الوديعة مبلغاً من النقود أو أي شي آخر مما يهلك بالاستعمال وكان المودع عنده مأذوناً له في استعماله اعتبر العقد قرضاً)[1].

إذن فوجود عنصر الضمان للمال المدفوع، وتصرف البنك فيه بكل حرية كما يتصرف المالكون، ورجوع النماء إلى البنك أدلة قاطعة على أن العقد عقد قرض لأن المقصود هو هذه الآثار وإن جاء التعبير بالوديعة. وهذا ما استقر عليه رأي مجمع الفقه الإسلامي في دورته التاسعة إذ جاء فيه:

قرار رقم: ٩٠/ ٣/ د ٩

بشأن

(الودائع المصرفية) حسابات الصرف

أولاً: الودائع تحت الطلب (الحسابات الجارية) سواء أكانت لدى البنوك الإسلامية أو البنوك الربوية هي قروض بالمنظور الفقهي، حيث إن المصرف المتسلم لهذه الودائع يده يد ضمان لها وهو ملزم شرعاً بالرد عند الطلب. ولا يؤثر على حكم القرض كون البنك (المقترض) مليئاً.

---

(١) راجع تطور الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية للدكتور سامي حسن أحمد حمود ص٢٦٤.

ثانياً: أن الودائع المصرفية تنقسم إلى نوعين بحسب واقع التعامل المصرفي:

أ. الودائع التي تدفع لها فوائد، كما هو الحال في البنوك الربوية، هي قروض ربوية محرمة سواء أكانت من نوع الودائع تحت الطلب (الحسابات الجارية)، أم الودائع لأجل: أم الودائع بإشعار، أم حسابات التوفير.

ب. الودائع التي تسلم للبنوك الملتزمة فعلياً بأحكام الشريعة الإسلامية بعقد استثماري على حصة من الربح هي رأس مال مضاربة، تطبق عليها أحكام المضاربة (القراض) في الفقه الإسلامي التي منها عدم جواز ضمان المضارب (البنك) لرأس مال المضاربة.

ثالثاً: أن الضمان في الودائع تحت الطلب (الحسابات الجارية) هو على المقترضين لها (المساهمين في البنوك) ما داموا ينفردون بالأرباح المتولدة من استثمارها ولا يشترك في شأن تلك الحسابات الجارية المودعون في حسابات الاستثمار، لأنهم لم يشاركوا في اقتراضها ولا استحقاق أرباحها.

رابعاً: أن رهن الودائع جائز، سواء أكانت من الودائع تحت الطلب (الحسابات الجارية) أم الودائع الاستثمارية، ولا يتم الرهن على مبالغها إلا بإجراء يمنع صاحب الحساب من التصرف فيه طيلة مدة الرهن. وإذا كان البنك الذي لديه الحساب الجاري هو المرتهن لزم نقل المبالغ إلى حساب استثماري، حيث ينتفي الضمان للتحول من القرض إلى القراض (المضاربة) ويستحق أرباح الحساب صاحبه تجنباً لانتفاع المرتهن (الدائن) بنماء الرهن.

خامساً: يجوز الحجز من الحسابات إذا كان متفقاً عليه بين البنك والعميل.

سادساً: الأصل في مشروعية التعامل الأمانة والصدق بالإفصاح عن البيانات بصورة تدفع اللبس أو الإبهام وتطابق الواقع وتنسجم مع المنظور الشرعي. ويتأكد ذلك بالنسبة للبنوك تجاه ما لديها من حسابات لاتصال عمله بالأمانة.

مثال تطبيقي نظري:

واجبات الدولة في مجال الدخل الفردي

أن سياسة الدولة ووظيفتها في مجال الدخل الفردي تتلخصان في ما يلي:

أ- حماية الملكية الخاصة، والدفاع ومجابهة كل اعتداء على هذا القطاع وتدخل في هذا الباب أحكام الغصب والسرقة وأمثالهما.

ب- مراقبة قيامها بواجبها الاجتماعي، من حيث اعتبارها حقاً معه مسؤولية، لاحقاً مطلقاً. ومن هنا إذا انجرت الملكية الخاصة إلى سبيل تضيع فيه حقوق المجتمع، أو تحولت إلى عنصر مخل بها، أوقف الحاكم هذا الأمر. وهذا ما يستفاد من نصوص كثيرة، وأحكام معروفة، في مجال الحجر، أو الكسب المحرم، أو أحاديث «لا ضرر ولا ضرار»، ومنها على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ﴾[1]، إذ نسب هذه الأموال (التي هي مملوكة ملكية خاصة لهؤلاء السفهاء) إلى المجتمع، وعين واجباتها لتقويم المجتمع، ليمنع بالتالي من فسح المجال لهؤلاء السفهاء أن يتلاعبوا بالثروة الاجتماعية كيفما يشاؤون.

ومن الواضح أن مفهوم السفاهة يحتاج إلى دقة في تعيين حدوده، وبالتالي مصاديقه: فإذا فسرنا السفه بعدم امتلاك التوازن والوعي والرشد المطلوب لتوجيه الأموال الوجهة الصحيحة، والاضطراب في التعرف، فإن هذا المفهوم سيفتح مجالاً واسعاً لسيطرة المجتمع على كثير من التصرفات المضطربة، وأنواع البذل غير المتزنة.

أما أحاديث لا ضرر ولا ضرار فهي تشكل أساساً لقاعدة كبرى في مجال الأحكام الثانوية، وتفسح المجال لتدخل الدولة لحماية الحقوق، ومنع الملكية من الإضرار بمصالح الأفراد من الآخرين، فضلاً عن الأضرار بالمصلحة الاجتماعية العليا. ويمكننا - هنا أن نتصور تدخلاً كاملاً للدولة، للمنع من ازدياد ثروة ما، عبر أدائها إلى إخلال بالتوازن العام لتوزيع الثروة، كما في مجال الإقطاعيات الزراعية أو الصناعية، أو التجارة الواسعة، أو أي مجال آخر يرى خبراء الدولة أنه سيترك أثره التكاثري المضر على الوضع الاجتماعي المتوازن. بل ويمكننا أن نتصور تدخلاً للدولة لمنع بعض أنماط الإنتاج الكبرى لصالح حماية ذوي الدخل المتوسط من الضرر.

فإذا أضفنا إلى هذه الأمور، النصوص التي تؤكد دفع الضرائب المالية المستحقة

---

(١) النساء ٥.

لصالح المجتمع، نستنتج أن الإسلام سد الأبواب أمام استغلال حق الملكية الخاصة لتحقيق الأمور التالية:

١. الاستهلاك أو التبادل اللامعقول، عبر الحجر على السفيه والمريض مرض الموت والمدين وغير ذلك.

٢. التبادل اللامشروع للملكية، بما لا ينسجم مع القيم الأخلاقية والاقتصادية التي يؤمن بها الإسلام عبر أحاديث منع الكسب الحرام.

يقول الشهيد الكبير الصدر:«تصرف المالك في ماله بشكل يؤدي إلى الإضرار بالآخرين على نوعين:

أحدهما: التصرف الذي يضر شخصاً آخر ضرراً مالياً مباشراً، بإنقاص شيء من أمواله كما إذا حفرت في أرض لك حفيرة تؤدي إلى انهدام دار مجاورة لفرد آخر.

والآخر: التصرف المضر بشكل غير مباشر والذي يؤدي إلى سوء حال الآخرين دون أن ينقص فعلاً شيئاً من أموالهم، كالأساليب التي يتبعها المشروع الرأسمالي الكبير في تدمير المشاريع الصغيرة، فإن هذه الأساليب لا تفقد صاحب المشروع الصغير شيئاً من بضاعته التي يملكها فعلاً، وإنما قد تضطره إلى تصريفها بأرخص الأثمان، والانسحاب من الميدان، والعجز عن مواصلة العمل.

أما النوع الأول، فهو يندرج في القاعدة الإسلامية (لا ضرر ولا ضرار) فيمنع المالك وفقاً لهذه القاعدة من ممارسة ذلك النوع من التصرف.

وأما النوع الثاني: فاندراجه في تلك القاعدة العامة يرتبط بتحديد مفهوم القاعدة عن الضرر، فإذا كان الضرر يعني النقص المباشر في المال أو النفس – كما يرى كثير من الفقهاء – فلا يندرج هذا النوع في القاعدة، لأنه ليس إضراراً بهذا المعنى وإذا كان الضرر بمعنى سوء الحال – كما جاء في كتب اللغة – فهو مفهوم أوسع من النقص المالي المباشر، ويمكن، وعلى هذا الأساس، إدراج النوع الثاني في هذا المفهوم، والقول بتحديد سلطة المالك على ماله، ومنعه من ممارسة كلا النوعين المتقدمين من التصرفات المضرة، لأنها جميعاً تؤدي إلى سوء حالة الآخرين، ومرد سوء الحال إلى النقص أيضاً، كما أوضحناه في بحوثنا الأصولية، ودللنا على شمول

القاعدة له»[1].

والواقع أن تفسير الضرر يرجع فيه إلى العرف، وهو بدوره - كما هو واضح - يطلق حقيقة عنوان الضرر على الإضرار بذوي الحرف الصغيرة في المال المذكور.

وعلى أي حال، فحتى لو لم يتم الاستدلال، فإننا نجد أو لولي الأمر الصلاحية اللازمة للتحديد، تحقيقاً للمصلحة الاجتماعية العليا، والسير المتوازن للمجتمع.

٣- الاعتداء على حقوق الأفراد الآخرين، وحقوق المجتمع العليا عبر أحاديث منع الضرر.

٤- الفرار من أداء الوظائف الاجتماعية الكبرى عبر النصوص التي تفرض الزكاة والضرائب المالية الأخرى وتحرم الامتناع عنها، وبالتالي، نستطيع القول بأن أكبر وظيفة للدولة في مجال الملكية الخاصة هي حمايتها من جهة، والسيطرة عليها لتقوم بواجبها الاجتماعي من جهة أخرى.

واجبات الدولة في مجال مستوى المعيشة

عندما تقوم الدولة على الصعيد الفردي بواجباتها فإنها - في الواقع - تضمن قسطاً كبيراً من قيامها بالواجب على الصعيد العام، وهو ما أسميناه: مجال (مستوى المعيشة)، أو مجال (ضمان الحد المطلوب للنسبة بين مستويات معيشة الأفراد في المجال الاقتصادي)..

ويمكننا - هنا - أن نقول: إن هناك أساسين رئيسين تقوم عليها سياسة الدولة الإسلامية الاقتصادية، هما (التكافل والتعادل).

الأساس الأول: التكافل

ويتصور في مجالين أيضاً، هما التكافل الفردي والتكافل الاجتماعي.

التكافل الفردي

نعني بالتكافل الفردي، أن يكون كل فرد في المجتمع الإسلامي ضامناً لأمرين باعتبارهما واجباً لا تخلف فيه، وهما:

---

(١) اقتصادنا: ج٢، ص٥٦٥.

أ- الحاجات الأساس الضرورية الفورية لكل فرد في عرض المجتمع الإسلامي.

ب- الحاجات الأساس الضرورية لمجمل المجتمع الإسلامي والتي لا يمكن أن يتم قوامه بدونها.

التكافل الاجتماعي

نعني بالتكافل الاجتماعي، أن تكون الدولة ضامنة (نيابة عن المجتمع) لتحقيق الأمرين التاليين:

أ- توفير الحاجات العرفية للأفراد حتى يصلوا إلى مستوى الغنى.

ب- تأمين أفضل الحالات الممكنة للحياة الاجتماعية، ولا نجدنا بحاجة للاستدلال على هذين النمطين من التكافل، إذ هما يكادان أن يكونا من المسلمات الفقهية، ولكن - لزيادة التأكد - نلاحظ النصوص التالية:

(١) عن أبي عبد الله الصادق (ع) قال: «تعطيه من الزكاة حتى تغنيه»[١].

(٢) وقال أبو جعفر الباقر (ع): «إذا أعطيت فأغنه»[٢].

(٣) عن أبي عبد الله الصادق (ع) قال: «إن من أشد ما افترض الله على خلقه ثلاثاً: إنصاف المؤمن من نفسه حتى لا يرضى لأخيه من نفسه إلا بما يرضى لنفسه منه، ومواساة الأخ في المال ...»[٣].

(٤) عن أبي عبد الله الصادق (ع) قال: في معرض حديثه عن حق المؤمن على المؤمن: «يا أبان. تقاسمه شطر مالك، ثم نظر إلي فرأى ما دخلني، فقال: يا أبان أما تعلم أن الله قد ذكر الموثرين على أنفسهم؟ قلت: بلى جعلت فداك، فقال: إذا أنت قاسمته فلم تؤثره بعد، إنما أنت وهو سواء إنما تؤثر إذا أنت أعطيته من النصف الآخر»[٤].

(٥) عن أمير المؤمنين (ع) : «من شكا الحاجة إلى مؤمن فكأنما شكاها إلى

---

(١) وسائل الشيعة: ج٦، ص١٧٨.

(٢) وسائل الشيعة: ج٦، ص٢٩٨.

(٣) وسائل الشيعة: ج٦، ص٣١٢.

(٤) اقتصادنا: ج٢، ص٦١٧.

الله»[1].

(٦) عن الصادق (ع) قال: «يأتي على الناس زمان من سأل الناس عاش، ومن سكت مات، قلت: فما أصنع إن أدركت ذلك الزمان؟ قال: تعينهم بما عندك، فإن لم تجد، فبجاهك».

(٧) عن الصادق (ع) قال: «أيما مؤمن منع مؤمناً شيئاً مما يحتاج إليه وهو يقدر عليه من عنده أو من عند غيره أقامه الله يوم القيامة مسوداً وجهه، مزرقة عيناه، مغلولة يداه إلى عنقه، فيقال: هذا الخائن الذي خان الله ورسوله، ثم يؤمر به إلى النار».

ويعلق الشهيد الإمام الصدر على هذا الحديث، فيقول: «والحاجة في هذا الحديث وإن جاءت مطلقة، ولكن المقصود منها هو الحاجة الشديدة».

الأساس الثاني: التعادل

وهذا هو الركن الثاني المهم من واجبات الدولة في مجال مستوى المعيشة، وبه تتكامل السياسة الاقتصادية للدولة، وبدونه لن تتحقق هذه السياسة.

والمقصود بالتعادل، ليس التعادل الحدي، والتساوي بين مستويات المعيشة، وإنما المراد به هو التقارب الطبيعي بين هذه المستويات. ولكي يتوضح هذا الأمر، نقول: هناك حدان مسلم بهما - فقهياً - لمستويات المعيشة الفردية، لا يمكن تجاوزهما، وهما الإسراف كحد أعلى والغنى كحد أدنى. والمقصود بالإسراف: هو الابتعاد الزائد عن الحد الطبيعي الوسط للمعيشة. كما أن المقصود بالغنى: هو امتلاك هذا الحد الطبيعي الذي يمكن الفرد من معيشة متوسطة عرفاً.

ولسنا نجد حاجة للاستدلال على هذين الحدين بملاحظة وضوح ذلك، وخصوصاً إذا لاحظنا الروايات التي مرت بنا قبل قليل، وإن كنا نجد أن أدنى تأمل في طبيعة أهداف الدولة الإسلامية الاقتصادية يكفي للدلالة على أن الحد الأدنى الذي يرتضيه الإسلام هو الغنى المذكور، وان الحد الأعلى هو حد عدم الإسراف - كما مر - ومن هنا نستطيع أن نقول بأن الدولة عليها أن تبذل كل إمكاناتها

---

(١) اقتصادنا: ج٢، ص٦٢٣.

المادية والتشريعية القانونية، ونفوذها المعنوي، في سبيل الارتفاع بمستوى الطبقات المحرومة في المجتمع، وتوفير كل الظروف الملائمة لتحقيق حد الغنى المطلوب، كما أن عليها أن تبذل كل طاقاتها للضغط بشدة على الطبقات المترفة المتجاوزة للحد الطبيعي حتى تصل إلى الحد الذي يرتضي فيه العرف العام صدق صفة عدم الإسراف عليه. وبهذا يتحقق التعادل المطلوب إسلامياً في المجتمع، وينمحي التفاوت غير الطبيعي بكل آثاره السلبية، إلا أن زوال المجتمع الطبقي لا يعني زوال الفوارق بين مستويات المعيشة كلية. كلا، بل يعني أن الفوارق سوف تبقى ولكن على مستوى فوارق الدرجة – كما يعبر الشهيد الكبير الصدر – لا على مستوى الطبقة. وليس هذا التفاوت عيباً، بل هو يشكل – حتماً – نقطة قوة إذا لاحظنا الأمرين التاليين:

أ- التفاوت في الإمكانات الذهنية والعضلية للأفراد، وبالتالي تفاوت الأعمال من حيث القدرة على الإنتاج الجيد.

ب- قبول الإسلام بمبدأ أساس الملكية، مما يؤدي إلى التفاوت في ملكيات الأفراد وقدراتهم على تحقيق مستويات أفضل. فإذا ما فسحنا المجال للأفراد للعمل على رفع مستوياتهم، فقد وفرنا الدافع الإنتاجي القوي، ولم نمت حسن الإبداع والسعي فيهم، إلا أن ذلك لن يبقى مطلقاً، وإنما هو مقيد بعدم تجاوز الحد الأعلى للمجتمع المتوازن العادل.

ويجب أن لا نتصور أن توفير الحد الأدنى من قبل الدولة يؤدي إلى الكسل والتواكل، فذلك تصور باطل، لأن الدولة لن تلجأ إلى التوفير الكامل لهذا المستوى،إلا إذا انعدمت الأساليب الأخرى، كأسلوب توفير وسائل الإنتاج للقادرين على العمل، أو توفير السيولة النقدية الممكنة لبناء رساميل صغيرة، تعين الأفراد على بناء حياتهم المعيشية المتوسطة، وغير ذلك، ومن هنا فإن العكس هو الصحيح إذ سيكتسب الإنتاج عناصر جديدة، إذا كانت سياسة الدولة تتجه إلى هذا الهدف بكل متابعة وجد.

وهنا يجب أن نذكر بأن هذين الحدين لا يمكن تعيينهما بشكل جاد، وإنما هما يتبعان الظروف المتغيرة، كمستوى الإنتاج، وتوفر المعادن، وكثافة السكان، وانعدام

الأزمات الاقتصادية، والمناخ الجغرافي، والظروف السياسية، والاجتماعية، وغير ذلك. ومن هنا يجب توفير جهاز خبير يتابع هذه المتغيرات ليكتشف - بالتالي - هوية هذين الحدين على ضوئها.

كما يجب التذكير - بعد هذا - بأن التعادل الذي ذكرناه لا يتناول المستوى الفردي بشكل مباشر، إذ ليست هناك علاقة حتمية بين مستوى الدخل ومستوى المعيشة، وإن كانت هذه العلاقة قائمة في الحالات الطبيعية، ولكنها قد تنفصم، مثلاً لعامل أخلاقي، كما في حالة الزهد، أو لعامل قانوني، كما في حالة المنع القانوني من الإسراف، أو لأي عامل آخر. وعليه، فالدخل لا محدودية له في الدولة الإسلامية كمبدأ ولكن هذا لا يعني أنها لا تستطيع السيطرة على نمو الدخل الفردي بشكل أهوج، فإذا رأت أن ذلك النمو الأهوج سوف يؤدي إلى تداول الثروة لدى فئة قليلة جداً، لها صفاتها غير الطبيعية، مما يسحب القدرة الاقتصادية في مجالات الإنتاج والتبادل من الجماهير، أو رأت هذا النمو المتكاثر سوف يجعل من الصعب على الجهاز الإداري أن يحقق التوازن المطلوب، وأمثال ذلك فإنها تستطيع التحديد من الدخل عبر المنع من الدخول في بعض المجالات الاقتصادية، ومنح تلك المجالات لرؤوس الأموال التعاونية، أو للشركات المساهمة، أو للأفراد، أو للآخرين، أو تستطيع أن تفرض الضرائب التوازنية لتحقيق هذا الهدف. ولا مجال فعلاً للبحث عن الأسس التشريعية لذلك، ولكنا نشير إلى القدرة القانونية، التي يملكها ولي الأمر المفترض الطاعة بنص القرآن الكريم، فهي قدرة واسعة لتحقيق المصلحة الاجتماعية، والأهداف الاقتصادية المرسومة.

منهج الشهيد الصدر في معرفة المذهب الاقتصادي الإسلامي ودفع الإشكال عليه

مقدمة:

من الظواهر الواضحة في فكر الإمام الشهيد الصدر (قدس سره) مسألة التنظير، فالذين عرفوه وتتلمذوا عليه يواجهون هذه الظاهرة بكل وضوح أينما اتجهوا في أبعاد هذا الفكر الرحيب فهو رحمه الله تعالى ينظر فلسفياً وأصولياً كما ينظر فقهياً وفكرياً وحتى حينما يدرس التاريخ أو يحاول استعراض العلاقة بين البشرية وخالقها ومسؤولياتها يطرح مثلاً فكرة نظرية تستوعب التاريخ والإنسان وأهداف خلقته وذلك في إطار العلاقة بين خط الخلافة وخط الشهادة.

منهج الإمام الشهيد في اكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي:

ويمكن تلخيص هذا المنهج بالخطوات التالية:

١-عمل على التفريق بين البحوث العلمية والبحوث المذهبية على أساس من أن العلم يعني بما هو كائن وإن المذهب يركز على ما ينبغي أن يكون، ومن هنا فإن المذهب يعني بموضوع (العدالة الاجتماعية أما العلم فهو يفسر الواقع بصورة منفصلة عنها)[١] .

٢- كما فرق بين المذهب والقانون، باعتبار المذهب، مجموعة من النظريات الأساسية التي تعالج مشاكل الحياة الاقتصادية في حين يركز القانون المدني على تفصيلات العلاقات المالية بين الأفراد وحقوقهم الشخصية والعينية ولأجل ذلك يكون (من الخطأ أن يقدم الباحث الإسلامي مجموعة من أحكام الإسلام – التي هي في مستوى القانوني المدني حسب مفهومه اليوم – ويعرضها طبقاً للنصوص التشريعية والفقهية – بوصفها مذهباً اقتصادياً إسلامياً، كما يصنع بعض الكتاب المسلمين، ولكن تشد الاثنين روابط قوية باعتبارهما مندمجين في مركب عضوي نظري واحد) [٢] وعليه يكون القانون بناءً علوياً للمذهب.

---

(١) اقتصادنا – طبع مكتب الإعلام الإسلامي ص٣٦٢.

(٢) ن. م ص ٣٦٥ – ٣٦٦.

٣- أكد على أن العملية التي يقوم بها الباحث الإسلامي ليست عملية إيجادية تكوينية لمذهب ما كما هو حال المنظر الوضعي وإنما هي عملية اكتشاف لمذهب ذلك أنه أمام اقتصاد منجز (تم وضعه وهو مدعو لتمييزه بوجهه الحقيقي وتحديده بهيكله العام)، ومن هنا اختلفت خصائص العمليتين.

فالمكون ينطلق أولاً من معرفة الواقع القائم لوضع النظريات العامة للمذهب لتقوم عليها الأبنية العلوية من القوانين التفصيلية، أما المكتشف فهو يبدأ بعملية النزول من الطوابق العلوية لاكتشاف أعماقها النظرية، وقد يمكن للمكتشف لا أن يعثر على الخطوط النظري من النصوص فحسب بل حتى على الواقع العلمي الذي قامت عليه النظرية المذهبية (من قبيل اكتشاف موقف الإسلام من نظرية (مالتوس) العلمية).

٤. أكد أنه لكي يتم اكتشاف المذهب لا يجدينا عرض مفردات الأحكام التفصيلية بل يتحتم علينا أن ندرس كل فرد باعتباره جزءاً من كل وجانباً من صيغة عامة مترابطة لننتهي إلى اكتشاف القاعدة العامة التي تشع من خلال الكل[1].

٥. وكما تساهم الأحكام في عملية الاكتشاف فإن المفاهيم تشترك أيضاً في ذلك ونقصد بالمفهوم: كل تصور إسلامي يفسر واقعاً كونياً أو اجتماعياً أو تشريعياً. فالاعتقاد بصلة الكون بالله تعالى هو مفهوم معين عن الكون.

والاعتقاد بأن المجموع البشري مر بمرحلة الفطرة قبل الوصول إلى مرحلة العقل هو مفهوم إسلامي عن التاريخ والمجتمع.

والاعتقاد بأن الملكية ليست حقاً ذاتياً وإنما هي عملية استخلاف للإنسان على مال هو لله تعالى يشكل مفهوماً عن الملكية.

وهذه المفاهيم يمكنها أن تساعدنا في اكتشاف المذهب.

٦- ويلزم هنا أن نلتفت إلى منطقة الفراغ عند القيام بعملية الاكتشاف المذهبي، ذلك أن النظام الاقتصادي يشتمل على جانبين: أحدهما مملوء بشكل منجز، والآخر متروك أمره للدولة الإسلامية، ومن هنا فقد طبق الرسول الأكرم ﷺ

---

(١) ن. م ص ٣٧٦.

الجانب الأول، وملأ الجانب الثاني باعتباره، ولي الأمر، ورغم أن الأوامر التي تصدر على أساس من ولاية الأمر لا تعبر عن أحكام ثابتة إلا أنها (أي أوامر الرسول العظيم ﷺ في مجال ملء منطقة الفراغ) تلقى أضواءً كاشفة على أساليب الملء لهذه المنطقة بما ينسجم وتحقيق الأهداف الاقتصادية العليا[1].

٧. وقد ذكر المرحوم الشهيد أن الأحكام والمفاهيم لما كانت هي الباب الذي نلج فيه إلى الخطوط المذهبية ولما كانت النصوص الدينية في الغالب لا تعطينا هذه الأحكام والمفاهيم بشكل مباشر بل تحتاج إلى اجتهاد معقد لمعالجة تلك النصوص واكتشاف مضامينها.

وعليه فإن (الصورة التي نكونها عن المذهب الاقتصادي، لما كانت متوقفة على الأحكام والمفاهيم فهي انعكاس لاجتهاد معين.. وما دامت .. اجتهادية فليس من الحتم أن تكون هي الصورة الواقعية لأن الخطأ في الاجتهاد ممكن. ولأجل ذلك كان من الممكن لمفكرين إسلاميين مختلفين أن يقدموا صوراً مختلفة للمذهب الاقتصادي، تبعاً لاختلاف اجتهاداتهم، وتعتبر كل تلك الصور صوراً إسلامية للمذهب الاقتصادي لأنها تعبر عن ممارسة عملية الاجتهاد التي سمح بها الإسلام وأقرها وهكذا تكون الصورة إسلامية ما دامت نتيجة لاجتهاد جائز شرعاً)[2].

ونلاحظ هنا أن الاجتهاد يتم في مرحلتين:

الأولى: مرحلة اكتشاف الحكم أو المفهوم من النصوص.

والثانية: في مرحلة استنباط الخط المذهبي من مجموعة من الأحكام والمفاهيم المنسجمة في نظر المكتشف في مجال الكشف عن ذلك الخط.

وقد اعتبرت هذه النقطة بالذات نقطة الضعف في عملية الاكتشاف كما نوضح أن شاء الله تعالى.

٨- وقد تحدث الإمام الشهيد عن الأخطار التي تحف بعملية الاجتهاد وخصوصاً حول تلك الأحكام التي ترتبط بالجوانب الاجتماعية من حياة الإنسان (ولأجل

---

(١) ن. م ص ٣٨٠.

(٢) ن. م ص ٣٨٣.

هذا كان خطر الذاتية على عملية اكتشاف الاقتصاد الإسلامي أشد من خطرها على عملية الإجتهاد في أحكام فردية)[1].

وذكر من الأخطار الأمور التالية:

أ- تبرير الواقع

ب- تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه

ج- اتخاذ موقف معين بصورة مسبقة تجاه النص[2]

٩- ويعد من أخطر مراحل هذا المنهج الموضوع الذي عالجه المرحوم الشهيد تحت عنوان (ضرورة الذاتية أحياناً) فهو يذكر أن الاجتهاد في اكتشاف الحكم التفصيلي يتمتع بصفة شرعية وطابع إسلامي ما دام يمارس وظيفته، ويرسم الصورة ويحدد معالمها في إطار الكتاب والسنة ووفقاً للشروط العامة التي لا يجوز اجتيازها.

ولكنه يمتد بعملية الاجتهاد هذه إلى مرحلة تكوين الفكرة العامة عن الاقتصاد الإسلامي (المذهب الإسلامي)، حيث تشكل الأحكام والمفاهيم المستنبطة اجتهادياً كلها ذخيرة بالنسبة للاقتصاد الإسلامي ويمكن لهذه الذخيرة أن تعطينا صوراً عديدة: كلها شرعية وكلها إسلامية ويمكننا أن نتخير في كل مجال أقوى العناصر، وأقدرها على حل مشكلات الحياة وتحقيق الأهداف العليا للإسلام، فالمكتشف يمتلك مجال اختيار ذاتي بين المعطيات، فهو حر ولكن في نطاق الاجتهادات المختلفة.

ويضيف إلى ذلك أن هذا المكتشف (والمؤلف هنا مكتشف) لا يتقيد بفتاوى مجتهد معين بل لا يتقيد هو بفتاواه لكي يصل إلى المطلوب.

ولتبرير هذه الحرية يذكر أن هذا الأمر هو السبيل الوحيد في بعض الحالات لاكتشاف النظرية الإسلامية والقواعد المذهبية في الاقتصاد، ولتوضيح ذلك يذكر ما يلي:

---

(١) ن. م ص ٣٨٤.

(٢) ن. م ص ٣٨٦.

أ- أن المتفق عليه من الأحكام بين المسلمين بحيث لا يزال يحتفظ بموضوعه وصفته القطعية قد لا يتجاوز الـ ٥٪ من مجموع الأحكام.

ب- أن الاجتهاد عملية معقدة تواجه الشكوك من كل جانب ومهما كانت نتيجته راجحة في نظر المجتهد فهو لا يجزم بصحتها في الواقع. ورغم ذلك فإن الإسلام قد سمح بها وحدد للمجتهد المدى الذي يجوز له أن يعتمد فيه على الظن ضمن قواعد تذكر في علم أصول الفقه.

ج- إذن فمن المعقول أن توجد لدى كل مجتهد مجموعة من الأخطاء والمخالفات لواقع التشريع الإسلامي وإن كان معذوراً فيها.

د- ومن المعقول أيضاً أن يكون واقع التشريع الإسلامي موزعاً هنا وهناك بنسب متفاوتة في آراء المجتهدين (ويختلف واقع الشريعة عن الصورة الاجتهادية التي يرسمها المجتهد).

هـ- فليس إذن من الضروري أن يعكس لنا اجتهاد كل واحد من المجتهدين – بما يضم من أحكام – مذهباً اقتصادياً كاملاً وأسساً موحدة منسجمة مع بناء تلك الأحكام وطبيعتها.

و- وهنا قد يختلف موقف الممارس لاكتشاف المذهب الاقتصادي عنه حين يحاول اكتشاف الحكم الشرعي التفصيلي – فموقفه كمجتهد يكشف الحكم الشرعي قد يؤدي به إلى نتيجة لا تنسجم مع غيرها من الأحكام من حيث كشفها المنظم عن الخط المذهبي العام مما يفرض عليه كفقيه نظرية اختيار مجموعة متسقة من الأحكام وحتى لو كان بعض تلك الأحكام مما أدى إليه اجتهاد غيره من المجتهدين فهو يعمل حريته وذاتيته لحذف النتائج المتنافرة أو العناصر التي لا تنسجم مع المجموعات الأخرى مستبدلاً إياها بعناصر أو أحكام أكثر انسجاماً.

ز. ويؤكد هنا أن أقل ما يقال في تلك المجموعة: «أنها صورة من الممكن أن تكون صادقة كل الصدق في تصوير واقع التشريع الإسلامي، وليس إمكان صدقها أبعد من إمكان صدق أي صورة أخرى من الصور الكثيرة التي يزخر بها الصعيد الفقهي الاجتهادي وهي بعد ذلك تحمل مبرراتها الشرعية لأنها تعبر عن اجتهادات

إسلامية مشروعة تدور كلها في فلك الكتاب والسنة، ولأجل ذلك يصبح بالإمكان للمجتمع الإسلامي أن يختارها في مجال التطبيق من بين الصور الاجتهادية الكثيرة للشريعة، التي يجب عليه أن يختار واحدة منها»[1].

١٠. ويحذر في النهاية مما يسميه بـ (خداع الواقع التطبيقي) ويعني به أن الإسلام دخل الحيز التطبيقي خلال عشرات السنين ولذا فقد تتم محاولة اكتشاف المذهب الاقتصادي من هذا الواقع ولكنه يؤكد أن الكاشف النظري أقدر على التصوير، لأن الواقع التطبيقي قد لا يعكس المضمون الضخم لنص نظري، وقد يخدع التطبيق الشخصي لأمر ما، قد يخدع المكتشف فيوحي له مثلاً بوجود عناصر رأسمالية من خلال كون الأفراد في صدر الإسلام أحراراً في الاستفادة من الثروة المعدنية ولن ندخل في تفاصيل هذا الموضوع.

هذا هو منهج الإمام الشهيد في اكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي قمنا بعرضه – بأمانة – من خلال نقاط عشر.

ولنحاول فيما يلي الإجابة على بعض ما أثير حول هذه العملية من إشكالات ونختار منها إشكالين:

الأول: حول جدوى هذه العملية.

الثاني: حول مشروعيتها.

الإشكال الأول – جدوى هذه العملية:

وقد تصور البعض من النقاد أن هذه العملية مضيعة للوقت والجهد فما دمنا قد اكتشفنا الحكم الإسلامي في مختلف الموارد الاقتصادية فما الداعي لممارسة هذه العملية الثانية وهي لا تضيف جديداً إلى تكاليف الفرد والمجتمع بل تتحدث عن الأسس النظرية لهذه الأحكام والمفروض أن الشريعة نفسها تكفلت معرفة مجمل الواقع الاقتصادي وحقائق العالم وعلاقات الإنسان بالطبيعة وبأخيه الإنسان – من حيث واقعها – ثم لاحظت الصورة المذهبية وما ينبغي له من سلوك ثم أعطتنا هذه الأحكام ضمن نظم علينا تطبيقها إذا شئنا الانسجام مع معتقداتنا وتحقيق أهداف

---

(١) ن. م ص ٤٠١.

الشريعة. فلماذا هذا التحقيق المتعب لمعرفة الأسس النظرية التي اتبعتها؟.

هذا هو مجمل الأشكال.

وفي مجال الإجابة نقول: أن التأمل في النتائج الضخمة التي تركتها هذه العملية في المجال النظري على الأقل وملاحظة الاستقبال الواسع لهذه الدراسة الرائعة والمبتكرة والرائدة حتى عادت الجامعات الإسلامية في شتى أنحاء العالم، والبيوت الاقتصادية المتخصصة، ومختلف التحقيقات الاقتصادية الإسلامية لا تستطيع أن تستغني عنها – بل راحت تدرس هذا الكتاب القيم، (أي اقتصادنا) وتطرح مقولاته على مائدة البحث العلمي الرصين.

وراحت الأمم تعمل على ترجمته إلى لغاتها لتنعم بالحصيلة الفكرية الضخمة التي حواها وتوصل إليها.

كما عمل المفكرين الغربيون على التأمل فيها لاكتشاف المعالم العامة للإسلام الأصيل. كل ذلك يدعونا لاكتشاف نقاط الخلل في هذا الإشكال.

والذي نتصوره أن هناك نتائج ضخمة يمكن الحصول عليها من خلال هذه العملية تماماً كما لاحظناه عندما استعرضنا الفوائد المرجوة لعلم المقاصد الشرعية:

١.إمكان المقارنة بين الإسلام وسائر المذاهب الأخرى لتحقيق الوضوح المطلوب:

فإن المقارنة بين المذاهب لا تتم من خلال التركيز على الخطوط التفصيلية النوعية ولا يبدو الفرق بوضوح إلا عندما تتم المقارنة بين الخطوط المذهبية العامة لكل منها، ذلك أن اجتهادات التطبيق قد تؤدي إلى اختلافات ظاهري ويبقى الأصل المذهبي واحداً كما أشار إلى ذلك الإمام الشهيد نفسه عندما تحدث عن (العلاقة بين المذهب والقانون) وهذا مما يؤدي حتماً إلى غموض الحدود في التطبيق، وضياع الأفهام بل وقد يؤدي إلى نوع من التلفيق بين المذاهب المتعارضة الأمر الذي شهدناه تماماً لدى الكثير من المفكرين الذين طرحوا أفكاراً ودعوا إلى العمل بها، من قبيل فكرة (الإسلام الرأسمالي) و (الاشتراكية الإسلامية) حتى بلغ الأمر ببعضهم إلى حد تصور عدم التناقض بين (الإسلام) و (الشيوعية)!! أن هذا الخلط

العجيب كان ثمرة الجهل بالمعالم الرئيسية للإسلام والنظريات المذهبية له بلا ريب. وقد عانى العالم الإسلامي وما زال يعاني من عملية (التهجين) و (التلفيق) و (التركيب المتناقض) و (الالتقاط).

لذلك جاءت محاولات الشهيد لعرض الواقع وتعيين الحدود العامة وفرز المواقف كأروع ما تكون، وما نظنه أننا بحاجة إلى مواصلة هذه الطريقة لاكتشاف المعالم الإسلامية الأخرى وتغذية الجيل الإسلامي وبالتالي تحصينه من الوقوع في عمليات الخلط الفكري لا في المجال الاقتصادي فحسب بل في مختلف المجالات الحياتية الأخرى كما يجب أن لا ننسى الدور الذي تلعبه هذه الدراسات في مجال بيان التفوق النظري الإسلامي على المذاهب الأخرى.

٢. التأثير على عملية الاستنباط للأحكام الفرعية:

ونحن نتصور أن مثل هذه العملية يمكنها أن تؤثر حتى على عملية الاستنباط المعروفة بشكل واقعي من خلال ما يلي:

أ. قد يتوصل المجتهد إلى قناعة خاصة بالقاعدة التي يستنبطها بهذه الطريقة ويؤمن بها على إطلاقها من خلال كثرة الأحكام التي تكشف عنها مما يوجد قناعة خاصة في نفسه بأن الشارع المقدس اعتمد القاعدة حين إصداره للأحكام الفرعية الكثيرة وحينئذ تؤثر هذه القناعة على مجرى استنباطه، وتبدو آثارها في مختلف المجالات التي قد يتوقف فيها نتيجة ضعف الدولة الخاصة.

ب. وقد توجد لديه ذوقاً خاصاً يغير مواقفه حتى من عمليات الاستنباط المألوفة وذلك أن الذوق الفقهي شيء غير الاستحسان المرفوض شرعاً. أنه قد يقوى سنداً وقد يقوي دلالة لم تكن لتتحقق لولا مثل هذا الذوق المستند إلى أصول شعرية مقبولة.

ولعل موقف الشهيد الصدر (قدس سره) – الآنف ذكره – من روايتي محمد بن الفضيل حول (منع بيع الدين بأقل منه والعود بالقيمة الإسمية على المدين) والقبول بهما رغم ما في الاستدلال بهاتين الروايتين من بعض الثغرات ومنها جهالة (محمد بن الفضيل) هذا إلا أنه يقول: «فإني شخصياً لا أنسجم نفسياً ولا

فقهياً مع الأخذ بالرأي المعاكس، ولا أجد في نفسي وحدسي الفقهي ما يبرر لي بوضوح ترك هاتين الروايتين والأخذ برأي يناقضهما، ناجم من هذا الذوق المذهبي[1].

أن الانسجام النفسي قد يكون ناجماً – كما نعتقد – من تأثير الخطوط المذهبية التي تصول آلياً في مجال توزيع ما بعد الإنتاج.

ومهما يكن من أمر فلا يمكن أن ننكر أثر التوصل إلى الخطوط المذهبية العامة في تكوين ذوق فقهي شخصي لدى المجتهدين يكون له دوره في نتائج عملية الاستنباط.

٣. المساهمة الضخمة في عملية تطبيق الشريعة الإسلامية:

وهذه الخاصية تبدو بوضوح عندما ندرك الدور الذي تلعبه النظريات في عملية التطبيق فعندما تقوم دولة إسلامية وينهض ولي الأمر بالمهمة فإن عملية التطبيق تستدعي رصيداً ضخماً من النظريات الإسلامية التي تعالج أهم المشاكل الحياتية ملاحظة الخطوط الأساسية للرؤية الإسلامية، والمصلحة الإسلامية العليا للأمة مستوعبة لمختلف الدوافع والعقبات مطبقة ذلك على المجتمع وصولاً إلى تحقيق خصائص المجتمع سلامي المتحرك.

ولا ريب في أن النظرية المذهبية الاقتصادية تسد فراغاً ضخماً في هذه المسيرة وتهديدها نحو الحالة المثلي.

وسوف نتحدث بمزيد من التوضيح – أن شاء الله – عن هذه النقطة عند الإجابة على الأشكال التالي.

وينبغي أن نشير هنا: إلى أن المعترضين بهذا الإشكال لم يعد لهم وجود رغم كثرتهم عند انطراح هذه الدراسات وهي حالة ربما تكون طبيعية بعد انطلاقها في جو لم يألفها وما زال لحد الآن بعيداً – مع الأسف – عن إنتاج أمثالها رغم توفر الدوافع العملية الضخمة، ورغم الحاجة الحميمة.

---

(١) البنك اللاربوي – طبعة الكويت ص ١٦٠.

وقد رأينا المرحوم الإمام الشهيد نفسه يعتبر عمله مجرد صورة يمكن أن تقوم إلى جانبها صور أخرى مستنبطة من فهم آخر للتناسق بين الأحكام.

إلا أننا لم نجد لحد الآن من ينهض بتقديم هذه الصورة الأخرى ونسأل الله (جل وعلا) أن يحقق لنا هذا الأمل لتكون هذه الدراسات منبعاً فياضاً يدعم مسيرة تطبيق الأحكام الإسلامية ويحقق لنا الأمل المرجو في غد الحكم الإسلامي الشامل.

الإشكال الثاني: مشروعية هذه العملية:

ولعل هذا يعد أهم أشكال يبدو للذهن عند ملاحظة هذه العملية المبتكرة وقد أشرنا من قبل إلى تطبيقين للاجتهاد في مراحل هذه العملية.

التطبيق الأول: ويتم في مجال استنباط الأحكام الفرعية من مظانها الأصلية (الكتاب والسنة) وعلى أساس من علم أصول الفقه – وهو اجتهاد مشروع لا غبار عليه ويؤدي إلى حجية النتيجة المستنبطة حتى مع احتمال مخالفتها للواقع الإسلامي وذلك بعد حصول الظن المعتبر المنتج للحجية والتي تؤدي للمعذرية – عند مخالفة النتيجة للواقع الشرعي – تماماً كما تعني التنجيز للأحكام على المكلف.

التطبيق الثاني: ويتم في مجال استنباط الخطوط النظرية من الأحكام والمفاهيم. وهنا يكمن الإشكال في عملية الاجتهاد هذه فيقال أنها لا تنتج الحجية القطعية حتى ولو كانت هذه الأحكام مستنبطة من قبل المجتهد الممارس للعمليتين معاً، فكيف بها تكون حجة والحال أن بعض هذه الأحكام الكاشفة لا يقبلها هذا المجتهد نفسه وإنما اختارها من مجتهدين آخرين لأنها أكثر انسجاماً مع باقي الأحكام التي أريد لها أن تعبر عن خط نظري عام.

ولتوضيح الأمر يقال: أن استنباط الخط النظري يعني الوصول إلى اللازم العام عرفاً أو عقلاً لهذه الأحكام – وهو الخط النظري العام – ومن المعلوم أن الكثير من تلك الأحكام قد تم التوصل إليها من خلال تطبيق (الأصول العملية) من قبيل: (الاستصحاب، والتخيير، والاحتياط) بعد فقدان الدليل الاجتهادي عليها، ومن المسلم به أن لوازم الأصول ليست بحجة – كما يؤكد الأصوليون – بل حتى لو افترضنا أن تلك الأحكام الكاشفة قد استنبطت كلها من الإمارات (التي تعد

لوازمها حجة) فإن هناك شكا حقيقياً في كون لازم الجمع بين الحكمين من الأمور المعترف بحجيتها في التصور العرفي الممضي من قبل الشارع، وتكون النتيجة هي الشكل في حجية اللازم، (وهو هنا هذا الخط المذهبي المستنبط) والشك في الحجية كاف للقطع بعدمها - كما هو تعبير الأصوليين أيضاً.

فكيف الخلاص؟

وقد قلنا أن هذا الإشكال يرد على العملية حتى لو كانت كل الأحكام مستنبطة من قبل الممارس لعملية استنباط الخطوط المذهبية فكيف به وهو ينتقي ذاتياً الأحكام التي لا يؤمن بها هو وإنما أدت إليها اجتهادات الآخرين.

وإذا فقدت هذه الخطوط حجيتها فقدت معذريتها ومنجزيتها وصحة انتسابها إلى الإسلام فكيف يمكن أن نطلق عليها صفة (النظرية الإسلامية)؟!

والجواب على هذا الإشكال: يتلخص فيما يلي:

نحن نؤمن أيضاً بأن الأصول العملية لا تثبت لوازمها، كما نؤمن أن دليل الحجية لا يثبت لوازم الجمع بين الإمارتين، ونؤمن أيضاً بأن الشك في الحجية كاف للقطع بعدمها، ولكننا نقول أننا في مورد النظريات لا نحتاج إلى عنصر الحجية المطلوب بكل دقة في مجال الأحكام العملية الفرعية، وإنما يكفي فيها صحة الانتساب إلى الإسلام وهذا ما نختلف فيه مع صاحب الإشكال، وهذا بالضبط ما ركز عليه الإمام الشهيد حينما صرح بما يلي:

(ولأجل ذلك كان من الممكن لمفكرين إسلاميين مختلفين أن يقدموا صوراً مختلفة للمذهب الاقتصادي تبعاً لاختلاف اجتهاداتهم، وتعتبر كل تلك الصور صوراً إسلامية للمذهب الاقتصادي) وكأنه يريد التأكيد على أمور:

الأول: إن كل الناتج عن عملية الاجتهاد (ما دام قد تم بسماح إسلامي) فهو شرعي وهو إسلامي.

الثاني: إن المجموع الإسلامي موزع هنا وهناك بنسب متفاوتة.

الثالث: إن أقل ما يقال عن الصورة المستنبطة من مجموعة من الأحكام المنسجمة أنها صورة من الممكن أن تكون صدقة كل الصدق في تصوير واقع التشريع

الإسلامي، وليس إمكان صدقها أبعد من إمكان صدق أي صورة أخرى من الصور الكثيرة التي يزخر بها الصعيد الفقهي الاجتهادي، وهي بعد لك تحمل مبرراتها الشرعية لأنها تعبر عن اجتهادات إسلامية مشروعة تدور كلها في فلك الكتاب والسنة.

والحاصل: أن هذا المقدار من الاتصال بالواقع الإسلامي يحقق لنا انتساباً عرفياً مقبولاً إلى الإسلام، ولا يمكننا والحال هذه أن نفي هذه النسبة عنها بعد أن كان احتمال تعبيرها عن الواقع الإسلامي بمستوى احتمال أية صورة أخرى عنه.

ثم إننا إذا ضممنا إلى هذه النتيجة ما ذكره الشهيد الصدر قدس سره نفسه من أن هذه الوسيلة هي الوسيلة الوحيدة التي يمكننا من خلالها الوصول إلى المبادئ العامة للإسلام وهي ما نحتاجه لتنظيم حياتنا الاجتماعية وتحقيق ما ذكرناه من ضرورات وفوائد عند الحديث عن جدوى هذه المحاولات، إذا ضممنا ذلك أدركنا عقلا القبول الشرعي بهذا المقدار من الانتساب وليكن ذلك من خلال (مقدمات دليل الانسداد) الذي نقبل به في مثل هذه الموارد.

ولكن يبقى التساؤل قائماً: لنفترض أننا قبلنا النسبة الإسلامية لهذه العملية فمن أين نكتسب (الحجية المطلوبة) وهي غايتنا، وبها نستطيع الاعتذار إلى الله تعالى إذا خالفت هذه الصورة الواقع الإسلامي – في علم الله – والمطلوب منها تطبيقه ؟ بل كيف تكتسب هذه الصيغة عنصر (التنجيز) والإلزام الشرعي وهو المطلوب هنا؟

وهنا نقول: أن الخلط تم هنا بين الحكم العملي الفردي، والمسيرة الاجتماعية الحكومية فإذا كنا نحتاج في مجال اجتهاد المرحلة الأولى إلى الحجية الملازمة للقطع بالحكم المستنبط أو بحجية محصول الظن المعتبر، فإننا لسنا بحاجة لمثل هذه الحجية هنا. ذلك أن الذي يمنح هذه الخطوط المذهبية صفة الإلزام والتعذير هو حكم ولي الأمر بها وجعلها سياسة عامة تمشي البلاد على ضوئها، والحكم الولائي ملزم ومعذر بلا ريب بمقتضى قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ النساء: ٥٩.

ومن المعلوم أن ولي الأمر وعلى ضوء من إلزامه بعنصر (الشورى) وملاحظته

(للأضوية الكاشفة) التي قدمها الشرع الشريف له، وكذلك ملاحظته لمصالح الأمة العليا يمكنه أن يصدر أوامره باعتماد الخطوط الأساسية الأفضل لتحقيق تلك المصلحة حتى لو لم يتوصل هو شخصياً لحجية كل الأحكام الكاشفة بل يستطيع أن يلزم الأمة بحكم شرعي مستنبط على أساس شرعي من قبل غيره، كما أنه يستطيع أن يلزم الأمة كلها بالعمل بفتاواه بعد تحويلها إلى أحكام حكومية وعلى باقي المجتهدين العمل الاجتماعي وفقها تحقيقاً لوحدة المسيرة الاجتماعية وعملاً بمقتضيات طاعة ولي الأمر.

وحينئذ فإذا رأى هذا الولي العمل بهذه الخطوط أصدر أوامره، باعتمادها ومنحها الحجية اللازمة وتحقق المطلوب.

وفي الختام نسأل الله (جل وعلا) أن يوفقنا لتطبيق أحكام الله تعالى في الأرض واستدامة الطريق الذي سلكه أستاذنا الإمام الشهيد، ويقر عيونه بتحقيق أهدافه العليا.

خلاصة البحث

انتهينا في البحث إلى النتائج التالية:

أولاً: بعد أن عرفنا علم مقاصد الشريعة، وبينا أهدافه، ودرسنا علاقته بالعلوم الإسلامية، وعرفنا شيئاً من تاريخ تطوره، رجحنا أن يكون أقرب إلى مجال فلسفة الفقه منه إلى علم الأصول أو علم الفقه.

ثانياً: رجحنا أن لا تنحصر المقاصد العامة بالخمسة المعروفة، وإنما قد تتسع لكل حقوق الإنسان الطبيعية التي يقرها الإسلام وقد فصلها الإمام علي بن الحسين(ع).

ثالثاً: ذكرنا أن علم مقاصد الشريعة قد يترك أثره على عملية استنباط الحكم الشرعي العملي بتكوين اتجاه خاص لدى المستنبط المجتهد، وذكرنا لذلك أمثلة من بحوث الشهيد الإمام السيد محمد باقر الصدر هي:

١- بحثه عن تكييف خصم الكمبيالة على أساس بيع الدين.

٢- بحثه عن مسألة الفرار من ربا القرض وتحويله إلى وجه مشروع.

٣- بحثه عن تكييف ودائع الحساب الجاري.

وعرفنا أن هذا التأثير طبيعي ومعترف به شرعاً.

رابعاً: ثم عرضنا بعض الأمثلة في استنباط النظريات الاقتصادية من مجموعة أحكام وفتاوي ومفاهيم منسجمة في رأي المجتهد، ورأينا أن هذا العمل مفيد أولاً ومشروع ثانياً ويمكن أن يكتسب الحجية التي تعني (التنجيز والتعذير) ثالثاً من خلال أمر ولي الأمر الشرعي بتطبيق هذه القواعد النظرية في منطقة المباحات.

العرض والمناقشة والقرار

أولاً: العرض

الرئيس:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

نبدأ جلستنا – الجلسة الخامسة – وموضوعها (المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام)، عارض موضوعات هذه الجلسة هو الدكتور إسماعيل الحسني، ومقررها هو الدكتور محمد الطاهر الميساوي.

أطلب من سعادة الدكتور العارض أن يقدم ملخصاً لهذه البحوث.

الدكتور إسماعيل الحسني (العارض):

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على سيدنا وحبيبنا محمد، وعلى آله وصحبه.

وبعد؛ يشرفني أن أكون عارضاً لبحوث محور المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام، وإنها لمهمة جليلة حملتها من لدن الأمانة العامة لمجمع الفقه الإسلامي الدولي وأعضاء لجانه التنظيمية والتحضيرية، فأسأل الله أن أكون فيها موفقاً ومسدداً.

أيها السادة الحضور الكرام؛ إن مبحث المقاصد الشرعية مبحث تطبيقي يحتاج إلى عدة علمية في الاستنباط، ولهذا أجدني أذكر نفسي وأذكر إخواني بما سبق أن سطره الإمام الشاطبي – رحمه الله – في الموافقات، وبما شرطه على قارئ الموافقات عندما قال: (لا يسمح للناظر في هذا الكتاب نظر مفيد أو مستفيد حتى يكون رياناً من علم الشريعة أصولها وفروعها، معقولها ومنقولها، غير مخلد إلى التقليد أو التعصب للمذهب فإنه إن كان هكذا خيف عليه أن ينقلب ما أودع فيه فتنة بالعَرَض وإن كان حكمةً بالذات). كما أجدني استحضر ما قاله الإمام محمد الطاهر بن عاشور – رحمه الله – في قوله : (إن معرفة مقاصد الشريعة فن دقيق من أنواع العلم، وأصل مقام العالِم فهم المقاصد، والعلماء في ذلك متفاوتون على قدر القرائح والفهوم).

ومن ثم فإن الأمانة العامة قد وفقت في نظري توفيقاً كاملاً عندما عنونت محور هذا (المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام)، لكن بمجرد التواصل مع بحوث هذا المحور وكان ذلك مساء الاثنين سألت نفسي: أي نوع من التطبيق؟ لقد أفضت بين قراءة هذه البحوث إلى التمييز فيها بين صنفين: صنف تطبيقي ينحو منحى العمل فيوضح أصحابه أكثر المقاصد الشرعية في الاستنباط الفقهي، وصنف تطبيقي أيضاً ولكنه ينحو منحى المعرفة فيوضح أثر المقاصد في بناء عقلية علمية لدى أهل التفقه والاستنباط.

تندرج ضمن الصنف التطبيقي العلمي الأبحاث الخمسة الآتية:

البحث الأول: «مقاصد الشريعة وأثرها في استنباط الأحكام الشرعية»، وهو للأستاذين محمد الطاهر الميساوي، ونعمان جغيم، تناول بحث الأستاذين الموضوع المصلحي كقوام للقول بالتعليل بل وللقول بالمقاصد، وانصب نظرهما عن المسألتين جوهرتين:

المسألة الأولى: علاقة القول بالتعليل، كمظهر من مظاهر المعقولية التشريعية بمفهوم الفطرة.

وعالج الباحثان في المسألة الثانية ما سموه بجوانب المفهومية والمنهجية المتصلة بالعلة.

وفي هذا الباب تمت الإشارة إلى معالجات الأصوليين للعلة، ومن أبرزهم الرازي والطوفي، والعز بن عبد السلام، والشاطبي، وكلها معالجات تبرز مركزية المصلحة في الاجتهاد، وذلك ما عمقه بأصالة نادرة الإمام محمد الطاهر ابن عاشور – رحمه الله – الذي تميز بالدعوة إلى إنشاء علم المقاصد، وهي دعوة تضاربت فيها المواقف.

وعلى كل حال ينتهي البحث إلى تحديد ثلاث وظائف للنظر المصلحي، والذي هو بيت القصيد في مقاصد الشريعة:

* وظيفة الترجيح بين الآراء المختلفة.
* وظيفة تنزيل الأحكام على الوقائع.
* وظيفة التبصر بالمآلات التطبيقية.

البحث الثاني: «المنهج المقاصدي ومدى حجيته، منهج الشهيد الصدر نموذجاً»، وهو للأستاذ آية الله الشيخ محمد علي التسخيري.

تناول الأستاذ الفاضل المقاصد الخاصة بالحقل الاقتصادي وذلك انطلاقاً مما كتبه الشهيد محمد باقر الصدر، بين في البداية معنى علم المقاصد، وأهدافه، وبين نوع علاقته بالعلوم الإسلامية، وبين شيئاً من تاريخه ليرجح بأن علم المقاصد في نظر أستاذنا الفاضل أقرب إلى مجال فلسفة الفقه. كما رجح أن المقاصد العامة تتسع لحقوق الإنسان الطبيعية. ثم انتقل بعد ذلك إلى عرض أمثلة أبرز فيها ما سماه فضيلته بالمنهج المقاصدي في الفكر الاقتصادي للإمام محمد باقر الصدر من خلال بحثه عن تكييف خصم الكمبيالة على أساس بيع الدين، ومن خلال بحثه عن مسألة الفرار من ربا القرض وتحويله إلى وجه مشروع، ومن خلال بحثه عن تكييف ودائع الحساب الجاري، ويقصد بالمنهج المقاصدي أنه مكون من عشر مكونات منها:

مكون التمييز بين المذاهب باعتباره نظراً يهتم بما ينبغي أن يكونه، وبين العلم باعتباره بحثاً فيما هو كائن.

البحث الثالث: «مقاصد الشريعة ودورها في استنباط الأحكام»، وهو للأستاذ الشيخ أحمد المبلغي.

بعد أن مهد أستاذنا الفاضل هذا البحث بالتعريف بالمقاصد تناول أربعة جوانب:

الجانب الأول: انتهى فيه إلى أن للشريعة مقاصد.

وحدد في الجانب الثاني: ماهية المقاصد، وأنها منفعة الناس التي تشمل وبتناغم وانسجام مصالح الدنيا ومصالح الآخرة، ومن أبرز مصالح الدنيا الضروريات الخمس.

وحدد في الجانب الثالث: موارد الإفادة من مقاصد الشريعة، وأرجع هذه الموارد إلى ثلاثة مجالات: مجال استنباط حكم موضوع من الموضوعات، مجال الاستنباط التنظيري، ومجال فهم النصوص في الاستنباط.

وحدد في الجانب الرابع ضوابط الأخذ بحجة مقاصد الشريعة.

البحث الرابع: «دور المقاصد الشرعية في سن القواعد الشرعية»، وهو للأستاذ

حمداتي شبيهنا ماء العينين.

أبرز أستاذنا الفاضل محورية دور المقاصد الشرعية في استنباط الأحكام المتصلة بالمستجدات المعاصرة. ويعني أستاذنا بالمقاصد - كما قال - نظرية تلبي ضرورة البيان لمعرفة حكمة الشارع عند الحاجة أهـ. وهي نظرية ألمح إليها بالإشارة إلى نصوص الجويني والغزالي والإمام الشاطبي، هذا في العصر القديم، أما في العصر الحديث فيذكرنا الأستاذ الباحث بنصوص الإمام محمد الطاهر بن عاشور والأستاذ علال الفاسي، رحمهما الله، وتبقى المصلحة المرسلة من أبرز الأبواب التطبيقية للمقاصد، وانطلاقاً منها يمكن في نظر أستاذنا حمداني ماء العينين الإجابة عن كثير من الإشكالات والقضايا المعاصرة.

البحث الخامس: «المقاصد الشرعية وأثرها في استنباط الأحكام»، وهو للأستاذ أحمد الريسوني.

ينطلق الأستاذ من أن روح المقاصد تسري عند الفقهاء المعتبرين ابتداءً من عصر الصحابة والفقهاء المتقدمين والمتأخرين على حد سواء. تسري روح المقاصد - بحسب أستاذنا الفاضل - سريان الروح في أبدانهم والدم في عروقهم. ومن ثم ندرك قول الإمام الشاطبي - رحمه الله - : إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد لشريعة على كمالهما، والثاني: التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها.

وتلك قولة استثمرها والتقطها ابن عاشور فبنى عليها كتابة «مقاصد الشريعة»، كما أفاد منها علال الفاسي عندما اعتبر الشريعة هي المصدر الأبدي للتشريع الإسلامي، كما أفاد منها الشيخ عبد الله بن بيه في بحثه الموسوم: «علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه»، وقد قدم الأستاذ الريسوني في هذا البحث أمثلة تطبيقية عملية تبرز أثر المقاصد في فهم النص، وفي القياس الفقهي، وفي استنباط أحكام ما لم ينص عليه نص خاص، وفي التبصر مآلات تطبيق الأحكام، وفي تطبيق الأحكام الشرعية.

هذا بالنسبة للصنف الأول من الأبحاث.

والصنف الثاني من البحوث صنف معرفي ينحو صاحبه إلى نوع من فقه المعرفة بمقاصد الشريعة، وهو البحث الموسوم للأستاذ إسماعيل الحسني: «الفكر المقاصدي وترسيخ الفكر العلمي».

لم يكن يشغل بال الأستاذ الحسني الاستشهاد الفروعي الفقهي لأثر ودور المقاصد الشرعية في الاجتهاد، وإنما كان يشغله في هذا البحث الفكر المقاصدي وترسيخ الفكر العلمي، بيان أن الفكر المقاصدي بناء معرفي يرسخ في المجتمع خاصة لدى نخبة الفقهاء والمنتسبين للعلم الشرعي بفكر علمي، وذلك في ثلاث مستويات:

* مستوى المبادئ التي تجعل الفكر المقاصدي منطلقاً من الفائدة والتعليل المصلحي للأحكام والفطرة.

* ومستوى التقنيات التي تجعل الفكر المقاصدي مبيناً بأداتي المقام والاستقراء.

* والمستوى الثالث مستوى المفاهيم التي تجعل الفكر المقاصدي متمحوراً حول مفهومي الالتصاق والتمايز.

الفكر المقاصدي انطلاقاً من تشغيل وإعمال هذه المستويات الثلاثة ليس مجرد شعار نرفعه، وإنما هو ممارسة اجتهادية ترسخ لفكر علمي يميِّز بين مراتب التلقي المعرفي للشريعة في المجتمع، ويقيد الاجتهاد في حوادثه بمصلحته العامة والخاصة، ويجعل من حفظ الدين المحور الذي تدور على خدمته كل المقاصد الشريعة، فضلاً عن تكوينه لسعة الأفق في فهم المصالح الدينية والنسلية والمادية والعقلية.

ولا يفوتني في نهاية هذا البحث أن ألفت الانتباه إلى أن البحث – بث الأستاذ إسماعيل الحسني – ينتهي عند الصفحة ٣٧، أما ما جاء بعده فلا يدخل ضمن مسائل هذا البحث الذي قدم إلى هذه الدورة فمعذرة مرة أخرى.

أما البحث الأخير الذي تلقيته في هذا الصباح وهو للأستاذ قطب سانو «في مقاصد الشريعة والأحكام الشرعية، فهماً وتنزيلاً، نحو منهجية مقاصدية لفهم النصوص وتنزيلها»، فقد انتظمت هذه الدراسة أربعة مباحث كان أولها حديثاً عن موقع الفكر المقاصدي في علم أصول الفقه، وتصدى المبحث الثاني بحديث مقتضب عن مدى الحاجة لاستقلال الفكر المقاصدي عن الأصول، أما المبحث

الثالث فقد تناول أهمية المقاصد في الاستنباط، وتناول المبحث الرابع مقاصد الشرع والترجيح بين الاجتهادات.

وفقنا الله لما فيه خير أمتنا وديننا، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

ثانياً: المناقشات

الدكتور حمزة الفعر:

بسم الله الرحمن الرحيم.

أشكر أصحاب الفضيلة الباحثين والأستاذ العارض. والحقيقة أن البحث في موضوع المقاصد بحث يتسم بالأهمية والدقة، ويحتاج إلى أن نعطيه ما يستحق من العناية والاهتمام.

المقاصد في جوهرها قواعد لاحظها العلماء من مرامي الأدلة الشرعية، والعناية بها واستثمارها في قضية فهم النصوص والترجيح بينها أمر أيضاً له مكانته وله أهميته؛ لأنه متصل بالنصوص الشرعية اتصالاً وثيقاً، وهو في الوقت ذاته يبعث على الثقة بوحدة مصدر الشريعة ويربط جميع جزيئاتها. لكن لابد أيضاً من التنبيه لقضية خطيرة تتعلق بإثارة موضوع المقاصد الشرعية وبحثها. هذه القضية تلاحظ من إثارة البعض بوعي، ويثيرها البعض أيضاً بغير وعي. لما يلحظ في هذه القضية – قضية المقاصد – من معانٍ حسنة جميلة تقبلها النفس، وتميل إليها الطباع، وكثير من المسلمين الذين لا يعرفون القواعد الشرعية ولا يعرفون مراتب الاستدلال ولا يعرفون علم أصول الفقه يميلون إليها لأنهم يرون في قواعد أصول الفقه أو في أدلة الشريعة وفي ترتيب الأدلة في الاستنباط يرون فيها تقييداً يحول بين كثير مما يريدون، وبين ما يسمونه انفتاح الشريعة وتلبيتها لحاجات العصر. إن تلبية الشريعة لحاجات العصر لا يعني أن أقبل بكل شيء، ولا يعني أن نتخلى عن أصول الاستدلال المستقرة في تاريخ المسلمين وفي بنائهم العلمي المعروف.

هناك من يرمي إلى تقديم المقاصد على أنها أدلة شرعية مستقلة عن النصوص، وبالتالي فهم يعمدون إليها في الاستنباط والترجيح من غير التفات إلى النصوص، والأصل في معرفة المقاصد هي النصوص الشرعية. فالنظر إلى المقاصد على أنها أدلة مستقلة، هذا خطأ فادح يهدم أصول هذه الشريعة، لابد من التنبيه إلى هذه القضية.

هناك في البحوث عبارات مطلقة مرسلة وتعبيرات فلسفية وفكرية، ليس من حقنا أن نمنع الكاتبين ولا أن نحجب عليهم، ولكنها عبارات في إطلاقاتها لا

تتناسب مع القضية الأصولية المقاصدية التي هي في غاية الدقة، عندما نأتي ونستدل.

المقاصد لها مرتبة في الاستدلال. إنما يرجع إلى المقاصد لاستنباط الأحكام الشرعية منها حين لا توجد النصوص الجزئية التي تدل على المسائل، وحين لا يمكن القياس، حينئذٍ نرجع في استنباط أحكام النوازل إلى المقاصد الشرعية. نعم هناك اعتبار للمقاصد في الترجيح عندما تتساوى الأمور، عندما توجد أقوال عديدة، يمكن أن نرجح بين هذه الأقوال، باعتبار المقاصد إذا كانت هذه الأقوال أقوال صحيحة، لكن بحال من الأحوال أن نعمد ابتداءً إلى المقاصد لنأخذ الأحكام منها ضاربين عرض الحائط بكل النصوص وكل القواعد الشرعية والإجماعات المعروفة هذا أمر لابد من التنبه له.

قضية أخيرة أشير إليها وهي: قضية المقاصد وحصرها فيما هو معروف بالمقاصد الضرورية (الكلية)، هذا أمر لا شك أن له أدلة تدل عليه، وهو متعارف بين العلماء، وهذه المقاصد تمثل الحد الأدنى الذي لابد من الاستمساك به لقيام الحياة الصحيحة في ضوء الشريعة، لكن هناك مقاصد كثيرة أيضاً وليست محصورة في هذا، وإن كانت هذه هي المقاصد الضرورية، هنالك مقاصد حاجية كثيرة جداً، فهذا الحصر لا ينبغي أن يفهم منه إلغاء غيرها، وهناك مقاصد أيضاً يمكن أن تستنبط وأن يستدل عليها، باعتبار ما يجد للناس من حاجات، ولكن هذا كله أيضاً ينبغي أن يكون مضبوطاً بضوابط الشريعة وبأدلتها لأنه كما قلت صور هذا الحديث في هذه المقاصد ليست مستقلة عن الأدلة، بل هي مستفادة منها، ولا يمكن أن تقوم لها قائمة بدون وجود هذه الأدلة، وجزاكم الله خيراً.

الشيخ إبراهيم بن ناصر الصوافي:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

علم المقاصد علم مهم وضروري لكل فقيه يريد أن يستنبط الأحكام الشرعية من مظانها من الكتاب والسنة، ولكن اتجه الناس إلى اتجاهين – في نظري – أنهما

اتجاهان خاطئان:

الاتجاه الأول: هو الزهد – إن صح التعبير – في علم المقاصد، وعدم الأخذ به أو اعتباره أنه علم جديد ناشئ، وأن الفقهاء السابقون الأقدمون في العصور الأولى لم يهتموا به.

إذن زهدوا في هذا العلم وفاتتهم كثير من الحكم وكثير من المصالح التي نص عليها الشارع، وجاء في أحكامهم نوع من الاستعجال أو نوع من عدم فهم النص، فأحياناً يأتي النص الشرعي غير واضح أو مشروع لحكمة، وهنا تأتي المقاصد. المقاصد هي أن تفهم حكمة الشارع، ومقصده من مشروعية هذا الحكم، فإذا أنت لم تتعب نفسك في فهم المقصد أو المصلحة من مشروعية الشارع لهذا الأمر، فإنك قد تخطئ حكمة الشارع، ولا تتوصل إليها، فلذلك هؤلاء عندما حاولوا أن يلغوا هذا العلم أو عدم إعطائه حقه وقعوا في شيء من هذا ففاتتهم كثير من الأحكام، ومن مقاصد الشرع؛ لأنهم لا يؤمنون بشيء اسمه مقاصد، أو يؤمنون به في إطار ضيق جداً.

الاتجاه الثاني: هو اتجاه التوسع كثيراً في علم المقاصد، فأصبحنا نسمع عن آراء تتعارض مع أدلة شرعية من الكتاب والسنة، باعتبار أن هذا هو الذي يتناسب مع المقاصد، أو أنه هذا مقصد من مقاصد الشرع أو غيره فتعطلت نصوص شرعية في الكتاب أو السنة بحجة المقاصد وهو اتجاه غير صحيح.

علم المقاصد يؤدي دوره من خلال أمرين:

الأمر الأول: عندما لا يوجد نص شرعي في المسألة، فهنا نعم نرى أي الأقوال وأي الآراء أو الاتجاهات الذي يتناسب مع روح الشريعة ومع مقاصدها ومع حكمتها العظيمة فنأخذ بها.

الأمر الثاني: عندما يأتي نص عام أو محتمل أو مجمل أو له أسباب، فنحاول أن نفهمه في إطار مقاصد شرعنا، لماذا الرسول ﷺ – مثلاً – قال هذا الكلام؟ لماذا الآية القرآنية جاءت بهذا الحكم؟ نعم، كنا نحتاج أن ننظر إلى المقصد وإلى الحكمة، ونعمم ذلك الحكم أو نقصره في ضوء هذه المقاصد، لكن عندما يكون النص

صريحاً أو واضحاً أو مقيداً فلا مجال هنا للمقاصد، كما قالوا في العلة، عندما يكون القياس مصادماً للنص لا يقبل، ولو كانت العلة مضطردة أو قياس مضطرداً، فكذلك المقصد وإن كان واضحاً وصريحاً لا يقبل في مصادمة النص.

فإن المقاصد يكون دورها في فهم النص عندما لا يكون واضحاً أو يكون فيه شيء من العموم أو الإجمال، أو عندما لا يوجد لدينا نص صريح فنختار من الأقوال ما يتوافق مع مقاصد الشريعة.

أشكركم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدكتور أحمد بن حميد:

بسم الله الرحمن الرحيم.

حقيقة يبدو لي أن الموضوع بهذا العنوان واسع وكبير جداً، فهو ذو شقين كبيرين: المقاصد من ناحية، ودورها في استنباط الأحكام من ناحية أخرى.، ولهذا الاتساع في هذا الموضوع وكبره، فهناك رسائل علمية جامعية سجلت في جزئيات من هذا الموضوع، أذكر على سبيل المثال في جامعة أم القرى، يمكن أربع رسائل أو خمس رسائل دكتوراه تتناول بعض أجزاء وفروع علم المقاصد، كل رسالة تتناول جانباً لا تتناوله الرسالة الأخرى.

أنا أتفق حقيقة مع كثير مما قاله المتحدثان قبلي، ولهذا أرى أن الجانب الأهم في علم المقاصد في الوقت الحاضر هو ضبطها حقيقة، ضبط العمل بالمقاصد، فملاحظ الآن أن الناظرين في علم المقاصد طرفان ووسط، طرف غلا حقيقة في الاحتجاج بعلم المقاصد، وقد أدى به هذا إلى رد أحاديث وأدلة ثابتة واضحة وصريحة الدلالة، وإلى خرق إجماعات صحيحة، وهذا لا شك أنه أمر خطير. أما الطرف الآخر الذي ترك المقاصد ولم يتعرض لها، أو لم يأخذ بها، فهذا حقيقة أدى به إلى التعسير على المسلمين وإيقاع الحرج عليهم، وقد رفعه الله عنهم.

وكما قيل: كلا طرفي قصد الأمور ذميم، ولعل بعض الفتاوي الغريبة والشاذة والتي نسمعها حقيقة بين الحين والآخر وتتناقلها وسائل الإعلام قد يكون مردها إلى الاحتجاج بالمقاصد، ولهذا حقيقة أرى أن الجانب الأهم هو ضبط العمل بالمقاصد.

هذا ما ظهر لي، والعلم عند الله، وبالله التوفيق.

الدكتور وهبة مصطفى الزحيلي:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، وأصلي وأسلم على سيدنا ومولانا رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه.

إن الاتجاه المعاصر نحو العمل بالمقاصد الشرعية وتفعيلها هو اتجاه في واقع الأمر خطير للغاية، وإثارة الضجة الكبرى حول إعمال مقاصد الشريعة أيضاً نجده تكأةً لخروج بعض المتمجهدين، أي: أدعياء الاجتهاد، عن أصول هذه الشريعة وثوابتها وقضاياها ومبادئها العامة.

فمقاصد الشريعة ما هي إلا الغايات والأسرار التشريعية التي ترمي إليها الشريعة لتكون معبرة عن الحق والعدل والإنصاف وإحياء روح الشريعة والعمل بآفاقها المتعددة، ولذلك هذه الضجة التي أثيرت أخيراً، وخصصت لها مراكز معينة، هذه تخفي ما وراء الأكمة أبعاداً تتجاوز كل ما نعرفه من أصول الفقه، مع أن علماء الأصول كانوا في غاية الانضباط والاعتدال، فاعتبروا أن من مكونات ملكة الاجتهاد عند المجتهد ثمانية شروط، منها: أن يكون مطلعاً على مقاصد الشريعة.

فإذن هو أحد الأسس المكونة للأهلية، وليس شيئاً غريباً عن أهلية الاجتهاد، وهذا يتطلب من هؤلاء الأدعياء أن يصلوا إلى مستوى الاجتهاد، فنرحب بما يقولون، أما إذا كانوا لا يعلمون إلا عموميات عن الشريعة، ويريدون إرضاء أذواق العصر فهم خارجون عن أهلية الاجتهاد، ويضرب بأقوالهم عرض الحائط.

هذه المقاصد حددنا مسيرتها وضبطناها في أكثر من مؤتمر، سواء في لندن، وقد أقيم مركز للمقاصد، وقد أنشأه وزير البترول السعودي السابق الدكتور أحمد زكي يماني، وشهدنا أيضا مؤتمراً في سلطنة عمان، وكان في غاية الدقة، ووضعنا الضوابط لتفعيل العمل بالمقاصد ضمن مظلة أصول الشريعة. أنا أؤكد ما تفضل به الإخوان الكريمان لكن أريد أن أعطيها وأعطي السادة المستمعين فاعلية المقاصد.

أول هذه الفاعليات: أن اللجوء إلى المقاصد الشرعية يحتاج إليها عند اختلاف الأدلة وعند غموضها، فيهتدي المجتهد بمقاصد الشريعة؛ لترجيح اتجاه على اتجاه

آخر، وهذا عمل عظيم ومشرف فلا نستغني عن المقاصد كما سمعت أن بعضهم أهمل العمل بالمقاصد، أنا لا أعرف أحداً من مجتهدي هذه الأمة أهمل العمل بالمقاصد، وإنما الكل يحترم المقاصد من قديم، لكن أثيرت الضجة في العصر الحاضر لتبرير مسالك معينة لأناس لهم غايات محددة. فهذه أول فائدة لتفعيل المقاصد، وهي العمل بها عند اختلاف الأدلة واضطرابها ففي ترجيح نص على آخر أو قاعدة على أخرى تكون المقاصد بمثابة الفنار أو النبراس أو ما يسمى بالرادار الذي يهتدي به المجتهد ليكون منضبطاً مع أصول هذه الشريعة العظيمة.

والفاعلية الثانية أننا نلجأ إلى المقاصد حيث تستجد قضايا معاصرة، ونوازل حديثة وأمور لم تكن موجودة في الماضي، فنحن نحترم إخواننا العلماء – إذا كانوا علماء بحق – أن يهتدوا بمظلة المقاصد في إصدار أحكام على هذه القضايا والوقائع الجديدة، فحينئذ يكون تفعيل العمل بالمقاصد على هذا النحو. وكما أشار بعض الإخوة المقاصد هي مراتب ثلاثة: الضروريات والحاجيات والتحسينات أو الكماليات، والكماليات ليس بالمفهوم الترفي الذي يشيع في عرف الناس، الكماليات قد تكون فرضاً وقد تكون واجباً، هذا معنى الكماليات في اصطلاح الأصوليين.

فإذن نستفيد من المقاصد في هذين الاتجاهين وهذين المحورين، وأما ما عدا ذلك بأن تلجأ فقط إلى عموميات، ونلجأ فقط إلى مراعاة أذواق العصر فهذا ما لا يعرفه شرع الله ودينه، ولذلك رفضت كثير من الاجتهادات التي نسمعها في القنوات الفضائية معتمدة على الأذواق والآراء الخاصة، ولذلك مآل هذه الاجتهادات إلى الفناء والدمار، وأنها تتبع أصحابها ولا يكون لها قبول حتى عند العامة من الناس، وعوام الناس كل من لم يبلغ درجة الاجتهاد عنده حس فطري أن هذا من شرع الله ودينه، أو هو غريب عن هذا الحس العامي، هو أول من يكون بمصداقيته وسلامة فطرته عندما يستمع إلى خطيب الجمعة يقول هذا خطيب صحيح وهذا خطيب جائز. فإن الحس الفطري في هذه الأمة ما يزال موجوداً ويمثله العوام الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد ولا عندهم شيء من الشهادات الجامعية.

فهذا ما ينبغي أن نلتزمه لتفعيل المقاصد، وكل ما يخرج عن هذه الدائرة فهو

مرفوض. وشكراً لكم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الأستاذ أحمد العجيمي (ممثل الأمين العام لمنظمة المؤتمر الإسلامي):

بسم الله الرحمن الرحيم. والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

سيدي الرئيس رأيت لزاماً علي أن آخذ الكلمة لأوضح بعض الأمور للسادة العلماء الأجلاء.

أولاً: قام الأمين العام لمنظمة المؤتمر الإسلامي قبل سنة بإنشاء مرصد لتتبع ورصد كل ما يكتب وينشر عن الإسلام ورموزه في مرحلة أولى، ثم تتم دراسة تلك المواد وتحليلها بقصد إعداد الرد المناسب عليها بطريقة علمية وبأسلوب يفهمه الغرب. هذا، وسوف يدعو الأمين العام للمنظمة إلى عقد اجتماع لتنسيق العمل مع المراكز الإسلامية الموجودة خارج العالم الإسلامي لوضع استراتيجية للتعامل مع هذه الظاهرة، ظاهرة الخوف من الإسلام.

ثانياً: بخصوص مداخلة الأستاذ الدكتور أحمد خالد بابكر الذي قال فيها أن الرئيس الأمريكي بوش قد عين مندوباً في منظمة المؤتمر الإسلامي ليحضر اجتماعاتها، هنا أود أن أشير إلى أن الرئيس بوش الابن قد أعلن في الكلمة التي ألقاها يوم ٢٧ يونيو ٢٠٠٧م في المركز الإسلامي بالعاصمة الأمريكية واشنطن عن تعيين مبعوث خاص لمنظمة المؤتمر الإسلامي وليس مندوباً لحضور اجتماعات المنظمة، وهذا المندوب الخاص سوف يكون مخاطباً للمنظمة لتنسيق العمل معها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الرئيس بوش قد أشار في الكلمة التي ألقاها يومها وكان مندوبو الدول الأعضاء حاضرون وكان وفداً من الأمانة العامة حاضر أيضاً في تلك الجلسة أو الحفل قد أشار إلى أن الإرهاب لا دين ولا ثقافة له، ولا علاقة للإسلام به، وأن هناك فئة قليلة تقوم بأعمال إرهابية لا علاقة لها بالإسلام ولا بالموقف الرسمي للدول الإسلامية، وسوف يعقد لقاء في القريب العاجل بين الأمين العام لمنظمة المؤتمر الإسلامي والمبعوث الخاص الذي عينه الرئيس بوش، وبعدها وعلى أثرها، ستقوم المنظمة بإبلاغ الدول الأعضاء فيها عن المهمة

والوظيفة الحقيقية والرسمية لهذا المبعوث الخاص.

الدكتور عبد المجيد النجار:

بسم الله الرحمن الرحيم.

أظن أنه لكي تكون المقاصد في عصرنا هذا لها دور كبير في الأحكام واستنباطها فإن ذلك يحتاج إلى أمرين أساسيين:

الأمر الأول: إعادة النظر في المقاصد التي قررها العلماء، وأصبحت متداولة، وظن البعض أنها مغلقة متمثلة بالأخص في الضرورات الخمسة المعروفة، حيث نجد أن هذا العصر حدثت فيه ابتلاءات ضخمة، ومشاكل كبيرة تحتاج إلى أن نبرز من بين مقاصد الشريعة مقاصد تعالجها، ويؤخذ بعين الاعتبار حين النظر في حلول شرعية لهذه القضايا ولهذه المشاكل.

هذه الضرورات الخمس التي هي المحور الأساسي لمقاصد الشريعة ضمنت مقاصد أخرى كثيرة، ولكنها غير بارزة، فحري بنا أن نأخذ بالنظر هذه الضرورة، فنبرز بعض المعاني التي لم تكن بارزة وربما جعلنا القسم منها قسيماً لها، فتصبح الخمسة ستة أو أكثر، وهذا في الحقيقة منهج العلماء القدامى من أهل المقاصد. على سبيل المثال: حفظ العقل ليس إلا قسماً في الأصل من حفظ النفس، ولكن لأهميته جعل قسيماً وصار موازياً لحفظ النفس، وهذا المنهج يمكن أن نتبعه اليوم، مثلاً نجد أن مشاكل المجتمع في عصرنا الحاضر تضخمت وتعقدت كثيراً جداً، لكن لا نجد ضمن هذه الكليات أو الضروريات الخمس مقصداً يقول بحفظ المجتمع، في حين أنه ضرورة من ضروريات الدين، فلم لا نعمد إلى حفظ النفس مثلاً ونجعل قسيماً له حفظ المجتمع ونضيفه إلى هذه الضروريات الخمس؟ وكذلك مثلاً حفظ البيئة، فمن أكبر المشاكل التي تواجه العالم اليوم هي التلوث البيئي والأزمة البيئية، وحقيقة أن الدين يقصد – على سبيل الضرورة – إلى حفظ هذه البيئة التي هي مسرح العمل الإنساني، فربما جعلنا أيضاً من المقاصد الضرورية حفظ البيئة وهكذا، فعندما يتصدى الفقيه لهذه المشاكل الجديدة الضخمة يكون في وعيه المقاصدي بارزاً هذه المقاصد التي يواجه بها هذه المشاكل الجديدة.

الأمر الثاني: تفعيل مقاصد الشريعة. نجد كثيراً من الناس يتعلمون مقاصد الشريعة ويحفظوها، ويحفظون الكتب عن ظهر قلب ولكن لما يأتون إلى الإفتاء أو المعالجة الفقهية والتشريعية تكون هذه المقاصد غائبة عن نظرهم الفقهي، ولا تكون فاعلة فيه، ومشاهد «كثيرة من الواقع أيضاً، فهؤلاء الذين يفجرون، والذين يفعلون ويفعلون، بعض منهم درسوا في كليات الشريعة، وقرأوا ودرسوا هذه المقاصد وحفظوها، لكنها لم تفعل في عقولهم شيئاً. فحري بنا إذن أن نضيف إلى علم المقاصد باباً يتكلم أو يحلل أو يتحدث عن تفعيل المقاصدي في نظر الفقيه وفي عقل الفقيه، وما هي السبل لهذا التفعيل وخاصة ما يتعلق بسبل الكشف عن مقاصد الشريعة التي لم يحظ بكثير بحث في التراث المقاصدي سوى ما أشار إليه الشاطبي وابن عاشور، فهذا حري أن نتحدث فيه وأن نضيف فيه أشياء جديدة من باب التفعيل، وكذلك الموازنة بين المقاصد الشرعية عند تعرضها، وكذلك البحث في مآلات المقاصد. هذا كله من شأنه أن يجعل الفقيه حينما يريد أن يفتي أو يقرر أو يستنبط الأحكام تكون هذه المقاصد التي تعلمها نظرياً تكون موجهة لنظره الفقهي ولاستنباطاته الفقهية، وحينئذ فإن علم المقاصد يمكن أن يكون فاعلاً في استنباط الأحكام أو تقرير الأحكام.

وشكراً، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الشيخ أحمد المبلغي:

بسم الله الرحمن الرحيم.

توجد اتجاهات أربع حول المقاصد.

الاتجاه الأول: كون المقاصد كقواعد لاستنباط الأحكام.

الاتجاه الثاني: كون المقاصد مما ينفع في تبين وتعيين وترسيم المظاهر الفقهية، سواء الاقتصادية أو السياسية أو الأسرية أو الاجتماعية، وهذا مما انطلق منه الشهيد الصدر في اقتصادنا.

الاتجاه الثالث: كون المقاصد مما يشكل إطاراً بأن يتحرك فيه ولي الفقيه في إصداره للأحكام الولائية فعليه؛ فإن المقاصد بمعزل عن الحكم الشرعي بل كوسيلة

بيد ولي الفقيه ومصباح بيده لإصداره الأحكام الولائية.

الاتجاه الرابع: إن المقاصد مما ينفع في جميع هذه المجالات.

والجديد بالذكر أن الذين لهم الاتجاه الأول هم الذين يعتقدون بأن المقاصد كقواعد لاستنباط الأحكام، لابد عليهم من أن يعينوا موقفهم آراء هذا السؤال:

ما هي النسبة بين المقاصد وعلم الأصول؟ هناك فروض لابد من تعيين واختيار أخذ هذه الفروض:

الأول: إلباس الأصول اللباس المقاصدي مما يوجب حذف بعض القواعد الأصولية، أو تطعيم الفكرة المقاصدية إلى بعض قواعده، أو إضافة بعض القواعد إلى علم الأصول.

الثاني: إبقاء علم الأصول على حالة وإنشاء علم آخر إلى جانبه حول المقاصد، وطبعاً يجب تعيين النسبة بينهما.

الثالث: إدراج المقاصد كجزء من علم الأصول.

الرابع: أن نرفع اليد عن الأصول، وإحلال علم المقاصد مكانه.

وبما أن الأمر فيه إبهام لابد من دراسته دراسة معمقة وتعيين النسبة بينهما.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدكتور عجيل جاسم النشمي:

بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله رب العالمين.

تعليقي على ما ورد في بحثي كل من الشيخ الدكتور أحمد الريسوني، والدكتور حمداني شبيهنا ماء العينين، لأنهما البحثان اللذان وصلا إلينا مبكراً.

أولاً: لا ينازع أحد في أن الإمام الشاطبي مجدد في علم أصول الفقه وبخاصة في ميدان المقاصد، وقد جعل الإمام الشاطبي درجة الاجتهاد خاصة لمن تحصل له أمران: فهم مقاصد الشريعة، والتمكن من الاستنباط بناءً على فهمه للمقاصد. ربما فهم البعض - كما ورد في بحث الدكتور الريسوني وهكذا فهمته - أن الشاطبي ينحو إلى اعتبار المقاصد دليلاً مستقلاً تبني الأحكام عليه بذاته، وهذا بلا شك غير

صحيح، وهو خطأ كخطأ من اعتبر أن المصالح هي دليل مستقل، وهذا الذي نفخ فيه المستشرقون، وخاصة شاخت في كتابه (أصول الفقه المحمدي)، وهذا طبعاً نتيجته أنه ينحو إلى المذهب العقلي والتحسين العقلي.

ولا نتفق أيضاً مع الباحث الدكتور الريسوني في أن الشيخ العلامة ابن عاشور يدعو إلى تأسيس علم مستقل لمقاصد الشريعة، هذه وردت في البحث. وأيضاً هناك إشارة إلى ذلك في بحث الدكتور سانو، فالدعوة إلى تحرير علم المقاصد وتأصيله وتقعيد قواعده وما إلى ذلك، لا يعني أننا نبني علماً مستقلاً، بل دعوة الشيخ ابن عاشور هي إلى علم المقاصد ممتزجاً بعلم أصول الفقه، وقضية الامتزاج هذه هي القضية الجوهرية الجديدة فيما أضافه الشيخ ابن عاشور، ولذلك جعل الشيخ ابن عاشور مجال الاجتهاد خمسة بعد فهم النصوص ودلالات الألفاظ والقياس، وذكر بعد ذلك الحاجة إلى مقاصد الشريعة.

والذي يحقق في عبارات الشاطبي يدرك يقيناً أنه إنما أراد أن المجتهد إذا حاز أدوات الاجتهاد فإنه لم يملك حق الاجتهاد حتى يفهم مقاصد الشريعة، والإمام الشاطبي جعل ميدان الاجتهاد المؤثر في الأحكام ومستجدات الوقائع في دائرة المقاصد، لكن لا يعني هذا أن هذا الميدان ميدان مباح لكل من ادعى الاجتهاد أو تصدر للفتوى في مجال المستجدات، وهذا نلحظه – كما أشار الإخوة – أن بعض الفقهاء المعاصرين بنى اجتهاداته على المصالح وعلى المقاصد وأخضعها لضغوط العصر وظروفه الاقتصادية أو السياسية، فأتى بالفتاوى الشاذة.

أقصد من هذا أن نؤكد في التوصيات على الربط بين علم المقاصد وعلم أصول الفقه، وهذا الربط بل المزج لا يعني أنهما شيء واحد ولذلك نحن نخالف فضيلة الشيخ عبد الله بن بيه حينما قال: (إن المقاصد هي أصول الفقه بعينها)، بل هما علمان ممتزجان.

النقطة الأخرى التي أود أن أضيفها هنا، أنه من خلال قراءتي لبحث الشيخ حمداني ماء العينين، وجدته قد عبر بكلمة النظرية وتكررت كثيراً، وينسب هذه النظرية إلى الإمام الشاطبي، اعتراضي: إن كلمة النظرية وإن كان مفهومها يعني قضية متكاملة الأطراف بالنسبة لأركانها وشروطها، لكن التعبير بها ربما يميل إلى

جانب النظر والرأي، والأجدى أن نعبر بالقاعدة – قاعدة المقاصد – أو نقول (المقاصد الشرعية) هكذا مجردة.

كما ورد في البحث أن الإمام الشاطبي هو من ابتكر نظرية المقاصد أعتقد أن الشاطبي لم يبتكر نظرية المقاصد. كلمة (ابتكر) تعني أنه أوجد شيئاً جديداً؛ لأنها تعني – كما قلت – إيجاد شيء لم يكن موجوداً. الحق أن المقاصد من صميم الأحكام الشرعية ورعاها المجتهدون من قبل، وكتب فيها أمثال الإمام الجويني، ثم الغزالي، والعز بن عبد السلام وأضرابهم، وهؤلاء مهدوا للإمام الشاطبي، وفقه المقاصد لا ينفك عن فقه المصالح، وإذا أخذنا المقاصد بهذا المعنى فالإمام الجويني سبق في هذا، والغزالي والعز بن عبد السلام مهدوا كما قلت، ولذلك فإن الإمام محمد طاهر بن عاشور عبر التعبير الصحيح حينما قال: (الرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين – ولم يقل بالابتكار – هو أبو إسحاق الشاطبي)، فالشاطبي دون علم المقاصد، وفتق أبوابه أو فتح دقائقه، وجمع شتاته تماماً كما فعل الإمام الشافعي حين دون علم أصول الفقه. لو قلنا إن مقام الشاطبي في علم المقاصد مقام الشافعي في تدوين علم الأصول، لن نبعد في القول.

وشكراً لكم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدكتور علي السالوس:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله.

شكر الله للجميع. أحب أولاً أن أؤكد ما قاله الأخ الدكتور حمزة الفعر، والشيخ الصوافي، والشيخ الزحيلي، والشيخ عجيل، وأضم صوتي إلى أصواتهم في هذا؛ لأننا إذا جعلنا المقاصد علماً مستقلاً في مقابلة النصوص، فسيكون مثل المصلحة في مقابلة النصوص وتتكرر الزوبعة التي حصلت من قبل بالنسبة للمصالح، وبنيت عليها أحكام تعارضت مع النصوص.

وعندي بعض النقاط القليلة سأذكرها.

في بحث الأخ الريسوني – الصفحة السابعة – يقول: (إدخال سوى الأكل من

وجوه الانتفاع في تحريم الخنزير، كتحريم جلد الخنزير، الأحذية والأحزمة هذا فيه إغفال للمقصد).

وقد نقول بالعكس، يمكننا أن نقول هنا مقصد الشريعة – لأنه حرم الخنزير وجعله نجساً – ألا نشتري الخنزير وألا نقوم بتربية الخنزير وألا نبيع الخنزير، فإذن لو قلنا المقاصد هذه في مقابلة النص معناه أننا خرجنا عن النصوص.

وفي الصفحة (١٥) من بحث فضيلة الشيخ التسخيري أيضاً فقد استند إلى المقاصد في تحليل العينة محرمة بالنص، قال: إذا لم يكن هناك شرط أو كذا إنما العينة محرمة بالنص.

في بحث فضيلة الشيخ التسخيري لي ملحظان: في الصفحة (٣) يقول: (وقد استند المقاصديون على تنوع في مجال تقرير بالأدلة الأربعة: الكتاب والسنة، والإجماع، والعقل، مما يدعو لرفض أي استنباط يتناقض معها)، وأنا أسأل فضيلته: هل كل أهل العلم وجمهور الأئمة يقولون بأن الأدلة الأربعة هي: الكتاب والسنة والإجماع والعقل؟! لا أريد أن أدخل في التفاصيل بالنسبة للكتاب والسنة والإجماع، وأن الاستنباط من الكتاب عندهم غير الاستنباط عندنا، والسنة مفهومها غير مفهوم السنة عندنا، والإجماع عندهم غير مفهوم الإجماع عندنا،لا أريد أن أدخل في هذا، لكن كلمة (العقل)، العقل ليس دليلاً مستقلاً عند جمهور العلماء، إنما يكون بالقياس المحكم، إنما لو جعلنا العقل دليلاً إذن معناه أنه في مقابلة النصوص!

الأمر الآخر الذي أريده هو ما ذكره في الصفحة (٢٩) بالنسبة لكتاب محمد باقر الصدر، هذا الكتاب لا شك أن فيه علوماً من الناحية الاقتصادية ممتازة، ومع ذلك منع دخوله في بعض البلاد الإسلامية، لماذا؟ لأنه أدخل عقيدته فيه. إخواننا الاثنى عشرية يقولون: المعصوم اثنا عشر إماماً، كل منهم يولد معصوماً، حتى الإمام الأخير الذي اختلف في ولادته، ولكن الذين قالوا بوجوده هما فرقتان فقط. قالوا بأنه ولد سنة ٢٥٦هـ، وأبوه الحسن العسكري الذي مات سنة ٢٦٠ هـ، أي: كان سنه أربع سنوات فيعتبر معصوماً وولي أمر المسلمين في العالم. فإذن نقول هنا:

جمهور المسلمين يقولون بأن المعصوم هو رسول الله ، ولا عصمة بعده لأي أحد من البشر. وجزاكم الله خيراً.

الدكتور علي محي الدين القره داغي:

بسم الله الرحمن الرحيم.

الشكر موصول للسادة الباحثين، وأنا أضم صوتي إلى الإخوة الكرام الذين سبقوني حول هذا القضية. ولابد أن يقوم المجمع الموقر بضبط مقاصد الشريعة، فقد كثر الحديث فيها بين مغال وجاحد. وأنا في اعتقادي أن المقاصد هي من معايير ضبط الاجتهاد، وليست دليلاً مستقلاً فهي تعود إلى أحد الأدلة، ولكن ليست حاكمة على الأدلة المعتبرة، ولذلك يمكن اللجوء إليها – مثلما قال فضيلة الدكتور وهبه – في القضايا المعاصرة، وكذلك لا يجوز إهمالها في أي اجتهاد، حتى الاجتهاد مع النص من الكتاب والسنة والإجماع والقياس. أيضاً المقاصد يكون لها دورها في ضبط هذا الاجتهاد الذي يستنبط من الكتاب أو السنة، فحقيقة اعتبار هذا الدور وهو ضبط الاجتهاد هو دور مهم، ولا ينبغي أن يتجاوز هذا الدور إلى أن يكون دليلاً مستقلاً.

عندي إضافة بسيطة بالنسبة لهذا الموضوع وهو أن تقسيم الأصوليين للمقاصد إلى ثلاثة: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، في غاية من الدقة، بحيث مهما حاولنا أن نضيف شيئاً – سميناه بأي شيء – فهو لا يمكن إلا أن يرجع إلى أحد هذه الأنواع الثلاثة، فإما أنه يدخل في الضروريات أو الحاجيات، أو في التحسينيات فحاولت كثيراً فلم أستطع أن آخذ شيئاً واحداً يخرج من هذا التقسيم.

وهناك ملحوظة حيث إنني كتبت بحثاً حول هذه المسألة، وتوصلت حسب علمي إلى أن جميع من كتبوا في المقاصد حصروا أنواع الضروريات في خمسة أو ستة، وبعد البحث والتحري وجدت أن أحد المعايير الأساسية لوضع هذه الأنواع الخمسة أو الستة هو وجود حد أو قصاص في مقابل هذا المقصد، وبالتالي فإذا اعتبرنا ذلك فينبغي أن نضيف نوعين آخرين للضروريات، يعني بدلاً من أن يكون ستة أنواع يكون ثمانية أنواع، هذان النوعان هما: أمن الدولة من خلال حد البغاة، وأمن

المجتمع من خلال حد الحرابة، والقرآن الكريم نص على ذلك. فإذا تكلمنا عن أمن المجتمع فأمن المجتمع يدخل فيها كل ما يتعلق بهذا الجانب سواء، أكان أمناً اقتصادياً أو أمناً سياسياً أو أمناً بيئياً، إلى آخره هذه الأمور، وبالتالي استوعبت أنواع الضروريات في اعتقادي كل ما يدور في خلدنا وبحسب معيار اعتبره الأصوليين أنفسهم معياراً لضبط هذه الأمور الخمسة أو الستة.

ونسأله سبحانه وتعالى التوفيق، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدكتور قطب مصطفى سانو:

بسم الله الرحمن الرحيم، صلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد، وعلى آله وأصحابه وسلم تسليماً كثيراً.

شكراً لمعالي الرئيس، وشكراً للزميل العارض الكريم، وشكراً للأساتذة الأكارم على ما تفضلوا به من إيضاحات حول هذه المسألة المقاصدية.

يخيل إلي أن هذه المسألة نتيجة لما أثير حولها من هذه الاختلافات المتنوعة والمختلفة والمتباينة تعني أن الحاجة تمس إلى دراستها حتى يكون الناس على بينة من أمرهم. ما دامت هذه الصورة ليست واضحة فإن الحاجة قائمة إلى إزالتها عن طريق دراستها دراسة واعية.

الموازنات التي ربما قد نراها أو نظنها بين المقاصد والنصوص. المقاصد والنصوص لا تتقابلان. المقاصد ليست قضية خارجة عن النصوص لكنها تدور حول النصوص نفسها، هو مثل الإنسان روحه وجسده، الجسد هو هذا الإنسان يحتاج إلى الروح لتقدم له هذه الروح ما يحتاج إليه من أدوات، وهكذا كذلك تكون المقاصد.

أما ما تشهده الساحة الفكرية الإسلامية اليوم من اعتصام بعض الجهات المشبوهة، بالتغني بالمقاصد، ويرون أن هذه المقاصد هي التي ستفتح لهم الباب لتعطيل ربما أحكام في الشريعة الإسلامية أو تشريع بعض القضايا الجديدة، أعتقد هؤلاء ربما لن يكونوا أو لا ينبغي أن يكون سبباً في أن نتحامل على الفكر المقاصدي أو على المعرفة المقاصدية، أو أن نغلق الباب مثلما هو الحال في

الاجتهاد. ترك المجتهدون المؤهلين للاجتهاد الاجتهاد لغيرهم، أرادوا أن يمنعوا غيرهم وهؤلاء الغير اشتغلوا في الاجتهاد فتركوه لهؤلاء الناس. فلذلك التخوف أو ربما التوجس من هذه المعرفة المقاصدية ربما لن يكون علاجاً لهذه، إنما الضبط والعمل من أجل التأصيل والتطوير والتحرير والتفصيل هو المهمة التي ينبغي أن نقوم عليها.

وليسمحوا لي أساتذتي الأكارم هنا أن أقول: إن إعمال المقاصد ليس فقط في المجال النظري الذي سمعنا أنه عندما تنعدم النصوص نلجأ للمقاصد، أو ربما يأتي هنالك اختلافات في الآراء نأتي للمقاصد، لا، المقاصد إضافة إلى هذين المستويين يحتاج إلى مستوى أكبر وأعظم منه، هو على المستوى التنزيلي على الأحكام في الواقع الذي يعيش فيه الناس. عندما أفهم المقاصد وأرى الواقع الذي أريد أن أطبق عليه لن يحقق مقاصد الشرع من حكمه عندئذ الشأن فيه كما كان أو ما هو معروف فيه لعبد الله بن عباس عندما جاء إليه سائل فسأله هل للقاتل من توبة؟ فقال: ليس للقاتل توبة وجاء إليه رجل آخر فسأله هل للقاتل توبة؟ قال: نعم، للقاتل توبة، طيب، ليس للقاتل توبة، وللقاتل توبة، فهل هذا تناقض؟، لا تناقض، بل هو انفكاك للجهة، الأول الذي جاء وسأل هل للقاتل توبة؟ قال: ليس للقاتل توبة، قال: لقد رأيت في وجهه رغبة عارمة في قتل مسلم، فقلت له ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ﴾ [من الآية ٩٣، سورة النساء] أما الثاني الذي أتاني وقال لي: هل للقاتل توبة؟ قلت له: نعم، للقاتل توبة، ولماذا؟ لأني علمت أنه قتل مسلماً وندم عليه ويريد أن يتوب فقلت ﴿ قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ [الزمر:٥٣] هذا الجانب التفعيلي العملي التنزيل للمقاصد هو الجانب الذي نحتاج إليه في الفتاوى وفي الاجتهادات التي استجدت في الساحة على المعاملات المالية أو ربما حتى القضايا السياسية والاجتماعية التي تستجد في الحياة، قد تكون الأحكام جاهزة، كما يقول الإمام الشافعي: (ليست المشكلة أن يثبت الحكم بمدركه ولكن يبقى النظر في محل تطبيقه).

نتفق جميعاً على أن الشورى واجبة، وعلى أنها جزء من الحكم الإسلامي، ولكن كيف نطبق الشورى في واقعنا اليومي تطبيقاً يحقق المقصد من الشورى؟ هذا الجانب هو الذي يعرف بالجانب التفعيلي الذي نحن بحاجة إليه. إذن على المستوى النظري، وهو الذي تحدث فيه المشايخ الكرام، ولكن المستوى العلمي التطبيقي هذا الجانب نحتاج إليه احتياجاً شديداً.

أخيراً قضية هل المقاصد تكون دليلاً أو علماً؟ يخيل إلي لا يمكن أن نتحدث عن المقاصد بحسبانها دليلاً، نحن نريدها علماً. لماذا دليلاً؟ لا نحتاج إليها دليلاً. المصالح المرسلة والأدلة الشرعية الأخرى التي تستمد قوتها وقوتها وغذاءها من الجانب المقاصدي هذه فيها الكفاية وفيها الغنية. يعني هل نحتاج المقاصد بجانب المصالح؟ نحتاج إليها، وبجانب الذرائع؟ لا نحتاج إليها. هذا علم وجد وسيبقى ما بقي في النفس نفس، إن شاء الله، واستقلال العلم من العلم الآخر لا يعني أن العلم الأول ليس جيداً، علم التفسير استقل من علم الحديث. قبل قرون لم يكن هناك علم يعرف بعلم التفسير، عندما تقرأ في كتاب البخاري تفسير الآيات الكريمة كلها تجدها في داخل هذا العلم لكن عندما وجد الناس أن الحاجة إلى إعداد مفسرين قادرين متمكنين من التفسير، قالوا: نخصص له علماً، وتم تخصيص هذا العلم، كذلك الصرف من النحو، والبلاغة من اللغة، وعدة أمور أخرى. والعلم عندما يوضع لا يوضع إلا تلبية لحاجة قائمة وتمكيناً للجيل من حسن التفهم ومعرفة الأصول التي تقوم عليها هذه العلوم، عندئذ لا يسيئون استخدامها ولا التصرف فيها، ولا يسيئون بعد ذلك في الخلط بينها وبين غيرها. هناك أقسام الدراسات الإسلامية في الجامعات: قسم الفقه قسم الأصول، قسم التفسير، قسم السياسة الشرعية، أقسام كثيرة، ما الذي يمنع أن يكون هناك قسم للمقاصد؟ ما الذي يمنع أن يكون هناك قسم في الدراسات الاقتصادية، قسم لدراسات المخاطر؟ كل يوم يستجد جديد في هذه القضايا.

وأشكركم، والسلام عليكم.

الدكتور محمد عبده عمر:

بسم الله الرحمن الرحيم

ونصلي ونسلم على سيدنا ونبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

علم المقاصد في الشريعة الإسلامية كان معروفاً ومعلوماً لدى علمائنا منذ العصر الأول لبزوغ الإسلام، وكانوا يستنبطون الأحكام من تلك المقاصد، ولنا في فقه سيدنا عمر بن الخطاب - - البرهان الواضح لفقه مقاصد الشريعة، وإن تأخر تدوينها كما هو الحال بالنسبة لأصول الفقه، وفقه المقاصد هو الضمان الوحيد للحفاظ على كليات الشريعة ومصالحها العليا.

فقه المقاصد في كثير من الأحوال يقدم من النصوص الظنية وعلى القياس، وتخصيص النصوص وتقيد العموم، هذا معروف من خلال علم مقاصد الشريعة المبثوثة في كتب الفقه الإسلامي.

إن الخلافات قد تحدث بين المجتهدين في الأدلة الجزئية، أو في مصادر الشريعة التبعية، ولكن هذا الخلاف قد يحسم عندما يعود هذا الاجتهاد إلى مقاصد الشريعة الإسلامية، وعلم الاجتهاد المقاصدي هو الذي يليق بمستوى هذا المجمع الموقر، بالإضافة إلى أصول الفقه الإسلامي، مثلاً مقاصد الشريعة الإسلامية في العلاقات الدولية، قد نختلف في النصوص الجزئية أو في الاجتهادات الجزئية، لكن لا نختلف في مقصد الشريعة الإسلامية في العلاقات الدولية أيضاً، مقصد الشريعة الإسلامية في وحدة الأمة الإسلامية، أيضاً مقصد الشريعة الإسلامية في التربية والتعليم، وكذلك مقصد الشريعة الإسلامية في مجال الدعوة الإسلامية في القول والعمل، وما سمعناه اليوم من نقاش ومن بحوث قيمة قد نختلف حول ما نتوصل إليه في هذا المجمع من خلال نقاش الأدلة الجزئية، لكن إذا ما أخذنا بمقاصد الشريعة الإسلامية أعتقد أننا لن نختلف حول ما نتوصل إليه.

الحقيقة ما كنت أظن أن يكون هناك خلاف أو غموض في مقاصد الشريعة الإسلامية، كيف وهي الغاية؟ غاية الغايات سواء في مجال التوحيد، أو في مجال العبادات، أو في مجال المعاملات، أو في مجال العلاقات الدولية، ما كنت أظن أن

يكون هذا الخلاف في مقاصد الشريعة، وهي غاية الغايات من الإسلام بشموله.

وشكراً لكم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدكتور أحمد عبد العليم عبد اللطيف:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه والتابعين.

وبعد؛ أنا أؤكد على ما ذكره من سبقني بالحديث عن خطورة الاستدلال بالمقاصد، وأضيف إليها فقط – وهو ما أخالف فيه الدكتور محمد عبده عمر – هل الاستدلال بالمقاصد يحسم الخلاف أم لا؟ ما توصلت إليه هو أن الاستدلال بالمقاصد يكرس الخلاف ولا يحسم الخلاف، والدليل على ذلك أن البعض استدل على الاستدلال بالمقاصد بمسألة قتل الجماعة بالواحد واستند في هذا إلى مقصد حفظ النفس، كذلك الرأي الآخر يمكن أن يستدل بالمقاصد، وهو أنه لا تقتل الجماعة بالواحد، يعني في حالة القول الذي يرى القتل يستدل بالمقاصد، وهو مقصد حفظ نفس المقتول وغيره، ومن يستدل بعدم القتل أيضاً يستدل بالمقاصد، وهو حفظ نفس الجماعة والآخر باعتبار أنه يمنع القتل.

أيضاً هناك نقطة هامة وهي أن بعض المفكرين يريد أن يلتف على المنهج الاستنباطي من خلال المقاصد والاستدلال بها على أقوال الفقهاء ويخطئهم، بمعنى أن المفكرين يريدون أن يخطئوا الفقهاء وينصبوا أنفسهم حكاماً أو حاكمين على أقوالهم. الحقيقة أن هذا قلب للحقيقة، فالفقيه هو الذي يحكم على عمل المفكر وليس العكس، وهم يستدلون في هذا بالمقاصد، يعني المفكر عندما يستدل بالمقاصد يريد أن يسفه رأي الفقيه رغم أن الفقيه هو الذي يحكم على ما يقوله أو يفعله المفكر.

وشكراً، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدكتور إبراهيم بشير الغويل:

بسم الله الرحمن الرحيم.

الحقيقة أنا كنت لا أتوقع هذا النقاش الكثير. المقاصد مفخرة نفتخر بها، ولكنها فعلاً لها مشاكلها التي نشأت في ظروف معينة. المقاصد القصد منها إحداث ناظم يكون فعلاً نظرية بالتعبير المعاصر حول مجمع العلل والحكم والمناسبات التي تكون الرؤية الشاملة للشريعة ولمصالح العباد. وهي نظرية في الحقيقة مما يجب أن نعتز به ونقدمه دلالة على هذا الفكر العميق الذي يمثله الفكر الأصولي بصفة عامة، فهي نظرية ضمن علم الأصول. أو هكذا درسناها، وهكذا تعلمناها، وهكذا نظرنا إليها.

المشكل نشأ حينما مد الإمام الشاطبي ظله على موضوع المقاصد الشرعية وأصبح يوجهها نحو المصالح، وبدأ الحديث عن المصالح، وتسلسل إلى الإمام نجم الدين الطوفي ثم تلقاه بعض المعاصرين ما عدا الشيخ ابن عاشور؛ لأن الشيخ ابن عاشور عاد بالمقاصد إلى ما قبل الشاطبي – في الحقيقة – لأن ما قبل الشاطبي كان أهم ظل مرفوع في المقاصد الشرعية هو صاحب المفردات الإمام الأصفهاني حينما تحدث عن الذريعة في مقاصد الشريعة ومكارمها، وكان الإمام الغزالي يقول: أنا كنت أكتفي أن يكون معي القرآن والذريعة في مقاصد الشريعة ومكارمها، فالصورة الأساسية التي تعود بالمقاصد الشرعية إلى ما ورد في كتاب الله، وتؤكد على مفهوم العبودية لله، ومفهوم أن ما هيئ له الإنسان هو الاستخلاف واستعمار هذه الأرض وتحقيق مصالحه.

لكن المشكل الذي هو خفي وراء القضية هو ما أشار له أو مر عليه الأستاذ الدكتور عجيل النشمي حينما قال: هذا الأمر فرع من قضية التحسين والتقبيح العقلي، الذين يحاولون الآن أن يستخدموا المقاصد الشرعية استخداماً معيناً هم الذين يقولون أنه من الممكن أن يتم التحسين والتقبيح عقلاً، لكن هذا ليس هو الرأي الصحيح الآن، على الأقل علمياً، وقد أصبح واضحاً أن أي عقل إنساني يتأثر بظروف زمانه ومكانه وعلاقاته الاجتماعية، وأن الوضع الصحيح هو أن لو

كان الإنسان يملك أن يحسن ويقبح لما احتاج إلى الرسل والكتب والرسالات، فالأصل أن ننتبه إلى أن هذا العقل لا يمكن أن ينتظم إلا بتوجيه وهدي إلهي، وأن هذا العقل – كما قال الإمام الشافعي – مضطر إلى قبول الحق قد لا ينشئ الحق وقد لا يحسن الحسن ولا يقبح القبيح، ولكن إذا عرض عليه الحق فهو مضطر إلى قبوله، وهذا الأمر هو الذي يضع المقاصد الشرعية في موضعها، وعلينا أن نعرف أن القول بالتحسين والتقبيح العقلي غير وارد، وأن المصالح لا يحددها عقل إنساني، بل مصالح العباد إنما يحددها الشرع الإلهي، وأن المقاصد في هذا الإطار هي جزء من أصول الفقه تمثل نظرية نعتز بها وتقدم نظرة شمولية تنتظم العلل والحكم والمناسبات، وهذه هي النظرية الكلية لشرع الله.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدكتور العياشي فداد:

بسم الله الرحمن الرحيم.

في الحقيقة الأساتذة الشيوخ الكرام سبقوا إلى كثير من الحقائق التي عرضت في الموضوع، ولا يبقى لي فقط إلا مقترح أتقدم به للأمانة فيما يخص علاقة المقاصد بالمعاملات المالية المعاصرة، فبطبيعة الحال لا يخفى المجهود الكبير في الاجتهاد المعاصر في المعاملات من خلال المجامع أو الندوات الفقهية المتخصصة، أو المجالس الشرعية أو غير ذلك، ولكن يتبين من خلال استعراض هذا المجهود الهائل أن تلك الاجتهادات في كثير من الأحيان تغلب التخريج على الأحكام الجزئية، وتهمل شيئاً ما المقاصد الشرعية، أو على الأقل لا تعتني العناية الكافية وبشكل واضح بالمقاصد الشرعية، مما أدى إلى ظهور كثير من الفتاوى التي تتناقض مع المقاصد الشرعية في أحكام المعاملات المالية، فلذلك مقترحي في هذا الخصوص، وهو ما دعت إليه كثير من الندوات في الفترة الأخيرة أن تشكل أمانة المجمع فريق عمل أو لجنة تقوم بوضع ضوابط لإعمال المقاصد في استنباط أحكام المعاملات المالية المعاصرة، وقد تنسق في ذلك مع اللجان الشرعية، وإذا قام هذا الفريق أو هذه اللجنة قد تسهم في ترشيد الفتاوى الفقهية للصناعة المالية المعاصرة.

وشكراً، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدكتور محمد عبد الغفار الشريف:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

بداية أريد أن أنبه إلى أخطاء دونت في تاريخ التشريع، وذلك بتسمية الإمام الجليل الإمام الشاطبي بأبي المقاصد، لأن سلفنا قد استوعبوا المقاصد وسموها بـ «حكمة التشريع»، ورأوا أنها غير منضبطة، لذلك لجأوا إلى التعليل؛ لأن العلة ظاهرة منضبطة، وقد فرق الأصوليون بين السبب والعلة والحكمة، ووضعوا للعلة ضوابط كثيرة، ومع ذلك نجد العلماء يختلفون في العلل والتعليل، وأما الحكمة فيختلف العلماء فيها أكثر، علاوة على إحجام العلماء عن الحكم على إرادة الله؛ لأنهم قالوا عندما نحكم بالحكمة أو المقصد كأنما هو حكم على إرادة الله، ومع ذلك نراهم يعتبرون الحكم هي الإطار العام للاجتهاد، ففي رأيي وبعد ممارسة لهذا العلم مع علم القواعد والأصول أن المقاصد هي أشبه بالشروط لصحة الاجتهاد،

أي أن عدمها يعني العدم، ووجودها لا يعني وجوداً ولا عدماً لذاته لأمور أخرى قد تعتري الحكم، مثل قوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ ﴾ فالمنفعة هنا مهدرة لما يعتريها من الإثم، وأما ما ذكره البعض في قضية سيدنا ابن عباس – رضي الله عنهما – مع من أراد القتل، فهي قضية فردية أو هي مراعاة المفتي لحال المستفتي والتي لم يتقبلها أكثر العلماء، كما حدث مع أبي يوسف مع هارون الرشيد فيما يذكر عندما جامع جارية في رمضان.

تاريخياً أول من كتب في المقاصد هو الإمام الشافعي – – بتأليفه كتاب الرسالة، ومختلف الحديث، وجماع العلم، وكذلك المقاصد مبثوثة في كتاب (الأم) حيث بنى اجتهاده على قواعد الاستنباط التي وضعها في (الرسالة) والتي تلقاها العلماء بالقبول بوجه عام ودار العلماء حولها شرحاً وتفصيلاً، حتى وصل الأمر إلى الإمام الشاطبي الذي استوعب في (الموافقات) وفي (الاعتصام) أيضاً كتابات سلطان العلماء العز وتلميذه القرافي، وحاول وضع ضوابط للمقاصد، وأقعد من كل هؤلاء ممن جاء بعد الشافعي إمام الحرمين في كتابه (البرهان) و (الغياثي)، وللغياثي

كتاب مهم في المقاصد، وكذلك تلميذه الغزالي في (شفاء الغليل) وفي (إحياء علوم الدين)، وقبل الراغب الأصفهاني قد كتب الحكيم الترمذي في مقاصد الشريعة وكتابه مطبوع، لكن الراغب والحكيم نحيا منحى أخلاقياً أكثر من كونه منحى فقه، وإذا نظرنا إلى علم القواعد وجدنا أن علم القواعد قد استوعب كل المقاصد، ولذلك نجد في القواعد الخمس (الكليات) معظم المقاصد: «الأمور بمقاصدها»، «الضرر يزال»، «العادة محكمة»، إلى آخره كذلك في قواعد التعارض والترجيح وقواعد المصلحة.

أقول: نحن لا ننكر على من يريد أن يدون المقاصد كفن، وإنما الإنكار على من يريد أن يقدم المقاصد على القواعد وعلى الأصول، إذا تعارضت المقاصد والأصول حسب فهمهم، وحسب اجتهادهم، وليس حسب الواقع، لأننا في هذه الحالة نكون كمن قدم الظنيات على القطعيات عند تعارضها.

والله أعلم.

الشيخ محمد واعظ زاده الخرساني:

بسم الله الرحمن الرحيم.

لا شك أن علم المقاصد علم مهم، وله دخل كبير في استنباط الأحكام، ولا سيماً عند من يعمل بالقياس، ولكن العمل بالمقاصد على كل حال عمل بالعلل المستنبطة، فهي مردات بين ما يفيد اليقين وما يفيد الظن، ويمكن أن نضيف إلى المقاصد الأحكام العامة للشريعة الإسلامية فقد جمعت منها سبعة أصول، وهي:

١. أصل العدل والجور.

٢. أصل الخير والشر.

٣. أصل الصلاح والفساد.

٤. أصل الحسن والقبيح.

٥. أصل المعروف والمنكر.

٦. أصل النفع والضرر.

٧. أصل الطيب والخبيث.

وكلها منصوصة كتاباً وسنة، والعمل بها عمل بالنص القطعي، ولا تحديد فيها شرعاً بل كلها موجهة إلى العقول والعقلاء بما لهم من الارتكاز الفطري، فهي تختلف سعة وضيقاً ويتداخل بعضها في بعض، وبعضها يختص بمواضيع خاصة، كأصل الطيب والخبيث الخاص بالمأكول والمشروب، ونحن نرى أن هذه الأصول السبعة سوف توسع المجال للفقهاء على اختلاف مذاهبهم ولو عند من لا يعمل بالقياس. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدكتور عبد السلام العبادي:

بسم الله الرحمن الرحيم.

حقيقة هذا الموضوع على جلالة قدره وأهميته يبدو أننا غفلنا في استعراضنا لمباحثه مكانه في البناء الإسلامي، نحن نعتبر الموضوع أن الشريعة قد جاءت لتنظيم الواقع الإنساني بكل أبعاده وأنه ما من أمر من أمور العباد إلا ولله فيه حقوقاً وقد بين علماؤنا أن علم أصول الفقه هو الذي يبين القواعد التي تعين المجتهد على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، وعند استعراض مصادر الأحكام الشرعية بين علماء أصول الفقه هذه المصادر نجدها بالترتيب: كتاباً، وسنة، وإجماعاً، وقياساً، واستحساناً، واستصلاحاً، وعندما جاؤوا إلى موضوع الاستصلاح أو المصالح المرسلة، قالوا: وبناء الأحكام على مقتضى المصالح المرسلة عندما عرفوا المصلحة المرسلة، قالوا: بأنها المصلحة التي ليس هنالك عليها نص بعينها ولا بنوعها، إنما هي داخلة في عموم ما قصدته الشريعة ودعت إليه، وجاء العلماء الأجلاء الذين أشرتم إليهم وبينوا أن هذه المقاصد ضروريات وحاجيات وتحسينات، وأوضحوا أنه إذا كانت المسألة المعروضة يقوم المجتهد بالنظر في أدلة الشريعة فإن وجد عليها نصاً من الكتاب أخذ به أو نصاً من السنة أخذ به، وإن لم يجد لجأ إلى الاجتهاد، والاجتهاد أهم صوره القياس فيقيس، إذا وجد أن هناك ضرورة موجبة أو مصلحة مقتضية للعدول عن حكم مقاصد الشريعة، وذلك أن فيها عدول عن حكم القياس، أما المصالح المرسلة فعندما لا يكون هنالك نص مباشر على القضية، فكيف يطالب بأن يكون مقاصد الشريعة قرين لأصول الفقه وإلى جواره وليست

جزءاً منه؟ وهي لا يمكن أن تكون مستقلة؛ لأنها تأتي ضمن وظيفة علم أصول الفقه الذي يبين القواعد التي تعين المجتهد على استنباط الأحكام الشرعية. والحقيقة أن القول بالاهتمام بالمقاصد مطلوب، والقول بالتركيز على المقاصد في هذا العصر؛ لكثرة القضايا الحادثة التي تحتاج إلى اللجوء إلى الاستصلاح جيد، لكن القول بأن نبني علماً مستقلاً جديداً اسمه علم المقاصد، فهذا أمر غريب حقيقة، وفيه – مع احترامي لكل من قال بذلك – نوع من عدم الملاحظة للبناء الإسلامي في قضية التعامل مع تنظيم المجتمع الإنساني وأفعال المكلفين وواقع الناس. ومن هنا إذا أردنا أن نثري مسألة المقاصد فلا مانع من ذلك، لكن يجب أن ندقق، فعندما يقول أحد الإخوة الكرام – مع تقديري للجميع – أن هذا المجتمع يجب أن يضاف وحفظ البيئة يجب أن يضاف إلى المقاصد في الضروريات، ألا يعتبر حفظ النفس حفظاً لجميع نفوس المجتمع؟ وحفظ جميع نفوس المجتمع الذي هو حفظ المجتمع أولى عندما نقول حفظ النفس، فإذن لا حاجة لإضافة ما يسمى بحفظ المجتمع، وكذلك لا حاجة لإضافة ما يسمى بالمحافظة على البيئة لأنها كلها تعود لحفظ المال أو حفظ النفس، وأيضاً القول أمن المجتمع وأمن الدولة أيضاً كلها تعود إلى حفظ أموال الناس وحياتهم حقيقة التزيد على ما بناه فقهاؤنا من نظر دقيق لا يمكن أن نقبله إلا بعد أن نناقش ما قاله علماؤنا ونفنده ما أتينا به هو أجد وأفضل.

أيها الإخوة؛ الفقه ما هو؟ هو العلم بالأحكام الشرعية المستمد من أدلتها التفصيلية، وهو الذي يواكب حركة المجتمع، لذلك فهو هو نتاج تحكيم الشريعة في أفعال الناس وواقعهم، فإذا جئنا نلعب بهذه الآلية الفذة التي جاءت لبناء الشريعة، وقد قال جل وعلا: ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [من الآية ٣، سورة المائدة] وقال: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [من الآية ٨٩ ، سورة النحل] وذلك ليس بالنص المباشر فقط، بل إما بالنص المباشر أو بالنص غير المباشر، النص غير المباشر ما هو؟ هو الذي يقوم به المجتهد، لذلك قالوا: (دور المجتهد دور كاشف عن الحكم وليس واضعاً له)، فالحكم موجود بنصوص الشريعة، حتى عندما قيل: مصلحة الدعوة ومصلحة الوحدة الإسلامية أو مقصد الأمة الإسلامية، كل هذه عليها

نصوص مباشرة، فإذن يجب أن ينظر إلى هذا الموضوع بدقة الفقهاء التي نعرفها جميعاً، ونحن مجمع الفقه الإسلامي، ولا يعني إضافة «الدولي» لنا أننا أصبحنا نأتي بعلم جديد هكذا دون تدقيق فيما قاله علماؤنا السابقون ودون نظر وحرص عليه، حقيقة هناك بناء متكامل بناه فقهاؤنا عبر سنين طويلة من الترسيخ ورفع الجدر والأسس، لا يصح هكذا أن نأتي بارتجال وبحوث عابرة أن نأتي بشيء جديد، دون أن يكون هنالك ندوات متخصصة وبحث مستفيض ودراسات معمقة، لنقول: إننا سنأتي بجديد مما يغير طبيعة هذه الآلية التي ظلت تعمل حوالي خمسة عشر قرناً، وبشكل سريع ومترجل في لقاء عابر نلتقيه، قد لا يصلنا الدور في الحديث في مثل هذا اللقاء.

وشكراً، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدكتور أحمد السيابي:

بسم الله الرحمن الرحيم.

شكراً معالي الرئيس، والشكر موصول للباحثين الكرام وللعارض.

لا شك أن مقاصد الشريعة هي فن علمي رفيع يدل على العقل الإسلامي الذي استخرجه من مظانه، وهي الأدلة من الكتاب والسنة، وفي رأيي أنه آخر مراتب الاستدلال التي أولها العلة، سواء كانت مجملة كالعلة في العادات، أو مفصلة كالعلة في المعاملات، وبعد العلة يعرف الحكم من الدليل، ثم تأتي حكمة الحكم، وهذه هي المقصد من الدليل، أي: مقصد الشرع أو مقصد الشريعة. تبقى هناك المصلحة المرسلة التي تقوم على عدم وجود دليل ملغ أو دليل معتبر، فهناك تستخرج المصلحة والمقصود بها مصلحة الأمة، أي: أن المصلحة تتعلق بمجموع الناس في الغالب، وليس في أفراد الناس حيث يقوم الحاكم بتطبيق ما يراه مناسباً مصلحة مرسلة حيث لا دليل ملغ ولا دليل معتبر، فكلا الطريقين - طريق التعليل وطريق المصلحة - تؤديان إلى مقصد الشريعة.

لذلك فإن فهم المقصد هو مركب صعب لا يمكن ركوبه ممن هب ودب، فلابد من الأهلية العلمية التي تحقق التعرف على المعاني والحكم من أدلة الشريعة

الإسلامية الخالدة، وعدم الخلط بين المقاصد والمصالح المرسلة، على أنه ليس بالضرورة أن تستخرج المقاصد وقصرها لما يستجد من أمور الحياة، فالمقاصد حسب مراتب الاستدلال هي مرتبطة بالنص في فهم معناه وحكمه وحكمه، فهي صالحة لفهم الشريعة قديماً وحديثاً كما هو موجود ويستجد.

وأود أن أقول إن ربط استنباط المقاصد من النصوص الشرعية عاصم من التخبط في توجيه الأحكام الشرعية حسب الهوى، وبالتالي عدم ولوج بابها من قبل الأشخاص غير المؤهلين لها.

والله أعلم، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدكتور محمد النجيمي:

بسم الله الرحمن الرحيم.

سمعنا كلاماً طيباً في هذا اليوم، وإن كان هناك بعض المبالغة في القول بأن علم المقاصد يعتبر علماً مستقلاً عن أصول الفقه. إن جعله علماً مستقلاً عن أصول الفقه خطأ فاحش، لأن ذلك – يؤدي من حيث نعلم أو لا نعلم – إلى تمييع الشريعة الإسلامية وامتطاء أعداء الإسلام لهذا الباب ممثل خطراً على شريعتنا وعلى ديننا. هذه نقطة.

النقطة الأخرى – وقد سمعتها من أخي الشيخ محمد عبده عمر عندما يقول – : إن المقاصد لا تعديل تقدم على النصوص الظنية، هذا أيضاً كلام غير صحيح وغير منطقي، وأتمنى من فضيلته أن يتراجع عن هذا الكلام؛ لأنه يمثل خطورة، حيث إن كثيراً من النصوص ظنية في دلالتها بل وحتى في ثبوتها. هذه ناحية، والناحية الأخرى: وأؤكد على ما قاله فضيلة الدكتور وهبه، والدكتور محمد، والدكتور عبد السلام بأن هذا العلم علم جليل نحتاج إليه عند اختلاف الأدلة، وفي القضايا المستجدة، وتنزيل الأحكام على الوقائع، وما إلى ذلك، والقول بأن هناك ضروريات أيضاً تضاف إلى الخمس التي ذكرها العلماء هي كلها في الحقيقة – كما قال الدكتور عبد السلام – تعود إلى هذه الخمس، إذا استسلمنا لهذه الزيادة فسنجد

أنفسنا قد وصلنا إلى عشر وإلى عشرين، وهي في حقيقتها تعود إلى الضروريات الأساسية المعروفة. وأما ما ذكره أخي الدكتور عبد المجيد النجار من أن كثيراً من الذين يقومون بالتفجير والقتل وسفك الدماء تخرجوا من الكليات الشرعية، وأنهم لم يفهموا مقاصد الشريعة الإسلامية، فهذا أيضاً غير دقيق، فنحن قد حاورنا هؤلاء ونعرفهم جيداً، ويندر بل يكاد لا يوجد أحد منهم تخرج من الكليات الشرعية، بل هم جهلة ولا يعرفون شيئاً من أحكام الدين، وأغلبهم صغار في السن أو غير متخصصين في العلوم الشرعية، وأنتم تعلمون قادة هذا الفكر المنحرف الموجودين في أفغانستان أو غيرها، لا يعرفون شيئاً عن الدين، وليسوا من خريجي الكليات الشرعية فأتمنى الدقة عندما نتحدث عن مثل هذه الموضوعات المهمة. والقول بأن العقل مصدر أساسي للتشريع كالقرآن والسنة والإجماع... هذا كلام خطير، وقد بين الدكتور إبراهيم الغويل أن هذا حتى على أرض الواقع لا يسلم به، لماذا أرسل الله – سبحانه وتعالى – الرسل وأنزل الكتب؟ إذا كانت العقول كافية، فلا شك أن هذا الكلام يمثل خطورة كبيرة، وأتمنى ممن قال أو عبر به أن يبين على الأقل ماذا يريد من هذا؟ فإنه إن قلنا بأن العقل مصدر أساسي مثل بقية النصوص فهذا كلام في غاية الخطورة.

والله ولي التوفيق، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الشيخ محمد علي التسخيري:

بسم الله الرحمن الرحيم.

أنا سجلت الكثير من الملاحظات ولكن ما دمت الأخير فسوف أحذف الكثير، وأركز على نقطتين:

النقطة الأولى: قضية منطقة الفراغ التي – أشار إليها الدكتور السالوس – ثم ربطها بقضية عقائدية طويلة – العصمة وتاريخ العصمة – وجاء بما لم يقصد من الكلام صاحبه.

منطقة الفراغ مصطلح أطلق في قضية عمل ولي الأمر في الدولة، ولي الأمر يطبق الأحكام وعنده مساحة من المباحات، في مساحة المباحات المعنى الأعم يتعلق

بما يشمل المكروهات والمستحبات، لولي الأمر القدرة على أن يصدر أمراً يلزم بأمر مباح لمصلحة يراها في المجتمع، أو يحرم أمراً مباحاً لمصلحة يراها في المجتمع. لنفرض زراعة الفاكهة الفلانية أو الحبوب الفلانية أو السير أو ما إلى ذلك، هذه أمور مباحة بمعناها الأولي. ولي الأمر يصدر أمراً فيلزم بالسير على اليمين من الشمال إلى الجنوب، وعلى اليسار بالعكس، هذا إلزام في منطقة المباحات، هذا هو المقصود من منطقة الفراغ، ولا ربط لها بالعصمة.

الصعود إلى الإمام المهدي، ومتى توفي؟ ومتى غاب؟ وترتيب الأمور الأخرى عليها. أنا أعتقد يجب أن نعرف المصطلحات أولاً، حتى نرتب عليها لوازمها، وهذه هي منطقة المباحات، وكلنا وكل الفقهاء يعطون ولي الأمر الشرعي، - وأركز الولي الشرعي الذي يطبق الشريعة بكاملها - لا أشير إلى هؤلاء المدعين لولاية الأمر، كما أشار شيخنا الشيخ حمزة، هذا المراد، الولي الشرعي الفقيه العادل الكفء، فإذن أردوا ألا تربط بقضايا العصمة، كل ولي أمر يستطيع أن يملأ منطقة الفراغ بقوانين تحقق المصلحة الاجتماعية، ما علاقة هذا الأمر بالعصمة؟

النقطة الثانية: قضية العقل، هناك خلاف واضح، خلاف التحسين والتقبيح العقليين، هل يستطيع العقل أن يدرك حسن الأشياء؟ بعض أنماط الحسن، وليس كل الحسن، حتى يقال: نستغني عن الشريعة بعض أصول الأشياء الحسنة هل يستطيع أو لا؟ خلاف تاريخي واضح، التحسين والتقبيح العقلي والشرعي. المدرسة التي تؤمن بأن التحسين والتقبيح العقليين ذاتي عقلي تقول: يمكن أن يدرك العقل بعض الأمور الحسنة بذاتها حتى لو لم يأته شرع.

في قضية طاعة الله تعالى، طاعة الله تعالى يدرك العقل حسنها الذاتي حتى ولو لم يكن هناك أمر شرعي، ولو استند في طاعة الله وحسنها إلى الأمر الشرعي لكان هناك دور؛ لأنه إذا قلنا: (أطيعوا الله) هذه الآية هي التي تدل على الطاعة، يأتي الكلام من الملزم بلزوم طاعة هذا الأمر في (أطيعوا)؟ إذن مدرسة التحسين والتقبيح العقليين مدرسة عقلية لها قدرتها أشار إليها المعتزلة وأكدتها الأمامية، لا نستطيع أن نمر عليها مرور الكرام ونعبرها هكذا، ونلغيها بجرة قلم. قضية حسن العدل قضية مسلمة عقلية مقطوعة حتى لو لم يكن هناك دليل شرعي، نفس

العدل، يقال: هو علة حسنة تامة للحسن، لا أريد أن أدخل في هذا النزاع، ولكن أريد أن أقول: يجب ألا نمر بشخطة قلم على عقيدة وجد هناك نزاع حولها 1400 عام، فعندما أشير إلى العقل أنا أشير إلى أحكام العقل القطعية، وأحكام العقل القطعية لا يمكن نفي حجيتها أبداً، لا يمكن أن تقول للقاطع: أنت لا ترى، يقول: أنا أرى بأم عيني، أرى الواقع، تقول لي: لا، اعتبر نفسك لا ترى الواقع، هذا تناقض في ذهنك، ولذلك يقول العلماء: العلم حجيته قطعية. ويقول العلماء: التشكيك في الحجية كافٍ للقطع بعدمها، القطع حجيته ذاتية عقلية كاملة لا يمكن أن يقال: حجيته شرعية.

هذه المسائل أعتقد أنه لا ينبغي أن نمر عليها مرور الكرام، لها مباحثها، لها أدلتها، لكل رأيه، ولكل رأي احترامه الخاص، أما أن نمر عليها ونشكك فيها ثم نرتب عليها أموراً عقائدية فهذا أمر لا يستحسن من مجمع بهذا المستوى من الرفعة والتكريم.

هذان الأمران ركزت عليهما وفي الواقع ذكرت الكثير من النقاط على المقاصد وعلاقته بموضوع علم الأصول، تاريخها، لكن أنا أحذفه وأكتفي بهذا المعنى. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الرئيس:

شكراً لكم والشكر للجميع، ولا شك طبعاً، بحث المقاصد بحث مهم جداً ويبدو أن الكل متوجه إلى ضبط المقاصد، أما ما يتعلق بالتحسين والتقبيح فلا شك أن العقل يدل على الحسن والقبح – كما هو معلوم – أنه يقول بحسن الصدق وقبح الكذب، لكن الكلام هل يؤدي التشريع بحيث يترتب عليه وجوب؟ أما إدراكه للحسن والقبح فهذا معروف ومتكرر لدى علماء الأصول، وإنما الكلام هو هل إدراكه للحسن أو لحسن الحسن، وقبح القبيح أنه يتوجب عليه الحكم بحيث يأثم إن لم يفعل أو يثاب إذا فعل؟ هذا هو محل النقاش.

على كل حال الشكر للجميع، وفي الختام أذكر أولاً لجنة الصياغة لهذا الموضوع – موضوع المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام – : الدكتور إسماعيل

الحسني، الدكتور محمد الطاهر الميساوي، الدكتور أحمد بن حميد، الـدكتور العياشـي فداد، الدكتور محمد عبد الغفار الشريف.

وبهذا نرفع الجلسة، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

ثالثاً: القرار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين

قرار رقم ١٦٧ (٥/١٨)

بشأن

المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته الثامنة عشرة في بوترا جايا (ماليزيا) من ٢٤ إلى ٢٩ جمادى الآخرة ١٤٢٨هـ، الموافق ٩- ١٤ تموز (يوليو) ٢٠٠٧م.

بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع **المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام**، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله.

قرر ما يأتي:

أولاً: مقاصد الشريعة هي المعاني والحكم العامة والغايات التي قصد الشارع إلى تحقيقها من تشريع الأحكام جلباً لمصالح العباد في الدنيا والآخرة.

ثانياً: يؤدي اعتبار المقاصد في الاجتهاد، وظائف عدة، منها:

(١) النظر الشمولي لنصوص الشريعة وأحكامها.

(٢) اعتبار مقاصد الشريعة من المرجحات التي ينبغي مراعاتها في اختلاف الفقهاء.

(٣) التبصر بمآلات أفعال المكلفين وتطبيق الأحكام الشرعية عليها.

ثالثاً: اعتبار المقاصد الشرعية بمراتبها المختلفة الإطار الأساسي والمناسب لحقوق الإنسان.

رابعاً: أهمية استحضار المقاصد الشرعية في الاجتهاد.

خامساً: الإعمال الصحيح للمقاصد لا يعطل دلالة النصوص الشرعية

والإجماعات الصحيحة.

سادساً: أهمية دراسة الأبعاد المختلفة لمقاصد الشريعة في النواحي الاجتماعية والاقتصادية والتربوية والسياسية وغيرها.

سابعاً: أثر استحضار المقاصد الشرعية في الفهم السديد للخطاب الشرعي.

ثامناً: أهمية إعمال مقاصد الشريعة في تنزيل الأحكام الشرعية على الواقعات والنوازل للمعاملات المالية المعاصرة وغيرها لتحقيق التميز في الصيغ والمنتجات الإسلامية واستقلالها عن الصيغ التقليدية.

ويوصي:

(١) دعوة أمانة المجمع إلى استكتاب المزيد من الأبحاث من أجل التعريف بمقاصد الشريعة وجهود العلماء والباحثين فيها.

(٢) دعوة المؤسسات والمراكز العلمية إلى تدريس مقاصد الشريعة في مناهجها التعليمية.

والله أعلم

الموضوع السادس
تحديد سن البلوغ وأثره في التكليف

البحوث

١. تحديد سن البلوغ وأثره في التكليف: إعداد الدكتور ثقيل بن ساير الشمري.

٢. تحديد سن البلوغ وأثره في التكليف: إعداد الشيخ حسن الجواهري.

٣. تحديد سن البلوغ وأثره في التكليف: إعداد أ. د حمزة بن حسين الفعر الشريف.

٤. تحديد سن البلوغ وأثره في التكليف: أ. د عبد الله محمد الجبوري.

٥. تحديد سن البلوغ وأثره في التكليف: أ. د. وهبة مصطفى الزحيلي.

*** ملاحظة:**

تم ترتيب البحوث حسب الترتيب الهجائي لأسماء السادة الباحثين.

البلوغ وأثره في التكليف

إعداد
الدكتور ثقيل بن ساير الشمري
قاضي محكمة التمييز
دولة قطر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، أما بعد:

فإن موضوع أهلية الإنسان وتحمله للتكاليف ومدى مسؤوليته مدنياً وجنائياً وما يترتب على ذلك من حقوق له وللغير من المسائل التي تحتاج إلى توحيد القول فيها سيما عندما توضع القوانين التي تحكم الشريعة الإسلامية، وتستمد نصوصها القانونية من الأحكام الشرعية، وبما أن الخلاف في محددات البلوغ الطبيعي وبالسن تنازعته اتجاهات فقهية كثيرة فإن الاتجاهات القانونية، مدنية وجنائية، اختلفت هي الأخرى في تحديد هذا السن، بل فرقت بين الرشد المدني والرشد الجنائي، لذلك رأت أمانة المجمع بحث هذا الموضوع، فجاءت ورقة التكليف مشتملة على أهم ما يتعلق في هذه المسألة فقد جاء فيها: «مرحلة البلوغ أهم المراحل التي يمر بها الإنسان، حيث يصبح محلاً للتكاليف الشرعية والقانونية. وقد اختلفت الاتجاهات الفقهية في تحديد البلوغ بنوعيه (البلوغ الطبيعي بالعلامة، والبلوغ بالسن). كما أن في القوانين تحديدات مختلفة سواء في مجال الحقوق المدنية أو الجنائية. والحاجة ماسة إلى دراسة هذا الموضوع بما يحقق المقصد الشرعي منه».

وفي ما يلي بعض الجوانب التي تتطلبها دراسة هذا الموضوع:

- تعريف الأهلية
- مراحل الأهلية وحكم الشرع في كل منها.
- محددات البلوغ في الشرع، (البلوغ الطبيعي، والبلوغ بالسن).
- محددات البلوغ في القانون الوضعي، وفي نظر الأطباء.
- مدى أثر الاختلاف في محددات البلوغ في الأحكام الشرعية، والقوانين الوضعية في مجال القضايا المدنية والجنائية حسب سن البلوغ.

ولجمع شتات هذا الموضوع، وحصر ما أمكن من مباحثه، جعلت هذا البحث في ثلاثة مباحث.

المبحث الأول: في مفهوم الأهلية.

المبحث الثاني: البلوغ والرشد.
المبحث الثالث: أثر البلوغ في أهلية العقوبة.

المبحث الأول
في مفهوم الأهلية

هي لفظ من المصادر الصناعية، كالإنسانية، والجنسية والوطنية.

وتعرف لغة: بالصلاحية، أي صلاحية الإنسان لصدور الشيء عنه وطلبه منه، وقبوله إياه.

يقال: رجل أهل لأن يكرم، أي صالح للتكريم، واستأهل الخير، أي صار أهلاً له، والمؤهلات: المميزات التي تجعل الإنسان أهلاً، فأهلية الإنسان للشيء هي صلاحيته له[1] .

أما الأهلية في الاصطلاح فهي صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق له وعليه، ولصحة تصرفاته، وتعلق التكليف به.

الأهلية القانونية:

تعرف بأنها صلاحية الشخص لأن تكون له حقوق، وصلاحيته لاستعمالها، أو صلاحية اكتساب الحقوق، وإبرام التصرفات القانونية. أي قدرة الشخص على أن يكون صاحب مركز قانوني، يتعلق بحق أو التزام[2]

الفرع الأول

أقسام الأهلية: الأهلية قسمان، أهلية وجوب، وأهلية أداء.

١- أهلية الوجوب:

هي صلاحية الشخص لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه[3] .

ووجوب الحقوق له، تثبت للجنين فقط، أما وجوبها له وعليه فيثبتان للإنسان منذ ولادته، دون النظر إلى التمييز أو العقل.

وعلى هذا يمكن أن يقال: إن هناك أهلية وجوب ناقصة، وهي الصلاحية لثبوت الحقوق له فقط، وهذه تكون للجنين فتثبت له الحقوق، من إرث ووصية ونسب

---

(١) لسان العرب.

(٢) أهلية العقوبة صـ ٢٦.

(٣) المرجع نفسه صـ ٢٤.

وغيرها. ولا يجب عليه حق لأحد. كانت أهليته ناقصة، لأنه يعتبر جزءاً من أمه[1].

وأهلية الوجوب من وجهة نظر القانون هي الشخص سواء كان طبيعياً أو معنوياً، وإنما ينظر إليه القانون بوصفه قادراً على أن تكون له حقوق وعلى أن يتمتع بها.

فإذا فقد هذه الميزة، فهو ليس بشخص في القانون، وعلى هذا فكل إنسان شخص تتوافر فيه أهلية الوجوب، وتثبت له هذه الأهلية من وقت ميلاده إلى وقت وفاته. بل ثبت له من بعض الوجوه عند ما يكون جنيناً إلى بعد وفاته، وإلى حين تصفية تركته وسداد ديونه.

أما أهلية الوجوب الكاملة: فهي صلاحية الإنسان لثبوت الحقوق له، ووجوب الحقوق عليه، بأن يكون الشخص صالحاً لأن تثبت له حقوق على غيره، وصالحاً لأن تجب لغيره حقوق عليه، فإذا وجد هذان العنصران فقد أصبحت أهلية الوجوب كاملة.

وتسمى أهلية ثبوت الأحكام في الذمة، ويطلق عليها بعض الباحثين الذمة نفسها[2].

وتعترف القوانين بالأهلية لكل إنسان، وتثبتها كذلك للأشخاص المعنوية التي تكونها جماعة معينة أو من أموالهم، وإن كانت هذه الأهلية ينقص نطاقها في حالات معينة، كالصغير لا تثبت له أهلية التبرع، أو الشخص المعنوي تتقيد أهليته بقيود غرضه الذي أنشئ من أجله، ولا تكون له أهلية قانونية فيما جاوز ذلك. إلا أن هذه الأهلية التي تثبت لكل شخص على اختلاف نطاقها، يكون مناطها الإنسانية، أو العضوية في كيان سياسي كصفة المواطن في الدولة[3].

أهلية الأداء:

هي صلاحية الإنسان لكون ما يصدر عنه معتبراً شرعاً، ولتعلق التكليف به.

---

(١) الصغير بين أهلية الوجوب وأهلية الأداء صـ ٨٤.

(٢) الموجز في النظرية العامة للالتزامات في القانون المدني المصري صـ ٨٠.

(٣) أهلية العقوبة في الشريعة الإسلامية، صـ ٧٨.

أو كما يعرفها القانون: صلاحية الشخص لصدور العلم القانوني منه على وجه يعتد به شرعاً[1]. فالصغير تثبت له حقوق، وعليه واجبات، إلا أنه قبل التمييز إذا صدرت عنه تصرفات فإنه لا يعتد بها، ولا تترتب عليها آثارها الشرعية، إلا ما كان من قبيل ضمان المتلفات فلا يصح بيعه ولا هبته، ولا يصح منه صوم ولا صلاة، أما إذا بلغ سن التمييز فتصح منه بعض التصرفات، وتترتب عليها آثارها الشرعية – عند بعض الفقهاء: أي أنه صار أهلاً للأداء من وجه، لكن لا تتعلق به التكاليف، فإذا بلغ عاقلاً ترتب على كل ما يصدر منه الآثار الشرعية، وأصبحت له أهلية الأداء من كل وجه، وتعلقت به التكاليف، فأهلية الأداء يلزم معها وجوب أداء الحقوق التي يتوجه بها الخطاب إلى صاحب هذه الأهلية، وينشأ التكليف بمجرد تحقق مناطها، وما يكون للتكليف من سبب غير تصرف المكلف، كدخول الوقت للصلاة، أو حلول وقت دفع الزكاة.

فأهلية الأداء تقتصر على الحقوق المتعلقة بالأحكام التكليفية دون الأحكام الوضعية. كما تتميز من أهلية الوجوب بما في الأداء من خطاب وتكليف، بينما يقتصر الوجوب على ثبوت الحقوق للشخص أو عليه بغير نظر إلى ما ينشأ عنه هذا الثبوت من تكليف أو وضع[2].

ومناط أهلية الأداء هو العقل، لأن التكليف يقتضي أن يطيعه المكلف، بأن يقصد إلى امتثال مقتضاه، ولا يتأتى هذا القصد إلا لمن يفهم التكليف، وهو الإنسان الذي اكتمل عقله. وإذا كان ذلك هو المناط، فإنه لا تثبت هذه الأهلية لغير الإنسان، ولا لغير العاقل من الإنسان كالصغير والمجنون لأن غير العاقل لا يفهم الخطاب[3].

وتقسم أهلية الأداء إلى كاملة وقاصرة.

فأهلية الأداء الكاملة هي: التي تثبت بقدرة كاملة!

والمراد بها قدرة الجسم أو العقل أو هما معاً، لأن الأداء يتعلق بقدرتين: قدرة فهم الخطاب وذلك بالعقل، وقدرة العلم به وهي بالبدن، والإنسان في أول أحواله

---

(١) الموجز في النظرية العامة للالتزامات صـ ٨٢.

(٢) أصول البردوي ٤/ ٣٦٥.

(٣) المستصفى للغزالي ١/ ٥٣.

عديم القدرتين، لكن فيه استعداد وصلاحية لأن توجد فيه كل واحدة من القدرتين شيئاً فشيئاً بخلق الله تعالى، إلى أن تبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال، فقبل بلوغ درجة الكمال كانت كل واحدة منهما قاصرة، كما هو الحال في الصبي المميز قبل البلوغ، فإنه قاصر العقل مثل الصبي، وإن كان يتمتع بقوة بدنية، لذلك ألحقه فصوره العقلي بالصبي في الأحكام.

أما أهلية الأداء القاصرة فهي: صلاحية الشخص لصدور بعض الأقوال والأفعال عنه على وجه يعتد بها شرعاً.

ويتفق التقسيم القانوني مع تقسيم فقهاء الشريعة لأهلية الأداء من حيث كونها كاملة، وقاصرة.

فأهلية الأداء الكاملة هي صلاحية الشخص لصدور جميع الأعمال القانونية منه. وإذا اقتصر من الأعمال القانونية على العقود فيمكن تقسيمها من حيث أهلية الأداء إلى ثلاثة أقسام:

١- عقود اغتناء: وهي عقود يغتني من يباشرها دون أن يدفع عوضاً لذلك، كالهبة بالنسبة للموهوب له.

٢- عقود إدارة: وهي عقود ترد على الشيء لاستغلاله، كعقد الإيجار بالنسبة للمؤجر.

٣- عقود تصرف: وترد على الشيء للتصرف فيه بعوض كالبيع، وبغير عوض، كالهبة بالنسبة للواهب. فمن كان كامل الأهلية، يكون صالحاً لمباشرة هذه الأنواع من العقود، فتجتمع فيه أهلية الاغتناء، وأهلية الإدارة، وأهلية التصرف، وهذا ما يسمى الأهلية المطلقة وهي أهلية شاملة لكل الأعمال.

وقد تكون أهلية الأداء قاصرة، كصلاحية الشخص لصدور بعض الأعمال القانونية منه دون بعضها الآخر، فالصبي المميز، أهليته قاصرة، ولا يصح من تصرفاته القانونية إلا ما كان نافعاً له نفعاً محضاً [1].

يتبين مما تقدم أن أهلية الأداء مناطها التمييز، وهو الأساس الذي تقوم عليه، فإذا فقد التمييز كانت الأهلية معدومة، وإذا تم اكتملت، وهذا ما قرر في القانون المدني

---

(١) الموجز في النظرية العامة صـ ٨٢.

القطري، إذ نص في المادة (٥٠) منه على أن ((لا يكون أهلاً لأداء التصرفات القانونية من كان عديم التمييز لصغر في السن أو عته أو جنون، وكل من لم يكمل السابعة من عمره يعتبر عديم التمييز)). كما نص في المادة (٥١) منه على أن ((كل من بلغ سن التمييز ولم يبلغ سن الرشد، وكل من بلغ سن الرشد وكان سفيهاً أو ذا غفلة، يكون ناقص الأهلية وفقاً لما يقرره القانون)). ولا يدخل في نطاق الأهلية الأمور الآتية:

١- الولاية على المال:

هي نفوذ الأعمال القانونية التي تصدر من شخص على مال الغير، ولا تقوم على التمييز، مثل الولي والوصي والقيم، كل هؤلاء لهم الولاية على مال الصغير والمحجور عليه، فلا يقال: إن الولي له أهلية التصرف في مال الصغير، بل يقال: إن له ولاية التصرف، وعلى هذا فإن أهلية الأداء هي: قدرة الشخص على التعبير بنفسه عن إرادته تعبيراً صحيحاً منتجاً لآثاره القانونية والشرعية في حق نفسه وذمته، وأما الولاية فهي قدرة الشخص على إنتاج الآثار القانونية في حق غيره، وهي سلطة شرعية تقوم على ترخيص من القانون تجعل للشخص الحق في أن يقوم بعمل ينتج أثره في حق شخص آخر، ويترتب على هذه التفرقة أن فقدان أهلية الأداء يؤدي إلى بطلان العمل القانوني، أما فقدان الولاية فيؤدي إلى عدم نفاذ هذا العمل في حق من يقصد التزامه به؛ لأن القاعدة في القانون: أن الشخص لا يستطيع بإرادته أن يلزم إلا نفسه ما لم يتصرف عن الغير بتفويض صحيح منه أو من القانون[1] .

٢- عدم قابلية المال للتصرف:

كالمال الموقوف فلا يجوز التصرف فيه، وذلك لعدم قابلية الموقوف للتصرف، وليس لعدم أهلية الواقف، لا شأن للتمييز في ذلك.

٣- المنع من التصرف:

قد يمنع شخص من التصرف لمصلحة مشروعة، كبيع النائب ماله للأصيل، وقد

---

(١) التقنين في ضوء القضاء والفقه. عبد العزيز كمال.

روعي في ذلك مصلحة الأصيل، وكبيع المريض مرض الموت، وقد روعي في ذلك مصلحة الورثة.

وكشراء موظفي القضاء الحقوق المتنازع عليها عندما تقرر الجهة القضائية المختصة بيعها مراعاة للمصلحة العامة.

الفرع الثاني

الأثر المترتب على أهلية الأداء:

أ- الكاملة:

يترتب على أهلية الأداء الكاملة أمران:

١- توجه الخطاب ووجوب الأداء.

٢- الاعتداد بجميع ما يصدر من تصرفات قولية أو فعلية، أو اعتقادية، وترتب آثارها الشرعية عليها.

ب- القاصرة:

يترتب عليها: الاعتداد ببعض الأقوال والأفعال دون بعض.

فيصح منه بعض أقواله وأفعاله، ولا يصح منه البعض الآخر، ولا يترتب على أهلية الأداء القاصرة وجوب الأداء، لأن الصغير وإن كانت له قدرة الفهم إلى حد ما، إلا أنها ناقصة كما أن جسمه لا يقوى على تحمل التكاليف.

مراحل أهلية الأداء: -

من حيث إن أهلية الأداء هي صلاحية الشخص لإعمال إرادته إذ يؤدي ذلك إلى إحداث آثار قانونية وهذه الأهلية تمر بعدة مراحل هي:

١- مرحلة انعدام الأهلية:

في حالة الطفل غير المميز (دون سن السابعة) وكذلك المجنون ومن في حكمه، فالتصرفات الصادرة عن عديمي الأهلية، تكون باطلة، قال في المنثور: (أما غير المميز فهو مسلوب الأقوال والأفعال) [1].

---

(١) المنثور في القواعد ٢/ ٣٠١.

وفي القانون تعتبر تصرفات الصغير غير المميز باطلة بطلاناً مطلقاً [1]. وقد نصت المادة ١١٠ من القانون المدني القطري على أن (تكون التصرفات المالية للصغير غير المميز باطلة).

٢- مرحلة نقص الأهلية:

وتثبت للصغير الذي بلغ السابعة ولم يبلغ سن الرشد، ويسمى المميز، كما تثبت للسفيه وذي الغفلة، وقد فرق المقنن بين أحكام التصرفات التي تصدر من الشخص ناقص الأهلية حسب نوع التصرف فقد جعلت المادة ١١١ من القانون المدني سالف الذكر:

- تصرفات الصغير المميز صحيحة متى كانت نافعة له نفعاً محضاً كقبول الهبة.
- وتكون غير صحيحة إذا كانت ضارة ضرراً محضاً، كالتبرع فإنه يبطل لمصلحته.
- التصرفات الدائرة بين النفع والضرر، كالبيع والإيجار، تكون قابلة للإبطال لمصلحة الصغير، وقد نص قانون الولاية على أموال القاصرين القطري على أنه (يسقط حق التمسك بالإبطال إذا أجازها ولي الصغير، أو الهيئة (الهيئة العامة لشؤون القاصرين) أو الصغير بعد بلوغه سن الرشد)[2].

---

(١) قانون رقم ٤٠ لسنة ٢٠٠٤م بشأن الولاية على أموال القاصرين مادة (٢) قطر.

(٢) قانون الولاية على أموال القاصرين القطري مادة ٢. وانظر: المسؤوليتان العقدية والتقصيرية. د.فايز عبد الرحمن صـ ٢٢.

المبحث الثاني
البلوغ

قد يأتي الرشد مع البلوغ، وقد يتأخر عنه، وبما أن الرشد هو حسن التصرف في المال على مقتضى الشرع والعقل، فإن الرشيد هو من بلغ سن الرشد ولم يحجر عليه بسبب من أسباب الحجر، ولما كان الخلاف بين الفقهاء وارداً على سن البلوغ ومن ثم الرشد فإن كثيراً من القوانين قد حددت الرشد بسن معينة، من بلغها أصبح رشيداً، ولا يعتبر قبلها.

فالشخص الذي يبلغ سن الرشد مكتمل القوى العقلية، وليس به عارض من عوارض الأهلية كالجنون والعته والسفه والغفلة، وليس به مانع من موانع الأهلية كالغيبة، أو مانع قانوني كالمحكوم عليه بعقوبة جناية، فجميع التصرفات الصادرة عن الشخص كامل الأهلية تعتبر صحيحة.

أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة اكتمال الأهلية (الرشد) وسأبحثها في المبحث التالي:

إلا أن هذه السن لم تكن محل اتفاق في القوانين المدنية في الكثير من البلاد العربية، فسن الرشد فيها مرتبط بالحقوق التي يجوز للشخص ممارستها بأهلية كاملة فالقانون القطري نص على أن سن الرشد ثماني عشرة سنة وقد جاء النص في القانون المدني رقم ٢٢ لسنة ٢٠٠٤ م مادة ٤٩، وقانون الأسرة رقم ٢٢ لسنة ٢٠٠٦م وقانون الولاية على أموال القاصرين رقم ٤٠ لسنة ٢٠٠٦م وفي عمان ١٨ سنة قانون الأحوال الشخصية ٣٢ لسنة ١٩٩٧م.

أما في دولة الإمارات العربية المتحدة فإنه وفقاً للقانون رقم ٢٨ لسنة ١٩٨٥م المادة ٨٥/ ٢: ويبلغ الشخص سن الرشد إذا أتم إحدى وعشرين سنة قمرية.

أما في المملكة العربية السعودية فقد جاء في نظام الجنسية لسنة ١٣٧٤هـ المادة رقم ٣/ هـ - سن الرشد ما نصت عليه أحكام الشرع الشريف.

والقانون الأردني رقم ٦ لسنة ١٩٥٤م بشأن الجنسية (سن الرشد ... ثماني عشرة سنة وفاقاً للتقويم الشمسي)، وكذلك قانون الجنسية العراقي رقم ٤٣ لسنة ١٩٦٣، وكذلك في ليبيا قانون رقم ١٧ لسنة ١٩٩٢، وفي سوريا ٢٧٦ لسنة ١٩٦٩م.

وفي تونس عشرون سنة مادة ١٥٣ من مجلة الأحوال الشخصية.

وفي الكويت القانون المدني رقم ٦٧ لسنة ١٩٨٠م مادة ٩٦ - إحدى وعشرين سنة ميلادية كاملة وكذلك في مصر.

وفي اليمن القانون المدني رقم ١٤ لسنة ٢٠٠٢م مادة ٥٠ سن الرشد ١٥ سنة كاملة.

- (مرحلة اكتمال الأهلية) (الرشد):

ومن المعلوم أن العقل مناط التكليف، وأن الصغير لا يكلف شرعاً إلا إذا بلغ مرحلة تدل على العقل، ولما كانت العقول خفية غير ظاهرة، ومتفاوتة غير منضبطة، كان من الصعب معرفة بلوغ الصبي لتلك المرتبة التي هي مناط التكليف، أو عدم بلوغه، فكان لابد من إقامة وصف ظاهر منضبط، وهو حصول تلك المرتبة، يكون مناط التكليف، كما أقام الشارع السفر مقام المشقة، لأنه مظنة لحصولها عنده [1].

والوصف الذي أقامه الشارع هو البلوغ؛ لأنه وقت يستكمل فيه الإنسان عادة، شرائط العقل وأسبابه.

البلوغ لغة:

الوصول، وبلغ الشيء بلوغاً وبلاغاً، وصل وانتهى. وبلغ الغلام، أدرك.

والبلوغ في الاصطلاح:

هو: انتهاء حد الصغر، وهذا تعريف الطحاوي، وعرفه صاحب أسهل المدارك بأنه (قوة تحدث في الصبي يخرج بها عن حالة الطفولة إلى حالة الرجولة) [2]

ذكر الفقهاء علامات للبلوغ منها ما هو متفق عليه، ومنها ما هو مختلف فيه، ومن هذه العلامات ما يكون خاصاً بالأنثى، ومنها ما يكون مشتركاً بين الذكر والأنثى، وهذه العلامات هي:

الفرع الأول: الإنزال

١- الإنزال:

---

(١) الصغير بين أهلية الوجوب وأهلية الأداء صـ ٣٧.

(٢) ٣٠/ ٥.

وهو خروج ماء الرجل والمرأة، بجماع أو احتلام أو نظر أو غيره.

وقد استدل على اعتبار الاحتلام بلوغاً، بالكتاب والسنة والإجماع.

فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا بَلَغَ ٱلْأَطْفَٰلُ مِنكُمُ ٱلْحُلُمَ فَلْيَسْتَـْٔذِنُوا۟ ﴾[1] وأمر الصغار بالاستئذان بعد الاحتلام دليل على أنه يحصل به التكليف وما ذلك إلا لأن الشارع أثبت به البلوغ.

ومن السنة: قوله (رفع القلم عن ثلاثة ... وفيه عن الصبي حتى يحتلم)[2].

وكذلك أمره عليه الصلاة والسلام بقتل المحتلم من بني قريظة فعن عطية القرظي رضي الله قال: (عرضنا على رسول الله زمن قريظة فمن كان محتلماً أو نبتت عانته قتل)[3].

فالحديث الأول يدل على أن الخطاب مرفوع عن الصبي حتى يحتلم، فإذا احتلم صار أهلاً للخطاب بشرط أن يكون عاقلاً، والخطاب لا يكون إلا للبالغ، فدل على أن الاحتلام بلوغ[4].

والحديث الثاني يدل على أنه لو لم يكن الاحتلام بلوغاً لم يقتل النبي ﷺ المحتلم، إذ لا يتصور أن يستحل النبي ﷺ دماء الصبيان وقد نهى عن قتلهم. ففي كتاب الجهاد من صحيح البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: (وجدت امرأة مقتولة ... فنهى رسول الله عن قتل النساء والصبيان)[5].

أما الإجماع:

قال صاحب كشاف القناع: قال ابن المنذر: «وأجمعوا على أن الفرائض والأحكام تجب على المحتلم العاقل)[6].

---

(١) سورة النور الآية ٥٩.

(٢) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه وأحمد في المسند.

(٣) رواه أحمد في مسنده، والبيهقي في السنن الكبرى.

(٤) الكاساني ٩/ ١٤.

(٥) فتح الباري ٦/ ٤٨٩.

(٦) كشاف القناع ٤/ ٤٤٣.

وقال ابن حجر في الفتح: (وقد أجمع العلماء على أن الاحتلام في الرجال والنساء يلزم به العبادات وسائر الأحكام) [1]

الفرع الثاني: الإنبات

٢- الإنبات:

هو نبات الشعر الخشن حول القبل، والمعروف بشعر العانة، وهو الذي يحتاج إلى إزالته إلى نحو حلق.

وقد اختلف الفقهاء في اعتبار الإنبات علامة على البلوغ، على عدة أقوال:

الأول: أن الإنبات ليس علامة على البلوغ، لا في الحقوق الواجبة لله ولا في حقوق الآدميين. وسواء كان الشخص مسلماً أو غير مسلم، وهو مذهب أبي حنيفة[2].

الثاني: أن الإنبات علامة على البلوغ في بعض الحالات دون بعض، وهو مذهب الشافعية، ويقولون: إن الإنبات علامة على بلوغ غير المسلم، ومن جهل إسلامه، دون المسلم، وعللوا ذلك بأن مراجعة آباء المسلم وأقاربه فيه سهولة، وقالوا أيضاً: إن الصبي المسلم ربما تعجل البلوغ عن طريق الإنبات باستعمال الأدوية الجالبة له، لرفع الحجر عنه، أو للحصول على الولاية، وغير المسلم لا يتهم بتعجيل الإنبات عن طريق المعالجة.

وهذا التعليل للتفريق بين المسلم وغير المسلم لا تظهر وجاهته؛ لأنه اعترف بأن الإنبات علامة على البلوغ مطلقاً إلا أنه ترك في حق المسلم للتهمة.

كما عللوا ذلك بأن غير المسلمين لا يمكن الوقوف على احتلامهم، أو معرفة مقدار سنهم إلا من جهتهم، وأقوالهم غير مقبولة، فاقتضت الضرورة الاستدلال على بلوغهم بالإنبات.

---

(١) رد المحتار ٥/ ٧٦.

(٢) رد المحتار ٥/ ٧٦.

أما المسلمون فيمكننا الوقوف على احتلامهم، أو معرفة مقدار سنهم من أقوالهم؛ لأن أقوالهم مقبولة، فلا ضرورة تدعونا إلى الانتقال من الاحتلام إلى الإنبات.

أما التعليل الثاني فيعتبر الإنبات علامة اقتضتها الضرورة، وكأنهم يعترفون ضمناً أن الإنبات ليس بعلامة على البلوغ في الحقيقة، ولكن اعتبر كذلك في حق غير المسلم اضطراراً، ولا ضرورة لغير المسلم فيبقى الإنبات بالنسبة له على الأصل في كونه ليس علامة معتبرة في البلوغ[1].

الثالث: أن الإنبات علامة البلوغ مطلقاً، وهو مذهب المالكية، والحنابلة، وابن حزم.

وقال بعض المالكية: إنه علامة على البلوغ فيما بين الشخص وبين غيره من الآدميين من قذف، وقطع، وقتل. وأما فيما بين الشخص وبين الله تعالى من حقوق فليس بعلامة[2].

واستدل أصحاب القول الأول: بأن نبات شعر العانة لا يختلف عن نبات شعر بقية الجسم فينبغي ألا يعتبر نبات شعر العانة دليلاً على البلوغ كغيره من باقي شعر الجسم بل عدم اعتباره أولى من غيره، لأنه لا يمكن التوصل إلى معرفة البلوغ بواسطته[3]

واستدل أصحاب القول الثاني بحديث عطية القرظي وفيه: (أن النبي ﷺ حين حكّم سعداً في بني قريظة حكَم بأن تقتل مقاتلتهم وأن تسبى ذراريهم، وكان الصحابة إذا شكوا في غلام أنه بلغ أو لم يبلغ كشفوا عنه، فإن رأوه أنبت قتلوه، قال عطية القرظي: كنت في سبي قريظة فكانوا ينظرون، فمن أنبت الشعر قتل، ومن لم ينبت لم يقتل، فكنت ممن لم ينبت فجعلوني في السبي. ووجه الاستدلال بأن سعد بن معاذ حكم بقتل البالغ، وأنهم استدلوا على البلوغ بالإنبات، وكل هذا حصل مع غير المسلمين في تلك الحادثة.

---

(١) مغني المحتاج ٢/ ١٦٧.

(٢) مواهب الجليل ٥/ ٥٩.

(٣) الصغير صـ ٥٢.

أما أصحاب القول الثالث: بحديث عطية السابق وقالوا: إن حكم سعد هو قتل البالغين وسبي الذرية أي الذين لم يبلغوا وارتضى رسول الله ﷺ هذا الحكم فإذا شكّوا في صبي هل بلغ أو لم يبلغ استدل على بلوغه بالإنبات، لو لم يكن الإنبات دليلاً على البلوغ لم يقتل المنبت. وهذا ما فهمه عمر بن الخطاب، فكتب إلى عماله (أن لا تأخذوا الجزية إلا ممن جرت عليه الموسى).

كما استدلوا أيضاً بالقياس، ووجه استدلالهم: أن الإنزال اعتبره الشارع بلوغاً، لأنه مما يتعلق به البلوغ عرفاً، ونبات العانة مما يتعلق به البلوغ عرفاً أيضاً، فوجب أن يتعلق به البلوغ شرعاً كالإنزال، ويرد على هذا القياس القول: بأن الإنزال في سن معينة يعتبر فيصلاً بين الطفولة والرجولة بالإجماع، وليس الإنبات كذلك، لأنه يتعلق بإفراز هرمونات معينة في الجسم، لذلك نرى أحياناً بعض النساء ينبت لهن شوارب.

والراجح: أن الإنبات ليس علامة قاطعة على البلوغ.

الفرع الثالث: البلوغ بالسن

٣- البلوغ بالسن:

البلوغ علامة على أول كمال العقل، لأن الاطلاع على أول كمال العقل متعذر، فأقيم البلوغ مقامه.

والبلوغ بالسن جعل كذلك، عند تأخر الاحتلام، أو الإنبات عند من يعتبره دليلاً على البلوغ، أو تأخر الحيض أو الحبل في الأنثى، ومع أن الفقهاء جعلوا السن معياراً للبلوغ إلا أنهم اختلفوا في مقدار هذه السن على أقوال: فمنهم من اعتبر من أتم خمس عشرة سنة ذكراً كان أو أنثى، بالغاً، وهو قول الشافعية والحنابلة ومن وافقهم من الفقهاء، قال في كشاف القناع:

(ويحصل البلوغ في الذكر والأنثى بواحد من ثلاثة أشياء ... أو بلوغ خمس عشرة سنة أي استكمالها ...)[1].

---

(١) كشاف القناع ٣/ ٤٤٣.

واستدلوا بحديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: (عُرضت على رسول الله ﷺ يوم أحد وأنا ابن أربع عشرة سنة، فلم يجزني، وعُرضت عليه يوم الخندق، وأنا ابن خمس عشرة فأجازني)[1].

وهذا ما فهمه عمر بن عبد العزيز فكتب إلى أمرائه أن يفرض لمن بلغ خمس عشرة سنة، وقال: هذا حد ما بين الذرية والمقاتلة)[2].

وبحديث أنس رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (إذا استكمل المولود خمس عشرة سنة كتب ماله وما عليه وأخذت منه الحدود)[3]، وهذا الحديث ضعيف كما بين ذلك ابن حجر في التلخيص[4].

وقالوا: بأن التكليف مناط العقل، وإنما جعل البلوغ بالاحتلام حداً للتكليف لكونه مظنة لبدء كمال العقل ودليلاً عليه، والاحتلام لا يتأخر عادة عن خمس عشرة سنة، والعادة حجة شرعية فيما لا نص فيه. وإذا تأخر فإنما ذلك لمرض في جسمه، والمرض في الجسم لا يوجب ولا يستلزم مرضاً وضعفاً في العقل، فإذا بلغ الصغير هذه السن ولم يحتلم كان عقله قائماً بلا مرض فوجب اعتباره في لزوم الأحكام[5].

ومن أهل العلم من قال: إن الغلام إذا أتم ثماني عشرة سنة عد بالغاً، وهو قول أبي حنيفة والمالكية، إلا أن أبا حنيفة قال عن الأنثى تبلغ عند سبع عشرة، والمالكية قالوا: إنها مثل الغلام[6].

ودليلهم قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَلَغَ ٱلْأَطْفَٰلُ مِنكُمُ ٱلْحُلُمَ فَلْيَسْتَـْٔذِنُوا۟﴾ النور: ٥٩.

وقوله ﷺ: (رفع القلم عن ثلاثة ... وعن الصبي حتى يحتلم...)[7].

---

(١) فتح الباري ٦/ ٢٠٥.

(٢) المرجع نفسه ٦/ ٢٠٠٧.

(٣) سنن البيهقي ٧/ ٥٧.

(٤) تلخيص الحبير ٣/ ٤٢.

(٥) الصغير ٦٥ والزيلعي ٥/ ٢٠٣.

(٦) المغني ٦/ ٥٩٨.

(٧) فتح الباري ١١/ ٣١٠.

ودلالة ذلك تظهر في أن الشارع أناط تكليف الصبي بالاحتلام، ولا يزال التكليف مرفوعاً عنه ما دام لم يحتلم، فيجب أن يبقى هذا الحكم سارياً ما دام هناك احتمال بوجود الاحتلام، لأن الحكم إذا علق على شرط فإنه لا يوجد حتى يتحقق ذلك الشرط، وإذا جعلت له غاية فيجب أن يبقى سارياً إلى تلك الغاية، وعليه فيجب أن يظل التكليف مرفوعاً حتى يوجد الاحتلام، أو نيأس من وجوده، ونتيقن عدم حصوله، واليأس إنما يكون باستكمال ثماني عشرة سنة عادة، أما بعد خمس عشرة إلى ثماني عشرة سنة فالاحتلام غير ميئوس منه، بل محتمل الوجود، وإذا كان الاحتلام بعد الخمس عشرة سنة محتملاً فلا يجوز رفع ذلك التعليق، أما إذا استكمل الصبي الثامنة عشرة ولم يحتلم، فقد يئسنا من احتلامه فلم يجز اعتباره مع اليأس من وجوده.

أما حديث ابن عمر فنوقش بأنه لم يرده النبي ﷺ في أحد بسبب السن، وإنما رده لأنه كان ضعيفاً، قال ابن العربي: (والصحيح أن النبي ﷺ نظر في ذلك إلى إطاقته للقتال، فأما البلوغ فلا أثر له فيه، وقد أمر في بني قريظة أن يقتل منهم من أنبت، ويخلى من لم ينبت، وهذه مراعاة لطاقة القتال، لا للبلوغ)[1].

ويؤيد ما ذهب إليه ابن العربي ما ورد أن النبي ﷺ كان يجيز من الصبيان من يراه قادراً على القتال، ويرد منهم من كان ضعيفاً لا يقوى عليه، وكان وهو يعرض عليه الغلمان، عرض عليه غلام من الأنصار، فأجازه، وعرض عليه سمرة بن جندب فرده، قال سمرة: (لقد أجزت هذا ورددتني ولو صارعته لصرعته، قال: فدونكه فصارعه، فصرعه سمرة، فأجازه رسول الله ﷺ)[2].

فدل هذا على أنه لم تكن إجازته تعني البلوغ، ولا رده يعني عدمه، بل كان ذلك يعني مظنة قدرة الشخص على القتال من عدمها، قال الإمام الشافعي رحمه الله:

---

(١) أهلية العقوبة صـ ٢٦.

(٢) أحكام القرآن ٢/ ٨٦٤.

(ومحفوظ أنه شهد مع رسول الله ﷺ القتال العبيد والصبيان)[1] .

فدل هذا على أنه لم تكن إجازته تعني البلوغ، ولا رده يعني عدمه، بل كان ذلك يعني مظنة قدرة الشخص على القتال من عدمها، قال الإمام الشافعي رحمه الله (ومحفوظ أنه شهد مع رسول الله ﷺ القتال العبيد والصبيان)[2] .

قال البيهقي: (وقول ابن عمر في يوم أحد، وأنا ابن أربع عشرة سنة، أي: طعنت في الرابعة عشرة، وقوله – يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة سنة، أي استكملتها وزدت عليها، إلا أنه لم ينقل الزيادة لعلمه بدلالة الحال، وتعلق الحكم بخمس عشرة دون الزيادة، ثم قال: وهذه الطريقة، عندي أصح، واستشهد لما ذهب إليه بأنه في مغازي الأسود بن عروة، ومغازي موسى بن عقبة أنه كان بين أحد والخندق سنتان)[3]. وهذا توجيه محتمل. والله أعلم.

تلك العلامات السابقة التي ذكر الفقهاء أنها من علامات البلوغ، يشترك فيها الذكر والأنثى، وتنفرد الأنثى بعلامتين هما الحيض والحمل.

الفرع الرابع: الحيض والحمل

٤- الحيض والحمل

الحيض هو دم طبيعة وجبلة، يرخيه الرحم، يعتاد أنثى إذا بلغت في أوقات معلومة[4] .

قال الحافظ في الفتح: (وأجمع العلماء على أن الحيض بلوغ في حق النساء)[5].

واستدلوا بحديث (لا تقبل صلاة حائض إلا بخمار)[6] .

وقال القرطبي: فأما الحيض والحبل فلم يختلف العلماء في أنها بلوغ، وأن الفرائض والأحكام تجب بهما) [7] .

---

(١) الإصابة ٢/ ٧٧.

(٢) الأم ٤/ ٨٩.

(٣) السنن الكبرى ٦/ ٥٦، والصغير ٧٣.

(٤) شرح منتهى الإرادات ١/ ١١٠.

(٥) فتح الباري ٥/ ٦١٠.

(٦) رواه أحمد في المسند ٦/ ٢٥٩.

(٧) الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٣٤.

الحمل:

اتفقت المذاهب الأربعة على أن الحمل دليل على البلوغ، لأن الحمل لا يوجد إلا مع إنزال، والإنزال بلوغ، فدل على أن حمل الأنثى علامة على بلوغها؛ لأن الله أجرى العادة أن الولد يخلق من ماء الرجل والمرأة[1].

البلوغ من الناحية الطبية:

هو عبارة عن المرحلة الانتقالية بين الطفولة والرجولة، التي تتميز باكتساب الخصائص الجنسية الثانوية، وسرعة نمو الطول ونضوج وظائف الغدد الجنسية، واكتساب وظائف الإنجاب والانسلال. وهذا حاصل نضوج المحور الممتد من الغدة تحت المهاد، أو الهيبو ثالوموس مروراً بالغدة النخامية، أو هيبوفيز، وانتهاء بالغدة التناسلية، أو الخصية عند البنين، والمبيض عند البنات، والأنسجة المحيطية الهدف.

والحدث الأساسي في عملية البلوغ هو تحريك وتنشيط فعالية هذا المحور التي تبدأ من الحياة الجنينية وتتوقف أثناء مرحلة كمون الطفولة.

الفرع الخامس: مرحلة البلوغ

٥- مرحلة البلوغ

تمر مرحلة البلوغ بحالتين متفاوتتين:

١- حالة البلوغ فوق الكلوي

٢- حالة البلوغ الجنسي.

والبلوغ الناتج عن الغدد فوق الكلوية يسبق البلوغ الحاصل عن الغدد الجنسية عدة سنوات، بحيث إن مقادير (DANA) وأندروستنديون، التي تلعب دوراً مهماً في إطلاق عملية البلوغ تزداد في الدم ابتداء من عمر (٦- ٧) سنوات عند البنين، (٨- ٩) سنوات عند البنات.

أما البلوغ الجنسي فهو المرحلة التي تنمو أثناءها الغدد الجنسية والأعضاء التناسلية الداخلية، والخصائص الجنسية الثانوية، وأول ظاهرة تحدث، تتميز بإفراز ليلي متقطع نابض لهرمون (L H) ثم هرمون (F S H) بواسطة الغدة النخامية

---

(١) الصغير ٥٨.

تحت تأثير إفراز (L H – R H) غدة تحت المهاد[1].

أما مرحلة المراهقة: فهي الفترة من سن ١٢ سنة إلى سن البلوغ، وتتميز بحدوث تغيرات في الشكل العام، يصحبها ازدياد في الوزن والطول، كما تنضج فيها الغدد التناسلية ويزداد النشاط الهرموني، ويكون فيها نمو البنات أسرع من نمو البنين.

أهم التغيرات التي تحدث في هذه الفترة هي:

أولاً: في البنين:

١- ازدياد حجم الأعضاء التناسلية.

٢- خشونة الصوت.

٣- نمو شعر العانة، وشعر الإبطين والصدر، كما يظهر الشعر على الوجه.

٤- بدء إفراز السائل المنوي.

ثانياً: في البنات:

١- نمو الثديين.

٢- اتساع محيط الحوض.

٣- ظهور العادة الشهرية.

٤- ازدياد الوزن.

