

سلسلة بحوث فقهية في قضايا معاصرة ①

مَسَائِلُ شَرَعِيَّةٍ فِي قَضَايَا الْمَرْأَةِ

- تَوَلَّى الْمَرْأَةُ الْقَضَاءَ
- زَوَاجُ الْمَسَيَّارِ
- الْمَرْأَةُ بَيْنَ التَّقْلِيدِ وَأَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ
- الْأَمُّ الْبَدِيلَةُ
- مَدَى شَرَعِيَّةِ إِجْهَاضِ الْجَنِينِ الْمَشْوُوهِ

تَأليفُ

عَارِفٌ عَالِيٌّ عَارِفُ الْقَرَاهِ دَاغِي



دار الكتب العلمية

Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah

DKI

أسستها محمد رجايل ببيروت سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban



الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا للنشر

IUM press

الكتاب : مسائل شرعية في
قضايا المرأة

Title : Masā'il Šar'īyah fi Qaḍāyā Al-mar'a

Jurisprudential Issues
Pertaining to Woman

التصنيف : فقه وأحكام

Classification: Jurisprudence

المؤلف : عارف علي عارف القره داغي

Author : Aref Ali Aref al-Qorrah Daghi

الناشر : دار الكتب العلمية - بيروت
الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا للنشر

Publisher: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut
IUM press

عدد الصفحات 224

قياس الصفحات 17* 24 cm

سنة الطباعة 2012 A.D. -1433 H.

بلد الطباعة : لبنان

الطبعة : الأولى



الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا للنشر

IUM press

Exclusive rights by © **Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah** Beirut-Lebanon No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

Tous droits exclusivement réservés à © **Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah** Beyrouth-Liban Toute représentation, édition, traduction ou reproduction même partielle, par tous procédés, en tous pays, faite sans autorisation préalable signée par l'éditeur est illicite et exposerait le contrevenant à des poursuites judiciaires.

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة لدار الكتب العلمية بيروت-لبنان ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملاً أو مجزأً أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على أسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً.

**Dar Al-Kotob
Al-ilmiyah**

Est. by Mohamad Ali Baydoun
1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

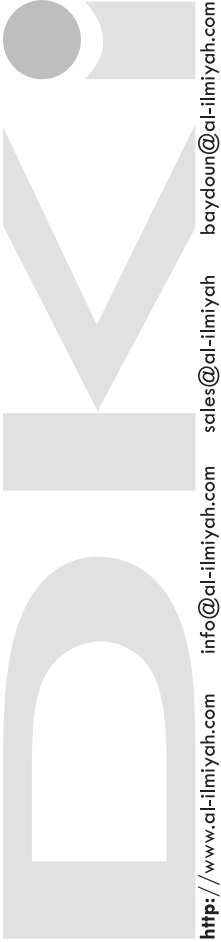
عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: +٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٠/١١/١٢
فاكس: +٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٣
ص.ب: ١١-٩٤٢٤ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠

ISBN 978-2-7451-7262-4

ISBN 2-7451-7262-X



9 782745 172624



baydoun@al-ilmiyah.com

sales@al-ilmiyah

info@al-ilmiyah.com

http://www.al-ilmiyah.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه، وبعد:

فلقد اتسعت معارف الإنسان في هذا العصر، ولا تزال تتصاعد في كل المجالات، وسعادة الإنسان لا يكمن في كمية معارفه وحجم معلوماته؛ وإنما يكمن في كيفية استعمال تلك العلوم والمعارف، والمنهج الذي يسير عليه في استثمارها. وخير الأجيال هو ذلك الجيل الذي يوظف ثمرات العلم في إسعاد البشرية.

وهذه الموضوعات التي كتبتها هي أحكام شرعية ملائمة لمستجدات الواقع في قضايا المرأة، مواكبة للعصر وتطورات العلوم والمعارف بناء على فهم النصوص ومقاصد الشريعة وكلياتها، ومواصلة لمسيرة الاجتهاد في ضوء جهود الفقهاء المعاصرين، وللتأكيد على قدرة الشريعة على التجديد ومواكبة التقدم والإسهام في صنعه. والتجديد الذي نعنيه إنما هو الذي يأتي من داخل النسق الإسلامي وليس من خارجه، وله ضوابطه وقواعده وقيوده وأصوله المحددة، وفي الحدود المعقولة شرعاً وعقلاً.

وهذه اجتهادات في مسائل قديمة وجديدة بما يتفق مع تغير الظروف الزمانية والمكانية، وهو ما حدث كثيراً في تاريخ الفقه الإسلامي. وما أكثر القضايا الطارئة في ظروف عصرنا في مثل هذه المسائل بناء على مقتضى المصلحة الذي يترتب عليها جلب المنافع ودفع المضار والمفاسد، والمتفقة مع مصالح أو مقاصد الشريعة.

وفي هذا الكتاب مجموعة من الأبحاث في مجال القضايا الفقهية المعاصرة

المتعلقة بالمرأة، بذلت فيها جهدي بعد الاستفادة من جهود المعاصرين، للتوصل إلى نتائج أسفر عنها مستتيراً بمقاصد الشرع وقواعده العامة، ومناهج السلف التي ساروا عليها لمواجهة المستجدات والحكم عليها، وضبط التعامل معها.

هذا وقد أدخلت بعض التعديلات والإضافات على أبحاث الكتاب بما يتناسب مع مستجدات المرحلة، وإفرازات العصر.

وأخيراً أحمد الله تعالى على توفيقه وتيسيره إخراج هذا الكتاب، وأدعو الله تعالى أن ينفع به كل باحث، ومريد للخير، وأن ينفع به كاتبه وقارئه والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه، والحمد لله رب العالمين.

عارف علي عارف القره داغي

25 ذو القعدة 1431هـ / 01 نوفمبر 2010م

كوالالمبور - ماليزيا.

الفصل الأول تولي المرأة منصب القضاء

بين تراثنا الفقهي والواقع المعاصر^(*)

(*) هو في الأصل كتاب تحت عنوان: تولي المرأة منصب القضاء بين تراثنا الفقهي والواقع المعاصر (عمان: دار النفائس، 1420هـ/1999م).

تمهيد:

هذا البحث هو محاولة لبناء فقه معاصر في قضية تراثية معاصرة، ولإعادة النظر في تقويم بعض الجوانب في حياة المرأة المسلمة في ضوء تغير واقعها، وتطور كفايتها وعلمها وتجاربهها، فقد طرأت مستجدات على حياتها في وضعها التعليمي والثقافي في إطار واقع عالمي ووعي جديد.

إنه من الواجب أن نعي هذه النقلة الكبرى للمرأة في شتى مناحي الحياة، لقد تعلمت كل ما تعلمه الرجل في شتى الاختصاصات، وحصلت على أعلى الدرجات، وحازت الكفاية والمقدرة في كثير من نواحي العلم والمعرفة التي لم تكن لها في ما تقدم من العصور. فأصبحت عالمة وأستاذة في الجامعة، وطبيبة ومهندسة، وتولت مناصب مختلفة من أدنى الدرجات إلى أعلاها.

فهل جدير بالاعتبار أن نضع هذا التغيير في الميزان حين نحكم على أمر من أمورها⁽¹⁾.

إن ولاية المرأة لمنصب القضاء وقيامها بالفصل بين الناس في الخصومات هي من القضايا الاجتهادية الخلافية التي زخر بها تراثنا الفقهي العظيم، ومثله مثل أية قضية فرعية في مسائل الفقه؛ إذ أنه لا تكاد توجد قضية في الفقه ليس حولها خلاف بين العلماء، فأمر الخلاف في الفقه ثابت مقرر، وهو ظاهرة صحية من أجل تلاقح الأفكار للوصول إلى الصواب ولتحقيق مصالح الناس ضمن كليات الشرعية ومقاصدها.

وقبل أن ننظر إلى هذه المسألة الجزئية في الفقه الإسلامي، وهي: مدى شرعية تولي المرأة لمنصب القضاء، يجب الانطلاق من موقف الإسلام عموماً من المرأة

(1) لقد وضع بعض الفقهاء القدامى مثل هذا التغيير في الاعتبار حينما أرادوا أن يقوموا بعض أحوال المرأة، فهذا الفقيه الحنفي في القرن السادس الهجري، الإمام الكاساني -رحمه الله- اهتم بهذا الجانب حينما أراد أن يقوم المرأة في تزكية الشهود، فقد فرق بين المرأة التي تخرج لحوائجها وتخالط الناس فتعرف أحوالهم فأجاز لها بناء على ذلك تزكية الشهود. انظر، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، 1982م)، ج7، ص11.

في صدر الإسلام، وما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة، وهذا الإطار أو المدخل ينبغي استحضاره قبل الشروع في بحث هذه القضية.

إن وظيفة المرأة في الإسلام، الأسرة، وهي المهمة الأساسية الأولى، فالأصل أن وظيفة المرأة الأولى هي أمومتها وتربية أبنائها وحُسن قيامها بواجباتها الزوجية؛ ولكن هذا لا ينفي أن يكون لها مهام أخرى في المجتمع، ولا ينفي هذا عملها وتعلمها. إن عمل المرأة وتعلمها قد أقره الرسول ﷺ؛ أما عن صور تطبيقه في عهده ﷺ فيمكن لنا في هذا العصر أن ندخل في اعتبارنا كثيراً من المتغيرات والظواهر الاجتماعية المستحدثة، ونعيد صور التطبيق بناء على هذه الظواهر والمستجدات، وذلك حتى تستطيع المرأة المسلمة التكيف الصحيح مع المجتمع المعاصر بشرط التمسك والالتزام والاهتداء بالجواهر والأصل⁽¹⁾ ومع ذلك فنحن ننكر ذلك الاتجاه الخطير إلى تشغيل المرأة المسلمة واستهلاكها كما هو الحال في الغرب؛ لأنه وسيلة خطيرة لهدف خطير، وكذلك لا نؤيد تشغيلها تشغيلاً يعوقها عن أمومتها التي هي ذروة سعادتها واعتزازها بأنوثتها، وكذلك كل ما يخل خلا جسيماً بواجباتها الزوجية. وفي الوقت نفسه ننكر أيضاً دعوى بعض العلماء بأن عمل المرأة محظور ولا يكون إلا عند الضرورة، والضرورات تبيح المحظورات، والضرورة تقدر بقدرها، وهكذا يصبح عمل المرأة كأكل الميتة مخافة الهلاك، وهو أمر يحتاج إلى نظر، من هنا فإننا ندعو إلى ضرورة إقامة التوازن بين المهمة الأساسية الأولى داخل الأسرة ومهامها الأخرى في المجتمع، ولا يتم هذا إلا بالتعاون الوثيق بين الزوجين للتنسيق بين مهمتهما في المجتمع بما يحقق مصلحة الأمة لتمضي في طريق النهوض⁽²⁾.

إن الإسلام قد وضع ضوابط وآداباً عامة لعمل المرأة خارج البيت ولتعلمها ومشاركتها الرجل في الحياة الاجتماعية، وهي الآداب التي رسمها الشارع الحكيم لتصون الأخلاق والأعراض دون أن يتعطل سير الحياة. ومن هذه الآداب المشتركة

(1) عبد الحليم محمد أبو شقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة (الكويت: دار القلم، د.ط، د.ت)، ج1، ص39.

(2) وعمل الزوجين ينبغي أن يتم في ضوء نظام آخر للعمل يأخذ بعين الاعتبار صيانة الأسرة وعدم التصادم بين عمل الرجل وعمل المرأة، حتى لا يتعرض الأولاد للضياع.

بين الرجال والنساء: الغض من البصر، واجتناب الخلوة ومواطن الريبة، واجتناب المزاحمة بين الرجال والنساء، واجتناب ظاهر الإثم وباطنه، وهناك آداب خاصة بالنساء في الزي المحتشم، والجدية في التخاطب، وعدم الخضوع بالقول، والوقار في الحركة، واجتناب الطيب⁽¹⁾ كل ذلك ليقى المجتمع معافى وليتمتع بالحصانة صوتاً له من الانحراف.

أما من ناحية شروط القضاء فقد بحث الفقهاء الشروط التي ينبغي توافرها فيمن يتولى القضاء، واتفقوا على شروط معينة في القاضي لكي يصح القضاء منه؛ لكنهم اختلفوا في شروط أخرى لصحة القضاء، منها شرط الذكورة في القضاء، غير أن هذا الشرط لا يعدو أن يكون مجرد خلاف نظري في كتابات الفقهاء ومؤلفاتهم، ولا علاقة له بالواقع العملي التطبيقي؛ إذ لم يحظ رأي الذين لم يشترطوا الذكورة في القضاء بقبول في أرض الواقع، فالمرأة لم تتول منصب القضاء طوال العهود الإسلامية -على حد علمي- إذ لم يرشدنا تاريخ القضاء الإسلامي منذ عهد النبي ﷺ حتى الآونة الأخيرة أن امرأة تولت القضاء، باستثناء حالة نادرة على ما سيأتي بيانه.

إن من يستقري النصوص الشرعية فلن يجد نصاً صريحاً في هذه المسألة، فالقرآن الكريم لم يتعرض لتولي المرأة القضاء بنص صريح، ولا السنة النبوية الشريفة، وإن هذه القضية لم تكن مطروحة للبحث عندما ظهر الإسلام، فتولي المرأة هذا المنصب أو عدم توليها إنما هو حكم اجتهادي فقهي، لذلك تباينت فيه آراء الفقهاء.

إن أهم سبب أدى إلى اختلاف الفقهاء حول جواز تولي المرأة لمنصب القضاء -في غيبة النصوص الصريحة التي تناول هذه القضية كما سنرى- كان اختلافهم في "القياس". فقد اختلفوا في الحكم الذي قاسوا عليه توليها القضاء، فالذين قاسوا القضاء على الإمامة العظمى منعوا توليها القضاء، والذين قاسوا القضاء على الشهادة أجازوا قضاءها فيما أجازوا شهادتها فيه، أي في غير القصاص والحدود.

(1) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2، 1990م)، ج7، ص84؛ الكاساني، بدائع الصنائع، ج4، ص189؛ نظام الدين البلخي، الفتاوى الهندية (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، ج4، ص461؛ محمد علاء الدين بن محمد أمين بن عابدين، حاشية ابن عابدين (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي ط2، د.ت)، ج2، ص662.

والذين قاسوا القضاء على الفتيا فقد أجازوا قضاءها في كل شيء. ومنهجنا هو الاطلاع على الأدلة الشرعية في نصوصها الأصلية، ومناقشة الاجتهادات في هذه المسألة لاختيار أرجح الأقوال فيها وأليقها بتحقيق مقاصد الشريعة وإقامة مصالح الأمة في عصرنا تبعاً للظروف والأوضاع المستجدة؛ إذ إن لتغير العرف والزمن والحال أثره في تغير الفتوى وتكييف الأحكام، كما أكد ذلك القرافي، وابن القيم، وابن عابدين، وغيرهم بناءً على اعتبارات شرعية⁽¹⁾ وليس همنا تبرير الواقع والأوضاع القائمة في حياة المجتمع باسم المرونة أو التطور، وإعطاء هذا الواقع سنداً شرعياً بالاعتساف وسوء التأويل، فإن الله تعالى لم ينزل شريعته لتخضع لواقع الناس بل ليخضع لها واقع الناس؛ لأن الشريعة هي الميزان وهي الحكم العدل⁽²⁾ والله تعالى أسأل أن يجعل هذا البحث خالصاً لوجهه، وأن يتقبله بقبول حسن وينفع به.

آراء الفقهاء في تولي المرأة لمنصب القضاء:⁽³⁾

اختلف الفقهاء في كون الذكورة شرطاً في القضاء، فذهب فريق إلى منع قضاء المرأة مطلقاً، وقال بعض بجوازه مطلقاً، وتوسط آخرون فقالوا: يمنع في حالات ويجوز في حالات.

الفريق الأول:

ذهب جمهور الفقهاء إلى عدم جواز ولاية المرأة للقضاء مطلقاً في أي نوع من

(1) يوسف القرضاوي، شريعة الإسلام (القاهرة: مكتبة وهبة، ط5، 1997م)، ص109.

(2) المرجع السابق، ص154.

(3) اختلفت عبارات الفقهاء في تعريف القضاء، ولكن هذه التعريفات تتفق في جملتها على أنه:

(إظهار حكم الشرع في الخصومات على وجه الإلزام). انظر، حامد محمد أبو طالب، التنظيم

القضائي في الإسلام (ط1، 1982م)، ص14؛ محمد بن محمد الحطاب الرعيني، مواهب

الجليل (القاهرة: مطبعة السعادة، د.ط، 1329هـ)، ج6، ص86؛ إبراهيم بن علي بن فرحون

المالكي، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي

الحلبي، د.ط، 1958م)، ج1، ص12؛ مصطفى بن سعد الرحيباني، مطالب أولي النهى

(دمشق: المكتب الإسلامي، ط1، د.ت)، ج6، ص452؛ منصور بن يونس البهوتي، كشاف

القناع عن متن الإقناع (مكة المكرمة: د.ط، د.ت)، ج6، ص280؛ ابن عابدين، حاشية ابن

عابدين، ج5، ص352.

أنواع القضايا، سواء أكانت قضايا الأموال، أم قضايا الحدود والقصاص، أم غير ذلك. والمانعون لتوليها القضاء مطلقاً هم:

أولاً: الحنابلة: فقد اشترطوا الذكورة سواء أكان القضاء في الحدود أم في غيرها، وسواء أكان فيما تجوز فيه شهادة المرأة أم لا، وسواء أكان مما لا يطلع عليه الرجال أم لا⁽¹⁾. يقول ابن قدامة في المغني: "وعند ابن جرير لا تشترط الذكورية، لأن المرأة يجوز أن تكون مفتية فيجوز أن تكون قاضية، وقال أبو حنيفة: يجوز أن تكون قاضية في غير الحدود، لأنه يجوز أن تكون شاهدة فيها، ولنا حديث: «ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»؛ ولأن القاضي يحضره محافل الخصوم والرجال، ويحتاج فيه إلى كمال الرأي وتمام العقل والفطنة، والمرأة ناقصة العقل قليلة الرأي، ليست أهلاً للحضور في محافل الرجال، ولا تقبل شهادتها ولو كان معها ألف امرأة مثلها ما لم يكن معهن رجل، وقد نبّه الله على ضلالهن ونسيانهن بقوله تعالى: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَهُمَا فَتُكْفِرَ إِحْدَهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: 282]، ولا تصلح للإمامة العظمى، ولا لتولية البلدان، ولهذا لم يولّ النبي ﷺ ولا أحد من خلفائه، ولا من بعدهم امرأة قضاءً، ولا ولاية بلدٍ بلغنا، ولو جاز ذلك لم يخل منه جميع الزمان غالباً"⁽²⁾.

ثانياً: الشافعية: وذهبوا إلى المنع مطلقاً، وهو الرأي الغالب في المذهب الشافعي⁽³⁾، وذهب بعضهم إلى جواز تولية المرأة القضاء لضرورة إذا لم يوجد رجل متصف بشروط القضاء: "فولّي سلطان ذو شوكة مسلماً غير أهل كامرأة..."

(1) أبو محمد عبد الله بن محمد بن قدامة المقدسي، المغني والشرح الكبير (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، 1982م)، ج 11، ص 381؛ محمد بن الحسين أبو يعلى، الأحكام السلطانية (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1974م)، ص 66؛ علي بن محمد الماوردي البغدادي، الأحكام السلطانية (القاهرة: البايع الحلبي، د.ط، 1975م)، ص 65.

(2) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 39.

(3) الماوردي، أدب القاضي (بغداد: مطبعة الإرشاد، د.ط، 1971م)، ص 1، ج 626؛ إبراهيم بن علي الشيرازي، المهذب (القاهرة: مصطفى الحلبي، د.ط، د.ت)، ج 2، ص 290؛ السيد البكري، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج 4، ص 211؛ محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين (بيروت: المكتبة الإسلامية، د.ط، د.ت)، ج 11، ص 95؛ النووي، المجموع شرح المهذب (القاهرة: المطبعة السلفية، د.ط، د.ت)، ج 9، ص 114.

نفذ قضاؤه للضرورة لثلاثا تتعطل مصالح الناس⁽¹⁾.

ثالثاً: المالكية: وفيها ثلاثة آراء:

- 1- المنع مطلقاً: وهو الرأي الغالب في المذهب⁽²⁾.
- 2- الجواز مطلقاً: وهي رواية عن مالك كما يقول الخطابي⁽³⁾، وأيضاً هو رأي ابن القاسم طبقاً لتفسير ابن عبد السلام⁽⁴⁾.
- 3- الجواز المقيد: وهو جواز ولاية المرأة القضاء فيما تجوز فيه شهادتها، وهو رأي ابن زرقون⁽⁵⁾ وابن القاسم في رواية أخرى⁽⁶⁾، وهم لا يختلفون عن غيرهم من المانعين لقضاء المرأة.

(1) زكريا بن محمد الأنصاري، حاشية الجمل على شرح المنهج (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج5، ص337؛ محمد بن أحمد الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (القاهرة: طبعة الحلبي، د.ط، 1958م)، ج4، ص377؛ الشربيني، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج8، ص240.

(2) يقول ابن فرحون: قال القاضي عياض رحمه الله في التنبهات: وشروط القضاء التي لا يتم القضاء إلا بها ولا تتعقد الولاية ولا يستدام عقدها إلا معها عشرة: الإسلام والعقل والذكورية، ولا يصلح من المرأة لنقصها، ولأن كلامها فتنه. انظر، ابن فرحون، تبصرة الحكام (القاهرة: الحلبي، 1958م)، ج1، ص23؛ محمد بن أحمد بن جزى، قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية (القاهرة: الطباعة الفنية، د.ط، 1975م)، ص310؛ أحمد بن محمد الدردير، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت)، ج4، ص129؛ محمد بن أحمد بن رشد، بداية المجتهد (بيروت: دار الفكر، ط2، د.ت)، ج2، ص459؛ سليمان بن خلف الباجي، الممتقى شرح موطأ مالك (بيروت: دار الفكر العربي، د.ط، د.ت)، ج5، ص182.

(3) محمد صفي الرحمن المباركفوري، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، 1998م)، ج6، ص542.

(4) ورد في مواهب الجليل: وروى ابن أبي مريم عن ابن القاسم جواز ولاية المرأة، قال ابن زرقون: أظنه فيما تجوز فيه شهادتها، قال ابن عبد السلام: لا حاجة إلى هذا التأويل لاحتمال أن يكون ابن القاسم قال كقول الحسن والطبري بإجازة ولايتها القضاء مطلقاً. انظر، محمد بن محمد الحطاب، مواهب الجليل (القاهرة: مطبعة السعادة، د.ط، 1329م)، ج6، ص86.

(5) المصدر السابق، 86/6.

(6) الدردير، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج4، ص188.

رابعاً: الشيعة: ذهبوا إلى اشتراط الذكورة مطلقاً فلا يصح قضاء المرأة ولو للنساء⁽¹⁾؛ لكن بعض المتأخرين منهم كالمحقق الأردبيلي شكك في صحة أدلة المنع، وتحدث عن ضعف تلك الأدلة وعدم ثباتها⁽²⁾.

الفريق الثاني:

ويتوسط هذين الرأيين المتناقضين رأي وسط وهو الغالب في المذهب الحنفي، فقد ذهب الحنفية إلى جواز ولايتها للقضاء في الأموال وعدم جوازها في الحدود والقصاص، يقول المرغيناني: "ويجوز قضاء المرأة في كل شيء إلا في الحدود والقصاص"⁽³⁾، ويقول الكاساني: "وأما الذكورة فليست من شرط جواز التقليد في الجملة، لأن المرأة من أهل الشهادات في الجملة، إلا أنها لا تقضي في الحدود والقصاص، لأنه لا شهادة لها في ذلك"⁽⁴⁾. ويقول الكمال بن الهمام: "وأما الذكورة فليست بشرط إلا للقضاء في الحدود والدماء، فتقضي

(1) حسن السيد علي القبانجي، شرح رسالة الحقوق للإمام علي بن الحسين زين العابدين (بيروت: دار الأضواء، د.ط، 1986م)، ج2، ص284؛ وانظر، علي بن الحسين المحقق الكركي، جامع المقاصد (قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، د.ط، 1987م)، ج2، ص223؛ الحسن بن يوسف الحلبي، تحرير الأحكام (طهران: د.ط، 1911م)، ص176؛ عبد الأعلى السبزواري، كفاية الأحكام (كواللمبور: ملازم مطبوعة في المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1998م)، ص216؛ أحمد بن يحيى المرتضى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، 1993م)، ج5، ص118؛ أبو الحسن بن مفتاح، رياض المسائل في تحقيق الكلام بالدلائل (كواللمبور: ملازم مطبوعة في المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1998م)، ج8، ص387؛ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام (كواللمبور: ملازم مطبوعة في المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1998م)، ج40، ص14.

(2) السيد جواد العاملي، مفتاح الكرامة، ج10، ص70، نقلاً عن: ملف المشهد الثقافي، التي تشهد الاتجاهات الفكرية والثقافية المعاصرة في إيران، العدد2، نوفمبر 1994م.

(3) برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي (القاهرة: الحلبي، د.ط، 1970م)، ج3، ص107.

(4) الكاساني، البدائع، ج7، ص3؛ وانظر، محمد بن فراموز ملا خسرو، درر الحكام في شرح غرر الأحكام (القاهرة: دار السعادة، د.ط، 1911م)، ج2، ص409.

المرأة في كل شيء إلا فيهما"⁽¹⁾.

وهناك اتجاه آخر في المذهب الحنفي يجيز قضاءها في غير حد وقود مع إثم المولي لها⁽²⁾.

يقول الغزي في تنوير الأبصار: "والمرأة تقضي في غير حد وقود وإن أثم موليتها"⁽³⁾.

وعند أصحاب هذا الاتجاه فإن الحنفية -عدا زفر- يرون أن الذكورة في القضاء شريطة جواز لا صحة، ومعنى ذلك أن الذي يولي المرأة القضاء يأثم، ومع ذلك فولايتهما صحيحة وقضاؤها نافذ؛ ولكن هل ذلك نافذ في كل شيء، أم في غير الحدود والقصاص؟ روايتان؛ إلا أن الثاني هو ظاهر الرواية، وعليه فقضاء المرأة في الحدود والقصاص باطل ولو وافق الحق؛ لأن الحنفية فيهما كالجماهير، ولكن لو قضت المرأة في الحدود والقصاص ثم رفع قضاؤها إلى قاض آخر فأمضاه رفع إمضاؤه هذا الخلاف الذي ورد في المذهب، وليس لأحد بعد ذلك الإمضاء أن ينقض الحكم⁽⁴⁾.

ومن الباحثين⁽⁵⁾ من يرى أن بعض فقهاء المذهب الحنفي متهمون بالتقصير، أو بعض التقصير في توضيح مذهبهم كالكاساني⁽⁶⁾، والمرغيناني⁽⁷⁾ وابن الهمام⁽⁸⁾.

(1) ابن الهمام، الكمال: فتح القدير (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج7، ص253.

(2) ابن عابدين، رد المحتار (القاهرة: مصطفى الباي الحلبي، ط2، د.ت)، ج5، ص440؛ عبد الجواد محمد، بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون (القاهرة: مطبعة جامعة القاهرة، د.ط، 1977م)، ص154.

(3) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج5، ص440.

(4) شيخي زاده، عبد الرحمن بن محمد الكليولي، مجمع الأنهر (القاهرة: دار الطباعة العامرة، 1328هـ)، ج2، ص168؛ نصر فريد محمد واصل، السلطة القضائية ونظام القضاء في الإسلام (القاهرة: مطبعة الأمانة، د.ط، 1983م)، ص136.

(5) منهم محمد رأفت عثمان؛ انظر، محمد رأفت عثمان، النظام القضائي في الفقه الإسلامي (القاهرة: مكتبة الفلاح، د.ط، 1989م)، ص82.

(6) الكاساني، بدائع الصنائع، ج7، ص3.

(7) المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدى، ج7، ص297.

(8) ابن الهمام، فتح القدير، ج7، ص253.

وغيرهم. وقد ذكرنا نصوصاً من أقوالهم.

يقول بعض هؤلاء الباحثين: فكان عليهم أن يعبروا في كتبهم بعبارات واضحة في الدلالة على المذهب لا توهم هذا المعنى الذي توهمه غير الحنفية، وكذلك يرى بعضهم⁽¹⁾ أيضاً أن غير الحنفية قد أخطؤوا في فهم عبارات الحنفية، أو أوردوا عبارات توهم أن الحنفية يرون جواز تولية المرأة القضاء في الأمور التي يصح لها أن تشهد فيها، ومنهم الإمام الماوردي،⁽²⁾ والحافظ ابن حجر العسقلاني،⁽³⁾ وابن رشد،⁽⁴⁾ والصنعاني،⁽⁵⁾ وابن حزم⁽⁶⁾.

هذا ما يراه بعض الباحثين، وإني لأشك في عدم قدرة علماء عظام، مثل: الكاساني، والمرغيناني، وابن الهمام على إيراد عبارات صريحة ترفع اللبس عن فهم المذهب، ومن الصعوبة اتهام هؤلاء الرجال بالتقصير في توضيح مذهبهم؛ لأنهم رجال أفنوا حياتهم في خدمة مذهبهم تعلماً وتعليماً ودراسة وفتياً وربما قضاءً، وصعبٌ أن ينسب إليهم جميعاً القصور في بيان المذهب وعدم قدرتهم على إزالة الوهم واللبس في عرضه وبيانه، علماً أن عباراتهم صريحة واضحة، كما أوردناها قبل قليل.

(1) إبراهيم عبد الحميد، نظام القضاء في الإسلام، ص 28؛ جمال صادق المرصفاوي، نظام القضاء في الإسلام (الرياض: طبعة جامعة الإمام، 1981م) نقلاً عن: عثمان، النظام القضائي، ص 83.

(2) يقول الماوردي، وقال أبو حنيفة: يجوز أن تقضي المرأة فيما تصح فيه شهادتها، الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 72.

(3) يقول الحافظ ابن حجر: واتفقوا على اشتراط الذكورة في القاضي إلا عند الحنفية واستثنوا الحدود. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري (القاهرة: المكتبة السلفية، د.ط، د.ت) ج 13، ص 146.

(4) يقول ابن رشد: وقال أبو حنيفة: يجوز أن تكون المرأة قاضياً في الأموال؛ ابن رشد، بداية المجتهد، ج 2، ص 564.

(5) يقول الصنعاني: وذهب الحنفية إلى جواز توليتها الأحكام إلا الحدود؛ محمد بن إسماعيل الصنعاني، سبل السلام (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، د.ط، 1950م)، ج 4، ص 123.

(6) يقول ابن حزم: وجائز أن تلي المرأة الحكم وهو قول أبي حنيفة؛ علي بن أحمد بن حزم، المحلى (بيروت: منشورات المكتب التجاري، د.ط، د.ت)، ج 9، ص 429.

الفريق الثالث:

هؤلاء ذهبوا إلى أنه لا تشترط الذكورة فيمن يتولى القضاء مطلقاً سواء أكان القضاء في الحدود والقصاص أم في غيرهما، وسواء ما تجوز فيه شهادة المرأة أم لا تجوز، وسواء أكان مما لا يطلع عليه الرجال أم مما لا يجوز لهم الاطلاع عليه، فيصح تولية المرأة القضاء مطلقاً، ويمثل هذا الاتجاه أهل الظاهر، ومنهم ابن حزم،⁽¹⁾ وابن جرير الطبري،⁽²⁾ والحسن البصري،⁽³⁾ وابن القاسم من المالكية طبقاً لتفسير ابن عبد السلام،⁽⁴⁾ والخوارج.⁽⁵⁾

ومن المحدثين الذين ذهبوا إلى جواز قضائها: محمد سعيد رمضان البوطي⁽⁶⁾، ويوسف القرضاوي⁽⁷⁾، وعبد الكريم زيدان⁽⁸⁾، والقاضي سمير

-
- (1) ابن حزم، المحلى، ج9، ص363.
- (2) ابن حجر، فتح الباري، ج13، ص56؛ الشوكاني، نيل الأوطار، ج8، ص274؛ ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص499؛ الحطاب، مواهب الجليل، ج1، ص87؛ ابن جزي، القوانين الفقهية، ص323؛ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص65.
- (3) الحطاب، مواهب الجليل، ج6، ص88؛ ابن قدامة، المغني، ص11، ص380؛ الحطاب، شرح الحطاب على مختصر خليل، ج6، ص86.
- (4) المصدر السابق، ج6، ص86، ويقول الحطاب: الأظهر قول ابن زرقون وهو أن توليتها القضاء تجوز فيما تجوز فيه شهادتها، الحطاب، مواهب الجليل، ج6، ص86.
- (5) السمناني، روضة القضاة (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، د.ت)، ج1، ص53؛ ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص212.
- (6) مقابلة شخصية مع البوطي في المعهد العالمي للفكر الإسلامي بماليزيا، 1995م.
- (7) "فتاوى معاصرة"، الحلقة الثانية، يوسف القرضاوي، نقلاً عن تحرير المرأة، ج2، ص450.
- (8) عبد الكريم زيدان، المفصل في أحكام المرأة (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1993م)، ج4، ص302، يقول عبد الكريم زيدان: يشترط لتولي المرأة هذه الوظيفة -والوظائف العامة الأخرى- أن تكون محتاجة إلى الكسب والارتزاق بهذه الوظيفة؛ لأن خدمة بيتها أولى في شرعة الإسلام من خروجها من بيتها لأعمال الوظيفة. فواجبها في البيت واجب عيني عليها، وعملها في الوظيفة واجب كفائي، والواجب العيني مقدم على قيامها بما هو واجب كفائي، المصدر السابق، 306، أقول: هذا صحيح، ولكن لا مانع من ذلك إذا كان برضا الزوج وتعاونه وكان في البيت من يرعى الأطفال خلال ساعات عملها، كوجود أمها أو أم زوجها أو أخته أو أية يد أمينة أخرى، أو أن أولادها بلغوا واعتمدوا على أنفسهم، أو تكون القاضية غير=

عالية⁽¹⁾، وعبد الحلیم أبو شقة⁽²⁾، وقد صحح محمد رأفت عثمان توليتها القضاء في القضايا التي يكون طرفا الخصومة فيها من النساء في غير الحدود والقصاص⁽³⁾. وذهب إلى هذا الرأي أيضاً عبد الرحمن إبراهيم عبد العزيز الحميض⁽⁴⁾. ومجلة الأحكام العدلية لم تشترط الذكورة في تولي القضاء⁽⁵⁾ كما ذكرنا.

أدلة المانعين لتولي المرأة منصب القضاء

الدليل الأول:

استدل المانعون لتولي المرأة القضاء بقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَأَلْصَلِحْهُنَّ حَفِظْنَ لِمَا حَفِظَ اللَّهُ﴾ [النساء: 34]، فالآية الكريمة أفادت حصر القوامة في الرجال، وذلك لأن قواعد اللغة العربية تقتضي أن المبتدأ المعرف بلام الجنس ينحصر في خبره، والحصر هنا حصر إضافي أي بالنسبة للنساء، فالمعنى: القوامة للرجال على النساء وليس للنساء على الرجال، وهذا يستلزم أن لا تصح ولاية المرأة القضاء؛ وإلا لكان للمرأة قوامة على الرجل⁽⁶⁾ وتقديم لها عليه، فهو تقديم لمن أخره الله، وهو عكس ما أفادته الآية⁽⁷⁾.

والذي يبدو: أن الآية الكريمة ليست في موضوع النزاع؛ لأن المراد بالقوامة في الآية قوامة الرجل في بيته وداخل أسرته، فهي قوامة خاصة؛ إذ لا بد لأعضاء الأسرة

= متزوجة أو غير ذلك، فلا مانع من توليها القضاء إذا لم يكن في عملها إخلال بالحياة الزوجية والأسرة والأولاد.

(1) سمير عالية، القضاء والعرف في الإسلام (بيروت: المؤسسة العالمية للدراسات والنشر والتوزيع، 1986م)، ص 46.

(2) أبو شقة، تحرير المرأة، ج2، ص 448.

(3) عثمان، النظام القضائي، ص 106.

(4) عبد الرحمن إبراهيم الحميض، القضاء ونظامه في الكتاب والسنة (مكة: جامعة أم القرى، د.ط، 1409هـ)، ص 131؛ وانظر الرد على هذا الرأي في: فاروق عبد العليم مرسى، القضاء

في الشريعة الإسلامية (جدة: عالم المعرفة، 1985م)، ص 154.

(5) سليم الباز، شرح المجلة (بيروت: ط 3، 1923م)، ص 1164.

(6) عثمان، النظام القضائي في الفقه الإسلامي، ص 88.

(7) عبد العليم، القضاء في الشريعة الإسلامية (جدة: عالم المعرفة، 1985م)، ص 151.

من أمير لإدارة شؤونها وإقامة نظامها، وقد كان من هدي القرآن وحكمته أن تكون هذه القوامة البيئية للرجال دون النساء، غير أنها قوامة رعاية وشفقة لا قوامة تسلط وقهر.

أما ولاية بعض النساء، على بعض الرجال -خارج نطاق الأسرة- فلم يرد ما يمنعه، بل ما استقر عليه الفقه الإسلامي هو منع المرأة من الولاية العامة على الأمة، وهي رئاسة الدولة⁽¹⁾، ويدل على أن هذه القوامة خاصة بالأسرة ما يأتي:

أولاً: قول الرسول ﷺ: «والرجل في أهله راع وهو مسؤول عن رعيته»⁽²⁾، فالرجل هو الذي يُستأذن ويُطاع ويملك حق التأديب.

ثانياً: إن سبب نزول الآية يدل على أن المراد بالقوامة قوامة الزوج على زوجته، فقد روي أن سعد بن الربيع نشزت امرأته فلطمها، فأنت النبي ﷺ شاكية، فقال لها: بينكما القصاص، فأنزل الله ﷻ: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: 34] فأمسك الرسول ﷺ حتى نزل قول الله⁽³⁾، فسبب النزول مبين وشارح للفظ النساء في الآية والمراد منه.

ولا يقال هنا إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؛ لأن الذي خصص معنى النساء بالزوجات ليس فقط سبب النزول بل أيضاً إشارات أخرى -سنذكرها في تنمة الآية- تدل بأن المراد من اللفظ هو الزوجات وليس مطلق النساء، وأن المراد من الرجال هم الأزواج فقط وليس مطلق الرجال.

ثالثاً: في الآية إشارة إلى المهر والنفقة التي يكلف بها الأزواج بقوله تعالى: ﴿وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ ، فالزوج هو الذي ينفق على الزوجة، فدل ذلك على أن المراد قوامة الزوج، وأيضاً في الآية إشارة إلى ما يجب للزوج على زوجته من طاعة وأمانة: ﴿فَأَلْصَلِّحُوا حَتَّىٰ تَقْنِذْتُ حَفِظْتُ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ﴾ ، وأيضاً الإشارة إلى

(1) القرضاوي، نقلاً عن: تحرير المرأة، ج2، ص451.

(2) محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1407هـ/1987م)، كتاب الاستقراض، باب العبد راع في مال سيده ولا يعمل إلا بإذنه، رقم الحديث 2278، ج2، ص848.

(3) أبو عبد الله محمد بن محمد بن العربي الأنصاري، أحكام القرآن (القاهرة: دار الكتب العربي، 1967م)، ج1، ص415.

السلطة المخولة للأزواج على زوجاتهم لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِي تَخَافُونَ ذُوقُوهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْبِئُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ﴾ [النساء: 34].

فالحديث هنا كله عن الأزواج والزوجات، وهذه الإشارة تدل على أن المراد بالقوامة في الآية قوامة الرجال على زوجاتهم، قوامة المنزل والأسرة، وليس قوامة الرجال على النساء في الولايات العامة كالقضاء وغيره من الولايات⁽¹⁾. ويلاحظ أن صرف القوامة عن النساء في الأسرة ليس دليلاً على عدم أهليتها أو عجزها، بل هو تقديم للأصلح، بدليل أنه إذا غاب الزوج في طلب الرزق أو الجهاد فهي التي تتولى أمورها وأمور أبنائها.

الدليل الثاني:

واستدل المانعون من السنة بما رواه البخاري بسنده عن أبي بكر⁽²⁾ قال: لقد نفعني الله بكلمة أيام الجمل، لما بلغ النبي ﷺ أن فارساً ملكوا ابنة كسرى⁽³⁾ قال: «لن يُفْلَحَ قومٌ وَلَوْ أَمَرَهُم امرأة»⁽⁴⁾ في هذا الحديث دليل على عدم جواز تولية المرأة شيئاً من الولايات والأحكام العامة بين المسلمين لصيغة العموم، والقضاء ولاية، والحديث عام في جميع الولايات، والنساء ناقصات عن رتبة الولايات، فلم يجز أن يقمن على الرجال⁽⁵⁾.

(1) عثمان، النظام القضائي، ص 90.

(2) أبو بكر: هو نفع بن الحارث بن كلدة الثقفي، أبو بكره كناه النبي ﷺ بها، متفق على حديثه، اعتزل الجمل وصفين ومات سنة 51 هجرية. انظر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب (الرياض: دار العاصمة، د.ط، د.ت)، ص 1008.

(3) وهي بوران بنت شيرويه بن كسرى، والقصة كما يذكرها ابن حجر: أن شيرويه لما قتل أباه، وقد كان أبوه قد عرف أن ابنه عمل على قتله احتال على قتل ابنه بعد موته، فعمل في بعض خزائنه المختصة به حقاً مسموماً، وكتب عليه حق الجماع، من تناول منه كذا جامع كذا، فقرأه شيرويه فتناول منه فكان فيه هلاكه، فلما مات لم يخلف أخواً لأنه كان قد قتل إخوته حرصاً على الملك ولم يخلف ذكراً، وكرهوا خروج الملك عن ذلك البيت فملكوا تلك المرأة عليه. انظر، ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج 15، ص 758.

(4) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب المغازي، باب كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر، رقم الحديث 4163، ج 4، ص 1610.

(5) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 65؛ ابن فرحون، التبصرة، ج 1، ص 24.

وفي الحديث إخبار عن عدم فلاح من ولّوا أمرهم امرأة، وهم منهيون عن عدم جلب الفلاح لأنفسهم، مأمورون باكتساب ما يكون سبباً للفلاح⁽¹⁾؛ أي أن تجنب الأمر الموجب لعدم الفلاح واجب. فهؤلاء قاسوا القضاء على الإمامة العظمى التي هي رئاسة الدولة "الخلافة" بجامع أن كلاً منهما ولاية عامة، فتكون ممنوعة من تولي القضاء كما أنها ممنوعة من تولي رئاسة الدولة. وهم قد منعوا توليها القضاء لاتفاق الفقهاء على جعل الذكورة شرطاً من شروط الخلافة فاشتروا هذا الشرط في القاضي، قياساً للقضاء على الخلافة والإمامة العظمى، ولأن القضاء فرع عن رئاسة الدولة، وهي ممنوعة على النساء فكذلك فرعها ممنوع عليهن⁽²⁾. قال الخطابي: دلّ الحديث على أن المرأة لا تلي الإمارة ولا القضاء⁽³⁾.

وقد ردّ ابن حزم احتجاج من ذهب إلى منع ولاية المرأة القضاء بهذا الحديث، فقال: "إنما قال ذلك رسول الله ﷺ في الأمر العام الذي هو الخلافة، برهان ذلك قوله ﷺ: «والمرأة راعية على مال زوجها وهي مسئولة عن رعيته»⁽⁴⁾.

ومما يدل على أن الولاية في الحديث معناها الإمامة العظمى، هو: أن الشريعة لم تحجب كل مظاهر الولاية والقوامة بأنواعها ودرجاتها عن المرأة. إن جماهير الفقهاء متفقون على أنه يجوز للمرأة أن تتولى الولايات الخاصة - اكتفاء بالقدرة عليها - كالولاية على الوقف، والوصاية على اليتيم، والوكالة، وقد كان عمر بن الخطاب يلي أمر صدقته، ثم جعله إلى حفصة تليه ما عاشت، ثم يليه من بعدها أولو الرأي من أهلها⁽⁵⁾.

(1) الصنعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام، ج2، ص1469.

(2) انظر، شوكت محمد عليان، السلطة القضائية في الإسلام (الرياض: دار الرشيد، د.ط، 1982م)، ص 118؛ إسماعيل إبراهيم البدوي، نظام القاضي الإسلامي (ط1، 1989م)، ص 207.

(3) ابن حجر، فتح الباري، ج15، ص209.

(4) ابن حزم، المحلى، مسألة رقم 1803، ج10، ص631.

(5) ابن عابدين، الحاشية، ج4، ص370؛ ابن جزى، القوانين الفقهية، ص281؛ الشربيني، مغني المحتاج، ج2، ص392؛ محمد سعيد رمضان البوطي، قضايا فقهية معاصرة (دمشق: مكتبة الفارابي، د.ط، 1999م)، ص180.

يقول ابن عابدين: تصلح المرأة ناظرة لوقف ووصية لیتيم وشاهدة⁽¹⁾. ويقول السمناني صاحب كتاب روضة القضاة: وأجمعوا على أنها يجوز أن تكون وصياً ووكيلاً وقاسماً وأميناً⁽²⁾ ولذلك لم يقل أحد إن المرأة ناقصة الأهلية في الوصاية على الصغار، والولاية على الأموال، والنظارة على الوقف، والشريعة الإسلامية أفسحت المجال للمرأة في مثل هذه الولايات، فليس المقصود في المنع إذاً جميع الولايات وإنما المقصود هو الولاية العامة؛ لأن الإجماع قد خصص هذا الأصل العام، فقد أجمع العلماء على عدم جواز تولية المرأة رئاسة الدولة بناء على هذا النص النبوي، فيكون ما خصصه الإجماع هو المستثنى من هذا الأصل العام، ويبقى ما عداه على حكم الأصل، فالأنوثة علة تصلح لمنع المرأة من تولي رئاسة الدولة، لأن منصب رئاسة الدولة يحتاج إلى العزم والحزم والإقدام وإعلان الحرب وإبرام المعاهدات، وهي أمور قد لا تتوافر للمرأة غالباً، وإذا توافرت في آحاد النساء فالنص يمنع من ذلك؛ أما القضاء فهو ضمان وقوع الحكم بالعدل بين المتقاضين وتطبيق القانون على الواقعة، وهذا يأتي من المرأة كما يأتي من الرجل، فكل من يأتي منه الفصل بين الناس فحكمه جائز⁽³⁾، فالعلم بالقوانين -سواء من الرجل أم المرأة- هو أول مؤهلات القاضي للحكم.

فالأنوثة لا تصلح أن تكون علة لمنع المرأة من تولي القضاء؛ لأنها لا تأثير لها في الولايات الخاصة بالإجماع، فكذلك القضاء، لأن مناط الحكم هو توافر القدرة الكافية التي تتناسب مع أعباء هذه الولاية لضمان الحكم بالعدل دون نظر إلى عموم أو خصوص، والواقع العملي التطبيقي في قضاء المرأة يدلنا على أنه لو كانت الأنوثة مخلة بالعدل والكفاية والقدرة على القضاء لما أقدمت دول العالم المتقدم على تولي المرأة القضاء، وهم أحرص الناس على إقامة العدل بين مواطنيهم. فالواقع يشهد على كفايتها في هذا المجال، ولا نقصد بذلك أن نجعل المرأة القاضية في دول العالم المتحضر معياراً ومثالاً يحتذى؛ ولكن فقط أردنا أن نستشهد بذلك على كفايتها وقدرتها على تولي القضاء، وحسن قيامها به، ورداً عملياً على

(1) ابن عابدين، الحاشية، ج4، ص356.

(2) السمناني، روضة القضاة وطريق النجاة، ج1، ص54.

(3) ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص493.

من زعم أنها غير قادرة وعاجزة عن تولي هذا المنصب. ولا يقال بأن القضاء فرع عن رئاسة الدولة وهي ممنوعة على النساء، فكذلك فرعها ممنوع عليهن، وذلك -فيما أرى- أن وظيفة الأمير والوالي فرع من الخلافة؛ لأن الأمير أو الوالي ينفذ أمر الإمام، فهو وكيل عنه، وهو يتصرف ويأتمر بأمره وملزم برأيه، أما القاضي فليس كذلك، ولا سلطان للخليفة على أحكامه، بل يتصرف من جهة قناعته بالعدل، فالقضاء إذاً ليس فرعاً عن رئاسة الدولة لوجود الفارق بينهما، فلا نقيس هذه على تلك.

الدليل الثالث:

واحتج المانعون لتولية المرأة القضاء بأن الإجماع كان منعقداً على عدم جواز توليتها هذا المنصب، فلا يعتد بخلاف من خالف بعد ذلك، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ١١٥﴾ [النساء: 115].

ولا يجوز مخالفة ما اجتمعت عليه الأمة؛ لأنها لا تجتمع على خطأ أو ضلالة، فما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن. وقد أصدر علماء لجنة الفتوى في الأزهر سنة 1952م فتوى قرروا فيها "أن الإجماع كان منعقداً على بطلان ولاية المرأة للقضاء وإثم من يوليها، فلا يعتد برأي من جاوز توليتها القضاء بعد انقراض عصر المجمعين من غير دليل معتبر"⁽¹⁾.

يقول الماوردي: "وشذ ابن جرير الطبري فجوز قضاءها في جميع الأحكام، ولا اعتبار بقول يرده الإجماع"⁽²⁾.

ويعترض على هذا الدليل بأن هذا الإجماع، على فرض تحققه، لا يمكن لنا أن نعلم بحدوثه، ومن أين لنا أن نعرف أن ابن جرير الطبري، وابن القاسم، والحسن البصري، وابن حزم⁽³⁾، والحنفية، لم يسبقوا بهذا الرأي.

وقد ذهب الخوارج أيضاً إلى جواز قضائها في كل شيء⁽⁴⁾، ووقوع الإجماع في

(1) البدوي، نظام القضاء الإسلامي، ص 211.

(2) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 53.

(3) الحطاب، شرح مختصر خليل، ج 6، ص 86؛ ابن قدامة، المغني، ج 11، ص 380.

(4) السمناني، روضة القضاة، ج 1، ص 53؛ عثمان، النظام القضائي، ص 92.

هذه المسألة أمر فيه نظر؛ لأن وجود مثل هذا العدد من الفقهاء المجيزين كافٍ لإعادة النظر في دعوى انعقاد هذا الإجماع. ثم "إن التوسع في دعوى الإجماع لم يحظ بقبول الكثيرين؛ لهذا أنكر الإمامان الشافعي وأحمد التوسع في دعوى الإجماع، وضيقتا فيه، وقصره الشافعي على الأمور المعلومة من الدين بيقين مثل: كون الظهر أربعاً ونحو ذلك، وأوصى أحمد أن يقول الفقيه: لا أعلم الناس اختلفوا في كذا وكذا"⁽¹⁾.

فالإجماع الذي لا تجوز مخالفته هو الإجماع المتحقق الثابت المنقول من طريق صحيح على حكم لا تتغير مصلحته على مدى الأيام⁽²⁾. هذا وقد شكك ابن العربي بنسبة الجواز المطلق إلى ابن جرير الطبري، ويرى أنه لم يصح ما نقل عنه في جواز أن تكون المرأة قاضية⁽³⁾.

والذي يبدو أن الإنكار على الطبري بدأ من ابن العربي في كتابه أحكام القرآن، ثم تبعه بقية المصادر واستقوا الخبر منه.

ويرى بعض الباحثين: أن الفقهاء اعتبروا رأي ابن جرير خلافاً لا اختلافاً؛ لأنه يصادم النصوص الشرعية⁽⁴⁾، ويرد على ذلك بأن الذين نسبوا هذا القول إلى ابن جرير هم علماء موثوق بهم، أمثال: الماوردي، وابن رشد، وابن قدامة، وابن حجر⁽⁵⁾، والشوكاني، ولم ينقلوا هذا الرأي بصيغة التعريض، بل بصيغة الجزم، وليس هذا شأنهم في نقل الآراء موضع الشك، ومن المستبعد أن يكون ابن جرير الطبري قد خالف أمراً مجمعاً عليه، وهو من هو في العلم والفضل والتقوى، ثم إن ابن جرير ليس هو الوحيد الذي قال بهذا الرأي بل ثبت ذلك أيضاً عن ابن القاسم، وابن حزم؛ إذ قالاً برأيه، وكذلك الحنفية فيما تجوز فيه شهادتها، فمجرد الخلاف بشأنه يجعل الإجماع ظنياً.

(1) القرضاوي، شريعة الإسلام، ص154، وما بعدها.

(2) محمد مصطفى شلبي، تحليل الأحكام (القاهرة: مطبعة الأزهر، د.ط، 1947م)، ص 323.

(3) ابن العربي، أحكام القرآن، ج3، ص154.

(4) محمد مصطفى الزحيلي، التنظيم القضائي في الفقه الإسلامي وتطبيقه في المملكة العربية السعودية، (دمشق: دار الفكر، د.ط، 1982م)، ص 58.

(5) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 72؛ ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص94.

الدليل الرابع:

واستدلوا على أن المرأة لا ولاية لها على نفسها في الزواج فكيف يكون لها الولاية على غيرها في القضاء، والقضاء ولاية، والقاضي يزوج غيره، أو بعبارة الخطابي: إنها لا تزوج نفسها ولا تلي العقد على غيرها⁽¹⁾.

وأيضاً: كيف تحكم بإيقاع الطلاق على غيرها وهي لا تملك طلاق نفسها؟! والجواب كما يبدو لي: أن القول بأن المرأة لا تزوج نفسها ولا غيرها، أي لا ولاية للأنتى في النكاح، هذا القول ليس موضع اتفاق بين الفقهاء، فعند أبي حنيفة والحسن بن زياد وهو ظاهر الرواية عن أبي يوسف: أن المرأة يجوز لها أن تزوج نفسها، وأن تزوج غيرها بالولايات أو الوكالة فينقصد بعبارتها النكاح⁽²⁾، لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكَحْنَ أزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَضَوْنَ بَيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: 232]؛ ولأن التزويج خالص حقها، وهي من أهل المباشرة كبيعها وباقي تصرفاتها المالية⁽³⁾. ثم إن المرأة إذا تولت القضاء، فمعنى ذلك أنها بلغت درجة من الاجتهاد والعلم بالأحكام الشرعية، وبذلك لا تصبح آنذاك بحاجة إلى ولي يرضى بمصلحتها، ثم إنها تزوج غيرها بحكم منصبها بوصفها قاضية، وأيضاً فإنها لا تملك طلاق نفسها وذلك باعتبارها زوجة؛ إذ جعل الله الطلاق بيد الزوج؛ أما إيقاعها الطلاق على غيرها فيكون بحكم كونها قاضية؛ إذ حوّل الشرع القضاء هذا الأمر، كما أنه لا يجوز لأي رجل غير القاضي أن يوقع الطلاق على زوجة غيره.

الدليل الخامس:

واستدل المانعون بأن صورة المرأة وصوتها عورة، وربما كانت فتنة، فلا يجوز لها أن تحضر محافل الخصوم والرجال، وبالتالي فلا يجوز لها أن تتولى القضاء سداً للذريعة وأمناً للفتنة. قال ابن فرحون: ولا يصح من المرأة لنقصها، ولأن كلامها ربما كان فتنة، وبعض النساء تكون صورتها فتنة⁽⁴⁾. ويرد على هذا بما رد عليه عبد الكريم زيدان في كتابه الموسوعي المفصل في أحكام المرأة، يقول: ومن

(1) المباركفوري، تحفة الأحوذى، ج6، ص542.

(2) وزارة الأوقاف، الموسوعة الفقهية، ج17، ص94.

(3) ابن جزى، القوانين الفقهية، ص202؛ وزارة الأوقاف، الموسوعة الفقهية، ج21، ص268.

(4) ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج1، ص380؛ عليان، السلطة القضائية في الإسلام، ص119.

عرض أقوال المفسرين في قوله تعالى: ﴿وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ [النور: 31] وما رجحناه من أقوالهم في ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ ، وأنه هو الوجه والكفان، وما ذكرناه من الأحاديث النبوية الشريفة، وما دلت عليه في ضوء أقوال العلماء في دلالتها على جواز كشف المرأة وجهها ويديها، يترجح قول الجمهور وهو أن وجه المرأة وكفيها ليسا بعورة، وبالتالي يجوز كشفهما وإبداؤهما، ولكن هذا الكشف ليس واجباً، وإنما هو مباح إذا كان بزينة معتادة⁽¹⁾، لا إفراط فيها، لأن الإفراط في التزين مظنة الفتنة وإثارة الشهوة فيمنع آنذاك⁽²⁾.

فإن قيل: إن كثيراً من الفقهاء قالو بستر الوجه سداً للذريعة ولأمن الفتنة، والجواب على ذلك كما يقول الباحث الإسلامي عبد الحليم أبو شقة في كتابه القيم تحرير المرأة: "هذا القول من بعض الفقهاء هو اجتهاد منهم لأمن الفتنة، وليس هو الحكم الأصلي الوارد به النصوص في شأن الوجه، فالشارع أوجب ستر العورة فحسب؛ أما وجوب ستر الوجه فهو حكم اجتهادي فقهي راعى المجتهد فيه مصلحة زمنية معينة.

أما من ناحية أمن الفتنة، فإن فتن الحياة كثيرة، ومن أخطرها: فتنة النساء، وفتنة المال، وفتنة الأولاد، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾ [التغابن: 15]، وقال تعالى: ﴿زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ﴾ [آل عمران: 14]؛ ولكن هذه الفتن الثلاث لا غنى للبشر عنها، فالمال عماد الحياة، ولا يجوز أن يعطل وظيفته في تعمير الأرض بناء على فكرة سد الذريعة مع أنه فتنة، ولكن ينبغي أن نحرم أموراً حرمها الشارع الحكيم قد تصاحب

(1) زينة المرأة لم تمنعها الشريعة، لكن رسمت لها آدابها، وهي أن تكون لوناً بلا رائحة فواحة لحديث: ((طيب النساء ما ظهر لونه وخفي ريحه))، وأن تكون معتدلة غير صارخة، قياساً على إقرار الشارع للخاتم والخضاب زينة للبدن، وللكحل والصفرة زينة للوجه، وأن لا تقصد المرأة بزيتها إثارة شهوة الرجال، فإذا روعيت هذه الآداب أمنت الفتنة. انظر، أبو شقة، تحرير المرأة، ج4، ص263.

(2) للمزيد من الأدلة انظر، زيدان، المفصل في أحكام المرأة، ج3، ص96. هذا وقد وردت في كتب الصحاح الستة نحو عشرة أحاديث تفيد أن الرسول ﷺ رأى الوجوه مكشوفة فما أنكر ذلك. انظر، محمد الغزالي، سر تأخر العرب والمسلمين (القاهرة: دار الصحوة، د.ط، 1985م)، ص 19.

المال، سواء في كسبه أم في إنفاقه، وكذلك النساء في التعامل معهن في مختلف مجالات الحياة؛ ولكن الشارع عندما حذر من فتنة النساء كان يقصد التحذير من الميل الفطري نحوهن، والذي قد يدفع إلى سلوك منحرف: من نظرة حرام، وكلمة حرام، أو لمسة حرام؛ حتى يصل إلى الزنا وقد بين الشارع الحكيم - وهو العليم بخلقه - مثيرات الفتنة بياناً شاملاً كاملاً، وقرر مع بيانها مجموعة من الآداب كما ذكرنا: في النظرة الحرام أمر الله تعالى بغض البصر، ونهى عن إبداء الزينة الباطنة، وعن ميوعة الحركة، وصوت الخلخال، وفي الخضوع بالقول، ومزاحمة الرجال، والخلوة، والتعطر، وارتياح مواطن الريبة، وهكذا أحاط الشارع مثيرات الفتنة من جميع جوانبها، وسد منافذها حتى يمضي المجتمع سليماً معافى، لذلك فإن الحضور الجاد للمرأة في مجالات الحياة بشخصها المحتشم وبوجهها المشرق حلال طيب، وهو من عمد الحياة الجادة الخيرة، ولا يجوز أن نحرم هذا الحلال ونعطل وظيفته في تعمير الأرض؛ أي لا تحرم حضور المرأة ذاتها مع كشف الوجه سداً للذريعة، لأنه رغم ما بالحضور وكشف الوجه من فتنة فقد تركه الشارع العليم الحكيم - من غير نسيان - رحمة بخلقه ورفعاً للخرج عنهم. إنها فتنة قد كتبها الله على بني آدم رجالاً ونساءً وابتلاهم بها، كما ابتلاهم بفتنة الأموال والأولاد، ولا سبيل إلى مواجهة هذه الفتنة وهذا الابتلاء إلا بالمجاهدة والصبر، فالذي حرّمها الشارع هي أمور تصاحب حضور المرأة وتعاملها مع الرجال مما هي من مثيرات الفتنة، ولم يعتبر كشف الوجه من تلك المثيرات المحظورة. وفتنة النساء كانت قائمة في العهد النبوي بدليل قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَرِهِمْ﴾ [النور: 30]، وقوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ﴾ [غافر: 19]⁽¹⁾.

