



كلية الآداب والعلوم الإنسانية مراكش

ⵜⴰⵎⴰⵔⴰⵏⵜ ⵏ ⵓⵔⴰⵎⴰ ⵏ ⵓⵔⴰⵎⴰⵏⵜ ⵏ ⵓⵔⴰⵎⴰⵏⵜ ⵏ ⵓⵔⴰⵎⴰⵏⵜ

Faculté des Lettres et des Sciences Humaines - Marrakech

مركز دراسات الدكتوراه - Centre d'Etudes Doctorales

تكوين الدكتوراه

مدارك الاجتهاد في المستجدات الانسانية المعاصرة

أطروحة جامعية

لنيل شهادة الدكتوراه في موضوع:

زواج القاصرات في ميزان مقاصد الشريعة ومنظور
التصور القرآني لوظائف الأسرة

تحت إشراف: الأستاذ الدكتور:

زكرياء المرابط

من إعداد الطالبة الباحثة :

مونية الطراز

الموسم الجامعي: 1443-1444هـ (2022 – 2023 م)



إهداء

إلى روح والدي الحبيب أهدي هذا البحث ... وقد رحل ولم يرَهِ اكتمل.
إلى والدي الحبيبة التي تيمت دعاءها، فنكّلت اليأس ودفعت الكسل.
إلى زوجي الحبيب وعدتي في ما شكل، وعمدتي في البحث حتى اعتدل .
إلى ابنتي الحبيبة مَرام، من بها الوهب اكتمل... قرّة العين وعينُ الأمل.
إلى طفاحة النبل من آل الطراز والمؤدني، بلسم الروح إذا الدهق اعتمل
إلى كل من تفضل عليّ بعلم أو دعاء ... أهدي ثمرة هذا العمل.

مقدمة

الحمد لله الذي خلق الإنسان وكرمه، وشرفه بين الخلق وعظمه، والصلاة والسلام على نبي الهدى صاحب المكرمة، وعلى آله وصحبه ومن تبعه في الهدى ومن سلك منهجه.

وبعد:

فقد شهد العالم الإسلامي خلال القرن الماضي تحولات جذرية عميقة أثرت في الأبنية الاجتماعية والفكرية للأمة المسلمة، وفرضت عليها أنماطا جديدة من القيم، ونُظُما غير مألوفة من العيش، وتوجهات غير مسبوقة في النظر والتفكير. وكان مما أصابته التحولات الجديدة في العالم الإسلامي، قضايا الأسرة وقوانينها النازمة التي اصطلح عليها بالأحوال الشخصية؛ فقد مثل هذا الموضوع بالنسبة للعديد من الدول الإسلامية في العصر الحديث آخر حصون هوية الأمة، على اعتبار أن الأسرة هي آخر المعاقل التي بقيت محفوظة من التبدل بعدما أُفرغت مجالات تشريعية أخرى من مضمونها المعياري وأصبحت أشبه بالقوانين الوضعية.

وقد كان العقل الفقهي، تحت تأثير المستجدات المتلاحقة وضغطها، ملزما بتجديد النظر في عدد من الأحكام التشريعية المعمول بها، وذلك لتكون أنسب لتقديمها في قوالب عصرية وبمضامين تراعي مقاصد الشريعة وواجب الوقت. وعلى هذا الأساس تنامي الوعي بضرورة العمل على ملائمة التشريعات الأسرية مع المستجدات المعاصرة، وبشكل خاص ما تعلق منها بأبواب الأنكحة، من قضايا الزواج والطلاق وما يرتبط بهما من فروع الأحكام التي يجوز في حقها النظر.

وقد استوفت بعض القضايا الأسرية حظها من النظر والتجديد، ونالت قبول كل مكونات المجتمع، حتى صارت، بما نالها من اجتهاد سديد، بنودا قانونية لها القدرة على التوفيق بين روح التنزيل ومتطلبات

الواقع؛ إلا أن مجالات أخرى بقيت ناقصة من حيث البناء الشرعي، ولم تؤسس نظرها على مستندات فقهية قوية وحاسمة تغني القضاء الأسري عن الارتباك.

ومن هذه المجالات التي لا تزال بحاجة إلى مزيد نظر وتثمين، موضوع زواج القاصرات الذي عرض على الفقهاء منذ أواخر القرن التاسع عشر دون أن ينضج النظر فيه، ثم أدرج بعد ذلك في نصوص تشريعية ضمن مدونة الأحوال الشخصية المصرية والتركية أوائل القرن العشرين، حيث أصبح الإذن بإجراء عقد الزواج في البلدين مقيدا ببلوغ ست عشرة سنة من العمر بالنسبة للفتاة، وثمانية عشرة سنة بالنسبة للفتى، بعد أن كان مسموحا به لمجرد البلوغ¹.

وقد علّلت المواد القانونية في هذا التشريع يومئذ، بما تقتضيه المصلحة العامة، ومصالح الأسرة والمرأة بشكل خاص، حيث قيل إن التزويج المبكر للفتيات يسهم في حرمانهن من التعليم، ويحد من مشاركتهن الفاعلة في المجتمع، ويقصيهن من حقوق اجتماعية جمّة تقررها الشريعة وتقتضيها المواطنة، وقيل إن هذا التزويج يُربك وظيفة الأسر ويُقوّض أثرها في البناء الاجتماعي بمفهومه الواسع؛ وعلى هذا الأساس ظهرت دعاوى إصلاحية جديدة تعتبر أن رفع سن الزواج هو أنسب للواقع المعقد الذي يتطلب المزيد من النضج والتأهيل في الأزواج، وأدعى أن يحقق مقاصد الشريعة من الزواج، بما في ذلك مقصد السكن والتراحم والتآلف، وأسباب ذلك من المودة والتفاهم والانسجام؛ خصوصا أن الشريعة لا تمنع تقييد الزواج للمصلحة، أو تعليقه على أهليات محددة قد تختلف بحسب الأحوال²، وهذه الخصوصيات في موضوع الزواج المبكر كانت من أهم

¹ - من أولى المحاولات التي عمدت إلى رفع سن الزواج إلى ما بعد البلوغ في العالم الإسلامي، ما صدر عن المحاكم الشرعية بمصر أوائل القرن العشرين (قبل اعتماد مدونة الأحوال الشخصية) حيث أصدرت هذه الهيئة قرارا يقضي بتحديد سن الزواج عند الذكور في بلوغ ثمانية عشرة سنة من العمر، وعند الإناث في ست عشرة سنة، ولقي هذا القرار قبولا من قبل عدد من الفقهاء، وصدا من قبل آخرين رأوا عدم جواز رفع سن الزواج إلى ما بعد البلوغ. ومن الذين أيدوا قرار التقييد حينئذ، الشيخ عبد الرحمن قراعة، مفتي مصر آنذاك. انظر مجلة المنار، (125/25).

² الخلاف الفقهي حول الأهلية للزواج خلاف قديم، تطرق لموضوع السفه والجنون والصغر وغير ذلك مما يعتري الأهلية من نقصان، وبسبب ذلك تباينت آراء الفقهاء حول هذا الموضوع مستندة إلى دوافع مصلحة مختلفة.

دوافع الخلاف بين الفقهاء المعاصرين، سواء على مستوى الاستدلال الفقهي أو على مستوى التعليل المقاصدي؛ بحيث رأى المعارضون على زواج القاصرات دون البلوغ، أو بعده بقليل، أن هذا الزواج لا يناسب العصر الحاضر الذي يُفترض أن تنزل الأحكام عليه، اعتباراً بمرونة الشريعة وخصوصيتها في مراعاة الأحوال، واعتباراً لقابلية النص لتعدد الأفهام واحتمالات التأويل. ورأى آخرون أن الشريعة أناطت حكم الجواز في الزواج بمجرد البلوغ، وكل تغيير في هذا الموضوع لا يكون إلا خروجاً عن مقتضيات الشريعة وأحكامها.

والحقيقة أن حكم زواج القاصرات وإن بناه الفقهاء المعاصرون على الاعتبارات المذكورة، إلا أنهم لم يحققوا مسالك نظرهم فيه بطريقة تقطع شبهة الارتجال؛ فالموضوع مع أنه يتعلق بقضية فقهية تؤطرها قواعد النظر الشرعي، وهذا ما تنبه إليه معظم فقهاء العصر، إلا أنه لا ينضبط في إطار فقهي واضح، حيث يلتبس النقاش المعاصر حول زواج القاصر بالخلاف الفقهي القديم حول زواج الصغيرة، وهذا إشكال مفهومي لم يُحُض فيه فقهاء العصر بما يستحقه الموضوع من تفصيل وتخصيص؛ وكان لضعف الاهتمام بهذا التمييز تأثير واضح في إرباك الآراء الاجتهادية حول هذه المسألة، فزواج القاصر، فضلاً عن خصوصياته الاصطلاحية، يتصل بمجال فقهي شائك، لا تتفق حوله آراء الفقهاء القدامى وكثير من نظرائهم المعاصرين، وهو موضوع الأهلية؛ وهذا باب واسع عاجله السابقون في متونهم الفقهية بتفصيل وإفاضة، ولكنهم لم يخصوه بموضوع الزواج حصراً، بيد أنهم اعتنوا به في مجالات تكليفية أخرى، كما أنهم ميزوا بين الأهليات المختلفة بحسب مجالاتها، وتطرقوا ضمن ذلك لمستويات القصور المختلفة؛ ومن هذا الباب شمل تمييزهم التفريق بين الأهلية المالية التي توجب الرشد، وأهلية التكليف التي تتطلب البلوغ؛ وهذا التمييز الذي يظهر واضحاً في المتون الفقهية ذات الصلة بموضوع الزواج، حكمه الخلاف في تأويل الآيات المرتبطة بموضوع الأهلية، حيث روعيت سياقات ورودها، ودلالات ألفاظها، ومقاصدها الخفية والظاهرة، وغير ذلك من الاعتبارات والقرائن التي سوّغت

هذا الخلاف؛ ليس في النص القرآني فحسب، بل حتى في نصوص السنة وما تنطوي عليه من أحكام تحدد سن الزواج.

وقد تطرق إلى هذا التمييز فقهاء معاصرون عُرفوا بميولهم الاجتهادية في مجال الأحوال الشخصية، ومنهم الإمام محمد أبو زهرة، والفقهاء مصطفى الزرقا، والفقهاء محمد مصطفى شلبي، وغيرهم من الفقهاء الذين نهوا على ضرورة إلزام عقد النكاح بأهلية الرشد التي تتحقق بعد البلوغ بسنوات قد تتجاوز العشرين من العمر، وعدم الاقتصار على البلوغ أو الإطاقة، بالنظر لما يترتب على عقد النكاح من آثار تتعدى حدود الأفراد إلى الجماعات، خصوصا في الظروف المعاصرة، التي يقوم بأعبائها الأكفاء المؤهلون، ولا يكون التأهيل إلا بإعداد أسري محكم يتولاه الراشدون من الأزواج العقلاء. وهذه الرؤية هي التي دفعت هذه الطائفة من الفقهاء المعاصرين إلى إعادة النظر في الآراء الفقهية المألوفة حول الأهلية، حتى لا يستقل اشتراط الرشد بمجال المعاملات المالية دون النكاح الذي يستدعي حسن التصرف في التنشئة الإنسانية؛ ذلك أن الاحتياط في حفظ النسل، كما قالوا، واجب كما يجب أن يُحتاط للأموال.

وعلى كل حال فإن الدواعي التي تدفع الفقهاء المعاصرين إلى القول بضرورة تجديد النظر الشرعي في الأهلية للزواج، تتعدد وتختلف كما تختلف المسوغات في تقديرهم للسن المناسب له، وقد عرضوا، بالفعل، لهذه الدواعي في سياقات مختلفة ضمن باب النكاح، ولكنهم لم يخصصوا بها موضوع زواج القاصر، مع أنه يستحق التخصيص لما تتخلله من إشكالات تتعلق بمسألة النضج والقدرة على تحمل أعباء الزواج، وهو ما يستدعي توفر أهلية مختلفة عن الأهلية التي يتطلبها قصد التكاثر والإحسان.

ولم يفرد أحد من فقهاء العصر موضوع زواج القاصر بمصنف جامع، حسب ما اطلعت عليه، إلا ما كان من جهود بحثية متفرقة، بعضها خلط بين موضوعات زواج الصغيرة وزواج القاصر، وبعضها نقل الآثار السابقة، ولم يلتفت إلى آراء المحدثين الذين دعوا إلى التجديد في الموضوع؛ في حين أشار آخرون، عرضا، إلى

تُنف من هذه الجهود، وناقشوا خلافاتها، دون أن يلتفتوا إلى ربط الموضوع بقضية الأسرة ومقاصدها في البناء الإنساني والعمراني. وأغلب ما كتب في الموضوع على وجه التخصيص والإفراد¹ لم يُفص إلى تدقيق القول في أهم الأدلة التي بنى عليها الفقهاء الأولون خلافهم حول زواج الصغيرات، ومنها قوله تعالى: ﴿وَاللَّائِي يَكُونُ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعَدَّتْهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضَنْ²﴾ (الطلاق: 4) وحديث عائشة الذي يشير إلى سنّها يوم زواجهما من النبي صلى الله عليه وسلم، وهو ما بين ست سنوات من العمر وتسع². وهذان الدليلان وقع حولهما نقاش واسع، أثار إشكالات تتعلق بمسألة التأويل وإكراهات التنزيل، إلا أنّهما، مع ذلك، بقيا في معزل عن موضوع الأهلية كما ورد في السياقات القرآنية المختلفة، وفي متون السنة النبوية المطهرة التي تتميز بوظيفتها البيانية. ولا أعلم أن هناك من ربط بين الموضوعين في بحث مستقل أفرد به شكل خاص لموضوع زواج القاصر، ليفيد منه خلاصات متناسقة العناصر ومتعاضدة الحجج، باستثناء ما كان من مقالات مختصرة أغلبها قدّم في قوالب إفتائية أو كان ردودا على فتاوى معاصرة، أو بحوثا مقتضبة لا تحيط بجوانب الموضوع بحال.

دوافع اختيار الموضوع:

ولقد رأيت أن يكون هذا البحث إسهاما مني لجمع شتات الموضوع، وتأليف ما تفرق من الآراء الفقهية حوله، في وحدة موضوعية، حاولت أن أنظمها في قالب مقاصدي يجمع بين المقاصد الخاصة للزواج ومقاصده العامة، ويربط بين الحاجات الفطرية والحاجات العمرانية، ويصل مصالح الأفراد بمصالح الأمة، حيث يتعلق عقد الزواج بكل هذه المقاصد والغايات؛ فمن المعلوم أن الرابطة الزوجية، وإن كان من مقاصدها تحقيق الألفة والسكن بين الزوجين، وكذا تحقيق الحاجات الطبيعية والغريزية لكليهما، فإن هذا التآلف

¹ أقصد من غير المقالات المقتضبة .

² ينظر: فتح الباري بشرح البخاري، ابن حجر العسقلاني، تحقيق شعيب الأرنؤوط، وعادل المرشد، (426/11). وينظر تفصيل ذلك ضمن مستندات مؤيدي زواج الصغيرة من هذا البحث.

والسكن هو في الحقيقة أساس لبناء المحضن الأسري الآمن والسليم الذي يحقق مصلحة الأمة بأسرها، وينشئ الأسرة على القيم الإسلامية المقيمة لوظائف الإعمار والاستخلاف على المنهج الرباني المرتضى. والواقع أن هذه العناصر ذات الأبعاد الفطرية والاجتماعية والعمرائية، هي وحدات متعاضدة لا يمكن أن يُنظر إلى واحدة منها بمعزل عن نسقتها الحاكم في الشريعة، والإطار الناظم لمقاصدها، وهذا ما حاولت الالتزام ببيانه في هذا البحث قدر الجهد والإمكان.

وقد بدا لي وأنا أنظر في آراء السابقين واللاحقين حول موضوع زواج القاصرات أنه لا يزال غضا ملتبسا، منذ أثير أول مرة أوائل القرن العشرين؛ واللبس فيه واقع، من جهة، بالجانب الشرعي ومسالكة الاستدلالية، حيث لا تزال النصوص ذات الصلة بزواج القاصرات محل نقاش لم يفتر، ويتعلق، من جهة أخرى، بالنظر المقاصدي حيث يفترض أن يربط النظر الفقهي بين الوظيفة الأسرية ومقاصدها العمرائية.

الدراسات السابقة:

والظاهر أن بعض ما أنجز في الموضوع، كان نقلا لأقوال القدماء، ولم يميّز بين السياقات المختلفة للمتن الفقهي القديم حول تزويج الصغار والاستعمالات الحديثة لمقصود القاصر.

وقد كانت هذه الالتباسات التي تسبب فيها الإسقاط غير الدقيق لقضية مستجدة على مسائل فقهية قديمة، من أهم دوافعي لتقديم هذا العمل الذي بنيت على ما تحصل لدي من أعمال وبحوث وقفت عليها، بعضها منشور متداول، وبعضها من المنجزات الأكاديمية التي تقدم بها باحثون، مغاربة وغير مغاربة، لنيل شواهد التخرج بالجامعات العربية والإسلامية؛ ومن أهم المراجع التي وقفت عليها في هذا الباب¹:

¹ لا حديث هنا عن موضوع زواج الصغار أو زواج الصغيرة بشكل خاص، فهذا موضوع قديم لا علاقة له بمقصود زواج القاصر بدلالته الحديثة، ولكل من الموضوعين إطار مفهومي يحدد مجاله الخاص به، ولا يمكن الخلط بين الموضوعين إلا من باب ما يجمعها من مشتركات.

1- «زواج القاصرات بين الدين والعادات»، لعادل الجبار، وهو كتيب من 26 صفحة، من منشورات رابطة العالم الإسلامي، وهو في الأصل ورقة بحثية قدمها صاحبها ضمن أشغال الدورة الواحدة والعشرين للمجمع الفقهي الإسلامي المنعقدة في مكة، وقد عرض الباحث في هذا الكتاب للظاهرة تعريفاً وبيانا لأسبابها، وتطرق لبعض أضرارها على القُصّر وعلى المجتمع، إلا أنه أخل بشروط التحقيق والتدقيق والتفصيل الذي تتطلبه مثل هذه الدراسات، سواء على المستوى الشرعي وما يلزمه من استقصاء، أو على مستوى الواقع الذي تتعلق به عادات الناس، ولم يكن الحيز كافياً لهذا التوسع حتى لو وعى الباحث بأهميته.

2- «تزويج القاصرات وجهة نظر دينية»، محمد علي العاملي، وهو كتيب من 36 صفحة، صدر عن الدار العالمية، ضمن سلسلة قضايا فقهية معاصرة، بتاريخ 18 يونيو 2015م. وتحدث صاحب الكتاب عن مصطلحي «الزواج المبكر» و«زواج القاصر» باعتبارهما قضية واحدة، ومصطلحين مختلفين بدلالة مشتركة. كما عرض لبعض الأقوال المؤيدة والمعارضة لزواج الصغيرة والقاصر، وخلص إلى أن قبول هذا الزواج يلزمه الاتفاق بين الأب بحكم خبرته والفتاة باعتبارها معنية به، كما ركز على كون الزواج مسئولية قبل أن يكون وسيلة لإشباع الغرائز الطبيعية، وختم بحثه بدعوة الفقهاء إلى إعادة النظر في فهم مراد الشرع وأهدافه في الكثير من الفتاوى، حتى تتلاءم مع طبيعة العصر الحاضر.

3- «زواج القُصّر في الفقه الإسلامي والتشريع الجزائري»، رسالة تقدمت بها الطالبة شملال كهيّنة، لنيل شهادة الماستر في القانون، بجامعة ألكلي محند أولحاج، البويرة، الجزائر، وقد ناقشت الطالبة في هذا البحث مقصود زواج القاصرين في الشريعة الإسلامية، وفي التشريع الجزائري، وتطرق أيضاً إلى حكم تحديد سن الزواج في الشريعة الإسلامية والقوانين التي تؤطر هذا الزواج في التشريع الجزائري، وخلصت إلى أن

زواج القاصر جائز ومشروع لثبوته بالكتاب والسنة، لكن لابد من حصره في أضيق الحدود في حالة وجود مصلحة معتبرة فيه، وتقدر بحسب أحوال الناس¹.

4- «أحكام زواج القاصر في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي»، رسالة تقدمت بها الطالبة دعاء غزال، من جامعة الشهيد حمة لخضر، الوادي، بالجزائر، لنيل شهادة الماستر في العلوم الإسلامية، خلال السنة الجامعية، 2017م-2018م، وقارنت الباحثة بين الأحكام الشرعية ذات الصلة بموضوع زواج القاصر، والقوانين الأسرية لبعض الدول العربية، وركزت بشكل خاص على قانون الأسرة بالجزائر، كما حرصت على بيان المقصود من هذا الزواج وما يتعلق به من آراء فقهية انتقها من مصنفات الفقهاء القدماء والمحدثين.

وتوصلت الباحثة إلى حكم الإباحة والمشروعية في موضوع زواج القاصر، إلا أنها، كما قالت، مشروعية مشفوعة بحق ولي الأمر في التزويج متى توفرت المصلحة فيه. ولم تعترض على التقنين الذي أقره القانون الجزائري والذي يمنع هذا الزواج جملة، حيث قالت إن المنع الذي يتضمنه القانون الجزائري وسيلة لحفظ النسل والنسب.

5- «زواج القاصر: دراسة شرعية على ضوء مدونة الأسرة المغربية»²، مقال للحسين الموس ناقش فيه ضوابط الإذن أو المنع في حكم القضاء انطلاقاً من واقع التطبيقات العملية، وعرض في هذا الصدد بعض أقوال الفقهاء لحكم تزويج الصغيرة، ثم عرج إلى الحديث عن تقييد حق البالغين في الزواج قبل إتمام الثامنة عشرة، بما ينسجم مع الواقع المعاصر. وتطرق في ختام بحثه إلى ضوابط ومقاصد منع أو إباحة زواج القاصر في المدونة وتطبيقاتها العملية، ودافع في ختام المقال على الإبقاء على إمكانية الإذن بالتزويج بعد التحقق من المصلحة لما في ذلك من حفظ للمجتمع والأسرة المغربية.

¹ الرسالة نوقشت خلال السنة الجامعية 2014م-2015م، ومن مشكلاتها أن صاحبها تخلط بين مقصود زواج الصغيرة وزواج القاصر، والزواج المبكر، ولا تميز بين المسميات.

² مقال نشر بمجلة المذهب المالكي، ع 18، سنة 2014م، ص 41-66.

6- «زواج القاصرات بين الشريعة والقانون»¹ مقال لصالح الشقيرات، عرض فيه لمفهوم

الزواج، والقاصر، وسنّ البلوغ في الشريعة والقانون، بطريقة مقتضبة، كما عرض لآراء الفقهاء وبعض نصوص القوانين المتعلقة بموضوع زواج القاصرات، وتطرق ضمن ذلك لبعض آراء المانعين والمجيزين لزواج الصغيرة؛ وبعد مناقشة أدلة الطرفين، توصل الى ترجيح حكم الإباحة في تزويج القاصرين وفق ضوابط مخصوصة، ولم تفته الإشارة إلى الطبيعة الاستمدادية التي تغلب على القوانين العربية، حيث تحذو حذو القوانين الغربية في جملة من مضامينها العامة.

7- «تزويج القاصرات بين الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية العراقي»²، مقال لصاحبه:

نوري حيدر. عرض فيه لأقوال الفقهاء في جواز تحديد سن الزواج من خلال سن قوانين منصوصة مراعاة للمصلحة العامة وتفاديا للمفاسد التي تترتب على هذه الظاهرة، وبهذا الصدد عقد مقارنة بين المقتضيات الفقهية وقانون الأحوال الشخصية العراقي وما أجراه قانون إقليم كردستان من تعديلات. وقد قام صاحب المقال بوصف الظاهرة وتحليلها، وكشف بالمناسبة عن الأضرار النفسية والجسدية والاجتماعية التي تترتب عليها، وبحث طرق الحد منها، وقدم في ختام مقاله جملة من التوصيات التي غلب فيها الطابع الاجتماعي على الأساس الشرعي.

8- «الإطار الفقهي والقانوني لأهلية القاصر في عقد النكاح»³، مقال للباحثين ربيعة حزاب،

وفتيحة يعقوبي، وفي هذا البحث عرضت الباحثتان لمسألة الأهلية للزواج انطلاقاً من مقتضيات الفقه الإسلامي والقانون الجزائري، وبحسبهما فإن الأهلية للزواج تتعلق بظهور إحدى أمارات البلوغ، إلا أنه يتعلق

¹ مقال نشر بمجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، مجلد 16، عدد 2/2019م.

² نشر بمجلة: (The Scientific Journal of Cihan University Sulaimanyia) - Vol. (1) Issue (4- PP: 125-140)

August/2017

³ نشر بمجلة العلوم الإنسانية، سنة 2018م.

أيضا بمحدد السن كما ذكر الفقهاء،¹ وهذا التحديد وإن كان من مساعي الفقهاء لحسم منتهى البلوغ إلا أن الباحثان جعلتا أصلا في تحديد الحكم بالأهلية للزواج دون أن توفيا هذا الاختيار حقه في البيان.

وعدم التدقيق في معالجة الموضوع، ظهر أثره على باقي المباحث الموالية التي تطرق إليها المقال، حول الولاية في الزواج وأنواعها.

9- «في حكم تنظيم زواج القاصرات»² مقال لحاتم العوني، رد فيه الباحث على مقال للشيخ صالح الفوزان حول الموضوع³، ويبين صاحب المقال أن هذه المسألة تندرج ضمن مسائل الاجتهاد المعتبر التي لا يجوز فيها الإنكار، ولا يصح فيها الإلزام بفتوى دون أخرى؛ إلا في ما تقتضيه المصلحة العامة للمسلمين. ويبين المقال أن إباحة تنظيم زواج الصغيرة، قول فقهي مألوف وكذلك القول بمنعه، حيث صدر عن طائفة من أهل العلم، ولم يكن من أقوال العامة. وقد ساق العوني مختلف الأقوال في الموضوع، وعرض لأدلتها بما يكفي من العناية والتدقيق، فخلص إلى أن الحكم بمنع تقييد أو تحديد سن الزواج لا يستند إلى دليل قاطع، لا من

¹ مسلك الاختصار في تدقيق أقوال الفقهاء في الأهلية وطبيعتها المتقلبة، قاد الباحثين إلى تسريع إجراء المقارنة بين القانون الجزائري، الذي تدخل الاستعمار الفرنسي في تحديد معالمه الأولى أوائل القرن العشرين، حتى منع التزويج على من لم يبلغ سن العشرين، وبين ما تقتضيه أحكام الفقه الإسلامي والمذهب الحنفي بشكل خاص في تزويج الصغيرة، وقد تسبب هذا الاستنتاج المتسرع في معالجة مختلة لموضوع زواج القاصر، والذي يحتمل في مقصوده الفتاة البالغة والناضجة حتى لو لم تبلغ خمس عشرة سنة من العمر أو أكثر، والصغيرة التي لم تحدد اللغة ولا الفقه حدودا دنيا لمقصود الوصف بالصغر فيها. ينظر هذا المقال بمجلة العلوم الإنسانية، المركز الجامعي علي كافي، العدد 5، 30 يونيو 2018م، (ص 168-170).

² نشر بموقع الشيخ حاتم بن عارف العوني، بتاريخ فبراير، 2012م.

³ بعث الشيخ صالح الفوزان مطلع سنة 2012م برسالة إلى مجلس الشورى السعودي ضمنها توجيهات وفتوى في إباحة تزويج الصغيرات، وجاء فيها أن تزويج الصغيرة قبل البلوغ أمر مباح تقره الشريعة، وجعله تحت عنوان: «تزويج الصغيرة التي دون البلوغ من كفاء سائغ إجماعا» وهو ما اعتبره الشيخ حاتم العوني قولاً شاردا عن الصواب فرد عليه برسالة طويلة بمضمون تجاوز الحديث عن زواج الصغيرة بمعناه القديم إلى حديث مناسب للوقت حول زواج القاصر، وأوضح في هذه الرسالة أن «المسألة من مسائل الاجتهاد المعتبر التي لا يجوز فيها الإنكار ولا يصح فيها الإلزام بفتوى دون أخرى، إلا فيما تقتضيه المصلحة العامة للمسلمين». ونشرت الرسالة بعد ذلك في موقع الشيخ العوني على شكل مقال علمي مؤصل. ينظر نص الرسالة بموقع الشيخ صالح الفوزان:

(<https://www.alfawzan.af.org.sa/ar/node/13405>)، والرد عليها بموقع الشيخ الشريف حاتم العوني، تحت عنوان: حكم تنظيم زواج القاصرات: (<https://www.dr-alawni.com/articles.php?show=61>)

القرآن ولا من السنة كما بين أن الإجماع لم يثبت مع وجود فقهاء معتبرين عارضوا زواج الصغيرة وهم من الأئمة الأولين في الفقه والقضاء¹.

وتجدر الإشارة إلى أن البحث في موضوع زواج القاصر شاع منذ أواخر القرن الماضي، تحت تأثير الظروف الاجتماعية التي تشابهت في العالم العربي والإسلامي حينئذ، وكان أغلب ما كتب حول الموضوع مؤطرا بالمعالجة الاجتماعية والقانونية والحقوقية الصرفة، وتَبَتُّه، في الغالب، جمعيات ومنظمات حقوقية، كانت محكومة بمقتضيات المعاهدات الدولية وقوانينها التشريعية؛ إلا أن التأليف حول الموضوع من الزاوية الشرعية لم يظهر إلا في السنوات الأخيرة، بعد أن ظهرت الحاجة إلى تفصيل القول الفقهي حول الظاهرة انطلاقاً من المعطيات العصرية.

ويمكن القول، إن البحوث المنجزة لحد الآن ما زالت غضة طرية، وعلى حال من الارتباك ملحوظ، وهي تحتاج إلى المزيد من الإثراء والتفصيل والبيان، وهذا الوضع كان من أهم دوافعي للبحث في الموضوع.

عملي في هذا البحث:

لقد سعت من خلال هذا البحث إلى جمع المادة العلمية ذات الصلة بالموضوع، وهي منشورة في المباحث المختلفة التي خاض فيها الفقهاء والمفسرون والمؤرخون، والمحدثون القدامى والمتأخرون، وقد قাদني البحث في الموضوع إلى النظر في مجالات فقهية، وقضايا تاريخية، ونصوص تفسيرية لا يظهر في بادئ الأمر أنها تفيد في المعالجة البحثية؛ فحاولت نظمها في قوالب منسجمة، بذلت الجهد لتكون مفيدة في الكشف عن بعض الخفايا التي لا تظهر بداهة للباحثين.

¹ ومن الملاحظ أن أغلب البحوث المذكورة لم تعرض للخلافات الفقهية حول الموضوع بما يكفي من إبانة وتدقيق، ويرجع السبب في ذلك، كما يبدو، لضيق الحيز الذي تعرض ضمنه هذه البحوث والدراسات، كما لم تسلم معظمها من الخلط الواضح بين المقصود من زواج الصغيرة وزواج القاصر، وهذا الخلط تسبب في الكثير من الإبهام، وكرس الارتباك في أعمال الباحثين.

ولقد رجوت أن يكون هذا العمل سندا للمشتغلين في هذا المجال البحثي، ولذلك عمدت أولاً إلى تحديد إطاره ومجالاته، حتى يصاب موضوعه عن الالتباس، فالقصد هو تتبع مسالك النظر الاجتهادي في مسمى زواج القاصر وليس زواج الصغيرة، ولأجل رفع هذا الالتباس المحتمل، خصصت فصلاً لبيان مفهوم زواج القاصرات وسياقاته الفقهية قديماً وحديثاً، حيث تطرقت للظروف المعاصرة التي دفعت الفقهاء إلى تجديد النظر في سن الأهلية للزواج، حتى لا يبقى محصوراً في مجرد البلوغ. والإشارة إلى هذا السياق لا ينحصر غرضها في مجرد التنبيه على حقيقة الظروف المستجدة وإكراهاتها، وإنما غرضها الوصول أيضاً إلى تدقيق الدلالة الحديثة للمركب الاصطلاحي «زواج القاصر» والكشف عن الأصول التي نقل منها في متون الفكر الغربي، حتى تنكشف الفوارق بين مقصود زواج القاصر في العصر الحاضر، ودلالات مصطلح زواج الصغار في المتون الفقهية عند القدماء؛ فهذا التمييز وإن كان يقوم على أساس لغوي ومعجمي، إلا أنه لا يكتمل دون عرض المتون الفقهية في المذاهب المختلفة، التي تباينت فيها الآراء حول حدود الصغر والكبر، والنضج والرشد، وغير ذلك من المفاهيم التي تتصل اتصالاً وثيقاً بموضوعنا، فعلى هذه المفاهيم بنى الفقهاء القدماء أنظارهم الاجتهادية.

لأجل ذلك، سعت في هذا البحث إلى استقصاء آراء الفقهاء، قديماً وحديثاً، في موضوع زواج الصغار بشكل عام، وزواج الصغيرات بشكل خاص، وركزت على الصغيرات لأن الإناث كانوا أكثر عرضة للنقاش الفقهي في موضوع الأهلية قديماً وحديثاً، وفي شأنهن وردت أقوال تبيح زواجهن قبل البلوغ، في حين لم ينل صنف الذكور من هذا النقاش مثل ما ناله حظ الإناث.

ومن جهة أخرى، رأيت أن هذا الموضوع يحتاج إلى إعادة تركيب وتأسيس؛ فأما تركيبه فباعتبار المادة الفقهية المتناثرة في بطون مصنفات القدماء وفتاويهم، وفي كتب التفسير وغيرها، وقد سعت إلى جمعها من نثر الكتب والمصنفات المختلفة؛ وأما التأسيس فكان محاولة مني سعت من خلالها إلى بناء الأقوال

الفقهية المنتشرة في الفتاوى والشروح والمناظرات الفقهية المختلفة، وكذا في كتب التفسير والمعاجم التي كانت تعرض للموضوع من باب لغوي، وتستعين في بيانها بالنصوص الشرعية وأقوال الفقهاء فيها، وهي أقوال متميزة قد تستند إلى النص الواحد فتستخلص منه آراء متناقضة. وقد عمدت إلى تأليف هذه الأقوال المختلفة في سياقاتها ومظانها في قالب موضوعي متناسق، حاولت أن أستخلص منه خلاصات شرعية حول الموضوع.

ومن المعلوم أن الفقهاء حين اختلفوا في تحديد شروط الأهلية للزواج كالبلوغ والإطاقة وغير ذلك من الشروط، وقع بينهم اختلاف كبير في تأويل النصوص التي استندوا إليها، فكان منهم من قيّد السن لاعتبارات تتعلق بفهم النصوص الشرعية، أو بتحكيم المصلحة ومراعاة ظروف الزمان، وهؤلاء رأوا ضرورة ربط الزواج بضابط النضج الذي تستدعيه ظروف العصر، ومنهم من رأى أن الإجماع حاصل على اعتبار البلوغ محددًا للأهلية فلا يعدل عنه بحال، ومنهم من أسرف في إطلاق سن الأهلية للزواج، فلم يجعل لها حداً تعلق عليه صحة العقد، ولو كانت المخطوبة صغيرة.

وقد نظر هذا البحث في خلافاً الفقهاء القدامى، وعرض إلى أساليبهم في التعامل مع النصوص المؤسسة للخلاف حول قضايا الأهلية وتزوج الصغيرات، وغير ذلك مما يتصل بموضوع البحث، واستثمر ما تحصل من ذلك في معالجة موضوع زواج القاصرات، انطلاقاً مما تقتضيه الظروف الحديثة والمستجدات المعاصرة. ونظراً لارتباط الموضوع بمجالات علمية حديثة وبحقول معرفية مختلفة، فقد استعنت في معالجته بما يفيد من العلوم والمعارف الاجتماعية والسياسية والقانونية، ومن المعطيات الطبية والنفسية والحقوقية وغيرها من العلوم والمعارف التي أصبح لها دخل مهم في توجيه الحديث حول زواج القاصر في العصر الحاضر.

وقد حرص هذا البحث على إعادة بناء الموضوع على وفق أساليب القدماء، بناءً تعاضدياً، ربطه بوظائف الأسرة ومقاصدها في حفظ الدين وحفظ الإنسان والعمران.

وبالنظر لما تقتضيه طبيعة البحث، وتنوع عناصر الموضوع، فقد قسمته إلى أبواب ثلاثة جامعة، تضمنت فصولا ومباحث ومطالب، أحسب أنها تفيد في لم شتاته وتؤفي بدلالة عنوانه: «زواج القاصرات في ميزان مقاصد الشريعة ومنظور التصور القرآني لوظائف الأسرة».

عناصر الموضوع:

لقد حاولت من خلال عنوان هذا البحث تعيين ثلاثة محددات تؤطر موضوعه وتقيده؛ وجعلتها في ثلاثة أبواب محدث لها بمقدمة عامة، عرضت فيها فكرة البحث وإشكالاته والمنهج المتبع فيه، وعرضت في الباب الأول لمفهوم زواج القاصرات وسياقاته الفقهية قديما وحديثا، وضمنه أدرجت بيانات حول مفهوم زواج القاصر، حيث تطرقت لمفهوم القصور ودلالاته التي تختلف باختلاف السياقات الفقهية قديما وحديثا، وضمن هذا البيان ميّزت بين مقصود زواج القاصر وزواج الصغيرة كما يرد في متون الفقهاء القدامى، وزواج القاصر كما يرد في استعمالات المحدثين والمعاصرين، وضمن هذا الباب أيضا عالج مفهوم الأهلية الذي يؤطر القول الفقهي في موضوع الزواج وغيره من المواضيع ذات الطابع المختلفة.

وخصصت الباب الثاني لبيان المنحى المقاصدي في الاستدلال على حكم زواج القاصر وتعليقه، انطلاقا مما استجمعت من دلالات النصوص وأقوال المفسرين فيها، وما وقفت عليه من أقوال الفقهاء القدامى والمعاصرين حول موضوع الزواج ومقاصده، والأهلية وشروطها، والزمان ومقتضياته، وبهذا الصدد عرضت موضوع زواج القاصر على قواعد المصلحة، باعتبارها ضوابط أصولية لتوجيه النظر المقاصدي حول الموضوع.

أما الباب الثالث، فقد خصصته للحديث عن زواج القاصرات في ميزان التصور القرآني لوظائف الأسرة، وتطرقت فيه لبيان أهمية الأسرة ومحاوريتها في القرآن الكريم، وبهذا الصدد تحدثت عن جملة من القواعد التي تبني الأسرة وتحفظ وحدتها وتشد وظيفتها إلى الوظائف الوجودية التي أوكلت إلى الإنسان منذ استخلفه الله في الأرض، وبينت في هذا الباب جملة من الإشكالات المفهومية التي تتعلق بمصطلح الأسرة،

وقد ربطت موضوع زواج القاصرات بما عبرت عنه بالرؤية القرآنية لوظائف الأسرة، وذلك استعظاما للمسؤولية التي يتبناها الأزواج عند أول اقتران، والتي يصعب تحقيق أهدافها بغير أهلية كافية يستجمع فيها الأزواج مقومات الكفاءة الجسدية والمادية والمعنوية. وقد ذيلت البحث بخاتمة ضمنها خلاصات واستنتاجات عامة، ونهت فيها على ما بدا لي من آفاق بحثية من شأنها أن تزيد الموضوع وضوحا وفائدة.

المنهج العام المتبع في البحث:

لا أزعم أنني التزمت في هذا البحث منهجا محددًا لم أجد عنه؛ فمع أنني بذلت الجهد والطاقة فيه، إلا أن المادة التي يزخر بها التراث الفقهي والتفسيري أكبر من أن يحيط بها جهدي، وأحسب، مع ذلك، أنني سعت غاية الإمكان إلى رصد أقوال الأئمة في الفقه والحديث، ونظرت في شروح مصنفاتهم، فاستخرجت منها ما يفيد في بناء عناصر البحث، بناء راعيت فيه الإنصاف وعدم الإخلال، وفعلت مثل ذلك ناظرة في كتب التفسير، وكنت حريصة على تتبع الأصول التي نقل منها المفسرون أقوالهم، حتى أستبين تطور الرأي الفقهي، وأتبين تأثير الآراء الفقهية بتغيرات الأزمان وتقلبات الأحوال. كما أنني سعت أيضا إلى استقصاء التطور الذي حصل في أقوال المعاصرين، فتتبعت مسالكهم في الاستدلال وطرائقهم في التعليل، ونقلت كل ذلك في قوالب حجاجية، قارنت فيها بين أقوال المؤيدين والمعارضين، وناقشت فيها مستندات المتقدمين والمتأخرين، وحاولت أن أنظم ما تفرّق في مصنفاتهم في وحدة موضوعية متكاملة، ضمنها جملة من الخلاصات والاستنتاجات، لعلها تفيد في تقريب ما تناثر في الكتب وتآليف ما تنافر من الآراء حول الموضوع.

ثم إنني لما رأيت أن الآراء الفقهية تحكمها في الغالب ظروف الأزمان، فقد حرصت على تدوين تواريخ وفيات الأعلام الذين استشهدت بأقوالهم وآرائهم في ثنايا البحث، حتى يتسنى للقارئ وضع الآراء المختلفة في سياقاتها التاريخية الطبيعية، ولكني ميزت في التأريخ بين القدماء والمحدثين، فنسبت الأولين للتأريخ

الهجري، وحسبت الآخرين على التقويم الميلادي، حتى يسهل التمييز بين العصور وفق المعمول به في التاريخ المعاصر.

صعوبات البحث:

إن البحوث، في الغالب، لا تخلو من صعوبات ومشاق، قد تكون أسبابها ذاتية، تتعلق بظروف الباحث واستعداده، أو موضوعية تتعلق بطبيعة البحث وإشكالاته، وهذا البحث بالنظر إلى التباساته المفهومية، وتعقيداته الشرعية، وطبيعته الاجتماعية، وتحدياته السياسية والقانونية؛ قتاد شائك تقصر عن خرطه المؤس الأصلا، وتتقاعس عن جرده المعاصيل الحداد، ولكنه ميدان يغري بالبحث لما تختزنه مباحثه من قضايا دقيقة أبدع في سبر غورها جهاذة الفقهاء وفطاحلة النقباء، وهي اليوم حين تنظر في سياقاتها التاريخية تكشف عن عمق نظر كثير من السابقين إلى الشريعة من حيث هي جوهر وروح تنبعث في جسد الأمة كلما تغيرت أحوالها وتبدلت، وهذا العمق والجوهر الكامن في فلسفة التشريع تجدد اليوم في أنظار المحدثين، وتمدد في مناظرات المعاصرين، ولكنه رزمة من الأفكار تحتاج، إلى التوضيب والتركيب، وهو أمر مكلف لمن هو مثلي يتحسس مسالك العلم ويتوجس من محاذيره ونُقبه. وهذا وحده تحد ركب مطيته فوجده شاقا في ظروف خاصة لم يسبق عهدي بمثلها، ومنها ما حل بالناس من الوباء الذي حال دون الاسترسال في البحث على نحو ما بُدئ به من الحماس، وقدر الله أن أصاب بمرض عضال منعت معه من بذل الجهد وتعاطي النظر وكل أشكال التفكير، ومع هذا وذاك لقيت خلال هذه الفترة الماضية عقبات أخرى حاولت أن أتجاوزها في ما سمح به الوقت حتى يبلغ البحث جزءا من مبتغاه.

شكر وتقدير:

مع الصعوبات المذكورة، حظيت برعاية خاصة ومواكبة مستمرة من لدن أساتذة فضلاء لم يألوا جهدا في تثبيتي على المداومة وحثي على الفور في العمل، فكان لهذه الكِلاءة أثر في تحفيزي على المواصلة، مع ما

لاقيته من مشقة في البحث، وهذه المناسبة أحب أن أتوجه بخالص شكري وامتناني لصاحب الإفضال علي وعلى زملائي من الباحثين في وحدة مدارك الاجتهاد في المستجدات المعاصرة، أستاذي المشرف الدكتور المفضل زكرياء المرباط الذي شرفني بمتابعة هذا العمل، وأحاطني بلطيف عنايته ودقيق ملاحظاته، فكان نعم الناصح والموجه، ونعم الحاني الحليم.

ولا يفوتني أن أشكر في هذا المقام أيضا وريث الإمام محمد الطاهر ابن عاشور في النظر المقاصدي، فضيلة الدكتور إسماعيل الحسني الذي أتشرف بالتلمذ على أفكاره وتنويراته، والتوكؤ على تحفيزاتهِ وتشجيعاته وتوجيهاته، فجزاه الله عني خير الجزاء.

والشكر الجزيل الأوفى لرفيق الدرب، وحيب القلب، زوجي الغالي، وسندي العالي، مرجعي في التحقيق والتدقيق، صاحب النسب السني، الماحي المودني، الذي كان لي نعم السند في هذا البحث؛ رعاه منذ كان فكرة حتى أُنِعَ واكتمل. والشكر موصول إلى كل من مد يد العون وساهم من قريب أو بعيد في إخراج هذا العمل.

فيا من لهم فضل علينا سابق... شكر لكم حق علينا أوجب.

ولقد رجوت أن يخرج الله تعالى من هذا العمل ثمرة سائغة للطالين وفنا هتونا للباحثين والمهتمين، فإن لم يستطبه الناظر لنقص فيه رآه، أو ضعف أو ارتباك أو خلل، فإن حسبي منه ما أرجوه من أجر التقريب الذي بذلت فيه غاية المستطاع؛ فما عجزت قدرتي عنه، فحظي منه معرفة إشكاله وفتح ذريعة البحث فيه لمن هو له أهل، فإن «معرفة الإشكال علم في نفسه، وفتح من الله تعالى» كما قال الإمام القرافي.¹

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

¹ الفروق، 1 / 141.

الباب الأول:

زواج القاصرات وسياقاته

الفقهية قديما وحديثا

الفصل الأول: زواج القاصر وعلاقته بمفهوم زواج الصغيرة.

«زواج القاصر» مركب إضافي يدل عند أول وهلة من إطلاقه، على حالة اجتماعية يقتزن فيها ذكر وأنثى بموجب عقد نكاح شرعي دون أن يبلغ أحدهما أو كلاهما سن الأهلية؛ وهو مصطلح يحصل من معناه إفادات ودلالات يتلقاها السامع بالتحسين أو بالتقبيح انطلاقاً من وضعه وثقافته وطبائع بيئته، وانطلاقاً من فهمه لدلالة ألفاظ المصطلح المركب وما جرى عليه استعماله؛ فالمصطلح، على خلاف ما قد يُظن، لا يدل دلالة ثابتة على وضع محدد، ولا يُستخلص من إطلاقه مفهوم جلي يعكس تصوراً واضحاً عن ظاهرة معينة، أو حالة اجتماعية يتفق على وصفها الجميع؛ ذلك أن المرجع في إثبات القصور أو نفيه عن كل مقبل على الزواج مرتبط، بعد العته والجنون، بسن الأهلية؛ وهي سن لا تتحدد بعمر متفق عليه بين البلدان الإسلامية التي تربطها شرعياً بالبلوغ، والغرب الذي يرسلها إلى سن مدنية أعلى، والأصل في هذا الاختلاف عدم الاتفاق على الدلالة المصطلحية للقاصر، كما جرى عليه استعمال السابقين في المتون العربية الأصيلة، مع الدلالة الحديثة المستعارة من سياقات الفكر الغربي واستعمالات اللغة الأجنبية ذات الأصول اللاتينية¹. ويلزم من هذا المعطى، أن كل حديث لا يُلقي بالاً لاختلاف دلالة «القاصر» في السياقين، لا يترتب عليه حكم من الأحكام؛ إذ لا بد للحكم من محكوم عليه متصف بصفة تستوجب المحكوم به، وهذا ما لا يتحقق في الحكم على زواج القاصر الذي يُرمى في الغالب بأحكام تتعلق بما يعرف عند الفقهاء بزواج الصغيرة، والسبب في هذا الخلط، يرجع إلى عدم تحقيق مدلول القاصر كما يرد في سياقه الطبيعيين؛ السياق الفقهي، الذي

¹ عرف معجم لاروس القاصر بأنه: «الشخص الذي لم يبلغ عمره ثماني عشرة سنة المحددة قانونياً للأهلية المدنية الكاملة والمسؤولية الجنائية». ينظر:

Grand usuel larousse. Dictionnaire encyclopédique /Mandrill.Quercitron. larousse-Bordas 1997.v4/p4839.

وجاء في «le Robert micro»، ص 806: «القاصر، «Mineur»: الشخص الذي لم يبلغ سن الرشد. (ثماني عشرة سنة). وتشير دلالة المصطلح في المعاجم الغربية عموماً إلى الأهلية القانونية للتصرف، دون تمييز بين الأهلية القانونية، أو المالية، أو السياسية، أو الاجتماعية، أو غيرها من الأهليات، بيد أن مصطلح القاصر في التراث الإسلامي يستعمل داخل حقل معرفي خاص، لا صلة له بالأحوال الشخصية.

نحتاجه لبناء حكم شرعي انطلاقاً من ملابساته التاريخية، والسياق الغربي الحديث الذي نَقَلْنَا عنه الدلالة الجديدة مخلوطة بمحمولة ثقافية وافدة، وهذا إشكال أربك القول الفقهي المعاصر وأوقعه في الغموض والالتباس. لأجل ذلك يحتاج الموضوع إلى فحص مستقصي يسبر غوره ويخلصه من العوالق الشائبة.

وللتذكير، فإن العادة جرت في البحوث والدراسات العلمية على معالجة المصطلحات التي تقيم صلب الموضوع المراد بحثه، قبل تفصيل مباحثه وأبوابه، وتلك فضيلة من فضائل المنهج الأكاديمي أسهمت إلى حد بعيد في تأسيس المعارف والعلوم، ولذلك، وجرياً على هذه العادة، عمدتُ في هذا البحث إلى الوقوف عند مصطلحاته المفتاحية باعتبارها موجحات معرفية ومحددات منهجية تحفظ الخصائص المفهومية المحصلة مسبقاً في الأذهان»¹، وعليه، فإن المصطلح حين ينجلي وينكشف مفهومه، تنبري أغراضه، فتتبع ذلك سهولة في بسط الإشكالات المتعلقة به، وأما إذا غمضت دلالاته والتبست حقيقته فلا بد أن يدفع ذلك إلى الإيهام، ويسهم في التضليل بدل البيان.

وإنه بدا لي عند تقليب ما قيل في «زواج القاصر» أنها أقوال من بنات علوم مختلفة، وموضوعات متباينة، لا تشترك في الطبائع والخلفيات حتى تنقل أحكامها على الحقيقة². كما أن المصطلح نفسه بمدلوله الحديث، ما زال غمضاً، فتياً، متفلتاً، مبهم الحكم، مشكل الدلالة، وما زال في حاجة إلى تأسيس متين يخرج به من حيز الإشكال والإيهام الدلالي إلى حيز الوضوح والتجلي، وفي حاجة إلى حسن النظر في استعمالات ألفاظه المفردة في المتون الفقهية القديمة قبل النظر إليها مؤتلفة ضمن المركب الإضافي «زواج القاصر» المعلوم

¹ المصطلح كما قال الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله، «من حيث هو مفهوم واقع في الوجود ابتداء، يمثل الحقيقة الوجودية الأولى للعلم. أي علم!» «فهو إذن؛ الجوهر من سائر المعارف الكونية. فما القضايا العلمية الحاصلة، بعد البناء عليه، إلا أعراض قائمة به، تماماً كقيام الألوان بالأجسام. لولا هذه ما حصل إدراك تلك». ينظر: مفايح النور، فريد الأنصاري، (ص 13).

² مصطلح زواج القاصر يرد في سياقات البحوث الاجتماعية، والسياسية، والقانونية، والفقهية، وفي غيرها من السياقات، ولكل سياق مصطلحاته التي لا يمكن توظيفها في حقول دلالية مغايرة دون تخليصها من حملتها المفهومية الأولى، وقد أشار محمد علي التهانوي إلى ذلك في كشفه، حيث قال: «فإن لكل علم اصطلاحاً خاصاً به إذا لم يعلم بذلك لا يتيسر للشارع فيه الاهتداء إليه سبيلاً، وإلى انغماسه دليلاً»، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، (1/1).

في اصطلاح المعاصرين بعد أن نُقل من الألسن الأعجمية إلى الاستعمال العربي المعاصر، ولا فائدة في اصطلاح لا يراعي السياقات التاريخية والمعرفية، ولا يحسن تمييز المناسبة في نقل التسمية من بيئة إلى أخرى¹. ولا أرى التدقيق في نقل مصطلح «زواج القاصر» من دلالة الغربية القانونية² إلى دلالة الفقهية الجديدة، إلا واجبا من واجبات البحث المسؤول، ومدخلا من مداخل الضبط العلمي والمنهجي المرتضى³.

وإن مفهوم القاصر الذي نغنيه في المركب الإضافي «زواج القاصر»، إذا كان في حاجة إلى التقصي والتحقيق، فإن مفهوم الزواج نفسه، وإن سلم من الالتباس عند اللغويين، محتاج بدوره إلى التدقيق الاصطلاحي، حيث لم تسلم دلالاته من الخلاف عند الفقهاء المعاصرين والقدماء⁴، وخلافهم هذا يحتاج إلى سبر وبيان، نظرا لتعلقه بالدلالة الشرعية التي يطلبها هذا البحث. ولا يمكن أن تسلم دلالات مصطلح مركب كيفما كان، إلا بعد حسم نواته التي يبني عليها الوصف أو تلحق بها الإضافة.

1 مشكلة المفاهيم المنقولة إلى المتن العربي عن الثقافة الغربية، أنها لم تحظ جميعها بالتدقيق أثناء ترجمتها من الاصطلاح الأعجمي، وقد تناول عدد من علماء اللغة الحديثة هذه المشكلة ضمن ما سمي في اللغة الفرنسية بـ *L'anachronisme* وهذا الإشكال يفرض على الدارس المدقق تحقيق مواضع المصطلحات المنقولة حتى يسلم نقلها من بيئة اصطلاحية إلى أخرى. وعموما فإن ترجمة الألفاظ والمعاني باب دقيق من أبواب الاصطلاح، لأنه تسمية وتعيين لفظ خاص بمسمى معين يفترض أن يحفظ خصوصياته المعنوية، فالاصطلاح يتعلق بمفهوم من تواضعوا عليه فقط، فإذا نُقل من متن ثقافة مغايرة لزم الحذر في النقل تماما كما تلزم الحيلة في الوضع.

2 مصطلح القاصر نبت في حقل قانوني غربي كما سنرى في المبحث الموالي، حيث نورد تفاصيل وضع المصطلح ونقله إلى المتن الفقهي المعاصر.

3 رفع الالتباس على المصطلح، كيفما كان، هو وسيلة لحسن بناء المعرفة بالمجال الذي وضع لأجله؛ فالمصطلح، كائن ما كان، كما يقول الشاهد البوشيخي: «إما وصف لعلم كان، أو ناقل لعلم كائن، أو مؤسس لعلم سيكون» ينظر: مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين، قضايا ونماذج، الشاهد البوشيخي، (ص 7).

⁴ أقصد بالفقهاء المعاصرين زمرة من المتأخرين الذين عاشوا خلال النصف الأول من القرن العشرين، وأقصد بالتبع كل من حمل فكرهم إلى وقتنا الحالي؛ فهؤلاء شهدوا ظروفًا مغايرة لأسلافهم وكانوا استمرارا لفقهاء سبقوهم حسبوا على العصر الحديث، عاشوا ظروف اللقاء مع الأجنبي منذ الحملة الفرنسية على مصر أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، ومع أن هناك خلافا بين المؤرخين حول تمييز حدود العصر الحديث عن الزمن المعاصر، إلا أن ظروف الإصلاح في العالم الإسلامي، التي تسببت فيها الحملة الفرنسية، وهمت جميع المستويات والقطاعات، كانت أهم طارئ دفع إلى تجديد النظر في القوانين والتشريعات في العالم الإسلامي برمته. وأما المعاصرة فتعني في نظر أغلب المهتمين بالتحقيب، تلك الفترة التي تبتدئ من سنوات الأربعينيات حيث عرفت الأمم ميلا إلى عولمة النظم والقيم، وحيث عرف العالم ثورة غير مسبوقه في المعارف والعلوم والتكنولوجيات، وهي الموصفات التي ما زالت تمتد بخصائصها إلى حدود الوقت الحاضر. ويبقى مفهوم المعاصرة مرنا على كل حال، يقبل التطويع بحسب المجالات التي علق عليها الوصف بالمعاصرة. وقد تطرق لهذا الموضوع كتاب كثر، منهم الدكتور أحمد هيكل، في كتابه: «تطور الأدب الحديث في مصر»، (ص: 15).

المبحث الأول: الزواج وحقيقته الشرعية:

المطلب الأول: الزواج في اللغة وفي الاصطلاح:

أ- الزواج في اللغة:

جاء في معاجم اللغة أن «الزاي والواو والجيم أصل يدل على مقارنة شيءٍ لشيءٍ. من ذلك الزوج زوج المرأة، والمرأة زوج عليها»¹. والزوج كما عرّفه ابن منظور: «خلاف الفرد، أو هو الفرد الذي له قرين»². قال الراغب الأصفهاني: «يقال لكل واحد من القرينين من الذكر والأنثى في الحيوانات المتزاوجة زوج، ولكل قرينين فيها وفي غيرها زوج، كالخف والنعل، ولكل ما يقتن باخر مماثلا له أو مضادا زوج»³. فالزوج إذن، هو: «ما لا يكمل المقصود إلا معه على نحو من الاشتراك والتعاون»⁴. ويدل لفظ الزواج في اللغة على الاقتران والاختلاط، يقال: تزوجه النوم، خالطه⁵، وكل شيئين اقتن أحدهما بالآخر: فهما زوجان.⁶

ب- الزواج في الاصطلاح.

اشتهر لفظ الزواج بإشارته إلى اقتران الذكر والأنثى بموجب عقد شرعي، حتى صار لا يقصد غير هذه الدلالة عند الإطلاق، وعلى ذلك جرى الاستعمال القرآني، فلا يرد لفظ الزواج بصيغته المصدرية إلا

¹ مقاييس اللغة، مادة (زوج) (538/1).

² ينظر: لسان العرب، مادة (زوج)، (291/2).

³ مفردات ألفاظ القرآن، (ص 384).

⁴ ينظر: معجم مصطلحات ألفاظ الفقه الإسلامي، (ص 299).

⁵ القاموس المحيط، مادة (زوج)، (ص 192).

⁶ لسان العرب، مادة: (زوج)، (292/2).

دالا على هذا المعنى. وتنقل السنة هذه الدلالة في متونها أيضا بحيث تظهر عبارة «الزواج» فيها لفظا شرعيا تتعلق به أحكام مخصوصة، وهذا ما عكسته مدونات الفقهاء في ما سموه بأبواب الأنكحة¹.

المطلب الثاني: الزواج في الاصطلاح الفقهي:

يرد لفظ الزواج عند الفقهاء بمعنى النكاح، وبمعنى عقد النكاح؛ ويميز بعضهم بين لفظ الزواج ولفظ والنكاح، على اعتبار أن النكاح يحتمل دلالة زائدة وهي الوطء. وتتمايز ألفاظ الفقهاء في التعبير عن الزواج والنكاح بسبب اختلاف دلالاته اللغوية على الوطء أو على العقد، قال ابن منظور نقلا عن الأزهري في بيان معنى النكاح من قوله تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور:3) : «.. قال قوم: معنى النكاح ههنا الوطء، فالمعنى عندهم: الزاني لا يوطئ إلا زانية والزانية لا يوطئها إلا زان»² ونقل بعض الفقهاء هذا المعنى فبنوا عليه أحكاما متميزة؛ قال السرخسي: «اعلم بأن النكاح في اللغة عبارة عن الوطء، تقول العرب: تناكحت العرى أي تناكحت ... وحقيقة المعنى فيه هو الضم ومنه يقال: أنكح الظئر ولدها أي ألزمه، ويقال أنكح الصبر أي ألزمه، وقال القائل: إن القبور تنكح الأيامى والنسوة الأرامل اليتامى؛ أي: تضمنهن إلى نفسها واحد الواطئين ينضم إلى صاحبه في تلك الحالة فسمي فعلهما نكاحا»³. واعترض عدد من الفقهاء على تخصيص لفظ النكاح

¹ نقل الزركشي في البحر المحيط عن القاضي حسين، أنه قال: «إن التصرف الذي حدث من الأساء (الألفاظ) لا يعدو عن ثلاث حالات؛ إحداها ما نقص فيها من وجه وزاد من وجه، كالصوم، فإنه في اللغة الإمساك، وفي الشرع إمساك مخصوص، مع شروط أخرى، كالنية وغيرها»، البحر المحيط، (165/2) وبذلك تميزت الأساء الشرعية بما زيدت به من تصرف الشارع فيها حتى صارت، بتعبير الأصوليين، حقيقة شرعية. انظر تفصيلات حول الموضوع في مقدمة عبد الحميد أبو زيد، لكتاب «التقريب والإرشاد» (الصغير) للباقلاني، (110-109/1). وتحدث الفقهاء عن الحقيقة الشرعية للزواج فيزوه عن حقيقته اللغوية والعرفية، وبذلك أصبح مقترنا بعقد الزواج، بعد أن كان موضوعا في الأصل اللغوي لاقتراح صنفين مطلقا، ثم اختص عرفا بالمعاشرة الجنسية.

² نقل ابن منظور استدراك الأزهري على من قال بهذا التمييز بين الزواج والنكاح، فقال: «وهذا القول يبعد لأنه لا يعرف شيء من ذكر النكاح في كتاب الله تعالى إلا على معنى التزويج؛ قال الله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَى مِنْكُمْ﴾؛ فهذا تزويج لا شك فيه. وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾؛ فاعلم أن عقد التزويج يسمى النكاح» لسان العرب، (625/2).

³ المبسوط، السرخسي، (192/4).

بالوطء فقالوا إنه يدل على مجرد العقد، ونتج عن هذا الخلاف تباين في الأحكام التي تضمنتها أبواب الأنكحة¹، وكان مما لحقه هذا الخلاف موضوع زواج الصغار، حيث نظر الفقهاء فيه إلى الإحصان، وإلى الوطاء هل يتحقق في مسمى زواج الصغار، ونظروا إلى غير ذلك من شروط النكاح التي لا تتحقق فيه، كما نظروا في قضايا أخرى انطلاقا من تصورهم لحقيقة النكاح².

ومع وجود الخلافات الفقهية حول بعض التفاصيل الجزئية المتصلة بمفهوم الزواج والنكاح والعقد³، إلا أن هناك اتفاقا بين الفقهاء حول اشتراط عقد النكاح في مقصود الزواج، فلا يكاد يخالف في ذلك أحد. كما أن أغلب الفقهاء يرون أن الزواج والنكاح بمعنى واحد⁴ ولا يعدو أن يكون الخلاف بحسبهم لفظيا أثر في مقصوده ومعناه.

ومع أن لفظ الزواج حظي بهذا المعنى المذكور والشهرة المعلومة، إلا أن تعريفه عند الفقهاء شهد اختلافا واضحا بين القدماء والمحدثين، وذلك بسبب اختلاف رؤية الطرفين لوضع المرأة ودورها في مؤسسة الزوجية، وفي المجتمع عموما؛ فبعض تعريفات المحدثين تستدرك مقاصد مهمة أهملت في مصنفات القدماء،

¹ وما تجلّى فيه الخلاف بين الفقهاء في هذه المسألة، تأويلهم للحديث الشريف: «لا ينكح المحرم ولا يُنكح» فقال الحنفية، إنه يحرم الوطاء على المحرم وليس العقد، وقال المالكية إن النكاح في الحديث يُحمل على العقد فيحرم على المحرم النكاح والإنكاح. وبالمثل اختلفوا في دلالة قوله تعالى: «ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء إلا ما سلف» فحمل الحنفية كلمة (ما نكح) على معناها اللغوي وهو الوطاء، فيكون المعنى: لا تطؤوا ما وطء الآباء بزنا أو غيره. وأما الشافعية فقالوا إن النكاح في الآية حقيقة شرعية في العقد، ولذلك ذهبوا إلى أن الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة. ينظر تعليقات عبد الحميد أبو زيد على كتاب «التقريب والإرشاد» (الصغير) للباقلاني، (134/1).
² سيأتي بيان ذلك في المباحث الموالية.

³ قالوا عن عقد التزويج: «هو حقيقة في الوطاء، مجاز في العقد، كالمعنى اللغوي من كل وجه، فمتى ورد النكاح في الكتاب والسنة بدون قرينة يكون معناه الوطاء، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾، فإن معناه في هذه الآية الوطاء؛ إذ النهي إنما يتصور عنه لا عن العقد في ذاته، لأن مجرد العقد لا يترتب عليه غيره تنقطع بها صلات المودة والاحترام، وهذا هو رأي الحنفية (...) ثانيها: أنه حقيقة في العقد مجاز في الوطاء عكس المعنى اللغوي، ويدل لذلك كثرة ورود معنى العقد في الكتاب والسنة، ومن ذلك قوله تعالى ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾، وذلك هو الأرجح عند الشافعية والمالكية. ثالثها: أنه مشترك لفظي بين العقد والوطاء، وقد يكون هذا أظهر الأقوال الثلاثة؛ لأن الشرع تارة يستعمله في العقد وتارة يستعمله في الوطاء، بدون أن يلحظ في الاستعمال هجر المعنى الأول، وذلك يدل على أنه حقيقة فيها». ينظر: «الفقه على المذاهب الأربعة»، الجزيري، (7/4). وينظر كتاب «المغني» لموفق الدين بن محمد ابن قدامة، والشرح الكبير على المتنع، عبد الرحمن بن أحمد بن قدامة، كتاب النكاح، (333/7).
⁴ ينظر: «المغني مع الشرح الكبير»، ابن قدامة، (333/7).

وتسعى إلى صياغة تعريفات جديدة تُلَمِّح إلى الوظائف الوجودية التي يهدف الزواج إلى تحقيقها في الذكر والأنثى، والتي تميزه عن مقصود التزاوج عند البهائم والحيوانات.

أ- تعريفات الفقهاء القدامى للزواج:

شاع تعريف الزواج عند الفقهاء القدامى، باعتباره «عقدا يفيد ملك المتعة؛ أي حل استمتاع الرجل من امرأة»¹. ويقصدون بوصف الملك الإشارة إلى أثر من آثار العقد، حيث يخول للزوج امتلاك المنفعة من المعقود عليها، وذلك على معهود الفقهاء في تمييز ملك المنفعة عن ملك العين² كما جاء في تفصيلات فقهية كثيرة. وقد أشارت بعض التعريفات إلى تخصيص هذا التملك بقصد المتعة من الزواج، ومن ذلك ما ذكره ابن الهمام (ت: 861 هـ) في تعريفه للزواج حيث قال: هو «عقد وضع لتملك المتعة بالأنثى قصدا»³. وما ذكره ابن عرفة (803 هـ) أيضا، حيث قال: هو «عقد على مجرد متعة التلذذ بآدمية غير موجب قيمتها»⁴.

¹ هذا تعريف ابن عابدين للزواج، في كتابه: رد المحتار، (59/4). أورده في التعليق على تعريف شمس الدين تمرناش، في كتابه تنوير الأبصار: «هو عقد يفيد ملك المتعة قصدا، تنوير الأبصار، (ص55) ويشار إلى أنه، ومع تمايز أقوال الفقهاء في التعبير عن حقيقة هذه الملكية، ومع ما يُذكر من أن الخلاف لا يعدو أن يكون لفظيا لا يقصد حقيقة الملك في الأشياء والأموال وفي العبيد والإماء، إلا أن الزواج في نظر الكثير من الفقهاء يبيح تسلط الزوج على زوجته، من حيث يفضل عليها بالعقل والدين والولاية والشهادة، كما قال البغوي، وحتى في الحلقة وغير ذلك، كما قال الشنقيطي في «أضواء البيان»، وذلك في تأويل قوله تعالى: ﴿وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ﴾.. (الآية). والسيد، كما قال ابن القيم، فاهر لمملوكه حاكم عليه، مالك له، والزوج قاهر لزوجته حاكم عليها، وهي تحت سلطانه وحكمه شبه الأسير»، ينظر إلام الموقعين، ابن قيم الجوزية، (106/2). حتى إن بعض الفقهاء رأوا أن الزوجية إنما هي تسخير المرأة لزوجها الرجل، وإن وصف التسخير في الزوجية لا يختلف عن غيره من المنافع والموجودات، فالنساء للرجال كما قال الرازي: «خلق الدواب والنبات وغير ذلك من المنافع»، ينظر: مفاتيح الغيب، الرازي، (111/25). وهذه المعاني مشهورة معروفة، نقلها الفقهاء والمفسرون في مصنفاتهم المختلفة، وهي تؤثر في المحمل على كثير من أحكام الفقهاء وعلى تصوراتهم لوظيفة العقد وحقيقته.

² ملك المنفعة عند الفقهاء هو دون ملك العين؛ فحيث يخول ملك العين الانتفاع بالملك والتصرف فيه، بالاستفادة منه أو بيعه، أو هبته، أو إعارته، أو غير ذلك، يقتصر ملك المنفعة على استيفاء المنافع الخولة فيه؛ على أن هناك من الفقهاء من يميز بين مسمى ملك المنفعة وملك الانتفاع، حيث يجوز في ملك المنفعة إنباء الغير في استيفاء المنافع، في حين أن ملك الانتفاع يبقى مقصورا على الممنوح له يستوفي المنفعة بنفسه.

³ فتح القدير، ابن الهمام، (187/3).

⁴ لفظ «غير موجب قيمتها» فيه رد على ابن بشير الذي اعتبر أن الزواج «عقد على العضو بعوض»، قال شارح كتاب حدود ابن عرفة: «هذا لا شك في نقضه طردا ببعض صور الزنا وصادقية الحد عليه» ينظر شرح حدود ابن عرفة، أبو عبد الله الرصاع، (235/1). وينظر تعليق علال الفاسي في «التقريب» على تعريف ابن بشير، وأخذ عليه ما قال أنه يشمل بعض صور الزنا ونكاح

وقد أوجز الجزيري (ت1941م) خلاصات لتعريفات الزواج عند أئمة المذاهب الأربعة وعرضها في كتابه «الفقه على المذاهب الأربعة» كالآتي:

«الحنفية: عرف بعضهم النكاح بأنه عقد يفيد ملك المتعة قصداً، ومعنى ملك المتعة اختصاص الرجل ببضع المرأة. وسائر بدنها من حيث التلذذ، فليس المراد بالملك المملك الحقيقي، وبعضهم يقول: إنه يفيد ملك الذات في حق الاستمتاع، ومعناه أنه يفيد الاختصاص بالبضع يستمتع به، وبعضهم يقول: إنه يفيد ملك الانتفاع بالبضع وبسائر أجزاء البدن بمعنى أن الزوج يختص بالاستمتاع بذلك دون سواه، وكل هذه العبارات معناها واحد، فالذي يقول: إنه يملك الذات لا يريد الملك الحقيقي طبعاً لأن الحرية لا تملك، وإنما يريد أنه يملك الانتفاع. وقولهم: قصداً خرج به ما يفيد تلك المتعة ضمناً، كما إذا اشترى جارية فإن عقد شرائها يفيد حل وطئها ضمناً وهو ليس عقد نكاح كما لا يخفى.

الشافعية: عرف بعضهم النكاح بأنه عقد يتضمن ملك وطء بلفظ إنكاح أو تزويج أو معناهما، والمراد أنه يترتب عليه ملك الانتفاع باللذة المعروفة، وعلى هذا يكون عقد تمليك (...)، وبعضهم يقول: إنه يتضمن إباحة الوطء.. الخ فهو عقد إباحة لا عقد تمليك، وثمره هذا الخلاف أنه لو حلف أنه لا يملك شيئاً ولا نية له فإنه لا يحنث إذا كان يملك الزوجة فقط على القول بأن العقد لا يفيد الملك، أما على القول الآخر فإنه يحنث والراجح عندهم أنه عقد إباحة.

المالكية: عرفوا النكاح بأنه عقد على مجرد متعة التلذذ بآدمية غير موجب قيمتها بينة قبله غير عالم عاقده حرمتها ان حرما الكتاب على المشهور أو الإجماع على غير المشهور. اهـ ابن عرفة، ومعنى هذا أن النكاح عبارة عن عقد على متعة التلذذ المجردة. فقوله: عقد، شمل سائر العقود. وقوله: على متعة التلذذ، خرج

المتعة، «التقريب، شرح مدونة الأحوال الشخصية»، غلال الفاسي، (ص 110). وينظر تأييده لقول محمد عبده في تخطيء من يرى أن المهر مقابل الاستمتاع، لأن الصلة بين الزوجين كما قال أعلى وأشرف من الصلة بين الرجل وفرسه، ونقل الفاسي هذا القول من تفسير محمد عبده لقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَتَيْنِ نَحْلَةً﴾، وفائدة المنقول ظاهرة لا تخفى وقد أكدها الفاسي في قوله: «ولفظ النحلة في اللغة تدل على العطاء دون مقابل». ينظر النقد الذاتي، (ص 267).

به كل عقد على متعة التلذذ؛ كالبيع والشراء، وخرج بكلمة التلذذ العقد على متعة معنوية، كالعقد على منصب أو جاه، وخرج بقوله: المجردة عقد شراء أمة للتلذذ بها، فإن العقد في هذه الحالة لم يكن لمجرد التلذذ بوطئها، وإنما هو لملكها قصداً والتلذذ بها ضمناً فهو عقد شراء لا عقد نكاح، وقوله: بآدمية خرج به عقد المتعة بالطعام والشراب، وقوله: غير موجب قيمتها خرج به عقد تحليل الأمة إن وقع بينة، وذلك كأن يملك شخص منفعة الاستمتاع بأتمته فإن هذا لا يقال له عقد نكاح كما لا يقال له إجازة وهو يوجب قيمة الأمة إن وقع، أما عقد النكاح فإنه لا يوجب قيمة العقود عليها، وقوله: غير عالم عاقده حرمتها، أي: حرمة المعقود عليها بالكتاب أو الإجماع، فإن كانت محرمة عليه بالكتاب وعقد عليها، وقع العقد باطلاً، فلا يسمى نكاحاً من أصله، وإن كانت محرمة بالإجماع سمي نكاحاً فاسداً. هذا هو المشهور، وغير المشهور أنه لا يسمى نكاحاً أصلاً، سواء كان التحريم بالكتاب أو الإجماع، فقوله: غير عالم عاقده حرمتها إن حرّمها الكتاب، معناه أن هذا قيد يخرج به عقد العالم بالتحريم بالكتاب من عقد النكاح أصلاً، وقوله: أو الإجماع على غير المشهور، معناه أن هذا قيد يخرج به عقد العالم بالتحريم بالإجماع، فلا يسمى نكاحاً ولكن على خلاف المشهور لأنك قد عرفت أن المشهور يسمى نكاحاً فاسداً. وقوله: بينة قبله، أي: قبل التلذذ، وأخرج به ما إذا دخل بها قبل أن يشهد على الدخول؛ فإن العقد لا يكون عقد نكاح، ويرد عليه أنه إذا دخل بها بدون شهود يفسخ بطلقة وهذا فرع ثبوت النكاح، والجواب أن الفسخ حصل بناء على إقرارهما بالعقد ورفع عنها الحد بشبهة العقد. وقد صرح المالكية في أول الإجازة أن عقد النكاح هو عقد تمليك انتفاع بالبضع وسائر بدن الزوجة¹.

¹ الكلام دائماً لعبد الرحمن الجزيري، وهو يحيل على كلام سابق له. ينظر، الفقه على المذاهب الأربعة، (8/4).

الحنابلة: قالوا: هو عقد بلفظ إنكاح أو تزويج على منفعة الاستمتاع وهم يريدون بالمنفعة الانتفاع كغيرهم لأن المرأة التي وُطئت بشبهة أو بزنا كرهاً عنها، لها مهر مثلها وهي تملكه لا الزوج إن كانت متزوجة، لقوله عليه السلام: «فلها بما استحق من فرجها»¹ أي نال منه بالوطء»².

من خلال هذه التعريفات والتفصيلات الواردة في أبواب الأنكحة، يظهر تصور الفقهاء لعقد الزواج وللعلاقة الزوجية؛ فبحسبهم فإن «عقد النكاح وضعه الشارع ليرتب عليه انتفاع الزوج ببضع الزوجة وسائر بدنها من حيث التلذذ، فالزوج يملك بعقد النكاح هذا الانتفاع ويختص به ولا يملك المنفعة، والفرق بين ملك الانتفاع وملك المنفعة أن ملك المنفعة يستلزم أن ينتفع الزوج بكل ما يترتب على البضع من المنافع وليس كذلك؛ فإن المتزوجة إذا نكحها شخص آخر بشبهة كأن اعتقد أنها زوجته فجامعها خطأ فإنه يكون عليه مهر المثل، وهذا المهر تملكه هي لا الزوج، فلو كان الزوج يملك المنافع لاستحق المهر لأنه من منافع البضع، وهذا القدر متفق عليه في المذاهب وإن اختلفت عباراتهم في نص التعريف»³.

وقد توافقت المصنفات الفقهية على مثل هذه التعليلات في إلحاق عقد الزواج بعقود التمليكات مما جعلها أكثر حرصاً على إظهار حدود الانتفاع والاستمتاع بالبضع حتى لا يلبس الزواج بالزنا، وبسبب هذا الحرص وقع عند بعض القدماء إغفال الإشارة إلى العلاقة التفاعلية المفترضة بين الزوجين، والآثار النفسية والاجتماعية التي تترتب على الزواج ولا تتيحها العلاقة خارج العقد الشرعي، وهذا ما أثار انتقاد بعض المعاصرين الذين قالوا إن المرأة تبدو في مصنفات الفقه أشبه بأداة للمتعة، وكذلك عقد الزواج يظهر كأنه

¹ هذا جزء من حديث رواه أحمد وأبو داود والترمذي عن أم المؤمنين عائشة، وفيه: «أما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي لها» رواه الترمذي عن أم المؤمنين عائشة، قال: هذا حديث حسن (365/3)، وصححه الألباني. ينظر إرواء الغليل في تخریج أحاديث منار السبيل، ناصر الدين الألباني، (243/6).

² الفقه على المذاهب الأربعة، الجزيري، (4/ 8-9).

³ الفقه على المذاهب الأربعة، (4/ 7-8).

صنف من أصناف البيوع¹ أو نوع من أنواع عقود التمليكات، سواء من حيث الشبه في الوصف أو الأثر²، وهذه التصورات التي نقلتها التعريفات ساهمت في تكريس النظرة السلبية التي تحصر وظيفة الزواج في دائرة ما يناله الرجل من إشباع، دون أن يكون للمرأة فيها إشارات تؤكد حاجاتها العاطفية والنفسية التي يلزم أن تنالها من هذا الارتباط، وهي حاجات طبيعية، أكدتها النصوص من القرآن الكريم والسنة النبوية³.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن هذا التعميم في الحكم على تعريفات الفقهاء للزواج، إنما كان بقصد لفت النظر إلى الغالب الأعم في متونهم، ولا حديث عن الاستثناءات التي عكست وجهات نظر مغايرة للمؤلف. فبعض الفقهاء القدامى نهوا فعلا على جوانب من هذه المقاصد التي طلبها كثير من المحدثين، ولكنها كانت محتشمة، لم تبرز في غالب المصنفات الفقهية، أو كان التعبير عنها عَرَضاً لا تؤكد السياقات التفصيلية، ومن ذلك إشارات الفقيه ابن بزيمة المالكي (ت662هـ) إلى أن الأصل في النكاح هو المكارمة وحفظ مصالح الأزواج⁴.

¹ أورد ابن رشد مسائل الخلاف في حكم عقد النكاح على الخيار، وذكر أن سببه تردد النكاح بين البيوع التي لا يجوز فيها الخيار والبيوع التي يجوز فيها الخيار، وذكر مع ذلك تفصيلات يمكن الرجوع إليها في كتابه: «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، (8/72). وقال الفقيه عليش في «منح الجليل» عند شرحه لقول خليل: «... وإلا فلها منع نفسها وإن معية من الدخول، والوط بعده، والسفر إلى تسليم ما حل، لا بعد الوطء، إلا أن يستحق...» وهو مختصر نص المدونة: «...وللمرأة منع نفسها (...) حتى تقبض صداقها» قال عليش في شرح قول خليل: «تسلم ما حل» أي: من المهر، بالأصالة أو بانقضاء أجله؛ لأنها بائعة، والبائع له منع سلعته حتى يقبض ثمنها». منح الجليل شرح على مختصر سيدي خليل، محمد عليش، (193/3).

² يذكر الدكتور محمد سراج، أن تعريفات الفقهاء تدل على معنيين اثنين؛ أولهما: الاستمتاع الجسدي، والثاني: الملك. ينظر «الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية»، (ص 21). واستدرك عدد من الفقهاء المعاصرين على القدماء هذا المنحى في تغييب المقاصد السامية للزواج، وهي مقاصد كثيرة ذكرها العلامة أبو زهرة في كتابه: «محاضرات في عقد الزواج وآثاره»، وهي استدراقات تدفع حسبته، إلى ضرورة صياغة تعريف مناسب يكشف عن مقصود عقد الزواج عند الشارع وعند العقلاء. ينظر: محاضرات في عقد الزواج وآثاره، (ص 44).

³ الحديث هنا عن الغالب من الأقوال في أزمان تباعد فيها العهد عن الزمن النبوي. ولا يكتفى في الحكم عن حقيقة النكاح ومقاصده من خلال سرد الحديث والحديثين، وهذا ما ستعالجه المباحث والفصول الموالية، من خلال جملة نصوص القرآن والسنة تشير إلى الطبيعة التفاعلية المطلوبة بين الزوجين.

⁴ الفقيه ابن بزيمة كثيراً ما كان يلمح إلى ما يسميه المصالح الظاهرة والمصالح الخفية في شرحه لكتاب «التلقين» للقاضي عبد الوهاب، وكان يعيب على الفقهاء عدم الالتفات إلى بعض خفايا المقاصد في مباشرة أحكام الأنكحة. انظر: روضة المستبين في شرح كتاب التلقين، (ص 737).

ب- تعريفات بعض الفقهاء المحدثين¹.

تعريفات الفقهاء قديما كانت محل نظر وتقليب من قبل فقهاء الإصلاح² في العصر الحديث، الذين وجدوا في رؤى القدماء صرفا لوظيفة الزواج عن أغراضها الحقيقية، وخصوصا الإمام محمد عبده (ت 1905م)، الذي كان أكثر فقهاء عصره وضوحا في الاستنكار، وفي بيان محل ما يُستنكر من أقوال المتقدمين، ومما جاء في قوله بهذا الشأن: «رأيت في كتب الفقهاء أنهم يعرفون الزواج بأنه (عقد يملك به الرجل بضع المرأة) وما وجدت فيها كلمة واحدة تشير إلى أن بين الزوج والزوجة شيئا آخر غير التمتع بقضاء الشهوة الجسدانية، وكلها خالية من الإشارة إلى الواجبات الأدبية التي هي أعظم ما يطلبه شخصان مهذبان كل منهما من الآخر»³.

¹ أقصد بالفقهاء المحدثين أولئك الذين ينتسبون زمانا إلى العصر الحديث والذي يبتدئ من أوائل القرن التاسع عشر ويمتد إلى حدود الأربعينيات من القرن الماضي. وقد سبقت الإشارة إلى جانب من هذا المقصود في مبحث سابق، كما تمت الإشارة إلى ما يتعلق بهذا الموضوع من خلاف بين المؤرخين. ولكن، مع وجود الخلاف حول تحديد هذه الفترة الزمنية، إلا أن الذي يميزها بشكل خاص هو حملة نابليون على مصر ما بين 1797م و1800م. فهذه السنوات كانت حداثا فاصلا بين زمنين؛ قديم وحديث، وخلالها جُوبه العالم الإسلامي بطروف جديدة أثرت في طبائعه الاجتماعية وتوجهاته الفكرية، فانعكس كل ذلك على الفقه ورجاله. وقد أحييت هذه المستجدات نقاشات قديمة حول التقليد والاجتهاد، وأضيفت إليها نقاشات أخرى حول التراث، بين داعية إلى الإحياء ومطالب بالتجديد؛ فُتسم الرأي الفقهي بسبب ذلك إلى قسمين، قسم رأى ضرورة تجديد النظر في فقه الأقدمين وأساليب معالجتهم المألوفة، بغرض وصل الفقه بالواقع المتغير، وقسم رأى أن التراث الفقهي لا يجب أن يمس بأي حال من الأحوال، وأنه يصلح للزمن الحديث كما صلح لسابق الأزمان. وهذه النقاشات هي أهم سمة للعصر الحديث؛ ففي خضمها برزت أفكار جديدة غير مألوفة في السابقين. واشتهرت هذه الفترة برجال عرفوا بوصف الإصلاح انطلاقا من هذه الظروف والحيثيات.

² فقهاء الإصلاح أو الفقهاء المصلحون؛ أقصد بهم تلك الطائفة المنتسبة إلى ما يسمى بالمدرسة الإصلاحية، التي ظهرت أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، من قبيل رواد مدرسة المنار، وعلى رأسهم الإمام محمد عبده، والشيخ رشيد رضا، ومن حذا حذوهم من أمثال الشيوخ: محمود شلتوت، ومصطفى الزرقا، ومحمد أبو زهرة وغيرهم. ووصف هؤلاء بالإصلاح، راجع إلى ما أبدوه من آراء خالفت الكثير من السائد الفقهي، إما بسبب عدم مناسبتهم، بحسبهم، لظروف العصر أو لبعده عن مراعاة مقاصد الشريعة، وهذا معروف في مصنفاتهم المختلفة في مجال الفقه والتفسير وغيرهما، وقد لامست الآراء الإصلاحية لهؤلاء الرجال أوضاع المرأة في المجتمع، فكانت لهم في ذلك أقوال غير مسبوقة، يمكن وصفها بالتجديد والإصلاح.

³ الأعمال الكاملة لمحمد عبده، محمد عمارة، (72/2)، وقد بين الدكتور محمد عمارة أن هذا التعريف مأخوذ من فصل الزواج الوارد في كتاب «تحرير المرأة في عصر الرسالة» لعبد الحليم أبو شقة، وحقق نسبته إلى الإمام محمد عبده. وهذا النص الذي نقله عمارة، هو جزء من نقد حاد وجهه الشيخ محمد عبده إلى الفقهاء الذين حادوا في تعريفاتهم، كما قال، عن حقيقة نظرة القرآن الكريم إلى هذا الرباط المقدس؛ ومما جاء في بقية كلامه: «...قد رأيت في القرآن الشريف كلاما ينطبق على الزواج ويصح أن يكون تعريفا له، ولا أعلم أن شريعة من شرائع الأمم التي وصلت إلى أقصى درجات التمدن جاءت بأحسن منه، قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ

وبالمثل استدرك الإمام محمد أبو زهرة (ت:1974م) على تعريفات الأقدمين للزواج، ونبه على ما غاب فيها من مقاصد سعى الى تضمينها في شبه تعريف قال فيه: «الغرض من الزواج في الإسلام ليس هو قضاء الوطر الجنسي، بل الغرض أسمى من ذلك (...) إن الزواج هو عماد الأسرة الثابتة التي تُحاط الحقوق والواجبات فيها بتقديس ديني، يشعر الشخص فيه بأنه رابطة مقدسة، تعلو إنسانيته؛ فهو علاقة روحية نفسية تليق برقي الإنسان، وتسمو به عن دركة الحيوانية»¹. وقال في موضع آخر: «إنه عقد يفيد حلّ العشرة بين الرجل والمرأة بما يحقق ما يتقاضاه الطبع الإنساني وتعاونهما مدى الحياة، ويحد ما لكليهما من حقوق، وما عليهما من واجبات»². وفي استدراك آخر للشيخ محمد الغزالي (ت:1996م) قال: «إن الزواج ليس عشق ذكرٍ لمفاتن أنثى، إنه إقامة بيت على السكينة النفسية والآداب الاجتماعية، في إطار مُحكم من الإيمان بالله والعيش وفق هدايته، والعمل على إعلاء كلمته وإبلاغ رسالته»³.

والظاهر أن هذه الإشارات وإن لم يصغها أصحابها في تعريفات مفصلة على طريقة القدماء إلا أنهم كانوا أكثر وضوحاً في التنبيه على المقاصد القرآنية المغيبة، ومنها القصد العمراني،⁴ ومقصد التراحم، والمساكنة، والمودة المتبادلة.

أَفْسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةَ وَرَحْمَةٍ ﴿ (الروم:21) » (ويضيف مستنكراً) ... « والذي يقارن بين التعريف الأول الذي فاض عن علم الفقهاء علينا وبين التعريف الثاني الذي نزل من عند الله، يرى بنفسه إلى أي درجة وصل انحطاط المرأة في رأي فقهاءنا، وسرى منهم إلى عامة المسلمين، ولا يستغرب بعد ذلك أن يرى المنزلة الوضيعة التي سقط إليها الزواج، حيث صار عقداً غابته أن يتمتع الرجل بجسم المرأة ليتلذذ به، وتبع ذلك ما تبعه من الأحكام الفرعية التي رتبوها على هذا الأصل الشنيع. والحقيقة أن بعض الفقهاء نبهوا على جوانب من هذه المقاصد التي طلبها محمد عبده، ولكنها لم تبرز في غالب المصنفات الفقهية، وللمثال أشير إلى ما ذكره ابن بزيمة المالكي (ت:662هـ) في روضة المستبين، متحدثاً عن العلاقة بين الزوجين، باعتبارها رباط تجب فيه المكارمة، وقد سبقت الإشارة إلى جميل لفتته؛ إلا أن هذه القيمة التي أشار إليها، من مقاصد الزواج، لم تعكسها آراؤه الفقهية في مختلف القضايا التي عالجها، انظر تفصيل ذلك في الصفحة 735 من الكتاب المذكور.

¹ الأحوال الشخصية، محمد أبو زهرة، (ص 17).

² محاضرات في عقد الزواج وآثاره، محمد أبو زهرة، (ص 44).

³ قضايا المرأة، محمد الغزالي، (ص 107).

⁴ العمران المقصود هنا لا يحصر في المعنى الحجري الضيق، وإنما يتجاوزه إلى المعنى البشري الواسع، والقصد العمراني أريد به تلك الغايات العمرانية التي يتوخى القرآن الكريم ترسيخها في المخاطبين، وهي أنساق منسجمة تنظمها رؤية يمكن أن نسميها الرؤية القرآنية

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الاستدراكات التي بادر إليها الفقهاء المعاصرون كانت مدفوعة بسياقات اجتماعية وثقافية مستجدة، وبواقع مشترك اختلفت طبائعه عن أحوال المتقدمين، فكان من واجبهم مسايرة التغيرات الحديثة ومراعاة تبدل العوائد والأحوال في استصدار الأحكام بما يناسب الزمان. ومن الملاحظ أن فقهاء مصر كانوا أسبق من غيرهم إلى هذا الاستدراك، وكان سبقهم مفهوماً، لما عاشه قطرهم من احتكاك بالأجنبي، وذلك في وقت مبكر أواخر القرن الثامن عشر الميلادي¹. ومع ذلك فإن فقهاء مصر وإن كانوا أسبق إلى الاعتراض على تعريفات القدماء للزواج، إلا أنهم لم يهتموا بصياغة تعريف جامع يتضمن المقاصد التي أشاروا إليها في سياقات مختلفة، والتي خلت منها تعريفات السابقين، كما قالوا. ويمكن القول انطلاقاً من مجمل إشاراتهم وتنبيهاتهم: إن الزواج عقد شرعي يفيد حل العشرة بين رجل وامرأة، وهو ارتباط يجمعها على أساس من التوافق والتراضي، ويقوم على أساس من التعاون، والتراحم، والمودة، وحفظ الحقوق والواجبات المتبادلة، ومن مقاصده الكبرى تحقيق السكن والإحسان وحفظ النسل.

للعالم، كما سبق بيانه، في عالم أصبح فيه التدافع قائماً على ما تحمله التصورات من مصلحة للإنسان. والبعد العمراني في القرآن مجال خصب عاجله هؤلاء الفقهاء من خلال زاوية النظر هذه، فحاولوا استجلاء بعض عناصر الإجابة عن مجمل التساؤلات المتعلقة بالكون والحياة والإنسان. وهذا المركب الاصطلاحي «القصد العمراني» لم يذكره هؤلاء الفقهاء بالعبارة، إلا أنهم عبروا في آرائهم عن مساعي واضحة لإظهار المناحي السننية والمقاصد الاجتماعية في القرآن الكريم، وغير ذلك من طبائع الرسالة ذات المضمون الإنساني. ومن المجالات التي استأثرت بهذا الأسلوب من النظر، مجال الأسرة، وقضايا المرأة، ومجمل القضايا الاجتماعية ذات الطابع المتغير.

¹ أقصد هنا حملة نابليون على مصر، ما بين سنتي 1797م، و1800م، وهذا سبق تفصيله قبل.

المبحث الثاني: القاصر ودلالته الشرعية:

المطلب الأول: القاصر في اللغة والاصطلاح:

أ-القاصر في اللغة:

«القاف والصاد والراء أصلان صحيحان، أحدهما يدلُّ على ألاَّ يبلغَ الشيءُ مداه ونهايته، والآخر على الحبس، والأصلان متقاربان»¹. ويقال: «قصر قصوراً، فهو قاصر، من باب دخل، وهو العَجْزُ عن الشيء، وعدم استطاعته، ومنه قصر السهم عن الهدف قصوراً إذا لم يبلغه، وقصرت بنا النفقة، لم تبلغ بنا مقصدنا»².

«وامرأة مَقْصُورة الخطو، شُبِّهت بالمتَّيِّد الذي يَقْصُرُ القيدُ خَطْوَهُ، والمقصورة المحبوسة في بيتها وخدرها لا تخرج (...) والقصيرة، المرأة المحبوبة في الحجة. وتقاشرتُ عن الشيء إذا لم أبلغه على عمد»³ و«قولهم قَصْرُكَ أَنْ تفعل ذاك، وقُصَارُكَ أَنْ تفعل ذاك بالضم، وقصاراك أَنْ تفعل ذاك بالفتح، أي غائثك وآخرُ أَمْرِكَ وما اقْتَصَرْتُ عليه؛ قال الشاعر:

إِنَّمَا أَنفُسُنَا عَارِيَّةٌ *** وَالْعَوَارِيُّ قُصَارَى أَنْ تُرَدَّ.

ورضي فلان بمَقْصِرٍ مما كان يحاول، بكسر الصاد، أي بدون ما كان يطلب»⁴.

¹ - مقاييس اللغة، 404/2.

² ينظر لسان العرب، مادة «قصر»، (98-97/5). والصاح، مادة «قصر»، (793/2).

³ معجم العين مادة «قصر»، (395-394/3).

⁴ الصاح، تاج اللغة وصحاح العربية، مادة «قصر» (793/2).

ومادة (ق ص ر) في اللغة تدل في المجمل على معاني الحبس، والتقييد، والحجب، والعجز، وعدم القدرة على إدراك المقاصد والغايات. ويطلق نعت القاصر على الذكر والأنثى، فيقال: فتاة قاصر أو قاصرة، مع قول بعضهم إن زيادة تاء التأنيث أصح في وصف الأنثى¹.

ب- القاصر في الاصطلاح:

يختلف إطلاق «القاصر» في الاصطلاح بحسب المجال الذي يرد فيه؛ فمرة يدل على السفه الذي لا يحسن التصرف بالمال، ومرة على الذي لم يبلغ سن الرشد، بمعنى نقصان الأهلية للتعامل المالي، ومرة على من لم يبلغ الحلم من الذكور، والمحيض من الإناث، ومرة على الذي لم يبلغ سن الرشد القانوني؛ وهذا فضلاً عن دلالة اللفظ على المعتوه وناقص العقل².

¹ لم تذكر المعاجم اللغوية القديمة صفة القصور في حق الأنثى بصيغة التذكير: «قاصر»، مع أنهم ذكروا جواز التذكير والتأنيث في لفظ «حامل» و«مرضع»، وقد علق على ذلك صاحب المعجم الوسيط فذكر أن دلالة لفظ القاصر على ضد «الرشد» مؤلدة، وفي التأنيث: «..يقال: امرأة قاصرة الطرف: خجلة حية، وفي التنزيل العزيز ﴿وعندهم قاصرات الطرف عين﴾. المعجم الوسيط، (ص: 739). وفي المعاجم المعاصرة يرد لفظ قاصر في وصف المؤنث، فيقال: فتاة قاصر: أي لم تبلغ سن الرشد. وهو إطلاق صواب لا يُجْه اللسان العربي، مع أنه لم يستعمل عند القدماء، وقد أشار الدكتور أحمد مختار عمر إلى خلاف المعاصرين حول تذكير القصور في حق الإناث، فقال في كتابه: «معجم الصواب اللغوي» وما جاء فيه: «فتاة قاصر، الجذر: (ق ص ر) مثال: لَن يلوها أحدٌ لأنها فتاة قاصر. الرأي: مرفوضة عند الأكثرين. السبب: لتذكير كلمة «قاصر»، وهي ليست من الصفات المختصة بالإناث. المعنى: لم تبلغ سن الرشد. الصواب والرتبة: لن يلوها أحدٌ لأنها فتاة قاصرة (فصيحة). لن يلوها أحدٌ لأنها فتاة قاصر (صحيحة). التعليق: اختلفت المصادر في تصحيح قولنا: «فتاة قاصر»؛ فمنهم من صححها كالوسيط الذي قال: «القاصر من الورثة: من لم يبلغ سن الرشد»، فلم يحدد جنساً معيناً، ثم عاد فقال: «القاصرة: الفتاة التي لم تبلغ سن الرشد»؛ مما يدل على أنه يميز الوجهين. ومنهم من خطأ لفظ «قاصرة» وذكر أن الصواب «قاصر»، دون بيان السبب، وإن كان يفهم من كلامه إرادة التفرقة بين «امرأة قاصر» للتي لم تبلغ سن الرشد و«امرأة قاصرة الطرف» الحية. ومنهم من خطأ «امرأة قاصر»؛ لعدم خصوصية الكلمة بالإناث حتى تخلو من تاء التأنيث، كما خلت كلمات مثل حائض وحامل وطالق ومرضع». معجم الصواب اللغوي، (ص 570). والذي يظهر أن اشتراط وجود الخصوصية في الحمل وغيره ليس مطرداً في المعاجم، ومثاله كلمة بالغ التي تطلق على الذكر والأنثى، قال ابن منظور: «.. قال الشافعي في كتاب النكاح: جارية بالغ، بغير هاء، هكذا روى الأزهري عن عبد الملك عن الربيع عنه، قال الأزهري: والشافعي فصيح حجة في اللغة، قال: وسمعت فُصحاء العرب يقولون جارية بالغ، وهكذا قولهم امرأة عاشقٌ ولحية ناصِلٌ، قال: ولو قال قائل جارية بالغة لم يكن خطأً لأنه الأصل» راجع لسان العرب، ابن منظور، مادة بلغ، (419/8). وقال الفيروزآبادي: «.. وجارية بالغ وبالغة: مدركة». راجع القاموس المحيط، (ص: 780).

² جمع كتاب: «معجم لغة الفقهاء» جملة من الدلالات التي وردت في المصنفات الفقهية ضمن تعريف مختصر جاء فيه: «القاصر، هو العاجز عن التصرف السليم، وهو الشخص المجنون أو السفه، والصغير دون البلوغ» ينظر معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعة جي، (ص 354).

وأما الدلالة المعاصرة لنعت «القاصر» فتتعلق بكل فرد لم يبلغ ثنائي عشرة سنة من العمر، وهي السن التي توافقت عليها القوانين الحديثة والمواثيق الدولية، حيث جعلت بلوغ هذه السن حداً فاصلاً بين الطفولة والرشد، وذلك استناداً إلى ما صار عليه مصطلح «قاصر» من دلالة مغايرة لما كان عليه الإطلاق من قبل، بالنظر للتحويلات العميقة التي طرأت على الفكر الغربي، ضمن جغرافية محددة، امتدت مع الوقت لتشمل أغلب أقطار المعمور بما فيها العالم الإسلامي.

وعلى هذا الأساس فإن لفظ القاصر في الدلالة الاصطلاحية الحديثة هو الشخص الذي لم يبلغ غاية النضج الذي يؤهله لمعاملات الراشدين، ولم يصل بعد إلى المدى الذي يُمكن فيه من إمضاء العقود والالتزامات. وهو المحبوس عن التصرف في أموره ما دام لم يبلغ سناً يستطيع فيها تدبير أموره، وقد تصل إلى ثنائي عشرة سنة، وقد تتخلف عنها سنة أو سنتان¹. وهو الذي لم يبلغ الغاية التي تجعله أهلاً للانخراط في المسؤوليات. وهذه المحددات كلها تتكامل في بيان معنى القصور في المعاجم اللغوية وترد في مختلف التعريفات ذات الصلة بالمجالات القانونية والاجتماعية، والشرعية الحديثة، كما ترد في غيرها من المجالات العلمية وفي مختلف الحقول المعرفية. ويهمننا من هذه التعريفات ما اتصل منها أساساً بالمجال الفقهي، حيث يبدو نعت القصور متبايناً في دلالاته بحسب المجالات التي يرد فيها ضمن مصنفات الفقهاء، ومن هذه المجالات باب الزواج والأنكحة.

¹ مصطلح القاصر يدل على من لم يبلغ ثنائي عشرة سنة من العمر، وقد تحصر دلالاته على أقل من هذه السن بحسب اختلاف الثقافات والبيئات الاجتماعية ومستويات التمدن التي تعيشها المجتمعات. ويحدد القانون البريطاني منتهى القصور في ثنائي عشرة سنة، في حين تحددها بعض الولايات الأسترالية في سبع عشرة سنة، ولا يزيد محدّد الرشد في اسكتلندا عن ستة عشرة سنة فمن لم يبلغ هذه السن كان قاصراً. ويرجع اختلاف هذه التقديرات إلى اختلاف الدول في الإقرار القانوني لحدود الرشد اعتباراً لظروف كل بلد.

المطلب الثاني: تعريف القاصر في الاصطلاح الفقهي:

أدلة القاصر في اصطلاح الفقهاء القدامى:

كلمة «القاصر» التي يتألف منها المركب الإضافي «زواج القاصر» لا نجدها عند الفقهاء بالمعنى الذي تُداول به في الفكر الغربي، حيث ترد في مصنفات الفقه مقرونة بعدم الأهلية في التصرف المالي أساساً، في حين يُعبّر عن الوصف بالقصور في مجالات أخرى بمصطلحات مغايرة، كالصغر، وعدم التمييز¹، ونقص الأهلية؛ ولكل مصطلح سياق يعمل فيه، ولكل وصف محددات تلزمه. أما في موضوع الزواج، فلا يخرج الوصف بالقصور في حديث الفقهاء، إلا من شدّد، عن محدّد البلوغ، لذلك وجب التنبيه على أن إطلاق مفهوم «زواج القاصر» في الاصطلاح الفقهي المعاصر لا يتقيد بهذه المحددات المذكورة، حيث يستمد دلالاته من المفهوم الحديث للقصور، ولذلك يجب أن يوضع في حقله الدلالي المعاصر مع مراعاة الاصطلاح الفقهي الذي يربط القصور في وصف الزواج بما دون البلوغ ولا يتعداه في الغالب إلا إذا التبس بالعتة أو الجنون.

ولقد كان البلوغ معيار الفقهاء في تمييزهم لسن الأهلية لدى المقبلين على الزواج، وكان هو المحدد الفاصل بين الأهلية وعدمها، وخصوصاً بالنسبة للأنثى، فإذا لم تكن البنت التي تريد الزواج قد بلغت الحيض بعدُ، قالوا عن عقدها: «زواج الصغيرة»، وإذا تجاوزته كانت في لفظهم بكرة بالغة²، ولها في العقد أحكام تخصها، أو ثيباً لها خصوصيات تميزها. وانطلاقاً من هذا التمايز تحدث الفقهاء عن الأهلية وأحوال الكفاءة، وسموا ذلك بلوغاً، ورشداً، ونضجاً، وغير ذلك من التسميات التي تقابل ما يمكن وصفه بالقصور،

¹ « التمييز لغة: مصدر مَيَّز. يقال: ماز الشيء إذا عزله وفرزه وفصله، وتميَّز القوم وامتازوا صاروا في ناحية. وامتاز عن الشيء تباعد منه، ويقال: امتاز القوم إذا تميَّز بعضهم من بعض. والفقهاء يقولون: سنّ التمييز، ومرادهم بذلك تلك السنّ التي إذا انتهت إليها الصغير عَرَفَ مضارَّه ومنافعَه، وكأنَّه مأخوذ من ميَّز الأشياء، إذا فَرَّقَت بين خيرها وشرِّها بعد المعرفة بها. الموسوعة الفقهية، (32/14).

² يميز الفقهاء بين البكر الصغيرة والبكر الكبيرة، فالبكر في لفظهم ضد الثيب، وتكون صغيرة غير بالغة، وكبيرة بالغة، وقد تكون الصغيرة ثيباً كما قد تكون البالغ بكرة. ينظر للمثال ما أورده الشوكاني في كتابه: نيل الأوطار، تحقيق محمد هاشم، (130/5).

والصغر، وعدم البلوغ، وما إلى ذلك من نواقص الأهلية ونواقضها، وليس في كل تعبيراتهم ما يوافق بشكل واضح وصريح معنى القاصر كما يرد في الفكر الغربي والقانون الوضعي المعاصر الذي وفد منه المصطلح¹.

ولرفع كل التباس يمكن أن يقع فيه الباحث وهو يخوض في إشكالات موضوع زواج القاصر، سيكون من الأهمية بمكان، الوقوف عند بعض المصطلحات المتعلقة به، كما وردت في مصنفات الفقه الإسلامي وفي متون الدراسات الحديثة، والوقوف أيضا عند المصطلحات ذات الصلة بالموضوع، حيث لا يمكن الإحاطة بالإشكالات المفهومية لزواج القاصر عند الفقهاء دون تحقيق المصطلح في سياقاته الاستدلالية، ودون الالتفات إلى المصطلحات القريبة من معناه ودلالته، وأضدادها التي تزيدها وضوحا وبيانا. ومن أمثلة هذه المصطلحات:

أولا: الصغر والكبر.

الصغر في اللغة ضد الكبر؛ قال ابن فارس: «الصاد والغين والراء أصلٌ صحيح يدلُّ على قِلَّةٍ وحقارة. من ذلك الصَّغَرُ: ضدَّ الكِبَرِ. والصَّغِيرُ: خلاف الكبير»². وقد ورد لفظ الصغر والكبر في القرآن الكريم ضمن سياقات مختلفة تفيد تحقير الأشياء والأفعال وتعظيمها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾ (الكهف: 49) كما ورد في سياقات أخرى وصف الإنسان بالكبر في إشارة إلى التقدم في السن وتجاوز مرحلة البلوغ، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ^ط وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا﴾ (النساء: 6). وورد

¹ من خلال بحثي في مدلول القاصر عند فقهاء الشريعة لم أجد في ما اطلعت عليه من كتب المتقدمين من استخدام لفظ القاصر للدلالة على عدم الأهلية للزواج، إلا نصا فريدا ورد ضمن كتاب: العقود الدرية، في تنقيح الفتاوى الحامدية، لمحمد أمين، ابن عابدين، وما جاء فيه: «سئل في قاضي دمشق أنه زَوْج قاصرة عمرها اثنتا عشرة سنة وَطَلَّقَتْ، فَهَلْ تَنْقُضِي عِدَّتَهَا بِالشَّهْرِ أَوْ بِالْحَيْضِ». وسئل في رجل ادعى على امرأته أن أباه زوجها إياها وهي قاصرة بالولاية عليها فأجابت بأنها وقت العقد كانت بالغة، وأنها لم تعلم بالعقد فكيف الحكم» 60/2، تحقيق، محمد عثمان، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 2008م.

² مقاييس اللغة، ابن فارس، (10/2).

نعت الإنسان بالكبر وصفا لحال الشيخوخة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ (الإسراء: 23)، وفي نفس الآية ورد وصف حال الصغر الذي يوجب التعهد والرعاية في قوله تعالى: ﴿وَخَفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ (الإسراء: 24)1. وقد جعل الفقهاء من البلوغ حدا فاصلا بين الصغر والكبر، كما اعتبروا الوصف بالصغر لازما لإحدى حالين؛ فإما أن يكون الموصوف به دون الحلم²، أو بلغه دون أن يكتمل بناء جسده. وقد يصل حد الوصف بالكبر سن خمس عشرة سنة قمرية³.

ويرد الحديث عن معنى الصغر في القرآن الكريم باستعمال لفظ الطفولة، وقصده ما قبل البلوغ؛

ومثاله ما جاء في قوله تعالى: ﴿إِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ (النور: 59)، وعرض المفسرون والفقهاء لأحكام الصغار ما قبل البلوغ انطلاقا من هذه الآية، فذكر

¹ الصغر في هذه الآية دلالة على الضعف الذي يستوجب الرعاية والرحمة، وتشير الآية إلى حاجة الأبناء إلى الرعاية حتى يشد عودهم فيستقلون بأمرهم عن تعهد الآباء. قال الطبري في تفسير الآية: «... ﴿وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْنِي صَغِيرًا﴾ فإنه يقول: ادع الله لوالديك بالرحمة، وقل رب ارحمهما، وتعطف عليهما بمغفرتك ورحمتك، كما تعطف علي في صغري، فرحمني وربياني صغيرا، حتى استقلت بنفسي، واستغنت عنهما»، تفسير الطبري، (68/9)، وقال الطاهر بن عاشور: هي: «حالة خاصة فيها الإشارة إلى تربية مكيفة برحمة كاملة؛ فإن الأبوة تقتضي رحمة الوالد، وصغر الولد يقتضي الرحمة به». التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، (15/6).

² ينظر معجم مصطلحات ألفاظ الفقه الإسلامي، سائر بصفة جي، (ص 113).

³ يختلف الوصف بالصغر والكبر عند الفقهاء بحسب المجال الذي يرد فيه الوصف، وليس هناك سن محدد للجنسين في كل المجالات، وليس الزواج كالجهاد ولا الجهاد كالتدبير المالي في تقدير الأهليات المناسبة عند الفقهاء، فعن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: «كانت وقعة بُعث وأنا ابن ست سنين، وكانت قبل هجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم بخمس سنين، فقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وأنا ابن إحدى عشرة سنة، وأُتي بي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالوا: غلام من الخزرج. فقرأت ست عشرة سورة فلم أُجز في بدر ولا أُحد، وأُجزت في الخندق»، ينظر: تاريخ دمشق، ابن عساکر، (313/19). وكانت غزوة أحد سنة 3هـ، وغزوة الخندق سنة 5هـ. وكان عمر زيد حينها ست عشرة سنة. وفي خبر ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم عرضه يوم أحد وهو ابن أربع عشرة سنة، فلم يجزه، وعرضه يوم الخندق وهو ابن خمس عشرة سنة، فأجازه. فتح الباري، كتاب المغازي غزوة الخندق وهي الأحزاب، (238/12). قال نافع: فحدثت به عمر بن عبد العزيز، فقال هذا حد ما بين الصغير والكبير، ثم كتب أن يفرض لمن بلغ الخمس عشرة» أورده الترمذي في سننه، باب ما جاء في حد بلوغ الرجل والمرأة، الترمذي، سنن الترمذي، (452/2)، وينظر شرح ما ذكره الخطيب التبريزي في مشكاة المصابيح، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، محمد القاري، ص: (489/6)، باب بلوغ الصغير وحضائنه في الصغر. ويعبر الفقهاء عن بلوغ حد الكبر عند الذكر والأنثى مقرونا بمحددات أثرت فيها ثقافة أزمانهم وتأويلاتهم المختلفة للنصوص المؤسسة قرآنا وسنة. وضمن هذا البحث تفصيلات تخص هذا الموضوع.

بعضهم أن مرحلة الطفولة تمتد من الولادة إلى البلوغ، وهو ما نقلته معاجم اللغة¹ ويناسب مألوف اللسان العربي. وقال آخرون إن الطفولة في الآية لا يحددها البلوغ فقط، وإنما الهيئة الظاهرة². وربط أغلب الفقهاء حد الصغر بالقدرة على التمييز، واختلفوا في المقصود من التمييز؛ فمنهم من قال إنه يتحقق في الصغير متى أصبح قادراً على التمييز بين البقرة والحمار³ ومنهم من قال إن المقصود هو القدرة على التمييز بين الخير والشر؛ فلا هو تمام النضج ورجاحة العقل، ولا هو التمييز بين الأشكال والهيئات⁴. وعلى هذا الأساس ذهب بعض المعاصرين إلى أن التمييز «يبدأ بعد سن السابعة إلى البلوغ والعقل (...) وليس له وقت محدد؛ فقد يأتي مبكراً وقد يتأخر، ويعرف بآثاره التي تبدو في تصرفات الطفل»⁵، وينعت الصغير بصفة القصور، حسب عدد من الفقهاء، ما دام لم يبلغ الحلم أو لم يبلغ مبلغ التمييز، كما أشرنا إلى ذلك من قبل، أو إذا كانت في بنيته الجسدية شائبة ضعف وتأخر في النمو، أو عدم اكتمال، حتى لو بلغ الحلم.

¹ «الصبي يدعى طفلاً حين يستقط من بطن أمه إلى أن يحتلم»، ينظر مادة (ط.ف.ل) من لسان العرب. (402/11).
² حيث إن سياق الآية يتعلق بحكم الاستئذان فقد رأى بعض الفقهاء أن الصغير قد يبقى موصوفاً بالطفولة، ما لم تكتمل ملامح البقاعة فيه، حتى بعد البلوغ، هكذا يرى بعض الفقهاء. وقد نقل القرطبي عن عطاء في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ أن الأطفال مأمورون بالاستئذان بعد البلوغ، ويشير هذا الكلام إلى أن هؤلاء الذين يعينهم المنع بسبب بلوغهم الحلم قد يكونون أطفالاً في عيون الناس، لأن بلوغ الحلم محدد غير ظاهر، وقد يتأخر الحلم حتى إن ظهرت على الجسم معالم النضج، ينظر الجامع لأحكام القرآن، (261/12). وسنتطرق لتفصيل هذا الأمر في المباحث القادمة بحول الله، ولكن لا بد من الإشارة هنا إلى أن أغلب المفسرين رأوا الطفولة تنتهي بمجرد البلوغ، وذلك ما أكد عليه الطاهر ابن عاشور في تفسير الآية، حيث قال: «هي .. في موقع التصريح بمفهوم الصفة في قوله: ﴿وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ﴾ ليعلم أن الأطفال إذا بلغوا الحلم تغير حكمهم في الاستئذان إلى حكم استئذان الرجال». وما ذهب إليه ابن عاشور هو الغالب عند القدماء فالوصف بالطفولة عندهم لا يخرج عن محدد البلوغ، فإذا تعداه ذكر بلغ مبلغ الرجال، وإذا تعدته أنثى كانت امرأة». ينظر التحرير والتنوير (296/18). وهذا ما تفرقه معاجم اللغة؛ قال ابن منظور: «الطِفْلُ والطِّفْلَةُ: الصغيران». ينظر مادة (ط.ف.ل) من لسان العرب. (402/11).

³ هذا التعبير يوظفه الفقهاء والمحدثون في حديثهم عن الطفل المميز من غيره، وذكر السيوطي هذا التقدير في تمييز الصغار نقلاً عن موسى بن هارون الحمال، وذلك في كتابه «تدريب الراوي»، ينظر تدريب الراوي، جلال الدين السيوطي، (ص 257).

⁴ تطرق لهذا الاتجاه الفقهي في تقدير حد الصغر، الشيخ مصطفى الزرقا، في كتابه: المدخل الفقهي العام، (859/2).

⁵ المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، محمد مصطفى شليبي، (ص 494).

ثانياً: البلوغ وعدم البلوغ:

يرتبط مفهوم القصور في اللغة بعدم البلوغ والإدراك، يقال: «قَصَرْتُ عن الشيء قُصُوراً: عَجَزْتُ عنه ولم أبلغه»¹. قال ابن فارس: «الباء واللام والغين أصل واحد، وهو الوصول إلى الشيء. تقول بَلَغْتُ المكان، إذا وصلت إليه. وقد تسمى المُشارفة بلوغاً بحق المقاربة. قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ (الطلاق:2)»²، وبلغ الشيء يَبْلُغُ بلوغاً وبلاغاً: وصل وانتهى³، وبلغ المكان بلوغاً: وصل إليه، أو شارف عليه، وبلغ الغلام: أَدْرَكَ (...) وجاريةٌ بَالِغٌ وبالغةٌ: مُدْرَكَةٌ⁴. «وبَلَغَ الغلام: احتلم، كأنه بَلَغَ وقت الكتاب عليه والتكليف، وكذلك بَلَغَتِ الجارية...بلغ الصبيُّ والجارية إذا أَدْرَكَ»⁵.

والبلوغ في الاصطلاح الفقهي عموماً هو انتهاء حد الصغر⁶ وعلى هذا الحد تقوم أحكام التكليف الشرعي؛ فالشارع، كما قال الشيخ مصطفى الزرقا، «جعل البلوغ أمانة على كمال العقل وتام التمييز، وإن كان العقل يكمل والتمييز يتم عند بعض الأفراد قبل البلوغ»⁷، وقد يتأخر ذلك عن البلوغ عند البعض، ولكن الغالب أن ذلك يتحقق عند البلوغ، والتشريع عام فلا بد أن يناط بشيء ظاهر مضبوط؛ لأن إناطته بحقيقة تمام العقل والتمييز، وهو مختلف باختلاف الأفراد والبيئات، يؤدي إلى اضطراب التكليف»⁸.

¹ الصحاح في اللغة (793/2).

² ينظر: مقاييس اللغة، (156/1).

³ لسان العرب، (419/8).

⁴ القاموس المحيط، (ص 780).

⁵ لسان العرب، (420/8).

⁶ ينظر معجم مصطلحات ألفاظ الفقه الإسلامي، (ص 113).

⁷ المقصود بالعقل هنا التمييز بين الخير والشر، وليس راحة وتام النضج. ينظر ما قاله الشيخ الزرقا في كتابه «المدخل الفقهي العام» (859/2).

⁸ المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، محمد مصطفى شلبي، (ص 497). وسيأتي بيان بعض التفصيلات المتعلقة بأهلية التعبد والأهلية المدنية في مباحث لاحقة تناقش بعض الجزئيات التي وردت عند صاحب هذا التعريف وعند غيره.

وقد قرّر العلماء أن البلوغ يعرف بعلاماته الطبيعية إن وجدت؛ على أن أدنى سن يصدق وجودها فيها، هي اثنتا عشرة سنة في الغلام، وتسع سنوات أو عشر في الفتاة¹، فإذا لم تظهر أمارات البلوغ بعد السنة الثانية عشرة للصغير وبعد التاسعة للصغيرة، حُسم الأمر في بلوغ تمام الخامسة عشرة بالنسبة للصغير والصغيرة على حد سواء، إذ تترتب على من بلغها سائر الأحكام التكليفية كما ذكر الفقهاء؛ إلا المعاملات المالية فلها محدد زائد²؛ وهذا ما عليه أغلب الفقهاء. وذهب أبو حنيفة إلى أن الحد الذي يجب أن يعلق عليه منتهى البلوغ هو ثماني عشرة سنة للصغير، وسبع عشرة سنة للصغيرة، وأما مالك فحدّد السن الأقصى للبلوغ في سبع عشرة سنة لكليهما³. وفي كل هذه الأقوال، على اختلافها⁴، تفسير لقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ﴾ وإذا كان البلوغ عند الفقهاء يمثل حداً لانتهاى الصغر، فإنه بداية للدخول إلى مرحلة جديدة من العمر قد تطول وقد تقصر، وفيها تظهر بدايات النضج وأمارات الرشد على البالغ؛ فإذا اكتمل الرشد وتحصلت مقوماته انتفت كل دوافع الوصف بالقصور ومسوغاته عند الفقهاء وغيرهم.

1 انظر مطلب مفهوم زواج الصغيرة عند الفقهاء وعلاقته بزواج القاصر.

² فسّر ابن كثير قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ﴾: بما ورد «.. عن عائشة وغيرها من الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «رفع القلم عن ثلاثة، عن الصبي حتى يحلم، أو يستكمل خمس عشرة سنة، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق».. قال ابن كثير مبيناً: «وأخذوا ذلك من الحديث الثابت في الصحيحين عن عبد الله بن عمر قال: عرضت على النبي صلى الله عليه وسلم يوم أحد وأنا ابن أربع عشرة، فلم يُجْزني، وعرضت عليه يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة فأجازني، فقال أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز، لما بلغه هذا الحديث، إن هذا الفرق بين الصغير والكبير» تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (215/2)، والحديث أورده الترمذي في سننه، باب ما جاء في حد بلوغ الرجل والمرأة. الترمذي، سنن الترمذي، (452/2).

³ ينظر الولاية على النفس، محمد أبو زهرة، (ص 53)، وينظر المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، محمد مصطفى شلبي، (ص 496).

⁴ يُنعت بالبلوغ أيضاً من ظهرت عليه أحوال المراهقة، ومن تبدت فيه مظاهر البالغين، حتى لو لم يكن قد بلغ الحلم بعد؛ نقل ابن منظور عن ابن جني، قوله: «.. مُراهق حسن الاعتدال، وقيل مُحْتَلِم، وقيل قد تحرك وكبر». وقال: «...وَالرَّهَقُ: جَهْلٌ فِي الْإِنْسَانِ وَخَفَّةٌ فِي عَقْلِهِ» ينظر لسان العرب، مادة رهق، (246/6).