٥- تغير الإفرازات المهبلية.

٦- ظهور شعر العانة وشعر الإبطين.

ثالثاً: الظواهر المشتركة في الجنسين:

١- ظهور آثار القلق.

٢- تخلخل العلاقة مع الوالدين أحياناً.

٣- الرغبة في الانفراد باختيار الأصدقاء.

٤- الميل إلى العزلة[2].

وفي سن ثلاث عشرة سنة تبدأ لدى الطفل ظاهرة الشعور بالذات، ويحاول أن يبرز شخصيته، كما يريد أن يعبر عن دوره المنتظر في المجتمع، وموقعه في الحياة،

---

(١) نمو الأطفال والأولاد منذ الولاية حتى انتهاء البلوغ صـ ٨٢ و ٨٣.

(٢) الطفل، د. سعاد حسين صـ ٥١ و ٥٢.

ونجاحه في هذه الفترة يؤكد ثقته في نفسه واحترامه لذاته – وهو شعور يجب توفيره له في هذه الفترة، ينتقل فيه من الاعتماد على والديه إلى التخطيط بنفسه لمستقبله.

وفي هذه الفترة يختفي شعوره السابق بحاجته إلى الاعتماد على الغير، وهو ينتقل من حالة الطفولة غير المستقلة إلى حالة الشعور بالمسؤولية، وإحساسه بشخصيته كشخص كبير مستقل مسئول عن أفعاله، وأفعال الذين يعتمدون عليه [1].

مراحل البلوغ من الناحية الطبية:

يبدأ نمو البلوغ عند الصبيان في عمر ١١ سنة، وقد يتأخر إلى عمر ١٤ سنة.

أما عند البنات فإنه يبدأ في عمر مبكر، أي: في السنة العاشرة من العمر، وقد يتأخر إلى سن ١٢، ويمر البلوغ في خمس مراحل متتالية:

الأولى: الخصية والقضيب والمهبل لها شكل طفولي.

الثاني: الصفن مخصب، والقضيب صبياني، شعر على قاعدة القضيب، وعلى شفر الفرج، إفرازات مهبلية.

الثالثة: تصبح الخصية ٤ سم، والقضيب (٧- ٨) سم، وشعر العانة كثيف. وتنمو شفرات الفرج ويكبر الثدي وتتسع هالته.

المرحلة الرابعة: يصبح القضيب ١٠ سم، ويظهر استغلاظ الصوت، وشعر الوجه ونتوء هالة الثدي الذي ينمو بشكل واضح.

المرحلة الخامسة: الخصيتان والقضيب والثدي لها نفس الشكل عند البالغين. وهناك تغيرات أخرى عند البنين والبنات، هي:

١- البنون: يظهر الشعر تحت الإبط، في وقت متأخر، أي: بعد عدة أشهر أو عدة سنوات بعد المرحلة الخامسة، ثم تظهر تغيرات في المجموعة الفضلانية، وقد يتضخم الثديان بشكل مؤقت، وبنسبة ٣٠٪ وتظهر عملية توليد المني، وعملية القذف في المرحلة الخامسة.

٢- البنات: يتغير اتجاه الفرج فيصبح أفقياً وتحصل الدورة بعد سنتين من بداية البلوغ. وتبقى الدورات الشهرية غير منتظمة وبدون إباضة في السنتين الأوليين، ويظهر الشعر تحت الإبط بشكل متأخر.

---

(١) المرجع السابق صـ ٧٢ و ٧٤.

التغيرات التي تحدث في الجسم:

تحدث تغيرات جثمانية ونفسية وهورمونية أثناء هذه الفترة في ترتيب منظم ولكن يوجد هناك اختلافات فردية في وقت حدوث هذه التغيرات.

وتبدأ العلامات الأولى للبلوغ بين سن (٨- ١٤) سنة. وهذه العلامات يظهر أنها تبدأ من مكان ما في المخ، حيث توجد الساعة البيولوجية غالباً في الجزء المسمى اليبوثالامس. وهذا يؤدي إلى إفراز الهورمونات المنشطة لإفراز هورمونات الغدة النخامية التي تقع في قاع المخ، والتي تقوم بدورها بإفراز هورمونات تنشيط المبيض أو الخصية. ويؤدي ذلك إلى أن يفرز المبيض أو الخصية هورمونات تؤدي إلى نمو الأعضاء الجنسية وظهور العلامات الجنسية والثانوية (الأعضاء الجنسية في الأنثى هي: الفرج، والمهبل، والرحم، والبوقين، والمبايض، وفي الذكر هي: الخصيتان، والبروستاتا، والقضيب) أما العلامات الثانوية (فهي ظهور شعر العانة، والإبطين، وشكل شعر الرأس، وكذلك توزيع الدهن في الجسم ثم نمو الثديين في الإناث، واللحية والشارب في الذكور) [١].

اعتبارات بيولوجية عامة:

النمو أثناء البلوغ يتبع السن البيولوجي وليس السن الزمني. وقد يكون نمو أجزاء مختلفة من الجسم غير متناسق مع بعضه البعض.

فقد تعيش المراهقة لثلاث في عدة مستويات من النضوج في أعضائها المختلفة وقد تسبق بعض الأعضاء البعض الآخر.

١) الاختلافات بين الذكور والإناث:

عادة تنضج الفتيات مبكراً عن الفتيان وتحدث لهن طفرة النمو السريع في الطول والوزن مبكراً عن الفتيان. وحتى سن (١٨) سنة.

فإن نمو الفتيات الهيكلي (الفطام) يزيد عن الفتيان في نفس السن.

(ب) الاختلافات بين الإناث:

يحدث أول طمث (نزول أول دم أو أول دورة شهرية) بين سن (١٠) إلى (١٧) سنة، متوسط (١٢,٥) سنة. واضطرابات الدورة الشهرية أمر يؤدي خلال العامين

---

(١) د. عز الدين محمد نجيب ص٢٧.

الأولين إلى عدم خصاب. ولذلك فإن احتمال حدوث حمل عند زواج مثل هذه الفتاة نادر الحدوث في هذه الفترة وقد تحدث نوبات من انقطاع الطمث تكون أكثر غالباً في شهور الصيف عن شهور الشتاء. وعادة فإن البنات اللاتي يتأخر معهن الطمث الأول يكن أكثر طولاً من البنات اللائي يحضن مبكراً.

وهناك علاقة بين سن البلوغ عند الأم وعند ابنتها. فعادة يتأخر سن البلوغ في عائلات أو أسر بعينها[1].

اعتبارات فسيولوجية (وظيفية):

في فترة المراهقة يحتاج كلا الجنسين إلى كميات أكبر من الفيتامينات وخاصة فيتامين (د) والكالسيوم والبروتينات. وهناك زيادة في نسبة حدوث تضخم للغدة الدرقية (الموجودة في الرقبة)، وكذلك حدوث خلل في وظائف هذه الغدة.

وكذلك قد تكون هناك زيادة في نسبة حدوث الأمراض التالية:

السل (الدرن) وفقر الدم (الأنيميا)، وتسوس الأسنان، واضطرابات نمو العظام، وكذلك عدم استقرار النبض، وضغط الدم[2].

وقد تظهر خطوط على الجلد حول الثديين والردفين وأعلى الفخذين حتى في غير البدينات. ويبدو أن هذا له علاقة بزيادة هورمونات الغدة فوق الكلوية.

وعدم النمو المتناسق للثديين يقلق الفتيات في هذه السن ففي بعض الأحوال تظهر كتلة مؤملة حول أحد الحلمتين حجمها (٢ * ٢) سم وتختفي هذه الكتلة عندما يبدأ الثديان في النمو معاً.

وهذه الظاهرة أكثر ظهوراً في الفتيان. وعادة هي ظاهرة عابرة تظل حوالي ستة شهور وتختفي وحدها. وليس لها أي مغزى بالنسبة لنموهم الجنسي.

وفي الفتيات فإن هورمون الاستروجين الذي يفرزه المبيض هو المسئول عن التغيرات التي تحدث في الحلمات وقنوت الثدي. أما هورمونات الذكورة (الأندروجين) التي تفرزها الغدة فوق الكلوية فهي المسئولة عن ظهور شعر العانة

---

(١) د. عز الدين محمد نجيب (المرجع السابق) ص ٢٧، و ٢٨.

(٢) المرجع السابق صـ (٢٨).

والإبطين وكبر حجم البظر والشفرين الغليظين[1].

اضطرابات البلوغ (البلوغ المتأخر): هو عبارة عن غياب أو عدم علامات البلوغ بعد عمر (١٣) سنة عند البنات و (١٤) سنة عند الذكور.

والبلوغ المتأخر له عدة أشكال هي:-

١- تأخر البلوغ البسيط، وهذا النوع يتطور نحو البلوغ الطبيعي دون حاجة العلاج.

٢- تأخر البلوغ نتيجة قصور الغدد الجنسية المركزي.

٣- تأخر البلوغ نتيجة قصور الغدد الجنسية المحيطي.

٤- انقطاع الطمث الأولي.

معالجة تأخر البلوغ:

في الجنسين (ذكور وإناث) معالجة مرض مزمن احتمالي – معالجة عاهة عضوية احتمالية عند البنات:

تبدأ المعالجة حين وصول العمر إلى (١١- ١٢) سنة. في السنة الأولى تنشيط عملية ظهور الصفات الجنسية الثانوية. وفي السنوات التالية: استروجين عن طريق الفم ثلاثة أسابيع في الشهر.

بروجسترون في الأسبوع الثالث (l h – r h) بطريقة المضخة لتحريك عملية الإباضة.

عند الذكور تبدأ المعالجة حين وصول العمر (١٣ – ١٤) سنة في السنة الأولى: تنشيط عملية ظهور الصفات الجنسية الثانوية تستوسترون عن طريق الفم أو بالعضل.

في السنوات الماضية: تستوسترون متأخر التأثير: (٢٥٠) مج في الشهر بشكل متفرد، أو بالتناوب مع كونا وترومين كوربونيك[2].

البلوغ المبكر (قبل الأوان)[3]

عبارة عن ظهور أولى علامات البلوغ (الجنسية الثانوية) قبل عمر (٨) سنوات

---

(١) د. عز الدين محمد نجيب (المرجع السابق) ص٢٩.

(٢) د. عبد المحسن فاعور ص ٨٦ – ٨٩.

(٣) المرجع السابق (٩٠ و ٩١).

عند الإناث، (١٠) سنوات عند الذكور. إنها حالة كثيرة الشيوع عند البنات وتظهر عشرين مرة عندهن أكثر من عند البنين.

العلامات السريرية:

- عند الإناث: تضخم الثديين أو شعرانية عانية.
- عند الذكور تضخم الخصية أو شعرانية عالية.

١- البلوغ المبكر المركزي:

- عند البنات: ذاتي العلة في (٨٠٪) و (٧٠٪) نتيجة أورام منطقة تحت المهاد والغدة النخامية.
- عند الذكور: ذاتي العلة في (٢٠٪) من الحالات، و (٨٠٪) نتيجة أورام منطقة تحت المهاد والغدة النخامية.

٢- البلوغ المحيطي:

- عند البنات: ثديان بالغان -- غياب الشعرانية العانية – أورام المبيض.
- عند الذكور / تضخم الخصيتين – ازدياد سرعة النمو – ورم الخصية (خصيتان غير متماسكتين.

٣- البلوغ المبكر الكاذب:

- عند البنات: ظهور شعر العانة – غياب نمو الثدي – ازدياد سرعة النمو.
- عند الذكور: شعرانية عانية قضيب كبير وخصية صغيرة – ازدياد وسرعة.

أقصى سن البلوغ من الناحية الطبية:

عند الذكور: تمتد من (١٥ – ١٧) سنة، وعند البنات (١٣ – ١٦)، هذه المرحلة تتطابق مع مرحلة البلوغ عند كل من الذكور والإناث، وإن كانت مرحلة البلوغ تبدأ قبل ذلك أو تتأخر عن البداية في أحوال أخرى، كما سبق وبينا، إلا أنه يمكن القول أن آخر مدة البلوغ هي (١٧) سنة عند الذكور، (١٦) سنة عند البنات.

وفي مرحلة البلوغ هذه يطالب كل من الذكر والأنثى (لإثبات الذات) بالاستقلالية في جميع الميادين: الحلاقة – التزين – الألبسة – المخالطة والمعاشرة – المواعيد – والأوقات – والمطالقة والتسلية والسهرات .. وغير ذلك ويشعر كل منهما بأنه مضطهد معذب ومظلوم، يشعر أنه غير مفهوم، وغير مقدر حق قدره من

قبل الأهل، يحاول أن يتخلص من نفوذهم وسلطتهم فيتبنى مواقف مخالفة للمواقف التي يرغبون فيها[1].

(١) د. عبد المحسن فاعور (المرجع السابق) ص١١٤.

المبحث الثالث
أثر البلوغ في أهلية العقوبة

لقد استقرت قوانين العقوبات الحديثة – بعد تطور تاريخي طويل للمسئولية الجنائية – على عدم الاكتفاء في قيام الجريمة والمسؤولية الجنائية بمجرد تحقق ركنها المادي، بل يجب أن يتوفر إلى جانب ذلك بعض الشروط التي تتعلق بشخص الجنائي، والتي يطلق عليها الشروط الشخصية للمسؤولية الجنائية، أو الركن المعنوي للجريمة.

وتتمثل أهم هذه الشروط في الأهلية الجنائية، التي تفترض سلامة الملكات العقلية والنفسية لدى الجاني لحظة ارتكاب الفعل، أو الامتناع، المكون للجريمة، وهذه لا تثبت إلا للإنسان فقط[1].

يتضح من ذلك أن الأهلية الجنائية شرط لقيام المسؤولية الجنائية، وتطلب هذا الشرط، طبع هذه المسؤولية بالطابع الشخصي، ونقلها من المسؤولية المادية التي تقوم بالفعل وحده إلى ارتكاب المسؤولية الشخصية التي تتطلب إلى جانب الفعل توافر الخطأ ركناً في الجريمة[2].

الفرع الأول
المفهوم القانوني للمسؤولية الجنائية

هي أهلية الإنسان العاقل الواعي لأن يتحمل جزءاً عقابياً نتيجة فعل نهي عنه القانون، أو ترك ما أمر به باسم المجتمع ولمصلحته.

إذن فالمسؤولية الجنائية في قانون العقوبات هي: أهلية الشخص لتوقيع العقوبة عليه عند إخلاله بالتزام، وتوفر في هذا الإخلال أركان الجريمة، فمخالفة ما أمر به القانون أو نهي عنه، هو جريمة يكون مقترفها محل محاسبة [3].

والقاعدة لا يسأل غير الإنسان، وتمثل هذه القاعدة أحد المبادئ الأساسية التي تقوم عليها التشريعات الجنائية الحديثة، لذلك فإنه لا مسؤولية على المجنون،

---

(١) النظرية العامة للأهلية الجنائية صـ ٣.

(٢) المسؤولية الجنائية للصبي صـ ١١٣.

(٣) دكتوره حنان شعبان مطاوع (المرجع السابع) ص ١٢١.

وكذلك لا مسؤولية على صغير السن.

ومن البديهي لا يسأل غير الإنسان، لأن الإرادة ذات أهمية جوهرية في النظرية العامة للجريمة، إذ هي قوام الركن المعنوي، وهي عنصر من الفعل الإجرامي، والإرادة لا تكون إلا للإنسان، لأنه لا يعتد بها إلا إذا كانت واعية، وهي لا تكون كذلك إلا باعتبارها نفسية إنسانية، ومن ثم كان مستحيلاً أن تتوافر أركان الجريمة والمسؤولية بالنسبة لغير الإنسان [1].

سبق أن وضحنا أن الإنسان لا يعاقب إلا إذا كان أهلاً للمسؤولية، وذلك بأن يكون مدركاً مختاراً، كما أنه يجب أن يكون مخطئاً أي أنه يعمل عملاً غير مشروع، فالخطأ إذاً هو أساس المسؤولية الجنائية، وهو مرتبط بالإرادة فيجب أن يكون الإنسان متمتعاً بإرادة حرة، فإذا انعدمت الإرادة انعدم الخطأ.

وهذا هو الأساس المتبادر إلى الأذهان للمسؤولية الجنائية، فالجاني كان في وسعه أن يختار بين الطريق الذي يوافق القانون والطريق المخالف له وكان يجب على الجاني أن يختار الطريق الأول، فإذا ما اختار الطريق الثاني فهذه تكون إرادته الإجرامية، ويكون مسئولاً عنها، أي: أن الجاني كانت لديه حرية الاختيار.

الفرع الثاني

موانع المسؤولية الجنائية:

هي الحالات التي تتجرد فيها الإرادة من القيمة القانونية فلا يعتد بها القانون، ولا يتوافر بها الركن المعنوي للجريمة، فموانع المسئولية هي أسباب تمنع أهلية الفاعل ولا علاقة لها بالجرم أو العقل المادي للجريمة.

الموانع هي: صغر السن، الجنون، العته، السكر، الإغماء، النوم، الإكراه، حالة الضرورة، وهو ما يسمى في الفقه الإسلامي بعوارض الأهلية.

أما موانع المسؤولية في القانون والتي تستخلص من نصوصه فهي: صغر السن، الجنون، الغيبوبة الناشئة عن سكر غير اختياري، الإكراه وحالة الضرورة.

مانع صغر السن: إن الإنسان في مراحل عمره الأولى يكون ضعيف البدن،

---

(١) (المرجع السابق) ص١٢٥.

ضعيف الإدراك، ثم يتدرج في القوة البدنية والعقلية من الضعف إلى القوة شيئاً فشيئاً.

والذي يهمنا هنا هو مرحلة الصبا، وهذه المرحلة تبدأ من الولادة وتنتهي بالبلوغ وهي تنقسم إلى فترتين:

الأولى: من الولادة إلى سن سبع سنوات، وهي مرحلة ما قبل يوم التمييز.

الثانية: من سبع سنوات إلى البلوغ، وهي مرحلة التمييز.

والطفل في الفترة الأولى لا يكون مميزاً فلا يسأل جنائياً.

أما الفترة من السابعة حتى البلوغ فتسمى مرحلة التمييز، ويكون إدراكه نما،ونمت قدرته البدنية ولكنه لم يصل بعد إلى مرحلة النضج الكامل.

وقد اعتدت التشريعات الوضعية بعذر صغر السن، واعتبرته عذراً قانونياً مخففاً، ففي قانون الأحداث القطري ١٩٩٤ – مادة (٧) تنص على أنه لا مسؤولية على من لم يبلغ من العمر تمام السابعة. وفي المادة رقم (٨) من ذات القانون: إذا ارتكب الحدث الذي لم يتجاوز أربع عشرة سنة جناية أو جنحة، فلا يجوز الحكم عليه بالعقوبات أو التدابير المقررة لتلك الجرائم، فيما عدا المصادرة أو إغلاق المحل، ويحكم عليه بأحد التدابير الآتية:

١- التوبيخ: ويكون بتوجيه المحكمة التأنيب إلى الحدث عما صدر منه، وتحذيره من العود إلى ذلك السلوك مرة أخرى.

ب- التسليم: يكون إلى أحد الأبوين، أو إلى من له الولاية أو الوصاية عليه، فإذا لم تتوافر ...

جـ- الإلحاق بالتدريب المهني.

د-الإلزام بواجبات معينة.

هـ الاختبار القضائي.

و- الإيداع في إحدى الدور المخصصة للإعداد الاجتماعي.

ز- الإيداع في مؤسسة صحية.

وفي المادة (١٩) من ذات القانون إذا ارتكب الحدث الذي تجاوز سنة أربع عشرة سنة ولم يبلغ ست عشرة سنة، جناية أو جنحة فلا يجوز الحكم عليه بالإعدام أو

الحبس المقترن بالأشغال الشاقة، أو الجلد، ويحكم عليه بإحدى العقوبات الآتية:

١- إذا ارتكب جناية عقوبتها الإعدام أو الحبس المؤبد، حكم عليه بالحبس مدة لا تجاوز عشر سنوات.

٢- إذا ارتكب جريمة عقوبتها الحبس والغرامة أو إحدى هاتين العقوبتين حكم عليه بذات العقوبة في حدود نصف الحد الأقصى المقرر لها قانوناً.

ويفهم من هذه المادة أن من تجاوز عمره ست عشرة سنة وارتكب جناية عقوبتها الإعدام أنه ينفذ عليه، إلا أن المادة رقم (٢٠) من قانون العقوبات القطري جاء النص فيها على أن (تسري في شأن من أتم السابعة ولم يبلغ السادسة عشرة من عمره، الأحكام المنصوص عليها في قانون الأحداث. ولا يجوز الحكم بعقوبة الإعدام على من لم يبلغ الثامنة عشرة من عمره، وقت ارتكاب الجريمة). مادة (٢) من القانون رقم ١١ لسنة ٢٠٠٤م.

وفي القانون الجنائي السوداني لسنة ١٩٩١م مادة (٣/ جـ) (بالغ يعني: الشخص الذي ثبت بلوغه الحلم بالإمارات الطبيعية القاطعة، وكان قد أكمل الخامسة عشرة من عمره، ويعتبر بالغاً كل من أكمل الثامنة عشرة من عمره، ولو لم تظهر عليه إمارات البلوغ.

وجاء في قانون الجرائم والعقوبات اليمني رقم (١٢) لسنة ١٩٩٤م مادة (٣١) ((لا يسأل جزائياً من لم يكن قد بلغ السابعة من عمره وقت ارتكاب الفعل المكون للجريمة، وإذا ارتكب الحدث الذي أتم السابعة ولم يبلغ الخامسة عشرة الفعل أمر القاضي بدلاً من العقوبة المقررة بتوقيع أحد التدابير المنصوص عليها في قانون الأحداث، فإذا كان مرتكب الجريمة قد أتم الخامسة عشرة ولم يبلغ الثامنة عشرة حكم عليه بما لا يتجاوز نصف الحد الأقصى للعقوبة المقررة قانوناً، وإذا كانت هذه العقوبة هي الإعدام حكم عليه بالحبس مدة لا تقل عن ثلاث سنوات، ولا تزيد عن عشر سنوات)).

وقد اعتد أيضا القانون الفرنسي بصغر السن كسبب لتخفيف العقوبة على الحدث فقرر أن المحكمة لها أن تحكم على الحدث الذي يرتكب جريمة فيما بين

الثالثة عشرة من عمره والثامنة عشرة بالتدابير التهذيبية أو أن توقع العقوبة.

الأهلية والمسئولية: يميل بعض الباحثين إلى التمييز بين الأهلية والمسئولية فمنهم من يرى أن الأهلية هي ما يسمى في الشريعة وعند فقهاء القانون المدني بأهلية الوجوب، بينما المسئولية هي أهلية الأداء. فالأهلية عندهم صفة لاصقة بالشخص ينظر فيها لصلاحية الشخص للقيام بالعمل، ولو قبل وقوعه، أما المسئولية فمحل البحث فيها وعن توافرها في الشخص أو عدم توافرها لا يكون إلا إذا وقع منه العمل فعلاً.

ويطلق الدكتور مأمون سلامة تعبير الأهلية الجنائية على مجموعة العوامل النفسية اللازم لتوافرها في الشخص لكي يمكن نسبة الواقعة إليه بصفته فاعلها، وبعبارة أخرى نقول: إن الأهلية الجنائية هي أهلية الإسناد، والحقيقة أن صاحب هذا الرأي لم يقدم تحليلاً للأهلية الجنائية، فبينما هي عنده أهلية الإسناد أي ما يطلق عليه أهلية الأداء، نراه في موضوع آخر يتحدث عنها وكأنها أهلية الوجوب، وذلك عندما ما يقول: إن «قدرة الشخص على الاختيار شيء، والاختيار الفعلي شيء آخر، فالأول مناط المسئولية الجنائية، والثاني مناط المسؤولية عن فعل معين».

ولا شك أن أصحاب التفرقة بين الأهلية والمسؤولية وبين معارضيهم حواجز لا يمكن عبورها.

والحق أننا في كلتا الحالتين أمام المسؤولية، ولكن بالنظر إليها من زاويتين مختلفتين، فالمسؤولية كما قيل بحق «مفهومان فهي إما مسؤولية بالقوة أو بالفعل، والمفهوم الأول مجرد، أما الثاني فواقعي».

والمراد بالمفهوم الأول: صلاحية الشخص لأن يتحمل تبعة سلوكه، والمسؤولية بهذا المعنى صفة في الشخص أو حالة تلازمه سواء وقع منه ما يقتضي المساءلة، أو لم يقع منه شيء بعد.

أما المفهوم الثاني فيراد منه تحميل الشخص تبعة سلوك صدر منه حقيقة، والمسئولية بهذا المعنى ليست مجرد صفة أو حالة قائمة بالشخص ولكنها فضلاً عن ذلك «جزاء» والمفهوم الثاني يستغرق الأول – أو يفترضه – بحكم اللزوم العقلي» لأنه لا يتصور تحميل شخص تبعة سلوك أتاه إلا إذا كان أهلاً لتحمل التبعة.

الفرع الثالث
شروط المسؤولية الجنائية

لا يكفي وقوع الفعل المكون للجريمة مادياً ونسبته إلى فاعل للقول بقيام المسئولية الجنائية، بل لابد من توافر شرطين معاً. أساس المسؤولية الجنائية، هما: (الإدراك والتمييز) فإذا ما توافرا قامت المسئولية وأصبح الشخص أهلاً لأن يحاسب عن أعماله[1].

(١) الإدراك والتمييز: وهو الشرط الأول لحمل المسؤولية الجنائية ويعني قدرة الشخص على فهم ماهية سلوكه وتقدير ما يترتب عليه من نتائج. وهذا الفهم ينبغي أن يحيط بالفعل في ذاته وبنتائج هذا الفعل الطبيعية.

وقد نصت على ذلك المادة (٦٢) من قانون العقوبات المصري بقولها: «لا عقاب على من يكون فاقد الشعور والاختيار في عمله وقت ارتكاب الفعل، إما لجنون أو عاهة في العقل وإما لغيوبه ناشئة عن عقاقير مخدرة، أياً كان نوعها إذا أخذها قهراً عنه أو على غير علم منه بها»[2] فحيث ينتفي التمييز يستبعد المشرع المسؤولية الجنائية.

مناط التمييز: والإنسان لا يبلغ مرحلة التمييز مرة واحدة، بل لابد من مراحل يقطعها الإنسان حتى يتحقق التمييز، وقد جعل المشرع من البلوغ قرينة على حصول الإدراك وتحقق التمييز، ومتى بلغ الإنسان تمتع في نظر القانون بالقدرة على الفهم والإدراك وأصبح مسئولا أمام القواعد الجنائية، علم بالقانون أو جهله، فمتى توافرت القدرة على التمييز لا يصح الاعتذار بجهل القانون، بل إن هذا الجهل ساقط بالتمييز سواء كان جهلاً مصحوباً بالقدرة على العلم بالقانون أو مقروناً بالعجز المطلق عنه.

ويعلل البعض ذلك بأن العلم بقانون العقوبات والتكييف المستحق منه مفترض «وهذا التعليل غير دقيق، لأنه ينطوي على التسليم ضمناً بلزوم العلم بالقانون،

---

(١) د. محمد كمال الدين إمام – المسؤولية الجنائية أساسها وتطورها – دار الجماعة الجديدة للنشر بالإسكندرية – ٢٠٠٤م ص١١٤.

(٢) القانون ٥٨ لسنة ١٩٣٨ بإصدار قانون العقوبات.

كشرط في التمييز، وإلا لما كان في الاحتياج بافتراضه فائدة، وهذا غير صحيح من وجهتين: الأولى: أن التمييز في حقيقته لا يتمثل في ذات العلم بالشيء أو إدراكه، بل في القدرة على ذلك فمن أوتي القدرة كان مميزاً، ولو فاته العلم حقيقة، ولهذا لا يوصف «الجاهل بأنه غير مميز».

والثانية أن التمييز يقتضي إدراك القيمة الاجتماعية للسلوك، أما القيمة القانونية له فتخرج أصلاً عن موضوعه.

وشرط التمييز منصوص عليه صراحة أو ضمناً في كل التشريعات، وهو يبين موقفها من الأساس الذي تبنى عليه مسؤولية الفرد جنائياً[1].

(٢) حرية الاختيار: وهي الشرط الثاني لقيام المسؤولية الجنائية، وتعني قدرة الإنسان على توجيه نفسه إلى عمل معين أو الامتناع عنه، أو هي قدرته على الفعل والترك، ولها نفس المعنى في المجال الجنائي؛ إذ يراد بها القدرة للمرء على تصفح صور السلوك الممكنة وانتقاء أفضلها من وجهة نظره».

وحتى تتوافر حرية الاختيار لابد من وجود أمرين:

الأمر الأول: إمكان الفعل، فإذا كان الفعل أو السلوك المراد غير ممكن أو مستحيلاً في ذاته فلا محل للقول بحرية اختيار في مواجهته.

الأمر الثاني: وجود البدائل، أي: أن يوجد في عالم الإمكان أكثر من فعل ممكن، فلو كنا أمام فعل واحد البديل له لا محيص عنه، فلا مكان لحرية الاختيار؛ لأنها لا تقوم إلا في عالم الممكنات، لابد من إمكان الفعل وإمكان الاقتناع حتى يمكن القول بحرية الاختيار [2].

خلاصة القول: إن توافر الاختيار وتعاصره مع الفعل المرتكب يجعل صاحبه أهلاً للمسؤولية الجنائية، فإذا انتفى الاختيار ارتفعت المسئولية الجنائية، وليؤثر ذلك في طبيعة العقل المرتكب تجريماً وتأثيماً [3].

---

(١) محمد كمال الدين إمام (المرجع السابق) ص ٢٨٨ – ٢٩٠.

(٢) المرجع السابق نفسه ص ٢٩١.

(٣) المرجع السابق نفسه ص٢٩٢.

وموانع المسئولية هي أسباب شخصية تتعلق بفاعل الجريمة وتتصل بالتمييز وحرية الاختيار، وأغلب التشريعات أميل للبدء بمسئولية جنائية محققة هي ما أطلق عليها مسئوليات الأحداث، وعند بلوغ سن معينة هي (١٨) في التشريع الجنائي القطري والمصري وغيرهما يصبح الشخص صالحاً لتحمل المسئولية ويصبح مخلاً بمسؤولية جنائية كاملة، وأمام القانون يمر الإنسان بثلاث مراحل حتى يصل إلى المسؤولية الجنائية الكاملة هي:

الأولى: من الولادة حتى السابعة غير أهل للمسؤولية لتخلف شروط التمييز.

الثانية: من السابعة حتى الخامسة عشرة يوجد لديه تمييز يعاقب ببعض التدابير.

الثالثة: الثامنة عشرة وهي مرحلة المسؤولية الكاملة والسن التي تبدأ عنها المسئولية تحدد يوم ارتكاب الجريمة لا يوم إصدار الحكم أو تنفيذه.

أهم مراجع البحث

الكتاب	المؤلف
١- أهلية العقوبة في الشريعة الإسلامية	د. توفيق حسين رضا.
٢- الصغير بين أهلية الوجوب وأهلية الأداء.	محمود مجيد الكبيسي
٣- الموجز في النظرية العامة للالتزامات في القانون المدني.	د. أحمد أبو الوفاء
٤- التقنين في ضوء القضاء والفقه.	د.عبد العزيز كمال الدين.
٥- المنثور في القواعد الفقهية.	للزركشي.
٦- فتح الباري.	لابن حجر العسقلاني.
٧- فتح القدير	للكاساني.
٨- كشاف القناع.	منصور البهوتي
٩- رد المحتار.	لابن عابدين.
١٠- مغني المحتاج	للشربيني.
١١- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل.	محمد بن محمد بن عبدالرحمن (الحطاب).
١٢-المغني.	لابن قدامة.
١٣- تلخيص الحبير.	لابن حجر العسقلاني.
١٤- أحكام القرآن.	لابن العربي.
١٥- الإصابة.	لابن حجر العسقلاني.
١٦- الأم.	للإمام الشافعي.
١٧- السنن الكبرى.	للبيهقي.
١٨- شرح منتهى الإرادات.	منصور البهوتي.
١٩- الجامع لأحكام القرآن.	للقرطبي.
٢٠- نمو الأطفال.	د. عبد المحسن فاعو.
٢١- الطفل.	د. سعاد حسين حسن.
٢٢- النظرية العامة للأهلية الجنائية.	د. عادل يحيى قرني.

٢٣- المسؤولية الجنائية للصبي. د. حنان شعبان مطاوع.

٢٤- المسؤولية الجنائية أساسها وتطورها. د. محمد كال إمام.

٢٥- المسؤوليتان العقوبة والتقصيرية ومدى أحقية المضرور في الجمع بينهما. د. فايز أحمد عبد الرحم

تحديد سن البلوغ وأثره في التكليف

إعداد
الشيخ حسن الجواهري
الجمهورية الإسلامية الإيرانية

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين وصحبه الميامين.

تحديد سن البلوغ وأثره في التكليف.

تمهيد:

إن البلوغ هو أحد شروط استكمال الأهلية في الإنسان، فينبغي التكلم عن الأهلية أولاً للولوج إلى تحديد سن البلوغ، فنقول:

إن التصرفات الصحيحة سواء كانت عقوداً أو غيرها لابد فيها من الرضا، والرضا لا يكون صحيحاً إلا إذا كان صادراً من ذي أهلية، فإن لم تكن الأهلية موجودة أو كانت ناقصة فإن التصرف يكون باطلاً، إذن فما هي الأهلية؟

الأهلية [1]: إن الأهلية التي تذكر في الفقه الإسلامي كشرط لتوجه التكاليف إلى الإنسان، أو كشرط من شروط المتعاقدين هي عبارة: عن «الكمال» برفع النقص والقصور، هو عنوان مشير إلى واقع ما يوجب نقص الأهلية من صغر وجنون وسفه وذهول [2].

ويجب أن نفرق بين عدم الأهلية وعدم قابلية المال للتصرف، فالقاصر وهو من عدم الأهلية غير أهل للتصرف في ماله، أما من وقف ماله فلا يستطيع التصرف فيما وقفه، لا لنقص في أهليته بل لعدم قابلية المال الموقوف للتصرف في غير ما وقف له.

كما يجب أن نفرق بين عدم الأهلية والمنع من التصرف والتعاقد، إذ المنع من التصرف أو التعاقد قد يكون ناشئاً من حكم الشارع بذلك كما في عدم جواز تصرف المريض مرض الموت في التركة، أو في أكثر من ثلث التركة «أو عدم جواز تصرف الزوجة في مالها بلا إذن الزوج، بناء على القول به عند البعض» أو عدم

---

(١) لم يكن هذا التعبير دارجاً عند فقهاء المسلمين، بل الدارج عندهم هو الكمال الذي هو شرط التكليف، وكذا الكمال الذي هو شرط في المتعاقدين، والكمال: عبارة عن البلوغ والعقل. نعم الرشد: وهو خلاف السفه يشترط في إعطاء المال إلى صاحبه، وكذا يشترط في صحة تصرفاته المالية. ولكن أشرنا التعبير بالأهلية لأن المقصود منها الكمال ولا مشاحة في الاصطلاح.

(٢) راجع فقه العقود: ٩٧.

جواز تصرف المملوك في ماله بلا إذن مالكه، وقد يكون المنع من التصرف أو التعاقد ناشئاً من حكم الحاكم بالحجر الطارئ بواسطة التفليس، إلا أن ذلك لا يعني زوال الأهلية عند هذا الشخص الممنوع من التصرف أو التعاقد.

إذن القصور في ذات الإنسان أو في ذات المالك المتعاقد هو المانع من الأهلية، وهذا القصور لا يكون إلا بصغر أو جنون أو سفه أو ذهول، ولا يزول هذا القصور إلا بالبلوغ والعقل والرشد.

الأهلية في الفقه الوضعي

ذكر الدكتور السنهوري[1] أن الأهلية تنقسم إلى قسمين: أهلية الوجوب وأهلية الأداء.

قال: أما أهلية الوجوب فقد نسب إلى أصول الفقه الإسلامي: «بأنها صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه، فالشخص «سواء كان شخصاً طبيعياً أو شخصاً اعتبارياً» إنما ينظر إليه القانون من ناحية أنه صالح لأن تكون له حقوق وعليه واجبات، فكل إنسان- بعد أن أبطل الرق – شخص قانوني تتوافر فيه أهلية الوجوب وتثبت له الأهلية من وقت ميلاده، بل وقبل ذلك من بعض الوجوه عندما يكون جنيناً، إلى وقت موته، بل وبعد ذلك إلى حين تصفية تركته وسداده وديونه...».

أما أهلية الأداء: «هي صلاحية الشخص لاستعمال الحق، ويقع أن تتوافر للشخص أهلية الوجوب دون أهلية الأداء، فيكون مستمتعاً بالحق، وهذه هي أهلية الوجوب، دون أن يستطيع استعماله بنفسه، وهذه هي أهلية الأداء، ويتبين من ذلك أنه يمكن فصل أهلية الوجوب عن أهلية الأداء فصلاً تاماً.

والذي يعنينا هنا هو أهلية الأداء، فإذا أطلقنا الأهلية كانت هي المقصودة»[2].

ثم إن السنهوري يقول: إن الأهلية هي عبارة عن التمييز الذي يكون دوره قبل دور البلوغ، فمن كان كامل التمييز كان كامل الأهلية ومن نقص تمييزه كانت

---

(١) الوسيط ١: ٢٨٣. ٢٨٥.

(٢) المصدر السابق.

أهليته ناقصة، ومن انعدم تمييزه انعدمت أهليته[1]. ثم جعل سن التمييز سبع سنين فقال: «تقدر سن التمييز بسبع سنوات، وكل من لم يبلغ السابعة يعتبر فاقداً للتمييز معدوم الأهلية»[2]. وتكون جميع تصرفاته باطلة[3].

ثم ذكر السنهوري: أن الأهلية لما كان مناطها التمييز، فهي تتأثر بالسن دائماً، وقد تتأثر بعوارض تقع أو لا تقع من شأنها أن تؤثر في التمييز، كالجنون والعته والغفلة[4].

أقول: الفرق واضح بين ما تقدم منا، وما ذكره الدكتور السنهوري، فقد قلنا: إن الأهلية هي الكمال التي يحصل برفع النقص والقصور اللذين هما عنوان مشير إلى واقع ما يوجب نقص الأهلية من صغر وجنون وسفه وذهول، أما الدكتور السنهوري فهو يرى أن الأهلية هي التمييز، وهذا التمييز قد يكون كاملاً، وقد لا يكون كاملاً، وهو يتأثر بالسن دائماً وبعوارض كالجنون والعته والغفلة. فمن كان له سبع سنين فله أهلية ناقصة، خلاف ما ذكرناه من أنه لا أهلية له؛ لأنها تحصل بالكمال، وهو غير كامل ثم لا يوجد أي مبرر لجعل سن التمييز سبع سنين في جميع أفراد البشر؛ لأنهم يختلفون في الفهم والتمييز.

اشتراط البلوغ في التكاليف الشرعية والتصرفات المالية:

إن البلوغ دخيل في الكمال دخيل في الكمال الذي تشترط به التكاليف الشرعية، وهذا البلوغ عادة ما يكون بعد سن التمييز عند الإنسان، واشتراط البلوغ في هذين الموردين له عدة أدلة:

الدليل الأول: القرآن الكريم، وهو قوله تعالى: ﴿ وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ۖ وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُوا۟ ۚ وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾[5].

---

(١) المصدر السابق نفسه.

(٢) المصدر السابق نفسه: ٢٨٩. ٢٩٠.

(٣) المصدر السابق نفسه.

(٤) المصدر السابق نفسه.

(٥) النساء: ٦.

واختصاص الآية باليتامى لا يضر بالاستدلال بشأن كل صغير، وذلك لعدم احتمال الفرق بين الصغير اليتيم والصغير غير اليتيم في شرط التكليف بالبلوغ وفي عدم جواز تصرف غير البالغين في أموالهم، وهذا هو معنى قولهم أن المورد لا يخصص الوارد.

نعم نزلت الآية في خصوص اليتيم بلحاظ الواقع الخارجي، الذي كان الأيتام محلاً للابتلاء بلحاظ حفظ أموالهم أو صرف المال عليهم أو أخذ أجور الخدمة عليهم، أما الطفل الذي يعيش في كنف أبيه فغالباً لا يكون له مال يخصه، كما لا يطلب الأب أجوراً على خدمة ولده.

وتقريب الاستدلال:

١. يكون بذيل الآية: فإن ذيل الآية منع من أن يأكل الولي مال اليتيم إسرافاً وتعدياً، وبداراً «بجهة الأجرة على العمل، حيث إن الآية الكريمة ذكرت أن لا أجرة على عمل الولي في حفظ مال اليتيم إذا كان غنياً، نعم إذا كان فقيراً لا يتمكن من سد جوعه بالاكتساب أو كان يعمل لليتيم، فله الحق في سد حاجته الضرورية من مال اليتيم، فالمنع من أكل مال اليتيم بداراً «بحجة الأجرة على العمل، مخافة أن يكبر اليتيم فيمنع الولي من الأخذ، وهذا يعني أن اليتيم يتسلم المال من الولي بعد أن يكبر «يبلغ» ويخرج عن الصغر.

٢. يكون بصدر الآية: ذكر الشيخ النائيني[1] (قدس سره)، بأن حتى (للغاية) كما هو الظاهر من كلمة حتى، ويكون قوله: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ تفريعاً على الابتلاء مع البلوغ، فالمعنى: ابتلوهم من زمان قابليتهم للابتلاء (كسن التمييز) إلى زمان البلوغ، فإذا بلغوا راشدين، فادفعوا إليهم أموالهم، وهذا يعني دلالة الآية على شرط البلوغ، وإنما أمر بالابتلاء من قبل البلوغ بأمل أن يثبت رشده من أول البلوغ أو قبله فيدفع إليه المال من حين البلوغ، بينما لو بدأنا بابتلائهم من حين البلوغ فقد نتأخر في دفع المال إليهم فترة الابتلاء مع أنهم كانوا مستحقين للدفع من حين البلوغ لأنهم بلغوا راشدين. وكذا إذا ظهر رشدهم قبل البلوغ، فلا ندفع إليهم المال، لأن الآية ذكرت البلوغ غاية الابتلاء، فإذا كان الرشد

---

(١) راجع منية الطالب ١: ١٦٩. ١٧٠.

وحده يكفي لدفع المال إليهم، ولو لم يكن بالغاً صار ذكر البلوغ غاية لغواً. إذن البلوغ هو شرط دفع المال إلى الصبي إذا كان راشداً قبله أو معه.

فالبلوغ لوحده من دون رشد لا يفيد في دفع المال إلى البالغ، كما هو واضح، وتدل عليه آية: ﴿ وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَـٰمًا ﴾ وكذا الرشد من دون البلوغ لا يفيد في دفع المال.

ويرد عليه:

ـ-ما أفاده السيد الإمام الخميني[1] (قدس سره) من أن الآية إنما جعلت البلوغ غاية لأجل إفهام أن لزوم الابتلاء إنما هو قبل البلوغ دون ما بعده، لأن البلوغ وحده كاف في دفع المال إليهم، وحينئذ يكون إمساك المال له غايتان، كل واحدة منهما كافية في دفع المال إليهم أحدهما ظهور الرشد والثانية البلوغ.

أقول: وهذا الذي ذكره السيد الإمام الخميني محتمل في تفسير الآية، فلابد من إبطاله لإثبات ما قاله المحقق النائيني (قدس سره).

ب. إن استدلال المحقق النائيني مبني أيضاً على إبطال أن تكون حتى «للعطف» لأنها إذا كانت للعطف صار المعنى هكذا: «ابتلوا اليتامى في كل زمان حتى زمان بلوغهم، فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم، وحينئذ تكون الآية دالة على أن الابتلاء لكشف الرشد لابد منه سواء كان قبل البلوغ أو بعده، فمتى ما انكشف الرشد وجب دفع المال له، إذن البلوغ لا أثر له.

٣. تقريب صاحب الجواهر[2] (قدس سره) للاستدلال بالآية على شرط البلوغ لدفع المال: قال: إذا قلنا أن حتى هي حرف ابتداء، وإذا هي للشرط، وجواب الشرط هو (مجموع الشرط الثاني والجزاء)، فالمعنى هكذا: وابتلوا اليتامى (امتحنوهم) حتى (ابتدائية تدخل على الجملة التامة) شرطها الأول: إذا بلغوا النكاح وشرطها الثاني هو (فإن آنستم منهم رشداً) والجزاء هو (فادفعوا إليهم أموالهم) فهو جزاء لمجموع الشرطين ويكون الشرطان شرطين مستقلين في عرض واحد لدفع المال.

---

(١) راجع كتاب البيع ٢: ٨.

(٢) جواهر الكلام ٢٦: ١٨. ١٩.

إذن ثبت المطلوب: في أن دفع المال بشرط الرشد مشروط بالبلوغ: ولكن أبدى صاحب الجواهر احتمال أن لا تكون إذا شرطية، بل ظاهرها أنها غاية، وفرع على الابتلاء دفع المال إلى اليتيم إذا ظهر الرشد، وهذا يعني جواز دفع المال إليهم قبل البلوغ إذا ظهر الرشد.

٤. إنني أرى ببداهتي وفطرتي: أن الآية هذه قد نظرت إلى أمرين:

الأمر الأول: هو أمر البلوغ وخروج الإنسان من حالة الصبا إلى حالة البلوغ، فقد ذكرت الآية أن الصبي لابد أن يرعى ويراقب من قبل الأولياء، فالابتلاء هنا لا ينظر إليه على أنه امتحان فقط، بل هو امتحان وولاية ورعاية ومراقبة ومحاسبة وتربية للطفل، من دون أن يكون عليه تكليف، وهذه الأمور واجبة على الولي إلى أن يحصل البلوغ فتزول تلك الولاية على الطفل وتجب عليه العبادات والحدود والديات وسائر التكاليف الأخرى، لأنه صار بالغاً.

الأمر الثاني: هو دفع مال اليتيم (أو الطفل) إليه لأجل أن يتصرف فيه بالبيع والشراء والهبة وغيرها، وهذا الأمر متوقف على شيئين:

الأول: حصول البلوغ.

الثاني: حصول الرشد بواسطة المراقبة في حال تمييز الطفل إلى حال بلوغه فإن عرف رشده قبل البلوغ أو معه، يجب دفع ماله إليه.

وعلى كل حال، فالآية دلت بطرق متعددة على أن البلوغ هو حد فاصل بين الصباوة وما بعدها بحيث يعامل البالغ معاملة أخرى تختلف عن معاملته حال الصبا.

الدليل الثاني: على اشتراط البلوغ في التكليف والتصرفات المالية، هو السنة الشريفة، فقد روى حمران فقال: سألت أبا جعفر (الإمام الباقر (عليه السلام) قلت له: متى يجب على الغلام أن يؤخذ بالحدود التامة ويقام عليه ويؤخذ بها؟ قال: إذا خرج عن اليتم وأدرك. قلت: فلذلك حد يعرف به؟ فقال: إذا احتلم أو بلغ خمس عشرة سنة أو أشعر وأنبت قبل ذلك، أقيمت عليه الحدود التامة وأخذ بها وأخذت له قلت: فالجارية متى تجب عليها الحدود التامة وتؤخذ بها، ويؤخذ لها؟ قال: إن الجارية ليست مثل الغلام، إن الجارية إذ تزوجت ودخل بها ولها تسع سنين ذهب

عنها اليتم ودفع إليها مالها وجاز أمرها في الشراء والبيع وأقيمت عليها الحدود التامة، وأخذ لها وبها والغلام لا يجوز أمره في الشراء والبيع، ولا يخرج من اليتم حتى بلغ خمسة عشر سنة أو يحتلم أو يشعر أو ينبت قبل ذلك[1]. وسند الحديث ضعيف بعبد العزيز العبدي، ولكن هناك من الروايات التامة سنداً تصرح بأن بلوغ الغلام بخمسة عشر سنة وبلوغ البنت بتسع سنين ستأتي فيما بعد.

أقول: إن هذه الرواية وأمثالها مقيدة بالرشد بالنسبة لدفع المال إلى البالغ ليتمكن من التصرفات المعاملية كالبيع والشراء، ودل على التقييد الآية القرآنية القائلة:

﴿ وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ .... ﴾

كفاية الرشد في التصرف بالمال في التصرفات الخيرية:

ولكن هناك روايات يستفاد منها كفاية الرشد في جواز التصرف بالمال في التصرفات الخيرية بلا حاجة إلى بلوغ سن التكليف مثل:

١. معتبرة عبدالرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله (الإمام الصادق (عليه السلام) قال: إذا بلغ الغلام عشر سنين جازت وصيته[2].

٢. معتبرة زرارة عن أبي جعفر (الإمام الباقر (عليه السلام) قال: إذا أتى على الغلام عشر سنين فإنه يجوز له في ماله ما أعتق أو تصدق أو أوصى على حد معروف وحق فهو جائز[3].

٣. معتبرة جميل بن دراج عن أحدهما (الإمام الصادق أو الباقر (عليهما السلام) قال: يجوز طلاق الغلام إذا كان قد عقل وصدقته ووصيته وإن لم يحتلم[4].

٤. معتبرة عبيدالله الحلبي ومحمد بن مسلم عن أبي عبد الله (الإمام الصادق (عليه السلام) قال: قال: سئل عن صدقة الغلام ما لم يحتلم؟ قال: نعم إذا وضعها في موضع الصدقة[5].

---

(١) وسائل الشيعة ١: باب ٤ من مقدمة العبادات ح٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٣: باب ٤٤ من الوصايا ح٣.

(٣) وسائل الشيعة ١٣: باب ٤٤ من الوصايا ح٤.

(٤) وسائل الشيعة ١٣: باب ١٥ من الوقف ح٢.

(٥) وسائل الشيعة ١٣: باب ١٥ من الوقف ح٣.

٥. معتبرة محمد بن مسلم قال: سمعت أبا عبد الله (الإمام الصادق (عليه السلام) يقول: إن الغلام إذا حضره الموت فأوصى ولم يدرك جازت وصيته لذوي الأرحام ولم تجز للغرباء [١].

٦. معتبر أبي بصيرة المرادي عن أبي عبد الله (الإمام الصادق عليه السلام) أنه قال: إذا بلغ الغلام عشر سنين وأوصى بثلث ماله في حق جازت وصيته، وإذا كان ابن سبع سنين فأوصى من ماله باليسير في حق جازت وصيته [٢].

أقول:

١. إن هذه الروايات جميعاً قد رخصت في التصرفات الخيرية، مثل الوصية والعتق والصدقة، ولم يرد في شيء منها الترخيص في التجارة والبيع والشراء.

٢. يظهر من بعض الروايات أن التصرف الخيري ينفذ إذا أصاب موضعه. ثم هنا نتساءل عن المسئول عن ملاحظة إصابة التصرف الخيري موضعه؟

والجواب: إن المفهوم عرفاً أن المسئول عن هذه الملاحظة هو ولي الصبي الذي يراقبه ويشرف على عمله كي يعلم أن وضع المال في موضعه.

إذن هذه الروايات لم ترفع الحجر عن الصبي في التجارة والبيع والشراء، ولم تطلق يد الطفل في ماله حتى في التصرفات الخيرية من دون ملاحظة الولي لها وإسرافه عليها.

إذن روايات الحجر على الصبي تقيد بهذا المقدار الذي ذكرته الروايات هذه ولا بأس بذلك.

ماذا يقول الفقه الوضعي هنا؟

يقول الفقه الوضعي كما يقرر القانون المصري في المادة (١١١) مدني أحكام تصرفات الصبي المميز فيقول:

«١. إذا كان الصبي مميزاً كانت تصرفاته المالية صحيحة متى كانت نافعة نفعاً محضاً، وباطلة متى كانت ضارة ضرراً محضاً».

---

(١) وسائل الشيعة ١٣: باب ٤٤ وصايا ح١.

(٢) وسائل الشيعة ١٣: باب ٤٤ وصايا ح٢.

«٢. أما التصرفات المالية الدائرة بين النفع والضرر فتكون قابلة للإبطال لمصلحة القاصر ...»[١].

والمقصود لهم بما يكون نافعاً نفعاً محضاً، ما يكون من قبيل قبول الهبات الذي يثري الصغير.

والمقصود بما يكون ضاراً ضرراً محضاً، التصرفات المجانية كالصدقة والهبة، فهذا النوع من التصرف باطل من قبل الصغير، وإجازة الولي أيضاً لا تنفعه.

ومرادهم من التصرفات المالية الدائرة بين النفع والضرر ما يكون من قبيل البيع والشراء والتجارة، فهذا يبقى قابلاً للإبطال من قبل الولي أو من قبل نفس الصبي المميز حينما يكبر.

إذن على رأي الفقه الوضعي: تكون التصرفات الخيرية أتعس حالاً عندهم من البيع والشراء لأنها ضارة محضاً، بينما نرى الشريعة الإسلامية ترى أن الإشراف الكامل للولي على الصبي المميز إنما هو في مثل البيع والشراء والتجارة، أما التصرفات الخيرية (أو خصوص الصدقة والعتق والوصية) فليس للولي منعه عنها إذا رأى أنه يضعها في موضعها، وهذا إن دل علي شيء فهو يدل على الأدب الإسلامي في احترام إرادة المميز التي تعود إلى نفعه الأخروي ونفع المجتمع أيضاً، فلاحظ[٢].

نفوذ بعض تصرفات الصبي:

إن أدلة المنع من تصرفات الصبي (كما أشارت إلى ذلك أدلة الأهلية) منحصرة بتعبيرين.

الأول: عدم جواز أمر الصبي إذا فعل فعلاً مستقلاً في أمواله.

---

(١) الوسيط ١: ٢٩٤.

(٢) أقول: لعل الفقه الوضعي قد أخذ تقسيم تصرفات الصبي المميز من الحنفية حيث قالوا: (حسب ما ذكره عنهم في فقه المذاهب ٢: ٣٦٣): إن الصبي إذا كان غير مميز لا ينعقد شيء من تصرفه، أما إذا كان مميزاً، فتصرفه على ثلاثة أقسام، لأنه إما أن يكون ضاراً بماله ضرراً بيناً. كالطلاق والصداق والقرض والصدقة. وإما أن يكون نافعاً نفعاً بيناً - كقبول الهدية والدخول في الإسلام. وإما أن يتردد بين النفع والضرر - كالبيع والشراء. أما الأول فلا شبهة في عدم نفوذه وإن أجازه الولي، وأما الثاني فلا شبهة في نفوذه وإن لم يجزه الولي، وأما الثالث فينعقد موقوفاً على إجازة الولي، وليس للولي إن يجيزه إذا كان فيه غبن. أقول: الإشكال على الفقه الوضعي يرد على هذا الكلام أيضاً.

الثاني: عدم جواز دفع مال الصبي إليه إذا لم يبلغ ولم يؤنس منه الرشد.

وهذان التعبيران يصدقان فيما إذا استقل الصبي في التصرف في البيع أو الشراء تمام الاستقلال، ولم يكن عمله تحت إشراف الولي، فيكون تصرفه باطلاً.

ولكن هناك تصرفات من الصبي في المال لا تكون فعلاً له، أو تكون فعلاً له إلا أنه لم يكن فعلاً مستقلاً، أو كان فعلاً مستقلاً إلا أنه كان بإشراف الولي، ففي هذه الصور الثلاثة يكون التصرف صحيحاً، إذ لا دليل على المنع منه، وإليك التوضيح:

١. إذا دخل الصبي في معاملة محققاً للإيجاب المعاطاتي «كأن يدفع المال إلى المشتري» بإرادة العاقد بذلك، كالحيوان الذي يحمل عليه الشيء ويسلم إلى الطرف الآخر محققاً للإيجاب المعاطاتي.

٢. إذا دخل الصبي في المعاملة منشأ للإيجاب المعاطاتي «كأن يدفع المال إلى المشتري بإرادته عن الولي».

ففي هاتين الصورتين تصح المعاملة المعاطاتية، لأن الطفل ليس بأخس من الحيوان الذي يصح أن يكون محققاً للإيجاب المعاطاتي بإرادة العاقد لذلك، وكذا إذا أنشأ الطفل الإيجاب المعاطاتي بإرادته عن الولي لأنه لا يصدق عليه أنه فعل فعلاً مستقلاً، بل ليس الأمر هنا هو أمر الصبي حتى يكون ممنوعاً منه، بل هو من أمر الولي الذي أمره بالإعطاء، كما لم يصدق دفع المال إلى الصبي ليكون تحت هيمنة الصبي ويتصرف فيه تصرفاً مستقلاً حتى يكون ممنوعاً فيه.

فالعقد في هاتين الصورتين يستند إلى الولي بلا إشكال فتشمله إطلاقات أدلة المعاملات الدالة على صحة العقد بالنسبة للولي.

٣. إذا اتجر الصبي تحت إشراف الولي وإرادته وأمره ونهيه: فقد نقول بصحة هذه التجارة وذلك، لأن الصبي لم يكن مستقلاً في تصرفه حتى يكون ممنوعاً منه، كما أن الولي لم يعط المال إلى الصبي ليكون تحت هيمنته وتصرفه تصرفاً مستقلاً، بل إن إشراف الولي عليه ينهي استقلالية تصرف الصبي، فيتمسك بإطلاق أدلة المعاملات، على أن آية ابتلوا اليتامى ... الخ تدل على صحة عقد الصبي المميز

تحت إشراف الولي، فإن المفهوم عرفاً من ابتلاء الصبي بإيقاع المعاملة منه ولو اختباراً تحت إشراف الولي هو الحكم بصحتها.

٤. أما إذا تصرف الصبي في التجارة ولم يكن بإشراف الولي، بل كان بإذنه، فهل تصح معاملته أو يكون محجوراً منها؟

الجواب: إن هذه المعاملة باطلة وذلك لأن هذا الإنسان الطفل قد سلم إليه ماله ليتصرف به تصرفاً مستقلاً، حيث أن إذن الولي لا يسلب التصرف الاستقلالي الذي كان الطفل ممنوعاً منه بالأدلة المتقدمة فما دام التصرف من قبل الطفل خالياً من الإشراف من قبل الولي فيكون تصرفاً مستقلاً وهو مشمول لأدلة المنع فلا يكون صحيحاً.

وبهذا يتضح بطلان ما قاله الفقه الوضعي[1] من صحة تصرف القاصر إذا أذن له الولي أو أذنت له المحكمة إذناً مطلقاً أو مقيداً فإن القاصر ما دام قاصراً فلا أهلية تامة له حتى تصح تصرفاته المستقلة ولو بإذن الولي.

نعم الفقه الوضعي يعبر على من لم يبلغ الواحد والعشرين سنة ميلادية أنه قاصر، والإذن الذي يكفي للمعاملات عندهم إذا بلغ الصبي ثماني عشرة سنة وعلى كل حال فما داموا يطلقون على الإنسان إنه قاصر، والقاصر لا تنفذ تصرفاته ما لم يكمل، فنفوذ تصرفاته مع الإذن مع قصوره ينافي ما حكم به من عدم نفوذ تصرفات القاصر.

٥. إذا حجّر الطفل أرضاً ميتة أو حاز ماء أو طائراً، أو التقط شيئاً أو صاد صيداً أو أحيى مواتاً، فهل تصح تصرفاته هذه؟

الجواب: نعم تصح هذه التصرفات من الصبي، لأن هذه التصرفات وإن كانت مستقلة قد صدرت منه إلا إنها ليست تصرفات مستقلة في أمواله حتى تكون باطلة، فلا مانع من صحتها.

على أن «عمد الصبي خطأ» لا يلغي قصده، بل يقول: إن عمده لا تترتب عليه أحكام العمد، بل تترتب عليه أحكام الفعل الخطأ، فليس معنى الحديث: إن عمده كلا عمد. فمن قال بأن العناوين المتقدمة لابد فيها من القصد، فالقصد حاصل من

---

(١) الوسيط للسنهوري ١: ٢٩٥. ٢٩٧.

الصبي عند صدور هذه الأفعال منه. على أن اعتبار القصد في هذه الأمور لم يثبت، فإن مقتضى قوله (عليه السلام) مثلاً: «أيما قوم أحيوا شيئاً من الأرض وعمروها فهم أحق بها، وهي لهم»[1]، هو ثبوت الملكية بنفس الإحياء سواء قصد المحيي التملك أم لم يقصده.

تعامل الطفل في المحقرات:

هناك تصرفات في الأمور الجزئية (الحقيرة) والدائرة الضيقة، فقد يقال بكفاية الإذن من الولي في التصرف فيها بدون إشراف منه، كما إذا أخذ الابن من والده مبلغاً محقراً من المال ليشتري ما يشتهيه وأذن له الأب بذلك من دون اهتمام بغبنه أو عدم غبنه، لعلمه بحقارة المبلغ الذي دفعه إليه، بخلاف من أخذ من أبيه مالاً كثيراً لتجارة كبيرة فأذن له الأب من دون اطلاع على تفاصيل تجارته، فإن العمل هنا باطل لشمول أدلة المنع له كما تقدم.

والدليل على نفوذ تصرف الطفل في المحقرات مع الإذن من دون إشراف هو السيرة المتشرعية أو العقلانية من دون ردع من الشارع المقدس.

عبارة الصبي غير مسلوبة:

قد يقال بوجود أدلة دلت على سلب عبارة الصبي، مثل الحديث الوارد في رفع القلم عنه حتى يحتلم[2] إذا فسر القلم بقلم الحكم (التشريع)، وكذا مثل «عمد الصبي وخطأه واحد»[3]، فإذا كان عمده خطأ فلا تصح أي معاملة من معاملاته حتى في الأمور المحقرة، أو في العتق والوصية والصدقة وأمثالها لأن الصبي، أما مسلوب العبارة لرفع القلم عنه، أو أن الفعل الذي يصدر منه كأنه قد صدر خطأ فهو باطل.

الجواب: أما عن حديث رفع القلم: فنقول قد ورد عليه تخصيصان:

الأول: ما هو مفهوم بالبداهة من عدم ارتفاع أكثر الأحكام الوضعية عن الطفل

---

(١) الوافي ١٠: باب ١٥٨ إحياء الأرض الموات ح ١٣١.

(٢) راجع وسائل الشيعة ١: باب ٤ من مقدمة العبادات ح١١ غير تام السند وح ١٢ تام السند فهو موثق.

(٣) راجع وسائل الشيعة ١٩: باب ١١ من العاقلة ح٢ و ح٣ عمد الصبيان خطأ يحمل على العاقلة.

كالنجاسة والضمان والجناية وغيرها.

الثاني: ما ثبت بالدليل الخاص في صحة عمل من أعمال الصبي، كما تقدم من صحة وصيته وعتقه وصدقته وهبته وأمثالها من صحة تصرفاته في المحقرات بإذن الولي، أو صحة تصرفاته بإشراف الولي، كما قال تعالى: ﴿وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾.

وأما عن حديث: عمد الصبي وخطأه واحد: فقد وردت الرواية الأخرى التي تخصه بباب الجنايات، ففي موثقة إسحاق بن عمار عن جعفر (الإمام الصادق (عليه السلام) عن أبيه (الإمام الباقر (عليه السلام) إن علياً كان يقول: عمد الصبيان خطأ يحمل على العاقلة»[1]. وحينئذ تختص الموثقة بباب الديات بقرينة قوله: يحمل على العاقلة[2].

ولو قلنا: أن الرواية المطلقة القائلة: «عمد الصبي وخطأه واحد» لا تنافي في موثقة إسحاق بن عمار القائلة: «عمد الصبي خطأ يحمل على العاقلة» وذلك لأنهما مثبتان ولا تنافي بينهما كي تقيد أحدهما بالآخر.

فنقول: كما يوحي إليه كلام السيد الخميني في كتاب البيع[3]. إذ ذكر: أنه من المحتمل أن تكون قضية لحوق العمد في الصبيان بالخطأ في باب الجنايات مركوزة ومعهودة وقت صدور النص في الأذهان إلى حد أوجب انصراف الحديث إليه، وحينئذ يكون هذا من احتمال اتصال القرينة. ولا يمكن نفي هذا الاحتمال بسكوت الراوي عنه بحيث نجعل سكوت الراوي شهادة على عدم القرينة المتصلة، لأن هذا لا يجلب نظر الراوي باحتمال أنه سيأتي زمان لا تكون هذه القرينة واضحة فلابد من التصريح بها الآن، فإن الراوي لا يلتفت إلى هذا، بل يكفيه أن تكون القرينة مركوزة في الأذهان وقت صدور النص، وبهذا لا يمكن التمسك بإطلاق الرواية.

---

(١) وسائل الشيعة. ١٩: باب ١١ من العاقلة ح٣.

(٢) كتاب البيع ٢: ٢٦.

والنتيجة: لا دليل على سلب عبارة الصبي، نعم العيب في عقده وتصرفه الخارجي هو الحجر على أمواله، الذي يقتضي قيام الولي في المعاملات أو إشراف الولي على معاملاته على الأقل، وبهذه يتضح أن بطلان عقد الصبي ليس بمعنى لا يقبل التصحيح بعد ذلك بالإجازة المتأخرة من قبل الولي أو من قبله هو بعد بلوغه ورشده، بل غاية الأمر أن عقد الصبي بدون إشراف الولي يلحق بالفضولي وإن كانت أدلة صحة عقد الفضولي في خصوص عقد غير المالك الملحوق بإجازة المالك، إلا أن العرف يتعدي من ذلك إلى كل مورد كان العيب فيه عدم نفوذ رضاه مباشرة للحجز، إذ لا يحتمل العرف أن يكون عدم نفوذ الرضا للحجر أشد من فرض عدم نفوذه لعدم الملك.

تقبل إسلام الصبي: بناء على ما تقدم من عدم سلب عبارة الصبي. يكون إسلام الصبي مقبولاً، وإن كان لا تتوجه إليه الواجبات الشرعية خلافاً للشافعية الذي نقل عنهم صاحب فقه المذاهب أنهم قالوا: «لا يصح تصرف الصبي سواء كان مميزاً أو غير مميز، فلا تنعقد منه عبارة، ولا تصلح له ولاية، لأنه مسلوب العبارة والولاية فإذا نطق ولد الكافر بالإسلام لم ينفع إسلامه ولو تولى نكاحاً لا ينعقد، إلا أن الصبي المميز تصحح عبادته كما يصح إذنه للغير بدخول الدار. والصحيح هو قبول إسلام الصبي»[1]. وذلك:

١. إن الإسلام أمر واقعي يصدر من كل مميز وإن لم يكن بالغاً.

٢. إن الإسلام يدور مدار الإقرار بالشهادتين، وبذلك يحرم ماله ودمه، دلت على ذلك روايات كثيرة منها: موثقة سماعة عن الإمام الصادق (عليه السلام) حيث قال: «الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله والتصديق برسول الله (صلى الله عليه وآله) به حقنت الدماء، وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس»[2]. وعن أبي هريرة أنه قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال لا إله إلا الله عصم مني ماله

---

(١) راجع فقه المذهب ٢: ٣٦٥.

(٢) أصول الكافي ٢: من ط٢: ٢٥.

ونفسه إلا، بحقه وحسابه على الله»[1]. فأنت ترى إطلاق هذه الروايات لغير البالغ المميز، ولكن لا تترتب الأحكام الإلزامية عليهم، وذلك لحديث رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم الذي تقدم، ولسانه لسان الامتنان، فلا يشمل عدم قبول إسلامه إذ لا منة في ذلك.

نعم يحكم بكفر ولد الكافر وإسلام ولد المسلم إذا كانوا غير مميزين من ناحية التبعية وقيام السيرة المستمرة على ترتب آثار الكفر على أولاد الكفار من الأسر والتملك ونحوهما، ولكن لا يعاقب ولد الكافر تبعاً لمعاقبة أبيه، لأن الله تعالى يؤاخذ الإنسان بعمل نفسه: إن خيراً فخير وإن شراً فشر، وذلك فقد وردت الروايات الدالة على أن الله تعالى يمتحن الأطفال: «الذين ماتوا قبل أن يبلغوا» بالنار ولا يعاقبون تبعاً لآبائهم بغير حجة وامتحان؛ لأن الله لا يعذب خلقاً بدون حجة عليه، فقد روى زرارة في الصحيح عن الإمام الباقر (عليه السلام) أنه قال: سألته هل سئل رسول الله صلى الله عليه وآله) عن الأطفال؟ فقال: «قد سئل فقال: الله أعلم بما كانوا عاملين». ثم قال: «يا زرارة هل تدري قوله: الله أعلم بما كانوا عاملين؟» قلت: لا. قال: «لله فيها المشيئة، أنه إذا كان يوم القيامة جمع الله عز وجل الأطفال، والذي مات من الناس في الفترة (أي ما بين رسولين من رسل الله) والشيخ الكبير الذي أدرك النبي (صلى الله عليه وآله) وهو لا يعقل، والأصم، والأبكم الذي لا يعقل، والمجنون، والأبله الذي لا يعقل، وكل واحد منهم يحتج على الله عز وجل، فيبعث الله إليهم ملكاً من الملائكة فيؤجج لهم ناراً، ثم يبعث الله إليهم ملكاً فيقول لهم: إن ربكم يأمركم أن تثبوا فيها، فمن دخلها كانت عليه برداً وسلاماً، وأدخل الجنة، ومن تخلف عنها دخل النار»[2].

نعم: هناك أحكام في الشريعة قد تترتب على عنوان خاص «سواء كان بفعل الإنسان أو لا، بفعل الصبي أو لا» كالنجاسة والجنابة، فإنهما قد ترتبا على العنوان، فإن النجاسة مترتبة على عنوان الملاقاة والجنابة مترتبة على عنوان الوطء، فإذا لاقى بدن الإنسان جسماً نجساً جهلاً فقد تنجس، ولا يأتي حديث الرفع هنا،

---

(١) صحيح البخاري باب قتل من أبي قبول الفرائض ح٥٠.

(٢) فروع الكافي ٣: من ط٢: ٢٤٨.

لأنه يكون في الحكم المترتب على فعل الإنسان إذا صدر منه بالإرادة والاختيار والقصد والعمد بينما الحكم هنا قد ترتب على عنوان خاطئ كالملاقاة في النجاسة فلا يفرق بين أن تكون الملاقاة للنجاسة بالإرادة والاختيار وبين كونها قد حصلت بالجهل أو الغفلة أو النسيان أو بالقهر. ولهذا فإن الأفعال الناقضة للوضوء إذا صدرت من الصبي تكون ناقضة لوضوءه وإن صدرت بدون اختيار، وكذا إتلاف مال الغير فإنه موجب للضمان وإن صدر من الصبي بدون اختيار منه، أو صدر حالة الجهل والغفلة.

نعم: لا يطالب بدفع المال الذي وجب عليه نتيجة ضمانه إلا بعد البلوغ لأن الحكم لا يتوجه إليه إلا بعد البلوغ وكذا لا يتوجه إليه وجوب الاغتسال من الجنابة أو وجوب رفع النجاسة لأجل الصلاة إلا بعد بلوغه.

عبادات الصبي: وكذلك بناء على عدم سلب عبارة الصبي تكون عباداته صحيحة مقبولة لا ثبات عليها، وذلك: لعدم التنافي بين رفع القلم عن الصبي وبين صحة عباداته، لأن المراد من رفع القلم وإن كان هو قلم التشريع إلا أن الموضوع هو التشريع الذي يكون في رفعه منة على المكلف، أما الأعمال العبادية إذا جاء بها الصبي عمل منه في رفع تشريعها عنه.

على أن الروايات الدالة على أمر الآباء صبيانهم بالصلاة والصيام هو أمر بالفعل على الصبيان حقيقة، لأن الغرض منه هو تحقق تلك الأفعال من الصبيان في الخارج، فالأمر بالأمر طريق لإيجاد الفعل من الصبي في الخارج، فقد روى الحلبي في الصحيح عن الإمام الصادق (عليه السلام) عن أبيه قال: «إنا نأمر صبياننا بالصلاة إذا كانوا بني سبع سنين، ونحن نأمر صبياننا بالصوم إذا كانوا بني سبع سنين بما أطاقوا من صيام اليوم إن كان إلى نصف النهار أو أقل من ذلك فإذا غلبهم العطش والفرث أفطروا حتى يتعودوا الصوم ويطيقوه، فمروا صبيانكم إذا كانوا بني تسع سنين بالصوم ما استطاعوا من صيام اليوم، فإذا غلبهم العطش أفطروا»[1].

---

(١) وسائل الشيعة ٧: باب، ٢٩ ممن يصح منه الصوم.

تعزيرات الصبي: هناك أحكام مترتبة على الصباوة وعدم البلوغ، كالتعزيزات الثابتة في الصبيان لحكمة خاصة وهي تأديبهم على ارتكاب القبائح وصيانتهم من إغواء المضلين، وسوقهم إلى تهذيب الأخلاق، والابتعاد عن الأفعال الشنيعة. وهذه الأحكام ترتفع عن الصبيان بحجة رفع قلم التكليف أو التشريع لأنها لم يؤخذ في موضوعها البلوغ أو طبيعي حتى ترتفع عن الصبيان أو تقيد بغير الصبي كما تقدم، بل أخذ في موضوعها الصباوة فلا يعقل ارتفاعها الإنسان عنهم بحديث الرفع.

محددات البلوغ في الشرع:

معنى البلوغ: هو في اللغة الأدارك، ويراد به (كما ذكر ذلك صاحب الجواهر)[1]: «بلوغ الحلم والوصول إلى حد النكاح بسبب تكون المني في البدن وتحرك الشهوة والنزوع إلى الجماع وإنزال الماء الدافق الذي هو مبدأ خلق الإنسان بمقتضى الحكمة الربانية فيه وفي غيره من الحيوان لبقاء النوع، فهو حينئذ كمال طبيعي للإنسان يبقى به النسل ويقوى معه العقل، وهو حال انتقال الأطفال إلى حد الكمال والبلوغ مبالغ النساء والرجال».

ثم قال: «فإن البلوغ من الأمور الطبيعية المعروفة في اللغة والعرف، وليس من الموضوعات الشرعية التي لا تعلم إلا من جهة الشارع كألفاظ العبادات» ثم قال: «وعلى كل حال فلا يخفى على من لاحظ كلماتهم: أن من المعلوم لغة كالعرف كون الغلام متى احتلم بلغ وأدرك وخرج عن حد الطفولية ودخل في حد الرجولية، وكذا الجارية إذا أدركت وأعصرت فإنها تكون امرأة كغيرها من النساء. نعم يرجع إلى الشرع في مبدأ السن الذي يحصل به البلوغ مثلاً إذا حصل فيه الاشتباه بخلاف الاحتلام والحيض والحمل ونحوها مما لا ريب في صدق البلوغ معها لغة وعرفاً ولو للتلازم بينهما».

نعم هناك أمور مقارنة للبلوغ عادة، مثل قوة التمييز وغلظة الصوت ونهود الثدي وخروج الحبوب في الوجه وأشباهها، فهي لا تفيد إلى الظن بحصول البلوغ لعدم وجود تلازم بين هذه الأمور وبين البلوغ الذي يورث القطع به.

---

(١) جواهر الكلام ٢٦: ٤.

ثم إن البلوغ الذي ذكرناه وسوف نذكر علائمه الشرعية هو تحديد لخضوع الإنسان لجميع أنواع التكاليف والأحكام من عبادات ومعاملات وحدود وتعزيزات وإقرار ورفع الحجر وغيرها.

علامات البلوغ:

وعلامات البلوغ كثيرة، والنصوص الواردة فيها مختلفة اختلافاً كثيراً مما لا يرجى جمعه بصورة مقبولة عند الجميع، لذا سيكون منهجنا فيها النظر في أخبار كل علامة والأخذ بالروايات الراجحة على غيرها عند المعارضة، أو الأخذ بما يتبين صدقه وصدوره وترك ما لم يتبين صدقه وصدروه من المعصوم (عليه السلام) لعدم حجيته.

وعلامات البلوغ تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: ما يكون دليلاً على البلوغ الطبيعي في الإنسان، أو يكون به البلوغ الطبيعي.

القسم الثاني: ما يكون دليلاً على البلوغ بالسن، أو يكون به البلوغ بالسن.

أما القسم الأول:

العلامة الأولى: إنبات الشعر على العانة التي هي حول الذكر والقبل، سواء كان الإنسان مسلماً أو كافراً، لإطلاق الأدلة التي سنذكرها تبعاً للإمامية، رضوان الله عليهم، وقال بهذه العلامة الإمام مالك والإمام الشافعي في قول، أما الإمام أبو حنيفة: فقد خالف في هذه العلامة لأن الإنبات حول العانة هو نبات الشعر فأشبه نبات شعر سائر البدن [1].

وهناك قول آخر للإمام الشافعي: إن إنبات الشعر حول العانة هو بلوغ في حق المشركين[2]. ولكن الصحيح هو كون إنبات الشعر حول العانة علامة على البلوغ مطلقاً والأدلة على ذلك متوافرة منها:

١. ما روي أن سعد بن معاذ لما حكم على بني قريظة بأن تقتل مقاتلتهم وتسبى ذراريهم، فأمر النبي (صلى الله عليه وآله) أن يكشف عن مؤتزرهم فمن أنبت فهو

---

(١) راجع جواهر الكلام ٢٦: ٥ وراجع المغني لابن قدامة ٤: ٥١٣. ٥١٤.

(٢) المصدران المسابقان.

من المقاتلة، ومن لم ينبت ألحقوه بالذرية[1].

٢. قال عطية القرظي: عرضت على رسول الله (صلى الله عليه وآله) يوم قريظة فشكّوا فيّ، فأمر النبي (صلى الله عليه وآله) أن ينظر إلي هل أنبت بعد؟ فنظروا إلي فلم يجدوني أنبت بعد فألحقوني بالذرية[2].

أقول: أن قضية بني قريظة والحكم من قبل سعد بن معاذ قد وردت في روايات الشيعة الإمامية بسند ضعيف، إذ كل الروايات المروية في وسائل الشيعة وفي قرب الإسناد والتهذيب والبحار في سندها «وهب بن وهب». وقد ورد في ترجمته أنه أكذب البرية. ولكن المشكلة ورود هذه القضية في روايات أهل السنة، حيث قالوا في الأحاديث الواردة في هذه القضية بأن بعضها صحيح.

ولهذا احتاج الأمر إلى مراجعة وتعليق في نفس هذه القضية فرأينا أن القضية قد صورت بصورة تظهر قسوة الإسلام وظلامة بني قريظة، كما ذكر في قتل من بلغ وإليك التوضيح: قال المؤرخون: إن بني قريظة كانوا أصحاب حصون بالمدينة وكان عددهم سبع مئة رجل (مقاتل) وكان حيي بن أخطب «سيد بني النضير» يقول لقريش في مسيره معهم: إن قولي بني قريظة معكم وهم أهل حلقة وافرة، وهم سبع مئة مقاتل (رجلاً) وخمسون مقاتلاً (رجلاً).

وهؤلاء كان لهم عهد وميثاق مع رسول الله (صلى الله عليه وآله)، ولكنهم غدروا وخانوا العهد والتحقوا مع قريش التي جاءت لاستئصال النبي (صلى الله عليه وآله) كما زعموا، ولم يقبلوا الرجوع إلى العهد بعد أن أرسل لهم رسول الله قادة المسلمين لاستكشاف أمرهم، فقد كاشفوا وأعلنوا الغدر والاتفاق مع الأحزاب في محاربة الرسول (صلى الله عليه وآله).

وقد طلب منهم: إن لم ينصروا النبي (حسب العهد والميثاق) فليتركوه مع عدوه من دون مناصرة عدوه. فأبوا ذلك.

وكانت هذه الخيانة ثقيلة على المسلمين، لأن يهود بني قريظة كانوا في المدينة، والأحزاب وقريش جاءوهم من مكان آخر، فكان المسلمون محاصرين من كل

---

(١) سنن البيهقي ٦: ٥٨ والمغني لابن قدامة ٤: ٥١٤.

(٢) المصدران السابقان.

جانب كأن معركة فاصلة بين الإسلام والكفر.

ولما انهزم الأحزاب بعد مقتل عمرو بن عبد ود على يد الإمام علي (عليه السلام) توجه النبي إلى حصون بني قريظة وحاصرهم لينزلوا على حكمه، فأبوا ذلك حتى قبلوا النزول على حكم سعد بن معاذ «الذي كان منهم سابقاً ودخل الإسلام» فحكم فيهم: أن يقتل كل من حزّب على الإسلام وتسبى الذراري والنساء وتغنم المواشي وتقسم الأموال.

إذن لم يحكم بقتل كل الرجال، فالرجال كانوا (٧٥٠) مقاتلاً، إلا أنهم لم يحزبوا على النبي بل الذي حزب منهم أربعمائة وخمسون رجلاً، فقتلوا. وهذا هو المناسب للآية القرآنية التي قالت في الواقعة: ﴿ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا ﴾[1]. كان المأسورون لا يطلق عليهم أنهم سبايا. فلاحظ[2].

٣. وفي المحكي عن تفسير علي بن إبراهيم في قوله تعالى: ﴿ وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ ﴾ قال (يعني الإمام الصادق (عليه السلام): «كما رواه عن الإمام الصادق مسنداً إليه في تفسير الصافي»... وإن كانوا لا يعلمون أنه قد بلغ فإنه يمتحن بريح إبطه أو نبت عانته، فإن كان ذلك فقد بلغ[3].

ثم إن ما كان بلوغاً في حق المشركين كان بلوغاً في حق المسلمين لعدم الفرق بينهما من هذه الناحية، فلا يصح ما ذكر عن الإمام الشافعي في أحد قوليه.

أقول: أولاً إن هذه هي علامة طبيعية لكمال الإدراك والخروج عن حد الطفولة،فهي مقبولة وإن كانت رواياتها ضعيفة عند الإمامية.

ثانياً قد يستشكل في هذه العلامة للإناث، لأن النصوص المتقدمة وغيرها التي تساق كأدلة على الحكم هي في الذكور فقط، ولكن العلماء جعلوها علامة للذكور والإناث، ولعل ذلك: لأن الإنبات أمارة طبيعية اعتبرها الشارع لكشف عن تحقق الإدراك فلا يختلف فيه الرجال عن النساء، (فضلاً عن الاختلاف بين المشركين والمسلمين)، ولأن العادة تقضي بتأخر إنبات هذا الشعر عن تسع سنين بكثير

---

(١) الأحزاب: ٢٦.

(٢) راجع المصادر التاريخية في واقعة الأحزاب (الخندق).

(٣) مستدرك الوسائل ١٣: باب ٢ من أبواب الحجر ح١.

وسيأتي أنها علامة للبلوغ عند الإناث عند الإمامية، لذا لم تتعرض له الروايات في النساء لندرة الاحتياج إليه فيهن.

ثالثاً ثم إن العلماء قد اعتبروا الخشونة في شعر العانة وذلك: لمعلومية عدم اعتبار الزغب والشعر الضعيف الذي قد يوجد في الصغر، ولأن إطلاق النص يحمل على المعهود من كون الإنبات علامة على البلوغ، والمعهود عرفاً كعلامة على البلوغ هو الشعر الخشن لا الناعم.

العلامة الثانية: إنبات الشعر على اللحية والشارب، وهي علامة تختص بالرجال. وقد ذهب إلى علاميتها على البلوغ علماء الإمامية، وذلك لبعض النصوص المصرحة بذلك، فمن النصوص خبر حمزة بن حمران عن أبي جعفر (الإمام الباقر (عليه السلام): من أن الغلام لا يجوز أمره في الشراء والبيع ولا يخرج عن اليتم حتى يبلغ خمس عشرة سنة أو يحتلم أو يشعر أو ينبت قبل ذلك [1]. فذكرت الإشعار كعلامة على البلوغ.

وخبر يزيد الكناسي: إن الغلام إذا زوجه أبوه ولم يدرك كان له الخيار إذا أدرك وبلغ خمس عشرة سنة أو يشعر في وجهه أو ينبت في عانته قبل ذلك [2].

على أن شعر اللحية والشارب إنما يكون بعد الإنبات عادة.

ملاحظات:

الأولى: قد يقال إذا كان شعر اللحية والشارب علامة للبلوغ، فلماذا احتيج إلى اختبار شعر العانة التي لا يجوز الكشف عنها؟

والجواب:

١. إن العانة ليست من العورة كما تقدم ذلك.

٢. إن شعر العانة يتقدم نباته على اللحية والشارب.

٣. إن هذه العلامات إنما يصار إليها عند الاشتباه، فلو كان إنسان لا شارب له ولا لحية واحتملنا بلوغه فيصار إلى الإنبات كعلامة عليه، أما في صورة معلومية البلوغ كما في شعر اللحية والشارب فلا يصار إلى غيرها.

---

(١) وسائل الشيعة ١: باب ٤ من مقدمة العبادات ح٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٤: باب ٦ من عقد النكاح ح٩.

الثانية: هل هاتان العلامتان دليل وعلامة على البلوغ أو هما بلوغ؟

الجواب: ذهب إلى كل جماعة [1].

ولكن الأقوى: أنهما دليلان على البلوغ، وذلك: لأن الإنبات والإشعار تدريجي الحصول، والبلوغ لا يكون تدريجياً، ولأن العادة تقضي بتأخره عن البلوغ.

الثالثة: ما هي فائدة الخلاف في أن العلامتين المتقدمتين هما دليلان على البلوغ أو هما بلوغ؟

والجواب: تظهر الفائدة في قضاء ما يجب قضاؤه من العبادات. كما تظهر في نفاذ إقراره وتصرفاته المتقدمة على الاختبار بزمان يعلم عدم تأخر بلوغه عنه.

العلامة الثالثة: خروج المني من الموضع المعتاد. وقد عدت هذه علامة على حصول البلوغ بها والدليل على ذلك، بالإضافة إلى عدم الخلاف في هذه العلامة من الجميع هو:

١. قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا بَلَغَ ٱلْأَطْفَٰلُ مِنكُمُ ٱلْحُلُمَ فَلْيَسْتَـْٔذِنُوا۟ ﴾ [2].

٢. قوله تعالى: ﴿ وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ ﴾ [3].

٣. قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ ﴾ [4][5].

قال الإمام الصادق (عليه السلام) في خبر هشام بن سالم: «انقطاع يتم اليتيم الاحتلام» وهو أشده [6].

وفي موثق ابن سنان: عن أبي عبد الله (الإمام الصادق (عليه السلام)): سأله أبيوأنا حاضر عن قول الله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ ﴾ قال: الاحتلام [7].

---

(١) جواهر الكلام ٢٦: ٨- ٩.

(٢) النور: ٥٩.

(٣) النساء: ٦.

أقول: نحن نحتمل أن تريد الآية من (يبلغ أشده) هو اكتمال القوى، وهو مقام التكليف زائداً الرشد، نعم الروايات تفسر أشده بالاحتلام، فلاحظ.

(٤) أقول: نحن نحتمل أن تريد الآية من (يبلغ أشده) هو اكتمال القوى، وهو مقام التكليف زائداً الرشد، نعم الروايات تفسر أشده بالاحتلام، فلاحظ.

(٥) الإسراء: ٣٤.

(٦) وسائل الشيعة ١٣: باب ١ من الحجر ح١.

(٧) وسائل الشيعة ١٣: باب ٤٤ وصايا ح٨.

٤. الرواية المروية عن النبي (صلى الله عليه وآله) المعروفة بحديث رفع القلم التي رواها المخالف والمؤتلف، بل عن ابن إدريس: إن هذه الرواية مجمع على روايتها وهي: «إن القلم يرفع عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ»[1].

إلى غير ذلك من الأدلة التي نكتفي بما ذكرنا، فإن الحكم متفق عليه.

ملاحظتان:

الأولى: إن هذه العلامة هي علامة للبلوغ، والمراد بها خروج المني من الموضع المعتاد سواء كان في النوم أو اليقظة، فلا يقدح تعبير بعض الروايات بالاحتلام، لأننا نقطع بعدم إرادة خصوصيته، لأن الاحتلام الذي هو الرؤية في المنام قد تتحقق بدون خروج المني، كما أن خروج المني ربما يتحقق بدون الرؤية في المنام، إذن العبرة بخروج المني دون الاحتلام كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ﴾[2] فقد يبلغ النكاح وينكح ويولد من دون احتلام في النوم.

الثانية: إن هذه العلامة هي علامة للرجل وللمرأة وهي عبارة عن حالة طبيعية هي: استعداد خروج المني بالقوة القريبة من الفعل، ويحصل هذا بتحريك الطبيعة، والإحساس بالشهوة بحيث لو أراد إخراج المني بالوطء أو الاستمناء لتيسر له ذلك. ولعل القول بوجود المني للأنثى الذي لا يخرج إلى الخارج غالباً أو دائماً يؤيد ذلك، بل يدل عليه.

وعلى هذا سيكون معنى قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ﴾ النساء: ٦ هو بلوغ شهوة النكاح والوطء والقدرة على الإنزال والوطء، خصوصاً إذا قلنا: أن البلوغ هو موضوع للحكم الشرعي ومرجعه إلى العرف والعادة، فإن العرف والعادة لا يقترب إليهما شك في كون القادر على إخراج المني بالقوة هو بالغ لأنها حالة يخرج بها الإنسان من حد الطفولية إلى الرجولية. وعليه سيكون خروج المني دليلاً على البلوغ لا بلوغ في نفسه.

القسم الثاني: البلوغ بالسن.

وهو بلوغ (إكمال) خمسة عشر سنة للذكر وتسع للإناث.

---

(١) وسائل الشيعة ١: باب ٤ من مقدمة العبادات ح ١١.

(٢) النساء:٦.

أما بلوغ خمسة عشر سنة للذكر: فقد ذكر صاحب الجواهر أنه مشهور بين الأصحاب في المقام شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً كما اعترف بذلك في المسالك، بل نقلها مستفيض أو متواتر كالإجماع صريحاً وظاهراً على ما في مفتاح الكرامة حيث قال: «كادت تبلغ إجماعات المسألة إثني عشر إجماعاً من صريح وظاهر ومشعر به، بل هو معلوم» [1] وقد قال بهذا من أهل السنة جماعة كبيرة «إذ قال به الأوزاعي والشافعي وأبو يوسف ومحمد» [2].

ولكن هناك من لم يعتبر السن في بلوغ الغلام من أهل السنة، فقد قال داود: «لا حد للبلوغ من السن لقوله (عليه السلام): «رفع القلم عن ثلاث، عن الصبي حتى يحتلم» وإثبات البلوغ بغيره (الاحتلام) يخالف الخبر، وهذا قول المالك، وقال أصحابه: سبع عشرة أو ثماني عشرة، وروي عن أبي حنيفة في الغلام روايتان أحداهما: سبع عشرة، والثانية ثماني عشرة» [3].

والصحيح هو أن الغلام يبلغ بإكمال خمس عشرة سنة لتوافر الأدلة على هذا القول: وهي:

١. روى جماعة من أرباب المغازي والسير ممن يوثق بنقلهم: من أن ابن عمر قال: «عُرضت على رسول الله (صلى الله عليه وآله) وأنا ابن أربع عشرة سنة فلم يجزني في القتال، وعُرضت عليه وأنا ابن خمس عشرة فأجازني. وفي لفظ آخر: عُرضت عليه يوم أحد وأنا ابن أربع عشرة فردني ولم يرني بلغت، وعُرضت عليه عام الخندق وأنا ابن خمس عشرة فأجازني» [4].

٢. روي عن أنس أن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: إذا استكمل المولود خمس عشرة سنة كتب ما له وما عليه وأخذت منه الحدود [5].

٣. صحيح ابن محبوب عن عبد العزيز العبدي عن حمزة بن حمران قال: سألت أبا

---

(١) جواهر الكلام ٢٦: ١٦.

(٢) المغني لابن قدامة ٤: ٥١٤.

(٣) المصدر السابق.

(٤) راجع سنن البيهقي ٦: ٥٥ والمغني لابن قدامة ٤: ٥١٤. ٥١٥.

(٥) المصدران السابقان.

جعفر (الإمام الباقر (عليه السلام)) قلت له: متى يجب على الغلام أن تؤخذ بالحدود التامة ويقام عليه ويؤخذ بها؟ فقال: إذا خرج عن اليتم وأدرك. قلت: فلذلك حد يعرف؟ فقال: «وإذا احتلم أو بلغ خمس عشرة سنة أو أشعر أو أنبت قبل ذلك أقيمت عليه الحدود التامة وأخذ بها وأخذت له ...»[1].

أقول: الحديث صريح في المطلوب، وحمزة بن حمران قال عنه صاحب الجواهر إنه سديد الحديث كثير الرواية، وقد روى عنه الأجلاء كابن أبي عمير والحسن بن محبوب وابن بكير وغيرهم، وهم من أصحاب الإجماع. نعم في السند عبد العزيز العبدي لم ينص عليه بجرح ولا ذم، ولكن قد روى عنه الحسن بن محبوب فيحصل ظن بعدالته، ولكن لا حجة لهذا الظن.

والمهم في تصحيح هذه الرواية انجبارها بالشهرة العظيمة (إن قبلنا مسلك انجبار الخبر بالشهرة) ومحكي الإجماع أو محصله كما ذكر ذلك صاحب الجواهر[2].

٤. حسنة يزيد الكناسي (القماط الثقة) عن أبي جعفر (الإمام الباقر (عليه السلام)) قلت: الغلام إذا زوجه أبوه ودخل بأهله وهو غير مدرك أيقام عليه الحدود وهو على تلك الحال؟ قال: فقال: «أما الحدود الكاملة التي يؤخذ بها الرجال فلا، ولكن يجلد في الحدود كلها على مبلغ سنة فيؤخذ بذلك ما بينه وبين خمس عشرة سنة، فلا تبطل حدود الله في خلقه ولا تبطل حقوق المسلمين بينهم»[3].

٥. صحيح ابن وهب: سألت أبا عبد الله (الإمام الصادق (عليه السلام)) في كم يؤخذ الصبي بالصيام؟ قال: «فيما بينه وبين خمس عشرة سنة أو أربع عشر سنة، فإن هو صام قبل ذلك فدعه»[4].

بناء على إرادة معنى (أو) من الواو في الرواية لاستحالة الجمع هذا، وحينئذ يكون الترديد بمعنى أن ما تقدم على الخمس عشرة سنة هو وقت للتمرين والأخذ

---

(١) وسائل الشيعة ١: باب ٤ من مقدمة العبادات ح٢.

(٢) جواهر الكلام ٢٦: ٢٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٩: باب ٦ من مقدمات الحدود ح١.

(٤) وسائل الشيعة ٧: باب ٢٩ من يصح منه الصوم ح١.

على سبيل التأديب، فيكون البلوغ بالخامسة عشر.

هذه هي الأدلة المعتبرة على اعتبار البلوغ بسن الخامسة عشرة سنة.

إما ما احتج به داود ومالك من عدم اعتبار البلوغ بالسن للغلام لقوله (عليه السلام): رفع القلم على ثلاث عن الصبي حتى يحتلم، فهو لا يمنع من إثبات البلوغ بغير الاحتلام إذا ثبت بالدليل، ولهذا كان إثبات الشعر دليلاً وعلامة على البلوغ من دون معارضة لحديث «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم».

وأما ما ذكر من البلوغ بالسن إذا بلغ سبع عشرة أو ثماني عشرة كما عن أبي حنيفة وغيره لرواية فيه، وكذا ما ذكر من أن البلوغ بثلاث عشرة سنة كما عن بعض الإمامية نظراً لموثق عمار عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة؟ قال: إذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة، فإن احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة وجرى عليه القلم [1]، وكذا موثق عبد الله بن سنان عن الإمام الصادق (عليه السلام): «إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنة وكتبت عليه السيئة وعوقب...»[2]. فكل هذه الروايات تشير إلى خلاف القول المشهور، فهي قاصرة عن معارضة القول المشهور الذي عليه الروايات الصحيحة ومحكي الإجماع والشهرة على أن البلوغ الذي ذكر في السابعة عشر أو الثامنة عشرة يكون الترديد فيه بمعنى أن ما تقدم على الثامنة عشر سنة هو وقت للتمرين والأخذ على سبيل التأديب فيكون البلوغ بالثامنة عشر سنة، لأن الحج هنا مستحيل كما هو واضح.

ماذا يقول الأصل العملي في هذه العلامة: إذا شك في البلوغ للذكر بين إكمال ثلاث عشرة سنة وإكمال خمس عشرة سنة فما هو الموقف العملي؟

الجواب: إن الأصل هنا هو عدم البلوغ [3] وعدم التكليف، فيبقى الحجر عليه، وتبقى الولاية عليه ما لم يعلم الناقل، ولا يعلم الناقل إلا بإكمال خمس عشرة سنة

---

(١) وسائل الشيعة ١: باب ٤ من مقدمة العبادات ح١٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٣: باب ٤٤ من الوصايا ح٨.

(٣) فإن البلوغ حادث منفي بأصل العدم. فالأصل عدم حضور زمان البلوغ، وهذا هو استصحاب عدم البلوغ إلى أن يعلم الناقل.

فيكون بلوغاً دون ما قبله.

كما أن البراءة من التكليف تدل على عدم التكليف بإكمال ثلاث عشرة سنة، لأن التكلف فرع البيان، والبيان مفقود في محل النزاع كما هو الفرض.

ولكن إذا حصل شك في بلوغ الذكر في الخامسة عشرة سنة أو في الثامنة عشرة سنة فالأصل هو عدم البلوغ وعدم التكليف ما لم يعلم الناقل، ولا يعلم الناقل إلا بإكمال ثماني عشرة سنة فيكون بلوغاً دون ما قبله. ولكن نقول: مع تقدم الأدلة على البلوغ بالخامسة عشرة سنة وترجيحها على غيرها من الأدلة لا يبقى شك هنا حتى يصار إلى الأصل العملي، فلاحظ.

بلوغ الأنثى بالسن: ذكر الإجماع من قبل علماء الإمامية على كون سن التكليف في البنت عبارة عن تسع سنين، وإن كان هذا الإجماع قد يناقش بمدركيته أو احتمال مدركيته، ولكن هذا القول عليه روايات متعددة، كما أن القول الثاني عند بعض علماء الإمامية القائل بأن سن البلوغ في البنت هو ثلاث عشرة سنة وكذا القول الآخر عند أهل السنة القائل بأن البلوغ في البنت هو إكمال خمس عشرة سنة أيضاً عليه روايات قد تكون متكافئة، وحينئذ نقول: بأن الإجماع المدعى على بلوغ البنت تسع سنين يوجب الاطمئنان بأن مدركه لم يكن الروايات فقط، بل كان على أساس تلقي الحكم جيلاً بعد جيل من الأئمة (عليهم السلام) وهو الحجة عندنا.

والآن يجب علينا البحث لنرى ما هو دليل ما يقوله الإمامية من بلوغ البنت بإكمال تسع سنين وما هو دليل ما يقوله بعض الإمامية من بلوغها بثلاثة عشر سنة وما هو دليل من يقول ببلوغها إذا بلغت خمس عشرة سنة؟ فهل من الصحيح هذا الفاصل الكبير بين البنت والغلام في البلوغ السني أو لا؟

الأدلة على أن سن بلوغ البنت تسع سنين: ويدل عليه:

١- صحيحة ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله (الإمام الصادق عليه السلام) قال: حد بلوغ المرأة تسع سنين [(١)].

والسند تام لأن ابن أبي عمير قد ثبت أنه لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة. بل يمكن إثبات صحة السند حتى مع إنكار هذا المبنى، وذلك لخصوصية في هذه

---

(١) وسائل الشيعة ١٤ باب ٤٥ من مقدمات النكاح ح١٠.

الرواية وهي أن ابن أبي عمير يروي عن غير واحد، والمراد منه على الأقل ثلاثة فأكثر، فإذا التفتنا إلى أن الرواة الذين يروي عنهم أغلبهم من الثقات قد نص على توثيقهم فتكون نسبة غير الثقات إليهم ضعيفة جداً، فحينئذ احتمال أن يكون كل الثلاثة الذين يروي عنهم ابن أبي عمير هم من غير الثقات ضعيفة جداً، فيحصل الاطمئنان بخلافه فتصح الرواية [1].

٢- موثقة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (الإمام الصادق (عليه السلام)) قال: ... إذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك (أي كتبت لها الحسنة وكتبت عليها السيئة وعوقبت) وذلك أنها تحيض لتسع سنين [2].

والمراد من بلوغ الجارية تسع سنين، إكمالها تسع سنين، لأن البلوغ في اللغة هو الانتهاء إلى أقصى المقصد والمنتهى مكاناً أو زماناً أو غيره (كما وردت في مفردات الراغب وغيره).

وأما التعليل فليس المراد منه تحقق الحيض فيكون الحكم منوطاً به، لا بالسن الذي هو تسع سنين كما ذكرت الرواية، فإن هذا لا يصدق في معظم الموارد حيث إن الحيض عند المرأة في سن التاسعة نادر جداً، فلا يصح تعليل كتابة السيئات على المرأة إذا بلغت تسع سنين بأنها تحيض فعلاً مع أنها ليست كذلك في معظم الحالات، إذن المراد بالتعليل بحيث ينسجم مع كتابة السيئات على المرأة إذا بلغت تسع سنين هو إمكان الحيض، أي الوصول إلى حد من النضوج الجنسي، يكون حصول الحيض لها أمراً ممكناً، وهو متحقق في المرأة إذا بلغت تسع سنين.

٣- موثقة يزيد الكناسي عن أبي جعفر (الإمام الباقر (عليه السلام)) قال: «الجارية إذا بلغت تسع سنين ذهب عنها اليتم وزوجت وأقيمت عليها الحدود التامة عليها ولها ...» [3].

٤- صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (الإمام الصادق (عليه السلام)) أنه قال: «إذا تزوج الرجل الجارية وهي صغيرة فلا يدخل بها حتى يأتي لها تسع سنين» [4].

---

(١) راجع مشايخ الثقات: ٤٢ وما بعدها.

(٢) وسائل الشيعة ١٣: باب ٤٤ من الوصايا ح ١٢.

(٣) الكافي ٧: ١٩٨ ح٢.

(٤) الكافي ٥: ٣٩٨ ح٢.

وهي ظاهرة في خروج المرأة عن حالة الصبا والصغر إذا أكملت تسع سنين، وهذا يستفاد من قوله (عليه السلام) وهي صغيرة وقوله: «حتى يأتي لها تسع سنين» فالمستفاد أن المرأة بإكمالها تسع سنين تكون كبيرة وبالغة.

ثم إن من الواضح أن الدخول بالمرأة لا يكون إلا بعد بلوغها (أي نضوجها جنسياً بحيث تصبح قابلة لذلك)، وقد صرحت الرواية بجواز الدخول إذا بلغت (أي أكملت) تسع سنين، وعدم جواز الدخول قبلها، فيفهم أن البلوغ تسع سنين هو بلوغ شرعي.

قال المقدس الأردبيلي في مجمع الفائدة: «وأما السن فالأخبار عليه كثيرة في النكاح، حيث جوّز الدخول بعد التسع دون قبله، وهو مشعر بالبلوغ بعده لثبوت تحريم الدخول قبله عندكم. كأنه. بالإجماع»[1].

٥- طائفة من الروايات الصحيحة [2] وغير الصحيحة تدل على ضمان من دخل بالمرأة قبل إكمال تسع سنين فأصابها عيب بذلك، مثل قوله (عليه السلام): «من وطئ امرأته قبل تسع سنين فأصابها عيب فهو ضامن». وكذا قوله (عليه السلام: «إن كان دخل بها حين دخل ولها تسع سنين فلا شيء عليه» فتكون ظاهرة في أن المرأة قبل إكمالها تسع سنين لا تكون محلاً قابلاً للوطء وإذا وطئت وحدث فيها عيب يثبت الضمان لمكان التعدي بالوطء بخلاف ما إذا كان قد بلغت (أي أكملت) تسع سنين فإنها تكون محلاً قابلاً للوطء، وحينئذ إذا حدث فيها عيب فلا ضمان لعدم التعدي من قبل الوطئ وهذا كله يكون ظاهراً في أن بلوغ المرأة ووصولها إلى حد النضوج الجنسي وكونها قابلة للوطئ يكون بإكمالها تسع سنين.

وهناك روايات أخرى دالة على أن البلوغ يكون بإكمالها تسع سنين فلا نطيل بذكرها لأنها إما ضعيفة السند أو مرسلة فتكون مؤيدة لهذه الروايات المعتبرة.

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٩: ١٩٢.

(٢) صحيحتان للحلبي وصحيحة حمران وغيرها من الروايات تراجع في باب ٤٥ من مقدمات النكاح في الوسائل ح٥ و ح٨ و ح٩ و ح٦ و ح٧.

ملاحظات:

أولاً: توجد روايات تقول: إن بلوغ المرأة إذا بلغت سبع سنين [1]، ولكن بالإضافة إلى عدم صحة السند لم يعمل أحد بمضمونها، فنعرض عنها لذلك.

ثانياً: توجد روايات تحدد البلوغ للأنثى إذا بلغت عشر سنين حيث قالت: لا توطئ الجارية لأقل من عشر سنين فإن فعل فعيبت ضمن [2]. وكذا خبر أبي أيوب الخزاز [3].

وهاتان الروايتان وأمثالهما ليست بحجة لأنها بين مرسلة وضعيفة وما عن غير الإمام (كرواية أبي أيوب الخزاز فإنها ليست عن الإمام، بل هي عن إسماعيل بن جعفر) وهي بينة الشذوذ لمعارضتها للروايات الكثيرة الدالة على جواز الدخول بالجارية لتسع سنين وإن البلوغ يكون بها.

ثالثاً: توجد موثقتان وهما (موثقة عمار وموثقة عبد الله بن سنان المتقدمتان)[4] يقولان: بأن بلوغ المرأة إذا أتى عليها ثلاث عشرة سنة. إلا أنها قد أعرض عنها المشهور، وهي معارضة لما دل على أن بلوغ المرأة بالسن هو تسع سنين، والترجيح لروايات التسع وذلك لشهرتها عند الأصحاب وشذوذ الموثقتين وقد نقول بحصول الاطمئنان بصدق واحدة منها. فتسقط الموثقتان عن الحجية حينئذ.

رابعاً: توجد روايتان تخص وجوب الصيام بحيض المرأة واحتلام الذكر وهما مرسلة الصدوق ورواية أبي بصير[5]. ثم يعمم الحكم بالنسبة لبقية التكاليف لعدم الفرق بين التكاليف بلحاظ سن السلوغ.

ولكن نقول: المرسلة لست حجة ورواية أبي بصير ضعيفة بعلي بن أبي حمزة البطائني.

---

(١) وهي رواية الحسن بن راشد عن الإمام العسكري (عليه السلام) وسائل الشيعة١٣: باب ١٥ من الوقوف والصدقات ح٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٤: باب ٤٥ من مقدمات النكاح ح٧.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: باب ٢٢ من الشهادات ح٣.

(٤) وسائل الشيعة ١: باب ٤ من مقدمة العبادات ح ١٢ و ج١٣: باب ٤٤ من الوصايا ح٨.

(٥) التهذيب ٤: ٣٥٦ ح٣٨ ومن لا يحضره الفقه ٤: ٢٨١ وسائل الشيعة ٧: باب ٢٩ من يصح منه الصوم ح٧.

خامساً: روى أهل السنة بأن البلوغ في الأنثى خمس عشرة سنة (كالذكر) وروى أبو حنيفة أن الأنثى تبلغ بالسابعة عشرة [1].

أقول: إن ما ذكره أبو حنيفة في أن بلوغ الأنثى بالسبع عشرة سنة قد أجيب عنه بجوابين:

الأول: ما رواه أنس عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: إذا استكمل المولود خمس عشرة سنة كتب ما له وما عليه وأخذت منه الحدود.

الثاني: إن السن معنى يحصل به البلوغ يشترك فيه الغلام والجارية فاستويا فيه كالإنزال [2].

أقول: إن رواية أنس يحتمل أنها في الذكر لأن الضمائر كلها مذكرة.

ولو قلنا: إنها تشير إلى جنس المولود الذي هو (ذكر وأنثى) فإن روايات بلوغ الأنثى بتسع سنين تقيدها بالذكر.

وأما الاشتراك في سن بلوغ الذكر والأنثى فإنما يصار إليه إن لم يوجد دليل على تفريق الأنثى عن الذكر في البلوغ، وقد تقدمت روايات بلوغ الأنثى بتسع سنين، وهي مروية عن الأئمة عن آبائهم سلام الله عليهم عن النبي (صلى الله عليه وآله) لتصريحهم بأنهم ليسوا أهل رأي واجتهاد وما يقولونه هو عن آبائهم عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) [3]. إذن لابد من التفريق بين بلوغ الذكر وبلوغ الأنثى للدليل على ذلك التفريق فلا تأتي قاعدة الاشتراك.

أقول: سيأتي من الأطباء القول بأن ظهور الحيض يكون في سن الحادية عشرة أو الثانية عشرة تقريباً (وهو المشاهد في الخارج خصوصاً في الأماكن الحارة حيث يكون الحيض أسرع منه في الأماكن الباردة)، وبما أن الحيض هو آخر حدث من أطوار فترة البلوغ (كما يقول الشرع والطب)، إذن سيكون القول بأن: بلوغ المرأة إذا كملت خمس عشرة سنة غير صحيح لأن الحيض علامة على سبق البلوغ، فكيف يكون سن البلوغ بعد سن الحيض؟! اللهم إلا أن يقال إن البلوغ لخمس

---

(١) راجع المغني لابن قدامة ٤: ٥١٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) راجع الحلال والحرام في الإسلام للشيخ حسن الجواهري/ المقدمة.

عشرة سنة يكون بلوغاً عند من لم تحض قبل ذلك.

سادساً: إن المراد بالسنة (في البلوغ وفي كل تحديد شرعي) هو السنة القمرية لا الشمسية ولا الميلادية وذلك: لأن الله تعالى قال: ﴿ إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾[1] وقال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ﴾[2] وقال تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ﴾[3] ولأن السنة القمرية هي المعهودة من الشرع والمعروفة عند العرب ويحمل اللفظ على المعنى المعهود المعروف.

سابعاً: الحمل والحيض: إن الحمل والحيض لا يحصل البلوغ بهما في حق النساء، بل هما دليلان على سبق البلوغ في المجهول سنها، فالحيض كاشف عن حصول إكمال تسع سنين.

نعم لابد في كون الحيض دليلاً على سبق البلوغ من معلومية كونه حيضاً من الصفة أو غيرها.

وكذا الحمل: فإن العادة كافية بتقدم الحيض على الحمل، وبتعبير أدق: إن الحمل إنما يكون بتلقيح البيضة النازلة من المبيض إلى فضاء الرحم، فإن بقيت هذه البيضة مدة ولم يحرفها حيمن[4] الذكر فيلقحها، نزلت هي وما تهيأ له الرحمن من تكثير الأوعية الدموية الرقيقة به على شكل حيض إلى خارج الرحم، فالحمل يكون دالاً على مقارنته لما يكون حيضاً إذا بقي بدون تلقيح، فيكون دليلاً على سبق البلوغ.

وقد يقال: (كما عن صاحب الجواهر (قدس سره))[5]: إن الحمل مسبوق بالإنزال الذي قد عرفت سببيته للبلوغ لأن تكوّن الولد إنما يكون من اختلاط

---

(١) التوبة: ٣٦.

(٢) يونس: ٥.

(٣) البقرة: ١٨٩.

(٤) هو الحيوان المنوي.

(٥) جواهر الكلام ٢٦: ٤٥.

مجموع المائين وهو المراد من الأمشاج في الآية الكريمة على ما هو المشهور بين المفسرين.

وقال في المغني: «وأما الحمل فهو علم على البلوغ، لأن الله تعالى أجرى العادة أن الولد لا يخلق إلا من ماء الرجل وماء المرأة، قال الله تعالى: ﴿ فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ ۝ خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ ۝ يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ﴾ وأخبر النبي (صلى الله عليه وآله) بذلك في الأحاديث فمتى حملت حكم ببلوغها في الوقت الذي حملت فيه[1].

فالظاهر: أن المراد من ماء المرأة هو منيها كما عبر عن ذلك صاحب الجواهر بالإنزال الذي قال عنه أنه سبب للبلوغ (كما تقدم).

لذا نقول: إن الإنزال وماء المرأة الذي يحصل عند عملية الجماع والشهوة والفتور الذي يحصل من الرجل والمرأة عند عملية الجماع لا ربط له بالحمل. فإن الحمل هو عبارة عن التقاء حيمن الرجل ببويضة المرأة التي تنزل من المبيض إلى الرحم في كل شهر مرة واحدة غالباً، فالبويضة النازلة من المبيض إلى الرحم، تكون معدة وناضجة جاهزة للتلقيح.

ولكن جدار الرحمن من الداخل يتهيأ فيزيد من سمكه وتكثر الأوعية الدموية الرقيقة به. فإذا جاء الحيوان المنوي ولقح البويضة سيكون جدار الرحمن عشاً للغرس التي هي النطفة التي تكون بداية للإنسان الجديد، وأما إذا لم يأتي الحيوان المنوي أو جاء ولم يلقح البويضة، فسوف يتهدم هذا العش الذي بني لغرض استقبال بداية الإنسان الجديد ويخرج على شكل دم حيض إلى الخارج. وهذه العملية تحدث شهرياً. إن خرقها (لقحها) حيمن الرجل فقد تكون مبدأ نشوء الإنسان، وهذا كما ترى لا ربط له بالإنزال من المرأة عند عملية الجماع.

ثامناً: قد يقال إن بلوغ البنت بإكمال تسع سنين صحيح على مستوى الاستدلال، ولكن على مستوى الواقع يصعب الالتزام به، لكون البنت في أول سن العاشرة (بعد إكمال التسع) لا تقوى على أداء التكاليف كالصوم الذي يعتبر حرجياً عليها عادة، وكذا الزواج.

---

(١) المغني لابن قدامة ٤: ٥١٥.

والجواب:

١. إن هذه الدعوى عهدتها على مدعيها، فالمشاهد خارجاً على العكس تماماً، ولو فرض حصول الحرج في بعض الحالات من الصوم لضعف البنت فلا ريب في شمول قاعدة «لا حرج» لها كسائر الأحكام الشرعية التي ترتفع بالحرج.

٢. وأما بالنسبة للزواج، فإنه ليس بواجب إذا أكملت البنت تسع سنين فلها ولوليها أيضاً الامتناع من زواجها في هذه السن سواء كان الزواج حرجياً لها أم لا، فإن البلوغ الذي حصل لها نتيجة إكمال التسع سنين لا يوجب عليها الزواج في تلك السن، بل لها الحق في الزواج وعدمه، وعلى كل حال: فإن هذا الإشكال برمته خارج عن دائرة البحث العلمي، فلاحظ.

تاسعاً: إن اشتراط البلوغ في الأنثى بإكمال تسع سنين ألا يدل أو يشعر ببيان الحد الذي لا يمكن أن تبلغ المرأة قبله، أي إن أول نضجها الجنسي وبلوغها النكاح هو تسع سنين؟

والجواب: بالإيجاب، ومما يشعر به أو يدل عليه الروايات التي فرعت على الوصول إلى هذا الحد ارتفاع اليتم والزواج وإقامة الحدود التامة عليها، ففي موثقة يزيد الكناسي عن الإمام الباقر (عليه السلام) قال: «الجارية إذا بلغت تسع سنين ذهب عنها اليتم وزوجت وأقيمت عليها الحدود التامة لها وعليها...»[1].

وفي موثقة يزيد الكناسي الأخرى[2] الواردة في حديث مفصل، يقول فيها: أفتقام عليها الحدود وتؤخذ بها وهي في تلك الحال، وإنما لها تسع سنين ولم تدرك مدرك النساء في الحيض؟ قال (عليه السلام): «نعم إذا دخلت على زوجها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم ودفع إليها مالها وأقيمت الحدود التامة عليها ولها...»[3].

والظاهر أن نضجها الجنسي بتسع سنين هو الذي تترتب عليه بقية الأحكام من

---

(١) وسائل الشيعة ١٨: باب ٦ من مقدمات الحدود ح١ و ج١: باب ٤ مقدمة العبادات ح٣.

(٢) الظاهر أن هذه الرواية والرواية السابقة عليها هما حديث واحد، وتشهد له وحدة السند ووحدة الإمام المنقول عنه ووحدة المضمون باستثناء شرط الزواج.

(٣) وسائل الشيعة ١٤: باب ٦ من عقد النكاح ح٩.

إمكان أن تدخل على الأزواج، لا أن الدخول على الزوج له أثر في الإسراع بدركها ونضجها الجنسي.

وفي رواية حمران قال الإمام الباقر (عليه السلام): «.... إن الجارية ليست مثل الغلام: إن الجارية إذا تزوجت ودخل بها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم ودفع إليها مالها وجاز أمرها في الشراء والبيع وأقيمت عليها الحدود التامة وأخذ لها وبها. قال: الغلام لا يجوز أمره في الشراء والبيع ولا يخرج من اليتم حتى يبلغ خمس عشرة سنة أو يحتلم أو يشعر أو ينبت قبل ذلك»[1]. فلا يكون الزواج والدخول فيها مؤثراً في الإسراع بدركها ونضجها الجنسي، بل إن بلوغها تسع سنين هو أول نضوجها الجنسي وإدراكها وبلوغها مبلغ النساء، فتترتب عليها بقية الأحكام من الزواج والدخول ودفع المال إليها وجواز أمرها في الشراء والبيع وإقامة الحدود عليها ولها. وهكذا بقية الروايات التي فرعت ذهاب اليتم والزواج ودفع المال إلى المرأة وإقامة الحدود عليها على بلوغها تسع سنين.

وهذا المنهج هو الذي يجمع بين هذه الروايات التي يراها البعض متعارضة أو غير متناسقة.

البلوغ في الفقه الوضعي:

يصرح الفقه الوضعي أن سن البلوغ هو سن الرشد، وهو أن يبلغ إحدى وعشرين سنة ميلادية كاملة، فقد نصت المادة (٤٤) من التقنين الجديد المصري بفقرتها الثانية فقالت: «وسن الرشد هي إحدى وعشرين سنة ميلادية كاملة»[2]. فإذا بلغ القاصر سن الحادية والعشرين غير مجنون ولا معتوه وغير محكوم عليه باستمرار الولاية أو الوصاية لسبب من أسباب الحجر أصبح رشيداً أي كامل الأهلية، ويسلمه وليه أو وصيه ماله ليكون حر التصرف فيه [3].

أما القانون المدني السوري فقد ذكرت المادة (٤٦) أن سن الرشد (١٨) سنة.

وكذا القانون المدني الليبي في المادة (٤٤) منه وكذا القانون المدني العراقي في

---

(١) وسائل الشيعة ١: باب ٤ من مقدمة العبادات ح٢.

(٢) الوسيط للسنهوري ١: ٢٩٧.

(٣) المصدر السابق.

المادة (١٠٦) منه وكذا القانون المدني اللبناني في المادة (٢١٥) منه[١].

ولكن القانون المدني المصري الذي جعل سن الرشد (البلوغ) إحدى وعشرين سنة قال في مادة (١١٢): «إذا بلغ الصبي المميز الثامنة عشرة من عمره وأذن له تسلم أمواله لإدارتها أو تسلمها بحكم القانون كانت أعمال الإدارة[٢] الصادرة منه صحيحة في الحدود التي رسمها القانون» والقانون هنا هو قانون الولاية على المال وقد نص في المادة (٥٤) منه على ما يلي: «للولي أن يأذن القاصر الذي بلغ الثامنة عشرة في تسلم أمواله كلها أو بعضها لإدارتها ويكون ذلك بإشهاد لدى الموثق، وله أن يسحب هذا الإذن أو يحد منه بإشهاد آخر مع مراعاة حكم المادة (١٠٢٧) من قانون المرافعات».

كما نص القانون في المادة (٥٥) منه على أنه «يجوز للمحكمة بعد سماع أقوال الوصي أن تأذن للقاصر الذي بلغ الثامنة عشرة في تسلم أمواله كلها أو بعضها لإدارتها، وإذا رفضت المحكمة الإذن فلا يجوز تجديد طلبه قبل مضي سنة من تاريخ صدور القرار النهائي بالرفض»[٣].

وكذا نصت المادة (٦٣) من قانون الولاية على المال على أن «يكون القاصر الذي بلغ السادسة عشرة أهلاً للتصرف فيما يكسبه من عمله من أجر أو غيره ... ومع ذلك فللمحكمة إذا اقتضت المصلحة أن تقيد حق القاصر في التصرف بماله المذكور، وحينئذ تجري أحكام الولاية والوصاية».

كما يجوز للصبي المميز اياً كانت سنه أن يتصرف فيما يسلّم له ويوضع تحت تصرفه من ماله لأغراض نفقته[٤].

أقول: إن الأهلية التي تشترط في المتعاقدين تحصل إذا ارتفع النقص والقصور من الإنسان ببلوغه ورشده، والبلوغ كما قلنا هو خروج الإنسان عن حد الطفولة إلى حد الرجولة، والرشد يحصل بالتأكد من كون الإنسان يتصرف بماله على النحو

---

(١) المصدر السابق لنفسه.

(٢) عقود الإدارة هي العقود التي ترد على الشيء لاستغلاله كالإيجار بالنسبة إلى المؤجر وأن يستوفي الديون المترتبة على الإيجار ولكن لا يجوز له أن يؤجر الأراضي الزراعية والمباني لمدة تزيد على سنة. راجع السنهوري ١: ٢٩٦.

(٣) المصدر السابق: ٢٩٥. ٢٩٦.

(٤) المصدر نفسه.

المتعارف المصلح للمال، وحينئذ إذا حصل ذلك فقد ارتفع النقص ويجب دفع ماله إليه لأنه لا يضيّع المال بل يصلحه وينميه.

وعلى هذا لا موجب لجعل حد البلوغ في الفقه الوضعي إحدى وعشرين سنة ميلادية إذا ثبتت رجولته ورشده قبل ذلك، إذ يكون هذا تعدياً على الإنسان يمنع من التصرف بماله مع لياقته للتصرف فيه.

ولعل لهذه النكتة نرى أن الفقه الوضعي جعل استثناءات لعدم جواز تصرف من لم يبلغ إحدى وعشرين سنة فجوز بعض التصرفات للصبي إذا بلغ ست عشرة أو ثماني عشرة وما ذاك إلا لأنه يرى صلاحية هذا الإنسان الذي أصبح رجلاً ورشيداً لدفع ماله إليه إلا أنه اكتفى بإجازة بعض التصرفات لا كلها وبهذا يكون قد قلل من الظلم والتعدي الذي رسمه للإنسان قبل بلوغ إحدى وعشرين سنة ميلادية، فلاحظ.

البلوغ عند الأطباء:

اتفقت كلمة الأطباء على أن بلوغ البنت يكون قبل خمسة عشرة سنة، ولكنهم قد اختلفوا في بلوغها بين سن الثامنة إلى سن الثالثة عشرة سنة، وإليك التوضيح: ذكر الأطباء: إن الإنسان يمر في مرحلة البلوغ ومرحلة المراهقة، إلا أن المراهقة : هي اصطلاح اجتماعي وثقافي يشير إلى الفترة التي تقع ما بين الطفولة والوصول إلى النصح الكامل للفرد الكبير، أو هي «التدرج نحو النضج الكامل الشامل للإنسان» حسب تعبير الدكتورة فريال الأستاذ ومحمد كامل فرج.

أما البلوغ: فهو مصطلح فسيولوجي يشير إلى التغييرات الجسدية وما يحدث من تطورات للنمو العضوي والنفسي «فهو اكتمال الأعضاء والوظائف الجنسية» حسب تعبير الدكتورة فريال الأستاذ والدكتور محمد كامل فرج. إذن البلوغ جانب من جوانب المراهقة حسب نظرة علماء النفس.

ثم إن التغييرات التي تحدث في فترة البلوغ سببها مواد كيماوية في الجسم تسمى الهرمونات الجنسية وهي «التستوستيرون عند الذكور، والأستروجين عند الإناث»[1].

---

(١) ج ايلد كلينيك/ الدكتور رضوان غزال last updated ١١/١١/٢٠٠٦.

«والهرمون هو مادة كيميائية حيوية تفرز مباشرة في الدم بواسطة غدد تسمى الغدد والصماء» وهذه الهرمونات تتحكم في صفات البلوغ عند الجنسين وهي محدثة لصفات البلوغ بمجرد ظهورها، وتبقى هذه الصفات حتى لو تم إزالة الغدد الصماء فيما بعد الأسباب جراحية على سبيل المثال)[1].

ثم يقسم بعض علماء الطب فترة البلوغ إلى خمسة مراحل من مراحل النضج الجنسي وذلك طبقاً لما قاله كل من الطبيبين «مارشال وتانر» ولكنها معروفة باسم «مراحل تانر الخمسة».

فالمرحلة الأولى للبلوغ عند الإناث وتحدث تقريباً ما بين سن ٨. ١١ عاماً «وهكذا يتدرج في المراحل الأخرى حتى يحصل النضج الكامل للفرد الكبير»[2].

وأما المرحلة الأولى للبلوغ عند الذكر فتحدث تقريباً ما بين ٩. ١٢ عاماً.

وقد يبدأ البلوغ المبكر عند بعض الإناث ما قبل العام الثامن من العمر حين يبدأ الثدي في النمو والبروز قليلاً مع نمو شعر العانة والإبط ...

وقال الدكتور عبد الناصر (اختصاصي الغدد الصماء واستشاري ورئيس وحدة الغدد الصماء في العثماني الكويت. مستشفى الصباح) تحت عنوان أسرار العلاقة بين الهرمونات والأنوثة: إن سن البلوغ متفاوت بين النساء، والمتوسط هو ما بين ١١- ١٣ سنة وتلعب الوراثة دوراً في تحديد سن البلوغ عند الفتاة.

وتقول الدكتورة فريال الأستاذ والدكتور محمد كامل فرج: يبدأ سن البلوغ عند البنات عادة في العاشرة من العمر ويمتد حتى سن الثالثة عشرة حيث يطرأ على جسم البنت عدة تغييرات. ومن الممكن أن يحدث البلوغ قبل هذه السن (ما قبل الثامنة) ويسمى بالبلوغ المبكر أو يتأخر لما بعد الرابعة عشرة من العمر ويسمى البلوغ المتأخر[3].

---

(١) ج أيلد كلينيك/ الدكتور رضوان غزال last updated ١١/١١/٢٠٠٦.

(٢) من الإنترنيت راجع مرحلة البلوغ http: www.Ashamsi.net/women/blog1. html
وراجع ركن المرأة العربية البلوغ والمراهقة لدى البنات الدكتورة فريال الأستاذ والدكتور محمود كامل فرج.

(٣) من الإنترنيت راجع مرحلة البلوغ http: www. Ashamsi .net/women/bloog1. ntm1
وراجع ركن المرأة العربية البلوغ والمراهقة لدى البنات الدكتورة فريال الأستاذ والدكتور محمود كامل فرج.

ثم ذكر الأطباء: علامات للبلوغ ففي الإناث ينمو الثديان ويظهر شعر في منطقة العانة، ثم يظهر تحت الإبط وينمو الجسم بسرعة ويصبح الجلد دهنياً أكثر من ذي قبل ويزداد التعرق ويظهر حب الشباب في الوجه.

وفي الذكور: يرافق البلوغ علامات مثل النمو السريع في البدن الذين يكون سببه الإفراز الزائد للهرمون الذكري خلال هذه الفترة، ويصبح الصوت أكثر عمقاً (خشونة) وسيظهر شعر العانة وكذا شعر الإبط وشعر الوجه والذراعين ويصبح الجلد دهنياً ويزداد التعرف كما يظهر حب الشباب خلال فترة البلوغ، ويبدأ جسم الذكر يقذف السائل المنوي مع حدوث البلوغ.

هذه هي علامات البلوغ التي تكون مقارنة أو متأخرة عنه عند الأطباء.

ونلاحظ: (١) اتفاق الأطباء على أن البلوغ يكشف عنه بالإنبات حول العانة أو تحت الإبط أو شعر اللحية عند الرجال. وكذلك الحمل والحيض فإنه كاشف عما تقدم البلوغ.

(٢) البلوغ يحصل بالإمناء.

(٣) يختلف البلوغ من امرأة إلى أخرى حسب إفراز الهرمون الأنثوي ومن رجل إلى آخر حسب إفراز الهرمون الذكري. كما يختلف البلوغ من منطقة إلى أخرى حسب حرارة الجو أو برودته فتكون المرأة بالغة في الجو الحار أسبق من بلوغها في الجو البارد.

(٤) البلوغ عند المرأة أسبق منه عند الرجل.

(٥) البلوغ هو حصول حالة انتقال من الصباوة إلى الرجولة أو الأنوثة.

والنتيجة التي نستنتجها من كلامهم: هي أن البلوغ تحول في جسم الإنسان من الطفولة إلى الرجولة والنضوج، أو الأنوثة والنضوج. وهذا التحول له علامات جسمية (كالإمناء، وظهور شعر العانة والوجه) وقد يحدد بالسن إذا لم تظهر هذه العلامات.

وهذا الكلام أقرب إلى الشرع منه إلى الفقه الوضعي وأقرب إلى الفقه الإسلامي منه إلى الفقه السني كما هو واضح.

الرشد:

قلنا: إن الأهلية التي تشترط في التكليف وفي المعاملات هي عبارة عن الكمال برفع النقص والقصور الذي يكون بواقع الصغر والجنون والسفه والذهول.

وقد تقدم الكلام عن البلوغ المشترط في التكاليف.

بقي علينا بيان الرشد الذي هو دخيل في رفع الحجر عن أموال الصبي ومعاملاته كالبلوغ فنقول: قد تقدم الكلام عن قوله تعالى: ﴿ وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ﴾[1]. فقد تقدم الكلام فيها وقلنا: إن ابتلاء اليتامى تكون غايته إلى بلوغ النكاح، فإن آنسنا رشداً منهم قبل البلوغ أو معه فندفع إليهم المال حين البلوغ.

ولكن إذا كان الرشد قد تأخر عن البلوغ فبما أن الرشد شرط في دفع المال على الإطلاق فلا يجوز دفع المال إلى الصبي حين بلوغه ويدل على ذلك إطلاق قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴾[2].

والظاهر إن المقصود بإضافة الأموال إلى ضمير الخطاب ليس هو فرضها ملكاً لغير السفهاء فتخرج عن مقامنا هذا، بل المقصود هو كون المال قواماً للمجتمع بشكل عام فعبر عن مال السفيه بقوله (أموالكم) بمعنى أن هذه الأموال قوام للمجتمع فليس من الصحيح جعلها تحت اختيار السفهاء، والقرينة على ذلك أمران:

الأمر الأول: أن غير السفيه لا يجعل ماله تحت اختيار السفيه، فلا حاجة إلى النهي عن ذلك.

الأمر الثاني: قوله تعالى: ﴿ وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ ﴾، فإنه يدل عرفاً على أن النهي المتوجه ليس تكليفياً فقط بل هو نهي عن معاملة السفيه، ولكن لا فائدة في توجه النهي إلى السفيه في المعاملة التي يجريها، فتحول النهي عن المعاملة إلى الولي في دفع

---

(١) النساء: ٦.

(٢) النساء: ٥.

مال اليتيم إليه، فالآية تفيد الدلالة على التحريم وفساد معاملة السفيه معاً. هذا إن لم نقل بارتكاز بطلان معاملة نفس السفيه الذي لا ردع عنه.

أما المذهول والمدهوش والغافل: فهي عوارض تعتري الإنسان فتنقص حسن التقدير فتجعل الإنسان يقبل على التصرفات دون أن يهتدي إلى الربح أو الفائدة، أو تجعله يقبل فاحش الغبن في تصرفاته أو إنه ينخدع بأيسر الوسائل على وجه يتهدد ما له بخطر الضياع.

أو نقول: بأن هذه العناوين هي امتداد لحالة السفه في الإنسان عرفاً فما لم تزل لا يزول السفه من الإنسان، وعلى كل حال فهذه الأمور تخل بالأهلية ويكون صاحبها محجوراً عليه في التصرفات.

وأما الجنون فهو أحد النواقص في الإنسان الذي يرفع الأهلية فتصرفاته باطلة لارتكاز بطلان معاملاته مع عدم الردع، وأيضاً للأولوية من السفيه، فإن السفيه قد يكون قابلاً للتمييز قاصداً للمعاملة إلا أن تمييزه وقصده ناقص أي أن قدرته على التمييز الكامل مفقودة، بينما المجنون فإنه فاقد التمييز والقصد والإرادة فيكون عمله بلا قصد ولا إرادة فيكون باطلاً.

وجوب دفع المال إلى المحجور عليه إذا بلغ ورشد:

اتفق فقهاء الفقه الإسلامي على وجوب دفع مال المحجوز عليه إذا بلغ ورشد ودليلهم في ذلك الآية الكريمة ﴿وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾[1].

ولأن الحجر على الإنسان إنما يكون لعجزه عن التصرف في ماله على وجه المصلحة حفظاً لماله عليه، وبالبلوغ والرشد يكون الإنسان قادراً على التصرف ويحفظ ماله فيزول الحجر عنه لزوال سببه.

ولا يعتبر في زوال الحجر عن الصبي حكم الحاكم إذا رشد وبلغ، وبهذا قال الإمام الشافعي وخالف في ذلك الإمام مالك إذ قال: لا يزول الحجر عن الصبي إلا بحكم الحاكم وهو قول بعض أصحاب الشافعي، لأنه موضع اجتهاد ونظر فإنه

---

(١) النساء: ٦.

يحتاج في معرفة البلوغ والرشد إلى اجتهاد فيتوقف ذلك على حكم الحاكم (كزوال الحجر عن السفيه) [1].

أقول: الصحيح عدم احتياج زوال الحجر عن الصبي إذا بلغ ورشد إلى حكم الحاكم وذلك:

١- لما ذكروه من أن الله تعالى أمر بدفع الأموال إليهم عند البلوغ وإيناس الرشد. فاشتراط حكم الحاكم زيادة تمنع الدفع عند وجوب ذلك بدون حكم الحاكم، وهذا خلاف النص.

٢- ولما ذكروه أيضاً أنه حجر بغير حكم الحاكم فيزول بغير حكم الحاكم [2].

٣- أقول: حتى إذا قلنا: إن معرفة البلوغ والرشد يحتاج إلى اجتهاد ونظر، إلا أن هذا يكفي لاجتهاد الفقيه ونظره ليفتي في المسألة بصورة كلية، وهذا غير حكمه في المورد الخارجي بزوال الحجر عن البالغ الرشيد، فلاحظ.

لا يجوز دفع مال الصبي إليه قبل البلوغ والرشد:

وهذا هو الذي عليه جمهور فقهاء المسلمين لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿ وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ﴾[4].

فقد علق الدفع على شرطين، الحكم المعلق على شرطين لا يثبت بدونهما، فما لم يحصل الشرطان لا يجوز دفع مالهم إليهم.

ولكن قال أبو حنيفة: «لا يدفع ماله إليه قبل خمسة وعشرين سنة وإن تصرف نفذ تصرفه فإذا بلغ خمساً وعشرين سنة فك عنه الحجر ودفع إليه ماله لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ ﴾ وهذا قد بلغ أشده ويصلح أن يكون جداً ولأنه حر بالغ عاقل مكلف فلا يحجر عليه كالرشيد»[5].

---

(١) المغني لابن قدامة ٤: ٥١٠.

(٢) المصدر السابق.

(٣) النساء: ٥.

(٤) النساء: ٦.

(٥) المغني لابن قدامة ٤: ٥١١. ٥١٢.

ويرد عليه:

١- إن معنى حتى يبلغ أشده هو اكتمال القوى والمقصود به في المقام هو بلوغ حد التكليف زائداً أو الرشد.

٢- إن الروايات المفسرة لجملة «حتى يبلغ أشده» قد ذكرت أن بلوغ الأشد هو الاحتلام.

وعلى كل حال فالآية أجنبية عن كون بلوغ الأشد هو بالسن فضلاً عن كونه خمسة وعشرين سنة.

٣- إن الآية مخصصة بالسفه إذا كان سفيهاً قبل خمسة وعشرين سنة وحينئذ إذا كان السفه موجوداً بعد ذلك فهي مخصصة به أيضاً، فكيف يدفع إليه المال بعد خمسة وعشرين سنة إذا كان السفه موجوداً؟!!

٤- إن صلوح من كان سنه خمساً وعشرين سنة لأن يكون جداً لا يقتضي رفع الحجر عنه ولا إثبات الحجر عليه، فالقول برفع الحجر بهذه السن تحكّم صرف على أن البنت تصلح أن تكون جدة لإحدى وعشرين سنة، فيقتضي أن يقول برفع الحجر عنها إذا بلغت ذلك.

فالنتيجة التي تنتهي إليها هي: إذا لم يحصل الرشد يكون الحجر باقياً ولو طعن في السن.

الحجر يختص بالتصرفات المالية:

نعم إن الحجر على السفيه يختص بمعاملاته المالية، وكذا إذا وهب أو أقر بمال، والضابط أن يمنع من جميع التصرفات المالية، ومن التصرفات المالية زواج السفيه لما فيه من بدل الصداق، وكذا زواج البنت السفيهة من جهة المهر الذي يبذل مقابل الزوجية، فلا يجوز الزواج بدون إذن الولي وإشرافه. نعم إذا تعذر الولي أو تعذر الحاكم وكانت عنده حاجة إلى الزواج فهو خارج عن محل بحثنا.

وعلى هذا: إذن يصح طلاق السفيه كما يصح ظهاره وخلعه وإقراره بالنسب وبما يوجب القصاص ونحو ذلك مما لا يكون تصرفاً مالياً، كما تنعقد يمينه لو حلف «وكذا لو نذر أو عاهد» ولكنه يكفر بالصوم لو حنث لمنعه من التصرف المال. وإنما

ينعقد اليمين والنذر والعهد حيث لا يكون متعلقه المال، أما إذا كان ذلك فلا يصح لأنه تصرف مالي وهو ممنوع منه بالفعل يختص المنع به.

قد يقال: إن الخلع إذا صدر منه بأقل من المثل فيكون تصرفاً مالياً ممنوعاً منه. وقد يجاب على ذلك: بأن الطلاق بلا عوض أصلاً يكون جائزاً له، فالطلاق مع العوض الذي هو الخلع جائز أيضاً بالأولوية إلا أن يقال في الطلاق الخلعي تصدق المالية فلابد من مراعاة إذن الولي في مقدار مالية الخلع.

وأما الإقرار بالنسب فيقبل في النسب دون الإنفاق مما يرجع إلى المال.

ولو أقر السفيه بالسرقة فيقبل إقراره في القطع لو حصلت شروطه دون المال.

ويجوز للسفيه أن يوكله غيره في إنشاء بيع أو هبة، لأن السفه لم يسلبه حكم عبارته ولا أهلية مطلق التصرف به سلبه التصرفات المالية في ماله فتبقى غير التصرفات المالية مندرجة فيما دل على صحة التصرفات.

وبهذا اتضح عدم صحة ما قاله أبو حنيفة: من صحة بيعه وإقراره وإنما لا يسلم إليه ماله، لأن البالغ عند أبي حنيفة لا يحجر عليه وإنما منع تسليم ماله إليه للآية[1].

ووجه عدم صحة كلام أبي حنيفة هو: إن الآية القائلة: ﴿ وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴾[2].

يراد منها حكمان، الحكم الأول تكليفي وهو عدم جواز تسليم أموال السفهاء إليهم لأن الأموال قوام للمجتمع فليس من الصحيح جعلها تحت اختيار السفهاء. والحكم الثاني: هو نهي عن معاملة السفيه، ولكن لا فائدة في توجه النهي إلى السفيه في المعاملة التي يجريها، فقد تحول النهي عن المعاملة إلى الولي في دفع مال اليتيم إليه، فالآية تدل على فساد المعاملة أيضاً، والقرينة على ذلك قوله تعالى: ؟؟ ﴿ وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴾ إذ فيه دلالة على أن رزقهم وكسوتهم تكون بواسطة الولي ولا تصح المعاملة عليها من قبل السفيه، فكيف بالمعاملات التي يقوم بها مما لم تكن رزقاً ولا كسوة له، فلاحظ وتأمل فإنه دقيق.

---

(١) راجع المغني لابن قدامة ٤: ٥١٣.

(٢) النساء: ٥.

على أن نفوذ تصرفه وإقراره بالمال (مع عدم دفع ماله إليه) يكون تلفاً للمال، فلم يكن منعه من المال مفيداً لحفظ ماله، فلاحظ.

كما لا يصح ما نقله «أبو طالب عن أحمد: لا يدفع إلى الجارية مالها بعد بلوغها حتى تتزوج وتلد أو يمضي عليها سنة في بيت الزوج»[1]. وكذا لا يصح ما قاله مالك: «لا يدفع إليها مالها حتى تتزوج ويدخل عليها زوجها لأن كل حالة جاز للأب تزويجها من غير إذنها لم ينفك عنها الحجر كالصغيرة»[2].

ووجه عدم الصحة: هو:

١- إن الكتاب الكريم قد ذكر إن الصغير أو اليتيم إذا بلغ وأونس منه الرشد يدفع إليه ماله سواء كان ذكراً أو أنثى، فكل ما كان مخالفاً للكتاب يطرح.

٢- وأما مالك فقد ذكر أن الأنثى إذا أجبرت على النكاح فهي محجور عليها، ونحن إذ نخالف إجبار البنت على النكاح إذا بلغت، بل الصحيح عندنا هو ما قالته الروايات من أن لها في نفسها نصيباً، فيكون لرضاها دخل في زواجها فلا يتمكن الأب من إجبارها على الزواج بل لابد أن يكون برضاها ورضا الأب معاً.

٣- على أن ولايته على نكاحها لو قلنا به في حالة بكارتها فهو لا يلازم ولايته عليها مع بلوغها ورشدها في المال.

٤- إن لازم كلام أحمد ومالك: أنها إذا لم تتزوج أصلاً فالحجر يدوم عليها رغم بلوغها ورشدها، لأنه لم يوجد شرط دفع مالها إليها، وهذا ظلم عظيم وتعدي على مال المرأة البالغة الرشيدة، فلاحظ.

---

(١) المغني لابن قدامة ٤: ٥١٧.

(٢) المصدر السابق.

خاتمة البحث :

إن النتائج التي توصلنا إليها من البحث تتلخص فيما يأتي:

١. أن البلوغ هو أحد شروط استكمال الأهلية في الإنسان، والأهلية هي كون الإنسان كاملاً برفع النقص والقصور، والنقص والقصور هو عنوان مشير إلى واقع ما يوجب نقص الأهلية من صغر وجنون وسفه وذهول.

٢. إن البلوغ هو شرط شرعي في التكاليف الشرعية والتصرفات المالية، وهو يحصل بعد سن التمييز عند الإنسان، إلا أن التصرفات المالية لها شرط آخر وهو الرشد الذي يفسر بصلاحية الإنسان لحفظ وتنمية ماله والاستفادة منه بصورة صحيحة. فلا يدفع إليه ماله قبل بلوغه ورشده ولا تصح تصرفاته المستقلة في البيع والشراء والهبة، ولكن يجب دفع ماله إليه وتصح تصرفاته السابقة إذا بلغ ورشد.

٣. هنالك تصرفات مالية إلا أنها خيرية، كالوصية، والعتق والصدقة، وهي تنفذ بإشراف من ولي الصبي إذا رأى أن الصبي المميز أصاب موضع الخير فيها.

٤. يصح تصرف الصبي المميز في البيع والشراء إذا كان تحت إشراف الولي وإرادته، حيث لم يكن الصبي مستقلاً في تصرفاته، ولم يدفع الولي ماله إليه ليكون تحت هيمنته وتصرفه، بل إشراف الولي عليه في البيع والشراء ينهي استقلاليته في التصرف. أما تصرف الطفل المميز بإذن الولي من دون إشراف فهو غير صحيح لأن الإذن لا يسلب استقلال الصبي المميز في التصرفات المالية، والطفل المميز ممنوع من ذلك كما تقدم.

٥. يصح تصرف الصبي المميز في المختبرات، وهي التصرفات المالية الجزئية بإذن الولي.

٦. عبارة الصبي المميز غير مسلوبة فتصح وصيته وصدقته وعتقه كما يصح إسلامه وعباداته وعقده للغير. نعم هو محجور عليه في تصرفاته المستقلة في البيع والشراء وأمثالهما من التصرفات المالية المستقلة، لا بمعنى بطلانها، بل بمعنى أنها أعمال فضولية يمكن إجازتها من قبل الولي أو منه بعد البلوغ والرشد.

٧. البلوغ في الشرع هو الوصول إلى حد النكاح.

وقد جعل الشارع له محددات وعلامات.

فالعلامة على البلوغ الطبيعي هو إنبات الشعر على العانة أو اللحية والشارب.

وعلامة البلوغ التي يحصل بها البلوغ هو خروج المني من الموضع المتعاد، وقد رأينا في هذه العلامة أن تكون علامة على البلوغ الطبيعي باعتبار أن البلوغ هو: استعداد خروج المني بالقوة القريبة من الفعل الذي يحصل بتحريك الإحساس بالشهوة بحيث لو أراد إخراج المني بالوطء والاستمناء لتمكن من ذلك.

والعلامة الأخرى على البلوغ هي السن، فإذا وصل الذكر إلى إكمال خمس عشرة سنة هلالية فقد خرج عن حد الصباوة ودخل في حد الرجولة، وأما الأنثى فتختلف عن الذكر حيث ارتأينا أن بلوغها يحصل بإكمال تسع سنين هلالية فتخرج عن حد اليتم وتلتحق بالنساء.

كما أننا رأينا هنا أيضاً أن إكمال هذا السن يكون علامة على سبق البلوغ لا أن البلوغ يكون به، إذ إن الوصول إلى النضج الجنسي في الذكر والأنثى يكون بإكمال هذا العدد من السنين فيهما، ويبلغ الإنسان النكاح به.

٨. كما انتهينا إلى أن الحمل والحيض هما علامة على سبق البلوغ لأنهما كاشفان عن وصول المرأة إلى النضج الجنسي قبل ذلك وإلا لما حاضت أو حملت.

٩. لم نجد أي مبرر لجعل البلوغ والرشد إحدى وعشرين سنة في القانون المدني المصري، وثمانية عشر في القانون المدني العراقي والليبي واللبناني والسوري، لأن البلوغ هو الوصول إلى حد النكاح وهو كمال طبيعي للإنسان يبقى به النسل، وهذا الأمر يحصل قبل ما ذكره الفقه الوضعي بكثير، ويكون السن كاشفاً عنه، وسن الخامسة عشرة في الذكر يكشف عن بلوغ حد النكاح الطبيعي، وحتى خروج الحيض والحمل الذي هو كاشف عن البلوغ في المرأة قبل ذلك يحصل قبل التحديد الذي ذكره الفقه الوضعي.

وحتى الرشد الذي هو إصلاح المال يحصل قبل ذلك التحديد غالباً، وقد لا يحصل حتى بعده بكثير، فلا داعي لجعل سن الرشد هو ذلك الحد الذي جعله الفقه الوضعي.

١٠. الجنون عارض يزيل الأهلية، فتكون تصرفات المجنون باطلة لعدم القصد والإرادة والتمييز

١١. يجب دفع المال إلى الصبي إذا بلغ ورشد، ولا يجوز دفع المال إليه قبل ذلك ليتصرف فيه بالبيع والشراء وأمثالهما أو يسيطر عليه ويهيمن عليه في أفعاله الأخرى.

١٢. الحجر على السفيه وغير الرشيد يكون في تصرفاته المالية كالبيع والشراء وأمثالهما من هبة وإقرار بالمال وزواجه الذي فيه بذل المهر أو زواجها الذي فيه قبول المهر مقابل الزوجية، فإن هذه الأمور لا تصح بدون إذن الولي وإشرافه.

أما طلاق السفيه وظهاره وخلعه وإقراره بالنسب وبما يوجب القصاص ونحو ذلك فإنه صحيح، لأنه ليس تصرفاً مالياً ولأن المقتضي للحجر هو صيانة ماله عن الإتلاف فيختص به.

نعم ما يلازم هذه الأمور المالية فلا يكون نافذاً كالنفقة إذا أقر بولد له، كما أن السفيه يتمكن أن يتوكل عن غيره في إنشاء بيع أو هبة لأن السفه لم يسلبه عبارته ولا أهلية مطلق التصرف، بل سلبه تصرفاته المالية في ماله.

خلاصة البحث: ويمكن تلخيص البحث عبر نقاط معينة:

الأولى: إن الأهلية التي هي الكمال (بالبلوغ والعقل والرشد) كما يعبر عنها الفقه الإسلامي دخيلة في توجه التكاليف الشرعية بالبلوغ والعقل، وأما الرشد فهو دخيل في تصرف المكلف بالإضافة إلى البلوغ والعقل في خصوص التصرفات المالية كالبيع والشراء وأمثالهما بصورة مستقلة، وكذا دخيل في دفع ماله لديه ليكون تحت هيمنته وتصرفه.

الثانية: تصح التصرفات المالية الخيرية، كالصدقة والعتق الوصية إذا وضعها موضعها بالمعروف وإن لم يبلغ، كما يصح تصرفه غير المستقل إذا كان بإشراف الولي حيث لا ينسب العمل له، بل هو عمل الولي، كما تصح تصرفات الصبي في المحقرات.

الثالثة: تصح حيازة الطفل كما يصح التقاطه وصيده وتحجيره للأرض الميتة وإحياؤه لها، لأنها ليست تصرفات مالية حتى تكون ممنوعة عليه.

الرابعة: عبارة الصبي ليست مسلوبة، بل ثبت أن عمده خطأ في باب الجنايات فقط تمل العاقلة الدية، وعلى هذا يصح إسلام الصبي كما تصح عباداته.

الخامسة: هناك أحكام ترتبت على عنوان خاص كالنجاسة والجنابة إذا لاقت النجاسة الجسم أو إذا حصل الوطء، فإذا حصل هذا العنوان الخاص ثبت الحكم سواء كان حصول العنوان بالإرادة والاختيار أو قهراً أو جهلاً وغفلة ونسياناً، فيترتب الحكم سواء كان العنوان حصل للكبار أو لصغار. وعلى هذا ستكون الأفعال الناقضة للوضوء إذا صدرت من الصبي تكون ناقصة لوضوئه، وإن صدرت بدون اختيار، وكذا كون ضامناً إذا حصل منه إتلاف لمال الغير فإنه موجب لضمانه وإن كان لا يطالب به حال صغره، كما لا يطالب بغسل الجنابة إلا بعد البلوغ وتوجه التكاليف إليه.

السادسة: البلوغ عند الشرع والطب هو الخروج من حد الصباوة إلى حد الرجولة والأنوثة.

فالبلوغ: أمر طبيعي وليس موضوعاً شرعياً لا يعرف إلا من جهة الشارع نعم هناك علامات جعلها الشارع على البلوغ.

منها: إنبات الشعر على العانة في الرجال والنساء وفي الوجه للرجال، والحمل في الأنثى والحيض، وبلوغ خمس عشرة سنة في الرجال، وتسع في الإناث، وخروج المني، فإن كل هذه العلامات هي دالة على أن البلوغ قد حصل قبل ذلك، فإذا أثبت الطب البلوغ عند إنسان بصورة قطعية فلابد من اتباعه، وحينئذ ستكون هذه العلامات عند الشك في حصول البلوغ متبعة.

نعم الطب ذكر علامات أخرى قد تكون ظنية على البلوغ، والظن لا يتبع هنا إلا أن يصل إلى حد الاطمئنان والقطع لأنه هو الحجة دون الظن الذي لا يغني من الحق شيئاً.

أما البلوغ عند الفقه الوضعي: وهو الوصول إلى إحدى وعشرين سنة، أو ثماني عشرة فهو محال الدليل عليه، بل الدليل العلمي والعلامات الشرعية ضده.

لذا نرى: أن يكون المتبع في عنوان البلوغ هو حصول الأمر الطبيعي والقطع به من ارتقاء الصبي إلى حد الرجولة، وارتقاء الصبية إلى حد الأنوثة بحيث تتمكن من الدخول على الأزواج والحمل، وعند الشك في هذه الحالة ننزع إلى العلامات التي

ذكرها الشرع والطب فهي علامات متقاربة للدلالة على البلوغ بخلاف علامات أو محددات البلوغ عند الفقه الوضعي، فهي بمكان من الاستبعاد ومخالفة الواقع.

السابعة: السفيه يمنع من التصرفات المالية المستقلة في البيع والشراء وأمثالها ويمنع من السيطرة والهيمنة على ماله.

الثامنة: الرشد: دخيل في رفع الحجر عن أموال الصبي ومعاملاته المستقلة في البيع والشراء وأمثالهما، فإن حصل الرشد وجب دفع ماله إليه وتكون تصرفاته المالية المستقلة صحيحة إذا توفرت شروط الصحة.

التاسعة: السفيه يصح طلاقه وظهاره وخلعه وإقراره بالنسب وبما يوجب القصاص ونحو ذلك مما لا يكون تصرفاً مالياً، كما تنعقد يمينه ونذره وعهده ولكنه يكفر بالصوم لو حنث لمنعه من التصرف المالي. وانعقاد يمينه إنما يكون بغير ما إذا تعلق اليمين بالمال، وكذا النذر والعهد.

هذا آخر ما أردنا بيانه في هذا البحث.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

حسن محمد تقي الجواهري

قم/ في ٢٢/ محرم الحرام/ ١٤٢٨ هـ ق

تحديد سن البلوغ وأثره في التكليف

إعداد
أ.د حمزة بن حسين الفعر الشريف
المدير العام لبيت الخبرة العالمي لاستشارات
الاقتصاد الإسلامي
والأستاذ بالدراسات العليا بجامعة أم القرى سابقاً

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد

فهذا بحث عن تحديد سن البلوغ وأثره في التكليف، مقدم إلى الدورة الثامنة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي الدولي المنعقدة في كوالالمبور بماليزيا من ٢٤ - ٢٩ جمادى الثاني.

وقد تناول البحث تعريف البلوغ، وتعريف الأهلية وأقسامها ومحددات البلوغ في الفقه الإسلامي وعند الأطباء وفي القوانين، وخلص البحث بعد ذلك إلى ترجيح ما توصل إليه الباحث مراعياً فيه أهم الاعتبارات التي قال بها كل من تناول بحث الموضوع..

وبالله التوفيق،،

تعريف البلوغ:

لغة: البلوغ الوصول إلى المراد، أو مقاربته[١].

قال ابن فارس: الباء واللام والغين أصل واحد، وهو الوصول إلى الشيء، تقول: بلغت المكان إذا وصلت إليه، وقد تسمى المشارفة بلوغاً، ومنه قوله تعالى ﴿ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ﴾[٢] [٣].

البلوغ في الاصطلاح: للفقهاء ثلاثة اتجاهات في تعريف البلوغ:

الأول يعرفه باعتبار حال الصيرورة التي ينتقل إليها الشخص، الثاني باعتبار لوازمه، والثالث باعتبار أثره:

فمن الأول:

أ- تعريف المازري الذي نقله الآبي في جواهر الإكليل: أن البلوغ قوة تحدث للشخص تنقله من حال الطفولية إلى حال الرجولية[٤].

---

(١) لسان العرب، باب الغين، والقاموس المحيط، باب الغين، فصل الياء.

(٢) آية ٢، سورة الطلاق.

(٣) معجم مقاييس اللغة، باب الباء واللام، وما يثلثهما في الثلاثي ١/ ٣٠١- ٣٠٢.

(٤) ٢/ ٩٧.

وقد اعترض على هذا التعريف بأنه غير جامع؛ لأنه مختص بالرجال ولا يدخل فيه الإناث، وقد أجيب عن ذلك بأن لفظ الرجولية يشمل الأنثى أيضاً من باب التغليب على ما هو المعهود في لسان الشرع، إلا ما دل الدليل على اختصاصه بالرجال، وليس في هذا ما يدل على الخصوصية.

ب- وخروجاً من هذا الإشكال فقد عرفه الخرشي بأنه: قوة تحدث في الشخص يخرج به من حال الطفولية إلى غيرها [1].

ت- وعرفه البابرتي من الحنفية بأنه: (انتهاء حد الصغر)[2] وهذا يدل على انتقاله عن الصغر، وصيرورته الحال التي بعده، وهي حال البلوغ، ويدخل في ذلك الذكر والأنثى.

ومن تعريفات الاتجاه الثاني:

تعريف العيني الحنفي بقوله: حد البلوغ (صيرورة الإنسان بحال لو جامع ينزل)[3] فقد عرفه بلازمه، وهو الإنزال، وهو وإن كان صحيحاً إلا أنه اقتصر على علامة واحدة من علامات البلوغ، وهي الإنزال، بينما هناك علامات أخرى تدل على البلوغ غيره، بعضها مشترك بين الذكور والإناث كنبات شعر العانة، وبعضها مختص بالذكور مثل نبات شعر الوجه، وبعضها مختص بالإناث كالحيض وبروز الثديين.

ومن الثالث:

تعريف الإمام النووي بأنه: (وصول الإنسان إلى حد التكليف)[4]، وهو تعريف غير جامع؛ لأن المكلفين بعض من البالغين، إذ قد يبلغ الإنسان ولا يكون مكلفاً لعدم وجود العقل الذي هو الدعامة الثانية لحصول التكليف، حيث لابد للتكليف من البلوغ والعقل.

وهناك اتجاه رابع: يرى أن البلوغ وصول الإنسان إلى مرحلة إطاقة النكاح

---

(١) ٥/ ٢٩١.

(٢) العناية على الهداية ٨/ ٢٠١، حاشية ابن عابدين ٥/ ٩٣.

(٣) البناية شرح الهداية ١٠/ ١٢٥، والدر المنتقى للحصكفي ٢/ ٤٤٤.

(٤) تحرير ألفاظ التنبيه ص٥٠.

بالاشتداد والقوة والتوقان ونحوها[1] .

وهو راجع إلى الأول؛ لأنه تعبير عن حالة جديدة يصل إليها الإنسان لم تكن لديه من قبل.

وهذه التعريفات كلها تدل على أن البلوغ تغير يطرأ على الصغير يخرجه من الحالة الأولى التي كان عليها.

وهذا ظاهر من التعريفات المذكورة في الاتجاه الأول، وهو كذلك عند أصحاب الاتجاه الثاني؛ لأن الإنزال تغير أيضاً يطرأ على الصغير، وكذلك الحال في الاتجاه الثالث؛ لأن التكليف أمر لا يكون في الصبا، فإذا وجد دل على انتقال الإنسان إلى حال أخرى غيرها.

ونظراً لما ورد على التعريفات المذكورة في الاتجاه الثاني والثالث من كونها غير جامعة، فإن المختار في التعريف ما ذهب إليه الخرشي من أصحاب الاتجاه الأول وهو أن البلوغ: قوة تحدث للشخص تنقله من حال الطفولية إلى غيرها.

فالقوة خلاف الضعف، الذي هو سمة الصبا، وتعني: القدرة، والتهيؤ، والاستعداد[2]، ومن ذلك قوله تعالى حكاية عن قوم عاد﴿ وَقَالُواْ مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً ﴾[3]، وهي جنس يشمل قوة الشخص، وقوة غيره، والقوة التي تنقله عن حال الصبا، والتي لا تنقله.

وقوله (تحدث في الشخص) قيد يخرج ما عدا القوة الحادثة في الشخص نفسه.

وقوله (تنقله من حال الطفولية...) قيد يخرج القوة التي تحدث للشخص أثناء نموه، ولا تنقله من حال الصبا، ويقصرها على القوة التي تنقله إلى حال أخرى مغايرة، تأتي بعدها، وهي حال البلوغ.

وهذه القيود الثلاثة كالفصل؛ إذ بها يحصل تمييز القوة المرادة.

الألفاظ ذات الصلة بالبلوغ:

ذكرت الموسوعة الفقهية ستة ألفاظ تتصل بمعنى البلوغ:

---

(١) السيوطي – الأشباه والنظائر ص٢٤٤.

(٢) الأصفهاني – مفردات غريب القرآن ص٤١٩.

(٣) آية ١٥، سورة فصلت.

١- الكبر، والمراد به إما بلوغ الإنسان مبلغ الشيخوخة والضعف بعد تجاوزه مرحلة الكهولة، وإما خروج الإنسان عن حد الصغر بدخوله مرحلة الشباب فيكون بمعنى البلوغ.

٢- الإدراك، ويطلق في اللغة بمعنى اللحاق، يقال: مشيت حتى أدركته، ويراد به أيضاً الرؤية البصرية، يقال: أدركته ببصري أي: رأيته، ويراد به أيضاً النضج، وبهذا المعنى استعمله الفقهاء في بلوغ الحلم، فيكون مساوياً للفظ البلوغ بهذا الإطلاق.

٣- الحلم، والاحتلام، وهو: رؤيا النائم مطلقا، واستعمل في نوع أخص وهو رؤيا النائم أنه يجامع، ثم استعمل بمعنى البلوغ، وعلى ذلك فهو بهذا المعنى مرادف له.

٤- المراهقة، وهي: المقارنة، والمقصود بها مقاربة البلوغ، وعلى هذا فهي مباينة للفظ البلوغ.

٥- الأشد، وهو: بلوغ الإنسان مستوى الحنكة والمعرفة، وهو طور يبتدئ بعد انتهاء حال الصغر إلى سن الأربعين كما في قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَبَلَغَ أَرۡبَعِينَ سَنَةٗ قَالَ رَبِّ أَوۡزِعۡنِيٓ أَنۡ أَشۡكُرَ نِعۡمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ ﴾[1].

٦- الرشد، وهو: نقيض الغي، والضلال، ومعناه: إصابة وجه الأمر والاهتداء إلى الصواب، وهو في اصطلاح أكثر الفقهاء إصابة الصلاح والسداد في المال لا غير، وليست له سن معينة، فقد يحصل قبل البلوغ نادراً، وقد يحصل مع البلوغ أو بعده، وهو الأكثر، وعلى هذا فبين الرشد والبلوغ عموم وخصوص؛ إذ كل رشيد بالغ، وليس كل بالغ رشيد[2].

٧- وهناك لفظ آخر له صلة بالبلوغ وهو الشباب: قال ابن فارس: الشين والباء أصل واحد يدل على نماء الشيء وقوته في حرارة تعتريه، ثم اشتق منه الشباب

---

(١) آية ١٥، سورة الأحقاف.

(٢) الموسوعة الفقهية ٨/ ١٦٨ - ١٨٨.

الذي هو خلاف الشيب، يقال: شب الغلام شبيباً وشباباً[1] ، فهو عام لأحوال عديدة تعقب الصبا.

ويطلق الشباب على ابتداء انتقال الإنسان من الصبا إلى الحال التي تليه، فهو بهذا أخص من المعنى الأول، فيرادف معنى البلوغ، يدل لذلك ما رواه الإمام أحمد والترمذي والحاكم من حديث علي (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله «رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يشب، وعن المعتوه حتى يعقل»[2].

الأهلية:

لما كانت الأهلية المقصودة بالبحث هنا مبنية على البلوغ، فإنه لابد من الحديث عنها وعن أنواعها، وأحكامها الشرعية على النحو التالي:

أولاً: تعريف الأهلية:

أ- الأهلية في اللغة من الأهل، قال في القاموس: هو أهل لكذا، مستوجب[3]. وهو مصدر صناعي[4].

ب- أما في الاصطلاح، فقد عرفت بتعريفات عديدة منها:

١- تعريف عبد العزيز البخاري لها بأنها: صلاحية الشخص لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه[5].

٢- وعرفها الفناري بقوله: صلاحية الإنسان للوجوب له، وعليه شرعاً، ولصدور الفعل منه على وجده يعتد به شرعاً[6].

---

(١) معجم مقاييس اللغة، كتاب الشين، باب ما جاء في كلام العرب أوله شين في المضاعف ٣/ ١٧٧، وانظر أيضاً القاموس المحيط، باب الياء، فصل الشين ١/ ٨٨.

(٢) سيأتي تخريجه قريباً.

(٣) باب الباء، فصل اللام ٣/ ٣٤٢.

(٤) هو الاسم الذي زيدت في آخره ياء مشددة بعدها تاء مربوطة للدلالة على ما فيه من الخصائص.

(٥) كشف الأسرار على أصول البزدوي ٤/ ٢٣٧، وبمثل ذلك عرفها الرهاوي في حاشيته على المنار ص٩٢٠.

(٦) نقلاً عن د.حسين الجبوري – عوارض الأهلية عند الأصوليين – ص٧٠.

وهذا التعريف الثاني، وإن تضمن زيادة كون الفعل حال صدوره من الإنسان على وجه معتد به في الشرع، إلا أن هذه الزيادة متضمنة في قوله في التعريف (لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه)؛ لأن صلاحيته لذلك هي التي تجعل الفعل معتداً به شرعاً، ولكن نظراً لما في العبارة الأخيرة من توضيح وتأكيد على الذمة الإنسانية، فإن التعريف الثاني هو المختار.

ثانياً: أقسام الأهلية:

الأهلية تنقسم إلى: أهلية وجوب، وأهلية أداء.

أ- فأهلية الوجوب: هي صلاحية الإنسان لثبوت الحقوق له أو عليه، وهي أهلية ناقصة، وأهلية كاملة.

١- أهلية الوجوب الناقصة، وهي صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق له فقط، وتثبت للجنين في بطن أمه قبل ولادته، وانفصاله عنها حياً؛ وهو قبل انفصاله جزء من أمه وتابع لها في أحكامها؛ ولكن باعتبار كونه نفساً مستقلة تعد للانفصال والاستقلال، فإنه تثبت له بعض الحقوق التي لا يتوقف ثبوتها على القبول من أحد، مثل ثبوت الميراث والوصية له، وثبوت نسبه من أبيه.

ونظراً لنقصان أهلية الجنين هذه فإنه لا تثبت عليه الواجبات، فلا يلزم بنفقة أقاربه، ولا بثمن ما اشتراه الولي له.

١٢- أهلية وجوب كاملة، وهي صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه، وهي تثبت له من حين الولادة إلى الموت. لا فرق في ذلك بين كونه قادراً على التصرف بنفسه أو بنيابة وليه عنه، وإن كانت هذه الأهلية لا تثبت بها معاملاته ومعاقداته مع غيره؛ لأنها إنما تثبت بصلاحيته لأهلية الأداء.

وهذا النوعان من الأهلية لا يشترط لهما العقل.

ب- النوع الثاني من أنواع الأهلية، أهلية الأداء: وهي صلاحية الإنسان لصدور الأفعال والأقوال منه على وجه معتبر شرعاً.

وهي منقسمة أيضاً إلى قسمين:

١- أهلية أداء ناقصة: وهي صلاحية الإنسان لصدور بعض الأفعال المعتد بها

شرعاً عنه، أو صدور أفعال يتوقف الاعتداد بها على رأي من هو أكمل منه، وأعرف بوجوه المنفعة والمضرة منه.

مثل تصرف الصبي المميز في المعاملات المالية، فإنه نظراً لعدم اكتمال عقله، تصح منه التصرفات التي له فيها نفع محض كقبول الهبة، ولا تصح منه التصرفات التي عليه منها ضرر محض كالتبرع لغيره، أما ما كان منها دائراً بين المنفعة له والمضرة عليه فإنها موقوفة على إجازة الولي، إن أجاز نفذ وإلا امتنع.

٢- أهلية أداء كاملة: وهي صلاحية الإنسان لصدور الأفعال منه مع الاعتداد بها شرعاً، وعدم توقفها على إجازة غيره لها.

وهي الأهلية التي تثبت للبالغ الراشد، والتي هي مدار التكاليف الشرعية التي جاءت بها خطابات الشرع الحنيف.

وإنما ربطت هذه الأهلية بالبلوغ لكونه مظنة اكتمال العقل على ما هو المعهود في الشريعة من ربط الأحكام بأسباب ظاهرة تيسيراً على المكلفين.

ثالثاً: عوارض الأهلية:

وهي الأمور التي تنافي الأهلية، وليست هي من لوازم الإنسان من حيث كونه إنساناً[١].

وقد قسمها العلماء إلى قسمين:

أ- عوارض سماوية: ويقصدون بها الأمور التي تنافي الأهلية ولا مدخل للإنسان في وجودها ولا في وقوعها.

وهي: الصغر، الجنون، العته، النسيان، الغفلة، النوم، الإغماء، الرق، الحيض والنفاس، المرض، الموت.

ب- عوارض مكتسبة: وهي الأمور التي تنافي الأهلية مما للإنسان مدخل في وجوده ووقوعه، ووجودها دليل على قصد الإنسان واختياره في هذا الوقوع[٢].

---

(١) الشيخ أحمد إبراهيم - الأهلية وعوارضها، نقلاً عن د/حسين الجبوري - عوارض الأهلية عند الأصوليين ص١٢٦.

(٢) هناك خلاف في عد بعض هذه الأمور من العوارض، ولكن جرى إثباتها على مقتضى ما يقول به أكثر من بحث فيها.

وهي: الجهل، والسكر، والهزل، والخطأ، والسفه، والإكراه.

والذي يعنينا من هذه العوارض عارض الصغر[1]، المعدود من العوارض السماوية، لاتصال البلوغ به ولكون أهلية الأداء الكاملة لا تثبت إلا عند انتفائه. والصغر، هو أول مرحلة عمرية يمر بها الإنسان بعد ولادته[2].

وقد نفى بعض العلماء عده من عوارض الأهلية بحجة أن العارض يشترط فيه أن يكون أمراً استثنائياً يعرض لبعض الأشخاص دون بعض، وليس أمراً عاماً يشترك فيه جميع الناس[3].

ولكن رد عليه، بأنه إنما اعتبر من العوارض باعتبار أنه ليس من الصفات اللازمة للإنسان، بدليل أنه يزول بدخول الإنسان في مرحلة البلوغ، وبأن التكاليف الشرعية التي يتعلق بها وجوب الأداء تحتاج إلى عقل ورشد، وهذه تتنافى مع الصغر، فاعتبر من عوارض الأهلية[4].

وبناء على ما تقدم فإن البلوغ هو المرحلة العمرية التي تلي مرحلة الصغر، والتي تعد علامة على اكتمال النضج ووفور العقل.

محددات البلوغ في الشرع:

ويقصد بها الأمور التي إذا وجدت في الصبي كانت دالة على بلوغه، وهي تنقسم إلى قسمين: محددات طبيعية، ومحددات بالسن.

أولاً: المحددات الطبيعية، وهي علامات تظهر على الصبي في بدنه، بعضها مشترك بين الذكر والأنثى، وبعضها خاص بالذكر، وبعضها خاص بالأنثى، وهي على النحو التالي:

---

(١) هناك أسماء في اللغة لكل مرحلة عمرية من الولادة إلى البلوغ، فإن الجنين إذا ولد سمي صبياً، فإذا فطم سمي غلاماً إلى سبع سنين، ثم يصير يافعاً إلى عشر، ثم يصير حزوراً إلى خمس عشرة، والفقهاء يطلقون الصبي على كل من لم يبلغ. السيوطي – الأشباه والنظائر ص٢٤٠.

(٢) د.حسين الجبوري – عوارض الأهلية عند الأصوليين ص١٣٢.

(٣) د.حسين النوري – عوارض الأهلية، نقلاً عن د/حسين الجبوري – عوارض الأهلية عند الأصوليين ص١٣٣.

(٤) د.حسين النوري – عوارض الأهلية، نقلاً عن د/حسين الجبوري – عوارض الأهلية عند الأصوليين ص١٣٤.

أولاً: العلامات المشتركة بين الذكور والإناث:

١- **نبات شعر الإبط**: وقد اختلف الفقهاء في اعتباره علامة على البلوغ.

أ- فيرى بعض فقهاء الحنفية أنه علامة على البلوغ، وهو وجه عند الشافعية[١]، ودليل من قال بهذا الرأي أنه يظهر غالباً في مثل هذه السن، فاعتبر ظهوره أمارة على البلوغ.

ب- ويرى جمهور الفقهاء عدم اعتباره علامة على البلوغ لما يلي:

* قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَلَغَ ٱلْأَطْفَٰلُ مِنكُمُ ٱلْحُلُمَ فَلْيَسْتَـْٔذِنُوا۟ كَمَا ٱسْتَـْٔذَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾[٢]، ففي هذه الآية بيان للسبب الموجب لاستئذان الطفل وهو بلوغه الحلم ولم يذكر فيه الإنبات.

* قوله عليه الصلاة والسلام: (رفع القلم عن ثلاثة، وفيه «وعن الصبي حتى يحتلم»)[٣]، ولم يذكر فيه إنبات الإبط.

* قصة بني قريظة وأن النبي (عليه الصلاة والسلام) أمر بقتل من أنبت منهم وترك من لم ينبت، والمقصود نبات شعر العانة[٤]، ولو كان نبات شعر الإبط معتبراً في إثبات البلوغ لما عدل عنه إلى كشف العورة للتحقق من الإنبات.

* أنه غير مضطرد؛ فقد يوجد عند سن البلوغ، وقد لا يوجد، فلا يصح الاعتماد عليه، وهذه الاستدلالات تضمنت أيضا الرد على الرأي الأول القائل باعتباره علامة على البلوغ[٥].

٢- نبات شعر العانة: والأصل فيه اضطراده وكثرة ظهوره عند البلوغ في الذكور والإناث، وحديث عطية القرظي الذي تقدمت الإشارة إليه، وأن النبي (عليه

---

(١) الطحاوي - الحاشية ٤/ ٨٨، النووي - الروضة ٤/ ١٧٩، الهيثمي - التحفة ٥/ ١٦٥.

(٢) آية ٥٩، سورة النور.

(٣) سيأتي تخريجه.

(٤) ابن حبان - الصحيح ٧/ ١٣٨ من طريق أبي عوانه، وأبو داود - السنن ٤/ ١٤١، وأخرجه الحاكم عن أبي نجيح عن مجاهد عن عطية القرظي - المستدرك ٤/ ٣٨٩ - ٣٩٠، والبيهقي - السنن ٦/ ٥٨، وغيرهم.

(٥) ابن عابدين - الحاشية ٥/ ٩٧، الخرشي علي خليل ٥/ ٢٩١، الهيثمي - التحفة ٥/ ١٦٥، الشربيني - مغني المحتاج ٢/ ١٦٧، البهوتي - كشاف القناع ٣/ ٤٤٤.

الصلاة والسلام) في غزوة بني قريظة قتل من أنبت وترك من لم ينبت.

ولكن العلماء اختلفوا في اعتباره على أربعة أقوال:

أ- أن نبات شعر العانة علامة على البلوغ مطلقاً. واستدل القائلون به بعدة أدلة:

* حديث عطية القرظي المتقدم آنفاً، وهو صريح في اعتبار الإنبات علامة على البلوغ، وهو حديث حكم النبي عليه الصلاة والسلام بقتل من أنبت.

* ما رواه ابن أبي شيبة بسنده عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما وعن أسلم مولى عمر أن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه كتب إلى أمراء الأجناد أن لا تقتلوا امرأة ولا صبياً، وأن تقتلوا من جرت عليه المواسي»[1].

* وكذلك روى أبو عبيد عن نافع عن أسلم أن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه كتب إلى أمراء الأجناد أن لا يضربوا الجزية على النساء والصبيان، وأن يضربوها على من جرت عليه المواسي قال أبو عبيد «يعني من أنبت»[2].

قال ابن قدامة: وهذا مما لم يظهر فيه خلاف عن أحد من الصحابة[3].

* وروى عن عثمان رضي الله عنه أنه أتي بغلام قد سرق، فقال: أنظروا إلى مؤتزره، فلم يجده أنبت فلم يقطع»[4].

وروى اعتبار ذلك أيضاً عن عدد من الصحابة منهم عبد الله بن عمر، وأبو بصرة الغفاري، وعقبة بن عامر الجهني[5].

وقد قال بهذا أبو يوسف من الحنفية، وهو مشهور مذهب مالك، وأحد القولين في المذهب الشافعي، وهو المذهب المعتمد عند الحنابلة[6].

---

(١) المصنف ٦/ ٤٨٣ - ٤٨٤.

(٢) الأموال ١/ ٤١.

(٣) المغني ١٣/ ١٧٦.

(٤) رواه البيهقي في سننه ٦/ ٥٨، وابن أبي شيبة في مصنفه ٥/ ٤٨٠ من طريق سفيان ومسروق ...

(٥) رواه البيهقي في سننه ٦/ ٥٨ عن نافع عن عبد الله بن عمر، الطحاوي - شرح معاني الآثار ٣/ ٢١٧ عن تميم بن فرع.

(٦) ابن عابدين - الحاشية ٥/ ٩٧، العيني - البناية شرح الهداية ١٠/ ١٢٥، ابن عبد البر - الكافي ١/ ٣٣١، الدردير - الشرح الكبير علي خليل، ابن قدامة - المغني ٦/ ٥٩٧، الحجاوي - المنتهى ٢/ ٢٩٠.

وهناك رأي للمالكية بأن نبات شعر العانة دليل على البلوغ فيما يتعلق بحقوق العباد من طلاق، وقصاص ونحوه، أما ما يتعلق بحقوق الله التي يكون فيها الإنسان أهلاً للتأثيم بفعل محرم، أو ترك واجب فلا يكون الإنبات فيها دليلاً على البلوغ[1].

ولعل مدركه أن ما يحصل في حقوق العباد من تعد نوع من الإتلاف، وهو مضمون بكل حال إذا ثبتت نسبته إلى فاعله؛ لأن الضمان يتعلق بالإتلاف، فهو من باب ربط الأحكام بالأسباب التي هي من قبيل الحكم الوضعي، أما ما يتعلق بحقوق الله فإن الأمر فيه يحتاج إلى اجتماع شروط التكليف ومن أهمها العقل، وهو مشكوك فيه في هذه الحال والأصل الصبا، فلابد من دليل متيقن يدل على زواله بانتقال الإنسان إلى غيره.

وهناك رأي آخر انفرد به الشافعية، وهو المعتمد عندهم أن نبات شعر العانة دليل على البلوغ في حق صبيان الكفار دون صبيان المسلمين، ومعتمدهم في ذلك قصة سبي بني قريظة، حيث إن النبي ﷺ أمر بقتل من أنبت وسبي من لم ينبت».

وقد بينوا وجه الاستدلال بهذا الحديث على ما ذهبوا إليه: وهو أن معرفة تواريخ ولادة هؤلاء الكفار أمر فيه عسر لا سيما في المعركة، ولو شهدوا بذلك على بعضهم فإن شهادتهم غير معتبرة ولا مقبولة؛ لأنهم غير عدول، ولذا جعل أمر الإنبات – وهو أمر ظاهر – دليلاً في مثل هذه الحال[2].

مناقشة الأقوال المتقدمة في إثبات البلوغ بنبات شعر العانة:

إن أهم دليل اعتمده من يثبت البلوغ بالإنبات هو قصة بني قريظة وقتل النهي عليه السلام من أنبت وترك من لم ينبت، وهذه القصة مدارها عند أكثر من رواها على عطية القرظي، وعلى كثير بن السائب عن ابني أو أبناء قريظة.

وقد أورد عليها العلماء عدة إيرادات:

١. إن عطية هذا مجهول الحال، ويترجح كونه مجهول العين أيضاً؛ لأنه ليست له

---

(١) الأبي – الجواهر ٢/ ٩٧، الدردير – الشرح الكبير ٢/ ٢٩٣.

(٢) الغزالي – الوجيز ١٠/ ٢٧٨، النووي – روضة الطالبين ٤/ ١٧٨.

ترجمة يطمأن إليها، وقد جاء في رواية مجاهد في التعريف به أنه (رجل من قريظة)، وقد نبه ابن حجر العسقلاني على كونه لا يعرف إلا من هذا الحديث [1]، وليس له حديث آخر سواه.

أما ابن السائب ففيه لبس، وليس بصحابي، وفي خبره مجاهيل في قوله: عن ابني أو أبناء قريظة[2].

٢. أن الخبر يعارض ما ثبت في القرآن والحديث من كون البلوغ لا يثبت إلا بالاحتلام، حيث جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَلَغَ ٱلْأَطْفَٰلُ مِنكُمُ ٱلْحُلُمَ فَلْيَسْتَـْٔذِنُوا۟ كَمَا ٱسْتَـْٔذَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾.

وجاء في الحديث قوله عليه السلام (رفع القلم عن ثلاثة، وجاء فيه وعن الصبي حتى يحتلم»).

٣. أن هذه الروايات على فرض صحتها فهي شاذة لأنها تخالف رواية الصحيحين في قصة حكم سعد بن معاذ في بني قريظة، وأنه حكم فيهم بقتل الرجال وسبي النساء والذرية. ولم يذكر فيها قتل من أنبت وترك من لم ينبت[3].

قال الإمام ابن حجر العسقلاني تعقيباً على رواية الصحيحين لخبر حكم سعد ابن معاذ رضي الله عنه في بني قريظة: متفق عليه – دون قصة الإنبات من حديث أبي سعيد[4].

٤/ أن فيها اضطراباً، حيث ذكر في بعض ألفاظها تعليق القتل على الإنبات أو الاحتلام، وفي بعضها على الإنبات، وفي بعضها أن عطية أول من حكم فيه سعد، وفي بعضها أنه ممن حكم فيهم سعد رضي الله عنه يومئذ.

وفي بعضها أن معرفة الإنبات إنما كانت بالمجيء به إلى سعد رضي الله عنه، وفي بعضها أنه أتي به إلى النبي ﷺ.

---

(١) ابن حجر العسقلاني – التلخيص الحبير ٣/ ٤٩.

(٢) ابن حجر العسقلاني – تقريب التهذيب: ٤٥٩.

(٣) البخاري – الجامع الصحيح ١١/ ٤٩، مسلم – الجامع الصحيح ١٢/ ٩٢ – ٩٣، ونحوه ما رواه الإمام أحمد عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه في مسنده ٦/ ١٤١ – ١٤٢.