ووردت أحاديث تفيد وقوع بعض الصحابة في النظر المحظور، ومنها حديث

(1) يقول ابن تيمية: "النظر المنهي عنه هو نظر العورات ونظر الشهوات وإن لم تكن عورات". أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، مجموع الفتاوى (بيروت: الدار العربية، د.ط، 1978م)، ج 15، ص 369؛ ويقول الكمال بن الهمام الحنفي: "حل النظر منوط بعدم خشية الشهوة وإن لم تكن عورات"، ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 26.

الخثعمية⁽¹⁾، فعندما أرسل الفضل بن العباس نظره إلى امرأة وضيفة في حضرته ﷺ حوّل الرسول الكريم نظر الفضل، ولم يأمر المرأة بستر وجهها بالإسدال عليه من طرف ثوبها إن كانت مُحَرِّمة، أو بوضع النقاب إن كانت غير مُحَرِّمة. وكذلك حديث المرأة الحسنة تؤم المسجد ويتحرى بعض الرجال الصفوف المتأخرة لينظروا إليها⁽²⁾.

ومع وجود الفتنة اكتفى الشارع بالأمر بالغض من البصر ولم يأمر بستر الوجوه، وإذا كانت الوجوه مستورة فعن أي شيء غض البصر؟! وإذا كان الشارع قد ترك هذه الفتنة ولم يغلق بابها رحمة بالناس وتوسعة، فينبغي أن تظلا قائمتين مصونتين دون حظر، ولا ينبغي أن نعمل قاعدة سد الذريعة؛ لأن الفساد الناتج عن كشف المرأة وجهها لا يعدو نظرة أو نظرات ولا يصل الأمر إلى فساد مخوف أو خطر كبير، أي فعل الفاحشة أو ما يقربها إلا في حالات نادرة، والقاعدة لا تمنع المباح سداً للذريعة حتى يكون مؤدياً للفساد غالباً لا نادراً، على أن المرأة المسلمة عندما تتأذى من النظرات في بعض المواطن، وترى أنه يمكن أن ينتج عنها فساد مخوف، تستطيع أن تستر وجهها بطرف خمارها لتدفع الأذى وتمنع الفساد، ويمكن أن نقول أيضاً إن ستر الوجه في بعض الظروف الخاصة بالأفراد قد يكون مندوباً، وهذا الأمر لا يأخذ حكماً عاماً؛ لكنه يخضع لتقدير الفرد المؤمن، وذلك مثلاً عند تأذي المرأة تأذياً بالغاً من نظرات محملقة منكرة، أو عند إدراكها أن الأمر يتعدى النظرات العابرة إلى فتنة مخوفة توشك أن تقع؛ لكن أن يصدر حكم عام يلزم النساء بحظر كشف وجوههن سداً للذريعة فهذا ما لا تقره القاعدة ذاتها⁽³⁾.

أما صوت المرأة فليس بعورة، فإن القرآن الكريم أباح سؤال زوجات النبي ﷺ من وراء حجاب، رغم التشديد والتغليظ عليهن، ﴿وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا

(1) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الاستئذان، باب قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بِيُوتَا غَيْرِ بِيُوتِكُمْ﴾، رقم الحديث 5874، ج5، ص2300.

(2) أبو عبد الرحمن بن شعيب النسائي، السنن، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط2، 1406هـ/1986م)، كتاب الإمامة، باب المنفرد خلف الصف، رقم الحديث 870، ج2، ص118.

(3) أبو شقة، تحرير المرأة، ج4، ص302، وما بعدها، ج4، ص327.

سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَعًا فَسُئِلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ﴿ [الأحزاب: 53]، وكن يُجبن عن الأسئلة الموجهة إليهن، سواء عن طريق الإفتاء والمشاورة أو رواية الأحاديث لمن يريد أن يتحملها عنهن.

والمرأة المسلمة في عصر النبوة كانت تسأل النبي ﷺ في حضرة الرجال، ولم تجد في ذلك حرجاً، ولا منعاً من النبي ﷺ، فكم من نساء سألن وتحدثن في مجلس النبي ﷺ، ألم يقل سيدنا عمر: "كل الناس أفتقه من عمر"، حيث اعترف بجواب تلك المرأة التي ردت عليه وهو على المنبر والوقائع والمواقف الكثيرة التي لا تعد في عصر النبوة والصحابة تحدث فيها النساء إلى الرجال، سؤالاً وجواباً وأمرأً وردأً، ولم يأمر أحدُ المرأة بالسكوت وعدم الكلام لأن صوتها عورة؛ ولكن المنهي عنه هو الخضوع بالقول وذلك في قوله تعالى: ﴿يُنِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنَّ أَنْفِيَتُنَّ فَلَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ [الأحزاب: 32].

وهذه زينب بنت رسول الله ﷺ تُجبر زوجها أبا العاص بن الربيع، وتصيح في الناس بعد تكبيرة صلاة الصبح: أيها الناس: إني قد أجزت أبا العاص بن الربيع، وسمع الناس صوتها، ولم يقل أحد إن صوتها عورة⁽¹⁾.

وقبل ذلك صدر أمر إلهي بامتحان المؤمنات المهاجرات، وكان عمر يتولى ذلك الامتحان، فهل قال أحد: إن صوت المرأة حين تسأل وتجب عورة؟ اللهم إلا أن يزعم متعمر أن الامتحان كان تحريراً لا شفوياً!! كما يقول الشيخ محمد الغزالي رحمه الله.

وقصة ابنتي الرجل الصالح مع موسى في مدين معروفة وردت في القرآن الكريم، فهل قال مسلم إن صوت المرأة عورة⁽²⁾؟ وقد استدل بعض المانعين بحديث أبي هريرة: «التسبيح للرجال والتصفيق

(1) سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير (الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ط2، 1404هـ/1983م)، رقم الحديث 1047، ج22، ص425.

(2) محمد الغزالي، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة (القاهرة: دار الشروق، د.ط، د.ت)، ص164.

للنساء»⁽¹⁾، فاستدلوا به على حرمة أو كراهة رفع المرأة صوتها بحيث يسمعاها الرجال، والذي يبدو أن الحديث يختص بالصلاة وحدها؛ لأن حال الصلاة حال المناجاة، فلا ينبغي أن يخطر بباله -كما يقول السرخسي- شيء من معاني الشهوة⁽²⁾. وهذه الشعيرة بحاجة إلى تفرغ القلب من الشواغل، لذا ورد هذا النهي عن تسبيح النساء إذا رابهن شيء في الصلاة، وذلك رغم أن التسبيح لا يزيد على كلمتين اثنتين، هذا في الوقت الذي أذن الشارع للمرأة أن تحدث الرجال بالمعروف وإن طال الحديث، أي أن الرجال في غير الصلاة يسمعون صوتها دون حرج⁽³⁾؛ لكنها منعت من التسبيح لأنها مأمورة بخفض صوتها في الصلاة مطلقاً⁽⁴⁾.

فأدب المخاطبة في غير الصلاة هو الرصانة والجد في القول، وليس منع جنس الصوت من أن يسمعه الرجال، لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾ [الأحزاب: 32]، فالمنع هو في اللين من القول وليس في مطلق القول، أي منع ترخيم الصوت وتنغيمه وتليينه لما فيه من إثارة الفتنة؛ إذ ورد في السنة الشريفة وقائع كثيرة كان النساء يحدثن الرجال في جميع أمور الحياة بالمعروف⁽⁵⁾.

وأيضاً استدل المانعون بقوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ [الأحزاب: 33]؛ لأن عملها في القضاء يتطلب البروز في مباشرة الأمر مما هو عليهن محظور حيث أمرن بالقرار في البيوت، كما أن ذلك يستلزم الاختلاط الذي منعه الشريعة.

وأجيب بأن هذه الآية مع الآيات السابقة واللاحقة موجهة لنساء النبي ﷺ، والذي يؤكد أيضاً أن أمر القرار في البيوت خاص بنساء النبي ﷺ أن عمر بن الخطاب ظل يمنعهن من الخروج للحج، ولم يأذن لهن إلا في آخر حجة حجها، قال الحافظ ابن حجر: قوله تعالى ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ ،

(1) ابن حجر، فتح الباري، ج3، ص77.

(2) أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، المبسوط (بيروت: دار المعرفة، د.ط، 1978م)، ج1، ص184.

(3) أبو شقة، تحرير المرأة، ج4، ص264.

(4) ابن حجر، فتح الباري، ج3، ص319.

(5) وزارة الأوقاف، الموسوعة الفقهية، ج4، ص90.

فإنه أمر حقيقي خوطب به أزواج النبي ﷺ.

ويقول: وفهمت عائشة ومن وافقها من هذا النوع الترغيب في الحج - أي قوله ﷺ: «لكن أحسن الجهاد وأجمله الحج» - بإباحة تكرير الحج وخص به عموم قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ ، وكأن عمر كان متوقفاً في ذلك، ثم ظهر له قوة دليلها فأذن لهن في آخر خلافته⁽¹⁾، وقد كانت أم سلمة رضي الله عنها تقول: "لا يحركني ظهر بعير حتى ألقى النبي ﷺ"⁽²⁾.

وعامة المسلمات على عهد النبي ﷺ فهمن هذا المعنى من الآية الكريمة، وطبقن هذا الفهم؛ إذ علمن أن القرار في البيت والحجاب كانا من خصوصيات نساء النبي ﷺ.

ولم يمنعهن ذلك من الخروج للمشاركة في الحياة الاجتماعية، وقد وردت مئات النصوص في صحيح البخاري ومسلم وهي تؤكد مشاركة المرأة في مجالات الحياة بخصوص الرجال⁽³⁾ ضمن آداب الإسلام وضوابطه.

واستدل المانعون أيضاً بالحديث الآتي:

قال رسول الله ﷺ لابنته فاطمة رضي الله عنها: «أي شيء خير للمرأة؟ قالت: ألا ترى رجلاً ولا يراها رجل، فضمها إليه وقال: "ذرية بعضها من بعض» .

ويرد على ذلك بأن الحديث ضعيف. قال عنه الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد: رواه البزار وفيه من لم أعرفه⁽⁴⁾، وقال عنه الحافظ العراقي: "رواه البزار والدارقطني في الأفراد من حديث علي بسند ضعيف، هذا من حيث السند؛ وأما من حيث المتن فهو مخالف مخالف صريحة للنهج الذي سارت عليه الصحابيات على عهد رسول ﷺ، فقد شاركن في الحياة الاجتماعية ولقين الرجال في مناسبات كثيرة جداً. ويبلغ ما ورد منها في صحيح البخاري ومسلم فقط نحو ثلاثمائة واقعة، وورد في كتاب الله في لقاء موسى عليه السلام بالمرأتين وسقيه الأغنام لهما، وفي

(1) ابن حجر، فتح الباري، ج4، ص446.

(2) المصدر السابق، ج8، ص18.

(3) أبو شقة، تحرير المرأة، ج1، ص36.

(4) نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط،

1967م) ج4، ص255/ ج9، ص202.

لقاء سليمان عليه السلام مع ملكة سبأ يدعوها إلى التوحيد⁽¹⁾.

وقد أباح الشارع لها الحضور مع الرجال لإجراء المعاملات المالية كالبيع والشراء وغيرها، والغالب أن هذه المعاملات تجرى خارج البيت، ولم يقل أحد من الفقهاء إنها ممنوعة من ذلك، علماً أن إجراء هذه المعاملات يستلزم عادة اختلاطها مع الرجال للمساومة ورؤية محل العقد، وكذلك تحمل المرأة للشهادة يستلزم حضورها ما تشهد عليه من معاملة، وقد تكون بين رجلين أو أكثر فيجوز لها هذا الحضور وما يقتضيه من اجتماعها بأطراف المعاملة من الرجال⁽²⁾.

يقول النووي -وهو من أعلام الشافعية-: ويجوز لكل واحد منهما (أي الرجل والمرأة) أن ينظر إلى وجه الآخر عند المعاملة، لأنه يحتاج إليه للمطالبة بحقوق العقد والرجوع بالعهد، ويجوز ذلك عند الشهادة للحاجة لمعرفةا في التحمل والأداء⁽³⁾.

ثم لحاجة البشر إلى أن يعرف بعضهم بعضاً فيما لا يحصى من صور التعامل، ولا يقتصر الأمر على البيع والإجارة والشهادة؛ ولأن الحاجة تدعو إلى إبراز الوجه للبيع والشراء، وإلى إبراز الكف للأخذ والعطاء، فلم يجعل ذلك عورة⁽⁴⁾.
ومن صور حضور المرأة الذي ذكره الشارع وأجازه: الحضور للقيام بأعمال الحسبة، وهذا يستلزم مخالطتها لأهل السوق من الرجال الأجانب.

الدليل السادس:

واستدل المانعون بأن القضاء يحتاج إلى الفطنة وصواب الرأي وكمال العقل، والمرأة ناقصة العقل قليلة الرأي، وقد نبه الله على ضلالهن ونسيانهن⁽⁵⁾ بقوله تعالى: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَهُمَا فَتُكْرِ إِحْدَهُمَا لِأُخْرَى﴾ ، ونقصان النساء عقلاً ودينياً ورد صحيحاً في السنة النبوية؛ إذ إن نقص عقلها مبني على نقص شهادتها، ونقص الشهادة معناه نقص ولايتها في القضاء، لذلك منعت منه، فعن أبي سعيد الخدري

(1) أبو شقة، تحرير المرأة، ج 1، ص 36.

(2) زيدان، المفصل في أحكام المرأة، ج 3، ص 427.

(3) النووي، المجموع، ج 16، ص 133.

(4) المصدر السابق، ج 3، ص 167.

(5) البدوي، نظام القضاء الإسلامي، ص 211.

ﷺ قال: خرج رسول الله ﷺ في أضحى أو فطر إلى المصلى فمر على النساء، فقال: «يا معشر النساء... ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن» قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: «أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟» قلن بلى. قال: «فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم؟»، قلن: بلى. قال: «فذلك من نقصان دينها»⁽¹⁾.

والجواب على هذا الاستدلال هو أن نعلم أولاً ما معنى نقصان عقلها؟ وهل يستتبع ذلك نقصان ولايتها في القضاء؟

أما دلالة قوله ﷺ: «ناقصات عقل» فليس معنى نقص عقل المرأة هو النقص في جميع قدراتها العقلية، وليس هو ذلك النقص الذي يبدأ بالسفه ويتتهي بالجنون والذي هو من عوارض الأهلية؛ إذ إن المرأة مخاطبة بالتكليف الشرعي كالرجل. فالنقص ليس نقص الأهلية، وليس هو النقص العقلي بالمعنى الذي يورده علم النفس والتحليل النفسي؛ إذ لا علاقة له بموضوعنا، فهذا الاصطلاح النفسي عندهم يضع الفرد دون المتوسط في قدراته العقلية خلال فترة النمو العقلي، وترتبط دائماً بالقصور وبنقص القدرة على التكيف الذي يشير إلى عجز الفرد عن تحقيق المستوى في النضج والتعلم والتوافق الاجتماعي. إذاً، فإن هذا النقص ليس خدشاً في قواها وقدرتها على تحمل مسؤولياتها الأساسية، وقد أناط بها الشارع مسؤوليات كثيرة، من هذه المسؤوليات ما تختص به، وهو حضانة الأطفال، وهذه ما كان الله ليسندها إلا إلى إنسان سوي، وما كان لنا نحن الرجال أن نأمن على أبنائنا وبناتها في حجر إنسان عاجز ناقص العقل والدين.

وهناك مسؤوليات تشارك فيها المرأة الرجل كالمسئولية الجنائية، وتحمل العقوبات الجزائية في الدنيا، والمسئولية المدنية، وحق التصرف في الأموال، وعقد العقود، والولاية على القصر، ومسئولية رواية السنة المبينة للكتاب⁽²⁾.

فليس نقص عقلها إذاً هو نقص الذكاء والفهم والتدبير والكفاية، وإلا لوجب الحجر على النساء في التصرف في أموالهن إلا بإذن الولي أو الزوج، وهذا مناقض

(1) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الحيض، باب ترك الحائض الصوم، رقم الحديث 298، ج1، ص116.

(2) أبو شقة، تحرير المرأة، ج1، ص276.

للحرية التي أعطاها الفقه الإسلامي للمرأة في أموالها تتصرف فيها بحرية تامة. فهذا الحديث ليس طعنًا في ذكاء المرأة وقدرتها على التفكير - كما يحلو لبعض الذين يريدون مهاجمة الإسلام، ويصمونونه بأنه ظلم المرأة وطعن في عقلها وتفكيرها- وإلا فكيف أمرنا أن نأخذ نصف ديننا عن امرأة؟! وأيضاً فإن السيدة عائشة هي التي استدركت بعقلها على الصحابة فحفظت عن رسول الله ﷺ ما نسيه بعضهم، كما جمع ذلك بدر الدين الزركشي في كتابه الإجابة لإيراد ما استدرسته عائشة على الصحابة، حيث أورد فيه استدراكها على ثلاثة وعشرين من أعلام الصحابة، مثل: عمر، وعلي، وابن عباس، وبلغ عدد استدراكاتها تلك تسعة وخمسين⁽¹⁾. كما شهد مجال رواية الحديث العديد من المحدّثات سواء أكن صحابيات أم تابعيات⁽²⁾. وهذه أم سلمة أم المؤمنين كان لها تأثير كبير في حسم مشكلة كبيرة حدثت في صلح الحديبية⁽³⁾، فقد قدمت المشورة لحل أزمة عصيان عام، فالرسول ﷺ أخذ برأي امرأة في أشق الأمور وأشدّها، مما يدل على رجاحة العقل وحسن التصرف، وحين جمع القرآن الكريم في مصحف واحد وضع أول مصحف في العالم أمانة عند امرأة هي حفصة بنت عمر، فكيف إذاً يضعون هذه الأمانة العظيمة عند ناقصة عقل من دون كل الرجال؟

وأول من آمن بالرسول ﷺ امرأة هي السيدة العظيمة خديجة رضي الله عنها، ما الذي دفعها للإيمان، نقص عقلها أم رجاحة عقلها؟ لقد ثبتت قلب الرسول ﷺ بكلمات تشير إلى كمال عقلها واستدلالتها على صدق ما رأى بقرائن الحال. وكثير

(1) محمد بن عبد الله الزركشي، الإجابة لإيراد ما استدرسته عائشة على الصحابة، تحقيق: سعيد الأفغاني (بيروت: المكتب الإسلامي، ط1، 1358هـ/1939م)، ص 31.

(2) قال الحافظ الذهبي: لم يؤثر عن امرأة أنها كذبت في حديث: انظر: مقدمة الميزان للحافظ الذهبي، تحقيق: أبي الفضل إبراهيم. وقال الشوكاني: لم ينقل عن أحد من العلماء بأنه رد خبر امرأة لكونها امرأة، فكم من سنة قد تلتقتها الأمة بالقبول من امرأة واحدة من الصحابة، وهذا لا ينكره من له أدنى نصيب من علم السنة. انظر، الشوكاني، نيل الأوطار، ج8، ص22.

(3) فقد أمرهم النبي ﷺ أن يذبحوا الهدى ويحلوا إحرامهم، ولكن لم يفعل ذلك أحد منهم، فأشارت أم سلمة عليه: يا نبي الله، اخرج ولا تكلم أحداً منهم، وانحر هديك، واحلق رأسك، ففعل رسول الله ﷺ فقام المسلمون فنحروا وحلقوا. انظر، البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد، رقم الحديث 2581، ج2، ص974.

من النساء قد سبقن أزواجهن إلى الإسلام⁽¹⁾ مما يدل على صواب رأيهن. وصيغة التكريم التي أوردها القرآن الكريم عند حديثه عن ملكة سبأ التي كان يقف أمامها أشد الرجال طالبين حكمتها وأوامرها ﴿قَالُوا نَحْنُ أَوْلُوا قُوَّةً وَأَوْلُوا بِأَسْ شَدِيدِ الْأَمْرِ إِلَيْكَ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾ [النمل: 33]⁽²⁾.

ونخلص من ذلك كله إلى أن نقص عقلها قد بيته الحديث الشريف؛ إذ ورد النص في موضوع شهادتها فقط، فمعنى نقص عقلها هو نقص شهادتها في أمور بينها الشارع، مع أن روايتها للسنة قد انعقد الإجماع على قبولها، وأن كلا من الشهادة والرواية هو نقل الواقع وبيانه والإخبار عنه؛ لكن الشهادة تبنى على اليقين لا على الظن. وقد ورد في الحديث: «إذا رأيت مثل الشمس فاشهد وإلا فدع»⁽³⁾؛ أما الأحكام الشرعية وروايتها فيكفي فيها غلبة الظن، ولا يشترط فيها اليقين، بخلاف الشهادة؛ أما القضاء: فهو بيان الحكم الشرعي للواقعة، والإخبار عنه، والإلزام به، فهو يشبه الإفتاء الذي انعقد الإجماع على جوازه للمرأة.

قد يقول بعضهم: إن تلك الأمثلة التي أوردتها للاستدلال على ذكاء المرأة وفهمها وبيان أن نقص عقلها ليس معناه ما فهمه بعض الناس من الطعن في قدراتها العقلية، تلك الأمثلة إنما هي للقلة من النساء فقط اللاتي وهبهن الله قدرات عالية في الفهم والذكاء، وليس ذلك لعامة الناس، ولا يمنع أن يكون أولئك القلة من النسوة أفضل من كثير من الرجال.

يقول ابن تيمية رحمه الله: "فضل الجنس لا يستلزم فضل الشخص، فرب حبشي أفضل عند الله من جمهور قريش.. فهذا الأصل يوجب أن يكون جنس الحاضرة أفضل من جنس البادية وإن كان بعض أعيان البادية أفضل من أكثر الحاضرة"⁽⁴⁾. فالأمثلة السابقة هي للقلة من النساء وليس لعمومهن.

(1) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت)، ج 8، ص 323.
 (2) انظر، حامد سليمان، ألغام في طريق الصحوة الإسلامية (القاهرة: الزهراء للنشر، د.ط، 1990م)، ص 351.

(3) محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1411هـ/1990م)، كتاب الأحكام، رقم الحديث 7045، ج 4، ص 110.

(4) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم (القاهرة: دار الحديث، د.ط، 1984م)، ص 147 - 164.

ونقول هذا صحيح، وهو يؤيد ما ذهبنا إليه، وكذلك تولي وظيفة القضاء هو أيضاً للقلة من النساء التي يملكن تلك الأهلية والكفاية ويصلحن لتحمل المسؤولية، وليس ذلك لعامة النساء؛ إذ إننا نجد في الواقع العملي أن عدد النساء اللاتي يمكنهن تحمل أعباء القضاء ولهن القدرة على الفصل في الخصومات والمنازعات بين الناس قليل، مع ملاحظة أن هذه القلة المحتملة لا تمثل بحال مؤشراً على ضعفهن وعجزهن، كما أنه ليس عموم الرجال يصلحون للقضاء بل القلة المتميزة منهم، فالقلة هم الذين يتولون القضاء سواء من النساء أم الرجال.

ويبقى أن أشير إلى ما احتج به المانعون من أن المرأة "قليلة الرأي"، والقضاء يحتاج إلى "صواب الرأي وكمال العقل"⁽¹⁾.

والذي يبدو لي أن ضعف رأي المرأة وقلة صوابها كما يرى ابن قدامة والماوردي وابن العربي وغيرهم؛ إنما هو تعبير عن واقع المرأة المسلمة آنذاك نتيجة ضغوط البيئة والعوامل الاجتماعية والنفسية التي أحاطت بها وعزلتها عن الحياة وحصرتها بين الجدران، كل ذلك أدى إلى أن تفقد المرأة صواب رأيها، فحكمهم هذا هو فرع عن تصورهم لواقع المرأة آنذاك، وأيضاً نتيجة استفراغ الطاقة في الحمل والولادة والإرضاع والحضانة فلا يبقى وقت وطاقة لإكمال التعليم، ولذلك فلا غرابة أن يقول قتادة: ما تكلمت امرأة ولها حجة إلا جعلتها على نفسها. أو يقول ابن كثير: المرأة ناقصة.. وإذا خاصمت فلا عبارة لها⁽²⁾ بل هي عاجزة عيية، فهذه الآراء جاءت مطابقة لغالب الأحوال وأعمها آنذاك في عالم المرأة.

والصواب عند المرأة يمكن زيادة احتمالاته بالتربية والتوجيه والاكتماب كما هو الشأن مع الرجال، فينبغي العمل على رفع قدراتها، وصقل استعدادها، وعندها تزداد وعياً ونضوجاً وصواباً، فالاهتمام بتعليمها واكتسابها العلوم والمعارف يزيد من مساحة الصواب عندها كما يزيد ذلك من مساحة الصواب عند الرجل. فكمال

(1) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 39؛ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 65؛ ابن العربي، أحكام القرآن، ج 1، ص 416؛ عليان، السلطة القضائية في الإسلام، ص 119؛ أبو طالب، التنظيم القضائي، ص 77.

(2) نقلاً عن: عبد الحميد عيسى أبو غازي، أحلى ما قيل في المرأة (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، د.ط، د.ت)، ص 52.

عقل الرجل ليس معناه أنه على صواب دائماً، فكثيراً ما يخطئ الرجال كما تخطئ النساء، فكم من رجل أخطأ وكم من امرأة أصابت، ألم يقل سيدنا عمر لتلك المرأة التي راجعته في مهر النساء وهو فوق المنبر: أصابت امرأة وأخطأ عمر، فالقضاء يحتاج إلى درجة من العلم والاجتهاد، والعلم بالقوانين هو أول مؤهلات القاضي، وتلك الدرجة يمكن أن يحصل عليها الرجل الكفوء كما تحصل عليها المرأة الكفوئة اليوم من معاهد إعداد القضاة المنتشرة في أغلب دول العالم التي تضم الرجال والنساء، يبقى أن على القاضي أن يبذل جهده ووسعه لمعرفة الحق، وعمله هو أن يطبق النصوص الشرعية على الواقع، وبعد ذلك إن أصاب القاضي -رجلاً كان أو امرأة- فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد.

ومما لا جدال فيه أن ثمة أموراً في التشريع، وخاصة ما يتعلق بالمرأة نفسها وبالأسرة وعلاقتها، ربما يكون رأي المرأة فيها أصوب من الرجل وأنفذ بصراً في بعض الأحوال، فالمرأة هي التي أشارت على عمر بن الخطاب في تحديد المهور بحد أقصى⁽¹⁾، وفي مسألة مدة غياب الزوج إذا خرج في الغزو⁽²⁾، وفي فرض العطاء للمولود فور ولادته وليس بعد فطامه⁽³⁾.

وهنا نعود إلى ما ذكرناه في بداية هذا الاستدلال: هل في الشهادة معنى الولاية؟ ويستتبع ذلك إجراء القياس، قياس نقص ولاية المرأة في القضاء على نقص شهادتها، فمن كانت شهادتها ناقصة فكيف يكون لها الولاية الكاملة على الرجل؟! وهذه المسألة تحتاج إلى توضيح، هل الشهادة نوع "ولاية" أو نوع "إخبار" وهل هناك جهة جامعة بين شهادتها وقضائها؟

يقول ابن الشحنة: الجهة الجامعة بين شهادة المرأة وقضائها كون كل واحد

(1) أبو بكر بن همام عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1403هـ)، باب غلاء الصداق، حديث رقم 10420، ج6، ص180؛ عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، المصنف، تحقيق: محمد عوامة (الهند: الدار السلفية، د.ط، د.ت)، باب ما قالوا في مهر النساء واختلافهم في ذلك، رقم الحديث 16628، ج4، ص187.

(2) عبد الرزاق، المصنف، باب حق المرأة على زوجها، رقم الحديث، 12594، ج7، ص152؛ ابن قدامة، المغني، ج7، ص31.

(3) عبد الرزاق، المصنف، باب الصلاة على الصغير، رقم الحديث 6606، ج3، ص532.

منهما تنفيذاً للقول على الغير⁽¹⁾، ويقول السمناني: فقبول قولها في الشهادة فيها معنى الولاية⁽²⁾.

والسبب فيما ذهبوا إليه من أن الشهادة فيها معنى الولاية لما فيها من الإلزام بالحكم؛ لأن الشهادة عندهم متى وقعت صحيحة واستوفت شرائطها الشرعية تقبل ويبني عليه الحكم الملزم الواجب النفاذ على المحكوم عليه شاء أم أبى⁽³⁾. ولكي نوضح الأمر علينا أن نبيّن معنى كل من الولاية والشهادة.

فالولاية شرعاً هي: إمضاء القول وتنفيذه على الغير⁽⁴⁾. وهي تكون ولاية خاصة إن كان إمضاء القول على محصورين معينين، وتكون ولاية عامة إن كان إمضاء القول على غير محصورين، أي أنها حسب المصطلحات الوضعية الحديثة، هي: صلاحية إصدار قرار ينشئ مركزاً قانونياً للغير أو يعدلها أو يلغيه، والمركز القانوني هو مجموع حقوق والتزامات.

أما الشهادة: فهي البيان، وسميت الشهادة بالبينّة لأنها تبين الحق من الباطل⁽⁵⁾. وهي شرعاً: إخبار بحق للغير على آخر سواء حق الله، أو حق العباد ناشئ عن يقين لا عن حسابان.⁽⁶⁾ فالشاهد ناقل، فهو ينقل إلى حيز الدعوى واقعة جدية

(1) إبراهيم بن أبي اليمن بن الشحنة، لسان الحكام في معرفة الأحكام (القاهرة: مصطفى الحلبي، ط 2، 1973م)، ص 244؛ المرغيناني، الهداية، ج 3، ص 107؛ شيخي زاده، مجمع الأنهر، ج 2، ص 168.

(2) مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون (حلب: المكتبة العربية، د.ط، 1962م)، ص 39؛ السمناني، روضة القضاة وطريق النجاة، ج 1، ص 53.

(3) موسوعة الفقه الإسلامي (القاهرة: دار الكتاب المصري، د.ط، د.ت) ج 12، ص 363.

(4) وزارة الأوقاف، الموسوعة الفقهية، ج 7، ص 300، أو هي "قدرة الشخص على مباشرة التصرفات القانونية لحساب شخص آخر ربما تنتج آثارها في حق هذا الأخير، فقد تكون هذه الولاية ولاية على النفس وقد تكون ولاية على المال". عبد الوهاب خلاف، أحكام أحوال الشخصية (الكويت: دار القلم، د.ط، 1990م)، ص 58؛ بدران أبو العينين، الفقه المقارن للأحوال الشخصية (بيروت: دار النهضة العربية، د.ط، 1967م)، ج 1، ص 135.

(5) السرخسي، المبسوط، ج 16، ص 122؛ الدردير، الشرح الصغير، ج 2، ص 381.

(6) وقد أشار الحديث الشريف إلى ذلك في قوله: «إذا رأيت مثل الشمس فاشهد وإلا فعد»، وقد تقدم تخريجه.

بذلك، فهو شخص مكنته الظروف من رؤية الحادث أو إدراكه، وفرضت عليه تلك الظروف أن تكون شاهداً.

فالشهادة هي الإخبار، أو ذكر حادث حدث، وهو ليس الوقوع ولا الحدوث؛ ولكنه القول بذلك، وهو ليس إنشاء الأمر؛ ولكنه إثبات نشوء الأمر، فهي وسيلة من وسائل الإثبات. والإخبار بهذا الوضع ينشئ بذاته مركزاً قانونياً ولا يعدل منه ولا يلغيه، إنما يقوم به ثبوت أمر قد يفضي إلى إنشاء مركز أو تعديله أو إلغائه.

فالإخبار لا يثبت حقاً وحده وإنما يجب أن يؤيد بحكم متى ثبت به الحق، وهذا بخلاف الحكم القضائي فيكفي وحده لإثبات الحق دون حاجة إلى ما يقويه⁽¹⁾. فالشهادة مردها في الأخذ بها أو عدم التعويل عليها للقاضي، فهو الذي سيحكم بموجبها أو يردّها، وهو الذي يزن الشهادة ويراقبها؛ لأن الشهادة سوء أكانت من الرجل أم من المرأة تتأثر بعوامل نفسية لا حصر لها، منها المصلحة والعاطفة والخوف والإيحاء، أو بعوامل حسية كالنظر أو السمع أو الزمان أو المكان، ولذلك لا يكفي أن يتعلم القاضي قوانين المرافعات والتحقيقات بل عليه أن يعلم كيف يزن شهادة الشهود. فالقاضي إذاً له ولاية على الشاهد وليس العكس، ومع كون الشهادة من قبيل الإخبار؛ إلا أنها قديماً كانت أقوى أدلة الثبوت الشرعية التي يعترف بها أمام القضاء، ولذلك سميت البينة بحسبانها دليل الثبوت الغالب لا يقوى عليها إلا الإقرار على النفس، أو اليمين في بعض الأقوال أحياناً.

وقد قرر الفقهاء أن دليل ثبوت الحق هو ما عليه المعول في معرفة هذا الحق وترتيب آثار قيامه، ولما لم تكن الكتابة منتشرة، وكانت المعرفة بها محدودة، والحصول على وسائلها من أدوات وأوراق ليس متيسراً والأمية غالبية، والترحال كثير، وحفظ الأوراق لا يجري مجرى العادة، ولا تتوافر وسائل ضبطه، إذا كان كل ذلك، كانت الشهادة هي أقوى وسائل إثبات الحقوق، وكانت هي تقريباً ما عليه المعول في الاعتراف بقيام الحق أو الاعتراف بحدوث النازلة التي تستوجب ترتيب الأثر الشرعي، سواء في مواد المعاملات أم مواد الحدود وغيرها. ولذا نالت الشهادة اهتمام الفقهاء لما لها من حسم في ترتيب آثار شرعية على القضية فجهدوا في تفصيل أحكامها ببيان شروطها.

(1) البدوي، نظام القضاء الإسلامي، ص 8.

ومن هنا قال الفقهاء: إن الشهادة ولاية، يريدون بذلك القول: إن من شهد فكأنما رتب بذاته الأثر المقرر على ثبوت المشهود به، أي من شهد كمن قرر وكمن قضى، ويغون بذلك التوصية بوجوب التشدد وبذل أقصى الجهد في تحقيق شروط الشهادة، لما لثبوتها من أثر الترتيب المباشر للحكم، يغون إقران الشهادة بالولاية من حيث التشديد في الاستيثاق من عدالتها. وشبيه بذلك ما نعرفه اليوم بالعقد المسجل؛ إذ له من الحسن في ترتيب الحقوق ما وصل ببعض التشريعات إلى اعتباره ركن نشوء للحق، وشبيه به أيضاً ما يسمى اليوم في لغة القانون التجاري باندماج الحق في الصك، أي أن الحق اندمج في وسيلة إثباته، كـ: "الشيك"، أو "السهم" أحياناً.

إن القول بأن الشهادة ولاية هو محض تصور فقهي اجتهادي، وليس حكماً من أحكام التشريع المنزل، وهو تصور يفيد أهمية الشهادة في ترتيب آثار الأحكام عليها دون أن يجردها من أصل وضعها الوظيفي وهو أنها إخبار ووسيلة ثبوت، وأهمية هذا التمييز تظهر حالياً في واقعنا الحالي؛ إذ انتشرت الكتابة تعلمياً وممارسة، وهي أثبت وأحفظ، فصارت وسيلة الإثبات الأقوى، وصار الدليل المستفاد منها أكد وأوثق، وتراجعت الشهادة، وفقدت مكائنها المتفردة في إثبات الحقوق والوقائع إلى أن صارت وسيلة إثبات ثانوية، ومن ثم يزيلها وصف الولاية الذي كان مبنياً لا على طبيعتها، ولكن على أهميتها، وكان مستمداً لا من حقيقة كنهها ولكن من تفردها في الدلالة والثبوت. يضاف إلى ذلك أنه ظهرت أدلة وأدوات ثبوت جديدة، مثل المعاينة والخبرات الفنية لأهل التخصص في كل ميدان، ونتائج المعامل الكيماوية، وهذه كلها إن أدخلها فقهاء الشريعة المحدثون في المعنى الواسع للشهادة، فهي من جانب آخر أخص من الدلالة المستفادة من الشهادة قديماً، وقد تكاثرت هذه الوسائل في الثبوت وتنوعت بحيث لم يعد أي منها وحده مما يلزم القاضي ويرتب بذاته نزول الأحكام، أي أنها تكاثرت وتنوعت بحيث لم يعد لأي منها وحده من الأهمية ما يبوءه جدارة الاتصاف بأنه ولاية؛ إلا أن يكون الإقرار على النفس أو حكم القاضي بالثبوت، وبناء على ذلك نخلص إلى القول بأنه لا يصح قياس نقص الولاية على نقص الشهادة، لأنه لا يقوم به هذا القياس قديماً، ولأن الولاية ليست من طبيعة الشهادة ولا يقوم بها هذا القياس الآن من باب

أولى⁽¹⁾. ونخلص من ذلك كله إلى أن نقص الشهادة لا يستوجب نقص القضاء، وأن نقص عقلها ورد فيه النص في موضوع الشهادة فقط ولا يقاس غيره عليه كما ذكرنا.

الدليل السابع:

واستدلوا⁽²⁾ بما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «أخروهن من حيث أخرهن الله»⁽³⁾. فدل ذلك على تقديم الرجال عليهن، وعلى وجوب تأخير النساء عن منصب القضاء؛ لأن الله قد أخرهن. يقول الماوردي: "فأما المرأة فلا يجوز تقليدها -يعني القضاء- لقول الرسول ﷺ: «أخروهن من حيث أخرهن الله»⁽⁴⁾. ويرد على ذلك بأن هذا الحديث لا علاقة له بتولي المرأة للقضاء، فهذا الحديث أمر بكيفية ترتيب صفوف الرجال والنساء في صلاة الجماعة خلف الإمام، فقديماً وفي معابد بني إسرائيل كان النساء يصلين مختلطات بالرجال، وكذلك المسلمون في البداية كانوا يصنعون ذلك، فهى النبي ﷺ عن ذلك، وطلب تقدم صفوف الرجال وتأخر صفوف النساء.

(1) هبة رؤوف عزت، المرأة والعمل السياسي (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1995م)، ص 20، وما بعدها.

(2) فاروق عبد العليم مرسي، القضاء في الشريعة الإسلامية (جدة: 1985م) عالم المعرفة، ص 149.

(3) الماوردي، أدب القاضي، ج1، ص625؛ عبد الله بن يوسف الزيلعي، نصب الراية، تحقيق: محمد عوامة (بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر، ط1، 1997م)، ج2، ص36؛ إسماعيل بن محمد العجلوني، كشف الخفاء (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، ج2، ص69.

(4) قال الزركشي: عزوه للصحيحين غلط، وقال السخاوي: كذا من عزاه لدلائل النبوة للبيهقي مرفوعاً؛ ولكنه في مصنف عبد الرزاق ومن طريقه الطبراني من قول ابن مسعود في حديث أوله: ((كان في بني إسرائيل الرجل والمرأة يصلون جميعاً))، انظر: محمد بن عبد الرحمن السخاوي، المقاصد الحسنة (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت)، ص 28، وهذا الحديث وإن لم يصح مرفوعاً إلا أن معناه في خصوص صفوف الصلاة قد جاءت به الأحاديث الصحيحة التي ثبتت عن رسول الله ﷺ أنه كان يجعل ترتيب صفوف الصلاة: الرجال ثم الصبيان ثم النساء. انظر، الشوكاني، نيل الأوطار، ج2، ص224.

وحديث آخر رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه: «إن خير الصفوف صفوف الرجال المقدم وشرها المؤخر، وخير صفوف النساء المؤخر وشرها المقدم، يا معشر النساء إذا سجد الرجال فاغضضن أبصاركن، لا ترين عورات الرجال من ضيق الأزر»⁽¹⁾.
فأين من ذلك أهلية المرأة للقضاء، وما علاقة هذا الحديث بتوليها الفصل بين الناس في المنازعات إذا هي حصلت شروط العدل، وتوافرت عندها المقدرة والكفاية في فصل الخصومات⁽²⁾.

الدليل الثامن:

استدل المانعون "بأن هناك فروقاً فيزيولوجية وتشريحية ونفسية وعقلية بين الرجل والمرأة"⁽³⁾، وأن المرأة بصفة عامة لديها جوانب العاطفة أقوى منها لدى الرجل، فهي تساق وراء العاطفة؛ إذ تتميز بسرعة التأثر العاطفي، ثم أنها تتعرض للأمور الطبيعية التي تخص النساء من حيض وحمل وولادة وإرضاع، كل ذلك يؤثر في قدرتها على فهم حجج المتخاصمين وتكوين الحكم الكامل، مما يعرض حقوق المتخاصمين للضياع، ويفقدها أهلية القضاء.

والذي يبدو لي أن ما لا يحسمه النقاش النظري يحسمه الواقع العملي، فالواقع التطبيقي لقضاء المرأة اليوم في العالم ينقض جميع هذه الدعاوى، فلو أن المرأة القاضية فعلاً تعرض حقوق المتخاصمين إلى الضياع وتعجز عن فهم حجج المتخاصمين لمنعت من القضاء ولا اتخذت مختلف حكومات العالم المتقدم -وهي أحرص الناس على حقوق مواطنيها- التدابير لمنعها من تولي هذا الأمر، وليس مقصودنا هنا أن نحتكم إلى أعراف غير المسلمين، بل للاستئناس بالواقع المشاهد المحسوس الذي لا يمكن إنكاره، فدول العالم أثبتت الكفاية والمقدرة والنجاح في هذا المجال. وحتى تلك الفروق الفيزيولوجية بين الرجل والمرأة؛ فإنها لا تقف مانعاً ولا تصل إلى تلك الدرجة التي تعيق المرأة عن مزاوله عملها في القضاء،

(1) أبو الحسين مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح (بيروت: دار الجيل، د.ط، د.ت)، باب تسوية الصفوف، رقم الحديث 1013، ج2، ص32.

(2) انظر: محمد عمارة، الإسلام والمستقبل (القاهرة: دار الشروق، د.ط، 1984م)، ص 241-242.

(3) محمد علي البار، عمل المرأة في الميزان (جدة: الدار السعودية، د.ط، 1984م)، ص 16.

بدليل الواقع التطبيقي لعملها؛ وأما ما يعترئها من أمور طبيعية من حمل وولادة ورعاية للوليد وغيرها فيمكن أن يعالج بكفالة حق المرأة في إجازات إضافية تمنح لها بسبب طبيعتها الخاصة تلك.

ومنهم من يعترض على توليها القضاء بسبب ما يصيبها من "حيض"، وما يترتب على هذه الحالة بالذات من آثار نفسية، وتوتر شديد وشيء من الاكتئاب، ويتكرر كل شهر؛ إذ ربما يؤثر في سلامة أحكامها التي تصدرها. والذي يبدو لي: أن هذا التوتر النفسي عند المرأة، وحالة الاكتئاب التي تصيبها، إنما تحدث قبيل الحيض بحوالي ثلاثة أيام غالباً ثم تزول عنها تلك الحالة المرضية، وتبقى في سائر أيام شهرها بحالة طبيعية، وصحة نفسية سليمة، فهل يُعقل أن نضحى بسبعة وعشرين يوماً من شهرها -والتي هي بحالة طبيعية- من أجل ثلاثة أيام من مرضها وتوترها، والذي يمكن لها أن ترتاح في بيتها، أليس يمرض القاضي؟

ثم إنها بعد سن اليأس وانقطاع الحيض يزول عنها هذا التوتر، وأنداك يمكن الاستفادة من خبراتها الثرية -بصورة أفضل- ولسنوات طويلة بعيداً عن إشكاليات الحيض وغيره.

ولو قيل إن المرأة عاطفتها أقوى من عاطفة الرجل، وإن ظروف الرجل أفضل من ظروف المرأة في هذه المسألة، فيكون قضاؤه أفضل من قضائها فلا يقدر هذا في إباحة توليها هذا المنصب؛ لأنه يجوز في ولاية القضاء تقليد المفضل مع وجود الأفضل؛ "لأن زيادة الفضل مبالغة في الاختيار وليس شرطاً فيه"⁽¹⁾.

الدليل التاسع:

لو كانت المرأة تصلح للقضاء لثبت توليتها هذا المنصب في عصر رسول الله ﷺ أو عصر الخلفاء الراشدين؛ ولكن لم ينقل أن الرسول ﷺ ولاها القضاء أو ولاية بلد من البلاد، ولا ولاها أحد من الخلفاء الراشدين ذلك ولا من بعدهم، ولو جاز ذلك لما خلا منه الزمان غالباً⁽²⁾.

(1) وزارة الأوقاف، الموسوعة الفقهية، ج6، ص226.

(2) ابن قدامة، المغني، ج9، ص39؛ الباجي، المنتقى شرح موطأ مالك، ج5، ص182؛ عطوة، محاضرات في علم القضاء، ص62؛ عثمان، النظام القضائي في الفقه الإسلامي، ص100.

ويجاب على ذلك أن: "الترك ليس بحجة"⁽¹⁾، وليس دليلاً على التحريم، فلا يصح الاستدلال (بترك) الرسول ﷺ للفعل على تحريمه هكذا بإطلاق، وإنما لا بد من تقييد الترك بثبوت وجود المقتضي للفعل في زمنه قطعاً، ومن هنا لم يدخل أحد من علماء السلف في تعريف السنة تركه ﷺ لشيء، وإنما عرفوها بأنها: ما صدر عن رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو تقرير. ولأن عدم اشتراك المرأة في شؤون الدولة - خلا الإمامة العظمى لورود النص المانع من ذلك - مرده إلى طبيعة الحياة الاجتماعية في صدر الإسلام، ويدل على ذلك قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «كنا لا نعد النساء شيئاً فلما جاء الإسلام وذكرهن الله رأينا لهن بذلك حقاً من غير أن ندخلهن في شيء من أمورنا»⁽²⁾.

فلم يكن من الممكن نقل مثل هذا المجتمع من عدم اعتبار النساء بالمرأة إلى توليتهن، وهو ما راعاه التشريع في الأمور الخاصة بالعرف الاجتماعي ما لم يكن ماساً بالعقيدة، وتقول السيدة عائشة رضي الله عنها: «لو نزل أول شيء لا تشربوا الخمر لقالوا لا ندع الخمر أبداً، ولو نزل لا تزونا لقالوا لا ندع الزنى أبداً»⁽³⁾، فلم يكن العرف الاجتماعي بشأن المرأة أيسر على التغيير، لذا لم تتم تولية المرأة في العصر الأول⁽⁴⁾.

(1) انظر، حسن التفهم والدرك لمسألة الترك، عبد الله الصديق الغماري السياسي، رسالة ملحقة بكتابه: إتقان الصنعة في تحقيق معنى البدعة، نقلاً عن: عزت، المرأة والعمل السياسي، ص 136، ويقول الإمام ابن القيم في هذا الشأن: "السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يصنعه رسول الله ﷺ ولا نزل به وحي، فإن أردت بقولك: لا سياسية إلا ما وافق الشرع" أي لم يخالف ما ينطق به الشرع فصحيح، وإن أردت "لا سياسية إلا ما نطق به الشرع" فغلط وتغليط للصحابة، وهذا موقع مزلة أقدام ومضلة أفهام..". انظر، محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، د.ط، 1953م)، ص 16.

(2) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب اللباس، باب ما كان النبي ﷺ يتجاوز من اللباس والبسط، الحديث رقم 5505، ج5، ص 2197.

(3) المصدر السابق، كتاب فضائل القرآن، باب تأليف القرآن، الحديث رقم 4707، ج4، ص 1910.

(4) عزت، المرأة والعمل السياسي، 136.

فما يقال من أن السوابق التاريخية في العصور الإسلامية لم تعرف تولي المرأة للقضاء، وأن العادة قد جرت سابقاً على عدم توليتها، فهذا ليس بدليل شرعي على المنع، بل هذا مما يدخل في تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والحال، وهو من الأمور الاجتهادية التي لم تأت النصوص الصريحة بمنعها، بل هو متروك لاجتهاد المسلمين ضمن فهمهم للنصوص الظنية الدلالة أو الثبوت وحسب ظروفهم الزمانية والمكانية وأوضاعهم الاجتماعية.

وقد ذكرنا فيما سبق أن بعض المذاهب الإسلامية أجازت تولي المرأة القضاء في بعض الأمور، مع ذلك فإننا رأينا في تاريخ القضاء الإسلامي فصاماً كبيراً بين الواقع النظري والواقع العملي، مما يدل على قوة سلطان البيئة والعرف والعادة وغلبتها أحياناً على الحكم الشرعي.

فمن المعلوم أن الأحناف قد أجازوا تولي المرأة هذا المنصب في غير الحدود والقصاص، وقد ساد هذا المذهب في أغلب أقطار العالم الإسلامي قروناً طويلة وخاصة في عهد الحكم العثماني، وقد كان القضاة من الأحناف، ومع ذلك لم يولّوا امرأة قضاء.

ويبدو لي أن ذلك كان سببه العادات والتقاليد التي كانت مستحكمة وضاربة بجذورها في أعماق المجتمع في القرون الأخيرة، على الرغم من أن ذلك جائز في مذهبهم.

وأدت تلك التقاليد إلى ضمور شخصية المرأة وتراجع وعيها وتحجيم مشاركتها السياسية والاجتماعية وجعلها ضيقة الأفق هزيلة العقل، فقد كان حرمانها من المسجد بداية انسحابها من مسرح الحياة الاجتماعية، عبادة وعلماً وجهاداً، تلك التي كانت تمارسها في العهد النبوي، وكانت بداية مؤسفة مع ما فيها من مخالفة لقوله ﷺ: «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله»،⁽¹⁾ وآل الأمر بعد ذلك إلى أن تحبس وتعزل بين جدران البيت -في أغلب البيئات الإسلامية- سواء أكان بيت الأب أم بيت الزوج لا تخرج منها إلا إلى قبرها، مع أن هذا الحبس لم يرد في القرآن إلا

(1) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الجمعة، باب هل على من لم يشهد الجمعة، غسل الحديث رقم 858، ج1، ص305.

عقوبة لمن ترتكب الفاحشة من النساء علناً بشهادة أربعة شهود⁽¹⁾.
إنها سطوة الأعراف وسلطان التقاليد الذي كثيراً ما جر إلى الانحراف عن
الحكم الشرعي. وعليه فإن الباحث والمحقق في مثل هذه المسألة عليه أن يميز بين
حدود العادة ونصوص الشريعة ولا يخلط بينهما، فليس من المنطقي ربط النصوص
بالعادات.

وحتى مجلة الأحكام العدلية - وهي التي تعد التقنين المدني للدولة العثمانية
على مذهب الإمام أبي حنيفة، والتي وضعها نخبة من كبار العلماء - لم تشترط
الذكورة في تولي القضاء⁽²⁾، ومع ذلك فإن المرأة ظلت بعيدة كل البعد عن هذا
المنصب.

الدليل العاشر:

إذا كانت المرأة لا تصلح لإمامة الصلاة مع جواز إمامة الفاسق كان المنع من
القضاء الذي لا يصلح له الفاسق أولى⁽³⁾.

والذي يبدو لي: أن هناك فرقاً بين الإمامة والقضاء؛ إذ إن إمامة الصلاة من
العبادات، والعبادات لا يقاس غيرها عليها، وليس كل ما يمنع من الإمامة يمنع من
القضاء، فلو صح القياس هنا لجاز القول - على رأيهم - بجواز قضائها لجماعة
النساء قياساً على جواز إمامتها للنساء؛ إذ إن الجمهور أجازوا إمامة المرأة للنساء
استدلالاً بحديث أم ورقة: أن النبي ﷺ أذن لها أن تؤم نساء أهل دارها⁽⁴⁾.

فكما أن هذا القياس لا يصح عندهم، كذلك لا يصح قياس منع قضائها على
منع إمامتها. ثم إن القضاء يحتاج إلى درجة عالية من العلم للفصل في الخصومات،
وليست إمامة الصلاة كذلك.

(1) القرضاوي، شريعة الإسلام، ص 154.

(2) الباز، شرح المجلة، ص 1164.

(3) الماوردي، أدب القاضي، ج 1، ص 625؛ مرسى، القضاء في الشريعة الإسلامية، ص
150.

(4) وزارة الأوقاف، الموسوعة الفقهية، ج 6، ص 204؛ أبو داود، السنن (القاهرة: مصطفى الباي
الحلبي، ط 1، 1952م)، كتاب الصلاة، باب إمامة النساء، الحديث رقم 592، ج 1،
ص 139.

أدلة المجيزين لقضاء المرأة

الدليل الأول:

احتج المجيزون بأن المرأة مخاطبة بالأمر المعروف والنهي عن المنكر، ولقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُكِمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: 58]، وهذا متوجه بعمومه إلى الرجل والمرأة؛ إلا حيث جاء النص بالفرق بينهما فيستثنى حينئذ من العموم⁽¹⁾. وقد استثنت المرأة من الحكم في الإمامة العظمى وبقي العام على عمومه.

الدليل الثاني:

واستدل المجيزون لقضاء المرأة في كل القضايا - ومنهم الإمام الطبري وفقهاء مذهبه - بقياس على الفتيا⁽²⁾، فالمسلمون قد أجمعوا على جواز تولي المرأة لمنصب الإفتاء، فقاوسوا القضاء عليه، وحكموا بجواز تولي المرأة أنواع القضاء بجامع الإخبار بالحكم في كل منها، وبعبارة أخرى: إذا جاز للمرأة أن تكون مفتية جاز لها أن تكون قاضية⁽³⁾، باعتبار أن كلا من القضاء والإفتاء مظهر للحكم الشرعي.

يقول الإمام القرافي: "إن الفتوى والحكم كلاهما إخبار عن حكم الله تعالى"⁽⁴⁾. ويعترض على هذا الدليل بأن هناك فروقاً بين الإفتاء والقضاء، منها:

1- أن القضاء هو الحكم الراجع للنزاع الواقع بين الخصمين، فحكمه الإلزام، وليس كذلك الفتوى؛ إذ هي إخبار، يجوز للمستفتي أن يعمل بها، ويجوز له أن يترك العمل بها⁽⁵⁾.

(1) ابن حزم، المحلى، ج9، ص430؛ سالم البهنساوي، مكانة المرأة بين الإسلام والقوانين العالمية (الكويت: دار القلم، ط2، 1986م)، ص109.

(2) ابن قدامة، المغني، ج9، ص39؛ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص65؛ الحطاب، مواهب الجليل، ج6، ص88؛ ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص455؛ ابن حجر، فتح الباري، ج13، ص147.

(3) ابن قدامة، المغني، ج9، ص39.

(4) أحمد بن إدريس القرافي، الفروق (بيروت: دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت)، ج4، ص48.

(5) الدردير، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج4، ص157؛ القرافي، الفروق، ج4، ص48؛ البهوتي، كشف القناع، ج6، ص299.

2- يجوز للمفتي أن يفتي أباه وأمه وسائر من لا تقبل شهادتهم له، وليس كذلك القضاء⁽¹⁾.

3- القاضي لا يحكم إلا عند وجود الدعوى وطلب البيّنات بعد سماع كلام الخصوم وأعدار المدعى عليه.. إلى غير ذلك وليس كذلك المفتي⁽²⁾.

4- الإفتاء إنما يكون لإزالة الشبهة التي هي عند السائل، وأما القضاء فإنه يكون عن إقرار أو إنكار أو سكوت⁽³⁾.

والذي يبدو لي: أن هذه الفروق بين الإفتاء والقضاء هي فروق لا تقدح في صحة هذا القياس؛ لأن الذي لا خلاف فيه أن الإفتاء والقضاء كليهما مظهر للحكم الشرعي وأنهما إخبار بحكم الله في المسألة كما يقول القرافي، وهذا هو الجامع بينهما، وهو المراد، ولا يضر بعد ذلك إن كان أحدهما ملزماً والآخر غير ملزم، أو كانت بينهما فروق أخرى -كما ذكرنا- فإنها فروق غير مؤثرة في الحكم فليست في هذا موضوع النزاع، فالقادر على الفتيا قادر على القضاء.

الدليل الثالث:

واستدلوا بأن الهدف من القضاء هو: وقوع الحكم بالعدل بين المتقاضيين، وإيصال الحقوق لأصحابها، وبعبارة ابن رشد: من رأى حكم المرأة نافذاً في كل شيء قال: إن الأصل هو أن كل من يأتي منه الفصل بين الناس فحكمه جائز؛ إلا ما خصصه الإجماع من الإمامة الكبرى⁽⁴⁾.

فالمراة لو وليت القضاء فقضت بالحق، لماذا يبطل ذلك الحق، أليس الحق والعدل هو غاية القضاء؟ إنها عرفت الحق فقضت به، أليس من عرف الحق وقضى به هو في الجنة كما أخبرنا الرسول ﷺ⁽⁵⁾؟

لذلك فالذي يبدو لي: أن توافر القدرة والكفاية لإقامة العدل بين المتقاضيين هو

(1) البهوتي، كشف القناع، ج6، ص300.

(2) عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ط، د.ت)، ص 142؛ ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج5، ص360.

(3) القرافي، الفروق، ج4، ص48.

(4) ابن رشد، بداية المجتهد، ج2، ص493-494.

(5) أبو داود، السنن، كتاب الأقضية، باب في القاضي يخطئ، ج2، ص267.

محور الشروط التي يجب توافرها فيمن يلي منصب القضاء، فكل من امتلك المقدرة على الفصل في قضايا الناس مع ضمان وقوع الحكم بالعدل بين المتقاضين فحكمه جائز، هذا هو أصل عام وقاعدة كلية، والأنوثة ليست مانعة من إقامة العدل وإقرار الحق، وإعطاء كل ذي حق حقه، ورفع الظلم عن المظلوم، ولا يؤثر ذلك في فهمها للحجج وفصلها في الخصومات. ولذلك لا يجوز أن يقال بأن الأنوثة مظنة الإخلال؛ لأن الأنوثة تكون مظنة الإخلال إذا لم يكن لديها كفاية وقدرة على تولي هذا المنصب، ويصدق هذا الوصف أيضاً على الرجل إذا فقد الكفاية، فمناط الحكم إذن هو القدرة والكفاية والوصول إلى درجة معينة من العلم والاجتهاد⁽¹⁾.

الدليل الرابع:

واستدل المجيزون أيضاً بما ذكره ابن عبد البر أن الصحابية (سمراء بنت نهيك الأسدية) تولت الحسبة - وقضاء الحسبة فرع من فروع القضاء - في مكة أيام النبي ﷺ، وكان لها سوط تعنف به الغشاشين⁽²⁾، حيث أدركت رسول الله ﷺ وعمرت، فكانت تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتضرب الناس على ذلك، وقد اعترض بعضهم على أن تلك المرأة المذكورة أمرت بالمعروف ونهت عن المنكر متطوعة، ولم يولها أحد ذلك الأمر⁽³⁾.

والذي يبدو لي: أن القول بأنها كانت متطوعة ولم يولها أحد، هو تحكم من غير دليل؛ إذ كيف يقبل الرجال أن تضرب أبشارهم امرأة في السوق إذا لم يكن لها أمر بذلك من الحاكم.

الترجيح:

وفي نهاية هذا العرض لأدلة الفريقين ومناقشتها، يبدو لي القول بضعف أدلة المانعين لتولي المرأة منصب القضاء، ورجحان أدلة المجيزين، وذلك لما ذكرناه

(1) عبد الحميد، نظام القضاء في الإسلام، ص 36.

(2) يوسف بن عبد البر النمري، الاستيعاب في معرفة الأصحاب (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، د.ط، 1900م)، ج4، ص1863.

(3) حامد أبو طالب، التنظيم القضائي الإسلامي (القاهرة: مطبعة السعادة، ط1، 1982م)، ص

وفصلناه. ويبقى أن أقول: هذا جهد المقل، وهو ما ظهر لي من الصواب، وليس لإنسان العصمة إلا لصاحب الشريعة ﷺ، فمن رأى خطأ فيه فأرجو منه تقويمه، أو سقطة فأرجو بيانها، فكلنا ننشد الحق والصواب، وأسأل الله تعالى أن يأجرني مرتين على ما أصبت، ومرة واحدة على ما أخطأت.

وإني أرى أن هذا الموضوع يحتاج إلى دراسة أوسع وتأصيل أعمق، وخاصة في فقه الواقع، من ناحية إجراء دراسة ميدانية للمرأة القاضية، قد يتولاها غيري. وحسبي أن هذا البحث هو خطوة إلى الأمام في البحث العلمي.

خلاصة:

في النهاية أخصص أهم النتائج التي توصلت إليها:

1- وظيفة المرأة في الأسرة -من منظور الإسلام- هي المهمة الأساسية الأولى، فالأصل في وظيفة المرأة هو أمومتها وتربية أبنائها وحسن قيامها بواجباتها الزوجية؛ ولكن هذا لا يمنع تعلمها وعملها، لأن الرسول ﷺ أقر ذلك بل إن تعلمها فرض عليها، ويمكن في هذا العصر أن نعيد صور التطبيق بناء على المستجدات والظواهر الاجتماعية المستحدثة؛ حتى تستطيع المرأة المسلمة التكيف الصحيح مع المجتمع بشرط الالتزام بالجواهر والأصل والتمسك بالضوابط والآداب التي رسمها الشارع الحكيم لتنظيم مشاركة المرأة في الحياة الاجتماعية.

2- عدم وجود نصوص شرعية صريحة تمنع المرأة من تولي منصب القضاء، وإنما هو حكم اجتماعي فقهي، لذلك تباينت آراء الفقهاء فيه، وبناء على اختلافهم في الحكم الذي قاسوا عليه توليها القضاء.