ثالثاً: الرشد والسفه:

يرد الرشد عند أهل اللغة بمعنى الصلاح والهدى إلى صواب الأعمال¹، وبمعنى السداد وضد الضلال، قال ابن فارس: «الراء والشين والdal أصل واحد يدل على استقامة الطريق؛ فالمرأشِد: مقاصد الطُرُق. والرُّشد والرَّشَد: خلافُ الغي»²

قال ابن منظور: الرُّشد والرَّشَد والرَّشاد: نقيض الغي (...) وهو نقيض الضلال، إذا أصاب وجه الأمر والطريق (...) وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِيكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾، أي أهدكم سبيل القصد، سبيل الله، وأُخْرِجْكم عن سبيل فرعون»³.

وقال الزمخشري: «الرشد: التهدي إلى وجوه التصرف»⁴. جاء في معجم مصطلحات ألفاظ الفقه الإسلامي: الرشد هو «حسن التصرف في الأمر حساً أو معنى، ديناً أو دنياً»⁵.

والرشد عند جمهور الفقهاء هو تثير المال وإصلاحه، مع اشتراط بعضهم صلاح الدين⁶. قال «ابن عباس والسدي والثوري: الرشدُ الصلاحُ في العقل وحفظ المال. وقال الحسن وقتادة: الرشد الصلاح في العقل والدين»⁷. وقال صاحب المنار في تفصيل زائد: «والرشد حسن التصرف وإصابة الخير فيه، الذي هو أثر صحة العقل وجودة الرأي، وهو يطلق في كل مقام بحسبه، فقد يراد به أمر الدنيا خاصة، وقد يراد أمر الدين خاصة، ولذلك اختلف الفقهاء في الحبر على الفاسق، فقال بعضهم يحجر عليه لأنه غير راشد في دينه،

¹ المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، محمد مصطفى شلبي، (ص 498).

² مقاييس اللغة، (1/467).

³ لسان العرب، (3/175).

⁴ الكشف، (4/220).

⁵ معجم مصطلحات ألفاظ الفقه الإسلامي، (ص 278).

⁶ ينظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، (2/281). وينظر تفسير الطبري لقوله تعالى: ﴿وَابْتَئُوا الْيَتْلِي﴾، وفيه قال المفسر: «واختبروا عقول أيتامكم في أفهامهم، وصلاتهم في أديانهم، وإصلاحهم أموالهم»، (4/262).

⁷ الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (5/33) تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أُنْسِمَ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ (النساء: 6).

وقال بعضهم لا يحجر عليه إذا كان يحسن التصرف في أمور دنياه؛ لأن الرشد في هذا المقام لا يعني به إلا أمر الدنيا»¹.

وجمهور الفقهاء لم يحددوا للرشد سنا معينة؛ وذلك أولا: لأنه تابع لتربية الشخص واستعداده، فقد يدركه مبكرا وقد يتأخر في بلوغه. وثانيا: لأن النصوص لم تحدد لذلك سنا معينة، بل أناطت تسليم المال بجموع الأمرين، البلوغ وإيناس الرشد، كما هو واضح في قوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الَّذِينَ هُمْ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْبَعُوا إِلَيْهِمْ وَأَمْوَالَهُمْ﴾ (النساء: 6). وإن كانت النصوص الشرعية لم تحدد للرشد سنا معينة بالقطع²، فليس فيها ما يمنع التحديد، ولذا ترك تقديرها لأولي الأمر، يحدونها بحسب ما تقتضيه المصلحة، وتبعا لاختلاف البيئات وما يلمس فيها من تيسير أو تعقيد في أصناف المعاملات³.

وليس الرشد كالبلوغ، ذلك أن «البلوغ محطة تُشترط للتكليف الشرعي، وأن الرشد محطة لكمال أهلية التصرف التي تعتمد خبرة عملية مالية فوق إدراك الخير والشر الكافي للتكليف ولحمل المسؤولية العقابية. فيجب أن يعتبر بين سن التمييز الذي تبدأ فيه أهلية الأداء، وبين الرشد الذي تتكامل فيه مرحلتان لا واحدة فقط، البلوغ ثم الرشد»⁴. وهذا التوضيح ذكره الشيخ مصطفى الزرقا في بيان الفرق بين الرشد والبلوغ، وهو لا يعني أن البلوغ مصطلح يقابل الرشد، وإن تميّز عنه⁵، وقد عرض لمثل هذا البيان معاصره الشيخ محمد الخضري وغيره⁶. وكلهم يذكر الرشد مناقضا للسفه، سواء كان السفه بسبب نقص في السن أو بسبب نقص

¹ تفسير المنار، (318/4).

² أورد الطبري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الَّذِينَ هُمْ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ﴾ آراء متباينة للحكم على حد الرشد عند البالغ، ونقل عن أبي شبرمة، عن الشعبي أنه سمعه يقول: «إن الرجل ليأخذُ بلحيته وما بلغ رُشدَه» تفسير الطبري، (257/4).

³ ينظر: المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، محمد مصطفى شلبي، (ص 498، 499). وينظر المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، (824/2).

⁴ المدخل الفقهي العام، مصطفى الزرقا، (859/2).

⁵ يؤكد الشيخ الزرقا أن الرشد يتباعد عن البلوغ كلما تعقدت مناهج الحياة، ينظر المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، (225/2-226).

⁶ ينظر مجلة المنار، (25/ 125).

في العقل، أو في الخبرة، أو غير ذلك من أسباب نقص الأهلية¹. ولا يرتبط لفظ السفه دائماً بالصغر وعدم البلوغ²، بل لا يتعلق بسن معلوم كما ذكر الطبري في بيان قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّبَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ فِيهَا﴾ (النساء: 5) حيث قال إن الله تعالى «لم يخصص سفيهاً دون سفيه (في هذه الآية)؛ فغير جائز لأحد أن يؤتي سفيهاً ماله صبيهاً صغيراً كان أو رجلاً كبيراً، ذكراً كان أو أنثى. والسفيه الذي لا يجوز لوليه أن يؤتيه ماله، هو المستحق الحجر بتضييعه ماله وفساده وإفساده وسوء تدبيره ذلك. وإنا قلنا ما قلنا من أن المعنى بقوله: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّبَهَاءَ﴾ هو من وصفنا دون غيره، لأن الله جلّ ثناؤه قال في الآية التي تتلوها: ﴿وَابْتَلُوا الَّتِي تَبْنِي حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْبَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ فأمَرَ أولياء اليتامى بدفع أموالهم إليهم إذا بلغوا النكاح وأونس منهم الرشد»³.

1- دلالة القاصر في المتن الفقهي الحديث.

لقد عمل أغلب الفقهاء على التمييز بين مستويات الإدراك الإنساني، وعلى أساس هذا التمييز قالوا إن الوصف بالقصور ينتفي بانتفاء موانعه، وكان تمييزهم استناداً إلى ما استمدوه من فهم من القرآن الكريم والسنة النبوية، واعتباراً بما أقرته الأعراف، واستئناساً بما استثمروه من فوائد العلوم التي افتحوا عليها قديماً وحديثاً⁴. وفي العصر الحديث، وفي إطار الانفتاح على العلوم المعاصرة، تسربت إلى المتن الفقهي ترساة هائلة من المصطلحات الوافدة محملة بأثقال من الأفكار والفلسفات التي نشأت في محاضن الفكر الغربي،

¹ قال الآلوسي: «السفه الخفة والتحرك والاضطراب، وشاع في نقصان العقل والرأي»، انظر تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا فِيلٌ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ السُّبَهَاءُ﴾، (البقرة: 12)، روح المعاني، (155/1).

² هناك فرق بين مطلق السفه وسفه الصبا، ذكره الآلوسي في «روح المعاني» (20/4).

³ جامع البيان، الطبري، (258-257/4)، وفي متن البيان رد على من قال إن المقصود بالسفيه في الآية هو المرأة.

⁴ ينظر: «نظرية الأهلية»، (ص 55).

وضمنها تسللت رزمة من المصطلحات المتعلقة بالأهلية إلى المتن الفقهي دون تبيين مناسب. ضمن هذه الرزمة نفذ مصطلح القاصر الذي أصبح يطلق على كل من لم يبلغ ثنائي عشرة سنة من العمر، بلا اعتبار للضوابط التي قد تُرشد المكلف قبل هذه السن أو بعدها، والتي سماها القرآن الكريم بإيناس الرشد. كما تجاوزت دلالة القصور في الاصطلاح المعاصر محدد البلوغ، فأصبحت تشمل القصور الجسدي والقصور النفسي، والذهني، والقصور الاجتماعي¹. وهذا ما نقلته معظم البحوث والدراسات العربية ذات الصلة بالموضوع، فترجمت مصطلح القاصر بمدلوله الحديث، كما ورد في القواميس الغربية، وأسقطته على موضوع لم يؤلف استعماله فيه هو موضوع الزواج.

وعموماً فإن القاصر، في نظر الفكر الحديث، حيث لا يتأهل للمسؤوليات المدنية قبل بلوغ ثمان عشرة سنة من العمر، لا يستقل بشؤونه، ولا يعتبر كفؤاً للعقود، بما في ذلك عقد النكاح، ولا يحتمل إطلاق القصور غير هذا المعنى في المتون الحديثة، بيد أنه في التداول الفقهي القديم يعني غير ذلك، ولا يمكن خلط السياقين المعرفيين بحال، كما لا يمكن نقل المصطلحات من المتن الغربي إلا باستحضار سياقاتها الطبيعية، وكل نقل يتم عن المتن الغربي إنما ينقل في الحقيقة ثقافة حاضرة لابد من فهم ملاساتها وظروف تكوينها حتى يسلم النقل ويصح الإسقاط.

إن مثل هذا الخلط الذي ذكرنا حين يقع بين دلالات الألفاظ الشرعية والحديثة الوافدة إنما يكون سببه عدم تحقيق الدلالات الاصطلاحية المزاحة قبل إدراجها في مسائل الأحكام، وهذا الخلط وقعت نظائره في مصنفات بعض القدماء، في مجال علم الكلام، وفي العقائد وفي التصوف والسلوك²، وقد تنبه العلماء قديماً إلى خطورة الخلط بين معاني الألفاظ الوافدة والشرعية، وفي هذا السياق وردت توجيهات قيمة لابن تيمية

¹ ينظر مفهوم القاصر ضمن مباحث هذا الفصل.

² مثاله ما ذكره الشاطبي في بيان معنى التصوف الذي تفلنت دلالاته في عصره، وفي ذلك قال: «وأما الكلام في دقائق التصوف، فليس ببذعة إطلاق، ولا هو مما صح بالدليل إطلاق، بل الأمر ينقسم، ولفظ التصوف لابد من شرحه أولاً، حتى يقع الحكم على أمر مفهوم، لأنه أمر مجمل عند هؤلاء المتأخرين»، الاعتصام، (352/1).

خَصَّ بها المشتغلين بالحقل العلمي فقال: إن «التعبير عن تلك المعاني إن كان في ألفاظه اشتباه أو إجمال عبر غيرها أو بين مراده بها، بحيث يحصل تعريف الحق بالوجه الشرعي، فإن كثيرا من نزاع الناس سببه ألفاظ مجملة مبتدعة ومعان مشتبهة حتى تجد الرجلين يتخاصمان ويتعاديان على إطلاق الألفاظ ونفيها، ولو سئل كل منهما عن معنى ما قاله لم يتصوره فضلا عن أن يعرف دليله، ولو عرف دليله لم يلزم أن من خالفه يكون مخطئا بل يكون في قوله نوع من الصواب، وقد يكون هذا مصيبا من وجه وهذا مصيبا من وجه، وقد يكون الصواب في قول ثالث»¹.

والحقيقة أن لفظ القاصر لم يسلم من الخلط أثناء نقله من متون الفكر الغربي الحديث، إلى مجال فقهي مخصوص هو فقه الأسرة، فهذا المجال الذي رتبته الفقهاء ضمن أبواب النكحة وأحكام الزواج؛ تطرقوا فيه إلى موضوع القصور بمعنى نقصان الأهلية للزواج، ومن المعلوم أن الفقهاء حين عالجوا مسألة القصور في موضوع الزواج ربطوه بنقصان الأهلية بشكل خاص، ومحددها، بحسبهم، هو عدم بلوغ الحيض والحلم وليس بلوغ الرشد، ولذلك اقترنت عندهم دلالة القصور في هذا الباب بلفظ الصغر، وبعدم التمييز، وبعدم الإطاعة أيضا في شرط بعضهم². ولا يتعلق القصور في المتن الفقهي بشرط النضج العقلي إلا أن يكون جنونا في المتعاقدين أو سفها لا علاقة له بسن محددة³، وأما غير ذلك من اعتبار الكفاءة النفسية التي تقصدها دلالة القصور في المتن الحديث، وكذلك القدرة على تحمل الأعباء، بما فيها المسؤوليات المدنية، فهذا كله لا يعتبر ضمن شروط الأهلية للزواج عند الفقهاء القدماء.

¹ مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (114/12)، (45/7).

² من هذا الباب توافقت آراء الفقهاء على ربط الأهلية للنكاح ببلوغ الحلم، وقد أورد الطبري عن مجاهد أنه قال في تفسير قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ﴾: «حتى إذا احتلموا». وأورد عن ابن عباس في تفسيرها: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ﴾، قال: عند الحلم. وعن ابن زيد قال: الحلم. ينظر تفسير الآية في تفسير الطبري، (262/4).

³ يذكر في هذا الصدد أن بعض الفقهاء أباحوا عقد المجنون لوافر الشفقة، كالأب، ينظر: محاضرات في عقد الزواج، أبو زهرة، (ص: 158، 159)، وينظر: المغني، ابن قدامة، (403/9).

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن الفقهاء القدامى، مع أنهم لم يربطوا الأهلية للزواج بحد الرشد ولا بسن محدد يوافقه أو يغلب على الظن وقوعه فيه، تحدثوا عن منتهى البلوغ فأرسلوه إلى سبع عشرة سنة وأكثر، وهو حد من العمر رأوه أنسب للأهلية وأقدر على حفظ الجسد وتحقيق مقاصد الزواج وأغراضه، وأولى أن يحفظ البناء الأسري من التفكك والانحلال، وقدموا لذلك تعليلات وافقت إلى حد كبير تعليلات علماء النفس والاجتماع المعاصرين أثناء خوضهم في مسمى زواج القاصرين، وسبب هذا التوافق، بلا ريب، هو ذاك الشبه الذي لا يخفى بين الموضوعين، ووجهه هو عنصر الأهلية الذي خاض فيه القدماء والمعاصرون من زوايا مختلفة تأثرت بثقافة الأمم وتقلبات الأزمان؛ وهذا العنصر هو الأساس الذي ينبغي أن تبنى عليه الرؤى الجديدة للموضوع.

إن معالجة موضوع زواج الصغيرة من حيث الإطلاق الذي تعارف عليه الفقهاء الأوائل، مدخل مهم لاستكناه الرؤية الشرعية المناسبة لما نطلق عليه اليوم «زواج القاصر»، فبين الموضوعين فروق لا تنكشف بالبداية، ولا تظهر خصوصياتها لبعض من يخوض في هذا الموضوع، وهذا يقتضي المزيد من التفصيل في بيان دلالات كل من المصطلحين المركبين، «زواج الصغيرة» و«زواج القاصر» حتى يصح الربط بين مسألتين ينظمهما ناظم يقبل النظر، وهو الأهلية.

المبحث الثالث: الدلالة الحديثة لـ «زواج القاصر» وعلاقته بزواج الصغيرة.

المطلب الأول: الدلالة الحديثة لزواج القاصر.

لقد شهد العصر الحديث طفرة غير مسبوقة في مجال العلوم بشكل عام وفي مجال العلوم الإنسانية بشكل خاص، فكانت هذه الطفرة سببا في تأسيس معرفة جديدة بالإنسان، بحثت تكوينه العضوي والنفسي وحاجاته الاجتماعية من منظور حديث أكثر انضباطا لصرامة العلوم الحديثة والمعاصرة، ونتيجة لذلك تغيرت معطيات علمية ومعرفية كثيرة كانت إلى زمن قريب في حكم المسلمات اليقينية، تحكم، بفعل سلطتها، آراء

الفقهاء وأحكامهم، وكذلك تصوراتهم وتصورات غيرهم حول مراحل التكوين الإنساني قبل الولادة وبعدها. ففي هذا السياق ظهر الاهتمام الجديد بقضايا الطفولة والمراهقة وما يتعلق بهما من مفاهيم الأهلية والقصور، وغيرها من المفاهيم والقضايا التي تأثرت بتطور العلوم الحديثة. إذ أصبحت لهذه المواضيع محاضن ترعاها وتمدها بالمضمون، بعضها يتصل بعلم الأحياء الإنساني¹، وبعضها يتصل بعلوم الطب المتشعبة، ومحاضن علمية مختلفة تمتد إلى تخصصات دقيقة، كعلم نفس النمو² الذي يستمد نواظمه العلمية من علوم أخرى كعلم الحياة، وعلم الأجنة، وفسولوجيا النمو، والتشريح، والكيمياء الحيوية، وعلم الاجتماع³، وعلم البيولوجيا الاجتماعية⁴ وعلم الإنسان، وعلم الأجناس، وعلم التربية، والطب النفسي، وغيرها من العلوم المختلفة⁵.

وإن كان لهذه العلوم دخل في تشكيل الوعي الجديد بمسائل الأهلية وما يتعلق بها من رشد وقصور، فإن علم نفس النمو وجهها وجهة خاصة في مجال بحث تطور النمو الجسدي والنفسي في المراحل

¹ علم الأحياء هو علم طبيعي يُعنى بدراسة الحياة والكائنات الحية، بما في ذلك هيكلها ووظائفها ونموها وتطورها وتوزيعها وتصنيفها... وعلم الأحياء البشري أو الإنساني، فرع منه يدرس وظائف الأعضاء في البشر من الداخل بالإضافة إلى طبيعة الجلد ووظائفه، ويعنى بمختلف الجوانب الفيزيولوجية والمورفولوجية للإنسان، كما يعنى بدراسة هيكله العظمي والعضلي، والجهاز العصبي، والمناعي، والأنظمة التناسلية وغيرها. ويتصل هذا العلم بعلوم أخرى دقيقة، منها علم الأنسجة وعلم الأحياء الدقيقة... إلخ.

² علم نفس النمو أو سيكولوجية النمو فرع من علوم النفس، يدرس علم النمو النفسي في الكائن الحي، ويشمل ذلك الإنسان، ينظر علم نفس النمو، الطفولة والمراهقة، حامد زهران، (ص: 10).

³ يعنى علم الاجتماع بدراسة الحياة الاجتماعية للبشر، سواء تعلق الأمر بالمجموعات بشكل عام، أو بالمجموعات البشرية المتفرقة. كما يعنى بدراسة التفاعلات الاجتماعية. ومع عدم وجود اتفاق حول تعريف علم الاجتماع بسبب تشعب مجاله ووظائفه، إلا أن «ثمة نقاطا أساسية تمثل، ولو هيكلًا عامًا يتحرك من خلاله علم الاجتماع ويتحدد به موضوعه الأساسي، وهو هيكل يشير إلى: أن علم الاجتماع هو علم دراسة الإنسان والمجتمع، دراسة علمية تعتمد على المنهج العلمي وما يقتضيه هذا المنهج من أسس وقواعد وأساليب في البحث». ينظر: «اتجاهات نظرية في علم الاجتماع» عبد الباسط عبد المعطي، (ص: 15).

⁴ علم الأحياء الاجتماعي، هو علم يبحث في تأثير الجينات على السلوك البشري حيث يقال إن هناك ما يشبه الشفرة الجينية عند البشر مسؤولة عن نقل الصفات عبر الأجيال. ويهتم علم الأحياء الاجتماعي بدراسة المحددات البيولوجية للسلوك الاجتماعي، متأثرًا في أسلوبه ومنهجه بعلم النفس التطوري، وقد ظهرت دراسات عديدة بهذا الصدد افتتحها عالم الأحياء الأمريكي إدوارد ويلسون سنة 1975م، في كتابه «علم الأحياء الاجتماعي: التركيب الجديد» وتبعه في ذلك منظرون جدد كشفوا العلاقة بين الجينات البشرية والبيئة، وخاضوا في سبر العلاقة المعقدة بين الطبيعة والتنشئة، وأوغلوا في ترسيم حدود تأثير الشفرات الجينية على الفعل الحضاري والعمراني. وفي هذا السياق أصدر لمسدن وولسن مؤلفهما «الجينات والعقل والحضارة» وتطرق إليه، في سياق نقدي، عالم الأحياء الانجليزي ستيفن روز ضمن كتابه: «علم الأحياء والأيدولوجيا والطبيعة البشرية»، وقد ترجمه إلى اللغة العربية مصطفى فهمي، ونشرت مادته ضمن سلسلة «عالم المعرفة» عدد 148 ينظر (ص: 314).

⁵ ينظر علم نفس النمو، الطفولة والمراهقة، حامد زهران، (ص: 10).

المختلفة من حياة الإنسان، فكمّل باقي العلوم في تقديم تحديدات جديدة لسن الطفولة، وسن الشباب، والكهولة، والشيخوخة، انطلاقاً مما يطرأ على الإنسان من تحولات عضوية ونفسية تم الكشف عنها بالاستعانة بمختلف العلوم المذكورة وغيرها، وهذا التقويم كان له أثر كبير في كشف الكثير من مجاهيل الطبائع الإنسانية النفسية والعضوية في مختلف مراحل الخلق والتكوين والنشأة والنمو، بعد أن كانت المعارف المتعلقة بالنشأة الإنسانية رهينة في السابق بما تسفر عنه الملاحظة السطحية¹.

على هذا الأساس توافقت العلوم الجديدة حول تحديد مرحلة الطفولة، انطلاقاً مما يتخلل جسم الإنسان وأحواله النفسية من تطورات تبدأ في التغيّر منذ أن يبلغ الطفل اثنتا عشرة سنة من عمره، إذ يدخل جسمه في مراحل تكوينية جديدة قسمها العلماء إلى قسمين متميزين هما: قسم المراهقة الأولى وقسم المراهقة الثانية؛ على اعتبار أن المرحلتين هما امتداد طبيعي لسن الطفولة التي أصبحت تُحدّد عند علماء العصر بالسنة الثامنة عشرة من العمر، مع اعتبار حالات الاستثناء المحتملة. وفي المقابل قسم علماء آخرون مراحل التكوين في سن الطفولة إلى ثلاث مراحل² تنتهي ببلوغ إحدى وعشرين سنة من العمر؛ حيث يصبح

¹ قسم ابن الجوزي، على سبيل المثال، مراحل النمو الإنساني إلى ست مراحل؛ المرحلة الأولى: تبدأ من حدوث الحمل وتنتهي بالولادة... والمراحل الخمس الباقية، أسماها بالمواسم؛ فأول المواسم يبتدئ من وقت الولادة إلى زمن البلوغ. والموسم الثاني: من زمن البلوغ إلى خميس وثلاثين سنة، وبقية المواسم تنوزع بين الشباب والكهولة والشيخوخة، وما أسماه بتمام العمر، وهو زمن الهرم» وهذا التقسيم استدرك العلم الحديث نواقصه، حيث وقع التمييز بين المراحل العمرية ما بين البلوغ وأواسط العقد الرابع، ومنها سن المراهقة بمراحلها، والبدايات الأولى لسن الشباب التي تُميّز بسن الرشد. ينظر إشارات د زهران في كتابه علم نفس النمو، وضمنها حديثه عن النمو الاجتماعي، (ص 272-280). وينظر في الكتاب أيضاً فوائد حول قدرة علم نفس النمو على ضبط حركة النمو الإنساني والتنبؤ باتجاهه العام، راجعه ضمن مبحث: «القوانين العامة للنمو» (48-55).

² تعتبر مرحلة المراهقة عند علماء النفس جسراً يصل الطفل بسن الرشد، وذلك منذ بلوغ تسع سنوات إلى 21 سنة، ويميز العلماء بين المراحل العمرية التي يمر منها المراهق قبل أن يكتمل نضجه؛ وهي مرحلة المراهقة المبكرة، والمتوسطة، والمتأخرة، وهذه المرحلة هي آخر مراحل المراهقة التي ينتقل الإنسان بعدها إلى مرحلة الرشد. ينظر كتاب: علم نفس النمو، حامد زهران دار المعارف، 1960 (من الصفحة 297 إلى الصفحة 380) وينظر. Le grand Larousse encyclopédique. A Kingsley; p 8.

الإنسان بعدها راشداً مكتمل النضج والوعي. وقد صار هذا التمييز معلوماً في التعريفات التي تضمنتها القواميس الحديثة والمتخصصة¹.

هذه المعطيات استثمارها المواثيق المتعلقة بحقوق الإنسان، فانعكست على المواد القانونية التي أفرزتها، وكان من تجلياتها إدراج منظمة اليونسيف لتعريف خاص بالطفولة حددتها في ما بين الولادة وثنائي عشرة سنة من العمر². حيث أصبح كل زواج يقع خلال هذه المرحلة العمرية محسوباً على ما يسمى بزواج القاصر³، حيث يعتبر في نظر الهيئات الأممية تزويجاً لمن لا يملك القدرة على الاختيار⁴، ولا يملك الإرادة الحرة والواعية لخوض حمل ثقيل لم يتأهل إليه، وهذا ما يفسر اختلاف تعبيرات الباحثين في وصف هذا

¹ الطفل في قاموس أكسفورد يشير إلى المولود البشري حديث الولادة حتى يبلغ سنّ الرشد، وينطبق ذلك على الذكر والأنثى، وتُدعى المرحلة التي يعيشها الطفل مرحلة الطفولة، وهو تعريف متطور عن غيره من التعريفات التي حكمت بطروف سابقة لم تنضج خلالها العلوم النفسية والاجتماعية الحديثة، ونذكر على سبيل المثال ما جاء في قاموس لونغمان أن: الطفل هو الفرد صغير السن الذي لم يصل بعد لحالة البلوغ، حيث يعتبر لونغمان أن بداية مرحلة الطفولة هي الولادة ومنتهاها سن البلوغ. وهذا التطور في تعريف الطفولة في القاموسين يعكس في الجوهر تطور الفكر الغربي والفلسفة الإنسانية خلال العصر الحديث.

² ينظر تعريف الاتفاقية الدولية لحقوق الطفل الصادرة سنة 1989م، ضمن الإصدار الأممي: «حقوق الإنسان: مجموعة صكوك دولية»، المجلد الأول، الأمم المتحدة، نيويورك، 1993م، (ص 237).

³ تقر المواثيق الدولية حالات الاستثناء، في بلوغ سن الأهلية للزواج وغيره، ومن ذلك الاعتراف بإمكانية بلوغ سن الرشد قبل سن ثنائي عشرة سنة، وهذا ما نصت عليه المادة 1، التي جاء فيها: «يعني الطفل كل إنسان لم يتجاوز الثامنة عشرة، ما لم يبلغ سن الرشد قبل ذلك بموجب القانون المنطبق عليه» ينظر: حقوق الإنسان: مجموعة صكوك دولية، المجلد الأول، الأمم المتحدة، نيويورك، 1993، (ص 237).

⁴ لا بد من التذكير هنا أن الإكراهات الدولية لم تكن هي الدافع الأول للتفكير في الموضوع في بلاد المسلمين وإنما جنح أهل النظر إلى ذلك في عموم العالم الإسلامي وخصوصاً بمصر أواخر القرن التاسع عشر، فقد كان للمسلمين «فضل السبق الحضاري في تحديد سن الزواج قبل الغرب بأكثر من مائة وخمسين عاماً تقريباً، منذ أن أقر الفقهاء في منتصف القرن التاسع عشر تحديد سن الزواج بخمسة عشر عاماً، وذلك ما أشارت إليه المادة: 986 من مدونة الأحكام العدلية التي وضعها الفقهاء إبان الدولة العثمانية، في حين تبنت الجمعية العامة للأمم المتحدة اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة في ديسمبر 1979م، وأصبحت نافذة المفعول في شتبر من عام 1981م، وقد قررت اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة في الفقرة: 2 من المادة: 16 أن لا يكون لخطوبة الطفل أو زواجه أي أثر قانوني. وهذا الرأي هو المعمول به في قانون الأحوال الشخصية المصري للمسلمين، فقد نصت المادة: 31 من القانون رقم 143 لسنة 1994م بشأن الأحوال المدنية والمضافة عام 2008م على الآتي: «لا يجوز توثيق عقد زواج لمن لم يبلغ من الجنسين ثنائي عشرة سنة ميلادية كاملة ويعاقب تأديبياً كل من وثق زواجا بالمخالفة لأحكام هذه المادة» منقول عن مرصد الأزهر نقلته وسائل إعلامية مختلفة، منها: بوابة الوطن (https://www.elwatannews.com/news/details/993142)، ضمن تقرير أعده الكاتب وائل فايز، بتاريخ: 25 فبراير 2016م واطلعت عليه بتاريخ: 07 يناير 2021م.

النوع من الزواج؛ فمرة يطلقون عليه زواج الأطفال، ومرة يصفونه بالزواج القسري، ومرة ينعتونه بالزواج المبكر، ومرة بزواج المراهقين والمراهقات؛ وكلها تعبيرات عن القصور¹.

وقد اشتهر مصطلح «زواج القاصرات» لمناسبته مع موثيق حقوق الإنسان وما صدر عنها منذ العشرينيات من القرن الماضي، على شكل قرارات وتوصيات تؤكد عدم تعريض الأطفال لمسؤوليات لم يتأهلوا إليها، كالعمل المضني، وخوض الحروب، والزواج. وكانت التوصيات منذ ذلك الحين تقدم بطريقة متدرجة، تسير المحصلات العلمية في الموضوع²، وكان من أبرز ما ورد فيها، توصية الجمعية العامة للأمم المتحدة، في فاتح نونبر من سنة 1965م، إذ دعت الدول الأعضاء إلى اتخاذ التدابير التشريعية اللازمة، بغرض تعيين حد أدنى لسن الزواج، لا تقل عن خمسة عشر عاماً³، ثم توالى التوصيات والقرارات بعد ذلك إلى حدود اليوم، وكان من هذه التوصيات إشارة اللجنة المعنية بالقضاء على التمييز ضد المرأة⁴، وغيرها من القرارات والمواثيق التي حظرت تزويج الفتيات أقل من ثماني عشرة سنة، باعتبارهن طفلات لا بد من حمايتهن باتخاذ كافة الإجراءات اللازمة، بما فيها التشريع لتحديد سن أدنى في الزواج تصل إلى ثماني عشرة سنة⁵.

¹ ينظر تعريفات هذه المصطلحات ضمن تقرير مفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان حول «منع ممارسة تزويج الأطفال والزواج المبكر والزواج القسري» الصادر بتاريخ 2 أبريل 2014م.

² أول إعلان أممي صدر حول الموضوع كان ذلك الذي اعتمد من المجلس العام للاتحاد الدولي لإغاثة الأطفال، في جلسته المنعقدة بتاريخ 23 فبراير 1923م، وتم التصويت النهائي على الإعلان من قبل اللجنة التنفيذية في جلستها بتاريخ 17 مايو 1923م، إذ وقعه يومئذ أعضاء المجلس العام في فبراير 1924م، وعرف ب: «إعلان جنيف لحقوق الطفل لعام 1924م».

³ اتفاقية الرضا بالزواج، والحد الأدنى لسن الزواج، وتسجيل عقود الزواج، عرضتها الجمعية العامة للتوقيع والتصديق بقرارها رقم: 1763، المؤرخ في 7 نونبر 1962. وكان تاريخ بدء النفاذ: 9 دجنبر من عام 1964م.

⁴ ينظر اتفاقية الرضا بالزواج والحد الأدنى لسن الزواج، (إحالة سابقة) وضمنها التعليق العام رقم 1994/21م بشأن المساواة في الزواج والعلاقات الأسرية، الفقرة 36.

⁵ ينظر التقرير السنوي لمفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان، الصادر بتاريخ أبريل 2014م، البنودان 2 و3 من جدول الأعمال، الموضوع: منع ممارسة تزويج الأطفال، والزواج المبكر، والزواج القسري، والقضاء على هذه الممارسة. ويدعم هذه التوصية، ما تضمنته مواد اليونسيف سنة 2001م المشار إليها سابقاً.

وحيث إن الدراسات في الموضوع تختلف وتباين بسبب اختلاف مصادرها، وتمايزها من حيث الصرامة البحثية، فقد تباينت بسبب ذلك تعريفات زواج القاصر في المتون البحثية، وبالنظر لهذا الارتباك بادرت منظمة الصحة العالمية إلى انتقاد التعريفات المتداولة لزواج القاصر، حيث يتم التركيز فيها غالبا على الارتباط الذي يحصل في إطار الزوجية، ويجمع بين طرفين كلاهما أو أحدهما يقل عمره عن ثماني عشرة سنة. فمثل هذا التعريف، حسب المنظمة، لا يمكن أن يعكس حقيقة المقصود بزواج القاصر، على اعتبار أن زواج القاصرين لا يمثل إرادة حقيقية في المخطوبين تعكس اختيارا واعيا ومسؤولا فيها¹، وتؤكد المنظمة أن القصور وإن كان يتعلق أساسا بعدم الأهلية الجسدية والعقلية إلا أنه قد يرتبط بتخلف عقلي، أو عدم أهلية نفسية، أو جنسية، أو عدم القدرة على التمييز والاندماج الاجتماعي، حتى مع بلوغ الأطفال للسن المحددة للرشد، التي تتمثل في ثمان عشرة سنة² وهذه كلها عناصر لا يمكن أن يتجاهلها تعريف زواج القاصر في العصر الحاضر.

لكل هذه الاعتبارات يمكن أن نقول إن زواج القاصرات في دلالته الحديثة، كما تشير إليه القواميس وكما يتداوله المتخصصون المعاصرون وتؤكدته التشريعات الدولية، هو كل نكاح يجمع بين ذكر وأنثى يقل سن أحدهما أو كليهما عن ثماني عشرة سنة، أو يختل في أحدهما شرط حسن التمييز، أو ضابط القدرة على الاختيار، إما بسبب نقص ذهني، أو بيولوجي، أو لغير ذلك من الأسباب.

¹ تصر العديد من الفعاليات الحقوقية والقانونية على عدم نعت عقد الزواج الذي يجمع بين طرفين أحدهما أو كلاهما قاصر بـ «زواج القاصر» فهذا الزواج في نظر هؤلاء، لا يمثل إرادة حقيقة لطرفين أحدهما أو كلاهما لا يملك القدرة على التمييز وسلامة الاختيار، ويفضلون بدل ذلك تسميته «بتزويج القاصرين». وهذا يماثل عبارة «تزويج الصغيرة» التي ترد في المتون الفقهية القديمة، للدلالة على زواج من لم تبلغ الحلم لأنها لا تملك الخيار ولا تحسنه.

² La législation en matière de mariage d'enfants, de mariage précoce ou forcé dans 37 pays d'Asie pacifique, publication de l'organisation mondiale de la santé.

المطلب الثاني: مفهوم زواج الصغيرة عند الفقهاء وعلاقته بمفهوم زواج القاصر.

لقد اشتهر مصطلح «زواج الصغيرة» في المتون الفقهية بدلالة مخصوصة تشير إلى البنت التي لم تبلغ سن المحيض؛ فعلى ما دون البلوغ وقع الخلاف بين الفقهاء القدماء، ولم ينكر أحد منهم تزويج البالغ إذا كانت مطيقة. أما الخلاف الفقهي المعاصر فيتعلق بما بعد البلوغ، حيث أخذ بعض الفقهاء على نظرائهم المعاصرين لزومهم حدود السابقين في إباحة تزويج البالغ التي لم يكتمل نضجها العقلي والنفسي والجسدي؛ أو التي لم تراهق الرشد، ولم تتحقق أهليتها لتحمل أعباء الزواج، ومسؤولية التربية، وغيرها من المسؤوليات الاجتماعية التي قد تتسع دوائرها بحسب ظروف المجتمعات. فالزواج بحسب المعارضين من الفقهاء المعاصرين، رباط متين، وميثاق غليظ يربط الزوجين ببعضهما، وهو سبيل لتحقيق السكن والتآلف والتكامل والانسجام بينهما، ولا يمكن أن يكون ارتباطا بموجب عقد مقصور على غاية التناسل وإشباع الحاجات الفطرية، وأشبه ما يكون بعقود التملكيات، إن لم يكن كذلك كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

والحديث عن زواج الصغيرة، تبعا لهذه الرؤية، يحتاج إلى نظر قبلي في المتن الفقهي، وخصوصا ما يتعلق منه بموضوع الأهلية بما هي مناط الحكم بإباحة الزواج أو منعه، إذ المعلوم أن الخلاف الفقهي حول زواج الصغيرة كما ذكرنا لا يعدو عند السابقين حدّ البلوغ، إلا إذا استشكل تمييزه في من بلغ مبلغه، دون أن تظهر عليه علاماته. وهذه الحالة ذهب فيها الفقهاء مذاهب شتى بنوها على فهم مختلفة من القرآن والسنة، فبعضهم رأى عدم اعتبار الجواز في زواج الصغيرة ما دامت لم تبلغ المحيض، وهذا مذهب الجمهور، ومستندهم في ذلك دلالة «حتى» في قوله تعالى: ﴿وَابْتَئِلُوا الْيَتَامَى حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ﴾ (النساء: 6) وقالوا: إن لفظ «حتى» في هذه الآية يفيد الغاية، وهو إدراك البلوغ، فهو المحدد في جواز النكاح¹، وحدّه تسع

¹ ينظر تفصيل ذلك في: أحكام الأسرة في الإسلام، محمد مصطفى شلبي، (ص 127). وينظر أيضا مبحث: «أدلة المعارضين» ضمن هذا البحث.

سنين، وهو الغالب عندهم. ونسبوا هذه السن إلى حديث عائشة رضي الله عنها: «إذا بلغت الجارية تسع سنين فهي امرأة»¹ قال البيهقي: تغني والله أعلم، فحاضت فهي امرأة»².

ومن الفقهاء من اختار إثبات حكم الإباحة في زواج الصغيرة، فكانت لهم في المسألة أقوال وتفرعات تناولت الكثير من التفاصيل حول أحكام النكاح قبل البلوغ. ولم تكد تخرج أحاديث الفقهاء في موضوع زواج الصغار عن جنس الأنثى وسنها إلا لما، حتى كاد الصغر أن يكون صفة تخصها من غير الذكر، دون أن يكون لأدنى السن، عند بعضهم، حدا يعتد به. ومن هؤلاء الفقهاء الذين أجازوا زواج الصغيرة دون البلوغ، الفقيه ابن بطلال، الذي ذكر أن «تزوج الصغيرة بالكبير يجوز إجماعا ولو كانت في المهد، لكن لا يُمكن منها حتى تصلح للوطء»³، وكان يعني أن يتوفر في الأنثى شرط الإطاقة وكمال بناء الجسد، أو البلوغ، أو هما معا.

ولم يكن حد الصغر مطلقا عند ابن بطلال وحده، بل ذهب إلى هذا الإطلاق ثلة من الفقهاء، بعضهم أفاض في الموضوع وفتح في الأحكام التي تلحق بهذا الزواج، وبعضهم فصل في ما يرتبط به من

¹ رواه البيهقي في «السنن الكبرى»، كتاب الحيض، باب السن الذي وجدت المرأة حاضت فيها، (476/1)، وذكره ابن قدامة في المغني؛ قال وقد روى الإمام أحمد بإسناده عن عائشة رضي الله عنها، أنها قالت: «إذا بلغت الجارية تسع سنين فهي امرأة». «ورواه القاضي بإسناده عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم، ومعناه: في حكم المرأة، والحديث أخرجه الترمذي في السنن، كتاب النكاح، باب ما جاء في إكراه اليتيمة على التزويج، (370/3).

² «السنن الكبرى للبيهقي»؛ وفيه نقل عن الشافعي قال فيه: «أعجل من سمعت به من النساء يحضن نساء تهما، يحضن لتسع سنين»، وفيه أيضا ما يفيد أن الحيض قد يكون لأقل ذلك، نقله البيهقي عن عباد بن عباد المهلب قال: أدركت فينا (يعني المراهبة) امرأة صارت جدة وهي ابنة ثمان عشرة سنة، ولدت لتسع سنين ابنة، وولدت لها ابنتها لتسع سنين، فصارت جدة وهي ابنة ثمان عشرة. «السنن الكبرى للبيهقي، (690/7-691). كتاب العدد، باب السن التي يجوز أن تحيض فيها المرأة. وأغلب الفقهاء متفقون على اعتبار أقل سن يجوز فيه البلوغ هو تسع سنوات لحديث عائشة المذكور، قال ابن قدامة: «.. أقل سن تبلغ له الجارية تسع سنين، فكان ذلك أقل سن تحيض له، وقد روي عن عائشة أنها قالت: (إذا بلغت الجارية تسع سنين فهي امرأة)؛ قال ابن قدامة: «.. ورواه القاضي بإسناده عن ابن عمر، عن النبي، صلى الله عليه وسلم، بمعناه: في حكم المرأة ولأنها بلغت سنا يمكن فيه حيضها ويحدث لها حاجة إلى النكاح فيباح تزويجها كالبالغة»، المغني، (404/9). وهذا عن أول سنوات البلوغ، وأما إن تأخرت علاماته فلمنتهى البلوغ حدود ذكرها الفقهاء، ينظر مبحث «محددات أخرى للقول الفقهي في زواج القاصرات».

³ ينظر شرح الحديث حول خطبة النبي لأم المؤمنين عائشة، في «فتح الباري»، ابن حجر العسقلاني، تحقيق شعيب الأرنؤوط، وعادل المرشد. وينظر كتاب: مناقب الأنصار، باب تزويج النبي صلى الله عليه وسلم عائشة وقُدومها المدينة وبنائه بها، (426/11).

مسائل، تفصيلاً يرفع الوهم الذي قد يبدّر عن البعض، فيظن أن قصد المجيزين هو إباحة الخطبة وليس الزواج أو إجراء العقد دون النكاح الكامل.

الفقهاء الذين أجازوا زواج الصغيرة، أجازوه في الغالب عقداً لا يُمكن فيه الزوج من زوجته الصغيرة حتى تبلغ¹، وبعضهم شرط الإطاقة فلا يُمكن الزوج منها حتى تطيق الوطء، وبعضهم رأى أن الإطاقة تكفي ولو لم تبلغ المحيض². كما قالوا إن عقد النكاح زواج³ يجيز الدخول بالصغيرة ولو لم تبلغ⁴، وذلك من قبل البالغ الكبير، والصبي الذي لم يبلغ. وقال بعضهم إن مسمى الوطء حاصل في كل الأحوال⁵، وتطرقوا

¹ قاله القاري في المرقاة، تحفة الأحوذى، (207/4).

² وهذا من رأي المالكية؛ قال الشيخ خليل: ومن بادر أجبر له الآخر، إن بلغ الزوج وأمكن وطؤها، وتمهل سنة إن اشترطت لتغربة أو صغر، وإلا بطل؛ لا أكثر (ومن بادر) من الزوجين يتمكن صاحبه مما في همته صداقاً كان أو دخولاً وطلب من الآخر تمكينه مما في همته فامتنع (أجبر) بضم الهمز وسكون الجيم وكسر الموحدة (له) أي المبادر، ونائب فاعل أجبر الزوج (الآخر) بفتح الحاء المعجمة على تمكينه مما في همته صداقاً كان أو دخولاً بشرطين، أفادهما بقوله (إن بلغ الزوج) الحلم على المشهور لا مجرد إطاقة الوطء لعدم كمال لذتها به وعكسه (وأمكن وطؤها) أي الزوجة وليس له سن معين لاختلافه باختلاف أحوال البنات من وفور الجسم ونخافته فلا يشترط بلوغها الحلم لكمال اللذة بها بدونه متى أمكن وطؤها وبلوغ الزوج شرط في الجبر»، منح الجليل شرح على مختصر سيدي خليل، محمد عليش، (193/3).

³ زواج كامل يجيز الدخلة والبناء وليس مجرد العقد دون تمكين. روى الطبري عن عبيد قال سمعت الضحاك يقول في قوله تعالى: ﴿وَالَيْ لَمْ يَحْضُنْ﴾ في سورة الطلاق: لم يبلغن المحيض وقد مسسن؛ عددهن ثلاثة. قال الطبري: وكذلك عدد اللائي لم يحضن من الجوارى لصغر إذا طلقهن أزواجهن بعد الدخول. ينظر تفسير الطبري، (174/14). وقال ابن العربي في أحكام القرآن ﴿وَالَيْ لَمْ يَحْضُنْ﴾ يعني الصغيرة، وعدتها أيضاً بالأشهر لتعذر الأقرء فيها عادة» وقال: ﴿وَالَيْ لَمْ يَحْضُنْ﴾ دليل على أن للمرأة أن ينكح ولده الصغار، لأن الله تعالى جعل عدة من لم يحض من النساء ثلاثة أشهر، ولا تكون عليها عدة إلا أن يكون لها نكاح، فدل ذلك على هذا الغرض وهو بديع في فنه. وزاد ابن العربي بيانا لمراده فقال: «... وأوضحنا أن الحكمة في وضع الله العدة ثلاثة أشهر أنها المدة التي فيها يخلق الولد فوضعت اختباراً لشغل الرّجَم من فراغه» وهذا كله تفصيل في إمكان إنكاح الصغيرة من الكبير، وتمكينه منها؛ حيث تخضع للعدة عند الطلاق باحتساب الشهور من أجل براءة رحمها، كما تبرأ الكبيرة بالأقرء، ولا تكون عدة دون نكاح، كما لا تعني العدة إلا براءة الرحم من الولد. ينظر: أحكام القرآن، ابن العربي، (286/4).

⁴ ينظر: المهذب في الفقه الشافعي، الشيرازي، (4/538).

⁵ الخلاف إنما كان حول وطء الصغيرة من جهة ما إذا وطأ البالغ أو الصبي صغيرة لا يوطأ مثلها، (أو لا تشتهى). واختلفوا في الإحصان عند الوطء؛ فقالوا إن الوطء وإن كان محققاً في الزواج بالصغيرة، إلا أن الإحصان لا يتحقق بالضرورة، حيث لا تتساوى في الإحصان الصغيرة مع البالغة، كما لا تتساوى الكافرة مع المؤمنة فيه؛ ذكر ذلك السرخسي وعلله بمحدث عمر ابن الخطاب إلى حذيفة حين سأله عن زواج كاتبية فقال: دعها فإنها لا تحصنك. ينظر: المبسوط، للسرخسي، كتاب الإحصان، (5/147).

إلى أحكام دخول الصبي بالصبيّة التي لا يوطأ مثلها والصبي الذي يولج ولا يُنزل¹. واختلفوا في التسوية بين معنى الخلوة والدخول، حيث ذهب الجمهور إلى أن مجرد الخلوة ولو بدون دخلة يوجب للمدخل بها حقوقها الكاملة². كما تحدثوا عن نكاح الصغيرة، مع الخلاف في الدخول وغيره؛ حيث قالوا إنه ينعقد بصدق مسمى بمسكه الأب أو الجد، وميّز بعضهم بين الدخول مع الوطء وبدونه في زواج الصغيرة، ورتبوا على ذلك أوصافاً وأحكاماً مخصوصة³ وتطرقوا إلى خيار الصغيرة في نكاحها، فقال بعضهم هي مجبرة فيه ولا حق لها في فسخه سواء قبل البلوغ أو بعده، وقال آخرون إن الأمر متروك إلى يوم بلوغها، فإن شاءت فسخت النكاح، وإن شاءت بقيت على اختيار من له ولاية الإيلاد⁴، وفي كل الأحوال فإن جواز الدخول بها مباح بالنص كما

¹ قال سحنون: «... لها (الزوجة غير البالغة) المطالبة بجملّة الصداق (إذا فرق بينهما) إن كان مثلها يوطأ، وهو بالغ ولا تكفي قدرته على الوطء بخلافها، لأن مقصوده لا يحصل إلا بالإنزال». ذكره القرافي في الذخيرة نقلاً عن سحنون في المدونة، (374/4)، وقال السرخسي إن الوطء لا يعتبر فقط بالإنزال وإنما باللذة، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «حتى يذوق عسيلتك وتذوقي عسيلته» لا يدل بالضرورة على أكثر من اللذة التي تتحقق بالوطء، ينظر: المبسوط، (148/5)، وهنا التباس يجب توضيحه كون المراهق الذي وطأ بالغة لا حد عليه كما قال الشرواني، ينظر: حواشي تحفة المحتاج بشرح المنهاج، شروح عبد الحميد الشرواني وأحمد بن قاسم العبادي، لتحفة المحتاج بشرح المنهاج، لابن حجر الهيتمي، كتاب: الطلاق، الديات (230/8). وينظر أقوال الحنفية في حكم الزنا بالصبيّة، البحر الرائق شرح كتر الدقائق، ضمن كتاب الحدود منه، باب الوطء الذي يوجب الحد والذي لا يوجب، ينظر قول المصنف فيه: «لا مهر على الصبي الزاني ولا حد عليه...» تأمله في الصفحة (24/5).

² ذكر مالك في الموطأ «أن عمر رضي الله عنه قضى في المرأة إذا تزوجها الرجل أنه إذا أرخيت الستور فقد وجب الصداق»، وقال الزرقاني في حاشيته: إرخاء الستور «هو عبارة عن التخلية بين الزوجين وإن لم يكن هناك إرخاء ستر ولا إغلاق باب». كتاب النكاح، باب إرخاء الستور، (10/3). ويُقَالُ عن مالك أيضاً في المدونة قوله: ومن دخل بامرأته وأرخى الستر ثم طلق فقال لم أمسها وصدقته فلها نصف الصداق وعليها العدة ولا رجعة له. ينظر التهذيب في اختصار المدونة، خلف بن أبي القاسم القيرواني، كتاب إرخاء الستور. (373/2) وقال أبو حنيفة الخلوة توجب كمال المهر وطئ أم لا، دعت أم لا، إلا أن يكون مانع كالمرض والإحرام، وكذلك قال ابن حنبل، ولو كانت حائضاً. أو غير ذلك، إلا أن يكون أعمى، لا يتمكن من الاستمتاع بها، انظر الذخيرة، القرافي، (375/4).

³ ينظر المحلى، (39/9).

⁴ ليس لغير الأب إيجاب كبيرة ولا تزويج صغيرة، جداً كان أو غيره. وبهذا قال مالك، وأبو عبيد والثوري، وابن أبي ليلى. وبه قال الشافعي إلا في الجد، فإنه جعله كالأب؛ لأن ولايته ولاية إيلاد، فملك إجبارها كالأب. وقال الحسن، وعمر بن عبد العزيز، وعطاء، وطاوس، وقتادة، وابن شبرمة، والأوزاعي، وأبو حنيفة: لغير الأب تزويج الصغيرة، ولها الخيار إذا بلغت. وقال هؤلاء ما عدا أبو حنيفة: إذا زوج الصغيرين غير الأب، فلها الخيار إذا بلغا. وروي أن قدامة بن مظعون زوج ابن عمر ابنة أخيه عثمان، فرفع ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إنها يتيمة، ولا تنكح إلا بإذنها. (واليتيمة: الصغيرة التي مات أبوها). ولأن غير الأب قاصر الشفقة، فلا يلي نكاح الصغيرة، كالأجنبي، وغير الجد لا يلي مالها، فلا يستبد بنكاحها، كالأجنبي، ينظر المغني، ابن قدامة، (403/9).

قالوا، والنص بحسبهم يبيح الوطء بالتخصيص، فالقرآن الكريم ذكر عدة الصغيرات اللائي لم يحضن، ولا تكون عدة بدون وطء¹.

وردا لاحتجاج بعضهم بأن الصبية ليست من المشمولين بخطاب التكليف، قاس بعض الفقهاء حالها على إيجاب ضمان المتلفات في حق الصغير والصغيرة، فقالوا إن الصغيرة أهل لخطاب الوضع، وهذا منها كما خوطب الصغير والصغيرة بضمان المتلفات.²

وعموم المصنفات الفقهية لم تقف عند حد إلحاق الصغيرة بالكبيرة في ما يجب لها من حقوق كالصداق مثلا، وإنما تطرقت أيضا إلى ما قد يترتب على هذا الزواج من أحكام تتعلق بالزوجة الصغيرة التي ألحقت ببیت الزوجية، ومنها حكم من مات على الصغيرة التي في المهد هل يجعلها السكنى³ إلى الدرجة التي افترض الفقهاء فيها حدوث وقائع يندر حصولها؛ كإرضاع الضرة لضرتها الرضیعة، وتلك مسألة أوردها الفقيه أبو زيد الدبوسي (ت: 430 هـ) في كتابه: «النكاح من الأسرار» جاء فيها: «أن رجلا جمع بين امرأتين صغيرة وكبيرة، فأرضعت الكبيرة الصغيرة شفقة بحالها، هل تصير أمها، فتحرم الصغيرة على زوجها؟! قال الدبوسي: تطلقا معا. وجاء في نص فتواه: «رجل تزوج امرأتين صغيرة وكبيرة فأرضعت الكبيرة الصغيرة قبل الدخول بها باتنا، ويجب نصف مهر الصغيرة. وقال مالك لا يجب، لأن الفرقة جاءت من قبلها، بأن صارت بنتا للكبيرة،

¹ ينظر قول السرخسي في «وجوب العدة بسبب الوطء»، المبسوط، (204/4).

² قال ابن نجيم في البحر الرائق: «والحاصل أن الصغيرة أهل لخطاب الوضع، وهذا منه كما خوطب الصغير والصغيرة بضمان المتلفات، ولو حاضت الصغيرة في الأشهر الثلاثة تستأنف العدة بالحيض». ينظر البحر الرائق، (221/4). ويذكر الفقهاء في تضمين الصبي آراء مختلفة منها قولهم: إن «ما يتلفه الصبي والمجنون مضمون عليها نفسا أو مالا، ذكره صاحب «نهاية المحتاج»، في حديثه عن أحوال قاطع الطريق وحكمه، فقال: ولا عقوبة على صبي ومجنون ومكره وإن ضمنوا النفس والمال. نهاية المحتاج، شمس الدين الرملي، (4/8).

³ المجموع، الشيرازي، (698/6).

فيستقط المهر كما سقط مهر الكبيرة بأن صارت أمها، (قال) ألا ترى أن الكبيرة يسقط مهرها، وإن قصدت حسنة، بأن خافت الهلاك على الصغيرة»¹.

هذه الآراء وجدت في المصنفات الفقهية، جوابا على وضع معتاد في أزمان المفتين وعُرف فيها مستحكم، ولكن هذا النوع من الزواج لم يكن داعيه، في الحقيقة، نفس الداعي إلى زواج الكبيرة²، ولكنه لا يختلف في نظر أغلب من أجازه عن زواج الكبيرة، من حيث ما يترتب عليه من أحكام، ولم يُستثن من أدنى حدود الصغر سن كما رأينا عند بعض الفقهاء القدامى. ومع ذلك فإن النظر لم يكن مجالا لمناقشة الفقهاء المعاصرين، حيث يبدو أن الإشكال عندهم يتعدى هذه الاعتبارات المتصلة بالصغيرة التي لم تبلغ الحيض، وأن خلافهم إنما يتعلق أساسا بالحد الذي تُحصّل فيه الفتاة ما يكفي من النضج الجسدي والعقلي والنفسي، والظاهر أنهم بنوا آراءهم على الآراء الفقهية المألوفة التي رفعت منتهى البلوغ إلى ما يزيد عن ثلاث عشرة سنة إلى حد الرشد؛ وتفصيل ذلك ذكرناه من قبل، وعليه رتب البغوي حكمه حين قال: «أما البسن فإذا استكمل المولود خمس عشرة سنة حكم ببلوغه غلاما كان أو جارية»³.

¹ كتاب النكاح من الأسرار، الدبوسي، (ص 758). ومثله في المجموع شرح المذهب للشيرازي، كتاب العدد، (128-127/20) وكتاب الطلاق، (535/18).

² انظر تفصيلات أكثر في هذا الموضوع ضمن الفصل الثاني من الباب الثاني.

³ معالم التنزيل، البغوي، (165/2).

الفصل الثاني: تطور القول الفقهي في زواج الصغيرة وعلاقته بالأهلية.

المبحث الأول: حكم زواج الصغيرة وأسباب الخلاف فيه.

يستعمل بعض المعاصرين مصطلح «الزواج المبكر»، أثناء الخوض في موضوع زواج القاصر¹، وهو مصطلح يُقصد به تمييز كل زواج سابق لوقته وأوانه. وبذلك يشمل هذا الإطلاق معنى زواج الصغيرة وزواج القاصر، ففي كليهما تبكير؛ والتبكير في كل شيء: التعجيل به. جاء في لسان العرب: «أَبْكَرَ الْوَرْدَ وَالْغَدَاءَ إِبْكَارًا: عَاجَلَهُمَا»² والعجلة السبق في الشيء³.

ولا يخرج لفظ الزواج المبكر في إطلاقه عن هذا المعنى، إذ يشير إلى التبكير بالزواج قبل وقته، دون أن يفصح بقرائن واضحة عن الوقت المقصود وأوانه. ومع ذلك فإن الظاهر أن التبكير حين يرد في سياق الحديث عن زواج الصغيرة يقصد بواكير البلوغ أو ما قبلها، وأما إذا أطلق في السياق الحديث بمفهومه المعاصر فيقصد الزواج قبل الرشد، بحيث يكون أحد الزوجين أو كلاهما في سن تتراوح ما بين البلوغ و ثماني عشرة سنة من العمر⁴.

¹ من هؤلاء الذين استعملوا مصطلح الزواج المبكر للتعبير عن زواج القاصر، الفقيه محمد على العاملي في كتابه: تزويج القاصرات وجهة نظر دينية، حيث تحدث عن زواج القاصر باعتباره زواجا مبكرا لأن الفتاة لا تستكمل فيه النضج الذي تدركه البالغة الرشيدة، وهذا الوصف ينأى بالحكم الشرعي عن دائرة الإباحة المطلقة أو التحريم المطلق، حيث تكتنفه دواعي أخرى، تتعلق بمقاصد الشريعة وما ترومه في الناس من درء المفساد عنهم وجلب المصالح التي تقيم معاشهم وتحقق لهم استقامة الأحوال. ينظر: تزويج القاصرات وجهة نظر دينية، محمد على العاملي، (ص 9 و18).

² لسان العرب، مادة (بكر)، (76/4).

³ جاء في لسان العرب، في مادة (عجل): وقوله تعالى: وما أَجْعَلُكَ عن قومك: أي كيف سَبَقْتَهُمْ. (425/11).

⁴ الزواج المبكر كما جاء في تعريف المفوضية السامية لحقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة، هو أي زواج يكون فيه أحد الطرفين على الأقل دون سن ثماني عشرة عامًا. والزيجات القسرية هي الزيجات التي لم يعرب فيها أحد الطرفين و (أو كلا الطرفين) شخصيًا عن موافقته الكاملة والحررة على الزواج. ويعتبر زواج الأطفال شكلاً من أشكال الزواج القسري، بالنظر إلى أن أحد الطرفين و(أو كلا الطرفين) لم يعرب عن موافقته الكاملة والحررة. يمكن الرجوع إلى تعريف الزواج المبكر ضمن وثيقة المفوضية، تحت عنوان: زواج الأطفال والزواج المبكر والقسري، وما يتعلق به من الأوضاع الإنسانية. ينظر موقع المفوضية السامية لحقوق الإنسان:

(www.ohchr.org, Retrieved 2-1-2020 Edited)

وقد يضمّر إطلاق الزواج المبكر خلافاً كبيراً حول موضوع مُشكّل، وقد يكون ذلك بوعيٍ غرضه تجاهل محل النزاع، أو بدون وعي باللبس الذي يوقعه الخلط في إطلاق التبكير بين مرادين: مراد القصور عن الرشد وقصده، ومراد الصغر وما دون البلوغ. بيد أن الزواج المبكر يجوز أن يكون نعتاً يجمع الخصائص المشتركة للفظين المذكورين، على اعتبار أن الوصف بالتبكير في الزواج أمر نسبي، قد تؤثر فيه عادات المجتمعات في الزواج وأعراف الناس؛ وفي كل الأحوال لا يبرح الخلاف فيه موضوع الأهلية، سواء كان محددها البلوغ وهو مقصود الفقهاء القدامى، أو كان محددها الرشد وهو المقصود في التداول الحديث.

نقاش المعاصرين يدور حول أهلية الرشد هل هي لازمة في التزويج أم لا، ولم يعد سن البلوغ مما يناله النقاش الفقهي اليوم، ولا يقول أحد بزواج الصغيرة إلا طائفة قليلة تعتبر حكم إباحة الزواج قبل البلوغ من معهود المتقدمين والمتأخرين. وأما قصد الغالبية إذا خاضوا في موضوع زواج الصغيرة فهو اقتران ذكر كبير بأنثى بلغت الحيض دون أن يكتمل بناء جسمها أو بلغت تسع سنين أو عشرة أو أكثر من ذلك بقليل، وذلك سن مبكر لا يخوّل الزواج ومسؤولياته المعقدة في نظر المعاصرين. وهذا التوجه الجديد في مقصود التبكير في الزواج فرضته، من جهة الواقع، تحولات العصر وتغير الزمان، وفرضته من جهة الفقه قابليته النصوص للتأويل والاجتهاد، كما تؤثر فيه من جهة ثالثة، خصوصية استيعاب الشريعة للظروف والأزمان. ولذلك وجب التأكيد على أن الخلاف حول زواج الصغيرة وما يتعلق به من أحكام، إنما يندرج ضمن هذا الحيز الذي يسعه النظر ويشمله التبديل والتغيير، وتتعلق به رؤى مقاصدية توجه حكمه بما يوافق روح الشريعة ويناسب ظروف الزمان.

انطلاقاً من كل هذه الاعتبارات، يبدو الخلاف الحديث حول زواج القاصرات، وإن تميز في موضوعه وطرحه، امتداداً طبيعياً للحديث القديم حول زواج الصغيرة، لتعلقه بالأهلية المتغيرة، ولاستناده إلى نصوص تقبل التأويل، ولهذا السبب سيكون من المفيد استدعاء الحجاج القديم حول زواج الصغيرة لتوجيه

القول الفقهي حول نقص الأهلية في القاصرات. وستكون التعليقات المقاصدية التي بنت القول بإباحة زواج الصغيرة أو منعه في السابق مفيدة أيضا في توجيه النظر في الموضوع الجديد من زوايا مختلفة.

المطلب الأول: مستندات المؤيدين لزواج الصغيرة.

المستند الأول لمؤيدي زواج الصغيرة:

يستند الفقهاء والمفسرون في قولهم بإباحة تزويج الصغيرة إلى مستندين أساسيين: أولهما، قوله تعالى: ﴿وَالْبِ يَيْسَسَ مِّنَ الْمَحِيضِ مِّنْ نِّسَائِكُمْ ؕ إِنْ إِرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالْبِ لَمْ يَحْضُ وَأُولَئِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِّنْ أَمْرِهِ يُسْرًا﴾ (الطلاق: 4)، وثانيهما، زواج النبي عليه السلام من أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها وهي بنت تسع سنين أو أقل¹. فهذان الأصلان، الآية والحديث، يردان في متون الفقهاء باعتبارهما دليلين من القرآن والسنة في إباحة تزويج الصغيرة، فلا يصح منعه على أساسهما. جاء في صحيح البخاري: باب إنكاح الرجل ولده الصغار؛ لقول الله تعالى ﴿وَالْبِ لَمْ يَحْضُ﴾ فجعل عدتها ثلاثة أشهر قبل البلوغ². قال ابن حجر (ت 773هـ) في شرحه لمتن البخاري: «أي فدل على أن نكاحها قبل البلوغ جائز، وهو استنباط حسن (يقصد من البخاري)، لكن ليس في الآية تخصيص ذلك بالوالد ولا بالبكر. ويمكن أن يقال الأصل في الأبضاع التحريم إلا ما دل عليه الدليل، وقد ورد حديث عائشة في تزويج أبي بكر لها وهي دون البلوغ فبقي ما عداه على الأصل، ولهذا السر أورد حديث عائشة، قال المهلب: أجمعوا أنه يجوز للأب تزويج ابنته الصغيرة البكر ولو كانت لا يوطأ مثلها»³، وتفصيل هذا الرأي يرد عند العديد من الفقهاء والمفسرين.

¹ سيأتي تفصيل ما ذكر في الحديث عن سن عائشة رضي الله عنها ضمن هذا البحث.

² فتح الباري، ابن حجر، (376/15).

³ المصدر السابق، وانظر عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (87/14).

جاء في تفسير الطبري، (ت 310هـ)، أن المعنيّ بالخطاب في الآية هن «اللائي لم يحضن من الجوّاري لصغر إذا طلقهنّ أزواجهنّ بعد الدخول¹ و«هنّ الأباكار اللائي لم يحضن، فعدتهنّ ثلاثة أشهر»² وتبع الطبري في هذا التفسير جل من أتى بعده، فقال الزمخشري (ت 538هـ) هن الصغائر³، وذكر الرازي (ت 606هـ) في سبب نزول الآية ما روي عن «معاذ بن جبل قال: يا رسول الله، قد عرفنا عدة التي تحيض، فما عدة التي لم تحض فنزل: ﴿وَاللّٰهُ يَخْتَصُّ مِنَ الْمَحِيضِ﴾⁴، وجاء في تفصيل بيانه: «وقوله: ﴿إِنْ لَمْ يَحْضْ﴾ أي إن أشكل عليكم حكمهن في عدة التي لا تحيض، فهذا حكمهن، وقيل: إن ارتبتم في دم البالغات مبلغ الإياس، وقدره بستان سنة وخمس وخمسين أهو دم حيض أو استحاضة ﴿فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ﴾ فلما نزل قوله تعالى: ﴿فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ﴾ قام رجل فقال: يا رسول الله فما عدة الصغيرة التي لم تحض؟ فنزل: ﴿وَاللّٰهُ لَمْ يَحْضْ﴾، أي هي بمنزلة الكبيرة التي قد يئست، عدتها ثلاثة أشهر، فقام آخر وقال، وما

¹ جامع البيان، الطبري، (174/14).

² المصدر السابق، (174/14).

³ الكشف، الزمخشري، (1116/28).

⁴ ينظر مفاتيح الغيب، الرازي، (35/30)، وينظر «الجامع لأحكام القرآن»، وفيه: «قال أبو عثمان عمر بن سالم: لما نزلت عدة النساء في سورة البقرة، في المطلقة والمتوفى عنها زوجها، قال أبي بن كعب: يا رسول الله، إن ناسا يقولون قد بقي من النساء من لم يذكر فيهن شيء: الصغار وذوات الحمل، فنزلت: واللائي يئسن ... الآية. وقال مقاتل: لما ذكر قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَضْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾، قال خلاد بن النعمان: يا رسول الله، فما عدة التي لم تحض، وعدة التي انقطع حيضها، وعدة الحبل؟ فنزلت: واللائي يئسن من المحيض من نسائكم، يعني قعدن عن المحيض. وقيل: إن معاذ بن جبل سأل عن عدة الكبيرة التي يئست؛ فنزلت الآية. والله أعلم. وقال مجاهد: الآية واردة في المستحاضة لا تدري دم حيض هو أو دم علة» ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (128/18). والحديث أورده البيهقي في السنن الكبرى، عن مطرف بن طريف، عن عمرو بن سالم، عن أبي بن كعب رضي الله عنه، قال: لما نزلت هذه الآية التي في سورة البقرة في عدد من النساء قالوا: قد بقي من النساء لم يذكرن، الصغار والكبار اللائي انقطع عنهن الحيض، وذوات الحمل، فأنزل الله تعالى الآية التي في النساء: ﴿وَاللّٰهُ يَخْتَصُّ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِّسَائِكُمْ إِنْ لَمْ يَحْضْ وَأُولَئِكَ لَمْ يَحْضُوا وَأُولَئِكَ الْأَحْمَالُ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق: 4)، السنن الكبرى، البيهقي، كتاب العدد، باب عدة التي يئست من المحيض والتي لم تحض، (690/7).

عدة الحوامل يا رسول الله؟ فنزل: ﴿وَأُولَئِذَا أَحْمَالٌ أَجْلَهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ معناه: أجلهن في انقطاع ما بينهن وبين الأزواج وضع الحمل، وهذا عام في كل حامل¹.

وفي رواية أخرى أوردها القرطبي (ت671هـ) في ثنايا تفسيره للآية: قال أبو عثمان عمر بن سالم: لما نزلت عدة النساء في سورة «البقرة» في المطلقة والمتوفى عنها زوجها قال أبي بن كعب: يا رسول الله، إن ناساً يقولون قد بقي من النساء من لم يذكر فيهن شيء: الصغار وذوات الحمل، فنزلت: ﴿وَالْبُيُوتِ يَبْسُ﴾ الآية. وقال مقاتل: لما ذكر قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ قال خلاد بن النعمان: يارسول الله، فما عدة التي لم تحض، وعدة التي انقطع حيضها، وعدة الحبل؟ فنزلت: ﴿وَالْبُيُوتِ يَبْسُ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ﴾ يعني قعدن عن الحيض. وقال مجاهد: الآية واردة في المستحاضة لا تدري دم حيض هو أو دم علة (...). قوله تعالى: ﴿وَالْبُيُوتِ لَمْ يَحِضْ﴾، يعني الصغيرة، فعدتهن ثلاثة أشهر؛ فأضمر الخبر. وإنما كانت عدتها بالأشهر لعدم الأقراء فيها عادة، والأحكام إنما أجزاها الله تعالى على العادات؛ فهي تعتد بالأشهر. فإذا رأت الدم في زمن احتماله عند النساء انتقلت إلى الدم لوجود الأصل، وإذا وجد الأصل لم يبق للبدل حكم؛ كما أن الميسنة إذا اعتدت بالدم ثم ارتفع عادت إلى الأشهر. وهذا إجماع².

وقد أشار القرطبي في سياق تفسيره لهذه الآية إلى حالة خاصة تقصدها الآية في عبارة ﴿وَالْبُيُوتِ لَمْ

يَحِضْ﴾ وهي تأخر حيض المرأة بسبب المرض فقال: «وَأَمَّا مَنْ تَأَخَّرَ حَيْضُهَا لِمَرَضٍ؛ فَقَالَ مَالِكُ وَابْنُ

¹ مفاتيح الغيب، الرازي (30/35). ونقله عنه صاحب البحر الرائق، ونسبه بصيغته إلى معاذ بن جبل، قال روي أن معاذ بن جبل قال: يا رسول الله، عرفنا عدة التي تحيض، فما عدة التي لم تحض؟ فنزلت (واللأبي يسن) فقام رجل فقال: ما عدة الصغيرة؟ فنزل (واللأبي لم يحض، أي بمنزلة الكبيرة، فقام آخر فقال: فما عدة الحوامل؟ فنزل ﴿وَأُولَئِذَا أَحْمَالٌ أَجْلَهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾. وإلى هذه الرواية أشار القرطبي في قوله: قيل: إن معاذ بن جبل سأل عن عدة الكبيرة التي يبست؛ فنزلت الآية. والله أعلم. ينظر: البحر الرائق، كتاب الطلاق باب العدة، ابن نجيم، (4/221، 222). وينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (9/395).

² الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (9/395-397). وهذا التفسير نجده في أحكام القرآن لابن العربي بكامل لفظه وعباراته، إلا ذكر الإجماع فلم يقله ابن العربي. ينظر أحكام القرآن، ابن العربي (4/284).

القاسم وعبد الله بن أصْبَغ: تعتدّ تسعة أشهر ثم ثلاثة. وقال أشهب: هي كالمرضع بعد الفطام بالحيض أو بالسنة. وقد طلق حَبَّان بن مُنْقِذ امرأته وهي تُرْضِع؛ فمكثت سنة لا تحيض لأجل الرضاع»¹. كما عرض لإمكان تأخر الحيض لغير الأسباب المذكورة فقال: «ولو تأخر الحيض لغير مرض ولا رضاع فإنها تنتظر سنة لا حيض فيها، تسعة أشهر ثم ثلاثة؛ على ما ذكرناه. فتجلّ ما لم تَرْتَبِ بِحَمْلٍ»² ومع كل هذه الاحتمالات التي يمكن أن تحمل عليها دلالة الآية إلا أن القرطبي عاد ليؤكد بعد ذلك أن المقصود باللائي لم يحضن هن الصغيرات، كما أشرنا من قبل.

على أساس هذه التأويلات بنى الفقهاء أحكاماً خاصة بزواج الصغيرة (دون سن البلوغ) فصارت هذه النصوص أدلة تكاد تكون حاسمة في إباحته، ثم بُنيت على ما ذكرنا من اجتهادات في فهم الآية، أحكام فرعية تتعلق بولاية الأولياء وحقهم في إجبار الصغيرات على الزواج، كما رُتبت على ذلك آثار وحقوق فصلها الفقهاء تفصيلاً ضمن أبواب الأنكحة، وكل تفصيلاتهم ترجع إلى الأصلين المذكورين باعتبارهما أدلة حاسمة في إباحة تزويج الصغيرات لم يشد عنها إلا القليل³. قال ابن العربي (ت543هـ) في كتابه أحكام القرآن: «قوله تعالى: ﴿وَالْأُنثَىٰ لَمْ يَحْضُ﴾ دليل على أن للمرء أن يُنكِحَ ولده الصغار؛ لأن الله تعالى جعل عدة من لم يحض من النساء ثلاثة أشهر، ولا تكون عليها عدة إلا أن يكون لها نكاح، فدل ذلك على هذا الغرض وهو بدیع في فنه»⁴. وإلى مثل ذلك ذهب ابن قدامة في المغني، حيث نقل عن ابن المنذر قوله: «أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم أن نكاح الأب ابنته البكر الصغيرة جائز، إذا زوجها من كفاء، ويجوز له تزويجها مع

¹ الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (396/9).

² المصدر السابق، (396/9).

³ نقل ابن قدامة عن ابن المنذر قال: «أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم أن نكاح الأب ابنته البكر الصغيرة جائز، إذا زوجها من كفاء، ويجوز له تزويجها مع كراهيتها وامتناعها» ابن قدامة، المغني، (398/9). ومن المعلوم أنه لم يعترض على زواج الصغار صراحة إلا ابن شبرمة والأصمعي والبتي، وقلة آخرين، وكانت لآخرين تقييدات واشتراطات سيأتي بيانها في مباحث لاحقة.

⁴ أحكام القرآن، ابن العربي، (285/4).

كراهيتها وامتناعها»¹ وعرض لقوله تعالى ﴿..فَعَدَّتْهُمْ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَالْإِمْ لَمْ يَحْضُنْ﴾ فقال: «فدل ذلك على أنها تُزَوِّجُ وتُطَلِّقُ، ولا إذن لها فيعتبر»².

المستند الثاني لمؤيدي زواج الصغيرة:

المستند الثاني الذي اعتمده الفقهاء في القول بإباحة تزويج الصغيرة، هو حديث عائشة رضي الله عنها، عن زواجها من النبي صلى الله عليه وسلم؛ فقد روى البخاري في صحيحه عن فروة بن أبي المغراء، عن علي بن مسهر، عن هشام، عن أبيه، عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «تَزَوَّجَنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا بِنْتُ سِتِّ سَنِينَ، فَقَدِمْنَا الْمَدِينَةَ فَنَزَلْنَا فِي بَنِي الْحَارِثِ بْنِ خَزْرَجٍ، فَوَعِكَتُ فَتَمَرَّقَ شَعْرِي فَوَقَى جُمَيْمَةً فَأَتَنِي أُمِّي أُمُّ رومانَ وَإِنِّي لَفِي أَرْجُوحةٍ وَمَعِيَ صَوَّاحِبٌ لِي، فَصَرَخْتُ بِي، فَأَتَيْتَهَا لَا أُدْرِي مَا تَرِيدُ بِي فَأَخَذَتْ بِيَدِي حَتَّى أَوْقَفْتَنِي عَلَى بَابِ الدَّارِ وَإِنِّي لَأَنْهَجُ حَتَّى سَكَنَ بَعْضُ نَفْسِي ثُمَّ أَخَذَتْ شَيْئًا مِنْ مَاءٍ فَمَسَحَتْ بِهِ وَجْهِي وَرَأْسِي ثُمَّ أَدْخَلْتَنِي الدَّارَ فَإِذَا نِسْوَةٌ مِنَ الْأَنْصَارِ فِي الْبَيْتِ فَقُلْنَ عَلَى الْخَيْرِ وَالْبَرَكَةِ وَعَلَى خَيْرِ طَائِرٍ فَأَسْلَمْتَنِي إِلَيْهِنَّ فَأَصْلَحْنَ مِنْ شَأْنِي فَلَمْ يُرْعِنِي إِلَّا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ضَحَى فَأَسْلَمْتَنِي إِلَيْهِ وَأَنَا يَوْمَئِذٍ بِنْتُ تِسْعِ سَنِينَ»³. وفي رواية مسلم عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن أم المؤمنين عائشة قالت: «تَزَوَّجَنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَسْتُ سَنِينَ وَبَنِي بِي وَأَنَا بِنْتُ تِسْعِ سَنِينَ»⁴. قال ابن بطال (ت449هـ) في شرح صحيح البخاري: قال ابن المنذر: وفي هذا الحديث؛ يعني زواج النبي صلى الله عليه وسلم بعائشة، دليل على أن نهيها عليه السلام، عن إنكاح البكر حتى تستأذن أنها البالغ التي لها إذن، إذ قد أجازت السنة أن يعقد الأب النكاح على الصغيرة التي لا إذن لها.⁵ ثم أورد حديث عائشة:

¹ موفق الدين بن قدامة، المغني شرح الحرقي، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، عبد الفتاح الحلو، (398/9).

² ابن قدامة، المغني، (398/9).

³ رواه البخاري، ينظر: فتح الباري بشرح البخاري، ابن حجر العسقلاني، تحقيق شعيب الأرنؤوط، وعادل المرشد، كتاب مناقب الأنصار، باب تزويج النبي صلى الله عليه وسلم عائشة وقُدُومها المدينة وبنائه بها، (426/11).

⁴ ينظر صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب النكاح، باب تزويج الأب البكر الصغيرة، (76/9).

⁵ شرح ابن بطال على صحيح البخاري، (138/7). وانظر عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (90-89/14).

أنها قالت: يا رسول الله، إن البكر تستحي؟¹ فقال عليه السلام: رضاها أن تسكت، وفي رواية: سكاتها إذنها، وفي رواية أخرى: رضاها صمتها.² قال ابن المنذر: «دل هذا الحديث على أن البكر التي أمر باستئذانها البالغ، إذ لا معنى لاستئذان من لا إذن لها، ومن سكوتها وسخطها سواء».³

وإلى حديث عائشة المذكور وغيره من الأحاديث التي عرضت لمسألة الولاية، استند من رأى حكم الإباحة في تزويج الصغيرة، وهم جمهور العلماء، وعلى رأي من ذهب هذا المذهب بنى ابن عبد البر (ت 463 هـ) دعوى الإجماع في «الاستذكار» حين قال: إن «الأب له أن يزوج الصغيرة، وإنما جاز له إجماع من المسلمين، ثم يلزمها ذلك؛ ولا يكون لها في نفسها خيار إذا بلغت. وإنما جاز له أن يزوج الصغيرة، لدخولها في جملة الأيامي، ولو كانت أحق بنفسها لم يكن له أن يزوجها حتى تبلغ وتستأذن»⁴ وكان مستند ابن عبد البر في ما ذهب إليه، هو حديث عائشة نفسه، لزيادة دليل النص على الإجماع، حيث قال: «أجمع العلماء على أن للأب أن يزوج ابنته الصغيرة، ولا يشاورها، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج عائشة بنت أبي بكر وهي صغيرة بنت ست سنين، أو سبع سنين، أنكحه إياها أبوها»⁵، وقال الإمام النووي (ت 676 هـ)

¹ وفي صحيح مسلم عن أبي بكر بن أبي شيبة، عن ابن جريج، أنه قال: «سمعت ابن أبي مليكة يقول: قال ذكوان، مولى عائشة، سمعت عائشة تقول: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الجارية ينكحها أهلها أتستأمر أم لا؟ فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: نعم، تستأمر، فقالت عائشة: فقلت له: فإنها تستحي. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فذلك إذنها إذا هي سكنت». صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق، والبكر بالسكوت. (204/9).

² ينظر: صحيح مسلم شرح النووي، (204/9). وينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، (165/9).

³ الاستدلال بهذا الحديث على إجبار الصغيرة لم ينفرد به ابن بطلال، ولم يسلم أيضا من الاعتراض عليه. والفائدة من الاختصار على رأيه هنا كونه يكمل آراء أخرى له، سنعرض لها في المباحث الموالية. انظر شرح ابن بطلال على صحيح البخاري، (201/7)، وانظر أيضا عمدة القاري، (90-89/14).

⁴ الاستذكار، ابن عبد البر، (29/16).

⁵ الاستذكار، ابن عبد البر، (50/16). وفي كتابه «التمهيد» قال ابن عبد البر: «قالوا: والأيم هي التي لا بعل لها، وقد تكون بكرا وثيبا، فكل أيم على هذا، إلا ما خصته السنة؛ ولم تخص من ذلك إلا الصغيرة وحدها، يزوجه أبوها بغير إذنها، لأنه لا إذن لها. وقد ثبت أن أبا بكر الصديق زوج ابنته عائشة من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي صغيرة لا أمر لها في نفسها، فخرج الصغار من النساء بهذا الدليل» ينظر «فتح البَرّ في الترتيب الفقهي لتمهيد ابن عبد البر» ترتيب وتخريج محمد المغراوي، كتاب النكاح، (149/10-150)، وذكر ابن حزم في المحلى أن «الحجة في إنكاح الأب ابنته الصغيرة البكر، إنكاح أبي بكر رضي الله عنه، النبي صلى الله عليه وسلم من عائشة رضي الله عنها وهي بنت ست سنين، وهذا أمر مشهور غني عن الإسناد فيه» ينظر المحلى، ابن حزم، (40/9).

في باب جواز تزويج الأب البكر الصغيرة «فيه حديث عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: تزوّجني النبي صلى الله عليه وسلم لست سنين وبنى بي وأنا بنت تسع سنين. وفي رواية تزوّجها وهي بنت سبع سنين؛ هذا صريح في جواز تزويج الأب الصغيرة بغير إذنها. والجد كالأب عندنا. وقد سبق في الباب الماضي بسط الاختلاف في اشتراط الولي، وأجمع المسلمون على جواز تزويجه بنته البكر¹ الصغيرة لهذا الحديث² وأخذ ابن قدامة (ت 620 هـ): برأي ابن عبد البر في الاستدكار، فأورد قصة زواج عائشة رضي الله عنها، ثم قال: «ومعلوم أنها لم تكن في تلك الحال ممن يعتبر إذنها»³. ووافق ابن حجر (ت 852 هـ) هذه الأقوال كما وافقها غيره، فقال، رحمه الله: «والبكر الصغيرة يزوّجها أبوها اتفاقاً، إلا من شذ»⁴.

ولقد اعتصمت كل الأقوال المثبتة لزواج الصغيرة بما جاء في الأدلة المذكورة، فغابت في خضمها تلك الأقوال التي كان لها نظر مغاير، حيث لم تُذكر في متون الإثبات إلا بمثل ما ذكرها به الكاساني (ت 587 هـ)، حيث قال في بدائع الصنائع: «لا خلاف في أن للأب والجد ولاية الإنكاح، إلا شيء يحكى عن عثمان البتي وابن شبرمة، وزوّج علي ابنته أم كلثوم وهي صغيرة من عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وزوّج عبد الله بن عمر ابنته وهي صغيرة عروة بن الزبير رضي الله عنهم»⁵.

وعموماً الفقهاء الذين رأوا عدم الجواز في هذا التزويج، بنوا نظرهم على ما استخلصوه من النصوص من جهة دلالتها المخالفة، واعتباراً لما يتخللها من احتمال، إلا أنهم اعتبروا مخالفين للإجماع، فلم يُلْتَفَت إلى

¹ يطلق البكر على المرأة والرجل على حد سواء. جاء في لسان العرب، (78/4) «البكر من النساء: التي لم يقربها رجل، ومن الرجال: الذي لم يقرب امرأة بعد؛ والجمع أبكار».

² صحيح مسلم بشرح النووي، (176/9).

³ نقل ابن عبد البر في كتابه «التمهيد» قول أبي قرّة: «سألت مالكا عن قول النبي صلى الله عليه وسلم: (والبكر تستأذن في نفسها)، أيصيب هذا القول الأب؟ قال لا، لم يُعَنَّ الأب بهذا، إنما عُني به غير الأب، وإنكاح الأب جائز على الصغار من ولده، ذكراً كان أو أنثى...». ينظر: «فتح البّر في الترتيب الفقهي لتمهيد ابن عبد البر» المغراوي، كتاب النكاح، (147/10)، وينظر المغني، (398/9).

⁴ «فتح الباري»، ابن حجر، (191/9).

⁵ بدائع الصنائع، الكاساني، (ص 687).

اجتهاداتهم وآرائهم التي لا تخلو من راحة في الرؤية ودقة في النظر. لذلك سيكون من المفيد الإشارة إلى بعض هذه الأقوال لاستنادها أيضا إلى نظر شرعي معتبر، ولكونها معروفة وسليمة من الشذوذ¹.

المطلب الثاني: مستندات المعارضين على زواج الصغيرة.

أولا: مستندات المعارضين القدماء:

من أشهر الفقهاء المعارضين على زواج الصغيرة الإمام عثمان البتي (ت 143هـ). وابن شبرمة (ت 144هـ) وأبو بكر الأصم (ت 279هـ) وقد نقل السرخسي وغيره عن الأصم «أنه لا يَزَوِّجُ الصَّغِيرَ وَالصَّغِيرَةَ حَتَّى يَبْلُغَا لِقَوْلِهِ ﴿حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ﴾»² «وروي عن ابن شبرمة أنه منع تزويج الصغار قبل بلوغهم واستئذانهم، محافظة على مصلحتهم التي تمتد إلى ما بعد البلوغ ومدى الحياة»³. ذكره ابن حزم في المحلى، وقال: إن ابن شبرمة يرى أنه: «لا يجوز إنكاح الأب ابنته الصغيرة إلا حتى تبلغ وتأذن، و(أنه) رأى أمر عائشة رضي الله عنها خصوصا للنبي صلى الله عليه وآله وسلم، كالموهوبة ونكاح أكثر من أربع»⁴.

وقد أقر الفقهاء أن: «المراد بالبكر التي أمر الشارع باستئذانها هي البالغة، إذ لا معنى لاستئذان الصغيرة لأنها لا تدري ما الإذن»⁵؛ فمنهم من رأى أن عدم صلوحيتها للاستئذان تخول تزويجها من قبل الولي دون إذنها، ومنهم من قال بل تترك حتى تصلح للإذن فتستأذن⁶.

¹ ينظر مبحث مستندات المعارضين القدماء.

² المبسوط، (212/4).

³ المحلى، ابن حزم، (38/9-39). ونقل الطحاوي أيضا في كتابه «اختلاف العلماء»، عن بشر بن الوليد، عن أبي يوسف، عن ابن شبرمة: أن تزويج الآباء على الصغار لا يجوز؛ ينظر «مختصر اختلاف العلماء» للجصاص، (257/2).

⁴ المحلى، ابن حزم، (38/9-39). وهذا التخصيص بالنسبة لسن عائشة قد يشوبه الاعتراض، حيث عُلم أن بعض الصحابة رضي الله عنهم تزوجوا بصغار السن، ولكن لا يعلم حدود هذا الصغر، فالوصف بالصغر، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، قد يطلق على غير البالغة، وعلى البالغة التي لم تنضج، أو التي لا يعكس ظاهرها حقيقة بلوغها.

⁵ نيل الأوطار، الشوكاني، (130/5).

⁶ ينظر مبحث مستندات المعارضين من الفقهاء المعاصرين.

وعوم الفقهاء الذين اعترضوا على زواج الصغيرة اعتبروه باطلا من جهتين:

من جهة: «لأن القرآن الكريم جعل النكاح للبالغين في قوله سبحانه: ﴿وَابْتُلُوا النِّسَاءَ حَتَّى إِذَا

بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْبَعُوا إِلَيْهِمْ وَأَمْوَالَهُمْ﴾ فقد جعلت الآية بلوغ سن النكاح

علامة على انتهاء الصغر، ولو كان الزواج يصح للصغار لما كان لهذه الغاية معنى»¹. وهذا ما أشارت إليه

أقوال عدد من المفسرين كالإمام البغوي الذي قال في معالم التنزيل: «قوله: ﴿حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ﴾

أَيُّ: مَبْلَغَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ»² كما ذهبوا إلى أن البلوغ كما يكون بالعلامات الطبيعية. فذلك يكون بالسن،

وفقا لظروف البيئة والعرف.

من جهة ثانية: كون زواج الصغار حسبهم لا يحقق الغرض الأصلي من النكاح، «لأن الزواج شرع

للمعاشرة والتناسل وتكوين الأسر، ولا يتحقق شيء من ذلك في زواج الصغار؛ فيكون ضربا من اللهو

والعبث، بل قد يترتب عليه الضرر، فلا فائدة إذن من إقدام الأولياء عليه»³.

وزواج الصغيرة عند الكثير من المجيزين مقيد إلى الحد الذي يجعله أقرب إلى المنع منه إلى الجواز⁴،

كما يظهر ذلك في جواب الإمام مالك، حين سئل عن ذات عشر في حاجة ملحة، تتكفف الناس ويعرف

ذلك من حالها، قال لا بأس من تزويجها إن رضيت. وقال مستدركا: «ولو كانت صغيرة في سن لا يوطأ مثلها

¹ أحكام الأسرة في الإسلام، محمد شلبي، (ص127). وكلامه هنا استنتاج يوافق آراء المعارضين القدماء من أمثال: ابن شبرمة، والبتي، وغيرهم، كما أن رأي الشافعية هو استحباب عدم تزويج الصغار؛ قال النووي في شرح مسلم: «اعلم أن الشافعي وأصحابه قالوا: يستحب أن لا يزوج الأب والجد البكر حتى تبلغ، ويستأذنها لثلا يوقعها في أسر الزوج وهي كارهة» (177/5).

² معالم التنزيل، البغوي، (2/165).

³ ينظر ما نقله الشيخ محمد شلبي من أقوال المتقدمين في كتابه: «أحكام الأسرة في الإسلام»، (ص 127). وينظر مبحث «الأهلية للزواج عند الفقهاء القدامى».

⁴ الإمام مالك، مثله مثل الشافعي وأبي حنيفة، يربط الصغر والكبر بالقدرة على الوطء ولا يلتزم شرط البلوغ، وقد يمنع زواج الصغيرة حتى مع البلوغ إذا لم تكن مطيقة، كما يجيز الدخول، وليس مجرد العقد، في ما دون البلوغ، إذا توفر شرط الإطافة، قال النووي في شرح صحيح مسلم: «قال مالك والشافعي وأبو حنيفة (في وقت الدخول بالصغيرة) حد ذلك أن تطيق الجماع ويختلف ذلك باختلافهن ولا يضبط بسن»، صحيح مسلم بشرح النووي، (177/5).

فيه ولا تشتهى لم أر ذلك نكاحا، إذ لا يخشى عليها الضيعة في هذا السن ولا تدع الضرورة إلى تزويجها فيه»¹.

والظاهر أن التعليل المقاصدي مثلما كان حاضرا في اعتراضات المعارضين لزواج الصغيرة حضر أيضا في حجاج المثبتين والمؤيدين، ولم تكن النصوص وحدها المحدد في القبول أو الرفض؛ بل تخللت أقوالهم اعتبارات الأحوال المستجدة، كما وجهتها بشكل خاص قابلية النصوص المؤسسة لاختلاف الفهوم، والاختلاف في تقدير المصالح والمفاسد المنظورة في هذا الزواج². وخلاصة رأي المعارضين أن كل مقصد يلغي حرية الاختيار في الصغار، ويخالف ما شرع له النكاح أصلا فهو باطل³، وتزويج الصغار لا يحقق قصدا شرعيا في هذا الباب، سواء كان الإحصان⁴ أو التناسل أو غير ذلك من المقاصد المعتبرة في الزواج؛ إذ «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة»⁵ والشريعة إنما وضعت «لمصالح العباد على الإطلاق والعموم، والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يقصد خلاف ما قصد الشارع»⁶.

ثانيا: مستندات المعارضين من الفقهاء المعاصرين:

لقد ولدت الظروف الجديدة في المعاصرين حرصا غير مسبوق على منع زواج الصغيرة، ليس فقط تغليباً لفهم معين من النصوص؛ وإنما اعتباراً أيضاً لتقلبات الأحوال، وما يرتبط بها من تعقيدات تتطلب كفاءات غير مسبوقة في الأزواج. فمن هذه المنطلقات سعى كثير من فقهاء العصر إلى تقليب أدلة المؤيدين لزواج الصغار، فاستخرجوا منها العلل التي بنوا عليها الخلاف، فكان موقفهم في الرفض أكثر قوة وحسماً من

¹ ينظر النوازل الصغرى، الوزاني، (24-25).

² هذا ما سيعالجه المدخل إلى الباب الثاني.

³ هذا رأي ابن شبرمة ومن تبعه من المتقدمين، وهو رأي المعلمي، وابن عثيمين، وجمهور كبير من علماء العصر.

⁴ انظر الاستدكار، قول مالك «... ولا يحسن الكبير الصغيرة، ولا الحر الأمة، ولا المسلم الكافرة» (280/16).

⁵ الموافقات، الشاطبي، (ص417).

⁶ المرجع السابق (ص417).

آراء السابقين. ومن أصحاب هذه الآراء الرافضة لزواج الصغيرات في العصر الحديث الشيخ مصطفى السباعي (ت 1964م) الذي شدد على أن هذا الزواج باطل شرعا ولا يترتب عليه أثر من آثار الزواج، حيث اعتبر أن قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ﴾ يدل على أن بلوغ سن النكاح هو علامة انتهاء الصغر، ولو جاز التزويج قبل البلوغ لم يكن لذكر هذه الغاية فائدة، ورأى، رحمه الله، أن «حكمة التشريع من الزواج تؤيد هذا الرأي، وليس للصغار مصلحة في هذا العقد، بل قد يكون فيه محض الضرر (...) وقد أيدت التجارب فساد مثل هذا النوع من الزواج وفشله، وكثيرا ما ينتهي بجرائم أخلاقية أو عدوانية»¹.

وقال الشيخ محمد الخضري (1927م): إن هذا الزواج وُجد «لا لمصلحة الصغيرة والصغير، بل لمصالح آخرين يُريدون الاستفادة من تقييد أحد الزوجين بالآخر، قبل أن تُعرف إرادتهما أو إرادة أحدهما، وكثير من المطلعين على أحوال الناس يقولون: إنَّ عاقبة مثل هذا الزواج في الغالب نكد»². وقال الشيخ محمد ابن عثيمين (ت 2001م) ردا على من يرى شرعية العقد في زواج الصغيرة «نقول: الأصل عدم الجواز؛ لقول النبي عليه الصلاة والسلام «لا تنكح البكر³ حتى تستأذن»⁴، وهذه بكر فلا نزوحها حتى تبلغ السن

¹ المرأة بين الفقه والقانون، مصطفى السباعي، (ص 38).

² مجلة المنار، رشيد رضا، وفيها تفصيلات حول تحديد الزواج وفق قانون ومسلك الحكومتين العثمانية والمصرية فيه، بداية القرن العشرين، (125/2).

³ المقصود بالبكر في الحديث تلك التي بلغت الحيض، لا الصغيرة التي لم تبلغ، وهو الأرجح عند الفقهاء إذ يميزون بين البكر الصغيرة والبكر البالغ، فإذا أرادوا الصغيرة عينوها بوصف الصغر. قارن بين هذا القول وسياق الحديث عن مفهوم البكر ضد الثيب في مباحث سابقة، ومن أمثلة التمييز بين البكر الصغيرة والبالغ ما ذكره ابن دقيق العيد في شرح عمدة الأحكام، حيث قال: «الاستئذان» طلب الإذن، وقوله «فكيف إذن» راجع إلى البكر، وفي الحديث دليل على أن إذن البكر سكوتها، وهو عام بالنسبة إلى لفظ «البكر» ولفظ النهي في قوله: «لا تنكح»، إما أن يُحمل على التحريم، أو على الكراهة، فإن حمل على التحريم: تعين أحد الأمرين: إما أن يكون المراد بالبكر من عدا الصغيرة فعلى هذا: لا تجبر البكر البالغ، وهو مذهب أبي حنيفة، وتمسكه بالحديث قوي؛ لأنه أقرب إلى العموم في لفظ «البكر» وربما يزداد على ذلك، بأن يقال: إن الاستئذان إنما يكون في حق من له إذن، ولا إذن للصغيرة، فلا تكون داخلة تحت الإرادة، ويختص الحديث بالبالغ، فيكون أقرب إلى التناول»، إحكام الأحكام. ابن دقيق العيد، (ص: 561).

⁴ حديث: «لا تنكح الأيم حتى تستأمر، ولا تنكح البكر حتى تستأذن. قالوا: يا رسول الله، فكيف إذن قال: أن تسكت» رواه البخاري، في صحيحه، ينظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري، باب لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها. (379/15).

الذي تكون فيه أهلاً للاستئذان، ثم تستأذن¹. لكن ذكر بعض العلماء الإجماع على أن له أن يزوجه، مستدلين بحديث عائشة رضي الله عنها، وقد ذكرنا الفرق، وقال ابن شبرمة من الفقهاء المعروفين: لا يجوز أن تزوج الصغيرة التي لم تبلغ أبداً؛ لأننا إن قلنا بشرط الرضا فرضاً غير معتبر، ولا نقول بالإجبار في البالغة فهذه من باب أولى، وهذا القول هو الصواب، إن الأب لا يزوج بنته حتى تبلغ، وإذا بلغت فلا يزوجه حتى ترضى² وقال مستنكراً وجود مصلحة في هذا الزواج: «أي فائدة للصغيرة في النكاح!! وهل هذا إلا تصرف في بضعها على وجه لا تدري ما معناه (...). لأنها ما تعرف عن النكاح شيئاً، وقد تأذن وهي لا تدري أو لا تأذن، لأنها لا تدري فليس لها إذن معتبر، ولكن هل يجوز لأبيها أن يزوجه في هذه الحال؟ نقول: الأصل عدم الجواز لقوله صلى الله عليه وسلم: «لا تنكح البكر حتى تستأذن»³.

أما الشيخ القرضاوي فقد دعا بصراحة إلى تحديد سن الزواج، وأفتى بعدم جواز تزويج الفتاة في سن أربع عشرة سنة، وطالب برفع سن زواج الفتاة إلى ست عشرة سنة، واعتبر أن إطلاق اليد في تزويج الآباء لبناتهم ممن لا يرضونه أمر لا يتماشى مع ظروف عصرنا⁴. وقال إن المنع يتولاه الحاكم (ومن يقوم مقامه

1 يقصد حتى تبلغ فتصلح للاستئذان، وهو بذلك يخالف تفسير ابن عبد البر، وابن حجر، وابن قدامة، وغيرهم ممن يرين في الحديث إشارة إلى إباحة إجبار الصغيرة. ينظر مبحث «الأهلية للزواج عند الفقهاء القدامى».

2 هذا القول لابن شبرمة، أورده ابن عثيمين في الشرح الممتع، (58/12).

3 الشرح الممتع، ابن عثيمين (28/12، 56، 57).

4 ينظر موقع الشيخ القرضاوي على الرابط (<http://ww3.qaradawi.net/news/2009/12/17>) اطلعت عليه بتاريخ: 2014/12/16م. وللقرضاوي آراء أخرى تؤيد موقفه هذا، ومنها حديثه عن تقنين سن الزواج أثناء كلمة ألقاها بمناسبة انعقاد الدورة الحادية والعشرين للمجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، وقال فيها: «لا بد من تحديد سن معينة، ليتعظ الناس الذين لا ينظرون لمصالح البنات، ولا ينظرون إلا إلى مصالحهم الشخصية، وهذا أمر يتعلق بعموم الناس، وليس بحالات فردية، فلا بد من مراعاة مصالحهم، فما فائدة تزويج بنت في سن صغيرة ثم بعد ذلك تندم، وتغضب من أبيها، فلا داعي من الأساس لعمل هذا، ويجب تنظيم الأمر حتى لا يترك لأهواء الآباء ومصالحهم الشخصية» ينظر نص تدخله بموقعه المستحدث: (<https://www.al-qaradawi.net/node/1057>) وفيه إحالة على المؤتمر المذكور الذي انعقد بمكة المكرمة من 24 إلى 29 محرم 1434هـ. اطلعت على الموقع بتاريخ: 2021/10/02م. وفي كتابه: «فقه الأسرة وقضايا المرأة» قال الدكتور القرضاوي: «... والذي أراه أن الإسلام إنما شرع للناس ما يصلحهم في دينهم ودنياهم، وفي حاضرهم ومستقبلهم، وهو يضع لكل ظروفه وشروطه التي لا بد منها. وهو يعرف أن النكاح، بمعنى الزواج، لا يصلح قبل البلوغ، كما قال تعالى: «وَابْتَغُوا الْيُسْرَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا...». وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم..». ومن عادات الناس المتعارف عليها عندهم: ألا يزوجه أبناؤهم وبناتهم حتى يبلغوا». «فقه الأسرة وقضايا المرأة»، (ص: 92).

من الأشخاص والمؤسسات) في ضوء قراءته الصحيحة للواقع ومحاربة مواطن الفساد أو تعسف آباء الصغيرات أن يقيد ما هو مباح، وفعله هذا حق له يسوغه تغير الظروف والأحوال¹.

وكثير من هؤلاء المتأخرين ومن تبعهم أو وافقهم، ذهبوا إلى أن هذا الزواج الذي أبيح في زمن من الأزمنة لا دليل يقطع بصحة القول به خصوصاً في العصر الراهن، ولا وجود لشروط السابقين للعمل به في هذا الزمان. وفي كل الأحوال فإن بعض الأقوال المرجوحة قد تتقوى في النظر الفقهي إذا ظهر ما يسندها من الواقع، والخلاف في موضوع زواج الصغيرة خلاف كبير، ولكنه مشروع معتبر؛ تسوغه الطبيعة الظنية للنصوص المستدل بها وتباين ثقافات وظروف المفتين. وقدما قال أبو الحسن بن الحصار المالكي:

وليس كل خلاف جاء معتبراً *** إلا خلاف له حظ من النظر

المطلب الثالث: مناقشة أدلة الفريقين وبيان الراجح منها:

أولاً: نظر في الدلالة السياقية لقوله تعالى: ﴿وَالْبِ لَمْ يَحْضْ﴾:

قوله عز وجل: ﴿وَالْبِ لَمْ يَحْضْ﴾ جزء من الآية 4 من سورة الطلاق وهي قوله تعالى: ﴿وَالْبِ يَيْسَ مِنَ الْمَحِيضِ مِ تَسَائِكُمْ إِنْ إِرْتَبْتُمْ بَعْدَتْهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالْبِ لَمْ يَحْضْ وَأُولَئِ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَوَّ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا﴾ وهذه الآية وردت في سياق بياني خاص يتعلق بأحكام النساء في سورة الطلاق، حيث تضمن السياق بيان عدة المطلقة، وحكم النفقة والرضاع، وكذلك مراجعة المطلقات، والإشهاد عند الرجعة والمفارقة، وما يتعلق بذلك من أحكام فرعية وآداب شرعية تتعلق بالطلاق بشكل خاص، وبأحكام النساء بشكل عام. وبالنظر إلى هذا

¹ فقه الأسرة وقضايا المرأة، يوسف القرضاوي، (ص 92).

السياق الخاص بعموم النساء لم ير مجاهد أن يحمل المقصود من قوله تعالى: ﴿وَالْأُنثَىٰ لَمْ يَحْضُنْ﴾ على الصغيرات لأنه لا يخصهن، رغم أن بعض المفسرين ربطه بحديث أبي بن كعب الوارد في سبب نزول الآية¹، وقد رأى مجاهد، كما رأى غيره، أن السياق يتحدث عن حالة الارتباب ﴿إِنْ ارْتَبْتُمْ﴾ وهو الشك الذي يحصل إذا اختل الحيض عند النساء أو ارتفع لسبب من الأسباب، وقد روى الطبري عن سليمان قال: «هي المرتابة التي قد قعدت من الولد تطلق، فتحيض حيضة، فيأتي إبان حيضتها الثانية فلا تحيض؛ قال: تعتد حين ترتاب ثلاثة أشهر مستقبلة؛ قال: فإن حاضت حيضتين ثم جاء إبان الثالثة فلم تحض اعتدت حين ترتاب ثلاثة أشهر مستقبلة، ولم يعتد بما مضى»²، ولذلك قال مجاهد: إن قوله تعالى واللائي لم يحضن ورد «في المستحاضة لا تدري دم حيض هو أو دم علة»³ وقال: «..قوله ﴿إِنْ ارْتَبْتُمْ﴾ للمخاطبين، يعني إن لم تعلموا كم عدة اليائسة والتي لم تحض فאלعدة هذه»⁴ أو قال: «إن لم تعلموا التي قعدت عن الحيضة، والتي لم تحض، فعدتهن ثلاثة أشهر..»⁵. والظاهر أن ما ذهب إليه مجاهد نظر وجيه في السياق العام والخاص، فالسورة تتحدث في عمومها عن النساء، وهي جدية أن تسمى بهن لاختصاصها بأحكامهن؛ وبسبب تضمها لهذه الأحكام سماها عبد الله بن مسعود سورة النساء الصغرى⁶ وإنما احترز العلماء من تسميتها سورة النساء، حتى لا تلتبس بسورة النساء المرتبة رابعة ضمن سور القرآن الكريم. ومعلوم أن الفتاة الصغيرة لا

¹ انظر سنن البيهقي، (690/7)، والجامع لأحكام القرآن (128/18).

² تفسير الطبري، (174/14).

³ أحكام القرآن، ابن العربي، (284/4) وينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (128/18).

⁴ الجامع لأحكام القرآن، (128/18).

⁵ تفسير الطبري، (174/14).

⁶ ذكرها البخاري في صحيحه بلفظين، وفي أحدهما قال عبد الله بن مسعود: «.. نزلت سورة النساء الصغرى (يقصد سورة الطلاق) بعد الطولى (يقصد البقرة)، ينظر: فتح الباري، كتاب التفسير، باب: «وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن»، (434/14). وذكره السيوطي في الإتقان، (ص: 124). قال ابن عاشور: «شاعت تسميتها في المصاحف وفي كتب التفسير وكتب السنة: سورة الطلاق، ولم ترد تسميتها بهذا في حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم موسوم بالقبول» التحرير والتنوير، (292/28).

تدخل في هذه الفئة ولا ينطبق عليها هذا الوصف، فهي ليست من النساء¹ وفي حديث عائشة: «إذا بلغت الجارية تسع سنين فهي امرأة»، ما يدل بالمخالفة أن من لم تبلغ هذه السن لا تعد من زمرة النساء، كما أن السياق الخاص يتحدث عن الحيض وهو موجه للنساء، وقوله تعالى: ﴿وَالْبِ يَيْسُ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ﴾ ومقتضاه أن اللائي لم يحضن من نساءكم. قال الشيخ عبد الرحمن بن يحيى المعلمي في «فوائد المجمع»: «واللائي لم يحضن، يصدق على اللائي لم يحضن لعلّة، مع أنهن بالغات، وعلى اللائي لم يحضن لصغرهن، فليست خاصة بالصغار، فإن قيل: نعم، ولكنها تعمهنّ، قلت: العموم هنا مقيد بكونهن أزواجا، لأنّ المعنى: واللائي لم يحضن من نساءكم المطلقات، فلا تعم إلا اللائي لم يحضن وهن أزواج، فمعنى الآية: أن كل من لم تحض من أزواجكم عدتها ثلاثة أشهر، ولا يلزم من هذا أن كل من لم تحض يصح أن تكون زوجة، كما تقول: كل طويل من بني تميم شريف، فلا يلزم منه أن كل طويل من الناس يمكن أن يجعل من بني تميم، فتأمل، فإنه دقيق»². والظاهر أن الفقهاء أمثال ابن شبرمة والبتي والأصم حين اعترضوا على ربط الصغيرات بهذا النص، لم يروا حجة قاطعة تدفع لحسم التأويل في هذا الاتجاه، ولذلك جنحوا إلى الاحتمال الدلالي الممكن³ فسلكوا طرقا استدلالية مخالفة.

ثانيا: نظر في سبب نزول الآية:

يستند أغلب الفقهاء الذين حملوا دلالة «اللائي لم يحضن» على معنى الصغيرات إلى حديث تناقله المفسرون عن الرازي وهو الذي أخرجه الحاكم في المستدرک والبيهقي في السنن، وفي لفظه «قام رجل فقال:

¹ جاء في لسان العرب: النِّسْوَةُ والنِّسْوَةُ، بالكسر والضم، والنِّسَاء والنِّسْوَانُ والنِّسْوَانُ: جمع المرأة من غير لفظه، لسان العرب (نسا) (331/15). ولا يطلق لفظ المرأة إلا على البالغة، وأصل التسمية من النسء وهو مظنة الحمل، ولا يكون من غير البالغات. قال صاحب العباب: «النِّسَاء: المرأة المظنون بها الحمل»، ينظر: نساء، العباب الزاخر، الصنعاني، (119/1).

² ينظر: آثار الشيخ العلامة عبد الرحمن المعلمي اليماني، جمعها ثلة من الباحثين، باب تزويج الصغار من الكبار، (14/24).

³ يقوم الاحتمال الدلالي الممكن على القرينة النصية، أو على الشاهد، أو عليها معا؛ سواء تعلق الموضوع بالنص الشرعي أم بالنص البشري. للمزيد من التوسع ينظر كتاب: «قضايا في تحليل الخطاب»، أحمد مداس، (ص 104).

يا رسول الله فما عدة الصغيرة التي لم تحض؟ فنزل: ﴿وَالْبِ لَمْ يَحْضَنَّ﴾¹ هذا الحديث أورده ابن العربي في أحكام القرآن فقال: «وأما حديث أبيّ فغير صحيح، وقد روى ابن القاسم، وأشهب، وعبد الله بن الحكم عن مالك في قوله تعالى: ﴿إِنْ لِرَبِّتُمْ بِعِدَّتُهُمْ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ﴾ يقول في شأن العدة: إن تفسيرها: إن لم تدروا ما تصنعون في أمرها فهذه سبيلها»².

ومع أن النصوص لم تكن حاسمة في إباحة تزويج الصغيرات، إلا أن هناك دوافع أخرى قد تكون من أسباب قبول هذا الزواج ومنها العرف والعادة³، وربما منها غلبة استقلال الصغيرات بوصف ﴿إِلَى لَمْ يَحْضَنَّ﴾ الوارد في الآية، أو لاعتبارات أخرى يمكن أن نفهم منها تسويغ حكم الإباحة بعيدا عن مقتضيات الألفاظ ودلالاتها الشرعية في النص.

ثالثا: دليل حديث عائشة:

حديث عائشة الذي تقدمت الإشارة إليه، حديث صحيح، رواه الشيخان واشتهر عند الفقهاء والمحدثين؛ والذين يشككون في مضمونه عموما وفي سن أم المؤمنين عائشة حين زواجها خاصة، لا تقوم دعاوهم على أسس علمية منضبطة، سواء من حيث التشكيك في صحة سند الحديث أو في صحة متنه، وما يساق من حجج لتضعيف الحديث أغلبه واه وعليه مؤاخذات تردده، ومن ذلك التشكيك في الرواية التي تفرد هشام بن عروة بروايتها كما قيل، لكونه متهم في عدالته، كما ادعوا، أو لأنه اختلط في آخر حياته، وتساهل في الرواية، وغير ذلك من الادعاءات المردودة.

¹ راجع مبحث «مستندات المؤيدين لزواج الصغيرة».

² أحكام القرآن، ابن العربي، 284/4.

³ زواج الصغيرة كان عرفا شائعا بين كل الأمم، لا خصوصية في ذلك للمسلمين ولا لغيرهم، وقد عرض لهذا الموضوع الدكتور عبد المنعم الحفني في كتابه: موسوعة أم المؤمنين عائشة، (ص 97).

المشككون في رواية هشام بن عروة يستغربون كون مصادر الرواية محصورة في العراق ولا أحد يرويها في المدينة، وبحسبهم فإن ذلك يطعن في الحديث. ويستدلون بكون الإمام مالك رد رواية هشام التي وردت عن طريق أهل العراق، ويشككون أيضا في سن عائشة يوم تزوجها النبي وهي بنت تسع سنين حيث نُقلت هذه الإفادة من طريق واحد هو رواية هشام¹. كما يقدمون عللا وأعدارا أخرى بغرض التشكيك في صحة الحديث والتنقيص من قيمته.

والذي يظهر، أن هذا الحديث ثابت من حيث الرواية ويصح سنده عند أهل الشأن كما بيّنا قبل في الكتب الصحاح، ولم يعترض عليه أحد من المحدثين، ورواه الشيخان وغيرهما، وأما عن سن عائشة الذي كان يوم تزوجها النبي صلى الله عليه وسلم لا يزيد عن تسع سنوات كما ورد في الحديث، ففصل فيه الشراح وبيّنوا ثبوت هذه السن بطرق العقل والنقل، وسلكوا في ذلك مسالك دقيقة سنعرض لها في هذا البحث. وأما قولهم إن سن عائشة يوم زواجها لم يرد إلا في رواية هشام بن عروة فذلك ادعاء وإيهام، نظرا لوجود روايات أخرى تؤيد مضمون الحديث غير رواية هشام وغير حديث عائشة عن زواجها، ومنها رواية محمد بن بشر عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة ويحيى، وهي تذكر تفاصيل خطبة عائشة، وكذلك رواية أخرى لمحمد بن عمر عن يحيى². وحتى لو ثبت أن هذا النص تفرد بروايته هشام بن عروة عن عائشة، فلا مجال

¹ يمكن مطالعة جوانب من هذا التشكيك في مقال «هل تزوجت عائشة أم المؤمنين وهي بنت السادسة» المنشور بمجلة الواحة الصادرة عن دار الحديث الحسنية، 5ع س 1430-2009م، لصاحبه ت.أ. شانافاس. ترجمة خالد الساقى. (ص 410-417).

² ونص الحديث هو: «حدثنا محمد بن بشر قال حدثنا محمد بن عمرو قال حدثنا أبو سلمة ويحيى قالوا «لما هلك خديجة جاءت خولة بنت حكيم امرأة عثمان بن مظعون قالت يا رسول الله ألا تزوج قال من قالت إن شئت بكرا وإن شئت ثيبا قال فمن البكر قالت ابنة أحب خلق الله عز وجل إليك عائشة بنت أبي بكر قال ومن الثيب، قالت سودة ابنة زمعة قد أمت بك وأتبعك على ما تقول قال فأذهبي فأذكرهما علي فدخلت بيت أبي بكر فقالت يا أم رومان ماذا أدخل الله عز وجل عليكم من الخير والبركة قالت وما ذاك قالت أرسلني رسول الله صلى الله عليه وسلم أخطب عليه عائشة قالت انتظري أبا بكر حتى يأتي فجاء أبو بكر فقالت يا أبا بكر ماذا أدخل الله عليكم من الخير والبركة قال وما ذاك قالت أرسلني رسول الله صلى الله عليه وسلم أخطب عليه عائشة قال وهل تضلع له إنما هي ابنة أخيه فرجعت إلى رسول الله فذكرت له ذلك قال ارجعي إليه فقولي له أنا أخوك وأنت أخي في الإسلام وأنتك تضلع لي فرجعت فذكرت ذلك له قال انتظري وخرج قالت أم رومان إن مطعم بن عدي قد كان ذكرها على ابنه فوالله ما وعد مؤعدا قط فأخلفه لأبي بكر فدخل أبو بكر على مطعم بن عدي وعنده امرأته أم القتي فقالت يا ابن أبي قحافة لعلك مضب صاحبنا مدخله في دينك الذي أنت عليه إن تزوج إليك قال أبو بكر للمطعم بن عدي أقول هذه تقول قال إنها تقول ذلك فخرج من عنده وقد أذهب الله عز وجل ما كان

لاستنكار هذا التفرد، ولا يستغرب تفرد عروة بسماع الحديث من خالته، فهو من جهة من المكثرين من رواية الحديث، ومن جهة أخرى كان، بالنظر إلى رابط الرحم، من أعلم الناس بحديث عائشة¹، مع أن هذا التفرد لم يحصل.

وأما عن قولهم إن هشام تساهل في الرواية فهذا هو الجرح الوحيد الذي ذكر في حقه، ولم يقل به إلا مالك. وتبنى قوله ابن القطان الفاسي المالكي (ت 628هـ) وقد رد عليه الذهبي (ت 623هـ) في «ميزان الاعتدال» تصحيحاً وترشيدها فقال: إن ذلك ذكره مالك عن هشام، وكان هشام حينها شيخاً كبيراً، وإن «هشام بن عروة، أحد الأعلام، حجة إمام، لكن في الكبر تناقص حفظه، ولم يختلط أبداً، ولا عبرة بما قاله أبو الحسن بن القطان من أنه وسهيل بن أبي صالح اختلطا، وتغيرا؛ نعم، الرجل تغير قليلاً ولم يبق حفظه كهو في حال الشبيبة، ففسى بعض محفوظه أو وهم، فكان ماذا! أهو معصوم من النسيان؟! ولما قدم العراق في آخر عمره حدث بجملة كثيرة من العلم، في غضون ذلك يسير أحاديث لم يجودها، ومثل هذا يقع لمالك ولشعبة ولو كيع ولكبار الثقات، فدع عنك الخطب، وذو خلط الأئمة الأثبات بالضعفاء والمخلطين، فهشام شيخ الإسلام، ولكن أحسن الله عزاءنا فيك يا ابن القطان، وكذا قول عبد الرحمن بن خراش: كان مالك لا يرضاه، نعم عليه حديثه لأهل العراق»². وقال في «سير أعلام النبلاء» «وأما الحافظ قد يتغير حفظه إذا كبر، وتنقص حدة ذهنه، فليس هو في شيخوخته، كهو في شببته. وما ثم أحد بمعصوم من السهو والنسيان (...) فهذا شعبة، وهو في الذروة، له أوهام، وكذلك معمر، والأوزاعي، ومالك، رحمة الله عليهم»³. وقال:

في نفسه من عديته التي وعدّه فرجع فقال لحوّلة ادعي لي رسول الله صلى الله عليه وسلم فدعته فزوجها إيّاه وعائشة يومئذ بنت ستّ سنين...» مسند أحمد، تنمّة عائشة، (501/42-502). وينظر عون المعبود شرح سنن أبي داود، شرف الحق العظيم آبادي، كتاب الأدب، باب في الأرجوحة، وضمنه عرض لمختلف الطرق التي ورد بها الحديث. (ص: 2124، 2125).

¹ قال خالد بن نزار الغساني (ت 222هـ) «...كان أعلم الناس بحديث عائشة ثلاثة: القاسم (يقصد القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، وعائشة هي عمته) وعروة (ابن الزبير، وعائشة خالته) وعمرة بنت عبد الرحمن (وهي تلميذة عائشة)»، ينظر تهذيب التهذيب، ابن حجر، (323/8).

² ميزان الاعتدال، الذهبي، (86-85/7).

³ سير أعلام النبلاء، الذهبي، (37-36/6).

«وهشام فلم يختلط قط، هذا أمر مقطوع به، وحديثه محتج به في الموطأ والصحيح، والسنن، فقول ابن القطان: «إنه اختلط» قول مردود، مردول»¹.

هذا، ومن المعلوم في قواعد الجرح والتعديل في الحديث أنه «إذا كان من جرح مُجملاً قد عدله أحد من أئمة هذا الفن فلا يقبل الجرح فيه من أحد، كائناً من كان، إلا مُبيناً له، لأنه قد يثبت له رتبة الثقة فلا يزحزح عنها إلا بأمر جلي، وهذا ما ذكره ابن حجر في «نزهة النظر»² وقال «..قال الذهبي، وهو من أهل الاستقراء التام في نقد الرجال، لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشأن قط على توثيق ضعيف ولا على تضعيف ثقة (...) انتهى. ولهذا كان مذهب النسائي أن لا يترك حديث الرجل حتى يجمعوا على تركه»³ وهشام ثقة عند المحدثين⁴.

ولا عذر للطعن في الحديث حتى مع الاحتجاج برد مالك لرواية أهل العراق، أو كراهته لعدم تثبتهم في النقول⁵ فالحديث لم يتفرد به أهل العراق، بل سمعه بالمدينة نفر عن عروة وعن غيره، كما سمعه ابنه

¹ المرجع السابق، (37-36/6).

² ينظر علم رجال الحديث لثقي الدين الندوي، نقلاً عن ابن حجر، (ص: 112)، وينظر نفس المتن في: تدريب الراوي، (ص: 222)، نقله السيوطي عن «نزهة النظر» لابن حجر، وفيه: «.. فإن كان من جرح مجملاً قد وثقه أحد من أئمة هذا الشأن لم يقبل الجرح فيه من أحد، كائناً من كان، إلا مفسراً؛ لأنه قد ثبت له رتبة الثقة، فلا يزحزح عنها إلا بأمر جلي؛ فإن أئمة هذا الشأن لا يوثقون إلا من اعتبروا حاله في دينه ثم في حديثه، وتقوده كما ينبغي، وهم أيقظ الناس فلا ينقض حكم أحدهم إلا بأمر صريح، وإن خلا عن التعديل قبل الجرح فيه غير مفسر إذا صدر من عارف، لأنه إذا لم يعدل فهو حيز المجهول، وأعمال قول المجرح فيه أولى من إهماله». ونقل هذا النص زكريا عميرات، في تحقيقه لكتاب الكفاية للخطيب البغدادي، ونسبه أيضاً لابن حجر في «نزهة النظر» ولكني لم أجده فيه، ينظر الكفاية في علم الدراية للخطيب البغدادي (ص: 100).