(٤) ابن حجر العسقلاني – التلخيص الحبير ٣/ ٤٨.

وكل ما تقدم يضعف الاعتماد على هذه الروايات في إثبات البلوغ بالإنبات.

وعلى التسليم بصحتها وقبولها؛ فإن الأمر يحتمل أن يكون خاصاً ببني قريظة لكونهم يعيشون في الحجاز، وهو منطقة حارة يحصل فيها بلوغ الصبيان مبكراً، فيكون الإنبات دالاً حينئذ على البلوغ، ولا يلزم أن يكون في كل المناطق، لأن أهل المناطق الباردة يتأخر فيهم نضوج الأطفال وبلوغهم، وهذا يفيد عدم اضطراد حصول الإنبات وقت البلوغ، ويفيد عدم اضطراده في الدلالة على البلوغ أيضاً لأنه قد يحصل مبكراً، وقد لا يحصل إلا متأخراً.

على أنه قد جاء في بعض روايات خبر عطية القرظي أن النبي ﷺ أمر بقتل «من جرت عليه المواسي» وفي بعضها: «من اخضر إزاره» وهذا دليل على كبره وبلوغه، قال الجصاص تعقيباً على هذا: ومعلوم أنه لا يبلغ هذه الحال إلا وقد تقدم بلوغه، ولا تكون قد جرت عليه المواسي إلا وهو رجل كبير، فجعل الإنبات، وجري المواسي عليه كناية عن بلوغ القدر الذي ذكرنا في السن[1].

وإذا تبين مما تقدم ضعف الاعتماد على نبات شعر العانة في الدلالة على البلوغ، فإن مثله يقال في نبات شعر الإبطين، بل هو أولى بالضعف، وهذا شامل للذكور والإناث جميعاً.

٣- ثالث العلامات المشتركة بين الذكور والإناث: الإمناء

ومعناه: خروج المني من قضيب الذكر أو قُبُل الأنثى بجماع أو غيره يقظة أو مناماً دفقاً بلذة.

ولا خلاف بين أهل العلم في اعتبار هذه العلامة دالة على البلوغ في الذكر، لأنه يصلح بها للإحبال، وينتقل بها عن مرحلة الصبا التي هي دليل على البنوة إلى مرحلة الرجولة التي تدل على الأبوة بصلاحيته لذلك[2].

والدليل الذي استدلوا به ما يلي:

---

(١) أحكام القرآن ٣/ ٣٣٢، وانظر لاستيفاء هذه المناقشات د/ علي الدغيمان - حد البلوغ في الفقه الإسلامي عن ١٧٠ - ص ٢١٦.

(٢) العيني - البناية شرح الهداية ١٠/ ١٢٥، الرافعي - فتح العزيز على الوجيز ١٠/ ٢٧٨،، الزملي - نهاية المحتاج ٤/ ٣٤٧، ابن قدامة - المغني ٦/ ٥٩٧، البهوتي - كشاف القناع ٣/ ٤٤٣.

أ- قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا بَلَغَ ٱلْأَطْفَٰلُ مِنكُمُ ٱلْحُلُمَ فَلْيَسْتَـْٔذِنُوا۟ كَمَا ٱسْتَـْٔذَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾، والحلم هو الاحتلام، وحصوله دليل على البلوغ كما يفيده ظاهر الآية.

ب- ما روي عن النبي عليه الصلاة والسلام من طرق متعددة وبألفاظ متقاربة، ومنها قوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه الإمام أحمد والدارمي والحاكم وغيرهم من طريق حماد بن سلمة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها: عن النبي ﷺ أنه قال: (رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل)[1].

وهذه الروايات تتفق على أن الصبي مرفوع عنه القلم حتى يحتلم، وإن كان في بعضها تقديم وتأخير لهذه الجملة «وعن الصبي حتى يحتلم»، وأخرجه أبو داود والبيهقي وغيرهما بألفاظ مقاربة من طريق أبي الضحى عن أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب رضي الله عنه[2].

ج- ما ثبت عن النبي عليه الصلاة والسلام فيما رواه أبو داود والترمذي والنسائي والبيهقي عن معاذ بن جبل رضي الله عنه أن النبي ﷺ أمره حين أرسله إلى اليمن (أن يأخذ من كل حالم ديناراً)[3].

وهذه الروايات وإن اختلفت في بعض ألفاظها، وفي الزيادة أو النقص إلا أنها تتفق على أمره بأخذ الجزية ديناراً من كل حالم.

والحالم هو المحتلم، وهذا يعني أنه قد خرج من الصبا إلى الحد الذي تثبت مطالبته فيه، وهذا هو معنى البلوغ.

---

(١) المسند ٦/ ١٠٠ - ١٠١، سنن الدارمي - كتاب الحدود - باب رفع القلم عن ثلاثة، المستدرك ٢/ ٢٥٩.

(٢) السنن لأبي داود - كتاب الحدود - باب في المجنون يسرق، السنن للبيهقي - باب البلوغ بالاحتلام.

(٣) الإمام أحمد - المسند ٥/ ٢٣٠، أبو داود - السنن - كتاب الخراج والإمارة والفيء ٣/ ١٦٧، النسائي - السنن - كتاب الزكاة ٥/ ٢٦، الترمذي - الجامع - كتاب الجزية ٢/ ٦٨.

وقد نوقشت الأدلة السابقة بما يلي:

١. إن ذكر الاحتلام في الآيتين السابقتين لا يلزم منه كونه دليلاً على البلوغ؛ لاحتمال كونه معتبراً مع دلائل أخرى تدل على البلوغ من السن، أو ظهور بعض العلامات الأخرى المحتمل وجودها عادة في مثل هذه الحال.

٢. وحديث (رفع القلم ....) نوقش بأن فيه اضطراباً في ألفاظه حيث ورد التقديم والتأخير فيها من جهة، ومن جهة أخرى فإنه قد روي عن علي وعائشة رضي الله عنهما بألفاظ أخرى لم يذكر فيها الاحتلام، مثل ما روي عن علي رضي الله عنه بلفظ (وعن الصبي حتى يشب)، وعن عائشة رضي الله عنها بلفظ (وعن الصغير حتى يكبر)، وبلفظ (وعن الصبي حتى يكبر)[1] . كما أنه روي مرة مرفوعاً، ومرة موقوفاً، وفي بعض رواته ضعف[2].

٣ أما حديث معاذ وأن النبي ﷺ أمره أن يأخذ من كل حالم ديناراً، فقد نوقش بأنه مضطرب سنداً ومتناً، أما اضطراب سنده فإن الحديث يرويه الأعمش بسنده إلى معاذ، وجاء في ذلك بأربعة أسانيد. اثنان يرويهما عن شقيق بن سلمة، وفي الإسنادين الأخرين جاءت الرواية عن إبراهيم، وفي إحدى روايتي شقيق المتقدمتين يروي عن مسروق عن معاذ، وفي الأخرى عن معاذ بدون واسطة مسروق.

أما اضطراب متنه فإنه قد جاء في كثير من الروايات النص على الأخذ من كل حالم، وجاء في بعضها الأخذ من كل حالم وحالمة، وفي بعض الروايات عن الأعمش عن شقيق عن مسروق عن معاذ لم يرد ذكر الحالم والحالمة.

والجواب عما تقدم بما يلي:

أولاً: بالنسبة لما ورد على الاستدلال بالآية فإنه يرد عليه بأن ظاهرها يدل على أن الاحتلام هو السبب في وجوب الاستئذان. («وإذا بلغ») فإنها جعلت البلوغ سبباً للاستئذان، ومن المعلوم أن الصبي لا يجب عليه ذلك إلا من باب التعليم

---

(١) الإمام أحمد – المسند ١/ ١٥٤، الحاكم – المستدرك – كتاب الصلاة ٤/ ٣٨٩، أبو داود – السنن– كتاب الحدود.

(٢) ابن حجر العسقلاني – فتح الباري ١٢/ ١٢١، مهدي حسن الهندي – السيف الجلي على المحلي ٤/ ٦٧ – ٦٨.

والتأديب. فلما أصبح المحتلم ملزماً بذلك دل على أن الاحتلام هو الأمر الذي ينتقل به الطفل إلى هذه المرتبة.

لا يقال يحتمل أن يكون ثابتاً مع غيره؛ لأنه يقال: إن الأصل عدم وجود شيء آخر.

ثانياً: بالنسبة لحديث (رفع القلم) فإنه وإن اختلفت بعض ألفاظه تقديماً وتأخيراً أو زيادة أو نقصاً فإنها غير متعارضة وبعضها يفسر بعضاً، وإن وجد في بعض طرقه ضعف فإن مجموع الطرق يقوي بعضها بعضاً، وقد حكم عليه عدد من العلماء بالصحة بالنظر إلى كل هذه الطرق.

ثالثاً: بالنسبة لحديث معاذ رضي الله عنه، فإنه معتبر بمجموع طرقه، وما ورد في بعض رواياته من عدم ذكر الحالم والحالمة كما عند ابن ماجه، فإنه لا يقدح في قبوله، إذ إن هذه الزيادة (أمرني أن آخذ من كل أربعين مسنة، ومن كل ثلاثين تبيعاً أو تبيعة) لا تعارض المزيد عليه، بل قد وردت هذه الزيادة مع الأمر بأخذ دينار من كل حالم، كما جاء عند النسائي عن معاذ بلفظ (بعثني رسول الله إلى اليمين، فأمرني أن آخذ من كل أربعين بقرة ثنية، ومن كل ثلاثين تبيعاً، ومن كل حالم ديناراً أو عدله معافر)[1].

وقد قال الحاكم إن الحديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ووافقه الذهبي، وقال ابن عبد البر فيما نقله عنه ابن حجر العسقلاني الحديث إسناده متصل، صحيح ثابت [2].

وقد ألحق جماهير العلماء الأنثى بالذكر في ثبوت البلوغ بالاحتلام استناداً إلى ما تقدم من أدلة، فإن الطفل أو الصغير يشملان الذكر والأنثى، إلا أن بعض العلماء أخرج الأنثى من هذا الحكم، وقال بأن الاحتلام ليس علامة على البلوغ بالنسبة لها؛ لأنها لا تحتلم، وهذا يرد عليه بما ثبت في عدد من الأحاديث الصحيحة التي تدل على ذلك ومنها:

---

(١) النسائي – السنن – كتاب الزكاة ٥/ ٢٦.

(٢) المستدرك ١/ ٣٩٨، العسقلاني – التلخيص الحبير ٢/ ١٦٠.

١. حديث أم سليم بنت ملحان رضي الله عنها في الصحيحين وغيرهما أنها سألت النبي ﷺ، قالت: يا رسول الله إن الله لا يستحي من الحق، هل على المرأة من غسل إذا هي احتلمت؟ فقال رسول الله : نعم إذا رأت الماء»[١].

٢. حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أن امرأة سألت رسول الله ﷺ: هل تغتسل المرأة إذا احتلمت، وأبصرت الماء؟ فقال: نعم»[٢].

١٣- ومن علامات البلوغ التي ذكرها البعض مشتركة بين الذكور والإناث: زيادة الطول، وانفراق أرنبة الأنف، ونتن الإبط، وثقل الصوت وغيرها.

ولكنها عند التحقيق لا تدل على حصول البلوغ وإن كانت تصاحب النمو الجسماني، والتغيرات التي تطرأ على الصغير أثناء ذلك من غير أن تكون أمراً لازماً إذ د تختلف وقد تتأخر عنه، وقد يحصل بعضها قبل البلوغ مثل زيادة الطول ونحوه[٣].

ثانياً: علامات البلوغ الخاصة بالرجال:

١- نبات شعر اللحية والشارب: وهذا وإن كان ظاهراً في الرجال من حيث الجملة، إلا أن العلماء اختلفوا فيه، فمنهم من يرى أنه يدل على البلوغ؛ لأنه لا يظهر في العادة إلا متأخراً، فوجوده دليل على تقدم البلوغ قبله ومنهم من لا يرى أنه علامة على البلوغ لاختلاف الناس في ذلك باختلاف الأجناس والبيئات؛ وعدم الاضطراد؛ إذ ربما يوجد من الناس من لا يظهر هذا الشعر لديه إلا في مرحلة متأخرة، ومنهم من يظهر فيه مبكراً في سن[٤] الصبا أو المراهقة، ومنهم من ليس له شعر في وجهه.

---

(١) فتح الباري ١٠/ ٥٢٣، مسلم ٣/ ٢٤٤.

(٢) مسلم – الجامع – كتاب الطهارة ٣/ ٢٢٥.

(٣) العيني – البناية على الهداية ١٠/ ١٢٦، الخرشي – شرح خليل ٥/ ٢٩١، عليش – منح الجليل شرح مختصر خليل ٣/ ١٦٧، النووي – روضة الطالبين ٤/ ١٧٩، الشربيني – مغني المحتاج ٢/ ١٦٧، الحجاوي – الإقناع ٣/ ٤٤٤، البهوتي – شرح منتهى الإرادات ٢/ ١٧٢، (طبعة عالم الكتب).

(٤) ابن عابدين – الحاشية ٥/ ٩٧، الزرقاني – شرح خليل ٣/ ٢٩١، عليش – شرح خليل ٣/ ١٦٧، النووي – الروضة ٤/ ١٩٧، الشربيني – مغني المحتاج ٢/ ١٦٧.

٢- **الإحبال**: والمقصود به حصول الحمل نتيجة لوطئه، وهو مختلف فيه كسابقه؛ لأن من العلماء من يرى أنه علامة على البلوغ؛ لأن الصغير لا يستطيع ذلك، ومنهم من يرى أنه ليس بعلامة؛ لأن الإحبال إنما يحصل نتيجة للإمناء، فالإحبال نتيجة للإمناء وليس مستقلاً في الدلالة على البلوغ[١].

وهناك علامات أخرى ذكرها بعض العلماء مثل نبات شعر الساقين وغلظ الحنجرة وخشونة الصوت، ولكنها علامات ضعيفة وقد لا تظهر إلا في مرحلة عمرية متأخرة.

ثالثاً: العلامات الخاصة بالإناث:

١- **الحيض**: وهو أظهر العلامات الدالة على البلوغ في حق الأنثى[٢].

أ- وقد استدل العلماء لكونه علامة بالحديث الذي روته أم المؤمنين عائشة أن أختها أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما، دخلت على النبي ﷺ وعليها ثياب رقاق، فأعرض عنها عليه الصلاة والسلام، وقال: «يا أسماء: إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا، وأشار إلى وجهه وكفيه»[٣].

ووجه دلالته على كون الحيض علامة على البلوغ في حق الأنثى أن النبي ﷺ علق وجوب الستر بالمحيض، وهو تكليف لا يكون إلا لمن بلغ.

وقد أورد على الاستدلال بهذا الحديث أنه مرسل؛ لأن خالد بن دريك يرويه عن عائشة وهو لم يدركها، ثم قد تفرد به سعيد بن بشير عن قتادة عن خالد، وسعيد هذا فيه مقال، فالحديث ضعيف بهذين الاعتبارين[٤].

---

(١) المرغيناني – الهداية ٣/ ٢٨٤، حاشية ابن عابدين ٥/ ٩٧، الرملي – نهاية المحتاج ٤/ ٣٤٧، الشربيني – مغني المحتاج ٢/ ١٦٧.

(٢) المرغيناني – الهداية ٣/ ٢٨٤، الحصكفي – الدر المنتقى ٢/ ٤٤٤، الخرشي – شرح مختصر خليل ٥/ ٢٩١، النووي – روضة الطالبين ٤/ ١٧٩، الخطيب الشربيني – الإقناع ٢/ ١٢٨، ابن قدامة – المغني ١٣/ ١٧٧، ابن النجار – المنتهى ٢/ ٢٩٠.

(٣) أبو داود – السنن ٤/ ٦٢، البيهقي – السنن ٢/ ٢٢٦.

(٤) د/ الدغيمان – حد البلوغ في الفقه الإسلامي ص ١٢١ – ص١٢٣.

ب- واستدلوا أيضاً بحديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، أن النبي ﷺ قال: «لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار»[1].

ووجه الاستدلال بهذا الخبر على كون الحيض علامة على البلوغ أن المقصود بالحائض فيه المرأة التي بلغت مرحلة التكليف الشرعي، وهذا دليل على أن الحيض علامة على البلوغ، وليس المقصود المرأة في زمن الحيض لأنها لا تصلي في تلك الحال.

وقد نوقش الاستدلال بهذا الحديث بأنه مرسل كسابقه، وبأنه مختلف في رفعه ووقفه[2].

٢- ارتفاع النهدين وبروزهما: ولا شك أن هذا مما يلاحظ في الأنثى إذا كبرت، والثدي هو محل الإرضاع وآلته، والأنثى تعدّ للأمومة، فكبره ونضوجه واستعداده لارتضاع الطفل منه أمر متسق مع هذه الوظيفة.

وقد اختلف العلماء في اعتباره علامة على البلوغ، فيرى بعضهم أنه علامة على البلوغ؛ لأنه يلاحظ في الإناث عند انتقالهن من مرحلة الطفولة غالباً، ويرى جمهورهم أنه لا يدل على البلوغ؛ لأنه غير مضطرد ولا منضبط، فقد يتأخر بروزه وكبره إلى ما بعد الحيض، وقد يوجد قبل ظهور الحيض، وهو وإن كان من الظواهر الجسدية التي تصاحب مراحل النمو الأول، إلا أنه لا يعد بمجرده دليلاً على البلوغ[3].

٣-الحبل: حصول الحبل دليل على أن الأنثى قد بلغت، وهو لا يكون إلا عن وطء وإنزال، وإذا حملت الأنثى دل ذلك على أنها بلغت، وهذا قدر متفق عليه بين العلماء، ولكن هل البلوغ بالحبل، أو بما نتج عنه الحبل وهو الإمناء، ولذلك

---

(١) الإمام أحمد – المسند ٦/ ١٥٠، أبو داود – السنن – كتاب الصلاة ١/ ١٧٣، ابن ماجة – السنن ١/ ٢١٥.

(٢) د/ الدغيمان – حد البلوغ في الفقه الإسلامي ص١٢٦ – ١٢٩.

(٣) العيني – البناية على الهداية ١٠/ ١٢٥، حاشية ابن عابدين ٥/ ٩٧، الآبي – جواهر الإكليل ٢/ ٩٧، عليش – منح الجليل ٣/ ١٦٧، النووي – روضة الطالبين ٤/ ١٧٩، الأنصاري – فتح الوهاب ١/ ١٩٤ (دار الكتب العلمية) ، الحجاوي – الإقناع ٣/ ٤٤٤، البهوتي – شرح منتهى الإرادات ٢/ ٢٩٠.

اختلف العلماء في تفصيلات هذه الأمور مع اتفاقهم على أن الحبل يدل على أن الأنثى بالغة[1].

وهناك علامات أخرى تذكر في بلوغ الأنثى: وهي اتساع منطقة الحوض، وظهور الشعر الخفيف المتفرق في بعض أجزاء الجسم ونحوها، ولكن شأنها أضعف مما تقدم من العلامات، وهي أمور قد لا تنضبط، ولا تضطرد.

ثانياً: محددات البلوغ بالسن:

اختلف الفقهاء فيه اختلافاً بيناً من ناحيتين: الأولى في إثبات البلوغ بالسن، والناحية الثانية في تحديد السن التي يحكم فيها ببلوغ الصغير عند من يثبته بالسن، وسيتناول البحث هاتين الناحيتين:

أولاً: إثبات البلوغ بالسن:

في المسألة مذهبان للعلماء، الأول: عدم اعتبار السن في إثبات البلوغ والاقتصار على الاحتلام أو نبات الشعر الخشن حول العانة. وبهذا المذهب قال بعض الحنفية، وهو منقول عن الإمام مالك، وأومأ إليه الإمام أحمد فيما نقل عنه من نصه على أن الصبي لا يكون محرماً للمرأة حتى يحتلم، وهو محكي عن داود الظاهري وأصحابه، وقد نقل عنه المبالغة في ذلك وأنه كان يقول: إن البلوغ لا يثبت بالسن ما لم يحتلم ولو بلغ أربعين سنة [2].

وممن نصر هذا القول ودافع عنه ابن القيم في كتابه تحفة المودود بأحكام المولود. وقد استدل أصحاب هذا المذهب بما تقدم عند ذكر أقوال العلماء في الاحتلام ومنه:

١- الآيات القرآنية التي أثبتت بعض التكاليف الشرعية، وأوجبت بعض الحقوق بالاحتلام ومنها:

أ) قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا بَلَغَ ٱلْأَطْفَٰلُ مِنكُمُ ٱلْحُلُمَ فَلْيَسْتَـْٔذِنُوا۟ كَمَا ٱسْتَـْٔذَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾.

---

(١) المرغيناني - هداية المهتدي ٣/ ٢٨٤، الموصلي - الاختيار لتعليل المختار ٢/ ٩٥، عليش - منح الجليل شرح مختصر خليل ٣/ ١٦٨، النووي - روضة الطالبين ٤/ ١٧٩، الهيثمي - تحفة المحتاج ٥/ ١٦٦، ابن قدامة - المغني ٦/ ٥٩٩، البهوتي - كشف القناع ٣/ ٤٤٤.

(٢) ابن حزم - المحلي ١/ ٨٩ (طبعة دار الآفاق الجديدة).

ب) قوله تعالى: ﴿ وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ﴾.

٢- وبقوله عليه الصلاة والسلام في الحديث : «رفع القلم عن ثلاثة، عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل».

٣- وبما رواه معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن فأمرني أن آخذ من كل أربعين بقرة ثنية، ومن كل ثلاثين تبيعاً، ومن كل حلم ديناراً، أو عدله معافر»[1].

قال ابن القيم بعد ذكره لرأي داود المتقدم: وقال داود وأصحابه لا حد له بالسن، إنما هو الاحتلام، وهذا قول قوي، وليس عن رسول الله ﷺ في السن حد ألبتة، وغاية ما احتج به من قيده بخمس عشرة سنة حديث ابن عمر رضي الله عنهما حيث عرض على النبي ﷺ في القتال، وهو ابن أربع عشرة سنة فلم يجزه، ثم عرض عليه وهو ابن خمس عشرة سنة فأجازه، وهذا الحديث وإن كان متفقاً على صحته فلا دليل فيه على أنه أجازه لبلوغه، بل لعله استصغره أولاً، ولم يره مطيقاً للقتال، فلما كان له خمس عشرة سنة رآه مطيقاً للقتال فأجازه، ولهذا لم يسأله، هل احتلمت أو لم تحتلم؟ والله سبحانه وتعالى إنما علق الأحكام بالاحتلام، وكذلك رسول الله ﷺ ولم يأت عنه في السن حديث واحد سوى ما حكاه ابن عمر من إجازته ورده، ولهذا اضطربت أقوال الفقهاء في السن الذي يحكم ببلوغ الصبي له[2].

ويمكن أن يناقش ما تقدم بما يلي:

إن كون ما ذكر دليلاً على البلوغ لا يلزم منه نفي وجود علامات أخرى دالة عليه، ولئن سلم اعتبار الاحتلام علامة عليه، فإنه لا يسلم كون الإنبات علامة للبلوغ لعدم انضباطه وعدم اضطراده.

المذهب الثاني:

إثبات البلوغ بالسن بمعنى جعل وصول الصبي إلى سن معينة دلالة على بلوغه، وقد اختلف القائلون به في تحديده، وهناك أقوال عديدة لهم، بعضها يفرق بين

---

(١) تقدم الكلام على هذين الحديثين عند ذكر البلوغ بالاحتلام.

(١) تحفة المودود ١٨٠، ١٨١.

الذكر والأنثى في السن التي تدل على البلوغ، وبعضها يسوي بينهما، وسأقتصر على أشهر هذه الآراء.

أ- القول بأن سن البلوغ خمس عشرة سنة للذكر، والأنثى، وهذا هو مذهب جمهور الفقهاء القائلين بتحديد البلوغ بالسن، وهو رواية عن الإمام أبي حنيفة وبعض علماء مذهبه، وإن كانت خلاف المشهور عنه، ورأي جماعة من أئمة المذهب المالكي، ورأي الإمام الشافعي وأصحاب مذهبه، وهو المذهب المعتمد عند الحنابلة[1].

وعمدة استدلال أصحاب هذا القول، الحديث المروى في الصحيحين وغيرهما عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: «عرضني رسول الله ﷺ يوم أحد في القتال وأنا ابن أربع عشرة سنة فلم يجزني، وعرضني يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة سنة فأجازني». قال نافع، فقدمت على عمر بن عبد العزيز وهو يومئذ خليفة فحدثته هذا الحديث فقال: إن هذا الحد بين الكبير والصغير، فكتب إلى عماله أن يفرضوا لمن كان ابن خمس عشرة سنة ومن كان دون ذلك فاجعلوه في العيال[2].

وقد روي هذا الخبر في غير الصحيحين بألفاظ مقاربة، وفي بعضها لم تذكر الزيادة المتعلقة بعمر بن عبد العزيز رحمه الله[3].

وروي أن النبي عليه السلام فعل ذلك مع عدد من أبناء الصحابة غير ابن عمر[4].

وقد نوقش الاستدلال بهذا الحديث من عدة وجوه:

---

(١) الكاساني - بدائع الصنائع ٧/ ١٧٢، المرغيناني - الهداية ٣/ ٢٨٤، ابن عبد البر - الكافي ١/ ٣٣٣، الخرشي، شرح مختصر خليل ٥/ ٢٩١، الشافعي - الأم ٣/ ٢١٥، الغزالي - الوجيز ١٠/ ٢٧٧، النووي - روضة الطالبين ٤/ ١٧٨، ابن قدامة - المغني ٦/ ٥٩٨، البهوتي - كشاف القناع ٣/ ٤٤٣.

(٢) البخاري - الصحيح ٥/ ٢٧٦، مسلم - الصحيح ١٣/ ١١.

(٣) الإمام أحمد - المسند ١/ ١٧، أبو داود - السنن ٤/ ١٤١، النسائي - السنن ٦/ ١٥٦، الطحاوي - شرح معاني الآثار ٣/ ٢١٨ ، وغيرهم.

(٤) البيهقي - السنن ٩/ ٢٢.

١- إن هذا الخبر وإن كان في الصحيحين وعدد من كتب السنة إلا أنه مضطرب؛ لأن فيه أن الفرق بين أحد والخندق سنة واحدة، والمشهور في كتب السير والتواريخ أن بينهما سنتين، ولهذا فهو يحتمل أن ابن عمر رضي الله عنهما كان قد تجاوز خمس عشرة ولم يكمل السادسة عشرة فليس فيه ما يدل على التحديد الدقيق بخمس عشرة.

٢- أن إجازة النبي عليه السلام لابن عمر ليس فيها نص على أنه قد بلغ، ولا لأجل أن سنه خمس عشرة، وغزوة الخندق وقعت في المدينة والصبيان ينتفع بهم في مثل ذلك في رمي الحجارة والقيام ببعض الأعمال اليسيرة.

٣- إن الإجازة للقتال متعلقة بالقدرة عليه، ولهذا فلا يبعد أن النبي عليه السلام رده يوم أحد؛ لأنه رأى أنه ضعيف ولا يطيق القتال، وقبله يوم الخندق لأنه رأى أنه يمكن أن يطيق القتال فليس فيه متمسك لإثبات البلوغ.

٤- إن هذا الخبر في معنى وقائع الأعيان؛ إذ إن وقوع غزوة الخندق بعد غزوة أحد لم يكن بسعي ولا تدبير من المسلمين وإنما حصلت قدراً من الله في هذا الوقت فما هو الدليل على أنها لو وقعت بعد بضعة أشهر من غزوة أحد أن النبي عليه السلام لا يقبله فيها؟!

٥- إن الاستدلال بخبر ابن عمر وإجازة النبي عليه السلام له على البلوغ بخمس عشرة سنة منقوض بإجازة النبي عليه السلام لسمرة بن جندب وهو لم يبلغ خمس عشرة سنة وقد جاء في قصة قبول النبي عليه السلام له، أنه قال يا رسول الله إنك أجزت رافعاً ورددتني وإني أصرع رافعاً، فأمرهما النبي عليه السلام أن يصطرعا فصرع سمرة رافعاً فأجازه النبي[1].

وهذا يدل على أن الإجازة في القتال ليست بسبب البلوغ وإنما هي بسبب إطاقة القتال، ولذلك قد يقبل فيها غير البالغ المطيق ويرد البالغ غير المطيق[2].

---

(١) الحاكم - المستدرك ٢/ ٦٠، وقد وافقه الذهبي على صحته، البيهقي - السنن ٩/ ٢٢.

(٢) البيهقي - السنن ٦/ ٦٦، ابن كثير - البداية والنهاية ٤- ٩- ٩٣، الجصاص - أحكام القرآن ٣/ ٣٣١، ابن حزم - المحلى ١/ ١٠٥، ابن دقيق العيد - الأحكام ٤/ ٢٤٠.

ب- تحديد سن البلوغ بالثامنة عشرة، وهذا القول منقول عن أبي حنيفة، وهو مشهور مذهب المالكية، لكن أبا حنيفة يقول بهذا السن لبلوغ الذكر، ويجعله سبعة عشر عاماً بالنسبة لبلوغ الأنثى، أما المالكية فإنهم يسوون بين الذكر والأنثى في ذلك.

وقد استدل من ذهب إلى هذا بما يلي:

أ- ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه فسر قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ﴾ قال: إن بلوغ الأشد هو ثماني عشرة سنة، فجعل هذه السن عندهم الحد الأعلى للبلوغ، إلا أن أبا حنيفة يقول بأن الفتاة أسرع بلوغاً من الفتى فأنقصها سنة وقال بأن البلوغ في حقها سبع عشرة سنة.

ب- إن الاحتياط في الإلزام بالتكاليف الشرعية يقتضي أن نزيد في السن إلى الحد الذي يطمأن بوجود البلوغ عنده وهذه السن هي أول قدر يحصل فيه ذلك[1].

ج- وهناك رأي لابن حزم أن سن البلوغ تسع عشرة سنة. وحجته في ذلك تيقن مفارقته للصبا ولحوقه بالكبار[2].

ويمكن أن يناقش هذا التحديد بسن الثامنة عشرة بأنه تحكم؛ لأن النصوص الشرعية ربطت التكليف بالاحتلام وهو يحصل غالباً قبل هذه السن وما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما فهو على فرض ثبوته لا يلزم منه عدم حصول البلوغ قبله لأنه متعلق بإثبات الرشد في التصرف وهو معنى زائد عن البلوغ، وما ذكره ابن حزم أيضاً غير مسلم؛ لأن تيقن مفارقة الصبا يحصل بالاحتلام وبعلامات أخرى قبل هذه السن ولا يوجد نص يثبت كون البلوغ مرتبطاً بالوصول إلى هذه السن.

البلوغ عند الأطباء:

البلوغ (puberty) من الناحية الطبية عبارة عن سلسلة من حوادث النضج الجسمي والعقلي والانفعالي يتحول بها الطفل إلى مرحلة البلوغ، والعمر الذي

---

(١) الجصاص ٣- ٣٣٢، الخرشي - شرح مختصر خليل ٥/ ٢٩١، عليش - منح الجليل ٣/ ١٦٦، وانظر أيضاً د/ حسن الشاذلي - الولاية على النفس ص، ٢٩٠ - ٢٩١.

(٢) المحلي ١/ ١٠٣.

يحصل فيه البلوغ مختلف؛ نظراً لتأثير الصحة العامة، والتغذية، والعوامل المادية، والاجتماعية، والوراثية.

وتبدأ مظاهر البلوغ عند الذكر في الغالب من ٩- ١٤ حيث تفرز الغدة النخامية نوعين من الهرمونات هما:

١- (f. s. h) وهو هرمون محفز لضخ الأنابيب المنوية، وتكوين الحيوانات المنوية.

٢- هرمون (l. h) وهو الهرمون الحافز للخلايا البينية الموجودة في الخصبة لكي تقوم بإفراز هرمون الذكورة المسمى (الترستيرون). وله أهمية في إتمام تكوين الجهاز الذكري، وغدده المساعدة؛ وذلك بزيادة استطالة العظام، وزيادة صلابتها كما أنه يحافظ على نمو عظام الحوض، وإبقائها على أبعادها، وأحجامها مما يجعل عظام الكتف أعرض، ويؤدي إلى عمق وغلظ الصوت ونمو شعر الشارب واللحية والعانة، وزيادة النشاط الذهني.

أما مظاهر البلوغ عند الأنثى فتبدأ غالباً من سن ٨- ١٣ سنه وتبتدي بإفراز الغدة النخامية الهرمون الحافز للحويصلات، وتبتدئ البويضة الأولية في النمو، والمبيض يحتوي على أكثر من نصف مليون حويصلة بكل منها بويضة تظل كامنة حتى سن البلوغ، وعند سن البلوغ تنضج إحدى الحويصلات في أحد المبيضين مكونة حويصلة جراف، الجاهزة للإخصاب كل أربعة أسابيع تقريباً.

وفي هذه المرحلة يتم إفراز مجموعة الهرمونات الأنثوية (الاستروجينات) التي تسبب مظاهر البلوغ مثل: نمو الثديين، اتساع الحوض، نعومة الصوت، ظهور الشعر في أماكن محددة من الجسم، وظهور بعض التغيرات السلوكية[1].

وهناك حالات البلوغ المبكر، والتي يبدأ النضج الجنسي فيها قبل الثامنة في الفتيات، وقبل العاشرة في الفتيان.

وحالات أخرى تسمى بالبلوغ الكاذب، يصاحبها ظهور الشعر في منطقة الوجه أو العانة.

---

(١) د/ حسان أحمد قمحية (مترجم) الموسوعة الطبية الميسرة - ٣/ ٢٩٤١ - ٢٩٤٣، ٤/ ٣٧٣٤، ٤/ ٣٧٣٧،

وكذلك فإن النطاف الناضجة في الذكور تظهر بين سن ١٤ – ١٦، ولكن الخصوبة القصوى لا يمكن الوصول إليها إلا في سن ١٩ أو أوائل العشرينات ويتوقف النمو الجسمي تقريباً في سن ١٨[١].

وواضح مما تقدم أن النظرة الطبية للبلوغ لا تقف عند حدود التغيرات الخارجية الظاهرة التي تطرأ على جسم الذكر أو الأنثى، بل تربط ذلك بمسبباتها الداخلية، وهي حركة الهرمونات في داخل الجسم، وتعلل لتأخرها أو تبكيرها بالعوامل الصحية والوراثية والاجتماعية.

البلوغ في القانون:

يقسم القانونيين مراحل الطفولة من الولادة إلى البلوغ إلى ثلاث مراحل: الأولى – الصبا وهي من الولادة إلى سن التمييز. والتمييز وهو ممتد إلى مرحلة البلوغ، وإن كانوا يختلفون في تحديد بداية سن التمييز، فالقانون اليمني يحدده بالعاشرة. والقانون الجزائري يحدده بالسادسة عشرة، والقانون المغربي يحدده بالثالثة عشرة، أما القانون المصري وبقية قوانين الدول العربية فإنها تحدده ببداية الثامنة بمعنى أن يكون الصبي قد أتم سبع سنوات من بداية عمره حتى يدخل مرحلة التمييز، ويظل الطفل في مرحلة التمييز حتى يصل إلى سن البلوغ أو أكثر القوانين العربية تحدد سن البلوغ بثمانية عشر عاماً، وهو سن الرشد الجنائي وهذا يعني أنه قبلها يظل طفلاً ناقص أهلية الأداء. أما سن الرشد المدني، وهو صلاحيته للتصرف في مجال المعاملات المالية فإن القوانين العربية اختلفت فيه أيضاً، ففي حين نجد القانون الأردني، والسوري، واللبناني،، والعراقي تسوي بينه وبين سن الرشد (البلوغ) الجنائي فتجعله بلوغ الطفل ثمانية عشر عاماً، نجد القانون المصري، والليبي، والمغربي يرفعه إلى سن الحادية والعشرين، فلا تعتبر تصرفاته المدنية صحيحة قبلها، ولعلهم تأثروا في ذلك بالقانون الفرنسي.

ويعلل الدكتور حمدي عطية للتفرقة بين سن الرشد الجنائي، وسن الرشد المدني بأن الشخص قد يقدم على ارتكاب أفعال خطيرة تمثل أضراراً بمجتمعه، وأحياناً بنفسه في سن مبكرة؛ نظراً لتوافر قدراته البدنية الناضجة قبل اكتمال نضوج قدراته

---

(١) شبكة البلسم للمعلومات الطبية والتثقيف الصحي – البلوغ عند الرجل والمرأة.

العقلية، وبالتالي لا يحسن التصرفات المالية إلا في سن متأخرة، فالرشد الجنائي يكفي فيه التمييز، وحرية الاختيار، بينما الراشد المالي لابد أن يتوافر فيه إضافة إلى ذلك قدر من الخبرة بالمعاملات، وهذا لا يأتي في الغالب إلا في وقت متأخر[1].

وهناك طور من أطوار الطفل المميز اصطلح القانون على تسمية الطفل فيه بـ (الحدث) ويكون عادة في آخر مرحلة التمييز، وإن كانت القوانين مختلفة في تحديده أيضاً، فبعضها يجعل بدايته بعد العاشرة إلى أن يصل إلى البلوغ، وبعضها[2] يجعله الثانية عشرة، وبعضها الثالثة عشرة وبعضها الرابعة عشرة [3]، وبعضها يجعله السابعة كما نصت عليه المادة الأولى من لائحة دور الملاحظة في المملكة يجعله السابعة كما نصت عليه المادة الأولى من لائحة دور الملاحظة في المملكة العربية السعودية [4]، وترتب القوانين على هذا التقسيم أحكاماً من الناحية الجنائية حيث لا تطبق عقوبة الإعدام ولا السجن بنوعيه المؤبد والمؤقت على الحدث، وكذلك العقوبات المالية – ما عدا بعض الاستثناءات – وتستبدل هذه العقوبات في حقه بعقوبات مخففة تناسب سنه.

وتتفق القوانين على أن الأحداث يعاملون معاملة خاصة في التحقيق والتوقيف والمحاكمة، وعدم تسجيل السوابق عليهم[5].

---

(١) د/ محمد علي عبد الله الشرفي – حكم التصرفات القانونية لفاقد الأهلية صـ ٧٩ – ٨٦.

(٢) المسؤولية الجنائية للطفل في تشريعات الدول العربية والشريعة الإسلامية، .. د. حمدي عطية صـ ١٥٠.

(٣) محمد عبد الحليم عنبر – الموسوعة الشاملة للمبادئ القانونية في مصر والدول العربية ٢/ ٣٥، د.عماد ربيع، غالب الداودي – رقابة الحدث من الانحراف أهم من تدريبه على العمل – مجلة الحقوق صـ ٣٣٤ – ٣٣٥.

(٤) سعود بن عبد العالي العتيبي – الموسوعة الجنائية الإسلامية المقارنة بالأنظمة المعمول بها في المملكة العربية السعودية صـ ٣٣.

(٥) د. عبد الفتاح بيومي حجازي – المعاملة الجنائية والاجتماعية للأطفال، د. أحمد أبو الروس – القصر الجنائي والمسؤولية الجنائية، وانظر أيضاً الموسوعة الجنائية الإسلامية – مرجع سابق – صـ ٤٢.

مناقشة وتعقيب:

تبين مما تقدم أن القوانين تربط البلوغ بالوصول إلى سن معينة على اختلاف بينها في تحديد هذه السن، وأنها لا تعتمد العلامات الطبيعية في إثبات البلوغ، كما تبين أن أكثر ما تفرق بين سن الرشد الجنائي وسن الرشد المدني فتعطي لسن الرشد المدني – وهو سن الرشد في المعاملات – اعتباراً أكبر من حيث زيادة السن التي يربط بها، كما أنها أيضاً تضيف إلى تقسيم مراحل الطفولة قبل البلوغ قسماً زائداً هو – الحدث – والذي خصصت له آخر مراحل التمييز حتى البلوغ.

وتبين أيضاً أن القوانين تهدف من ربط البلوغ بسن معينة إلى التحقق من حصول البلوغ، أما البلوغ في الشريعة فإن العلماء تناولوا إثباته من جانبين:

١- جانب العلامات التي تدل عليه، وهي الأصل.

٢- جانب السن في حال عدم ثبوته بالعلامات.

أما سن التمييز فإن الفقهاء في الشريعة الإسلامية وإن اتفقوا على القول به، إلا أنهم اختلفوا في تحديده، فمنهم من يربطه بسن معينة وهي بلوغ الصبي سبع سنين، أخذاً من قول النبي ﷺ: «مروا أبناءكم بالصلاة، وهم أبناء سبع واضربوهم عليها وهم أبناء عشر، وفرقوا بينهم في المضاجع». وكذلك ما روي في قصة إسلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه كان في السابعة من عمره، ولأن هذه السن يحصل فيه غالباً للطفل القدرة على إدراك الأمور الظاهرة والتمييز بينها.

ومنهم من يرى أن مسألة التمييز قضية واقعية، وليست فترة زمنية محددة؛ لاختلاف الأشخاص في مداركهم، وقدراتهم، ولذلك ربطوه بقدرته على فهم مصلحته، وإدراك ما ينفعه وما يضره، فقال بعضهم: إن المميز الذي يعقل البيع والشراء! وقال بعضهم: إنه الذي يفهم الخطاب ويحسن رد الجواب، ويفهم مقاصد الكلام[1].

وليس في كلام الفقهاء ذكر للحدث، بل الطفل عندهم قبل البلوغ إما صبي وإما مميز، وفي قرار الهيئة القضائية العليا بالمملكة العربية السعودية رقم ٣٠٩ في

---

(١) الزيلعي – تبيين الحقائق ٥/ ١٩١،١٩٢، ابن عابدين – الحاشية ٤/ ٢٥٧، ٢٥٨، النووي – المجموع ٧/ ٢٦، الدردير، الشرح الكبير ٢/ ٣، البهوتي – كشاف القناع، ١٠/ ٢٢٥.

٢٨/ ١٢/ ١٣٩١هـ المتعلق بالأحداث ما يؤكد ذلك، وهذا نصه:

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وبعد:

فقد اطلعت الهيئة القضائية العليا بوزارة العدل على خطاب معالي وزير العدل رقم ١٥٠٥ في ١١/ ٩/ ١٣٩١هـ المتضمن رغبة معاليه دراسة الاستبيان الخاص بانحراف الأحداث الذي أعده المكتب العربي الدولي لمكافحة الجريمة، المبعوث لمعاليه من صاحب السمو الملكي نائب وزير الداخلية بخطاب سموه رقم ٣٨١٨/ ٢ في ١٥/ ٨/ ١٣٩١هـ من أجل أن تتخذ وزارة العدل نحو الاستبيان المشار إليه ما يجب مما هو من اختصاصاتها.

وبدراسة الاستبيان المرفق وجد أنه يحتوي على ستة وستين سؤالاً يدخل في اختصاص وزارة العدل منها الأسئلة التالية: (٢-٣-٦-٧-٨-١٧-٢١-٢٢-٢٥-٤٤- ٤٦) ويمكن أن يجاب عن تلك الأسئلة بما يلي:

أولاً: إن حداثة السن في اللغة كناية عن الشباب وأول العمر وكل فتى من الناس حدث والأنثى حدثة، والحديث السن من الناس: القريب السن والمولد، وقد لا نجد في كتب اللغة تحديداً لفترة حداثة السن من حيث الانتهاء كما نجدها بالنسبة للكهولة والهرم والشيخوخة.

أما في الاصطلاح الشرعي فليس لحداثة السن أي مدلول اصطلاحي، كما هو الحال بالنسبة للصبا؛ لأن الشريعة الإسلامية قد فرقت من حيث المسؤولية الجنائية بين الصبي وغيره، وحددت للصبا حداً ينتهي إليه ألا وهو البلوغ، قال : (رفع القلم عن ثلاثة – ومنهم – الصبي حتى يحتلم).

والاحتلام من علامات البلوغ فإذا ظهرت مثل هذه العلامة على الصبي أعتبر بالغاً مكلفاً، ويعتبر الصبي بالغاً إذا أتم خمسة عشر عاماً قمرياً على خلاف في ذلك بين العلماء، إذ منهم من يحدد سن البلوغ بتسعة عشر عاماً للذكر وسبعة عشر عاماً بالنسبة للأنثى، وقد يحكم ببلوغ الصبي، أو الصبية قبل أن يتما خمسة عشر عاماً، وذلك إما:

أ- بإنبات الشعر الخشن حول قبليهما.

ب- أو بحيض الصبية أو حملها.

ج- وإذا أحيل الصبي امرأة أو أنزل حكم ببلوغه.

ولما كانت العلامات قد تتقدم وقد تتأخر فقد رؤي أن يحدد البلوغ بالسن، فحدده غالب الفقهاء بخمسة عشر عاماً للغلام والجارية جميعاً، وحجتهم أن المؤثر في الحقيقة هو العقل، وهو الأصل في المسؤولية وبه لوازم الأحكام، وإنما جعل الاحتلام حداً للبلوغ شرعاً لكون الاحتلام دليلاً على كمال العقل والاحتلام لا يتأخر عادة عن خمسة عشر عاماً، فإذا لم يحتلم إنسان حتى هذا السن فذلك يرجع إلى آفة في خلقته والآفة لا توجب آفة في العقل فكان العقل قائماً بلا آفة ووجب اعتبار الشخص بالغاً تلزمه الأحكام. أما من يحددون البلوغ بثمانية عشر عاماً أو بتسعة عاماً فإنهم يقولون: إن الشرع علق التكليف بالاحتلام فوجب بناء الحكم عليه ولا يرتفع الحكم عنه ما لم يتيقن بعدمه ويقع اليأس عن وجوده. وإنما يقع اليأس بهذه المدة لأن الاحتلام في هذه المادة متصور في الجملة فلا يجوز إزالة الحكم الثابت بالاحتلام عنه مع الاحتمال، أي أنه ما دام الاحتلام مرجوا وجب الانتظار! ولا يأس بعد خمس عشرة سنة إلى ثماني عشرة أو تسع عشرة، بل هو مرجو، فلا يقطع الحكم الثابت بالاحتلام عنه مع رجاء وجوده بخلاف ما بعد هذه المدة فإنه لا يحتمل وجوده بعدها فلا يجوز اعتباره في زمان اليأس عند وجوده.

السؤال رقم (٢):

ثانياً: ليس لصغار السن أو الأحداث قانون خاص وإنما تطبق بحقهم أحكام الشريعة الإسلامية التي تميز بين الصغار والكبار من حيث المسؤولية الجنائية تمييزاً كاملاً.

السؤال رقم (٣):

ثالثاً: إن صغار السن غير مسئولين جنائياً، ولكن مسؤوليتهم تكون تأديبية، وذلك فيما إذا وقعت منهم جرائم بعد بلوغهم سبع سنوات، حيث يعتبر الصغير في هذه السن مميزاً فلا يقتص منه إذا قتل، ولا يقطع إذا سرق ولكن يؤدب على ما يأتيه من هذه الجرائم وغيرها، وإعفاء الحدث من المسؤولية الجنائية لا يعفيه من المسؤولية المدنية عن كل جريمة يرتكبها، سواء كان مميزاً أو غير مميز، فهو مسئول في ماله الخاص عن تعويض أي ضرر يتسبب في إيقاعه بالغير.

الأسئلة (٦- ٧-٨)

رابعاً: لقد أوجدت وزارة العدل هذا العام قضاء للأحداث ولكن تكوين هذا القضاء ونظامه لم يوضع بعد، ومن الجائز أن يحضر محام عن الصبي يوكله ولي أمره، أما إذا بلغ الصبي فيجوز له أن يستدعي من يدافع عنه من المحامين وغيرهم.

الأسئلة (١٧ - ٢١- ٢٢)

خامساً: إن العقوبات التي يمكن إيقاعها على الأحداث أو صغار السن هي: التوبيخ، والضرب، والوضع في الإصلاحية، وفي كل حال يحكم على الصبي بضمان ما يتلفه على الغير، أما إذا بلغ فيعامل كغيره من المكلفين فيقتض منه إذا قتل متعمداً، ويقطع إذا سرق وهكذا بالنسبة للجرائم الأخرى.

السؤال رقم (٢٥):

سادساً: إن الشريعة الإسلامية تعتبر من يُحرض الأحداث على الانحراف أو يسهل لهم ذلك جريمة من الجرائم التي يستحق مرتكبها العقوبة، سواء كان ذلك التحريض من فرد أو من عصابة، وليس لهذه العقوبة حد مقدر في الشريعة، ولكن سلطة تقديرها ترجع إلى القاضي الذي ينظر في القضية ويختار لها العقوبة الملائمة بحسب شخصية المتهم وسوابقه ودرجة تأثره بالعقوبة، وبحسب الجريمة وأثرها على المجتمع، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، انتهى.

ولدى التأمل في مفهوم البلوغ لدى الأطباء فإنا نجد أنهم ينظرون إلى البلوغ باعتباره سلسلة من التغيرات الناتجة عن زيادة إفراز بعض الهرمونات في الجسم، والتي تؤدي في نهايتها إلى النضوج الجسمي، وصيرورة الطفل بها إلى البلوغ، وهي تفيد في تحديد مرحلة اكتمال النضج الحقيقي، الذي ينتقل به الإنسان يقيناً عن مرحلة الصبا.

وبالتأمل فيما تقدم عن الفقهاء فإنه يتبين أن العلامات التي ذكرت ظواهر وأعراض تصاحب التغير الذي يطرأ على الصغير حتى يصبح بالغاً، والأطباء وهم الخبراء في أعراض الأجسام والمؤثرات التي تقود إليها يجعلون بداية ونهاية لهذه الظواهر التي يقف عندها النمو والتغير، وتصبح أعضاء الجسم وقواه في مرحلة اكتمال النضج.

وليس فيما ذكره الفقهاء من العلامات أو التحديد بالسن دليل واضح الدلالة على ما ذكر، وإنما هي في جملتها اجتهادات منهم في تحديد البلوغ اعتماداً على بعض الظواهر، أو استنباطاً من بعض الحوادث، ومن أجلي الأدلة على ذلك: الاختلاف البين فيما ذكروه من العلامات أو فيما حدوده من السنين ومن هنا فإنه لا يوجد ما يمنع من النظر في هذه القضية باعتبار تغير الحال في هذه الأزمنة بسبب انتشار وسائل الترف، وضعف الاعتماد على النفس عما كان عليه فيما مضى من الأزمنة، ووجود المؤثرات العديدة التي تسببت في تأخر النضوج العقلي، والرشد في التصرف، ومن المناسب في هذا المقام الالتفات إلى آراء الخبراء، من الأطباء وعلماء النفس والاجتماع والتربويين، فإن معطيات هذه العلوم قد كشفت عن جوانب كثيرة على قدر كبير من الأهمية في بيان جوانب الشخصية الإنسانية، والأمور المؤثرة فيها إيجاباً أو سلباً! فعلى سبيل المثال هناك علم النفس الارتقائي (develop psychology) والذي يعرف بعلم نفس النمو، وهو يهتم بدراسة مراحل النمو المختلفة، بدءاً من الحمل، وبعد الميلاد، وفترة الأوضاع والفطام، والطفولة المبكرة والوسطى، والمتأخرة، والبلوغ، والمراهقة، والشباب والرجولة وغيرها، ويدرس خصائص كل مرحلة عمرية، ومظاهر النمو من الناحية الجسمية والحركية، والحسية، والعقلية والنفسية، والانفعالية، والاجتماعية.

وهناك فروع أخرى من فروع علم النفس تختص بدراسة كل مرحلة عمرية كالطفولة، والمراهقة وغيرها، وهذا لا يعني أخذ كل ما فيها باعتباره من الحقائق المطلقة؛ لأنها في كثير من جوانبها مؤسسة على النظرة المادية للإنسان كما في نظريات فرويد، ودور كايم، وبافلوف وغيرهم ولكن المقصود الإفادة مما فيها مما يكشف عن جوانب النفس الإنسانية وخصائصها ومراحل نموها، والمؤثرات فيها.

وتأسيساً على كل ما تقدم فإنه يمكن أن يقال بأن الشريعة الإسلامية ناطت التكاليف بالعقل الذي هو آلة القدرة، كما يقول البخاري في شرحه على أصول البزدوي[1] والبلوغ يعني النضج الجسمي، وهو وإن احتمل النضج العقلي إلا أنه

---

(١) كشف الأسرار ٤/ ١٣٩.

احتمال غير مؤكد؛ لأن الإنسان قد يبلغ باعتبار العلامات الطبيعية، أو باعتبار السن، ولا يكون عقله تاماً – وقد يتباين الناس في ذلك باعتبار تغير الظروف والأحوال الجسمية، والبيئية، والنفسية[1]، ولذا جعل الله سبحانه مناط تمكين الصبي اليتيم من التصرف في ماله أمرين: أحدهما: وصوله إلى مبلغ النكاح، والآخر: وجود الرشد ﴿وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ﴾ [من الآية ٦، سورة النساء].

وإنه بات من المؤكد في هذا الزمان تأخر الإدراك الواعي، والرشد عن البلوغ الجسمي، وهناك كثير من الناشئة تمتد طفولتهم إلى سن متأخرة[2]، ولما كان اليقين هو المعول عليه في إثبات التكليف، ولما كان حال الصغر المقتضي لعدم التكليف هو المتيقن، فإنه لابد لزواله من اليقين بوجود العقل الكافي للتكليف[3]، وهذا لا يكفي فيه وجود بعض العلامات والظواهر التي قد لا تضطرد، وقد لا تنضبط بل لابد من وجود يقين أو ظن غالب بحصول الشرط الأساس للتكليف، وهو القدر الكافي من العقل والإدراك، وهذا يقتضي أن تأخذ بعين الاعتبار النمو في كافة المجالات المتعلقة بالصبي جسمية كانت أو عقلية أو نفسية أو اجتماعية؛ لأن الجسم البشري وحدة واحده لا تنفك أجزاؤها عن بعض، كما ثبت في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ في وصل المؤمنين. «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»[4] ولذا فإن ما روي عن الإمام أبي حنيفة من القول بتحديد سن بلوغ الذكر بالثامنة عشرة، وهو القول المشهور في مذهب الإمام مالك أيضاً بالنسبة للذكر والأنثى يبدو أقرب إلى تحقيق مقصود الشرع؛ إذ بلوغ هذه السن مع وجود أصل العقل مظنة على حصول قدر من العقل يصلح به صاحبه لتعلق التكاليف الشرعية به . هذا فيما يخص جانب

---

(١) د/ محمود عطا حسين عقل – النمو الإنساني- الطفولة والمراهقة صـ ٣٨٤ – ٣٨٥.

(٢) يحدد علماء النفس فترة المراهقة المبكرة بين ١٣- ١٧، والمتأخرة بين ١٨ – ٢٢، أنظر المرجع السابق، صـ ٣٨١، ٤١١.

(٣) أنظر قاعدة: اليقين لا يزال بالشك في الأشباه والنظائر للسيوطي صـ ٥٠.

(٤) مختصر صحيح مسلم، الحديث ١٧٧٤.

المعاملات المالية، والمساءلة الجنائية التامة عن أفعاله وأقواله، من حيث صلاحيته للاقتصاص منه وإقامة الحدود عليه وتعزيره على بعض أفعاله حسبما يراه القاضي، أما قبل بلوغه هذه السن فإن هناك شبهه في اكتمال عقله تصلح لإسقاط العقوبة عنه؛ لأن الحدود تدرأ بالشبهات[1]، وهذا لا يمنع من تأديبه وتهذيبه بما يناسبه[2]. وفي كل الأحوال فإن ما يترتب على فعل من لم يحكم ببلوغه من إتلاف للنفس أو المال فهو مضمون، أما الأموال وما دون النفس فإنها تكون في ماله إن كان له مال ويطالب وليه بذلك، وأما النفس فإن جنايته فيها خطأ؛ لأن عمد الصبي خطأ فتكون على عاقلته.

وبالنسبة لوجوب العبادات عليه فإن هذا الأمر يتعلق به إذا ثبت احتلامه وكان عاقلاً؛ لأن شأن العبادات، وأولها الصلاة، شأن عظيم يطالب به الصبي من مرحلة مبكرة تعويداً وتعليماً فإذا بلغ كان ملزماً بها، كما أنه تلزمه أحكام الطهارة الكبرى والصغرى، وستر العورة، والحجاب إن كان أنثى، وتثبت أبوته، والانتساب إليه إن كان ذكراً قد تزوج وأنجب وأمومته بالحبل والولادة إن كان أنثى، ويبقى بعد ذلك أمر الزواج، والذي درجت القوانين على ربطه بسن البلوغ وهو الثامنة عشرة في الغالب، وهذا أمر إذا قصد به تحصيل مصلحة الرشد في التصرف وحسن الاختيار، والقدرة على تحمل تبعات الزواج النفسية والجسدية فإنه أمر مصلحي لا تأباه أدلة الشريعة ومقاصدها، بل إن الحاجة قد تبدوا داعية إليه في هذا الزمن الذي استخف كثير من الناس فيه بشأن الزواج لا يقدرون أهميته، ولا يدركون تبعاته ومسؤولياته، في حال استمراره، أو انتهائه، وقد ربطت مدونة الأحوال الشخصية في الدولة العثمانية الإذن بتزويج من لم يبلغ سن الثامنة عشرة بنظر القاضي – وهو ما درجت عليه بعض القوانين العربية – إن رأى المصلحة في ذلك بناء على تقدير الخبراء، وهو تدبير حسن مقبول شرعاً يكفل تحصيل المصلحة، ودرء المفسدة، لمن لم

---

(١) السيوطي – الأشباه والنظائر – صـ ١٢٢.

(٢) د/ عبد الفتاح بيومي حجازي – المعامله الجنائية والاجتماعية للأطفال، د/ حمدي أبو الروس – القصد الجنائي والمسؤولية، عبد القادر عودة – التشريع الجنائي الإسلامي ١/ ٦٠٤.

يبلغ، وهو مثل ما تعارف عليه الناس الآن من أهمية الكشف الطبي قبل الزواج حتى تتأكد الجهات المعنية بصلاحية الرجل والمرأة للاقتران.

وقد يعترض البعض على هذا الترجيح أن فيه إثباتاً لبعض التكاليف الشرعية بعلامة الاحتلام كالمطالبة بالعبادات من الصلاة والصوم ونحوها، وإثباتاً لبعضها بالسن مثل العقوبات والحدود ! والجواب عن ذلك: إن تجزؤ الأحكام في حق بعض المكلفين أمر معهود في الشرع، ومنه ما جاء في اختصام سعد بن أبي وقاص مع عبد ابن زمعة في شأن ابن وليدة زمعة عام الفتح لدى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، حيث قال سعد: هو ابن أخي عتبة عهد إلي فيه، وقال عبد بن زمعة: هو أخي وابن أمة أبي، ولد على فراشه، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: (هو لك يا عبد بن زمعة، الولد للفراش وللعاهر الحجر، ثم قال لسودة رضي الله عنها – وهي أخت زمعة – احتجبي منه، لما رأى من شبهه بعتبة بن أبي وقاص)[1].

تبقى مسألة أخيرة، وهي أنه ربما أثار البعض أن هذا الترجيح يترتب عليه كثرة الجرائم، والقتل من أناس يدفعون بهؤلاء الذين قد حكم بعدم بلوغهم إلى ارتكابها، فيتشفون من أعدائهم ويحصل لهم مقصودهم، ويسلمون، ويسلم هؤلاء الصغار من العقوبة، والجواب عن ذلك أنه إذا ثبت هذا المدعى فإن الأمر، والدافع للصبي إلى ارتكاب الجرم يعاقب بما يستحقه، بل إن بعض العلماء قد جعل عقوبته القصاص في حال القتل.

وبالله التوفيق وعليه الاعتماد ،،،

---

(١) رواه البخاري ومسلم وغيرهما من حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.

أهم مراجع البحث:

* أحمد بن الحسين البيهقي – السنن الكبرى – دار الفكر – بيروت.
* أحمد بن حنبل - المسند – المكتب الإسلامي – بيروت.
* أحمد بن علي الجصاص – أحكام القرآن – دار الكتاب العربي – بيروت.
* أحمد بن علي بن حجر – تقريب التهذيب – دار الرشيد – حلب.
* تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير – مكتبة الكليات الأزهرية.
* فتح الباري – رئاسة البحوث العلمية والإفتاء – الرياض.
* أحمد بن علي بن شعيب النسائي – السنن الصغرى – دار الكتب العلمية – بيروت.
* أحمد بن محمد الدردير – الشرح الكبير على مختصر خليل بها من حاشية الدسوقي – دار الفكر – القاهرة.
* أحمد بن محمد بن حجر الهيثمي – تحفة المحتاج بشرح المنهاج بهامشه حاشية الشرواني وحاشية العبادي على التحفة – دار الفكر – بيروت.
* أحمد بن محمد الطحاوي – شرح معاني الآثار – دار الكتب العلمية – بيروت.
* أحمد بن محمد الطحاوي – الحاشية الدر المختار – دار المعرفة – بيروت.
* زكريا بن محمد الأنصاري – فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب – دار المعرفة – بيروت.
* سعود عبد العالي العتيبي – الموسوعة الجنائية الإسلامية.
* سليمان بن الأشعث السجستاني – السنن – دار الفكر – بيروت.
* شبكة البلسم للمعلومات الطبية.
* صالح بن عبد السميع الآبي – جواهر الأكليل على مختصر خليل – دار المعرفة – بيروت.
* عبد الباقي بن يوسف الزرقاني – شرح مختصر خليل – دار الفكر – بيروت.
* عبد العزيز البخاري – كشف الأسرار – كشف الأسرار على أصول البزدوي.

* عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي – الأشباه والنظائر.
عبد الفتاح بيومي حجازي – المعاملة الجنائية والاجتماعية للأطفال – دار الفكر الجامعي – الاسكندرية.
* عبد القادر عودة – التشريع الجنائي الإسلامي.
* عبد الكريم بن محمد الرافعي – فتح العزيز على كتاب الوجيز، مطبوع بحاشية المجموع – دار الفكر – بيروت.
* عبد الله بن أحمد بن قدامة – المغني – تحقيق عبد الله التركي وزميله – دار هجر.
* عبد الله بن محمد بن أبي شيبة – المصنف في الحديث والآثار – دار التاج – بيروت.
* عبد الله بن أحمد الموصلي – الاختيار لتعليل المختار – دار المعرفة – بيروت.
* علي بن أبي بكر المرغناني – هداية المهتدي شرح بداية المبتدي – المكتبة الإسلامية.
* علي بن أحمد بن حزم – المحلي بالآثار – دار الكتب العلمية – بيروت.
* علي بن فهيد الدغيمان – حد البلوغ في الفقه الإسلامي، ط١ – كلية التربية – جامعة الملك سعود.
* عماد ربيع، غالب الداودي – وقاية الحدث من الانحراف أهم من تدريبه على العمل – مجلة الحقوق – جامعة الكويت العدد ٣ السنة ١٤٢٥ هـ.
* ابن الفارس – معجم مقاييس اللغة.
* الفيروز أبادي – القاموس المحيط – مؤسسة الرسالة – بيروت .
* القاسم بن سلام أبو عبيد – الأموال – دار الكتب العلمية – بيروت.
* محمد بن أحمد بن أبي بكر القيم – تحفة المودود بأحكام المولود – طـ شرف الدين الكتبي وأولاده – بمباي – الهند.
* محمد بن أحمد الرملي – نهاية المحتاج شرح المنهاج – المكتبة الإسلامية القاهرة.
* محمد بن أحمد الشربيني – الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع – دار الفكر – بيروت.

* محمد بن أحمد الشربيني – مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج – دار إحياء التراث – بيروت.
* محمد بن أحمد عليش – شرح منح الجليل على مختصر خليل – مكتبة النجاح – ليبيا.
* محمد أمين عابدين – رد المحتار على الدر المختار – دار إحياء التراث العربي – بيروت.
* محمد بن حبان – الصحيح – دار الكتب العلمية – بيروت.
* محمد عبد الحليم عنبر – الموسوعة الشاملة للمبادئ القانونية في مصر والدول العربية.
* محمد بن عبد الله الحاكم – المستدرك على الصحيحين – دار الكتاب العربي – بيروت.
* محمد بن علي الحصكفي – الدر المنتقى شرح الملتقى – محمد بن علي الحصكفي – دار إحياء التراث العربي – بيروت.
* محمد بن علي عبد الله الشرفي – حكم التصرفات القانونية لفاقد الأهلية – ط ١، عام ١٤١٨ هـ.
* محمد عبد الله الخرشي – شرح مختصر خليل – دار صادر – بيروت.
* محمد بن علي بن دقيق العيد – الإحكام بشرح عمدة الأحكام – دار الكتب العلمية – بيروت.
* محمد بن محمد البابرتي – العناية شرح الهداية، بها من فتح القدير – دار إحياء التراث – بيروت.
* محمد بن حامد الغزالي – الوجيز، مطبوع بحاشية المجموع – دار الفكر – بيروت.
* محمود عطا عقل، النمو الإنساني: الطفولة والمراهقة – دار الخريجي ط٥.
* محمود مجيد الكبيسي – الصغير بين أهلية الوجوب وأهلية الأداء – طـ دار إحياء التراث الإسلامي بقطر.
* منصور بن يونس البهوتي – كشاف القناع عن متن الإقناع – دار الفكر –

بيروت.
* ابن النجار الفتوحي – منتهى الإرادات مع شرحة للبهوتي – دار الفكر – بيروت.
* وزارة الأوقاف الكويتية – الموسوعة الفقهية.
* يحيى بن شرف النووي – تحرير ألفاظ التنبيه – دار القلم – دمشق.
* يحيى بن شرف النووي – روضة الطالبين – المكتب الإسلامي – بيروت.
* يوسف بن عبد الله النمري – الكافي في فقه أهل المدينة – وزارة الأوقاف – المملكة المغربية.

تحديد سن البلوغ وأثره في التكليف

إعداد
أ . د عبد الله محمد الجبوري
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
جامعة الشارقة

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد الأمين وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين وبعد.

فإن أهليات الأشخاص هي صفات تكامل الإنسان جسماً، وعقلاً، وبهذا التكامل التدريجي بتهيأ الشخص، أولاً لثبوت الحقوق له، ثم لثبوت الحقوق عليه، ثم لصحة بعض التصرفات، والمعاملات، ثم في النهاية تهيأ للمسؤولية عن الإخلال بكل ما يوجبه التشريع، وعن الالتزامات التي يلتزمها بإرادته، ويتعهد بها، وتكتمل أهليته بوصوله إلى مرحلة الرشد، وتتدرج هذه المسؤولية في الإنسان تبعاً لسنه، فالصبي في المراحل الأولى من عمره، يكون ضعيف القدرة والملكة التي تعينه على تمييز الأشياء وإدراك حقائقها فهو ضعيف في بدنه وعقله، للتلازم بين النمو البدني والنمو العقلي في الغالب الأعم.

وهذا ما أشار إليه النص القرآني ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ ﴾ (الروم: ٥٤).

وهذا النص يبين أطوار حياة الإنسان التي تبدأ بالضعف والوهن في مرحلة الصبا إلى البلوغ، وبالبلوغ تبدأ مرحلة جديدة من القوة والحيوية، وتنامي القدرة العقلية، والبدنية لتصل شيئاً فشيئا إلى قمة أدائها، وطاقاتها ثم يعقب ذلك فتور في قوة الإنسان ووهن يصيبه في بدنه وعقله وهي مرحلة الشيخوخة، وما تنطوي عليه من اعتلال في اليابان والعقل.

والذي يهمنا من المراحل التي يمر بها الإنسان في هذا البحث هو البلوغ وعلاماته وسنه والرشد وبيان الأحكام والقضايا المتعلقة به في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي والطب إلا أننا سنتناول قبل ذلك الأحكام المتعلقة بالأهلية وأنواعها والمراحل التي يمر بها الصبي حتى البلوغ وما يتعلق بكل مرحلة لأهمية ذلك وعلاقته بموضوع البحث.

ويتناول البحث الموضوعات التالية:

تعريف البلوغ

تعريف الأهلية وبيان أنواعها

مراحل أهلية الإنسان بحسب مراحل حياته، والأحكام المتعلقة بكل مرحلة

المرحلة الأولى: الاجتنان.

المرحلة الثانية: الطفولة قبل التمييز.

المرحلة الثالثة: التمييز

المرحلة الرابعة: البلوغ

المرحلة الخامسة: الرشد

حد البلوغ وثبوت الرشد

البلوغ الطبيعي وعلاماته

البلوغ التقديري بالسن

ثبوت الرشد

البلوغ في القانون الوضعي

سن البلوغ من حيث المسؤولية المدنية

سن البلوغ من حيث المسؤولية الجنائية

البلوغ في الطب

أثر الاختلاف في محددات البلوغ في الأحكام الشرعية والقوانين الوضعية.

تعريف البلوغ:

البلوغ لغة: الوصول، يقال بلغ الشيء يبلغ بلوغاً وبلاغاً وصل وانتهى[1]، وبلغ الغلام والجارية إذا أدركا وهما بالغان.[2]

واصطلاحاً: انتهاء حد الصغر للإنسان ليكون أهلاً للتكاليف الشرعية[3].

وهذا يعني أن البلوغ مرحلة يصل فيها الإنسان، فيخرج من حد الصغر والطفولة، وينتقل إلى حال الرجولة والكبر، ويصبح أهلاً للتكليف.

---

(١) لسان العرب ابن منظور مادة (بلغ).

(٢) معجم تهذيب اللغة الأزهري تحقيق رياض زكي قاسم (دار المعرفة، بيروت ١٤٢٢ هـ - ١٢٠٠١/ ٣٨٧).

(٣) تكملة فتح القدير، قاضي زادة ٩/ ٢٧٦.

لقولـه تعـالى ﴿وَإِذَا بَلَغَ ٱلْأَطْفَٰلُ مِنكُمُ ٱلْحُلُمَ فَلْيَسْتَـْٔذِنُوا۟ كَمَا ٱسْتَـْٔذَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [النور (٥٩)].

وما روي عن علي، رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال: «رفع القلم عن ثلاثة، عن المجنون المغلوب على عقله حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم»[(١)(٢)].

تعريف الأهلية:

الأهلية في اللغة: الصلاحية[(٣)].

وفي الاصطلاح الشرعي: صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه[(٤)].

فالأهلية هي أمر معنوي يتوافر في الإنسان وترتبط حالات الأهلية وكمالها بالنمو الجسمي والعقلي للإنسان، وهي تثبت بتقدير الشارع وتحديده، لأن أحكام الشرعية وما فيها من حقوق وواجبات وصفات تتوقف على ورود الشرع.

وهي صفة من صفات الأشخاص فلا تثبت لغيرهم، وتكون الأهلية على درجات تصاعدية، تخول الإنسان نوعاً من الأحكام الشرعية، حسب مراحل حياته، فتبدأ الأحكام بإثبات الحقوق له، وفي مرحلة ثانية تثبت له الحقوق، وتثبت عليه بعض الواجبات، وفي مرحلة ثالث تثبت له الحقوق، وتثبت عليه الواجبات، ويصبح صالحاً لصدور بعض التصرفات والمعاملات منه، في مرحلة رابعة تثبت له الحقوق وتثبت عليه، ويصبح أهلاً لصدور التصرفات والمعاملات منه، ويتحمل نتائج الأفعال والأقوال التي تصدر منه، ويكون مسئولاً عنها[(٥)].

ويأتي تفصيل ذلك في أنواع الأهلية.

---

(١) سنن أبي داوود كتاب الحدود باب المجنون يصيب حداً رقم الحديث (٤٤٠١).

(٢) جامع الترمذي كتاب الحدود باب من لا يجب عليه الحد رقم الحديث (١٤٢٣).

(٣) لسان العرب ابن منظور مادة (أهل) كشف الأسرار، علاء الدين البخاري ٤/ ٢٣٧.

(٤) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البردوي، علاء الدين البخاري ٤/ ٢٣٧ – النظريات الفقهية محمد الزحيلي ١٣١.

(٥) كشف الأسرار، البخاري ٤/ ٢٣٧، التوضيح على التلقيح بشرح التاريخ عبيد الله بن مسعود البخاري ٢/ ٣٣٧.

أنواع الأهلية:

قسّم الفقهاء الأهلية إلى قسمين أساسيين، أهلية الوجوب، وأهلية الأداء، وكل منهما إما ناقصة وإما كاملة.

أولاً: أهلية الوجوب:

وهي صلاحية الشخص لوجوب الحقوق المشروعة له أو عليه فثبوت الحقوق له كحق الميراث، والنفقة، وقيم المتلفات من أمواله على من يتلفها.

وثبوت الحقوق عليه، أي: وجوب الحقوق عليه كغيره كوجوب النفقة عليه لأقاربه العاجزين، إن كان غنياً، بدل القرض من ماله.

وعلة أهلية الوجوب التي تتحقق بوجودها وتنتفي بعدمها هي وجود الإنسان، فبمجرد وجود الإنسان تتحقق له أهلية وجوب كاملة أو ناقصة، سواء أكان بالغاً أو صبياً رشيداً أو غير رشيد، ذكراً أو أنثى، بل إن أهلية الوجوب تثبت للجنين قبل انفصاله عن أمه بالولادة، إذ يثبت له الإرث والوصية والنسب، فتجب له الحقوق دون أن تجب عليه، وتستمر هذه الأهلية مع الإنسان إلى حين الوفاة لقوله ﷺ: «من ترك مالاً فلورثته»[1].

فقد أفاد الحديث انتقال التركة إلى ورثة الميت بعد وفاته مباشرة، وقياس تعلق الدين بالتركة على تعلق الدين بالمال المرهون، فكما أن الرهن لا يمنع من ملكية المال المرهون، فكذا الدين لا يمنع من ملكية الورثة للمال المتعلق به الدين وهو التركة، وقال الحنفية: أنها تستمر إلى ما بعد الوفاة إلى أن تؤدي عنه ديونه بعد وفاته.

لقوله تعالى ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء ١٢].

---

(١) صحيح البخاري. البخاري كتاب في الاستقراض، باب من استعاذ من الدين، رقم الحديث (٢٣٩٨) وصحيح مسلم كتاب الفرائض باب من ترك مالاً فلورثته رقم الحديث، (١٦١٩).

فالآية تدل على عدم انتقال أموال الميت إلا بعد تنفيذ الديون والوصية، ولا تتأثر هذه الأهلية بالتغيرات أو التطورات أو العوارض التي تطرأ على الإنسان خلال حياته، كالجنون والعته والنوم والسكر وغيرها من العوارض.

وقد فرض كثير من الفقهاء أمراً اعتبارياً هو الذمة[1].

وقالوا: بأن أهلية الوجوب تبنى على تحقق الذمة وقيامها بمن تثبت له الأهلية، ولهذا اختص الإنسان بوجوبها، فالذمة يقدر وجودها ليكون الإنسان صالحاً للإلزام والالتزام، وهذا وارد في القضايا الشرعية فكثير منها أمور تقديرية فرض الشارع وجودها، فالملك في الأشياء المملوكة ليس أمراً محسوساً، ولكنه شيء مفروض مقدر، وكذلك الزوجية بين الزوجين أمر فرضه الشارع وتعلقت به أحكام خاصة، فقد فرض جمهور الفقهاء الذمة لتكون محلاً للحقوق المشروعة التي تجب على الشخص والحقوق التي تجب له، وذلك لأن تلك التكاليف لا يصلح العقل محلاً لها، فتثبت أهلية الوجوب للمجنون وللصبي وللجنين في بطن أمه الذي ثبت وجوده بيقين ونزل حياً، فإنه يوصى له ويوقف عليه، ويرث، وهؤلاء لا عقل لهم فلم يبق إلا أن نفرض أمراً يناط بالإنسانية نفسها، فكان الذمة[2].

أقسام أهلية الوجوب:

تنقسم أهلية الوجوب إلى قسمين: أهلية الوجوب الناقصة، أهلية الوجوب الكاملة.

١- أهلية الوجوب الناقصة.

وهي تثبت للجنين وهو في بطن أمه قبل ولادته، والسبب في ثبوت هذا النوع من

---

(١) وهي كما يقول علاء الدين البخاري وصف يصير به الشخص أهلاً للإيجاب والاستيجاب بناء على العهد الماضي الذي جرى بين العميد والرب يوم الميثاق كما أخبر الله تعالى عنه بقوله: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴾ الأعراف ١٧٢/ كشف الأسرار. ٤/ ٢٣٨.

(٢) التوضيح على التلقيح عبيد الله البخاري ٢/ ٣٣٦ كشف الأسرار. علاء الدين البخاري ٤/ ٢٣٧، الملكية ونظرية العقد محمد أبو زهيرة ٣٦٤. أصول السرخسي، أحمد بن أبي سهل السرخسي ٢/ ٣٣٢.

الأهلية للجنين هو: أن الجنين يكون في هذه الحالة جزءاً من أمه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها وتابعاً لها في أحكامها، وفي حالة يكون نفساً مستقلة بانفراده بالحياة وتهيئته للانفصال، فتثبت له الحقوق لا عليه لأن ذمته لم تكتمل ما دام في بطن أمه، فأهلية الوجوب له ناقصة فيثبت له الميراث والوصية، وريع الوقف، ونسبه من أبيه، لعدم حاجة ثبوتها إلى قبول منه.

ولا يثبت للجنين من الحقوق ما يتوقف ثبوته على قبول المالك كالهبة، وكذلك لا تثبت عليه الواجبات، لأن الالتزام لا يثبت إلا بعبارة الملتزم نفسه أو من ينوب عنه وهذه الأمور غير متصورة من الجنين.

٢- أهلية الوجوب الكاملة.

وهي تثبت للإنسان منذ ولادته حياً وتستمر معه ما دامت حياته باقية، وتثبت له أهلية الوجوب الكاملة، لكمال ذمته، من كل وجه، ويكون صالحاً لوجوب الحقوق له وعليه، وهذه الأهلية تثبت للإنسان في جميع أطوار حياته إما بنفسه أو بالنيابة عنه[1].

ثانياً: أهلية الأداء

هي صلاحية الشخص للمعاملة واستعمال الحقوق الثابتة له شرعاً والتصرف فيها.

فأول أثر لثبوت أهلية الأداء صحة التصرفات القولية والفعلية، باعتبارها أسباباً منشئة للحقوق للشخص وعليه، وتتوقف على توافر أهلية الأداء جميع المعاملات، والتصرفات القولية والفعلية، كما يتوقف عليها صحة التكليف بالأحكام الشرعية ومناط أهلية الأداء العقل، الذي يجعل صاحبه يميز بين التصرفات النافعة والضارة ويخوله قوة الفهم لمعرفة مقاصد العبارات والقيام بالواجبات، فالعقل هو الأداة لفهم النصوص وإدراكها.

ولما كان العقل خفياً لا يدرك بالحس وهو يتفاوت من شخص لآخر، وأنه يتطور وينمو ويتدرج من العدم إلى الكمال في الشخص الواحد، لذا ربط الشارع التكليف

---

(١) أصول السرخسي ٢/ ٣٢٣، التوضيح على التلقيح، ٢/ ٣٣٦، كشف الأسرار علاء الدين البخاري ٤/ ٢٣٩، تيسير التحرير، محمد أمين أمير بادشاه، ٢/ ٢٤٩ - ٢٥٠.

وأهلية الأداء بأمر ظاهر منضبط يدرك بالحس ويدل على تحقيق المستوى العقلي المطلوب للقدرة على فهم الخطاب، وهو البلوغ إقامة للسبب الظاهر مقام حكمه؛ لأن الأحكام الشرعية تعتمد على الأمور الظاهرة ولذلك ربطت أهلية الأداء بالبلوغ أو السن أو العلامات الجسمية التي تدل على اكتمال النمو وتوافر العقل، لأن البلوغ فطنة العقل وكمال الإدراك.

فمناط أهلية الأداء العقل، ولكن العقل يبدأ بالنمو والظهور شيئاً فشيئاً، وتتوافر في الشخص بعض صفات العقل في مرحلة سابقة عن البلوغ، وهي مرحلة التمييز، وهي التي يميز فيها الصغير بين النافع والضار، وبين معاني ألفاظ العقود في الجملة، ويعرف المراد منها عرفاً ولذلك أجاز جمهور الفقهاء للصغير المميز ممارسة بعض التصرفات، لوجود أهلية الأداء بشكل قاصر عنده، أما الصغير قبل التمييز فأهلية الأداء عنده معدومة، ولا اعتبار لتصرفاته شرعاً.

أقسام أهلية الأداء:

قسم الفقهاء أهلية الأداء إلى قسمين:

أهلية أداء قاصرة، وأهلية أداء كاملة.

١- أهلية الأداء القاصرة:

وهذه تبنى على قصور العقل وقصور البدن فهي تثبت بقدرة قاصرة كالصبي المميز والمعتوه البالغ، قال البزدوي: الأداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وذلك بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن، والإنسان في أول أحواله عديم القدرتين، لكن فيه استعداد وصلاحية لأن توجد فيه كل واحدة من القدرتين شيئاً فشيئاً بخلق الله تعالى إلى أن تبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال فقبل بلوغ درجة الكمال كانت كل واحدة منهما قاصرة، كما هو الحال في الصبي المميز قبل البلوغ، وقد تكون إحداهما قاصرة كما في المعتوه بعد البلوغ، فإنه قاصر العقل مثل الصبي وإن كان قوي البدن ولهذا ألحق بالصبي في الأحكام[1].

ويترتب على الأهلية القاصرة صحة العمل لا وجوبه.

---

(١) كشف الأسرار عن أصول البزدوي علاء الدين البخاري: ٤/ ٢٤٨.

٢- أهلية الأداء الكاملة

وهي التي تبنى على قدرتين كاملتين: قدرة فهم الخطاب وذلك يكون بالعقل، وقدرة العمل به وذلك يكون بالبدن.

وتترتب على هذه الأهلية توجه الخطاب لمن اتصف بها، وكان محلاً لها، ووجوب الأداء.

لأن في إلزام الأداء قبل كمال العقل والبدن حرج والحرج منتفي بقوله تعالى: ﴿ وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ هُوَ ٱجۡتَبَىٰكُمۡ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمۡ إِبۡرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ مِن قَبۡلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيۡكُمۡ وَتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِۚ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱعۡتَصِمُواْ بِٱللَّهِ هُوَ مَوۡلَىٰكُمۡۖ فَنِعۡمَ ٱلۡمَوۡلَىٰ وَنِعۡمَ ٱلنَّصِيرُ ﴾ [الحج: ٧٨].

فلم يخاطب الإنسان لأول أمره حكمة، وأول ما يعقل ويقدر رحمة إلى اعتدال عقله وقدرة بدنه، فيتيسر عليه الفهم والعمل.

وقد أقام الشارع حكم البلوغ مقام كمال العقل، لأن الغالب اكتمال العقل به. لقوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة: المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم»[(١)].

وقيل: إن المراد بالقلم الحساب وهو إنما يكون بعد لزوم الأداء[(٢)] [(٣)].

مراحل أهلية الإنسان بحسب مراحل حياته:

تمر أهلية الإنسان بمراحل بحسب أطوار حياته، منذ هو جنين قبل ولادته، حتى بلوغه ورشده، فالأهلية ترافق مراحل حياة الإنسان وتتطور بحسب نموه الجسمي والعقلي، وبناء على ذلك قسم الفقهاء مراحل حياة الإنسان من حين نشأته إلى خمسة مراحل أساسية، وبينوا في كل مرحلة، مقدار الأهلية ونوعيتها، وفصلوا صلاحية الشخص في كل مرحلة لممارسة الحقوق، وصدور الأقوال والأفعال عنه، وهذه المراحل:

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) كشف الأسرار البخاري: ٤/ ٢٤٨ التوضيح على التلقيح ٢/ ٣٤٢ أصول السرخسي: ٢/ ٣٤٠، تيسير التحرير أمين بادشاه، ٢/ ٢٥٣ النظريات الفقهية محمد الزحيلي.

(٣) - عوارض الأهلية ، حسين الجبوري ١١٣.

١. مرحلة ما قبل الولادة وهو جنين في بطن أمه.
٢. مرحلة الطفولة.
٣. مرحلة التمييز.
٤. مرحلة البلوغ.
٥. مرحلة الرشد.

ولكل مرحلة من هذه المراحل أحكام خاصة بها نتناولها فيما يلي:

أولاً: أهلية الجنين:

الجنين: هو وصف للولد ما دام في بطن أمه.

وتثبت له أهلية وجوب ناقصة تجعله قابلاً لثبوت بعض الحقوق له، ولا يثبت عليه شيء.

وقد علل الفقهاء والأصوليين ذلك بعدم وجوده المستقل من كل وجه، فهو قبل الانفصال جزء من أمه يتغذى بغذائها ويتحرك بحركتها كأنه عضو من أعضائها تابع لها.

ومن جهة أخرى فهو مستقل عن أمه لتفرده بحياة خاصة، وهو يتهيأ للانفصال عنها، ولذلك ثبتت له بعض الحقوق دون الواجبات لأنها تكون عرضة للانتقاض إذا لم يولد حياً، ولذلك كانت أهليته ناقصة[١].

والحقوق التي تثبت للجنين هي الحقوق التي لا تحتاج إلى قبول، وهي: النسب، والإرث، فيوقف للحمل أكبر النصيبين على تقدير الذكورة أو الأنوثة، واستحقاق ما يوصى له به، وهذا باتفاق الفقهاء [٢]، وكذلك استحقاق ما يوقف عليه عند الحنفية والمالكية[٣]، ولم يجوز الشافعية الوقف على الحمل؛ لأن الوقف تسليط في الحال، بخلاف الوصية[٤]، وكذلك منع الحنابلة الوقف للحمل لعدم صحة تمليكه

---

(١) كشف الأسرار/ علاء الدين البخاري ٤/ ٢٣٩، تيسير التحريم، أمير بادشاه ٢/ ٢٥٠، المدخل الفقهي العام/ مصطفى الزرقا ٤/ ٧٩١.

(٢) رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين ٣٣٧/ ١٠، المغني، ابن قدامة ٨/ ٤٥٦، كشاف القناع، البهوتي ٤/ ٣٣٦.

(٣) رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين ٥/ ٤١٩، جواهر الإكليل، صالح الأبي ٢/ ٣١٧.

(٤) نهاية المحتاج/ الرملي ٣٥٥.

لغير الإرث والوصية، وأجازوا الوقف على الحمل تبعاً لمن يصح الوقف عليه، كأن يقف على أولاده أو على أولاد فلان وفيهم حمل فإن الوقف يشملهم[1].

أما الحقوق التي يحتاج ثبوتها إلى إيجاب وقبول، فلا تثبت له لأنه لا يوجد من يتولى عنه صيغة القبول، فلا تنعقد صيغة الهبة له لأنها تحتاج إلى قبول ولا ولي للجنين يتولى عنه القبول، فلا يثبت له ذلك الحق، فالفقه الإسلامي لا يجعل للجنين ولياً أو وصياً، ولكن المادة الثالثة من قانون المجالس الحسبية المصرية كما ذكر محمد أبو زهرة (جعلت للجنين وصياً يقيمه المجلس الحسبي حتى لا تضيع الغلات ولا تفسد الأملاك التي تثبت له، والشريعة تعتبر الأمين الذي يكون تحت يده مال الجنين قائماً مقام الوصي الذي يعين بحكم تلك المادة هو الأمين الذي أوجبت الشريعة أن يكون تحت يده المال الموقوف للحمل لمقتضى أحكام الميراث ولا تتغير الصفة بتغير المسمى[2])، وما يوقف عليه لجواز كل من الوصية والوقف لمن سيوجد، فيجوز للحمل المعين الموجود من باب أولى، ولا تثبت له غير هذه الحقوق وثبوت ملكية هذه الحقوق للجنين متوقفة على ولادته حياً، وتثبت بأثر رجعي من وقت الاستحقاق.

أما إذا ولد ميتاً فتعود الحقوق إلى أصحابها بأثر رجعي، وكأن الجنين لم يكن أصلاً.

ثانياً: مرحلة الطفولة قبل التمييز:

وهذه المرحلة تبدأ من حين ولادة الطفل حياً إلى سن التمييز وبانفصال الطفل عن أمه أصبح له وجود مستقل وكيان خاص به، وتثبت له أهلية الوجوب كاملة، فيصبح أهلاً لثبوت الحقوق والالتزامات له وعليه، ولكن لا تثبت له أهلية الأداء مطلقاً، لأنها مناطة بالعقل والتمييز والإدراك، وهذه الصفات معدومة عنده فلا تصح منه المعاملات والتصرفات ويتولى عنه وليه أو وصيه حفظ أمواله والتصرف بها واستغلالها وشراء ما يلزمه ومباشرة العقود والتصرفات نيابة عنه.

ولا يعتد بشيء من التصرفات الإنشائية التي يباشرها بنفسه من أقوال أو أفعال.

---

(١) كشاف القناع للبهوتي ٤/ ٢٤٩، الفكر بيروت ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

(٢) الملكية ونظرية العقد، في الشريعة الإسلامية، محمد أبو زهيرة : ٢٦٦.

فلا يصح منه إيجاب أو قبول أو إقرار أو إبراء أو غير ذلك، وكذلك لا تصح أفعاله سواء أكانت عبادة دينية بدنية كالصلاة والصيام، أو بدنية، كقبض البيع أو القرض أو الوديعة. وإذا جنى الطفل غير المميز جناية على حقوق الله كعقوبات الحدود، فلا تلزمه ولا تجب عليه، وكذلك لا تلزم العقوبات التي هي حقوق العباد كالقصاص لأن فعله لا يعد جريمة ولا يوصف فعله بالتقصير فلا يستحق العقوبة، وإذا قتل الطفل مورثه لا يحرم من الميراث لسقوط المؤاخذة عنه[1].

الالتزامات المتعلقة بأهلية الطفل قبل التمييز:

١. تثبت الأعواض المالية وتلزمه، لأن حكم العوض وهو الأداء يحتمل النيابة، لكون المال هو المقصود، ولذلك يثبت في ذمة الصغير ثمن ما يشتريه له وليه أو وصيه وتجب في ماله وكذلك يجب مهر نكاحه إذا عقد له وليه، ونفقة زوجته، يقول فخر الإسلام البزدوي في أصوله: إن نفقة الزوجية تلزمه، لأن لها شبه بالأعواض، وهي جزاء الاحتباس وعوضه، ويرى الشافعي أن نفقة الزوجية تجب صلة مستحقة بالعقد، وثمرة من ثمراته، ومن مقتضاه[2]، وهو الذي نميل إلى ترجيحه، ومهما كان توجيهها فهي واجبة على الصغير غير المميز.

٢. يلزم الطفل في ماله ضمان ما يتلفه من أموال لغيره، وكذلك تعويض ضرر الجناية من دية أو أرش[3]، وتجب الدية على عاقلته إن كانت له عاقلة فإن لم تكن له عاقلة لزمته في ماله إذا اعتدى الطفل على النفس فما دونها، لأن الضمان يعتمد على كمال أهلية الوجوب، وهي متوفرة في الصبي غير المميز ولا تجب عليه العقوبة البدنية لأنه ليس أهلاً للتكليف، والعقوبة البدنية تعتمد البلوغ والعقل.

٣. يثبت في ذمة الطفل ما هو من مؤونة المال، ومغارمه، فيجب في أمواله عشر الزرع، وخراج الأرض،ويجب عليه الالتزام بها وأداؤها، ويؤديها الولي أو الوصي نيابة عنه.

---

(١) كشف الأسرار/ البخاري ٤/ ٢٤٠، التوضيح على التلقيح/ عبيد الله البخاري ٢/ ٣٤٠.

(٢) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام، البخاري ٤/ ٢٤٠.

(٣) الدية: هي المال الواجب بجناية على الحر في نفس أو فيما دونها، مغني المحتاج: ٥/ ٢٩٥، والأرش: هو دية الجراح.

٤. التزام الصلات التي تشبه المؤنة المالية كنفقة الأقارب، فهذه ليست عبادة خالصة وإنما هي مؤنة مالية وصلة، أوجبها النظام الاجتماعي وأقرت بها الشريعة الإسلامية، لكون الأسرة وحدة اجتماعية متآزرة متعاونة أوجب الشرع نفقة فقرائها على أغنيائها. بضوابطها الشرعية وحدودها، ويتساوى في ذلك الكبير والصغير ليتحقق تضامن الأسرة فيما يصون الحياة، وتأمين التكافل بين أفراد الأسرة[١].

٥. زكاة أموال الصغير، اختلف الفقهاء في حكم زكاة الصبي وكذلك المجنون، على مذهبين:

المذهب الأول: عدم وجوب الزكاة في مالهما، وبه قال أبو حنيفة وبعض الزيدية، واستثنى أبو حنيفة الزروع والثمار فأوجب فيهما الزكاة[٢].

واستدلوا بعموم قوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [التوبة آية ١٠٣].

فقد جعل الباري عز وجل الزكاة طهرة للمزكي، والصبي والمجنون لا ذنب عليهما يطهران منه لعدم تكليفهما.

وأجيب بأن التطهير ليس شرطاً للوجوب، فإن وجد ذنب طهرته، وإلا كانت رافعة لدرجة المزكي عند الله تعالى.

٢- إن الزكاة عبادة محضة، وهي موضوعة عن الصبي، كالصلاة والصيام لقوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة، عن المجنون المغلوب على عقله حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم) رواه أبو داوود والترمذي وغيرهما[٣].

---

(١) التوضيح على التلقيح/ البخاري ٢/ ٣٤٠، أصول السرخسي السرخسي ٢/ ٣٣٢ الزرقا، المدخل الفقهي العام ٢/ ٧٩٧.

(٢) رد المحتار على الدر المختار ابن عابدين ٣/ ٢٦٦، البحر الزخار، المرتضى ٣/ ١٤٢.

(٣) سبق تخريجه.

وأجيب بأن المراد رفع الإثم والوجوب وهذا متفق عليه، والزكاة تجب في ماله، ويخرجها عنه وليه أو وصيه.

ولا يصح قياس الزكاة على الصلاة والصيام والحج، لأنها عبادات بدنية، والزكاة عبادة مالية، المقصود منها مواساة الفقراء، ومال الصبي والمجنون قابل للمواساة.

المذهب الثاني: إن الزكاة واجبة في مال القاصر، سواءً أكان نقداً أم غيره، ويخرجها عنه وليه أو وصيه.

وهو قول جمهور الفقهاء، من المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية [1]، وذهب الأوزاعي: إلى وجوب الزكاة في مال القاصر، ولا يخرجها الولي أو الوصي بل يحصيها، ويعلم الصبي بعد بلوغه والمجنون بعد إفاقته ليزكيا عن أنفسهما عما مضى واستدلوا:

١- بقوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴾ [التوبة ١٠٣]. وهذه الآية عامة تشمل القاصر وغيره.

٢- حديث معاذ عندما بعثه الرسول ﷺ إلى اليمن قال له:

(إن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد إلى فقرائهم) متفق عليه[2].

٣- ما رواه ابن حزم والبيهقي عن يوسف بن ماهك أنه عليه الصلاة والسلام قال: (ابتغوا في مال اليتيم لا تأكله الزكاة) وفي رواية البيهقي (في أموال اليتامى لا تستهلكها الصدقة).

وإسناده صحيح، كما قال النووي، لكنه مرسل.

---

(١) الشرح الكبير بحاشية الدسوقي ١/ المجموع، النووي ط، دار إحياء التراث العربي ٥/ ٣٠٢، المغني ابن قدامة، ٤/ ٦٩، المحلى ابن حزم ٥/ ٢٠١.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الزكاة باب وجوب الزكاة رقم الحديث ١٣٩٥، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين رقم الحديث (١٩).

يؤيد هذا ورود عدد من الروايات الموقوفة على الصحابة[1]، وقياساً على نفقة الأقارب وأروش الجنايات، من المتلفات فإنها تجب في مال الصبي، فكذلك الزكاة، لأن كلاً منها حقوق مالية، وحق الله أولى في الأداء[2].

والظاهر رجحان ما ذهب إليه الجمهور من وجوب الزكاة في مال القاصر لقوة أدلتهم وعدم سلامة أدلة المخالفين عند المناقشة والتمحيص، والولي يخرجه عنهما من مالهما، لأنها زكاة واجبة فوجب إخراجها كزكاة البالغ العاقل، والولي يقوم مقامه في أداء ما وجب عليه، كنفقة أقاربه وتعتبر نية الولي في الإخراج، كما تعتبر النية من رب المال.

ثالثاً: مرحلة التمييز:

هي التي يبلغ فيها الصبي سناً يميز فيها معنى ألفاظ العقود في الجملة، ويعرف المراد منها عرفاً، وقد حدد الفقهاء المتأخرون الحد الأدنى للتمييز رغبة منهم في ضبط الأحكام واستقرارها بسبع سنين ويمتد إلى البلوغ.

استدلالاً بقول النبي ﷺ: (مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع) رواه أبو داوود[3]. وفي هذا دلالة على مبدأ سن التمييز في نظر الشرع، وفيه أيضاً دلالة على تمتع الصبي في هذه السن بأهلية أداء، ولو قاصرة، لتصح منه الصلاة[4]، قال تعالى: ﴿ وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ﴾ [النساء ٦]، فالآية تأمر أولياء الأمور باختبار الصبي قبل بلوغ الحلم والرشد، وذلك بدفع شيء من أمواله إليه ويأذن له بالتجارة، فالابتلاء الاختبار، فكان الإذن بالاختبار إذناً بالتجارة، وتدريبه على ممارسة البيوع، فلو لم يكن للصبي أن يباشر البيع لما حصل له العلم بصلاحيته للتعاقد[5]، قال القرطبي: (فإذا توسم الولي منه الخير لا بأس أن

---

(١) المحلي ٥/ ٢٠٨/ السنن الكبرى البيهقي ٥/ ٥٢٤.

(٢) كشف الأسرار، البخاري ٤/ ٣٤٠.

(٣) سنن أبي داوود، كتاب الصلاة، باب متى يؤمر الصبي بالصلاة رقم الحديث (٤٩٥).

(٤) الزيلعي تبيين الحقائق ٣/ ٤٨.

(٥) الكاساني بدائع الصنائع، ٧/ ١٧٠.

يدفع إليه شيئاً من ماله يبيح له التصرف فيه، فإن نماه وحسن النظر فيه فقد وقع الاختبار)[1].

وإذا وصل الصبي إلى سن التمييز فقد أصبح له استعداد وقابليات وسط بين حال الطفل غير المميز وحال البالغ، ولهذا اقتضى أن يفتح له مجال التصرف بصورة مقيدة ليتعود عليه، ويتمرن على شؤون الحياة والأعمال التي أصبح على وعي صحيح لها، ولكنه من جهة أخرى يحتاج إلى حماية حقوقه من سوء تصرفاته، وأخطائه المتوقعة، لهذا أثبت له جمهور الفقهاء أهلية أداء قاصرة في تصرفاته المالية، خلافاً للشافعية، الذين يعدون أهلية الصغير واحدة سواء أكان مميزاً أم غير مميز، وحاجته للتمرين وممارسة الأعمال لا تقتضي اعتبار تصرفاته، وإنما يمارسها على سبيل التمرين، وعند العقد يقوم الولي أو الوصي به.

وأداء الصبي المميز للعبادات صحيح، لوجود التمييز عنده ولكنه لا يطالب بها على سبيل الوجوب أو التكليف ويطالب وليه بأن يأمره بالصلاة تعويداً له على الطاعة وفعل الخير.

ويجب في ماله ضمان ما أتلفه لغيره، كما تجب في ماله نفقة زوجته وأقاربه؛ لأن المقصود منها المال وأداؤه يحتمل النيابة فيصح للصبي المميز أداؤه، فإن لم يؤده أداه وليه، كما تجب الزكاة في ماله عند جمهور الفقهاء – المالكية والشافعية والحنابلة – كالصبي غير المميز وهو القول الراجح، كما تقدم، في الصبي غير المميز، أما العقوبات المتعلقة بحقوق الله تعالى كحد السرقة ونحوه، فإنها لا تقام على الصبي عند عامة الفقهاء، وكذلك لا تقام العقوبات التي هي من حقوق العباد كالقصاص على الصبي المميز عند جمهور الفقهاء – الحنفية والمالكية والحنابلة – لقصور معنى الجناية في فعله، ولكن تجب في فعله الدية وتدفعه العاقلة وإلا ففي ماله.

أما تصرفاته المالية فقد قسمها جمهور الفقهاء إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: تصرفات نافعة له نفعاً محضاً، وهي التي يترتب عليها دخول شيء في ملكه بدون مقابل، كقبول الهبة، والصدقة والوصية، وإحراز المباحات.

فهذه التصرفات تصح منه ولا تتوقف على موافقة الولي أو الوصي.

---

(١) القرطبي الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٣١.

النوع الثاني: تصرفات ضارة بالصغير ضرراً محضاً، وهي التي يترتب عليها خروج شيء من ملكه من غير مقابل وذلك كالتبرعات من هبة أو صدقة أو إعارة أو كفالة بالدين، فهذه لا تصح منه وتقع باطلة ولا يملك أحد إجازتها، حماية لحقوق الصغير، بمقتضى قصور أهليته[1].

وقد اختلف الفقهاء في حكم وصية الصغير المميز:

فذهب المالكية والشافعية في قول لهم إلى جواز وصية الصبي المميز في سبيل الخير، وهو رواية عن أحمد، إذا كان له عشر سنين، وهو مروي عن شريح، وعمر ابن عبد العزيز والزهري وعطاء والنخعي والشعبي تشجيعاً له على الإنفاق في سبيل الله، ولا يلحق الصغير ضرر من الوصية، لأنها لا تنفذ إلا بعد وفاته، وله الرجوع عن وصيته، يؤيد ذلك ما روي أن عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، أجاز وصية صبي من غسان له عشر سنين لإخوانه. وذهب الحنفية والشافعية في أرجح القولين عندهم، وهو قول للحنابلة [2] إلى عدم صحة وصية الصبي قبل البلوغ وإن كان مميزاً مأذوناً له بالتجارة، لأن الوصية من التصرفات الضارة ضرراً محضاً فهي من قبيل التبرع، وهو مروي عن ابن عباس، والحسن البصري ومجاهد ولأنها تبرع بالمال فلا يصح من الصبي ولأنه لا يقبل إقراره فلا تصح وصيته، كالطفل.

والذي نميل إلى ترجيحه ما ذهب إليه الجمهور من جواز وصية الصبي المميز.

لأن القصة المروية عن عمر رضي الله عنه اشتهرت ولم تنكر، ولأنها تصرف تمحض نفعاً للصبي فصح منه، وذلك لأن الوصية صدقة يحصل ثوابها بعد غناه عن ملكه وماله فلا يلحقه ضرر في عاجل دنياه ولا آخرته [3].

---

(١) كشف الأسرار البخاري: ٤/ ٢٤٨، التوضيح على التلقيح، ٢/ ٣٤٢ المدخل الفقهي العام، الزرقا ٢/ ٨٠١.

(٢) الشرح الكبير: حاشية الدسوقي: ٣/ ٢٩٦ مغني المحتاج، المغني، ٨/ ٥٠٨ التوضيح على التلقيح ٢/ ٣٤٧ كشف الأسرار، البخاري ٤/ ٢٥٩.

(٣) بدائع الصنائع ٧/ ١٧١، الاستذكار ابن عبد البر: ٨/ ٢٧١، مغني المحتاج ٤/ ٦٧، المغني لابن قدامه، ٨/ ٥٠٨، الإشراف على مذاهب أهل العلم، ابن المنذر ٤/ ٤٤٩.

النوع الثالث: تصرفات دائرة بين النفع والضرر كالبيع والشراء أو الإجارة وسائر المعاوضات المالية مما يحتمل الربح والخسارة.

فهذه متوقفة على إجازة ممثله الشرعي الولي أو الوصي لنقص الأهلية في حقه، فإن أجازه صار نافذاً من حين وقوعه لأن الإجازة اللاحقة كالإذن السابق، وإذا رفضه اعتبر باطلاً منذ وقوعه أيضاً، وهذا عند الحنفية[1]، وبه قال المالكية إلا أنهم قالوا: إن تعينت المصلحة في تصرفات الصبي تعين على الولي إجازتها، وإن تعينت المفسدة في ردها يجب عليه ردها[2] وإن استوت المصلحة في الإجازة والرد يكون الولي بالخيار إن شاء أجازها وإن شاء ردها. وقال الحنابلة، بصحة التصرفات في حدود ما يأذن به الولي أو الوصي[3].

وذهب الشافعية إلى بطلان جميع تصرفات الصغير، مميزاً كان أو غير مميز، أذن له ممثله الشرعي، أو لم يأذن[4] لقوله : «رفع القلم عن ثلاثة عن المجنون المغلوب على عقله حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم»[5].

قال النووي: وجه الدلالة – من هذا الحديث – أنه لو صح البيع لزم منه وجوب التسليم إلى الصبي، وقد صرح الحديث بأن الصبي لا يجب عليه شيء، قيل إن مقتضى الحديث إسقاط أقواله وأفعاله لعدم التكليف[6] ولأن العقود الموقوفة باطله عندهم، لانعدام أهلية الأداء.

ويبدو لي أن الراجح ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من الحنفية وغيرهم من صحة تصرفات الصبي إذا أذن له وليه في إبرامها لقوله تعالى : ﴿ وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ﴾ [النساء ٦]، والابتلاء هو الاختبار ويتحقق الاختبار بتفويضهم البيع والشراء والإجارة ونحو ذلك.

---

(١) بدائع الصنائع الكاساني: ٧/ ١٧١ أصول السرخسي: ٢/ ٣٤٩.

(٢) الشرح الكبير بحاشية الدسوقي: ٣/ ٢٩٢.

(٣) كشاف القناع للبهوتي ٣/ ٥٣٠ ط عالم الكتب بيروت.

(٤) المجموع النووي ٩/ ١٨٢.

(٥) تقدم تخريجه.

(٦) المجموع النووي ٩/ ٢٨٢.

ومما تجدر ملاحظته أن إذن الولي أو الوصي للصبي في تصرفاته المالية ابتداءاً صحيحة ونافذة عند الحنفية ولا تحتاج إلى إذن لاحق؛ لأن الإذن السابق على التصرفات له قوة الإجازة اللاحقة بل هو أقوى منها[1].

رابعاً: مرحلة البلوغ

البلوغ من المراحل الهامة الطبيعية التي تمر بها حياة الإنسان، فيها يكتمل نمو الإنسان البدني والعقلي، ويتمتع بأهلية الأداء الكاملة فيصير أهلاً لأداء الواجبات وتحمل التبعات، ويطالب بأداء جميع الحقوق المالية وغيرها، سواء أكانت من حقوق الله أم من حقوق العباد، وتكون جميع تصرفاته نافذة، وترفع عنه الولاية أو الوصاية، إلا إذا بلغ معتوهاً او سفيهاً فإنه تجري عليه أحكام الصبي المميز، ويستمر ثبوت الولاية عليه، خلافاً لأبي حنيفة في السفيه، وقد اتفق الفقهاء على أن الإنسان إذا بلغ طبيعياً أو تقديرياً بالسن يتوجه إليه خطاب التكليف الموجه من الشارع إلى الناس، فيصبح الشخص البالغ مشمولاً بالخطاب التشريعي، ومكلفاً بما يفرضه ذلك الخطاب على الناس من واجبات عامة وتكاليف بشرائطها الشرعية، فيكلف بالصلاة والصيام والزكاة والحج وغير ذلك، وعليه طاعة النظام العام الشرعي والخضوع للعقوبات الشرعية فيما يرتكبه من جرائم ومخالفات.

وأما بالنسبة لأهليته المالية فالذي تدل عليه عبارات الفقهاء أنه متى بلغ ولم يظهر عليه سفه، أو خلل في عقله أو غفلة أو سذاجة، وجب تسليم ماله إليه ونفذت جميع تصرفاته المالية.

أما إذا بلغ سفيهاً فيستمر الحجر عليه إلى ثبوت رشده مهما بلغ من العمر عند جمهور الفقهاء.

وقال أبو حنيفة: أن الصبي إذا بلغ غير رشيد لم يدفع إليه ماله حتى يبلغ خمساً وعشرين سنة فيدفع إليه ماله ولو كان غير رشيد. وسيأتي بيانه في مرحلة الرشد.

والأصل في التكليف أن يتوقف على وجود العقل الكامل في الإنسان، ولما كان وجوده لا يكون في الإنسان دفعه واحدة، بل ينمو بنمو جسمه، وهو أمر باطني لا يمكن الاطلاع عليه للحكم عليه بالكمال أو النقصان، لذلك قدروا له معياراً

---

(١) التوضيح على التلقيح: ٢/ ٣٤٦.

محسوساً يمكن الاعتماد عليه، وهو البلوغ، فجعله الفقهاء دليلاً على اكتمال العقل فيه[1].

وللبلوغ علامات طبيعية يتحقق بظهورها، وسن معين يتحقق به البلوغ إن لم تظهر علاماته سيأتي الكلام عنها.

خامساً: مرحلة الرشد:

إن مرحلة الصبا تنتهي ببلوغ الحلم عند عامة الفقهاء، غير أن دفع الأموال وأهلية الأداء الكاملة له، ونفاذ تصرفاته المالية تتوقف على صفة أخرى فوق البلوغ هي صفة الرشد.

لقوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء ٦]، فالآية تدل على أن دفع المال أو أهلية الأداء الكاملة لا تتحقق إلا بشرطين: وهما بلوغ النكاح وإيناس الرشد. ولا يسلم للصبي ماله إلا بعد تحققهما.

قال سعيد بن جبير والشعبي: إن الرجل ليأخذ بلحيته وما بلغ رشده، فلا يدفع إلى اليتيم ماله وإن كان شيخاً حتى يؤنس منه رشده.

والمراد بالرشد في الشؤون المالية هو: القدرة على تدبر الأمور المالية، واستغلال الأموال استغلالاً حسناً، وقد فسر ابن عباس والسدي والثوري وغيرهم الرشد بأنه الصلاح في العقل وحفظ المال[2]. وقال الإمام: الرشد تثمير المال وإصلاحه فقط [3]، وليس المراد به هنا التقوى والورع كما يرى بعض الفقهاء.

ولما كان الرشد هو القدرة على تنمية الأموال واستغلالها وحسن القيام عليها وتدبير شؤونها، فهو لابد أن يختلف باختلاف تعقد الحياة واختلاف مسالكها وطرقها، وكلما كانت الحياة الاجتماعية، يسيرة لم تختلف مناهجها، ولم تتسع

---

(١) بدائع الصنائع الكاساني ٧/ ١٧١ المغني لابن قدامة: ٦/ ٥٩٧ المدخل الفقهي العام الزرقا ٢/ ٨١٥.
(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٣٤ النووي، الروضة ٣/ ٤١٣ كشاف القناع،البهوتي ٣/ ١٤٧.
(٣) بداية المجتهد، ابن رشد ٤/ ١٩٢٦.

الحاجات فيها سهل على الشخص تدبير أمواله واستغلالها[1].

أما إذا كانت الحياة متشعبة المسالك متسعة الأفق تحكمها نظم اجتماعية واقتصادية متشابكة، لا يستوعبها ولا يدركها إلا بعد نضج ودراسة، كان لابد أن تتأخر سن الرشد، وتتباعد عن سن البلوغ، وقد تتقارب لتوقف البصيرة المالية على قدر من التجربة والممارسة العملية وسيطرت العقل على الهوى، وما للمؤثرات الاجتماعية والاقتصادية من دور في تقدم الرشد المالي أو تأخره لهذا، فالرشد المالي قد يصاحب البلوغ وقد يتأخر عنه بحسب فطرة الشخص وخبرته في الشؤون المالية ومعرفته بأحوال الناس وواقعهم الاجتماعي والاقتصادي، فبالرشد لا بمجرد البلوغ يناط كمال الأهلية المالية في الشخص، وما يتبع هذا الكمال من إطلاق حرية التصرف له وتسليم أمواله إليه، للآية المتقدمة.

وإذا ثبت رشد الصبي بعد بلوغه تحرر من الولاية، أو الوصاية ونفذت تصرفاته، وسلمت إليه أمواله.

وإذا لم يثبت رشده بعد بلوغه فإنه يبقى قاصر أهلية الأداء، وليس له التصرف في أمواله، وتستمر عليه الولاية حتى يثبت رشده عند جمهور العلماء، وللفقهاء تفصيل في دلائل ثبوت الرشد يأتي الكلام عنها[2].

حد البلوغ وثبوت الرشد:

أولاً: حد البلوغ

البلوغ إما طبيعي وإما تقديري.

البلوغ الطبيعي: هو الذي يكون بظهور علاماته الطبيعية، والعلامات الطبيعية المتفق عليها عند الفقهاء هي: الاحتلام للذكر والأنثى والحيض، والولادة للأنثى، وأدنى مدة لظهور علامات البلوغ اثنا عشر سنة، وتسع سنين للأنثى على القول

---

(١) الجامع لأحكام القرآن القرطبي ٥/ ٣٤، الملكية ونظرية العقد، أبو زهرة ٢٧٢، المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا: ٢/ ٨١٩.

(٢) بدائع الصنائع الكاساني ٧/ ١٧١، النووي الروضة ٣/ ٤١٦ (الملكية ونظرية العقد، أبو زهرة ٢٧٢، المدخل الفقهي العام الزرقا مصطفى أحمد ٢/ ٢١٩.

الراجح، وظهور علامات البلوغ على الذكر والأنثى تتأثر من حيث تقدمها وتأخرها بطبيعة البلاد الجوية وحالة الأسرة الاجتماعية، والدليل على تحقق البلوغ بظهور علاماته الطبيعية.

١- قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا بَلَغَ ٱلْأَطْفَٰلُ مِنكُمُ ٱلْحُلُمَ فَلْيَسْتَـْٔذِنُوا۟ كَمَا ٱسْتَـْٔذَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾ [النور ٥٩].

٢- وقوله تعالى: ﴿ لِيَسْتَـْٔذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ وَٱلَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا۟ ٱلْحُلُمَ مِنكُمْ ﴾ النور ٥٨ فقد فرقت الآيتان بالحكم بين الأطفال والكبار وجعلت الحد الفاصل بينهما هو بلوغ الحلم.

٣- من السنة النبوية قوله : «رفع القلم عن ثلاثة عن المجنون المغلوب على عقله حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم»[١].

فالصبي لا يعد كامل الأهلية إلا بالاحتلام، والفتاة لا تعد كاملة الأهلية إلا بالحيض. لقوله لمعاذ: «خذ من كل حالم دينار» رواه أبو داوود والترمذي[٢]. فقد جعل عليه السلام دفع الجزية واجباً على البالغ، وعد الاحتلام علامة على البلوغ.

وعلق عليه السلام قبول صلاة المرأة البالغة سن الحيض على ستر شعرها، والاحتلام وخروج المني علامة البلوغ من الرجل أو المرأة في اليقظة أو المنام لوقت إمكانه وهو علامة مشتركة بين الذكر والأنثى.

أما الحيض والولادة فهما علامتان على بلوغ الأنثى، فالحيض للحديث المذكور والحمل علامة على بلوغ الأنثى لأن الله سبحانه وتعالى أجرى العادة أن الولد يخلق من ماء الرجل وماء المرأة قال تعالى: ﴿ يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ ﴾ [الطارق ٥ – ٧][٣].

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب المرأة تصلي بغير خمار رقم الحديث ٩٤١.

(٣) سنن أبي داود: كتاب الزكاة السائمة رقم الحديث ١٥٧٦، جامع الترمذي كتاب الزكاة، باب زكاة البقر، رقم الحديث ٦٢٢.

وتوجد علامات أخرى مختلف فيها كالإنبات، وهو ظهور شعر العانة الخشن الذي يحتاج في إزالته إلى حلق، دون الزغب الضعيف الذي ينبت للصغير فلا اعتبار به، وكذلك لا عبرة في الشعر الذي ينبت باستعمال مواد تساعد على تقدم إنباته.

وللفقهاء في عد الإنبات من علامات البلوغ ثلاثة أقوال.

القول الأول:

الإنبات لا يعد علامة من علامات البلوغ مطلقاً، لا في حق الله ولا في حق العباد، وهو قول أبي حنيفة[1]، وهو رواية عن مالك نقلها الدسوقي بصيغة التضعيف، فقال: «وقيل: أنه ليس بعلامة له، فلمالك في كتاب القذف من المدونة أنه ليس بعلامة على البلوغ ونحوه لابن القاسم في كتاب القطع، وظاهره لا فرق بين حق الله تعالى وحق الآدميين»[2].

القول الثاني:

إن الإنبات علامة على البلوغ مطلقاً، وهو القول المشهور عند المالكية قال الدردير وهو المذهب[3] وإليه ذهب الحنابلة[4] واستدلوا:

١. بما روي أن النبي ﷺ لما حكّم سعد بن معاذ في بني قريظة، حكم بأن يقتل مقاتلتهم، وأمر أن يكشف عن مؤتزرهم، فمن أنبت فهو من المقاتلة، ومن لم ينبت ألحقوه بالذرية.

قال عطية بن كعب القرظي: عرضت على رسول الله يوم قريظة فشكّوا في، فأمر النبي ﷺ أن يُنظر إلي، هل أنبت بعد، فنظروا إلي فلم يجدوني أنبت بعد فألحقوني بالذرية[5].

---

(١) الصغير بين أهلية الوجوب وأهلية الأداء صـ ٨٤.

(٢) ابن عابدين رد المحتار على الدر المختار ٩/ ١١٦.

(٣) الدسوقي حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٣/ ٢٩٣.

(٤) المغني ٦/ ٥٩٧ لابن قدامة، كشاف القناع البهوتي ٣/ ١٤٦.

(٥) أبو داوود كتاب الحدود باب في الغلام يسبب الحد رقم الحديث ٤٤٠٤، جامع الترمذي كتاب السير، باب ما جاء في النزول على الحكم رقم الحديث ١٥٨٤.

٢. ما أثر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه كتب إلى عامله أن لا تأخذ الجزية إلا من جرت عليه المواسي[١].

القول الثالث:

إن الإنبات يقتضي الحكم ببلوغ ولد الكافر، ومن جهل إسلامه، دون المسلم والمسلمة، وهو الأصح عند الشافعية وقول لبعض المالكية، فلا يكون علامة على بلوغه لسهولة مراجعة آبائه وأقاربه المسلمين، ولأنه متهم في الإنبات، فربما تعجله بدواء دفعاً للحجر، وتشوفاً للولايات، بخلاف غير المشرف، لأنه يفضي به إلى القتل أو ضرب الجزية[٢].

والظاهر رجحان ما ذهب إليه أصحاب القول الثاني من كون الإنبات علامة على البلوغ؛ لقوة أدلتهم من السنة والآثار، ولأنه خارج يلازمه البلوغ غالباً سواء فيه الذكر والأنثى فكان علماً على البلوغ كالاحتلام، ولأن الخارج على ضربين:

متصل ومنفصل، فلما كان من المنفصل ما ثبت به البلوغ، كخروج المني، كان كذلك المتصل، وما كان بلوغاً في حق المشركين كان بلوغاً في حق المسلمين كالاحتلام والسن[٣].

فإن وجدت علامة من العلامات المذكورة سابقاً، تحقق البلوغ وحكم به، دون التقيد بسن معينة، كاحتمال تقدم ظهورها أو تأخر، لأنها تتأثر بعدة عوامل وتختلف باختلاف الأقاليم، ففي المناطق الحارة تتقدم علامات البلوغ في الظهور، وفي الباردة تتأخر، كما أن لحالة الأسرة الاجتماعية من ناحية الرفاهية أو العوز له أثر أيضاً في تقدم علامات البلوغ أو تأخرها.

---

(١) المغني ابن قدامة ٦/ ٤٩٩، الجامع لأحكام القرآن القرطبي ٥/ ٣٢.

(٢) الصغير بين أهلية الوجوب وأهلية الأداء صـ ٨٤.

(٣) نهاية المحتاج: الرملي محمد بن أبي العباس ٤/ ٣٥٩، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير الدسوقي ٣/ ٢٩٣، روضة الطالبين النووي، ٣/ ٤١٢.

وأدنى سن يمكن أن تظهر فيها علامات البلوغ اثنتا عشرة سنة في الذكور، وتسع سنوات في الإناث، وتسمى هذه المرحلة بالمراهقة، وعد المالكية من علامات البلوغ نتف الإبط، وغلظ الصوت، وفرق الأرنبة، وهو وجه للشافعية ولم يرها من علامات البلوغ غيرهم من الأئمة، فإن لم تظهر العلامات كان البلوغ بالسن[1].

البلوغ التقديري:

لما كان الاطلاع على أول كمال العقل متعذراً جعل الشارع البلوغ إمارة عليه، وإذا لم تظهر علامات البلوغ الطبيعية يكون البلوغ بالسن، وقد اختلف الفقهاء في سن البلوغ على قولين.

القول الأول:

ذهب جمهور الفقهاء من الشافعية [2] والحنابلة [3] وأبي يوسف ومحمد بن الحنفية، وهو معتمد في المذهب الحنفي، إلى أن البلوغ بالسن يكون بتمام خمس عشرة سنة قمرية للذكر والأنثى وابن وهب وأصبغ وابن الماجشون من المالكية وجماعة من أهل المدينة واختاره ابن العربي وعليه الفتوى[4].

واستدلوا:

١- بما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «أن رسول الله عرضه يوم أحد وهو ابن أربع عشرة سنة فلم يجزه، ثم عرضني يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة سنة فأجازني[5][6].

---

(١) المغني ابن قدامة ٦/ ٥٩٨.

(٢) نهاية المحتاج، ٤/ ٣٥٧ الحاوي الكبير علي ابن محمد الماوردي تحقيق على محمد عوض، وعادل أحمد دار الكتب العملية بيروت.

(٣) كشاف القناع البهوتي، ٣/ ١٤٦، المغني: ابن قدامة ٦/ ٥٩٨.

(٤) أحكام القرآن القرطبي: ٥/ ٣٢.

(٥) صحيح البخاري البخاري كتاب الشهادات باب بلوغ الصبيان وشهاداتهم رقم الحديث ١٨٦٨ صحيح مسلم مسلم كتاب الإمارة باب سن البلوغ رقم الحديث ٢٦٦٤.

(٦) وما روي عن عمر بن عبد العزيز قال: قدمت على عمر بن عبد العزيز وهو يومئذ خليفة فحدثته هذا الحديث - حديث ابن عمر - فقال إن هذا الحسين الصغير والكبير فكتب إلى عماله أن يفرضوا لمن كان ابن خمس عشرة، ومن كان دون ذلك حملوه في العيال.

٢- وقال الشافعي: رد النبي ﷺ سبعة عشر من الصحابة وهم أبناء أربع عشرة سنة لأنه لم يرهم بلغوا، ثم عرضوا وهم أبناء خمس عشرة سنة فأجازهم، منهم زيد بن ثابت ورافع بن خديج وابن عمر[١].

٣- إن السن معنى يحصل به البلوغ ويشترك فيه الذكر والأنثى، فاستويا فيه كالإنزال[٢].

٤- وإن المؤثر في الحقيقة هو العقل، وهو الأصل في الناس إذ به قوام الأحكام وإنما جعل الاحتلام حداً في الشرع لكونه دليلاً على كمال العقل، والاحتلام لا يتأخر عن خمس عشرة سنة عادة فإذا لم يحتلم إلى هذه المدة علم أن ذلك لآفة في خلقته، وهي لا توجب آفة في عقله، فكان العقل قائماً بلا آفة فوجب اعتباره في لزوم الأحكام[٣].

القول الثاني:

وذهب أبو حنيفة إلى أن بلوغ الذكور بالسن ثمانية عشرة سنة وهو قول لمالك، وفي رواية أخرى عن أبي حنيفة تسع عشرة سنة [٤] وفي الإناث سبع عشرة سنة، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ ﴾ [الإسراء ٣٤].

قال ابن عباس رضي الله عنه: ثماني عشرة سنة، وهي أقل ما قيل فيه فأخذنا به احتياطاً، هذا أشد الصبي، أما الأنثى فهي أسرع بلوغاً، لأن النماء فيها أقوى من النماء في الذكور، وأن الشرع علق الخطاب بالاحتلام فيجب بناء الحكم عليه ولا يرتفع الحكم عنه ما لم يتيقن بعدمه ويقع اليأس عن وجوده، ويظل الاحتلام مرجواً إلى تلك السن للفتاة والفتى، فلا يجوز إزالة الحكم الثابت بالاحتلام عنه مع الاحتمال إلى سن الثماني عشرة للغلام، والسبع عشرة للأنثى لعدم احتمال وجوده بعدها، ولأنه حر بالغ عاقل مكلف فلا يحجر عليه، ورأي أبي حنيفة يسع ما يحصل

---

(١) مغني المحتاج للشربيني ٢/ ١٦٢.

(٢) المغني ابن قدامة، ٦/ ٥٩٩، مغني المحتاج للشربيني ٢/ ١٦٢.

(٣) بدائع الصنائع الكاساني ٧/ ١٧٢.

(٤) الاختيار لتعليل المختار الموصلي ١/ ٩٥، الجامع لأحكام القرآن : القرطبي ٥/ ٣٣.

من تأخر البلوغ في البلاد الباردة[1].

فالمسألة اجتهادية، قابلة لتعدد الآراء فيها، ولحكم العادة أثر فيها، وإن كان ما ذهب إلي الجمهور من أن السن المعتبرة هي خمسة عشر عاماً في الذكر والأنثى هو الأقوى دليلاً.وهو ما سارت عليه مجلة الأحكام العدلية من أن سن البلوغ للذكر والأنثى إن لم تظهر عليها علامات البلوغ خمس عشرة سنة، كما جاء في المادة ٩٨٦ من مجلة الأحكام العدلية[2].

ثانياً: ثبوت الرشد:

حدد الفقهاء سناً معيناً للبلوغ ولم يحددوا للرشد سناً معينة لاختلاف زمن الرشد باختلاف فطرة الشخص واختلاف البيئات والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية وبحسب العلم والتربية.

فإذا كانت الحياة الاجتماعية يسيرة لم تتسع الحاجات فيها، ولم تتشعب أبواب الرزق ولم تتعد مناهجها، يسهل على الشخص تدبير أمواله وإدارتها، فإن الشخص قد ينال رشده في الخامسة عشر أو بعدها بقليل، أما إذا كانت الحياة متسعة الأفق، متشعبة المسالك تخضع لنظم اجتماعية واقتصادية متشابكة، لا يدركها ولا يحسن تدبيرها إلا بعد نضج ودراسة فلابد من أن تتأخر سن الرشد، وتتباعد عن سن البلوغ.

والذي تدل عليه نصوص الشريعة وأدلتها أن الرشد لا يكون إلا بعد البلوغ، فهو النقطة التي يرتكز عليها انتقال الإنسان من طور القصور إلى طور الرشد. وهذا الرشد قد يصاحب البلوغ وقد يتخلف عنه، وتتبع دلائل الرشد من حصول البلوغ، يدل على ذلك ربط النص القرآني كمال أهلية الشخص بإيناس الرشد بعد البلوغ في قوله تعالى: ﴿ وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ﴾ [النساء ٦].

فكمال الأهلية لا يتم إلا بأمرين: البلوغ والرشد.

---

(١) الاختيار لتعليل المختار الوصفي، ١/ ٩٥ بدائع الصنائع للكاساني، ٧/ ١٧٢، الذخيرة في فروع المالكية أحمد بن إدريس القرافي ت ٦٨٤ - ٩٠٧.

(٢) درر الحكام شرح مجلة الأحكام حيدر على ٢/ ٧٠٩.

ولما كان الرشد قد يتأخر بتعقد مناهج الحياة، فلابد من اختبار القاصر ليعرف حاله من الرشد أو عدمه، ويختلف الاختبار باختلاف طبقات الناس وأحوالهم فولد التاجر يختبر في البيع والشراء، وولد الزارع في أمر الزراعة، وولد المحترف فيما يتعلق بحرفته، وولد من لا يكون عمله إلا في الأسواق تدفع إليه نفقته مدة من الزمن لينفقها في مصالحه فإن صرفها في مصارفها ومرافقها على الوجه الصحيح دل ذلك على رشده ويكرر الاختبار مرتين فأكثر بحيث يفيد غلبة الظن برشده. قال القرطبي: واختلف العلماء في معنى الاختبار فقيل: هو أن يتأمل الوصي أخلاق يتيمه ويستمع إلى أغراضه، فيحصل له العلم بنجابته، والمعرفة بالسعي في مصالحه وضبط ماله والإهمال لذلك، فإذا توسم الخير قال علماؤنا وغيرهم: لا بأس أن يدفع إليه شيئان من ماله يبيح له التصرف فيه، فإن نماه وحسن النظر فيه فقد وقع الاختبار ووجب تسليم جميع ماله إليه، وإن أساء النظر فيه وجب عليه إمساك ماله عنده[1].

وإذا كان الفقهاء لم يعينوا للرشد سناً خاصة فإن لهم آراء واجتهادات في مدى انتظار الرشد يمكن إجمالها في قولين:

القول الأول:

ذهب جمهور الفقهاء والشافعية والحنابلة، وأبي يوسف ومحمد من الحنفية - إلى أن الصبي إذا بلغ سفيهاً غير رشيد، ثبتت أهليته ولكن لا ترتفع الولاية المالية عنه حتى يؤنس منه الرشد مهما بلغ من العمر قال سعيد بن جبير والشعبي : «إن الرجل ليأخذ بلحيته وما بلغ أشده فلا ندفع إلى اليتيم ماله وإن أخذ بلحيته، وإن كان شيخاً حتى يؤنس منه رشده»[2].

---

(١) الجامع لأحكام القرآن القرطبي ٥/ ٣١ وما بعدها، روضة الطالبين النووي ٣/ ٤١٣، المدخل الفقهي العام الزرقا ٢/ ٨٢٣، الملكية ونظرية العقد، أبو زهرة ٢٧١، المغني ابن قدامة ٦/ ٦٠٨.

(٢) الجامع لأحكام القرآن القرطبي ٥/ ٣٤، جامع البيان عن تأويل القرآن أبو جعفر بن جرير الطبري ٣/ ٣٣٦، الحاوي، الماوردي ٦/ ٣٤٨، كتاب القناع البهوتي ٣/ ١٤٨، تكملة فتح القدير قاضي زاده رقم ٩/ ٢٦٩، الملكية ونظرية العقد، أبو زهرة ٢٧٩.

قال ابن المنذر: أكثر علماء الأمصار من أهل الحجاز والعراق ومصر يرون الحجر على كل مضيع لماله صغيراً كان أو كبيراً [1]، واستدلوا بما يلي:

١- قوله تعالى: ﴿وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النساء ٦]، فالآية تدل على منع الأولياء والأوصياء من دفع المال إلى السفهاء الذين لم يبلغوا راشدين، وأناطت دفع المال إليهم بالبلوغ والرشد، وهذا يقتضي استمرار الحجر على البالغ إذا لم يثبت رشده مهما بلغ من العمر؛ لأن علة نقص الأهلية هي نقص العقل وعدم القدرة على إدارة شؤونه المالية فما بقيت هاتان الحقيقتان أو إحداهما فالحجر مستمر لبقاء علته ودواعيه.

٢- قال الشافعي: فإذا أمر الله عز وجل بدفع أموال اليتامى إليهم بأمرين لم يدفع إليهم إلا بهما وهو البلوغ والرشد، واستدلوا: بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ [النساء ٥]، أي أموالهم. فقد أفادت الآية أن السفيه لا يدفع إليه ماله، وليس له من التصرف في ماله إلا أن يرزق ويكسى، أما وسائل التنمية والحفظ فليست له وإنما لمن له الولاية عليه أو الوصاية.

٢- للسفيه مصلحة مالية في منعه من التصرف في ماله، لأنه لو ترك وشأنه ضاع ماله، وكان كلا على الناس فإن السبب في الحجر على الصغير هو الخشية من ضياع ماله، وهذا السبب متحقق في السفيه بشكل أوضح لأن تبذيره متحقق لا شك فيه، فإذا تحقق السبب تحقق أثره وهو الحجر بالفعل.

ويرى أصحاب هذا الرأي أن الغلام إذا بلغ وأونس منه الرشد ودفع إليه ماله، ثم ظهر منه فساد وتبذير بعد الرشد، يجب إعادة الحجر عليه بحكم قضائي لرجوع العلة التي من أجلها كان محجوراً عليه، وهي السفه والتبذير والفساد[2].

---

(١) الإشراف على مذاهب أهل العلم: ٦/ ٢٣٧.

(٢) الإشراف على مذاهب أهل العلم: ابن المنذر ٦/ ٢٣٦، الملكية ونظرية العقد أبو زهرة: ٢٨٠.

القول الثاني: أن الولاية المالية تنتهي على الشخص ويطلق له التصرف متى بلغ عاقلاً ولو كان سفيهاً مبذراً لماله، ويؤخر تسليم أمواله إليه إذا بلغ سفيهاً حتى يرشد أو يبلغ خمساً وعشرين سنة من عمره، فإذا بلغها ينتهي الحجر عليه، وتسلم إليه أمواله، وإليه ذهب أبو حنيفة وهو مروي عن النخعي[1].

واستدلوا بما يلي:

١- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ ۖ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ ۖ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۖ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۖ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام ١٥٢]، وهذا قد بلغ أشده.

٢- ما روي عن أنس بن مالك أن رجلاً على عهد رسول الله كان يبتاع وفي عقدته ضعف فأتى به أهله نبي الله فقالوا يا نبي الله احجر على فلان فإنه يبتاع وفي عقدته ضعف فدعاه النبي ﷺ فنهاه عن البيع فقال: يا نبي الله إني لا اصبر عن البيع فقال رسول الله ﷺ: إذا بايعت فقل: هاء وهاء، ولا خلابة[2]. وروى الحديث البخاري ومسلم عن ابن عمر[3].

فالرجل كان يغبن ويخدع في البياعات وهي من السفه أو الغفلة، ولم يجب الرسول ﷺ أهله بالحجر عليه، فدل على أن السفه أو الغفلة كلاهما لا يوجب نقصان أهلية ولا حجراً في التصرفات.

٣-إن بلوغ الشخص عاقلاً سفيهاً كان أو غير سفيه قد بلغ حد الإنسانية المستقلة، المنفردة بشؤونها فمنعه من التصرف إهدار لإنسانيته وكرامته، التي

---

(١) المبسوط: السرخسي ٢٣/ ١٦١، الاختيار لتعليل المختار الموصلي ٣/ ٩٦، الجامع لأحكام القرآن القرطبي: ٥/ ٣٤.

(٢) جامع الترمذي: الترمذي كتاب البيوع باب ما جاء فيمن يخدع بالبيع رقم الحديث (١٢٥٠)طبعة بيت الأفكار الدولية-عمان.

(٣) صحيح البخاري، البخاري كتاب الخصومات، باب من باع على الضعيف ونحوه رقم الحديث ٢٤١٤، طبعة بيت الأفكار الدولية-عمان. صحيح مسلم: مسلم كتاب البيوع باب من يخدع في البيع رقم الحديث ١٥٣٣ طبعة بيت الأفكار الدولية-عمان.

احترمها الإسلام بقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ ﴾.

فمنع من بلغ سفيهاً من التصرفات المالية ليس فيه مصلحة للسفيه أو لغيره لأنه أذى في إنسانيتهم، ولأن أول أحوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار أثر الصبا فقدروه بخمس وعشرون سنة، لأنه حال كمال لبه، فقد روي عن عمر بن الخطاب (ينتهي (يتم) لب الرجل إذا بلغ خمساً وعشرين سنة).

ويقول أهل الطبائع: من بلغ خمساً وعشرين سنة فقد بلغ رشده.

ألا ترى أنه قد بلغ سناً يتصور أن يصير جداً.

ويقول أبو حنيفة: أنه يستحي أن يحجر على من بلغ هذه السن ولأن في استمرار الحجر عليه ضرراً معنوياً يفوق الضرر المادي والحجر ومنع المال عنه هو للاحتياط والتأديب، والإنسان بعد بلوغه هذه السن لا يكون أهلاً للتأديب[1].

والذي نميل إلى ترجيحه ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من عدم دفع المال إلا بعد تحقق الرشد مهما بلغ من العمر لقوة أدلته، ولأن الله سبحانه وتعالى علق دفع المال إليه على شرطين: البلوغ والرشد، ولا يثبت الحكم بدونهما لتعليق الحكم عليهما.

ولقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ﴾ [النساء ٥] أي: أموالهم.

وقوله تعالى: ﴿ فَإِن كَانَ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُۥ بِٱلْعَدْلِ ﴾ [البقرة ٢٨٢]، فأثبت النص الولاية على السفيه، لأنه مبذر لماله فلا يجوز دفعه إليه، ما لم يرشد، ولكن لما كانت الشريعة الإسلامية لم تحدد سناً معيناً للرشد كما حددت سن البلوغ وأرجعت تحديد إلى الفقهاء في كل عصر بحسب ما يرونه متفقاً مع مصلحة القاصرين، وضامناً لأموالهم، ولتطور الحياة الاجتماعية والاقتصادية، وحاجتها إلى تأخر سن الرشد وتحديده فلا مانع شرعاً من تحديده من قبل ولي الأمر بسن معينة لا تزيد عما ذهب إليه أبو حنيفة من باب السياسية الشرعية والمصلحة.

---

(١) المبسوط السرخسي: ٢٣/ ١٦٢، المغني ابن قدامة ٦/ ٦٠٨، الموسوعة الفقهية ٧/ ١٥١، الملكية ونظرية العقد أبو زهرة ٢٧٧.

سن البلوغ في القانون:

سن البلوغ من حيث المسؤولية المدنية:

كان القانون المصري يحدد سن البلوغ والرشد بثماني عشرة سنة قمرية إلا إذا قرر المجلس الحسبي استمرار الوصاية.

ويثبت بلوغ الشخص للسن بورقة الميلاد فإن لم توجد فبشهادة الشهود والكشف الطبي وبأوراق أخرى يمكن الاستدلال منها على سن الشخص.

ثم جرى تعديل هذا السن إلى الواحدة والعشرين سنة شمسية، لأنه رأى أن الثماني عشرة سنة سن مبكرة فرفعها إلى السن المذكورة كما جاء في المادة (٤٤) من القانون المدني المصري، والمادة (١) من قانون المحاكم الحسبية، وقد حدد القانون المدني السوري الصادر عام ١٩٤٩م بالمادة (٤٦) سن الرشد بتمام ثماني عشر سنة شمسية كاملة، وكذلك جاء تحديده في قانون الأحوال الشخصية السوري الصادر عام ١٩٥٣ بالمادة (١) منه بثماني عشرة سنة شمسية كاملة وفقاً للقانون المدني، فإذا بلغ القاصر السن المذكورة، ولم يقرر مجلس الحسبي استمرار الولاية عليه ولم يكن مصاباً بعارض من عوارض الأهلية أصبح رشيداً وتصبح له أهلية أداء كاملة[1]. جاء في المذكرة الإيضاحية للقانون المدني المصري خاصة برفع سن الرشد ما نصه (ومن التعديلات المهمة التي أدخلها المشرع رفع السن التي تنتهي فيها الولاية أو الوصاية من ثماني عشرة سنة إلى إحدى عشرين سنة. وهذا التعديل دفعت إليه التجربة، فإن الاختبار دل على أن سن الثماني عشرة المحدود لبلوغ الرشد وانتهاء الوصاية غير كافية بالنظر إلى الأحوال الاجتماعية الحاضرة، فقد شوهد في كثير من الأحوال أن شباباً رفعت عنهم الوصاية، وسلمت إليهم أموالهم عند بلوغهم ثماني عشر عاماً، فبددوها كلها أو معظمها في قليل من الزمن، ولهذا رأت الوزارة رفع السن التي تنتهي ببلوغها الوصاية من ثماني عشرة سنة إلى إحدى وعشرين، وقد أخذ القانون المصري بمبدأ اختبار القاصر في وقت الحجر عليه ونقصان أهليته للأداء والمعاملة كما جاء في قانون المجالس الحسبية.

---

(١) نظرية العقد، السنهوري عبد الرزاق ١/ ٣٣٣ الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية ٢٧٣.

وكذلك جعل القانون الإماراتي في القضايا المدنية والأحوال الشخصية سن الرشد الذي تتحقق به أهلية الأداء الكاملة إحدى وعشرين سنة قمرية.

جاء في المادة (١٧٢) من قانون الأحوال الشخصية رقم (٢٨) لسنة ٢٠٠٥ ما يلي:

(يبلغ الشخص سن الرشد إذا أتم إحدى وعشرين سنة قمرية). وقد سارت على تحديد سن الرشد بإحدى وعشرين سنة شمسية كثير من القوانين في البلاد الأخرى، وحددت قوانين أخرى سن الرشد بثماني عشرة سنة، فقد حدد قانون الأحوال الشخصية العراقي بالمادتين (٨- ٨٢) سن الرشد بثماني عشرة سنة. وحدد القانون المدني التركي بإفادة (١١) سن البلوغ بتمام ثماني عشرة سنة.

وقد سميت هذه السن بسن الرشد في بعض القوانين [١].

وقد بينا فيما تقدم في الفقه الإسلامي أن الرشد مرحلة تأتي بعد البلوغ، تستند إلى قوله تعالى: ﴿ وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ﴾ [النساء ٦].

ويتحرر القاصر من تحت الولاية أو الوصاية ببلوغه سن الرشد، ويرتفع عنه الحجر الشرعي ما لم يمنع من ذلك مانع.

سن البلوغ من حيث المسؤولية الجنائية:

عد قانون الأحداث المصري بلوغ الثامنة عشرة من عمر الحدث دلالة على بلوغ سن الرشد الجنائي، لأن وصول الشخص إلى هذه السن يكون قد بلغ من النضج العقلي والنفسي والبدني ما يجعله مؤهلاً لمعرفة الخطاب الجنائي، وصالحاً للتكليف بأحكامه، وتوافر الأهلية الجنائية كاملة في حقه.

جاء في المادة الأولى من قانون الأحداث المصري في بيان الحدث (يقصد بالحدث في حكم هذا القانون، من لم يتجاوز ثماني عشرة سنة ميلادية كاملة، وقت ارتكاب الجريمة). وكذلك جاء هذا التحديد في المادة الأولى من قانون الأحداث الجانحين

---

(١) المبادئ الشرعية والقانونية في الحجر والنفقات والمواريث والوصية، صبحي المحمصاني : ٩٥، المدخل الفقهي العام / الزرقا ٢/٨٢٨، المذكرة الاجتماعية لقانون المعاملات المدنية الصادر بالقانون الاتحادي رقم ٥ لسنة ١٩٨٥ العدل.

العراقي التي اعتبرت الرشيد من أتم الثامنة عشرة من عمره. وهو ما جاء في الفقرة الأولى من المادة الأولى من قانون الجانحين السوري.

والمادة الأولى من قانون الجانحين والمشردين في دولة الإمارات العربية المتحدة.

والمادة (٦٣) من قانون العقوبات الاتحادي رقم ٣ لسنة ١٩٨٧ المعدل بالقانون الاتحادي رقم (٣٤) لسنة ٢٠٠٦ لدولة الإمارات وببلوغ الصبي سن الثامنة عشرة ينتقل إلى مرحلة الأشخاص الراشدين، وبذلك يكون أهلاً للمساءلة الجنائية الكاملة، وتوقيع جميع العقوبات عليه، ما دام لم يصب بأي عارض من عوارض الأهلية.

أما قبل سن البلوغ المذكورة فإن مسؤولية الحدث أو صغير السن الجنائية في القانون ما يلي:

المرحلة الأولى: من ولادة الطفل إلى بلوغه السابعة من عمره، والتي تسمى بمرحلة انعدام التمييز فلا يسأل الصغير جنائياً ولا تقام عليه الدعوى.

لأن مناط المسؤولية الجنائية الإدراك الكافي لفهم ماهية أفعاله ومعرفه نتائجها، وارتكابه للفعل يأتي بصفه عرضية من غير وعي ولا قصد، جاء في المادة الثامنة من قانون الأحداث المصري (لا يلاحق جزائياً الحدث الذي لم يتم السابعة من عمره وقت ارتكاب الفعل.

وجاء في القانون المدني المصري مادة (٦٤) (لا تقام الدعوى على الصغير الذي لم يبلغ من العمر سبع سنين كاملة[1].

المرحلة الثانية: مرحلة التمييز وتبدأ ببلوغ الصبي سبع سنوات وحتى الخامسة عشرة في القانون المصري وفي هذه المرحلة وفي هذه الفترة الزمنية من عمر الصبي لا

---

(١) قانون الأحداث الجانحين، الجوخدار حسن: ٤١ جرائم الأحداث في الشريعة الإسلامية مقارناً بقانون الأحداث، الجندي محمد الشحات ٢٧ وما بعدها، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، عودة :١/ ٦٠٥.

قانون العقوبات الاتحادي رقم ٣ لسنة ١٩٨٧ المعدل ص٤٨ جرائم الأحداث وتشريعات الطفولة الشورابي عبد الحميد/ ٣٧ وما بعدها.

يسأل جنائياً عما يرتكبه من جرائم، ولا يعاقب بما نص عليه قانون العقوبات، وإنما يعاقب بعقوبة تهذيبية وتأديبية.

جاء في المادة (٧) من قانون الأحداث المصري (فيما عدا المصادرة وإغلاق المحل: لا يجوز أن يحكم على الحدث الذي لا يتجاوز سنه خمس عشرة سنة، ويرتكب جريمة، أية عقوبة أو تدبير مما نص عليه قانون العقوبات وذلك لعدم ملائمة العقوبة لبيئة الحدث ونفسيته وعدم كفايتها لمواجهة إجرام الأحداث). وجاء في المادة (٣٣) من قانون العقوبات المصرية، (لا مسؤولية على من لم يتجاوز الخامسة عشرة من عمره حين اقتراف الفعل المكون للجريمة، وتتبع في شأنه الأحكام المنصوص عليها في قانون الأحداث).

وقد قسم القانون مرحلة ما بعد التمييز إلى قسمين.

القسم الأول: ذهب فيها القانون إلى أن التمييز لم يكتمل بعد مما يقتضي حصول نقص في الأهلية الجنائية مع تضاؤل خبرة الحدث بالحياة، واحتمال استجابته للأساليب التربوية فرأى استبعاد العقوبة والاكتفاء بالتدبير، في الفترة من سن السابعة إلى الخامسة عشرة.

القسم الثاني: من هذه المرحلة يرى القانون فيها أن الأهلية الجنائية قد أصبحت شبه كاملة، مما يقتضي استحقاق العقوبة، ولكنه قدر أن بنية الحدث ما تزال ضعيفة، ونفسيته غضبة، فقرر استبعاد عقوبات معينة وتخفيف عقوبات أخرى، لأن الحدث مع تخطيه الخامسة عشرة من عمره، ولم يكمل الثامنة عشرة، وإن كان مميزاً بشكل كاف، فلا يستوجب توقيع العقوبات الأصلية المقررة لهذه الجرائم[1].

فقد نصت الفقرة الأولى من المادة (١٥) من قانون الأحداث على ما يلي:

«إذا ارتكب الحدث الذي يزيد سنه على خمس عشر سنة ولا يتجاوز ثماني عشرة سنة جريمة عقوبتها الإعدام أو الأشغال الشاقة المؤبدة يحكم عليه بالسجن

---

(١) جرائم الأحداث، الجندي محمد الشحات: ٣٠ وما بعدها، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، عودة عبد القادر: ١/ ٦٠٥، جرائم الأحداث وتشريعات الطفولة، الشورابي ٣٧ وما بعدها، شرح قانون العقوبات القسم العام، مصطفى محمود محمود ٤٥٠ وما بعدها.

مدة لا تقل عن عشر سنوات، وإذا كانت العقوبة الأشغال الشاقة المؤقتة يحكم بالسجن.

البلوغ في الطب:

يكون الشخص بالغاً طبياً عندما ينضج جنسياً وتكون علامات النضوج الجنسي عند الذكور من ١٢ إلى ١٦ سنة، وعند البنات من ١٠ إلى ١٤ سنة وأحياناً عند بعض البنات يكون مبكراً من ٩ سنوات.

ويبدأ البلوغ عندما يبدأ الجزء الخاص من الدماغ المسمى (HYPOTHALMUS) بإفراز الهرمونات عند الذكر والأنثى، وقد أثبتت الدراسات الطبية الحديثة أن المحفزات الرئيسية للبلوغ قد اكتشفت على واحد من الجينات المسماة (GPR54) ، وإذا لم يبدأ بوظيفته سوف لا يكون هناك بلوغ طبيعي.

وعلامات البلوغ عند الإناث نزول الحيض، وعند الذكور الاحتلام والانتصاب وتوجد علامات أخرى مصاحبة للبلوغ وهي نمو الثدي وظهور الشعر في منطقة العانة والإبط وظهور حب الشباب. أما عند الذكور فالعلامات الأخرى هي ازدياد حجم الخصيتين والعضو الذكري، وظهور سعد العانة ونمو العضلات وخشونة الصوت، وظهور اللحية وحب الشباب، والنمو السريع طولاً ووزناً.

وهذا النمو السريع يأخذ سنتين أو ثلاث مع العلامات المذكورة أعلاه، وهذا ضمن المدة من ١٢ إلى ١٦ سنة، وفي بعض الأحيان النادرة يبدأ البلوغ بسن مبكرة.

وفي أحيان أخرى يتأخر البلوغ عند الذكور والإناث، وفي غالب الأحيان لا تعرف الأسباب الموجبة لتأخر ظهور علامات البلوغ[1].

أثر الاختلاف في محددات البلوغ:

للاختلاف في محدودات البلوغ أثر في الأحكام الشرعية والقوانين الوضعية في القضايا المدنية والجنائية.

أولاً: أثر الاختلاف في محددات البلوغ في الأحكام الشرعية:

الصغر من أسباب الحجر على الصبي قبل البلوغ والرشد وقد ذكرنا الأحكام

---

(١) NIH. GOV/HEALTOPICS/PUBEYTY. CFM. ,

المتعلقة بالصبي قبل التمييز وكذلك بعد التمييز إلى ظهور علامات البلوغ الطبيعية أو بلوغه خمس عشرة سنة عند جمهور الفقهاء، فإن بلغ رشيداً دفع إليه ماله عند الجمهور، وصحت تصرفاته وإن لم يبلغ رشيداً استمر الحجر عليه إلى تحقيق الرشد. وإن امتدت المدة كثيراً عندهم.

وعند أبي حنيفة أن البلوغ بالسن يكون ببلوغ الصبي ثماني عشرة سنة للذكر وسبع عشرة سنة للأنثى، وفي رواية أخرى تسع عشرة سنة للذكر، وقدرها مالك في رواية عنه بثماني عشرة سنة للذكر والأنثى، وعليه فلا يحكم ببلوغه إلا بعد إكماله السن المذكورة ويكون رشيداً ويستمر حكم الحجر وتطبيق أحكام الصبي المميز عليه حتى بلوغه تلك السن، فإن بلغ غير رشيد يبقى الحجر عليه ولا تدفع إليه أمواله حتى يتحقق رشده مهما بلغ من السن عند الجمهور، وعند أبي حنيفة إلى إكماله خمساً وعشرين سنة، وبعدها يرفع الحجر عنه وتدفع إليه أمواله وإن كان غير رشيد[1].

أما ما يتعلق بالمسؤولية الجنائية فالشريعة الإسلامية تعد أول شريعة في العالم ميزت بين الصغار والكبار من حيث المسؤولية الجنائية كاملاً، وتعد قواعدها أحدث القواعد التي تقوم عليها مسؤولية الصغار في القوانين الوضعية في العصر الحاضر، فإنها بالرغم من تطورها تطوراً عظيماً فإنها لم تأت بعد بجديد لم تعرفه الشريعة الإسلامية.

فالصبي قبل التمييز لا يسأل جنائياً عما يرتكبه من جرائم في الشريعة الإسلامية كما لا يعاقب تعزيراً لعدم قصده الجناية وعدم عقله لها، وكذلك لا جدوى من الإجراءات التأديبية في حقه ولكنه يكون مسئولاً عن ضمان المتلفات والأضرار التي يلحقها بغيره قبل التمييز. أما في مرحلة التمييز التي تبدأ بسبع سنوات وتنتهي بالبلوغ وفي هذه المرحلة تقوى ملكات الصبي الذهنية والبدنية ويصبح مهيأ لتفهم الخطاب الشرعي، ويتحقق بالنسبة له مقصود الشارع في الابتلاء والاختبار، ومع ذلك فهو لا يزال ناقص العقل ضعيف البدن تغالبه نزعات الصبا فيعد مسئولاً

---

(١) كشف الأسرار البخاري: ٤/ ٢٤٨ الشرح الكبير بحاشية الدسوقي ٣/ ٢٩٦ تكملة فتح القدير قاضي زادة ٩/ ٢٧٩.

تأديبياً عما يرتكبه من جرائم، ولا تفرض عليه العقوبات الأصلية لها رعاية لسنه ونقصان فهمه وإدراكه.

ثانياً: إن مساءلته عما يرتكبه من سلوك مخالف للشرع ليس من نوع مساءلة البالغ وإنما مسؤوليته تأديبية، وليست جنائية لحاجته إلى التأديب أكثر من حاجته إلى الروع والإيلام بإنزال العقاب به، فهي بعيدة عن القسوة والشدة، ويعمل على إصلاحه وتهذيبه وإعادته إلى المجتمع عضواً نافعاً ناصحاً صالحاً، وقد ترك تحديد العقوبات التأديبية لولي الأمر يمكن أن يختار العقوبة التأديبية الملائمة للصبي في كل زمان ومكان، وقد ربط الشارع التكليف ولزوم الأحكام عامة بشرط البلوغ، فمن اعتبر بالغاً بأي علامة من علامات البلوغ فهو رجل تام أو امرأة تامة – مكلف إن كان عاقلاً – كغيره من الرجال والنساء، ويلزمه ما يلزمهم وحق له ما يحق لهم، وقد نقل بعض الفقهاء الإجماع على ذلك. قال ابن المنذر: أجمع العلماء على أن الاحتلام في الرجال والنساء يلزم به العبادات والحدود وسائر الأحكام، وإذا لم تظهر عليه علامات البلوغ الطبيعية، فتجري عليه أحكام الصبي المميز إلى بلوغه الخامسة عشرة سنة عند جمهور الفقهاء فإن بلغها تلزمه العبادات والحدود وسائر الأحكام.

أما على رأي أبي حنيفة ومن وافقه فتبقى أحكام الصبي المميز سارية إلى بلوغه الثامنة عشرة سنة، فإن بلغها تلزمه العبادات والحدود وسائر الأحكام، وتصح سائر تصرفاته كالبالغ وهذا إذا بلغ رشيداً، فإن لم يبلغ رشيداً ثبتت أهليته ولكن لا ترتفع الولاية أو الوصاية عليه ويبقى محجوراً عليه حتى يؤنس منه الرشد عند الجمهور مهما بلغ من السن، وإلى الخامسة والعشرين سنة عند أبي حنيفة، وهي كما قلنا مسألة اجتهادية قابلة لتعدد الآراء فيها، ومع إن ما ذهب إليه الجمهور في سن البلوغ والرشد قوي من حيث الأدلة إلا أننا نميل إلى الأخذ برأي أبي حنيفة ومن وافقه لتشعب مسالك الحياة، وخضوعها لنظم اجتماعية واقتصادية متشابكة لا يدركها الشخص ولا يحسن تدبيرها إلا بعد نضج ودراسة وهذا يقتضي تأخر سن البلوغ بضوابطه الشرعية وتباعد سن الرشد.

وعليه فلولي الأمر الأخذ برأي أبي حنيفة في سن البلوغ، وسن الرشد من باب السياسة الشرعية والمصلحة[1].

ثانياً: أثر الاختلاف في محددات البلوغ في القوانين الوضعية:

أولاً: أثر البلوغ في القضايا المدنية: ذكرنا فيما تقدم أن بعض القوانين الوضعية، ومنها القانون المصري والإماراتي حدد بلوغ سن الرشد بإحدى وعشرين سنة وقوانين أخرى حددته بثماني عشرة سنة.

ومن سن التمييز، إلى بلوغ سن الرشد، حسب ما ذهب إليه كل من يعتبر فيها الصبي مميزاً، تكون تصرفاته المالية النافعة نفعاً محضاً صحيحة، وباطلة إذا كانت ضارة ضرراً محضاً.

وأما الدائرة بين النفع والضرر تكون قابلة للإبطال لمصلحة القاصر، ويزول حق التمسك بالإبطال إذا أجاز القاصر التصرف بعد بلوغه سن الرشد، أو إذا صدرت الإجازة من وليه أو من المحكمة وفقاً للقانون، فالصبي المميز له أهلية الاغتناء، فيستطيع قبول الهبات، لأنها نفع خالص له وليس له حق التبرع، لأنه ضار به ضرراً خالصاً، أما أهلية الإدارة وأهلية التصرف الدائرة بين النفع والضرر فلا يمتلكها وإنما يباشرها عنه الولي أو الوصي، كما في الصبي قبل التمييز.

وإذا بلغ القاصر سن الحادية والعشرين سنة رشيداً على رأي من حدد سن البلوغ بذلك كملت أهليته، وكان له بذلك الاغتناء وأهلية الإدارة والتصرف والتبرع، إلا إذا أصابه عارض من عوارض الأهلية[2].

ومن حدد سن بلوغ الرشد بثماني عشرة سنة يكون القاصر قد كملت أهليته وجازت إدارته وتصرفاته منذ بلوغه هذه السن إذا بلغها رشيداً. ومما تجدر الإشارة إليه أن القانون ربط بلوغ الرشد بالسن ولم يجعل لظهور علامات البلوغ الطبيعية أثر، كالاحتلام والحيض، فيعد قاصراً رغم ظهورها وتطبق عليه أحكام القاصر. وهذا بخلاف الشريعة الإسلامية التي عدت الشخص بالغاً كامل الأهلية بظهور

---

(١) كشاف القناع البهوتي ٣/ ٤٤٣.

(٢) الوسيط في شرح القانون المدني الجديد عبد الرزاق السنهوري ١/ ٢٩٧.

تلك العلامات الطبيعية إذا كان رشيداً، ويستمر الحجر عليه إلى أن يتحقق رشده عند جمهور الفقهاء وإلى بلوغه الخامسة والعشرين من عمره عند أبي حنيفة، وتجب عليه التكاليف والواجبات الشرعية، وتطبق عليه العقوبات كاملة.

ثانياً: في القضايا الجنائية:

اعتبر قانون الأحداث المصري بلوغ الثامنة عشرة من عمر الحدث دلالة على بلوغه سن الرشد الجنائي. فالشخص الذي وصل إلى هذه السن يكون قد بلغ من النضج العقلي والنفسي والبدني ما يؤهله لمعرفة الخطاب الجنائي وصلاحيته للتكليف بالأحكام، وبهذا تكون أهليته الجنائية قد اكتملت[1] ويكون أهلاً لمساءلته مساءلة جنائية كاملة وتوقيع جميع العقوبات الأصلية عليه، إذا لم يصب بعارض من عوارض الأهلية.

وقبل بلوغ مرحلة الرشد الجنائي، فإن ما قبل سن التمييز، في السابعة من العمر لا تترتب مسؤولية جنائية، وبعد التمييز فرق القانون بين مرحلتين من عمر الحدث.

الأولى: من سن السابعة إلى الخامسة عشرة سنة شمسية، ففي هذه السن لا يعاقب الحدث بعقوبة جنائية إنما تتخذ بحقه التدابير، وتكون مسؤوليته تأديبية[2].

والثانية من سن الخامسة عشرة شمسية إلى الثامنة عشرة.

قرر القانون معاقبة الحدث إلا أنه تقديراً لحالة الحدث استبعد عقوبات معينة أصلية مقررة على بعض الجرائم[3]، وقرر عقوبات أخف عليه، لعدم ما يوجب

---

(١) جاء في قانون الأحداث المصري رقم ٢٥ بالمادة ١ يقصد بالحدث في حكم هذا القانون من لم يتجاوز سنه ثماني عشرة سنة ميلادياً كاملة وقت ارتكاب الجريمة أو عند وجوده في إحدى حالات التعرض للانحراف.

(٢) نصت المادة السابعة من قانون الأحداث المصري على أنه في ما عدا الصادرة إغلاق المحل، لا يجوز أن يحكم على الحدث الذي لا يتجاوز سنة خمس عشرة عمن يرتكب جريمة أية عقوبة أو تدبير مما نص عليه قانون العقوبات وإنما يحكم عليه بأخذ التدابير الآتية ١، التوبيخ ٢ – التسليم ٣- الإلحاق بالتدريب المهني ٤- الإلزام بواجبات معينة ٥- الاختبار القضائي ٦- الإيداع في إحدى مؤسسات الرعاية الاجتماعية ٧- الإيداع في إحدى المستشفيات المختصة، وهذه التدابير هي التي تطبق على الأحداث في حالات التعرض للانحراف.

(٣) شرح قانون العقوبات المصري محمود محمود مصطفى، القسم العام ٥٢٩ وما بعدها.
جرائم الأحداث في الشريعة الإسلامية مقارناً بقانون الأحداث، الجندي ٢٦ وما بعدها.

توقيع العقوبات الأصلية المقررة على هذه الجرائم، ونشير هنا إلى أن من أوجه الاختلاف بين الشريعة الإسلامية والقانون أن الشخص لا يعد بالغاً قانوناً بظهور العلامات الطبيعية (الاحتلام والحيض) أو ببلوغ سن الخامسة عشرة من العمر، إن لم تظهر علامات البلوغ الطبيعية كما ذهب إلى ذلك جمهور الفقهاء.

ولكنه يتفق مع رأي أبي حنيفة ومالك في جعل سن البلوغ ١٨ عاماً إن لم تظهر عليه علامات البلوغ الطبيعية، وقد اعتبر القانون التقويم الشمسي الذي يكثر فيه عدد الأيام وليس التقويم القمري الذي يأخذ به الفقه الإسلامي، وقد عد القانون سن الرشد الجنائي واحداً في الذكر والأنثى، وقال أبو حنيفة بأن سن الرشد للذكر ثماني عشرة سنة أو تسع عشرة سنة، وللأنثى سبع عشرة سنة.

وقد ميز القانون بين سن الرشد الجنائي الذي يتحقق ببلوغ ثماني عشرة سنة شمسية، وبين الرشد المدني الذي لا يتحقق إلا ببلوغ إحدى وعشرين سنة شمسية.

الخلاصة

١- يتلخص هذا البحث في أن البلوغ: هو انتهاء حد الصغر ليكون أهلاً للتكاليف الشرعية.

٢- إن الأهلية: وهي تنقسم إلى أهلية وجوب وأهلية أداء وكل منهما قد تكون ناقصة وقد تكون كاملة، وهي صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له أو عليه.

٣- أهلية الإنسان تمر بمراحل حسب أطوار حياته، وهي:

مرحلة ما قبل الولادة، وهو جنين في بطن أمه، ومرحلة الطفولة، ومرحلة التمييز، ومرحلة البلوغ، ومرحلة الرشد ولكل مرحلة أحكامها:

أولاً: مرحلة ما قبل الولادة وهو جنين في بطن أمه، وتثبت له أهلية وجوب ناقصة تجعله قابلاً لثبوت بعض الحقوق له، وهي الحقوق التي لا تحتاج إلى قبول.

ثانياً: مرحلة الطفولة قبل التمييز:

وتبدأ من حين ولادة الطفل حياً إلى سن التمييز وتثبت له أهلية وجوب كاملة، وتستمر إلى وفاته، فيصبح أهلاً لثبوت الحقوق والالتزامات له وعليه، ولا تثبت له أهلية الأداء مطلقاً، ولا يعتد بشيء من الأقوال والأفعال، وتثبت عليه بعض الالتزامات.

ثالثاً: مرحلة التمييز:

وقد ضبطها المتأخرون من الفقهاء بسبع سنين، وفيها يتمتع الصبي بأهلية أداء قاصرة.

فتصح منه العبادات ولا تجب عليه، ويجب في ماله ضمان ما أتلفه لغيره ولا تقام على الصغير العقوبات. وتصرفاته المالية قسمها جمهور الفقهاء إلى ثلاثة أنواع:

نافعة نفعاً محضاً فجائزة، وضارة ضرراً محضاً فلا تجوز، ودائرة بين النفع والضرر وهي متوقفة على إجازة وليه.

رابعاً: مرحلة البلوغ:

يحصل البلوغ بظهور علامته الطبيعية كالاحتلام بالنسبة لذكر، والحيض بالنسبة للأنثى، ونبات الشعر الخشن حول العانة على القول الراجح، فإن لم تظهر علامات

البلوغ الطبيعية يكون البلوغ بالسن.

وهو عند جمهور الفقهاء خمس عشرة سنة، وهو الراجح لقوة أدلته، وعند أبي حنيفة ومن وافقه ثماني عشرة سنة، فيتوجه إليه خطاب التكليف الموجه من الشارع إلى الناس، فيكلف بالواجبات الشرعية والفرائض بشروطها، ويخضع للعقوبات الشرعية وجميع الأحكام التي تجب على البالغ، وتسلم إليه أمواله إن بلغ رشيداً، وإن بلغ سفيهاً يستمر الحجر عليه إلى أن يرشد عند جمهور الفقهاء، وإلى بلوغه خمساً وعشرين سنة عند أبي حنيفة، فيرفع عنه الحجر وإن لم يرشد.

وللإمام الأخذ بما ذهب إليه أبو حنيفة والعمل به من باب السياسة الشرعية والمصلحة.

خامساً: مرحلة الرشد:

يراد بالرشد في الشؤون المالية: هو القدرة على تدبير الأمور المالية واستغلال الأموال استغلالاً حسناً.

وتناط كمال الأهلية المالية في الشخص بالرشد، لا بمجرد البلوغ، والفقهاء وإن لم يحددوا للرشد سناً معينة، كما حددوا للبلوغ، إلا أن لهم اجتهادات في مدى انتظار الرشد إلى حصول الرشد أو إلى بلوغه خمساً وعشرين، كما ذهب إلى ذلك النخعي وأبو حنيفة لتغير الحياة الاجتماعية والاقتصادية، وحاجتها إلى تأخر سن الرشد وتحديده، فيجوز لولي الأمر تحديده بسن معينة لا تزيد على ما ذهب إليه النخعي وأبو حنيفة من باب السياسة الشرعية والمصلحة.

٤-لم تعتمد القوانين الوضعية العلامات الطبيعية للبلوغ وإنما اعتمدت السن فقد حدد القانون المدني المصري سن البلوغ والرشد بإحدى وعشرين سنة قمرية، وكذلك حددته قوانين أخرى.

وحدده القانون العراقي والتركي بثماني عشرة سنة.

أما القوانين الجنائية فقد حدد قانون الأحداث المصري سن البلوغ بثماني عشرة سنة، وكذلك القانون العراقي والسوري والإماراتي، وببلوغ الصبي هذه السن ينتقل إلى مرحلة الأشخاص الراشدين، ويكون أهلاً للمساءلة الجنائية الكاملة، وتوقيع جميع العقوبات عليه ما دام لم يصب بأي عارض من عوارض الأهلية.

وقبل هذه السن، أي من سن التمييز إلى خمس عشرة سنة تكون عقوبته تهذيبية وتأديبية، كما جاء في قانون الأحداث.

ومن تجاوز الخمس عشرة سنة ولم يكمل الثماني عشرة سنة، لا تطبق عليه العقوبة الأصلية الواردة في قانون العقوبات، وإنما يحكم عليه بعقوبة أخف.

٥- يكون بلوغ الشخص طبياً عندما ينضج جنسياً، وتكون علامات النضوج الجنسي عند الذكور من ١٢ سنة إلى ١٦، وعند البنات من ١٠ إلى ١٤ سنة، وأحياناً عند بعض البنات يكون مبكراً من ٩ سنوات، وعلامات البلوغ طبيعياً عند الإناث بنزول الحيض، وعند الذكور الاحتلام، وتوجد علامات أخرى مصاحبة كظهور الشعر الخشن حول العانة، وأحياناً يتأخر ظهور علامات البلوغ دون معرفة الأسباب، وبهذا يظهر أن الطب يقرر حصول البلوغ، والنضوج الجنسي بظهور العلامات الطبيعية التي أقرتها الشريعة الإسلامية للبلوغ.

٦- اتفق الفقهاء جميعاً على حصول البلوغ بظهور العلامات الطبيعية عند الذكر والأنثى، واختلفوا في سن البلوغ إن لم تظهر العلامات الطبيعية، كما تقدم ذكره.

والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

١- الاختيار لتعليل المختار، عبد الله الموصلي، (دار الكتب العلمية بيروت).

٢- الاستذكار، أبو عمر، ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله ت ٣٦٣ تحقيق: حسان عبد المنان ومحمود أحمد (مؤسسة النداء أبو ظبي) ١٤٢٣ - ٢٠٠٣.

٣- الإشراف على مذاهب أهل العلم، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر ٣١٨هـ تحقيق: أبو حماد صغير أحمد الأنصاري، دار المدينة.

٤- أصول السرخسي، أحمد بن أبي سهل السرخسي، ت ٤٩٠ هـ، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني: (دار الكتب العلمية بيروت ١٤١٤ هـ ١٩٩٣م).

٥- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر بن مسعود الكاساني، ت ٥٨٧، (دار الكتب العلمية بيروت).

٦- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، شرح وتحقيق وتعليق: عبد الله العبادي، (دار السلام، القاهرة، ١٤١ذ٦ هـ ١٩٩٥م).

٧- تبيين الحقائق، عثمان بن علي الزيلعي، (دار الكتاب الإسلامي، مصور بالأوفست على الطبعة الأميرية ببولاق القاهرة).

٨- التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة، ط ١٢ (مؤسسة الرسالة بيروت ١٤١٩ هـ ١٩٩٨م).

٩- تكملة شرح فتح القدير، شمس الدين أحمد بن قودر قاضي زادة (دار الكتب العلمية بيروت).

١٠- التوضيح على التنقيح بشرح التلويح، عبيد الله بن مسعود البخاري، (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦ هـ ١٩٩٦م).

١١- جامع الترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى، ت ٢٧٩ بيت الأفكار الدولي - الرياض).

١٢- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي (دار الفكر بيروت).

١٣- جرائم الأحداث وتشريعات الطفولة، عبد الحميد الشورابي.

١٤- جرائم الأحداث في الشريعة الإسلامية مقارناً بقانون الأحداث، محمد الشحات الجندي (دار النهضة العربية ١٤١٦هـ - ١٩٩٦).

١٥- الحاوي الكبير، أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤هـ ١٩٩٤م).
١٦- رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين ابن عابدين، تحقيق: عادل أحمد، وعلي محمد عوض، (دار الكتب العلمية بيروت).
١٧- جواهر الإكليل شرح مختصر خليل، صالح عبد السميع الآبي، (دار الفكر، بيروت).
١٨- الدر المختار شرح تنوير الأبصار، الحصكفي، بحاشية ابن عابدين (دار الكتب العلمية، بيروت).
١٩- درر الحكام شرح مجلة الأحكام، علي حيدر، (دار الجبل بيروت ١٤١١ هـ ١٩٩١م).
٢٠- الذخيرة في فروع المالكية، أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: أبو إسحاق أحمد عبد الرحمن (دار الكتب العلمية بيروت).
٢١- روضة الطالبين، يحيى بن شرف النووي، ت ٦٧٦، تحقيق: عادل أحمد، وعلي محمد معوض، (دار الكتب العلمية بيروت).
٢٢- سنن أبي داود، سليمان ابن الأشعث السجستاني، ت ٢٧٥ هـ ، دار الأفكار الدولية، الرياض.
٢٣- السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقي، ت ٤٥٨ (ط دار الفكر، بيروت، ١٤١٦ هـ ١٩٩٦م).
٢٤- الشرح الكبير بحاشية الدسوقي، أحمد الدردير (دار الفكر، بيروت).
٢٥- شرح قانون العقوبات المصري محمود محمود مصطفى (القاهرة، ط ١٠، مطبعة الجامعة ١٩٨٣).
٢٦- صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، ت ٢٥٦ (دار الأفكار الدولية، الرياض).
٢٧- عوارض الأهلية عند الأصوليين، حسين خلف الجبوري (معهد البحوث العلمية وأحياء التراث الإسلامي مكة المكرمة).

٢٨- قانون الأحداث والمشردين، حسن الجوا خدار، الطبعة الأولى، (مكتبة دار الثقافة عمان ١٩٩٢).
٢٩- قانون العقوبات الاتحادي الإماراتي رقم ٣ لسنة ١٩٨٧ المعدل.
٣٠- كشف الأسرار عند أصول البزدوي، علاء الدين عبد العزيز البخاري، ت ٣٧ هـ (دار الكتاب العرب بيروت).
٣١- كشاف القناع شرح متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي، (عالم الكتب، ط دار الفكر، بيروت).
٣٢- لسان العرب، ابن منظور، (دار صادر بيروت).
٣٣- مبدأ الرضا في العقود، دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي والقانون، علي محي الدين القره داغي، (دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤٢٣ هـ ٢٠٠٢م).
٣٤- المبسوط شمس الدين السرخسي، ت ٤٩٠ هـ (دار الكتب العلمية، بيروت، تصوير أوفست على طبعة مطبعة السعادة القاهرة ١٣٣١ هـ).
٣٥- المجموع شرح المهذب، يحيى بن شرف النووي (دار إحياء التراث العربي).
٣٦- المحلى، علي بن أحمد بن حزم، ت ٤٥٦ هـ (دار الفكر بيروت).
٣٧- المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا (دار القلم، دمشق، ١٤١٨ هـ ١٩٩٨م).
٣٨- المذكرة الإيضاحية لقانون المعاملات المدنية بدولة الإمارات العربية رقم ٥ لسنة ١٩٨٥ المعدل.
٣٩- مصادر الالتزام، رمضان أبو السعود (دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية ٢٠٠٣ ميلادي).
٤٠- معجم تهذيب اللغة، أحمد بن محمد الأزهري، تحقيق: رياض زنكي قاسم (دار المعرفة بيروت ١٤٢٢ هـ ٢٠٠١م).
٤١- المغني محمد بن عبد الله بن قدامه، ت ٢٠٦ هـ، تحقيق: التركي والحلو (ط هجر القاهرة).
٤٢- مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، محمد الشربيني الخطيب، ت ٩٩٧ هـ (دار الفكر، بيروت).

٤٣- المسؤولية الجنائية في قانوني العقوبات والإجراءات الجنائية، الدناصوري والشورابي، (القاهرة، ١٩٩٨).
٤٤- النظريات الفقهية، محمد مصطفى الزحيلي، (دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت).
٤٥- نظرية العقد، عبد الرزاق أحمد السنهوري (الحلبي الحقوقية، بيروت، ١٩٩٨).
٤٦- نهاية المحتاج، محمد بن أبي العباس الرملي، ت ١٠٠٤ هـ (دار الكتب العلمية، بيروت).
٤٧- الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، عبد الرزاق السنهوري، (منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت ١٩٩٨).

تحديد سن البلوغ وأثره في التكليف

إعداد
أ. د. وهبة الزحيلي
جامعة دمشق - كلية الشريعة

تقديم

الحمد لله الذي أنزل الشرائع والأحكام، والصلاة والسلام على خير الأنام، وعلى آله وصحبه السادة الأعلام والتابعين لهم بإحسان وبعد:

فإن نظام الإسلام – كما هو معروف – دين ودنيا ونظام حياة، وقد ربط الأنظمة ببعضها، لتحقيق غاية كاملة وكبيرة، فكما أنه دين السماحة والرحمة واليسر والمنطق، حيث لم يرتب مسؤولية الأطفال دون البلوغ، هو دين بناء الشخصية وتوجيه المسؤولية المدنية والجنائية لمن يبلغ مبلغ الرجال، ليعدهم إعداداً واضحاً للمشاركة في أعباء الحياة والإبداع والاعتماد على الذات ومنافسة الآخرين، فأوجب التكليف بالشرائع والأحكام في مرحلة البلوغ عاقلاً.

فصارت حياة الإنسان ذات محطتين بارزتين لكل منهما خصائصها وميزاتها وتبعاتها ولتحقيق الثمرات المرجوة منها، ففي سن الصغر أو الطفولة لا تكليف ولا مسؤولية ولا حساب ولا عقاب عليها، وفي مرحلة البلوغ عاقلاً حيث يبلغ الإنسان مبلغ الرجال والمرأة مبلغ النساء، تكتمل الأهلية، ويتجه الخطاب الشرعي التكليفي التام للبالغ العاقل، فيسأل عما أساء، ويثاب على ما أحسن وأناب. وهو تكريم من الله تعالى لعباده، لأن إهدار المسؤولية دليل على إهدار الكرامة الإنسانية، وتعطيل الطاقات البشرية، ونزول إلى درك غير العقلاء.

ونحن البشر أهل الوعي والحكمة والنظرة المستقبلية البعيدة المدى، نسعد بهذه التكاليف الإلهية، ونحمده سبحانه على التكليف الذي هو تشريف، لإشعار كل واحد منا بذاتيته وذمته المستقلة، وبناء شخصيته الإيجابية، كما قال سبحانه: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾ [المؤمنون: ١١٥].

وكان هذا التنظيم الإلهي القرآني مدعاة للشكر والتقدير وضرورة الوفاء للخالق المبدع الذي يريد الخير والصلاح للإنسان والإنسانية جمعاء، ليشرفوا ببناء الدنيا، وعمارة الكون، وتحقيق شرف الخلافة في الأرض.

واقتضى هذا أن مصادرنا التشريعية بدءاً من القرآن الكريم والسنة النبوية، وانتهاءً بعلم أصول الفقه وأصول الدين والفقه المبين لجزئيات الأحكام، كلها غنية ببيان مرحلة التكليف القائمة على مرحلة البلوغ وتوافر النضج العقلي، والتمييز

بين الخير والشر، وتحديد مناط الأهلية وهو العقل، وإيضاح مراحل أو أدوار الأهلية إلى نهاية الحياة الإنسانية، وأهمها مرحلة البلوغ، فهي أهم المراحل البارزة التي يمر بها الإنسان، حيث يصبح محلاً للتكاليف الشرعية والقانونية.

خطة البحث:

يشتمل الموضوع على ستة مطالب:

المطلب الأول – تعريف الأهلية وأقسامها وحالاتها.

المطلب الثاني – مراحل أهلية الإنسان وحكم الشرع في كل منها لمعرفة حكم الأفعال والأقوال.

المطلب الثالث – محددات البلوغ في الشرع (البلوغ الطبيعي والبلوغ بالسن).

المطلب الرابع – طور الرشد.

المطلب الخامس – محددات البلوغ في القانون الوضعي وفي نظر الأطباء.

المطلب السادس – مدى أثر الاختلاف في محددات البلوغ في الأحكام الشرعية والقوانين الوضعية في مجال القضايا المدنية أو الجنائية ونحوها حسب سن البلوغ.

والله المستعان.

المطلب الأول – تعريف الأهلية وأقسامها وحالاتها:

تعريف الأهلية: أهلية الإنسان للشيء: صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه[1].

وفي الاصطلاح الفقهي: هي صفة يقدرها الشرع في الشخص تجعله محلاً صالحاً لخطاب تشريعي[2]، فهي مطلوبة أساساً لتوجيه التكليف الشرعي والقانوني بالواجبات، ولثبوت الحقوق، ولصحة العقود والتصرفات المدنية، وللمساءلة عن التقصير بموجبات التشريع أو إهمالها، وترتبط بالتكامل العقلي والجسدي. فلا تصح العبادة الدينية إلا بوجود القدرة البدنية مع الوعي العقلي.

ولا ينعقد العقد إلا بتوافر أهلية معينة، ولا يلزم الإنسان بفريضة كفائية كالجهاد إلا بوجود قدرة بدنية وعقلية هي الرشد.

والشرع أو القانون هو الذي يقدر وجود الأهلية في الشخص، ليلزمه بمقتضى الحكم الشرعي أو الخطاب التشريعي، الذي هو في الشريعة خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع.

والاقتضاء إما طلب الفعل وهو الإيجاب أو الندب كالأمر بالصلاة والصيام والحج والزكاة وفعل الخير، وإما طلب الترك وهو التحريم أو الكراهة كترك المحرمات أو المنكرات، ومالا يحمد فعله، والتخيير: الإباحة، والوضع هو جعل الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً أو صحيحاً أو فاسداً، أو رخصة أو عزيمة.

ويشمل الخطاب التشريعي جميع مراحل الإنسان، سواء أكان جنيناً أو طفلاً مميزاً أم غير مميز، أم بالغاً عاقلاً، أم كبيراً حتى الموت، وما بعد الموت من أحكام الوصايا والمواريث.

والأهلية بعبارة أخرى في لسان الشرع: هي صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه. وهي الأمانة التي أخبر الله تعالى بتحمل الإنسان إياها، في قوله

---

(١) كشف الأسرار على أصول البزدوي: ٢/ ١٣٥٧، ط حسن حلمي بمصر ١٣٠٧ هـ.

(٢) المدخل الفقهي العام للأستاذ الشيخ مصطفى الزرقاء: ف ٤٠٤ ص ٧٣٣، ط سادسة، ١٣٧٩/١٩٥٩.

تعـــالى : ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾[1] [الأحزاب: ٧٢].

وهذا يعني أن الأهلية ملازمة للإنسان من يوم ظهوره في الحياة حقيقة (أي بالولادة) أو حكماً (أي بصيرورته جنيناً) فيصير على تفصيل سيأتي أهلاً للإلزام والالتزام.