3- في معرض بيان معنى قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾، رجحت أن المراد بالقوامة في الآية: قوامة الرجل في بيته وأسرته؛ أما ولاية بعض النساء على بعض الرجال خارج نطاق الأسرة، فلم يرد ما يمنعه عدا رئاسة الدولة لورود النص الصريح في ذلك، وقد بينت أن الأنوثة لا تصلح أن تكون علة لمنع المرأة من توليها القضاء؛ لأن كل من يأتي منه الفصل بين الناس ويحكم بالعدل -ضمن الضوابط الشرعية- فحكمه جائز.

4- دعوى الإجماع في حرمة قضاء المرأة مسألة فيه نظر؛ إذ إن فريقاً من الفقهاء أجازوا توليها القضاء، كالطبري، وابن حزم، وابن القاسم، والأحناف فيما

تجاوز شهادتها، ومجرد هذا الخلاف بشأنه يجعل الإجماع ظنياً.

5- في مسألة كشف المرأة وجهها وكفيها -والذي استدل به المانعون- فإن الراجح هو قول الجمهور بجواز ذلك، وما نادى به بعض الفقهاء من ستر الوجه إنما هو حكم اجتهادي فقهي روعي به مصلحة زمنية معينة، وليس هو الحكم الأصلي الوارد به النصوص. وحضور المرأة الجاد في مجالات الحياة بشخصها المحتشم ووجهها المكشوف جائز شرعاً، فلا ينبغي أن تعطل وظيفتها في تعمير الأرض بناء على قاعدة سد الذريعة.

6- صوت المرأة ليس بعورة ضمن أدب المخاطبة الذي بيّنه الشارع.

7- الراجح أن المراد من قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ نساء النبي ﷺ؛ لأن القرار في البيت والحجاب هما من خصوصيات أمهات المؤمنين.

8- جواز تحمل المرأة للشهادة، وإجرائها للمعاملات المالية وتوليها لأعمال الحسبة، دليل على جواز مشاركتها في مجالات الحياة بحضور الرجال ضمن آداب الإسلام وضوابطه، وقد وردت مئات النصوص في صحيح البخاري ومسلم تؤكد هذه المشاركة للمرأة.

9- المراد من "نقص عقل المرأة" نقص شهادتها، وليس المراد منه الطعن في عقلها وذكائها وكفائتها، فللمرأة أهلية كاملة في الفقه الإسلامي، ولها الحرية التامة في التصرف في أموالها كالرجل سواء بسواء.

10- في مسألة "ضعف رأي المرأة وقلة صوابها" كما يرى بعض الفقهاء القدامى، رجحت أن هذا القول إنما هو تعبير عن واقع المرأة المسلمة آنذاك نتيجة ضغوط البيئة والعوامل الاجتماعية والنفسية التي أحاطت بها، وعزلتها عن الحياة، وليس ذلك حقيقة في ذات المرأة وفطرتها، على النقيض من المرأة اليوم، التي تعلمت ما تعلمه الرجل ودخلت شتى مناحي الحياة؛ فالصواب عند المرأة يمكن زيادة احتمالاته بالتربية والاكْتِسَاب كما هو الشأن مع الرجال. وهناك مواقف كان رأي المرأة فيها أصوب من رأي الرجل كما في بعض الوقائع التي ذكرناها في ثنايا البحث.

11- رجحت أن الشهادة ليست ولاية، لذلك لا ينبغي أن يقاس نقص ولاية المرأة في القضاء على نقص شهادتها.

12- استدلال المانعين بحديث «أخروهن من حيث أخرهن الله» في منعها تولي القضاء ذكرت أنه استدلال غير سليم؛ لأن هذا الحديث خاص بكيفية ترتيب الصلاة ولا علاقة له بتولي المرأة القضاء.

13- القول بأن (عاطفة المرأة تعرّض حقوق المتخاصمين إلى الضياع) قول ليس له سند من الواقع؛ لأن توليها القضاء في مختلف أقطار العالم يشهد على نجاحها وكفايتها ومقدرتها على تولي هذا المنصب، وعدم تضييعها لحقوق الناس، على الرغم من أن عاطفتها أقوى من عاطفة الرجل؛ وأما ما يعتريها من أمور الحمل والولادة ورعاية الوليد وغيرها فيمكن معالجتها بكفالة حق المرأة في إجازات إضافية تمنح لها مراعاة لطبيعتها الخاصة بها.

14- عدم تولي المرأة منصب القضاء طوال التاريخ الإسلامي ليس دليلاً على عدم مشروعيته؛ لأن (الترك ليس بحجة)، وقد بينت أن مرد ذلك إلى طبيعة الحياة الاجتماعية آنذاك بناء على العرف والعادة، وهذا مما يدخل في تغيير الفتوى بتغير الزمان والمكان والحال.

15- إذا كانت المرأة لا تصلح لإمامة الصلاة فليس معنى ذلك أنها لا تصلح للقضاء؛ لأن الصلاة من العبادات، ولا يقاس غيرها عليها.

16- قياس القضاء على الفتوى قياس صحيح؛ لأن الفتوى والقضاء كليهما مُظهِران للحكم الشرعي، وإن كان أحدهما ملزماً والآخر غير ملزم، فإن هذا الفرق لا يقدر في صحة القياس.

الفصل الثاني

زواج المسيار^(*)

(*) هو في الأصل بحث نشر في: مجلة التجديد (الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا)، السنة السابعة، العدد الثالث عشر، ذو الحجة 1418هـ/ فبراير 2003م، ص 127-156.

تهديد:

من القضايا المعاصرة في مجال الأسرة والبيت الإسلامي والتي دار حولها الجدل الساخن، وارتفعت في مدى مشروعيتها حدة الخلاف، ظهور شكل من أشكال الزواج مؤخراً، نتيجة التشدد في الزواج العادي ومحاصرته بعوائق الأعراف والتقاليد والشروط الصعبة التي تتسم بالضيق والتشدد والحرص، وعدم تمكين الشباب المسلم من حق شرعه الله له في الزواج، فظهر شكل جديد من الزواج هو "زواج المسيار"⁽¹⁾، حلاً ميسوراً لجزء من المشكلة عند بعضهم.

وزواج المسيار: هو شكل من الزواج، يرى فريق من الباحثين بأنه مستكمل لجميع أركانه وشروطه، فهو زواج يتم بإيجاب وقبول وبشروطه المعروفة من رضا الطرفين، والولاية، والشهادة، والكفاءة، وفيه المهر المتفق عليه، ولا يصح إلا بانتفاء جميع موانعه الشرعية، وبعد تمامه تثبت لطرفيه جميع الحقوق المترتبة على عقد الزوجية من حيث النسل، والإرث، والعدة، والطلاق، واستباحة البضع، والسكن، والنفقة، وغير ذلك من الحقوق والواجبات؛ إلا أن الزوجين وتحت ظروف خاصة قد ارتضيا واتفقا على ألا يكون للزوجة حق المبيت، أو القسم، وإنما الأمر راجع للزوج متى يحب زيارة زوجته المسيار في أي ساعة من ساعات اليوم والليلة فله ذلك. ويرى فريق آخر من الباحثين غير ذلك.

(1) "المسيار" كلمة عامية مستحدثة وليست معجمية، دارجة في بعض بلاد الخليج، ويقصدون منها المرور وعدم المكث الطويل، فكأنه زواج السائر الماشي الذي يتخفف في سيره من الأثقال وبعض الالتزامات. وفي إقليم نجد يستعمل بمعنى الزيارة النهارية؛ لأن الرجل يذهب إلى زوجته غالباً في زيارات نهارية شبيهة بما يكون من زيارات الجيران. انظر، مجلة الأسرة، العدد 46 يونيو 1997م؛ أسامة عمر سليمان الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، (عمان: دار النفايس، ط1، 2000م)، ص162؛ يوسف القرضاوي، "كلمة هادئة حول زواج المسيار"، مجلة المجتمع (الكويت)، العدد 1301، 1998/5/26م، ص30. هذا وقد ظهر هذا الزواج لأول مرة في منطقة القصيم في السعودية، ثم انتشر في بقية المناطق، وتنسب فكرة زواج المسيار إلى وسيط زواج يدعى فهد الغنيم؛ إذ زوّج النسوة اللاتي فاتهن قطار الزواج، أو المطلقات اللاتي أخفقن في زواج سابق. انظر، مجلة الأسرة، مرجع سابق.

لذا فقد اختلف المعاصرون في حكم هذا النوع من الزواج، وانقسموا في مدى مشروعيته إلى فريقين:

- فريق يرى عدم جوازه.
- وفريق آخر يرى جوازه؛ ولكن مع عدم تحبيذه.

المانعون⁽¹⁾ وأدلتهم:

استدل المانعون لزواج المسيار بالأدلة الآتية:

الدليل الأول:

إن الغالب في زواج المسيار هو الكتمان فيدخل ضمن نكاح السر المنهي عنه؛ لأن الأصل في الزواج هو الإشهار والإعلان، ويشمل نكاح السر عندهم ذلك النكاح الذي يتوصى بكتمانه وعدم إذاعته العاقدان والولي والشهود.

وقد اختلف الفقهاء في صحة هذا النكاح.

فمنهم من يرى أن السرية تتحقق إذا لم يكن شهود.

ومنهم من يرى تحققها حتى مع الشهود.

فنقل عن المالكية بطلان هذا الزواج إذا اشترط على الشهود الكتمان، ويحد الزوج والزوجة ويفسخ العقد عندهم⁽²⁾.

لكن قول المالكية هذا مخصوص بما إذا ما أوصى الشهود بالكتمان حين العقد؛ أما إذا وقع الإيضاء بعده فلا يضره لأن العقد وقع بوجه صحيح.

أما أئمة المذاهب الثلاثة: أبو حنيفة والشافعي وأحمد، فذهبوا إلى صحة العقد؛

(1) من المانعين لزواج المسيار: محمد ناصر الدين الألباني؛ والأساتذة: عبد الله الجبوري، وعلي محي الدين القره داغي، وجبر الفضيلات، ومحمد الزحيلي، وعمر الأشقر، ومحمد عبد الغفار شريف، والسرطاوي، وعجيل النشمي. انظر، الأشقر، مستجدات فقهية، ص 179؛ إحسان عائش، أحكام التعدد، 1997م، ص 28؛ مجلة المجتمع، العدد 1413، 2000/8/15م، ص 58.

(2) حمد بن محمد العدوي الدردير، الشرح الصغير (القاهرة: دار المعارف، د.ط، د.ت)، ج 2، ص 382؛ تقي الدين أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى (الرياض: دار الوفاء، ط 1، 1997م)، ج 16، ص 212.

لأن الإشهاد هو الحد الأدنى للإعلان الذي يصح به النكاح⁽¹⁾.
فالحنفية يرون أن الإعلان المطلوب يحصل بالإشهاد.
يقول السرخسي: "فإنه مع شهادتهما لا يبقى سراً".
ويقول الكرخي: "نكاح السر ما لم يحضره شهود، فإن حضروا فقد أعلن"⁽²⁾.
وعند الشافعي: إذا وقع النكاح ثم كتمه الزوجان والشاهدان فالنكاح جائز.
يقول الشافعي: وأكره لهما السر، لئلا يرتاب في أمرهما⁽³⁾، فقد جعل الكتمان
من باب الكراهة لا من باب الحرمة.
ويذكر الدردير: أنه يندب إعلان النكاح، أي إظهاره بين الناس، لإبعاد تهمة
الزنا، فالإعلان عن النكاح جعله من باب الندب والاستحباب لا من باب الإلزام
والإيجاب⁽⁴⁾.

وعند الظاهرية: إذا استكتم الشاهدان لا يضر ذلك شيئاً⁽⁵⁾.
يقول ابن حزم: "لم يصح قط نهى عن نكاح السر إذا شهد عليه عدلان، وليس
سراً ما علمه خمسة: الناكح، والمنكح، والمنكحة، والشاهدان، قال الشاعر: ألا كل
سر جاوز الاثنين شاع"⁽⁶⁾.

هذه هي آراء الفقهاء القدامى رحمهم الله في مسألة كتمان الزواج وإخفائه.
ولكن ماذا عن إخفاء الرجل أمر زواجه - في هذا العصر - عن زوجته الأولى،
وهي شريكة حياته، وربة بيته، ورفيقة دربه؛ لأنها لو علمت بذلك فسوف تصاب

(1) أبو محمد عبد الله بن محمد بن قدامة المقدسي، المغني والشرح الكبير (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، 1982م) ج9، ص347؛ أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، 1982م)، ج2، ص252؛ علي بن أحمد بن حزم، المحلى (بيروت: منشورات المكتب التجاري، د.ط، د.ت)، ج11، ص47 وما بعدها.

(2) الكمال بن الهمام، فتح القدير (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج3، ص200.

(3) محمد بن إدريس الشافعي، الأم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993م)، ج5، ص22.

(4) الدردير، الشرح الصغير، ج2، ص339 وما بعدها؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج16، ص212 وما بعدها.

(5) ابن حزم، المحلى، ج11، ص47.

(6) المصدر السابق، ص47.

بصدمة، وربما تطلب الطلاق، وتنتفض أركان هذه الأسرة الآمنة، لأن الزواج بالثانية في كثير من المجتمعات الإسلامية اليوم يعد انتقاصاً للزوجة الأولى، وعبئاً وعاراً كبيراً يلحق بها، ذلك نتيجة التأثير بحضارة الغرب وثقافته، والإعلام الرهيب المعادي للإسلام وثقافته خاصة في مجال الأسرة الإسلامية، وحقوق المرأة، والهجوم الظالم على التعدد.

يقول القرضاوي حفظه الله تعالى: "وقد أثر ذلك في عقول بناتنا ونسائنا أشد التأثير، بما يشبه غسل الأدمغة من مفاهيم الإسلام وقيمه وأحكامه. وأمست المرأة المسلمة ترى الزواج الثاني كأنه جريمة منكرة، بل بعضهن يرينه وكأنه حكم عليها بالإعدام، وقالت بعضهن: لأن يزني أهون عندي من أن يتزوج أخرى". ومن هنا رأى بعض الرجال من باب الإشفاق على امرأته الأولى ألا يفجعها بهذا النبأ، ويخفيه عنها ما استطاع، فكتمان ذلك من باب الحرص عليها⁽¹⁾، وحماية لأسرته من التصدع والاختلال.

والذي يبدو لي:

أن الراجح هو أن الإشهاد هو الحد الأدنى للإعلان الذي يصح به النكاح، وإن كان إعلاناً مضيقاً؛ إلا أن عدم التوسع في إعلان هذا النكاح لا يخرج عن دائرة المشروعية، وخاصة إذا وثق هذا الزواج في المحكمة.

وقد يلتقي زواج المسيار بالزواج العرفي فيكون آنذاك غير موثق بوثيقة رسمية لدى الموظف المختص، والعرفية إذا صاحبت المسيار فلن يؤثر فيه من ناحية الجِل والحرمة؛ لأن الزواج العرفي هو زواج شرعي مستكمل لجميع أركانه وشروطه الشرعية، وكان هذا هو العقد الشرعي الذي سار عليه المسلمون طوال ثلاثة عشر قرناً.

ومع ذلك فإني أدعو إلى تسجيل هذا الزواج وتوثيقه لدى الموظف المختص خشية الجحود وحفظاً للحقوق، وخاصة حق نسب الأولاد وميراثهم ضماناً لمستقبلهم من الإنكار والتجاهد، فتوثيق زواج المسيار يحقق مصلحة راجحة ويدفع مفسدة إنكار الحقوق، فهو من باب "السياسة الشرعية"، وهو حق لولي الأمر؛

(1) يوسف القرضاوي، "المسيار وتحقيق أهداف الزواج الشرعي"، مجلة المجتمع، العدد 302، 1998/6/2م، ص46.

إذ له الإلزام بالمباح وجعله واجباً، إذا دعت مصلحة المسلمين إلى ذلك، وطاعة ولي الأمر في المعروف أمر واجب، ومع ذلك فإن هذا العقد إذا لم يوثق، فلا يعد باطلاً، فهو مستكمل لأركانه وشروطه.

ولم يقل أحد من أهل العلم بأن عدم توثيق عقد الزواج سبب لبطلانه، ولأن إبطال العقد، له آثار خطيرة في الشرع.

الدليل الثاني:

استدل المانعون لزواج المسيار، بأن هذا الزواج لا يحقق جميع أهداف ومقاصد الزواج الشرعي سوى المتعة وقضاء الوطر الجنسي بين الزوجين، ومقاصد الزواج في الإسلام أوسع من هذا، فمن مقاصده تكوين الأسرة والمودة، والإنجاب والرحمة، والسكن، ورعاية الحقوق والواجبات المتعلقة بالأسرة من تربية الأولاد، ووجوب العدل بين الزوجات وغير ذلك.

ويناقش هذا الاعتراض:

بأن عدم تحقيق جميع مقاصد الشريعة من الزواج لا يبطل العقد ولا يلغيه، فالإنجاب مثلاً أحد المقاصد الشرعية من الزواج؛ ولكن الزواج من امرأة عقيم لا تنجب لأي سبب كان، أو زواج امرأة من رجل تعلم أنه عقيم، أو أنه عاجز عن الوطاء، لا يجعل هذا الزواج باطلاً بسبب عدم وجود الإنجاب فيه، والإنجاب كما ذكرنا مقصد مهم من مقاصد الشارع في الزواج.

أما المودة والرحمة فهما إحدى مقاصد الزواج؛ ولكن قد يعيش زوجان من غير مودة، فلو أن رجلاً تزوج امرأة، كدرت عليه حياته، أو كدر عليها حياتها ونغص عيشها، وتحول البيت إلى جحيم لا يطاق وحرب لا تهدأ، ومع ذلك فقد ألفوا هذا النوع من العيش، وما أكثر ما نرى من هذه النماذج في واقع الحياة، إن هؤلاء فقدوا مقصد السكينة من الزواج، ومع هذا فهل يبطل العقد بذلك؟

ومن مقاصد الزواج المصاهرة، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا ۝٥٤﴾ [الفرقان: 54].

فلو تزوج امرأة، ليس لها قرابة، كأن مات أهلها جميعاً "بزلال أو طوفان أو طاعون أو غير ذلك" فلم يبق من يصابهم، ومع ذلك فتخلف هذا المقصد لا يؤثر في مشروعية هذا الزواج.

إن كل مسلم يهفو إلى تحقيق الحد الأعلى من أهداف ومقاصد الزواج، بما تيسر له، وبما وفقه الله إليه؛ ولكن إذا لم يتحقق لديه جميع مقاصد الزواج، بل تحقق بعضها، فلن يؤثر ذلك في سلامة العقد.

إن زواج المسيار يحقق أول مقاصد الزواج، وهو حل الاستمتاع والوطء بين الزوجين، وبذلك يتحقق أهم مقصد في الزواج وهو إعفاف وإحصان الرجل والمرأة، وهو مطلب فطري واجتماعي وإنساني، فإذا أمكن لرجل أن يسهم في ذلك كان قصده مشروعاً وعمله مأجوراً⁽¹⁾.

ومن المعلوم أن هذا الزواج ليس هو الزواج الكامل الذي يحقق جميع الأهداف، وليس هو الزواج المثالي المنشود، ومع ذلك فهو يحقق بعض هذه المقاصد والأهداف دون بعض، وما لا يدرك كله لا يترك جله.

الدليل الثالث:

إن استكمال الشروط والأركان في زواج المسيار للقائلين بجوازه لا يكفي للقول بمشروعيتها، بل إن كثيراً من العقود حرمها الشرع مع تحقق اكتمال شروطه وأركانه؛ لأن العقود بمقاصدها لا بصورها.

لذلك لم يبح الشارع زواج المحلل، ولا البيع وقت النداء لصلاة الجمعة، ولا بيع السلاح وقت الفتنة، ولا بيع العنب لمن يتخذه خمراً، وإن استكملت هذه العقود جميع الأركان والشروط؛ لأنها ذريعة إلى قصد حرام ومفاسد مترتبة على هذه العقود، لذلك يحرم هذا الزواج سداً للذريعة إلى الفساد.

ويناقد هذا الاعتراض:

بأن الأصل في العقود الشرعية ومنها الزواج هو الإباحة، فكل عقد استوفى أركانه وشرائطه الشرعية كان صحيحاً ومباحاً ما لم يخالف نصاً، كنكاح الشغار، وطلاق ضررتها، وزواج المتعة، أو يتخذ جسراً أو ذريعة إلى الحرام، كما في نكاح التحليل، والزواج المؤقت؛ أما زواج المسيار فليس فيه قصد حرام، كما يقول وهبة الزحيلي حفظه الله⁽²⁾.

(1) رأي وهبة الزحيلي. انظر، الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج، ص 260.

(2) وهبة الزحيلي، ملحق رقم 12، الأشقر، مستجدات فقهية؛ وانظر، عبد الكريم زيدان، المفصل في أحكام المرأة (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1993م)، ج 6، ص 139.

أما مقارنة زواج المسيار مع زواج المحلل:

فهي مقارنة بعيدة، والفرق بينهما كبير؛ لأن زواج المحلل عقد لا يقصد به مقتضاه الشرعي، وهو أصل العشرة الدائمة بل يقصد به أن يحلها لمطلقها بالثلاث، فليس هدفه ولا قصده الزواج، وإنما هو قضية شكلية، الغاية والمقصود منه تحليل المرأة لزوجها الأول، وإن كان يتحقق فيه الدخول ويذوق كل منهما عسيلة الآخر؛ لكنه زواج غير دائم بل هو لساعة أو ليوم ثم يطلقها، لتعود بعقد جديد إلى زوجها الذي طلقها ثلاثاً.

وحتى نكاح التحليل قد اختلف فيه الفقهاء، وليس تحريمه محل اتفاق، بل اختلف الحنفية فيه مع غيرهم في مدى شرعيته إذا لم يذكر التحليل فيه في صلب العقد.

أما زواج المسيار فهو زواج دائم على التأيد، وليس فيه ما يدل على التوقيت، فهو كالزواج العادي، هدفه شرعي ومقصوده شرعي، وعقده شرعي.

وزواج المسيار يختلف أيضاً عن الزواج المؤقت أو زواج المتعة:

فزواج المتعة محدد بمدة معلومة وليس فيه طلاق ولا فسخ ولا ميراث، وليس محددًا بأربع زوجات بل لا حد له، وينبغي أن يتضمن صيغة العقد المدة المحددة، وبعد انتهاء المدة مباشرة تنتهي العلاقة الزوجية تلقائياً.

فأين هذا من زواج المسيار الدائم الذي لا يوقت بوقت محدد كما هو الحال في المتعة.

أما بيع السلاح أيام الفتنة:

فقد حرمه الأئمة مالك والشافعي وأحمد وأبطلوه، لأنه إعانة على العدوان غالباً، وليس في المسيار عدوان ولا إعانة على الشر.

وأما بيع العنب إلى الخمار ونحوه:

فهو يدخل فيما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا نادراً ويغلب على الظن إفضاؤه إلى الفساد، ولأن إجازة هذا النوع من العقود فيه تعاون على الإثم والعدوان المنهي عنه، وليس المسيار كذلك، بل فيه تعاون على الإعفاف والإحصان.

وكذلك استند المانعون لهذا الزواج -كما ذكرنا- إلى مبدأ سد الذرائع؛ إذ يرون أن فتح هذا الباب يؤدي إلى مفسدات كثيرة، من إضعاف قوامه الزوج على زوجته،

ومهانة المرأة، وابتزازها، وضياح الأولاد، وقد يكون وسيلة لبعض ضعيفات النفوس أن يقعن في المحرمات، ثم إن سئلن عن جرمهن ادعين زواج المسيار، فيقضي هذا القول بتحريم هذا الزواج أخذاً بمبدأ سدّ الذرائع؛ ولأن ما أدى إلى الحرام فهو حرام، ويقولون إن هذه النتائج متوقعة وتقع عادة، وليست مجرد أوهام وخيالات أو أمور طارئة ونادرة⁽¹⁾.

ويناقش هذا الاعتراض:

بأن العلماء الذين قرروا سدّ الذرائع نظروا إلى الأمور التي تقصد قصداً لارتكاب المحرم. كمن يتخذ الزواج المؤقت سبيلاً لتحليل المرأة لمطلقها ثلاثاً، أو من يهب أمواله في مرض الموت ليمنع الورثة من حقهم المشروع. فمن قصد إلى هذه الأمور في هذه العقود -على الرغم من سلامتها صورة- ليهدم ما قرره الشارع، ويخالف المقررات الشرعية، ويستبيح المحرمات، فقصده مردود عليه، ولذلك قالوا: إن هذه الذرائع تكون حراماً⁽²⁾.

إن المقصود بسدّ الذرائع تحريم بعض الوسائل لا لسبب ذاتي فيها؛ ولكن لما تؤدي إليه من الوقوع في الحرام.

ومن المتفق عليه بين الفقهاء أن هذا المبدأ لا يؤخذ به بصورة مطلقة، ولا يجوز تطبيقه على كل وسيلة يحتمل أن تؤدي إلى الوقوع في الحرام. فإن من الذرائع ما لا يجوز سدها باتفاق، لتعينيها لتحقيق مصالح أعظم في الميزان الشرعي.

ومنها ما يجب سدها باتفاق.

ومنها ما هو مختلف فيه، وهذا الأخير هو مجال التوسع والتضييق عند الفقهاء.

والذي يجب سده من الذرائع باتفاق من تعين عقلاً أو عرفاً أو واقعاً لإنتاج

(1) انظر، الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ملحق رقم 7، خطاب للدكتور محمد الزحيلي، وخطاب للدكتور محمد عبد الغفار شريف، ص 249.

(2) وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1996م)، ج 2، ص 909.

المفسدة، وتجرد عن إنتاج المصلحة المتفوقة على تلك المفسدة⁽¹⁾، ولم يكن بالإمكان تجنبها بالقيود والشروط، وإنما لم يقل الفقهاء بتعميم هذا المبدأ على كل وسيلة يحتمل أن تتخذ معبراً إلى مفسدة من المفاسد؛ لأن القول بالتعميم يؤول في نتيجة الأمر إلى مصادرة كثير من الأحكام الشرعية إن لم يكن معظمها، فليس هناك من نظام أو حكم شرعي أو قانوني إلا وهو قابل للاستغلال وسوء التنفيذ من قبل ضعاف النفوس والمنحرفين وأصحاب الضمائر الميئة.

وعلى سبيل المثال كما يقول محمد نعيم ياسين حفظه الله:

فإن الإسلام شرع نظام العقوبات من حدود وقصاص وتعزير، وهذا النظام إذا طبق على الوجه الشرعي حقق أعظم المصالح للناس، ومع ذلك فإنه قابل للاستغلال وسوء التطبيق، بحيث يمكن أن يصار فيه إلى التمييز بين الشرفاء والضعفاء، ويراعى فيه الفقر والغنى، والجاه والشرف. وقد أشار إلى ذلك رسول الله ﷺ عندما قال: "إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد"⁽²⁾.

فقطع يد الضعيف وترك القوي، أو فرض العفو عن الجاني القاتل من قبل أصحاب الجاه والمال، يعني اتخاذ الأحكام الشرعية وسيلة ومعبراً إلى مفسدة من المفاسد.

ومثل ذلك يمكن أن يقال عن الزواج العادي وتعدد الزوجات وغيرها، فيمكن أن يدخلها الاستغلال والغش والخداع والانحراف، وليس الخلل في الأحكام ذاتها؛ ولكن الخلل فيمن يطبقها ويستغلها في مآرب ومآلات غير شرعية.

ومنع ذلك لا يكون بتحريم كل تصرف على الناس بحجة أنه يفتح باباً للمنحرفين وأصحاب الضمائر الخربة، بل الذي يقطع الشر في هذا الباب أو يخففه إلى الدرجة التي تكون فيها مصالحه أكثر من مفسده إنما هو تسييجه بسياج من

(1) أحمد بن إدريس القرافي، الفروق (بيروت: دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت)، ج3، ص266؛ إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشاطبي، الموافقات (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، ج4، ص194 وما بعدها.

(2) يحيى بن شرف النووي، شرح صحيح مسلم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ)، ج11، ص186.

القيود والشروط والضوابط الشرعية والإجراءات التنفيذية الناجمة، وتعميق المعاني الإيمانية في عقول الناس وقلوبهم.

وأما التضييق على العباد، وإغلاق أبواب المصالح، والتعلق في ذلك بمبدأ سدّ الذرائع، والمبالغة في الأخذ به، فإن ذلك قد يحرم الناس من خيرات كثيرة ومصالح كبيرة، ويجر إلى مفسد جمّة، ويضيق على الناس في أمر لهم فيه سعة، والتحریم هنا لا يمنع الشر ولن يخفف عنه، بل سيوقع الناس في حرج وضيق وشدة، ويدفعهم دفعا إلى خرق العدالة، وإهمال الشرائع والتحایل عليها⁽¹⁾.

لذلك فإن إساءة تطبيق زواج المسيار من قبل ضعاف النفوس لا يجوز أن يكون مسوغاً ومبرراً لمنعه، فقد يحصل فيه ضرر من وجه دون آخر، وقد يكون الضرر في ترك هذا الزواج بالنسبة للأرامل والمطلقات والعوانس، وللذين لا يجدون فرصة للزواج العادي، قد يكون الضرر الناجم عن منعه أشد من الضرر الناجم عن وجوده⁽²⁾.

وأيضاً ليس في هذا الزواج ابتزاز - كما يرى المانعون - لأن الابتزاز هو أن يأخذ مالها بالقوة؛ لكنها هنا تنازلت عن النفقة طواعية وبرضاها الحر المتبصر، لأجل أن تحقق لنفسها مصلحة أعظم، مصلحة أن تحظى بزواج، وتحظى بالأومّة.

إن زواج المسيار يحقق مصالح معتبرة ويدفع مفسد كبيرة، وهو حل شرعي لمشاكل كثير من العاجزين عن الزواج العادي، أو عن تعدد الزوجات بصورتها المعروفة.

إن بعضهم يحتاج إلى زوجة ثانية؛ لأن زوجته الأولى قد تكون مريضة وعاجزة عن الوفاء بحقوق الزوجية.

أو لأن عندها مشكلات تحول دون ذلك.

أو أنها ترفض فكرة التعدد بشدة فيرى الزوج الحل في زواج المسيار، يوقعه دون علم الزوجة الأولى حتى لا تحول البيت إلى جحيم عليه.

أو أن هذا الزوج ليس لديه مال كاف ليتزوج بامرأة أخرى زواجاً طبيعياً؛ لأنه لا

(1) محمد نعيم ياسين، أبحاث فقهية في قضايا طيبة معاصرة (عمان: دار النفائس، ط1، 1992م)، ص 181 وما بعدها، (بتصرف).

(2) سعود الشريم، إمام وخطيب المسجد الحرام، مجلة المجتمع، العدد 1266، ص 20.

يقوى على تكاليف التعدد في النفقة والسكن، فيجد بغيته في هذا النوع من الزواج، وتجد المرأة أيضاً بغيتها في هذا الزواج.

أو قد يكون الزوج له أعمال في بلد آخر يلزمه ذلك وجوده مدة طويلة في كل بلد، فعدم استقرار الرجل في مكان واحد بسبب العمل يدعوه إلى هذا النكاح. وهناك أيضاً دوافع أخرى لزواج المسيار، لحل مشكلة بعض العوانس والمطلقات والأرامل، ولا يخفى على مهتم بأمر المجتمع مدى الآثار المدمرة للعنوسة والطلاق والتمرل عموماً، لذلك طرح زواج المسيار كإحدى وسائل معالجة هذا الثلوث المدمر حينما لم يجدوا حلاً اجتماعياً في الزواج العادي. أما ظاهرة العنوسة:

فهي تأخر الفتاة عن سن الزواج، وهي صفة تلحق بالبت إذا بلغت الخامسة والعشرين من عمرها، كما يرى ذلك أهل الخليج.

وإذا طبق هذا المعيار نفسه في مصر، والبلدان الإسلامية الأخرى، فمعنى ذلك أن جميع خريجات الجامعات يعدن من العوانس.

أما الجهاز المركزي للتعبئة والإحصاء بالقاهرة فقد عد من تجاوزت الثلاثين من عمرها من الفتيات بلا زواج من العوانس، وتنطبق هذه الصفة أيضاً على من تجاوز الخامسة والثلاثين من الشبان، وبهذا المعيار يندرج ثلث شباب مصر تحت هذه الفئة.

أما المطلقات:

فقد كثرن في العالم الإسلامي بشكل مقلق، لقد بلغت نسبة الطلاق بين عامي 1988م و1991م في الإمارات العربية المتحدة 36.3%، من عدد المتزوجين؛ وفي قطر 28.3%؛ وفي الكويت ارتفعت إلى 33%؛ وفي المغرب 30% عام 1994؛ وفي مدينة القاهرة ارتفعت إلى 33%، علماً أن 40% من المطلقات يطلقن ولم يتجاوز عمرهن 25 سنة، بل إن 67% من حالات الطلاق في الكويت تقع قبل مرور خمس سنوات من عمر الزواج.⁽¹⁾

هذا العدد الهائل من المطلقات ما مصيرهن؟ خاصة إذا علمنا أن المجتمع ينظر إلى المطلقة نظرة اتهام، فالإقدام على زواجها غير مقبول اجتماعياً عند بعض

(1) المرجع السابق، ص 20.

شرائح المجتمع، والكثيرون يخشونها، وخاصة الصديقات والزميلات اللاتي يخفن على أزواجهن أن يقعن في شباكهن.

أما الأراامل في العالم الإسلامي فحالهن أدهى وأمر؛ إذ تركت الحروب الطاحنة الكثير من النساء دون أزواج.

لقد طحنت هذه الحروب الملايين من الشباب في شتى بقاع العالم الإسلامي، في إيران، والعراق، وأفغانستان، وكشمير، وكوسوفو، والصومال، والجزائر، وغيرها من الأقطار الإسلامية.

أليس كل هذه الحالات المأساوية جدية بالقلق الذي يقض المضاجع؟ وقد تحل كارثة ببلد ما فيهاجر نسبة كبيرة من الرجال إلى الدول الصناعية طلباً للرزق أو نجاة من المضايقات، ويتزوجون هناك من نساء الروم، ويصبح ذلك فتنة إضافية لنساء المسلمين.

ثم إن الخلل في النسبة بين زيادة مواليد الإناث على الذكور في بعض المجتمعات الإسلامية أمر جدير بالاهتمام والقلق، كما هو الحال على سبيل المثال في بعض بلدان جنوب شرقي آسيا.

ورب قائل يقول: ولماذا لا تحل المشكلة من جذورها، ونيسر الزواج الشرعي الكامل، ونسعى لإزالة المشكلات والعوائق التي تعسر الزواج العادي الكامل، وهو الزواج الذي سار عليه السلف والخلف، وهو الزواج السائد في كل التاريخ الإسلامي وفي جميع المجتمعات الإسلامية؟، لماذا لا نعالج مسألة غلاء المهور، والإسراف في الولائم والتأثيث والكماليات والنفقات التي تثقل كاهل الزوج فتكبله بالديون والالتزامات إلى حدّ الإذلال النفسي؟

ويناقش ذلك: بأن هذا هو هدف كل مسلم مهتم بأمور المسلمين، وهو الحل الصحيح.

ولكن السؤال الذي يفرض نفسه بقوة، هو: إذا لم يتيسر الزواج العادي مع جميع تلك الجهود الخيرة المبذولة للوصول إلى هذا الهدف المبارك، بسبب العجز عن اقتلاع المعوقات والشروط والتعجيزات العرفية، فإذا تعذر الزواج وتعسر، وبقي الأمر من غير حل، هل نبقي نردد هذا الكلام، من غير حل عملي وواقعي ينقذ الناس من وحدتهم.

إن المجتمع الإسلامي في نظامه الاجتماعي ينبغي أن يكون النكاح فيه أسهل شيء، والعهر أصعبه.

أما المجتمع الحاضر فقد جعل نظامه الاجتماعي النكاح أصعب شيء بعوائد وتقاليده الفاسدة⁽¹⁾.

لأجل ذلك كله إذا وجدنا حلاً شرعياً لمشكلة بعض العوانس والأرامل والمطلقات، فلماذا نسد باباً فتحه الشرع بالحلال لنفتح أبواباً للحرام في عصر تيسرت فيه أسباب الحرام؟

إنني أعلم أن زواج المسيار ليس حلاً لكل هذه المشاكل، بل قد يكون حلاً لجزء يسير منها، لمن هو في حاجة إلى مثل هذا الزواج؛ فلماذا نعسر ما يسره الله؟ إنني أؤكد أن الزواج العادي هو الحل الحقيقي لتكوين الأسرة المسلمة، وهو الذي يرنو إليه المسلم بعينه، ويهفو إليه بقلبه؛ ولكن إذا عجز عن الوصول إليه، آنذاك يضطر اضطراراً إلى النزول عنه إلى ما دونه تحت ضغط الحاجة، وعملاً بالممكن الميسور، بعد تعذر الصعود إلى الزواج العادي المعسور⁽²⁾.

إن رفع الحرج أمر مطلوب شرعاً، والله تعالى أقام أحكام شرعه على اليسر لا على العسر، وعلى التخفيف لا على التغليظ، وعلى رعاية الظروف المخففة والحاجات الملحة، حتى لا تتعطل مصالح الخلق.

قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185].

وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: 28]،

إشارة إلى أن الضعف من أسباب التخفيف، والمسلم يقبل في حالة الضعف ما لا يقبله في حالة القوة، وقال تعالى: ﴿ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ مِّنَ أَعْدَائِكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فَالَهُ

عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة/178]، وقال تعالى: ﴿هُوَ أَجْتَبَكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78].

(1) أبو الأعلى المودودي، القانون الإسلامي وطرق تنفيذه (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، 1975م)، ص 28.

(2) القرضاوي، مجلة المجتمع، مرجع سابق، شبكة الإنترنت.

وفي الصحيح: «يسرا ولا تعسرا»⁽¹⁾.

إن كثيراً من النساء ضعيفات في أوضاعهن الاجتماعية، والتخفيف والتيسير أليق بحالهن؛ لأنهن محرومات من الزوج، محرومات من الأمومة والأولاد؛ إنهن في عيشة غير راضية، غير طبيعية من الناحية النفسية؛ إنهن حرمن من أعظم متعتين من متع الحياة، متعة الزوج، ومتعة الأولاد، لذلك ترى بعض النساء يخضعن أنفسهن لأنواع من العمليات الجراحية والتجارب الطبية لأجل الحصول على مولود يسعد حياتها، وما ذلك إلا لأن عاطفة الأمومة خلقها الله تعالى في المرأة قوية لا تغلب، والحرمان من الأولاد أمر مخالف للفطرة التي فطر الله الناس عليها، ولا تقوى امرأة على الصمود أمام الحرمان من هذه العاطفة الجياشة، وهذه الفطرة القوية إلا بحرج شديد، ومشقة مريرة، فإذا تهيأ لبعض النساء زواجاً كهذا يحقق مصلحتها، يعفها ويحصنها، ويشبع غريزتها، غريزة الجنس بتوتراتها الشهوية، وغريزة الأمومة الطاغية، إذا كان الأمر كذلك، فلماذا نغلق باب الرحمة على من احتاج إليها، ونضيق ما وسع الله لهم.

إن زواج المسيار يصلح لحالات خاصة بالنسبة للمرأة أو الرجل، وسيبقى هذا الزواج في نطاق الاستثناء، وأنه في أغلب حالاته اختيار اضطراري، وليس حالة نموذجية للزواج، وليس هو الزواج الأفضل، وإنما هو الزواج الممكن لمن تحتاج إليه على الرغم من ما فيه من نقائص.

لذلك ينبغي أن يخضع لفقهِ الموازنات وأخف الضررين.

إنه مبني على الموازنة بين المصالح والمفاسد، والمنافع والأضرار.

هذه المرأة وازنت بين أمرين، وبين ضررين، ضرر التنازل عن النفقة، والعدل في المبيت، وبين ضرر العنوسة أو ضرر كونها مطلقة أو أرملة وبقائها من غير زوج، واحتمال أن يدفعها ذلك إلى الانحراف، خاصة إذا كانت الأنوثة عندها قوية جامحة وتخاف على نفسها من الضيق والحرج والعنت لكونها شابة مطلقة كانت أو مترملة، لأجل ذلك كله قررت واختارت أخف الضررين، وأقل المصلحتين، وبكامل

(1) محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1987م)، كتاب المغازي، باب بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن قبل حجة الوداع، الحديث رقم 2873، ج3، ص1104.

رضاهما، ورضاؤها معتبر في الشرع إذا كانت بالغة عاقلة، مختارة، غير سفیهة ولا محجور عليها. إنها رأت أن تقبل بمثل هذا الزواج، لذا ينبغي ألا نضيق عليها، وبعض الشر أهون من بعض، وزوج يعيش معها بعض الوقت أفضل من أن لا يعيش معها زوج أبداً، وإسعاد المرأة بعض السعادة بعض الوقت أفضل من عدم إسعادها أبداً.

وهذه من مرونة وسعة هذه الشريعة، إنها تضع لكل مشكلة حلاً مناسباً لها، وليس من الفقه أن نأخذ موقفاً نمطياً يتسم بالشدّة في مثل هذه الأمور التي يمكن أن نوسع فيها على العباد ضمن دائرة الشريعة.

أما المرأة التي هي في غنى عن هذا الزواج، لاستقرار حالتها النفسية، ورضائها بقدرها، وألفتها مع واقعها سواءً أكانت عانساً أم مطلقة أم أرملة، ولم تر في حياتها التي تعيشها حرجاً وضيقةً وشدّة، ولا حاجة لها إلى الزواج، فلترفض هذا النوع من الزواج، ولن يلومها أحد⁽¹⁾، خاصة إذا رأت وشعرت أن هذا الزواج إهانة لكرامتها وانتقاصاً لقدرها ومكانتها، وابتدالاً لشخصيتها، بل لها الحق أن ترفض حتى الزواج العادي إذا رأت المطلقة أو الأرملة صاحبة الأولاد أن في زواجها مرة أخرى ضياعاً لأولادها، وأنها لم تعد بحاجة ملحة إلى زوج، آنذاك فإن الأمر متعلق بها، وبظروفها، ومدى الحرج والشدّة والقلق التي ستعاني منها في عدم زواجها مرة أخرى، كلّ ذلك تتحكم فيه المقاييس والمعايير الذاتية.

الدليل الرابع:

استدل المانعون بأن زواج المسيار يناقض ما قرره الله من حق الرجل في القوامة على المرأة، لعدم وجود النفقة الزوجية في هذا العقد، قال تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: 34].

ويناقش هذا الاعتراض:

بأن القوامة التي جعلها الله تعالى للرجل على المرأة مبنية على أساسين. أولهما: بما فضل الله بعضهم على بعض. وثانيهما: بما أنفقوا من أموالهم.

(1) انظر، مقال يوسف القرضاوي، مجلة المجتمع، مرجع سابق.

وهذان هما العنصران اللذان أبرزهما النصّ القرآني، وهو يقرر قوامة الرجال على النساء.

أما التفضيل الأول للرجل والذي بنيت عليه القوامة الزوجية، فهو ما أعطى الله الرجل من خصائص في التكوين والاستعداد والصبر والتحمل، والخشونة والصلابة جعلته أقدر على القوامة من المرأة وأفضل في مجالها، فأساس القوامة هو الرجولة. أما التفضيل الثاني فهو بالإِنفاق عليها من ماله.

ولكن بم يتحقق الإنفاق؟

يرى فريق أن الإنفاق يتحقق بإعطائها المهر، وبذلك فسروا قوله تعالى: ﴿وَيَمَّا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾، فقد روي عن مجاهد، وسفيان، والشعبي أنه الصداق الذي أعطها⁽¹⁾.

وقيل: بل الإنفاق يشمل المهر والنفقة⁽²⁾.

وسواء أكان الإنفاق في الآية الكريمة يشمل المهر على رأي بعضهم، أم يشمل المهر والنفقة على رأي فريق آخر، فمن المتفق عليه أن تنازل المرأة عن مهرها لا يسقط قوامة الرجل عليها، وكذلك فإن تنازلها عن نفقتها لا تسقط قوامته أيضاً.

والذي يبدو لي:

أن شخصية الزوج وقوته وحسن عشرته له دور كبير في تحقيق القوامة، والمرأة حينما تعيش مع زوج ضعيف الشخصية لا يزاول مهام القوامة -حتى مع إنفاقه عليها- تشعر الزوجة بالحرمان والنقص والقلق وقلة السعادة، لذا ينبغي على الرجال

(1) ذكر السيوطي رحمه الله تلك الروايات على النحو الآتي: أخرج عبد بن حميد، وابن المنذر عن مجاهد أنه المهر، وأخرج ابن جرير عن سفيان أنه ما ساقوا من المهر، وأخرج ابن أبي حاتم عن الشعبي أنه الصداق الذي أعطها. انظر، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الدرر المنثور في التفسير بالمأثور (بيروت: دار الفكر، د.ط، 2002م)، ج2، ص514.

(2) انظر، أبو عبد الله محمد بن محمد بن العربي الأنصاري، أحكام القرآن (القاهرة: دار الكتب العربي، 1967م) ج1، ص416؛ محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مفاتيح الغيب (طهران: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ج10، ص88؛ السيوطي، الدرر المنثور، ج2، ص514؛ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، ج4، ص37؛ العز بن عبد السلام، تفسير القرآن (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1416هـ)، ج1، ص320.

أن يتقوا الله في القوامة، ولا يفرطوا بها، سواء أنفقوا عليهن من أموالهم أم أعفوا منها، وسواء قبلن المهر، أم تنازلن عنه عن طيب نفس، ولتتق الله الزوجة في قوامة زوجها، وأن لا تحاول التسلط عليه لتخلع عنه صفة القوامة، والتي خصها الله به، وأن تمكنه من ممارسة هذا الحق عليها وعلى الأسرة، وذلك من تقوى القلوب، وحسن الإيمان.

ومن المعلوم أن ملايين المسلمات اليوم لهن مرتبات بحكم كونهن عاملات وموظفات، ويشاركن الزوج في الإنفاق على الأسرة والبيت، فأوصي أن لا يضعف ذلك من قوامة الزوج عليهن، سواء في الزواج العادي أم زواج المسيار؛ إذ ينبغي على الزوج أن يمارس قوامته ومسئوليته على زوجته وأسرته، تلك القوامة التي أناطها الله به وشرفه بها، وأن لا يعاملها بصفقتها مجرد امرأة لقضاء الشهوة معها، وأن لا تعامله أيضاً على أنه مجرد رجل تقضي شهوتها معه؛ إذ إن رعاية الزوج لزوجته، وطاعة الزوجة زوجها، مما أمر الله سبحانه بها، وأجزل لهما المثوبة والجزاء.

وأوصي كذلك الزوج-المسيار أن يتقي الله في أولاده، وأن لا يهمل تربيتهم؛ لأن التربية والإرشاد والتوجيه مسؤولية كبرى، والله سائله إن ضيع أو قصر في تربيتهم.

الدليل الخامس:

إن هذا الزواج هو انحطاط بكرامة المرأة وابتدال لها، ونزولاً بقدرها؛ لأن هدفه الأكبر وغايته الأهم هو ممارسة الجنس والشهوة عند كل من الزوجين، وهو زواج يرفضه المجتمع ولا يقبله، بل يدينه.

ويناقد هذا الدليل:

بأن هدف الإمتاع والإحصان هو أول هدف من الزواج، للزوج وللزوجة، والرسول ﷺ يقول: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج»⁽¹⁾.

(1) أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، الجامع الصحيح (بيروت: دار الجيل، د.ط، د.ت)، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه، الحديث رقم 1400، ج2، ص1018.

إن المسألة الجنسية تشغل حيزاً كبيراً وجانباً شديد الأهمية من تفكير الإنسان ونشاطه، وتتحكم إلى حد ما في تصرفاته، ومواقفه. وإذا كان من الخطأ النظر إلى الإنسان كظاهرة جنسية فقط كما يفعل تجار الجنس وفلاسفة الغرب؛ فإنه لخطأ أكبر أن ينظر للجنس كظاهرة عارضة أو عيب أو دنس لا يجوز الاهتمام به، فليس هذا من ديننا وحضارتنا⁽¹⁾.

لذلك فإن الاستمتاع الجنسي والإحصان، لم يعده الإسلام أمراً مهيناً وقذارة، كما تنظر إليه بعض الأديان والفلسفات، بل هو أحد الطيبات التي تميل إليها النفس بحكم فطرتها وطبعها وتكوينها، وينبغي أن ينال نصيبه من اهتمام الإنسان وفعله؛ إذ هو ليس مجرد عمل آلي، بل هو أمر حيوي عبادي يحقق عمقاً في العلاقة بين الرجل والمرأة، تفوق أي نوع من أنواع العلاقات.

وقد تعرض القرآن الكريم للعمل الجنسي من حيث أهدافه وفوائده.

فالعلاقة الجنسية بين الزوجين ينشأ عنها الراحة النفسية والسكن والستر، كما أن الوطء والاستمتاع هو مقصد مهم من مقاصد النكاح، وبه صار الرجل لباساً لها، وصارت لباساً له ﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِيَابِسُ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَابِسُ لَهُنَّ﴾ [البقرة: 187]، وقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا﴾ [الروم: 21].

إن هذه العلاقة فيها المودة وهي أعمق الحب، وفيها الرحمة، وهي أعظم درجات العلاقة الإنسانية، ولهذه المودة والرحمة علاقة وطيدة بالعمل الجنسي بين الزوجين؛ فالاستمتاع الجنسي بين الزوجين هو أول أهداف الزواج، وهو أغض للبصر وأحصن للفرج، ولا يجوز التنازل عنه في العقد، وتعريف الفقهاء لعقد النكاح يؤكد هذا المعنى؛ إذ عرفوا النكاح بأنه "عقد يفيد ملك المتعة"⁽²⁾.

(1) محمد جلال كشك، خواطر مسلم في المسألة الجنسية (بيروت: دار الجيل، ط3، 1992م)، ص16.

(2) عرف الحنفية عقد الزواج بأنه "عقد يفيد ملك المتعة قصداً"، ومعناه حل استمتاع الرجل بالمرأة أي حل الوطء، وعرفه الشافعية بأنه "عقد يتضمن إباحة الوطء". انظر، محمد علاء الدين بن محمد أمين بن عابدين، حاشية ابن عابدين (القاهرة: مطبعة البابي الحلبي ط2، د.ت)، ج2، ص337؛ ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج بشرح المنهاج (القاهرة: مطبعة =

إن الإعفاف والإحصان قيمة إسلامية عليا في الحياة الاجتماعية، وما كانت رغبة المرأة وشهوتها مدانة في الإسلام أبداً إلا بمقدار ما تتعارض مع الشرع، مثل الرجل تماماً، ولقد عني القرآن بالغرائز، وأثاب على الغريزة الجنسية، عندما توضع موضعها الشرعي، وعندما دهش الصحابة لذلك وقالوا: «يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: «أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وزر، فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر»⁽¹⁾.

لقد يسر الإسلام إشباع هذه الغريزة لأهميتها وخطورها، وإشباعها يكون بالعملية الطبيعية التي ينتهي بها التوتر الجنسي لدى الرجل والمرأة، وهو طريق مشروع إذا حدث داخل العلاقة الزوجية، يقول تعالى: ﴿زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ﴾ [آل عمران: 14]، فقد جعل الله عز وجل شهوة حب النساء على قمة شهوات النفس حقيقة واقعة، لسلطانها الطاغية على النفس البشرية.

ولأهمية الجنس في حياة الزوجين، فقد قضت أحكام الشريعة أن من العيوب التي يثبت بها فسخ النكاح: قيام علة جسدية بالزوج أو الزوجة تمنع تحقيق الإشباع الجنسي لأحد الطرفين.

وكذلك إذا حلف الزوج ألا يجامع زوجته -ويسمى بالإيلاء- هذا الزوج يعده الشرع مضاراً لزوجته، ومن ثم فإنه إما أن يحنث في يمينه قبل مضي أربعة أشهر، وعليه كفارة يمين؛ وإلا فإن مضت هذه المدة قبل أن يعود إلى معاشرته زوجته جنسياً، فإنه يطالب بالطلاق، فإن امتنع طلق الحاكم عليه.

إن الحياة الحديثة بتعقيداتها قد خلقت مشكلة جنسية تتطلب الحل بالحاح، والمطلوب شرعاً التحصين ضد هذا الانحراف، والإعفاف من الرذائل والزنا. لذلك لا بد من تسهيل الطرق الشرعية إليها؛ حتى لا يلجأ الناس إلى ارتكاب

= مصطفى، د.ط، د.ت)، ج7، ص183؛ سليمان بن محمد البجيرمي، حاشية البجيرمي على الخطيب (القاهرة: البابي الحلبي، د.ط، 1951م)، ج3، ص317؛ محمد رأفت عثمان، مهر الزوجة (القاهرة: مطبعة السعادة، د.ط، 1982م)، ص7

(1) مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، الحديث رقم 1006، ج2، ص697.

الحرام، خاصة في هذا العصر الذي كثرت فيه المغريات، وتغول فيه الإعلام الجنسي. والعالم اليوم يعيش ثورة جنسية طاغية تجاوزت كل القيود والحدود، وهي إحدى أبرز القضايا وأشدّها خطراً على الكيان البشري؛ إذ تشعر بالخطر حين ترى موجة العري، وغارات الجنس، وطوفان الشهوة لا تنقطع، وهذا الجنون الجنسي المحموم، سواءً في عالم الأزياء والتجميل، أم في عالم المجالات والكتب الماجنة والأفلام الجنسية والصور الخليعة، وأخيراً في شبكة الإنترنت التي دخلت كل بيت، بل كل مخدع، أو التي دخلتها بفعل العولمة، والتي تعد إحدى وسائلها، حتى غدا الجنس الشغل الشاغل لمعظم أفراد المجموعة البشرية، وأصبح عالماً واسعاً بكل ما فيه من فنون ووسائل ومثيرات، وقد يكون في نهاية الأمر خطر الطاقة الجنسية أكبر من خطر الطاقة الذرية، كما يقول العالم جيمس رستون في النيويورك تايمز مؤخراً⁽¹⁾.

إن طغيان الشهوة الجنسية وقساوتها على الإنسان قد يصيبه غالباً بقلق وجزع واضطراب، خاصة في مجتمع غير نظيف يترك الإنسان فريسة القصف الغريزي المدمر. إن الشهوة الجنسية عاتية قوية، وفتنة الجنس لا تغالب إلى آخر مدى، وهي أضر شيء على الرجال بل والنساء أيضاً؛ إذ هي من أقوى الغرائز في النفس البشرية، وحينما تهجم على الإنسان وتبلغ الذرى، ولا يجد لها مخرجاً، آنذاك ربما يرتكب حماقة فيقع في الزنا حتى لو علم أن الموت والقتل يدركه بعمله هذا، فكم من امرأة زلت وذبحها أهلها ذبح الشاة، وهي مسبقاً تعلم لنفسها هذا المصير المرعب.

وكذلك فإن عقوبة الزاني المحصن في المجتمع الإسلامي هو الموت رجماً، فأى سلطان وأي جبروت لهذه الشهوة على الإنسان بحيث ينسى مصيره ويستهيئ بالموت في تلك اللحظات.

إذاً، لماذا لا نقدر الغرائز البشرية التي فطر الله الناس عليها؟

وهذا يوسف نبي الله يتن من قسوة هذا الدافع الفطري متوجهاً إلى الله أن يصرف عنه كيدهن ﴿رَبِّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنُّ

(1) انظر، فتحي يكن، الإسلام والجنس (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، 1995م)، ص9، وما بعدها.

مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿ [يوسف:33]، فهل بعد هذا مَن يهون من أمر هذا الحق الطبيعي ويستصغره، أو يعده مهيناً دنيئاً، ويريد أن يسد باب زواج المسيار، حين يتعذر الزواج العادي أمام بعض النساء والرجال؟ إنه هدف شريف، ومقصد شرعي، وحاجة فطرية لأجل إحصان النفس وحماية المسلم دينه حتى لا ينزلق ويسقط في مهاوي الانحراف والرذيلة.

وأما قول المانعين، بأن هذا الزواج غير لائق اجتماعياً؛ إذ ينبذه المجتمع، ويرفضه العرف ويدينه، لأنه زواج مهين ومبتذل.

فالجواب على ذلك:

أنه ينبغي أن نفرق بين حدود الشرع وحدود العرف، فقد يستتبع العرف أمراً؛ لكن الشرع يبيحه. إن ميزان الشرع، وحكم الشرع ينبغي أن يكون فوق حكم العرف، واللياقة الاجتماعية ليست دليلاً شرعياً، نحل ونحرم على أساسها، فكم من عرف مستقر بين الناس، لكن الشرع يرفضه، فزواج المرأة من سائقها أو خادمها، أو فلاح في مزرعتها مرفوض في العرف، مستهجن اجتماعياً، يعرض صاحبه للسخرية، لكنه غير محرم في الشرع إن تم برضا المرأة ووليها، وكذلك زواج المرأة الصغيرة من الرجل المسن، أو المرأة المسنة من الشاب الصغير، فهذا مستنكر عرفاً وليس بمستنكر شرعاً، فينبغي التفرقة بين المرفوض عرفاً والمرفوض شرعاً، فما يرفضه العرف قد يقبله الشرع، وهذا ما يحدث في كثير من قضايا المرأة.

وعلى سبيل المثال:

فقد قررت الشريعة بأصولها السوية، أن للمرأة أهلية وحرية مثل ما للرجل، وذلك مثل حقها في أن تخطب الرجال مشافهة وكتابة.

وتذكر كتب السيرة أن من الخاطبات في عهد الصحابة كتابة، أمامة بنت أبي العاصي؛ إذ أرسلت إلى المغيرة بن نوفل: "إن كان لك بنا حاجة فأقبل، فخطبها إلى الحسن وزوجها منه"⁽¹⁾.

ومن الخاطبات شفاهة ما ورد في كتب الصحاح عن سهل بن سعد الساعدي

(1) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: علي الجاوي (بيروت: دار الجيل، ط1، 1412هـ)، ج7، ص503.

عن تلك المرأة التي جاءت إلى رسول الله ﷺ، وعرضت نفسها عليه وقالت: «جئت لأهب لك نفسي»⁽¹⁾.

ومع ذلك فإن العرف لا يعد خطبة المرأة للرجل أمراً مقبولاً سواءً كتابة أم شفاهاً، بل يعد ذلك ابتداءً للمرأة وتنازلاً عن كرامتها، واستخفافاً بأسرتها، ومثيراً للدهشة والاستغراب لدى الناس.

وحتى الزواج من ثانية في هذا العصر يستنكره العرف أشد الاستنكار، ومع ذلك فإن الشرع يقبله، فإذا كان زواج الميسار مستنكراً عرفاً، فلا يسع الفقيه أن يقول عن هذا الزواج أنه حرام، وقد استكمل شروطه وأركانه.

الدليل السادس:

ومن أدلة المانعين لزواج الميسار، أن اشتراط إسقاط النفقة والمبيت على الزوجة، هو اشتراط مناقض لحكم الشرع، ذلك لأن العدل بين الزوجات في النفقة والمبيت هو مما فرضه الله وشرعه، فلا يجوز للعباد أن يشترطوا خلافه، ويلزموا بنقيضه، فإنهم بذلك يكونون مناقضين لمقصود الشرع وحكمه.

إن من المفيد أن نذكر هنا بأن نظرة الفقهاء إلى اشتراط الشروط في عقد النكاح ليست واحدة، بل تختلف توسعاً وتضييقاً، حسب مفهوم الشرط الصحيح أو الفاسد عندهم، وقد انقسموا إلى ثلاث فرق.

يرى الفريق الأول: أن هذه الشروط باطلة في نفسها ويبطل معها العقد. فالظاهرية يرون أن كل شرط فيه مخالفة للعقد -أيأ تكون هذه المخالفة- فإنه يؤدي إلى فساد النكاح، فالشروط الفاسدة يتمخض عنها بطلان النكاح، حتى وإن أنجبت منه أولاداً، ولا يكون بين المتناكحين توريث ولا صداق ولا عدة، وذلك شأن كل نكاح فاسد⁽²⁾.

(1) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب النكاح، باب النظر إلى المرأة قبل التزويج، الحديث رقم 4742، ج4، ص1920.

(2) ابن حزم، المحلى، ج9، ص491؛ أمير عبد العزيز، الأنكحة الفاسدة والمنهي عنها في الشريعة الإسلامية (عمان: مكتبة الأقصى، ط1، 1982م)، ج2، ص515؛ علي بن سليمان الصالحي المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1419هـ)، ج8، ص165.