³ ينظر تدريب الراوي، نقلاً عن الذهبي، (ص: 223). ونفس الكلام نقله ابن حجر في «نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر». ينظر: «نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر»، (ص: 178)، وانظر اليواقيت والدرر شرح نخبة الفكر، المناوي، (627/1-628).

⁴ قال ابن سعد عن هشام بن عروة: «كان ثقة، ثبنا، كثير الحديث، حجة. وقال أبو حاتم الرازي: ثقة، إمام في الحديث، وقال يحيى بن معين وجاعة: ثقة..»، ينظر: سير أعلام النبلاء، (6/35).

⁵ جاء في ترتيب المدارك: «قال مطرف: جاء رجل من أهل الكوفة إلى مالك: فأقام نحو الستين أو السبعين يوماً، فسمع عندها أحاديث، فشكى ذلك إلى مالك وقال: نحن بالعراق نكتب من الحديث في ساعة أكثر من هذا. فقال له: يا ابن أخي، بالعراق عنكم دار الضرب، يضرب بالليل ويخرج بالنهار، ثم قال مالك: كانت العراق تجيش علينا بالدنانير والدرهم، فصارت الآن تجيش علينا بالحديث» (141/2). وفي موضع آخر «قيل للمالك: لم لا تحدث عن أهل العراق، قال: لأنني رأيته إذا جاءونا يأخذون الحديث عن غير ثقة» راجع: «ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك»، القاضي عياض، (89/1).

هشام منه. ومن هؤلاء الذين سمعوا الحديث: «ابن شهاب الزهري، وكان ممن استنكر على أهل العراق تساهلهم بالحديث¹، وروى عن عروة عن عائشة أنها قالت: تزوجها وهي بنت سبع سنين وزفت إليه وهي بنت تسع سنين، ولعبها معها، ومات عنها وهي بنت ثمان عشرة»². وسمعه محمد بن عمرو عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب عن عائشة³ وسمعه جعفر بن محمد عن أبيه. وفقه المدينة: عبدالرحمن بن أبي الزناد. وسعيد بن عبدالرحمن الجمحي وكلاهما مدني صدوق الحديث، وحديثهما سمعه منها إمام مصر الثقة عبدالله بن وهب كما في جامعه، وعنه رواه جماعة. وقال الإمام الحميدي في مسنده عن سفيان بن عيينة، وهو أعلم الحجازيين بحديث أهل الحجاز⁴: «حدثنا سفيان قال: «حدثنا هشام بن عروة (وكان من جيد ما يرويه عن أبيه)⁵ عن عائشة قالت: تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا بنت ست سنين أو سبع سنين وبنى بي وأنا بنت تسع»⁶ وهذه الروايات وغيرها ورد فيها الحديث بطرق مختلفة، مما يدفع شبهة حصر معناه وفائدته في رواية واحدة من طريق أهل العراق. كما أن الحديث لم ينفرد به هشام بن عروة عن أبيه كما زعموا، بل رواه عن عروة جماعة غير هشام، ومنهم الزهري؛ وسبقت الإشارة إلى روايته من قبل، وسمعه

¹ قال الزهري إذا سمعت بالحديث العراقي فأورد به ثم أورد به، تدريب الراوي (ص 59).

² رواه مسلم عن عبيد بن حميد، عن عبد الرزاق، ينظر صحيح مسلم بشرح النووي، (178/9).

³ نقل الهيثم بن عدي، عن صالح بن حسان، أن محمدا بن عمرو كان حسن الإسناد، وكان من الطبقة الثالثة من محدثي أهل المدينة. ينظر تعليق المحقق، في: مسند أبي يعلى، أبو يعلى الموصلي، (132/8-133).

⁴ نقل الذهبي في السير، (455/8) عن عبد الرحمن بن مهدي قال: «كان ابن عيينة من أعلم الناس بحديث الحجاز»؛ وهذا الحديث الوارد أعلاه، هو من جملة ما روي في المدينة عن هشام بن عروة عن أبيه.

⁵ عبارة: «وكان من جيد ما يرويه عن أبيه» إدراج في عننة الحديث، يقصد بها الراوي محدثه هشام بن عروة، على اعتبار أن هذا الحديث كان من أحسن ما رواه عن أبيه عروة بن الزبير؛ فإذا كان هشام موصوفا بالثقة والضبط، في سائر ما يرويه من الأحاديث، فكيف به في هذه الرواية التي شهد له فيها بالجودة والانتان، مع العلم أن الطريق التي ورد بها الحديث، وهي رواية سفيان بن عيينة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة، تعد، عند المحدثين، من أشهر الأسانيد عن عروة بن الزبير.

⁶ الحديث أورده الشافعي في مسنده، ضمن كتاب النكاح، باب زواج النبي صلى الله عليه وسلم، ورواه عن سفيان بن عيينة، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة. ينظر شرح مسند الشافعي، عبد الكريم القزويني، (405/3).

من الزهري معمر ورواه عنه عبد الرزاق¹، وهو من أحاديث مسلم في صحيحه² وعروة بن الزبير نفسه لم يتفرد بهذا الخبر، حيث رواه عن عائشة جمع من الأئمة الثقات، منهم: الإمام الأسود بن يزيد النخعي وهو من كبار التابعين، وروايته في صحيح مسلم، وفقه المدينة الإمام القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، وهو من أعلم الناس بحديث عائشة، ومن أكثر الرواية عنها³. ورواه الطبراني، ورجاله رجال الصحيح⁴، ورواه التابعي الثقة الفقيه عبد الله بن عبيد الله بن عبد الله بن أبي مليكة؛ أخرجه إسحاق بن راهويه في مسنده والنسائي في الكبرى بإسناد حسن. ورواه أيضا الإمام الثقة الجليل أبو سلمة بن عبد الرحمن، والتابعي الثقة يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب؛ وحديثهما في مسند الإمام أحمد وغيره بإسناد ثابت، وكذلك التابعي الثقة عبد الملك بن عمير: كما عند الطبراني بإسناد جيد⁵.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، استند المشككون في طعنهم في الحديث إلى ادعاء التعارض في تواريخ ميلاد عائشة وأختها أسماء رضي الله عنهما وفاطمة وصحابة آخرين، وذلك بغرض التأكيد على أن سن عائشة رضي الله عنها كان أكثر من خمس عشرة سنة لما تزوجها النبي. وكان في حسابهم أخطاء ومغالطات تحتاج إلى التصحيح⁶. وما يساق من الروايات لتزكية هذا الطرح، ما نقلوه عن الطبري في تاريخ الأمم

¹ روى الطبراني عن إسحق بن إبراهيم الديري، عن عبد الرزاق، عن معمر، عن الزهري، عن عروة، قال: «كح رسول الله صلى الله عليه وسلم عائشة وهي بنت ست وأهديت إليه وهي بنت تسع ولعبها معها». وروى الحديث أيضا عن إسحق عن عبد الرزاق، عن معمر، عن هشام بن عروة، عن أبيه، ينظر: المعجم الكبير للطبراني، تابع مسند النساء، (17/23).

² ينظر صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب النكاح، باب تزويج الأب البكر الصغيرة، (76/9).

³ سبقت الإشارة إلى هذا في حديث سابق عن هشام بن عروة، وفيه خبر عن خالد بن نزار الغساني (ت222هـ) قال: كان أعلم الناس بحديث عائشة ثلاثة: القاسم (يقصد القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، وعائشة عمته)، وعروة (ابن الزبير، وعائشة خالته) وعمرة بنت عبد الرحمن (تلميذة عائشة) ينظر تهذيب التهذيب، ابن حجر، (323/8).

⁴ ينظر مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين الهيثمي، كتاب المناقب، باب في فضل عائشة، (225/9).

⁵ ينظر: المعجم الكبير للطبراني، تابع مسند النساء، (17/23).

⁶ كانت هذه الدعوى من جملة الشبهات التي يعرضها أطراف من منكري السنة فيجعلونها حجة لرد الأحاديث الصحيحة، كما يسوقها طوائف ما يسمى بالقرآنيين للتأكيد على أن القرآن هو المصدر الوحيد للشرعية دون السنة، وكذلك يحتاج بهذه المغالطات عدد من الأطراف الفكرية الحديثة والمنتسبين للحداثة. وأصل هذه الدعوى جاء من شبهات بعض المستشرقين حول الإسلام بشكل عام وحول السنة بشكل خاص، وكان ممن روج لها المستشرق لامانس؛ وقد أشارت عائشة عبد الرحمن لبعض مغالطات هذا المستشرق ضمن كتابها المسمى «تراجم سيدات بيت النبوة»، وردت على ادعاءاته بالأدلة الدامغة. انظر الصفحتين (468-469) من الكتاب. وليست

والمماليك حيث قال: إن جميع أبناء أبي بكر الأربعة ولدوا في حقبة الجاهلية¹ ما يعني أن زواج عائشة بعد الهجرة لم يكن في تسع سنين.

ويذكرون كذلك نسبةً إلى ابن حجر؛ ونقلًا عن كتابه «الإصابة»، أن فارق السن بين فاطمة وعائشة رضي الله عنهما كان خمس سنين؛ على اعتبار أن فاطمة ولدت أثناء إعادة بناء الكعبة، والنبي في الخامسة والثلاثين²، وذلك يعني بحسبهم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يكبر عائشة بأربعين سنة، فإن كان عمر النبي يوم زواجه بعائشة اثنان وخمسون سنة، فقد كان سنها وفق ذلك اثنا عشر سنة، ما يدحض بحسبهم القول بأن عائشة تزوجت وهي ابنة تسع.

ويقولون إن أسماء كانت أكبر من عائشة بعشر سنين، نقلًا عن الذهبي في كتابه سير أعلام النبلاء، وابن كثير في البداية والنهاية، وعن غيرهما من المؤرخين والمحدثين، ويربطون هذه الأقوال برواية لابن حجر في كتاب نسبوه إليه باسم «طريق التحزيب»³ يقول فيها: «عاشت أسماء مائة عام وماتت في ثلاثة وسبعين هجرية، أو أربعة وسبعين»⁴، ما يدل على أن سن أسماء بحسب ابن حجر كان في حدود سبع وعشرين سنة عند الهجرة. واستنادًا إلى فارق السن بينها وبين أختها، فإن سن عائشة حال زواجها كان يقارب ثماني عشرة سنة. وبني بها النبي وهي ابنة العشرين تقريبًا.

هناك حاجة في هذا البحث لنسبة كل ادعاء إلى مصدر معين نظرا لشهرة الادعاءات وكثرة تداولها بين المشككين وغُنيّتها عن الانتساب لقائل.

¹ ينظر على سبيل المثال ما قاله في ذلك: ت.أ. شانافاس في مقاله «هل تزوجت عائشة أم المؤمنين وهي بنت السادسة» المنشور بمجلة الواضحة، الصادرة عن دار الحديث الحسنية، ع5 س 1430-2009م، ترجمة خالد الساقى. (410-417).

² ذكرها ابن حجر في كتاب «الإصابة في تمييز الصحابة»، نقلًا عن هشام بن عروة عن أبيه، قال: «بلغت أسماء بنت أبي بكر من العمر مائة سنة ولم يسقط لها سن، ولم يُنكر لها عقل» ينظر: الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر، (8/14). وينظر: البداية والنهاية لابن كثير (8/346).

³ هذا الكتاب لم أجد له أثرًا ولا ذكرًا عند القدماء، ولكن مضمونه ورد في الإصابة وفي غيره.

⁴ قال أبو نُعيم الأصبهاني: «ولدت قبل الهجرة بسبع وعشرين سنة، وعاشت إلى أوائل سنة أربع وعشرين. قيل: عاشت بعد ابنها عشرين يومًا، وقيل غير ذلك» ينظر كتاب الإصابة لابن حجر، (8/14).

والحقيقة أن ما يبدو من تناقض في هذه المعطيات سببه الانتقاء في نقل الأخبار وعدم تمحيص الأقوال لفهم مقصودها؛ فأما دعوى أن أبناء أبي بكر ولدوا في الجاهلية فأمر لا يصح، وقد حرّر الدكتور محمد عمارة القول في هذه المسألة، وبيّن أن الاستشهاد بقول الطبري إن كل أولاد أبي بكر قد ولدوا في الجاهلية هو محض كذب عليه، و«خلط وعدم فهم، لأن نص الطبري المذكور يتحدث فيه عن أزواج أبي بكر الصديق وليس عن أولاده»¹. وليس في نصه، حسب عمارة، ما يفيد أن أولاده ولدوا لهم في الجاهلية؛ فالحديث، كما قال كان عن الأزواج وليس عن الأبناء. وقال مبيّنًا: إن هذا لا يتناقض مع ما أورده الطبري في موضع آخر حيث يذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم بنى بعائشة بعدما قدم المدينة، وكان عمرها تسع سنين².

وأما الادعاء القائل بأن عائشة تزوجت النبي صلى الله عليه وسلم وعمرها اثنا عشر سنة، استنادا إلى مقارنة تاريخ ميلادها بميلاد فاطمة، الذي قيل إنه كان في نفس السنة التي أعيد فيها بناء الكعبة أي خمس سنوات قبل البعثة، ففيه أيضا تضليل واضح، وبيان ذلك في ما يلي:

قالوا نقلًا عن ابن حجر إن فاطمة رضي الله عنها ولدت والكعبة تبنى وكان النبي صلى الله عليه وسلم حينئذ في الخامسة والثلاثين، وهذا يثبت بزعمهم أن ولادة عائشة كانت عام البعثة بحكم فارق السنين بينهما. والحقيقة أن ابن حجر في «الإصابة» أورد روايات مختلفة ولكنه لم يرجح منها واحدة³ وما أورده هذه

¹ ينظر مقال الدكتور محمد عمارة «الرد على من طعن في سن زواج عائشة» على الرابط: <https://www.alukah.net/sharia/0/3218>، وقد تتبع ما نقله عمارة في مظانه، فوجده كما ذكر، وفيه تفصيل يتعلق بأزواج أبي بكر رضي الله عنه؛ عرض فيه لأسماء من تزوجن في الجاهلية وولدن له، ومن تزوجن في الإسلام. ثم سمي أولاد أبي بكر من زوجتيه اللتين تزوجهما قبل الإسلام وقال: «فكل هؤلاء الأربعة من أولاده ولدوا من زوجتيه اللتين سميناها في الجاهلية، وتزوج في الإسلام أسماء بنت عميس» ينظر تاريخ الطبري، (2/ 590).

² انظر إفادته في مصدرها من كتاب: تاريخ الطبري، (2/ 494-495).

³ نقل ابن حجر عن الواقدي عن طريق أبي جعفر الباقر؛ قال: قال العباس: ولدت فاطمة والكعبة تبنى والنبي صلى الله عليه وسلم ابن خمس وثلاثين سنة، قال: وبهذا جزم المدائي. وذكر رواية أخرى تُروى عن عبيد الله بن محمد بن سليمان الهاشمي، وفيها أنها ولدت سنة إحدى وأربعين من مولد النبي صلى الله عليه وسلم. وكان مولدها قبل البعثة بقليل، نحو سنة أو أكثر، وهي أسن من عائشة بنحو

الرواية التي نقلها عن الواقدي. وكان من الروايات التي أوردتها في «الإصابة» عن مولد فاطمة رضي الله عنها، رواية عبيد الله بن محمد بن سليمان الهاشمي، وذكر فيها أنها «ولدت سنة إحدى وأربعين من مولد النبي صلى الله عليه وسلم، وكان مولدها قبل البعثة بقليل، نحو سنة أو أكثر»، وقال مثل ذلك ابن عبد البر في الاستيعاب¹، والحاكم في المستدرک² والحافظ الدولابي في كتاب الذرية الطاهرة، وابن نجيم في معرفة الصحابة³، فأما قول عبيد الله إن مولدها قد يكون قبل البعثة بسنة أو أكثر بقليل فليس معناه إلا ما بين السنة وأربع سنوات، وهو معنى لفظ القليل في اللغة. كما بين ذلك الدكتور عمارة، ما يعني أن ابن حجر كان يميل إلى القول بأن سن فاطمة يوم زواجها كان ما بين أربعة عشر سنة وسبعة عشر سنة؛ وأن زواج عائشة بحساب فارق السن كان ما بين التاسعة أو أقل بقليل، والثانية عشرة إلا قليلا، وذلك ما يفيد قول ابن حجر: «وهي أسن من عائشة بخمس سنين وتزوجها علي أوائل محرم سنة اثنتين بعد عائشة بأربعة أشهر» ومع ذلك لم يحسم ابن حجر قوله، ولم يقطع برأيه⁴ وكان الأولى أن يُنقل عنه ترجيحه بدل أن ينسب إليه قول نقله من باب الأمانة وتركه من باب العدل، وأما السكوت عن ترجيحه والانصراف عن رأيه فلا بد أن يكون معللا بدليل.

هذا من جهة ربط سن عائشة بتاريخ البعثة، أما إذا رجحنا القول بأن ثمان سنوات هي الفارق بين سن عائشة وفاطمة كما ذكر الذهبي، فسيكون سن عائشة يوم زواجها ست سنين أو تكون أشرفت على

خمس سنين..؛ وفي معرض سيرة رقية رضي الله عنها، ذكر أنه لا خلاف في مولد زينب، وأنها أكبر بنات النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما الخلاف في رقية وفاطمة وأم كلثوم رضي الله عنهن، ينظر: الإصابة، ابن حجر، (138/8) و(263/8).

¹ هذه الرواية رآها ابن عبد البر أنسب لحسابات السنين المذكورة في مولد بنات النبي عليه السلام، وتنسجم مع ما ذكر عن زواج فاطمة أنه كان في سن الخامسة عشر وخمسة أشهر. ينظر: «الاستيعاب في معرفة الأصحاب»، ابن عبد البر، (1893/4).

² انظر: المستدرک، للنيسابوري. (176/3)، وانظر كتاب: معرفة الصحابة، لابن نجيم، (ص 3192).

³ ينظر: الذرية الطاهرة، وفيه رواية أخرى تفيد أن فاطمة توفيت سنة إحدى عشر للهجرة، ليلة الثلاثاء، لثلاث ليال خلون من شهر رمضان، وهي بنت تسع وعشرين سنة أو نحوها. الذرية الطاهرة النبوية، الدولابي، (ص 110)، وقد علق المحقق على الحديث واصفا إياه بالضعف لوجود الواقدي في سنده، إلا أن رواية الواقدي تصلح للاعتضاد والمتابعة كما قال ابن تيمية، لأن «كثرة الشهادات والأخبار قد توجب العلم وإن لم يكن كل من المخبرين ثقة»، ينظر مختصر منهاج السنة لابن تيمية، (ص 27).

⁴ ختم ابن حجر أقواله بعبارة: «وقالوا غير ذلك»، فبقي كلامه محمولا على النسبية والاحتمال.

السبع¹ وفي الحالتين هناك تناسب بين الاحتمالين وبين ما ورد في أحاديث عائشة من تواريخ². ومنها ما رواه الإمام أحمد عنها أنها قالت: «تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا بنت ست سنين بمكة متوفى خديجة ودخل بي وأنا بنت تسع سنين بالمدينة³ «ومتوفى خديجة رضي الله عنها معلوم، وهو عام الحزن، وكان في يوم من أيام شهر رمضان قبل الهجرة بثلاث سنوات. وعائشة تعني بعبارة «تزوجني» مقصود العقد وليس البناء، وتعني بعبارة «متوفى خديجة»⁴ أي عقب وفاتها، ويوضحه قولها: تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم في شوال وبنى بي في شوال»⁵ وكان زواج عائشة (بمعنى البناء) شهر شوال. ومعلوم أن دخول النبي صلى الله عليه وسلم للمدينة كان يوم اثنا عشر ربيع الأول، وكان البناء بها شهر شوال من نفس السنة⁶، وحاصل الحساب من شوال متوفى خديجة إلى شوال الذي كان بعد دخول المدينة هو ثلاث سنوات، وهو ما يعني أن سنها كان حوالي عشر سنوات وقد ينقص عمرها عن ذلك بقليل⁷. وروى

¹ يقول شمس الدين الذهبي في كتابه «السير» «وعائشة ممن ولد في الإسلام، وهي أصغر من فاطمة بثمان سنين» سير أعلام النبلاء، (429/3).

² ينظر ما بينته عائشة عبد الرحمان في كتابها «تراجم بيت النبوة»، لما حققت تاريخ ميلاد فاطمة حيث أثبتت بالحجج أن تاريخ ميلادها كان في السنة الخامسة قبل البعثة، وكانت عائشة عبد الرحمان في حجاجها ترد على المستشرق لامانس، وهو مصدر هذه الادعاءات، ينظر تراجم سيدات بيت النبوة، عائشة عبد الرحمن، (468-469).

³ مسند أحمد بن حنبل، تمة عائشة، (360/41).

⁴ المقصود من متوفى خديجة: عقب وفاتها؛ قال ابن كثير في البداية والنهاية: «فقوله في هذا الحديث متوفى خديجة يقتضي أنه على أثر ذلك قريباً، اللهم إلا أن يكون قد سقط من النسخة بعد متوفى خديجة فلا يني ما ذكره يونس بن بكير وأبو أسامة، عن هشام بن عروة، عن أبيه، والله أعلم» ابن كثير، البداية والنهاية (131/3).

⁵ قول عائشة رضي الله عنها: «تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم في شوال وبنى بي في شوال» الحديث رواه عبد الله بن عروة، عن أبيه، عن عروة؛ أورده مسلم في صحيحه من طريق الأسود. ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي، (209/9).

⁶ لم تكن المدة التي تفصل بين وقت دخوله صلى الله عليه المدينة، وبنائه بعائشة إلا شهراً قليلاً: دخول مكة كان يوم 12 ربيع الأول، وبنائه بعائشة كان شهر شوال بعده، وهي مدة تقارب ثمانية أشهر.

⁷ في رواية ذكرها الأرنؤوط بإسناد صحيح في كتابه: «تخريج المسند» ورد فيها قول عائشة رضي الله عنها: «تزوجني رسول الله صلى الله عليه وسلم متوفى خديجة، قبل مخرجه إلى المدينة بستين أو ثلاث، وأنا بنت سبع سنين، فلما قدمنا المدينة جاءتني نسوة وأنا ألعب في أرجوحة، وأنا مُجَمَّمة، فذهبن بي، فهَيَّأَتْنِي وصنعني، ثم أَتَيْنِي رسول الله صلى الله عليه وسلم، فبنى بي وأنا بنت تسع سنين»، شعيب الأرنؤوط. وأخرج الإسماعيلي من طريق عبد الله بن محمد بن يحيى عن هشام عن أبيه «أنه كتب إلى الوليد: إنك سألتني متى توفيت خديجة؟ وإنما توفيت قبل مخرج النبي، صلى الله عليه وسلم، من مكة بثلاث سنين أو قريب من ذلك، نكح النبي، صلى الله عليه وسلم، عائشة بعد متوفى خديجة، وعائشة بنت ست سنين. ثم إن النبي، صلى الله عليه وسلم، بنى بها بعدما قدم المدينة وهي بنت تسع سنين» ينظر: فتح الباري، (429/11).

البخاري عن عبيد بن إسماعيل قال حدثنا أبو أسامة عن هشام عن أبيه قال: «توفيت خديجة قبل مخرج النبي، صلى الله عليه وسلم، بثلاث سنين، فلبث سنتين أو قريباً من ذلك ونكح عائشة وهي بنت ست سنين ثم بنى بها وهي بنت تسع سنين» قال ابن حجر: (هذا) فيه إشكال؛ لأن ظاهره يقتضي أنه لم يبن بها إلا بعد قدومه المدينة بسنتين ونحو ذلك، لأن قوله: «فلبث سنتين أو نحو ذلك» أي بعد موت خديجة، وقوله: «ونكح عائشة» أي عقد عليها لقوله بعد ذلك: «وبنى بها وهي بنت تسع» فيخرج من ذلك أنه بنى بها بعد قدومه المدينة بسنتين، وليس كذلك؛ لأنه وقع عند المصنف في النكاح من رواية الثوري عن هشام بن عروة في هذا الحديث «ومكثت عنده تسعا» وسيأتي ما قيل من إدراج النكاح في هذه الطريق وهو في الجملة صحيح، فإن عند مسلم من حديث الزهري¹ عن عروة عن عائشة في هذا الحديث «وزفت إليه وهي بنت تسع ولعبها معها، ومات عنها وهي بنت ثمان عشرة» وله من طريق الأسود عن عائشة نحوه، ومن طريق عبد الله بن عروة عن أبيه عن عائشة: «تزوجني رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في شوال، وبنى بي في شوال،» فعلى هذا فقوله: «فلبث سنتين أو قريباً من ذلك» أي لم يدخل على أحد من النساء، ثم دخل على سودة بنت زمعة قبل أن يهاجر، ثم بنى بعائشة بعد أن هاجر، فكان ذكر سودة سقط على بعض رواته². وهذه الروايات جميعها تضافر الخبر بتحديد سن عائشة رضي الله عنها في حوالي تسع إلى عشر سنوات، وقد يزيد سنّها عن ذلك شهوراً قليلة. وأما من قال: إن سنّها حال زواجها كان يقارب ثمان عشرة سنة، وأن النبي بنى بها في العشرين من عمرها، مستندين في ذلك إلى أن فارق السن بينها وبين أختها أسماء هو عشر سنوات³، فهذا أيضاً قول مردود، لعدم وجود اتفاق في الروايات على أن أسماء تكبر عائشة بعقد

¹ الأحاديث التي وردت بهذا الإسناد من رواية الزهري، عن عروة، عن عائشة، من أصح أسانيد أحاديثها رضي الله عنها. ينظر كتاب: أصح الأسانيد، جمع ودراسة رحاب فوزي، (643/2)، وقد بلغ مجموع الأحاديث التي وردت بهذا الإسناد: 145 حديثاً. فصل في ذلك خليل خاطر في مقدمة كتابه: من أصح الأسانيد ما رواه الزهري عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه.

² فتح الباري شرح صحيح البخاري، (429/11).

³ سبقت الإشارة إلى روايات تذكر أن أسماء بنت أبي بكر توفيت سنة 73 هـ، وعمرها 100 سنة، ويستخلص من ذلك أنها ولدت قبل الهجرة بـ 27 سنة؛ فإذا كان فارق السن بينها وبين عائشة هو عشر سنوات فإن عائشة ولدت حوالي 17 سنة قبل الهجرة. ولكن هذه الروايات التي تحدّد الفارق بين عائشة وأختها في عشر سنوات فيها ضعف أشار إليه محمد عمارة، حيث بيّن أن الرواية التي

كامل، وإنما هي رواية من بين روايات أُخَر، منها ما جاء في سير أعلام النبلاء، أن أسماء أسن من عائشة ببضع عشرة سنة، والبضع من ثلاث إلى تسع سنوات، بينما البضع عشرة هو ما بين ثلاث عشرة سنة إلى تسع عشرة سنة. وتبعاً لذلك، تكون عائشة قد ولدت ما بين ثمان سنوات وأربع عشرة سنة قبل الهجرة، أي في الإسلام وليس قبل البعثة¹. وقد اتفقت المصادر على أن ميلادها رضي الله عنها كان في الإسلام، بدليل قولها: «لم أعقلُ أبويَّ إلا وهما يدينان الدين، ولم يَمُرَّ عليهما يوم إلا يأتينا فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بكرة وعشيّة»².

والظاهر أنه لو تم قبول هذه الروايات المختلفة التي انتقاها أصحابها بعناية لِرَدِّ ما اعتبروه شبهاً في سن زواج عائشة لما بقي للأحاديث الأخرى المتواترة معنى، مع ما يُعلم فيها من الصحة والشهرة التي تشهد لها بالقوة والقبول، وأغلبها ورد في الصحيحين. مع العلم أن الصحة في جميعها لا يطلب، إذ «قد يُستغنى بكثرة الطرق عن اعتبار الضبط التام الذي يجب في الراوي كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية»³.

وتجب الإشارة هنا إلى مسألة غاية في الأهمية، وهي أن الحديث لا يكون صحيحاً حتى يخضع لميزان الجرح والتعديل الذي لا يُعمل منهجه إلا في مجال علم الحديث، وهو مجال علمي دقيق، وليس في مجال التاريخ الذي يخلطه المشككون بروايات الصحاح والسنن؛ فالرواية عند المؤرخين لا يشترط فيها الضبط والعدالة؛ والطبري المؤرخ ليس هو الطبري المفسر في حرصه على سلامة الإسناد وصحة المتن المنقول⁴، وكذلك يقال

تصح عند المحدثين هي التي تذكر الفارق بينهما في بضعة عشر سنة. ينظر (https://www.alukah.net/sharia/0/3218) (إحالة سابقة).

¹ ينظر مقال الدكتور عمارة بعنوان: الرد على من طعن في سن زواج عائشة، سبقت الإشارة إليه.

² صحيح البخاري، كتاب الكفالة، باب جوار أبي بكر في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وعقده. (ص376).

³ تدريب الراوي، (ص32)، نقلاً عن كتاب «النكت» لابن تيمية، (238/1).

⁴ يقول الطبري في مقدمة كتابه تاريخ الأمم والملوك: «فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه، أو يستشنع سامعه، من أجل أنه لم يعرف له وجهاً في الصحة، ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا، وإنما أتى من قبل بعض ناقله إلينا، وأتانا أدبنا ذلك على نحو ما أدب إلينا» تاريخ الأمم والملوك، (5/1).

عن المسعودي وابن الأثير، وابن حجر الذي رجع بعض الأقوال وترك غيرها، وهو الإمام العارف بعلم الحديث، لا تختلط عليه روايات المحدثين والمؤرخين¹.

وعموماً فإن أهل العلم لا يلتفتون إلى كثرة الشواهد والروايات، ما لم تقم بها الحجة في الاستدلال، والدليل إذا صح قُبل، من أي جهة كان؛ إذ القول الحق الذي يقوم عليه الدليل، كما قال ابن تيمية، يُقبل من كل من قاله وإن لم يقبل بمجرد إخبار المخبر به²، وهذه الأحاديث التي روتها عائشة وغيرها، هي أحاديث صحيحة، وردت في الكتب الصحاح، ولذلك تُقدّم على غيرها من الروايات، بالإضافة إلى أنها وردت بتصريح منها وبلغتها، ولم تكن اجتهداً للفقهاء، أو تأويلاً منهم لمشكل أو مُبهم من المرويات. وهذا الحديث، زيادة على ذلك، تقويه أحاديث أخرى تشترك معه في المضمون والمعنى.

رابعاً: أدلة أخرى:

وبعد كل ما ذكرنا نتساءل: هل زواج النبي صلى الله عليه وسلم من عائشة وهي ابنة تسع سنين يخوّل القول بجواز إنكاح الصغيرة؟

أولاً: حديث عائشة لا يفيد أن الرسول صلى الله عليه وسلم تزوجها قبل البلوغ؛ وإن لم يرد نص يؤكد بلوغها الحيض حين بنى بها، إلا أنها كانت قد شبت شباباً حسناً كما جاء في الحديث³، وكانت قد بلغت سناً وصفته عائشة بأنه مبلغ الاكتمال الأنثوي في زمنها وموطنها، وهذا ما يشير إليه قولها: «إذا بَلَغَتْ الجارية تسع سنين فهي امرأة»⁴، وتعني بذلك بلوغ الحيض¹ الذي هو فصل ما بين الصبية والمرأة عند

¹ من أقوال ابن حجر في سيف بن عمر التميمي (ت200هـ): « سيف بن عمر التميمي صاحب كتاب الردة، ويقال له الضبي، ويقال غير ذلك؛ الكوفي، ضعيف في الحديث، عمدة في التاريخ...» تقريب التهذيب، ابن حجر، (ص428)، وينظر تهذيب التهذيب، (4/295).
² ابن تيمية، مختصر منهاج السنة، اختصره عبد الله الغنيان، ط 2، 2005م، دار الصديق للنشر والتوزيع، صنعاء اليمن، (ص27).
³ «كانت قد شبت شباباً حسناً» لفظ نقله مسلم عن الداودي: ينظر: كتاب النكاح، باب جواز تزوج الأب البكر الصغيرة، (9/177).

⁴ سنن الترمذي، كتاب النكاح، باب ما جاء في إكراه اليتيمة على التزوج، (3/370).

العرب² وما دامت صرحت بذلك فقولها يدل على أنها بلغت المحيض في تسع سنين، وذلك يسوغ نفي الوصف بالصغر فيها، وهو معقول؛ إلا أن يكون النظر إلى صغر سنها هنا في ارتباطه بالزواج بمعنى التبكير فنعم، وهذا موضوع يقترب من حديث المعاصرين عن زواج القاصر، ووجه النظر فيه مغاير لنظر الفقهاء الأولين حول اعتبار بلوغ الحيض حداً لمتهى الصغر، والفائدة من هذا التمييز أنه يفضي إلى عدم صحة تقديم حديث عائشة للاستدلال على صحة إنكاح الصغيرات بمعنى البناء وهو رأي أغلب الفقهاء ومقصودهم.

ثانياً: النبي صلى الله عليه وسلم كان يحث على زواج الولود الودود البكر³، ويحض على مراعاة رضا المخطوبة وعدم إجبارها على الزواج، أو معاكسة إرادتها إن أرادت الطلاق واختارته برضا، ثم إنه لم يزوج ابنته فاطمة حتى بلغت خمس عشرة سنة أو أكثر⁴، ورد خطبة أبي بكر وعمر لها بذريعة صغرها⁵، وهذا يعني

¹ ما كان مقصود الزواج الذي جاء في لفظ عائشة رضي الله عنها في قولها: «تزوجني وأنا بنت ست سنين» إلا الخطبة والعقد، وليس الزواج بمعنى النكاح، فهذا كان لتسع، حيث تقول «وبني بي»، ويصح إطلاق الزواج على العقد كما سبق بيانه.

² المرأة في اللغة مؤنث المراء، «والمؤنث: الرجل، يقال: هذا مؤنث صالح ومررت بمرء صالح ورأيت مؤنثاً صالحاً، وضم الميم لغة، وهما مؤنثان صالحان، ولا يُجمع على لفظه. وبعضهم يقول: هذه مؤنثة مؤنثاً أيضاً بترك الهمة وبتحريك الراء بحركتها». انظر: الصحاح في اللغة مادة: (مراء). قال ابن منظور: «وألحقوا ألف الوصل في المؤنث أيضاً، فقالوا: امرأة، فإذا عرّفوها قالوا: المرأة». ابن منظور، لسان العرب، مادة: (مراء).

³ قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري: حديث: « تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم يوم القيامة. أخرجه ابن حبان، وذكره الشافعي بلاغاً عن ابن عمر بلفظ: تناكحوا تكاثروا فإني أباهي بكم الأمم» وذكر ألفاظاً أخرى للحديث، وفي معناه وردت أحاديث كثيرة، منها حديث ابن ماجه: «عليكم بالأبكار، فإنهن أعذب أفواها وأتق أرحاما» ثم قال: «وأخرج الطبراني من حديث ابن مسعود نحوه وزاد « وأرضى باليسير» ولا يعارضه الحديث السابق، «عليكم بالولود»، من جهة أن كونها بكراً لا يعرف به كونها كثيرة الولادة؛ فإن الجواب عن ذلك أن البكر مظنة، فيكون المراد بالولود من هي كثيرة الولادة بالتجربة أو بالمظنة». ينظر فتح الباري، كتاب النكاح، (223/15) وقد علل الطيبي هذا التوجيه من خلال قوله صلى الله عليه وسلم: «.. فهلا بكرا تلاعبها وتلاعبك» فقال: إن: «الطيب قد تكون معلقة القلب بالزوج الأول ولم تكن محبتها كاملة بخلاف البكر. وعليه، فإن ما ورد من عبارة: «عليكم بالأبكار فإنهن أشد حبا وأقل خبا» إنما المقصود بها في هذا الحديث وأمثاله، البكر التي لم يسبق لها الزواج، وهي خلاف الثيب، وليس الصغيرة. ينظر: مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، كتاب النكاح، (245/6). والحديث الذي ورد ضمنه قوله صلى الله عليه وسلم: « فهلا (وفي رواية فهلا بكرا) جارية تلاعبها وتلاعبك وتضاحكها وتضاحكك» هو جزء من حديث طويل رواه البخاري من طريق الشعبي عن جابر، ورواه مسلم عن أبي الربيع. ينظر «فتح الباري، (240/15)، وصحيح مسلم بشرح النووي، (53/10).

⁴ حينما تقدم علي لخطبة فاطمة كانت قد قاربت عاها الثامن عشر، ينظر تراجم بيت النبوة، عائشة عبد الرحمن، (ص462)، وفي رواية أن سنّها كان في حوالي خمس عشرة سنة.

⁵ «عن عبد الله بن بريدة عن أبيه قال «خطب أبو بكر وعمر رضي الله عنهما فاطمة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنها صغيرة فخطبها علي فزوجها منه»، سنن النسائي، كتاب النكاح، باب تزوج المرأة مثلها في السن، حديث رقم 3223، (ص509).

كراهته لهذا الزواج.¹ وكان كثير من التابعين يكرهون زواج الصغيرات، منهم طاوس بن كيسان من الطبقة الثانية، ويونس بن عبيد من الطبقة الخامسة.²

ثالثاً: لا يستشهد بزواجه صلى الله عليه وسلم من عائشة للقول بزواج الصغيرة إذا أريد بالزواج العقد دون الدخول، لأن النبي تفرد عن غيره بخصوصيات تقتضيها النبوة، وهذا ما رآه ابن شبرمة الذي جعل هذا الزواج خصوصاً للنبي صلى الله عليه وسلم، كالموهوبة، ونكاح أكثر من أربع، ولا يقال كما قال ابن حزم³ في رده لما ذهب إليه ابن شبرمة من كون الخصوصية تحتاج إلى نص⁴، حيث لم يذكر دليلاً عليه إلا وجوه المصلحة؛ فالنصوص في هذا الموضوع كثيرة، منها ما رواه هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة، أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال لها: «أُرَيْتُكَ فِي الْمَنَامِ مَرَّتَيْنِ، أَرَى أَنَّكَ فِي سَرَقَةٍ مِنْ حَرِيرٍ، وَيَقُولُ هَذِهِ امْرَأَتُكَ فَاكْشِفِي، فَإِذَا هِيَ أَنْتَ، فَأَقُولُ إِنْ يَكُنْ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ يُمُضِهِ»⁵ وفي هذا النص دليل على اختصاصه

¹ ذهب بعض العلماء إلى أن رد النبي لخطبة أبي بكر وعمر إنما كان لفارق السن بين الخطاب والمخطوبة، فحين خطبها علي وافق عليه السلام لتوافقهما في السن، أو لأن النبي تصرف بدافع كراهته لزواج الصغيرة، وحفظاً لمصلحة ابنته. قال القاري في «المرقاة»: «يَحْتَمِلُ أَنَّهَا كَانَتْ صَغِيرَةً عِنْدَ خُطْبَتِهَا، ثُمَّ بَعْدَ مَدَّةٍ حِينَ كَبُرَتْ وَدَخَلَتْ فِي خَمْسَةِ عَشَرَ خُطْبَهَا عَلِيٌّ، أَوْ الْمُرَادُ أَنَّهَا صَغِيرَةٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهَا لِكِبَرِ سِنِهَا، وَزَوْجُهَا مِنْ عَلِيٍّ لِمُنَاسَبَةِ سِنِهِ لَهَا، أَوْ لَوْحِي نَزَلَ بِتَزْوِيجِهَا لَهُ». مرقاة المفاتيح، (280/6).

² ينظر: المصنف في الأحاديث والآثار، لابن أبي شيبة، باب: ما قالوا في الرجل يزوج الصبية أو يتزوجها، (17/4). وفيه: «حدثنا الضحاك بن مخلد، عن بن جريج، عن ابن طاوس، عن أبيه أنه كان يكره نكاح الصغيرين، حدثنا بن علي عن يونس قال كان لا يعجبه نكاح الصغار».

³ ينظر المحلى، ابن حزم، (40/9).

⁴ قال ابن حزم «الحجة في إجازة نكاح الأب ابنته الصغيرة البكر، إنكاح أبي بكر رضي الله عنه النبي صلى الله عليه وسلم من عائشة رضي الله عنها وهي بنت ست سنين، وهذا أمر مشهور غنينا عن إيراد الإسناد فيه، فمن ادعى أنه خصوص لم يلتفت لقوله، لقول الله عز وجل: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ»، المحلى، ابن حزم، كتاب النكاح، (40/9).

⁵ حديث صحيح، رواه البخاري من طريق أبي أسامة عن هشام، مناقب الأنصار، (428/11)، وروي من طريق آخر عن أبي معاوية، عن هشام، عن أبيه، عن عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أُرَيْتُكَ قَبْلَ أَنْ تُتَزَوَّجَ مَرَّتَيْنِ، رَأَيْتُ الْمَلِكَ يُجِئُكَ فِي سَرَقَةٍ مِنْ حَرِيرٍ فَقُلْتُ لَهُ أَكْشِفْ فَكَشَفَ فَإِذَا هِيَ أَنْتَ فَقُلْتُ إِنْ يَكُنْ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ يُمُضِهِ» كتاب التعبير، باب كشف المرأة في المنام. (463/22). ورواه مسلم في صحيحه، ضمن كتاب فضائل الصحاب، باب فضائل أم المؤمنين عائشة. «المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج»، (202/15)، وينظر مسند أحمد، تمة عائشة، (170/42). ورواه ابن ماجة وغيره.

صلى الله عليه وسلم بأمر زواج اختاره الله له. وفي حديث آخر عند الآدوري عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «لقد نزل جبريل بصورتي في راحته حين أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتزوجني»¹.

وعموماً فقد عرض غير واحد من كبار الفقهاء قديماً وحديثاً لهذه المسألة، فألحقوها بما اختص به عليه السلام من الأحكام والتشريع، وقال بعضهم: إذا تعارض قول الرسول مع فعله حُمل على الخصوصية²، وأشار الفقيه ابن بزيمة المالكي إلى هؤلاء فقال: «وقد رأى قوم أن هذه القضية مخصوصة به صلى الله عليه وسلم لأنه خص في قاعدة النكاح بأشياء لم يكن لغيره وزعم أن هذا من ذلك العمل»³.

رابعاً: ادعاء شدوذ ابن شبرمة ومن تبعه في الرأي لا يصح⁴ كما لا يصح ادعاء الإجماع في المسألة؛ فأما ما يعنيه الإجماع عند الفقهاء فيرجع إلى الأصل اللغوي جمع وأجمع القوم على أمر اتفقوا عليه⁵، فعلى هذا الأساس اللغوي بنى الفقهاء المعنى الشرعي للإجماع فقالوا هو اتفاق المجتهدين على أمر شرعي⁶، وقال آخرون بل هو اتفاق عموم الأمة، خاصتهم وعامتهم⁷. فإذا حنصل الإجماع على أمر صار حجة، وذلك لقوله صلى الله

¹ فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب النكاح، (ص 88).

² نسب السامي ذلك إلى التابعين الجليلين: ابن شبرمة، و جابر بن زيد؛ قال: ولم يذكر دليلهما. ينظر: إيضاح البيان في نكاح الصبيان، السامي، (ص 28).

³ روضة المستبين في شرح كتاب التلقين، ابن بزيمة، (ص 732).

⁴ وافق ابن حجر (ت 852هـ) هذه الأقوال كما وافقها غيره، فقال رحمه الله: «والبكر الصغيرة يزوجهما أبوها اتفاقاً، إلا من شذ». سبقت الإشارة إلى قوله.

⁵ قال ابن منظور: أجمع أمره أي جعله جميعاً بعدما كان متفرقاً، لسان العرب مادة (جمع) ويقال: أجمع القوم على كذا، إذا اتفقوا عليه. جاء في القاموس المحيط: الإجماع: الاتفاق.

⁶ عرفه ابن الهمام بقوله هو: «اتفاق مجتهدي عصر من أمة محمد، صلى الله عليه وسلم، على أمر شرعي»، تيسير التحرير، محمد أمين بادشاه (224/3).

⁷ والخلاف واقع بين العلماء في تحديد المجمعين؛ فالبعض يرى أنه خاص بأهل الحل والعقد من المجتهدين، والبعض الآخر يجعله عاماً، فيدخل فيه جميع الأمة من العوام وغيرهم؛ فمن يخصه بالمجتهدين يعبر بقوله: (اتفاق المجتهدين) ومن يدخل العوام يسميه (اتفاق الأمة). وقد فصل الغزالي في عدم اعتبار رأي العامي «لأنه ليس أهلاً لطلب الصواب، إذ ليس له آلة هذا الشأن؛ فهو كالصبي والمجنون في نقص الآلة، ولا يفهم من عصمة الأمة من الخطأ إلا عصمة من يتصور منه الإصابة لأهليته»، ينظر تفصيل قول الغزالي في خلاف العوام، ضمن كتابه: المستصفى، (325/2-332).

عليه وسلم: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»¹، ولكنهم اختلفوا حول ما ينعقد به الإجماع، واختلفوا في خلاف الواحد والاثنين، فقالوا لا يضر الإجماع؛ والثلاثة جماعة، وكان مستندهم في ذلك آيات منصوصة وأحاديث مشهورة، منها «ما روي عن سعيد بن المسيب: «الشيطان يهيم بالواحد والاثنين فإذا كانوا ثلاثة لم يهيم بهم»² وهذا الحديث رواه مالك في الموطأ، وقال فيه ابن عبد البر: كأن مالكا، رحمه الله، يجعل الحديث الثاني في هذا الباب تفسيرا للأول (ويقصد حديث الراكب شيطان والراكبان شيطانان)³ والمعنى: أن الجماعة، وأقلها ثلاثة، لا يهيم بهم الشيطان ويبعد عنهم؛ وإنما سمي الواحد شيطانا والاثنان شيطانان لأن الشيطان في أصل اللغة هو البعيد من الخير⁴. قال: المباركفوري: «والثلاثة ركب»: بفتح فسكون، أي: جماعة. وفي «النهاية»: الركب اسم من أسماء الجمع كنفَر ورهط، ولهذا صغر على لفظه الإجماع عند الفقهاء»⁵. وعلى هذه المقدمات اللغوية والشرعية بني نظر الفقهاء إلى الإجماع وما يصح به. قال إمام الحرمين: «إن ابن جرير طرد في مذهبه في الواحد والاثنين، وسلم أن خلاف الثلاثة معتبر، وتبعه الغزالي في المنحول»⁶. وإلى ذلك أشار صاحب المراقي بقوله:

والكل واجب وقيل لا يضر *** الاثنان دون من عليهما كثر

قال الشيخ عبد الله بن ابراهيم الشنقيطي في شرحه: «يعني أن أصحاب مالك والجمهور قالوا: لا بد في الإجماع من اتفاق جميع المجتهدين، فلا ينعقد الإجماع مع مخالفة مجتهد واحد (...) ثم قال: «وقال ابن خوزير

¹ حديث: (لا تجتمع أمتي على ضلالة) حديث صحيح بمجموع طرقه، وردَ عن جمع من الصحابة، منهم ابن عمر. أخرج أحد الروايات عنه الطبراني في الكبير، وإسناده جيد. ينظر كتاب: إمتاع الأسعاع بما ورد في الإجماع، أبو حفص بن العربي، (ص 9).
² رواه مالك، عن عبد الرحمن بن حرملة، عن سعيد بن المسيب؛ أورده في الموطأ، كتاب الاستئذان، باب: ما جاء في الوحدة في السفر للرجال والنساء. (ص 544).

³ «الراكب شيطان، والراكبان شيطانان، والثلاثة ركب»، رواه مالك في الموطأ، وأبو داود في سننه، وأحمد في مسنده. وأورده الترمذي في سننه، وقال: حديث حسن صحيح؛ انظر سنن الترمذي، كتاب الجهاد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في كراهية أن يسافر الرجل وحده، (548/4).

⁴ الاستذكار، ابن عبد البر، باب ما جاء في الوحدة في السفر للرجال والنساء، (266/27).

⁵ تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، محمد عبد الرحمن المباركفوري، (261/5).

⁶ كتاب البيوع تكملة المجموع شرح المذهب، لأبي إسحق الشرازي، تقي الدين السبكي. (36/11).

منداد (ت: 390 هـ): لا تضر مخالفة الواحد والاثنين دون الثلاثة¹ وهكذا، كل مسألة تجاوز فيها المعارضون عدَّ الاثنين لم يحسب رأيهم خرقاً للإجماع عند أغلب الفقهاء، واعتُبروا مخالفين؛ ومنهم من قال بل الاثنان يخرقان الإجماع²؛ بل اشتهر هذا الرأي حتى إن ابن كج «حكى الاتفاق على أن خلاف الاثنين والثلاثة يجعل المسألة خلافاً ويخرج منه طريقة قاطعة بضرر الاثنين والثلاثة»³.

وإن كان هذا هو قول العلماء في الإجماع وأقل ما يصح به، فإن تزويج الصغيرة لا يصح ادعاء الإجماع فيه لما علم فيه من خلاف أئمة معتبرين⁴، ولا اعتبار لما ادعاه ابن بطلال حين قال إن «تزويج الصغيرة بالكبير يجوز إجماعاً ولو كانت في المهد»⁵ ولا تنقض الشواهد ما ألمح إليه القرطبي⁶. فلا إجماع مع وجود مخالفين من ذوي الشهرة والاعتبار؛ ومن هؤلاء المخالفين من التابعين: جابر بن سعد (ت 93 هـ) وعبد الله بن شبرمة (ت 144 هـ). وعثمان البتي (ت 143 هـ)، ومعهم عبد الرحمن بن كيسان الأصم (201 هـ) وهو

¹ نثر البنود على مراقي السعود، عبد الله الشنقيطي، (58/2).

² ذكر الآمدي في «الإحكام»، بأن «عموم الفقهاء على أن الواحد والاثنين لا يخزمون إجماع أهل العصر»، ذلك أنه «لو اعتبرت مخالفة الواحد والاثنين لما انعقد الإجماع أصلاً لأنه ما من إجماع إلا ويمكن مخالفة الواحد والاثنين فيه إما سرّاً وإما علانية» الإحكام، الآمدي (237/1).

³ عرض الزركشي في البحر المحيط أقوال العلماء في مخالفة الإجماع من لدن الواحد والاثنين وأكثر، وذكر منها أنه «إذا اتفق الأكثرون وخالف واحد فلا يكون قول غيره إجماعاً ولا حجة» (قال) هذا هو المشهور ورأي الجمهور، وحكاه أبو بكر الرازي عن الكرخي من أصحابهم، واحتج القفال بمخالفة ابن عباس في العول، ودعوته إلى المباهلة، واعتدوا به إجماعاً، (وقال) واحتج جمع من أصحابنا بقصة الصديق في قتال مانعي الزكاة، قال في «البيان» لأن الصحابة أنكروا على أي بكر رضي الله عنه، ولم يكن قولهم حجة.. وذكر أقوالاً أخرى منها أنه يضّر في الإجماع الاثنان لا الواحد، ومنها أنه يضر الثلاثة لا الواحد ولا الاثنان، وذكر غير ذلك من الأقوال، انظر البحر المحيط، (478/4).

⁴ والحديث هنا عن الإجماع حول الرأي، وليس المقصود الإجماع القطعي الذي يستند إلى نصوص قطعية ثابتة. فيصير بموجب ذلك حجة قطعية؛ فالخلاف حول زواج الصغيرة هو في الأصل خلاف حول دلالة النصوص وصلاحياتها للاستشهاد. انظر الفرق بين الإجماع حين يكون قطعياً وحين يكون غير ذلك في: نشر البنود على مراقي السعود، عبد الله الشنقيطي، كتاب الإجماع، (67/2)

⁵ ينظر مبحث «زواج الصغيرة وأهلية البلوغ عند الفقهاء» وينظر فتح الباري، باب خطبة عائشة، وكتاب مناقب الأنصار، باب تزويج النبي صلى الله عليه وسلم عائشة وقُدومها المدينة وبنائه بها، (426/11).

⁶ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالَيْ لَمْ يَحْضُنْ﴾ قاس القرطبي حكم عدة الصغيرة على المسنة التي لا تحيض، حيث تعدد بحسب الأشهر إذا ارتفع عنها الدم الذي كانت تعدد به، وختم ذلك بقوله وهذا إجماع. ولم يوضح القرطبي حقيقة الإجماع الذي يقصده؛ هل كان حول دليل الآية وتعلقها بعدة الصغيرة، أم حول المسنة التي تعدد بحسب الشهور، إذا يئست من الحيض. وهذا التفسير الذي قدمه القرطبي نجده في أحكام القرآن لابن العربي بكامل لفظه وعباراته، إلا ذكر الإجماع فلم يقله ابن العربي. ينظر أحكام القرآن، ابن العربي 284/4، والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 397-395/9. وينظر: الاستذكار، لابن عبد البر، وفيه الإشارة إلى دعوى الإجماع، (51-50/16).

إمام المعتزلة؛ وهؤلاء وغيرهم خالفوا الجمهور، ولو خالف واحد منهم لكانت مخالفته معتبرة لأنهم من أهل الاجتهاد، وقد أحصى الطبري أربعاً مسألة خالف فيها الشافعي الإجماع¹.

وهذا الذي علم عن المتقدمين في نقد الإجماع حول إباحة زواج الصغيرة يرد أيضاً شبهة الشذوذ التي وصف بها المخالفون؛ فابن شبرمة الذي وصف بهذا الوصف لم يكن وحيداً في الاعتراض، كما تبين قبل، هذا فضلاً على أن الشذوذ عند الفقهاء والأصوليين لا يعني المخالفة والاعتراض، حتى لو كان من الواحد والاثنين، وإنما يعني الخروج عن الإجماع بعد إقراره². والحقيقة أن عبارة (أجمع أهل العلم إلا من شذ) التي استعملها ابن حجر إنما تناقلها العلماء عن ابن المنذر النيسابوري (ت318هـ)، وكان ابن المنذر يكثر منها في نقل الإجماع مع التساهل فيه³، كما أن التساهل في وصف المخالفين بالشذوذ معروف عند أهل العلم ولا يعتد به عندهم إلا بدليل وبيان⁴. قال أبو الحسين بن القطان فأما قول الأقل فلا معنى لتسميته شاذاً؛ لأنه لو

¹ الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، (918/4).

² ذكر ذلك الغزالي في «المستصفى» في رده على من ادعى أن قول الواحد شذوذ، فقال: «الشاذ عبارة عن الخارج عن الجماعة بعد الدخول فيها، ومن دخل في الإجماع لا يقبل خلافه بعده، وهو الشذوذ، أما الذي لم يدخل أصلاً فلا يسمى شاذاً، فإن قيل: فقد قال عليه السلام: «عليكم بالسواد الأعظم فإن الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين أبعد» قلنا: أراد به الشاذ الخارج على الإمام بمخالفة الأكثر على وجه يثير الفتنة، وقوله: وهو عن الاثنين أبعد أراد به الحث على طلب الرفيق في الطريق؛ ولهذا قال عليه السلام: «والثلاثة ركب»، وقد قال بعضهم: قول الأكثر حجة، وليس بإجماع» المستصفى، (346/2)، «وقال ابن القطان: الشذوذ أن يرجع الواحد عن قوله فمضى رجع عنه سمي شاذاً» وقال الصيرفي مثل قوله؛ نقل رأيهما الزركشي في البحر المحيط، وأيده بما كان من احتجاج القفال بمخالفة ابن عباس في مسألة العول، والدعوة إلى المبالغة؛ قال القفال عن مخالفة ابن عباس: «واعتدوا به خلافاً»، قال الزركشي: «ولا يقال لهذا شاذ لأن الشاذ ما كان في الجملة ثم خرج عليهم، وكيف يكون محجوجاً بهم ولا يقع اسم الإجماع إلا به» (476/4).

³ ينظر مقال: القول الشاذ في الفقه الإسلامي ودعوى اكتشاف الإسلام من جديد د. هيثم بن جواد الحداد، كتبه بتاريخ، نشر بموقع الدرر السنية، 28 رجب 1431، (<https://dorar.net/article/529>)، اطلعت عليه بتاريخ 28 دجنبر 2020.

⁴ بعض الحنفية كانوا يطلقون الوصف بالشذوذ على مخالفهم حتى قالوا: «ليس لأحد أن يختار بعد أبي حنيفة وزفر وأبي يوسف ومحمد بن الحسن والحسن بن زياد، وأن اختيارات الشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وأبي ثور وداد بن علي وسائر العلماء شذوذ وخرق للإجماع»، ذكره ابن حزم في كتابه الإحكام، (146/4)، وانتقده نقداً لاذعاً حتى قال: إن تلك «أقوال في غاية الفساد، ويكيد الدين لا خفاء به، وضلال مغلق، وكذب على الله تعالى إذا نسبوا ذلك إليه، أو دين جديد أتونا به من عند أنفسهم ليس من دين محمد صلى الله عليه وسلم في شيء» ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، (225/4). وعلى هذا النحو وقع الغلو في تصور الإجماع، بل كان الغلو حسب ابن حزم حتى في وصف الشذوذ نفسه، لأنه، كما قال، من المتعذر حصر أقوال العلماء في كل الأقطار، ولو في الزمن الواحد، قال ابن حزم: «لو أمكن ضبط جميع أقوال علماء جميع أهل الإسلام، حتى لا يشذ منها شيء، لكان هذا حكماً صحيحاً، ولكن لا سبيل لضبط ذلك البتة، وغير ما قدمنا مما لا يكون مسلماً من لم يقل به، وحتى لو أمكن معرفة قول العالم فقد كان يمكن رجوعه عن

كان شاذاً لكان قول الأكثر شاذاً¹. وفي سياق حديثه عن زواج الصغيرة قال الشريف حاتم العوني²، عن الإجماع المدعى في هذا الموضوع: «تَشْدِيدُ أقوالِ أهل العلم المخالفة لقول الأكثرين لا يكون بغير ضابط؛ ولا يكون بمجرد دعوى الإجماع المنقوضة بخلاف من خالف؛ لأن خلافهم يدل على عدم وقوع الإجماع؛ إلا إذا كان الإجماع قد سبقهم، ولا دليل على أن الإجماع في هذه المسألة قد وقع بين الصحابة، ليسبق عصر التابعين: عصر ابن شبرمة والبتي. وهذا النوع من الإجماع ظني؛ لأنه ليس من نقل العامة عن العامة (كالإجماع على فرائض الصلاة)، ولا احتفت به قرائن تجعله يقينياً، بل على العكس، جاء الخلاف الذي يدل على عدم وقوعه أصلاً³. والإجماع الظني حجة، لكن لا يُضَلَّلُ من شكك في وقوعه، ونفى انعقاده، بدليل مقبول مثله... ولا ينفع في هذا الباب الاستكثار بحصر أسماء من نقلَ هذا الإجماع من العلماء، ولا التَّقْوِي بِذِكْرِ عددهم، كما لم ينفع في مسألة الطلاق ثلاثاً في مجلس واحد وإيقاعه طلقاً واحدة، والتي نقل الإجماع فيها على إيقاعه ثلاثاً، جمع كبير من العلماء، ومع ذلك خالفهم ابن تيمية، ومن تابعه كالشيخ عبد العزيز بن باز، وغيرهما. فنقولُ الإجماع المنقوضُ بالخلاف ليست أدلةً ظنية، فضلاً عن أن تكون دليلاً يقينياً يُجْهَلُ مخالفه أو يُضَلَّلُ⁴. ويضاف إلى هذا أن الإجماع، كما قال الشاطبي، لا بد أن يستند إلى دليل قطعي؛ فقد يجتمع الفقهاء على دليل ظني، فتكون المسألة ظنية لا قطعية، فلا تفيد اليقين، لأن الإجماع إنما يكون قطعياً على

ذلك القول إذا ولى عنه السائل ليعرف قول غيره، فوضح أنه لا سبيل البتة، ولا إمكان أصلاً في حصر أقوال جميع علماء أهل الإسلام في فتيا خارجة عن الجملة التي ذكرنا»، ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، (232/4).

¹ رأي الجمهور في المجلد أن الإجماع لا ينعقد بقول الأكثرين بالضرورة. قال ابن قدامة: «وقد وردت نصوص تدل على قلة أهل الحق ودم الأكثرين، كقوله تعالى: «ولكن أكثرهم لا يعلمون» ونحوها...» فلا معنى بعد ذلك لوصف المخالفين بالشذوذ، إلا أن يكون ذلك بقرائن تؤيد التشديد. ينظر «روضة الناظر وجنة المناظر»، (404/1).

² الشريف العوني، كتبه بموقعه الإلكتروني: (<http://www.dr-alawni.com/articles.php?show=61>) اطلعت عليه بتاريخ: 2017-10-11م.

³ يشير الشريف العوني بهذا الصدد إلى خلاف ابن شبرمة، والبتي، والأصم، وغيرهم. وفيه أنه لا يكون إجماع مع وجود خلاف معتبر، تشهد باعتباره تعدد طرق الاستدلال ووجهاته.

⁴ ينظر موقع الشريف العوني السالف؛ ورأي العوني فيه من رأي ابن عثيمين، أنه لا يصح ادعاء الإجماع في القول بإباحة تزويج الصغيرة. وينظر للاستزادة، محمد الحجوي الثعالبي، الفكر السامي، (124/1)

فرض اجتماعهم على مسألة قطعية لها مستند قطعي، فإذا اجتمعوا على مستند ظني فمن الناس من خالف في كون هذا الإجماع حجة¹.

خامسا: النبي صلى الله عليه وسلم تحدث في الزواج بعائشة وهو بعد لم يهاجر، ومعلوم أن أحكام الزمن المكي لم تكن تعالج القضايا المدنية مثلما عالجتها من بعد أحكام الزمن المدني، وقد كان حينها في حكم عادة أهل البلد، ومعلوم أن بعض الفقهاء يستدلون في عدم جواز تزويج الأب ابنته الصغيرة بكون الأمر باستئذان البكر جاء بعد زواج النبي من عائشة²، ما ينفي صحة الاحتجاج بفعله صلى الله عليه وسلم ويؤكد عدم جواز تزويج الصغيرة ما دامت ليست من أهل الاستئثار والاستئذان كما دل على ذلك الحديث³. وهذا يقال زيادة على أن الشواهد التي يقدمها الفقهاء بشأن تزويج الصغيرات زمن الصحابة محدودة لا تبلغ عد العشرة، حسبما أحصيت مما وقفت عليه، وقد ذكر بعضها في هذا البحث⁴، ما يعني أن الأمر لم يكن منتشرا

¹ الموافقات، (ص 246-247).

² الحديث رواه ابن عباس، وأبو هريرة، وعائشة، وغيرهم؛ وفيه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا تنكح الأيم حتى تُستأمر»، ولا تُنكح البكر حتى تُستأذن، قالوا: يا رسول الله، كيف إذن؟ قال: أن تسكت»، صحيح مسلم، باب: استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، (2/1036). وفي حديث عائشة أنها قالت: يا رسول الله، البكر تستحي، قال: «رضاها صمتها»، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها، وعند مسلم: «والبكر يستأذنها أبوها في نفسها»، صحيح مسلم، (2/1037).

وروى ابن أبي شيبة عن طريق بن جريج، عن ذكوان، مولى عائشة، قال: سمعت عائشة تقول سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الجارية يُنكحها أهلها أئستأمر أم لا؟ فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم تُستأمر فقالت عائشة: فقلت له فإنها تستحي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فذلك إذن إذا هي سكنت» صحيح مسلم، كتاب النكاح (2/7103). مصنف عبد الرزاق، كتاب النكاح، باب استئثار النساء في أبضاعهن. (5/215). وللإشارة فإن عائشة تزوي عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو زوجها، وعاشت معه تحت سقف واحد منذ أول سنة من الهجرة النبوية، وأبو هريرة يروي عن النبي ولم يسلم إلا سنة 7 هـ. ثم إن مجمل أحكام الأسرة من زواج وطلاق وإرث ونفقة وحضانة وغير ذلك، إنما فصلته السنة في العهد المدني، كما قال المعلي، أي بعد زواجه صلى الله عليه وسلم من عائشة. ينظر: خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي، عبد الوهاب خلاص، (ص 10)، وانظر لفتات مهمة في الموضوع ضمنها المعلي في كتابه: فوائد المجاميع. ينظر تفصيله في مبحث «مستندات المعترضين من الفقهاء المعاصرين».

³ تطرقت مباحث سابقة لبيان هذا الموضوع، وفيها إشارات إلى أقوال بعض القدماء والمعاصرين من أمثال الفقيه المعلي، وابن عثيمين.

⁴ ينظر مبحث «زواج القاصر في ميزان قاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان» وقد عرض ابن قدامة لأسماء صحابة تزوجوا بصغيرات السن ولا يعلم حد الصغر الذي يقصده، ومن هؤلاء قدامة بن مظعون تزوج بابنة الزبير وهي طفلة، وعمر بن الخطاب تزوج بأمة كثرهم بنت علي بن أبي طالب وهي صغيرة، ينظر كتاب المغني» ابن قدامة (9/398)، وذكر غيره أسماء أخرى، كالكاساني في «بدائع الصنائع»، فقال: «.. وزوج عبد الله بن عمر ابنته وهي صغيرة عروة بن الزبير رضي الله عنهم» بدائع الصنائع، الكاساني، (ص 687) وذكر

بين الصحابة، وإلا لما عدت الشواهد فيه، ولما نقل رفض كثير من الصحابة تزويج بناتهم الصغيرات كما ذكرنا من قبل. وفي كل الأحوال فإن هذه الكراهة، سواء نقلت عن النبي صلى الله عليه وسلم أو غيره من الصحابة والتابعين، لا تنفي أن الظاهرة استمرت فعلا بعد الإسلام، ولم تكن محرمة عند العرب والمسلمين، وغيرهم من سائر الأجناس¹، ولكنها كما قبلت بكراهة الصحابة والتابعين، مَجَّتْهَا أيضا أذواق كثير من الفقهاء اللاحقين.

وسواء كان زواج الصغار في العصور السابقة سائغا مقبولا ومعتادا رأجا، أو لا تقبله طبائع الأجناس، إلا أن ذلك لا يمنع من إعمال النظر من جديد في هذا الزواج لإبداء الرأي فيه وفق حاجات الوقت وما استجد فيه من الأعراف، فزواج الصغيرة البالغ اليوم أصبح مستنكرا فعلا بين الناس، وصار القبول به في تناقص مستمر، وأما زواج الصغيرة قبل البلوغ فلا يكاد يقول به أحد إلا من باب التذكير بنصوص الفقهاء القدماء، وما أثر عنهم من خلافات في الموضوع.

المبحث الثاني: الأهلية ومحدداتها:

إن موضوع زواج الصغار من حيث مفهومه الفقهي لا يقصده الحديث المعاصر إلا بطريقة عرضية تستدعيها النقاشات الفقهية المعاصرة حول زواج القاصرات، وذلك بغرض استدعاء حكم الإباحة في المتون الفقهية والرد عليها لأجل تطويق مساعي رفع سن الزواج إلى ثماني عشرة سنة، وهو السن الذي أصبح محل توافق أممي عام. ولكن الحال أن كثيرا من هذه النقاشات الحديثة حيث تستعير حجج السابقين تسقط موضوعا قديما بسياقات مغايرة على قضية جديدة مختلفة؛ وهنا يجب التذكير بأن الخلاف حول زواج الصغيرة

السرخسي بعض هذه الأسماء وزاد في كتاب المبسوط أن عمر بن أبي سلمة تزوج بنت حمزة بن عبد المطلب، وكذلك علي، وعبد الله بن مسعود، وأبو هريرة، ولم يحدد، لا هو ولا غيره، في أي سن كانت مخطوباتهن، ولا سنهن حين عقدوا بهن، ينظر: المبسوط، السرخسي (215/4) وأورد ابن أبي شيبة حديثا رواه عن عبدة بن سليمان، أن الزبير «زوج ابنة له صغيرة حين نفست» يعني حين ولدت، ينظر: كتاب النكاح، مصنف ابن أبي شيبة، (245/6). وهذا الحديث لم أجده عند غيره ولم أجد تخريجه.

¹ زواج الصغار كان أمرا معتادا في أوروبا خلال العصور الوسطى وقبلها، بل حتى إلى وقت قريب خلال ما يسمى بعصور التنوير؛ ينظر موسوعة أم المؤمنين عائشة، مرجع سابق، (ص: 97).

قديمًا كان يدور حول اشتراط الإطاقة أو عدم اشتراطها عند البلوغ، أو نفي الشرط جملة، ومن غير اعتبار لحد معلوم في الصغر عند البعض، ما دام الزواج لا يُجيز للزوج إلا الاستمتاع بما دون البناء حتى تبلغ الزوجة المحيض كما قال بعضهم؛ أما اليوم فإن الجدل قائم حول تزويج القاصر التي تجاوزت سن البلوغ، حيث يرى التساهل في اعتبار السن المناسب للفتاة التي يراد تزويجها، بخلاف الذكر؛ بالنظر إلى أن أهلية الزوجين تختلف باختلاف طبائع الذكورة والأنوثة ووظائف الزوجين في الأسرة، وهذا أمر يثير حفيظة دعاة منع زواج القاصرات، إذ الفتاة تبقى في نظرهم ناقصة الأهلية وإن بلغت المحيض، وهو ما يحيل على تغيير واضح في مفهوم الأهلية في العصر الحديث في علاقته بالزواج، على خلاف ما كان عليه عند السابقين¹.

والحقيقة أن الاعتراض على تزويج القاصرات باعتبار نقص الأهلية قول يوجد ما يسوغه في الشريعة إذا تم تحقيق المقصود من مراد «الأهلية»، فهذا الموضوع (موضوع الأهلية) هو الحجر الأساس الذي يُبنى عليه التحفظ عند المعترضين على زواج الصغار قديمًا، وعلى زواج القاصرين حديثًا، ويتطلب الحديث فيه استدعاء معطيات مختلفة ومتجددة، تتداخل فيها علوم قديمة وحديثة، شرعية، وطبية، واجتماعية، ونفسية؛ هي عماد تقويم الكفاءات في المؤهلين للزواج، وأساس التعليل في إطلاق الأحكام.

أ - مفهوم الأهلية²:

الأهلية في اللغة:

ترد مادة (أهل) في المعاجم اللغوية بمعاني مختلفة ومتقاربة في مقاصدها أهمها الانتساب، كانتساب الرجل لعشيرة، من ذلك قولهم هو من أهل مكة، وانتساب الزوجة لزوجها فهي أهله، ويقال أهل القرآن

¹ قال الألوسي: «أول أحوال البلوغ قد يقارنه السفه باعتبار أثر الصبا، وبقاء أثره بقاء عينه، وإذا امتد الزمان وظهرت الخبرة والتجربة لم يبق لأثر للصبا وحدث ضرب من الرشد لا محالة، لأنه حال كمال له» ينظر: «روح المعاني»، (4/206).

² قبسات من بعض هذه الأفكار كانت محور مداخلة شارك بها في المؤتمر العلمي الدولي الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والجامعة الأردنية، ووزارة التنمية الاجتماعية في عمان، وجرت أشغاله بالجامعة الأردنية، أيام (11-12-13) مارس، 2013م. كانت المداخلة تحت عنوان: «البناء الأسري وأهلية الزوجين مقارنة شرعية مقاصدية»، انظر الصفحات: (217-249) ضمن الكتاب الجماعي: «الأسرة المسلمة في ظل التغيرات المعاصرة».

وأهل الحديث وغير ذلك، (...) ويقال: مكان أهل ومأهول: فيه أهل¹. ومنه قول أحدهم لصاحبه أهلاً، أي مرحباً في أهلك لا غرباء فاستأنس ولا تستوحش، وقريباً من هذا المعنى يقال أنت أهل لهذا الشيء أي تستوجهه وتستحقه، وروي عن الأصمعي قال: «يقال استوجب ذلك واستحقه ولا يقال استأهله ... ويقال هو أهلة ذلك، وأهله لذلك الأمر تأهيلاً وآهله: رآه له أهلاً»².

ومن هذا المعنى نشأت عبارة «الأهلية»، فهي: «صفة من خصائص الأشخاص، تُستعمل بمعنى الصلاحية والجدارة والاستحقاق والكفاية لأمر من الأمور، يقال: فلان أهل لهذا العمل أي صالح له وجليد به، وفلان أهل للعظام: أي هو كفاء لها. وأهل لكذا، أي هو مستوجب له. ويقال: استأهله بمعنى استوجهه»³.

الأهلية في الاصطلاح:

الأهلية عند علماء أصول الفقه ترد بمعنى «الصلاحية». قال الجرجاني: هي «عبارة عن صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له أو عليه»⁴؛ وفي الاصطلاح الفقهي: هي صفة يقدرها الشارع في الشخص، تجعله صالحاً لأن يُثبت له الحقوق، وتثبت عليه الواجبات، ويصح منه التصرفات. وهي في مفهومها العام الشامل: صفة يقدرها الشارع في الشخص تجعله محلاً صالحاً لخطاب تشريعي⁵.

وقد قسم الفقهاء الأهلية إلى قسمين: أهلية وجوب وأهلية أداء، وقصدوا بأهلية الوجوب أن يكون الإنسان أهلاً لأن تثبت له الحقوق المشروعة له وعليه فقط، من غير أن يكون أهلاً لأن ينشئ حقوقاً

¹ لسان العرب، مادة (أهل) (ص: 28)

² ينظر: لسان العرب (ص: 29)، مختار الصحاح (1629/6).

³ ينظر المزيد من التفصيل حول مفهوم الأهلية في مداخلة: «البناء الأسري وأهلية الزوجين، مقارنة شرعية مقاصدية»، مونية الطراز، ضمن الكتاب الجماعي: الأسرة المسلمة في ظل التغيرات المعاصرة، مرجع سابق، راجع الصفحتين: (218/217).

⁴ التعريفات، الجرجاني، (ص: 36)، وانظر التوقيف، المناوي، (ص: 67).

⁵ ينظر المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه. محمد مصطفى شليبي، (ص 490-491)، وينظر: المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، (ص 782).

ويلتزمها أو يكون أهلا للمعاملة بين الناس. أما أهلية الأداء فقصدوا بها صلاحية الشخص للمعاملة واستعمال الحقوق الثابتة له والتصرف فيها، وصلاحيته لصدور التصرفات منه على أن تكون معتبرة في نظر الشارع.¹

وبهذا المعنى الواسع لا تثبت الأهلية لكل شخص، بل قد يثبت له منها جزء أو أجزاء على حسب كمال الشخص في جسمه وعقله وبحسب ما اعتراه من نقصان، كما أنها تتدرج مع الشخص حتى تصل إلى درجة الكمال عندما يصل إلى درجة الكمال، فكلما كان الشخص ناقصا كانت أهليته ناقصة، وكلما قلّ نقصه زادت أهليته. هذا ومع أن أهلية الإنسان ذات طبيعة تكاملية لارتباطها بمراحل التكامل الإنساني، جسما وعقلا، فإن القابلية للتأهيل في الشخص تنمو وتتسع تدريجيا كسائر مواهبه الفطرية ومداركه.²

ولما كانت الأهلية كذلك، فإن ارتباطها بالبلوغ كما قال الشيخ مصطفى الزرقا لا ينبغي أن يكون عاما في كل المجالات، إذ البلوغ يؤهل الإنسان للتكاليف التعبدية دون أن يؤهله بالضرورة لباقي المعاملات³ والفقهاء كانوا على وعي تام بتمايز مراتب الأهلية، ولكنهم جعلوا من البلوغ كمال الأهليات، وأولوه عناية كبيرة في التشريع، باعتباره أساس التكليف ومناطق تعلق الخطاب، وذلك، كما قالوا، لتوافر القدرتين العقلية والبدنية في البالغ. وعلى هذا الأساس قرر الفقهاء أن النكاح يصح لمجرد البلوغ بلا خلاف، إلا إذا ظهرت موانع تمنع منه أو إذا تأخرت علاماته؛ حيث تُستدعى محددات أخرى تدخل أيضا في مقومات الأهلية المعتبرة في الزواج، ولكنها لا تطلب إلا على سبيل الاستيثاق؛ إذا حصل ارتياب في حقيقة البلوغ كما سنرى في مباحث لاحقة.

¹ ينظر التقسيم المفصل للأهلية في « مدونة الأسرة في إطار المذهب المالكي وأدلته»، كتاب الزواج، عبد الله السوسي، (ص 79-80). وينظر: «نظرية الأهلية، دراسة تحليلية مقارنة بين الفقه وعلم النفس»، هدى هلال، (ص 212).

² ينظر: المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه. محمد مصطفى شلبي، (490-491)، وينظر، المدخل الفقهي العام، سلسلة الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، مصطفى أحمد الزرقا، (783/2-784).

³ قد يشترط في الشخص لبعض الأفعال أو التصرفات أهلية بحدود تختلف عما يشترط في أفعال أو تصرفات أخرى، وهذا دأب الشريعة في إمضاء الأحكام، وقد فصل القول فيه الشيخ مصطفى الزرقا في كتابه: المدخل الفقهي العام، سلسلة الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، (783/2).

ب- الأهلية للزواج عند الفقهاء القدامى:

إن الحديث عن أهلية المرأة للزواج بما يزيد عن محدد البلوغ، لم يكن أمراً مطلوباً عند عموم الفقهاء، ما دامت وظيفة الزواج مقصورة في نظر أغلبهم على إيجاد الولد، وكذلك تحقيق المتعة لمن تملك جسد المرأة بعقد شرعي، وهذا الحصر أثر على الأحكام جملة، ونشأ عنه خلاف كبير بين الفقهاء في تصور موضوع الأهلية للزواج؛ فالزوجة عند أغلب الفقهاء¹، أوجدها الله تعالى للرجل ليستمتع بها ويستعين بها على معاشه كما ذكر ابن حجر²، وهي مطبوعة كما قال على النقص والاعوجاج، وعلى الزوج أن يداريها بالسياسة لينتفع بها، فإن أراد تقويمها فاته ذلك³ وعلى هذا الأساس يفترض أن يراعي الزوج نقصها المتأصل، وهذا رأي ابن حجر، وبه قال غيره من الفقهاء حتى قال بعضهم إن النساء لا يرجى منهن كمال الرجال ولا يجعلان في منزلة واحدة على كل حال، ولذلك يكون للزوج تقويم الزوجة كلما رأى منها ما يدعو إلى التقويم والتأديب، تماماً كما يؤدب الصغير، تارة بالزجر وتارة باللين، على اعتبار أن «النساء فيهن شرٌّ، وفيهن ضعف، فالسياسة والحشونة علاج الشر، والمطايبة والرحمة علاج الضعف»⁴.

هذه الآراء وغيرها كثير أثرت على نظرة الفقهاء⁵ لقضية الأهلية في النساء، حتى قال بعضهم إن المرأة لا يؤنس منها الرشد مطلقاً، كما رأينا قبل، على أن الأهلية الناقصة المقصودة هنا تتعلق بأحد هذه

¹ ينظر مبحث: «تعريف الزواج عند القدماء» ضمن هذا البحث.

² الفقهاء إذا ذكروا عقد الزواج ربطوه في الغالب بقولهم إن المعقود عليه هو الاستمتاع، ينظر: المجموع للشيرازي، (111/18)، (313/17)، ورد المختار، لابن عابدين، (59/4). وفتح القدير لابن الهمام، (187/3)، وينظر: شرح حدود ابن عرفة، أبو عبد الله الرصاع، (235/1).

³ فتح الباري، ابن حجر، (501/15). وقيل إن هذا الكلام موجود في كتابه «نزهة النظر» ولكني لم أجده فيه. وينظر تفسير الطبري، لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ (234/4).

⁴ إحياء علوم الدين، (726/1).

⁵ أغلب أقوال المفسرين والفقهاء على هذا الرأي، ويمكن بهذا الصدد مراجعة تفسير الطبري لآيات القوامة، وما قاله في معنى «الدرجة» الوارد في قوله تعالى «وللرجال عليهن درجة». وينظر تفسير ابن عطية، والقرطبي، وابن كثير، والبيضاوي، والرازي، والشنقيطي للآيات المذكورة؛ وهي نفس الآراء التي نقلها الفقهاء في متونهم الفقهية وقد تخلل هذا البحث كثير منها في سياقات مختلفة.

الأصناف: إما مجنون لا يعقل، أو طفل لم يبلغ الحلم، أو بالغ لم يؤنس منه الرشد، أو امرأة لا ترشد أبداً¹، ومن لا يرشد يحتاج أبداً لمن يدبر أمره، سواء بلغ سن الحلم أو سن الرشد.

بهذا الاعتبار، وحيث أن الزوجة لا تحتاج لمؤهل غير البلوغ ومعه الإطاعة لتؤدي وظيفة الزواج في إيجاد النسل، ونظراً أيضاً لأن مصالحها في المعاش والمأكل والمشرب والمسكن هو كل ما يصح أن تطلبه من الزوج فلا يعاب زوجها لها، وحيث قد تفوت على المخطوبة مصلحة إذا انتظر وليها إدراكها سن البلوغ، وحيث أن هذه المصالح يليها شرعاً وافر الشفقة أباً أو جداً، فقد رأى أغلب الفقهاء أن للأب تزويج ابنته الصغيرة التي لم تبلغ الحيض، أو لم تبلغ تسع سنين إذا رأى من الخاطب ما يوفيهما هذه المطالب، ولا يستأذنها، لأنه ليس لها إذن ولا تدرك مصحتها بنفسها؛ فهي بهذا الاعتبار ناقصة الأهلية.

والظاهر أن الفقهاء حيث فوضوا أمر التزويج للأب أو الجد، إنما فعلوا ذلك لما يرجى من تحقيق المصلحة في هذا التفويض، ولكنهم اختلفوا في البكر البالغ والبكر الصغيرة، والثيب، وكان جوهر خلافتهم في الحقيقة حول وضعها، وحول قدراتها العقلية والبدنية التي تنقص عند الأ Bakar بخلاف الثيب². وهذه في المجل هي مقتضيات الأهلية المفترضة التي تؤثر في الأحكام؛ ومراعاة لهذه المقتضيات قال بعضهم إن الولي لازم لكل زواج، لأنه يحفظ مصلحة المخطوبة، خصوصاً حين تكون بكراً، حيث تكون ناقصة الحيلة بخلاف الثيب، لأن الثيب خبرت الرجال فأكثفت بخبرتها عن خبرة وليها³. والخبرة تتغير بحسب أحوال النساء وأوضاعهن، والبكر ناقصة الخبرة بالرجال بخلاف الثيب، ولذلك تحتاج لموافقة الولي. وهذا تعليل نظر إلى الأهلية الناقصة في المرأة من جهة الخبرة والدراية ومحدداتها العقل والفهم، لا من جهة الإطاعة البدنية ومحدداتها البلوغ والكمال

¹ سرد الطبري مجموعة من الأقوال تفيد أن المراد بالسفهاء في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ﴾ هم النساء والصبيان، وأن السفهاء في هذا الموضع أساساً يقصد بهن: «النساء خاصة دون غيرهم»، وأن «النساء هم أسفه السفهاء»، وفي بيانه تفيد لهذه الادعاءات، وتأكيده بعد التأويل الوارد فيه عن الصواب، وأنه منكر لا تقبله اللغة. فالسفه، بحسب الطبري، صفة لا تختص بأنثى أو ذكر. ينظر تفسير الطبري، (254-257/4).

² هذا مع أن بعض الفقهاء لم يروا للثيب حقاً في الاستئثار ولا الاستئذان. ينظر المبسوط، للسرخسي، (223/4).

³ نقله الماوردي عن داود، ينظر: الحاوي الكبير، (44/9).

الجسدي. إلا أن بعض الفقهاء استدركوا على هذا التمييز فقالوا إن الثيب نفسها يلزمها الولي، لأن خبرتها بالرجال تبعثها على فرط الشهوة في وضع نفسها¹ فأهليتها منقوصة بالطبيعة ويشينها الاندفاع². وبعضهم قال لا تزوج الثيب نفسها، «لأنها إنما اعتبر إذن لها لذهاب الحياء بالوطء والحياء لا يذهب بغير الوطء»³ ولم ينظروا إلى دعوى الخبرة في الثيب ولا إمكان وقوعها فيها⁴.

وهكذا وقع الاختلاف في تقدير الأهلية انطلاقاً من تصورات سابقة مبنية على الواقع المعيش، وعلى ميل عربي معروف إلى الشهوانية⁵، وانطلاقاً من تقديرات واقعية محكمة بنظر عقلي صرف، وعلى أساس هذه التقديرات علق بعض الفقهاء النظر إلى قصور المرأة على عدم أهليتها انطلاقاً من نقص الجدارة فيها لتدبير الزواج، واختلفوا في تقدير الجدارة للزواج حتى مع الخبرة بالرجال وبالمال، وتعلق محل خلافهم بمستوى الضرر الذي قد تلحقه عديمة الأهلية بأهلها، فضلاً عن نفسها.

وقد قارن العلماء بين قصور المرأة وقصور السفية للعلل المذكورة، فاعتبروا أن الأهلية ناقصة في كليهما، والحجر يلزم فيهما معاً، ولكن التشدد أوجب في حق المرأة؛ لأن الضرر المظنون في حق السفية الذي

¹ انظر تفصيلات هذا الموضوع في الحاوي الكبير، الماوردي، (44/9-45).

² المرأة ناقصة بالجلبة في نظر عدد من الفقهاء، ولذلك لا تستأذن وإن كانت ثيباً، كما يقول الحنفية وغيرهم؛ لأن الشيبة لا تأثير لها في الرأي بحسبهم، ولنفس العلة لا تلي ولاية تزويج ابنتها مع أن الأم وافرة الشفقة كالأب وأكثر، وتسعى ألا تفوت مصلحة ابنتها؛ إلا أنها سريعة الانخداع بطبعها، كما قال السرخسي، وضعيفة الرأي، متابعة للشهوة عادة، فيكون تقصيرها في الكفاءة والصدّق لمتابعة الهوى لا لتحصيل سائر المقاصد. ينظر المبسوط، (223/4).

³ ذكره الشيرازي في المذهب، ينظر المجموع في شرح المذهب، باب المكاتب، كتاب النكاح، (262/17).

⁴ الخلاف بين الفقهاء في مسألة تزويج الصغيرة وإكراهها عليه، يرجع إلى علة ما يسمى بولاية الإيجاب، فبعضهم ربطها بالصغر وبعضهم ربطها بالبكارة، و«تثبت ولاية الإيجاب عند الجمهور، غير الحنفية، على الصغار والمجانين والمعتوهين من غير فرق بين ذكر وأنثى وبين بكر وثيب، إلا أن المالكية استثنوا صاحبة الجنون المتقطع، فتنتظر إفاقتها لتستأذن، فإن أفاقت زوّجها الولي برضاها، فعلة ولاية الإيجاب عند المالكية: إما البكارة أو الصغر. واستثنى الشافعية الثيب الصغيرة، فلا إيجاب عليها؛ لأن علة ثبوت ولاية الإيجاب عندهم هي البكارة فقط، وهذه العلة لا تتحقق في الثيب الصغيرة، وحكمها: أنها لا تزوج حتى تبلغ وتأذن لوليها في زواجها»، ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، (208/7). وفي المجموع؛ قال النووي: «..وقال أبو حنيفة وأصحابه يجوز للأب والجدة وغيرها من الأولياء إجبارها (يقصد الثيب الصغيرة) على النكاح والإيجاب عندهم يختلف بصغر المنكوحة وكبرها، وعندنا يختلف ببيكارتها وثبوتها» المجموع شرح النووي، (266/17).

⁵ قال الغزالي في الإحياء، «ولما كانت الشهوة أغلب على مزاج العرب كان استكثار الصالحين منهم لنكاح أشد»، إحياء علوم الدين، (29/2).

لا يحسن تدبير ماله يلحقه في نفسه، وأما الضرر المتوقع في المرأة سواء بدافع غلبة شهوتها أو قلة حيلتها وخبرتها إنما يتعلق بأهلها إذا أساءت الاختيار، حيث يلحقهم العار وتصيبهم مظنة الانكسار. قال الماوردي: إن «الحجر على السفية في حق نفسه والحجر على المرأة في حقوق الأولياء فافتراقاً»¹. وبهذا التعليل اختصر الماوردي أقوال عدد من الفقهاء في رفض أهلية المرأة لتزويج نفسها وإن خبرت الرجال وسبق عهدها بالزواج. وحيث رأى بعض الفقهاء أن قوله تعالى: ﴿بَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: 232)، فيه توجيه للأولياء يستفاد منه أن للمتوفى عنها زوجها «حق في نكاح من هويتها، إذا كان معروفاً»² فإن هناك من قال إن في الآية إشارة إلى أن للثيب أن تنكح نفسها ولكن لا يعني أن يكون ذاك دون ولي؛ إذ الآية تقصد أن يكون فعل الثيب في نفسها «من المعروف الحسن وليس من المعروف الحسن أن تنكح نفسها بغير ولي»³.

والظاهر أن هذا الرأي نظر أيضاً إلى المرأة باعتبارها غير قادرة على تمييز الخير من الشر حتى لو كانت بالغة وثيباً، ولذلك لا تُطلق يدها في عقد نكاحها، إذ يحتمل من تصرفها الضرر بسبب ما يعتريها من نقصان، ولكنها إن اختارت بمحض إرادتها ورضي الأولياء كان رضاهم تركية لاختيارها فجاز نكاحها. على أن بعض الفقهاء تنبهوا إلى إمكانية الإضرار بالخطوبة التي خطبها كفاء لا شك في كفاءته، فحذروا من مغبة الهوى الذي قد يستولي على نفوس بعض الأولياء فيتحول إلى عضل محرم، وفي ذلك قال الكاساني: إن المرأة «إذا زوجت نفسها من كفاء ينفذ، لأن حق الأولياء في النكاح من حيث صيانتهم عما يوجب لحوق العار والشين بهم بنسبة من لا يكافئهم بالصهرية إليهم، وقد بطل هذا المعنى بالتزويج من كفاء. يحققه أنها لو

¹ كتاب النكاح باب ما على الأولياء، الحاوي الكبير، (ص 45/9).

² جامع البيان، الطبري، (582/2)، وفيه قول مجاهد وغيره «أن المعروف هو النكاح الحلال الطيب». وعن عطاء أنه كان يرى اتباع اختيار البكر وعدم معارضتها في ما تختار لنفسها من الخطاب، نقله ابن أبي شيبة في مصنفه، «عن ابن جريج، عن عطاء، قال: إن كان أبو البكر دعاها إلى رجل، ودعته هي إلى آخر قال: «يَتَّبَعُ هَوَاهَا إِذَا لَمْ يَكُنْ بِهِ بَأْسٌ، وَإِنْ كَانَ الَّذِي دَعَاهَا إِلَيْهِ أَبُوهَا أَسَاءَ فِي الصَّدَاقِ، (قال) أَخْشَى أَنْ يَقَعَ فِي نَفْسِهَا، وَإِنْ أَكْرَهَهَا أَبُوهَا فَهُوَ أَحَقُّ» وفي مصنف ابن أبي شيبة أيضاً عن أبي خالد، عن ابن جريج، عن ابن طاوس، عن أبيه، قال: «لَا يَكْرَهُ الرَّجُلُ ابْنَتَهُ الثَّيْبَ عَلَى نِكَاحِ هِيَ تَكْرَهُهُ» (459/3).

³ الحاوي الكبير، (43/9).

وجدت كفتا وطلبت من المولى الإنكاح منه لا يحل له الامتناع ولو امتنع يصير عاضلا¹ وهذا تأكيد من الكاساني يتعلق بالنظر إلى عقد الزواج من حيث ما يحققه من مصلحة للمخطوبة وللولي وللعيصرة، ولكنه لم يرفع الإيهام المتعلق بتقدير الكفاءة وأحوالها، وهذا إشكال لم يحسم فيه عموم الفقهاء حسبا قاطعا، فكان ذلك من أسباب التشديد الذي وقع على الثيب فاعتبرن قاصرات عن حسن الاختيار حتى وهن راشدات. ولذلك لا يكون النقاش حول تزويج الصغيرة التي لم تبلغ وعدم اعتبار إذنها فيه، ولا الخيار في فسخ عقدة النكاح بعد البلوغ أيضا²، إلا وجها من وجوه النظر إلى موضوع الأهلية التي تختلف في النساء بحسب اختلاف الأوضاع والمجالات والظروف والأحوال.

ولقد كانت العلة من جعل البلوغ سبب التكليف عند الفقهاء، هي كونه علامة اعتدال الحال³. ومع ذلك لم يكن الاعتداد بالبلوغ عاما في كل الحالات التي عالجها الفقهاء، إذ اقتصرُوا عليه في جملة التكليفات الشرعية، وأضافوا إليه تحقق أهليات أخرى كالقدرة على التدبير المالي، وحُدُّها الرشد، وقد يتحقق الرشد في ثماني عشرة سنة أو أقل من ذلك أو أكثر، كما اشترطوا أهليات مختلفة في مجالات أخرى كمجال رواية الحديث وتحمله، اعتبارا لخصوصيته وخطورته وحاجته لحضور الذهن والقدرة على الفهم. ولكنهم اختلفوا في تقدير السن المناسبة لهذه الأهلية. فاكتفى عدد من الفقهاء والمحدثين بشرط بلوغ الراوي خمس سنوات حين سماعه الحديث، واستندوا إلى شواهد تؤكد قدرة الصبي في هذه السن على تمييز ما يسمع⁴ في حين اشترط

¹ بدائع الصنائع، كتاب النكاح، فصل ولاية النذب والاستحباب في النكاح، (248/2). وللإشارة فإن العلماء أجمعوا، كما قال ابن تيمية، على أن البالغ الثيب، «لا يجوز تزويجها بغير إذنها، لا للأب ولا لغيره بإجماع المسلمين» ينظر مجموع الفتاوى، (238/30).

² وهذا رأي جماعة من الفقهاء، ينظر مصنف ابن أبي شيبة، كتاب النكاح، (24/6).

³ انظر: نظرية الأهلية دراسة تحليلية مقارنة بين الفقه وعلم النفس، هدى هلال، (ص 62-63).

⁴ نقل عن الإمام أحمد أنه سئل متى يسمع الصبي الحديث؟ فقال: إذا عقل وضبط، فذكر له عن رجل قال: لا يجوز سماعه حتى يكون له خمس عشرة سنة، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم رد البراء وعمر، استصغرها يوم بدر، فأكر قوله هذا وقال: بئس القول»، علوم الحديث، ابن الصلاح، (130/1). وقد أورد ابن حجر ثقل ابن الصلاح مع زيادة جاء فيها: بئس القول فكيف يصنع بسفيان ووكيع ونحوهما، أسندهما الخطيب في «الكفاية» تدريب الراوي، (318/1). ونقل النووي في كتابه التقريب، «عن القاضي عياض، أن أهل الصنعة حددوا أول زمن يصح فيه السماع بخمس سنين، (قال) وعلى هذا استقرار العمل» وعلق على هذا المنقول بقوله «والصواب اعتبار التمييز فإن فهم الخطاب ورد الجواب كان ميمزا صحيح السماع، وإلا فلا». التقريب، محي الدين النووي، (ص54)،

آخرون حدودا من العمر تزيد عن البلوغ لقبول الرواية لأن الضبط لا يكون قبل اكتمال العقل وقدرته على الضبط والفهم والاستيعاب، حتى قالوا إن الصبي لا يجوز السماع منه حتى يبلغ خمس عشرة سنة¹.

وعموما فإن الخلافات التي اشتهرت بين الفقهاء حول موضوع الأهلية كان مردها في الحقيقة إلى الاختلاف في تقدير خطورة المجالات التي ألزمهم إبداء الرأي فيها. والناظر في المتون الفقهية ومصنفات علوم الحديث، وغيرها من مجالات العلوم الشرعية، سيرى أن تعليقات العلماء تحدثت عن اكتمال النضج وتأخره، ولفتت الأنظار إلى تباين المدارك بحسب الأعمار، وتحدثت عن تأثير المحيط في تنشيط القدرات الإنسانية وتنمية المؤهلات، وغير ذلك من المحددات². وبحسبهم فإن الرشد مستويات مختلفة، وله وجوه متباينة لا يمكن حصرها في سن محددة؛ وفي هذا السياق ذكر الزمخشري (ت 538 هـ) لفظة لطيفة في بيان معنى قوله تعالى فإن آتستم منهم رشدا فادبغوا إليهم أموالهم ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا³ (النساء:3)، حيث نبه إلى أن التنكير في كلمة «رشدا» فيه بلاغة مقصودة، وتعني أن تقدير الرشد يختلف بحسب المجالات المختلفة وما تتطلبه من مؤهلات، وفي ذلك قال: «... فإن قلت: ما معنى تنكير الرشد؟ قلت: معناه

ونقل السيوطي في التدريب أيضا قول عياض نقلا عن النووي، ثم قال: «وعلى هذا استقر العمل بين أهل الحديث، فيكتبون لابن خمس فصاعدا «سمع»، وإن لم يبلغ خمسا «حضر أو أضر» وحجتهم في ذلك ما رواه البخاري وغيره، من حديث محمود بن الربيع، قال: «عقلت من النبي صلى الله عليه وسلم حجة مجها في وجهي من دلو وأنا ابن خمس سنين...» بوب عليه البخاري «متى يصح سماع الصغير». التدريب، السيوطي، (256)، وفي استدراكه على من يقيس عقل محمود على عقول سائر الصبيان، ويبنى على ذلك صحة التمييز في خمس سنين؛ قال ابن الصلاح: «ولا يلزم من عقل محمود المجة في هذا السن، أن تميز غيره مثل تمييزه، بل قد ينقص عنه، وقد يزيد، ولا يلزم منه أن لا يعقل مثل ذلك، وسنه أقل من ذلك، ولا يلزم من عقل المجة، عقل غيرها مما يسمعه». ينظر: علوم الحديث، لابن الصلاح، (ص: 164).

¹ تدريب الراوي، (ص 257).

² حديث الفقهاء عن التمييز يختلف حسب الأعمار، فأهلية التمييز بحسبهم تكون بدائية عند الصغار، كالتمييز بين الأشكال والألوان، وبين البقرة والحمار، ثم تتطور أهلية التمييز لتفرق بين القبيح والحسن من التصرفات، ثم تزيد بحسب تقدم العمر وتطور الكفاءات. وهذه تفصيلات بسط القول فيها عدد من العلماء ونقلها السيوطي في «التدريب» (ص: 257) وقد تكون الكفاءة ناقصة في مجال مخصوص دون غيره، كما هو حال السفينة الذي لا يحسن تدبير المال، ومن هذا الباب قال بعض الفقهاء: إن المرأة لا ترشد أبدا، لأنها لا تحسن تدبير الأموال، وهو ما كانت مستبعدة عنه، وقد سبقت الإشارة إلى هذه الأقوال في سياق حديث سابق عن السفه.

نوعاً من الرشد وهو الرشد في التصرف والتجارة، أو طرفاً من الرشد ومخيلة من مخايله حتى لا ينتظر به تمام الرشد. فإن قلت: كيف نظم هذا الكلام؟ قلت: ما بعد «حتى» إلى: «فادفعوا إليهم أموالهم»: جعل غاية للابتلاء، وهي «حتى» التي تقع بعدها الجمل»¹.

وقول الزمخشري هنا يشير إلى وجه من وجوه الرشد تقصده الآية، ويتعلق بإيناس القدرة على تدبير الأموال، وتتطلب هذه القدرة رشداً مخصوصاً يناسب الحاجة، ولكن، قد يستدعي إيناس الرشد في مواطن أخرى مؤهلات زائدة، لم تحسم الشريعة حدودها؛ فمجال العبادات نفسه، كالصلاة والصيام مثلاً، وإن حسمت فيه الشريعة نصاً بالبلوغ كحد لوجوب التكليف، فإنها في المقابل لم تحسم بسن مخصوص في مجالات أخرى ذات بعد مدني، فتركت تقديره للزمان واختلاف أحوال العصور، حيث تتبدل القدرة على التبكير في اكتساب الكفاءات والمؤهلات؛ وهذا ما دفع ببعض المعاصرين إلى القول بضرورة التفريق بين ما سموه أهلية التبعّد وأهلية التصرف، لأن الواقع يقتضيه. وفي هذا الصدد قال الشيخ مصطفى الزرقا: «إننا شطرنّا أهلية الأداء إلى شطرين: ديني، ومدني (أو أهلية التبعّد، وأهلية التصرف). وقد بيّنا أن الأولى منهما تبدأ كاملة في بداية سن التمييز. وأما الثانية فتبدأ قاصرة في سن التمييز، ثم تكتمل بالرشد، لا بمجرد البلوغ العاقل الكافي للتكليف الشرعي»².

وفيدنا هذا التقسيم الذي ذكره الزرقا في دفع إشكال مهم يتخلل موضوع الأهلية، يمكن من خلاله أن نكشف النقاب عما يلحق أهلية البالغ من ارتياب، ذلك أن «الفقهاء يجعلون البلوغ مبدءاً للتكليف وحمل الواجبات والمسؤوليات؛ مما يوهّم كمال الأهليات، وقد يصرّحون بهذا الكمال في البلوغ بينما يصرّحون في

¹ الكشف، (4/220). ولو كانت أوصاف الرشد معلومة ومقوماته منضبطة لورد لفظه في الآية بصيغة التعريف، كما ورد في بلوغ الحلم في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ﴾. وقد أورد السيوطي في كتابه الإتيان، بحثاً خاصاً في لطائف التعريف والتنكير في القرآن الكريم، جعلها مما يلزم المفسر معرفته من القواعد لتفسير القرآن الكريم، وكشف فيها أن في استعمال التنكير مقاصد لا بد من الإحاطة بأسرارها، ينظر: (ص 404) من كتاب الإتيان في علوم القرآن.

² المدخل الفقهي العام، مصطفى الزرقا، (2/860).

مواطن أخرى بأن مال القاصر لا يسلم إليه، ولا يطلق له التصرف بمجرد البلوغ بل بظهور الرشد مع البلوغ»¹.

وقد سبق القول أن الرشد لا يكون مصاحبا لوقت البلوغ بالعادة، بل غالبا ما يتأخر عنه بمدة تختلف باختلاف الأشخاص و«تبعاً لفطرة الشخص، كما يختلف باختلاف البيئات، والأوضاع الاجتماعية، والاقتصادية العامة»² وقد تكتمل مقومات الرشد مبكرا متى كانت الحياة على بساطتها، كما قد تتأخر بتعقدها. فمتى تهيأ المخاطب بالتشريع إلى الدخول في مرحلة الأهلية المدنية وتجاوز مرحلة أهلية التعبد يصبح أهلا لتحمل الأعباء المدنية.

وهنا لا بد من الإشارة إلى تلميحات غاية في الأهمية وردت في ثنايا كلام الشيخ الزرقا وغيره، وهي أن ما سَمَّوه أهلية الأداء المدنية، لا يمكن أن تقتصر على دفع المال للبالغ، لأن التعليل الذي يقدمه الفقهاء للقول بتعليق الأهلية المالية إلى حين الرشد، حفظا لقوام المعاش أن يضيع بسبب السفه والطيش، تعليل مصلحي شرعي ومعتبر، ولكن يلزم أن يُرعى في كل المجالات المدنية ذات الحساسية، التي يُحتمل في إهمالها إلحاق الضرر بالإنسان، أو تعدي الضرر من ذات الفرد إلى الأمة كما هو الشأن في الزواج، حيث تضع بسبب طيش الأزواج القاصرين مصالح الأسرة، وتختل بسبب ذلك وظائفها في الأمة والعمران. وعلى هذا الأساس قالوا إنه لا يصح تعليق اشتراط الرشد على مجال المعاملات المالية حصرا، انطلاقا من منطوق الآية الكريمة: ﴿إِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْبَعُوا إِلَيْهِمْ وَأَمْوَالَهُمْ﴾، لأن شرط الاستقامة مطلوب في صون الأموال فعلا، ولكن هذا الشرط يجب أن يسري على الزواج وهو أولى³.

¹ المصدر السابق، (861/2).

² المصدر السابق، (823/2).

³ ذكر الألوسي في روح المعاني أن الإشارة في قوله تعالى: ﴿إِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْبَعُوا إِلَيْهِمْ وَأَمْوَالَهُمْ﴾ تدل على الاستقامة أي: أنستم منهم استقامة على الطريق. (209/4)، وذكر في ظاهر دلالة النص أنه الاستهداء لحسن تدبير المال. والحقيقة أن تفويض التصرف في المال إن كان معلقا

الفقهاء المعاصرون الذين نظروا في هذا النص وسياقات وروده في المتون الفقهية قالوا إن استثاره في الأحكام في حاجة إلى نظر، لأن أبواب المعاملات المدنية ذات الخطر على الأمة لا تحصر، و«الضرر في المال مقتصر على صاحبه السفهه ولا يتعداه إلى الناس» كما ذكر أبو حنيفة¹، في حين يمتد الضرر في زواج القاصر إلى الأبناء، ومن خلاهم إلى الأمة، كما سنرى بعد.

وإذا كان من الواجب إعادة النظر في ما جاء في غالب كتب الفقه حول نظرية الأهلية، انطلاقاً من مقتضيات العصر وتأسيساً على ما ذكره الفقهاء المعاصرون من اعتبارات، فإن الضرورة في العصر الحاضر، وبالنظر لتعقيدات الوقت، تقتضي استثمار العلوم النفسية والاجتماعية المعاصرة في التحقق من كمال الأهلية ولتحديد أنسب لسن الرشد في المكلفين، فهذه العلوم أصبحت اليوم أكثر دقة في تحديد القدرات الإنسانية والمؤهلات غير الظاهرة في المكلفين، ولا يمكن تجاهل وظائفها في الترشيده؛ ذلك أن مستوى الرشد يتحدد بعوامل بيئية وثقافية وتربوية، ويؤثر فيه المجتمع، كما تؤثر فيه طرائق الحياة، وأنماط التغذية، وهذه مواضيع تتجاوزها أبعاد نفسية واجتماعية يلزم أن تُعرض على مجالات علمية خاصة لم تكن معلومة لدى السابقين. وقد عاجلت هذه المعطيات الباحثة هدى هلال في دراستها حول الأهلية، وأكدت أن المرونة في تحديد القدرات الإنسانية تعد عنصراً مساعداً في الأزمنة الحاضرة حيث طال سن المراهقة تبعاً لتعقد الحياة².

إن الأهلية للزواج، كما سلف، مشروع بناء أمة، فلا بد من التفكير فيها من زاوية أهميتها في هذا البناء، ولابد من النظر في أحكام الزواج عموماً، وما يتعلق منها بقضايا الأهلية، كزواج القاصرات بشكل

على توفر شرط الاستهداء، وكذا إن كان الرشد يدل في العموم على الاستقامة فكيف لا يطلب هذا الشرط في الزواج في ظروف تبدلت فيها الأحوال، وفي حال صارت فيه مهام التنشئة الأسرية أكثر تعقيداً في واقع معقد يتطلب تأهيلاً زائداً عن مألوف السابقين.¹ ينظر رأي أبي حنيفة في مذهب الجمهور حول تفسير إيناس الرشد، وتعليقه على المعاملات المالية في كتاب: المجتهدون في القضاء، صبحي المحمصاني، (165-167).

² ينظر: نظرية الأهلية، هدى هلال، (ص 24 و ص 41).

خاص، انطلاقاً مما تجلبه هذه الأحكام من مصالح ومضار للمعنيين بها، ولما يلحق الأمة من معاييب واختلالات جزاء إطلاقها دون ضوابط أو قيود مناسبة.

إن النظر إلى الزواج اليوم من حيث صلته بوظائف الوجود البشري، واجب شرعي من شأنه أن يؤسس لرؤية جديدة في إصلاح وضع الأمة، وقد تأكد أن منهج الإسلام هو الحرص على ضمان الكفاءات والجدارة والاستحقاق في التكليف، فلا تسند المسؤوليات عامة في الإسلام إلا لمن تأهل إليها بحسب ما تتطلبه الأوضاع والأحوال من مقومات¹ والزواج حين يقصد حفظ النسل إنما يقصد صلاح العقب الذي يصلح به الإعمار وتستقيم به أمانة الوجود، والبالغ قبل أن يرشد لا يمكن أن يعي هذه الوظائف، خصوصاً في الظروف المعاصرة، حيث تعقدت أسباب الحياة. والزواج ليس شأنًا محدوداً وعملاً بيولوجياً دون أثر، بل هو فعل شرعي له أثر اجتماعي، وهو مسؤولية مدنية يتحمل فيها الإنسان أمانة شرعية يلزمه حسن الأداء فيها، «والقاصر في جميع الأحوال محتاج إلى ما يقيم حياته كحاجة الكبير الراشد نفسه. ولكنه لا يستطيع أن يتدارك بنفسه هذه الحاجات لعجزه بتاتا في دور الطفولة، ولضعفه جسماً وعقلاً في طور التمييز، مما أوجب نقصان أهلية الأداء المدنية فيه»². والمرأة في ذلك مثل الرجل كما تقرره العلوم والتجربة والواقع المعاصر، وكذلك النصوص الشرعية؛ وهي تتأهل للزواج مثله متى بلغت سن الرشد، ولا يمكن منعها منه بعد ذلك،

¹ سبقت الإشارة إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم رفض قبول زيد بن ثابت للجهاد يوم بدر وهو ابن إحدى عشرة سنة، وأجازه يوم الخندق حين بلغ ستة عشرة سنة، ينظر: تاريخ دمشق، ابن عساکر، (313/19). كما أنه، عليه السلام، لم يُجب أبا ذر الغفاري حين طلب أن يستعمله؛ قال له: «يا أبا ذر إنك ضعيف وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها». وكان صلى الله عليه وسلم يقصد أن أبا ذر لا يقدر على هذه المسؤولية مع فضله المعروف بين الصحابة، فعنه وعن فضله قال النبي صلى الله عليه وسلم: «مَا أَقَلَّتِ الْعُبْرَاءُ، وَلَا أَظَلَّتِ الْخَضْرَاءُ، مَنْ رَجُلٌ أَصْدَقَ لَهْجَةً مِنْ أَبِي ذَرٍّ» صحيح الترمذي (1119/5)، والظاهر هنا أن أهلية أبي ذر لا تعاب في مواطن كثيرة، ولكنها ناقصة في مثل هذا الموطن. وحتى في موضوع الزواج نظر الفقهاء إلى موضوع الأهلية والكفاءة من زوايا مختلفة ولم يساؤوا في الأحكام بين الصغيرة والكبيرة، والعاقلة والمجنونة، والثيب والبكر، حيث لم يروا لهن أهليات متساوية؛ وحين اختلفوا في وقت البناء وشرط الإطاقة ومسألة التمكين قبل البلوغ كان ذلك منبعثاً أيضاً من تقديرات متميزة لمصالح تجب مراعاتها، واتفقوا حول كثير منها، ولكنهم اختلفوا في تصور حقيقتها. يمكن الرجوع لمزيد من التفصيل لكتاب: محاضرات في عقد الزواج وآثاره، محمد أبو زهرة، (ص 158، 159).

² بنات الرسول: زينب، رقية، أم كلثوم، فاطمة، أحمد إبراهيم الدسوقي، (ص 167).

بدعوى نقص في أهليتها إلا أن يكون المنع بسبب اختلال عقلي يحصل به الضرر أو إعاقة مانعة، وهذا يستوي في حكمه الرجال والنساء.

لقد كان نقصان الأهلية في المرأة في المتن الفقهي محكوماً بواقع الفقهاء أساساً، ولذلك تباينت وجهات نظرهم في حكم الولاية في الزواج، وحتى في توصيف حدود القوامة وما يتعلق بها من حقوق متبادلة بين الزوجين تتعلق بالأهلية، كالنفقة والطاعة وغيرها من القضايا الفقهية الشائكة التي قد تبدو بعض الأقوال فيها مستغربة في العصر الحاضر، وعلى هذا الأساس يمكن فهم استدراقات المعاصرين؛ فحيث أن ظروف السابقين كانت مغايرة فإن الكثير من الأحكام تُفهم في سياق الظروف التي وقعت فيها، ومن ذلك القول في أهلية المرأة للزواج وما يُظن فيها من نقصان أو سفة متأصل يمنعها من التصرف في مالها ونفسها.

ومما تجدر الإشارة إليه بهذا الصدد، أن حكم السفة في عموم المكلفين ذكورا وإناثا لم يخل من الاضطراب والخلاف حتى بين أئمة الفقه من المذهب الواحد، فأبو حنيفة مثلاً يقول بعدم جواز الحجر على من صار سفيهاً بعد أن بلغ رشيداً، لأنه حر في تصرفاته، على اعتبار أن الحجر ينافي الحرية، وفيه إهدار لإنسانيته وكرامته. في حين يرى تلميذاه أبو يوسف (ت182هـ) ومحمد بن الحسن الشيباني (ت189هـ) جواز الحجر على السفيه، فقالوا إن الحجر هنا من باب رعاية مصلحته، والمحافظة على ماله، حتى لا يكون عالة على غيره. ويكون حكمه حينئذ حكم الصبي المميز في التصرفات¹. ولا يخفى في الحكمين أنها بنيت على اعتبارات شرعية وواقعية وعلى المألوف في أحوال الناس أيضاً، حيث يختل بسبب السفة حسن التدبير المالي، فالمال أساس المعاش وعليه قوام الحياة، وتتعلق به ذمم خلق كثير ومصالح الأمة، ولا يتوقف ضرر إتلافه على من ملكه، ومع ذلك راعى أبو حنيفة ما يحصل من هدر لكرامة المحجور، فلم يجز الحجر على من تحقق سفه بعد رشد سابق. ولم يخرج في تقديره عن مقتضى الشرع. لأن الكرامة الإنسانية كلية شرعية مثلما حفظ المال من المصالح الكبرى التي توجب الشريعة حفظها.

¹ ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، (4/130-131).

على هذا الأساس، وانطلاقاً مما ذكر، يمكن فهم وصف المرأة بالسفه انطلاقاً من واقع مخصوص في ظروف زمنية خاصة، بل ووصفها بالسفه الدائم، مادام المعهود فيها هو الجهل بقواعد المعاملات المالية، وتغيبها عن أسباب المعرفة بأسس التدبير المالي، ولذلك تستوي في تصرفاتها بالسفيه. ولكن لا بد من استحضار حقيقة لا تُنكر، وهي أن عدم خبرة المرأة بالمال وضع مؤقت يتعلق باستبعادها عن هذا الشأن، ولا يتعلق بنقص عقلي متأصل فيها فيحكم بنقصان أهليتها، أو الشين فيها لتحرم من سائر التصرفات المدنية بما فيها حق اختيار شريك حياتها دون إكراه، فحالها هذا كحال الاستثناءات التي تستدعيها الظروف المخصوصة، ومثلها حين لا تحسن التصرف في نفسها أو مالها كمثل باقي العوارض¹ المكتسبة التي قد تطرأ على الإنسان بسبب سعيه وكسبه، كحال السكر الذي يفقد الوعي ويؤثر على التدبير، وحال الإكراه الذي يفقد الإنسان حرية التصرف فلا يؤخذ على فعله؛ وهذه الأحوال قد تعترض الرجال والنساء في ظروف معينة فتلحقهم صفة القصور أو السفه لذلك. والمرأة حين أكرهت في أزمان سابقة على الانعزال لم تُمكن فعلاً من حظوظ الانخراط في الحياة العامة التي تكسب الإنسان الدربة في التعامل المالي والخبرة في سائر المعاملات. ومع ذلك فإن القرآن الكريم لم ينعتها بالسفه ولا ورد في السنة ما يفيد ذلك، فإن سلم وصفها بالقصور في أحوال وأزمان مخصوصة، فإن تصور النقص فيها لا يصح أن يكون لازماً على نحو من التأصل والجبلية؛ ومتى بلغت مبلغ الرشد بموازين قياسه عند الرجل لم يصح تمييزها عنه، ولها متى رشدت أن تتولى أمورها دون شرط أو تقييد.²

¹ عوارض الأهلية في الاصطلاح الفقهي هي أحوال تطرأ على الإنسان المكلف فتشين أهليته، دون أن تكون ملازمة له، ويكون لها تأثير على الأحكام؛ وتُسمّى هذه العوارض بالمكتسبة لأن المكلف لا يكون متصفاً بها بالفطرة والجبلية، ولا تكون مساوية بتعبير الفقهاء، وقد يكون المكلف مختاراً إذ يحصلها في ذاته وتصرفاته، كحال السكر، والجهل، والخطأ، والسفه في بعض صوره. وقد يكون الإنسان مُكرهاً حين يُمس بإحدى عوارض الأهلية، ويكون الإكراه بسبب حق شرعي وبدون حق.

² هذه الاعتبارات كانت حجة الفقهاء المعاصرين الذين رأوا أن الأحوال تبدلت فلم يعد وضع المرأة اليوم كما كان عليه في السابق، ولم تبق، كما كانت، مغيبة عن الشأن العام، ناقصة المعارف والمدارك، فهي اليوم في غالب أحوالها، ناضجة حاضرة، وليس هناك ما يميزها عن شريكها الرجل في أهليات التدبير؛ هي اليوم مثل الرجل تدير المقاولات المالية الكبرى، وتتصرف في الميزانيات الهائلة على رأس الوزارات، وتوجد في هرم المسؤوليات بالولايات والجماعات المحلية؛ بل حتى المرأة القروية صارت لها مقاولات صغرى، وتعاونيات تدبر

إلا أن أهلية الرشد هذه لا بد أن تتوفر فعلا في المرأة، ليس فقط لأجل تفويضها تدير المال فحسب؛ بل حتى في باقي المسؤوليات المدنية بما فيها الزواج، فمستجدات العصر الحاضر تجعل عملية التأهيل للزواج أكثر تعقيدا من ذي قبل، وهذا التمايز بين الأوضاع القديمة والحديثة، يقود إلى القول بأن الأهلية لا يمكن أن تكون ميزانا ثابتا، ولا معيارا موحدًا بقواعد واضحة تمكن من قياس تحمل المكلفين، وقد رأينا أن النظر إلى موضوع الأهلية كان محل خلاف كبير في سابق العصور حتى في ارتباط الأهلية ببعض قضايا الزواج، كما أن معيار الأهلية الجسدية لم يكن دائما هو المحدد الوحيد للحكم بالأهلية للزواج في ظروف خاصة، بل حتى إن هناك من القدماء من نبه إلى شرط قد يبدو غريبا في وقته وزمنه، وهو ضرورة تحصيل المؤهلات الكافية للتربية على النحو الذي يضمن صلاح النسل في العقب¹.

قضية الأهلية في المتون الفقهية وضمنها الأهلية للزواج، لم تنضبط بموازين صارمة في المتن الفقهي لدى القدماء، فبقيت رهينة التقديرات المحكومة بتقلبات الظروف والأحوال²، ولذلك لا يعاب على المعاصرين لفت الأنظار إلى واقع التركيب الذي يعيشه الإنسان في الزمن الحاضر. وقد قدمت الدكتورة هدى هلال بهذا الشأن نظرات شرعية تنفيد في استكمال تصور ما سمته بـ«نظرية الأهلية»، حيث استعانت بأدلة مختلفة، كشفت فيها أن الإنسان في مراحل حياته يمر بأطوار متباينة، تتلازم على الدوام بأحكام شرعية تناسب وضعه³. إلا أنه في طور استكمال أهليته يتأثر بالواقع الذي تؤثر فيه حركة الزمن وتبدل العوائد والأحوال، وقد دافع الشيخ الزرقا عن هذه الفكرة متحدثا عن حدود الرشد في الزمن الحاضر، فقال: «إن رفع سن

من خلالها الأموال وتمتيعها، ما يجعلها أبعد عن نعت السفه؛ وإذا وُجد ما يبرر هذه الصفة في الأزمنة الماضية فلا مبرر اليوم يدعو إلى هذا الوصف على كل حال.

¹ قال الألوسي في روح المعاني: في تفسير قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ﴾: «حتى إذا بلغوا النكاح وصلحوا للإرشاد والتربية» ينظر روح المعاني، (4/206).

² قدمت الدكتورة هدى هلال في دراستها الموسومة بـ«نظرية الأهلية»، إثباتات تؤكد حالة الارتباك في تصور نظرية الأهلية عند الفقهاء في سابق الأزمان، وبسببها قدموا آراء تبدو اليوم غير مكتملة، ومفتقرة إلى الدقة والحجة، وإلى الوضوح والانسجام. ينظر: نظرية الأهلية، (ص77).

³ ينظر نظرية الأهلية، (ص80).