وأما القانونيون فيعرفون الأهلية بأنها صلاحية الشخص لأن تكون له حقوق وصلاحيته لاستعمالها. أو هي صلاحية الشخص لثبوت الحقوق له أو الواجبات عليه، وهي أهلية الوجوب، أو صلاحية الشخص لمباشرة الحقوق (أي ممارستها) وأداء الواجبات، وهي أهلية الأداء. والتعبير بالشخص ليشمل الشخص الطبيعي وهو الإنسان أو الاعتباري (الحكمي) وهو كل ما له شخصية معنوية كالدولة والمديرية والمدينة والقرية، والشركة والمؤسسة والجمعية والوقف والمسجد ونحوها. وتبدأ شخصية الإنسان القانونية – كما نص القانون المدني المصري في المادة (٢٩) – بتمام ولادته، وتنتهي بموته، ومع ذلك فحقوق الحمل المستكن يعينها القانون[2].

نوعا الأهلية: تقسم الأهلية شرعاً وقانوناً قسمين: أهلية وجوب، وأهلية أداء[3].

١- أهلية الوجوب: هي صلاحية الإنسان (أو الشخص) لأن تثبت له حقوق، وتجب عليه واجبات، وأساس ثبوتها: وجود الحياة، وهي مبنية على قيام ((الذمة)) التي هي وصف شرعي يصير به الإنسان أهلاً لما يجب له وعليه، وهي ثابتة لكل إنسان باعتباره إنساناً، من حين بدء تكونه جنيناً إلى الموت في جميع أطوار حياته، لأنها مبنية على خاصة فطرية في الإنسان. فكل آدمي يولد وله ذمة صالحة

---

(١) أي بتقصيره في رعاية الأمانة (التكاليف) وجهله بأهميتها وجدواها.

(٢) محاضرات في النظرية العامة للحق، لأستاذنا الدكتور شمس الدين الوكيل: ص٣٣، ٤٥، مطبعة نهضة مصر، نظرية العقد للأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهوري: ص٣١٤، ط ثانية، منشورات الحلبي – بيروت، ١٩٩٨م.

(٣) المرجعان السابقان، والمكان نفسه، مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول، منلا خسرو الأزميري، وطبعة الحاج محرم أفندي البوسنوي: ٢/ ٤٣٥، ١٣٠٢ هـ التقرير والتحبير على تحرير ابن الهمام في علم الأصول: ٢/ ١٦٤، ط بولاق، ١٣١٦، حاشية نسمات الأسحار لابن عابدين ص ٢٧٢، طبع الأستانة، ١٣٠٠ هـ.

للوجوب بإجماع الفقهاء رحمهم الله[1]، أي لا تثبت هذه الأهلية إلا بعد وجود ذمة صالحة، لأن الذمة هي محل الوجوب، ولهذا يضاف الإيجاب إليها، ولا يضاف إلى غيرها بحال.

والذمة عند فقهاء القانون: مجموع ما للشخص من حقوق وما عليه من التزامات، وهذا يعني أن الذمة عندهم تتصور في صورة مال للشخص صالح لوفاء الديون، فهي ذمة مالية يقوم مفهومها على أساس مادي هو أموال الشخص.

والأدق في تعريف الذمة هو تعريف الفقهاء، لأن الذمة ليست فكرة متصورة فقط بالمال، وإنما تتصور بصورة محل مقدر في الشخص تثبت فيه الديوان، فهي ذمة شخصية لا مجرد كونها مالية[2].

٢- **أهلية الأداء:** هي صلاحية الإنسان (أو الشخص) لصدور الأفعال والأقوال منه على وجه يعتد به شرعاً [3]. وأساس ثبوتها: التمييز.

وأهلية الأداء ترادف المسؤولية، فالصلاة أو فريضة الصيام التي يؤديها الإنسان تسقط عنه الواجب، والجناية على مال الغير توجب المسؤولية أو العهدة، أي تحمل التبعة.

وعند رجال القانون يذكر قيد ((الشخص)) ليشمل الشخص الطبيعي كالأفراد، والشخص المعنوي أو الاعتباري كالهيئات والمؤسسات العامة والشركات، كما تقدم بيانه.

والحقيقة أن الفقه الإسلامي يعترف بالشخصية المعنوية، فقد يكون المحكوم عليه غير إنسان، فيقال: بيت المال وارث من لا وارث له، فهذا حق ثابت له. وتصح الوصية للمساجد، أي تثبت لها الحقوق وتترتب عليها الالتزامات، ويقال: للمسجد وقف. ويجوز الوقف على الجنين ويثبت له الإرث. ويفترض بقاء ذمة الميت بعد

---

(١) البزدوي مع كشف الأسرار: ٢/ ١٣٥٧، شرح التلويح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني على التوضيح لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود، ط صبيح بالقاهرة: ٢/ ١٦٠.

(٢) المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي للأستاذ مصطفى الزرقاء: ص٢٠٢، مطبعة طربين بدمشق ١٣٨٤هـ / ١٩٦٥م، أصول الفقه الإسلامي، أ. د. وهبة الزحيلي: ص١٦٣- ١٦٤، دار الفكر بدمشق ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

(٣) كشف الأسرار المرجع السابق: ٢/ ١٣٥٧، ١٣٦٨، التلويح على التوضيح: ٢/ ١٦١ وما بعدها.

وفاته حتى تنفذ الحقوق المتعلقة بالتركة (ذات الوجود المعنوي) من مؤنة التجهيز والتكفين والدفن وسداد الديون وتنفيذ الوصايا. فكل ما ذكر يدل على أن الفقه الإسلامي يعرف الشخصية المعنوية، وإن لم يعرف قديماً هذا الاسم صراحة، والعبرة للمعاني والأوصاف.

المطلب الثاني – مراحل أهلية الإنسان وحكم الشرع في كل منها لمعرفة حكم الأفعال والأقوال:

الأفعال والأقوال إما دينية أو دنيوية وسيأتي بيان حكم الأقوال.

الأفعال البشرية في مجال الأهلية:

لكل أهلية من القسمين السابقين أفعال تناسبها وتلتقي مع طبيعتها[1] :

أما أهلية الوجوب: فيلائمها الأفعال التي لا يشترط في فاعلها وجود العقل أو التمييز أو البلوغ، وإنما يرتبط أثرها بمجرد وقوع الفعل المادي المحض، كالفعل الضار يكون سبباً لضمان الضرر، وهو الإتلاف الحاصل من الطفل ولو صغيراً غير مميز، أو المجنون عديم العقل، يلتزم بضمان العوض.

وأما أهلية الأداء: فتضم جميع العبادات المفروضة كالصلاة والصيام والحج، فتصح من المميز، وكذلك سائر العقود والتصرفات التي تتطلب وجود عنصر العقل، سواء أكانت قولية أم فعلية كتسلم المبيع أو قبض الثمن أو إحراز المباحات، لا تصح من غير المميز، ولا يعتد بها شرعاً.

حالات أهلية الوجوب: أهلية الوجوب إما أن تكون ناقصة وإما كاملة.

ينتقل الإنسان من مبدأ حياته في بطن أمه إلى وقت بلوغه وما بعده بأدوار أربعة تكون فيها أهليته إما ناقصة وإما كاملة [2] .

---

(١) المدخل الفقهي للأستاذ الزرقا: ف ٤١٣ ص ٧٤٠.

(٢) التقرير والتحبير لابن أمير الحاج: ٢/ ١٦٦ وما بعدها، مرآة الأصول لمنلا خسرو: ٢/ ٤٢٥ وما بعدها، المرجعان السابقان، فواتح الرحموت، اللكنوي الأنصاري: شرح مسلّم الثبوت في أصول الفقه، لمحب الله بن عبد الشكور: ١/ ١٥٦، مطبعة بولاق ١٣٢٢ هـ حاشية نسمات الأسحار: ص٢٧٣، كشف الأسرار للبخاري على أصول الفقه للبزدوي: ٢/ ١٣٥٧ – ١٣٨٢، التلويح على التوضيح: ٢/ ١٦١ – ١٦٦، المرجعان السابقان.

١- **أهلية الوجوب الناقصة:** تثبت للجنين في بطن أمه، فيكون أهلاً لأن تثبت له حقوق فقط، من دون أن تترتب عليه واجبات بشرط ولادته حياً، وحقوق الجنين التي تثبت له هي التي لا تحتاج إلى قبول كالإرث والوصية والاستحقاق في الوقف، كما يثبت له حقه في النسب، ولكن لا تجب عليه لغيره واجبات، لأنه لا يصلح للتسبب بها، فلا يجب في ماله شيء من نفقة أقاربه المحتاجين، كما لا تثبت له حقوق تحتاج إلى قبول كالشراء له والهبة والصدقة منه أوله، لأن الجنين ليست له عبارة. ولو اشترى له أبوه أو غيره شيئاً لا يملكه لعدم الضرورة، ولأن الشراء له يلزمه بالثمن، وهو غير أهل للالتزام، قال فقهاؤنا: الحمل لا ذمة له[1].

والسبب في نقص أهلية الوجوب للجنين: هو ما له من الاعتبارين: اعتبار بأنه جزء من أمه، واعتبار بأنه نفس مستقلة.

فبحسب الاعتبار الأول لم يجعل له ذمة مالية كاملة صالحة لاكتساب الحقوق والالتزام بالواجبات.

وبالاعتبار الثاني جعل له ذمة ناقصة تؤهله لاكتساب الحقوق فقط.

وبما أن وجود الجنين محتمل، فإن الفقهاء اشترطوا أن ينفصل حياً، فلو انفصل ميتاً، لم يكن الموصى به لورثته. وأما الميراث الموقوف له من تركة مورثة، فيبقى على ذمة المورث الأصلي، وتوزع لبقية الورثة حقوقهم.

والأصح والأدق أن ذمة الميت المدين وأهليته الناقصة تزولان بالموت الذي يقضي على الإنسان، وأما الديون فتتعلق بأعيان التركة، وقرر الفقهاء القاعدة الشهيرة: (لا تركة إلا بعد سداد الديون).

وهذا طور أو دور الاجتناب وحكمه، وقد اختلف القانون في مصر وسورية مع الفقه الإسلامي حيث أثبت الفقه للجنين شخصية ولم يثبت له ذمة، لعدم تلازمهما، أما في القانون فهما متلازمان، ومنعدمان في الجنين، نص القانون المدني

---

(١) كشف الأسرار، المرجع السابق، الأشباه والنظائر لابن نجيم، الفن الثالث: ص ٢٠٢.

السوري (م ٣١) والمصري (م ٢٩) على أنه ((تبدأ شخصية الإنسان بتمام ولادته حياً، وتنتهي بموته)).

٢- أهلية الوجوب الكاملة: تثبت هذه الأهلية للإنسان منذ ولادته دون أن تفارقه في جميع أدوار حياته، فيصلح الإنسان لتلقي الحقوق والالتزام بالواجبات، ولا يوجد إنسان فاقد لهذه الأهلية.

غير أن الصبي قبل بلوغ سن السابعة ليس له إلا أهلية وجوب كاملة، فيصلح لاكتساب الحقوق وتحمل الواجبات التي يجوز للولي أداؤها بالنيابة عنه، كالنفقات والزكاة وصدقة الفطر، ويملك ما يشتري له أو يوهب، ويلتزم بالالتزامات الشرعية من ثمن وضمان ونحوهما. وتثبت له ذمة مالية كاملة منذ الولادة.

وليس له أهلية أداء مطلقاً لضعفه وقصور عقله ووعيه، لفهم الخطاب التشريعي. وإذا كلف الصبي ببعض الواجبات المالية المذكورة، فيكون الخطاب موجهاً لوليه أو لوصيه، وليس هو المخاطب بذاته لعدم اكتمال عقله وتوافر مسؤوليته، وذلك مثل الزكاة في ماله، وضمان المتلفات، وتعويض الجنايات.

ويترتب على فقدان الطفل أهلية الأداء في مرحلة انعدام التمييز أن جميع أقواله وأفعاله هدر، فلا يترتب عليها حكم، وعقوده وتصرفاته باطلة، حتى ولو كان تصرفه نافعاً له نفعاً محضاً، كقبول الهبة أو الصدقة، وينوب عنه وليه الشرعي في عقوده وتصرفاته، ولا تصح منه أفعاله الدينية كالصلاة والدنيوية كقبض المبيع أو الوديعة أو القرض، فإذا هلك شيء منها في يده، ضمنه البائع، ولا يبرأ الغاصب بإعادة المغصوب إلى الطفل، ولا تستوجب جناياته من جرح وضرب وقتل ونحوها العقوبة.

ويلتزم الطفل في هذا الدور بثلاثة التزامات هي[١]:

الأول: التعويض المالي: كثمن المبيع وأجرة المأجور، وعوض الجناية من دية أو أرش[٢] إذا جنى الطفل جناية ما على النفس فما دونها:

---

(١) المدخل الفقهي العام للأستاذ مصطفى الزرقا: ف/ ٤٢٣- ٤٢٦ ص ٧٥٠ - ٣٥٤، ط سادسة.

(٢) الدية: العوض المالي المحدد شرعاً بالجناية على النفس الإنسانية: والأرش: العوض المالي المحدد شرعاً لما دون النفس. فإذا لم يحدد للجناة عوض في الشرع، حددها القاضي بمعرفة أهل الخبرة العدول، ويسمى حينئذ ((حكومة العدل)) أو أرشاً.

وهذا يعني أن الطفل غير المميز يضمن الأفعال الجنائية، للاكتفاء بأهلية الوجوب فقط. ولا يضمن الأفعال المدنية من قبض المبيع أو القرض إذا أتلفها. وهذا ما عبر عنه الفقهاء بقولهم: ((إن الحجر على الطفل يقع على الأقوال دون الأفعال)) فتكون أقوال الطفل وعقوده باطلة،

أما أفعاله فعليه ضمانها، ومن طريف قولهم: لو أن ابن يوم انقلب على قارورة إنسان مثلاً فكسرها، يجب الضمان عليه في الحال، وكذا المجنون إذا أتلف شيئاً لزمه ضمان في الحال[1].

الثاني - أداء الضريبة المفروضة على الأموال كالعشر والخراج وضريبة الدخل والمباني والجمارك، لأنه يتساوى فيها الطفل وغيره.

الثالث - النفقة الواجبة على الغني للقرابة من أب وأخ ونحوهما، لأن مناطها التكافل الاجتماعي، فيستوي فيها الصغير والكبير الغنيان. أما الزكاة على المال: فأوجبها الجمهور، لتعلقها بالمال، لا بالعبادة، ولم يوجبها الحنفية لارتباطها بالبلوغ مناط جميع التكاليف الدينية وغيرها.

وهذا طور أو دور الطفولة وأحكامه:

حالات أهلية الأداء: أهلية الأداء مثل أهلية الوجوب إما ناقصة وإما كاملة، بعد سن التمييز، وهي التي تتوقف عليها سائر المعاملات والتصرفات وبقية التكاليف الشرعية.

أما قبل التمييز فتكون أهلية الأداء منعدمة، فكل من الصبي غير المميز والمجنون لا تترتب على تصرفاتها آثار شرعية، وتكون عقودهما باطلة كما تقدم بيانه،إلا أنهما يؤاخذان مالياً في الجناية على نفس الغير أو على ماله، ويقوم الولي من أب أو جد أو وصي بمباشرة العقود والتصرفات التي يحتاجها الصبي أو المجنون.

١ - أهلية الأداء الناقصة: تثبت للإنسان في دور التمييز إلى البلوغ، ويصدق ذلك على المعتوه الذي لم يصل به العته إلى درجة اختلال العقل وفقده، وإنما يكون ضعيف الإدراك والتمييز.

وفي هذه الحالة يجب التفريق بين حقوق الله وحقوق العباد.

---

(١) الدر المختار ورد المحتار لابن عابدين: ٥/ ١٠١، ط البابي الحلبي.

أما حقوق الله تعالى: فتصح من الصبي المميز كالإيمان والكفر والصلاة والصيام والحج، ولكن لا يكون ملزماً بأداء العبادات إلا على جهة التأديب والتهذيب، ولا يستتبع فعله عهدة في ذمته، فلو شرع في صلاة لا يلزمه - في رأي الحنفية - المضي فيها، ولو أفسدها لا يجب عليه قضاؤها.

واختلف الفقهاء في صحة الكفر من الصبي المميز بالنسبة لأحكام الدنيا، مع اتفاقهم على صحة الكفر منه في أحكام الآخرة، فيرى أبو حنيفة ومحمد: أنه تعتبر منه ردته، فيحرم من الميراث وتبين امرأته.

ويرى أبو يوسف والشافعي: أنه لا يحكم بصحة ردته في أحكام الدنيا، لأن الارتداد ضرر محض لا يشوبه منفعة، وهو لا يصح من الصبي، فلا يحرم من الإرث ولا تبين امرأته.

وأما حقوق العباد: فذهب الشافعي وأحمد إلى أن عقود الصبي وتصرفاته باطلة. وذهب الحنفية إلى أن تصرفات الصبي تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١- تصرفات نافعة نفعاً محضاً: وهي التي يترتب عليها دخول شيء في ملكه من غير مقابل، كقبوله الهبة والصدقة والإبراء من الدين، وإحراز المباحات من احتطاب واحتشاش واصطياد، وتجب له الأجرة إذا أجر نفسه، وتصح وكالته عن غيره بلا التزام عليه؛ لأن فيها تدريباً له على التصرفات، لقوله تعالى: ﴿وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ﴾ [النساء: ٦] فهذه التصرفات تصح من الصبي وتنفذ دون حاجة إلى إذن وليه أو إجازته. ومنها قبول وكالته عن غيره فيما يجوز فيه التوكيل كالبيع والشراء، والقبض والتسليم، والزواج والطلاق، والادعاء، لتمرينه عليها.

٢- تصرفات ضارة ضراً محضاً: وهي التي يترتب عليها خروج شيء من ملكه دون مقابل، كالطلاق والهبة والصدقة والوقف والكفالة بالدين أو الكفالة بالنفس، وهذه لا تصح من الصبي المميز، ولو بإجازة الولي، لأن الولي لا يملك هذه التصرفات.

٣- تصرفات دائرة بين النفع والضرر: وهي التي تتحمل الربح والخسارة كالبيع والشراء[١] والإجارة والزواج والرهن والارتهان والمزارعة والمساقاة، ونحوها، وهي تصح من الصبي المميز وتنعقد صحيحة بإذن الولي أو بإجازته، بناء على ثبوت أصل أهلية الأداء له، فإن لم يأذن الولي، تكون موقوفة على إجازته، بسبب نقص هذه الأهلية، فإذا أجاز نفذت وإلا بطلت، أي إن الإجازة تجبر النقص، فيصير العقد أو التصرف صادراً من ذي أهلية كاملة، ويصبح العقد نافذاً من تاريخ انعقاده، لأن الإجازة اللاحقة كالوكالة السابقة.

واتفق المالكية مع الحنفية في هذا، فقالوا: تعد تصرفات الصبي المميز موقوفة على إجازة وليه، ما دام صغيراً، أو على إجازته بنفسه بعد البلوغ إن لم توجد الإجازة من وليه حال صغره، فلو بلغ الصبي قبل إجازة الولي، فأجاز بنفسه جاز، ويضمن الصبي في رأي أبي يوسف ما يقبضه ويتلفه كالمشترى له والقرض والعارية والوديعة، ولا يضمن في رأي أبي حنيفة ومحمد. وإذا أذن الولي للمميز بممارسة التجارة صحت عقوده وإقراراته، ولا يصح تبرعه وإقراضه وكفالته؛ لأنها ضرر محض.

وهذا طور أو دور التمييز وحكمه، وهو طور الاستنارة العقلية، والمراد بالتمييز: أن يصبح للمميز بصر عقلي، يميز بين الحسن والقبيح، وبين الخير والشر، والنفع والضرر، وإن كان هذا البصر غير تام.

مبدأ التمييز: يبدأ التمييز من تمام السنة السابعة من العمر، لقول النبي ﷺ: {مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع}[٢] وذلك ليتعودوا ممارسة الصلاة وغيرها من فرائض العبادات، وهو حديث يدل على إثبات أهلية ناقصة للصبي المميز، لصحة الصلاة منه، فيصح منه التصرف المالي في رأي الحنفية والمالكية.

ويكون للمميز أهليتان: أهلية التعبد أو أهلية الأداء الدينية، التي تؤهله لممارسة العبادات الدينية.

---

(١) ولو بغبن فاحش عند أبي حنيفة خلافاً للصاحبين، ورأيهما هو الراجح.

(٢) أخرجه أحمد وأبو داود والحاكم عن عبد الله بن عمرو، وهو حديث حسن.

وأهلية التصرف أو أهلية الأداء المدنية التي تؤهله لممارسة المعاملات المالية من بيع وشراء، وأخذ وعطاء، لكن هذه الأهلية قاصرة غير كاملة، لحماية حقوقه وأمواله، ولكن لا تجب عليه العبادات، لعدم اكتمال أهليته، ولا تكتمل إلا بالبلوغ عاقلاً.

٢- أهلية الأداء الكاملة: وهي التي تثبت لمن بلغ الحلم عاقلاً. والبلوغ يحصل إما بإمارات البلوغ الطبيعية، أو بتمام الخامسة عشرة عند الجمهور خلافاً لأبي حنيفة ومالك، كما سأبين.

والأصل أن أهلية الأداء تتحقق بتوافر العقل، ولما كان العقل من الأمور الخفية، ارتبط بالبلوغ، لأنه مظنة العقل، والأحكام ترتبط بعلل ظاهرة منضبطة، فيعد الإنسان عاقلاً بمجرد البلوغ، وتثبت له أهلية أداء كاملة، ما لم يعترضه عارض من عوارض الأهلية[1]، وحينئذ يصبح الإنسان أهلاً للتكاليف الشرعية، ويجب عليه أداؤها، ويأثم بتركها، وتصح منه العقود والتصرفات[2]، وتترتب عليه مختلف آثارها أو أحكامها، ويؤخذ على جميع الأعمال الصادرة منه، المدنية كالإتلاف، والجنائية كالجرح والضرب والقتل ونحوها.

والتكاليف الدينية الواجبة عليه هي الإيمان بالله تعالى وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر خيره وشره، وأداء العبادات المفروضة وهي الصلاة والصيام والحج والزكاة، وتعلم الحد الأدنى لإقامة الدين، لأن طلب العلم فريضة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد بالنفس والمال عند القدرة.

وهذا طور أو دور البلوغ الذي يصبح فيه الإنسان مكتمل الرجولة والمرأة مبلغ النساء، وهو أهم أدوار الأهلية.

---

(١) العوارض نوعان: سماوية ومكتسبة، والسماوية هي أحد عشر نوعاً وهي الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والإغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت. والمكتسبة سبعة أنواع وهي الجهل والسكر والهزل والسفه والخطأ والسفر، والإكراه يصدر من غيره، والباقي تكون من الشخص نفسه.

(٢) التصرف أعم من العقد، فالعقد يتوقف على التراضي، والتصرف يشمل العقد وغيره من الوقائع كالإحراز.

المطلب الثالث: حدود البلوغ أو محددات البلوغ في الشرع (البلوغ الطبيعي والبلوغ بالسن:

يعرف البلوغ بظهور علامات معينة في الإنسان، وهي خمسة أشياء في رأي الشافعية والحنابلة[1]: ثلاثة يشارك فيها الرجل والمرأة، وهي الإنزال (أو الاحتلام) والإنبات (إنبات الشعر في الوجه أو العانة وهو الشعر الخشن الذي يحتاج في إزالته لنحو حلق) والسن، واثنان تختص بهما المرأة وهما الحيض والحبل وهذا متفق مع مذهب الحنفية[2]. وأما نبات شعر الإبط واللحية فليس دليلاً للبلوغ، لندورهما دون خمس عشرة سنة.

ويرى المالكية [3] أن علامات البلوغ الطبيعية سبع: خمس منها مشتركة بين الجنسين، واثنان مختصان بالأنثى، فالحيض والحبل خاص بالأنثى، وإنزال المني مطلقاً في نوم أو يقظة، وإنبات شعر العانة الخشن لا الزغب، ونتن الإبط، وفرق أرنبة الأنف، وغلظ الصوت: مشترك بين الذكر والأنثى.

ودليل كون الاحتلام علامة البلوغ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَلَغَ ٱلْأَطْفَٰلُ مِنكُمُ ٱلْحُلُمَ فَلْيَسْتَـْٔذِنُوا۟﴾ [النور : ٥٩] وحديث {رفع القلم عن ثلاث، منها عن الصبي حتى يحتلم}[4]، وأخرج أبو داود عن علي رضي الله عنه قال: ((حفظت عن رسول الله ﷺ: {لا يُتم بعد الاحتلام}.

وإذا تحقق البلوغ بالاحتلام، تحقق بالإنزال، لأن الاحتلام سبب لنزول الماء عادة، فعلق به الحكم، وكذا الإحبال، لأنه لا يتحقق من دون الإنزال عادة.

---

(١) مغني المحتاج: ٢/ ١٦٦ وما بعدها، المهذب: ١/ ٣٣٠، أوضح المسالك للغمراوي: ص٣٠٥، المغني: ٤/ ٣٥٩- ٤٦١، كشاف القناع: ٣/ ٤٣٢.

(٢) البدائع: ٧/ ١٧١، الدر المختار: ٥/ ١٠٧، تبيين الحقائق: ٥/ ٢٠٣، تكملة فتح القدير: ٧/ ٣٢٣.

(٣) الشرح الكبير للدردير ٣/ ٢٩٣.

(٤) أخرجه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه والحاكم عن عائشة رضي الله عنها بلفظ ((وعن الصبي حتى يكبر)) وأخرجه أحمد وأبو داود والحاكم عن علي وعمر بلفظ: ((وعن الصبي حتى يحتلم)) (نصب الراية: ٤/ ١٦١ وما بعدها).

ويعرف البلوغ في الأنثى بالحيض، لخبر رواه الخمسة إلا النسائي: ((لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار))[1] أو بالحبل، لأن الحمل دليل على إنزال المرأة فيحكم ببلوغها، قال الحنفية: وأدنى مدة البلوغ للغلام اثنتا عشرة سنة، وللأنثى تسع سنين، وهو المختار عند الحنفية.

فإذا لم يحصل بلوغ طبيعي، ثبت البلوغ بالسن، فمتى بلغ الولد (ذكراً أو أنثى) سن الخامسة عشرة، فقد بلغ الحلم على المفتى به عند الحنفية، وهو سن المراهقة.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: يبلغ الغلام إذا أتم ثماني عشرة سنة، والأنثى سبع عشرة سنة، لأنه إنا يقع اليأس عن الاحتلام الذي علق الشرع الحكم به بهذه السن.

ودليل حصول البلوغ بالإنبات: حديث الترمذي عن سمرة بن جندب، أن النبي ﷺ قال: {اقتلوا شيوخ المشركين، واستحيوا شرخهم} والشرخ: الغلمان الذين لم ينبتوا.

فإن لم يظهر شيء مما ذكر، قال المالكية: يكون بلوغ الصغير بتمام ثماني عشر سنة، وقيل: بالدخول فيها.

يدل ما ذكر على أن أبا حنيفة والمالكية متفقون على أن تحديد سن البلوغ يكون بإتمام ثماني عشرة سنة.

والدليل على تحديد سن البلوغ عند الشافعية والحنابلة بخمس عشرة سنة: خبر ابن عمر رضي الله عنهما: ((عُرضت على النبي ﷺ يوم أحد، وأنا ابن أربع عشرة سنة، فلم يجزني، ولم يرني بلغت، وعُرضت عليه يوم الخندق، وأنا ابن خمس عشرة سنة فأجازني، ورآني بلغت))[2].

---

(١) وروى ابن خزيمة في صحيحه عن عائشة: ((لا يقبل الله صلاة امرأة قد حاضت إلا بخمار)).
والحائض: من بلغت سن الحيض، والخمار: ما يغطى به رأس المرأة، فدل ذلك على بدء تكليفها (نيل الأوطار ٢/ ٦٧).

(٢) رواه ابن حبان في صحيحه، وأصله في الصحيحين، رواه الجماعة (أحمد وأصحاب الكتب الستة).

قال الإمام الشافعي رحمه الله: رد النبي ﷺ سبعة عشر من الصحابة، وهم أبناء أربع عشرة، لأنه لم يرهم بلغوا، ثم عرضوا عليه، وهم أبناء خمس عشرة، فأجازهم، منهم زيد بن ثابت، ورافع بن خديج، وابن عمر.

المطلب الرابع – طور الرشد:

الرشد عند جمهور الفقهاء (الحنفية والمالكية والحنابلة)[1]: هو صلاح المال، ولو كان الإنسان فاسقاً، أي غير طائع شرعاً، وهو يعني أن توافر الخبرة: في إدارة المال واستثماره وحفظه وإصلاحه، وحسن التصرف به، وتمييز النافع من الضار، فلا ينفق ماله في غير مصلحة، ولا يضيعه بالتبذير والإسراف، لقوله تعالى ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النساء: ٦]. قال ابن عباس: يعني صلاحاً في أموالهم، فمن كان مصلحاً لماله، فقد وجد منه الرشد، ولم يكن الحجر عليه إلا لحفظ ماله، فكان المؤثر فيه: ما أثّر في تضييع المال، أو حفظه.

وذهب الشافعية[2]: إلى أن الرشد صلاح الدين والمال، فإصلاح الدين: ألا يرتكب من المعاصي ما يسقط به العدالة. وإصلاح المال: أن يكون حافظاً لماله غير مبذر، فلا يفعل محرماً يبطل العدلة، من كبيرة أو إصرار على صغيرة، ولم تغلب طاعاته على معاصيه، ولا يبذر بأن يضيع المال بغبن فاحش[3] في المعاملة ونحوها، أو رميه في بحر، أو إنفاقه في محرم، فإذا بلغ الصغير غير رشيد، لاختلاف صلاح الدين أو المال، دام الحجر عليه، فيتصرف في ماله من كان يتصرف فيه قبل بلوغه.

والأصح لدى الشافعية: أن صرف المال في الصدقة ووجوه الخير والمطاعم والملابس التي لا تليق بحاله ليس بتبذير، إذ ((لا سرف في الخير)) وأخذاً بصنع أبي بكر الصديق حين تبرع بكل ماله، وقال حينما سأله الرسول ﷺ عما ترك لأولاده وعياله: ((تركت لهم الله ورسوله)).

---

(١) البدائع ٧/ ١٧٠، الدر المختار ٥/ ١٠٥، بداية المجتهد ٢/ ٢٧٨، المغني ٤/ ٤٦٧، كشاف القناع ٣/ ٤٣٣.

(٢) مغني المحتاج: ٢/ ٧، ١٦٨، ١٧٠، المهذب: ٣٣١.

(٣) وهو مالا يحتمل غالباً: أو يتجاوز حدود التفاوت المعتاد بين الناس في الأسعار مثل أكثر من ١/ ١٠ أو نصف عشر القيمة أي ٥٪ في العروض المنقولة، والعشر في الحيوان، والخمس في العقار (المجلة: م ١٦٥). والغبن اليسير كبيع ما يساوي عشر بتسعة، وهذا إذا كان جاهلاً بالمعاملة، ولا تأثير له عند الفقهاء، لعدم التحرز منه عادة.

ويختبر الولي رشد الصبي في الدين والمال، لقوله تعالى: ﴿ وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ ﴾ [النساء: ٦]، أي اختبروهم.

أما في الدين: فمشاهدة حاله في العبادات، وتجنب المحظورات، وتوقي الشبهات، ومخالطة أهل الخير.

وأما اختباره في المال فبحسب أمثاله، فيختبر ولد التاجر بالبيع والشراء، والمماكسة أو المساومة فيهما، أي طلب النقصان عما طلبه البائع، وطلب الزيادة على ما يبذله المشتري، ويختبر ولد الزارع بالزراعة، والنفقة على العمال فيها، ويختبر المحترف بما يتعلق بحرفة أبيه ويشترط الاختبار مرتين أو أكثر، قبل البلوغ، وقيل: بعده.

والرشد المالي قد يرافق البلوغ وقد يتأخر عنه، بحسب أحوال الأولاد وخبراتهم. وبالرشد تصبح الأهلية المدنية للإنسان كاملة، فيصبح حر التصرف بماله، وتسلم إليه أمواله، كما قال الله تعالى: ﴿ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ۖ وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُوا۟ ﴾ [النساء: ٦].

وعملاً بهذه الآية: إذا ثبت رشده تحققت له كل الأهليات، وتحرر من الولاية أو الوصاية، ونفذت جميع تصرفاته وإقراره، وسلمت إليه أمواله[1].

وتفهم عبارة النصوص الفقهية: (إذا بلغ عاقلاً) في ضوء معنى هذا الرشد. وتحديد سن الرشد متروك لولي الأمر بحسب مقتضى الزمان والمكان والسياسة الشرعية، لكن فقهاءنا اختلفوا في مدى انتظار الرشد.

فذهب أبو حنيفة[2]: إلى انتهاء الولاية على الإنسان وتحرره وإطلاق حرية التصرف له بمجرد بلوغه، ولو بلغ سفيهاً مبذراً، لكن إذا بلغ سفيهاً ينتظر حتى يرشد أو يتم الخامسة والعشرين من عمره، للآية: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ ﴾ [الإسراء: ٣٤].

---

(١) الأحوال الشخصية لقدري باشا: م/ ٤٩٦، المدخل للأستاذ الزرقا: ف ٤٤٨.

(٢) البدائع: ٧/ ١٧١، تكملة فتح القدير: ٧/ ٢١٦، تبيين الحقائق: ٥/ ١٩٥، اللباب شرح الكتاب: ٢/ ٦٩.

وذهب الصاحبان وجمهور الفقهاء[1]: إلى أن السفيه المبذر يظل محجوراً عليه حتى يرشد، من دون تحديد سن معينة للانتظار، عملاً بصريح الآية: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ حيث شرط الله تعالى لدفع أموال اليتامى إليهم شرطين: البلوغ وإيناس الرشد، والحكم المعلق على شرطين لا يثبت بدونهما، ولقوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ﴾ [النساء: ٥] أي أموالهم، ونسب التعبير إلى الجماعة، لحملهم على حفظ الأموال.

والخلاصة: أنه إذا بلغ الصغير غير رشيد، لا تسلم إليه أمواله، بل يحجر عليه بسبب السفه باتفاق المذاهب، للآية الكريم: ﴿وَٱبْتَلُواْ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النساء: ٦] والخلاف بين أبي حنيفة وبقية الفقهاء محصور في بيان مدة انتهاء الحجر.

والراجح لدى الحنفية هو رأي الصاحبين والجمهور، وعليه العمل والمجلة، لكن اشترط أبو يوسف لحجر السفيه قضاء القاضي به، ولو كان سفهه أصلياً منذ البلوغ[2].

والغالب من الناحية الواقعية العلم بالبلوغ بالاحتلام أو الإنزال أو بالحيض، وأما اللجوء إلى السن فهو نادر، إلا بالنسبة للسفيه المبذر أو المصاب بالجنون أو العته أو أي مرض نفسي ثم يعافى.

---

(١) بداية المجتهد: ٢/ ٢٧٧، الشرح الكبير: ٣/ ٢٩٨، المهذب: ١/ ٣٣١، مغني المحتاج: ٢/ ٧، ١٦٦، ١٧٠/ المغني: ٤/ ٤٥٧ وما بعدها، كشاف القناع: ٣/ ٤٤٠.

(٢) المجلة: م ٩٥٨، ٩٨٤.

المطلب الخامس ـ محددات البلوغ في القانون الوضعي وفي نظر الأطباء:

البلوغ مع الرشد هو الدور الرابع من أدوار الأهلية، لدى رجال القانون، وهو يبدأ من سن البلوغ وينتهي بالموت.

ولا تلجأ القوانين الوضعية إلى علامات البلوغ الطبيعية، وإنما كالعادة تأخذ بما هو منضبط لا يقع فيه اختلاف وهو السن، ومال أغلب رجال القانون إلى رفع سن البلوغ، لتحديد صفة البالغ الرشيد[1].

وكان تقدير هذه السن في مصر هو الثامنة عشرة بالنسبة للمسلمين كما هو مقرر في الفقه الإسلامي، ثم وجد المشرع المصري أن هذه السن مبكرة، فرفعها إلى إحدى وعشرين سنة بالنسبة لجميع المصريين.

نصت المادة (٤٤) من القانون المدني المصري الجديد على ما يأتي:

(١) كل شخص بلغ سن الرشد متمتعاً بقواه العقلية، ولم يحجر عليه، يكون كامل الأهلية لمباشرة حقوقه المدنية.

(٢) وسن الرشد هي إحدى وعشرون سنة ميلادية كاملة.

فإذا بلغ القاصر هذه السن، أي أتمها أصبح رشيداً، ومعنى ذلك أنه يصبح كامل أهلية الأداء، فله أهلية الأداء، وله أهلية الاغتناء، وأهلية الإدارة، وأهلية التبرع، يباشر كل ذلك بنفسه، ويسلمه وليه أو وصيه ماله ليكون حر التصرف فيه[2].

أما القانون المدني السوري فخالف أصله المصري، فأقر الفقرة الأولى من المادة السابقة، ونص في الفقرة / ٢/ على أن: سن الرشد هي ثماني عشرة سنة ميلادية كاملة.

وأقر الأستاذ الشيخ مصطفى الزرقا هذا الاتجاه قائلاً: هذا التحديد القانوني لسن الرشد لا ينافي الشريعة، بل هو معتبر في فقهها من المصالح المرسلة المفوضة إلى ولاة الأمور بحسب مقتضيات الأحوال، وهو مما يخضع لقاعدة: «تغير الأحكام بتغير الأزمان»[3] (م / ٣٩ من المجلة) والسبب أن قانون الموظفين العام في سورية

---

(١) نظرية العقد، أ. د. عبد الرزاق السنهوري: ص٣٣٣، ط الحلبي، بيروت.

(٢) المرجع السابق: ص٣٣٣ – ٣٣٥.

(٣) المدخل الفقهي العام: ف/ ٤٥٧ ص ٧٨٥ ط سادسة.

يجعل سن الثامنة عشرة هي السن المطلوبة لتولي الوظائف العامة في الدولة، فلا يعقل أن يتولى الشخص عملاً من أعمال الدولة العامة، وهو لا يزال قاصراً محجوراً عن التصرف في حقوقه وأمواله الخاصة.

وقد عرفنا سابقاً أن الإمامين أبا حنيفة ومالكاً ذهبا إلى أن سن الرشد هي ثماني عشرة سنة.

ويلاحظ أن الإنسان إذا بلغ سن الرشد مجنوناً أو معتوهاً، فإن الحجر يستمر عليهما في التشريع السوري دون حاجة إلى حجر قضائي جديد، عملاً بنص المادة (٤٦) السابقة.

أما لو بلغ الإنسان سن الرشد، وهو سليم العقل، لكنه سفيه مبذر لماله، فإنه يعتبر كامل الأهلية ما لم يحجر عليه قضائياً للسفه. ومتى كان الحجر قضائياً لا يرتفع إلا بحكم قضائي، وهو رأي أبي يوسف رحمه الله كما تقدم.

أما في مجال الطب الشرعي: فإن الأطباء على عكس القانونيين يعتمدون على الإمارات الطبيعية كما يعتمدون على تقدير سن البلوغ[1]، وهو اتجاه الفقه الإسلامي العام. والإمارات تختلف بين الذكر والأنثى.

وعلامات البلوغ في الذكر: بخشن الصوت، ونبات الشعر في منطقة العانة على هيئة معينة يغطي كيس الصفن، ويمتد إلى الأعلى حتى السرة، كما ينبت شعر اللحية والشاربين والإبطين، وتظهر عند كثير من البالغين حبوب في الوجه والجسم تسمى ((حب الشباب)) لأنها تظهر في بداية مرحلة الشباب.

كما يعتمد الطبيب أحياناً على حجم الأعضاء التناسلية، وحجم الخصيتين، وظهور ما يدعى بالصفات الجنسية الثانوية، وأهمها: ما يميز البلوغ من ظهور أشعار المنطقة التناسلية، وعظم العانة في أسفل البطن، ولحن الصوت، وظهور أشعار الوجه في الشاربين واللحية.

وعلامات البلوغ في الأنثى: أبرزها الحيض ويظهر بين سن العاشرة والثانية عشرة غالباً، والحمل، ويصاحب بلوغ البنت أيضاً علامات ظاهرة أخرى منها:

---

(١) الموسوعة الطبية الفقهية، د. أحمد محمد كنعان: ص١٦١- ١٦٤.

نهود الثديين، ونبات شعر الإبطين، ونبات شعر العانة على هيئة مثلث، رأسه في الأسفل، وقاعدته عند حدود العانة، فلا يصل إلى السرة، كما هي الحال في الذكور.

ونبات الشعر من الصفات الجنسية الثانوية، وكذا بروز الثديين. ويعتمد في الجنسين أيضاً في تقدير العمر على الصور الشعاعية المأخوذة لعظام اليد والساعد، والجلد ونضارته، والأسنان ووضعها العام، وشعر الرأس (أي لونه وكثافته).

وسن البلوغ يتفاوت قليلاً بين شخص وآخر، كما يتفاوت من بيئة لأخرى، بحسب مناخ الحرارة والبرودة، فيحصل البلوغ في بعض البلدان مبكراً، ويتأخر في بلدان أخرى [1]، وتتدخل عوامل أخرى، منها: التغذية والرياضة والرعاية الصحية، والتربية الاجتماعية والنفسية السائدة في المجتمع، وطبيعة العلاقات المسموح بها بين الجنسين. ويعول على علامات البلوغ المذكورة في الغالب لتحديد سن البلوغ لكل شخص.

ويتراوح سن البلوغ غالباً ما بين ١٢ – ١٦ سنة. وإذا لم تظهر علامات البلوغ في السن المتوقعة، فيقدر البلوغ بالسن عند الأقران في البيئة نفسها.

وقد يتأخر البلوغ أو لا يحصل مطلقاً عند بعض الأشخاص لأسباب مرضية أو وراثية.

ويذهب معظم العلماء إلى أن بلوغ سن الرشد يكون في الثامنة عشرة من العمر. وسبب الاختلاف بين سن الرشد وسن البلوغ: هو أن اكتمال الملكات العقلية يتأخر قليلاً عن البلوغ العضوي، ويؤدي ذلك إلى أن الأحكام الجنائية والعقوبات والحدود تتوقف على سن الرشد، لا على مجرد البلوغ[2].

---

(١) النهاية القصوى لمرحلة التمييز خمس عشرة سنة في مصر، واثنتا عشرة سنة في الهند والسودان، وأربع عشرة في إنجلترا وإيطاليا، وست عشرة في فرنسا.

(٢) التشريع الجنائي الإسلامي للأستاذ عبد القادر عودة: ١/ ٦٠٥.

المطلب السادس – مدى أثر الاختلاف في محددات البلوغ في الأحكام الشرعية، والقوانين الوضعية في مجال القضايا المدنية أو الجنائية ونحوها حسب سن البلوغ:

من المعلوم أن القوانين الوضعية لا تنظر إلى القضايا الدينية، ويؤدي ذلك إلى أنه تطبق الأحكام الشرعية المقررة، سواء في مرحلة التمييز، أو مرحلة البلوغ.

وينحصر الخلاف بين الأحكام الشرعية والقوانين الوضعية في القضايا المدنية والقضايا الجنائية في مرحلة البلوغ عاقلاً، أما في مرحلة التمييز فيتفق الفقه والقانون على أن تصرفات المميز لا تكتمل فيها أهلية الأداء.

أما في مرحلة البلوغ: ففي الفقه الإسلامي تكتمل أهلية الأداء بالبلوغ عاقلاً أو رشيداً، بحسب حال الإنسان – كما تقدم بيانه، وإذا اكتملت هذه الأهلية فيكون البالغ العاقل الرشيد أهلاً لممارسة جميع العقود والتصرفات، وتصير نافذة، كما أنه يكون مسئولا عن جرائمه، فتطبق عليه الحدود والقصاص وجميع أنواع التعازير.

وأما في القوانين الوضعية: ففي مجال القضايا المدنية يكون الشخص غير الرشيد إما ناقص الأهلية أو فاقد الأهلية.

نص القانون المدني المصري (م ٤٥) على ما يأتي:

(١) لا يكون أهلاً لمباشرة حقوق المدنية من كان فاقد التمييز لصغر في السن أو عته أو جنون.

(٢) وكل من لم يبلغ السابعة يعتبر فاقداً للتمييز.

وهذا الحكم بفقرتيه متفق عليه بين الفقه الإسلامي والقانون، فلا تنعقد عقود غير المميز.

ونصت المادة (٤٦) من القانون المصري على ما يأتي:

كل من بلغ سن التمييز ولم يبلغ سن الرشد، وكل من بلغ سن الرشد وكان سفيهاً أو ذا غفلة، يكون ناقص الأهلية وفقاً لما يقرره القانون.

والشق الأول من المادة متفق عليه بين الفقه والقانون، فلا تنعقد عقود المميز في اتجاه الشافعية والحنابلة، وتنعقد موقوفة على الإجازة أو إذن الولي في رأي الحنفية والمالكية.

أما من بلغ عاقلاً رشيداً دون السن الحادية والعشرين في مصر، أو الثامنة عشرة في سورية، فتصح عقوده في الفقه الإسلامي ولا تصح في القانون لأنه ناقص الأهلية.

ثم نصت المادة (٤٧) من القانون المصري على أنه:

يخضع فاقدو الأهلية، وناقصوها بحسب الأحوال لأحكام الولاية أو الوصاية أو القوامة بالشروط، ووفقاً للقواعد المقررة في القانون.

والأهلية في القانون من النظام العام، بدليل نص المادة (٤٨) مصري: ليس لأحد النزول عن أهليته ولا التعديل في أحكامها.

وأما القضايا الجنائية: فيعفى في قانون العقوبات عن العقوبات التي يرتكبها القاصر، ويكتفى بحبسه في مدرسة إصلاحية، نصت المادة (٧٠) من قانون العقوبات المصري على أن: كل مجرم عهد به إلى مدرسة إصلاحية أو محل آخر من هذا النوع طبقاً لأحكام المواد ٦٥ و ٦٧، ٦٨ [1] يبقى فيه إلى أن يأمر وزير العدل بالإفراج عنه بقرار .. ولا يجوز في أية حال إبقاؤه أكثر من خمس سنين، ولا بعد بلوغه سن ثماني عشرة سنة كاملة. ويوافق الفقه الإسلامي من حيث المبدأ على هذا الإجراء.

ونصت الماد (٧١) على أنه، لا يحكم بالإعدام ولا بالأشغال الشاقة المؤبدة أو المؤقتة على المتهم الذي زاد عمره على خمس عشرة سنة ولم يبلغ سبع عشرة سنة كاملة.

وهذه المادة تخالف ما عليه الفقه الإسلامي بالاتفاق في حالة ثبوت بلوغ الطفل بالإمارات الطبيعية. فإن كان البلوغ بالسن فتقبل بناءً على رأي أبي حنيفة والمشهور من مذهب مالك.

---

(١) المادة (٦٥) نصت على إعفاء الصبي من الجناية أو الجنحة ما بين سن سبع سنين، وتقل عن اثنتي عشرة سنة، ويسلم لوالديه، ونصت المادة (٦٧) على إمكان تسليم الصغير الذي تزيد سنه على اثنتي عشرة سنة وتقل عن خمس عشرة سنة لوالديه بارتكاب أية جريمة. ونصت المادة (٦٨) على جواز محاكمة الصغير مرة واحدة إذا ارتكب عدة جنايات أو جنح.

وحينئذ يمكن تطبيق جميع العقوبات الشرعية في الفقه الإسلامي على كل بالغ عاقل، ثبت بلوغه بالاحتلام، أو الحيض مثلاً، سواء القصاص أو الحدود أو التعازير، خلافاً للمقرر قانوناً.

والخلاصة:

يتفق الفقه والقانون في الحكم بكون الطفل غير المميز ناقص الأهلية أو فاقدها إذا تعلق الأمر بممارسة التصرفات المدنية، ويختلفان في الحكم في تصرفات البالغ العاقل. وكذلك يتفقان بالنسبة للعقوبات الجنائية فيما قبل البلوغ فلا تطبق عليه.

ويختلفان في الحكم في حالة توافر البلوغ عاقلاً، حيث يعتبر الفقهاء أنه تام الأهلية في جميع التصرفات المدنية والقضايا الجنائية، والقانون يعدونه ناقص الأهلية، ما لم يبلغ سن الرشد، كما تقدم بيانه، سواء في القضايا المدنية أو الجنائية.

ويتفق الفقه والقانون أيضاً في الجملة في القضايا المدنية إذا كان البلوغ بالسن، وهناك تقارب بين الفقه والقانون في تحديد سن الرشد، فيعمل به.

الخاتمة

بلوغ مرحلة كمال الأهلية مهم جداً من الناحية العملية، لوصول الإنسان إلى مصاف الرجال أو النساء، فيشعر حينئذ بتمام أهلية الأداء لممارسة جميع التصرفات والعقود، دون ولاية ولا وصاية ولا قوامة، ويصبح مكلفاً بجميع التكاليف الشرعية، والتكليف أو توجيه المسؤولية تكريم وعناية وإشعار بوجود إنسان فعال.

ومع ذلك فإن أهلية الوجوب تبدأ في مرحلة الاجتنان وإن كانت محدودة، وتظل قاصرة في مرحلة الطفولة، مع الفارق بين غير المميز حيث لا تصح منه التصرفات، وبين المميز الذي تصح منه العبادات دون العقود والتصرفات إلا في مظلة الولاية حفاظاً على مصلحته وماله، ورعاية لعدم اكتمال إدراكه وعقله، ويصح من المميز الإيمان وضده، وأداء العبادات.

وتكتمل أهلية الوجوب من بدء الولاية، وتظل هي والذمة المالية المستقلة ثابتة لكل إنسان حتى الموت، ويلتزم الطفل في طور الطفولة بثلاثة التزامات هي:

الأعواض المالية، والضرائب الحكومية، ونفقة القرابة إذا كان موسراً.

ويدرب الطفل في طفولته على التكاليف الشرعية، والقضايا المدنية ليشب عالماً مدركاً للغنائم متحملاً تبعة الخسائر أو المخاطر. ويصح من الطفل التصرف النافع نفعاً محضاً كقبول الهبات، ولا يصح منه التصرف الضار ضرراً محضاً كالتبرع من ماله، وتكون التصرفات المترددة بين الضرر والنفع كالبيع والشراء صحيحة موقوفة على إجازة الولي.

والبلوغ يكون شرعاً إما بظهورات الإمارات الطبيعية كالإنزال أو الاحتلام، لدى الجنسين، أو الحيض أو الحبل لدى النساء وإما ببلوغ سن الخامسة عشرة، وحدوث الاحتلام يكون عادة ما بين ١٢ - ١٦ سنة.

وطور الرشد بصلاح المال في اتجاه الجمهور، وبصلاح الدين والمال في رأي الشافعية، ومحددات البلوغ في القوانين الوضعية الاعتماد على بلوغ سن الثامنة عشرة في بعض القوانين، أو الحادية والعشرين في قوانين أخرى. وأقر بعض الفقهاء المعاصرين رفع سن الرشد إلى هذه السن، لتعقّد قضايا الحياة، وتشابك المصالح، وكثرة الفساد، وأخذاً بقاعدة تتغير الأحكام بتغير الأزمان * .

أما في نظر الأطباء والفقهاء فيلاحظ في تحديد مرحلة البلوغ اللجوء إلى الأمارات الطبيعية البشرية أو إلى السن إن لم تظهر تلك الإمارات أيضاً.

ويترتب على الاختلاف بين الشرعيين والأطباء وبين القانونيين: أن الإنسان البالغ خمسة عشر عاماً يصبح كامل الأهلية شرعاً، وقاصراً في النظرة القانونية، ويؤدي ذلك إلى صحة التصرفات المدنية من البالغ عاقلاً رشيداً، ومسئولا عن جناياته، أما في القانون فيظل من الناحية المدنية قاصراً في ظل الولاية أو الوصايا أو القوامة، وغير مسئول جنائياً.

المصادر والمراجع

* الأحوال الشخصية، قدري باشا، مصر.
* الأشباه والنظائر لابن نجيم، دار الطباعة العامرة، مصر ١٢٩٠.
* أصول الفقه الإسلامي، أ. د. وهبة الزحيلي، دار الفكر بدمشق ١٤١٧ هـ/ ١٩٦٦م.
* بدائع الصنائع للكاساني، الطبعة الأولى بمصر.
* بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، مطبعة الاستقامة، مصر.
* تبيين الحقائق للزيلعي، المطبعة الأميرية، مصر.
* التشريع الجنائي الإسلامي، الأستاذ عبد القادر عودة، ط ثانية، دار العروبة مصر ١٣٧٨/ ١٩٥٩.
* التقرير والتحبير لابن أمير الحاج، المطبعة الأميرية، بولاق مصر ١٣١٦ هـ.
* تكملة فتح القدير (نتائج الأفكار) قاضي زاده، مطبعة مصطفى محمد، مصر.
* التلويح على التوضيح، مسعود بن عمر التفتازاني، والتوضيح لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود، مطبعة صبيح بالقاهرة.
* حاشية نسمات الأسحار لابن عابدين، طبع الأستانة، ١٣٠٠ هـ.
* الدر المختار للحصكفي ورد المحتار لابن عابدين، مطبعة البابي الحلبي، مصر.
شرح مسلم الثبوت، (فواتح الرحموت) اللكنوي الأنصاري، ومسلم الثبوت لمحب الله ابن عبد الشكور، مطبعة بولاق ١٣٢٢ مصر.
* الشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي، مطبعة البابي الحلبي، مصر.
* فواتح الرحموت، أنظر شرح مسلم الثبوت.
* القانون المدني المصري والسوري.
* القانون الجنائي المصري، وقانون العقوبات السوري.
* القوانين الفقهية لابن جزي، مطبعة النهضة – فاس.
* كشاف القناع شرح متن الإقناع، منصور بن إدريس البهوتي، مطبعة السنة المحمدية، مصر.

* كشف الأسرار على أصول البزدوي للبخاري، طبع مكتب الصنايع بمصر، ١٣٠٧ هـ.

* اللباب شرح الكتاب، الشيخ عبد الغني الميداني - دمشق، مطبعة صبيح، مصر.

* مجلة الأحكام العدلية.

* محاضرات في النظرية العامة للحق أ. د. شمس الدين الوكيل، مطبعة نهضة مصر.

* المدخل الفقهي العام للشيخ مصطفى الزرقا، ط سادسة، مطبعة جامعة دمشق، ١٣٧٩/ ١٩٥٩.

* مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول، منلا خسرو الأزميري، مطبعة الحاج محرم البوسنوي، ١٣٠٢ هـ.

* المغني لابن قدامة، ط ثالثة، دار المنار بمصر.

* مغني المحتاج للشربيني الخطيب شرح المنهاج للنووي، مطبعة البابي الحلبي.

* المهذب لأبي إسحاق الشيرازي، مطبعة البابي، مصر.

* الموسوعة الطبية الفقهية، د: أحمد محمد كنعان، دار النفائس، دمشق.

* نظرية العقد أ د: عبد الرزاق السنهوري، منشورات الحلبي - بيروت.

المحتوى

العرض والمناقشة والقرار

أولاً: العرض

الرئيس:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على خير خلقه نبينا محمد سيد الأولين والآخرين والمبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وأصحابه أجمعين، والتابعين ومن اتبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

على بركة الله ومنه نستمد العون والتوفيق نبدأ الجلسة السادسة وموضوعها: (**تحديد سن البلوغ، وأثره في التكليف**)، وعارض موضوعات هذا البحث هو فضيلة الدكتور ثقيل الشمري، والمقرر هو فضيلة الدكتور عبد الله الجبوري.

الدكتور ثقيل بن ساير الشمري (العارض):

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا ونبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد، فشكراً معالي الرئيس، والشكر موصول للأمانة العامة للمجمع على حسن تنسيقها، وللباحثين الأجلاء.

البحوث التي أتشرف بعرضها هي عن (تحديد سن البلوغ، وأثره في التكليف).

وعناصر هذا الموضوع على نحو ما جاء في خطاب الأمانة العامة للمجمع الموقر هي:

١) التعريف بالأهلية.

٢) مراحل الأهلية وحكم الشرع فيها.

٣) محددات البلوغ في الشرع (البلوغ الطبيعي، والبلوغ بالسن).

٤) محددات البلوغ في القانون الوضعي، وفي نظر الأطباء.

٥) مدى أثر الاختلاف في محددات البلوغ في الأحكام الشرعية والقوانين الوضعية، وفي مجال القضايا المدنية والجنائية حسب سن البلوغ.

قدمت في هذا الموضوع: أربعة بحوث، هي التي وصلت إليّ، وهناك بحث خامس للدكتور حمزة الفعر، لم أتمكن من الإطلاع إلا على خلاصته، والبحوث هي:

١- بحث الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي.

٢- بحث الأستاذ الدكتور عبد الله الجبوري.
٣- بحث الشيخ حسن الجواهري.
٤- بحث العارض: الدكتور ثقيل بن ساير الشمري.
وسيكون العرض وفقاً لعناصر الموضوع التي أعدت من قبل الأمانة العامة للمجمع.

أولاً: أتوجه بالشكر الجزيل لأصحاب الفضيلة الباحثين على ما قاموا به من جهود طيبة في دراسة هذا الموضوع، وأعتذر لهم مقدماً عما قد أقع فيه من خطأ في الفهم أو تقصير في العرض.

ثانياً: الموضوع: اتفق أكثر الباحثين على أن تعريف الأهلية في الاصطلاح الفقهي هي: صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه. وهذا ما ذكره الدكتور وهبة، والدكتور الجبوري، والعارض.

وقال الشيخ الجواهري: إن الأهلية هي الكمال برفع النقص والقصور.

وأما تعريف الأهلية في القانون:

فقد أورد الدكتور وهبة، والعارض تعريف القانون للأهلية، وهي صلاحية الشخص لأن تكون له حقوق، وصلاحيته لاستعمالها.

أي قدرة الشخص على أن يكون صاحب مركز قانوني يتعلق بحق أو التزام.

أما من حيث تقسيمها:

فهي مقسمة وفقاً للاصطلاح الشرعي والقانوني إلى أهلية وجوب وأهلية أداء.

وهذا ما قرره أكثر الباحثين في بحوثهم التي نعرض لها، وبينوا تعريف كل نوع.

وبين الدكتور وهبة في بحثه، والدكتور الجبوري والعارض في بحوثهم، أن أهلية الوجوب وأهلية الأداء، كل منهما قد تكون كاملة، وقد تكون ناقصة.

وترتب على هذا التقسيم:

أن أهلية الوجوب الناقصة تثبت للجنين - بشرط الحياة - والذي يثبت له في هذه المرحلة حقوق فقط، من دون أن تترتب عليه واجبات، والحقوق التي تثبت له كالإرث والاستحقاق من الوقف والوصية والنسب.

والذي فهمته من بحث الشيخ الجواهري أنه لا يوافق على تقسيم الأهلية إلى أهلية أداء، وأهلية وجوب.

أما الطفل من ولادته إلى سن التمييز (٧ سنوات)، - على رأي الجمهور والقانونيين - فجميع تصرفاته تعتبر باطلة، ولا تستوجب جناية العقوبة، وهذا متفق عليه بين فقهاء الشريعة والقانون، ما عدا ما هو من قبيل ضمان المتلفات.

وجاء في بحث الدكتور وهبة، والدكتور الجبوري والعارض، أن تصرفات الصغير المميز لها ثلاث حالات:

١) تصرفات نافعة نفعاً محضاً، فهي صحيحة، وتعتبر نافذة.

٢) تصرفات ضارة ضرراً محضاً، وهذه باطلة.

٣) تصرفات دائرة بين النفع والضرر، فهذه قابلة للإبطال لمصلحته، أي: لمصلحة الصغير.

وهذه التقسيمات أخذت بها معظم القوانين العربية.

أما الشيخ الجواهري، فإنه في بحثه المقدم خالف في ذلك، واعترض على تحديد سن التمييز بسبع سنين، كما خالف في تقسيم تصرفات الصغير إلى ثلاثة أقسام، وقال: إذن على رأي الفقه الوضعي تكون التصرفات الخيرية أتعس حالاً عندهم من البيع والشراء؛ لأنها ضارة ضرراً محضاً، بينما نرى الشريعة الإسلامية ترى أن الإشراف الكامل للولي على الصبي المميز إنما هو في مثل البيع والشراء والتجارة. أما التصرفات الخيرية فليس للولي منعه عنها.

محددات البلوغ:

من المعلوم أن العقل مناط التكليف، وأن الصغير لا يكلف شرعاً إلا إذا بلغ مرحلة تدل على العقل، ولما كانت العقول خفية غير ظاهرة، ومتفاوتة غير منضبطة، فمن الصعب معرفة بلوغ الصغير لتلك المرتبة التي هي مناط التكليف، أو عدم بلوغه، فكان لابد من إقامة وصف ظاهر منضبط، وهو حصول تلك المرتبة، كما أقام الشارع السفر مقام المشقة؛ لأنه مظنة لحصولها عنده، والوصف الذي أقامه الشارع هو البلوغ؛ لأنه وقت يستكمل فيه الإنسان عادة شرائط العقل وأسبابه.

وقد بين الباحثون أن البلوغ يعرف بعلامات منها ما هو متفق عليه كالإنزال والحيض والحمل، ومنها ما هو مختلف فيه كالإنبات والسن.

وقد ذكر الدكتور الجبوري والعارض، أن الإنبات فيه ثلاثة أقوال:

١) أن الإنبات ليس علامة على البلوغ.

٢) أن الإنبات علامة على البلوغ في بعض الحالات، دون بعض.

٣) أن الإنبات علامة على البلوغ مطلقاً.

وقد رجح الدكتور الجبوري والشيخ الجواهري، أن الإنبات علامة على البلوغ، بينما رجح الدكتور وهبة والعارض،أن الإنبات ليس علامة قاطعة على البلوغ.

أما التحديد بالسن: هو من العلامات المختلفة فيها، وقد سماه الدكتور الجبوري بالبلوغ التقديري.

وهو خمس عشرة سنة للذكر والأنثى على قول، وثماني عشرة سنة للذكر، وسبع عشرة سنة للأنثى على قول. وقد بين التفصيل في ذلك الدكتور وهبة، والجبوري والعارض، أما الشيخ الجواهري فقد بين أن البلوغ بالسن يكون للذكر بخمس عشرة سنة والأنثى بتسع سنين.

البلوغ عند الأطباء:

هو عبارة عن المرحلة الانتقالية، التي تتميز باكتساب وظائف الإنجاب، وتنمو أثناءها الغدد الجنسية، والأعضاء التناسلية الداخلية.

والبلوغ يبدأ عند البنين بين ١١ – ١٤ سنة.

وعند البنات من ١٠ -١٢ – ١٧ سنة، وفي المتوسط ١٢,٥ سنة، وأقصى مدة البلوغ عن الذكور عند الأطباء من ١٥ – ١٧ سنة.

وعند الإناث من ١٣ – ١٦ سنة.

وقد بين الباحثون هذا الموضوع في بحوثهم.

أما البلوغ في القانون، فإن القانون لجأ إلى شيء منضبط، وهو السن، وحددها به.

فمن حيث المسؤولية المدنية: حددت القوانين سناً معينة من بلغها أصبح رشيداً، إذا كان مكتمل القوى العقلية، وليس به عارض من عوارض الأهلية، وليس به مانع قانوني، كالمحكوم عليه بعقوبة جناية، فإن تصرفاته تعتبر صحيحة.

إلا أن هذه السن لم يكن تحديدها محل اتفاق في القوانين العربية:

فسن الرشد:

١- في القانون المصري، والكويتي، والإماراتي حددت بإحدى وعشرين سنة، إلا أن قانون دولة الإمارات العربية المتحدة جعلها وفقاً للتقويم الهجري القمري، والمصري والكويتي وفقاً للتقويم الميلادي.

٢- في القانون القطري، والسوري، والأردني، والعراقي، والسوداني، واللبناني، والليبي، والجزائري جعلت سن الرشد ثماني عشرة سنة.

٣- في تونس حددت بعشرين سنة (مجلة الأحوال الشخصية).

٤- في اليمن سن الرشد خمس عشرة سنة.

٥- في المملكة العربية السعودية جاء في قانون الجنسية السعودي أن الرشد يحدد وفقاً لأحكام الشرع الحنيف.

وقد بين الباحثون ذلك في بحوثهم، وقد أيّد تحديد السن ضمناً كل من الدكتور وهبة الزحيلي عندما أورد كلام الشيخ مصطفى الزرقا في المسألة، وكذلك الدكتور الجبوري في خلاصة بحثه عندما أشار إلى قول أبي حنيفة. ويوافقهما العارض على هذا التحديد، وكذلك الدكتور حمزة الفعر.

أما الشيخ الجواهري؛ فرفض تحديد السن بإحدى وعشرين، أو ثماني عشرة سنة، ما سار على ذلك معظم القوانين العربية، واعتبر هذا تعدياً على الإنسان بمنعه من التصرف في حاله مع لياقته للتصرف فيه.

أما من حيث المسؤولية الجنائية:

فإن الصغير إذا بلغ بالعلامات المتفق عليها، أو ببلوغ خمس عشرة سنة عند الجمهور، أو ببلوغ ثماني عشرة سنة عند أبي حنيفة، ومن وافقه فتوقع عليه العقوبات الشرعية كاملة من حدود وتعزيرات وقصاص.

أما القوانين الجزائية؛ فقد اعتمدت السن، واعتبرت من بلوغ ثماني عشرة سنة مستحقاً لإيقاع العقوبة كاملة. أما قبل هذه السن فتوقع على الصغير المميز بعض التدابير وفقاً لما تحدده قوانين الأحداث.

وقد نص القانون المصري، واليمني، والقطري، والإماراتي على أنه لا يحكم بالإعدام على من لم يبلغ ثماني عشرة سنة.

قال الدكتور وهبة: وهذا يخالف ما عليه الفقه الإسلامي بالاتفاق في حالة ثبوت بلوغ الطفل بالإمارات الطبيعية، فإن كان البلوغ بالسن فتقبل على رأي أبي حنيفة، ومشهور مذهب مالك.

وعلى هذا فإن الموضوع: يتعلق بأمرين مهمين:

الأول: ما يتعلق بالذمة المالية، أو الرشد المالي.

الثاني: ما يتعلق بالأهلية الجنائية، أو الرشد الجنائي.

إننا بحاجة إلى سن مضبوطة يحتكم إليها الناس، وتكون معروفة، ويكون فيها الاحتياط. فإذا كنا نحتاط للصغير أو اليتيم في حفظ ماله ونضم إلى بلوغه النكاح صميمة الرشد فإنه ينبغي أن نحتاط لدمه وعرضه وبدنه، ونضم إلى ذلك أيضاً الإدراك والرشد الجنائي الذي يكون مسئولا مسؤولية كاملة أو بأهلية كاملة، يتحمل فيها المسؤولية. وأما ما يتمسك به من يتمسك بتحديد بالسن فهو حديث ابن عمر رضي الله عنهما في غزوة الخندق. وهذا الحديث – وإن كان صحيحاً – فليس صريحاً في تحديده لسن البلوغ بخمسة عشرة سنة؛ لأن كثيراً من العلماء قالوا: إن ذلك محمول على إطاقته للقتال، بدليل أن سمرة بن جندب رضي الله عنه عندما رفضه النبي ﷺ، ورده، قال: إني أصرع رافعاً، وقد قبلت رافعاً. فتصارعا فقبله، وعمره أربعة عشر سنة، فدل هذا على أن السن لم يرد فيه نص صريح في تحديد البلوغ به. ولذلك نحن بحاجة لأن نحتاط لدماء الصغار ولأعراضهم، وليس في الفقه الإسلامي ما يضاد هذا الأمر، وبالتالي فإننا نؤيد أن تحدد سن الرشد المالي والرشد الجنائي بثماني عشرة سنة. وهذا ما وافق عليه كثير من الباحثين، ومنهم الدكتور حمزة الفعر في خلاصة بحثه.

وهناك ملاحظة وردت في بحث الشيخ الجواهري في صفحة ٣٥، السطر الخامس، في خلاصة كلامه عن البلوغ عند الأطباء، وقال: وهذا الكلام أقرب إلى الشرع منه إلى الفقه الوضعي، وأقرب إلى الفقه الإسلامي منه إلى الفقه السني كما هو واضح.

وهي قد أشكلت علي، وحاولت أن أجد لها مخرجاً أو تأويلاً أو محملاً، فلم أجد، ولعلها خطأ مطبعي، أو سبق قلم من الشيخ، فنحتاج منه إلى توضيح.

وفي الختام أتوجه بالشكر الجزيل إلى السادة الباحثين. وأعتذر عما حصل مني في حق بحوثهم من خطأ أو تقصير، والعذر عند كرام الناس مقبول.

وشكراً لكم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

ثانياً: المناقشات

الشيخ حسن الجواهري:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد، وآله الطيبين الطاهرين، وصحبه الميامين.

أحببت أن أوضح شيئاً ذكرته في بحثي في الصفحة الثامنة، حيث نقلت عن كتاب الدكتور السنهوري في تصرفات الصبي المميز ما ذكره أن الصبي المميز إذا كانت تصرفاته المالية صحيحة نافعة نفعاً محضاً فهي صحيحة، وإذا كانت ضارة ضرراً محضاً فهي باطلة. هنا تذكرت – في فقهنا الإمامي – وجود الفتوى والأدلة على أن تصرفات الصبي إذا كانت من قبيل الصدقة أو العتق فهذه التصرفات الخيرية نافعة وصحيحة، بشرط أن تكون تحت إشراف الولي، وإمضائه لها، وأن تقع في موقعها. فالدكتور السنهوري يقول: إن تصرفات الصبي إذا كانت ضارة محضاً كالتصرفات المجانية، كالصدقة والهبة، فهذا النوع من التصرف باطل من قبل الصغير، وإجازة الولي أيضاً لا تنفعه. فقارنت بين هذا الكلام الذي ذكره الدكتور السنهوري وبين ما ورد عندنا من صحة تصرفات الصبي الخيرية كالصدقة والهبة والعتق. حينئذ قلت هذه المقولة، وأنا أقابل بين ما ثبت عندنا، وما ذكره الدكتور السنهوري فقط، قلت هكذا: «نرى الشريعة الإسلامية ترى أن الإشراف الكامل للولي على الصبي المميز إنما هو في مثل البيع والشراء والتجارة. أما التصرفات الخيرية، أو خصوص الصدقة والعتق والوصية فليس للولي منعه عنها، إذا رأى أن الصبي يضعها في موضعها. وهذا إن دل على شيء فهو يدل على الأدب الإسلامي في احترام إرادة المميز التي تعود إلى نفعه الأخروي، ونفع المجتمع أيضاً». هذا الكلام ذكرته في مقالتي للمقابلة بين ما ذكره الدكتور السنهوري، ولم ينسبه إلى الفقه الإسلامي ولا إلى الشريعة. ثم بعد أن ذكرت هذا اطلعت على أن هذا التقسيم الذي ذكره السنهوري قد أخذه من الحنفية بنصه، ولكنه لم يشر إليه. وأنا أشرت إلى ذلك في الهامش وغفلت عن أن أغير هذه العبارة: أنه نرى الشريعة الإسلامية ... إلخ وهي هكذا: الشريعة الإسلامية ترى أن الإشراف الكامل للولي على الصبي إنما هو في مثل البيع والشراء، أما التصرفات الخيرية فليس للولي منعه عنها. هذا نسبته إلى

الشريعة لأن الكلام كان مع السنهوري ولم ينسب تقسيمه إلى الحنفية. بعد أن اطلعت على هذا اقتضى مني التنبيه والتنويه والاعتذار والتصحيح، فهذه العبارة نصححها أن كلمة (الشريعة الإسلامية ترى) تحذف وكلمة (الأدب الإسلامي) أيضاً تحذف، فتكون العبارة هكذا: ترى أن الإشراف الكامل للولي على الصبي المميز إنما هو في مثل البيع والشراء والتجارة، أما التصرفات الخيرية فليس للولي منعه عنها إذا رأى أنه يضعها في موضعها، وهذا إن دل على شيء فهو يدل على احترام إرادة المميز التي تعود إلى نفعه الأخروي ونفع المجتمع.

هذا ما أردت أن أتراجع عنه وأعتذر؛ لأن الحنفية هم من الشريعة الإسلامية.

وبالنسبة إلى الصفحة الثانية يوجد فيها خطأ لابد من تصحيحه (الأهلية في الفقه الوضعي) وبعد هذا العنوان أن الدكتور السنهوري نسب إلى أصول الفقه الإسلامي تقسيم الأهلية، فتحذف كلمة (الوضعي) من هذه المقالة.

وبالنسبة لما ذكره العارض المحترم أن (الفقه السني) إلى (الفقه الإسلامي)، هذا خطأ، (الفقه السني) إلى (الفقه الشيعي الإمامي) خطأ وقع فيه الطابعون.

وشكراً لكم على هذه الفرصة المتاحة لنا.

الرئيس:

شكراً لكم فضيلة الشيخ، وشكراً لكم على هذه الروح العلمية، وأيضاً المبادرة بالتصحيح والمراجعة، وأظن هذا هو الأصل في أهل العلم، والأصل أيضاً، والحمد لله، في مجمعنا، وهو مجمع يتحرى الحق ويتحرى الصدق، ويتحرى أيضاً الأدب مع جميع أهل العلم ومذاهبهم.

الدكتور محمد النجيمي:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد ، وعلى آله وصحابته أجمعين.

لي بعض التعليقات ولكن قبل هذا عند الشيخ حسن الجواهري ، بعد أن ذكر حديث سعد بن معاذ وحديث عطية القرظي – رضي الله عنهما – قال: إن هذا الحديث عند الشيعة الإمامية يعتبر أنه ورد بسند ضعيف؛ لأن في سنده وهب بن

وهب، وهو أكذب البرية. أقول للشيخ: أولاً هذا ورد في سنده عندهم، وليس عندنا نحن. ووهب يعرف بالقرشي، وبأبي البحتري أيضاً، روي عن جعفر ابن محمد عن أبيه، وهو فعلاً بهذه الطريق وبهذه الرواية، وبهذا السند ضعيف، قال عنه البخاري: إنه ضعيف، وبعضهم سكت عنه، لكن بالنسبة لحديث سعد بن معاذ – رضي الله تعالى عنه – فهو ورد في صحيح البخاري وفي صحيح مسلم بأسانيد عند البخاري ليس فيها وهب بن وهب هذا، فقد ورد في صحيح البخاري: «حدثنا سليمان بن حرب، حدثنا شعبة، حدثنا سعد بن إبراهيم عن أبي أمامة سهل بن حنين إلى أن وصل إلى عن أبي سعيد الخدري – رضي الله تعالى عنه». وبهذا فإن هذا الرجل ليس في الأسانيد التي وردت عند البخاري، وليس أيضاً موجوداً في السند الذي ورد عند الإمام مسلم، وكل الرجال الذين وردوا في الأسانيد التي عند البخاري ومسلم كلهم ثقات وكلهم عدول. وبالتالي فإن قول فضيلة الشيخ حسن بعد ذلك: فرأينا أن هذه القضية قد أظهرت قسوة الإسلام وظلامة بني قريظة كما ذكر في قتل من بلغ، وإليك التوضيح .. ثم قال: قال المؤرخون ليس في هذا ظلم؛ لأن هذا ثبت وأقره رسول الله ، على ذلك وقال: «قد حكمت بحكم الملك»، كما وردت في الحديث وهو موجود في الصحيحين.

وأما بالنسبة لما ذكره عن المؤرخين فإنه أيضاً لم يورد في هامش المصادر التاريخية، وعلى فرض هذه المصادر فإن فيها الصحيح وغير الصحيح وتحتاج إلى نظر، فكما وضح فضيلته وتراجع قبل قليل أو صحح ما صححه قبل قليل نتمنى أيضاً أن يصحح هذا، لأنه يعلم ونحن نعلم جميعاً أن هذا الكلام تقول به الدوائر .. يعني نرباً أن يكون الشيخ حسن أن يقول هذا. لكن هذه الدوائر الصهيونية والدوائر العالمية المتصهينة هي تقول بهذا الكلام، ورسول الله ﷺ قد أقر ما فعله سعد بهم؛ لأن هذا هو حكم الله، ومن هنا فإنا نتمنى أيضاً أن يبين هذا وأن يوضح لنا.

واكتفي بهذا، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدكتور علي السالوس:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله.

أشكر الشيخ حسن لتراجعه عما ذكره في البحث وأضيف إلى ما ذكره الدكتور النجيمي أشياء قليلة: ففي صفحة (٤٠) الفقرة (٤) يتحدث فيها عن كلام أحمد ومالك؛ حول المرأة أنها إذا لم تتزوج أصلاً فالحجر يدوم عليها رغم بلوغها ورشدها؛ لأنه لم يوجد شرط دفع مالها إليها، وادعى بأن في ذلك ظلماً عظيماً وتعدياً على مال المرأة البالغة الراشدة. مثل هذه العبارات لا تليق مع الأئمة، وليس في كتب أهل السنة كلها أي عبارة مثل هذه بالنسبة على أي إمام من أئمة الشيعة، فنرجو منهم أيضاً أن يحترموا أئمتنا، هذه العبارة قاسية شديدة، أرجو من فضيلة الشيخ حسن أن يحذفها من البحث.

في الصفحة (١٧) يقول: إنه لما انهزم الأحزاب بعد مقتل عمرو بن ود على يد الإمام علي عليه السلام. أعتقد أن الهزيمة لم تكن بالنسبة لشخص واحد، أي: هو الذي منع الهزيمة، في غزوة الأحزاب كان هناك (جنوداً لم تروها) وهناك أشياء كثيرة جداً، فنسبة هذه لسيدنا علي ليست لها حاجة.

في الصفحة (٢٧) يوجد كلام يوحي بعصمة الأئمة. وهذا لا ندخل فيه، فليعتقد ما شاء لكننا لا نؤمن به. يعني نحن لا نشرك برسول الله أحداً في العصمة، إن من قال بالعصمة لا يفرضها علينا، ونحن لا نناقشه فيها.

في الصفحتين (٦، ٧) ذكر روايات منقوله عن إخواننا الشيعة، ثم قال: عن هذه الروايات جميعاً: قد رخصت في التصرفات الخيرية، مثل: الوصية، والعتق، والصدقة، ولم يرد في شيء منها الترخيص في التجارة والبيع والشراء، ثم قال: هذه الروايات لم ترفع الحجر عن الصغير، ولم تطلق يد الطفل في ماله حتى في التصرفات الخيرية. ثم تحدث بكلام يخالف ما عليه جمهور المسلمين، فالروايات التي ذكرها. نحن لا نأخذ بها، ولا تفرض علينا. وعامة الشيعة لا يأخذون بقول أي عالم غير علمائهم. إن جماهير المسلمين يعتمدون قرارات المجمع، فإذا أقر المجمع ما يخالف أقوال جمهور الأئمة الأعلام، وأخذ بقول الشيعة، أعتقد أن ذلك سيكون غير مقبول.

أنا أكتفي بهذا. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدكتور وهبة الزحيلي:

بسم الله الرحمن الرحيم.

أما بعد؛ فإن هذا الموضوع التشريعي والتكليفي - وهو تحديد سن البلوغ - له أهمية كبرى؛ إذ ينتقل الإنسان من طور إلى طور. والطور الأول يكاد يكون فيه الإنسان مرفوع التكليف للأحاديث الثابتة في هذا الموضوع، «رفع القلم عن ثلاث»، منها عن الصبي حتى يبلغ. وبعد البلوغ يصبح الإنسان مكلفاً بالتكاليف الشرعية الدينية، وملتزماً بكل التصرفات المدنية والجنائية. وهذا دليل واضح على أن الشريعة الإسلامية تريد أن يكون الإنسان ذا وجود إيجابي حينما تحمله هذه المسؤوليات. أما ما يتعلق بتأخير سن البلوغ فهذا يؤدي إلى التفلت من كثير من الأحكام، ليست فقط الأحكام الشرعية الدينية، وإنما الأحكام المدنية، وخصوصاً الأحكام الجنائية؛ لأن هذا يجرئ هؤلاء المراهقين إلى الوقوع في جرائم وجنايات في واقع الأمر تعد خطراً على المجتمع. ولذلك نجد الحاجة كما فعلت القوانين إلى إحداث إصلاحيات لهؤلاء الناقصي الأهلية. وهؤلاء حينما تبدأ حياتهم بفساد، ففي الغالب، على الرغم من محاولات إصلاحهم في هذه الإصلاحيات لا يرجعون عن الجنوح واقتراف هذه الجرائم.

فإذن احتياطات الشريعة أدق من احتياطات القوانين، وخصوصاً نحن في عصر تفتحت فيه المواهب والإدراكات. طفل اليوم نجده منفتحاً على وسائل الإعلام والإنترنت، وغير ذلك من وسائل الثقافة وتلقين المعرفة. نجد هؤلاء الأولاد يفيقون على الحياة إفاقةً واضحة ملموسة.

والذي أتمناه من رجال القانون أن يعودوا وفق هذه القفزة الحضارية إلى الأخذ بمعايير الشريعة الإسلامية، ضبطاً للسلوك، وتقديراً لنتائج التصرفات التي يقدم عليها هؤلاء.

قضية صغيرة تختص بفضيلة الشيخ الجواهري أرجو أن يعلمها وهي أن فقهاء القانون في مصر أخذوا أحكام الأهلية في القانون المدني من الفقه الإسلامي. والتعابير التي كنا نسمعها - ونحن تلامذة بمصر - عن كل فقهاء القانون حينما يطلقون كلمة الشريعة الإسلامية فإنهم لا يريدون بها إلا الفقه الحنفي، وليس كل المذاهب، هذا اصطلاحهم، وهذا ما ألفناه منهم، وسار عليه الدكتور السنهوري الذي يعتبر رائد القوانين المدنية في البلاد العربية. وقد كان يأخذ موضوعات كثيرة

من الفقه الإسلامي حباً منه وتقديراً لفقه الشريعة، وتكلم كلاماً في غاية الروعة فقال: «إن على علماء القانون أن يرجعوا إلى الفقه الإسلامي، ويتخلصوا من الغربة واستيراد الأنظمة والقوانين الوضعية المأخوذة من الشرق إلى الغرب» . وهذا دليل واضح على تقديره لعظمة الفقه الإسلامي، ويقول إنه كان يود في آخر عمره أن يتحول إلى هذا الاتجاه.

نعود للموضوع الأصلي، وجدت في خطة المجمع العلمية ضرورة بيان الفوارق والمقارنات في البحوث. ومع تقديري وشكري الكبير للدكتور ثقيل الشمري في تلخيصه السريع لهذه الأبحاث تلخيصاً وافياً تقريباً ومحققاً للغاية، لكن أريد الإشارة السريعة إلى ما يتفق فيه القانون مع الفقه الإسلامي، وما يختلفان فيه.

الفقه والقانون يتفقان في الحكم على الصبي غير المميز دون السبع سنوات، إذا تعلق الأمر بممارسة التصرفات المدنية، واعتبارها غير جائزة، ويقصدون بذلك التصرفات المترددة بين النفع والضرر، أما الضارة ضرراً محضاً كالتبرعات فهذه باطلة، والتصرفات النافعة له نفعاً محضاً فهي مقبولة منه قبل التمييز.

فإذن الفقه والقانون يتفقان في هذا الموضوع، ويختلفان في الحكم على تصرفات البالغ العاقل، ويتفقان بالنسبة للعقوبات الجنائية قبل البلوغ فلا تطبق عليه.

أكتفي بهذا القدر، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدكتور عكرمة صبري:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أتناول في هذه العجالة نقطتين:

النقطة الأولى: تتعلق بالتصرفات فيما يخص الطفل المميز، فلابد من التمييز مع المميز في موضوع النفع المحض والضرر المحض. المقصود بالنفع المحض هو النفع المادي، بمعنى أنه يقبل الهدية، ولكن لا يحق له أن يمنح الهدية. نعم في منحه الهدية يكسب ثواباً إذا أوقف أملاكه. ولكن المقصود هنا بالنفع المحض المنفعة التي تعود

إليه تبرع المميز؛ لأن وقف المال بالنسبة له ضرر محض، رغم أنه في نفسه خير، لكن بالنسبة له يعتبر تصرفه غير سليم. هذا بالنسبة للمميز.

بالنسبة إلى سن البلوغ أو البالغ، وهو من بلغ سن التكليف - وهذا موضع اتفاق - ترتبط به الأحكام الشرعية التكليفية التي لها علاقة بالله سبحانه وتعالى. أما بالنسبة للتصرفات المالية المحضة فقد ربطت بقوله سبحانه وتعالى: ﴿ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ﴾، المتعلق بحق الأيتام. ومن هنا ميز بعض الفقهاء ما بين البلوغ وبين الرشد، فصار هناك اختلاف في التصرفات فيما له علاقة بالبالغ كيف يتصرف، وما له علاقة بالراشد.

أما بالنسبة إلى تحديد السن فهناك خلاف كبير أرجو من المجمع الموقر أن يضع حداً أدنى للسن، وحداً أقصى له حتى يستطيع العالم أو القاضي أو المحكّم أن يتصرف من خلاله؛ لأن كل بيئة تختلف عن الأخرى، ولابد من المرونة في موضوع تحديد السن. أما العلاقات الأخرى للبلوغ فيتعذر ضبطها. وعليه فاجتهاد العلماء في موضوع تحديد السن كان في موضعه؛ لأنه لا مناص من تحديد السن في القوانين المقننة، وأرى أن القوانين المقننة هي في معظمها - إن لم أقل في جميعها - مأخوذة من الفقه الإسلامي.

وبارك الله فيكم، وشكراً، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدكتور محمد علي البار:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أفضل المرسلين، وآله وصحبه أجمعين.

سن البلوغ من الناحية الفسيولوجية - وظائف الأعضاء - تختلف من بلد إلى بلد، وهناك حالات نادرة وربما من أسرة إلى أسر في نفس البلد. لكن أتفق على أن أعجل سن تحيض بها المرأة - قديماً وحديثاً - هي تسع سنوات، منها أن الإمام الشافعي رأى في صنعاء امرأة صارت جدة في سن الحادية والعشرين. ورأيت أنا في عيادتي امرأة صارت جدة في سن سبعة وعشرين عاماً هجرياً، وهذه سن مبكرة، وقد يتأخر البلوغ خاصة في البلاد الباردة، والآن ومع تقدم الحياة - وحتى في

الغرب – أصبحت سن بلوغ الفتاة مبكرة، في حدود اثني عشر سنة، وهي السن الغالبة لحدوث البلوغ في الفتاة، وسن أربعة عشرة إلى خمسة عشر سنة للفتى.

وسجلت في الطب حالات تم فيها بلوغ الفتى أو الفتاة في سن ثلاث سنوات، ولكنها حالات تعتبر مرضية، ولا تدخل في مناقشات موضوعنا هذا.

هناك قضيتان مهمتان لابد من طرحهما:

الأولى: الإذن بالعمل الطبي، إذا أذن لي مريض عمره خمس عشرة سنة، وهو بالغ من الناحية الفسيولوجية، لكن قانون البلد لا يعتبر من هو أقل من ثمان عشر سنة بالغاً، فماذا نعتبره عند إعطاءه دواءً معيناً أو في حالة إجرائنا له عملية. هل لابد من إذن الولي؟ لم نكتفي نحن الأطباء بإذنه؟ وكذلك فإن بعض المستشفيات تعتبر الفتى أو الفتاة البالغين من العمر سبعة عشر عاماً طفلاً، وتدخلها إلى طبيب الأطفال، وهذه قضية لها مخاطر كبيرة.

القضية الثانية: وهي مرتبطة بالقوانين الوضعية. التصرفات – بما فيها العلاقات الجنسية – لابد أن يكون فيها إذن وموافقة ورضا، فهل إذا زوج الأب ابنته البالغة فسيولوجيا وعمرها خمسة عشر عاماً وأذنت له بتزويجها، فإن القانون يعتبر إذنها باطلاً؛ لأنها قاصرة، وبالتالي يعتبر عشرتها الزوجية ضرباً من الاعتداء الجنسي. ويترتب على هذا الأمر عقوبات. هذا من الناحية القانونية البحتة.

أحب أن أقول إننا نعاني من هذه المشكلة في المستشفيات وخاصة قبل إجراء العمليات، وفي إعلام ولي الأمر بمرض لا يرغب فيه المريض البالغ من العمر سبعة عشر عاماً مثلاً بحجة الحفاظ على حق السرية للمريض.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدكتور حمزة الفعر

بسم الله الرحمن الرحيم

مع شكري للأخ العارض – جزاه الله خيراً – إلا أنني أود أن أنبه إلى عدد من القضايا التي أثرتها في بحثي.

أولها هي أنني من خلال الدراسة والتتبع وجدت أن علامات البلوغ التي تحدث عنها العلماء ومنها السن، متعددة ولكنها عند التحقيق غير منضبطة وغير مطردة،

فالإنبات وشعر الوجه في الذكر، وبروز الثديين والحيض في الأنثى، هذه غير منضبطة وغير مطردة. وقد أشار فضيلة الدكتور محمد البار إلى حالات كثيرة ذكرها الأطباء، وذكرتها الموسوعات الطبية. فقد تحدث هذه العلامات مبكرة، وقد تحدث متأخرة، وتختلف من بيئة إلى بيئة. ذكرت بعض الموسوعات الطبية حدوث حالة حمل لفتاة في سن السادسة في بعض الدول الإفريقية. إذن قضية الاحتلام هي قضية كبيرة ناقشها الفقهاء، وهي مع ذلك بقيت غير منضبطة؛ لأنها تتعرض للتبكير وللتأخير.

القضية الأساس التي يجب أن ينطلق منها البحث في هذا الموضوع – في نظري – هي قضية الاستعداد للتكليف، ومن المعلوم أن للتكليف في الشريعة له ركنان:

الركن الأول: البلوغ.

الركن الثاني: العقل.

لابد أن يكون المكلف بالغاً عاقلاً، وهذان هما محور البحث في هذا الموضوع، وأظن أن القوانين ما انطلقت من فراغ في مناقشة هذه المسألة.

وكما ذكر في البحوث جميعها، هناك رأي للإمام أبي حنيفة وقول مشهور في مذهب الإمام مالك، وغيرهما بالتحديد بالسن، سن الثامنة عشرة أو السابعة عشرة بالنسبة للأنثى عن الإمام أبي حنيفة، وهذه السن في الغالب يكون فيه المرء بالغاً عاقلاً، وهذا كله يدلنا على أن المسألة ليس فيها دليل واضح، يرجع إليه لحسم الخلاف، والقضية في جملتها قضية اجتهادية، ولا بأس من إعادة النظر فيها بما تقتضيه الأحوال.

بالنسبة لقضية العقل الآن اختلفت المعايير، صحيح كما تفضل أستاذنا الدكتور وهبة، الآن انفتحت مصادر المعلومات وأصبح الأطفال يطلعون على أشياء كثيرة، نعم، ولكن قل الرشد وضعفت المسؤوليات والإدراك والتدريب، أصبح الفتى يبلغ قرابة العشرين، وهو لا يحسن أن يتصرف في أموره، ولا يقدر الأمور حق قدرها بخلاف فترات زمنية مضت وكان يشترك في الحياة، ويشترك في تحمل المسؤولية من فترة مبكرة، فلا يكاد يبلغ العاشرة أو ما بعدها إلا وقد أصبح عنده عقل، وأصبح عنده نضج. فأنا أقول: إن النضج الجسمي الذي يدل عليه الاحتلام ليس دليلاً

يقينيا على حصول العقل، والتكاليف الشرعية مربوطة بقضية العقل، استعداد الإنسان لتحمل المسؤولية، ولذلك يشوبها شوائب، منها: الإكراه. العاقل إذا أكره على تصرفه جعل تصرفه هذا مشوباً، لأنه لا يصدر عن إرادة صريحة واضحة. فمن هنا أنا أقول بأن علينا النظر في قضيتين ومناقشتهما في البحث، أولاهما قضية الصغر. الصغر هذه مرحلة يدخل فيها الطفل وهي متيقنة، والقاعدة أنه لا ينتقل عن اليقين إلى غيره إلا بيقين آخر. فالآن لو نكلف هذا الصبي فلابد أن نتيقن أنه أصبح عاقلاً يتحمل المسؤولية؛ لأن النضج الجسمي لوحده لا يكفي. لابد من وجود العقل لتحمل المسؤولية. ونحن نناقش هنا المسؤولية المدنية والمسؤولية الجنائية، أن يكون الإنسان مسئولا عن تصرفاته الجنائية من حيث العقوبة والمساءلة. فأقول: إن قضية الصغر متيقنة لا يجوز أن ننتقل عنها إلى مسألة أخرى فنحمل الطفل تبعات لم يكن يتحملها أثناء الصغر، إلا إذا تيقنا أنه أصبح أهلاً لأن ينتقل إلى مرحلة أخرى، وهي مرحلة التكليف لابد أن يكون عاقلاً.

القضية الثانية: تغير البيئات والأحوال.

هاتان القضيتان حقيقتان بالاعتبار في النظر الاجتهادي. ولذلك أقول بأن تحديد البلوغ بسن الثامنة عشرة هو ما قال به عدد من العلماء، وقال الإمام ابن حزم بسن التاسعة عشرة للرشد المدني. وأقول: إن تحديده بهذه السن أقرب إلى أن يكون الصبي وصل فيه إلى مرحلة يستطيع أن يتحمل فيها مسؤولية تصرفاته. هناك بعض الأمور قد تسبق هذه السن إذا وصل إلى سن الخامسة عشرة مثلاً، وهي أكثر ما ناقشها العلماء، وكثير منهم وقف عندها، والحديث كما تقدم الكلام فيه لا يدل دلالة صريحة على أن هذه السن هي سن البلوغ أو سن التكليف الشرعي. وغالب ما استنتجه العلماء أنها تدل على إطاقة القتال واحتماله. وهذه المسألة مسألة جسدية لا علاقة لها بهذه السن. لكنني أقول بأنه يمكن أن نفرق هنا بين عدد من الأمور:

أولها: العقوبة الكاملة، هذه ينبغي ألا تطبق إلا على من وصل إلى هذه السن، سن الثامنة عشرة.

وأما مساءلة هذا الصبي قبلها وتأديبه وتهذيبه بما يناسبه، فهذه لا مانع منها قبل هذه السن.

وقضية أخيرة أختم بها، وهي قضية تحديد سن الزواج، كما هو المعمول به في بعض القوانين. أنا أرى أن هذه المسألة لا تأباها أدلة الشريعة ولا مقاصدها؛ لأن هذه إذا نظر فيها إلى مصلحة المحافظة على الزواج، أو حسن التصرف عند استمرار الزواج، أو عند انتهائه، ينبغي أيضاً أن ينظر فيها على هذا الجانب، جانب العقل، فإذا نظر إلى هذه المصلحة فلا بأس، ولا تأبى أدلة الشريعة من أن نحدد سناً معينة للزواج.

هناك في الحقيقة بعض القوانين رأت رأياً، أرى أنه رأي جيد لا بأس من الأخذ به، وهو أنهم لم يقفلوا الباب في الزواج لمن لم يكن قد وصل إلى هذه السن، لكن ربطوه برأي القاضي، فإذا رأى القاضي أن هذا الشخص يصلح للزواج من ناحية السن، ومن ناحية العقل والإدراك فيأذن له. وأنا أعتقد أن هذا المخرج مخرج حسن. وله أمثلة كثيرة منها قضية الصلاحية الطبية للزواج، وأنا أعتقد أن هذا يمكن أن يحل المشكلة.

وشكراً لكم، وجزاكم الله خيراً.

الدكتور عبد الناصر أبو البصل:

بسم الله الرحمن الرحيم.

شكراً معالي الرئيس على أتاحة الفرصة، وكنت أود أن تكون كلمة الدكتور محمد على البار فاصلة في النزاع، ولكنني رأيت أنه هو الذي يطلب منا أن نفصل في النزاع. مسألة سن البلوغ مسألة طبية، ولم أجد بحثاً من طبيب في هذا المجال، ولكن بعض البحوث تطرقت إلى هذا الجانب، الدكتور حمزة الفعر تطرق إليه، وهناك إشارات أخرى.

أناقش أولاً في اختيار العنوان مسألة البلوغ وأثره في التكليف، مسألة البلوغ مسألة جسمية معروفة، فهل نقصد بالقرار أن يصدر سناً للبلوغ أم سناً للرشد؟ ثم صدور قرار بهذا الموضوع – وقد رأيت من خلال البحوث إشارة كبيرة إلى مسألة المسؤولية الجنائية – سيثير عدة إشكالات:

أولاً: نحن نعيش في واقع توجد فيه قوانين محلية على مستوى الدول، وقوانين تفرضها المنظمات الدولية، ولابد أن نتذكر الاتفاقيات الدولية، مثل: اتفاقية حقوق الطفل وتحديد هذه الاتفاقية للطفل ومساءلة الطفل هذا، وكيف يخرج من سن الطفولة إلى سن التكليف القانوني والمسائل القانونية فيما يتعلق بالجنايات.

ثانياً: إشكالية الميلادي والهجري. القوانين مختلفة في الميلادي والهجري وتحتاج إلى حل لهذا الموضوع، وفيها قضايا كثيرة لا بأس أن يكون هناك قرار يوحد بين الأمة الإسلامية، ومن أهداف هذا المجمع السعي نحو الوحدة الإسلامية والوحدة التشريعية قوانين معظم الدول تعتمد التاريخ الميلادي، ولذلك هناك فرق بين السن الميلادي والسن الهجري.

ثالثاً: فكرة تحديد حد أدنى وحد أعلى، وإن كانت فيها غرابة، لكن عمل بها في القانون العثماني، ففي قانون الدولة العثمانية حينما حددوا سن الزواج بالثامنة عشرة ثم سمحوا للقاضي بأن يكون له رأي إذا رأى المصلحة في زواج من كان دون ذلك. وهذا فتح باب للاجتهاد ولا مانع من الأخذ به، وأخذت به بعض القوانين الحديثة. وآخرها التعديل الأخير في قانون الأحوال الشخصية الأردني وقد منح هذا الحق للقاضي.

هناك سؤال: هل سن التكليف يتجزأ؟ بمعنى هناك سن للزواج والأحوال الشخصية، هناك سن المسؤولية الجنائية، هناك سن تكليف في العبادات، وهناك سن في المعاملات، وما إلى ذلك، وحتى في المعاملات تختلف بعض المسائل عن الأخرى.

هذه الإشكاليات ستكون أمامنا في ظل الاختلافات الكثيرة في التحديدات القانونية المعاصرة.

أرى تحديد القرار بسن التكليف المتعلق بالمسؤولية الجنائية، وشروط المسؤولية الجنائية قد يخرجنا من هذا الاختلاف.

والله أعلم.

الدكتور عبد الستار أبو غدة:

بسم الله الرحمن الرحيم.

في ضوء ما سمعناه وما قرأناه في الأبحاث من اختلاف بين الوجهة الفقهية والنظر القانوني فإننا نقع في مشكلة لابد من حلها.

القوانين تجعل السن الثامنة عشرة في التصرفات المدنية، وأحياناً في الجنائية، وقد تزيدها، وأما في الفقه فنجد قول الجمهور بالخامسة عشرة بالنسبة للذكر وللأنثى الرابعة عشرة.

وللتوفيق بين هذين الاتجاهين نستحضر مبدأ أشار إليه علماء أصول الفقه والقواعد الفقهية وهو مبدأ تجزؤ الأحكام، وسندهم في هذا المبدأ قصة زمعة وسودة حينما أختلف في الوليدة التي ولدت على فراش زمعة، وقال النبي ﷺ بعدها: «لك ما ادعيت يا زمعة، واحتجبي منه يا سودة» ، فأخذ الفقهاء والأصوليون من هذا الحديث أنه لا ينكر تجزء الأحكام إذا اقتضت بعض الظروف أو بعض المصالح ذلك، وفي هذه الحالة نستطيع أن نفرق بين التصرفات. فبالنسبة للأمور العبادية نطبق ما قاله به الفقهاء من السن المحدودة بخمسة عشر أو أربعة عشر؛ لأن في هذا تبكيراً بتعويد الإنسان المسلم على العبادة ومؤاخذته على تركها، أما بالنسبة للقضايا المدنية والجنائية التي فيها شدة وفيها قسوة، فإنه يمكن أن نأخذ بالمنظور القانوني المستند إلى بعض آراء الفقهاء مثل رأي الإمام أبي حنيفة في تحديد سن البلوغ بالنسبة للذكر ثمانية عشر وبالنسبة للأنثى بسبعة عشر.

أيضاً يمكن التفرقة في مجال التدخلات الطبية الجراحية التي تلزم بها القوانين الطبية بما سمعناه من الدكتور البار فنأخذ بهذا الحكم بالسن العالية.

كذلك يمكن التفرقة في الأمور الجنائية بين الحدود والتعازير، فإذا ارتكب الصبي شيئاً من الحدود نطبق السن العالية؛ لأن الحدود تدرأ بالشبهات، وفيها عقوبات مشددة، أما إذا كان ما ارتكبه تعزيراً فنطبق عليه السن المتدنية ردعاً عن التسرع في هذه المخالفات.

هذا المبدأ أحببت أن أنوه به وهو مبدأ مطبق في كثير من الفروع الفقهية، وربما يكون فيه توفيق بين القوانين الآمرة الملزمة، وبين الفقه الذي نعتز به، ونحاول أن نتمسك به.

والله أعلم.

الدكتور علي محي الدين القره داغي:

بسم الله الرحمن الرحيم.

شكراً لسعادة الرئيس، وشكراً للباحثين وللعارض الكريم على عرضه الجيد.

هناك عدة أمور سبقني إليها بعض الإخوة الكرام، ولذلك لا أريد أن أكررها بقدر الإمكان، وخاصة ما أشار إليه أخي الأستاذ الدكتور عبد الستار أبو غدة في مسألة التفرقة بين التصرفات المالية، أو ما يسمى بالمسؤولية المدنية والمسؤولية الجنائية، ولكن أمر عليها مر الكرام.

أنا أعتقد هذه المسائل بالتأكيد أنها كلها مسائل اجتهادية، ولذلك فيها سعة ومجال لاختيار ما هو الأنسب والأصلح بالنسبة لعصرنا الحاضر.

هناك عدة أمور أساسية منها: مسألة التمييز، ومسألة البلوغ، وكذلك المسؤولية المدنية والعبادية، وكذلك المسؤولية الجنائية.

بالنسبة للتمييز فقهاؤنا حينما حددوا بالسبع سنوات، استأنسوا بحديث الرسول ﷺ في الأمر بالصلاة عندما يبلغ الصبي سبع سنوات، وهذا ما تؤمر به، معناه هو دليل على أن له نوعاً من التمييز، ومع ذلك معظم فقهائنا قالوا: إن المعيار في التمييز ليس بالسن وإنما يعتمد على التمييز الحقيقي، وهذا يختلف من بيئة إلى أخرى. ويمكن الأخذ برأي الحنفية في مسألة بين فترة التمييز وبين فترة الخامسة عشر بما يتعلق بالمسؤولية المدنية في التصرفات القولية في أنه يمكن التصرفات النافعة نفعاً محضاً والضارة ضرراً محضاً، وكذلك الدائرة بين النفع والضرر.

بالنسبة للبلوغ أود أن أبين بأن العلماء حسب علمي لم يختلفوا في أن البلوغ للأنثى يتم بالحيض في أي وقت كان، وفي الغالب يبدأ من تسع سنوات إلى ما بعد ذلك.

وكذلك لم يختلفوا في أي وقت كان، وفي الغالب يبدأ من تسع سنوات إلى ما بعد ذلك.

وكذلك لم يختلفوا في الاحتلام كبلوغ شرعي يترتب عليه الأحكام التكليفية وكذلك بقية الأمور. وأضافوا إليها شيئاً آخراً وهو مسألة الرشد، والرشد ليس له سن معينة إلا عند الحنفية، هم قالوا بأن هناك أقصى حد للرشد هو خمس وعشرون سنة. أما ما عدا ذلك من المذاهب، فكما يقول ابن عباس رضي الله عنهما قد يكون الإنسان له لحية ومع ذلك لا يزال سفيهاً لا تسلَّم إليه الأموال. فبالتالي قضية الرشد معيارية الرشد بأنه ليست محددة بالسن تساعدنا في أننا نبكر في الاعتراف بأن البلوغ يتم بخمسة عشر سنة وهو رأي الجمهور أو بالبلوغ والاحتلام. كان رأيي مثل رأي الدكتور عبد الستار أبو غدة في هذه المسألة بناء على أن الحدود تدرأ بالشبهات؛ لأن القرآن الكريم اشترط شرطين قال تعالى: ﴿ وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ ﴾ هذا الشرط الأول، وقال تعالى: ﴿ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ﴾. فبالتالي مسألة الرشد تجعلنا الا نخاف من الاعتراف بالسن المبكرة، أو الاعتراف بالبلوغ المبكر. أما مسألة الجنائي فيمكن أن نأخذ بالقول بالآخر وهو لا يخرج عن قول للفقهاء المالكية الذين قالوا بين عشرين وواحد وعشرين واثنين وعشرين، الحنفية قالوا بين سبعة عشر وثمانية عشر، يمكن أن نختار السن للبلوغ للمسؤولية الجنائية مع تحقق الرشد، في كل الاعتبارات الرشد محقق وهو ما وضعه ابن رشد وهي عبارة جميلة جداً حيث يقول: «هو القدرة على تثمير المال»، لأول مرة أرى هذه الكلمة الجميلة، أن يكون له القدرة على الاستثمار، والمخاصمة وما أشبه ذلك.

هذا ما أردت بيانه، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدكتور أحمد الحداد:

بسم الله الرحمن الرحيم.

أعتقد أن بحث هذه المسألة لا يأتي بجديد كثيراً؛ لأنها مقررة عند الفقهاء وعند القانونين على حد سواء. فالبلوغ يتعلق به أحكام في مجال العبادة، وفي مجال

المعاملات، وفي مجال الجنايات، وكل هذه الأحكام مقررة عند المذاهب، وكذلك لها مجالات أخرى عند القانونين.

أما العبادات فلا خلاف أنها تجب عليه عند البلوغ الذي يحصل بإحدى العلامات المعتبرة عند الفقهاء، وهي: الاحتلام بالاتفاق، أو الحيض بالنسبة للأنثى، والذي قد يكون لتسع سنين، أو الخمسة عشر سنة عند الشافعية، أو الإنبات عند السادة الحنابلة، أو عند الثامنة عشر عند غيرهم.

وأما في المعاملات فمعلوم عند الجميع أنه يشترط لها البلوغ والرشد، فإن بلغ غير رشيد لم تصح معاملاته، ولا تصرفاته في ماله، أياً كان تصرفه. وقد رخص الشارع له في المعاملات في محقرات الأمور التي جرى العرف بها، من الهدية والإذن بالدخول إذا كان مميزاً، وذلك عملاً بالعرف السائد، والعرف في الشرع له اعتباره، لذا عليه الحكم قد يدار.

وأما الجنايات فإنه ضامن لها؛ لأنها من باب خطاب الوضع، بمعنى أنه يضمن ما أتلفه، ويضمن الأروش، أو الديات إذا حصل منه قتل، وذلك ما لا يختلف فيه الصغير عن الكبير. نعم، لا يؤاخذ بجنايته عند الله، ولا في إقامة الحدود؛ لرفع قلم التكليف عنه قبل بلوغه بالسن المختلف فيه، كما تقدم، أو الاحتلام المتفق عليه.

وينبغي أن يختار المجمع أوسع الأقوال في هذا الجانب، أعني في جانب الجنايات؛ لأن الشارع يتشوف إلى درء الحدود، وأوسع الأقوال في ذلك هو قول السادة الحنفية والمالكية الذين رأوا تحديده بثماني عشرة سنة.

أما مسألة الرشد فهي أمر زائد عن التكليف؛ لأنه يتعلق بالتصرف في المال، وكما تفضل شيخنا الأستاذ الدكتور حمزة أن كثيراً ممن يبلغون قد لا يكونون رشداء، وينبغي عندئذٍ أن يجعل الاختبار هو المعيار في ترشيده؛ لأن حجز ماله عنه إلى الحادية والعشرين، أو ما فوقها، كما يراه القانونيون قد يؤدي إلى ضياع مصالح كثيرة. وقد أو كل الحق سبحانه وتعالى تحديد ذلك للأوصياء ومن في حكمهم حيث قال: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾. والمؤانسة تعني الاختبار، بأن يجرب في البيع والشراء، أو فيما يمكن أن يعامل به. وعندئذٍ أن تكون الجهات المعنية بذلك هي المرشحة لترشيده من غير أن نضبط ذلك بضابط محدد لا يحيد عنه؛ لأن

الأطفال أو هؤلاء الصغار يختلفون ويتفاوتون في الذكاء، فينبغي أن نجعل ما جعله الله – عز وجل – من الاختبار الذي يعتبر معياراً. والاختبار أمر سهل ويسير ويعود إلى اجتهاد القاضي. ولا ينبغي أن ننحو نحو القانونيين في كل ما يفعلون أو في كل ما يقررون؛ لأننا نعنى بالجوانب الشرعية لا القانونية.

هذا ما أردت توضيحه، وأشكركم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدكتور إبراهيم بشير الغويل:

بسم الله الرحمن الرحيم.

في الحقيقة لم أكن أود الحديث في هذا الموضوع؛ لأننا عشناه على مدى سنوات. أنا أعتبر نفسي – بفضل من الله – أنني درست هذه المواضيع، سواء في الفقه والأصول والمذاهب المقارنة أو في القانون على يد عمالقة من أمثال الدكتور محمد يوسف موسى، والشيخ أبو زهرة، والدكتور عبد الوهاب خلاف، والدكتور السنهوري نفسه. وأنا أشكر الباحثين لأبحاثهم، وأقدر بحكم الحياة التي عشتها أمام القضاء البحث الذي قدمه الدكتور ثقيل بن ساير الشمري، قاضي محكمة التمييز. وأعتبر أن ما ورد فيه من مناقشات علمية وطبية هو أمر طبيعي بالنسبة لنا، نحن الذين نعتبر القاضي هو الخبير الأعلى، مهما استمع إلى خبرات وتقارير غيره. كنت تمنيت أن يخدموا المشروعية العليا. هناك مشروعية عليا لابد أن نصل إلى نوع من الاتفاق عليه. نحن نؤمن أن هذا الدين القيم إنما أكدته الأعراف التي قادها الأنبياء والرسل وهدوا بها هذه الأمم، وهو ما يتفق مع الفطرة ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾، فهي ثلاثة أمور لا يختلف إملاؤها: الفطرة أو القواعد الطبيعية، مع الأعراف المستقرة، مع الدين القيم، هي التي تمثل المشروعية العليا. لذلك أنا اهتممت بما أورده الدكتور ثقيل؛ لأنه أيضاً يوضح ما هو طبيعي وما هو طي ويؤكده وفقاً لفقهنا، وما ورد من مشروعية عليا في هذا الدين القيم.

هذا ولكني طلب التعقيب؛ لأن الدكتور علي السالوس وأنا أستغرب لماذا توقف عند الأستاذ حسن الجواهري فيما قال بأن سن البلوغ هي تسع سنوات وما إليها، ولم يتوقف فيما قاله الآخرون في نفس الكلام، وما قرره الآن الدكتور البار. أو أن

نتوصل إلى تجنب الرصد بمرصاد معين أو الكيل بمكيالين، والأهم في هذا الموضوع هو، هل سنعمل ما هو مستقر في فقه هذه الأمة، وما يتوجه به الدين القيم؟ أم أننا نحاول أن نفرض وصايتنا، وكأننا أعرف مما ورد في هذا الدين وما ورد في التقارير الطبية وما إليها؟ هذه الأمة شهدت أناساً عمرهم أربعة عشر وثلاثة عشر وثمانية عشر سنة ذهبوا لقيادة العالم، كان رسول الله والصحابة يجتمعون في دار الأرقم بن أبي الأرقم وعمره أربعة عشر سنة، وزيد وعمره ستة عشر سنة أمر على جيش، ومعاذ حينما أرسل إلى اليمن لكي يغيرها بالكامل كان عمره ثمانية عشرة سنة. أنا أتمنى أن نعود لتاريخنا ولأصولنا ولفكرنا ولمشروعيتنا العليا التي تقوم على هذا الأمر.

ملاحظة أخيرة، أنا لا أعرف هل أنا مخطئ أم على صواب؟ الله أعلم. أنا درست المذاهب الفقهية على يد الشيخ محمد أبو زهرة، ولم أدرسها على أنها مذاهب سنية وشيعية، أنا أعرف أن تعبير شيعة وسنة وخوارج هذا موضوع سياسي في حدث تاريخي سياسي، وقد يشيع بين الناس ذلك، لكن في مجمع فقه إسلامي نتحدث عن شيعة وسنة ذلك لا أعرفه، أعرف مذهب الإمام جعفر الصادق، أعرف مذهب الإمام زيد، أعرف مذهب الإمام أبو حنيفة ومذهب الإمام مالك، ومذهب الشافعي، ومذهب الإمام أحمد بن حنبل، هكذا درست الفقه المقارن. أما أن يقال: شيعة وسنة وخوارج، فهذا تقسيم سياسي في حدث تاريخي معين، ينبغي أن لا يزال يمد أثره على حياتنا حتى هذا العصر! أنا أطرح هذا السؤال ليعلق ويفكر فيه. هذا مجمعنا يجمع بين المذاهب الفقهية الإسلامية بمعرفتها ومقامها وإجراء المقارنات بينها ومعالجة مشكلات هذا العصر.

وشكراً لكم.

الدكتور محمد عبد الغفار الشريف:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

بعد الشكر للجميع أتفق مع الرأي الذي قال بتقسيم البلوغ إلى أقسام:

القسم الأول: هو البلوغ التعبدي، وأرى أن تترك هذه المسؤولية للوالدين ولما يعتقدانه في ذلك، بحسب المذاهب المعتمدة؛ لأن المسؤولية التعبدية مسؤولية تربوية وقد تركها رسول الله للوالدين في حديثه الشريف: «مروا أولادكم بالصلاة لسبع، واضربوهم عليها لعشر».

القسم الثاني: المسؤولية المدنية لما في ذلك من تحمل تكاليف ومسؤوليات النكاح من نفقةٍ وتربية إلى آخره.

وأرى أن هذا يحتاج إلى تقييد بالرشد؛ لأن القرآن الكريم قد قيد المسؤولية المدنية بالرشد في قوله تعالى: ﴿وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ﴾، وتقرير الرشد في الغالب يحتاج إلى تحديد السن للقاضي، وعدم ترك ذلك لاجتهادات القضاة لما يسبب ذلك من اضطراب في الأحكام. وعادة المترافعين يبحثون عادة عن القاضي الذي يصلح اجتهاده لمصلحتهم.

أما المسؤولية الجنائية والجنايات فتنقسم إلى أقسام:

أولاً: جناية مالية، وهذه يجب أن تلحق ببلوغ المسؤولية المدنية لحفظ أموال الناس من الاعتداء عليها.

ثانياً: جناية القصاص، وهذه تتنازعها مصلحتان:

الأولى: حماية المجني عليه من الاعتداء عليه، وحفظ حقه فيما أعتدي عليه.

الثانية: حماية الجاني من القصاص، خصوصاً إذا كان مغرراً به؛ لأن المسؤولية على المباشر كما هو مقرر عند الأصوليين.

لذا أرى الأخذ بالسن الأقل للبلوغ في إيجاب الدية، واعتبار السن الأعلى في إيجاب القصاص.

أما جناية الحدود، وهذه الحق الغالب فيها لله تعالى، فنأخذ بالأحوط للصغير الجاني.

ثالثاً: أنا أرى أنه يجب أن نتعلم من الفقه المقارن وتاريخنا، بأن الهجوم على الآخرين لا يرفع الخلاف بل يزيد شقة الخلاف، ومطلوب من الجميع بجميع مذاهبنا الإسلامية نصرة الصواب الذي تدل عليه الأدلة بما يحقق المصلحة الشرعية المقصودة، وأنقل هنا كلاماً للحافظ ابن حجر في (الدرر الكامنة في أعيان المئة

الثامنة) يروي هذا الكلام في ترجمة الشيخ الإمام ابن تيمية – رحمه الله – ونعلم ما كان بين ابن تيمية وابن مطهر الحلي من الخلاف، وفي الرد على بعضهما، وقد قسى ابن تيمية في (منهاج السنة) على ابن مَطهر لكنه يروي أنهما التقيا في موسم الحج، فكان ابن مطهر يعرف ابن تيمية بينما ابن تيمية لم يسبق أن تعرف عليه، فتباحثا في مسائل ووجدا نوعاً من القبول والانسجام فيما بينهما، فسأل ابن تيمية ابن مطهر: من أنت؟ فقال: أنا من أسميتني في كتابك بابن منجس. بعد ذلك حصل بينهما الود، وهذا ما يرويه ابن حجر والعهدة على الراوي؛ وأعتقد أن الإكثار من اللقاءات يرفع غالب ما في النفوس من شحناء.

والله أعلم.

الدكتور عبد السلام العبادي:

بسم الله الرحمن الرحيم.

واضح أن هذا الموضوع بحمد الله تم تغطية معظم جوانبه إن كان ذلك في البحوث أو في التعليقات، لكن الذي أردت أن أشير إليه أن هذا الموضوع في كل بلد من بلادنا قد سوي وعولج معالجة شافية، وقطعاً باجتهاد قائم على ملاحظة أوضاع ذلك البلد وظروفه، فيما يتعلق بالمعايير الخاصة بكل ما أشير إليه، فيما يتعلق بالبلوغ والعقل وبسن الرشد، حتى القضايا التي أشار إليها الدكتور البار، هناك بت واضح فيها، حتى في القوانين في كثير من الدول، يعني فيما يتعلق بمعالجة الفتاة القاصر، واضح أنها هي لم تكن قد اعتبرت في القانون الساري المفعول قد بلغت سن الرشد. وعند ذلك لابد من إذن ولي أمرها ولا مشكلة في ذلك.

وكذلك فيما يتعلق بموضوع القضية الثانية. فحتى إذا لم يكن ولي الأمر فالقاضي بنصوص علمائنا ولي من لا ولي له، وبالتالي تحسم القضية في هذا الإطار. لكن تحديد السن خاصة في قضية الرشد، فواضح من أقوال فقهائنا أنها قضية اجتهادية، وبالتالي كل دولة من الدول لها أن تختار ما تراه مناسباً، ومن هنا تأتي أهمية النظر فيما قرره القانونيون فإنه هو الذي يطبق على جماعة المسلمين في بلاد المسلمين.

فالاهتمام به ليس باعتباره نظراً قانونياً إنما باعتباره اختيارات من ولي الأمر لمعالجة

القضايا التي تطبق على الناس ويعاملون بها. وأذكر ونحن نقرأ هذه المسائل في الدراسة الجامعية أنها كانت من أسهل القضايا باعتبار أنه لا خلاف حولها ولا نقاش فيها. توجهت بعض الدول الآن لرفع سن الزواج، لكنها في نفس الوقت أباحت أن يتم الزواج بأقل من ذلك، كما جرى في الأردن، وذلك بأنه يمكن بموافقة قاضي القضاة أن يتم الزواج في سن الخامسة عشر، وإن كان رفع إلى الثامن عشر. فكل هذه القضايا تم معالجتها بنظر مقبول. وليس فيه إشكال شرعي إلا إذا كان عند بعض الإخوة معالجات تمت في بعض الدول مخالفة لأحكام الشريعة ما ورد عن رسول الله ؛ لأنه في كثير مما ورد عن رسول الله لم يجر تحديد مباشر للسن، إنما ترك لعلامات طبيعية وأمور تختلف من بلد إلى بلد، ولذلك هناك سعة في هذا الموضوع، وهناك مجال للاجتهاد وتبن لما يمكن أن يكون أصلح وأنفع في بلد دون بلد آخر.

وشكراً، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدكتور سيف الجابري:

بسم الله الرحمن الرحيم.

لقد دار النقاش في الجلسة الصباحية عن بعض الظواهر وخاصة مع الآخر بين المسلمين وغيرهم. بما أن الأمر في هذا الموضوع فيه السعة لسن البلوغ عند الفقهاء، وكما تعلمون يا سادة أصبح العالم اليوم قرية صغيرة يتعايش فيها أهل الأديان المختلفة في بلد واحد، بما أن السن القانوني العالمي حدد سن البلوغ بثمانية عشر عاماً للذكر والأنثى على سواء، وتعلمون أن القوانين الوضعية كذلك، أخذت قوة شرعية من ولي الأمر، فكل بلد مسلم إذا حدد ولي الأمر سن البلوغ وجب له السمع والطاعة خروجاً من الخلاف. ونرى اليوم أن أكثر القوانين الوضعية حددت السن كما ذُكر بثمانية عشر عاماً. ومن هنا أرى أن يتفق أهل المجمع المبارك وأهل العلم على توحيد هذا الرأي؛ لأنه يوفر الجهد الكثير على القضاة وغيرهم في ضبط هذه المسألة. وهي توافق كذلك ما عليه القانون العام في الدول الأخرى. وتعلمون كذلك أن حقوق الإنسان المشتركة اليوم أصبحت سيفاً على العالم كله وممسكاً على

المسلمين بالذات، وأن القانون إذا صدر عمم المسلمين وغيرهم في كل بلد، لذلك تحديده بثمانية عشر فيه مصالح كثيرة، كما ذكرها أهل العلم في مداخلاتهم في هذا المجمع المبارك. وتعلمون أن آخر قانون صدر هو قانون دولة الإمارات الذي حدد سن البلوغ بثمانية عشر عاماً، وقبل هذه السن يسمى طفلاً أو حدثاً له ضوابط تذكر في مكانها.

وشكراً لكم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الرئيس:

شكراً، والشكر للجميع، وانتهت المداخلات، وعلى كل حال لجنة الصياغة لهذا الموضوع تتألف من الدكتور ثقيل الشمري، والدكتور عبد الله الجبوري، والدكتور عبد الناصر أبو البصل، والدكتور محمد علي البار، والدكتور سيف الجابري.

وبهذا ترفع الجلسة، وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

ثالثاً: القرار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين

قرار رقم ١٦٨ (١٨/٦)

بشأن

تحديد سن البلوغ وأثره في التكليف

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته الثامنة عشرة في بوتراجايا (ماليزيا) من ٢٤ إلى ٢٩ جمادى الآخرة ١٤٢٨ هـ، الموافق ٩- ١٤ تموز (يوليو) ٢٠٠٧م.

بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع تحديد سن البلوغ وأثره في التكليف، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله.

وبعد استحضار أن العقل مناط التكليف، وأن الصغير لا يكلف شرعاً إلا إذا بلغ مرحلة تدل على توافر العقل وتمام الإدراك، وأن هناك إمارات بدنية تدل على ذلك وأن اللجوء إلى تحديد سن معينة في حالة عدم معرفة البلوغ الطبيعي بالأمارات البدنية الدالة عليه متوافق مع قواعد الشريعة ومقاصدها، وأن الشريعة جاءت بالاحتياط في الحدود بدرئها بالشبهات،

قرر ما يلي:

أولاً: سن التمييز السابق لمرحلة البلوغ سبع سنوات وتعتبر تصرفات من لم يبلغها باطلة. أما المميز فإن تصرفاته المالية تنقسم إلى: تصرفات نافعة نفعاً محضاً فتقع صحيحة نافذة، وتصرفات دائرة بين النفع والضرر فتقع موقوفة على الإجازة ممن يملكها، وتصرفات ضارة ضرراً محضاً فلا يعتد بها.

ثانياً: نظراً لكون البلوغ مرتبطاً بنمو الجسم ووصوله إلى مرحلة معينة يحصل بها تمام الإدراك فإنه يعتبر البلوغ الطبيعي بالأمارات الدالة عليه، أو بالبلوغ بالسن بتمام (خمس عشرة سنة) في مسائل التكاليف بالعبادات. أما في التصرفات المالية

والجنائية فلولي الأمر تحديد سن مناسبة للبلوغ حسبما تقتضيه المصلحة طبقاً للظروف المكانية والبيئية.

ثالثاً: لا يجوز إيقاع العقوبة بالحد أو القصاص على غير البالغ وتكون عقوبته بالتعزير والتأديب المفوض إلى ولي الأمر، بما يتناسب والمرحلة العمرية التي وصل إليها غير البالغ.

رابعاً: لا تسقط عن غير البالغ التبعات المالية من ضمان المتلفات وتحمل الديات حسب ما هو مقرر شرعاً.

والله أعلم

الموضوع السابع
حقوق وواجبات المرأة المسلمة

البحوث المقدمة

١) حقوق وواجبات المرأة المسلمة: إعداد الأستاذ تيجاني صابون محمد.
٢) الحقوق الشرعية والسياسية للمرأة المسلمة: إعداد الدكتور حسن بن محمد سفر.
٣) حقوق وواجبات المرأة المسلمة وأثرها في توجيه مشاركتها في التنمية المتكاملة والمتوازنة المرأة المسلمة الماليزية أنموذجاً: إعداد د. غالية المتكاملة والمتوازنة المرأة المسلمة الماليزية أنموذجاً: إعداد د. غالية بوهدة، د. ميك ووك محمود، د. أختر زيتي عبد العزيز.
٤) حقوق المرأة المسلمة وواجباتها في ضوء تحديات العصر: نحو منهجية رشيدة للتعامل مع قضايا المرأة تنظيراً وتطبيقاً: إعداد الأستاذ الدكتور قطب مصطفى سانو.
٥) حقوق وواجبات المرأة المسلمة إعداد الدكتور محمد عبد الرحيم سلطان العلماء.
٦) التوازن بين حقوق المرأة وواجباتها على ضوء اللائحة الإسلامية لحقوق الإنسان: إعداد آية الله الشيخ محمد علي التسخيري.
٧) المرأة المسلمة والتحديات العالمية من خلال بعض الاتفاقيات الدولية: إعداد آية الله الشيخ محمد علي التسخيري.
٨) حقوق وواجبات المرأة المسلمة: إعداد الدكتور محمد بن يحيى بن حسن النجيمي.

*** ملاحظة:**

تم ترتيب البحوث حسب الترتيب الهجائي لأسماء السادة الباحثين. وأن الآراء الواردة في البحوث والمناقشات تعبر عن رأي كاتبيها ولا يعني نشرها اقرارها من قبل المجمع.

حقوق وواجبات المرأة المسلمة

إعداد
الأستاذ تيجاني صابون محمد
مدير الموارد البشرية بالجمعية الوطنية في تشاد
ممثل جمهورية تشاد لدى مجمع الفقه الإسلامي
الدولي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على خير خلق الله سيدنا محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه أجمعين.

المقدمة

يعتبر الإسلام أول نظام في التاريخ نظر إلى المرأة على أنها كائن بشري لا يستكمل مقومات بشريته حتى يتعلم، وشأنها شأن الرجل سواء بسواء، فجعل العلم فريضة عليها كما هو فريضة على الرجل، وحثها أن ترتفع بعقلها كما ترتفع بجسدها وروحها عن مستوى الحيوان، بينما ظلت أوروبا تنكر هذا الحق إلى عهد قريب ولم تستجب إليه إلا خضوعاً للضرورة.

فقد عين الإسلام حقوقاً وواجبات المرأة، كما سوى بينها وبين الرجل في جملة من الحقوق والواجبات دون إعلاء لجنس على آخر إلا بالتقوى والعمل الصالح.

فإذا جاءت بعض التفرقة بين الرجل والمرأة فإنما يرجع ذلك لطبيعة كل منهما وطبيعة ما خلقا له. قال تعالى: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰ ۝١ وَٱلنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ۝٢ وَمَا خَلَقَ ٱلذَّكَرَ وَٱلۡأُنثَىٰٓ ۝٣ إِنَّ سَعۡيَكُمۡ لَشَتَّىٰ﴾ (الليل: ١ - ٤).

ويتضمن هذا البحث أربعة فصول:

الفصل الأول: مكانة المرأة قبل الإسلام.

الفصل الثاني: مكانة المرأة في الإسلام.

الفصل الثالث: حقوق وواجبات المرأة في الإسلام.

الفصل الرابع: ما يسمى بحقوق المرأة في المجتمعات الغربية والتعليق عليها.

الخاتمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الفصل الأول:
مكانة المرأة قبل الإسلام

ويراد بما قبل الإسلام عصر الجاهلية التي كان يعيشها العرب بصفة خاصة، ويعيشها أهل الأرض بصفة عامة، حيث كان الناس في فترة من الرسل، ودروس من السبل، وكانت المرأة في هذا الوقت في الأغلب الأعم تعيش فترة عصبية – خصوصاً في المجتمع العربي – حيث كانوا يكرهون ولادتها. فمنهم من كان يدفنها وهي حية حتى تموت تحت التراب، ومنهم من يتركها تبقى في حياة الذل والمهانة، كما قال تعالى: ﴿ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَٰرَىٰ مِنَ ٱلْقَوْمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓ أَيُمْسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِى ٱلتُّرَابِ أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾ النحل: ٥٨ – ٥٩.

وقال تعالى: ﴿ وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ﴾ التكوير: ٨. والمؤودة هي البنت تدفن حية حتى تموت تحت التراب. وإذا سلمت من الوأد وعاشت فإنها تعيش عيشة المهانة، فليس لها حظ من ميراث مهما كثرت أمواله، ومهم عانت من الفقر والحاجة، لأنهم يخصون الميراث بالرجال دون النساء، بل بأنها تورث عن زوجها الميت كما يورث ماله. وكان الجمع الكثير من النساء يعشن تحت زوج واحد حيث كانوا لا يتقيدون بعدد محدد من الزوجات غير عابئين بما ينالهن من جراء ذلك من المضايقات والإحراجات والظلم.

تشير معظم الدراسات التاريخية بأن وضع المرأة في العصور القديمة كان سيئاً جداً.

فاليونانيون على وفرة نصيبهم من الفلسفة والفن لم يرتفعوا بالمرأة إلى منزلة أعلى من منزلة الخادمة أو مدبرة البيت على أحسن الحالات وكانوا يسكنون الزوجات في حجرات تقل فيها النوافذ ويندر الخروج منها إلا في الأسواق والمحافل، ويؤثر الرجال مصاحبة الغانيات الأجنبيات (اللائي عرفن باسم اليهيتر) على مصاحبة زوجاتهم الشرعيات.

وعلى الرغم من مذهب أفلاطون في واجبات المرأة العسكرية والسياسية ظل النساء اليونانيات معزولات عن الحياة العامة بحكم العرف وحكم الشريعة.

والرومان يعتقدون بأن النساء مصابات بالعته الطبيعي، فهن في كفالة الرجال على تفاوت السن والمكانة، وعندهم زواج يسمى زواج الولاية (manus) يخول الزوج حقوق التصرف جميعها في الزوجة وما تملك، من مالها. وكانوا ينظرون إلى زواج الولاية كأنه الزواج اللائق الممتاز.

وإذا انتقلنا من الغرب إلى الشرق فالمرأة الصينية كان لها نصيب من وقار الأمومة لاشتهار الصين قديماً بتوقير الأسرة وحياة البيت على العموم، وبعد هذا يمكن الحكم على مركز المرأة الصينية بتلك العادة القاسية التي بقيت إلى أوائل القرن العشرين، وهي عادة الحذاء الحديدي الذي توجبه آداب الزينة لإرضاء الرجل، وفيها الكناية لبيان العرف الذي يفرضه المجتمع على النساء في سبيل التزين والإرضاء.

أما المرأة الهندية يمكن الحكم على مركزها بعادة أقسى من هذه العادة الصينية، وهي العادة التي تقضي بإحراق الزوجة عند وفاة زوجها، كأنما هي وجود ملحق به لا يستقل عن وجوده، أثناء الحياة ولا بعد الممات.

إن حضارة بابل هي أرحم الحضارات الآسيوية القديمة بالمرأة، سواء نظرنا إلى حكم التشريع، أو حكم التقاليد المرعية. فمكانة عشتار والبطل جلجامش تدل على الحرية التي بلغتها المرأة عند البابليين في طلب الزواج لأن عشتار هي التي طلبت يد جلجاش إذا صح هذا التعبير. إلا أن الطلاق كان حق الرجل بسبب أو بغير سبب، وكان للرجل أن يتزوج غير واحدة، ولكنهم كانوا على الأغلب يميزون الزوجة الأولى، ويشترطون على الزوجة الثانية أن تعترف بهذه المزية، وآية ذلك أن تغسل قدميها وتحمل لها كرسيها إلى المعبد، وتعلن الطاعة لها أمام الناس. أما في القارة الأمريكية وتحديداً عند قبائل البولي، كان يضحي بفتاة شابة ثم تقطع أوصالها وتوزع في خطوط المحراث على سبيل القربان.

وكان الأزتك يقطعون رأس فتاة ترمز على ثمرة الذرة في موسم نضجها، كما كانوا يقطعون رأس امرأة عجوز في آخر الموسم ثم يسلخون جلدها ليلتحقه كاهن القبيلة.

كما كان اليونانيون قديماً ينظرون إلى المرأة على أنها شر جلبته الآلهة، فهي وجه النحس والنكبة المتخفية وراء المظهر الحسن.

وفي هولندا وتحديداً في بلدة أدنبورغ عثر على نسخة من قانون كان يطبق في القرن الرابع عشر، وجاء فيه: أنه من حق الزوج أن يضرب زوجته، وأن يشرطها من أسفل إلى أعلى، وأن يدفئ قدميه في دمها، ولا جناح عليه إذا ما أعاد خياطتها بعد ذلك وظلت على قيد الحياة.

وفي اليهودية المحرفة أن حواء كانت هي سبب المحنة والنكبة والتي تسببت في خروج آدم من الجنة مما تسبب في شقائه في الأرض.

وفيها: جميع مال الزوجة ملك لزوجها وليس لها سوى ما فرض لها من المهر في عقد الزواج، تطالب به بعد موته أو عند الطلاق إذا وقعت الفرقة، فكل ما تكسبه من سعي وعمل، وكل ما يهدى إليها في عرسها، ملك حلال لزوجها يتصرف فيه كيف يشاء بدون معارض أو منازع.

الفصل الثاني:
مكانة المرأة في الإسلام

فلما جاء الإسلام رفع هذه المظالم عن المرأة وأعاد لها اعتبارها في الإنسانية، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ ﴾ الحجرات: ١٣ فذكر سبحانه أنها شريكة الرجل في مبدأ الإنسانية، كما هي شريكة الرجل في الثواب والعقاب على العمل: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ النحل: ٩٧، وقال تعالى: ﴿ لِّيُعَذِّبَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلْمُشْرِكِينَ وَٱلْمُشْرِكَٰتِ ﴾ الأحزاب: ٧٣.

وحرم سبحانه وتعالى اعتبار المرأة من جملة موروثات الزوج الميت. قال: تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُوا۟ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا ۖ ﴾ النساء: ١٩، فضمن لها استقلال شخصيتها وجعلها وارثة لا موروثة، وجعل للمرأة حقاً في الميراث من مال قريبها، فقال تعالى: ﴿ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴾ النساء: ٧.

وقال تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۖ وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ ﴾ النساء: ١١، إلى آخر ما جاء في توريث المرأة أماً وبنتاً وأختاً وزوجة. وفي مجال الزوجية حصر الله الزواج على أربع بشرط القيام بالعدل المستطاع بين الزوجات وأوجب معاشرتهن بالمعروف، فقال سبحانه وتعالى: ﴿ وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ النساء: ١٩. وجعل الصداق حقاً لها وأمر بإعطائها إياه كاملاً إلا ما سمحت به عن طيب نفس فقال: ﴿ وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ﴾ النساء: ٤. وجعلها الله راعية آمرة ناهية في بيت زوجها أميرة على أولادها، قال ﷺ: «المرأة راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيتها»، وأوجب على الزوج نفقتها وكسوتها بالمعروف.

فقد قدم الإسلام للمرأة كافة حقوقها المسلوبة، ورفع عنها ما كانت تعانيه من القهر والعنت الذي كانت ضحية له من قبل، فسوى الإسلام بينها وبين الرجل في

جملة الحقوق والواجبات دون إعلاء لجنس على الآخر إلا بالتقوى والعمل الصالح. قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴾ الأحزاب: ٣٥. وقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ الحجرات: ١٣. وقال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾ رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ ۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴿١٩٢﴾ رَّبَّنَآ إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِى لِلْإِيمَٰنِ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِرَبِّكُمْ فَـَٔامَنَّا ۚ رَبَّنَا فَٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّـَٔاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ ٱلْأَبْرَارِ ﴿١٩٣﴾ رَبَّنَا وَءَاتِنَا مَا وَعَدتَّنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ ﴿١٩٤﴾ فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ۖ فَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ وَأُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأُوذُوا۟ فِى سَبِيلِى وَقَٰتَلُوا۟ وَقُتِلُوا۟ لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ثَوَابًا مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلثَّوَابِ ﴾ آل عمران: ١٩١ - ١٩٥.

وقال تعالى: ﴿ لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِىِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ۗ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿١٢٣﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿١٢٤﴾ ﴾ النساء: ١٢٣ - ١٢٤.

وقال تعالى: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ النحل: ٩٧.

وقال تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةً فِى جَنَّٰتِ عَدْنٍ ۚ وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾ التوبة: ٧١ - ٧٢.

الفصل الثالث:
حقوق وواجبات المرأة في الإسلام

حقوق المرأة على أبويها

لقد أوجب الإسلام على الأب الاعتناء بالمرأة منذ ولادتها وذلك أن يختار لها ما يحسن من الأسماء. فقد قال النبي ﷺ: «إنكم تدعون يوم القيامة بأسمائكم وأسماء آبائكم فأحسنوا أسماءكم» (رواه أبو داود بإسناد صحيح). وأن يذبح عنها شاة يدعو إليها من شاء من الأهل والأقارب والجيران والناس علامة على فرحه بها وأمارة على تفاعله مع هذا الحدث السعيد.

ثم جعل الإسلام بعد ذلك إكرام البنات والاعتداد بهن وتربيتهن وتعليمهن واجب على الآباء وأولي الأمر وهي مسئولية عظيمة مناطة في أعناقهم سوف يحاسبون عنها يوم القيامة حساباً عسيراً. واستخدم في ذلك الترغيب كما استخدم الترهيب وضمن لمن سار في هذا الطريق رضوان الله وصحبة رسول الله ﷺ في الجنة. فقد قال رسول الله ﷺ : «من عال ابنتين أو ثلاثاً أو أختين أو ثلاثاً حتى يبلغن أو يموت عنهن كنت أنا وهو في الجنة كهاتين» (رواه ابن حبان بإسناد صحيح).

وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «ما من مسلم له ابنتان فيحسن إليهما ما صحبتاه أو صحبهما إلا أدخلتاه الجنة» (رواه ابن ماجه بإسناد صحيح).

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من كان له ثلاث بنات أو ثلاث أخوات أو بنتان أو أختان فأحسن صحبتهن واتقى الله فيهن فله الجنة» (رواه الترمذي واللفظ له).

وفي أحاديث أخرى جعل لمكرم البنت أجر الصائم القائم المجاهد في سبيل الله.

فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من كفل يتيماً له ذا قرابة أو لا قرابة له فأنا وهو في الجنة كهاتين – وضم أصبعيه

- ومن سعى على ثلاث بنات فهو في الجنة وكان له كأجر مجاهد في سبيل الله صائماً قائماً» (رواه البزار).

كما جعل ذلك حجاباً من النار يوم القيامة:

فقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «ما من مسلم يكون له ثلاث بنات فينفق عليهن حتى يَبِنَّ أو يَمُتنَ إلا كن له حجاباً من النار، فقالت امرأة أو اثنتان؟ قال وثنتان» (أخرجه الطبراني عن عوف بن مالك).

وقد بقي الإسلام يحث على معاملة الأنثى بالحسنى ويدعو إلى ذلك تارة بالموعظة وتارة أخرى بالقدوة. فكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يحمل أمامه بنت زينب على ملأ من الناس، وفي أثناء الصلاة فإذا سجد وضعها وإذا قام حملها. فعن أبي قتادة الأنصاري رضي الله عنه قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو يصلي حاملاً أمامة بنت زينب فإذا سجد حملها» (رواه البخاري ومسلم).

وكأنه بعمله هذا يقول للناس في أكبر جمع لهم: إن الإسلام لا يستحي بالأنثى، وإنما يدعو إلى حملها وإكرامها حتى في لحظات الخشوع لله تعالى.

ونظرة الإسلام هذه ليست حكراً لبنات فئة من الناس، إنما هي شاملة لجميع الإناث بمن فيهن بنات الإماء والعبيد.

فعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «ثلاثة لهم أجران ... ورجل كانت عنده أمة - مملوكة - فأدبها فأحسن تأديبها وعلمها فأحسن تعليمها ثم أعتقها فتزوجها» (فتح الباري).

وهكذا استطاع الإسلام بفضل تعاليمه الفطرية ومنهجه الدقيق أن ينقذ الفتاة من بين مخالب الجاهلية وأنيابها. وأن يسمو بها إلى علياء النفس والمجتمع، وأن يحول مشاعر الأعراب الجامدة المتحجرة إلى مشاعر رقيقة وأحاسيس مرهفة على الابنة من النسمة العابرة أن تؤذيها.

ومن حقوق البنت على أبيها وجوب استشارتها في أمر زواجها، وقد أهمل كثير من الآباء هذا الحق بحجة أنه ليس للبنت رأي مع أبيها. وهذه ناحية استبدادية لا يرضاها الإسلام فضلاً عن أن العقل السليم يرفضها نهائياً، ولا ترضاها حتى

القوانين الوضعية. فإن الزواج في الحقيقة شركة مساهمة بين الزوجين يتعاونان فيها على إقامة بيت مسلم قوامه الود والرحمة كما قال تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ﴾ الروم: ٢١. فإذا لم يكن هناك تجاوب بين الزوجين تهدم بيت الزوجية ولو معنوياً، وإن ظلت حياته شكلياً أمام الناس. ولذا أوجب الإسلام كما أوجب العقل السليم استشارة البنت في أمر تزويجها، ولا سلطان للأب على ابنته في هذه الحالة إلا إذا كان رفض البنت الزواج بمن يريده أبوها غير قائم على أساس.

وفي الحديث أن امرأة أتت إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وشكت إليه أن أباها يريد تزويجها ليرفع به خسيسته فرد نكاحها.

إذن لابد من موافقتها شخصياً سواء كانت بكراً أو ثيباً، ولها الحق الكامل في أن ترفض وليس لوليها أن يكرهها على زواج هي لا تريده.

فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن». (أخرجه مسلم).

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صمتها». (صحيح مسلم).

حقوق المرأة المسلمة على زوجها

لقد فرضت الشريعة الإسلامية حقوقاً للمرأة على زوجها نذكر منها ما يلي:

١. المهر:

قال تعالى: ﴿ وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً ﴾ النساء: ٤.

وقال تعالى: ﴿ وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴿٢٠﴾ وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا ﴾ النساء: ٢٠ - ٢١. وقال تعالى: ﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ﴾ النساء: ٣٤.

إن الشريعة الإسلامية لم تضع حداً للمهر لتفاوت الناس في الغنى والفقر.

٢. النفقة:

إن النفقة على الزوجة واجبة بالقرآن والسنة والإجماع قال تعالى: ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ

يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ ۚ وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ ۗ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۗ وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّآ ءَاتَيْتُم بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ البقرة: ٢٣٣. وقال تعالى: ﴿ أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا۟ عَلَيْهِنَّ ۚ وَإِن كُنَّ أُو۟لَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا۟ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ۖ وَأْتَمِرُوا۟ بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ ۖ وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُۥٓ أُخْرَىٰ ﴾ الطلاق: ٦.

وقال تعالى: ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ۚ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ۚ سَيَجْعَلُ ٱللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ﴾ الطلاق: ٧.

وقال رسول الله ﷺ: «ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف». (رواه مسلم).
وقال ﷺ أيضاً: «تطعمها إذا طعمت وتكسوها إذا اكتسيت» (رواه البخاري ومسلم).

٣. السكنى

إن السكنى حق من حقوق المرأة يجب على الزوج أن يوفر السكن المناسب للزوجة وهذا بنص من القرآن حيث قال تعالى: ﴿ أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ ﴾ الطلاق: ٦. فهذا نص صريح بوجوب السكنى.

٤. حسن المعاشرة

يحق للمرأة أن تحصل على حسن المعاشرة فيجب على الزوج أن يكرمها ويعاملها بالمعروف ويؤلف قلبها ويتحمل ما يصدر منها ويصبر عليها والتلطف معها ومداعبتها.

فقد قال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم : «خياركم خياركم لنسائهم».
وقال ﷺ أيضاً: «استوصوا بالنساء خيراً».
وقال أيضاً: «لا يفرك مؤمن مؤمنة إن كره منها خلقاً رضي منها خلقاً آخر».

٥. صيانة الزوجة

يجب على الزوج أن يصون امرأته بكل معاني الصيانة والحماية، بأن يقوم

برعايتها من سكنى ونفقة وتكريم، فإن صيانتها عز له وحفظ لعرضه.

٦. تعليم الضروري من أمور دينها

يجب على الرجل أن يقوم بنفسه بهذا الواجب، فإن عجز عن ذلك أذن لها أن تحضر مجالس العلم الشرعي. لقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا ﴾ التحريم: ٦.

٧ . الالتزام بآداب وشرائع الدين

على الرجل أن يعمل من أجل إلزام المرأة بآداب وشرائع الدين. لقول الله تعالى: ﴿ وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا ﴾ طه: ١٣٢.

ولقوله ﷺ: «الرجل راع في أهله وهو مسئول عن رعيته». (رواه البخاري).

٨. العدل بينها وبين زوجاته

إن كان للرجل أكثر من زوجة فإنه مأمور من قبل الشرع أن يراعي العدالة بينهما لقول النبي ﷺ: «من كانت عنده امرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقه ساقط». وفي رواية: «وشقه مائل». (رواه أحمد وغيره).

٩. عدم ظلمها وأكل مالها

لا يجوز للرجل استعمال مال زوجته بدون إذنها ولا يجوز للرجل أخذ شيء مما آتاها إذا أراد طلاقها من غير نشوز كان منها. قال تعالى: ﴿ وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴾ النساء: ٢٠.

قال ابن جرير الطبري رحمه الله تعالى في تفسيره لهذه الآية: وإن أردتم أيها المؤمنون نكاح امرأة مكان امرأة لكم تطلقونها ﴿ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا ﴾ يقول: وقد أعطيتم التي تريدون طلاقها من المهر ﴿ فَلَا تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْـًٔا ﴾ أتأخذون ما آتيتموهن من مهورهن ﴿ بُهْتَٰنًا ﴾ بهتاناً أي ظلماً بغير حق ﴿ وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴾ يعني: وإثماً أنه قد أبان أمر آخذه أنه بأخذه إياه لمن أخذه منه ظالم. ﴿ وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ ﴾ وعلى أي وجه تأخذون من نسائكم ما آتيتموهن من صدقاتهن إذا أردتم طلاقهن واستبدال غيرهن بهن أزواجاً.

واجبات المرأة تجاه زوجها

الإخلاص

يجب على الزوجة أن تتحلى بصفة الإخلاص فتقصد بحسن عشرتها لزوجها رضا ربها عز وجل قبل رضا زوجها حتى لا يضيع ثوابها عند الله تعالى.

الصدق

يجب على الزوجة أن تتحلى بصفة الصدق مع زوجها ومع غيره وكذلك الصدق مع الله أولاً، يقول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَكُونُوا۟ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾ التوبة: ١١٩.

ولقول النبي ﷺ: «عليكم بالصدق، فإن الصدق يهدي إلى البر، وإن البر يهدي إلى الجنة، وما يزال الرجل يصدق حتى يكتب عند الله صديقاً».

الأمانة

يجب على الزوجة أن تتحلى بصفة الأمانة مع زوجها ومع غيره من البشر. قال تعالى: ﴿ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ ﴾ النساء: ٣٤.

وقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَخُونُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓا۟ أَمَٰنَٰتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ الأنفال: ٢٧.

فعلى الزوجة الصالحة أن تكون أمينة أولا على دينها، وتكون أمينة على نفسها ومال زوجها، وأمينة على أبنائه وعلى أهله وجيرانه.

حفظ أسرار الزوج

على الزوجة أن تحفظ أسرار زوجها ولا تفشيها، وخاصة ما يتعلق بأسرار الفراش لقول النبي ﷺ: إن من أشر الناس عند الله منزلة يوم القيامة الرجل يفضي إلى امرأته وتفضي إليه ثم ينشر سرها.

عدم الخروج من البيت بدون إذن

على المرأة أن تستأذن زوجها قبل الخروج حتى في خروجها إلى المسجد، فكيف بخروجها إلى مكان آخر؟

لا تصوم وزوجها شاهد إلا بإذنه

وذلك لأنه يفوت حقه في الاستمتاع بها، فلذا وجب عليها أن تستأذنه في الصيام فإن أذن لها صامت، وإلا لم تصم، وسيكتب الله لها إن شاء الله أجراً أفضل من أجر الصائم لأنها أطاعت زوجها.

لا تمتنع عن فراش زوجها حين يطلبها

وذلك لورود الوعيد الشديد في ذلك، ولأنه حق الرجل وأحد مقاصد النكاح التي لو ضيعت أو أهملت فإنها تهدد بقاء الأسرة واستمرارها.

أخرج البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ «والذي نفسي بيده ما من رجل يدعو امرأته إلى فراشها فتأبى عليه إلا كان الذي في السماء ساخطاً عليها حتى يرضى عنها».

وفي رواية عند البخاري ومسلم: «إذا باتت المرأة مهاجرة فراش زوجها لعنتها الملائكة حتى ترجع».

طاعة الزوج

يجب على المرأة المسلمة طاعة زوجها بالمعروف. فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا صلت المرأة خمسها وصامت شهرها وحصنت فرجها وأطاعت بعلها دخلت من أي أبواب الجنة شاءت». (رواه ابن حبان في صحيحه).

واجبات المرأة الدينية والاجتماعية

التعليم

لقد جعل الشرع العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة.

لقد عني الإسلام بالمرأة أكبر مثابة، فوجدنا في عصر النبوة من النساء من تعرف دينها، ومن تتفقه فيه، ومن تعمل في رواية الحديث.

فهذه أسماء رضي الله عنها - تسأل أباها عن الإسلام وأحوال المسلمين فور عودته من عند رسول الله ﷺ، وتطلب معرفة ما نزل من الآيات، وما قال الرسول ﷺ من أحاديث ... فلما لم تشبعها هذه التساؤلات قررت الخروج إلى دار الأرقم لتسمع هي بذاتها.

ومن هنا استطاعت أسماء أن تخرج لنا أبناء على وعي تام بدينهم وواجباتهم تجاهه. ويكفيها فخراً أن منهم عبد الله بن الزبير، وعروة بن الزبير، أحد أكبر فقهاء المدينة. لقد حث الرسول ﷺ على تعليم أزواجه كل شيء حتى الكتابة، وأمر المسلمين الاهتمام بالمرأة أشد العناية فقال: أيما رجل كانت عنده وليدة فعلمها فأحسن تعليمها وأدبها فأحسن تأديبها ثم أعتقها وتزوجها فله أجران.

وكانت النساء من الأنصار يأتين إلى الرسول ﷺ ليتفقهن في الدين. فعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «رحم الله نساء الأنصار يتفقهن في الدين».

وكان من عادة رسول الله ﷺ أن يجلس في مسجده بالمدينة، يعلم أصحابه فقالت النساء: «يا رسول الله قد غلبنا عليك الرجال فاجعل لنا يوماً من نفسك فوعدهن يوماً لقيهن فيه فوعظهن وأمرهن». كما كانت النساء يشهدن بعض المواسم الجامعة كصلاة الجمعة والعيدين والحج وغير ذلك. وكانت تحرص أشد الحرص على التعلم والتفقه والمشاركة في نصرة الإسلام. فقد أوجب الإسلام التعليم على المرأة كما أوجبه على الرجل. ويعتبر العلم أهم حق من حقوق المرأة التي ينبغي أن تلح في طلبه، وأن يتعاون رجال العلم والحكم على توفيره لها في جميع المساجد والمعاهد والجامعات والمكتبات وأجهزة الإعلام المختلفة. وأن تكرس الجهود في المدن والقرى لمحو الأمية، ورفع غشاوة الجهل الذي خيم طويلاً على كثير من النساء اللاتي حرمن من حقه في طلب العلم ردحاً طويلاً من الزمن في غفلة من الدعاة والمصلحين وأولياء الأمور.

الزي الإسلامي

لقد أوجب الشرع على المسلمة أن تحتشم في لباسها، وأن تستر مفاتنها وزينتها بخمارها عن غير أبيها وزوجها وأبنائها وأبناء زوجها وأخواتها وأبناء أخواتها، وسمحت لها بالإضافة إلى هؤلاء بإبداء زينتها للتابعين لها من الرجال إذا كانوا فاقدين قدرتهم الجنسية ولمماليكها وللنساء والأطفال الذين لا يعرفون المسائل الجنسية.

الفصل الرابع
ما يسمى بحقوق المرأة في المجتمعات الغربية

بدأت حركة تحرير المرأة في الغرب منذ أيام الثورة الفرنسية، حيث رأى أقطابها أن يجعلوها حركة تحرير لجميع المحرومين من الحقوق العامة. ولكن الثورة بطبيعتها حركة يغلب فيها النضال بالسلاح ويعول فيها الثائرون على القوة والعنف إلى أن تستقر الأمور على حال تصلح لتقرير الشرائع وتثبيت الأحكام. فمضى بين الكلام على حرية المرأة وبين الشروع في توسيع حقوقها القانونية زهاء قرن من الزمن.

وكان البدء بهذه الخطوة الجديدة في بلاد غير بلاد الثورة الفرنسية وهي البلاد الإنجليزية. ولعل قيام ملكة على عرش إنجلترا كان له الشأن في تعجيل خطوات الحرية النسوية.

ظلت المرأة في القارة الأوروبية إلى القرن التاسع عشر، وهي محرومة من التعليم، محرومة من الاستقلال من زوجها في إدارة ثروتها أو مباشرة عمل من أعمال الحياة العامة. ولكنها في منتصف القرن التاسع عشر أخذت نصيباً من التعليم، والتفت العلية والأوساط إلى تعليم بناتهم كما يعلمون أبناءهم. ثم تقرر التعليم الإجباري للبنات بعد انتصاف القرن بنحو عشرين سنة.

وبدأ القرن العشرون وفي البلاد الأوروبية المتقدمة جيل من الفتيات تعلمن ما يتعلم أندادهن من الفيتان، ونشطن لطلب الحقوق السياسية عندما أخذت أمم أوروبا الدستورية في توسيع حقوق الانتخاب، بعد أن كانت مقصورة على طائفة محدودة من الرجال.

على أن حق الملك والتصرف في الأموال بقى محصوراً في الأزواج دون الزوجات إلى أواخر القرن التاسع عشر، وأبيح طلب الطلاق في هذه الأثناء للزوج الذي يتهم زوجته، ولم تعط المرأة هذا الحق نفسه لو اتهمت زوجها بالخيانة. ويمكن أن يقال: إن القرن التاسع عشر قد انتهى في أوروبا ولم تنل المرأة من الشرائع الحديثة ما نالته من الشريعة الإسلامية قبل أربعة عشر قرناً من حق التعليم وحق التصرف وحق طلب الطلاق لمضارة الزوج لها كيفما كانت المضارة، ولو كانت أهون من الخيانة.

ثم اشتدت النساء الإنجليزيات في المطالبة بحق الانتخاب بعد أن أصبح عاماً لجميع الرجال، وكانت الحركة في بادئ أمرها تقابل بالضحك والمزاح إلى أن نشبت الحرب العالمية الأولى وخلت المصانع والمعامل من صناعها وعمالها الذين جندوا في الميادين، فامتلأت أماكنهم بالصانعات والعاملات، ورأى النواب الإنجليز أن يقروا مطالب المرأة الدستورية مكافأة لها على معونتها في كسب النصر، وتمريض الجرحى ومواساة المصابين، فصدر القانون التي منحها حقوق الانتخاب مقيدة ببعض قيود السن والثقافة، ثم صدر قانون المميزات الجنسية، فقانون الانتخاب العام الذي يتساوى فيه الرجال والنساء، وشاع في الأمم الأوروبية تخويل المرأة حق الانتخاب وحق النيابة مع بعض القيود أو من غير قيود.

وكان الماركسيون قد استولوا بعد الحرب العالمية الأولى على الحكومة الروسية، فأعلنوا مساواة الرجل والمرأة في جميع الحقوق والمزايا وفرضوا نفقة الأبناء على الزوجات كما تفرض على الأزواج، وبالغوا أول الأمر في تفسير هذه المساواة حتى أباحوا الإجهاض، لأن المرأة لا ينبغي أن تتقيد بالحمل كرها حيث يجوز للرجل أن يعفي نفسه من هذا القيد. ثم وضح لهم خطأ هذا التفسير لأن الإجهاض إزهاق حياة، وليس للرجل حق في إزهاق حياة ذريته كما توهموا عند إباحة الإجهاض، فحرموه وعاقبوا عليه.

ثم اجتمعت هيئة الأمم على إثر الحرب العالمية الثانية، فاتفقت على إعلان حق المساواة، ومنها مساواة الرجل والمرأة في جميع الحقوق والمزايا، وأوجبت على أعضائها أن يعملوا في بلادهم على تعميم هذه المبادئ أو التدرج فيها حسب أحوال البلاد.

إن القضية في رأينا ليست قضية مساواة ولكنها قضية اختلاف في التكوين يتبعه لا محالة اختلاف في الاستعداد والوظيفة، ومن علامات الخلل في تكوين المجتمع الحديث أن تخفى هذه الحقيقة على أبنائه، وهي أوضح الحقائق لمن يريد أن يفتح عينيه.

إن القول بأن التفرقة بين الرجل والمرأة في الأزمنة القديمة استبداد من الرجل لغير سبب هو كلام يثبت أن الرجل والمرأة لا يتساويان، ولا يثبت المساواة المزعومة بين الجنسين، فاستطاعة الرجل أن يستبد بالمرأة في العصور الماضية دليل على

امتيازه بالقوة العقلية، والقوة الجسدية، ودليل على أن المرأة عجزت عن حياة المجتمع يوم كانت حياة المجتمع محدودة المزايا والكفايات. فما بالهم بها وهي في عصرنا هذا قد تنوعت وتشعبت حتى تعذر النجاح فيها على جميع الرجال!

وكل شيء يمكن أن يقال عن تقسيم العمل بين الرجل والمرأة إلا أنه كان استبداداً لغير سبب مفهوم ولا علة معقولة. فإن الفوارق بين الذكر والأنثى ظاهرة في جميع الأعمال المشتركة بينها، ولا يستقيم الزعم بأن المرأة إنما تقصر من شأن الرجل في أعماله لأنها قد حيل بينها وبين المرانة على تلك الأعمال.

فإن المرأة تقتصر عن شأو الرجل في كل عمل تتولاه حتى الأعمال التي انحصرت في النساء منذ فجر التاريخ. وأكاد أقول: إن الفرق بين الرجل والمرأة ظاهر حتى في صفة الطيبة التي يظن أنها خاصة نسويه، وليس في المقام متسع لإيراد الشواهد على هذا الفرق بينهما. فحسبنا أن نشير إلى ملاحظة واحدة يلاحظها من شاء وهي النظر إلى معاملة الرجل لأبناء زوجته من رجل آخر، وفي معاملة المرأة لأبناء زوجها من امرأة أخرى، فإن الرجل أطيب من المرأة في تسعين حالة على الأقل من مائة، أو قلما تختلف النسبة باختلاق الطبقة والتعليم.

فندرك من هنا بالبداهة والتجربة أن اختلاف الجنسين يلزمه اختلاف في الوظيفتين، وقد ارتسمت الوظيفتان من قديم الزمان فنهض الرجل بمطالب الحياة العامة، ونهضت المرأة بمطالب البيت، وتهيأ الرجل لتدبير الجيل الحاضر وتهيأت المرأة لتدبير الجيل المقبل. وما كان تدبير الجيل المقبل أصغر شأناً ولا أهون عاقبة من تدبير السياسة وما إليها، بل لعله في عصرنا هذا أرجح الصفقتين وألزم الوظيفتين.

الخاتمة

ليس في الدنيا تشريع أعز المرأة وكرمها، وعرف لها مكانها وأنصفها من الرجل مثل التشريع الإسلامي، فقد اعتنى بها في جميع أطوار حياتها، ووجهها إلى ما فيه خيرها وصلاحها في غير ما انتقاص ولا هوان ولا ابتذال، فما اعتبرها يوماً أنها خلقت للجنس والفراش فحسب، بل جعلها قسيمة الرجل في أعباء الحياة كلها، تحمل عنه ويحمل عنها وتشاركه آلامه وآماله وتكون معه على السراء والضراء، وتكون منه بمنزلة الرأس للجسد، فالإسلام دين الفطرة التي تقضي أن يكون لكل ذكر أنثاه يميل إليها وتميل إليه ويسكن إليها وتسكن إليه ويجد عندها وتجد عنده من المتعة والأنس والمودة والرحمة ما لا يجده كل منهما عند غير صاحبه وشريك حياته.

يقول الله عز وجل: ﴿ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ﴾ البقرة: ١٨٧، ويقول جل شأنه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ النساء: ١، ويقول عز من قائل: ﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ ﴾ النحل: ٧٢، ويقول سبحانه: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ الروم: ٢١.

وإذا كانت المرأة بهذه الدرجة التي نوه بها الإسلام فإنه ينبغي على كل مسلمة أن تكون عند حسن الظن بها، وأن تحافظ على هذه المنزلة التي ارتقت إليها في ظل هذا التشريع السماوي العظيم، وذلك بأن تتجلى بالفضائل التي تحلت بها المؤمنات اللاتي أشاد الله بذكرهن في كتابه العزيز كامرأة فرعون آسيه بنت مزاحم التي آمنت بربها إيماناً تغلغل في أعماق قلبها وهي تحت رجل متكبر جبار يقول أنا ربكم الأعلى، وقد حاول بكل ما أوتي من قوة وجبروت أن يصدها عن دينها فلم يستطيع أن يزحزح عقيدتها قيد شعرة.

ومريم ابنة عمران التي ضربت أروع الأمثال في الصفاء والطهر والنبل وحسن الخلق وسلامة القلب والتبتل إلى الله والانقطاع عن سواه. ﴿ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱمْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ٱبْنِ لِى عِندَكَ بَيْتًا فِى ٱلْجَنَّةِ وَنَجِّنِى مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِۦ

وَنَجِّنِي مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١١﴾ وَمَرْيَمَ ٱبْنَتَ عِمْرَٰنَ ٱلَّتِيٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ وَكَانَتْ مِنَ ٱلْقَٰنِتِينَ ﴾ التحريم: ١١ - ١٢، وأم موسى التي أوصى الله إليها أن ترضع وليدها وأن تلقيه في اليم إذا خافت عليه من فرعون وجنوده فألقته في اليم امتثالاً لأمر ربها وتصديقاً بوعده لها. وأصبح فؤادها بعد إلقائه خالياً عن الهم تماماً بحسن ثقتها في حفظ الله له ورده إليها. ﴿ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِى وَلَا تَحْزَنِىٓ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴾ القصص: ٧. وبلقيس ملكة سبأ التي أوتيت من كل شيء تحتاج إليه وكان لها في قومها عزة ومنعة وسلطان قوي وعرض عظيم. ما أن وصلها كتاب سليمان عليه السلام حتى أقبلت إليه وأسرعت في إجابته وأسلمت معه لله رب العالمين، وتنازلت عن هذا الملك الدنيوي الزائل لتحظى بالنعيم والملك الكبير في جنة عرضها السماوات والأرض. ﴿ قَالَتْ رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ النمل: ٤٤. وللمرأة المسلمة في أزواج النبي ﷺ أسوة حسنة، فقد أحسن الله إليهن وزكى نفوسهن وطهرن جميعاً من الرجس وعادات الجاهلية، وزهدهن في الدنيا ورغبهن في الآخرة، وأعدهن إعداداً خاصاً مكنهن من القيام بواجباتهن في تعليم المؤمنين والمؤمنات أحكام الدين.

فالإسلام على خلاف كثير من قوانين الدول المتقدمة أعطى المرأة حقوقها في كافة مجالات الحياة سواء كانت مع أبويها أو مع زوجها أو في مجتمعها الإسلامي بصفة عامة.

كما تكفل الإسلام بتوفير الحماية الكاملة للمرأة في عرضها وشرفها وكرامتها وأعد عقوبات شديدة لمن اعتدى على عرضها أو مالها أو أي حق من حقوقها المشروعة.

إن ما جاء به الإسلام من حقوق وواجبات للمرأة المسلمة هي قوانين ربانية ثابتة ودائمة بحيث يجعلها تطمئن على نفسها مدة حياتها، أما القوانين الوضعية التي هي من صنع البشر تتغير وتتبدل تحت كل الظروف الزمانية والمكانية، وبالتالي فلا تضمن للمرأة حقوقاً ثابتة بل تكون دائماً تحت رحمة هذا القانون الوضعي المتقلب.

فعلى المرأة المسلمة أن تفتخر بهذه المزية الإسلامية العظيمة التي تضمن لها سعادتها في الدنيا والآخرة.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وأصحابه أجمعين وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

حقوق وواجبات المرأة المسلمة
«الحقوق الشرعية والسياسية للمرأة المسلمة»

إعداد
الأستاذ الدكتور حسن بن محمد سفر
أستاذ نظم الحكم والقضاء والمرافعات الشرعية
بجامعة الملك عبد العزيز
والمحكم القضائي الدولي المعتمد بوزارة العدل
والخبير بمجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي شرع الأحكام لتنظيم حياة الأنام، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء وسيد المرسلين نبينا وسيدنا محمد المبعوث بأفضل التعاليم وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد: فإن الله تبارك وتعالى خص هذه الأمة المحمدية بشريعة، جاءت بالعالمية، واحتوت على الشمولية، وأبانت حقوقاً للأفراد والجماعات في المجتمع رجالاً ونساءاً. وأكرمت المرأة المسلمة بحقوق وأوجبت عليها واجبات في إطار تنظيم شرعي حقوقي سياسي وفق منهج أخلاقي سلوكي راق في جميع المجالات.

وعلى ضوء هذا العطاء الرباني والتقنين الشرعي الحقوقي، اخترت بحثاً فقهياً سياسياً في مجال السياسة الشرعية والنظم الإسلامية ووسمته بعنوان «**الحقوق الشرعية والسياسية للمرأة المسلمة**».

ولقد أحسنت مشكورة ومأجورة الأمانة العامة لمجمع الفقه الإسلامي الدولي صنعاً حين أدرجت موضوع (حقوق وواجبات المرأة المسلمة) ضمن مدار البحث والمناقشة في هذه الدورة الثامنة عشرة لمجمعنا المبارك والتي ستعقد بمشيئة الله تعالى في رحاب الدولة المسلمة الشقيقة (ماليزيا) وتحت رعاية واستضافة الجامعة الإسلامية العالمية.

وأحسنت الظن في العبد الفقير طالبة منه المشاركة ببحث لهذه الدورة في هذا الموضوع، ونزولاً عند الرغبة اخترت هذا الموضوع.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن أقسمه وفق المنهجية العلمية الآتية:

الأمر الأول

تمهيد لمصطلحات البحث ومناهجه الحقوقية

جرت عادة أهل العلم وطلابه والباحثين والمصنفين في علوم الشريعة الإسلامية من قديم الزمان وحديثه أن يبدأوا بتوضيح مفهوم ومعنى ما يريدون التأليف والبحث فيه من حيث المصطلح للعلم الذي يكتبون فيه، وذلك تمشياً مع القاعدة المنطقية الشائعة عند علماء الفقه والأصول أن (الحكم على الشيء فرع من تصوره)[1].

وهذه ما تعرف عند مشايخنا بالحدود والتعريفات[2] ولهذا عني التراث الفقهي في مجال السياسة الشرعية والفقه الإسلامي بتعريف الأجناس والحقائق، وتحديد المفاهيم والمصطلحات الفقهية السياسية والحقوقية في كافة المجالات ومنها مجال نظام الأسرة وفقه الأحوال الشخصية[3].

ولما كانت الغاية التي يستهدفها الفقيه والأصولي هي معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة[4]، بات من الواجب العلمي والمنهج الأكاديمي بيان بعض التعريفات والمصطلحات الخاصة بالبحث.

مصطلحات البحث

الحقوق

جمع حق وهو نقيض الباطل. وحقوق وحقاق وحق الأمر يحق حقاً:صار حقاً وثبت[5]. وقال الإمام الجرجاني: الحق هو الثابت الذي لا يسوغ إنكاره[6]. والفقهاء لم يعنوا بتعريف الحق بمعناه العام في الشرع لأنهم رأوا أنه من الوضوح

---

(١) راجع علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة. علي جمعة: ص١٦، دار الرسالة، القاهرة، ١٤٢٤هـ.

(٢) أنظر المبين شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين. الآمدي: ص٣٩: الحدود والتعريفات. الجرجاني: ٢٣٩.

(٣) مناهج البحث في المصطلح، المطاد: ص٢١، مطبعة منشورات المناهج، المغرب، ١٩٩٩م: نظام الأسرة في الإسلام. حسن بن محمد سفر: ص٣، جدة، ١٤٢٠ هـ: الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية. محمد قدري باشا، دراسة وتحقيق: محمد أحمد سراج، علي جمعة محمد، دار الإسلام، ١٤٢٧ هـ: ١/ ٢٥.

(٤) المستصفى. الغزالي: ١/ ٥.

(٥) لسان العرب: ١/ ٦٨٠. مادة: حقق.

(٦) التعريفات. الجرجاني: ص١١٢.

بحيث لا يحتاج إلى تعريف[1].

وعند القانونيين: أنه مصلحة يحميها القانون[2].

إذن الحقوق هي وسيلة لضمان مصالح الحياة والعون على حاجاتها وتحقيق أهدافها. وهذه المصالح تمثل جوهر الحق[3].

فحقوق المرأة المسلمة هي تلك الثوابت الشرعية التي تناولتها مصادر التشريع الإسلامي من كرامة المرأة واحترام شخصيتها ووجوب البر بها وتفعيل حقوقها ودورها في الحياة الإنسانية والعامة والخاصة[4].

السياسة

بكسر السين ساس يسوس الدواب: راضها وعني بها. والسياسة القيام على الشيء بما يصلحه[5].

والسياسة عند الفقهاء تنفيذ كل ما نطق به الشرع من الأحكام التي نص عليها الشارع في كل مسألة من المسائل بعينها والتي ينفذها الحكام، ويقضي بها القضاة، ويفتي بها العلماء[6].

وعرفت بأنها القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال[7].

السياسة الشرعية

هي الأحكام التي تنظم بها مرافق الدولة وتدبر بها شؤون الأمة مع مراعاة أن تكون متفقة مع روح الشريعة، نازلة على أصولها الكلية، محققة أغراضها الاجتماعية[8].

---

(١) راجع الكاشف عن أصول الدلائل: ص٥٣.

(٢) المدخل لدراسة العلوم القانونية. عبد الحي حجازي: ٢/ ٨٢.

(٣) النظرية العامة للحق: ص٢٢.

(٤) راجع القانون الدولي لحقوق الإنسان: ص١٥.

(٥) المصباح المنير: ١/ ٢٩٥.

(٦) حاشية رد المحتار شرح تنوير الأبصار: ابن عابدين: ٤/ ١٥.

(٧) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: ص١٣.

(٨) السياسة الشرعية. عبد الرحمن تاج: ص٢٨: السياسة الشرعية. عبد الوهاب خلاف: ص٧.

الحقوق السياسية

الحقوق السياسية جمع حق سياسي، وهو حق المواطن والمواطنة في أن يشترك في أمور وشؤون الدولة والمجتمع. فهي إذن تلك الحقوق التي تثبت للفرد باعتباره مواطناً مشاركاً في تنمية المجتمع والمساهمة في نهضته بشكل يخول له ضرورة ذلك[1].

فمنطلق الحقوق السياسية للإنسان في النظام الإسلامي يستند إلى التكريم الإلهي، ويرتبط بمفاهيم الأمانة والاستخلاف والعبودية لله وعمارة الأرض[2].

---

(١) مذكرة في مادة السياسة الشرعية: رزق الزلباني: ص١٩.

(٢) راجع النظرية العامة لحقوق الإنسان في الإسلام: ص٢٠.

الأمر الثاني
حقوق المرأة المسلمة

يعتبر وضع المرأة العربية قبل نزول التشريعات السماوية كغيرها من النساء لدى شعوب وأمم الأرض القديمة مغمورة مغموطة الحقوق، مسلوبة الحرية والإرادة. ولم تكن مكانتها تعدو عن كونها من سقط المتاع الموروث وممنوعة من المشاركة في الحياة العامة بأي صورة من صور الظهور الفاعل في تغيير نمط النساء المعهودة. ولهذا لم تكن للمرأة أي حقوق تستمتع بها، فهي مسلوبة كل نوع من أنواع الحقوق الإنسانية، والاجتماعية، والاقتصادية، والقانونية، ما عدا الذي يسمح به الرجل أو بعض القبائل العربية من نحو الدفاع عن كرامتها ونجدتها والثأر ممن اعتدى على حرمتها أو حتى شعورها [1].

ولما كانت المعايير المكانية للمرأة في أي مجتمع إنساني قانوني هو ما يقرر لها فيه من حقوق إنسانية أو مدنية، فإن المرأة في النظم الإسلامية أوتيت مكانة مرموقة إنسانية واجتماعية، ولما كانت للمرأة الشخصية الاعتبارية في الإسلام فقد أقر لها حقوقاً شرعية وكفل لها دستوراً يحميها.

ويمكننا أن نجمل أهم المحطات الحقوقية للمرأة المسلمة على النحو الآتي:

أولاً: حقوق المرأة الإنسانية

المقصود بهذه الحقوق هي ما أقره لها التشريع الإسلامي منذ إطلالة طلعتها الدنيوية حتى انتهاء أجلها. ويتمثل ذلك وفق المنظومة الحقوقية الآتية:

(١) حق الحياة

تعتبر الحركة والحياة حقاً لأي إنسان فليس لأحد سلب حياة إنسان، ذكراً كان أم أنثى، إلا بوجهة حق مشروع وقانون محكوم. وقد دلت الآيات والأحاديث على ذلك، فمن التأصيل الشرعية لهذا الحق قول الله تبارك وتعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى

---

(١) راجع كتابنا نظام الأسرة في الإسلام: ص٥، ط١، ١٤٢٠هـ؛ وانظر المرأة في جميع الأديان والعصور: ص٥٢؛ وراجع قصة الحضارة. وول ديورنت: ١٧/ ١٣٩؛ قاموس الآثار المسيحية: ٥/ ١٣٠؛ وأيضاً الشريعة أنصفت المرأة أكثر من بعض القوانين الوضعية، المفكر الإنجليزي السياسي بول فندلي، مجلة الحياة، العدد ١٤٠٦٠: ص١٥، سبتمبر ٢٠٠١م.

حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾ الإسراء: ٣٣. وقول النبي ﷺ: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: زنا بعد إحصان، أو ارتداد بعد إسلام، أو قتل نفساً بغير حق فقتل به»[١].

فحق المرأة في الحياة أسوة بحق الرجل كفلته أحكام الشريعة الإسلامية لا يمكن أن يسقطه أحد، كائناً من كان إلا بإسقاط الشارع له. فإذا قيمت النصوص التشريعية فإن منطوق خطابها القرآني والسني يعلي من شأنها، ويساوي بينها وبين الرجل في حق الحياة الإنسانية الكريمة، وفي هذا دليل من كل ذي لب وهو يشارف إطلالة القرن الواحد والعشرون الميلادي أن الأمم الغربية والحضارات الإنسانية المعاصرة لم تصل بعد إلى الآفاق الإسلامية في تكريم المرأة المسلمة[٢].

(٢) حق الكرامة الإنسانية

للإنسان كرامته، فمن لا كرامة له لا إنسانية له. وقد شجب الشارع جل جلاله بالنعي عرب الجاهلية سلب كرامة المرأة وإهدار شرفها فقال تعالى: ﴿ وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا۟ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ ٱللَّهَ مِنۢ بَعْدِ إِكْرَٰهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ النور: ٣٣.

وحض عز وجل منة منه وفضلاً الذكر والأنثى، الرجل والمرأة عن سائر مخلوقاته بالكرامة والتفضيل على جميع المخلوقات فقال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ الإسراء: ٧٠.

ووجه الاستدلال بالآيات الكريمة هو مساواة الشارع جل جلاله بين الرجال والنساء في الإنسانية والآدمية حيث جعل كرامتها محترمة، وحقوقها مقننة، وشخصيتها معتبرة، فلا يملك أي بشر أو قانون أو نظام سلبها منها، فإن وقع حرمانها من هذه الحقوق ترتب على ذلك جزاء دنيوي وأخر أخروي[٣].

(٣) المساواة بين الرجل والمرأة في التشريع الدنيوي والأخروي

من صور الكرامة والاحترام للمرأة أن ساوى الشارع بينها وبين الرجل في

---

(١) سنن الترمذي. كتاب الديات: ٤/ ٤٦٠.

(٢) أنظر: مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة. محمد بلتاجي: ص١٠٧.

(٣) راجع الإسلام والمرأة. أحمد زكي يماني: ص٤٤، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ١٤٢٥هـ.

الجزاء. فأما مساواتهما في الجزاء على عملهما والمثوبة فقد جاء الخطاب القرآني بذلك في قول الحق تبارك وتعالى: ﴿ فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ﴾ آل عمران: ١٩٥، إلى غير ذلك من المخاطبات القرآنية.

ومساواتهما في الجزاء على العمل السيئ بالعقوبة فقد نصت التشريعات العقوبية على ذلك في قول الحق ﷻ: ﴿ مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا ۖ وَمَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ غافر: ٤٠.

كما قررت الشريعة في فقه العقوبات التسوية بينهما في الدماء. وأن الرجل يقتل بالمرأة، وجرى به العمل تطبيقاً في زمن النبي ﷺ، ويجري به إلى يومنا الحاضر على القصاص بينهما. فالحياة المترتبة على القصاص لا تتحقق إلا إذا قتل الرجل بالمرأة، وقتلت المرأة بالرجل[1].

فالتشريع العقابي في القرآن الكريم يسوي بين إنسانية المرأة وبين إنسانية الرجل. فكل من يعتدي على حقوق وإنسانية وكرامة المرأة فهو كمن يعتدي على الرجل فيستحق العقوبة الدنيوية والأخروية، وكذلك الحال في جميع العقوبات كالسرقة والزنا. فمنطق التقنين العقابي في نظام العقوبة في الإسلام يساوي بينهما حين تتساوى الجريمة[2].

(٤) حق إبداء الرأي

لما كان الإسلام قد ساوى بين المرأة والرجل في القيمة الإنسانية والكرامة الآدمية فإنه قد ساوى بينهما أيضاً في حق إبداء الرأي والإفصاح عما في النفس من قول وفكر ورأي، إذ أن الله عز وجل أودع في كل منهما العقل الذي يمكن بواسطته القدرة على اكتساب العلم والتعليم، وتكوين الأفكار، والتبصر، والملكة التعبيرية في أي مجال من الشأن العام والخاص، وأوجب احترام الرأي لكل من الجنسين خصوصاً إذا نطق بهما أو عبر عنهما سليم الفكر، والعقيدة، والتعقل، والرشد[3]،

---

(١) أنظر العقوبة في التشريع الإسلامي. محفوظ إبراهيم فرج: ص١٠٥، ١١١، دار الاعتصام.

(٢) راجع قانون العقوبات. محمود المنصور: ص٣٤٤، المكتبة الشرعية والقانونية، ١٩٧١م؛ وانظر حد السرقة في الشريعة الإسلامية. محمد بن عبد الله بن سبيل: ص٣٤، رابطة العالم الإسلامي، ١٤٠٥م.

(٣) أنظر: المرأة بين الشرع والقانون. محمد المهدي الحجوي: ص١٢، الدار البيضاء، ١٩٦٧م.

وفق المنطق والضوابط الشرعية. والأمثلة والشواهد كثيرة كقصة شكوى خولة بنت ثعلبة إلى حضرة رئيس الدولة الإسلامية والمشرع عن الله جلّ جلاله سيدنا محمد ﷺ ضد زوجها أوس ابن الصامت[1]. وكقبول نقد المرأة لأمير المؤمنين عمر ابن الخطاب رضي الله عنه في قضية التغالي في المهور، ولم يلبث أن رجع ﷺ إلى رأي المرأة[2].

ثانياً: المرأة والحقوق الاجتماعية

المقصود بها تلك الحقوق الشرعية الثابتة للمرأة شرعاً والمتعلقة بشخصيتها ابتداء، والتي تنشأ عن ما تبرمه من عقود، وما تترتب عليها من التزامات[3]. ويمكن تقسيمها إلى ما يلي:

الحقوق الاجتماعية المعنوية

(١) العشرة الحسنة

وهو حق عام لجميع النساء بمختلف أحوالهن وهو أمر ثابت شرعاً أبانته الآيات والأحاديث النبوية، وقننته قوانين الأحوال الشخصية والحقوقية [4].

(٢) حق التعليم

وهو حق مشترك يشمل الذكور والإناث على حد سواء، لقول الصادق المصدوق : «طلب العلم فريضة على كل مسلم»[5].