وأن المالكية يرون أن شرط عدم النفقة يفسد معه النكاح⁽¹⁾. ويرى فريق آخر أن هذه الشروط باطلة ويصح معها عقد النكاح؛ لأنها لا تخل بالمقصود الأصلي في النكاح، فإن خالف الشرط مقتضى النكاح ولم يخل بمقصوده الأصلي وهو الوطء، كاشتراط أن لا ينفق عليها، فإن النكاح يكون صحيحاً، ويتقرر فساد الشرط، كما يرى الشافعية ذلك⁽²⁾، فالشروط الفاسدة في النكاح في المشهور في المذهب الشافعي لا تؤثر فيه، يصح النكاح ويلغى الشرط. يقول النووي: "يصح عقد النكاح مع الشروط الباطلة التي لا تخل بالمقصود الأصلي من النكاح، كأن يشترط عليها أن لا قسم لها ولا نفقة"⁽³⁾. ويقول صاحب الإنصاف: "أن يشترط أن لا مهر لها ولا نفقة، أو يقسم لها أكثر من امرأته الأخرى أو أقل، فالشرط باطل، ويصح النكاح"⁽⁴⁾. ويقول ابن القيم⁽⁵⁾: "واتفق على عدم الوفاء باشتراط ترك الوطء والإنفاق، وهذا يعني أن العقد يبقى صحيحاً نافذاً، والشرط وحده هو الذي يبطل، فهذه الشروط باطلة في نفسها لأنها تنافي مقتضى العقد، ولأنها تتضمن إسقاط حقوق تجب بالعقد قبل انعقاده فلم يصح، كما لو أسقط الشفيع شفيعته قبل البيع، فأما العقد في

-
- (1) الكشناوي، أسهل المدارك (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1990م)، ج2، ص89؛ سحنون بن سعيد، المدونة (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ج2، ص196.
- (2) محمد بن أحمد الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (القاهرة: طبعة الحلبي، د.ط، 1958م)، ج3، ص226؛ محمد بن أحمد الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، د.ط، 1358هـ)، ج6، ص337؛ المرداوي، الإنصاف، ج8، ص165؛ يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب (القاهرة: المطبعة السلفية، د.ط، د.ت)، ج9، ص369؛ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، الوجيز (بيروت: دار المعرفة، د.ط، 1979م)، ج8، ص169.
- (3) يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين (بيروت: المكتب الإسلامي، د.ط، د.ت)، ج7، ص265؛ المجموع، ج9، ص369؛ أحمد بن يحيى المرتضى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمامار (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، 1993م)، ج4، ص31.
- (4) المرداوي، الإنصاف، ج8، ص165.
- (5) أبو بكر بن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، 1983م)، ج4، ص5.

نفسه فصحيح، ولأن هذه الشروط تعود إلى معنى زائد في العقد، لا يشترط ذكره، ولا يضر الجهل به، فلم يبطل⁽¹⁾.

ويرى وهبة الزحيلي أن اشتراط عدم الإنفاق أو عدم المبيت، وإن كان باطلاً في ذاته، فالعقد صحيح كما نصّ الفقهاء، ولا يبطل العقد، والشرط الباطل لا يجب الوفاء به⁽²⁾.

ويرى فريق ثالث وجوب احترام هذه الشروط، والذي نادى بهذا الرأي هو يوسف القرضاوي، استناداً إلى ما جاء في الحديث المشهور: «المسلمون عند شروطهم»⁽³⁾، وهو ضرب من الوفاء بالعهد الذي أمر به الله ورسوله، والرسول ﷺ يقول: «أحق الشروط أن توفوا به: ما استحللتم به الفروج»⁽⁴⁾، أي شروط النكاح؛ إذ دل على استحقاق الشروط بالوفاء، وأن شروط النكاح أحق بالوفاء من غيرها.

يقول ابن تيمية رحمه الله: "ويحتمل صحة شرط عدم النفقة، قال: لا سيما إذا قلنا إنه إذا أعسر الزوج ورضيت به، أنها لا تملك المطالبة بالنفقة بعد"⁽⁵⁾.

والذي يبدو لي:

أن جواز اشتراط إسقاط النفقة والقسم من قبل الزوج على الزوجة وتصحيح هذا الشرط لم يحظ بتأييد الفقهاء الأقدمين، فلم أجد أحداً منهم أجازه، سوى ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، وقد أورد ذلك بلفظ "الاحتمال"؛ إذ يقول: "ويحتمل صحة شرط عدم النفقة"، وما وجدت غيره من الفقهاء -غير ما ذكرت- يصحح هذا الشرط، ولما كان هذا الاشتراط مناقضاً لحكم الشارع، مناقضاً لمقتضى

(1) زيدان، المفصل في أحكام المرأة، ص 136؛ ابن قدامة، المغني والشرح الكبير، ج 7، ص 450. محمد بن أحمد بن النجار الفتوحى، منتهى الإرادات (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، 1999م)، ج 5، ص 182؛ مصطفى بن سعد الرحيباني، مطالب أولي النهى (دمشق: المكتب الإسلامي، ط 1، د.ت)، ج 5، ص 129؛ النووي، المجموع، ج 9، ص 369؛ الغزالي، الوجيز مع شرحه فتح العزيز، ج 8، ص 169.

(2) ملحق رقم 12، خطاب وهبة الزحيلي، الأشقر، مسائل فقهية مستجدة، ص 188.

(3) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الإجارة، باب أجرة السمسرة، ج 2، ص 794.

(4) المصدر السابق، كتاب الشروط، باب الشروط في المهر، الحديث رقم 2572، ج 2، ص 970.

(5) المرادوي، الإنصاف، ج 8، ص 165.

العقد ومنافياً لما يترتب عليه، لذا أرجح عدم جوازه، وأنه شرط لاغ غير معتبر، ولا يجب الوفاء به "وكل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل" أي أن الشرع لا يقتضيه⁽¹⁾.

وهناك من يتحرج من ذكر هذه الشروط أثناء العقد، لذلك يشترطونها قبل العقد، فما حكم الشرط السابق على العقد أو المتأخر عنه؟

فريق من الفقهاء يرون أن الشروط الباطلة هي التي تكون مقارنة للعقد، أي في صلب العقد؛ أما الشروط المتقدمة عليه أو المتأخرة عنه فلا تأثير لها في العقد، ولذلك أجاز بعض المعاصرين الاشتراط قبل العقد أو بعده، وللفقهاء تفصيل في تقدم الشروط أو تأخرها عن العقد نبينها فيما يأتي:

أما الشروط المتقدمة على العقد:

فإن صرحا بنفيها أثناء التعاقد فقد انتهت وتلاشت.

وإن سكتا عنها فهي مثار جدل ونقاش.

حيث ذهب الشافعية، والظاهرية، وأحمد في رواية، إلى أن الشرط المتقدم ليس له أثر في العقد، بل هو التزام مستقل يأخذ حكم الوعد، فلا يجب الالتزام به قضاءً. يقول النووي: "وأما الشرط السابق فلا يلحق العقد، ولا يؤثر فيه، فلا يلزم الوفاء به، ولا يفسد العقد به إن كان شرطاً فاسداً، لأن ما قبل العقد لغو"⁽²⁾.

وذهب المالكية إلى تأثر العقد بهن وأنه يأخذ حكم الشرط المقارن.

وظاهر مذهب أحمد أنه قد سوى في الاعتبار بين الشروط المشروطة في صلب العقد، والشروط المتفق عليها قبل العقد، ولو لم يصرح بها حال التعاقد، ما دام العاقد إنما اعتمد عليها؛ لأن الأمر بالوفاء بالشروط والعقود والعهود يتناول الحالين:

وقد عد الإمام أحمد الشرط الملحوظ كالشرط الملفوظ⁽³⁾.

(1) محمد سعيد رمضان البوطي، محاضرات في الفقه المقارن (دمشق: دار الفكر، ط2، 1981م)، ص81، وما بعدها.

(2) النووي، المجموع، ج9، ص274.

(3) منصور بن يونس البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع (بيروت: دار العلم للملايين، د.ط، 1974م)، ج3، ص52؛ انظر، مصطفى الزرقا، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد (دمشق: مطابع ألف باء، د.ط، 1968م)، ج1، ص487.

وذكر الحنفية: إذا اتفقا على الإعراض عن الشرط السابق فيكون ملغياً، أو اتفقا على البناء عليه، فيكون حكمه حكم الشرط المقارن صحة وفساداً وبطلاناً. وأما الشرط المتأخر عن العقد:

فهو غير معتبر عند المالكية والظاهرية، ولا يلحق بالعقد أصلاً. وذهب الحنفية إلى اعتباره إن كان صحيحاً، وأما إن كان فاسداً فله تأثيره أيضاً عند أبي حنيفة خلافاً لصاحبه.⁽¹⁾

والذي يبدو لي:

أن الذين يجيزون اشتراط هذه الشروط قبل العقد لا في صلب العقد؛ فإن الصواب أن الشرط السابق أو المتأخر إذا كان فاسداً فإنه لغو ولا تأثير له في العقد. والذي يبدو لي أيضاً:

أنه لأجل الخروج من هذا الإشكال والخلاف، أرى أن لا يشترط الزوج عليها شيئاً من هذه الشروط لا في صلب العقد ولا قبله ولا بعده، لأن هذه الشروط تنافي مقتضى العقد، فهي شروط باطلة ولاغية كما يراها الفقهاء، والمخرج الشرعي من ذلك هو أن تبادر الزوجة بإسقاط حقها في النفقة والقسم، دون أي اشتراط عليها من الزوج، بل ينبغي أن يتم ذلك عن طريق تفاهم ودي بينهما.

يقول يوسف القرضاوي: إن الأفضل هو عدم ذكر هذه الشروط في صلب العقد⁽²⁾.

ويرى وهبة الزحيلي جواز إبرام عقد زواج المسيار على الأصول الشرعية دون تصريح بالشرطين المذكورين، ثم يتم الاتفاق الودي بين الزوجين عليهما عندئذ⁽³⁾. والسؤال الذي يرد هنا، هو:

(1) زين الدين بن نجيم، البحر الرائق (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ط، د.ت)، ج6، ص94؛ محمد بن محمد الحطاب الرعيني، مواهب الجليل (القاهرة: مطبعة السعادة، د.ط، 1329م)، ج3، ص446؛ محمد بن أحمد عليش، فتاوى عليش (بيروت: دار المعرفة، 1980م)، ج2، ص124؛ البهوتي، كشف القناع، ج3، ص52؛ مجموع الفتاوى، ج29، ص150؛ ابن حزم، المحلى، ج9، ص403؛ علي محي الدين القره داغي، مبدأ الرضا في العقود (بيروت: دار البشائر الإسلامية، د.ط، 1985م)، ج2، ص1165.

(2) مجلة المجتمع، العدد 1301، ص31.

(3) الأشقر، مستجدات فقهية في مسائل الأحوال الشخصية، ملحق رقم 12، ص260.

هل أن إسقاط الزوجة لنفقتها بعد العقد محل اتفاق بين الفقهاء؟ يرى المانعون لزواج المسيار أن حق النفقة والمبيت لا يقبل الإسقاط؛ لأنه من الحقوق التي لم تثبت في الذمة، وأن هذا الحق نفسه لم يوجد بعد. فأما فيما يتعلق بإسقاط النفقة الزوجية: فإن إبراء الزوجة زوجها عن نفقة مستقبلية لا يصح؛ لأن النفقة لم تجب بعد، فلا تقبل الإبراء، لأنه إسقاط للحق قبل وجوبه⁽¹⁾.

لكن الحنفية أجازوا الإبراء عن نفقة مستقبلية بدأت بالفعل، كنفقة شهر بدأ، وسنة دخلت، لا عن أكثر من سنة، ولا عن سنة لم تدخل، لتحقيق وجوبها؛ إذ يجب تنجزها أول المدة⁽²⁾.

ويناقش رأي المانعين:

بأن الفقهاء قد اتفقوا على عدم صحة الإسقاط قبل وجوب الحق، وقبل وجود سبب الوجوب؛ لأن الحق قبل ذلك غير موجود بالفعل، فهم قد اتفقوا على عدم صحة الإبراء من الحق قبل وجود السبب، فوجوده شرط للصحة، لأنه ما لم يوجد سبب الاستحقاق فيه فهو ساقط فلا يتصور ورود الإسقاط عليه، فإسقاط ما لم يجب ولا جرى سبب وجوبه لا يعد إسقاطاً، وإنما مجرد وعد لا يلزم منه الإسقاط مستقبلاً، كإسقاط الشفعة قبل البيع، وإسقاط الحاضنة حقها في الحضانة قبل وجوبها، فكل هذا لا يعد إسقاطاً، وإنما هو امتناع عن الحق في المستقبل، ويجوز الرجوع فيه في المستقبل، والمطالبة بالحق الذي أبرأه منه⁽³⁾.

(1) الكاساني، البدائع، ج4، ص16؛ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج2، ص899؛ الأشقر، مستجدات فقهية في مسائل الأحوال الشخصية، ص193.

(2) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته (بيروت: دار الفكر، 1996م)، ج5، ص341.

(3) الكاساني، بدائع الصنائع، ج4، ص26؛ أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، المبسوط (بيروت: دار المعرفة، د.ط، 1978م)، ج5، ص184؛ المرتضى، البحر الزخار، ج3، ص277؛ ابن الهمام، فتح القدير، ج3، ص332؛ ابن قدامة، المغني، ج8، ص179؛ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2، 1990م)، ج4، ص158. وعند الحنفية: إذا أبرأته من النفقة قبل فرضها بالقضاء أو التراخي، فإنه لا يصح الإبراء، لأنها لا تصير ديناً قبل الفرض، فلا معنى للإبراء منه، لأنه إسقاط للشيء قبل وجوبه، فلا يصح، فإذا أبرأته من النفقة بعد تقديرها؛ فإن الإبراء =

فالإبراء عن سائر الحقوق بعد وجود سبب الوجوب جائز⁽¹⁾، وسبب وجود الحق هو العقد، وعند الحنابلة يجوز إسقاط الحق بعد انعقاد سببه⁽²⁾.

أما المالكية، فقد اختلفوا في الاكتفاء بوجود السبب، وهو الواقعة التي ينشأ بها الحق المبرأ منه، ولو لم يجب الحق بعد.

وقد توسع في ذلك الحطاب في الالتزامات، فعقد فصلاً لإسقاط الحق قبل وجوبه، واستظهر الاكتفاء بوجود السبب، وعن النفقة المستقبلية للزوجة وما مدى جواز إسقاطها، فقد أشار الحطاب إلى هذه المسألة، فقال: في لزوم ذلك قولان حكاهما ابن رشد، ثم قال، والذي تحصل من هذا أن المرأة إذا أسقطت عن زوجها نفقة المستقبل لزمها ذلك على القول الراجح⁽³⁾.

وعند الإمامية يقول السيد محسن الطباطبائي الحكيم: إسقاط النفقة في جميع الأزمنة المستقبلية لا يخلو من إشكال، وإن كان الجواز أظهر⁽⁴⁾.

لذلك فالذي يبدو لي:

أن الراجح هو جواز إسقاط المرأة حقها في النفقة المستقبلية؛ لأن سبب وجود النفقة الزوجية قد تحقق وهو عقد الزواج، وهي مترتبة عليه⁽⁵⁾.

وهناك نظائر فقهية لهذه المسألة، فقد ذكر ابن قدامة أنه إن عفا مجروح عمداً

=يصح من المتجمد الماضي، ومن شهر في المستقبل. انظر، عبد الرحمن الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د.ط، د.ت)، ج4، ص572.

(1) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج2، ص566.

(2) ابن قدامة، المغني، ج7، ص750، ج9، ص30؛ البهوتي، كشف القناع، ج5، ص546؛ وزارة الأوقاف الكويتية، الموسوعة الفقهية، ج4، ص251.

(3) الحطاب، تحرير الكلام في مسائل الالتزام "ضمن فتاوى عيش فتح العلي الملك" (القاهرة: البابي الحلبي، د.ط، د.ت)، ج1، ص322؛ وزارة الأوقاف الكويتية، الموسوعة الفقهية، ج4، ص159.

(4) محسن الحكيم الطباطبائي، منهج الصالحين (بيروت: دار التعارف، د.ط، 1990م)، ج2، ص172.

(5) ابن حزم، المحلى، ج11، ص321؛ وانظر، نوح علي سلمان، إبراء الذمة من حقوق العباد (عمان: دار البشير، د.ط، د.ت)، ص511.

أو خطأً—عما يؤول إليه الجرح— عن قود نفسه أو ديتها صح عفوه، لإسقاط حقه بعد انعقاد سببه⁽¹⁾.

وذكر الكاساني: أن الإبراء عن الحق بعد سبب وجوده وقبل الوجوب جائز، كالإبراء عن الأجرة قبل مضي مدة الإجارة⁽²⁾.

فإذا جاز للزوجة التنازل عن نفقتها وإسقاطها—كما انتهينا إليه— فهل لها الرجوع عن تنازلها وإسقاطها حين الحاجة، لتغير ظروفها وأحوالها الاقتصادية، وإن كانت هذه الحالة ليست غالبية في هذا العصر؛ لأن الزوجة في المسيار—كما هو الحال في أقطار الخليج— والتي تقدم على مثل هذا الزواج، غالباً ما تكون موظفة أو مدرّسة ولها مرتبتها الدائم وراتبها التقاعدي، أو ورثت ثروة.

والذي يبدو لي:

أن التنازل عن النفقة، لعدم حاجتها إليها وإسقاطها هذا الحق في حالة يسارها لغناها جائز، ومع ذلك فأرى أنها إذا احتاجت مستقبلاً إلى النفقة وجب على الزوج الإنفاق عليها، وأن يعود إليها حقها حين إعسارها. ولأن النفقة حق يجب مع اليسار والإعسار؛ فإن أسقطت حقها في يسارها لغناها، فإنّ هذا الحق يجب أن يعود إليها حين إعسارها، لأن المقتضي للحكم في هذه الحالة موجود؛ إذ هناك فرق بين وجود المقتضي للحكم، ثم سقط الحكم لمانع—وهو إسقاطها النفقة لغناها— فإذا زال المانع مع وجود المقتضي عاد الحكم، بخلاف ما إذا عدم المقتضي فلا يعود الحكم؛ لأن النفقة حق للزوجة على زوجها؛ فكيف يمنعها النفقة وهو قادر عليها، وهي قد أصبحت من بعد غنى في أشد الحاجة إليها؟

وإني أقترح أن تربط تنازلها وإسقاطها لنفقتها بغناها، فإن زال الغنى وافتقرت ينبغي أن تعود نفقتها إليها، لأن النفقة هي الأصل⁽³⁾، وعلى الزوج أن يلتزم بها، وذلك لا لتفاء المبرر الذي من أجله تنازلت عن النفقة وهو استغناؤها عنها، وإذا رفعت أمرها إلى القاضي فينبغي للقاضي أن يحكم لها بالنفقة، وكيف لا يقضي لها

(1) ابن قدامة، المغني، ج7، ص750/ج9، ص30.

(2) الكاساني، بدائع الصنائع، ج6، ص14.

(3) إبراهيم بن علي الشيرازي، المهذب (القاهرة: مصطفى الحلبي، د.ط، د.ت)، ج2، ص7.

القاضي وقد قضى لها رب العالمين "وشرط الله قبل شرطها"⁽¹⁾؛ وإلا ضاعت هذه المرأة، وسحقها الفقر، وربما انحرفت، وهذا الصنيع يحدث لها ضرراً بليغاً، وإمساك الزوجة مع الضرر منهي عنه ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمَّا تَبَيَّنَ أَجَلُهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ۗ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّعُنْدِوَأُ﴾ [البقرة: 231]، وأنداك يلغى التنازل؛ لأن الأصل هو الإنفاق عليها، إلا أنه لاستغنائها وتنازلها عنها عدلنا عن هذا الأصل، فإذا دارت عليها الأيام فافتقرت وأعسرت، وانقطع مصدر رزقها، بسبب مرض طراً عليها، أو زمانة أو عجز، أو هلك مالها الذي بسببه تنازلت عن النفقة، فاحتاجت إلى المال لتقييم حياتها، فلها أن تطالب بها وعلى الزوج الاستجابة لذلك. إن الزوجة التي أسقطت نفقتها عن زوجها، لهي زوجة محسنة، والله تعالى يقول: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ ۗ وَاللَّهُ عَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: 91]، ولأجل ذلك ألا ينبغي للزوج أن يقدر هذا الإحسان منها، وهل جزاء الإحسان إلا الإحسان؟ وأما ما يتعلق بنفقة أولادها فلا يجوز لها التنازل عنها، ولا تملك ذلك.

وأما ما يتعلق بحقها في القسم وتنازلها عن هذا الحق:

فإن الذي يدل عليه هو هبة أم المؤمنين سودة يومها إلى السيدة عائشة - كما سيأتي ذكره - إذ دل هذا الحديث على أن للزوجة أن تسقط حقها في القسم الذي جعله الشارع لها. وقد يعترض على هذا الاستدلال: بأن حق المبيت ملكته سودة بالعقد، ثم تنازلت عنه، ولم يشترط عليها الرسول صلى الله عليه وسلم إسقاطه قبل الزواج ولا مع العقد، فلما كانت مالكة له جاز لها هبته، مثله مثل المهر، فإذا ملكته المرأة جاز لها أن تهبه للزوج كاملاً أو جزءاً منه، قال تعالى: ﴿فَإِنْ طَبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَسَأَ فَلَئِنَّ هِيَ تَأْمُرُ بِهَا﴾ [النساء: 4].

ويناقش هذا الاعتراض: بأن الذي رجحناه في زواج المسيار هو عدم جواز اشتراط الزوج في عقد الزواج إسقاط النفقة والقسم؛ لأنه شرط يخالف مقتضى العقد، بل الذي رجحناه هو إسقاط الزوجة حقها في النفقة والقسم بعد العقد، وأن تلتزم بما أسقطته، وتحترم التزامها، والزوجة مطالبة شرعاً الوفاء بإسقاطها لحقها نظراً إلى القواعد الأساسية العامة.

(1) محمد صفي الرحمن المباركفوري، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ط، 1998م)، ج 4، ص 275.

والذي يبدو لي أيضاً، ولأجل تأكيد حقها في النفقة إذا احتاجت إليها مستقبلاً، أقترح -كما ذكرت- أن تقول في العقد وبعد إيجاب الزواج: قبلت الزواج منك، وإني أتنازل عن حقي في المبيت، وأتنازل عن حقي في النفقة "ما دمت غير محتاجة لها".

إذ يصح في الجملة تقييد الإسقاطات بالشروط، فإن كان الشرط صحيحاً لزم، وليس ذكر التنازل من الزوجة في العقد من قبيل الشروط، ولا أعتقد أن فقيهاً يملك أن يمنع المرأة من التنازل عن بعض حقوقها بمحض إرادتها لمصلحتها تحصيلاً لما هو أهم منها؛ إذ هي أدري بمصلحتها، وهذه المصلحة الراجحة هي التي تقدرها وفق فقه الموازنات بين المصالح والمفاسد، ما دامت امرأة مكلفة بالغة عاقلة رشيدة، وليست طفلة، ولا مجنونة، ولا سفية.

ولكن هل للزوجة الرجوع عن إسقاطها لحقها في القسم؟ من الفقهاء من يرى أنه إذا رجعت الواهبة في هبتها، وطالبت الزوج بالقسم لها، قسم لها في المستقبل؛ لأنها رجعت في هبة لم تقض، ولا يسقط حقها في المستقبل⁽¹⁾.

والذي يبدو لي:

أن الزوجة المتنازلة عن حقها في القسم في زواج المسيار عليها أن تحترم التزامها وإسقاط حقها، لقول رسول الله ﷺ: "إن أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج"، وكما احترمت السيدة سودة بنت زمعة أم المؤمنين تنازلها عن حقها في القسم للسيدة عائشة، ولم ترجع عن رأيها.

ومع ذلك على الزوج أيضاً أن يراعي حق زوجته المسيار، وأن لا يترك فراشها بحيث يؤدي بها إلى الحرج، وأن لا يحرمها فيدفعها إلى الرجوع عن رأيها في إسقاطها لحقها في القسم، وإن كان الأمر من الناحية العملية غير ذلك؛ إذ إن جاذبية فراش زوجة المسيار تكون عادة أقوى من فراش الزوجة الأولى، ولكن مع مرور الزمن تحتاج الزوجة إلى الرفق بها حينما تعود الأمور إلى حالتها الاعتيادية، وتفقد بريقها وجاذبيتها.

(1) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج2، ص63؛ ابن النجار، منتهى الإرادات، ج3، ص103؛ عليش، الفتاوى، ج1، ص315؛ وزارة الأوقاف الكويتية، الموسوعة الفقهية، ج4، ص255.

المجيزون⁽¹⁾ وأدلتهم:

استدل هذا الفريق بالأدلة الآتية:

الدليل الأول :

إن الأصل في العقود الشرعية ومنها الزواج هو الإباحة، وأن هذا الزواج قد استكمل جميع أركانه وشروطه، وكل عقد استوفى أركانه وشروطه كان صحيحاً ومباحاً ما لم يتخذ جسراً أو ذريعة إلى الحرام، كنكاح التحليل والزواج المؤقت، وزواج المتعة، وليس في المسيار قصد حرام⁽²⁾، وعقد زواج المسيار يتم بإيجاب وقبول وبشروطه المعروفة من رضا الطرفين، والولاية والشهادة والكفاءة، وفيه الصداق المتفق عليه، ولا يصح إلا بانتفاء جميع موانعه الشرعية، وبعد تمامه تثبت لطرفيه جميع الحقوق المترتبة على عقد الزوجية من حيث النسل، والإرث، والعدة والطلاق، واستباحة البضع، والسكن، والنفقة، وغير ذلك من الحقوق والواجبات⁽³⁾؛ إلا أن الزوجة رضيت ألا تأخذ نفقتها من الزوج لاستغنائها عنها، ورضيت كذلك أن تتنازل عن حقها في القسم، وقد ورد تفصيل ذلك سابقاً، فكيف يسع الفقيه بعد هذا أن يقول عن هذا الزواج إنه حرام.

الدليل الثاني:

ما ثبت بالسنة من أن السيدة سودة بنت زمعة أم المؤمنين، زوج رسول الله ﷺ

(1) من الذين أجازوا زواج المسيار - ولم يحذوه - عبد الله منيع عضو هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، وسعود الشريم إمام وخطيب المسجد الحرام، والأستاذ علاء الدين خروفة القاضي السابق في المحاكم الشرعية بالعراق، والأساتذة: وهبة الزحيلي، وأحمد الحججي الكردي، ونعمان السامرائي، ومحمود أبو ليل، وسيد طنطاوي، وغيرهم. ويرى يوسف القرضاوي أن أغلب الباحثين يرون جواز زواج المسيار؛ إذ يذكر أنه قد انعقدت بالدوحة ندوة شهدها أكثر من عشرين عالماً من خيرة الأمة وأهل الفقه فيها، وكانت الأغلبية العظمى من الحاضرين مؤيدة لهذا الزواج ولا ترى به بأساً، وحتى المانعون منهم - وعددهم اثنان أو ثلاثة - لم يعتبروه عملاً محرماً، بل كل ما قالوه أنهم يخشون أن يكون ذريعة إلى مفاسد اجتماعية، فالأولى منعه سداً للذريعة. انظر، مجلة المجتمع، مرجع سابق.

(2) انظر، رأي وهبة الزحيلي في: الأشقر، مستجدات فقهية، ص 177.

(3) انظر، رأي عبد الله بن منيع - السابق ذكره - في: الأشقر، مستجدات فقهية، ص 177.

بعد خدبجة، وقد كانت امرأة كبيرة في السن، وقد أحست أن النبي ﷺ لم يعد يقبل عليها كما كان من قبل، وخافت أن يطلقها وتحرم من أمومة المؤمنين، ومن أن تكون زوجته في الجنة، فبادرت وأخبرت رسول الله ﷺ بتنازلها لعائشة رضي الله عنها، فحمد لها رسول الله ﷺ ذلك وأبقاها في عصمته.

وصدق ذلك قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَمْرًا خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا ثُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ [النساء: 128].

وحديث هبة سودة يومها لعائشة رواه البخاري ومسلم عن عائشة، قالت: «ما رأيت امرأة أحب إلي أن أكون في مسلاخها من سودة بنت زمعة من امرأة فيها حدة، قالت: فلما كبرت جعلت يومها من رسول الله ﷺ لعائشة، قالت: يا رسول الله: قد جعلت يومي منك لعائشة، فكان رسول الله ﷺ يقسم لعائشة يومين يومها، ويوم سودة»⁽¹⁾.

وقد دلّ هذا الحديث على أن للزوجة أن تسقط حقها في القسم الذي جعله الشارع لها، وقد مرّ تفصيل ذلك.

الدليل الثالث:

هذا الزواج يحقق مصالح شرعية كثيرة، أهمها الإحصان والإعفاف، وخاصة بالنسبة للعوانس والمطلقات والأرامل، واللاتي قد لا يسعدهن الحظ للوصول إلى الزواج العادي، فيجدن بغيتهن في هذا النوع من الزواج، وهذا زواج وإن كان فيه بعض النقص والضرر، فإن الضرر في بقاء زواج المسيار أقل بكثير من الضرر الذي يترتب على منعه وإلغائه، وقد مرّ بنا تفصيل ذلك في مناقشة أدلة المانعين.

الترجيح:

وفي نهاية العرض لأدلة الفريقين، وما تسكن إليه النفس، لدى التأمل في مجموع الأدلة، وما دار حولها من بحث ونقاش -فيما سبق في أدلة المانعين-، يبدو

(1) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب النكاح، باب: المرأة تهب يومها من زوجها لضررتها وكيف يقسم ذلك، الحديث رقم 2453، ج2، ص916؛ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الرضاع، باب جواز هبة نوبتها لضررتها، الحديث رقم 1463، ج2، ص1085.

لي القول بضعف أدلة المانعين لزواج الميسار، ورجحان أدلة المجيزين ضمن ضوابطه، وذلك لما ذكرناه وفصلناه.

وفي الختام أؤكد أن الزواج العادي هو الحل الحقيقي والزواج الأفضل لتكوين الأسرة المسلمة؛ أما الميسار فلا يلجأ إليه إلا تحت ضغط الحاجة وفي الحالات الاستثنائية الخاصة حين يتعذر الصعود إلى الزواج العادي المعسور وذلك من باب التخفيف ورفع الحرج الذي شرعه الله لعباده.

والله سبحانه وتعالى أعلم.

الفصل الثالث

المرأة بين التقاليد وأحكام الشريعة

نماذج منحرفة^(*)

(*) هو في الأصل بحث نشر في: مجلة الإسلام في آسيا (الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا)، المجلد الرابع، العدد الثاني، ديسمبر 2007م، ص 1-22.

تهديد:

المرأة في نظر الشريعة كائن إنساني قائم بذاته، فهي موضع للتكليف، وموجه إليها الخطاب مباشرة شأنها شأن الرجل. فلها كل ما للرجال من حقوق إنسانية، لأنهما فرعان من شجرة واحدة وأخوان ولدهما أب واحد هو آدم وأم واحدة هي حواء، فهما متساويان في أصل النشأة والخلقة، متساويان في الخصائص الإنسانية العامة، متساويان في التكليف والمسئولية، في الحدود وفي العقوبات الشرعية، متساويان في أهلية التصرف والعقود المالية، متساويان في الجزاء والمصير. وفي مساواة المرأة للرجال في التكليف والتدين والعبادة يقول تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّادِرِينَ وَالصَّادِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٣٥﴾ [الأحزاب 35].

وفي التكاليف الدينية والاجتماعية الأساسية يسوي القرآن بين الجنسين. فقد جعل الرجل والمرأة شريكين في تحمل أعظم المسؤوليات في الحياة الإسلامية وهي مسئولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ ﴿٧١﴾ [التوبة، ص 71].

والمتمامل في خير الهدي يرى أن المرأة لم تكن مسجونة ولا معزولة، كما حدث ذلك في عصور تخلف المسلمين. فقد كانت المرأة تشهد الجماعة والجمعة في مسجد رسول الله ﷺ حتى إن إحداهن حفظت (ق) من في رسول الله ﷺ من كثرة ما سمعتها من فوق منبر الجمعة. وكان رسول الله ﷺ يحثهن على أن يتخذن مكانهن في الصفوف الأخيرة خلف صفوف الرجال، خشية أن يظهر من عورات الرجال شيء؛ إذ كان أكثرهم لا يعرفون السراويل. وخصص باب للنساء للدخول منها إلى المسجد وصار يعرف إلى اليوم باسم "باب النساء". وكان النساء يحضرن

كذلك صلاة العيدين، ويشارك في هذا الاحتفال الكبير، في الخلاء، مهملين مكبرين. وهذه سنة أماتها المسلمون في أغلب البلدان نتيجة غلبة التقاليد والأعراف في عزل النساء.

وكان النساء يحضرن دروس العلم مع الرجال عند النبي ﷺ ويسألن عن أمر دينهن. وتجاوز هذا النشاط النسائي إلى المشاركة في المجهود الحربي في خدمة الجيش والمجاهدين من التمريض والإسعاف ورعاية الجرحى والمصابين، وخدمات الطهي والسقي وغيرها. عن أم عطية قالت: «غزوت مع رسول الله ﷺ سبع غزوات أخلفهم في رحالهم، فأصنع لهم الطعام وأداوي الجرحى، وأقوم على المرضى»⁽¹⁾.

وقد روى الإمام أحمد: أن ست نسوة من نساء المؤمنين كن مع الجيش الذي حاصر "خيبر" يتناولن السهام، ويسقين السوق، ويداوين الجرحى، ويغزلن الشعر، ويُعِنّ في سبيل الله⁽²⁾، وقد أعطاهن النبي ﷺ نصيباً من الغنيمة. وقد عقد البخاري باباً في صحيحه في غزو النساء وقتالهن.

والفقهاء رحمهم الله قد أقرّوا بأهلية المرأة أهلية كاملة في الولاية الذاتية المتعدية على الأموال، والولاية المتعدية على الغير كالحضانة والوصاية أي الأمور المدنية، على خلاف بينهم في بعض الجزئيات.

فالإسلام قدر أنوثة المرأة وعدّها عنصراً مكماً للرجل كما أنه مكمل لها. وقد خفف الله عن المرأة بعض الواجبات المفروضة على الرجال مراعاة لظروفهن

(1) أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، الجامع الصحيح (بيروت: دار الجيل، د.ط، د.ت)، كتاب الجهاد والسير، باب النساء الغازيات يرضخ لهن، الحديث رقم 1812، ج3، ص1334.

(2) مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الجهاد والسير، باب غزوة النساء مع الرجال، الحديث رقم 4586، ج5، ص196؛ أحمد بن حنبل، المسند (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت)، الحديث رقم 27137، ج6، ص371؛ عبد الله بن يوسف الزيلعي، نصب الراية، تحقيق: محمد عوامة (بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر، ط1، 1997م)، ج3، ص421؛ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، التلخيص الحبير (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ)، ج3، ص104.

الخاصة وتكوينهن فلم يكلفها شهود، الجماعة والجمع والجهاد والجزية⁽¹⁾. أما تمييز الرجل عن المرأة في بعض الأحكام من الشهادة والميراث والدية والقوامة ورئاسة الدولة وبعض الأحكام الجزئية الأخرى الذي دلت النصوص على ذلك، هذا التمييز ليس لأن جنس الرجل أكرم عند الله وأقرب إليه من جنس المرأة، فإن أكرم الناس عند الله أتقاهم -رجلا كان أو امرأة- ولكن هذا التمييز اقتضته الوظيفة التي خصصتها الفطرة السليمة لكل من الرجل والمرأة⁽²⁾.

هكذا نظرت الشريعة الربانية إلى المرأة. ثم تغيرت الأحوال، وانحسر بعض الأحكام الشرعية المتعلقة بأحوال المرأة تحت وطأة وجبروت التقاليد والأعراف والعادات؛ إذ إن أعرافاً جاهلية في بعض مجتمعاتنا الإسلامية حلت محل نظام الإسلام وحكمه في دائرة المرأة لا سيما في كثير من القرى والأرياف التي لا يزال سلطان الجهل مهيمناً عليها.

إن كثيراً من هذه التقاليد والعادات السائدة في بعض المجتمعات الإسلامية وخاصة البدوية منها كانت مجحفة بحق المرأة، وأحياناً كانت تنسب هذه العادات والتقاليد للإسلام، والإسلام منها بريء. إن تصرفات المسلمين لا يمكن أن تكون حجة على دين الله وشريعته، وإنما هي حجة على أصحابها؛ لأن الشريعة جاءت لإقامة العدل بين الناس دون تمييز بين رجل وامرأة، قال تعالى: ﴿فَلِذَلِكَ فَادَعُ^ط وَأَسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ^ط وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ^ط وَقُلْ ءَامَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ^ط بَيْنَكُمْ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَلْنَا^ط وَلَكُمْ أَعْمَلْتُمْ^ط لَا حِجَةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ^ط اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ^ط الْمَصِيرُ^ط﴾ [الشورى: 15].

لذلك فإن الإسلام ينبغي ألا يكون متهماً بسبب ممارسات المسلمين وتصرفاتهم وتمسك بعضهم بعادات سائدة في بعض القرى والأرياف، أو أعراف جاهلية مقدسة لدى بعض الجهال، فهذه كلها شذوذات عن الإسلام، وعادات لا يؤيدها الدين الحق، فالتفريق ضروري بين الشريعة كأحكام وبين الممارسة

(1) جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر (القاهرة: شركة مصطفى الباي الحلبي وشركاه، د.ط، 1959م)، ص 8.

(2) انظر، يوسف القرضاوي، ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده (القاهرة: مكتبة وهبة، ط 1، 1992م)، ص 201، 324، 270.

المنحرفة لمعتنقيه في بعض الجوانب بسبب جهل شرائح من المسلمين بدينهم وغياب صورته الأصلية عنهم مما يتسبب في كثير من الأخطاء والانحرافات.

إن تلك التقاليد الوضعية قد جنحت كثيراً نحو الجور في بعض المجتمعات التي تستبد فيها أهواء الذكور الجاهلية؛ ومما يزيد الطين بلة أنه قد حاول بعضهم أن يلصق كثيراً من تلك التقاليد بالدين، ليضفي عليها حجة شرعية وليستبقي نفوذها على نفوس الناس، لأنها وجدت هوى في نفوس بعض الرجال. وقد اتخذت كثير من الحيل الفقهية لتكتيف الشريعة بما يناسب الأعراف القديمة. منها ضرب النصوص بعضها ببعض لادعاء نسخ بعض النصوص التي تتسع على المرأة، وإطلاق النصوص المقيدة، ومنها التوسع في تفسير الأحكام المتعلقة بمظهر المرأة ومسلكتها والتشديد في تقديرها، بينما يقع التضييق والحصص في كل حكم يثبت لها حقاً أو حصانة في وجه الرجل. ومنها سحب النصوص والعزائم التي وردت في شأن النبي ﷺ ونسائه على سائر النساء برغم من خصوصية تلك الأحكام⁽¹⁾.

لقد لحق بالمرأة من الظلم قدر زائد عما لحق بالرجل وفي كل الأحوال التي شاع فيها الظلم قليلاً أو كثيراً كان البعد عن الإسلام هو السبب أولاً وأخيراً. ومع ذلك فإن الإساءة إلى المرأة لم تكن متعمدة في كثير من الأحوال؛ وإنما كانت ناشئة عن سوء فهم وجهل. ولإزالة سوء الفهم هذا ولتحقيق تصويب وضع المرأة وفق شريعة الله، لا بد من اجتماع النص الصحيح والفهم الصحيح والتطبيق الصحيح.

إن صورة المرأة في الإسلام صورة ناصعة مشرفة لا نظير لها، وإنه لمن المحزن حقاً أن كثيراً من المسلمين يجهلون هذه الصورة. والمطلوب منا اليوم إظهار حقيقة الصورة الأصلية القديمة وإعادتها جديدة كما جاءت في الكتاب والسنة.

لذلك ينبغي أن نصحح وضع المرأة، وأن يتم تنقيته من الشوائب والرواسب التي علقته به على مر العصور في بيوت جهلة المسلمين والتي تهيمن عليهم العصبية والتقاليد الجانحة والنخوة الباطلة، وأن لا نهمل عملية التربية والتكوين الفكري والثقافي للمرأة وللمجتمع عموماً على أساس الفهم الصحيح للإسلام؛

(1) حسن الترابي، المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع (الرياض: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط 1، 1984م)، ص 41.

حتى لا ندع الغرب يستعمل سلاح المرأة لتأليب المرأة على الإسلام وأدابه بحجة أنه لم ينصف المرأة ولم يراع إنسانيتها، ولا ضمن لها كامل حقوقها، وبذلك تتحول المرأة المسلمة إلى عنصر معارضة للإسلام، وأداة طيعة في يد الغرب وبذلك ينحسر سلطان الإسلام عن المجتمع الإسلامي بجهود مباشرة من المسلمين أنفسهم⁽¹⁾.

إن عملية التربية هذه في حقيقتها أمر شاق تحتاج إلى جهد عظيم مع الصبر والمثابرة والجلد لإحداث التغيير في التقاليد الجانحة على المدى البعيد. ذلك لأن كثيراً من الناس غير مستعدين لخرق بعض التقاليد الثابتة، والعادات والأعراف المستقرة، وإن خالفت الحكم الشرعي؛ لأن خرق هذه العادات من منظور المجتمع يؤدي إلى هتك كرامة الشخص والاستهزاء به، والغمز واللمز به من الناس الذين يغلب عليهم الجهل بالشريعة والضبابية في فهم أحكامها. ومثل هذا الموقف لا يعد إقراراً بمنطقية هذه الأعراف وشرعيتها، بل هو مداراة لحساسيات المجتمع. إن تجاوز هذه الأعراف والتقاليد عندهم يسبب إحراجاً وانكساراً أمام الناس ويقابل بالسخرية والازدراء، وخرق هذه الأعراف قد يؤدي إلى حماقات تصل إلى حد ارتكاب جريمة في بعض المجتمعات، لذلك فالتربية الإسلامية الصحيحة وترسيخها في مفاهيم الناس كفيل بسيادة الرؤية الإسلامية ومقاصدها الشرعية حول ما يتعلق بالمرأة المسلمة، وقلع واجتثاث التقاليد الآسنة من النفوس وصبغ المجتمع بالصبغة الإسلامية كما أرادها الله، والحذر كل الحذر من استبدال هذه التقاليد الموروثة المجافية للإسلام بتقاليد غربية وافدة لتحكم سلوك المسلمة المعاصرة والمجتمع المعاصر؛ إذ ما انصفت الحضارة المعاصرة المرأة المسلمة وما أنقذتها من ظلم العادات البالية، بل إنها نقلتها من ظلم إلى ظلم. إن الحريص على نفع نفسه لا يستبدل التقاليد والأعراف المنافية للإسلام والتي ترسخت في بعض مجتمعاتنا الإسلامية قيماً غربية عنا، فإن ذلك من باب استبدال الأسوأ بالسيء. فتلمس الحلول من المجتمعات الغربية أمر مرفوض، هذه المجتمعات التي

(1) محمد سعيد رمضان البوطي، المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني

أعوزتها الحلول لمشكلاتها والتي لا تزال تتخبط في أوحال الضياع حتى آذانها.⁽¹⁾ وتهدف هذه الدراسة إلى ذكر نماذج من الأعراف السائدة في البلدان الإسلامية، وبيان مخالفتها لثوابت الشريعة ليقنع عنها المسلمون ويعودوا إلى أحكام الشريعة التي فيها صلاح الدنيا والآخرة.

ولما كانت التقاليد والأعراف الجانحة كثيرة، لذلك سنقتصر على خمسة محاور في المسألة، كان للتقاليد الموروثة الأثر البالغ في حياة المسلمين، ومنها:

الأول: عقوبة المرأة الزانية دون الرجل الزاني.

الثاني: الاعتداء على مهر المرأة.

الثالث: حرمان المرأة من حقها في الميراث.

الرابع: التفرقة بين الأبناء والبنات في المعاملة.

الخامس: النظرة الدونية والواظئة للمطلقة والأرملة.

الأول: عقوبة المرأة الزانية دون الرجل الزاني

ومن التقاليد المسيطرة على عقول شرائح من المسلمين: المبالغة في عقوبة المرأة إذا أذنبت، والزيادة في ذلك على ما شرعه الله. من ذلك قتلها إذا زنت إذا كانت بكرًا، وفي كثير من الحالات دون أن تتأكد التهمة، فإذا سمع الزوج أو الأب أو الأخ في تلك المجتمعات التي تخضع لعادات جاهلية أن المرأة أو الفتاة، قد زلت بها القدم إغراءً أو إغواءً فتلك جريمة كبرى وعار لا يغسله إلا الدم، فيقدم الرجل على قتل ابنته أو أخته لمجرد الإشاعة، ومعلوم أن البكر الزانية لا تستحق القتل، قال ﷺ: «لا يحل دم امرئ مسلم يشهد ألا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة»⁽²⁾. وكذلك لا يجوز الحكم بالزنا إلا بطرق الإثبات الشرعية لا بمجرد الإشاعة. لذا لا يصح الاحتجاج على القتل بالدفاع عن الشرف، وحماية

(1) مروان إبراهيم القيسي، المرأة المسلمة بين اجتهادات الفقهاء وممارسات المسلمين (الرباط: المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم، ط1، 1991م)، ص 18.

(2) محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1407هـ/1987م)، كتاب الديات، باب قوله تعالى أن: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾، الحديث رقم 6484، ج6، ص2521.

العرض مما هو شائع في كثير من المجتمعات البدوية.

أما إذا زنى الزوج أو الأخ أو الابن؛ فإن زناهم لا يحتاج إلى أن يطهر بالدم، بل مسامح فيه مغتفر لهم دون أن يشعر أحد منهم بالخزي والعار، مع أن الشريعة تقضي بأن عقوبة المرأة فيما قد ترتكبه من الزنا كعقوبة الرجل تماماً، فخطيئة الرجل كخطيئة المرأة ما دامت الخطيئتان من نوع واحد. وخطيئة الرجل تكفرها التوبة الصادقة، وكذلك خطيئة المرأة؛ إذ «كل بني آدم خطاء وخير الخطائين التوابون» ويستوي في التوبة الرجال والنساء، وما صيغة الجمع المذكور إلا للتغليب⁽¹⁾.

لكن التقاليد حكمت بالمبالغة في عقوبة المرأة الزانية، فالبكر تقتل إذا زنت في عرف كثير من القبائل والمجتمعات البدوية احتجاجاً بالدفاع عن الشرف وحماية العرض، وغسلاً للعار.

إن المجتمع الذي سكت عن زنى الأولاد ويغضب من زنى البنات ليس مجتمعاً عادلاً. إن باب التوبة مفتوحة للجميع، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾ [التوبة: 104].

فالرجل الذي يحجب توبة زوجته أو ابنته، ولا يأبه بهذه التوبة فيقتلها، هو عند الله قد ارتكب جريمة هي شر من جريمتها، ويستحق القتل قصاصاً في حكم الشريعة.

ومن التقاليد والأعراف الاجتماعية أيضاً إعطاء الأهمية الكبرى والاعتبار الأعظم لوجود غشاء البكارة في الفتاة البكر وسفح دمها ليلة الدخول، وجعل ذلك دليلاً على عفتها، وتجعل تمزقه قبل الزواج عنواً على فسادها وزناها، ويترتب على تمزقه من ردود الفعل عند الزوج وأهل الفتاة والناس ما يؤدي إلى تدمير الأسرة الناشئة؛ إذ إن طائفة من الناس تعاقب هذه المرأة بعقوبات تفوق في شدتها أحياناً ما يعاقب به الشرع امرأة ثبت عليها الزنى بالوسائل الشرعية. إن اكتشاف أمر الفتاة من قبل الزوج بزوال بكارتها وحتى دون معرفة الأسباب، لها أحكام اجتماعية وعقوبات غاية في القسوة من منظور التقاليد والأعراف المستقرة في بعض شرائح المجتمع؛ إذ يحكم بالموت على تلك الفتاة المتهمة، وقد تذيح ذبح الشاة من قبل والدها أو أخيها أو عمها بدون تردد لإنقاذ شرف العائلة وغسل عارها؛ لأن هذه

(1) البوطي، المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، ص 197.

العادات والتقاليد قد عولت على وجود غشاء البكارة ليلة الدخول، وأعطت لتمزقه أهمية أعظم بكثير مما أعطاه الشرع، وحجماً أكبر من الحجم الشرعي، واعتبرته دليلاً على سبق الوقوع في فاحشة الزنى.

إن ميزان الشريعة الإسلامية في هذه المسألة هو غير ميزان الأعراف والتقاليد الاجتماعية، والفقهاء يرون التساوي في وسائل الإثبات في جريمة الزنى بين الرجل والمرأة من حيث الجملة، ويرى كثير منهم أن هذا التساوي ليس له استثناء؛ إذ إن جريمة الزنى لا تثبت في الشريعة الإسلامية إلا بشهادة أربعة رجال عدول، أو إقرار يصر عليه صاحبه إلى حين الانتهاء من إقامة الحد عليه، والاستثناء الوحيد الذي اختلف فيه الفقهاء هو دلالة قرينة واحدة بالنسبة للمرأة، وهي قرينة الحبل الذي يظهر على امرأة غير متزوجة، فرأى بعضهم الاكتفاء به في إثبات الزنى على المرأة إذا لم تثر شبهة معتبرة حوله كالإكراه⁽¹⁾.

ويرى جمهور الفقهاء أن هذه القرينة ليست كافية في إثبات الزنى ما لم يصاحبها إقرار أو شهادة.

أما إثبات الزنى عن طريق زوال البكارة واعتباره طريقاً من طرق الإثبات والحكم بالزنى بموجبه فلم نجد فقيهاً من فقهاء الإسلام قال بذلك -على حد علمنا- إذا لم تقترن بأدلة الإثبات الأخرى⁽²⁾؛ لأن غشاء البكارة لا يدل عدم وجوده على زنى المرأة بإجماع الفقهاء، والأصل في الشريعة هو براءة الذمة، فالأصل في الفتاة براءتها من الزنى وافتراس صلاحها، ولا يضعف هذا الأصل اكتشاف تمزق بكارتها؛ لأن هذه ليست أمانة شرعية، ويجب حمل حالها على هذا الأصل ومعاملتها على أساسه، وأن يؤخذ بقولها ما دامت لم يقم على

(1) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، 1981م)، ج2، ص441.

(2) أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، 1982م)، ج7 ص46؛ ابن فرحون المالكي، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، مطبوع على هامش فتح العلي المالك (القاهرة: مطبعة مصطفى الباي الحلبي، د.ط، 1958م) ج2، ص259؛ عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج2، ص395.

عكس هذا الأصل حجة معتبرة في الشرع⁽¹⁾.

إن إثبات الزنى عن طريق زوال البكارة واعتبارها طريقاً ودليلاً في الحكم إنما هو طريق ظالم ووسيلة إثبات جائرة، وحكم بما لم يأذن به الله عز وجل، وقد أسقط الشرع وأهدر اعتباره والاعتداد به، ولم يقم له وزناً، لأنه انحراف صارخ عن حكم الشريعة ومنهجها.

لذلك ينبغي لمن يؤمن بالله واليوم الآخر أن لا يرتب أي أثر شرعي عليه، لأنه أعراف مغايرة وتقاليد مجافية للقانون الإسلامي. بل يتوجب على كل مسلم تصحيحه، والتنبية على عدم مشروعيته، إذ إن الشريعة الإسلامية لا ترتب على المرأة التي يظهر تمزق بكارتها أية عقوبة في الدنيا إذا لم يقترن ذلك باعتراف منها أو شهادة عدول أربعة عليه، وحتى لو زنت فإن زناها إذا لم يثبت بدليل شرعي معتبر من شهادة أو إقرار أو حبل فلا حد عليها ولا يجوز قذفها، لذا لا يجوز اتهام مثل هذه المرأة ونعتها بالزنى. ومن نعتها بذلك عد قاذفاً واستحق الجلد ورد شهادته؛ لأن من مقاصد الشريعة ضرب الحصار حول المعاصي والفواحش التي لم تثبت بالطرق الشرعية ووسائل الإثبات المعتبرة شرعاً، ولم تعرض على القضاء، حتى لا تشيع الفاحشة في الذين آمنوا ولا تتسرب روائعها الخبيثة إلى الناس.

ومن المعلوم أن فوات وصف العذرية في الفقه الإسلامي لا يعد عيباً يستوجب فسخ عقد النكاح إذا لم يشترطه الزوج بصراحة، والفقهاء يكادون يتفقون على ذلك⁽²⁾.

والسلف الصالح من القرون الأولى من العصور الإسلامية لم يكن عندهم مثل هذه الأعراف والتقاليد التي نشأت فيما بعد في بعض المجتمعات حول أهمية البكارة وسفك دمها ليلة الدخول، وحتى الزواج من الزانية فإن معظم الفقهاء لا يرون تحريم الزواج منها، بل إن نكاحها جائز؛ إلا أن الحنابلة ذهبوا إلى أنه يحل

(1) محمد نعيم ياسين، أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة (عمان: دار النفائس، ط1، 1992م)، ص 232.

(2) وزارة الأوقاف الكويتية، الموسوعة الفقهية (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1988م)، ج8، ص180؛ أبو محمد عبد الله بن محمد بن قدامة المقدسي، المغني والشرح الكبير (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، 1982م)، ج7، ص422.

النكاح من الزانية لمن علم زناها إذا تحقق شرطان، الأول: انقضاء عدتها لتعلم براءة رحمها، والثاني: أن تتوب من الزنى بالاستغفار والندم والإقلاع عن الذنب⁽¹⁾.

ثم إن الستر على المعاصي مندوب في الشرع. روى الإمام مالك في الموطأ: «أن رجلاً خطب إلى رجل أخته، فذكر أنها قد كانت أحدثت - أي زنت - فبلغ ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فضربه أو كاد يضربه، ثم قال: ما لك وللخبر»⁽²⁾ وفي رواية أنه قال: «فزوجها ولا تخبر»⁽³⁾، وفي رواية أخرى قال: «زوجها كما تزوجوا صالحى المؤمنين»⁽⁴⁾.

إن سيدنا عمر - لا شك - كان يعلم أن الزنى مظنة قوية لذهاب البكارة، وأن الزواج مظنة قوية لاكتشاف ذلك، ومع ذلك كان يأمرهم بالستر وعدم الإخبار، لما يعلم من أن موازين الناس يجب أن تكون تبعاً لميزان الشرع، وأن الشرع لا يعد زوال البكارة دليلاً ولا قرينة على الزنى، ولا سبباً موجباً لفسخ عقد النكاح⁽⁵⁾.

هذا ما يتفق مع روح الشريعة وقواعدها ومقاصدها؛ لأن في التعويل على زوال غشاء البكارة في إثبات الزنى هو عرف فاسد وقرينة فاسدة، والأعراف الفاسدة ينبغي لأهل العلم أن لا يستسلموا لها، بل يغيروها، لأن تغيير المنكر مأمور به شرعاً⁽⁶⁾.

ورب قائل يقول: إن الدعوة إلى عدم التعويل على تمزق البكارة، وتغيير الأعراف المبنية على ذلك دعوة إلى التشبه بما عليه المجتمعات الغربية التي

(1) ابن قدامة، المغني، مصدر سابق، ج7 ص515؛ عبد الكريم زيدان، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1993م)، ج6، ص312.

(2) سليمان بن خلف الباجي، المنتقى شرح الموطأ (القاهرة: مطبعة السعادة، د.ط، 1332هـ)، ج3، ص352؛ علي بن أحمد بن حزم، المحلى (بيروت: منشورات المكتب التجاري) ج10، ص28.

(3) عبد الرزاق الصنعاني، مصنف عبد الرزاق (بيروت: المكتب الإسلامي، ط3، 1403هـ)، ج6، ص246.

(4) أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار المعرفة، 1994م)، ج7، ص155.

(5) محمد نعيم ياسين، أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة، ص253، وما بعدها.

(6) المرجع السابق، ص264.

غدت لا تكثرث بذلك الأمر؛ مما أدى إلى انتشار الزنى بينهم.
 إن من المعلوم أن النتيجة الواحدة قد يكون لها أكثر من سبب، وسبب تلك
 النظرة في تلك المجتمعات غير سببها في مجتمع الإسلام ولا يمت إليه بصلة، فإن
 سببها عندهم ليس لعدم دلالتها على الزنى؛ ولكن لأن الزنى على فرض كونه سبباً
 للتمزق مقبول عندهم بل عدم سلامة هذا الغشاء عند الزواج هو القاعدة السائدة في
 تلك المجتمعات، وعلى العكس فإن وجوده يعد حالة شاذة عند الفتاة، وتحتاج هذه
 الفتاة حينئذ عندهم إلى العلاج النفسي عند طبيب نفسي.

لذلك يكون زوال الغشاء قبل الزواج مستحسناً في بعض مجتمعاتهم؛ لأنهم
 يعتقدون أن الفتاة التي لا تمارس العمليات الجنسية هي فتاة أشبه ما تكون بالفتاة
 المعقدة، فعدم ممارسة الزنى عندهم ظاهرة قد يعتبرونها غير صحية، وغير
 حضارية، ونظرتهم تلك مبنية على عقائد وفلسفات وأخلاق وأفكار تناقض عقائد
 الإسلام وأخلاقه وأحكامه، والوقاية من ذلك الداء المستشري في بلاد الغرب
 سبيلها التزام الإسلام في عقائده وتشريعاته، وليس سبيلها ابتكار عادات وتقاليد
 جديدة⁽¹⁾. فجرائم القتل انتقاماً للشرف أو القتل غسلاً للعار ليس حقاً شرعياً. إن
 الزوج الذي يكتشف أن زوجته قد تمزق بكارتها ليس له قتلها، بل له الحق أن يلجأ
 إلى الملاعنة وبعد ذلك يفرق القاضي بينهما؛ أما القتل فإنه مجرد أسلوب انفعالي
 أملهه التقاليد؛ إذ يعبر عن غضب أهوج بدون ضابط مما يؤدي إلى إزهاق روح قد
 تكون بريئة، وبالتالي يؤدي ذلك إلى سجن أو قتل الزوج قصاصاً.

إن الحدود في الإسلام لا يقيمها إلا الإمام أو نائبه، فمن أقام الحد دون إذن
 الإمام فقد تعدى عليه وافتأت على حقه، وإقامة الحد من قبل الأفراد يؤدي إلى
 الفوضى والاضطراب، وقد تسفك الدماء بغير الحق وبغير وجه شرعي، وحتى على
 فرض زوال البكارة بالوطء، فهناك احتمال أن ذلك الوطء مما لا يوجب القتل،
 لذلك فالقضاء هو الحكم الفصل في مثل هذه القضايا، وحتى في حالة الإقرار
 بالزنى فإنه يتم رد المقر أكثر من مرة كما فعل الرسول ﷺ مع ماعز.

وقد يتم قتل هذه الزوجة في بعض الأسر في المجتمعات الريفية أحياناً بتكليف
 القاصرين من أبنائها بتنفيذ مهمة غسل العار بقتل الضحية للاستفادة من تخفيف

العقوبة، حيث يودع القاتل في مركز إصلاح وتأهيل الأحداث، وبعدها يطلق سراحه عند ما يبلغ السن القانونية وهي 18 سنة وفقاً لنص بعض القوانين. يقول محمد سعيد رمضان البوطي حفظه الله: غداً.. سيسأل الله ﷻ هذا الوالد وأمثاله: ما الذي حجب حق التوبة عن البنت التي عادت مصطلحة مع الله، في حين أن هذا الحق رأى طريقه معبداً إلى أخيها الشاب؟ بأي سلطان امتلك هذا الوالد حق التلاعب بقول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾ [التوبة: 104] فجعلها للشباب دون الفتيات.

روى الزهري أن رجلاً تزوج امرأة فلم يجدها عذراء، كانت الحيضة خرقت عذرتها، فأرسلت إليه عائشة رضي الله عنها، أن الحيضة تذهب العذرة يقيناً. وعن الحسن والشعبي وإبراهيم في الرجل إذا لم يجد امرأته عذراء، ليس في ذلك شيء؛ لأن العذرة تذهبها الوثبة، وكثرة الحيض والتعنيس، والحمل الثقيل⁽¹⁾. إن غشاء البكارة صحيح أنه حارس للعفة على اعتبار أن البنت التي تعلم أن لها غشاء بكارة أقل وقوعاً في الخطيئة؛ ولكن ليس معنى ذلك أن هذا الغشاء هو كل شيء في حفظ البنت المسلمة من الزنى، بل ينبغي للفتاة المؤمنة أن تمتنع عن الزنى لا بسبب خوفها من فض غشاء البكارة والفضيحة بسبب ذلك، بل بدافع من إيمانها وعقيدها⁽²⁾.

الثاني: الاعتداء على مهر المرأة

ومن التقاليد التي تخالف الشرع: الاعتداء على مهر المرأة من قبل وليها أو الزوج، عن طريق الإكراه أو الاستحواذ عليه استغلالاً لحياء المرأة وخجلها. والله تعالى يقول: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَتَيْنِ نَحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ فَاكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا﴾ [النساء: 4]. والرجال الذين يسطون على حقوق قريباتهم في الميراث، هم الذين يسطون من باب أولى على حقوقهم في امتلاك مهورهن، وإن كان أكثر من يمارسون هذا العدوان، هم الآباء!

ويتم هذا العدوان عن طريق وضع اليد على المهر من قبل الأب أو الأخ أو

(1) ابن قدامة، المغني، ج 7 ص 422.