الرشد إلى حد معين بعد البلوغ هو اليوم مما تقتضيه المصلحة؛ فقد تعقدت المعاملات وإجراءاتها، وتشعبت كثيرا، وتدهورت الأخلاق العامة، وكثر تفنن المحتالين في سلب أموال الناس. فأصبح لابد من زيادة الاحتياط في حماية الناشئين، وصيانة ذممهم وأموالهم، بتحديد سن الرشد في حد مرتفع، وهذا لا ينافي الشريعة الإسلامية الحكيمة، بل يوافق مبادئها وفقهها في رعاية المصالح كل الموافقة¹. ولا يقصد الزرقا من ضرورة رفع سن الرشد في عهده مجرد واجب حفظ أموال القاصرين، بل كان يقصد صون الفتيات أيضا عن مسؤولية الزواج التي لا يمكن تحملها بعد سنوات قليلة بعد البلوغ، وهي سن ممتدة يمكن وصفها بالمراهقة²، وتمتد من البلوغ إلى تمام الرشد الذي قد يتأخر إلى أكثر من ثماني عشرة سنة، والدعوة إلى هذا التأخير لم يكن دافعها في الحقيقة مجرد التحديات التي يفرضها الواقع المعقد للحضارة الحديثة ومتطلباتها، ولا حتى المعطيات العلمية الحديثة التي تؤكد ضعف التأهيل الجسدي والذهني والنفسي للمراهق، بل تأسست دعوى التأخير أيضا على واقع فقهي مرن، يتسع لقبول الآراء الجديدة التي يوجد في الشرع ما يسوغها؛ فالبلوغ، في كل الأحوال، وإن كان محددا لإباحة زواج الفتيات عند الفقهاء، إلا أن الغالبية العظمى منهم اشترطوا الإطاعة مؤهلا إضافيا، كما اشترطوا، في حالة تأخر البلوغ، إدراك الفتى والفتاة سنا مناسباً للنضج يؤهلها لتحمل المسؤوليات الشرعية، وقد يزيد العمر المطلوب عن ثماني عشرة سنة، وهذا ما أقره أهل الاختصاص من الأطباء وعلماء النفس والاجتماع وغيرهم.

إن «كثيرا من مسائل الأهلية بأنواعها، تقع تحت ما نسميه اليوم «علوم» لا تحت ما نسميه «فقه» مثل أقصى فترة للحمل، وسن التمييز، وعلامة الموت. لهذا فمثل هذه الأمور لا يجوز أن يعود فيها الرأي إلى الفقهاء، أو ما تعارف عليه «الناس» وإنما تتحدد بحسب ما تبنيه نتائج الإحصاء العلمي الرصين، وهذا

¹ المدخل الفقهي العام، (2/825-826).

² ينظر: تعريف المراهق في اللغة في هذا البحث، فهو مصطلح أصيل لكنه لم يذكر عند الفقهاء بالتفاصيل التي جاءت في ثنايا العلوم الحديثة، ويعني عندهم، في الغالب، مراهقة البلوغ، أي قرب إدراكه، وليس مراهقة الرشد.

الإحصاء يبنى على المشاهدات التي تؤخذ فيها البيانات عن عينة تمثيلية من الواقع، ويقوم بذلك أهل الاختصاص العلمي من أطباء أو علماء طبيعة أو علماء الاجتماعيات على أنواعهم»¹.

ج- محددات أخرى للقول الفقهي في زواج القاصرات:

سبقت الإشارة إلى أن حديث الفقهاء حول الأهلية للزواج قديماً، كان يدور حول زواج الصغيرة، وقصدوا به ما دون البلوغ، وجعلوا الحيض بالنسبة للمرأة حدّ الفصل بين الصغر والكبر، كما ربطوه بتسع سنين استناداً إلى حديث عائشة إذا «بلغت الجارية تسع سنين فهي امرأة»² إلا أنهم توقفوا عند الحالات المرضية أو ذات الطبيعة الاستثنائية التي يتأخر فيها البلوغ سنوات إضافية بعد تسع سنوات. مما يجعل النظر المعاصر إلى الأهلية للزواج امتداداً لحديث القدماء، فكثير منهم تحدثوا عن الصغيرة ليس بحصرها في ما قبل البلوغ حيث لا تحقق حاجة تناسل، كما قال الغزالي، أو في المهد، كما قال الفقيه ابن بطال³، وإنما عنوا بالصغيرة تلك التي بلغت الحيض، ولكنها لم تبلغ مبلغ النساء نضجا وبناءً⁴، وكان وصفهم للبالغة بالصغر بناءً على الاختلاف الواضح في تصور موضوع الأهلية للزواج، وهذا نلمسه عند كثير من الفقهاء القدامى؛ منهم ابن القاسم الذي روى عنه ابن عرفة مسألة سئل فيها «.. عن امرأة من الأعراب زوجت ابنتها صغيرة محتاجة

¹ مقاصد الشريعة كفسلفة للتشريع الإسلامي رؤية منظومية، جاسر العودة، (ص 228).

² سنن الترمذي، كتاب النكاح، (370/3).

³ قال ابن بطال: «يجوز تزويج الصغيرة بالكبير إجماعاً، ولو كانت في المهد، ولكن لا يُمكنُ منها حتى تصلح للوطء» ينظر: فتح الباري، باب تزويج الصغار من الكبار، (27/9). وينظر شرح ابن بطال على صحيح البخاري، (138/7).

⁴ ينظر: النوازل الصغرى، (25/2-26). وقد ذكرنا قبل أن أغلب الفقهاء يرون أن البنت إذا بلغت تسع سنين صارت في حكم المرأة، بدليل حديث عائشة، ولكن هناك من قال إن بنت تسع سنين إنما تلحق بذات الثمان لاحتمال عدم البلوغ؛ قال ابن قدامة: «وإذا بلغت الجارية تسع سنين ففيها روايتان، إحداهما: أنها كمن لم تبلغ تسعاً. نص عليه في رواية الأثرم. وهو قول مالك والشافعي وأبي حنيفة وسائر الفقهاء، قالوا: حكم بنت تسع سنين حكم بنت ثمان، لأنها غير بالغة، ولأنها لا يعتبر في سائر التصرفات، فكذلك في النكاح. والرواية الثانية: حكمها حكم البالغة، نص عليه في رواية منصور (...) ويفهم ذلك من قوله تعالى: ﴿وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى﴾. فتُحمل اليتيمة على من بلغت تسع سنين لكنها لم تبلغ سن الحلم»، واستدل ابن قدامة أيضاً بالأحاديث التي نصت على استئذان اليتيمة، لأن من دون التسع لا إذن لها، فيحمل الإذن بحسبه على من بلغت تسع سنين. واستدل في هذا الصدد بأثر عائشة رضي الله عنها: «إذا بلغت الجارية تسع سنين فهي امرأة» ابن قدامة، المغني، (404/9).

تسأل وتطوف، قال بنت كم هي، قيل بنت عشر سنين، قال إن كانت راضية فهو نكاح جائز¹، وقد علق ابن عرفة على هذه السن وجعل البنت ما دونه «لا تدعو الضرورة إلى تزويجها فيه فهذا وجه تفرقة مالك بين الصغيرة التي لا يشتهى مثلها واليافعة»². وهذا تمييز دقيق يستفاد منه أن الفقهاء حتى حين قالوا بجواز إنكاح بنت تسع سنين، لم يجعلوا هذه السن فيصلا حاسما ما بين الصغر والكبر؛ فقد تتجاوز الفتاة هذه السن بأكثر من سنة أو سنتين دون أن تتحرر من وصف الصغر. وقد سبق الحديث عن وصف الفقهاء لليافعة البالغ بالصغر، وهو يناسب قول الرسول صلى الله عليه وسلم لخطاب فاطمة رضي الله عنها «إنها صغيرة»³.

ولقد نظرت هذه الأقوال في واقع الأمر إلى حقيقة الأهلية الواجبة في الزواج، ووجهتها في ذلك الحاجة إلى النكاح، ويُقدرها الفقهاء بتقديرات أزمانهم وأحوالها، وكانوا في نظرهم أقرب من حال المحدثين بتقديرات العصر الحالي ومتطلبات الزمن الحاضر؛ فالمعاصرون حين يعترضون اليوم على زواج الصغار لا ينظرون إلى أهلية الإطاعة ولا بلوغ الحلم، لأن هذا المبلغ لا يؤهل لتحقيق الكفاءة والجدارة المطلوبة لأجل بناء أسرة واعية بأدوارها العمرانية، فزادوا في رفع السن إلى مستويات أعلى، اعتبارا لواجب تحصيل الأهليات الكافية للقيام بالمسؤوليات الثقيلة للزواج، ولاستيعاب ماهيته حتى لا يبنى الزواج على العبث، وبرروا ذلك بعدم الحاجة إلى النكاح لأن الصغار لا حاجة تدعوهم إليه كما قال أغلبهم. وهذا نفس عذر الفقهاء السابقين الذين قدروا أن منتهى القصور عند الأنثى قد يكون في خمس عشرة سنة وأكثر. فالإمام مالك قدر «منتهى القصور» في سن خمس عشرة سنة حيث تلحق الفتاة بحكم البالغ إذا لم تظهر عليها إحدى إمارات

¹ النوازل الصغرى، (25/2).

² المصدر السابق، (26-25/2).

³ ينظر مبحث سابق حول مفهوم الصغر؛ وكان من المعروف بين الصحابة أن يرد الآباء الخطاب لعة الصغر حتى مع ظهور البنت المخطوبة وبلوغها وكمال جسمها، وقد روى عبد الرزاق أن عمر بن الخطاب طلب خطبة بنت لعل ابن أبي طالب فتلكأ لعذر الصغر، فقبل لعمر إنه إنما يريد منعها. انظر مصنف عبد الرزاق، كتاب النكاح، (229/5).

البلوغ، وقال غيره بمثل تقديره أو قريبا منه¹، في حين أطلقه أبو حنيفة إلى سبع عشرة سنة². وقد لخص النسفي مذهب الأحناف في تحديد آخر حد لسن البلوغ في قوله: «بلوغ الغلام بالاحتلام، والإحبال، والإنزال، وإلا فحتى يتم ثمانى عشر سنة، والجارية بالحيض، والاحتلام، والحبل؛ وإلا فحتى تتم سبع عشرة سنة، ويُفتى بالبلوغ فيهما بخمس عشرة سنة، وأدنى المدة في حقه اثنا عشرة سنة وفي حقها تسع سنين، فإن راهقا وقالوا بلغنا صدقا وأحكامهما أحكام البالغين»³ وقال الألوسي عن حد البلوغ إنه يكون: «... إما بالاحتلام أو بالسن وهو خمس عشرة سنة عند الشافعي، وأبي يوسف، ومحمد، وهي رواية عن أبي حنيفة، وعليها الفتوى عند الحنفية لما أن العادة الفاشية أن الغلام والجارية يصلحان للنكاح وثمرته في هذه المدة ولا يتأخران عنها»⁴ هذه الأقوال اعتبرها بعض المعاصرين أساسا لتجديد النظر في أهلية البلوغ التي قد تتحقق في تسع سنين، ونظرا لأن الوصف بالصغر قد يمتد إلى سنوات أخرى بعد البلوغ، سواء بسبب ضعف البنية أو قلة الحيلة أو عدم انضباط البلوغ لسن محدد، فقد جنحت بعض الأقوال المعاصرة إلى بناء تشريعات جديدة بناء

¹ ينظر: الولاية على النفس، محمد أبو زهرة، (ص:53)، وفيه رأي مالك. و قال القاري في شرح مشكاة المصابيح: « أكثر أهل العلم قالوا إذا استكمل الغلام أو الجارية خمس عشرة سنة كان بالغاً، وبه قال الشافعي وأحمد وغيرهما، وإذا احتلم واحد منها قبل بلوغه هذا المبلغ بعد استكمال تسع سنين يحكم ببلوغه، وكذلك إذا حاضت الجارية بعد تسع؛ ولا حيض ولا احتلام قبل بلوغ التسع، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي القاري، كتاب النكاح، باب بلوغ الصغير وحضاته في الصغر، (490/6).

² وفي الهداية: بلوغ الغلام بالاحتلام، والإحبال، والإنزال إذا وطأ، فإن لم يوجد ذلك فحتى يتم ثمانى عشر سنة، وبلوغ الجارية بالحيض والاحتلام والحبل، فإن لم يوجد ذلك فحتى يتم لها سبع عشرة سنة». مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي القاري، كتاب النكاح، باب بلوغ الصغير وحضاته في الصغر، (490/6). وينظر المغني، ابن قدامة، (447/1). وهذا من المأثور عن ابن عباس رضي الله عنه ومن تبعه، أن منتهى حد البلوغ عند الذكر هو ثمانى عشر سنة، وزاد آخرون على ذلك. وتُقل عن أبي حنيفة أنه علق البلوغ على حد أقصاه خمسا وعشرين سنة؛ وأثارت هذه الزيادة عند أبي حنيفة حفاظ بعض الفقهاء فاستشكلوا ضابط التأخير لسبع سنوات زيادة؛ على قول غيره، وفي ذلك قال ابن عاشور: «وإذا لم يحصل (الرشد) مع البلوغ فما أثر سبع السنين في تمام رشد» التحرير والتنوير (243/4). قال الزمخشري: هي معتبرة لكفايتها في تغيير أحوال الإنسان؛ وقال رحمه الله: «... فإن قلت: فإن لم يؤنس منه رشد إلى حد البلوغ؟ قلت: عند أبي حنيفة، رحمه الله، ينتظر إلى خمس وعشرين سنة، لأن مدة بلوغ الذكر عنده بالسن ثمانى عشر سنة، فإذا زادت عليها سبع سنين، وهي مدة معتبرة في تغيير أحوال الإنسان، لقوله عليه الصلاة والسلام: «مروهم بالصلاة لسبع» دفع إليه ماله، أو نس منه الرشد أو لم يؤنس، وعند أصحابه: لا يدفع إليه أبدا إلا بإيناس الرشد». الكشف، (220/4).

³ كنز الدقائق في الفقه الحنفي، عبد الله النسفي، (ص: 573).

⁴ روح المعاني، الألوسي، (204/4).

على اختلاف السابقين في تحديد منتهى البلوغ واختلافهم في تقدير حدود الوصف بالصغر خصوصاً عند الفتيات.

نعم، هذه الآجال لم تقدّم كمحدّد عمري للزواج، إلا أنها كانت توجي بحقيقة أضمرتها ظروف وقت أصحابها، وتبطن ما يفيد أن قبل هذه السن يكون الفتى أو الفتاة في حالة قصور. والذي يظهر أن الاحتياط هو الذي قاد أصحاب هذه الأقوال إلى التقيّد بربط الأهلية بمقياس شرعي منضبط هو الاحتلام والبلوغ، لئلا يقع التسبب وتستباح الأعراض في ما دونه، وأما اختلافهم في رفع سن الأهلية إلى ما فوق البلوغ فلوجود ما يبرر ذلك شرعاً، وقد قدروا منتهى البلوغ في أكثر من تسع سنين بالنسبة للمرأة لمعرفة أن الأهليات الأخرى لا تتحقق في أقل من هذه السن. وقد اشتهر اختلاف الأئمة في تقدير منتهى البلوغ اختلافاً كبيراً، حتى قال ابن العربي «فكل عدد يذكرونه من السنين فإنه دعوى»¹.

ولا ادعاء نقصده في اتفاق مفهوم القاصر بدلالته الحديثة، مع زوايا نظر ثلة من الفقهاء السابقين واللاحقين، إلا أن وجهات النظر التي يفهم منها إمكانية تقييد الأهلية للزواج عند المرأة في متون القدماء، حقيقة مسطورة في المصنفات الفقهية، ومنشورة في أفضية الفقهاء وأحكامهم، وتحتاج إلى تركيب وبناء، ولو تتبعنا منتهى القصور وحده الأقصى في الفكر الغربي، لوجدناه أنسب للسن الذي يسميه الفقهاء سن الرشد، وهو السن الذي قدروا فيه حدّ القصور إذا غاب البلوغ²؛ فقبل هذه السن يتيماً «المراهق» للدخول إلى عالم

¹ الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (32/5).

² أقول منتهى القصور حتى يُحكم للمكلف بتمام البلوغ، وقد أورد السيوطي في الأشباه والنظائر باباً سماه ما يحصل به البلوغ فقال يكون ذلك بشيئين: الأول منها: الإنزال، وسواء فيه الذكر والأنثى، وذكر في ذلك خصوصيات تتخلل هذا المحدد في الذكر والأنثى، والثاني استكمال خمس عشرة سنة. انظر الأشباه والنظائر، (ص 223) وقد حد أغلب الفقهاء سن البلوغ بخمس عشرة سنة وبعضهم رفعه إلى سبع عشرة سنة ولم يزد عن ذلك إلا قلة نادرة تبعت أبا حنيفة؛ وليس المقصود الحكم بالرشد؛ فحد الرشد عند أبي حنيفة ينتهي بما سماه بعض الفقهاء «سن الجدودة»؛ وتقدير أبي حنيفة يتعلق بحساب أقل ما يمكن به الإنجاب في الفتى وهو اثني عشر سنة، حيث يمكن أن يصير جداً في سن خمس وعشرين سنة، ينظر شرح التلويح على التوضيح لمثن التنقيح في أصول الفقه، سعد الدين التفتازاني، (2/ 403-404). وينظر بداية المجتهد، ابن رشد، (279/2). وينسب أصل تقدير منتهى الرشد بخمس وعشرين سنة لعمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال: «ينتهي لب الرجل إذا بلغ خمساً وعشرين سنة» ينظر: «روح المعاني»، (206/4).

الشغل بتحصيل المعارف التي تؤهله للاندماج فيه وتحمل أعبائه، كما يخضع لسلسلة من البرامج التربوية التي تنمي فيه ملكة الإدراك، ويستمر هذا التكوين لمدة تزيد عن اثنتا عشرة سنة يصبح معها المعني قادراً على تدبير أمره التدبير الحسن.

لا يمكن، إذن، حصر القصور في الزمن الحاضر في نقص بناء الجسد الذي كان عليه التعويل في تحمل تبعات الزواج وأعبائه في ما مضى، وإن كان للفقهاء القدامى سهم في التنبيه على تمايز الأهليات بحسب المجالات وتبعاً لاختلاف ظروف الزمان والمكان¹، فإن للزمن الحاضر أيضاً خصوصيات تدفع إلى التفكير في أهليات مختلفة لما يناسب من القضايا المختلفة، ومنها الأهلية للزواج، وهذا التراكم المعرفي والعلمي والتكنولوجي الذي عم كل مناحي الحياة، وطوّق البيوتات، يدفع إلى المزيد من التفكير في مواكبته بتنمية المؤهلات المطلوبة في الناشئة ذكورا وإناثاً، حتى تنهياً لأعباء الزوجية على النحو الذي تطلبه الشريعة ومقاصدها، وذلك في إطار وعي جديد بحقيقة الوظائف الموكلة للجنسين على المستوى الحياتي اليومي وعلى المستوى العمراني العام، بعيداً عن كل اعتبار يرى الأنثى ناقصة، لا تتساوى مع أخيها الذكر في المؤهلات والقدرات والمسؤوليات العامة والوجودية. ولا شك أن أول مدخل إلى هذا التصحيح هو إعادة التفكير في مقاصد الزواج في الشريعة، وفق ما تقتضيه السياقات المعاصرة².

¹ ذكر ابن عاشور في تفسيره: أن «بلوغ صلاحية الزواج تختلف باختلاف البلاد في الحرارة والبرودة، وباختلاف أمزجة أهل البلد الواحد في القوة والضعف، والمزاج الدموي والمزاج الصفراوي، فلذلك أحاله القرآن على بلوغ أمد النكاح، والغالب في بلوغ البنت أنه أسبق من بلوغ الذكر، فإن تخلّفت عن وقت مظنتها فقال الجمهور: يستدلّ بالسّن الذي لا يتخلّف عنه أقصى البلوغ عادة، فقال مالك، في رواية ابن القاسم عنه: هو ثماني عشرة سنة للذكور والإناث، وروي مثله عن أبي حنيفة في الذكور، وقال: في الجارية سبع عشرة سنة، وروى غير ابن القاسم عن مالك أنه سبع عشرة سنة. والمشهور عن أبي حنيفة: أنه تسع عشرة سنة للذكور وسبع عشرة للبنات، وقال الجمهور: خمس عشرة سنة. قاله القاسم بن محمد، وسالم بن عبد الله بن عمر، وإسحاق، والشافعي، وأحمد، والأوزاعي، وابن الماجشون، وبه قال أصبغ، وابن وهب من أصحاب مالك، واختاره الأبهري من المالكية، وتمسكوا بحديث ابن عمر أنه عرضه رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر وهو ابن أربع عشرة سنة فلم يجزه، وعرضه يوم أحد وهو ابن خمس عشرة فأجازه» ابن عاشور، التحرير والتنوير، (239/4). وينظر مختصر اختلاف العلماء، (5/2-6).

² النظر المقاصدي للزواج لم يكن على وزان واحد عند الفقهاء على كل حال، فالإمام الشاطبي والإمام الغزالي مثلاً، تحدثا عن مقاصد الزواج بطريقة مختلفة، كشفت عن تباين نظرتهم لوظيفة الزوجية، وهذا ما سنراه في المباحث المقبلة.

وإن كانت الحاجة اليوم تقتضي توجيه العناية إلى موضوع زواج القاصرات وليس الصغيرات، بالنظر لاختلاف الموضوعين، إلا أن وصلهما أمر مطلوب؛ فمن جهة، يربطهما موضوع الأهلية وتقديرها في السياقات الفقهية القديمة والحديثة، ومن جهة أخرى يوجههما نظر مصلحي متشابه، ينطلق من مقاصد الزواج الخاصة والعامة، ومن مقاصد الأسرة ووظائفها؛ بل يتأسس على مقاصد الشريعة من الإنسان، وفي تقدير هذه المصالح والمقاصد وقع اختلاف كبير كشفته التعليقات الفقهية والمقاصدية، مما يستدعي البحث من جديد في مسالك هذا التعليل وطرقه، وهذا ما سيعالجه الباب الثاني من هذا البحث.

الباب الثاني:

المنحى المقاصدي في الاستدلال

على حكم زواج القاصر

الفصل الأول: زواج الصغيرة والقاصر في ظل مقاصد الشريعة ووكلياتها:

المبحث الأول: النظر المقاصدي وأهميته في ترجيح المصالح المعتبرة في الزواج:

المطلب الأول: أهمية النظر المقاصدي في قضايا الزواج:

النصوص التي وجهت آراء الفقهاء القدامى في حديثهم عن الأهلية للزواج لم تكن حاسمة للقطع في حكم زواج الصغيرة، فالشواهد التي استندوا إليها لم تخل من الظنون والاحتمالات، وبسبب ذلك اعترض المعترضون بوجوه مخالفة من الفهم والتأويل¹؛ ولم يكنوا بوسم استدلالات المجيزين بالضعف²، بل أبطلوا حتى مسالكهم في تعليل الأحكام. وفي المجمل لم تخل آراء المجيزين لزواج الصغيرة من إشكالات تتعلق بدلالات الألفاظ، وسياقات الورود، وحقيقة الإجماع، وغير ذلك مما ذكر آنفاً؛ فكل هذه المستشكلات دفعت إلى تبين آراء المعترضين أخذاً ورداً، واعتراضاً، واستفهاماً حول دلالات الألفاظ وإفادات المعاني في الموضوع، وتترتب على تبين مواقف الفقهاء، اختلافات حول أحكام الولاية على الصبية، وحدود تمكين زوجها منها، وغير ذلك من الفروع التي ترتبط بالمستشكلات المذكورة ارتباط النتائج بالمقدمات. وهذه الخلافات، حيث ترجع إلى التمايز الواضح في فهم الفقهاء ومنهجهم، فإن معرفتها وتتبع أسبابها يثمر، بلا شك، فقها زائداً بمحال

¹ أقصد بالاعتراض أساساً معناه اللغوي العام الذي وضعه الزركشي في البحر المحيط حين قال: «اعلم أن كل ما يورده المعترض على كلام المستدل يسمى «اعتراضاً» لأنه اعترض لكلامه ومنعه من الجريان». (260/5)، وأقصد مع ذلك، ما عرف عند الأصوليين بمعنى: «الاعتراض في نفس الدليل بما يبطئه بدلالة النصوص» كما ذكر الباجي في المنهاج، (..) أو السعي إلى التحري والكشف وطلب الوقوف على حقائق الأدلة، وأوضاعها التي هي مباني قواعد الشرع؛ ومن أطراف هذا المعنى كما قال ابن الجوزي: «تحرير الاستدلال بها على وجه الصحة والاحتياط، عن مكامن الزلل وعثرات الوهم عند تعارض الاحتمالات في التفاريع». فمن هذا الباب كان اعتراض المعترضين على زواج الصغيرة من قبل القدماء والمعاصرين الذين كان منهم من وسع مجال الاعتراض ليشمل زواج القاصر دون الرشد، وما كان الاعتراض في الحقيقة إلا من حيث توسعت وجوه الاحتمال في النصوص ذات الصلة بالموضوع، مما انعكس على فروع الأحكام. وأما إطلاق القاصر أو الصغيرة، فمسميات واصطلاحات تحكم معانيها مجموع السياقات التي ترد فيها في النصوص راجع بهذا الصدد، كتاب: «الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة» لابن الجوزي، (ص 101).

² مثاله، الاستدلال بالآية 6 من سورة الطلاق، وفيما قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْضَنُّ﴾؛ فهذه الآية لا تدل عبارتها بالقطع على الصغيرة، كما سبقت الإشارة في المباحث السابقة، وعدم الاتفاق على دلالتها كان من دواعي الخلاف في تأويلها؛ كما كان من أسباب الخلاف أيضاً وجود التعارض بين النصوص، حيث اعترض المعترضون بدليل قوله تعالى: ﴿وَابْتَاعُوا أَلْسِنَةً حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ﴾، فقالوا: هو بلوغ الحيض؛ ولا نكاح قبل هذا الأجل الذي حددته الآية.

النزاع؛ فمناقشة الأدلة المحتملة في النصوص المؤسسة، وتتبع الآراء الفقهية المترتبة على فهمها، لا بد أن يستصحب بالنظر الممعن في مسالك الاستدلال نفسها، وتتبع طرائق التعليل فيها، إذ المعلوم أن الاختلاف عند العلماء لا ينشأ إلا من تعارض الأدلة¹، والنظر في هذا التعارض يفيد في رفع ما يتوقع في الأقوال من الإيهام، كما أن فحص دلالات الألفاظ في سياقاتها من النصوص يفيد في فهم أصول الخلاف قبل النظر في ما يترتب على الأفهام من الأحكام. وقد قال القاضي أبو بكر الباقلاني (ت 403هـ) في صحة الاستفهام عند مظنة الإيهام، إن: « ما ثبت فيه الاستنباط صح عنه الاستفهام، ولذلك وجب أن يكون سؤال الاستفسار² أولاً وما سواه متأخراً عنه، لكونه فرعاً على فهم معنى اللفظ³».

ولقد حفلت قضايا الأسرة التي عالجها الفقهاء ضمن أبواب الأنكحة بخلافات كبيرة لم تدع مجالاً من مجالاتها، وخصوصاً ما تعلق منها بقضايا الزواج والطلاق، وقد استأثر هذا المجال بنظر الفقهاء اعتباراً لتعلقه بجانب تشريعي معقد تحكمه العوائد ونفسيات الناس، ولذلك كان مجالاً لنظر فقهي متميز، وقع فيه الاختلاف من نواحي عدة، فمن ناحية، كان الاختلاف فيه بسبب عدم مراعاة بعض الفقهاء للمقاصد في الأحكام، وعدم النظر إلى التنزيل بما هو كل واحد، وذلك ما عبّر عنه الشاطبي حيث قال: « مدار الغلط في هذا الفصل إنما هو على حرف واحد، وهو الجهل بمقاصد الشرع، وعدم ضم أطرافه بعضها لبعض؛ فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو على أنه تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها⁴. وهذا المسلك في النظر مسلك مقاصدي لا يكفي بنقل الأحكام المستخلصة من النصوص بعيداً عن ملابساتها المقامية، وإنما يهتم بنظم صورة التشريع على وجه متكامل من الانتظام، والانسجام، والاتساق.

¹ ينظر الموافقات، (ص 796).

² المقصود بالسؤال هنا، سؤال الاعتراض على دعوى المستدل، إذا ظهر من الدليل اشتكال أو استنباط « انظر جوانب من مسالك الجدل عند الأصوليين، في ما نقله الآمدي عن الباقلاني. ضمن كتاب الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، (4/ 85-86).

³ الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ينظر تعليق المحقق، (4/ 85-86).

⁴ الاعتصام (1/ 177 - 178)، وانظر منه: (1/ 160)، (2/ 396، 398).

ومن ناحية أخرى فإن كثيرا من الفقهاء تهيّبوا التقصيد¹ ولم يوغلوا فيه، حتى مع حرصهم على تحقيق المناطات، فجعلوا أحكام المعاملات في المقام كأحكام العبادات، ولم تختلف في ذلك منازعهم في التفسير والتأويل عن مسالكهم في الاجتهاد والتنزيل، فتسبب ذلك في عنت كبير وحرّج، خصوصا لمن جاء بعد أزمانهم، فنقلوا عنهم القول دون تحقيق أو تدقيق، يقول الطاهر ابن عاشور: «إن كثيرا من أحكام المعاملات التي تلقاها بعض الأئمة تلقي الأحكام التعبدية قد عانى المسلمون من جرائها متاعب جمّة في معاملاتهم، وكانت الأمة في كبد، على حين يقول الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾. وعلى الفقيه أن يجيد النظر في الآثار التي يترأى منها أحكام خفيت عللها ومقاصدها، ويمحص أمرها. فإن لم يجد لها محملا من المقصد الشرعي نظر في مختلف الروايات، لعله أن يظفر بمسلك الوهم الذي دخل على بعض الرواة، فأبرز مرويه في صورة تؤذن بأن حكمه مسلوب الحكمة والمقصد، وعليه أيضا أن ينظر إلى الأحوال العامة في الأمة التي وردت تلك الآثار عند وجودها². فهذه الوجوه أحوال تستدعي النظر المقاصدي الممعن³، وهو مجال واسع لا يستوي فيه الناس¹، وقد يقصر نظر العالم بالشرعية عن إدراك بعض المعاني التي

¹ مصطلح التقصيد استعماله الشاطبي في سياق التحذير من القول بأن مراد الله من كلامه في القرآن هو هذا أو ذاك، فإن «ما يقوله تقصيد منه للمتكلم والقرآن كلام الله فهو يقول بلسان بيانه هذا مراد الله من هذا الكلام فليثبت أن يسأله الله تعالى من أين قلت عنى هذا، فلا يصح له ذلك إلا ببيان الشواهد والأفمجرد الاحتمال يكفي بأن يقول يحتمل أن يكون المعنى كذا وكذا بناء أيضا على صحة تلك الاحتمالات في صلب العلم والأفاحتمالات التي لا ترجع إلى أصل، غير معتبرة، فعلى كل تقدير لا بد في كل قول يجزم به أو يحمل من شاهد يشهد لأصله والألا كان باطلا ودخل صاحبه تحت أهل الرأي المذموم والله أعلم». الموافقات، (ص723).

² يورد الإمام ابن عاشور على ذلك مثال النهي عن المحاقلة، وفي ذلك يقول: «مثال ذلك في الأمرين حديث رافع بن خديج وأنس بن مالك أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، نهى عن المحاقلة، أي كراء المزارع». مقاصد الشريعة الإسلامية، (3/155-156).

³ هناك فرق بين الاجتهاد المقاصدي والنظر المقاصدي، فحيث يشير الاجتهاد إلى شروط محددة تلزم المجتهد الذي يتبوأ منزل الاستنباط ومقعد الفتوى، فإن النظر يحيل إلى إعمال الفكر في محال مخصوصة، نصوصا أو مشكلات، وهو في مجال المقاصد نظر في النصوص وفي الواقع من نواحي محددة، وهذا مجال لا يلزم منه بلوغ مراتب متقدمة من التأهل إلى الاجتهاد، ولكن الناظر إذا اقتدر على الاجتهاد فقد جمع بين الحسنيين، يقول أبو حامد الغزالي: «وعلى الجملة، بين درجة المبتدئ في العلم وبين رتبة الكمال منازل واقعة بين طرفين، وللنظر فيها مجال». المستصفى (4/129). وينظر كتاب الاعتصام. وفيه قول الشاطبي: «والثالث: أن يكون غير بالغ مبلغ المجتهدين، لكنه يفهم الدليل وموقعه، ويصلح فهمه للترجيح بالمرجحات المعتمدة فيه تحقيق المناط ونحوه. فلا يخلو إما أن يعتبر ترجيحه أو نظره، أو لا فإن اعتبرناه صار مثل المجتهد في ذلك الوجه. والمجتهد إنما هو تابع للعلم الحاكم ناظر نحوه. متوجه شطره: فالذي يشبهه كذلك وإن لم نعتبره فلا بد من رجوعه إلى درجة العامي. والعامي إنما اتبع المجتهد من جهة توجهه إلى صوب العلم الحاكم. فكذلك من نزل منزلته»، الاعتصام، (314-315)، ويجوز أن يكون الناظر باحثا في العلوم الشرعية، إذا تمرس في هذا الميدان، وقد أدرج الدكتور القرضاوي

يدركها غيره، ومنهم العربي سليق اللسان في بيان اللغة²، وقد أورد الشاطبي مثالا خاصا بهذا الباب في مجال الأسرة ضمن كتابه الاعتصام³، وخلص منه إلى أن بعض اللغة يعزب عن علم بعض العرب، ويعرفه أهل السليقة. وكذلك المعارف التي يحتاجها الناظر في الشريعة كثيرة، وقد تغيب عن العالم بها تفاصيل تتعلق بأحوال الناس كالملاحة والصناعة أو غيرها فيدرك مغازيها الأقل علما، وهكذا⁴. يقول الشاطبي: «إن الاجتهاد إن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها، أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص، فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما لزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة، وتفصيلا خاصة»⁵. وعلى هذا الأساس إنما يكون نظر الناظر مثمرا في استكناه معاني النصوص وأسرارها في المجال الذي يستفرغ فيه الجهد ويعن فيه النظر، وخصوصا إذا كان نظارة في خفايا الدلالات النصية متفطنا

أبحاث المترسبين من أصناف الاجتهاد، وذلك في كتابه: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، حيث قال: المجال الثالث للاجتهاد هو: مجال البحث والدراسة، وهو يشمل ما يؤلف من كتب علمية أصيلة لذوي الاختصاص والمقدرة من العلماء، وما يقدم من بحوث ودراسات جادة في المؤتمرات العلمية المتخصصة، وما يقدم من رسائل وأطروحات في أقسام الدراسات العليا بالجامعات للحصول على درجة الماجستير أو الدكتوراه، وما يقدمه أساتذة الجامعات من إنتاج علمي للترقي في سلم الدرجات العلمية، وما ينشر من بحوث مخدومة في المجالات العلمية الرصينة. وهذه كلها مظنة للاجتهاد إذا توفر لها من أوتي الملكة، واستوفى الشروط العلمية المعروفة، وبخاصة ما كان من قبيل الاجتهاد الجزئي، الذي لا يحتاج إلى ما يحتاج إليه الاجتهاد المطلق من النظر في كل أبواب الفقه ومسائله وإبداء رأي مستقل فيها، وإنما يتوفر على موضوع أو مسألة معينة فيستوفي بحثها من شتى جوانبها، ويصل فيها إلى رأي يراه، وفقا للمعايير التي ارتضاها أرحم وأقوى وأدنى إلى الصواب، سواء كان رأيا مختارا من بين الآراء القديمة المنقولة، أم رأيا جديدا، مولدا أو مبتكرا».

¹ ينظر: مقاصد الشريعة، (258/3).

² ينظر الاعتصام، (260/3).

³ ونص الحديث، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جاءه رجل، فقال: يا رسول الله، أيدالك الرجل امرأته؟ قال: «نعم، إذا كان ملفجا»، فقال أبو بكر رضي الله عنه: ما قلت وما قال لك يا رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقال: «قال: أيماطل الرجل امرأته؟ قلت: نعم؛ إذا كان فقيرا»، فقال أبو بكر: ما رأيت الذي هو أفصح منك يا رسول الله، فقال: «وكيف لا وأنا من قريش وأرضعت في سعد»، وهذا الحديث أخرجه الجرجاني في تاريخه، وذكره العجلوني في كشف الخفاء، وورد عند غيرهما، وضعفه الألباني. انظر تعليق المحقق، الاعتصام، (261/3).

⁴ عرض الدكتور يحيى محمد للمراتب التي تمايز نظر النظار في قضايا الشريعة، واستعرض في حديثه أقوال الفقهاء في الموضوع؛ وفائدة ما ذكره، أن النظر منزلة بين منزلة المجتهد والمقلد، تُحق لصاحبها الموازنة بين الأقوال وال ترجيح. ينظر: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، يحيى محمد، (170-177). وينقل الدكتور إسماعيل الحسني عن الفقيه الحنفي الثعالبي عدم اشتراط بلوغ الدرجة العليا من العلوم كما يفهم من كلام كثير من الأصوليين كالإمام الشاطبي، قال الحسني: «المعتبر في فقيه العصر الحاضر شرطان: شرط سلامة الإدراك في الفهم النظري، وشرط الاستقلال في الموقف العملي. وما يعضد هذا تيسر الاطلاع على مواد الاجتهاد من كتب تفسير آيات الأحكام وفقه الأحاديث...»، دراسات مقاصدية، (ص 25).

⁵ الموافقات، (ص 818).

للحكم الثاوية فيها، حتى لو لم يكن ملماً بكل مجالات الفقه أصولاً وفروعاً. يقول الإمام الغزالي في المستصفى، بعد حديثه عن العلوم التي تلزم في المجتهد المطلق؛ «اجتماع هذه العلوم إنما يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع، وليس الاجتهاد عندي منصباً لا يتجزأ، بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض (...) فمن ينظر في مسألة المشتركة يكفيه أن يكون فقيه النفس عارفاً بأصول الفرائض ومعانيها، وإن لم يكن قد حصل الأخبار التي وردت في مسألة تحريم المسكرات أو في مسألة النكاح بلا ولي فلا استمداد لنظر هذه المسألة منها ولا تعلق لتلك الأحاديث بها، فمن أين تصير الغفلة عنها أو القصور عن معرفتها نقصاً، ومن عرف أحاديث قتل المسلم بالذمي وطريق التصرف فيه، فما يضره قصوره عن علم النحو الذي يعرف به قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾¹.

وتكمن أهمية النظر المقاصدي في مسائل الزواج، في وظيفة الربط بين المقاصد الجزئية والمقاصد العامة، وبين المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية، كما تكمن أهميتها في صيانة الأحكام الشرعية وحفظها من الانحراف عن أغراضها في ضمان مصالح الأسرة أفراداً وجماعات، وضمان تحقيق ما وجدت له من وظائف التنشئة على القيم التي يكون بها صلاح العمران. وقد حرص الفقهاء، في خضم تعليل الأحكام، وبيان حكمها، على بيان وجوه المصالح التي تكمن في الأحكام المبثوثة في النصوص أو المستنبطة منها، خصوصاً حين تعترضهم مشكلات فهمية تحتاج إلى الترجيح بين الأقوال أو تغليب نظر على نظر، وهذا المنحى لا يخفى في عموم الأحكام المتعلقة بالولاية في الزواج، وبالرضاع، والحضانة، وإثبات النسب، وقسمة الإرث في ما لا نص فيه، وغير ذلك من الأحكام الأسرية؛ ولكن الملاحظ أن كثيراً من تلك التعليلات لم تنضبط لقواعد ناظمة، وبسبب ذلك تناقضت نتائجها وزادت في توسيع دائرة الخلاف بدل أن تسهم في التقريب.

¹ المستصفى، (ص).

ولقد كان من مسائل الزوجية التي أثير حولها الجدل مسألة تزويج الصغيرة، فالفقهاء حين لم يحسموا في جادة الخلاف حول حكم هذا التزويج، بسبب اختلاف دلالة الألفاظ واحتمالات المعاني في النصوص، جنحوا إلى التعليل المصلحي أو التعليل بالمقاصد¹، على اعتبار أن أحكام الله إنما وُضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل؛ فهي لذلك معللة برعايتها²، ولا بد أن يكون حكم تزويج الصغيرة معللاً بمصلحة ظاهرة يديها المجيز، أو خفية يكشفها للعيان. وهذا المسلك في كشف المصالح والمفاسد المنظورة في هذا الزواج، خاض فيه الفقهاء من طريق التقريب والتغليب³، فنظر المجيزون في وجوه المصالح التي يحرص الولي على عدم تفويتها في الصغيرة حين يزوجه، كما نظر المانعون في المفاسد التي تلحقها في نفسها وتلحق بغيرها جراء هذا التزويج.

والظاهر أن مضمون الحديث عن حكم زواج الصغيرة لم يكن إلا نتاج تصورات مسبقة لوظيفة الزواج وحدود المسؤوليات التي يتحملها الأزواج، وهذه التصورات والآراء بناها الفقهاء على فهم معينة للنصوص، تدخلت في ترسيخها مسالكهم المختلفة في النظر والاستنباط،⁴ كما تدخلت في تشكيلها توجهاتهم المتباينة في النظر المقاصدي، حيث تفرقت بهم السبل في الاستدلال والتعليل على هذا المستوى، اعتباراً لتأثير الظروف وعوائد العصور والأزمان.

¹ التعليل المصلحي، أو المقاصدي، هو اسم جامع لكل أنواع التعليل التي تعود إلى قواعد المقاصد الشرعية، سواء كانت هذه الأنواع من التعليل داخلة تحت أصل من الأصول المقاصدية المعروفة؛ كالمصالح المرسلّة، والاستحسان، وسد الذرائع، ومنع الحيل... وغيرها، أو تدخل تحت أصل من هذه الأصول؛ إذ كل من هذه الأصول هي مجرد فروع لأصل التعليل المصلحي للأحكام، أو تطبيقات خاصة له. ينظر: التعليل المقاصدي لأحكام الفساد والبطلان في التصرفات المشروعة وأثره الفقهي، عبد القادر بن حرز الله، (ص: 25).

² ليس المقصود هنا بيان علل الأحكام الشرعية وكيفية استنباطها واستخراجها؛ فبين المقصودين فرق بيّنه عدد من الباحثين المعاصرين. وفي كل الأحوال لا تعليل إلا بناء على مصلحة، وجمهور الفقهاء متفقون على أن الأحكام معللة؛ قال الآمدي: لا يجوز القول بوجود حكم لا لعلّة فيه، إذ هذا القول «هو خلاف الفقهاء على أن الحكم لا يخلو من علة». ينظر: الإحكام في أصول الأحكام: الآمدي، (203/3)، وينظر قوله إن «أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله تعالى لا تخلو من حكمة ومقصود» المرجع السابق، (416/3).

³ أحكام الفقه أغلبها ظني ولا يحتمل القطع، ولذلك يضطر الفقيه إلى النظر في الأدلة على ما فيها من احتمالات، وإلى آراء الفقهاء السابقين على ما فيها من وجهة أو ضعف، فيبني الأحكام على المظنات الغالبة، تسديدا وتقريبا وتغليبا. ولا يقتصر التقريب والتغليب على الترجيح بين الأقوال، بل هو منهج أصيل في النظر مستقراً من النصوص، ومنهج مأمور به في التدين بشكل عام، ينظر: نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها المعاصرة، أحمد الريسوني، (ص 176) وما بعدها.

⁴ وهذا ما بينته المباحث السابقة، وكشفت تعريفاً للزواج. ينظر في هذا البحث: المطلب الثاني من المبحث الأول ضمن الفصل الأول من الباب الأول.

المطلب الثاني: مقاصد الزواج في الشريعة الإسلامية:

حديث الفقهاء حول زواج القاصر، بالغه كانت أو غير بالغه، كان محكوماً بفهم النصوص ذات العلاقة بهذا الموضوع، وبترجيحات مصلحة احتكموا فيها إلى ما تقتضيه التجارب والعوائد وأعراف الناس¹، وهذا المسلك هو عادة الفقهاء في تقدير المصالح والمفاسد التي يجوز فيها النظر، وهو ما عبر عنه الإمام العز بن عبد السلام (ت 660هـ) في قوله: إن «المصالح والمفاسد الدنيوية، ومناسباتها، وراحتها، ومرجوحاتها، يعرف معظمها بالضرورات، والتجارب، والعادات، والظنون المعتبرات، دون مصالح الآخرة»². ومن المعلوم أن هذا الاعتبار في ترجيح المصالح والمفاسد في عمل الفقيه، ميزان نسبي تختلف حوله التقديرات؛ فالتجارب، التي هذا شأنها، ومنها الأهلية للزواج، لا يلزم منها إدراك المعقولات الثابتة³، كما أن المصالح المنظورة في أحوال الناس، قد تكون معقولة المعنى من جهة الظاهر؛ إلا أنها قد تحتل، مع ذلك، مفاسد غير منظورة من جهات أخرى؛ بل قد لا تدرك وجوه المصلحة بته⁴.

وأنظار الفقهاء لموضوع زواج القاصر اختلفت، ليس فقط باعتبار اختلافهم في فهم ملابسات النصوص وسياقاتها المقامية، وإنما، أيضاً، بسبب اختلافهم في تقدير المصالح والمفاسد التي تترتب على هذا الزواج. وهذا الباب وُلج إليه الفقهاء من باب مقاصد الشريعة، وكانوا في ذلك محكومين بتصورات مسبقة حول الزواج ووظائفه، وعلاقة موضوعه بالمقاصد العامة للشريعة. وقد استأثر النظر المصلي في هذا المجال باهتمام طائفة من الفقهاء والأصوليين الذين أسهبوا في بيان معنى مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأحكام، فتحدثوا

¹ تطرق الشاطبي إلى أن ترجيح المصلحة ينظر فيه إلى حكم الاعتقاد، فإذا كانت المصلحة هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتقاد كانت هي المقصودة شرعاً. ينظر الموافقات، (ص 232).

² عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام (10/1).

³ نقل عن أفلاطون أنه قال إن «التجارب الحسية ليس لها أي دور أو أهمية في بناء المعرفة العلمية الحقيقية واليقينية حول موجودات العالم»، وفائدة هذه القولة في سياق حديثنا، أن التجربة الاجتماعية ومألوف العوائد لا يفيد علماً حتى يخضع لقواعد النظر الحاسمة التي تخرجها من دائرة الظن والنسبية. ينظر مقال: «فلسفة العلوم ومحدودية المنهج التجريبي» مصطفى الزاهيد، جريدة الشرق الأوسط، عدد: 13638.

⁴ ينظر الموافقات، (38/2).

ضمن ذلك عن مقاصد الزواج وما يتعلق بها من المصالح التي يلزم أن تنظر، في شمولها، لقضايا الإنسان وسعادته¹.

ومن الجدير بالذكر هنا، قبل أن نعرض لأقوال الفقهاء في مقاصد الزواج، أن مقاصد الشريعة في عموم نظرهم، «هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد»² عاجلا وآجلا، حاضرا أو مستقبلا؛ فالشريعة ما تنزلت إلا لتعلم الناس الكتاب والحكمة، ولتضع عنهم الإصر والأغلال التي كانت عليهم، وما كانت الأحكام التفصيلية إلا انعكاسات لهذه الغايات ومحقة لها. فالشريعة عدلٌ حدودها، ورحمةٌ أحكامها، ومصلحةٌ قصدها، وهي حكمةٌ كلها، و«كل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل»³. والشريعة، كما يقول الفقهاء، راعت في كلياتها وجزئياتها مصلحة الإنسان، بحيث لا يوجد في حكم من أحكامها ما يخالف قصدها الأول الذي وجدت من أجله ابتداء؛ كما أنها وضعت لدفع كل الأضرار المتحصلة أو المتوقعة، فما من حكم من أحكامها إلا وراعى سلامة المكلّف بها من الضرر. والعاقل يدرك هذه الحقائق بقرائه وتدبره في النصوص قرآنا وسنة، ولا يفوته ما فيها من سمو مقصد ورفعة غايات.

ولقد قرّر العلماء بعد طول ملازمة واحتكاك بالنص أن كل التكليف، وإن قل شأنها، تبطن في الحث عليها مقاصد شرعية، ومصالح مرعية، تتعلق بها تعلق الظل بشمس الظهيرة، حتى وإن خفيت هذه

¹ من المفيد الذكر هنا أن مفهوم المصلحة انتقل من التعميم الذي كان يقابل مفهوم المفسدة، كما جرى عليه تعبير الأصوليين قبل القرن الخامس، إلى تفصيل زائد على يد الغزالي، الذي حدد وجوه المصلحة التي يقصدها الشارع وحصرها في خمسة وجوه، ثم زاد من جاء بعده بتفصيلات إجرائية إضافية، يبينها الباحث إبراهيم البيومي في مقاله: «اللذات والأفراح في أصول الفقه ومقاصد الشريعة»، حيث يقول: «... وبدخول المصلحة في الحقل الدلالي الأصولي بعمومه، أعني أصول الفقه، ومقاصد الشريعة؛ دخلت أغلبية المعاني المرتبطة بكلمة المصلحة في نطاق مفهوم اللذة أو الفرحة، كما دخلت أغلبية المعاني المرتبطة بكلمة المفسدة في نطاق مفهوم الألم، أو الغم. (ومن عادة الأصوليين أنهم يضعون المعنى في مرتبة متقدمة على اللفظ) (...) وسعوا لتوظيف تلك المفاهيم في إزاحة ما يحيط بمعنى المصلحة من التجريد والإطلاق والعمومية المفرطة»، ينظر الموقع الإلكتروني: إضاءات، إبراهيم البيومي غانم، (<https://www.ida2at.com/pleasur>)، نشر بتاريخ: 2019/02/02م، اطّلت عليه بتاريخ: 2022/06/15م.

² نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (ص 7).

³ إعلام الموقعين، ابن القيم، (3/ 120).

المقاصد وتخلّفت عن إدراك عامة الناس؛ إذ « الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخرى هي معانيها وهي المصالح التي شرعت لأجلها»¹. وهذا ما قرره الفقهاء بشأن الشريعة وحقيقتها، ومن هذا الوعي بكنهها فتّقوا كلامهم عن مقاصد الشريعة، فحاضوا فيها من باب ما يفيد موضوعها من « بيان وعرض حكم الأحكام، وأسرار التشريع، وغايات الدين، ومقاصد الشارع، ومقصود المكلف ونيته، وغير ذلك»² مما يندرج ضمن هذا الحقل الذي تتمايز فيه الأنظار.

ومن المعلوم أيضاً، أن المقاصد لا تتساوى في الأهمية والأولوية، ولا في القدر والاعتبار، كما لا تتساوى في الظهور والخفاء، ولذلك اختلفت مسالك الفقهاء النظار فيها، كما تمايزت أساليبهم في الإفصاح عنها وعن معانيها. وقد عرض الباحث نعمان جعيم لمجمل هذه التقسيمات وجعلها في ستة عناصر، ميّز فيها بين المسالك المختلفة في النظر إلى المقاصد باعتبار مدى شمولها لمجالات التشريع وأبوابه، وباعتبار أهميتها في قيام حياة الأفراد أو الجماعة واستقامة أحوالها، وباعتبار تعلقها بعموم الأمة، أو جماعتها، أو بأفرادها. وباعتبار ما تستبطنه من القطع في قصد الشارع إليها. وباعتبار تحققها في نفسها أو نسبية ثبوتها³ وباعتبار النظر إلى المقاصد من حيث علاقتها بحظ المكلف⁴.

¹ الموافقات (122-121/3).

² علم المقاصد الشرعية، نور الدين الخادمي، (ص 27).

³ ينظر الموافقات، (ص 231).

⁴ عرض الباحث نعمان جعيم لمجمل التقسيمات التي اعتمدها عدد من الفقهاء القدامى والمحدثين في التمييز بين مجالات علم المقاصد، وجعلها في ستة عناصر، ميز فيها بين المسالك المختلفة لمختلف النظار في هذا المجال العلمي الفريد، وهي: أولاً: النظر إلى المقاصد باعتبار شمولها لمجالات التشريع وأبوابه، وتنقسم بهذا الاعتبار إلى مقاصد عامة، ومقاصد خاصة، ومقاصد جزئية.

ثانياً: النظر إلى المقاصد باعتبار آثارها في قوام أمر الأمة أي بالنظر إلى أهميتها في قيام حياة الجماعة أو الأفراد واستقامتها، وتنقسم بهذا الاعتبار إلى مقاصد ضرورية وحاجية وتحسينية.

ثالثاً: النظر إليها باعتبار تعلقها بعموم الأمة، أو جماعتها، أو أفرادها. وتنقسم بهذا الاعتبار إلى كلية وجزئية.

رابعاً: النظر إليها من حيث مدى القطع بكون الشارع قاصداً إليها، حيث تكون قطعية تارة، ووظنية تارة أخرى، أو تكون وهمية. خامساً: النظر إليها من حيث مدى تحققها في نفسها أو نسبية ثبوتها، وفي هذه الحالة تكون المقاصد حقيقية أو اعتبارية أو عرفية؛ كما تكون عامة أو خاصة.

وموضوع المقاصد، كما هو معلوم، لم يفرد الفقهاء القدامى بالتصنيف كما هو الحال عند المتأخرين¹، ولكنه لم يغب في عموم أبواب الفقه، مع ما كان في معالجاتهم المقاصدية من تباين واضح في استعمال مصطلحات هذا العلم وتمييزها عن بعضها، وفي ترتيب الأحكام على ذلك.

النظر المقاصدي، في متون الفقهاء القدامى، لا يقتصر على شأن خاص من شؤون الناس، ولا على جزء من الأحكام الشرعية دون غيرها، سواء تعلق الأمر بجانب العبادات أو المعاملات، أو غير ذلك مما تدخل الشريعة في تنظيمه بالتوجيهات والأحكام. ومن هذا الباب توجه اهتمام الفقهاء قديماً وحديثاً إلى موضوع الزواج ضمن ما سمي بأبواب الأنكحة، حيث كشفت معالجاتهم، عن تمايز ظاهر في تقدير المصالح، وتقديم بعضها على بعض في الأهمية والاعتبار، كما تفاوتت تقديراتهم باختلاف نظرتهم لحقيقة الزواج ووظيفته، وعلاقته بمقاصد الشريعة العامة ووكلياتها.

وقد سبقت الإشارة إلى أن تعريفات الفقهاء القدامى للزواج تختلف عن تعريفات المحدثين، فهي، في الغالب، تنظر إلى وظيفة الإيلاد والإكثار من النسل باعتبارها أهم مقصد من مقاصد الزواج، ولكنها تجعل، في أحيان كثيرة، مقصد الإشباع الغريزي في نفس المرتبة التي يستحقها مقصد الإيلاد، في حين تستوي مقاصد أخرى في المرتبة. ومثال ذلك من حديث الغزالي عن النكاح، قوله في كتابه الإحياء: إن النكاح يختزن فوائد خمسة، أولها: «الولد، وهو الأصل، وله وُضع النكاح، والمقصود به إبقاء النسل»². وهناك فوائد أخرى، هي نفسها مقاصد يرمي إليها الزواج، منها قصد كسر الشهوة، والمراد به: «التحصن من

سادساً: النظر إلى المقاصد من حيث علاقتها بحظ المكلف. وتنقسم بهذا الاعتبار إلى قسمين: مقاصد أصلية، ومقاصد تبعية. وبغض النظر عن دقة هذا الجرد والتوصيف أو نسبته، إلا أنه يشير إلى تنوع مسالك الفقهاء في تحديد المقاصد، كما يكشف عن تشابكها، واختلاف النظائر في استعمال آليات النظر المقاصدي. ينظر: طرق الكشف عن مقاصد الشارع، نعمان جفيم، (26-35).

¹ كتاب الموافقات استثناء في هذا الباب من كتب المتأخرين.

² إحياء علوم الدين، (24/2).

الشیطان، وكسر التوقان، ودفع غوائل الشهوة، وغض البصر وحفظ الفرج (وكذلك) ترویح النفس وإيناسها بالمجالسة والنظر ونحوهما»¹.

والملاحظ أن الغزالي حين يتحدث عن فوائد النكاح، أو الزواج (وهما هنا بمعنى واحد) يعتبره وسيلة لتحسين الرجل أساساً، وربما أهمل المرأة في الكلام اعتباراً لغلبة الشهوة على الرجال كما كان يقول أغلب الفقهاء، وينظر إلى النكاح من حيث ما يحققه من سلوة للزوج في مجالسة زوجته، ومن استمتاع بها خلقت لأجل تلييته، وهذا قول كثير من الفقهاء والمفسرين، الذين فسروا السكن في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كُنْزٌ لِّهِنَّ﴾ (الأعراف: 189) بمعنى الاستمتاع الخالص للأزواج بالزوجات، ويبين ذلك قول الغزالي: إن « في ذلك (النكاح) إراحة وتقوية لها (لنفس) على العبادة، فالنفس ملول، وهي عن الحق نفور؛ لأنه على خلاف طبعها، فلو كلفت المداومة بالإكراه على ما يخالفها جمحت، وإذا روت في بعض الأوقات قويت ونشطت. وفي الاستئناس بالنساء من الاستراحة ما يزيل الكره ويروح القلب، وينبغي أن يكون لنفوس المتقين استراحات بالمباحات؛ ولذلك قال تعالى: ﴿لَيْسَ كُنْزٌ لِّهِنَّ﴾»².

وفي نفس السياق يذكر الغزالي أن الزواج يفرغ الأزواج للعلم والعمل والعبادة، إذ فيه، كما قال: «تفريغ القلب عن تدبير المنزل والتكفل بشغل الطبخ والكنس والفرش وتنظيف الأواني وتهئية أسباب المعيشة، فإن الإنسان لو لم يكن له شهوة الوقاع لتعذر عليه العيش في منزله وحده، إذ لو تكفل بجميع أشغال المنزل لضاع أكثر أوقاته ولم يتفرغ للعلم والعمل، فالمرأة الصالحة المصلحة للمنزل عون على الدين بهذه

¹ المرجع السابق، (27/2).

² يستشهد الغزالي، في ما ذهب إليه، بأقوال فقهاء سابقين، منهم الفقيه التابعي محمد بن كعب القرظي (108هـ)، والفقيه أبو سليمان الداراني (215هـ)، فمن أقوال ابن كعب التي استدل بها الغزالي، تفسيره لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً﴾ ومقصودها المرأة الصالحة، كما قال. ومن أقوال الداراني: «الزوجة الصالحة ليست من الدنيا فإنها تفرغك للآخرة. وإنما تفرغها بتدبير المنزل وبقضاء الشهوة جميعاً» ويقصد الداراني أن مالك الدنيا لا يقاس ثراؤه بمقدار ما يتخذ من الأزواج والتسري، فليس ذلك من من مظاهر الترفه، والزاهد المزوج لا يؤثر إكثاره النكاح في زهده وانقطاعه). ينظر تفصيل كل ذلك في: إحياء علوم الدين، (24/2).

الطريق». وذكر إلى جانب هذه المقاصد والحكم، مقصد الإصلاح الذي يجب أن يتولاه الأزواج في حق زوجاتهم، والقيام بواجب إرشادهن إلى طريق الدين مع الصبر في ذلك على أخلاقهن¹.

وهذا التركيز على ما يحققه الزواج من مصلحة للزوج هو ما يغلب على أقوال الفقهاء القدامى، وتبدو النساء في ذلك وسيلة لتحقيق هذه المصالح، وقلما تستوي الزوجة مع زوجها في مقاصد الزواج في كثير من المتون الفقهية، وأسباب ذلك كثيرة سبقت الإشارة إليها، ومن أمثلتها، ما ذكره الشاطبي في الموافقات في قوله: «الشارع قصد بالتكاح مثلاً التناسل أولاً، ثم يتبعه اتخاذ السكن، ومصاهرة أهل المرأة لشرفهم أو دينهم أو نحو ذلك، أو الخدمة، أو القيام على مصالحه، أو التمتع بما أحل الله من النساء، أو التجمل بمال المرأة، أو الرغبة في جمالها، أو الغبطة بدينها، أو التعفف عما حرم الله، أو نحو ذلك حسبما دلت عليه الشريعة»².

والذي يظهر من خلال كلام الغزالي والشاطبي وغيرهما³ أن مقاصد النكاح لا ترد بنفس الترتيب والأهمية، وقد توضع بعض الوسائل موضع المقاصد، كما قد تحتل بعض المقاصد التبعية محل المقاصد الأصلية، أو تجعل جميعاً في مرتبة واحدة.

وقد يكون من المفيد النظر إلى جملة المقاصد المذكورة، نظرة جديدة، تراعي مراتب المقاصد بما يناسب أهميتها في موازين الشريعة، فمثل هذا الوصل يفيد في ترشيد النظر في الموضوع حتى ينسجم مع حقيقة الرسالة وجوهرها، فالدرس المقاصدي مدخل للكشف عن صفات المؤهلين للانخراط في «الميثاق الغليظ»، ووسيلة لبيان معاني الميثاق وما يتعلق به من مقصود الالتزام والمسؤولية التي يتحملها الزوجان المؤهلان أهلية كاملة لبناء الإنسان والعمران.

¹ المرجع السابق، (31/2).

² الموافقات، (ص 146 - 147).

³ ينظر المطلب الموالي.

إن مقاصد الشريعة، إذا كانت «هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد»¹ فمقتضى ذلك أن أحكامها، ومنها أحكام الزواج، لابد أن تحقق هذه الغايات أو المصالح، دون أن تعارض المصالح الفرعية المتوخاة من الزواج مصالح الأمة الكبرى، ودون أن تُصادم مقاصده الجزئية مقاصد الشريعة العامة. وبناء على هذا النظر والاعتبار يكون الحكم في زواج الصغيرة والقاصر².

وقد سبقت الإشارة من قبل إلى أن أنظار الفقهاء قديما توجهت إلى ما يرجى في النكاح من نسل، وما يُطلب فيه من ولد يضمن استمراره؛ فهذا هو المقصد الأصلي الذي لم يختلف حوله أحد من الفقهاء قديما وحديثا، إذ به ضمان استمرار الخليقة؛ ولكنهم اختلفوا في تقدير المصالح والمقاصد التبعية التي تنفي بحفظ هذا النسل، واختلفوا في ترتيبها بحسب الأولويات؛ ففي هذا السياق اشتبكت المصالح، وتداخلت المقاصد والوسائل، فاحتل بعضها مكان بعض³.

المطلب الثالث: أثر التعليل المصلحي في توجيه الخلاف حول زواج الصغيرة:

لقد كان حديث الفقهاء القدامى حول الأهلية للزواج وحكم زواج الصغيرة مقترنا بدواعي المصلحة، وتقديرها يختلف باختلاف أحوال الصغيرة التي يراد تزويجها وباختلاف طبائع العشائر التي تنتمي إليها، وباختلاف ما يحققه هذا الزواج من مصالح أخرى لا تتعلق بالبنات في نفسها، وإنما بأهلها الأقارب والأباعد، وتكون هي وسيلة في تحقيقها؛ ونظرا لتعارض المصالح التي ترجى في زواج الصغيرة، والتي قد تلتبس بمصلحة

¹ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (ص 7).

² سبق توضيح الفرق بين القاصر والصغيرة، في الباب الأول، كما سبق بيان آراء بعض الفقهاء المعاصرين في إلحاق حكم زواج القاصر بالصغيرة.

³ يردد النووي في مواضع مختلفة من كتابه: المجموع، أن القصد من النكاح هو الاستمتاع، وعلى ذلك يبني الكثير من الأحكام والفتاوى؛ ينظر للمثال حديثه عن تزويج البنت للمرتد حيث قال: «لا يصح نكاح المرتد والمرتدة لأن القصد بالنكاح الاستمتاع ولما كان دهما محمدا ووجب قتلها فلا يتحقق الاستمتاع». المجموع (313/17). ولا يستقل النووي بهذا النظر، فمثله كثير في ما نقله ابن عابدين في رد المحتار، والسرخسي في المبسوط، وغيرهما في المصنفات المختلفة، وقد سبقت الإشارة إلى كثير من مواضعها في المباحث السابقة.

الولي، فقد رأى عدد من الفقهاء أن يسند الإذن بالتزويج للأب بشكل خاص¹، لأنه وافر الشفقة، فلا يمكن أن يورط فلذة كبده في ما لا يصلح لها. وقال أغلب الفقهاء هي للجد بعد الأب، فهو بمنزلة شرعا وهو أولى بتقدير المصلحة التقدير الصحيح بعده². وتوسعت طائفة من الفقهاء في الإخوة وغيرهم³، وقال بعض آخر إن للإمام أن ينكح الصغيرة إذا رأى المصلحة في ذلك⁴.

ولم يمانع فقهاء كثر من إطلاق الولاية في تزويج الصغيرة دون قيد قرابة أو رابط نسب، بشرط أن يسعى الولي إلى مصلحتها في هذا الزواج⁵؛ ولم يحدد أحد من الفقهاء حدود هذه المصالح وماهيتها على نحو يحظى بالإجماع والقبول، كما أن الفقهاء على اختلاف آرائهم لم يعترضوا على أن الزواج إنما شرع في الأصل لغرض النسل، وأن الصغيرة ليست معنية به من هذا الباب، كما أن الرغبة في المعاشرة والجماع لا تتحقق فيها دون البلوغ؛ وهذه الشروط، التي تتعلق بالاستعداد للنكاح، لم يعرض لها المحيزون في تعليقاتهم، وحين ذكرها بعضهم قللوا من شأنها وأهميتها في الزواج، وفي المقابل ذكروا هذه الشروط والدوافع في حق الذكور، فقالوا إن الشهوة التي أودعها الله تعالى في الإنسان، هي الدافع إلى الزواج والمحفز لإيجاد النسل، والله تعالى إنما علق قضاء الشهوة على مسلك منضبط هو عقد النكاح، ليرغب فيه المطيع والعاصي، كما قال السرخسي⁶، فهو بمثابة الوسيلة إلى المقصد¹. وهذا ما تناقلته أغلب المصنفات الفقهية بصيغ مختلفة؛ فجعلت

¹ قال الأوزاعي: لا يزوج الصغيرة إلا الأب، وبمثل ذلك قال مالك والشافعي وأحمد؛ وهو قول الجمهور، ينظر مختصر اختلاف العلماء، (257/2)، وينظر الاستذكار، (29/16). والمغني، (398/9).

² قال النووي: «علم أن الشافعي وأصحابه قالوا: يستحب أن لا يزوج الأب والجد البكر حتى تبلغ، ويستأذنها لثلا يوقعها في أسر الزوج وهي كارهة. وهذا الذي قالوه لا يخالف حديث عائشة؛ لأن مرادهم أنه لا يزوجهما قبل البلوغ إذا لم تكن مصلحة ظاهرة يخاف فوتها بالتأخير كحديث عائشة، فيستحب تحصيل ذلك الزوج؛ لأن الأب مأمور بمصلحة ولده فلا يفوتها» ينظر شرح صحيح مسلم، النووي، (177/5).

³ قال الطحاوي: «قال أصحابنا: لأولياء الصغار تزويجهم، الأقرب فالأقرب، ولا خيار لهم في تزويج الأب والجد، ولهم الخيار في تزويج من سواهم في قول أبي حنيفة ومحمد. وقال أبو يوسف: لا خيار لهم». مختصر اختلاف العلماء، (257/2).

⁴ المرجع السابق.

⁵ ينظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري، كتاب النكاح (379/15).

⁶ قال السرخسي: «يرغب فيه (في عقد النكاح) المطيع، للمعاني الدينية، والعاصي لقضاء الشهوة بمنزلة الإمارة، ففيها قضاء شهوة الجاه؛ بل المقصود بها إظهار الحق» ينظر كتاب المبسوط، (194/4).

الشهوة سبيلاً لمقصد التكاثر، فهو يأخذ حكمها، في حين أضمرت كثيراً من الأقوال قصد التناسل وأظهرت بدله الحاجة الشهوانية في الإنسان باعتبارها حاجة طبيعية شرع لأجلها الزواج، ومثال ذلك ما ذكره السيوطي في الأشباه والنظائر أثناء حديثه عن منتهى الحد الذي يكون عنده البلوغ (عند الذكور)، فقال: إن المكلف إذا بلغ خمس عشرة سنة صار أدعى لأن يتأهل للنكاح فلا يُمنع منه. ففي هذه السن كما قال: «يكون بلوغ النكاح وهيجان الشهوة والتوقان، وتتسع معها الشهوات في الأكل والتبسط ودواعي ذلك، ويدعوه إلى ارتكاب ما لا ينبغي؛ ولا يحجزه عن ذلك ويرد النفس عن جماحها إلا رابطة التقوى وتشديد المواثيق عليه والوعيد، وكان ذلك قد كمل عقله واشتد أسره وقوته، فاقضت الحكمة الإلهية توجه التكليف إليه، لقوة الدواعي الشهوانية، والصوارف العقلية، واحتمال القوة للعقوبات على المخالفة»². كما ذكروا أنه قد يخشى العنت، وهو مشقة العزوبة والحاجة إلى الوطء، وذكروا حتى الحاجة إلى الخدمة والتمريض ونحو ذلك؛ وهو قول طائفة من الفقهاء والمفسرين³.

وقد تكون هناك دوافع أخرى، غير التي ذكرها السيوطي وغيره، تختلف، في المجمل، باختلاف أحوال الناس وطبائعهم⁴، وتكون في عمومها معقولة المعاني، حتى لو لم تنظر إلى الزواج من جهة وظيفته في إيجاد الولد؛ ولكن هل يصدق هذا التعليل على الإناث، أم أن المقاصد من الزواج تختلف في الجنسين؟ وهذا السؤال يصح أن يطرح، لأن الأنثى والذكر متماثلان في كثير من هذه الدوافع، سواء باعتبار نوازع

¹ قال ابن القيم: «لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تُفضي إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها». ينظر كتاب: إعلام الموقعين (107/3).

² الأشباه والنظائر، السيوطي، (ص: 223).

³ هذا قول الحنابلة، واختاره جماعة من المفسرين، منهم الطبري وابن عطية والزمخشري، ينظر: «الأحكام الفقهية المتعلقة بالشهوة»، المطرودي، (ص 241)، وفي هذا السياق ذكر ابن عثيمين نقلاً عن القدماء، أن من مقاصد الزواج القيام بمصلحة الزوج، ولذلك يصح تزويج الصغير الذي ماتت أمه حتى تتولى زوجته رعايته. ينظر: الشرح الممتع، (53/12).

⁴ روى عبد الرزاق في مصنفه عن معمر عن أيوب عن عكرمة قال: «تزوج عمر بن الخطاب أم كلثوم بنت علي بن أبي طالب، وهي جارية تلعب مع الجوّاري، فجاء إلى أصحابه فدعوا له بالبركة فقال: إني لم أتزوج من نشاط بي، ولكن سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن كل سبب ونسب منقطع يوم القيامة إلا سببي ونسبي، فأحببت أن يكون بيني وبين نبي الله صلى الله عليه وسلم سبب ونسب»، ينظر مصنف عبد الرزاق، (229/5). وهذا الحديث ضمنه الألباني سلسلته الصحيحة ثم تراجع عن اعتقاده صحته، وضمنه سلسلة الأحاديث الضعيفة بعد ذلك، لما رأى فيه من انقطاع في السند.

الشهوة فيها¹، أو في الحاجة إلى الإحصان، أو بالنظر إلى القدرة على تحمل التبعات والعقوبات حين تكتمل أهليتهما، فلم لا تُنظر هذه الدوافع في تزويج الأنثى كما ترعى في الذكر؟ وهذا سؤال قد يرد عليه بعض الفقهاء بأن التوقان لا يلزم في الأنثى، وأنها تدركه بعد البلوغ كما تدرك المصالح التي تجبر على النكاح لأجلها؛ ولذلك لا يلتفت إلى امتناعها واعتراضها إذا اعترضت كارهة²؛ فإذا كان الأمر كذلك، كيف يصح أن تتحمل الصغيرة تبعات الزواج مع إمكان تطليقها مثلاً وهي غير مدركة؟! فتتحمل نتيجة خيار لا يد لها فيه، مع العلم أن عدداً من الفقهاء قالوا إن الصغيرة لا حق لها في طلب الطلاق بعد الإجماع، وأن للصغير تطليق زوجته إذا بلغ³. ثم إن كان للولي حق الإجماع لأن الصغيرة لا تستطيع تمييز المصالح، لصغرها ونقصان عقلها، كيف يكون لها العذر إذا لم ترعى واجب الحافظة⁴؛ كأن تزني، وإن لم تتحقق فيها حالة التوقان؛ فهي في كل الأحوال في

¹ بعض الآراء الفقهية لا تنظر إلى دأعي الشهوة في المرأة، وإن أقرته، ولذلك لا ترى ضرورة إكراه الزوج على معاشرة زوجته، لأن الدأعي إلى الجماع، حسب هذا الرأي، هو الشهوة «وذلك ليس إليه، ولأن الوطء حق له فجاز تركه». قاله العمراني في البيان، ونقله عنه النووي في شرح المذهب، ينظر المجموع شرح المذهب، (99/18). ومن المعلوم أن دأعي الشهوة في الزوج يلزم الزوجة الاستجابة مع الإكراه على ذلك.

² قال ابن المنذر: «أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم، أن نكاح الأب ابنته البكر الصغيرة جائز، إذا زوجها من كفاء، ويجوز له تزويجها مع كراهيتها وامتناعها» سبقت الإشارة إلى قولة ابن المنذر ضمن المطلب الأول من المبحث الأول، من الفصل الأول من الباب الأول.

³ استند ابن عثيمين إلى هذا الاعتبار حين علل حكمه بجواز إنكاح الصغير وعدم جواز إنكاح الصغيرة، أن الصغير يجوز لأبيه تزويجه لمصلحته، وأما الصغيرة فلا؛ لأن الصغير يستطيع أن يتخلص من الزوجة بالطلاق لكن الزوجة لا تستطيع التخلص. انظر: الشرح الممتع، (59/12). وقد تطرق ابن عثيمين لما ذكره الفقهاء من وجوه المصلحة في تزويج الصغير أن تموت أمه ويحتاج لمن يرعاه ويصلح شأنه. الشرح الممتع، (53/12 و68).

⁴ الحافظة اسم مشتق من الحفظ، استعمله أول مرة، كما يبدو، عبد السلام ياسين، في كتابه تنوير المؤمنين، اشتقاقاً من لفظ كلمة حفظ، الواردة في قوله تعالى: «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله ما حفظ الله». وفي بيان مقصود الحافظة يقول عبد السلام ياسين: «... (ما) هنا سواء اعتبرناها موصولة أو مصدرية تؤدينا إلى قراءة: بما حفظ الله، أي بحفظ الله، بالذي حفظ الله. أي أن حافظة المرأة هي تحمل ما كلفها به الشرع، وما حفظه الله من آياته العاصمة للشرع. حافظيتها إذا، لا تقتصر على حفظ حقوق الزوج، بل تشمل كل حقوق الله المكلفة بها الزوج. حافظة الصالحات القانتات في المجتمع المسلم لا تقتصر على شغل بيوتهن وإرضاء أزواجهن، بل تنطلق أولاً من إرضاء الله عز وجل وترجع إليه»، تنوير المؤمنين، (90/2)، (282/1). وينظر للمزيد من التوسع حول مفهوم الحافظة وعلاقتها بالقوامة، كتاب: بناء الأسرة في ظلال الإسلام المنطلقات والأحكام، رشيد كهوس، ص 140-143.

عصمة زوجها بموجب عقد نكاح يجمعهما، ومحسوبة عليه؛ ترث منه ويرث منها¹، ولا فراق بينهما إلا بطلاق. كما أن جملة من الحقوق المتعلقة بالطلاق والإرث وغيرها من القضايا المتصلة بالزواج تحب لها حتى لو لم تُسلم إلى زوجها لصغرها، أو لم يجمعهما سقف واحد؛ وهذا هو رأي أغلب الفقهاء. فالصغيرة في كل الأحوال ناقصة الأهلية من حيث الأداء، فلا عتب عليها إن أخلت، وهي ناقصة؛ إذ لا عقل لها فتؤاخذ على إهماله، كما أنها لم تبلغ سن التكليف فتحاسب على تصرفاتها!

ومن جهة أخرى ذهب عدد من الفقهاء إلى أن الصغيرة لا تُسلم لزوجها حتى تبلغ، لأن العرف لا يقر هذا التسليم قبل البلوغ²، وكان في قولهم إشارة إلى إمكان وقوع هذا التسليم إذا تغيّر العرف، قياسا على عقود المبايعة³. والحقيقة إذا صح قياس عقد الزواج على عقود المبايعة لصح إهمال الرغبة فيها، وليس كذلك؛

¹ «عن ابن مسعود أنه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقا ولم يدخل بها حتى مات، فقال ابن مسعود: لها مثل صداق نساءها، لا وكس ولا شطط، وعليها العدة ولها الميراث، فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال: قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في بروع بنت واشق امرأة منا مثل الذي قضيت، ففرح بها ابن مسعود.» جامع الترمذي، أبو عيسى محمد الترمذي، (ص202). والعمل على هذا عند بعض أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم، وبه يقول الثوري، وأحمد، وإسحق، وقال به من الصحابة علي بن أبي طالب، وزيد بن ثابت، وابن عباس وابن عمر، على قول الترمذي. وروى ابن حزم في المقابل، من طريق عبد الرزاق عن معمر، عن ابن طاووس عن أبيه قال: إذا أنكح الصغيرين أبواهما فبها بالخيار إذا كبرا، ولا يتوارثان إن ماتا قبل ذلك. وقال قتادة: إذا أنكح الصبيين أبواهما فماتا قبل أن يدركا فلا ميراث بينهما، قال معمر: سواء أنكحها أبواهما أو غيرهم. ينظر المحلى، (45/9). ومصنف عبد الرزاق، (231/5).

² قال ابن تيمية «إذا كان موجب العقد من التقاض مرده إلى العرف فليس العرف أن المرأة تسلم إليه صغيرة» الفتاوى الكبرى، (426/1).

³ تقاس عقود الزواج عند الفقهاء على عقود المبايعة في الغالب، وتُستعمل فيها نفس عبارات البيوع، من قبيل التسليم، والقبض، والضمان، والمنفعة، والعيب، وغير ذلك من التسميات التي تنقل المصطلحات الفقهية ذات الصلة بأحكام البيوع وعقود التجارة؛ ومثاله، ما ذكره خليل في مختصره: «... وإلا فلها منع نفسها وإن معيبة من الدخول، والوط بعده، والسفر إلى تسليم ما حل، لا بعد الوطء، إلا أن يستحق...» وقال: «... وللمرأة منع نفسها (...) حتى تقبض صداقها»، قال الفقيه عليش في شرحه لقول خليل: «تسليم ما حل» أي: من المهر، بالأصالة أو بانقضاء أجله؛ لأنها بائنة، والبائع له منع سلعته حتى يقبض ثمنها». منح الجليل شرح على مختصر سيدي خليل، محمد عليش، (193/3)، وينظر نظيره في: أنوار البروق في أنواء الفروق، شهاب الدين القرافي، (144/3)، وفي: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (8-7/2)، وقد عاب غير واحد من الفقهاء المعاصرين هذا المنحى في الفقه، ومنهم الإمام محمد عبده، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك ضمن استدراكاته على تعريفات القدماء للزواج، وقال الإمام الطاهر بن عاشور في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَتَيْنِ نَحْلَةً﴾: «سُمِّيَتِ الصَّدُقَاتُ نَحْلَةً إِبْعَادًا لِلصَّدَقَاتِ عَنْ أَنْوَاعِ الْأَعْوَاضِ، وَتَقْرِيبًا بِهَا إِلَى الْهَدِيَّةِ، إِذْ لَيْسَ الصَّدَاقُ عَوْضًا عَنْ مَنَافِعِ الْمَرْأَةِ عِنْدَ التَّحْقِيقِ، فَإِنَّ النِّكَاحَ عَقْدٌ بَيْنَ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ قُصِدَ مِنْهُ الْمُعَاشَرَةُ، وَإِيجَادُ أَصَرِّ عَظِيمَةٍ، وَتَبَادُلُ حَقُوقٍ بَيْنَ الزَّوْجَيْنِ، وَتِلْكَ أَعْلَى مِنْ أَنْ يَكُونَ لَهَا عَوْضٌ مَالِيٌّ، وَلَوْ جُعِلَ لَكَانَ عَوْضُهَا جَزِيلًا وَمُتَجَدِّدًا بِتَجَدُّدِ الْمَنَافِعِ، وَامْتِدَادِ أَزْمَانِهَا، شَأْنِ الْأَعْوَاضِ كُلِّهَا، وَقَالَ قَبْلَ ذَلِكَ

فالزوجة مع صغرها إنسان، لها من الأحاسيس والدوافع ما لزوجها تماماً، وإن كان يصح أن توصف دوافع التسليم بالانتفاع الذي يناله العاقد¹ فلا بد من حصول مثله في المعقود عليها. وهذا يقال في مجمل ما ذكره ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» وما ذكره غيره في مواضع متفرقة².

لقد تفرقت بعض هذه التساؤلات في اعتراضات المخالفين، وزادها وجاهة وقوة أن تزويج الصغيرة هو تصرف في ما هو حق صرف لها، وإن سئلت هي عن مصلحتها لما رأت ما يبرر تزويجها وهي صغيرة، فهي لا تحتاج إلى إحسان، وليست معنية بتحصيل نسل أو ولد، وحتى حين تبلغ الحيض، قد لا يكون لها الاستعداد الكامل لتحمل ثقل المسؤوليات التي تلقى عليها، وقد تجد أنها أكرهت على وضع لا هو من الواجبات الشرعية التي تؤاخذ على تركها³، ولا هو اختيار تنوق إليه بمحض رغبتها، وقد تراه وضعاً يجسها

في شرح ألفاظ الآية: «صَّدَقَاتُ جَمْعُ صَدَقَةٍ، بَضْمُ التَّالِ، وَالصَّدَقَةُ: مَهْرُ الْمَرْأَةِ، مُشْتَقَّةٌ مِنَ الصَّدَقِ لِأَنَّهَا عَطِيَّةٌ يَسْبِقُهَا الْوَعْدُ بِهَا فَيَصْدُقُهَا الْمُعْطِي، وَالتَّخَلُّ، بِكسر التَّوْنِ، الْعَطِيَّةُ بِلَا قَصْدٍ عَوَضٍ، وَيُقَالُ نُحِلُّ بِضَمِّ فَسْكُونٍ». ينظر التحرير والتنوير، (4/231-232)، وانظر تفسير المنار، (4/322).

¹ قال النووي، كما قال غيره، إن المعقود عيه في الزواج هو المنفعة، ونصه: «وإن كانت المنكوحة صغيرة لا يجامع مثلها أو مريضة مرضاً يرجى زواله وطالب الزوج بها لم يجب تسليمها إليه، لأن المعقود عليه هو المنفعة، وذلك لا يوجد في حقها، ولأنه لا يؤمن أن يحمله فرط الشهوة على جاعها، فيوقع ذلك جنابة بها» المجموع، النووي، (18/99).

² في موقع إسلام ويب الفقهي، سأل سائل عما يسمى بالتفخيز، وهو تمتع الزوج بزوجته الصغيرة دون جاعها، فلم يُجِبْ المفتي بالمنع القاطع وإنما ربط الاستمتاع بالضرر؛ قال: «وإن ظن أنه سيجزر بها فهو آثم»، واستند لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا ضرر ولا ضرار». وفي فتوى أخرى أكد المفتي الحكم فقال: إنه «ينبغي ضبط أنواع الاستمتاع بما دون الوطء بعدم المضرة، لأن الصغر قد يبلغ بالطفلة حدوداً يمنع معها الاستمتاع بها بالكليّة، حيث يعد اشتباؤها من الأمور الشاذة الخارجة عن المعتاد، كالطفلة غير المميّزة، ولكن لا يحرم النظر إلى عورتها»، إسلام ويب، <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/> الفتوى: 195133. تاريخ النشر: 2-1-2013م. اطلعت عليه بتاريخ 8-10-2019م. وخلاصة حكمه قال المفتي: «الذي نميل إليه أن تجعل إطفاء الوطء في الجملة أو مراعاة هذا الحد هو الوصف المبيح لسائر أنواع الاستمتاع، درء للضرر المحتمل على الطفلة الصغيرة التي لا تدرك مثل هذه الأمور، ومما يستأنس به لذلك ما قاله ابن عابدين في تعليل وجوب نفقة الزوجة الصغيرة التي تشتبه للوطء فيما دون الفرج، حيث قال: لأن الظاهر أن من كانت كذلك، فهي مطيقة للجماع في الجملة». والحقيقة أن قول ابن عابدين لم يكن إلا رأياً ذيل به قول أستاذه صاحب الدر المختار، الذي تحدث عن وجوب النفقة للزوجة الصغيرة التي تطبق الوطء أو الصغيرة التي لا تطبقه ولكن تشتبه للوطء في ما دون الفرج، وهذا من الفقيه الحصكفي، صاحب الدر المختار، رأي لا يفهم منه لزوم القدرة على الوطء كما قال ابن عابدين، أو كما استخلصه المفتي المذكور، وإنما يميز فقط بين القدرة على الإيلاج وعدمه. ولا معنى لقوله: من كانت كذلك، (تشتبه للوطء دون الفرج) فهي مطيقة للجماع في الجملة. لأن ضابط الاشتباه غير ضابط البلوغ والنضج الجسدي. ينظر رد المختار، ابن عابدين، كتاب الطلاق باب النفقة، (5/283). وينظر الدر المختار، الحصكفي، كتاب الطلاق، باب النفقة، (258).

³ نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين الرملي، (6/181).

ويجبرها على ما لا ترضاه، بدواعي الأعراف، فتدعن للعرف ولرغبة غيرها، وفي كل الأحوال تجد نفسها تقبل بحياة جديدة تُدفع إليها بسلطة الواقع، وبدواعي الغريزة، لا بوعي الوظيفة. وأما الزوج فقد يحرز من جهته قسطاً من المتعة يناله من الصبية التي عقد عليها¹، ولكنه لا ينال المقاصد التي شرع لها الزواج بالأصالة، فقضاء الشهوة مهما يكن مقصوداً فإنه يقصد بالتبع، كما ذكر الشاطبي وغيره، أو هو وسيلة للمقصد، وما الأصل إلا قصد النسل، ولا ينال بتزويج الصغار!؟.

تزويج الصغيرة، كما يبدو، تقدير وفعل تقع فيه الصغيرة دون أن تفهم مغزاه، ودون أن تعرف عنه شيئاً إلا كونه تسليم وقع من يد ليد، وتبويء من دار إلى دار!؟. ولا اختيار فيه يوجب تحمل الجزاء وسائر التبعات. قال الشاطبي: «إن كل فاعل عاقل مختار إنما يقصد بعمله غرضاً من الأغراض حسناً كان أو قبيحاً، مطلوب الفعل أو الترك أو غير مطلوب شرعاً، فلو فرضنا العمل مع عدم الاختيار كالمجبأ والنائم والمجنون وما أشبه ذلك فهو لاء غير مكلفين فلا يتعلق بأفعالهم مقتضى الأدلة السابقة، فليس هذا النمط بمقصود للشارع، فبقي ما كان مفعولاً بالاختيار، لا بد فيه من القصد، وإذ ذاك تعلقت به الأحكام ولا يتخلف عن الكلية عمل ألبتة»².

لقد توافقت أقوال الفقهاء فعلاً على أن الصغيرة لا تنال من الزواج ما قصد له من التحصين وإيجاد الولد، وغير ذلك مما يحسب على الضروريات التي بها يستمر الخلق ويُستأنف الوجود؛ ولكن الذين أباحوه

¹ سبقت الإشارة إلى أن بعض الفقهاء تحدثوا عن زواج الصغيرة من حيث هو نكاح كامل، ولم يعرضوا لمسألة التمكين إلا من باب التفصيل، فيما قال أغلبهم: لا يُمكن الزوج من زوجته الصغيرة حتى تطيق وإن لم تبلغ؛ ولكنهم لم يروا المنع من تمكين الزوج من الصغيرة إلا من حيث ما يفضي إليه من ضرر متوقع، لأن الزوج كما قالوا قد لا يملك إربه، ولذلك قد يقع على الزوجة الصغيرة، «ولا يؤمن شرة نفسه إلى مواقعتها فيفضها أو يقتلها» كما قال ابن قدامة. ولأنه لا يؤمن أن يحمله فرط الشهوة على جماعها، فيوقع ذلك جنابة بها، كما قال النووي، ولأنه لا يؤمن أن تغلبه الشهوة على مواقعتها، فرما أفضى إلى تلفها ونكابتها، كما قال الماوردي. ينظر: المغني، لابن قدامة، (169/10)، وينظر: المجموع شرح المهذب، للنووي، (99/18)، والحاوي الكبير في فقه الشافعي شرح مختصر المزني، للماوردي، (533/9). وما يرويه عبد الرزاق في مصنفه عن الثوري أن هشام بن عروة قال: «زوج أبي ابنه صغيراً، هذا ابن خمس، وهذا ابن ست، فمات فورثته أربعة آلاف دينار أو نحو ذلك»؛ قال محقق الكتاب: «ولعل الصواب: زوج أبي ابنته صغيراً، هذه بنت خمس وهذا ابن ست». مصنف عبد الرزاق، (231/5).

² الموافقات؛ (415-419).

عللوا الإباحة بما يؤدي إليه هذا التزويج من مصالح أخرى اعتبروها حاجية وتحسينية؛ منها تقوية الصلات بين العشائر، واستجلاب مصالح مستقبلية كما ذكر الغزالي (ت505هـ) في المستصفى، حيث قال: «... الرتبة الثانية: ما يقع في رتبة الحاجات من المصالح والمناسبات، كتسليط الولي على تزويج الصغيرة والصغير، فذلك لا ضرورة إليه لكنه محتاج إليه في اقتناء المصالح، وتقييد الأكفاء خيفة من الفوات واستغناما للصالح المنتظر في المال، وليس هذا كتسليط الولي على تربيته وإرضاعه وشراء الملبوس والمطعم لأجله، فإن ذلك ضرورة لا يتصور فيها اختلاف الشرائع المطلوب بها الخلق. أما النكاح في حال الصغر فلا يرهق إليه توقان شهوة ولا حاجة تناسل، بل يحتاج إليه لصالح المعيشة باشتباك العشائر والتظاهر بالأصهار وأمور من هذا الجنس لا ضرورة إليها. أما ما يجري مجرى التهمة لهذه الرتبة فهو كقولنا: لا تزوج الصغيرة إلا من كفؤ وبمهر مثل، فإنه أيضا مناسب ولكنه دون أصل الحاجة إلى النكاح، ولهذا اختلف العلماء فيه»¹.

والحقيقة أن اختلاف الفقهاء ما كان في الأصل إلا نتاج اختلاف في تصور حقيقة الزواج نفسه واختلاف في تقدير المصلحة الشرعية فيه؛ وتفاوت في تصور حقيقة المقاصد التي يطلبها التشريع في هذا الزواج، وتباين في تعليل الأحكام بمقتضى الحكمة². واختلاف في تصور مسؤوليات الأبوة والأمومة والزوجية وحدودها³. وقد تنبه عدد من الأئمة المجتهدين، ممن خبروا آفات النظر والاجتهاد، إلى جوانب باطنة تؤثر في نظر النظار فيختلفون في الأدلة وقوتها في إفادة الظن والقطع، وفي ذلك قال الغزالي في المستصفى: «الأمارات الظنية ليست أدلة بأعيانها، بل يختلف ذلك بالإضافات، فرب دليل يفيد الظن لزيد، وهو بعينه لا يفيد لعمره، مع إحاطته به. بل ربما يفيد الظن لشخص واحد في حال دون حال، بل قد يقوم في حق شخص واحد في حال واحدة دليلان متعارضان، كان كل واحد لو انفرد لأفاد الظن، بيانه أن أبا بكر رأى

¹ المستصفى من علم الأصول، الغزالي، (484/2). وينظر شفاء الغليل، (165-169).

² «المقاصد هي المعاني المقصودة من شرع الأحكام فهي مضطربة معها، ومنضبطة، بخلاف الحكمة من التشريع: فهي المعاني المفهومة من الأحكام، وهذه تختلف من وقت لآخر، ومن شخص لآخر لتفاوت الفهم والنظر» نظرية المقاصد، أحمد الريسوني، (23-24)

³ في سياق حديث ابن تيمية عن تزويج الأب للصغيرة، ذكر أن الأب مثلما له الحق في التبسط في مال ولده لمصلحته، كذلك له الحق في التصرف في بضع الصغيرة للمصلحة، واستشهد بقوله صلى الله عليه وسلم: «أنت ومالك لأبيك». مجموع الفتاوى، (32/30-31).

التسوية في العطاء، إذ قال: الدنيا بلاغ، كيف وإنما عملوا لله عز وجل وأجورهم على الله، حيث قال عمر كيف تساوي بين الفاضل والمفضول؟ ورأى عمر التفاوت لكون ذلك ترغيباً في طلب الفضائل ولأن أصل الإسلام وإن كان لله فيوجب الاستحقاق. والمعنى الذي ذكره أبو بكر فهمه عمر رضي الله عنهما ولم يفده غلبة الظن وما رآه عمر فهمه أبو بكر ولم يفده غلبة الظن، ولا مال قلبه إليه وذلك لاختلاف أحوالهما، فمن خلق خلقة أبي بكر في غلبة التأله وتجريد النظر في الآخرة غلب على ظنه لا محالة ما ظنه أبو بكر ولم ينقح في نفسه إلا ذلك، ومن خلقه الله خلقة عمر وعلى حالته وسجيته في الالتفات إلى السياسة ورعاية مصالح الخلق وضبطهم وتحريك دواعيهم للخير فلا بد أن تميل نفسه إلى ما مال إليه عمر مع إحاطة كل واحد منهما بدليل صاحبه، ولكن اختلاف الأخلاق والأحوال والممارسات يوجب اختلاف الظنون. فمن مارس علم الكلام ناسب طبعه أنواع من الأدلة يتحرك بها ظنه لا يناسب ذلك طبع من مارس الفقه. ولذلك من مارس الوعظ صار مائلاً إلى جنس ذلك الكلام. بل يختلف باختلاف الأخلاق، فمن غلب عليه الغضب مالت نفسه إلى كل ما فيه شهامة وانتقام، ومن لان طبعه ورق قلبه نفر عن ذلك ومال إلى ما فيه الرفق والمساهلة¹. وقد يبدو هذا التشخيص الذي قدمه الغزالي شاخصاً في كثير من خلافاً الفقهاء حول مسائل الزوجية وقضايا الأسرة، سواء في أبواب الأنكحة أو في غيرها من أبواب الفقه المختلفة، ولذلك نص بعض أئمة الأصول أن الاجتهاد لا يكون تاماً حتى يُرشد بمقاصد الشريعة²، حيث يقوم نظر الفقيه، إضافة إلى تقليب دلالات الألفاظ وظواهر الكلام، على اعتبارات أخرى تزيد من ضبط القول الفقهي، ومنها إلحاق الفروع بالأصول والجزئيات بالكليات، ومراعاة مصالح الأنام، وغير ذلك مما قصدته الشريعة بالأصالة والتبع³.

¹ المستصفى، (55-53/4)

² يقول الشاطبي: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها». الموافقات، (ص784).

³ يقول الطاهر ابن عاشور: «... يقتصر بعض العلماء ويتوكل في خضخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ، ويوجه رأيه إلى اللفظ مقتنعاً به، فلا يزال يقلبه ويحلله ويأمل أن يستخرج له، ويهمل ما قدمناه من الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق» محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (81/3).

ومن المفيد القول بأن الفقه لم يكن مقطوعاً عن النظر المقاصدي، وإنما غاب هذا النظر عن بعض الاجتهادات فعابها؛ وقد تنبه الشاطبي إلى هذا الخلل فأدرجه ضمن أسباب زلل العالم فقال: إن أغلاط الفقهاء «أكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشارع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه»¹.

ولا تعني مؤاخذة الشاطبي هذه، أو مؤاخذات غيره، أن أقوال الفقهاء في مجال الأسرة، أو في غيرها، كانت نابعة من الهوى؛ فقد كانوا مجتهدين تسديداً وتقريباً، شديدي التحرز في القول على الله، حذر التقول عليه وتحميل قوله ما لا يحتمله من المقاصد والمعاني، وكانوا يعرفون أن باب المصلحة باب دقيق، فإذا لم يُضبط بميزان الشريعة كان ذريعة لتصريف دواعي الأهواء وسبباً لاستباحة الذم والاستهانة بالأعراض، وكانوا، مع الحرص والحذر، أشداء على من يُقَصِّدُ بلا دليل، ويفتح الذرائع بلا داع ولا موجب. ومما نقله الجرجاني بهذا الصدد في «درج الدرر»، أن بعض الكبار كان «يكثّر النكاح والطلاق، فسئل عنه فقال: ألتمس الغناء في هاتين الخصلتين لقوله تعالى: ﴿إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ ولقوله: ﴿وَإِنْ يَتَّخِزَا مِنْ اللَّهِ كَلًّا مِّنْ سَعَتِهِ﴾² وقد أورد الجرجاني هذه الحكاية في سياق التنبيه على ما يقع من توهم المصالح في الأوامر والنواهي الشرعية على خلاف الحقيقة، وهو كثير الوقوع عند العامة والخاصة، وقد يقع على مراتب؛ إما بدافع الجهل، أو بدافع التقصير أو الخطأ.

إن حسن التقدير في التقصيد يحتاج إلى نظر مستبصر بروح الشريعة وتعقّل متفهم لأبعاد خطابها، لئلا تضيع مقاصدها الأصلية، ولئلا ينفط الفهم عن العقال؛ ولهذه الغاية دأب الفقهاء على استظهار وجوه المصالح والمفاسد في المسائل التي كانوا يعرضون لها قبل استصدار الأحكام، ومن ذلك قول ابن تيمية (ت: 728هـ) في تقدير المصلحة: «فإن الأمر والنهي، وإن كان متضمناً لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة، فيُنظَرُ في المعارض له، فإن كان الذي يفوّت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر؛ لم يكن مأموراً به، بل يكون محرماً

¹ الموافقات، (ص 822).

² درج الدرر، الجرجاني، (285/3).

إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته¹. وفي سياق حديثه عن اختلاط مصالح الولي والصغيرة التي يراد تزويجها قال: « يجب على ولي المرأة أن يتقي الله في من يزوجها به وينظر في الزوج هل هو كفؤ أو غير كفؤ، فهو إنما يزوجها لمصلحتها لا لمصلحته، وليس له أن يزوجها بزواج ناقص، لغرض له². ولقد كانت هذه التنبيهات من جملة المحاذير التي تأسست عليها اعتراضات من رأى عدم جواز تزويج الصغيرة، حيث اعتصموا في منعهم بوجوه مخالفة لتأويل النصوص، ثم جنحوا إلى تعليل مصلحي معارض لما اعتبروه ذرائع متوهمة في ادعاء المصلحة في هذا التزويج. قال ابن شبرمة، كما قال أصحابه: إن «الولاية على الصغار مبنية على منافعهم، ففي الأحوال التي لا يحتاج فيها إليها، كقبول التبرعات مثلاً، لا يكون لأحد فيها حق الولاية عليهم أيضاً. وإن تزويجهم ليس فيه من فائدة، لا طبعاً ولا شرعاً، نظراً لعدم احتياجهم إليه. لذلك لا يجوز تزويجهم قبل البلوغ من قبل أحد أصلاً»³ ذلك أن النكاح بالنسبة إليهم «ليس بشيء مؤقت، بل هو عقد يدوم ما دامت الحياة، فإذا اعتبر النكاح، الذي يعقده أولياء الصغار نافذاً عليهم، فإن آثاره وأحكامه تستمر بعد بلوغهم أيضاً، في حين أنه لا يجوز لأحد أن يقوم بعمل يسلب منهم حرية التصرف بعد البلوغ»⁴.

ومن اعترض على زواج الصغيرة الإمام السرخسي، حيث فند وجوه المصلحة في تزويج الصغيرة، فرأى أن ما قيل من مقاصد النكاح لا يحققه هذا التزويج، سواء باعتبار مقصد حفظ النسل أو دافع الشهوة وقصد الاستمتاع، أو حتى باعتبار الحق في الاختيار المشروع في طرفي العلاقة الزوجية، وفي ذلك قال:

¹ ينظر: مجموعة الفتاوى، (ص 75/28).

² مجموع الفتاوى، (30/238).

³ المجتهدون في القضاء، الحمصاني، (ص 28). وانظر الإشارة إلى أقوال ابن شبرمة والأصم في المجلة العدلية وحقوق العائلة العثمانية، (ص 28).

⁴ وهذا الرأي الذي يفيد المنع، وهو لابن شبرمة، لا يناقض ما نسب إليه من تجويز وإباحة نقلها ابن قدامة في المغني، (382/7). فما نقله ابن قدامة عن ابن شبرمة كان له تعلق بالقضاء وليس بالفتوى وهو ما أشار إليه الحمصاني في كتابه المجتهدون في القضاء. وفرق بين منزلة القضاء ومنزلة الفتوى في استخلاص الحكم الشرعي واستثماره وتنزيله على الوقائع المختلفة. وقد نقل ابن حجر عن المهلب، قال: أجمعوا أنه يجوز للأب تزويج ابنته الصغيرة البكر ولو كانت لا يوطأ مثلها، (وقال) إلا أن الطحاوي حكى عن ابن شبرمة منعه فيمن لا توطأ، وحكى ابن حزم عن ابن شبرمة مطلقاً أن الأب لا يزوج بنته البكر الصغيرة حتى تبلغ وتأذن. ينظر: فتح الباري بشرح البخاري، ابن حجر العسقلاني، (376/15). وعموماً ففي مجموع أقوال ابن شبرمة، لمن تأمل، تمييز يوازن بين نظر الفقيه الذي يراعي أحوال المستفتين، ونظر القاضي الذي يراعي المصالح العامة والخاصة، وهذا ما نبه إليه الحمصاني في كتابه: المجتهدون في القضاء، (ص 28).

«مقصود النكاح طبعاً هو قضاء الشهوة، وشرعاً النسل؛ والصغر ينافيها، ثم هذا العقد يُعقد للعمر وتلزمها أحكامه بعد البلوغ، فلا يكون لأحد أن يلزمها ذلك؛ إذ لا ولاية لأحد عليهما بعد البلوغ»¹.

ولقد كان حجاج المعترضين قويا شديدا وواضحا، كما كان حجاج المجيزين، وكان بين الفئتين طائفة احتاطت في القول بالإباحة دون أن تحسم أمر المنع، ومنهم الفقيه محمد الشوكاني (ت 1250هـ) الذي خص الموضوع بحديث مفصل ضمن كتابه «وبل الغمام»؛ فتشدد في تسوير حكم الإباحة، وخلص إلى تنبيه مهم قال فيه: «أما مع عدم المصلحة المعتبرة، فليس للنكاح انعقاد من الأصل، فيجوز للحاكم بل يجب عليه التفرقة بين الصغيرة ومن تزوجها، ولها الفرار متى شاءت، سواء بلغت التكليف أم لم تبلغ، ما لم يقع منها الرضا بعد تكليفها»².

من هذا الباب تحدث عدد من الفقهاء عن خطورة تلبيس المصلحة الشرعية بالمصالح الشخصية باستدعاء مقاصد مرجوحة أو متوهمة، ولذلك قال بعض المعاصرين «لا تقصيد إلا بدليل»³ وجعلوا هذه العبارة قاعدة من قواعد المقاصد التي تعصم النظر المقاصدي من الهوى والتشهي والتخمين، فلا ينسب مقصد إلى الشريعة ولا يثبت ولا يُنفى إلا إذا كان مشفوعا بدليل من النصوص ممثلا للفظ العربي، متوافقا مع نظمه ومنسجما مع عموم خطابه، وقد أشار الدكتور أحمد الريسوني إلى هذه القاعدة في كتابه «الفكر المقاصدي» فأحاطها بالمزيد من التوضيح والبيان⁴.

¹ المبسوط، السرخسي، (212/4).

² وبول الغمام، الشوكاني، (33/2).

³ الفكر المقاصدي قواعد وفوائده، الريسوني، (ص 59).

⁴ قال الريسوني مبينا لمقصوده من القاعدة: إن «مقاصد الشريعة سواء كانت عامة أو خاصة، كلية أو جزئية، لا يجوز القول بها ولا تحديدها، ولا إثباتها ولا نفيها إلا بدليل، فنسبة مقصد ما إلى الشريعة هو كنسبة قول أو حكم إلى الله تعالى؛ لأن الشريعة شريعته، والقصد قصده، والقول بأن مقصود الشريعة كذا وكذا من غير إقامة الدليل على ذلك، هو قول على الله بغير علم»، ينظر الفكر المقاصدي قواعد وفوائده، أحمد الريسوني، (ص 59).

وإذ يلزم التذكير هنا بأن لفظ الصغيرة في إطلاق الفقهاء قد يعني البالغ أيضا، ما دامت ناقصة في البنية أو في النضج¹، فإن هذا التوسع حيث يتجاوز العلة المضبطة التي حددها أغلب الفقهاء في البلوغ، يفتح الباب للحديث عن علة القصور بمعنى عدم بلوغ الرشد كما درج عليه الاستعمال الحديث للقصور. وبهذا الصدد يلزم أن يُنظر زواج القاصرات بمعناه الحديث، على وفق أساليب الفقهاء في التعليل ومنهجهم في النظر، وإن لم ينطبق الموضوعان انطباقا تاما على بعضهما؛ ذلك أن العلل المذكورة في الاعتراض على تزويج الصغيرة لا تختلف عن علل المعترضين على زواج القاصر في هذا العصر، والفرق الوحيد بين الاعتراضين هو اختلاف النظر إلى موضوع الأهلية قديما وحديثا، فالمعارضون اليوم يؤكدون، إضافة إلى اعتراضات السابقين على زواج الصغيرة، أن مقاصد الشريعة حيث تسعى إلى تحقيق مصالح الأفراد لا تهمل مصالح الجماعة بأوسع دلالاتها التي تعني الأمة وليس فقط حدود العشيرة، وحيث تحرص الشريعة على ضمان مصالح الفرد والجماعة، تضمن مع ذلك، سريان المقاصد الكلية في الأحكام الجزئية؛ وحيث تؤكد على أن هناك مقاصد أصلية ومقاصد تبعية ترجى في الزواج، لا ترى ما يدعو لحصر هذه المقاصد في جنس دون جنس. ويمكن تفصيل ذلك في إطار ما يسمى بقواعد المصلحة وضمن المقاصد العامة للشريعة.

المبحث الثاني: النظر الفقهي الحديث لزواج القاصر وأبعاده المقاصدية:

المطلب الأول: زواج القاصر في ميزان مقاصد الشريعة العامة والخاصة:

أولا: زواج القاصر في ظل مقاصد الشريعة العامة ووكلائها:

من المعلوم أن مقاصد الشريعة العامة ذات بعدين:

¹ وهذا الوصف بالصغر حتى بالنسبة للبالغة التي وجبت عليها التكاليف الشرعية مألوف أيضا في عبارة عدد من الفقهاء، وقد تفرقت الإشارة إلى ذلك في هذا البحث، ومثاله قول الشوكاني في وبل الغمام: « فيجوز للحاكم بل يجب عليه التفرقة بين الصغيرة ومن تزوجها، ولها الفرار متى شاءت، سواء بلغت التكليف أم لم تبلغ، ما لم يقع منها الرضا بعد تكليفها » وبل الغمام، الشوكاني، (33/2).

البعد الأول: يرمى المصالح العامة للإنسان من حيث «حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصالح المهين عليه وهو نوع الإنسان»¹، ويدخل في هذا، قصد العدالة والمساواة والحرية والكرامة الإنسانية والعلم والأمانة والتيسير ورفع الحرج ... وغير ذلك؛ فهذه المقاصد التي سميت (عامة) هي مقاصد ذات طابع إجمالي، كلي، يهين على كل الأحكام الجزئية المتعلقة بالأفراد؛ بحيث إذا أمضت الشريعة حكماً بالوجوب، أو الإباحة، أو النهي، أو الكراهة، أو حتى بالاستحباب في مسألة من المسائل، فإن حكمها لابد أن يرمى المقاصد العامة، بما هي نفس التشريع وجوهه. فإذا نظرنا إلى تحريم أكل أموال اليتامى مثلاً، وجدنا فيه تشريعاً لرفع الظلم المناقض لمبدأ العدل بما هو مقصد كلي للشريعة يتدخل في تدبير الإمام لأمر الرعية، وفي تدبير عموم الناس لشؤونهم الخاصة، وإذا نظرنا إلى النهي عن قذف المحصنات وجدناه تشريعاً لحفظ كرامة الإنسان، حيث تحفظها الشريعة في سائر الأحوال. والقصر في الصلاة نفسه تشريع مبني على التيسير ورفع الحرج، وهو مبدأ عام في الشريعة ومن مقاصد البعثة الأولى².

هذه الأمثلة وغيرها تدخل في جانب من أبعاد المقاصد العامة التي يفترض أن تحفظ في سائر فروع الأحكام، ولا يخرج الزواج عن هذا النظام في سائر أحكامه، كما سيأتي بيانه.

أما البعد الثاني: فيتصل بما يندرج تحت هذه المقاصد العامة من مقاصد تتميز أيضاً بخاصية الكلية، وهي تلك التي اصطلح عليها بالضروريات أو المصالح الخمس، وفيها: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال. وذلك يعني أن كل الأحكام الفرعية مهما اختصت بدقائق الحاجات الإنسانية وتفصيلها اللامتناهية، لابد أن ترعى هذه المقاصد التي ثبتت بالاستقراء «إجماعاً». فإذا نظرنا إلى

¹ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص 68).

² من مقاصد البعثة الأساسية ومن وظائف الرسالة الخاتمة وضع الآصار والقيود على الإنسان، وهو ما تحدثت عنه الآية الكريمة من سورة الأعراف: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾. قال ابن عاشور: المراد بالثقل هنا التكليف الشاق والحرج في الدين (...) (يضع عنهم إصرهم) تمثيلية بتشبيه حال المزال عنه ما يخرجه من التكليف بحال من كان محملاً بثقل فأزيل عن ظهره ثقله». انظر التحرير والتنوير، (163/9).

تشريع الجهاد مثلاً، وجدناه يقصد حفظ الدين، وإذا نظرنا في تحريم الخمر وجدناه يتوخى حفظ العقل ... وهكذا؛ كل حكم من الأحكام إلا وله قصد يحفظ هذه المصالح التي هي ضروريات شرعية، لا يتحقق قصد الشريعة إلا بتحقيقها، ولذلك قال الشاطبي في الموافقات: «... وبهذا امتازت الأصول من الفروع، إذ كانت الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة وإلى مآخذ معينة، فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظن، بخلاف الأصول، فإنها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق، لا من آحادها على الخصوص»¹.

هذه الحقيقة المذكورة تجري على كل الأحكام الشرعية، بما فيها الأحكام المتعلقة بالزواج، وما يندرج تحتها من أبواب تتضمن حكمَ زواج القاصر؛ فالذي لا يعتبر الأهلية محققة في الفتاة دون سن معلومة، لا يمكن أن يُجري حكم الإباحة في تلك السن، لما سيؤول إليه هذا الزواج، في نظره، من مفسد وأضرار تأبأها الشريعة وتناهى بها عن الإنسان؛ إذ نقص الأهلية غالباً ما يكون سبباً للإخلال بكليات الدين التي تقصد تحقيق المصلحة الإنسانية؛ فحيث لا يتحقق شرط الأهلية في الزواج، يخترم القصد منه² وقد يؤدي إلى نقيض قصده.

ومعلوم أن من أهم مقاصد الزواج حفظ النسل كما هو معروف، ولكن الحقيقة أن مقاصد الزواج لا تنحصر في حفظ النسل فقط، فهو يحفظ المصالح الخمس كلها ويحفظ معها مصالح أخرى خفية، ومتى وقع التراخي في تقدير الأهلية للزواج انعكس ذلك سلبيًا على سائر المصالح التي تحفظها الشريعة في المكلفين، واختلت وظائف الوجود الإنساني بأسره.

وأما من حيث ارتباط الأحكام الفرعية بالأصول، ومن حيث ما يُعلم في التشريع من اتصال الكليات والجزئيات، فذلك مما يتطلب بياناً خاصاً قبل عرض موضوع زواج القاصر عليه؛ مع العلم أن

¹ الموافقات، المقدمة الثالثة، (ص 28).

² زواج القاصر إذا وضعه المبيع في ميزان المقاصد العامة ببعديها، فلن يُسعف منها بما يؤكد حكمه بكل تأكيد، إذ تأييد هذا الزواج لا بد أن يؤدي إلى ضمور قصد الشارع إلى حفظ كثير من المصالح المطلوبة في الشريعة لفائدة الإنسان.

استحضار الكليات والجزئيات في تقدير المصالح وترجيحها أمر في غاية الدقة كما بين الشاطبي في موافقاته.¹ وحيث لا يمكن التفصيل في كل جوانب هذا الموضوع بالشواهد والتمثيلات، نكتفي بأمثلة توضيحية تبين علاقة الأحكام الجزئية بالمقاصد الكلية، وكيف يؤثر فيها تزويج القاصرات. ومن المهم أن نشير في هذا السياق أن مسالك المصلحة، كما بُسِطت في مصنفات الأصوليين، مع أن تقديرها من عمل أهل الاختصاص، إلا أن إدراكها لا يتعذر في الغالب على عموم الناس.²

الشريعة مثلاً شددت على مبدأ العدل باعتباره مقصداً مركزياً من مقاصد البعثة، وبيّنت ذلك في

قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾

(الحديد: 25)، فصار هذا التشريع ملزماً لعدل السلطان والحاكم اتجاه رعيته؛ إلا أن المقصود لا يُحصر في

¹ يقول الشاطبي: «إذا وجدنا أن الحفظ على الدين أو النفس أو النسل أو المال أو العقل في الضروريات معتبر شرعاً ووجدنا ذلك عند استقراء جزئيات الأدلة حصل لنا القطع بحفظ ذلك وأنه المعتبر حيثما وجدناه فنحكم به على كل جزئي فرض عدم الاطلاع عليه، فإنه لا يكون إلا على ذلك الوزن لا يخالفه على حال، إذ لا يوجد بخلاف ما وضع، ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ فما فائدة اعتبار الجزئي بعد حصول العلم بالكلية؟ فالجواب أن هذا صحيح على الجملة وأما في التفصيل فغير صحيح؛ فإنه إن علم أن الحفظ على الضروريات معتبر فلم يحصل العلم بمجهة الحفظ المعينة، فإن للحفظ وجوهاً قد يدركها العقل وقد لا يدركها، وإذا أدركها فقد يدركها بالنسبة إلى حال دون حال، أو زمان دون زمان، أو عادة دون عادة؛ فيكون اعتبارها على الإطلاق خرماً للقاعدة نفسها، كما قالوا في القتل بالمثل إنه لو لم يكن فيه قصاص لم ينسد باب القتل بالقصاص، إذا اقتصر به على حالة واحدة وهو القتل بالحدود وكذلك الحكم في اشتراك الجماعة في قتل الواحد (...) فلو اعتبرنا الضروريات كلها لأخل ذلك بالحاجيات أو بالضروريات أيضاً، فأما إذا اعتبرنا في كل رتبة جزئياتها، كان ذلك محافظاً على تلك الرتبة وعلى غيرها من الكليات فإن تلك المراتب الثلاث يخدم بعضها بعضاً ويخص بعضها بعضاً فإذا كان كذلك فلا بد من اعتبار الكل في مواردها وبحسب أحوالها وأيضاً فقد يعتبر الشارع من ذلك ما لا تدركه العقول إلا بالنص عليه وهو أكثر ما دلت عليه الشريعة في الجزئيات لأن العقلاء في الفترات قد كانوا يحافظون على تلك الأشياء بمقتضى أنظار عقولهم لكن على وجه لم يهتدوا به إلى العدل في الخلق والمناصفة بينهم بل كان مع ذلك الهرج واقعا والمصلحة تفوت مصلحة أخرى وتهدم قاعدة أخرى أو قواعد فجاء الشرع باعتبار المصلحة، والنصفة المطلقة في كل حين وبين من المصالح ما يطرد وما يعارضه وجه آخر من المصلحة كما في استثناء العرايا ونحوه فلو أعرض عن الجزئيات بإطلاق لدخلت مفاسد ولفاتت مصالح، وهو مناقض لمقصود الشارع ولأنه من جملة المحافظة على الكليات لأنها يخدم بعضها بعضاً وقلما تخلو جزئية من اعتبار القواعد الثلاث فيها وقد علم أن بعضها قد يعارض بعضها فيقدم الأهم حسبما هو مبين في كتاب الترجيح والنصوص» الموافقات (472-473).

² إن مقاصد الشريعة وضعت بإحكام من لدن حكيم عليم، بما ينسجم مع مقتضى الفطرة السوية والعقول الراجحة، فإذا انطبق الحكم مع قصد الشارع تجلّت حكمته وتبدّت مزيتته، وإلا ظهر من الأحكام الشذوذ والبعد عن الذوق السليم، يقول الطاهر بن عاشور: «الإسلام عام خالد، مناسب لجميع العصور وصالح لجميع الأمم، ولا يستتب ذلك إلا إذا بنيت أحكامه على أصول الفطرة الإنسانية ليكون صالحاً للناس كافة وللعصور عامة» ينظر: التحرير والتنوير، (92/20). والمكلف يقبل بفطرته قبل عقله الأحكام حين لا تتخلف عن روح التشريع.

الإمام والحاكم، بل يفهم من الخطاب عموم الأمر بالعدل حيث يسري على كل الأحكام الجزئية المتصلة بمعاملات الناس وقضاياهم، بما في ذلك العدل في الكيل والميزان. يقول تعالى: ﴿ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقُسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ﴾ (الإسراء: 35)، فلو قيل إن بخس الميزان شطارة أو قيل كما قال قوم شعيب لنبيهم: ﴿ أَصَلَوْتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ ﴾ (هود: 87) كان الجواب في قوله تعالى: ﴿ فَلْأَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ ﴾ (الأعراف: 29)، فالقسط والعدل مبدأ عام في الشريعة أينما كان مجاله جرى حكم الأمر به¹.

ومثل هذا يقال عن مقصد الحرية الذي نصّت عليه آيات القرآن الكريم ونصوص السنة في مواضع مختلفة، منها قوله تعالى: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا ﴾ (البقرة: 256) فهنا نصّ على عدم الإكراه في اختيار الدين بعدما توضحت السبل للمختار، أو لينقل: هو نص على «حرية الاعتقاد» المقصودة ضمن مبدأ التمكين من الحريات بما هي كلية من المقاصد العامة للشريعة؛ فإذا كان التنصيص على الحرية في العقيدة، كما رأينا في الآية وغيرها كثير، فهل يتصور في التشريع الأمر بخلاف هذا المبدأ في سائر الأحكام الفرعية، بما فيه الأحكام المتعلقة بالزواج؟! ذلك مما لا يُقتل ولا يُقبل، إلا أن يكون تقييدا محكوما بالعوارض والظروف.

ومن الملاحظ أن التأكيد على قيمة الحرية في اختيار المرأة للزوج المرتضى كان ديدن العديد من الفقهاء المتقدمين، فلا ملام إذن عمن تساءل عن هذه القيمة كيف ضاقت في أحكام بعض المتأخرين، وعن

¹ العدل هو رأس سنام التشريع، ولذلك قال تعالى: ﴿ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ ﴾ (الأعراف: 29)، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وهو، من جهة الاجتهاد المقاصدي، يتعلق بكل قواعد المصلحة؛ كدفع الضرر، وسد الذريعة، والمصلحة المرسلة، والاستحسان. ينظر بخصوص علاقة الاستحسان بالعدل والمصلحة مقدمة الدكتور فتحي الدبريني لكتابه: المناهج الأصولية، (ص 13).

حكمها الكلي كيف لم يسر في تفصيلات عدد من الفقهاء الذين أطلقوا الحكم بإباحة زواج الصغيرة، قبل أن يتطور الحديث عن الأهلية للزواج في بعدها المدني الحديث؟

إن البنت التي يراد تزويجها دون أهلية¹، ودون أن تكون مكتملة النضج، أو قادرة على حسن الاختيار، تُحرم في نظر الكثير من المعاصرين من حقوقها الطبيعية التي أصبحت ضرورية في هذا العصر ومنها الحق في التعليم والتكوين والتأهيل العقلي والعاطفي الذي يكفي لمواجهة تحديات الوقت، وهذه المؤهلات تحتاجها لتدبير ما خوطبت به من واجبات الإصلاح في سياق مشحون بالتحديات، وبتزويجها، دون إرادتها، ودون أن تعي مسؤوليات الزواج، تحرم من الحرية، وتُقصى من مبدأ العدالة ومن مقاصد كلية جمة، فلقد كانت هذه القيم محاور الرسالة الكبرى، وكانت الحرية ضمن هذه المبادئ والقيم عصب التشريع، كما سنرى، والعقل كان مناطها، وإذا كان عمل العقل بلا جدوى إذا لم يقترن بشرط الحرية التي هي عماد حسن الاختيار الصحيح، فإن الحرية هي التي تُمد الاختيار بالمعنى والمضمون.² وبهذا الاعتبار فإن الزواج إذا أُجري في مثل هذا الحال سيخل لا محالة بمبدأ الحرية وسيلغي وظيفة العقل، وهما أساسان في استقامة التصرفات، قصدت الشريعة حفظهما في الأحكام جملة، ومتى خلا حكم من أحكام الشريعة من هذه المقاصد والمرشد لزم فيه النظر ووجب فيه التصحيح، إذ لا يعقل القول بأن الشريعة ترمي المقاصد العامة في أحكامها التفصيلية المتعلقة بالزواج وغيره ثم يُجرى الحكم على خلاف هذه المقاصد العامة في زواج الصغيرات مع أنه فرع من فروع الزواج لا يستقل عن مقصوده وحكمه. وكذلك يقال عن زواج القاصرات متى قلنا إن القاصر

¹ الحديث هنا عن الأهلية التي يشترطها المعاصرون، والتي تتحدد ببلوغ الرشد، ولكنه يشمل أيضا الأهلية المرتبطة بمحض البلوغ.
² وهذه الإشارة هي نفسها التي نبه عليها الفقيه ابن شبرمة حين اعتبر أن الصغيرة حين تزوج وهي غير أهل للاختيار السليم، تُكره على وضع ربما تنبذه بعد أن يكتمل وعيها، فالزواج، حسبما قال، «ليس بشيء مؤقت، بل هو عقد يدوم ما دامت الحياة، فإذا اعتبر النكاح، الذي يعقده أولياء الصغار نافذاً عليهم، فإن آثاره وأحكامه تستمر بعد بلوغهم أيضاً» وقد سبقت الإشارة إلى اعتراض ابن شبرمة في مباحث سابقة، كما سبق التنبيه على أن الرأي الذي قال به لا يناقض ما نسب إليه حين كان يلي القضاء ويباشر إكراهاته؛ وهنا تجب الإشارة أيضا إلى أن ابن شبرمة حين ربط القدرة على الاختيار عند الفتاة بسن البلوغ، كان مستبصرا في ذلك بواقع حاله ومتمسكا بوظيفته في الشهادة على عصره، ولكن رأيه لا يصدق على سائر العصور والظروف، نظرا لاختلاف طبائعها وتمايز أحوالها؛ وحيث لا تتأهل الفتاة للاختيار السليم في العصر الحديث بمجرد البلوغ فإنها تبقى محكومة بالقصور إلى أن ترشد؛ وهذا رأي علماء العصر كما سبق بيانه.