ويشمل النص الرجل والمرأة باتفاق جمهور العلماء، ويندرج تحت منظومة التعليم إعدادها لتبعات الحياة الأساسية[6] وفق ضوابط بحيث يراعى ذلك متفقاً مع

---

(١) راجع: الطبقات الكبرى: ٨/ ٣٧٨؛ نظام الأسرة في الإسلام: ص١١٢.

(٢) أنظر: وليس الذكر كالأنثى. دراسة من منظور الإسلام والمساواة: ص٩٣، ٩٤، المكتبة القرآنية.

(٣) أنظر: بحثنا التعريفات الشرعية والقانونية في الأنظمة الدستورية والقضائية: ص١٣.

(٤) راجع: كتابنا نظام الأسرة في الإسلام: ص٣٢.

(٥) سنن ابن ماجة، كتاب العلم، باب فضل العلماء والبحث على طلب العلم: ١/ ٨١.

(٦) الإسلام والمرأة المسلمة. البهي الخولي: ص٢١١، الكويت، ١٤٠٤هـ.

طبيعتهن الأنثوية، وفطرتهن الخلقية، ونطاق قدرتهن في تطبيق ما تعلمنه من أمور كالتعليم، ورياض الأطفال، والطبابة، والتمريض وغير ذلك[1].

وأما ما لا يتناسب مع طبيعة المرأة مثل الميكانيكا وعمل الحفر والبناء، فإن ذلك يجب إلا يعد في برامج وخطط التنمية في الدول الإسلامية لأن ذلك فيه مشقة وعدم القدرة، والإسلام حافظ على كيان المرأة وصحتها ويقاس عليه كل محظور شرعاً وعرفاً.

(٣) حق اختيار الزوج

للمرأة في النظام الإسلامي الحق في الزواج، وفي فقه الأحوال الشخصية والارتباطات الشرعية لها الحق في اختيار زوجها دون إكراه كالرجل سواء بسواء، وقد أشار إلى ذلك العلامة الشيخ محمود شلتوت رحمه الله بقوله:«نعم: تكلم الفقهاء في مباشرتها عقد الزواج فمنهم من منع ذلك ومنهم من أباح، ولكنا قد التزمنا التحدث عن حقوق المرأة أخذاً من القرآن، وكما يفهم من القرآن، ونحن إذا رجعنا إلى القرآن في هذه المسألة وجدناه يضيف هذا التصرف إلى المرأة نفسها»[2]. وقد جاءت السنة النبوية توضح ذلك بقوله ﷺ: «الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر يستأذنها أبوها في نفسها، وإذنها صماتها»[3]. فالحديث جعل الحق إلى المرأة في نفسها ونفى أن يكون لغيرها فيما يتعلق بزواجها. فالتصرفات الشرعية المنسجمة مع القواعد الفقهية لا تستدعي أكثر من العقل والبلوغ، وما دامت البكر كالثيب عاقلة فلا تجبر على الزواج مما لا تحب، وللشيخ ابن القيم رحمه الله كلام نفيس في هذا[4].

---

(١) راجع معضلات تواجه المرأة المسلمة المعاصرة: ص٤٧، طبعة دمشق، ١٩٨٦م؛ وانظر الدراسة المتعلقة بـ ظاهرة رفض الزواج من الممرضات تحد من الإقبال على مهنة التمريض، الحياة: ص٩، ٣/ ٤/ ٢٠٠٧م، العدد ١٦٠٦٩، ربيع الأول، ١٤٢٨هـ.

(٢) من هدي القرآن. محمود شلتوت: ص٣٠١.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي: ٩/ ٢٠٥.

(٤) زاد المعاد في هدى خير العباد: ٢/ ٩٧، مؤسسة الرسالة، ١٤١٠هـ؛ وانظر الزواج في الشريعة الإسلامية. على حسب الله: ص٣٤، دار الفكر العربي، القاهرة.

(٤) حق المطالبة بالفرقة

لما كان للمرأة حق اختيار زوجها، فإن من حقها أيضاً أن تتخلق من جحيم الحياة الزوجية غير السوية مع الزوج والتضرر من استمرار العشرة الزوجية فأعطت الشريعة الإسلامية لها الحق في المطالبة بالطلاق أو عن طريق الخلع[١]، إضافة إلى أن مدرسة الفرقة الزوجية وضعت أسباب لطلب المرأة من القاضي الفرقة كعدم الإنفاق أو العيبة أو الضرر أو غيرها[٢].

ثالثاً المرأة والحقوق القضائية والقانونية

أبانت المبادئ والقواعد والأحكام في مجال فقه الأسرة أن للمرأة المشاركة في كل تفاعلات وتظاهرات المجتمعات وما ينشأ فيها من أنشطة في المجال القضائي الحقوقي. فلها حق الخصومة والتقاضي فيجوز لها الادعاء والدعوى عليها، والشهادة لها أو عليها. وتكون لها حق ولاية الوصاية، والنظارة على الأوقاف، والتوكيل، والرهن، والشركة. ولها كمال التصرف في العقود والهبة والأعطيات، وحق أن تكون قيمة ومحجورة، كما يجري ذلك على الرجل في جميع الأحوال[٣].

فالحقوق القضائية والقانونية ثابتة للمرأة كما هي للرجل، تمارسها المرأة بمنحة من الله عز وجل إلا فيما خص الشرع به بعض الأمور والأحوال. ويحتل التنظيم القضائي في المملكة جزءاً هاماً وكبيراً حيث قامت وزارة العدل برسم خطط عدلية وتنظيمات قضائية وآليات شرعية محكمة لدخول المرأة إلى دور القضاء والمحاكم وكتابة العدل، ومراجعة الدوائر الشرعية وفق نظام يراعي القواعد والآداب الشرعية والأحوال العدلية القضائية حيث خصص النظام الآلي الجديد أماكن

---

(١) أنظر: كتابنا نظام الأسرة في الإسلام (الفرقة بين الزوجين): ص٤٩.

(٢) أنظر: الدراسة القيمة التفريق بين الزوجين بحكم القاضي. سعود بن مسعد الثبيتي: ص١٩ وما بعدها، دار التراث بمكة المكرمة؛ وراجع الدراسة المقدمة من وزارة العدل الجزائرية والتي تحصي ٣٥٠٠ حالة خلع في العام نتيجة الملل الزوجي وطغيان الحياة المادية والبحث عن اللذات والأنانية. ويحتاج المجمع إلى جمع هذه الدراسات وإعداد ندوة خاصة بالعنف والقضايا الزوجية التي تسبب الفرقة ووضع توصيات للحلول؛ راجع الدراسة في العدد ١٠٢٩١، الشرق الأوسط، ٣١ يناير ٢٠٠٧م/ ١٢ محرم ١٤٢٨هـ.

(٣) أنظر: كتابنا نظام القضاء وطرق الإثبات والمرافعات الشرعية: ص٤٥.

وصالات خاصة للنساء شاملة متكاملة تليق بمكانة المرأة المسلمة وغير المسلمة في التشريع القضائي تضم هذه الصالات مكاتب تخصص في خدمة النساء وذوات الحاجات والعمل على سرعة البت في أمر قضايا النساء[1].

وقد أشارت كتب الفقه القضائي إلى صور تطبيقية في القرون الماضية كنموذج يلائم تلك الحقبة الزمنية في المرافعات الشرعية ذكرها الإمام القاضي ابن الدبوس رحمه الله المتوفى سنة ٤٨٧ هـ في كتابه القيم كتاب الأحكام[2].

وقد أشار معالي وزير العدل السعودي إلى أنه: «ليس لدينا إهمال أو كسل أو تخوف تجاه المحاميات السعوديات، فمتى ما تحققت المصلحة للمرأة المحامية، بالتأكيد سنطبق ما يلزم في شأنها، وأن هناك دراسات نحو تأهيل المحاميات وتدريبهن في مكاتب المحاماة إضافة إلى دراسة منح تراخيص لهن»[3].

ولا شك أن الانفتاح الذي تشهده المملكة ودخولها إلى منظومة التجارة العالمية يحتم علينا تطوير وتحديث الأنظمة القضائية، وتأهيل جيل من الشباب الذين يجمعون بين الدراسات الشرعية والفقه القانوني، وإعداد محكمين ينافسون الدوليين[4].

---

(١) راجع: الدراسة القضائية التي أعددناها ونشرت في مجلة القانون، العدد ١٥٨٦٨ في ١٤ سبتمبر ٢٠٠٦م/ ٢١ شعبان ١٤٢٧هـ في ١٤ سبتمبر ٢٠٠٦م/ ٢١ شعبان ١٤٢٧هـ.

(٢) كتاب الأحكام للإمام الدبوسي الإسفراييني: ص٦٨٤.

(٣) راجع: تصريح معالي وزير العدل في: ندوة التحكيم مكمل للقضاء الشرعي، الدمام، شوال ١٤٢٧هـ.

(٤) أنظر: التقرير الأمريكي الذي نوه بدور الملك عبد الله وسياسة الانفتاح ومشاركة المرأة السعودية في الحياة الوظيفية العامة، الصفحة السياسية: ص١٢، العدد ١٦٠٧٢، في ٦ أبريل ٢٠٠٧م/ ١٨ ربيع الأول ١٤٢٨هـ.

الأمر الثالث

السياسة الشرعية بين تولي المصالح العامة والحقوق السياسية للمرأة

يطلق مصطلح السياسة الشرعية عند الفقهاء ويراد به: كل إجراء تشريعي تتخذه النظم الإسلامية لتحقيق مقاصد الشرع التي هي تحقيق المصالح ودرء المفاسد وفق الضوابط الشرعية [1]، وإن لم يرد بذلك الإجراء نص[2] يشير إلى ذلك العلامة الشيخ ابن القيم نقلاً عن الفقيه الحنبلي الإمام أبي الوفاء ابن عقيل حيث قال: «السياسة ما كان فعلاً بحيث يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي»[3].

وقد ناقش ابن عقيل فقيهاً قال: «لا سياسة إلا ما وافق الشرع» مبيناً أنه إذا كان المعنى لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح. أما إذا كان المعنى لا سياسة إلا ما نطق به الشرع أي ما ورد في النصوص فغلط، وتغليط للصحابة حيث وردت عن الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم تصرفات عدة لم ترد في النصوص الإشارة إليها، وإنما اعتمدوا فيها على مصلحة الأمة وتحقيق مقاصد الشرع[4].

إذن الفقه بصفة عامة والفقه السياسي بصفة خاصة فقه مقاصدي، لا يجمد على الوسائل التي وردت بها النصوص بل يرتبط بالأهداف المتوخاة وراءها والغايات التي من أجلها نطقت بها السياسة الشرعية. وإذا كان العمل في المصالح العامة عمل جليل وخدمة للأمة الإسلامية وله آثار كبيرة تعود بالنفع العام على واقع المسلمين، فإن تولاه من ترتب على توليته إياه مفاسد شرعية[5] وعدم تحقيق لمقاصد الوظيفة العامة فيه فالواجب تركه وعدم الإقدام عليه.

وعلى ضوء هذا الفقه المقاصدي والنصوص التي أبانها الفقهاء في مسألة تولي المرأة الإمامة العظمى وعدم جوازها نوضح الآتي:

---

(١) السياسة الشرعية. محمد البنا: ص٢٥.

(٢) إعلام الموقعين: ٢/ ٣٠٠.

(٣) السياسة الشرعية. عبد الرحمن تاج: ص١٣٩.

(٤) أنظر في السياسة الشرعية: ص١١١. منشورات عكاظ الرباط، ٢٠٠٦م.

(٥) أصول الفقه وخدمة السياسة الشرعية والدعوة: ص١١٨.

أولاً: نظرات في حقوق المرأة السياسية في قوانين الدول الغربية:

الواقع أن التشريعات الوضعية تأخرت إلى حد بعيد عن نظام الإسلام السياسي في الاعتراف للمرأة بمبدأ المساواة بين الرجل والمرأة. فبالرغم من قيام ثلاث ثورات[١].

(أ) الثورة الإنجليزية عام ١٦٨٨م.

(ب) الثورة الأمريكية عام ١٧٧٥ – ١٧٧٨م.

(ت) الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م.

بالرغم من كل هذه الثورات التي أثرت في شتى مجالات الحياة وفي كل مكان من العالم، لم يتحسن وضع المرأة، ولم تكن لها أي حقوق معترف بها، وكان ينظر إليها على أنها مجرد مخلوق تابع للرجل وفي مرتبة أدنى منه دائماً.

فقد ظلت النساء طبقاً للقانون العام حتى منتصف القرن التاسع عشر غير معدودات من الأشخاص أو المواطنين، لذلك لم يكن لهن حقوق شخصية، ولا حق في الأموال التي يكسبنها، ولا حق ملكية في شيء[٢]، وقد كتب كثير من الكتاب والفلاسفة، وخصوا المرأة ببحوث وإشارات تعبر عن حجم المشكلة التي تعاني منها[٣].

وإذا كان إعلان حقوق الإنسان الصادر عن الثورة الفرنسية قد نص في مادته الأولى على أن «الناس يولدون ويبقون أحراراً ولهم حقوق سواء». فإن الثورة الفرنسية لم تدخل المرأة في الاقتراع العام. ففرنسا لم تمنح المرأة حق الانتخاب إلا في الجمهورية الرابعة وتحديداً عام ١٩٩٤م[٤].

وفي الولايات المتحدة الأمريكية خاضت المرأة حرباً مستعرة ومظاهرات عديدة حتى أصبح الرئيس ولسون مؤيداً لحقهن في الانتخاب، ودعا مجلس النواب

---

(١) أنظر: الحقوق السياسية للمرأة في قوانين الدول الغربية: ص٣٥١.

(٢) نداء الجنس اللطيف. محمد رشيد رضا: ص ٧٥.

(٣) Johnstuant Mill: Considvstion en Vepvesentative Government, 1928.

(٤) الوسيط في النظم السياسية. محمود عاطف البنا: ص٢٩٦ ص١١٨.

والشيوخ إلى الموافقة على قانون (سوزان أنتوني). وفي عام ١٩٢٠م حصلت المرأة الأمريكية على حق الاقتراع بعد أن وافقت ست وثلاثون ولاية على القانون[١].

أما في بقية الدول الأوروبية فقد اختلفت القوانين والتشريعات باختلاف الدول، وعند اقتراب القرن التاسع عشر من نهايته وبداية القرن العشرين كانت حقوق المرأة أرقى بعض الشيء[٢].

ثانياً: نظرات في حقوق المرأة السياسية في البلاد العربية:

إن معيار مكانة المرأة في أي مجتمع إنساني هو ما يقره لها من الحقوق الإنسانية، والمدنية، والاجتماعية، والاقتصادية، والقانونية، والسياسية وتكون فيها على قدم المساواة مع الرجل باعتبار أن لكل منهما أهلية كاملة[٣] وحرية تامة في ممارستها. والباحث باستقصاء عن مكانة المرأة في المجتمعات الإنسانية قديماً وحديثاً لا يجد أسمى مكانة للمرأة من المرأة المسلمة التي كرمها الله بالإسلام أيما تكريم وأقر لها أهليتها في الحقوق الإنسانية والمدنية والسياسية والقضائية، ولم يفرق بين الرجل والمرأة في جميع الاعتبارات. فحريّ بالمرأة المسلمة أن تتمسك بمبادئ دينها وبما أقره لها من حقوق ثابتة، ولا تلتفت للحملات التغريبية القاصدة مسخ هويتها وعلمنة نظامها.

ثالثاً: المرأة المسلمة والولاية العامة:

جاء الإسلام ليحقق إنسانية المرأة ويرقى بها إلى المستوى اللائق بها ويرفعها إلى درة مصونة معززة مكرمة، وجعل الرجل قيم على رعايتها والدفاع عنها، وحمايتها وعدم دفعها إلى ما يكلفها فوق طاقتها فراعى تركيبتها الجسمية والخلقية وأباح لها

---

(١) نساء رائدات: نظرة إلى النساء الأمريكيات في القرن العشرين، اليكتا كلارك، ترجمة منيرة ناصف، مراجعة عبد الهادي علي ناصف: ص٩٥، القاهرة ١٩٧٩م..

(٢) راجع: القانون الدستوري: وحيد فكري رأفت: ص٢٤٨.

(٣) أنظر: الحقوق السياسية للمرأة المسلمة في الإسلام: زاهر فؤاد محمد: ص٣٤؛ المدخل الفقهي العام. مصطفى الزرقاء: ٢/ ٧٣٩.

المشاركة في الأنشطة السياسية بما يتفق وقدرتها وبما يعطيها من الحقوق التي تنسجم وفطرتها[1].

وفيما يخص الولاية العامة للمرأة فإن للفقه الإسلامي رأي. وقبل أن نبينه فإن المقتضى المنهجي للبحث أن نعرف الولاية والإمامة العظمى:

(أ) الولاية: بفتح الواو وكسرها تأتي بمعنى النصرة والسلطة وتولي الأمر أي الإمارة، والخطة. وهي اصطلاحاً: امتلاك الشخص سلطة تخوله إدارة شأن ما وتدبيره وتنفيذ إرادته فيه على الغير من فرد أو جماعة.

وبتعبير فقهي وسياسة شرعية نقول: هو تنفيذ القول على الغير شاء أم أبى[2].

وفي القانون تعرف الولاية: بالسلطة التي يحق لها إصدار الأمر[3].

(ب) أما الإمامة العظمى ورئاسة الدولة: استحقاق تصرف عام الأمة[4] وهي خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الأمة الدنيوية به[5].

(ج) وتنقسم الإمامة إلى نوعين: إمامة عظمى، وإمامة صغرى. ولكل منهما أحكام وشروط تختص بها. وتكلم الفقهاء عن شروط الإمامة العظمى فأجمعوا على وجوب الذكورية فيها[6]. والمقصود بها رئاسة الدولة الإسلامية[7].

---

(١) أنظر: دور المرأة في المشاركة السياسية. شادية التل: ص١٧. أبحاث حول وضع المرأة في العالم الإسلامي، ١٩٩٤م.

(٢) أنظر: معجم المصطلحات الفقهية في الفقه السياسي الإسلامي: ص٢٥؛ حاشية رد المحتار على الدر المختار: ٢/ ٥٥: الولاية العامة للمرأة في الفقه الإسلامي محمد طعمة القضاه: ص١٣، دار النفائس، عمان، الأردن ١٤١٨ هـ.

(٣) أنظر: المعجم الحقوقي. العلامة الفرنسي كابيتان: ص٢٥، ترجمة مصطفى الزرقاء.

(٤) أنظر: المواقف. للأيجي: ص٣٩٥.

(٥) البحر والزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار: ٦/ ٣٧٤.

(٦) أنظر: الأحكام السلطانية. الماوردي: ص١٥؛ الأحكام السلطانية. الفراء الحنبلي: ص٢٠، ٢١؛ كتابنا النظام السياسي في الإسلام: ص٣٥؛ المبدع. ابن مفلح: ١٠/ ١٢: مآثر الإنافة في أحكام الخلافة: ٢/ ٣١.

(٧) أنظر: نظام الحكم في الإسلام، محمد يوسف موسى: ص ٥١.

ولقد كانت مشكلة مساواة المرأة بالرجل في الحقوق السياسية من أهم القضايا التي أثيرت وكانت موضع بحث الكثيرين من علماء الشريعة والفقه والقانون والسياسة. ويقصد بالحقوق السياسية هي تلك الحقوق التي يشترك بمقتضاها بطريق مباشر أو غير مباشر في شؤون الحكم والإدارة أو رئاسة الدولة والتي يطلق عليها علماء الشريعة وفقهاء السياسة الشرعية بالولاية العامة[١].

وفيما يتعلق بالولاية العامة (الحقوق السياسية) فقد كانت هناك وجهات نظر عند الفقهاء القدامى والمعاصرين ويمكن أن نجملها في آراء على النحو الآتي:

الرأي الأول:

يرى فيه أغلب فقهاء الشريعة القدامى[٢] أن الإسلام يوجب أن تكون الولاية العامة للرجل إذا توافرت فيه شروط الإمامة[٣]. وسلك فقهاء الشريعة المحدثين هذا الرأي وانتصروا له[٤].

ومستند هذا القول أن المرأة بطبيعتها الفطرية معدة للقيام بواجبات ورعاية شؤون الأسرة وقيامها بالولاية العامة زج بها، وتفوق وظيفة الإمامة فوق طاقتها وفيه تعطيل لوظيفتها ومحظورات من الاختلاط بالغير[٥]. وينتهي معتنقي هذا الرأي بالقول أنه ليس من المصلحة أن تلي المرأة الولايات العامة كرئاسة الدولة

---

(١) راجع: المرأة والحقوق السياسية في الإسلام. مجيد أبو حجير: ص٢٥.

(٢) أنظر: الجامع لأحكام القرآن. القرطبي: ٥/ ٦٨: المغني. ابن قدامة: ١١/ ٣٧٥؛ الأحكام السلطانية: ص٢٧؛ النظام السياسي في الإسلام: ص٤٥؛ الولاية العامة للمرأة في الفقه الإسلامي: ص١٢٣؛ منهاج الإسلام السياسي. سعدي أبو جيب: ص٥٨٤؛ راجع حكم تولي المرأة الإمامة العظمى والقضاء: ص٢٨.

(٣) راجع: أحكام المرأة في الشريعة الإسلامية. أحمد إبراهيم: ص١٧١.

(٤) أنظر: الحقوق السياسية للمرأة: ٥٥؛ راجع النظام القضائي في الفقه الإسلامي. محمد رأفت عثمان: ص٧٨.

(٥) راجع: رئاسة المرأة في الدولة الإسلامية، مالك غلام علي: ص١٩، ٢٣، ٤٢: حقوق المرأة في الإسلام: ص١٩٢.

الإسلامية وولاية القضاء[1]، واستندوا إلى ما ذكره الإمام الفقيه الحنبلي ابن قدامة بقوله: «لا تصلح المرأة للإمامة العظمى ولا لتولية البلدان، ولهذا لم يول النبي ﷺ ولا أحد من خلفائه ولا من بعدهم امرأة قضاء ولا ولاية فيما بلغنا»[2]. ويشير العلامة محمد أبو زهرة بقوله: «لا نريد المرأة مسيطرة حاكمة، وإنما نريدها أما حنوناً لكل من تظلم لأن العمل الحقيقي للمرأة هو أن تكون ربة بيت، وأن ينظم التعاون بين الرجل والمرأة، وأن يكون الرجل كادحاً للحياة والمرأة للبيت»[3].

ويرى الباحث أن المرأة بعلمها وقدراتها وتقدمها في العلوم والتخصصات يمكنها أن تشارك في عجلة التنمية والتطوير والعمران، وتشارك في مجالس الشورى كعضو فعال، تدلي برأيها وتحتل مقعداً في البرلمان أسوة بالرجل وفق القواعد والضوابط والآداب الشرعية والأحكام المرعية. كما يحق لها المشاركة في الانتخابات والإدلاء بصوتها وفق نظم وتقنينات الدولة الإسلامية والمستجدات العصرانية.

الرأي الثاني:

يرى أن الإسلام يمنح المرأة الحقوق السياسية، ولكن المجتمع الحديث لم يتهيأ بعد لمزاولة تلك الحقوق مزاولة فعلية، ومستند هذا القول أن القاعدة العامة في الشريعة الإسلامية هي المساواة بين الرجل والمرأة في جميع الحقوق والواجبات[4]، إلا ما استثنى بنص خاص، فكل حق لها على الرجل يقابله واجب إزاءه، وكل حق له عليها يقابله واجب عليها إزاءه.

---

(١) راجع: الإمامة العظمى رئاسة الدولة في الإسلام. محمد رأفت عثمان: ص١٢٥؛ أدب القاضي. الماوردي: ١/ ٦٢٦؛ كتابنا نظام القضاء وطرق الإثبات والمرافعات الشرعية: ١٢٩؛ نظام القضاء. المرصفاوي: ص٢٤.

(٢) المغني: ١١/ ٣٨٠؛ وراجع أدلة أصحاب هذا الرأي في كتب السياسة الشرعية، ونظام الحكم في الإسلام؛ وراجع ولاية المرأة في الفقه الإسلامي. حافظ محمد أنور: ص٨٢، دار بلنسية، الرياض، ١٤٢٠م.

(٣) راجع: مناقشات اللجنة التحضيرية للدستور والمدونات في ذلك، إعداد الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله: ص٤١: مبادئ نظام الحكم في الإسلام: ص٤١٧.

(٤) أنظر: المساواة في الشريعة الإسلامية: ص١٣١؛ وراجع مبدأ المساواة في الإسلام: ص١٩٥.

وينظر هذا الرأي إلى أنه لما كان الإسلام دين الفطرة ويثبت للمرأة حقوقاً ويقدر مكانتها ويخاطبها بالأحكام، كما يخاطب الرجل، ويحوط المرأة بالتكريم والرعاية، ويرفع قيمتها ويجعلها شريكة للرجل في الحقوق والواجبات، الأمر الذي يجعل الحظر عليها في المشاركة السياسية ليس له معنى، والزعم بأن المجتمع الحديث لم يتهيأ ففيه نوع من تأخير القضايا الملحة وتعطيل حلولها وإيجاد سبل لتفاعل المجتمع.

فالتحديث والتطوير والمتغيرات السريعة أصبحت تغزو كل بيت ومدينة وقرية. إذن المطلوب برامج وخطط تدريجية لاندماج المرأة في الحياة السياسية والبرلمانية. فلنسلك الوسائل التي تشجع اندماج المرأة وامتزاجها بالحياة الوظيفية السياسية العامة والحياة البرلمانية. وفي صدر الإسلام نماذج من النساء شاركن في الحياة السياسية والشورية كالسيدة خديجة رضي الله عنها، والسيدة عائشة رضي الله عنها، والسيدة نائلة بنت الفرافصة زوج الخليفة سيدنا عثمان رضي الله عنه والتي كانت تشير عليه بالرأي فيما يتعلق بشؤون الحكم والإدارة، ولم يعترض عليها أو يعرض عنها، بل كان كثيراً ما يجنح لرأيها لما كانت عليه من الإخلاص والرأي السديد [1]. ولكم كان في النساء مثل هؤلاء رضي الله عنه فلنتيح لهن المجال في المشاركة السياسية.

وإذا كانت حجج بعض الدعاة قائلة أن اشتغال المرأة بالسياسة يقف منه الإسلام موقف النفر الشديد[2] لا لعدم الأهلية بل للأضرار الاجتماعية التي تنشأ منه. فإنها تعليلات وتعطيلات قصد منها عدم الرغبة في انخراط المرأة في الحياة السياسية والنظم البرلمانية.

فالمرأة المسلمة من وجهة نظرنا أعطاها الإسلام حق التمتع بالحقوق السياسية باستثناء الترشيح لمنصب الإمامة العظمى رئاسة الدولة[3]، أما سائر الوظائف

---

(١) أنظر: أعلام النساء: ٥/١٤٨؛ حقوق المرأة في القانون الدولي العام والشريعة الإسلامية. عبدالغني محمود: ص٦٦؛ المشاركة السياسية للمرأة: ص٢٤؛ الحقوق السياسية للمرأة: ص٩٣..

(٢) أنظر: المرأة بين الفقه والقانون: ص١٦١؛ المرأة بين البيت والمجتمع: ص١٤١.

(٣) راجع: الوسيط في النظم السياسية: ص٢٥٤؛ السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي. سليمان الطماوي؛ القانون الدستوري: ص٢٩٤؛ نظام الحكم مقارناً بالنظم المعاصرة. محمد حلمي: ص٢٢٣.

والأنشطة السياسية والاجتماعية فليس ما يمنع المرأة من توليتها كالنقابة النسوية ومراكز الأحياء وعضوية المجالس كمجالس الشورى والمناطق، وكمجلس الوزراء ما دامت ملتزمة بآداب وقواعد الشريعة الإسلامية وأخلاقيات المهنة الوظيفية.

إذن الإسلام منح للمرأة الحقوق السياسية ولكن الذي يعوق تنفيذها وخروجها إلى التطبيق الفعلي مشكلة بعض المجتمعات والأعراف والتقاليد. فيه إذن مشكلة اجتماعية سياسية لا دينية قانونية[1]. فتوعية المجتمع وتهيئته لتقبل هذا الاندماج، وفق آداب وقواعد وأحكام الشريعة الإسلامية والسياسة الشرعية، يحتاج إلى قرار شجاع وسنن تدريجية مدروسة وفاعلة.

---

(١) أنظر: التحديات المعاصرة التي تجابه واقع المرأة في المجتمعات الإسلامية: ص٧١.

الخاتمة

تناول البحث المتواضع موضوع الحقوق الشرعية والسياسية للمرأة في الشريعة الإسلامية وفقه القانون الوضعي، وهدف من ذلك توضيح المعالم البارزة التي مَنَّ الله جل جلاله بها على المرأة المسلمة فأرسى لها من الحقوق والقواعد والمكانة ما يلائم إنسانيتها وتكوينها. ويمكن تلخيص نتائج ذلك في المحطات الحقوقية الآتية:

أولاً: بوّأ التشريع الإسلامي مكانة عظيمة للمرأة لا تضاهيها أي شريعة من شرائع الأمم وأي قانون أو تقنين في النظم الوضعية القديمة والحديثة.

ثانياً: أقر النظام الحقوقي الإسلامي للمرأة الأهلية الكاملة في إنشاء وصياغة الالتزام والتصرف، والوجوب، والأداء، والتقاضي، والتوكيل، والدفاع. فمنحها بذلك العطاء الرباني كامل حقوقها الإنسانية، والاجتماعية، والاقتصادية، والقضائية القانونية، وذلك مثل الرجل سواء بسواء.

ثالثاً: انفردت المرأة العربية والمسلمة بخصائص تختلف عن المرأة الشرقية والغربية لاختلاف الواقع التشريعي والبيئي والاجتماعي، وعلى ضوء هذه الخصائص المميزة لمعالم شخصية المرأة المسلمة فلا يلزم أن تجري لهثاً في ركب الثانية بقدر ما يلزم وجوباً أن تستمر فيما أقدمت عليه لإقرار التشريع الذي ينصفها في حقوقها المسلوبة والمغتصبة. وهي لن تجد تشريعاً أكثر إنصافاً من شرعنة النظام الإسلامي لشؤونها وشجونها.

رابعاً: من الحقائق المسلمة لدى أولي العلم على اختلاف مشاربهم أن المرأة المسلمة أسهمت منذ الصدر الأول في إغناء الحركات العملية والفكرية والسياسية وساهمت بالأنشطة السياسية المتعلقة بنظم الدولة والحكم، وقدمت الاستشارات وسداد الرأي في المشورة. فلعل التحديات التي تواجه الأمة الإسلامية اليوم تستوجب الاستفادة والمشاركة للمرأة في كافة المجالات ومنها المجال السياسي والشورى والبرلماني.

خامساً: المرأة بما أنها جزء لا يتجزأ من المنظومة المتكاملة في هذا المجتمع فلربما يعطيها هذا الوجود الثقة بأن إمكانات المرأة العربية المسلمة لا تقل بأي حال من الأحوال عن شقيقها الرجل وأن اهتمامات الدول والحكومات والأنظمة السياسية

يتطلب المزيد من إفساح المجال لمشاركتها وفق الضوابط والقواعد الشرعية والمحافظة على هويتها الدينية.

سادساً: إذا كان فقهاء السياسة الشرعية والأحكام السلطانية أبانوا في الراجح من الأقوال عدم جواز تولي المرأة رئاسة الدولة وولاية القضاء لتضافر الأدلة بتحريم ذلك، فإنه يمكن مشاركتها في المجال السياسي كالنقابات النسوية ومراكز الأحياء وعضوية مجالس الوزراء والشورى والمناطق، ما دامت قواعد الالتزام بآداب وأخلاقيات الوظائف فيها ولله الحمد.

سابعاً: يرى الباحث وجوب الاستئناس برأي المرأة في مجال الأنظمة القضائية والمتعلقة بالقضايا مثل مسائل الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وخلع وحضانة ونفقات وتحكيم خصوصاً أن بعض هذه المسائل لا يمكن أن يطلع عليها الرجال والاستفادة منها في مسائل قضاء الأحداث والأيتام واللقطاء، لأن هذه الأنواع من القضايا تحتاج إلى العطف والحنان منها إلى الردع والعقوبة والقسوة والتعزير.

ثامناً: يسمح أن تقام مشيخيات إفتائية تتولى المرأة فيها منصب الإفتاء في الدول الإسلامية. فكما أن للإفتاء رجال فكذلك للنساء أيضاً وفق ضوابط شرعية كعدم الاختلاط بالرجال والاختلاء بهم ويخصص لهن مراكز ودوائر للإفتاء الشرعي ودراسة النوازل المتعلقة بشؤونهن فقط.

تاسعاً: من خلال استقراء الباحث لنصوص الفقه الإسلامي والسياسة الشرعية فإنه ليس هناك ثمة موانع من مشاركة المرأة في تنظيم الانتخابات والإدلاء بصوتها كناخبة باعتبار المسألة كالوكالة، والنيابة، والنظارة على الأوقاف، والوصايا على أموال القاصرين. وقد وضع الله جل جلاله في المرأة العقل والحكمة والدراية ورزقها العلم والفقه فلو قامت بانتخاب من تراه أهلاً لتمثيل الجماعة وحمل أمانتهم فإنها تعبر عن صوت المجتمع النسوي كمشارك في العملية السياسية لكون الانتخاب لا ولاية عامة فيه كالإمامة العظمى والشهادة.

عاشراً: وهكذا يتضح أن الشريعة الإسلامية مبادئ وقواعد ونظم اهتمت بجميع جوانب حياة الإنسان رجالاً ونساءً فجاءت بأعدل الأحكام وأرقى أنواع المشاركات في بناء مجتمع إسلامي متكامل فلا يجوز أن نعطل الأدوار التنموية

والمشاركات النسوية في بناء المجتمعات فنتهم بأن الإسلام لم يلب حاجات الناس أو أعطى الجنس حقوقاً أكثر من الجنس الآخر، وأن مجمعنا الفقهي المبارك بطرحه هذا الموضوع في هذه الدورة يتيح الفرصة لنشر الثقافة الحقوقية الإسلامية الصحيحة وعلى وجه الخصوص المتعلقة بالمجال النسائي.

وفق الله الجميع لما يحبه ويرضاه.

التوصيات

من خلال هذا البحث يمكن للباحث أن يتقدم للمجمع الموقر بتوصيات على النحو الآتي:

أولاً: المناداة بمشاركة المرأة في مجالس الحكم والشورى والانتخابات العامة والبلدية.

ثانياً: تمكين المرأة المسلمة من ممارسة الحق السياسي الذي كفله لها الإسلام وحق المشاركة والرقابة ومناقشة ما يهم أمور المجتمع والشأن العام.

ثالثاً: الدعوة إلى التأكيد على صيانة المرأة وشخصيتها وعدم مزاحمتها الرجال في ميادين الصراع على السلطة وما يصاحبها من تخطيطات تقوم على المكر والخداع بل تظل مشاركة بتفاعل في إطار المصلحة العامة للأمة ولبنات جنسها.

رابعاً: التفرغ والإنبراء بالمجادلة بالتي هي أحسن دفعاً عن حقوق المرأة المهضومة في بعض الأنظمة والمجتمعات.

خامساً: تكوين رابطة حقوقية للدفاع والتصدي لكل إفساد للدين والأخلاق والأسرة واختلاق مسميات للزواج ما أنزل الله بها من سلطان للقضاء على معالم نظام الأسرة وتمييع هويتها الشرعية ومقاصدها للجري وراء المتعة والمصلحة الشخصية.

سادساً: تعطى المرأة مساحة من المشاركة في المجامع الفقهية ويستنار بآرائها فيما يخص الموضوعات المتعلقة بشؤونها وشجونها وفق المنظور الشرعي الفقهي ومراعاة المقاصد العامة للشريعة الإسلامية وفقه الأسرة والأحوال الشخصية.

والله ولي التوفيق

الفهرس

حقوق وواجبات المرأة المسلمة
وأثرها في توجيه مشاركتها في التنمية
المتكاملة والمتوازنة
المرأة المسلمة الماليزية أنموذجاً

إعداد
د. غالية بوهدة
د. ميك ووك عبد العزيز
د. أختر زيتي عبد العزيز
الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا – قسم الفقه وأصوله

مقدمة

يمثل موضوع «المرأة والتنمية» في العالم الثالث – وما العالم الإسلامي إلا جزءاً معتبراً منه – قضية شائكة ومعقدة وهذا نظراً لما يحيط بها من إشكالات حول كل من مستويي «المفهوم» و «واقع الممارسة»، وهذه الورقة تحاول الوقوف على بيان مفهوم التنمية بالمفهومين الإسلامي والغربي، وتوضيح نوع التنمية المناطة بالمرأة المسلمة في ضوء حقوقها وواجباتها في كل المجالات الحياتية بمقتضى ما يتوافق مع نصوص الشريعة الإسلامية ومبادئها ومقاصدها، وبعيداً عن اجتهادات السابقين من العلماء وآرائهم التي كانت تتناسب مع ظروفهم الزمانية والمكانية والعرفية، كما تقف على بيان الأيديولوجيات المعاصرة الكامنة وراء دعوة المرأة المسلمة الملحة للمشاركة في التنمية، لأن ذلك يساعد على التبصر بمدى شرعية الدوافع ومن ثم الأهداف وراء تلك الدعوات، وأخيراً تعرض هذه الدراسة لنماذج عملية – مركزة في ذلك على ماليزيا – في كيفية محاولتها استثمار المرأة المسلمة وتوجيهها في تحقيق دورها الحضاري في التنمية بشكل متوازن ومتكامل اجتماعياً واقتصادياً دون الإخلال بثوابت الشرع ومبادئه.

إذن ستعمل هذه الورقة على بيان ما سبق من خلال ما يلي من المحاور:

المحور الأول: المرأة والتنمية بين المفهومين الإسلامي والغربي.

المحور الثاني: كيف تحقق المرأة المسلمة دورها في التنمية الشاملة والمتوازنة في ضوء حقوقها وواجباتها؟

المرأة والتنمية بين المفهومين الإسلامي والغربي:

التنمية أصبحت في الاستعمالات العامة تطلق ويراد بها ما تعلق منها بالجانب المادي والاقتصادي، والذي يرتكز في مظهره على زيادة الإنتاج المؤدي إلى زيادة الاستهلاك، حتى أصبح مستوى «دخل الفرد» مقياساً للتنمية ولتقدم الدول تبعاً لذلك، وحصر مفهوم التنمية في هذا المجال كان على حساب مجالات وجوانب الحياة الإنسانية الأخرى. أي القيمية الأخلاقية والروحية ... ولعل مرد هذا إلى السببين:

١- هيمنة الفكر الغربي علمياً في كل أبعاده كان له أثره البالغ في توسع وانتشار هذا المفهوم في العالم الإسلامي بمقتضى التبعية الأيديولوجية التي تعيشها شعوبه فضلاً عن دوله.

٢- الرغبة في الخلاص من حالة «الفقر» التي تواجهها أكثر الشعوب الإسلامية بالتطلع إلى استيراد مخططات تنموية بكل ما تحمله من مفاهيم أحادية المنطلق المادية والبعيدة في مجملها عن النظرة التكاملية للتنمية بالمنظور الإسلامي السديد والذي يرتكز عليه في تحقيق التنمية في كل مجالات الحياة بأبعادها المادية والقيمية، وهذا حتى لا يفوت تحقيق المقصد العام من الخلق وهو الاستخلاف لله تعالى في الأرض؛ وتحقيقاً لذلك رسمت الشريعة الإسلامية نهجاً متوازناً تتحقق به مصالح الخلق في الدنيا والآخرة؛ في الدنيا من حيث ما قصدته الأحكام التشريعية من مقاصد كلية محددة يتعلق بكل منها تحقيق مصالح خاصة بمجال معين من مجالات الحياة: الدينية والإنسانية والاجتماعية والأسرية والمالية، وغيرها مما يدخل تحتها ضمناً. فشرعت الأحكام لمقاصد الحفاظ على مصالح الخلق في كل تلك المجالات بلغة علم التشريع لتحقيق خمسة مقاصد هي: «حفظ الدين» و «حفظ النفس» و «حفظ العقل» و «حفظ النسل» و «حفظ المال». وكلف المسلمون ذكوراً وإناثاً فرادى وجماعات وعلى التساوي بوجوب الامتثال لأحكام الشريعة لأنها وسائل في تحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد - على حد تعبير الإمام العز بن عبد السلام - وهي لا تخرج في معناها عن تحقيق التنمية الحياتية الشاملة لكل المجالات بلغة العصر. لكن دون تجاهل لمقاصدها العليا وهي مصالح الآخرة. إذن فالتنمية بالمنظور الإسلامي يجب أن تنضبط في تحديدها وتوازنها وشموليتها وتكاملها بالمفاهيم التشريعية الكلية والمعيارية والتي اصطلح على تسميتها بمقاصد الشريعة الإسلامية من حيث إن كل مقصد منها يخدم ويحقق ويضبط التنمية في مجال محدد من مجالات الحياة. فهي تمثل في أصولها وقواعدها وضوابطها ما يساعد على التمييز بين المصالح والمفاسد؛ وبين المصالح من حيث بيان درجاتها في الأهمية، وبين المفاسد من حيث بيان أقواها من ضعيفها، فإذا تعارضت وتزاحمت أمام المسلم فله أن يرجح ما يناسب حاله في ضوء تلك الأصول والقواعد المقاصدية. إذن فتحقيق التنمية في كل

المجالات بالمنظور الإسلامي يجب أن تتوجه بمفهوم الاستخلاف لله تعالى من طرف العباد إناثاً وذكوراً، وذلك بمقتضى أن هذه الشريعة في خطابها تتوجه للجنسين على حد سواء. وعملياً تتحقق التنمية بالمفهوم الاستخلافي بالامتثال لأحكام الشريعة الثابتة سواء المنصوص منها أو المتقرر بالاجتهاد والذي قد يتغير بحسب ما تقتضيه العصور من تغييرات في الأعراف ومستجدات ونوازل وهو الأمر الذي يوجب إعادة النظر في تفسيرات بعض النصوص المتأثرة بظروف المفسر أو المجتهد الزمانية والمكانية أو العرفية، وتنضبط في كل ذلك بمقاصد الشريعة في قواعدها وأصولها باعتبارها معايير في تقدير ما يستجد من المصالح الحياتية في كل أنواعها ومجالاتها: العبادات والمعاملات. وفي ضوء الفهم الصحيح للإسلام في أحكامه وأصوله ومبادئه يثبت أن المرأة في الإسلام تماثل الرجل في واجباته وحقوقه في الاستخلاف لله تعالى بمقتضى تساويها معه تجاه التكاليف العامة من صلاة وصيام وحج وغيرها من واجبات كفائية مثل: الجهاد والتواصي بالخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما أقرت لها الشريعة كامل الحق في مشاركة الرجل في النشاط السياسي كالمشاركة في الانتخابات والمجالس النيابية، وفي النشاط التعليمي فلها الحق في التعلم إلى أعلى المستويات، وفي النشاط الاقتصادي فلها حق التملك والتصرف في المال استثماراً أو إنفاقاً وغير ذلك من أوجه الممارسات الحقوقية والتي من عدله تعالى ورحمته أنه شرعها في أحكام ثابتة لا تقبل التغيير ولا التحريف حفاظاً على كيانها في كل أبعاده بعد أن كانت في الجاهلية لا مكانة لها ولا حقوق تحفظ ولو في أبسطها كالحق في الحياة فلقد كانت توأد وهي حية، وفي بيان مكانة المرأة في الإسلام قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه في فضل الإسلام في اعتباره كيان المرأة وذلك لما حدد مكانتها وحفظ كل حقوقها عن التجاوز فلا تظلم مهما كانت الأسباب؛ وهذا بما شرعه الله من أحكام حيث قال: كنا في الجاهلية لا نعد النساء شيئاً، فلما جاء الإسلام وذكرهن الله رأينا لهن بذلك علينا حقاً. (رواه البخاري).

وفي معرض التوسع في إثبات مشروعية حقوقها في شتى مجالات الحياة، نجمل أدلة ذلك في العنصر الموالي:

حقوق المرأة وواجباتها في ممارسة مختلف النشاطات التنموية [1]

يستند إثبات مشروعية حقوق المرأة وواجباتها في ممارسة مختلف النشاطات على المستوى الشخصي والأسري والاجتماعي والثقافي والاقتصادي والسياسي وغير ذلك من المجالات إلى أدلة كثيرة ومختلفة، منها العامة ومنها الخاصة، ومنها النظرية، ومنها ما يصدق مشروعيته الأصول العملية مما كان يقره الرسول ﷺ من أعمال الصحابيات، وبيانها بإجمال على النحو الآتي:

أولاً: من الثابت في الشريعة الإسلامية أن الأصل في كل التصرفات الإباحة أي الجواز ما لم يرد دليل ثابت في القرآن والسنة يقضي بتحريم الفعل، أو يقوم من الدلائل ما يجعله محظوراً كأن تترتب عليه مفاسد ومضار قد تعود على الشخص ذاته أو على غيره، كما أن الإسلام يحث على العمل والكسب ولم يستثن المرأة من ذلك فالنصوص التي بينت فضل العمل وردت عامة في خطابها لم تستثن النساء ومنها قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ التوبة: ٧١، وثبت في السنة إذن الرسول ﷺ للنساء بالخروج من بيوتهن لقضاء حوائجهن.

ثانياً: إقرار الرسول ﷺ الصحابيات فيما كن يباشرن من نشاطات اجتماعية وعلمية ثقافية وسياسية واقتصادية خير ما يعزز مشروعية ممارسة تلك الحقوق في كل المجالات ابتداء من المنزل حيث ثبتت لها مما شرع من أحكام في أن تكون زوجة وأماً ومربية وهي وظيفتها الأساسية بمقتضى الفطرة وسنة الخلق في أن الله تعالى الإنسان نوعين أنثى وذكر يكمل كل منهما الآخر في هذا المجال، وهو مما

---

(١) أنظر في هذا: القرضاوي يوسف، مركز المرأة في الحياة الإسلامية (بيروت: المكتب الإسلامي ط١، ١٩٩٨م)، ص١٥، وبلتاجي، مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة: دراسة في الحقوق السياسية والاجتماعية والشخصية المرأة في المجتمع الإسلامي (القاهرة: دار السلام، ط ٢٠٠٠، ١م)، ص٦٤، وعبد الحليم أبو شقة: تحرير المرأة في عصر الرسالة، ج١/ ١١٧- ١١٨، علي جمعة محمد، المرأة في الحضارة الإسلامية بين نصوص الشرع وتراث الفقه (القاهرة: دار السلام، ط١، ٢٠٠٦م) ص٧٩ - ٩٢.

جعل الإسلام يخص المرأة بأحكام تختلف عن أحكام الرجل كالقوامة والنفقة والحضانة ويطلق الأمر من منطلق مساواتها مع الرجل في النشاطات العامة[1] والنظرة القاصرة التي كانت ولا تزال تقيد المرأة في ممارسة حقوقها ونشاطاتها محكومة بأعراف المسلمين والمتأثرة بظروفهم الحياتية التاريخية هي التي حصرت مجال دورها في الأسرة دون غيره. كما أنه ليست كل النساء متزوجات فهناك العانس، وهناك الأرملة، وأيضاً المطلقة، فلا مسؤولية لهن تجاه الأسرة، وليست كل النساء المتزوجات في مرحلة حضانة ورعاية أبنائهن فبعد سن الأربعين الكثيرات يفرغن من هذه المسؤولية، فالأحرى أن يستفاد من فراغ تلك الفئات وطاقاتهن في المساهمة في التنمية العامة ولا تبقى عالة على مجتمعاتهن خاصة وأنها تشكل نسبة لا بأس بها من النسبة السكانية هذا من جهة، ومن جهة أخرى تزايد الحروب والمشاكل الاجتماعية عوامل توسع باستمرار من هذه الشريحة في المجتمعات الإسلامية.

ومن الأدلة الأخرى في إثبات حق المرأة في العمل عدا مجالي المنزل والأسرة:

- إتجار زوجة الرسول ﷺ خديجة رضي الله عنها حيث كانت لها قوافل تجارية كانت تستأجر من يسافر وينوب عنها في البيع والشراء.

- وثبت اشتغال الكثير من الصحابيات بالصناعات اليدوية وكانت صناعة في حدود ما يناسب عصرهن ومجتمعهن.

- ولنا في عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها نموذج حي وفاعل يثبت أهلية المرأة للتعلم والتعليم حيث كانت النموذج للمعلمة العالمة في شتى فنون العلم ومصدر علم للرجال من الصحابة فضلاً عن النساء حتى قال عنها ابن أختها عروة بن الزبير ما رأيت أحداً أعلم بشعر ولا بفقه ولا بطب من عائشة، ويشهد لها

---

(١) أنظر: غالية بوهدة، قضية المرأة والتنمية، ورقة قدمت في مؤتمر عالمي عن مشكل الفقه في العالم الإسلامي: الأسباب والحلول (ماليزيا: تنظيم المعهد العالمي لوحدة الأمة الإسلامية بماليزيا المنعقد في ١٤ – ١٥ ديسمبر ٢٠٠٤م)، ص٤١٥ من منشورات المؤتمر.

الصحابي أبو موسى الأشعري بالمرجعية في العلم لما قال: (ما أشكل علينا أمر فسألنا عائشة إلا وجدنا عندها فيه علم).

- ولنا في صحابيات الرسول ﷺ نموذج في ثبوت أهلية المرأة في المشاركة السياسية حيث إنهن بايعن الرسول ﷺ في العقبة الثانية وفتح مكة وبيعة الرضوان، والبيعة تعتبر أهم ما يظهر جواز المشاركة السياسية للمرأة ويثبت أهليتها في النظر العام الذي يمس ويؤثر على المجتمع في كل مجالات الحياة، كما ثبت أخذ الرسول ﷺ بما كانت تراه بعض الصحابيات في هذا المجال السياسي، ومثال ذلك: أخذه برأي أم سلمة فيما واجهه من معارضة في الحديبية في الموقف المتعلق بعائشة رضي الله عنها في الفتنة بين علي ومعاوية.

وفي هذا المجال أيضاً ورد أن بعض الصحابة كانوا يستشيرون الصحابيات إلى جانب الصحابة في اختيار الخليفة ممن رشحهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

وهذا يثبت مشروعية جواز مشاركة المرأة في الانتخابات في هذا العصر إذا كانت لها الكفاءة والشروط لذلك.

ونظراً لما يرفه العصر من توفر فرص تحصيل المرأة المسلمة الخبرة والكفاءة مثل انتشار التعليم بكل أنواعه ومجالاته وفتح فرص الممارسة فعليها أن تستجيب لداعي مسؤوليتها الاستخلافية وتخرج من تخلفها فتستقيم شخصيتها بالتعلم، وتكون قادرة على تحمل مسؤولياتها، إذ تصقل شخصيتها بالعلم وتحرر فكرها وعقلها من الخرافة والجحود والتخلف والتقليد الأعمى لبعض الأعراف الجامدة والقاصرة من جهة، أو التبعية لمؤثرات خارجية بعيدة عن قيم الشريعة ومبادئها فتصبح فريسة مستهلكة لتجارة الأزياء وصالونات التجميل والإغراء من جهة أخرى، فعليها أن تقوي عقيدتها فيترسخ إيمانها وتعي بحقيقة دورها الاستخلافي في العطاء الحضاري، وذلك ما يجعلها فعالة مثمرة تجاه نفسها ومجتمعها ودينها [1].

---

(١) ثقيل، الشمري، دور المرأة في التنمية الشاملة، منشورات المؤتمر العالمي عن مشكلة الفقر في العالم الإسلامي، مرجع سابق.

إذن دور المرأة التنموي اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً وثقافياً فضلاً عن الدور الأسري هو دور طبيعي بمقتضى متطلبات إنسانيتها ومشروع لإباحة الشرع له، فتشارك الرجل فيه ويثبت هذا المعنى في عموم قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ التوبة: ٧١.

كانت تلك بعض الأدلة وليس كلها في إثبات مشروعية حقوق المرأة والتي هي في حقيقتها واجبات والتي من الضروري توجيه وعي المرأة في دورها تجاهها – فضلاً عن الرجل – ثم إتاحة الفرص والسبل لممارستها وتحقيقها عملياً. ولعل الكثير من الدول الإسلامية اليوم تعرف نهضة ملحوظة تجاه تحقيق هذا الهدف وللأسف لم يكن الباعث في الأصل بمقتضى الشرع وإنما استجابة أو محاكاة لمقتضيات مشاريع حركية أنثوية مرة ومادية في أيديولوجياتها أخرى منبثقة عن اتفاقيات ومؤتمرات عالمية!! حينها عمل المفكرون والمجتهدون في البلاد الإسلامية على مراجعة الموقف من المرأة بالعودة إلى ما ثبت وصح من مصادر الشريعة في مراجعة واقع حقوق المرأة وواجباتها، ولقد تحفظ البعض وحاول البعض الآخر التكييف الشرعي لتلك الحقوق مع وضع ضوابط تجعل ممارسات تلك الاتفاقيات تتماشى مع مبادىء الشرع.

مظاهر تطور ممارسة المرأة حقوقها وواجباتها والمؤتمرات المساعدة على ذلك:

وما نقف على بيانه في العنصر الموالي مكن هذه الورقة هو إظهار مستوى مشاركة المرأة المسلمة كمورد بشري وقياسه في التنمية الحضارية العامة في أهم مجالاتها وهذا يتم من خلال مقارنتها في ذلك مع الرجل أولاً ثم مقارنة نسبة المشاركة عما كانت عليه في المراحل الزمنية السابقة وذلك في ماليزيا كبلد إسلامي رائد من حيث تقدم نسبة مشاركة المرأة المسلمة في التنمية الحضارية الشاملة والمتكاملة والمتوازنة، ثم نتعرض إلى تناول ما توفره الدولة من العوامل المساعدة على ذلك: من إمكانيات وإجراءات تخطيطية وفرص.

مستوى مشاركة المرأة الماليزية في التنمية العامة:

في مجال التعليم: يظهر الجدول (١) تزايد عدد التلاميذ من الإناث في التعليم الثانوي، وهو ما يبينه أيضاً الجدول (٢) في التعليم اللانظامي.

السنة	عدد الذكور	عدد الإناث
١٩٥٧	٥٣,٩٧٤	٢٧,٠٦٨
٢٠٠٠	٩٦٥,٠٥٤	٩٨٥,٦٩٢

الجدول(١)

السنة	عدد الذكور	عدد الإناث
١٩٥٨	٤٥,٠٠٠	٤٥,٠٠٠
١٩٦٤	١٤٠,٠٠٠	٢٠٠,٠٠٠
١٩٦٧	٩٠,٠٠٠	٢٦٠,٠٠٠

الجدول (٢)

والجدول (٣) يظهر أيضا توسع مجالات مشاركة المرأة في العمل في ماليزيا والتي يلاحظ عليها تزايد كبير ومستمر. وما يوضحه أيضاً هو أن ذلك التزايد متعلق بمدى مناسبة العمل لها كامرأة ذات خصوصيات تختلف عن الرجل.

نوع العمل/ السنة	١٩٥٧		٢٠٠٠	
	الذكور٪ الإناث		٪الذكور	٪الإناث	٪
المهني والتقني	٧١,٨	٢٨,٢	٥٥,٤	٤٤,٦
الإدارة والتسيير	٩٨,٠	٢,٠	٧٩,٨	٢٠,٢
السكرتارية	٩٢,٦	٧,٤	٤٢,٣	٥٧,٧
البيع	٩٠,١	٩,٩	٦٢,٣	٣٧,٧
الخدمات	٧٩,٢	٢٠,٨	٥٠,٥	٤٩,٥
الفلاحة	٦٦,٩	٣٣,١	٧٣,٠	٢٦,٠
النتاج	٨٨,٩	١١,١	٧٦,٠	٢٤,٠
المجموع	٧٥,٥	٢٤,٥	٦٥,٣	٣٤,٧

الجدول (٣)

وتشهد المجالات السياسية والتعليمية والثقافية والقضائية نمواً مماثلاً لتلك المجالات[1].

ويمكن إجمال أسباب وعوامل تطور ونمو مشاركة المرأة الرجل في التنمية الشاملة في كل مجالاتها وأبعادها الحضارية إلى ما يلي:

١. تعزيز عدم التمييز بين الرجل والمرأة في الحقوق هو ضمان لممارسة المرأة حقوقها في كل المجالات وبكل حرية[2]. وذلك كان تبعاً لإجراءات عملية لإنجاح المشروع على المستوى العالمي بمقتضى توصيات مؤتمرات عالمية عن المرأة عموما (١٩٧٥م)، وعن المرأة في العالم الثالث على وجه الخصوص (١٩٩٦م)، ومن خلال دراسات وتقارير حول تطوير المرأة في منطقة آسيا (١٩٨٨م)، ومؤتمرات عالمية خاصة بالتطوير الاجتماعي للمرأة (١٩٩٧م)، ومخططات تنموية لدول الكومنويلث (١٩٩٥م)، والتي يعتبر مؤتمر بكين وما جرّ إليه من اتفاقيات عالمية ولعل أهمها «سيداو» (١٩٧٩م) والتي استهدفت في بنودها الثلاثين القضاء المطلق وفي كل المجالات الحياتية على كل أشكال التمييز في الحقوق الإنسانية والاجتماعية والعلمية والسياسية والاقتصادية والأسرية بين الجنسين تحقيقاً لكرامة المرأة حيث أوصت بتقنين ذلك والإشراف على تنفيذه وقضت بالعقوبة على كل مخالف، وإن كانت الكثير من الدول الإسلامية عملت في امتثالها لتلك الاتفاقية - والتي لا تخالف في عمومها مقاصد الشريعة في مراعاتها العدل والمساواة ورفع كل صور الظلم والقهر التي تعرفها المرأة في العالم - على وضع ما يقيد إطلاق العمل بعدم التمييز بما يتماشى مع مفهومه في الشريعة الإسلامية والتي ميزت بين المرأة والرجل في بعض الحقوق والواجبات لكن تمييزاً منصفاً وعادلاً بينهما من حيث إنه تمييز يحفظ الكرامة ويحقق التكامل الوظيفي بين الجنسين.

٢. تبادل الخبرات والتجارب بين دول العالم في التخطيط من أجل تحسين وضعية المرأة، وهو عامل له أثره البالغ في التشجيع والدفع لخدمة حال المرأة.

---

(١) ينظر تفصيل ذلك المراجع السابقة

(٢) The progress of Malaysian women since independence: 1957-2000(Kuala Lumpur: Ministry of Women and Family Development, 2003), p30.

٣. ديموقراطية التعليم في الغالب من الدول الإسلامية لعبت عموماً - ولو مبدئياً وبغض النظر عن عالمية الدوافع وبعدها عن المقتضيات الإسلامية في المنطلقات والمآلات - دوراً أساسياً في توعية المرأة بما لها من حقوق إنسانية وعليها من واجبات ومسؤوليات في كل المجالات الحياتية تجاه نفسها وأسرتها ومجتمعها ودينها. كما أنها تمثل عاملاً أساسيا في تحصيل المؤهلات العلمية والخبرات العملية التي من شأنها تمكين المرأة في المشاركة في كل المجالات التنموية العملية على اختلافها.

٤. الدعم الحكومي المادي الذي يظهر في عدة مستويات، ولعل أهمها المؤسساتي، مثل: إقامة وزارات خاصة بالمرأة والأسرة والشؤون الاجتماعية في الكثير من البلاد الإسلامية، حيث تهتم بشؤون المرأة الحياتية المختلفة خارج الأسرة وداخلها وعلى مستوى التيسير والتوجيه والدعم لعملها وحل كل ما من شأنه أن يواجهها من عقبات في ذلك.

٥. فتح المجال للجمعيات سواء ما ارتبط منها بالحكومات أو ما استقل عنها والتي تعمل بدورها على مساندة المرأة في مهامها التنموية لما هو أحسن وأفضل مثل محاولة الحد مما تواجهه من عقبات ومشاكل مختلفة الاعتبارات فالجمعيات النقابية تهتم بظروف عملها، والصحية تهتم بقضايا التوعية والدعم في هذا المجال، ومنها الاقتصادية التي تعمل على دعم العاملات غير الرسميات في مشاريع اقتصادية مصغرة وغير هذه من الجمعيات التي تنشط على المستوى الاجتماعي والثقافي وغيرهما.

٦. الدعم المالي - مثل: تقديم القروض للمشاريع الاستثمارية على وجه الخصوص - من طرف الحكومات وحتى المؤسسات مثل الشركات الخاصة والبنوك والوكالات، حيث بلغت نسبة استفادة المرأة منها ٥٠٪ في الجزائر مثلاً، وثبت منها ما يدعم النساء في القروض الاستثمارية دون الرجال، كما هو الحال في ماليزيا.

٧. الدعم الحكومي لما يجعل من مشاركة المرأة في التنمية خارج البيت أمراً لا يؤثر سلبيا على استقرار الأسرة، وهذا بتوفير التسهيلات ولعل في هذا نجد ماليزيا-

مثلاً- تعتبر نموذجاً يحتذى به من حيث الاهتمام الفعال بإقامة رياض الأطفال ودور الحضانة بقدر يفي بالحاجة، والتسهيل في عملية جلب الخادمات واللواتي الغالب منهن مسلمات وبتكاليف معقولة.

٨. يمكن اعتبار العامل الديمغرافي من حيث النسبة السكانية التي تشكلها الإناث في الكثير من الدول الإسلامية، فهي نسبة تقارب نسبة الذكور، وهذا ما يحتم اقتصاديا مشاركتها في التنمية في الكثير من المجالات والمجال الاقتصادي على وجه الخصوص وهذا حتى لا تبقى النساء عالة على المجتمع أو تلجأ الحكومات والمؤسسات إلى جلب اليد العاملة الأجنبية بتكاليف باهظة.

المحور الثاني: سبل إسهام المرأة المسلمة المعاصرة في مشروع التنمية الحضارية الشاملة والمتوازنة في إطار الضوابط الشرعية:

إن مشاركة المرأة الرجل في التنمية- من حيث مشروعيتها- لا تعني بالضرورة مساواته ومماثلته بالمعنى المطلق في ذلك، إنه أمر يخضع لما يقيد إطلاقه من خصوصيات سننية فطرية ووظيفية تتميز بها المرأة عن الرجل والتي تمثل سببا قويا في تقييد حقها في المشاركة التنموية من حيث تحديد وتكييف مجال ونوع دورها في تلك المشاركة مع ما يتماشى مع تلك الخصوصيات الفطرية التي لا تتغير مهما تقادمت الأزمان وتغيرت في ظروفها الاجتماعية والاقتصادية، ومن توهم وادعى غير ذلك ستثبت له التجربة فشل مذهبه، ولنا في تجربة المرأة في الغرب- حيث لها السبق في المشاركة التنموية - نموذج يفتقد التوازن بين المجالات التنموية الأمر الذي أدى إلى ظهور الدعوة الملحة إلى الرجوع إلى وظيفتها الأساسية ألا وهي الأمومة ولو بمقابل دفع مرتب أو أجرة على ذلك، وهذه محاولة منهم للرجوع إلى المحافظة على كيان الأسرة في المجتمع، وهذا يمثل استدراكاً لخطأ ممارسة المفهوم التنموي بقصور في الرؤية لعدم اعتبار المآلات في كل أبعادها الحياتية، فلهذا يجب أن تعي المرأة المسلمة في مشاركتها التنموية الدرس وتتجنب في مسارها وأهدافها التقليد الأعمى في الممارسة، وتحقيقا للتنمية المنشودة بالمفهوم الإسلامي يجب أن تقوم على تخطيط محكم من الحكومات وأجهزتها ذات العلاقة بالتخطيط للتنمية والتطور فيجب أن تضع في الاعتبار أن التخطيط لها يجب أن يسبقه التصور السليم

بما يناسب خصوصيات تطور المجتمعات الإسلامية من غير تجن على مقومات الدين ومبادئه السننية الثابتة. ولهذا نجد أن علماء هذا المجال في صياغتهم لتعريف أو مفهوم التنمية ضمنوه عنصر (أولوا الأمر) لأنهم المعول عليهم في توجيهها نحو السداد، ومن تلك التعاريف التي تناولت مقومات التنمية وعناصرها ومسائلها، إنها: «عملية تطوير وتغيير قدر الإمكان نحو الأحسن فالأحسن، وتكون مستمرة وشاملة لقدرات الإنسان ومهاراته المادية والمعنوية تحقيقا لمقصود الشارع من الاستخلاف في الأرض، برعاية أولي الأمر ضمن تعاون إقليمي وتكامل أممي بعيدا عن أي نوع من أنواع التبعية»[1].

إذن، أولو الأمر يمثل مقوماً أساسياً في توجيه التنمية وفي ضبط مسارها وخاصة ما تعلق منها بالمرأة، فإن كان إسهامها في التنمية الأصل فيه الإباحة والجواز وهذا وفق ما سبقت الإشارة إليه، فإن أولي الأمر في تطبيقاتهم لمقتضيات فقه السياسة الشرعية ومراعاتهم لمقاصد الشريعة في ذلك لهم أن يكيفوا حكم الإباحة أو الجواز بتغييره إلى الوجوب أحياناً أو إلى عدم الجواز أحياناً أخرى، لكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو: هل تعرف مشاركة المرأة المسلمة اليوم في التنمية في كل أنواعها وخاصة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية عناية وتوجيها وتخطيطا من طرف جهات إدارية رسمية في الحكومات تعمل على تأطير مشاركتها التنموية بقوانين ثابتة ومبادئ شرعية مرشدة؟ أم المشاركة هي عفوية مرة وفوضوية أخرى؟ أم هي مشاركة تخضع لما يخضع له الرجل من القوانين؟ والملاحظ لكيفية مشاركة المرأة في التنمية بكل أنواعها خارج البيت والمتتبع لآثار تلك المشاركة في سلبياتها وإيجابياتها يتبين له أنها مشاركة لا تزال في ممارستها تحتاج إلى جهات إدارية مؤسساتية حكومية أو غيرها مثل المؤسسات الخاصة التي تعنى بدراسة كيفية إسهام المرأة في التنمية بشكل شامل ومتكامل وفعال لا يخل بتوازن الوظائف عند تزاحمها بالنسبة للمرأة (الوظائف الأسرية وغيرها) والرجال أيضاً، وذلك بالمحافظة على مبدأ المساواة بين الطرفين في إحقاق الحقوق لكل طرف لكن بما يوافق الحفاظ على الثوابت والأولويات ويستوعب المتغيرات.

---

(١) انظر: عارف، نصر محمد، نظرية التنمية المعاصرة (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢م)، ص ٣٩.

وزارة المرأة والأسرة وتطوير المجتمع في ماليزياً: تحقيق المرأة التنمية الحضارية الشاملة والمتوازنة بما لا يخالف الشرع.

إن كانت أجهزة التخطيط ووحداتها موجودة في الكثير من البلاد الإسلامية كمصر والجزائر والأردن وماليزيا... إلا أن الفعالية والأيديولوجيات في التوجيه والإمكانيات المحتاج إليها تختلف من بلد إلى آخر. وفي هذه الورقة نعرض لغرض الاستفادة نموذج «ماليزيا» لاعتبارات كثيرة منها: حسن هيكلته المؤسساتية التي ترتكز على التخطيط الشامل المتوازن والمتكامل لمشاركة المرأة في التنمية في كل مجالاتها هذا من جهة، ومن جهة أخرى لإمكانياتها المادية والبشرية التي تمثل عاملاً أساسياً في استقرار وفعالية تلك المؤسسات وتقديم الأفضل والأحسن من التقدم والتطور في التنمية.

وزارة تطوير المرأة والأسرة والمجتمع[1] تمثل المؤسسة العليا في ماليزيا المخول لها التخطيط والتسيير والإشراف على مشاركة المرأة في تنمية البلاد في كل المجالات، أسست عام ٢٠٠٤م، حددت لها رؤية خاصة -vision - متمثلة في:

أولاً: تحقيق المساواة في الحقوق بين المرأة والرجل.

ثانياً: تطوير الأسرة كأساس في تطوير البلاد.

ثالثاً: خدمة المجتمع كأساس في تطوير البلاد.

ورسمت لها رسالة خاصة -mission - متمثلة في:-

أولاً: الجمع بين المرأة والمجتمع كمقومين في تطوير البلاد.

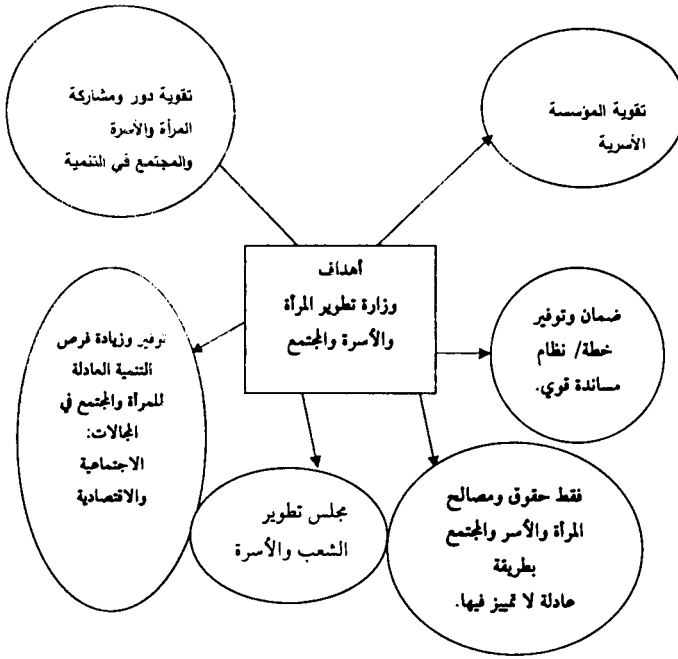
ثانياً: تقوية مؤسسة الأسرة لتطوير المجتمع.

واستهدفت هدفاً عاماً -aim - وهو: تطوير مجتمع متكامل متعاون وفق خطة مشاركة وتعاون في المسؤوليات، وتوفير وسائل وخدمات لتفعيل دور المرأة

---

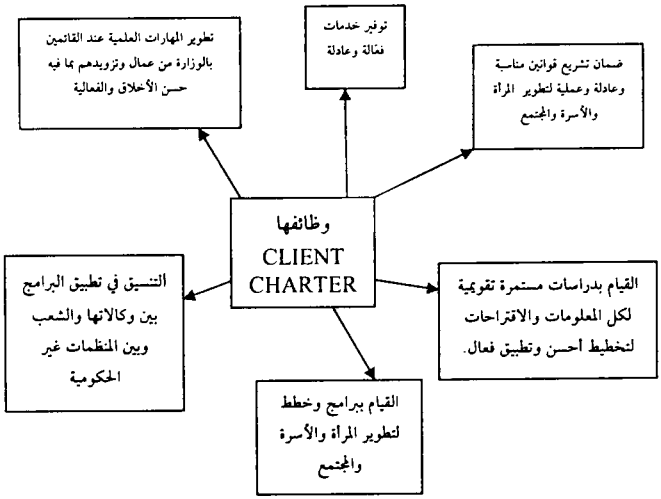
(١) ministry of woman, family and community development, malaysia empowering women in facing the challenges of globalization, pp. 6- 34.

ومساهمتها في تنمية الوطن، وتفصيلاته على النحو الذي يبينه الرسم البياني (١) الموالي:



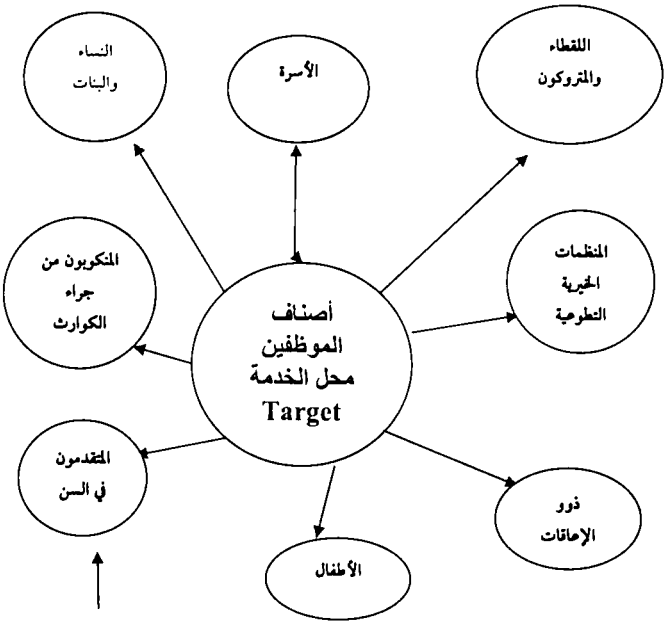
الرسم البياني (١)

وبيان وظائفها في الرسم البياني (٢) الموالي:

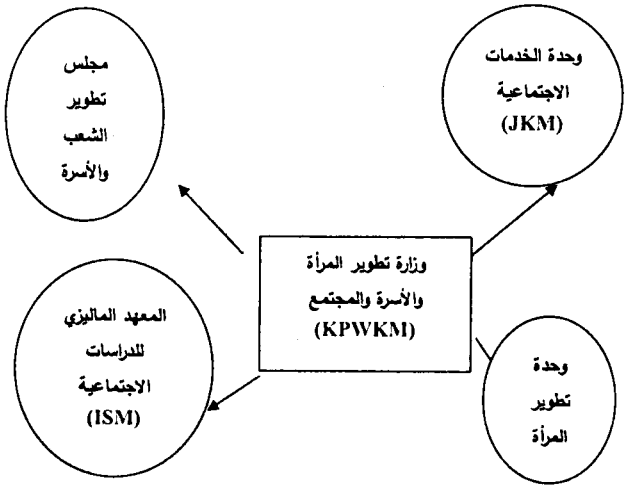


الرسم البياني (٢)

ويوضح الرسم البياني(٣) الموالي أصناف المواطنين في المجتمع الذين تستهدفهم الوزارة بالخدمة:



الرسم البياني (٣)



الرسم البياني (٤)

وتقوم وزارة تطوير المرأة والأسرة والمجتمع على عدة وحدات عمل تنفيذية لحمل الرسالة ولتحقيق الأهداف وهي أربعة وحدات يوضحها الرسم البياني (٤) أعلاه.

تظهر أبعاد توجيه مشاركة المرأة في التنمية الشاملة اجتماعياً واقتصادياً بشكل منهجي ومنظم ووفق خطط مدروسة من خلال المهام التي تقوم بها كل وحدة – أو قسم – من الوحدات الأربعة والتي توضح مهامها أكثر على النحو التالي[1]:

(١) أنظر: المرجع السابق، ص ١٣- ١٧.

أولاً: وحدة تطوير الشعب والأسرة: تستهدف تكوين شعب نوعي متطور يرتكز على الأسرة في ذلك كمقوم أساسي إلى جانب اعتبار القيم والعلم والسلامة والتكافل والتعاون في ذلك.

ويقوم بدراسات وبحوث ميدانية استطلاعية للمتابعة والتقييم وتوفير الحلول لتجاوز المشاكل والعقبات مع ربط ذلك بتطوير الاقتصاد الاجتماعي. ويقدم استشارات صحية وتوعية وخدمات وبرامج اجتماعية.

ثانياً: وحدة تطوير المرأة: تستهدف تحقيق المساواة بين المرأة والرجل في الفرص التنموية المختلفة وزيادة مشاركة المرأة في ذلك، تستمد قوانينها من الشريعة والقانون المدني، تقوم ببرامج وأنشطة لتحقيق تلك الأهداف، أهمها:

تثقيف وتوعية المرأة بحقوقها وواجباتها، تنمية المهارات في الأعمال اليدوية والحرفية، تنمية المهارات التقنية الحديثة، تقديم دورات استشارية وتوعية وتوجيهات للمشاكل والعقبات التي تواجهها في الأسرة مثل التحرش الجنسي وغيره مما هو من آثار الاختلاط.

لهذه الوحدة أن ترفع هذه المشاكل لمؤسسات الوزارة الأخرى أي الوحدات الأخرى مثل معهد الدراسات الاجتماعية لغرض الدراسة، واقتراح الحلول والقوانين للجهات المختصة في الدولة. وقد تقوم بذلك بالاشتراك مع المنظمات غير الحكومية.

ثالثاً: وحدة الخدمة الاجتماعية: وتعمل على ما يلي:

بناء الفرد أي المواطن الصالح امرأة كانت أو رجلاً، تشرف على التدريب والتوجيه الاجتماعي للمواطنين أياً كانت مراكزهم، العمل على تحقيق التعاون بين أفراد المجتمع، الاهتمام بذوي الحاجات: الضحايا – المرضى – اليتامى – العجزة.

رابعاً: وحدة المعهد الماليزي للدراسات الاجتماعية [1] يعمل على ما يلي: -

تكوين وتوفير مهارات مهنية لخدمة المجتمع وإدارة المؤسسات الاجتماعية المتعلقة بكل من: المرأة – تكوين وتوفير مهارات مهنية لخدمة المجتمع وإدارة المؤسسات

---

(١) أنظر: المرجع السابق، ص٣١.

الاجتماعية المتعلقة بكل من: المرأة – الأسرة – والمجتمع، وإقامة خطط لتحقيق ذلك، وتقوية التعاون المعلوماتي بالمؤسسات الأخرى، الإشراف على البحوث والدراسات حول التطوير الاجتماعي، تقديم مشاريع قوانين اجتماعية تخص: المرأة من العجزة والفقراء ... وغيرهم من ذوي الإمكانات المحدودة.

وهذا المعهد يعتبر مؤسسة مهمة في اقتراح ما يناسب المرأة من مشاريع قوانين لممارسة حقوقها في المشاركة التنموية عموماً والاقتصادية على وجه الخصوص باعتبارها تمثل أكبر نسبة من اليد العاملة الماليزية. وهذا الاعتبار كان من قبل سبباً قوياً جعل الحكومة تقدم لها من التسهيلات على مستوى تعليمها وتكوينها ومنحها الفرص لضمان مشاركتها في التنمية، وعملت على تقنين عدم التمييز في العمل وما تعلق به من قوانين: المرتب – التأمين – التقاعد ...؛ بين المرأة والرجل في كل القطاعات، باستثناء وضع بعض القيود التي تعمل على تكييف شروط العمل بما يناسبها كامرأة سواء كانت متزوجة أو عزباء، ومن ذلك ما نص في المادة رقم (٣٤) من منعها مباشرة العمل الصناعي أو الزراعي بعد الساعة العاشرة ليلاً حتى الخامسة صباحاً، والمادة (٣٥) تمنعها من العمل تحت الأرض أي في المناجم والمحاجر وما شابهها من الكهوف ..... الخ. وشجعت مشاركتها فيما يناسبها من الوظائف والمهن الفنية والإدارية والبيع والخدمات والزراعة وتربية الحيوانات، وسجلت تقدماً تجاوزت فيه مشاركة اليد العاملة من الرجال. كما عرفت قوانين العمل الخاصة بالمرأة إذا كانت أما الكثير من المرونة في العطل الخاصة بالولادة، وتسهيلات الاهتمام بالأطفال مثل توفير المربيات وتدريبهن أو توفير دور للحضانة[1] – وهو الأمر الذي سبقت الإشارة إليه – وتوفير وكالات لجلب الخادمات من خارج البلاد للمساعدة في أعمال البيوت. وتشجيعاً لهن توفر نظام العمل بالساعات حتى لا تنشغل إحداهن عن مهام أخرى أسرية أو اجتماعية، مما يجعلها تجمع وتوفق عند تزاحم الوظائف فتخفف الأعباء عنها. وتشجيعاً لهن أيضاً وفرت التسهيلات الحياتية وخاصة المساكن والسيارات ومراكز الصحة حيث تعمل

---

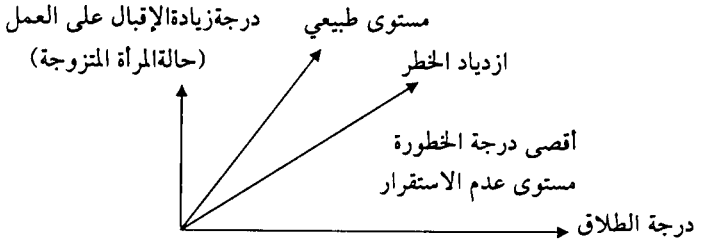
(١) Ministry of Women, Family and Community Development, Malaysia report to the U.N committee on the Elimination of Discrimination against women (First and Second report, k. L, 2004), p. 87.

مؤسسات العمل أو الحكومة ذاتها على توفير القروض وتسهيل الحصول عليها مما يمكن من ممارسة أعمالهن في ظروف حياتية مرنة.

وإن كانت كل الدول الإسلامية تتفق على وضع بعض القوانين الخاصة بمشروعية عمل المرأة، وهي لا تختلف في جوهرها عن تلك للرجل إلا في بعض منها مثل التي تتعلق بالآداب وظروف العمل ومنها: أن يكون العمل مشروعاً ملائماً لفطرتها، بإذن وليها، لا شبهة فيه كالخلوة وإمكان كثرة الاختلاط، وعدم التبرج والتسبب فيما من شأنه أن يشيع الفتن ويفسد الأخلاق. وتلك شروط في ظروف العمل، ولا تكفي وحدها لضمان مشاركة تنموية متوازية ومتكاملة، ولابد من اعتبار شروط أخرى تعمل على درء الآثار السلبية الأسرية والاجتماعية التي يمكن أن يكون عمل المرأة سبباً رئيسياً في حدوثها، لذلك تتقدم هذه الورقة باقتراحات تقتضي إشراف ولي الأمر على كيفية وآثار عمل المرأة بأبعادها الإيجابية والسلبية، والمقصود بولي الأمر الحكومات ووزاراتها ومؤسساتها المشرفة على «العمل» عموماً وعمل المرأة على وجه الخصوص، ولقد سبق وأن رأينا وجود معهد الدراسات الاجتماعية كوحدة في وزارة تطوير المرأة بماليزيا مهمته دراسة وضع المرأة عموماً والعاملة على وجه الخصوص، وتقديم مشروع قوانين تعمل على ضمان كيفية متوازنة ومتكاملة لمشاركة المرأة في التنمية الحقيقية للأم. وهذه المراكز أو الجهات المختصة لها أن تقوم برصد تقويمي لكل سنتين - على الأقل - لعمل المرأة وآثاره الإيجابية في تقدم وتطور الوطن والسلبية لغرض العمل على الحد منها، ولها أن تختار من الأولويات التي تجب أن تكون محل مراقبة ودراسة ما يلي:

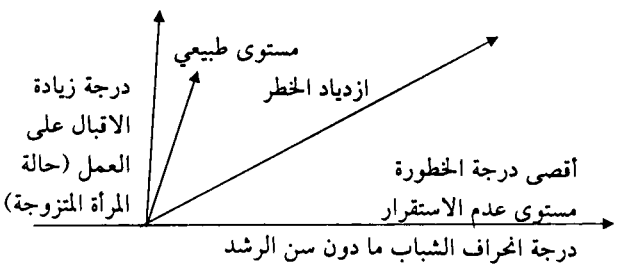
أولاً: الأسرة من حيث استقرارها وسلامتها:

ومقياس ذلك إحصائيات «الطلاق» باعتباره أقوى ما يمكن أن يهدد استقرار الأسر من العوامل، حيث تقوم برصدها المراكز الدراسية المعنية بالأمر على النحو الذي يبينه الرسم البياني الموالي:



فإذا أثبتت الملاحظة أنه كلما زاد التحاق المتزوجات بالعمل كلما زادت نسبة الطلاق فهذا يبين أن المشاركة التنموية الاقتصادية للمرأة على حساب التنمية الأسرية فيجب إجراء دراسات تبحث في أسباب الطلاق عموماً، وإلى أي مدى يؤثر انشغال المرأة عن الأسرة في ذلك. وبناء عليه تقترح حلول لعل أهمها تخفيف عدد ساعات العمل، وتحديد مجال مرن للعطل الخاصة مثل: السماح بذلك مع خصم معقول من المرتب، لأن أكثر الطلاق سببه عدم توفيق المرأة في إحداث توازن في القيام بمسؤولياتها الزوجية والأسرية والعملية خارج البيت، وإن كان الواقع يبين أن الكثير من الأزواج بنى زواجه على أساس أن عمل الزوجة يساعد اقتصاديا الزوج في نفقات الأسرة، حتى أن الكثير من الفتيات أصبحن يقبلن على العمل حتى يرغبن الشباب فيهن، هذا ما تفيده بعض الدراسات في المجتمعات ذات النسبة العالية من العنوسة.

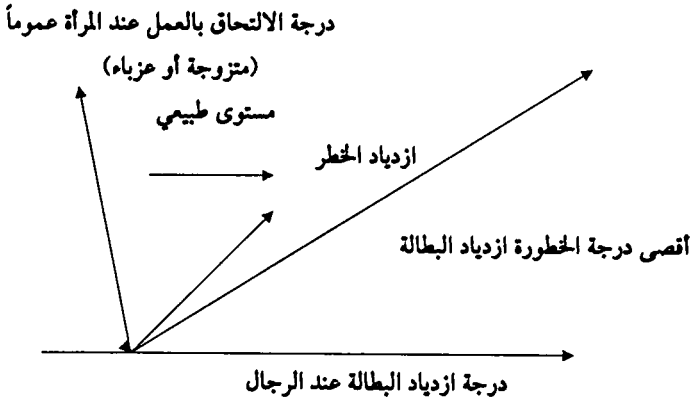
وعلى مستوى الحفاظ على الأسرة تقارن نسبة ازدياد التحاق الأمهات بالعمل مع ازدياد انحراف الشباب أو الأولاد ما دون سن الرشد، وذلك على النحو الذي يبينه الرسم البياني الموالي:



وكلما تراجع سهم درجة الانحراف كلما كان في عمل المرأة توجه إلى التنمية المتكاملة أسرياً واقتصادياً وكلما اتجه عكسيا كلما زادت مخاوف ضياع أبناء الأسرة، وفي هذه الحالة يدرس المعنيون بأمر المتابعة علاقة الأمر بالأم العاملة وطبيعة عملها للوقوف على مواطن القصور ومحولة القضاء عليها أو على الأقل التخفيف منها، بالإرشادات والاستشارات في دورات خاصة للعاملات أو بإجراءات أخرى إذا أثبتت الدراسات أنه لا علاقة لعمل المرأة بانحراف الشباب.

عمل المرأة وأثره على البطالة:

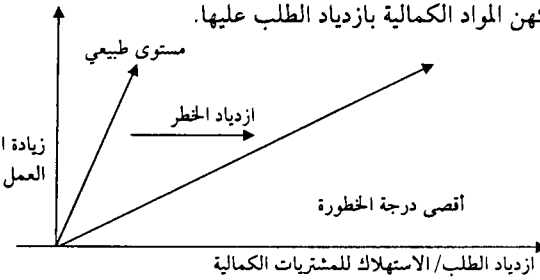
يدرس في هذه الحالة درجة التحاق عموم النساء بالعمل وتأثيره على درجة ازدياد البطالة عند الرجال.



وحتى يكون التقدير موضوعياً في قياس التأثير بين الأمرين يجب أن يقاس مع اعتبار تكافؤ المؤهلات بين النساء العاملات والرجال العاطلين عن العمل، حيث يقوم المعنيون بالأمر بدراسات مقارنة على مستوى كل مؤسسة عمل على حدة فينظر في عدد الطلبات للعمل والملتحقات بالشغل (العمل) مع المقارنة بعدد الذين لم يتمكنوا من ذلك لعدم وجود مناصب مع قيام التماثل في الكفاءة. فإذا أثبت هذا فيجب إعادة النظر في الأمر على نحو تتكافأ على الأقل فرص الحصول على العمل بينهما لا أن تتاح للمرأة على حساب الرجل.

عمل المرأة وأثره على سوء الاستهلاك:

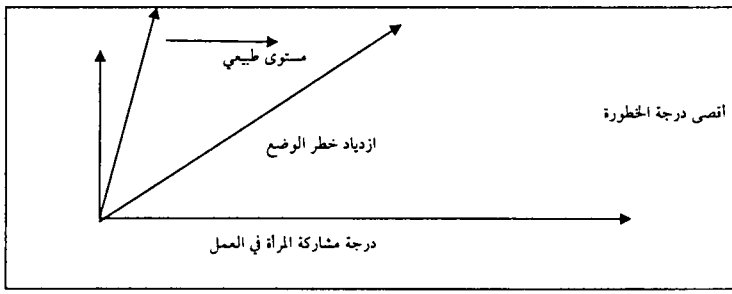
تثبت المشاركة التنموية للمرأة في المجتمع من خلال رصد طبيعة الاستهلاك ومداه من طرف المرأة العاملة، فهل هي تعطي الضروريات أم الحاجيات أم الكماليات من أمور التفاخر والتباهي، ويمكن قياس ذلك بمقابلة علاقة تزايد العمل مع طبيعة استهلاكهن المواد الكمالية بازدياد الطلب عليها.



فإذا ثبت ذلك فهو مؤشر على عدم سدادة بواعث المرأة على العمل. وفي هذه الحالة يعاد النظر في عملية التوظيف وتعطى الأولوية في العمل للأكثر حاجة إليه رجلا كان أو امرأة.

عمل المرأة وأثره على الفساد الأخلاقي:

يمكن رصد ذلك بمقارنة درجة الإقبال على العمل من قبل المرأة مع تزايد مظاهر الفساد الأخلاقي مثل التبرج في العمل والمضايقات الجنسية وما تعلق من ذلك من شكاوى وغيرها من الآثار كالزنى.



إذ أثبتت لغة الأرقام أثر عمل المرأة في درجة انتشار الفساد الأخلاقي برصدها في مؤسسات العمل، لابد من تقنين ما يقضي على ذلك أو يقلل كالحد من الاختلاط أو فرض لباس معين للعاملات لا يخل بواجباتها المهنية، ولكن للأسف واقع ظروف العمل المكانية والحالية في غالب البلاد الإسلامية تسير عكس ذلك خاصة في المؤسسات التي تسير من طرف جهات لا علاقة لها بالقيم، ومبلغ همها ما يلبي حاجة السوق ويزيد من الأرباح، بل كثيراً ما تكون القيم مقابل الأرباح، وتصبح المرأة أكبر ضحية لذلك.

نتائج البحث:

- إن الوقوف على بيان مشروعية حقوق المرأة المسلمة وواجباتها وبيان مدى مشاركتها في التنمية بكل أنواعها ومجالاتها أمر حسم فيه الإسلام منذ مجيئه، وهو أمر لا يطرحه إلا جاهل بالإسلام وأحكامه وضوابطه ومقصر في فهم التنمية بما يتوافق مع تحقيق رسالة استخلاف المرأة (وتتماثل في ذلك مع الرجل) التي حدد الإسلام مبادئها ورسم مناهجها وغاياتها رغم ما تعرفه نصوص الشريعة من اختلاف في الأحكام في بعض القضايا والذي يحسم فيه الاجتهاد المقاصدي بجمع تلك النصوص وعرضها على بعضها البعض فيترجح منها الأقوى دلالة والأكثر تحقيقاً لمقاصد الشريعة في حفظ مصالح المرأة في المتجمع.

- يجب تسديد المفهوم الشائع للتنمية بالوقوف على معرفة أيديولوجياته الدخيلة، حتى ينسجم مع المقومات الخاصة للمجتمع الإسلامي وتتوجه بذلك سبل إسهام كل من المرأة والرجل بما يحقق التكامل والتوازن الوظيفي بينهما في تحقيق التنمية الحضارية.

- توجيهاً لدعوة مشاركة المرأة التنموية بشكل فعال، يجب التعرف على الأسباب الحقيقية الباعثة على ذلك: سياسية، اقتصادية، اجتماعية، شخصية إنسانية ...، وطنية، عالمية، وذلك لتكييف وتقويم نمط المشاركة مع مراعاة متطلبات أسباب الدعوة إليها بأبعادها الإيجابية والسلبية.

- تعميم الأحكام حول ممارسة المرأة حقوقها المختلفة عمل المرأة وإسهامها في التنمية في كل مجالاتها الذي يلاحظ في غالب الدراسات المعاصرة عن المرأة أمراً لابد من الحد منه، لأن المرأة في العالم الإسلامي مختلفة الاستعدادات علمياً، ثقافياً، اجتماعياً...، ومختلفة في الظروف العامة التي تعيشها والمرتبطة بطبيعة مستوى غني بلادها وفقره، والمتعلقة أيضاً بنسبة العنصر الرجالي في تكوين مجتمعها وهي عوامل متباينة في تأثيرها على تحديد الأولويات مما يرجى الإسهام به من طرف المرأة.

- إن تحديد وتسديد وتوجيه طرق ووسائل مشاركة المرأة أمر متوقف على تبصر يقوم على بحث ودراسة ما سبقت الإشارة إليه من قضايا في ضوء الموازنة بين المصالح والمفاسد (رغم اختلافها وتباينها من مجتمع لآخر) وهو أمر موكول إلى فقه

السياسة الشرعية في تيسير وإدارة أمور المواطن بسداد. وهو فقه يجب أن يقوم على فهم الواقع العملي للمرأة بإحصائيات علمية تحدد قدر المفاسد والمصالح في توجيه مشاركتها التنموية الشاملة في مجالات الحياة عموماً والمجالين الاجتماعي والاقتصادي على وجه الخصوص وبشكل متوازن.

حقوق المرأة المسلمة وواجباتها
في ضوء تحديات العصر:
نحو منهجية رشيدة للتعامل مع قضايا المرأة
تنظيراً وتطبيقاً

إعداد الأستاذ الدكتور قطب مصطفى سانو
عضو منتدب بمجمع الفقه الإسلامي الدولي
أستاذ أصول الفقه والفقه المقارن بالجامعة الإسلامية
العالمية بماليزيا
وكيل الجامعة لشؤون الابتكارات العلمية
والعلاقات الدولية

«ولا خلاف بين أحد من العرب ولا حاملي لغتهم، أولهم عن آخرهم في أن الرجال والنساء، وأن الذكور والإناث إذا اجتمعوا وخوطبوا أو أخبر عنهم، أن الخطاب والخبر يردان بلفظ الخطاب والخبر عن الذكور إذا انفردوا، ولا فرق... فصح بذلك أنه ليس لخطاب الذكور - خاصة - لفظ مجرد في اللغة العربية غير اللفظ الجامع لهم وللإناث إلا أن يأتي بيان زائد بأن المراد الذكور دون الإناث. فلما صح ذلك.. لم يجز أن يخصّ بشيء من ذلك الرجال دون النساء إلا بنصّ جليّ أو إجماع..»

الإحكام في أصول الأحكام للإمام ابن حزم رحمه الله.

إن بعض المسلمين يعرضون دينهم مزوّرا دميم الوجه، ثمّ يذمّون الناس لأنهم رفضوه، وعندي أن هذا البعض الجهول يجب سجنه أو جلده لأنه صادّ عن سبيل الله، فتّان عن الحقيقة التي صدع بها صاحب الرسالة الخاتمة - عليه الصلاة والسلام.. إن الإسلام سوّى بين الرجل والمرأة في جملة الحقوق والواجبات، وإذا كانت هناك فروق معدودة، فاحتراما لأصل الفطرة الإنسانية، وما ينبني عليها من تفاوت الوظائف! وإل فالأساس قوله تعالى: ﴿ فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ﴾ وقوله ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾. إنّ هناك تقاليد وضعها الناس، ولم يضعها ربّ الناس دحرجت الوضع الثقافي والاجتماعيّ للمرأة، واستبقت في معاملتها ظلمات الجاهليّة الأولى، وأبت إعمال التاليم الإسلاميّة الجديدة، فكانت النتيجة أن هبط مستوى التربية، ومال ميزان الأمّة كلها مع التجهيل المتعمد للمرأة والإنتقاص الشديد من حقوقها..

قضليا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة - الشيخ محمد الغزالي - رحمه الله.

في تقديم الدراسة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله الطاهرين الأخيار، وأصحابه الغر الميامين، ومن سار على نهجهم إلى يوم الدين، وبعد،

١- من نافلة القول أن قضايا المرأة المسلمة وخاصة حقوقها وواجباتها لا تزال تشهد منذ قرون وعقود سجالات متصاعدة، وأطروحات متباينة، تتنافر في ضبطها الأنظار، وتتشعب في تفسيرها وتحديدها المشارب والأذواق، وتتناقض في إبرازها وتأصيلها الأفكار.

٢- وفي خضم تلك الخلافات والمتناثرة حول كل قضية من قضايا المرأة المسلمة، بل أمام ذلك الركام الهائل من الأطروحات الفكرية المتضاربة والاجتهادات النظرية المتنافسة يجد الإنسان المسلم المعاصر نفسه في حيرة فكرية وقلق منهجي إزاء تلك التصورات المتناقضة، والأطروحات المتنافرة حول مختلف المسائل والقضايا المتصلة بالمرأة المسلمة.

٣- ولئن كانت الحقوق بصنوفها من القضايا الموضوعية التي لا ينبغي أن تكون محل جدال وخصام بين العالمين، وذلك بحسبانها قضايا محورية أساسية يفترض أن تكون النصوص التشريعية قد فصلت فيها، كما يفترض أن تكون القواعد الكلية قد أصلتها دفعاً للنظرات الفردية الضيقة أو الواسعة، وابتعاداً عن صيرورتها قضايا تابعة للانطباعات العاطفية المتسرعة، ولئن كانت الواجبات هي الأخرى من جنس المسائل الموضوعية التي لا ينبغي أن يتنازع في ضبطها وتحديدها، بوصفها قضايا ينجم عن الامتثال لها أو الامتناع عنها ثواب وعقاب، ولئن كان المفترض في كل الحقوق والواجبات الضبط والتحديد والتأصيل، فإنه مما يوسف له في نظرنا المتواضع أن حقوق المرأة المسلمة وواجباتها، كانت ولا تزال محلاً للجدال الفكري المتجدد، ومجالاً للصراعات المنهجية المتصاعدة، مما أورث الواقع الإسلامي المعيش تضارباً حاداً في ضبط تلك الحقوق الثابتة للمرأة المسلمة والواجبات التي يجب عليها الامتثال بها، كما أظهر تناقضاً مزعجاً في الواقعات المتعددة التي تعيش فيها المرأة المسلمة في العصر الراهن. إذ إن تلك الواقعات المتناقضة المتعارضة في ضبط

الحقوق والواجبات لا تتوقف عند التنظيرات، بل إنها تنتظمها التطبيقات والممارسات.

٤- ومن ثم، فإن المسؤولية الفكرية تقتضي من المحققين المعتدلين من أهل العلم والفكر أن يضعوا حداً لهذه الحالة الفكرية المقلقة، وذلك من خلال تأصيل علمي موضوعي شامل لمختلف القضايا والمسائل التي تتعلق بالمرأة المسلمة، بل إن الأمانة العلمية تقتضي من السادة العلماء والمفكرين أن يلتزموا منهجية علمية واضحة في نظراتهم إلى مختلف مسائل المرأة وقضاياها، وأن يتخذوا من النصوص الشرعية الواضحات أسساً لضبط تلك الواجبات مبتعدين كل الابتعاد عن إخضاع تلك النصوص لمستقرات العادات والتقاليد والثقافات والأعراف، فالحجة والقول الفصل لم يكن ولن يكون إلا للنصوص الواضحات، وأما الأعراف والعادات والتقاليد، فإنها يجب أن تكون تابعة وخاضعة للنصوص بغض النظر عن أعمارها وآثارها وتأثيراتها في النفوس والأفكار.

٥- جير، إن الالتزام بتلك المسؤولية الفكرية الرشيدة والصدور عن تلك الأمانة العلمية الرصينة يتطلبان اليوم عرض جميع الاجتهادات والممارسات القديمة والجديدة على نصوص الشرع المحكمات عرضاً موضوعياً يروم تعديل ما اعوج من تلك الاجتهادات، وتجاوز ما حاد من تلك الممارسات والتطبيقات التزاماً بالمبدأ الإسلامي الخالد الذي يقرر أن الشرع (= الوحي الظاهر والباطن = الكتاب والسنة) هو الأصل، وما عداه (= الاجتهادات) فرع، وأن الشرع – كتاباً وسنة – أحق أن يتبع، وما عداهما من الاجتهادات والآراء، فإنه يجب على أصحابها أن يتبعوا الشرع ما دام الشرع حاكماً على الاجتهادات والتطبيقات والممارسات!

٦- إن هذا المبدأ الإسلامي الناصع المتفق عليه بين العالمين يجب تحكيمها واللواذ به في سائر الاجتهادات والأفكار والأنظار المنسوجة حول حقوق المرأة المسلمة وواجباتها في المجتمع، كما يجب تحكيمه في تلك الممارسات والتطبيقات المتعددة التي تعج بها المجتمعات الإسلامية المعاصرة خروجاً من التيه الفكري الذي عمت به البلوى في المسألة النسوية عامة وفي حقوقها وواجباتها خاصة، وتجاوزاً شاملاً

لاستيلاء العادات والتقاليد الوافدة والراكدة على محكمات النصوص الشرعية وواضحات القواعد والمبادئ التشريعية.

٧- والتزاماً بهذا المبدأ الإسلامي القار، فإن هذه الدراسة تحاول اليوم أن تقدم تصوراً متواضعاً عن منهجية علمية رصينة يمكن الاستئناس بها عند التعامل مع مختلف قضايا المرأة وخاصة حقوقها وواجباتها (=وظائفها ومسؤولياتها) وتتسم هذه المنهجية بالاعتصام الرشيد بواضحات نصوص الشرع، وكما تستند استناداً واعياً إلى مقاصد الشرع من تلك النصوص، وتلتفت التفاتاً مباركاً إلى تلك القواعد الكلية العامة التي تستحضر قاعدة المصلحة والمفسدة الخاضعتين للشرع، وتعتمد اعتداداً أميناً بما كان صالحاً من تلك العادات والتقاليد والأعراف في إطار من الوعي العميق والدقيق بحاكمية الشرع عليها وعلى كل الاجتهادات والممارسات والتطبيقات المختلفة.

٨- وتأسيساً على هذا، فإن الدراسة ستنتظم خمسة مباحث، حيث ستعنى في المبحث الأول بتأصيل القول في المرأة بوصفها موضوعاً للدراسة، وأما المبحث الثاني، فسيتصدى لتحرير القول المبين في معالم وضوابط منهجية التعامل العلمي المنشود مع قضايا المرأة وخاصة حقوقها وواجباتها تنظيراً وتطبيقاً، وأما المبحث الثالث، فسيكون حديثاً مقتضياً عن أهم حقوق المرأة وواجباتها السياسية، ويتصدى المبحث الرابع لأهم حقوق المرأة وواجباتها التربوية والثقافية، وأما المبحث الخامس، فإنه يتناول بالدراسة والتحليل أهم حقوق المرأة وواجباتها الاجتماعية، ويعنى المبحث السادس بتحقيق القول في أهم حقوق المرأة وواجباتها الاقتصادية والتنموية، وأما الخاتمة، فإنها ستحتضن أهم نتائج الدراسة.

٩- فهلم بنا لنبسط القول في كل واحدة من هذه الموضوعات مقررين ومؤكدين بأن ما نطرحه في هذا المقام لا يعدو أن يكون وجهة نظر متواضعة يجري عليها ما يجري على أفكار البشر من خطأ ووهن وخلل وزلل، وقد اهتدينا إليها بعد تأمل أمين، وتمعن رصين فيما تحمله نصوص الشرع بين طياتها من قواعد رشيقة، وأحكام قويمة، وفيما جادت به قرائح الأئمة السابقين من اجتهادات وقواعد رشيقة فضلاً عما يموج به اليوم الواقع المعيش من تحديات متصاعدة ومتنامية لا يمكن

مواجهتها إلا بمنجية علمية ضابطة متماسكة تكون فيها المرجعية المطلقة للنصوص والمقاصد والمآلات.

وعسى الله – جل جلاله – أن يهيئ لنا من أمرنا رشداً، وأن يوفقنا إلى ما فيه مصلحة العباد والبلاد، ويعصمنا جميعاً من زلل الأفكار، وخلل الأنظار، وخطل الآثار، وعساه أن يرينا الحق حقاً ويرزقنا أتباعه، ويرينا الباطل باطلاً ويرزقنا اجتنابه. إن نريد إلا الإصلاح ما استطعنا وما توفيقنا إلا بالله العلي العظيم.

أعده الطامع في غفران ربه/ أبو محمد الأمين قطب بن مصطفى سانو، نزيل كوالالمبور، ماليزيا، جنوب شرق آسيا.

المبحث الأول

في المرأة المسلمة بوصفها موضوعاً للدراسة

١- ليس من شك في أن الساحة الفكرية المعاصرة تعج اليوم بدراسات علمية ناضجة، وأبحاث فكرية متعددة عني أربابها وناسجوها قديماً وحديثاً بالحديث المفصل حيناً والموجز حيناً آخر عن كثير من قضايا المرأة المسلمة سواء في بيان جملة الحقوق الثابتة لها، أو في بيان تلك الوظائف والمسؤوليات التي ينبغي أن تنهض بها في العصر الراهن، أو في بيان تلك التحديات التي تواجهها في العصر الحاضر، بيد أن الناظر الممعن في كثير من تلك الدراسات والأبحاث يجد حضوراً خجلاً لتأصيل علمي رصين للمرأة التي يدور حولها كل تلك التحليلات والاجتهادات، والآراء، كما يجد المرء خلطاً منهجياً فادحاً بين المرأة بوصفها مكلفاً خلواً من الأعذار الشرعية التي ترفع عنها بعض التكاليف جزئية أو كلية، والمرأة بوصفها مكلفاً ذات أعذار شرعية معينة، بل إن الناظر المتأمل يلفي في كثير من الأحيان حصراً غير موضوعي وتركيزاً مفرطاً على قضايا تخص وتتعلق بالمرأة المتزوجة دون سواها من النساء، مما يوحي للناظر كون النصوص والأحكام الشرعية الواردة في قضايا المرأة لا تنطبق – بأي حال من الأحوال – على المرأة غير المتزوجة.

٢- وفضلاً عن هذا، فإن المتأمل في جل تلك الدراسات والأحكام التي جادت قرائح الباحثين والمهتمين بالشأن النسوي في العالم يجدها دراسات تتجاوز صياغة منهجية رصينة يستضاء بها عند الهم ببيان وظيفة أو حق أو واجب من وظائف

المرأة وحقوقها وواجباتها، مما يجعل العشوائية والتشتت حاضرة بالقوة والفعل في تلك الدراسات.

٣- وإضافة إلى هذا، فإن الناظر الجاد فيما نسج للمرأة المسلمة من تلك الوظائف والمسؤوليات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي ينبغي أن تنهض بها المرأة المسلمة في المجتمع، يجد أن ضبطها وتحديدها كان خاضعاً خضوعاً واضحاً لما استحكم من عادات وتقاليد وأعراف تقدم في كثير من الأحيان على واضحات النصوص وواضحات مقاصد الشرع، فبدلاً من أن تكون النصوص الشرعية الثابتة الملاذ الذي يلاذ به لضبط تلك الحقوق والواجبات والوظائف والمسؤوليات، فإن التقاليد والعادات والأعراف تزاحم النصوص وتؤخرها في مرتبة الاستدلال والاستنباط، وبدلاً من أن تكون النصوص الصريحة الواضحة حاكمة على تلك التقاليد والعادات والأعراف الوافدة والراكدة وخاصة إذا لاح في الأفق أدنى تعارض بين صريح المنقول وموروث العادات والتقاليد، فإن الواقع الفكري يقرر بوضوح شديد أن النصوص تابعة للتقاليد والعادات، وأن العادات والتقاليد حاكمة عليها. ولهذا، فلا غرو أن تنتعش سوق التأويلات التطويعية لأعناق النصوص لتنسجم مع مستقرات العادات والتقاليد في المسألة النسوية، ولا عجب أن يصادر – صراحة أو ضمناً – العديد من النصوص التي تكانف التقاليد والعادات الوافدة أو الراكدة:

٤- ولهذا، فإن المسؤولية الفكرية تقتضي اليوم إعادة الأمور إلى نصابها، وإعادة الحاكمية المطلقة والأولية الأساسية إلى النصوص الواضحات والمقاصد الجليات، كما تتطلب الأمانة العلمية إخضاع جميع العادات والتقاليد الوافدة والراكدة لمقررات النصوص وواضحات المقاصد، بل إن الرشاد المنهجي يوجب صياغة منهجية واضحة المعالم والمبادئ يستند إليها عند التعامل مع مختلف قضايا المرأة وأحكامها.

٥- أجل، إن العلمية الرصينة في التفكير، والموضوعية الصارمة في الطرح، والواقعية الواضحة في التحليل، والجراءة الرشيدة في النقد يتطلب كل أولئك تأصيلاً أميناً لموضوع الدراسة قبل الخوض في تفاصيلها ومضامينها، كما يتطلب

كل أولئك الابتعاد عن جميع صور الاختزال غير المؤصل للأفكار، والتناول التجزيئي غير المنهجي للأبعاد والمسائل والقضايا المتصلة بموضوع الدراسة.

٦- وتأسيساً على هذا، فإننا نفزع إلى تقرير القول بأنه من الحري بالدراسات الفكرية الجادة، والأبحاث العلمية حول قضايا المرأة في العصر الراهن التمييز بين تلك الأحكام العامة التي تتعلق بالمرأة بوصفها مكلفاً من المكلفين، والأحكام الخاصة التي تختص بالمرأة في بعض الحالات والأحوال والظروف، كما ينبغي على تلك الدراسات والأبحاث التفريق بين أحوال المرأة الثابتة والأحوال الطارئة التي تطرأ عليها، فتؤثر في التزامها ببعض واجباتها ووظائفها ومسؤولياتها. وفضلاً عن هذا، فإن ثمة حاجة موضوعية إلى الابتعاد عن جعل كل الأحكام الواردة في المرأة المسلمة أحكاماً مطلقة عن الأحوال والأزمان والأوضاع، وقابلة للتطبيق على كل امرأة في كل الأحوال والظروف بغض النظر عن الأعذار والأوضاع الشرعية التي يمكن أن تحول بين المرأة والامتثال بتلك الأحكام والقيام بتلك المسؤوليات.

٧- ومن ثم، فإن الموضوعية المنشودة عند التعامل مع مختلف قضايا المرأة تقتضي التفريق بين الأحكام العامة والأحكام الخاصة، كما تقتضي التفريق بين ثبوت الأحكام وتطبيقها، إذ إن ثبوت الأحكام لا يعني بالضرورة إمكانية تطبيقها في كل الأحوال، كما لا يعني إمكانية تنزيلها على كل امرأة، بل يجب النظر إلى كل امرأة في ضوء ظروفها وأحوالها وقدرتها على التمثل وعدمه لتقرير ما يصلح لها، وما لا يصلح لها، وهذه الموضوعية هي التي أصلها الإمام الشاطبي ذات يوم تحت قاعدة تحقيق المناط. وإننا نخال أن الاعتصام بأسس هذه القاعدة ومقرراتها من الأمور الفكرية والمنهجية الهامة التي لا يصح بدونها التزام موضوعية أو علمية عند التعامل مع قضايا المرأة المسلمة وخاصة حقوقها وواجباتها ووظائفها ومسؤولياتها.

٨- وعليه، فلئن كانت الأحكام الشرعية والاجتهادات البشرية المنسوجة حول مختلف شؤون المرأة وقضاياها بالتجريد والتعميم، فإنه لا ينبغي لذلك التعميم والتجريد أن يطال كل النساء في كل الأحوال والظروف والأوضاع. فعلى سبيل المثال، إذا اعتبرنا البيعة حقاً من حقوق المرأة الشرعية الثابتة بالنص الصريح الواضح، فإن ذلك لا يعني أن كل امرأة صالحة لممارسة هذا الحق، بل لابد من

قيود تضمن تحقيق المقصود من هذا الحق، كأن تكون المرأة واعية ومدركة لهذا الحق إدراكاً تاماً يجعلها تطبقه تطبيقاً سديداً، وكذلك الحال في قولنا بحق الاكتساب وواجب العمل لكل امرأة وفق النصوص الشرعية الواضحة التي تقرر أن للرجال نصيباً مما اكتسبوا، وللنساء نصيباً مما اكتسبن، وأن العمل واجب على الرجال والنساء معاً، فإذا كان هذا الحكم قاراً على المستوى النظري، فإن تطبيقه وتنزيله في الواقع يقتضي الالتفات إلى الأوضاع التي تعيش فيها كل امرأة، فأوضاع المرأة المتزوجة إزاء هذا الواجب والحق، تختلف عن أوضاع المرأة غير المتزوجة، بل إن أوضاع النساء المتزوجات تختلف من متزوجة إلى متزوجة، مما يوجب الابتعاد عن القول بوجوب العمل خارج المنزل على كل امرأة، أو حظر العمل خارج البيت على كل امرأة. فلكل امرأة ظروفها وأوضاعها التي تتأثر بظروفها الأسرية، وإمكاناتها المادية وسواها.

٩- وعليه، فإنه صح البوح بالحكم العام والأساس، فإنه لا يصح تنزيله على كل النساء، بل لابد من صياغة قيود وضوابط تفرق بين النساء في مختلف الأحوال والأوضاع التي تعيش فيها النساء.

١٠- وتأسيسا على هذا، فإن المرأة بوصفها موضوعاً للأحكام الشرعية ومجالاً للاجتهادات الفكرية المختلفة تعتريه أحوال وأوضاع وظروف لابد من الاعتداد بها عند الحديث عن حقوقها أو واجباتها أو وظائفها ومسؤولياتها خروجاً من الأحكام الجاهزة المتجاوزة أبعاد الزمان والمكان والأحوال والأوضاع والظروف.

١١- وبناء على هذا الملحظ المنهجي الضروري حول ثبوت الأحكام والنظر في محال تطبيقها وتنزيلها، فليس من الموضوعية في شيء إصدار أحكام مطلقة في قضايا المرأة ومسائلها دون التفات واعٍ إلى هذا البعد اعتباراً إلى أن الأحكام الخاصة بالمرأة المتزوجة تختلف في كثير من القضايا والمسائل عن الأحكام الخاصة بالمرأة غير المتزوجة في ذات القضايا، بل إن جملة من الأحكام التي تخص المرأة الأم لا يمكن تطبيقها على المرأة غير المتزوجة، أو المرأة المتزوجة ولكنها ليست أما لأولاد، وربما كانت أما لأولاد كبار، فتختلف أحكامها ومسؤولياتها عن المرأة الأم لأطفال صغار، ويعني هذا كله أن هذه الاختلافات في الأحوال التي تعتري المرأة تؤدي –

حتماً – إلى اختلاف الأحكام الخاصة بالمرأة في كل حالة من هذه الأحوال، ذلك لأنه من المتفق عليه عند عامة أهل العلم بالأصول أن الحكم يذهب ويزول بذهاب وزوال محله، فإذا كانت ثمة أحكام تخص المرأة المتزوجة حلاً أو تحريماً، فإنها تعد مرفوعة عن المرأة غير المتزوجة!

١٢- وزبدة القول، فإننا نخلص إلى القول بأن ما نقرأه اليوم من أبحاث ودراسات وما نسمعه من أحكام وأفكار وآراء مختلفة عن مكانة المرأة وحقوقها وواجباتها ووظائفها ومسؤولياتها ومختلف مسائلها وقضاياها لا تعدو أن تكون أفكاراً وآراء وأحكاماً نخالها مفتقرة في كثير من الأحيان إلى الدقة العلمية، والموضوعية المنهجية والشمول المعرفي، بل إن تلك الأحكام والأفكار والآراء لا نشك في افتقارها في معظم الأوقات إلى التأصيل العلمي الدقيق والتحقيق المنهجي الرشيد، وذلك بحسبانها أحكاماً مطلقة موغلة في الإطلاق!

١٣- ولئن جاز لنا أن نمثل لشيوع هذا المنهج التعميمي، فإنه يكفينا أن نلقي نظرة جادة منصفة في العديد من الدراسات والأبحاث والمؤلفات التي نسجت حول حق المشاركة السياسية للمرأة المسلمة، وحق المشاركة الاجتماعية والاقتصادية للمرأة، وواجب العمل والتعلم والتكسب على المرأة، وسواها من الموضوعات المتشبعة، فسنجدنّ تلك الدراسات والأبحاث والمؤلفات غارقة في صياغة جملة من الأحكام والشروط التي لا يمكن – بأي حال من الأحوال- تطبيقها على جميع النساء، بل تكاد أن تكون أحكاماً وشروطاً تخص المرأة المتزوجة دون سواها، مما يعني أن المرأة إذا لم تكن متزوجة، فإن تلك الأحكام والشروط لا تشملها، ولا يمكن تطبيقها عليها لأنها ليست متزوجة[1]، أو لأنها متزوجة ولكنها ليست أما،

---

(١) من النماذج الحية لهذا الأمر العديد من كتب الشيخ خالد عب الرحمن العك، وخاصة كتابه المسمى واجبات المرأة المسلمة في ضوء الكتاب والسنة، وكتابه شخصية المرأة المسلمة في ضوء الكتاب والسنة. فالناظر في هذين الكتابين يجدهما حديثاً خاصاً في كل ما تم طرحه بالمرأة المتزوجة، فعلى سبيل المثال، عنون للبحث الرابع المرأة المسلمة ووظائف الدولة، واستعرض – على خجل، رأي الإمام الطبري في جواز تولي المرأة القضاء، ولم يعجبه ما قاله الإمام الطبري ، ثم علق على رأي الطبري وقال ما نصه: تولي المرأة القضاء وهو ما يرفضه ولا يراه: أما من جهة النظر الواقعية، فإن

القاضي ملزم بالعمل طوال العام، إلا ما يمنع من أسابيع معدودة في عطلة الصيف فإذا كانت المرأة قاضياً أو وكيل نيابة، فماذا تفعل بالحيض؟ وهو يدركها أسبوعاً في كل شهر. وماذا تفعل في أواخر شهور الحمل إذا كانت وكيل نيابة، وهي لا تستطيع أن تخف إلى الانتقال السريع إلى مكان الحوادث... وماذا تفعل أيضاً إذا كانت قاضياً ومنغصات الحمل في الشهور الأخيرة تعكر مزاجها، وترهق أعصابها. وهي إذا وضعت بعد ذلك انقطعت عن مدة الولادة والنفاس... (واختتم كلامه باستغراب ليس في محله البتة حيث قال: فها هي ذي أوروبا أمامهم، ومعها أمريكا، وكل بلاد الله، فليدلونا على امرأة واحدة تتبوأ رياسة الجمهورية في دولة من دولها!!سيقول بعضهم، إنكلترا ؟!. فهل يستطيع ذلك القائل أن يزعم أن ملكة إنكلترا تتولى أمر شعبها؟ هل يستطيع أن يزعم أن الشعب الإنجليزي قد ولى أمره امرأة؟ أ هـ) أنظر: شخصية المرأة المسلمة في ضوء الكتاب والسنة - خالد عبد الرحمن العك - (بيروت، دار المعرفة، طبعة خامسة لعام ٢٠٠٥م) ص٢٦٨ - ٢٧١.

هكذا مضى هذا الكاتب في حصر المسألة النسوية في المرأة المتزوجة الشابة دون سواها، أو المرأة غير المتزوجة، أو تلك التي لم تعدها مشغولة بتربية زيد أو بكر، أو تلك التي ليس لها بعل.. والأغرب من هذا كله عدم معرفة هذا الكاتب بما يجري في هذا العالم حيث لا يعرف أن مارغريت تشاجر تولت رئاسة وزراء بريطانيا قرابة اثنتي عشرة سنة، وكانت ملكة إنكلترا في تلك الأيام ملكة، وفضلاً عن ذلك، فإن عدداً من الدول الأوروبية تولت فيها المرأة رئاسة الوزراء ورئاسة الجمهورية، وهكذا دواليكم !! ولا يختلف هذا الكاتب عن صاحب كتاب عمل المرأة وموقف الإسلام منه للدكتور عبد الرب نواب الدين آل نواب، حيث سرد الشروط الشرعية لعمل المرأة، فعنون للشرط الثالث بقوله: ألشرط الثالث، إذن الولي - اقتضت حكمة الله جل شأنه أن يجعل الرجل حامياً وراعياً للمرأة يحرص على مصالحها. ويتكبد مشاق الحياة ليعولها، وهو بعد ذلك مسؤول أمام الله عنها، وأمام المجتمع أتم المسؤولية. وجعلت هذه الدرجة للرجل لأنه أقدر على فهم الحياة وحكم اختلاطه في المجتمع العام. على أن القرار في البيت من حقوق الزوج على زوجته لأنها القائمة بشؤونه المحافظة على ما فيه، والتوزيع الطبيعي في الوجود يقتضي أن يكون عمل الرجل في الخارج وعمل المرأة في الداخل، وأما الشرط الرابع، فقد عنونه بقوله: ألشرط الرابع ألا يستغرق العمل جهدها أو يتنافى مع طبيعها. يعطي الإسلام الأولوية للبيت من اهتمام المرأة، بل هو الأصل في عملها، ويتطلب البيت منها الكثير من وقتها ووجدانها لتهب له جوه وعطره، ولتمنح الطفولة النابتة فيه حقها ورعايتها، وهل في إمكان الأم المكدودة بالعمل المرهقة بمقتضياته المقيدة بمواعيده و (روتينه)! أن تفي بواجباتها البيتية المقدسة على الوجه المطلوب؟؟ أ هـ. ص١٩٠ - ١٩٥ إن التأمل في هذين الشرطين الأساسين لمشروعية عمل المرأة خارج البيت نجدهما شرطين يخصان المرأة المتزوجة، ولا ينطبقان على المرأة غير المتزوجة، بل إن الشرط الرابع يختص بالمرأة المتزوجة ذات أولاد صغار، وأما

وربما كانت أماً لأولاد كبار بلغوا مبلغ الرجال فلم يعودوا بحاجة إلى رعايتها واهتمامَها وعنايتها.

١٤- وبطبيعة الحال، لا يقتصر هذا الأمر على الحقوق والواجبات المشار إليها، إذ نجده حاضراً بالقوة والفعل في جملة الدراسات والأبحاث التي تناولت أو تتناول قضية من قضايا المرأة، كقضية مشاركتها في الأنشطة الاجتماعية والثقافية والأدبية والفكرية خارج البيت، فجل الأحكام والشروط والضوابط التي جادت بها الدراسات والمؤلفات حول هذه القضايا يركز تركيزاً جلياً على المرأة المتزوجة دون سواها، مما يجعل المرأة غير المتزوجة في فكاك من الالتزام بمعظم تلك الشروط إن لم يكن كلها.

١٥- وعليه، فإننا نكرّ على القول بضرورة إعادة الحصيف في هذا البعد المنهجي في الدراسات والأبحاث التي تروم دراسة قضية من قضايا المرأة بغية الابتعاد عن إصدار أحكام مطلقة لجميع النساء، والحال أن تلك الأحكام لا تخص إلا فئة قليلة من النساء دون سواهن.

المرأة المتزوجة التي ليس عندها أولاد، أو عندها أولاد كبار انتهت من تربيتهم، فإنها ليست المقصودة بهذا الشرط. وهكذا دواليكم فهذا التحليل نموذج للدراسات والأبحاث الشائعة التي لم يعن أصحابها بتحرير القول في المرأة التي يتحدثون عنها، هل المراد بحديثهم المرأة المتزوجة أم غير المتزوجة؟ بل هل تختص تلك الأحكام المرأة الأم ذات أولاد دون سواها من النساء كالآنسات، والأرامل، والمطلقات الخ. وبطبيعة الحال، لا ينفرد صاحب هذا الكتاب بهذا المنهج في تناول قضايا المرأة، بل جملة من الوسائل والأبحاث الأكاديمية لم ينتبه أصحابها لهذا البعد المنهجي الهام، فمن الدراسات الأكاديمية الموفقة التي لم تنتبه لهذا الأمر، دراسة بعنوان: عمل المرأة، ضوابطه، أحكامه، ثمراته: دراسة فقهية مقارنة للباحثة هند محمود الخولي. فهذه الدراسة على الرغم من عمقها وجدتها غير أن صاحبته هي الأخرى لم تحرر هذه المسألة، فقد تناولت مسألة عمل المرأة دون تمييز بين الأحوال التي تعتري تلك المرأة، حيث خصصت الباب الثاني المعنون: الثمرات والآثار المترتبة على عمل المرأة بحديث وافر عن تلك الآثار على المرأة العاملة نفسها، وعلى أسرتها، والمجتمع من حولها، أنظر: عمل المرأة: ضوابطه. ثمراته: دراسة فقهية مقارنة (دمشق، مكتبة الفارابي، طبعة أولى عام ٢٠٠١) ص ٣٠١ - ٣١٢. فهذه الآثار لا ينطبق أكثرها على المرأة غير المتزوجة، بل إنها تكاد. خاصة على مستوى الأسرة، تنحصر في المرأة المتزوجة ذات أولاد.

١٦- وإذا كان من المعلوم اليوم أن قضايا المرأة وضبط وظائفها الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية في المجتمع أمست اليوم محكومة بمرجعيات متعددة وعلى رأسها العادات والتقاليد والأعراف، وإذا كان من المعلوم أيضاً أن الشرع الحنيف انتظم نصوصاً عديدة تؤصل لقضايا المرأة المختلفة في المجتمع، لذلك، فإن ثمة حاجة ماسة إلى صياغة منهجية للتعامل مع مختلف قضايا المرأة وتأصيل القول في جملة الوظائف التي أقرها الشرع الحنيف، وحث المرأة القيام بها امتثالاً لواجب الخلافة لله في الأرض وعمارة الكون وفق منهجه جل جلاله.

١٧- وعليه، فإننا نخلص إلى تقرير القول في هذا المقام بأن المرأة التي نروم بيان حقوقها وواجباتها في هذه الدراسة هي المرأة المكلفة بغض النظر عن الأحوال التي تعتريها من زواج، وطلاق، وولادة، وسواها، انطلاقاً من أن هذه الأحوال المذكورة تعد أحوالاً طارئة، وبالتالي، فلا ينبغي لها أن تطغى على الوضع الأصلي الثابت للمرأة من حيث كونها إنساناً مكلفاً بتكاليف شرعية لا تختلف في مجملها. كما سيتضح لنا بعد – عن تلك التكاليف التي كلف بها شقيقها الرجل (= الذكر)، وتعرف تلك التكاليف اليوم بالحقوق والواجبات التي ينبغي عليها أن تنهض بها في المجتمع قدر الاستطاعة، ولا يجوز لها التخلي عنها دون عذر شرعي يحول دونها ودون الامتثال بها.

١٨- وانطلاقاً من تعذر إمكانية حصر تلك الحقوق والواجبات في صفحات معدودات، فإننا نرى أن نعنى بالتأصيل العلمي لأهم تلك الحقوق والوظائف المتمثلة في الحقوق والواجبات التربوية والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، وذلك من خلال التأمل في جملة حسنة من النصوص الشرعية التي وردت مقررة وحاثة المرأة المسلمة على القيام بهذه الواجبات والاستفادة من تلك الحقوق الثابتة، كما أننا نرى ضرورة النفاذ إلى تلك المنهجية الرشيدة التي تضبط لنا طريقة تعاملنا مع تلك الحقوق والواجبات تنظيراً وتطبيقاً.

١٩- وعليه، فهلم بنا لنبسط القول في تلك المنهجية الناظمة للتفكير والرأي، ثم نعقب ذلك بحديث مقتضب عن أهم تلك الحقوق والواجبات السياسية

والاجتماعية والاقتصادية والتربوية والثقافية مركزين في هذا الطرح على تلك الحقوق والواجبات الثابتة بالنص، وأما الحقوق والواجبات الثابتة بالاجتهاد أو الأعراف والتقاليد، فإننا سنتجاوزها إلى حين، سائلين المولى الكريم أن يوفقنا في مسعانا.

المبحث الثاني
في منهجية التعامل مع حقوق المرأة وواجباتها [1] تنظيراً وتطبيقاً، معالم وضوابط

الفقرة الأولى: في معالم المنهجية:

١- نروم بهذه المنهجية على المستوى التنظيري مراعاة جملة من القواعد العلمية والمبادئ الموضوعية والضوابط المعرفية عند الهم بصياغة حقوق المرأة وواجباتها. وأما مرادنا بهذه المنهجية على المستوى التطبيقي، فإنه يتمثل في ضرورة استحضار جملة من القواعد العلمية المعتبرة عند تنزيل حكم من أحكام الشرع على واقعة من الواقعات ضماناً لتحقيق مقاصد المشرع منه، وتحقيقا لوصل أمين ورصين بين المثال والواقع.

٢- وبناء على هذا، فإن هذه المنهجية تعني - أولاً - الاحتكام الرشيد إلى الأصل العام للخطاب الشرعي لبيان حكم الشرع في مختلف التكاليف والقضايا الشرعية المتصلة بالمرأة، وخاصة ضبط حقوق المرأة وواجباتها السياسية والتربوية والاجتماعية والاقتصادية تنظيراً وتطبيقاً.

---

(١) ثمة تعريفات متعددة لمصطلح الحق والواجب، ولا يسع المقام لاستعراضه والتوسع فيه، ويكفينا تقرير القول بأن مرادنا بالحق في هذه الدراسة، الرابطة الشرعية التي بمقتضاها يخول الشرع شخصاً من الأشخاص على سبيل الانفراد والاستئثار التسلط على شيء أو اقتضاء أداء معين من شخص .... وهذا التعريف تعديل لما ورد في ندوة كلية الشريعة والقانون بمسقط ولمزيد من التفصيل يراجع أعمال تلك الندوة. وأما الواجب، فيراد به الواجب بالمفهوم الشرعي، وهو ما طلب الشارع من المكلف القيام به طلباً جازماً بحيث يثاب على فعله، ويعاقب على تركه بلا عذر! يراجع معجم مصطلحات أصول الفقه - قطب مصطفى سانو - (دمشق، دار الفكر، طبعة أولى عام ٢٠٠٠م).

٣- وتعني هذه المنهجية – ثانياً – ضرورة التفريق بين الحقوق والواجبات الثابتة بالنص، والحقوق والواجبات الثابتة بالاجتهاد والعادات والتقاليد والأعراف، حيث إن النوع الأول من الحقوق والواجبات ثابتة بثبات مصدرها، ولا يعتريها تغير أو تبدل أو تحول أو تطور، وأما النوع الثاني من الحقوق والواجبات، فإنه محل للمراجعة والتطوير والتعديل والتبدل والتحول!

٤- ويراد بهذه المنهجية – ثالثاً – ضرورة تجديد النظر والفكر في تلك الحقوق والواجبات الثابتة بالاجتهاد أو العادات والتقاليد والأعراف، وأما الحقوق والواجبات الثابتة بالنص، فإن الاجتهاد المتجدد لا يغشاها، ولا يطالها، وإن يكن فيها من اجتهاد، فإنه اجتهاد ينصب على الجانب التطبيقي والتنزيلي لتلك الحقوق والواجبات على الواقعات المتجددة والمتعددة.

٥-وتعني هذه المنهجية – رابعاً – مراعاة قاعدة تحقيق المناط عند الهم بتنزيل تلك الحقوق والواجبات في الواقع المعيش، انطلاقاً من أن ثمة فرقاً بين ثبوت الحكم بمدركه والمحل الذي ينزل فيه ذلك الحكم، مما يعني أن ورود نص إزاء بعض تلك الحقوق الواجبات في الواقع المعيش، انطلاقاً من أن ثمة فرقاً بين ثبوت الحكم بمدركه لا يعني نفي جميع أشكال الاجتهاد في ذلك النص، وإنما يعني – ببساطة – انغلاق باب الاجتهاد النظري فيها، وأما الاجتهاد التطبيقي أو التنزيلي، فإن بابه يظل منفتحاً بشروطه وضوابطه.

٦- ويراد بهذه المنهجية - خامساً – عرض حقوق المرأة وواجباتها الثابتة بالاجتهاد أو التقاليد والعادات والأعراف على مقاصد الشرع وقواعده العامة، فما اتفقت من تلك الحقوق والواجبات مع مقاصد الشرع العامة اعتد بها، وما تعارض منها مع المقاصد، تبرئ منها، وتجوز إلى غيرها.

٧- ويقصد بهذه المنهجية – سادساً – تحكيم قاعدة المصالح والمفاسد بفروعها في حقوق المرأة وواجباتها المتجددة التي لم يرد في شأنها نص صريح مباشر من الشرع إن بالاعتبار أو بالإلغاء، فكل حق انبنى على جلب منفعة معتبرة وجب جلبها، وكل حق أو واجب أدى إلى مفسدة معتبرة، وجب درؤه ودفعه، وإذا تعارض في الحق أو الواجب المنفعة والمفسدة، رجح بينهما بالمرجحات المعتبرة كأن تكون

المفسدة أكبر، فيكون درؤها مقدماً على جلب المنفعة، أو تكون المنفعة أكبر، فيكون جلبها مقدماً على درء المفسدة.

٨- على أن تحكيم قاعدة مراعاة المصالح والمفاسد لا يتوقف عند هذا الحد، وإنما ينسحب على الترجيح بين درجات المصالح المتعارضة، والمتأرجحة في تلك الحقوق والواجبات، وسيأتي معنا مزيد بيان لهذا الأمر بعد حين.

٩- وأخيراً، تعني هذه المنهجية - سابعاً - الابتعاد عن الإنكار على المخالفين إزاء تلك الحقوق والواجبات المستنبطة عن طريق الاجتهاد أو الأعراف أو التقاليد، فليس من حصيف الرأي ولا من سديد النظر التحامل المتسرع على أولئك المخالفين من أهل العلم في تلك الحقوق والواجبات التي لم ينص عليها الشرع نصاً صريحاً، أو في الحقوق والواجبات التي نص عليها الشرع نصاً ظنياً، أو في الحقوق والواجبات التي لم يرد في شأنها نص صريح أو ضمني البتة.

١٠- فمن خالف أياً من تلك الحقوق والواجبات، ورأى عدم الاعتداد بها لم يصح تسفيهه أو تفسيقه أو تفجيره أو تشكيكه في ولائه وبرائه، ذلك لأن تلك الحقوق والواجبات المستنبطة تعد - والحال كذلك - مندرجة ضمن المسائل الموسومة عند الأصولية والمتفقهة بمسائل الاجتهاد، وتعد هذه المسائل عند كافة العالمين والمحققين من المسائل التي تنفسح للاجتهاد المتجدد بتجدد الأزمنة والأمكنة والأحوال في إطار من الالتزام بالقواعد الشرعية المعتبرة في الاجتهاد والاستنباط؛ فالمبدأ الإسلامي الخالد القار هو لا إنكار في مسائل الاجتهاد.

١١- هذا هو مرمانا ومرادنا بمنهجية التعامل الرشيد مع حقوق المرأة وواجباتها تنظيراً وتطبيقاً، وبإمعان النظر في هذا التصور العام عن المنهجية، نجدها يتضمن توضيحاً لأهم المعالم والضوابط التي ينبغي اللواذ بها عند الحديث عن حقوق المرأة وواجباتها على المستوى النظري وعلى المستوى التطبيقي.

١٢- ولمزيد من التأصيل والتوضيح والتمثيل، فإننا نرى أن نوسع كل ضابط منها جانب التحرير والتأصيل والتفصيل والتمثيل، فهلم بنا لنبسط القول في ضوابط منهجية التعامل الرشيد مع حقوق المرأة وواجباتها تنظيراً وتطبيقاً في الفقرات التالية:

الفقرة الثانية: في ضوابط المنهجية المنشودة:

الضابط الأول: الاحتكام إلى الأصل العام للخطاب الشرعي لضبط الحقوق والواجبات:

١-إن هذا الضابط يقوم على الالتفات الأمين إلى ذلك الأصل العام المعهود في الخطاب الشرعي المتعلق بالمكلفين، واستحضاره عند التعامل مع حقوق المرأة وواجباتها، ويتمثل ذلك الأصل العام في كونه خطاباً عاماً موجهاً إلى جميع المكلفين رجالاً ونساء، لا يختص به الرجال دون النساء، ولا النساء دون الرجال. مما يعني أن الأوامر الإلهية والنواهي الشرعية الواردة في ثنايا الكتاب الكريم والسنة الشريفة موجهة – ابتداء وأصالة – إلى جميع المكلفين من الرجال والنساء على حد سواء، فلا يستثنى منهم أحد إلا بخطاب شرعي آخر خاص.

٢- وقد أفاض كثير من أهل العلم في تأصيل هذا الأصل، وعده من المقررات الشرعية اليقينية التي لا يصح لأحد الخروج عليها، وفي هذا يقول الإمام ابن رشد في بدايته: ".. إن الأصل أن حكم الرجال والنساء واحد إلا أن يثبت في ذلك فارق شرعي.." [(١)] وذهب الإمام الخطابي إلى مثل هذا القول عند تعليقه على حديث "إنما النساء شقائق الرجال"، فقال ما نصه : ".. إن الخطاب إذا ورد بلفظ الذكور كان خطاباً للنساء، إلا مواضع الخصوص التي قامت أدلة التخصيص فيها.." [(٢)]. وكذلك الإمام ابن حجر العسقلاني إلى تقرير هذا الأمر، فقال ما نصه: "..والنساء شقائق الرجال في الأحكام إلا ما خص.. ونقل ابن حجر عن الإمام الكرماني قوله: "... حكم الرجل والمرأة واحد في الأحكام الشرعية.." [(٣)]. وأما الإمام ابن القيم، فقد قرر هذا الأمر بصورة أوضح، فقال ما نصه: ".. وقد استقر في عرف الشارع أن

---

(١) أنظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد – ابن رشد – ج١ ص١٧٢ باختصار

(٢) أنظر: معالم السنن – حمد الخطابي – ج١ ص١٦١ باختصار

(٣) أنظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري – ابن حجر العسقلاني – (بيروت، دار إحياء التراث. بدون تاريخ).

الأحكام المذكورة بصيغة المذكرين إذا أطلقت ولم تقترن بالمؤنث، فإنها تتناول الرجال والنساء.."[1]

٣- ولئن قرر هؤلاء الأئمة وغيرهم كثير هذا الأصل العام، وعده عرفاً للشارع في التعبير عن الأحكام والحقوق والواجبات والنواهي، فإن الإمام ابن حزم - على عادته - زاد هذا الأصل تقريراً وتوضيحاً، فقال في إحكامه ما نصه: "..ولا خلاف بين أحد من العرب ولا من حاملي لغتهم، أولهم عن آخرهم، في أن الرجال والنساء، وأن الذكور والإناث إذا اجتمعوا، وخوطبوا، أو أخبر عنهم، أن الخطاب والخبر يردان بلفظ الخطاب والخبر عن الذكور إذا انفردوا، ولا فرق، وأن هذا أمر مطرد أبداً على حالة واحدة. فصح بذلك أنه ليس لخطاب الذكور - خاصة - لفظ مجرد في اللغة العربية غير اللفظ الجامع لهم وللإناث إلا أن يأتي بيان زائد بأن المراد الذكور دون الإناث، فلما صح ذلك.. لم يجز أن يخص بشيء من ذلك الرجال دون النساء إلا بنص جلي أو إجماع.."[2].

٤- وثمة علماء كثار قرروا هذا الأصل العام تقريراً واضحاً، واتفقوا على كونه العرف القار للخطاب الشرعي سواء أكان ذلك الخطاب أحكاماً أم أخباراً، وسواء أتضمن ذلك الخطاب حقوقاً أم واجبات، فإنه يعد خطاباً موجهاً لعموم المكلفين بغض النظر من كونهم رجالاً أو نساء.

٥- وبناءً على هذا، فإن الحقوق والواجبات التي نص عليها الشرع صراحة أو ضمناً، تعد حقوقاً وواجبات للرجال والنساء معاً، مما يعني أن قوله تعالى ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ ﴾ المزمل: ٢٠، وقوله جل في علاه ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ البقرة: ١٨٥، وقوله تبارك اسمه ﴿ إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِى بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٦﴾ فِيهِ ءَايَٰتٌ بَيِّنَٰتٌ مَّقَامُ إِبْرَٰهِيمَ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾آل عمران: ٩٦ - ٩٧ وقوله عز شأنه ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ

---

(١) أنظر: إعلام الموقعين - ابن قيم الجوزية - ج١ ص٩٢.

(٢) أنظر: الإحكام في أصول الأحكام - علي ابن حزم - (بيروت، دار الآفاق الجديدة، طبعة عام ١٩٨٠م) ج٢ ص٨٠ وما بعدها بتصرف.

شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْىُ هُمْ يَنتَصِرُونَ ﴾ الشورى ٣٨ – ٣٩، وغيرها من الآيات الكريمة الواردة في الذكر الحكيم كلها تدل دلالة صريحة ودلالة أصالة على كون هذه الأفعال واجبات على جميع المكلفين رجالاً ونساء، ولا يمكن تخصيص أي منها بالرجال أو النساء استناداً إلى صيغة التذكير التي استخدمها الخطاب الشرعي.

٦- وكذلك الحال في الأحاديث النبوية الشريفة كقوله – صلى الله عليه وآله وسلم – في الحديث الذي أخرجه ابن ماجه في سننه: طلب العلم فريضة على كل مسلم، وقوله – صلى الله عليه وآله وسلم – في الحديث الذي أخرجه البخاري في صحيحه: «على كل مسلم صدقة»، وقوله – صلى الله عليه وآله وسلم – في الحديث الذي أخرجه ابن ماجه في سننه: «لا تزال طائفة من أمتي قوامة على أمر الله حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون».

٧- فهذه الأحاديث ومثيلاتها كلها تدل دلالة واضحة ودلالة أصالة على وجوب هذه الأفعال على الرجال والنساء معاً ما داموا مكلفين، ولا يصح استثناء رجال أو نساء من هذا الوجوب إلا بنص خاص من الشرع ينص على ذلك.

٨- وتأسيساً على هذا، فإن للمرء أن يخلص إلى تقرير القول بأن الحقوق والواجبات التي نص عليها الشرع في الكتاب والسنة حقوق وواجبات للرجال والنساء إلا ما استثنى من تلك الحقوق والواجبات الرجال أو النساء، وهذا الاستثناء يحتاج إلى خطاب آخر من الشرع، وإذا انعدم الخطاب وجب استصحاب الأصل والاعتداد به مطلقاً.

٩- وبناء على هذا، فإن الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتربوية التي نص عليها الشرع، تعد حقوقاً للرجال والنساء، ولا يصح اختصاص الرجال بها دون سواهم، فعلى سبيل المثال، تعد الشورى حقاً من الحقوق السياسية، كما يعد التعليم حقاً من الحقوق التربوية، وكذلك حق التملك يعد حقاً من الحقوق الاقتصادية، وقد ورد في شأن هذه الحقوق نصوص صريحة واضحة من الكتاب والسنة النبوية الطاهرة.

١٠- وبالنظر في تلك النصوص القرآنية والحديثية الواردة إزاءها نجدها قد وردت وفق العرف الشرعي العام في الخطاب، وهو صيغة التذكير، وبناء عليه، فإن هذه الحقوق تعد حقوقاً للرجال والنساء على حد سواء، ولا يصح لامرئ تخصيص الرجال بها دون النساء، أو تخصيص النساء بها دون الرجال. ومقتضى هذا أن على من ادعى كون التعليم أو الشورى أو التملك حقوقاً خاصة بالرجال دون النساء، ضرورة مطالبته بدليل شرعي صريح واضح يستند إليه لتخصيص أي من تلك الحقوق بالرجال دون النساء. فإذا أعوزه الدليل، لم يعد بدعواه، بل عد من لغو القول الذي يجب نبذه والتبرؤ منه مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ الأحزاب: ٣٦

١١- وعليه، فإنه يجب استصحاب هذا الأصل العام للخطاب الشرعي كلما لاذ أحد بتخصيص الرجال بحقوق أو واجبات دون النساء. وإذ الأمر كذلك، فإنه لا نرى من حاجة علمية أو فكرية إلى ما نجده اليوم من رواج مشبوه لكتابات ومؤلفات تتخصص في بيان الواجبات البدهية على المرأة المسلمة من صلاة وصوم وزكاة وحج وسواه، كما لا نرى من حاجة إلى تلك المنشورات التي تعنى ببيان العبادات والأحكام المفروضة والمسنونة والمستحبة للمرأة المسلمة.. فهذه الجهود لا نخالها في موضعها، ذلك لأنه لم يقل عالم قط عبر التاريخ أن التكاليف الشرعية من صلاة وزكاة وصوم وحج وصدقة وسواها يختلف فيها الرجال عن النساء، أو تختلف فيها النساء عن الرجال، مما يجعل صرف الجهود في الحديث عنها خروجاً على الجادة، واستطراداً فيما لا ينبغي الاستطراد فيه البتة.

١٢- وزبدة القول، إنه لابد من الاعتصام بهذا الأصل، ولابد من استحضار هذا الضابط كلما هم المرء بالتعرف على حقوق المرأة وواجباتها في الشرع، فهذا الضابط صمام الأمان للباحثين عن التكاليف الشرعية الخاصة بالنساء.

الضابط الثاني: التفريق بين الحقوق والواجبات الثابتة بالنص والحقوق والواجبات الثابتة بالاجتهاد والعادات والتقاليد:

١- لئن تبدى لنا ذلك الأصل العام الذي يجب الاستمساك به ابتداء، فإنه حري بنا أن نستعجل إلى القول بأن الحقوق والواجبات الثابتة للمكلفين لا تخلو أن تكون منصوصاً عليها أو غير منصوص عليها، فإذا كانت منصوصاً عليها، فإن واجب المكلفين الالتزام والقيام بها كما وردت، ولا يجوز لهم مصادرتها، أو الخروج عليها، وأما إذا كانت تلك الحقوق والواجبات غير منصوص عليها، فإن مجال الاجتهاد والنظر فيها ينفسح أمام القادرين على النظر الاجتهادي، فلهم أن يتأملوا في العديد من النصوص بغية استخلاص حقوق أو واجبات منها لا تختص بها النساء فحسب، وإنما تشمل الرجال معاً. فعلى سبيل المثال، يعد حق تولي الوظائف العامة من وزارات وإدارات ومرافق من الحقوق غير المنصوص عليها نصاً صريحاً، ولكنه يعتبر حقاً مندرجاً ضمن الحقوق المنصوص عليها ضمناً، وهو حق الكسب والاكتساب في قوله تعالى ﴿ وَلَا تَتَمَنَّوْا۟ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُوا۟ ۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ ﴾ النساء: ٣٢.

٢- وبناء على هذا، فإن الحقوق والواجبات التي تكفل الشرع الحكيم ببيانها وتحديدها لا يسع المكلفين - رجالاً ونساء - سوى الالتزام التام بها، ومن تلك الحقوق الثابتة بنصوص الكتاب والسنة، حق التعلم (طلب العلم فريضة على كل مسلم)، وحق الاكتساب والتملك ﴿ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ ﴾ ، وحق البيعة (= التصويت ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ ﴾ وغيرها من الحقوق الواضحات، فقد وردت في شأن هذه الحقوق نصوص صريحة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وكذلك الحال في واجب العمل ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ﴾، وواجب التشاور ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ﴾ ، وواجب الاستباق إلى الخيرات ﴿ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ﴾ ، وواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ ، وواجب العدل والمساواة ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآىِٕ ذِى

ٱلْقُرْبَىٰ ﴾. فهذه الواجبات وسواها قد وردت في شأنها نصوص واضحات من الكتاب والسنة، مما يوجب على المكلفين رجالاً ونساء الامتثال بها وتطبيقها في حياتهم، إذ إنهم يأثمون إذا لم يقوموا بها على الوجه الذي يرضي الباري جل جلاله.

٢- وإذا كانت تلك الحقوق والواجبات منصوصاً عليها نصاً صريحاً، فإن ثمة حقوقاً وواجبات لم ينص عليها الشرع مطلقاً، ويغلب على هذه الحقوق كونها حقوقاً متجددة بتجدد الأزمنة والأمكنة والأحوال، ومن تلك الحقوق: حق المواطنة، وحق الجنسية، وحق تأسيس الأحزاب والجمعيات، وحق بناء الشقق المفروشة، وغيرها، فهذه الحقوق حقوق مستحدثة في الملة لم ينص عليها الشرع، ولم يرد في شأنها نص من الشارع، وإنما صاغها المشرعون للاستناد إليها في التمييز بين المواطنين والمقيمين.

٣- وبناء عليه، فإن هذه الحقوق والواجبات كما تثبت للرجال، فإنها تثبت كذلك للنساء، ولا فرق بينهم في الغالب الأعم إلا ما نص عليه المشرعون في الأقطار المختلفة.

الضابط الثالث: ضرورة تجديد النظر في الحقوق والواجبات الثابتة بالاجتهاد والعادات والتقاليد في ضوء ما يستجد في الحياة من تطورات وتغيرات:

١- لئن أوضحنا بأن ثمة حقوقاً وواجبات منصوصاً عليها وأخرى غير منصوص عليها، ولئن قررنا بأن المنصوص عليها من الحقوق والواجبات يجب الالتزام والقيام بها دون زيادة أو نقصان لأنها تسمو على المراجعة والتعديل والتطوير، فإن غير المنصوص عليها من الحقوق والواجبات لا تسمو على المراجعة والتعديل والتطوير، بل يجب تعهدها بالاجتهاد المتجدد بتجدد الأزمنة والأمكنة والأحوال والأوضاع.

٢- فليس من المقبول في شيء إضفاء صفة الديمومة والإطلاقية على تلك الحقوق والواجبات، بل لابد من تجديد النظر الرشيد فيها - محتوى وغاية - كلما تجدد الزمن، وتغيرت الأحوال انطلاقاً من كونها حقوقاً صاغها البشر وفق سقوف معرفية ظرفية محددة، فكلما تغير ذلك السقف المعرفي أو الوضع الظرفي، يجب أن

يتغير ما انبنى عليه من حق أو واجب، بل إن للمشرعين في كل عصر ومصر أن يستحدثوا حقوقاً وواجبات للرجال والنساء وذلك تلبية لما يموجهم من تحديات متلاحقة، وما يداهمهم من أوضاع متجددة فلئن نص الشرع على بعض الحقوق والواجبات، فإن ذلك لا يعني بأي حال من الأحوال حصر الحقوق والواجبات في المنصوص عليها، ولكنه يعني - ببساطة - فسح المجال أمام العقول الواعية لاستحداث حقوق وواجبات تستجيب لمتطلبات الأوضاع المتجددة، كما يعني فسح المجال أمام المبتكرين من ابتكار حقوق وواجبات تصمد أمام تحديات العصر وتقلبات الزمان وتطورات المكان.

٣- إن هذا الضابط يروم تجاوز الجمود عند تلك الحقوق والواجبات المحدودة التي نص عليها الشرع، كما يروم التنبيه عن أن الحقوق والواجبات التي يصوغها البشر ينبغي تعهدها - بين الفينة والأخرى - بالتجديد والتطوير والتعديل، فضلاً عن ضرورة مراعاة المنهج الشرعي في صياغة الحقوق والواجبات، ويتمثل ذلك المنهج في الاعتداد بالجانب التكليفي دون سواه، فتلك الحقوق والواجبات حقوق وواجبات على جميع المكلفين سواء أكانوا رجالاً أم نساء. وهذا المنهج الإسلامي الرشيد ينبغي استحضاره عند صياغة الحقوق والواجبات الجديدة بحيث يتجنب في تلك الصياغة عن التفريق بين الجنسين إلا إذا قامت الضرورة ودعت الحاجة إلى التفريق.

الضابط الرابع: الالتزام بأسس قاعدة تحقيق المناط عند تنزيل الحقوق والواجبات:

١- لئن كان الضابطان السابقان يكملان بعضهما البعض، فإن هذا الضابط يعد هو الآخر تتمة للضابطين السابقين، ذلك لأنه من المعلوم أن ثبوت الحقوق والواجبات على المستوى النظري لا يعني ضماناً لتمثلها وتطبيقها في الواقع المعيش، إذ ربما تعذر تطبيقها أو تمثلها في الواقع لعدم توافر شروط التطبيق والتمثل، وربما كان في تطبيقها وتمثلها شطط وحيدة وخلاف لمقصود الشرع من الحكم، مما يستوجب عدم التطبيق والتمثل - وبناء على هذا، فإنه لابد من الاعتداد بهذا الضابط بحيث يتحقق من مدى إمكانية تنزيل الحقوق والواجبات على الواقعات.

٢- وإمعاناً في توضيح هذا الضابط، نقول إن التكسب - كما سبق - يعد حقاً من الحقوق المقررة للرجال والنساء لقوله تعالى: ﴿ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُوا۟ ۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ ﴾ بيد أن تمثل هذا الحق وتطبيقه قد يتعذر في حق أولئك النساء غير القادرات على التكسب إن بسبب ارتباطهن الأسري أو بسبب الظروف الأمنية المحيطة بالتكسب في واقعة من الواقعات: مما يعني أن ثبوت هذا الحق لا يعني بالضرورة إمكانية تمثلها وتطبيقها. وكذلك الحال في الواجبات المقررة للرجال والنساء، فمن الوارد أن يتعذر الامتثال بكثير منها لعدم جاهزية الواقع، أو تخلف شروط التمثل والتطبيق، مما يتطلب تعديل الواقع قبل الهم بتطبيق الواجب عليه فعلى سبيل المثال، يعد العمل من الواجبات المشتركة بين الرجال والنساء لقوله تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾، بيد أنه من الوارد أن يتعذر على بعض النساء المتزوجات القيام بهذا الواجب وخاصة إذا كان العمل يقتضي الخروج.

٣- على أنه من الحري تقريره أن مراعاة هذا الضابط أكثر وضوحاً في مسألة تولي المرأة الوظائف العامة في الدولة وخاصة الوظائف السيادية العليا كرئاسة الدولة، ورئاسة الوزراء، ورئاسة المجالس النيابية، وتولي الوزارات الهامة، فلو افترضنا جدلاً أن هذا الحق يختص به الرجال دون النساء، فإن لقائل أن يزعم بأن الإمامة الكبرى التي ورد في شأنها النص الذي استند إليه في استثناء المرأة من هذا الحق، لا وجود لها اليوم في الواقع العملي، وقد انعدمت منذ قرون، ولم تعد ثمة ولاية أو إمامة كبرى، فكل الولايات والإمامات ولايات خاصة تخص الأقطار ولا تتجاوزها إلى سواها، ولذلك، فإنه من حق المرأة المسلمة أن تتولى رئاسة الدولة، ورئاسة الوزراء، ورئاسة المجالس النيابية، ولا محظور في ذلك لأن النص المحرم لا يشمل هذه الوظائف بحسبانها وظائف دون الإمامة الكبرى، والولاية العظمى.

٤- إن مستند هذا الرأي إلى مراعاة هذه القاعدة، ويرتكز ذلك المستند على القول بثبوت حكم التحريم والحظر، غير أن المحل الذي ينزل فيه ذلك الحكم - التحريم - غير موجود، وبالتالي، فإن حكم التحريم لا يشمل الواقع الموجود بحسبانه واقعاً مختلفاً عن الواقع الذي يخاطبه النص الشرعي ومعلوم أن الحكم

يذهب بذهاب محله، كما يذهب الأعذار بزوال سببه، بل من المقرر عند عامة الأصولية والمتفقهة أن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً.

٥- وخلاصة القول، إن مراعاة هذه القاعدة عند التعامل مع مختلف قضايا المرأة وخاصة حقوقها وواجباتها من الأهمية بمكان ابتعاداً عن سوء تنزيل تلك الحقوق والواجبات على واقعات لا تطيقها وغير قادرة على استيعابها وتمثلها، وأملا في تفعيل الواقعات بتعاليم الشرع، وتحقيق قيومية تلك التعاليم على الواقع المعيش.

الضابط الخامس: عرض حقوق المرأة وواجباتها الثابتة بالاجتهاد والتقاليد والأعراف على محكمات النصوص وواضحات المقاصد، والقواعد العامة:

١- لئن قررنا قبل أن الحقوق والواجبات لا تخلو أن تكون منصوصاً عليها أو غير منصوص عليها، فإننا نتبع ذلك بالقول بأن الحقوق غير المنصوص عليها لا تخلو أن تكون ثابتة عن طريق الاجتهاد، أو تكون ثابتة عن طريق العادات والتقاليد والعادات والأعراف؛ وأياً كان مصدر تلك الحقوق والواجبات غير المنصوص عليها، فإنه يجب عرضها على محكمات نصوص الشرع، وواضحات مقاصده، فإذا لم تعارضه، لم تخالف مقصوداً من مقاصد الشرع وقواعده العامة، فإنه ينبغي الاعتداد بتلك الحقوق والواجبات، وإذا تعارضت مع مقصد من المقاصد أو قاعدة من القواعد، فإنه يجب تعديلها وتطويرها وربما الاستغناء عنها. ومن ثم، فإن الحاكمية ينبغي - دوماً وأبداً - أن تكون لمحكمات النصوص وواضحات المقاصد والقواعد، وأما العادات والتقاليد، فإنها تابعة لتلك المحكمات والمقاصد.

٢- ويصدق هذا الضابط على ما تعج به بعض الأقطار من جعل المهر واجباً على المرأة بدلاً من الرجل، فإن هذا الواجب الوضعي لبعض المجتمعات مردود ومرفوض لكونه متصادماً مع محكمات النصوص وواضحات المقاصد، فقد نص الشرع على وجوب المهر على الرجل دون المرأة، وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ﴾ النساء: ٤، فهذا النص واضح ومحكم بأن المهر واجب على الرجل، وحق خالص وخاص بالمرأة دون

غيرها، وبناء عليه، فإن الواجب المستحدث في الملة يجب نبذه ورفضه البتة لمصادمته مع هذا النص الصريح الواضح الجلي.

٣- كما يصدق هذا الضابط على تلك العادة السيئة الآخذة في الانتشار والتوسع، وهي وجوب جزء من النفقة على المرأة العاملة، فإن هذه العادة الوافدة تمثل خروجاً وانتهاكاً سافراً لواجب النفقة الذي أوجبه الشارع على الرجال: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾النساء: ٣٤، بل إن الشرع أوجب النفقة للمطلقة قبل انقضاء عدتها بقوله: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ﴾ الطلاق: ٦، فأنى يطيب للمرء أن يتجاوز هذه النصوص الواضحات، ويحل محلها العادات والتقاليد الراكدة، بل كيف يطيب لذي المروء أن يمد يده لنيل شيء من كسب المرأة العاملة بحجة إذنه لها بالعمل خارج البيت، وكيف غاب على أولئك البسطاء أن الأصل وجوب العمل على المرأة داخل وخارج البيت بدلالة النصوص الواردة في الحث على العمل الصالح على الرجال والنساء معاً، ولا يرفع هذا الوجوب عن المرأة إلا إذا قامت أعذار شرعية معتبرة !!

٤- وبطبيعة الحال، لا يخفى ما في هذه العادة السيئة من ظلم فادح، وشطط واضح، وخروج على محكمات النصوص والقواعد الشرعية العامة، فالنفقة واجبة على الرجال دون النساء، وقد تضافرت نصوص الكتاب التي تنص على ذلك وبناءً عليه، فإن ما نراه اليوم من تكاثر مخيف في عدد أولئك الجشعين الذين يمدون أيديهم إلى رواتب نسائهم زعماً منهم بأن لهم حقاً في تلك الرواتب، يعد كل هذا تعبيراً عن ضعف الوازع الديني، واختلال المفاهيم.

٥- وعلى العموم، لابد من عرض كل الحقوق والواجبات الثابتة بالاجتهاد أو العادة أو العرف على الشرع، فما صادم منها الشرع رفض وطرح، وما وافق منها أبقي عليه !

الضابط السادس: تحكيم قاعدة المصالح والمفاسد في حقوق المرأة وواجباتها الثابتة بالاجتهاد والعادات والتقاليد:

١- إن هذا الضابط يقرر اللواذ بدرجات المنافع والمفاسد المترتبة على إثبات حق أو واجب ما دام الشرع تجاوز عن التنصيص على ذلك الحق أو الواجب، فميزان المصالح والمفاسد يجب الاعتداد به لمعرفة مدى انسجام الحق أو الواجب المستحدث مع مقاصد الشرع السامية وغاياته العليا.

٢- وبناء عليه، فإن الاعتداد بحق أو واجب مستحدث يتوقف على مدى ما يتحقق في ذلك الحق والواجب من جلب للمنفعة ودرء المفسدة، فكل حق انبنى على جلب منفعة معتبرة وجب جلبها، وكل حق أو واجب أدى إلى مفسدة معتبرة، وجب درؤه ودفعه، وإذا تعارض في الحق أو الواجب المستحدث المنفعة والمفسدة، رجح بينهما بالمرجحات المعتبرة، وأهمها بعد الكثرة والغلبة، فإذا كانت المفسدة في الحق أو الواجب أعظم، كان درؤها مقدماً على جلب المنفعة، وأما إذا كانت المنفعة هي الأعظم والأغلب، فإن ذلك الحق يقر ويثبت، ويقدم على درء المفسدة.

٣-وبطبيعة الحال، إن تحكيم قاعدة مراعاة المصالح والمفاسد في الحقوق والواجبات الثابتة بالاجتهاد والتقاليد والعادات، لا يتوقف عند حد معرفة درجة المفسدة والمنفعة، وإنما ينسحب على الترجيح بين درجات المصالح المتعارضة، والمتأرجحة في تلك الحقوق والواجبات، وسيأتي معنا مزيد بيان لهذا الأمر بعد حين.

٤-فعلى سبيل المثال، من المعلوم أن العمل حق من الحقوق المشروعة للرجال والنساء، كما أنه واجب على الرجال والنساء معاً، بيد أن عمل المرأة المتزوجة خارج المنزل لابد من الاحتكام فيه إلى قاعدة المصلحة والمفسدة، فإذا كان في خروجها مصلحة راجحة كأن تخرج للتطبيب، والتوليد وسوى ذلك، فإنه يجب عليها الخروج، ولا يجوز لها أن تمتنع، كما لا يجوز لزوجها أن يمنعها من العمل ما دام المجتمع محتاجاً إلى خدماتها وخبراتها.

٥-وعليه، فإن مراعاة المصلحة والمفسدة من الضوابط المهمة التي تعين المشرعين على تقدير الأصلح والأدوم والأفيد من حقوق المرأة وواجباتها.

الضابط السابع، الابتعاد عن الإنكار على المخالفين إزاء الحقوق والواجبات الثابتة بالاجتهاد أو الأعراف أو التقاليد، أو في تكييف الواقعات التي تنزل فيها تلك الحقوق والواجبات:

١- ليس من حصيف الرأي ولا من سديد النظر التحامل المتسرع والمبالغ فيه على أولئك المخالفين من أهل العلم في ضبط تلك الحقوق والواجبات التي لم ينص عليها الشرع نصاً صريحاً، أو في تلك الحقوق والواجبات التي نص عليها الشرع نصاً ظنياً، أو في الحقوق والواجبات التي لم يرد في شأنها نص صريح أو ضمني البتة، فالإنكار على أولئك المخالفين يعد خروجا على المبدأ الإسلامي الخالد الذي اتفق عليه العالمون من الأصولية والمتفقهة، وهو لا إنكار في مسائل الاجتهاد تنظيراً وتطبيقاً.

٢- ومعلوم أن المسائل التي لم ينص عليها الشرع تعد من جنس مسائل الاجتهاد، كما أن المسائل التي نص عليها الشرع نصاً غير صريح، تعد هي الأخرى من جنس المسائل الاجتهادية، وفضلاً عن ذلك، فإن تنزيل الأحكام المستفادة من النصوص الظنية وبعض النصوص القطعية يعد ذلك أيضاً من جنس مسائل الاجتهاد.

٣- وبناء عليه، فإن الحقوق والواجبات الثابتة بالاجتهاد والتقاليد والعادات تعد من جنس مسائل الاجتهاد التي تنفسح لتعدد النظرات والآراء، وأمام ذلك التعدد المشروع، فإنه لا يجوز لامرئ أن يجعل اجتهاده أو رأيه حكماً على بقية الآراء، كما لا يحل لشخص أن يتحامل على الآراء والاجتهادات المخالفة له تنظيراً وتطبيقاً وتجدداً ما دام الشرع قد سمح للآراء أن تتجدد في تلك الحقوق والواجبات الثابتة بالاجتهاد، وما دام الشرع لم يشمل تلك الحقوق والواجبات بتقرير أو إثبات!

٤- إن الالتزام بهذا الضابط من شأنه فسح المجال أمام مزيد من الاجتهادات والرؤى والآراء الهادفة إلى ضبط الحقوق والواجبات المتجددة بتجدد الأزمنة والأمكنة والأحوال والأوضاع، كما أنه من شأنه الابتعاد عن إضفاء صفة العصمة والقدسية على تلك الآراء والاجتهادات التي يتوصل إليها البشر، ولا يخفى ما في ذلك من مرونة وسعة على المكلفين في كل عصر ومصر.

٥- بهذا، تتبدى لنا مضامين تلك الضوابط العلمية والقواعد المعرفية التي نخال الاسترشاد بها كفيلاً للوصول إلى ضبط محكم لحقوق المرأة وواجباتها ضبطاً علمياً موضوعياً ومنهجياً، كما نخاله أكثر نجاعة وسداداً للحيلولة دون الحديث غير المنهجي ولا المنضبط بضوابط الشرع ومقاصده وقواعده العامة.

٦- وتطبيقاً لهذه الضوابط، نرى أن نتعامل تعاملاً منهجياً مستنداً إلى هذه الضوابط في أهم حقوق المرأة وواجباتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والتربوية، فهلم بنا إلى تلك الجولة:

المبحث الثاني
في أهم حقوق المرأة المسلمة وواجباتها السياسية
في ضوء تحديات العصر

١- يراد بالحقوق السياسية في أروقة الباحثين في القانون الدستوري، تلك الحقوق التي يقررها القانون العام، وفروعه، وخاصة النظام الأساسي (القانون الدستوري) والقانون الإداري للشخص باعتباره عضواً في جماعة سياسية معينة منتمياً إلى بلد معين.[1]

٢- إن هذه الحقوق في حقيقتها تعد سلطات تمنح لبعض الأشخاص لتمكينهم من القيام بالمشاركة الفاعلة في إدارة شؤون الحكم، وإقامة النظام السياسي للجماعة، وحماية المصالح السياسية والإدارية وسواها.

٣- ومن أهم الحقوق السياسية التي يقررها القانون العام بفروعه للشخص، حق الانتخاب (= حق التصويت) وحق الترشيح، وحق تولي الوظائف العامة كرئاسة الدولة، ورئاسة الوزراء، ورئاسة المجالس النيابية والتشريعية، وحق تولي الوظائف الخاصة كالقضاء، وإدارات الحسبة والدواوين المختلفة.

٤- لئن كان هذا هو المعنى المراد بالحقوق السياسية في لغة علماء السياسة والقانون، فإن المراد بتلك السياسة في لغة علماء السياسة الشرعية لا يختلف عن هذا المعنى إلا فيما يتعلق بالمصدر المسئول عن تقرير تلك الحقوق، فالشرع الكريم

---

(١) أنظر: مفهوم الحق بين الشريعة والقانون - كلية الشريعة والقانون بسلطنة عمان - (مسقط، بحوث الندوة التي نظمتها كلية الشريعة والقانون، طبعة أولى لعام ٢٠٠١م) ص٥٠ باختصار.

متمثلاً في نصوص كتابه، وسنة نبيه - صلى الله عليه وآله وسلم - يمثلان المصدرين الأساسين لتلك الحقوق، فالحقوق السياسية من المنظور السياسي الشرعي يراد بها تلك الحقوق الدستورية التي ينص عليها الشرع كتاباً وسنة. وثمة مصدر فرعي ثالث للحقوق في المنظور الشرعي، ويتمثل في اجتهادات فقهاء السياسة الشرعية، فتلك الاجتهادات فيما لم يرد في شأنها نص تعد مصدراً لإثبات بعض الحقوق الدستورية في ضوء قاعدة المصلحة والمفسدة. وبتعبير آخر، إن اجتهادات فقهاء السياسة تعتبر مصدراً تبعياً ثالثاً لمصدري الحقوق الأساسين.

٥- وبهذا يتبدى لنا المراد بالحقوق السياسية من المنظورين الشرعي والوضعي، كما يتبدى لنا مصادرها، وإذ الأمر كذلك، فهلم بنا لنبسط القول في أهم تلك الحقوق والواجبات السياسية الثابتة بالنص للمرأة المسلمة، وهي حق تولي المرأة الولايات الخاصة المتمثلة في القضاء، وحق تولي الولاية العامة المتمثلة في الإمامة الكبرى، وحق البيعة (التصويت)، وحق تولي المسؤوليات السلطانية من مجالس شورية، وزارات تفويض، وإدارات سلطانية، ومرافق حيوية تتصل بالشأن السياسي[(١)].

٦- إن نظرة متفحصة هادئة في العديد من النصوص الشرعية التي وردت في شؤون السياسة والإدارة نجدها نصوصاً عامة في معظم صياغاتها، ولا تختلف في كثير من الأحيان عن تلك النصوص الواردة في المسائل الاقتصادية والاجتماعية والتربوية التي سبق أن حررنا فيها القول؛ ومن تلك النصوص التي وردت في الشأن السياسي قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ آل عمران: ١٠٤.

٦- إن هذه الآية تتضمن إشارة واضحة إلى ولاية تعرف بولاية الحسبة أو الاحتساب، وتعد هذه الولاية جامعة بين الجانب الاجتماعي والجانب السياسي، فهي ولاية اجتماعية بالنظر إلى مقاصدها وأهدافها، وولاية سياسية بالنظر إلى

---

(١) لمزيد من التحليلات الرائعة والموفقة حول المرأة والمسألة السياسية، يراجع الكتاب القيم للدكتور عبد الحليم أبو شقة بعنوان: تحرير المرأة في عصر الرسالة (الكويت، دار القلم، بدون تاريخ).

وسائلها وسبل تحقيقها وممارستها حيث يحتاج القائم بها إلى قوة سلطانية تمكنه من القيام بها"[1].

٨- واستناداً إلى الضابط المنهجي الأول الذي أصلنا فيه القول قبل، وهو مراعاة الأصل العام للخطاب الشرعي في التكاليف المختلفة، فإن هذه الآية نجدها لم تفرق بين الرجال والنساء، بل جاءت آية أخرى لتقرر مساواة الجنسين في القيام بهذه المهمة الاجتماعية السياسية، بل إن هناك آية نصت تنصيصاً واضحاً على هذا الحق، وهي قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾التوبة: ٧١

٩- وأما بالنسبة للآيات الكريمة الواردة في الشورى كقوله تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ﴾ وقوله ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْىُ هُمْ يَنتَصِرُونَ ﴾ الشورى: ٣٨ - ٣٩، فإنها كالآيات السابقة موجهة بدلالاتها وعباراتها إلى الرجال والنساء على حد سواء، مما يعني أن مشاركة المرأة المسلمة في المجالس الشورية لا ينبغي اعتبارها أمراً غريباً على هذه الشريعة الغراء، بل من المعروف أن الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - كان أكثر الناس استشارة لأهله، وما قصة ميمونة وأم سلمة في حادثة الحديبية عنا ببعيدٍ !

١٠- وقد علق المفكر الإسلامي المعاصر الدكتور هيثم على هذه الآية قائلاً:

".. وكل الأوصاف والأحكام كما نرى موجهة للرجال والنساء جميعاً، بما فيها قوله تعالى: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ ، ولكن بعضهم يحاول أن يقصر هذا الحكم على الرجال فقط، ويستبعد النساء من عملية الشورى كلها، اجتراء على كتاب الله تعالى، وتعطيلاً جزئياً لنص محكم من نصوصه. ولا أدل على انطباق أحكام الشورى على الجنسين من عمل الصحابة، وهم خير من فهم القرآن من النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - فعندما استشهد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب -

---

(١) لمزيد من التحليل حول هذه المسألة، يراجع: المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني - محمد سعيد رمضان البوطي - ص١٥٠ وما بعدها.

رضي الله عنه – جعل ترشيح الخليفة المقبل إلى ستة من الصحابة الذين توفي رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم – وهو عنهم راض. وقد تنازل أحدهم، وهو عبد الرحمن بن عوف – رضي الله عنه – عن حقه في أن يكون مرشحاً للخلافة، ففوضه الخمسة الآخرون بأن يتولى إجراء استفتاء عام لانتخاب أمير المؤمنين، ففعل، وسأل الناس جميعاً رجالاً ونساء حتى البكر في خدرها. ثم اجتمع أهل الشورى في بيت سيدة هي فاطمة بنت قيس القرشية حيث قدم عبد الرحمن بن عوف – رضي الله عنه – تقريره للصحابة. وقد دل إجماع الصحابة كما نرى على أن الشورى تعم الرجال والنساء جميعاً، وهذا دليل على أن الآية لابد أن تفهم كما يفهم الخطاب القرآني كله، فكل ما جاء في القرآن الكريم من خطاب أو خبر، فهو متعلق بالرجال والنساء معاً ما لم يرد دليل واضح صريح على خلاف ذلك"[1]

١١- وأما بالنسبة لمشاركة النساء في البيعة وما يتصل بها من قضايا، فإن القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة قررا ذلك تقريراً واضحاً، فقد شاركت النساء في بيعة العقبة الأولى كما شاركن في بيعة العقبة الثانية (= بيعة حرب)، بل إنهن شاركن في بيعة الرضوان تحت الشجرة المباركة، وكذلك بايعن الخلفاء الراشدين من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي – رضي الله عنهم أجمعين – وقد أخبر القرآن الكريم أن النساء بايعن الرسول – صلى الله عليه وآله وسلم – في شتى الأمور والمسائل[2]، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ الممتحنة: ١٢[3] وقوله جل شأنه: ﴿ لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴾ الفتح: ١٨، وقوله تبارك اسمه: ﴿ فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَآ أُضِيعُ

---

(١) أنظر: المرأة المسلمة وقضايا العصر – محمد هيثم الخياط – (القاهرة، سفير الدولية للنشر، طبعة أولى لعام ٢٠٠٧م) ص١٧ – ١٨.

(٢) سورة النحل الآية ٥٩.

(٣) أنظر: البداية والنهاية – ابن كثير – ج٧ ص١٩١ وما بعدها.

عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ۖ فَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ وَأُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأُوذُوا۟ فِى سَبِيلِى وَقَٰتَلُوا۟ وَقُتِلُوا۟ لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ثَوَابًا مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلثَّوَابِ ﴾آل عمران: ١٩٥.

وينضاف إلى هذه الآيات ذلك الحديث الذي أخرجه البخاري في صحيحه عن عائشة. رضي الله عنها – قالت: كانت المؤمنات إذا هاجرن إلى رسول الله يمتحن بقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ ﴾ قالت عائشة: فمن أقر بهذا من المؤمنات، فقد أقر بالمحنة، وكان رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم – إذا أقررن بذلك من قولهن، قال لهن رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلم – انطلقن قد بايعتكن.. [1]

١٢- بناءً على هذه الآيات الكريمات، وهذا الحديث الصحيح وغيره من الأحاديث الصحيحة الواردة في بيعة النساء للرسول – صلى الله عليه وآله وسلم – فإنه ما كان للمسلمين – عبر التاريخ – ليثيروا خلافاً أو شقاقاً أو نزاعاً حول مدى مشروعية ثبوت حق البيعة للنساء ما دامت النصوص الشرعية الواضحة والمسيرة التاريخية الراسخة للنبوة والخلافة الراشدة تقرر بجلاء ووضوح كون الرجال والنساء سواسية في عدد من الحقوق السياسية، وخاصة حق البيعة، بل ما كانت للعادات والتقاليد أن تطغى على هذه النصوص، فتمنع النساء في كثير من الأقطار الإسلامية من المشاركة الفاعلة فيما يعرف اليوم بالانتخابات [2].

١٣- وإن للمرء أن يعجب أشد العجب أن هذه الحقائق الشرعية الساطعة الدالة بجلاء على ممارسة النساء حقهن في البيعة تغدو اليوم محل خلاف ونزاع، والحال أن هذه الحقائق دامغة لا تقوى عادة أو تقليد على مقاومتها أو المساس بها !

١٤- وعليه، فإننا نرى أنه ينبغي على المجتمعات الإسلامية في أرجاء المعمورة العودة الصادقة إلى تعاليم الشرع الحنيف الواضحة، ومنهاج النبوة الراسخ، وسيرة الخلفاء الراشدين المتواترة بغية الانتهال من معين تلك التعاليم والتجارب ما يرشد

---

(١) أنظر: الأحكام السلطانية – الماوردي – تحقيق عصام الجرستاني (..) ص٢٠ وما بعدها.

(٢) لمزيد من التحليلات يراجع كتاب: الحقوق السياسية للمرأة – عبد الحميد الشواربي – (الإسكندرية، منشأة المعارف، المكتب الإسلامي، طبعة عام ١٩٧٥م).

العادات، ويوجه التقاليد، ويفسح المجال لتحقيق القيومية الشاملة لحقائق الدين على الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي على حد سواء.

١٥- وأما بالنسبة لحق المرأة في تولي السلطات الإدارية كالوزارات السيادية والتفويضية، والإدارات الهامة، فإننا نخالها من مستجدات العصر، والأمور المستحدثة في الملة سواء للرجال أو النساء، فمن المعلوم أن هذه المناصب لم يكن لها وجود صريح واضح في حياة المصطفى - صلى الله عليه وآله وسلم - ويعيد معظم المؤرخين هذه التنظيمات السياسية إلى خلافة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - بوصفه الخليفة الذي دون الدواوين، ونظم كثيراً من الممارسات السياسية.

١٦- ولهذا، فإننا نرى أن بيان حكم الشرع في هذه المسائل ينبغي أن يستند في ذلك إلى أربعة أسس، وهي: الأصول الشرعية العامة المتمثلة في النصوص العامة الواردة في شؤون السياسة، حيث إذا لم يكن ثمة نص يحظر المشاركة في ذلك النشاط السياسي، كان اللجوء إلى النصوص العامة التي لم تخصص ممارسة هذا النشاط بذكر أو أنثى، وبتعبير آخر، يكون الأصل المعتبر هو الجواز والإباحة حتى يرد دليل حاظر، لأن الأصل في الأشياء والأفعال كما يقول - محققو الأصولية - الإباحة والجواز، ويتمثل الأساس الثاني في اللياذ بمقاصد الشرع في الحكم المتمثلة في تحقيق العدالة والمساواة والاعتداد بالوسائل والسبل الموصلة إلى تحقيق هذه الغايات السامية والأهداف العليا من مستجدات العقود والمعاملات، وأما الأساس الثالث، فهو القواعد الفقهية الكلية التي تتخذ من الموازنة بين المفاسد والمصالح أساساً للحكم على المستجدات، وتقوم على درء المفاسد قبل جلب المصالح، وأما الأساس الرابع، فيتمثل في التأمل في المآلات التي يمكن أن يؤول إليها الحكم في حالة تطبيقها.

١٧- فعلى هدي من هذه الأسس المنهجية يمكن التوصل إلى حكم الشرع في كثير من المسائل المستجدة وخاصة على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي، ذلك لأن هذه الأبعاد تعد عواصم في حقيقتها من النظرات التجزيئية، والانطباعات الحماسية، والأحكام القيمية المتسرعة.

١٨- وبناء عليه، فإننا نرى أن الأصل العام لمشاركة المرأة المسلمة في مختلف الأنشطة السياسية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة هو الجواز المطلق لعدم النصوص الحاظرة عليها، واستناداً إلى قياس تلك الأنشطة على البيعة التي ورد في شأنها نصوص صريحة من الكتاب والسنة الصحيحة.

١٩- على أن هذا الجواز لا يعني عدم وجود شروط وضوابط لمشاركة المرأة في مختلف الأنشطة السياسية، إذ إنه ما من تكليف في شرعنا إلا وله ضوابط وشروط ينبغي الالتزام بها ومراعاتها، فللصلاة والزكاة والصيام والحج والنفقة شروط وآداب وضوابط، وكذلك الحال في سائر التكاليف الشرعية وفضلاً عن هذا، فإن المرأة التي نعتبرها موضوعاً لهذا الحكم العام، ينبغي النظر إليها من خلال الأبعاد المنهجية التي سبق الإشارة إليها، وبتعبير آخر، ينبغي اللياذ بمقاصد الشرع، والقواعد الفقهية ومآلات الأفعال لصياغة الضوابط والشروط الواجبة التوافر في المرأة التي ترنو إلى ممارسة الأنشطة السياسية.

٢٠- وأما بالنسبة لحق المرأة في تولي الولاية العامة كرئاسة الدولة، أو رئاسة الوزراء، أو رئاسة المجالس البرلمانية، والتشريعية، فإن ضبط حكم الشرع في هذه المسائل ينبغي أن يتم خلال الأبعاد الأربعة التي ذكرناها اعتباراً بأن النصوص التي يستند إليها المختلفون في هذه المسائل تعد في مجملها نصوصاً ظنية في ثبوتها ودلالتها كالحديث الشهير الذي أخرجه الإمام البخاري في صحيحه: ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة، مما يجعل الاختلاف في بيان المعنى المراد للشرع محل اجتهاد مشروع في كل عصر ومصر.

٢١- وبتعبير آخر، لا يجوز لامرئ أن يتخذ من هذا الحديث حجة قاطعة للتهجم على من لم يعتبر نصاً صريحاً قاطعاً في تحريم الولاية العامة على النساء كالظاهرية وغيرهم من العلماء المعاصرين: فالنص الظني دلالة أو ثبوتاً ينفسح للاجتهاد المتجدد سواء في دلالته أو في ثبوته، بل إن هذا النص يسع للاجتهاد الموسوم بالاجتهاد التنزيلي أو الاجتهاد التطبيقي، وهو الاجتهاد الذي وصفه الإمام الشاطبي بأنه لا ينقطع حتى ينقطع التكليف، ويراد به أن يثبت الحكم بمدركه - دليله - الشرعي، فيبقى النظر في تعيين محله.