(2) انظر، الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية (الكويت: المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية،

العم مثلاً بطريقة صامتة دون استئذان، استغلالاً لحياء المرأة وخجلها وصمتها وعدم القدرة على التذكير بحقها. أو يأخذ مهرها عن طريق التخويف والضغط، فيمتلك الولي عندئذ مهرها كاملاً، وقد طمأن نفسه أنه لم يأخذها إلا بطريق شرعي. قال تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ [النساء: 4].

إن الشارع الذي أمر الزوج بأن يسلم إلى الزوجة مهرها، نحلة، أي عطية صافية عن أي قيد أو شرط، نهاه أن يستلب منه شيئاً كما نهى الآخرين من أفاربها⁽¹⁾. هذه هي قيم كثير من مجتمعاتنا، فأين هي من قيم الإسلام وقد رأينا مدى الظلم الذي ألحقه المجتمع التقليدي بالمرأة المسلمة بسبب تقاليد ومفاهيم وعادات شائعة لا صلة لها بالإسلام.

الثالث: حرمان المرأة من حقها في الميراث

من العادات والتقاليد الجاهلية السيئة والهابطة والتي يحذر منها الإسلام، ويتوعد عليها، ما هو شائع في كثير من القرى ولدى بعض الأسر في المدن، منع البنت أو المرأة من حقها في الميراث، بناء على أن الزوج هو غريب على الأسرة، وهو الذي سيستفيد من الميراث وليست المرأة. وأن المرأة مكفية النفقة والحاجات في دار أبيها ثم في دار زوجها، فما حاجتها إلى الميراث. والحقيقة أن حق الميراث للمرأة ليس مرتباً بحاجة، ولو كان الأمر كذلك لحجب الشارع حق الإرث عن كل وارث يمتلك الثروات ويتقلب في أعطاف النعيم⁽²⁾.

والاعتداء على ميراث المرأة وحرمانها منه من التقاليد التي لا تزال تهيمن على عقليات بعض الناس، فالإخوة يسيطرون على ميراث أخواتهم باعتبار الميراث حق للرجال، ويسلكون في سبيل تحقيق هذا الغرض سبلاً عدة، منها: لجوء بعض الآباء - الذين ينتهجون هذه التقاليد - قبل وفاتهم إلى تسجيل كافة ممتلكاتهم بأسماء أبنائهم الذكور خوفاً من انتقال بعضها للبنات وبخاصة المتزوجات من أغراب. وفي حالة موت الأب دون نقل ممتلكاته للأبناء الذكور؛ فإن كثيراً من الإخوة يعملون جاهدين لتحصيل ما يعدونه حقاً لهم بطرق متعددة، منها: مقاطعة أخواتهم المتزوجات، أو منع غير المتزوجة من الزواج حتى تتنازل عن حصتها من الإرث،

(1) البوطي، المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، ص 202.

(2) المرجع السابق، ص 199.

أو قد يطول ذلك في كثير من الحالات، فلا يقسم الإرث بانتظار تنازل المرأة عن حقها وبخاصة إذا كان الإرث أرضاً⁽¹⁾.

إن للمرأة حقاً في مال المورث كحق الرجل تماماً، وما كانت الأنوثة يوماً ما عائناً عن بلوغها هذا الحق. إن الذي يمنع المرأة من أن تنال حقها في الميراث إنما يخالف الشارع جل جلاله من إبلاغ هذا الحق إلى صاحبه.

الرابع: التفرقة بين الأبناء والبنات في المعاملة

لقد كان العرب يتشاءمون بميلاد البنات ويضيقون به، وكانت التقاليد المتوارثة عندهم تبيح للأب أن يئد ابنته ويدفنها حية، خشية الفقر أو العار حين تكبر. وقد أنكر القرآن الكريم ذلك عليهم بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْمَوْءِدَةُ سُئِلَتْ ﴿٨﴾ بِأَيِّ ذَنْبٍ قِيلَتْ ﴿٩﴾﴾ [التكوير: 8-9].

ويصف حال الآباء عند ولادة البنات ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ ۚ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ ۗ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [النحل: 58-59].

جاء الإسلام فاعتبر البنت كالابن هبة من الله ونعمة، يهبها لمن يشاء من عباده، حتى أنه قدم الإناث على الذكور: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۗ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنثًا وَنَهَبَ لِمَنْ يَشَاءُ الذَّكَورَ ﴿٤٩﴾ أَوْ يَزْوِجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنثًا ۖ وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا ۗ إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ ﴿٥٠﴾﴾ [الشورى: 49-50].

وجعل النبي ﷺ الجنة جزاء كل أب يحسن صحبة بناته فقال: «من عال جاريتين دخلت أنا وهو الجنة كهاتين»، وأشار بأصبعه السبابة والتي تليها. وقال: «من كانت له أنثى فلم يئدها ولم يهنها، ولم يؤثر ولده -يعني الذكور- عليها، أدخله الله الجنة»⁽²⁾. ويقول في ابنته فاطمة: «فاطمة بضعة

(1) القيسي، المرأة المسلمة بين اجتهادات الفقهاء وممارسات المسلمين، ص 174.

(2) أبو داود سليمان بن الأشعث، السنن (القاهرة: مصطفى الباي الحلبي، ط 1، 1952م)، الحديث رقم 5146، ج 4، ص 337؛ محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1411هـ/1990م)، الحديث رقم 7348، ج 4، ص 196. وقال الحاكم: صحيح الإسناد.

مني، يرينني ما رابها»⁽¹⁾.

وبهذه النصوص الصحيحة الصريحة، ينبغي على المسلم أن لا يعد ولادة البنت عيباً يخاف منه، ولا طالع نحسن يتطير منه، بل نعمة تشكر، ورحمة ترجى وتطلب. ومن الأعراف التي تجري بين بعض الناس اليوم في بعض البيوت والأوساط، محاباة الذكور في الأعطيات وإغفال الإناث، وهي من أخطر العادات المخالفة للشرع والتي ترسخ النظرة الدونية فعلاً إلى المرأة من حيث إنها امرأة. فالأب قد يعطي ممتلكاته العقارية أو غيرها لأولاده الذكور دون الإناث. متنازلاً لهم عنها في حال حياته. وتبريرهم في ذلك يستند إلى أن الأولاد الذكور مقبلون على احتياجات مالية كثيرة من أهمها السكن والزواج؛ أما الإناث فمكفيات بالزوج، وهذا الفهم ينبثق من النظرة التي عبر عنها الشاعر العربي بقوله:

بنونا بنو أبنائنا وبناتنا بنوهن أبناء الرجال الأبعاد

وهذه حجة باطلة داحضة لا يؤيدها شرع ولا يدعمها منطق أو عقل، ويتناقض مع نصوص الشريعة الإسلامية. روى النعمان بن بشير عن أبيه أنه: أتى إلى رسول الله ﷺ فقال: «إني نحللت ابني هذا -أي أعطيته- غلاماً كان لي، فقال رسول الله ﷺ: «أكلٌ ولدك مثل هذا؟» قال: لا. قال رسول الله ﷺ: «فأرجعه»⁽²⁾.

وفي رواية لمسلم: أن رسول الله قال لوالد النعمان في آخر الحديث: «فلا تشهدني إذن، فإنني لا أشهد على جور»⁽³⁾.

والذي يدل عليه ظاهر الحديث هو الحرمة، فقد عد رسول الله ﷺ ذلك جوراً، والجور محرم بالاتفاق. وقد أمر الرسول ﷺ بالعدل بين الأولاد بقوله: «اعدلوا بين أبنائكم، اعدلوا بين أبنائكم، اعدلوا بين أبنائكم»⁽⁴⁾.

(1) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب قرابة رسول الله ﷺ، الحديث رقم 3510، ج3، ص1361.

(2) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الهبة، باب الهبة للولد، الحديث رقم 2446، ج2، ص913؛ مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الهبة، باب كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة، الحديث رقم 4262، ج5، ص65.

(3) مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الهبة، باب كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة، الحديث رقم 4269، ج5، ص66.

(4) ابن حنبل، المسند، حديث رقم 18475 - 19372، ج4، ص278.

وتأمل بين ما أوصى به رسول الله ﷺ من إكرام البنات بخاصة كما أوردنا في الأحاديث السابقة وما يمارسه هؤلاء الناس من الإجحاف والاعتداء على حقوقهن.

إن هذه التفرقة بين الأبناء والبنات في المعاملة إنما هي نتيجة لاختلاف النظرة نحو الذكر والأنثى، وتجد ذلك ظاهراً في مواقف ومناسبات شتى ابتداء من الولادة، حتى أن كثيراً من المسلمين لا يهتئون بعضهم بعضاً عند ولادة بنت، وعدم ذكر اسم المرأة واعتبار ذلك عاراً وعبياً، مع أن الله عز وجل ذكر اسم مريم في القرآن الكريم، وسميت باسمها، وكذلك عرفنا أسماء أمهات المؤمنين وكثير من الصحابيات من كتب السيرة بأسمائهن. وفي بعض المجتمعات الإسلامية نجد مظاهر الحزن والتعزية عند وفاة امرأة أقل منها عند وفاة رجل، ومن المسلمين من يلوم المرأة على إنجابها للبنت. وإذا كانت المرأة لا تلد إلا البنات تزوج زوجها أخرى لتلد له ذكوراً، ولا شك أن تفضيل الأبناء على البنات يتسبب في كره البنت لأبيها وللذكور في أسرتها.

الوالدان لهما دور كبير في تنمية روح الغيرة في نفوس أطفالهما، وذلك بتصرفاتهما اللاواعية نحوهم، فإذا ميزت الأم ولو بكلمة واحدة بين الولد والبنت، فإنها قد تسبب عندها نقمة أو شعوراً بالنقص يصبح جزءاً من تركيب شخصيتها فيؤثر في سلوكها تجاه نفسها وتجاه الآخرين.

وقد يبرر بعضهم تفضيل الذكور على الإناث لما خصهم الله بالذكر بناء على فهمهم لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ﴾ [آل عمران: 36].

والمدقق في معنى الآية يرى أنها جاءت في قصة امرأة عمران ﴿إِذْ قَالَتْ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي ۗ إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٣٥﴾﴾ ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ﴾ [آل عمران: 35-36].

وقد بين المفسرون معناها خلافاً لما فهمه بعض الناس، يقول الإمام القرطبي رحمه الله: إن امرأة عمران إنما قصدت بكلامها ما تشهد له بينة حالها ومقطع كلامها، فإنها نذرت ما في بطنها لخدمة المسجد، فلما رآته أنثى لا تصلح لهذا العمل، وهو مخصص للذكور حيث إنها عورة، اعتذرت لربها من حالها على خلاف ما قصدته منها، فتقبلها ربها قبولاً حسناً وتولى

رعايتها بواسطة زكريا في المسجد⁽¹⁾.

ويقول ابن الجوزي: كان ذلك من تمام اعتذار امرأة عمران، ومعناه: لا تصلح الأنثى لما يصلح له الذكر، من خدمة المسجد والإقامة فيه لما يلحق الأنثى من الحيض والنفاس⁽²⁾.

ويقول الشوكاني: أي: ليس الذكر الذي أردت أن يكون خادماً ويصلح للندر كالأنثى التي لا تصلح لذلك.

ويقول ابن كثير: أي ليس الذكر كالأنثى في القوة والجلد والعبادة وخدمة المسجد الأقصى⁽³⁾.

وقد يبرر بعضهم المفاضلة والتمييز على أساس الجنس، بأن حب البنين أقوى والتمتع به أعظم، بناء على نصرة الذكر وكفالاته لأهله عند حاجتهم إليه في الضعف والكبر؛ ولأن الذكر هو عمود النسب في عرف الناس الذي تتصل به سلسلة النسب. وكذلك يرجى به الشرف كزعامة القوم، وذلك ما لا يرجى من الأنثى. وأيضاً الشعور بأن الأنثى إنما تربي لتنفصل عن بيتها وعشيرتها، وتتصل بيت آخر تكون عضواً من عشيرته، وهذه الأوجه هي السبب في عرف الناس وتقاليدهم لتخصيص البنين بالذكر والعطاء والتفضيل، والحقيقة أن كثيراً من هذه المعاني قد اختفت في هذا العصر في كثير من المجتمعات.

الخامس: النظرة الدونية والواطنة للمطلقة والأرملة

لا شك في أنه ليس كل مطلقة مخطئة، ذلك قد يكون مطلقها قد ظلمها وهي الضحية، وأن الأرملة لا ذنب لها في وفاة زوجها؛ لكن هذه الحقائق غير مفهومة في كثير من مجتمعاتنا، فكم من مطلقة أو أرملة تفوق في أخلاقها وطبائعها كثيراً من الأبكار.

(1) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن (القاهرة: دار الكتاب العربي، د.ط، 1967م)، ج4، ص68.

(2) عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، زاد المسير، تحقيق: عبد الرزاق المهند (بيروت، المكتب الإسلامي، ط3، 1404هـ/1984م)، ج1، ص377.

(3) إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم (بيروت: دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت)، ج1، ص359.

وهذه النظرة هي من التقاليد التي لا تزال عليها بعض المجتمعات الإسلامية، مجافية ومجانبة للدين، فالرسول ﷺ وصحابته الكرام كثيراً ما تزوجوا من الأرمال، وتزوج الصحابة من المطلقات دون شعور بالحرَج، وهم الأسوة الحسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر.

لقد جرت بعض التقاليد بتعبير الأرملة إذا تزوجت، وتمجيد الأم المتمرمة إذا لم تتزوج بعد وفاة زوجها، حرصاً منها على أولادها من زوجها المتوفي، لذلك فزواج الأرملة يثير في بعض مجتمعاتنا العديد من علامات الدهشة، وبشكل أقل في حالة الأرملة التي ليست لديها أولاد.

فالأرملة إذا ما تزوجت ولو بعد انقضاء عدتها عرضة للغمز واللمز، وبخاصة إذا كان لها أطفال من زوجها المتوفي، والتشديد عليها في ذلك، حتى أن الأرمال في بعض البلدان الإسلامية يعزفن عن الزواج ولا يفكرون فيه أبداً، خاصة إذا كانت ذات مستوى اقتصادي مرتفع لاستغنائها عن إعالة الزوج لها، وفي بلدان أخرى إذا تزوجت الأرملة فإنها لا ترث زوجها⁽¹⁾.

ويرى بعضهم أن وجود الأرملة بلا رجل قد يعرضها لأطماع الآخرين خاصة إذا كانت شابة، كما يجعل الكثيرين يخشونها، وخاصة الصديقات والزميلات اللاتي يخفن على أزواجهن من الزواج بزوجة ثانية؛ والذي لا شك فيه أن الشرع لم يمنع ولم يحرم زواج الأرملة، بل على العكس، فإن الزواج فيه إحصان لها، وهي من حققها الزواج بعد انقضاء فترة العدة. ولا مانع شرعاً من سرعة زواج الأرملة فور انتهاء العدة، والعدة مدة قصيرة وهي أربعة أشهر وعشراً لغير الحامل، ووضع الحمل للحامل، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ⁽²⁾ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا⁽³⁾ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ⁽³⁾ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ⁽⁴⁾ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ⁽⁵⁾ بِالْمَعْرُوفِ⁽⁵⁾ وَاللَّهُ يَمَّا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ⁽⁶⁾﴾ [البقرة: 234].

(1) المصدر السابق، ص 176.

(2) يتربصن بأنفسهن: ينتظرن.

(3) بلغن أجلهن: انقضت عدتهن.

(4) فلا جناح عليكم: لا إثم عليكم.

(5) فيما فعلن في أنفسهن: أي من التزين والتعرف للخطاب.

عن سبيعة بنت الحارث: «أنها كانت تحت سعد بن خولة وكان ممن شهد بدرًا، فتوفي عنها في حجة الوداع وهي حامل، فلم تنشب أن وضعت حملها بعد وفاته، فلما تعلت من نفاسها تجملت للخطاب، قالت: «أتيت رسول الله ﷺ فسألته، فأفتاني بأني قد حللت حين وضعت حملي وأمرني بالتزوج إن بدا لي» (وفي رواية: فاستأذنته) فأذن لها فنكحت»⁽¹⁾.

ولا مانع شرعاً كذلك من سرعة زواج المطلقات فور انتهاء العدة، وهي ثلاثة قروء لغير الحامل، ووضع الحمل بالنسبة للحامل، قال تعالى: ﴿وَأَلْمَطَلَقَتْ يَرْبِصَ مَا بِنَفْسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: 228]، وقال تعالى: ﴿وَأَلَّتِي بَيَّسَ مِنَ الْمَجِصِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ أَرَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَالَّتِي لَمْ يَحْضَنْ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا﴾ [الطلاق: 4].

وعن فاطمة بنت قيس: « أن أبا عمرو بن حفص طلقها البتة،⁽²⁾ قالت: فلما أحللت (أي انتهت العدة) ذكرت للنبي ﷺ أن معاوية بن أبي سفيان وأبا جهم خطباني (وفي رواية⁽³⁾): خطبني عبد الرحمن بن عوف في نفر من أصحاب رسول الله ﷺ).⁽⁴⁾ وفي رواية: فجاءت رسول الله ﷺ فذكرت ذلك له، فقال: فإذا حللت فأذنيني (أي أعلميني) قالت: فلما حللت، قال رسول الله ﷺ، أنكحي أسامة بن زيد، فنكحته فجعل الله خيراً واغتبطت به»⁽⁵⁾.

هكذا أنصف الإسلام المرأة بكرةً كانت أم ثيباً أم مطلقة، فالاحتكام إلى الشرع خير من الاحتكام إلى التقاليد والأعراف المجافية والمنحرفة.

(1) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب المغازي، باب فضل من شهد بدرًا، الحديث رقم 3770، ج4، ص 1466.

(2) طلقها البتة: أي الطلاق الثالث الذي لا تعود الزوجة بعده إلى المطلق إلا إن نكحت زوجاً غيره.

(3) مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها، الحديث رقم 3770، ج4، ص 195.

(4) المصدر السابق، كتاب الفتن، باب قصة الجساسة، الحديث رقم 7573، ج8، ص 203.

(5) المصدر نفسه، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها، الحديث رقم 3770، ج4، ص 195.

خلاصة:

في بعض البلدان الإسلامية لا تزال هناك من التقاليد المتوارثة لدى الجهال من الرجال في مجال المرأة، بعض تلك التقاليد مجحفة بحق المرأة المسلمة، ومخالفة للشريعة، أبرزناها وألقينا الضوء عليها، ليكون خطوة نحو التبصير بها، وبحرماتها؛ لعلهم يقلعون عنها، ولأجل أن لا يستعملها الغرب سلاحاً لتأليب المرأة المسلمة على الإسلام بحجة أن الإسلام لم ينصفها ولم يحقق إنسانيتها. ولم يعطها كامل حقوقها.

وقد توصلنا في هذا البحث إلى النتائج الآتية:

1. لا يجوز قتل البكر الزانية بحجة الدفاع عن الشرف وغسل العار؛ إذ لا يجوز الحكم بالزنا إلا بطرق الإثبات الشرعية لا بمجرد الإشاعة.
2. زوال غشاء البكارة لا يعد من أدلة إثبات جريمة الزنى بإجماع الفقهاء، إذا لم تقترن بأدلة الإثبات الأخرى.
3. لا يجوز الاعتداء على حق المرأة في مهرها، من قبل وليها أو زوجها.
4. حرمان المرأة من حقها في الميراث، تقاليد جاهلية حذر منها الإسلام.
5. منع الإسلام التفرقة بين الأبناء والبنات في المعاملات والأعطيات.
6. النظرة الدونية والواطئة للمطلقة والأرملة نظرة مجافية للدين.

الفصل الرابع

الأم البديلة أو الرحم المستأجر^(*)

(*) هو في الأصل بحث نشر: في مجلة إسلامية المعرفة، السنة الخامسة، العدد التاسع عشر، 1420هـ/1999م، ص 85-118.

تهييد:

الأمومة غريزة إنسانية قوية، خلقها الباري عز وجل في نفس المرأة، وحرمانها من ثمار هذه الغريزة، يشكل عذاباً نفسياً قاسياً لها، ويوقعها في حرج وضيق شديدين، ويُلحِقُ بها ألماً وضرراً، والألم النفسي يكون أحياناً أبلغ من الضرر المادي، بل أشد إيلاماً منه. فمن نعم الله على الإنسان أن يمنحه الذرية؛ لأنّ الأَوْلاد هدف كلِّ زواج، وحاجة مشروعة، وغرض مقصود لكل من الزوجين، فهم الذين يمنحون الدفء والسعادة للحياة الزوجية، وللإنسان أن يطلب ذلك بكل وسيلة شرعية ممكنة⁽¹⁾، قال تعالى: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ﴾ [الكهف: 46]. وقد تواضع الناس على أن عملية الإنجاب في سيرها الفطري والشرعي تبدأ من التقاء عضوي التناسل بين الزوجين، فيعلق حيوان الزوج المنوي ببويضة زوجته أمشاجاً في رحمها في ذلكم القرار المكين لتنمو خلال عدة مراحل، وينفخ فيها الروح، حتى تنتهي عملية الحمل بالولادة بإذن الله تعالى⁽²⁾.

وقد استطاع العلم وتقنيات الإنجاب في الآونة الأخيرة أن يخطو خطوات سريعة في مجال معالجة العقم، بحيث تنجب المرأة من غير الطريق الطبيعي، وبدأ عهد جديد في إحداث طرق جديدة للاستيلاد، ومنها طريقة الرحم المُستأجر "أو الأم البديلة"⁽³⁾، والتي تُستخدم لحل بعض مشاكل عدم الإنجاب، فأصبحت هذه

(1) لأجل ذلك تجد أن المرأة المحرومة من الإنجاب مستعدة إذا أعطي لها الأمل، أن تخضع نفسها لاختبارات مروعة للتأكد من قدرتها على الإنجاب، ثم إخضاعها لعملية استخراج البويضات عن طريق المنظار، ثم بعد ذلك تحاول جاهدة أن تجد من يحمل عنها هذه البويضات، في الوقت الذي تعلم فيه، أن الأم البديلة، قد ترفض إعطائها الطفل، أو تبتزها، مثل هذه المرأة لا بد أن تكون بحاجة شديدة جداً إلى الطفل لتروي ظمأ أمومتها. انظر، ناهدا البقصي، الهندسة الوراثية والأخلاق (الكويت: عالم المعرفة، د.ط، 1993م)، 184.

(2) بكر عبد الله أبو زيد، فقه النوازل (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 1996م)، ج 1، ص 246.

(3) وقد سُميت هذه الطريقة بأسماء مختلفة، والمعنى واحد، منها: الحاضنة، والرحم المُستأجر، والأم بالوكالة، والبطن المُستأجرة، والرحم الظئر، والمضيفة، والأم الكاذبة، وشتل الجنين، والأم المُستأجرة، والرحم المُستعار، والأم بالإنابة؛ أما الأم البديلة والرحم المُستأجر فهما =

الطريقة خياراً جديداً للحصول على الأطفال، والتي لم تكن معروفة فيما مضى. وفي منتصف السبعينيات من القرن الماضي، اهتدى العلماء إليها عندما حصل نقص في عدد الأطفال المتوفرين للتبني في الغرب⁽¹⁾.

والأم البديلة أو الرحم المُستأجر هو: استخدام رحم امرأة أخرى لحمل لقيحة مكونة من نطفة رجل وبويضة امرأة، وغالباً ما يكونان زوجين، وتحمل الجنين وتضعه، وبعد ذلك يتولّى الزوجان رعاية المولود، ويكون ولدًا قانونياً لهما⁽²⁾.

ويتم هذا الإجراء بعقد بين الطرفين، وبظهور هذه الطريقة في الاستيلاء، يمكن أن يُقال إنه لأول مرة في العالم أصبحت الأم لا تلد ولدها.

وقضية الأم البديلة في الغرب بُنيت على أساس أن الغاية تبرر الوسيلة؛ بينما يتحتم في الإسلام، أن تكون الوسيلة شريفة كالغاية الشريفة، وما لا يهتّمهم غربيين، يهتّمنا مسلمين، ولا سيما في مسألة نقاء النسب، وحصر العلاقة الجنسية، وما يتعلق بالأرحام في دائرة عقد الزواج الشرعي، وكل شيء خارج عن هذه الدائرة، فهو مهدور لا شرعية له، وإن اختبأ مناصروه وراء دعاوى إنسانية لتبرير موقفهم.

إن تقنية الأم البديلة في مجال الطب تساعد المرأة العاقر، العاجزة عن الحمل لأسباب معينة، لأجل تحقيق أمومتها ذاتها. فإذا كان الأمر بهذه الأهمية، فهل هناك حل إسلامي ومخرج شرعي ضمن اجتهادات الباحثين الشرعيين لتحقيق هذا الغرض النبيل للمرأة المحرومة، باعتبار أن الطب في حياة المسلم ينبغي أن يكون محكوماً بالشرع، وينبغي للفقهاء المسلم في هذا العصر أن يكون عنده انفتاح شرعي لتقديم الحلول الإسلامية، بما يحقق مصلحة شرعية، شريطة اتخاذ الاحتياطات والضوابط الضرورية لحفظ مقاصد الشرع في الحرص على نقاوة الأنساب وعدم

= الأكثر شيوعاً، والرحم المستأجر أطلق من باب التغليب، لأن الأغلب في مثل هذه العمليات أن تكون بعوض.

(1) والفرق بين الطفل المتبنى، وبين الطفل المولود عن طريق الأم البديلة، هو أن الأول لا تكون له علاقة بيولوجية بينه وبين الأبوين المتبنين؛ أما الثاني فيتقاسم الصفات الوراثية من الأبوين، ويحمل الصفات الجينية من مني الرجل، وبويضة المرأة.

(2) انظر، الموسوعة العربية العالمية (الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة العربية، د. ط، 1996م)،

اختلاطها، والمحافظة على كرامة بني آدم؛ حتى لا يتحول الآدمي إلى سلعة للامتهان والابتذال.

وفي هذا البحث سوف نتبين الحكم الشرعي في هذه المسألة الطيبة، من ناحية الحل والحرمة، ومن ناحية الآثار المترتبة عليها، وحيث لا توجد نصوص شرعية صريحة يمكن الرجوع إليها في هذا الموضوع، لذا فإن القضايا المتعلقة بالأم البديلة تدخل ضمن المسائل الاجتهادية التي لم تتناولها أدلة خاصة بها؛ لأنها مسائل ونوازل مستجدة، وهي وليدة التقدم العلمي، والاكتشافات المعاصرة، والشأن في نتائج البحث في مثل هذه القضايا أنها تظل محل نظر واجتهاد، وسوف نحاول تلمس أحكام هذه القضية من النصوص العامة، أو استنباطها من القواعد الكلية.

هذا وينبغي الانتباه هنا، والاحتراز، كي لا يطغى الجانب الإنساني والعاطفي علينا حين بيان الحكم الشرعي، بحجة أن لكل إنسان حق في أن يكون له ولد؛ لأن الطرق غير المشروعة في هذه المسألة فيها مفسدة أعظم، لذلك ينبغي أن نضحّي بالمصلحة الفردية، إذا ما تعارضت مع عمومات الشريعة، وأن لا تأخذنا معاني العاطفة الإنسانية على حساب الحكم الشرعي.

المفاسد والأضرار المترتبة على تأجير الأرحام في الغرب:

أثارت مسألة تأجير الأرحام العديد من القضايا الأخلاقية والمشكلات المعقدة داخل المجتمع الغربي، وترتبت عليها مفاسد وأضراراً أسرية ونفسية واجتماعية، تفوقت كثيراً على إيجابياتها والمصالح التي تحققها. وقد رصد الباحثون والمهتمون بهذه القضية أهم السلبيات والمفاسد، ونذكر منها الآتي:

أولاً: اصطباغ الأمومة بالصبغة التجارية، وتصبح آنذاك سلعة تُباع وتُشترى، بعد أن كانت محاطة في جميع الأديان والأعراف الأخلاقية بالتبجيل والاحترام. ولقد انتشرت وكالات متخصصة لتأجير الأرحام في دول الغرب⁽¹⁾، وتحولت هذه الأرحام إلى سوق تجارية للربح المادي، وباتت الأم البديلة صاحبة الرحم

(1) وكانت أول وكالة يتم افتتاحها في أوروبا هي: الوكالة الدولية الأوروبية لتأجير أرحام السيدات، بمدينة فرانكفورت الألمانية، وأول وكالة مماثلة أمريكية كانت من ولاية ميشيغان، وتعد شركة ستوروكس (storks) من الشركات الرائدة في مجال التجارة بالأرحام. انظر: "وكالات لتأجير الأرحام وشتل الجنين"، جريدة المسلمون، العدد 634، 28 مارس 1997م.

المستأجر تشعر من الناحية النفسية بالاستغلال بمجرد اشتراكها في برنامج الأمومة النيابية⁽¹⁾؛ لأن هذه الوكالات والشركات التجارية الخاصة بتأجير الأرحام، ما هم إلا سمسرة يستثمرون كلا الطرفين ويستغلونهم استغلالاً⁽²⁾. ومن مخاوف هذه العملية - كما ذهب إلى ذلك فريق من الباحثين - فتح الباب على النساء الفقيرات في العالم على أداء عمل كهذا تحت وطأة الحاجة الاقتصادية⁽³⁾، ويصبح الطفل سلعة تُباع وتُشتري باسم الإنسانية، وتحت شعار: تحقيق أمنية الأسر المحرومة؛ فالأسرة ذات المال والجاه التي لا تريد لابنتها أن تتحمل متاعب الحمل وآلام الولادة، وتريد أولاداً، ما عليها إلا أن تُقدّم البويضة فقط، وعلى الأم المستأجرة أن تقوم بالحمل والولادة، إمراً "تبيض"، وأخريات يحملن ويتألمن ويعانين آلام الحمل والمخاض. ومن ناحية أخرى فقد يهيء هذا الأسلوب الفرصة للمرأة المترفة الثرية وزوجها الثري أن يملكا عدداً كبيراً من الأطفال⁽⁴⁾ في مدة قصيرة - إن

(1) وتأجير الأرحام هناك له تكاليف باهظة، وقد تُكلف أكثر من خمسين ألف دولار، وحصّة الأسهم من هذه الأموال تأخذها هذه الشركات، وليست للأم البديلة إلا نسبة بخسة منها. انظر: مرجع سابق، رأي مديحة الصيفي، أستاذة علم الاجتماع بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، جريدة المسلمون، مرجع سابق. وفي السنوات العشر الأخيرة لوحظ زيادة التعامل التجاري للولادة البديلة عن طريق تلك الوكالات المتخصصة في المدن الرئيسة في الغرب، وهذه الوكالات لديها قوائم بأسماء الأمهات البديلات لتساعدن في التعرف على الأزواج الراغبين في هذه العملية، وتدار هذه العملية عن طريق أطباء ومحامين، ومن السهل التعرف عليها عن طريق دليل الهاتف، أو عبر منظمات محلية، أو جمعيات طبية، أو عن طريق شبكة الأنترنت.

(2) وهناك اتجاه في الفقه الغربي ينادي بحرمة استئجار الرحم بسبب ورود جانب الاستغلال فيه، سواء بإجبار الطرف الثاني، أم برضاه. فهذه لجنة وارنك (WARNOK) وهي لجنة أخلاقية طبية في بريطانيا، عدت هذه العملية نوعاً من الاستغلال للأخرين، وأوصت بمنع دخول طرف ثالث في عملية الإخصاب الخارجي. انظر، البقصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، ص 187.

(3) أعلنت إحدى الأمهات البديلات "السيدة كوتن" أنها وافقت على القيام بهذه المهمة من أجل الحصول على المال لتغيير ستائر منزلها وأثاثه، البقصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، ص 187.

(4) جمعية العلوم الطبية الإسلامية، قضايا طبية معاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية (عمان: دار البشير، 1995م)، ج 1، ص 20.

أرادا ذلك- وذلك عن طريق سحب بويضاتها، وتلقيحها بماء الزوج، ثم زرعها في عشرات البطون المستأجرة والأمهات البديلات، ودفع أثمانها، فتحصل المرأة الواحدة على عشرات الأطفال في عام واحد، وهي لم تحمل، ولم تضع، ولم ترضع.

ثانياً: القضايا والمشاكل التي تحدث بين الأمهات صاحبات البويضة ضد الأم المستأجرة؛ لأنّ الأخيرة قد ترفض تسليم المولود لصاحبة البويضة على الرغم من أنها تفي بعقدها وتدفع لها الثمن كاملاً، لأن الأم هذه تشعر أن هذا الجنين تخرج من بين أحشائها، ومشاعرها تتغير بالحمل والولادة، فتشعر أنها أم ذلك الطفل، ولا تستطيع التفريط به آنذاك، ولا تصبر على فراقه، لما قامت بينها وبينه نوع من الروابط النفسية أثناء الحمل، فهي ومن قبل أن تراه، تشعر به، وتحبه، وتتصور شكله⁽¹⁾؛ ولأنها عانت من آلام الحمل وأوجاعه التي لا تُقدّر بمال مهما بلغ، فتتمسك بالطفل بعد ولادته، وتضرب بالعقد عرض الحائط، وإذا ما انتزعت المحاكم منها، فقد تصاب بجرح عاطفي غائر، أو مرض نفسي خطير، هذا من جهة، ومن جهة أخرى قد يكون سبب الخلاف والمشاكل هو عدم تسلّم الطفل من قبل صاحبة البويضة وزوجها لكون الطفل ولداً معوقاً.

ثالثاً: هذه العملية قد تغطي معنى الأمومة بحاجز ضبابي، يجعل هذا المفهوم غير واضح، فبعد أن كانت الأم، وعلى مر التاريخ الإنساني، هي صاحبة البويضة التي تنقل إلى الجنين الصفات والسمات الوراثية، وفي الوقت نفسه، هي التي كانت تحمل، وتضع، وترضع، وتربي، وهي التي ترتبط بالطفل بعلاقة من أسمى العلاقات الإنسانية وأرقاها، فأصبح الآن نوعان من الأم: الأم البيولوجية، والأم الحامل للجنين، وتداخلت الأمور، واختلف الناس في هذا المعنى الواضح الجميل، من هي الأم؟ وهذا الاختلاف قد يؤدي إلى تنازع الولاء عند الطفل بعد الإنجاب، هل سيكون ولاؤه للأم البيولوجية، صاحبة البويضة، أو للأم التي حملته، وأرضعته من ثديها، لذلك قد يتعرض الطفل إلى هزة نفسية؛ إذ إنه لن يعرف إلى من ينتمي بالضبط، أمه الأولى، أو أمه الثانية، ومعرفة انتمائه تساعده على التوصل إلى هويته.

(1) انظر، رأي منال حمزة، عضو الهيئة الطبية بعيادات الحرس الوطني بجدة، جريدة المسلمون.

ومع ذلك فهناك اتجاه آخر يرى خلاف ذلك⁽¹⁾، ويرفض اعتبار ذلك من جملة السلبيات؛ إذ يعتقد هؤلاء أن الطفل الذي يولد نتيجة حاجة ملحة سيكون محبوباً أكثر من أي طفلٍ آخر، وسوف يحصل على رعاية لا يحلم بها الأطفال الذين يولدون بالطريقة العادية، وسيجد من الحب، ما لا يجده الآخرون، فيكون بذلك تعويضاً عمّا فات الطفل من الولادة الطبيعية.

وهناك محاولات من العلماء الآن للتوصل إلى اختراع رحم صناعي يقوم بمهمة الحمل كاملة، وهذا ممّا يزيد الأمر غموضاً وضبابيةً ولبساً، والطفل في هذه الحالة سيصبح مثل صغار الدجاج، كل ما علينا هو أن نوفر له الغذاء والجو المناسب، لكي تتسلمه الأم، كامل النمو، بعد تسعة أشهر، أو ربما أقل من ذلك إذا تطورت التكنولوجيا⁽²⁾ في هذا المجال.

رابعاً: والرحم في نظر الإسلام له حرمة كبيرة، وليس هو موضع امتهان أو ابتذال حتى يُستأجر؛ لأنّ الرحم عضوٌ بشري له علاقة شديدة بالعواطف والمشاعر أثناء الحمل، وليس أمره كاليد والرجل، يُمكن استئجار صاحبها لأجل العمل، أو استخدام الجسد في حالة الرياضة، أو الأعمال اليدوية كحمل الأشياء، ونقلها، وغيرها من الاستخدامات التي لا تدخل فيها أية مشاعر أو عواطف. واستئجار الرحم يُعدُّ استهانة بالكرامة الإنسانية، والله تعالى يقول: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء:70]، ويدخل ذلك في إطار هذه الحرمة، والمرأة لا تملك حقّ تأجير رحمها؛ لأنّ إثبات النسل ووسائل الإنجاب من حق الشارع وحده، فلا تُباح بالإباحة؛ ولأنّ استئجار الرحم يدخل في موضوع الفروج والأصل في الفروج الحرمة.

خامساً: هذه العملية قد تؤدي إلى اختلاط الأنساب في كثير من صورها الرائجة في الغرب؛ إذ قد يدخل طرف ثالث في القضية على شكل مني أو بويضة.

(1) يمثل هذا الاتجاه عالم الوراثة سنجر (Singer)، نقلاً عن: البقصي، الهندسة الوراثية والأخلاق، ص 184.

(2) المرجع السابق، ص 180.

صور الأم البديلة:⁽¹⁾

اتفقت آراء علمائنا المعاصرين على حرمة صور الرحم المستأجر، باستثناء صورة واحدة منها- سيأتي ذكرها - فقد اختلفوا في جوازها.

أولاً: الصور المُتَّفَق على تحريمها

الصورة الأولى:

في هذه الصورة يتم تلقيح بويضة الزوجة بماء زوجها، ثم تُعاد اللقيحة إلى رحم امرأة أخرى، وتستخدم هذه الحالة إذا كانت الزوجة لها مبيض سليم؛ لكن رحمها أزيل بعملية جراحية، أو به عيوب خلقية شديدة، أو أن الحمل يسبب لها أمراضاً شديدة مثل: تسمم الحمل وغيره، أو ربما تستخدم هذه الصورة ترفهاً لتحافظ المرأة على تناسق جسدها، أو تخلصاً من أعباء ومتاعب الحمل وآلام الولادة، وعندما تلد الأم البديلة الطفل، تسلمه للزوجين مُقابل أجر حسب العقد المتفق بينهم. وهذه الصورة محرمة، ولا أعلم في ذلك خلافاً، وذلك لعدم وجود عقد زواج شرعي بين الزوج وبين المرأة صاحبة الرحم⁽²⁾. وتعد الأم البديلة هنا طرفاً ثالثاً خارجاً عن نطاق الزوجين. ويرى الشيخ يوسف القرضاوي حفظه الله، أنه إذا سار العلم إلى

(1) قرارات المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة 1402هـ، ودورته السابعة 1404هـ، ودورته الثامنة 1405هـ، بمكة المكرمة؛ ندوة الإنجاب في ضوء الإسلام، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية (الكويت)، شعبان 1403، 24 مايو 1983م؛ أبحاث مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثالثة، عمان، الأردن، 11-16 أكتوبر 1986؛ ندوة القضايا الخلقية الناجمة في التحكم في تقنيات الإنجاب، الأكاديمية المغربية، أغادير، 27 نوفمبر 1986م؛ محمد علي البار، الطبيب: أدبه وفقهه (دمشق: دار القلم، د.ط، 1993م).

(2) وأبشع ما في هذه الصورة هو زرع اللقيحة في رحم المحارم، فتحت عنوان: الفتاة التي ولدت شقيقاً لها، نشرت الصحف خبراً مفاده: أن زوجة عمرها ثمان وأربعين سنة، لا تحمل، وزوجها الشاب يريد منها أولاداً، لذلك تطوعت ابنتها "جيوفانا" لتحمل في بطنها جنين أمها، فقام الطبيب في إيطاليا باستخراج بويضة من الأم، ثم تخصيبها بماء زوجها، وزرعت البويضة المخصبة في رحم الابنة "جيوفانا"، وولدت طفلاً، هو في الحقيقة شقيقها باعتبار أصله، وعلى إثر ولادة "جيوفانا" لابنها وأخيها، قال الفاتيكان: إن "جيوفانا" ووالدتها والطبيب، تجاهلوا الشرائع السماوية والإنسانية، مجلة البلاغ، كانون الثاني 1990م، ص 47؛ مجلة الأسرة، سلطنة عمان، 23 أغسطس 1989م، ص 18.

نهاية الشوط، ووقع هذا الأمر بالفعل، فلا بدّ من وضع ضوابط وأحكام لهذه المسائل، وكون هذه الطريقة محرمةً لا يمنع من وضع ضوابط وأحكام لها إذا نتجت عنها آثارها، وهنالك نظائر فقهية لهذه المسألة بحثها الفقهاء؛ إذ إن حرمة الشيء لا يمنع من البحث عن حكم آثار هذا المحرم إذا وقع فعلاً، وهذه الضوابط والأحكام، هي:

1. يجب أن تكون الحاضنة امرأة ذات زوج؛ إذ لا يجوز أن تُعرض الأبكار والأيامى للحمل بغير زواج، لما في ذلك من شبهة الفساد، ولأن ذلك يهدد النظام الاجتماعي، ويتنافى مع طبيعة الأشياء والآداب العامة.
 2. يجب أن يتم ذلك بإذن الزوج؛ لأن ذلك سوف يفوّت عليه حقوقاً ومصالح كثيرة نتيجة الحمل والوضع.
 3. يجب أن تستوفي المرأة الحاضنة العدة من زوجها، خشية أن يكون في رحمها بويضة ملقحة، فلا بدّ أن تضمن براءة رحمها منعاً لاختلاط الأنساب.
 4. نفقة المرأة الحاضنة، وعلاجها ورعايتها طوال مدة الحمل والنفاس على أب الطفل مُلقح البويضة.
 5. جميع أحكام الرضاعة وآثارها تثبت هنا من باب قياس الأولى؛ لأنّ هذا إرضاع وزيادة.
 6. إن من حق هذه الأم الحاضنة أن ترضع وليدها.
- وهذه الأمومة يجب أن تكون لها مزايا فوق أمومة الرضاعة، ومن ذلك إيجاب نفقة هذه الأم على وليدها، إذا كان قادراً واحتاجت إلى النفقة⁽¹⁾.
- والسؤال الذي يرد هو: ما مدى شرعية قياس إجارة الرحم على إجارة الثدي للإرضاع، أي: هل يمكن قياس الأم البديلة على الأم المرضعة، بجامع استئجار

(1) ياسين الخطيب، "رد فقهي على تساؤلات"، مجلة العربي، العدد 232، ربيع الأول، 1398هـ، ص32؛ قضايا علمية تنتظر أحكامها الشرعية (جدة: دار البيان العربي، ط1، 1987م)؛ "ثبوت النسب: دراسة مقارنة"، مجلة البلاغ الكويتية، العددان 486 - 487؛ انظر، "الإنجاب في ضوء الإسلام"، ندوة الإنجاب في ضوء الإسلام، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية (الكويت)، شعبان 1403هـ/ 24 مايو 1983م، ص168 - 169.

منفعة عضو بشري في كل منهما، هذه تؤجر رحمها، وتلك تؤجر ثدييها، ولوجود صلة قوية بين عمليتي الرضاعة والرحم المستأجر، وفي الوقت نفسه يُعدّ كلاهما خدمة متبادلة، وعملاً إنسانياً، ونوع من مساعدة الآخرين، وفي الحالتين كذلك، فإن اختلاط الأنساب مأمون، فإذا جاز استئجار، هذا العضو "الثدي" للإرضاع، لماذا لا يجوز استئجار عضو الرحم للحمل؟ فالثدي هنا يغذي اللبن لطفل غريب، والرحم هناك يغذي الدم لجنين غريب، فالغذوية تتحقق عن طريق الثدي والرحم، هنا باللبن، وهناك بالدم، وكلاً من اللبن والدم يتجددان، بل إن الغذاء من الدم أبلغ من غذاء اللبن، وبالتالي فالصلة في الدم- الذي هو الأصل في تكوين اللبن- أقوى من الصلة في اللبن. وأيضاً، فإن العاطفة والارتباط النفسي بين الأم البديلة وجنينها أشد وأقوى من العاطفة والارتباط النفسي بين الطفل ومرضعته، ثم إن المتاعب التي تواجهها صاحبة الرحم أكثر وأعظم من متاعب الأم المرضعة، فإذا كان الأمر كذلك فهل يجوز قياس هذه على تلك في الحل؟ أي هل يجوز أن نعطي حقوق المرضعة جميعها إلى صاحبة الرحم المستأجر؟ وهل يمكن أن نجمع بين استئجار المرضعة، واستئجار الرحم تحت مظلة واحدة؟

الذي يبدو لي:

إن القياس بين الأمرين هو قياس مع الفارق، وذلك لما يأتي:

1. عقد الرضاعة، عقد إجارة شرعي، بنص الكتاب: ﴿ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَارْتُوهُنَّ أَجْرَهُنَّ ﴾ [الطلاق: 6]؛ أما استئجار الرحم لأجل الحمل، فهو عقد إجارة غير شرعي، والإجارة على المحرم محرّم.
2. المرأة لا تملك تأجير رحمها، فلا تُباح بالإباحة؛ لأن الرحم يدخل في موضوع الفروج، والأصل في الفروج الحرمة، قال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِأَرْؤِهِمْ حَفِظُونَ ﴾ ٥ ﴿ إِلَّا عَلَىٰ أَرْؤِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴾ ٦ ﴿ فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ ﴾ ٧ ﴿ [المؤمنون: 5-7].
3. العقد على إجارة الرحم، يُعدّ إجارة لمنفعة الرحم ابتداءً؛ ولكن في الحقيقة هو بيع للطفل المولود انتهاءً، وبيع الحر حرام.

4. إن اللبن بطبعه مُعدّ للخروج، فهو إفراز من إفرازات الجسم، وهو فضلة ظاهرة، خُلقت في الجسم ليقذفها إلى الخارج، فينتفع بها الغير، أو ليتخلص منه

الجسم؛ أما الرحم فهو جزء خُلِقَ ثابتاً في الجسم، ويؤدي وظيفة الحمل فيه، والحمل هذا يؤثر تأثيراً بالغاً في الأم؛ إذ يؤدي إلى تغيرات فسيولوجية ونفسية وجسدية أثناء الحمل، وبعد الوضع، ويختلف هذا كثيراً عما يحدث في عملية الإرضاع. ثم إن مشاعر الأم البديلة تتغير بالحمل والولادة، فتشعر أنها أم ذلك المولود، ولا تستطيع التفريط فيه، لقيام الروابط النفسية العميقة بينهما، وقد يؤدي بها الأمر إلى أن تضحي بنفسها من أجل وليدها، ولا يحدث مثل هذا في عملية الرضاعة بالنسبة إلى المرضعة. ثم إن الحمل والوضع قد يؤدي إلى هلاك الأم، فإن هلكت بسبب ذلك، فإنها تُعدّ شهيدة في ميزان الإسلام.

فقياس الرحم على الإرضاع قياس مع الفارق، ثم إن استئجار الثدي للإرضاع "المرضعة" لا يحتاج إلى عقد زواج بين الزوج والمرضعة؛ بينما لا بدّ من عقد زواج بين الزوج وصاحبة الرحم المستأجر.

الصورة الثانية:

وهذه الصورة هي الصورة الأولى نفسها؛ إلا أنه تُنقل اللقيحة الجنين المجمد (FROZEN EMBRYO) إلى الأم البديلة، ولكن بعد وفاة الزوجين⁽¹⁾. وهذه الصورة محرمة؛ لأنها تأخذ أحكام الصورة الأولى المشابهة لها.

الصورة الثالثة:

تلقيح بويضة الزوجة بماء رجل غريب "ليس زوجها"، وتوضع اللقيحة في رحم امرأة أخرى. ويلجأ إلى هذه الصورة إذا كان الزوج عقيماً، والزوجة عندها مانع

(1) وقد حصل ذلك بالفعل لزوجين ثريين، ذهبا إلى أستراليا لإنجاب طفل بواسطة مشروع التلقيح الصناعي الخارجي "طفل الأنبوب"، وعندما فشلت المحاولة الأولى رجع الزوجان إلى الولايات المتحدة، بعد أن احتفظ الأطباء ببويضتين ملقحتين في مرحلة التوتة "جنينين مجمدين" في بنك المنى، على أن يعودا في وقت لاحق لإعادة الكرة، وحدث أن سقطت الطائرة، ومات الزوجان في الحادث، وقد تركا ثروة طائلة، ولم يكن لهما وارث، ووصلت القضية إلى المحكمة في أستراليا التي حكمت باستناب الجنين بواسطة الأم البديلة، وذلك عام 1984م، وقد تم بالفعل ولادة طفل منهما. نيوزويك، في 18 مارس 1985م، ص 45. نقلاً عن: البار، أخلاقيات التلقيح الاصطناعي: نظرة إلى الجذور (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط 1، 1987م)، ص 103.

وخلل في رحمها؛ ولكن مبيضها سليم. وهذه الصورة محرمة بسبب تلقيح البويضة بماء غير ماء زوجها يقيناً؛ لأنها تؤدي إلى اختلاط الأنساب المحرمة شرعاً، وحفظ الأنساب من ضروريات الشرع، وهذا المولود لا يجوز لزوج المرأة الحامل إلحاقه بنسبه؛ لأنه يعلم يقيناً أنه ليس منه، بل يجب عليه نفيه، كما أنه لا يجوز إلحاقه بصاحب المنى؛ لأن الولد المتخلق منه يأخذ حكم الولد المتخلق من ماء الزنا. قال عليه الصلاة والسلام فيمن استلحق ابناً من الزنا: «لا يلحق به ولا يرث»، وفي رواية «هو لأهل أمه من كانوا⁽¹⁾». وكذلك لا يجوز إلحاقه بزواج صاحبة البويضة، إذا علم أن هذا الولد من التلقيح الصناعي بمني أجنبي، لذا وجب عليه نفيه، وإلا فإنه يكون مستلحقاً لغير ابنه، وهذا حرام وكبيرة، وعليه، فولد الزنا هنا يلحق بأمه "صاحبة البويضة"، ولا يثبت له نسباً من ناحية الأب.

الصورة الرابعة:

في هذه الصورة يتم تلقيح نطفة مأخوذة من الزوج، وبويضة مأخوذة من امرأة ليست زوجته، ثم تُزرع اللقيحة في رحم امرأة أخرى، لتحمله في رحمها. وتُستخدم هذه الصورة إذا كانت الزوجة مصابة بمرض المبايض والرحم بحيث لا يمكن أن تفرز بويضات، ولا يمكنها أن تحمل، أو تكون المرأة قد وصلت إلى سن اليأس، وهذه الصورة محرمة؛ لأن المرأة التي أخذت بويضتها أجنبية عن الزوج الذي لُقحت البويضة بنطفته، وأيضاً فإن رحم المستأجرة أستهمل بشكل غير مشروع.

ثانياً: الصورة المختلف في تحريمها

في هذه الصورة يتم تلقيح بويضة الزوجة بماء زوجها، ثم تُعاد اللقيحة إلى زوجة أخرى لذات الرجل، وذلك بمحض اختيارها للقيام بهذا الحمل عن ضررتها، عند قيام الحاجة، كأن يكون رحم إحدى الزوجتين معطلاً أو منزوعاً؛ ولكن مبيضها سليم، بينما يكون رحم ضررتها سليماً.

وقد انقسم الباحثون في شرعية هذه الصورة إلى فريقين:

(1) أبو داود سليمان بن الأشعث، السنن (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت)، كتاب الطلاق، باب في ادعاء ولد الزنا، الحديث رقم 2267، ج2، ص247؛ عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المصنف (بيروت: المكتب الإسلامي، د.ط، د.ت)، ج7، ص452.

الضريق الأول: المانعون

قالوا بمنع هذه الصورة لما يندرج تحتها من المشاكل، ولاحتمال أن تحمّل الزوجة الأخرى، ويتم تلقيح بويضتها هي إذا لم يمتنع عنها زوجها، وفي هذه الحالة لا تعلم من هي الأم، وقد كان المجمع الفقهي قد أجاز هذه الصورة في دورته السابعة 1404هـ، بشرط الحيطة الكاملة في عدم اختلاط النطف، وأن لا يتم ذلك إلا عند قيام الحاجة؛ ولكن عاد المجمع وألغى هذا القرار في دورته الثامنة 1405هـ، وذلك:

"لأن الزوجة الأخرى التي زُرعت فيها لقيحة بويضة الزوجة الأولى، قد تحمّل قبل انسداد رحمها على حمل اللقيحة من معاشرة الزوج لها في فترة متقاربة مع زرع اللقيحة، ثم تلد توأمين، ولا يعلم ولد اللقيحة من ولد معاشرة الزوج، كما لا تعلم أم ولد اللقيحة التي أخذت منها البويضة من أم ولد معاشرة الزوج، كما قد تموت علقة أو مضغة أحد الحملين، ولا تسقط إلا مع ولادة الحمل الآخر الذي لا يعلم أيضاً أهو ولد اللقيحة، أم حمل معاشرة الزوج، ويوجب ذلك اختلاط الأنساب لجهة الأم الحقيقية لكل من الحملين، والتباس ما يترتب على ذلك من أحكام الميراث والنفقة والبر، وإن ذلك كله يوجب التوقف عن الحكم في الحالة المذكورة"⁽¹⁾.

وأطباء الحمل والولادة يؤيدون احتمال وقوع الحمل الثاني من معاشرة الزوج من حاملة اللقيحة واختلاط الأنساب من جهة الأم.

والذي يبدو:

أن هذا الاحتمال وإن كان وارداً نظرياً، لكنه من الناحية العملية مستبعدٌ، ذلك لأن عملية زرع اللقيحة تحتاج إلى تحضيرات، وهذه التحضيراتُ الكثيرةُ تمنع اتصال الزوج بها، ولا تخرج من المستشفى إلا بعد أن يكون المبيض قد أُغلق بعد العُلوق، لذلك فإن الحمل الثاني مستبعد من الناحية العملية، وإن كان ذلك

(1) انظر، قرارات مجمع المجلس الفقهي الإسلامي في دورته الأولى حتى الدورة الثامنة، عام 1985م، ص 150 - 151.

ممكن نظرياً، وهذا ما قرره فريق من الأطباء المعتمدين⁽¹⁾.
ثم إن الزوج إذا أخذ بالاحتياط بأن يعتزل الزوجة الحاضنة اعتزلاً تاماً، حتى يتبين الحمل؛ فإن المحذور آنذاك ينتفي، ولا يبقى مع انتفائه سبب لسحب الجواز. واستدل المانعون أيضاً لهذه الصورة بقياسها على حرمة السحاق، فقالوا:
إذا كان السحاق محرماً، فهذا النقل لماء امرأة إلى امرأة أخرى لا ينبغي أن يكون في هذه العملية⁽²⁾.

والذي يبدو لي:

أن قياس الأم البديلة "الزوجة الثانية" على السحاق بجامع نقل ماء امرأة إلى أخرى هو قياس مع الفارق؛ لأن القصد من السحاق هو المتعة والشهوة، وليس الاستيلاء، والمتعة والشهوة معدومة في مسألة الأم البديلة "الزوجة الثانية"؛ لأن هدف هذه الصورة هو الاستيلاء فقط دون الشهوة.
ثم إن في عملية السحاق لا تنتقل البويضات إلى الطرف الثاني، بخلاف الأم البديلة التي تنقل إليها البويضة المخصبة بعملية جراحية.

الفريق الثاني: المجيزون

قالوا بجواز هذه الصورة باعتبار أنهما زوجتان لرجل واحد؛ ولأن الزوجة الأخرى قد تبرعت بحمل اللقيحة لضررتها، وفي هذه الصورة فإن وحدة الأبوة متحققة، والتماسك العائلي موجود، ومظلة الأسرة قائمة وسليمة، ولا يوجد في هذه الحالة اختلاط أنساب بالنسبة للزوج، ولا بالنسبة إلى الزوجة إذا أخذ بالاحتياط ضمن ضوابط وضمانات وإجراءات تدعو إلى الاطمئنان في عدم اختلاط الأنساب. لأجل هذا أباح المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي "بالأغلبية" هذه الصورة في دورته السابعة⁽³⁾؛ ولكن بشرط الحيطة الكاملة في عدم اختلاط النطف،

(1) انظر، رأي الطبيين: محمد علي البار، وعبد الله باسلامة، مجلة المجمع الفقهي، ج1، ص498.

(2) انظر، رأي الشيخ الصديق الضير، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ج1، ص499.

(3) وممن قال بجواز هذه الصورة، المجمع الفقهي "بالأغلبية" وذلك في دورته السابعة في 1404هـ؛ والأستاذ عبد القادر العماري، القاضي السابق برئاسة المحاكم الشرعية في قطر، وعلي محمد يوسف المحمدي، أستاذ الشريعة الإسلامية بجامعة قطر؛ والأستاذ محمد علي =

لأن الخطأ في اختلاط بويضة ملقحة بأخرى ستمتد آثاره إلى أجيال وأجيال. وأيضاً اشترطوا أن لا يتم ذلك إلا عند قيام الحاجة.

والذي يبدو لي:

أن الاحتياط الواجب أخذه يتحقق في الضمانات والضوابط والإجراءات الكافية قدر الإمكان، وبما هي متاحة، وبقدر ما يستطيعه الإنسان، ولا يكلف الإنسان فوق طاقته لمنع الخطأ والتلاعب، ولا ينبغي منع مثل هذه المصالح الشرعية في الإنجاب بحجة احتمال ارتكاب الخطأ والتلاعب؛ لأنه لو بنينا مشاريعنا على قاعدة الخوف من الخطأ فلن يُنَجَز أي شيء، ولا بد من إيجاد طرق لمنع الخطأ والتلاعب، وعلى سبيل المثال: فقد يحصل اختلاط في الأطفال في بعض مستشفيات الولادة، حين تخطيء الممرضات في وضع الأساور التي تحمل التعريف بالطفل، أعني ذلك إغلاق مستشفيات الولادة خوفاً من اختلاط الأولاد، أم لا بد من العمل لوضع ضوابط وإجراءات قوية حاسمة لمنع مثل هذه الإشكالات، ومع ذلك يجب أن نأخذ تلك المحاذير بعين الاعتبار، وعلينا أن نحتاط لديننا ونحتاط لأنسابنا؛ ولكن لا الاحتياط المضيق المتشدد الذي يوقع في حرج شديد، والذي قد يؤدي إلى تحريم الحلال، فنغلق الباب أمام حلال شرعي، فكما قد نحلل حراماً، قد نحرم حلالاً⁽¹⁾، أو نحرم ما هو جائز وقت الحاجة والضرورة.

وبهذا يتبين رجحان القول بجواز زرع اللقيحة في رحم الزوجة الأخرى لذات

= التسخيري عضو مجمع الفقه الإسلامي، وغيرهم، انظر: علي محمد يوسف المحمدي، "ثبوت النسب"، (رسالة دكتوراه مطبوعة على الرونيو)، ص 375؛ مجلة المجمع الفقهي، ج 1، ص 378، 357، والعدد الثالث، ج 1، ص 498. ويقول محمد علي البار عن هذه الصورة: استعارة رحم الضرة لتحمل لقيحة ضرتها أثار نقاشاً طويلاً بين الفقهاء.. لا من حيث الحرمة، فقد اتفقوا على الإباحة بشروط منها: الحيطة الكاملة في عدم اختلاط النطف، وأن لا يتم ذلك إلا للضرورة القصوى، وأن لا تنكشف عورات النساء إلا لطبيبة مسلمة وإلا فلطبيبة غير مسلمة، فإن لم يتيسر فلطبيب مسلم عدل، فإن لم يكن فلطبيب غير مسلم مأمون في صنعه. وكان النقاش حول: "من هي الأم؟" مجلة المجمع الفقهي، العدد الثاني، ج 1، ص 300-307.

(1) جمعية العلوم الطبية الإسلامية، قضايا طبية معاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية، ج 1، ص 81.

الرجل، بشرط وجوب الأخذ بالاحتياط لضمان عدم اختلاط الأنساب من جهة الأم⁽¹⁾.

وهذا هو حل شرعي ورؤية إسلامية "أراها راجحة" - وهي الزواج بزوجة ثانية- لحل مشكلة الأم البديلة، والتي اخترعها الغرب وشاعت فيه.

وينبغي أن تكون لهذه الزوجة حقوق الزوجة الأولى نفسها، وأن لا يكون هذا الزواج زواجاً بنية طلاق، وأن يتم ذلك برضاها، آنذاك توضع لقيحة الزوج وإحدى الزوجتين في رحم الزوجة الأخرى، ثم تسلم الأم البديلة هذا المولود إلى الزوجة الأولى، ومن محاسن هذه الرؤية إحداث نوع من التآلف بين قلبي الزوجتين؛ لأن هذا الطفل سوف يربط بينهما أكثر، ولا تشعر الأم الحامل آنذاك أيضاً بأن وليدها قد أغتصب منها قسراً؛ إذ إن الطفل يعيش معهم ضمن العائلة، فلا تنتزع منها؛ أما في الغرب فإن الذي يحدث هو أن صاحبة الرحم المستأجر توقع هذا العقد، وربما تحت سطوة حاجتها إلى المال؛ ولكن مشاعرها حين توقيع العقد تختلف جداً عن مشاعرها حين تضع الوليد، فهذا الانتزاع قد يترك في قلب هذه الأم جروحاً قد لا تلتئم على مر الزمان، والقضايا الكثيرة في محاكم الغرب تشهد على ذلك.