دون سن الرشد لا تستطيع تدبير أمورها، ولا يمكن أن تسند إليها مهام لا تقدر عليها؛ فكما لا تُفَوَّض الصغيرة في اختيار لا تحسنه وهي دون البلوغ لأنها لا إذن لها فيعتبر؛ كذلك يكون حكمها إذا لم تبلغ سن الرشد الذي يؤهلها لحسن الاختيار، مع الإشارة هنا إلى أن الرشد قد يتحقق عند الذكور والإناث بعد البلوغ بسنوات قليلة. ولكن لا يعني توفر القدرة على التمييز على هذا المستوى، أن يطلق القيد قبل النظر في محددات أخرى سيأتي بيانها بعد.

إن الخطاب القرآني يعامل المرأة، متى رشدت، على أنها مسؤولة عن اختياراتها التي تراها محقة لسعادتها، ذلك أنها تمتلك من القوة العقلية والنفسية ما يُمكنها، بحسب مقامات التكليف وظروفه، من تحمل نتائج قراراتها الشخصية، فعلى هذا الأساس تحاسب باعتبارها عاقلة وكاملة النضج، وقادرة على التمييز¹ في سائر الأمور التي تحتاج إلى الكمال العقلي والنضج المستوفي². وهذا لا يتحقق في الصغيرة دون البلوغ، ويحتاج في العصر الراهن إلى الرشد الكافي بعد البلوغ لتفهّم مقصود الخطاب التكليفي المتعلق بمسؤوليات الزواج وسائر التكليف المدنية.

هذه المقاصد الكلية التي أقرت نصوص القرآن الكريم ضرورة مراعاتها في الأحكام، وهذه الأمثلة التي أوردناها لتوضيح حرص التنزيل على حفظها في سائر الفروع، وذكرنا منها الحرية والعدالة، لها مماثلات لا تكاد تُحصر في نصوص السنة، من ذلك ما روى ابن ماجه عن عبد الله بن بريدة عن أبيه قال: «جاءت فتاة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: إن أبي زوجني ابن أخيه ليرفع بي خسيسته، قال: فجعل

¹ التمييز يقصد به الفقهاء مستويات دنيا من الإدراك العقلي الذي يُقدر الطفل على التفريق بين أمه وأبيه، أو بين الدرهم والدينار، والبقرة والحمار، وهذا التعبير يوظفه المحدثون في حديثهم عن الطفل المميز من غيره وقت تحمله للحديث، ينظر مبحث: «معاني القصور في ألفاظ الفقهاء».

² كيف للصبية التي لم تبلغ سن التكليف، ولم تتحقق فيها أهلية العبادة، بتعبير الشيخ الزرقاء، أن تُلزم بمسؤولية الزواج والله تعالى لم يكلفها الصلاة، وهي أولى؟! أما التي بلغت سن التكليف بالصلاة، فهي أيضا قاصرة، عن تدبير مالها التدبير الحسن إلى أن ترشد، وقاصرة عن تحمل مسؤولية الزواج وتبعاته حتى تتأهل، وقد تطرق هذا البحث لهذه المسألة في تفاصيل سابقة، انظر مبحث «نظر الفقهاء لأهلية المرأة بحسب الأحوال والمقامات».

الأمر إليها، فقالت: قد أجزت ما صنع أي ولكن أردت أن أعلم النساء أن ليس للآباء من الأمر شيء»¹، وما روي عن عبد الله بن عباس «أن جارية بكرا أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت له أن أباهما زوجها وهي كارهة فخيرها النبي»².

خلاصة الأمر أن العقل هو مناط الاختيار الحر الذي قصده الشريعة، والعدالة شرطه، وليس في هذا فرق بين ذكر وأنثى، ولا اعتبار لقرار خارج عن الإرادة الشخصية للمكلف المؤهل العاقل. والحرية رأس سنام المقاصد وعصبها، لا تتخلف عن غيرها من المقاصد الاجمالية المهيمنة على الأحكام الفرعية؛ فلا مجال في تفاصيل الأحكام لتكبيد إرادة الإنسان واختياره. ويمكن القول إن هذه الاعتبارات هي الأساس الذي بنيت عليه آراء المعترضين، وهي نفس الاعتبارات التي نقلها الفقهاء من استدراكات ابن شبرمة على من قال بإباحة زواج الصغيرة، وهي أيضا نفس الاعتبارات التي أسست قول من رأى من الفقهاء أن البكر البالغ لا بد أن تلحق بحكم الثيب في الاستئذان للزواج³.

لا شك أن في تجاهل إرادة الفتاة قبل أن تعي، حقيقة الوعي، ما يُقبل عليه، حُجْرٌ واضح على إرادتها، وضرب للعدالة الواجبة في حقها، حيث لا تكون قادرة على الرفض، وغير مؤهلة لحسن الاختيار. وهذا يقال عن الصغيرة التي لم تبلغ، مثلما يقال عن البالغة الصغيرة، حيث لا تلي أمورها إلا بعد سن الرشد، وبعد أن تخرج من حالة المراهقة وانعدام المسؤولية الذي أصبح طبيعة ملازمة لعموم الفتيات⁴. وما يقال عن

¹ صحيح البخاري، كتاب النكاح باب لا يُنكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها، (96/11). مع الإشارة هنا إلى أن هذه الفتاة (واسمها خنساء بنت خدام الأنصاري) حين أقرها النبي على قولها فقال لها انكحي من شئت، لم ينكر عليها مقاتلتها ولم يستفسر أنها بكر أو ثيب، ذكر ذلك السرخسي في المجموع، وقال معلقا: فدل ذلك أن الحكم لا يختلف. المبسوط، (5/2).

² الحديث رواه أحمد، وأبو داود، وابن ماجه.

³ ينظر مبحث «الأهلية للزواج عند الفقهاء القدامى».

⁴ ينظر تفصيل هذا الأمر في مبحث «زواج القاصر ونظرية الأهلية» من هذا البحث.

مقصد الحرية في هذا الباب، يقال عن مبدأ رفع الحرج ومبدأ «السماحة» الذي اعتبره ابن عاشور من المقاصد العامة للشريعة¹.

إن مبدأ الحرية والعدل والمساواة، والسماحة، وغير ذلك من المبادئ، وعمارة الأرض وإصلاحها وترك الفساد وأسبابه، هي مقاصد عامة وكليات شرعية، يجب أن تنعكس في عموم أبواب الفقه، ولذلك سميت مقاصد خاصة وجزئية، ومن هذه الأبواب ما يسمى عند الفقهاء بأبواب الأنكحة، والتي تضمن تحقيق مقاصد الشريعة العامة في المكلفين، من طريق حفظ النسل وضمان استمرار الخليفة وإصلاح الأرض وإعمارها، وغير ذلك من ما يدرجه الفقهاء في مقاصد النكاح، وتتفرع عن هذه المقاصد مقاصد أخرى جزئية وتبعية تتفاوت في الأهمية والاعتبار، حيث تلتحم مقاصد الشارع من الشريعة بمقاصد المكلف في تحقيق المصلحة والإسعاد في الدنيا والآخرة، وفي ذلك تسميات مختلفة يعبر عنها الفقهاء بالبواعث والفوائد والمصالح الخاصة، أو المقاصد الخاصة، والمقاصد التبعية، أو التابعة أو الحظوظ.²

ثانياً: زواج القاصر في ميزان المقاصد الخاصة للزواج:

المقاصد العامة، كما تقرّر، تتعلق في عمومها بما «فيه صلاح عموم الأمة أو الجمهور، ولا التفت منه إلى أحوال الأفراد إلا من حيث إنهم أجزاء من مجموع الأمة ... وهذا هو معظم ما جاء فيه التشريع القرآني ومنه معظم فروض الكفايات، كطلب العلم الديني والجهاد وطلب العلم الذي يكون سبباً في حصول قوة

¹ السماحة في التعريف المقاصدي لابن عاشور تعني: «سهولة المعاملة في اعتدال، فهي وسط بين التضيق والتساهل، وهي راجعة إلى معنى الاعتدال والعدل والتوسط» انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، (188/3) وهذا المبدأ استقره ابن عاشور من الشريعة فدل، كما قال، على أن «السماحة واليسر من مقاصد الدين».

² ليس هناك توافق تام بين المعاصرين حول معاني هذه التسميات، فبعضهم يجعل المقاصد الخاصة مقابل التبعية والعامة مقابل الخاصة، كما هو حال الإمام ابن عاشور، وبعضهم لا يرى مانعاً من جعل المقاصد الخاصة والتبعية والجزئية بمعنى واحد كما هو حال الدكتور الريسوني، وبعضهم يرى أن هناك فرق بين المقاصد التابعة والمقاصد التبعية والحظوظ وغير ذلك من التسميات، كما هو الحال في نظر الشيخ ابن بية، ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر ابن عاشور، (202/3). وينظر: الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، أحمد الريسوني، (ص 14-16). ومحاضرات في مقاصد الشريعة، أحمد الريسوني (ص 30). ومشاهد من المقاصد، عبد الله بن بية، (ص 135-137).

للأمة»¹، أما المقاصد الخاصة فهي التي تتعلق بما فيه «نفع الآحاد باعتبار صدور الأفعال من آحادهم ليحصل بإصلاحهم صلاح المجتمع المركب منهم. فالالتفات فيه ابتداء إلى الأفراد، وأما العموم فحاصل تبعاً. وهو بعض ما جاء به التشريع القرآني، ومعظم ما جاء به في السنة من التشريع»². ويُعبّر عن المقاصد الخاصة باصطلاحات قريبة من هذا المعنى وشبيهة به، من قبيل المقاصد الثانية والمقاصد الجزئية والمقاصد التبعية³ «وهكذا، فكل ما هو تصرف فردي في حالة معيّنة مما لا يعم جميع الناس ولا معظمهم، يكون مقصداً جزئياً»⁴ فالمكلف بالتشريع مطالب باستحضار مقاصد الشريعة العامة لتكون حَكماً على سلوكه وأفعاله وتصرفاته اليومية جلّها ودقّها، إلا أنه حين يُلزم بمراعاة هذه المقاصد الأصلية والغايات الإجمالية، فذلك لا يعني «نفي مشروعية العمل بدافع من المقاصد التبعية وما فيها من قصد لنيل الحظوظ والتمتع بها، ولكن بشرط أن يكون العمل لأجل المقاصد التبعية مصحوباً، ولو بالدرجة الثانية، بقصد تحقيق المقاصد الأصلية. وأما إذا كان العمل فقط لأجل نيل الشهوات وتلبية النزوات، فهو عمل بمجرد الحظ والهوى. فلا قيمة له ولا ثواب فيه عند الله»⁵.

ومقاصد الزواج لا بد أن تستجيب لمقتضى المقاصد الأصلية للتشريع، وأن تنفذ إلى عمق قصد الشارع ومراده من تشريع الأحكام، وسنرى في ما يلي من المباحث كيف تختلف بواعث الزواج باختلاف طبائع المتقدمين عليه، وباختلاف نفسياتهم ومؤهلاتهم الثقافية والتربوية، وهذا الأمر يشمل الذكور والإناث على حد سواء؛ إلا أن الرجل بحكم مبادرته وسعيه إلى الخطبة، أجدر أن يتحرّى في اختياره ما لا يتنافى مع المقاصد العامة التي جاءت الشريعة من أجل إحقاقها، وأن لا يُعَيِّبها جملة فيبوء بآثار ذلك في نفسه ونسله، وأن لا ينساق وراء اختيارات خاطئة، قد تحقق له بعض الأهداف الشخصية، فيكون ظاهرها مشروعاً

¹ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (202/3).

² المرجع السابق.

³ المقاصد الثانية، عبارة الشاطبي، يطلقها عما أسماه ابن عاشور المقاصد الخاصة، ويطلق عليها أيضاً، المقاصد التبعية والمقاصد الجزئية، ويذكر أن هناك من علماء المقاصد من ميّز تمييزاً طفيفاً بين مستويات هذه المقاصد، كما ميّز بين المقاصد الإجمالية والكلية والعامة. ينظر بيان هذا في: «الفكر المقاصدي قواعده وفوائده»، الريسوني، (ص 14-16). وينظر: محاضرات في مقاصد الشريعة، (ص 30).

⁴ محاضرات في مقاصد الشريعة، (ص 28-29).

⁵ نظرية المقاصد عند الشاطبي، (ص 140).

صحيحاً، وباطنها مشوباً بعتريه الفساد، فإذا ظن الخاطب أنه يحقق قصد الشريعة الأول في زواجه وتحقق من ذلك بما لا مجال فيه للشك والارتياب، فإنه إذاً، ولا شك، يكون موافقاً للصواب؛ فالإنسان لما كان خليفة عن الله في نفسه وأهله وماله وكل ما وضع تحت يده «كان المطلوب منه أن يكون قائماً مقام من استخلفه، يجري أحكامه ومقاصده مجاريها»¹ فإذا تحقق من عدم استجابة فعله في الزمن الذي هو فيه لقصد الشارع الأول، لزمه الأول إلى الصواب. يقول الشاطبي: و«كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله، في المناقضة، باطل. فمن ابتغى في التكاليف ما لم تُشرع له فعمله باطل»².

ولقد عدّ العلماء ضمن مقاصد الزواج ما لا يكاد يحصر من المقاصد التبعية؛ يتعلّق بعضها بحاجات الأفراد النفسية والاجتماعية والمادية، وبغيرها من الحاجات والمتع؛ وهذا ما نلمسه في بعض تفصيلات الإمام الشاطبي عند حديثه عن علاقة المقاصد التبعية بالمقاصد الأصلية، وذلك في معرض حديثه عن شرع الأحكام العادية والعبادية، حيث قدم إشارات جديرة بالنظر والاعتبار في تقدير مقاصد الزواج، وذكر منها الانتباه إلى مقصد التعاون بين الزوجين على المصالح الدنيوية والأخروية، مع العلم أن المصالح الدنيوية لا يمكن حصرها في حاجات عصر من العصور، وقد تختلف مراتبها بتغير الزمان مادام طبعها التبدل وفقاً لتبدل أحوال الناس، وفي ذلك قال الشاطبي: إن المقاصد لا تحصر في ما يتوصل إليه الناظر في وقت معلوم، لأن كل ما لم يُنص عليه مما يتصل بالمقاصد الأصلية ويحققها، مقصود للشارع أيضاً كما قال³.

¹ الموافقات، (ص 418).

² المرجع السابق، (ص 418).

³ جاء في حديث الشاطبي عن شرع الأحكام العادية والعبادية وعلاقتها بموضوع المقاصد الأصلية والتبعية، «... مثال ذلك، النكاح: فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول، ويليهِ طلب السكن، والازدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية، من الاستمتاع بالحلال (...) والتحفظ من الوقوع في المحذور من شهوة الفرج ونظر العين، والازدياد من الشكر بمزيد النعم على العبد، وما أشبه ذلك. فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح؛ فمنه منصوص عليه، أو مشار إليه. ومنه ما علم بدليل آخر ومسلك استقرئ من ذلك المنصوص؛ وذلك أن ما نُص عليه من هذه المقاصد التوابع، هو متبث للمقصد الأصلي ومقوِّ لحكمته، ومستدعٍ لطلبه وإدامته، ومستجلبٌ لتوالي

والأكيد أن كثيرا من المقاصد الخاصة للشريعة لا تتحقق في زواج الصغيرة والقاصر، وخصوصا في هذا العصر الذي تعقدت فيه الأوضاع الإنسانية، حيث أصبح التعويل على الأسرة حاسما في حفظ التوازن النفسي والقيمي للأجيال باعتبارها محضنا للقيم، ولا شك أن هذا الإعداد يتطلب أهلية رفيعة تبني في المؤهلين للزواج كفاءات مختلفة على المستوى المعرفي وعلى المستوى النفسي وما إلى ذلك مما لا بد منه لتحقيق خيرية الأمة وصلاتها¹؛ فالفتاة المقدّمة على الزواج ينبغي أن تكون مؤهلة عاطفيا، وعقليا، واجتماعيا، للسكن، والرحمة، والمودة؛ وهذه المقاصد وإن كانت خاصة وجزئية، إلا أن تحقيقها ضروري لينعم المجتمع بروابط الوحدة، بناء على أسس من المحبة والمودة والانسجام.

إن الناظر في تقديرات الفقهاء لوجوه المصالح والمقاصد في الزواج عموما، يجد أنها بنيت على تعليقات مختلفة كما رأينا قبل، وقد برزت تقديراتهم أولا في التعريفات قبل أن تؤثر في الأحكام، ومن هذا المنشأ تمايزت الآراء الفقهية حول الأهلية المطلوبة في الزواج؛ فتفرع عن ذلك ما رأينا من خلاف حول زواج الصغيرات؛ فمن رأى حكم الجواز فيها، علل ذلك بمصالح ومقاصد تطلبها الشريعة ولا يمكن تفويتها في هذه السن، ومن رأى التقيّد بحد البلوغ بنى الرأي على ما يرجى من مصالح ومقاصد مرجوة لا تتحقق بما دونها؛ ووقع هذا الاختلاف زيادة على اختلاف النظر إلى النصوص ذات الصلة بهذا الموضوع، وهي النصوص التي وقع في فهمها أخذ ورد بسبب ما تحتمله من معاني متباينة لا قطع فيها على دلالات حاسمة. وحاصل آراء الفقهاء في هذا الموضوع، كما سبقت الإشارة إليه، لا يخرج عن مراعاة المصالح، سواء كانت بمعناها العام؛ أي

التراح والتواصل والتعاطف الذي يحصل به مقصد الشارع الأصلي من التناسل. فاستدللنا بذلك على أن كل ما لم يُنص عليه مما شأنه ذلك، مقصود للشارع أيضا» ينظر: الموافقات (ص 457-458).

¹ خيرية الأمة مفهوم قرآني يشير إليه قول الله تعالى في سورة آل عمران: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ وأقصد بتحقيق الخيرية في هذا السياق، كون الخيرية معلقة على الأثر الإيجابي والواعي الذي يكون للأسرة بشروط معينة، منها الأهلية للزواج، فالخيرية ليست اختصاصا لازما للمسلمين في كل أحوالهم، بل هي صفة مشروطة تنتفي إذا انتفت شروطها، وقد بينت هذه العلاقة انطلاقا من أقوال المفسرين للآية، في مقال نشرته بعمودي الأسبوعي من جريدة المساء المغربية، والموسوم ب: «حديث الجمعة» ضمن صفحة دين وفكر، ينظر مقال: «مفهوم الخيرية»، مونية الطراز، العدد: 3492، نشر بتاريخ 2018/01/19م.

جلب المصالح ودفع المضار،¹ أو بمعنى حفظ مقصود الشارع من الخلق، كما قال الغزالي: أي أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم² وهذه المقاصد والمصالح التي تحفظ مقصود الشارع هي أصول تراعيها الأحكام، وقد تتغير الأحكام لأجل تحقيقها في المكلفين.

وكما علل السابقون، انطلاقاً من تقديرهم للمصالح والمفاسد، حكم الإباحة في تزويج الصغيرات أو عدم جوازها، علل المعاصرون أيضاً آراءهم في رفع سن الزواج إلى حد الرشد على هذا الأساس من الترجيح، ولم يخلُ قولٌ قديماً وحديثاً من تعليل مقاصدي يحتمل النظر، وهذا ما يُلحظ في مجموع الآراء الفقهية.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن الضرر المتوقع من زواج القاصرات لا ينكشف بداهة للعموم، كما أنه يحتاج إلى نظر صحيح في المال، خلافاً لما يظهر فيه من مصالح قريبة قد تحجب مقاصد الزواج، ومن واجبات الفقيه أن ينظر إلى الزواج من حيث هو جزء من منظومة متسقة، تؤدي وظائف غائية مثلما تلبى الحاجات الطبيعية والضيقة للإنسان، وهذه الحاجات وتلك الوظائف تُدرك بالاستقراء وبإعمال آليات النظر المقاصدي، فمن خلال هذا المسلك تُحفظ مقاصد الشريعة في الإنسان، سواء تعلّق الأمر بمقاصدها العامة وغاياتها الإجمالية، أو بمقاصدها الخاصة والجزئية؛ وباستحضار هذه المقاصد في الأحكام، يُسهم الفقيه في تنزيه أفعال المكلف عن العبث؛ حتى إذا حدّث المكلف نفسه بالزواج، طوّع مقصده ليتوافق مع قصد الشارع من تشريعه على الإجمال، وكذا مع قصده الخاص من تشريع الزواج. يقول الشاطبي: «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع»³.

لقد كان من بين أسباب البعثة المقاصدية في العصر الحديث أنها سعت إلى إعادة النظر إلى الأحكام وفق موازين النظر المقاصدي مما أكسبها حيوية جديدة تناسب ظروف العصر وتوافق صلاحية

¹ روضة الناظر وجنة المناظر، ابن قدامة، (1/478). المستصفى، (2/481).

² المستصفى، (2/482).

³ الموافقات، (ص 417).

الشريعة للإعمال في كل الأزمان، وهذا النظر أسدى خدمة جليلة لأحكام الأسرة وضمنها أحكام الزواج والطلاق وغيرها، ولولا الأفق الواسع الذي يفتحه الدرس المقاصدي لما تمكن الفقه الحديث من إنجاز كل هذه الترسانات التشريعية التي تضمنتها المدونات الأسرية في العالم الإسلامي، وقد علق الدكتور أحمد عبادي على خصوصية النظر المقاصدي وأهميته فقال: إن « من أبرز ميزات الفكر المقاصدي، كونه فكرا كليا، واقعيا، مرنا، وظيفيا، استشرافيا، يأبى الانحسار في ظواهر الأدلة الجزئية، دون وصلها مع الأدلة الكلية؛ في حرص على المواءمة باتساق وتواشج، بين روح ومقتضيات الدليل الكلي أو الأصلي، وإمكانات الدليل الجزئي أو الفرعي. وجلي أن الحرص على التواشج العلمي والعملية بين الفهم والتنزيل في هذا الجانب، يمكن أن يسهم في اختراع مفهوم دينامي ووظيفي لمقررات مقاصد الشريعة، ويسهل عمليات التنزيل على أرض الواقع، في مراعاة لكافة مقتضيات السياق»¹. ولقد ساهم الفقه المعاصر من بوابة النظر المقاصدي في إحياء وظائف الأسرة بما يناسب تكاليف الشريعة ومقاصدها العامة التي تشمل صلاح الإنسان والعمران، ومن هذا الباب كان اهتمام فقهاء العصر بمقاصد الزواج ومن خلالها نظروا لموضوع زواج القاصر تسديدا وتوجيها وترشيذا، بما يناسب روح الشريعة ومتطلبات العصر، وكان لا بد أن يستصحب جهدهم بجهود إضافية في كشف هذه المقاصد واستثمارها في الترجيح بين الأحكام الفقهية المتعارضة، وتوجيهها الوجهة المناسبة.

المطلب الثاني: مسالك الفقهاء المحدثين في الاستدلال على حكم زواج القاصر بالمقاصد والحكمة:

لقد كان للسجال الفقهي حول زواج القاصرات، بالمعنى الحديث لهذا المركب الإضافي، سياقات معلومة منذ أواسط القرن التاسع عشر، تعلق بعضها بضغوط خارجية دفعت إلى إحياء الخلافات القديمة حول زواج الصغيرة من بوابة النظر المقاصدي؛ فيما كان بعضها استجابة طبيعية لمعطيات داخلية، ونتيجة دوافع ذاتية فرضتها إرادة التجديد في سياق خاص على جميع الأصعدة والمستويات²؛ وقد أثّرت الاعتراضات

1 الوحي والانسان نحو استئناف التعامل المنهجي مع الوحي، أحمد عبادي، (ص 211).

² لقد ولدت صدمة اللقاء مع الأجنبي في الوطن العربي والإسلامي إحساسا غير مسبوق بضرورة تجديد نظم الحياة وأساليب التدبير، بما في ذلك النظم الإدارية والعسكرية والاجتماعية وغيرها، وانطلاقا من هذا الوعي تشكلت حركة التجديد من خلال مساعي حيثة

السابقة على زواج الصغيرات من قبل المعاصرين مسترشدة بقواعد المصالح والمفاسد، ولكن في قالب مقاصدي جديد، مؤطر بظروف العصر ومستجداته المعقدة¹. ففي هذا السياق تجدد الحديث عن مقاصد الزواج ووظائفه العمرانية²، حيث لا يمكن حصر الزواج في المتعة، والاستمتاع، وإيجاد النسل، دون استحضار القصد العمراني للوجود الإنساني، فالإنسان يسمو بإنسانيته عن البهيمية، ويترفع بذوقه عن الحياة السائبة، التي لا يُشترط فيها عقل ولا خلق، ولا يُطلب منها إقامة نظام ولا إشاعة قيم. وقد جرى على لسان رجال الإصلاح من المعاصرين أن الزواج الذي قصده الشريعة ليس مجرد التقاء لمزيد من الإنتاج الحيواني كما قال الشيخ محمد الغزالي³، وليس ارتباطاً لقضاء الوطر الجنسي كما قال الشيخ أبو زهرة، بل هو رباط مقدس يليق بهذا الكائن الذي كرمه الله تعالى ونفخ فيه من روحه؛ هذا الإنسان الذي أهله الله روحاً وعقلاً وبناء ليقوم بواجبات الإعمار ومهمة الاستخلاف والأمانة. وبيان ذلك أن الشريعة، حين تنزلت، رسمت للأحكام الفرعية غايات كبرى، هي عين أغراض الوجود الأصلية، ونفس مقاصد الخلق الأول، وما أحكام الزواج إلا فروع من تلك الأحكام، تحقق نفس الغايات، من خلال مقاصد جزئية تطلبها، فلا يمكن أن يقع

بأمر إليها أهل الاختصاص في مجالات مختلفة، فكان منها المجال الفقهي والتشريعي؛ ويمكن أن نُذكر في هذا السياق بتلك المحاولات التي قام بها الشيخ محمد قنبري باشا (ت1886م) بمصر، حيث قدم مدونة قانونية في الأحوال الشخصية، سماها «الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية»، وصمّمها 647 مادة قانونية، كانت بمثابة خلاصات تشريعية مستخلصة من الراجح في المذهب الحنفي. وعلى نفس المنوال صدرت المدونة العثمانية، المسماة قرار حقوق العائلة، سنة 1917م، وكانت تديلاً لمجلة الأحكام العدلية العثمانية؛ أنجزها ثلة من الفقهاء المعتمدين، منهم الشيخ علاء الدين ابن الفقيه ابن عابدين، ولكنهم لم يقتصروا فيها على المذهب الحنفي كما فعل قنبري باشا. ومنذ ذلك الحين، توالى القوانين ذات الصلة بقضايا الأسرة تحت مسميات الأحوال الشخصية، والمدونات الأسرية، وكان أغلبها مبنياً على قانون حقوق العائلة العثماني، وعلى الاجتهادات الفقهية المناسبة للمذاهب المعمول بها في كل قطر من الأقطار الإسلامية. واستفادت أغلب المدونات اللاحقة من التوجيهات التي قدمها قنبري باشا، وراعت في عمومها مستجدات الوقت وتطور الزمان، وهو ما انعكس على القوانين الأسرية التي كانت تستلهم من النقاشات الفقهية السائدة موادها وتصوراتها للأسرة العصرية، وذلك بمقومات إسلامية أكثر انضباطاً للشريعة وروحاً ومقاصدها في الإنسان. انظر المزيد من التفصيلات في كتاب: محاضرات في عقد الزواج وآثاره، محمد أبو زهرة، (ص: 23).

¹ تضمنت مجلة العائلة العثمانية الصادرة سنة 1917م جملة من الإشارات إلى اجتهادات الإمام أبي يوسف والإمام محمد رحمهما الله أن الذكور والإناث إذا وصلوا إلى الخامسة عشرة من سني حياتهم، ولم تظهر عليهم آثار البلوغ يعدون بالغين حكماً، بناء على الغالب والشائع، وتكون عقودهم معتبرة، وكذلك الإمام مالك والإمام الشافعي والإمام أحمد رحمهم الله تعالى كلهم رأوا ذلك. وقد بنيت المادتان 986 و 987 من المجلة على قول هؤلاء. وقد سبقت الإشارة إلى ذلك.

² نبهت مقدمة مجلة الأحكام العدلية على مراعاة موادها لمقاصد الشريعة في الإنسان، وأشارت إلى مسلكها في ربط الأحكام بالقواعد الكلية حتى لا تضيق في دوائر الخلاف، ينظر لبيان ذلك جملة من القواعد الفقهية التي بنّت عليها المجلة اجتهاداتها وموادها القانونية. انظر مجلة الأحكام العدلية، (ص 35) وما بعدها.

³ المقصود هنا هو الشيخ محمد الغزالي في كتابه: قضايا المرأة بين التقاليد الراسخة والوفاة، ينظر تفصيل قوله في مبحث «زواج القاصر في ميزان مقصد حفظ النسل» من هذا البحث، وتوجد ضمنه تعريفات مختلفة للزواج، وهي لعدد من أعلام الفقه المعاصرين، أمثال: أبي زهرة، والقرضاوي، والعثيمين، وغيرهم.

تناقض بين كليات الشريعة وجزئياتها. والزواج في فلسفة هذا التشريع أساس الوجود الإنساني، به يُحفظ النوع وتستمر الخليقة، وما النصوص الشرعية المتعلقة به إلا موجّهات ترشد المكلفين إلى أدق المسالك التي تحقق هذا القصد وتحفظ بناءه من الانهيار. ومن هذا الباب تضافرت الأحكام في حث المتقدمين على الزواج على ضرورة تحصيل المودة والتفاهم في كل علاقة زوجية، ودعت إلى تحقيق الكفاءة في الأزواج، وإدامة التعاون على رعاية الأسرة بما يكفل بناءها على أساس سليم، وحرصت على تحري حسن اختيار الشريك القادر على مهمة البناء، على اعتبار أن حسن الاختيار هو قاعدة البناء القوي لأسرة متينة متماسكة ومسؤولة، ومهيأة لتحقيق المقاصد التي ذكرنا¹، قال صلى الله عليه وسلم: «تخيروا لنطفكم وأنكحوا الأكفاء وأنكحوا إليهم»² وقال: «إذا خطب إليكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه»³.

ولقد كان من أهم ما سعى إليه المعاصرون أنهم ساهموا في كشف المزيد من الأسرار الكامنة في تشريع الزواج، فمن ثمة بينوا كيف تُمد الشريعة الأسر بأسباب القوة والنجاح بما يجعلها قادرة على تحمل التكاليف الكبرى للوجود، فهذا الاعتبار، ووفق هذه النظرة، شدّد فقهاء العصر المجددون على أن فعل الزواج أكبر من مجرد علاقة تجمع مشيئة فردين من ذكر وأنثى فتبلي غاية الإحصان فيهما وتبلي الحاجة الغريزية لكليهما، بل الميل الغريزي نفسه والرباط الزوجي كله، وما يثمره من ولد ونسب، كل ذلك نسق من المقاصد والغايات الجزئية والخاصة تندرج تحت غايات كبرى ومقاصد عامة هي جوهر التشريع، فلا تستقل عنها بالقصد والغاية. وهذه الرؤية المتسعة لمقاصد الزواج هي الموجّه الذي يدفع إلى الحديث عن اتفاق المقاصد الخاصة للشريعة من تشريع الزواج ومقاصدها العامة، واتصال الكليات بالجزئيات في الأحكام، وما كان استدعاء هذا النظر المقاصدي في موضوع زواج القاصر من قبل المعاصرين، إلا لتوجيه العناية إلى الحقيقة

¹ تفصيل ذلك مبين في الباب الثالث من هذا البحث.

² سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، تخيروا لنطفكم وأنكحوا الأكفاء وأنكحوا إليهم، حديث رقم: 1968.

³ سنن الترمذي، كتاب النكاح، باب «إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه»، وفي رواية أخرى: «إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فأنكحوه إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد، قالوا يا رسول الله وإن كان فيه؟ قال: «إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فأنكحوه» ثلاث مرات» قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب. صحيح الترمذي، (361/3-362).

الشرعية للزواج وفق هذه السمات، وفي إطار ما تقتضيه قواعد المقاصد¹، وذلك ليستقيم الحكم على الموضوع، وليُنظر هذا النوع من التزويج هل يحفظ مقاصد الشريعة العامة والخاصة أم يضيعها؟

ولابد من التذكير، أن لعلم المقاصد أهمية لا تخفى، فموضوعه يتعلّق بجوهر الشريعة وأسرارها، على اعتبار أن المقاصد «تمثل مراد الله وغاية ما كلف به عباده وما شرعه لهم، فهي بهذا الاعتبار بمنزلة الثمرة من الشجرة»². ولا سبيل إلى تحصيل حقائقها وإدراك مغازيها دون تفهّم وظيفتها في توجيه الحكم الشرعي؛ فهذه المعطيات في مجملها هي عماد الحديث عن زواج القاصرات وتجديد ما يلزم فيه من نظر. ولكن إعمالها ليس مجالا سائبا من القيود وإنما تؤطره قواعد يُعملها الناظر في معالجاته المصلحية والمقاصدية.

إن مقاصد الشريعة بالإضافة إلى ما سبق بيانه، يمكن أن نلتسها بشكل أكثر بروزا من خلال إعمال ما يسمى قواعد المصلحة³، وذلك لدورانها على عدد من القواعد الفقهية المقررة، ومنها قاعدة درء المفسد مقدم على جلب المصالح، وقاعدة المصلحة العامة تقدم على المصلحة الخاصة، وأصل اعتبار المال، وقاعدة الضرر يزال؛ وغيرها من القواعد التي توحى بوجود مداخل متعددة تؤكد على ضرورة تجديد النظر في زواج القاصرات.

¹ تنظر مقدمة كتاب: قواعد المقاصد، لأحمد الريسوني.

² الفكر المقاصدي قواعد وفوائده، أحمد الريسوني، (ص 13).

³ المصلحة عند الأصوليين إما معتبرة قررها الشارع صراحة، وإما ملغاة لم يعتبرها، وإما مرسلّة أطلقها فلم يعتبرها ولم يلغها، والحكم في هذه المصالح يرجع إلى القواعد الشرعية العامة، فما دخل في قواعد المصلحة المعتبرة ألحق بها، وما دخل في قواعد المصلحة المرسلّة أدخل فيها، وما كان ملغى ألغى وفق هذه القواعد.

الفصل الثاني: زواج القاصر في ظل قواعد المصلحة.

سلك الفقهاء مسالك مختلفة لحفظ مقاصد الشريعة في الخلق، ولذلك جنحوا في تفسير النصوص وتأويلها إلى إبراز وجوه المصالح في الأحكام الشرعية، وأعملوا النظر المصلحي حتى في تنزيل الأحكام على الوقائع والحوادث المختلفة، ومن القواعد التي يمكن أن ندرجها في قواعد المصلحة قاعدة سد الذرائع، وهي قاعدة أعملها الفقهاء لكشف الزيغ الذي قد يقع في توهم المصلحة الباطلة استنادا إلى وسيلة ظاهرها المصلحة.

المبحث الأول: زواج القاصر في ميزان قاعدة سد الذريعة:

يرجع العمل بقاعدة سد الذرائع إلى قواعد المصلحة وما يتعلق بها من درء المفسد، فسد الذرائع «لقب في اصطلاح الفقهاء لإبطال الأعمال التي تؤول إلى فساد معتبر»¹ و«النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل»² فإذا كان الفعل المأذون فيه يتضمن مصلحة معتبرة شرعا، فلا يجوز المنع منه، طالما أنه يحققها ولا يؤدي إلى مفسدة تجب هذه المصلحة، أما إذا كان هذا الفعل ذريعة إلى المفسدة فإن الشارع يمنع منه، وذلك لتعارض مصلحة الفعل مع المفسدة التي يؤول إليها، وإذا تعارضت المصلحة والمفسدة قدام دفع المفسدة على جلب المصلحة، عملا بقاعدة درء المفسد مقدم على جلب المصالح³. ومن هذا الباب، فإن ما يكون ذريعة إلى منهي عنه يكون تركه مطلوبا من باب سد الذرائع⁴.

¹ مقاصد الشريعة، ابن عاشور، (ص 335).

² ينظر الموافقات، (110/4).

³ ينظر تغير الظروف وأثره في اختلاف الأحكام في الشريعة الإسلامية، محمد قاسم المنسي، (ص:447). وينظر كتاب: نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، فتحي الدريني، (ص:188).

⁴ انظر: اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، وليد الحسين، (ص:340).

مفهوم سد الذريعة بهذا المعنى محل وفاق بين العلماء لا خلاف فيه، وإنما يظهر الخلاف في بعض تطبيقاته وصوره؛ ذلك أن مبنى سد الذريعة على قوة التهمة في الإفضاء إلى الممنوع، وقد أشار إلى ذلك القاضي عبد الوهاب في بيان معنى سد الذرائع فقال في معناها: «الأمر الذي ظاهره الجواز، إذا قويت التهمة في التطرق به إلى الممنوع»¹. وقد أعملت هذه القاعدة عند بعض الفقهاء لإباحة زواج الصغيرة والقاصر من باب الإحصان وسدا لذريعة الفساد، ولئلا تفوتها فرص الزواج وخصوصا بالنسبة لليتيم، وهذا التعليل يدفع إلى ضرورة التدقيق في طريقة استثمار الفقهاء لهذه القاعدة في هذا الموضوع اعتبارا لما يتعلق بالقاعدة من تقديرات تتدخل في توجيهها الأعراف والعادات، وغيرها من الاعتبارات التي لا تكون ثابتة في الغالب، ولا تخضع لمقياس منضبط.

في حال زواج الصغيرة والقاصر لا تبدو ذريعة الإفضاء إلى الممنوع منطبقة عليه؛ فالصغيرة التي يراد تزويجها لا تكون مهيأة أصلا لفهم حقيقة الزواج، ولا تكون نوازع الشهوة مخلوقة فيها بعد حتى يخاف عليها الوقوع في المحذور؛ وإنما اعتبار سد الذريعة في إباحة زواجها هو محض احتراز من الفقيه لا موجب له، ولو صح تبريره لوجب تزويج كل صغيرة قبل بلوغها مخافة وقوعها في فساد متوقع. وهذا التذرع إذ يقال عن الصغيرة غير البالغة يصح قوله أيضا عن البالغ المطيعة في عصرنا، فالزواج قد يحقق الإحصان لمن بلغت هذا الحد من النضج الجسدي، وقد يحقق إلى جانب ذلك مقاصد جزئية لغيرها، كتلك التي ذكرها الفقهاء القدماء²، ومنها ذريعة التقريب بين العائلات وتمتين الأواصر بين القبائل والعشائر؛ إلا أن ما يحصله هذا الزواج من المصالح لا اعتبار له حين يقاس بالمفاسد المتوقعة التي تقدّر بموازين العصر الحاضر، من قبيل الانقطاع عن التمدريس³، وهو ضرورة راهنة وملحة لبناء أمة الشهادة والظهور، ومن قبيل إهمال الأبناء،

¹ اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، وليد الحسين، (ص:340)، ونقل كلام القاضي عبد الوهاب من كتابه: الإشراف على مسائل الخلاف، (1/275).

² ينظر الموافقات، (3/140) والمستصفي، (2/484).

³ أقصد هنا التمدريس الذي يحقق الاندماج الكريم في المجتمع، لا الاكتفاء بالحدود الدنيا.

وهو متوقع في القاصر، بالنظر لما يُعلم عن القاصرات من قلة الحيلة، وعدم الاستعداد للمسؤولية، والنقص في الأهلية البدنية والنفسية كما يؤكد المختصون في العلوم ذات الصلة¹. ويضاف إلى ذلك، التخوف من المشكلات الصحية التي تعترض أغلب الفتيات أقل من ثماني عشرة سنة حال الحمل²، هذا إلى جانب مفسد جمة لم تكن معتبرة من قبل؛ كضعف الخبرة في مجال العلاقات الاجتماعية، وهو المجال الحيوي الذي أصبح، في ظل تغير طبائع المجتمعات، شأنًا يخص الزوجين، وقد كان إلى وقت قريب حكرا على الرجال الذين يباشرون الشؤون الخارجية للبيت، حيث تلزم المرأة بيتها سدا لذريعة الفتنة.

فوق كل هذه المفسد يُتوقع من زواج القاصر مفسد أخرى؛ من أهمها احتمال الانفصال بين الزوجين بعد فترة من الزواج لا تطول في الغالب، حيث تغلب إكراهات الواقع على الميل النفسي غير الواقعي الذي يتم بموجبه تزوج القاصر، مما يُعرض الزوجين لضرر نفسي ومادي لا يندمل³، وضرر أعمق على الأبناء المشردين وعلى الأمة كلها، هذا إضافة إلى ما يتسبب فيه نقص الكفاءة في القاصر من إعاقة يظهر أثرها في طريقة تدبير العلاقة الزوجية، التي يعتبر من أسس سلامتها، المشاركة الفاعلة للزوجين في تدبيرها،

¹ ينظر: عالم المعرفة ستيفن روز عدد ، 148 (ص: 317). وينظر علم نفس الغو، حامد زهران، (48-55).

² غالبا ما «تكون المراهقات الحوامل، خصوصًا اليافعات جًا، واللواتي لا يتلقين رعاية ما قبل الولادة، أكثر تعرضا من النساء في العشرينات من العمر للإصابة بمشاكل طبية مثل فقر الدم (عندما لا يكون لدى الجسم ما يكفي من كريات الدم الحمراء السليمة) ومُقدّمات الارتعاج (ارتفاع ضغط الدّم والبروتين في البول الذي يُمكن أن يسبب الشدّة للجنين)» منقول عن الموقع الإلكتروني لمؤسسة MSD وهي مؤسسة أمريكية خاصة، مختصة بالمعرفة الطبية العالمية، تأسست سنة 1899م، وتعنى منذ ذلك الوقت بإعداد دلائل صحية إرشادية، ينظر: (<https://www.msmanuals.com/ar/home>)، تم الاطلاع عليه بتاريخ 15 ماي 2021م. وقد تم تأكيد هذه المعلومات من قبل الدكتورة نزهة السعدي، طبيبة أمراض النساء والتوليد، وأستاذة بكلية الطب بالرباط، وأكدت زيادة على ذلك، أن الفتاة أقل من ثماني عشرة سنة تكون عرضة لمشاكل معقدة أثناء الولادة نظرا لعدم اكتمال نمو حوضها. وكانت زيارتي لها بهدف التشاور حول المعطيات الطبية ذات الصلة بحمل المراهقات، بحكم عملها في الميدان، وللتأكد من صحة ما يُدعى من المشاكل الصحية التي تتعرض لها المراهقات أثناء الحمل والولادة، وكان التشاور في إطار تكليفي بإنجاز بحث في الموضوع، من طرف الرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب، سنة 2015م، وذلك بغرض الإسهام في تقديم رؤية شرعية سليمة في موضوع زواج القاصرات.

³ أوضح القاضي الدكتور أنس سعدون هذه الأضرار في دراسة أمديني بها مشكورا تحت عنوان «زواج القاصرات بالمغرب دراسة ميدانية بأقسام قضاء الأسرة» والدراسة منشورة بمجلة العلوم القانونية، عدد مزدوج 4-5، الجزء الأول 2017م ص 52، ومنشورة أيضا بمجلة القضاء المدني عدد 15-16 السنة الثامنة، شتاء خريف 2017م.

والتشاور في اتخاذ القرارات التي تهم حياتهما، في إطار العدل والمساواة التي أصبحت مطلباً ملحا لعموم النساء، بعد أن كان ذلك بعيد المنال في أزمان سابقة¹.

ولا شك أن قياس سن أهلية الفتاة العصرية بسالفاتها لا يسلم للعقل جملة إذا نظر القائل إلى الحاجات المختلفة للزمنين، وإذا وضع في الاعتبار القابلية الجسدية للمقبلات على الزواج من السن نفسه في هذين الزمنين².

إن غاية العمل بقاعدة سد الذرائع إذن هو قطع الطريق في وجه المفسدات وتقاؤها، فإن قيل إن إباحة زواج القاصر هدفه اتقاء مفسدة الزنا وتوثيق العرى بين العشائر وما إلى ذلك، صح أن يقال إن زواج الصغيرة والقاصر له مفسد أعظم وأجل، تفوق هذه المصالح الجزئية، ويتعدى أثر ضررها الأفراد والجماعات إلى عموم الأمة ووجودها³.

المشكل هنا، يكمن في تقدير المصالح والمفاسد، ومعنى المصلحة العامة والمصلحة الخاصة، فإذا تبينَّت المصلحة من المفسدة وجب تقدير غلبة أحدهما التقدير الصحيح، وهنا جوهر الإشكال؛ حيث لا

¹ المساواة في الدراسة بين الجنسين وفي عدد من الحقوق الاجتماعية، لم تعد مطلباً مقصوراً على النخبة المتعلمة، بل أصبحت قيمة مشاعاً، تستوي فيها الفئات الاجتماعية على اختلاف مستوياتها الثقافية والاجتماعية.

² رغم أن المحددات الدقيقة لسن الطمث لا تزال غير مفهومة، إلا أن التأثيرات الجينية والظروف الاجتماعية والاقتصادية، والصحة العامة، والرفاهية، وظروف التغذية، وحتى نشاط الفتيات وحركتهن في الصغر، وكذا حجم الأسر، واتساع دوائرها؛ كل ذلك قد يلعب دوراً في تأخير أو تعجيل الطمث عند الفتيات. وحسب الإحصائيات المسجلة، فإن القرن التاسع عشر شهد انخفاضاً واضحاً في سن الحيض داخل البلدان الصناعية، ولكن سرعان ما تغير الوضع بعد ذلك، حيث كان متوسط العمر عند الحيض في عام 1840م هو ست عشرة سنة ونصف، في حين صار في أواخر القرن العشرين إلى معدل ثلاث عشرة سنة فقط؛ مع الإشارة إلى أن هناك اختلافاً واضحاً بين المعدلات في الدول الصناعية والمتقدمة مقارنة بغيرها. وهذه التغيرات والاختلافات ترتبط فعلاً بتغير ظروف العصور، ولكن الملاحظ أن تأثيرات الزمن وتقلب ظروف العصور، لم يؤثر بأي شكل من الأشكال في سن اليأس الذي بقي ثابتاً نسبياً لا يبرح الخمسين من العمر، بحسب الخبراء. ينظر مقال The age of menarche نشر بالموقع الإلكتروني المتخصص بالمنشورات الطبية، بميرلاند:

National Library of Medicine بتاريخ 24-4-1992م. اطلعت على المقال بتاريخ 6-12-2019م

³ ينظر مبحث «زواج القاصر في ميزان مقصد حفظ النسل» من هذا البحث.

تتفق أنظار الفقهاء على ضوابط مخصوصة لتعيين المقاصد غير المنصوصة¹، إذ التقديرات تختلف من فقيه إلى آخر، ومن ثم يعكس حكم الذريعة نظرة الفقيه للمسألة وقراءته للواقع، ما يجعل حكمه معلقاً بظروف زمنه وأحواله، لا بالرأي الشرعي الثابت دائماً؛ فالزمن الذي قرب عهده من الجاهلية، وكان الإسلام فيه فتياً يتدرج في إحقاق الحق وتمكين الإنسان من كرامته الطبيعية، ويجد في ذلك صدا وممانعة، لا بد أن يخالف حكمه حكم الزمن الذي اكتمل فيه التشريع وصار للنساء فيه نماذج تعكس سموه، كأم المؤمنين عائشة. وليس زمن عائشة رضي الله عنها كالذي تلاه من الأزمان، حيث انحصر واقع الاجتهاد؛ وحيث عكست الأحكام الفقهية ظروف العصر وتبدل الأوضاع، إذ أصبحت المرأة مستبعدة عن الشأن العام. ومن جهة أخرى.

هذا، وقد تميزت العصور السابقة بزخم الأسئلة الحياتية المستجدة التي دفعت بالعقل الفقهي إلى إبداع ترسانة ثقيلة من الاجتهادات في مختلف المجالات والفروع، إلا أن العصر الحديث أبدى حاجات جديدة، يتعلق جانب منها بمطالب تحقيق العدالة الإنسانية بعد أزمان من انقباض الفكر الإنساني في هذا المجال، فكان من ثمرات ذلك أن تحفزت الأنظار للتفكير في تأهيل النساء وتعليمهن، والدفع بهن إلى المشاركة في الحياة العامة؛ ومع أن هذا السعي كان بدافع حقوقي محض في عموم الأقطار، إلا أنه انبعث في العالم الإسلامي خلال السنوات الأخيرة من داخل منظومته التشريعية، في انسجام مع قواعدها المقررة وبما يناسب وسع النظر الاجتهادي، ضمن الحيز الذي تسمح به مقاصد الشريعة وغاياتها في تحقيق كرامة الإنسان².

إن الفقيه الذي ينظر في القضايا المعاصرة ويفتي فيها، هو أحد اثنين: مجتهد يتصدى للنظر والفتوى من باب الاجتهاد وعليه أن يتسلح بما يكفي من الوعي بمستجدات الواقع، ومواكبة القضايا المتغيرة التي

¹ المقاصد التشريعية إذا احتكمت إلى مجرد الاستنباط من رسوم النصوص وقراءتها الملفوظة والملمحوظة «تصبح عنصراً عقلياً خارجاً عن منطوق النص وإن كان داخلياً في منطقته، ولا مرأى أن العقول والملكات متفاوتة في مدركاتها»، فتحي الدريني، في كتابه: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، (144/2)، نقله عنه الدكتور عبد القادر بن حرز الله، في كتابه: ضوابط اعتبار المقاصد (ص:113).

² من النماذج التي يمكن التوجيه إليها بهذا الصدد ما ألفه الشيخ عبد الحليم أبو شقة تحت عنوان: «تحرير المرأة في عصر الرسالة» وهو كتاب عرض فيه الكاتب لمضامين قوية من نصوص القرآن والسنة الصحيحة، أظهر من خلالها سعي الشريعة لإدماج المرأة في الحياة العامة إدماجاً كاملاً بضوابط معلومة.

تتطلب الإمعان في النظر والتفهم، إذ المفترض في الفقيه العلم بالنص وحسن الشهادة على العصر، ومن مقتضى ذلك مراعاة تبدل الأحوال وتغير طبائع المجتمعات¹، أو فقيه غير مجتهد، يلزمه التحفظ في التنزيل حين ينقل اجتهاد الآخرين، ولا يدلي بما عنده قبل استجماع معطيات الواقع الذي يعمل فيه؛ فالاجتهاد والفتوى حتى لو كانت من مقلد، لا يمكن عزلها عن الواقع، والحكم في كل الأحوال «محلٌ للتقويم والمراجعة والفحص والاختبار والتعديل والإلغاء والإضافة والحذف وهو محل للفعل الفكري»²، وعلى الفقيه إيقاف العمل بالحكم الذي من شأن الالتزام به أن يؤدي إلى غير ما قصده الشارع أو إلى مفسدة مساوية أو راجحة للمصلحة التي شرع الحكم لأجلها ابتداءً³.

ولقد نقل المؤرخون تطبيقات مختلفة لهذا المبدأ فيما أثر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه من اجتهاد، ومنه تقييد الحكم بإباحة الزواج من الكتابيات لما رأى أن المفسدات المتوقعة والمنظورة فيه، تفوق ما يتوقع فيه من المصالح. ويكشف ظاهر تعليل عمر رضي الله عنه لحكم المنع أن المفسدات التي قد تترتب على المنع تتعلق ببعض الخواص، لكنها أقل بكثير من المفسدات المتوقعة من إباحته وهي تتعلق بعموم الأمة⁴؛ فأمر المؤمنين في هذا الاجتهاد سد ذريعة الإعراض عن الزواج بالمسلمة التي هي أولى بالمسلم، تقديراً منه لما تتحقق به المصلحة المعتبرة شرعاً بالزواج⁵.

¹ ينظر في ذلك: مبحث «زواج القاصر في ميزان قاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان»، من هذا البحث.

² من تقديم عمر عبید حسنة لكتاب: «الاجتهاد المقاصدي حجته ضوابطه ومجالاته»، نور الدين الخادمي، (ص 14)

³ ينظر تغير الظروف وأثره في اختلاف الأحكام في الشريعة الإسلامية، محمد قاسم المنسي، (ص 468).

⁴ ينظر المرجع السابق (ص 468).

⁵ ومنها صلاح النسل وفق موازين الشريعة وهداياتها، وهو متوقع في المسلمة ومستبعد في غيرها، ومنها تقديم ذات الدين على غيرها من ذات الجمال أو الحسب كما دلت على ذلك النصوص. وغير ذلك من المصالح التي تتعلق بالجماعة والدين، وهو مقدم على مصالح الأفراد وحفظ النفوس.

خلاصة القول في هذا الباب أن تزويج القاصرات¹ وإن كان في حكم المباح في الأصل، لعدم وجود نص يمنعه، كزواج المسلم من الكنابية؛ إلا أنه لما كانت المفاصد المترتبة عنه أعظم من المصالح، وجب سد الباب على الضرر الذي يتحصّل منه، ولا شك أن المقبل على الزواج إذا كان له الخيار عرضت بين يديه بنت قاصر ذات أربع عشرة ربيعاً، أو أقل من ذلك، أو أكثر بقليل، وأخرى زادت عليها بخمس أو ست سنوات، فإن العاقل لا شك سيرى أن ذات الأهلية منهما هي الثانية، وهي أيضاً المكتملة جبالاً ونموا جسدياً وعقلياً، وهذه المقومات من شأنها، إذا توفرت، أن تحقق للزوجين الألفة المقصودة في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْتَكِرُونَ﴾ (الروم: 21) مثلاً تحقق لهما الرضا الكامل، فيتحقق للأمة، من خلال هذا الاقتران، الأساس السليم لبناء مجتمع الخيرية؛ بيد أن الذي يرى في الأولى الزوجة المطلوبة، يحصر نظره، في الغالب، على اعتبارات فردية وميول نفسي لم يعاكسه الشرع، إلا أن هذا الاختيار يغض الطرف عن مفاصد جمة يمكن أن تنتج عنه، ومنها ما يمسّ طرفي العلاقة في ذاتهما، ومنها ما يمتدّ أثره وبلواه إلى عموم المجتمع والأمة جمعاء.

إن المقبل على الزواج ممن لم تبلغ سن الرشد، وإن كانت نيته وقصده تحقيق العفاف، إلا أن العواقب المترتبة على ما يسعى إليه تقتضي ترجيح كفة المآل على كفة القصد، إذ «المعول عليه في العمل بسد الذرائع، ليس هو النية أو القصد، لأنه لا ينضبط في نفسه، إذ هو من الأمور الباطنة، كما أن القصد قد يكون حسناً في ذاته، ولكنه يؤول في الواقع إلى مفسدة، ومن ثم لا يتعلّق النظر الفقهي بالقصد أو الباعث في ذاته، إلا إذا قامت قرينة ظاهرة على وجوده فإنه يعتبر (...) أما إذا لم يقترن بالقصد أية قرينة، فإن النظر

¹ وصف القاصرات كما سبقت الإشارة يتعلق بالبالغات من الفتيات التي لم يدركن سن الرشد، ولكن مستويات القصور تختلف وليست ذات العشر سنين كمن بلغت سبع عشرة سنة، وهذا الفرق تطرق إليه الفقهاء وعرض إليه فقهاء المغرب أثناء إعداد مدونة الأسرة لسنة 2004، وقالوا إن هناك استثناءات يقدرها القاضي الموكل بالإذن، ومن الاستثناء أن تشرف الفتاة على السن المحددة في ثماني عشرة سنة، كأن تبلغ ست عشرة سنة أو سبع عشرة سنة، فهذه قد تلحق بحكم الرشيدة.

الفقهي يتعلق بما يترتب على الفعل من نتائج وآثار تؤدي إلى الإضرار بالغير، ولا يلتفت إلى القصد؛ لأن الضرر يجب رفعه، سواء تعلّق بالنفس أو بالغير»¹.

إن « الناظر في ما ورد (في سد الذريعة) يجد أنه في غالب صورته عبارة عن أمر مباح يُمنع في موضع من المواضع لكونه وسيلة موصلة إلى مفسدة، وهو بذلك لا يخرج عن كونه عملاً بنوع من المصلحة التي هي جلب المنافع ودفع المضار، فهو إذن نوع من المصلحة وليس أمراً مستقلاً، فإذا قلنا هذا الشيء يُمنع سدا لذريعة الفساد، كان مساوياً لقولنا هذا ممنوع دفعا لما يترتب عليه من المفسدة»² وليس سداً للذريعة إلا فرعا من فروع قاعدة درء المفاسد وجلب المصالح، له أهميته إلى جانب قواعد أخرى، نختار منها لموضوعنا قاعدة الاستحسان وقاعدة المصلحة المرسلة التي اشتهر الإمام مالك بإعمالها حتى نسبت إلى أصول فقهاء³، فهاتان القاعدتان أو الأصلان، يمكن اعتبارهما ركيزتين ذاتا فائدة في استخلاص الحكم المناسب في زواج القاصر الذي نبحت فيه.

المبحث الثاني: زواج القاصر في ميزان قاعدة الاستحسان:

مصطلح الاستحسان مشتق من الحُسن، و«الحاء والسين والنون أصل واحد هو الحسن ضد القبح، يقال رجل حسن وامرأة حسنة وحسنانة»⁴ وَيُسْتَحْسِنُ الشيء أي يعده حسناً⁵. ومدار المعنى اللغوي لمصطلح الاستحسان عموماً حول عدّ الشيء حسناً⁶.

¹ تغير الظروف وأثره في اختلاف الأحكام في الشريعة الإسلامية، محمد قاسم المنسي، (ص 450-452).

² أصول الفقه الإسلامي، محمد مصطفى شلبي، (ص 321).

³ نسبها إلى مالك إمام الحرمين الجويني، وقال كثير من الفقهاء إن مالك قال بها وأكثر من إعمالها، ومنهم ابن دقيق العيد. ينظر إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني، (2/184).

⁴ معجم مقاييس اللغة، (1/292).

⁵ لسان العرب، (13/117).

⁶ ينظر علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، (ص 88).

أما في الاصطلاح فيعرّف الاستحسان بأنه عدول المجتهد عن الحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول¹، وهذا التعريف، كما يقر أبو زهرة، «هو أبين التعريفات لحقيقة الاستحسان عند الحنفية لأنه يشمل كل أنواعه، ويشير إلى أساسه ولبه، إذ أساسه أن يجيء الحكم مخالفا قاعدة مطردة لأمر يجعل الخروج عن القاعدة أقرب إلى الشرع من الاستمسك بها؛ فيكون الاعتماد عليه أقوى استدلالا في المسألة من القياس. وهذا التعريف يصور لنا أن الاستحسان كيفما كانت صورته وأقسامه، يكون في مسألة جزئية ولو نسبيا في مقابل قاعدة كلية، فيلجأ إليه الفقيه في هذه الجزئية لكيلا يؤدي الإغراق في الأخذ بالقاعدة، التي هي القياس، إلى الابتعاد عن الشرع في روحه ومعناه»².

ومعلوم أن الأساس الذي بنيت عليه مقاصد الشريعة هو تحقيق مصالح العباد، وما الاجتهاد إلا وسيلة لرعاية هذه المصالح على وزان الشرع، وكل اجتهاد في تنزيل قواعد الشريعة على واقع الحياة يترتب عليه فوّت المصلحة وحدوث الضرر، فإنه يُعدل عنه إلى اجتهاد آخر يحققها؛ فتطبيق نصوص الشريعة «ليس هدفا في حد ذاته، وإنما هو وسيلة لتحقيق مصالح الناس، ومن ثم يجب أن يكون التطبيق محاطا بالروح العامة للشريعة التي تدعو إلى اليسر، ورفع الحرج، ونفي الضرر، كما يجب أن يكون محاطا بالموازنة بين المصالح والمفاسد التي تترتب على تطبيق الأحكام»³.

من هذا الباب أعمل الفقهاء أصل الاستحسان بما هو منهج تشريعي أصولي يروم رفع الضرر المتوقع عند النظر في جزئيات الأحكام، وخاضوا فيه في نواحي مختلفة من مجالات التشريع⁴ بما فيها مجال

¹ ينظر «الاستحسان، أنواعه، حجته، تطبيقاته المعاصرة»، يعقوب الباسين، (ص 22). وينظر: علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، (ص 88). وأصول الفقه، أبو زهرة، (ص 262).

² أصول الفقه، أبو زهرة، (ص 262).

³ تغير الظروف وأثره في اختلاف الأحكام، محمد قاسم المنسي، (ص 422).

⁴ منها تضمين الصانع وغيرها من الحالات التي عدل فيها عن الحكم الظاهر، أو ترك فيها القياس استحسانا واعتبارا للمصلحة، هذا عند الأحناف، وعند غيرهم يعد من أبواب المصلحة المرسلة، ينظر: تحفة الفقهاء، علاء الدين السمرقندي، (3/ 331) وما بعدها من الصفحات.

الأسرة. وكان مما دخله الاستحسان، ترك قياس تزويج الذكر على زواج الصغيرة لوجود أدلة معارضة، منها العرف¹. وأعمل الفقهاء قاعدة الاستحسان، اعتبارا للمصلحة، في قضايا مختلفة من قضايا الأسرة، منها تزويج الصغيرة، لما في هذا التزويج من منافع رأوا أن الصغيرة تحصلها، إذا تم تزويجها، وصالح تجلبها لنفسها أو لعشيرتها، ولكن الفقهاء المعاصرين لم يتقيدوا بهذا الاعتبار في الحكم على زواج الصغيرة، وقد رأى عدد منهم أن الظروف المعاصرة أصبحت أكثر تطلبا للكفاءة الجسدية والذهنية في الآباء لتحمل مسؤولياتهم في التربية والتوجيه ولتحمل تعقيدات الحياة أيضا، فالإنسان الذي تتوخى الأسرة تنشئته إنما ينتمي لعالم معقد لم يسبق له مثيل في سابق الأزمان، ولا يمكن أن يُنظر إلى أسباب تحقيق الشهود الحضاري للمسلم المعاصر بنفس الأهليات المحدودة التي كانت تُطلب في المكلفين المنتمين للأزمان السابقة.

ومن جهة أخرى، فإن تزويج الصغيرة كان دائما محل خلاف، بسبب نقص الأهلية الذي يعتري الصغار قبل البلوغ؛ حيث إذ تقصر مدارك الصغيرة عن فهم حقيقة الزواج، كما أنها لا تتأهل لمطالباته جسديا وعقليا، وقد غدا اليوم أكثر إحراجا للعقول بسبب تقلبات الزمان وتبدل الأحوال، فمسألة الأهلية أصبحت لها تعلق بظروف جديدة تسوغ التوسع أكثر في تقييد سن الزواج في الكبيرة التي لم ترشد، لنفس علل السابقين في الاعتراض على تزويج الصغيرة غير البالغة، وهذا الأمر يقبل النظر من خلال قاعدة الاستحسان التي يعمد إليها اعتبارا للعرف، والعرف متبدل بتبدل الأزمان والأمكنة، وللفقيه ترك الدليل اعتبارا للمصلحة في مثل هذه الحالة، ورفعاً للمشقة، وإيثارا للتوسعة² ولغير ذلك من الأسباب، كما قال بعض الفقهاء، وقد ذكر ابن العربي أن الفقيه حين يترك الدليل للعرف إعمالا لقاعدة الاستحسان لا يعني ذلك

¹ قال ابن حزم في المحلى: ولا يجوز للأب، ولا لغيره إنكاح الصغير الذكر حتى يبلغ فإن فعل فهو مفسوخ أبدا، وأجازه قوم لا حجة لهم إلا قياسه على الصغيرة. انظر المحلى، (44/9).

² قسم ابن العربي الاستحسان إلى أقسام، عد منها أربعة، وهي «ترك الدليل للعرف، وتركه للمصلحة، وتركه للإجماع وتركه في اليسير، وتركه لرفع المشقة، وإيثار التوسعة»، ينظر في كتاب: الاعتصام، (48/3) وينظر أصول الفقه، أبو زهرة، (ص 263).

أنه تنصل منه بالجملة، وإنما يكون ذلك منه عدولا عن دليل أو قاعدة إلى ما هو أقوى منها لمزج خاص¹. وقد تقصر عبارة المجتهد على التعبير عن الدليل المنقذ في ذهنه، ولا يكون في ذلك شاردة عن الشريعة، بل يكون معبرا عن عمقها من خلال توسيع دوائر النظر بحيث يكون الاستحسان وسيلة للربط بين أدلة مختلفة دون أن يتقيد بواحدة منها².

إن الاستحسان في حقيقته قاعدة مصلحة ملتصقة بالواقع وظروفه المتحولة، والفقيه يلجأ إليها حين يجد أن « تطبيق حكم ما، في ظروف معينة، قد يفضي إلى أضرار فادحة، إما بتفويت مصلحة أو بإحداث مفسدة؛ فلا يجد سبيلا غير إيقاف العمل بهذا الحكم، طالما بقيت الظروف الحائلة، فيبحث عن حكم آخر أو قاعدة أخرى، لا يترتب على العمل بها أضرار؛ إذ الضرر منتف شرعا». ووظيفة الاستحسان تدخل في هذا الحيز ولذلك عدّه عدد من الأئمة الكبار أصلا من أصولهم التشريعية، واحتجوا لصحة اعتباره أصلا لكونه قاعدة مستقراة من النصوص، وهذا ما بينه الشاطبي في الموافقات حين قال: « إن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائما لتصرفات الشرع، ومأخوذا معناه من أدلته، فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به، لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم، لأن ذلك كالمتعذر (...) وأصل الاستحسان على رأي مالك،

1 معلوم أن الأمة اتفقت على استحسان دخول الحمام بغير تقدير عوض ولا مدة للبث فيه، ولا تقدير للماء المصوب، «واستحسن، أيضا، شرب الماء من أيدي السقائين من غير تقدير العوض، ولا سبب لعدم تقدير ذلك إلا أن التقدير في مثل هذه الأمور قبيح في العادة، فاستحسن الناس تركه» وهذه الحجج وغيرها تذكر عند علماء الأصول في إثبات مشروعية الاستحسان، وقد جمع بعضها الباحث عبد الكريم النملة في كتابه: المذهب في علم أصول الفقه المقارن، ينظر الكتاب المذكور، (998/3).

² قد يجنح المجتهد إلى استدعاء وجوه مختلفة للمصالح في المسألة الواحدة، وقد يلجأ إلى العرف أو التخصيص وهو قطع المسألة عن نظائرها لما هو أقوى كما قال الكرخي، ومثاله تخصيص أبي حنيفة قول القائل مالي صدقة بالزكاة لقوله تعالى (خذ من أموالهم صدقة)، حيث قيل إن ذلك استحسان، وقد يلجأ الفقيه إلى القياس الخفي أو غير ذلك من المسالك الأصولية التي يتحرى من خلالها مسالك الصواب، دون أن يتقيد بدليل مخصوص بالضرورة، ينظر: الإيهاج في شرح المنهاج، علي السبكي، (559/6)، والسبكي لا يرى للاستحسان وجهًا يقبل به، ولكنه جمع الأقوال المتفرقة في باب الاعتراض والمناظرة.

ينبني على هذا الأصل، لأن معناه يرجع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، كما هو مذكور في موضعه»¹.

ولقد صار من المعلوم اليوم أن العرف لم يعد يقر تزويج الفتاة أقل من ستة عشر سنة، ولا يقع مثل هذا التزويج إلا في البوادي النائية بنسب جد ضعيفة²، وغالبا ما يرد الآباء خطبة بناتهم في هذه السن بحجة صغرهن، لأن الوعي العام صار أكثر تفهما لطبيعة الحياة المعقدة التي صارت تتطلب تكويننا مناسبا في الجنسين لا يمكن أن يسمح به الانخراط المبكر في أعباء الحياة، وكل هذه الأعداء مصالح لا ينكرها مبصر مستبصر، فإن كان من واجب الفقيه أو الحاكم أن يحسم تقنين السن في سن الرشد ومراهقته فإنما يكون ذلك من باب الاستبصار بهذه المعطيات استحسانا بغض النظر عن الدليل، لأن الواقع يقتضي هذا المسلك في الاجتهاد. وبهذا الصدد تبّه الفقيه علّال الفاسي رحمه الله على أن: «تحديد السن إنما هو استحسان، لمقاومة الزواج الباكر الذي يعوق مواصلة الدراسة ولا يضمن الوفاء بواجبات الأسرة، ويعرض إلى الندامة من الزوجين أحيانا بعد بلوغهما»³. وقد صار من المصلحة أن يقيّد سن الزواج اعتبارا للضرر المتوقع من زواج القصر في هذا العصر، الذي يخالف في طبيعته وأحواله واحتياجاته طبائع وأحوال الأمم الماضين، والاستحسان بهذا الاعتبار ليس ابتداعا ولا تنصلا عن حكم الشرع، فقد دأب الفقهاء منذ زمن بعيد على اعتبار الاستحسان قاعدة مصلحية بالنظر إلى وظيفته في تسديد النظر الاجتهادي، فمن خلال هذا المسلك وغيره، استطاع الفقه أن يواكب حركة المجتمعات عبر العصور، وضمن للوجود الإسلامي القدرة على

¹ الموافقات، المقدمة الثالثة، (ص 39-40). والحقيقة أن منكري الاستحسان حتى مع إنكارهم وقوعها في الاستحسان دون تصريح منهم، والشافعي نفسه أقر أنه قد تنزل نازلة تحتمل أن تقاس فيوجد لها في أصلين شبه، فيذهب أحد إلى أصل ويذهب آخر إلى أصل غيره فيختلفان» وهذا يعني أن الأقيسة لا تحسم مادة الخلاف وترك في نفس المجتهد شيئا من الارتياب والحذر فيدفع ذلك بالمجتهد إلى البحث عن أصل آخر خاص أو عام، انظر: تاريخ التشريع الإسلامي، محمد الحضري، (ص 205).

² هذا الاستنتاج مبني على إحصائيات لوزارة العدل اطلع عليها، ويستند على رسوم مبيانية أنجزتها لتوضيح التوزيع الجغرافي لهذه النسب، وقدمتها ضمن ندوات مختلفة داخل المغرب وخارجه.

³ التقريب، شرح مدونة الأحوال الشخصية. (ص 132).

الامتداد في الثقافات المختلفة، فُضِّمَت للناس، بفضلِه، مصالح كثيرة، في مجالات اجتماعية وسياسية واقتصادية مختلفة، منعت عنهم أضرارا كانت متوقعة، ووسعت عليهم ضيقا كان محققا في كثير من الأحوال.

ومما يجدر قوله في هذا الباب؛ أن قاعدة سد الذرائع وقد سبق بيان أهميتها في النظر الاجتماعي، قد أسهمت على نحو ملفت في توجيه الأحكام نحو المصالح التي تطلبها الشريعة في الإنسان، بفضل أبعادها المصلحية في موضوع زواج الصغيرات قديما، وفي موضوع زواج القاصرات حديثا، فإن قاعدة الاستحسان قد أدت نفس الأدوار المصلحية في موضوع زواج القاصرات في العصر الحديث، ويمكن التعويل على القاعدتين معا في كل ما يعرض من «المشكلات المتعلقة بتطبيق الأحكام الشرعية، إما باستثناء الحالات والوقائع التي سيؤدي فيها التطبيق إلى ضرر معتبر شرعا، أو بتأجيل العمل بالحكم بصورة محدودة حين توفر الظروف المناسبة، والتي يؤدي فيها التطبيق إلى نتائج إصلاحية، وإما بإباحة المحظور أو حظر المباح، بناء على النتائج المترتبة على الأمرين، والتي ينبغي أن تكون منسجمة مع النظام الشرعي العام وغير مناقضة له»¹.

إن تفعيل قاعدتي سد الذرائع والاستحسان، ضرورة ملحة تتطلبها حاجات الاجتهاد الفقهي المعاصر، وإعمالهما يسهم في منع النتائج المناقضة والمصادمة لقصد الشارع من تشريع الأحكام، والعمل بمقتضاها في زواج القاصرات اليوم لا شك أنه سيفتح على الأمة آفاقا جديدة من الإدماج الاجتماعي للنساء في المجتمع، مما سيمكنهن من الإسهام في البناء الحضاري المنشود وضمان الخصائص القيمة الإسلامية فيه على النحو المطلوب. وإن كانت القاعدتان من أهم قواعد المصلحة كما تقدم بيانه، فإنهما آليتان من آليات النظر المصلحي يكملان قاعدة مهمة من قواعد المصلحة، وأصل مهم من أصول التشريع وهو ما يسمى بالمصلحة المرسلة.

¹ المرجع السابق، (ص 408).

المبحث الثالث: زواج القاصر في ميزان قاعدة المصلحة المرسلية:

اشتهرت المصلحة المرسلية بأنها أصل من أصول المالكية، ومن أهم أصول الاستدلال في الفقه المالكي، ومن أؤكد ركائز النظر المقاصدي الذي تميز به المذهب¹، بل سائر مذاهب الأئمة الكبار، وإليها يرجع الفضل في إمداد الفقه بكثير من طبائع السعة والمرونة التي انعكست على أحكامه المختلفة.

وتتألف عبارة المصلحة المرسلية من كلمتين تشكلان مركبها اللفظي:

المصلحة: وهي مصدر بمعنى الصلاح، ومعناها أن كل ما كان فيه نفع، سواء كان بالجلب والتحصيل، كاستحسان الفوائد واللدائد، أو بالدفع والانتقاء، فهو جدير بأن يسمى مصلحة² وهي «كاسمها شيء فيه صلاح قوي». ولذلك اشتق لها صيغة المفعلة الدالة على اسم المكان الذي يكثر فيه ما منه اشتقاقه، وهو هنا مكان مجازي. ويظهر لي أن نعرفها بأنها وصف للفعل يحصل به الصلاح، أي النفع منه دائماً أو غالباً للجمهور أو للآحاد³ أو هي: «وصف للفعل يحصل به الصلاح، أي النفع منه دائماً أو غالباً للجمهور أو للآحاد»⁴.

الإرسال: وهو الإطلاق؛ يقال: «أُرْسِلَ الشيء: أُطلقه وأَهْمَلَه»⁵.

وعبارة «المرسلية» في تركيب «المصلحة المرسلية» تفيد معنى الإرسال بهذا المعنى اللغوي، وهو «ضد التقييد، يقال ترك دابته مرسلية أي غير معقولة»⁶. ومعلوم أن الشريعة راعت تحقيق مصالح الناس في

¹ يتوقف اعتبار المصلحة المرسلية على حسن النظر المقاصدي، ولا يجوز العمل بمطلق المصلحة ما لم تكن مندرجة تحت مقاصد الشريعة، انظر بيان ذلك في كتاب: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد اليوبي، (ص533).

² ينظر لسان العرب، مادة: (صلح).

³ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (200/3).

⁴ المرجع نفسه.

⁵ لسان العرب، مادة رسل، (154/6).

⁶ المصلحة المرسلية والاستحسان وتطبيقاتها الفقهية، عبد اللطيف العلمي، (ص 24).

الأحكام، إذ لا يخلو حكم في القرآن أو السنة من مصلحة جلية يدركها العقل بتفكره، أو خفية يقصر عن إدراكها، فالشريعة إنما جعلت لمراعاة مصالح الناس وتحقيق سعادتهم، وهذا هو الجوهر الذي بنت عليه أحكامها، وهو الأساس الذي يقوم عليه عمل المجتهد في ما لا نص فيه، حيث توكل الشريعة بتقدير المصلحة لنظره فيراعي حاجات الناس المتقلبة، وأحوالهم الطارئة ومصالحهم المتجددة؛ وعلى هذا الأساس وُصفت المصلحة التي تُنظر من هذا الوجه غير المنصوص بأنها مصلحة مرسلّة.

وقد يستفاد من هذه المعاني والاعتبارات أن ما سُمّي عند الفقهاء بالمصلحة المرسلّة يخلو من أي اعتبار من الشارع بالتدخل للإبقاء على ما اعتبره العقل مصلحة أو إلغائه ما دام ثمة تقدير عقلي ونظر إنساني، وهذا غير صحيح، إذ لا يعني كون المصلحة مرسلّة غير مقيدة بنص «أنها مرسلّة من كل دليل شرعي مطلقاً، وإنما هي مرسلّة من حيث الدليل الخاص في المسألة، وإلا فالدليل العام؛ أي كليات الشريعة وقواعدها العامة، تشملها وتحكمها»¹ وهذا ما أشار إليه الشاطبي حين قال: «إن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معيّن، وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومأخوذاً بمعناه من أدلته فهو صحيح يُبنى عليه ويُرجع إليه»². وأما نعتُ المصلحة بالإرسال فإنما هو من باب تمييزها عن القياس، كما ذكر بعض الفقهاء³، ذلك أن القياس أن «تُلحق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص بحكمها في الحكم الذي ورد به النص، لتساوي الواقعتين في علة هذا الحكم»⁴، أما الإرسال فهو أن يوكل أمر تقدير المصلحة إلى العقل البشري بضوابط مقررة شرعاً⁵، «... وهنا مربوط الفرس في الاحتجاج بالمصلحة المرسلّة؛ وذلك عندما يعمل على تأويل ظاهر النص لصالح

¹ محاضرات في مقاصد الشريعة، أحمد الريسوني، (ص 139).

² الموافقات، (40-39/1).

³ الاجتهاد الاستصلاحي، مفهومه، حجتيه، مجاله، ضوابطه، نور الدين عباسي، (ص 112).

⁴ علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، (ص 59).

⁵ المصلحة المرسلّة أو الاستصلاح، هي المصالح الملائمة لمقاصد الشارع الإسلامي، ولا يشهد لها أصل خاص بالاعتبار أو الإلغاء، فإن كان يشهد لها أصل خاص دخلت في عموم القياس، وإن كان يشهد لها أصل خاص بالإلغاء فهي باطلة، والأخذ بها مناهضة لمقاصد الشارع، ينظر: أصول الفقه، أبو زهرة، (ص 279). وكتاب: الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، دراسة تأصيلية في فهم النصوص الشرعية وتطبيقاتها بنظرة مقاصدية، نذير حمادو، (ص 333).

المصلحة نظرا للأحوال المتجددة، وذهاب الأحوال القديمة التي جاء فيها النص بحكم معيّن، أي يُعمل بالرأي الذي تقتضيه المصلحة الشرعية في الوقت الراهن، بدون التقييد بظاهر النص الجزئي الذي جاء في أحوال خاصة، على طريق تخصيص العام بالمصلحة¹ أو غير ذلك من الظروف والاعتبارات.

وقد رأى عدد من علماء الأصول أن المصلحة التي قصدت الشريعة تحقيقها في الإجمال، تندرج في ما سموه الضروريات الخمس، واشتهرت مرتبة على وفق تقدير الإمام الغزالي، وبعض الفقهاء قدموا بعض هذه المصالح المرتبة وأخروا أخرى، وبعضهم أدرج بعضها في بعض، ولكنهم جميعا حين أقروا بأن المصلحة تعني المحافظة على مقصود الشارع، وأن مقصود الشرع من الخلق خمسة وقد تزيد أو تنقص، ربطوها بما سمي بالمصالح المرسلّة حيث تُنظر المصالح المتجددة على وفق هذا النظام وشموله للمصالح الإنسانية.

وعمما فإن من ينظر في استعمال الفقهاء لأصل اعتبار المصلحة المرسلّة، يرى أنها إنما بنيت على حفظ الضروريات الخمس في الفتوى واستصدار الأحكام، ولذلك ساهم إعمالها في تغيير الكثير من الأحكام باختلاف الظروف والأزمان، مراعاة لمصالح الناس؛ وفي كل الأحوال يبقى النفع أو الضرر محققا مطردا في وصف المصلحة التي ينظر إليها المفتي، كما قال ابن عاشور، ويكون الوصف غالبا واضحا، تنساق له عقول العقلاء والحكماء؛ بحيث لا يقاومه ضده عند التأمل، ولا يمكن الاجتزاء عنه في تحصيل الصلاح وحصول الفساد² فإذا تحقق هذا الوصف صار حجة شرعية عند الجمهور³.

¹ مثال ذلك ما نقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه امتنع عن توزيع الأراضي المفتوحة على الفاتحين في العراق على أنها غنيمة توزع كما توزع الغنائم، و رأى من المصلحة استثناء الأراضي من حكم الغنائم لما في ذلك من سعي إلى تحقيق مصلحة عامة تتعلق بزيادة موارد الدولة، واعتبارات أخرى تتحقق بها مصلحة الأمة في حاضرها ومستقبلها. ينظر للمزيد من التفصيل: المصلحة المرسلّة والاستحسان وتطبيقاتها الفقهية، عبد اللطيف العلمي، (ص 24).

² مقاصد الشريعة، (ص 67)، وينظر: الاجتهاد بين حقائق التاريخ ومتطلبات الواقع، أحمد بوعود، (ص 140).

³ ينظر: علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، (ص 95).

ومثال عمل المصلحة المرسلة في مراعاة تقلب الأحوال ما أثر عن مالك الصغير¹، أن داره تعرضت لضرر فسقط حائطها، وكان يخاف على نفسه من الشيعة فاتخذ كلبا، ولما قيل له: كيف تتخذ ومالك نهى عن اتخاذ الكلاب في غير المواضع الثلاثة؟ قال لو أدرك مالك زماننا لاتخذ أسدا ضاريا².

ومن المعلوم أن أغلب القضايا التي عالجها الفقهاء في الأزمان المتعاقبة، لم تكن تستند إلى نصوص قاطعة، ولذلك استندوا إلى الاجتهاد من خلال أعمال آليات القياس والاستحسان³ والاستصلاح وغيرها من المسالك والأدوات، وعلى هذا الاجتهاد تأسس معظم التراث الفقهي على مدى التاريخ الإسلامي؛ وقد نالت قضايا الأسرة نصيبا وافرا من أعمال هذه الأدوات الاجتهادية حتى إن الناظر في المسائل المتعلقة بما سمي بالأحوال الشخصية يجدها في الغالب قضايا اجتهادية في ما لا نص فيه، أو في ما يرد فيه الاحتمال من النصوص، فيعمل الفقهاء فيها القياس أو الاستحسان أو محض العمل بالمصالح المرسلة⁴، وفي باب الأنكحة تضمنت نصوص الفقهاء العديد من القضايا الشائكة التي تم النظر إليها بمقتضى المصلحة المرسلة، ومن ذلك زواج الصغيرة الذي أدرج ابن قدامة حكمها فيها، واعتبر هذا الزواج مثالا لما يقع في الشرع في مرتبة الحاجات؛ التي يرجع فيها إلى المصلحة المرسلة، وفي ذلك قال رحمه الله: «...كتسليط الولي على تزويج

¹ مالك الصغير وصف كان يكنى به فقيه المالكية أبي زيد القيرواني، صاحب الرسالة المشهورة لما علم عنه من المعرفة بفقهاء مالك (ت 386 هـ).

² الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني، (344/2).

³ قد تشبه المصلحة المرسلة بالاستحسان لاشتراكهما في النظر المصلي، إلا أنها يفتقران من حيث يتطلب الاستحسان وجود معارض مرجوح، وأما المصلحة المرسلة فليست كذلك؛ قال القرافي: «الاستحسان أخص؛ لأننا نشترط فيه أن يكون له معارض مرجوح، ويرجح الاستحسان عليه، وكذلك قلنا فيه: هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد لوجه أقوى منه. والمصلحة المرسلة لا يشترط فيها معارض؛ بل قد يقع تسليمه عن المعارض؛ لأن المعارض، هاهنا، يريد به الخاص بذلك الباب، وهو متعين في الاستحسان دون المصلحة المرسلة، كتاب نفائس الأصول في شرح المحصول، القرافي، (95/9).

⁴ يمكن ملاحظة ذلك انطلاقا من زخم القضايا الاجتهادية الأسرية التي راكمها الفقهاء منذ عهد الصحابة إلى العصر الحديث، انظر في ذلك مبحثي تطور العمل بالمقاصد الأسرية في عصر الرسالة، وتطور العمل بالمقاصد الأسرية في عصر الفقهاء المجتهدين ضمن كتاب: الأسرة في مقاصد الشريعة: قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا، زينب العلواني، (129-141).

الصغيرة فذلك لا ضرورة إليه، لكنه يُحتاج إليه لتحصيل الكفو خيفة من الفوات واستقبالا للصالح المنتظر في المال»¹.

وكان نظر الفقهاء إلى تقدير المصلحة في تزويج الصغيرة اعتبارا لنقصان الأهلية فيها في الغالب، وعلى أساس هذا النقصان وتفاوته في الأكار والثيب تفاوتت آراؤهم في الموضوع، حتى قالوا إن حد القصور، إذا لم يتبين حال البلوغ، هو خمس عشرة سنة عند الفتاة، وسبع عشرة سنة عند الفتى؛ ولم يكن الخلاف في ما ذهبوا إليه من اعتبارات السنين، إلا من باب تفاوتهم في تقدير الأهلية في المرأة، بعدما وجدوا أن تحديد سن الزواج لا يضبطه في الشريعة سن معلوم؛ قال ابن العربي «فكل عدد يذكره من السنين فإنه دعوى»².

اليوم وبعد تغير ظروف المجتمع الإسلامي، وحيث صار الواقع يشهد للمرأة بقدرتها على إدراك أعلى المراتب العلمية وأسمى مراكز القرار، وصار المنصف أكثر تقديرا لأهليتها العقلية الكاملة التي لا تقل عن صنوها الرجل، وحيث صار المجتمع الإسلامي مرتبطا بمجتمع أمي كبير له أعراف تشترك في كثير منها الأم، وكان من بين المبادئ المشتركة بين الأم تمكين المرأة من تحصيل المعارف المناسبة، وحيث تبين أن تكوينها يحتاج، على الأقل، لثماني عشرة من تاريخ الولادة، لكي تحقق حدودا مقبولة من القدرة على الاندماج مثل أخيها الذكر، وحيث تبين باللموس أيضا، وبالدلائل العلمية، أن جملة من المفاصد تعتري اليوم زواج القاصرات دون سن الرشد، منها ما هو نفسي، ومنها ما هو عضوي، ومنها ما هو اجتماعي³، وحيث أن سن الزواج لم يكن له حد محسوم في الشريعة وأنه ترك لتقدير الفقهاء يراعون فيه أحوال المجتمع؛ فقد صار من مقتضى العمل بالمصلحة المرسلة أن يُمنع زواج القاصرات، لما يتوقع فيه من المفاصد والاضرار، أو يخضع للتشديد بغرض

¹ روضة الناظر وجنة المناظر، ابن قدامة، (479/1). وهذا النص نقله ابن قدامة عن الغزالي في «المستصفى» بتصرف طفيف في عبارته، وقد سبقت الإشارة إلى كلام الغزالي سابقا.

² قول ابن العربي أورده القرطبي في الجامع لأحكام القرآن، (32/5).

³ سبق تفصيل هذا الأمر في مباحث سابقة.

الحد منه وحصر العمل به بين الناس، تحقيقاً لمصلحة المرأة، والأسرة، والأمة بأسرها؛ فمن مقاصد الزواج أن يكون لبنة في بناء المجتمع، قائمة على أسس سليمة واختيار صحيح يحقق المصالح العامة ولا يتسبب في الضرر لآحاد الأمة ومجموعاتها؛ والضرر كما هو منظور، يلحق الصغيرات والقاصرات في ذواتهن، ويكون في الغالب عاملاً في عدم القيام بالرعاية المناسبة للأبناء، وأما إذا شاع العمل به في وسط من الأوساط فإنه يكون أداة لتكريس التخلف والشروء في الغالب، وسبباً في البؤس والضياع، وهذا ما تؤكد الوقائع والدراسات المختلفة¹. واعتباراً لما ثبت عقلاً من كثرة المفسد والأضرار في زواج القاصرات، وهي أضرار تتجاوز الفرد إلى المجتمع، صح القول بتقييد الحكم في إباحته أو منعه درءاً لما يُتوقع منه من المفسد، فالمصلحة كما يقر الشاطبي، «إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتیاد، فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد، ليجري قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل، وليكون حصولها أتم وأقرب وأولى بنيل المقصود على مقتضى العادات الجارية في الدنيا، فإن تبعها مفسدة أو مشقة، فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه. وكذلك المفسدة، إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتیاد فرفعها هو المقصود شرعاً، ولأجله وقع النهي، ليكون رفعها على أتم وجوه الإمكان العادي في مثلها، حسب ما يشهد له كل عقل سليم، فإن تبعها مصلحة أو لذة، فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل، بل المقصود ما غلب في المحل، وما سوى ذلك ملغى في مقتضى النهي، كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جهة الأمر»². ولا يمكن أن تتحقق مصلحة دينية في زواج القاصر لما يكتنفه من الأضرار الاجتماعية والاقتصادية والنفسية الجمة، فالمصلحة الشرعية كما عرفها الشيخ القرضاوي، هي: «المصلحة التي تسع الدنيا والآخرة وتشمل المادة والروح، وتوازن بين الفرد والمجتمع، وبين الطبقة والأمة، وبين مصلحة الجيل الحاضر والأجيال المستقبلية»³.

¹ بثت القناة الثانية المغربية سنة 2013 حلقة عن زواج القاصرات ضمن برنامج «تحقيق». كشفت فيه عن مظاهر الإعاقة الاجتماعية، التي أملت بمنطقة تمالوت وتنفيت، ومنطقة إملشيل الجبلتين، وكذلك نقلت وسائل الإعلام مشاهد التخلف والبؤس والأمية، من مناطق أخرى من العالم العربي، يقع بعضها في اليمن والبعض الآخر في مصر وفي أقطار أخرى.

² المرجع السابق، (47/2).

³ مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، يوسف القرضاوي، (ص 58).

ولا يمكن للشرعية أن تُقر الضرر كيفما كان، سواء تعلّق الأمر بالفرد أو الجماعة، ولا أن تُبارك الأعمال التي تخالف قصد المصلحة التي جاءت بها لسعادة الإنسان؛ فحيث عُلم «أن الأحكام شرعت لمصالح العباد، كانت الأعمال معتبرة بذلك؛ لأنه مقصود الشارع فيها كما تبين، فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية، فلا إشكال، وإن كان الظاهر موافقا والمصلحة مخالفة، فالفعل غير صحيح وغير مشروع؛ لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أُخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها، فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات»¹.

إن المصالح الشرعية تُقدّر وفقا لمعطيات الواقع المتبدّل، والواقع متغير بطبيعته، بيد أن قصد الشارع لصالح حال الإنسان أمر ثابت مطلوب لا يتغيّر بتغيّر الظروف، وقد مرّت بنا الإشارة إلى تقدير عمر بن الخطاب رضي الله عنه لوقوع المصلحة في منع الزواج بالكتائب لما خاف الضرر على نساء المسلمين، وذلك بناء على ما توقعه من إمكان ميل بعض المسلمين في ظروف الفتح الإسلامي، إلى هذا الزواج، فيلحق ذلك مفسد أخرى متوقعة في الأمة. وإن كان عمل عمر رضي الله عنه من باب مراعاة المصلحة، استحسانا أو سدا للذريعة، أو عملا بمقتضى المصلحة المرسلة، فإن أغلب اجتهاداته المصلحية شُفعت بموقع إمامته، فكان له بحكم موقفه الاجتهادي والسياسي أن يقيد المباح من باب صلاحيته لتقييد المباح، وهذا نفسه مجال واسع لحفظ مقاصد الشريعة في الخلق، وترسيخ مصالح الأنام. إذ المباحات في الشريعة لا بد أن توافق مقاصدها ولا تنافيها، كما سنرى بعد.

¹ الموافقات، (121/3-122).

المبحث الرابع: زواج القاصر في ميزان قاعدة تقييد المباح:

المباح عند الأصوليين هو: «ما خيّر الشارع فيه المكلف بين الفعل والترك، من غير اقتضاء ولا زجر»¹ ويقصد به أيضا «ما لم يأذن فيه الشارع تصرّحا، فأخذ عن طريق العفو، أو طريق الترخيص، لأنه إما يكون مما عني عنه .. أو من الرخص فإنها راجعة إلى رفع الحرج، فيطلق المباح بهذا المعنى من حيث يقال: لا حرج فيه. ومن هنا خالف هذا المفهوم المعنى السابق للمباح الذي هو التخيير»².

والعمل بهذا الأصل ثابت في السنة وعمل الخلفاء الراشدين، فالنبي صلى الله عليه وسلم قيد المباح في بعض الحالات لعلة ولمصلحة اقتضت التقييد، من ذلك نهيه عن أكل لحوم الأضاحي وادخارها بعد ثلاثة أيام، نظرا للدافة التي دفت³ مع أن الادخار أمر حلال مباح. وطبق أمير المؤمنين عمر بن الخطاب هذا المبدأ لما جعل من الطلاق الثلاث بكلمة واحدة طلاقا ثلاثا، «واعتبر العلماء ذلك من باب تقييد المباح والحيلولة بين الناس وبينه لمصلحة، وهي التشديد عند اقتضاء الحال. فالمطلق ثلاثا بلفظ واحد كان يباح له مراجعة امرأته، ولكن عمر حال بينه وبين ما أباحه له الشارع من المراجعة، فصار ذلك حكما شرعيا تبدّل به الحكم الأول ما دام الرأي قائما بقيام الداعي إليه وهو استعجال الناس في أمر كان لهم فيه أناة»⁴.

أمير المؤمنين في اجتهاده هذا نهى عن مباح لمصلحة وراء الردع، وفعل مثل ذلك رضي الله عنه لما منع بعض الصحابة من التزوج بالكتانيات⁵، فمع أن زواج المسلم من الكتانية مباح في أصله بنص الشارع،

1 البرهان في أصول الفقه، الجويني، (216/1).

² المصطلح الأصولي عند الشاطبي، (ص 104-105).

³ في حديث لحوم الأضاحي: إنما نهيتكم عنها من أجل الدافة؛ هم قوم يسيرون جماعة سيرا ليس بالشديد. يقال: هم قوم يدقون دقيفا. والدافة قوم من الأعراب يريدون المصر؛ يريد أنهم قدّموا المدينة عند الأضحي فنهاهم عن ادخار لحوم الأضاحي لينفروها ويتصدقوا بها فينتفع أولئك القادمون بها (...) والدفة في اللغة: هي الجماعة من الناس تُقبل من بلد إلى بلد. ينظر لسان العرب، (105/9).

⁴ نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء بحث مقارن، محمد سلام مذكور، (ص 352).

⁵ والمقصود هنا هو حذيفة بن اليمان الذي كان واليا لعمر رضي الله عنه على المدائن، فهمم بالزواج من كتانية، فبعث إليه الخليفة يقول «أعزم عليك ألا تضع كتابي هذا حتى تحلي سبيلها، فإني أخاف أن يقتدي بك المسلمون فيختاروا أهل الذمة لجمالهن، وكفى بذلك فتنة

إلا أنه رضي الله عنه رأى أن يمنعه، احتياطاً ومن باب التقييد المؤقت، مخافة الضرر العام الذي قد تترتب عليه الخشية على من يرعى من مواقعة المومسات منهن، وخشية ترك المسلمات بلا أزواج إذا كثر الإقبال على الكتابيات في البلاد المفتوحة، ولا شك أن هذه المفسدة تناقض الحكمة التي من أجلها أبيح التزوج منهن في الأصل¹. وهذا مثال يضاف إلى غيره من أقضية عمر رضي الله عنه، وفتاواه التي أصبحت اليوم دروساً للباحثين في علم الشريعة، يستجلبون من خلالها القواعد لفهم الخطاب الشرعي وتحقيق مناطاته.

وهذا التقييد الذي ضيق به عمر رضي الله عنه مباحاً فحال بينه وبين واليه، كان يعكس في حقيقة الأمر عمق نظر الخليفة إلى المصلحة العامة التي يجب أن تقدم على مصلحة الأفراد، وحظوظ نفوسهم، » وبذلك يتضح لنا المعنى الاجتماعي للحق الفردي، بما تقرّر في الشريعة من قواعد تقيم التوازن في هذا الحق بين عنصره الفردي والجماعي».

وهناك اجتهادات أخرى لعمر رضي الله عنه كان يعمل فيها على تقييد المباحات التي تُتوقع منها أضرار ومفاسد أكبر من المصالح القريبة، وهذا المنهج هو الذي ينكشف في تقديرات المعارضين على زواج الصغيرة من أمثال ابن شبرمه ومن تابعه في رأيه، هو ما يلزم عموم الفقهاء اليوم في نظرهم إلى زواج الصغيرة والقاصر دون سن الرشد على حد سواء، اعتباراً للمستجدات الحديثة؛ إذ لا بد لمن يباشر الأحكام أن يأخذ بعين الاعتبار ارتباط الإذن أو المنع بمآل الفعل، وبمناقضة المصلحة الجزئية للراغب في هذا الزواج مع المصلحة العامة المتوقعة منه. وذلك أمر يضعه الفقيه في يد الحاكم أو ولي الأمر الذي يعمل على منع وتقييد العمل بهذا الزواج تحقيقاً للمصلحة العامة؛ إذ من سلطة ولي الأمر في تقييد المباح تحديد سن الزواج، ومن سلطته

لنساء المسلمين». وقد سبق تقديم هذا المثال في مبحث سد الذريعة، ونعيد التمثيل به في مجال تقييد المباح لاندراجه في هذا الباب أيضاً، وينظر مزيد من التفصيل من هذا الوجه في: السياسة الشرعية، يوسف القرضاوي، (ص 208).
¹ ينظر: نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، فتحي الدريني، (ص 167)، وينظر السياسة الشرعية، يوسف القرضاوي، (ص 209).

التدخل لمنع تعدد الزوجات من غير ضرورة تقتضيه، وردع المعتدين في الطلاق بغير مبرر شرعي،¹ وذلك بما تقتضيه السياسة الشرعية من تقييدات، على أن يراعى الحاكم ومن يقوم مقامه في العمل بقاعدة تقييد المباح أن تكون مبنية على المصالح المعتبرة، ومبررة بالأسباب الشرعية المعقولة والمختلفة كالعرف، والمصلحة، والذرائع، وما إليها.²

ولقد اقتضت ضرورة العصر العمل بقاعدة تقييد المباح في العديد من الاجتهادات، نذكر منها³ منع الحجاج من الحج أكثر من مرة إلا بعد مرور عشر سنوات، واشتراط إذن الزوجة الأولى للراغب في التعدد، وغير ذلك من الاجتهادات التي تقصد الاحتراز من وقوع الضرر والمفاسد وتحقيق العدل الذي لا بد منه لانتظام الحياة، فإن وقع من الإمام تقييد لأمر مباح في هذا الإطار، أو أمر بما لم يعهد به إلى نص ثابت لنفس العلة، كان ذلك مما تقتضيه الشريعة في تفويض الإمام حفظ جواهرها في الناس. ولا يقال إن الإمام أو من يقوم مقامه، وقد عرض ابن تيمية لتصرف الإمام بغير مقتضى النص؛ هو أو من يقوم مقامه، فقال: إنه لما كان من القواعد المقررة في الفقه الإسلامي أن «تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة»، فإنه بموجب هذه القاعدة يكون من حق ولي الأمر «أن ينظر في تغيير الأحكام على وفق المصالح والمفاسد من غير أن يصطدم مع قاعدة عامة، ولا نص قطعي ولا إجماع. فيرى أن الحكم الذي كان واجبا مثلاً أصبح مباحاً أو ممنوعاً، لأن ما كان يقتضي وجوبه تغير باقتضاء آخر يؤدي إلى أحد النوعين الآخرين وهكذا»⁴. ولا يقال بعد ذلك «إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحهم، وإنما هي عدل الله ورسوله»⁵، فالحكم على الشيء متعلق بحكم ماله،

¹ ينظر نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء بحث مقارن، محمد سلام مذكور، (ص 354).

² ينظر المرجع السابق، (ص 338).

³ هذه الاجتهادات توافقت عليها المؤسسات التشريعية في المغرب خلال السنوات الأخيرة.

⁴ نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء بحث مقارن، محمد سلام مذكور، (ص 340).

⁵ الطرق الحكيمة، ابن القيم (31/1).

ومنع المباح حين يُلجأ إليه يرتبط بما سيؤول ويفضي إليه¹ يقول الإمام الزركشي: «والحاصل: أن حكم المباح يتغير بمراعاة غيره فيصير واجبا إذا كان في تركه الهلاك، ويصير محرما إذا كان في فعله فوات فريضة أو حصول مفسدة»².

وقد أثير موضوع زواج الصغيرة والقاصرات بشكل حاد بين الفقهاء أوائل القرن العشرين بمصر، وحينئذ أصدرت المحاكم الشرعية قرارا يقضي بتحديد سن الزواج عند الذكور في بلوغ ثماني عشرة سنة من العمر، وفي الإناث ببلوغ ست عشرة سنة، ولقي هذا القرار قبولا من قبل فقهاء معتبرين، وردا من قبل آخرين رأوا عدم جواز إصدار قانون يحدد ابتداء سن الزواج. ومن هؤلاء الذين أيدوا القرار الشيخ عبد الرحمن قراعة مفتي مصر³، وشيخ الأزهر الشيخ محمد أبو الفضل⁴، والشيخ محمد بك الحضري⁵، والعلامة الشيخ محمد رشيد رضا⁶. وبعد هؤلاء، توالى تأييدات الفقهاء للقوانين الجديدة، وقد تطرقنا لآراء كثير منهم في الموضوع.

ويبقى أن نقول، إن تحديد سن الزواج بالنسبة للفتاة القاصر⁷ إلى أن تكمل أهليتها وتنضج بما يكفي للقيام بمهمة الرعاية الأسرية خير قيام، تقييد مشروع لحكم مباح، وهو يمثل حلا أمثل للحد من الأضرار التي تترتب على هذا الزواج في هذا العصر. ولا بد من الإشارة هنا أن التقييد إذا حُدّد في سن معينة، قد يكون أعلاها ثماني عشرة سنة⁸ وقد يكون أدناها ست عشرة سنة، كما ذكر ذلك الشيخ القرضاوي، فإن للإمام والحاكم أن يستثنى للضرورة القصوى من يشاء، على أن لا يُترك تقدير حالات الاستثناء للهوى. إذ

¹ ينظر أمثلة من اعتبار المآلات في اجتهاد الحكام في كتاب: أصل اعتبار المال بين النظرية والتطبيق، عمر اجدية، (ص 284-285).

² البحر المحيط، بدر الدين الزركشي، (1/ 275).

³ مجلة المنار (65/25).

⁴ المرجع السابق (65/25).

⁵ المرجع السابق (125/25).

⁶ المرجع السابق (125/25).

⁷ الحديث هنا عن القاصر وليس الصغيرة.

⁸ وهو السن الذي يكتمل فيه النمو بشكل كامل نفسيا وبدنيا عند عموم المراهقين والمراهقات.

لا بد أن يُنَاط القول في المسألة بضوابط تعصم القائمين على هذا الأمر من الزلل، فمعلوم أن من يَبْث في هذه القضايا لا يُحصر في حاكم إمام، أو فقيه قاض، فقد أصبح للحكم في هذا العصر بدائل أخرى لا بد أن تؤخذ بعين الاعتبار، من ذلك ما طرأ من تحوّل على مؤسسة القضاء، وما وقع من تعدد في وجوه السلطة، وتشعب في اختصاصات المحاكم. كما أنه غلب في الناس وعلى بعض القضاة قلة الوازع، ونقصان الأمانة، وذلك ما يفرض وجود مؤسسات ترعى سلامة أحكام الاستثناء من التساهل وعدم تحمل المسؤولية، وتكون معززة بنصوص قانونية تستقي من اجتهادات تناسب روح العصر.

ومن المفيد أن نذكر بأن العمل القضائي وتطبيقات السياسة الشرعية عبر التاريخ، كشفت عن إمكانيات هائلة لتصريف الاجتهادات والفتاوى في الواقع المتغير، والمغرب شهد ظروفًا مختلفة استدعت تدخل الإمام مرارا في منع زواج الصغار من باب تقييد ما كان في حكم المباح¹، وذلك من باب حفظ المصالح ودرء المفاسد، ومن باب تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة.

وعموما فإن الاجتهاد الفقهي باب من الأبواب الشرعية التي أمرت بها النصوص المختلفة من القرآن والسنة، وقد كان على مر الأزمان وسيلة لتجديد الدين في واقع الناس من خلال مواكبة ما يستجد من الأحداث، حتى إن ضعف وتيرته زمنا غير يسير، ولا شك أن العقول تتفاوت في استكناه المعاني من

¹ راسل السلطان المولى سليمان ملك المغرب (ت1238هـ/1822م) الفقيه محمد الرهوني (ت1230هـ/1818م) يستشير في عزمه منع الأولياء من استغلال تزويج الصغيرات في مصالح شخصية تتعارض مع مصالحهن الحقيقية، وجاء في نص خطابه: «الفقيه السيد محمد الرهوني، سلام عليك ورحمة الله وبركاته، وبعد، فلنعلم أن مسألة كثرت في هذا الوقت، وأُعيت الحكام والولاة، وأردت قطعها إن شاء الله تعالى، وهي أن كل من تزوّج بابتة تسع فما فوق، ودخل بها بعقد تام، ثم أرادت هي أو وليها فراقه، (...) فلا تسمع لها ولا للقائم عنها دعوى ولا يفرق بينهما بشيء من هذا، إلا إذا كان ضرر أو شيء مما تطلق به شرعا، فيعمل بذلك؛ لأني تحققت من كثير إنما يقصدون فسخ هذا النكاح لطمع أو ميل لرجل آخر، وغير ذلك مما يفسد هذه الزوجية، فلذلك أردت قطع هذه السنة الواقعة في هذا الوقت إن شاء الله تعالى، والسلام». انظر النوازل الصغرى، المهدي الوزاني، (ص 28-29). وبعد سنة 1999م وقع بالمغرب جدل كبير حول مشكلة تزويج الصغيرات إضافة إلى مشاكل أخرى تتعلق بالأحوال الشخصية، وبعد مدة من الجدل والأخذ والرد تدخل الملك محمد السادس ليحسم في الموضوع بعد عرض القضية على أنظار الفقهاء ورجال القانون ليقدموا رأيا مناسباً لظروف العصر ويحقق مقاصد الشريعة في رعاية المصالح الإنسانية، وكان من ثمرات ذلك صدور مدونة الأسرة لسنة 2004م، وتضمنت تحديد سن الزواج في سن ثماني عشرة سنة للجنسين، مع فتح باب الاستثناء في حالات الضرورة.

النصوص، وهي على درجات متباينة في إدراك المصالح والمفاسد، وفي تقدير المنافع والمضار، وفي حسن تقديم المصالح العامة، حيث يجدر تقديمها، وتأخير المصالح الجزئية والتبعية، حيث يتعين تأخيرها، ولذلك تتفاوت نتائج الأنظار الفقهية في المسألة الواحدة، بل وقد تتعارض في الزمن الواحد، مع رجوعها جميعا إلى مصادر مشتركة حين الاستنباط، ومع سعيها كلها إلى تحقيق مقصود واحد وهو حفظ المصالح ودرء المفاسد. ولا يمكن أن يستقل الفقه اليوم عن واقع الناس، ولا أن يتخلى الفقيه عن واجب المواكبة، بغية التصدي لما يعرض من قضايا و«مشكلات تتعلق بالتطبيق المعاصر للأحكام الشرعية؛ فقد يشكل الواقع الذي تعيش فيه كل، أو أغلب، المجتمعات الإسلامية المعاصرة «ظرفا» غير مسبوق، تلزم مراعاته عند تطبيق هذه الأحكام؛ إذ ربما يؤدي عدم مراعاته، إلى نتائج ضرورية تمس الشريعة من جانب، وتمس مصالح الناس من جانب آخر؛ لذا فإن المشكلات التي تنشأ عن التطبيق المعاصر للأحكام الشرعية، يجب أن تكون موضع نظر الاجتهاد الفقهي المعاصر، حتى يمكن تجنب هذه المشكلات من ناحية، وتجنب التعثر في التطبيق، مع ما يستتبعه ذلك من نتائج، من ناحية أخرى»¹.

وقد ظهر من خلال المباحث السابقة أن ثمرات النظر الأصولي كانت في غاية الأهمية حين غدت الدرس المقاصدي بقواعد المصلحة التي عرضنا لأمثلة منها والتي لم نعرض لها، ومنها قاعدة «لا ضرر ولا ضرار»². وكل هذه القواعد تؤطرها قاعدة عامة تقر إمكان تغير الفتوى بتغير الزمان، وهي التي عبر عنها الفقهاء المعاصرون بقولهم: «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان».

¹ تغير الظروف وأثره في اختلاف الأحكام في الشريعة الإسلامية، محمد القاسم المنسي، (ص 408).

² ذكر الدكتور زكرياء المرباط أن هذه القاعدة يجب أن يُعبر عنها بنفس الصيغة الواردة في الحديث الشريف: «لا ضرر ولا ضرار»، لأنها الأعم والأشمل من كثير من الصيغ التي عبر بها الفقهاء عنها، ووردت في كتبهم، من مثل: «الضرر يزال»، و«نفي الضرر» و«دفع الضرر»، وقد بين أسباب هذا الاختيار ووجهته في كتابه: التخطيط والبيان في الفقه الإسلامي، (ص 72).

المبحث الخامس: زواج القاصر في ميزان قاعدة تغيّر الأحكام بتغير الزمان¹:

ترتبط القواعد التي ذكرنا قبل بقاعدة: «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان»، فهي منها؛ تعكس مرونة الشريعة الإسلامية وصلاحتها للتطبيق في كل زمان ومكان، وهي دليل حي، أيضاً، على طبيعة التجدد في الفقه الإسلامي، لما في الحرص على مراعاتها من إحياء لخاصية الاجتهاد في الأمة، وسبيل إلى مواجهة مستجدات العصور، ومسيرة التطور الكبير الذي تعرفه مختلف مناحي الحياة ونظمها، بما يضمن صلاحية التنزيل لمختلف الأزمنة والأمكنة.

والمقصود بتغيّر الزمان في القاعدة، هو تبدّل الأحوال والظروف والعوائد تبعاً لما يطرأ على الأزمان من تغير في الأعراف التي تجب مراعاتها في التشريع. والعرف باب تشريعي واسع عند عموم الفقهاء، وأصل من أصولهم مستنده النص وأساسه التيسير وحفظ المصلحة.

يُعرف العرف بكونه مألوف الناس ومعتادهم الذي يقرونه ولا ينكرونه، فهو عند أهل اللغة «ضدّ التّكرّر. يقال: أولاه عُرْفاً أي مَعْرُوفاً (...)»، وهو كلّ ما تعرّفه النفس من الخير وتبسّأ به وتطمئنّ إليه، (...) والمعروف اسم جامع لكل ما عُرف من طاعة الله والتقرّب إليه والإحسان إلى الناس، وكل ما ندب إليه الشرع ونهى عنه من المحسّنات والمقبّحات وهو من الصفات الغالبة، أي أمرٌ معروف بين الناس إذا رأوه لا

¹ قاعدة «لا يُنكر تغير الأحكام بتغير الأزمان» معلوم أنها ليست قاعدة مستمدة من أقوال السلف، فهي قاعدة قررتها مجلة الأحكام العدلية، ووضعها الفقهاء للأحكام التي لا تستند مباشرة إلى نص شرعي، بل مصدرها عرف أو مصلحة سكنت عنها النصوص. ينظر: موجبات تغير الفتوى في عصرنا، يوسف القرضاوي، (ص 19). ومع أن القاعدة صيغت بعبارتها المعلومة في عصر متأخر إلا أنها أصيلة في اعتبار القدماء واستعمالهم؛ وأصلها كما قال الإمام القرطبي: أن «الأحكام إنما أجزاها الله تعالى على العادات». الجامع لأحكام القرآن (128/17).

يُنكرونه»¹. يقول القرطبي: العرف والمعروف والعارفة: كلُّ حَصلة حسنة ترتضيها العقول، وتطمئن إليها النفوس².

والأحكام تراعي الأعراف، ولا تعارضها ما دامت غير منافية لأصول الشريعة، وقد تتغير الأحكام بتغير أعراف الناس وعاداتهم، واعتبارا لهذه الخصوصية في الشريعة تقلبت أقوال الفقهاء المتقدمين في المسائل الواحدة في كثير من القضايا التي عالجوها، وفي ذلك قالوا في الدائن مثلا، «إن الدائن ليس له استيفاء دينه من مال المديون حال غيبته إلا إذا كان من جنس حقه، وقالوا على الزوجة أن تتابع زوجها بعد إيفائه لها معجل مهرها حيث أحب، لما كان في زمانهم من انقياد الناس إلى الحقوق. ثم لما انتقلت عادة الناس إلى العقوق قال الفقهاء للدائن استيفاء دينه ولو من غير جنس حقه، وقال المتأخرون لا تجبر الزوجة على متابعة الزوج إلى غير وطنها الذي نكحها فيه وإن أوفاهها معجل مهرها، لتغير حال الناس إلى العقوق»³.

وتغير الأحوال قد يكون أيضا تبديلا في تدين الناس بتقادم الزمان، سواء تعلق التغير بقوة الالتزام بأحكامه أو بترهلها في سلوك الناس؛ وقد يعبر بعض الفقهاء عن هذا الترهل بفساد الزمان، ويقصدون به فساد الناس وضعف الوازع الديني في النفوس، مما يوجب تغيير الأحكام حفظا لمقاصد الدين في الأمة ومنعا للفساد عنها. وقد ترددت ملاحظة فساد الزمان وما تستوجبه من الحاجة لتغير الزمان في عدد متون الفقهاء، وحتى في المأثور عن بعض الصحابة، ومن ذلك ما رواه أبو يعلى الموصلي عن أم المؤمنين عائشة أنها قالت في ما يستوجبه تغير أحوال الناس من تجديد النظر في حكم صلاة المرأة في المسجد: «لو رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم من النساء ما نرى لمنعهن من المساجد كما منعت بنو إسرائيل نساءها، لقد رأيتنا نصلي

¹ لسان العرب (240-239/9).

² الجامع لأحكام القرآن، (278/7).

³ شرح القواعد الفقهية، أحمد الزرقا، (ص 227).

مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الفجر في مروطنا ونصرف وما يعرف بعضنا وجوه بعض¹. قال القسطلاني في إرشاد الساري: « وقد استنبط من قول عائشة هذا أنه يحدث للناس فتاوى بقدر ما أحدثوا، كما قاله إمام الأئمة مالك، (...) أي: يحدثون أمراً تقتضي أصول الشريعة فيه غير ما اقتضته قبل حدوث ذلك الأمر، ولا غرو في تبعية الأحكام للأحوال»².

ولا علاقة لتغير الأحكام، في منطوق القاعدة، بثوابت الشريعة وأحكامها، كما قد يُتصور³، وإنما الأحكام المقصودة بالتبدل والتغير، طبقاً لتبدل الأزمان والأحوال، هي الأحكام الاجتهادية التي بُنيت على القياس والمصلحة، فحين يتغير الزمن ولا تصير المصلحة محققة، يتغير الحكم الذي نيط بها توقياً للضرر المتوقع من إعمالها، وتنزيهاً للشريعة عن العبث حين لا يناسب الحكم واقع الناس ومقاصد الشريعة من الحكم المنزل عليه⁴.

¹ والحديث أخرجه مالك في باب القبلة باب ما جاء في خروج النساء إلى المساجد، وأخرجه البخاري من طريق مالك، باب الإذن، باب انتظار الناس قيام الإمام العالم، وينظر مسند أبي يعلى، أحمد التميمي، (466/7). قال الزرقاني في شرحه لمعنى: «لو أدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحدث النساء» أي: «من الطيب والتجمل وقلة التستر وتسرع كثير منهن إلى المناكر (لَمَتَّعَهُنَّ المساجد) ونبه إلى أن قول عائشة يشير إلى تغير الأحوال فقال: «.. واستنبط من قول عائشة أيضاً أنه يحدث للناس فتاوى بقدر ما أحدثوا كما قال مالك، وليس هذا من التمسك بالمصالح المباشرة للشرع كما توهمه بعضهم، وإنما مراده كمراد عائشة أن يحدثوا أمراً تقتضي أصول الشريعة فيه غير ما اقتضته قبل حدوث ذلك الأمر، ولا غرو في تبعية الأحكام للأحوال، وروى البخاري أثر عائشة هذا عن عبد الله بن يوسف عن مالك به، ورواه مسلم وغيره، والله أعلم». شرح الزرقاني على الموطأ (357/1)، باب ما جاء في خروج النساء إلى المساجد.

² إرشاد الساري، شهاب الدين القسطلاني، (153/2).

³ يقول ابن تيمية: «ما شرعه النبي صلى الله عليه وسلم لأمتيه، شرعاً لازماً، إنما لا يمكن تغييره، لأنه لا يمكن نسخ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا يجوز أن يظن بأحد من علماء المسلمين أن يقصد هذا؛ ولا سيما الصحابة، لا سيما الخلفاء الراشدون، وإنما يظن ذلك في الصحابة أهل الجهل والضلال كالرافضة، والخوارج الذين يكفرون بعض الخلفاء أو يفسقونهم، ولو قدر أن أحداً فعل ذلك لم يقره المسلمون على ذلك، فإن هذا إقرار على أعظم المنكرات، والأمة معصومة أن تجتمع على مثل ذلك»، ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (93/33 - 94).

⁴ العقل الفقهي معالم وضوابط، أبو أمامة بن الشلي، (ص 102).

وبيانا لما يُرعى من العوائد في الناس، قال الشاطبي: « العوائد الجارية ضرورة الاعتبار شرعا، كانت شرعية في أصلها أو غير شرعية؛ أي: سواء كانت مقررة بالدليل شرعا، أمرا، أو نهيا، أو إذنا، أم لا»¹ ذلك أن عدم اعتبار العوائد يؤدي إلى حصول المشقة في التكليف، وهذا يناقض مقاصد الشريعة التي تجري على مقتضى المصلحة، وقد أشار إلى ذلك الشاطبي في قوله: « لما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح؛ لزم القطع بأنه لابد من اعتباره العوائد... فالعوائد لو لم تعتبر لأدى ذلك إلى تكليف ما لا يطاق، وهو غير جائز أو غير واقع»².

ولأجل ذلك، ورفعنا لهذا الحرج والضيق، نص الفقهاء على ضرورة مراعاة المجتهد والمفتي للزمان وأهله، وعلى ذلك سار بعض المتأخرين حين خالفوا المتقدمين في اجتهادات رأوها لا تحفظ المصالح الشرعية الأصلية في أزمنتهم المتأخرة، فالأحكام المرتبة على العوائد، كما يقول ابن القيم، ليست ثابتة، ولا ينبغي لها الجمود على المسطور في الكتب.

إن العوائد التي تلزم مراعاتها تتبدل بعامل الزمان والمكان³، فأما كونها تتبدل بسبب الزمان، فذلك لأن التطورات التي تحصل للأمم تكون في الغالب بسبب انفتاحها على أمم أخرى، وبسبب التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تطرأ فيها، وهذا التحول يلزم الفقيه إخضاع النوازل والمستجدات للافتحاص بآليات النظر الأصولي والمقاصدي إلى جانب أدوات الاستنباط الشرعية الأخرى، فيُعَمِّل الحكم الذي قد يخالف حكما في نازلة مثيلة من زمن مغاير. فأما إذا كان النص مبنيا في الأصل على عرف عملي قائم، فيقتضي تبدل العرف أن يتبدل معه حكم النص، لأن ما بُني من الأحكام على العرف يتبدل بتبدله،

¹ الموافقات (493/2).

² المرجع السابق، (2/ 494-495).

³ مثال ذلك ما علم في فقه الشافعي من اختلاف في الفتاوى بسبب انتقاله من العراق إلى مصر، فبيّن الفقهاء بين ما صدر عنه من فتوى في مصر والعراق بما سموه: فقه الشافعي «القديم» و«الجديد»، نسبة إلى هذا الانتقال.

ويدور معه كيفما استدار¹ «ذلك لأن من المقرر فقها أن الحكم يدور مع العلة، وعن هذا وضعت القاعدة الفقهية القائلة: «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان»². ولأن «الجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين»³، كما قال ابن القيم رحمه الله.