٢٢- هب أننا استنبطنا من هذا النص حكماً يحرم تولي المرأة الولاية العامة، فيبقى النظر الاجتهادي المشروع في مدى انطباق وصف الولاية العامة على مناصب رئاسة الدولة، ورئاسة الوزراء، ورئاسة المجالس البرلمانية أو التشريعية، إذ إنه من المعلوم أن كثيراً من هذه المناصب لم تعد اليوم ينطبق عليها وصف الولاية العامة التي كانت ثابتة من قبل وخاصة في النظم الديمقراطية الحديثة، فضلاً عن أنها غدت مناصب قطرية لا تتجاوز حدود القطر إلى غيره، كما أمست مناصب خاضعة للمحاسبة والتقويم، مما يجعلها مختلفة مبنى ومعنى عن الولاية العامة أو الإمامة الكبرى أو الخلافة العظمى!

٢٣- وبناء عليه، فإن الاجتهاد في تحقيق مناط هذا الحكم والتأكد من مدى انطباقه على الواقع المعاصر يعد اجتهاداً مشروعاً ومطلوباً في العصر الراهن بعيداً عن الاجتهادات المتسرعة التي ترنو إلى القطع فيما لا يجوز فيه القطع، وسد الباب أمام النظرات الاجتهادية الهادفة.

٢٤- وصفوة القول، إن استحضار الضوابط التي أوسعناها جانب التأصيل والتفصيل عند النظر إلى هذه المسألة معين على الوصول إلى ذلك الحكم المراد للشرع الكريم في هذه المسألة وسواها من المسائل المختلف فيها بين أهل العلم، كما أنه لابد في هذا المقام من الاعتداد بالضابط الأخير المتمثل في الابتعاد عن الإنكار على المخالفين في هذه المسألة بحسبانها من جنس مسائل الاجتهاد التي تسع للاختلاف المشرع المنضبط بضوابط الشرع ومقاصده وقواعده العامة.

٢٥- وبطبيعة الحال، ليس بخاف علينا ما يردده عدد غير يسير من المدونات الفقهية القديمة والجديدة وهو انعقاد الإجماع على تحريم تولي المرأة الولاية العامة أو الإمامة الكبرى أو الخلافة العظمى على الرغم من وجود ذلك الرأي المخالف عن الظاهرية في هذه المسألة، وليس بخاف علينا ما أمسى اليوم مستقراً على المستوى النظري من الفتاوى المحرمة لتولي المرأة هذه الولاية التي ينتابنا شك أكيد في وجودها اليوم في دنيا الناس، غير أن التعامل المنهجي والموضوعي مع المسألة يقتضي الابتعاد عن إخراجها من دائرة مسائل الاجتهاد المشروع سواء على مستوى

دلالة النص الوارد فيها، أم على مستوى تطبيق المعنى الذي يدل عليه ذلك النص في الواقع العملي.

٢٦- وبتعبير آخر، لئن اتفق العالمون من المتفقهة والأصولية وسواهم - على تحريم تولي المرأة هذه الولاية، فإن تنزيل هذا الحكم - التحريم - على الولايات الحاضرة، يتطلب اجتهاداً في المناط والمآلات، والمصالح والمفاسد - وأما الاجتهاد في المناط، فيتمثل في التأكد من مدى انطباق وصف الإمامة الكبرى والولاية العظمى على رئاسة الدولة ورئاسة الوزراء ورئاسة المجالس النيابية والتشريعية، إذ إن ثمة فروقاً واسعة بين تلك الإمامة التي تحدث عنها أئمتنا العظام - رحمهم الله - والوظائف العامة الحالية، فمعلوم للعامة والخاصة أن الخلافة أو الإمامة الكبرى لم تعد اليوم قائمة، وقد ولت منذ دهور، وحلت محلها الدول الوطنية والقطرية، وأمست الصلاحيات محدودة بحدود القطر والوطن، فضلاً عن أن تلك السلطة المطلقة التي كانت ذات يوم للإمام الأكبر لم تعد اليوم قائمة بل أضحت اليوم موزعة على ثلاث سلطات أساسية، وهي السلطة التشريعية، والسلطة القضائية، والسلطة التنفيذية وليس ثم امرؤ يتولى هذه السلطات كلها إلا في الأنظمة الخارجة على القانون والنظام العام!

٢٧- بناء على هذا، فإن إثبات هذا الحق أو نفيه للمرأة المسلمة في العصر الراهن يتطلب اجتهاداً مقاصدياً يتجاوز التهم في النيات والولاءات والمعتقدات، ويعتد بالموضوعية والمنهجية، ويهدف إلى تحقيق قيومية تعاليم الدين وتسديد الحياة بتلك التعاليم.

٢٨- على أنه من الجدير ذكره أن بعضا من الناس قد يخيل إليهم أن إثبات هذا الحق للمرأة المسلمة يتساوى مع إثبات حق الإمامة في الصلاة للمرأة المسلمة، ولا يخفى على أي عارف عالم بالأصول والفروع كون هذا القياس قياساً فاسداً، إذ إنه ليس ثم جامع بين الأصل والفرع، هب إن الإمامة في الصلاة هي الأصل، ورئاسة الدولة أو رئاسة الوزراء، أو رئاسة المجالس النيابية هي الفرع، فأي جامع بين هذين الأمرين سوى التقارب الظاهري، ذلك لأن الفرع هنا لم يعد كما كان قبل، كما أن الإمامة في الصلاة لا تعني بالضرورة صلاحية الإمام لحراسة الدين وسياسة الدنيا

ما دام أصبح ثم فصل أكيد وواضح بين الأمرين، فإن إلحاق أحدهما بالآخر يعتبر مصادرة على المطلوب؛ فلا وجه للقياس ما دام الجامع بينهما مفقودا!

٢٩- وفضلاً عن هذا، فإنه لم يقل أحد من العالمين أنه يجب على الخليفة أو الإمام الأكبر إمامة الصلوات، ولا يعد هذا الأمر شرطاً من شروط الولاية أو الخلافة، مما يجعل الربط بينهما اعتسافاً لا سداد فيه. وعليه، فإنه لابد من النظر إلى هذه المسألة بحسبانها مسألة مستحدثة في الملة، ويجب التعامل معها وفق الأسس والقواعد المتبعة في التعامل مع مستجدات الأفكار والأحوال، وما يتوصل إليه العالمون المحققون من حكم في ضوء المقاصد والمصالح والمفاسد والمآلات، هو الذي ينبغي اللواذ به مع بقاء باب الاجتهاد المتجدد فيها مفتوحاً إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها!

٣٠- وزبدة القول، إن الأصل المقرر في الشرع هو أن على المرأة المسلمة أن تمارس واجباتها السياسية المختلفة في إطار من الالتزام الصارم بالآداب الإسلامية الناصعة، ولا ينبغي أن يكون للعادات والتقاليد سلطان على تلك الحقوق والواجبات وخاصة منها الحقوق والواجبات التي وردت في شأنها نصوص من الكتاب والسنة الصحيحة كالبيعة والشورى والحسبة وسواها.

المبحث الرابع
في أهم حقوق المرأة وواجباتها التربوية والثقافية
في ضوء تحديات العصر

١- إننا نروم بالحقوق التربوية والثقافية تلك الحقوق التي يقررها الشرع (= القانون العام أو النظام الأساسي) للشخص باعتباره عضواً في جماعة ثقافية وتربوية منتمياً إلى قطر من الأقطار، ويقابل هذه الحقوق واجبات تربوية وثقافية يجب على الفرد القيام بها في المجتمع.

٢- ومن أهم تلك الحقوق التربوية والثقافية، حق التعليم وواجب التعلم، ويعد هذا الحق والواجب من أهم الحقوق والواجبات التي يتوقف على شيوعها وانتشارها تقدم المجتمعات وتطورها، ونهضتها، إذ بقدر ما يكثر وينمو التعليم في مجتمع، ينعم ذلك المجتمع بالتقدم والتطور والرفاهية، والعكس صحيح ولقد كان

التعليم والتربية أهم عامل من عوامل الاستقرار والأمان، إذ ما شح التعليم في مجتمع، وفشا فيه الجهل إلا انتعشت فيه الاضطرابات والقلاقل والأزمات والأمراض، ذلك لأن الجهل يقوم صاحبه إلى الكوارث، والعدوان، وقلة الاكتراث، وغلبة اللامبالاة، وانتشار الفوضى والانفلات؛ وما انفك العلم والمعرفة عن حضارة إلا وكان نصيبها الزوال والانهيار؛ ذلك لأن العلم والمعرفة غذاءان ضروريان لاستمرار الحضارات وثباتها.

٣- ومن ثم، لم يكن من عجب في أن تكون أول آية أنزلها العليم الحليم على قلب المصطفى – صلى الله عليه وآله وسلم – وهي قوله تعالى ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴾ العلق: ١- ٤؛ وتضافرت آيات عظيمات في الذكر الحكيم تقرر وتؤصل لطلب العلم وتحث عليه وترفع من مكانة العلماء كقوله تعالى ﴿ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴾ الزمر: ٩، وكذلك قوله جل جلاله ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَـٰٓؤُا۟ ﴾ فاطر: ٢٨,

٤- إن التأمل في هذه الآيات الكريمة ومثيلاتها في كتاب الله العظيم، نجدها آيات مؤصلة لمسألة العلم ومكانته، ومنزلته ومنزلة أهله عند الله، كما نجدها آيات تدل دلالة وجوب وإلزام على طلب العلم، ذلك لأن خشية الله تعد مقصداً سامياً، والوسيلة التي توصل إليها هي العلم، وإذا كان عامة الأصوليين يقررون بأن ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب، وبتعبير آخر، إذا كانت خشية الله تعتبر واجبة بنص آيات كثيرة من القرآن الكريم، فإن هذا الواجب – خشية الله – لا تمام له إلا بالعلم، وبالتالي، فإن العلم يعد، والحال كذلك، واجباً بحسبانه مقدمة الواجب.

٥-وتأكيداً على فرضية طلب العلم والتسلح به لتوقف الخشية عليه، نص الحديث الصحيح الذي أخرجه الإمام ابن ماجه في سننه عن أنس بن مالك – رضي الله عنه – قال: قال رسول الله – : طلب العلم فريضة على كل مسلم.

٦- أجل، إننا لسنا في حاجة إلى التوسع في التأكيد على وجوب طلب العلم ووجوب فشوه في المجتمع، ولكن ذلك يهمنا هو تقرير القول بأن نصوص الشرع التي وردت في مجال العلم لا تفرق بين ذكر وأنثى، بل توجهت تلك الخطابات

الإلهية السامية إلى الإنسان المسلم سواء أكان رجلاً أم امرأة، سواء أكان زوجاً أم زوجة، وسواء أكان حاكماً أم محكوماً. فجميع أبناء الأمة الإسلامية رجالاً ونساء مأمورون أمراً جازماً بطلب العلم بمختلف تخصصاته ومجالاته.

٧- ورحم الله الإمام الأكبر الشيخ شلتوت عندما أصل لموضوع تعليم المرأة وضرورته في العصر الراهن، فقال ما نصه: "... إذا كانت المرأة مسؤولة مسؤولية خاصة فيما يختص بعبادتها ونفسها، فهي في نظر الإسلام مسؤولة أيضاً مسؤولية عامة فيما يختص بالدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والإرشاد إلى الفضائل والتحذير من الرذائل، وكان من لوازم تحميل المرأة مسؤوليات الحياة عامة أو خاصة أن يفسح أمامها مجال العلم ومجال العمل، وقد تعلمت وعلمت، وعرفنا المرأة الأديبة والطبيبة والفقهية والمتصوفة القانتة، وما إليهن في كل عرف مثله عن أخيها الرجل، وكان كل ذلك أثراً لإنسانيتها المساوية لإنسانية الرجل..."[(١)]

٨- وزاد هذا البيان الوافي جلاء وتوضيحاً، فقال في موضع آخر من كتابه القيم نفسه: "وليس من شكل في أن تحميل المرأة هذه المسؤوليات المتعددة المتنوعة يجعل لها أو عليها الحق في أن تتعلم كل ما يمكنها من القيام بهذه المسؤولية على الوجه الذي حددت به..."[(٢)]

٩- وبناء على هذا، فإننا نخلص إلى تقرير القول بأن ما نشاهده اليوم من توجس وتخوف لدى بعض المجتمعات الإسلامية من تعليم المرأة استناداً إلى ذرائع مشبوهة عن الإسلام، لا يعدو ذلك من أن يكون تأكيداً على تحكيم العادات والتقاليد على نصوص الشرع الواضحات الجليات، كما لا يعدو ذلك من أن يكون اعتداء صارخاً على حق المجتمع في التقدم والتطور والاستقرار، فأنى للمجتمع أن ينعم بذلك إذا كانت الغالبية العظمى من أبنائها وبناتها يعيشون في جهل عميق، بل أنى

---

(١) أنظر: الإسلام عقيدة وشريعة - محمود شلتوت - (القاهرة، دار القلم، طبعة ثانية عام ١٩٦٤م) ص١٥٦ وما بعدها.

(٢) أنظر: الإسلام عقيدة وشريعة - مرجع سابق - ص٢٤٩ وما بعدها.

للأمة الإسلامية أن تحلم بقيادة هذا العلم إذا كان الجهل فاشياً في ديارهم وخاصة في نسائهم اللاتي يشكلن في معظم الأقطار أغلبية السكان.

١٠- وعليه، فإن ما ينسج من قيود ثقيلة، مستعصية، وضوابط عويصة لتعلم المرأة المسلمة علوم الدين وعلوم الدنيا يعد كل أولئك افتئاتاً وتقولا على الشرع الحكيم، كما يعد خروجاً واضحاً على سيرة المصطفى - صلى الله عليه وآله وسلم، بل إن ذلك كله يعد تعميقاً متعمداً لحالة التخلف والتأخر التي تعيش فيها الأمة.

١١- إن نصوص الشرع التي وردت في الحث والأمر بطلب العلم نصوص عامة في الرجال والنساء، وتعد تلك النصوص من محكمات الشرع وقواطعه التي لا يجوز لمن يؤمن بالله واليوم الآخر أن يخالفها ويقدم عليها العادات والتقاليد والأعراف. ورحم الله الداعية الكبير الشيخ الغزالي الذي نبه على الآثار السيئة الناجمة من تحكيم العادات والتقاليد في مقررات الشرع، فقال ما نصه: إن هناك تقاليد وضعها الناس، ولم يضعها رب الناس دحرجت الوضع الثقافي والاجتماعي للمرأة، واستبقت في معاملتها ظلمات الجاهلية الأولى، وأبت إعمال التعاليم الإسلامية الجديدة، فكانت النتائج أن هبط مستوى التربية، ومال ميزان الأمة كلها مع التجهيل المتعمد للمرأة والانتقاص الشديد لحقوقها..»[1]

١٢- إن مشاركة المرأة المسلمة في تطوير المسألة التربوية والنهوض بها في المجتمعات الإسلامية لا تتوقف عند حد نيلها إياها ذلك القدر الذي تصبو إليه من العلم والمعرفة، بل لابد لها من أن تسهم بذلك القدر الذي نالته في بناء المجتمع الذي تعيش فيه، وذلك من خلال نشرها هذا العلم، وتعليم غيرها من المسلمين رجالاً ونساء، ولتكن أم المؤمنين - رضي الله عنها - قدوتها في ذلك التي ورد في الأثر الذي أخرجه الإمام الطبراني في معجمه مرسلاً: لو جمع علم نساء هذه الأمة وفيهن أزواج النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - كان علم عائشة رضي الله عنها أكثر من علمهن.

---

(١) أنظر: قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة - محمد الغزالي - ص١٦.

١٣- إن المرأة المسلمة مطالبة اليوم بالعلم والتعلم والتعليم ليس استجابة للدعوات التحررية، وإنما استجابة "..لعقيدتها وامتثالاً لأوامر ربها كي تخرج من تخلفها، وتستقيم شخصيتها، وتكون قادرة على تحمل مسؤولياتها كيفما كانت، وإذا استقامت شخصيتها بالعلم تحرر فكرها وعقلها من الخرافة والجمود والتخلف والتبعية، وتقوت عقيدة التوحيد في نفسها لما تعلمت من الحق: ﴿ أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾الرعد: ١٩ واستطاعت أن تواجه مختلف المشكلات التي تواجهها في واقع حياتها بروح إيمانية عالية مكتسبة من علمها ومعرفتها الجيدة بشريعتها ودينها كما تستطيع تحدي كل أشكال الزيف والانحراف والظلم.."[1]

١٤- أجل، إن للمرأة المسلمة أن تختار من مجالات العلوم ما يروق لها وما تقدر عليه سواء أكانت تلك العلوم علوم دين أم علوم دنيا، فالإسلام لا يفرق بين هذه العلوم إذا قصد طالبها وجه الله ومرضاته، فالأمور بمقاصدها: ولا ينبغي أن يحرم المرأة من التعلم والتعليم والتربية في جميع الأحوال سواء أكانت امرأة متزوجة أم غير متزوجة، وسواء أكانت أما أم غير أم، فطلب العلم من المهد إلى اللحد واجب على كلا الجنسين، ولا حاجة إلى الالتفات إلى السدود والقيود التي أضفتها التقاليد والعادات في كثير من البلدان الإسلامية على تعليم المرأة وتربيتها، بل نصوص الشرع المحكمات هي التي ينبغي اللياذ بها دون سواها. وقد تألم الداعية الكبير المغفور له الشيخ الغزالي ذات يوم من المحاولات التي هدفت إلى حرمان المرأة من الحياة العلمية والتربوية، وعبر عن ألمه وغضبه من مداهمة العادات والتقاليد الأصول الشرعية الثابتة، وهذا نص ما قاله في لغة ساخرة قاسية: ".. إنني عاصرت أوائل عمري معركة نشبت بعد ما اكتشفت أن الدكتور طه حسين أذن لعدد من الطالبات بدخول كلية الآداب عند ما كان عميداً لها – كان موقف الإيمان – أو بتعبير أدق – موقف المؤمنين أن ذلك لا يجوز؛ أما الطرف الآخر، والذي سمي بالملاحدة فهو الذي ناصر تعليم المرأة إلى أعلى المستويات.. أي إنصاف للإسلام في

---

(١) أنظر: قضية المرأة: رؤية تأصيلية – سعاد عبد الله الناصر – (الدوحة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، طبعة أولى ٢٠٠٣م). ص٦٤- ٦٥ باختصار.

هذه المعركة السخيفة؟ الدين مع الجهل، والإلحاد مع العلم؟ إلى متى نسمح لأناس يكذبون على الأرض والسماء باسم الدين.. إنهم مشغولون بشيء واحد، جعل المرأة رهينة محبسين من الجهل والقهر.. وجعل الأمة كلها تترنح تحت وطأة التخلف الثقافي والسياسي في عصر الذرة والفضاء..!!! [1]

١٥- إي، إن نصوص الشرع الواردة في الحث على تعليم العلم، كقوله – صلى الله عليه وآله وسلم – في الحديث الصحيح: خيركم من تعلم القرآن وعلمه، تعد كل هذه النصوص عامة في الرجال والنساء، ولا يجوز لأحد أن يخص بها الرجال دون النساء، ذلك لأن الأصل المقرر عند عامة أهل العلم بالأصول أن جميع تكاليف الشرع تخاطب الإنسان المسلم بوصفه مسلماً لا بوصفه ذكراً أو أنثى، واستخدام صيغة التذكير في نصوص التكاليف يعد ذلك من باب التغليب لا من باب التخصيص، ولذلك، فالأصل في كل تلك الآيات هو أنها للرجال والنساء على سواء.

١٦- وعليه، فعلى الشعوب الإسلامية أن تتبرأ جملة وتفصيلاً من تلك التقاليد والعادات التي لا تزال تتحكم في مواقف كثير من أبنائها من تعليم البنات وممارستهن مسؤولياتهن التربوية والثقافية بعد التعليم، بل لابد من نبذ كل توجه يدعو إلى حرمان المرأة من هذا الواجب المقدس، ولابد من إزالة تلك العراقيل التي توضع أمام تعليم البنات ومشاركتهن في الحياة العلمية والتربوية والثقافية، ولابد بعد كل ذلك من النخر في تلك السدود الممدودة أمام جميع أشكال المشاركة الإيجابية للنساء في الحياة الفكرية والثقافية للأمة؛ وفي ذلك عودة صادقة إلى ما دلت عليه النصوص، وسار عليه السلف الصالح، وقامت عليه الحضارة الإسلامية التي سعدت البشرية في ظلها!

المبحث الخامس
في أهم حقوق المرأة المسلمة وواجباتها الاجتماعية
في ضوء تحديات العصر

١- لئن أسلفنا بأن الحقوق التربوية والثقافية تعني تلك الحقوق المتصلة بالشأن

---

(١) أنظر: قضايا المرأة بين التقاليد الوافدة والراكدة – مرجع سابق – ص١٩ – ٢٠ باختصار.

التربوي والتعليمي والثقافي في المجتمع، فإن الحقوق الاجتماعية هي الأخرى يراد بها مجموع الحقوق المتصلة والمتعلقة بالعمران البشري يقررها الشرع للفرد باعتباره عضواً في جماعة اجتماعية معينة، ومنتمياً إلى قطر من الأقطار، ويقابل هذه الحقوق الاجتماعية واجبات اجتماعية يجب على ذلك الشخص القيام بها مقابل ما يوفر له من حقوق.

٢- ومن أهم تلك الحقوق الاجتماعية، حق القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة إلى الله، ورعاية المحتاجين، وإغاثة الملهوفين، وغير ذلك من المسؤوليات الاجتماعية التي يجب على المجتمع التكاتف من أجل تحقيقها.

٣- ولقد وردت نصوص عديدة في الكتاب الكريم والسنة النبوية المطهرة التي تأمر الأمة على القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي على المنكر، والدعوة إلى الله، وأكثر تلك النصوص تنصيصاً وتقريراً لوجوب قيام المرأة المسلمة بهذه المسؤولية الاجتماعية الهامة، هي قوله تعالى في سورة التوبة: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ التوبة: ٧١

٤- إن هذه الآية تعتبر نصاً صريحاً واضحاً في المسألة الاجتماعية، وبطبيعة الحال، لئن كانت هذه الآية الكريمة خبراً في لفظها، فإنها تعد إنشاء في معناها، إذ إن معناها يا أيها المؤمنون والمؤمنات مروا بالمعروف، وانهوا عن المنكر، وأقيموا الصلاة، وآتوا الزكاة، وأطيعوا الله ورسوله.

٥- على أن هذه الآية ليست الآية الوحيدة التي تنص على وجوب مشاركة المرأة المسلمة في المسؤوليات الاجتماعية، بل هنالك آيات أخرى تقرر وتؤكد العديد من مجالات المسؤوليات الاجتماعية، كرعاية المحتاجين، والتصدق على الفقراء، وغير ذلك، وقد أشار إلى بعض هذه المسؤوليات الاجتماعية قوله تعالى في سورة الأحزاب: ﴿ إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ

وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴾ الأحزاب: ٣٥.

٧-بناء على هذه الآية الكريمة وما شابهها في الذكر الحكيم من آيات، نجد أن ثمة واجبات اجتماعية متعددة ينبغي على المرأة المسلمة القيام بها جنباً إلى جنب مع أخيها الرجل، كالتصدق، ومواساة الفقراء، وقضاء حاجات المحتاجين، وتطهير المجتمع من نواقض هذه الخصال الحميدة كالتسيب، والانفلات، والتضجر، والبخل، والفاحشة وسواها، فهذه التصرفات تعد في الحس الإسلامي أمراضاً اجتماعية ينبغي على المرأة المسلمة أن تساهم في معالجتها من خلال تقديم النصح لمن ابتلوا بها.

٧-نعم، ليس من الشرع في شيء حرمان المرأة المسلمة من ممارسة واجباتها الاجتماعية "... بحجة الذرائع أو فرض قيود معينة تحد من حركية المرأة المسلمة في المجتمع خشية الفتنة حيناً، وخشية الفساد حيناً آخر، مما سيؤدي إلى عزلتها عن واقع الحياة برمتها، وجر المجتمع إلى التقوقع في الحضيض، ذلك لأن تحمل المسؤولية بكل معطياتها الإنسانية والتربوية والاجتماعية المحتكمة إلى الكتاب والسنة الصحيحة كفيلة بعصمة المرأة من الوقوع في الزلل، بل تكون عاملاً أساسياً في نهضة الأمة، والذي بدونه لن يكون هناك أي تقدم أو نهضة.."[1]

٨- وبطبيعة الحال، إن الأصل أن تقوم المرأة المسلمة بهذه الواجبات الاجتماعية سواء أكانت زوجة أم آنسا، وسواء أكانت أما أم لم تكن، غير أنها تعفى من القيام بهذه الواجبات في حالة طروء أحوال مانعة إياها من ممارستها، كالولادة، والأمومة، وتربية الأطفال، وسوى ذلك من الأعذار الشرعية التي يمكن لها أن تحول دون المرأة ودون القيام بهذه المسؤوليات تجاه المجتمع.

٩- وزبدة القول، إن على المرأة المسلمة أن تمارس واجباتها الاجتماعية في إطار من الالتزام الرشيد بآداب الشرع وضوابطه في التعامل مع الجنس الآخر بعيداً عن كل الممارسات والأعمال التي توقعها في حبائل الشيطان.

---

(١) أنظر: قضية المرأة: رؤية تأصيلية – مرجع سابق – ص٥٤ باختصار.

١٠- على أنه ما تعج به الساحة الإسلامية اليوم من قيود ثقيلة وسدود راسخة توضع أمام مساهمة المرأة المسلمة في مجالات متعددة تهم المجتمع يعد كل أولئك مخالفة صريحة لنصوص الشرع، والأصول الشرعية العامة التي سوت بين الرجال والنساء في تحمل المسؤوليات التربوية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، بل يعد كل أولئك إسهاماً غير مباشر في تخلف الأمة وتأخرها، فضلاً عن الإضرار البالغ بعموم المجتمع جراء حرمانه من الاستفادة من تلك الطاقات الهائلة من القوى النسوية المعطلة والمغيبة لا بأمر من الشرع الحكيم ولكن من العادات والتقاليد.

١١- إن حرمان المرأة المسلمة من الإسهام الجاد والممارسة الرشيدة لمسؤولياتها الاجتماعية في إطار من الالتزام الرصين بآداب الإسلام وتعاليمه، يؤدي ذلك إلى الإضرار بها، فالإضرار بالمجتمع، ثم الإضرار بالإنسانية، ولهذا، فلا غرو أن يشهد المرء انتشاراً لصنوف الأمراض الاجتماعية من دجل وشعوذة ونميمة وحسد وسواه من الأمراض الناجمة من سوء توظيف الطاقات النسوية وتغييب أدوارهن في المشاركة الفاعلة في تحمل المسؤوليات الاجتماعية المختلفة.

١٢- فعلى سبيل المثال، لو منع مانع امرأة متخصصة في الطب أو في سواه من العلوم الهامة التي يحتاج إليها المجتمع لا لعذر سوى أنه لا يرغب في خروج المرأة إلى العمل، فإنه لا شك أن هذا المانع يأثم عند الله يوم القيامة سواء أكان زوجاً أم أبا أم أخاً، ذلك لأن منعها من ممارسة هذه المهنة يعد إضراراً بالمجتمع، وتقديماً للمصلحة الخاصة على المصلحة العامة. ومن المعروف أن المصلحة العامة تقدم على المصلحة الخاصة. كما أنه من حق الحاكم أن يحجر على ذلك الزوج أو الولي الذي يمنع المرأة من القيام بهذه المسؤولية الاجتماعية الجسيمة. وهذا الأمر ينطبق على بقية المسائل الاجتماعية من تعليم وتأديب وسواه.

المبحث السادس
في أهم حقوق المرأة وواجباتها الاقتصادية والتنموية
في ضوء تحديات العصر

١- نروم بالحقوق الاقتصادية تلك الحقوق التي تتصل بالحياة الاقتصادية إنتاجاً، واستهلاكاً، وادخاراً واستثماراً، ويقررها الشرع للفرد باعتباره عضواً في جماعة اقتصادية تنموية منتمياً إلى بلد معين، كما نقصد بها مجموع الحقوق المالية التي أقرها الشرع الحكيم للفرد المسلم في نصوصه الكريمة سواء أكان ذلك الفرد ذكراً أو أنثى.

٢- وأما علاقة حقوق وواجبات المرأة المسلمة بالمسألة الاقتصادية، فنروم بذلك موقعها إزاء تلك المسائل والقضايا المتعلقة بإنتاج الثروة، واستهلاكها، وادخارها واستثمارها، فضلا عن حقها في جملة من الحقوق المالية التي قررها الشرع الكريم للمرأة، وخصها بها مقابل قيامها بواجبات معينة في مجال تداول المال ورواجه وتنميته وثباته ووضوحه.

٣- من نافلة القول أن الإسلام عني بوضع أحكام وتشريعات يتكون منها ذلك النظام الاقتصادي المتكامل لعموم الأمة الإسلامية، وتشتمل تلك الأحكام والتشريعات على صياغة واضحة للسبل والوسائل المشروعة التي يتم من خلالها تحقيق نهوض رشيد بالحياة الاقتصادية، وتحقيق أمين للتنمية الشاملة. وفضلاً عن ذلك، فإن الإسلام عد المال من الضروريات الخمس التي أوجب الحفاظ عليها، وأوصى بضرورة تنميته وتثميره، كما نسب الشارع الكريم المال إلى نفسه: ﴿ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ ﴾ النور: ٣٣، كما جعل العباد مستخلفين في هذا المال، قال تعالى: ﴿ ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُوا۟ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ﴾ الحديد: ٧، ولم يكتف الإسلام بهذه التشريعات المنظمة للحياة الاقتصادية والمالية في المجتمع، بل تكفل الشرع بالنص على وسائل التملك المشروعة وغير المشروعة، واعتبر الكسب الحلال من أهم الوسائل التي يتم من خلالها تملك حق التصرف في الأموال.

٤- وبالنظر في كافة النصوص الشرعية التي وردت في شأن المال نجدها نصوصاً موجهة إلى الرجال والنساء على حد سواء، ولا يختص به أحد دون الآخر، فالرجال والنساء مأمورون جميعاً بالإنتاج، والإنفاق، والاستثمار، والاستهلاك، كما

أنهم متساوون في أداء الحقوق الواجبة في الأموال التي يكتسبون، فالزكاة واجبة على الرجال والنساء، والصدقات مندوب إليها للرجال والنساء ، وقد مرت بنا تلك الآية الكريمة التي تثني على المتصدقين والمتصدقات؛ ويعني هذا أن مشاركة المرأة في الأنشطة الاقتصادية والمالية أمر شرعي مقرر لا يعارضه إلا من أصيب بانطماس في البصيرة أو غبن في التصور ومعرفة حقائق الشرع.

٥- وبناء على هذا، فإنه من المؤسف اليوم أن تقتصر سبل تملك المرأة للمال على الميراث والصدقة والهبة، وأما الكسب، فإن ذلك لا يزال محظوراً على كثير من النساء في كثير من الأقطار الإسلامية استناداً إلى تقاليد وعادات تتوجس من كل شيء، وتتهم النساء في دينهن وأمانتهن. كأن أم المؤمنين خديجة - رضي الله عنها - لم تكن ذات يوم أغنى تاجرات قريش، وقد أنفقت مالها في سبيل حماية الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - والدفاع عنه يوم أن ضربت عليه وعلى بني هاشم قريش حصاراً اقتصادياً، ومضايقات مالية.

٦- أجل، إننا لنعلم يقيناً بأن تكسب المال وتنميته لا يتوقف إجادته على ذكورة أو أنوثة، بل يتوقف على الاستعدادات الفطرية والإمكانات العلمية والفرص العملية المتاحة، فإذا كان ثم استعداد فطري، وفرصة عملية، وإمكان علمي، سهل على المرء كسب المال وتنميته وفق الضوابط الشرعية التي وضعها الشرع الكريم لتقليب المال تقليباً يعود على صاحبه والمجتمع بالنفع والرفاهية[1].

٧- ولأمر ما نص الشرع الحكيم على أن للرجال حق اكتساب المال وتنميته وتثميره وتكثيره، كما نص نصاً صريحاً على أن للنساء كذلك ذات الحق في اكتساب المال وتنميته وتثميره، فقال عز من قائل: ﴿ وَلَا تَتَمَنَّوْا۟ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُوا۟ ۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ ۚ ﴾ النساء: ٢٢

٨- وفي آيات كثيرة أكد الباري - جل شأنه - أن ما يكسبه الإنسان - ذكراً أو أنثى - ملك له دون غيره: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ ﴾ ٣٩

---

(١) انظر: المرأة في الإسلام، علي عبد الواحد وافي، ص٤٥ وما بعدها.

- ٤٠، وقال أيضا: ﴿ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ الانعام:١٦٤ ﴿ يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ ﴾ الانشقاق: ٦,

٩- إن هذه النصوص ومثيلاتها في الذكر الحكيم والسنة النبوية المطهرة كلها تقرير على أن للمرأة المسلمة مسؤوليات اقتصادية ومالية ينبغي أن تنهض لها، وتقوم بها في المجتمع، وتقرير جازم وصارم على أن الأموال التي تكتسبها المرأة المسلمة من عملها وكدحها وكسبها وتعبها وعرقها ملك لها لا يشاركها فيه أب أو أم بله زوج!

١٠- ولهذا، فإن ما نراه اليوم في كثير من الأقطار الإسلامية من حرمان صريح للمرأة من المشاركة في الحياة الاقتصادية والمالية لا رحم بين ذلك التصرف والشرع الكريم، بل إنه مناقض ومعارض لما دلت عليه تلك النصوص الصريحات الواضحات في الدعوة إلى فسح المجال للمشاركة الفاعلة في الحياة الاقتصادية والمالية للرجال والنساء على حد سواء.

١١- والأمر من هذا كله، أن ما نسمعه ونراه اليوم من اعتداء بعض الأزواج والأولياء على الأموال التي تكتسبها المرأة - وخاصة إذا كانت متزوجة - من كدحها وكسبها استناداً إلى حجج واهية عليلة يبرأ منها منطق الشرع والعقل ! بل إن بعضاً من الممارسات التي أوشكت اليوم أن تكون أحكاماً شرعية جديدة (بفعل من العادات والتقاليد) وهي تحكم بعض الأزواج في الرواتب والأموال التي تكتسبها النساء زعماً منهم بأنهم أذنوا لهن بالخروج للعمل، وبالتالي، فإن لهم حقاً في السيطرة الكاملة على تلك الأموال التي تكتسبها المرأة! يا لها من جراءة فظيعة، بل يا لها من مجازفة صارخة بنص محكم واضح جلي ﴿ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ ﴾.

١٢- وصفوة القول، إن على الأمة تجاوز جملة التقاليد والعادات التي تمنع المرأة المسلمة من المشاركة في الحياة الاقتصادية، فحاجة الأمة إلى نساء يؤتين الزكوات، ويتصدقن، ويأمرن بالمعروف وينهين عن المنكر لا تختلف عن ذات الحاجة إلى رجال يؤتون الزكوات، ويتصدقون، ويأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر، فأي

عرف أو تقليد يمنع المرء من هذا الواجب المقدس لابد من مصادرته وتجاوزه والاستغناء عنه جملة وتفصيلاً.

١٣- كما أن على أولياء الأمور في العالم الإسلامي أن تسن قوانين وتشريعات تجرم اعتداء الأزواج والأولياء على الأموال التي تكتسبها النساء من عرقهن وكدهن، وتعبهن وكسبهن، فلهن الولاية التامة على أموالهن، كما لهن ولاية تامة على أنفسهن، وليس أدل على هذا أن الشرع الحكيم لم يفرق في العقوبة المقررة لكلا الجنسين إذا تكسب المال من خلال الطرق غير المشروعة كالسرقة، قال تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ المائدة: ٣٨، فلو لم يكن الرجال والنساء سواسية في الأحكام المرتبطة بالإنتاج، والإنفاق، والاستهلاك، والاستثمار، لما كان ثم وجه للمساواة بينهما في العقوبة المقررة لمن يعتدي على حرمة المال ويتكسبه بطرق محرمة.

١٤- على أنه من الحري بالتقرير أن دعوتنا إلى فسح المجال للنساء في المشاركة الفاعلة في التنمية الاقتصادية والمالية، وتداول المال ورواجه، وتثميره، وتنميته، لا تعد دعوة فضفاضة خالية من الالتزام بالآداب الإسلامية الناصعة، نعني أن جميع تكاليف الشرع سواء في العبادات أو في المعاملات أو في المناكحات تحكمها آداب عامة لا ينفك عنها بأي حال من الأحوال، وبالتالي، فإن استحضار هذه الآداب والالتزام بها من كلا الجنسين أمر مفروغ منه ولهذا، فليكن واضحاً بأن المشاركة النسوية في الحياة الاقتصادية ستحكمها ذات الآداب التي تحكم مشاركتها في الحياة التربوية والفكرية والاجتماعية، وتعد تلك الآداب آداباً سامية ناصعة هادفة إلى تحقيق مقاصد الشرع في التنمية المثلى للمال والترقية بالحياة الإنسانية نحو مدارج الكمال والاستقرار والرفاهية.

١٥- بهذا نصل إلى نهاية عرضنا وتحليلنا لأهم حقوق المرأة وواجباتها السياسية والتربوية والاجتماعية والاقتصادية، وأملنا أن ما طرحناه في هذا الجمع الغفير من أهل العلم والورع نقداً هادفاً وتصويباً هادئاً وصولاً إلى رأي سديد ينفع الأمة في أرجاء المعمورة، إن نريد إلا الإصلاح وما توفيقنا إلا بالله العلي العظيم!

الخاتمة:

في أهم نتائج الدراسة:

بفضل الله وتوفيقه، نضع رحالنا في نهاية هذه الدراسة عند هذه الخاتمة لنودعها أهم ما توصلت إليه الدراسة، وهي:

أولاً: لابد من الاعتراف بالحاجة الماسة إلى منهجية علمية منضبطة يستضاء بها عند التعامل مع مختلف قضايا المرأة القديمة والجديدة، وإذا كانت حقوقها وواجباتها من القضايا الشائكة التي تتضارب فيها الأفكار والاجتهادات والآراء، فإن على المحققين من أهل العلم والمعرفة أن يوسع تلك الحقوق والواجبات جانب التأصيل والتقرير المنضبط غير متأثرين بالعادات والتقاليد الوافدة والراكدة، فنصوص الشرع ومقاصده وقواعده العامة هي التي ينبغي اللواذ بها والاحتكام إليها في كل القضايا والمسائل.

ثانياً: حاولت الدراسة الإسهام في بلورة تلك المنهجية العلمية المنشودة لحسن التعامل مع قضايا المرأة وخاصة حقوقها وواجباتها، فأبرزت أهم الضوابط والمعالم التي تنتظمها تلك المنهجية، وتتمثل في ضرورة الاستناد والاحتكام إلى الأصل العام للخطاب الشرعي عند ضبط الحقوق والواجبات.

وبناء على هذا الضابط، يجب الإيمان بأن الأصل في التكاليف الشرعية كلها كونها تكاليف للرجال والنساء، إذ إن الغالب الأعم أن الخطاب الشرعي لا يفرق بين ذكر وأنثى في مجال التكليف، مما يعني أن اختصاص تكاليف برجال أو نساء يستوجب وجود خطاب شرعي آخر يقرر ذلك الاختصاص والاستثناء وتأسيساً على هذا الأصل، فإن الحقوق والواجبات الثابتة للرجال تعد حقوقاً وواجبات للنساء إلا ما استثني من تلك الحقوق والواجبات بنص شرعي واضح جلي!

ثالثاً: وسلطت الضوء على جملة حسنة من الضوابط المعينة على التزام المنهجية والصدور عن الموضوعية عند التعامل مع قضايا المرأة، وكان من أهمها بعد الضابط الأول المشار إليه آنفاً، ضابط التفريق بين الحقوق والواجبات الثابتة بالنص، والحقوق والواجبات الثابتة بالاجتهاد والعادات والتقاليد، وضابط تجديد النظر في الحقوق والواجبات الثابتة بالاجتهاد والعادات والتقاليد، وضابط تحقيق

قاعدة المصالح والمفاسد في الحقوق والواجبات الثابتة للمرأة، وأما الضابط الأخير، فيتمثل في الابتعاد عن الإنكار على المخالفين إزاء الحقوق والواجبات الثابتة بالاجتهاد والعادات والتقاليد، كما يجب الابتعاد عن التحامل على المخالفين في طرق تنزيل الحقوق والواجبات الثابتة إن بالنص أو بالاجتهاد أو بالعادات والتقاليد.

إن التزام هذه الضوابط ومراعاتها من شأنه وضع حد لما تشهده سوق الفكر والمعرفة من رواج للنجش المعرفي، والتيه الفكري، والقلق المرجعي إزاء سائر القضايا والمسائل المتصلة بالمرأة المسلمة تنظيراً وتطبيقاً.

رابعاً: أوضحت الدراسة أن قضايا المرأة المختلفة وخاصة حقوقها وواجباتها تعد من القضايا الشائكة والمعقدة والمتشعبة، مما يستوجب التعامل معها تعاملا منهجياً يتخذ من التأصيل العلمي والتحرير المنهجي أساساً للتأمل، ويبتعد عن النظرات التجزيئية المتسرعة، وخاصة إذا كانت تلك القضايا في المسائل المرتبطة بالنشاط السياسي، والعمران البشري، والاجتماع الإنساني، والنشاط الاقتصادي، والنشاط التربوي، فكل واحدة من هذه القضايا تحتاج إلى دراسات تأصيلية موضوعية متماسكة ومترابطة تجعل نصوص الشرع حكماً على الاجتهادات والتقاليد والعادات والأعراف.

خامساً: إن ثمة حاجة إلى الابتعاد عن إصدار الأحكام المطلقة والأحكام العامة غير المفصلة في كثير من القضايا المتعلقة بالمرأة اعتباراً بأن للمرأة أحوالاً متعددة، وتختلف أحكامها باختلاف تلك الأحوال، فأحكام المرأة المتزوجة تختلف في كثير من الأحيان عن أحكام المرأة غير المتزوجة، وكذلك الحال في أحكام المرأة المتزوجة والأم لأولاد صغار، تختلف أحكامها عن المرأة المتزوجة التي ليس لديها أولاد، أو لها أولاد كبار، وهكذا دواليكم. وبناء على هذا، فإن كثيراً من الدراسات والأبحاث المنسوجة حول قضايا المرأة كعملها خارج البيت، ومشاركتها في الأنشطة السياسية والتربوية والاقتصادية، تخاطب المرأة المتزوجة دون غيرها، إذ جملة من الضوابط والمحاذير التي تنسج حول تلك القضايا تنطبق على المرأة المتزوجة والتي تكون في الغالب أما لأولاد صغار. وأما غيرها من النساء، فإن تلك الدراسات والأبحاث لا

تتوجه إليهن، مما يجعلن في فكاك من الأحكام التي تحتضنها تلك الأبحاث والدراسات.

وتجاوزاً لهذا، فإن الدراسة اقترحت ضرورة الالتفات إلى هذا البعد عند الهم بصياغة حكم أو رأي أو فكر حول قضية من قضايا المرأة، وضرورة التنصيص على المرأة التي هو موضوع ذلك الحكم أو الرأي بعيداً عن الإطلاقات والتعميمات غير المؤصلة.

سادساً: تناولت الدراسة عدداً من حقوق المرأة وواجباتها السياسية، وتوصلت إلى أن ثمة نصوصاً شرعية تقرر للمرأة المسلمة حقوقاً سياسية بصورة واضحة، وعلى رأس تلك الحقوق، حق البيعة، وحق الشورى، والاستشارة، وحق ولاية الحسبة، وغيرها من الحقوق التي وردت في شأنها نصوص صريحة واضحة من الكتاب أو السنة الصحيحة. وأما الحقوق السياسية الأخرى كالولاية العامة، وتقلد المناصب الوزارية وغيرها، فإنها قد وردت في بعضها نصوص ظنية في ثبوتها ودلالاتها، ولم ترد في أكثرها نصوص مطلقاً، واقترحت الدراسة أن يكون التعامل مع تلك الحقوق والأنشطة السياسية العديمة النصوص استناداً إلى أربعة أبعاد منهجية، وهي: الاعتصام باستصحاب النصوص العامة الواردة في شؤون الحكم، والاعتداد بمقاصد الشرع في الحكم، وأما الأساس الثالث، فيتمثل في الاستفادة من القواعد الفقهية المختلفة التي تقوم على الاعتداد بالموازنة بين المصالح والمفاسد، وأما الأساس الرابع، فيتمثل في النظر في مآلات الأفعال بالنسبة لكل واحدة من هذه الأنشطة. فهذه الأبعاد تعد خير معين وخير ضابط منهجي لمختلف قضايا المرأة في مجال السياسة والقيادة.

سابعاً: توصلت الدراسة إلى أن التعليم حق من الحقوق التربوية الثابتة بالنص للرجال والنساء، ومقتضى هذا، وجوب تعليم المرأة وفسح المجال أمامها لتتعلم ما يروق لها من علوم ومعارف، ذلك لأن النصوص الواردة في الحث على طلب العلم لا تفرق بين ذكر وأنثى، مما يجعل التفريق بينهما تعسفاً واعتسافاً، وكلا الأمرين مخالف لروح الشرع وتعاليمه. وبطبيعة الحال، لا يتعارض هذا أن يكون ثمة توجيه للمجالات التي يفضل للمرأة أن تتعلمها اعتباراً بأن تحديد مجالات

التخصصات ينبغي أن يستند إلى حاجة المجتمع إلى تلك العلوم والمعارف، وينطبق هذا الأمر على الذكور والإناث معاً.

ثامناً: أكدت الدراسة بأن على المرأة المسلمة أن تشارك بفاعلية وديناميكية في تعليم الأجيال، وحماية الأسرة والمجتمع من الجهل والفقر، فالتعليم والتربية مسؤولية مشتركة بين الرجال والنساء، وواجب مقدس على القادرين من الرجال والنساء كما أن التعلم يعد هو الآخر واجباً مقدساً على كلا الجنسين، ولذلك، فلابد للمجتمعات الإسلامية أن تقضي على الجهل الفاشي في وسط النساء سواء أكان ذلك الجهل جهلاً في علوم الدين، أم جهلاً في علوم الدنيا، فالجهل في كلا المجالين منبوذ في الإسلام، ولابد من محاربته لما يفضي إليه من وبال وبير، وتأخر شديد، وتخلف مرير للمجتمع، فضلاً عما يجليه من ضنك وضيق وتحقيقاً لهذا، يجب أن يغدو تعليم البنات والذكور إلزامياً وإجبارياً، فالجهل أس الكوارث والقلاقل والرزايا.

تاسعاً: توصلت الدراسة إلى أن على المرأة المسلمة أن تنهض بمسؤولياتها وواجباتها الاجتماعية قدر الاستطاعة، وتتمثل في عملها على الارتقاء بالمجتمع من خلال مختلف الأنشطة، ومحاربة الأمراض الاجتماعية التي تصاب بها المجتمعات كالتسيب والتميع، والانحلال والانفلات، والغش، والنميمة، والحسد، وسواه، فالمرأة مسئولة كالرجل في محاربة جميع الأوبئة الاجتماعية، كما أنها مسئولة عن ترسيخ القيم الفاضلة، والآداب النبيلة في المجتمعات بشتى السبل والوسائل المتاحة.

وأخيراً: أكدت الدراسة على ضرورة نهوض المرأة بمسؤولياتها الاقتصادية والمالية، فنصوص الشرع الواردة في شؤون المال والأعمال لم تفرق بين رجل وامرأة، مما يوجب على كلا الجنسين العمل الدؤوب من أجل تحقيق تنمية شاملة، ورفاهة عامة للمجتمع الإسلامي، وذلك بتضافر وتكامل الجهود التنموية المختلفة، فعلى المرأة أن تكون منتجة، كما أن عليها أن تكون مستهلكة، ومستثمرة، وليس من الإسلام في شيء تعطيل القوى النسوية في مجال التنمية الاقتصادية والمالية، فالمجتمعات الإسلامية بحاجة إلى توظيف تلك الطاقات المعطلة في مختلف الأنشطة الاقتصادية والمالية ارتقاء بها إلى مدارج التنمية والتقدم والتطور.

وفضلاً عن هذا، فإن الدراسة أصلت القول في تحريم المساس بتلك الأموال التي تكتسبها المرأة بجهدها وعرقها وكسبها وكدحها، فليس لزوج أو غيره أدنى سلطة أو حق في تلك الأموال، بل هي ملك خاص وخالص لها دون غيره. ولا يعدو اتخاذ الإذن لها للخروج إلى العمل أن يكون دعوى فاسدة تخالف صريح النصوص التي توجب على الزوج النفقة كاملة سواء أكانت زوجة غنية أم فقيرة، بل إن القوامة الثابتة للرجل مرتبطة بقيامه بذلك الواجب المقدس، وهو الإنفاق.

وتأسيساً على هذا، فإن الدراسة تقترح على أولياء أمور المسلمين في الأقطار الإسلامية سن قوانين وتشريعات تجرم صنيع أولئك الذين يعتدون – ظلماً وجوراً – على رواتب النساء سواء أكن متزوجات أم غير متزوجات عملاً بقوله: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُوا۟ ۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ ۚ﴾.

هذه هي أهم النتائج التي توصلنا إليها في هذه الدراسة المتواضعة، وأملنا في السادة العلماء والمفكرين الحاضرين في أن يوسعوا هذه الأفكار والآراء جانب النقد العلمي الهادئ الهادف خروجاً مما تعانيه الأمة من صراع أليم بين مقررات النصوص وواضحات المقاصد والقواعد العامة، وبين تلك العادات والتقاليد والأعراف التي لا تزال تعتدي على حرمة النصوص والمقاصد والقواعد في المسائل المتصلة بالمرأة المسلمة.

وعسى الله أن يسدد خطانا، ويهيئ لنا من أمرنا رشداً، ويوفقنا جميعاً إلى ما فيه صلاح ديننا، وصلاح أمتنا، إنه يقول الحق، ويهدي إلى سواء السبيل، وعسى الله أن يجعل هذا العمل مما يمكث في الأرض وينفع الناس، إن نريد إلا الإصلاح ما استطعنا، وما توفيقنا جميعاً إلا بالله العلي العظيم، عليه توكلنا وإليه ننيب.

الطامع في توفيق ربه ومزيد فضله/

أبو محمد الأمين/ قطب مصطفى سانو

نزيل كوالالمبور، ماليزيا، جنوب شرق آسيا.

أهم مراجع الدراسة

* الأحكام السلطانية – الماوردي – تحقيق عصام الحرستاني (دمشق، المكتب الإسلامي، طبعة ١٩٩٦م).
* الإحكام في أصول الأحكام – علي ابن حزم – (بيروت، دار الآفاق الجديدة، طبعة عام ١٩٨٠م).
* الإسلام عقيدة وشريعة – محمود شلتوت – (القاهرة، دار القلم، طبعة ثانية عام ١٩٦٤م).
* إعلام الموقعين – ابن قيم الجوزية.
* بداية المجتهد ونهاية المقتصد – ابن رشد- .
* البداية والنهاية – ابن كثير – (بيروت، مكتبة المعارف، طبعة ١٩٩٠م).
* تحرير المرأة في عصر الرسالة – عبد الحليم أبو شقة بعنوان: تحرير المرأة في عصر الرسالة (الكويت، دار القلم.. بدون تاريخ).
* الحقوق السياسية للمرأة – عبد الحميد الشواربي – (الإسكندرية، منشأة المعارف، المكتب الإسلامي، طبعة عام ١٩٧٥م).
* شخصية المرأة المسلمة في ضوء الكتاب والسنة – خالد عبد الرحمن العك – (بيروت، دار المعرفة، طبعة خامسة لعام ٢٠٠٥م).
* عمل المرأة وموقف الإسلام منه – عبد الرب نواب الدين آل نواب – (الرياض، دار العاصمة، طبعة ثانية عام ١٩٨٩م).
* عمل المرأة: ضوابطه – أحكامه – ثمراته: دراسة فقهية مقارنة – هند محمود الخولي – (دمشق، مكتبة الفارابي – طبعة أولى عام ٢٠٠١).
* فتح الباري شرح صحيح البخاري – ابن حجر العسقلاني – (بيروت، دار إحياء التراث.. بدون تاريخ).
* قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة – محمد الغزالي – (القاهرة، دار الشروق، طبعة أولى عام ١٩٩٠م).
* قضية المرأة: رؤية تأصيلية – سعاد عبد الله الناصر – (الدوحة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، طبعة أولى ٢٠٠٣م).
* المرأة في الإسلام – علي عبد الواحد وافي – (مصر، دار النهضة، طبعة عام ١٩٧٩م).
* المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني – محمد سعيد رمضان البوطي – (دمشق، دار الفكر، طبعة ١٩٩٦م).
* المرأة المسلمة وقضايا العصر – محمد هيثم الخياط – (القاهرة، سفير الدولية للنشر، طبعة أولى لعام ٢٠٠٧م).
* معالم السنن – حمد الخطابي.
* معجم مصطلحات أصول الفقه – قطب مصطفى سانو – (دمشق، دار الفكر، طبعة أولى عام ٢٠٠٠م).
* مفهوم الحق بين الشريعة والقانون، كلية الشريعة والقانون بسلطنة عمان – (مسقط، بحوث الندوة التي نظمتها كلية الشريعة والقانون، طبعة أولى لعام ٢٠٠١م).

حقوق وواجبات المرأة المسلمة

جمع وإعداد
الدكتور محمد عبد الرحيم سلطان العلماء
كلية الشريعة والقانون
جامعة الإمارات العربية المتحدة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبيه الأمين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن الشريعة الإسلامية جاءت لإقامة ميزان العدل بين العباد، وتحقيق المصالح لهم، ودرء المفاسد عنهم، وفتحت لهم باب الاجتهاد في إطار قواعدها الثابتة ومبادئها السامية، ومصادرها الثرة؛ لتأخذ بأيديهم في معارج التقدم والارتقاء، وتفتح لهم أبواب المعرفة والحضارة، وترفع عنهم الحرج والضيق والتخلف والجمود، ونهر الحياة فياض بالمستجدات التي تحتاج إلى دراسة ومعالجة لإعطائها الحكم الشرعي المناسب بموضوعية وتجرد ووعي.

ومن هذه القضايا مسألة حقوق المرأة السياسية مثل حقها في الانتخاب والترشيح وتولي الوظائف العامة، بالإضافة إلى حقوقها الاقتصادية والاجتماعية، ومن هنا كانت الدعوة من مجمع الفقه الإسلامي لبحث هذا الموضوع ومناقشته في اجتماع مجمع الفقه الإسلامي في دورته الثامنة عشرة بماليزيا.

وهذا جهد المقل جمعته من أقوال وبحوث العلماء السابقين والمعاصرين، سائلاً الله العلي القدير أن ينفع به، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم.

تمهيد:

شغلت المرأة دنيا الناس منذ الفجر الأول للحياة؛ لأنها نصف المجتمع الذي يلد النصف الآخر، ويمهد له سبل العطاء والبناء، وكانت المرأة – ولا تزال – مهبط الإلهام للشاعر، ومعنى الحسن للفنان، ودافع الإقدام للمحارب، وفيض الحنان للأبناء، ونبع السكينة للأزواج.

جعلها الله إلى جانب الرجل عنوانا على رسم الفطرة، ودليلاً على هدى الخليقة، وبرهاناً على صنع الله، فهي وسيلة الله لحفظ الحياة، وسنة الكون في بقاء النوع، وسر الوجود في العمارة والبناء.

وقضية المرأة هي قضية الرجل، لا يزهر بدونها شبابه، ولا تزهر بغيرها مواهبه ولا تستقيم بالتخلي عنها حياته، تحفظ له الذمام، وترعى له الحقوق، وتصون له العهد، وتقف إلى جانبه في الشدائد؛ «وإنما النساء شقائق الرجال».

فالمرأة هي الكفة الأخرى في ميزان الرجل، ولا يستقيم أمر إحدى الكفتين إلا مقترناً بالأخرى ومرتبطاً بها، حيث يشكلان في النهاية نفساً واحدة.

قال الله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا ﴾ النحل: ٧٢، وقال جل جلاله ممتناً على عباده: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ﴾ الروم: ٢١، وقال سبحانه: ﴿ فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا ﴾ الشورى: ١١.

وليس كالإسلام دين وضع المرأة موضعها الصحيح، فأفسح لها المجال للعمل، وهيأ لها المكان للعطاء، وأتاح لها الفرصة للمشاركة والإبداع، غير أنه جعل ذلك كله ضمن تشريعات وافرة وآداب جمة، توفر للمرأة كرامتها، وتصون لها حقوقها، وتحفظها من العبث بها إذا امتد، ومن الطمع فيها إذا استشرى.

وقد عني الإسلام بها عناية خاصة، وشملها في توجيهاته وتلقيناته برعاية حانية، ووفاها حقوقها كاملة، وأوصى بها أماً وأختاً وبنتاً وزوجة، وسوى بينها وبين الرجل في معظم شؤون الحياة باعتبارها نوعاً إنسانياً واحداً، فقد سوى بينهما في استحقاق التكريم الإلهي للإنسان باستخلافه في الأرض، وتخصيصه بشرف الالتزام والتكليف، وتفضيله على كثير من خلقه بما وهبه من طاقات مبدعة وقدرات متنوعة.

وسوى بينهما كذلك في شؤون العقيدة، وفرائض العبادات، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي المسؤولية والجزاء، وفي التصرفات المدنية والاقتصادية والشخصية.

وقد قرن الله المرأة مع الرجل في كثير من الآيات القرآنية:

قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ الحجرات: ١٣..

وقال عز وجل: ﴿ فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ﴾ آل عمران: ١٩٥.

وقال سبحانه: ﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴾ النساء: ١٢٤.

وقال جل جلاله: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ النحل: ٩٧.

وقال تعالى: ﴿ وَمَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ غافر: ٤٠.

وقال عز وجل: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ فَتَنُوا۟ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا۟ فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ ٱلْحَرِيقِ ﴾ البروج: ١٠.

ولكن الإسلام – وهو دين العدل والفطرة لم – يجعل المساواة بين الرجل والمرأة مطلقة وعامة في كل شيء كأنهما جنسٌ واحد، وإنما سوى بينهما في الأحكام المبنية على الخصائص الإنسانية المشتركة، كما في الأمثلة السابقة، ولكنه خص كلا بأحكام معينة تتفق وما فطر عليه من خصائص مميزة، وجبل عليه من طبيعةٍ خاصة تتلاءم ووظيفته الأساسية في هذه الحياة.

فقد اختص الرجل – على سبيل المثال – بالأذان والجمعة والجماعة والإمامة الصغرى والكبرى والقوامة والشهادة في الحدود ونحوها من الأحكام، واختص النساء بأحكام الحيض والاستحاضة والحمل والنفاس والعدد وتحريم الخلوة بغير زوجٍ أو محرم، وترك الجمعة والجماعة.

إن ميزان العدل الصحيح، كما يقول الأستاذ العقاد رحمه الله: "هو التسوية بين حقوق الجنس الواحد وواجباته، وليس من العدل في شيء أن تسوي بين اثنين مختلفين في الجنس تسوية تشمل النوع والأسلوب في كل مسألة جزئية أو فرعية؛

لأن الله سبحانه وتعالى لا يخلق جنسين مختلفين لتكون لهما صفات الجنس الواحد ومؤهلاته، وإعماله، وغايات حياته، وإلا لخلقهما جنسا واحداً من أول مرة"[1].

وإن في حكم التاريخ الطويل ما يغني عن الاحتكام إلى التقديرات والفروض فيما تتوخاه الحياة من الاختلاف بين الذكر والأنثى في نوع الإنسان.

ولقد جرت بداهة التاريخ على أن المرأة لا تتوجه إلى ما يتوجه إليه الرجل حتى ولو كانت قادرة عليه، وإن الرجل لا يتوجه إلى ما تتوجه إليه المرأة حتى ولو كان متمكناً منه.

وقد أقام الإسلام الفارق بين الجنسين على الأساسين اللذين يقيمانه ويقيمان كل فارق عادلٍ من نوعه، وهما: أساس الاستعداد الفطري، والمسؤولية والتكاليف الاجتماعية، وكلاهما فارق ضروري تقضي به وظائف الجنسين، ويقضي به توزيع العمل في البيئة الإنسانية كلما تقدم الإنسان، واتسعت في نفسه وفي مجتمعه ملكات العقل وعوامل المسؤولية وخصائص المزاج.

الحقوق السياسية:

تعريفها: المقصود بالحقوق السياسية عند رجال القانون: "الحقوق التي يكتسبها الشخص باعتباره عضواً في هيئة اجتماعية، مثل الانتخاب والترشيح وتولي الوظائف العامة في الدولة"[2].

وبمعنى آخر: "هي الحقوق التي يساهم الفرد بواسطتها في إدارة شؤون الدولة أو في حكمها"[3].

حق المرأة في الانتخاب (التصويت):

اختلف علماء الشريعة في عصرنا الحاضر حول ممارسة المرأة لحق الانتخاب بين مجيزٍ ومانع.

---

(١) ينظر: المرأة في القرآن: ٠

(٢) ينظر: الولاية العامة للمرأة في الفقه الإسلامي للدكتور محمد طعمة القضاة: ١٥٣، ومجموعة بحوث فقهية للدكتور عبد الكريم زيدان: ٩٠.

(٣) ينظر: الولاية العامة للمرأة في الفقه الإسلامي للدكتور محمد طعمة القضاة: ١٥٣.

وقد ذهبت غالبية العلماء في هذا العصر إلى إباحة إدلاء المرأة بصوتها في الانتخابات، سواء في ذلك ما كان لأجل انتخاب رئيس الدولة أو أعضاء المجالس النيابية أو البلدية وما إلى ذلك، ومن هؤلاء الذين وقفت على آرائهم: الدكتور مصطفى السباعي[١]، والمودودي[٢]، والشيخ محمود شلتوت، والشيخ محمد رشيد رضا[٣]، والدكتور يوسف القرضاوي[٤]، والدكتور محمد يوسف موسى، وعبد الله كنون[٥]، والأستاذ محمد عزة دروزة[٦]، والدكتور عبد الحليم أبو شقة[٧]، والسيدة عصمة الدين كركر[٨]، والمستشار محمد خيرت[٩]، والدكتور منير حميد[١٠]، والدكتور فؤاد عبدالمنعم[١١]، والدكتور أحمد الكبيسي[١٢]، والأستاذ أحمد زكي تفاحة[١٣]، والدكتور محمد البلتاجي[١٤]، والأستاذ محمد الحبيب التجكاني[١٥]،

---

(١) ينظر: المرأة بين الفقه والقانون: ١٥٥.

(٢) ينظر: نظرية الإسلام السياسية: ٤٦.

(٣) ينظر: حقوق النساء في الإسلام: ١٦.

(٤) ينظر: فتاوى معاصرة: ٢/ ٣٧٧ - ٣٨٢.

(٥) ينظر: مفاهيم إسلامية: ٩٥.

(٦) ينظر: المرأة في القرآن الكريم والسنة: ٤٩ - ٥٠.

(٧) ينظر: تحرير المرأة في عصر الرسالة: ٢/ ٤٤٨.

(٨) ينظر: المرأة من خلال الآيات القرآنية: ٢٣٢ - ٢٣٤.

(٩) ينظر: مركز المرأة في الإسلام: ٢١.

(١٠) ينظر: الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي: ٤٧٥ - ٤٧٦.

(١١) ينظر مبدأ المساواة في الإسلام من الناحية الدستورية: ٩٦- ١٠٣.

(١٢) ينظر: المرأة والسياسة في صدر الإسلام: ٤١- ٤٥.

(١٣) ينظر: المرأة في الإسلام: ٤٦.

(١٤) ينظر: مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة: ٢٧٨.

(١٥) ينظر: الحقوق السياسية والاقتصادية للمرأة المسلمة، ضمن بحوث دورة حقوق المرأة وواجباتها في الإسلام: ٣/ ٥٢- ٥٤.

والأستاذة هند أيوبي إدريسي[1]، والدكتور محمد طعمة سليمان القضاة[2]، والدكتور عبدالحميد الأنصاري وغيرهم.

وذلك لما يأتي:

١. الانتخاب أو التصويت عبارة عن وسيلة لاختيار الأمة لوكلاء يتولون عنها في التشريع ومراقبة الحكومة، فعملية الانتخاب عملية توكيل، يذهب الشخص إلى مركز الاقتراع فيدلي بصوته فيمن يختارهم وكلاء عنه في المجلس النيابي، يتكلمون باسمه ويدافعون عن حقوقه، والمرأة في الإسلام ليست ممنوعة من أن توكل إنساناً بالدفاع عن حقوقها، والتعبير عن إرادتها كمواطنة في المجتمع.

٢. لأن المرأة إنسان؛ فإنه منعم عليه بنصيبه من الخلافة العمومية، ولم يخص الله تلك الخلافة بشروط خاصة من الكفاءة والثروة، بل هي مشروطة بالإيمان والعمل الصالح فحسب فالمسلمون سواسية في حقوق التصويت وإبداء الرأي.

٣. وعلى اعتبار أن الخلافة شهادة من الناخب لصلاحية من انتخبه للقيام بما سيعهد إليه من وظيفة في الدولة، فيمكن اعتبار الصلاحية للشهادة شروطاً للناخب أيضاً، ولذا فالقرآن قبل شهادة المرأة في الجملة في قوله تعالى: ﴿ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ ﴾ البقرة: ٢٨٢، كما أن النساء بايعن النبي ﷺ بيعة العقبة الثانية.

٤. ولأن الانتخاب مظهر من مظاهر الاهتمام بأمور المسلمين العامة، وذلك من حقها، بل من واجبها، لقوله : «من لا يهتم بأمر المسلمين فليس منهم»[3]، ومن أمر المسلمين شؤونهم العامة، وإبداء النصح بالكيفية المستطاعة والملائمة لطبيعتها، مثل الكتابة والتأليف وعقد الاجتماعات للنساء وتعليمهن، وإشاعة الأخلاق الفاضلة فيهن، وحثهن على القيام بواجبهن ونحو ذلك، ونهيهن عن المنكرات،

---

(١) ينظر: الحقوق التي خولها الإسلام للمرأة ووضعها الحالي، ضمن بحوث دورة حقوق المرأة وواجباتها في الإسلام: ٣/ ٣٣٥- ٣٣٦.

(٢) ينظر: الولاية العامة للمرأة في الفقه الإسلامي: ١٦٠.

(٣) أورده الهيثمي في مجمع الزوائد: ١/ ٨٧.

لقوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ التوبة: ٧١.

وهناك من العلماء من قال بعدم جواز خروج المرأة إلى صناديق الاقتراع، ومنهم الشيخ حسنين مخلوف مفتي مصر الأسبق حيث أجاب على سؤال مضمونه: هل يجوز للمرأة أن تنتحب أو تنتحب؟ فقال: "إن الإسلام حرم الخلوة مع المرأة والنظر إليها، وأن تبدي زينتها، وأعفاها من وجوب صلاة العيدين والجمعة، وأعفاها من التجرد في الإحرام، ومنعها من الأذان العام وإمامة الرجال للصلاة، والإمامة العامة للمسلمين، والقضاء بين الناس، ومنع المرأة من ولاية الحروب وقيادة الجيوش، ولم يبح لها من معونة الجيش إلا ما يتفق وحرمة أنوثتها".

"وكل ما أباحه الشارع لها، أو منعها منه، فهو لخيرها، وإن الرسول ﷺ لم تمس يده يد امرأة قط، وإن المرأة لم تول شيئاً من الولايات الإسلامية في عهد الرسول ﷺ ولا في عهد الخلفاء الراشدين ، ولا في عهود من بعدهم من الملوك والأمراء، ولا حضرت مجالس تشاوره مع أصحابه، ولذا فالإسلام لا يقر حق المرأة في الانتخاب، بل الواجب العمل في رفع شأن المرأة في النواحي الدينية، والأخلاقية، والاجتماعية، والعلمية، في حدود طبيعة الأنوثة، وتعاليم الإسلام"[1].

وقال الدكتور عبد الكريم زيدان: "أما الاشتراك في الانتخابات بالكيفية المعروفة في الوقت الحاضر، لاختيار السوابق في هذا المجال، فقد جرى انتخاب الخلفاء الراشدين وبايعهم المسلمون، ولم ينقل إلينا اشتراك النساء في ذلك"[2].

وأما لجنة الفتوى بالأزهر فقد قالت عن حق المرأة في الانتخابات: "اللجنة ترى أنه باب تريد المرأة أن تنفذ منه إلى تلك الولاية العامة التي حظرتها عليها الشريعة، ذلك أن من يثبت له حق الاشتراك في الانتخابات فإنه يثبت له حق ترشيح نفسه لعضوية المجالس النيابية متى توافرت فيه الشروط القانونية لهذه العضوية، وبعيد أن

---

(١) ينظر: فتاوى شرعية وبحوث إسلامية: ٢١٤ - ٢١٩.

(٢) ينظر: أصول الدعوة: ١١٦.

ينشأ للمرأة قانون يبيح لها الاشتراك في التصويت ثم يمنعها - لأنوثتها - من ترشيح نفسها للعضوية، وهي التي لا تقتنع بأن الأنوثة تمنعها من شيء، ولا ترضى إلا بأن تكون مساوية للرجل في كل شيء، وإذاً لا يصح أن يفتح لها باب التصويت (الانتخاب) عملاً بالمبدأ المقرر في الشريعة والقانون: أن وسيلة الشيء تأخذ حكمه؛ فالشيء الممنوع بسبب ما يلازمه أو يترتب عليه من ضرر أو مفسدة، تكون الوسيلة إليه ممنوعة لهذا السبب نفسه، فإنه لا يسوغ في عقل ولا شرع أن يمنع شيء لما يترتب عليه أو يلازمه من مضار، ويسمح في الوقت نفسه بالوسائل التي يعلم أنها تتخذ طريقاً إليه، وبهذا تبين أن حكم الشريعة في اشتراك المرأة في انتخاب عضو البرلمان هو كحكمها في اختيارها لتكون عضواً فيه كلاهما ممنوع؟[1].

الراجح:

من خلال ما ورد من النصوص الشرعية ومن خلال استعراض آراء العلماء، يبدو واضحاً من أنه لا مانع شرعاً من ذلك، استصحاباً للقاعدة الأصلية: أن الأصل في كافة الأحكام الشرعية أن تتساوى فيها المرأة بالرجل إلا ما ثبت نصاً اختصاص أحدهما به، ولا نجد في القرآن الكريم ولا في سنة النبي الصحيحة - حسب علمي وإدراكي - نصاً يمنع المرأة منه.

والفقه الإسلامي يبيح للمرأة أن تكون (وكيلة) عن فردٍ أو مجموعة أفراد في الجملة عدا التوكيل في النكاح لأسباب خاصة، وما عضوية المجالس النيابية في حقيقتها إلا هذا.

ولعل الشبهة لدى المانعين منبعثة من اختلاط مفهوم (أهل الحل والعقد) في النظريات والتطبيقات الإسلامية الأولى بمفهوم النيابة في المجالس النيابية المعاصرة، ذلك أن الله تعالى أمر بالشورى ومدح القائمين بها؛ قال عز وجل: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ آل عمران: ١٥٩، وقال سبحانه وتعالى: ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ الشورى: ٣٨.

---

(١) ينظر: الولاية العامة للمرأة: ١٥٩ - ١٦٠.

إلا أنه جل جلاله لم يحدد طريقاً معيناً يجب التزامه دون غيره في تطبيق الشورى، وقد سكتت النصوص عن هذا؛ لأن التطبيقات المحتملة للشورى تصل إلى العشرات، لكل مجتمع فيها ما يتناسب مع ظروفه وأوضاعه، والحكم الإسلامي عرف في ربع القرن الأول من تاريخ الحكم في الإسلام ثلاثة تطبيقات مختلفة لمعنى الشورى المأمور بها، فقد ترك النبي ﷺ أمر تعيين خليفة المسلمين بالكلية، وأبو بكر رضي الله عنه استخلف عمر رضي الله عنه، وأما عمر رضي الله عنه فقد اختار ستة نفر ليكون الخليفة من بينهم في تفصيل خاص.

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن نظام الشورى العام في الإسلام يقبل تفصيلات عديدة لا تضييق فيها على المسلمين ولا إلزام بواحد معين منها أو أكثر، فكل ما يؤدي إلى تحقيق الشورى من نظم تفصيلية فلا حرج على المسلمين في أن يأخذوا به ما دام يتناسب مع ظروفهم ويؤدي إلى تحقيق معنى الشورى المأمور به.

وقد وصلت البشرية في بعض تطبيقاتها إلى النظام النيابي الذي انتشر في كثير من البلدان الإسلامية بما يستتبعه من ترشيح فرد ليكون نائباً ووكيلاً عن عددٍ ما يمثلهم ويعبر عن إرادتهم في المجلس النيابي بعد أن يرضوه ويرضوا عن برنامجه الانتخابي الذي يبين فيه: كيف سيمثلهم، وما الذي سيلتزم به في هذا التمثيل، وكيف سيعبر عن إرادتهم وتطلعاتهم، وكيف سيتعرف عليها، وكيف سيكون على اتصال دائم بهم أثناء ممارسته لشؤون النيابة عنهم، فالذي يربطه بهم، بعد ما يختارونه في انتخاب حر، إنما هو في حقيقته عقد نيابة ووكالة عنهم، فهل في النصوص الإسلامية ما يمنع المرأة من أن تنوب وتوكل عن مجموعة من الناس على هذا النحو؟ ليس في القرآن الكريم ولا في سنة النبي ﷺ الصحيحة ما يمنع من ذلك، وكل ما يشترطه الفقه الإسلامي في ذلك - كما يقول ابن رشد - ألا يكون الوكيل ممنوعاً بالشرع من تصرفه في الشيء الذي وكل فيه[1] فلا يصح توكيل المرأة مثلاً في عقد النكاح عند من يشترط الولي من الفقهاء.

وهل للمرأة حق في أن تنتخب هي مع الرجال من ينوب عنهم جميعاً في المجلس النيابي؟ لا شك عند من يراجع نصوص الفقه الإسلامي وقواعده في أن ما جاز

---

(١) ينظر: بداية المجتهد ٢/ ٢٧١.

للإنسان أن يقوم به من أمور التعبير عن الرأي – رجلاً كان أم امرأة – فإن له أن يوكل وينيب عنه فيه، ويحكي ابن رشد اتفاق الفقهاء على وكالة الغائب، والمريض، والمرأة المالكين لأمور أنفسهم"[1].

ومن هنا فللمرأة في الإسلام أن توكل نائباً عنها في المجلس النيابي بممارسة حق الانتخاب، ولا فرق في هذا بينها وبين الرجل، ما دامت المقومات الشخصية الخاصة لكل منهما تؤهله لهذا، والذين يريدون تنحية المرأة عن هذا كله بحجج واهية مثل ضعف عقل المرأة، وعدم معرفتها بأمور الحياة، والفساد الخلقي والاجتماعي لمشاركتها، وتعرضها للفتنة، إلى غير ذلك، عليهم أن يتجاهلوا أيضاً في السنة وفي صدر الإسلام وقائع ثابتة قاطعة باشتراك المرأة في الحياة العامة وتقديمها مشورات جيدة لم يكتب لرجل ما من أقرانها أن يقدمها.

حق الترشيح:

اختلف الباحثون في هذا الشأن كاختلافهم في شأن حقها في الانتخاب، فذهب جملة من المعاصرين إلى تجويز أن تكون المرأة عضواً في المجالس النيابية، ومنهم من أجاز ذلك بشروط ومنهم من منع، ولمعرفة الحكم لابد من معرفة طبيعة عمل المجالس النيابية: النيابة عن الأمة، لا تخلو عن عملين رئيسين:

١. التشريع: تشريع القوانين والأنظمة.

٢. المراقبة: مراقبة السلطات التنفيذية في تصرفها وأعمالها.

أما التشريع فليس في الإسلام ما يمنع أن تكون المرأة مشرعة؟ لأن التشريع يحتاج قبل كل شيء إلى العلم مع معرفة حاجات المجتمع وضروراته التي لابد منها، والإسلام يعطي حق العلم للرجل والمرأة على السواء، وفي تاريخنا كثير من العالمات في الحديث والفقه والأدب وغير ذلك.

وأما مراقبة السلطات التنفيذية فإنه لا يخلو من أن يكون أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر، والرجل والمرأة في ذلك سواء في نظر الإسلام، يقول الله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ التوبة: ٧١.

---

(١) ينظر: بداية المجتهد ٢/ ٢٧١، ومكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة: ٢٧٧ – ٢٧٨.

وعلى هذا فليس في نصوص الإسلام الصريحة ما يسلب المرأة أهليتها للعمل النيابي كتشريع ومراقبة [1].

ولما كان مجلس الشورى وكيلاً عن الناس في الرأي، والمرأة يجوز لها شرعاً أن تعطي رأيها للخليفة، فيجوز كذلك أن تكون عضواً في مجلس الشورى.

وقد ثبت أن النبي ﷺ عمل بمشورة زوجته أم سلمة رضي الله عنها يوم الحديبية، حيث جاء فيها: "عن النبي ﷺ أنه أمر الصحابة رضي الله عنهم بعد فراغهم من كتاب الصلح بالنحر والحلق ثلاث مرات، فلم يقم منهم أحد، فدخل على أم سلمة رضي الله عنها وهو شديد الغضب فاضطجع، فقالت: ما شأنك يا رسول الله؟، فذكر لها ما لقي من الناس، وقال لها: «هلك المسلمون؛ أمرتهم أن ينحروا، ويحلقوا، فلم يفعلوا»، وفي لفظ قال: «عجباً يا أم سلمة ألا ترين إلى الناس، آمرهم بالأمر فلا يفعلونه، قلت لهم: انحروا، واحلقوا، وحلوا مراراً، فلم يجبني أحد من الناس إلى ذلك، وهم يسمعون كلامي، وينظرون وجهي»، فقالت يا رسول الله: لا تلمهم فإنهم قد دخلهم أمر عظيم، مما أدخلت على نفسك من المشقة في أمر الصلح، ورجوعهم بغير فتح مكة، ثم أشارت إليه أن يخرج، ولا يكلم الناس، وينحر، ويحلق رأسه، ففعل ذلك، أي أخذ الحربة وقصد هديه، وأهوى بالحربة إلى بدنه، رافعاً صوته: بسم الله والله أكبر، ثم دخل قبة له من أدم، ودعا نجراش الخزاعي، فحلق رأسه ورمى شعره على شجرة، ولما رآه الناس نحر، وحلق، قاموا ونحروا، وحلقوا، وجعل بعضهم يحلق لبعض، حتى كاد بعضهم يقتل بعضاً، للازدحام وإرادة التعجيل اقتداء بالرسول ﷺ[2].

وقد استدل المجيزون بهذه الحادثة على جواز كون المرأة عضواً في مجلس الشورى، أو المجالس النيابية، حتى أن النبي ﷺ استشار زوجته رضي الله عنها، وأخذ بمشورتها.

---

(١) ينظر: المرأة بين الفقه والقانون: ١٥٦.

(٢) ينظر: صحيح البخاري: كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد، ومسند أحمد: ٤/ ٣٢٣ - ٣٢٦، والسيرة النبوية لابن هشام: ٢/ ٣١٦ - ٣١٩.

وقد كان لسيدتنا أم المؤمنين خديجة بنت خويلد رضي الله عنها من المواقف والمشورات والحزم في صدر الإسلام ما يشهد برجاحة العقل وكماله، وأثرها في مسار دعوة الإسلام، ومن ذلك موقفها حين رجع إليها رسول الله ﷺ يرجف فؤاده روعاً يقول: «زملوني، زملوني»، فزملته حتى ذهب عنه الروع وانطلقت به إلى ورقة بن نوفل، بعد أن قررت سنة كونية أدركتها بكمال عقلها وفطرتها السليمة، حيث قالت: كلا والله لا يخزيك الله أبداً، إنك لتصل الرحم، وتحمل الكل، وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق، فخفف الله بذلك عن رسول الله ﷺ، وأخذ لا يسمع شيئاً يكرهه من رد عليه أو تكذيب له فيحزنه، إلا فرج الله بها عنه إذا رجع إليها، تثبته وتخفف عنه، وتهون عليه أمر الناس[1].

ثم موقفها رضي الله عنها من اختبار الوحي للتثبت من أنه ملك كريم، وفي كلمة واحدة كما قال ابن الأثير رحمه الله: كانت خديجة وزيرة صدق في الإسلام[2].

ونقرأ في السيرة النبوية المطهرة كيف حاورت المرأة الجزلة رسول الله ﷺ في حديث (ناقصات عقل ودين..)، وكيف جادلته خولة بنت ثعلبة رضي الله عنها في زوجها وشكايتها إلى الله، وكيف عرضت عليه امرأة ثابت بن قيس شكايتها منه، وكيف فعلت امرأة رفاعة القرظي، وغيرهن كثيرات[3].

وفي عهد عمر رضي الله عنه نرى كيف كان يقدر رأي الشفاء بنت عبد الله ويصدر عنه، ويقدمه على رأي بعض الرجال، كما قال ابن الأثير: كان عمر يقدمها في الرأي ويرضاها[4].

وقصة عمر رضي الله عنه والمرأة التي ناقشته في المهور، فقد روي عنه رضي الله عنه أنه قال: «أيها الناس! ما إكثاركم في صداق النساء، وقد كان رسول الله وأصحابه والمهور فيما بينهم قليلة، ثم نزل فاعترضته امرأة من قريش فقالت: يا أمير المؤمنين نهيت عن الزيادة في مهور النساء فقال: نعم، فقالت أما سمعت ما

---

(١) ينظر: مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة: ٢٧٩.

(٢) ينظر: أسد الغابة ٧/ ٧٨ – ٨٥.

(٣) ينظر: مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة: ٢٧٩ – ٢٨٠.

(٤) ينظر: طبقات ابن سعد: ٨/ ١٩٦، وأسد الغابة: ٧/ ١٦٢، والإصابة ٤/ ٣٣٣.

أنزل الله في القرآن؟ حيث أعطانا بالقنطار في قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴾ النساء: ٢٠، فقال عمر رضي الله عنه: اللهم غفرانك، أكل الناس أفقه من عمر؟ ثم رجع فركب المنبر، فقال: كنت نهيتكم أن لا تزيدوا في المهور على أربعمائة درهم، فمن شاء فليفعل».

وفي رواية: خطب عمر رضي الله عنه فقال: «ألا لا تغالوا في صدقات النساء، فإنها لو كانت مكرمة في الدنيا، أو تقوى عند الله، لكان أولاكم بها رسول الله ، ما أصدق قط امرأة من نسائه ولا بناته فوق اثنتي عشرة أوقية، فقامت إليه امرأة فقالت: يا عمر، يعطينا الله وتحرمنا! أليس الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴾ النساء: ٢٠ فقال عمر رضي الله عنه: أصابت امرأة وأخطأ عمر، وفي رواية فأطرق عمر ثم قال: كل الناس أفقه منك يا عمر!»[1].

ففي هذه الروايات، دليل على أن المرأة كانت تشترك مع أهل الحل والعقد برأيها الصائب، فيأخذون به من غير أن ينكر عليها أحد في ذلك، مما يعتبر إجماعاً سكوتياً منهم على جواز مشاركة المرأة في الحياة العامة وسياستها.

يقول الدكتور سليمان الطماوي: "ولو أخذنا بلغة العصر، لقلنا إن الإسلام يقرر للمرأة أن تكون نائبة في البرلمان، وأن تشارك في وضع القواعد العامة، لأن من حقها أن تؤم المسجد، والمسجد كان برلمان الدولة الإسلامية"[2].

وقد نبهته امرأة أخرى أن يغير اجتهاداً له، حيث كان أولاً لا يفرض للوليد حتى يفطم، فلما قدمت إلى المدينة قافلة ونزلوا المصلى، ذهب هو وعبدالرحمن ابن عوف رضي الله عنهما لحراستهم من السراق، فباتا يحرسانهم ويصليان، فسمع عمر رضي الله عنه بكاء صبي يتردد عدة مرات، وهو ينبه أمه إلى حسن رعايته، فلما كان في آخر الليل سمع بكاءه، فقال لأمه: ويحك إني لأراك أم سوء، ما لي أرى ابنك

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن القرطبي ٥/ ٩٩، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير: ٢/ ٢٣٠- ٢٣١.

(٢) ينظر: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة: ٤٥٥ – ٤٥٦.

لا يقر منذ الليلة؟ قالت: يا عبدالله، وهي لا تعرفه، قد أرقتني الليلة، إني أريغه عن الفطام فيأبى. قال: ولم؟، قالت: لأن عمر لا يفرض إلا للفطم، فسألها عمر عن عمر الصبي، فقالت: كذا وكذا شهرا، فقال لها: ويحك، لا تعجليه، ثم صلى الفجر وما يستبين الناس قراءته من غلبة البكاء، فلما سلم قال: يا بؤساً لعمر! كم قتل من أولاد المسلمين، ثم أمر منادياً فنادى: ألا لا تعجلوا صبيانكم عن الفطام، فإنا نفرض لكل مولود في الإسلام[1].

ونبهته عجوز فانية إلى مسؤوليته باعتباره أميراً للمؤمنين حيث سبق القافلة وهو مسافر إلى الشام سنة ١٧هـ، فوجد عجوزاً في مكان غير مأهول، فأقبل عليها مستفسراً عمن يخدمها ويرعى شؤونها، فأخبرته، ثم قالت: والله يحاسب عمر على إهماله لنا، وهي لا تعرفه، فقال لها: وكيف يعلم عمر بكم وأنتم في هذا المكان؟ فقالت له متعجبة: أيها الرجل، كيف يتولى علينا ولا يعرف حالنا؟!، مما جعل عمر يقول بعد ذلك لو أن عناقاً ذهبت بشاطئ الفرات، لأخذ بها عمر يوم القيامة"[2].

كذلك أرشدته حكيمات النساء حين سألهن في قصة مشهورة: كم مقدار ما تصبر المرأة عن زوجها؟ فقلن: "تصبر شهرين، ويقل صبرها في ثلاثة أشهر، وينفذ صبرها في أربعة أشهر"، فجعل عمر مدة غزو الرجل لا تزيد على أربعة أشهر، فإذا مضت استرد الغازين ووجه آخرين[3].

وكان في كلام حكيمات النساء ما وافق كتاب الله تعالى في الإيلاء حيث قال سبحانه: ﴿ لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٢٦﴾ وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ البقرة: ٢٢٦ - ٢٢٧.

والتاريخ الإسلامي يؤيد ذلك، حيث روي أن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه نهض يستشير الناس في تولية علي وعثمان رضي الله عنهما بعد وفاة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أو يجمع رأي المسلمين برأي رؤوس الناس وأقيادهم جميعاً

---

(١) ينظر: الطبقات الكبرى: ٣/ ٢١٧، والأموال: ٢٣٧ - ٢٤٥، والأحكام السلطانية، ١٩١.

(٢) ينظر: مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة: ٢٧٩ - ٢٨٠.

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ٣/ ١٠٨، وسيرة عمر بن الخطاب رضي الله عنه لابن الجوزي: ٧١ - ٧٢.

وأشتاتاً، مثنى وفرادى، ومجتمعين سراً وجهراً، حتى خلص إلى النساء المخدرات في حجابهن، وحتى سأل الولدان في المكاتب. فالإسلام لم يمنع المرأة من المشاركة في النظام السياسي الإسلامي كما ورد في النص القرآني الذي لا يتضمن أي تمييز بين النساء والرجال فيما يخص الشورى أو العدل أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ويؤثر النظام السياسي الإسلامي المستقر تأثيراً هاماً في العملية التنموية، إذ يعد أساس الأمن النفسي والاجتماعي لأفراد الأمة، مما يجعل طاقتهم موجهة لتحقيق الرقي الحضاري.

وهو نظام قائم على أساس الشورى الملزمة، حيث يعتبر الحاكم نائباً عن أفراد الأمة في تنفيذ أحكام الشريعة.

والمرأة المسلمة تشارك في اختيار الأمير، وتعطي الولاء للنظام السياسي الإسلامي عن طريق البيعة التي تعد فرضاً عينياً على كل بالغ راشد من أفراد الأمة، ومنهم النساء.

قال الله عز وجل في محكم كتابه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ الممتحنة: ١٢.

ففي المبايعة معان كثيرة تؤكد على واقع المرأة الحضاري في الإسلام، فالمبايعة إرادة عهد والتزام، ودعوة المرأة لذلك فيه تصريح وتأكيد على مكانتها ودورها وإحاطتها كإنسان بكامل المعطيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية في المجتمع.

وتشارك المرأة المسلمة كذلك في صيانة المجتمع وتسديد مساره، وتساهم في صياغة القرارات السياسية، بل وتعديلها، وخير شاهد على ذلك موقف الصحابية الجليلة التي اعترضت على قرار الخليفة عمر بن الخطاب بشأن تحديد المهور فألغاه رضي الله عنه، والصحابية الأخرى التي كانت سبباً وراء تعديل قانون الضمان الاجتماعي فأصبح يشمل الرضع.

كما نجد المرأة المسلمة ضمن قوات الجيش سواء في الصفوف الأمامية، كالصحابية الجليلة نسيبة بنت كعب رضي الله عنها، أو خلف خطوط القتال في مجال التموين والتغذية والتمريض.

وعلى مستوى الأسرة لا يخفى على أحد دور الأم في التنشئة السياسية لأفراد أسرتها، فالأم المسلمة تغرس في أطفالها معاني الخير والفضيلة، وتربيهم على أساس العدل والقسط وتمرسهم على الشورى مما يجعلهم عناصر فعالة وبناة المستقبل، وكما يقول الشاعر:

الأم مدرسة إذا أعددتها أعددت شعباً طيب الأعراق

إن ما جاء في الإسلام – وسبق ذكر نماذج منها – يبرز ممارسة المرأة المسلمة للسياسة في صدر الإسلام، غير أن التغيرات التي عرفها المجتمع والتأويلات المتعاقبة للنصوص، واعتبار فهم النص دليلاً كالنص، ركزت على دور المرأة في الحياة الخاصة وهمشتها في المجال العام، مما ألحق بها ضرراً.

تولي المرأة للوظائف العامة:

ليس في آيات القرآن الكريم ما يمنع المرأة من أن تتولى أية وظيفة تكون صالحة لها مؤهلة للقيام بها كما ينبغي، والأصل العام الذي يستصحب هو المساواة بين الرجل والمرأة إلا فيما دلت النصوص على تخصيصه بأحدهما.

وليس في نصوص القرآن الكريم ما يمنع المرأة من تولي وظيفةٍ ما مؤهلة لها، تماماً مثل الرجل، بل إن في آياته على العكس من ذلك ما يشير إلى تضامنهما في الأمور العامة وتكافلهما للمصلحة العامة، مثل قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةً فِى جَنَّٰتِ عَدْنٍ ۚ وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾ التوبة: ٧١ - ٧٢.

ومعنى ولاية بعضهم لبعض في الآية الأولى أنهم يتناصرون ويتعاضدون لتحقيق المصلحة كما جاء في الصحيح: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً»[1] وشبك ﷺ بين أصابعه، وفي الصحيح أيضاً: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر»[2].

ولا يصح تعلق أحد في قضية تولي المرأة للوظائف العامة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا ۖ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ ۚ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِن فَضْلِهِ﴾ النساء: ٣٢؛ لأنه روي في سبب نزولها كما رواه الإمام أحمد[3] وغيره، أن أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها قالت: يا رسول الله، يغزوا الرجال ولا نغزوا، ولنا نصف الميراث، فأنزل الله تعالى الآية[4]، فليس لهذه الآية إذن صلة بقضية تولي المرأة للوظائف العامة[5].

يقول الدكتور محمد بلتاجي رحمه الله: ليس في القرآن الكريم إذن ما يمنع من تولي المرأة الوظائف العامة، فماذا في السنة؟

يقابلنا حديث النبي ﷺ : «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»، وهو حديث صحيح رواه البخاري في كتاب المغازي، باب كتاب النبي إلى كسرى وقيصر، وقد قاله حينما بلغه أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى؛ لعدم وجود من يتولى الملك من البنين؛ لأن الله تعالى أبادهم بدعائه عليهم حين أرسل كتابه إلى كسرى فمزقه، فدعا عليهم بأن يمزقوا كل ممزق، فاستجاب الله تعالى الدعاء، ولم يقم لهم بعد ذلك أمر نافذ وأدبر عنهم الإقبال وأقبل عليهم النحس، فقتل بعضهم بيد

---

(١) متفق عليه؛رواه البخاري في صحيحه: كتاب الصلاة، باب تشبيك الأصابع، ومسلم في صحيحه: كتاب البر، باب تراحم المؤمنين.

(٢) ينظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير: ٤/ ١١٥، والحديث متفق عليه: رواه البخاري في صحيحه: كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، ومسلم في صحيحه: كتاب البر، باب تراحم المؤمنين.

(٣) مسند أحمد ٢/ ٣٣٢.

(٤) ينظر: تفسير الطبري: ٥/ ٤٦، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير: ٢/ ٢٥٠.

(٥) ينظر: مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة: ٢٤٤.

بعض، حتى جر ذلك إلى أن ملكوا عليهم المرأة، فجر ذلك إلى تلاشي ملكهم ومزقوا كل ممزق جزاء وفاقاً[1] حيث هزمهم المسلمون بعد ذلك بسنوات وقضوا على إمبراطوريتهم في خلافة عمر رضي الله عنه كما هو معروف.

ومن الواضح أنه ورد في رئاسة الدولة أو الإمامة العظمى كما يسميها المسلمون، لكن هل يندرج حكمه على ما دون ذلك من الولايات والوظائف العامة في الدولة؟ يرى بعض العلماء المعاصرين ونحن نوافقهم أنه مخصوص بهذه الإمامة العظمى، ونستدل لذلك بقوله : «ولوا أمرهم» وهو تعبير يطلق في صدر الإسلام على الرئاسة العامة، لا على غيرها[2].

فهذا الحديث ورد في رئاسة الدولة خاصة، وهو مختص بها دون سواها من الوظائف العامة في الدولة، ومن ثم اتفق العلماء في عصورهم المتتابعة على أن رئاسة الدولة الإسلامية مخصوصة بالرجل دون المرأة[3].

ويقول الدكتور مصطفى السباعي: يقتصر المراد من الولاية فيه على الولاية العامة العليا، لأنه ورد حين أبلغ الرسول عليه الصلاة والسلام أن الفرس ولوا للرئاسة عليهم إحدى بنات كسرى بعد موته. ولأن الولاية بإطلاقها ليست ممنوعة عن المرأة بالإجماع، بدليل اتفاق الفقهاء قاطبة على جواز أن تكون المرأة وصية على الصغار وناقصي الأهلية، وأن تكون وكيلة لأية جماعة من الناس في تصريف أموالهم وإدارة مزارعهم، وأن تكون شاهدة، والشهادة ولاية كما نص الفقهاء على ذلك، ولأن أبا حنيفة يجيز أن تتولى القضاء في بعض الحالات، والقضاء ولاية، فنص الحديث كما نفهمه صريح في منع المرأة من رئاسة الدولة العليا، ويلحق بها ما كان بمعناها في خطورة المسؤولية، أما سائر الوظائف الأخرى فليس في الإسلام

---

(١) ينظر: هداية الباري إلى ترتيب صحيح البخاري: ٢/ ١٤٥.

(٢) ينظر: مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة: ٢٤٤ – ٢٤٥.

(٣) ينظر: المحلى لابن حزم: ١٠/ ٥٠٤، وبداية المجتهد لابن رشد: ٢/ ٤٢١، وغياث الأمم في التياث الظلم للجويني: ٩٧.

ما يمنع المرأة من توليها لكمال أهليتها، ولكن يجب أن يتم ذلك وفق مبادئ الإسلام وما وضعه من قيود[1].

ولا يخفى أن تولي المرأة الوظائف محكوم بأوامر الإسلام الخاصة بالمرأة، فإن كان عمل المرأة في وظيفة ما يعرضها بالضرورة إلى خلوة الرجال الأغراب بها، أو إلى سفرها دون محرم أو زوج، كان عملها هذا محرماً، لا لذاته، بل لما هو ضرورة فيه من انتهاك ما حرمه الإسلام، وعلى القائمين على تنظيم الأعمال والوظائف في البلاد الإسلامية أن يراعوا في عمل المرأة هذين الأمرين السابقين بغاية العناية والاهتمام الواجبين بصيغة النهي المشددة في حديث رسول : «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر...»[2]، ومقتضاه الواضح أن يعمل منظم العمل وصاحبه ومتولي أمره على الانصياع لما أمر به رسول الله ﷺ، وإلا كان كمن يهيئ أسباب الفساد والعياذ بالله.

وربما جاز العمل في هذا المقام بما يراه بعض الفقهاء من أن الرفقة المأمونة في السفر تقوم مقام الزوج والمحرم عند عدمهما إذا تم الوثوق بأن المرأة لن تتعرض في سفرها إلى ما لا يليق بالمرأة المسلمة، حيث يورد النووي في سفر المرأة لحجة الإسلام: وقال عطاء وسعيد بن جبير وابن سيرين ومالك والأوزاعي والشافعي في المشهور عنه: لا يشترط المحرم، بل يشترط الأمن على نفسها، قال أصحابنا الشافعية: يحصل الأمن بزوج أو محرم أو نسوة ثقات، وقال بعضهم: قد يكثر الأمن ولا تحتاج إلى أحد، بل تسير وحدها في جملة القافلة وتكون آمنة[3].

وبالرغم من أن هذا النص في الحج خاصة، فإنه يمكن تطبيقه في غير ذلك من الأسفار التي تجب على المرأة بحكم عملها، فإذا وجد الأمن الذي ابتغاه النبي ﷺ في حديثه للمرأة المسلمة، ووثقنا من حصوله تماماً، كوفد رسمي يجمع نساء عديدات ثقات، فلا بأس من العمل بذلك، وهو ما يراه بعض الفقهاء قياساً على قولهم في

---

(١) المرأة بين الفقه والقانون ص ٣٩ - ٤٠.

(٢) رواه مسلم في صحيحه: كتاب الحج، باب سفر المرأة من محرم إلى حج وغيره.

(٣) شرح النووي على صحيح مسلم: ٣/ ٤٨٤.

حجة الإسلام[1]، لكن اصطحاب الزوج أو المحرم عملاً بنص الحديث هو الأفضل والأولى دون شك.

كذلك فإن المهن والأعمال التي تقتضي من المرأة كشف ما يحرم من جسدها أو إثارة غرائز الرجال، أو شتى ألوان المجون والفسق أو التحريض عليهما بأي طريق؛ كل ذلك محرم شرعاً، والكسب منه خبيث، وإن وافق عليه الزوج والأهل وعرف البلد، والأمر أوضح في هذا الحكم من أن ندلل عليه، مع ما فيه من محرمات عديدة منها التبرج، والارتزاق بكشف المحرم، وإشاعة الفاحشة بين الناس والفسوق، وقد قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٩﴾ ﴾ النور: ١٩، وقال جل جلاله: ﴿ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ ﴾ النور: ٣١، وقال سبحانه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ الأحزاب: ٥٩، والأحاديث الصحيحة في هذا السياق عديدة.

كذلك فإن عمل المرأة الذي يقتضيها بالضرورة السفر دون زوج أو محرم مع التعرض للخلوة بالرجال والبيات خارج الوطن وإهمال الزوج والأولاد، مثل: العمل مضيفة في شركات الطيران محرم شرعاً على المرأة المسلمة؛ لما يكتنفه من المحرمات السابقة، فإذا ما أضيف إليه تقدم الخمور للركاب، فإن حرمة هذا العمل تتضاعف وتزيد، ولو قيل بأن كثيراً من شركات الطيران تشترط ألا تكون المضيفة متزوجة وبذلك ينتفي محظور إهمال الزوج والأولاد، فإن الجواب هنا: وماذا عن المحرمات الأخرى؟ ولا سيما أن منع المرأة الشابة من الزواج الشرعي، مع وجودها في محيط المغريات السابقة، قد يكون دفعاً إلى ما لا ينبغي، ثم هو في ذاته شرط مخالف لإنسانية المرأة وحقها في الحياة الطبيعية الشرعية، واستغلال لحاجتها إلى

---

(١) ينظر: المهذب ١/ ٢٠٤، وشرح النووي على صحيح مسلم: ٣/ ٤٨٤.

المال، وأيضاً فإن العمل الذي يدفع المرأة - والرجل كذلك - إلى تقديم الخمور ومخالطة السكارى محرم شرعاً، وقد لعن النبي ﷺ في الخمر عشرة، ومن هؤلاء: حاملها والمحمولة إليه[1].

ولا يقر الإسلام للمرأة العمل الذي يحملها حملاً على الخلوة بالرجال الأجانب، كخادمات الغرف في الفنادق ونحوها، وهكذا الحكم في كل عمل نهت عنه النصوص أو تضمنه النهي على نحو واضح منها.

ولا يخفى على ذي بصيرة أن من الواجب على المرأة أن تخرج إلى عملها المشروع في لباس محتشم متفق مع ما أمر الله تعالى به أن تخرج به ولو إلى المسجد.

ولا يباح من الأعمال للمرأة إلا ما يتفق مع معالم شخصيتها الإسلامية، كما تظهر من مجموع النصوص، وما يتسق مع بقية الواجبات التي وكلها الإسلام إليها، ومن ثم فلا تمتهن المرأة مثلاً مهنة الباحثة عن البترول والمنقبة عن المعادن في الصحارى والجبال والمحيطات؛ لأن هذه المهنة تقتضي من شاغلها أن يقيم في مناطق نائية غير معمورة وغير مؤهلة لحياة الأسرة المطمئنة، إلى جانب تعرضها فيها لأخطار بدنية لا توافق ظروف الحمل والإرضاع وما يشابهها، وأخطار خلقية تترتب على الخلوة والسفر غير المأمون، والعلة في هذا كله تدور مع المعلول وجوداً أو عدماً.

وإذا كانت المرأة ذات زوج فلابد من أن يرضى زوجها بعملها، وله أن يمنعها إذا رأى عملها مؤثراً على التزاماتها تجاهه وتجاه الأسرة حتى لو كان عملها مشروعاً في ذاته، وقد عبر قدري باشا عن القول المتوافق مع الفقه الإسلامي في مجموعه حين نص على أن:

ألزوجة المحترفة التي تكون خارج البيت نهاراً وعند الزوج ليلاً، إذا منعها من

---

(١) رواه أحمد في مسنده: ٢/ ٧١، وأبو داود في سننه: كتاب الأشربة، باب العنب يعصر للخمر، وابن ماجه في سننه: كتاب الأشربة، باب لعنت الخمر على عشرة أوجه، ومسند أحمد ٢/ ٧١.

الخروج للعمل وعصته وخرجت فلا نفقة لها ما دامت خارجة[1].

ولا يخالف في هذه المسألة إلا ابن حزم الذي يوجب نفقة الزوجة على زوجها حتى لو عصته ونشزت، عملاً بعموم حديث النبي ﷺ في حجة الوداع: "ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف"[2].

وللزوج أن يمنع زوجته من احتراف أية مهنة، فإن عصته فهي ناشز تسقط نفقتها عليه، ما لم تكن قد اشترطت عليه في العقد أن تستمر في عملها فإنه يصار إلى القول بما ترجح عند السادة الحنابلة من أن مثل هذا الشرط شرط صحيح يلزم الوفاء به، ويروى هذا عن عمر بن الخطاب وسعد بن أبي وقاص ومعاوية وعمرو بن العاص من الصحابة، كما يروى عن شريح وعمر بن عبد العزيز وجابر بن زيد وطاووس والأوزاعي وإسحق من التابعين والفقهاء، وذلك لما أمر الله تعالى به من الوفاء بالوعود والعهود والتعاقدات[3]، وما قاله من أن: "المسلمين على شروطهم" وقوله: "إن أحق ما وفيتم به من الشرط ما استحللتم به الفروج"، ولأنه قول من ذكر من الصحابة ولا يعلم له مخالف من بينهم، فكان إجماعاً سكوتياً[4].

وخلاصة القول أن نصوص القرآن والسنة في مجموعها تبيح للمرأة تولي الوظائف العامة باستثناء رئاسة الدولة، وبالضوابط التي أسلفنا القول فيها من عدم خلوة الرجال بها، وعدم سفرها سفراً غير أمين على المرأة المسلمة، وكون العمل

---

(١) المادة ١٦٩ من كتاب قدري باشا، وينظر: حاشية ابن عابدين ٢/ ٦٤٧، والشرح الصغير: ٢/ ٧٤٠، والأم: ٥/ ٨٠، والمغني: ٧/ ٥٦٤.

(٢) رواه مسلم في صحيحه: كتاب الحج، باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم.

(٣) من الآيات القرآنية في ذلك قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِۚ ﴾ (مفتتح سورة المائدة) وقوله: ﴿ وَأَوْفُواْ بِٱلْعَهْدِۖ إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔولًا ﴾ (الإسراء ٣٤). وحديث: (المسلمون على شروطهم).. رواه أبو داود وأحمد والدار قطني عن أبي هريرة مرفوعاً، وصححه الحاكم، وله روايات أخرى (وراجع: كشف الخفاء ١/ ٢٩١) وراجع: كتابينا السابقين.

المغني ٦/ ٥٤٨ - ٥٤٩.

(٤) المغني ٦/ ٥٤٨ - ٥٤٩.

متفقاً في طبيعته مع معالم شخصيتها المسلمة، وبشرط عدم اعتراض زوجها عليها في العمل، إلا أن تكون قد اشترطت عليه في العقد ألا يمنعها منه.

وربما يقول قائل إن آية القوامة السابقة تشير إلى منع المرأة من تولي وظائف تكون فيها رئيسة لبعض الرجال. لكن هذا غير صحيح؛ لأن الآية إنما تتكلم عن رئاسة الرجل للمرأة في نطاق الأسرة خاصة، كما يدل على ذلك سبب نزولها وكلماتها.

أما سبب نزولها فيروي الطبري وغيره أن امرأة جاءت إلى النبي ﷺ تستعديه على زوجها أنه لطمها، فقال رسول الله ﷺ: «القصاص» يعني أن تلطمه كما لطمها عملاً بعموم قوله تعالى: ﴿ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ﴾ المائدة: ٤٥، فأنزل الله عز وجل الآية: ﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ﴾ النساء: ٣٤، فرجعت الزوجة بغير قصاص[1].

أما كلمات آيتي القوامة فتذكر: ﴿ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِي ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُواْ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ ﴾ النساء: ٣٤ - ٣٥. وكل هذا قاطع دون أدنى شك بأن الكلام كله عن المرأة الزوجة خاصة، وقوامة الزوج عليها، ولا صلة لها بالمرأة الموظفة العاملة؛ إذ إن الرجال فيها هم الأزواج خاصة، وفي بعض روايات الحديث أن النبي ﷺ قال عقب نزول الآية: «أردت أمراً وأراد الله غيره»[2].

الحقوق الاقتصادية:

تتجلى الحقوق الاقتصادية للمرأة من خلال الحديث عن: الأهلية وحق الملك، وحق العمل، وحق الإرث، وحق النفقة.

أ- الأهلية وحق الملكية:

الأهلية هي نقطة البداية في الحقوق، والقرآن ربط الأهلية بالبلوغ، وإيناس

---

(١) ينظر: تفسير الطبري: ٥/ ٥٨، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير: ٢/ ٢٥٦.

(٢) ينظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير: ٢/ ٢٥٦.

الرشد في التصرفات المالية، وفي الالتزام الأخلاقي، المرأة والرجل في ذلك سواء: ﴿وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ النساء: ٦.

ويتبين من ذلك أن المرأة الرشيدة لها كامل أهلية الأداء، فيحق لها أن تمارس التجارة، وكل عقود المعاوضات دون حاجة إلى إذن الزوج، ولها أن تتبرع بمالها بعضه أو كله، للقريب أو للبعيد، ولا رقابة للزوج ولا للقضاء على تبرعها، وهذا ما يقول به الحنفية والشافعية والحنابلة، استناداً إلى الأمر المطلق الذي وجهه الرسول الكريم ﷺ إلى المرأة بالتصدق، فقال ﷺ: «تصدقن يا معشر النساء ولو من حليكن»[1].

بينما يرى الإمام مالك والليث بن سعد: أن موافقة الزوج شرط لصحة تبرع المرأة، فيما زاد على الثلث لدى المالكية، وفي الثلث وما زاد عليه لدى الليث ابن سعد، وحجة الإمامين ما أخرجه أبو داود أن النبي ﷺ قال: «لا يجوز لامرأة عطية إلا بإذن زوجها»[2].

وفي رواية: «لا يجوز لامرأة أمر في مالها إلا بإذن زوجها إذا هو ملك عصمتها»[3]. وقد رأى الأئمة السابقون أن الحديثين واردان في حسن العشرة، وليس في إطار الإلزام.

ومن نتائج كمال الأهلية وصحة التصرفات ثبوت حق الملكية، فللمرأة أن تملك ما شاءت من العقارات والمنقولات على أساس ضوابط الملكية الشرعية، وعلى أساس الوظيفة الاجتماعية للملكية في الإسلام، مثلها في ذلك مثل الرجل، وقد عرف العالم الإسلامي نماذج كبرى من النساء المسلمات اكتسبن من الحلال، وأنفقن

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري في: الزكاة: باب الزكاة على الزوج والأيتام في الحجر، ومسلم في الزكاة، باب فضل النفقة والصدقة على الأقربين والزوج، وينظر: المحلى لابن حزم: ٧/ ١٨١: المسألة رقم: ١٣٩٦.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده: ٢/ ١٧٩ و ١٨٤ و ٢٠٧، وأبو داود في سننه: البيوع والإجازات، باب في عطية المرأة بغير إذن زوجها.

(٣) أخرجه أحمد في مسنده: ٢/ ٢٢١، وأبو داود في سننه: البيوع والإجازات، باب في عطية المرأة بغير إذن زوجها.

في مشاريع مهمة للحياة الإسلامية، فالدعوة الإسلامية انطلقت بأموال أم المؤمنين خديجة رضي الله عنها، وعين زبيدة وهو مشروع لإيصال الماء إلى مكة المكرمة أنشأتها وتولت الإنفاق عليها زبيدة زوجة أمير المؤمنين هارون الرشيد، وجامعة القرويين كأول جامعة بالعالم الإسلامي بنتها السيدة فاطمة الفهرية رحمها الله تعالى، والمدرسة الصولتية بمكة المكرمة بنتها صولت النساء بيكم، والأوقاف بالعالم الإسلامي تعود نسبة كبيرة منها إلى المرأة المسلمة المتطلعة إلى رضوان الله عز وجل.

إن الإسلام يعطي المرأة حق التصرف في الشؤون المالية دون وصية عليها وغير محجورة أو ممنوعة، فلها حق التصرف في الملكية بكل صورها وأشكالها من بيع وشراء وتأجير واستئجار وهبة ووصية ووقف وتصدق وإعارة واستعارة ورهن وكفالة ومتاجرة ومزارعة ومضاربة وغير ذلك، حيث لها مطلق التصرف في المعاملات والعقود المالية، فلها أن تملك الدور والضياع وسائر أصناف المال بكافة أسباب التملك المشروعة، ولها أن تمارس التجارة وسائر أسباب الكسب المباح، ولها أن تضمن من تشاء، ويضمنها غيرها، وأن توصي لمن تشاء من غير ورثتها، وأن تخاصم غيرها إلى القضاء، وكل ذلك من غير إشراف زوجها أو وليها ولا إذنه ولا وصايته إلا ما في رواية عن الإمام أحمد رحمه الله أنه ليس للمرأة أن تتصرف في مالها بزيادة على الثلث إلا بإذن الزوج قياساً على المريض، واستدلالاً بحديث زوجة كعب بن مالك التي منعها رسول الله ﷺ من التصدق بحليها إلا بإذن زوجها[1]، ولعموم قوله ﷺ: «تنكح المرأة لأربع: لمالها ولجمالها ولحسبها ولدينها فاظفر بذات الدين تربت يداك»[2].

وقد أبطل ابن قدامة هذا الرأي، وقال بضعف حديث امرأة كعب، وأبطل القياس الذي أوردوه، وبقية ما استدلوا به من عدة وجوه شرعية وعقلية، وقال: قوله تعالى: ﴿ وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ﴾ النساء: ٦ ظاهر في فك الحجر عنهم، ولأن المرأة من أهل التصرف ولا حق لزوجها

---

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه: أبواب الأحكام، عطية المرأة بغير إذن زوجها.

(٢) متفق عليه؛ رواه البخاري في صحيحه: كتاب النكاح، باب الأكفاء في الدين، ومسلم في صحيحه: كتاب الرضاع، باب استحباب نكاح ذات الدين.

في مالها فلم يكن الحجر عليها في التصرف بجميعه"[1].

ب- حق العمل:

نتيجة للأهلية الكاملة لدى المرأة، ونتيجة للكفاءة المكتسبة بحق التعليم، يصبح عمل المرأة حقاً، حتى يكون مصدراً للكسب الطيب من جهة، وحتى لا تضيع على المجتمع كفاءة متميزة في مجال تخصصها، هو في حاجة إليها من جهة ثانية.

قال تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾ التوبة: ١٠٥.

ويكافأ عمل المرأة كما يكافأ عمل الرجل، في صوره المختلفة، بالأجر العادل الذي يكفي لمستوى متوسط العيش في المجتمع، قال تعالى: ﴿ فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَـٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ﴾ آل عمران: ١٩٥.

إلا أنه مما لا يخفى فإن عمل المرأة يخضع لضوابط شرعية سبق ذكرها آنفاً على أنه ينبغي أن يكون عمل المرأة في المجالات التي تتفوق فيها نظراً لطبيعتها الخاصة؛ حيث تقدم إنتاجية عالية، مثل التربية، والتعليم، وطب النساء، والأطفال، والعمل الاجتماعي بعامة. على أن الإسلام اعتبر عمل المرأة في بيتها بمثابة الجهاد في سبيل الله بالنفس والمال، ففي الحديث: «قالت النساء يا رسول الله، ذهب الرجال بالفضل في الجهاد، فهل لنا من أعمالنا شيء نبلغ به فضل الجهاد؟ فقال رسول الله ﷺ: «نعم، مهنة إحداكن في بيتها تبلغ به فضل الجهاد».

ويتوافق اتجاه الإسلام هنا مع نتائج استفتاء أجري مع عدد من النساء في بعض دول أوروبا الغربية وأمريكا حول خيار المرأة: هل تفضل العمل بالبيت أم خارجه؟ فكانت الإجابة بنسب كثيرة، أنها تفضل العمل في بيتها على العمل خارج البيت مهما كان.

ج- حق الإرث

لقد كانت المرأة ممنوعة من الإرث في الجاهلية؛ لأنها ليست ذات أهليـة في نظر الجاهلين، ولأنها لا تحمل السلاح ولا تذود عن الحياض كما يفعل الرجل، فأبطل الله تبارك وتعالى ذلك وأثبت للمرأة حق الإرث، فترث نصيبها من تركة أقاربها،

---

(١) ينظر: المغني: ٤/ ٥١٣، ومنتهى الإرادات: ١/ ٤٤٠..

كما يرث الرجل؛ قال تعالى: ﴿ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴾ النساء: ٧.

ترث المرأة النصف إذا كانت بنتاً واحدة دون وجود ذكر معها، وترث الثلثين إذا تعددت، ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۖ وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ ۚ ﴾ النساء: ١١.

وترث الثلث والسدس إن كانت أماً، ﴿ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ ۚ ﴾ النساء: ١١.

وترث الربع أو الثمن إذا كانت زوجة، ﴿ وَلَهُنَّ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ ۚ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ ٱلثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم مِّنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ﴾ النساء: ١٢، إلى غير ذلك من الأنصبة حسب الحالات.

ولئن كان الإسلام قد جعل للأنثى نصف ما للذكر من الميراث بمقتضى ما جاء في قوله تعالى: ﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ﴾ النساء: ١١، فليس ذلك للتقليل من حقها أو الاستهانة بحالها أو عدم اكتراث بشخصيتها، وليس الوضع هو القائم في كل حال فقد يكون حظها أكثر من حظ الذكر أحياناً، على أن حظ الأنثيين الذي يملكه الذكر من الإرث لا يستأثر به لنفسه وحده، بل يلزم شرعاً بإنفاقه على أنثى؛ أما أو زوجة أو بنتاً أو أختاً، بينما لا تكلف هي بإنفاقه على غيرها ألبتة.

وإن أي منصف لو درس القضية في إطارها الصحيح، وهو الإطار الشامل لنظام الإرث ونظام النفقة معاً، لتبين له أن المرأة لها في الإرث امتياز، وليس فقط المساواة، ويمكن لهذا المثال البسيط أن يوضح هذه الحقيقة: فلو افترضنا أن رجلاً توفي وترك ابناً وبنتاً، وترك ٣٠,٠٠٠ درهم، فأخذ الابن ٢٠,٠٠٠ درهم وأخذت البنت ١٠,٠٠٠ درهم، ثم تزوج الاثنان، فدفع الابن ١٠,٠٠٠ درهم صداقاً لزوجته، وأخذت البنت ١٠,٠٠٠ درهم صداقاً من زوجها؛ هنا يصبح لدى البنت ٢٠,٠٠٠ درهم، ولدى الابن ١٠,٠٠٠ درهم وهذا إضافة إلى أعباء النفقات الأخرى التي تقع على كاهل الابن، ولا تقع إطلاقاً على كاهل البنت، ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ

خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ الملك: ١٤، ﴿ مَّا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَآئِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ﴾ الكهف: ٥.

ومن هنا يرى البعض أن حق الأنثى في الميراث على اختلاف الأنصبة والأحوال من أهم وأضخم الروافد التي تسهم في إثراء العنصر النسوي في المجتمع المسلم، ويتحقق به ارتفاع معدل الثروة في مجتمع أفراد الأمة.

د- حق النفقة:

لقد أعفى الإسلام المرأة من الإنفاق على الغير حتى على أولادها وأبويها، إلا في حالات استثنائية، وأوجب نفقتها هي على الغير، فهي قبل الزواج نفقتها على أبيها وأقاربها، إن لم يكن لها مال، وعلى بيت المال، أو المجتمع، إذا لم يكن مال ولا أقارب؛ عملاً بحديث الرسول الكريم ﷺ: «من ترك مالاً فلورثته، ومن ترك كلاً فإلى الله ورسوله» وفي رواية: «اقرأوا إن شئتم: ﴿ ٱلنَّبِىُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ﴾ الأحزاب: ٦، ونفقتها بعد الزواج على زوجها، ولو كان لها مال، ونفقة الزواج، وتجهيز البيت تقع كلها على كاهل الزوج: ﴿ وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً ﴾ النساء: ٤، ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ البقرة: ٢٣٣.

سألت هند بنت عتبة رضي الله عنها، زوجة أبي سفيان بن حرب رضي الله عنه، رسول الله : إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني من النفقة ما يكفيني ويكفي بني إلا ما أخذت من ماله بغير علمه فهل علي في ذلك من جناح؟ فقال : «خذي من ماله بالمعروف ما يكفيك ويكفي بنيك»[1] .

المرأة والتنمية الاجتماعية:

يقوم مجتمع الإسلام على أساس القاعدة الإيمانية المتمثلة بعقيدة التوحيد التي تجمع بين المسلمين جميعاً على اختلاف ألوانهم وألسنتهم.

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري في: البيوع، باب من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون بينهم، ومسلم واللفظ له في: الأقضية، باب قضية هند.

والنظام الاجتماعي الإسلامي له دور هام في التنمية إذ دعا الإسلام إلى تحقيق العدالة المطلقة التي تؤدي إلى بناء المجتمع القوي الموحد القادر على القيام بمهمة الشهود الحضاري: قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ﴾ النساء: ١٣٥.

والإسلام يدعو إلى تكافؤ الفرص للجميع، ولا يعوق أي إنسان من أن يستخدم طاقته في خدمة مجتمعه، وقد كانت مشاركة المرأة في الحياة الاجتماعية، وفي خدمة المجتمع سمتا عاماً للمجتمع المسلم، فكانت المرأة تشارك في الرعاية الصحية، وتيسير المسكن والمأكل للوافدين، ففي حديث طويل عن فاطمة بنت قيس رضي الله عنها: "وأم شريك امرأة غنية من الأنصار عظيمة النفقة في سبيل الله ينزل عليها الضيفان"[(١)].

وفي حديث آخر عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله كان يقول: «تصدقوا، تصدقوا، تصدقوا، وكان أكثر من يتصدق النساء»[(٢)].

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: «... فكانت أطولنا يداً زينب لأنها كانت تعمل بيدها وتتصدق»[(٣)].

والرؤية الإسلامية تركز على وظيفة الإنسان الفرد، وشبكة علاقاته الاجتماعية، ومن هنا الاهتمام بمحيط التغيير، بدءاً من الأسرة ومروراً بالجماعة وانتهاء بالأمة، من أجل إحداث التقدم في ظل الإسلام، فالأسرة إذاً تمثل القاعدة الاجتماعية الأولى لأي تغيير، ولذا وضع الإسلام أساساً متيناً لتكوين الأسرة القوية القادرة على القيام بمهمة التنمية والتغيير، ووضع قانوناً أخلاقياً سليماً للتعامل الأسري حتى لا تنهار الأسرة، فيؤثر انهيارها في نمو المجتمع، ويؤدي إلى تدهوره وانحرافه.

ووظيفة المرأة المسلمة أساسية في تربية النشء، فهي تنمي فيهم الإحساس بآلام الغير ومعاناتهم، وتعلمهم مساعدة المحتاج والمريض، وإغاثة اللهفان، وإرشاد الضال، والرحمة بالصغير والضعيف، وتغرس فيهم قيم التكافل الاجتماعي متأسية

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه: الفتن وأشراط الساعة، قصة الجساسة.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه: صلاة العيدين، باب.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه: فضائل الصحابة، من فضائل زينب أم المؤمنين رضي الله عنها.

في ذلك بمواقف الصحابيات رضوان الله عليهن، انطلاقاً من قوله : «والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه» [1].

كما تنهاهم عن الشره والطمع وأثرة النفس واحتقار الآخرين لعاهة جسمية أو عقلية أو مادية تنفيذاً لأمر الله عز وجل في كتابه الكريم: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ وَلَا نِسَآءٞ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيۡرٗا مِّنۡهُنَّۖ وَلَا تَلۡمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَلَا تَنَابَزُواْ بِٱلۡأَلۡقَٰبِ ﴾ الحجرات: ١١.

هذه التربية تجعلهم في المستقبل يشعرون بأوضاع مجتمعهم، ويسعون إلى إصلاحها، ويشمرون السواعد من أجل التغيير الاجتماعي وتحقيق المجتمع الذي يعيش الكل في كنفه معززاً مكرماً مالياً ومعنوياً.

وهكذا فالمرأة المسلمة هي أساس بناء النهضة، وأساس التقدم، وعليها أن تدرس تاريخها دراسة بحث واهتمام، وعليها أن تحدد هدفها في ضوء مسؤولياتها العظيمة، وأمانتها الثقيلة في تربية الأبناء وصناعة الرجال.

المرأة المسلمة التي تعرف أن أمتها في محنة تحتاج إلى رجال عظام ونساء فاضلات، عليها أن تسارع إلى أداء وظيفتها وتربية أبنائها على الجد والاجتهاد، وعلى البذل والتضحية والعطاء، ويجب عليها أن تزرع في أبنائها حب الخير وحب المعالي وقوة الإرادة، وصدق العزيمة، وسمو الغاية، ونبل الهدف، وأن تزرع في أبنائها حب الطموح وقوة الشخصية وصفات المروءة والرجولة وأمانة المسؤولية.

الحقوق الاجتماعية للمرأة المسلمة:

تتعدد الحقوق الاجتماعية للمرأة المسلمة بتعدد اعتباراتها: من حيث هي إنسانة، ومن حيث هي ابنة، ومن حيث هي زوجة، ومن حيث هي أم، ومن حيث هي أخت:

أ- باعتبارها إنساناً:

إن الحقوق التي منحها الإسلام للمرأة المسلمة بصفتها إنساناً كثيرة لا تحصى،

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر.

لأن الله تعالى يقول: ﴿ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ النحل: ١٨، ولنذكر بعض تلك الحقوق:

١- حق الحياة:

من المعلوم أن الأنثى كانت مهانة على العموم في مختلف العصور وعند كثير من الأمم، ولا تخفى عادة القتل والوأد عند بعض القبائل العربية، فلما جاء الإسلام اقتلع هذه العادة، ونزع جذورها، وحذر منها وأنذر، وتوعد مرتكبيها، قال الله تعالى شأنه: ﴿ قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ قَتَلُوٓاْ أَوْلَٰدَهُمْ سَفَهًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُواْ مَا رَزَقَهُمُ ٱللَّهُ ٱفْتِرَآءً عَلَى ٱللَّهِ ۚ قَدْ ضَلُّواْ وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ ﴾ الأنعام: ١٤٠، وقال سبحانه: ﴿ وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ﴿٨﴾ بِأَىِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ ﴾ التكوير: ٨ - ٩.

وكانت ولادة الأنثى تستقبل بكراهية وامتعاض ونفور، فعالج الوحي هذا الشعور المريض، وشنع على هذا الفعل المقيت، قال تعالى: ﴿ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَٰرَىٰ مِنَ ٱلْقَوْمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓ ۚ أَيُمْسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِى ٱلتُّرَابِ ۗ أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾ النحل: ٥٨ - ٥٩.

والله جل جلاله سمى ولادة الأنثى بشرى والبشرى لا تكون إلا بالخير غالباً، فكيف يدس العاقل ما رزقه الله من خير هذه البشرى في التراب؟ وكيف يعتبر هذا الإكرام إهانة وعاراً، وتصوير القرآن أبلغ وأقوى.

٢- حق المساواة:

ولما أثبت لها حق الحياة، أوجب لها حق المساواة مع الذكر في كل شيء، فخاطبهما سواء بقوله جل جلاله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ النساء: ١، وأكد الرسول الكريم ﷺ ذلك التساوي بقوله: «إنما النساء شقائق الرجال»[1] ومنحهما أهلية التدين، ووعدهما حسن الثواب، وحملهما مسؤولية

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه: الطهارة، باب في الرجل يجد البلة في منامه.

التقصير في الإيمان والعمل، قال الله جل جلاله: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ النحل: ٩٧، وقال سبحانه وتعالى: ﴿ فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ﴾ آل عمران: ١٩٥.

ولم يؤاخذ المرأة المسلمة بجريرة من سبق، وقرر في ذلك، تلك القاعدة العظيمة: ﴿ قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَىْءٍ ۚ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ الأنعام: ١٦٤، وأسند الخطأ إلى من صدر منه، قال تعالى: ﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ ۖ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ ۖ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ البقرة: ١٣٤.

٣- حق التكريم والرعاية:

الإسلام عندما أنقذ المرأة من حمأة العادات الباطلة، والتعسفات الجائرة، منحها حق التكريم والرعاية كالرجل، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ ﴾ الإسراء: ٧٠، ولم يبين نوع التكريم ليفيد كل تكريم تدركه عقولنا أو يغيب عنها، وذكر ما عطفه على المحذوف تنبيهاً على التدبر فيه والشكر عليه، وسيتضح بعض وجوه تكريم المرأة المسلمة في حالات كونها ابنة، وزوجاً، وأما، وأختاً.

ب- باعتبارها ابنة:

١- حقوق قبل الولادة:

الإسلام رتب للأبناء على الآباء حقوقاً قبل أن يولدوا، وذلك حينما أرشد إلى اختيار الأم والأب عند الزواج، فقد قال : «تنكح المرأة لأربع: لمالها ولجمالها ولحسبها ولدينها فاظفر بذات الدين تربت يداك»[(١)]، وقال : «إذا خطب إليكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد عريض»[(٢)].

---

(١) متفق عليه؛ رواه البخاري في صحيحه: كتاب النكاح، باب الأكفاء في الدين، ومسلم في صحيحه: كتاب الرضاع، باب استحباب نكاح ذات الدين.

(٢) أخرجه الترمذي في جامعه: النكاح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء إذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه.

وإذا حفظ الجنين من التغذية بالحرام، وكانت الأم الحامل تكتنفها الأجواء الإيمانية، المطهرة بالنفحات الربانية، فإن الجنين ينبت طيباً بإذن الله، فإذا ولدت أنثى وجب الاستبشار بها، وشكر الله عليها، لأنها هبته المقدمة على هبة الذكر، قال تعالى: ﴿يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ ﴿٤٩﴾ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَٰثًا وَيَجْعَلُ مَن يَشَآءُ عَقِيمًا إِنَّهُۥ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾ الشورى: ٤٩ - ٥٠.

٢- حقوق عند الولادة:

منذ ولادة البنت تبدأ حقوقها المنصوص عليها في الكتاب والسنة، من أذان كما ورد عن عبيد الله بن أبي رافع عن أبيه قال: «رأى رسول الله ﷺ أذن في أذن الحسن بن علي حين ولدته فاطمة بالصلاة»[١]، وتحنيك وتسمية كما ورد عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: «ولد لي غلام فأتيت به النبي ﷺ فسماه إبراهيم وحنكه بتمرة»[٢] وتهنئة؛ فقد ورد أن رجلاً جاء إلى الحسن البصري وعنده رجل قد ولد له غلام فقال له: يهنئك الفارس، فقال له الحسن: ما يدريك أفارس هو أم حمار؟ قال: فكيف نقول؟ قال: قل: بورك في الموهوب، وشكرت الواهب، وبلغ أشده، ورزقت بره[٣]، وعقيقة؛ فعن سلمان بن عمار الضبي رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «مع الغلام عقيقة، فأهريقوا عنه دماً، وأميطوا عنه الأذى»[٤]، وعن أم كرز أن رسول الله ﷺ قال: «في الغلام شاتان مكافئتان وفي الجارية شاة»[٥].

٣- حقوق التنشئة والتربية والتعليم:

يجب أن تحظى البنت بعناية خاصة في جميع مراحل نشأتها، فتربى على الأخلاق

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه: الأدب، في الصبي يولد فيؤذن في أذنه، والترمذي في الأضاحي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب الأذان في أذن المولود.

(٢) رواه مسلم في صحيحه: الآداب، استحباب تحنيك المولود عند ولادته وحمله إلى صالح يحنكه.

(٣) ينظر: تحفة المودود: ٢٧.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه: العقيقة، باب إماطة الأذى عن الصبي في العقيقة.

(٥) أخرجه النسائي في سننه: العقيقة، العقيقة عن الغلام.

الحسنة والعادات الطيبة، لينمو في طبعها عامل المشاركة الوجدانية والعملية مع أفراد أسرتها ومجتمعها لتكون عاملاً مساعداً في الحياة، فإذا ما أسند إليها قيادة أطفالها بعد زواجها، أمكنها أن تقدم للمجتمع رجالاً ونساء مزودين بالقدرة على المشاركة في بنائه[1].

قال تعالى في عموم تربية الأولاد: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ﴾ التحريم: ٦. وقال عليه الصلاة والسلام: «مروا أبناءكم بالصلاة وهم أبناء سبع، واضربوهم عليها، وهم أبناء عشر، وفرقوا بينهم في المضاجع»[2]، وقال: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»[3] ، وقال يحث على مزيد العناية بالبنات والإحسان إليهن: «من ابتلي من البنات بشيء فأحسن إليهن كن له ستراً من النار»[4]، وقال ﷺ: «من عال جاريتين حتى تبلغا جاء يوم القيامة أنا وهو وضم أصابعه»[5].

وليس تعدد الإناث مشروطاً في حصول هذا الثواب لمن أحسن تربيتهن وصبر عليهن، فقد قال ﷺ: «من كان له ثلاث بنات فصبر على لأوائهن[6] وضرائهن وسرائهن أدخله الله الجنة برحمته إياهن»، فقال رجل: واثنتان يا رسول الله؟ قال: «واثنتان»، قال رجل: يا رسول الله، وواحدة؟ قال: «وواحدة»[7] .

٤- حق رعاية مالها:

إن الصغيرة لا تستقل برعاية نفسها، ولا بحقوقها المادية، ولذلك جعلها الشرع تحت رعاية وليها أو وصيه عليها، حتى تبلغ وترشد، وهذه الرعاية ليست قاصرة على

---

(١) الأمومة في القرآن الكريم والسنة النبوية: ٢٣.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه: الصلاة، باب متى يؤمر الغلام بالصلاة.

(٣) رواه ابن ماجه في سننه: المقدمة، فضل العلماء والحث على طلب العلم.

(٤) رواه مسلم في صحيحه: البر والصلة والآداب، فضل الإحسان إلى البنات.

(٥) رواه مسلم في صحيحه: البر والصلة والآداب، فضل الإحسان إلى البنات.

(٦) اللأواء، شدة المعيشة. اللسان: لأي.

(٧) أخرجه أحمد في مسنده: باقي مسند المكثرين، والحاكم في مستدركه وصحح إسناده.

نفس الصغيرة، بل تتعلق بكل متاعها ومالها وكافة حقوقها، وعلى الأب أو الوصي حسن القيام على ذلك بالمعروف [1].

٥- حق الإرث:

إن حق البنت في الإرث ثابت بالكتاب، وقد سبق ذكر شيء من ذلك، سواء كانت وارثة بالفرض أو بالتعصيب، قال تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ﴾ النساء: ١١، وهذا في إرثها بالتعصيب، وقال تعالى: ﴿ فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۖ وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ ﴾ النساء: ١١، وهذا في إرثها بالفرض، أما ابنة الإبن فبالإجماع والقياس.

٦- حق الزواج:

والزواج سنة الأنبياء والمرسلين قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَٰجًا وَذُرِّيَّةً ﴾ الرعد: ٣٨، وأمر به ﷺ من استطاع الباءة من الشباب، فقال: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج»[2].

وأهم أهداف النكاح: الإحصان والعفاف، وإنتاج الذرية الطيبة،ـ وبذلك يهنأ الزوجان ويسعد المجتمع، ولذلك لا يجوز لولي ولا وصي أن يحرمها من الزواج بكفء، أو يعضلها عنه، ما دامت أهلاً للزواج، ويخشى عليها العنت، وإذا كانت المرأة الصالحة خير متاع الدنيا بالنسبة للرجل، فإن الرجل الصالح خير متاع الدنيا بالنسبة للمرأة.

وكيف تحرم المرأة من السكن والمودة والرحمة، وقد جعل الله سبحانه ذلك للزوجين معاً. قال تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً ﴾ الروم: ٢١.

---

(١) المفصل في أحكام المراد ٣١٦/ ١٠ رقم: ١١٠٣٨.

(٢) رواه النسائي في سننه: النكاح، الحث على النكاح.

ومن منع زواج الكفاة من الرجال والنساء مباشرة، أو بوسائل المكر والاحتيال من أجل انتقام، أو تحكم قسري، أو لغرض شخصي، فإنما يحرم الأفراد والمجتمع من أهداف النكاح الكبرى، ويعمل على إشاعة الفاحشة بين المسلمين.

٧- حق الرضا بالخاطب ورؤيته:

ليس للأب أن يزوج ابنته وهي غير راضية، ولابد من استئذانها، قال رسول الله: «لا تنكح الأيم حتى تستأمر، ولا تنكح البكر حتى تستأذن»، فقالوا: يا رسول الله، فكيف إذنها؟، قال:«حتى تسكت»[١]، ولذا وجب إعلام البكر أن سكوتها إذن.

وعن خنساء بنت خدام الأنصارية رضي الله عنها: أن أباها زوجها وهي ثيب فكرهت ذلك، فأتت رسول الله فرد نكاحها[٢].

وعن ابن عباس رضي الله عنهما: أن جارية بكراً أتت النبي ﷺ فذكرت له أن أباها زوّجها وهي كارهة، فخيّرها النبي ﷺ[٣].

ويحق للمخطوبة أن ترى خطيبها، كما أذن الشرع له أن يرى منها ما يجوز أن يرى، فعن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه أنه أراد أن يتزوج امرأة، فقال له النبي: «اذهب فانظر إليها، فإنه أحرى أن يؤدم بينكما»[٤]. ومعنى يؤدم بينكما: أي تدوم الألفة والصلح بينكما.

والحكمة من الحديث شاملة لهما معاً.

جـ- باعتبارها زوجاً:

إن كون المرأة زوجاً، لا ينفي أن تكون ابنة وأما وأختاً، فهي ذات حظوظ متعددة من عدة وجوه، ومع ذلك فحقوقها باعتبارها زوجة كثيرة كذلك، ومن تلك الحقوق:

---

(١) رواه البخاري في صحيحه: كتاب النكاح، باب لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها، ومسلم في صحيحه: النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت.

(٢) رواه البخاري في صحيحه: النكاح، باب إذا زوج الرجل ابنته وهي كارهة فنكاحه مردود، وفي الإكراه، باب لا يجوز نكاح المكره.

(٣) رواه أبو داود في سننه: النكاح، في البكر يزوجها أبوها ولا يستأمرها.

(٤) رواه ابن ماجه في سننه: النكاح، النظر إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها.

١- حق المهر:

ومهر المرأة مفروض بالكتاب والسنة، قال الله تعالى في محكم كتابه: ﴿ وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗ ﴾[١].

وعن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله نهى عن الشغار، والشغار أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه الآخر ابنته، ليس بينهما صداق[٢].

والصداق حق خالص للزوجة، لا حق لأحد فيه إلا إن طابت نفسها به أو بشيء منه، لزوجها أو غيره، قال تعالى: ﴿ وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗ فَإِن طِبۡنَ لَكُمۡ عَن شَيۡءٖ مِّنۡهُ نَفۡسٗا فَكُلُوهُ هَنِيٓـٔٗا مَّرِيٓـٔٗا ﴾ النساء: ٤.

وقد أصدق النبي ﷺ نساءه وبناته، وكذلك فعل المسلمون على تفاوت في مقادير المهور، ولا حد لأكثره، إلا أن المغالاة في المهور بدافع المنافسة والمباهاة مكروهة.

٢- حق الاشتراط في العقد:

للمرأة أن تشترط عند عقد زواجها كل ما لا ينافي طبيعة العقد ولا أهدافه، ولا يمنعه الشرع، فعن عقبة بن عامر رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «أحق ما أوفيتم من الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج».

وقد روى البخاري رحمه الله هذا الحديث في صحيحه في كتاب النكاح، في باب الشروط في النكاح، ثم ذكر بعد ترجمة الباب: «وقال عمر رضي الله عنه: مقاطع الحقوق عند الشروط، وقال المسور بن مخرمة: سمعت النبي ﷺ ذكر صهراً له، فأثنى عليه في مصاهرته، فأحسن، قال: «وحدثني فصدقني، ووعدني فوفى لي».

والشروط التي يجب الوفاء بها هي التي لا تخالف الكتاب والسنة، قال ﷺ: «الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً حرم حلالاً، أو حلل حراماً، والمسلمون على شروطهم، إلا شرطاً حرم حلالاً، أو أحل حراماً»[٣].

---

(١) سورة النساء: من الآية: ٤.

(٢) رواه البخاري في صحيحه: الحيل، الحيلة في النكاح.

(٣) رواه الترمذي في جامعه: الأحكام، باب ما ذكر عن رسول الله ﷺ في الصلح بين الناس.

٣- حق النفقة:

نفقة الزوجة واجبة على زوجها بالكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ﴾ النساء: ٣٤.

وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما في حديث خطبة الرسول ﷺ في حجة الوداع قال: قال رسول الله ﷺ: «... ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف»[١].

وعن عمر رضي الله عنه: «أن النبي ﷺ كان يبيع نخل بني النضير، ويحبس لأهله قوت سنتهم من هذا المال»[٢]، وعند مسلم: «ثم يجعل ما بقي منه مجعل مال الله»[٣].

٤- حق الإنجاب:

إن حق الإنجاب أمر فطري عند الرجل والمرأة على السواء، ولا حق لأحدهما أو غيرهما أن يحرم أحداً منهما من الإنجاب، إلا بتراضٍ منهما أو لموانع شرعية، قال الله ﷻ في محكم كتابه: ﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً ﴾ النحل: ٧٢.

وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: قال لي رسول الله ﷺ: «الكيس الكيس يا جابر» يعني الولد[٤]، وقال رسول الله ﷺ:«تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم»[٥].

٥- حق المعاشرة بالمعروف:

الرجل قد يكره من زوجه شيئاً، كما قد تكره هي منه شيئاً، فنبه سبحانه على التروي في معالجة ما يكره، فمقابلة ما يكره بما يسر، وبالعفو والصفح، يسد منافذ

---

(١) رواه مسلم في صحيحه: الحج، صفة حجة النبي ﷺ.

(٢) رواه البخاري في صحيحه: النفقات، حبس نفقة الرجل قوت سنة على أهله.

(٣) رواه مسلم في صحيحه: الجهاد والسير، حكم الفيء.

(٤) رواه البخاري في صحيحه: النكاح، طلب الولد.

(٥) رواه أبو داود في سننه: النكاح، باب النهي عن تزويج من لم يلد من النساء.

الكيد، ويغيظ الشيطان، ويرضي الرحمن، وقد يخسر الإنسان خيراً كثيراً بسبب أنه لم يصبر قليلاً قال تعالى: ﴿ وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَيَجْعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾ النساء: ١٩.

وقال: «خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي»[١].

ومن وجوه المعاشرة الحسنة التي حث عليها الرسول الكريم ﷺ تعجيل الرجوع إلى الأهل، وعدم مفاجأة الزوجة من سفر، والتخلف عن الركب لرعاية الزوجة المريضة، والسلام على الأهل، وإيناسهم، والدعاء لهم، ودعوة الزوجة إلى الترقي في مراتب البر والخير، وصحبتها في السفر، وعدم إثارة عواطفها أو تهييج شجونها، وموافقتها على ما فيه طاعة وقربة، ووداعها عند سفرها، وحسن استقبالها عند عودتها، ومعاونتها على شؤون بيتها، ومشاركتها في عبء تربية الأولاد، والصبر على مراجعتها ومغاضبتها أحياناً[٢].

٦- حق التجمل والتزين:

إن التجمل والتنظف من طبائع الفطر السليمة، ولذلك جاء الأمر به في القرآن، وحث عليه الرسول الكريم ﷺ، قال تعالى: ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ البقرة: ٢٢٨، وهذا أصل عام في الحقوق المتبادلة بين الرجال والنساء، وقال سبحانه بخصوص التجمل والتزين الذي ينبغي للمسلم والمسلمة: ﴿ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ خُذُوا۟ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿٣١﴾ ﴾ الأعراف: ٣١.

وقال جل جلاله منكراً على من حرم التجمل والتزين بما أحل الله لعباده: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ الأعراف: ٣٢.

---

(١) رواه الترمذي في جامعه: المناقب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فضل أزواج النبي صلى الله عليه وسلم.

(٢) ينظر: تحرير المرأة في عصر الرسالة: ٥/ ١٣٠ - ١٣٢، و ١٥٣ فما بعد.

وقال رجل للنبي ﷺ: إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسناً ونعله حسنة، فقال: «إن الله جميل يحب الجمال»[1].

ويؤكد الرسول عليه الصلاة والسلام على تعهد وصيانة خصال الفطرة؛ قال ﷺ: «عشرة من الفطرة: قص الشارب، وإعفاء اللحية، والسواك، واستنشاق الماء، وقص الأظافر، وغسل البراجم، ونتف الإبط، وحلق العانة، وانتقاص الماء»، قال مصعب: «ونسيت العاشرة، إلا أن تكون المضمضة»[2].

٧- حق المباشرة:

لقد أولى القرآن الكريم والسنة النبوية موضوع تمتع الزوجين بعضهما ببعض، عناية خاصة، واهتماماً واضحاً، لأنه أمر سري بين الزوجين، ومن طبيعة الأمور لا يتجرأ كثير من الأزواج أن يكشف عن رغبته فيه، بسبب الحياء وستر العرض، لكن الله تعالى وهو لا يستحي من الحق يعلم ما قد يحدث من مكروه للزوجين أو لأحدهما، إذا لم يكن أمر التمتع بينهما سائراً على العدل، كافياً للحاجة، كافاً للعين والفرج، وقد قال أحد الشعراء في غض البصر مع انشغال القلب:

وإطراق طرف العين ليس بنافع إذا كان طرف القلب ليس بمطرق

لقد تعرض القرآن الكريم لهذا الأمر من أصله، ووضع له الوقاية الطبيعية، وأحاطه بكثير من التوجيهات والتنبيهات، قال الله تعالى: ﴿ نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ وَقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُواْ اللَّهَ وَاعْلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ البقرة: ٢٢٣.

وقال سبحانه في حالة حدوث الأذى للزوجين بسبب الجماع: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُواْ النِّسَآءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ البقرة: ٢٢٢.

فإذا كان الوقت وقت عبادة تفسد بالجماع، انتظر الزوجان خروج وقتهما، وقد أصبح كل منهما لباساً للآخر، قال الله تعالى: ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ

---

(١) رواه مسلم في صحيحه: الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه.

(٢) رواه النسائي في سننه: الزينة، من السنن الفطرة.

نِسَآئِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ﴾ البقرة: ١٨٧.

أما إذا كان معتكفاً فلا مباشرة حتى ينتهي من اعتكافه: ﴿ وَلَا تُبَـٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَـٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَـٰجِدِ ﴾ البقرة: ١٨٧، وكذلك إذا كان محرماً بحج أو عمرة: ﴿ ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَـٰتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ ﴾ البقرة: ١٩٧.

ومن المعروف أن الرغبة في التمتع مشتركة بين الزوجين، وقد تشتد بالمرأة أكثر من الرجل، لكن المرأة تجد في نفسها شيئاً من التصريح بذلك، وغالباً ما تعرض وتلمح بوسائلها الخاصة، وتلك طبيعة محمودة.

عن عون ابن أبي جحيفة عن أبيه قال: آخى النبي ﷺ بين سلمان وأبي الدرداء، فزار سلمان أبا الدرداء، فرأى أم الدرداء متبذلة[1]، فقال لها: ما شأنك؟ قالت: أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا، فجاء أبو الدرداء...، فقال له سلمان: إن لربك عليك حقاً، ولنفسك عليك حقاً، ولأهلك عليك حقاً، فأعط كل ذي حق حقه. فأتى النبي ﷺ، يعني أبا الدرداء، فذكر ذلك له، فقال النبي ﷺ: «صدق سلمان»[2].

وعن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، قال: أنكحني أبي امرأة ذات حسب، فكان يتعهد كنته، فيسألها عن بعلها، فتقول: نعم الرجل من رجل لم يطأ لنا فراشاً، ولم يفتش لنا كنفاً مذ أتيناه. فلما طال ذلك عليه ذكر للنبي ﷺ، فقال: «ألقني به»، فلقيته بعد فقال: «كيف تصوم؟»، قال: كل يوم، قال: «وكيف تختم؟»، قال: كل ليلة، وفي رواية قال لي: «يا عبد الله، ألم أخبر أنك تصوم النهار وتقوم الليل؟»، فقلت: بلى يا رسول الله قال: «فلا تفعل، صم وأفطر، وقم ونم، فإن لجسدك عليك حقاً... وإن لزوجك عليك حقاً»[3].

---

(١) ليس عليها لباس الزينة والتحمل.

(٢) رواه البخاري في صحيحه: الصوم، باب من أقسم على أخيه ليفطر في التطوع ولم ير عليه قضاء.

(٣) رواه البخاري في صحيحه: فضائل القرآن، باب في كم يقرأ القرآن.

٨- حق المشاورة:

الرسول الكريم ﷺ وهو سيد الأولين والآخرين استشار زوجه أم سلمة في أمر خطير من أمور المسلمين في صلح الحديبية[١] وعجبت زوج عمر بن الخطاب رضي الله عنه منه حين أنكر عليها تدخلها في أحد أموره[٢]، وقد فهم بعض الناس حديث نقص عقل النساء فهما لم يقصده رسول الله ﷺ.

وقد أقر رسول الله ﷺ استشارة المرأة في أمر نكاح ابنتها، فعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: «خطب رسول الله ﷺ على جليبيب، امرأة من الأنصار إلى أبيها»، قال: حتى أستأمر أمها، قال: «فنعم إذا»، فذهب إلى امرأته فذكر ذلك لها[٣].

وقد ورد عن النبي ﷺ قوله: «آمروا النساء في بناتهن»[٤]، وهذا على سبيل استطابة نفوس الأمهات، وإلا فإن العقد على البنات غير متوقف على رضا الأمهات اتفاقاً، قال الإمام الشافعي رضي الله عنه: «ولا يختلف الناس أن ليس لأمها فيها أمر، ولكن على معنى الاستطابة للنفس»[٥].

٩- حق الغيرة:

قال عياض: الغيرة مشتقة من تغير القلب، وهيجان الغضب، بسبب المشاركة فيما به الاختصاص، وأشد ما يكون ذلك بين الزوجين[٦].

---

(١) رواه البخاري في صحيحه: كتاب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب.

(٢) رواه البخاري في صحيحه: التفسير، باب {تبتغي مرضات أزواجك}.

(٣) ينظر: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان: كتاب النكاح، باب ذكر إباحة الإمام أن يخطب من أحب على من أحب من رعيته، وينظر: الاستيعاب: ١/ ٣٧١ رقم ٣٥٨، وصفة الصفوة: ١/ ٧٢٢ رقم ١٠٨؛ فقد ذكرا في قصة زواجه موقفاً إيمانياً عظيماً للمرأة التي تزوجت به.

(٤) رواه أبو داود في سننه: النكاح، باب في الاستئمار.

(٥) ينظر: اختلاف العراقيين (مطبوع مع الأم): ٧/ ١٤٤، ومختصر سنن أبي داود للمنذري: ٣/ ٣٩.

(٦) ينظر: تحرير المرأة في عصر الرسالة: ٥/ ٢٠٦.

عن جابر بن عتيك رضي الله عنه : أن النبي ﷺ كان يقول: «من الغيرة ما يحبه الله، ومنها ما يبغضه الله، فأما التي يحبها الله فالغيرة في الريبة، وأما التي يبغضها الله فالغيرة في غير ريبة»[1].

١٠- حق زيارة الأهل:

من المعلوم أن بر الوالدين من آكد الواجبات على الإنسان، ذكراً كان أو أنثى، وقد قرن الله الإحسان إلى الوالدين بعبادته وتوحيده، فقال تعالى: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيرًا ﴾ الإسراء: ٢٣ - ٢٤، وعد عقوق الوالدين من أكبر الكبائر، وسواه بالإشراك بالله، وقتل النفس، وفي ذلك يقول الرسول ﷺ: «الكبائر: الإشراك بالله، وقتل النفس، وعقوق الوالدين، واليمين الغموس»[2].

وبما أن الزوج له حق الإشراف على الأسرة، فإن من الواجب عليه أن يمكن الزوجة من الإحسان إلى والديها، والبر بهما، وصلة رحمها معهما، ويدل لهذا ما روي عن أسماء بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنهما: قدمت علي أمي وهي مشركة في عهد رسول الله ﷺ، فاستفتيت رسول الله ﷺ فقلت: قدمت علي أمي وهي راغبة، أفأصل أمي؟ قال: « نعم، صلي أمك»[3]، ويجب أن تكون زيارة الزوجة لأهلها محفوفة بآداب الإسلام.

١١- حق رفع الضرر:

إن الشارع الحكيم جعل للمرأة عدة مخارج تستطيع بأحدها التخلص من أذى الزوج ومضارته لها، ومن ذلك:

أ- اشتراطها في العقد، أن يكون الطلاق بيدها، وهذا جائز عند الإمام أحمد، وفي الصحيح: «أحق ما أوفيتم من الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج»[4].

---

(١) رواه أبو داود في سننه: الجهاد، باب في الخيلاء في الحرب.

(٢) رواه البخاري في صحيحه: الإيمان، باب اليمين الغموس.

(٣) رواه البخاري في صحيحه: الهبة، باب الهدية للمشركين.

(٤) رواه البخاري في صحيحه: كتاب النكاح، باب الشروط في النكاح.

ب- الخلع. فللمرأة الكارهة لزوجها أن تختلع نفسها منه بأن ترد عليه شيئاً مما أخذت من صداق أو غيره، قال تعالى: ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ ﴾ البقرة: ٢٢٩.

وفي السنة أن امرأة ثابت بن قيس رضي الله عنه شكت إلى الرسول ﷺ بغضها لزوجها ثابت، فقال لها: «أتردين عليه حديقته؟»، فقالت: نعم، فأمر الرسول الكريم ﷺ ثابتاً أن يأخذ منها حديقته ويطلقها»[1].

ج- تفريق الحكمين عند الشقاق، فقد قال الله جل جلاله في محكم التنزيل: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا ﴾ النساء: ٣٥.

وتسمية القرآن لهذا المجلس العائلي بـ «الحكمين» يدل على أن لهما حق الحكم والفصل، وقد قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه للحكمين: إن شئتما أن تجمعا فاجمعا، وإن شئتما أن تفرقا ففرقا.

د- التفريق للعيوب الجنسية، فإذا كان في الرجل عيب يعجزه عن الاتصال الجنسي، فللمرأة أن ترفع أمرها إلى القضاء، فيحكم بالتفريق بينهما، دفعاً للضرر عنها، إذا لا ضرر ولا ضرار في الإسلام.

هـ- التطليق لمضارة الزوجة، فإذا ضار الزوج زوجته وآذاها وضيق عليها ظلماً، كأن امتنع من الإنفاق عليها، فللمرأة أن تطلب من القاضي تطليقها، فيطلقها عليه جبراً، ليرفع الضرر والظلم عنها، قال تعالى: ﴿ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا ﴾ البقرة: ٢٣١، وقال تعالى: ﴿ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ ﴾ البقرة: ٢٢٩.

ومن مضارة المرأة ضربها بغير حق، وقد ذهب بعض الأئمة إلى جواز التفريق بين المرأة وزوجها المعسر، إذا عجز عن النفقة، وطلبت هي ذلك؛ لأن الشرع لم

---

(١) رواه البخاري في صحيحه: الطلاق، باب الخلع وكيف الطلاق فيه.

يكلفها الصبر على الجوع مع زوج معدم، ما لم تقبل هي ذلك من باب الوفاء ومكارم الأخلاق[1].

١٢- الثقة وحسن الظن:

إن سوء الظن هو الذي يدفع إلى التجسس والتحسس، واجتراح الغيبة وهتك الأعراض، ولذلك نهى الله عز وجل عنه وقاية من نتائجه البغيضة، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞ﴾ الحجرات: ١٢، وأقبح ما يكون سوء الظن بين الزوجين والأقارب.

وقد علّم الرسول الحكيم ﷺ أصحابه رضي الله عنهم كيف يعالجون ما يخطر ببالهم من سوء الظن بأهليهم، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن أعرابياً أتى رسول الله ﷺ فقال: إن امرأتي ولدت غلاماً أسود، وإني أنكرته، فقال له رسول الله ﷺ: «هل لك من إبل؟»، قال: نعم، قال: «فما ألوانها؟»، قال: حمر، قال: «هل فيها من أورق؟»، قال: إن فيها لورقاً، قال: «فأنى ترى ذلك جاءها» قال: يا رسول الله، عرق نزعه، فقال ﷺ: «فلعل ابنك هذا نزعه عرق» ولم يرخص له في الانتفاء منه[2].

وفي هذا التوجيه الحكيم، دفع لسوء الظن الذي حصل للرجل تجاه امرأته، وإعادة لحسن الثقة بينهما.

١٣- حق الإرث:

سبق الإشارة إلى ذلك، وقد ثبت لها الربع أو الثمن بنص القرآن الكريم؛ قال الله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ ٱلرُّبُعُ مِمَّا تَرَكۡتُمۡ إِن لَّمۡ يَكُن لَّكُمۡ وَلَدٞۚ فَإِن كَانَ لَكُمۡ وَلَدٞ فَلَهُنَّ ٱلثُّمُنُ مِمَّا تَرَكۡتُم﴾ النساء: ١٢.

ولم يرد لفظ الزوجة مقترناً بذم في القرآن الكريم إلا في مرة واحدة، عند تثبيطها الزوج عن الطاعة، وقد رغب الشرع الأزواج في العفو عن أزواجهم في نفس الآية؛

---

(١) ينظر: ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده: ٣٤٨.

(٢) رواه البخاري في صحيحه: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب من شبه أصلاً معلوماً بأصل مبين.

قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ مِنْ أَزْوَٰجِكُمْ وَأَوْلَٰدِكُمْ عَدُوًّا لَّكُمْ فَٱحْذَرُوهُمْ وَإِن تَعْفُواْ وَتَصْفَحُواْ وَتَغْفِرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ التغابن: ١٤.

د- باعتبارها أما:

لقد أنزل الإسلام الأم منزلة كريمة، فوق كونها ابنة وزوجة وأختاً، لقد رفعها إلى قمة العز والوقار، ومنحها تاج المحبة الصادقة، والتضحية الكبيرة، والصبر العميق.

ولم يقترن لفظ الأم البشرية بذم في القرآن بل ورد الإشفاق عليها بسبب عنائها وجهدها في الحمل والولادة والتربية، قال تعالى: ﴿ وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ إِحْسَٰنًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا ﴾ الأحقاف: ١٥، وقال ﷺ لمن سأله عن أحق الناس وأولاهم بحسن صحبته: قال: «أمك» ثلاثاً، وفي الرابعة قال: «أبوك»[1]، فقد خص الأم بثلاثة أرباع الرعاية والإحسان، وإذا كانت حقوق الزوجة كثيرة، فحقوق الأم أكثر، لأن الزوجة قد لا تكون أماً.

أ- حق إكرامها والبر بها:

لا يعرف التاريخ ديناً ولا نظاماً كرم المرأة باعتبارها أماً، وأعلى من مكانتها مثل الإسلام، لقد أكد الوصية بها، وجعلها تالية للوصية بتوحيد الله وعبادته، وجعل برها من أصول الفضائل، كما جعل حقها آكد من حق الأب، قال تعالى: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيرًا ﴾ الإسراء: ٢٣ - ٢٤.

وجاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، أردت أن أغزو، وقد جئت أستشيرك، فقال: «هل لك من أم؟»، قال: نعم، قال: «فالزمها فإن الجنة عند رجليها»[2]، وقد أمر الرسول ﷺ ببر الأم وإن كانت مشركة كما سبق ذكر ذلك في حديث أسماء بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنهما.

---

(١) رواه البخاري في صحيحه: الأدب، باب من أحق الناس بحسن الصحبة؛ ورواه مسلم في صحيحه: البر والصلة والأدب، باب بر الوالدين.

(٢) رواه النسائي في سننه: الجهاد، باب الرخصة في التخلف لمن له والدة.

وكانت بعض الشرائع تهمل قرابة الأم، ولا تجعل لها اعتباراً، فجاء الإسلام يوصي بالخالات والأخوال، فقد أتى النبي ﷺ رجل فقال: إني أذنبت، فهل لي من توبة؟ فقال: «هل لك من أم؟»« قال: لا، قال: «فهل لك من خالة؟» قال: نعم، قال: «فبرها»[1].

٢- حق النفقة:

إن نفقة الوالدين واجبة بالكتاب والسنة والإجماع على أولادهم، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًاۚ ﴾ الإسراء: ٢٣، وقال سبحانه: ﴿ وَصَاحِبْهُمَا فِى ٱلدُّنْيَا مَعْرُوفًاۖ ﴾ لقمان: ١٥، وهذا في الوالدين الكافرين، فالوالدان المسلمان أولى، والإنفاق عليهما عند الحاجة من أعرف المعروف.

وقال ﷻ: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا ﴾ الإسراء: ٢٣، وذلك لما في كلمة (أف) من الإيذاء لهما، ومن المعلوم أن ترك الإنفاق عليهما عند الحاجة، وقدرة الولد على الإنفاق أكثر إيذاء لهما من كلمة (أف) فكان في النهي عن قول (أف) نهي عما هو أشد منها، كعدم الإنفاق عليهما عند الحاجة، بدلالة الأولى، وبذلك أيضاً، يكون الإنفاق عليهما واجباً.

وقال ﷺ: «إن من أطيب ما أكل الرجل من كسبه، وولده من كسبه»[2]، فإذا كان كسب الولد هو كسب والده، كانت نفقة الوالد في هذا الكسب، لأن نفقة الإنسان في كسبه، وقد انعقد الإجماع على أنه يجب على الولد الموسر، نفقة أبويه المعسرين، اللذين لا كسب لهما ولا مال[3].

٣- حق الحضانة:

هذا مبحث عريض من مباحث الفقه الإسلامي، تعددت فيه الأقوال وتنوعت فيه الأحكام، انطلاقاً من النصوص القرآنية الصريحة، والظاهرة المحتملة، والأم عند الجميع هي صاحبة الحق في الحضانة قبل غيرها.

---

(١) رواه الترمذي في جامعه: في البر والصلة، باب بر الخالة.

(٢) رواه أبو داود في سننه: البيوع، باب في الرجل يأكل من مال ولده.

(٣) ينظر: موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي: ٢/ ١٠٦٢.

٤- حق صلة رحمها:

إن حق صلة الرحم على العموم ثابت بالكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ﴾ النساء: ١، وقال سبحانه وتعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَصِلُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ ﴾ الرعد: ٢١.

وقال ﷺ: «لا يدخل الجنة قاطع رحم»[١].

ولمكانة صلة الرحم في الإسلام حث عليها الكتاب والسنة بصيغ مختلفة، فيها التهديد والوعيد، وفيها الترغيب والتحبيب، وفيها العام، وفيها الخاص المرتب كهذه الرواية: عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: جاء رجل فقال: يا رسول الله، من أحق الناس بحسن الصحبة؟ قال: «أمك، ثم أمك، ثم أمك، ثم أبوك، ثم أدناك أدناك»[٢]، وهكذا قدمت الأم في حق الحضانة، وقدمت في صلة الرحم.

٥- حق الولاية المالية على الصغار:

حق الولاية على مال الصغير ذكراً كان أو أنثى - عند المالكية - : للأب، ثم لوصيه، ثم لوصي وصيه، وإن بعد، ثم للحاكم، أو من يقيمه، ولا ولاية للجد، ولا للأخ، ولا للعم، ولا لغيرهم من الأقارب، إلا بإيصاء من الأب أو من وصيه[٣].

وعند الشافعية: ولي الصغير - ذكراً كان أو أنثى - أبوه ثم جده (أبو الأب) وإن علا، ثم وصيهما - أي وصي من تأخر موته منهما، لقيامه مقامهما - ولو كان الوصي أما، بل هي أولى بالإيصاء، ثم القاضي العدل الأمين[٤]، لحديث رسول الله ﷺ: «السلطان ولي من لا ولي له»[٥]، فعلى مذهب الشافعي يكون للأم حق الولاية على الصغار في حالة عدم وجود الأب والجد ووصيهما.

---

(١) رواه البخاري في صحيحه: الأدب، باب إثم القاطع.

(٢) مسلم، البر والصلة والأدب، باب بر الوالدين وأنهما أحق به.

(٣) ينظر: المفصل في أحكام المرأة: ١٠/ ٣٢٠ رقم ١١٠٤٨.

(٤) ينظر: المفصل في أحكام المرأة: ١٠/ ٣١٨ رقم ١١٠٤٠.

(٥) رواه أبو داود في سننه: النكاح، باب في الولي.

٦- حق الإرث:

وقد ثبت بالكتاب، قال الله تعالى: ﴿ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ﴾ النساء:١١، ولها في مسألة خاصة تسمى الغرّاوين ثلث الباقي، حفاظاً على القاعدة العامة: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ﴾ النساء: ١١، فإن كانت جدة وارثة فلها السدس بالسنة[١].

وكل من تدبر في حقوق الأم يجدها آكد وأثبت، لاعتمادها في الغالب على النصوص المحكمة، وعلى المقاصد المعتبرة.

هـ - باعتبارها أختاً:

الأخت تستحق على أخيها الذي يلي أمرها عن طريق الالتزام القضائي أو عن طريق اللزوم الإسلامي، حق التربية والتثقيف، وحق رعاية مالها إن كان لها مال مستقل، وحق التزويج، وحق حماية العرض، وحق صلة الرحم، وحق النفقة، وحق الإرث وغير ذلك، فهي بمنزلة البنت في ذلك.

أما حق الإرث فقد جاء منصوصاً عليه بصفتها أختاً لأم في قوله تعالى: ﴿ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِن كَانُوا أَكْثَرَ مِن ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ ﴾ النساء: ١٢، فالأخوة هنا من الأم، والأم لا تحجب الإخوة مطلقاً، وبشأن الأخوات الشقيقات والأخوات لأب، قال تعالى: ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِن كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ﴾ النساء: ١٧٦.

وأما حق النفقة، فقد ورد في قوله ﷺ: «من عال ثلاث بنات أو ثلاث أخوات، أو أختين أو ابنتين، فأدبهن وأحسن إليهن، وزوجهن، فله الجنة»[٢]، وفي هذا الحديث حقوق أخرى غير النفقة غير أنه للتحبيب والترغيب.

---

(١) الموطأ. ٣/ ١١٠ - رقم: ٣٢٣. حديث قبيصة بن ذؤيب.

(٢) رواه أبو داود في سننه: الأدب، باب في فضل من عال يتيماً.

وبعد فالإسلام كرم المرأة، وكفل لها حقوقاً على مختلف المستويات، في إطار تكاملها مع أخيها الرجل، وفي إطار الاحتياطات الكافية لسلامة استقرارها الأسري؛ ولذلك فمن واجبها اليوم، وأكثر من أي وقت مضى أن تشكر الله تعالى على نعمه، فتطالب بالمزيد من تطبيق الإسلام في منابعه الصافية، الخالية من شوائب العصور، حتى تطهر مجتمعها، وتنقذ البشرية الحائرة التي ضلت الطريق، فقننت الشذوذ والتوارث به، وطالبت وتطالب بتعدد أشكال الأسرة البشرية، وتسعى لتعميم الهبوط البشري نحو درك البهيمية، كما حدث في مؤتمر بكين وغيره؛ وإن عقلاء العالم لينتظرون رسالة المرأة المسلمة لإعادة قطار المسيرة البشرية إلى سكته الطبيعية التي هي فطرة الله وصبغته؛ ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ البقرة: ١٤٣.

المرأة المسلمة والاتفاقيات الدولية:

أولاً – دراسة حول وثيقة مؤتمر السكان المنعقد بالقاهرة:

لقد تعرض بعض الباحثين لفحوى المؤتمر الدولي للسكان والتنمية، الذي انعقد في القاهرة من الخامس إلى الثالث عشر من شهر سبتمبر ١٩٩٤، ملخصين اعتراضهم في أنه يطالب بحرية العلاقات الجنسية لكافة الأعمار، بما في ذلك المراهقين، بعيداً عن رابطة الزواج ورغم أنف ذويهم، كما يطالب بإباحة الإجهاض، وإباحة العلاقات المثلية كوسائل لمنع الحمل.

ولو اقتصر الأمر على ذلك فحسب لأمكن القول أنه لا يمكن إقرار مثل هذه المطالب خاصة في البلدان الإسلامية، لأن القرآن يطالب المؤمنين والمؤمنات بالحفاظ على فروجهم، ويوصي بالزواج وتكوين الأسرة ورعايتها، كدعامة أساسية للمجتمع، وينص على احترام الوالدين وطاعتهما إلا إذا طالبا بالشرك بالله، كما حرم القتل، ولعن اللواط والسحاقيات، أي أن النص القرآني صريح الوضوح ولا يمكن لأي إنسان سواء أكان من العلماء أو من أعضاء المجالس النيابية أن يتحايل عليه أو يتلاعب به.

إلا أن برنامج المشروع الذي وافقت عليه اللجنة التحضيرية للمؤتمر الدولي للسكان والتنمية، في دورتها الثالثة التي عقدت في نيويورك، في الفترة من ٢٠ إلى

٢٢ أبريل ١٩٩٤، والذي انعقد في القاهرة لمجرد التوقيع عليه وإقراره كوثيقة دولية ملزمة، يتضمن ما هو أخطر من ذلك: إذ أنه يطالب الحكومات بكافة هيئاتها وخاصة الدينية والتشريعية، على تغيير القوانين وإزالة العوائق والاستعانة بكافة وسائل الإعلام لتعبئة الرأي العام تأييداً للإجراءات المقترحة والعمل على تحقيقها وإنجاحها.

فبخلاف مسألة الإباحية الجنسية المدمرة للروابط الأسرية وللبنية الاجتماعية، الأمر الذي تعجز الكلمات عن وصف جسامته، فإن برنامج عمل المؤتمر يتضمن قضايا أخرى لا تقل أهمية وخطورة، ومنها: الإصرار على ضرورة الاعتماد الشديد على القطاع الخاص ليساهم في عملية تحديد النسل والفساد الجنسي في حرية مطلقة مع إضفاء ثقل سياسي لنشاطه بضمان الحكومات المحلية، وتناول قضية السكان الأصليين بصورة مشكوك فيها، تجعل منها مجالاً لمزيد من التوغل الاستعماري والانقسامات الداخلية، وقضية المشردين داخلياً وخارجياً دون الإفصاح عن هويتهم، وقضية الهجرة والربط بينها وبين السكان الأصليين والأقليات والتي تتيح إمكانيات تلاعب وتحايل وفقاً لما هو مقصود منها!

أما الحقوق الجنسية والتناسلية فتتمثل بخلاف ما هو وارد في بيانات إعلان حقوق الإنسان، فيما يطلق عليه البرنامج "حجر الزاوية" الذي هو: "الاعتراف بالحق الأساسي لجميع الأزواج والأفراد في أن يقرروا بأنفسهم وبمسؤولية عدد أولادهم وفترة التباعد فيما بينهم والاعتراف أيضاً بالحق في التمتع بأعلى مستوى ممكن من الصحة الجنسية والتناسلية..." أي أن حجر الزاوية هذا يتلخص في عبارتي، "تحديد النسل" و "التمتع" أما المعنى الكامن في عبارتي "الأزواج والأفراد" فهو واضح الدلالة على إباحة الحمل خارج إطار الزواج الشرعي.

ولم يغفل واضعوا البرنامج إضافة توضيح جوهري آخر هو: "يجب أن تكون الوسائل المتاحة سهلة المنال ورخيصة التكاليف ومقبولة ومريحة لمن يستعملها سواء كان امرأة أو رجلاً أو مراهقاً".

ومن أخطر ما تتسم به هذه الوثيقة أنها لا تعرض ما تحتوي عليه من شراك أو سموم بصورة واحدة، وإنما هي مصاغة في بنود مندسة، متفرقة على عدة أبحاث

حتى يصعب التقاطها أو يصعب الربط بينها، خاصة وأن كثيراً منها وارد بعبارات غامضة ملتوية الصياغة والمرمى.

وأقل ما يمكن أن يوصف به أنه عملية تدميرية شاملة لكافة القيم الدينية والأخلاق والروابط الأسرية والبنية الاجتماعية والاقتصادية.

إنه عملية محاصرة للعالم الثالث بعامة وللإسلام بخاصة، تحت لواء منظمة الأمم المتحدة ومؤسساتها، وتحت مسمى السكان والتنمية.

وتجدر الإشارة إلى أن الإسلام الذي يزعمون أنه السبب الرئيسي في تخلف العالم الثالث وفي تخلف المرأة، قد أوجد عدداً من النقاط التي يتشدق بها واضعوا هذا البرنامج ومنها: إصرارهم على تعميم الرضاعة الثديية، وهو ما نص عليه القرآن وحدده بحولين، ولم يهتموا بهذه القضية إلا لأن فترة الرضاعة عادة ما تكون مانعة للحمل، ومنها المطالبة بالعمل "على اعتماد المرأة على نفسها اقتصادياً و "حقها في ملكية الأراضي" و "حقها في وراثة الممتلكات" . وكلها قضايا واردة في القرآن ولها تشريعها وتمارس فعلاً منذ أربعة عشر قرناً، فما الجديد في التلويح بها على أنها من الوعود المبتكرة، إن لم يكن بغية استغلالها أو الاستعانة بها لمآرب أخرى؟ [1] .

وسأورد بيان مجمع البحوث الإسلامية بشأن هذا المؤتمر في ختام هذا البحث.

ثانياً: دراسة حول وثيقة مؤتمر المرأة المنعقد في بكين ١٩٩٥.

أ- حول الوثيقة:

لقد هدف المؤتمر إلى "المساواة والتنمية والسلم" وينص على أن مجالات الاهتمام بالأساس هي: تمكين المرأة مع مراعاة، تنوع النساء وأحوالها.

ونطالع في الجزء المعنون "الهدف الاستراتيجي طاء١" البند ٢٣٠ د من الوثيقة والذي ينص على: "وجوب الحد من نطاق أية تحفظات على الاتفاقية، وصياغة أية تحفظات بأقصى قدر ممكن من التحديد والدقة، وضمان: عدم تعارض أي تحفظ مع موضوع الاتفاقية والغرض منها، أو تعارضه بشكل آخر مع قانون المعاهدات الدولي، واستعراض تحفظاتها بشك دوري، بهدف سحبها على وجه السرعة.

---

(١) ينظر: المرأة والنظام العالمي؛ رؤية إسلامية، بحث مقدم لندوة حقوق المرأة وواجباتها في الإسلام: ٢/ ٢٤١ - ٢٥٣.

ويسبق هذا البند بند آخر أكثر اقتضاباً ينص على "النظر في سحب التحفظات على اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز صد المرأة" (٢٣٠ ج).

وتلزم الاتفاقية الدول الأطراف "تنفيذ الاتفاقية عن طريق استعراض جميع القوانين والسياسات والممارسات والإجراءات لتحديد ما إذا كانت متمشية مع الالتزامات المبينة في الاتفاقية، وتنقيح جميع القوانين والسياسات والممارسات والإجراءات التي لا تتمشى معها وجعلها مطابقة للالتزامات الدولية المبينة في الاتفاق." (٢٣٠ ح).

فنحن حيال وثيقة ملزمة، تطالب بالحد من أية تحفظات، ويتعين على الحكومات تنفيذها مع خضوعها للمساءلة، وإن هذا البرنامج جزء لا يتجزأ من برنامج أوسع!؟

٢- الانفلات الأخلاقي:

تعيد الوثيقة أو ما يطلقون عليه: "منهاج العمل" طرح قضايا قد تم رفضها أو تعديلها أو التحفظ عليها في مؤتمر السكان.

وينص البند ٩٧: "وتشمل الحقوق الجنسية حق الفرد ذكراً كان أم أنثى، في أن يتحكم في المسائل المتصلة بحياته الجنسية، وأن يتخذ القرارات المتعلقة بها.. وعلاقات المساواة بين الرجال والنساء في مسائل العلاقات الجنسية والإنجاب بما في ذلك الاحترام الكامل للسلامة المادية للجسم البشري، التي تتطلب القبول المتبادل والاستعداد لتحمل المسؤولية عن نتائج السلوك الجنسي".

ويطالب البند ٩٨ من ضمن ما يتناوله "الأساليب المأمونة والفعالة لتنظيم الأسرة.. والاعتراف بحق النساء والرجال في تلقي المعلومات وفي الحصول على أساليب أخرى لتنظيم الخصوبة".

ويندد البند ٩٩ بمرض الإيدز وأثره المدمر على "صحة المرأة وخاصة على صحة الفتيات المراهقات والشابات والنساء والفتيات المراهقات اللاتي لا يمتلكن القدرة على الإصرار على الممارسات الجنسية المأمونة".

وهذه الإباحيات ليست قاصرة على الجزء المذكور آنفاً وإنما تتناثر عبر أقسام الوثيقة من قبيل ما يجب أن تعمله الحكومات من: "إعطاء الأولوية لتعزيز وحماية

تمتع المرأة والرجل بالكامل وعلى قدم المساواة بجميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية بدون أي نوع من التمييز (بند ٢٣٢) و الاهتمام بتلبية الحاجات التثقيفية والخدمية للمراهقين لكي يتمكنوا من معالجة الجانب الجنسي من حياتهم معالجة إيجابية ومسؤولة (٢٦٧).

ولا تتحدث الوثيقة عن الزواج أو عن أنه الرباط الشرعي الذي يجمع بين الرجل والمرأة في إطار اجتماعي هو الأسرة، التي تمثل نواة المجتمع، لكنها ترى أن الزواج المبكر يعوق التعليم، وعادة ما تصاحب هذه العبارة عبارة ختان الإناث، وتطالب بتحريم الختان، ورفع سن الزواج.

ولا ترد عبارة الوالدين إلا وتكون مصحوبة بعبارة أو كل من تقع عليه مسؤولية الأطفال مسؤولية قانونية (٧٩، ٨٥ب، ١٠٧ و ط ل م، ١٠٨ هـ، ١٠٩ ك، ٢٥٩... إلخ) وهي عبارة تشير إلى مختلف أنواع الأسرات بما فيها الأسرات المثلية وحق الشواذ في الحصول على أطفال، وحق هؤلاء الرجال في الحصول على إجازة والدية (البند ١٨١ ج وغيره) لتربية الأطفال !

وبما أن التلاعب بالألفاظ من السمات الرئيسية لهذه الوثيقة فلابد من مراجعة كل هذه البنود مع ما ورد في وثيقة السكان، ورفض هذه الإباحيات التي لا تتفق وتعاليم الإسلام، وخاصة ما ورد أيضاً بشأن الإجهاض، مع مراعاة أن التحكم في الصحة الإنجابية هي عبارة رمزية تعني حق الإجهاض والحق في العلاقات الجنسية خارج إطار الزواج ومنح أو امتداد هذه الحقوق لتشمل كافة الأعمار، وأن عبارة أسلوب حياة هي شفرة للشذوذ الجنسي للوطيين والسحاقيات وأية علاقات أخرى خارج إطار الزواج كما تتضمن الاعتراف بحق تكوين أسر مثلية، يتضمن حقهم في الحصول على أطفال عن طريق تأجير البطون للوطيين والتلقيح الصناعي للسحاقيات وهو ما لا تقره الأديان السماوية ولا أية أخلاق.

٣- التعليم:

تطالب الوثيقة بحق المرأة في التعليم على قدم وساق كالرجل، وهو ما لا يخالف تعاليم القرآن من حيث المبدأ، إلا أنها تدرج العديد من الإباحيات التي يجب رفضها أو التحفظ عليها من قبيل: توفير إطار تعليمي يقضي على جميع الحواجز

التي تحول دون تعليم الحوامل من المراهقات والأمهات الشابات" (٨٢ ز) و "إزالة كل الحواجز التي تعترض إلحاق الفتيات الحوامل والأمهات الشابات بالمدارس" (٨٥ ق)، "إزالة الحواجز القانونية والتنظيمية التي تعترض التثقيف (في مجال الصحة الجنسية والإنجابية) في إطار التعليم الرسمي (بشأن مسائل الصحة النسائية) (٨٥ ك).

كما تطالب الوثيقة بعمل كتب تعليمية "خالية من القوالب الجامدة المتعلقة بالهوية الجنسية" (٨٥ أ) ويطلق عليها في النص الإنجليزي GENDER STEREOTYPES أي الأشكال النمطية الاجتماعية، ووضع برامج تعليمية للشباب بها خدمات متكاملة تتصل بحياة الشباب الجنسية لزيادة وعيهم ... وتفادي الحمل غير المرغوب فيه وتفشي الأمراض" ... إلخ (٨٤ ل)، و "تصميم وتوفير برامج تعليمية عن طريق الحملات الإعلامية المبتكرة، وبرامج التعليم المدرسية والمجتمعية لزيادة الوعي بالمساواة بين الجنسين وعدم حصر الأدوار بين النساء والرجال داخل الأسرة في قوالب جامدة على أساس نوع الجنس)) (١٨٢ ب)، وهو ما يصفونه بعبارة GENDER EQUALITY AND NON STEREOTYPED ROLES

وبخلاف ما يرد من انحراف في هذه العبارة والعديد غيرها والتي ترفض حقيقة أن لكل من الرجل والمرأة خصائصه التي خلقها الله سبحانه وتعالى، فهي عبارة تتضمن أيضاً فكرة أن هذه الفوارق ناجمة عن "أدوار" نمطية ناجمة عن التنشئة.

ومن هنا يمكن القول بأن المسعى الأساسي للمؤتمر الماثل في فرض المساواة على قدم وساق بين الرجل والمرأة بالمفهوم الغربي يتنافى كلية مع ما نؤمن به من تعاليم دينية وقيم إنسانية أو مساواة تحترم وتلتزم خصائص كل من الرجل والمرأة.

٤- الدين:

لا ترد أية إشارة إلى الله سبحانه وتعالى، ولا إلى إدخال التعليم الديني في المناهج التعليمية، بل ترى الوثيقة تقارباً شديداً بين الدين والتطرف، أو أنه من "الحواجز" التي تصادفها المرأة (٨٤)، وترى الوثيقة إعطاء الأولوية لتعزيز وحماية تمتع

المرأة والرجل بالكامل وعلى قدم المساواة بجميع حقوق الإنسان والحريات الأساسية بدون أي نوع من التمييز على أساس العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين...» (٢٣٢ أ).

فإذا ما ربطنا بين هذا البند وذلك الذي تطالب فيه الوثيقة برفع أية عوائق وتغيير القوانين حتى الدينية منها لأدركنا موقفها من الدين[١].

وقد أصدر مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف بياناً حول مؤتمر المرأة ببكين سأورده ملحقاً بهذا البحث.