ومن ناحية ثانية- وإن قلنا بعدم جواز التأجير في مسألة الأرحام- فإن هذا لا يمنع من تقديم هدية ومكافأة إلى الزوجة صاحبة الرحم، وإكرامها لقاء تضحيتها ومعروفها، فعن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «من أتى إليكم معروفاً فكافتوه»⁽²⁾.

ولكن المشكلة تكمن في قوانين بعض الدول التي تمنع تعدد الزوجات؛ ولأن

(1) وهناك حالات من العقم لا يُجدي معها عمليات الأم البديلة في صورتها الجائزة - كما نرجح- إذا كانت المشكلة تتعلق بنطاق الزوج، أو بويضة الزوجة. ومثاله: الأمراض الخلقية والوراثية الشديدة التي تصيب الجهاز التناسلي، وعلى وجه الخصوص الغدة التناسلية، كغياب الخصية، أو ضمورها الشديد في حالة متلازمة كلينفلتر، أو عدم وجود المبيض، أو شذوذ تكوينه، أو متلازمة ترنز، وغيرها من الحالات المتماثلة التي بها خلل في الصبغيات، أو في تكوين الجهاز التناسلي. انظر، البار، أخلاقيات التلقيح الصناعي: نظرة إلى الجذور، ص25.

(2) أحمد بن حنبل الشيباني، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ)، الحديث رقم 5365، ج9، ص266.

هذا الأسلوب لا يجري في البلدان التي تعارض أنظمتها تعدد الزوجات. وقد يكون الحل في هذه الحالة إجراء عقد زواج شرعي عرفي على الزوجة الثانية - وليس زواجاً رسمياً؛ حتى لا يخضع الزوجان للمساءلة القانونية - والعقد العرفي هذا مقبول من الناحية الشرعية في هذه الحالة.

أهمية نسب المولود في مسألة الرحم المستأجر:

أولت الشريعة اهتماماً كبيراً بحفظ النسب، وجعلت له سوراً محكماً؛ حتى لا يدخل إليه من هو ليس منه، ولا يخرج منه من هو فيه، فحرّم الإسلام التبني؛ لأن المتبني غريب عن العائلة، بعيد عن نسبها، وأوجب أن يدعى كل إنسان إلى أبيه، وكما حرّم التبني ليمنع من دخول الآخرين، حرّم أن يرغب الإنسان عن نسبه، فيدعى إلى غير أبيه، فقد قال عليه الصلاة والسلام: «من ادعى إلى غير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه، فالجنة عليه حرام»⁽¹⁾، وللنسب آثار مهمة من الناحية الشرعية؛ إذ تترتب عليه أحكام تتعلق بالآباء والأبناء، أو بهما معاً؛ أما الأحكام المتعلقة بالأبناء، فمنها:

بر الوالدين، والخروج للجهاد الذي هو فرض كفاية، إلا بإذن والديه، لا سيما إذا كان يعولهما، وسقوط القصاص عن الأب في قتل ابنه، والأم إذا قتلت ولدها، وسقوط حد القذف، إذا رمى أب ولده ذكراً أو أنثى بالزنا، والولاية على النكاح، والولاية على المال بالنسبة إلى الصغير، هذه الأحكام متعلقة بالآباء؛ أما الأحكام المتعلقة بالأبناء، فمنها:

الرضاع باعتباره حق واجب على الأبوين، والحضانة، والرعاية.

أما الأحكام المتعلقة بالآباء والأبناء، فمنها:

الميراث، وتحريم الزواج، وتحمل الدية واستحقاقها، واستحقاق الدم، وهو حق الآباء في المطالبة بدماء أبنائهم، وبالعكس، وهو حق مقرر يتبادل كل بالنسبة للآخر، بسبب النسب، وصدقة الفطر واجب لكل من الآباء والأبناء، بحيث يدفعها القادر منهما عن الآخر، والنفقة كذلك، واجب متبادل بين الآباء والأبناء، فيقوم به

(1) محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1987م)، كتاب المغازي، باب غزوة الطائف، الحديث رقم 4071، ج4، ص1572.

كلُّ منهما عند حاجة الآخر، وعدم التبرؤ، فلا الآباء يستطيعون أن يتبرؤوا من نسب آبائهم، مهما كان أمر هؤلاء من الفسق والكفر، ولا الأبناء يستطيعون أن يتبرؤوا من نسب آبائهم، ويكون التبرؤ من الكفر لا من النسب، ﴿فَلَمَّا بَيَّنَّ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّهٌ حَلِيمٌ ﴿١١٤﴾﴾ [التوبة: 114].

فالنسب مقدس مهما كان أفعال الآباء و الأبناء، وأيضاً ينبغي على النسب، سفر المرأة مع محرم، وكذلك صلة الرحم، وغيرها من الأحكام⁽¹⁾.

وقبل أن نتبين نسب المولود في هذه المسألة، يجدر بنا أن نبين علاقة الرحم المستأجر بجريمة الزنا، فهل أن زرع اللقيحة المأخوذة من الزوجة وزوجها في رحم الأم البديلة يُعدُّ زناً في ميزان الشرع، وهل تترتب عليه آثارها؟ لأن هذا ينعكس على الحكم الفرعي الآخر، وهو حكم الوليد الذي تلده صاحبة الرحم المستأجر؛ لأن الأمر إذا كان زناً فالزنا لا يثبت نسباً من ناحية الأب.

والذي يبدو لي:

أن هناك فرقاً بين الزنا، وبين زرع اللقيحة في رحم الأم البديلة، وذلك: لأن الركن الأساس في جريمة الزنا الموجبة للحد هو الاتصال الجنسي-الإيلاج المحرّم- الخالي من شبهة الحل، وهذا الركن معدوم هنا، لذلك فإن مرتكب هذا الفعل لا يُعدُّ من الناحية الجنائية زانياً، فلا يُقام عليه حدٌ؛ ولكن لما كان هذا الفعل محرماً، فإن كل من يسهم فيه يستحق التعزير. ولكن هل يلتقي هذا الفعل مع الزنا في حقيقته، بحيث يصب في النتيجة نفسها التي هي: وضع نطفة رجل غريب عمداً في رحم امرأة غريبة عنه؟

والذي يبدو لي:

أنهما يفترقان في نقاط ويلتقيان في نقطة واحدة: إذ إن وضع مني رجل في رحم امرأة غريبة عنه قد يلحق بويضتها داخل رحمها. هذا الأمر يختلف عن وضع لقيحة زوج وزوجة في الرحم الأجنبية، ففي الصورة الأولى يحدث اختلاط الأنساب إذا تم تلقيح البويضة؛ وفي الصورة الثانية، فإن عدم اختلاط الأنساب فيها مأمون - إذا أخذنا بالاحتياط- إذ إن في عملية الزنا قد يختلط

(1) أحمد حمد، موضوع النسب في الشريعة والقانون (الكويت: دار القلم، ط1، 1983م)، ص297، وما بعدها.

ماء الرجل ببويضة المرأة الزانية فيلقحها؛ أما هنا فلا اختلاط بين ماء الزوجين، وماء صاحبة الرحم؛ لأن زرع اللقيحة يتم بعملية جراحية، ودور صاحبة الرحم الحامل مثل دور الممرض تعطيه الغذاء، ولا تعطيه الصفات الوراثية، فالرحم هنا عبارة عن وعاء، ومحضن، ومستودع فقط، لا علاقة له باختلاط الأنساب.

ثم إنه لا يُقصد من الزنا استيلاء المرأة، ونسبة الولد إلى الزاني، بل القصد منه المتعة واللذة الجنسية، وقضاء الشهوة؛ أما الرحم المستأجر فالقصد منه الاستيلاء ابتداءً، وليس للشهوة والعاطفة والمشاعر مكان هنا، وقد يوجد الزنا، ولا يوجد الحمل، وذلك بالاحتياط على منع الحمل بدواء، أو حائل.

هذا هو الفارق بين الحالتين؛ أما من الناحية الأخرى فإن هذا العمل يلتقي مع الزنا بجامع دخول ماء رجل غريب في رحم امرأة غريبة عنه ليس بينهما عقد زواج شرعي، وإن كان لا يحدث اختلاط في الأنساب.

وللمرء أن يتساءل فيقول: إن الذي يدخل رحم المرأة المستأجر ليس ماء رجل غريب، كما في حالة الزنا - والذي يلقح ببويضتها بماء الزاني - بل الذي يحدث في حالة الأم البديلة، أن الحيوان المنوي للزوج "الحيمن" يدخل في بويضة الزوجة في أنبوبة الاختبار فيلقحها، فيتحول إلى بويضة مخصبة (ZIGOT)، ثم تزرع في الرحم المستأجر، دون اختلاط في الأنساب، وهنا ينبغي ملاحظة ما يأتي:

إن الحيمن بشكله انتهى كليةً، وكذلك تركيبه الكيميائي، فبعد أن كان خلية أحادية متكونة من 23 كروموسوماً فقط ورأس وذيل، انتهى الأمر إلى خلية متكونة من 46 كروموسوماً، بعد أن فقد ذيله. فهو يدخل في جسم غريب آخر يكبر حجمه أكثر من مائة ألف مرة وهي البويضة، ومن هنا فهذه الكروموسومات الـ 23 للزوج بعد دخولها في البويضة لم تعد حيماً، ولا له أية صفة حيمنية، فلا يُقال إن ماء رجل غريب دخل في رحم امرأة غريبة، خاصة إذا علمنا أن الأنساب تبقى نقية 100%؛ لأن الزرع يتم بعملية جراحية.

والذي يبدو لي:

هو أن حقائق الأشياء تتقرر بجوهرها، لا بكبرها وصغرها، فالحيمن على الرغم من صغره، فإنه يحمل جوهر الإنسان وحقيقته، وعلى الرغم من أن الذي يدخل الرحم ليس هو المنى كله كما في عملية الجماع، بل جزء يسير منه، وهو حيمن

واحد لتلقيح البويضة في أنبوبة الاختبار لا في الرحم. فإن الذي يحدث فعلاً ويصدق القول به، هو أن هذه العملية هي في النتيجة دخول ماء رجل غريب في رحم امرأة غريبة؛ ولكن دون أن تختلط الأنساب إذا أُخذ بالاحتياط، ومع ذلك فإننا نقول أن الأصل في الفروج التحريم، ولا تحل إلا بعقد زواج صحيح.

مَن الأم الحقيقية ومَن الأم الرضاعية؟:

إن صور الرحم المستأجر - مع القول بتحريمها - إذا وقعت فعلاً، ونتج عنها مولود، فلن يُنسب هذا المولود؛ للزوجين مصدر اللقيحة، أم لصاحبة الرحم المستأجر وزوجها؟ أيهما الأم الشرعية التي لها حق الميراث والنفقة والحضانة وغير ذلك؟ هل هي الأم صاحبة البويضة أم هي صاحبة الرحم؟ أيهما الأم الأصلية، وأيها الأم التقليدية؟ هل الأم هي الأم البيولوجية صاحبة الجينات الوراثية التي تنقل الصفات والملامح والشيات إلى الوليد، أو هي التي تحمله وتغذيه من دمها وتضعه بعد تسعة أشهر؟

هنا حصل خلاف بين الباحثين وانقسموا إلى فريقين:

الفريق الأول:⁽¹⁾

يرى أن الأم النسبية والحقيقية والتي ترث هي صاحبة البويضة؛ أما صاحبة الرحم المستأجر التي حملته وولده فهي مثل أم الرضاع⁽²⁾، فهي أم حكمية، أي نحكم لها بأنها أم باعتبار الحضانة والتغذية، ولا يثبت لها النسب، وإنما يثبت لها حكم الرضاع، وذلك للأسباب الآتية:

1. هذه الصورة مبنية على أساس أن اللقيحة جاءت من بويضة امرأة لقحت بماء زوجها، ثم بعد التلقيح زرعت في رحم امرأة أخرى، إذًا فالجنين قد انعقد من بويضة امرأة وماء رجل بينهما نكاح شرعي صحيح، ومادام الأمر كذلك، فالجنين يُنسب إليهما؛ أما صاحبة الرحم فإنها غدت الجنين بدمها بعد بداية تكوينه حتى تكامل وولده، فهي لذلك تأخذ حكم الأم من الرضاعة من باب أولى، فالمرضعة

(1) منهم: محمد نعيم ياسين، وعبد الحافظ حلمي، ومصطفى الزرقا، وزكريا البري، ومحمد

السرطاوي، وآخرون. انظر، مجلة المجمع الفقهي، العدد الثاني، 1/285.

(2) مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، الدورة الثانية، ص 300.

غذت بلبنها، وهذه غذته بدمها، وتلك غذته بعد أن تم نموه وولد إنساناً سويًا، وهذه غذته وحضنته في أحشائها منذ بداية تكوينه، وكانت تغذيته هي السبب في تكامل نموه وولادته، فكل ما حكمت به الشريعة للمرضعة بسبب الرضاع تستحقه هذه من باب أولى.

2. أيضاً فإن خصائص الإنسان وصفاته الوراثية تتقرر في البويضة والمنوي فقط، وليس لصاحبة الرحم المستعار أي دخل في ذلك؛ لأن الرحم ما هو إلا محضن ومستودع.

3. ثم إن الثمرة بنت البذرة، لا بنت الأرض، فمن يزرع برتقالاً يجني برتقالاً مهما كانت الأرض المزروع بها، ومن يزرع تفاحاً يجني تفاحاً، فالأرض وإن كانت تجهز البذرة بكل ما تحتاجه إليه، لكنها لا دخل لها بنوع أو جنس النبات الذي سينمو فيها⁽¹⁾، وكشتل الشجر بعد نموه وكبره، فيُنقل إلى مكان آخر، فيُنسب الشجرة إلى البذرة، وليس إلى التربة.

وأيضاً فإن هذه البويضة الملقحة لو أنها أتمت مراحل حياتها في أنبوبة الاختبار - وهو ما يسعى إليه العلماء - أو في رحم صناعي، أو ربما في رحم قرد - لو أمكن تحقيق ذلك - فخرج الولد منها إنساناً سويًا، فهل الأم هي أنبوبة الاختبار، أو الرحم الصناعي أو القرد، أم إنها هي صاحبة البويضة، وليست هي الأنبوبة، ولا الرحم الصناعي، ولا القرد⁽²⁾.

الفريق الثاني:⁽³⁾

وقد ذهب هؤلاء إلى أن الأم الحقيقية التي ترث هي الأم صاحبة الرحم التي

(1) ياسين الخطيب، ثبوت النسب (جدة: دار البيان العربي، ط1، 1987م)، ص317؛ مجلة العربي (الكويت)، العدد242، ص42.

(2) الخطيب، ثبوت النسب، ص317.

(3) وقال بهذا الرأي أغلبية الباحثين، انظر، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، الدورة الثانية، ص30؛ وعبد الله بن زيد آل محمود، "الحكم الإقناعي في إبطال التلقيح الصناعي أو ما يسمى بشتل الجنين"، منشورات مجمع الفقه الإسلامي، ص9؛ علي محمد يوسف المحمدي، "ثبوت النسب" (مطبوعة على الرونيو)، ص377، رأي الشيخ محمد الخضري، القاضي بالمحكمة الكبرى بالرياض، جريدة المسلمون، العدد634.

حملت وولدت⁽¹⁾، أما صاحبة البويضة، فهي أم حكمية مثل أم الرضاع، فهؤلاء ينظرون إلى الولد بمنظار الولادة، فيثبتون النسب من المرأة التي تلده، باعتراف الزوج، أو شهادة الشهود⁽²⁾، فالأم التي ترث هي صاحبة الرحم، وينسب الولد إلى

(1) يقول الشيخ يوسف القرضاوي حفظه الله: "فهذا الفريق يرى أن الأمومة ليست مجرد إنتاج "البويضة"، فإذا لُقِّحت البويضة من الزوج - وأحياناً من رجل غريب - استحققت كذلك أن تكون أمّاً، وإن لم تحمل وتضع، وليس عليها إلا أن تستأجر رحم امرأة أخرى لتحمل عنها وتلد لها دون أن تتعرض هي لمتاعب الحمل، ومشقة الوحام، وآلام الوضع، ومشقة الإرضاع، فماذا بقي للأمومة غير إفراز البويضة، أن يجعلها أمّاً وهي لم تلد وليدها، أم لا تلد، كيف يصح ذلك. إن العرب سمو الأم "الوالدة" وسمّوا الأولاد والبنات "أولاداً" دلالة على أهمية الولادة في إثبات النسب، فالأمومة ليست مجرد إفراز البويضة، وإن كان لها أهميتها في نقل الصفات الوراثية؛ ولكنها وحدها لا تصنع أمومة، الأمومة معاناة لآلام الحمل والوحم والطلق. ولقد أرادت إحدى الأمهات أن تبين أحقيتها بحضانة ابنها، وأنها أولى بالأب منه، فقالت: إن بطني كان له وعاء، وثديي كان له سقاء، وحجري كان له حواء، فماذا تقول الأم التي ليس لها من الأمومة غير إنتاج البويضة، ولم يكن بطنها للطفل وعاء، ولا ثديها له سقاء؛ إذ لا لبن فيه، إنها لم تصنع شيئاً من أجل الأمومة، لم تتعب، ولم تتوجع، لم تحمل كرهاً، ولم تضع كرهاً، إنها عاشت مستريحة طوال الأشهر التسعة، ثم جاءت لتتسلمه "جاهزاً" من الأم الفقيرة المستأجرة التي عايشت الطفل الذي تغذى من دمها، وأثر في كيانها وأعصابها، فمن هي الأم حقاً؟ ومن تكون أولى به؟ هذه من البدع التي ابتكرتها الحضارة الغربية المعاصرة، فعبث الغربيون بمعنى الأمومة النبيل والجميل فأفسدوه. انظر، يوسف القرضاوي، الإسلام حضارة الغد (القاهرة: مكتبة وهبة)، ص 55.

(2) اتفق الفقهاء على أن ادعاء المرأة الولد لا يُقبل إلا بينة، وإنه يكفي في بينة الولادة النساء منفردات؛ لأنها حالة لا يطلع عليها الرجال غالباً، واختلفوا في العدد المجزئ منهن. انظر: أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، المبسوط (بيروت: دار المعارف، ط 2، د.ت)، ج 7، ص 53؛ أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، بدائع الصنائع (بيروت: دار الكتاب العربي، مصورة عن طبعة الجمالية بمصر، د.ط، 1328هـ)، ج 6، ص 277؛ محمد علاء الدين بن محمد أمين بن عابدين، حاشية ابن عابدين (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ط 2، 1386هـ)، ج 8، ص 305، ج 5، ص 464؛ المهدي لدين الله أحمد بن يحيى المرتضى، البحر الزخار (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، 1993م)، ج 4، ص 261، ج 6، ص 19؛ عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المغني (القاهرة: مطابع سجل العرب، د.ط، 1389هـ)، ج 8، ص 179/ج 6، ص 127.

زوجها؛ لأن الولد للفراش حسب القاعدة الشرعية التي تضمنها الحديث الشريف.
واستدلوا بما يأتي:

أولاً:

النصوص القرآنية الدالة على القطع بأن الأم هي التي ولدت: ومنها قوله تعالى: ﴿مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنَّ أُمَّهَاتَهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ﴾ [المجادلة: 2]، فقد نفى الله تعالى الأمومة عن التي لم تلد، خاصة أن هذا نص قطعي الثبوت والدلالة، وجاء على صيغة الحصر. فأمه هي التي ولدت، هي والدته، وكلمة الوالدة اسم فاعل من فعل وَلَدَ، فكيف تكون هي التي ولدت، (أي والدته)، ولا تكون أمه. و"إن" في الآية الكريمة نافية، والنفي والإثبات من أقوى طرق القصر عند العرب، لذلك كانت كلمة التوحيد "لا إله إلا الله" أي إثبات الألوهية لله، ونفيها عما سواه⁽¹⁾.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾ [الأحقاف: 15]، فبين تعالى أن التي تحمل الولد كرهاً، وتضعه كرهاً، هي أمه، وهي صاحبة البويضة كذلك. ومنها قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: 233]، ومعلوم أن التي ترضع الولد هي التي ولدت، ولو كانت البويضة من غيرها.

ومنها قوله تعالى: ﴿لَا تُضَاكِرْ وَاوَالِدَهُ يُوَلِّدُهَا﴾ [البقرة: 233]، ومعلوم أن الحقيقة هي المقدمة على المجاز، والوالدة حقيقة هي التي ولدت، ثم إن كل أطوار خلق الإنسان في رحم أمه من النطفة الأمشاج، إلى الولادة تحدث في الرحم، ومن يحدث لها ذلك سماها القرآن أمًا.

ومنها قوله تعالى: ﴿يَخْلُقْكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ﴾ [الزمر: 6].

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَنْتُمْ رَجَعْتُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ﴾ [النجم: 32].

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: 78].

ومنها قوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهَنًا﴾ [لقمان: 14]،

(1) انظر، رأي الشيخ علي الطنطاوي، "طفل الأنابيب: هل يعتبر تحدياً لإرادة الله؟" جريدة القبس، 1995/11/17م، ص8.

فهل صاحبة البويضة حملته وهنا على وهن.

ومنها: قوله تعالى: ﴿لِرَجَالٍ نَّصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانُ﴾ [النساء: 7]، فالذي يرث المرأة هو الطفل الذي ولدته، فصارت بذلك والدة حقيقية لا التي أخذت البويضة منها. ومنها قول الرسول ﷺ: «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة، ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك» الحديث، رواه ابن مسعود⁽¹⁾.

هذه أدلة هذا الفريق من نصوص القرآن والحديث. وعليه، فهذا الولد ابنٌ لهذه التي حملته وولده، ويأخذ كل أحكام الولد بالنسبة لأمه، والأم بالنسبة لولدها من حيث الميراث ووجوب النفقة والحضانة، وامتداد الحل والحرمة إلى أصولها وفروعها وحواشيها إلى غير ذلك.

والذي يبدو لي:

أن استدلال هذا الفريق بتلك الأدلة هو استدلال في غير موضعه، وذلك لما يأتي:

إن النصوص التي تقضي بأن الأم هي التي ولدت، وهي الوالدة؛ فإن الاستدلال بها لا ينهض حجة لتأييد هذا الرأي، وذلك لأن الأم الحقيقية في الإسلام، ووقت تنزيل القرآن، بل وفي جميع الأديان، وعلى مر التاريخ الإنساني، هي حقيقة قائمة؛ فالأم هي مجموعة الهيئة التي هي صاحبة الحمل والوضع، وهي ذاتها وفي الوقت نفسه صاحبة البويضة والجينات الوراثية؛ إذ لكل مولود بأمه صلتان: الأولى: صلة تكوين ووراثية، وأصلها "البويضة منها".

والثانية: صلة حمل وولادة وحضانة، وأصلها "الرحم" منها. فهذا هو المولود المتصل بأمه شرعاً وطبعاً⁽²⁾. فعلى هذه الصفة نزلت آيات القرآن المتضمنة لمعنى الأمومة والوالدة؛ فالأم والوالدة "القرآنية" هي التي تحمل وتلد الجنين، وهي ذاتها التي "تلد" البويضة من مبيضها. فولادة الجنين وولادة البويضة كلاهما منها وحدها، فاستحقت بذلك أن تسمى الوالدة والأم.

(1) محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، الحديث رقم 3036، ج3، ص1174؛ وانظر، جمعية العلوم الطبية الإسلامية، قضايا طبية معاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية، ج1، ص9.

(2) بكر بن عبد الله أبو زيد، فقه النوازل (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1996م)، ص250.

أما إطلاق الأم على التي حملت ووضعت فقط من غير أن تكون البويضة منها، أي إطلاق الأم على التي ولدت من غير الهيئة الكاملة لها وقت التنزيل؛ فإنه استدلال يحتاج إلى نظر. فقوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّتِي وَلَدْنَهُمْ﴾ [المجادلة: 2] معناه: أي ولدن الجنين "وولدن" البويضة؛ لأننا لو قصرنا الولادة على ولادة الجنين فقط، فهذا يخالف الواقع الذي جاء فيه التنزيل.

أما الاستدلال في هذه المسألة بآية الظهار في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِمَّن نَسَأَ بِهِمْ مَا تُهَبُّ مِنْ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهُتَهُمْ إِلَّا الَّتِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ عَلِيمٌ﴾ [المجادلة: 2]، فهو استدلال بعيد؛ إذ معنى الآية: الذين يشبهون أزواجهم بأمهاتهم، فيقول أحدهم لامرأته: أنت علي كظهر أمي ونحوه، أي: إنك علي حرام كحرمة أمي، ما نساؤهم بأمهاتهم، فذلك كذب منهم، فليست أمهاتهم في الحقيقة إلا اللاتي ولدنهم، وإن هؤلاء المظاهرين يقولون بهذا قولاً منكراً، فتشبيه الزوجة بالأم خبر زور وكذب، فإن الزوجة لا تشبه الأم⁽¹⁾. هذا هو معنى الآية.

لذلك فإن الذي يبدو لي:

إنه ينبغي أن لا نقحم معاني هذه الآيات في تفسير ظاهرة عصرية جديدة لا يتحملها النص، هي غير ما نزلت الآية من أجلها؛ لأن هذه الآية نزلت جواباً على واقعة محددة، وهي: هل الزوجة أم، فردّ القرآن الكريم بأن هذا كذب وزور، فالزوجة ليست أمّاً، ولا تشبهها في الحرمة؛ لأن الزوجة محللة، والأم محرمة، وتشبيه المحللة بالمحرمة كذب وزور، ولم تنزل الآية جواباً عن السؤال المعروف في هذا العصر، هل الأم الحقيقية والنسبية هي صاحبة البويضة، أو التي حملت ووضعت؟ فسبب نزول الآية يحدد المعنى؛ إذ إن هذه القضية لم تكن أصلاً معروضة على بساط البحث، هذه قضية جديدة، وربط معنى الظهار بهذه القضية الجديدة، هو تحميل للنص ما لا يحتمل.

ولا يقال هنا إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، في قوله تعالى: ﴿إِنْ أُمَّهُتَهُمْ إِلَّا الَّتِي وَلَدْنَهُمْ﴾ [المجادلة: 2]؛ لأن خصوص السبب هنا تلك المرأة التي

(1) وهبة الزحيلي، التفسير المنير (دمشق: دار الفكر، ط1، 1991م)، ج28، ص9.

ظاهاها زوجها وهي سلمة بنت صخر⁽¹⁾؛ إذ إن آية الظهار نزلت في رجل وامرأة بعينهما، هذا هو الخصوص؛ أما العموم في الآية الكريمة، فهو كل حالة مماثلة، أي كل امرأة تلد مولودها وتلد البويضة أيضاً ﴿إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ﴾، فمعنى "ولدنهم" في الآية الكريمة- كما ذكرنا - أن الجنين منها، والبويضة منها أيضاً. هكذا نزلت الآية القرآنية على هذه الحقيقة الواقعة؛ أما إذا اختلف المحل، فولدت الأم الجنين ولم "تلد" البويضة، كما في القضية التي معنا "الرحم المستأجر"، فإن الحكم آنذاك يختلف، هنا لا تدخل هذه الواقعة الجديدة ضمن عموم اللفظ، لأن المحل قد اختلف، ومناطق الحكم لم يتحقق، والحكم لم يصب المحل، فنحن نسلم بقاعدة: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"؛ ولكن الخلاف في تحقيق السبب ووجوده، فلا نسلم تحقيق السبب وتوافره في قضية الأم البديلة ليترتب عليه المسبب أي الحكم، فمدلول السبب لم يتحقق في هذه القضية الجديدة؛ فالاستدلال بالآية، على قضية الرحم المستأجر، استدلال ليس في محله⁽²⁾.

ثم إن ظاهر الآية يقتضي أنه لا أم إلا الوالدة؛ إذ جاءت الآية بصيغة الحصر ﴿إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ﴾ [المجادلة: 2]، ومع ذلك فإن المرضعة أم ﴿وَأُمَّهَاتُكُمْ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ [النساء: 23]، وزوجة الرسول ﷺ أم، ﴿وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ﴾ [الأحزاب: 6]، إذن فهن أمهات في حرمة النكاح.

وبناءً على ما تم مناقشته، نرجح أن المرأة صاحبة البويضة هي الأم الحقيقية، ويثبت لها جميع أحكام الميراث والنفقة والحضانة وغيرها، وذلك باعتبار البويضة؛

(1) انظر، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، المستصفي من علم الأصول (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1997م)، ج2، ص37.

(2) وهناك ملحوظة أخرى جديرة بالانتباه إليها ألا وهي: أن الأصوليين في أثناء مفرداتهم الأصولية تناولوا بالكلام مسألة العلة وتعددية أجزائها، فإن الأغلب الأعم منهم يجوزون تعددية العلة وقالوا بأن العلة قد تكون عدة أجزاء، مثلاً في القتل الموجب للقصاص، قالوا: العلة كونه قتلاً عمداً عدواناً، فالعلة هنا مركبة وليست بسيطة، والعلة المركبة يترتب عليها الحكم إذا توافر أجزاؤها كاملة غير نقصان، ولقضيتنا شبه قوي بها؛ إذ إن العلة (السبب) (المحل) هنا مركبة من جزئين، وهما ولادة الجنين وولادة البويضة، فالحكم يتحقق بتحقيق الجزئين لا بأحدهما؛ ولكن لما كان جانب الصفات الوراثية أقوى من جانب الحمل في النسب، رجحنا النسب لصاحبة البويضة وزوجها على صاحبة الرحم.

ولأن الطفل يأخذ من صاحبة البويضة كل الصفات الوراثية؛ أما المرأة صاحبة الرحم المستأجر-الأم البديلة - فهي أم حكمية، لا يثبت لها النسب، وإنما يثبت لها حكم الرضاع.

وهنا يثار سؤال على من يجعل الأم البديلة لها حكم الأم بالرضاعة، وهو: إذا كان نقل دم امرأة إلى الرضيع في سن نموه الأولى دون الحولين لا يحصل به التحريم، وأن التحريم خاص بالرضاع - كما قرر ذلك المجمع الفقهي الإسلامي بإجماع الآراء⁽¹⁾ - فكيف نعطي حكم الأم المرضعة للأم البديلة الذي غدت الجنين بدمها؟

والذي يبدو:

أن نقل دم من امرأة إلى طفل رضيع لمرة واحدة، أو أكثر كما يتم في حالات مرضية معينة تحتاج إلى إضافة دم إلى هذا الرضيع، هذا الأمر يختلف عن تغذية الطفل في الرحم تغذيةً كاملةً من دم الأم الحامل - عن طريق المشيمة- ولمدة تسعة أشهر متواصلة بحيث يتكون جميع خلايا وأنسجة الجنين وأعضائه من ذلك الدم. فالجنين كله من دم الأم الحامل، وليس هو عملية إضافة دم إليه ليكون جزء من الطفل هو من المرأة المنقول منها الدم. فنقل وإضافة هذا الجزء من الدم لا ينشر الحرمة، ومثل ذلك نقل بعض أعضاء وأنسجة امرأة، أو نخاع عظامها -الذي هو مصنع الدم- وزرعه في جسم الرضيع لا يبعث على الحرمة أيضاً.

وإذا كان الإسلام قد جعل حقوقاً للمرضعة، فأكرمها، وأعطاه مرتبة الأم بالرضاعة بمجرد إرضاعها الوليد، وذلك لكونها غذته من لبنها -على الرغم من أن عملية الرضاعة سهلة وميسرة - فكيف بامرأة حملت هذا الجنين في بطنها وغذته

(1) انظر، قرار المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الحادية عشرة بمكة المكرمة في الفترة من 19 فبراير إلى 26 فبراير 1989م، حول الموضوع الخاص بنقل الدم من امرأة إلى طفل دون سن الحولين، يأخذ حكم الرضاع المحرم، أم لا؟ وبعد مناقشات من أعضاء المجلس انتهى بإجماع الآراء إلى أن نقل الدم لا يحصل به التحريم، وأن التحريم خاص بالرضاع. انظر: عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة: آفاق وأبعاد (جدة: البنك الإسلامي للتنمية، سلسلة محاضرات العلماء البارزين، رقم 2)، ص 190.

أكثر مما تغذي المرضعة رضيعها، وأخذ منها أكثر مما يأخذ الرضيع من مرضعتها. وهذه المرأة صاحبة الرحم قد تحملت الآلام والسهر والمعاناة القاسية، والمرض، والضعف والوهن؛ إذ حملته في بطنها كرهاً ووضعته كرهاً، حملته وهناً على وهن، أليست هذه المرأة جديرة بعد كل هذه التضحيات، والتي هي أضعاف أضعاف ما تقدمها المرضعة للرضيع؟ أليست مستحقة لهذا الشرف وهذا الوسام وجديرة أن تكون "أمّاً بالرضاعة"؛ بل الراجح أنها أكثر من الأم المرضعة، من باب قياس الأولى؟

نسب المولود من ناحية الأب:

انقسم الباحثون في هذه المسألة إلى فريقين:
الفريق الأول: ذهبوا إلى أن نسب المولود من ناحية الأب هو لزوج صاحبة الرحم على الرغم من عدم وجود علاقة جينية بينهما، ولا يتبع الزوج صاحب المني. واستدلوا بما يأتي:

ورد في الحديث الصحيح الذي رواه البخاري ومسلم عن عائشة أن النبي ﷺ، قال: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»⁽¹⁾، وهذا الحديث نص في الحكم في هذه

(1) قال في المصباح المنير: "الولد للفراش" أي للزوج، فإن كل واحد من الزوجين يسمى فراشاً للآخر، كما سمي كل واحد منهما لباساً للآخر. انظر، أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (مكة المكرمة: دار الباز، د.ط، د.ت)، ج2، ص562. والحديث رواه: أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، كتاب الرضاع، باب: الولد للفراش وتوفي الشبهات، الحديث رقم 1457، ج2، ص1080، وهو جزء من حديث رواه البخاري، الجامع الصحيح، كتاب البيوع، باب تفسير المشبهات، الحديث رقم 1948، ج2، ص724. واتفق الفقهاء بناءً على هذا الحديث على أن الفراش سبب من أسباب ثبوت النسب. انظر، محمد ابن إسماعيل الصنعاني، سبل السلام (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، د.ط، 1950م)، ج3، ص210؛ محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، د.ط، د.ت)، ج6، ص313؛ أحمد بن محمد الطحاوي، معاني الآثار (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1994م)، ج3، ص102. وقال الإمام النووي: العاهر: هو الزاني، ومعنى "وللعاهر الحجر" أي له الخيبة، ولا حق له في الولد. يحيى بن شرف النووي، شرح صحيح مسلم (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1995م)، ج10، ص37، وبناءً على هذا الحديث قال =

القضية، وهو قاعدة عامة كلية من قواعد الشرع يحفظ به حرمة النكاح، وطريق اللحاق بالنسب جوازاً وعمداً. فمتى حملت أم بديلة ذات زوج نتيجة زرع لقيحة زوج وزوجها في رحمها؛ فإن الحمل يُنسب للزوج ولزوجته التي حملت به ووضعته، ولا علاقة لصاحبة اللقيحة وزوجها بالمولود، وقد حكم رسول الله بهذا الحكم في هذه القضية عند فرض وقوعها فلا حكم لأحد بعد حكمه⁽¹⁾، وهذا الحديث يفسره سبب وروده، فقد روى البخاري أنه تنازع سعد بن أبي وقاص وعبد ابن زمعة عند النبي ﷺ في ولد جارية زمعة⁽²⁾ فقال سعد: إنه ابن أخي عتبة، عهد إلي أن ابن وليدة زمعة مني، فأقبضه فقبضته، فقال عبد بن زمعة: إنه أخي وابن وليدة أبي، ولد على فراش أبي، فقال الرسول ﷺ: «هو لك يا عبد بن زمعة، الولد للفراش وللعاهر الحجر، واحتجبي منه يا سودة»، لما رأى قرب شبهه بعتبة مع العلم أنه أخو سودة لأبيها في ظاهر الحكم.

والذي يبدو لي:

أنه إذا حصل القطع واليقين في مصدر الجنين، بأن الولد ليس لزوج صاحبة الرحم، فإن المولود لا يلحق به، فهو ليس منه؛ لأن سبب ثبوت النسب من الزوج كونه مخلوقاً من مائه، كمن تزوج فولدت امرأته لأقل من ستة أشهر، أو إذا ولدت

=الفقهاء: بعدم ثبوت نسب الولد من الواطئ الزاني، ولا يلحق به، ويلحق بالمرأة إذا أتت به، ويرث أمه وترثه. انظر، ابن قدامة، المغني، ج6، ص266؛ منصور بن يونس البهوتي، شرح منتهى الإرادات (القاهرة: دار الجيل، د.ط، 1381هـ)، ج3، ص320؛ السرخسي، المبسوط، ج7، ص154؛ عبد الكريم زيدان، المفصل في أحكام المرأة (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، 1983م)، ج9، ص381.

(1) عبد الله بن زيد آل محمود، "الحكم الإقناعي في إبطال التلقيح الصناعي أو ما يسمى بشتل الجنين"، مجلة المجمع الفقهي، ص9.

(2) وكان لزمعة ورثة، هم: عبد، وسودة زوجة النبي ﷺ، وكان لزمعة أمة، وكان عتبة يلم بها، فظهر بها حمل، فولدت عبد الرحمن، وكان بين الشبه بعتبة، فزعم عتبة أنه منه، وعهد إلى أخيه سعد أن يستلحقه به بناءً على ما كان الأمر عليه في الجاهلية، وكان أهل الجاهلية يلحقون النسب بالزناة، إذا ادعوا الولد، كما في النكاح. فأبطل النبي ﷺ حكم الجاهلية، وألحقه بزمعة. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ط، 1978م)، ج25، ص158.

زوجة الصغير، فالولد لا ينسب للزوج إجماعاً، ولو نسب إليه المولود بحسب الظاهر، وهو يعلم يقيناً أنه ليس منه، وجب عليه نفي الولد⁽¹⁾؛ لأن استلحاق من ليس منه حرام⁽²⁾، وعليه فالمولود في هذه الصورة لا يلحق زوج المرأة صاحبة الرحم الحامل؛ لأن التلقيح تم خارج رحمها، من بويضة ليست لها، ومن مني ليس لزوجها، فالحمل ليس من مائه قطعاً ولا علاقة جينية بينهما، فلا يجوز نسبة المولود

(1) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 42، 52؛ إبراهيم بن علي الشيرازي، المهذب (القاهرة: مصطفى الحلبي، د.ط، د.ت)، ج 2، ص 121؛ محمد بن أحمد الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (القاهرة: طبعة الحلبي، د.ط، 1958م)، ج 3، ص 373؛ أحمد بن يحيى المرتضى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، 1993م)، ج 4، ص 142؛ عبد الرحمن بن محمد شيخي زاده الكليبولي، مجمع الأنهر (القاهرة: دار الطباعة العامرة، 1328هـ)، ج 1، ص 486. والذي يبدو: أن مجرد الفراش ليس كافياً في إثبات النسب، لذلك اشترط جمهور الفقهاء الدخول أو إمكانه؛ لأنه إذا لم يمكن الوطء، فإننا نتيقن بأن هذا الولد غير مخلوق من ماء الزوج، وعليه فلا يثبت نسبه منه، لأن ثبوت النسب سببه كونه مخلوقاً من ماء الزوج، بل بعضهم يشترط الدخول الحقيقي، ولا يجزئ إمكان الدخول المشكوك فيه، وهذا اختيار ابن تيمية وتلميذه ابن القيم. انظر، محمد ابن أبي بكر بن قيم الجوزية، زاد المعاد (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، د.ط، د.ت)، ج 4، ص 226؛ يحيى بن شرف الدين النووي، المجموع شرح المهذب (المدينة المنورة: المكتبة السلفية، د.ط، د.ت)، ج 17، ص 399؛ محمد بن أحمد عليش، شرح منح الجليل (طرابلس- ليبيا: مكتبة النجاح، د.ط، د.ت)، ج 2، ص 358. ويقول صاحب منتهى الإرادات: "ولو تزوج رجل امرأة في مجلس ثم طلقها فيه قبل غيبته عنهم، ثم أتت امرأته بولد لسته أشهر من حين العقد- لم يلحقه... ولنا أنه لم يحصل إمكان الوطء بهذا العقد فلم يلحق به الولد...". منصور بن يونس البهوتي، منتهى الإرادات، ج 2، ص 341؛ البهوتي، كشاف القناع (مكة المكرمة: مطبعة الحكومة، د.ط، 1394هـ)، ج 5، ص 471. أما في مسألتنا هذه، فإن زوج الرحم المستأجر لا دخل له في تكوين الجنين، ولم يخلق أصلاً من مائه.

(2) ورد في التحفة وحاشية الشيرازي: (ولو أتت)، أي حملت (بولد علم أنه ليس منه وجب نفيه)؛ وإلا لكان بسكوته مستلحقاً لمن ليس منه، وهو ممتنع، كما يحرم من هو منه، ولعظم التعليل على فاعل ذلك، وقبيح ما يترتب عليه من المفاصد كان من أكبر القبائح. عبد الحميد الشرواني، حاشيتي الشرواني وابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت)، ج 8، ص 213.

إليه قطعاً، ولو نسب إليه بحسب الظاهر وجب نفيه⁽¹⁾؛ أما نص الحديث فإنه يحكم به في حالة ما إذا شك في الجنين، ولم يحصل القطع واليقين في مصدره، فآنذاك ينسب المولود إلى صاحب الفراش، ما لم ينفه الزوج، لقول الرسول ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر». وكأن تزني امرأة متزوجة ثم يظهر بها حمل، والحمل يمكن أن يكون من هذا الوطاء، ويحتمل أن يكون من الزوج، فيحكم الحديث في مثل هذه الحالات.

الفريق الثاني: ذهب هؤلاء إلى أن المولود ينسب إلى أبيه "زوج صاحبة البويضة"، الذي لقحت بويضتها بمائه، ولا ينسب إلى زوج صاحبة الرحم⁽²⁾، وذلك لأن هذه الصورة مبنية على أساس أن اللقيحة جاءت من بويضة امرأة لقحت بماء زوجها، ثم بعد التلقيح زُرعت في رحم امرأة أخرى. إذاً فالجنين قد انعقد من بويضة امرأة وماء رجل بينهما نكاح شرعي صحيح، وما دام الأمر كذلك فالجنين ينسب إليهما. وكون هذه الصورة محرمة لا يؤثر ذلك في نسبة الولد إلى أبيه؛ لأن التحريم قد عرض بعد الانعقاد بسبب استعمال رحم المرأة المتبرعة استعمالاً غير مأذون به شرعاً، وعليه فالتحريم لم يدخل في أصل تكوين الجنين، وإنما جاء من طريق تغذيته التي نتج عنها نماءه وتكامله، وإنما قلت ذلك لما أثبتته العلم: من أن الجنين بعد زرعه لا يستفيد من المتبرعة غير الغذاء، أما في صفاته الوراثية فهو راجع إلى صاحب المنى والبويضة⁽³⁾. إذاً فهو أشبه ما يكون بطفل غذاه أبواه بحرام حتى كبر، فهما آثمان بذلك؛ لكن هذا لا يقطع عنهما نسب ابنيهما.

(1) ولكن فيما يتعلق بزواج المرأة الحامل "الحاضنة" فهناك في الرضاع يعد أباً لمن أرضعته أمه، إذا كان اللبن من قبله؛ لأن التغيرات التي تحدث بجسم المرأة أثناء الحمل وبعد الوضع من إدرار اللبن ونحوه بسبب الولد أو الجنين الذي كان لماء الرجل دخل أساسي في تكوينه؛ أما هنا في حالة الرحم المستأجر فليس لزواج المرأة الحاضنة علاقة بالجنين أو الوليد. انظر: رأي يوسف القرضاوي حفظه الله، جريدة المسلمون، العدد 634.

(2) ذهب إلى ذلك المجمع الفقهي الإسلامي المنعقد بمكة المكرمة، وآخرون، منهم الشيخ مصطفى الزرقا، ومحمد نعيم ياسين، وعبد الحافظ حلمي، وهاشم جميل، مجلة الرسالة الإسلامية، العدد 230، ص8؛ البار، التلقيح الصناعي، ص13، 28.

(3) عبد المحسن صالح، "الإخصاب خارج الأرحام: ندوة الإنجاب"، مجلة العربي، العدد 244، ص21.

وذهب فريق ثالث إلى أن صاحبة البويضة لا شيء لها، وبويضتها هدر⁽¹⁾. واحتج صاحب هذه الاتجاه بقصة ابن وليدة زمعة فقد جعله الرسول ﷺ ابناً لزمعة مع ظهور أنه ليس ابناً لزمعة، وجعل الحكم "الولد للفراش". فالحقيقة الواقعية "العلمية" ليست بالضرورة هي الحقيقة الشرعية، فالشرع يحكم بالظاهر والحقيقة علمها عند الله، وينتهي إلى القول "ليست هناك قيمة أبداً لصاحب البذرة أو لصاحب الحيوان المنوي في كثير من الحالات لأنه لا بد أن يكون فراشاً شرعياً صحيحاً"⁽²⁾.

والجواب على ذلك بما أجبنا عليه في الصورة الأولى؛ لأن الصورة التي معنا مختلفة عن قصة زمعة، ففي قصة زمعة فإن الجنين منعقد من بويضة امرأة وماء رجل ليس بينهما نكاح، بل الولد جاء من سفاح، وما دام الأمر كذلك فالجنين لا يُنسب إليه.

أما الصورة التي معنا فإن الجنين قد انعقد من بويضة امرأة وماء رجل بينهما نكاح شرعي صحيح، وما دام الأمر كذلك فإن الجنين يُنسب إليهما، وكون الصورة هذه محرمة لا يؤثر ذلك في نسب الولد إلى أبويه؛ لأن التحريم قد عرض بعد الانعقاد بسبب استعمال رحم المرأة المستأجرة استعمالاً غير مأذون به شرعاً، وعليه فالتحريم لم يدخل في أصل تكوين الجنين؛ لأنه جاء من طريق تغذيته التي نتج عنها نماءه وتكامله - كما ذكرنا-.

وذهب رأي آخر⁽³⁾ إلى عدم اعتبار أي من المرأتين أمًا بالنسبة للمولود. ويرى آخر بأن كلتا المرأتين مثل أم الرضاع؛ لأنه تكوّن من بويضة الأولى، واكتسب من الثانية⁽⁴⁾.

أما في القانون الوضعي فلا يزال هناك نقاش حول الموضوع، لذلك لم يتفقوا على نتيجة حاسمة ونهائية في هذه القضية، فهناك تيار قوي في الغرب يعطي حق

(1) انظر، جمعية العلوم الطبية الإسلامية، قضايا طبية معاصرة، ج1، ص20؛ البار، أخلاقيات

التلقيح الصناعي، ص140، وصاحب هذا الرأي هو الشيخ بدر المتولي عبد الباسط.

(2) مجلة المجمع الفقهي، ج1، ص84، وندوة الإنجاب، ص21.

(3) بكر أبو زيد، نقلاً عن: "أحكام المرأة الحامل"، ص155.

(4) المرجع السابق، ص155.

الأمومة القانونية للأم البديلة، كما في ولاية فرجينيا، وفي القانون الإنكليزي أيضاً؛ أما في ولاية كاليفورنيا، فتعد الأم صاحبة البويضة هي الأم القانونية للطفل. وفي التشريع اليهودي فإن التعاقد على الأم البديلة ليس مسموحاً به، لذا فإن أي أبوين قام بهذه العملية سيقيان بدون طفل، واليهودي هو من كانت أمه يهودية، فالأم عندهم هي التي تحمل وتلد. وإن كان هناك اتجاه آخر مفاده اعتبار الابن المولود من بويضة أم يهودية وضعت في رحم أم غير يهودية يُعد يهودياً. والكنيسة الأرثوذكسية لا ترحب بالرحم المستأجر وتعدّها مخالفة لطبيعة البشر. والقانون الإيطالي يمنع استئجار رحم امرأة لزرع بويضة ملقحة؛ ولكن يقبل إذا كان بشكل تطوعي إنساني، إذا عرف الأبوين وكانا على قيد الحياة، وهذا لا ينفي أن هناك وكالات تتاجر بالقضية⁽¹⁾.

وللمرء أن يسأل:

إذا ابتلى الله إنساناً بالعقم، فهل يُعدّ علاجه تدخلاً في خلق الله ومضاداً لسنة الله في خلقه، بناءً على قوله تعالى: ﴿أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُرَّكَنَا وَاتَّنَاطُ وَبَجَعَلُ مِنْ شَاءِ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾ [الشورى: 50].

والذي يبدو: أن العقم مرض، وهو خلاف الأمر الطبيعي - إذا كان المبيض سليماً، ولكن يوجد خلل في الرحم - وأن علاج بعض أنواع العقم بأسلوب الأم البديلة "الزوجة الثانية" كما رجحنا، يُعدّ علاجاً شرعياً، والعلاج الطبي حق من الحقوق المشروعة في هذه المسألة ما دام لا يدخل في العملية طرف ثالث أجنبي غير شرعي، فالتكليف الشرعي لهذه المسألة هو أن العقم أو عدم الإخصاب مرض، والشريعة أباحت العلاج من المرض. وقد ورد في الحديث النبوي الحث على العلاج والتداوي بقوله ﷺ: «تداووا عباد الله»⁽²⁾، والأحاديث في طلب التداوي

(1) انظر، جريدة المسلمون، العدد 643، 28 مارس 1997م. وانظر، مواقع الأم البديلة على شبكة الإنترنت.

(2) أبو داود، السنن، كتاب الطب، باب في الرجل يتداوى، الحديث رقم 3857، ج4، ص1؛ أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، السنن (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، كتاب الطب، باب الدواء والحث عليه، الحديث رقم 2038، ج4، ص383؛ محمد بن يزيد=

كثيرة والإنجاب ووجود النسل من الحاجات الأساسية للإنسان، ومساعدته على الإنجاب ليس فيها مضادة لإرادة الله تعالى، وله أن يطلب ذلك بكل وسيلة ممكنة، دون أن يتعدى حدود الشرع وضوابطه، ومضادة إرادة الله تعالى تكون عند اللجوء إلى طريق غير مشروع، كنقل مني أو بويضة من غير الزوجين أو استعمال رحم امرأة أجنبية دون عقد شرعي؛ وأما إباحة الإنجاب عن طريق رحم الزوجة الثانية، فإنما هي لأجل الحاجة، فأبيح استثناءً، والضرورة تقدر بقدرها⁽¹⁾. والزيادة على الطفل أو الطفلين - حسب الحالة - هو خارج نطاق الضرورة التي هي أساس إباحة هذا المحرم.

والذي أراه في هذه القضية أيضاً: اقتراح تشريع قانون من قبل الدول الإسلامية التي تحرص أن تكون قوانينها موافقة لأحكام الشريعة الإسلامية لأجل تنظيم مسألة الأم البديلة؛ حتى يتضح الأمر لمن يقدم على هذا الحل، ليعرف كل طرف حقوقه وواجباته، وذلك فضاءً للنزاع الذي قد يحدث في المستقبل بين مختلف الأطراف.

= ابن ماجة القزويني، السنن (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، كتاب الطب، باب ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاءً، الحديث رقم 3436، ج2، ص 1137.

(1) منير القاضي، شرح مجلة الأحكام العدلية (العراق: وزارة المعارف العراقية، مطبعة العاني، 1949م).

الفصل الخامس

مدى شرعية إجهاض الجنين المشوه وولد

الزنا في الفقه الإسلامي

تهديد:

إن أحد أهم الظواهر السلبية التي انتشرت في العالم أجمع انتشار النار في الهشيم، ظاهرة الإجهاض، حيث أضحت مشكلة تعقد لها الاجتماعات، وتكتب فيها الأبحاث، وتعرض في المحافل الدولية من خلال هيئة الصحة العالمية والجمعيات المعنية بحقوق المرأة والطفل، وحقوق الإنسان بشكل عام. وما يؤكد تطور هذه الظاهرة بشكل مفرغ الإحصاءات الرسمية التي تؤكد تجاوز عدد حالات الإجهاض في العالم عشرات الملايين كل عام، سواء ما تعلق بالإجهاض لأسباب طبية -كتشوه الجنين مثلاً-، أو ما كان ناتجاً عن العلاقات الجنسية غير الشرعية.

ولم يكن العالم الإسلامي بمعزل عن هذه الظاهرة، فلقد كان من تداعيات العولمة وانفتاح العالم حتى أضحى كالقرية الصغيرة، إطلاع كثير من الأمم التي كانت غارقة في غفلة على ثقافات واردة وقيم مستوردة، يخالف الكثير منها ما تعارف عليه أهل تلك البلاد، وأصبح ذلك أحد العوامل الرئيسة لانتشار الفساد الخلقي، والانحلال بين مختلف طبقات المجتمع، خاصة بين فئات الشباب الذين انخدعوا ببريق الحضارة الغربية مع غياب الوازع الديني. وعلى الرغم من غياب الإحصاءات الدقيقة في كثير من الدول العربية والإسلامية؛ ولكن الحالة فيها لا تختلف كثيراً عن العالم الغربي فيما يخص المنحى التصاعدي لهذه الظاهرة الخطيرة التي تهدد المجتمع الإسلامي ككل وسلامة بنائه وأفراده.

ومن الأمور المستجدة في عصرنا هذا عدد من النوازل -لم يكن معروفاً لدى فقهاءنا الأقدمين- نتيجة التقدم العلمي والتكنولوجي في شتى ميادين الحياة. والحاجة تدعو إلى استجلاء حكم الشريعة في هذه المسائل المطروحة على الساحة الطبية. ومن هذه المستجدات ما قد يعلم من تشوه الجنين وهو في بطن أمه من خلال الوسائل الحديثة لرصد وتصوير رحم الأم، ومعرفة صحة جنينها. وقد تبين هذه الأجهزة المتقدمة تشوه الجنين قبل الولادة، فهل يعد هذا التشوه مبيحاً للإجهاض أم لا؟

ويضاف إلى ما تقدم تناول الحكم الشرعي لمسألة أجدها مهمة جداً، ألا وهي

حكم إجهاض ولد الزنا في الفقه الإسلامي، مبيناً آراء العلماء في ذلك من خلال المذاهب الإسلامية المعتمدة، كما أثني بيان موقف العلماء المعاصرين والباحثين ومراكز الفتوى من هذه المسألة الشائكة مع ذكر أدلة كل قول وبيان الراجح حسب ما يؤدي إليه اجتهادي والله تعالى الموفق لكل خير.

المبحث الأول: بداية الحياة الإنسانية

قبل الخوض في تحديد زمن بداية الحياة البشرية من خلال النصوص الشرعية المتمثلة في الآيات القرآنية التي تناولت مسألة الخلق الإنساني، إضافة إلى الأحاديث النبوية الصحيحة التي ورد فيها ذكر مراحل الخلق وزمن نفخ الروح، يتوجب علينا توضيح مصطلح الجنين، وما نعني به في اللغة والاصطلاح.

المطلب الأول: تعريف الجنين في اللغة والاصطلاح

الجنين في اللغة مأخوذ من قولهم جَنَّ الشيءَ يَجْنُهُ جَنَّاً سَتَرَهُ، وكلُّ شيءٍ سُتِرَ عنكَ فقد جُنَّ عنكَ، وأَجَنَّهُ سَتَرَهُ، وبه سمي الجنُّ لاسْتِتَارِهِم وإخْتِفَائِهِم عن الأبصار، ومنه سمي الجنينُ لاسْتِتَارِهِ في بطنِ أمِّه⁽¹⁾. قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَنْتُمْ رَجَعْتُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ﴾ [النجم:32].

أما في الاصطلاح: فقد عرفه العلماء بتعريفات، منها:

1. هو الولد ما دام في الرحم⁽²⁾.
 2. الجنين ما علم أنه حمل، وإن كان مضغة أو علقة أو مصوراً⁽³⁾.
- والملاحظ من خلال النظر في تعريف الجنين لغةً واصطلاحاً ذلك التوافق الظاهر الدال على إطلاق كلمة الجنين على الكائن الموجود داخل بطن الأم، وهذا الإطلاق يغطي جميع مراحل التكوين الخلقي ابتداءً من النطفة فالعلقة، فالمضغة،

(1) محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي، لسان العرب (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت)، ج13، ص92، مادة (جنن).

(2) محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن عابدين الدمشقي، حاشية ابن عابدين (بيروت: دار الفكر، ط2، 1966م)، ج6، ص587؛ منصور بن يونس البهوتي، كشف القناع على متن الإقناع (بيروت: عالم الكتب، د.ط، د.ط)، ج6، ص25.

(3) أبو عبد الله محمد بن يوسف العبدري، التاج والإكليل على مختصر خليل (بيروت: دار الفكر، ط2، 1978م)، ج6، ص257.

فنفخ الروح، ثم تطوره إلى خَلْقٍ كامل في نهاية مدة الحمل. ومما يجدر التنبيه عليه هو اصطلاح العلماء على تسمية المولود ولداً إن كان حياً، أو سِقْطاً إذا خرج ميتاً.

المطلب الثاني: مراحل تخلق الجنين

عند الكلام عن مراحل خلق الإنسان، فإن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، قد تناولت هذا الجانب بتفصيلات كثيرة وقف العلم الحديث عندها مدهوشاً، ولقد أصبحت هذه النصوص الشرعية مادة خصبة للباحثين في هذا الجانب الإعجازي من القرآن الكريم.

ونحن نتناول هنا ما يتعلق ببحثنا، وهي بعض النصوص التي ورد فيها ذكر مراحل التخلق الإنساني في مراحل المتابعة، وذلك بغرض فهم ما تحمله من مدلولات.

1- قال الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تَرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ لِإِنَّ أَجَلَ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يُوَفِّقُ وَمِنْكُمْ مَّن يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئاً وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِئَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ رَوْحٍ بِهِيجٌ ﴿٥﴾ [الحج: 5].

في هذه الآية الكريمة ذكر الله تعالى مراحل التكوين البشري، منذ أن كان تراباً وحتى يخرج من رحم أمه طفلاً وينمو حتى يبلغ أشده، والأشد: كمال القوة والعقل والتميز. ثم يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَمِنْكُمْ مَّن يُوَفِّقُ وَمِنْكُمْ مَّن يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ﴾ أي إلى سن الخرف والهزم فيعود كما لو كان في أول طفولته، ضعيف البنية، قليل الفهم، وذلك لقوله تعالى: ﴿لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئاً﴾.

2- قوله تعالى: ﴿كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا نَدَعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ ﴿١٣﴾ وَمَا نَفَرُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَيْنَهُمْ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ ﴿١٤﴾ [المؤمنون: 13-14].

في هذه الآية الكريمة بيّن الله ﷻ أن الإنسان يمر خلقه في ستة أطوار، والمقصود بالإنسان في هذه الآية هنا نبي الله آدم ﷺ فابتداء الخلق كان بخلق آدم من طين، ثم جعل نسله من ماء مهين يمر بالمراحل المذكورة في الآية من العلقة والمضغة ثم العظام ثم كسو العظام اللحم. وبعد ذلك تأتي مرحلة أخرى عبر عنها

الله ﷻ بقوله: ﴿ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ قال ابن كثير: نفخنا فيه الروح، وصار خلقاً آخر، ذا سمع وبصر وإدراك وحركة⁽¹⁾.

أما الأحاديث النبوية فقد وردت بالمعلومات نفسها؛ إلا أنها أضافت إلى ذلك تحديد زمن نفخ الروح في الجنين، ومن هذه الأحاديث:

1- عن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: «حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق قال: إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوماً، ثم علقه مثل ذلك، ثم يكون مضغاً مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربعة: برزقه، وأجله، وشقي أو سعيد، فوالله إن أحدكم - أو الرجل - يعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها غير باع أو ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها، وإن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها»⁽²⁾.

2- عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ ﷺ قَالَ: «حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ: «إِنْ أَحَدُكُمْ يَجْمَعُ خَلْقَهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْماً، ثُمَّ يَكُونُ فِي ذَلِكَ عِلْقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ فِي ذَلِكَ مِضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَرْسِلُ الْمَلَكُ فَيَنْفِخُ فِيهِ الرُّوحَ، وَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ: بِكُتْبِ رِزْقِهِ، وَأَجَلِهِ، وَعَمَلِهِ، وَشَقِيٍّ أَوْ سَعِيدٍ، فَوَالَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِنْ أَحَدُكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّىٰ مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ فَيَدْخُلُهَا، وَإِنْ أَحَدُكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ حَتَّىٰ مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا إِلَّا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَدْخُلُهَا»⁽³⁾.

3- عن ابن مسعود ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا مر بالنطفة ثنتان

(1) عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمرو بن كثير، تفسير القرآن العظيم (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، ج3، ص240.

(2) محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1407هـ/1987م)، كتاب القدر، الحديث رقم 1226، ج6، ص2433.

(3) مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، 8 كتاب القدر، باب كَيْفِيَّةَ الْخَلْقِ الْأَدْمِيِّ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَكِتَابَةَ رِزْقِهِ وَأَجَلِهِ وَعَمَلِهِ وَشَقَاوَتِهِ وَسَعَادَتِهِ، الحديث رقم 2643، ج4، ص2037.