ومثال ما يقع من تغير الأحوال بتغير الزمان، ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه اعتبر إذن الفتاة البكر في الزواج هو صماتها⁴، لأن الفتيات في زمن البعثة كن يخجلن من التعبير عن رضاهن ورغبتهن في الزواج، كما قال الفقهاء، فكان تعبير المخطوبة بالصمت على قبولها الزواج هو العرف السائد في الناس آنذاك، أما اليوم فقد أصبحت الزمالة تجمع الفتيات بالذكور في الدراسة والعمل، وأصبحت المرأة تدبر نفقة بيتها وتباشر مستلزماته خارجه لا فرق في ذلك بينها وبين ابنتها، وغدت الفتيات في ظل الثورة التكنولوجية منفتحات على عوالم أوسع من دائرة الدراسة والعمل، فأصبح من مقتضى هذا التطور أن يحصل التعارف بين الزملاء ذكورا وإناثا في العمل والدراسة، وبين الشركاء من الجنسين في شتى الميادين العلمية والعملية، في حدود المعروف. وقد غدا مألوفاً في إطار هذا التعارف، أن يتقدم الفتى لخطبة الفتاة، فيتفقان على كل الترتيبات الخاصة بالعقد وما بعده، ثم يرفعان أمرهما بعد ذلك إلى الآباء من باب تزكية قرارهما، ويفعل الفتى ذلك مع والديه مثلاً تفعله الفتاة، وتكون المرأة هنا مبادرة وليست مستقبلية، كما كانت من قبل تتحاشى الجواب بالقبول من باب الخجل. وقد يحصل أن يتقدم خاطب إلى الفتاة عبر والدها وهي لا تعرفه فتصمت

¹ ينظر مفهوم الفقه الإسلامي، وتطوره وأصالته، ومصادره العقلية والنقلية، نظام الدين عبد الحميد، (ص 152). وينظر: المدخل الفقهي العام، سلسلة الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، (2/ 889).

² المدخل الفقهي العام، سلسلة الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، (2/ 894-895).

³ أنواع البروق، ابن القيم، (178/1).

⁴ عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم البكر تستأذن قلْتُ إنَّ البكر تستحيي قال إذنْها صماتها. صحيح البخاري - كتاب الحيل، حديث رقم 6570، وفي رواية أخرى عن أبي هريرة «أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن قالوا يا رسول الله وكيف إذنْها قال أن تسكت» صحيح البخاري - كتاب النكاح، باب لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها. ينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، (15/ 379).

حرجا مما في نفسها من اختيار سابق، فلا يكون صماتها حينئذ دلالة على الرضى، ولا إشارة قبول، وقد تطرق الشيخ ابن عثيمين لهذا التغير في العرف وما يستوجبه من تغير في الحكم في كتابه: «الشرح الممتع»¹.

وهذا الأمر الذي أصبح عرفا في هذا الزمن لم يكن متوقعا قبل عقود قليلة من الآن، ويظهر من إشارة الشيخ الزرقا لما عالج ما سَمَّاه اصطدام العرف بنص تشريعي خاص، حيث قال: «فقد اتفقت آراء الفقهاء على أن هذا الحكم في الفتاة البكر مبني على ما هو معروف فيها من الخجل عن إظهار رغبتها في الزواج عند استثمار وليها لها. فعادتها أن تعبر بالسكوت عن رغبتها وإذنها. وهذا الاستحياء ما يزال إلى اليوم غالبا عليهن في معظم الأوساط الإسلامية بحسب التربية والتقاليد الاجتماعية. فإذا فرض أن هذه التربية قد تبدل اتجاهها، وأصبحت الفتيات الأبكار لا يتحرجن من إعلان هذه الرغبة أو عدمها على السواء (كعادة الثيبات غير الأبكار) فإن الإذن منهن عندئذ بالتزويج لا يكفي فيه السكوت؛ بل يحتاج إلى بيان كالإذن من الثيبات، ليعتبر توكيلا يسري به عليهن عقد التزويج منذ وقوعه من الولي المستأذن. وعند عدم الإذن بالتوكيل من الفتاة البكر البالغة يعتبر تزويجها عملا فضوليا يحتاج إلى إجازة منها ليصبح نافذا عليها، وإن سككت عند استثمار وليها لها»².

ومن العوائد المنكرة في هذا الزمن ما يقع من زواج الصغيرات والقاصرات، حيث لم تعد البنات في العصر الراهن يحملن نفس طبائع وخصائص الفتيات قبل عقود قليلة من هذا الزمان، ولم يعد الآباء في هذا العصر كأسلافهم في الأزمنة السابقة من حيث حرصهم على تزويج البنات خيفة الفتنة وخرصا على عدم

¹ تطرق الشيخ ابن عثيمين في كتابه الشرح الممتع لهذا الوضع الذي فرضته تغيرات الزمان، وكان ذلك في سياق اعتراضه على ظاهرية ابن حزم الذي اعتبر أن التصريح بالقبول عند استئذان البكر لا يعتبر إذنا، لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال إذنها صماتها، قال ابن عثيمين: « هذا قول ضعيف، وهو مما يدل على فساد التمسك بالظاهر بدون مراعاة المعنى لأن الشريعة ظواهرها كلها حق، ... النبي صلى الله عليه وسلم جعل الصمت دليلا على الرضى لأن الغالب في الأبكار الحياء وعدم التصريح بهذا الأمر وهذا خاضع لكل زمان ووقت ففي وقتنا الحالي هن يبحثن عن الزوج قبل أن يُخطبن وإذا قيل لإحدهن أترضين بفلان قالت أَرْضَى، وهو طيب وأنا لا أريد إلا هذا ولا تبالي». الشرح الممتع، (68-67/12).

² المدخل الفقهي العام، سلسلة الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، أحمد الزرقا، (2 / 910-911).

تفويت الفرص، بل صار لغالب الناس إن لم نقل لمجميعهم طموحات لا يحققها الزواج بالضرورة، وإن كانوا يرونه يكملها بعد أن تُحصّل.

زواج الصغيرة كان عرفاً حُكم فيه بالإقرار أزماناً منذ العهد النبوي وبعد زمن الرسالة، رعيًا لما أُلّف في المرأة من عادة لزوم بيتها وعدم معرفتها بأسباب العيش، وبعدها عن مقاعد الدرس ومناهل المعرفة، وعن تدبير الشأن العام. مع أن مفهوم الصغر لم يرتبط دائماً بما قبل البلوغ بالضرورة كما بينّا. أما اليوم فلا يعد تزويج الفتاة قبل اكتمال أهليتها من العرف المقبول والسلوك المعتاد، وعليه، يكون العرف الجديد مُلزماً للفقهاء وحكاماً على فتواه، مثلما حكم الفقهاء بالعرف من قبل حين أجازوا هذا الزواج، على ما كان من خلاف في تفاصيله مراعاة للعرف أيضاً فقد مرّ بنا في المباحث السابقة أن زواج الصغيرة، وحتى زواج القاصر، لم يكن محل اتفاق مطلق بين الفقهاء، فهؤلاء لم يتفقوا على سن محدّدة يصح فيها الزواج، وحين استمسك بعضهم بما دون البلوغ رأى آخرون، خصوصاً من المحدثين، أن البلوغ لا يكفي محدّداً لأهلية الزواج¹.

إن تبدل أحوال الناس لا يقع، في الغالب، جملة؛ وإنما يكون بمخالطة الأمم الأخرى، ويحصل، مع الوقت، بتنامي المعارف غير المسبوقة. والتغير حين يقع، لا يكون خارج النواميس الكونية؛ فالله تعالى خلق الإنسان مطوعاً، يأنس للجديد ويتطلع إليه في ملبسه ومسكنه ومشربه، والشريعة أقرت هذا الجنوح في الإنسان وجعلت له آداباً تدرجه في مقامات التعبد بدل أن تُشرعه على دواعي الهوى، والفقهاء في أكثر اجتهداتهم سايروا هذه الطبيعة ولم يعاكسوها وعارضوا من لم يتنبه إليها في تنزيل الأحكام على واقع الناس، وفي ذلك يقول ابن خلدون: «ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام، وهو داء دوي شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة، وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة

¹ الحديث هنا عن المحدثين أساساً، حيث اعتبروا أن الرشد هو مقياس الأهلية وليس البلوغ، ولكن من القدماء أيضاً من قال إن البلوغ ليس محدداً للأهلية دون إطفاء.

ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فكذا يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول، سنة الله التي قد خلت في عباده»¹.

وهذه الفتنة من ابن خلدون تكشف عن مستويات الوعي بالشرعية وطبيعتها المرنة، في فكر نخبة من أهل النظر والإبصار من فقهاء الأمصار في سابق العهود والأعصار، ويمثلها تشديد ابن القيم على واجب العلم بالزمن وأحواله حين الفتوى، وهو ما سماه ب «فقه الواقع»؛ وهذه آراء التي سبق إليها ابن خلدون وابن القيم وغيرهما هي نفسها الأفكار التي تبني اليوم عناصر التجديد في خطاب المعاصرين، ولم تكن سبقا سبقوا إليه الفقهاء الماضين، إلا أن الفقهاء لم يكونوا على وزان واحد في سالف العصور، وهم مدعوون اليوم لأن يستثمروا المعطيات العلمية الهائلة للحكم على الواقع وتقويمه التقويم الصحيح².

ولا يخفى على الفقيه اليوم أن الفتاة لم تعد تُزوّج لمجرد الإطاقة، كما لا تزوّج لعدة تمتين العرى بين القبائل، ولا إكراما لأهل الشرف، فكل ذلك لم يعد له اعتبار في هذا الزمن، كما لم تعد كثير من الاعتبارات السابقة ذات بال في زماننا. وإن كان من مؤهل معتبر في الزواج اليوم فليس البلوغ حصرا، وإنما أهليات أخرى لا تدركها الفتاة إلا بعد سنوات من التجربة والتأهيل.

إن الواقع الاجتماعي المعاصر لابد أن يوجه الأحكام في ظل المقاصد الكبرى للزواج، وهذا الرصيد الهائل من المناهج الأصولية والقواعد الفقهية إنما هو «... أدوات» الفقه الإسلامي في تحقيق الملاءمة بين

¹ تاريخ ابن خلدون، (28/1).

² يقول جاسر العودة: ... في سبيل بناء حكم صحيح على المسائل بناء على العرف يشترط بعض الفقهاء: «أن يتمكن المجتهد مما أسماه ابن القيم «فقه الواقع» وهذا جانب آخر أساسي وشديد الأهمية في التفاعل المنشود بين علوم الفقه وبين العلوم الاجتماعية، إذ لا مفر هنا للحكم على ذلك «الواقع» من عملية جمع لمعلومات إحصائية أو كيفية متعلقة بالموضوع، ثم عملية تحليلي اجتماعي على أسس علمية، وهكذا يمكن تقرير ما إذا كان «المعنى» أو «المقصد» متحققا في الواقع أو غير متحقق». ينظر: مقاصد الشريعة كفسلفة للتشريع الإسلامي، رؤية منظومية، جاسر العودة، (ص 215-216).

الأصول الشرعية والواقع الاجتماعي، زمانا ومكانا»¹. وهذه الأدوات هي نفسها التي أعملها الصحابة رضي الله عنهم حين أبدلوا كثيرا من العوائد والسلوكات، ليس أقلها تلك القيم الخشنة التي رأى المهاجرون أنها لا تناسب الواقع الجديد في دار الهجرة، فاستبدلوها ببعض القيم الجديدة لأهل يثرب لما رأوا فيها من موافقة لمبادئ الشريعة وعدم التعارض مع قواعدها وأصولها. فقد رُوي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: «والله إن كنا في الجاهلية ما نعدّ للنساء أمرا حتى أنزل الله فيهن ما أنزل وقسم لهن ما قسم قال فبينما أنا في أمر أتايمره إذ قالت امرأتي لو صنعت كذا وكذا، قال فقلت لها: ما لك ولما ها هنا؟ وفيهم تكلفك في أمر أريده؟ فقالت لي: عجبا لك يا ابن الخطاب، ما تريد أن تراجع أنت، وإن ابنتك لتراجع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يظل يومه غضبان. فقام عمر فأخذ رداءه مكانه حتى دخل على حفصة، فقال لها: يا بنية، إنك لتراجعين رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يظل يومه غضبان؟ فقالت حفصة: والله إنا لنراجعه. فقلت: تعلمين أني أحذرك عقوبة الله وغضب رسوله صلى الله عليه وسلم. يا بنية، لا يغرنك هذه التي أعجبها حسنها حب رسول الله صلى الله عليه وسلم وإياها، يريد عائشة. قال ثم خرجت حتى دخلت على أم سلمة لقرايتي منها، فكلمتها فقالت أم سلمة: عجبا لك يا ابن الخطاب، دخلت في كل شيء حتى تبغني أن تدخل بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وأزواجه. فأخذتني والله أخذنا كسرتني عن بعض ما كنت أجد فخرجت من عندها»².

عمر رضي الله عنه إذن وضع الواقع الجديد في ميزان الاستحسان الشرعي، فرأى أن السلوك الجديد للنساء لا يخلو من الحق فأقرّه مع أنه رأى في المخالفة أول الأمر خروجاً عن الشرع، فلا ضير أن تتغيّر العوائد إذن، ولا عجب أن يرعى ابن الخطاب تغيّرها مثلما يراها التشريع، فالقيم توزن بمقاصد الشريعة في الخلق، وبحسب هذا النظر يقع الاجتهاد وتغيّر الأحكام.

¹ تغير الظروف وأثره في اختلاف الأحكام، (ص 409).

² فتح الباري بشرح صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب تبغني مرضاة أزواجك، (14/438-439).

إن دور الفقيه هو تنزيل النص الذي من طبائعه التجدد والصالح لكل الأزمنة والأمكنة على واقع يتبدل مع تغيّر الأزمان وأحوالها، وقد تنبه الفقيه ابن عابدين لما يقع للفقيه من ارتباك في المخالفة فقال: «فاعلم أن المتأخرين الذين خالفوا المنصوص في كتب المذهب في المسائل السابقة لم يخالفوه إلا لتغيّر الزمان والعرف، وعلمهم أن صاحب المذهب لو كان في زمنهم لقال بما قالوه»¹، والفقيه من جهته مخول أيضا، عن طريق الاجتهاد، في تيسير أسباب الحياة عند غياب النص، فللتشريع خصائص تجعله قادرا على استيعاب المتغيرات، والقرآن الكريم تدرّج في الأحكام رعيًا لهذا التحول، ولذلك كان النسخ في الآيات مظهرًا من مظاهر مراعاة الشريعة لهذا التبدّل، وكذلك السنة في تغير أحكامها وفقًا لتغير الأحوال. والمنهج النبوي يزخر بفتاوى راعت المناطق الخاصة للأحكام، وقد كانت هذه الفتاوى تختلف باختلاف الأشخاص ولو في النازلة الواحدة والزمن الواحد، وهي في ذلك لا تخرج عن حقيقة مقاصد الأحكام وإن بدا منها التناقض لغير العارف؛ فمن شواهد هذا المنهج ما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم فجاء شاب فقال يا رسول الله أقبل وأنا صائم؟ قال: لا، فجاء شيخ فقال يا رسول الله أقبل وأنا صائم؟ قال نعم، فنظر بعضنا إلى بعض، فقال رسول الله: قد علمت نظر بعضكم إلى بعض، إن الشيخ يملك نفسه². وهذا مثال لما كان من مراعاة النبي صلى الله عليه وسلم لأحوال المكلفين واختلاف ظروفهم وأوضاعهم.

ولا يخفى ما كان للنبي صلى الله عليه وسلم في قضايا الزواج من أقوال وتقريرات مختلفة أوردنا كثيرا منها في هذا البحث، وكان سبب اختلافها تباين أحوال المعنيين بها، وطبيعة المرحلة التي وقعت فيها المسائل، وذكرنا منها أنه صلى الله عليه وسلم لم يزوّج ابنته فاطمة رضي الله عنها إلا في سن الخامسة عشر أو الثامنة عشر³، وكان قبل ذلك يرد الخطّاب لعة صغر ذكرها¹.

¹ مجموعة رسائل ابن عابدين (126/2).

² أخرجه أحمد في المسند، حديث رقم 7054.

³ حينما تقدّم علي لخطبة فاطمة كانت قد قاربت عاها الثامن عشر، ينظر تراجم بيت سيدات بيت النبوة، عائشة عبد الرحمن، (ص 462). وفي رواية أن سنّها كان 15 سنة.

وحاصل هذا الأمر أن توجيهات النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه في قضايا الزواج بالصغيرة والبكر والثيب استندت في مجملها إلى اعتبارات تدخل في صميم قاعدة تحقيق المناط الخاص الذي تبدل بفعله الأحكام²، ولا يخفى أن تزويج الصغيرة التي لم تتأهل للزواج ولا تفهم معناه، كان مألوفاً في العصر الجاهلي، وكذلك الإكراه على الزواج، وحين جاءت الرسالة الخاتمة، أحدثت تغييرات على هذه العوائد المألوفة، وكان التشريع يتدرج في إقرار الأحكام المتعلقة بها حتى يتهيأ المجتمع لتقبلها، فيُحسَم الحكم فيها بما ينسجم مع روح التنزيل³.

اليوم، وفي ظل المستجدات الحديثة لا يقول عاقل بضرورة إيجاد الإماء لأن حكمها ورد في القرآن أو السنة، كما لا يقول عاقل إن بنت ست سنين يمكن تزويجها، أو أقل من ذلك، أو بنت تسع بذريعة أن النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك وأقره في أصحابه، أو لأنه ربما سكت عن حالات تعلقت بظروف المجتمع العربي وقت البعثة. فالإسلام في حقيقته وجوهره منه إلهية ليكون الناس على أتم الأحوال وأصلحها، إلا أن

¹ «عن عبد الله بن بريدة عن أبيه قال «خطب أبو بكر وعمر رضي الله عنهما فاطمة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إنها صغيرة فخطبها عليٌّ فرؤيها منه»، سنن النسائي، كتاب النكاح، باب تزوج المرأة مثلها في السن، حديث رقم 3223، (ص 509).
² سبقت الإشارة من قبل إلى توجيهات نبوية كثيرة تحث على اختيار البالغات للزواج، الولود منهن والودود، وضمنها حديث فاطمة حين أتتها الخطاب فرددن صلى الله عليه وسلم لعله صغرها، ولكن ابن قدامة عرض لأساء صحابة آخرين تزوجوا بصغيرات السن ولا يعلم حد الصغر الذي يقصده، ومن هؤلاء قدامة بن مظعون تزوج بابنة الزبير وهي طفلة، وعمر بن الخطاب تزوج بأمة كلثوم بنت علي بن أبي طالب وهي صغيرة، ينظر كتاب المغني «ابن قدامة (398/9)، وذكر غيره أساء أخرى، كالكاساني في «بدائع الصنائع»، فقال: «.. وزوج عبد الله بن عمر ابنته وهي صغيرة عروة بن الزبير رضي الله عنهم» بدائع الصنائع، الكاساني، (ص 687) وذكر السرخسي بعض هذه الأساء وزاد في كتاب المبسوط أن عمر بن أبي سلمة تزوج بنت حمزة بن عبد المطلب، وكذلك علي، وعبد الله بن مسعود، وأبو هريرة، ولم يحدد، لا هو ولا غيره، في أي سن كانت مخطوباتهن ولا سنهن حين عقدوا بهن، ينظر: المبسوط، السرخسي (215/4) وأورد ابن أبي شيبة حديثاً رواه عن عبدة بن سليمان، أن الزبير «زوج ابنة له صغيرة حين نفست» يعني حين ولدت، ينظر: كتاب النكاح، مصنف ابن أبي شيبة، (245/6). وهذا الحديث لم أجده عند غيره ولم أجد تخريجه، وهو يتضمن الإشارة إلى أن وصف الصغر قد يكون مع البلوغ، وقد تقدم بيان ذلك قبل.

³ وبقيت بعض الظواهر السلبية التي شرعت لها أحكام تضييقها، وحدود وكفارات تمحقها وتدفعها إلى الزوال، ومنها الحدود والكفارات التي يقصد منها القضاء على الرق، والمجتمع الإسلامي الأول قدّم نموذجاً رائعاً في تحرير الرقاب امتثالاً لمقاصد الشريعة في تحقيق الحرية والكرامة الإنسانية. وقد تبدل هذا الحال في الزمن الموالي مع بروز الفتن التي صحبت افتتاح المسلمين على عوالم لم يألفوها. قال الإمام محمد عبده في تفسير المراد من عتق الرقبة في القرآن: «فمن لم يجد الرقبة التي يعتقها كأن انقطع الرقيق كما هو مقصد الإسلام، وهذه العبارة تشعر بهذا المقصد، أو لم يجد المال الذي يشتريها به من مالها ليحررها من رقه، وحذف المفعول يدل على الأمرين معا» ينظر تفسير المنار (275/5). (الهيئة المصرية للكتاب).

الناس أبوا حين اتخذوا بينهم وبين معين الشريعة حوائل حرمتهم من تحيين روح التشريع بما يناسب ظروف الزمان، في حين أن هذا التحيين الذي يتيح النظر المستأنف ترويق مطلوب للشريعة، يؤهبها للشهادة على العالمين ويجعلها في طليعة الأمم في تدبير مصالح الخلق بما تمتلكه من الهدى والحق.

«إن صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان أمر مفروغ منه تحدث عنه فقهاؤنا وبينه علماؤنا منذ العصر الأول إلى الآن، ذلك أن الله تعالى أمرنا بطاعة شريعته أمرا ليس موقوفا على زمن معين ولا قطر خاص، ولكنه أمر عام لجميع الأزمنة والأمكنة، وإذن فلا محيد لأحد من أهل الدنيا في أي عصر من طاعة الأمر الإلهي، ولا يمكن أن يكون الأمر الإلهي غير صالح للزمان والمكان، اللذين يطلب اتباعهما فيهما، وإلا كان تكليفا بغير المصلحة وهو ما ينزهه الباري عز وجل عنه»¹.

ولقد كان نظر الفقهاء المعاصرين، الذين رأوا ضرورة تقييد سن الزواج، سعيا شرعيا، من باب ما تقره الشريعة من وجوب التفكير في مصالح الخلق بما يناسب المستجدات والظروف، وعلى هذا الأساس تساءلوا عن أسباب التمسك بأحكام غير مناسبة للوقت، مع أن القرآن الكريم والسنة المطهرة يكتنزان بمراشد الصلاح التي تفوق مستويات التطوع الإنساني². ففي النص القرآني وبيان السنة مداخل لهذا التفكير تسمح به كليات التنزيل، خصوصا إذا نُظر إلى موضوع زواج القاصر ضمن السياقات المقاصدية للأسرة والمجتمع، فالرؤية القرآنية للإنسان لا تعزله عن الجماعة التي ينتمي إليها، مهما صغرت الجماعة أو امتدت، ولا تتعارض مصالح الفرد مع مصالح الجماعة إذا نظرت وفق موازين النظر السليم، وهذا أهم مسلك في تسديد النظر إلى موضوع زواج القاصر في العصر الحاضر.

ولقد سعيت في هذا البحث إلى أفراد باب خاص لتقديم مداخل للتفكير في هذا الموضوع تحت عنوان: «زواج القاصر في منظور التصور القرآني للأسرة»، عسى أن تسهم مباحثه في تكميل الموضوع من

¹ دفاع عن الشريعة، (ص 130).

² ينظر المرجع السابق.

زاوية النظر إلى الوظائف الأساسية المطلوبة في الأسرة، ومن زاوية النظر إلى ما يناط بها من مقاصد في التنشئة الاجتماعية، وبناء الإنسان السوي القادر على تحقيق وظائف العمران والاستخلاف، وضمت هذا النظر استمدادات من العلوم المعاصرة التي اهتمت بدراسة الأحوال الإنسانية من جوانبها المختلفة، لعل ذلك يفيد في التصويب والتسديد.

الباب الثالث:

زواج القاصرات في ضوء الرؤية القرآنية لوظائف الأسرة

الفصل الأول: التطور الدلالي لمفهوم الأسرة في العصر الحديث.

ذكرنا في ما سبق أن لفظ «القاصر» في الإطلاق اللاتيني الحديث (Mineur) لا تميز في دلالته بين عدم الأهلية بسبب النقص في البناء الجسدي، أو النقص في النضج العقلي، أو في غير ذلك من المحددات التي تؤهل الإنسان للانخراط الواعي والكلي في سائر الأمور الحياتية؛ ويدخل في ذلك الزواج، ومجال التدبير المالي، وسائر القضايا التي تضبطها القوانين الملزمة، وتحكمها المسؤولية القضائية؛ فالناس، وفق هذه الرؤية، يتساوون أمام القانون، فلا يحتاجون إلى وصاية وصي أو ولاية وليٍّ بمجرد بلوغ أحدهم ثلثي عشرة سنة من العمر. والقوانين المعاصرة نقلت هذا المنحى في النظر، فأقرت أن في بلوغ السن المذكورة، مظنة الرشد واكتمال الأهليات. وقد ذكرنا في ما سبق، أيضاً، أن هذا القصد في تقدير القصور، كما يعكسه الفكر الغربي الحديث، هو غير قصد الفقهاء الذين يقرون بعدم الأهلية المدنية لمن لم يبلغ هذا الحد من العمر؛ فالفقهاء إذ يطلقون وصف القصور على غير الراشدين، يقصرون حديثهم على مجال محدود من الحقوق التي يستأهل لها الراشد والواجبات التي تحق له، ومن ذلك حق التصرف في المال؛ ولا يعنون أشكالا أخرى من القصور الجسدي والتكليفي، التي تُحق لصاحبها حقوقاً مخصوصةً مثل عقد النكاح. فالقصور عند الفقهاء مستويات وأنواع؛ بعضه يتعلق بالجسد، وبعضه يتعلق بالعقل، وتلحقه في كل الأحوال أحكام خاصة ترفع التكليف أو تخففه، وقد تجعله مؤقتاً أو تؤبدته.¹

ومع أن الفقهاء ميزوا بين مستويات القصور، اعتباراً لاختلاف مجالاته وما تتطلبه من أهليات، إلا أنهم كانوا إذا أرادوا الحديث عن عدم الأهلية في المجال المالي، بسبب صغر السن، قالوا عن المعني به قاصر، وهو غالب إطلاقهم؛ وإذا تحدثوا عن عدم الأهلية للزواج، قالوا عن المعني به صغير أو صغيرة؛ وهذا هو

¹ يرد مُصْطَلَح (قاصر) في الفقه في كتاب النكاح، باب: الولاية في النكاح، وفي كتاب البيوع، باب: خيار الغبن، وفي غير ذلك من الأبواب. تنظر: موسوعة المصطلحات الإسلامية المترجمة. المنشورة إلكترونياً:

(<https://terminologyenc.com/ar/browse/term/7749>)

الفرق الظاهر بين مصطلح زواج القاصر في الإطلاق الحديث، وزواج الصغيرة في لفظ الفقهاء، وأما التمايز بين الموضوعين فكبير كما بيناه في ما سبق من المباحث والفصول.

وقلنا في ما سبق، إن مقصود زواج القاصر في الإطلاق الحديث لم يكن جديداً على المتن الفقهي والفكر الإسلامي فقط، وإنما استجد في القوانين الأوروبية نفسها، خلال العصر الحديث، وكان ذلك بدوافع فلسفية ساهمت في تغيير نظرة المشرع الغربي للإنسان وحقيقته، ووظائفه في الوجود كله؛ كما كان استجابة للتحويلات الفكرية التي شهدتها أوروبا خلال ما سمي بعصور الأنوار، وحين أثر موضوع زواج القاصرات في العالم الإسلامي أواخر القرن التاسع عشر، ضمن ترسانة من المفاهيم الجديدة، حمل معه خصائص الفكر الغربي الحديث في النظر إلى قضايا الإنسان؛ ولذلك فإن الخلافات التي احتدت بين النخب العلمية والفكرية حول الموضوع لم تكن عادية، وإنما كانت خلافات عميقة امتدت في عمقها إلى أصول الفلسفة التي أنتجت المصطلح في المتن الفلسفي الحديث، وحين عارضت النخب، ذات المرجعية الإسلامية، إسقاط الدعوة إلى منع زواج القاصرات على الواقع الإسلامي، كان الاعتراض، في الحقيقة، أعمق بكثير من مجرد الاختلاف حول الدلالة اللفظية للقاصر، أو حتى على موضوع المنع من تزويج البالغ العاقل التي لم يؤنس منها الرشد، إذ لم يكن بين الفقهاء خلاف حول حكم الإباحة فيه؛ وإنما احتد الجدل في الموضوع باعتباره واجهة من واجهات المدافعة الحضارية بين نموذجين معرفيين؛ النموذج الأول منها كان مؤطرا بالوحي ومسددا بنظرته للكون والحياة والإنسان، وتولاه طائفة من الفقهاء في بلاد الإسلام، مستمسكين بمرجعيتهم الدينية، وهؤلاء مال فريق منهم إلى النقل من أقوال السابقين وعدم الخوض في اجتهاداتهم حول الموضوع، فيما رأى آخرون أن المجال يتسع للنظر والاجتهاد وأن ظروف العصر تتطلب المزيد من الجهود في مراجعة الأحكام الاجتهادية وتفهم واقع التنزيل. وهذان المسلكان لم يكونا على طرف نقيض، وإنما كانا نتاج اختلاف مشروع في التعامل مع نصوص الشريعة وأحكامها. وهذا الاتجاه بمسلكيه المختلفين كان ينطلق من الأصل الديني ويستمسك بأحكام الشريعة، أما النموذج الثاني فكان مؤطرا بالرؤى الإنسانية الحديثة، وبتأثير منها توجه وجهات جديدة في التعامل مع

القضايا الإنسانية، بعيدا عن الدين، وأكثر تعلقا بالطبيعة المادية للإنسان، وهذا الاتجاه كان متأثرا في تصوراته ورؤاه بالأفكار الغربية، وكان مدعوما بنموذج مدني متقدم ونفوذ سياسي وعسكري قاهر.

المبحث الأول: تشكل مفهوم الأسرة في الفكر الغربي واستمداداته اللغوية والفلسفية: المطلب الأول: الأصول الفلسفية لمفهوم الأسرة في الفكر الغربي:

ومن المعلوم أن الغرب الذي أبهر العالم بنفذه وقوته، بنى نموذج الحضاري على مدى قرون من الصراع مع الكنيسة، وعلى ألقاضها شكل ترسانة معارفه وتصوراته الجديدة حول الوجود والحياة الإنسانية، وحين وفد بفكره وعسكره إلى العالم الإسلامي، كان يحمل مشروعه النظري الذي ينظر من خلاله إلى العالم والكون بأسره، كما كان يحمل إلى جانب ذلك تصورات خاصة حول طرق تصريف تلك الفلسفات في مواجهة الرؤى والفلسفات المناوئة.

ويمكن القول، إن الفكر الغربي كان مؤطرا بما سمي بعد ب «رؤية العالم» أو «الرؤية الكونية»، بما تعنيه الرؤية في هذا المركب الإضافي من فهم مُوجَّه للواقع، ومن وضوح في الأفكار بخلفيات معلومة، واتساق في التصورات، وقصد في الوجهة والغايات¹. فرؤية العالم بهذا المعنى، وكما تعارف على اصطلاحها المعاصرون، «هي بالضبط تلك المجموعة من التطلعات والأحاسيس والأفكار التي تجمع أفراد فئة ما، (...) وتجعلهم يناوئون المجموعات الأخرى»². والعالم الغربي، خلال القرن السابع عشر، شهد تحولات عميقة وجذرية في تصور الحقائق الكونية، وذلك بسبب مستجدات الفكر المادي الذي أفرز تصورات جديدة لحقائق الوجود،

¹ تعرّف الرؤية في هذا السياق بأنها: «الإطار المعرفي الأعم الذي تتحرك داخله الأمة وتعي حركتها ومعنى وجودها في الحياة؛ والرؤية هي ما يوحد أمة ما، وما ينعكس في كل نواحي عمرانها وحياتها، وما يهدي سيرها المشترك نحو قبلتها التي تشكل غاية سيرها» انظر: ملامح رؤية القرآن الكونية في أول ما نزل من الذكر الحكيم، الدكتور ناجي بن الحاج الطاهر، (ص39) ضمن كتاب: القرآن الكريم ورؤية العالم مسارات التفكير والتدبير، أعمال الندوة الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومي 3 و4 يونيو 2014م.

² مصطلحات نقد الرواية، سمر روجي الفيصل، (ص: 112) مجلة الفيصل، العدد 228، أكتوبر / نونبر 1995م.

مقطوعة من كل اعتبار غيبي أو ميتافيزيقي غير منظور، وشمل هذا التأثير عموم الفكر الفلسفي وتصوراته لقضايا الإنسان.

وتضخم هذا المنحى المادي البعيد عن الدين في عموم الفكر الفلسفي الحديث، وظهر بارزا في المحتوى الفكري الذي تشكل في أذهان كبار العقلايين أمثال ديكارت، ومالبرانش، وليبنز¹؛ فمع أن هؤلاء «... كانوا مؤمنين في الغالب (ماعدا سبينوزا) إلا أن حديثهم عن الأخلاق لم يعد سوى أشكالا قديمة ملأتها رؤيتهم عن العالم بمحتوى جديد كليا، أثرت فيه التحولات الفكرية الجديدة خلال تلك الفترة»².

وفي هذا السياق نستطيع أن نقول إن الأفكار، التي تشكلت في متون الفكر الغربي الحديث حول القضايا الاجتماعية المختلفة، لم تكن مجرد أفكار معزولة أو رؤى شاردة، وإنما كانت ثمرة تصورات واعية، تجلت من خلالها الأنساق المعرفية المؤسسة للفكر الغربي الحديث، ومنها مختلف التصورات والأفكار الناشئة حول الأسرة، ولذلك لم يكن عجبا أن تستشعر النخب الإسلامية خطر الهيمنة الغربية في الدعوة إلى القيم الأسرية الجديدة التي استُئبنت بعيدا عن محاضن الدين وقيمه، كما لم يكن من المستغرب صدور النخب الإسلامية عن دعاوى إبطال كثير من الأحكام الشرعية ذات الصلة بالأسرة، وإن كان جزء كبير منها اجتهداها يجوز فيه النظر؛ إذ يتعلق الأمر، في المحصل، برؤية مغايرة للعالم والوجود، تنافي في أساسها منطق الدين وجوهره، وتتمتع بسند قوي يسعى إلى فرضها عن طريق الهيمنة والنفوذ.

النقاش حول زواج القاصرات، إذن، نشأ في سياق المدافعة الحضارية التي تحملتها طوائف من أهل النظر في العالم الإسلامي، وهؤلاء كانوا يعلمون أن بناء التصورات نفسه لم يكن عملا عبثيا في سياقات

¹ ديكارت مثلا، ومالبرانش، وليبنز، حين كانوا يقدمون نظرياتهم المختلفة حول الإنسان ومحيطه الاجتماعي بشكل خاص، لم يكن في حديثهم اعتبار للأخلاق أو الدين، على غرار سابقيهم من الفلاسفة المتقدمين. ينظر: التصورات الاجتماعية، مدخل نظري أحمد جلول، مومن بكوش الجموعي، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، جامعة الوادي العدد السادس، أبريل 2014م.

² التصورات الاجتماعية- مدخل نظري، أحمد جلول، مومن بكوش الجموعي، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، جامعة الوادي العدد السادس، أبريل 2014م.

التشكل الأول للفكر الغربي الحديث، بل إن مفهوم التصور نفسه (La vision) ، حين طرحه الفلاسفة والمفكرون بأوروبا خلال ما سمي بعصر الأنوار، كان نتاج وعي بضرورة ترشيد المعارف لتتجه إلى وجهات معلومة؛ وحيث كان الفكر المادي هو النموذج الوحيد للمعرفة يومئذ، فقد صارت التصورات الناجمة عنه، في نظر أصحابها، أشبه بالحقائق الذهنية التي لا ينتقصها إلا التنزيل على الواقع لتصبح حقائق واقعية.¹ فعبّر هذا المسلك المنهجي نشأت التصورات حول القضايا الاجتماعية في الفكر الغربي الحديث، بما فيها التصورات ذات الصلة بالأسرة، وعليها بني ما سمي بـ«رؤية العالم».

وقضية الأسرة في العالم الإسلامي تأثرت بكل هذه التحولات التي شهدتها العالم الغربي، ولذلك لم يسلم مفهوم الأسرة نفسه من التغيير، وكذلك انتقاله من البيئة الحاضنة إلى العالم الإسلامي، لم يكن انتقالا سلسا، وكذلك الاعتراض على مفهوم الأسرة نفسه، وسائر الأطروحات الغربية حول الإنسان، لم يكن اعتراضا عبثيا؛ حيث جوهت الأفكار الجديدة حول الأسرة بمنظومة معرفية متكاملة، وبجبهة من التصورات الإسلامية التي كانت تشكل بدورها رؤية حيوية للعالم، تبدو معالمها واضحة في النصوص المؤسسة والنصوص الشارحة، وإن لم تتشكل في قوالب فلسفية على غرار المنهج الغربي الجديد. وقد ظهرت هذه الاختلافات واضحة في ارتباك حركة الترجمة أواخر القرن التاسع عشر ميلادي، حيث وجد المختصون بالترجمة العارفون باختلاف الثقافات مشكلة كبيرة في نقل مقصود المصطلح الوافد Famille الذي لا يدل دلالة مطابقة على المعاني التي تدل عليها المصطلحات العربية ذات الدلالات القريبة، وهذا الارتباك كان يُخفي في الحقيقة ارتباكا في مسعى الانفتاح الذي تطلع إليه العالم الإسلامي مع حرص على حفظ مقومات هويته.

¹ عُرف التصور في أصل الإطلاق اللاتيني (Vision)، بأنه، «عمل فكري ديناميكي لخلق وإعادة خلق حقيقة تربط بين موضوع مفكر فيه وبين محتوى خارجي ملموس؛ ومثال ذلك، تصور الشجرة الذي هو ربط ذهني بين صورتها في الفكر وصورتها في الحقيقة الملموسة، إذ لا وجود للواقع، كما يفهم من هذا المثال، إلا من خلال النظرة التي يكونها الإنسان حول هذا الواقع»، ينظر: المرجع السابق.

المطلب الثاني: الأصول اللغوية للفظ الأسرة في الاستعمال العربي:

أولاً: الدلالة المعجمية للفظ الأسرة:

لم يكن مصطلح الأسرة معروفاً عند العرب بدلالته الحديثة التي تشير إلى اجتماع زوجين ومن يدور في فلكهما من الأصول والفروع القريبة، فهذا المعنى نقلته الترجمة العربية من اللغات الأوروبية، ضمن سياقات التحديث الذي شهده العالم العربي خلال القرن التاسع عشر، واستعمل لفظ الأسرة للتعبير عن مقصود الكلمة الانجليزية: (Family) والفرنسية: (famille)، وهي الكلمة التي نقلتها اللغات الأوروبية الحديثة عن الأصل اليوناني (famulus)، قبل أن تحمّلها أثقالاً من المعاني الجديدة التي فرضتها سياقات التحديث.

ويؤكد المؤرخون والباحثون أن أصل اللفظ المترجم (famille)، أو (Family)، لم يتغير مع الزمن، ولم يتبدل في عموم اللغات اللاتينية، وإن تغير مفهومه بفعل التطور الدلالي الذي شهدته العديد من المصطلحات في المتون الغربية خلال ما سمي بعصور الأنوار؛ وبهذا الصدد، تؤكد الباحثة والمفكرة الفرنسية سيمون فيل، (Simone Veil)، أن مقصود الأسرة (famille) كان يشمل جميع الآباء وحتى الخدم، وما وقع التغير في مفهوم الأسرة إلا في حدود القرن السابع عشر¹، وحين تم نقل هذا المفهوم من الأصل اللاتيني إلى البلاد الإسلامية، في سياقات التعريب العصري، حمل معه مضامين هذا التغير، مما دفع النخب العلمية والفكرية، في العالم الإسلامي، إلى التفكير في إحلال لفظ الأسرة محل الاصطلاحات المعروفة في المتون العربية بدلالاتها على الائتلاف الذي يجمع الزوجين وأبنائهما وبقية الأصول والفروع في المسكن الواحد بخصوصيات محددة، وكان ذلك من باب السعي إلى مساواة معنى الكلمة الأجنبية الوافدة بمدلولها المناسب في المعاجم والقواميس العربية.

¹ سيمون فيل، (Simone Veil)، (Mes Combats، Bayard، 2016، page 383)

وجملة من التحولات الاجتماعية التي فرضها المجتمع الصناعي خلال القرن السابع عشر والثامن عشر عرض لها بتلقائية عدد من الكتاب الأدباء في رواياتهم حيث تحدثوا عن طبيعة الصراع بين التقاليد الجديدة والقديمة، وخصوصاً تلك التي مست البناء الأسري وطبيعته المتماسكة، ينظر على سبيل المثال ما قدمه أونوريه دي بلزاك في روايته: امرأة في الثلاثين، ضمن مقاطع مختلفة من الرواية.

المعاجم اللغوية العربية تفيد أن لفظ: الأُسرة مشتق من مادة أُسَرَ، وهي تدل على معاني متقاربة، منها الحبس والحجز والتقييد، قال ابن سيده: أُسِرَهُ يَأْسِرُهُ أُسْراً وإِسَارَةً شَدَّهُ بالإِسَارِ¹ و«الأسير: الأُخِيدُ، والمُقَيَّدُ، والمَسْجُونُ»². ومنها معنى القوة؛ قال تعالى: ﴿ تَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ ﴾ أي شددنا خلقهم³؛ قال الزمخشري: « شد الله تعالى أسره، أي: قوى إحكام خلقه، وهو من المجاز»⁴. ومنها معنى الحصانة والمنعة، قال ابن منظور: «... والأُسرة: الدِّرْعُ الحصينة»⁵؛ ومنها معنى الجماعة؛ يقال: جاء القوم بأَسْرِهِمْ؛ أي جاؤوا بجمعهم وخَلَقَهُمْ⁶. ومنها معنى القرابة، من العشيرة وغيرها؛ قال أبو عبيدة: «أُسرة الرجل: عشيرته الأدنون»⁷، وعللها ابن فارس بالقوة التي تطلب في القرابة، فقال: «أسرة الرجل رهطه، لأنه يتقوى بهم»⁸. وتبعه في ذلك ابن منظور⁹، وخصص النحاس هذا الاستقواء بالأقارب من جهة الأب لا غيرهم، فقال: الأسرة، بالضم: أقارب الرجل من قبل أبيه¹⁰.

والأُسرة عند عموم اللغويين، يفيد معاني القوة، والحبس، والاجتماع، والاعتصام، والقيد؛ وهذه المعاني يحتويها مفهوم الأسرة بدلالاته الحديثة، وهي التي شكلت الأساس الذي بني عليه النقل من دلالة الأصل الأعجمي: (famille)، إلى جانب المقصود العربي الدال على الدنو في القرابة، وكل ذلك يحيل على الحماية والاستقواء المشعر بالأمان؛ بل حتى معنى القيد الذي تشير إليه مادة (أسر) يناسب حال الارتباط الذي يجمع الزوجين بموجب عقد زواج ملزم لكليهما، إذ تترتب عليه مسؤولية الرعاية اتجاه الأبناء؛ والالتزام

¹ لسان العرب، مادة أُسَرَ.

² القاموس المحيط، مادة الأُسِر.

³ لسان العرب، مادة أُسَرَ.

⁴ ينظر أساس البلاغة، الزمخشري، (ص 16).

⁵ لسان العرب، مادة أُسَرَ.

⁶ تهذيب اللغة، محمد بن الأزهري، مادة أُسَرَ، (44/13).

⁷ المرجع نفسه.

⁸ معجم مقاييس اللغة، مادة الأُسِر.

⁹ لسان العرب، مادة أُسَرَ.

¹⁰ تاج العروس، مرتضى الزبيدي، مادة أُسَرَ (27/9).

الدائم بشؤون البيت، وهو أشبه ما يكون بالقيد الذي يشد الزوجين إلى بعضهما، فلا يكون لأحدهما حق في إهمال الآخر إلا بفسخ الرباط، كما يشدهما معا بمن في البيت من الأبناء وغيرهم. وقيل إن القيد ليس شرطاً في مراد الأسر، وإن كان هذا هو أصل الإطلاق¹.

على هذا الاعتبار، فإن لفظ الأسرة حين يطلق على هذا النوع من الاجتماع المذكور، فإنه يقصد كل هذه المعاني المشعرة بالشدة، والسند، والحماية، والاستقواء؛ قال صاحب البصائر والذخائر: «وفلان ذو أسرة كريمة، أي أهل بيت، كأن أسرة الرجل ما هو مأسور به، أي مشدود به، لأن الرحم والقربة يضمنان على الإنسان ويشدانه»². «وقيل: الأسير: المملوك، وقيل: المرأة، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «اتقوا الله في النساء فإنهن عندكم عوان (أي أسراء)»³.

ثانياً: لفظ الأسرة في الاستعمال القرآني والبيان النبوي:

لفظ الأسرة لم يستعمل عند العرب قديماً في الدلالة على أهل البيت الواحد، وقصدهم بلفظها لم يتعدى معنى العشيرة، وهو أوسع في الدلالة على مقصودها الجديد؛ ولعل السبب في ذلك، أن العربي كان أكثر اعتداداً بالنسب الممتد، ولم يكن ميالاً إلى اختزال الاجتماع البشري في نموذج مصغر من زوجين وأبناء⁴. ومن جهة أخرى، لم تعكس نصوص القرآن الكريم معنى الأسرة، بهذا التحديد، في سياقات ورودها مصدراً وفعلًا، فغاية ما قصده بلفظها هو معنى الحبس ومطلق التقييد؛ من قبيل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ يَأْتِوكُمُ اسْرِئُ ثَبَدُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ﴾ (البقرة: 85)؛ في حين أورد القرآن لفظ

¹ أسر من الأسر وهو الشد بالقد، قال ابن فارس: «أسر قته، شده... (ومنه الأسير) وكانوا يشدونهُ بالقد وهو الأسر، فسمي كل أخيد وإن لم يؤسر به أسيراً» مجمل اللغة، (1/ 97).

² البصائر والذخائر، أبو حيان التوحيدي، تحقيق محمد عثمان، (1 / 80).

³ تفسير البغوي (294/8).

⁴ للمزيد من البيان والتفصيل، ينظر مقال: مفهوم الأسرة في ضوء القرآن الكريم والحديث الشريف، مصطفى فوزيل، جريدة المحجة، العدد: 407، 2 نونبر، 2013م.

«أهل» وعبرة «أهل البيت» للدلالة على هذا المعنى أو قريباً منه، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّي اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ (النساء: 35)، وقوله تعالى: ﴿فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا إِمْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ﴾ (الأعراف: 83).

ويدل لفظ أهل في اللغة على الانتساب، فإذا تبعته إضافة خصص بها، وذلك من قبيل قولهم: أهل القرية، وأهل الكتاب. قال الراغب: أهل الرجل: من يجمعه وإياهم نسب أو دين، أو ما يجري مجراها من صناعة وبيت وبلد، وأهل الرجل في الأصل: من يجمعه وإياهم مسكن واحد، ثم تجوز به ف قيل: أهل الرجل لمن يجمعه وإياهم نسب.¹ وقال ابن العربي: «أصل الأهل، الاجتماع، يقال مكان أهل إذا كان فيه جماعة».²

ويطلق لفظ أهل على سكان البيت الواحد الذين تجمعهم روابط الدم، واستعمله القرآن الكريم للدلالة على مجموع سكان البيت من زوجة وأبناء وغيرهما، وأورده في سياقات أخرى، فكان يقصد به جزءا منهم أحيانا، ويقصد به عموم القوم أحيانا أخرى.³

وبالمثل، لم يرد في نصوص الأحاديث الشريفة لفظ الأسرة بمعنى الجماعة الصغيرة المشكّلة من الأبوين والأبناء، أو حتى من قرابتهما المقربة التي تتقاسم المحيط الضيق بالبيت الواحد؛ وقد أورد ابن منظور حديثا

¹ مفردات ألفاظ القرآن، (96/1).

² أحكام القرآن، ابن العربي (105/4).

³ قال البغوي في تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَنْجَيْنَاهُ﴾، يعني: لوطاً، ﴿وَأَهْلَهُ﴾، المؤمنين، وقيل: أهله ابتداءً. انظر: «معالم التنزيل» (256/3)، وقال القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ وَأَهْلَ الْبَيْتِ﴾ «هذه الآية تعطي أن زوجة الرجل من أهل البيت» الجامع لأحكام القرآن: (59/9)، وفي تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا إِمْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ﴾ قال ابن عاشور: «وأهل لوط عليه السلام هم زوجته وابنتان له بكران» التحرير والتنوير: (236/8).

موقوفا من رواية أبي هريرة، يتضمن هذا اللفظ، وفيه: «... زنى رجل في أُسْرَةٍ من الناس..»¹ وأتبعه بقوله: الأسرة عشيرة الرجل وأهل بيته.²

ومع أن القضايا التي عالجتها نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية في علاقات الأزواج ببعضهم، تُشكّل أساساً من أساسات الخطاب الشرعي، وكذلك علاقات الأزواج بإخوانهم وأبنائهم وآبائهم، إلا أن لفظ الأسرة، بدلالته المعاصرة، لم يرد في هذه النصوص بهذا المعنى، إلا ما تفرد به الحديث المذكور، وهو، على الأرجح، تصحيف من كلمة أسوة كما ذكر المحقق محمود شاكراً³، وأما غالب ما استعملته نصوص القرآن والسنة للدلالة على هذا المعنى فهو لفظ «الأهل» إما بإضافة؛ من قبيل: أهل الدار⁴ وأهل البيت، أو بدون إضافة. ومن مواضع ورودها في القرآن الكريم، قوله تعالى: في سورة هود (73) ﴿رَحِمْتُ اللَّهَ وَبَرَكَتُهُ عَلَيْهِمْ وَأَهْلَ الْبَيْتِ﴾ وقوله تعالى في سورة الأحزاب (33) ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾؛ فأهل البيت في آية هود: إبراهيم وسارة وزوجه، ومن يكون معها على سبيل التبعية ونحوها. والمراد بأهل البيت في آية الأحزاب، النبي صلى الله عليه وسلم وأزواجه، وأولاده، والتابعون كالموالي.⁵ ومن مواضع ورود لفظ الأهل في السنة المطهرة قوله صلى الله عليه وسلم: «خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي»⁶.

¹ سنن أبي داود، كتاب الحدود، (827/4).

² لسان العرب، مادة: أسر.

³ يؤكد محمود شاكراً، محقق تفسير الجامع لأحكام القرآن، أن لفظ أسرة كان خطأ في النسخ وأنه وقف على مخطوطة عنده تظهر فيها الواو واضحة في لفظ أسرة بدل الرائ، والصحيح كما قال هو لفظ أسوة وليس أسرة. انظر تفسير الطبري، تحقيق محمود شاكراً، (10/340)، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، جمهورية مصر العربية.

⁴ قال الزرقاني: «روى الأئمة الستة عن الصعب بن جثامة قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أهل الدار يبيتون من المشركين فيصاب من نسائهم وذرائعهم، قال: هم منهم» الزرقاني، شرح الموطأ (16/3).

⁵ تقويم اللسانين، تقي الدين الهاللي، (ص 21).

⁶ صحيح الترمذي، محمد الترمذي، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، (369/5).

والظاهر أن لفظ الأهل في القرآن الكريم حين يطلق على المحيط الضيق الذي يجمع الزوجين والأبناء، قد يقصد به من سواهم من أقرب الأقارب، إذا شاركوهم المسكن، كالأعمام والأخوال الذين قد تكون إقامتهم معهم من باب الاضطرار، ولكن الغالب أن هؤلاء يخرجون من هذا المقصود إذا استقلوا بمساكنهم، والقرآن الكريم ميز بيت الزوجية الذي يضم الأبناء الذين هم في كنف الآباء، عن غيره من بيوت الأعمام والأخوال، وشاهد ذلك، قوله تعالى في سورة النور: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتُمْ مِمَّاتِهِمْ أَوْ صَدِيقَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً﴾ (النور: 61).

والظاهر، أيضاً، أن لفظ الأهل هو الذي غلب على النصوص المؤسسة في دلالتها على الجماعة الصغيرة التي يجمعها سقف واحد، وهو اللفظ الذي تداوله الفقهاء، وأما لفظ الأسرة فلم يُعرف بهذا المعنى إلا مع بدايات القرن العشرين، ونقل من الأصول اللاتينية عن طريق الترجمة، فنقل معه مجمل التصورات الغربية التي تشكلت بأوروبا عبر قرون من الصراع المؤدلج بين التيارات الفكرية المختلفة.

ثالثاً: دلالة الأسرة في استعمال المعاصرين:

ومع ما تشير إليه معاني الأسرة الواردة في المعاجم والقواميس العربية القديمة من دلالات واضحة على الارتباط بالجماعة والاستقواء بذوي القرابة، إلا أن دلالة لفظ «الأسرة» في الاستعمال العربي، لا تتوافق توافقا تاماً مع المعنى الذي يشير إليه اللفظ المترجم (famille) الذي يقصد، بشكل خاص، الزوجين وأبنائهما،

وأقرب الأصول والفروع إليهما، فهذا المعنى إنما دلت عليه ألفاظ أخرى، كالأهل، والعِترَة وغيرها من المترادفات التي تضمنتها منظومة سعيد بن نهبان الحضرمي المسماة: «مترادف الألفاظ» حيث قال:

كأهل شخص رحمه قرابته عترته وآله وشيعته

عشيرة ومعشر وأُسرة حاشية فصيلة ولحم¹

ومع ذلك فإن لفظ «الأسرة»، بالنظر إلى قرب دلالاته على معنى الجماعة الصغيرة المتألفة والمتحدة، فقد استعملته طائفة من أهل الترجمة تعبيراً عن اللفظ الأجنبي (famille) الذي يحمل هذا المعنى بدل لفظ «الأهل» وما شاكله من الألفاظ، فيما رأت طائفة أخرى أن لفظ «الأسرة» لا يناسبه، وإنما يناسبه لفظ «العائلة». والحقيقة أن لفظ «الأسرة» و«العائلة» كلاهما أثارا نقاشات حادة، تمايزت فيها الرؤى، وكان لمختلف الآراء سند من أصول الاستعمال العربي، واستثناس بمقصود الدلالة الغربية الحديثة التي تأثرت بتطورات الفكر الغربي خلال العصر الحديث.

المطلب الثالث: الاستمدادات الفلسفية لمفهوم الأسرة في الفكر الغربي وأثر التحولات الاجتماعية فيها:

أولاً: أثر التحولات الاجتماعية في دلالة الأسرة في الفكر الغربي:

لفظ الأسرة في الدلالة العربية الحديثة مع أنه حُمِّل من المعاني الجديدة أكثر من طاقته الدلالية، بحكم ما ناله من تبني اصطلاحه، إلا أن أصله في المتن الأجنبي (Famille)، شهد بدوره تغييرات جوهرية على مدى قرون من الزمن، حيث ساهم الفكر الغربي في بناء تصورات جديدة لمفهوم الأسرة ووظائفها في التنشئة الاجتماعية والبناء العمراني.

¹ الألفاظ الكتابية في علم العربية، عبد الرحمن الهمداني، ومعه منظومة تذكرة الحفاظ في بعض المترادف من الألفاظ، سعيد الحضرمي، (ص318).

وعموماً، فإن النظريات الحديثة حول الأسرة، لم تكن إلا نتاج تطور الفكر الإنساني خلال العصر الحديث، حيث تم التعرض خلال القرون الأربعة الأخيرة لقضايا الاجتماع البشري من زوايا مختلفة تناسب ثورة المعارف التي تعاضمت شأنها بأوروبا ابتداء من القرن السادس عشر الميلادي؛ فمنذ تلك الفترة تبلورت حركة علمية غير مسبقة في التاريخ¹، وسمّتها أصحابها بالتنوير والعقلنة والتحرير، بعد طول عهد بهيمنة الكنيسة ووصايتها على الفكر والعقول؛ فكان من نتائج هذه الحركة أنها أفرزت تيارات جديدة أحيّت النظريات المادية القديمة وقدمتها في قوالب جديدة أمعنت في إبعاد العلوم والمعارف عما سمّته الميتافيزيقا، واعتبرت نفسها المعيار الوحيد للحقيقة العلمية.

ضمن هذا السياق، وضمن ما سمي بعلم الاجتماع، ظهرت مسالك جديدة في الدراسات الإنسانية سلكت المنحى الواقعي في التعامل مع الظواهر الاجتماعية، حيث اعتبرت أن المعرفة اليقينية هي التي تستقصي الظواهر، ومسلكها المنهج التجريبي الذي لا يستند إلى أي توجيه فوقي خارج عن الرؤية المادية للعالم والإنسان والحياة².

والحقيقة أن هذا الاتجاه في إبعاد الدين عن الحياة العامة، لم يكن سببه الوحيد هو فلتات الكنيسة فقط، وإنما ساهم فيه أيضاً، ما لوحظ في الأديان والتشريعات الأخرى، وهي في عمومها وضعية، من تناقض صارخ في تصور وظيفة الأسرة وطبيعة تكوينها وما يُقبل من أنماطها وما لا يقبل³؛ وهذا كله، فتح المجتمع على

¹ تاريخ أوروبا الحديث لا تحدده معطيات محسومة ولذلك وقع اختلاف كبير بين المؤرخين في تقدير بداياته، فبعضهم يقول إن بدايته ترتبط بنشأة النزعة العقلانية وظهور ما سمي بعصر التنوير وذلك منذ نهاية القرن الرابع عشر إلى حدود القرن الثامن عشر، حيث وقع تحول جديد في مسار العصرية والتحديث على إثر الثورة الصناعية.

² عرف هذا المنهج باسم المثنودولوجيا الوضعية، في إشارة إلى تحرره من كل توجيه فوقي خارج عن الرؤية المادية للعالم والإنسان والحياة. والمثنودولوجيا تسمية أعجمية تدل على المنهج البحثي المتبع، ووصفه بالوضعية تمييز أطلقه الفيلسوف الفرنسي سان سيمون ليميز مناهج العلوم القائمة على الوقائع الخاضعة للملاحظة والتحليل، حيث يستثني منها ما سماه بالعلوم الظنية وهي التي لا تقوم، بحسبه، على منهج علمي يقيني.

³ يرى مونتيسكيو أن الآشوريين، والفرس، والمصريين، وغيرهم، حين قبلوا ببعض الأنكحة التي تنظر إليها مجتمعات أخرى بعين الريبة والانتقاص، إنما شرعت ذلك بدوافع دينية محضة، ولذلك لا يُحكم على نظام أسري بأنه يوافق القانون الطبيعي لمجرد أن دينا باطلا أقره

واقع جديد، وجهته الفلسفات الوضعية الجديدة، بعد أن صارت لهذه الفلسفات وجهات نظر تكاد تؤله الإنسان وتجرده من كل القيم الأخلاقية ذات الأبعاد الدينية والمحافضة.

والعناية بالأسرة في العصر الحديث، تولدت من رحم هذه الفلسفات، ثم تلقفها علم الاجتماع بعد ذلك، حيث أصبح ينظر إليها بمعايره الجديدة، باعتبارها، بنية اجتماعية صغيرة، ومن حيث هي وعاء قيمي يخترن خصائص المجتمع المطلوب، وفق معايير محددة¹ كما صار ينظر إليها أيضاً، من حيث هي وحدة إنتاجية يجب أن تسير أطروحات الفلاسفة في تصورهم للرفاه الاجتماعي تحت رقابة الدولة؛ بعد أن أوكلت الرؤية الاجتماعية للدولة ترشيد وظائف الأسرة وفق المقتضيات الوضعية الجديدة² وعلى أساس ما تقرره نظريات «الفعل الاجتماعي»³.

ووافق عليه. ولذلك فإنه يتخذ مبدأ تحريم الأنكحة بين الآباء والأولاد وبين الإخوة والأخوات حفظاً للحياء الطبيعي في المنزل، وهذا مسلك وجيه للحسم في أحكام الأنكحة؛ التي منها ما يمكن أن يحرمه القانون الطبيعي، والتي لا يمكن أن يحرمه غير القانون المدني، وفي هذا الإطار يبين مونتيسكيو جوهر الاختلاف بين القانون المدني والقانون الطبيعي، ينظر: روح الشرائع، مونتيسكيو، (ص 846).¹ ويعتبر الفيلسوف الإيطالي، المتخصص في علم اللاهوت، «جيوفاني بيكونديلا ميراندولا (1494م)، خير ممثل لمفهوم الكرامة الإنسانية ومكانة الإنسان السامية، في عصر النهضة الأوروبية. فقد ذهب إلى أن الإنسان جدير بكل تقدير وإعجاب، وظهر اتجاهه هذا في مؤلفه (خطبة حول الكرامة الإنسانية). فالوجود الإنساني جدير بكل إعجاب لأنه حر ومبدع وبوسعه أن يكون ما يريد هبوطاً أو صعوداً إلى مكانة أكثر سموًا. ينظر سياقات هذا الكلام في مقال بعنوان: كيف أثر عصر النهضة الأوروبية في الحضارة الحديثة؟ وضمنه حديث حول مفهوم النهضة وعوامل قيامها، محمد السيد، الموقع الإلكتروني تسعة، (<https://www.ts3a.com>) يوليو 6/3/2018م. تم الاطلاع عليه بتاريخ 2021/7/12م.

² بهذا الصدد طالب (ليبيلاي فريدريك ليبيلاي Frédéric Le Play (1806-1882م) بإلغاء نظام الميراث الذي يؤدي إلى تجزئة أموال العائلة إلى أقسام صغيرة تفقد بالتالي هيبتها، ودعا إلى استبدال الإرث بالوصية، كما اقترح أن تنظم العلاقة بين العمال وأرباب العمل لضمان سير العمل وزيادة الإنتاجية وذلك بحسبه توجيه مساعي الإصلاح بغرض إعادة السلطة إلى العائلة وإلى المصنع، باعتبارها وحدات إنتاجية تحميها الدولة، ولها أن توجهها الوجهة المطلوبة عن طريق ما ساهم بالتدخل الإنساني دون تقييد الحرية في الإنتاج. ضمن ذلك في كتابه «الإصلاح الاجتماعي»، الذي نشره سنة 1864م. ويرى «بوجاردوس: Bogardus» أن «الأسرة هي جماعة اجتماعية تتكون من الأب والأم وواحد أو أكثر من الأطفال، يتبادلون الحب ويتقاسمون المسؤولية، وتقوم بتربية الأطفال حتى تمكنهم من القيام بواجبهم وضبطهم ليصبحوا أشخاصاً يتصرفون بطريقة اجتماعية، ويكونون مع بعض وحدة اقتصادية ويقومون في مسكن واحد».

³ «نظريات الفعل الاجتماعي ترى الناس باعتبارهم صانعي مجتمعاتهم وليس العكس، وكذلك في نظريات الخطاب التي جاءت بها مرحلة ما بعد البنيوية، وهي نظريات تقول إننا نصنع عالمنا في الواقع بطريقة تفكيرنا به وطريقة الكلام عنه». النظريات الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، إيان كريب، ترجمة محمد غلوم، (ص 49)، أبريل، عدد 244، 1999م.

من هذه المنطلقات، ومنذ القرن الثامن عشر، توجهت أنظار الفكر الناشئ بأوروبا إلى الأسرة باعتبارها خلية اجتماعية تحفظ خصائص المجتمع الذي تنتمي إليه، وإليها يوكل بناء الوعي الجماعي الجديد، محرراً من كل قوالب التوجيه الأخلاقي والديني وغيره. فكل هذه المعطيات ساهمت في تغيير مفهوم «الأسرة» «La famille»، فلم يعد مدلول اللفظ مقيدا بقواعد التوجيه الغيبي الذي ينظر إليها، بالضرورة، وسيلة لاستمرار الخليقة، وأساساً لإعمار الأرض وإصلاحها؛ إذ توجهت أغلب التعريفات الجديدة إلى التركيز على الفضاء الذي يضم، بطريقة عضوية، جماعة من الأفراد، يمكن اعتبارهم عناصر تكوينية لمفهوم الأسرة إذا جمعهم سقف واحد، حتى لو لم تجمعهم روابط الدم، أو إن لم تقيدهم عقود يحكمها القانون، أو الدين، أو أعراف المجتمع؛ وهذا التحول في النظر إلى الأسرة، طبع المنظور الجديد لخصائصها بطابع خاص، تنصل من المفاهيم القديمة الحاسمة، وعكس مجمل التصورات الحديثة لفلاسفة أوروبا، وآراء المنظرين الاجتماعيين المنتسبين للعصر الحديث.

ثانياً: خصائص الأسرة في المنظور الفلسفي وعلم الاجتماع الحديث.

تشترك أغلب تعريفات الفلاسفة وعلماء الاجتماع المعاصرين للأسرة في اعتبارها جماعة بيولوجية، نظامية، وخلية اجتماعية، تتكون أساساً من رجل وامرأة يشكلان محورها، وتجمع بينهما روابط عاطفية وجنسية، وأدوار اجتماعية وتربوية يقرها المجتمع. وهذه العناصر المشتركة في تعريفات الأسرة، بقدر ما تتفق حول شرط الاعتراف الجمعي، تؤكد أيضاً على خصوصيات الأسرة وتميزها عن غيرها من الوحدات الاجتماعية¹؛ إلا أن هناك بعض التعريفات التي توسعت في التحلل من هذه الضوابط فقدمت تصورات مغايرة لطبيعة الأسرة ووظائفها، وكانت أكثر تناسبا مع الزخم الإيديولوجي الحديث، وهذا ما عكسته بعض القواميس اللاتينية الحديثة التي لم تشترط حتى وجود زوجين من ذكر وأنثى، بل اكتفى كثير منها بمجرد

¹ أجست كونت يقر بأن الزواج استعداد فطري، ويقول إن للأسرة وظائف أخلاقية وتربوية ودينية، ويعتبر الأمومة ضرورة وأساسية لتربية الأبناء، وعلى رأيه سار عديد من علماء الاجتماع، ينظر علم اجتماع العائلة، (ص33).

التأكيد على شرط التثام جمع من الأشخاص تحت سقف واحد¹؛ في حين أكدت تعريفات أخرى على ضرورة وجود روابط دموية داخل هذه الوحدات الاجتماعية دون أن تشترط وجود نواة من زوجين تدور حولها الأصول والفروع².

ومهما تكن التصورات المختلفة للفلاسفة وعلماء الاجتماع إلا أنها كانت، في المجمل، ثمرات طبيعية لتطور الفكر الحديث، بحمولات علمية وإيديولوجية واضحة، يمكن أن نميز منها خصائص عامة تحكم مختلف التعريفات وتؤطرها وفق قوالب واضحة.

أ: الأسرة باعتبارها وحدة بنائية:

يشير توصيف الأسرة³ باعتبارها وحدة بنائية، إلى الحالة التكوينية للمجتمع، حيث لا يستقيم بناؤه دون وحداته الأسرية؛ تماماً كقالب الطوب الذي يشكل الوحدة البنائية للمبنى، وكالجزيئات التي تشكل الوحدة البنائية للمادة، والخلية الحية التي تشكل الوحدة البنائية لجسم الكائن الحي؛ فالأسرة، وفق هذا التوصيف، مثلاً كجسم الكائن الحي الذي يتّركب من عدة أجهزة، كل منها يتركب من مجموعة أعضاء، وكل عضو يتركب من مجموعة خلايا. والقصد من هذا التمثيل في منظور علم الاجتماع، أن الأسر يجب أن لا تكون شذرات متنافرة، وإنما يلزم أن تمتلك من أسباب التناسق والانسجام ما يجعلها صالحة لتكوين مجتمع متعاقد ومنسجم، بخصائص مشتركة وطبائع متلائمة؛ وهذه الرؤية يؤكد عليها عدد من علماء الاجتماع المعاصرين، منهم

¹ انظر لمعجم الموسوعي «كيلي» (Le Dictionnaire Encyclopédique QUILLET) وجاء فيه:

(La famille: n.f «Ceux qui vivent sous le même toit»)

² «كنكرلي ديفيز» عرف الأسرة على أساس «أنها تلك الجماعة التي تتكون من أفراد، تربطهم روابط دموية واجتماعية متماسكة»، كما أن «وستر مارك»: «يرى بأن الأسرة تجمع طبيعي بين أشخاص جمعهم روابط فالأسرة وحدة معنوية ومادية، وهي أصغر الوحدات الاجتماعية التي يعرفها المجتمع الإنساني»، ينظر: العائلة والقرابة والزواج، إحسان الحسن، ص11.

³ أقصد بعبارة «توصيف الأسرة» هنا، دقة وصفها من طرف الفلاسفة المعاصرين، وعلماء الاجتماع، وتشديد الصاد في هذا اللفظ دخیل في اللغة، جاء في معجم اللغة العربية المعاصرة: «وَصَفَ يَوْصِفُ، فهو مُوَصِّفٌ، والمفعول مُوَصَّفٌ»، يقال: «صَفَ الوضع القائم: وصفه بدقة شديدة، حدّد جوانبه ومعالمه». معجم اللغة العربية المعاصرة، عمر أحمد مختار، (2447/3).

الأمريكي تالكوت بارسونز (Talcott Parsons) الذي اعتبر أن الأسرة نسق اجتماعي لأنها مسؤولة عن ربط البناء الاجتماعي بالشخصية، فالقيم والأدوار، كما يقول، هي عناصر اجتماعية تنظم العلاقات داخل البناء، وتؤكد هذه العناصر علاقة التداخل والتفاعل بين الشخصية والبناء الاجتماعي¹.

ب: الأسرة باعتبارها خلية اجتماعية:

يرى أغلب منظري علم الاجتماع أن الأسرة بمثابة الصورة المصغرة للمجتمع، فالأسر، تعمل، إذا انسجمت في أساس تكوينها، على إمداد المجتمع بخصائص الوحدة التي تُكسبها القوة، وتدفعها إلى الفعالية والصمود. وهي، في نظر دعايتها، أشبه ما تكون بالخلية في الكائن الحي؛ تقوم بوظائفها في المجتمع كما تقوم بذلك الخلايا في الأجسام الحية عموماً، وخصوصاً في جسم الإنسان الذي يتكون من تريليونات من الخلايا ذات الوظائف المختلفة. وأهم صفة يطلبها هذا التشبيه في الخلية الإنسانية أنها تحفظ طبائع الجسم الواحد، وتنقل إليه صفاتها².

ج: الأسرة باعتبارها مؤسسة وظيفية:

استناداً إلى الطبيعة البنائية والتكوينية للأسرة، يؤكد علماء الاجتماع على طبيعتها الوظيفية أيضاً، فحين يُنظر إليها باعتبارها وحدة بنائية داخل النسق الاجتماعي، تتشكل ضمنها أيضاً أنساق فرعية مختلفة؛ منها نسق الزوجية، والوالدية، وغيرها. ويقوم النظر الوظيفي للأسرة على تأكيد العلاقة القائمة بين النسق الأسري بتشكيلاته العضوية، وغيره من الأنساق الاجتماعية الأخرى. وتقوم النظرية الوظيفية على أساس أن كل نظام اجتماعي لا بد أن يتكون من عناصر مشدودة إلى بعضها يميزها التنوع في أداء وظائفها، وكذا ارتباط

¹ ينظر لمزيد من التفصيل النظرية الاجتماعية، من بارسونز إلى هابرماس، إيان كريب، ترجمة محمد حسين غلوم، (ص 48)، عالم المعرفة، عدد 244.

² هذه الخصوصية كانت محل تركيز العديد من المنظرين الاجتماعيين، وعلى رأسهم كونت الذي كان أسبق إلى القول بأن الأسرة هي الخلية الأولى في المجتمع، وأنها المسؤولة عن تمرير القيم الأخلاقية، واعتبر الزواج بمثابة البنيان الاجتماعي الأساسي للنظام الاجتماعي، وأن أي ضعف فيه قد يؤثر على النظام والمجتمع بأسره. ينظر: علم اجتماع العائلة، (ص 33).

وظيفة كل عنصر من عناصرها بمهام العناصر الأخرى. والأسرة، باعتبارها نظاما اجتماعيا متناسقا، تتكيف مع باقي الأنظمة والأنساق الاجتماعية، فهي في ترابطها وانسجامها تشبه الأنظمة البيولوجية العضوية، ولفرط التشابه بين نظم المجتمعات الإنسانية والكائنات العضوية يمكن، في نظر عدد من علماء الاجتماع، تقرير المماثلة العضوية في حق النظام الأسري¹.

والحقيقة أن التصور الوظيفي للأسرة عند علماء الاجتماع يبدو في ظاهره امتداداً للنظريات التقليدية، إلا أن الجديد فيه أنه صاغ ترسانة من المفاهيم غير المسبوقة، ورسخ العديد من الرؤى ومن المناهج المفيدة التي عملت على توليف الأنساق الاجتماعية في أنماط منسجمة، على نحو تكاملي يحقق المنفعة العامة ويؤكد وحدة المجتمعات.

د: الأسرة باعتبارها فضاء تفاعليا:

تداول علماء الاجتماع مصطلح «التفاعلية الرمزية» منذ النصف الثاني من القرن العشرين، ويشير هذا المصطلح إلى مجال تواصلي اجتماعي يركز على كيفية تفاعل الأفراد مع بعضهم البعض لإنشاء عوالم رمزية تؤثر في السلوكيات الفردية؛ وقد ساهم علم النفس الاجتماعي في بلورة هذا الاتجاه، حيث اتجه الانشغال بدراسة وفهم سلوك الإنسان إلى البيئة الاجتماعية الحاضنة.

ومع أن التفاعلية الرمزية تهتم بالأحوال الفردية للأشخاص، إلا أنها تهتم من جهة أخرى بعلاقات الأفراد بمحيطهم الضيق وترصد تفاعلاتهم الموسعة في المجتمع، فمن هذه الزاوية تنظر التفاعلية الرمزية إلى الأسرة

¹ هذه المماثلة يقرها عدد من علماء الاجتماع ومنهم البريطاني هلبرت سبنسر (1903م) (<https://ejtema3e.com/the-pioneers->) (of-social-thought/12-2013) اطلعت عليه بتاريخ، 2022-12-12.

باعتبارها وحدة من شخصيات متفاعلة، فندرس التفاعلات البينية في أفرادها، وتنظر في علاقاتهم بالمجتمع، وقد تستوي أهمية الفرد والأسرة والمجتمع في رؤية بعض علماء الاجتماع¹.

هذه الأسرة باعتبارها وحدة اقتصادية:

الأسرة، في نظر طائفة من المنظرين الاجتماعيين، خلية اقتصادية، يتعاون أفرادها على هذا المستوى، ويعتبر الأساس الاقتصادي في الأسرة حسب هؤلاء ركيزة أساسية تفوق في قيمتها الوظيفة الاجتماعية المنوطة بها، وعلى هذا الأساس الاقتصادي تقع مسؤولية استقرار الحياة، وهذا رأي جورج ميردوك وآخرين غيره. وقد يبدو الاهتمام بهذا المنحى معقولا في العموم، ولا يخل بالطبيعة الاجتماعية والتربوية للأسرة، إلا أن نظر هذه الطائفة انصرف إليها من منظور مادي محض، لا يختلف عن الواقع الطبقي الرأسمالي للمجتمعات الإنسانية، حيث تحمل النظريات الماركسية كل القضايا الاجتماعية بما فيها الأسرة، على الصراع² والملكية³ وغير ذلك من الاعتبارات الإيديولوجية التي تضخمت في أطروحات الفكر الماركسي أواسط القرن العشرين. والظاهر أن الرؤية الماركسية تجاه المرأة كانت لها دواعي تبررها من هذا المنطلق، بالنظر إلى الحال الذي دفعت إليه الأسر دفعا تحت ضغط النفعية والإنتاج، حيث تحول أفرادها إلى مجرد أدوات منتجة، وأصبحت المرأة، ضمن هذه الرؤية، كائنا ماديا كاد أن يُجرد من أدواره العاطفية والمعنوية.

¹ اهتمت التفاعلية الرمزية بالنظر لخصوصيات العلاقة بين الفرد والمجتمع، ومن خلال هذا النظر ركز رموزها على الأوعية الاجتماعية التي تربط الفرد بالجماعة كالجاعات الأولية (المصغرة) والأسرة، ومن هؤلاء عالم الاجتماع تشارلز كولي (ت 1929م)، الذي يعتبر من ركائز هذا التوجه في القرن العشرين. انظر النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، السيد رشاد غنيم، نادية السيد عمر، والسيد محمد الراخ، (ص 153-155).

² يرى ماركس أن الزواج ليس إلا شكلا من أشكال الملكية الخاصة، وتعتبر الماركسية أن الخلافات الأسرية مسألة طبيعية ناجمة عن عدم المساواة في الحقوق والواجبات. انظر: الأسرة في الغرب وأسباب تغيير مفاهيمها ووظيفتها، خديجة كزار، (ص 178-179).

³ الأسرة حسب المنظور الماركسي تقوم على اعتبارات رأسمالية بحتة، غايتها ضمان استمرار الملكية وسيطرة الأفراد عليها. انظر المرجع السابق.

ويقر كثير من علماء الاجتماع المعاصرين أن التحولات التي طرأت على الأسرة في العصر الحديث إنما كانت بدوافع خارجية، أخرجتها قسرا عن وظائفها التقليدية، وغيّرت كثيرا من مفاهيم المنفعة والإنتاج وما إلى ذلك من القضايا والاعتبارات التي لا يمكن أن تُقوّم دائما بموازين المادة البحتة¹.

و: الأسرة من منظور النظرية التطورية:

نشأت هذه النظرية سنة 1930م، في محضن العلوم المختصة بدراسة النمو الأسري، وتكمن خصوصيتها في التوفيق بين الاتجاهات المختلفة ذات الصلة بالأسرة².

وقد سعت هذه النظرية إلى توجيه الاهتمام أساسا للتغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي تؤثر في وضع الأسرة، حيث عللت تلك التغيرات بديناميكيات التفاعلات في النظام الأسري، وتأثير البيئة المحيطة، دون أن تهمل المؤثرات غير المباشرة، كالركود الاقتصادي، وعمل المرأة خارج البيت، وآثار ذلك وغيره على وضع الأسرة³. ومن أخص خصوصيات النظرية التطورية، أنها تسعى إلى تغيير أنماط التفاعل بين أعضائها، من أجل تصحيح الاختلالات المتوقعة في نظامها، أو في أدوارها المطلوبة.

المبحث الرابع: مفهوم الأسرة في الفكر الغربي وأثره في التعريفات العربية للأسرة: المطلب الأول: الدلالة الحديثة لمفهوم الأسرة في متون علم الاجتماع الحديث:

الاتجاهات التي بينها في ما سبق عكست مقتضيات الإيديولوجية المختلفة لمفهوم الأسرة، فهو مفهوم تطور تحت ضغط الإكراهات السياسية والتحولات الاجتماعية، خلال ما سمي بعصور الأنوار، وما تلاه من العصور الجديدة، ولذلك تباينت أوصاف المذاهب الفكرية الحديثة لحدود الفضاء الأسري ونظام

¹ علم الاجتماع العائلي، عبد الرؤوف الضبع، (ص 131).

² الأسرة في عالم متغير، سنا الحولي، (ص 158).

³ علم الاجتماع العائلي، دراسة التغيرات في الأسرة العربية، أحمد البيومي، وعفاف ناصر، (ص 64).

الأسرة ووظائفها انطلاقاً من الاختلافات الإيديولوجية التي أثرت في هذه الاتجاهات؛ فنعكس هذا التباين والتمايز تناقضات الفكر الفلسفي الحديث برمته، وارتباكاً واضحاً في تحديد مفهوم الأسرة، بعد أن حلت المناهج الحديثة، ذات الطبيعة المادية، محل الدين في تفسير الطبيعة الإنسانية؛ ومن هذا المدخل وقع إجماع واضح على الكثير من الوظائف التقليدية الأساسية للأسرة، التي كان للدين سهم كبير في إرسائها وتكريسها داخل المجتمعات.

ويبدو، من خلال التعريفات، أن الأسرة لم تفقد خصوصياتها التقليدية دفعة واحدة، وإنما تم ذلك على مدى قرون من تطور الفكر الغربي المادي الحديث، إذ بدأت هذه الأفكار أول الأمر حذرة في معالجتها لا تنزع إلى الاصطدام بالقيم الأسرية السائدة، متأنية في إسقاط الأطروحات الفلسفية والاجتماعية الحديثة على موضوع الأسرة، قبل أن تنحو منحياً الجديدة في المعالجة المتحررة، بطريقة متدرجة، منذ بدايات القرن العشرين، حتى صارت الأسرة في نظر علماء الاجتماع الأمريكيين، أواسط القرن العشرين بشكل خاص، غير مقتصرة على الزوج والزوجة والأبناء والأقارب فقط؛ بل توسعت في تعريفات كثير منهم، لتشمل، إلى جانب المذكورين، كل أنواع المعاشة المشتركة. ومنذ أواخر القرن العشرين زاد هذا التوسع ليشمل العلاقات الشاذة من ذكركين اثنين، أو من أنثيين، وقد تُلَقِّق، بهذا التكوين، روابط شراكة جنسية أخرى، أو بنوة مصطنعة من أرحام مستأجرة.

لقد أثر التنوع الإيديولوجي، الذي تعاظم بأوروبا منذ القرن الخامس عشر، في تعريفات علماء الاجتماع للأسرة، حيث يبدو موضوعها، في أفكارهم، مادة دسمة لبث تناقضاتهم النظرية حول القضايا الاجتماعية اللامتناهية. إلا أن هذه التعريفات، مع ما فيها من اختلافات، تشترك في الخصائص العامة للفكر الاجتماعي الحديث؛ فهي تعتبر أن الأسرة هي الخلية الأولى في جسم المجتمع، وأنها النقطة الأولى التي يبدأ منها التطور، والوسط الطبيعي الاجتماعي الذي يترعرع فيه الفرد، وأنها نظام أساسي وعام، يعتمد على

وجودها بقاء المجتمع، إذ تمده بالأعضاء الجدد، وتقوم بتنشئتهم وإعدادهم للقيام بأدوارهم في النظم الأخرى للمجتمع، وإقامة أسر جديدة خاصة بهم.¹

المطلب الثاني: التعريفات العربية للأسرة وانعكاسات الفكر الغربي فيها:

شهدت بدايات القرن العشرين نقلة نوعية في التعاطي مع موضوع الأسرة في عموم الأوطان العربية والعالم الإسلامي، وكان ذلك بسبب انتشار الطباعة، وانتعاش الترجمة، والانبهار الكبير الذي أظهرته النخب في هذه الأوطان بالمعارف الغربية الحديثة. ومما نالت عناية النخب العربية والإسلامية، مجمل القضايا التي نقلها علم الاجتماع الحديث، وخصوصا ما تعلق منه بموضوع الأسرة، حيث ظهرت إلى الوجود دراسات عربية، بعضها تُرجم عن اللغات الأجنبية، وبعضها حمل أفكارها، فأصبح ينظر من خلالها إلى الواقع الاجتماعي العربي والإسلامي، وعلى وفق معاييرها صار يفسر العلاقات الإنسانية، في معزل عن الأبعاد الغيبية التي توطر الواقع الإسلامي وتحكمه؛ وقد نتج عن هذا الاختلاف في التعامل مع القضايا الإنسانية تباعد واضح بين تعريفات النخب الجديدة للأسرة، ومعالجات النخب التقليدية، التي كانت محكومة بالنصوص الشرعية وما يدور في فلكها من علوم خادمة، ومنها المصنفات الفقهية ذات الطبيعة التفرعية بشكل خاص؛ وغيرها من المصنفات المختلفة التي لا تستقل عن الشريعة وحدودها في النظر إلى الإنسان وإلى الوجود. فقضايا المرأة، والطفل، والتربية، والعلاقة بين الزوجين، وغير ذلك من القضايا، كانت، في عموم هذه المصنفات، منظومة بعقد الشريعة، ومحمولة على الدلالات الاصطلاحية لألفاظها، تراعي أحوال الناس في ظروف ثقافية خاصة؛ وحين تسربت إلى العالم الإسلامي نظريات علم الاجتماع الحديث، وباقي الرؤى الفلسفية المشبعة بالفكر المادي، ظهر فيها التركيز على قواعد علم الاجتماع في التعاطي مع القضايا الإنسانية، فنتج عن ذلك عزل موضوع

¹ انظر علم الاجتماع الأسري، سهير أحمد معوض (ص 23)، وينظر: التربية والمجتمع (رؤية نقدية في المفاهيم، القضايا، المشكلات) شبل بدران، (ص 104).

الأسرة عن المتون الشرعية التي شكلت، على مدى قرون من التشريع والتفريع، مصدر استمدادها المقدس والوحيد¹.

لقد تأثرت تعريفات علماء الاجتماع العرب بتعريفات الرواد الأوروبيين، فعكست بعض تعريفاتهم النظر إلى الأسرة من زاوية نظر اقتصادية باعتبارها وحدة إنتاجية، كما تتصورها الفلسفات الماركسية وقيضتها الرأسمالية على نحو معاكس، كما عكست الأثر الليبرالي الذي أضفى عليها مسوحات إضافية من التجريد ومن التحرر من قيود الأخلاق والعفة؛ بل حتى الاتجاه النسوي الذي يُنكر، في كثير من أطروحاته، مسألة التمايز الطبيعي بين الذكر والأنثى، كان له أثر واضح في تعريفات الأسرة في ثوبها العربي الجديد، ويقال هذا عن سائر الاتجاهات الفكرية والإيديولوجية التي تطورت بطريقة تراكمية على مدى قرون.

وفضلا عن المضامين الفكرية، تبدو تعريفات الاجتماعيين العرب، من جهة أخرى، محكمة بمنهج علم الاجتماع الغربي، في اعتبار الأسرة وحدة اجتماعية لا تختلف عن المجتمع، في طبيعتها الهيكلية، والبنوية، والوظيفية.

كل هذه الاتجاهات، في النظر إلى الأسرة ووظيفتها، تضمنتها تعريفات علماء الاجتماع العرب منذ بدايات القرن العشرين، فكانت نسخا من أصول منقولة، لم تنقل الطابع المادي لمضامين علم الاجتماع فقط، وإنما نقلت، زيادة على ذلك، كثيرا من الملامح الشكلية للأسرة، تماما كما تصورتها الفلسفات الغربية الحديثة وعكستها أنظار علماء الاجتماع بأوروبا وأمريكا، ومن هذا الباب شاع وصفها بالنووية، والممتدة، والمستبدة، والبطيركية، وغير ذلك من الأوصاف التي تحتاج إلى الكثير من النخل والتشذيب بغرض مواءمتها لما يناسب

¹ تعريفات علماء الاجتماع العرب للأسرة تنقل النظريات الاجتماعية بحدودها التي رسمها علماء الاجتماع المؤسسون بأوروبا ونظرياتهم كما يعلم لا تنضبط لموازين الأديان في نظرها إلى طبائع الإنسان، وعلماء الاجتماع في الأوطان الإسلامية، وأقصد المسلمين منهم أساسا.

الإطار المرجعي للتشريع الإسلامي¹. وقد تبّه الدكتور زكرياء المرباط على أن مفهوم الأسرة متعدد « بتعدد الحضارات والثقافات وتنوعها. فقد يقصد به النمط السائد لمفهوم الأسرة وهو الجماعة الصغيرة التي ترتبط برباط الدم أو الزواج ... وتشترك في سكن واحد، وترتكز في العادة على زواج شخصين، ذكر وأنثى، يتوج في الغالب بالبنين. أو ما هو في حكم النمط المذكور، من مثل المرأة المطلقة وأطفالها، والزوج المطلق وأطفاله، والأرملة وأطفالها.. والزوجين واليتيم أو اليتامى المتكفل بهم ... مما يدخل تحت المفهوم الشرعي للأسرة (...) وقد يقصد به أنماط أخرى مستقبحة مستهجنة مما تعافه الفطر السليمة، ويأباه الشرع الحنيف من مثل الأسرة المكونة من المثليين، والأخدان وغيرها مما أفرزته هذه الحضارات المارقة من الدين»².

¹ ينظر على سبيل المثال بعض هذه المزالق في تعريفات الدكتور كمال دسوقي، ضمن كتابه: الاجتماع ودراسة المجتمع، (ص445). والدكتور إبراهيم عثمان، في كتابه: الأصول في علم الاجتماع، (ص120).

² نظرة مقاصدية في مباحث الأسرة «مؤسسة الزواج أنموذجا» (2/1) زكرياء المرباط، نوفمبر، 201، المحجة، العدد 428.

الفصل الثاني: البناء المفهومي الجديد للأسرة واستمداداته القرآنية:

المبحث الأول: سياقات التجديد في قضايا الأسرة ودور الفقهاء في تسديدها:

الأفكار الجديدة التي حملتها طوائف من المستغربين حول الأسرة، وطرحتها بطريقة صدامية أواخر القرن التاسع عشر، كان لها وقع سيء على المتلقي العربي والإسلامي الذي ألف الحديث عن الأسرة وفق منظور خاص، ينظمه جهاز مفاهيمي مغاير، وتحكمه ترسانة من الأحكام والآداب الشرعية؛ ومع ذلك لم تهمل كل هذه الأفكار الوافدة جملةً واحدة في العالم العربي والإسلامي، خصوصاً من قبل الطائفة الإصلاحية المحسوبة على المرجعية الإسلامية التي نظرت بعين التمييز إلى الجوانب الإيجابية في هذه الأطروحات، فردت ما كان منها نشازاً عن الدين ومنطقه في تصور الحقيقة الإنسانية، وقبّلت أفكاراً أخرى حسبتها من الحيز الذي يجوز فيه التجديد والنظر المستأنف.

ومن المعلوم أن السياقات السياسية والاجتماعية في العالم الإسلامي، أواخر القرن التاسع عشر، كانت دافعاً لمثل هذه المواقف المترتبة، وكذلك الظروف الاقتصادية، والأحوال العسكرية المزرية، ناهيك عن وقع الصدمة الذي خلفه اللقاء مع الأجنبي؛ كل ذلك ولّد إحساساً غير مسبوقٍ بضرورة تجديد نظم الحياة كلها على النمط الأوروبي المتقدم، بما في ذلك تدبير النظم الإدارية، والعسكرية، والاجتماعية، وغيرها؛ ولم يمنع طغيان الاستعمار من هذا الإحساس، رغم ما أثاره من الحثق في أوطان المسلمين، ورغم كل ما ألحقه بالمسلمين من أذى بالغ، استبيحت به الأموال والأنفس والأعراض؛ فكل هذه الظروف لم تمنع طائفة من النخب العلمية في البلاد الإسلامية أن تبدي الإعجاب بالتقدم الذي أبان عنه الاستعمار، حيث ارتبطت فيه القوة بالعلوم، والنهضة بالمعارف، ارتباط التناج بالمقدمات، بل كان قهر الاستعمار نفسه محفزاً للحكام ليقترفوا أثر الغرب في مباشرة الإصلاح، ومحفزاً للعلماء أيضاً لأجل الاستمداد من علومه ومعارفه التي يرجع إليها سبب التفوق والتميز. فمن هذا الباب نشطت حركة الاقتباس من الغرب بدوافع إصلاحية محضة، وكان من أهم مداخلها تيسير الترجمة لنقل العلوم الجديدة، من الأصول الأعجمية إلى اللسان العربي.

ولم تكن حركة الترجمة التي شهدتها البلاد الإسلامية أمراً متيسراً، بالنظر إلى المحولات الإيديولوجية التي تضمنتها المفاهيم والمصطلحات المنقولة، إذ ظهرت تحديات لم تكن مألوفة؛ تعلقت أساساً بواجب «التبيين الاصطلاحي»، خصوصاً في ما يتعلق بالقضايا الاجتماعية التي تدخل في الاحتياجات اليومية للناس، والتي ترتبط بحياتهم الشخصية وعلاقاتهم البينية.

وكان مفهوم الأسرة على رأس الأولويات الإصلاحية التي تستدعي العناية والتحصيل على هذا المستوى، بالنظر لحساسية موضوعه، ولتعلقه بجهاز حساس، تدور في فلكه أحكام شرعية كثيرة، لا تفوقها في الكم والتفصيل إلا أحكام العبادات، ولتعلقه أيضاً بفضاء تربوي، اعتبره المصلحون حصناً معنوياً ترتبط به هوية المسلمين.

المطلب الأول: عوائق النقل المفهومي لمصطلح الأسرة من الأصول الغريبة إلى المتون الفقهية:

لم يكن مصطلح الأسرة، بدلالته الحديثة، معروفاً في المتون الفقهية وفي كتب التفسير وغيرها، فالقضايا التي ينطُلمها هذا المصطلح كان يُعبّر عنها بالفاظ أخرى، منها لفظ الأهل ولفظ الآل؛ وذلك في عموم مصنفات القدماء، كما كان يُعبّر عنها بعبارات أخرى تختلف في احتمالاتها الدلالية، ومن ذلك عبارة «أهل البيت»، التي كانت تطلق على الزوجات والأبناء والآباء الذين قد لا يجمعهم سقف واحد، ولفظ «الأهل» مجرداً، وهو الذي كان يطلق على الزوجة وحدها تارة، وعلى الأبناء والآباء معها تارات أخرى، وعلى الزوج نفسه¹ كما كان يطلق لفظ الأهل، دون إضافة، على الأقارب وعلى غيرهم ممن يشتركون في النسب الواحد²، وكل هذا الإطلاق وغيره، كان معروفاً مألوفاً على هذه الوجوه الدلالية المختلفة، في عبارة الفقهاء والمفسرين القدماء، وعند غيرهم من المُحدّثين والشعراء والأدباء.

¹ ورد في الحديث الشريف قوله صلى الله عليه وسلم لزوجته أم سلمة: «.. ليس بكِ على أَهْلِكَ هوان»؛ قال ابن منظور: أراد بالأهل نَفْسَهُ، عليه السلام. ينظر: لسان العرب، مادة «أهل».

² لسان العرب، مادة «أهل».

وعموما فإن الفقهاء، وهم مرجع غيرهم في توليد المصطلح الشرعي، لم يكن يشغلهم تحديد مصطلح جامع للتعبير عن هذا الإطار الاجتماعي، الذي يجمع العلاقة الزوجية وما يدور في فلكها من الرحم المقرب، كالأبناء (وهم إخوة فيما بينهم) والآباء معهم؛ ولم يكن يهتمهم فصل هذه التشكيلة عما زاد عنها من الحفدة، ومن الأصهار والأعمام، وذوي القربى، من غيرهم؛ فالتمييز بين هذه الأشكال لم يكن دقيقا وحاسما في متون الفقهاء، وإن عبروا عن أشكال جماعية أوسع منها باسم العشيرة والقبيلة والفخذ وغيرها من الأسماء، كما أن أغلب حديثهم عن بيت الزوجية الذي يأوي الأبناء وغيرهم من أقرب المقربين تحت سقف واحد، كان محصورا في الأحكام التي تربط الزوجين ببعضهما، أو في علاقة أحدهما أو كليهما بالأبناء أو الآباء. ولم ينصرف اهتمامهم كثيرا إلى هذا الفضاء الاجتماعي باعتباره مؤسسة تعكس خصائص المجتمع الكبير، على النحو الذي نقلته الفلسفات الجديدة؛ على علاقتها الكثيرة¹، فالأسرة وفق المنظور الفلسفي والاجتماعي الجديد، لم تعد شأنا فرديا تديره الأحكام الخاصة، وإنما صارت شأنا عاما تُبنى عليه خصوصية الدولة، وتتعلق به اعتبارات أخرى، فصلتها أطروحات الفلاسفة، وبحوث علماء الاجتماع الغربيين في العصر الحديث².

مفهوم الأسرة، على النحو الذي طرحه الفكر الغربي الحديث، كانت له خصوصيات واضحة، ظهر تأثيرها في توجيه البناء العمراني الغربي، الذي كان يستند إلى قواعد محددة تقوم عليها التنشئة الأسرية؛ فالبيوت، وفق المنظور الاجتماعي الجديد، أصبحت كالحايات الصغيرة للمجتمع، لا يكون بناؤها ولا تنظيمها إلا على أساس من الخطط المرسومة، ووفق منهج معلوم، بحيث يصير الفضاء الأسري مَشْتِلا للقيم الاجتماعية

¹ ما يؤاخذ به بعض المعاصرين على الفقهاء القدامى، أنهم كرسوا ما سموه بالفقه الفردي، ومقصودهم من ذلك أن خطاب التكليف في المصنفات الفقهية منصرف إلى ربط الأحكام بالأفراد، حيث يطلب الفقه تسديد أعمالهم داخل الجماعة حتى لو كانت الأسرة، والحديث عن الأسرة نفسها يكاد يحصر في ضبط العلاقة بين الزوجين بضوابط الحلال والحرام، وهذا ما يبدو ظاهرا في تبويب كتب الفقه والحديث، بما سمي بالأنكحة، والزواج والطلاق، ينظر: محاضرات في عقد الزواج وآثاره. محمد أبو زهرة (ص 20).

² علاقة الأسرة بالدولة وردت في مجمل أطروحات علماء الاجتماع في العصر الحديث، وأصول هذا الربط يرجع إلى الفكر اليوناني الذي اعتبر أن الدولة تسبق الأسرة في الفكر، إذ هي الأساس الذي يجب أن ينظم سير الأسرة على نحو غائي مرسوم. ينظر: الفلسفة الغربية القديمة راسل (ص 294). وما نقل عن أرسطو في هذا الشأن، أنه كان يقول: إن العائلة يجب أن تنظم وفق مصالح وأهداف الدولة. ينظر: علم اجتماع العائلة، (ص 32).

التي يجب أن تكون ميزانا يُقَوِّم حركة المجتمع، وأسلوبا يسدّد وجهته، ويضبط قصده وسيره؛ ويكون على هذه القيم، بحسب الرؤى الاجتماعية الجديدة، التعويلُ في تحقيق الانسجام بين المجالات الحياتية المختلفة، حتى لا تختل المواصفات المطلوبة في جانب من جوانب الحياة الإنسانية.

وقد وعت طائفة وازنة من نخب العالم الإسلامي هذه الفكرة وأهميتها في ترشيد الوظيفة الأسرية، فعملت على تعميق النظر فيها بغرض التصويب قبل الاستثمار والإعمال والتقنين، وكان من أهم التحديات التي واجهت مهمة النقل المفاهيمي على هذا المستوى، بحثُ طرق الإدماج السلس لمجمل ما حملته المفاهيم الجديدة من مزايا إلى المتن المتسق للتشريع الإسلامي، المميز بخصوصيات جمعه بين الأبعاد الروحية والغيبية، والأبعاد المادية الصرفة في الإنسان. ومن هذا الباب أيضا برزت مشكلة الإدراج الأمين لمقصود اللفظ الوافد (Famille) في منظومة الفكر الإسلامي الجديد، عن طريق الترجمة الواعية، دون المساس بمقومات الهوية الدينية للمسلمين.

وقد شكلت قضية التعريب هاجسا حقيقيا للنخب العلمية أثناء عملية النقل المفهومي لمصطلح الأسرة، حيث لم تجد النُخب في الشبه ما يسوّغ ترجمة المصطلح الجديد (Famille) إلى قريبه في الدلالة العربية، وهو لفظ «أهل»، فالفوارق تبدو بين الدالّتين واضحة جلية، كما أن لفظ الأهل لا يستقل بدلالة واحدة يمكن أن يحمل المعنى الجديد عليها؛ ومن هنا ظهرت ترجيحات جديدة لألفاظ عربية، طُلّ أنها أنسب للدلالة على هذا المعنى، ومنها لفظ «الأسرة»، مع أن العرب لم تخصصه به من قبل، وكذلك لفظ «العائلة» الذي لم يكن يُقصد به هذا المعنى في القديم أيضا، مع ما يحتمله من معاني قريبة، لها دلالة جزئية على مقصود اللفظ الأعجمي الوافد.

ولم تقتصر إرادة النخب الإصلاحية الجديدة على هذا النقل، والإدراج، والتبني الاصطلاحي، بل توجه عزمهم جهة التشريع، بغرض إنجاز مدونات قانونية تجمع كل القضايا المتعلقة بالأهليات المدنية،

والأنكحة، والعِدَّة، والنفقة، والحضانة، والمواريث، وغير ذلك من القضايا التي ينظمها ناظم واحد، هو مسمى الأسرة بمفهومها الجديد، وذلك على منوال التشريع الاوروي الحديث. واستعملت لتقنين الأحكام، ذات الصلة بهذه المواضيع، نفس التسمية التي استعملها الغرب للتعبير عن القانون الجامع لقضايا الأسرة، وهي عبارة «الأحوال الشخصية»، حيث صار لهذا المصطلح، في العالم الإسلامي، دلالة على مجموع القوانين المؤطرة للعلاقات الخاصة، ومنها العلاقة الزوجية، والعلاقة مع الآباء والأبناء، قبل أن يستعاض عن هذا الاصطلاح تدريجياً بمصطلح الأسرة.

أولاً: مصطلح الأحوال الشخصية في الاستعمال العربي الجديد.

عبارة «الأحوال الشخصية» عبارة دخيلة على لغة الفقهاء، وعلى القوانين العربية والإسلامية، إذ لم تعرف في أقطار المسلمين إلا أواخر القرن التاسع عشر، تحت ضغط الحاجة إلى تقنين الأحكام ذات الطبيعة المدنية؛ فقبل هذا التاريخ كانت البلاد الإسلامية، قاصيها ودانيها، تسير على قانون غير مسطور¹، «.. بل تتبع الأحكام المنشورة في فتاوى المذهب وأقضيته، وآراء المجتهدين فيه، وما يكون متفق عليه في المذهب يُقضى به، وكذلك ما ليس للمجتهدين فيه إلا رواية واحدة، وإذا اختلفت الآراء تخير القاضي منها ما يراه أرجح وأصلح في قضيته. ولقد نصت لأئحة المحاكم الشرعية على أنه يُقضى بالراجح في المذهب؛ والراجح في أي مذهب من المذاهب الإسلامية نثر في كتب هذا المذهب ... فبعضهم يرجح رأياً لأنه يراه أنجع، علاجاً للمسألة التي يُستفتى فيها، ومفتٍ آخر يرجح آخر لأنه يراه أنجع في موضوع فتواه هو، ووسط شتيت الترجيحات، يعسر حتى على الفقيه تعرف الراجح رجحاناً مطلقاً على غيره»². وقد كانت هذه المشكلة آفة كل المجتمعات؛ اعترضت القوانين الغربية نفسها، منذ القرن الثاني عشر الميلادي، قبل أن يهتدي المشرعون في أوروبا إلى الفصل التدريجي ما بين الأحوال التي يكون عليها الناس، والتي لا تكون في غالب الأحيان إلا

¹ ينظر: محاضرات في عقد الزواج وآثاره، وهبة الزحيلي، (ص 19).

² محاضرات في عقد الزواج وآثاره، (ص 20).

أحوالا عينية، تتعلق بالأموال، أو أحوالا شخصية، ذات طبيعة مدنية، تتعلق بالحاجات الخاصة للناس، وبالروابط المحصورة في الدوائر الاجتماعية الضيقة¹؛ وهذا التمييز، زاد فيه التشريع الفرنسي تفصيلات مهمة خلال القرن السابع عشر، فظهر قانون الأحوال الشخصية على نحو أكثر تدقيقا وشمولا، فكان البداية الفعلية لسائر المدونات الحديثة التي ظهرت بمحتوات جديدة ومنظمة في ما سمي بالأحوال الشخصية: (Statut personnel).

وقد وجد رجال الإصلاح في الأقطار الإسلامية، إطارا مناسباً، في هذا الوعاء القانوني الجديد، لتجميع القضايا ذات الصلة بما كان يُؤبَّ في الفقه ضمن مُسمّيات الأنحكة، والنفقة، والرضاع، وغيرها، حيث كانت هذه القضايا شتاتا من الأحكام، يصعب على الناظر الإحاطة بجميعها أو استخلاص رأي حاسم بشأن قضية من قضاياها الكثيرة، خصوصا بعد أن تفتشت ظاهرة التفرع على المذاهب، الذي نتج عنه الإغراق في التفاصيل اليومية للناس، دون الاستيعاب الكامل للأحكام العملية، وهذا كان يزيد في تعقيد عمل الفقيه المتمكن الذي يسعى إلى ملزمة أطراف الخلاف حول القضية الواحدة، ناهيك عن غيره ممن ضعفت همته أو نقصت معرفتهم، أو الذين لم يحيطوا خبرا بالفاظ الفقهاء ولغتهم، وأصول الخلاف الفقهي وأسبابه، والذين لا قبل لهم بفهم تعارض الأدلة، وطرق الترجيح بين الأقوال المتباينة حول القضية الواحدة؛ وظهرت إلى جانب هذه الإشكالات، إشكالات أخرى ساهمت في إعاقة عمل المفتين والقضاة وغيرهم من تسند إليهم، في العادة، مهمة البت في شؤون الناس.

¹ كان القانون الروماني هو المعمول به قبل التاسع عشر في سائر أوروبا، وإلى جانبه كانت بعض الأقطار، التي كانت تتمتع بالاستقلال النسبي، تعمل بالقوانين المحلية في قضايا معينة، «وقد لجأ القانون الروماني لتمييز هذين النظامين وإلى إطلاق «حال» على النظام الثاني ثم قسم هذه الأحوال إلى أحوال تتعلق بالأموال، وإلى أحوال تتعلق بالأشخاص، وأخذت القوانين الغربية هذا التقسيم الذي استقر فيها، فأصبح يطلق مصطلح «الأحوال الشخصية» على تلك القواعد الخاصة بالروابط الشخصية، مقابل الأحوال العينية، وهي الأحوال المتعلقة بالأموال. ينظر في ذلك: الموسوعة الإسلامية العامة، مجموعة من المؤلفين، إشراف محمود زقزوق (ص 67).

فَتَحَّتْ سلطة هذه الظروف، وضمن سياق الإصلاح الإداري والاجتماعي الذي دشنه السلطان محمد علي باشا بمصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وبتوجيه ورعاية من السفير والمصلح رفاعة الطهطاوي¹، عمل رجل القانون، قدرى باشا المصري، على اقتباس النموذج الفرنسي المسمى (Statut) personnel؛ فحافظ على الترجمة الحرفية للتسمية في كتاب حول الموضوع نشره سنة 1881م وسماه: «الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية». وكان بذلك أول عمل في العالم الإسلامي، يؤسس لتقنين أحكام الأسرة في شبه مدونة جامعة في الفقه الحنفي، مخرصة من التفرعات وموسومة بالضبط الذي من شأنه أن يسعف القضاة في توحيد الأحكام. وبعد زمن من ظهور هذا الكتاب، ومع دوام الاستعمال، اكتسب مصطلح «الأحوال الشخصية» قوة كبيرة بين الفقهاء والقانونيين، دون أن يكون لكتاب قدرى باشا قوة قانونية ملزمة، حيث بقي مجرد مصنف فقهي جامع لأحكام الأحوال الشخصية من زاوية نظر مذهبية خاصة، دون أن يمتلك خصائص المدونات القانونية الحديثة ذات الطابع المدني.

ويحسب لكتاب قدرى باشا أنه أتاح فرصة لمراجعة الأحكام المنظمة للأحوال الشخصية، وشكل أرضية للنقاش الفقهي والقانوني لتغيير القوانين والأحكام ذات الصلة بهذا الموضوع، وأظهر الذريعة لتدوين مسأله، وهو الأمر الذي تحقق حين أصدرت الدولة العثمانية قانوناً لأحكام الزواج والفرقة، للمسلمين، والمسيحيين، والموسويين، سنة 1917م، وأسمته يومئذ، «قانون حقوق العائلة»، ليكون بديلاً عن المحاكم الروحية التي لا تخضع لرقابة الدولة، وليكون أساساً ومرجعاً للقوانين المعمول بها في هذا المجال وفقاً لتقاليد

¹ يعتبر رفاعة الطهطاوي (1801م - 1873م) أحد ركان الإصلاح الذي باشره محمد علي باشا (1769م - 1849م)، بمصر خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، كانت له مكنة ودراية عميقة بالقوانين الغربية، وإعجاب كبير بالحضارة الأوروبية والفرنسية بشكل خاص، وهو صاحب كتاب تخلص الإبريز في تلخيص باريز، وإليه يرجع الفضل في إنشاء مدرسة المترجمين بمصر سنة 1835م، ولشدة إعجابه بالقوانين الفرنسية ودفاعه عن إمكانية الاقتباس منها في الإصلاح التشريعي ألف كتاباً سماه: المقارنات التشريعية وقارن فيه رفاعة الطهطاوي الشريعة الإسلامية بكود نابليون الأول والثاني.

الطوائف المختلفة¹. وتتابع بعد هذا الإصدار، إخراج مدونات مختلفة للأحوال الشخصية في كثير من الدول الإسلامية، مع تعديلات متلاحقة، تفاوت مضمونها من مدونة إلى أخرى.

ومع أن مدونات الأحوال الشخصية لقيت انتشارا كبيرا في عموم العالم الإسلامي خلال القرن العشرين، ومع أن إنجازها كان موكولا إلى عدد كبير ومعتبر من الفقهاء المعروفين حينئذ، إلا أن تسميتها بقيت ملفوفة باللبس والغمّة، ولم يقدمها أحد في إطار تعريف يوضح مقصودها وطبيعتها ووظائفها، وكان أول تعريف صدر للأحوال الشخصية في العالم الإسلامي، نشرته محكمة النقض المصرية، سنة 1934م، وتم تعديله من قبل المشرع المصري سنة 1937م، وجاء فيه النص على أن: «الأحوال الشخصية هي مجموع المنازعات والمسائل المتعلقة بنظام الأسرة، وعلى الأخص الخطبة والزواج وحقوق الزوجين وواجباتها المتبادلة، والمهر، ونظام الأموال بين الزوجين، والطلاق، والتطليق، والتفريق، والبنوة، والإقرار بالأبوة، وإنكارها، والعلاقات بين الأصول والفروع، والالتزام بالنفقة للأقارب والأصهار، وتصحيح النسب، والتبني، والوصاية، والقوامة، والحجر، والإذن بالإدارة؛ وكذلك المنازعات، والمسائل المتعلقة بالهبات والموارث وغيرها من التصرفات المضافة إلى ما بعد الموت، وبالغيبية، وباعتبار المفقود ميتا»². وكان هذا التوضيح من أهم المراحل الانتقالية التي فصلت بين زمنين تشريعيين؛ زمن كانت فيه القضايا، التي تحسب على موضوع الأسرة، مجرد أحكام ونصوص تأويلية متفرقة ضمن أبواب فقهية مختلفة، ومنثورة في ثنايا كتب التفسير والحديث، وكتب النوازل؛ وزمن آخر، جُمعت فيه هذه الأحكام بطريقة تجاري النظم العصرية، مع الكثير من التجديد في القضايا الفقهية التي ساد العمل بها في الأزمان السابقة.

¹ انظر مقدمة قانون حقوق العائلة، (ص 5).

² هذا التعريف هو تعديل أجراه المشرع المصري سنة 1937م على حكم أصدرته محكمة النقض المصرية سنة 1934م وجاء فيه تحديد أولي لمعنى الأحوال الشخصية، ينظر كتاب: الموسوعة الإسلامية العامة، مجموعة من المؤلفين، إشراف محمود زقروق، (ص 67).

ثانياً: مصطلح العائلة ودلالته الجديدة على مفهوم الأسرة:

كان لفظ العائلة مألوفاً في الاستعمال العربي خلال القرن التاسع عشر، وكان يستعمل للدلالة على مقصود اللفظ المترجم (Famille)¹، وسبق استعماله، بهذا المعنى، لفظ الأسرة نفسه²، وكان أول توظيف رسمي لهذا المصطلح سنة 1917م، حين أطلقت الدولة العثمانية اسم: «قانون حقوق العائلة»، على دليل الأحكام الجاهزة حول قضايا الزواج والطلاق والنفقة وغيرها، واستند هذا الاختيار في التسمية، على ما يبدو، إلى ما تحتمله الدلالة اللغوية للفظ العائلة من قيام بيت الزوجية على عناصر الاجتماع بين أهل البيت الواحد الذين تجمعهم روابط الدم، إذ يقوم على شؤونهم عائل، هو صاحب القوامة، المسؤول عن البيت؛ وهذا المعنى ثابت في اللغة العربية، حيث يقال لأهل البيت: العيال، ويُقصد بهم، في العادة، الزوجة والأبناء، قال ابن منظور: «أعال وأعول إذا كثر عياله، وعُلت شهرها كفيته معاشه»³ وعيال المرء هم الذين يتدبر أمرهم ويكفل عيشهم، وعال عياله عولا ... وعوؤلا، بالكسر، كفاهم معاشهم، وقاتهم، وأنفق عليهم، والعول: المستعان به⁴ ... « يقال: عَوَّلْنَا إِلَى فلان في حاجتنا فوجدناه نِعْمَ الْمُعَوَّلُ أَي فَزَعْنَا إِلَيْهِ حِينَ أَعْوَزْنَا كُلَّ شَيْءٍ... ويقال: فلان عَوَّلِي من الناس أَي عَمِدَتِي وَمَحْمَلِي»⁵، وفي الحديث: «من كانت له جارية فعالها فأحسن إليها ثم أعتقها، وتزوجها كان له أجران»⁶.

ومع كل ما تشير إليه هذه المعاني، إلا أن لفظ العائلة، كما هو ظاهر، لا يدل دلالة واضحة على معنى الأسرة، بمقصودها الخاص، المنقول عن اللفظ المترجم (Famille).

¹ انظر كتاب تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، رفاة الطهطاوي، (ص 246).

² أطلق لفظ العائلة للدلالة على القضايا المتعلقة بأهل البيت الواحد قبل أن يشيع استعمال لفظ الأسرة، وكان عنواناً لأول مدونة قانونية تجمع أحكام الأسرة والقوانين المتعلقة بها قانون حقوق العائلة العثماني الصادر سنة 1917م.

³ لسان العرب، مادة (عول).

⁴ ينظر: المرجع السابق

⁵ المرجع السابق.

⁶ فتح الباري، كتاب العتق، باب فضل من أدب جاريته وعلمه، (205/5).

المطلب الثاني: استدراكات الفقهاء على الترجمات الجديدة للمصطلح الأجنبي (Famille):

لم تستسغ طائفة كبيرة من أهل العلم والنظر، أواخر القرن التاسع عشر، ما كان يجري من إسقاطات مفهومية غريبة على الثقافة الإسلامية، واستمر هذا الاستنكار إلى اليوم؛ فمن المستدركين من شجب، أساساً، الرككة في الألفاظ المختارة في الترجمة، ومنهم من مجَّ الضعف في دلالتها على المقصود، ومنهم من أنكر عوالم الأدلة في تمرير مفاهيمها، ومنهم من اعترض حتى على مساعي التجديد نفسها.¹ وقد ركزت أغلب الانتقادات التي صدرت عن أهل المكنة في اللسان العربي والعجمي، على تسرع المترجمين في نقل مفهوم (famille) في قوالب اصطلاحية جديدة دون التدقيق الكافي في دلالاتها الحقيقية؛ حيث غاب، في نظر بعضهم، التوافق بين معاني اللفظ الأعجمي المنقول، والألفاظ العربية المختارة للدلالة عنه؛ فيما عاب آخرون غرابة المفاهيم المنقولة، كما عابوا بعدها عن خصوصيات التشريع الإسلامي الذي يطبعه التوازن بين المقومات المادية والروحية للإنسان، والذي يتميز بألفاظ خاصة تعكس تلك الأبعاد وتقصدها بمعانيها.

من هذا المنطلق، أنكر الفقيه واللغوي تقي الدين الهالبي سوء استعمال لفظ الأسرة بمعناه الجديد، وكذلك مثيله «العائلة» فقال: «... ومن ذلك تعبيرهم عن أهل البيت الواحد (بالأسرة)، وهو من استعمال جملة المترجمين، ترجموا به لفظ (Family) الإنكليزي وأخيه الفرنسي، وكانوا يترجمون هذا اللفظ من قبل (بعائلة) فعاب ذلك عليهم النقاد، لأن العائلة في اللغة العربية هي المرأة الفقيرة، قال تعالى في سورة الضحى:

﴿وَوَجَدَكَ عَائِلًا بِأَغْنَى﴾، أي: وجدك فقيراً فأغناك. وقال تعالى في سورة التوبة (28): ﴿وَلَوْ أَنَّ خِفَتُمْ

عِيْلَةً بَسَوْفَ يُغْنِيَكُمْ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ أي إن خفتم فقراً، فانتقلوا إلى ترجمته (بأسرة) وهو انتقال من

خطأ إلى خطأ آخر، والعبارة الصحيحة هي: بيت، أو أهل بيت، قال تعالى في سورة هود (73) ﴿رَحِمْتُ

اللَّهُ وَبَرَكَتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ وقال تعالى في سورة الأحزاب (33) ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ

¹ ينظر كتاب: محاضرات في عقد الزواج وآثاره، محمد أبو زهرة (ص 19).

لِيَذْهَبَ عَنْكُمْ الرَّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً ﴿١٣﴾؛ فأهل البيت في آية هود: إبراهيم وسارة وزوجه، ومن يكون معها على سبيل التبعية ونحوها. والمراد بأهل البيت في آية الأحزاب، النبي صلى الله عليه وسلم وأزواجه، وأولاده، والتابعون كالموالي.

وقال تعالى في سورة الذاريات (36) ﴿فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ والمراد بالبيت هنا لوط وأهل بيته إلا امرأته، فإن الله استثنائها من الناجين وجعلها من الهالكين. أما معنى الأسرة فدونك ما قاله صاحب اللسان: وأسرة الرجل: عشيرته ورهطه الأدنون، لأنه يتقوى بهم¹.

ولم يسلم مصطلح الأحوال الشخصية أيضا من المؤاخذات، والاعتراضات، حيث اعتبره عدد من وجهاء الفقه والشريعة، والمشتغلين بالفكر الإسلامي ومصطلحاته، نشازا عن طبيعة الشريعة الإسلامية التي لا تعترف بشخصنة الأحوال الإنسانية التي يحكمها الدين، ولا تُحوّل للبشر تغيير طبيعة الأحكام، ما دام مصدر استمدادها فوقي، يسمو على مدارك البشر²، وقد اعتبر هؤلاء أن التسمية لا ينبغي أن تُغيب البعد المصدري للأحكام، والأولى سُمُّها بلفظ الأسرة، لأنه يخلو من هذا المدلول الوضعي³.

المطلب الثالث: دور المساعي الإصلاحية في تسديد مفهوم الأسرة في العصر الحديث:

مساعي التجديد الفقهي والتشريعي بنيت منذ أول أمرها على وعي تام بضرورة حفظ الشريعة وأحكامها، وعدم التنصل من الضوابط المقررة في فهمها وفي تنزيل أحكامها؛ وعلى هذا الدأب سار رجال الإصلاح في النظر إلى القضايا المستجدة والحاجات الملحة، فكانوا لا يفوتون فرصة التأكيد على وشائج الوصل التي تربط القرآن بالعمران، وعلى سمو الشريعة عن باقي الشرائع الوضعية، ولكنهم كانوا، مقابل ذلك، شديدي

¹ تقويم اللسانين، تقي الدين الهلالي،

² ينظر: كفاح دين، محمد الغزالي، مرجع سابق.

³ أغلب دول العالم الإسلامي استعاضت بتسمية مدونة الأسرة عن عبارة قانون الأحوال الشخصية. والمغرب أقر هذا التغيير في آخر تعديلاته لمدونة الأحوال الشخصية القديمة، وكان ذلك سنة 2004م.

الإصرار على عدم تقبل الأحكام الاجتهادية التي قررها الفقهاء القدماء إلا إذا خضعت للفحص وناسبت واقع التنزيل، وكثير منها لم يعد، في نظرهم، قادرا على استيعاب المستجدات التي لا يوجد لها نظائر في مصنفات السابقين، فيقيس الناظر عليها، أو ينسج على منوالها، فضلا على أن يُسقط عليها الأحكام الجاهزة منقولة عن أقوال السابقين. كما أن أغلب ما دُوّن في الفقه كان يطبعه الخلاف والتعارض، خصوصا في قضايا الأسرة التي يصعب الحسم في مسائلها بدون تقنين يحد من الرأي ويُضيق مساحة الخلاف؛ وفوق كل هذا وذاك، لم تكن الأحكام المعمول بها إلا نتاج تفاعلات سابقة بين النصوص المؤسسة والواقع، تجيب عن إشكالاته الملحة، ولم تكن مضطرة دائما إلى رصد الرؤية الشمولية والكلية لهذه النصوص، كما أن كثير من آراء الفقهاء لم تكن تستصحب النظر المقاصدي دائما في إجراء الأحكام¹.