ثالثاً: اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة:

أورد هنا ملخصاً لما أورده الأستاذ الدكتور عبد الناصر أبو البصل في بحثه المقدم للمجمع في الدورة السابعة عشرة بعمان:

١. الأساس الذي بنيت عليه الاتفاقية:

تعد فكرة «المساواة» بين الناس جميعاً هي القاعدة التي انطلقت منها الاتفاقيات والمواثيق المعاصرة، ومن تطبيقات المساواة، المساواة بين الذكر والأنثى في كل مناحي الحياة، وهو ما سطره الإعلان سنة ١٩٦٧م ثم الاتفاقية سنة ١٩٧٩م اللذان استخدما مصطلحاً مضاداً للمساواة وهو «التمييز» بسبب الجنس، ومن هنا جاء في المادة الأولى من الاتفاقية ما نصه: «لأغراض هذه الاتفاقية يعني مصطلح «التمييز ضد المرأة» أي تفرقة أو استبعاد أو تقييد يتم على أساس الجنس ويكون من آثاره أو أغراضه توهين أو إحباط الاعتراف للمرأة بحقوق الإنسان والحريات الأساسية في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية أو في أي ميدان آخر، أو توهين أو إحباط تمتعها بهذه الحقوق أو ممارستها لها، بصرف النظر عن حالتها الزوجية وعلى أساس المساواة بينها وبين الرجل.

ومما يؤكد هذه الفكرة ما جاء في ديباجة الاتفاقية من اعتبار المساواة هدفاً منشوداً في قولها: «وإذ نؤمن بأن إقامة النظام الاقتصادي الدولي الجديد، القائم على الإنصاف والعدل سيسهم إسهاماً بارزاً في النهوض بالمساواة بين الرجل والمرأة.

---

(١) ينظر: المرأة والنظام العالمي؛ رؤية إسلامية، بحث مقدم لندوة حقوق المرأة وواجباتها في الإسلام: ٢/ ٢٥٧ – ٢٦٣.

٢. النقاط الإيجابية في الاتفاقية:

في الاتفاقية مسائل تشجع عليها الشريعة الإسلامية، ولا تتعارض معها، ولا محذور فيها، والواجب عليها التركيز عليها وتشجيع العمل بها لما فيها من تحقيق للمصالح المشروعة، ودرء للمفاسد الممنوعة المحظورة شرعاً، في مجال الأسرة والمرأة، وأهم هذه المسائل أو النقاط ما يلي:

١- تنص الفقرة (٢) من المادة (٤) على أن "لا يعتبر اتخاذ الدول الأطراف تدابير خاصة تستهدف حماية الأمومة، بما في ذلك تلك التدابير الواردة في هذه الاتفاقية، إجراء تمييزياً" فهذه الفقرة جعلت ما يتعلق بحماية الأمومة من تدابير خارجة عن نطاق مفهوم "التمييز" ضد المرأة، والواجب إظهار أهمية "الأمومة" وضرورتها وتفصيل أحكامها خاصة في هذا العصر الذي تكاد تضمحل فيه "مرتبة أو وظيفة الأمومة" لدى كثير من المجتمعات حرصاً على مكاسب أخرى تحققها المرأة!!

فالمرأة التي تجد أن عملية الإنجاب وإنشاء الأسرة والقيام بوظيفة الأمومة والحضانة سيحقق لها مكاسب متعددة، وتضمن أنه لن يكون الإنجاب والارتباط بالأسرة مضيعاً لحقوقها ومرهقاً لها؛ فإنها - والحالة هذه - ستقبل على هذه الوظيفة التي جبلت عليها وأعدها الله سبحانه للقيام بها على وفق سننه في هذا الكون.

٢- البند (و) من الفقرة (١) من المادة (١١) تثبت "الحق في الوقاية الصحية وسلامة ظروف العمل، بما في ذلك حماية وظيفة الإنجاب".

٣- الفقرة (٢) من المادة (١١) تقول: "توخيا لمنع التمييز ضد المرأة بسبب الزواج أو الأمومة، ضماناً لحقها الفعلي في العلم، تتخذ الدول الأطراف التدابير المناسبة:

أ- لحظر الفصل من الخدمة بسبب الحمل أو إجازة الأمومة والتمييز في الفصل من العمل على أساس الحالة الزوجية، مع فرض جزاءات على المخالفين؛

ب- لإدخال نظام إجازة الأمومة المدفوعة الأجر أو المشفوعة بمزايا اجتماعية مماثلة دون فقدان للعمل السابق أو للأقدمية أو للعلاوات الاجتماعية؛

ج- لتشجيع توفير الخدمات الاجتماعية المساندة اللازمة لتمكين الوالدين من: الجمع بين الالتزامات العائلية وبين مسؤوليات العمل والمشاركة في الحياة العامة، ولا سيماً عن طريق تشجيع إنشاء وتنمية شبكة من مرافق رعاية الأطفال؛

د- لتوفير حماية خاصة للمرأة أثناء فترة الحمل في الأعمال التي يثبت أنها مؤذية لها.

٤- المادة (١٢) تنص أيضاً على وجوب أن:

أ- تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في ميدان الرعاية الصحية من أجل أن تضمن لها، على أساس المساواة بين الرجل والمرأة، الحصول على خدمات الرعاية الصحية، بما في ذلك الخدمات المتعلقة بتنظيم الأسرة.

ب- بالرغم من أحكام الفقرة (١) من هذه المادة تكفل الدول الأطراف للمرأة خدمات مناسبة فيما يتعلق بالحمل والولادة وفترة ما بعد الولادة، موفرة لها خدمات مجانية عند الاقتضاء، وكذلك تغذية كافية أثناء الحمل والرضاعة.

٥- وفي مسائل الأهلية التعاقدية والمالية تنص الفقرات (١) و (٢) و (٣) من المادة (١٥) على ما يأتي:

أ. تعترف الدول الأطراف للمرأة بالمساواة مع الرجل أمام القانون.

ب. تمنح الدول الأطراف المرأة، في الشؤون المدنية، أهلية قانونية مماثلة لأهلية الرجل، وتساوي بينها وبينه في فرص ممارسة تلك الأهلية، وتكفل للمرأة بوجه خاص حقوقاً مساوية لحقوق الرجل في إبرام العقود وإدارة الممتلكات، وتعاملهما على قدم المساواة في جميع مراحل الإجراءات القضائية.

ج. تتفق الدول الأطراف على اعتبار جميع العقود وسائر أنواع الصكوك الخاصة التي يكون لها أثر قانوني يستهدف الحد من الأهلية القانونية للمرأة باطلة ولاغية.

وكذلك الفقرة (ب) من المادة (١٣) التي تنص على أن تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في المجالات الأخرى للحياة الاقتصادية والاجتماعية لكي تكفل لها على أساس المساواة بين الرجل والمرأة نفس الحقوق ولا سيماً: الحق في الحصول على القروض المصرفية، والرهون العقارية،

وغير ذلك من أشكال الائتمان المالي، وفي المعنى نفسه أيضاً الفقرة (ز) من المادة (١٤).

٦-وفي مسائل الأسرة والأحوال الشخصية، ما نصت عليه المادة (١٦) فقرة (١) بند (أ) و (ب) حيث أوجبت المادة على الدول اتخاذ التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في كافة الأمور المتعلقة بالزواج والعلاقات العائلية وبوجه خاص على أساس المساواة بين الرجل والمرأة:

أ- نفس الحق في عقد الزواج.

ب- نفس الحق في حرية اختيار الزوج، وفي عدم عقد الزواج إلا برضاها الحر الكامل.

٣. ثالثاً: المحاذير والسلبيات الواردة في نصوص الاتفاقية:

هناك عدة محاذير تترتب على بعض نصوص الاتفاقية فيما إذا طبقت واعتبر ما يتعارض معها من التشريعات الداخلية منسوخاً، ولهذا السبب تحفظت معظم الدول الإسلامية التي انضمت للاتفاقية على بعض موادها وفقراتها لمخالفة تلك المواد أو الفقرات لأحكام الشريعة الإسلامية، ومن أهم المسائل التي تتعارض مع الشريعة:

أولاً: مسائل الميراث:

من المعلوم أن قواعد الميراث في الشريعة الإسلامية لا تقوم على مبدأ تساوي جميع الأقارب أو الورثة باقتسام التركة فهناك حالات تأخذ الأنثى فيها نصف نصيب الذكر وفق مبدأ: للذكر مثل حظ الأنثيين كما لو مات شخص وترك ولداً وبنتاً.

كما أن هناك حالات يمتنع فيها الميراث لاختلاف الدين وغيرها من الحالات التي تتعارض مع ما قررته الفقرة (أ) من المادة (١٣) من الاتفاقية التي أوجبت التساوي بين الرجل والمرأة في الحق في الاستحقاقات العائلية.

ثانياً: مسائل الحقوق الزوجية:

حيث توجب الاتفاقية تطبيق مبدأ المساواة ومنح المرأة نفس الحقوق والمسؤوليات أثناء الزواج وعند فسخه، وهذا النص واضح الدلالة في منح المرأة

حقوقاً ومسؤوليات مثل: ما للرجل من حقوق وما عليه من مسؤوليات أثناء انعقاد الزواج، وكذلك سيمنحها مثل ما للرجل عند فسخ الزواج، وبتطبيق هذا المفهوم نجد أنه يتعارض مع أحكام عقد الزواج في مواضع متعددة، وعلى سبيل المثال يرتب عقد الزواج النفقة حقاً للزوجة على زوجها، وهذا حق للمرأة وهو واجب والتزام على الزوج، وبناء على نص الفقرة (ج) الآنفة الذكر سيكون للزوج على زوجته النفقة، وكذلك الحال في المهر والحضانة، وهذا يؤدي إلى تشويه نظام الأسرة وعقد الزواج باعتباره أساساً له، لإدخال تعديلات جديدة غريبة عن التشريع؛ فتكون كالجسم الغريب يدخل الجسم، وبالتالي سيحكم عليه بالرفض وعدم القبول.

أما في حالة فسخ العقد فهناك حالات تثبت الحق في طلب التفريق للزوج والزوجة على حد سواء، كما في حالة الشقاق والنزاع، والعيوب والأمراض، وهناك حالات يجوز فيها للمرأة طلب التفريق دون الرجل، بل لا يتصور مثلها في الرجل؛ كما في التفريق للإعسار عن دفع المهر أو النفقة، وهناك حالات يجوز فيها للرجل الانفراد بالتفريق كالطلاق بالإرادة المنفردة؛ ولكن هذا الحق ليس مطلقاً، وليس عبثياً بل له غاية ومقصد وهو أن يوقعه حسب ما قررت الشريعة.

ومن المسائل التي تم التحفظ عليها من قبل بعض الدول العربية ما نصت عليه الفقرة (٤) من المادة (١٥) حيث تقول: تمنح الدول الأطراف الرجل والمرأة نفس الحقوق فيما يتعلق بالتشريع المتصل بحركة الأشخاص وحرية اختيار محل سكناهم وإقامتهم، فهذا النص يمنح المرأة حق التنقل باعتباره "حرية" تشمل السفر والتنقل إلى أي مكان كما تشمل حرية اختيار محل السكنى والإقامة، وعند التطبيق ستصطدم هذه المادة بحالتين:

أولاهما: ما إذا قررت المرأة محل السكنى مخالفة بذلك محل سكنى الزوج أو الأسرة (في حالة البنت البالغة مثلاً) فالزوج مثلاً يعمل في مدينة معينة وأرادت الزوجة اختيار مدينة أخرى داخل الدولة نفسها أو خارجها محلاً للسكنى، فهل حق الزوج يماثله حق للزوجة؟ أو حق الأب يماثله حق البنت؟

ثانيهما: مسألة سفر المرأة دون إذن أو دون مشاورة أسرتها في حالة البنت أو زوجها إذا كانت متزوجة، فالتحفظ على هذا البند جاء لأنه مخالف لتعاليم الإسلام الذي يحرم على المرأة السفر وحدها حتى إلى بيت الله الحرام بقصد الحج، كذلك لا يمكن منح المرأة حرية اختيار مكان سكناها وإقامتها على اعتبار أنها تابعة لزوجها، ولا يمكن أن تختار السكن وحدها سواء أكانت متزوجة أم عزباء بالإضافة إلى أن اختيارها محل السكن وحدها يتنافى مع مقاصد عقد الزواج وأهداف تكوين الأسرة، والمحافظة على الأطفال ورعايتهم وتأمين الحياة الكريمة المستقرة لهم.

إلا أن الزوجة تملك الحق عند عقد الزواج أو بعده أن تشترط على زوجها أن لا يخرجها من بلدها، أو أن تسكن في بلد ما ولها إن خالف الزوج ذلك أن تطلب التفريق دون أن تخسر شيئاً من حقوقها الزوجية، فإذا اشترطت كان واجباً عليه الوفاء بتلك الشروط.

ثالثاً: مسائل إلغاء الفوارق بين الرجل والمرأة:

لقد رأينا من خلال تحليل نصوص الاتفاقية أنها تجعل المساواة بين الرجل والمرأة مبدأ مطلقاً مقدساً لا يحول أمامه شيء مهما كان، ولهذا نرى نصوص الاتفاقية تركز على إلغاء الفوارق حتى دخلت إلى المحور التربوي وطالبت بتفعيل مبدأ المساواة وإلغاء الفوارق، ومحاربة المفهوم النمطي عن دور المرأة في المجتمع وطالبت اتخاذ إجراءات معينة منها: تشجيع التعليم المختلط وغيره من أنواع التعليم التي تساعد في تحقيق هذا الهدف وهو القضاء على أي مفهوم نمطي عن دور المرأة، وتنقيح المناهج والبرامج والكتب الدراسية، وضرورة إحداث تغيير في الدور التقليدي للرجل وكذلك دور المرأة في المجتمع والأسرة، ومسألة زواج غير المسلم من المسلمة ((وهذه من المسائل التي تترتب على قاعدة المساواة، فإذا كان يجوز للرجل المسلم التزوج بالكتابية فالمرأة كذلك ينبغي السماح لها بالزواج من الكتابي طبقاً للقاعدة).

﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾ الكهف: ٥.

الملحق الأول

بيان من مجمع البحوث الإسلامية بمناسبة انعقاد المؤتمر الدولي للأمم المتحدة للسكان والتنمية بالقاهرة

توشك الأمم المتحدة أن تعقد في القاهرة، خلال شهر سبتمبر المقبل ١٩٩٤ في مؤتمرها الدولي للسكان والتنمية، لتناقش فيه مشروع برنامج عمل أعد من قبل، تناول في شق منه بعض أحكام الأسرة والعلاقات الجنسية بين الأزواج أو غيرهم، ومدى الحق في الإجهاض، وحق المراهقين في النشاط الجنسي.

والمطلع على هذا المشروع يرى أن ما زخر به من تعبيرات فضفاضة، وعبارات مطلقة، ومصطلحات مبتدعة، يوحي بأنه يرمي إلى تبني نقيض ما وضعه الإسلام من مقومات أساسية للأسرة، ويسمح بالإجهاض في غير الحالات التي تسمح فيها الشريعة الإسلامية بذلك، ويهدف إلى حماية العلاقات الجنسية التي تدور بين الجنس الواحد أو الجنسين المختلفين عن غير طريق الزواج الشرعي، بما يهدم القيم التي تحرص عليها الأديان السماوية جمعاء، ويؤدي إلى أن تشيع الفاحشة، وتتفشى الأمراض الوبيلة التي تنتقل عن طريق الاتصال الجنسي.

ومجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف، انطلاقا من تحمله تبعة الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة، ومن دوافع مسؤوليته عن بيان الرأي فيما يحدث من مشكلات اجتماعية أو غيرها، قد اجتمع في يوم الخميس ٢٦ من صفر سنة ١٤١٥ هـ/ الموافق ٤ من أغسطس سنة ١٩٩٤م، للنظر في مشروع برنامج العمل المشار إليه، وخلص إلى تأكيد الحقائق التالية:

أولاً: فيما يتصل بالأسرة:

إن الإسلام ليجعل من الأسرة مصدر السكينة والمودة والرحمة، ويسوي فيها بين المرأة والرجل لتساويهما في الإنسانية، ويعطي لكل منهما الحق في إنشاء الزواج واستمراره ما وسعهما أن يقيما حدود الله، مع أمرهما بالصبر على ما قد يكرهون فيه عسى أن يكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً، ويطالب بتنشئة الناشئة في الأسرة على الإيمان بالله والثقة في حكمته وحكمه، ليكون ذلك الإيمان هو سياج الأمن والأمان لكل فرد في خطواته من طفولته إلى شيخوخته، ويجعل الرجل قواماً

على الأسرة بحكم مسؤوليته عنها، وتحمله عبء الوفاء بمتطلباتها، وحماية النشء، وحملهم على الصلاة، حتى تنهاهم صلاتهم عن الفحشاء والمنكر فلا تنحرف بهم الطريق إلى الهاوية بسبب قلة خبرتهم مع كثرة الإغراءات حولهم، وتوهج الغرائز فيهم.

ولا ريب أن هذه المقومات تتنافى مع التشكيك في اعتبار الأسرة هي الوحدة الأساسية للمجتمع كما جاء في المبدأ رقم ١٠ من المشروع، كما تتنافى مع مطالبة الوالدين بالتغاضي عن النشاط الجنسي للمراهقين على غير طريق الزواج، مع الرضاء عن هذا النشاط واعتباره سراً لا يحق لأي منهم التدخل فيه، بما يحمل على إغراء المراهقين بالاندفاع وراء غرائزهم، ويعرضهم بالتالي للأمراض الفتاكة التي تنتقل عن طريق الاتصال الجنسي.

ثانياً – فيما يتصل بالعلاقات الجنسية:

لا يقر الإسلام أي علاقة جنسية بغير طريق الزواج الشرعي، الذي يقوم بين الرجل والمرأة، بشروط وأوضاع لا يؤتي ثماره دونها، ويضع أغلظ العقوبات على الزنا واللواط، ولو تم بالرضا من الرشيدين، ويمنع المقدمات التي تفضي إليهما كالخلوة والاختلاط الفاجر، بل إنه ليأمر كلا من الذكر والأنثى بغض بصره حتى لا ينساقا إلى طريق الغواية والضلال، وما ذلك كله إلا لأن الإسلام يحرص – كما حرصت سائر الأديان السماوية – على استقرار المجتمع على الطريق القويم الذي يكفل له القوة والمنعة صحياً ونفسياً واجتماعياً.

ومن ثم فإن مما يناقض الإسلام أن يسمح بأشكال اقتران أخرى غير الزواج، كما تشير إلى ذلك الفقرة الخامسة من المادة الخامسة من المشروع أو بتمتع الأفراد غير المتزوجين بحياة جنسية مرضية كما تشير إلى ذلك المادة السابعة في فقرتيها الأولى والثانية، أو أن تكون خدمات الرعاية التناسلية والجنسية – بما في ذلك تنظيم الأسرة – في متناول الجميع دون اشتراط الزواج كما توحي بذلك المادة السابعة في فقراتها الثالثة والرابعة والسادسة والثامنة.

ثالثاً - فيما يتصل بالإجهاض:

إن مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف قد انتهى إلى أن الحمل محرم إسقاطه مطلقاً، (ولو نتج عن زنى أو اغتصاب)، إلا إذا كان هناك سبب طبي يقتضي المحافظة على حياة الأم - لأنها أصل وحياتها متحققة، وقد استقرت حياتها، ولها حظ مستقل في الحياة، كما أن لها وعليها حقوقاً، فلا يضحي بالأم في سبيل جنين لم تستقل حياته بعد، بل هو في الجملة كعضو من أعضائها، ومن ثم فإن إباحة الإجهاض في غير الحالة الموضحة آنفاً، يتناقض مع حكم الإسلام، ولو كان تحت مسمى تنظيم الأسرة أو صحة الإنجاب أو الصحة الجنسية.

ومجمع البحوث الإسلامية إذا كان قد خص بالذكر ما يتصل بالمسائل الثلاث السابقة، فذلك لا يعني أن المشروع قد برئ من مخالفة الشريعة فيما عداها فقد سرت فيه بعض العبارات التي توحي بأمور غير مقبولة، من أمثلة المساواة بين الذكر والأنثى في حقوق الميراث الذي تشير إليه الفقرة السابعة عشرة من المادة الرابعة، وإلزام الحكومات والمنظمات غير الحكومية برفع الحد الأدنى لسن الزواج مع إتاحة بدائل تغني عن الزواج المبكر، كما جاء في الفقرة الثانية والعشرين من المادة الرابعة بما قدم يفهم على أنه دعوة إلى تسهيل الدعارة.

ومن ثم فإن المجمع ليدعو الدول المؤتمرة إلى تعديل صياغة المشروع، وضبط عباراته حتى لا تشتمل - ولو في مفهومها - على ما يخالف ما أمرت به شريعة الإسلامية، وحرصت عليه سائر الشرائع السماوية، وثبت في قيم الأمم الإسلامية على مختلف العصور، ويلفت النظر بشكل خاص إلى ما حوته المادة السابعة بفقراتها المتعددة، وما انساب منها إلى سائر أجزاء المشروع من عبارات واصطلاحات تستلزم التغيير ضبطاً للصياغة وإحكاماً لها، ويؤكد المجمع في هذا الشأن أنه يرفض كل ما يخالف الشريعة الإسلامية، ويوصي بالتحفظ عليه حتى لا تلزم الأمة الإسلامية بشيء منه.

شيخ الجامع الأزهر الشريف
ورئيس مجمع البحوث الإسلامية
جاد الحق علي جاد الحق

الملحق الثاني
بيان مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف
حول مؤتمر المرأة ببكين

تعقد الأمم المتحدة في بكين خلال شهر سبتمبر من العام الحالي، مؤتمرها الدولي الرابع المعنى بالمرأة بهدف إتمام الموافقة على برنامج عمل أعد من قبل، لتلزم به الحكومات نفسها وقد ضيقت فيه المساحات القابلة للمناقشة، بدعوى أنه قد تم حسم نقاط الخلاف في اللجان التي أعدت هذا البرنامج، وآخرها اللجنة التاسعة والثلاثون التي انعقدت في نيويورك في الفترة من ١٥ من مارس إلى ١٤ أبريل سنة ١٩٩٥م.

ومؤتمر بكين – هذا – يعد حلقة من سلسلة حلقات متصلة، ترمي إلى ابتداع نمط جديد من الحياة، يتعارض مع القيم الدينية، ويحطم الحواجز الأخلاقية والتقاليد الراسخة دون التفات إلى أن هذه القيم والحواجز والتقاليد التي حمت شعوباً ودولاً كثيرة من التردي في هوة الفساد الجنسي، والسقوط في حومة الاضطراب النفسي، ومستنقع الانحلال الخلقي.

وقد هدف واضعو البرنامج من ورائه إلى تدارك ما فاتهم إقراره في مؤتمر القاهرة للسكان والتنمية، الذي انعقد خلال شهر سبتمبر سنة ١٩٩٤ ولذلك فإنهم يلحون على القضايا التي خذلهم فيها المجتمع الدولي، والتي كانت تدور في شق منها حول مفهوم الأسرة وبنائها وتربية النشء والعلاقات الجنسية والإجهاض.

وقد بلغت الجرأة بواضعي برنامج بكين، أنهم لم يكتفوا بترديد قضاياهم الخاسرة بل تمادوا في غيهم وزادوا من لجاجتهم، موغلين في اللعب بالألفاظ وفي تحريف الكلم عن معناه إلى المعنى الذي يتطلعون إليه، كاستخدامهم كلمة نوع "gender" عشرات المرات بمعان محرفة ترمي إلى إلغاء الفوارق بين الذكورة والأنوثة، وتحويل الإنسان إلى مسخ، لا هو بالذكر ولا بالأنثى، وذلك مع الإيهام ببراءة القصد وسلامة الهدف.

وفي خضم سعيهم إلى تدمير الأسرة، لم يقنع واضعو البرنامج بالوقوف عند حد التشكيك في اعتبار أنها الوحدة الأساسية للمجتمع، ومطالبة الوالدين بالتغاضي عن النشاط الجنسي للمراهقين عن غير طريق الزواج واعتبار هذا النشاط أمراً شخصياً لا يحق لأي منها أن يتدخل فيه، ولكنهم نادوا في جرأة فاحشة بأن مفهوم الأسرة بالمعنى الذي يقرن الدين ليس إلا مفهوماً عقيماً، لأنه لا يتقبل العلاقات الجنسية الحرة بين الشواذ مختلف الأعمار ويشترط أن تكون بين ذكر وأنثى، وفي داخل الإطار الشرعي، ولأنه يمنع حقهم في تكوين أسر من بينهم ويتمسك بالأدوار النمطية للأبوة والأمومة والزوجية، معتبرين أنها مجرد أدوار اعتادها الناس فيما درجوا عليه، ويجب استبعاد الالتزام بها حتى يمكن إقامة مجتمع متحرر من القيود والروابط.

بل إن واضعي هذا البرنامج ساروا في غيهم إلى أبعد من ذلك فطالبوا بالتغيير الجذري في العلاقة بين الرجل والمرأة، وتقسيم الوظائف بالسوية بينهما بما في ذلك حق الرجال في إجازة والدية كالنساء.. والمساواة بينهما في الميراث مع تغيير القانون الذي يقف دون ذلك أياً كان مصدره.

ولا ريب أن ما انجرف إليه واضعوا البرنامج يناقض تماماً ما يفرضه الإسلام ويحرص عليه من جعل الأسرة هي مصدر السكينة والمودة والرحمة وإعدادها لتكون موئلاً حصيناً وخصباً لتنشئة الأجيال على الإيمان بالله والثقة به حكمه وحكمته، في ظل رعاية والدين تحكمها قواعد حاسمة تهذب ما طبعت عليه النفس البشرية من غرائز، وترعى ما جبلت من ميول غير مصطنعة أو وليدة ظروف طارئة، مع الحرص على أن تتبوأ المرأة مكانها المرموق، ويتحمل الرجل عبء القوامة بحكم مسئوليته عن الأسرة وأفرادها ومتطلباتها.

إن الإسلام لا يعرف ما يسمى بمشكلة المرأة فهي من إفراز حضارة غربية عنه، تقوم على الاستغلال والتفرقة، ولا تتوافق مع ما يعلنه من خلق الرجل والمرأة من نفس واحدة، تمنع المساواة بينهما في الحقوق والواجبات.

أما في مجال العلاقات الجنسية، فإن واضعي البرنامج لا يقنعوا بإطلاق الحرية الجنسية بين المراهقين، ذكوراً وإناثاً، ولكن نادوا في ابتذال ممجوج بما مقتضاه أن

يكون من حق المرأة والمراهقة أن تحدد الدور الذي تريد أن تتعامل على أساسه، ذكراً أو أنثى أو دون ذلك وأن تمارس علاقاتها الجنسية مع من تريد، رجلاً كان أو امرأة، وأن على الدول والمؤسسات الحكومية وغير الحكومية أن تسمح بذلك، فالدعارة ليست خطأ إلا في حالة فرضها على المرأة.

وبذلك يكشف واضعو البرنامج عن تناقضهم الفاضح مع ما جاءت به الأديان السماوية كلها بما في ذلك الإسلام الذي لا يقر أي علاقة جنسية بغير طريق الزواج الشرعي بين رجل وامرأة فهو يحرم الزنا واللواط والسحاق وما يفضي إليها من اختلاط فاجر، ويساوى بين الذكر والأنثى دون خلط بينهما، أو افتئات على طبيعة كل منهما.

على أن المتأمل في البرنامج يدرك فيه اغتيالاً أبشع لحقوق الشعوب، ووصاية منبوذة على الدول، وذلك يتمثل بشكل أوضح فيما يراه واضعوه من الحد من اعتبار الدين عائقاً في سبيل المساواة التامة بين الرجل والمرأة، أو يقف عقبة في طريق تنفيذ أي شق في برنامجهم المقيت وفيما يلزمون به الدول من تنظيم برامج تعليمية لحث الشباب على تحمل المسئولية الجنسية وفقاً لمفهومهم - هم - وفيما يفرضونه من تخفيض النفقات العسكرية وتحويل المبالغ التي تنفق على شراء السلاح إلى تنفيذ برنامجهم، وفيما يكلفون به الدول من تقديم تقارير إلزامية دورية عن الأسلحة التي يحوزونها سواء أكانت ذرية أم كيماوية أم ميكروبية مع التهديد بقطع المعونات التي تقدمها الدول الغنية وتوجيهها إلى تنفيذ هذا البرنامج، وحث صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، والعديد من المؤسسات المالية الأخرى على القيام بدور فعال في هذا الشأن ومنح المنظمات غير الحكومية بما في ذلك المنظمات النسائية وذات الميول الشاذة والمنظمات الدولية سلطات خطيرة في الرقابة، وفي مراجعة ما قد تبديه الدول من تحفظات على البرنامج تمهيداً لإلغائها أياً كان مصدرها.

ومجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف أداء لواجبه قبل المسلمين في مصر وفي العالم الإسلامي ليعلن تمسكه بما فصله في بيانه الذي أصدره بمناسبة مؤتمر القاهرة للسكان والتنمية ويتحفظ، ويطالب الدول والشعوب بإعلان التحفظ على

ما ورد في برنامج بكين مما يخالف الشريعة الإسلامية وسائر الأديان السماوية، أو يتناقض مع القيم الاجتماعية والثقافية الراسخة، لا سيما ما يتعلق بشكل ونظام الأسرة في هذه الأديان أو إطلاق الحرية الجنسية على خلاف ما تأمر به أو الإباحة للإجهاض إلا في حالة الحفاظ على حياة الأم.

إن مجمع البحوث الإسلامية لينبه من جديد إلى خطورة الدعوى التي ينطوي عليها برنامج عمل بكين، ومناقضته للإسلام ولسائر الأديان السماوية وإلى استهدافه تحطيم القيم الدينية والاجتماعية والأخلاقية التي عصمت البلاد والعباد من أن تتردى في حضيض الرذيلة أو تتلوث بالأمراض الجنسية الخطيرة التي برزت في هذا العصر ويدعو المجتمع إلى الحفاظ على مقتضى خلق الله للإنسان ذكراً وأنثى وإلى الإيمان بأن تحدي الأحكام التي أنزلها الله لتحكم العلاقات الإنسانية بالتحريض على هدم القيم يورث الفساد وأن إشاعة الفاحشة لا يرجى من ورائها تنمية فكرية أو ثقافية أو اقتصادية أو اجتماعية أو صحية أو غيرها وإنما توقع المجتمع الإنساني عامة والإسلامي خاصة في المحظورات التي حرمها الله ﷻ في القرآن، وفيما جاء في سنة رسول الله ﷺ.

إن مجمع البحوث الإسلامية ليطالب الدول الإسلامية والشعوب التي تبتغي الحياة النقية كما تبتغي الفضل والفضيلة أن تستمر على الحفاظ بنقائها في السلوك والأخلاق مع الحرص على كل فضيلة والبعد عن كل رذيلة حفاظاً على المجتمع الإنساني من السقوط في الهاوية التي تفضي إليها تلك الفواحش ما ظهر منها وما بطن، وأن تقف بالمرصاد ضد دعاوى التخريب والهدم الذي يسعى إليه واضعو برنامج بكين، وأن يحولوا بينهم وبين ما يشتهون كما فعل بأشياعهم من قبل.

ومن ثم فإن المجمع ليدعو الدول المؤتمرة في بكين إلى ما سبق أن دعا إليه دول مؤتمر القاهرة من تعديل صياغة مشروع البرنامج المعروض في المؤتمر العالمي الرابع المعنى بالمرأة والمنتظر عقده في بكين خلال شهر سبتمبر ١٩٩٥م وضبط عباراته حتى لا تمتد - ولو في مفهومها - إلى ما يخالف ما أمرت به الشريعة الإسلامية

وحرصت عليه سائر الشرائع السماوية الأخرى، وثبت في قيم الأمم الإسلامية على مختلف العصور، ويؤكد المجمع في هذا الشأن أنه يرفض كل ما يخالف الشريعة الإسلامية ويوصي بالتحفظ عليه حتى لا تلزم الأمة الإسلامية بشيء منه.

﴿ وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ يوسف: ٢١

شيخ الجامع الأزهر الشريف
ورئيس مجمع البحوث الإسلامية
جاد الحق علي جاد الحق

التوازن بين حقوق المرأة وواجباتها
على ضوء
اللائحة الإسلامية لحقوق الإنسان

إعداد
آية الله الشيخ محمد علي التسخيري
الأمين العام للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية
الجمهورية الإسلامية الإيرانية

بسم الله الرحمن الرحيم

التوازن بين حقوق وواجبات المرأة المسلمة
على ضوء اللائحة الإسلامية لحقوق الإنسان

فإن الدخول إلى صلب الموضوع لابد من ملاحظة حقيقة كلية هي: أن التساوي والتوازن لا يعني التشابه والتماثل:

ذلك أن أول ما ينطرح في مثل هذا الموضوع هو موضوع (المساواة) فيقال أين التساوي بين حقوق الرجل والمرأة مع وجود هذه الفروق في الحقوق؟ معتبرين أن المساواة من الأمور المسلمة التي لا يناقش اثنان في كونها من ملازمات العدالة وذلك يعني أنها من الأمور التي ينبغي مراعاتها على أي حال.

والحقيقة: أننا نسلم أن الإسلام لا يرى أي فرق من حيث الإنسانية بين الرجل والمرأة وهما متساويات في الفطرة الإنسانية والإمكانات التكاملية وإمكان الرقي إلى أرقى المستويات عبر العمل الصالح، وبالتالي فهما متساويان في الحقوق والواجبات التكاملية، وهناك كم رائع من النصوص المقدسة الواضحة في هذا المجال ومنها على سبيل المثال:

قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴾ الأحزاب: ٣٥.

ويلاحظ أن هذا التكرار مع كل صفة وفي جو كان في الجاهلية يقول بالتمايز الكبير له دلالته الواضحة تماماً.

وقوله تعالى: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ النحل: ٩٧، وغير ذلك.

وقد أكد الإسلام أنهما متساويان في أصل الخلقة دونما أي تحقير للمرأة أو تقليل من وزنها، أو النظر إليها باعتبارها منبع الشر أو واسطة الذنب، بل يمكنها أن تكون مثلاً لكل المؤمنين عبر التاريخ، وتبلغ من الطهارة أعلى المراتب، وجعل العلاقة بين

الرجل والمرأة ميثاقاً مقدساً، بل جعل حب النساء من أخلاق الأنبياء، وجعل كلاً منهما لباساً للآخر، فليس أي منهما يمتلك مقاماً وكرامة طبيعية أسمى، وليس أي منهما يمتلك وجوداً تبعياً للآخر، كل هذه أمور لا شك فيها من وجهة نظر الإسلام.

إلا أن هذا التساوي لا يعني التشابه في الحقوق والواجبات - كما يعبر الشهيد المطهري [1] - ذلك أن الرجل والمرأة لا يتشابهان من حيث الخلقة والوظيفة الحياتية لكل من الأنثى والذكر تحقيقاً لمبدأ (الزوجية) الذي يعم الكون، ولتستمر المسيرة البشرية فتحقق هدف خلقتها في جو من المودة والطمأنينة. فهناك إذن اختلافات تكوينية ونفسية تحقق الهدف المطلوب. وبالتالي فمن الطبيعي أن لا يتشابها من حيث الحقوق والواجبات الفردية والاجتماعية، وهذا بالضبط ما تقتضيه (العدالة) نفسها، وهي المعيار الأخلاقي الإنسان الذي يركز عليه الإسلام. والحقيقة أن الإسلام ركز على المعيارين في آن واحد أي (الحقوق) و(الأخلاق) مع تغليب جانب (العدالة) باعتبارها علة تامة للحسن في حين يمتلك ما عداها من قيم صفة (اقتضاء الحسن) وهو جزء العلة كما يعبر الفلاسفة.

نعم إذا شئنا التأكد من المساواة كان علينا أن ننظر أولاً للتناسب العادل للحقوق والواجبات مع خصائص الخلقة وتركيبتها، ثم النظر إلى التناسب بين مجموع الحقوق والواجبات لكل من الرجل والمرأة. والقرآن الكريم يؤكد التوازن بينها في خصوص المرأة حينما يقول تعالى: ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ البقرة: ٢٢٨. وينظر لمجموع البشر حينما يؤكد عدم الظلم [2]، بل ويشمل العدل كل الكون[3].

حقوق المرأة على ضوء اللائحة الإسلامية

وهذا المنهج رجحناه على منهج تقسيم الحقوق والواجبات على أساس الحقول السياسية والاقتصادية والثقافية والتربوية والاجتماعية، وذلك للتداخل الشديد بين هذه الحقول حتى لا تكاد تتميز أحياناً. ثم إن هذه اللائحة درست بعناية من قبل

---

(١) نظام حقوق المرأة، ص١٢١.

(٢) الكهف/ ٤٩.

(٣) آل عمران/ ١٨.

الخبراء في منظمة المؤتمر الإسلامي خلال أكثر من عقد من الزمان (١٩٧٩ - ١٩٨٩) وفي عواصم عدة من العالم الإسلامي، فكان من الأجدر بنا أن نسلك مسلكها ونتبع ترتيبها.

وإن تجاوزنا مقدمة اللائحة العامة الشاملة للرجل والمرأة، والمؤكدة على أن الحقوق الأساسية والحريات العامة في الإسلام جزء من دين المسلمين، لا يملك أحد بشكل مبدئي تعطيلها كلياً أو جزئياً (وهذا مقطع نتحفظ عليه إذ يملك ولي الأمر إذا رأى المصلحة أن يعطل بعضها لفترة مؤقتة) كما تؤكد على مسؤولية جميع الأفراد بمفردهم وبمجموعهم عن هذه الحقوق بالتضامن.

نعم إذا تجاوزنا المقدمة نجد المرأة تشارك الرجل في كل الحقول مع بعض التفاصيل وعلى النحو التالي:

المادة الأولى: هناك تساو كامل بينهما في الكرامة الإنسانية، وفي أصل التكليف والمسؤولية دون تمييز.

بل نستطيع القول: إن الإسلام يدعو لتكريم المرأة أكثر من الرجل، وذلك من خلال الروايات الكثيرة ومنها: قوله ﷺ «إن الله تبارك وتعالى على الإناث أرأف منه على الذكور وما من رجل يدخل فرحة على امرأة بينه وبينها حرمة إلا فرحه الله تعالى يوم القيامة»[1].

وقوله ﷺ «ما أكرم النساء إلا كريم وما أهانهن إلا لئيم»[2]. كما يتساويان تماماً في كون (العقيدة الصحيحة من الضمان لنمو هذه الكرامة على طريق تكامل الإنسان)، كما نصت عليه هذه المادة، وقد أكمل هذا النص بالفقرة (ب) من المادة لأنه يجب أن يقرن العمل الصالح إلى جانب العقيدة الصحيحة لتتحقق الكرامة المكتسبة التي يشير إليها هذا المقطع تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ الحجرات: ١٣.

المادة الثانية: وهي تشير إلى حق الحياة وضرورة المحافظة على استمرارها، وتحريم إفناء الينبوع البشري، ولزوم صيانة جنازة الإنسان، وعدم انتهاكها، ومنع التشريح

---

(١) الكافي، ج٥، ص٦.

(٢) نهج الفصاحة: ص٣١٨.

إلا بمجوز شرعي.

والمرأة تشترك مع الرجل في ذلك من حيث الحقوق والواجبات ويلاحظ هنا أن المجوز الشرعي فتح المجال للتشريح دون غيره ولكننا نرى إمكان تسريته إلى كل المادة. فالمجوز الشرعي حق يشير إلى إمكان منع استمرار الحياة إذا كانت حياة فرد ما تضر باستمرار الحياة لدى الآخرين، وإمكان إفناء الينبوع البشري إذا كان يضر بحياة الأم مثلاً وإمكان إغلاقه مؤقتاً أو طوعياً لتنظيم النسل وإصلاحه مثلاً.

ويستوي في ذلك الرجل والمرأة فلكل منهما الامتناع عن الإنجاب وإن لم يرض الزوج: يقول الإمام السيد محسن الحكيم: (ويجوز للمرأة استعمال ما يمنع الحمل إذا لم يكن مضراً في البدن وإن لم يرض الزوج بذلك)[1]. والعكس صحيح أيضاً.

نعم قد لا يجوز لهما الامتناع المطلق عنه إذا كان العرف يرى أن الإنجاب مشروط في العقد وهو كذلك. وبغير ذلك فليس واجباً عليها إطاعة الزوج في الأمر فهذا أمر يختلف عن وجوب التمكين المصرح به إجماعاً.

وعلى أي حال فالتساوي مفروض هنا للجانبين.

المادة الثالثة: وتشير إلى ظروف الحروب والنزاعات المسلحة وتمنع قتل من لا مشاركة له في القتال كالشيخ والمرأة والطفل. وهذا أمر واضح في الشريعة فرسول الله ﷺ كان إذا بعث سرية دعا أميرها فأجلسه إلى جنبه وأجلس أصحابه بين يديه ثم قال:

«سيروا باسم الله، وبالله، وفي سبيل الله، وعلى ملة رسول الله، لا تغلوا، ولا تمثلوا، ولا تغدروا، ولا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا صبياً ولا امرأة ....»[2] . يلاحظ اهتمامه ﷺ الشديد بالأمر.

وقد سبق الإسلام في ذلك كل التشريعات الدولية التي عادت تؤكد على لزوم حماية المرأة في الحروب وحالات التهجير[3].

---

(١) منهاج الصالحين: ج٢ (أحكام الأولاد)، ص٣٠٠ وهو أمر وافقه عليه الشهيد السيد محمد باقر الصدر إذ لم يعلق عليه..

(٢) أنظر تهذيب الأحكام للطوسي، ج٦، ص١٣٩، وكنز العمال، ج٤، ص٢٣٣، والكافي للكليني، ج٥، ص٢٧، ونيل الأوطار للشوكاني، ج٨، ص٧٢.

(٣) راجع مقال الأستاذ الدكتور جعفر عبد السلام حول الموضوع في كتاب الإسلام وحقوق المرأة، ص٢٩.

المادة الرابعة: وتؤكد على أن لكل إنسان حرمته وله الحفاظ على سمعته في حياته وبعد موته، وعلى الدولة حماية جثمانه ومدفنه، وهنا لا نجد أي فرق بين الرجل والمرأة، وإذا كانت بعض العادات الجاهلية مستمرة في بعض المجتمعات فالإسلام منها بريء ويجب العمل على نفيها من الحياة المسلمة.

المادة الخامسة: وتتعرض لكون الأسرة أساساً لبناء المجتمع، وأن الزواج أساس تكوينها وتساوي الرجال والنساء في حق الزواج دون مراعاة لقيود العرق واللون والجنسية. كما تفرض على المجتمع والدولة إزالة العوائق أمامه وتيسير سبله، وحماية الأسرة ورعايتها.

ولذلك تعتبر هذه المادة من أغنى المواد. والذي ينبغي توضيحه هنا أمور:

الأول: تأييداً لما جاء في صدر المادة نقول: إن النظرية المذهبية الاجتماعية الإسلامية وما يترتب عليها من أحكام وقوانين في شتى الحقول وأبواب الفقه التشريعي وكتبه من قبل (الزواج والطلاق وأحكام الأولاد والنفقة والإرث وغير ذلك) ترتكز على افتراض أن (العائلة بمفهومها المعروف لدى البشرية والأديان هي اللبنة الأساسية للمجتمع الإنساني الصالح الذي يستطيع أن يحقق الخلافة والإعمار في الأرض).

ورغم تعرض هذه اللبنة للأخطار عبر التاريخ نتيجة الجهل والجاهلية والأهواء الشريرة (وآخرها ما جرى في مؤتمرات السكان العالمية من مؤامرات مدروسة أنتجها العقل الغربي الإباحي، رغم كل ذلك فقد بقي مفهوم العائلة محدداً وبقيت العائلة أساساً فطرياً أصيلاً للمجتمع الإنساني المتكامل. وهذا ما يفسر الحذر الشديد والعقوبات الصارمة التي يطرحها الإسلام لكل من يعتدي على هذا الكيان أو يحاول تصريف الغريزة الجنسية في المسار الذي لا يخدم الحياة العائلية.

الثاني: أن الخلقة الإنسانية جاءت لتعزز هذه الحقيقة بشكل كامل وجاء التفاوت التكويني بين الرجل والمرأة منسجماً مع هذه الرؤية وبالتالي جاءت الحقوق والتكاليف لكل منهما متفاوتة متكاملة لتحقيق الوظيفة الحياتية.

وإذا أردنا أن نجمل الأمر في مجال حقوق وواجبات الزوجين أمكننا تلخيصهما – كما نتصور – في ما يأتي:

حقوق الزوج على الزوجة

أن تنسجم معه ومع صلاحياته في القوامة والإشراف على شؤون العائلة، ومنها مسألة مغادرة العش العائلي (البيت)، ومسألة التصدق بالأموال العائدة له وهبتها ونذرها، ومسألة تأمين الرغبات الجنسية، وعدم القيام بما يحرمه منها حتى ولو كان ذلك عبادة تطوعية وأمثال ذلك.

حقوق الزوجة

وفي قبال ذلك يوجب الإسلام على الرجل ما يلي:

١- النفقة التي تؤمن حياة طبيعية لائقة للزوجة، وطبيعي أن يختلف مقدارها ونوعها باختلاف الظروف.

٢- الإشباع الجنسي بحدود معينة ويدخل في ذلك مسألة تقسيم الليالي عند التعدد.

الواجبات المشتركة

أما واجباتهما معاً فتشمل كل ما تتطلبه الحياة العائلية حتى تكون عشاً للمودة والرحمة والتربية الصحيحة للأولاد ومنها:

١- المعاشرة بالمعروف وتجنب المشاكسة والعناد واحترام الآخر بشكل أكبر من الحالات العادية.

٢- التعاون واقتسام المسؤولية في تربية الأولاد الصالحين، وتقويمهم وغرس الأخلاق القويمة فيهم.

٣- التعاون في أداء الواجبات الاجتماعية المشتركة التي يتطلبها المجتمع أو يفرضها ولي الأمر.

٤- توفير الحقوق الخاصة لكل منهما من قبل الطرف الآخر.

وقد وفر الإسلام حشداً من النصوص والأحكام التي تساعدهما على القيام بواجباتهما الحساسة، ووعد بأعظم الثواب على الالتزام بها، وهدد بالعقاب على التخلف عنها، وبالإضافة لذلك وضع بعض السبل لسد الخلل المحتمل، وإعادة الأمور إلى مجاريها كما جاء في أحكام نشوز الزوجة وكيفية علاجه، وامتناع الزوج عن النفقة، وهجران الزوجة، ومسألة الصلح بين الزوجين المختلفين، ومسألة

ظهور العيوب التي تجيز فسخ عقد الزواج، ومسائل الطلاق، ودور القضاء الشرعي الذي له صلاحية واسعة في هذه الأمور مما هو مبين في النصوص الإسلامية [1].

ويلخص القرآن الحالة الطبيعية بقوله: ﴿ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ ﴾ البقرة: ٢٢٩، وقوله: ﴿ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ﴾ الطلاق: ٢. وهو حكم كبروي – كما يعبر المرحوم العلامة حسين الحلي[2] فأما القيام بكامل حقوق الزوجية أو فك عرى الزوجية بالطلاق وهو أكره الحلال «ويؤيد ما ندعيه – من استفادة هذا الحكم الكبروي ما جاء في آية سورة البقرة من قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا ﴾ البقرة: ٢٣١، فهي إما أن تؤكد تلك القاعدة، أو تشير لعدم مشروعية الإمساك الضراري الموجب لإلحاق الأذى بالزوجة سواء بعدم قيام الزوج بحقوقها اختياراً أو قهراً من خلال عنَن طارئ مثلاً أو لعجز عن الإنفاق.

وقد أكد المرحوم الحلي المذكور أن الآية تشمل العجز الاضطراري خصوصاً إذا لاحظنا كلمة الحدود المتكررة في الآيات بما يشمل كل القوانين الزوجية التي أراد الشارع أن تطبق لإنشاء حياة سعيدة بين الطرفين.

ومما يشهد لذلك ما جاء عن عمر بن حنظلة عن الصادق (ع) «قال: سألته عن رجل قال لآخر: اخطب لي فلانة، فما فعلت من شيء مما قاولت من صداق، أو ضمنت من شيء، أو شرطت فذلك لي رضاً، وهو لازم لي، ولم يشهد على ذلك فذهب فخطب له وبذل عنه الصداق، وغير ذلك مما طالبوه وسألوه فلما رجع إليه أنكر ذلك كله؟ قال (الصادق): يغرم (أي الوكيل) لها نصف الصداق عنه. وذلك أنه هو الذي ضيع حقها فلما لم يشهد عليه الذي قاله له؟ حل لها أن تتزوج ولا يحل للأول فيما بينه وبين الله عز وجل إلا أن يطلقها لأن الله تعالى يقول: ﴿ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ ﴾ البقرة: ٢٢٩، فإن لم يفعل فإنه مأثوم فيما بينه

---

(١) تلاحظ مثلاً الآيات التالية: النساء: ٣٤، البقرة: ٢٢٩ – ٢٣١، الطلاق: ٢.

(٢) بحوث فقهية للمرحوم السيد عز الدين بحر العلوم، ص١٨٦.

وبين الله عز وجل، وكان الحكم الظاهر حكم الإسلام وقد أباح الله عز وجل لها أن تتزوج»[1].

ويجدر بالذكر أن هناك حقوقاً كثيرة مذكورة في النصوص الإسلامية من قبيل رسالة الحقوق للإمام السجاد (ع)، للزوج والزوجة والأب والأم والأولاد لا مجال هنا للتعرض إليها.

الثالث: وفي هذا المجال تطرح شبهات كثيرة نذكر منها بعضها ونشير إلى الجواب باختصار.

١- شبهة تعدد الزوجات مع وحدة الزوج.

أما وحدة الزوج فتلك حالة طبيعية لا يشك عاقل أو متابع لمسيرة البشرية بأصالتها وضرورتها للبناء العائلي المتين.

وأما مسألة التعدد للزوجة فهي أمر تختلف فيه الرؤى والإسلام يقبله أسلوباً طبيعياً، ويرى أن الرجل يستطيع - نوعاً - أن يدير أربع عوائل على الأكثر. ولا يعد الزواج المؤقت الذي تقبل به بعض المذاهب حالة عائلية طبيعية بل هو مشرع لأهداف أخرى - بعد القبول بمشروعيته - وإن كانت بعض آثار الحياة العائلية تترتب عليه).

ولقد كان تعدد الزوجات معمولاً به قبل الإسلام في الجاهلية، وبين اليهود، وفي الدولة الكسروية في إيران (عصر الساسانيين) وغيرها[2] فلم يشرعه الإسلام لأول مرة ولم يلغه تماماً بل قيده وحدده فلم يقبله بأكثر من أربع زوجات، وجعل التعامل العادل شرطاً. والقرآن الكريم يؤكد ذلك بقوله تعالى: ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ﴾ النساء: ٣، وقد حدثنا التاريخ عن صور رفيعة لهذه العدالة، ولم يجز للزوجة الثانية أن تشترط أموراً تخالف العدالة، لأنه شرط يخالف كتاب الله. وهنا نشير إلى أن المسؤولية في التخلف عن شرط العدالة وتشكيل ما يسمى بـ (حريم السلطان) بما

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي: كتاب الوكالة باب ٤، ح١.

(٢) نظام حقوق المرأة في الإسلام للشهيد المطهري، ص٢٩٦، ويراجع تاريخ الحضارة لويل ديورانت، ج١، ص٦١، و (تاريخ الحضارة لغوستاف لوبون، ص٥٠٧ وكرستين سن في (إيران في عصر الساسانيين)، ص٣٤٦.

فيه من المهازل، أمر يسأل عنه المطبقون المسلمون وليس الإسلام. ولسنا بصدد الحديث عن العلل التاريخية لهذه المسألة، ولكننا يجب أن نذعن تماماً لوجود دوافع طبيعية وتاريخية وفسلجية مما يؤدي بنا إلى القول بأن حق التعديد قد يكون أحياناً أحد حقوق المرأة كما يعبر آية الله المطهري [1].

ويستمر الشهيد المطهري مثله مثل كل الذين كتبوا في الموضوع من المفكرين في سرد الأدلة المقنعة التي قد تؤدي لجعله ليس مجرد حق، بل واجباً أحياناً على الرجال، وذلك حينما يزيد عدد النساء على الرجال، وهي حالة طبيعية في كثير من الأحيان لكثرة من يتعرض للموت في الحروب من الرجال، ولكثرة عوامل مقاومة المرأة أمام الأمراض مما يستلزم التوجه التام لحق المرأة في الزواج.

إن عدم الالتفات للحقائق قد يلجئ الشعوب إلى الحرمان بما له من آثار تخريبية، أو إلى الخروج على الأعراف والدخول في الإباحية، وتخريبها أكبر.

صحيح أن تفرد المرأة بزوجها أمر مرغوب ومشبع للرغبة، ولكنه أحياناً يتحول إلى حرص وحسد وأنانية خصوصاً إذا كان الوضع الاجتماعي أو حتى الفردي يقتضي التعدد.

وعلى أي حال فإن الإسلام إذ فتح باب التعدد كان واقعياً، تماماً عندما فتح باب الطلاق رغم كونه أبغض الحلال، وذلك لكي يتجنب النتائج السلبية من إغلاق هذين البابين.

٢- مسألة الطلاق بيد الرجل

وقد اعتبر ذلك تمييزاً للرجل على المرأة، وسماحاً له بالتحكم بمصير العائلة. ولكن النظرة الواقعية للأمر تنفي ذلك. ولكي نتحقق من عدم صحة هذه الشبهة يجب أن نلاحظ ما يلي:

أولاً: للمرأة التي تخشى هذا التحكم أن تشترط منحها حق التوكل مطلقاً أو في موارد خاصة في تطليق نفسها وهذا ما عمل به القانون المدني الإيراني في المادة (١١١٩).

---

(١) نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص٣١٥.

ثانياً: رأينا أن للقاضي سلطة واسعة في تحقيق الطلاق إذا ثبت له تخلف الزوج عن أداء حق الزوجية.

ثالثاً: ويمكن القول: إن منح الطلاق بيد الرجل يمنح المسيرة العائلية استحكاماً ودواماً أكثر منه في أي فرض آخر.

٣- مسألة قوامة الرجل على العائلة

وقد قيل أنه نوع من التمايز والحقيقة أن الإسلام طرح مسألة القوامة إلى جانب طرحه لمسألة المساواة كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ البقرة: ٢٢٨.

وفصل الدرجة في سورة النساء في قوله تعالى: ﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ ﴾ النساء: ٣٤.

والمفهوم من مبدأ القوامة ليس التحكم أو التمايز، وإنما هو قيادة الوحدة العائلية التي هي كما أسلفنا لبنة المجتمع. فهي مسؤولية أكثر وإنفاق وتقسيم وظائف ولذا جاء قوله تعالى: ﴿ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ ولم يأت بتعبير {بما فضلهم الله عليهن} والملاحظة أن الحديث عن النوع فنوع الرجال لهم القدرة والقوامة، ولذا ذهب الأستاذ محمد عمارة إلى تسليم القوامة إلى المرأة عندما يكون ضعيفاً وتكون المرأة أقوى منه[١] وقد ناقش قول ابن القيم بأن الزوج قاهر لزوجته[٢] باعتباره فهماً غير صحيح لمفهوم القوامة وأشاد بتعبير الإمام محمد عبده بأن هذا التعبير يوجب على المرأة شيئاً وعلى الرجل أشياء وأضاف «أما الذين يحاولون بظلم النساء أن يكونوا سادة في بيوتهم فإنما يلدن عبيداً لغيرهم»[٣].

وكذلك أشاد بالشيخ شلتوت حين قال عن القوامة: إنها «لا تعدو درجة الإشراف والرعاية بحكم القدرة الطبيعية التي يمتاز بها الرجل على المرأة، وبحكم

---

(١) الدكتور عمارة في مقالة في كتاب (الإسلام وحقوق المرأة)، ص١٠٩.

(٢) إعلام الموقعين، ج٢، ص١٠٦.

(٣) الأعمال الكاملة للإمام، ج٤، ص٦٠٦ - ٦١١.

الكد والعمل في تحصيل المال الذي ينفقه في سبيل القيام بحقوق الزوجة والأسرة، وليست هذه الدرجة الاستعباد والتسخير كما يصورها المخادعون المغرضون»[1].

المادة السادسة: وتؤكد على المساواة في الكرامة الإنسانية، والتوازن بين حقوقها وواجباتها، وإن لها شخصيتها المدنية، وذمتها المالية المستقلة، وحق الاحتفاظ باسمها ونسبها وأن على الرجل عبء الإنفاق على الأسرة ومسؤولية رعايتها.

وواضح اختصاص هذه المادة بما نحن بصدد إثباته فهي لا تحتاج إلى تعليق.

إلا أن بعض العلمانيين اعترضوا حتى على مسألة وجوب المهر وإنفاق الرجل على الأسرة والمرأة، واعتبروا ذلك شراء لعبودية المرأة وخضوعها ودعوا إلى رفضه[2] وإلقاء التبعة على الزوجين معاً، متناسين أن النفقة خدمة يقدمها الرجل لعائلته، وأن المرأة تتحمل الجوانب الكبرى في عملية التربية، بالإضافة إلى ما تتحمله من مشاق الحمل والرضاعة وغير ذلك. وكل ذلك مع استقلالها في الشخصية والعمل والملكية والتصرف خارج نطاق حقوق الزوج، حتى أن لها الحق في طلب الأجر على العمل في البيت بل وحتى أن لها طلب أجر الإرضاع.

المادة السابعة: وتؤكد على حقوق الطفل على الأبوين والمجتمع والدولة في الحضانة والتربية والرعاية المادية والمعنوية، وكذلك تؤكد ضرورة حماية الجنين والأم وإعطائهما عناية خاصة، وتمنح الآباء ومن يحكمهم الحق في اختيار نوع التربية لأولادهم في ضوء القيم والشرع كما تؤكد حقوق الأبوين والأقارب.

وهي مادة واضحة في تناسقها ومساواتها بين الرجل والمرأة عموماً والأبوين خصوصاً مع تأكيدها على منح الرعاية للأم وجنينها بشكل خاص.

وهناك بعض التوضيحات:

---

(١) تفسير القرآن الكريم، ص١٧٢ – ١٧٤.

(٢) نظام حقوق المرأة للمطهري، ص٢٠٤.

الأول: إن مسؤولية تربية الأطفال تتوجه للأبوين معاً من خلال قوله تعالى: ﴿قُوٓاْ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾ ولا دليل على اختصاصها بالرجال وإنما جاء الضمير للتغليب نظير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾.

وعليه فيجب على الجميع امتلاك مقدمات الوقاية والصيانة والتأهل لها، وهذا يلقي واجباً ثقيلاً على الرجل والمرأة الأمر الذي لا يلتفت إليه الكثيرون.

الثاني: الحضانة واجبة على الطرفين، وضرورية للطفل، وهو أضعف مخلوق حينما يولد – كما يقال – وهي توفر الحنان والرعاية له، وتكون الأم أحق بحضانة الطفل إن شاءت إذا كانت مسلمة عاقلة مأمونة على الولد إلى سبع سنين وإن كان ذكراً كما يرى السيد الحكيم[1] في حين يرى السيد الصدر[2] والسيد الخوئي[3] والسيد الخميني[4] أنها إلى سنتين، أما بعدها فالأب أحق بالذكر والأم بالأنثى حتى تبلغ سبع سنين، وإن كان الأولى والمستحب أن يبقي الأب الولد في حضانة أمه إلى سبع سنين ذكراً كان أو أنثى. ويسقط هذا الحق لو تزوجت الأم المطلقة.

الثالث: والتأكيد على حماية الجنين يأتي من حين العلوق أي علوق النطفة بل من حين احتمال العلوق، فقد روى محمد بن علي بن الحسين الصدوق عن إسحاق ابن عمار (والسند موثق) قال: قلت لأبي الحسن (ع) (أي الإمام موسى الكاظم): المرأة تخاف الحبل فتشرب الدواء فتلقي ما في بطنها؟ قال: لا. فقلت إنما هو نطفة، فقال: إن أول ما يخلق نطفة.

وهناك روايات مؤيدة لهذا المعنى[5].

فأي اعتداء عليه يعد اعتداءً على الإنسانية والأم في هذه الفترة تحتاج إلى رعاية خاصة والأب والمجتمع مكلفان بذلك.

---

(١) منهاج الصالحين للسيد محسن الحكيم، ص٣٠٢.

(٢) منهاج الصالحين للسيد محسن الحكيم، ص٣٠٢ في الهامش تعليق السيد الصدر.

(٣) منهاج الصالحين للسيد الخوئي، ج٢، ص٢٩٠.

(٤) تحرير الوسيلة، ج٢، ص٣١٢.

(٥) الوسائل، ج١٩، ص١٥، طبعة الآخوندي.

الرابع: وهناك باب مفتوح في كتب الفقه والأخلاق يتحدث بإسهاب عن حقوق الآباء على الأبناء، وحقوق الأبناء على الآباء، وحقوق الأقارب الآخرين. وهي تتراوح بين الوجوب والاستحباب لتنظم العلاقات الأسرية بشكل أكثر تلاحماً في منظومة الحقوق الاجتماعية العامة بين أفراد المجتمع الإسلامي وبينهم وبين الدولة وولاة الأمور... كل ذلك لتحقيق أروع ترابط منشود.

المادة الثامنة: وتتحدث عن تمتع كل إنسان بأهليته الشرعية من حيث الإلزام والالتزام، وقد يقوم الولي مقامه إذا فقدت أهليته أو نقصت. وهي مادة عامة تشمل الذكر والأنثى. وإن كانت الأعراف القبلية والجاهلية تعتدي على هذه الأهلية وهو أمر لا يرضاه الإسلام، بل يحاربه باعتباره اعتداءً على الحقوق والكرامة. وقد رأينا المرأة تبلغ أسمى المراتب الكمالية حتى ليقول الرسول الكريم في فاطمة الزهراء (ص): «فاطمة بضعة مني»[1] فكأنها في ذلك (تختزن الطهر والنقاء والروحانية والصدق والأمانة كما اختزنها رسول الله (ﷺ)»[2] وتصل إلى مرتبة يكون غضبها وفرحها رسالياً دائماً.

إن تاريخ الإسلام ليزخر بالشهيدات والمحدثات والمجاهدات والعالمات فما جاء من الروايات وفيه إشارة إلى (نقص المرأة) لا يمكن أن يحمل على نقص الأهلية مطلقاً فهي تشترك معه في الأهلية. وربما أمكن حمله على حالة النقص في العبادات فالمرأة الحائض تسقط عنها الصلاة ولا يجب عليها الصوم (أداءً)، أو حالة العاطفة المتأججة التي قد تغلب العقل أحياناً وقد أحسن الدكتور عمارة في رد هذه الشبهة[3].

وإن الناظر للنصوص الإسلامية الكثيرة التي تلغي الفوارق بين الرجل والمرأة، وتجعل التكليف متساوياً بينهما، ومناط التكليف العقل، والملاحظة لما قدمته المرأة من عطاء فكري كبير ليقتنع بأن النصوص التي أشرنا إليها – لو تم سندها – لا تشير إلا إلى حالات خاصة لا غير.

---

(١) البخاري بشرح الكرماني، ص٥٠.

(٢) العبارة للعلامة فضل الله في كتابه (الزهراء: القدوة) ص١٥١.

(٣) الإسلام وحقوق المرأة، ص٧٨.

المادة التاسعة: وتشير إلى حل التعليم، وفريضة التعليم والتربية، ولا ريب في مساواة المرأة للرجل في هذا الأمر، وقد يصبح العلم واجباً عينياً على النساء بالخصوص إذا توقفت بعض الأمور التي تختص بالنساء على ذلك. ثم إننا قلنا من قبل أنها مسؤولة عن تربية أولادها مما يفرض عليها التسلح بالمعرفة. ويمكن القول: بأن الولاية العامة المشتركة لها مع الرجل كما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ التوبة: ٧١، هذه الولاية تعني فيما تعني أنها مسؤولة – كفاية – عن تقدم الأمة العلمي بل وتقدمها العلمي على جميع الشعوب، لأن العلم قوة، والأمة مأمورة بإعداد القوة المطلوب لتقوم بأداء دورها الحضاري الطليعي: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ البقرة: ١٤٣.

المادة العاشرة: تؤكد حرية العقيدة بالنسبة للجميع.

المادة الحادية عشرة: تؤكد حرية الإنسان وأن لا عبودية لغير الله كما تحرم الاستعمار بشتى أشكاله.

المادة الثانية عشرة: تعلن حرية التنقل واختيار محل الإقامة، وحق اللجوء، وحقوق اللاجئين. والمرأة اللاجئة قد تكون أشد احتياجاً من غيرها فتجب مراعاة احتياجاتها.

المادة الثالثة عشرة: وهي تطرح حق العمل وكفالة الدولة له، وحرية اختيار العمل، وضمان حقوق العامل وعدم تكليفه بما لا يطاق أو إكراهه أو استغلاله أو الإضرار به وضمان الأجر العادل دون تمييز بين الذكر والأنثى إلى آخره.

والحقيقة أن المادة واضحة في الإشارة إلى أنماط الظلم الذي يقع على العمال، وبالخصوص على المرأة العاملة حيث يستغل ضعفها وحاجتها للإنقاص من حقوقها. ولعلها تشير إلى ما كان يجري عليها في الغرب في عصور الاستعمار من ظلم.

وعلى أي فإن الإسلام إذ يسمح لها بالعمل الذي لا يتنافى مع الوفاء بحقوق الزوجية – إن كانت زوجة طبعاً – يعطيها كل حقوق العامل، بل ربما يؤكد على الرفق بها «رفقاً بالقوارير» انسجاماً مع الرحمة التي يملكها المسلم. ومن هنا جاءت القوانين التي سنها مجلس الشورى الإسلامى الإيراني للرفق بالعاملات والموظفات، ومنها تقليل ساعات العمل وغير ذلك. ولا أرى ما يمنع المرأة من العمل ضمن الشرطين التاليين:

الأول: مراعاة الحشمة والآداب الإسلامية.

الثانية: الوفاء بحقوق الزوج والتعهدات العائلية.

المادة الرابعة عشرة: وتركز على حق الكسب لكل إنسان، مع ملاحظة القيود التي يضعها الإسلام على حرية التصرف المالي من عدم الاحتكار أو الغش أو الإضرار أو الربا، ولا ريب في شمول المادة لكل من الرجل والمرأة على السوية.

المادة الخامسة عشرة: وتركز أيضاً على حق الملكية بقيوده الشرعية وعدم جواز نزعه إلا للضرورات العامة وطبق الضوابط العامة. والموقف هو هو، وكذلك الأمر في المادة السادسة عشرة التي تؤكد حق الانتفاع بثمرات الإنتاج المادي والأدبي.

المادة السابعة عشرة: وتؤكد على حق امتلاك الإنسان بيئة أخلاقية نظيفة بناءة، ورعاية صحية واجتماعية مناسبة، وعيشاً كريماً كافياً في مختلف المجالات.

والتساوي في هذا الحقل مفروض، بل ربما استلزم الأمر الاهتمام الأكبر بالمرأة لدورها المهم في تحقيق البيئة المناسبة أخلاقياً واجتماعياً.

إن الرجل والمرأة مشمولان لحقوق التكافل الاجتماعي الذي يعني ضمان الحد المتوسط من المعيشة، بعد أن كان على ولي الأمر قدر وسعه أن يوصل الأفراد إلى الغنى كما يعبر الإمام الصادق (ع)[1]. كما أن على الأفراد أنفسهم سد الاحتياجات الضرورية لبعضهم البعض؛ وقد جاء في رواية عن الإمام الصادق (ع) قوله: «أيما مؤمن منع مؤمناً شيئاً مما يحتاج إليه وهو يقدر عليه من عنده أو من عند غيره، أقامه الله يوم القيامة مسوداً وجهه، مزرقة عيناه مغلولة يداه إلى عنقه، فيقال:

---

(١) الوسائل، ج٦، ص١٧٨.

هذا الخائن لله ورسوله ثم يؤمر به إلى النار»[1] وهنا يقول الشهيد الصدر معلقاً: (والحاجة في هذا الحديث وإن جاءت مطلقة ولكن المقصود منها هو الحاجة الشديدة[2])، باعتبار الإجماع على عدم وجوب ما زاد عليها.

المادة الثامنة عشرة: وتتحدث عن حق الإنسان في الأمن على النفس والدين والأهل والعرض والمال، وكذلك عن استقلاله بحياته الخاصة وعدم جواز التجسس عليه أو الإساءة لسمعته، وعن حرمة المسكن ومحل الإقامة.

وكلها حقوق تتساوى فيها المرأة مع الرجل بل تعظم مسؤولية الرجل أحياناً في مجال توفير السكن وحماية حقوق العائلة.

وهناك حديث عن استقلال المرأة في حياتها وقرارها وهو أمر تقرره الروايات والفتاوى على مدى العصور، فقد حرم الإسلام إكراهها على الزواج، وحرم العادات الجاهلية كنكاح (الشغار).

ولكن هذا الاستقلال لم يكن يعني لدى الإسلام – كما يقول المرحوم المطهري[3] سوق المرأة نحو العصيان والتمرد والكراهية للرجل، بل رغب الإسلام المرأة بحسن التبعل والأمومة والمشاركة في الولاية العامة، والمساهمة في البناء الاجتماعي السليم.

تبقى مسألة كون إذن الأب للبنت البكر شرطاً لصحة الزواج، فقد اعتبر ذلك قيداً على الحرية في نظر البعض ولكن يقال في قباله:

١- هناك الكثير من الفقهاء من لا يعتبر ذلك شرطاً.

٢- من الملاحظ أن هذا الاشتراط أمر احتياطي لتحقيق الدقة في تشكيل العائلة.

٣- أن الأب إذا دخل في حالة من العناد و (الإعضال) سقط اشتراط إذنه.

---

(١) الوسائل، ج١١، ص٥٥٩.

(٢) اقتصادنا، ج٢، ص٦٢٣.

(٣) نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص٧٠.

يقول الإمام الخميني: «نعم لا إشكال في سقوط اعتبار أذنهما (يعني الأب والجد) إن منعاها من التزويج بمن هو كفء لها شرعاً وعرفاً مع ميلها»[1].

المادة التاسعة عشرة: وتركز على تساوي الناس أمام الشرع وكفالة حق الرجوع للقضاء، وأن المسؤولية شخصية وبراءة المتهم حتى تثبت أدانته. والتساوي هنا واضح تماماً.

المادة العشرون: وهي تمنع تقييد حرية الإنسان بغير موجب شرعي أو تعريضه للتعذيب أو إذلاله ولا ريب في شمولها للرجل والمرأة بالتساوي.

وليس هنا من حديث إلا موضوع الالتزام بالحجاب الإسلامي الذي اعتبر تقييداً للحرية الشخصية للمرأة.

ولكن الواضح أن الإسلام حينما أوجبه على المرأة كان يتوخى توفير البيئة النظيفة للمجتمع وسد باب (الإغراء) و (التحريك الجنسي الأعمى) الذي يؤدي إلى الإشباع الجنسي المخرب والمبعد للغزيرة عن أداء واجبها الذي خلقت لأجله ومن المعلوم أن الإسلام وفق نظريته الاجتماعية يعتبر (العائلة) حجر البناء – كما أسلفنا – ويغلق كل ذريعة للاستغناء عنها مما يؤدي إلى تقطع العلائق السليمة واختلاط الإنسان والميوعة والتحلل ويحول المجتمع إلى غابة. وهو ما نشاهده في مجتمعات التحلل الغربية.

والحجاب بحدوده التي نؤمن بها لا يمنع المرأة مطلقاً من القيام بدورها السياسي أو الإعلامي أو التعليمي أو المهني وإنما يضمن سلامة البيئة النظيفة.

ولا ريب أن أي عمل يخل بالوظيفة الاجتماعية يجب الامتناع عنه من قبل الرجل والمرأة على السواء.

أما المادة الحادية والعشرون: فهي تمنع أخذ الإنسان رهينة.

والمادة الثانية والعشرون: تركز على حرية الرأي والدعوة إلى الخير والنهي عن المنكر وضرورة الإعلام وتحريم استغلاله والتعرض للمقدسات، والإخلال بالقيم، وزعزعة المجتمع وإثارة الكراهية القومية، والمذهبية، والتحريض على التمييز العنصري.

---

(١) تحرير الوسيلة – طبعة إسماعيليان، ج٢، ص٢٥٤.

وتشترك المرأة مع الرجل تماماً في ذلك إذ يقول القرآن الكريم: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ التوبة: ٧١، وكل ما ذكر في المادة يدخل في عموم الآية الكريمة.

والمادة الثالثة والعشرون: تركز على (الولاية) وتعتبرها أمانة يحرم الاستبداد فيها وتعلن أن لكل إنسان الحق في إدارة الشؤون العامة لبلاده، وتقلد الوظائف العامة وفقاً لأحكام الشريعة.

ولا ريب في شمول المادة للرجل والمرأة.

إلا أن الحديث هنا يتم عن فتوى جمهور العلماء في مجال منعها من القضاء والولاية العامة أو (الإمامة العامة) فيعتبر ذلك تمييزاً للرجل عليها.

لكنا رأينا أن المرأة في منطق القرآن شريكة للرجل في الولاية العامة. ولم يثبت لديها دليل يستثني المرأة من أي منصب ولائي وحديث: (ما أفلح قوم ولو أمرهم امرأة)[1] لا يقوى على ذلك، وقد نوقشت دلالته من قبل بعض المحققين[2] ثم إن الواقع في عصرنا الحاضر - كما يقول - انتقل من سلطان الفرد إلى سلطان المؤسسة.

نعم ثبت استثناء المرأة من النطق بالقضاء ولعل ذلك لطغيان الحس العاطفي لديها وهو أمر تقتضيه وظيفتها الحياتية، ولكن لا مانع من اشتراكها في هيئة القضاء والمؤسسة القضائية، وهناك فقهاء كبار أجازوا للمرأة القضاء كالحنفية والإمام الطبري وغيرهم.

وأخيراً لا أجد أي مانع من امتلاك المرأة حق الفتيا كالرجل ولا مانع من العمل برأيها وفتواها لأن كل أدلة التقليد عامة تشملهما معاً كأدلة الرجوع إلى أهل الخبرة.

---

(١) رواه الإمام البخاري والترمذي والنسائي واحمد ولم أجده في كتب الحديث الشيعية.

(٢) الأستاذ محمد عمارة في كتاب (حقوق المرأة في الإسلام) ص٩٦.

خاتمة

بقي لنا أن نشير إلى الفوارق التفصيلية في بعض الأحكام كالإرث والدية والشهادة وهي جميعاً تقوم على أساس من اختلاف الوظائف الحياتية لكل من الرجل والمرأة واختلاف الأدوار التي كلف كل منهما بأدائها.

ونعود فنؤكد أن نظرة فاحصة على مجموع الأحكام توضح أن الإسلام يؤكد على التوازن بين الحقوق والواجبات من حيث المجموع وإن لم يكن هناك تشابه دقيق في كل مورد فمثلاً لو جمعنا بين أحكام النفقة الواجبة على الزوج وأحكام الإرث لرأينا نوعاً من التوازن الحكيم.

وبعد هذا العرض السريع ينبغي أن نتحدث عن دور المرأة في عملية التنمية وتحقيق المشروع الحضاري للإسلام بشيء أكثر تفصيلاً كما يلي:

دور المرأة في عملية التنمية الاجتماعية، وتحقيق مشروع الإسلام الحضاري:

والمرأة تارة ننظر إليها بوصفها إنساناً فعالاً في عملية التنمية، وأخرى نركز عليها بما لها من خصائص تنفرد بها باعتبارها الأم والبنت والأخت والزوجة، وهي بهذا الاعتبار تمتاز عن الرجل بما تحمله من طاقات عاطفية متميزة، وقدرات تكوينية مؤثرة، ومن ثم ما تحمله من وظائف اجتماعية فريدة.

فإذا نظرنا إليها بوصفها إنساناً نشطاً في عملية التنمية، وأخذنا بعين الاعتبار حقيقة (أن الإنسان هو محور التنمية)، ومقولة أن (التنمية المستمرة هي تلك التي تحقق انسجاماً متوازناً بين مجموع عناصر التنمية، والأسس التحتية للثقافة المعنوية التي تعمل في مجال إسقاطاتها)، وأدركنا بعد ذلك أن مكونات الفطرة الإنسانية هي أهم هذه الأسس وأعمقها في وجود الإنسان، بل بدونها يفقد الإنسان هويته ويتحول إلى (شيء) لا نستطيع أن نتحدث عن (حقوقه) أو (نموه الاجتماعي)، أو (حركته العادلة)، أو (أخلاقيته)، أو حتى (بقائه الحضاري)، وأضفنا إلى كل هذا حقيقة أخرى هي أن الدين (الذي يستمد أصوله من منابع فطرية) هو الصيغة الأكمل التي وضعها خالق الإنسان ليحقق من خلالها تكامله المادي والمعنوي المنسجم، وأن الدين وحده هو الذي يستطيع أن يمنح هذه المسيرة ثباتاً في الهوية والشخصية، واطمئناناً في القلب، وأملاً دفاقاً بالمستقبل، كما يستطيع أن يحل

الإشكالات الاجتماعية الكبرى من قبيل حل التضاد الدائم بين حب الذات والأنانية، والعمل لصالح المجتمع ونسيان الذات في سبيله، وحل التناقض بين اتجاهات (الإلحاد) واتجاهات (الإيمان المفرط بالأمور النسبية أو ما يسمى بالشرك)، إذا أخذنا بعين الاعتبار كل هذه الحقائق الكبرى أدركنا أن المرأة الإنسان هي محور التنمية وركنها الركين، ولن تستطيع أية عملية تنموية أن تحقق صدقاً مع ذاتها ومدعياتها، إلا إذا طورت الحس الإنساني والفطري في وجود المرأة، وأعطتها مكانتها الإنسانية الطبيعية، ورفعت من البين كل عناصر التفريق - من الجانب الإنساني - بين الرجل والمرأة، ومنحتها الدور الإنساني المتساوي في هذا المضمار، ثم عادت لتستفيد من هذه الطاقة الإنسانية الخيرة لصالح المجموع بأفضل أسلوب.

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن المرأة إن تأصل الثبات في شخصيتها، والاطمئنان في قلبها، والأمل بالمستقبل في وجودها منحت كل المسيرة الاجتماعية طاقة كبرى، وهيأت لها كل مقومات المسيرة الصالحة.

المرأة ودورها بملاحظة خصائصها:

وإذا عدنا وركزنا على خصائص المرأة التي تميزها عن الرجل، فسنجد أن خصائصها لا تغير مطلقاً من قيمتها الإنسانية بل تزيد عليها، وإنما تترك أثرها الوظيفي في البين، بمعنى أن هناك تقسيماً طبيعياً قدرته الرحمة الإلهية بين وظيفة الرجل ووظيفة المرأة، في عملية التنمية الاجتماعية بل الفردية أيضاً.

فالمرأة الزوجة والمرأة الأم لهما دوران متمايزان عن دور الرجل الزوج، والرجل الأب بلا ريب، إلا أن هذين الدورين متكاملان تماماً بحيث لا يمكن أن تستغني الحياة عن هذين الدورين، بمقدار عدم إمكان استبدال أحدهما بالآخر تماماً.

بعد هذا نقول: إن للمرأة أثرها الكبير - بهذا الاعتبار - على عملية التنمية الحضارية أيضاً، ومهما تعددت علل التنمية فشملت (العلل الفاعلية، والعلل الغائية، والعلل الصورية بالإضافة للعلل المادية)، فإن إسقاطات دور المرأة يبقى لها أكبر الأثر في هذا المجال.

ذلك أن المرأة تستطيع أن تترك آثاراً كبرى، نذكر منها على سبيل المثال ما يلي:

١- إعداد وتهيئة وتوفير البيئة العائلية السليمة، وهي بهذا - لو وفقت فيه - تستطيع أن تضع الحجر الأساس لمجتمع إنساني سليم ثابت الجأش قوي القلب، منشداً للمستقبل.

وبدون هذا سيبقى المجتمع ممزقاً عاطفياً، ومهلهلاً معنوياً تتفشى فيه الجريمة، ويعبث فيه الكسل، ويفقد صفته الخلاقة شيئاً فشيئاً.

فالزوجة الصالحة والأم الصالحة هما قوام الحياة العائلية الصالحة، وهذه بدورها هي قوام المجتمع الصالح (كما تؤكد ذلك النصوص الإسلامية).

٢- توفير الجو المناسب لتربية الجيل القوي الفاعل.

وقد قلنا: إن الإنسان الصالح هو محور التوسعة، وهو يحتاج إلى عملية تربوية مستمرة تفجر فيه طاقاته، وتبرز فيه مكوناته الذاتية، وهي لا تتفجر ولا تبرز عشوائياً وتلقائياً، وإنما تحتاج إلى عملية تربوية وجو تربوي مناسب.

ولا ريب أن للمرأة أعظم الأثر في تربية العناصر الإنسانية، ووراء كل عظيم امرأة - كما يقولون - بل ما أكثر العظماء النساء في تاريخنا الطويل.

٣- الإعداد لجو وبيئة حماسيين عاطفيين من خلال الاستعداد الطبيعي للمرأة، لتسد به هذه الحاجة الضرورية للإنسان من جهة، وتوفر له الحالة الحماسية الضرورية لتخطي العقبات وصنع تنمية اجتماعية مستديمة من جهة أخرى.

أما المجتمع الذي يخلو من هذه الحالة العاطفية والحماسية فهو مجتمع خامد، وبيئة جامدة ربما تتقدم في بعض المجالات المادية إلا أنها تفقد الصفاء الإنساني المطلوب، ومن بعد تفقد القدرة على إيجاد التنمية المتوازنة.

ومن هنا يظهر جلياً أن المرأة لها دور كبير في توفير الجو العائلي النظيف، وأن العائلة وتشكيلاتها بما لها من مفهوم كلاسيكي معروف لدى المجتمعات والأديان كلها، هي حجر الزاوية في عملية التنمية الحضارية.

كما يظهر أيضاً أن أية ضربة توجه لدور المرأة في البناء العائلي المشار إليه، وأي تقليل من أهمية الرباط العائلي المقدس، أو محاولة لطرح مفاهيم جديدة، وادعاء مصاديق عصرية له، أو إضعاف روابطه، أو إيجاد بديل مزعوم له، كل هذه المحاولات تترك أعظم الآثار السلبية على مستقبل الإنسانية جمعاء، وتفقده الحركية

التنموية المطلوبة، بل هي تآمر واضح على كل الوجود الإنساني حتى ولو جاء هذا التآمر تحت غطاء الخدمة الدولية لعملية التنمية.

وهنا يجب أن نلاحظ أن الإسلام أسهم المرأة في عملية التنمية بشكل كبير.

نظرة الإسلام العامة للحياة الزوجية

وفي ختام هذا المقال، واستكمالاً للفائدة اذكر هنا نظرة عامة لخصها بشكل دقيق أستاذنا السيد الحائري [1]. على النحو التالي:

قبل بيان هذه النظرة، لابد أن نؤكد قبل كل شيء وكأصل موضوعي على أن الإسلام رأى من أول الأمر أن سعادة الحياة البشرية تقوم على أساس من النظام العائلي، حيث تشكل العائلة وحدة البناء الاجتماعي، رافضاً بذلك النظام الإباحي المتحلل، ولعل ذلك لأمرين:

الأول: إن استقرار الحياة ونظامها بشكل متقن يتوقف على هذا النظام دون غيره.

الثاني: إن الحاجات البشرية ليست كلها عبارة عن الحاجات، المادية، وإنما تعم الحاجات المعنوية التي تتطلب الإشباع إلى جنب تلك الحاجات، فإذا أمكن أن نفترض أن النظام الإباحي يمكن أن يوفر الحاجات المادية فهو يعجز عن إشباع الحاجات الروحية، والتي تنبع من أهمية عنصر السكينة والرحمة التي يحتاج إليها الكبار، لتذيب كل ما علق في نفوسهم من أوضار الحياة، كما يحتاج إليها الصغار لتوجد تأثيراً تربوياً متوازناً في تكوينهم النفسي، حيث ينشأون في كنف الرحمة والسكينة التي توفرها لهم الأمهات.

وقد أثبتت التجربة أن الأطفال الذين لم يعيشوا تحت كنف الأم والأب فقدوا الكثير من النمو الروحي.

وبعد افتراض هذه الحقيقة أصلاً عاماً جاء الإسلام فأقام الحياة العائلية على أسس خمسة هي:

الأساس الأول: الإيمان بالقيادة الموحدة للحياة الموحدة

فإذا كانت الحياة العائلية تشكل وحدة متكاملة، ومجتمعاً صغيراً، فإن من

---

(١) ضمن دروسه التي كان يلقيها علينا.

الضروري لهذه الوحدة من قائد.

وكان القائد هو الرجل الزوج على البيت والزوجة دون الأب على البنت أو الأخ على الأخت.

مما يؤكد لنا أن الإسلام يجعل المرأة كأنثى في عرض الرجل في الحقوق الإنسانية، ولكنه يعطي بعض المناصب للرجل لمحاولة لتقسيم العمل لا أكثر. وإلا فما معنى تخصيص القيمومة بالزوج دون الأب والأخ.

الأساس الثاني: ملاحظة قدرات نوع الرجل البدنية والفكرية

فبعد أن آمن بذلك رتب الحقوق في المجال العائلي، ومنحه القيادة طبقاً للأساس الأول، وقد رأينا أن هذه القدرات لم تشكل داعياً لقيادة الأب والأخ وإن كانت الأخت قد تختار أحياناً أن تعيش تحت ظل الأخ، ولكن ذلك لا يعد مما فرضه الإسلام إذ يمكنها أن تخرج من هذه الحماية.

أما الأرجحية الآتية من ناحية الإنفاق – لو قلنا بها ولم نحمل الباء في (بما أنفقوا) على الاستعانة – فهي على أي حال وليدة الأرجحية التكوينية.

الأساس الثالث: إشباع الشهوة الجنسية

ذلك أن صفة الواقعية هي من أشمل الصفات الإسلامية. فالإسلام طبقاً لواقعيته عمل على إشباع الجانب المادي كما عمل على إشباع الجانب الروحي من احتياجات الإنسان، لأنه دين الفطرة، ولأنها حاجات إنسانية أصلية. وتتمثل الواقعية هنا في عمله على إشباع الغريزة الجنسية كحاجة مادية أصلية، وحفظاً للنوع الإنساني.

وهذه الغريزة وإن أمكن أن تلبى على أساس الإباحية إلا أنه مراعاة للنظام العائلي الذي فرضه رفض الإباحية، وأقام نظام الزواج ليكون – ضمن إشباعه للغريزة – قد عمل على إشباع الجانب الروحي أيضاً. ولكي يمنع من مخاطر الشهوة الجامحة - لو لم تشبع من طريق محلل – ورد التأكيد الكبير على الزواج، والزواج المبكر.

وقد التفت الإسلام إلى نكتة تكوينية هامة هي وجود فرق بين شكل الشهوة عند الرجل وعند المرأة، إذ نجدها ثائرة في الرجل بخلاف المرأة التي تفضل على الرجل

بصبرها على عدم العمل الجنسي من جهة، وامتلاكها لقوة تقبل العمل الجنسي من جهة أخرى وكذا شدة لذتها لو حصلت.

وربما كان ذلك هو العامل على منح الرجل زمام عملية الاتصال الجنسي بالإضافة إلى نكتة القوامة السابقة.

وقد وردت روايات تحث المرأة على أن تعرض نفسها، وتلبي حاجات الرجل، بلا أن تكون هناك حاجة لتوصية الرجل بإشباع المرأة، باعتباره يملك الدافع القوي لذلك، وهذه صورة من صور التوازن الإسلامي العام.

ورغم هذا فقد احتاط الإسلام، فأوجب على الرجل المبيت مع المرأة كل أربع ليال، وأوجب الجماع مرة كل أربعة أشهر إلا أن تسقط حقها، وجعل من المستحب ملاعبة المرأة لإشباعها جنسياً، وأخيراً حث على هذا الإشباع حينما رغب في روايات تدل على ذلك وإن كانت ضعيفة السند إلى الحد الذي طالعناه.

فمنها روايتان بمضمون «إن إصابة الأهل صدقة» [1].

ومنها رواية أخرى جاء فيها أنه «من جمع من النساء مالا ينكح فزنى منهن شيء فالإثم عليه».

الأساس الرابع: المودة والألفة والسكينة

يقول تعالى: ﴿ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا ﴾ الروم: ٢١.

ذلك أن الحياة الزوجية يفترض لها جو يختلف عن أي جو آخر كالجو التجاري الذي يمكن افتراض العلاقات فيه على نحو آلي صرف قائم على أساس حدي من مصالح كل من الطرفين، حيث يؤدي كل من الطرفين التزاماته تجاه الطرف الآخر بدقة. أما في الحياة الزوجية فلا يمكن افتراض علاقات حدية صارمة، وواجبات متبادلة، يقوم بها كل من الطرفين تجاه الآخر، وإلا لما أصبحت حياة سعيدة تسودها الألفة والمحبة والسكينة النفسية بل عادت حياة مادية جافة منفعية.

وبتعبير آخر فإن النظام العائلي كما مر يقوم بوظيفة تلبية الاحتياجات الروحية النفسية وهذه التلبية لا تتلاءم ونظام آلي صرف.

---

(١) الوسائل، ج٤٩، مقدمات ح١، ح٤، ص٧٥ – ٧٦).

هذا وقد قام الإسلام بأمور يوفر بها هذا الجو من الرحمة.

الأول: أنه حسس المرأة بحقوق الزوج طالباً منها إطاعته وتعظيمه قائلاً: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾، مما يؤدي لكسب المرأة مودة الرجل وطاعته.

الثاني: أنه طلب إليها أن تتزين وتتجمل وتدعو الرجل إلى نفسها مما يوفر أيضاً بالإضافة للإشباع الجنسي جو السكينة والمحبة.

الثالث: تحسيس الرجل عاطفياً تجاه الزوجة.

فتقول له الروايات: «خيركم خيركم لأهله» «فإنها ريحانه ...»، «أوصيكم بالضعيفين...»، «أيضرب أحدكم امرأته ثم يظل معانقها».

إلى غير ذلك.

والملاحظ أنه ضرب على الوتر الحساس في كل جانب، فإذا طلب من المرأة أن تعظم الرجل، فهي تشبع قوامته، وقوته، وإذا طلب منها أن تتزين فهي تستغل احتياجه الجنسي، في حين إذا أراد الرجل أن يشعر بهذا الجو حرك فيه الجانب العاطفي الجمالي في المرأة.

الرابع: أنه جعل حقوق الزوج على الزوجة في الأمور التي هي أمس بالحياة الخاصة للزوجة أموراً مستحبة. مؤيداً بها أولاً جانب القوامية في الرجل، وموفراً بها هذا الجو، فإن الاستحباب المتوفر هنا لم يكن من الصالح أن يصعد إلى درجة الوجوب لنكات هي:

الأولى: أن الوجوب - بنظر الشريعة الدقيق - يتنافى مع حرية المرأة المطلوبة.

الثانية: أن هذه الحقوق لو وجبت لعادات الحياة الزوجية حياة آلية صرفة، بينما يراد لها أن تكون عش المودة والمحبة.

الثالثة: ما سيأتي في الأساس الخامس.

الأساس الخامس: المرونة

وقد قلنا: إن الإسلام يتصف بالواقعية والفطرية، وهذه الصفة تقتضيه أن يكون مرناً يستوعب متطلبات الواقع.

ويتضح هذا بملاحظة بعض الأمثلة:

المثال الأول: الزواج:

وليس عدم وجوبه لأنه أخف ملاكاً من بعض الواجبات كرد السلام مثلاً بل يكاد يكون من أهم الأشياء فهو أساس الحياة الزوجية التي هي أساس التكون الاجتماعي.

وقد وردت الروايات لتؤكد ذلك فراجع الأبواب الأولى من مقدمات النكاح في الوسائل، ج١٤، ص٥ ومنها ما جاء بسند تام عن صفوان (وما من شيء أحب إلى الله عز وجل من بيت يعمر في الإسلام بالنكاح).

إلا أنَ الزواج لم يصبح واجباً. لنكتة الحفاظ على عنصر المرونة، حيث إن الظروف ليست على وتيرة واحدة، فقد يبتلى الإنسان بمشاكل نفسية، أو خارجية، تجعل النكاح أمراً غير مرغوب فيه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه لا يمكن أن يعطى للإنسانية نظام صارم يصاغ بصياغة تجعله واجباً أحياناً وغير واجب أحياناً أخرى للنقص الإنساني في التمييز بين الموارد.

فكان الأسلوب الأمثل هو التنزل من مرحلة إيجاب النكاح إلى مرحلة جعله مستحباً مرغوباً فيه من قبل الشارع.

فذلك خير أسلوب لعلاج هذا الموقف.

إذ أن الإنسان المتدين الملتزم بالشرع لا يخلو حاله عن إحدى حالات ثلاث:

الحالة الأولى: أن يميز بوضوح أن النكاح يوجب سعادته وهناءه، وهنا يندفع للزواج حتى لو لم يكن مستحباً.

الحالة الثانية: أن يشعر بوجود قيود ومضايقات من الزواج، بحيث لو بقي هو وحالته النفسية لم يكن ليتزوج، إلا أن هذه المشاق لا تقاوم مجموع أمرين لديه: الرغبة النفسية، والاستحباب الشرعي.

الحالة الثالثة: أن يكون الشقاء الذي يحس به في النكاح قوياً بحيث لا يمكن أن يقابل هذا الإحساس شيء إلا إيجاب النكاح.

ولكن هل من الصالح الإيجاب؟

إننا يمكن أن نفترض فشل تجربة الزواج، وتحقق المخاوف، كما يمكن أن نفترض أنه يكتشف بعد الزواج أنه كان في وهم لا معنى له، والتمييز بين الحالتين لا يمكن أن يعطى بيد الرجل، ومن هنا كان الأولى أن يكون الزواج مستحباً.

المثال الثاني: الطلاق

ولا ريب في أنه مبغوض، وأن بغضه ليس بأقل من بعض المحرمات كما جاء في الرواية[1].

إلا أنه لم يحرم لنفس النكتة، ونفس البيان.

وحينئذ فالمتدين لا يطلق في الحالات الاعتيادية، وإذا وجد شيئاً من الدواعي ردعته الكراهة، فإذا بلغ إلى حالة لا ينفعها إلا التحريم وجد الإسلام أنه ليس من الصالح ذلك، إذ قد توجد حالات يكون الطلاق فيها ضرورياً، ولا يمكن تمييز هذه الحالات من قبل المكلف بواسطة مقياس شرعي يفهمه فيطبقه بدقة،

ومن هنا صار الطلاق مكروهاً كراهية شديدة.

المثال الثالث: تعدد الزوجات:

فقد جعل في الإسلام جائزاً في حد ذاته[2]. بل إن الذي يستفاد هو كراهته في الحالات الغالبة، لورود تعبير: ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ﴾ التي هي بحكم النهي عن التعدد. ولم نحمله على التحريمي وإنما حملناه على التنزيهي بدليلين.

الأول: الآية الكريمة القائلة: ﴿ وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ ﴾.

حيث الظاهر منها أنها إنما تحرم خصوص الدرجة من الميل التي تكون فيها المرأة كالمعلقة فلا هي كزوجة ولا هي كطالق.

---

(١) الوسائل، ج١٣، ص٥.

(٢) ولم نقف على دليل يجعله مستحباً أما آية (فانكحوا ما طاب لكم...) فهي واردة في مورد اليتامى والحكم وإن كان عاماً إلا أن المورد يسلبه الظهور في الطلب وإنما يتعدى من المورد لعدم الفرق عرفاً على أن تعليق الحكم على إرادة الإنسان (ما طاب) يسلبه الظهور في الطلب ويعطيه ظهوراً في الجواز وأما الروايات فهي واردة في كثيرة الطروقة (ج ١٤ مقدمات النكاح (ما طاب).

فإن محتملات الجمع بين هذه الآية والآية الناهية عن التعدد أربعة:

المحتمل الأول: أن تفهم الحرمة من مجموع الآيتين كما قاله البعض وأضاف إليه أنه أبلغ بيان في عدم الجواز إلا في موارد استثنائية.

وهو باطل: أولاً: لأنه خلاف مفاد الآيتين معاً.

أما الآية الأولى ﴿ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ ﴾ فإنه يكون المقصود بها طبق هذا الاحتمال أنه يجوز لكم أن تنكحوا ولكن بشرط تعجيزي هو العدالة الحقيقية وهي غير ممكنة وهذا أمر غير متعارف تعبيراً.

وأما الآية الثانية (آية المعلقة) فهي صريحة في النهي عن خصوص عدم العدالة المؤدي إلى التعليق دون غيره، والتعليق حالة مفرطة في عدم العدالة يوصلها إلى ما يقرب الإضرار بحقوقها الواجبة.

وثانياً: فهو ينافي الروايات المجوزة.

وثالثاً: هو ينافي الضرورة الفقهية والسيرة الثابتة في زمن المعصوم.

المحتمل الثاني: أن يقال أن الآية الثانية تفسر العدالة في الآية الأولى بأن تقول إنه إن خفتم ألا تعدلوا عدالة موصلة لإحداهن إلى حالة التعليق فواحدة. فنحن إذا بقينا والآية الأولى قلنا بالحرمة ولكن الثانية تفسرها بهذه الدرجة من عدم العدالة.

ولكن حمل ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ ﴾ على هذا الفرض ليس عرفياً إذ المراد مجرد عدم المساواة في نظرة العرف، وإن شئت قلت: إن هذا الاحتمال والتقييد مما يأباه الإطلاق.

الاحتمال الثالث: ما هو المشهور من أن قوله: ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ ﴾ ينظر إلى العدالة العملية.

وقوله: ؟﴿ وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ ﴾ ينظر إلى العدالة القلبية.. وهو باطل أيضاً.

ذلك لمخالفته لذيل الآية الثانية الذي يجيز عدم العدالة ما لم يصل إلى حد التعليق. وواضح أن ترك العدالة العملي دون القلبي فقط هو الذي يوصل إلى حال التعليق.

الاحتمال الرابع: أن يحمل النهي في (فواحدة) على الكراهة حينما يوجد خوف العدالة بدرجة ملحوظة عرفية.

أما تقييده بدرجة ملحوظة عرفية فلكي لا يختص حكم الإباحة بفرض نادر.

وأما الحمل على الكراهة فلوجود الآية الثانية.

فما يستفاد من مجموع الآيتين:

أولاً: جواز تعدد الزوجات.

ثانياً: استحباب الاقتراب من العدالة الحقيقية.

ثالثاً: كراهة تعدد الزوجات عند الخوف من عدم العدالة الملحوظ.

رابعاً: حرمة ترك العدالة إلى حد جعلها كالمعلقة.

وهنا نقول: إن الإسلام لا يؤمن بمشاكل تعدد الزوجات المزعومة إلا مشكلة عدم العدالة. وهذه المشكلة رغم أنها في حد ذاتها - وحينما يكون ترك العدالة بشكل ملحوظ وقبل الوصول إلى التعليق - قابلة لأن تبعث على التحريم كما يؤمن به الوجدان الحاكم بالعدالة إلا أن الإسلام جعلها مؤدية للكراهة لوجود ملاكات في مسألة تعدد الزوجات ذكرها الكتاب الإسلاميون.

منها: أن النساء المحتاجات للزواج في كثير من الأحيان أو دائماً أكثر من الرجال.

ومنها: كثرة حاجات الرجال الجنسية.

ومنها: إشباع الرغبة في كثرة الأولاد، أو في الأولاد مع عقم الزوجة، إلى غير ذلك.

وإذا كان من الممكن إعطاء مقياس دقيق يفهمه الناس بحيث على أساسه تشخص الموارد، وتفهم المصالح والمفاسد، أمكن أن نتوقع التحريم.

ولكن الإسلام أعمل مرونته في البين فبين الكراهة عند الخوف فلم يمنع من العمل به عندما يوجد ملاك آخر. وكذلك يعمل به في مورد التردد.

المثال الرابع: الحقوق المستحبة للزوج على الزوجة

فإننا لو قسنا احترام الزوجة إلى احترام الابن لوالده رأينا أن احترام الزوجة للزوج يرتبط قبل كل شيء بالعقل النظري المذهبي، لأنه يكمل قوامة الرجل وإن كان يرتبط بالعقل العملي أيضاً كشكر للرجل على خدماته للأسرة، في حين أن احترام الابن لوالده هو احترام يختص بجانب العقل العملي كشكر للوالدين على الأتعاب، لأن الأولاد البالغين ليسوا بحاجة إلى الأبوين بل قد ينعكس الأمر ﴿أَنِ ٱشْكُرْ لِي وَلِوَٰلِدَيْكَ إِلَيَّ ٱلْمَصِيرُ﴾. وعندما ينعكس الأمر يأتي التأكيد الشديد: ﴿إِمَّا

يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيرًا ﴾.

فاحترام الزوجة فيه جانب إكمال قوامة الرجل ولعله يستفاد من الآية الشريفة ﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ ... فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ ... ﴾ ، ولكنا مع ذلك ومع أهمية القوامة في نفسها وجدنا أن هذه الحقوق عادت مستحبة لا واجبة وذلك لنكات ثلاث مر ذكر اثنتين منها وهي:

الأولى: وجود ملاك حرية المرأة

الثانية: وجود ملاك خلق الجو الأليف في البيت.

الثالثة: هذا الذي تحدثنا عنه وهو عنصر المرونة، حيث إن هذا الاحترام وإن كان يكمل المرونة إلا أنه قد يجر إلى تحكم الرجل، بل قد يتمخض في التحكم. ولما لم يكن هنا مقياس في البين ولا يمكن أن يسلم المقياس للزوجين إذ يختلفان في مصاديق التحكم، كان خير أسلوب هو جعل الطاعة مستحبة.

المرأة المسلمة والتحديات العالمية
من خلال بعض الاتفاقيات الدولية

إعداد
آية الله الشيخ محمد علي التسخيري
الأمين العام للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية
الجمهورية الإسلامية الإيرانية

المرأة المسلمة والتحديات العالمية

إننا نشهد اليوم حركة لا تهدأ، مؤتمرات وندوات علمية، ودراسات شاملة تقام هنا وهناك. كل ذلك لمواجهة القرن الحادي والعشرين وتحدياته المتنوعة.

الدول بمؤسساتها الكثيرة والمنظمات الدولية بل وحتى المؤسسات الخاصة، والمشروعات التجارية، والإعلامية منهمكة اليوم في مجال تقييم حالتها العشرينية استعداداً للانطلاق إلى القرن التالي، وربما تجاوز الأمر الحالة القرنية ليصل إلى الحالة الألفية فنحن ندخل في الألفية الثالثة وإذا كانت الدول لا تقيم مسيرتها بالتقييم الألفي فإن الإنسانية بلا شك يجب أن تقيم مسيرتها الألفية حضارياً.

ومما يؤسف له أن البشرية ليست على مستوى التقييم الألفي، ولم تصدر أية دراسة تتحدث عن خصائص الألفية الثانية وحوادثها لتنتقل إلى تحديات الألفية الثالثة وكيفية مواجهتها. ولم تفكر الأمم المتحدة بهذا العمل وكأنها (أي البشرية وأممها المتحدة) تجد نفسها عاجزة عن هذا العمل العظيم نظراً لسرعة التحولات وتنوعها وانقلاب الموازين والمفاهيم. فحتى النمو الإنساني الذي استغرق انتقاله من المليار الأول إلى الثاني ١٢٣ سنة لم يستغرق انتقاله من الخامس إلى السادس سوى ١١ عاماً ولم تعد الأرقام تكفي بحدها المتعارف لتحسب مستوى التحولات المالية فإن الأرقام مثلاً تتحدث عن تبادل العملات الصعبة ومضارباتها بمستوى الألف وخمسمائة مليار دولار في اليوم، الأمر الذي يترك اقتصاديات الدول في مهب التلاعب الطامع حتى ولو كانت من أمثال النمور الآسيوية القوية، وحتى التكنيك المتقدم للحاسوب والذي ينظم سير الطائرات والصواريخ وحركة الصناعة والتجارة أمكن التلاعب به عبر قدرة فيروسية تسحق كل قدراته وتتلاعب بمقدارته. ومن هنا يقف العالم عاجزاً أمام تقييمه لألفيته الثانية فضلاً عن قدرته على التخطيط لمواجهة الألفية الثالثة والدخول بخطى قوية حكيمة ونظرة واعية بعيدة.

الموقف القرآني الكريم:

والحقيقة التي تتجلى يوماً بعد يوم هي عجز الإنسان وضعفه مهما بلغ من القوة أمام خالقه العظيم الذي تتصاغر أمامه الألفيات حتى تعود أياماً.

﴿ وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴾ الحج: ٤٧.

﴿ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ﴾ المعارج: ٤.

ويعود عمر الإنسان كله ساعة من نهار.

﴿ كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوٓاْ إِلَّا سَاعَةً مِّن نَّهَارٍ ﴾ الأحقاف: ٣٥.

وهكذا يشعر الإنسان بحاجته إلى الرؤية الكونية التي تتجاوز ألفيات التاريخ.

إن القرآن يحلل التاريخ مرجعاً إلى خطين:

خط خلافة الإنسان: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ ﴾، وخط التدخل الرباني لهداية الإنسان وهو خط الشهادة ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ فالرسول هو الشهيد على الأمة الإسلامية وهي الشهيدة على مسيرة الحضارة الإنسانية نحو تحقيق مقتضيات الخلافة الإلهية. ثم إن القرآن عندما يحلل مصائب التاريخ يرجعها إلى أمرين: الإلحاد أو عدم الإيمان بأية قيمة، والشرك وهو الإيمان بالآلهة الوهمية التي تحولت من نسبيات إلى مطلقات ﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ﴾[1] ويأتي دور الأنبياء ليحلوا هاتين المشكلتين. يقول تعالى: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ ﴾ النحل: ٣٦ لتنتفي المشكلتان معاً. وهكذا فإن علينا كمسلمين أن نعود إلى قرآننا العظيم إذا أردنا أن نقيم المسيرة تقييماً يمكنه أن يستوعب التاريخ وأن نستعد لمسيرة يمكنها أن تستوعب الألفيات المقبلة.

بعد هذا لنعد إلى التحديات التي تواجه المرأة المسلمة اليوم ويمكن أن نصنفها على النحو التالي:

١- التحديات الاجتماعية العائلية:

ودون حاجة إلى الاستدلال نجد اليوم تخطيطاً عالمياً لمحو الدور العائلي للمرأة من خلال المناداة بشعارات التحرير والتطوير، وضرورة تغيير تعريف العائلة ودورها الاجتماعي، وتغيير نوعية العلاقة بين المرأة والرجل في المحيط العائلي إلى ما يتصورونه من المساواة في جميع الأحوال وبالمقياس المادي الحسابي دون أي لحاظ للاعتبارات الأخرى وكأن المساواة هي القيمة العليا التي لا تتعارض معها أية قيمة

---

(١) يوسف: ٤٠.

أخرى.. وحتى عندما كنا نقترح في بعض المؤتمرات الدولية أن نقيدها بالعدالة أو الإنصاف كان المخططون يرفضون ذلك بكل إصرار معتبرين ذلك ذريعة لظلم المرأة باسم العدالة.

أما الحقيقة القرآنية فهي تؤكد ما يلي:

أولاً: ولا يمكن تصور قيام مجتمع إنساني إلا عبر تصور البيئة أن البناء العائلي بمفهومه المتداول بين الأديان والمجتمعات هو لبنة البناء الاجتماعي ولا يمكن تصور قيام مجتمع إنساني إلا عبر تصور اللبنة العائلية، بها بدأت المسيرة الإنسانية وبها تستمر، وعلى أساس منها وافتراضها يأتي التشريع الاجتماعي ويقوم البناء التنظيمي، ويجب أن يحافظ المجتمع عليها وينميها بسد كل سبل الإشباع الغريزي من خلالها:

﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ مِنَ ٱلْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُۥ نَسَبًا وَصِهْرًا ﴾ الفرقان: ٥٤.

﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا ﴾ الروم: ٢١.

ثانياً: إن المرأة تشكل حجر الزاوية في البناء العائلي، وأن الجنة تحت أقدام الأمهات وأنها يجب أن تقوم بالدور العاطفي الكبير لتربية الأبناء، وتحويل البيت إلى جنة لزوجها وأطفالها، جنة الرحمة والسكينة والعفاف.

ثالثاً: إن المسؤوليات توزع بين أعضاء العائلة تبعاً لمقتضيات العدالة الإنسانية، والدور الإنساني لكل عضو وفقاً لتصور وقيم مذهبية تنسجم مع مجمل النظرية الاجتماعية الإسلامية. وهذه المسؤوليات هي تارة اقتصادية وأخرى تربوية وثالثة قيادية. وعليه فإن على المرأة المسلمة دائماً وفي كل عصر أن تستعيد القيم العائلية، وتنميها وتفضلها على أية قيم أخرى حتى توفر أرضية التنمية الإنسانية المستدامة.

٢- التحديات الثقافية:

ونظراً للتعريف الجامع للثقافة والذي يعني التهذيب العلمي والأخلاقي والفكري، وبملاحظة الطبيعة الأنثوية لها والقدرة التي تمتلكها في المجال الإنساني باعتبارها إنساناً يستطيع أن يتكامل على خط الفطرة ويملأ الجو الاجتماعي بالعاطفة الإيمانية، والتقوى والعفه، بل وينتقل بالإيمان العقلي إلى الوجدان بل الوجود الإنساني كله تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ

وَمَا نَزَلَ مِنَ ٱلْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ ٱلْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ ﴾ الحديد: ١٦.

فإن المرأة لها تأثيرها الكبير في المجال الثقافي.

هذا من جانب، ومن جانب آخر تمتلك المرأة القدرة الأخرى التي يمكنها بها أن تخرج هي وتخرج المجتمع عن خط الفطرة إلى خط الفسق والانحراف والتمزق.

ومن هنا عادت غرضاً لأعداء الأمة والطامعين في سلبها شخصيتها المتماسكة، واستغلالها لتحقيق مآربهم المشؤومة. كما لاحظنا ذلك بوضوح في هذا القرن المنصرم. وعليه فإن على المرأة المسلمة أن تعد العدة لتكاملها العلمي والفكري والأخلاقي وبالتالي التأثير على مجمل المسيرة الاجتماعية التأثير الإيجابي المطلوب لتعود مثلاً يحتذى به ﴿ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱمْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ٱبْنِ لِى عِندَكَ بَيْتًا فِى ٱلْجَنَّةِ وَنَجِّنِى مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِۦ ﴾ التحريم: ١١.

وذلك عبر الذوبان في الحب الإلهي والتخلص من فرعون الذات واللذات وطلب الاستظلال بظل العندية الإلهية فعادت هذه المرأة الطاهرة مثلاً لكل الذين آمنوا عبر التاريخ كله.

ولأمر ما نجد القرآن الكريم يؤكد على تساوي الجنسين في عملية التكامل، وفي مواضع عديدة إذ يقول تعالى:

﴿ فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ﴾ آل عمران: ١٩٥.

﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ ﴾ النساء: ١٢٤.

﴿ يَوْمَ تَرَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ ﴾ الحديد: ١٢.

﴿ إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْقَٰنِتِينَ وَٱلْقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلْخَٰشِعِينَ وَٱلْخَٰشِعَٰتِ وَٱلْمُتَصَدِّقِينَ وَٱلْمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلْحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَٱلْحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴾ الأحزاب: ٣٥.

إن هذا الإصرار وهذا التكرار إنما هو لتقرير حقيقة المساواة على طريق التكامل الإنساني ونفي أي تمايز إنساني بين الرجل والمرأة، وتأكيد دورهما المشترك في عملية البناء. فالمرأة المسلمة مدعوة لاتخاذ دورها الثقافي المناسب وإثراء الفكر الإسلامي بكل ما يؤهله لصنع أمة صاعدة.

٣. التحديات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية:

رغم القدرات التي تمتعت بها المرأة عبر التاريخ في المجالات السياسية والاقتصادية. وقد حدثنا القرآن عن بعض منها موضحاً العبرة فيها - إلا أن المرأة ظلت وإلى عهد قريب جداً على المستوى العالمي محرومة من التمتع بحقوقها الإنسانية الاجتماعية بفعل ظروف خاصة بها، بل ظلت محرومة حتى في ظل السيطرة الإسلامية - مع الأسف - رغم أن الإسلام منحها حقوقها الاقتصادية كاملة وأوكل إليها كما أوكل إلى الرجل مسألة الولاية المتبادلة.

﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾ ، ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾

وتحملت إلى جانب أخيها الرجل مسؤولية الخلافة الإنسانية منذ البدء حيث آدم وحواء (عليهما السلام) إلا أنها بقيت بعيدة عن القرار السياسي بفعل بعض الموروثات وربما بعض الاستدلالات الناقصة في رأينا..

وأن عليها اليوم أن تستفيد من حقها الطبيعي في المشاركة في البناء السياسي والاقتصادي للمجتمع بما لا يتنافى مع وظائفها الاجتماعية الأخرى، ولا يخدش جانب العفة الاجتماعية.

إن الأمة الإسلامية اليوم محرومة من كثير من الطاقات النسائية التي تستطيع صنع المستقبل الرائع، وأن عليها أن تواجه تحدي الإقصاء السياسي والاقتصادي وتدخل إلى الساحة والمعترك بكل قوة ونشاط لتتحمل مسؤولياتها قبل أن تتجه بروح استيفاء حقوقها المشروعة.

ما الذي يمنع المرأة المسلمة المفكرة أن تساهم في صنع القرار السياسي، وما الذي يمنعها من صياغة السوق الاقتصادية ودفع عملية الإنتاج إلى الأمام؟

إن تاريخنا الإسلامي يزخر بالنساء اللواتي صنعن التاريخ وكفى المرأة فخراً أنها ساهمت في توفير الجو الصالح لانطلاقة الرسالة من مكة ولولاها لما أمكن لنبتة الإسلام أن تنمو وتترعرع.

وأن القرآن ليحدثنا عن بلقيس ملكة سبأ وحكمتها وتشاورها وقرارها الحكيم وقد كانت المرأة الطليعة في صنع التغيير السياسي الكبير في إيران فالمرأة المسلمة إذن يجب أن تساهم في صنع البناء الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للمجتمع إلى جنب أخيها الرجل وتتحمل عبء الولاية المتبادلة لتحقيق هدف الخلافة الإنسانية.

التحدي الدولي:

المسؤولية الدولية ضرورة، وقد اهتم القرآن الكريم بقضية المظلومين والمستضعفين منذ انطلاقته الكبرى، ووجه هم المسلمين إلى الأرض كل الأرض حتى حينما كان المسلمون في أشد الضعف واعتبر رسالته عالمية: ﴿ وَإِن يَكَادُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَٰرِهِمْ لَمَّا سَمِعُواْ ٱلذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُۥ لَمَجْنُونٌ ﴿٥١﴾ وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾. إنه يخاطب الإنسان ويعتبره مسئولا عن الكيان البشري على عرضه العريض.

إلا أن تشكيل المؤسسات الدولية هو تشكيل حديث، وربما أملته ضرورة استعمارية لحفظ توازن القوى أو المتاجرة بالرأي العالمي أو حتى لمنع المحرومين من الثورة كما يبدو من العبارات التي تبرر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان نفسه.

وما زلنا نشهد الدول الكبرى تستغل المحافل الدولية لتفرض إرادتها على الشعوب وتستمد منها مشروعيتها وتسوق فيها شعاراتها البراقة.

والذي يهمنا من هذا الموضوع أنها بدأت تستغل موضوع المرأة وحقوقها المغتصبة والظلم الواقع عليها لصالح فرض مفاهيمها التحللية ولا أخلاقياتها المنحطة على كل الشعوب وخصوصاً شعوب العالم الثالث باعتبار ذلك تنفيذاً لقرارات دولية تستفيد هي من قدرتها الاقتصادية ونفوذها العالمي لصياغتها وإقرارها، لتحقيق الكثير من أهدافها المعادية للإنسانية من قبل تغيير تعريف العائلة، وفسح المجال لما يسمى بالحرية الجنسية، وتعميم ما يسمى بالحقوق الجنسية للشباب، وكذلك فتح باب التعليم الجنسي الإباحي وأمثال ذلك.

والمرأة المسلمة هنا مدعوة عبر جهودها الشخصية أو جهودها المنظمة بشكل منظمات غير حكومية أهلية أو إقليمية أو دولية مدعوة للوقوف بوجه هذا التحرك الهدام بل واستغلاله للاتجاه الإيجابي دفاعاً عن حقوق المرأة وإعلاناً لشأنها تحقيقاً للجو المناسب لنشاطاتها في صنع المسيرة الحضارية.

فالمرأة المسلمة إذن تحمل مسؤولية إنسانية في التصدي لمحاولات استغلالها وتحويل الجهود الدولية لصالح البناء الاجتماعي الإنساني الحضاري.

المحاولات الدولية في مجال التنمية الاجتماعية:

لا ريب في أن عملية التنمية استأثرت من أنشطة الأمم المتحدة بالحظ الوفير، وخصوصاً في السنوات الأخيرة، وعقدت لها مؤتمرات دولية على مختلف المستويات. كمؤتمر بخارست ١٩٧٤، ومؤتمر مكسيكو سيتي ١٩٨٤ ومؤتمر القاهرة ١٩٩٤ ومؤتمر كوبنهاجن عام ١٩٩٥، وغيرها من الاجتماعات الدولية، وخصوصاً تلك المنعقدة لدراسة حقوق المرأة بالخصوص كمؤتمر نايروبي ومؤتمر بكين. وكان التركيز على دور العائلة في عملية التنمية ملحوظاً تماماً في كل الاجتماعات الدولية.

إلا أن الملاحظ في مختلف الوثائق المقترحة أنها نظمت تنظيماً يبعدها عن المسيرة المتوازنة، وينسيها دور الدين في الحياة، ويتغافل أثر العناصر المعنوية في هذا الصدد. بل يفسح المجال لاستغلالها سلعة والعوبة وتمييع المجتمع بها وتفكيك الروابط العائلية وفسح المجال لعمليات الإجهاض القاتلة.

وكانت وثيقة القاهرة المقترحة على مؤتمر السكان والتنمية القنبلة الضخمة التي فجرت الوضع. ورأي المخلصون التآمر الاستعماري الواضح على كل القيم والمقدسات الإنسانية، لأنها سعت إلى تفكيك الروابط العائلية، وطرح مفاهيم متنوعة للعائلة، وفسح المجال لعلاقات وروابط خارج الإطار العائلي. وقد حضرت هذا المؤتمر على رأس الوفد الإسلامي الإيراني على أمل أن نترك أثراً إيجابياً على الوثيقة وهذا ما حدث، إذ رغم عدم التنسيق بين مواقف الدول الإسلامية – التي حرم البعض القليل منها حضور المؤتمر – ورغم قوة الضغط الغربي المعادي للإسلام، فقد استطعنا تشكيل مجموعة إسلامية قوية تعاونت مع المجموعة المسيحية

الدينية واستطاعت أن تغير عشرات المصطلحات والمواقف في الوثيقة من قبيل حذف مصطلحات (الحق الجنسي) و (العلاقات الأخرى غير علاقات الزواج) وحذف عنصر الإلزام في الوثيقة، وكذلك تعديل المادة التي تسمح بالإجهاض وغير ذلك، وقد ألقيت في الاجتماع الدولي خطاباً أكدت في على الحقائق التالية:

أولاً: إننا لا نحاول تنظيم التحرك السكاني في إطار من التوسعة المطلوبة، علينا قبل كل شيء أن ننظر إلى الإنسان بكل أبعاده المادية والمعنوية ليكون تخطيطنا منسجماً مع فطرته الإنسانية وموقعه من الكون. وفي هذا الصدد نعتقد أن هذه المشكلة الاجتماعية لا تكمن في عدم استجابة الإمكانات الطبيعية لمعدلات النمو السكاني بل هي تنبع من عدم الاستثمار الجيد لهذه الإمكانات وأنماط الظلم في توزيعها، يقول القرآن الكريم بعد أن يذكر النعم الإلهية الكثيرة، ﴿وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ۚ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا ۗ إِنَّ الْإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ إبراهيم: ٣٤.

ثانياً: إن ملاحظة الواقع الإنساني عبر التاريخ وما تقرره الشرائع الإلهية في نظرياتها الاجتماعية تؤكد: أن الكيان العائلي يشكل حجر الزاوية في البناء الاجتماعي، وأن أي تحرك يوهن من استحكامه أو يطرح بديلاً عنه يشكل ضربة للمسيرة الإنسانية الأصلية. ولكن هذا لا يعني مطلقاً أن لا نلجأ إلى تنظيم هذا الكيان بالأساليب المشروعة فذلك جزء من تحكيمه وتوجيهه.

ثالثاً: إن للمرأة باعتبارها نصف المجتمع الإنساني دورها الأساسي في صياغة البناء الاجتماعي والسياسي، ويجب بكل تأكيد أن تلعب دورها بكل ثقة ودونما أي حط لكرامتها أو امتهان لقدراتها الإنسانية.

رابعاً: إن أية خطة واقعية لإقامة تنمية مستقرة لا يمكنها أن تتغافل دور القيم الأخلاقية والعقيدة الدينية في تحكيم أسس التنمية والإشباع المتوازن لمتطلبات الإنسان باعتباره محور الأعمار. فلابد إذن من التأكيد على هذه القيم والعمل على دعمها ونفي كل ما ينافيها.

خامساً: إن مبدأ التساوي في إمكانية الاستفادة من الخبرات الطبيعية وهي هبة الله تعالى ليدعونا جميعاً للعمل على تحقيق تقارب كبير بين مستويات المعيشة، وعلى

المستوى العالمي. الأمر الذي يحمل الدول الغنية عبئاً كبيراً لتحقيق هذا الهدف الكبير بحيث لا يمكنها التنصل عنه إن شاءت تحقيق الاندماج الإنساني المطلوب.

سادساً: إن حقوق الإنسان كما تقررها الوثيقة العالمية والوثائق الأخرى كالوثيقة الإسلامية تجب مراعاتها بشكل دقيق. إلا أن من الطبيعي التأكيد على أنه لا يحق لأية دولة أو مجموعة أن تحمل مفهومها عنها على الدول الأخرى أو تحاول الاستهانة بالعناصر الثقافية والدينية التي يحملها الآخرون بذريعة فهمها هي، بل يجب الوصول إلى تعريفات مشتركة مقبولة يمكن من خلالها تشخيص الحقيقة دونما أي تحميل، ولتكون الوثائق معتمدة عن بصيرة ودقة فلا يمكن استغلالها بسهولة.

أما مؤتمر بكين الرابع للمرأة فرغم أنه كان يعلن استهدافه لتمكين المرأة وإسهامها في عملية التنمية رافعاً شعار (التساوي والتنمية والسلام) فإنه أكمل رسالة مؤتمر القاهرة التخريبية، بل أجهز على ما قدمناه هناك من إصلاحات، وراح من جديد يؤكد على ما يسميه بالحقوق الجنسية وما هي في الواقع إلا محاولة تفكيك الروابط العائلية وحذف عنصر المرأة من عملية التنمية.

الجانب الإيجابي:

إلا أن التأكيد على ضرورة الاعتناء بالنساء ولزوم سلامة الحمل في نفسه أمر سليم ويجب الاعتناء به نظراً لأنه في كل عام:

- ٥٨٥,٠٠٠ امرأة تموت نتيجة عوارض الحمل.
- ٢٠٠,٠٠٠ امرأة تموت نتيجة عدم الاستفادة الصحيحة من موانع الحمل.
- ١٢٠ إلى ١٥٠ مليون امرأة لا تستطيع الحصول عليها إن أرادت.
- ٧٥٠ مليون امرأة تحمل حملاً غير مرغوب فيه.
- ومن كل ١٧٥ مليون امرأة حامل تسقط ٤٥ مليون حملها.
- وهناك ٧٠/٠٠٠ امرأة تعاني من إسقاط غير مأمون للحمل وعدد غير معلوم من عوارض الإسقاط.
- وتموت مليون امرأة نتيجة التهابات المجاري التناسلية.

- وهناك ٣٣٣ مليون حالة مرضية تنتج من الأمراض المعدية عن طريق الاتصال الجنسي، كما أنه يوجد في الكثير من الأقطار حوالي ٦٠٪ من النساء التي تحمل أمراض الاتصال الجنسي المعدية وهي مستعدة للتعرض لمختلف الأمراض.

- وفي سنة ١٩٩٦ ابتلي ٣ ملايين بفيروس الأيدز وبلغ عدد المصابين ٤٠ مليوناً.

- وقد أهملت ٦٠ مليون بنت في الإحصاءات نتيجة الترجيح الجنسي للذكور على البنات.

- كما أن هناك مليوني بنت تعرض كل عام في سوق الدعارة.

- وتوجد ٦٠٠ مليون امرأة تعاني من الأمية في حين يعاني ٣٢٠ مليون من الرجال منها.

وغير ذلك[1] مما يتطلب بذل رعاية خاصة للأمر. والواقع أن تأمين هذا الجانب يعني مراعاة لحق الحياة الذي يؤكد عليه الإسلام كثيراً، ومن هنا نعتبر ما جاء في وثيقة القاهرة:

الفصل، البند٤:

إن تقوية العدالة الجنسية، واقتدار النساء، وحذف أنماط العنف في حقهن وتمتعهن بحق تنظيم حملهن من الأسس المبدئية لتنظيم السكان والتنمية، نعتبر ذلك أمراً صحيحاً وإيجابياً تماماً.

ومن هنا فقد حاولت الجمهورية الإسلامية تنفيذ الجوانب الإيجابية فيه بالإضافة إلى أنها كانت قد خططت من قبل لتمكين المرأة من استرجاع حقوقها الطبيعية والمساهمة الفعالة في عملية البناء الاجتماعي والسياسي والاقتصادي وغير ذلك.

ومن البرامج التي نفذتها في مجال تحسين حالة العائلة وصحة النساء والأطفال:

١- الاهتمام الصحي بأمور الولادة وتنفيذ برامج صحية متنوعة فهبطت نسبة الوفيات من المواليد في السنة من ٩٠ بالألف عام ١٩٧٨ إلى ٢٨ بالألف.

---

(١) يراجع مقال الدكتور ملك فضلي في مجلة (صحة العائلة) الإيرانية العدد ١٤ السنة الرابعة.

٢- تنفيذ برامج اجتماعية غير إجبارية لتنظيم النسل لتتحول نسبة النمو في السكان من ٢/ ٣٪ إلى ٤/ ١٪ خلال مدة عشر سنين.

٣- تشجيع الشعب للإقبال على محو الأمية والتعلم ليصل الأمر إلى تمتع ٧٠٪ من النساء في سن الخامسة عشر فما بعد بنعمة القراءة والكتابة.

هذا وقد أدى تنفيذ هذا البرنامج إلى منح الجمهورية الإسلامية الإيرانية جائزة عام ١٩٩٨ لتنظيم السكان من قبل الأمم المتحدة [١].

هذا بالإضافة لبرامج تمكين المرأة من الحضور في مختلف الصعد الإعلامية والسياسية والاجتماعية والبرلمانية والاجتماعية والمدنية وغير ذلك.

دور المنظمات الشعبية في تحقيق الأهداف الدولية

وقد خطت البشرية خطوات واسعة على طريق إيجاد تشكيلات دولية شاملة تعمل على حل مشاكلها، وتحقيق تفاهم ممكن بين أعضائها، وتحاول الوصول إلى طروحات عالمية تترك آثارها الإيجابية على المستوى العالمي.

ولقد تم إنشاء الأمم المتحدة كأوسع منظمة دولية بما لها من منظمات فرعية في مختلف المجالات الثقافية والاقتصادية والصحية، والتجارية وغيرها.

كما تم إنشاء حركة عدم الانحياز في مجال أضيق، ومنظمة المؤتمر الإسلامي في إطار العالم الإسلامي.

وهناك منظمات وتجمعات دولية كبرى أخرى لها أثرها الكبير في المسيرة.

إلا أن أكثر المنظمات الدولية ما زالت مبتلاة بنقاط كبرى تمنعها من تحقيق أهدافها الإنسانية ويمكننا أن نشير إلى بعضها فيما يلي:

١- إن قرارات هذه المنظمات إنما تحقق في أحسن الحالات مصالح الحكومات وتوجهاتها، ولا ضمانة فيها لتحقيق أهداف الجماهير. على أنها في الواقع إنما تحقق مصالح القوى المتحكمة في هذه المنظمات، إن لم نقل أنها إنما تحقق مصالح القطب الواحد المتحكم اليوم فيها.

---

(١) نفس المصدر العدد ١٣.

٢- إن واقع الحال المشاهد في هذه المنظمات يقضي بأنها في كثير من الأحيان تقع تحت تأثير اتجاهات معادية للإنسانية كالاتجاهات الصهيونية، والاتجاهات المادية الإلحادية وغيرها الأمر الذي يعود بأعظم الخسائر على المسيرة الإنسانية.

٣- كما أن التأمل في قراراتها يكشف لنا أحياناً عن قيام هذه المنظمات بإشباعات كاذبة لتطلعات الجماهير دون أن يكون وراء الشعارات المرفوعة واقع مؤثر. وذلك كما في قرارات حقوق الإنسان، ومحاربة العنصرية، والدفاع عن حقوق المرأة، وتنظيم عملية التنمية الاجتماعية وغيرها. في حين أننا نجدها في هذا المجال تكيل بمكاييل متعددة حسبما تقتضيه المصالح الضيقة. على أن القرارات الحقيقية تبقى حبراً على ورق ما لم تتفق مع مصالح القوى الكبرى.

وغير ذلك من النقائص المشهودة.

ومن هناك فإننا نجد مجالاً واسعاً لقيام المنظمات غير الحكومية بالاشتراك في الاجتماعات الدولية والسعي للضغط على الجهات الرسمية لتتخذ القرارات الأكثر انسجاماً مع الأهداف المطلوبة.

إن مشاركة هذه المنظمات يمكنها أن تترك آثاراً إيجابية من جهات عديدة من قبيل ما يلي:

١- لما كانت هذه المنظمات الشعبية أقرب إلى واقع المشكلات الاجتماعية فإنها أكثر تفهما للحلول المطلوبة جماهيرياً. وهي بالتالي تستطيع أن تقرب القرارات من هذه الأهداف.

وتستطيع أن تصل إلى كافة شرائح المجتمع المدني وطبقاته.

٢-ولما كانت هذه المنظمات غير الحكومية حرة في تحليلاتها وغير مقيدة بالقيود الرسمية فإنها تستطيع أن تصل إلى الحل الواقعي وتطرح ذلك بقوة أمام المحافل الدولية.

٣- على أن حضور هذه المنظمات يشكل رأياً عاماً دولياً لا تستطيع معه الجهات الرسمية إلا الاستجابة لمقتضيات هذا الرأي العام، مما يمنحها روحاً جماهيرية وإقداماً على خطوات أكثر واقعية. في مجال تحقيق العدالة الاجتماعية، والتوزيع العادل، واحترام البيئة.

٤- وتساهم هذه المنظمات في تنظيم العلاقة بين التنمية والدولة إذ توحد الطاقات وتكمل النشاطات الخيرية والصحية والترفيهية والمهنية وغيرها فهي إذن أبنية اجتماعية وسطية [١].

٥- وتؤمن أيضاً بيئة منظمة للعمل الإنساني غير الربحي والتطوعي وبكلفة قليلة.

٦- وتتنامى مع مثيلاتها في مختلف الدول لتشكل تياراً عالمياً يطرح مختلف القضايا.

استنتاج:

على ضوء ما تقدم يمكن أن نقرر الحقائق التالية:

١- إن عملية التنمية الاجتماعية هي عملية إنسانية لا تحدها حدود جنسية أو جغرافية أو مادية، وأن المرأة في التصور الإسلامي - عنصر أساسي في هذه المسيرة - وبدونها سوف تبقى العملية بتراء غير فاعلة.

٢- إن العالم أدرك بشكل متأخر هذه الحقيقة في حين سبقه الإسلام إليها بأكثر من عشرة قرون حينما جعل المرأة عدل الرجل في عملية (الولاية الاجتماعية) ومنحها كل ما يحقق لها مشاركتها في القرارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

٣- إن للحكومات والجهات الرسمية دورها الكبير في تحقيق هذه الأنماط من المشاركة ولكن ذلك لن يحقق النتيجة المطلوبة ما لم تقم المنظمات الشعبية باحتلال مركزها في دفع هذه العملية إلى الأمام.

٤- إن منظمة المؤتمر الاسلامي لم تحقق الأمل المطلوب منها في الانسجام مع النظرة الإسلامية للمرأة، ولم تعطها الدور الأساس المطلوب، فبقيت مع الأسف متخلفة عن الطبيعة الإسلامية الرائدة، وإن عليها اليوم أن تسابق الزمن في تأمين هذا الانسجام.

والحقيقة إن القرار الصادر عن مؤتمر القمة الثامن المنعقد بطهران يشكل سابقة جيدة في هذا المجال. إلا أنني أعتقد أنه يبقى متخلفاً عن مسايرة التطور

---

(١) العولمة والدولة (غسان منير، أكرم أحمد) ص١٩٦.

المطروح دولياً في هذا المجال.

وهنا أقول: أننا يجب أن لا ننسى التحديات التي تواجهنا - في مطلع القرن الحادي والعشرين - على الصعيد السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي، تحديات العولمة، تحديات الهيمنة الثقافية، تحديات القرية الصغيرة إعلامياً، وتحديات الشعارات البراقة التي يتستر خلفها أعداء العلاقات الإنسانية السليمة وصولاً حتى إلى قوانيننا الفرعية لتطويرها وفق مقاصدهم.

ولذا فيجب الابداع في كل الحقول وأذكر مثلاً الحقل الرياضي فلا يمكننا أن ندع المرأة كسولة بدينة مريضة، وإنما يجب ابتكار الأساليب السليمة المتسمة بالعفة والخلق الإسلامي الرفيع لتقديم البديل المطلوب عن الأساليب المعروفة عالمياً والمنافية لكل قيمنا وأعرافنا، إنه مثل واحد على ضرورة التطوير والتغيير في مختلف الحقول. وكذلك الحقل السياسي فلا مجال لتناسي دور المرأة الفعال في صياغة القرار السياسي، وهذا ما تفتقده بعض مناطقنا الإسلامية، بل نجد بعض الفئات المتحجرة تفرض على المرأة أن تكون حبيسة بيتها بعيدة عن التعليم فضلاً عن المشاركة في الحياة الاقتصادية وذلك طبقا لاجتهادات قشرية غريبة على الروح الاسلامية، ونصوص غير ثابتة. وهذا العمل فضلاً عن تشويهه للصورة الإسلامية يكبل مسيرة الأمة نحو مواجهة التحدي الذي أشرنا إليه.

إننا نشعر بكل تأكيد بالحاجة لا لكتابة استراتيجيتنا الثقافية في مختلف الحقول، ولا للموافقة على لائحة رسمية لحقوق الإنسان في التصور الإسلامي ولا حتى لاستراتيجية إعلامية أو اجتماعية لعالمنا الإسلامي، فإنها جميعاً قد دونت بعد تناول طويل، بل تكاد تكون واضحة في خلد كل من له معرفة بالتوجهات الإسلامية، وإنما نشعر بالحاجة للعمل المنظم والمتكامل. على صعيد العالم الإسلامي - بهذه الاستراتيجيات المتفق عليها سواء في مؤتمرات إسلامية دولية كمؤتمر القمة السادس بداكار (السنغال) أو مؤتمر وزراء الخارجية الثامن عشر بالقاهرة أو غيرها.

ومما أسف له أن أعلن أن العالم الإسلامي على مستوى منظمة المؤتمر الإسلامي لم يتفق بعد على الصيغة العملية للتنفيذ رغم وجود صور تنفيذ هنا أو هناك.

وأؤكد على أن هذه الأمة الإسلامية لها خصائص معينة تحدد لها هويتها وترسم لها معالمها القرآنية ومنها: الخصيصة الإلهية والانتساب في العقيدة والتشريع إلى الله تعالى، كما أن منها الخصيصة الأخلاقية الإنسانية التي تتحلى من خلالها بكل السمات الأخلاقية الإسلامية وتتخلص من كل أنماط الفساد والصور اللاأخلاقية والتي تلعب الغرائز الجنسية دورها فيها لتشويه الصورة الصحيحة، فلا يمكن لهذه الأمة أن تفتخر بانتسابها للإسلام إلا إذا طبقت الصورة الإسلامية السامية، وأقامت علاقاتها على أساس من معايير الإسلام، وحصنت جماهيرها بالوعي المطلوب بل أوجدت فيها – بما فيها العنصر النسائي ذي النسبة الكبيرة – الدوافع الكبرى لمواجهة التحدي المذكور.

إن الصحوة الإسلامية هي قدرنا وإلا أدركتنا التحديات وقضت على خصائصنا.

وهنا يبرز دور العلماء رجالاً ونساءً ليقوموا بدور ورثة الأنبياء.

وإننا نؤكد – من جديد – على أننا مضطرون للاعتراف أولاً بأن المرأة المسلمة لا تملك اليوم وعلى صعيد الواقع العملي دورها المطلوب في عملية التنمية الاجتماعية فنحن بحاجة بعد هذا إلى خطة تنموية شاملة تعتمد الأسس التالية:

أولاً: تعميم التوعية بين المسلمين رجالاً ونساء بحقوق المرأة ودورها في عملية التنمية الضرورية.

ثانياً: توفير المساواة المنصفة والمعقولة بين الرجل والمرأة في الفرص التنموية، كفرص العمل، والتخطيط، والإدارة، وترشيد الثروة، وتحقيق المشاركة السياسية والإدارية، والثقافية وأمثال ذلك.

ثالثاً: التركيز على العملية التعليمية والارتقاء العملي بين النساء.

رابعاً: إيجاد المنظمات النسوية غير الحكومية ودعمها بقوة.

خامساً: حل مشكلة الهجرة الداخلية والخارجية بالقضاء على أسبابها، واستيعاب آثارها لأن أكثر المهاجرين نتيجة العوامل المختلفة هم من النساء.

سادساً: توفير الحلول الناجمة للمشكلات الاجتماعية التي تعاني منها المرأة، والعمل على تغير النظرة الاجتماعية للمرأة العاملة.

سابعاً: العمل على تقوية بنية المرأة صحياً، وتخليصها من حالات الضعف والأوبئة وتشجيع التربية البدنية والرياضية المناسبة بعيداً عن الاستغلال والتحلل.

توحيد الموقف الإسلامي تجاه
(اتفاقية القضاء على جميع أشكال التميز ضد المرأة)

مقدمة:

تعد هذه الاتفاقية التي وافقت عليها الأمم المتحدة في ٣ سبتمبر ١٩٧٩ من أكثر الاتفاقيات الدولية إثارة للجدل. وربما اعتبرت تتويجاً للحركة الفيمنية التي انطلقت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين في الغرب لغرض استرجاع المرأة حقوقها.

والحقيقة أن الإنسان الغربي منذ بدء عصر ما يسمى بالنهضة (بين منتصف القرن ١٧ وحتى القرن ١٨) ورواج الروح العلمية والعقلية، سعى للابتعاد عن الدين، وكان للاتجاهات الحسية للفلاسفة من أمثال: فرنسيس بكين، وتوماس هوبز وجون لوك وديفيد هيوم وجورج باركلي، والاتجاهات العقلية لأمثال رينيه دكارت، واسبينوزا، ونينتس كان لها دورها في ذلك. وقد ركز هذان الاتجاهان، الحسي (أمبريسم) والعقلي (راسيوناليسم) على محورية الإنسان (الأومانية) ورفض الفكرة الإلهية فأمعن الإنسان الغربي في تمجيد نفسه. ولما كان قد امتلك زمام القدرة الصناعية فقد راح - بالتدريج - يعتبر نفسه سيد الكون وبدأ يصدر ثقافته إلى الأرض كلها كي يسيطر عليها باعتبار ذلك مصدر السعادة للبشرية، وتطورت الشعارات حتى طرحت أخيراً فكرة (النظام العالمي الجديد) و (القرية العالمية) وتم العمل على تأسيس المنظمات الدولية وسن (القوانين الشمولية) في مختلف الأبعاد. وأوكلت بعض المهام إلى هذه المنظمات لتحقيقها مع الاحتفاظ بصمام الأمان الغربي فيها.

وقد أعطيت صفة المشروعية الدولية لتستطيع التداخل في مختلف الشؤون ومنها الشؤون الاجتماعية.

ويمكننا أن نعتبر هذه الاتفاقية نموذجاً صارخاً لعملية فرض الهيمنة الثقافية الغربية على الثقافات الأخرى، وأن كنا لا ننكر إيجابياتها.

موجز عن الاتفاقية:

تتكون الاتفاقية من تمهيد مفصل نسبياً يتحدث عن إيمان ميثاق الأمم المتحدة بحقوق الإنسان الأساسية، ومنها المساواة في المنزلة والقيمة بين الرجل والمرأة، وعن أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يرفض التمييز بينهما، ويعلن قلقه لاستمرار التمييز مما يمنع من إمكان إسهام المرأة في عملية التنمية في مختلف المجالات كما يمنع من تحقيق سعادة المجتمع والعائلة، وكذلك القلق من أن المرأة في ظروف الفقر لا تحصل على المستوى الأدنى من الغذاء والصحة، والعلاج، والتعليم، وفرص العمل وباقي الحاجات. ويؤكد أن إقامة النظام العالمي الاقتصادي الجديد القائم على العدل والإنصاف يقوم بدور هام في تحقيق المساواة بينهما، وأن ذلك يعتمد على محو التمييز (الأبارتايد) والاستعمار بأشكاله والعنف والاحتلال، والتدخل في الشؤون الداخلية، كما يؤكد على أن تحكيم السلام العالمي، ومنع التوتر، والتعاون المتبادل بين الأقطار بغض النظر على نظمها، ونزع السلاح العام والكامل وخصوصاً السلاح النووي يساهم في تحقيق الهدف، ويشير إلى الدور الأساسي للمرأة في تحقيق الرفاه والتنمية الاجتماعية التي لم تعرف أبعادها بعد، وأهمية الأمومة ودور الوالدين في العائلة وتربية الأطفال وتقسيم المسؤوليات.

وبعد هذا التمهيد تأتي ثلاثون مادة في ستة فصول مؤكدة في الإجمال على ما يلي:

١- تعريف التمييز بأنه يعني حذف أي تفرقة على أساس الجنس.

٢- إدانة كل الدول للتمييز بكل أشكاله، وإدخال ذلك في دساتيرها وقوانينها الفرعية، والعقاب عليها، وحماية حقوق النساء في قبال التمييز، والامتناع عن أي عمل تمييزي وأمثال ذلك.

٣- تعهد الدول بتمتع النساء بحقوق الإنسان كلها.

٤- إصلاح الأنماط الاجتماعية لسلوك الجنسين والتي تبتني على أفضلية أحدهما على الآخر، والثقة بتعليم عائلي سليم يفهم دور الأمومة كواجب اجتماعي ومعرفة المسؤولية الاجتماعية المشتركة في تربية الأطفال وتحقيق مصالحهم.

٥- إسهام المرأة في الحياة السياسية والحكومية كالانتخابات والاستفتاءات والتعيينات وتدوين السياسات والمشاركة في المؤسسات الاجتماعية، والنشاطات الدولية.

٦- منحها حق المواطنة وتغيير الجنسية، واختيار الزوج وكذلك الأمر بالنسبة للأبناء.

٧- منحها حقوق مساوية للرجال في مجال التعليم في كل مستوياته وتشجيع التعليم المختلط والاستفادة المتساوية من المنح والبرامج التكميلية والتربية البدنية وغير ذلك.

٨- منحها فرص العمل المتساوية بكل أنواعها.

٩- منحها فرص التمتع بالحماية الطبية وخصوصاً في دورات الحمل والولادة والإرضاع وما بعدها.

١٠- منحها حقوقها المتساوية في سائر الأمور الاجتماعية كالاستفادة من حقوق العيلولة والقروض الاجتماعية والنشاطات التفريحية والرياضية والثقافية.

١١- التركيز على المرأة الريفية ومشكلاتها وحلها.

١٢- منحها حقوقها العائلية في عقد الزواج واختيار الزوج والطلاق وعدد الأولاد والقيمومة والحضانة والتبني واختيار الاسم العائلي والتخصص والعمل والملكية والكسب والإدارة ومنع زواج الأطفال.

١٣- تشكيل لجنة لتنفيذ الاتفاقية.

١٤- كل تحفظ لا ينسجم مع أهداف الاتفاقية وموضوعها مرفوض.

موارد تعارض الاتفاقية مع أحكام الشريعة الإسلامية والموقف من الانضمام إليها

وقد تراوحت الدراسات التي أجريت على الاتفاقية في هذا المجال بين مضيق وموسع تبعاً لإطلاقات الألفاظ وملاحظة ملازماتها وتفسيراتها. وبالتالي تراوحت المواقف من الانضمام إليها بين مجموع الدول الإسلامية بل وغير الإسلامية.

فكانت المواقف الثلاثة التالية أهم ما طرح في البين:

الأول: عدم الانضمام للاتفاقية وعدم المشاركة في مجامعها الدولية مطلقاً

الثاني: الانضمام إليها بدون تحفظ

الثالث: الانضمام إليها مع التحفظ على ما يخالف الإسلام منها والسعي لتغييرها بما يناسب الرؤية الإسلامية.

واتهمت النظرية الأولى بالانزوائية وعدم الاستفادة من الإيجابيات والوقوف بوجه العرف العالمي مع انضمام الأكثرية الساحقة من الدول للاتفاقية فلم يبق إلا بضع دول مترددة.

واتهمت الثانية – بحق – بالانجرار الفظيع لتحقيق الأهداف المنحرفة.

واتهمت الثالثة بأنها تخادع نفسها، وأنها لا تستطيع أن تحقق ما تريد في وسط هذا الحشد الدولي وأن الاتفاقية نفسها ترفض التحفظات المنافية لروحها.

ومن هنا فعلينا تبيين الموقف بروح موضوعية مبدئية، وهنا نقول:

إن موارد التعارض المتصورة تتلخص فيما يلي:

١- المادة١ والمادة ١٥ تتعارضان مع أحكام الحجاب الإسلامي.

٢- المادة العاشرة تتعارض مع أحكام حرمة النظر لغير المحارم.

٣- المادتان١ و ١٥ تتعارضان مع أحكام الشهادة وأحكام الدية وإذن الأب في الزواج والعقوبات الإسلامية وأحكام الإرث، وإقامة الزوجة، والولاية.

٤- المادتان١ و١٦ تتعارضان مع أحكام اختلاف الابن والبنت من حيث سن البلوغ، زواج المسلمة بغير المسلم، وإذن الأب.

٥- المادة ١٦ تتنافى مع أحكام حرمة الزواج بالمحارم، وأخت الزوجة، وحرمة العقد حال الإحرام، وبعض أحكام الزنا، والطلاق، وواجبات الزوجة، وتعدد الزواج، وعيوب الفسخ، والعدة، والحضانة والإجهاض وأمثال ذلك.

ونعود فنكرر إن بعض التعارض ناتج من عمومات الألفاظ وإطلاقاتها ونحن قد نختلف مع بعض ما ذكر من تعارض إلا أن الحقيقة التي لا مراء فيها أن هناك تنافياً بين أصل الفكرة وإطلاقات بعض المواد بل وبعض نصوصها مع أحكام الشريعة بلا ريب.

ولكننا لا نستطيع أن ننكر الأفكار الإيجابية التي تحملها والتي ستعود بالنتائج الإيجابية بلا ريب أيضاً على وضع المرأة في عالمنا الإسلامي.

الموقف المختار:

إننا نعتقد على ضوء ما تقدم أن الموقف الثالث هو الأقرب للصواب وإن كنا في الجمهورية الإسلامية لم نقرر ذلك بعد. وهناك معارضة واسعة من قبل العلماء والجمعيات النسوية وغيرها لهذه الاتفاقية.

فنحن نرجح الانضمام النشط الإيجابي للاتفاقية ولكن بتحفظ يشمل ما يلي:

أولاً: المادة الأولى يتحفظ عليها بالنقاط التالية:

أ- بملاحظة وجود الاختلاف الطبيعي بين الرجل والمرأة مما يؤدي بشكل طبيعي للاختلاف في المسؤوليات الاجتماعية فإن وجود التفاوت المتناسب مع ذلك لا يعد من التفرقة المرفوضة.

ب- حينما نحاول أن ندرس الحقوق في أي نظام فإن علينا أن نلاحظ التناسب العام بينها وبين الواجبات في إطار النظرية الاجتماعية لذلك النظام.

د- يجب تعميم النقطتين السابقتين لكل مواد الاتفاقية.

المادة السابعة (البند ب): لا نرى ضرورة الالتزام بموضوع صدور الحكم القضائي من قبل المرأة وإن كان لها الحق في العمل في الشؤون القضائية الأخرى.

المادة التاسعة: يتحفظ عليها لمخالفتها للقوانين الداخلية.

المادة الخامسة عشرة والسادسة عشرة: يتحفظ عليهما بالتفصيل.

المادة ٢٩: يتحفظ على البند رقم أ منها وترتبط بالتحكيم.

وأخيراً فإننا نرى:

أولاً: إن الإسلام جعل الأسرة لبنة المجتمع الإسلامي، وبنى الكثير من أحكامه على هذا الأساس.

ثانياً: إن الوضع الحالي للمرأة في مجتمعنا الإسلامي متأثر جداً ببعض العادات الغربية من جهة والتقاليد الغريبة على الإسلام من جهة أخرى.

ثالثاً: إن علينا أن ننظم روابط أكثر انسجاماً بين الرجل والمرأة بعيداً عن أي إفراط أو تفريط.

رابعاً: إن علينا أن نصحح نظرة الغرب للمرأة المسلمة من خلال التوعية الشاملة إعلامياً، ومن خلال أعطائها حقوقها المشروعة.

خامساً: إننا نؤيد التعامل مع الاتفاقية المذكورة بالإيجابية دونما انغلاق أو انجرار.

سادساً: إننا ندعو لتبادل التجارب بين الدول الإسلامية للوصول إلى حلول أفضل لوضع المرأة، أما الحديث عن تفصيل الحقوق والواجبات فيحتاج إلى مجال آخر.

حقوق وواجبات
المرأة المسلمة

إعداد
الأستاذ الدكتور محمد بن حسن النجيمي
الأستاذ بكلية الملك فهد الأمنية بالرياض
والأستاذ بالمعهد العالي للقضاء

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحابته أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:

فإن قضية المرأة هي قضية كل مجتمع في القديم والحديث، فالمرأة تشكل نصف المجتمع من حيث العدد وربما أكثر، وأجمل ما في المجتمع من حيث العواطف، وأعقد ما في المجتمع من حيث المشكلات، ومن ثمة كان من واجب المفكرين أن يفكروا في قضيتها دائماً. على أنها قضية المجتمع، أكثر مما يفكر أكثر الرجال فيها على أنها قضية جنس متمم أو مبهج. ولست في حديثي الآن بصدد التعرض لقضية المرأة في جميع جوانبها، فذاك موضوع طويل ومتشعب ووعر وكثير المتاهات.

وبما أن قضية المرأة هي حديث الساعة ويتنازعها طرفان ووسط فيتنازعها الغلاة الذين يريدونها أن تخضع للعادات والتقاليد التي تتعارض أحياناً مع الشرع الحنيف ويلبسونها لباساً دينياً، ويتنازعها أيضاً غلاة العلمانيين والليبراليين الذين يريدون إخراجها على حشمتها وعفتها لتكون أداة في أيدهم ليستمتعون بها باسم الحرية. أما الوسطيون وهم أهل الحق فيريدون المرأة أن تتمتع بحقوقها وتؤدي واجباتها في ضوء نصوص الكتاب والسنة وقواعد الشريعة الكلية بدون إفراط ولا تفريط، من أجل هذا كله أحببت أن أسهم في موضوع المرأة من وجهة النظر الإسلامية مع قراءة هادئة لاتفاقية سيداو، وذكر ما فيها من إيجابيات، ومناقشة ما فيها من سلبيات.

وقد جعلت هذا البحث في مقدمة ومبحث تمهيدي وفصلين وخاتمة:

مبحث تمهيدي: في المنطلقات الأساسية لحقوق المرأة في الإسلام والثقافة الغربية ويتكون من ستة مطالب:

المطلب الأول: نظرة الإسلام إلى المرأة.

المطلب الثاني: نظرة الثقافة الغربية إلى المرأة.

المطلب الثالث: مسؤولية الأم الأسرية في الإسلام.
المطلب الرابع: مسؤولية المرأة الأسرية في الثقافة الغربية.
المطلب الخامس: فلسفة الإسلام في النفقة على المرأة.
المطلب السادس: فلسفة الغرب في النفقة على المرأة.
الفصل الأول: حقوق المرأة في الإسلام وفيه خمسة مباحث:
المبحث الأول: حق الحياة.
المبحث الثاني: حق الأهلية.
المبحث الثالث: حق المرأة في المشاركة في العمل العام.
المبحث الرابع: حقوق المرأة الاجتماعية.
المبحث الخامس: حقوق المرأة الزوجية.
المبحث السادس: واجبات المرأة الزوجية.
الفصل الثاني: حقوق المرأة في اتفاقية سيداو، وفيه أربعة مباحث:
المبحث الأول: فكرة مختصرة عن اتفاقية القضاء على جميع أشكال التميز ضد المرأة.
المبحث الثاني: ملحظ عام على صياغة الاتفاقية.
المبحث الثالث: النقاط المضيئة الإيجابية في الاتفاقية.
المبحث الرابع: المحاذير والسلبيات الواردة في نصوص الاتفاقية.
الخاتمة: وفيها أهم النتائج.
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

مبحث تمهيدي

المنطلقات الأساسية لحقوق المرأة في الإسلام والثقافة الغربية

ويتكون من ستة مطالب:

المطلب الأول: نظرة الإسلام إلى المرأة.

المطلب الثاني: نظرة الثقافة الغربية إلى المرأة.

المطلب الثالث: مسؤولية الأم الأسرية في الإسلام.

المطلب الرابع: مسؤولية المرأة الأسرية في الثقافة الغربية.

المطلب الخامس: فلسفة الإسلام في النفقة على المرأة.

المطلب السادس: فلسفة الغرب في النفقة على المرأة.

المطلب الأول

نظرة الإسلام إلى المرأة

أولاً: مكانة المرأة في الإسلام:

لم تنل المرأة قبل بزوغ شمس الرسالة المحمدية عناية إنسانية رشيدة، وحقوق قانونية منصفة، ومكانة اجتماعية مرموقة تمكنها من أداء رسالتها في الحياة، فكانت تعد من سقط المتاع عند اليونان، وسلعة تباع وتشترى في الأسواق ليس لها أن تبرم أمراً دون وليها، ولا حق لها في الميراث ولا حرية لها في اختيار، وقد بلغ من هوانها عند الهنود أنها كانت تحرم من حق الحياة بعد موت زوجها فتحرق معه وهي حية في موقد واحد، ولم يكن حالها بأفضل كثيراً عند الرومان في بدء حضارتهم، بيد أنه بعد الازدهار العلمي في محيطهم القانوني طرأ تحسن يسير في وضعها إذ تحولت سلطة وليها من سلطة ملك إلى سلطة حماية، وانحصرت أسباب قصور الأهلية عندهم في السن والإدراك العقلي والجنسي أي الأنوثة [1].

أما أهل الكتاب من اليهود والنصارى فقد حرفوا الكلم عن مواضعه فاعتبروا المرأة مصدر الخطيئة في الأرض وسلبت حقها في الملكية والمسئولية فعاشت بينهم في

---

(١) حقوق المرأة بين الشريعة والقانون الوضعي للدكتور عصام أحمد البشير، ضمن كتاب حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي (٢/ ٦٦٧)، الرياض، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

إهانة وإذلال واحتقار واعتبروها مخلوقاً نجساً.

وخلص مجمع (ماكون) إلى أنها خلو من الروح الناجية من عذاب جهنم إلا أم المسيح عليها السلام[1].

وما الزواج عندهم إلا صفقة مبالغة تنتقل فيه المرأة لتكون إحدى ممتلكات الزوج، حتى انعقدت بعض مجامعهم لتنظر في حقيقة المرأة وزوجها، هل هي من البشر أو لا؟!

لعل الجاهلية العربية الأولى كانت أخف وطأة على المرأة من هذه النظرة اليهودية والنصرانية المنسوبة إلى تعاليم السماء - معاذ الله -[2].

ولم يكن شأن العرب في الجاهلية بأوفر حظاً إذ كانوا يتشاءمون من ولادة الأنثى، ويتوارون خجلاً إذا بشر أحدهم بها مع وأدها وهي حية خوف العار والفقر وحرمانها من حقها في الميراث.

فجاء الإسلام تحريراً لها من أغلال المعتقدات الزائفة، ووضعاً للآصار التي كانت عليها، وغدت موضع العناية والتبجيل شقيقة الرجل وأحق الناس بحسن صحابته أما، وبابه إلى الجنة بنتاً، ومناط خيريته زوجة، فالمرأة في معهود الشرع كائن مكرم وشريكة الرجل في مهمة الاستخلاف وإعمار الأرض بالخيرات وفداً وبالصالحات أعمالاً وبالطاعات تسابقاً وبالجزاء مثوبة، فهما سواء في وحدة الأصل الإنساني ومرد الخلق إلى منزعه الأول إذ كلاهما من نسل واحد، قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ النساء: ١[3].

وهي في موضع التكريم الإلهي مع الرجل كما نطق بذلك الوحي ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ الإسراء: ٧٠.

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٦٦٧).

(٢) تلبيس مردود في قضايا حية لصالح بن عبد الله بن حميد ص (٦٩) الرياض، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة الإرشاد ١٤١٨هـ.

(٣) حقوق المرأة بين الشريعة والقانون الوضعي (٢/ ٦٦٨).

وهي صنو الرجل في استقلال المسئولية وتحمل التكاليف وتلقي المثوبة قال تعالى: ﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴾ النساء: ١٢٤. إذ الأصل في خطاب الشارع أنه موجه لكليهما بدءاً من تقرير الكرامة وانتهاء بالمسئولية الجنائية إلا ما استثنى بقيد بين بناء على مقتضيات الفطرة في التمييز بينهما قال تعالى: ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ البقرة: ٢٢٨. كما جاء في الحديث: «إنما النساء شقائق الرجال»[١]، والشقيق مثل النظير، ومما يؤكد الأصل في إثبات المساواة في الحقوق والواجبات فالمرأة والرجل مشتقان في جنس الإنسان ولكل منهما دور منوط به في تعاضد وتناصر[٢].

وبعد هذه المقدمة فإن أول ما يطالعنا به الإسلام للمرأة ما يأتي:

١- إبطال النظرة الجاهلية برمتها والتشنيع عليها واجتناب آثارها من الناحية النفسية والعملية وإبطال كل ما ترتب على ذلك في أمور الزواج والطلاق والميراث، والأمر باستقبال البنت والترحيب بها يقول ﷺ: «من كان له ثلاث بنات أو ثلاث أخوات، أو بنتان أو أختان فأحسن صحبتهن واتقى الله فيهن» وفي رواية: «فأدبهن وأحسن إليهن وزوجهن فله الجنة»[٣].

٢- اعتبار مسئوليتها وتوجيه خطاب التكليف إليها كالرجل سواء بسواء: ﴿ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾ المدثر: ٣٨، ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ النجم: ٣٩.

والنفس تشمل الذكر والأنثى والإنسان يشملها أيضاً، وقد أوجب الإسلام عليها كما أوجب على الرجل معرفة العقائد والعبادات ومعرفة الحلال والحرام في المأكل والمشرب وسائر التصرفات.

---

(١) مسند الإمام أحمد رقم (٢٤٣٩)، وسنن أبي داود رقم (٢٠٤).

(٢) حقوق المرأة بين الشريعة والقانون الوضعي مصدر سابق (٢/ ٦٦٨ - ٢٢٩).

(٣) أخرجه من رواية ابن عباس - رضي الله عنه - الترمذي في السنن، كتاب البر، باب ما جاء في رحمة اليتيم (٤/ ٣٢٠) حديث رقم (١٩١٧).

وساقه مختصراً إلى قوله لا يغفر له، وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير (١١/ ٢١٦) حديث رقم (١١٥٤٢).

٣- مطالبتها بالعلم والعمل لقوله : «طلب العلم فريضة على كل مسلم»[١].

والمسلم يشمل الذكر والأنثى كما قال العلماء. ولن يكون عمل صحيح إلا إذا انبنى على كل علم وفقه ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ محمد: ١٩، وقال جل شأنه أيضاً: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ النحل: ٩٧.

وقال جل شأنه: ﴿ فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ۖ فَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ وَأُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأُوذُوا۟ فِى سَبِيلِى وَقَٰتَلُوا۟ وَقُتِلُوا۟ لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ ﴾ آل عمران: ١٩٥.

وليقف المتأمل عند التعبير الإلهي بعضكم من بعض ليعرف كيف سما القرآن بالمرأة حتى جعلها من الرجل، وكيف حد من طغيان الرجل فجعله بعضاً من المرأة.

وقد حفظ لنا تاريخ الدعوة الأولى دور خديجة أم المؤمنين وسميت أول شهيدة في الإسلام وغيرهما. وسجل القرآن بيعة النساء وقصة المهاجرات[٢] وخروجهن للغزو والجهاد. قال البخاري: «باب غزو النساء وقتالهن مع الرجال»[٣].

٤- احترام رأيها واعتباره فيمن يتقدم لزواجها، وهذا موضوع نجده مفصلاً في باب الزواج.

٥- مسئوليتها العامة فيما يختص بالدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والإرشاد إلى الفضائل والتحذير من الرذائل، وهذا من معنى الولاية التي تمت بمقتضى عقد الإيمان الذي يحتم النصرة والتآزر، والتعاون والتناسخ، وقد صرح القرآن مسؤولية المرأة في ذلك الجانب وقرن بينهما وبين الرجل في تلك المسؤولية، كما قرن بينها وبينه في مسؤولية الانحراف عن واجب الإيمان والإخلاص لله وللمسلمين[٤].

---

(١) أخرجه ابن ماجه من حديث أنس في السنن (١/ ٨١) المقدمة باب فضل العلماء والحث على طلب العلم رقم (٢٢٤) ولهذا الحديث طرق تبلغ به درجة الحسن.

(٢) سورة الممتحنة، الآية (١٠، ١٢).

(٣) فتح الباري (٦/ ٧٨).

(٤) الإسلام عقيدة وشريعة للشيخ محمود شلتوت ص(٢٣٤).

يقول الله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾ ﴾ التوبة: ٧١. ﴿ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ بَعْضُهُم مِّنۢ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٦٧﴾ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَا هِىَ حَسْبُهُمْ وَلَعَنَهُمُ ٱللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ ﴾ التوبة: ٦٧ - ٦٨.

٦- أهليتها في التصرفات المالية والتجارية واحترام ملكيتها فلا يحق لأي إنسان بعد رشدها أن يأخذ مالها أو يجبرها على التصرف فيه بغير رضاها- يقول الله تعالى: ﴿ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُوا۟ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ ﴾ النساء: ٣٢.

كما أن حقها خالص في صداقها: ﴿ وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ﴿٤﴾ ﴾ النساء: ٤.

ثم تقرير حقها في الميراث: ﴿ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴾ النساء: ٧.

٧- كرمها بنتاً بتربيتها وتعليمها كما مر آنفاً، ثم كرمها زوجة فأوصى بها. قال : «خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلي»[1] وكرمها أماً، فكرر القرآن الوصاة بها بعد عبادة الله في أكثر من موضع. وجعل الرسول الجنة تحت قدمها. وقدمها على الأب في إحسان الصحبة. ورخص في التخلف عن الجهاد للسعي عليها وعلى الأب ثم كرمها بوجه عام حين أمر بحفظ عرضها وصيانة حرماتها وحسن عشرتها في أكثر من آية وحديث، وفي خطبته الجامعة في حجة الوداع والتي ستأتي في حقوق الزوجة على زوجها.

هذا هو الإطار الذي وضعت فيه المرأة والذي جاء منسجماً مع النظرة الإسلامية

---

(١) أخرجه الدارمي في السنن، كتاب النكاح، باب في حسن معاشرة النساء (٢/ ١٥٩)، والترمذي في السنن، كتاب المناقب، باب فضل أزواج النبي صلى الله عليه وسلم (٥/ ٧٠٩) حديث رقم ((٢٨٩٥) وقال حسن غريب صحيح.

الشاملة لأهمية دورها في بناء المجتمع الإسلامي ومشاركتها في صنعه. وقد تم ذلك عملياً خلال الفترات الحية في تاريخ الإسلام. وبهذا يحق لنا أن نقول: إن الإسلام هو المنهج الوحيد الذي أنصفها ووضعها في المكان العدل الذي تحقق به رسالتها ووجودها دون إفراط أو تفريط [1].

المطلب الثاني

نظرة الثقافة الغربية إلى المرأة

كانت الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في أوروبا تئن تحت أغلال الاتحاد الثلاثي المكون من: الكنيسة، والإقطاع، والنظام الأخلاقي الفاسد، وكان وضع المرأة كما أسلفنا خير مثال لتجسيد هذا الانحراف والفساد، ولما استيقظت أوروبا وحاولت القضاء على ذلك النظام برمته، ودعا مفكروها، وأولوا الرأي فيها في أواخر القرن ١٧ وأوائل القرن ١٨ إلى إعطاء الفرد حريته وحماية حقوقه الاجتماعية ونالت المرأة نصيبها من ذلك فارتفعت مكانتها، فأعطيت بعض حقوقها الاقتصادية، وفتح لها باب التعليم العالي، وعدلت قوانين الطلاق والقوانين الاجتماعية.

وبهذه الطرق والتدابير الفعالة المختلفة انبعثت مواهب النساء وبرزت كفاءاتهن التي كانت مطمورة تحت أثقال فادحة من قوانين المجتمع الخاطئة وتصورات الأخلاق الجاهلية. فقمن بتعهد البيوت، وتحسين آداب العشرة، وأبلين بلاءاً حسناً في سبيل الخير وأعمال البر، فترقبته الصحة العامة، وتربية الجيل الناشئ، ومواساة المرضى، وتنبيه النظام العائلي وآدابه كل أولئك كان من بواكير ثمار اليقظة التي حصلت بين النساء بفعل الحضارة الجديدة [2].

ولو أن النهضة الأوروبية الحديثة وقفت بالمرأة عند الحدود المناسبة لفطرتها، والمناسبة للاجتماع البشري من حيث الإسهام في رقي الأسرة لما حدث ذلك الإفراط والانحراف، ولكن النظريات التي أسسوها وأقاموا عليها بنيان مجتمعاتهم

---

(١) راجع فيما سبق الإسلام وبناء المجتمع للدكتور أحمد العسال ص (١٤٩ حتى ١٨٥) ط٦ ١٤٠٤ - ١٩٨٤، الكويت، دار القلم.

(٢) الحجاب لأبي الأعلى المودودي ص (٢٦) بيروت، دار الفكر، د. ت.

كانت أساس البلاء وعلة الداء.

وتلك النظريات هي:

١- المساواة بين الرجال والنساء.

٢- الاختلاط المطلق بين الرجال والنساء.

٣- تشجيع عمل المرأة واستقلالها في شئونها المعاشية الاقتصادية.

أولاً: قضية المساواة:

لم تطبق قضية المساواة في إطار المساواة في المنزلة الإنسانية والخلقية والتبعات والمسؤوليات مع رعاية الفروق والخصائص لكل من الرجل والمرأة، كلا بل انطلقت المرأة إلى كل ميدان ناسبها أو لم يناسبها، فجنت على نفسها وعلى المجتمع. ورب قائل يقول: ولم لا تترك تمضي في دروب الحياة والنشاط كالرجل سواء بسواء؟

وجواب الاعتراض يكمن في أن قوانين الفطرة التي خلقها الله عليها لا تمكنها من ذلك إذ إن تكوينها العضوي والوظائفي يأبيان ذلك. وفي هذا يقول الطبيب والعالم الفرنسي الدكتور إليكس كاريل: إن الاختلافات الموجودة بين الرجل والمرأة لا تأتي من الشكل الخاص للأعضاء التناسلية ومن وجود الرحم والحمل، أو من طريقة التعليم إذ إنها ذات طبيعة أكثر من ذلك. إنها تنشأ من تكوين الأنسجة ذاتها، ومن تلقيح الجسم كله بمواد كيماوية محددة يفرزها المبيض ولقد أدى الجهل بهذه الحقائق الجوهرية بالمدافعين عن الأنوثة، إلى الاعتقاد بأنه يجب أن يتلقى الجنسان تعليماً واحداً وأن يمنحا سلطات واحدة ومسؤوليات متشابهة، والحقيقة أن المرأة تختلف اختلافاً كبيراً عن الرجل. فكل خلية من خلايا جسمها تحمل طابع جنسها، والأمر نفسه صحيح بالنسبة لأعضائها. وفوق كل شيء بالنسبة لجهازها العصبي فالقوانين الفسيولوجية غير قابلة للين، شأنها شأن قوانين العالم الكوكبي. فليس في الإمكان إحلال الرغبات الإنسانية محلها. ومن ثم فنحن مضطرون إلى قبولها كما هي. فعلى النساء أن ينمين أهليتهن تبعاً لطبيعتهن، دون أن يحاولن تقليد الذكور.

فإن دورهن في تقدم الحضارة أسمى من دور الرجال. فيجب عليهن ألا يتخيلن عن وظائفهم المحدودة[1]، وأظنك بعدما علمت هذه الفروق الجوهرية تدرك الجناية الكبرى التي جناها المجتمع الغربي على الإنسانية حينما مسخ المرأة وحملها ما لا تطيق، فطالبها بأن تعمل كالرجل، وأطلق لها العنان ولم يقدم لها التعليم الذي يؤهلها لأداء رسالتها، ويبين لها واجبها زوجاً وأماً، بل جعلها مساوية للرجل تماماً، ثم كان لابد مما ليس منه بد، وهي أن تكون زوجاً أماً وأنى لها أن تؤدي واجبات لم تؤهل لها؟ ثم كيف تستطيع أن تجمع بين مطالب العمل ومطالب الأسرة؟ وحينئذ سيظلم جانب على حساب الآخر[2].

جناية الاختلاط:

لقد زاد الطين بلة فتح باب الاختلاط المطلق بين الجنسين، وأعان على ذلك النظام الاجتماعي الغربي، ودخول ذلك في صلب تقاليده وعاداته في المناسبات الرسمية والعائلية وعند إقامة حفلات الترفيه والزواج والأعياد ناهيك عن الجو الذي يتم فيه ذلك الاختلاط من ذهاب المرأة كاملة الزينة وتبادل كؤوس الخمر على أنغام الموسيقى والألحان كل ذلك يلعب بالقلوب ويغري بالفساد.

وأترك للقارئ الكريم أن يتصور النتائج والمخاطر من تيسر قضاء الشهوة وانحلال الرابطة الزوجية وعلى حد ما قال دل ديورانت: غير أنه من المخجل أن ترضى في سرور عن صورة نصف مليون فتاة أمريكية يقدمن أنفسهن ضحايا على مذبح الإباحية وهي تعرض علينا في المسارح وكتب الأدب المكشوف. تلك التي تحاول كسب المال باستثارة الرغبة الجنسية في الرجال والنساء المحرومين وهم في حمى الفوضى الصناعية من حمى الزواج ورعايته للصحة[3].

جناية استقلال المرأة اقتصادياً:

ثم يأتي استقلال المرأة الاقتصادي فيدفعها خارج البيت دفعاً ويغريها بالاستقلال ويملؤها بغرور الغني وعدم الحاجة، ويجعلها غير مستعدة أن تتناول عما

---

(١) الإسلام ومشكلات الحضارة للسيد قطب ص (١٣٠، ١٣١).

(٢) الإسلام وبناء المجتمع ص (١٧١ حتى ١٧٦).

(٣) الإسلام وبناء المجتمع ص (١٧٧)، والإسلام ومشكلات الحضارة ص (١٣٦).

وصلت إليه لتعود إلى بيت الزوجية أو رعاية الأطفال، وفي ذلك يقول ول ديورانت مبيناً فساد ذلك النظام الاجتماعي العربي: " وقد ترجع حرية سلوكها في بعض الأحيان إلى انعكاس حريتها الاقتصادية. فلم تعد تعتمد على الرجل في معاشها، وقد لا يقبل الرجل على الزواج من امرأة برعت مثله في فنون الحب، فقدرتها على كسب دخل حسن هو الذي جعل الزوج المنتظر متردداً إذ كيف يمكن أن يكفي أجره المتواضع للإنفاق عليها مما في مستواها الحاضر من المعيشة[1].

النتائج المرة للنظريات الثلاثة:

١- إهمال الفروق الجوهرية بين الرجل والمرأة فانتكست العلاقات بينها وانحدرت إلى مستوى بهيمي لا يليق بالإنسان وكرامته.

٢- انعكس ذلك على الأجيال الناشئة فنشأ كثيرا منهم محروماً من الرعاية الأسرية الحانية مما كان له الأثر البعيد في جفاف الرابطة الأسرية وانحلالها، ومن وجود روح النقمة وعدم التقدير للمجتمع برمته.

٣- فقدان الأمن النفسي لدى كل من الرجل والمرأة فقد فقد الرجل البيت الحاني الذي يأوي إليه والقلب الرحيم الذي يخفف متاعبه: والعقل الهادئ الذي يبادله الرأي، ودفعت المرأة في صراع بين متطلبات العمل والجهد الذي يأخذه، وبين الميل الفطري والعاطفي والنفسي الذي يشدها إلى بيتها ووليدها. وبين مغريات الترفيه الاجتماعي والذهاب إلى المنتديات والحفلات.

٤- وقد سبب الاختلاط وفرض الترفيه العابث وحرية الفرد اللاأخلاقية والنظرة إلى الغريزة على أنها متعة فقط، نضوب الحياء وفقدان العفة وانهيار الضوابط الخلقية والمسلكية، فكانت الفوضى والانحلال والضياع.

٥- ولما كانت هذه النتائج كلها جاءت بسبب النظرة المادية والنفعية للحياة، واختفاء نور الهداية العليا من النفوس وانعدام المقاييس والموازين التي توزن بها الأعمال والأخلاق، أصبحت الأسرة هناك خلواً من روح يربط بينها وأصبحت علاقة الرجل بالمرأة علاقة مصالح ونزوات. وتضاءل وانتهى ذلك الرباط القدسي الكريم.

---

(١) الإسلام ومشكلات الحضارة ص (١٣٨).

وخلاصة الرأي في المرأة الغربية أنها مع بلوغها شأوا طيباً في المعرفة والمهارة الاجتماعية والتربوية، ودخولها ميادين متعددة إلا أن الاعتداء على قوانين الفطرة والتي أسلفت بيانها أوصلها إلى حالة من المسخ أفقدتها وأفقدت المجتمع أعز ما خلقت له وهو الزوجية الكريمة والأمومة الحانية والطفولة الصالحة ولم تكن هي بدعابة أليست جزءاً من إطار حضاري مادي ومظلم؟ وصدق الله: ﴿ وَٱلَّذِى خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا ﴾ الأعراف: ٥٨.

موازنة بين نظرة الإسلام إلى المرأة ونظرة الثقافة الغربية لها:

فيما يتعلق بالمساواة فقد سبق في نظرة الإسلام إلى المرأة أنها صنو الرجل في استقلال المسؤولية، وتحمل التكاليف، وتلقي المثوبة، وأن الأصل في خطاب الشارع أنه موجه لكليهما بدءاً من تقرير الكرامة وانتهاء بالمسؤولية الجنائية إلا ما استثنى بقيد بين بناء على مقتضيات الفطرة في التمييز بينهما. وإن اختلاف التكوين يفضي إلى تكامل الأدوار وتوزيع المهمات، فالرجل والمرأة متفقان في جنس الإنسان ولكل منهما دور منوط به في تعاضد وتناصر.

أما قضية الاختلاط فإن الإسلام قد حرمها تحريماً صريحاً وواضحاً ونهى عن الاختلاط بين الجنسين قال الله تعالى: ﴿ قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا۟ مِنْ أَبْصَـٰرِهِمْ وَيَحْفَظُوا۟ فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَـٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَـٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾ النور: ٣٠ - ٣١.

فكيف نتصور غض البصر لكل من الرجل والمرأة وهما مجتمعان في مكان واحد فالآية إذن في مدلولها تنهى عن الاختلاط وتحرمه وقال أيضاً في آية أخرى: ﴿ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَـٰعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ ۚ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ ﴾ الأحزاب: ٥٣.

ولا يقال إن الآية خاصة بنساء النبي ﷺ فإنه إذا كان الأمر كذلك في نساء النبي فغيرهن من باب أولى. وعن عقبة بن عامر - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ

قال: «إياكم والدخول على النساء» فقال رجل من الأنصار أفرأيت الحمو؟ قال: «الحمو الموت» متفق عليه[1].

وعن ابن عباس – رضي الله عنهما – أن رسول الله ﷺ قال: «لا يخلون أحدكم بامرأة إلا مع ذي محرم» متفق عليه[2].

وقد منع الإسلام صراحة تولي المرأة رئاسة الدولة، ويلحق برئاسة الدولة كل ما كان بمعناها في تحمل المسئوليات الخطيرة، أما سائر الوظائف الأخرى فليس في الإسلام ما يمنع المرأة من توليها لكمال أهليتها، ولكن يجب أن يتم ذلك وفق مبادئ الإسلام وأخلاقه، ومنها ألا تختلط الموظفة بالرجال الأجانب، وأن تلتزم بالحجاب الشرعي، وأن تكون محتاجة إلى المرأة، وإلا فإن بيتها وأولادها وزوجها أولى.

أما جناية استقلال المرأة اقتصادياً فتلك جريمة في حق المرأة أخرجتها من بيتها باسم الاستقلال الاقتصادي، لا ينازع أحد يفقه أحكام الإسلام في أن عقود المرأة وتصرفاتها التجارية صحيحة ومنعقدة لا تتوقف على إجازة أحد من ولي أو زوج. وهذا ما سيأتي الحديث عنه لاحقاً. ولا ينازع أحد في أن المرأة إذا لم تجد من يعولها من زوج أو أقرباء، ولم يقم بيت المال بواجبه نحوها، أنه يجوز لها أن تعمل لتكسب قوتها. إذن فنحن لا نتكلم الآن فيمن تضطرها حياتها المادية للعمل خارج بيتها فذلك جائز قطعاً بشرط المحافظة على آداب الإسلام في ذلك، كألا تختلط أو تخلو بالرجال الأجانب، وأن تلتزم بالحجاب الشرعي[3].

المطلب الثالث

مسؤولية الأم الأسرية في الإسلام

علينا ألا نغفل دور الأم في تحمل الأمانة في الإسلام، والقيام بواجب المسؤولية تجاه من ترعاهم وتقوم على تربيتهم وتشرف على إعدادهم وتوجيههم ورحم الله

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب النكاح، باب لا يخلون رجل بامرأة، ومسلم في كتاب السلام، باب تحريم الخلوة بالأجنبية.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب النكاح باب لا يخلون رجل بامرأة، ومسلم في كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم.

(٣) أنظر: المرأة بين الفقه والقانون ص (١٣٧).

من قال:

الأم مدرسة إذا أعددتها أعددت شعباً طيب الأعراق

فالأم في تحمل المسئولية كالأب سواء بسواء، بل مسؤوليتها أهم وأخطر باعتبار أنها ملازمة لولدها منذ الولادة إلى أن يشب ويترعرع ويبلغ السن التي تؤهله ليكون الإنسان الواجب ورجل الحياة، والرسول ﷺ قد أفرد الأم بتحمل المسؤولية حيث قال: «والأم راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيتها»[1].

وما ذلك إلا لإشعارها بالتعاون مع الأب في إعداد الجيل وتربية الأبناء. وإذا انحصرت الأم في الواجب التربوي نحو أولادها لانشغالها مع معارفها وصديقاتها أدى ذلك إلى انحراف الأولاد. ولهذا نجد الإسلام يحرص على بقاء الأم في البيت، وهل هناك عمل أشرف وأعظم من إعداد الأجيال وصناعة الأبطال[2].

المطلب الرابع

مسئولية المرأة الأسرية في الثقافة الغربية

النظرة الغربية إلى دور المرأة الأسري انقلب رأساً على عقب وصار يحارب ما يسميه بالأدوار النبطية للمرأة ويعنون بها دورها في التفرغ لرعاية أطفالها لهذا نجد اتفاقية سيداو تنادي بوضع نظام إجازة الآباء لرعاية الأطفال، وتوفير شبكات دور رعاية لهم، كما وصفت الاتفاقية في مادتها الخامسة وظيفة المرأة بأنها وظيفة اجتماعية يمكن أن يقوم بها أي شخص، وفي هذا مساس بمفاهيم مستمدة من قواعد دينية، ومحاولة لتفكيك نظام الأسرة، وإخراج جيل مجرد من جوانب العطف والحنان التي يكتسبها من الأمهات سواء عن طريق الرضاعة أو الحضانة أو غيرها.

وقد انتشرت دعاوى في الغرب تدعوا إلى عودة المرأة إلى بيتها لتكون أماً ومربية للأجيال وتقول الدراسات الغربية أنه من الصعب ما دامت الأم مسئولة بوظيفة خارج البيت، من الصعب أن تجعل للأطفال شخصية فيها خصائص الآباء، وفيها القابلية لنقل تراث الأجداد، لأن الطفل منذ أيامه الأولى يضيع في جماعة كبيرة

---

(١) متفق عليه من رواية عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما -، أخرجه البخاري في الصحيح كتاب الأحكام، باب قوله تعالى: (وأطيعوا الله) وأخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الإمارة، باب فضل الإمام.