وأربعون ليلة بعث الله إليها ملكا فصورها، وخلق سمعها، وبصرها، وجلدها، ولحمها وعظامها، ثم قال: يا رب أذكر أم أنثى؟ فيقضي ربك ما شاء، ويكتب الملك ثم يقول: يا رب أجله؟ فيقول ربك ما شاء، ويكتب الملك. ثم يقول: يا رب رزقه؟ فيقضي ربك ما شاء، ويكتب الملك. ثم يخرج الملك بالصحيفة في يده فلا يزيد على ما أمر ولا ينقص⁽¹⁾.

ومن خلال النظر في هذه الأحاديث يمكننا القول بأن تخلُّق الجنين يمر بمرحلتين رئيسيتين:

الأولى: مرحلة ما قبل نفخ الروح، وهي تنقسم بدورها إلى أطوار ذكرت في الحديث.

الثانية: مرحلة ما بعد نفخ الروح.

وبالجمع بين الأطوار هذه كلها يمكننا تقسيمها إلى ما يأتي:

1. خلق الإنسان من سلالة من طين، وهذا يصدق على نبي الله آدم فيقصد به حينئذ أن أصل الخلق والخليقة كان من طين، كما يصدق على مني الرجل وبويضة المرأة الناتجان عن الغذاء والذي أصله من الأرض والماء فيصح حينئذ القول بأن الخلق كان من تراب.

2. مرحلة النطفة، وتطلق على ثلاثة أشياء:

أ- نطفة الرجل وهي الحيوانات المنوية.

ب- نطفة المرأة: وهي البويضة.

ج- النطفة الأمشاج: وهي اجتماع نطفة الرجل مع نطفة المرأة، أو ما يعرف بالبويضة الملقحة، وهي المقصودة هنا بقولنا مرحلة النطفة.

3. مرحلة العلقة وهي قطعة الدم الجامدة.

4. مرحلة المضغعة: وهي قطعة من اللحم الصغيرة بمقدار ما يمضغ الإنسان، وهي إما غير مخلقة أي لا شكل فيها ولا تخطيط؛ وإما مخلقة ففيها شكل وتخطيط.

5. مرحلة خلق العظام.

(1) مسلم، الجامع الصحيح، كتاب القدر، باب كَيْفِيَّةِ الْخُلُقِ الْآدَمِيِّ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَكِتَابَةِ رِزْقِهِ وَأَجَلِهِ وَعَمَلِهِ وَسَقَاوَتِهِ وَسَعَادَتِهِ، الحديث رقم 2645، ج4، ص2037.

6. مرحلة خلق اللحم.

7. مرحلة نفخ الروح.

وهذه المراحل المذكورة تتلاءم تماماً مع ما اكتشف في علم الأجنة في العصر الحديث من ناحية وجود هذه المراحل وتتابعها. إن الشيء الوحيد الذي تختلف فيه آراء العلماء الشرعيين في المشهور عنهم عن آراء علماء الطب، هو توقيت كل مرحلة، فبينما يجعل أهل الشرع اعتماداً على رواية ابن مسعود مدة أربعين يوماً لكل من مرحلة النطفة والعلقة والمضغة؛ فإن أهل الطب يجعلون كل ذلك في الأربعين يوماً الأولى من مراحل تكون الجنين. ورواية مسلم الثانية لحديث مراحل الخلق توافق هذا الرأي تماماً⁽¹⁾. وهذا الاختلاف في تحديد زمن كل مرحلة يترتب عليه اختلاف آخر يتعلق بزمن نفخ الروح في الجنين والذي سنتناوله في المطلب الآتي:

المطلب الثالث: متى تنفخ الروح في الجنين؟

اختلف العلماء في هذه المسألة بسبب اختلاف الأحاديث الواردة في المسألة إلى ثلاثة فرق:

الفريق الأول: ذهب معظم العلماء إلى أن نفخ الروح يكون بعد الشهر الرابع، أي بعد 120 يوماً كما ورد ذلك في حديث ابن مسعود في مراحل الخلق المتقدم، فقد جعل أربعين يوماً لمرحلة النطفة، ثم أخرى لمرحلة العلق، ثم أخرى لمرحلة المضغة ثم يكون نفخ الروح من الملك كما هو ظاهر الحديث. ويجمع هذه المدد الزمنية يكون تقديرها بـ: 120 يوماً أي ما يعادل أربعة أشهر. وهذا ما ذهب إليه جمهور العلماء من الفقهاء وشراح الحديث.

الفريق الثاني: ذهب إلى أن المراحل الثلاثة تتم في الأربعين يوماً الأولى مستشهدين بالرواية التي أوردناها مباشرة بعد الرواية الأولى، فقد ورد فيها: "إن أحركم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون في ذلك علقه مثل ذلك، ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح"، فقوله: "إن أحركم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً" أي الأربعين الأولى، ثم قال: "ثم يكون في ذلك علقه مثل ذلك"؛ أي يكون علقه في تلك الأربعين، وكذلك الأمر

(1) انظر، أيمن القضاة، متى تنفخ الروح في الجنين (عمان: دار الفرقان، ط1، 1990م)، ص55.

بالنسبة لمرحلة المضغ حيث عبر عنها بالتعبير نفسه، فدل ذلك كله على أن المراحل الثلاثة تتم في الأربعين الأولى من حياة الجنين.

ويشهد لذلك أيضا الحديث الثالث المتقدم حيث جعل قدوم الملك ونفخ الروح في الجنين بعد الأربعين في اليوم الثاني والأربعين كما ورد في الحديث، إضافة إلى التصريح بوقوع التخليق والتصوير، وخلق السمع، والبصر، والجلد، واللحم، والعظام.

الفريق الثالث: حاول الجمع بين هذه الأحاديث المختلفة باحتمال تعدد إرسال الملك، فمرة يكون مجيئه في ابتداء الأربعين الثانية، ومرة عند انتهاء الأربعين الثالثة، وهي التي يكون فيها نفخ الروح، محاولة منهم للجمع بين هذه النصوص المختلفة وإعمالها كلها دون ترجيح لأحدها على الأخرى؛ إذ إن الجمع أولى من الترجيح ما أمكن⁽¹⁾.

والذي نرجحه في هذه المسألة بعد النظر في الأدلة الشرعية ما ذهب إليه جمهور العلماء لقوة أدلتهم من كون نفخ الروح يحدث بعد 120 يوماً من الحمل. وأن مرور الجنين بمرحلة النطفة الملقحة، والعلقة، والمضغ خلال الأربعين الأولى من حياته بناء على قول الفريق الثاني، لا يعني بالضرورة أن يكون نفخ الروح بعد الأربعين مباشرة؛ إذ أن حديث ابن مسعود يدل صراحة على وقوع النفخ بعد أربعة أشهر من الحمل.

وبعد هذا العرض السريع لمراحل تخلق الجنين، وخلاف العلماء حول مسألة زمن نفخ الروح فيه بين من جعله بعد الأربعين الأولى، ومن جعله بعد الأربعين الثالثة، سنتناول مسألة حكم إجهاض الجنين بشيء من التفصيل مع الأخذ بعين الاعتبار التفريق بين الإجهاض قبل نفخ الروح وبعدها.

المبحث الثاني: الإجهاض: تعريفه ومذاهب العلماء في حكمه

قبل ذكر مذاهب العلماء في حكم الإجهاض عموماً، سوف نتطرق إلى التعريف بهذا المصطلح في اللغة وفي عرف الفقهاء، حتى يتضح معناه من غير لبس

(1) الفضاة، متى تنفخ الروح في الجنين، ص36، وما بعدها؛ محمد نعيم ياسين، أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة (عمان: دار النفائس، ط1، 1992م)، ص11-13.

ولا غموض، والحكم على الشيء فرع عن تصوره.

المطلب الأول: مفهوم الإجهاض

ورد الإجهاض في اللغة بعدة معان، هي:

- 1- الإلقاء: يقال: أجهضت الناقة إجهاضاً، وهي مجهض إذا ألقته ولدها لغير تمام، والجمع مجاهيض، والسقط جهيض، وقيل: الجهيض السقط الذي قد تم خلقه ونفخ فيه الروح من غير أن يعيش⁽¹⁾.
- 2- الإزلاق: ومنه أزلقت الحامل: إذا أسقطت الجنين قبل الولادة، والمزلاق: الحامل الكثيرة الإجهاض⁽²⁾.
- 3- الإسقاط: فالسقط بالكسر والفتح والضم، الولد الذي يسقط من بطن أمه قبل تمامه⁽³⁾.
- 4- الإملاص: المخلص بفتح الحين الزلق، وقد ملص الشيء من يدي، وانملص: أفلت⁽⁴⁾.
- 5- الإسلاب: يقال: أسلبت الحامل: أسقطت⁽⁵⁾، ويقال امرأة سالب وسلوب: إذا مات ولدها أو ألقته لغير تمام⁽⁶⁾.

(1) ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت)، ج7، ص131؛ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط (بيروت: دار الجيل، د.ط، د.ت)، ج2، ص338.

(2) مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط (دمشق: مجمع اللغة العربية، د.ط، د.ت)، ج1، ص398.

(3) مجد الدين المبارك بن محمد بن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر (بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ج2، ص378؛ وانظر، محي الدين يحيى بن شرف النووي، تحرير ألفاظ التنبيه (دمشق: دار القلم، ط1، 1998م)، ص97.

(4) محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1967م)، ص632؛ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، التبيان في أقسام القرآن (الرياض: توزيع إدارة البحوث العلمية والدعوة)، ص225.

(5) المجمع، المعجم الوسيط، ص441.

(6) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج1، ص86.

6- الطرح: من طرح الشيء إذا رماه بعيداً⁽¹⁾.

وأما في الشرع:

فإن عبارات الفقهاء لا تتعدى المعنى اللغوي، ويلاحظ أن الإمام الغزالي من فقهاء الشافعية يستعمل لفظ الإجهاض كما جاء في الإحياء⁽²⁾، وتابعه من فقهاء الشافعية صاحب مغني المحتاج⁽³⁾، وصاحب نهاية المحتاج⁽⁴⁾؛ وأما غيرهم من الفقهاء فيستعمل لفظ الإسقاط كما هو عند الحنفية⁽⁵⁾، وكذلك المالكية⁽⁶⁾، والحنابلة⁽⁷⁾.

الإجهاض في عرف الأطباء:

يعرف الأطباء الإجهاض بأنه: خروج الجنين من الرحم قبل أن يستطیع الحياة خارجه أي قبل الشهر السابع القمري من فترة الحمل⁽⁸⁾.

-
- (1) الرازي، مختار الصحاح، ص 389؛ ابن قيم الجوزية، التبيان في أقسام القرآن، ص 225.
 (2) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، د. ط، د. ت)، ج 2، ص 51.
 (3) شمس الدين محمد بن محمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1994م)، ج 4، ص 103.
 (4) شمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي، نهاية المحتاج (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1967م)، ج 8، ص 442.
 (5) محمد أمين بن عمر بن عابدين، رد المحتار على الدر المختار (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط 2، 1987م)، ج 2، ص 380؛ عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي، الاختيار (بيروت: دار المعرفة، د. ط، د. ت)، ج 4، ص 168.
 (6) أبو عبد الله محمد بن محمد الخطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل (بيروت: دار الفكر، ط 3، 1992م)، ج 6، ص 228.
 (7) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة، المغني (بيروت: دار الكتاب العربي، 1983م)، 544/7؛ منصور بن يونس إدريس البهوتي، كشاف القناع (بيروت: عالم الكتب، د. ط، د. ت)، ج 6، ص 27.
 (8) محمد علي البار، مشكلة الإجهاض (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط 2، 1986م)، ص 10؛ عبد الله أحمد هلال، الحماية الجنائية لحق الطفل (القاهرة: دار النهضة العربية، 1989م)، ص 80.

المطلب الثاني: أقسام الإجهاض

قسم العلماء الإجهاض إلى ثلاثة أنواع رئيسة⁽¹⁾:

1- النوع الأول: الإجهاض التلقائي أو العفوي: وهو عملية طبيعية يقوم بها الرحم بإسقاط الجنين الذي لا يمكن أن تكتمل له عناصر الحياة تلقائياً، وعادة ما يكون سبب ذلك وجود تشوه شديد انتقل إليه من الأم، قد تكون ناتجة عن أمراض متنوعة كالسكري، أو أمراض الحصبة الألمانية، وغيرها.

2- النوع الثاني: الإجهاض العلاجي: ويطلق عليه أيضاً أهل هذا الاختصاص بالإجهاض الدوائي، أو الإجهاض الاضطراري.

وعادة ما يلجأ إليه الأطباء للمحافظة على حياة الأم في حالات نادرة يصعب معها استمرار الحمل، ونظراً إلى التطور الكبير التي عرفته الأبحاث الطبية في العقود القليلة الماضية جعلت اللجوء لمثل هذا النوع من الإجهاض نادر الوقوع، بحيث لا تزيد عن حالة واحدة من كل خمسمائة حالة حمل⁽²⁾.

3- النوع الثالث: الإجهاض الاجتماعي: وقد يطلق عليه الإجهاض الجنائي: ويتضمن كل ما عدا النوعين السابقين وعادة ما يكون سبب اللجوء لمثل هذا النوع الرغبة في عدم الإنجاب، أو المحافظة على الرشاقة والمظهر، أو التستر على فاحشة، أو التخلص من الإناث دون الذكور؛ إذ يسهل الآن التعرف على جنس الجنين في مرحلة معينة من الحمل. وقد كان يسمى هذا النوع أيضاً بالإجهاض الإجرامي الذي لم يكن له من سبب سوى الفقر أو خوف الوقوع فيه⁽³⁾.

أما في بحثنا هذا، فإن النوع الأخير هو موضوع دراستنا؛ لأن النوع الأول لا يدخل تحت إرادة الإنسان وقصده فلا يؤخذ عليه مصداق قوله ﷺ: «إن

(1) محمد سعيد رمضان البوطي، مسألة تحديد النسل (دمشق: مكتبة الفارابي، ط2، 1976م)، ص67؛ البار، مشكلة الإجهاض، ص12.

(2) البوطي، مسألة تحديد النسل، ص67؛ محمد سيف الدين السباعي، الإجهاض بين الطب والفقه والقانون (دمشق: دار الكتب العربية، ط1، 1977م)، ص13.

(3) البار، سياسة ووسائل تحديد النسل في الماضي والحاضر (بيروت: العصر الحديث للنشر والتوزيع، ط1 سنة 1991م)، ص86؛ السباعي، الإجهاض بين الطب والفقه والقانون، ص13.

الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»⁽¹⁾.
والنوع الثاني لا يلجأ إليه؛ إلا في حالة الضرورة المفضية إلى موت الأم أو تعريض حياتها للخطر الشديد، فيكون الإجهاض هو الوسيلة الوحيدة لإنقاذها، حيث يتعذر الجمع بين حياة الأم وحياة الجنين، عندها يتحتم التضحية بالفرع للمحافظة على الأصل، وإلا فإن لحياتهما نفس الحرمة⁽²⁾.
وقد نص الفقهاء على أن ما لا يمكن تحصيل مصلحته إلا بإفساد بعضه كقطع اليد المتأكلة حفظاً للروح إذا كان الغالب السلامة، فإنه يجوز قطعها⁽³⁾.

المطلب الثالث: مذاهب العلماء في حكم الإجهاض

اختلف العلماء في حكم الإجهاض باعتبارين قبل نفخ الروح وبعده، وأورد منها أولاً ما تعلق بالإجهاض قبل نفخ الروح، ثم أتبعها بذكر أقوالهم في الإجهاض بعد نفخ الروح محاولاً الإيجاز قدر الإمكان.

الفرع الأول: حكم الإجهاض قبل نفخ الروح

للفقهاء في الإجهاض قبل نفخ الروح آراء متباينة هي على النحو الآتي:

آراء المالكية:

الرأي الراجح عند المالكية هو حرمة الإجهاض منذ لحظة التلقيح الأولى، فبمجرد وصول ماء الرجل إلى رحم المرأة، فإنه يحرم التعرض له وإخراجه.
يقول الدسوقي: "لا يجوز إخراج المني المتكون في الرحم ولو قبل الأربعين يوماً، وأما إذا نفخت فيه الروح فقد حرم بالإجماع، وهذا هو الرأي المعتمد"⁽⁴⁾.

(1) محمد بن يزيد بن ماجة القزويني، السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، الحديث رقم 2045، ج1، ص659.

(2) زين الدين بن إبراهيم بن نجيم الحنفي، الأشباه والنظائر (دمشق: دار الفكر، د.ط، 1986م)، ص98.

(3) عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام (القاهرة: أم القرى للطباعة والنشر، د.ط، د.ت)، ج1، ص92.

(4) شمس الدين محمد عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (بيروت: مطبعة دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت)، ج2، ص267.

وهذا الرأي نقله ابن جزري أيضاً، حيث قال: "وإذا قبض الرحم المنى لم يجز التعرض له، وأشد من ذلك إذا تخلق، وأشد من ذلك إذا نفخ فيه الروح، فإنه قتل نفس إجماعاً"⁽¹⁾.

وقد خالف جمهور المالكية الإمام اللخمي فأباح إسقاط الجنين قبل الأربعين يوماً الأولى⁽²⁾.

وأجاز الإمام الخرخشي الإسقاط قبل الأربعين الأولى مع كراهة الفعل حتى لو أذن الزوج بذلك، فقال: "لا يجوز للمرأة أن تفعل ما يسقط ما في بطنها من الجنين، وكذا لا يجوز للزوج فعل ذلك، ولو قبل الأربعين، وقيل يكره قبل الأربعين للمرأة شرب ما يسقطه إن رضي الزوج بذلك"⁽³⁾.

أما الشيخ العدوي فقد صرح بتحريم الإجهاض قبل الأربعين ولو كان من ماء زنا إلا إذا خافت على نفسها القتل بظهور الحمل⁽⁴⁾.

من خلال النصوص المذكورة آنفاً يتبين لنا أن المالكية عموماً يمنعون الإجهاض منذ اللحظة الأولى لوصول الماء إلى الرحم، مع تفاوت شدة المنع بتفاوت الزمن الواقع فيه الإجهاض.

آراء الشافعية:

اختلف الشافعية في الإجهاض قبل نفخ الروح على ثلاثة أقوال نذكرها فيما يأتي:

القول الأول: حرمة الإجهاض منذ لحظة العلق في الرحم.

وعلى رأس هؤلاء الإمام الغزالي رحمه الله حيث يقول: "وليس هذا -العزل-

(1) محمد بن أحمد بن جزري، القوانين الفقهية (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ص 141.

(2) محمد عlish بن أحمد عlish، منح الجليل (بيروت: دار الفكر، 1989م)، ج 3، ص 360؛ أبو العباس أحمد بن يحيى الوئشريسي، المعيار المعرب (بيروت: دار الغرب الإسلامي، د.ط، 1981م)، ج 3، ص 353.

(3) أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخرخشي، الخرخشي على مختصر خليل (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ط، د.ت)، ج 3، ص 225.

(4) علي بن أحمد العدوي، حاشية العدوي بهامش الخرخشي (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ط، د.ت)، ج 3، ص 225.

كالإجهاض والوآد، لأن ذلك جنآية على موجود حاصل، وله أيضاً مراتب، وأول مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم وتختلط بماء المرأة وتستعد لقبول الحياة، وإفساد ذلك جنآية، فإن صارت مضغرة وعلقة كانت الجنآية أفحش، وإن نفخ فيه الروح واستوت الخلقة ازدادت تفاحشاً، ومنتهى التفاحش في الجنآية بعد الانفصال حياً⁽¹⁾.

ونقل ابن حجر العسقلاني القول بحرمة إسقاط النطفة قبل نفخ الروح عن الفقيه الشافعي ابن حبان، ولخص رأي فقهاء الشافعية في هذه المسألة بقوله: "وينتزع من حكم العزل حكم معالجة المرأة اسقاط النطفة قبل نفخ الروح، فمن قال بالمنع هناك -أي بمنع جواز العزل- ففي هذه -الإجهاض قبل نفخ الروح- أولى، ومن قال بالجواز -أي بجواز العزل- يمكن أن يلتحق به هذا"⁽²⁾.

وقد نص الإمام النووي في روضة الطالبين على أن الأولى هو ترك العزل على الإطلاق⁽³⁾. ويفهم من كلامه بناءً على القاعدة السابقة التي وضعها الإمام ابن حجر، أن الإمام النووي رحمه الله لا يبيح الإجهاض قبل نفخ الروح.

وممن ذهب إلى القول بحرمة الإجهاض قبل نفخ الروح من الشافعية الإمام العز بن عبد السلام، حيث يقول: "وليس للمرأة أن تستعمل ما يفسد القوة التي يتأتى بها الحمل"⁽⁴⁾، فإذا كان استعمال الدواء الذي يفسد قوة الحمل ويمنعه لا يجوز عنده، فمن باب أولى حرمة الاعتداء على الحمل بالإسقاط. القول الثاني: جواز الإسقاط قبل الأربعين يوماً الأولى من بداية الحمل، وحرمة بعدها.

كما جاء في نهاية المحتاج: "اختلف أهل العلم في النطفة قبل تمام الأربعين على قولين: قيل لا يثبت لها حكم السقط والوآد، وقيل لها حرمة ولا يباح إفسادها

(1) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج2، ص51.

(2) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري (القاهرة: المكتبة السلفية، د.ط، د.ت)، ج9، ص310.

(3) يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1992م)، ج5، ص537.

(4) ابن عبد السلام، كتاب الفتاوى (بيروت: دار المعرفة، د. ط، 1986م)، ص154.

ولا التسبب في إخراجها بعد الاستقرار في الرحم، بخلاف العزل، وقال نقلاً عن الإمام الزركشي: "وفي تعاليق بعض الفضلاء قال الكرابيسي: "سألت أبا بكر بن أبي سعيد الفراتي عن رجل سقى جاريته شراباً لتسقط ولدها فقال: "ما دام نطفة أو علقه فواسع له ذلك إن شاء الله تعالى: ثم قال: ويقوى التحريم فيما قرب من زمن النفخ لأنه جريمة، ثم إن تشكل في صورة آدمي وأدركته القوايل وجبت الغرة"⁽¹⁾.

القول الثالث: جواز الإسقاط قبل نفخ الروح مطلقاً ومن القائلين بالجواز شهاب الدين القليوبي، حيث قال: "نعم يجوز إلقاء الجنين - ولو بدواء قبل نفخ الروح فيه خلافاً للغزالي"⁽²⁾.

آراء الحنفية:

اختلف الأحناف في هذه المسألة على ثلاثة أقوال أيضاً:
القول الأول: حرمة الإسقاط منذ لحظة العلق.

نقل ابن عابدين عن صاحب الخانية في كتاب الكراهة قوله في المسألة: "ولا أقول بالحل - أي بحل الإسقاط منذ بداية التخلق - إذ المُحْرَم لو كسر بيض الصيد ضمنه لأنه أصل الصيد، فلما كان يؤخذ بالجزاء، فلا أقل من أن يلحقها إثم هنا إذا أسقطت بغير عذر"⁽³⁾.

وقول صاحب الخانية مبني على القياس، حيث قاس حرمة الاعتداء على الجنين في بداية تخلقه، على حرمة الاعتداء على بيض الصيد للمحرم بالحج، فكما أن البيض الذي هو أصل الصيد يحرم التعرض له للمحرم ويؤخذ عليه، فكذلك الجنين منذ بداية تخلقه لا يجوز التعرض له، لأنه أصل الإنسان. وهذا الرأي موافق لرأي الفريق الأول القائلين بحرمة الإسقاط منذ التلقيح.

القول الثاني: جواز الإسقاط إلى مائة وعشرين يوماً من بدء الحمل

يقول ابن عابدين: "قال في النهر: هل يباح الإسقاط بعد الحمل؟ نعم يباح مالم

(1) الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج8، ص442؛ وانظر، الشبراملسي، حاشية

الشبراملسي (مطبوع بهامش نهاية المحتاج لأبي الضياء)، ج8، ص443.

(2) شهاب الدين أحمد بن أحمد بن سلامة القليوبي، حاشية قليوبي (القاهرة: دار إحياء الكتب

العربية، د.ط، د.ت)، ج4، ص160.

(3) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج2، ص380.

يتخلق منه شيء، ولن يكون ذلك إلا بعد مرور مائة وعشرين يوماً⁽¹⁾.
فصاحب النهر الذي نقل عنه الإمام ابن عابدين، من أصحاب الاتجاه الثاني الذي يرى جواز الإجهاض خلال المدة من بدء الحمل إلى مائة وعشرين يوماً، أي قبل نفخ الروح.
القول الثالث: جواز الإسقاط خلال الأربعين يوماً الأولى منذ أول الحمل وحرمة بعد ذلك.

وممن ذهب إلى هذا القول ابن مودود الموصلي، فإنه يرى: "أن الحرمة تبدأ منذ التخلق حيث يقول: "امرأة عالجت في إسقاط ولدها لا تأثم ما لم يستتب شيء من خلقه"⁽²⁾.

وهو ما ذهب إليه أيضاً ابن نجيم بقوله: "والسقط إن ظهر بعض خلقه فهو ولد، ثم قال: يباح لها أن تعالج في استئزال الدم ما دام الحمل مضغة أو علقه ولم يخلق له عضو، لأنه ليس بآدمي، ولا مانع أنه بعد هذه المدة تخلق أعضاؤه وتنفخ فيه الروح، وقدرها هذه المدة بمائة وعشرين يوماً"⁽³⁾.

وقال العيني: "لا يجوز التعرض للجنين إذا استبان بعض خلقه، فإذا تميز عن العلقه والدم أصبح نفساً، أما إذا لم يستتب شيء من خلقه فلا شيء عليها"⁽⁴⁾، وأيده الكاساني بقوله: "وإن لم يستتب شيء من خلقه فلا شيء فيه لأنه ليس بجنين"⁽⁵⁾.

آراء الحنابلة:

اختلف فقهاء الحنابلة في حكم إسقاط الجنين قبل نفخ الروح كغيرهم من أئمة المذاهب إلى فريقين:

الفريق الأول: حرمة الإسقاط إذا صار الولد علقه؛ لأنه ولد قد انعقد.

(1) المصدر السابق، ص 380.

(2) ابن مودود، الاختيار لتعليل المختار، ج 4، ص 168

(3) ابن نجيم، البحر الرائق (بيروت: دار المعرفة، ط 3، 1993م)، ج 1، ص 229.

(4) أبو محمد محمود بن أحمد العيني، البناية في شرح الهداية (بيروت: دار الفكر، ط 1، 1989م)، ج 10، ص 201.

(5) علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتاب العربي، ط 2، 1982م)، ج 7، ص 325.

ومما اعتمد هذا القول ابن رجب ونقله عن طائفة من أصحاب مذهب الإمام أحمد، وقد ضعف قول من أجاز إسقاط الولد قبل نفخ الروح، وجعلهم إياه كالعزل، فقال رحمه الله: "وقد رخص طائفة من الفقهاء للمرأة في إسقاط ما في بطنها ما لم ينفخ فيه الروح وجعلوه كالعزل، وهو قول ضعيف، لأن الجنين ولد انعقد وربما تصور، وفي العزل لم يوجد ولد بالكلية، وإنما تسبب إلى منع انعقاده، وقد لا يمتنع انعقاده بالعزل إذا أراد الله ﷻ خلقه... ثم يضيف: وقد صرح أصحابنا بأنه إذا صار الولد علقه لم يجز للمرأة إسقاطه لأنه ولد انعقد، بخلاف النطفة فإنها لم تنعقد بعد وقد لا تنعقد ولداً"⁽¹⁾.

وأخذ بهذا الرأي على اختلاف في درجات الحرمة وشدة الإثم ابن الجوزي، فقد قال: "لما كان موضوع النكاح لطلب الولد، وليس من كل الماء يكون الولد فإذا تكوّن، فقد حصل المقصود من النكاح، فتعمد إسقاطه مخالفة لمراد الحكمة إلا أنه إن كان ذلك في أول الحمل قبل نفخ الروح كان فيه إثم كبير لأنه مترق إلى الكمال وسائر إلى التمام، إلا أنه أقل إثماً من الذي ينفخ فيه الروح فإذا تعمدت إسقاط ما فيه الروح كان كمن قتل مؤمناً، وقد قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ ۖ﴾ [التكوير: 8-9]"⁽²⁾.

وقد أخذ بهذا الرأي شيخ الإسلام ابن تيمية، حيث قال: "إذا دست المرأة دواءً مع الجماع يمنع نفوذ المنى في مجاري الحبل فصومها وصلاتها صحيحة. وأما جوازه لمنع الحمل ففيه نزاع بين العلماء والأحوط أن لا تفعل"⁽³⁾.

الفريق الثاني: القائلون بجواز الإسقاط قبل نفخ الروح

قال الشيخ علاء الدين المرداوي: "يجوز شرب دواء لإسقاط نطفة"، وظاهر

(1) زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، ص46.

(2) عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، أحكام النساء (بيروت: منشورات المكتبة العصرية، ط2، 1985م)، ص374.

(3) أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، مختصر الفتاوى المصرية (القاهرة: دار القلم للتراث، د.ط، د.ت)، ص25.

كلام ابن عقيل: "أنه يجوز إسقاطه قبل أن ينفخ فيه الروح"⁽¹⁾. وعبرة المغني مشعرة أن: "المرأة إذا تعمدت إسقاط ما ليس فيه صورة آدمي فليس عليها شيء"⁽²⁾.
 وصرح الشيباني: "أنه يجوز للرجل شرب دواء مباح لا محرم يمنع الجماع كالكاפור ونحوه، ولأنثى شربه -أي الدواء المباح- لإلقاء نطفة ولحصول حيض ولقطعه مع أمن الضرر"⁽³⁾. وقصد الفريق الثاني أنه يجوز الإسقاط قبل البدء بالتخلق.

أما بعد البدء بالتخلق فلا يجوز كما صرح بذلك ابن قدامة، حيث قال: "وإن ألفت مضغة فشهد ثقات من القوابل أن فيه صورة خفية فيه غرة"⁽⁴⁾. وهو ما ذهب إليه البهوتي، حيث قال: "ولو أسقطت ما ليس فيه صورة آدمي، أو ألفت مضغة فشهد ثقات من القوابل أنه مبدأ خلق آدمي لو بقي تصور آدمياً، فلا شيء فيه، لأنه ليس بولد"⁽⁵⁾.

رأي الظاهرية:

ذهب ابن حزم الظاهري إلى حرمة إسقاط الجنين قبل نفخ الروح وترتيب العقوبة على من شربت دواءً فأسقطت ما في بطنها قبل نفخ الروح، حيث جاء في المحلى: "وعن إبراهيم النخعي أنه قال في امرأة شربت دواءً فأسقطت فقال: تعتق رقبة وتعطي أباه غرة، قال أبو محمد: هذا أثر في غاية الصحة، قال علي: "إن كان لم ينفخ فيه الروح فالغرة عليها، وإن كان نفخ فيه الروح، فإن كانت لم تعمد قتله فالغرة أيضاً على عاقلتها والكفارة عليها، وإن كانت عمدت قتله، فالقود عليها أو المفادة في مالها"⁽⁶⁾.

(1) علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1986م)، ج1، ص386.

(2) ابن قدامة، المغني، ج7، ص537.

(3) عبد القادر بن عمر الشيباني، نيل المآرب بشرح دليل الطالب (الكويت: مكتبة الفلاح، ط1، 1983م)، ج1، ص111.

(4) ابن قدامة، المغني، ج7، ص538.

(5) البهوتي، كشف القناع، ج6، ص21-22.

(6) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، المحلى (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج11، ص31.

رأي العلماء المعاصرين في الإجهاض قبل نفض الروح:

بعد الخوض في آراء العلماء المتقدمين في هذه المسألة، سنعرض الآن أهم آراء المعاصرين، والتي يمكن تقسيمها إلى قسمين:

القسم الأول: القائلون بجواز الإجهاض في الأيام الأولى من الحمل.

وفي مقدمة هؤلاء الشيخ علي الطنطاوي، فقد جاء في رده على سؤال عن الإجهاض أنه "للزوجين الحرية أن يمتنعا عن المقاربة التي تسبب الحمل، أو يتخلصا منه في بدايته، بشرط أن يكون التخلص منه بوسيلة ليس فيها ضرر على الجسد، ولا مخالفة للشرع، كأن يكون إسقاط الحمل في بدايته بدواء لا يضر، أو بحقنة في العضل مثلاً"⁽¹⁾.

أما محمد سلام مذكور فقال: "إننا نرى جواز إخراج النطفة الملقحة قبل أن تدخل في الرحم وتستقر فيه بالعلوق في جداره، أي قبل الأسبوع الأول، كما هو معروف في الطب ثم أضاف: "وإذا جاز التسامح والقول بإباحة الإجهاض إلى مرحلة تخليق المضغة أي ما قبل الأربعين يوماً أخذاً بقول الكثير من فقهاء المذاهب، فإننا لا نستسيغ أبداً القول بإباحة الإجهاض بعد ذلك إلا لضرورة تقتضيه"⁽²⁾.

أما مصطفى الزرقاء فقد استمد رأيه من المذهب الحنفي فهو يقسم الأشهر الأربعة الأولى إلى مرحلتين فيقول: "فإما أن يكون الجنين قد تخلق وظهر بعض الأعضاء فيه، أو لم يظهر فيه عضو بعد، فإذا لم يكن تخلق فيه عضو بعد، فمن الفقهاء من يرى إسقاطه كمنع الحمل من حيث الجواز بإذن الزوج، لأنه لم يكتسب شيئاً من صفات الإنسانية بعد، والرأي الفقهي الراجح: أن إسقاطه بغير عذر مكروه، ومعنى المكروه أنه محظور ديناً تحت رتبة الحرام ويوجب احتمال الإثم، لأنه جزء مهياً لأن يصير إنساناً، غير أنه لا يترتب على إسقاطه تبعات جزائية، أو مدنية سوى المسؤولية الدينية، وأما إذا كان قد تخلق في الحمل بعض الأعضاء فإنه يصبح

(1) مجاهد ديرانيه، فتاوى علي الطنطاوي (جدة: دار المنار للنشر والتوزيع، ط1، 1985م)، ص312.

(2) محمد سلام مذكور، التعقيم والإجهاض (مقدم إلى مؤتمر الرباط المنعقد في الفترة من 24-1971/12/29م - نشرة الاتحاد العالمي لتنظيم الوالدية، بيروت، 1973م)، ص304.

إسقاطه في الأصل محظوراً قولاً واحداً على كلا الزوجين بلا عذر موجب...⁽¹⁾.
وقد أفتى محمد سعيد رمضان البوطي بجواز إسقاط المرأة حملها إذا لم يكن قد مضى على الحمل أربعون يوماً، وهي المدة التي يبدأ الجنين بعدها بالتخلق، بشرط أن يكون الحمل ثمرة نكاح صحيح، وأن يكون الإسقاط برضى الزوج، وأن يثبت لدى الطبيب الموثوق عدم استلزام ذلك ضرراً بها⁽²⁾.

القسم الثاني: العلماء المعاصرون القائلون بحرمة الإجهاض منذ لحظة التلقيح وفي أي مرحلة من مراحل خلق الجنين، لما فيه من اعتداء على حق الجنين في الحياة، وعلى حق المجتمع.

ويمثل هذا القسم الغالبية العظمى من العلماء المعاصرين، ومن أقوالهم في ذلك على سبيل المثال لا الحصر:

1- وهبة الزحيلي:

قال حفظه الله: "اتفق العلماء على تحريم الإجهاض دون عذر بعد الشهر الرابع، أي بعد مائة وعشرين يوماً من بدء الحمل، ويعد ذلك جريمة موجبة للغرة، لأنه إزهاق نفس وقتل، وأرجح أيضاً عدم جواز الإجهاض بمجرد بدء الحمل، لثبوت الحياة، وبدء تكون الجنين، إلاً لضرورة، كمرض عضال أو سارٍ كالسل أو السرطان... وإني بهذا ميال لرأي الغزالي الذي يعتبر الإجهاض ولو من أول يوم كالوآد جناية على موجود حاصل"⁽³⁾.

2- يوسف القرضاوي:

حيث صرح في معرض إجابته عن الإجهاض: "الأصل في الإجهاض الحرمة، وإن كانت الحرمة تكبر وتعظم كلما استقرت حياة الجنين، فهو في الأربعين الأولى أخف حرمة، فقد يجوز لبعض الأعدار المعتبرة، وبعد الأربعين تكون الحرمة أقوى،

(1) مصطفى الزرقاء، الإجهاض في الشرع الإسلامي (الجريدة الحقوقية، العدد 26، 1939م - نقله حسان تحتوت إلى مؤتمر الرباط في الفترة من 24-29/12/1971م)، ص 277-280.

(2) البوطي، مسألة تحديد النسل وقاية وعلاجاً، ص 85.

(3) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته (دمشق: دار الفكر، ط2، 1985م)، ج3، ص 556-557.

فلا يجوز إلاّ لأعدار أقوى يقدرها أهل الفقه، وتتأكد الحرمة وتتضاعف بعد مائة وعشرين يوماً، حيث يدخل في مرحلة نفخ الروح⁽¹⁾.

3- الشيخ محمود شلتوت:

مال إلى ترجيح الرأي القائل بحرمة الإجهاض في أي وقت من أوقات الحمل، مع الأخذ بعين الاعتبار حالات الضرورة والتي تقدر بقدرها⁽²⁾. وبناء على ما تقدم، فإني أرجح ما رجحه غالبية العلماء المعاصرين لقوة أدلتهم؛ إذ لا يبسحون الإجهاض قبل نفخ الروح إلاّ إذا كانت الضرورة متيقنة، وبعد التحري الدقيق من قبل أهل الاختصاص، المتصفيين بالعلم والأمانة، ظاهري الاستقامة، والمشهود لهم بطول باعهم في ميدان الطب.

الفرع الثاني: حكم الإجهاض بعد نفخ الروح

أجمع فقهاء المذاهب الإسلامية، على حرمة قتل الجنين بعد نفخ الروح، ولا يجوز قتله بأي حال من الأحوال إلاّ في حالة كون استمرار الحمل يؤدي إلى وفاة الأم، فتقدم آنذاك حياتها على حياته، لأنها أصله ولها حق مستقل في الحياة، ولها حقوق، وعليها واجبات، وهي بعد هذا وذاك عماد الأسرة، فلا يعقل التضحية بها من أجل جنين لم تستقل حياته بعد، ولم يحصل على شيء من الحقوق والواجبات⁽³⁾.

وقد تقدم في مبحث الإجهاض قبل نفخ الروح أن الخلاف بين الفقهاء في حكم الإجهاض في الفترة السابقة لنفخ الروح؛ أما بعد نفخ الروح فكل الفقهاء مجمعون على أن الجنين قد أصبح إنساناً ونفساً لها احترامها وكرامتها، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: 70]، وقال سبحانه: ﴿مَنْ أَجَلٌ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: 32].

وممن نقل الإجماع على حرمة الإجهاض بعد نفخ الروح الفقيه المالكي ابن

(1) يوسف القرضاوي، من هدي الإسلام: فتاوى معاصرة (المنصورة: دار الوفاء، ط1، 1993م)، ج2، ص547.

(2) محمود شلتوت، الفتاوى (القاهرة: دار الشروق، ط8، 1975م)، ص289 - 292.

(3) المصدر السابق، ص290؛ القرضاوي، من هدي الإسلام: فتاوى معاصرة، ج2، ص547.

جزى حيث قال: "وإذا قبض الرحم المني لم يجز التعرض له، وأشد من ذلك إذا تخلق، وأشد من ذلك إذا نفخ فيه الروح، فإنه قتل نفس إجماعاً"⁽¹⁾.
وكما صرح بذلك الإمام الغزالي: "... وإن نفخ فيه الروح واستوت الخلقة ازدادت الجناية تفاحشاً..."⁽²⁾.

وكذلك ما نقله الرملي حيث قال: "... ويقوى التحريم فيما قرب من زمن النفخ لأنه جريمة ثم إن تشكل في صورة آدمي وأدركته القوابل وجبت الغرة"⁽³⁾.
ونص ابن نجيم على أن الجنين الذي ظهر بعض خلقه بأنه يعتبر ولد⁽⁴⁾، وقال العيني: "لا يجوز التعرض للجنين إذا استبان بعض خلقه، فإذا تميز عن العلقة والدم أصبح نفساً"⁽⁵⁾، ولا شك بأن حرمة النفس مصونة بالإجماع، وبنص القرآن الكريم المتقدم قريباً.

وممن نقل الإجماع على حرمة الإجهاض بعد نفخ الروح من العلماء المعاصرين وهبة الزحيلي⁽⁶⁾، ومحمد سعيد رمضان البوطي⁽⁷⁾، وغيرهما ممن تناول هذه القضية بالدراسة.

وهكذا يتبين لنا أن الإجهاض بعد نفخ الروح، هو جريمة لا يجوز الإقدام عليها؛ إلا في حالة الضرورة القصوى المتيقنة لا المتوهمة، وإذا ثبتت هذه الضرورة، وهي ما إذا كان بقاء الجنين خطراً على حياة الأم، علماً أنه مع تقدم الوسائل الطبية الحديثة، والإمكانات العلمية والمادية المتوافرة الآن، أصبح الإجهاض لإنقاذ حياة الأم أمراً نادر الحدوث جداً، كما يذكر ويؤكد على ذلك محمد علي البار⁽⁸⁾.

(1) ابن جزى، القوانين الفقهية، ص 141.

(2) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 2، ص 51.

(3) الرملي، نهاية المحتاج، ج 8، ص 442.

(4) ابن نجيم، البحر الرائق، ج 1، ص 229.

(5) العيني، البناء في شرح الهداية، ج 10، ص 201.

(6) الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج 3، ص 556.

(7) البوطي، مسألة تحديد النسل، ص 70.

(8) البار، مشكلة الإجهاض، ص 45.

المبحث الثالث: حكم إجهاض الجنين المشوه

قبل الخوض في مسألة حكم إجهاض الجنين المشوه، أود الإشارة إلى أسباب التشوه في الجنين، وأساليب الوقاية منه بعدما عرف ارتفاعاً مذهلاً في العقود الأخيرة.

المطلب الأول: أسباب تشوه الجنين والوقاية منه

أولاً: أسباب تشوه الجنين

قسّم الأطباء العوامل التي تصاب بها الأم فتؤثر في حياة الجنين، إلى قسمين⁽¹⁾:
العوامل الخارجية: وتتمثل فيما يأتي:

1. تعرض الأم في الأسابيع الأولى من الحمل إلى الحصبة الألمانية.
2. تناول بعض العقاقير مثل دواء الثاليدومايد.
3. التعرض للمواد المشعة.
4. الإصابة بمرض الزهري.
5. التعرض للأشعة السينية.
6. الإدمان على المسكرات والمخدرات، وربما التدخين كذلك.
7. أمراض الأم كالسكري، وضغط الدم، وأمراض القلب، والكلية.
8. سوء تغذية الأم، ونقص بعض العناصر كالحديد، والزلزال، والكالسيوم، قد يؤثر في نمو الجنين.

9. سن الأم حيث إن أفضل سن للإنجاب هو بين 18 و25 سنة؛ أما بعد الثلاثينات والأربعينات فتقل فرص الحمل، وتكثر احتمالات تسمم الحمل، وفساد البويضات.

العوامل الداخلية:

منها:

1. التشوهات الخلقية الناتجة عن عوامل داخلية موجودة في الجذور الأولى للجنين - الحيوان المنوي أو البويضة، كأن يكون الحيوان المنوي الذي اختاره الله لتلقيح البويضة، به خلل إما في شكله، وإما في حجمه، أو عدد صبغياته.

(1) أحمد البار، الجنين المشوه والأمراض الوراثية (دمشق: دار القلم، ط1، 1991م)، ص483.

2. أن تكون البويضة هي نفسها حاملة الخلل.

3. أو أن يكون الخلل في كل من النطفة والبويضة معاً.

إن هذه العوامل الداخلية يرجع السبب فيها عادة إلى عامل الوراثة، والتي تتعدى الأبوين إلى الأجداد. وأغلب هذه الأجنة تسقط في المراحل الأولى من الحمل. قال البار: "وجد الباحثون أن 60 بالمائة إلى 70 بالمائة من حالات الحمل المبكر تجهض وأن السبب الأساسي هو خلل في الصبغيات -الكروموسومات-"⁽¹⁾.

ثانياً: أنواع التشوهات الخلقية

التشوهات الخلقية التي يمكن أن يصاب بها الإنسان جنيناً أولاً، ثم طفلاً بعد ذلك متعددة، ويمكن حصرها في ثلاث مجموعات⁽²⁾:

المجموعة الأولى:

تشوهات أو نواقص خلقية كبيرة تقضي على حياة الجنين مبكراً، وبالتالي يجهض الحمل وهي من أهم أسباب الإجهاض التلقائي عند الحوامل.

المجموعة الثانية:

تشوهات خلقية كبيرة، مثل التي تصيب الجهاز العصبي وروافده، أو القلب والأوعية الدموية، وجدار البطن، والجهاز البولي. في بعض الأحيان يمكن ملاحظة هذه التشوهات والجنين لا يزال داخل الرحم، وتكون ظاهرة للعيان فور ولادته. بعضها يقضي على حياة الجنين داخل الرحم أو فور ولادته، مثل: نقص نمو الجمجمة، أو المخ، أو انسداد القصبه الهوائية، والبعض الآخر يمكن للطفل أن يواصل الحياة بها، ولكنها تتطلب عناية فائقة، وهو بتلك التشوهات يعيش حياة معطلة معتمدة على الغير.

المجموعة الثالثة:

تشوهات أو نواقص خلقية لا تعطل الحياة، ولا تقضي على الأجنة، ويمكن للطفل والإنسان أن يعيش بها ومعها، ويمكن معالجة البعض منها، مثل: خلل في الأنزيمات، أو خلل في المناعة داخل الجسم، أو خلل في تخثر الدم، أو عمى

(1) البار، الجنين المشوه، ص51.

(2) المرجع السابق، ص483.

الألوان، أو ثقب في القلب، أو نقص في نمو الدماغ، وبالتالي قصور في التفكير والذكاء.

ثالثاً: مصير الأجنة التي بها تشوهات خلقية

دلت الدراسات العلمية والاحصاءات، أن المصير الطبيعي للأجنة المشوهة ينحصر في أحد الأمور الآتية⁽¹⁾:

- 1- الإجهاض الطبيعي.
 - 2- الموت قبل الولادة.
 - 3- الموت بعد الولادة.
 - 4- الحياة مع وجود خلل خلقي فيه.
- وخلاصة القول:

1- أن ثلث الأجنة التي بها تشوهات خلقية سوف يكون مصيرها الإجهاض، أو الموت قبل الولادة، أو أثناء الولادة، أو بعدها مباشرة.

2- وثلث سوف يخرج إلى الحياة وبه تشوهات، يفيد في بعضها العلاج الجراحي والطبي، وفي الأكثرية لا تجدي المعالجة، وسوف يستمر الطفل في الحياة، ولكنها حياة صعبة ومعتمدة على الغير.

3- والثلث الباقي سوف تتمكن الأجنة من الحياة بإذن الله، حياة مقبولة ومنتجة على الرغم من وجود الخلل الخلقي في تكوينهم.

مما سبق يتضح لنا أن هناك أسباباً عديدة لتشوه الأجنة، وأن كثيراً من هذه الأسباب يمكن تلافيه، والتوقى منه، أو التخفيف من آثاره. وقد حث الإسلام والطب على منع أسباب المرض، والتوقى منه ما أمكن ذلك، وتعاليم الإسلام تحث على حفظ الصحة، وإلى حماية الجنين ووقايته من كثير من الأمراض التي سببها البعد عن تعاليم الإسلام، والوقوع في المعاصي كالزنى، وشرب الخمر، والتدخين، وتعاطي المخدرات، وكذلك جاء الطب الحديث ليحذر الأمهات من الخطر المحقق من تعاطي بعض العقاقير، أو التعرض للأشعة السينية، أو أشعة جاما وخاصة في الأيام الأولى من الحمل.

(1) البار، الجنين المشوه والأمراض الوراثية، ص 483.

المطلب الثاني: حكم إجهاض الجنين المشوه قبل نفخ الروح

بعد التطرق إلى عوامل التشوه الخلقي للجنين الخارجية والداخلية، وطرق الوقاية منها، أود أن أبين الحكم الشرعي في إسقاط الجنين المشوه. لقد انقسم المعاصرون من العلماء إلى فريقين:

الفريق الأول: إباحة إجهاض الجنين المشوه قبل النفخ في الروح مطلقاً

وتحريمه بعده؛ إلا في حالة تعرض حياة الأم إلى خطر مميت.

فقد صرحوا بأنه إذا ثبت تشوه الجنين بصورة دقيقة قاطعة لا تقبل الشك، من خلال لجنة طبية موثوقة، وكان هذا التشوه غير قابل للعلاج ضمن الإمكانيات البشرية المتاحة لأهل الاختصاص، فالراجع هو إباحة إسقاطه، نظراً إلى ما قد يلحقه من مشاق وصعوبات في حياته، وما يسببه لذويه من حرج، وللمجتمع من أعباء ومسؤوليات وتكاليف في رعايته والاعتناء به.

ولقد أصدر المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي قراره: "إباحة إسقاط الجنين المشوه بالصورة المذكورة أعلاه، وبعد موافقة الوالدين في الفترة الواقعة قبل مرور مائة وعشرين يوماً من بدء الحمل"⁽¹⁾.

وقد وافق قرار المجلس المذكور أعلاه فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية⁽²⁾.

أما إذا كان الجنين المشوه قد نفخت فيه الروح وبلغ مائة وعشرين يوماً، فإنه لا يجوز إسقاطه مهما كان التشوه، إلا إذا كان في بقاء الحمل خطر على حياة الأم، فعندئذٍ يجوز إسقاطه، سواء أكان مشوهاً أم لا، دفعاً لأعظم الضررين⁽³⁾، وذلك لأن الجنين بعد نفخ الروح أصبح نفساً، يجب صيانتها والمحافظة عليها، سواء أكانت سليمة من الآفات والأمراض، أم مصابة بشيء من ذلك، وسواء رُجي شفاؤها مما بها، أم لم يُرَج، ذلك لأن الله سبحانه وتعالى له في كل ما خلق حكم لا يعلمها كثير من الناس، وهو أعلم بما يصلح خلقه، مصداق

(1) في دورته الثانية عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في الفترة من 15 - 22 رجب 1410هـ/ الموافق 1990/2/10م؛ انظر، البار، الجنين المشوه والأمراض الوراثية، ص 439.

(2) رقم 2484، في 16/7/1399هـ؛ انظر، البار، الجنين المشوه والأمراض الوراثية، ص 441.

(3) المرجع السابق، ص 439 - 441

قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (١٤) [الملك: 14].

وممن تعرض لهذه المسألة محمد الحبيب بن الخوجه، فقال: "بجواز إجهاض الجنين المشوه قبل مرور مائة وعشرين يوماً بعد التثبيت من أهل الاختصاص، وبحرمة بعد نفخ الروح مهما كانت الأعذار"⁽¹⁾.

وأيده في ذلك يوسف القرضاوي، فقد أباح إسقاط الجنين المشوه الذي لم تنفخ فيه الروح، بشرط أن يثبت التشوه بصورة علمية مؤكدة، وأن يكون التشوه خطيراً، مما يجعل حياته عذاباً عليه وعلى أهله، وأن يقرر ذلك فريق طبي من أهل الاختصاص لا طبيب واحد؛ أما بعد نفخ الروح فلا يجوز بحال من الأحوال إسقاط مثل هذا الجنين⁽²⁾.

الفريق الثاني: لا يجوز الإجهاض مطلقاً

ومن هؤلاء الشيخ عبد الله آل عبد الرحمن البسام عضو مجلس المجمع الفقهي، وعضو هيئة التمييز بالمملكة العربية السعودية الذي أفاض في مناقشته للمجيزين، وردّ عليهم بالكثير من الأدلة منها:

أن في ولادتهم على هذه الحالة عظة للمعافين، وفيه معرفة لقدرة الله ﷻ حيث يري خلقه مظاهر قدرته، وعجائب صنعه سبحانه، كما أن قتلهم وإجهاضهم نظرة مادية صرفة لم تُعر الأمور الدينية والمعنوية أية نظرة، ولعل في وجود هذا التشويه ما يجعل الإنسان أكثر ذلة ومسكنة لربه، وصبره عليها احتساباً منه للأجر الكبير⁽³⁾.

وممن قال بقوله عبد الله حسين باسلامة، رئيس قسم أمراض النساء والولادة في كلية الطب، بجامعة الملك عبد العزيز في جدة، بالمملكة العربية السعودية حيث صرح: "بأن التشوهات الخلقية قدر إرادة الله لبعض عباده، فمن صبر فقد ظفر، وهي أمور تحدث وحدثت على مر التاريخ، ومن المؤسف أن الدراسات تدل على أن نسبة الإصابة بالتشوهات الخلقية في ازدياد، وذلك نتيجة تلوث البيئة، وكثرة الإشعاعات الضارة التي أخذت تنتشر في الأجواء، والتي لم تكن معروفة من قبل، ولا بد أن تصل إلى الحياة خارج الرحم حوالي 1 بالمائة - 2 بالمائة من الأجنة

(1) المرجع نفسه، ص 470.

(2) القرضاوي، من هدي الإسلام: فتاوى معاصرة، ج 2، ص 548.

(3) البار، الجنين المشوه، ص 471.

وبها تشوهات خلقية تستدعي العناية والمعاناة من الأهل والأسر والمجتمع، ومن رحمة الله بالناس أن جعل مصير العديد من الأجنة المشوهة إلى الإجهاض والموت قبل الولادة. ثم قال: وإني أرى أن على المرأة المسلمة، وعلى الأسرة المسلمة أن تصبر على ما أصابها، وأن تحتسب ذلك عند الله، وأن لا تلجأ إلى الإجهاض والتجني على حرمة الجنين الذي يكون في كثير من الأحوال قد وصل إلى الشهر الرابع من الحمل، بل إني أرى أن على الأسرة المسلمة وعلى الطبيب المسلم أن لا يضيعوا الوقت والجهد في معرفة وجود تشوهات في الجنين من عدمه - فإن النتيجة سوف لن تفضي إلى عمل يرضى عنه الله، قال تعالى: ﴿وَسَأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء، 85]⁽¹⁾.

والراجع في هذه المسألة في نظرنا القول الأول، فإذا ثبت التشوه في الجنين بأدلة قاطعة وبشهادة ذوي الاختصاص من الأطباء الموثوقين، وكان هذا التشوه شديداً، فيجوز حينذاك إجهاضه لما يترتب على ولادة جنين بمثل هذه المواصفات من صعوبات جمة تواجه أسرته ومجتمعه والجنين نفسه بعد ولادته، وفي إجهاضه تجنّب لهم لهذه المشاكل والصعوبات كلها.

المطلب الثالث: حكم إجهاض الجنين المشوه بعد نفخ الروح

يعد الجنين نفساً محترمة بعد نفخ الروح فيه، لا يجوز الاعتداء عليها بأي شكل من الأشكال، وإن نصوص الشريعة تدل على وجوب المحافظة عليه. ومع ذلك أجاز العلماء - وفي حالة واحدة فقط - إسقاط الجنين إذا وجد خطر يهدد حياة الأم الحامل، وذلك باستخدام قواعد التعارض والترجيح والمصالح والمفاسد. ذلك أن حياة كل من الأم والجنين في هذه الحالة رهن بهلاك الآخر. فلا بد من الاجتهاد في ترجيح حياة أحد الطرفين.

يقول العز بن عبد السلام: "ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، وذلك في معظم الشرائع، إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود

(1) البار، الجنين المشوه، ص 490.

حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفاصد فأفسدها محمود حسن، وأن تقديم المصالح الراجحة على المرجوحة محمود حسن، وأن درء المفاصد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن، واتفق الحكماء على ذلك. وكذلك الشرائع على تحريم الدماء والأبضاع والأموال والأعراض، وعلى تحصيل الأفضل فالأفضل من الأقوال والأعمال. وإن اختلف في بعض ذلك فالغالب أن ذلك لأجل الاختلاف في التساوي والرجحان، فيتخير العباد عند التساوي ويتوقفون إذا تحيروا في التفاوت والتساوي. وكذلك الأطباء يدفعون أعظم المرضين بالتزام بقاء أديهما، ويجلبون أعلى السلامتين والصحتين ولا يباليون بفوات أديهما، ويتوقفون عند الحيرة في التساوي والتفاوت؛ فإن الطب كالشرع وضع لجلب مصالح السلامة والعافية، ولدراء مفاصد المعاطب والأسقام"⁽¹⁾.

وفي موضع آخر يقول: "إذا اجتمع مضطران، فإذا كان معه ما يدفع به ضرورتهما لزمه الجمع بين دفع الضرورتين تحصيلاً للمصلحتين، فإن تساوي الضرورة والقربة والجوار والصالح احتمال أن يتخير أحدهما، واحتمل أن يقسمه عليهما، وإن كان أحدهما أولى مثل أن يكون والداً أو والدةً قدم الفاضل على المفضول، لما في ذلك من المصالح الظاهرة"⁽²⁾.

وفي مسألة إجهاض الجنين المشوه يرجح جانب الأم لما يأتي:

1. أن الأم هي الأصل والجنين فرع تابع لها، فيقدم إنقاذ حياتها على حياته؛ لأن التابع لا يتقدم على المتبوع.
2. حاجة الزوج والأولاد للأم أكبر وأعظم، فوجودها في بيتها ضرورة مقدمة على حياة الجنين، حفاظاً على وحدة الأسرة من التفكك والتشرد؛ فالأم عنصر أساس في الأسرة والمجتمع، وعماد أكيد لتوازنهما واستمراريتهما.
3. غالباً ما تكون نسبة نجاح إنقاذ الأم أكبر من نسبة نجاح إنقاذ الجنين،

(1) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج1، ص4.

(2) المصدر السابق، ج1، ص59.

نظراً إلى استقرار حياتها بخلاف الجنين. مما يدل على ذلك الإحصاءات الطبية⁽¹⁾.

وقد منع المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي إسقاط الجنين المشوه بعد نفخ الروح فيه؛ إلا إذا كان في بقاءه خطر حقيقي يهدد حياة الأم. حيث جاء في القرار الرابع في الدورة الثانية عشرة⁽²⁾ ما يأتي: "إذا كان الحمل قد بلغ مائة وعشرين يوماً لا يجوز إسقاطه، ولو كان التشخيص الطبي يفيد أنه مشوه الخلقة، إلا إذا ثبت بتقرير لجنة طبية من الأطباء الثقات المختصين أن بقاء الحمل فيه خطر مؤكد على حياة الأم، فعندئذ يجوز إسقاطه، سواء أكان مشوهاً، أم لا، ومنعاً لأعظم الضررين".

وقد أصدرت اللجنة الدائمة للبحوث العالمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية فتوى رقم (2484)⁽³⁾ مفادها: "أنه لا يجوز الاعتداء على الجنين الذي نفخ فيه الروح لأنه أصبح نفساً محترمة يجب صيانتها والمحافظة عليها، سواء أكانت سليمة من الآفات والأمراض، أم كانت مصابة بشيء من ذلك، وسواء رجي شفاؤها أم لم يرج، ولا يجوز إعطاؤها أدوية للقضاء على حياتها طلباً لراحة من يعولها، أو تخليصاً للمجتمع من أرباب الآفات والعياهات والمشوهين. قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الإسراء: 33].

وعليه فإن إسقاط الجنين بعد نفخ الروح فيه ظلم وعدوان لا يصار إليه إلا بمرجحات غالبية وظاهرة، تفوق خسارة الجنين المصاب هذا الذي نرجحه، والله تعالى أعلم.

المبحث الرابع: حكم إجهاض ولد الزنا

تقدم في المباحث الأولى من هذا البحث تعريف الإجهاض، وأنواعه، وحكم إجهاض الجنين المشوه؛ أما في هذا المبحث فسأتطرق إلى حكم إجهاض ولد الزنا خاصة، مع تناول بعض المقدمات التعريفية في مطالب، وهي كالآتي:

(1) البوطي، مسألة تحديد النسل، ص 64.

(2) المنعقدة في مكة المكرمة- شرفها الله وحرسها- ما بين 15-17 رجب 1410 هـ.

(3) بتاريخ: 1399/07/16 هـ.

المطلب الأول: تعريف الولد

لا يختلف الولد في الاصطلاحات الشرعية كثيراً عنه في اللغة، فيقصد به النسل شاملاً الذكر، والأنثى، قال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِ كَرِ مِثْلَ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: 11].

المطلب الثاني: تعريف الزنا**تعريف الزنا في اللغة:**

الزنا في اللغة الفجور، قال في القاموس المحيط: "زنى يزني زني، وزناً بكسرهما: فجر، وزانى مزاناً، وزناً بمعناه، وفلاناً نسه إلى الزنا، وهو ابن زنية، وبكسر ابن زنى"⁽¹⁾.

تعريف الزنا في الاصطلاح:

وهو: وطء الأدمية في القبل من غير عقد، ولا ملك، ولا شبهة⁽²⁾.