والحق أن رجال الإصلاح حين باشروا الموضوع كانوا على دراية بهذه المشكلات، وكانوا على وعي تام بخصوصيات الموضوع وخطورة مجاله، وكانوا يعلمون أن الناس، عامتهم والخاصة، ألفوا التعامل مع الشريعة على نمط محدد يصعب الخروج عنه، بل كانوا يرون أن الاجتهاد الذي كان مفتاح التجديد عند السابقين، كان، نفسه، مقيدا إلى حدود المنع، مستثقلا من قبل ذوي الملكة المؤهلين من الفقهاء، وأغلب ما كان مسموحا به من الاجتهاد كان جزئيا، لا يتجاوز حدود المذهب، ولا يتعدى الترجيح بين الأقوال²؛ وحتى قضايا الأسرة كانت، في نظرهم، أحكاما مألوفة، موزعة على المباحث الفقهية المتنوعة، تتنازعها الآراء، ولم تكن تناسب، مأمولهم في تصور الواقع الإسلامي الذي يجب أن يبنى على فقه عمراني جديد، يتسع في

¹ إعمال المقاصد الشرعية كان ديدن كثير من الفقهاء الذين كانوا ينظرون إلى الشريعة نظرة كلية يجعلونها حاکمة على الفروع، إلا أن ذلك لم يكن طبيعة غالبية على جميعهم؛ هذا، زيادة على أن المجددين لم يقتصرُوا على إحياء منهج النظر المقاصدي فقط، وإنما تحدثوا إلى خصائص أخرى كانت مغيبة في التعامل مع النصوص، ومنها صفة البنائية فيه، وخصوصية الوحدة الموضوعية، وغير ذلك من القضايا المنهجية التي لم تكن مألوفة عند القدماء، وهي قضايا استثمرها المجددون في تثير الفكرة التي سميت في ما بعد برؤية العالم.
² ينظر الفكر السامي، محمد الحجوي الثعالبي، (49/2).

استمداداته للاجتهاد البشري النافع، بغض النظر عن الجهة التي صدر عنها هذا الاجتهاد «الديني»، وبغض النظر عن الانتماءات العقدية للأمم التي استُمد منها، ما دام فيه الصلاح للإنسان¹.

لقد أدرك رجال الإصلاح، خلال القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين، بأن المفاهيم المنقولة من الغرب، والمنزوعة من سياقاتها التاريخية، ليست خيرا مطلقا، بل تحتل الخطر الداهم على الأمة التي حفظت الشريعة الإسلامية أسباب وحدتها، وبنت قواها على أساس من الموازنة بين المصالح الدينية والدينية، وبين الحقوق والواجبات، وبين متطلبات الروح والجسد، ولذلك لم تكن دعوتهم تنصلا من قيود الشريعة، ولا ارتقاء في أحضان التغريب، ولا غير ذلك مما كان يصوره المعارضون على الاجتهاد والتجديد الذين كانوا يرفضون كل سعي في هذا الاتجاه، حتى لو استمد التجديد من القديم عناصر تكوينه²، بل كان سيرا ثابتا في المهيح الوافي للشريعة ونهلا متائيا من المعين الصافي لمشربها. وقد عبر الفقيه علال الفاسي عن هذا الأول المشهود إلى مصادر التشريع بعد زمن من البعاد غير المقصود، فقال: «إن الجمود إن كان قد قضى زمنا على مبدأ الاجتهاد، فأوقف بذلك نمو الفقه الإسلامي، فإن نهضة الإسلامية الحديثة قد بدأت بقبول نهائي لفكرة الاجتهاد، والعمل به لمسايرة العصر، ومعرفة أحكام القرآن والسنة فيما استجد من أفضيته وأحواله»³.

ومن الجدير بالذكر في هذه المناسبة، أن البيئة المادية التي نشأت فيها الفلسفات الحديثة حول الأسرة، لم تكن صالحة لإنتاج نظريات تراعي الطبيعة الإنسانية المعقدة كما يتصورها المسلمون، فمنشأ الخلل في أطروحات الفكر الغربي لقضية الأسرة يرجع، أساسا، إلى إسقاطها المجحف لمنهج التجريب على الظواهر الإنسانية، حيث لم تفرق الرؤية الغربية، في تعاملها مع القضايا، بين العلم التجريبي المخبري، الذي هو وسيلة

¹ يقول الدكتور إسماعيل الحسني في معرض بيانه لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾، المؤمنون أناس يقتدرون على الاستماع لكل قول سواء أكان هذا القول هو الوحي من القرآن والسنة، أم كان هذا القول غيرها مما ينتحله الناس من مذاهب وما ينتجونه من آراء واجتهادات، وتبعا لهذه القدرة الكبيرة فهم يستمعون القول كله،... بل المطلوب منهم أن يقدموا، وباستمرار، أمودجا واقعيًا في الافتتاح الواعي». مفهوم الإصلاح في القرآن الكريم، (48-49).

² ينظر كتاب: محاضرات في عقد الزواج، (ص20).

³ دفاع عن الشريعة، (ص133).

لفهم العالم الطبيعي، وغيره من العلوم الأخرى التي سميت «إنسانية»¹، فبسبب هذا المنهج المرتبك تبلورت جملة من تصورات الفلسفة الغربية حول الأسرة في العصر الحديث، ولم يجد عنها إلا قلة قليلة² رفضت اختزال الإنسان في قوالب ضيقة لا تسع طبيعته المعقدة؛ فالظاهرة الإنسانية، كما يقول عبد الوهاب المسيري، ظاهرة مركبة، يصعب حصر كل أسبابها، بخلاف الظواهر الطبيعية التي تطرد على غرار واحد بغير استثناء، كما أن الفطرة الإنسانية تتعلق بذات عاقلة، لها نفس لا تخضع لقواعد العالم المحسوس، ولها روح تُجهل طبيعتها؛ ولهذه الأسباب وغيرها، لا يمكن أن تطرد بنفس الطريقة التي تحكم المواد³، «وكل جماعة بشرية تختلف في كثير من النواحي عن الجماعات البشرية الأخرى، كما أن كل عضو في هذه الظاهرة عادة ما تجده متفرداً في بعض الأحوال عن بقية أعضاء الجماعة التي ينتمي إليها، ولذلك لا يمكن أن يُحدد قانون اجتماعي واحد يتجاوز الزمان والمكان»⁴، كما لا يحق لهذه القوانين المبتكرة أن تتجاهل الخصوصيات المعقدة للإنسان.

إن الحالة الأسرية، من جهة كونها بناءً اجتماعياً، تحتزن الكثير من أسرار التلاحم، والأمن النفسي، وغير ذلك من عناصر القوة التي تنعكس على المجتمع، وهذه هي حقيقتها التي لا يدرك الإنسان طبائعها الخفية، مع أنه قد يتوصل إلى التفسير المادي للطبائع الظاهرة، وقد يفهم، بقدر معين، تجليات هذه الطبائع في سلوكات الأفراد داخل الأسرة الواحدة؛ ومثال ذلك، أن «تجربة الطفل مع جسده، وهو أول شيء يدركه، تشجع على التفسيرات المادية، بل إن عاطفته تجاه أمه تأخذ في بدايتها شكلاً مادياً في علاقته بشديها، فحبها له يأخذ شكل إطعامه، وهكذا، فإن التفسيرات المادية راسخة في التجارب الأولى للإنسان بعد خروجه من الرحم، ولذا فهو يجد راحة غير عادية فيها، إذ لا يضطر إلى التجريد أو التجاوز، حيث لا مساحات ولا

¹ هذا الخلط نشأ عما سمي بـ «وحدة العلوم»، حيث جنح الفكر الغربي إلى افتراض وحدة الإنسان والطبيعة (المادة) ووحدة الإنسان والأشياء، ينظر: من ضيق المادية إلى رحابة الإنسانية والإيمان، عبد الوهاب المسيري، مجلة المسلم المعاصر، ع. 151، 2014. (ص 177).

² المقال السابق، (ص 176).

³ المقال السابق.

⁴ المقال السابق.

ثنائيات. أما العناصر غير المادية في الواقع؛ مثل العقل، الخيال، السببية غير المباشرة، الظواهر التي لا يمكن رصدها بشكل متواتر، العواطف التي لا ترتبط بالجسد بشكل مباشر، فإن اكتشافها يتطلب أعمال العقل والتجريد، وهو أمر صعب على كثير من البشر»¹، وهذا مثال يكشف عن حالة التعقيد التي تكتنف فهم الطبيعة الإنسانية والسلوك البشري في أبسط أحواله التفاعلية، فإذا امتدت عقدة التفسير إلى العناصر المختلفة للبيت الواحد، وهو خليط من النفسيات التي يؤثر فيها اختلاف الأعمار، والأوضاع، والأجناس، والتجارب، فإن ادعاء الوصول إلى نتائج حاسمة بشأنها لا يكون إلا مجرد دعوى لا تعقل.

لقد سعت النخب العلمية والفكرية في العالم الإسلامي منذ بداية القرن العشرين إلى حلحلة التصورات الوافدة، ذات الطبيعة المرتبكة حول الإنسان، فبانت لها مكامن القوة فيها، كما ظهرت لها مواطن الخلل وأسباب الارتباك، وظهر لها ضمن ذلك، أن العناية بالمكوّن المادي في الإنسان جانب بالغ الأهمية؛ إلا أن تغليبها على الجوانب الأخرى، الروحية، والنفسية، وغيرها، لم يكن مقبولا ولا مستساغا، «لأن النموذج المادي (كما قالوا) عنده مقدرة تفسيرية هائلة، إن نظرنا إلى الجانب المادي في حياة الإنسان، ولكننا لو وضعناه في مقارنة مع الجوانب غير المادية، الأخلاقية والجمالية والروحية، فإن مقدرته التفسيرية تضعف وتكاد تنعدم»².

إن مشكلة الفلسفات الحديثة، أنها تفسر الواقع انطلاقا من أدوات تفسيرية محدودة لا تتجاوز العالم المحسوس، وتزّد الواقع الطبيعي والإنساني إلى مبدأ نهائي واحد، يغفل المقولات غير المادية المختلفة، وهذا القصور في استيعاب الحقيقة التكوينية للإنسان، ضيق على الفكر الغربي أفق النظر، وورط المعارف الإنسانية في إعادة تدوير المكاسب المعرفية دون طائل، في كثير من الأحيان، ولكنه، في المقابل، استفاد من منهج التجريد في فهم جوانب مهمة من الأحوال الإنسانية، غابت في معالجات السابقين بسبب عزوفهم عن

1 الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، عبد الوهاب المسيري، (ص 21).

² المرجع السابق، (ص 20).

التعامل مع القضايا الإنسانية انطلاقاً من طبيعتها المادية الصرفة، ووفق ما تقتضيه السنن الاجتماعية والقوانين العامة التي أناط الله تعالى بها سير الموجودات.

لقد كان للاعتناء بالجانب المادي في الإنسان، خلال العصر الحديث، أثر مهم في تنمية قدراته، وتحقيق الكثير من الرفاه له؛ إلا أنه كان رفاها ناقصاً، تسبب في علل اجتماعية لا تكاد تحصر، ويكفي من هذه العلل إصابة العلاقات الاجتماعية بالهشاشة، والتفكك، والانحلال، والتسبب في تضخم الفردانية المقيتة، وتقليص مساحات التراحم، وتكريس الاضطراب النفسي، والإحساس بالخوف وعدم الأمن، خصوصاً على المستوى الاجتماعي، بسبب تفشى الطلاق، واستفحال ظاهرة التحلل من الالتزامات الأسرية المادية والمعنوية تجاه الأبناء، والأزواج، وكبار السن.

إن النظر إلى الأسرة ووظائفها في المجتمع لا يمكن أن يستقل عن الأسس التي توجه الرؤى وتحكم التصورات؛ وأهل النظر من المسلمين المجددين، أدركوا حقيقة هذا الارتباط، وفهموا أن تصورات الغرب حول الأسرة، رغم عمقها وكفاءتها في تفسير السلوكات والتصرفات الظاهرة، إلا أنها لا تكفي في تجلية الملامح الخفية والمركبة للنفس الإنسانية، وهي خفايا يئب فيها الدين بالتوجيه والتسديد، ويراعي أحوالها، في مجمل التوجيهات القرآنية وما يتعلق بها من البيان النبوي، ولا ينقص هذه التوجيهات المبثوثة في النصوص إلا النظم في قوالب موضوعية مستقلة، تقدّم أفكاراً واضحة حول القضايا الإنسانية المختلفة والمستقلة عن بعضها¹.

إن أمر الشريعة ببر الوالدين، ورعاية اليتيم، وحرصها على تهذيب النشء، وصلة الرحم، والإنفاق على العيال، وغير ذلك من القيم الأخلاقية والاجتماعية، كان له تأثير إيجابي معلوم على الناس قبل أن تظهر المدنية الحديثة، وقبل أن يتطور الفكر الاجتماعي إلى ما صار إليه؛ وبعبارة ما تُصوره المادية عن الدين، لم يهمل الإسلام التكوين المادي في الإنسان، مع حرصه على تزكية الجوانب الروحية التي كان يبني العلاقات

¹ من هذا الباب نشأت العديد من الأفكار التي تركز على الوحدة الموضوعية للقرآن الكريم وبنائته وعلى التكامل المعرفي فيه، وأيضاً على نظرتة الشمولية لقضايا الكون والحياة والإنسان.

الإنسانية على أساسها؛ والنصوص تكشف هذه الحقيقة في ثرائها، وتجليها الأحكام في غناها. والإنسان، في مضامين النصوص المؤسسة للتصور الإسلامي، ليس مجرد مادة تسيّر وفق نظام مطرد تحكمه قوانين الطبيعة، بل هو محور الوجود، سُخرت له الأشياء لتكون طوع أمره، كما أنه كائن لا تقاس عليه الكائنات، بما امتلك من العقل والأحاسيس والعواطف، وكذلك وظيفته في الوجود لا تقتصر على التكليف الروحية، من صلاة، وصيام، وحج، وغيره؛ فهذه التكاليف احتواها مسمى العبادات كما احتوى تكاليف العمران، وحفظ البيئة التي يعيش فيها الإنسان.

الإنسان في التصور الإسلامي، هو محور الوجود، وليس مجرد مادة، وبهذا المعنى يستحق أن يكون مستخلفاً في الأرض، قائماً على صلاحها، حيث لا تُعوّزه المؤهلات للقيام بهذه المسؤولية، كما نصت على ذلك نصوص القرآن، ولا ينقصه العقل ولا الإرادة ليستحق التكريم والتفضيل عن غيره من الكائنات والموجودات، وكل المقومات والمؤهلات التي تميز الإنسان عن المادة، هي، في الجوهر، وسائل تخدم مقاصد الشريعة في تحقيق السعادة الإنسانية، وكل خلل يصيب هذه المقومات، أو يعيق التوازن المطلوب فيها، لا بد أن تكون له تداعيات سلبية على الحياة الإنسانية؛ إذ الأحوال الإنسانية مضبوطة كلها بموازين ناظمة تؤطرها، وكليات عامة تحكم سيرها، ومقاصد إجمالية تسدها. وليس هناك حكم قل شأنه أو انحصر مجاله، إلا وهو مشدود إلى هذا النظام العام المتسق، الموسوم بالكلية والشمول، ولا يمكن أن ينشز عن هذا الإطار حكم قطعي، أو يحيد عنه اجتهاد شرعي؛ وانطلاقاً من هذا الاعتبار يصح أن يسمى هذا النظام الذي يضبط الأحكام باسم «الكليات الشرعية»، تماماً كما تسمى المنطلقات النظرية التي تحكم الفكر المادي بـ«الكليات العقلية»¹. وهذه النظرة إلى الشريعة، وإلى الوحي الذي يحتويها، هي التي ميزت نظر دعاة التجديد في قضايا

¹ يقول الجابري في شرح مفهوم الكليات الشرعية عند الشاطبي: «صحيح أن الكليات العقلية تؤسسها مبادئ العقل (مبدأ السببية، مبدأ عدم التناقض الخ)، ولكن صحيح أيضاً أن الكليات الشرعية لها، هي الأخرى، ما يؤسسها، إنه «قصد الشارع». فكل حكم جزئي من أحكام الشريعة إلا وهو يحمل معه معنى الكلي، أي قصد الشارع منه، وقد علمنا، باستقراء أحكام الشريعة، أن مقصد الشارع منها هو مصالح الناس. «وإذا دل الاستقراء على هذا وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل

الأسرة في العصر الحديث بدرجات متفاوتة، فعكسوها في مصنفاتهم الجديدة، وفي المدونات التي قدموها في ثوب عصري، دون أن تتنصل رؤاهم التجديدية من نسبها الشرعي وأساسها الغيبي¹، فكانت أفكارهم محاولات جادة لتقريب ما يمكن تسميته بالرؤية القرآنية للوجود الذي يشمل أدق التفاصيل الإنسانية.

المبحث الثاني: التصور القرآني للأسرة وخصائصه العامة:

المطلب الأول: مقصود «التصور القرآني» وعلاقته ب «الرؤية القرآنية»:

من الواضح أن الاختلاف بين الرؤية الإسلامية للإنسان والعالم، والرؤية الغربية، اختلافٌ جوهري، تحكمه الاختلافات الصارخة في النظر إلى الطبيعة التكوينية للإنسان، والاعتبارات التي ترتبط بحقيقة وجوده في العالم المحسوس؛ فإذا كانت الرؤية الغربية ترجع في أساسها إلى فلسفات ناظمة، هي التي أوجدتها في مرحلة الانتقال من سلطة الكنيسة إلى سلطة العقل؛ فإن الرؤية الإسلامية ترجع في أساسها إلى الوحي المنزل الذي يسمو عن الرؤية البشرية؛ والقرآن الكريم، يظل، في نظر المسلمين، المصدر المتعالي الوحيد الذي يعبر عن أسرار الوجود، وما وراء الوجود الحسي من وجود غيبي يتصل بالوجود البشري ويؤثر فيه. وعلى هذا الأساس يمكن الحديث عن الرؤية القرآنية² التي تتميز بالكلية والشمول؛ فالقرآن ليس مجرد أحكام منشورة، وقصص مأثورة، وأمثال للمتعة والاستئناس، وإنما هو مجموعة من التوجيهات والأحكام، تعكس ما يشبه التصورات التي يطرحها الفكر الإنساني في نظره للكون والحياة، إلا أنها تسمو عليها، بالنظر

الشرعية»، وبالتالي فجزئيات الشريعة تنتظمها كلها كليات هي مقاصد». ينظر: الكليات والجزئيات بدل العموم والخصوص، محمد عابد الجابري، جريدة الصحراء، 12 ماي، 2007م.

¹ مثال ذلك ما جاء في مقدمة مجلة الأحكام العدلية من تنبيهات على مراعاة موادها لمقاصد الشريعة في الإنسان، حيث أشارت إلى مسلكها في ربط الأحكام بالقواعد الكلية حتى لا تضيق في دوائر الخلاف، انظر جملة من القواعد الفقهية التي بنت عليها المجلة اجتهاداتها وموادها القانونية. المجلة العدلية، (ص 35 وما بعدها).

² الرؤية القرآنية بهذا الاعتبار لا تنفي كون السنة مصدرا لا محيد عنه في فهم الشريعة وتنزيل أحكامها، وإنما تعني أنها الأصل الذي بني عليه الدين، والمرجع الذي يفصل في مقاصد البعثة ويبين وظيفة الرسالة، يقول الإمام الشافعي رضي الله عنه، «ليست تنزل بأحد من الدين نازلة إلا في كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها، فإن قيل من الأحكام ما ثبت ابتداء بالسنة، قلنا: ذلك مأخوذ من كتاب الله في الحقيقة، لأن كتاب الله أوجب علينا اتباع رسوله وفرض علينا الأخذ بقوله»، الإكليل في استنباط التنزيل، جلال الدين السيوطي، (ص 5-6)، وهو موجود في مقدمة كتاب معترك الأقران في إعجاز القرآن، للسيوطي.

لرفعة مصدرها وقداصة أصلها. والقرآن الكريم حين يقدم أحكامه وتوجيهاته عبر آيات متميزة في الأشكال والمواضيع، ومختلفة في السياقات والمناسبات، يعرضها بمضمون واضح الغايات، وفي قالب منظوم، محكوم البناء، متماسك العناصر، في كلّ لا يقبل التجزيء، وهذا الكل المتسق، لا يستقل في نظمه وبنائه وموضوعه، وإنما يرتبط بالفضاء الواسع الذي أوكل إلى الإنسان اكتشاف أسرارهِ وسبر أغواره وعمارتِهِ وفق منهج الله المرتضى. وعلى أساس هذه المقومات وبمقتضى ما يلزمها من مسؤوليات، أودع الله في الإنسان ما يكفي من المؤهلات التي تسعفه في إنجاز مهمة الاستخلاف، وأحاطه بما يكفي من التوجيهات التي تسدّد سعيهِ الإصلاحية ضمن محيطهِ الاجتماعي والكوني، وتبلغه المقاصد المرسومة والغايات المعلومة، ووفق هذه التوجيهات تتحدد ملامح القيم الإسلامية التي تؤطر الإنسان في علاقته بمحيطهِ وفضائه الواسع.

ضمن هذه النظرة الشمولية للقرآن الكريم كان اعتناء الوحي المنزل بالفرد بما هو مكّون من مكونات المجتمع، دون أن يهمل الأمة في الخطاب، وإلى جانب ذلك اعتنى بالمجموعات، باعتبارها خلايا تشكل، إذا ائتلفت، وحدة المجتمع والأمة، وهذه النظرة تؤكدُها التشريعات ذات الصلة بالأسرة وما تضمنتها من أحكام تفصيلية تسعى، بكل وسائل الإلزام والترغيب والتحفيز، إلى ضمان مقصد التماسك فيها، صونا للمجتمع من الترهل والانحلال، وذلك كله يعكس ما لهذه المؤسسة الاجتماعية من أثر بالغ في حفظ المجتمع¹.

هناك تداخل واضح بين مقاصد الوحي في الفرد ومقاصده في الجماعة والأمة؛ والإنسان في القرآن يُخاطَب من حيث موقعه في الكون الكبير الذي خلقه الله تعالى موصوفاً بالإحكام، وعلى قدر من الدقة

¹ ينظر للمزيد من البيان: مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبدالمجيد النجار، (ص 162).

يناسب التكليف الإنساني بالاستخلاف والإعمار، وبغير ذلك من المهام الوجودية الكبرى التي تفرد بها الإنسان¹.

ولا عبرة للقيم، أيا كان مجالها، إذا لم تستمد قيمتها من هذا التصور الشمولي الذي لا ينحصر في حدود المادة، ولا يقتصر على احتياجات الجسد، ولا يستعيز بصلاح العاجلة عن صلاح المعاد. ولا يختزل نظرتة للحياة في ملذات عابرة ورفاه شخصي قد يكون رفاها زائفا على حساب الآخرين؛ فلا عبرة للقيم إذا أهملت هذا الشمول العجيب الذي يرمى المصالح العامة والخاصة، ويوازن بين مطالب الروح والجسد، ويسعى إلى تحقيق السعادة الإنسانية دون أن يلحق باقي الموجودات ضرر أو خلل، حتى لو كانت حيوانات أو جمادات² فالإنسان لا تكتمل إنسانيته إلا بالتزام الرؤية القرآنية التي تستوعب وجوده ضمن باقي الموجودات، ولا تنزعه من السياق الكوني العام.

إن هذا المنحى في النظر إلى حقيقة الوحي وشريعته، كما ذكر رجال الإصلاح المعاصرون، كاد أن يغيب في مصنفات المتأخرين حين بالغوا في العناية بالهوامش والتفريعات، وحين استفرغوا الجهود في الجزئيات الحياتية والقضايا اليومية للناس؛ وهذا ما عابه عدد من فقهاء الإصلاح أمثال محمد عبده³، ومحمد أبو

¹ يقول تعالى: ﴿مَا تَبَرَّى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَقْوَةٍ بَارِئَةٍ قَدْ رَجَعْنَا لِنُبَيِّنَ لَكَ مِنْ فَطْوَرٍ﴾ (الملك: 3) وهذا الإنقان والإحكام وذاك الانسجام والاتساق إنما له غاية وغرض، وهو خدمة الوجود الإنساني القائم على أمر الله، وهذا ما يعبر عنه المفسرون بالتسخير، الذي يتيه قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنَّجْمَ مَسْخَرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (النحل: 12).

² لمزيد تفصيل في هذه المسألة ينظر مقال: الاستخلاف وأمانة التدبير البيئي، مونية الطراز، مجلة الريئة، العدد الرابع عشر، أكتوبر، 2019م.

³ يشكك كثير من الباحثين في أهلية الإمام محمد عبده بوصف الفقيه، ولا أجد في هذا الاعتراض ما يسوغه، إلا التشويش الذي مارسه بعض معاصريه ممن كانوا عرضة لآرائه التجديدية حيث كانوا يمثلون الفقه التقليدي الذي ينتقده محمد عبده، وهذا ما أشار إليه محمد رشيد رضا بكل تأسف، ونقله الدكتور محمد عمارة في كتاب الأعمال الكاملة، (سبقت الإشارة إليه)، وحكاية هذا الصراع معلومة، لا تطعن في شخصيته العلمية وملكنته الفقهية وأهليته للإفتاء الفقهي الذي مارسه مدة ست سنين، عملا برسوم وقعه الحديوي عباس حلمي الثاني في 3 يونيو 1899م. وأصدر محمد عبده، خلال ست سنين، تسعمائة وأربعة وأربعين فتوى، وهي مقيدة في وثائق دار الإفتاء المصرية في سجلين، وصدرت مؤخرا ضمن منشورات دار الكتب والوثائق القومية، في كتاب بعنوان: «فتاوى الإمام محمد عبده».

زهرة، وعلي الحفيف، ومحمود شلتوت، وعبد الحميد بن باديس، وعلال الفاسي وغيرهم كثير. يقول أحمد عبادي: «إن عدم إدراك بنائية الوحي ووحدته العضوية، ومواءمته للإنسان في تكامل مع الكون وتفسير له على المستوى القصدي، قد كان، عبر تاريخ المسلمين، وراء الوقوع في أضرب من التعضية والتزيع، تسببت في خلط منهاجي، كانت له آثار غير إيجابية على مختلف المعارف المرتبطة بالوحي وعلى واقع الأمة»¹.

إن القرآن الكريم يبقى على الدوام مرجع الناظرين لنظم وإعادة نظم التصورات السليمة تجاه الكون والحياة والإنسان، ويبقى أصلاً ثابتاً ترجع إليه باقي الأصول التابعة، في فهم الحقيقة الإنسانية، وتقدير ما يصلح لوجود الإنسان في الأرض ومحيطها، وما يصلح فضاءه الكوني كله؛ حيث تتضمن نصوص الوحي كل التوجيهات اللازمة لصلاح الكون، بما يحتويه من محيط إنساني يصل إليه تأثير البشر؛ وهذا الانساع الذي يؤكد عليه القرآن الكريم في بيان حقيقة الوجود والوظيفة الإنسانية فيه قريب مما يعبر عنه الفلاسفة بـ«رؤية العالم» ويقصدون بها: «مجموع التصورات التي يبنينا العقل تجاه القضايا المختلفة»². إلا أن الفرق بين رؤية العالم، بمنظور غربي، والرؤية القرآنية للعالم؛ أن رؤية العالم مصدرها إنساني، نشأت نشأة مادية؛ فهي

وضمنها فتاوى لا زالت محفوظة، ولها مميزات خاصة وتتعلق بجميع فروع الفقه، وخصوصاً منه القضايا ذات الصلة بالأحوال الشخصية، ينظر مقال: وثيقة الفتوى: سؤال المجتمع وفقه الإجابة، قراءة وثائقية في فتاوى الإمام محمد عبده، إنصاف عمر مصطفى، المجلة العلمية للمكتبات والوثائق والمعلومات، قسم المكتبات والوثائق وتقنية المعلومات كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد 2، العدد 4، يوليو 2020م، الصفحة (317-354). وثناء الفقهاء على فقه محمد عبده واضح جلي وكثير، ولا يمكن أن يحصر، وإنما يخالفه في المنهج عدد معتبر من الفقهاء المعاصرين، ولا تلغي هذه المخالفة علمية الرجل وأهليته في التفسير والفتوى والتدبير في مشيخة الأزهر وفي غيره من المناصب.

¹ مناهج الاستمداد من الوحي، أحمد عبادي، (ص 6).

² لا أقصد بعبارة «التصور» مجموع التمثلات الذهنية التي تصور حصول صورة الشيء في العقل، كما قال المناوي في التوقيف، (ص: 98)، ينظر كتاب التعريفات، الجرجاني، (ص 53)، ولا أقصد من عبارة «التصور» أيضاً، إدراك الماهية من غير أن يُحكم عليها بنفي أو إثبات كما هو معروف عند المنطقة. وإنما أقصد تلك الرؤية التوحيدية التي تحتزنها النصوص القرآنية وبيانات السنة، والتي فهمها الصحابة الأولون وعكسوها في أقوالهم وتفسيرهم للنصوص. وهي التي يعبر عنها الباحث الياباني توشيهيكو أيزوتسو بالرؤية القرآنية للعالم، ويقصد بها بنية التصور القرآني للعالم في شكلها الأصلي، كما يقول؛ والتي لا يمكن أن تدرك إلا بمقدار ما يسمح به البيان النبوي والجهد الإنساني. ينظر كتاب: الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، توشيهيكو أيزوتسو، (ص: 126).

لذلك تبدو مرتبكة وقاصرة، في حين تتميز الرؤية القرآنية بمصدرها الرباني، وعلى هذا الأساس المصدري تتوسع في النظر إلى الحقائق الظاهرة والباطنة التي تؤثر في الكون الفسيح والفضاء المادي وغير المادي¹.

لقد ارتبطت «رؤية العالم» في الأذهان بالرؤية المادية الصرفة، ويسبب استنادها إلى العقل لم تسلم من النقص ومن المعاييب، فتسبب ذلك في ضيق أفقها ومحدودية نظرتها إلى الكون الواسع كما سبقت الإشارة إليه؛ وحين تداولها بعض وجهاء الفكر في العالم العربي، نقلوا معها الأثر الإيديولوجي المتمط، دون أن يعوا بأن الحديث عن رؤية واحدة للعالم ضرب من الخبال؛ لأن الفكر الإنساني، مهما بلغ من النبوغ، يقصّر عن إدراك الكمال؛ والعقول مهما نقصت مداركها، لا يمكن أن تُجبر على الإذعان لتصور واحد حول القضايا الإنسانية والكونية، حتى لو توافقت عليه أمة من الناس؛ وغاية ما يمكن أن تبلغه الرؤى المختلفة للعالم، أن تبرهن على صحة تصوراتها، وسلامتها من النقائص والعلل، وهذا أعز ما يمكن أن تطلبه².

«انطلاقاً من الأشكال والممكنات التي عددناها للنظرة إلى العالم، يصبح واضحاً أن ما نعينه بهذا المصطلح (رؤية العالم) ليس فقط تصوراً عن نسيج الأشياء الطبيعية، ولكن في نفس الوقت تفسير للمعنى، والغرض من وجودنا الإنساني في ذاته (Dasein)، وبالتالي للتاريخ. النظرة إلى العالم تتضمن دائماً نظرة لحياة؛ النظرة إلى العالم تتسع لتشمل تفكيراً كلياً شاملاً في العالم والوجود الإنساني، ... النظرة إلى العالم ليست موضوع معرفة نظرية، سواء بالنسبة إلى مصدرها أو بالنسبة إلى استخدامها؛ هي ليست ببساطة محفوظة في

¹ تطرق الباحث العالم توشيهيكو إلى هذا المقصود من إطلاق «الرؤية القرآنية» في قوله: «أعني، (بالرؤية القرآنية) تلك التي قرأها وفهمها أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم ومعاصروه، إن هذا، لو تحزينا الدقة، لا بد من أن يظل دائماً مثلاً لا يمكن بلوغه، ومع ذلك علينا أن نبذل ما بوسعنا للاقترب من هذا المثال ولو بخطوة». المرجع السابق.

² ليس هناك تصور واحد أو منطلق، يمكن أن يقود إلى رؤية واحدة للعالم، حتى حين يتعلق الأمر بجماعة تشارك في الرؤية، فهيك (Gress) يستخدم التعبير ب (النظرة الشعرية للعالم)، رانك يتحدث عن (النظرة الدينية والمسيحية للعالم). وجميعهم يجعلون هذه التصورات أساسيات لبناء نظريات حول الكون بتفاصيله الدقيقة، ومنطلقات لنسج أفكار من مُثَقَاتِها، على نحو يقبل التنزيل والإعمال. ينظر: العلم والنظرة العربية إلى العالم، التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة سمير أبو زيد.

الذاكرة مثل مجموعة من المعارف المكتسبة، وإنما هي قضية اعتقادات متسقة تحدد الأحوال الحالية للحياة بشكل أو بآخر، بصورة صريحة ومباشرة»¹.

وإذا صح استعمال عبارة «رؤية العالم» للتعبير عن مجمل التوجيهات والمعارف التي يبسطها الوحي للتعريف بالكون ووجوده وسر تركيبه من أحياء وجمادات، وحقيقة خلقه، وطرق التعامل معه، فإن الرؤية القرآنية للعالم تبقى محصورة في حدود النسبية التي تميز الوعي الإنساني ومحدودية القدرات التي يتوصل بها إلى إدراك الحقائق القرآنية وهدايات التنزيل، فالرؤية القرآنية بهذا المعنى انعكاس لمدرجات الاجتهاد البشري²، وإذا اقتصر فيها على اجتهادات السابقين في العصر الحاضر فإنها ستعكس «... بعبارة معاصرة: رؤية العالم لتلك الفترة»³، بيد أن الاجتهاد والتجديد يكسبها القدرة على التمدد في الزمان والمكان ومسايرة حركة التاريخ، ولا شك أن المساعي الإصلاحية التي باشروا ثلة من المجددين في مطلع القرن العشرين كانت من هذا القبيل، حيث عكسوا في أفكارهم جملة من التصورات القرآنية حول الإنسان وقضاياها، وخصوصا في مجال العلاقات الإنسانية والبناء الاجتماعي والأسري بشكل خاص.

المطلب الثاني: مقصود التصور القرآني للأسرة:

عبارة التصور الإسلامي، أو التصور القرآني، حين يطلقها بعض المعاصرين المنتسبين إلى الحقل الإسلامي والعلوم الشرعية، لا يقصدون بها ضيق العبارة، كما قلنا، وإنما يقصدون الفلسفة التي تحتضنها عند الإطلاق، ويقصدون، بعد ذلك، أسرار الشريعة ونظامها، وتعاقد أحكامها، وعموم مقاصدها في الإنسان. فحين يقال: «التصور القرآني للأسرة» أو للحياة، أو للاقتصاد، أو للإنسان؛ فإن ذلك يعني بسط حصيلة

¹ العلم والنظرة العربية إلى العالم، التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة سمير أبو زيد.

² يقول جاسر العودة: إن «فهم العالم يصوغه كل شيء من حولنا، بدءا من الدين ومرورا بصورة الذات، والجغرافيا والبيئة ووصولاً إلى عالم السياسة والمجتمع والاقتصاد واللغة. فاستنادا على مفهوم «الثقافة» بمعناها الواسع، تمثل «رؤية العالم» ثقافة مدركة والثقافة المدركة هي إطار عقلي وإحساس بالحقيقة يرى الناس من خلالها العالم من حولهم ويتفاعلون معه». مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي، رؤية منظومية، جاسر العودة، (ص 227).

³ ينظر: المرجع السابق، (ص 226).

السعي الإنساني في كشف الأسرار التي يختزنها الوحي عند عرضه للقضية المحددة، ويكون الحديث عن الأحكام الشرعية، حينئذ، وعن التفاسير والشروح المختلفة للآيات وللأحاديث الشريفة، وغير ذلك مما يدخل في علوم الشريعة، مجرد وسائل لتكوين نظرة عامة ومنسجمة عن القضية محل النظر، وتكون قواعد النظر الشرعي موجّهات ضابطة، تُرشّد الفهم النسقي وتسدده، وتقويه عند عرضه على الرؤى والتصورات النقيضة.

والتصور القرآني للأسرة فرع من الرؤية القرآنية العامة؛ يركز على جملة من الخصائص التي تميزه عن غيره من التصورات الإنسانية، وعلى رأس هذه الخصائص كونه وحدة متسقة، تحكم بنسقيتها مجمل القضايا الأسرية وسائر القيم المتعلقة بها. ويتصل التصور القرآني للأسرة بباقي التصورات القرآنية النسقية ذات الصلة بالقضايا الإنسانية المختلفة، وهي تصورات تجمع بين الإطار المعرفي، والأساس التوجيهي الذي يحتاجه الإنسان في فهم محيطه الكوني، بما يشمل الكون من محسوسات، ومن عوالم خفية لا يدركها البشر دائماً بمحض عقولهم ومجرد حواسهم القاصرة. وفضلاً على ذلك فإن الإرشادات القرآنية حين تتوجه إلى الأسرة، على اختلاف عناصرها، لا تطلب ضمان التعامل الصالح بين أعضائها فحسب، ولا حتى حسن تعاملهم مع المحيط الخارجي حصراً، بل يشمل توجيهها التكوين الإنساني أيضاً، بما يحتويه من قضايا نفسية، وروحية، ومادية، تشكل الحقيقة الباطنة للإنسان، وعلى هذا الأساس تنتظم الأحكام الأسرية وقضاياها المتنوعة في عقد كلي شامل¹؛

¹ قضايا الأسرة في الإسلام لا تخرج عن مشمولات هذا التصور، أو رؤية القرآن للإنسان ومحيطه العام، سواء تعلق الأمر بالتوجيهات الخاصة بعلاقات الأزواج في ما بينهم، أو التوجيهات التي تخص العلاقات مع الأبناء، أو تلك المؤطرة للصلوات الأسرية البينية، أو حتى حين يتعلق التوجيه بالأحاد من عناصر الأسرة الواحدة، فكل ذلك يشمل الوحي بالعناية، ويندرج تحت رؤية كونية جامعة لا يجوز فيها العيب. وبهذا الصدد يمكن الحديث عن المفاهيم ذات الصلة بموضوعنا، كمفهوم القوامة، ومفهوم الولاية، ومفهوم الزواج، والطاعة، والنشوز، وغير ذلك من المفاهيم التي شابتها الشوائب، وشوشت عليها الآراء والمفهوم، من خلال سوء التأويل أحياناً، وبتأثير المذاهب المختلفة أحياناً أخرى، وبفعل العوائد التي كانت تؤثر على أقوال الفقهاء والمفسرين، فتصيب حيناً وتخطئ حيناً، وتقدم في كل الأحوال ما يناسب الوقت وخلفياته المؤثرة، وما يوافق في كثير من الأحيان ثقافات المجتهدين. ينظر «البناء المفهومي وأثره في تسديد النظر الاجتهادي في قضايا الأسرة» مونية الطراز، بحث منشور ضمن الكتاب الجماعي: الاجتهاد والتجديد في قضايا الأسرة في السياق الكوني، (ص: 35-52).

فالقرآن الكريم حين يتحدث عن الأسرة، وحين يبسط أحكامها، يراعي هذه الأحوال ويتناولها بما تستحقه من وسع، وبما يلزم النظر فيها من شمول¹.

المطلب الثالث: خصائص الأسرة في التصور القرآني ومقاصدها الاجتماعية:

القرآن الكريم يقدم الأسرة باعتبارها محضاً للقيم، ووعاء لترسيخها في النفوس، ويظهر ذلك من خلال وصايا لقمان لابنه، ومن خلال التوجيهات التربوية المختلفة، التي تزخر بها نصوصه، ويعرض للأسرة باعتبار أهميتها في التنشئة الاجتماعية، ويتحدث عنها من حيث هي وحدة اجتماعية، تقع من المجتمع موقع الخلية من الجسم، ومن حيث هي مؤسسة لبناء القيم بمواصفات تناسب طبيعة التكوين الإنساني، وتخدم الوظيفة الوجودية للإنسان كما يقررها الوحي المنزل. فالأسرة في القرآن الكريم، تبني في أعضائها قيماً مختلفة، تجمع بين المكون الروحي والمكون المادي للإنسان، فترسخ فيهم قيم العفة والأخلاق، وتنبئ فيهم القيم الأخرى، الاقتصادية، والسياسية، وكل ما له صلة بالمعاملات اليومية التي تجمع أفراد الأسرة بالمحيط الاجتماعي؛ وبذلك تنتقل هذه القيم إلى المجتمع انتقالاً سلساً يحفظ خصائص التوجيه الرباني فيه، ويضمن تنزيل ما يمكن تسميته بـ «التصور القرآني للأسرة».

ومن جملة خصائص الأسرة في التصور القرآني:

أولاً: تعقيل العقول وتحريك الوجدان:

شأن القرآن الكريم في حديثه عن الأسرة وأحكامها، وعن الآداب المتعلقة بها، أنه لا يحصرها في قوالب آلية أشبه ما تكون بالمصانع التي لا روح فيها ولا إحساس، وإنما يلبسها بلبوس رائق من الرقة

¹ الكمال والشمول خصائص ربانية، خاصة بالخالق الأعلى عز وجل، ولا تجوز في حق الإنسان، يقول تعالى: ﴿لَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (المالك: 14)، إشارة إلى أنه لا يبقى بعد الخلق احتمال لسوء التقدير، يقول الرازي مقررًا حقيقة هذا الاختصاص الرباني في هذه الآية إن «من خلق شيئاً لا بد وأن يكون عالماً بمخلوقه، وهذه المقدمة كما أنها مقررة بهذا النص فهي أيضاً مقررة بالدلائل العقلية، ... وذلك لأن الخلق عبارة عن الإيجاد والتكوين على سبيل القصد، والقاصد إلى الشيء لا بد وأن يكون عالماً بحقيقة ذلك الشيء، فإن الغافل عن الشيء يستحيل أن يكون قاصداً إليه ... فثبت أن من خلق شيئاً فإنه لا بد وأن يكون عالماً بحقيقة ذلك المخلوق وبكميته وكيفيته».

والعواطف؛ يُلحظ ذلك في التوجيهات التي تتعلق بإقامة الأسرة، وبالعشرة بين الزوجين، وحتى بعد انقضاء عقدة الزواج، سواء بوفاة أو بطلاق. إلا أن هذه العناية الخاصة بنفسية الأزواج وما يتبعها من استئثار القلوب والمشاعر الإنسانية تساق في الخطاب القرآني للأسرة في نطاق التعقيل واستئثار الحواس المدركة، ومن أمثلة ذلك، ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا

لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْبَهُونَ﴾ (الروم: 21).

هذه الآية بقدر ما تلمح إلى عظمة الله التي أودعت نفوس الأزواج « هذه العواطف والمشاعر، وجعلت في تلك الصلة سكناً للنفس والعصب، وراحة للجسم والقلب، واستقراراً للحياة والمعاش، وأنساً للأرواح والضمائر، واطمئناناً للرجل والمرأة على السواء..»¹ تلمح أيضاً إلى ارتباط هذه المشاعر والأسرار اللامادية بالواقع المادي، الذي جعل الزواج وسيلة لصلاحه واستقامة حاله، « فهذه الآية تَنْطَوِي على عدة آيات، منها أن جعل للإنسان ناموس التناسل، وأن جعل تناسله بالتزاوج ولم يجعله كتناسل النبات من نفسه، وأن جعل أزواج الإنسان من صنفه ولم يجعلها من صنف آخر، لأن التأنس لا يحصل بصنف مخالف، وأن جعل في ذلك التزاوج أنساً بين الزوجين ولم يجعله تزاوجاً عنيفاً أو مهلكاً كتزاوج الضفادع، وأن جعل بين كل زوجين مودة ومحبة، فالزوجان يكونان من قبل التزاوج متجاهلين فيصبحان بعد التزاوج متحابين، وأن جعل بينهما رحمة فهما قبل التزاوج لا عاطفة بينهما فيصبحان بعده متراحين كرحمة الأبوة والأمومة، ولأجل ما ينطوي عليه هذا الدليل ويتبعه من النعم والدلائل جعلت هذه الآية آيات عدة في قوله إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون»². وحيث قد تعترض الحياة الزوجية بعض أحوال منغصات تستدعي التعقل واستحضار أسباب الرحمة التي ترعاها المعية الإلهية، فقد وردت في ذلك أيضاً تنبيهات تستثير العقول والقلوب بغرض التزام المعروف في العشرة والصبر في الصحبة ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنَّ

¹ في ظلال القرآن، سيد قطب.

² التحرير والتنوير، (71/21).

كَرِهْتُمُوهُنَّ فَبَعْسِيَّ أَنْ تَكْرَهُنَّ شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ﴿١٩﴾ (النساء: 19) وفي كل الأحوال تبقى العلاقة الزوجية مصونة عن العبث والارتجال، في الخطاب القرآني، حتى حين تمتد دائرتها وتنسج، وحتى حين تنقضي بطلاق أو وفاة، فهناك دائماً ما يستدعي النظر العقلي المستبصر والأحاسيس القلبية المستشعرة، الحافظة للعهود وواجب الوفاء. يقول تعالى في آيات جامعات: ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَبَّعُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغَ أَجَلُهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٢٠﴾ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا عَرَضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا * وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابَ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿٢١﴾ لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ فَذَرَهُنَّ عَلَى الْمَقْتَرِ فَذَرَهُنَّ مَتَّعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ ﴿٢٢﴾ وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٣﴾ ﴾ (البقرة: 234-237).

هكذا يخاطب القرآن النفوس بما يليق بها من رقة ورهافة حس، دون أن يلغي في الإنسان طبيعته العاقلة، وبهذا الأسلوب يعالج مجمل القضايا التي تتعلق بالعشرة الزوجية، وتنظيم العلاقة البينية، والعلاقة مع

الأبناء، وحتى في حال فض النزاعات بين الأزواج؛ فهناك دائماً حرص قرآني على توجيه التصرفات الوجهة الصحيحة، حتى لا تكون الأحوال النفسية المتقلبة سببا في إحلال الشنآن وتوسيع شرح الخلافات المحتملة.

ثانيا: التأكيد على مقاصد الأمن والستر والسكن:

هناك عناصر أساسية يتوخى الخطاب القرآني تحقيقها في الأسرة، عدا المقاصد المعروفة في الزواج، من قبيل إكثار النسل وتلبية الحاجات الغريزية في الزوجين؛ ومنها أن البيت الذي يجمع الزوجين ملاذ للحماية والأمان، ولذلك أشار القرآن الكريم، في سورة آل عمران، إلى قصد الاعتصام والتمنع الذي يطلب في البيوتات، وذلك في مقام خرق العادة الذي يليق بالخالق، وبأسلوب قرآني بليغ، دل عليه قوله عز وجل: ﴿فَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ﴾ (آل عمران: 154).¹

البيت في القرآن الكريم فضاء أسري للتراحم والطمأنينة، يشعر بالدفع والحماية، وهو وسيلة لتحقيق السكينة بين الزوجين وأفراد الأسرة، ولولا هذه الخصوصية فيه لاختلت شروط كثيرة في حفظ الاجتماع على هذا المستوى المصغر الذي يؤثر على الاجتماع العام في مشمول الأمة، ولذلك سميت الأسرة، بالبيت وأهل البيت، تلميحا إلى هذه الوظائف الرفيعة التي يؤديها الفضاء الأسري، بدءا بمقصود السكن الزوجي الذي لا يتم إلا داخل وعاء جامع، وانتهاء بمسمى السكن العائلي الذي يجمع أفراد الأسرة تحت سقفه وبين جدرانها.² قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا﴾ (النحل: 80).

¹ نظير هذه الآية تضمنته سورة (النساء الآية 100).

² السكن في القرآن له دلالة خاصة على حالة الطمأنينة والهدوء، ويقابل معناها، من جهة النقيض، لفظ الهيجان، والفتنة، وغيرها من الألفاظ والعبارات الدالة على الترويع والاضطراب، قال تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِضِيَاءٍ أَوْ لَظْلَامٍ تَسْمَعُونَ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (القصص: 72). وسمى البيت بالمسكن اعتبارا لهذه الخصوصية فيه ولولا أن البيوت مسكونة لما استأهلت قيمتها قال تعالى في سورة النور: ﴿يَتَأْتِيهَا

والأسرة حين تجتمع داخل فضاءها الجامع، تصير لها حرمة لا يجب أن تنتهك، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا﴾، (النور: 28).

وهناك أوقات خاصة لراحة الأزواج وفرصة لتحررهم من مراقبة الناس والتحلل من التحفظات التي يقتضيها الاجتماع العام، فلا يجوز انتهاكها، وسماها القرآن الكريم عورات، تعظيما لحرمتها، ومفردتها العورة، أي: «ما يلحق في ظهوره من العار أي: المذمة»¹. والزواج نفسه وصفه القرآن الكريم بمعنى الستر، حتى دون لزوم ذكر البيت الحاضن المشعر بالستر على الحقيقة، وفي ذلك ما فيه من الدلالات والمعاني والعبر².

ثالثا: ترسيخ التكامل الوظيفي داخل الأسرة:

من الخصائص التي تميز ذكر الأسرة في القرآن الكريم، أنها ترد فيه باعتبارها جماعة متفاعلة، وهذه الخصوصية كانت من أهم المطالب التي ركز عليها علماء الاجتماع المعاصرون حين ميزوا بين الأسرة والفضاء الأسري؛ فالفضاء الأسري، في إطلاقهم، لا يقصد به الزوجان والأبناء، ولا الإيواء الذي يوفره البيت؛ إذ الزوجان نواة للأسرة وليسوا كل الأسرة، والبيت الذي يضمهما مع غيرهم هو محل للاجتماع الأسري، ولا يشترط فيه أن يكون محلا للاجتماع التفاعلي. وأهمية وصف الأسرة بالفضاء، أنه يشير إلى اتساع المجال لكل أصناف التواصل المفيد الذي لا تعيقه فوارق العمر، ولا اختلاف الجنس، ولا التراتبية الطبيعية بين أفراد

الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا﴾، (النور: 28). فليبيوت قدسية وحرمة حتى لو لم يكن بها أحد، قال تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾، فأما إذا لم تكن مسكونة فلا هيبة لها، ولا جرم أن تستباح عتبتها ما دامت حجرا مجردا من هذه الوظيفة. قال تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَعٌ لَكُمْ﴾ (النور: 29)، وما ارتبطت كلمة الأهل بلفظ البيت في لسان العرب إلا لوظيفة الإعمار فيه، حتى استقل لفظ الأهل عند الإطلاق بقصد سكان البيت تشريفا للمكان، فاستعيز عن ذكر البيت لغلبة شرف السكان على حجر البنيان، وجاء في لسان العرب، أن البيت كان يرمز لشرف سكانه، وفي ذلك قال ابن منظور: «الْبَيْتُ من بُيُوتَاتِ الْعَرَبِ: الَّذِي يَصُغُّ شَرَفَ الْقَبِيلَةِ كَالْحَصْنِ الْفَرَارِيِّ، وَالْأَلِ الْجَدَّيْنِ الشَّيْبَانِيَيْنِ، وَالْأَلِ عَبْدِ الْمَدَانِ الْحَارِثِيِّينَ؛ وَكَانَ ابْنُ الْكَلْبِيِّ يَزْعُمُ أَنَّ هَذِهِ الْبُيُوتَاتِ أَعْلَى بُيُوتِ الْعَرَبِ. وَيُقَالُ: بَيْتٌ تَمِّمُ فِي بَنِي حَنْظَلَةَ أَيْ شَرَفُهَا» ينظر: لسان العرب (بيت).

¹ المفردات في غريب القرآن، أبي القاسم الراغب الأصفهاني، (1/ 458).

² قال تعالى: ﴿هَؤُلَاءِ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُمْ﴾، (البقرة: 187)، «يقال لما ستر الشيء وواراه عن أبصار الناظرين إليه هو لباسه وغشاؤه، فجائز أن يكون قيل: هن لباس لكم، وأنتم لباس لهن، بمعنى أن كل واحد منكم ستر لصاحبه» ينظر تفسير الطبري، (187/2).

الأسرة، فضلا على أنه يُلْمَح إلى ضرورة التخلص من ضيق الوظيفة الأسرية التي كانت تُختزل في الإنجاب وتلبية الرغبات التي تقتضيها العلاقة الزوجية.

القرآن الكريم لا يختزل الوظيفة الأسرية في التناسل فقط، ولا في تلبية الغرائز الفطرية للزوجين، ولا يحصر مهمتها في تحقيق الأنس أو الألفة بينهما، والاستمتاع بدفء الأبناء والحفدة، أو غير ذلك مما هو مقصود فيها؛ بل ينظر إليها، فوق ذلك، أداة للتهديب اليومي، والتربية الدائمة على القيم المطلوبة. ولا يوكل ترسيخ هذه القيم إلى الزوجين فقط، وإن كنا معنيين بالتربية أساسا؛ وإنما توكل هذه المهمة إلى كل الأفراد الأكثر حنكة داخل الفضاء الأسري، والأوفر تجربة، ممن هم في مقام الآباء، سواء كانوا أعماما، أو أخوالا، أو أجدادا، أو حتى حاضنين في مقامهم¹، إذا احتواهم مسكن واحد. وما يلحظ في الآيات ذات الصلة بالأسرة أنها ذات طبيعة تكاملية، فمن جهة تقوم بوظيفة الوساطة في نقل القيم من الأصول إلى الفروع كما تجليه وصايا لقمان لابنه، ومن جهة، تقوم بوظيفة الوصل العاطفي، وربط الأواصر الدموية، كما يعكسه خطاب نوح لابنه، وهو خطاب يجمع بين البواعث العاطفية والأدوار الأبوية في النصيح والتوجيه. ومن جهة أخرى، تقوم الأسرة بوظيفة التوشيح، والتوحيد، والتشبيك، وكلها آليات للشد تفيد في التماسك الذي يحتاجه البناء الأسري؛ وهذا يظهر واضحا في سعي أخت موسى في مصلحة أخيها لسلامته، وفي مصلحة أمها ليطمئن فؤادها ويسكن ما بها من ولعة الفراق ولهفة الاشتياق إلى موسى عليه السلام².

وليست هذه الخصائص المذكورة إلا أمثلة لا تكفي في الإحاطة بمختلف الجوانب التكوينية والوظيفية للأسرة، فضلا على أن تعكس الخصائص التي تميز الرؤية القرآنية حولها، فهذا التفصيل لا يكفيهِ الحيز ولا يسعه المقام، ولكن الإشارة إلى جانب مهم من هذه الخصائص أمر يفيد في موضوع هذا البحث

¹ يذكر المفسرون أن نبي الله زكريا حين طلب كفالة مريم احتج لأحققته بذلك بكونه زوج خالتها. انظر تفسير الطبري، (268/3).

² سبقت الإشارة إلى دروس التلاحم الأسري في قصة موسى في مبحث سابق.

لتعلقه بالأهلية وغيرها من القضايا التي عرضت لها المباحث السابقة، والمقصود هنا هو دور الأسرة في التنشئة والتربية على القيم.

رابعاً: التأكيد على التكامل القيمي والوظيفي:

القرآن حين يعالج المسألة الأسرية، يمدّ القطر الذي يدور حول النواة المركزية المتشكلة من الزوجين، فتتسع أطراف الأسرة لتتصل عموديا بالأصول والفروع، وأفقياً بالإخوان والأخوات، والأعمام والعمت، والأخوال والخالات، وكل ما حوالي هذه النواة يعتبره القرآن من الأهل. وهذا التركيب المتنوع للأسرة، يحقق لأعضائها كل عناصر التكامل الفكري والقيمي، ويسهل انتقال القيم من الأصول إلى الفروع. والأسرة في القرآن الكريم، سواء امتد محيطها أم ضاق، لا تعدل عن وظيفتها الأساسية في حفظ القيم، ولا يمكن أن تعوضها في هذه المهمة مؤسسة غيرها، مهما بلغت من الاختصاص في التربية والتكوين.

من هذا الباب يبدو مفهوم التنشئة الأسرية أعمق بكثير مما يعرضه النموذج الغربي ويفصله علماء الاجتماع¹، فالقيم التي تنمّيها الأسرة في أفرادها وترعاها فيهم ليست قيماً مصطنعة، بل فطرية، تظهر في الزوجين بمجرد الالتحام، يقال ذلك عن قيم التراحم والتألف وغيرها من القيم وعن قيم أخرى تختلف باختلاف قنوات التلقي القيمي داخل الأسر. وكل القيم تنشأ مع الأبناء نشأة فطرية منذ الإطالة الأولى على الحياة، فالأسرة حين تتكون منذ أول لقاء بين رجل وامرأة، « تأخذ قيم الرجولة والأنوثة بالتحقق من هذا اللقاء؛ فللرجولة في الأسرة قيمها: قيم العناية والغاية، وقيم القوامة والمسؤولية، وقيم القوة والمروءة، قيمٌ كامنة في شخصية الرجل لا تأخذ حظها من النمو والظهور والاكتمال إلا بقاء الرجل بالمرأة، في بيت الزوجية وفي

¹ تعرف التنشئة الأسرية بأنها: «الخصائص البيئية الأسرية التي تعمل كقوة هامة في التأثير على سلوك الأفراد من خلال العلاقات السائدة بين أعضاء الأسرة» علم النفس التربوي، علام محمود.

رحم الكيان الأسري (...) وكذلك هي أنوثة المرأة، منبع لقيم عظيمة الشأن؛ فهذه الأنوثة مستودع للقيم الجمالية والأخلاقية والاجتماعية؛ قيم جمالية، مادية، ومعنوية، وقيم أخلاقية، تفيض بالرعاية والحماية والتدبير»¹.

وليست الرجولة والأنوثة، ولا الأبوة والأمومة مصدر القيم بالحصص، بل كل مكونات الأسرة هي ينبوع قيم لا تنضب؛ فالأخوة، مثلاً، مصدر لقيم عظيمة، عليها التعويل في شتى قيم التشارك، والتواصل، والتعاقد داخل الفضاء الأسري، ولا يستعاض بها عن غيرها في التصور القرآني؛ وهذه القيمة (قيمة الأخوة) تُكسب أفراد الأسرة الميل إلى التوحد والاعتصام بالجماعة حتى حين يتعلق الأمر بالفضاء الخارجي للأسرة؛ وهي سند ورمز للتعاون والتآزر؛ يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلَ لَكُمَا سُلْطٰنًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِآيٰتِنَا أَنْتُمْ وَمَنِ اتَّبَعَكُمَا الْغٰلِبُونَ ٣٥﴾ (القصص: 35)، وهي أيضاً قناة للتعاون والمشورة؛ بينها القرآن في قصة موسى حين طلب السند في أخيه، وهو ما أشار إليه قوله: ﴿وَاجْعَلْ لِّيَ وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي ۖ هَٰزِرُونَ أَخِي ۖ أَشَدُّ بِهِ أَزْرًا ۖ وَأَشْرِكُهُ فِي أَمْرِي ۖ﴾ (طه: 29-32) كما تعكسه قصة موسى التي سبق ذكرها، وفيها ورد قوله تعالى: ﴿وَقَالَتْ لِأَخْتِهِ فُصِّيهِ ۖ فَبَصُرَتْ بِهِ عَن جُنُبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ۖ﴾ (القصص: 11) ونفس المعنى يشير إليه قوله تعالى حكاية عن يوسف وأخيه: ﴿وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَىٰ يُوسُفَ ءَاوَىٰ إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ۖ﴾ (يوسف: 69)، والأخوة اتحاد وتسامح يليق بوظيفة الأسرة في شدّ اللحمة وتمتين الروابط ونزع فتيل الخلافات، وهذا ما جسده حديث يوسف لإخوته حيث قال: ﴿وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُم مِّنَ الْبَدْوِ مِن بَعْدِ أَن نَّزَغَ الشَّيْطٰنُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي ۖ﴾

¹ الأسرة منبع القيم، فتحي حسن ملكاوي. مجلة إسلامية المعرفة، عدد 55، السنة الرابعة عشرة، شتاء 1430هـ/2009م. (ص 8-9).

(يوسف: 100) وكذلك الجدودة، والعمومة، والحوالة، وكل أطراف التركيبة الأسرية؛ فكل عنصر من عناصر الأسرة يمدّ من جھته بقيمة من القيم، ويسهم في بناء القيم الأسرية كما أرادها الله تعالى في خلقه.

إن من طبيعة القيم التي يعرضها الوحي المنزل، أنها فطرية، تنشأ بداهة مع الإنسان على السوية والصالح، شأنها في ذلك شأن الطباع الفطرية في كل مخلوقات الله الكونية. والإنسان بسوء تقديره ينحرف عن هذا الأصل إلى القيم الفاسدة التي تأبأها الفطرة والذوق السليم¹، فيوقعه انحرافه في الفوضى والارتباك، ودور الآباء في الفضاء الأسري هو ملازمة التقويم والتهديب في حق الأبناء ليحفظوا فيهم القيم الفطرية، من خلال المثل التي يرشدون إليها بالنصح والتهديب والتعليم، أو التي يقدمونها سلوكاً في معاملتهم اليومية؛ والقرآن الكريم يشدد على هذا المسلك في تلقي القيم ونقلها؛ وعلى هذا الأساس ينبنى مفهوم الوالدية، وما يتعلق به من واجب الطاعة، وخفض الجناح، وغير ذلك من القيم التي تربط الأبناء بالآباء، والتي بيّنت النصوص القرآنية حدودها وفحواها².

هذه العلاقات الأسرية، فصل فيها الفقهاء تفصيلاً دقيقاً، وهي في حقيقتها قنوات لاستمداد القيم التي سدتها الشريعة بترسانة من الأوامر والنواهي، وأحاطتها بما يكفي من التوجيهات والإرشادات والتهديبات، وبأساليب العظة التي تكلاً المتربي بالعناية وتنير مسالكه بأنوار الحفظ والهداية.

إن القيم التي يتلقاها الفرد من التوجيه القرآني، سواء نقلاً عن الآباء داخل الفضاء الأسري، أو من خلال محاكاة أفراد الأسرة؛ قيمٌ متنوعة، وذات طبيعة تكاملية، تختزل قواعد التعامل مع الكون والمجتمع، ولذلك

¹ وهذا ما أقره النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: « ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما تُنمَّج البهيمة بهيمةً جمعاء، هل تحسُّون فيها من جدعاء» صحيح البخاري، حديث رقم 1358.

² من أهم قنوات التلقي القيمي داخل الأسرة امتثال خلق الطاعة، الذي تتعلق به مفاهيم أخرى تتصل بالأدب وخفض الجناح وبغير ذلك من الأخلاق والقيم المكاملة، إلا أن الطاعة في التصور القرآني ليست مطلقة، وإنما تضبط بموافقتها للدين ومقاصده في الخلق، وإلا صارت ملغية باعتبارها قناة وصل فاسدة، انظر تفسير الطاهر ابن عاشور لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (لقمان: 15).

تراعي كل ما يبني الشخصية السليمة لأفراد الأسرة، وكل ما يثمن أهليته لتدبير علاقاته مع المجتمع الذي يعيش ضمنه، والفضاء المستخلف فيه. ولا يتلقى الفرد في الأسرة قيمة جملة، بل يستجمعها تبعا لوضعه وسنه وأهليته، صغيرا أو كبيرا، متزوجا أو عزبا، معيلا أو معالا... إلخ، ثم لا يتلقى القيم على مستوى واحد من القصد والاعتبار... وعلى هذا الأساس، فإن «المصطلحات القرآنية ذات العلاقة بالقيم تقع في مستويات مختلفة في العموم والخصوص؛ إذ يمكن تصنيف القيم في فئات حسب معايير متعددة؛ فالحق، والعدل، والخير، والإحسان، والتقوى هي قيمٌ عليا حاکمة رئيسية، بينما الحياء، والبر، والصبر، والعفو، والوفاء هي قيمٌ مشتقة فرعية. والعدل، والشورى، والحرية، قيمٌ في البناء السياسي للأمة؛ والتكافل، والكرم، والصدقة، قيمٌ في البناء الاجتماعي للأمة؛ بينما الشجاعة، والحلم، والصدق، هي قيمٌ في التزكية النفسية للأفراد»¹. وهكذا تتعاضد القيم التي يتلقاها الفرد في الأسرة، نقلا عن القرآن الكريم، في إخراج العنصر الصالح المتوازن، بعد التحقق من استكمالها لمقومات الأهلية الذاتية، والتربية الكافية لتدبير علاقاته مع المحيط الخارجي وفق المنهج المرسوم. ونتيجة لذلك، تصير القيم معايير تميز الشخصية المسلمة فيتصرف على أساسها، ووفق نظمها المحددة؛ وهذا يقال عن قيمة الحرية، وكيف تبدو في سلوك الإنسان المسلم مع مجتمعه ومع خاصة نفسه، وكذلك قيمة الطاعة التي يدير من خلالها علاقاته مع رؤسائه وأهل الشأن من قومه، وقيمة العدل التي يفترض أن تحكم علاقاته مع من تحته من الرعية، أو التلاميذ، أو المستخدمين. ولا تكون سلوكيات المسلم وتصرفاته في المجتمع إلا قيما قرآنية، تقترب بمقادير مختلفة من الكمال الذي يقصده القرآن في مخاطبين بأحكامه وتوجيهاته، وبذلك تكون الأسرة المسلمة محض القيم، تستغرق الإنسان المؤهل للإعمار بخصوصيات محددة.

¹ التأصيل الإسلامي لمفهوم القيم، فتحي حسن ملكاوي. مجلة إسلامية المعرفة، عدد 54، السنة الرابعة عشرة، خريف 1429هـ/2008م. (ص 11).

المبحث الثالث: قواعد البناء الأسري في القرآن الكريم ووسائل حفظه:

المطلب الأول: قواعد البناء الأسري في القرآن الكريم:

لا شك أن حماية الأسرة هو الشرط الأساسي الذي به تقوم حضارة منتظمة، ومجتمع سليم من العاهات، ولهذا جاءت أحكام الأسرة في القرآن الكريم مفصلة وشاملة لجميع أحوالها، فوجد الأحكام الخاصة بإقامة الأسرة، والأحكام المتعلقة بحسن سيرها وانتظام أمرها، ثم الأحكام الخاصة بانحلال عقدها. فالقرآن الكريم راعى كل الحالات التي تكون عليها الأوضاع الأسرية وخص كل وضع بتوجيهات مناسبة وأحكام ضابطة، إلا أنه زاد في العناية بالعلاقة الزوجية، باعتبارها أول لبنة في البناء الأسري.

ومن حكيم تقدير الله تعالى أن جعل أول أساسات البناء الأسري، بل أول لبنة في بناء المجتمع الإسلامي كله، بل سائر الوجود الإنساني، هو نظام الزوجية الذي اختصه بالعناية المناسبة لكل المراحل التي تكون عليها الحياة الزوجية، بدأ من أولى مراحل التأسيس وحتى بعد الفراق، سواء كان الفراق بالموت أو بالطلاق¹.

القرآن الكريم يوجه عناية المؤمنين إلى حسن بناء العلاقة الزوجية ابتداء من حسن اختيار الزوج لشريكة حياته والعكس، وهذا ما تلمح إليه قصة موسى عليه السلام حين حل بأهل مدين، حيث تُبرز القصة جوانب من الأخلاق المثالية التي تليق بالأسرة النموذجية، ومنها، في الزوجة، خلق الحياء والمسؤولية، وفي الزوج خلق القوة والأمانة والالتزام؛ فالزواج كما يجليه القرآن الكريم في هذه القصة، ليس ثمرة نزوة عابرة، وإنما هو ارتباط يجمع الأزواج على المسؤولية التي يلزم فيها الاستقرار والاستمرار، ولا يكون ذلك إلا إذا تهيأ الفضاء الأسري بأسباب المودة والسكن، وسلم من منازع المشاحنة والشقاق، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ (الأعراف: 189). فهذه الآية تشير

¹ ينظر بيان ذلك في الفصل الموالي.

إلى الأصل الواحد الذي يجمع الشريكين، وهو الأصل الذي يوجب التوافق وعدم استعلاء طرف على طرف؛ فالزوجان خلقا من نفس واحدة ويجتمعان على مهمة واحدة، هي إقامة العمران والإصلاح في الأرض، وكل التوجيهات والأحكام التي تتعلق بنظام الزوجية تتأطر بهذين الاعتبارين.

ولا يكفي أن تتحقق شروط السكن في خصال الزوجين قبل الاقتران، فالزواج مسؤولية وشراكة طويلة الأمد وتستلزم صبر الشركاء عليها، وقد تعصف مشاكل الحياة بالسكن المطلوب، ولذلك شدد القرآن الكريم على واجب المعاشرة بالمعروف، وجعله ضابطا ذاتيا يحكم العلاقة بين الأزواج، قال تعالى:

﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَبَعْسِي أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيجْعَلُ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا

كَثِيرًا﴾ (النساء: 19) وقال أيضا: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: 226). ولا

تكون العشرة بالمعروف على الهوى وحظوظ النفس، ولذلك جعل الالتزام بحدود الله ضابطا ربانيا يوجه العلاقة بين الأزواج، وقد أشار إلى ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُفِيمَا

حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 230)، قال الإمام محمد عبده في تفسيره

للآية: «أي: هذه الأوامر والنواهي هي حدود الله للمعاملة الزوجية فلا تتجاوزوها بالمخالفة ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ

حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ الذين صار الظلم وصفا لازما لهم متمكنا من أنفسهم دون الملتزمين

لها، والظلم آفة العمران ومهلك الأمم، وإن ظلم الأزواج للأزواج أعرق في الإفساد، وأعجل في الإهلاك من

ظلم الأمير للرعية؛ لأن رابطة الزوجية أمتن الروابط وأحكمها»¹.

¹ تفسير المنار، (309/2).

والقرآن الكريم مع أنه أحاط العلاقة الزوجية بما يكفي من الحرص والعناية بغرض تقوية الأواصر الدموية التي هي مصدر العصبية ومفخرة العشائر، إلا أنه حرص على أن تكون هذه العلاقة سببا في توسيع اللحمة من خلال الجمع بين الأسر عن طريق المصاهرة، إذ بها تتقوى الروابط الاجتماعية وتتحد وتتسع، ولولا الزواج لضعفت ذريعة الاجتماع بين الأبعاد الذين لا تجمعهم روابط الدم، فالزواج في الشريعة وسيلة لشد العلاقات الأسرية وتوسيع دائرتها بالمصاهرة كما تشد بالنسب¹. والزوجية تسهم في «تأسيس القربات الصهرية ليصير البعيد قريبا عضدا وساعدا يسره ما يسرك ويسوءه ما يسوءك»²، وهذا ما يؤكده قوله تعالى: ﴿ خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا ﴾ (الفرقان: 54).

وإذا تأملنا أسرار التوكيد على حفظ متانة العلاقة الزوجية، وربطنا ذلك بخطاب الله تعالى للأمة، بما هي أمة الشهادة وحاملة مسؤولية الاستخلاف والأمانة، والمكلفة بالإعمار والعبادة، قادنا التأمل إلى الدوائر التي تربط الزوجين بالأسرة الكبيرة وتشد أطراف الفضاء الأسري الكبير، وفهمنا، تبعا لذلك، كيف تتألف الأسر المتسعة لتشكّل الشعوب والقبائل، ومن ثم تتحد في بناء الأمة³.

القرآن الكريم، يستعمل العديد من المصطلحات الدقيقة في تعبيره عن الحلقات الاجتماعية المختلفة، ومنها مصطلح الذكر، ومصطلح الأنثى، ومصطلح الزوجين؛ ومنها البنون، والصهر، والنسب، والحفدة، وذوي القربى والعشيرة؛ ومنها مصطلح القبائل، والشعوب، والأمم، ثم مصطلح أمة الإسلام؛ على اعتبار أنها

¹ ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر ابن عاشور، (422/3).

² فتح القدير، محمد بن عبد الوهاب السيواسي، (293/23).

³ هذا الارتباط الدقيق بين العناصر الاجتماعية المختلفة والمتمايزة في الضيق والانتساع، نجد الإشارة إليه في الفلسفة اليونانية، وأعاد التنبيه على أهمية التعويل عليه في النظر إلى قضايا الاجتماع المعاصر فلاسفة محدثون، في إطار ما سمي بالنظرية التطورية، والحقيقة الرئيسية للتطور حسب هيربرت سبنسر 1903م، « تتمثل في الحركة من المجتمعات البسيطة إلى المستويات المختلفة من المجتمعات المركبة. فالمجتمع المركب انبثق عن المجتمع البسيط. ومركب المركب عن المركب. ويتكون المجتمع البسيط من الأسرة، أما المركب فيتكون من أسر تتحد في العشائر، ويتكون مركب المركب (كمجتمعاتنا) من قبائل تتحد في أمم أو دول» ينظر موقع: «اجتماعي»، مولود زايد الطيب (https://ejtema3e.com/the-pioneers-of-social-thought/12-2013-07-28). نشر بتاريخ: 28 يوليو 2013م. اطلعت عليه بتاريخ 12-12-2021م.

الأمة المقصودة بالخلق. وهذه المصطلحات لم ترد عبثا في القرآن الكريم، وإنما وردت لبيان الأوضاع الاجتماعية التي يكون عليها الاجتماع البشري بالطبيعة، فأحكام هذه الفئات تتصل بما يفيد في لم الشعث وجمع الشتات ورص الصف، بغرض تحقيق وحدة الجسد الإسلامي الذي إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى؛ يقول تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران: 110)، فالأمة مركز اهتمام الشرع، وهي محاطة بدوائر اجتماعية تعكس مختلف الأوضاع، وتزيد الأوضاع الاجتماعية تجزئنا كلما زادت الدوائر حول هذا المحور¹.

والناظر في التشريعات والأحكام يجد هذه الدوائر ماثلة في جميع أبواب الفقه، ومفصلة فيها تفصيلا دقيقا ومبسوطة بسطا وافيا، إلا أن العلاقات المذكورة لا تكون متينة البناء إلا إذا اشتد بنيانها داخل الفضاء الأسري، عبر تقوية الرابطة الزوجية أولا، وبضمان المتانة في العلاقات على المستوى العمودي بين الآباء والأبناء ثانيا، من خلال قناة الوالدية، ثم بعد ذلك عبر توثيق الصلات بين ذوي الرحم، وهذه الروابط يحرص القرآن الكريم حرصا شديدا على حفظها، ويمكن التعبير عنها بالقواعد القرآنية للبناء الأسري لما تبدو عليه من أهمية شدد عليها القرآن الكريم بصيغ وطرق مختلفة، وهي ثلاثة² كما تبدو لي:

أولا: الزوجية ميثاق غليظ:

الزوج والزوجة أول دعامة في الأسرة، والزواج الذي يربطها له قيمة اجتماعية وحضارية لا يجوز العبث بها بحال من الأحوال، فهو رباط وصفه الله تعالى بالميثاق الغليظ، قال تعالى: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ

1 ينظر الأسرة في الغرب وأسباب تغيير مفاهيمها ووظيفتها، خديجة كزار، (ص 82).

2 اعتمدت في هذا التقدير لتحديد قواعد البناء الأسري على ما يحيط بواجب العناية بالأسرة من توكيد وتشديد قرآني يلمح إلى أهميتها البالغة في القرآن الكريم.

وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا ﴿٢١﴾ (النساء: 21)، وفي هذا الميثاق تنزيه للعلاقة بين الأزواج عن العبث والهوى والاستهتار .

ومن يتتبع لفظة «الميثاق» ومواقعها في القرآن الكريم، يجدها مقرونة في معظم الأحوال بعبادة الله وتوحيده والأخذ بشرائعه وأحكامه¹، وفي هذا أيضا ارتفاع بالزواج إلى مقام التوحيد والعبادة . يقول محمود شلتوت في تفسيره: «وإذا تنبها إلى أن كلمة ميثاق لم ترد في القرآن الكريم إلا تعبيرا عما بين الله وعباده من موجبات التوحيد والتزام الأحكام، وعما بين الدولة والدولة من الشؤون العامة الخطيرة، علمنا مقدار المكانة التي سما القرآن بعقد الزواج إليها، وإذا تنبها مرة أخرى إلى أن وصف الميثاق «بالغليظ» لم يرد في موضع من مواضعه إلا في عقد الزواج وفيما أخذه الله على أنبيائه من موثيق ﴿ وَأَخَذَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا ﴾ تضاعف لدينا سمو هذه المكانة التي رفع القرآن إليها هذه الرابطة السامية²».

ثانيا: بر الوالدين واجب مقدس:

فالوالدان صمام أمان للأسرة، ووظيفة الأبوة والأمومة ضمان ودعامة للاستقرار الأسري، وهذا ما نلمسه في الإشارات القرآنية والتوجيهات النبوية التي تشي بعظيم الصلة بين حق الله تعالى وحق الوالدين، يقول تعالى: ﴿ وَفَضَى رَبِّيَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ﴾ (الإسراء: 23)، ويقول عز وجل: ﴿ وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ﴾ (النساء: 36) وهذه نصوص لم يخلُ الربط الذي فيها بين طاعة الله وطاعة الوالدين، من دلالات توحى بقداسة هذه العلاقة وضرورة تمتينها، إلى الدرجة التي لا يُتخيل معها إمكانية فسخ عراها تحت أي ظرف أو ضغط أو إكراه، إذ مهما تكن الظروف يبقى البر قائما ولو مع الإشراك؛ «عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها قالت « قدمَت علي أُمِّي وهي

¹ اعتبر عدد من الفقهاء أن الزواج عبادة؛ قال ابن عباس: «لا يتم نسك الناسك إلا بالنكاح»، إحياء علوم الدين (2/32).

² تفسير القرآن الكريم، محمود شلتوت، (ص173-174).

مشركة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستفتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت وهي رغبة أفأصلُ أُمِّي قال نعم صلي أُمَّك»¹.

ثالثا: صلة الرحم رباط متين:

ذلك أن العلاقة بين الأزواج حين تكون صَّمَامَ أمان لحفظ استقرار الأسرة واستمرار وظيفتها في التنشئة والرعاية وفق منهج الله المرتضى، وحين تكون العلاقة بين الآباء والأبناء على ما ذكرنا من قداسة ووثوقية، تكون الخؤولة والعمومة والمصاهرة مكملة لوشائج الأسرة الكبيرة كما هو شأن جميع الأطراف الداخلة في دائرة أولي القربى، هي إذن دائرة أسرية تزيد قطرا كلما اتسعت مساحتها، فلا بد لها بالتبع من رباط وثيق يشدّها، هذا الرباط اشتق الله تعالى له اسما من اسمه الرحمن، دلالة على سمو قدر وظيفة الوصال التي يؤديها وعظيم شأن غرضه، يقول صلى الله عليه وسلم: «إِنَّ الرَّحِمَ شِجْنَةٌ مِنَ الرَّحْمَنِ، فَقَالَ اللَّهُ: مَنْ وَصَلَكَ وَصَلْتُهُ، وَمَنْ قَطَعَكَ قَطَعْتُهُ»².

ولم تحظ فضيلة من الفضائل بما حظيت به صلة الرحم، حتى جعلها الله تعالى لصيقة بعرشه على سبيل التأكيد على منزلتها ورفع شأنها، يقول صلى الله عليه وسلم: «الرَّحِمُ مَعْلَقَةٌ بِالْعَرْشِ تَقُولُ مَنْ وَصَلَنِي وَصَلَهُ اللَّهُ وَمَنْ قَطَعَنِي قَطَعَهُ اللَّهُ»³.

ودائرة الرحم فضلا عما حظيت به من توصية تؤكد على ضرورة حفظها، كذلك حظيت بالتوكيد على حمايتها من التفكك والانحطاط حتى تبقى بناء متماسكا وحصنا منيعا محفوظا من الاختراق، يقول تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الأنفال: 76).

¹ صحيح البخاري، حديث رقم 2620.

² صحيح البخاري، حديث رقم 5988.

³ صحيح مسلم، حديث رقم 2555.

وهذا التشديد على صلة الرحم في القرآن الكريم تؤكد الأحاديث النبوية الشريفة ومنها الحديث السالف الذكر «عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما قالت « قدمت علي أمي وهي مشركة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستفتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت وهي راغبة أفأصل أمي قال نعم صلي أمك »¹.

إن البناء الأسري في الخطاب القرآني وفي نصوص السنة لم ينفرد فقط بهذه القواعد والأسس التي تحفظ أركانه، مع أنها حاكمة للبنيان، بل حظي بوسائل أخرى تزيد الوشائج اتصالا وتقوية، إلى الحد الذي تصير معه الأسرة الكبيرة وحدة متراسة، تنطبق عليها أوصاف المجموعة المؤمنة التي تكمل بناء الأمة المقصودة بالاستخلاف. ونذكر من وسائل الحفظ هذه: واجب التكافل بين ذوي القربى، كعطائهم من القسمة في الإرث، والإحسان إليهم عند الحاجة، والبر بهم. ومن هذه الوسائل أيضا، التوصية باحترام الكبير، وتوقير الصغير، والرحمة بالضعاف لعل كبر أو لحاجات خاصة؛ وكل هذا من شأنه أن يقوي هذا البناء، ويجعله حصنا منيعا لا تمتد إليه أيادي العبث، فالأسرة في المنظور الإسلامي خلية حية تمد المجتمع كله بالحياة. وليست اجتماعا مقطوعا من مقاصد الخلق الأولى، ولذلك ترشد النصوص إلى التعامل مع الأسرة وفق هذا المنظور «بعيدا عن التعامل الساذج والبارد (...) باعتبارها ظاهرة اجتماعية مألوفة وعادية»².

هذه القواعد التي ذكرنا، والتي جعلها الله تعالى دعائم لحفظ الأسرة المسلمة، يجب أن يُنظر إليها من حيث وظائفها في الحفظ الأسري ومواقعها من البنيان العمراني ككل، فلوجودها غاية في إقامة صرحه. ولكن الفضاء الأسري إذا افتقد فلا يمكن أن يكون سببا في نقض البناء وعلى هذا الاعتبار تأسس الخطاب الشرعي، وبنيت الأحكام.

¹ صحيح مسلم، حديث رقم: 1003.

² عبارة نقلتها عن الدكتور فريد شكري، من كتابه الأسرة بين العدل والفضل، (ص:53)، وساقها في حديثه عن التوجيه الذي يحرص عليه القرآن الكريم في خطابه للمؤمنين بغرض التأمل والتفكير في المعاني المتعددة والدلالات المتجددة التي توحى بها الأسرة مفهومها ووظيفتها.

المطلب الثاني: أساليب قرآنية للتحصين الاجتماعي بعد انحلال العقدة الزوجية:

الأسرة كما أنها بناء، هي كذلك، خلية حية من خلايا المجتمع، أعلن ميلادها الزوجان منذ عقدا القران على بعضهما، فإذا كان لقاؤهما بميثاق معقود فإن احتمال التحلل من العقدة وارد بحكم الطبيعة البشرية التي لا تخلو من نزعات يشوبها النقص؛ فإذا حصل الفراق بين الزوجين فليس معناه أن تقطع الأواصر مطلقا، فالزواج له أحكام تشده لئلا تتفسخ الوشائج وينهار البناء، ومتى استحالت العشرة كان للطلاق أحكام تُبقي على الرباط المنقضي قيمة تُشعر الطرفين بالأمان واليقين بعدم تعرض مصالحهما ومصالح الأبناء للضياع.

الأحكام الشرعية اهتمت بطوارئ الانفصال الذي قد يفكر فيه الزوجان، ولذلك تضمنت ما يزيد في لم الشمل إلى أمد يستنفذ فيه الجهد جميع سبل التوثيق والتمتين، من تحكيم الأهل، والسعي إلى الصلح، والتشاور؛ ذلك أن ركيزة البناء الأسري هي الزوجان، فإذا تعدّر اجتماعهما فلا مناص من حفظ نفسياتهما بما يضمن استمرار وظائفهما داخل المجتمع، أما إذا انحل ميثاق الزواج الغليظ الذي يربط الزوجين بعد حرص شديد، بقي حبل الله المتين الذي يشدهما إلى عقد المسلمين، حيث بينت الأحكام أن العمل على ذلك يتم بمقتضى الامتثال لواجب شرعي، يدل عليه مثل قوله تعالى: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ (الطلاق:1) وقوله: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِنَّمَا مُبِينًا﴾ (النساء:20).

وبعد التراضي على الفراق واستقلال كل طرف بأمره، ولئلا يؤدي الفراق إلى خصام يؤدي بحياة الأمة، وجب أن يستحضر الطرفان تلك الذكرى التي جمعتها على الود قبل الفراق، حتى تكون دافعا

لتحصين النفس من آثار الهوى ونزع الشيطان، يقول تعالى: ﴿وَلَا تَنسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (البقرة: 235)، وأما إن كان تحت الزوجين أبناء، فإن المصلحة التي تحقق الوحدة لابد أن تُحفظ بعد فراق الزوجين في الأبناء، بما يحقق مقصد حفظ النسل بمفهومه الواسع، ويحقق العبادة لله، والإعمار على منهجه. فإذا انفرط عقد الزوجية، بقي عقد الأبوة، ومقتضى ذلك التزام واجب الرعاية، بما فيها عدم سقوط النفقة، وعدم فك الوصال، ولا قطع واجب البر والإحسان، وكذلك الالتزام بكامل المسؤوليات المتعلقة بواجب الأبوة والأمومة.

وما يقال عن هذه الواجبات التي تثبت مع حصول الفراق بين الزوجين بسبب الطلاق، يقال أيضا عن الفراق بسبب الوفاة، ذلك أن نظام الإرث يضمن المحافظة على الحقوق المالية للأبناء، فيقيمهم من العوز والحاجة، ويضمن لهم النزر الذي يبنون عليه المعاش. عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ أَنَّ أَبَاهُ قَالَ «عَادَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ مِنْ شَكْوَى أَشَقَيْتُ مِنْهُ عَلَى الْمَوْتِ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ بَلِّغْ بِي مَا تَرَى مِنْ الْوَجَعِ وَأَنَا ذُو مَالٍ وَلَا يَرِثُنِي إِلَّا ابْنَتُهُ لِي وَاحِدَةٌ أَفَأَتَصَدَّقُ بِثَلَاثِي مَالِي قَالَ لَا قُلْتَ فَبَشَطْرُهُ قَالَ الثُّلُثُ كَثِيرٌ إِنَّكَ أَنْ تَذَرَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ»¹ وهذا النص، وغيره كثير، يفيد في بيان فلسفة تشريع الإرث والحكمة الكامنة في قسمته، وعلاقة الأنصبة وتوزيعها بحفظ لحة الأسرة؛ فحظ الذكر له حكمة تتعلق بموقعه فيها، وكذلك حظ الأنثى، والزوجة ذات الولد ومن غير الولد، والأمر نفسه يقال عن باقي الحظوظ التي ينالها الآباء والإخوان والأجداد، كل يأخذ بحسب قربه من الهالك، حفظا لمصالح الخلية الصغيرة، وتزيد الخلية اتساعا لتشمل الأبعد كلما غاب الحجاب. وكذلك أهل القربى ينالون من القسمة إن حضروها زيادة في التأكيد على انتمائهم للجسم الأسري. وللتعصيب حكمته، كما للوصايا خارج هذه الدائرة حكمة في ربط الأسرة بمحيطها الخارجي، وغاية تتعلق بتمتين العرى بين الأبعد.

¹ صحيح البخاري، حديث رقم 3936.

وتجدر الإشارة إلى أن الأسرة في التصور القرآني تشمل أيضا مسائل أخرى ذات صلة بمطلب وحدتها ومقصد وجودها وغاية إقامتها، من ذلك ما يتعلق بثبوت النسب وما له من حكمة في جمع الرحم، وواجب الحضانة وما له من حكمة في حسن الرعاية، وضمان الإشباع العاطفي الذي يعصم الأبناء من المعاناة النفسية والأضرار المعنوية.

ولعل ما يحتاجه المسلمون اليوم بعد معرفة التصور القرآني للأسرة، وقد بينا بعض طبائعه، هو إحياء خصائصه العمرانية واعتبارها في كل مقارنة فقهية، وفي كل خطاب يتعلق بموضوع الأسرة، فما كانت أحكام الزواج والطلاق والولادة والنسب والقوامة والنفقة وصلة القربي وبر الوالدين إلا مقومات تحفظ بناء صرحها من الانهيار، وتربطه بالمجتمع الكبير، حتى يكون البناء الأسري جزء لا ينشز عن بناء الأمة ووحدةها قبل صلاح المجتمع أو العمران، فالأسرة محض لبناء القيم وفق منهج الدين والرؤية القرآنية للمجتمع الصالح، ولذلك كان لا بد من إصلاح الإنسان وتهذيبه وتزكيته قبل الدفع به إلى المسؤوليات العمرانية الكبيرة، وقد أدرج الدكتور الريسوني في هذا الصدد قاعدة مقاصدية تتصل بوظائف الأسرة، ضمن كتابه: قواعد المقاصد، جعلها من أهم مقاصد الشريعة في صلاح العمران، وهي قاعدة: «مقصود الشريعة صلاح الإنسان، لأجل صلاح العمران»¹.

¹ قاعدة: «صلاح الإنسان لأجل صلاح العمران»، هي القاعدة الأولى من الباب الثاني، ضمن كتاب: قواعد المقاصد، للدكتور أحمد الريسوني: وجعلها عنوان: «في التزكية والصلاح الإنساني» قواعد المقاصد، أحمد الريسوني، (ص 344).

الفصل الثالث: زواج القاصرات في ميزان التصور القرآني للأسرة:

المبحث الأول: مراعاة القرآن لنفسيات الأزواج وأثر ذلك على حكم زواج القاصر:

المطلب الأول: أحوال النفس الإنسانية وتقلباتها في القرآن الكريم:

القيم التي يدعو إليها القرآن الكريم لا يمكن عزلها عن الحضن النفسي الذي تتشكل فيه، فحيث أن الأسرة هي حاضنة القيم الإسلامية، فإن مسؤوليتها كبيرة في بناء الإنسان السوي بالمواصفات المطلوبة، وعلى هذا الأساس جعلها الله تعالى فضاء واسعاً للتفاعلات النفسية، وأحاطها بما لا يحصى من التدابير والإجراءات التي منها ما يصون العلاقات ويحفظها من الانحلال، ومنها ما يمنعها، إذا انحلت، أن تمتد بالانحلال إلى المجتمع¹، واعتباراً لهذه الخصوصية، لم تكن النصوص القرآنية ذات الصلة بالأسرة مجرد قوانين صارمة لضبط سيرها، إذ الإنسان روح ونفس يخاطبها القرآن الكريم، وليس مجرد كائن يتصرف بطريقة آلية تحكمها قوانين الطبيعة كباقي الكائنات، والناس جماعة نفسية متفاعلة، لها أرواح تتألف، ودواخل تطمئن للسكن، وتميل إلى العطف والرحمة، وتأنس بالجمال؛ والقرآن حين يتحدث عن الكائنات الحية وينبه على تماسكها العجيب، لا يلمح إلى إمكان قيام إرادة داخلية فيها يمكن أن تدفعها إلى النشوز عن قوانينها الناطمة، بخلاف الكائن البشري الذي ألهم نفساً فطرية مهيأة لمنازع الفجور والسوية، وهذه القضية تكاد تكون عصب الخطاب الذي يتوجه به القرآن الكريم إلى الإنسان بشكل عام وإلى الأسرة بشكل خاص، وإلى الزوجين بشكل أخص.

¹ القرآن الكريم يزيك النفس الإنسانية ويرتفع بها إلى مقامات تناسب كرامة الإنسان، ولذلك تستتبع كثير من آيات الأحكام المتعلقة بالزوجين بالتزام المعروف والتقوى والتعقل واستحضار أفضال كل طرف من أطراف العلاقة الزوجين على صاحبه،

ومن خصوصيات النفس الإنسانية في القرآن أنها ذات أحوال غير ثابتة، فهي تبدو في حالات كثيرة، غير منطقية في منازعها المتضاربة¹، فقد تميل إلى الرضا إذا تنعمت، ثم تنقلب إلى التسخط إذا تناقصت حولها النعم، وتبادر إلى الشكر ثم تنقلب إلى الكفر لأتفه الأسباب، وهكذا هي، مشحونة بالأسرار والتناقضات التي تذكها الحواس، وتهيجها العواطف، ويسهم في توجيهها الفقر والغنى، والمرض والعافية، والأنس والوحشة، وباقي الأحوال التي تؤثر في السلوكات فتشحنها بالمتناقضات.²

ولا تنحصر الآثار النفسية على اضطراب الباطن الذي ينعكس في التصرفات، وإنما تنتقل، في أحيان كثيرة، من الحيز النفسي الباطن إلى الأثر العضوي الظاهر، ويمتد الأثر النفسي بعد ذلك إلى المحيط الاجتماعي الذي يعيش فيه الإنسان فيشمله بشحناته الإيجابية والسلبية على حد سواء.

لكل ذلك كان الإنسان مخلوقاً مختلفاً عن الكائنات الطبيعية، كما يقرر ذلك القرآن، حيث يتجاوز حتميات النظام الطبيعي، فلا يمكن معرفة دوافعه المركبة³. وهو بتركيبه وما تتكفنه دواخله من المشاعر المتداخلة والمتباينة، يعيش حياته التي ينبغي أن تكون صالحة وفق معايير مضبوطة؛ والإنسان بهذه الأحوال النفسية الفردية، يعيش داخل محيط معقد من الأحوال النفسية الجماعية التي يلزم أن يتهيأ لها التهيؤ الكافي والمناسب⁴. وقد تبدل الأحوال التي تؤثر في النفس الإنسانية فتصير إلى السعة بعد الضيق وإلى الرخاء بعد

¹ مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِّنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُوًّا إِلَيْهِ مِن قَبْلُ وَجَعَلَ لِلَّهِ أَنْدَادًا لِّيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ ﴾ (الزمر: 8) وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ﴾ (المعارج: 19-21).

² انظر تفصيل ذلك في كتاب: القرآن كائن حي، مصطفى محمود، دار النهضة العربية، ص 24.

³ يقول عبد الوهاب المسيري، إن الإنسان كائن مركب «... تحركه دوافعه المادية الأرضية، كما تحركه أفكاره، وأحلامه، وذكرياته، والمعنى الذي يتسع للأشياء والرموز التي يستخدمها للتعامل معه، كما تحركه منظومته القيمية والجمالية التي قد تهديه سواء السبيل وقد تضلله، ولذا فهو قادر على الثبل والحساسية، وعلى الخير والشر». موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية- نموذج تفسيري جديد، عبد الوهاب المسيري، (1/139).

⁴ القرآن الكريم يزخر بالتوجيهات التي تراعي الأحوال المتقلبة في النفس الإنسانية بعضها ورد بصيغة الإرشاد والتوجيه وبعضها بصيغة التنبيه والتحذير، وبعضها بصيغة الاستنكار ومثاله في مراعاة نفسية اليتيم والسائل ذي الحاجة قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ وَأَمَّا

العسر، وإلى الهناء بعد الحرج، كما قد تتبدل الأحوال إلى العكس؛ وكل هذه الأوضاع راعى القرآن الكريم تغييرها في تشريعاته، فألزمها بأحكام مناسبة تراعي تبدل الأحوال النفسية وما يترتب عنها من أوضاع متباينة على الأفراد والجماعات¹.

المطلب الثاني: مراعاة القرآن لنفسيات الأزواج وأثر ذلك على الأحكام وتغيرها:

والتشريعات الأسرية التي تضمنها القرآن الكريم لا تخرج عن هذا المنهج، فهي في الغالب أحكام متحركة تراعي الحالات التي يكون عليها الأزواج، والزوجات بشكل خاص؛ فقد تتعرض النساء لمؤثرات تتعلق بتكوينهن الأنثوي، ووضعهن تحت قوامة زوج بيده العصمة، وقد تجتاحهن عوارض نفسية طارئة بسبب الحيض، أو الحمل، أو النفاس، أو الرضاع، أو غير ذلك من الأسباب، كما قد تتعرضن للطلاق أو غيره، فنتج عن ذلك اضطرابات يشير إليها القرآن الكريم ويرتب عليها أحكاماً مخصوصة كما سنرى بعد.

والقرآن الكريم تبه على أن بعض طبائع النساء قد تميل بهن إلى الدعة وإلى التنعيم، فلا تلام الزوجات على اختياراتهن المشروعة²، كما أشار إلى جوانب مختلفة من تكوينهن الجسدي والذهني تميزهن عن

أَلَسَّائِلَ فَلَا تَنْهَرُ ﴿ وما ورد في مطلع سورة عبس من لوم في حق النبي صلى الله عليه وسلم حين أعرض عن عبد الله ابن أم مكتوم، وفيه قوله تعالى: ﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهٗ يُرْكِي أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعُ الذِّكْرَى ﴾ (عبس: 1-4).

¹ القرآن الكريم يراعي تأثير الأوضاع المتغيرة على النفسية الإنسانية فيجعل لكل حالة أو وضع عارض حكماً مناسباً، يميل إلى التخفيف والتيسير كلما ضاق بالإنسان محيطه، وإلى التشديد كلما زادت حوله الغواية والملذات، ويلمس هذا في رفع الحرج عن ذوي الحاجات، وتخفيف التكليف عن الحيض من النساء وعن المسافرين والمرضى وغيرهم، وحث الشريعة في المقابل على التعفف وترك الشهوات التي قد تثير النفوس مخافة الوقوع في الحرام، ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: «إن الحلال بين وإن الحرام بين وبينهما مشتهيات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام كالراعي حول الحمى يوشك أن يرتع فيه، وإن لكل ملك حمى، وإن حمى الله محارمه»، وقد عرض عياض لمقاصد التشديد في الأحكام والتساهل فيها ضمن كتابه: ترتيب المدارك، (99/1-100). وانظر ما ذكره الشاطبي في توسط الشريعة وأسلوبها في المزاوجة بين التشديد والتخفيف بحسب المقامات والأحوال، الموافقات (168-176/2).

² وردت في ذلك نصوص كثيرة منها قوله تعالى: ﴿ يَأَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ إِن كُنْتُنَّ تُحِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً ﴾ (الأحزاب: 28) قال الشوكاني معنى: (الحياة الدنيا وزينتها): سعتها ونضارتها ورفاهيتها والتنعيم فيها. ينظر: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد الشوكاني، (ج 22 / 1166).

² صحيح مسلم (1103/2).

طبائع الرجال، وأشارت السنة أيضا إلى عدد من الخصائص الفطرية للنساء وهي، في المجمل، خصائص راعتها الشريعة ووجهت الأزواج إلى رعايتها. وفي هذا السياق لم يمانع النبي صلى الله عليه وسلم أن تتغير كثير من طبائع النساء المكيات المهاجرات في علاقتهن مع أزواجهن بعد أن تغير موطنهن، ولنن من مدتيّة الأنصار طبائعها الجديدة، وفي ذلك قول عمر رضي الله عنه: «...كنا معشر قريش نغلبُ النساء، فلما قَدِمْنَا على الأنصار إذا قوم تغلبهم نساؤهم، فَطَفِقَ نساؤنا يأخذُن من أدبِ نساء الأنصار، فصَحِبْتُ على امرأتي فراجعتني، فأكثرُ أن تُراجِعني، قالت: ولم تُنكرُ أن أراجِعَكَ؟ فَوَاللَّهِ إِنَّ أزواج النبي صلى الله عليه وسلم ليراجِعُنَّهُ، وإنَّ إحداهنَّ لتَهْجُرُهُ اليوم حتى الليل، فأفرَعني ذلك وقلْتُ لها: قد خاب من فعلَ ذلك منهن، ثم جمعتُ عليّ ثيابي، فنزلتُ فدخلتُ على حفصة فقلْتُ لها: أي حفصة، اتُّغاضِبُ إحدائِكُ النبي صلى الله عليه وسلم اليوم حتى الليل؟ قالت: نعم، فقلْتُ: قد خبتِ وخسرتِ، أَفتَأْمِنِينَ أن يغضب الله لغضبِ رسوله صلى الله عليه وسلم فتَهْلِكِي؟ لا تَسْتَكْثِرِي النبي صلى الله عليه وسلم ولا تُراجِعِيه في شيءٍ ولا تَهْجُرِيه، وسَلِّيني ما بدا لك، ولا يَغُرَّتْكَ أن كنتِ جارتكِ أَوْضاً مِنْكِ وَأَحَبَّ إلى النبي صلى الله عليه وسلم، يُريدُ عائشة¹. وهذا النص المأثور عن عمر رضي الله عنه يكشف عن واقع الحياة الزوجية التي كانت تربط النبي صلى الله عليه وسلم بأهل بيته، وفيها ما فيها من تغير العوائد الأسرية والطبائع النفسية التي لم يعاكسها النبي ولم يصدر بشأنها استنكارا ولا نهيا.

المطلب الثالث: زواج القاصر في ضوء المقاصد النفسية للزواج:

من الملفت للنظر أن آيات الأحكام ذات الصلة بالأسرة تزخر بالتوجيهات التي تراعي الأحوال النفسية لأفرادها، ومن ذلك ما ورد في مطلع سورة الطلاق من النهي عن إخراج المطلقات من بيوتهن، وهو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ بِطُلُوقِهِنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ

¹ صحيح البخاري، حديث رقم 5191.

رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِغَحْشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَذَرِهِ لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا ﴿ (الطلاق: 1) وقد تَبَّه عدد من المفسرين على ما في هذه الآية من العناية بنفسية المطلقة التي تحتاج إلى مدة حتى تنهياً للتغيير الطارئ¹.

وقد ورد الأمر في القرآن الكريم بعدم التضييق على المعتدة في بيت زوجها، حتى لا يدفعها ذلك إلى مغادرته، وذلك في قوله تعالى: ﴿ أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ ﴾ (الطلاق: 6). وكذلك فرض المتعة التي تضمنها قوله تعالى: ﴿ وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتَعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ (البقرة: 241). وتراعي الشريعة أيضاً عواطف المطلقة ومشاعر الأمومة فيها حيث جعلت لها حق الحضانة، وهو ما دل عليه قوله تعالى: ﴿ لَا تُضَارَّ وَالِدَةُ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ ﴾ (البقرة: 233).

وإن كان هذا الأسلوب في رعاية نفسيات الزوجة، دأب الشريعة في تشريعها الأسري، بالنظر لرهافة حس المرأة، ولخصوصيات تكوينها، حتى لو كانت كاملة النضج واسعة الخبرة، فإن الرعاية التي تتطلبها من هي دون هذه السن أولى بالاعتبار، بل الأولى في زماننا أن لا تفحم القاصر في مسؤوليات أكبر من قدراتها العقلية والنفسية، وهذا رأي فقهاء العصر الذين رأوا ضرورة تحديد سن الزواج ورفعها إلى بلوغ سن الرشد حتى تكتمل مؤهلاتها على جميع المستويات.

¹ لذلك قال مالك وجمهور العلماء بوجوب السكنى للمطلقة المدخول بها سواء كان الطلاق رجعياً أو بائناً، وعلى ابن أبي ليلى: لا سكنى إلا للمطلقة الرجعية، وجوب الإسكان للمطلقة المدخول بها بعدة أمور: حفظ النسب، وجبر خاطر المطلقة وحفظ عرضها ينظر تفصيل ذلك في تفسير: التحرير والتنوير، (300/28).

لقد استند عدد من الفقهاء البارزين الذين ساهموا في إنجاز أول مدونة للأحوال الشخصية في العالم الإسلامي¹ إلى ما عجت به المعارف الجديدة والأعراف المستجدة في ما قاموا به من تجديد فقهي شمل مختلف القضايا الأسرية ومنها زواج القاصر، وكان من بين عللهم في رفع سن الزواج، أن الفتيات والفتيان يحتاجون إلى تحصيل مزيد من الأهليات التي يتطلبها العصر، وأن النصوص التي يُستند إليها في فقه الأسرة وفي غيرها أغلبها ظني لا قطعية فيه؛ بل حتى مفهوم الظنية كان محل استدراك من قبل عدد من الفقهاء المعاصرين، ومنهم الدكتور يوسف القرضاوي الذي علق على قاعدة: «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان» التي وردت في المجلة العدلية، فقال: إن الأولى في صيغة القاعدة أن يقال: «لا ينكر تغير الأحكام الظنية والاجتهادية بتغير الأزمان»²، مع العلم أن الأحكام الظنية، بحسبه، «ليست هي المأخوذة من القياس والاستصلاح والاستحسان فقط، ولكن حتى الأحكام المأخوذة من النصوص قد تكون ظنية، لأن الظنية تدخل إلى النصوص من ناحية ثبوتها، ومن ناحية دلالتها، فمعظم النصوص من غير القرآن ظنية الثبوت، كما أن دلالة النصوص في معظمها دلالات ظنية، ولذلك تختلف فيها الأفهام وتختلف فيها المذاهب والمدارس المختلفة»³، وحين نبّه القرضاوي على هذه الخصوصية في الأحكام الشرعية، لم يكتف بما نقله ابن القيم في الجواب الكافي، من اعتبارات تغير الزمان والمكان وتغير العرف والحال، وإنما وسع هذه الدوافع، فجعل القاعدة أكثر اتساعاً وشمولاً لعدد من القضايا التي تحتاج إلى نظر، ومنها قضية تزويج القاصر، وعلى هذا الأساس من الاعتبار أفتى برفع سن الزواج إلى حدود ست عشرة سنة⁴.

وقد تطرقت الدكتورة هدى هلال، إلى جوانب من اجتهادات الفقهاء المعاصرين حول قضية الأهلية في العصر الحاضر، وضمنها مسألة الأهلية للزواج، ولفتت الأنظار إلى ما ذكره من طلب النضج في

¹ المقصود هنا، مجلة الأحكام العدلية، وقد سبقت الإشارة إليها والإحالة عليها في ما سبق من المباحث والفصول.

² موجبات تغير الفتوى في عصرنا، يوسف القرضاوي، (ص 20)، وينظر تعليقه المطول على قاعدة مجلة الأحكام العدلية ضمن كتابه: السياسة الشرعية، (ص 297).

³ موجبات تغير الفتوى في عصرنا، يوسف القرضاوي، (ص 20).

⁴ انظر فتواه ضمن مباحث الباب الثاني.

غير الجسد، حيث توحى مظاهره، في الغالب، بنضج الفتاة المقبلة على الزواج واكتمال نموها، دون أن تكون ناضجة بالضرورة، حيث يتطلب العصر الحديث كفاءات أوسع وقدرات أوفر لا يعبر عنها الجسد. وعبرت هلال عن خلاصة آرائهم في قولها الموجز: إن «الحيض يحصل في جسم المرأة، ولا سيما في الجهاز التناسلي، ولا علاقة (لذلك) بالعقل والإدراك، مما يعدم تأثيرها في الأهلية»¹.

وسبقت الإشارة أيضا إلى أن العلوم المعاصرة باختلاف أصنافها لم تعد توافق على تقسيم المراحل العمرية على النحو القديم، ومنه التركيز على حد البلوغ والرشد، حيث كانت الأحكام والقوانين الحاسمة ترتب على هذه الحدود، عند المسلمين وغير المسلمين، فقد كشفت البحوث والدراسات العلمية الجديدة على أن هناك مراحل جديدة تفصل بين البلوغ والرشد، عبروا عنها بالمراهقة، ومن خصوصياتها في العصر الحديث أنها تسبب الاضطرابات والصراعات النفسية التي تتفاوت حدتها ووطأتها من شخص إلى آخر، ومن بيئة إلى أخرى، ولكنها أحوال لا تغيب عموما عند كل المراهقين. وقد تحتد الاضطرابات عند بعضهم، إلى درجة ينعتها بعض علماء النفس بـ «أزمة المراهقة».

والمراهقة ليست كالبلوغ؛ إذ «البلوغ يعني فقط وصول الأعضاء التناسلية إلى حالة النضج التي تمكنها من الإنجاب، أما المراهقة فهي أكثر شمولاً وتنوعاً وامتداداً، حيث تشمل العديد من التغيرات الجسمية والعقلية والنفسية والاجتماعية والأخلاقية والروحية (...) وفي علم النفس تشير المراهقة إلى الاقتراب من النضج وليس النضج ذاته»². والمراهقة، بمعناها العلمي الدقيق، هي «المرحلة التي تبدأ بالبلوغ وتنتهي بالرشد واكتمال النضج. فهي، لهذا، عملية بيولوجية حيوية عضوية في بدنها، وظاهرة اجتماعية في نهايتها (...) هي إذن، مرحلة مرنة تصطبغ بشعائر الجماعة التي تنشأ في إطارها، وتمتد في مداها الزمني أو تقصر وفقا لمطالب هذه الجماعة ومستوياتها الحضارية؛ ولهذا، قد تصبح المراهقة أزمة من أزمات النمو، وذلك عندما تتعقد

¹ نظرية الأهلية، هدى هلال، (ص 271).

² في الصحة النفسية والعقلية، عبد الرحمن عيسوي، (ص 267).

المجتمعات التي يحيا المراهق في إطارها، وعندها تتطلب من المراهق إعدادا طويلا ونضجا قويا، ليساير بذلك المستويات الاقتصادية السائدة في المجتمع».¹

هناك اليوم ما لا يحصر من المؤثرات الصناعية والبيئية والثقافية التي تسهم في تأخير النضج بعد البلوغ، كما أن هناك مؤثرات يزيد وقعها عند المراهقات أكثر مما يكون عند المراهقين، بالنظر إلى عواطف الأنثى التي قد تعيش عوالم متوهمة يصورها الإعلام والتلفاز في ذهنها، فيزيد ذلك في إرباك نفسياتها لدرجة يمكن أن تُفقد فيها معايير التمييز بين الحقيقة والخيال.²

ومن الملاحظ في تطور السلوك الاجتماعي وخصوصا عند المراهقات، أنه يمر بمرحلة اضطراب واضح لمدة سنوات، و«تتد هذه المرحلة من أوائل المراهقة حتى الخامسة عشرة من العمر، وتتميز بالاضطراب الانفعالي واختلال الاتزان، فتبالغ الفتاة في استجاباتها للمثيرات الهادئة، وقد تنفجر ضاحكة أو تثور غاضبة للأمور التافهة، ثم تستطرد بعد ذلك إلى الكآبة اليائسة الحزينة، أو تبالغ في الاهتمام بنفسها ومظهرها ثم ترعوي وتعود سيرتها الأولى».³ وتحتاج فترة المراهقة هذه إلى عناية خاصة من قبل الآباء، حيث تبقى مسؤوليتهم عن تهيئ أبنائهم ثابتة إلى أن تتحقق فيهم الأهلية النفسية الكافية، مع استكمال النضج الكافي واكتساب الخبرات اللازمة، فالزواج في التصور القرآني وكما تجليه السنة المطهرة، هو مشروع لإقامة الأمة، وليس قضية آحاد وأفراد، كما قد يظهر بادئ الأمر، وهو وسيلة لإقامة العمران على منهج الله، وليس مجرد وسيلة لتصريف الغرائز البهيمية، وهو قضية وجود وشهادة ولذلك شرع⁴. وهذه الزاوية من النظر تحتاج إلى استحضار مقاصد التنزيل في شمولها لفهم تشريع الزواج ضمنه وضمن كليات الشريعة التي من مقاصدها

¹ الأسس النفسية للنمو، فؤاد البهي السيد، (ص 194-195).

² انظر التوجيه والإرشاد النفسي: الصحة النفسية الوقائية، الهاشمي عبد الحميد محمد، (ص 29).

³ الأسس النفسية للنمو، فؤاد البهي السيد، (ص 256).

⁴ المزيد من التفاصيل حول فلسفة الزواج في الإسلام تضمنتها ورقتي العلمية التي قدمتها ضمن أشغال المؤتمر العلمي الدولي الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالأردن في أبريل، 2013م. وكانت تحت عنوان «البناء الأسري وأهلية الزوجين مقارنة شرعية مقاصدية» ينظر الكتاب الجماعي: الأسرة والتحديات المعاصرة، مرجع سابق.

الكبرى عمارة الأرض وفق منهج الله المرسوم بوعي ينخرط فيه الذكر والأنثى حتى مع اختلاف تكوينهم ومهامهم التي من خصوصياتها التكامل والاتفاق.

المبحث الثاني: زواج القاصر في ضوء المقاصد الاجتماعية والعمرائة للزواج: المطلب الأول: الزواج أساس الوظيفة العمرائة للأسرة:

الحديث عن القيم القرآنية ودور الأسرة في نقلها إلى المجتمع، ليس مجالا للترف الفكري المجذوذ من مقاصد الوجود، وكذلك الحديث عن الأهليات المطلوبة في الأزواج، فهذه القضايا تتعلق بشروط الوظيفة العمرائة التي كُلف بها لإنسان أول خلقه، ومن هنا تكتسي أهميتها العظيمة.

الأسرة في مبدئها وحقيقتها الأولى هي تلك الخلية التي تألفت من آدم وزوجه حين خلقا لهدف مرسوم وغايات معلومة، والالتزامات العمرائة التي كلفا بها هي تلك التي يدل عليها معنى الاستخلاف في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة:30). فهذه الآية تشير إلى عموم التكاليف العمرائة التي يحتويها معنى الاستخلاف والتي لا يتغير قصدها إلى قيام الساعة، وقد عبر صاحب الظلال عن هذا المعنى في شرحه لقوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ﴾ (البقرة: 213) فقال: « قد تكون هذه إشارة إلى حالة المجموعة البشرية الأولى الصغيرة من أسرة آدم وحواء وذريتهم، قبل اختلاف التصورات والاعتقادات. فالقرآن يقرر أن الناس من أصل واحد. وهم أبناء الأسرة الأولى: أسرة آدم وحواء. وقد شاء الله أن يجعل البشر جميعا نتاج أسرة واحدة صغيرة، ليقرر مبدأ الأسرة في حياتهم، وليجعلها هي اللبنة الأولى. وقد عبر عليهم عهد كانوا فيه في مستوى واحد واتجاه واحد وتصور واحد في نطاق الأسرة الأولى. حتى نمت وتعددت وكثر أفرادها، وتفرقوا في المكان، وتطورت معاشهم؛ وبرزت

فيهم الاستعدادات المكونة المختلفة، التي فطرهم الله عليها لحكمة يعلمها، ويعلم ما وراءها من خير للحياة في التنوع في الاستعدادات والطاقات والاتجاهات»¹.

المطلب الثاني: مقصود الزواج في علاقته بمقاصد التأليف الاجتماعي:

في هذا السياق تكمن حقيقة العناية القرآنية بالفضاء الأسري وضرورة التأهل النفسي للقيام بالأعباء الأسرية، وفي هذا السياق تنبئ أهمية التشريعات الأسرية التي تضمنها القرآن الكريم والتي تحتل مركز الصدارة بعد أحكام العبادات، وفي هذا السياق يبرز مفهوم الزواج مختلفا اختلافا جوهريا، في دلالاته اللغوية والشرعية، عن مقصود التزاوج الذي يشترك في معناه الإنسان والحيوان²، فالتزاوج عمل آلي لا روح فيه، بيد أن الزواج، كما يُجْليهِ القرآن، لباس وستر، يغطي به الرجل المرأة وتستتره هي به³، وكل طرف يجد عند صاحبه الأنس وراحة البال، ولا خلاف في ذلك بين الجنسين. وقوام الزواج الرحمة أيضا، ومعنى ذلك أنه إطار لتبادل العطف بين الزوجين، ووسيلة لإشاعة المودة والإشفاق والمحبة بينهما، ما دام الود مصانا بأسباب التفاهم والوفاق ولم تدخله عوامل الهدم والشقاق. فالنفس الإنسانية فطرت على منازع الخير والشر، وقد تصلح وتطهر فتكون وعاء لبناء علاقة زوجية متينة تُثبت الصلاح في الأمة، وقد تتخللها العيوب والعلل، فتكون سببا لفساد عظيم لا يقتصر على الزوجين فقط، وإنما يمتد إلى كل المجتمع. وقد أحاطت الألفاظ القرآنية الدالة على الزواج بجملة من مقاصده النفسية والاجتماعية والعمرانية، كما ألححت إلى أهميته وخصوصياته، وقداسته رباطه، وهذا ما تعبر عنه تسمياته التي نعرضها في ما يلي:

¹ في ظلال القرآن، (215/2).

² يذكر ابن عاشور، في كتابه مقاصد الشريعة، أن مقاصد العائلة في الشريعة تتضمن « معان كثيرة من معاني الخير والصلاح والعلم والحضارة، (فالإنسان) ألهم إلى أن تلك الداعية ليست هي بالنسبة إلى نوعه كحالها بالنسبة إلى بقية أنواع الحيوان الذي لا يفقه منها غير اندفاع الشهوة، وعلم أن مراد خالقه من إبداعها في نوعه مراد أعلى وأسمى من المراد في إبداعها في الأنواع الأخرى»، ينظر مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر ابن عاشور، (422/3).

³ هذا ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ ﴾ (البقرة: 187).

أولاً: الزواج:

الوصف بالزواج، كما سبقت الإشارة يؤذن بملازمة كل طرف في علاقة الزوجين للآخر، ولا يطلق الزوج على طرفين إلا وقر في الذهن وحدة وظيفتهما، وحاجة كليهما للآخر على وجه السند والتكلمة، «لذا سمي بالزوج قرين المرأة وقرينة الرجل، وهذه نعمة اختص بها الإنسان إذ ألهمه الله جعل قرين له، وجبله على نظام محبة وغيره، لا يسمحان له بإهمال زوجه كما تهمل العجاوات إناثها، وتنصرف إناثها عن ذكرها»¹، فالزواج محض للأسرة الممتدة لا تتوقف وظيفتها في حفظ التماسك ورعاية الاجتماع، قال تعالى:

﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لَّعَلَّكُمْ تَكُونُونَ رَاغِبِينَ وَلَمَّا جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لَّعَلَّكُمْ تَكُونُونَ رَاغِبِينَ وَلَمَّا جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لَّعَلَّكُمْ تَكُونُونَ رَاغِبِينَ﴾ (النحل: 72). وقال عز وجل:

﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً﴾ (الرعد: 38).

ثانياً: الميثاق الغليظ:

إن وصف الحق سبحانه للزواج بالميثاق الغليظ: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا﴾ (النساء: 21) فيه تنزيه له عن العبث والهوى والاستهتار. والمتنع لكلمة «الميثاق» ومواقعها في القرآن، يجدها في معظم الأحوال مقرونة بعبادة الله وتوحيده والأخذ بشرائعه وأحكامه، مما يدل على أهمية الزواج في نظر القرآن، حيث رفعه إلى مقام التوحيد والعبادة². يقول محمود شلتوت في تفسيره: «وإذا تنبهنا إلى أن كلمة ميثاق لم ترد في القرآن الكريم إلا تعبيراً عما بين الله وعباده من موجبات التوحيد والتزام الأحكام، وعما بين الدولة والدولة من الشؤون العامة الخطيرة،

¹ التحرير والتنوير، ابن عاشور، (182/14).

² انظر الإسلام عقيدة وشريعة، شلتوت، (ص 146-147).

علمنا مقدار المكانة التي سما القرآن بعقد الزواج إليها، وإذا تنبها مرة أخرى إلى أن وصف الميثاق «بالغليظ» لم يرد في موضع من مواضعه إلا في عقد الزواج وفي ما أخذه الله على أنبيائه من موثيق ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾¹ تضاعف لدينا سمو هذه المكانة التي رفع القرآن إليها هذه الرابطة السامية»¹.

ثالثا: عقدة النكاح.

وفي هذه التسمية دلالة قوية على متانة هذه الرابطة وقوتها، يقول تعالى: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ﴾ (البقرة: 235) وقال أيضا: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْبُونَ أَوْ يَعْبُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ (البقرة: 237) قال أبو بكر الرازي: «فأما قوله تعالى: «عقدة النكاح» فاعلم أن أصل العقد الشد، والعهود والأنكحة تسمى عقودا؛ لأنها تعقد كما يعقد الحبل»². ويروى كذلك أن عائشة رضي الله عنها كانت تسأل النبي عن حبه لها، فيقول: كعقدة الحبل، فكانت تسأله من حين لآخر مداعبة كيف حال العقدة يا رسول الله؟ فيجيبها: على حالها³.

ولهذا كان مقتضى الوصف بالعقدة أن تبقى على حالها ولا تنفك، وإلا أصبح هذا النعت عبثا.

¹ تفسير القرآن الكريم، محمود شلتوت، (ص 173-174).

² التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، الرازي، (ص 115).

³ أذكر هذه الرواية للاستئناس فقط بلفظ قرآني ذكر فيها شاع استعماله في القديم تعبيرا عن متانة رباط الزوجية، ولا أذكره للاستشهاد به في حكم شرعي، فأقل ما يقال عن الحديث أنه ضعيف ولا يعتد به.

رابعاً: النكاح:

المعنى اللغوي للكلمة فيه دلالة على الضم والتداخل والتمازج، والمقصود به في اصطلاح الفقهاء عند الإطلاق هو عقد التزويج اتفاقاً¹، يقال نكح المطر الأرض إذا خالط ثراها² ولذلك قيل إنه يطلق مجازاً على الملامسة، وفيه دلالة المشاركة، فالرجل ينكح المرأة والمرأة تنكح الرجل، قال تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ﴾ (النور: 32). ويقول أيضاً: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: 232). «والنكاح له إطلاقان: العقد وما وراء العقد وهو المقصود منه الذي يكتى بالدخول»³. وهو بهذه المعاني ينطوي على دلالة تميّز العلاقة وتنزهها عن العشوائية وترفعها على مستوى القصد والوسيلة.

خامساً: البناء:

ولم يكن من باب العبث أن يطلق على عملية الزواج مصطلح «البناء»⁴، فهو مصطلح ذو دلالة معبرة، يفهم منها أن الزواج يبني نفسية الزوجين مثلما يبني الأسرة بالتبّع⁵. وهذا وصف يليق به وبوظيفته.

¹ ينظر: الولاية في النكاح، عوض بن رجاء العوفي، (1/ 48).

² الكافي، محمد الباقر، (ص 1038).

³ تفسير المنار، رشيد رضا، (311/2).