(٢) تربية الأولاد في الإسلام لعبد الله ناصح علوان (١/ ١٣٩) القاهرة، دار السلام، د. ت.

تساعد على محو شخصيته، وأكدت الدراسة في النهاية أن عمل المرأة خارج البيت وتركها لأطفالها أصاب الأطفال والمجتمع بكارثة، وأدى إلى نتائج خطيرة، وأن الحل الوحيد لهذه المشكلة الاجتماعية الكبرى هو أن تعود المرأة إلى بيتها وتنصرف إلى تدبير شؤون أطفالها ورعايتهم [1].

المطلب الخامس

فلسفة الإسلام في النفقة على المرأة

فلسفة الإسلام في أن البنت والمرأة بوجه عام لا يصح أن تكلف بالعمل لتنفق على نفسها، بل على أبيها أو زوجها أو أخيها أن يقوم بالإنفاق عليها لتتفرغ لحياة الزوجية والأمومة، وأثر ذلك جلي واضح في انتظام شئون البيت والإشراف على تربية الأولاد، وصيانة المرأة من عبث الرجال وإغرائهم وكيدهم لتظل لها سمعتها الكريمة النظيفة في المجتمع [2].

قال الله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ البقرة: ٢٣٣.

وقال عليه الصلاة والسلام فيما رواه مسلم: «اتقوا الله في النساء، فإنكم أخذتموهن بأمانة الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله، ولهن عليكن رزقهن وكسوتهن بالمعروف»[3].

وعنه ﷺ أنه قال في حديث طويل: «وأطعموهن مما تأكلون واكسوهن مما تلبسون»[4].

وقال عليه الصلاة والسلام لهند: «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف»[5]، وفي هذه دلالة على وجوب النفقة للمرأة على زوجها ولولدها.

---

(١) أنظر: المرأة بين الفقه والقانون ص (٢١٣).

(٢) المرأة بين الفقه والقانون ص (١٣٨).

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الحج، باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم برقم (١٢١٨).

(٤) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى في كتاب القسم والنشوز (١١/ ١٣٦).

(٥) أخرجه البخاري في كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل برقم ((٥٠٤٩)، ومسلم في كتاب الأقضية، باب قضية هند برقم (١٧١٤).

كما أن الرجل إذا أنفق نفقة على أهله تعتبر صدقة قال : «نفقة الرجل على أهله صدقة»[1] . وقال : «أفضل الدينار دينار ينفقه على أهله»[2].

المطلب السادس

فلسفة الغرب في النفقة على المرأة

فلسفة الغربيين في النفقة تقول: إن البنت متى بلغت سناً معينة – وهو في الغالب سبعة عشر عاماً – لا يجب على أبيها أو أقربائها الإنفاق عليها، بل يجب عليها أن تفتش عن عمل لها تعيش منه وتدخر ما تقدمه لزوجها المرتقب. فإذا تزوجت كان عليها أن تسهم مع زوجها في نفقات البيت والأولاد فإذا شاخت وكانت لا تزال قادرة على الكسب وجب عليها أن تستمر في العمل لكسب قوتها ولو كان ابنها من أغنى الناس.

إن أهم آثار هذه الفلسفة المادية أنها خالية من كل تقدير لرسالة المرأة في الحياة، وأنها تلقى بها في أتون شهوات الرجال وشرههم الجنسي لقاء لقمة العيش، وأنها ترهق المرأة من أمرها عسراً فوق إرهاقها الطبيعي بالحمل والولادة، وأنها تؤدي إلى تفكك الأسرة وتشتت شملها، ونشوء الأولاد بعيدين عن مراقبة آبائهم وأمهاتهم.

ومن نتائج هذه الفلسفة الفاسدة أنك ترى الفتاة تتكفل بنفقات حياتها ودراساتها منذ تجاوزت الخامسة عشر أو السادسة عشر. وتراها تعمل في دوائر الحكومة، وفي الشركات، وفي المكاتب التجارية، وفي بيع الجرائد، وفي تنظيف الشوارع، ومسح الأحذية، وفي جمع القمامة، وفي تنظيم المحطات، وفي تنظيف المراحيض العامة، وفي حراسة الأبنية الكبيرة في آخر الليل، وفي قيادة السيارات الأجرة، وفي حمل الأثقال في صناعة الصلب والحديد، وفي حمل الصناديق الثقيلة في المعامل.

أما في الإسلام فإن على الرجل أن ينفق على زوجته مهما كان غناها، وأن ينفق على بناته حتى يتزوجن، ولا تكلف المرأة بالنفقة على الأقارب المحتاجين، فإذا كانت المرأة عندنا ترغب في العمل خارج بيتها، ولا تتعرض إلا إلى أعمال سهلة لا مشقة فيها، فإنه يجب أن تنتظر الأعمال الشاقة المرهقة كالمرأة الغربية، فالأمر يجر

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب المغازي برقم (٣٧٨٤).

(٢) المصدر السابق برقم (١٩٦٦).

بعضه إلى بعض، ومساواة المرأة بالرجل من شأنها أن تجعلها تقوم بكل ما يقوم به[1][2].

الفصل الأول
حقوق المرأة في الإسلام

وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: حق الحياة.

المبحث الثاني: حق الأهلية.

المبحث الثالث: حق المرأة في المشاركة في العمل العام.

المبحث الرابع: حقوق المرأة الاجتماعية.

المبحث الخامس: حقوق المرأة الزوجية.

المبحث السادس: واجبات المرأة الزوجية.

المبحث الأول
حق الحياة

رعى الإسلام حق الحياة الكريمة للمرأة في كفة متساوية مع الرجل، حيث جعل الاعتداء عليها كالاعتداء على الإنسانية كلها، وأوجب القصاص على قتل النفس البريئة عمداً ابتداء من وأد المولودة الصغيرة إلى الفتاة التي بلغت سن الرشد... يستوي في ذلك الرجل والمرأة من أمر القصاص بالإجماع[3].

ولئن وقع إشكال في عقوبة القتل الخطأ حيث تنزل عن القصاص إلى الدية واختفت منها التسوية، إذ تصبح دية المرأة نصف دية الرجل فليس الأمر موضع اتفاق بين أهل العلم، فقد ذهب بعضهم كابن علية والأصم إلى التسوية بين الرجل والمرأة في الدية وأما ما ورد من أحاديث في أن دية المرأة نصف دية الرجل فقد

---

(١) أنظر: فيما سبق بدائع الصنائع (٤/ ١٥) والأم (٥/ ٨٧)، والمغني (٨/ ١٥٦).

(٢) أنظر: المرأة بين الفقه والقانون ص (١٣٩، ١٤٠).

(٣) أنظر: أحكام القرآن لابن عربي (١/ ٦٣) بيروت، دار المعرفة، تحقيق على محمد البجاوي، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

ضعفها جماعة من المحققين، فقد قال البخاري في حديث الدارقطني: إن ابن جريج لم يسمع من عمرو بن شعيب، وقال البيهقي في حديث معاذ: إسناده لا يثبت[1]، ورويت أقوال عن بعض الصحابة لم يصح سندها متصلاً وكذلك لم يثبت إجماع قطعي عليها، وأما ما يذكره بعض الفقهاء من أن العلماء أجمعوا على أن دية المرأة نصف دية الرجل فهو إجماع سكوتي وهو محل اختلاف بين الأصوليين، والراجح من وجهة نظري هو أن دية المرأة على النصف من دية الرجل لاعتبارات ثلاثة:

١- أن ابن المنذر وابن عبد البر نقلا إجماع أهل العلم على أن دية المرأة نصف دية الرجل ووصفا قول ابن علية والأصم بأنه قول شاذ لأنه يخالف إجماع الصحابة وسنة النبي ﷺ[2].

٢- أنه ورد في كتاب عمرو بن حزم: دية المرأة على النصف من دية الرجل، وهو حديث مشهور تلقته الأمة بالقبول.

٣- أن فرض الدية في هذا الحال ليس عقاباً تقدر من خلاله قيمة الإنسان في شخص المقتول، بل هي تسوية حقوق يراد منها التعويض عن ضرر لحق بالأسرة جزاء مقتل وليها، ولذلك كان حكماً داخلاً في خطاب الوضع الذي يسري على المكلفين وغيرهم، وإذا كان الأمر هكذا، فإن التعويض المادي يجب أن تراعى فيه درجة الخسارة المادية ارتفاعاً وانخفاضاً، ولا ريب أن خسارة الأولاد في فقد أبيهم الذي كان يعولهم أعظم من خسارتهم بفقد أمهم من هذا الجانب، وكذلك الفرق بين من قتل زوجها ومن قتلت زوجته خطأ.

إن القيمة الإنسانية في كل هذه الأحوال واحدة، فإذا كان القتل عمداً فالحكم واحد هو القصاص دون تفريق، أما إذا وقع خطأ ولوحظ الضرر الناجم منها للأسرة فإن الأمر عندئذ قابل للتفاوت[3].

---

(١) انظر: نيل الأوطار للشوكاني، باب دية المرأة (٧/ ٢٢٤ حتى ٢٢٧).

(٢) انظر: المغني لابن قدامة (١٢/ ٥٦)، تحقيق التركي والحلو الرياض، دار عالم الكتب، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

(٣) حجة الله البالغة لشاه ولي الله الدهلوي (٢/ ١١٣) باكستان، المكتبة الأثرية د. ت، وانظر: حقوق المرأة بين الشريعة والقانون الوضعي (٢/ ٦٧٦) مرجع سابق.

المبحث الثاني
حق الأهلية

المقصود به: ممارسة الشؤون المدنية من إبرام للعقود وفسخها وعقد الشركات والقيام بالتجارات والوكالة والتوكيل ورفع الدعاوى وما إلى ذلك.

لقد انفردت الشريعة الإسلامية عن القوانين كلها بإعطاء المرأة كامل حقوق الأهلية التي يتمتع بها الرجال، فالمرأة في الإسلام تباشر البيع والشراء وتبرم العقود وتفسخها وترفع الدعاوى وتوكل وتتوكل ولا يشترط لصحة شيء من ذلك إلا تلك الشروط العامة التي تراعى فيها من أجل سلامة التصرفات.

إن المرأة الفرنسية لا تزال إلى اليوم مقيدة بإرادة زوجها في جميع التصرفات المالية والعقود القضائية [1].

وأوجب على المرأة أن تؤدي حقوق الله في زكاة أموالها وغيرها، أخرج البخاري من حديث أبي سعيد - رضي الله عنه - أنه قال: جاءت زينب امرأة ابن مسعود فقالت: يا رسول الله إنك أمرت اليوم بالصدقة، وكان عندي حلي لي فأردت أن أتصدق به، فزعم ابن مسعود أنه وولده أحق من أتصدق عليهم فقال النبي ﷺ: «صدق ابن مسعود زوجك وولدك أحق من تصدقت به عليهم»[2].

كما أن المرأة في الشريعة تتعهد فيقبل تعهدها، وتجيز فتحترم إجازتها، وقد ورد في الصحيح أن أم هانئ أخت علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - جاءت يوم الفتح إلى رسول الله تقول له: يا رسول قد أجرت مشركاً زعم ابن أمي أنه قاتله، فقال لها: «قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ»[3].

بيد أن بعضهم أثار شبهات حول أهليتها فيما يتصل بشهادتها، وكونها تعدل نصف شهادة الرجل في الأموال واعتبر ذلك انتقاصاً لأهلية المرأة.

ومن الواضح أن هذا التفاوت هنا لا علاقة له بالإنسانية، ولا بالكرامة، ولا

---

(١) حقوق الإنسان في الإسلام لرواية بنت أحمد الظهار ص (١٥٦ - ١٥٧) جدة، دار المهدي للنشر والتوزيع ط١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب الزكاة على الزوج (٢/ ٥٣٣) باب الزكاة على الأقارب (٢/ ٥٣١)، ومسلم كتاب الزكاة فضل النفقة والصدقة على الأقارب (٢/ ٦٦٤).

(٣) أخرجه مسلم في الصحيح، باب صلاة الضحى (٢/ ١٥٨).

بالأهلية، فما دامت المرأة إنساناً كالرجل كريمة كالرجل، ذات أهلية كاملة في تحمل الالتزامات المالية كالرجل، لم يكن اشتراط اثنتين مع رجل واحد إلا لأمر خارج عن كرامة المرأة واعتبارها واحترامها، إذا لاحظنا أن الإسلام – مع إباحته للمرأة التصرفات المالية – يعتبر رسالتها الاجتماعية هي التوفر على شؤون الأسرة، وهذا ما يقتضيها لزوم بيتها في غالب الأوقات - وخاصة أوقات البيع والشراء – أدركنا أن شهادة المرأة في حق يتعلق بالمعاملات المالية بين الناس لا يقع إلا نادراً، وما كان كذلك فليس من شأنها أن تحرص على تذكره حين مشاهدته، فإنها تجربة عابرة لا تلقي لها [1] بالاً، فإذا جاءت تشهد به كان أمام القاضي احتمال نسيانها أو خطؤها ووهمها، فإذا شهدت امرأة أخرى بمثل ما تشهد به زال احتمال النسيان والخطأ. والحقوق لابد من التثبت فيها وعلى القاضي أن يبذل غاية جهده لإحقاق الحق وإبطال الباطل.

هذا هو كل ما في الأمر، وقد جاء النص عليه صراحة في الآية ذاتها حيث قال تعالى في تعليل اشتراط المرأتين بدلاً من الرجل الواحد: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾[2] أي: خشية أن تنسى أو تخطئ إحداهما فتذكرها الأخرى بالحق كما وقع. ولهذا المعنى نفسه ذهب كثير من الفقهاء إلى أن شهادة النساء لا تقبل في الجنايات وليس ذلك إلا لما ذكرناه من أنها غالباً ما تكون قائمة بشئون بيتها ولا يتيسر لها أن تحضر مجالس الخصومات التي تنتهي بجرائم القتل وما شابهها، وإذا حضرتها فقل أن تستطيع البقاء إلى أن تشهد جريمة القتل بعينها وتظل رابطة الجأش[3].

فأما فيما يتعلق بأمور النساء كالرضاع، والولادة، والنسب، والعيوب الخاصة بالنساء، فشهادة المرأة تساوي شهادة الرجل، ولو كان السبب هو نقص أهليتها

---

(١) أنظر: فقه السيرة لمحمد سعيد رمضان البويطي ص (١٥٤)، ط٨ القاهرة، دار المعارف، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

(٢) سورة البقرة، آية (٢٨٢).

(٣) المرأة بين الفقه والقانون الدكتور مصطفى السباعي ص (٢٧، ٢٨)، الرياض، دار الوراق ط٨، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

لاطّرد ورفض شهادتها أو جعلها نصف شهادة الرجل في سائر الخصومات من ولادة ولعان ونحوه[1].

المبحث الثالث

حق المرأة في المشاركة في العمل العام

شرع الإسلام للمرأة الحق في المشاركة في العمل العام سواء كان وظيفياً أو سياسياً أو نحوه إذ ليس في نصوص القرآن والسنة ما يمنع المرأة من المشاركة في العمل العام إذا تم ضمن الضوابط الشرعية المعروفة قال الله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ التوبة: ٧١.

فقد كانت المرأة في صدر الإسلام مشاركة في العمل المهني فقد نهضت بدور ملموس سعياً لتوفير حياة كريمة لسد خلتها وعوناً لزوجها وإعالة لأسرتها وإسهاماً في فضل التصدق من كسب يدها وبذلاً في سبيل الله ورعاية لمصالح المجتمع المسلم حيث شاركت في:

١- إدارة الأعمال الحرفية:

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أن امرأة من الأنصار قالت لرسول الله ﷺ: «... إن لي غلاماً نجاراً» وفي رواية: فأمرت عبدها فقطع من الطرفاء[2] فصنع منبراً[3].

وقامت بالرضاعة والحضانة بأجر.

قال الله تعالى: ﴿ أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا۟ عَلَيْهِنَّ ۚ وَإِن كُنَّ أُو۟لَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا۟ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ۖ وَأْتَمِرُوا۟ بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ ۖ وَإِن

---

(١) بحث حقوق المرأة بين الشريعة والقانون الوضعي (٢/ ٦٧٩).

(٢) نوع من شجر البادية.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب النجار (٢/ ٧٣٨).

تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُۥٓ أُخْرَىٰ ﴾ الطلاق: ٦.

٢- ومارست الصناعات المنزلية:

ورد في الطبقات الكبرى لابن سعد أن امرأة عبد الله بن مسعود وأم ولده كانت امرأة صناعاً فقالت: يا رسول الله إني امرأة ذات صنعة أبيع منها وليس لي ولا لزوجي ولا لولدي شيء وسألته النفقة عليهم فقال: «لك في ذلك أجر ما أنفقت عليه...»[١]

٤- وامتهنت الرعي:

فعن سعد بن معاذ: أن جارية لكعب بن مالك كانت ترعى غنماً بسلع[٢] فأصيبت شاة منها فأدركتها فذبحتها بحجر فسئل النبي ﷺ: فقال: «كلوها»[٣].

٥- وعالجت بالرقية:

عن أنس بن مالك قال: «أذن رسول الله ﷺ لأهل بيت من الأنصار أن يرقوا من اللحمة[٤] والأذن»[٥][٦].

حقوق المرأة السياسية:

لم يكن للمرأة المسلمة في صدر الإسلام أي دور في الشئون السياسية على الرغم مما أعطاها الإسلام من حقوق تتساوى في أكثرها مع الرجل.

فلم ينقل أن المرأة اجتمعت مع الصحابة في سقيفة بني ساعدة، إثر وفاة رسول الله ﷺ للتشاور فيمن يختارونه خليفة من بعده، ولا مشاركتها لهم، في اختيار أحد من الخلفاء الراشدين الأربعة، ولا يعلم أنها كانت تشارك الرجل في هذا الشأن.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب الاختيار في صدقة التطوع (٤/ ١٧٨).

(٢) سلع: جبل في المدينة معروف.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الذبائح والصيد (١٢/ ٥١)، وفي باب إذا أبصر الراعي أو الوكيل شاة تموت أو شيئاً يفسد ... إلخ (٢/ ٨٠٨).

(٤) اللحمة: سم العقرب.

(٥) الأذن المراد وجع الأذن.

(٦) أخرجه البخاري في كتاب الطب، باب ذات الجنب (٥/ ٢٢٦٢)، ومسلم في كتاب السلام، باب استحباب الرقية من العين والنملة (٤/ ١٤٢٤).

ولم ينقل أن الخلفاء الراشدين بصورة خاصة، كانوا يجمعون النساء لاستشارتهن في قضايا الدولة، كما يفعلون ذلك مع الرجال.

ولا يعلم في تاريخ الإسلام كله، أن المرأة كانت تشترك مع الرجل جنباً إلى جنب في إدارة شئون الدولة وسياستها وقيادة معاركها.

وما رواه التاريخ لنا وثبت بالقرآن والسنة، أن النبي ﷺ أخذ من النساء بيعة – دون أن يصافحهن – على ألا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن، ولا يعصين رسول الله في معروف، كما جاء في سورة الممتحنة، وفي حديث عائشة: قال عروة: قالت عائشة: فمن أقرت بهذا الشرط من المؤمنات قال لها رسول الله: "قد بايعتك" كلاماً لا والله ما مست يده يد امرأة في المبايعة قط ما يبايعهن إلا بقوله: "قد بايعتك" كلاماً لا والله ما مست يده يد امرأة في المبايعة قط ما يبايعهن إلا بقوله: "قد بايعتك على هذا" هذا لفظ البخاري، وقد بايع الرجال أيضاً على ذلك أيضاً وليس في هذا ما يدل على اشتغال المرأة في شئون السياسة والحكم، ومن زعم ذلك فقد أخطأ وحمل وقائع التاريخ ما لا تحتمل، وإذا كان من دليل لمن يسوغون تدل المرأة في شئون السياسة والحكم، يؤيد ما ذهبوا إليه، فهو ما رواه التاريخ: أن عائشة قد خرجت تطالب بدم عثمان وقاتلت علي بن أبي طالب في موقعة الجمل من أجل ذلك.

إلا أن هذا العمل الفردي لواحد من الصحابة، لا يصح الاحتجاج به ما دام هدي الله وهدي رسوله، واضحاً في هذه المسألة. ثم إن هذا العمل الفردي من عائشة – رضي الله عنها–، قد خطأه كبار الصحابة في تلك الآونة وأمهات المؤمنين، وندمت عائشة فاعلة هذا فيما بعد على فعلتها تلك، فلا يصح أن يتخذ هذا الفعل دليلاً على إحداث بدعة في الإسلام[1].

---

(١) حقوق المرأة في الإسلام لمحمد عبد الله عرفة ص(١٨٧، ١٨٨) القاهرة، مطبعة المدني، ط١، ١٣٩٨ – ١٩٧٨م.

ثم إنها خرجت في حرب لها فيها شبهة كما خرج غيرها فلا دليل على ما يزعمون ثم إنها ندمت على فعلها [1].

ونعلم أن في بعض أدوار التاريخ الإسلامي تولت إحدى النساء الملك والحكم كما فعلت شجرة الدر وإن منهن من كن ذات تأثير كبير على أزواجهن كزبيدة زوجة هارون الرشيد.

ولكن هذه حوادث فردية، وتدخلهن إنما كان من قبيل السيطرة والنفوذ على أزواجهن، لا على إنه إسهام منهن في سياسة الدولة بالمعنى المفهوم اليوم.

هنا يجب أن نذكر حقيقة تلقي لنا الضوء على هذه الظاهرة التي تكاد تبدو متناقضة وهي أن الإسلام برغم إعطائه المرأة كامل حقوقها المسلوبة من قبل، وبرغم مساواته لها بالرجل في الحقوق الأهلية والمالية، يرى أنه من الخير لها ولأسرتها وللمجتمع أن تتفرغ لشؤون الأسرة وتهتم بها ولذلك أسقط عنها تكاليف المعيشة، فألزم زوجها بالإنفاق عليها - من أنها أهل لأن تبيع وتشتري وتزاول كل أعمال الكسب - كما ألزم أباها بالإنفاق عليها حتى تتزوج.

وبهذا الموقف الحكيم صان الإسلام كرامة المرأة فلم يسلبها حقوقها وصان سعادة الأسرة فلم يلزم الزوجة بترك البيت لتشتغل بشغل آخر مما يعمل فيه الرجال من سياسة أو تجارة أو غيره.

ومن هنا نفهم سر عدم اشتغال المرأة المسلمة بالسياسة في جميع أدوار التاريخ [2].

المرأة والسياسة في عصرنا الحديث:

غير أن المرأة المسلمة لم تبق على ما كانت عليه قابعة بيت الزوجية تتفرغ لشئون زوجها وأولادها بل أخذت بتأثير الحضارة الغربية ودخلت في عالم السياسة وحصلت على حق الانتخاب، وحق الترشيح للنيابة في المجالس النيابية. على الرغم من أن حصولها على هذين الحقين في عالمنا الثالث لم تنلهما المرأة بإرادة الشعب الحرة، وإنما نالتهما في غيبة الحياة النيابية وقيام الانقلابات العسكرية.

---

(١) انظر: المرجع السابق ص (١٨٨، ١٨٩).

(٢) انظر: المرأة بين الفقه والقانون لمصطفى السباعي ص (١٢١- ١٢٣).

وأياً ما كان فقد أصبح من حقها أن تنتخب وأن تنتخب فما هو موقف الإسلام من ذلك؟

أولاً: حق الانتخاب:

ذهب غالبية الفقهاء المعاصرين إلى أن الإسلام لا يمنع من إعطاء هذا الحق للمرأة، لأن الانتخاب هو اختيار الأمة لوكلاء ينوبون عنها في التشريع ومراقبة الحكومة، والمرأة في الإسلام ليست ممنوعة من أن توكل إنساناً للدفاع عن حقوقها والتعبير عن إرادتها كمواطنة في المجتمع، وكان المحظور الوحيد في إعطاء المرأة حق الانتخاب هو أن تختلط بالرجال في أثناء التصويت والاقتراع. وقد تقرر دفعاً لذلك المحظور أن يجعل لهن مراكز للاقتراع خاصة بهن، فتذهب المرأة تؤدي واجبها ثم تعود إلى بيتها دون أن تختلط بالرجال الأجانب. ولعل هذا القول هو الأرجح إن شاء الله[1].

ثانياً: حق النيابة:

إذا كانت مبادئ الإسلام لا تمنع أن تكون المرأة ناخبة فهل تمنع أن تكون نائبة قبل أن نجيب على هذا السؤال يجب أن نعرف طبيعة النيابة عن الأمة، إنها لا تخلو من عملين رئيسين:

١- التشريع: تشريع القوانين والأنظمة.

٢- المراقبة: مراقبة السلطة التنفيذية في تصرفاتها وأعمالها.

أما التشريع فليس في الإسلام ما يمنع أن تكون المرأة مشرعة، لأن التشريع يحتاج إلى العلم مع معرفة حاجات المجتمع وضروراته التي لابد منها، والمرأة والرجل سواء في هذا إذا كن متعلمات.

وأما مراقبة السلطة التنفيذية فإنه لا يخلو من أن يكون أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر، والمرأة والرجل في ذلك سواء في عرف الإسلام.

وعلى هذا فليس في نصوص الإسلام الصريحة ما يسلب المرأة أهليتها للعمل النيابي كتشريع ومراقبة.

---

(١) أنظر: المرأة بين الفقه والقانون ص (١٢٤).

ولكنا إذا نظرنا إلى الأمر من ناحية أخرى نجد مبادئ الإسلام وقواعد تحول بينها وبين هذا الحق لا لعدم أهليتها بل الأمور تتعلق بالمصلحة الاجتماعية.

فرعاية الأسرة توجب على المرأة أن تتفرغ لها ولا تنشغل بشيء عنها واختلاط المرأة بالأجانب محرم في الإسلام وبخاصة الخلوة مع الأجنبي. وكشف المرأة عما حرم الله محرم في الإسلام.

وسفر المرأة وحدها خارج بلدتها دون أن يكون معها محرم منها لا يبيحه الإسلام، وهذه الأمور الأربعة التي تؤكدها نصوص الإسلام تجعل من العسير إن لم يكن من المستحيل على المرأة أن تمارس النيابة في ظلها، ففي النيابة ترك للبيت أكثر النهار والليل، وفيها اختلاط بالنواب في غير قاعة المجلس النيابي، وفيها تضطر المرأة أن تكشف ما حرم الله إظهاره من زينتها وجسمها، وفيها سفرها خارج بلدتها وليس معها أحد من محارمها. وقد تسافر إلى مؤتمرات نيابية في دول أجنبية.

مثل هذه المحرمات لا يجرؤ مسلم أن يقول بإباحتها، فالمرأة إن كانت بحسب أهليتها لا يمنعها الإسلام من النيابة، ولكنها بحسب طبيعة النيابة، وما يقتضيها ستقع في محرمات يمنعها الإسلام منها [1].

وحتى لا نتهم بالجمود والرجعية فإن علينا أن ننظر في وضع المرأة الغربية التي سبقتنا في هذا المجال فسنجد ما يأتي:

١- أن أول شيء يبدو للمتتبع لهذه القضية تناقص عدد النائبات سنة عن سنة في الدول الغربية وغيرها، وهذا يشعر المراقب بعد التجربة أن حق المرأة للاشتغال بالسياسة لا فائدة منه علاوة على أنه قد أدى إلى تفكك الأسرة وعزوف المرأة عن المشاركة السياسية.

٢- أعطيت المرأة حق النيابة في عدد من الدول العربية وترشحن للانتخابات، ولم تفز منهن واحدة في الكويت، وفازت واحدة في البحرين فقط، وفي الأردن واحدة، وفي مصر عدد قليل، ثم إن الفائزات منهن قليلات الحضور كثيرات الغياب.

---

(١) أنظر: المرأة بين الفقه والقانون ص (١٢٥، ١٢٦)، وحقوق المرأة في الإسلام ص (١٩٥، ١٩٦، ١٩٧).

والنساء يصوتن للرجال ويحجبن أصواتهن عن النساء[1].

يقول الدكتور مصطفى السباعي رحمه الله: ولذلك فإني أعلن بكل صراحة أن اشتغال المرأة بالسياسة يقف الإسلام منه موقف النفور الشديد إن لم أقل موقف التحريم. لا لعدم أهلية المرأة لذلك - بل للأضرار الاجتماعية - التي تنشأ عنه وللمخالفات الصريحة لآداب الإسلام وأخلاقه، وللجناية الغالبة على سلامة الأسرة وتماسكها، وانصراف المرأة عن معالجة شؤونها بكل هدوء وطمأنينة [2].

المبحث الرابع
حقوق المرأة الاجتماعية

تمهيد:

أسهمت المرأة في الحياة الاجتماعية في محيطها الخاص وفي محيطها العام، فقد كانت تفتح بيتها للضيفان مثل أم شريك من أغنياء الأنصار كانت عظيمة النفقة في سبيل الله ينزل عندها الضيفان[3].

وكانت تقوم على خدمة الضيوف فعن سهل - رضي الله عنه - قال: «لما عرس أبو أسيد الساعدي دعا النبي ﷺ وأصحابه فما صنع لهم طعاماً ولا قربه إليهم إلا امرأته أم أسيد بلت تمرات في تور من حجارة من الليل فلما فرغ النبي ﷺ من الطعام أماءته له فسقته تتحفه بذلك»[4].

وكانت تنهض بالرعاية الصحية، عن أم العلاء قالت: «فاشتكى عثمان ابن مظعون عندنا فمرضته حتى توفي»[5].

---

(١) المرجع السابق ص (١٢٩).

(٢) أنظر: المرأة بين الفقه والقانون ص (١٢٨).

(٣) أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الفتن وأشراط الساعة (٨/ ٢٠٣).

(٤) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب قيام المرأة على الرجال في العرس وخدمتهم بالنفس (١١/ ١٦٠).

(٥) أخرجه البخاري في الصحيح، باب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم (٨/ ٢٦٦).

مشاركتها في العلم وحقها في التعلم:

وفي مسرح العلم تبدي حرصها على شهود مجالس العلم والاستغناء في أقضيتها الخاصة والعامة، وطلبها درساً خاصاً للنساء لغلبة الرجال على مجلس النبي ﷺ وكم رأينا من استدراكات عائشة - رضي الله عنها - على الصحابة، وهي من الستة الذين انتهت إليهم إمامة العلم في العصر الأول، وفي نهوضها بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تكررت صورة مشرقة نسوق منها: إنكار أم الدرداء على عبد الملك بن مروان[1] عندما لعن خادمة فقالت: سمعت أبا الدرداء يقول: قال رسول الله : «لا يكون اللعانون شفعاء ولا شهداء يوم القيامة»[2].

إلا أن المرأة كانت عندنا في العصور الأخيرة محرومة من التعليم، مع أن الإسلام يحث على العلم ويرغب فيه الرجال والنساء على السواء، وليس فيه نص واحد صحيح يحرم على المرأة أن تتعلم، وفي تاريخنا الإسلامي المجيد مئات العالمات والأديبات والمحدثات ممن شهرن بذلك ودونت سيرتهن في كتب التراجم.

ويكفينا مثال سيرة فاطمة بنت الشيخ علاء الدين السمرقندي الفقيه الحنفي الكبير صاحب تحفة الفقهاء، المتوفى سنة ٥٣٩هـ، فقد كانت فقيهة تزوجها تلميذه الشيخ علاء الدين الكاساني، المتوفى ٥٨٧هـ، صاحب البدائع الذي شرح به كتاب تحفة الفقهاء حتى قيل عنه شرح تحفته وزوجه ابنته، وكانت فاطمة من جلالتها في الفقه إن كان زوجها يخطئ فترده إلى الصواب، وكانت الفتوى تأتي فتخرج وعليها خطها وخط أبيها فلما تزوجت بصاحب البدائع كانت الفتوى تخرج وعليها خطها وخط أبيها وخط زوجها.

ومما لا ريب فيه أن لجهل المرأة المسلمة في العصور الأخيرة أثراً في تأخر المسلمين فالأمهات الجاهلات ينجبن أبناء جاهلين خاملين. لهذا كان من حسنات النهضة المحمودة أن يفتح باب التعليم للفتاة، وأن تكثر فينا الزوجات المتعلمات والأمهات المتعلمات.

ولكن لنا على تعليم الفتاة بعض الملحوظات من أهمها:

---

(١) حقوق المرأة بين الشريعة والقانون الوضعي (٢/ ٦٧١، ٦٧٢)، مصدر سابق.

(٢) أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب البر والصلة (٨/ ٤٢).

١- أنها في كثير من أقطارنا الإسلامية تدرس نفس المناهج والدروس التي يدرسها الفتى، وهذا خطأ فاحش، فإن الفتاة تحتاج في حياتها العملية بعد التخرج إلى ما لا يحتاج إليه الفتى، فهي مهيئة بفطرتها وخلقتها لتكون زوجة وأماً، ومن ثم فمن الواجب أن تتعلم ما يفيدها في حياتها المقبلة فيركز على تعليم الفنون النسوية من الخياطة والديكور وخلافهما، وأن تطعم مناهج الدراسة للبنات بقسط أكبر من أصول التربية المنزلية لتكون لها من الخبرة ما يساعدها على النجاح في حياتها المرتقبة.

٣- تقليص التخصصات الشرعية الإسلامية بدعوى أنه لا يطلبها سوق العمل، فإذا كان هذا مفهوماً ومبرراً بالنسبة للشاب فمن الخطأ يطبق نفس المعيار على[1] الفتاة لأن الهدف أن تتعلم لا أن تتوظف، وأن يركز على تعليمها في الأمور المهنية التي تفيدها فتكون أما وزوجة وعاملة في مجال الديكور والخياطة في منزلها وقريباً من منزلها[2].

حق التوظيف:

ذكرت فيما سبق أن الإسلام نص بصراحة على منع تولي المرأة رئاسة الدولة، وبينت الحكمة من ذلك، ثم ألحقت برئاسة الدولة كل ما كان بمعناها في تحمل المسئوليات الخطرة.

أما سائر الوظائف الأخرى فليس في الإسلام ما يمنع المرأة من توليها لكمال أهليتها، ولكن يجب أن يتم ذلك وفق ضوابط ومبادئ الإسلام وأخلاقه وهي:

١- لا يصح أن تكون الوظيفة معطلة لعمل الأم في بيتها وإشرافها على شؤون أسرتها.

٢- ولا يصح أن تختلط الموظفة بالرجال وتبدي من جسمها ما لا يجوز كشفه، ومما يؤسف له أن هذا قد انتشر في عالمنا الإسلامي وخاصة في المستشفيات والمستوصفات.

---

(١) مرجع سابق (٢/ ٦٧١).

(٢) أنظر: المرأة بين الفقه والقانون ص (١٣٣).

٣- ولا يصح أن تكون الموظفة في غرفة واحدة مع موظف أو أكثر عن الرجال لئلا تتم الخلوة التي يحذرنا منها الشارع أشد التحذير. هذا من الناحية الشرعية، أما من الوجهة الاجتماعية فقد ثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن توظيف المرأة في وظائف الدولة يزاحم الرجال في ميدان عملهم الطبيعي ونرى العديد من المتعلمين الرجال يتسكعون في الطرقات ويملئون المقاهي جالسين طيلة النهار إذ لا يجدون لهم عملاً في دوائر الحكومة.

ومن الملاحظ أن بعض دواوين الدولة في عالمنا الإسلامي تكاد تكون كلها من النساء، إن المرأة تستطيع أن تفيد كثيراً في بعض مؤسسات الدولة كالمستشفيات ومدارس الأطفال والمدارس الإعدادية والثانوية للبنات، وفي مختلف نواحي النشاط الاجتماعي الذي تنجح فيه نجاحاً كبيراً، وهذا ما يدعونا إلى الإهابة بالمسئولين ألا يفتحوا باب التوظيف للمرأة على مصراعيه، فليقتصر فيه على ما لا ينجح فيه إلا المرأة وما تنجح فيه أكثر من الرجل. وهذا ميدان واسع جداً[1].

حق العمل:

لا ينازع أحد يفقه أحكام الإسلام في أن عقود المرأة وتصرفاتها التجارية صحيحة منعقدة لا تتوقف على إجازة أحد من ولي أو زوج، وقد سبق بيان ذلك في أهلية المرأة.

ولا ينازع أحد في أن المرأة إذا لم تجد من يعولها من زوج أو أقرباء ولم يقم بيت المال بواجبه نحوها، أنه يجوز لها أن تعمل لتكسب قوتها.

حتى إن الأب الذي يكلف بالإنفاق على ابنته حتى تتزوج لو رضي بأن تعمل ابنته عملاً تكتسب منه كالخياطة مثلاً، سقطت نفقتها عنه، وأصبحت هي مسئولة عن نفسها.

فنحن لا نتكلم الآن فيمن تضطرها حياتها المادية للعمل خارج بيتها، فذلك جائز قطعاً بشرط المحافظة على آداب الإسلام في ذلك، كألا تخلو بالرجال، وألا تبدي زينتها لهم، وألا تطعمهم في نفسها بمعسول القول أو مشبوه التصرف. وإنما

---

(١) أنظر: المرأة بين الفقه والقانون ص (١٣٤ حتى ١٣٦)، وحقوق المرأة في الإسلام ص (١٤٢ حتى ١٤٩).

نتكلم في اشتغال المرأة بوجه عام وتركها بيتها وأولادها إن كانت أما، أو تركها البيت إن كانت فتاة مع وجود من يتكفل بالإنفاق عليها وصيانتها عن ذل الحاجة في العمل ومشاقه.

والموضوع تتنازعه فلسفتان لكل منهما آثاره الواضحة في المجتمع.

الفلسفة الأولى: فلسفة الإسلام في أن البنت والمرأة بوجه عام لا يصح أن تكلف بالعمل لتنفق على نفسها، بل على أبيها أو زوجها أو أخيها مثلاً، أن يقوم بالإنفاق عليها للتفرغ لحياة الزوجية والأمومة وآثار ذلك جلية واضحة في انتظام شؤون البيت والإشراف على تربية الأولاد، وصيانة المرأة عن عبث الرجال، وإغرائهم وكيدهم لتظل لها سمعتها الكريمة في المجتمع.

وإن كان يقول البعض أن كثيراً من الرجال في عالم اليوم لا يقومون بواجبهم ناحية المرأة من حيث الإنفاق عليها وعلاجها، فإن حل ذلك بإصدار أنظمة وقوانين صارمة بحق هؤلاء لأن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن.

الفلسفة الثانية: فلسفة الغربيين، في أن البنت متى بلغت سبعة عشر عاماً غالباً لا يجب على أبيها أو أقاربها الإنفاق عليها بل يجب عليها أن تفتش عن عمل لها تعيش منه وتدخر ما تقدمه مهراً لزوجها المرتقب. فإذا تزوجت كان عليها أن تسهم مع زوجها في نفقات البيت والأولاد، فإذا شاخت وكانت لا تزال قادرة على الكسب وجب عليها أن تستمر في العمل لكسب قوتها ولو كان ابنها من أغنى الناس.

وآثار هذه الفلسفة واضحة كما شاهدناها بأعيننا في ديار الغرب وسمعنا عنها وقرأنا كثيراً.

إن الرغبة المتفشية الآن في اشتغال المرأة خارج المنزل، هو تقليد غربي بحت وعلى المرأة أن تتحمل كل ما تتحمله المرأة الغربية في هذا السبيل، وعليها أن تقبل بكل نتائج الفلسفة الغربية في هذا الموضوع، فعليها أن تتكفل بنفقات حياتها ودراستها منذ أن تتجاوز السادسة عشرة، وعليها أن تعمل كثيراً لتدخر ما تقدمه لمن ترغب في الاقتران به من مال يرضيه وعليها أن تشارك الزوج بعد ذلك في نفقاتها ونفقات بيتها وأولادها، وعليها أن تستمر في العمل لتكسب قوتها حتى تبلغ الستين من

عمرها إذا كانت هناك أنظمة التكافل الاجتماعي تكفل معونة الإنسان بعد بلوغه سن الستين، وإلا فعليها أن تستمر في العمل حتى تلقى ربها، ولا يحق لها أن تطالب أباً أو أخاً بأي معونة - وعليها أن تفتش عن عمل لها أينما كان وكيفما شاءت في دوائر الحكومة، في الشركات، وفي المكاتب التجارية، في المخازن الكبيرة في بيع الجرائد، في تنظيف الشوارع، في مسح الأحذية، في جمع القمامة، في تنظيف المحطات، في تنظيف المراحيض العامة، في قيادة سيارات التاكسي، في حمل الأثقال، في صناعة الصلب والحديد... الخ.

فإذا كانت المرأة عندنا الآن ترغب في العمل خارج بيتها ولا تتعرض إلا لأعمال سهلة لا مشقة فيها، فإنه يجب أن تنتظر الأعمال الشاقة المرهقة كالمرأة الغربية فالأمر يجر بعضه إلى بعض، ومساواة المرأة بالرجل من شأنها أن تجعلها تقوم بكل ما يقوم به الرجل[1].

المبحث الخامس
حقوق المرأة الزوجية

قال الله تعالى: ﴿ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيٓ أَزْوَٰجِهِمْ ﴾ الاحزاب: ٥٠.

وقال جل شأنه: ﴿ وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ النساء: ١٩.

فالزوجة لها حقوق كثيرة من أهمها:

١- المعاشرة بالمعروف امتثالاً لأمر الله تعالى في قوله: ﴿ وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ وذلك بإعطائها حقوقها دون من أو أذى أو مطلب أو تبرم أو كراهية، بل ببشر وطلاقة وجه وطيب خاطر مع كامل الاحترام والتقدير[2].

٢- ومن حقها أيضاً على الرجل أو يوفيها صداقها من غير مماطلة ولا يأخذ منه شيئاً إلا برضاها وطيب نفس قال الله تعالى: ﴿ وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ﴾ النساء: ٤

٣- ومن المعاشرة حسن الخلق مع زوجته والملاطفة والبشر وإدخال السرور والمداعبة والإحسان وجلب النفع ودفع الضر، فعن أبي هريرة - رضي الله عنه -

---

(١) انظر: المرأة بين الفقه والقانون ص (١٣٧ حتى ١٤٠)، وحقوق المرأة في الإسلام ص (١٤٢ حتى ١٤٩).

(٢) انظر: كشاف القناع للبهوتي (٥/ ١٣٥) بيروت، دار الكتب العلمية، د. ت.

قال: قال رسول الله ﷺ: «أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً، وخياركم لنسائهم»[1]. وفي لفظ وألطفهم بأهله[2].

٤- ومن الأمور المطلوبة الحرص على التوازن في الحقوق والواجبات المطلوبة من الإنسان تجاه ربه وبني جنسه، ولا يكون على حساب زوجته وأهلها، فلها في زوجها حق فليعط كل ذي حق حقه، فقد كان عبد الله بن عمرو بن العاص يصوم النهار ويقوم الليل، فقال رسول الله ﷺ: «يا عبد الله ألم أخبر أنك تصوم النهار وتقوم الليل» قلت بلى يا رسول الله، قال: «لا تفعل صم وأفطر وقم ونم، فإن لجسدك عليك حقاً وإن لعينك عليك حقاً، وإن لزوجك عليك حقاً»[3].

٥- ومن الحقوق الواجبة للزوجة في إطار المعاشرة بالمعروف النفقة والكسوة والسكن.

قال الله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾ النساء: ٣٤.

وقال جل شأنه: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ البقرة: ٢٣٣.

وقال رسول الله ﷺ في حديث طويل: «وأطعموهن مما تأكلون واكسوهن مما تلبسون ...»[4].

وقال عليه الصلاة والسلام لهند: «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف».

٦- ومن حق الزوجة على زوجها أن يعدل بينها وبين ضرتها لعموم قوله: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ وعن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: أن النبي ﷺ قال: «من كانت له امرأتان فمال إلى إحداهما جاء يوم القيامة وشقه مائل»[5].

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه في كتاب الرضاع، باب ما جاء في حق المرأة على زوجها (٣/ ٤٦٦) برقم (١٢٦٢)، وقال: حديث حسن صحيح، وأحمد في مسنده (٣/ ٢٤٨) برقم (٩٧٥٦).

(٢) أخرجه الحاكم في مستدركه، كتاب الإيمان (١/ ١١٩) برقم (١٧٣)، والترمذي في سننه، كتاب الإيمان (٥/ ٩) برقم (٢٦١٢).

(٣) أخرجه: البخاري في الصحيح كتاب النكاح، باب لزوجك عليك حقاً (٥/ ١٩٩٥) برقم (٤٩٠٣).

(٤) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، في كتاب القسم والنشوز (١١/ ١٣٦) برقم (١٥٠٩١).

(٥) أخرجه البخاري في الصحيح كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل (٤/ ٢٠٥٢) برقم (٥٠٤٩)، ومسلم في الصحيح كتاب الأقضية، باب قضية هند (٨/ ١٥٦) برقم (١٧١٤).

المبحث السادس
واجبات المرأة الزوجية

الإسلام بمبادئه الرشيدة أمر كلاً من الزوجين، أن يقوما بالحقوق نحو بعضهما البعض، حتى لا يؤول بهما الأمر إلى نتائج لا تحمد عقباها.

وبما أنني بينت في المبحث الخامس حقوق المرأة الزوجية، فقد حان بيان واجباتها الزوجية.

فمن هذه الواجبات طاعة الزوجة لزوجها بالمعروف، فقد روى أنس - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ أنه قال: «المرأة إذا صلت خمسها وصامت شهرها وأحصنت فرجها وأطاعت بعلها، فلتدخل من أي أبواب الجنة شاءت»[(١)(٢)].

وعن قيس بن سعد - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ: «لو كنت آمراً أحد أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها»[(٣)] وعن أم سلمة - رضي الله عنها - قالت: قال رسول الله ﷺ: «أيما امرأة ماتت وزوجها راض عنها دخلت الجنة»[(٤)].

---

(١) أخرجه أبو داود في السنن، كتاب النكاح، باب القسم بين النساء (٢/ ٢٤٢) برقم (٢١٣٣)، والترمذي في السنن كتاب النكاح، باب ما جاء في التوبة (٣/ ٤٤٧) برقم (١١٤١)، والنسائي في المجتبى من السنن كتاب عشرة النساء، باب ميل الرجل إلى بعض نسائه (٧/ ٦٣) برقم (٣٩٤٢).

(٢) أخرجه البزار، ذكره الهيثمي في كشف الأستار كتاب النكاح باب ثواب من أطاعت زوجها (٢/ ١٨١) حديث رقم (١٤٧٣)، وأخرجه أبو نعيم في الحلية (٦/ ٣٠٨) ضمن ترجمة الربيع ابن صبيح.

(٣) أخرجه أبو داود في السنن، كتاب النكاح، باب في حق الزوج (٢/ ٦٠٤) حديث رقم (٤١)، والحاكم في المستدرك، كتاب النكاح، باب التشديد في العدل (٢/ ١٨٧)، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه... ووافقه الذهبي، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب القسم والنشوز، باب ما جاء في عظم حق الزوج (٧/ ٢٩١).

(٤) أخرجه الترمذي في السنن، كتاب الرضاع، باب ما جاء في حق الزوج (٣/ ٤٦٦) حديث رقم (١/ ١١٦١)، وابن ماجه في السنن كتاب النكاح، باب حق الزوج (١/ ٢٩٥)، حديث رقم (١٨٥٤)، والحاكم في المستدرك، كتاب البر والصلة، باب أيما امرأة ماتت وزوجها عنها راض دخلت الجنة (٤/ ١٧٣)، وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي.

ومن هذه الواجبات عدم امتناعها عن فراش زوجها إذا طلبها إليه فعن أبي هريرة – رضي الله عنه – قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت فبات غضباناً لعنتها الملائكة حتى تصبح»[1].

وفي رواية:«إلا كان الذي في السماء ساخطاً عليها حتى يرضى عنها»[2].

ومن هذه الواجبات أن تحفظ الزوجة للزوج ماله ونفسها لقوله ﷺ: «ألا أخبركم بخير ما يكنز المرء؟ الزوجة الصالحة إذا نظر إليها سرته، وإذا أمرها أطاعته، وإذا غاب عنها حفظته في ماله ونفسها»[3].

ومن هذه الواجبات قيام الزوج بواجب النفقة على الزوجة والأولاد لقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ البقرة: ٢٣٣.

وعن جابر بن عبد الله –رضي الله عنه– قال: قال رسول الله ﷺ في خطبة الوداع: «اتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف»[4].

ومن هذه الواجبات أن يغض الزوج طرفه عن بعض نقائص زوجته، ولا سيماً إن كان لها محاسن ومكاره تغطي هذا النقص فعن أبي هريرة – رضي الله عنه –

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب بدء الخلق، باب إذا قال أحدكم أمين (٦/ ٣١٤)، حديث رقم (٣٢٣٧)، ومسلم في الصحيح، كتاب النكاح، باب تحريم امتناعها من فراش زوجها (٢/ ١٠٦٠) حديث رقم (١٢٢/ ١٤٣٦).

(٢) أخرجه مسلم من رواية أبي هريرة في المصدر نفسه، حديث رقم (١١٢١/ ١٤٣٦).

(٣) أخرجه ابن ماجه في السنن كتاب النكاح، باب أفضل النساء (١/ ٥٩٦)، حديث رقم (١٨٥٧) قال في الزوائد، في إسناده علي بن يزيد قال: البخاري: منكر الحديث، وعثمان بن أبي العاتكة مختلف فيه، والحديث رواه النسائي من حديث أبي هريرة وسكت عليه وله شاهد من حديث عبد الله بن عمر.

(٤) أخرجه مسلم في الصحيح ضمن حديث حجة الوداع، كتاب الحج، باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم (٢/ ٨٨٦، ٨٨٧)، حديث رقم: (١٤٧/ ١٢١٨).

قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يفرك[1] مؤمن مؤمنة إن كره منها خلقاً رضي منها آخر»[2].

ومن هذه الواجبات معاشرة الزوج زوجته بالمعروف، والمزاح معها لقوله تبارك وتعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَيَجْعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ النساء: ١٩.

وعن عائشة - رضي الله عنها - قالت: قال رسول الله ﷺ: «خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلي»[3].

وعن عائشة - رضي الله عنها - أنها كانت مع رسول الله ﷺ في سفر قالت: فسابقته فسبقته على رجلي فلما حملت اللحم سابقته فسبقني فقال: «هذه بتلك السبقة»[4].

ومن هذه الواجبات استشارة الزوج زوجته في أمور البيت لقوله : «أمروا النساء في بناتهن»[5] أي: استأذنونهن في البنات قبل أن يخطبن.

---

(١) لا يفرك أي: لا يبغض.

(٢) أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب الرضاع، باب الوصية بالنساء: (٢/ ١٩٠١) حديث رقم : (١١/ ١٤٩٦).

(٣) أخرجه الدارمي في السنن، كتاب النكاح، باب في حسن معاشرة النساء: (٢/ ١٥٩)، والترمذي في السنن، كتاب المناقب، باب فضل أزواج النبي صلى الله عليه وسلم (٥/ ٧٠٩) حديث رقم (٢٨٩٥)، وقال: حسن غريب.

(٤) أخرجه الإمام أحمد في المسند: (٦/ ٣٩)، وأبو داود في السنن كتاب الجهاد، باب في السبق على الرجل (٣/ ٦٥،٦٦)، حديث رقم: (٢٥٧٨)، وأخرجه النسائي، ذكره المزي في تحفة الإشراف (٢/ ١٢١) في عشرة النساء، وقال المحقق في الكبرى الحديث: (١٦٧٦١)، وابن ماجه في السنن، كتاب النكاح، باب حسن معاشرة النساء (١/ ٦٣٦) حديث رقم: (١٩٧٩).

(٥) أخرجه أبو داود مختصراً في السنن (٢/ ٢٣٢)، وبلفظ أمروا النساء، وأخرجه عبد الرزاق في المصنف (٦/ ١٤٩)، والطبراني في الكبير: (١/ ١٣٨)، وقال ابن حبان في المجروحين (٣/ ١١١) فيه يحيى بن أبي أنيسة كان من يقلب الأسانيد ويرفع المراسيل، وقال في عون المعبود: (٦/ ٤٨)، قال المنذر: فيه رجل مجهول.

الفصل الثاني

حقوق المرأة في اتفاقية سيداو

المبحث الأول: فكرة مختصرة عن اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة.

المبحث الثاني: ملحظ عام على صياغة الاتفاقية.

المبحث الثالث: النقاط المضيئة الإيجابية في الاتفاقية.

المبحث الرابع: المحاذير والسلبيات الواردة في نصوص الاتفاقية.

تمهيد

وجدت المرأة اهتماماً متزايداً من القوانين الوضعية في القرن المنصرم، حيث تحصلت على حقوق عديدة في مجال العمل الوظيفي والعمل العام. والمشاركة السياسية ترشحاً وانتخاباً ونحو ذلك، غير أن القوانين الوضعية في رحلة تطورها في شأن حقوق المرأة فقدت الاتزان، وتأرجحت بين غمط لحقوق المرأة ومعاملتها كإنسان أقل درجة من الرجل في بدايات القرن المنصرم، وتحرر من كل قيد في نهاياته، بينما وقفت الشريعة الإسلامية عبر القرون موقفاً متزناً في شأن المرأة موافقاً للفطرة الإنسانية.

المبحث الأول

فكرة مختصرة عن اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو)

بدأت فكرتها بمعاهدة حقوق المرأة السياسية التي أعدتها مفوضية مركز المرأة بالأمم المتحدة، وتبنتها الجمعية العامة للأمم المتحدة، ثم أعدت إعلاناً خاصاً بإزالة التمييز ضد المرأة، ثم أجازت في ذلك الإعلان عام ١٩٦٧، دعا ذلك الإعلان إلى تغيير المفاهيم، وإلغاء القوانين الظالمة، والعادات السائدة التي تفرق بين الرجل والمرأة مع الاعتراف بأن المنظمات النسائية غير الحكومية هي القادرة على إحداث هذا التغيير.

بعد إجازة الإعلان بدأت مفوضية مركز المرأة بالأمم المتحدة في إعداد معاهدة القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة في عام ١٩٧٣، وأكملت إعدادها في عام ١٩٧٠م. واعتمدتها الأمم المتحدة في ٢٨/١٢/١٣٧٩م، وأصبحت سارية المفعول بتوقيع خمسين دولة عليها في ٣/ ١٢/ ١٩٨١ [١][٢].

المبحث الثاني

ملحظ عام على صياغة الاتفاقية

من ملحظ قراءة نصوص الاتفاقية من المقدمة وموادها الموضوعية من فقرة ١ حتى ١٦ نجد أنها استعملت كلمات:

١- حقوق ٥٦ مرة.

٢- مساواة ٣٦ مرة.

٣- مسئولية ٧ مرات.

٤- التزام مرتين.

٥- واجب مرة واحدة.

٦- تضامن أو تعاون لا وجود لهما.

٧- أن هذه الصياغة تؤكد بوضوح مدى التركيز على توجيه الفرد إلى المطالبة بماله وعدم الشعور بالمسئولية مما عليه إزاء الآخرين. وقد أنتج ذلك ثقافة تعاني منها مجتمعاتنا الكثير من السلبيات، حيث يتربى على النظر إلى حقوقه ولا يلتفت إلى الالتزامات الملقاة على عاتقه للآخرين[٣].

الأساس الذي بنيت عليه الاتفاقية:

تعد فكرة المساواة بين الناس جميعاً هي القاعدة التي انطلقت منها الاتفاقيات والمواثيق المعاصرة ولا عجب من ذلك: حيث إن فكرة أو مبدأ المساواة من المبادئ

---

(١) حقوق المرأة بين الشريعة والقانون الوضعي (٢/ ٦٨٩) مصدر سابق.

(٢) كتاب الاتفاقية واللجنة صحيفة وقائع رقم: (٢٢) الصادرة عن لجنة حقوق الإنسان بالأمم المتحدة عام ١٩٩٥م.

(٣) المرأة في الاتفاقيات الدولية من منظور إسلامي لعبد الناصر أبو البصل ص (١٤) بحث مقدم للدورة السابعة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي الدولي - عمان - الأردن ٢٠٠٦م.

التي قامت عليها الثورة الفرنسية المشهورة، ومن تطبيقات المساواة، المساواة بين الذكر والأنثى في كل مناحي الحياة وهو ما سطره الإعلان سنة ١٩٦٧ ثم الاتفاقية سنة ١٩٧٩م اللذان استخدما مصطلحاً مضاد للمساواة وهو التمييز بسبب الجنس ومن هنا جاء في المادة الأولى من الاتفاقية ما نصه:

المادة (١):

لأغراض هذه الاتفاقية يعني مصطلح التمييز ضد المرأة: أي تفرقة أو استبعاد أو تقييد يتم على أساس الجنس، ويكون من آثاره أو أغراضه توهين أو إحباط الاعتراف للمرأة بحقوق الإنسان والحريات الأساسية في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية، وفي أي ميدان آخر أو توهين أو إحباط تمتعها بهذه الحقوق أو ممارستها لها بصرف النظر عن حالتها الزوجية وعلى أساس المساواة بينها وبين الرجل.

ومما يؤكد هذه الفكرة ما جاء في ديباجة الاتفاقية من اعتبار المساواة هدفاً منشوداً في قولها: "وإذ نؤمن بأن إقامة النظام الاقتصادي الدولي الجديد، القائم على الإنصاف والعدل سيسهم إسهاماً بارزاً في النهوض بالمساواة بين الرجل والمرأة".

فالإنصاف والعدل سيكون لهما دور في النهوض بالمساواة لا العكس، ومن هذا المنطلق سيجد العمود الفقري الذي تقوم عليه الاتفاقية النص على المساواة في مجالات متعددة بعينها ومن ذلك المواد (٢، ٣، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦).

وهذه المواد تتحدث عن وجوب تحقيق المساواة في جميع الميادين السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والرياضية والتربوية [١].

والمساواة من مبادئ الشريعة الإسلامية عند الكثير من الكتاب المسلمين لعموم قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ﴾ النساء: ١.

---

(١) المرأة الاتفاقيات الدولية من منظور إسلامي: (١٤/ ١٥).

وقوله سبحانه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ الحجرات: ١٣.

وقوله ﷺ: «إنما النساء شقائق الرجال»[١].

فالآيتان السابق ذكرهما تؤكدان أن وحدة الأصل الإنساني الذي تتفرع عليه المساواة بين الذكر والأنثى في الحقوق والواجبات هي القاعدة العامة التي لا يخرج عليها إلا ما استثني بنص خاص، والحديث يؤكد المعنى، ويدل على أن الشقيق نظير ومثيل، والمثيل مساو[٢].

والمساواة في التشريع أصل لا يختلف إلا عند وجود مانع، فلا يحتاج إثبات التساوي في التشريع بين الأفراد أو الأصناف إلى البحث عن موجب المساواة، بل يكتفى بعدم وجود مانع من اعتبار التساوي. ولا تحتاج العبارات من الكتاب والسنة في إجراء أحكام الشريعة على النساء إلى تغيير الخطاب من التذكير إلى التأنيث ولا عكس ذلك.

والخلاصة أن المساواة أصل ومبدأ عام ما لم يكن هناك مانع من موانع المساواة، وهذا يتوافق مع القول بأن الأصل هو العدل، فما كانت المساواة فيه محققة للعدل اتبعت قاعدة المساواة، فإذا تخلف العدل عدلنا عن المساواة إلى العدل بسبب المانع.

ومن هنا نجد أن المسائل والأحكام التي لم يكن فيها مساواة المرأة للرجل موجودة تشريعاً إنما مردها إلى تطبيق قاعدة العدل التي تهيمن وتقدم على قاعدة المساواة إذا اختلفتا، فالمرأة لا تساوي الرجل في بعض حالات الميراث، وما ذلك إلا بسبب التكاليف الأخرى الملقاة على عاتق الرجل وليست مطلوبة من المرأة، فالحكم لا يجوز إلا بعد النظرة الكلية وليست الجزئية[٣].

---

(١) مسند الإمام أحمد رقم (٢٤٩٩) وسنن أبي داود رقم (٢٠٤).

(٢) أنظر: المرأة في الاتفاقيات الدولية من منظور إسلامي ص (١٥).

(٣) أنظر: المرأة في الاتفاقيات الدولية من منظور إسلامي ص (١٨).

المبحث الثالث

النقاط المضيئة (الإيجابية) في الاتفاقية

في الاتفاقية مسائل تشجع عليها الشريعة الإسلامية ولا تتعارض معها ولا محظور فيها، والواجب علينا التركيز عليها، وتشجيع العمل بها لما فيها من تحقيق للمصالح المشروعة. وأهم هذه المسائل أو النقاط ما يلي:

أولاً: مسائل الأمومة والوالدية:

١- تنص الفقرة ٢ من المادة ٤ على أن: «لا يعتبر اتخاذ الدول الأطراف تدابير خاصة تستهدف حماية الأمومة بما في ذلك تلك التدابير الواردة في هذه الاتفاقية إجراء تمييزياً»، فهذه الفقرة جعلت ما يتعلق بحماية الأمومة من تبراير خارجة عن نطاق مفهوم التمييز ضد المرأة، والواجب إظهار أهمية الأمومة وضرورتها وتفصيل أحكامها خاصة في هذا العصر الذي تكاد أن تضمحل فيه وظيفة الأمومة لدى كثير من المجتمعات حرصاً على مطالب أخرى تحققها المرأة.

٢- البند (و) من الفقرة ١ من المادة ١١ تثبت «الحق في الوقاية الصحية وسلامة ظروف العمل بما في ذلك حماية وظيفة الإنجاب».

٣- الفقرة ٢ من المادة ١١ تقول توخياً لمنع التمييز ضد المرأة بسبب الزواج أو الأمومة ضماناً لحقها الفعلي في العمل تتخذ الدول الأطراف التدابير المناسبة:

أ- يحظر الفصل من الخدمة بسبب الحمل أو إجازة الأمومة، والتمييز في الفصل من العمل على أساس الحالة الزوجية مع فرض جزاءات على المخالفين.

ب- لإدخال نظام إجازة الأمومة المدفوعة الأجر أو المشفوعة بمزايا اجتماعية مماثلة دون فقدان للعمل السابق، أو للأقدمية، أو للعلاوات الاجتماعية.

جـ- لتشجيع توفير الخدمات الاجتماعية المساندة لتمكين الوالدين من الجمع بين الالتزامات العائلية، وبين مسؤوليات العمل والمشاركة في الحياة العامة، ولا سيما عن طريق تشجيع إنشاء وتنمية شبكة من مرافق رعاية الأطفال.

د- لتوفير حماية خاصة للمرأة أثناء الحمل في الأعمال التي يثبت أنها مؤذية لها.

٤- المادة (١٢) تنص أيضاً على وجوب أن:

أ- تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في ميدان الرعاية الصحية من أجل أن تضمن لها، على أساس المساواة بين الرجل والمرأة، الحصول على خدمات الرعاية الصحية، بما في ذلك الخدمات المتعلقة بتنظيم الأسرة.

ب- بالرغم من أحكام الفقرة (أ) من هذه المادة تكفل الدول الأطراف للمرأة خدمات مناسبة فيما يتعلق بالحمل والولادة، وفترة ما بعد الولادة موفرة لها خدمات مجانية عند الاقتضاء، وكذلك تغذية كافية أثناء الحمل والرضاعة[1].

ثانياً: مسائل الأهلية التعاقدية والمالية:

ومن الفقرات (١، ٢، ٣) من المادة (١٥) والتي جاء فيها:

١- تعترف الدول الأطراف للمرأة بالمساواة مع الرجل أمام القانون.

٢- تمنح الدول الأطراف المرأة، في الشؤون المدنية، أهلية قانونية مماثلة لأهلية الرجل، وتساوي بينها وبينه في فرص ممارسة تلك الأهلية وتكفل المرأة، بوجه خاص، حقوقاً مساوية لحقوق الرجل في إبرام العقود وإدارة الممتلكات، وتعاملها على قدم المساواة في جميع مراحل الإجراءات القضائية.

٣- تتفق الدول الأطراف على اعتبار جميع العقود وسائر أنواع الصكوك الخاصة التي يكون لها أثر قانوني يستهدف الحد من الأهلية القانونية للمرأة باطلة ولاغية.

وكذلك الفقرة (ب) من المادة (١٣) التي تنص على أن تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في المجالات الأخرى للحياة الاقتصادية والاجتماعية لكي تكفل لها على أساس المساواة بين الرجل والمرأة نفس الحقوق ولا سيماً الحق في الحصول على: القروض المصرفية، والرهون العقارية، وغير ذلك من أشكال الائتمان المالي، وفي المعنى نفسه أيضاً الفقرة (ز) من المادة (١٤)[2].

---

(١) المرأة في الاتفاقيات الدولية ص (١٨، ١٩).

(٢) المرأة في الاتفاقيات الدولية ص (٢٠).

ثالثاً: في مسائل الأسرة والأحوال الشخصية:

ومن ذلك ما نصت عليه المادة (١٦) فقرة (١) بند (أ)، (ب) حيث أوجبت المادة على الدول اتخاذ التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في كافة الأمور المتعلقة بالزواج والعلاقات العائلية وبوجه خاص على أساس المساواة بين الرجل والمرأة.

أ- نفس الحق في عقد الزواج.

ب- نفس الحق في حرية اختيار الزوج، وفي عدم عقد الزواج إلا برضاها الحر الكامل.

فهاتان المسألتان من المسائل المحورية الرئيسية التي ينبني عليها عقد الزواج وهما متعلقان بحرية الإرادة المعبر عنها بالرضا، والواردة في عدد من النصوص أهمها قول الرسول ﷺ الذي رواه البخاري ومسلم: "لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن"[1].

المشاركة في تنمية الريف، والحق في الضمان الاجتماعي، والتمتع بالخدمات الاجتماعية... إلخ ومن ذلك ما نصت عليه المادة (١٤) التي تقول:

أ- تضع الدول الأطراف في اعتبارها المشاكل الخاصة التي تواجهها المرأة الريفية، والأدوار الهامة التي تؤديها في توفير أسباب البقاء اقتصادياً لأسرتها، بما في ذلك عملها في قطاعات الاقتصاد غير النقدية وتتخذ جميع التدابير المناسبة لكفالة تطبيق أحكام هذه الاتفاقية على المرأة في المناطق الريفية.

٢- تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في المناطق الريفية لكي تكفل لها، على أساس المساواة بين الرجل والمرأة، أن تشارك في التنمية الريفية وتستفيد منها، وتكفل للريفية بوجه خاص الحق في:

أ- المشاركة في وضع وتنفيذ التخطيط الإنمائي على جميع المستويات.

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة، البخاري في الصحيح باب في النكاح (١٢/ ٣٣٩) برقم (٦٩٦٨)، ومسلم في الصحيح كتاب: النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح (٢/ ١٠٣٦) برقم (١٤١٩).

ب. الوصول إلى تسهيلات العناية الصحية الملائمة، بما في ذلك المعلومات والنصائح والخدمات المتعلقة بتنظيم الأسرة.

جـ- الاستفادة بصورة مباشرة من برامج الضمان الاجتماعي.

د- الحصول على جميع أنواع التدريب والتعليم، الرسمي وغير الرسمي، بما في ذلك ما يتصل منه بمحو الأمية الوظيفي، وكذلك التمتع بكافة الخدمات المجتمعية والإرشادية وذلك لتحقق زيادة كفاءتها التقنية.

هـ- تنظيم جماعات المساعدة الذاتية والتعاونيات من أجل الحصول على فرص اقتصادية مكافئة لفرص الرجل عن طريق العمل لدى الغير أو العمل لحسابهن الخاص.

و- المشاركة في جميع الأنشطة المجتمعية.

ز- فرصة الحصول على الائتمانات والقروض الزراعية، وتسهيلات التسوية والتكنولوجيا المناسبة، والمساواة في المعاملة في مشاريع إصلاح الأراضي، والإصلاح الزراعي، وكذلك في مشاريع التوطين الريفي.

حـ- التمتع بظروف معيشة ملائمة، ولا سيماً فيما يتعلق بالإسكان والمرافق الصحية، والإمداد بالكهرباء والماء والنقل والمواصلات[1].

المبحث الرابع

المحاذير والسلبيات والملحوظات الواردة في نصوص الاتفاقية

هناك ملحوظات ومحاذير وسلبيات عامة تبين تهافت اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، ويمكن إجمالها في النقاط التالية:

١-الاتفاقية مبدأها ومنتهاها ولحمتها وسداها هو: المساواة المطلقة، والتماثل التام بين الرجل والمرأة في جميع المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية

---

(١) المرأة في الاتفاقيات الدولية ص (٢١)، أوضاع المرأة المسلمة ودورها الاجتماعي من منظور إسلامي للشيخ حسن الجواهري الدورة (١٧) لمجمع الفقه الإسلامي، عمان ص (٣٦) عام ٢٠٠٦م.

والرياضية والقانونية ونحوها... وهذا مبدأ خاطئ للآتي:

أ- مخالفته لصريح القرآن يقول سبحانه: ﴿وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾ آل عمران: ٣٦.

ب- مخالفته لصريح السنة، يقول الرسول ﷺ: «إنما النساء شقائق الرجال»[1].

جـ- مخالفته للعقل السليم إذ إن الاختلافات في بعض الوظائف الفسيولوجية بين الرجل والمرأة لا تحتاج إلى بيان وهي تقتضي عقلاً «وجود اختلافات في الوظائف الخارجية والأدوار الحياتية بالنسبة للرجل والمرأة».

٢- الاتفاقية مشحونة بجو العداء بين الرجل والمرأة فهي تصور العلاقة بين الرجل والأنثى كعلاقة ظلم تاريخي تريد أن تضع حداً له، وترى أن الحياة يجب أن تقسم بالتساوي بين الرجل والمرأة، وأن الرجل إذا أخذ نصيباً أكبر، فإن ذلك على حساب المرأة. والصواب أن الحياة ليست بهذا الضيق بل هي رحبة فسيحة تسعهما معاً، ولكل دوره ووظيفته في تناغم وتكامل لإثراء الحياة وتحقيق التعارف والمودة والرحمة وحفظ النوع: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ الحجرات: ١٣.

﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ الروم: ٢١.

ثم إن اختلاف الأدوار الحياتية يقتضي اختلافاً في الحقوق والواجبات بلا ظلم.

٣- الاتفاقية تنظر للمرأة باعتبارها فرداً مستقلاً وليست عضواً في أسرة فيها المرأة والرجل والطفل.

٤- الاتفاقية تريد القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، وذلك أمر لا يقبل عقلاً ولا منطقاً ولا وجداناً، لأن التمييز بكل المعايير فيه الحسن وفيه القبيح، ولو استبدل اسم الاتفاقية باسم اخر كاتفاقية القضاء على جميع أشكال الظلم الواقع على المرأة لكان مقبولاً.

---

(١) اخرجه الإمام أحمد في المسند برقم (٢٤٩٩٩) وأبو داود في السنن برقم (٢٠٠٤).

٥- الاتفاقية ناقصة لأنها تحدثت عن حقوق المرأة وأغفلت واجباتها، فليس فيها بند واحد يلزم بواجب، والحق لابد أن يقابله واجب حتى يحدث الاتزان المطلوب في المجتمعات.

٦- المادة الثانية من الاتفاقية تخالف الشريعة الإسلامية بمحاولتها القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، والشريعة تؤيد التمييز الإيجابي للمرأة الذي يكون لها وليس ضدها، وتقرر مساواة المرأة للرجل في الأصل وكرامة الخلق، وفي المسؤولية، وحمل الأمانة، وفي الجزاء الدنيوي والأخروي، والمساواة في استحقاق كل زوج لحقه، وإقامة الشعائر، والأحكام للشرائع، وسمو الأخلاق، ثم تقرر التمييز الاجتماعي لاختلاف بعض الوظائف الفسيولوجية للمرأة عن الرجل، فالمرأة لا تصلي ولا تصوم عند حدوث أي عارض أنثوي، ولكنها تساوي الرجل في قصر الصلاة في السفر والمرض، وتقرر التمييز الإيجابي عندما تحدد للرجل مسئولية الإنفاق على الأسرة وجوباً يعاقب عليه إن أبي أو قصر، ثم لا تساويه في الميراث في حالات محدودة.

وحتى في الميراث فلا ظلم يقع على المرأة في التشريع الإسلامي إذ إنها أحياناً تحصل نصيب الذكر إذا كانت أما وتوفي ولدها: ﴿ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ ﴾ النساء: ١١.

وكذلك في حال الإخوة والأخوات من الأم: ﴿ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ ﴾ النساء: ١٢.

٧- المساواة المطلقة في مناهج التعليم وأنواعه في شروط التوظيف والتعليم المهني التي نادت بها المواد ١٠، ١١، وتشجيع التعليم المختلط تخالف الفطرة السليمة وقواعد الشريعة الإسلامية والمفروقات الفسيولوجية التي أشرنا إليها آنفاً تقتضي أن تختلف مناهج التعليم في الأمور التي تؤثر فيها هذه الاختلافات الفسيولوجية كالأعمال الشاقة للمرأة. أما التعليم المختلط للبالغين فهو حرام شرعاً لما يجر إليه من مخالفات شرعية ومشاكل اجتماعية.

كذلك المساواة المطلقة بين الذكور والإناث في الأنشطة الرياضية لا يقرها الشرع إذ إن طبيعة بعض الأنشطة لا تتناسب مع تكوين المرأة.

٨- المساواة في الخدمات الصحية بين الرجل والمرأة التي نادت بها المادة ١٢ لا غبار عليها، غير أن توفير موانع الحمل للأنثى عموماً دون تحديد لارتباط ذلك بعلاقة شرعية (الزواج) أمر يقر الفاحشة ويشيعها ولا يرضاه الإسلام.

٩- الاستحقاقات الأسرية التي طالبت المادة ١٣ بالمساواة فيها بين الرجال والنساء والتي تشمل المساواة في الميراث، وهذا أمر يخالف الشريعة الإسلامية، ويظلم المرأة، وقد فصلنا في موضع سابق كيف أن الإسلام أنصف المرأة في أمر الميراث.

١٠- المادة ١٤ تغلب اشتراك المرأة الريفية بالعمل بأجر خارج البيت على دورها كأم وزوجة، والأنشطة المجتمعية التي ذكرت في نص المادة مبهمة وتحتاج إلى توضيح، كما أن توفر خدمات تنظيم الأسرة في الريف أكثر خطورة منه في المدينة لضعف المتابعة الصحية في الريف.

١١- المادة ١٥ تمنح المرأة أهلية قانونية متساوية مع الرجل، وتنادي بإبطال الصكوك والقوانين التي تحد من أهلية المرأة القانونية، كما أن البند ٣ من المادة ١٥ يخالف الشريعة الإسلامية التي جعلت شهادة رجل تساوي شهادة امرأتين، وتخالف رأي الجمهور في عدم قبول شهادة المرأة في الحدود والقصاص، وهذا الفرق في الحكم ناتج من الاختلافات الفسيولوجية التي أشرنا إليها. فالرجل أضبط من المرأة في الأمور المالية، وقد سلف القول أن بعد المرأة عن الاحتكاك بمواطن الجرائم والعدوان على الأنفس والأعراض والأموال، وعدم ضبطها لعواطفها عند وقوع هذه الحوادث، وغلبة الصراخ وإغماض العينين ونحوه عليها يجعل شهادتها غير مقبولة عند جمهور الفقهاء، هذا ويرى بعض الفقهاء قبول شهادة المرأة في الحدود والقصاص. وقد قرر بعض أهل العلم أن الصحيح أن تقبل شهادة المرأة ما دامت عادلة ضابطة واعية[1].

أما الفقرة ٤ من المادة ١٥ والتي تقضي بحرية التنقل والسكن فتتعارض مع مبدأ قوامه الرجل، وضرورة استئذان المرأة لوليها قبل الخروج أو السفر، وقوامة الرجل للأسرة أمر يستسيغه العقل، فالأسرة مؤسسة، ولابد لها من قيادة تتخذ القرار بعد

---

(١) مركز المرأة في الحياة الإسلامية، د. يوسف القرضاوي، ط١ القاهرة، مكتبة وهبة ص (١٩).

مشاورة الأطراف، وهذه القيادة هي الرجل، أما جو الندية والعداء الذي شحنت به الاتفاقية فلن يؤدي إلا إلى تفكيك هذه المؤسسة الأسرة.

١٢- المادة ١٦ تدعو إلى المساواة بين الذكر والأنثى في الزواج عند العقد وأثناء الزوج وعند فسخه، وحق اختيار الزوج، وحقوق الولاية والقوامة والوصاية على الأولاد، وحق اختيار اسم الأسرة، والمادة تخالف الشريعة الإسلامية التي قسمت الأدوار في الأسرة بين الرجل والمرأة ولم تجعلها متساوية متطابقة، فلكل حقوق وعليه واجبات، ففي الإسلام عند عقد الزواج لابد من رضى الزوجة كما لابد - عند الجمهور - من ولي للزوجة وحضور شاهدي عدل، كما لابد من مهر يقدمه الزوج للزوجة، أما أثناء الزواج فتقوم الحقوق على الآتي:

١- المساواة: ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ البقرة: ٢٢٨، أي أن كل حق للمرأة يقابله واجب للرجل، وكل واجب للرجل يقابله حق للمرأة.

٢- القوامة ومعناها: القيام بشؤون الأسرة ورياستها، وحماية أفرادها وذلك لأن الرجل مكلف بالإنفاق على الأسرة وتوفير احتياجاتها من مسكن وملبس ونحوه.

٣- التشاور في شؤون الأسرة ويستمر حتى بعد الطلاق في شؤون الأولاد.

٤- التعامل بالمعروف وحسن المعاشرة لقوله تعالى: ﴿ وَأْتَمِرُوا۟ بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ ﴾ الطلاق: ٦ و ﴿ وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ النساء: ١٩,

٥- على المرأة حضانة الطفل في سنواته الأولى والإشراف على إدارة البيت وطاعة الزوج في المعروف.

٦- على الزوجين التعاون في تربية الأولاد لقوله ﷺ: «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته»[1].

أما عند فسخ العقد فإن الزوج هو الذي يملك حق فسخ الزواج إلا إذا اشترطت عليه الزوجة أن تمتلك هي هذا الحق عند العقد ووافق على ذلك، أما إذا أرادت الزوجة فسخ العقد دون أن تشترط على زوجها ذلك فيمكنها:

---

(١) متفق عليه من رواية عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الأحكام، باب قول الله تعالى: (أطيعوا الله) (١٣/ ١١١) برقم (٧١٣٨)، ومسلم في الصحيح كتاب الإمارة، باب فضل الإمام (٣/ ١٤٥٩) برقم (١٨٢٩).

أ- طلب الطلاق عن طريق القاضي إذا تضررت من الزواج.

ب- مفارقة الزوج عن طريق ما يعرف بالخلع، وهو طلاق مقابل عوض مادي.

أما أن تختار الزوجة اسم الأسرة فليس لها ذلك، كما أنه ليس للزوج أيضاً، اسم الأسرة في الإسلام يورث ولا يختار، والنسب يكون للأب، وانتساب المرأة لزوجها دون أبيها ظلم لا يقره الإسلام، ولا الأعراف العربية.

أما خطوبة الطفل وزواجه في الإسلام فتصح (عقد الصغير) وتتوقف الإجازة على البلوغ.

أما تنظيم النسل في الشريعة الإسلامية فجائز عند رضى الزوج والزوجة بعد تشاورهما.

المواد ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨ مواد إجرائية تدخل في نطاق السياسة الشرعية التي يكون فيها من وجه للاجتهاد، والملاحظ أن هذه المواد تكرس لاستعمار داخلي جديد، ولوجود دولة داخل دولة، كما أنها تعطي لجنة المراقبة التي ورد ذكرها في المادة ١٧ حق تفسير الاتفاقية ورفع التقارير والتوصيات[١].

الخاتمة

وتتضمن النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث:

١- ساوى الإسلام بين المرأة والرجل في حق الحياة الكريمة وفي التكاليف.

٢- كفل الإسلام للمرأة ممارسة الشؤون المدنية من إبرام العقود وفسخها، وعقد الشركات، والقيام بالتجارة، والوكالة، والتوكيل، ورفع الدعاوى وما إلى ذلك، ولا يشترط لصحة شيء من ذلك إلا تلك الشروط العامة التي تراعى فيها من أجل سلامة التصرفات.

---

(١) راجع فيما سبق حقوق المرأة بين الشريعة والقانون الوضعي (٢/ ٦٩٥ حتى ٧٠٣)، والمرأة في الاتفاقات الدولية من ص (٢٢ حتى ٢٤)، وأوضاع المرأة المسلمة. ودورها الاجتماعي ص (١٤٠ حتى ١٤٣).

٣- شرع الإسلام للمرأة الحق في المشاركة في العمل العام سواء أكان وظيفياً أو سياسياً أو نحو ذلك، إذ ليس في نصوص القرآن والسنة ما يمنع المرأة من المشاركة في العمل العام إذا تم ضمن الضوابط الشرعية التالية:

أ- ألا يؤثر عمل المرأة العام على رعايتها لبيتها وأسرتها.

ب- ألا يؤدي عمل المرأة إلى الاختلاط بالرجال الأجانب أو الخلوة بهم.

جـ- ألا تكشف المرأة عما حرم الله من الزينة.

د- ألا تسافر خارج بلدتها دون أن يكون معها محرم.

٤- يحق للمرأة أن تسهم في الحياة الاجتماعية في محيطها الخاص والعام بالضوابط الشرعية المذكورة آنفاً فتعمل في مجال التعليم والرعاية الصحية، وتتوظف في محيطها النسائي معلمة وممرضة، وطبيبة، وفي أي عمل آخر بعيداً عن الرجال.

٥- يجب على الأولياء وخاصة الأزواج أن يعطوا المرأة حقوقها التي كفلها لها الشرع، ويجب أن تسن قوانين وأنظمة تحمي النساء من بطش بعض الرجال الذي لا يردعهم وازع ديني ولا ضمير حي.

٦- من أهم الاتفاقيات المتعلقة بحقوق المرأة اتفاقية (سيداو)، والتي أصبحت سارية المفعول بعد توقيع خمسين دولة عليها (٣/ ١٢/ ١٩٨١م).

٧- ترتكز الاتفاقية على مبدأ المساواة المطلقة والتماثل التام بين المرأة والرجل في التشريع، وفي المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وفي التعليم والعمل والميراث، والأنشطة الترويحية والرياضية، وفي الحريات العامة، وفي قوانين الأسرة وقوانين منح الجنسية، وفي الحق في اختيار محل المسكن والإقامة، وفي الأهلية القانونية.

٨- بما أن مبدأ المسلم هو، إنه أولى بالحق حيث وجده فقد تبين أن في اتفاقية سيداو بعض النقاط المضيئة فيما يتعلق بمسائل الأمومة والوالدية، ومسائل الأهلية التعاقدية والمالية، وفي مسائل الأسرة والأحوال الشخصية.

٩- هناك ملحوظات ومحاذير وسلبيات عامة تبين تهافت اتفاقية سيداو من أبرزها:

أ- الاتفاقية مبدأها ومنتهاها المساواة المطلقة والتماثل التام بين المرأة والرجل في جميع المجالات.

ب- الاتفاقية مشحونة بالعداء بين الرجل والمرأة، فهي تصور العلاقة بينهما كعلاقة ظلم تاريخي تريد أن تضع حداً له.

جـ- الاتفاقية تنظر للمرأة باعتبارها فرداً مستقلاً وليس عضواً في أسرة.

د- الاتفاقية تريد القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة حتى ولو كانت بحكم الخلقة والجبلة.

هـ- الاتفاقية ناقصة لأنها تتحدث عن حقوق المرأة وأغفلت واجباتها.

و- الاتفاقية تكرس لاستعمار داخلي جديد ولوجود دولة داخل دولة.

كما أنها تعطي لجنة المراقبة التي ورد ذكرها في المادة ١٧ حق تفسير الاتفاقية ورفع التقارير والتوصيات.

فهرس الموضوعات

العرض والمناقشة والقرار

أولاً: العرض

الرئيس:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

موضوع هذه الجلسة - الجلسة السابعة - هو: (حقوق المرأة وواجباتها)، والعارض لهذا الموضوع هو فضيلة الدكتور محمد بن يحيى النجيمي، والمقرر هو الدكتور عبد الرحيم سلطان العلماء.

الدكتور محمد بين يحيى النجيمي (العارض):

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد ، وعلى آله وصحابته أجمعين، أما بعد،

سماحة رئيس المجمع.

سماحة أمين المجمع.

أيها الإخوة الأفاضل الأعضاء والخبراء والحضور جميعاً، السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

سوف أقدم عرضاً موجزاً لثمانية أبحاث قدمت في هذا الموضوع، وأرجو المعذرة إذا اختصرت؛ لأن الوقت محدد بعشرين دقيقة.

أولاً: بحث: (التوازن بين حقوق المرأة وواجباتها على ضوء اللائحة الإسلامية لحقوق الإنسان)، لآية الله الشيخ محمد علي التسخيري:

بدأ بحثه بملاحظة وصفها بأنها حقيقة كلية، وهي: أن التساوي والتوازن لا يعني التشابه والتماثل: وذلك أن أول ما يطرح في مثل هذا الموضوع هو موضوع المساواة، فيقال: أين التساوي بين حقوق الرجل والمرأة مع وجود هذه الفروق في الحقوق؟ معتبرين أن التساوي من الأمور المسلمة التي لا يناقش اثنان في كونها من ملازمات العدالة، وذلك يعني أنها من الأمور التي ينبغي مراعاتها على كل حال.

والحقيقة أننا نسلم أن الإسلام لا يرى أي فرق من حيث الإنسانية بين الرجل والمرأة وهما متساويان في الفطرة الإنسانية والإمكانات التكاملية، وإمكان الرقي إلى أرقى المستويات عبر العمل الصالح.

ثم ذكر فضيلته جمعاً من الأدلة.

ثم بدأ ببيان حقوق المرأة على ضوء اللائحة الإسلامية. اللائحة درست بعناية من قبل الخبراء في منظمة المؤتمر الإسلامي خلال أكثر من عقد من الزمان (١٩٧٩ - ١٩٨٩) بذلت فيها جهود مضنية ومباركة.

ثم استعرض هذه اللوائح وهذه المواد وعلق عليها تعليقات لطيفة وجميلة.

وقال في المادة الخامسة: وتتعرض لكون الأسرة أساساً لبناء المجتمع وأن الزواج أساس لتكوينها. ثم ذكر أن هذه المادة من أغنى المواد وأنه ينبغي توضيح بعض الأمور من أهمها:

١) أن النظرة المذهبية الإسلامية وما يترتب عليها من أحكام وقوانين ترتكز على افتراض أن العائلة بمفهومها المعروف والمعهود هي اللبنة الأساسية للمجتمع الإنساني الصالح الذي يستطيع أن يحقق الخلافة والإعمار في الأرض.

على الرغم من تعرض هذه اللبنة للأخطار عبر التاريخ ولكنها بقيت صامدة.

٢) أن الخلافة الإنسانية جاءت لتعزيز هذه الحقيقة بشكل كامل، وجاء التفاوت التكويني بين الرجل والمرأة منسجماً مع هذه الرؤية، وبالتالي جاءت الحقوق والتكاليف لكل منهما متكاملة لتحقيق هذه الوظيفة الإنسانية.

ثم بين بعض الشبهات التي يبرزها أعداء الإسلام حول تعدد الزوجات مع وحدة الزوج، وبين أنه كان معمولاً به قبل الإسلام بين اليهود والدولة الكسروية في إيران، فلم يشرعه الإسلام لأول مرة، ولم يلغه تماماً، بل قيده وحدده، فلم يقبل بأكثر من أربع زوجات، وجعل التعامل العادل شرطاً قال تعالى: ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ﴾، ثم إنه قد يكون واجباً على الرجال في بعض الأحيان حينما يزيد عدد النساء على الرجال في حالة الحروب والكوارث.

ثم بين أن عدم الالتفات للحقائق قد يلجئ الشعوب إلى الحرمان بماله من آثار تخريبية أو إلى الخروج على الأعراف والدخول في الإباحية. ثم تحدث عن مسألة كون الطلاق بيد الرجل وأن الغربيين قد اعتبروا ذلك تميزاً للرجل على المرأة وتحكم له بمصير العائلة، ولكن النظرة الواقعية تنفي ذلك ولكي نتحقق من عدم صحة هذه النظرة نلاحظ ما يلي:

أولاً: للمرأة التي تخشى هذا التحكم أن تشترط منحها حق التوكل مطلقاً أو في مواد خاصة في تطليق نفسها وهذا ما عمل به القانون المدني الإيراني في المادة (١١١٩).

ثانياً: أن للقاضي سلطة واسعة في تحقيق الطلاق إذا ثبت له تخلف الزوج عن أداء حق الزوجية.

ثالثاً: ويمكن القول: إن منح الطلاق بيد الرجل يمنح المسيرة العائلية استحكاماً ودواماً أكثر منه أن تكون بيد أي فرد آخر.

والمادة السادسة تؤكد على المساواة في الكرامة الإنسانية والتوازن بين حقوقها وواجباتها وأن لها شخصيتها المدنية وذمتها المالية المستقلة وحق الاحتفاظ باسمها ونسبها وأن على الرجل عبء الإنفاق على الأسرة ومسؤولية رعايتها إلا أن بعض العلمانيين اعترضوا حتى على مسألة وجوب المهر وإنفاق الرجل على الأسرة والمرأة واعتبروا ذلك شراء لعبودية المرأة ودعوا إلى رفضه وإلقاء التبعة على الزوجين معاً متناسين أن النفقة خدمة يقدمها الرجل لعائلته وأن المرأة تحمل الجوانب الكبرى في عملية التربية بالإضافة إلى ما تتحمله من مشاق الحمل والرضاعة وغير ذلك.

ويرى الباحث أنه لا مانع من عمل المرأة بشرطين هما:

الأول: مراعاة الحشمة والآداب الإسلامية.

الثاني: الوفاء بحقوق الزوج والتعهدات العائلية.

ثم ختم فضيلة الشيخ بحثه ببيان الأسس التي تقوم عليها العائلة المسلمة.

ثانياً: بحث: (المرأة المسلمة والتحديات العالمية من خلال بعض الاتفاقيات الدولية)، للشيخ محمد علي التسخيري:

بين فضيلته بأن التحديات التي تواجه المرأة المسلمة هي:

١- التحديات الاجتماعية العائلية، فإنا نجد العالم اليوم يخطط تخطيطاً دقيقاً ومركزاً لمحو الدور العائلي للمرأة من خلال شعارات التحرير والتطور وضرورة تغير تعريف العائلة ودورها الاجتماعي وتغير نوعية العلاقة بين الرجل والمرأة في المحيط العائلي.

ثم بين التحديات الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي تتعرض لها المرأة المسلمة.

ثم بين التحدي الدولي وقال: إن الإسلام منذ بزوغ فجره كان يهتم بقضية المظلومين والمستضعفين.

ثم بين فضيلته بأن الأمم المتحدة والمنظمات الأخرى بعد الحرب العالمية الأولى شكلت لأغراض استعمارية، وقال: إن العبارات التي صيغ بها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان واضحة في ثنايا هذا الإعلان.

ثم ختم فضيلته بحثه ببيان المؤتمرات التي عقدت بشأن المرأة، ومنها: مؤتمر السكان بالقاهرة، وقال: إنه كان قنبلة ضخمة في موضوع هدم العائلة المسلمة، وأيضاً مؤتمر بكين، وواضح بأننا قد استطعنا في مؤتمر القاهرة أن نصلح بعض الأمور إلا أن مؤتمر بكين قضى على كل هذه الأمور.

ثم ذكر أيضاً ما يتعلق باتفاقية سيداو، وذكر بعضاً من الملاحظات عليها والموقف الإسلامي منها، وقال: إن هناك ثلاثة مواقف:

الموقف الأول: يؤيد الانضمام إليها بدون تحفظ.

والثاني: لا يؤيد الانضمام إليها بدون تحفظ.

والثالث: يقول ننضم ونتحفظ على ما يخالف الشريعة الإسلامية.

وأبان فضيلته بأن الذين يأخذون بكل شيء ينساقون مع الغرب والذين لا يحضرون ولا يشاركون سلبيون، وأن الموقف الثالث هو الأولى، ولكن فضيلته قال: إن الجمهورية الإسلامية الإيرانية لم تتخذ بعد قراراً في هذا الشأن.

أما البحث الثالث: فهو: (حقوق وواجبات المرأة المسلمة)، للدكتور محمد بن يحيى النجيمي:

بين في بحثه بأن المرأة يتنازعها طرفان ووسط، الطرف الأول أهل الجمود والعادات والتقاليد الذين يريدونها أن تبقى على العادات والتقاليد التي تخالف الشريعة الإسلامية، والجانب الآخر هم غلاة العلمانيين والليبراليين الذين يريدون أن يذهبوا عنها حشمتها وأخلاقها وتصبح سلعةً بأيديهم، وأما الجانب الثالث

والوسط فهو موقف الإسلام الذي يعطي المرأة الحقوق والواجبات على ضوء الكتاب والسنة، وكليات الإسلام وضوابطه العامة.

ثم بين المنطلقات الأساسية للمرأة المسلمة أو حقوق المرأة المسلمة في الشريعة الإسلامية وفي القوانين الغربية، وقال: إن الإسلام يعطي المرأة حقوقها على ضوء الكتاب والسنة وعلى ضوء خلقتها وتكوينها، وأنها إذا اختلفت عن الرجل في بعض الأمور فإن ذلك في خلقتها ووضعها التكويني ليس إلا. ثم بين الموقف الغربي الذي يساوي بين المرأة وبين الرجل في كل الأمور مساواة مطلقة، فهي تدخل في الميادين التي تناسبها والتي لا تناسبها، والاختلاط المطلق بين الرجال والنساء وما جره ذلك من ويلات على المرأة، وأيضاً تشجيع استقلال المرأة اقتصادياً عن الرجل بشكل سافر وبدون ضوابط مما يعني أن المرأة المسلمة يصبح عندها نوع من الغرور والاستقلالية عن الرجل، وأن هذا له آثاره الخطيرة والمدمرة.

ثم تحدث بعد ذلك عن حقوق المرأة الاجتماعية والاقتصادية وعن حقها في الأهلية.

وفي الجانب السياسي يرى في بحثه أن المرأة لا تتولى أي مناصب سياسية؛ لأن ذلك لم يثبت عن رسول الله ، ولا عن الصحابة ولم تجتمع معهم في سقيفة بني ساعدة لاختيار خليفة للمسلمين، وما كان الصحابة يجمعون المرأة في الأمور السياسية، وما نقل في هذا الشأن عن عائشة – رضي الله تعالى عنها – ومشاركتها في الفتنة التي حصلت في موقعة الجمل ومطالبتها بدم عثمان، فهو اجتهاد فردي منها، لا يصلح الاحتجاج به خاصة وأن بعض الصحابة قد أنكروا عليها، وأنها هي قد ندمت – رضي الله تعالى عنها وأرضاها – عن هذا، ولها فيها شبهة، وما وجد من تولي بعض النساء في التاريخ لبعض الأمور أو دخولهن في بعض القضايا السياسية فإن ذلك ليس بسبب أن لهن أحقية شرعية وإنما ذلك من قبيل السيطرة والنفوذ.

وفيما يتعلق بالانتخابات رأيت في بحثي أن المرأة تدلي بصوتها في الانتخابات؛ لأن ذلك من باب الوكالة ولها أن توكل من تشاء، أما أن تترشح فلا أرى ذلك، ولا مانع أن تكون مشرعة ومراقبة ولكن تمنع من جانب آخر وهو أنه لابد وأن

تكون متحجبة وغير مختلطة بالرجال، وألا تسافر إلا مع محرم، فهذه كما قال الدكتور مصطفى السباعي تكاد هذه الضوابط تحجمها أو تمنعها، إن لم نقل إنه من المستحيل أن تمارس العمل السياسي مع هذه الضوابط والشروط.

ثم تحدث بعد ذلك عن اتفاقية سيداو التي أصبحت نافذةً بمقتضى موافقة أكثر من خمسين دولة عليها في عام ١٩٨١م، وبين أن هذه الاتفاقية لها إيجابيات ولها سلبيات، ومن أهم سلبياتها وأبرزها: المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة، والاتفاقية مشحونة بالعداء الكبير بين المرأة والرجل، وهي تنظر إلى المرأة باعتبارها فرداً مستقلاً وليست عضواً في المجتمع، وأن هذه الاتفاقية لو مررت كما هي فإنها تعتبر دولة داخل دولة، وهذا أمر خطير.

البحث الرابع: هو للدكتور حسن بن محمد سفر، وقد بين فضيلته في بداية بحثه بعض المصطلحات التي يرى أنها لابد من بيانها، وبين حقوق المرأة بياناً شافياً من النواحي الاجتماعية والاقتصادية والقضائية، ثم جاء إلى مشاركة المرأة في الجانب السياسي، وقال: إن هناك رأيين للعلماء.

الرأي الأول: لا يرى ذلك، وهم المتقدمون وبعض المتأخرين، وذكر نفس الحجج والأدلة التي استدللت بها، ولكن فضيلته يرى بأن هذا القول أو هذا الرأي ليس راجحاً، وأن المرأة بعد تعلمها وبعد إدراكها يمكن أن تشارك في العملية السياسية وفي الانتخابات والمجالس النيابية، وأن هذا مجرد اجتهاد لا يلغي الاجتهاد الآخر.

الرأي الثاني: يرى أن المرأة لها حق المشاركة، ولكن المجتمع لم يتهيأ بعد لذلك. وفضيلة الدكتور يعتبر بأن هذا نوع من تجيير المسائل وترحيلها إلى المستقبل، وهذا أمر ليس حسناً، ويرى فضيلته أن تشارك في جميع المناشط السياسية بما فيها أن تكون في المجمع الفقهي وغيره خاصة فيما يتعلق بقضايا الأحوال الشخصية.

أما البحث الخامس: فهو للدكتور تيجاني صابون محمد، وقد بين فضيلته وضع المرأة قبل الإسلام عند اليونان، وعند الرومان، وعند اليهود، وبين وضعها بعد الإسلام، وأن الإسلام قد أنقذها وأعطاها حقوقاً كثيرة، وأمر بتربيتها، وأمر والدها أن يستشيرها في النكاح. ثم ختم فضيلته ببيان أن المرأة المسلمة يجب عليها أن تعتز

بدينها وعقيدتها، وأن هذه الاتفاقيات والقرارات الغربية تريد أن تذهب بالمرأة إلى المستوى الانحلالي الغربي وتبعدها عن دينها وعن حشمتها وعن أخلاقها.

بعد ذلك وصلتني ثلاثة أبحاث، البحث الأول للدكتور قطب مصطفى سانو، وقد بدأ فضيلته ببيان أن كثيراً من الأبحاث التي كتبت في موضوع المرأة هي عشوائية، وذكر فضيلته بعضاً من الضوابط لمن أراد أن يكتب في مثل هذا الموضوع. وأولها الاحتكام إلى الأصل العام للخطاب الشرعي لضبط الحقوق والواجبات.

الضابط الثاني: التفريق بين الحقوق والواجبات الثابتة بالنص والحقوق والواجبات الثابتة بالاجتهاد والعادات والتقاليد.

الثالث: ضرورة تجديد النظر في الحقوق والواجبات الثابتة بالاجتهاد والعادات والتقاليد في ضوء ما يستجد في الحياة من تطورات وتغيرات.

الرابع: الالتزام بأسس قاعدة تحقيق المناط عند تنزيل الحقوق والواجبات.

الخامس: عرض حقوق المرأة وواجباتها الثابتة بالاجتهاد والتقاليد والأعراف على محكمات النصوص وواضحات المقاصد.

ثم ختم فضيلته بتحكيم قاعدة المصالح والمفاسد في حقوق المرأة وواجباتها، وأيضاً الابتعاد عن الإنكار على المخالفين. ثم ذكر فضيلته أدلة يرى بأنها قطعية أو واضحة جداً كقوله تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾، و ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ ﴾، وأدلة أخرى، واستغرب فضيلته كيف يكون هناك اختلاف في تولي المرأة للأمور السياسية والنصوص واضحة وجلية في هذا الموضوع؟ ثم يرى بأن قضية الولاية العامة تغيرت، وأنه الآن ليس هناك ولاية عامة، بل هناك ترتيب جديد، مثل: المجالس النيابية والانتخابات والبرلمانات وأن الحكومات أصبحت قطرية منها من أن تكون حكومات ذات ولاية عامة.

والبحث السابع: هو للدكتور محمد عبد الرحيم سلطان العلماء، بدأ فضيلته بالاتفاق معي في قضية أن المرأة تصوت في الانتخابات ورجح هذا القول، وأيضاً رأى أنها يمكن أن تترشح، وذكر بأن هناك ثلاثة أقوال:

القول الأول: لا يرى ذلك مطلقاً.

القول الثاني: يرى ذلك بضوابط.

القول الثالث: يرى ذلك مطلقاً.

وقد بين فضيلته الأدلة في ذلك، ورأى هو أنها تتولى المناصب إلا الولاية العامة.

وذكر فضيلته بعض الضوابط من أهمها: أن تلتزم بالحجاب الشرعي، وألا تسافر إلا مع ذي محرم، وألا تشتغل بأعمال ليست أمينة على المرأة، أو لا تتفق مع طبيعتها وبنيتها.

وبين فضيلته بعد ذلك ما يتعلق باتفاقية مؤتمر القاهرة وخطورة مؤتمر السكان بالقاهرة. وبين خطورة هذا وأننا يجب أن نرجع إلى خلفيات هذا المؤتمر حيث إنه قد عقد مؤتمر تمهيدي له في نيويورك، يرى إقرار هذه الوثيقة يعتبر أمراً ملزماً، وتتهيأ الحكومات والجهات التشريعية والدينية فيها إلى أن يقبل الناس ما في هذه الاتفاقية. وبين فضيلته خطورة الأمر وذلك بأن مؤتمر بكين بحث في قضية منع التحفظات التي قد تحفظت بها بعض الدول الإسلامية مثل المملكة العربية السعودية وغيرها، وأن هذه الاتفاقية إلزامية بشكل مطلق. ثم ذكر بيانين لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر حول هاتين الوثيقتين.

وأخيراً وليس آخراً البحث الثامن: حقوق وواجبات المرأة المسلمة وأثرها في توجيه مشاركتها في التنمية المتكاملة والمتوازنة، لمجموعة من الأخوات: الدكتورة غالية بوهدة، والدكتورة ميك ووك عبدالعزيز، والدكتورة أختر زيتي عبدالعزيز، وقد أوضحن في البحث بأنه يتنازع مفهوم المرأة والتنمية النظرة الإسلامية التي تعتني بجميع الجوانب الاقتصادية والمادية والروحية، بينما النظرة الغربية هي المسيطرة التي تنظر للأمور المادية فقط، وأرجعن ذلك إلى أن الدول الإسلامية تحاول أن تتخلص من الفقر بأي طريقة ولو عن طريق هذا الاتجاه الغربي. ثم أوضحن كيفية مشاركة المرأة الماليزية في التنمية وأنها ازدادت، وأيضاً فإن حكومة ماليزيا قد أنشأت وزارة خاصة بأمور تطوير المرأة والأسرة والمجتمع، وأن هذه الوزارة تقوم ببعض الدراسات في هذا الموضوع وتسهل على المرأة بعض القوانين فيما يتعلق بتخفيف الساعات عنها وإعطائها إجازات ولادة وتربية أولاد وما إلى ذلك.

ثم ختمن ببيان أن هناك أموراً تثير قلق المجتمع الماليزي وغيره من المجتمعات، ومنها ارتفاع نسبة الطلاق بسبب عمل النساء، وقلن: إن هذا يمكن أن يخفف من خلال تحديد ساعات العمل، وأيضاً إعطاء النساء مزيداً من العطل والتوسيع في إجازاتهن حتى يخف الأمر، وأيضاً ما يتعلق ببطالة الرجال؛ لأن شغل النساء قد يؤدي إلى بطالة الرجال، وقلن إن هذا ليس صحيحاً.. عندما تتكافأ الفرص بين الرجال وبين النساء.

وما قيل إن المرأة مستهلكة وتصرف هذه المبالغ ولا تفيد المجتمع قلن: إن هذا يعود إلى عدم الوعي ليس إلا.

وأخيراً هل عمل المرأة يؤدي إلى الفساد الأخلاقي؟ قلن: إنه إذا التزمت المرأة بالحجاب والتقنين في الاختلاط بالرجال الأجانب فإن الأمر سيخف كثيراً.

هذا هو عرض مختصر، وأكرر اعتذاري لأصحاب الفضيلة أصحاب البحوث لأنني اختصرت كثيراً.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

ثانياً: المناقشات

الشيخ محمد حاج يوسف أحمد:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

شكراً للسيد الرئيس، وشكراً للباحثين الكرام الذين قدموا هذه البحوث القيمة، وشكراً للعارض.

لقد كرم الله المرأة المسلمة بكل أنواع التكريم فهي من ضمن الإنسان الذي قال الله في شأنه: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ وقد أوصلها الإسلام إلى مرتبة لم تحلم بها سابقاً ولا لاحقاً، فهي تحتاج إلى أن تتعلم دينها وتأخذ حقوقها وتؤدي واجباتها. وإن تعاليم الإسلام كل لا يتجزأ، فعلى المرأة المسلمة أن تلتزم بها وبما فيها من الأحكام الخاصة بها، مثل قوله تعالى: ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ ﴾، وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَٰعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ ﴾، وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ﴾.

وبناءً على ذلك أنقل أقوال العلماء في شرح قوله : (لن يفلح قومٌ ولوا أمرهم)، رواه البخاري، قال الخطابي كما نقله عنه الحافظ ابن حجر في "الفتح" في حديث (أن المرأة لا تلي الإمارة ولا القضاء) وفيه: أنها لا تزوج نفسها ولا تلي العقد على غيرها، وقال الحافظ أيضاً: "والمنع من أن تلي المرأة الإمارة والقضاء قول الجمهور، وأجازه الطبري، وهي رواية عن مالك، وعن أبي حنيفة: تلي الحكم فيما تجوز فيه شهادة النساء". هذا أولاً.

ثانياً: يقول الأمير الصنعاني في (سبل الإسلام) عند شرحه لهذا الحديث: «فيه دليل على عدم جواز تولية المرأة شيئاً من الأحكام العامة بين المسلمين وإن كان الشارع قد أثبت لها أنها راعية في بيت زوجها ... والحديث إخبار عن عدم فلاح من ولي أمرهم امرأة، وهم منهيون عن جلب عدم الفلاح لأنفسهم، مأمورون باكتساب ما يكون سبباً لفلاحهم».

ويقول الشوكاني في (نيل الأوطار) عند شرحه لهذا الحديث: «فيه دليل على أن المرأة ليست من أهل الولايات ولا يحل لقوم توليتها؛ لأن تجنب الأمر الموجب لعدم الفلاح واجب».

ويقول صفي الرحمن المبارك فوري في شرحه لهذا الحديث: «من التولية ولوا - أي جعلوها واليةً لأمرهم - وهذا عامٌ لكل إمارة من الإمامة العظمى إلى أصغر منصب من مناصبها».

ويقول الشيخ عبد الله البسام في كتابه (توضيح الأحكام من بلوغ المرام): «ما يؤخذ من هذا الحديث: أولاً: قال تعالى: ﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ﴾ . وقال محمد رشيد رضا: أي من شأنهم المعروف المعهود القيام على النساء بالحماية والرعاية والولاية والكفاية، ومن لوازم ذلك أن يفرض عليهم الجهاد دونهن، فإنه يتضمن الحماية لهن، وسبب ذلك أن الله تعالى فضل الرجال على النساء في أصل الخلقة وأعطاهم ما لم يعطهن من الحول والقوة فكان التفاوت في التكاليف والأحكام آثاراً للتفاوت في الفطرة والاستعداد وليس الذكر كالأنثى، فالرجال أقدر على الكسب والاختراع والتصرف في الأمور، فلأجل هذا كانوا هم المكلفين، أي ينفقوا على النساء، وأن يحموهن ويقوموا بأمر الرئاسة العامة في مجتمع العشيرة، وتبعاً لهذه الرئاسة جعلوا عقدة النكاح في أيدي الرجال فهم الذين يبرمونها برضا النساء وهم الذين يحلونها بالطلاق، 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 لاستعداد الرجال بمقتضى الفطرة.

على كل حال يقول أخيراً الشيخ البسام: «فمسؤولية البيت وشؤون المنزل مهامّ كبيرة من ترتيبه وتنظيمه والقيام بشؤونه وحفظه ورعايته، ثم وظائف الحمل والولادة وتربية الأطفال وإصلاح شؤونهم هي أمور هامة جداً، ومع أهميتها فإن الرجل لا يستطيع الصبر عليها، ولا يحسن القيام بها».

وأقصد بهذا الكلام أني أوافق على كل حقوق المرأة بما شرعها الله لها، وأوافق هؤلاء الرجال بأنها لا تتولى شؤون الإمارة. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدكتور أحمد عبد العليم عبد اللطيف:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد الله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه والتابعين.

أما بعد؛ الحقيقة أن قضايا المرأة من القضايا الهامة والخطيرة، ولذلك أرى أن تراعى الضوابط الآتية عند النظر في قضايا المرأة:

١- الانطلاق من قاعدة (جلب المصالح ودفع المفاسد) بحيث ينظر إلى ما يترتب على عمل المرأة من مفاسد ومضار تصيب الأسرة والمجتمع.

٢- قاعدة (ارتكاب أخف الضررين) فينظر في بعض الأحيان إلى أيهما أخف ضرراً؟ العمل أم عدم العمل.

٣- قاعدة (الأحكام تبنى على الغالب الأعم لا على النادر) بحيث لا يعتبر نجاح امرأة أو بعض النساء في عملٍ دليلاً وأساساً للحكم على الكل.

٤- مراعاة العادات والأعراف الإسلامية في عمل المرأة.

٥- عند تعارض مصلحة المرأة مع مصلحة الرجل في العمل ينظر إلى قوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾، ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾.

٦- التفريق بين مزاولة الشيء بصفة شخصية وبين مزاولته بصفة الولاية العامة. فهناك فرق بين جواز الإفتاء للمرأة وبين توليها الإفتاء بصفة الولاية العامة.

٧-تحرير ما هو من الولايات العامة من غيره.

٨- مراعاة آية الشهادة عند عمل المرأة.

٩- مراعاة طبيعة المرأة الجسمانية والعقلية.

١٠- التفريق بين الحق والواجب والجائز، فالبعض يستدل مثلاً بمذهب الحنفية كثيراً في القول: يحق المرأة في تولي القضاء. الحنفية لم يقولوا إن للمرأة حقاً في تولي القضاء وإنما يقولون: (يجوز للمرأة إذا قضت) أو (يصح قضاؤها إذا وليت القضاء وقضت بالحق) يجوز، ولكن لم يقولوا لها الحق، وهذا مبني عندهم على أن الذكورة والعدالة شرط للأولوية وليست شرطاً للصحة.

١١- البعد عن التفسير والتأويل الذي لا يتفق مع أصول الاستنباط.

أنا سمعت بعض المفكرين يتكلم في قول النبي ﷺ «ناقصات عقل ودين» فيقول: الخطاب في الحديث موجه إلى النسوة اللاتي كن يجلسن مع رسول الله وهن كن جاهلات، أما النساء اليوم فهن متعلمات وحاصلات على أعلى الشهادات، فهناك فرق بين النساء في عهد النبي ﷺ وبين النساء في عصرنا الحالي، ونسي ما ورد في حق السيدة عائشة – رضي الله عنها – من فضائل، وترك قواعد الاستنباط التي تقول: (المطلق يظل على إطلاقه ما لم يرد ما يقيده) و (العام يبقى على عمومه ما لم يرد ما يخصصه) ونحو ذلك من القواعد.

١٢- عدم مجاراة الغرب في مسائل المرأة وقضاياها – قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ كَٰفِرِينَ ﴾.

١٣- التأكيد على عدم اعتبار ما جاء في اتفاقية سيداو طالما كان مخالفاً لشريعة الله. وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم. وشكراً.

الشيخ محمد علي التسخيري:

بسم الله الرحمن الرحيم.

بعض النقاط التوضيحية:

أولاً: الصفحة (١٦) من مقال التحديات التي تواجهها المرأة المسلمة، يبدو أنها لم تطبع فأنبه الأمانة العامة على طبعها إذا أريد نشر هذا المقال في المجلة.

ثانياً: أنا لم أتبع منهج الأمانة العامة حينما طلبت منا وإن كانت هي لا تفرض علينا المنهج، أني رأيت أن حقوق المرأة السياسية والاجتماعية والاقتصادية متداخلة بشكل كبير لا يمكن تصنيفها بشكل منفصل، ولكني اتبعت منهجاً آخراً. فاللائحة الإسلامية لحقوق الإنسان لائحة طالت مدة الموافقة عليها عشر سنوات في منظمة المؤتمر الإسلامي، حتى عقد مؤتمر ضخم في طهران، وتشرفت بإدارته، وتمت الموافقة على هذه اللائحة ثم ذهبت للأخصائيين ووافقت عليها منظمة المؤتمر الإسلامي بوزراء خارجيتها وقادتها، وبالتالي أيضاً وافق مجمع الفقه الإسلامي على هذه اللائحة، فهي حقوق يفترضها الإسلام للإنسان، وقد تتبعت هذه اللائحة مادة مادة ووجدت هذا التساوي بين المرأة والرجل، وأؤكد أن التساوي لا يعني التشابه، كما نبه على ذلك أخي العزيز العارض وأشكره على تلخيصه.

التساوي شيء وقد يكون التشابه ظلماً وخلافاً للمساواة المطلوبة. تتبعت هذه الأمور وفي خلاف هذا التتبع أجبت على مختلف الإشكالات التي تطرح حول قضية المرأة والحقيقة أننا لو قارنا بين مجموع ما على المرأة ومجموع ما للمرأة لرأينا انسجاماً رائعاً كبيراً، وهذه النقطة أردت أن تضيفها الدول الإسلامية إذا أرادت أن تنضم إلى معاهدة سيداو. هناك تناغم رائع ربما دلت عليه الآية الكريمة: ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾.

أعتقد أن الحياة العائلية تقوم على أسس إسلامية رائعة، من أهم هذه الأسس المرونة الإسلامية. الإسلام لم يوجب الزواج، ولم يمنع الطلاق، وأعطى مرونة في التعدد، حيث إنه لم يوجب التعدد ولم يمنع التعدد، وحتى في مسألة الحقوق المتبادلة كان الإسلام مرناً. هذه المرونة رائعة، وتبدو إذا نظرنا إليها بشكل عام.

نقطة أؤكد عليها: أنا لا أعتقد أن الله تعالى فضل الرجل في خلقته على المرأة، يعني الآية القرآنية: ﴿ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾، لم تقل بما فضلهم الله عليهن، ﴿ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾. واضح أن الاختلاف اختلاف وظيفي واختلاف تكاملي يراد للمرأة بمجموع تكوينها النفسي والجسدي، أن تتكامل مع الرجل بمجموع تكوينها الجسدي والنفسي. فحتى كلمة (درجة) تدخل في قضية الوظيفة والقوامة، ولا تدخل في مجال التفضيل الخلقي للرجل على المرأة. هذه أمور ينبغي أن تدرس بروية وبشكل واضح وتعرض على الآخرين الذين يشككون فى الإسلام.

أريد أن أشير إلى أن مسألة اتفاقية سيداو اليوم تحولت إلى عرف دولي تحاسب عليه الدول سواء انضمت أو لم تنضم. مائة وسبعون دولة انضمت إلى معاهدة سيداو، والدول الإسلامية أكثرها انضمت بشكل مشروط. والمعاهدة تخالف الإسلام في إطلاق النصوص، أحياناً في نص مباشر. لكن عدم الانضمام يعني أن تحاسبها الأمم المتحدة بكل مضامين المعاهدة، أما الانضمام المشروط يعني التحسب من أي محاسبة تتنافى مع الشروط، والتأكيد على الشروط تأكيد لا يمكن للأمم المتحدة أن تتجاوزه مطلقاً.. تقول الدولة أنا انضممت بهذا الشرط فقط.

أنا أعتقد أن هناك آراء أخرى، عندنا في إيران رفضوا الانضمام إلى هذه المعاهدة إلى الآن، أنا أعتقد أن الانضمام يعني المساهمة القوية الفعالة في عرض الرأي الإسلامي انضماماً مشروطاً طبعاً، والشروط بينتها في مقالتي بشكل دقيق مع كل مادة.

وأسأل الله تعالى أن يوفقنا للدفاع الحقيقي عن ديننا وعن رسالتنا وتعريف العالم بروعة الإسلام في المعالجة والتعامل المتعادل مع كل القضايا الحياتية.

والسلام عليكم.

الدكتور تيجاني صابون محمد:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله، والصلاة والسلام على خير خلق الله سيدنا محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه وسلم.

إنه من المسلم به أنه لا يوجد في الدنيا تشريع أعز المرأة وكرمها وبين حقوقها وواجباتها مثل التشريع الإسلامي، ومع ذلك فإن أعداء الإسلام يهاجمون الإسلام وينتقدونه بأنه أذل المرأة ولم ينصفها، وينادون بحرية المرأة، وقد سخروا لذلك جميع الوسائل المادية والإعلامية لنشر هذه الاعتقادات الفاسدة وبث الحملات الكاذبة بقصد تشويه صورة الإسلام أمام العالم. فإن ما نقوله هنا من حقائق لا يكفي ولابد من تطبيق عملي، ولذا فإني أرى بأنه من الضروري أن يقوم العالم الإسلامي بنشر هذه الحقائق وتكذيب ادعاءات أعداء الإسلام، وذلك بإنشاء برامج عبر وسائل الإعلام المرئية والمقروءة تخص حقوق وواجبات المرأة في الإسلام، وذلك بمختلف اللغات كما دعا إلى ذلك بعض السادة المتداخلين في الجلسات السابقة التي كانت تخص كراهية الغرب للإسلام.

وشكراً لكم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدكتور عكرمة صبري:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

لابد أن الإخوة الكرام يدرسون الواقع الجديد الذي نحياه حتى نتمكن من إيجاد التكييف الشرعي لما هو واقع.

لا يخفى على الإخوة الكرام محاولات الغرب اختراق الأسرة المسلمة، وكانت أول محاولة في مؤتمر القاهرة عام ١٩٩٤م. وقد فشلت محاولات أولئك الدعاة أعداء الإسلام، ثم انتقلوا إلى مؤتمر بكين بعد سنتين ووضعوا أسساً - إن صح التعبير - وإجراءات لهدم الأسرة المسلمة، وأول خطوة بدأوا بها بتشكيل وإقامة جمعيات نسوية في مختلف الدول العربية والإسلامية. ومع الأسف أن هذه الجمعيات الممولة من الغرب تتولاها نساء غير ملتزمات من الناحية الدينية للسيطرة على المجتمع، أما النساء الفضليات الملتزمات فهن مغيبات، وحصلت بعد ذلك دعوات - لا يخفى على أحد منكم - في تحرير المرأة ومشاركتها في الانتخابات النيابية ثم المجالس البلدية وغير ذلك.

وأرى أن على العلماء أن يأخذوا دورهم الإيجابي في تهيئة النساء الفضليات الملتزمات دينياً والواعيات لهذا الدور في المجتمع، وألا يفسح المجال للنساء غير الملتزمات - لا أقول أكثر من ذلك - من أن يتصرفن في شؤون المجتمع وفي هدم القيم الخلقية.

وأرى أيضاً أن مشاركة المرأة في المجالس النيابية والبلدية والنقابية وغيرها أمر مشروع، وإن كان هناك رأي آخر بطبيعة الحال في بعض الدول العربية، والمستند في ذلك مشاورة الرسول - عليه الصلاة والسلام - لأم المؤمنين أم سلمة - رضي الله عنها - في موضوع صلح الحديبية حينما أراد أن يتحلل من الإحرام ذلك في السنة السادسة للهجرة، وهذا الدليل يبنى عليه أمور أخرى متعددة في مشاركة المرأة في المجتمع وفي الحياة العلمية. لا يعني هذا إعفاء المرأة عن واجباتها إلى البيت وتربية الأولاد لكن المرأة حصل في التاريخ الإسلامي الزاهر أن تولت الإفتاء وتولت الجهاد وتولت التمريض وتولت نظم الشعر ومجالس العلماء ومجالس الأدباء.

لذا وحتى لا يسحب البساط من أرجل النساء الملتزمات علينا أن نأخذ بأيديهن ليسدن الفراغ الموجود في المجتمع ولنحول دون تصرفات النساء الأخريات المدفوعات من الغرب ومن أعداء الإسلام؛ لأن ما نراه هو محاولات الغرب في اختراق الأسرة المسلمة كما قلنا، ولا يجوز أن نستعمل - إن صح التعبير - طريقة

النعامة فنحن علينا أن نبادر في تهيئة المرأة المسلمة والمشاركة في قيادة المجتمع ضمن الضوابط الشرعية.

ثم موضوع اللائحة التي أقرها المجمع الفقهي سابقاً، أرى أنها تصلح؛ لأن تكون أرضية وأن تحيا هذه اللائحة التي بذل فيها العلماء جهداً كبيراً حتى أوصلوها إلى صياغتها المناسبة اللائقة.

ثم أشير إلى الحديث الشريف: "خذوا نصف دينكم عن الحميراء"، في الحقيقة ليس هو بحديث شريف. نعم نحن نأخذ الروايات من أم المؤمنين عائشة الصديقة بنت الصديق – رضي الله عنهما – ولكن الحديث كحديث لم يثبت عن الرسول – عليه الصلاة والسلام – .

وبارك الله فيكم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدكتور أحمد عبد العزيز الحداد:

في الحقيقة أرى أن بحث هذه المسألة ينبغي أن يكون من زاوية أخرى وهو حق المرأة علينا في واجب الحماية في أن نحميها مما وصلت إليه المرأة في الابتذال والامتهان، فإن من واجب المجمع كعلماء وفقهاء وخبراء أن يبحثوا حق المرأة في هذه الزاوية، فلقد أصبحت المرأة ضحية النزوات الشهوانية من أخيها الرجل، حيث غرر بها لتكون أرخص متاع باسم الحرية، ونظراً لتكوينها العاطفي وعقلها المحدود، كما يثبته الطب والأطباء انخدعت بذلك فتعرت عن الحشمة والعفة وخرجت عارية لا يسترها لباس الإيمان ولا لباس الأبدان. إن الواجب علينا معشر العلماء أن نبين للمرأة أن الإسلام كرمها غاية التكريم فجعلها صنو الرجل في الحقوق والواجبات، لها ما له وعليها ما عليه، وليست للمتعة فقط؛ لأن المرأة إذا علمت منزلتها في الإسلام لحماها علمها عن ذلك الابتذال.

أما حقوقها السياسية والاجتماعية فالشرع قد أعطاها ذلك الحق ولم يمنعها حقاً، قال سبحانه: ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ ﴾، فلها الحق أن تنتخب ولها أن تعمل ولها أن تجاهد ولها أن تسهم في تنمية المجتمع، بكل ما تستطيع فعله بما يتلاءم مع فطرتها، وكل ذلك مشروط بصونها وسترها وعدم الخلوة بها، وإنما قيد الشارع عدم الخلوة بها حيث حرم الاختلاء بها من أجل حمايتها؛ لأنه ما خلا رجل بامرأة إلا كان

الشيطان ثالثهما كما ورد في الحديث، وكما يؤيده الواقع البشرى، وهذا من معجزاته ، هذا مما لا يختلف فيه عقلاء البشر.

أما مسألة تولية المرأة القضاء ونحوه فينبغي أن تكون هذه المسألة محل بحث عند وجود الحاجة لذلك، وأن يقتصر بحثها عندما يخلو المجتمع عن الأكفاء من الرجال الذين يقدرون على تولي القضاء، فهل يصح أن تلي المرأة عندئذٍ هذه الولاية؟ عندئذٍ يكون للضرورة أحكامها فالضرورات – كما يعلم أو كما هو معلوم – تبيح المحظورات، وهذا الذي قرره السادة الأحناف، ومع قولهم بأنه يجوز لها أن تلي القضاء في مثل هذه الحالة إلا أنهم يقيدون ذلك بما تصح شهادتها فيه، يعني في أمور الأموال وما يتعلق بحقوق النساء. أما الحدود وما أشبه ذلك من الأمور العظام، فهذا ليس لها من ذلك نصيب، ومع ذلك يقررون أنه إذا وليت المرأة شيئاً من الولايات نفذت ولايتها ويأثم موليها، يعني يكون المولي لها عند عدم وجود الضرورة آثماً بذلك، يتعين عليه أن يبرأ من هذا الإثم وينزع هذه الولاية ولا يبرأ من الإثم إلا بذلك. فهذا هو الذي ينبغي أن يكون محل البحث. أما التوسع بذلك وإعطاؤها جميع الولايات مثل ولاية الوزارة أو ولاية القضاء أو ولاية الجيش، هذه مسألة تتنافى مع تكوينها. أما مسألة الضرورة فلها أحكامها، والواجب علينا أن نحميها، كما أشرنا من هذا الرخص الذي وصلت إليه بإغواء الشيطان، وقد حذر القرآن الكريم من ذلك وبين العلة حتى تعلم المرأة أنها إن لم تكن كذلك ستكون محل فساد، قال سبحانه: ﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ لَا يَفۡتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ كَمَآ أَخۡرَجَ أَبَوَيۡكُم مِّنَ ٱلۡجَنَّةِ يَنزِعُ عَنۡهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوۡءَٰتِهِمَآۚ ﴾، هذه العلة الإبليسية كانت كافية لكل عاقلة من النساء، فينبغي أن نقوم بدورنا بتفهيم هذه المرأة المسكينة التي وقعت ضحية حتى تحترس لنفسها. والله ولي التوفيق .

الدكتور محمد عبد الغفار الشريف:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه.

فهم النصوص دائماً يكون من واقع التطبيق العملي في حياة النبي ﷺ، ثم في حياة صحابته من بعده، ولذلك سأذكر بعجالة ممارسة المرأة للأدوار السياسية في الدولة

الإسلامية الأولى أيام صاحب الرسالة عليه أفضل الصلاة والتسليم وأيام الخلافة الراشدة:

أولاً: في بيعة العقبة الكبرى وهذه بيعة سياسية كان من المبايعين امرأتان إحداهما أم عمارة وقد بايعت بيعة سياسية وهي حق سياسي.

ثانياً: في الاستشارة في أمور كثيرة، ومنها أمور سياسية مثل استشارة عبدالرحمن بن عوف رضي الله عنه في شأن تولية الإمامين: عثمان بن عفان أو علي بن أبي طالب رضي الله عنه، استشار النساء في مثل هذه القضية دون إنكار عليه.

ثالثاً: في التشريع، وعلماء السنة جميعهم يجيزون للمرأة تولي منصب الإفتاء، والمفتي يتكلم في كل شيء حتى في السياسة، وقد تحدد المفتية للدولة كثيراً من سياساتها المحلية والدولية، وخصوصاً إذا كانت الأعلم أو إذا كانت المفتي الرسمي.

رابعاً: المشاركة في الإصلاح بين المسلمين عند النزاع السياسي، كما حصل لأمنا عائشة – رضي الله عنها – في خروجها إلى البصرة، وفي قضية الجمل، فقد خرجت للإصلاح ثم حصل ما حصل.

خامساً: قيادة المرأة للجيش كما حصل في معركة الجمل وقيادة عائشة لجيش طلحة والزبير دون نكير لقيادتها، بل النكير كان على خروجها على الإمام حق.

مشاركة كثير من النساء في الجهاد ومنهن أم أيمن – رضي الله عنها – التي سألت النبي ﷺ أن يدعو لها في أن تكون في أول جيش يغزو البحر فلم ينكر عليها بل دعا لها بذلك وقال: «أنت منهن».

كل هذا يدفعنا إلى إعادة فهمنا في قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾، وتقييد القوامة بالبيت والأسرة؛ لأن الأصل أن تكون القوامة للأقدر عليها ولمن به عقدة الأمر شرعاً. وكذا يدفعنا ذلك إلى مراجعة فهمنا لحديث: لا يفلح قوم ولو أمرهم امرأة، وأرى ذلك يقتصر على رئاسة الدولة أي الإمامة العظمى، وقد شرحت فهمي هذا في كتابي (بحوث فقهية معاصرة)، أما غير الرئاسة العظمى فأرى أنه لا مانع من تولي المرأة أي وظيفة من خلال ما ذكرته، وهنا أقول خلافاً لما قاله أخي الحبيب الشيخ أحمد الحداد من حقنا عليها أن تشاركنا في المسؤولية التي تتحملها، هو قال حماية لها، وهذه حماية لنا.

القضية الأخطر من كل هذه الأمور هي قضية الحرب الشعواء التي يمارسها العلمانيون لهدم الأسرة ولهدم المرأة والطفل. أرى أنه يجب أن يكون لمجمعنا الموقر تعاون مع المؤسسات الدولية لحماية الطفل والأسرة والمرأة وعدم التنحي وأخذ الجانب السلبي،. كذلك يجب أن نتعاون مع المؤسسات الدينية غير المسلمة في حماية المرأة والأسرة والطفل من جناية العلمانيين عليها؛ لأن هؤلاء لا يرضون بكثير من الطرح العلماني الذي يسعى إلى تدمير الأسرة بل على إلغائها؛ لأن هذه المؤسسات لها دور قوي في مجتمعاتها فيجب أن نتعاون معها. وشكراً، وجزاكم الله خيراً.

الدكتور خالد المذكور:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين.

أولاً: نحن في هذا الموضوع في الحقيقة أرى أن هذا المجمع انتهج نهجاً غير النهج الذي كان ينتهجه في بحث القضايا سواء قضايا اقتصادية أو قضايا طبية أو قضايا اجتماعية. مسألة هذا العنوان الواسع (حقوق المرأة وواجباتها) موضوع واسع له قضايا متعددة في الحقيقة. وهذا المصطلح أظن أنه مصطلح حديث، وعندما بحث فقهاؤنا قضايا الزواج والعشرة الزوجية وما يتعلق بحقوق المرأة وواجباتها بحثوها بحثاً يتعلق بالأسرة وحقوقها الأسرية وما إلى ذلك.

فأنا أقترح نظراً إلى أن هذا الموضوع واسع وله قضايا متعددة – قضايا اجتماعية واقتصادية وسياسية – ألا يتخذ فيه قرار متسرع في هذه الدورة وإنما نبحث القضايا على حده وتؤصل تأصيلاً شرعياً جيداً، حتى يتخذ فيه القرار، ولا بأس إلى أن تعقد الدورة القادمة وأن تكون هناك ندوات أو مؤتمرات تتناول هذه القضايا، وإذا كونت لجنة مستقلة تتعلق بالمرأة وحقوق المرأة حتى تبحث هذه القضايا بحثاً مؤصلاً شرعياً واقعياً موضوعياً ولا تكون هكذا بهذا الموضوع الواسع (حقوق المرأة وواجباتها)، فأنا أقترح ألا يتخذ في هذه الدورة أي قرار يتعلق بهذا المحور بالذات وإنما يترك هذا على بحث قضايا محددة ومؤصلة، حتى إن شاء الله، يكون القرار فيها قراراً جيداً وموضوعياً. وجزاكم الله خيراً.

الدكتور علي السالوس:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله.

الكلام في هذا الموضوع كثير وكما تفضل الأستاذ الدكتور خالد المذكور متشعب، لكن إذا رأينا أن نتخذ قراراً فأرجو أن نتفق على أن المرأة لا تتولى الإمامة العظمى - رئاسة الدولة - ونحن رأينا في أيامنا هذه من تؤذن لصلاة الجمعة، ومن تخطب لصلاة الجمعة. أيضاً لابد أن نشير إلى مثل هذا؛ لأن هذا حدث ووقع ولابد أن يكون هناك حكم بالنسبة لهذه الأعمال.

حق المطالبة بالفرقة بالطلاق أو عن طريق الخلع. المطالبة بالطلاق بالطبع لابد أن يكون عن طريق القاضي إذا رفض الزوج، وهناك أسباب تعطي القاضي الحق في الطلاق. أما الخلع فهذا طبق في عصرنا تطبيقاً خاطئاً بدون أسباب، والمرأة تطلب الخلع تعطى حق والقاضي يطلقها (يخلعها) بدون موافقة الزوج، فأيضاً هذا نقف عنده.

حديث «الثيب أحق بنفسها من وليها، والبكر يستأذنها أبوها في نفسها وإذنها صمتها». القول بأن الإسلام ساوى بين البكر والثيب في هذا غير صحيح، الحديث لم يساو بين الاثنين، البكر لابد أن يكون له ولي وهو الذي يتولى تزويجها، أما الثيب يمكن - الرأي الآخر - أنها تزوج نفسها. فإذن نفرق بين البكر والثيب.

«خذوا نصف دينكم عن الحميراء»، أضم صوتي إلى صوت الأخ الكريم بأن هذا ليس بحديث صحيح.

«ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»، والاستناد به على أن القول به لا يدل على أن الولاية العامة لا تجوز، وأن الولاية العامة جائزة للمرأة.. الخ. كما قلت يجب أن نتفق على أنها لا تتولى أمر الولاية العامة.

ثم رأي الدكتور خالد المذكور لعلنا نتدبر، فلربما يكون أولى بالنسبة لهذا الموضوع الواسع.

والحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله. والسلام عليكم ورحمة الله.

الدكتور علي محيي الدين القره داغي:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن تبع هداه.

أنا أيضاً أضم صوتي إلى أن تدرس هذه المسألة دراسة معمقة من كل جوانبها السياسية والاجتماعية والتربوية، ثم بعد ذلك يتخذ فيها قرار، ولكنه مع ذلك لا مانع من إثارة بعض المسائل، وأعتقد أن هذه المسائل قديمة وجديدة وتثار منذ فترة طويلة. وهناك مجموعة من المبادئ العامة أعتقد ربما تصلح أن تكون ممهدات لمثل هذه القرارات. من هذه المبادئ:

١- إن الأصل هو المساواة بين الرجال والنساء إلا ما دل دليل على استثناء ما يدل عليه الدليل، فهن متساويات في أصل العبادات والأهلية والعقود والتصرفات وفي أصل الولاية.

٢- إن الاختلاف الموجود في الأدوار بين الرجل والمرأة ليس اختلافاً قائماً على التميز، وإنما هو اختلاف تنوع وتكامل، ولذلك عبر القرآن الكريم بلفظ (الزوج) الذي يتكون من نصفين متساويين، والقرآن الكريم أزاح مجموعة من الأفكار السيئة التي كانت موجودة عن المرأة، سواء أكان ما يتعلق بالسيدة حواء هي التي تسببت فيما حصل، فالقرآن أثبت المشاركة، كما أثبت أن المرأة لها دور كذلك في الجنين ﴿مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾، إلى غير ذلك من الأشياء الكثيرة التي تناولتها في بحث (الحقوق السياسية) في هذا المجال.

٣- إن خوفنا من اختراق الأعداء لا يجوز أن يحول دون الاعتراف بالحقوق المشروعة. أنا أعتقد هذا يدفعنا إلى أن ندرس هذه الحقوق ونحمي داخل بيوتنا حتى لا تخترق هذه الأسر بالأشياء التي هي في حقيقتها غير مشروعة ولكنها تصاغ بالصيغة المشروعة.

إن مسألة الولاية بين الرجال والنساء ثابتة بالقرآن الكريم ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾.

إن الحديث النبوي الشريف: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» له خمس روايات متعددة. هذه الروايات الخمس يفهم بمجموعها أن المقصود بها الولاية الكاملة، وهي مثل ما قال فضيلة الدكتور على السالوس رئاسة الدولة أو الإمامة العظمى، ولذلك اختلف الفقهاء - قديماً وحديثاً، مثل الطبري وابن القاسم والظاهرية - في

جواز تولية المرأة القضاء على تفصيل في هذه المسألة، لا أريد أن أخوض فيها. هذا أمر.

والأمر الآخر في الحقيقة الآن رئاسة الدولة اليوم ليست فردية كما كانت في السابق، بل هي مؤسسة يشترك فيها أكثر من شخص أو جهة. هذه أيضاً لابد أن تكون معتبرة.

وكذلك القضاء اليوم لا يتكون من شخص واحد إنما يتكون من ثلاثة أشخاص، فإذا وجدت امرأة ولا سيماً في القضايا التي تهم المرأة فما المانع من ذلك؟ الآيات القرآنية في الحقيقة أثبتت درجة واحدة، ولكن نحن نريد أن نثبت للرجال كل الدرجات ولا نعطي للمرأة ولا درجة واحدة ﴿ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ﴾، الدرجة حتى بكلمة النكرة وليست بكلمة المعرفة. فلذلك لا ينبغي أننا نجعل هذه الدرجة أصلاً ونفرع عليها مجموعة من الدرجات، وأنا في الحقيقة حققت هذه الآيات كلها ووجدت أن هذه الآيات كلها تدور حول الأسرة وأن الزركشي في (البحر المحيط) قال: «إن السياق والقرائن التي تحيط بالقضية هي تخصص عموم القرآن الكريم «وهذا موجود، وثبته وأكده كذلك كبار المحققين من علماء الأصول. إضافة إلى أن هذه الآيات ليس فيها تعميم في جميع الأحوال وفي جميع الأزمنة والأماكن. لو فرضنا أنها عامة فهي ربما تخصص لما قاله المحققون من علماء الأصول.

عندما نقول بجواز ممارسة المرأة للحقوق السياسية ما عدا الإمامة العظمى فلابد من وضع شروط وضوابط منها ما يتعلق بضوابط اللباس والخلوة ومنها ما يتعلق كذلك بمسألة التربية وأولوية الأسرة إلى آخرها، لكن هناك نساء ليس لهن لا أولاد ولا شيء ولهن قدرة جيدة في أن يدافعن عن قضايا المرأة وحقوقها والتشريعات اقتداءً بما فعلت المرأة التي وقفت أمام سيدنا عمر حينما أراد تشريع المهر، فقالت: لا، ليس لك هذا؛ لأن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا ﴾، فما المانع من وجود هذه؟ وقال بعض الإخوة (العارض): «إن انتخاب المرأة وكالة»، لا، ليس وكالة إنما هو شهادة، أما كونها مرشحة وعضوة في البرلمان فهي إما تكون إفتاء أو اجتهاداً أو تكون من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فلذلك أنا أقول هذه بعض الملاحظات وقد فصلت في بحث مفصل، ولو كنت أعلم أن هذا الموضوع هو داخل لتشرفت بتقديمه إلى المجمع الموقر.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدكتور إبراهيم بشير الغويل:

بسم الله الرحمن الرحيم.

أولاً: الشكر للإخوة الذين قاموا بهذه البحوث، والتي تناولوا فيها الجوانب المتعددة من هذا الأمر، ولكنني دائماً أشعر أننا نحن بحاجة إلى أن نذكر أنفسنا أن إبراز النقاط الأساسية أمر هام.

ثانياً: المرأة من حيث الإنسانية أو من حيث كونها إنساناً فهي تملك نفس ما يملكه الرجل، من حيث حرية اختيارها العقدي، الفكري، حريتها في التصرف، لها ذمتها المالية، لها شخصيتها القائمة بذاتها، وهو أمرٌ لا زالت كثير من تشريعات العالم لم تتوصل إليه. ثم هي في القرآن الكريم، وأنا دائماً أميل إلى تذكير نفسي وإخوتي بألفاظ القرآن الكريم، وكما أشار الأخ الدكتور على القره داغي هي زواج، ولابد أن نذكر أن هذا القرآن جاء بلسان عربي مبين، وفي اللسان العربي المبين هذا اسمه زوج، وهما معاً زوجان، أي الفرد – ولكن ليس الفرد كمشكلة قائمة بذاتها كما هي في الفكر الغربي – الفرد الذي له قرين له مثيل يكتمل به، وبالتالي هما زوجان وهما أساس المجتمع، فالوحدة الاجتماعية أصل، ولهذا فإن قضية الفردية والجماعية وما إليها ليست من قضاياها الفكرية، فالمرأة من حيث – وأنا أعجبني هذا التعبير الذي استغله الشيخ علي – ملاحظة خصائصها هنا يجب ألا ننجر وراء ما يضعه الغرب والناس من تقليل لدور المرأة حينما تبقى في البيت، يقول لك مهمتها المطبخ وكنس البيت، هذا غير صحيح، المرأة في البيت تهتم بقضايا لا يمكن أن يهتم بها ولا يعادلها اهتمامات الرجل، هي تهتم ليس بالمطبخ إنما تهتم بالغذاء الذي يوفر الصحة البدنية للجيل القائم والجيل القادم. هي في البيت ليس للكنس والطبيخ، هم يعنون الذوق الجمالي، هي في البيت تكوّن ألوان البيت، وكل ما يتعلق به. هي تكوّن الذوق الجمالي للأجيال القادمة والأجيال الحالية. بالإضافة للذوق الجمالي هي مع الطفل تنقل إليه أعراف وأخلاق المجتمع حتى ينشأ. إذن

هي تقوم بالاهتمام بالجيل الحاضر والقادم بدناً وذوقاً وثقافة وفكراً. هذه المهمات يجب أن نذكر أنها مهام كبيرة وليست سهلة. أنا أشرت إلى مفهوم الزوجية، أيضاً هي في القرآن الكريم هي محصنة، وتعبير الإحصان أمر يجب أن نقف أمامه كالحصن المنيع في أعلى الجبل، على الرجل أن يرتفع إليها، وألا يقتحم عليها حصنها، وعلاقته بها ﴿ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ ﴾، ألا ينزلها إلى السفح وألا يهدرها. مفهوم القوامة، عندنا في اللسان العربي صيغة (فعال) قوام: كثير القيام ومتكرره، فالرجل يقوم احتراماً للمرأة ويقوم خدمة لها ويقوم دفاعاً عنها. إذن ليس في أي من هذه المعاني إلا ما يشرف ويجب أن نقدمه للعالم. المرأة في نظرنا هي زوج مثل بمثل، وتكن حركة التكامل. هي محصنة في أعلى الأماكن يرتفع إليها الرجل ولا يسقطها. وكون الرجل قواماً فهو كثير القيام متكررة احتراماً وخدمةً ودفاعاً. فلذلك علينا أن نذكر أنفسنا دوماً بالنظرة القرآنية العظيمة، ونقدمها للعالم ونحن معتزون، ومن الممكن تأصيل هذا الأمر.

أنا قريباً كنت أقرأ استبياناً قامت به جامعة هارفارد في عدد من الآلاف (٥٠٠٠) بين رجال ونساء، وطرحت مجموعة من القيم (٩٩ صفة)، اشترك الرجال والنساء في ثلاث وثلاثين وغلب اختيار الرجال لثلاث وثلاثين صفة بينما اختارت الثلاث والثلاثين صفة الأخرى النساء. إذن هذه الرؤية تؤكد على هذا المعنى في الوحدة الإنسانية. حضور المرأة في المجتمع شيء أساس. هذه النظارة لا تعمل إلا بزوجيها كما أن الإنسان لا يمشي إلا على رجلين ولا يتنفس إلا برئتين. إذن كل ما في هذا القرآن مشرف. كان من الممكن أن يصير نقاش حول موضوع الطلاق وحول موضوع التعدد، وهي كلها في منتهى القوة التي تمثل الفكر الإسلامي الذي يصلح للعالم.

دعوني أقول لكم إن موضوع الطلاق بالصورة الإسلامية هو ما أخذت به السويد والنرويج والدول الاسكندنافية جميعاً، وكان المشروع الذي تقدمت به اللجنة لإقراره في بريطانيا وفي اسكتلندا بعد أن استعرضت كل صور الطلاق التي للأسف بعض العالم العربي والإسلامي بدأ يأخذ بها، كانوا يقولون ممنوع الطلاق ثم أباحوا الطلاق بشرط أن يكون باتفاق أو بحكم القاضي، وهي مع الأسف

تشريعات كثير من الدول العربية الإسلامية، وثم هم يتهجمون بعد أن أبقوا لجنة لكي تدرس هذا التعديل، وبعد دراسة عشرين سنة كتبت تقريراً تقول: إن المضار التي ترتبت عن هذا الأمر من أخطر ما يمكن ولابد أن نعود للطلاق بالاتفاق أو للرجل أن يتخذ قراره ويتحمل مسؤوليته ونتائج الأعمال أو للمرأة أن تطلب ذلك وتتحمله وإن كان هناك سبب للطلاق فعليهما أن يلجآ للمحكمة، ومع فترة ثلاثة أشهر إلى ستة أشهر لتسوية آثار الأمر فيما بعد ذلك، وكأنهم يتحدثون عن العدة دون أن يعلموا ذلك.

هذه الأمور تحتاج إلى أن نثق نحن ونفهم ديننا ونفهم أنه يقدم الحلول الحقيقية للبشر، والحقوق الأصلح والأقوى، فإذا فهمنا هذا أمكننا أن نعالج حالنا ونعالج حال العالمين كله. وشكراً.

الدكتور محمد عبد اللطيف الفرفور:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

الحقيقة أيها الإخوة العلماء يوجد هنالك إفراط وتفريط في هذه المسألة بين الفقهاء المعاصرين، والذي ينبغي أن يصار إليه في نظري هو أنه إما أن تكون المسألة منصوصاً عليها في نصوص الشريعة بالقرآن الكريم أو السنة الصحيحة أو الإجماع فيصار إلى ذلك قطعاً بلا خلاف، وإما أن تكون المسألة خلافية فحينئذ الرجوع فيها إلى قوة المدرك من الرأي عند الفقهاء. وفي قضيتنا هذه – حقوق المرأة المسلمة وواجباتها – الذي توجه إليه الفقهاء: عدم جواز الإمامة الكبرى أي رئاسة الدولة دون غيرها من وظائف الدولة، وما عدا ذلك فهو موضوع نظر يؤخذ فيه من مذاهب الفقهاء ما هو أقرب إلى الورع والحيطة بعد الوقوف على ما ذهب إليه فقهاؤنا من القول الراجح. هذا أولاً.

ثانياً: إن ما ذهب إليه الأستاذ الدكتور النجيمي – حفظه الله – من تقرير حقوق المرأة في الإسلام في خمسة مباحث كان موفقاً، وهي على الترتيب: حق الحياة، حق الأهلية، حق المرأة في المشاركة في العمل العام، حقوق المرأة الاجتماعية، حقوق المرأة الزوجية، واجبات المرأة الزوجية.

وأما اتفاقية سيداو التي أشار إليها فضيلته وجعل فيها نقاطاً مضيئة ونقاطاً سلبية، فأرى – وأنتم تعلمون كذلك – بعد دراسة هذه الاتفاقية أن الخمر والميسر ذكرهما الله تعالى في كتابه قبل تحريمهما: ﴿ فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثۡمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَا ﴾، لهذا حرماً؛ لأن علماء أصول الفقه قرروا – كما تعلمون – أنه لا تتمحض الأشياء في الحياة الدنيا لجانب الخير، ولا لجانب الشر، فما غلب خيره شره فهو خير محض، وما غلب شره خيره فهو شر محض، فالعبرة في ذلك للأغلب لهذا وأمثاله كانت هذه الاتفاقية ولو وجدت فيها عناصر خير مغلوب فهو اتفاقية مرفوضة شرعاً وعقلاً وعرفاً، وعلى ولاة الأمر من العلماء – ولاة الأمر العلماء وليسوا ولاة أمور الدنيا – أن يبينوا ذلك للناس، وينشروه كي لا ينخدع به الناس الذين لا علم عندهم، وأحيل في هذا إلى بحث الأستاذ الدكتور النجيمي مع تأييدي له في كل ما ذهب إليه.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدكتور إبراهيم أحمد عثمان:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين.

أحد الإخوة في مداخلته تحدث عن حديث رسول الله (النساء ناقصات عقل ودين وحظ) واعترض على من حاول أن يوسع مفهوم الحديث وكأني بفهمه النساء ناقصات إدراك وفهم، ولكن شواهد السيرة تنفي ذلك، فالآثار الواردة عن علم السيدة عائشة – رضي الله عنها – كما روي عن عروة بن الزبير يدخلون عليها فيسألونها في القرآن وفي الحديث وفي الشعر والأدب والطب فتجيب، وكتاب استدراكات السيدة عائشة على الصحابة كتاب معروف عند أهل العلم. وموقف السيدة أم سلمة – رضي الله عنها – يوم صلح الحديبية في إنقاذ أخطر موقف في تاريخ الحركة الإسلامية شاهد على أن نقصان العقل في النساء ليس بمفهومه، الإدراك والفهم. وفهمي لهذا الحديث أن نقصان العقل هو أن المرأة في بعض الأحوال تفكر بعاطفتها لا بعقلها، ليس بمعنى الإدراكية، وإنما هو نعمة من الله سبحانه وتعالى.

فيا أيها الإخوة لو نكون أنا وزوجتي في هذا المكان وطفلنا في الغرفة الثانية فبكى هذا الطفل أنا أفكر ما الذي أدى إليه أن يبكي، أما هي فممنوع أن تفكر في هذه اللحظة لأنها لو فكرت، وبدأنا نناقش أنا وهي في قضية الطفل نجده قد انتهى وقد يكون قد مات. فليس أمر النقصان فعلي في الإدراك وإنما هذا المعيار، فإن كان إذن كذلك هي عاقلة مدركة فاهمة لماذا لا تتولى الوظائف؟ لماذا لا تتولى القضاء؟ الإمام الطبري – رحمه الله – أجاز قضاءها في كل الأمور، وإن قال بعضهم: أنه شذّ ولكن المهم أن أحد علماء المسلمين ذكر ذلك. فنحن نتقص بهذه المسائل أو حتى بالتعاون مع قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾، هذه القوامة هل هي سلطة جبروتية؟ لا، إنما كما قال الأخ الدكتور هي إشراف، مدير منزل أسرة فلان فقط، وهل كل مدير في مؤسسة له سلطة جبرية على كل الناس؟ فيجب أن نفهم هذه النصوص بفهم يجعل المشاركة الفعلية – كما قلنا – بإدراكها وأنا بإدراكي وبالتقائنا معاً نؤسس المجتمع. فمن قال إن الرجال أحسن من النساء لا أحسبه عاقلاً، ومن قال إن المرأة أفضل من الرجل لا أحسبه عاقلاً، لأن الأمر لا يكتمل إلا باجتماعهما معاً.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدكتور خالد أحمد بابكر:

بسم الله الرحمن الرحيم.

شكراً سيادة الرئيس والشكر لإخواننا الذين قدموا هذه البحوث القيمة في هذا المجال الشائك حقيقة والذي أقوله: إن علينا أن نقدم حلولاً مقنعة بعيدة عن التعجل في مثل هذه الأمور. ولقد أتى الأساتذة الأجلاء على كثير من النقاط وبقيت أمور بالنسبة لي محددة.

أقول: لقد استخدم أهل الغرب مختلف الأسلحة للقضاء على الإسلام وهدم الدين فلم يفلحوا، ثم انتبهوا إلى أن قوة الإسلام وتماسك أهله ومضي مسيرته إنما تنطلق من الأسرة المسلمة التي لم يزدها الزمان إلا قوةً وتماسكاً، فاتجهوا إلى إيجاد وسائل لهدم الأسرة، فكانت تلك المؤتمرات التي أشار إليها أساتذتنا الأجلاء، وتمخضت جهودهم من خلال تلك المؤتمرات عن تلك الكارثة الكبرى المسماة

باتفاقية سيداو، واتفاقية سيداو في حقيقة الأمر تقضي على تماسك الأسرة وتبطل القوامة من الأب على بناته وعلى أبنائه وعلى زوجه، بحيث يكون كل فرد من أفراد الأسرة حر فيما يفعل وما يترك، ولا سلطان عليه من أحد يقول له: افعل أو لا تفعل، وهنا تختلط الأمور وينفلت الأمر وتنهار الأسرة، ومن ثم يتفكك مجتمع المسلمين. ومعلوم أن الكثير من دول الغرب وقياداتها أيضاً لم توقع على هذه الاتفاقية ويراد من الدول الإسلامية أن توقع عليها، وأيما تحفظ على جانب من جوانب هذه الاتفاقية فهو ساقط بنصها.

ولعلنا إن أردنا أن نتعامل في هذا الشأن فلابد أن يؤتى بهذه الاتفاقية وتدرس دراسة دقيقة ممحصة لكل مكوناتها، ثم بعد ذلك يقال الأمر في شأنها.

وحقيقة هذا الموضوع عندما عرض عندنا في السودان عرض على مجمع الفقه الإسلامي وكونت لجان متخصصة من كل المجالات، ودرس دراسة دقيقة في زمان أتاح للناس أن يقولوا فيها الرأي العلمي الحق، وكان الرفض البات الكامل لهذه الاتفاقية أو التعامل معها، ورفع الأمر لقيادة الدولة، وقيادة الدولة رفضت رفضاً باتاً أن توافق على هذه الاتفاقية. والأمر ليس إجبارياً للدول من أجل أن توقع على هذه الاتفاقية. ومعلوم أنها تدعو للمساواة بين الرجال والنساء، والمساواة هذه بكل أبعادها دون أن ندخل في التفاصيل، المرأة كالرجل والرجل كالمرأة، كل يشابه أخاه. ومن يوقع على هذه الاتفاقية يجب عليه طائعاً مختاراً أن يلتزم بكل مكوناتها، وليس له الحق في أن يعترض على شيء منها.

الذي انتهى إليه هو: أن هذه الاتفاقية فيها من الخطر على مجتمعات المسلمين ما ينبغي أن يقف الناس عنده وقفات متأنية فاحصة ممحصة؛ حتى يعرفوا الخطر الداهم، ويعرفوا الغايات التي من أجلها صيغت هذه الاتفاقية من خلال المؤتمرات التي عقدت في أكثر من مكان.

نسأل الله أن يعيننا على تلمس طريقنا الذي يقودنا على درب الحق، إنه على كل شيء قدير، وجزاكم الله خيراً، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدكتور معتز الخطيب:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

سأشير إلى أربع ملحوظات كلية وواحد جزئية:

الملحوظة الأولى: لا نزال نسمع للأسف آراء فقهية تريد أن تقطع مع ما تم إنجازه فكرياً وفقهياً من بحوث ودراسات تجديدية تأصيلية في موضوع المرأة. ومن يدرس السيرة النبوية أو السنة يجد وضع المرأة أفضل بكثير من اجتهادات الفقهاء اللاحقين الذين شغفوا بسد الذرائع. وقد ثار جدل سابقاً في دورة المجمع في الإمارات حول ذات الموضوع العام فإن لمن نكن نريد البناء على ما قدم المجمع نفسه، فما الفائدة من تكرار الكلام في دورة لاحقة؟.

الملحوظة الثانية: لا نزال بحاجة إلى وضع معايير للفصل والتمييز بين الثقافي الذي يدخل فيه العادات والتقاليد والأعراف وبين الفقه المبني على النصوص في الفتاوى والاجتهادات القديمة والجديدة، فلا تزال بعض الاجتهادات تخلط بين الأعراف والتقاليد الخاصة في مجتمع معين بالنصوص أو بطريقة فهمها للنصوص القرآنية أو النبوية.

الملحوظة الثالثة: لا يزال خطاب البعض حول المرأة خطاباً منعزلاً عن واقع الخطابات النسوية المتنوعة، دون إدراك للتحولات والتغيرات التي طرأت على الخطاب النسوي الغربي الذي مر بمراحل ثلاث: مرحلة تحرير المرأة، ثم مرحلة النسوية التي تعني التمركز حول الأنثى، والمرحلة الثالثة الآن يتحدثون عن ما بعد النسوية، وهنا تجب معالجة موضوع المرأة دون أن يكون خطابنا مسكوناً بالآخر الغربي دون تقليد اتباع أو تخوف ضياع.

الملحوظة الرابعة: أدى تجاهل البعض لموضوع المرأة ردحاً من الزمن، والجمود على بعض الآراء الفقهية القديمة إلى وقوعنا في مشكلات، وإذ كنا سنبقى نردد بعض الاختيارات الفقهية الضيقة، فإن هذا سيراكم تلك المشكلات والتحديات التي يمكن أن تنسب إلى الإسلام جملة وتفصيلاً، وهي لا تعدو اجتهادات بشرية لفئة من الفقهاء في مقابل آراء أخرى مساوية لها.

الملحوظة الجزئية: حين نتحدث عن الولاية العامة للمرأة فلابد أن نراعي ونأخذ بالاعتبار موضوع جهاز الدولة الحديثة الذي أصبح – غير الاستبدادية طبعاً – يدير

شؤون الدولة فيه مجموعة من المؤسسات وليس شخصاً واحداً كما هو التصور الفقهي لمقام الخليفة، فإن هذا سيؤثر كثيراً في النظر إلى موضوع الولاية العامة.

وشكراً جزيلاً.

الدكتور أحمد سعود السيابي:

بسم الله الرحمن الرحيم.

شكراً معالي الرئيس والشكر موصول إلى أصحاب الفضيلة الباحثين والعارض.

موضوع حقوق المرأة وواجباتها هو موضوع قديم قدم الفقه الإسلامي والتشريع الإسلامي، ولكنه من الواضح أنه طرح بقوة نتيجة اهتمام الدوائر الغربية بهذا الموضوع. فالأمم المتحدة وضعت ثقلها في هذا الجانب عبر الوثيقة الدولية لحقوق الإنسان بأقسامه الثلاثة: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاجتماعية والثقافية، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، ثم وثيقة القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة التي صودق عليها في شهر ديسمبر ١٩٧٩م، وما تبع ذلك من مؤتمرات بدءاً من مؤتمر مكسيكو سيتي في ١٩٧٥م، كوبنهاجن في ١٩٨٠م، ونيروبي في ١٩٨٥م، ومؤتمر القاهرة في ١٩٩٤م، ومؤتمر بكين في ١٩٩٥م. هذه كلها أصبحت تشكل ضغوطاً على الدول الإسلامية من حيث تنفيذ هذه المقررات سواء ما قررته الاتفاقيات السابقة أو هذه المؤتمرات، فكان لابد على الجهات الإسلامية وتتقدمها منظمة المؤتمر الإسلامي الذي يتفرع عنها هذا المجمع الكريم أن تقوم بمبادرة جيدة في هذا الشأن.

من المعلوم أن تلك الاتفاقيات أو المقررات فيها ما يتفق في بنودها مع كثير من جوانب الفقه الإسلامي، ولكنها في كثير من بنودها أو موادها ما تختلف عن مقررات شريعتنا الإسلامية، فكان لابد للمجمع أو لمنظمة المؤتمر الإسلامي أن تفعل اللائحة الإسلامية أو الاتفاقية الإسلامية لحقوق المرأة أو غير ذلك من الأسماء بأن تكون مبادرة في هذا الأمر بحيث تبرز الخصائص الإسلامية التي ينبغي على المرأة أن تسلكها وأن تتحلى بها. طبعاً أنا لا أتدخل في القضايا الفقهية، فمن المعلوم أن الكثير من الطرح حدث في هذا الموضوع منذ القديم أو منذ عشرات السنين بين مجوز وبين مانع لكثير من أعمال المرأة أو سلوكيات المرأة أو حقوق

المرأة وواجباتها إلى غير ذلك، وإنما الذي أقوله: إنه لابد لمنظمة المؤتمر الإسلامي أن تقوم بدورها في هذا الجانب. وأضم اقتراحي إلى اقتراح فضيلة الدكتور العلامة خالد المذكور وذلك بأن يقوم المجمع أو الأمانة العامة لمنظمة المؤتمر الإسلامي بعقد ندوة متخصصة حول هذا الموضوع لكي تقدم ما تتوصل إليه إلى المؤتمر العام لمجمع الفقه الإسلامي حتى يقر هذا الموضوع إقراراً جماعياً.

شكراً لكم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدكتور قطب سانو:

بسم الله الرحمن الرحيم، صلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد، وعلى آله وأصحابه وسلم تسليماً كثيراً.

معالي رئيس الجلسة.

السادة العلماء.

الإخوة والأخوات، الباحثون الكرام.

أسعد الله مساءكم بكل خير، وسلام الله عليكم ورحمته وبركاته.

لقد حزنت بعض الشيء؛ لأنني لم أحضر بداية العرض لكنني استمعت إلى ما تم عرضه من الأخ الفاضل الدكتور النجيمي. والموضوع الذي نتحدث حوله اليوم الحديث حوله حديث ذو شجون؛ لأنه كما قيل: نحن فيه بين مفرطين ومفرطين، أو بين إفراط وتفريط، بين خلط ما هو ثقافي أو ما هو عرفي، وبين ما هو قطعي وما هو ظني، وبين ما هو واقع وما ينبغي أن يكون عليه الواقع. والفيصل في خضم هذه الخلافات الفكرية والمنهجية هو كتاب الله وسنة رسوله ، مصدران لا يبليان أو لا يجري عليهما ما يجري على غيرهما وما عداهما من هذين المصدرين الكريمين العظيمين الأصيلين، فإن الحكم فيه – كما يقول الفقهاء – لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والعادات والتقاليد. في الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية التي تناولت المسألة النسوية أو مسألة المرأة نجد هنالك أصلاً عاماً في هذا الخطاب القرآني، وهذا الخطاب القرآني: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ ﴾ ، ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ ، ليس هنالك خطاب يخص الرجال دون النساء، أو النساء دون الرجال، ومن أراد أن يخصص العام يحتاج إلى الدليل، والعام

لا يخصص إلا بدليل أقوى منه، أي لا يخصص القرآن بدليل ظني أو بدليل اجتهادي، إنما بآية أخرى تكون متأخرة في نزولها أو في ورودها عن هذه الآية: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾، والمعروف الذي يتحدث عنه القرآن الكريم قد يكون معروفاً سياسياً أو اجتماعياً أو فكرياً أو اقتصادياً، قال الأصوليون: هذه صيغة من صيغ الأمر. لا ينحصر المعروف في المعروف الذي هو فعل هذه الخيرات التي تدخل فيها لكن يدخل فيها كل أشكال المعروف، كما يدخل في المنكر: ﴿ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾، المنكر السياسي والمنكر الاجتماعي والمنكر الاقتصادي وغير ذلك. لكن يخيل إلي أننا بحاجة إلى تحرير محل النزاع في المسألة النسوية. المرأة التي نتحدث عنها قد تكون أماً أو زوجة وربما كانت أماً أو ربما هي أم، لكنها قد أدت ما عليها وما يجب عليها، وما تفرضه عليها الأمومة، عندئذٍ الحكم هنا يختلف باختلاف مجال تطبيقها، بل إن الحكم في الشرع يذهب بذهاب محله، إذا كان الحكم مثلاً – كما هو الحال – فيما تحدث فيه الإخوة الأفاضل، وأعجبت كثيراً بعض الاستشهادات التي أتى بها فضيلة الأخ الحبيب الدكتور عبد الغفار، حيث استشهد بجملة من هذه التجارب النبوية التي يفترض فيها أن تكون هي التي نحتكم إليها، وليس للممارسات أو لبعض التقاليد التي وفدت إلينا ونحتكم لها، فهذه التجارب النبوية مؤشرات أو تمثل أسساً يمكن الانطلاق منها للفيصل في بعض المشاركات، مثل المشاركة في الانتخابات، والقرآن الكريم: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ ﴾، حق البيعة، ونحن لا نزال نتحدث هل يجوز للمرأة أن تنتخب أو لا؟ لكن لا نسأل هل تجب عليها الصلاة أم لا؟ وهل يجب عليها الصوم أم لا؟ لا أحد يسأل، لأن الخطاب الذي ورد: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾، ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ﴾، هو ذاك الخطاب الذي جاء: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ ﴾، ﴿ أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾، وغيرها من الآيات الأخرى. فكيف لي أن أفرق عندما آتي في مجال العبادات أفردها، لا أوجبها، لا أشك في أن الصلاة واجبة على امرأة؟ أو هل طلب العلم فريضة على المرأة أم لا؟ والحديث النبوي صريح واضح في القضية: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»، والمسلم هنا ليس

الذكر أو الأنثى إنما هو المسلم، المسلم الرجل والمسلم المرأة، ولكن حتى بعض الناس شكوا وأضافوا كلمة (ومسلمة) لكي يؤكدوا أن المرأة كذلك تدخل في هذا السياق النبوي متجاهلاً أن الأصل في الخطاب الشرعي أنه للجميع إلا ما استثني منه. إذا أردنا مثلاً في الولايات، فما هي الولايات التي ينبغي أن تتولاها المرأة أو لا تتولاها؟ هذه الأمور كلها الفيصل فيها هي النصوص، أما الاجتهادات والعادات والتقاليد نحترمها ونقدرها، ولكننا لا نتعبد الله بها. وتعبدنا لا يكون إلا بما هو ثابت بكتاب الله وبسنة رسوله، عندئذ نستطيع أن نواجه الآخر، نواجهه بأن هذا هو ديننا ولنا ثقافتنا وأنا لا أنكر أن تكون هنالك ثقافات وأن تكون هناك عادات وتقاليد ينبغي احترامها والعادة محكمة في شرعنا. إذن صفوة القول في المسألة هنا: أتفق مع ما قيل وهو أن جملةً من الحقوق ثبت بنصوص صريحة واضحة في كتاب الله وفي سنة رسول الله لا نحتاج أن نجتهد أو نجدد الاجتهاد فيها، ولكن نحتاج أن نحدد الاجتهاد ربما في حالات تطبيق بعض هذه الولايات التي تحدث عنها مثل الحديث الذي هو في الولاية العامة، وقد أعجبت بما قال الإخوة أن الولاية أو الإمامة الكبرى والخلافة العظمى التي نتحدث عنها صارت دولاً قطرية لم يعد لها هذه الخلافة وأصبحت هذه السلطات مقسمة إلى سلطات تشريعية وسلطات تنفيذية وسلطات قضائية، وكل سلطة لها اختصاصاتها ولا يمكن لسلطة أن تعتدي على حق السلطات الأخرى. أعتقد أن المسألة ذات شجون ونحن بحاجة إلى أن نتقدم بشيء من الجرأة في مثل هذه القضايا لنخرج مما نحن فيه.

والله أعلم، وشكراً.

الدكتور عبد السلام العبادي:

بسم الله الرحمن الرحيم.

واضح أننا أمام موضوع متشعب ومتعدد النواحي، لكنني أرى أن لجنة الصياغة تتولى ما نحن متفقون عليه في هذا الأمر، ثم إذا كانت هناك قضايا شائكة فيؤجل البحث فيها، ولا يصح أن نبذل هذا الجهد الكريم، ثم بعد ذلك يؤجل الموضوع.

فالموضوع حقيقة أمام تحديات عديدة، أولاً التحديات التي تريد إفساد طبيعة المرأة وهدم الأسرة، وقد أشير إلى كثير منها، لكن أيضاً هنالك تحدٍ كبير وهو تحدي

الجمود، وما يجري في مجتمعاتنا من مخالفة لقواعد شرعية واضحة بعضها مشهود ومتداول، مثل موضوع حرمان المرأة من الميراث وعضلها عن الزواج، وهناك أمور جدت الآن مثل: استغلال الزوج للمرأة العاملة وتعديه على مالها، ومن ثم بعد سنين من العمل والدعم له، يقول: طلقتك وانتهينا من كل شيء، في الحقيقة كيف يمكن هذا؟ وهناك أيضاً قضايا جدت من خلال الواقع الإنساني المعاصر لابد من أن يتصدى لها الفقهاء في البيان. فهنالك تحديات جديدة تحتاج إلى اجتهاد جديد سواء كان ذلك في المسائل الخلافية أو في المسائل التي حدثت نتيجة فساد الزمان أو تطور الزمان. وهنا لابد من الإشارة إلى القضايا الرئيسة في هذا الموضوع هي أنه لابد من معالجة موضوع المشاركة السياسية وأن يكون هنالك اجتهاد واضح في هذه القضية مع التنبيه إلى أن الراجح من أقوال العلماء هي منعها من الولاية العامة، ليس موضوع ذكورة وأنوثة وإنما موضوع طبيعة المنصب للولاية العامة، ومن تصديه لكثير من الوظائف الدينية يحول بينها وبين أن تتولاه.

في هذا المجال لابد في الواقع من الاهتمام بـ:

* التأكيد على ما ورد في لائحة حقوق المرأة.
* التأكيد على حق المرأة في التعليم والعمل ضمن قواعد الشريعة.
* التأكيد على مشاركة المرأة وتمكينها من خدمة دينها ووطنها وأمنها.
* حماية المرأة من كل أنواع الاستغلال والابتذال.
* حماية المرأة أيضاً من أي ظلم يمكن أن تتعرض له نتيجة التطور الاجتماعي الذي حصل.

وهنا نقطة حول اتفاقية بكين حيث ذكر بعض الإخوة أن اتفاقية بكين عدلت ما ورد في اتفاقية القاهرة. اتفاقية بكين ما زال فيها النص على أنه تطبق كل دولة منها ما يتفق مع عاداتها وتقاليدها وتراثها ودينها. ولذلك لابد في الواقع من أن نظل في المجتمعات الدولية وأن نظل نؤثر في صياغة القرارات الدولية، حيث إن غياب الكثير من الجهات الفاعلة في العالم الإسلامي وحتى تنسيقها مع القوى الأخرى الخيرة في المجتمع الدولي يؤدي في كثير من الأحيان إلى الوصول إلى مثل هذه

الاتفاقيات التي فيها كثير من الضلال والفساد والانحراف الذي يهدد المجتمع الإنساني.

لا أريد أن أطيل إنما الموضوع حقيقة جدير بالاهتمام، جدير بأن نخاطب نصف مجتمعاتنا بكلام مقنع، وإلا فإن سحب البساط لن يكون من تحت أرجل النساء، إنما سيكون أيضاً من تحت أرجل الرجال، وبالتالي تنهار مجتمعاتنا نتيجة عدم وعينا للتحديات التي نتعرض لها. وشكراً.

الشيخ أحمد الخليلي:

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه.

أما بعد، فقضية المرأة هي قضية من الأهمية بمكان وقد قلت قبل عقود من السنين: لئن كان ما يتردد على الألسن بأن المرأة نصف المجتمع، فإني أراها أنها هي المجتمع؛ لأن المجتمع يقوم عليها فهي أساس المجتمع، إذ هي الأم التي تربي الأجيال وتنشئهم، وهي الزوجة هي التي ترعى البيت، وهي من كل ناحية من النواحي لها دورها في الحياة، فلذلك كان إصلاحها إصلاحاً للمجتمع، وإفسادها إفساداً للمجتمع.

والمرأة من حيث التشريع ليست عندها مشكلة في الإسلام، قد تكون هناك بعض التصرفات الشاذة في التطبيق، ولكن من حيث التشريع المرأة حقوقها مؤمنة جميعاً سواء كانت بنتاً، أو كانت زوجة، أو كانت أماً. وليس هنالك من داعٍ إلى محاولة جلب بعض الحلول فيما يتعلق بقضايا المرأة وهي زوجة، وقد جعلت القوامة للرجل عليها. الرجل قوامته ليست قوامة تسلط، وإنما هي قوامة رعاية، والله سبحانه وتعالى سماها زوجاً، كما سماه زوجاً، وهذا يعني أنهما متكاملان، وليس ذلك فحسب، بل النص صريح على أن الزوجين يكونان حقيقة واحدة، الرجل جزءٌ من هذه الحقيقة، والمرأة هي الجزء الآخر، إذ الله تعالى يقول: ﴿ وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ ﴾، ولم يقل: لقد أفضيتم إليهن، فهذا يدل على أنهما ممتزجان ومشتركان جميعاً في بناء الحياة الزوجية، فالرجل جزء من هذه الحقيقة والمرأة هي الجزء الآخر.

هذا ولا ريب أنه إن كانت هنالك مشكلة تتعرض لها بعض النساء، وهي مشكلة: أن الرجل قد يتناسى هذا الحق الواجب عليه في رعاية امرأته، وهي لا تملك أن تطلقه كما يملك أن يطلقها. هذه القضية حلت في الشريعة الإسلامية، الله تبارك وتعالى أنزل فيها حكماً: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُواْ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ ﴾، والله سبحانه وتعالى سماهما حكمين، فقول من قال بأنهما شاهدان يتنافى مع هذه التسمية، على أن هذا مما يتأيد بأن مجموعة من الصحابة - رضوان الله تعالى عليهم - ذهبوا إلى أن الحكم محكم وليس بشاهد، هذا وجدته عن مجموعة من الصحابة، ثلاثة منهم من الخلفاء الراشدين - رضي الله تعالى عنهم - هو قول عمر وقول عثمان وقول علي، ومن المعلوم أنه إذا جاء قول عن الصحابة كان ذلك مما يقتضي الترجيح، ولم أجد عن صحابي قولاً يدل على أن الحكمين شاهدين. فإذن القضية يمكن أن تحل من هذه الناحية. وإنما أقول وأؤكد بأن الاندفاع وراء العاطفة أمرٌ غير محمود. وعلينا ألا نكون متأثرين بغيرنا بل نحن يجب علينا أن نكون مؤثرين على غيرنا.

فالصرخات العالمية المدوية حول قضية المرأة يجب ألا تستفزنا. نحن عندنا والحمد لله ما ينزل المرأة المنزل اللائق بها. هناك صرخات عالمية، هؤلاء الذين يصرخون هذه الصرخات ويضجون هذا الضجيج هل أعطوا المرأة حقها؟ هل هم ساووها بالرجل حقاً إلى الآن؟ كيف المرأة عندهم عندما تتزوج تفقد انتسابها إلى أسرتها وتنتسب إلى أسرة زوجها؟ معنى ذلك طمس لهويتها، ومما يؤسف له أن نجد المسلمين المقلدين أو المتغربين - المقلدين للغرب - يندفعون وراء هذه العادات فهل في هذا إنصاف للمرأة؟ ومعنى هذا أن هناك فوارق فطرية، هذه الفوارق يجب علينا ألا نتجاهلها.

فعلى أي حال يجب علينا ألا نندفع وراء هذا الضجيج. يعني المرأة خلقت لتكون أنثى، والرجل خلق ليكون ذكراً، نعم هما في الحقوق مشتركان ولكن الخصائص الفطرية يجب علينا ألا نتجاهلها، وهذا مما أكده الطب والعلم الحديث، فأنا وجدت كلاماً قبل كثير من السنين لباحثة اجتماعية فرنسية تقول بأن المرأة إذا شبت عاطفتها شغلت كل دماغها، فلا يبقى في دماغها مكان صالح للتفكير - وهذا كلام

امرأة ليست مسلمة، وإنما امرأة فرنسية – بينما الرجل إن شبت عاطفته شغلت جانباً من دماغه، وكان الجانب الآخر صالحاً للتفكير. فإذن من هنا ننظر إلى الحكمة في قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾، وهذا يعني حتى في الوظائف التي تعطى المرأة يجب أن تراعي فيها خصائصها الفطرية، وليس هذا عدواناً على حقها أو غمطاً لحقها وإنما هذا من رعاية فطرتها.

وأنا أؤيد اقتراح أستاذنا الدكتور خالد المذكور أنه ينبغي أن يتأنى في هذه القضية، وأن تدرس دراسة متأنية فالآراء الارتجالية كثيراً ما تكون عاقبتها غير محمودة.

وشكراً لكم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدكتور حسن سفر:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

وبعد، لا يخفى على نظر معاليكم والسادة العلماء أن المرأة وحقوقها من الموضوعات الساخنة غربياً وعربياً، ففي كل ندوة أو اجتماع وفي الصروح العلمية والجامعات الغربية وبين الطلاب والطالبات يدور جدل في الغرب حول نظرياتهم ومواقفهم حول حجبها من المشاركة، كما أنه قام ويقوم على اللبس وتشويه الصورة الحقيقية. والعالم اليوم ينتظر من المجمع إضاءات تجديدية وتأصيلية في هذا الموضوع الساخن خصوصاً وقد طرح الموضوع في هذه الدورة، ومن هنا قد يكون استحساناً عند وضع توصيات لهذا الموضوع تقنين الصياغة في القرارات بحيث تغطي إيضاحاً لا لبس فيه والدور الريادي سياسياً وإفتائياً والموقف من المشاركة في مؤسساتها، ويكون القرار خطاباً مجمعياً له تأثيره وآثاره. وشكراً لكم.

الشيخ أحمد المبلغي:

بسم الله الرحمن الرحيم.

لا شك أن القضايا المتعلقة بالمرأة حساسة للغاية، وقد بلغت هذه الحساسية إلى حد يرى أنها تمثل تحدياً يواجهه الفقه. فالمشكلة أن فقد المرأة يعاني من ضعف وحالة نقص في منهجيته. فالمقترح أن تعقد ندوة حول منهجية فقه المرأة قبل عقد

ندوة أو ندوات حول وظائف المرأة وحقوقها، فمثله أليق وأجدر بأن يدرس في البداية. والحقيقة أن هناك حالتين للنقص تتوافران في منهجية فقه المرأة.

الأولى: أن نظرتنا إلى قضايا المرأة بمعزل عن رعاية ما كان للمسلمين الأوائل المتواجدين في زمن النبي ﷺ وما بعده من ارتكاز وتلقي الأمر. فلو قبلنا أن مرتكزات المسلمين الأوائل تمثل مرآة تنعكس فيها وجهات النظر الشرعية فلابد من أن ندرجها – أي هذه المرتكزات – كعنصر في منهج الاستنباط شريطة أن أحرزنا أن هناك مرتكزات لهم. والأوائل لم يكونوا يعتبرون مشكلة في أن تقوم المرأة بممارسات اجتماعية. ومن هذا المنطلق يجب دراسة وضع المرأة في تلك العصور بدقة وحساسية.

الثانية: إن موضوع المرأة الآن أصبح في ظل المناسبات الاجتماعية المعقدة الحديثة موضوعاً دخلت فيه عناصر جديدة جعله موضوعاً يختلف عن موضوع المرأة سابقاً، ولا أقل أن نشك في ذلك فلابد من دراسة ذلك البحث عن منهجية فقه المرأة.

والجدير بالذكر أن الغرب قد تعامل مع المرأة أسوأ تعامل، فعلى الفقيه أن يكون على يقظة بحيث لا يقع في اشتباه بين المناسبات الواقعية العصرية والقضايا السلبية التي أوجدتها الظروف الفاصلة الغربية حول المرأة.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الرئيس:

شكراً، والشكر للجميع، ولجنة الصياغة لهذا الموضوع (حقوق المرأة المسلمة وواجباتها) تتكون من:

* **الدكتور محمد بن يحيى النجيمي.**
* **الدكتور محمد سلطان العلماء.**
* **الدكتور خالد المذكور.**
* **الدكتور إبراهيم أحمد عثمان.**
* **الدكتور علي القره داغي.**

وبهذا ترفع الجلسة، وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

ثالثاً: القرار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين

قرار رقم ١٦٩ (١٨/٧)

بشأن

حقوق وواجبات المرأة المسلمة

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته الثامنة عشرة في بوتراجايا (ماليزيا) من ٢٤ إلى ٢٩ جمادى الآخرة ١٣٢٨هـ، الموافق ٩- ١٤ تموز (يوليو) ٢٠٠٧م.

بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع حقوق وواجبات المرأة المسلمة. وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله.

واستحضاره أن الإسلام وضع المرأة موضعها الصحيح وجعلها أساساً لتكوين الأسرة، وفسح لها المجال للعمل، وهيأ لها المكان للعطاء، وأتاح لها الفرصة للمشاركة والإبداع، وعني بها عناية خاصة وشملها في توجيهاته برعاية حانية ووفاها حقوقها كاملة، وأوصى بها أما وأختاً وبنتاً وزوجة. وسوى بين الرجل والمرأة في استحقاق التكريم الإلهي، وفي شؤون العقيدة وفرائض العبادات، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفي العمل الصالح، وفي المسؤولية والجزاء، وحق التعليم، وفي التصرفات المالية. ووضع لذلك ضوابط شرعية معتبرة، وأن الأصل العام أن خطاب التكليف شامل للرجال والنساء، إلا ما خص به أحدهما.

قرر ما يلي:

أولاً: للمرأة أن تملك ما شاءت من العقارات والمنقولات على أساس ضوابط الملكية الشرعية

ثانياً: عمل المرأة يخضع لضوابط شرعية، وتشجع على العمل في المجالات التي تتفوق فيها نظراً لطبيعتها الخاصة حيث تقدم إنتاجية عالية مثل التربية والتعليم وطب النساء والأطفال والعمل الاجتماعي.

ثالثاً: للمرأة المسلمة الإسهام في الأنشطة الاجتماعية والثقافية والتربوية التي لا تتعارض مع أحكام ومبادئ الشريعة وفقاً لضوابطها المقررة.

رابعاً: يؤكد المجمع على قراراته السابقة بشأن المرأة رقم ١١٤ (٨/ ١٢) ١٥٩ (٨/ ١٧).

ويوصي المجمع بما يأتي:

(١) إنشاء هيئة إسلامية عالمية متخصصة لشؤون المرأة ويكون من اختصاصها متابعة قضايا المرأة ورصد المؤتمرات المتعلقة بشؤون المرأة والمشاركة فيها.

(٢) التعاون مع المؤسسات الدولية لحماية الأسرة والمرأة والطفل من الأخطار والتيارات التي تهددها.

(٣) دعوة جميع الدول الأعضاء للتحفظ على بنود الاتفاقيات الدولية التي تشتمل على مخالفات شرعية.

(٤) يوصي المجمع بإجراء المزيد من البحث والدراسة في شأن الحقوق السياسية والقضاء والولايات العامة للمرأة.

والله أعلم

الفهرس