المطلب الثالث: حكم الزنا

الزنا حرام، وهو من الكبائر العظام بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [32]. فأخبر الله عن فحشه في نفسه - والفاحش القبيح الذي تنهى قبحه حتى استقر فحشه في العقول - ثم أخبر سبحانه عن غايته بأنه ساء سيلاً؛ فإنه سبيل هلكة وبوار وافتقار في الدنيا، وعذاب وخزي ونكال في الآخرة.

وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضْعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا ﴿٦٩﴾﴾ [الفرقان: 68-69].

فقرنه بالشرك، وقتل النفس، وجعل جزاء ذلك الخلود في العذاب المضاعف مالم يرفع العبد موجب ذلك بالتوبة، والإيمان والعمل الصالح. وروى عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: «سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أي الذنب أعظم؟"،

(1) الفيروزآبادي، القاموس المحيط (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ج 4، ص 339.

(2) عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي، حاشية الروض المربع (الرياض: المطابع الأهلية، ط 2، 1403هـ)، ج 7، ص 312.

قال: «أن تجعل لله نداً وهو خلقك»، قلت: ثم أي؟ قال: «أن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك»، قلت: ثم أي؟ قال: «أن تزاني حليلة جارك»⁽¹⁾.

فقرن الله ورسوله الزنا بالقتل لأن مفسدته تلي مفسدة القتل في الكبر فهي منافية لمصلحة نظام العالم في حفظ الأنساب وحماية الفروج، وصيانة الحرمات وتوقي ما يوقع أعظم العداوة والبغضاء بين الناس من إفساد كل منهم امرأة صاحبه وابنته وأخته وأمه⁽²⁾.

المطلب الرابع: آثار الزنا في الفرد والمجتمع

للزنا آثار شنيعة على مستوى الفرد والمجتمع، فعلى مستوى الفرد: يعد أحد الكبائر الموبقات التي حذر منها النبي ﷺ، بل هو أحد أمرين هما أكثر ما يدخل الناس النار لما رواه أبو هريرة أن النبي ﷺ سئل عن أكثر ما يدخل الناس النار فقال: «الغم والفرج»⁽³⁾.

كما أنه أحد أسباب حل دم المسلم المحصن: «لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة»⁽⁴⁾.

والزاني بزناه فاته الفلاح واستحق اسم العدوان، ووقع في اللوم، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَعْتَابِهِمْ نَضُّونَ ۗ وَالَّذِينَ أَزْوَاجَهُمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَاتَّخَذُوا مِنْهُمْ غَيْرَ مُلُومِينَ ۗ﴾^(٦) فَمَنْ أَتْبَعِي وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ ﴿٧﴾ [المؤمنون: 5 - 7].
وقد ذكر النبي ﷺ أن الزاني يرتفع عنه وصف الإيمان حين يزني، فعن أبي

(1) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب تفسير القرآن، باب قوله تعالى: فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون، رقم الحديث 4477، ج3، ص190.

(2) ابن قدامة، المغني، ج12، ص307؛ ابن القيم، الجواب الكافي، (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت)، ص361.

(3) محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، السنن (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في حسن الخلق، رقم الحديث 2004، ج4، ص363. وقال الترمذي: هذا حديث صحيح غريب.

(4) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الديات، باب قول الله تعالى: ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾، رقم الحديث 6878، ج4، ص268.

هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»⁽¹⁾. ثم تنتظره العقوبة الشنيعة يوم القيامة كما في حديث منام النبي ﷺ والذي رواه سمرة بن جندب رضي الله عنه وفيه: «... فانطلقنا فأتينا على مثل التنور قال: وأحسب أنه كان يقول فإذا فيه لغط وأصوات، قال: فاطلّعنا فإذا فيه رجال ونساء عراة فإذا هم يأتهم لهب من أسفل منهم فإذا أتاهم ذلك اللهب ضوضوا - أي صاحوا من شدة حره - قال فقلت لهما من هؤلاء قال: قالوا لي: انطلق انطلق... - إلى أن قال:- وأما الرجال والنساء العراة الذين في مثل بناء التنور فهم الزناة والزواني»⁽²⁾.
أما على مستوى المجتمع:

فإن المرأة إذا زنت أدخلت العار على زوجها، وأهلها، ونكست رؤوسهم، وإن حملت من الزنا؛ فإن قتلت ولدها جمعت بين الزنا والقتل، وإن حملته على الزوج أدخلت على أهله وأهلها أجنياً ليس منهم فحدث ولا حرج عن ما في ذلك من المفساد. وفي الزنا استحلال حرمت، وفوات حقوق، ووقوع مظالم. ومن أضرار الزنا على المجتمع: تفشي الأمراض المستعصية وانتشارها، وانتشار البغاء والتكسب بالحرام، وتفكك الأسر، والانصراف عن الزواج الذي هو الطريق القويم لبناء المجتمع السليم. ومن آثار الزنا ونتائجه: كثرة اللقطاء وأولاد الزنا الذي لا يجدون - في الغالب - الرعاية النفسية الكافية، والتربية السليمة، فيغلب عليهم طابع الانعزال عن المجتمع والعدوانية، والحقده على من حولهم؛ فيكونون بيئة خصبة للجرائم، والانحراف السلوكي؛ إلا من عصمه الله ويسر له يداً حانية تأخذ بيده إلى طريق النور.

المطلب الخامس: المراد بولد الزنا

الأصل أن ولد الزنا هو الولد الناتج عن فعل الزنا أي عن وطء الآدمية في القبل من غير عقد ولا ملك ولا شبهة. كما جاء في تعريف الزنا.

(1) المصدر السابق، كتاب الأشربة، باب قول الله تعالى: ﴿وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ﴾، رقم الحديث 5578، ج4، ص11.

(2) المصدر نفسه، كتاب التعبير، باب تعبير الرؤيا بعد صلاة الصبح، رقم الحديث 7047، ج4، ص310.

ولكن ولد الزنا أوسع من ذلك فيشمل ما إذا كان الرجل قد جامع المرأة بالفعل، أو التقى ماءهما بطريقة أخرى كاستدخال المرأة لمني الرجل أو تلقيح مائها به داخل الرحم، أو خارجه، بما يسمى التلقيح الصناعي⁽¹⁾.

فنقول إذاً أن ولد الزنا هو:

الولد -ذكراً كان أو أنثى- الذي تخلق من ماء رجل، وماء امرأة ليس للرجل فيها عليها ملك، ولا عقد، ولا شبهة.

المطلب السادس: أضواء على العلاقات الجنسية غير الشرعية والإجهاض

في العالم

إن من الوسائل المهمة والرئيسة التي تبين خطر أي ظاهرة تلك الإحصاءات الرسمية التي تعلن عنها الحكومات، والمنظمات العالمية المعترف بها، إضافة إلى الهيئات البحثية المهمة بالدراسات الميدانية. وفيما يخص جانب العلاقات الشرعية وظاهرة الإجهاض، فإن الإحصاءات المتوفرة تجعل كل إنسان يقف على هول هذه الجرائم التي تحدث كل يوم ويكون ضحيتها عشرات الملايين من الأفراد في كل عام. فعلى سبيل المثال بلغ عدد حالات الإجهاض في العالم سنوياً حوالي 42 مليون حالة، كما بلغ عدد الحالات اليومية حوالي 115 ألف حالة، 83 بالمائة من هذه الحالات تحدث في الدول المتخلفة وتلك التي هي في طريق النمو؛ أما 17 بالمائة الباقية فتمثل نصيب الدول المتطورة من هذه الظاهرة⁽²⁾. ففي الولايات المتحدة مثلاً بلغ عدد حالات الإجهاض 1.37 مليون حالة سنوياً، وما يقارب نحو 3700 حالة يومية، وتشكل نسبة 64.4 بالمائة منها عمليات إجهاض لנסاء غير متزوجات.

وفي تقرير صادر عن الأمم المتحدة عن مخاطر الإجهاض رصد التقرير 40 مليون عملية إجهاض تتم سنوياً على مستوى العالم، منها أكثر من 30 مليون عملية

(1) انظر في ذلك، البار، أخلاقيات التلقيح الاصطناعي، ص 131، وما بعدها.

(2) انظر:

The Alan Guttmacher Institute and Planned Parenthood's *Family Planning Perspectives*

على الموقع التالي:

<http://www.abortionno.org/Resources/fastfacts.html>.

تتم في ظل ظروف غير قانونية، وتمثل نسبة المراهقات 60 بالمائة من الحالات التي تجرى، وتموت نحو 70 ألف امرأة سنوياً جراء عمليات الإجهاض. وأكد تقرير لمكتب الإحصاء الوطني في بريطانيا أن هناك ارتفاع في نسب المواليد غير الشرعيين يقدر بـ: 41 بالمائة، كما يبلغ في السويد 50 بالمائة، وفي الدانمرك 46.8 بالمائة، وفي النرويج 45.9 بالمائة، وفي فرنسا 34.9 بالمائة، وفي هولندا 31 بالمائة، وفي ألمانيا 15.4 بالمائة.



خريطة تمثل نسبة الإجهاض في دول العالم

تمثل هذه الخريطة نسبة عمليات الإجهاض في العالم حسب الإحصاءات المتوافرة، وتمثل الألوان نسبة الإجهاض في بلدان العالم المختلفة، حيث يمثل اللون البرتقالي أعلى نسبة، ثم اللون الأخضر الداكن، ثم اللون الأخضر الفاتح، وهكذا تنازلياً.

أما ما يخص العلاقات الجنسية غير الشرعية والتي تعد السبب الأول والرئيس للإجهاض، فإن النسب المتوافرة لا تقل سوءاً، فعلى سبيل المثال رصدت إحدى الأبحاث الميدانية في الولايات المتحدة أن نسبة العلاقات الجنسية غير الشرعية قبل الزواج بلغت 75 بالمائة في الفئة العمرية التي تقل عن 20 سنة، بينما تزداد هذه النسبة إلى 95 بالمائة إلى غاية سن 44⁽¹⁾.

المطلب السابع: حكم إجهاض ولد الزنا

إن الفقهاء في تناولهم لمسألة حكم الإجهاض لم يفرقوا بين الإجهاض الناشئ من حمل صحيح، أو الذي ينشأ عن علاقة محرمة؛ بل خاضوا في هذا الموضوع وبينوا حكمه عموماً، وكان وجه التفريق الأساسي المؤثر في الحكم هو تقسيم مراحل الحمل إلى ما قبل نفخ الروح، وما بعد نفخ الروح. والناظر في كلام العلماء السابقين لا يجد نصاً صريحاً في حكم إجهاض ولد الزنا تحريماً أو إباحةً إلا بعض النصوص القليلة جداً التي وردت في كتب الفقه مما سأورده لاحقاً؛ أما المعاصرين من العلماء فقد اختلفوا في هذه المسألة على أقوال على التقسيم المتقدم في حكم الإجهاض من حيث نفخ الروح وعدمه:

فقد ذكر الأستاذ محمد سعيد رمضان البوطي في كتابه مسألة تحديد النسل: "أن الفقهاء لم يفرقوا في عباراتهم بين الإجهاض الناشئ من حمل صحيح، وبين ذلك الناشئ عن علاقة زنى"، ثم يقول: "ولم أعر في كتب الفقه التي بين يدي على بيان صريح لحكم إسقاط الحمل الناشئ عن زنى، إلا الإمام الرملي فقد فرق في كتابه نهاية المحتاج عند الحديث عن الإجهاض، بين حمل نشأ من نكاح، وحمل نشأ من

(1) انظر: موقع الصحة الأمريكي على هذا الرابط:

زنى وإن لم يفصل القول في ذلك"⁽¹⁾، يقول: "لو كانت النطفة من زنى فقد يتخيل الجواز قبل نفخ الروح"⁽²⁾. وما تدل عبارته عليه عدم جوازه. وهناك حالتان لإجهاض ولد الزنا:

الحالة الأولى : إجهاض ولد الزنا قبل نفخ الروح فيه

اختلف الفقهاء المعاصرون فيه على أقوال:

القول الأول: عدم الجواز مطلقاً

وممن نقل عدم الجواز من الفقهاء السابقين الشيخ العدوي فقد صرح بتحريم الإجهاض قبل الأربعين ولو كان من ماء زنا إلا إذا خافت المرأة على نفسها القتل بظهور الحمل⁽³⁾.

ومن المعاصرين الشيخ القرضاوي فإن كلامه يدل على المنع، فقد قال حفظه الله: "إذا كان الإسلام قد أباح للمسلم أن يمنع الحمل لضرورات تقتضي ذلك، فلم يبيح له أن يجني على هذا الحمل بعد أن يوجد فعلاً، ولو جاء من طريق حرام، بالإضافة إلى أن الجنين لا ذنب له"⁽⁴⁾.

ووافقه على هذا الحكم البوطي فأثناء كلامه على هذه المسألة قال: "إن الجنين يملك حق الحياة منذ أن يتم العلوق، لا يمنعه من أن ينال حقه شيء ولا يضره في ذلك ما اقترفه الأبوان من الإثم لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ آغَرَ اللَّهُ ابْنِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا نُزِرْ وَأُزِرُّ وَنَزَرُ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخَلِّفُونَ ﴿١٦٤﴾ [الأنعام: 164]، وإذا لاحظت هذا الحق الذي أعطاه الله تعالى للجنين في الحياة، بقطع النظر عن جريمة أبويه، تستطيع أن تتبين شناعة الظلم الذي يقع عليه عندما يضيف هذان الأبوان أو الأم إلى الوزر الذي ارتكبه في اقترافهما الفاحشة، وزر آخر هو استلاب الجنين البريء حقاً ملكه الله إياه، ألا

(1) البوطي، مسألة تحديد النسل، ص 127.

(2) الرملي، نهاية المحتاج، ج 8، ص 442.

(3) العدوي، حاشية العدوي بهامش الخرشبي، ج 3، ص 225.

(4) يوسف القرضاوي، الحلال والحرام في الإسلام (القاهرة: مكتبة وهبة، ط 24، 2000م)،

وهو حق الحياة، فلا يجوز أن يسلب منه بحال من الأحوال، في سبيل أن تزيل الأم، أو هي وشريكها آثار جريمتها"⁽¹⁾. وممن رجع هذا الرأي البار⁽²⁾، و عبد الله الفقيه .

وقال أبو فارس: " ولد الزنا يحرم قتله، و جنين الزنا يحرم قتله، وأما القول بأن الزانية إذا ظهر زناها وعلم بها أهلها أساء إلى سمعتها وسمعة أهلها، ولوث شرفهم وشرفها فحتى نتلاشى هذا كله نجيز الإجهاض له أن يسقط هذا الجنين، فالجواب عليه: أن المحافظة على شرف المرأة وشرف أهلها لا يكون بقتل الجنين البريء والاعتداء على حياته وإنما يكون بتحري أحكام الشرع وتطبيقها، ويكون منها بتجنب فاحشة الزنا ودواعيه ولو أجزنا لكل زانية أن تجهض حملها من الزنا لشجعنا الزناة والزانيات والعاهرين والعاهرات ودمرنا المجتمع الإسلامي والأمة الإسلامية"⁽³⁾.

ولقد رفض أغلب علماء الأزهر إباحة إجهاض الحمل الناتج عن جريمة الزنا، فقد ردوا بذلك على طلب الاتحاد العربي لمنظمات المجتمع المدني إباحة الإجهاض في حالات الحمل للمغتصبة أو حمل السفاح الناتج عن علاقة غير شرعية. وممن صرح بذلك سامح جاد -نائب رئيس جامعة الأزهر الأسبق وعضو مجمع البحوث الإسلامية وأستاذ القانون الجنائي بكلية الشريعة والقانون- حيث قال: إن علماء الأزهر حين يرفضون الإجهاض للمرأة التي تحمل من سفاح أو غير ذلك هو للحفاظ عليها من أضرار كثيرة سواء مما تصاب به نتيجة هذا الإجهاض، كما أنه يفتح باباً للمفاسد من جراء تلك الإباحة وكان الأولى بأصحاب هذه الطلبات أن يعملوا على إيجاد السبل لمنع الجريمة قبل حدوثها لا أن يوجدوا مبررات لتقنينها والاعتراف بها.

وأكد نصر فريد واصل -مفتي الديار المصرية الأسبق وعضو مجمع البحوث

(1) البوطي، مسألة تحديد النسل، ص 174-175.

(2) البار، مشكلة الإجهاض، ص 67.

(3) محمد عبد القادر أبو فارس، تحديد النسل والإجهاض في الإسلام (عمان: مكتبة جهينة،

الإسلامية- حرمة الإجهاض في الفقه الإسلامي على إطلاقه بمعنى شموله للحمل الشرعي وغير الشرعي، حيث قال: لذلك لم يفصل الفقهاء بين النوعين من الحمل بل إنهم نصوا على حرمة الإسقاط للجنين ولو كان ثمرة زنا أو اغتصاب لأن إجهاض الزانية للجنين لن يفيدها في الدنيا والدين، لأن الزنا الذي أثمر هذا الجنين قد ثبت بفعله الحسي الذي أهدر الشرع في حرمة، فلا يهدر مرة أخرى في إسقاط الجنين، ومن ثم قتل نفس بريئة. فتجتمع المرأة بين جريمتي الزنا والقتل.

وعلى هذا لا يجوز تحت أي حال من الأحوال عملية الإجهاض سواء من سفاح أو غيره. ولقد وافقهم على ذلك الشيخ عبد الحميد الأطرش -رئيس لجنة الفتوى بالأزهر وعضو مجمع البحوث الإسلامية⁽¹⁾.

أدلتهم:

1- قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعْيَرَ اللَّهُ آبِيَّ رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا نُزِرْ وَاِزْرَةً وَذَرَّ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ [الأنعام: 164]، أي لا تتحمل نفس وزر غيرها مما لم يكن لها يد في كسبه أو التسبب فيه، ولا مسوغ في الشرع للتضحية بحياة بريء من أجل ذنب اقترفه غيره، والمعروف أن أول شيء تفكر فيه الزانية هو التخلص من هذا الحمل الذي يعرضها للفضيحة والعار والشنار، ولا ذنب لهذا الصبي حتى يهضم حقه في الحياة لأجل دفع العار عن أمه.

2- قصة الغامدية التي أخرجها مسلم: « عن عبد الله بن بريدة عن أبيه قال: فجاءت الغامدية فقالت: يا رسول الله إني قد زنيت فطهرني. وأنه ردها، فلما كان الغد قالت: يا رسول الله لِمَ تردني لعلك أن تردني كما رددت ما عزا فوالله إني لحبلى، قال: "أمّا، لا فاذهبي حتى تلدي" فلما ولدت أتته بالصبي في خرقة وقالت: هذا وقد ولدته، قال: "اذهبي فأرضعيه حتى تطفميه" فلما طفمته أتته بالصبي في يده كسرة خبز، فقالت: هذا يا نبي الله قد طفمته وقد أكل الطعام، فدفع الصبي إلى رجل

(1) نقلا عن:

من المسلمين، ثم أمر بها فحفر لها إلى صدرها، وأمر الناس فرجموها، فيقبل خالد بن الوليد بحجر فرمى رأسها فتنضح الدم على وجه خالد فسبّها، فسمع النبي ﷺ سبّه إياها، فقال: "مهلا يا خالد فوالذي نفسي بيده لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له" ثم أمر بها فصلى عليها ودفنت⁽¹⁾. فهذه الواقعة تبين لنا مدى اهتمام الشريعة بذلك الجنين ولو كان من زنى، حيث أصر النبي ﷺ إقامة الحد على أمه حفاظاً على حياته. ولم يكتفِ ﷺ بأن يولد الولد بل رد أمه مرة أخرى لترضعه حتى يعتمد على نفسه، ثم دفع به إلى من يقوم بتربيته ورعايته. فهل يتصور أن يبيح الشارع قتل الأجنة بالإجهاض في سبيل تحقيق رغبات أهل الأهواء والشهوات.

قال الإمام النووي في هذا الحديث: "لا ترجم الحبل حتى تضع سواء كان حملها من زنى أو غيره، وهذا مجمع عليه لئلا يقتل جنينها، وكذا لو كان حدها الجلد وهي حامل لم تجلد بالإجماع حتى تضع"⁽²⁾. ولقد أجمع الفقهاء على تأخير إقامة الحد على الحامل حتى تلد وليدها وترضعه استدلالاً بهذا الحديث.

ولقد علق البوطي على هذا الحديث أيضاً فقال: "فقد تكامل الدليل إذاً في هذا الحديث على أن الزانية لا يجوز لها أن تسقط حملها الذي نشأ عن زناها مطلقاً لا قبل الأربعين يوماً من بداءته، ولا بعد ذلك"⁽³⁾.

3- أن الإسقاط عندهم من قبيل الرخص والرخص لا تناط بالمعاصي.

قال الإمام القرافي في تقرير لهذه القاعدة ما يأتي: "فأما المعاصي فلا تكون أسباباً للرخص، ولذلك العاصي بسفره لا يقصر، ولا يفطر، لأن سبب هذين السفر، وهو في هذه الصورة معصية، فلا يناسب الرخصة، لأن ترتيب الترخص على المعصية سعي في تكثير تلك المعصية بالتوسعة على المكلف بسببها، وأما مقارنة

(1) مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا، رقم الحديث 4407، ج 12، ص 201.

(2) النووي، شرح صحيح مسلم، ج 11، ص 202.

(3) البوطي، مسألة تحديد النسل، ص 139.

المعاصي لأسباب الرخص فلا تمتنع إجماعاً، كما يجوز لأفسق الناس وأعصاهم التيمم إذا عدم الماء وهو رخصة، وكذلك الفطر إذا أضر به الصوم، ولا تمتنع المعاصي من ذلك، لأن أسباب هذه الأمور غير معصية، فالمعصية هاهنا مقارنة للسبب لا سبب⁽¹⁾.

4- أن في القول بجواز إسقاط الزانية حملها المتكون من الزنا مناقضة صريحة لما تقضي به قاعدة سد الذرائع، وذلك لأن من أهم العقبات المانعة للمرأة من ارتكاب الزنا نشوء الحمل الذي يعرضها للفضيحة والعقاب، فإذا زالت عن طريقها هذه العقبة كان ذلك تشجيعاً لها لارتكاب الفاحشة، وهذا بلا شك مخالف لمقاصد الشريعة التي من أهدافها حفظ الكليات الخمس فيكون الإجهاض في هذه الحالة من أسباب ارتكاب الفاحشة، وارتكاب الفاحشة حرام، وما أدى إلى الحرام فهو حرام⁽²⁾. فلهذا حرمت الشريعة الإسلامية الإجهاض، سواء أكان الحمل عن طريق شرعي كالنكاح أم عن طريق غير شرعي من سفاح.

5- بالإضافة إلى أن الجنين في هذه الحالة يكون فاقداً لولاية الوالدين، لأن الأب في الشرع لا يطلق إلاً على من استولد امرأة من نكاح صحيح، وذلك جزء من معنى قوله ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»⁽³⁾، ويكون ولي الجنين في هذه الحالة هو السلطان -ولي الأمر- فهو ولي من لا ولي له، وتصرف السلطان منوط بالمصلحة، ولا مصلحة في إزهاق روح الجنين في سبيل المحافظة على مصلحة الأم، لما في ذلك من تشجيع لها ولغيرها على ممارسة هذه الفعلة الشنيعة.

(1) شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، الفروق، تحقيق: عمر حسن القيام (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، 2003م)، ج 2، ص 65. وانظر، كلام السيوطي في شرح هذه القاعدة أيضاً في: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الأشباه والنظائر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1979م)، ص 138.

(2) سعد الدين التفتازاني، التلويح على التوضيح (القاهرة: مطبعة محمد صبيح، د.ط، د.ت)، ج 2، ص 126.

(3) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب البيوع، باب تفسير المشبهات، رقم الحديث 2053، ج 2، ص 75.

6- يضاف إلى ذلك أن الإجهاض في أي طور من الأطوار له مضار عديدة بالمجتمع وبالأم، وقد ثبت طبيًا أن الإجهاض فيه ضرر كبير على صحة المرأة وله مؤثرات خطيرة على جهازها العصبي، وفي هذا يقول الدكتور فريدرك تاسيخ: إن من أضراره أن يهلك عدداً غير معلوم من أفراد البشرية قبل أن يخرجوا إلى نور الحياة، ويحدث للمرأة مؤثرات مرضية لا يستهان بها بعد ذلك⁽¹⁾.

ولهذا كله لا يجوز للمرأة إسقاط جنينها بأي حال من الأحوال، سواء أكان عن طريق شرعي أم غير شرعي.

وإذا جاز للمرأة الحامل من زوجها إسقاط جنينها في ظروف معينة وفي سن خاصة، لم يجز للزانية أن تسقطه ولو توافرت تلك الظروف، فالإجهاض الذي ترتكبه المرأة التي حملت من زوجها ليس عزيمة من عرائم التشريع، وإنما هو رخصة شرعية استفادت منها تلك المرأة اتقاء لضرر أعظم قد ينتج عن ذلك الجنين أو له، فلا يجوز استعمال الرخص والاستفادة منها إلا إذا كان العمل الذي ارتكبت الرخصة من أجله مشروعاً في حد ذاته؛ أما إذا لم يكن مشروعاً فلا يجوز استعمال الرخصة من أجله، لأن الزنا معصية ومحرم شرعاً فلا يباح لها ارتكاب جريمة أخرى زيادة على ما ارتكبهته⁽²⁾.

القول الثاني:

التفصيل، فإن كان الزنا عن إكراه جاز إجهاض الجنين الناشئ عنه قبل نفخ الروح، وإن كان عن رضا بين الزانيين فإنه لا يجوز. وممن أفتى بذلك الشيخ خالد عبد المنعم الرفاعي، والشيخ سعد الحميد⁽³⁾.

(1) الإسلام وتنظيم الأسرة، ج2، ص406.

(2) انظر، عبد الله بن عبد العزيز العجلان، "الإجهاض"، (الرياض: مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالسعودية)، العدد 63، ص258.

(3) انظر تلك الفتوى تحت قسم الفتاوى موضوع الإجهاض: هل يجوز إجهاض ولد الزنا سترًا لأمه؟ بموقع الألوكة:

وتعليل ذلك: لأنه إذا كان عن إكراه فإن المرأة تكون معذورة؛ لأن هذا الجنين سيسبب لها ضرراً وأذى، فما دام أنها معذورة جاز إجهاضه.

القول الثالث: الجواز مطلقاً، سواء أكان الزنا عن إكراه أم عن رضا. ولقد نقل جوازه عن السبكي ما لم ينفخ فيه الروح، أي في مرحلة النطفة والعلقة⁽¹⁾.

ومن العلماء المعاصرين الذين أباحوه الشيخ محمد بن صالح العثيمين:، وتعليل ذلك ما يأتي:

1- لأن هذه النطفة محرمة، والمحرم شرعاً كالمعدوم حساً ليس لها حرمة فجاز إسقاطها.

2- ولأن هذه النطفة تسبب ضرراً وأذى بالنسبة للمرأة وعائلتها، فالأم توسم بالعار وقد تقتل بسببه.

3- نفس الجنين بعد ولادته سيلحقه شيء من الأذى والضرر لكونه ابن زنا، فينشأ بلا نسب، ويكون منبوذاً في مجتمعه.

أما خالد بن علي المشيخ فإنه أجاز إسقاط الحمل قبل مرور أربعة أشهر وتحريمه بعد ذلك، سواء أكرهت المرأة على الزنا أم كان الزنا عن رضا وتابت ورجعت إلى الله ﷻ؛ لأن بقاءه فيه ضرر على أمه وعلى أسرته وحتى عليه هو بعد وجوده، لأن القواعد الشرعية تقتضي ارتكاب أخف الضررين وأهون الشرين، والمشقة تجلب التيسير؛ أما إذا كان ظاهر حال المرأة أنها ممن اعتاد الفجور والفساد فإنه يتجه القول بالتحريم مطلقاً لها إعمالاً لقاعدة المعاملة بنقيض القصد وسداً لذريعة الفساد والله أعلم⁽²⁾.

القول الرابع: يباح قبل نفخ الروح إذا دعت إليه ضرورة، ويكره عند انتفائها.

قال سيد سابق: "أما إسقاط الجنين، أو إفساد اللقاح قبل مضي هذه

(1) البار، مشكلة الإجهاض، ص 63.

(2) انظر مقاله على العنوان الآتي

المدة، فإنه يباح إذا وجد ما يستدعي ذلك، فإن لم يكن ثمة سبب حقيقي فإنه يكره⁽¹⁾.

الحالة الثانية: ما كان بعد نفخ الروح

إذا تم للجنين عشرون ومئة يوم فإن إسقاطه محرم ولا يجوز، لما في ذلك من قتل نفس معصومة، فإن هذا الجنين لما نفخت فيه الروح أصبح نفساً معصومة لا يجوز الإقدام على قتلها. والأضرار التي تلحق بالأم أو بالجنين بعد ولادته فإنها لا تساوي ضرر قتله فإن قتله من أكبر الكبائر والله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ۝﴾ [النساء: 29]، وقال تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَنْتُلْ مَا حَرَّمَ رَبِّي كُفٌّ عَابِدٌ لِّمِثْلِكُمْ وَأَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرِزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَُمْ وَصَنَّكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقَلُونَ ۝﴾ [الأنعام: 151]، وحديث: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث»⁽²⁾.

وأيضاً: فإن من مقاصد الشريعة حفظ الضروريات الخمس التي اتفقت عليها الشرائع، ومنها ما يتعلق بحفظ النفس.

فإذا كان الإجهاض بعد نفخ الروح فإنه لا يجوز ويأثم به صاحبه ويكون أذى كبيرة من كبائر الذنوب، ويأخذ حكم العمد في قتل الجنين ويترتب عليه ما ذكره العلماء رحمهم الله من إيجاب الدية والمعاقبة.

الترجيح:

إن إباحة إجهاض الحمل الناشئ عن زنا ذريعة قوية من ذرائع انتشار الفاحشة وشيوعها وسهولة الوصول إليها، المؤدي إلى تقليص الحياة الزوجية وانتشار الأمراض الفتاكة، وسد مثل هذه الذرائع مطلوب في الشريعة الإسلامية.

ثم إن إجهاض ولد الزنا هو اعتداء على مخلوق انعقد فيه الحياة وهذا الجنين

(1) سيد سابق، فقه السنة، ج 2، ص 195.

(2) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الديات، باب قوله تعالى: ﴿أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ...﴾، رقم الحديث 6878، ج 4، ص 268.

لا ذنب له، ويمتلك حق الحياة فلا يجوز أن يسلب منه في سبيل أن تزيل الأم آثار جريمتها، لذا فإن إجهاض ولد الزنا محرم ولا يباح إلا لضرورة إنقاذ حياة الأم إذا كان بعد نفخ الروح -بمرور ثلاثة أشهر عليه-.

أما إجهاض ولد الزنا قبل نفخ الروح فيه، فمحرم أيضاً؛ إلا إذا كان هناك عذر قوي يحقق مصلحة شرعية، ومن ذلك: إذا وجد أن الجنين مصاب بتشوهات جسيمة وخطيرة كما ذكرنا سابقاً، أو إذا خافت الأم على نفسها من القتل بناء على الأعراف السائدة في بيئتها، أو إذا كان بقاء الجنين يلحق العار والفضيحة بأبوي الأم الزانية وأسرتهما، بحيث يصبحوا منبوذين في أعين الناس والعشيرة من حولهم بما لا طاقة لهم بهذه القطيعة والهجر الاجتماعي لهم دون ذنب منهم، في مثل هذه الحالات أرجح جواز الإجهاض قبل نفخ الروح؛ أما مع عدم وجود مثل تلك الأسباب والمبررات القوية فلا يجوز إجهاض ولد الزنا -والله تعالى أعلم-.

نتائج:

1. اختلف العلماء في زمن نفخ الروح بسبب اختلاف فهمهم للأحاديث النبوية الواردة في هذا المجال، فمنهم، وهم الجمهور من جعل نفخ الروح في الأربعين الثالثة؛ أي بعد مضي 120 يوماً من بدء الحمل، ومنهم من جعل نفخ الروح بعد تمام الأربعين الأولى لدلالة بعض روايات الحديث على ذلك، وموافقته لعلم الأجنة الحديث، والراجح عندنا ما عليه الجمهور لقوة أدلتهم.

2. اختلف العلماء القدامى في حكم الإجهاض قبل نفخ الروح، فمنعه المالكية مطلقاً؛ أما الشافعية فاختلّفوا بين مانع ومجيز قبل الأربعين مطلقاً، ومجيز قبل نفخ الروح مطلقاً؛ أما الحنفية فلهم أقوال تتأرجح بين المنع مطلقاً، وجوازه مطلقاً قبل 120 يوماً، وجوازه خلال الأربعين يوماً الأولى فقط؛ أما الحنابلة فلهم قولان المنع مطلقاً، والجواز قبل نفخ الروح فقط؛ أما الظاهرية وعلى رأسهم ابن حزم فمنعه مطلقاً.

3. انقسم المعاصرون من العلماء في الإجهاض في الأربعين الأولى من الحمل إلى فريقين: الأول منهما أجاز الإجهاض في الأربعين الأولى من الحمل؛

أما الفريق الثاني، فمنعه في أية مرحلة من مراحل الحمل، وقد رجحنا ما هو عليه غالبية الفقهاء المعاصرين من منعه إلا لضرورة.

4. أما بخصوص إجهاض الجنين المشوه فقد أجازته بعض العلماء المعاصرين قبل نفخ الروح مطلقاً وتحريمه بعده إلا لضرورة قصوى، ومنهم من منعه مطلقاً سواء قبل نفخ الروح أم بعدها، والذي نرجحه بعد النظر في أدلة الفريقين جوزاه قبل نفخ الروح إذا كان التشوه جسيماً وضمن ضوابطه.

5. أما بعد نفخ الروح فإنه يجوز إجهاض الجنين المشوه في حالة واحدة فقط، وهي حالة تعرض الأم لخطر مميت؛ وإلا فلا يجوز إجهاضه لغير هذا السبب.

6. إباحة إجهاض الحمل الناشئ عن زنا مطلقاً يترتب عليه انتشار الفاحشة وشيوعها وسهولة الوصول إليها، وهو يؤدي إلى تقليص الحياة الزوجية، وانتشار الأمراض الفتاكة.

7. إن إجهاض ولد الزنا هو اعتداء على مخلوق انعقد فيه الحياة وهذا المخلوق لا ذنب له، ويمتلك حق الحياة فلا يجوز أن يسلب منه في سبيل أن تزيل الأم آثار جريمتها، لذا فإن إجهاض ولد الزنا محرم ولا يباح إلا لضرورة إنقاذ حياة الأم إذا كان بعد نفخ الروح.

8. إجهاض ولد الزنا قبل نفخ الروح فيه، محرم أيضاً إلا إذا كان هناك عذر قوي يحقق مصلحة شرعية، ومن ذلك: إذا خافت الأم على نفسها من القتل بناء على الأعراف السائدة في بيئتها، أو إذا كان بقاء الجنين يلحق العار والفضيحة بأبوي الأم الزانية وأسررتها، بحيث يصبحوا منبوذين في أعين الناس والعشيرة من حولهم بما لا طاقة لهم بهذه القطيعة والهجر الاجتماعي لهم دون ذنب ارتكبه، في مثل هذه الحالات يجوز الإجهاض قبل نفخ الروح؛ أما مع عدم وجود مثل تلك الأسباب والمبررات القوية فلا يجوز إجهاض ولد الزنا.

9. إذا كان ظاهر حال المرأة أنها ممن اعتادت الفجور والفساد، فإنه يتجه القول بالتحريم مطلقاً لها إعمالاً لقاعدة المعاملة بنقيض القصد وسداً لذريعة الفساد.

10. الأصل في قواعد الشريعة الإسلامية أنها لا ترخص الإجهاض للحامل من زنى بما تجعله رخصة للحامل من نكاح صحيح حتى لا تُعان على معصيتها، ولا تُيسر لها سبل الخلاص من فعلتها الشنيعة هذه، فإنه من المقرر شرعاً أن الرخص لا تناط بالمعاصي، إلا إذا كانت هناك مبررات قوية كما أشرنا إليه آنفاً.

والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

1- كتب:

- ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد الكوفي، المصنف، تحقيق: محمد عوامة (الهند: الدار السلفية، د.ط، د.ت).
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، زاد المسير، تحقيق: عبد الرزاق المهند (بيروت، المكتب الإسلامي، ط3، 1404هـ/1984م).
- ابن الشحنة، إبراهيم بن أبي اليمن، لسان الحكام في معرفة الأحكام (القاهرة: مصطفى الحلبي، ط2، 1973م).
- ابن العربي، أبو عبد الله محمد بن محمد الأنصاري، أحكام القرآن (القاهرة: دار الكتب العربي، 1967م).
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، الجواب الكافي (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت).
- زاد المعاد (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، د.ط، د.ت).
- زاد المعاد في هدي خير العباد (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، 1983م).
- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، د.ط، 1953م).
- ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوح، منتهى الإيرادات (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، 1999م).
- ابن الهمام، الكمال، فتح القدير (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت).
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، اقتضاء الصراط المستقيم (القاهرة: دار الحديث، د.ط، 1984م).
- مجموع الفتاوى (بيروت: الدار العربية، د.ط، 1978م).

- مجموع الفتاوى (الرياض: دار الوفاء، ط1، 1997م).
- ابن جزى، محمد بن أحمد، قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية (القاهرة: الطباعة الفنية، د.ط، 1975م).
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: علي البجاوي (بيروت: دار الجيل، ط1، 1412هـ).
- التلخيص الحبير (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ).
- تقريب التهذيب (الرياض: دار العاصمة، د.ط، د.ت)، ص1008.
- فتح الباري (القاهرة: المكتبة السلفية، د.ط، د.ت).
- فتح الباري (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ط، 1978م).
- ابن حزم، علي بن أحمد، المحلى (بيروت: منشورات المكتب التجاري، د.ط، د.ت).
- ابن حنبل، أحمد الشيباني، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ).
- المسند (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت).
- ابن رشد، محمد بن أحمد، بداية المجتهد (بيروت: دار الفكر، ط2، د.ت).
- ابن سعد، أبو عبد الله محمد، الطبقات الكبرى (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت).
- ابن سعيد، سحنون، المدونة (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت).
- ابن عابدين، محمد علاء الدين بن محمد أمين، حاشية ابن عابدين (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1386هـ).
- رد المحتار (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ط2، د.ت).
- ابن عبد البر، يوسف، الاستيعاب في معرفة الأصحاب (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، د.ط، 1900م).
- ابن عبد السلام، عبد العزيز، تفسير القرآن (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1416هـ).

قواعد الأحكام في مصالح الأنام (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ط، د.ت).

ابن فرحون، إبراهيم بن علي، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، مطبوع على هامش فتح العلي المالك، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، د.ط، 1958م).

ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن محمد المقدسي، المغني والشرح الكبير (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، 1982م).

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي، المغني (القاهرة: مطابع سجل العرب، د.ط، 1389هـ).

ابن كثير، إسماعيل بن عمرو الدمشقي، تفسير القرآن العظيم (بيروت: دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت).

تفسير القرآن العظيم (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت).

ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني، السنن (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت).

ابن مفتاح، أبو الحسن، رياض المسائل في تحقيق الكلام بالدلائل (كواللمبور: ملازم مطبوعة في المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1998م).

ابن منظور، محمد، لسان العرب (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت).

ابن نجيم، زين الدين، البحر الرائق، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ط، د.ت).

أبو العينين، بدران، الفقه المقارن للأحوال الشخصية (بيروت: دار النهضة العربية، د.ط، 1967م).

أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت).

السنن (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1952م).

أبو زيد، بكر بن عبد الله، فقه النوازل (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1996م).

- أبو شقة، عبد الحليم محمد، تحرير المرأة في عصر الرسالة (الكويت: دار القلم، د.ط، د.ت).
- أبو طالب، حامد، التنظيم القضائي الإسلامي (القاهرة: مطبعة السعادة، ط1، 1982م).
- أبو غازي، عبد الحميد عيسى، أحلى ما قيل في المرأة (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، د.ط، د.ت).
- أبو يعلى، محمد بن الحسين، الأحكام السلطانية (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1974م).
- الأشقر، أسامة عمر سليمان، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق (عمان: دار النفائس، ط1، 2000م).
- الأنصاري، زكريا بن محمد، حاشية الجمل على شرح المنهج (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت).
- الباجي، سليمان بن خلف، المتقى شرح الموطأ (القاهرة: مطبعة السعادة، د.ط، 1332هـ).
- المتقى شرح موطأ مالك (بيروت: دار الفكر العربي، د.ط، د.ت).
- البار، أحمد، أخلاقيات التلقيح الاصطناعي: نظرة إلى الجذور (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط1، 1987م).
- البار، محمد علي، الطيب: أدبه وفقهه (دمشق: دار القلم، د.ط، 1993م).
- عمل المرأة في الميزان (جدة: الدار السعودية، د.ط، 1984م).
- الباز، سليم، شرح المجلة (بيروت، ط3، 1923م).
- البيجرمي، سليمان بن محمد، حاشية البيجرمي على الخطيب (القاهرة: البابي الحلبي، د.ط، 1951م).
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1987م).
- البدوي، إسماعيل إبراهيم، نظام القاضي الإسلامي (ط1، 1989م).

- البقصي، ناهدة، الهندسة الوراثية والأخلاق (الكويت: عالم المعرفة، د.ط، 1993م).
- البكري، السيد، إغاثة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت).
- البهناوي، سالم، مكانة المرأة بين الإسلام والقوانين العالمية (الكويت: دار القلم، ط2، 1986م).
- البهوتي، منصور بن يونس، شرح منتهى الإرادات (القاهرة: دار الجيل، د.ط، 1381هـ).
- كشاف القناع (مكة المكرمة: مطبعة الحكومة، د.ط، 1394هـ).
- كشاف القناع عن متن الإقناع (بيروت: دار العلم للملايين، د.ط، 1974م).
- البوطي، محمد سعيد رمضان، المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني (دمشق: دار الفكر، د.ط، 1996م).
- قضايا فقهية معاصرة (دمشق: مكتبة الفارابي، د.ط، 1999م).
- محاضرات في الفقه المقارن (دمشق: دار الفكر، ط2، 1981م).
- البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار المعرفة، 1994م).
- الترابي، حسن، المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط1، 1984).
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، السنن (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).
- الجزيري، عبد الرحمن، الفقه على المذاهب الأربعة (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د.ط، د.ت).
- الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرک على الصحيحين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1990م).
- الحطاب، محمد بن محمد الرعيني، تحرير الكلام في مسائل الالتزام "ضمن

- فتاوى عlish فتح العلي المالك" (القاهرة: البابي الحلبي، د.ط، د.ت).
- مواهب الجليل (القاهرة: مطبعة السعادة، د.ط، 1329هـ).
- الحلي، الحسن بن يوسف، تحرير الأحكام (طهران: د.ط، 1911م).
- حمد، أحمد، موضوع النسب في الشريعة والقانون (الكويت: دار القلم، ط1، 1983م).
- الحميض، عبد الرحمن إبراهيم، القضاء ونظامه في الكتاب والسنة (مكة: جامعة أم القرى، د.ط، 1409هـ).
- الخطيب، ياسين، ثبوت النسب (جدة: دار البيان العربي، ط1، 1987م).
- خلاف، عبد الوهاب، أحكام أحوال الشخصية (الكويت: دار القلم، د.ط، 1990م).
- الدردير، أحمد بن محمد العدوي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت).
- الشرح الصغير (القاهرة: دار المعارف، د.ط، د.ت).
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مفاتيح الغيب (طهران: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت).
- الرحياني، مصطفى بن سعد، مطالب أولي النهى (دمشق: المكتب الإسلامي، ط1، د.ت).
- الرملي، محمد بن أحمد، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، د.ط، 1358هـ).
- الزحيلي، محمد مصطفى، التنظيم القضائي في الفقه الإسلامي وتطبيقه في المملكة العربية السعودية، (دمشق: دار الفكر، د.ط، 1982م).
- الزحيلي، وهبة، أصول الفقه الإسلامي (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1996م).
- التفسير المنير (دمشق: دار الفكر، ط1، 1991م).
- الفقه الإسلامي وأدلته (بيروت: دار الفكر، 1996م).
- الزرقا، مصطفى، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد (دمشق: مطابع ألف باء، د.ط، 1968).

- الزركشي، محمد بن عبد الله، الإجابة لإيراد ما استدرسته عائشة على الصحابة، تحقيق: سعيد الأفغاني (بيروت: المكتب الإسلامي، ط1، 1358هـ/1939م).
- زيدان، عبد الكريم، المفصل في أحكام المرأة (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1993م).
- الزيلعي، عبد الله بن يوسف، نصب الراية، تحقيق: محمد عوامة (بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر، ط1، 1997م).
- السباعي، مصطفى، المرأة بين الفقه والقانون (حلب: المكتبة العربية، د.ط، 1962م).
- السبزواري، عبد الأعلى، كفاية الأحكام (كواللمبور: ملازم مطبوعة في المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1998م).
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، المقاصد الحسنة (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت).
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد، المبسوط (بيروت: دار المعارف، ط2، د.ت).
- المبسوط (بيروت: دار المعرفة، د.ط، 1978م).
- سلمان، نوح علي، إبراء الذمة من حقوق العباد (عمان: دار البشير، د.ط، د.ت).
- سليمان، حامد، ألغام في طريق الصحوة الإسلامية (القاهرة: الزهراء للنشر، د.ط، 1990م).
- السمناني، أبو القاسم علي بن محمد بن أحمد الرحبي، روضة القضاة (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، د.ت).
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر (القاهرة: شركة مصطفى البابي الحلبي وشركاه، د.ط، 1959م).
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المنثور في التفسير بالمأثور (بيروت: دار الفكر، د.ط، 2002م).
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، الموافقات (بيروت: دارالمعرفة، د.ط، د.ت).

- الشافعي، محمد بن إدريس، الأم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993م).
- الشربيني، محمد بن أحمد، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (القاهرة: طبعة الحلبي، د.ط، 1958م).
- الشرواني، عبد الحميد، حاشيتي الشرواني وابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت).
- شلبي، محمد مصطفى، تعليل الأحكام (القاهرة: مطبعة الأزهر، د.ط، 1947م).
- الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، د.ط، د.ت).
- شيخ زاده، عبد الرحمن بن محمد الكليبولي، مجمع الأنهر (القاهرة: دار الطباعة العامرة، 1328هـ).
- الشيرازي، إبراهيم بن علي، المهدب (القاهرة: مصطفى الحلبي، د.ط، د.ت).
- الصنعاني، عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق (بيروت: المكتب الإسلامي، ط3، 1403هـ).
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل، سبل السلام (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، د.ط، 1950م).
- الطباطبائي، محسن الحكيم، منهاج الصالحين (بيروت: دار التعارف، د.ط، 1990م).
- الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير (الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ط2، 1404هـ/1983م).
- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت).
- الطحاوي، أحمد بن محمد، معاني الآثار (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1994م).

- عالية، سمير، القضاء والعرف في الإسلام (بيروت: المؤسسة العالمية للدراسات والنشر والتوزيع، 1986م).
- عبد الرزاق، أبو بكر بن همام الصنعاني، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1403هـ).
- عبد العزيز، أمير، الأنكحة الفاسدة والمنهي عنها في الشريعة الإسلامية (عمان: مكتبة الأقصى، ط1، 1982م).
- عبد العليم، فاروق، القضاء في الشريعة الإسلامية (جدة: عالم المعرفة، 1985م).
- عثمان، محمد رأفت، النظام القضائي في الفقه الإسلامي (القاهرة: مكتبة الفلاح، د.ط، 1989م).
- مهر الزوجة (القاهرة: مطبعة السعادة، د.ط، 1982م).
- العجلوني، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).
- عزت، هبة رؤوف، المرأة والعمل السياسي (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1995م).
- عليان، شوكت محمد، السلطة القضائية في الإسلام (الرياض: دار الرشيد، د.ط، 1982م).
- عليش، محمد بن أحمد، شرح منح الجليل (طرابلس-ليبيا: مكتبة النجاح، د.ط، د.ت).
- فتاوى عليش (بيروت: دار المعرفة، 1980م).
- عمارة، محمد، الإسلام والمستقبل (القاهرة: دار الشروق، د.ط، 1984م).
- عودة، عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، 1981م).
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، المستصفي من علم الأصول (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1997م).

- الوجيز (بيروت: دار المعرفة، د.ط، 1979م).
- الغزالي، محمد، سر تأخر العرب والمسلمين (القاهرة: دار الصحوة، د.ط، 1985م).
- قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة (القاهرة: دار الشروق، د.ط، د.ت).
- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت).
- الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (مكة المكرمة: دار الباز، د.ط، د.ت).
- القاضي، منير، شرح مجلة الأحكام العدلية (العراق: وزارة المعارف العراقية، مطبعة العاني، 1949م).
- القبانجي، حسن السيد علي، شرح رسالة الحقوق للإمام علي بن الحسين زين العابدين (بيروت: دار الأضواء، د.ط، 1986م).
- القرافي، أحمد بن إدريس، الفروق (بيروت: دار إحياء الكتب العربية، د.ط، د.ت).
- القره داغي، علي محي الدين، مبدأ الرضا في العقود (بيروت: دار البشائر الإسلامية، د.ط، 1985م).
- القرضاوي، يوسف، الإسلام حضارة الغد (القاهرة: مكتبة وهبة).
- الحلال والحرام في الإسلام (القاهرة: مكتبة وهبة، ط4، 2000م).
- شريعة الإسلام (القاهرة: مكتبة وهبة، ط5، 1997م).
- ملاحم المجتمع المسلم الذي نشده (القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1992م).
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن (القاهرة: دار الكاتب الغربي، د.ط، 1967م).
- القضاة، أيمن، متى تنفخ الروح في الجنين (عمان: دار الفرقان، ط1، 1990م).

القيسي، مروان إبراهيم، المرأة المسلمة بين اجتهادات الفقهاء وممارسات المسلمين (الرباط: المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم، ط1، 1991م).

الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، 1982م).

بدائع الصنائع (بيروت: دار الكتاب العربي، مصورة عن طبعة الجمالية بمصر، د.ط، 1328هـ).

كشك، محمد جلال، خواطر مسلم في المسألة الجنسية (بيروت: دار الجيل، ط3، 1992م).

الكشناوي، جمعة أبو بكر حسن، أسهل المدارك (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1990م).

الماوردي، علي بن محمد البغدادي، أدب القاضي (بغداد: مطبعة الإرشاد، د.ط، 1971م).

الأحكام السلطانية (القاهرة: البابي الحلبي، د.ط، 1975م).

المباركفوري، محمد صفي الرحمن، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، 1998م).

الكركي، علي بن الحسين، جامع المقاصد (قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، د.ط، 1987م).

محمد، عبد الجواد محمد، بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون (القاهرة: مطبعة جامعة القاهرة، د.ط، 1977م).

المرتضى، أحمد بن يحيى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، 1993م).

المرداوي، علي بن سليمان الصالحي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1419هـ).

- المرصفاوي، جمال صادق، نظام القضاء في الإسلام (الرياض: طبعة جامعة الإمام، 1981م).
- المرغيناني، برهان الدين علي بن أبي بكر، الهداية شرح بداية المبتدي (القاهرة: الحلبي، د.ط، 1970م).
- مسلم، أبو الحسين بن الحجاج، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).
- الجامع الصحيح (بيروت: دار الجيل، د.ط، د.ت).
- ملا خسرو، محمد بن فراموز، درر الحكام في شرح غرر الأحكام (القاهرة: دار السعادة، د.ط، 1911م).
- المودودي، أبو الأعلى، القانون الإسلامي وطرق تنفيذه (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، 1975م).
- النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام (كوالالمبور: ملازم مطبوعة في المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1998م).
- النسائي، أبو عبد الرحمن بن شعيب، السنن، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط2، 1406هـ/1986م).
- نظام الدين، البلخي، الفتاوى الهندية (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).
- النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف، روضة الطالبين (بيروت: المكتب الإسلامي، د.ط، د.ت).
- روضة الطالبين (بيروت: المكتب الإسلامي، د.ط، د.ت).
- شرح صحيح مسلم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392هـ).
- شرح صحيح مسلم (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1995م).
- المجموع شرح المذهب (القاهرة: المطبعة السلفية، د.ط، د.ت).
- الهيتمي، ابن حجر، تحفة المحتاج بشرح المنهاج (القاهرة: مطبعة مصطفى، د.ط، د.ت).

الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، 1967م).

واصل، نصر فريد محمد، السلطة القضائية ونظام القضاء في الإسلام (القاهرة: مطبعة الأمانة، د.ط، 1983م).

ياسين، محمد نعيم، أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة (عمان: دار النفائس، ط1، 1992م).

يكن، فتحي، الإسلام والجنس، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط، 1995م).

2- دوريات:

"ثبوت النسب: دراسة مقارنة"، مجلة البلاغ (الكويت)، العددان 486 - 487.

الخطيب، ياسين "رد فقهي على تساؤلات"، مجلة العربي (الكويت)، العدد 232 ربيع الأول، 1398هـ.

الشريم، سعود، إمام وخطيب المسجد الحرام، مجلة المجتمع (الكويت)، العدد 1266، ص20.

العامللي، السيد جواد، مفتاح الكرامة، نقلاً عن: ملف المشهد الثقافي، التي تشهد الاتجاهات الفكرية والثقافية المعاصرة في إيران العدد 2، نوفمبر 1994م.

عائش، إحسان، أحكام التعدد، 1997م، مجلة المجتمع (الكويت)، العدد 1413، 2000/8/15.

القرضاوي، يوسف، "المسيار وتحقيق أهداف الزواج الشرعي"، مجلة المجتمع (الكويت)، العدد 302، 1998/6/2.

"كلمة هادئة حول زواج المسيار"، مجلة المجتمع (الكويت)، العدد 1301، 1998/5/26م.

مجلة الأسرة، سلطنة عمان في 23 أغسطس 1989م.

مجلة البلاغ، كانون الثاني 1990م.

مجلة العربي، العدد 242.

مرسي، فاروق عبد العليم، "القضاء في الشريعة الإسلامية"، عالم المعرفة (جدة: 1985م).

3- ندوات:

"الإنجاب في ضوء الإسلام"، ندوة الإنجاب في ضوء الإسلام، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية (الكويت)، شعبان 1403هـ/الموافق 24 مايو 1983م.
ندوة القضايا الخلقية الناجمة في التحكم في تقنيات الإنجاب، الأكاديمية المغربية، أغادير، 27 نوفمبر 1986م.

4- الجرائد:

"وكالات لتأجير الأرحام وشتل الجنين"، جريدة المسلمون، العدد 634، 28 مارس 1997م.

5- موسوعات:

الموسوعة العربية العالمية (الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة العربية، د.ط، 1996م).

موسوعة الفقه الإسلامي (القاهرة: دار الكتاب المصري، د.ط، د.ت).

الموسوعة الفقهية (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1988م).

6- قرارات:

قرارات المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة 1402هـ، ودورته السابعة 1404هـ، ودورته الثامنة 1405هـ، بمكة المكرمة.

قرارات مجمع المجلس الفقهي الإسلامي في دورته الأولى حتى الدورة الثامنة، عام 1985م.

أبحاث مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثالثة، عمان، الأردن، 11-16 أكتوبر 1986م.

7- مواقع إنترنت:

<http://www.abortionno.org/Resources/fastfacts.html>.

[http://www.webmd.com/serelationships/news/20061220/pr
emarital-sex-the-norm-in-america](http://www.webmd.com/serelationships/news/20061220/pr
emarital-sex-the-norm-in-america)

[http://www.amanjordan.org/aews/wmview.php?ArtID=208
5213685](http://www.amanjordan.org/aews/wmview.php?ArtID=208
5213685) <http://university.arabsbook.com/threads/>

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

| | |
|---------|---|
| 3..... | مقدمة |
| 5..... | الفصل الأول تولي المرأة منصب القضاء بين تراثنا الفقهي والواقع المعاصر |
| 7..... | تمهيد |
| 10..... | آراء الفقهاء في تولي المرأة لمنصب القضاء |
| 17..... | أدلة المانعين لتولي المرأة منصب القضاء |
| 46..... | أدلة المجيزين لقضاء المرأة |
| 53..... | الفصل الثاني زواج المسيار |
| 55..... | تمهيد |
| 56..... | المانعون وأدلتهم |
| 86..... | المجيزون وأدلتهم |
| 87..... | الترجيح |
| 89..... | الفصل الثالث المرأة بين التقاليد وأحكام الشريعة نماذج منحرفة |
| 91..... | تمهيد |
| 96..... | الأول: عقوبة المرأة الزانية دون الرجل الزاني |

- 102.....الثاني: الاعتداء على مهر المرأة.....
- 103.....الثالث: حرمان المرأة من حقها في الميراث.....
- 104.....الرابع: التفرقة بين الأبناء والبنات في المعاملة.....
- 107.....الخامس: النظرة الدونية والواطئة للمطلقة والأرملة.....
- 110.....خلاصة.....
- 111.....الفصل الرابع الأم البديلة أو الرحم المستأجر.....
- 113.....تمهيد.....**
- 115.....المفاسد والأضرار المترتبة على تأجير الأرحام في الغرب.....
- 124.....الفريق الأول: المانعون.....
- 125.....الفريق الثاني: المجيزون.....
- 128.....أهمية نسب المولود في مسألة الرحم المستأجر.....
- 131.....مَن الأم الحقيقية ومَن الأم الرضاعية؟.....
- 139.....نسب المولود من ناحية الأب.....
- 147.....الفصل الخامس مدى شرعية إجهاض الجنين المشوه وولد الزنا في الفقه الإسلامي... 147
- 149.....تمهيد.....**
- 150.....المبحث الأول: بداية الحياة الإنسانية.....
- 150.....المطلب الأول: تعريف الجنين في اللغة والاصطلاح.....
- 151.....المطلب الثاني: مراحل تخلق الجنين.....
- 154.....المطلب الثالث: متى تنفخ الروح في الجنين؟.....
- 155.....المبحث الثاني: الإجهاض: تعريفه ومذاهب العلماء في حكمه.....

| | |
|----------|--|
| 156..... | المطلب الأول: مفهوم الإجهاض |
| 157..... | الإجهاض في عرف الأطباء |
| 158..... | المطلب الثاني: أقسام الإجهاض |
| 159..... | المطلب الثالث: مذاهب العلماء في حكم الإجهاض |
| 159..... | الفرع الأول: حكم الإجهاض قبل نفخ الروح |
| 159..... | آراء المالكية |
| 160..... | آراء الشافعية |
| 162..... | آراء الحنفية |
| 163..... | آراء الحنابلة |
| 165..... | رأي الظاهرية |
| 166..... | رأي العلماء المعاصرين في الإجهاض قبل نفخ الروح |
| 167..... | 1- وهبة الزحيلي |
| 167..... | 2- يوسف القرضاوي |
| 168..... | 3- الشيخ محمود شلتوت |
| 168..... | الفرع الثاني: حكم الإجهاض بعد نفخ الروح |
| 170..... | المبحث الثالث: حكم إجهاض الجنين المشوه |
| 170..... | المطلب الأول: أسباب تشوه الجنين والوقاية منه |
| 170..... | أولاً: أسباب تشوه الجنين |
| 170..... | العوامل الداخلية: |
| 171..... | ثانياً: أنواع التشوهات الخلقية |

- 172..... ثالثاً: مصير الأجنة التي بها تشوهات خلقية.....
- 173..... المطلب الثاني: حكم إجهاض الجنين المشوه قبل نفخ الروح
- الفريق الأول: إباحة إجهاض الجنين المشوه قبل النفخ في الروح مطلقاً وتحريمه
- بعده؛ إلا في حالة تعرض حياة الأم إلى خطر مميت.....
- 173.....
- 174..... الفريق الثاني: لا يجوز الإجهاض مطلقاً.....
- 175..... المطلب الثالث: حكم إجهاض الجنين المشوه بعد نفخ الروح.....
- 177..... المبحث الرابع: حكم إجهاض ولد الزنا.....
- 178..... المطلب الأول: تعريف الولد.....
- 178..... المطلب الثاني: تعريف الزنا.....
- 178..... تعريف الزنا في اللغة.....
- 178..... تعريف الزنا في الاصطلاح.....
- 178..... المطلب الثالث: حكم الزنا.....
- 179..... المطلب الرابع: آثار الزنا في الفرد والمجتمع.....
- 180..... المطلب الخامس: المراد بولد الزنا.....
- المطلب السادس: أضواء على العلاقات الجنسية غير الشرعية والإجهاض
- في العالم.....
- 181.....
- 184..... المطلب السابع: حكم إجهاض ولد الزنا.....
- 185..... الحالة الأولى: إجهاض ولد الزنا قبل نفخ الروح فيه.....
- 185..... القول الأول: عدم الجواز مطلقاً.....
- 187..... أدلتهم.....

| | |
|----------|--------------------------------------|
| 192..... | الحالة الثانية: ما كان بعد نفخ الروح |
| 193..... | نتائج |
| 197..... | المصادر والمراجع |
| 215..... | فهرس المحتويات |

MASĀ'IL ŠAR'ĪYYAH FĪ QADĀYĀ AL-MAR'Ā

JURISPRUDENTIAL ISSUES PERTAINING TO WOMAN

by

Aref Ali Aref Al-Qorrah Daghi



الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا للنشر

IIUM press