⁴ وقيل أصل الإطلاق أنه قديماً كان الرجل إذا تزوج بنى لزوجته ليلة دخوله قبة ليدخل بها فيها، فقليل لكل داخل بأهله باني، انظر ابن منظور، لسان العرب، (97-94/14). وانظر موسوعة عائشة رضي الله عنها، عبد المنعم الحفني، (ص 117). وهذا الأصل في الإطلاق لا ينفي دلالة التأسيس في مضمون الزواج مادة وروحا.

⁵ جاء في لسان العرب: «بَنَى الرَّجُلَ: اضْطَنَعَهُ؛ قَالَ بَعْضُ الْمُؤَلِّدِينَ: يَبْنِي الرَّجُلَ، وَغَيْرُهُ يَبْنِي الْقُرَى، شَتَّى بَيْنَ قُرَى وَبَيْنَ رَجَالٍ» فلفظ البناء يطلق على الحقيقة وعلى المجاز فيفيد الشد والانبث والتكوين وغيره، ينظر لسان العرب، مادة (بنى)، ينظر المرجع السابق.

سادسا: الباء:

معنى الباء في اللغة: الجماع مشتقة من المباءة وهي المنزل، وأصله الموضع الذي يتبوؤه ويأوي إليه، ومنه مباءة الإبل وهي مواطنها، ثم استعير لعقد الزواج؛ لأن من تزوج المرأة بوأها منزلاً¹، وفيه إشارة إلى المسؤولية المادية التي تلزم الأزواج إذا أبرموا عقد النكاح ولا تلزم غيرهم² «فسميت الباء باسم ما يلزمها، فكان تقديره للحديث على ما يأتي: «من استطاع منكم على أسباب الجماع ومؤن النكاح المادية من المهر والنفقة فليتزوج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم لقطع شهوته»³.

وكما يظهر، فإن لكل مصطلح من هذه المصطلحات دلالات عميقة تنبئ عن عظيم مكانة الزواج ورفعة مقامه، ودوره في توثيق العرى وشد الأواصر. ولا يخفى أن ما ينظم هذه الدلالات هو ما تنطوي عليه من قصد الترابط الذي يجمع طرفي العلاقة الزوجية على وجه من التماثل والتكامل والمسؤولية، وهو ما ينفي كل توهم يضفي أهمية زائدة على طرف في العلاقة على الطرف الآخر، أو ما يوحي بمركزية الرجل ونقصان المرأة أو العكس، وهذا يفسر قيام شروط النكاح كلها على أهمية وعي طرفي العلاقة الزوجية بعظمة الرباط وخطورته، فإذا كان الرجل هو الخاطب وهو ما يستوجب فيه حسن تمييز أهلية شريكته لبناء هذا المشروع الكبير، فإن المرأة أيضا مطالبة بحسن الاختيار، ومعنية بأن تقبل من تراه قادرا على حسن تدبير العلاقة بما يوافق وعيها بأهمية الوظيفة الكبيرة التي تُقبل عليها، فالزواج أول لبنة من لبنات البناء الاجتماعي، وعلى هذا الأساس يقوم مفهومه في القرآن والسنة، وهو أول خطوة من خطوات التماسك الذي تطلبه الشريعة في الأمة.

¹ فتح الباري، (108/9).

² لسان العرب، (36/1).

³ شرح صحيح مسلم، للنووي: (173/9).

ومن جهة أخرى، أشار القرآن الكريم إلى بعض القيم التي تروجى في الأزواج، لتكون أساسا لبناء العلاقة الزوجية السليمة، ومنها، في الذكور: القوة، والأمانة، والإنصاف، والعفاف، وفي الإناث: العطف، والحياء، والعفاف والتلطف في القول وفي المعاملة، وغير ذلك من القيم ذات المضمون النفسي، وقد عكست قصة موسى عليه السلام، حين ورد ماء مدين، بعض هذه المواصفات، فكان في ما كان بعد ذلك من سكن واقتتران جملة من الدروس والعبر القرآنية في ما يلزم من القيم التي تصلح لبناء أسرة سوية وصالحة،¹ وقد أشار القرآن الكريم أيضا إلى قيم أخرى تحفظ نظام الزوجية وتثبت وشيحتها، ومنها قيم الإحسان والمودة والرحمة، ولم يقتصر على تعيين هذه القيم باعتبارها قima إنسانية فردية تلزم في الأزواج فحسب، بل تعرض إليها من حيث هي أساسات قيمة تتعلق بالزوجين، ويكون التعويل عليها في بناء الأسرة، من حيث هي خصائص لازمة للفضاء الأسري السليم، ومن هذه الخصائص كون الزواج رباط مودة وسكن، فهو، كما تقرر، ليس مجرد متعة تتحصل من لقاء جسدين؛ هو فطرة عظيمة فطر الله الناس عليها، وسر ينطوي على كل أسرار الوجود، فلا يمكن الحديث عنه دون استحضار الغرض الكبير الذي من أجله وجد الإنسان، ودلّ عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة:30)، ولا يمكن الحديث عن الأمانة التي قلّد الإنسان حفظها، وهو يعمر الأرض، دون سبيل الزواج، وحصر سبيل الزواج، بمعناه الذي يخالف دلالة التزاوج وباقي أشكال الاقتتران غير المشروعة، وبالمعنى الواسع الذي يتطلب مؤهلات رفيعة تناسب المسؤوليات الكبرى للوجود الإنساني.

¹ وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِّنَ النَّاسِ يَسْكُنُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ إِمْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأُبُونَا شَيْخَ كَبِيرٍ﴾ فقد توسم موسى الصلاح في الفتاتين، كما توسم أبوهما الصلاح فيه قبل أن يعرض إحدى ابنتيه على موسى للزواج، وكما توسمت الفتاة الصلاح فيه أيضا فشهدت بقوته وأمانته، وكان موسى متحققا من صلاحه لهذا الزواج فأبداه التزاما في قوله: ﴿سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ ومثلما أشار القرآن الكريم إلى القيم الصالحة التي يفترض أن يقيم الزواج على أساسها، أشار في مواضع أخرى إلى أحوال نفسية قاتلة قد تؤدي بالعلاقة الزوجية في مهاوي الانحلال، حيث تنزع عنها القيم الفطرية شيئا فشيئا قبل أن تركسها في المنازع البهيمية الممتنة. انظر تفسير التحرير والتنوير، (15/89-90).

ولا معنى لمقاصد الوجود الإنساني دون نظام، ولا نظام ولا استقرار بدون عقد يجمع بين زوجين، فيشد برباطه الأبناء ثم الحفدة، فهذه هي الوظائف الحقيقية للزواج الذي يظهر بداية الأمر أمرا شخصيا لا تتعدى مقاصده دائرة الزوجين، قبل أن يمتد رباط الزوجية ليؤمن أواصر القربى، ويحقق التماسك العائلي من أخوة وعمومة وخوولة ومصاهرة، فهذا الذي يسمى مجتمعا، وهو الذي يقصد الزواج ببناءه، ولا تطلق هذه الصفة على المجموعات والفصائل الحيوانية بحال.

المبحث الثالث: زواج القاصر بين مقاصد الوجود ومقاصد الشهود: المطلب الأول: وظائف الزوجين في مقاصد الوجود:

من الواجب التذكير أن مصطلح «المقاصد الوجودية» لا زال غضا طريا في استعمال المعاصرين، وهو يحيل في دلالاته على معاني رفيعة، هي رأس سنام مقاصد الشريعة كلها، وفي مقدمة هذه المقاصد الوجودية، عبادة الله؛ التي يشير إليها «مقصد التوحيد» كما يتداوله الخطاب المقاصدي، وتندرج تحت هذا المقصد الكلي، مفاهيم مركزية سامية تعبر عن غرضه، كمفهوم الاستخلاف، الذي يدل عليه قول الله تعالى:

﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: 30)، ومفهوم الإعمار الذي يدل عليه قوله تعالى:

﴿وَاسْتَغْمِرْكُمْ فِيهَا﴾ ومفهوم الأمانة الذي يدل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾. (الأحزاب: 72).

ويتناسب إطلاق مقاصد الوجود، أو المقاصد الوجودية، مع سياقات عرض قصة خلق آدم في القرآن، بما تضمنته من مفاهيم قرآنية عرضنا لبعضها في السابق، كما يتناسب إطلاق مقاصد الخلق مع سياقات حديث القرآن عن خلق الكون ومشمولاته وغاية خلقه، وخلق الإنسان معه ووجوده فيه. فهذه

المعاني كلها تتفق في مضمونها العام، وإن اختلفت في العبارات التي تقتضيها السياقات، ولا ضير في اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات، كما يقول أهل اللغة والأصوليون.

ومن ناحية ثانية، فإن هذه المفاهيم ذات الطبيعة الكلية تتعلق بها مفاهيم أخرى، بعضها من قبيل الأساس الذي يبنى عليه غيره، كمفهوم الفطرة¹، وبعضها مكمل له، كمفهوم التسخير²، والتكريم، ومفاهيم عديدة توضح العلاقة بين مقاصد الوجود الإنساني ومقاصد الخلق الرباني، فتزيدها سما ورفعة؛ وهذه، في العموم، كليات تسبق غيرها من الكليات في الرتبة، وتحكمها في القصد والغايات.

وقد تنبّه علماء المقاصد في العصر الحديث إلى مقاصد وضرورات لم تلتفت عناية السابقين قبلهم، أو لم تُعتبر في موازينهم على نفس القدر من اعتبار المعاصرين. فهؤلاء أثروا مباحث المتقدمين في علم المقاصد وزادوها دقة وبيانا وتفصيلا؛ ومن ذلك أنهم ضمنوا في عقد الكليات والمصالح الكبرى، قضايا جديدة؛

¹ مفهوم الفطرة يتعلق بمقاصد الخلق الإنساني من جهة الوصف، قال ابن عطية: الفطرة هي «الخلقة والهيئة التي في نفس الطفل التي هي معدة ومهيئة لأن يميز بها (مصنوعات) الله تعالى، ويستدل بها على ربه ويعرف شرائعه ويؤمن به»، وقال الزمخشري في الكشف: «والمعنى أنه خلقهم قابلين للتوحيد ودين الإسلام» انظر تعليقات ابن عاشور على هذه التعريفات في كتاب مقاصد الشريعة، (3/171). وقد أفرد ابن عاشور بابا خاصا لتفصيل الكلام عن مفهوم الفطرة ضمن هذا الكتاب، وجعله الشيخ محمد الحبيب بن الخوجة تحت عنوان دالّ، وهو: ابتناء مقاصد الشريعة على وصف الشريعة الإسلامية الأعظم وهو الفطرة. وجاء فيه: «ونحن إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع نجده لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها، ولعل ما أفضى إلى خرق عظيم فيها يعدّ في الشرع محذورا وممّوعا، وما أفضى إلى حفظ كيانه يعدّ واجبا، وما كان دون ذلك في أمرين فهو منهي أو مطلوب في الجملة، وما لا يمسه مباح، ثم إذا تعارضت مقتضيات الفطرة ولم يمكن الجمع بينها في العمل يضار إلى ترجيح أولاهها على استقامة الفطرة، فإذ كان قتل النفس أعظم الذنوب» المرجع نفسه، (ص185). وضمن بيانه لمقصود الفطرة، يؤكد ابن عاشور على السياق الذي ورد فيه قوله تعالى: ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾، (الروم: 30) إذ سبقها الكلام عن هداية الله وضدها: طريق الضلال؛ فالفطرة، إذن، تستقي معناها من معنى الهداية، كما أنها تتعلق بقوام الأمة وكال استقامتها على الدين ومنهجه، وهو ما تشير إليه تمة الآية في قوله تعالى: ﴿ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾. ينظر المرجع نفسه، وتفسيره التحرير والتنوير، (94/21).

² بداية سورة النحل تؤكد على أن السماوات والأرض والجبال والشمس والقمر كل ذلك خلق الله تعالى مسخرا للإنسان؛ إلا أن هذا التسخير لا يمكن فهم حقيقته على نحو واحد إذ هو راجع إلى مستويات الدراية التي يبلغها العقل الإنساني، وهي مختلفة بحسب العصور. والملاحظ أن آيات التسخير في القرآن الكريم تطرق إليها المفسرون باقتضاب شديد، وعلقوها على الاحتياجات المحدودة للإنسان وما يتصل بمصالحه القريبة، في حين أن المسائل المتعلقة بأمور العبادات والمعاملات استأثرت باهتمام واضح وتفصيل كثير قد يزيد عن الحد أحيانا، وأمثلة ذلك كثيرة في تفسير الطبري، وتفسير القرطبي وغيره من أمهات كتب التفسير. والمتأخرون تبعوا المتقدمين في هذا النهج. حتى جاء العصر الحديث حيث ظهرت اتجاهات جديدة في الفقه نظرت إلى القرآن ما فيه من بيانات لصالح العمران وفق تصورات غير مسبقة للكون والحياة والإنسان.

كالمساواة، والحرية، والسماحة، وغيرها؛ فيما تنبه بعضهم إلى أن هذه الكليات ليست على مرتبة واحدة، وأن بعضها قد يسبق الآخر في الأهمية كما قد يساويه¹؛ وفي ذلك يقول الدكتور عبد المجيد النجار: « ربما ترتبت هذه المقاصد الكلية فيما بينها هي أيضا، فيكون منها ما هو أعلى في الكلية ليندرج ضمنه ما هو أقل فيها، وليكون الأعلى كلية منها أعظم في الأهمية مما دونه. فإذا كان أعلى المقاصد الشرعية، على ما ضبطه علال الفاسي، هو عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة، ومن صلاح في العقل وفي العمل، فإن هذا المقصد الكلي تندرج ضمنه مقاصد، من مثل مقصد التيسير، ورفع الحرج، وحفظ نظام الأمة، وإقامة المساواة بين الناس، وما هو في حكمها مندرجا ضمن الكليات»².

ومن الواضح أن المقاصد الوجودية التي تشير إليها نصوص التنزيل، لا تتضمن أي إشارة إلى تخصيص الخطاب بالإعمار والاستخلاف بجنس دون جنس؛ فمضمون الخطاب التكليفي، على هذا المستوى، خطاب عام يشملهما معا، على قدر واحد؛ قال تعالى: ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنْهَا هُدًى فَمَنْ تَبَعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (الأعراف: 24)، وقال عز وجل: ﴿قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى﴾ (طه: 20). فلا يميز الخطاب القرآني، في هذا الصدد، بين الجنسين في التكليف الكبرى، كما لا يفرق بين أهليات المخاطبين بالإعمار، سواء منها الأهليات العقلية والمعرفية كالعقل، والعلم، وما يتعلق بهما من وسائل الإدراك الذهني، أو الأهليات البدنية التي ينبنى عليها الإدراك الحسي والقدرة الجسدية.

¹ تحدث الدكتور عبد المجيد النجار في كتابه مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة عن مقصد البيئة باعتباره من الكليات العامة التي تسبق غيرها من الكليات، وقال إن عذر القدماء في عدم التنصيص عليها أنها لم تكن في تصورهم على النحو الذي صارت عليه اليوم بعدها ظهرت مشكلات البيئة التي أوشكت أن تعصف بالوجود الإنساني وتؤثر على محيطه الكوني.

² مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، (ص 238).

وهذا الخطاب، ما دام على هذا العموم والشمول، وحيث أنه خطاب كلي على أعلى مراتب الخطاب التكليفي بالعبادة والصالح والإصلاح، فيلزم من ذلك أن تكون المرأة معنية به وبما تضمنه من أوصاف الأهليات، لا مقصودة بالتبع في الخطاب؛ إلا أن يدل على ذلك دليل قطعي، وهو غير موجود.

ولهذا النظر، من هذه الناحية، فائدة في تقرير عدم أفضلية جنس على جنس، لأن التفاضل لو ثبت على هذا النحو، للزم منه أفضلية جنس مخصوص في مهام الزوجية بالتبع، ولصح استثناء الزوجة من مهام الشأن الاجتماعي العام كما يقول بعض الفقهاء، لأن الأفضلية على هذا المستوى تُسوغ عدم اشتراط الأهليات العقلية، والكفاءات التدبيرية، في طرف مخصوص من طرفي العلاقة الزوجية. وما دامت مقاصد الوجود خالية من هذا التفضيل، فلا بأس أن تُنظر الكليات التي تقل عنها في الرتبة، ومنها كما سبقت الإشارة من قبل، مقصد الحرية، ومقصد العدل، ومقصد السباحة، وغيرها مما استقرأه العلماء من النصوص، واعتبروه من الكليات العامة للشريعة؛ ويدخل في هذه الكليات أيضا مقصد المساواة الذي ذكره ابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة، وهو يؤيد عدم أفضلية جنس على جنس ويؤكد في نفس الوقت مبدأ التفاضل¹.

وقية النظر المقاصدي الجديد تكمن في هذه الإشارات والإفادات التي نُظمت في حديث المعاصرين بطريقة دقيقة، ترسم ملامح الاجتهاد المقاصدي المأمول، وتربط بين مقاصد الزواج ومقاصد الأسرة، وتستعمل في ذلك خلاصات النظر في مقاصد القرآن ومقاصد الوجود، وتعيد ترتيب الوظائف الأسرية على وفق هذه الموازين، بروح مستبصرة بالوظائف الكبرى التي تتحملها الأسرة في إقامة صرح العمران، وما يتعلق بمفهوم العمران من المصالح الكبرى للأمة.

¹ التمايز الواضح بين جنس الذكور و جنس الإناث واضح لا ينكر وهو لا يعني التميز، والتفاضل بينها واضح كذلك وهو لا يعني التفضيل ينظر بيان دلالات هذه المصطلحات ومعانيها ضمن مقال: المساواة بين الجنسين في الإسلام مداخل للترشيد والإفهام، مونية الطراز، مجلة الريثة الجزائرية، الملاحق الأسري «آصرة» العدد الأول، 13 يناير، 2021م، وينظر: البحث الموسوم «نحو تصور سليم لمسألة القوامة مفهوما وممارسة»، مونية الطراز (ص: 73-90)، ضمن أعمال المائدة العلمية المستديرة التي نظّمها مركز الدراسات والبحوث في القضايا النسائية في الإسلام بالرابطة المحمدية للعلماء بتاريخ 8-9 نونبر 2013م.

المطلب الثاني: الموازنة في زواج القاصر بين المصالح الفردية ومصالح الجماعة.

صورة هذه القاعدة تتردد في متون الفقهاء، بطريقة واعية، في سياقات مختلفة من البيان الأصولي، قال الشاطبي: المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة¹ وهذا القول الذي هو بمثابة قاعدة في ضبط المصالح يشير إلى أسبقية مصلحة الأمة على مصالح الآحاد؛ يلمس ذلك في سياق حديث الفقهاء عن الاستصحاب، والاستحسان، والسياسة الشرعية، وغيرها من المباحث. ومن أشهر نماذج هذا الوعي، ما يرد في حديثهم عما سمي بالترس، وهو احتواء الكفار، في غزوهم لديار الإسلام بعدد قليل من المسلمين لقتل أكثرهم، أو للقضاء عليهم، وقد تطرق الغزالي لهذا الموضوع في المستصفي، فيبين أن المقصود بالكثرة هو الكثرة الهائلة أو اعتبارات أخرى تتعلق بالمال، أو غيرها من الاعتبارات المقصودة بحكم الكلي، وأن عد العشرة أو أقل لا يعتبر من الكثرة². وما يستفاد من هذا القول في المجمل أن الكلي كلما عظم أمره كان أولى بالحفظ، وأن المفسدة العظمى تُدفع في ارتكاب الدنيا، كما قال الغز بن عبد السلام³. والمقصود، أن الأحكام الشرعية لها طرق شرعية تراعي مصلحة الأمة، « ولا تتوقف على مصلحة مدعي ومدعى عليه، بل لو توقفت على ذلك فسدت مصالح الأمة واختل النظام، بل يحكم فيها متولي ذلك بالإمارات والعلامات الظاهرة والقرائن البينة»⁴. وقد تطرق ابن القيم لهذا الموضوع في سياق حديثه عن التسعير هل يصح اعتباراً للمصلحة، فذكر أن الواجب أن يُنظر في الأحوال وما يترتب على التسعير من مصلحة غالبية للأمة، وقد رأى أنها في زمنه مصلحة غالبية⁵.

¹ يقول الشاطبي: «المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة، إلا إذا دخل على المكلف بها مفسدة في نفسه؛ فإنه لا يكلف إلا بما يخصه، على تنازع في المسألة، وقد أمكن هنا قيام الغير بمصلحته الخاصة؛ فذلك واجب عليهم، وإلا في المسألة، وقد أمكن هنا قيام الغير بمصلحته الخاصة؛ فذلك واجب عليهم، وإلا لزم تقديم المصلحة الخاصة على العامة بإطلاق من غير ضرورة، وهو باطل بما تقدم من الأدلة، وإذا وجب عليهم، تعين على هذا المكلف التجرد إلى القيام بالمصلحة العامة». الموافقات، (ص 439).

² انظر المستصفي، (ص 177).

³ قال الغز بن عبد السلام: « أجمعوا على دفع العظمى في ارتكاب الدنيا».

⁴ الطرق الحكيمة، (ص 283).

⁵ المرجع نفسه (ص 241).

إن مصالح الأفراد مهما بلغت من الأهمية تبقى بدون أثر على الأمة إلا من حيث عموم الصلاح فيهم أو في جلهم، وأما الأمة، إذا انتظمت بما روعي فيها من مصالح من جهة أفرادها، فسترتد مصالحها المرعية على واقع الناس بالنفع، حتى لو لم تُنظر المنفعة بعيون الناس القاصرة في زمن محدد أو لحظة عابرة؛ وأما إن قدمت مصلحة فردية يظهر في تقديمها فساد ظاهر للأمة، فإن هذا الفساد سيطلال المجموع، ولا تنفع مصلحة الفرد الغابرة.

والقرآن الكريم حرص على انتظام أمر الجماعة بدءاً بواجب تأليفها، وانتهاء بواجب حفظها، وفرائض وأركان الدين كلها تبطن معاني جليلة في شد اللحمة الجماعية وتقويتها على المستوى الروحي والمادي على حد سواء¹؛ «ولذلك فقد جاء في الشريعة أن العقوبات على الجرائم التي تمتد بآثارها إلى مجموع الأمة كانت عقوبات شديدة، ومنها عقوبات الحدود والقصاص، وذلك لما لها من أثر يهدد الكيان الاجتماعي بأكمله، على الرغم مما يوهم ظاهر بعضها بأنها جرائم فردية، وهو ما نبه إليه القرآن الكريم تبديدا لهذا الوهم في قوله تعالى: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾، (المائدة:32) في حين أن الجرائم ذات الأثر المحدود في مساحته كانت عقوباتها أخف، وقد تُركت في أكثر الأحيان للتقدير التعزيرية»².

والأحاديث النبوية في حفظ مصالح الجماعة لا تكاد تحصر، ومنها قوله صلى الله عليه وسلم «لا يبيع حاضر لباد»³ وقوله: «من احتكر فهو خاطئ»¹ وكذلك تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم بالإمامة يعج

¹ ومن ذلك أن الصلاة جامعة ومؤلفة للأرواح، والصيام يجمع الناس على الالتزام والانضباط بوقت محدد ومعايير معلومة، والزكاة تؤلف بين الناس وتهدم الهوة بين الطبقات، وهكذا أحوال الشريعة كلها في سائر شؤونها تسعى إلى هذا المقصود، في توجيهاتها العامة وفي أحكامها الخاصة والعامة.

² مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة.

³ هذا جزء من حديث رواه ابن عباس، وأورده البخاري في صحيحه، وفيه أيضا حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبيع حاضر لباد، ولا تتاجشوا، ولا يتبع الرجل على بيع أخيه، ولا يخطب على خطبة أخيه، ولا تسأل المرأة

بمراعاة مصالح الجماعة وانتظام أمورها، وعلى هذا الأساس عقد الصلح والمعاهدات، وأجرى العطاء، ومنع أفراداً أن يأتوا المسجد تجنباً للإضرار بالجماعة². وكل هذه النصوص والآثار تدل على عظيم أمر الجماعة وما حازته في الشريعة من الأهمية والاعتبار. وعلى هذا الأساس اجتهد الصحابة بعد النبي، وكان لعمر رضي الله عنه اجتهادات خاصة قيد فيها مصالح الأفراد لتعارضها مع مصالح الجماعة، بسبب تغير الظروف والأحوال.

وحيث أن الأحوال معرضة للتغير دائماً، فقد تَبَّه المعاصرون على أهمية النظر إلى القضايا المعاصرة من زاوية مآلاتها، بعيون متبصرة بواقع الحال، وما يحققه الحكم في المسائل الخاصة من مصالح في الأمة، على أن يكون هذا المنوال منهجاً ضابطاً في تشريع الأحكام. يقول ابن عاشور: « فعلينا أن نتخيل الأمة الإسلامية في صورة الفرد الواحد من المسلمين، فنعرض أحوالها على الأحكام التشريعية كما تُعرض أحوال الفرد. فهناك يتضح لنا سبيل واضحة من الإجراء التشريعي في أحوال الأمة»³.

ومسائل الزواج والطلاق وقضايا الأسرة لا يمكن أن تنشئ عن هذه القاعدة في تقديم المصلحة العامة على الخاصة، فمسؤوليات الزواج أعظم بكثير من مجرد علاقة تجمع بين ذكر وأنثى، حتى مع أهمية المقاصد التي يحققها الزواج في طرفي العلاقة الزوجية، وهي أعظم حتى من تجمع قبيلتين أو عشيرتين؛ وقد عبر عن هذه المسؤوليات العظام فقيه المقاصد الإمام ابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة، ضمن حديثه عن مقاصد العائلة في التنشئة والتهيئة لمهام العمران، فكشف عن عمق نظر إلى حقيقة الزواج في صلته بمقاصد الوجود⁴ وبنى الدكتور أحمد الريسوني على هذه الحقيقة في تصور الوجود الإنساني قاعدة مهمة من قواعد المقاصد، ضمن كتابه قواعد المقاصد؛ وهي: «صلاح الإنسان لأجل صلاح العمران». وهذه الإشارات

طلاق أُخْتُهَا لِتَكْفَأَ مَا فِي إِنَائِهَا»، ومعناه: أن الشرع ينظر في مثل هذه المسائل إلى مصلحة الناس والمصلحة تقتضي أن ينظر للجماعة على الواحد للواحد على الواحد ينظر: عمدة القاري، (410/11).

¹ صحيح مسلم، باب: تحريم الاحتكار في الأقوات، حديث رقم 1605.

² ومن ذلك أنه منع من أكل الثوم أو البصل أن يأتي المسجد، تجنباً للإضرار بالناس.

³ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص 292).

⁴ ينظر: المبحث السابق.

والإفادات، تزيد من مسؤوليات الفقهاء المعاصرين في متابعة هذا المنحى في الوعي بفلسفة الزواج وحقيقته، وكيفية تحقيق مقاصده المناسبة في العصر الحاضر.

والواقع أن ما ذكرناه لم يؤخذ بعين الاعتبار من طرف عدد من المعاصرين الذين لا يرون مانعا يمنع من إباحة زواج الصغيرة في العصر الحديث على وفق رأي الفقهاء القدامى، دون سوق الكلام في خصوصيات العصر، وغالبا ما يكون ذلك منهم دون تحقيق دقيق للمنطاط وطبائع الواقع، ودون التمييز، أيضا، بين مقاصد المحدثين من إطلاق مصطلح زواج القاصر عن مراد القدامى من إطلاق زواج الصغيرة¹.

وقد تكون هذه الغفلة عن مقتضيات الزمن، من موجبات التوضيح الذي يحتاجه النظر في هذا الموضوع في عصرنا، ويتعلق جزء منه بالواقع الذي راعى بعض المعاصرون خصوصياته، فيما يتعلق جزء آخر منه بمقاصد الشريعة من الإيجاد والخلق، وواجبات الإنسان في حفظ المسخرات التي بين يديه، وإعمار الأرض عمارة صالحة، ويتعلق جزء ثالث منه بمسالك النظر التي توصل إلى هذه الأغراض، وهذا ما كشفت عنه خلاصات النظر المقاصدي والمنهجي في بحث مقاصد العائلة والأسرة كما عرضناه قبل.

¹ اطلعت على بعض البحوث في المغرب حول الاجتهاد الأسري والتي تزامنت مع حالة التجاذبات الفكرية التي احتدت في المغرب بين سنتي 1999 و2004م قبيل إخراج مدونة الأسرة المغربية سنة 2004 والتي شارك في إنجازها عدد من الفقهاء المعتمدين في المغرب، وقد بدا من خلال هذه البحوث الاصطفاف الواضح في أحد جناحي الصراع، بين من يبالغ في مطالب التغيير لتقرب المدونة من مقتضيات المواثيق الدولية دون تحفظات، وبين من يشد لجام النظر إلى اجتهادات الفقهاء السابقين، ومن بين المواضيع التي تطرقت إليها هذه البحوث موضوع تقييد سن الزواج الذي وقع فيه اجتهاد معتبر من طرف فقهاء مغاربة معتبرين منذ القرن الثامن عشر، وكان العلامة علال الفاسي من أبرز من اجتهد في الموضوع أواسط القرن الماضي، وأسندت إليه رئاسة اللجنة الفقهية والقانونية المكلفة بإنجاز مدونة الأحوال الشخصية حينئذ، وكان من ثمراتها التأكيد على الضرر الحاصل في تزويج الصغار والتشديد على ضرورة تقييده مع الإبقاء على الاستثناء الذي يحفظ المصالح الخاصة. ومن هذه البحوث التي وجدت تقف موقف الريبة من هذه الاجتهادات وتخلط بين مفهوم القاصرين ومفهوم الصغار، وبين الاجتهادات الفقهية والاجتهادات القانونية ما كتبه الدكتور عبد الرحمن العمراني في بحثه لنيل شهادة الدكتوراه «الاجتهاد الفقهي المعاصر في أحكام الأسرة» وفي هذا البحث يرى الدكتور العمراني أن زواج الصغار قبل البلوغ جائز ولا يمكن تقييده، واعتبر أن دليل قوله تعالى: ﴿وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنْ﴾ دليل قطعي، وأن عائشة رضي الله عنها تزوجت وهي بنت ست سنين، وأن الرغبة إذا حصلت والباءة إذا توفرت جاز التزويج ولو قبل البلوغ، وأن المفاصد التي أقرتها مدونة الأحوال الشخصية في شأن هذا التزويج (وهي نفسها التي أقرها عدد من الفقهاء المعاصرين) مفاصد لا تعتبر، بيد أن في تزويج الصغيرة فيه مصلحة عدم تفويت الكفء. انظر «الاجتهاد الفقهي المعاصر في أحكام الأسرة» ص 260-267. والظاهر أن هذا النظر كان محكوما بالسياق كما أنه لم يوف الموضوع حقه من البحث والاستقصاء نظرا لتشعبات الاجتهادات المطروحة في قضايا الأسرة وكثرتها.

وعدم الانتباه إلى هذه المشكلات في تقدير المصالح الجماعية والفردية التقدير الصحيح، كان سببا في اختلال تصور المصلحة الفردية والجماعية وتقديرها عند كثير من الفقهاء السابقين، وهو الاختلال الذي انتقل إلى من جاء بعدهم من المتأخرين، ومن ذلك ظلُّ بعضهم أن زواج الصغيرة، التي لم تبلغ، يستبطن مصالح تبعية، تتعلق بمصلحة العشائر، ومصالح أهل الصغيرة التي يراد تزويجها، ومصالح شخصية للخاطبين أيضا، دون أن تعتبر مصلحة البنت في هذا الزواج، حتى قالوا إنها ترغم عليه رغم كراهتها، فلا اختيار لها ولا يعتد برأيها؛ وفي مقابل ذلك جعلوا مصالح غيرها في رتبة الحاجيات التي يترتب على فقدها في العادة أن يقع الناس في الضيق والمشقة. ولما كان لا بد من اعتبار مصلحة الصغيرة ضمن مصالح غيرها، مع أنها غير واعية بواجبات الزواج وحقيقته، قالوا إن مصطلحتها حاصلة لأنها تضمن فرصة قد تفوت عليها إذا انتظرت حد البلوغ، وهي تدرك مصالحها بعد البلوغ فيه¹.

والظاهر أن تقدير المصلحة الفردية التي تتعلق بهذا الزواج، وكذلك المصلحة الجماعية المفترضة، لا تستقيم بميزان، فمن المعلوم الذي لا مزية فيه، أن النساء العاقلات الناضجات كن أحق بالتقدير في المجتمع الإسلامي، والمصلحة التي لا شك فيها أن النضج عنصر مهم من عناصر الكمال الذي لا يكون على التمام في كل الناس، وكلما تحراه الخاطب في المخطوبة كان أدعى أن يحقق المصلحة للزوجين وأبنائهما وللاُمة بعدهما، وقد كان للنساء الناضجات النبيات مقام رفيع في المجتمع الجاهلي كما يؤكد الفقيه الأديب شكري الألوسي²، إلا أن هذا التقدير في القيمة لم يكن يُرتفق في النظر إلى الزواج عند العرب قبل الإسلام، ومع أن الإسلام بين أن الزوجة تتحمل مسؤولية البيت والتنشئة، وأنها تصلح للبيعة، وتستأمن على الشهادات في مجالات معرفتها، ويستفاد منها في العلم والمعرفة، إلا أن هذه الاعتبارات لم يكن النظر إليها مناسبا في النظر إلى موضوع الأهلية كما سبق بيانه. المرأة المطلوبة للزواج لم يكن ينظر فيها كمال العقل بقدر ما كان يطلب الجسد

¹ ينظر المستصفي، (484/2).

² بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، محمود شكري الألوسي، (1/338-339).

في الغالب الأعم، ولا تكاد تخرج المصلحة التي يطلبها الخاطب عن هذا القصد؛ وغالبا ما كان الفقه وسيلة لتوجيه الزوج إلى طرق التعامل مع الزوجة التي يطبعها النقص وقلة الحيلة بسبب عدم تمكنها من فرص التكوين والتأهيل والتثقيف، وهنا تبدو المصلحة التي طلبها الخاطب أول مرة منقوصة وموهومة، قد تتخللها مفسد عظام. وكانت كثير من الآراء الفقهية تسير بالتوازي مع المباحث الأصولية الدقيقة في تمييزها بين المقاصد العامة والمقاصد الخاصة والجزئية والتبعية، دون أن تلتقي بها في تنزيل الأحكام، ودون أن تعكس فوائدها الجمّة في الواقع العملي.

يقول الدكتور القرضاوي: إن «الأمر المهم الذي ينبغي الالتفات إليه، والاحتياط فيه: أن تكون المصلحة حقيقية لا وهمية، فقد يخيل الهوى والشهوة، أو الوهم وسوء التصوّر، أو الإلف والعادة، لبعض الناس أن عملا ما مصلحة، وهو في حقيقته مفسدة، أو أن ضرره أكبر من نفعه، فكثيرا ما يُغفل الناس المصلحة العامة لأجل المنفعة الخاصة، أو يغفلون عن الضرر الآجل من أجل النفع العاجل، أو يغفلون الخسارة المعنوية من أجل الكسب المادي، أو يتغاضون عن المفسد الكبيرة من أجل مصلحة صغيرة، فالاعتبارات الشخصية والوقئية والمحلية والمادية لها ضغطها وتأثيرها على تفكير البشر، لهذا يجب الاحتياط والتحري عند النظر في المصالح وتقويمها تقويما سليما عادلا»¹.

وحتى مع أن الوعي بهذه الأمور كان ثابتا في فكر السابقين الذين ساهم بعضهم في إرساء قواعد النظر المقاصدي، إلا أن الفكر المقاصدي² لم يكن حسا ينظرون من خلاله إلى قضايا الناس، وبسبب ذلك تناقضت آراؤهم الفقهية مع ما قرروه في الدرس المقاصدي؛ وربما غلبتهم الأعراف الفاسدة التي حكمت زمنا

¹ السياسة الشرعية، يوسف القرضاوي، (ص 101).

² الفكر المقاصدي كما قال الدكتور أحمد الريسوني: «هو الفكر المتبصر بالمقاصد، المعتمد على قواعدها المستثمر لفوائدها .. وهو الذي آمن واستيقن مقصدية الشريعة في كلياتها وجزئياتها، وأن لكل تكليف مقصده أو مقاصده والفكر المقاصدي - في بضع مستوياته العليا - يصبح مسلحا بالمقاصد ومؤسسا على استحضارها واعتبارها في كل ما يقدره أو يقرره أو يفسره، ليس في مجال الشريعة وحدها، بل في كل المجالات العلمية والعملية». ينظر الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، (ص 34-35).

بأن المرأة ناقصة في تكوينها العقلي ولا يعول عليها في شيء مما هو موكول للرجال، وإنما منتهى ما ترجوه أن تكون تحت زوج يقوم عليها بالرعاية. وقد سبق عرض بعض أقوال الغزالي في مقاصد النكاح وهي توجز حقيقة هذا المنحى التمييزي عند عدد من الأصوليين الفقهاء، حيث فرقوا بوعي أو بغير وعي، بين الدرس الأصولي النظري والمجال الفقهي العملي. ومن أمثلة ذلك أيضا، ما ذكره الفقيه الأصولي، العز بن عبد السلام، أن إكراه البكر على الزواج مفسدة في أصله، «لكنه جاز في حق الأبنكار الأصغر، لما فيه من المبادرة إلى تحصيل الأكفاء، إذ لا يتفق حصول الأكفاء في جميع الأوقات»¹.

وإن كان الاعتراض على تزويج الصغيرة التي لم تبلغ واضحا لدى عدد من الفقهاء السابقين لعدة أسباب، فإن التذرع بإباحة هذا النوع من الزواج في عصرنا دعوة مستغربة، تنبئ عن اختلال موازين النظر في قضايا الشريعة مادة ومنهجيا. وكذلك يقال عن إهمال النضج الكافي في الفتاة البالغة عند بعضهم، مع أن الدرس المقاصدي يفي بالمقصود لو أعمل في هذه القضية وغيرها من القضايا المماثلة، ولما بقي للقول بالإباحة ما يسوغه. ولكن الواقع أن: «علم المقاصد، كما يقول الدكتور النجار؛ لئن كان مُهَمًّا به علما نظريا، إلا أن حضوره في النظر الفقهي هو حضور خفيف، وفعله في الاجتهاد والفتوى فعل ضعيف، وهو ما كان له أثر بالغ في الحياة العملية للمسلمين، إعاقه لتطورها حيناً، وإدخالاً للاضطراب فيها حيناً آخر، وذلك بسبب فتاوى وأحكام فقهية لا تقوم على تحقيق مقاصدها، فتفضي إلى عكسها»².

لقد نهت نصوص القرآن الكريم إلى أن المرأة لا ينقصها العقل الذي هو مناط التكليف، وأنها بحسن تدبيرها ورجاحة عقلها بلغت مراتب عالية في التدبير، وجادلت، وآمنت، وصدقت، وبايعت، وكفرت، وحاربت الدين، وكل ذلك بوعيها الخالص الذي لا تشوبه شائبة، ولكن تصرفات الأمم والأقوام المتعاقبة في الزمان أقصتها وألغت إرادتها، ونظرت إلى المصلحة العامة والخاصة بعيدا عنها. يقول صاحب

¹ الإحكام في أصول الأحكام (ص 105).

² مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، (ص 238).

المنار: « ولكن الناس لا يأخذون من الوحي في كل زمان إلا بقدر استعدادهم، وإن ما جاء به القرآن من الأحكام لإصلاح حال البيوت (العائلات) بحسن معاملة النساء لم تعمل به الأمة على وجه الكمال، بل نسيت معظمه في هذا الزمان وعادت إلى جهالة الجاهلية، ولهذا الجهل السابق ولتوهم الذين يسيئون معاملة النساء من الرجال أنهم يفعلون ما هو مصلحة لهم ومحافظة على شرفهم ختم هذه المواعظ والأحكام والحكم بقوله: ﴿ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾¹ أي: يعلم سبحانه ما لكم في ذلك من الزكاء والطهر وسائر المصالح ودفع المفساد وأتم لا تعلمون ذلك كله علما صحيحا خاليا من الأهواء والأوهام واعتزاز الرجال بقدرتهم على التحكم في النساء»¹.

المطلب الثالث: زواج القاصر في ضوء مقاصد الشهود:

في سياق الحديث عن واجبات الفقهاء المعاصرين في تفعيل مقاصد الشريعة، يجدر بنا التذكير بخصوصيات الفقه المعاصر وتحدياته المختلفة، فالمستجدات المعاصرة، والطبيعة المفتوحة التي تميز العالم اليوم، حثت على الفقهاء والنظر المعاصرين في شأن الشريعة، تعاملًا خاصًا مع النصوص المؤسسة قرآنًا وسنة، حيث لم تعد كثير من الآراء الفقهية مناسبة لإسقاطها على الواقع التشريعي للعالم الحديث². وقد حاول الفقهاء بحث الطرق الكفيلة لرد الاعتبار لحاكمية الدين، ومضمونه الهدائي ذي الطبيعة المهيمنة، بعد أن أركس موقع المسلمين بين الأمم؛ قوة وإمامة وتحضرا، فأمة الإسلام، بما تمتلك من هدايات الكتاب، أولى أن تمتلك ناصية الحضارة ومقومات العمران، وهذا ما يؤكد قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾ (البقرة: 143)، وقد تأمل المعاصرون في معاني هذه الآية ونظائرها الكثيرة في القرآن،

¹ تفسير المنار، (361-360/2).

² مثال ذلك استحداث تسمية: « فقه الأقليات » أو « فقه المواطنة » أو « فقه المهجر » أو غير ذلك من التسميات التي تدل على نظر جديد إلى العالم باعتباره جغرافيا مفتوحة، بيد أن نظر القدماء كان على غير هذا الفهم، مؤسسا على واقع سابق لحال المسلمين وعلاقتهم بغيرهم؛ وعليه بنوا فقها خاصا بمن ألجأتهم الإقامة خارج الديار الإسلامية.

فكشفوا من خلالها عن معاني حضارية متكاملة دل عليها مفهوم الوسط والوسطية، الذي يرتبط بمفهوم الخيرية، أو يساويه في الدلالة، كما قال ابن عاشور¹. ويشير إلى معنى الاعتدال الذي يتصل بقصد حفظ النسل وال عمران اتصالاً وثيقاً كما بين أبو الحسن العامري (ت 381 هـ) في حديثه عن قصد حفظ «الحرث والنسل»². وهذه المعاني وغيرها يقدمها المعاصرون في قوالب متكاملة، ذات مضمون عمراني، بمدلول واسع، يعبرون عنه بالشهود، وهذا المصطلح مستمد من قوله تعالى: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ واللام في قوله لتكونوا، لام تعليلية ترتب المهمة والوظيفة على علة الخلق، وهذا هو أصل إطلاق لفظ الشهود على القصد العمراني الذي يفيد مقصود الاستخلاف والإعمار والأمانة، ويسنده وصف الوسطية في الشريعة والخيرية في الصفة الإنسانية، ويؤكد أصل التكريم الذي دل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾.

كل هذه المفاهيم تتشابه وتتكامل في قصدها لأجل خلاصة واحدة وهي ترسيخ مهمة الشهود في المؤمنين المؤهلين إلى قيام الساعة. يقول ابن عاشور: «وكذلك قوله ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ﴾ قد فُسر في الحديث الصحيح بأنها شهادة الأمة كلها على الأمم، فلا يختص الضمير بالموجودين يوم نزول الآية» فمعنى الشهود يختص المؤمنين الذين يحملون هدايات الدين للأمم، ولا يختص الأوائل بهذا الوصف ومقتضاه الوظيفي³.

¹ ينظر التحرير والتنوير، (18/2).

² ينظر: الإعلام، العامري، يقول: إن أحق الأديان بطول البقاء ما وجدت أحواله متوسطة ... بين الشدة واللين وكل دين لم يوجد على هذه الصفة بل أسس على مثال يعود بفساد الحرث والنسل فمن المحال أن يسمى هينا فاضلاً» (ص 137). وقد كان العامري يشير في ثنائية الحفظ هذه إلى العمران بشكل محدد، وهو ما ذكره بوضوح في سياق كلامه، حيث عاب على القديسين هذا المسلك في ترك وسائل حفظ العمران لانعزالهم عن العمل الديني المنتج، ولطهرانيتهم التي تمنعهم من إيجاد الولد. والحرث في القرآن، كما ذكر الطبري، يدل على الزرع والأصل. والنسل يدل على نسل كل شيء. ينظر تفسير قوله تعالى: ﴿إِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ﴾ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ (البقرة: 205)، ينظر تفسير الطبري للآية.

³ المرجع السابق.

من هذا المعنى استخرج المعاصرون من الفقهاء وأهل الفكر والنظر، عبارة الشهود، أو الشهود الحضاري¹، ومن هذا المعنى وغيره أيضاً، تحدث بعضهم عن فقه التحضر² وعن فقه العمران، وحقيقة العالمية في رسالة الإسلام التي تحمل الرحمة للعالمين.

يقول علال الفاسي: «هذه النظرة إلى الفكر الإسلامي في دعوته العامة، تجعلنا نتجه بوضوح كامل إلى إنسانية صادقة تلمس الخير من الجميع لفائدة الكل، ولا تتخوف من الاتصال بمختلف الأوساط وشتى البيئات، والبحث معها عما يساعد على التقدم والعمران وتحسين حالة المجتمع البشري، والارتفاع به للمستوى العالي الذي خلق من أجله. وكل مجهود نبذله في هذا الصدد من أجل بلادنا ووسطنا يعتبر في الفكر الإسلامي جزءاً من المجهود العام الذي تبذله الإنسانية جمعاء لتحقيق عالم أفضل»³.

ولم يوجد في العصر الحديث مانع يمنع من نظر المعاصرين في النصوص ما دام الأمر يستدعيه، كما لم يمنع مانع من استنباط أحكام جديدة تناسب الواقع، سواء كانت اجتهادات في مسائل غير مسبقة، أو تجديد نظر في اجتهادات سابقة، أو اجتهادات تنزيلية من باب السياسة الشرعية أو غيرها، كما لا يمنع أيضاً أن تُقَدَّ للنظر الفقهي الجديد قواعد تنظمها في واقع الناس، فتمنع تسرب الأعطاب إليها. وكل هذا واجب من أجل إحياء خصائص الشهود الحضاري الذي بنى الوجود الإسلامي الأول.

ونظرُ الفقهاء المعاصرين إلى زواج القاصر، كان نتاج كل هذه المعطيات، وعلى أساسها قال كثير منهم بضرورة تقييد سن الزواج، ورأوا أن بلوغ سن الرشد أنسب ما يكون من الأعمار لمسؤولية الإعمار، وتحقيق خصائص الشهود بما يناسب ظروف الزمان، إذ لا يعقل أن تعزل النساء عن الواقع الذي يعشن

¹ مقاصد الوجود ومقاصد الشهود عبارتان ترددتا في السنوات الأخيرة بكثرة على ألسن الباحثين موصولة بالنظر المقاصدي الكلي، وقد أدرجتها في هذا البحث بالنظر لأصالتها ولتعبيرها عن المراد الذي نحن بصدد، وهو بهذه الصيغة كان عنواناً لكتاب ألفه الدكتور سعيد حليم صدر سنة 2010م.

² هذا عنوان لكتاب الدكتور عبد المجيد النجار، ضمن سلسلته الموسومة: مشاريع الإشهاد الحضاري، الشهود الحضاري للأمة الإسلامية. منشورات دار الغرب الإسلامي.

³ النقد الذاتي علال الفاسي، (ص 110).

فيه، ودون أن يسهم في تقويم حركته وتفعيل نهضته، سواء تعلق الأمر بالمشاركة الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية، إلى جانب وظائفهن التربوية التي يتقاسمها الزوجان. وإن لم تمكن المرأة من التعليم في الوقت المناسب فإنها تُفوّت مصلحة الأمة التي قد لا تستدرك إلا بعد انقضاء أجيال من الأمّات الشارذات عن زمنهن.

ولم تكن آراء المعاصرين في هذا التصويب، تبعية عمياء للأمم الغالبة، بل كانت مؤسسة على فهم السابقين واستمرارا لأسلوبهم في النظر، وكذلك دعوتهم إلى التقنين، إنما كانت لنفس الحاجة من الضبط الذي اعتاده الفقهاء، وقد « استقرت من القرآن الكريم قيم العدل، والمساواة، وحرية التفكير، والتعبير، وجواز مساءلة الحاكمين، ثم لم نجد في النصوص الشرعية كيفية إعمال هذه القيم، ولا المكلف بوضعها موضع التنفيذ. وأمر القرآن الكريم الأمة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأكدت ذلك أحاديث صحيحة، ولكن تفاصيل الأمر والنهي، وما يجوزان فيه وما يمتنعان، تركت كلها بلا نص يبين حدودها وضوابطها»، وكذلك الأمر في القضاء، على النحو الذي صار عليه اليوم من الضبط والتدقيق، وهذا يقال في سائر ما أنتجه العقل الفقهي منذ أول عهود التنزيل، وهو يشير إلى واجب الاستئناس الحضاري من خلال تقعيدات جديدة تسد الاستنباط وترشد الإسقاط.

صحيح أن الفقهاء اجتهدوا في هذه المسائل اجتهدات وصفت ما كان يجري عليه العمل في عصور الاجتهاد، أو صنعت قواعد تعبر عن مفاهيم للقيم الإسلامية في مختلف المجالات، كما يقول فقيه المقاصد ابن عاشور، وتحقق ما رأوه مقصدا للشريعة في كل باب من تلك الأبواب، لكن تلك الاجتهادات لا تعكس كلها صواب النظر، كما أنها لا تصلح بالضرورة لكل زمان ومكان، فتلك منزلة، كما قال ابن عاشور: لا يبلغها إلا القرآن والسنة الصحيحة، أما ما دونها فهو بين أجيال الأمة وعصورها على الشيع¹.

¹ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص 292).

وقضايا الأسرة كانت في نظر الفقهاء من المجددين المعاصرين، آخر معقل من معقل الهوية الإسلامية، ولذلك بادروا إلى تحصينها من التشكيك وتخليصها من شوائب النقص المظنون فيها، بل اعتبروا الأسرة وسيلة لبعث روح النهضة في الأمة بعدما أصابها الخمول. وحين نظروا إلى قضايا الزواج، والطلاق، والحضانة، والتعليم، وتقنين مسائل الأنكحة، وغير ذلك من القضايا، إنما كان ذلك بالنظر إلى أهمية الأسرة في البناء الاجتماعي كله، وفي بناء العمران واتساع أفقه.

« ومن أبرز ما يدل على المقصد الاجتماعي من الأسرة أن الدين قد اعتبرها في أحكامه شأنًا اجتماعيًا وليس شأنًا شخصيًا. وأوكل شطرًا كبيرًا من شؤونها إلى المجتمع يرى فيه رأيه، ويعالجها بمعرفته، ولا أدل على ذلك من أن الخطاب في هذه الشؤون جاء خطابًا جماعيًا بالرغم مما تبدو عليه هذه الشؤون من صبغة شخصية لا تتعلق إلا بذات الأسرة، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا﴾ (البقرة: 219) وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ» (النساء: 35) فهذا الخطاب القرآني المطرد في شؤون الأسرة لجماعة المسلمين وليس لأفراد الأسرة يدل على أن في أحكام الأسرة مقصدًا اجتماعيًا أساسيًا¹ وهو مقصد لا يمكن عزله عن وظيفة الرسالة كلها في بناء الأمة المطلوبة.

إن النظر اليوم إلى مسألة تزويج القاصر هو نظر في تصور القرآن للعمران، وليس مجالًا لتأويل النصوص واستنباط أحكامها على الظاهر، فهناك سياقات خارجية لا بد أن تنظر، وهناك دائمًا نصوص مسطورة ونصوص منظورة، وهناك الأحكام ومعها جواهر الأحكام، وهناك الشريعة ومقاصد الشريعة، وحين لا يكون النص قطعيًا حاسمًا، فإن تأويله على وجوه المصلحة مطلوب، وإذا ثبتت دلالة النص على الإباحة في حكم من الأحكام، فإن تقييد العمل به متروك للإمام إذا تغذر إعماله في الناس، أو رأى أن مجراها سيؤول

¹ مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبدالمجيد النجار، ص 163.

إلى غير مقاصدها في المال، وزواج القاصر تعلقت به ملاسبات الظروف الجديدة وتحديات الوقت، وتغير النظر إلى وظائف الأسرة في المجتمع، ولذلك تغير نظر المعاصرين من الفقهاء المجددين إلى موضوعها، كما تغير نظرهم إلى قضايا كثيرة اعتبروها وقتية يحكمها تقلب أحوال الزمان.

الزمن المعاصر كشف عن دوافع جديدة للاجتهاد في قضايا الأسرة وموضوع الزواج، وهي دوافع لا تعارض الشرع ومقاصده في الخلق، ومنها: تغير المعلومات، وتغير حاجات الناس، وتغير قدرات الناس وإمكاناتهم، وتغير الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وعموم البلوى، وتغير الرأي والفكر¹، وقد بين الدكتور يوسف القرضاوي أهمية الاعتبار بهذه المعطيات الجديدة في إبداء الرأي الفقهي الذي قد يخالف مألوف الفقهاء، فأكد أن «العصر قد يضيف لنا معلومات جديدة، فيتغير الموقف الشرعي في الأشياء التي تبنى على موقف واقعي، وقد يصحح معلومات قديمة، فتتغير بذلك الفتوى»².

ولا عجب أيضا، إذا احتفى المعاصرون بآليات النظر المقاصدي واستعانوا بمسالكه، وليس في ذلك ما يشين الفقه أو يميحه، ما دام مبنيا على قواعد عاصمة، بل المعاب أن يستغنى في الاجتهاد الفقهي عن النظر المقاصدي لأنه يسدده ويحفظه من الثبات السلبي، يقول الدكتور أحمد عبادي: «لعل من أبرز ميزات الفكر المقاصدي، كونه فكرا كليا يأبى الانحسار في ظواهر الأدلة الجزئية دون وصلها مع الأدلة الكلية، في حرص على المواءمة، باتساق ووظيفية، بين الدليل الكلي أو الأصلي، والدليل الجزئي أو الفرعي»³. ويقول الدكتور إسماعيل الحسني: «إن بناء العقل المقاصدي الغائي، التعليلي، القادر على البحث عن ذلك وربطه بسنن الكون وقوانين الخلق وغايات الوجود، ينبغي أن يكون هو الهدف الأخير لهذه الدراسات، وينبغي أن لا يغيب عن البال في أية مرحلة، وهذا لا يتحقق إلا بالجمع بين القراءتين: قراءة الوحي، وقراءة الكون، بعقلية

¹ المرجع السابق (ص 11).

² المرجع السابق، (ص 82).

³ الوحي والانسان نحو استئناف التعامل المنهجي مع الوحي، أحمد عبادي، ص 207.

غائية سننية؛ فضوابط الوحي، وسنن الكون، لا ينفصلان، والإنسان المستخلف مأمور بقراءتها معا ليهتدي بالوحي وضوابطه، في منهجية لإعمار الكون ذي السنن والقوانين، ولن يكتشف ضوابط الوحي، ومقاصد الشرع، وسنن الكون، وقوانين الخلق، إلا بعقل مهتد، قادر على الجمع بين القراءتين، لأداء مهمة الاستخلاف، والقيام بأمانة الابتلاء، وتحقيق العمران والشهود الحضاري¹.

المطلب الرابع: أهمية تقييد سن الزواج وتقنينه اعتبارا بالواقع:

لقد كان توحيد القوانين من أسباب السعي إلى الحسم في الأحكام، ولم يكن من سبيل إلى ذلك إلا النظر إلى تغير الظروف والأحوال، وهذا المسلك إما أن يؤدي إلى الاجتهاد فيما لا يوجد فيه حكم سابق، أو أن يكون عملا من باب الترجيح؛ فعلى هذا الأساس تفتتق قرائع الفقهاء المعاصرين في إخراج ضوابط جديدة في تسديد الاجتهاد المعاصر من مجمل عملهم الاستقرائي في النصوص، أو من خلال نشط البوارق الخفية في متون الأصوليين والفقهاء، فظهر ما سمي بضوابط الاجتهاد التنزيلي²، وفقه الموازنات، وفقه

¹ إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، سلسلة الرسائل الجامعية رقم 15، (المنهجية الإسلامية) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية 1995م. (ص5).

² الاجتهاد التنزيلي مصطلح فقهي جديد في مبناه قديم في معناه، ويدل باختصار على واجب مراعاة محال تنزيل الأحكام ومراعاة الواقع حين النظر، يقول الإمام الشاطبي معبرا عن هذا المنحى في النظر الواقعي إلى المكلفين: «هو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص؛ إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وازن واحد كما أنها في العلوم والصنائع كذلك... فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نورا يعرف به النفوس ومراميها وتفاوت إدراكها وقوة تحملها للتكاليف وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها. ويعرف التفاتها إلى الخطوط العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف» وهذا جزء من مراعاة الواقع، يتعلق بأحوال المكلفين وتحقيق مناسبات الأحكام. وقد عرض القاضي الروياني في كتابه روضة الحكام إلى هذا الجانب في جواب عن مسألة سئلها عن الفقيه: «مسألة إذا اجتهد مجتهد في حكم واقعة، وبلغ إلى حكمها، ثم تكررت تلك الواقعة، وتجدد ما يقتضي الرجوع فهل يستأنف الاجتهاد؟ قال القاضي شرح الروياني في كتابه روضة الحكام: إذا اجتهد لنازلة، فحكم أو لم يحكم، ثم حدثت تلك النازلة ثانيا، فهل يستأنف الاجتهاد؟ وجهان (أي في المسألة)، والصحيح: إن كان الزمان قريبا لا يختلف في مثله الاجتهاد، لا يستأنف في مثله الاجتهاد، وإن تطاول الزمان استأنف» (البحر المحيط، الزركشي، (303-302/6) وفي ذلك ما فيه من حرص على عدم صلاحية النظر الفقهي الواحد لكل الأزمنة، وفيه تلميح إلا أن تباعد الزمان يعني في ما يعنيه تغير موجبات الفتوى.

الأولويات¹، وغير ذلك من المسالك التي لو نُظرت في جوهرها لبان ما فيها من حرص كبير على تحيين الفقه ليناسب الواقع، وليس ذلك فقط، بل تمكنه من القواعد النازمة التي تحفظ اجتهاد المعاصرين من المزلة والغلط. هذا مع التأكيد على أن بعض الفقهاء لم يروا في كثير من المتغيرات الزمانية ما يستدعي ما أطلق عليه قاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان، إذ إن بعض المتغيرات الزمانية تستوجب الحكم في المسألة بخلاف ما حكم بها السابقون، دون أن يعتبر ذلك تغيرا في الحكم، إذ هو تغير في الواقعة ومعطياتها، «فإذا تغير الوسط وتبدل العرف الذي حدث فيه الواقعة تغيرت بذلك المسألة وتبدل وجهها، وكانت مسألة أخرى اقتضت حكما آخر»².

ولو نُظر موضوع زواج القاصرات من كل هذه النواحي بغرض التجديد لتصور حقيقته وتقدير حكمه، والآثار التي تترتب عليه وتتصل بوظائف الأسرة في التنشئة على القيم، لكانت مناسبة، كلها، في تجديد النظر في الموضوع، ووجهٌ لتقييد السن بما يناسب سن الرشد. فهذا التقييد سواء تعلق بإمكان وقوعه من حيث الاجتهاد الفقهي النظري أو الاجتهاد التنزيلي أو تحت مسمى الاجتهاد المقاصدي أو المصلحي، أو غير تلك المسالك، أو تعلق الأمر بإجراءات تديرية، من باب السياسة الشرعية، فإن المسألة في كل الأحوال تتعلق بجانب من جوانب المعاملات وهي قابلة لهذا الإجراء.

ومن المفيد القول، بهذه المناسبة، أن العصر الحديث فتح ذريعة جديدة لتقييد سن الزواج من طريق التقنين³، وهذا مسلك في نظام الأمة جديد وغير مسبوق في التاريخ الإسلامي، وتكمن جدته في

¹ فقه الأولويات توجه فقهي منهجي اقترحه وبين معالمه النظرية والعملية الدكتور يوسف القرضاوي، في كتابه فقه الأولويات، وقال إنه أطلق عليه أول الأمر فقه مراتب الأعمال ثم ظهر له أن فقه الأولويات أنسب للمعنى الذي يريد، وهو الذي شاع على الألسن والأقلام. تنظر مقدمته في الكتاب المذكور تحت هذا المسمى،، وينظر كتابه السياسة الشرعية، (ص306)

² هذا الرأي نسبته إلى الشيخ الحفيف، الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه: السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، (ص299) واستحسن ملاحظاته حول القاعدة.

³ لتعريف القانون، اصطلاحا، ثلاثة تعريفا، منها: تعريف اصطلاحى عام، وهو القواعد التي تنظم سلوك الأفراد في المجتمع تنظييا ملزما، ومن يخالفها يعاقب، وذلك كفاية لاحترامها، ومنها: تعريف اصطلاحى باعتبار المكان، وهو مجموعة القواعد القانونية النافذة في بلد ما،

خصوصياته التشريعية بشكل خاص، حيث يسعى التقنين إلى حصر الأحكام في المسائل المختلفة، وتضييق مساحة الخلاف فيها لتكون بنودها موجزة، واضحة العبارة، وقاصدة أيضا في صيغتها التشريعية، وهذا الأمر حين تنبه إليه بعض رجال الإصلاح من دعاة التجديد العاملين، ومن الفقهاء العالمين، بداية القرن العشرين كان ذلك سعيا منهم لضبط التشريع وفق اجتهادات معاصرة محددة تنظر بعين التمحيص للواقع المتغير، ولا تتركه للخلاف المربك الذي قد يجعل الفقيه المفتي في المسائل المعتادة، أو القاضي الذي يفصل بين الناس بمقتضى الشريعة، في حيرة من الأمر وعرضة للتناقض وفي حرج مفترض حين يجد الحكم الفقهي الذي ينقله لا يناسب الوقت والزمان، كإباحة زواج الصغيرة في هذا العصر.

إن كثيرا من قضايا الفقه حتى لو تعلقت بنصوص ثابتة تحتاج إلى التقنين، إذ لو تركت للفقيه لما أمكن الحسم فيها بالنظر لطبائعها المتقلبة، وبسبب الحساسية الكبيرة لكثير من القضايا ذات الطابع الاجتماعي والسياسي¹ والتي يصعب تغييرها بدون إلزام. فالعالم الإسلامي أصبح اليوم مفتوحا على عوالم جديدة، تحتم عليه الجنوح إلى تقريب التشريعات لتكون أكثر تناسبا مع المشتركات الإنسانية، في عالم تضبطه قوانين عالمية لا يمكن تجاهلها جملة، وإن أمكن التحايل عليها أو الاقتراب منها على أوفق طريق شرعي ممكن. فمن هذه الناحية غير المسبوقة، صار للاجتهاد في حكم زواج القاصر وغيره مداخل جديدة، اجتهد الفقهاء في بحث قواعد نازمة لها؛ بعضها نحى مناحي مقاصدية مختلفة في النظر إلى النصوص، حيث لا يستقيم الاجتهاد دون إعمال مقاصد الشريعة، وبعضها نظر من زاوية الترجيح بما يناسب الواقع، إذ لا يمكن أن

فيقال القانون الفرنسي والقانون المصري مثلا. ومنها: تعريف اصطلاحي باعتبار الموضوع، وهو مجموعة القواعد المنظمة لأمر معين وضعت عن طريق السلطة التشريعية فيقال: قانون الملكية العقارية، وقانون المحاماة، وقانون الجامعات. ينظر: تعريف القانون، المكتبة القانونية، موقع المكتبة القانونية العربية، (https://www.bibliotdroit.com/2017/02/blog-post_68.html).

¹ قضية الأهلية للزواج ودعاوى تقييد سن الزواج كانت من هذا الباب، حيث وجد الفقهاء والمشرعون حرجا كبيرا في الإبقاء على الآراء الفقهية المعلومة في الموضوع دون تدخل، وكذلك مشكلة تطبيق الحدود، كقطع يد السارق ورجم الزاني، وغير ذلك من القضايا التشريعية حتى مع تمايزها في الأهمية واختلافها في مراتب الأحكام. وهذا الحرج عبرت عنه آراء الفقهاء منذ أواخر القرن التاسع عشر، وصرحت به مجلة الأحكام العدلية حينئذ ضمن مقدماتها، وكان ذلك ديدن المجتهدين من أهل التجديد على مدى القرن الماضي، وبسبب تأليف عديدة في ما يعترض الفقهاء من مشكلات تطبيق الشريعة، ومن هذه الكتب، ما كتبه الدكتور حسن الترابي في ستينيات القرن الماضي تحت عنوان مشكلات تطبيق الشريعة الإسلامية.

تتناقض أحكام القضاة في زمن لم يعد للقاضي حجة في التذرع بخصوصيات المناطق في عالم مفتوح، إلا أن يكون عمله من باب الاستثناء النادر¹.

إن الفقه المعاصر يعني في ما يعنيه إعمال كل هذه الآليات الجديدة في النظر، وهي آليات شرعية أعمالها الفقهاء السابقون بدرجات متفاوتة، وبلورها المعاصرون بما يناسب الحاجات الراهنة، فأثمرت ما نراه من مناهج جديدة في التعامل مع النصوص الشرعية، ومع التراث الفقهي، ومثلما أبدع الفقهاء في مجال التنظير المقاصدي، وفي مجال التعيد الفقهي وغيره، على أساس تكميل مهام الفقهاء القدامى، كذلك نظروا إلى النصوص وفق معطيات عصرهم، فأكملوا وظيفة السابقين في الاجتهاد بما يناسب الزمن المتغير. ومن هذا الباب أيضا ظهرت الحاجة إلى التقنين، لتنضبط الأحكام في قوالب واضحة يمكن إمضاءها في الناس، ولا تتركها للآراء التي قد يكون بعضها متخلفا عن الركب أو شاردا على فهم واقع التنزيل الذي لم يسبق له مثيل.

وقد تطرق الأستاذ الفقيه علال الفاسي إلى «أهمية جمع أحكام الفقه الإسلامي في مدونة» وذلك ضمن كتابه التقريب²، كما تطرق إلى أهمية التقنين وضرورته في مجال التشريع ضمن جملة من كتبه ومقالاته، وعرض ضمنها لمشكلات الأسرة وما تقتضيه من واجب الضبط، وفي هذا السياق عرض الفاسي، لموضوع تزويج الصغيرات، واعتبره مظهرا «من أبشع مظاهر الإجبار الذي تتعرض له المرأة»، وكذلك نهج أساليب التحايل على القوانين في هذه القضية، ومنها الموافقة على زواج الصغيرات دون اختيارهن، ثم «الوعد بتزويجهن ثم إنجازه بعد أزمان، (يقول) ونحن نعتقد أنه إذا كان للاعتبارات التي بنيت عليها هذه العادة محل في الأجيال الماضية، فإنه من الواجب على الجيل الجديد أن يتحرر منها وأن لا يشجعها؛ لأن هنالك فرقا عظيما

¹ القوانين بطبعها تتضمن إمكانية الاستثناء، لأن ظروف تنزيلها على الواقع دائما يكون خاضعا لأحوال الناس، وهذا لا يتعلق فقط بزواج القاصر، ولا بمشكلة تنزيل الأحكام الأسرية عليه، ولا حتى بإسقاط القوانين والبنود التشريعية على الأقضية العارضة، وهذا هو المعمول به منذ عصور التقنين اليوناني، وتبعاً لذلك لا يمكن سد باب الاستثناء في مجال زواج القاصرات كما تدعو إلى ذلك بعض التيارات الحقوقية في المغرب وغيره، وفي المقابل ينبغي العمل بالاستثناء للحاجة الملحة مع مراعاة الحدود الدنيا لأهلية النضج العقلي وليس لأهلية البلوغ.

² التقريب، علال الفاسي، (ص 101)

بين البنت في سنها الأولى في الحياة وبينها حين تصبح امرأة قادرة على الاختيار»¹. وقد تطرق لمضمون هذه الفكرة الدكتور إسماعيل الحسني، في كتابه دراسات مقاصدية، فقطف من هتون نظر الفاسي خلاصة مفادها « أن التحديد القانوني لسن الزواج هو الأوفق بمصلحة المرأة والأسرة، لأن للقانون سلطانا ليس لغيره من وسائل الإقناع. (يقول) لا يخفى أن في معظم حالات التزويج في الصغر أضرار لا تنكر، وانطلاقا من هذا المعطى الأغلب تعين من الناحية المبدئية تحديد السن، وليس في الفقه المالكي ما يمنع من اعتماده نظرا لما فيه من المصلحة العامة»².

المبحث الرابع: زواج القاصر في ضوء حفظ النسل: المطلب الأول: أثر الواقع في توجيه النظر لزواج الصغيرة والقاصر:

إن تنبيه المعاصرين على أهمية المقاصد كان له فضل كبير في تسديد النظر الاجتهادي الذي اشتدت إليه الحاجة في العصر الحديث، وقد ظهرت أهميته في مجال التفعيل بعد شدّه بقواعد جديدة ناظمة، وساهم النظر المقاصدي المعاصر في لفت الأنظار إلى ما اشتملت عليه آراء بعض الفقهاء والأصوليين القدامى من دروس مقاصدية عميقة لم تثمر ثمرتها في الواقع، وقد تبدى هذا الخلل في جملة من القضايا التي عرضها فقهاء هذا العصر في سياقات مختلفة.

والحقيقة أن تنويع النظر إلى مقاصد الشريعة من حيث علاقاتها المتشعبة بالملكفين، ومن حيث انضباطها بروح خطاب التشريع، ومن حيث رجوعها إلى الكليات الناظمة في الحكم على المصالح والتصرفات، وترتيب الكليات بعضها على بعض، وترتيب الجزئيات بما يتناسب مع طبيعتها في التشريع وموقعها في الفروع، كل ذلك أثمر فهما متقدما في النظر إلى الأحكام وقضايا الشريعة عند المعاصرين. ولم يكن لهؤلاء المعاصرين من فضل سبق في ما قدموه إلا نقل ثمرات السابقين وزرعها في تربة العصر، فالأصل هو نفس فقه المتقدمين

¹ النقد الذاتي، (ص 268).

² التجديد والنقد الذاتي دراسة وضبط لمتن فضيلة العلامة الأستاذ علال الفاسي، إسماعيل الحسني، (ص 51).

والنظر المقاصدي هو استمرار منهج السابقين، ولم يكن للمعاصرين فضل في ابتكار شيء من ذلك إلا من حيث الاستئناف. وحتى حين قال الفقهاء المعاصرون إن فقه القدماء لم يساير الواقع، أو لم يكن دليلاً للواقع نحو النص، ما اختلقوا بدعاً من القول في ذلك، وإنما نقلوا استدراكات الفقهاء السابقين على بعضهم، وبعضها وقع على كثير من مشكلات التقليد وهفوات المقلدين¹، ومن هذه الزاوية كان النظر إلى كثير من أحكام الأسرة وما تضمنته من قضايا تتعلق بأهلية الأزواج ووظائفهم في الفضاء الأسري والفضاء الاجتماعي، وما يلحق بالزوجين من مستلزمات القيام بالشأن العام. ومن خلال هذا النظر، ظهر أن كثيراً من أحكام السابقين كانت نتاج بيئة حاضنة أثرت على النظر الفقهي وعلى الاستنباط نفسه، إذ إن «تأثير الواقع في الأحكام الشرعية معناه أن الواقع له أثر في الحكم على الأشياء، فهو شريك في استنباط الحكم، كما دلت عليه النصوص والأصول وممارسة السلف الراشد»².

ومفارقة الواقع المعاصر بتحدياته المؤرقة ليس كواقع السابقين، حيث حُكموا بظروف خاصة وجهتهم وجهاتهم المعلومة التي أشرنا إليها في المباحث السابقة، ومنها قضية الأهلية، حيث تم استبعاد النساء عن الشأن العام لعدم أهليتهن، وبأعذار مختلفة أساسها تقدير المصلحة، وهي مصالح تعلقت بهن في خاصة ذواتهن، وبأهاليهن، وبالحاطين، وبالأزواج والأولياء، وبالجموع.

والمصالح المزعومة، تبدو في غالب الأحيان، أنسب لأعراف الناس في الأزمان السابقة، ولكنها لا تخلو من دواعي الاستغراب حين النظر، وحين ردها إلى مقاصد الشريعة الأولى، وكلياتها الحاكمة. ومن أمثلة ذلك قول بعضهم، إن المرأة لا تُمكن من مالها حتى لو رشدت، حفظاً لمصلحتها، مع أن النصوص على خلاف ذلك، وقول آخرين، إنها تتأهل للزواج حتى لو لم تبلغ، وذلك لمصلحتها، مع أن المصلحة على خلاف ذلك. وكذلك حين حيل بينها وبين عدد من المباحث كان ذلك بذريعة المصلحة سداً للزريعة، واعتباراً

¹ ينظر مقدمة ابن خلدون.

² تنبيه المراجع، عبد الله بن بية، (ص 20).

للمآلات المتوقعة، ولغير ذلك من الأسباب؛ وكان في كل تلك الأعذار ابتعاد عن النصوص في ظواهرها تارة وفي جواهرها تارات أخرى.

واستدراكات الفقهاء المعاصرين المعتبرين، لم تبخس، في حقيقة الأمر، أقدار الفقهاء، ولم ترمِ الفقه بما لا يليق به، وإنما أعملت قواعدهم في الحكم على الأقوال والآراء الفقهية المختلفة، فأغلب ما استدركه المعاصرون نظروا فيه إلى اختلال موازين النظر الفقهي بسبب اختلال التقصيد، فشددوا على ضرورة التزام النظر في القضايا المعاصرة، بالاستيعاب المستوفي لدلالات النصوص، وتحري انطباقها على الأحداث والوقائع، واستكناه سياقات النصوص وطبائع الواقع، وكثير من التفاصيل ذات الصلة باستدعاء المصالح وتنزيلها التنزيل الصحيح والأسلم.

والظاهر أن التقصيد إذا لم يبنى على فقه عميق بحقيقة الشريعة، ودراية بالطبيعة الهدائية في الدين، واستبصار بروح الرسالة التي تحتويه، واستكناهه للأبعاد الإصلاحية التي يطلبها، على الحقيقة، في حفظ الموجودات وعمارة الأرض على أساس العدل، إضافة إلى الاستعداد الذاتي للإنصاف في استصدار الأحكام، كل ذلك إن لم يتوفر في النظر الفقهي لن يكون تقصيذاً سالماً من الأعطاب، مهما تحرى الفقيه ذلك وتعلل بالمصلحة صدقاً ومن حسن نية.

وموضوع الأهلية للزواج لم يخل منه مصنف من مصنفات الفقه الجامعة، وكذلك شروح الحديث، وأغلب هذه المصنفات تناقلت نفس الأقوال في الموضوع، سواء في صلته بالحدود التي يصح بها العقد، أو في صلته باشتراط الولاية في التزوج وحدودها، أو في غير ذلك من المسائل ذات الصلة بموضوع الأهلية للزواج، ومجمل الأقوال تطرقت لهذه القضايا، محكومة بنظرة الواقع للمرأة وقصورها المتأصل، ونقصانها في الكفاءة العقلية وغيرها، ومن أمثلة ذلك، ما ذكره الإمام ابن حجر في فتح الباري، جواباً عن سؤال: « كيف تعمل العين من بعد حتى يحصل الضرر للمعيون؟ » (فقال) والجواب أن طبائع الناس تختلف، فقد يكون ذلك

من سم يصل من عين العائن في الهواء إلى بدن المعيون، وقد نقل عن بعض من كان معيانا أنه قال: إذا رأيت شيئاً يعجبني وجدت حرارة تخرج من عيني. ويقرب ذلك بالمرأة الحائض تضع يدها في إناء اللبن فيفسد، ولو وضعتها بعد طهرها لم يفسد، وكذا تدخل البستان فتضر بكثير من الغروس من غير أن تمسها يدها، ومن ذلك أن الصحيح قد ينظر إلى العين الرمضاء فيرمد، ويتشاءب واحد بحضرة فيتشاءب هو.¹

وقد نقل ابن حجر هذا القول عن ابن بطلال، وفيه تأكيد على أن المرأة نحس أو جنس مختلف عن جنس الذكور، وابن حجر مع ذلك إمام في الفقه وركيزة من ركائزه، ومثل هذا القول لا يعلل به آراءه في قضايا الأهلية، ولكنه لا ينفها ويظهر متأثراً بها في كثير من أقواله في الموضوع، وإن لم يصرح بما يعتقده أو حقيقة مراعاته للوسط الذي يعيش فيه. ولكن مثل هذا القول منه، وله نظائر كثيرة، يبنى عليه استدراك معقول، وهو أنه لم يتعلل حقيقة تكوين المرأة وأصالة وظيفتها في الوجود، حين قال ما قال، ولم يستحضر مساواة النساء مع الرجال في أحكام الوجود وأحكام الشهود، إلا ما ثبت باليقين اختلافها عنه فيه. وقد يكون ابن حجر أقصر، في مدى النظر، من الإمام الرازي الذي أهر العقول بدرايته في مختلف العلوم العقلية والفلسفة، وعلم الكلام، وغيرهما، وهو مع ذلك يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا﴾ (الروم: 21)، قال رحمه الله: نص الآية « دليل على أن النساء خلقن كخلق الدواب والنبات وغير ذلك من المنافع، كما قال تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ﴾ (البقرة: 29)، وهذا يقتضي أن لا تكون مخلوقة للعبادة والتكليف، فنقول خُلِقَ النساء من النعم علينا، وخلقهن لنا وتكليفهن لإتمام النعمة علينا لا لتوجيه التكليف نحوهن مثل توجيهه إلينا، وذلك من حيث النقل والحكم والمعنى، أما النقل فهذا وغيره، وأما الحكم فلأن المرأة لم تكلف بتكاليف كثيرة كما كلف الرجل بها، وأما المعنى فلأن المرأة ضعيفة الخلق سخيفة، فشابهت الصبي، لكن الصبي لم يكلف، فكان يناسب أن لا تؤهل المرأة للتكليف،

¹ فتح الباري (10 / 200).

لكن النعمة علينا ما كانت تتم إلا بتكليفهن لتخاف كل واحدة منهن العذاب فتنقاد للزوج وتمتنع عن المحرم، ولولا ذلك لظهر الفساد»¹.

ومثل هذا النظر إلى وظيفة المرأة في الوجود يوجد عند عدد كبير من أئمة الفقه من أمثال الغزالي وغيره ممن سبق ذكرهم، وهم جميعا تحدثوا عن مقاصد الزواج ووظيفة الزوجية؛ ولعمري كيف يُستخرج مقصد من رأي مداره على أن النساء ناقصات في أهليتهن العقلية والذهنية، وغير معنيات بالتكاليف العامة، بل وحتى تكاليف العبادة لا تعينهن إلا بالتبع!

قال الدكتور طه جابر العلواني: «ما درست بابا من أبواب الفقه اختلطت فيه الأعراف والتقاليد والعادات مع شيء من الفقه كما هو في قضايا المرأة، بحيث لا تجد في حكم تقريبا مما قاله الفقهاء أو حكموا به خلوا من هذه التركيبة بينا ظاهرا (أعراف، تقاليد، عادات) تضيء عليها العبادة الفقهية، لتمنحها طبيعة الالتزام»².

لقد تأثر النظر المقاصدي بالأثر الثقافي الذي انطبع في أذهان الفقهاء، وزادت تجلية الارتباك في النظر المقاصدي لقضايا الزواج والأسرة من خلال آليات النظر المقاصدي بمواصفاته الجديدة التي أسس قواعدها النظرية إمام المقاصد أبو إسحاق الشاطبي، وأرسى ملامحها التطبيقية على المستوى العملي أئمة المقاصد المعاصرين أمثال العلامتين علال الفاسي والطاهر ابن عاشور، وإن كان من استقصاء جديد بعد هؤلاء فهو من باب التفصيل والإتمام.

¹ مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، (111/25).

² انظر مقال دردشة حول فقه المرأة، في موقع أكاديمية طه جابر العلواني www.alwani.org

المطلب الثاني: علاقة مقصد حفظ النسل بالضروريات الخمس:

وبعيدا عن تعلق التقصيد الفقهي بالتأثير الاجتماعي، فقد لاحظ بعض المعاصرين أن هناك اختلالات في الأساس النظري لاعتبار المصالح عند بعض السابقين الذين تحدثوا في هذا المجال، ومن لفت الانتباه إلى هذا الأمر، الشيخ ابن عاشور، الذي استدرك على القدامى حصر المصالح في خمسة ضروريات، بيد أن هذا الحصر لا يتعلق أساسا بطبيعة التنزيل بحد ذاته، بقدر ما يتعلق بفهم الفقهاء لمقاصد الشريعة وفق ما تقتضيه معطيات أزمانهم، فألحق بهذه الضروريات ضرورة المساواة والحرية، وتحدث مع ذلك عن الفطرة والسماحة وغيرها، ومن جهة أخرى علق الشيخ القرضاوي أيضا على الإمام الغزالي تمييزه بين الضروريات والحاجيات وربط ذلك بمقاصد الزواج، مستشهدا بقوله الغزالي: «الرتبة الثانية: ما يقع في رتبة الحاجات من المصالح والمناسبات، كتسليط الولي على تزوج الصغيرة والصغير، فذلك لا ضرورة إليه، لكنه محتاج إليه في اقتناء المصالح، وتقييد الأكفاء خيفة من الفوات، واستغناما للصالح المنتظر في المال، وليس هذا كتسليط الولي على تربيته وإرضاعه، وشراء الملبوس والمطعم لأجله، فإن ذلك ضرورة لا يتصور فيها اختلاف الشرائع المطلوب بها مصالح الخلق، أما النكاح في حال الصغر فلا يرهق إليه توقان شهوة ولا حاجة تناسل، بل يحتاج إليه لصالح المعيشة باشتباك العشائر والتظاهر بالأصهار وأمور من هذا الجنس لا ضرورة إليها، أما ما يجري مجرى التهمة لهذه الرتبة فهو كقولنا: لا تزوج الصغيرة إلا من كفؤ، وبمهر مثل فإنه أيضا مناسب، ولكنه دون أصل الحاجة إلى النكاح، ولهذا اختلف العلماء فيه»¹. وقد علق القرضاوي على هذا القول بأنه لا يستقيم باعتبار ما قدمه الغزالي من حصر للمصلحة في باب الضروريات لا سواها، مع أن النظر في الحاجيات نظر مصلحي².

¹ المستصفي من علم الأصول، الغزالي، (484/2).

² السياسة الشرعية، يوسف القرضاوي، (ص 92).

هناك مسألة أخرى، غاية في الأهمية، تتعلق بأقسام الضروريات الخمس، والتي اعتبرها الغزالي، ومن جاء بعده، عناصر جامعة للمصالح وكماليات عامة للشريعة، بمعنى «أنهم يقولون أي حكم تتصوره وتذكره سنقول لك هو داخل في حفظ الدين، أو حفظ النسل، أو المال، أو العقل، أو النفس، ... فإن الحياة نفسها هذه هي ضرورياتها التي لا تسير بدونها، فإذا يقولون باستقراء الشريعة باستقراءنا لأحكامها ونصوصها من الكتاب والسنة، وجدنا كل ذلك يدور على حفظ هذه الأصول الخمسة، وكل شيء في الشريعة راجع إلى أحد هذه الضروريات، أو راجع إلى اثنين منها، أو ثلاثة. المهم لا يخرج عن واحد منها أو لا يخرج عن مجموعها فهذا هو الدليل الأقوى والأشمل»¹.

وعن أمثلة ما يكون به حفظ الضروريات من المقاصد الجزئية، غالبا ما يقال إن النكاح شرع لحفظ النسل، حتى يكاد الأصل الكلي الذي هو حفظ النسل أن يقترب بالقصد الجزئي في القيمة والاعتبار، بيد أن المصالح متداخلة، والنكاح لا يحفظ النسل فقط، وإنما يحفظ، عند التأمل، سائر الأصول والكماليات.

وربما كان النظر إلى حفظ النسل محكما بثقافة العصور السابقة، ولذلك عُبر عنه بعصمة الفروج، لما فيه من دلالة على مقصد الإحصان، وبما تعلق بهذه الثقافة من نظر إلى المرأة انطلاقا من وظائفها المرسومة سلفا. وتفيد الإشارة هنا أيضا أن مقصود حفظ النسل يختلف في إطلاق المعاصرين عن مقصوده عند الفقهاء السابقين، إذ توسع مفهوم النسل في إطار اجتماعي غير مسبوق، وتعلق بمواصفات وأهليات لم تكن معتبرة قبل، وتجدر الإشارة بهذه المناسبة أيضا إلى تطور مفهوم حفظ النسل في متون الفقهاء قبل أن تصبح عبارته أشبه بالركن الذي لا تصح كتابة العقد دونه، وقبل أن يدرجها الغزالي ضمن الضروريات الخمس المعلومة، فقد عبر أبو الحسن العامري (ت 381هـ) عن هذا المقصد الكلي ب: «مزجرة هتك الستر» التي شرع لها حد الزنى في سياق إرهاباته المبكرة بالضرورات الخمس في كتابه «الإعلام بمنقب الإسلام» ثم اختار إمام

¹ محاضرات في مقاصد الشريعة، (ص 121-122).

الحرمين الجويني في «برهانه»¹ تعبير «عصمة الفروج» للتعبير عن نفس المعنى² وربما لا يفيد قول العامري في شيء من الدلالة على مقصود الضروريات، لأنه كان يُعنى بمقارنة الأديان أساساً، إذ رآها تتفق في الحرص على نفس المزاج³، ولكنه تطرق إلى النفس والمال وغيره في سياقات أخرى من كتابه، واعتبر الحرث والنسل أساس الدين، ولا يصح دين بغير ذلك، لأن استمرار الخليقة في الأصل لا يكون إلا بالنسل، ويظهر في كلامه من هذا الوجه وبالنظر إلى سياق الحديث أن العامري يرى أن حفظ النسل، ومعه حفظ الحرث بمعناه العمراني الواسع، عليهما مدار الشريعة كلها⁴. «ثم استخدم أبو حامد الغزالي تلميذ الجويني في «مستصفاه» تعبير «حفظ النسل» وهو التعبير الذي تبناه الشاطبي في «موافقاته». أما الطاهر ابن عاشور فقد قدّم إبداعاً نوعياً حين كتب عن النظام الاجتماعي في الإسلام في إطار غايات الشريعة وأهدافها، وكان رائداً في هذا المقام للمعاصرين. ثم لما أدرج الشيخ القرضاوي «تكوين الأسرة الصالحة» في مقاصد الشريعة الإسلامية بشكل مباشر، عكس ذلك المصطلح رؤيةً للمجتمع تظهر فيها الأسرة على أنها وحدة بنائه الأساسية، وهي رؤية تختلف عن الرؤية التقليدية. وهذا لا يعني أن تلغى «مجزة هتك الستر» أو تسقط «عصمة الفروج» أو يتناسى «حفظ النسل»، وإنما يعني أن يكون تحقيق هذه المصالح الفردية والجماعية جزءاً ونتيجة لبناء الأسرة وفي إطارها، وهو أولى. ولا يخفى أن إعطاء هذه الأولوية لمصلحة الأسرة يعزز من حقوق المرأة، التي تحتاج إلى دعم إذا ما استقرينا الواقع المعاصر، وحقوق الأولاد الذين هم عماد مستقبل

¹ البرهان في أصول الفقه، وقد أورد الجويني هذا الكلام ضمن فصل عنوانه: في ضابط ما يجري فيه الاستدلال

² فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها، جاسر العودة، (ص19).

³ قال أبو الحسن العامري: «وأما المزاج فمدارها عند ذوي الأديان الستة لن يكون إلا على أركان خمسة، وهي مزجة قتل النفس كالنود والدية، ومزجة أخذ المال كالقطع والصلب، ومزجة هتك الستر كالجلد والرجم، ومزجة ثلب العرض، كالجلد مع التفسيق، ومزجة خلع البيضة، كالقتل عن الردة» ينظر: الإعلام بمناقب الإسلام، أبو الحسن العامري، (ص123).

⁴ سبقت الإشارة إلى ذلك في مبحث سابق.

المجتمع والأمة، ويحميهم جميعاً من التعسف والبخس، وبهذه المرونة في تطوير المصطلح المقاصدي توطّف الشريعة في خدمة قضايا الأمة ومصالحها المعاصرة»¹.

لقد تعلق النظر الفقهي إلى الزواج بمقصد حفظ النسل تعلقاً وثيقاً، وهو فعلاً كذلك، إلا أن هذا الربط استغرق في النظر إلى وظيفة الإكثار دون أن يربطه دائماً بمقاصد الوجود الأخرى، مع أن الفقهاء لم يفتّهم أن هذا الإيجاد إنما يتعلق بوظيفة لا تقل عنه في الأهمية، والتفاسير حين عرضت لقصة الخلق والتكوين فصلت في معنى الأمانة على نحو عمراني يناسب رؤية المعاصرين، وحين عرضت لمعنى الاستخلاف لم تربطه بآدم وحده، وإنما رأت أن الأمر يتعلق بالجنس البشري، وآدم في ذلك رمز للبشرية إلى أن تقوم الساعة، وأن تكليفه بالإعمار جارٍ عليه وعلى نسله إلى يوم الدين، وكل مفاهيم الخير والوسطية والشهود بمعانيها المختلفة تطرق إليها المفسرون بمعاني قريبة مما يتداوله المعاصرون، إلا أن المعاصرين أدرجوا هذه الأقوال في سياقات فقهية مناسبة، ضمن قوالب النظر المقاصدي، ووفق ما تخوله ضوابط الاستمداد من النصوص، وضمنوها تنبيهات غاية في الأهمية على مقاصد العمران والسنن التي تحكمه؛ وربطوا ذلك بمجالات سياسية، واجتماعية، واقتصادية، عكست روح الشريعة من وجوه جديدة تناسب العصر الحديث.

لقد حرص كثير من الفقهاء القدامى، على أن تتضمن عقود الزواج الإشارة إلى مقصد حفظ النسل، استناداً إلى الحديث الشريف: «تناكحوا تناسلوا أباهي بكم الأم يوم القيامة»²، وعلى هذا الأساس من التوجيه النبوي قرر الفقهاء أن مقصد الشريعة من تشريع النكاح هو حفظ النسل، وقد عرضنا لأقوالهم في مباحث سابقة، وضمنها ما ذكره السرخسي متحدثاً عن وظيفة الإكثار المشار إليها في الحديث، وما يتعلق بها من مقاصد، حيث قال: «وسببه تعلق البقاء المقدور إلى وقته، فإن الله تعالى حكم ببقاء العالم إلى قيام

¹ فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها، جاسر العودة، (ص 20/19)

² حديث صحيح، ورد بالفاظ مختلفة وهذه رواية الزرقاني، ينظر: المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، شمس الدين السخاوي، (326).

الساعة وبالتناسل يكون هذا البقاء، وهذا التناسل عادة لا يكون إلا بين الذكور والإناث، ولا يحصل ذلك بينهما إلا بالوطء، فجعل الشرع طريق ذلك الوطء النكاح¹. وهذا الشرط الذي ذكره السرخسي وغيره، إن كان أهم مقصد من مقاصد الزواج، وهو كذلك لأن مقاصد الوجود متعلقة به، إلا أن أغلب الفقهاء وقفوا عند ظاهر الحديث² وقلّما لفتوا النظر إلى شروطه التي يعتبر منها تحصيل التأهيل الكافي لإيجاد النسل الصالح، حتى لا يُنتج النكاح أمة غثاء كما أشارت إلى ذلك أحاديث أخرى.

المبحث الثالث: زواج القاصر وأهلية حفظ النسل³:

إن من غايات الزواج إكثار سواد الأمة وحفظ النسل، ولكن، أي نسل قصده الشريعة؟ وهل يُقصد النسل في ذاته، أم المقصود ما ينتجه النسل من عقب قوي، صالح وأمين؟

القرآن الكريم يعرض قصة نوح عليه السلام لقصد إبادة هذا الأمر، ويصوّر حالة الهلع التي كان عليها وهو يرى أحد أبنائه يهلك مع من هلك في الطوفان، حيث دعا ربه ﴿بَقَالَ رَبِّ إِنِّي بَنِيَّ مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾ قَالَ يَنْتَوُحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ ﴿هود: 45-46﴾ ولنا أن نسأل هنا، ألم يكن ابن نوح من أهله؟ ... إن المعنى المستخلص من الآية

¹ السرخسي، المبسوط (193/4).

² تنبه الفقهاء إلى قصد الشارع إكثار النسل، لكن أغلبيهم أهمل التشديد على نوعية هذا النسل، وهو الأهم في بناء الأسرة المسؤولة، وقد تنبه إلى ذلك بعض العلماء والباحثين، أمثال محمد شلتوت في كتابه: الإسلام عقيدة وشرعية، (ص 206-207)، وعبد المجيد النجار في: مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، (ص 147-148)، وسعيد حليم في كتاب: المقاصد العليا للشريعة الإسلامية من مقاصد الوجود إلى مقاصد الشهود، (ص 177-179).

³ جزء من هذا المطلب كان محور مداخلة تقدمت بها ضمن أشغال المؤتمر العلمي السولي الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والجامعة الأردنية، ووزارة التنمية الاجتماعية في عمان، بالجامعة الأردنية، أيام 9-10-11، أبريل، 2013م. وكانت مداخلتني تحت عنوان: «البناء الأسري وأهلية الزوجين مقارنة شرعية مقاصدية» ونشرت أعمال المؤتمر ضمن الكتاب الجماعي: الأسرة المسلمة في ظل التغيرات المعاصرة، مرجع سابق.

هو أن النسب إلى نوح لا يليق بأهل الفساد وهو صاحب الرسالة والنبوة، فالله تعالى أهلك ابن نوح ولم يحفظ نسله منه، وأهلك قوم عاد وثمود وغيرهم من الأقوام فلم يبق لهم ذكرا.

والمتحصّل من هذا، أن قصد الشريعة من هذا الحفظ، هو تكثير العقب الصالح والخلف المؤهل للإعمار، بما يناسب الصورة التي بيّنها تعالى في صفات الإنسان الخليفة، من خلال تقديم قصة خلق آدم؛ قال تعالى يخاطب ملائكته: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: 30)، ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ (البقرة: 30)، وكأنّ الملائكة تتساءل هنا عن جدوى إعمار الأرض بأهل الفساد.

في هذه القصة، بيّن الله تعالى أن الفرق ما بين المؤهل للإعمار وغير المؤهل، هو تلك المعرفة المعيارية والعلوم الربانية والحقائق اليقينية التي فتح الله بها على الإنسان، والتي تُحتزل في الأسماء التي علّمها الله تعالى لآدم¹، دلالة على أن الإنسان مؤهل للاستخلاف متى استيقن بتلك المعارف².

قصة الخلق هذه التي عرضها القرآن الكريم في غير ما موضع تفيدنا في تبين النموذج الذي يجب أن يكون عليه الإنسان، حتى يستحق أن ينسب نفسه إلى آدم بسمو منزلته ورفعة مقامه بين الملائكة، فلا بد،

¹ بيان ذلك في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ وهو المستفاد مما ذكره محمد عبده في تفسير الآية: «أن الاسم قد يطلق إطلاقاً صحيحاً على ما يصل إلى ذهن من المعلوم، أي صورة المعلوم في الذهن، وبعبارة أخرى ما به يعلم الشيء عند العالم (...) فالأسماء هي ما به نعلم الأشياء، وهي العلوم المطابقة للحقائق» تفسير المنار، (219/1). ويؤيده ما ذكره المناوي في كتابه التوقيف، نقلاً عن ابن فارس أنه «كان يرى أن لغة العرب توقيف لا اصطلاح، لأن الله عز وجل وقف آدم عليه السلام على ما شاء أن يعلمه إياه مما احتاج إلى علمه في زمانه، وانتشر من ذلك ما شاء» التوقيف، (ص 15).

² قال صاحب المنار: «وقد مضت سنة الله في كتابه بأن يُبرز لنا الأشياء المعنوية في قوالب العبارة اللفظية، ويجلّي لنا المعارف المنقولة بالصور المحسوسة تقريباً للأفهام وتسهيلاً للإعلام، ومن ذلك أنه عرفنا بهذه القصة قيمة أنفسنا وما أودعته فطرتنا مما يمتاز به على غيرنا من المخلوقات، فعلنا أن نجتهد في تكميل أنفسنا بالعلوم التي خلقنا مستعدين لها من دون الملائكة وسائر الخلق». تفسير المنار، (221/1).

إذن، أن يحمل المنتسب الصفات التي كُرم بها، وعلى أساسها أوجده الله تعالى؛ الصفات التي تُؤهلُه لتدبير أمر الإعمار بصفته «خليفة» يرث هذه الصفة ويورثها.

ولا عجب إذا وجدنا أن الآيات الكريمة حين تذكر نسل الإنسان وتُعلي من قدره، تُتبعها بصفات لازمة توجب في العقب التحلي بشرط الأهلية التي تحققت في الأصول، يقول تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ (الطور: 21)، ويقول تعالى أيضا على لسان يوسف عليه السلام ﴿وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ ءَابَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ﴾ (يوسف: 38)، وكأن يوسف لا ينسب نفسه إلا لأصوله من ذوي الوظائف السامية والرسائل الخالدة الذين استحقوا أن يُذكروا سلفا للنبي¹.

وعليه، فإن الزواج إذا كان يحقق مقصد حفظ النسل الذي هو ضرورة من الضروريات الخمس، فإنه لا يعني بهذا الحفظ ضمان النسب واستمرار النسل وبقاء النوع فقط، وإنما مفهوم الحفظ هنا، مفهوم شامل، يضم كل ما ينتج جيل الخيرية وأمة الخيرية؛ فإذا نظرنا إلى وضعية المرأة في زمن كانت وظيفتها لا تتعدى الحيمة والبيت، في مجتمع محدود الاهتمامات، يتربى الأبناء فيه على قيم المجتمع الصغير مشافهة أو بالتأسي المباشر، ودون مؤثرات خارجية؛ فسنعلم أن المطلوب من المرأة المرغوب فيها للزواج، مقدور عليه في تلك الظروف، وأن حاجات من سيكون في حِجرها ستكون مرعية لا محالة، وأن نمط الحياة الذي تعيش بساطته كفيل بحفظ القيم في النسل وصيانتها؛ ولكننا سنعلم حتما أن المجتمع البسيط هذا سينمو، لأن رسالة الإسلام رسالة حضارية عمرانية فلن تُبقي للخلف، بعد تسارع المستجدات وتراكم التطورات، نفس المهام التي أوكلت للأسلاف. وإن كان قصد الرعاية في الحالتين واحد؛ فالمستجدات الجديدة التي ستفسق عن هذا

¹ لم يُذكر في القرآن الكريم النسل الطالح إلا في موضعين في حين ذكر النسل الصالح في 23 موضعا، وذكر النسل دون صفة في خمسة مواضع.

النمو ستزید لا محالة، وتتعدّد، وستزید معها الحاجة إلى أهلية نوعية كلما مضى الزمن. ولن يفوتنا ونحن نراقب التطورات، أن هذه الأهلية الحادثة، هي عماد البناء الجديد وعصبه، فإذا غابت عن المتزوجين كان ذلك إيذانا بتخلّف واجب الرعاية عن مراده، ومؤشرا دالا على اختلال وارد في الاستجابة لقصد تكوين النسل الصالح الواعي بوظيفة الإعمار، بما هي تكليف رباني للإنسان يحمله على عاتقه منذ بدء الخليقة.

إن لهذا الزمن، كما يُعلم، تعقيدات تتطلب كفاءات تختلف كلياً عن الكفاءات التي كان عليها التعويل في الأزمنة الماضية، فإذا تبين ذلك، وهو بائن، ثم عايّنا السنوات التي يتطلبها إعداد الإنسان المسلم المعاصر الصالح لمجتمعه، هل يبقى القول بعد ذلك بتزويج القاصر؛ مع ما نعلم من انحصار اهتمامات الفتاة في هذا العصر قبل سن الأهلية الكاملة؟!

إن القيام بمسؤولية الأسرة وإعداد الأبناء الإعداد اللازم نفسياً واجتماعياً لا يسلم غالباً في هذا العصر لمن لم تتخط بعد طيش المراهقة، وما يصحبها من اضطرابات مزاجية وانفعالات نفسية، ثلّجها التأثيرات الإعلامية والتنميطات الثقافية التي تخضع لها الفتاة على مدار اليوم والليلة. ومعلوم أن واجب التنشئة السليمة حاجة تعوز الأمة في العصر الراهن أكثر من أي وقت مضى، ولا يتأتى هذا الواجب إلا بوجود مُربّين، آباء وأمهات، واعين بخطورة مهامهم، رعاة أمناء على ما استؤمنوا عليه من واجب مقدّس، يضمن إيجاد المستخلفين الأقوياء، والشهداء على العالمين. ولا مجال لإبعاد واجب العمران عن عقيدة الإيمان، فهما لازمتان تلزمان الإنسان، وتحكمان وجوه سيره إلى الله تعالى، قال الشيخ محمد الغزالي رحمه الله: «يجب أن نعرف أن الزواج ليس التقاء لمزيد من الإنتاج الحيواني، إن الأسرة في الإسلام امتداد للحياة والفضيلة معا! امتداد للإيمان والعمران على سواء. ليست الغاية إيجاد أجيال تحسن الأكل والشرب والمتاع، إنما الغاية إيجاد أجيال تحقق رسالة الوجود، ويتعاون الأبوان فيها على تربية ذرية سليمة الفكر والقلب شريفة السلوك

والغاية»¹، وقال أيضا: «إن الوظيفة الاجتماعية للبيت المسلم تتطلب مؤهلات معينة، فإذا عَزَّ وجودها فلا معنى لعقد الزواج. وهذه المؤهلات مفروضة على الرجل وعلى المرأة معا، فمن شعر بالعجز عنها فلا حق له في الزواج»².

فعل الزواج إذن لابد أن يَستصحب في المعنى به وَعَيْنَين لازمين، أولهما: الوعي بالوظيفة الاجتماعية، وثانيهما: الوعي بالوظيفة الوجودية برمتها؛ فالاستخلاف الذي كان أحد أهم مقاصد خلق الإنسان ووجوده، له حقائق ومقومات ظهر بعضها بقصد في قصة خلق آدم، فإذا غاب الوعي بالمسؤولية الوجودية الثقيلة، فلا حديث إذن عن وظائف تبعية، وعلى هذا الأساس لزم ربط مقصد حفظ النسل بقصد الإنسان المؤهل التأهيل الكافي، وفق النموذج الذي صورته القرآن الكريم والسنة المطهرة، ولابد أن يكون الآباء من ذوي الكفاءة والأهلية لفهم هذه الوظائف والمسؤوليات التي تدخل ضمن المقاصد العامة للشريعة، وإلا فإن معنى عقد الزواج يبقى ناقصا دون هذا الوعي.

إن حاجة الأبناء إلى محضن الأبوين لا تكفيها السنوات الأولى من الرعاية، والعلم الحديث أثبت أن حاجة الأبناء إلى الملاعبة والمداعبة تمتد إلى سبع سنوات، يتلقى الأبناء فيها القيم مشافهة وعن طريق التآسي والتقليد، وبعد ذلك تبدأ مرحلة جديدة من التعليم والتأهيل والإعداد المعرفي الذي يدوم لسنوات قبل أن يُحكم بأهلية الصغار، ليكونوا قادرين على الاندماج في محيطهم الاجتماعي.

لقد كانت دعوة رجال الإصلاح المعاصرين في العالم الإسلامي إلى الاعتناء بالتعليم والتكوين من باب الاعتبار السنني، وما يُرتقب من آثار التعليم في المال، ولذلك جعلوا من واجبات التأهيل للمهام العمرانية إشاعة التعليم في صفوف الذكور والإناث على حد سواء، ومع أن هؤلاء المصلحين لم يكونوا كلهم فقهاء عارفين بقضايا الشريعة، إلا أنهم كانوا على دراية بما صار عليه العالم من فورة وغليان من فرط

¹ قضايا المرأة بين التقاليد الرائدة والوافدة، محمد الغزالي، (ص 102-103).

² المرجع السابق، (ص 127).

المستجدات الاجتماعية والثقافية والفكرية، ومن زخم التطورات العلمية والتكنولوجية التي أثرت على أوضاع الناس وغيّرت أولوياتهم¹ حتى نال أثرها من النفسيات أيضاً². وقد ظهر أن النضج الكافي للاندماج في النسيج الاجتماعي، تبعا للمعطيات الحديثة، لم يعد يقتصر على السنوات الأولى لما بعد البلوغ، كما أن مراحل النمو لم تعد تتحدد في فترتين معلومتين: فترة الصبا، حيث يكون الإنسان ضعيف البنية، مسلوب الإرادة، ناقص الإدراك، قليل الحيلة قبل أن يبلغ باحتلام أو حيض؛ ومرحلة ما بعد البلوغ، حيث يجب للبالغ ما يجب للكبار من الحقوق والواجبات³؛ فمع تبدل الأحوال والأوضاع لم يعد لهذا التصنيف ما يبرّره في نظر علماء الاجتماع وعلماء النفس، وحتى في نظر الفقهاء المعاصرين بعدما جرى عليه العمل مدة طويلة من نقل اجتهادات السابقين في ظروف تميزت بثبات اجتماعي ملحوظ.

ومن مقومات الكفاءة المطلوبة لهذه المسؤوليات، تعميم التعليم، واستدراك ما فات من نقص في تعليم البنات، وتوفير الظروف المناسبة لهذا التعليم، وعلى أولياء الأمور أن يجعلوا هذا المطلوب من أولويات سياستهم، عوض أن يكون الزواج بديلا عن التعليم، ولن يكون بديلا عن التعليم في إصلاح العمران.

¹ في سياق الدعوة إلى إصلاح منزلة المرأة حتى يصلح المجتمع، استنكر عدد من فقهاء العصر المجددين استثناء النساء من حق التعليم، حتى قال بعضهم، إن تعليمهن مفسدة لهن وذريعة لتفسخهن، وألف أبو الشاء الألويسي كتابا في الموضوع ساه «الإصابة في منع النساء من تعليم الكتابة»، وكان هذا هو المذهب السائد عند الفقهاء المتأخرين، وهو الذي انتقده عدد من رواد الإصلاح في العصر الحديث بأدلة من القرآن والسنة، ومنهم رفاة الطهطاوي، وخلص إلى أن منع البنات من التعليم ليس إلا عادة طارئة «وليس مرجع التشدد في حرمان البنات من الكتابة، كما قال، إلا التغالي في الغيرة عليهن من إبراز محمود صفتين أيا ما كانت في ميدان الرجال تبعا للعوائد المحلية المشوبة بحمية جاهلية، ولو جرب خلاف هذه العادة لصحت التجربة». وذهب محمد عبده مذهبه حين بين أن الإسلام يدعو إلى التفكير في أمور الدنيا والآخرة معاً، وتساءل (كيف تسعد في الدنيا أو الآخرة أمة نصفها كالبهائم لا يؤدي ما يجب عليه لربه ولا لنفسه ولا لأهله ولا للناس، والنصف الآخر قريب من ذلك) ينظر المزيد من أقوال الفقهاء المجددين حول تعليم البنات ومشروعيته وضرورته العمرانية في كتاب: التربية الإسلامية أصولها وتطورها في البلاد العربية، محمد منير مرسي، (ص: 236، 239). وتنظر مقالة محمد رشيد رضا حول تعليم النساء في مجلة المنار، (332/2). نشرت بتاريخ 28 ربيع الأول 1317. وفيها مناقشة شرعية للمعتزين من الفقهاء على تعليم النساء.

² ، فقد ثبت لدى أهل الشأن من الأطباء وعلماء الاجتماع وغيرهم، أن العالم الصناعي فرض أنماطا حياتية جديدة، تبدلت معها طبائع الناس، وتغيرت بفعالها احتياجاتهم، انظر في صحة المجتمع، عبد الحسين بيرم (ص 66 - 67) الموسوعة الصغيرة ع 63 سنة 1980.

³ مع استثناء بعض المواطنين، أشرنا إليها في المباحث السابقة.

والحقيقة أن كثيرا من القضايا التي أثّرت أوائل القرن العشرين بشكل خاص، كانت بدواعي السعي إلى تجديد النظر في الأحكام لتناسب الزمن الحاضر واحتياجاته العمرانية، ومطلب تعليم البنات كان من جانب هذا الوعي، فهو مطلوب في الدين لتعلق انتظام الأمة به، والمرأة كيفما كان وضعها؛ زوجة، أو أما، أو سوى ذلك؛ إما أن تكون متعلمة فتزيد في قيمة العمران بصلاحيها، وإما أن تستقل بيتها وهي متعلمة، تفيد في التربية بقيمة زائدة، أو تسند صلاحها بالعلم، خصوصا إذا تطلبت ظروف الناس المزيد من تحصيل المعارف، بحيث يتعذر عليهم العيش الهائئ بين الأم دون تعليم وما يتبعه من منعة وقوة؛ كما هو حال هذا العصر.

مسؤولية الزواج إذن، تتعلق بالقضايا الكبرى للأمة وبمصلحتها الحساسة، ومستقبلها بين الأم؛ ولا تنحصر وظائف الزواج في الدوائر الضيقة التي يحدها محيط الزوجين وقرابتهما المقربة، ولذلك يلزم الاحتياط فيه وفي شروطه كما يُحتاط لباقي القضايا الكبرى التي تتحكم في الوجود الفاعل للأمة. فالنسل الذي ينتج عن اجتماع زوجين ويُقصد منه إكثار سواد الأمة، لا بد أن يكون نسلا صالحا يستحق الوصف بالخيرية، ويكون مؤهلا لإنجاز الشهود المطلوب، وأن يتشرف بتحمل مسؤولية الأمانة والإعمار، ويحسن القيام بمسؤولية الاستخلاف، فهذه المعاني تلخص حقيقة التكليف التي تطلبها الشريعة من الزوجين بحكم مهمتهما في إيجاد العقب الصالح وتنشئته التنشئة اللازمة لبناء الإنسان والعمران.

وحيث أن هذه المعاني لا تقترب دائما بمقاصد النكاح في مصنفات القدماء، وقد ذكرنا أسبابا معقولة لذلك، فإن ترسيخها لا بد أن يستند إلى نظر شرعي ينسج منها قواعد التأهيل وما يُبلّغ إليه. وهذا النظر لا بد أن يُرعى في قوالب فقهية ضمن قضايا الفقه الأسري بما يناسب الزمن الحاضر، ولكن في إطار ضوابط الشريعة وموازينها الناعمة، حتى لا يقع النظر في الابتذال أو النكوص أو البطر. يقول علّال الفاسي: «إن الإسلام حركة. ولذلك يجب أن نواصل السير دائما إلى الأمام، لا أن نقطع الصلة بالماضي ونحاول استئناف سير جديد. وبما أن الإسلام حركة، فيجب أن نتطور في فهم معانيه والاهتداء لمغازيه، وأن لا نعيد عن

الطريق التي وضعنا فيها، ولكن علينا أن نجد آلة السير ونتخذ من وسائل العصر ما يقينا من الوقوع في تلك الآفات الاجتماعية مرة أخرى»¹.

ثم يضيف: «لقد أراد الإسلام أن تكون دعوته حركة دائمة، وجعل هذه الإرادة جزءاً من فكره الذي ما سرى في مجتمع إلا كان باعثاً له على النظر والتفكير والعمل التقدمي الدائب»².

لقد صار من البُدهاة أن يُنظر إلى الفقه اليوم باعتباره عملاً استقصائياً يستعين فيه الفقيه بتخصصات غيره في باقي العلوم والمعارف، فالفتاوى المعاصرة صار لها اليوم هيئات ومؤسسات تراعي تكامل العلوم والمعارف، ولا يكون النظر الفقهي معتمداً، في الغالب، حتى يصدر عن جهد جماعي، وضمن مؤسسات مختصة. ولم يعد النظر الفقهي عملاً فردياً يمكن أن يباشره الفقيه الواحد انطلاقاً من مداركه الشرعية فقط، أو بما تسمح به تجاربه الحياتية، ومعرفته بالواقع المحدود، ودون ربطٍ مناسب لمآلات الأحكام على الجماعة والعمران، فالنظر الفقهي اليوم صارت له امتدادات في سائر العلوم الحديثة، ويتعلق بعدد من القضايا الكبرى ذات الصلة بالصالح الإنساني العام، وكذلك مسالك الاستدلال على الحكم الشرعي وطرقه، لم تعد سهلة المنال، خصوصاً في مثل موضوع زواج القاصرات الذي يتطلب استقصاء دقيقاً للواقع وظروفه. وقد يعذر الفقيه في سابق العهود إذا استقل بالفتوى، ما دامت إحاطاته بطبائع عصره تكفيه، إذ خلت عصور السابقين من التعقيد المعلوم في عصرنا، فكان يسهل على الفقهاء إصدار الفتوى منفردين دون مراجعة أحد، ودون تكلف كبير في استطلاع المعارف الإنسانية من قوانين الطب والهندسة والفلسفة وغيرها، مع أن معارف تلك العصور لم تكن متشعبة كتشعب العلوم الحديثة؛ وعلى هذا الاعتبار لم يكن قول الفقيه في زواج الصغيرة في تلك الأزمنة محتاجاً لمعارف الزمن الحاضر الذي يعكس ظروف الحياة الراهنة وتعقيداتها، وهذا بغض النظر عن واجبه في تقديم مصالح الكافة، ومقاصد الشريعة العامة، وغير ذلك مما ذكر آنفاً؛ فالعصر الذي نعيشه لا يدرك الواحد شعبه العلمية كلها، مهما بلغت إحاطاته بكثيرها، بله أن يحيط ببواطنها.

¹ النقد الذاتي، غلال الفاسي، (ص114).

² المرجع السابق.

وكذلك أحوال الواقع وحوادثه، لا تدرك تفاصيلها، ولا يمكن فهم كل التباساتها دون تكلف؛ بل أصبح هذا الاستقراء نفسه « علما قائما بذاته، يقوم على قوانين وقواعد دقيقة منضبطة في الإحصاء والتصنيف والاستنتاج، وأصبحت تبني على نتائج الخطط والبرامج والمشاريع، استدلالا بما هو كائن على رسم ما ينبغي أن يكون، لتفادي مفسد وتحري مصالح، وهو ما ينبغي على الفقيه المجتهد أن يستعمله مسلكا في التعرف على مآلات المقاصد كما يجري بها الواقع، حتى إذا ما علم بيقين أو بظن غالب أن تلك المآلات هي التي ستقع مستقبلا، بنى أحكامه وفتواه على اعتبارها، بحيث يتحقق المقصد الشرعي منها، فهذا مسلك يتوفر عليه فقهاء اليوم بأوضح وأقوم ما كان بين يدي السابقين»¹. وقد يوافق الفقيه السابقين في رأيهم أو يخالفهم بحسب ما توفر لديه من معطيات.

إن المستجدات المعاصرة تفرض على الفقهاء نوعا خاصا من النظر بحكم خصوصياتها غير المسبوقة، وبحكم تبدل أوضاع المسلمين عما كانت عليه قبل، حين كان الفقه في ذروة عطائه وبذله، فلا يمكن أن يقاس الوضع على أوضاع السابقين، ولا أن تنظر مسوغات الاجتهاد المعاصر قياسا على أوضاع المتقدمين، كما لا يمكن أن يؤتى النظر في القضايا المعاصرة من باب الترف الفكري الذي لا يقدم ولا يؤخر. وقد قام اجتهاد الفقهاء، المجددين في العصر الحديث، على هذا الأساس من الوعي والسعي على مدى أكثر من قرن مضى، وكان عملهم مبنيا على إدراك تام بحقيقة الظروف الجديدة، وسياقات العولمة، وتحدياتها التي يجب أن تقابل بوعي وحسن تدبير يبنى على اجتهاد السابقين مسالك جديدة في النظر، وفي التنزيل، ويزيد على ما تقرر عند الفقهاء في باب السياسة الشرعية وغيرها، اعتبارا لما يستدعيه الوضع الجديد للأمة، واعتبارا للقواعد الجديدة التي تؤثر في تدبير السياسة الدولية، حيث لا يمكن أن يعرض بالتشريع في عالم مفتوح، فيترك لمستقبل تتجاذبه النظريات المتقلبة، ولقيم العولمة التي لا تعترف بالخصوصيات وتحتاج إلى صد وممانعة مبنية على قواعد قيمة صحيحة لا مجال فيها للارتجال.

¹ مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبدالمجيد النجار، (ص 277).

خاتمة:

إن النقاشات التي جرت على مدى قرن ونيف من الزمان حول ما سمي بزواج القاصرات، لم تكن في الحقيقة إلا محاولات للتوافق حول ماهية هذا الموضوع الذي فرضه الانفتاح الثقافي على الغرب أوائل القرن الماضي، ولم يكن انخراط الفقهاء في النقاشات المحتدة منذئذ إلا من باب المسؤولية الدينية التي تحتم عليهم البيان واستخلاص الأحكام الجزئية لكل الوقائع الطارئة، فهذا ما دفعهم إلى استدعاء فتاوى السابقين في موضوع مختلف يتعلق بزواج الصغيرات دون سن البلوغ، مع أن هذا المحدد العمري كان متجاوزا في المقصود الذي يدل عليه المركب اللفظي «زواج القاصر». وقد تسبب هذا الاختلاف في تحديد المفاهيم، في إرباك القول الفقهي حول الموضوع، فكانت أغلب الآراء الفقهية ومستنداتها الشرعية تدور حول رحي النصوص ذات الصلة بالبلوغ وعدمه، ولم تلتفت، في عمومها، إلى الاختلاف الواضح بين مفهومين يختلفان في مقصودهما، وفي السياقات التاريخية لتشكّلها الدلالي.

وقد سعى هذا البحث إلى تمييز ألفاظ الفقهاء ذات الصلة بالموضوع، عن غيرها من الألفاظ الوافدة التي أسيء إدراجها في الثقافة الإسلامية، ومن هذا الباب عرض لجملة من المفاهيم الدالة على القصور ونقيضه في الفقه الإسلامي، كالصغر، والكبر، والبلوغ، وعدم البلوغ، والنضج، والرشد، وغيرها من المفاهيم والمصطلحات التي يستقل كل واحد منها بمجال مختلف عن غيره.

وقد ظهر من خلال النباش في مصطلحات الفقهاء، أن الألفاظ الفقهية الدالة على القصور، حين تختلف في دلالاتها ومقاصدها، وفي سياقات ورودها، ينظمها على الدوام ناظم متحرك هو مفهوم الأهلية، ويعني في الاصطلاح الفقهي الصلاحية لوجوب الحقوق المشروعة للإنسان بمحددات وشروط مخصوصة، وتقابله عبارة نقصان الأهلية التي تعني انتفاء شروط الصلاحية وعدم استجاعتها في المكلفين. ومثلما يستعمل مفهوم الأهلية ونقيضه في التعبير عن الكفاءة والاستعداد لإمضاء عقد الزواج وعدم الكفاءة له، يستعمل

أيضا للتعبير عن الكفاءة للتصرف في الأموال والاستعداد للقتال ونحوه، مع ما بين هذه المواضيع من اختلافات واضحة، وما يتعلق بها من أهليات متميزة، فلكل مجال خصوصيات تحدد مواصفات الكفاءة اللازمة فيه، وهي خصوصيات قد تحددها الشريعة بالنص فيكون قطعيا أو ظنيا، أو يحددها تقدير المجتهد الذي يكون واسطة بين النصوص التي قد تعترضها الظنية، ومحال التنزيل التي تعترضها التقلبات في الغالب، ولا تثبت على حال. وقد سعى هذا البحث إلى استظهار أقوال الفقهاء في مسائل الأهلية ومجالاتها، وقضايا الزواج ومقاصده، فربط المشكلات من الآراء بأصولها، وعالجها ضمن السياقات التي وردت فيها، وفي مظانها من أمهات المصنفات الفقهية، وكتب التفسير المختلفة، وكان القصد هو استجماع الأحكام المدونة حول موضوع الأهلية للزواج وغيره، واستجلاء طبائعه، واستكناه حقائقه وعلاقته بباقي الأهليات، دون تحميله ما لا يحتمله من دلالات وأوصاف وأحكام يقصدها حديث المعاصرين حول زواج القاصر.

ومن جهة أخرى، عمد هذا البحث إلى تركيب عناصر الموضوع تركيبا جديدا من خلال إعادة تجميع المادة الفقهية ذات الصلة بالموضوع، فعرض في هذا السياق إلى ما كان من اختلاف بين الفقهاء في مسالك الاستدلال على الحكم الشرعي في المسألة، حيث كان منهم من قيد سن الزواج لاعتبارات تتعلق بتعارض الأدلة، أو بتحكيم المصلحة ومراعاة ظروف الزمان، كما كان منهم من أسرف في إطلاق سن الأهلية للزواج، ولم يجعل لها حدا عمريا يعلق عليه صحة العقد، ولو كانت الخطوبة صغيرة في المهد.

وقد وقف البحث على مختلف الآراء والاجتهادات الفقهية التي أفرزت تفصيلات كثيرة حول الموضوع، ومنها التفصيل في تحديد شروط الأهلية للزواج، كالبلوغ، والإطاقة، وغيرها من الشروط، وكان القصد أن يسهم هذا الاستقصاء في نظم هذه المعطيات الفقهية والتفسيرية، مادة ومنهجاً، في قالب منسجم ووحدة موضوعية متسقة من شأنها أن تفتح للطالبيين مسلكا جديدا للتعامل مع الموضوع بطريقة مغايرة،

تضبط مواطن الإشكال، وتخوض فيه خوضا متفحصا يشد أحكام الفقهاء إلى الغايات والحكم التي تتوخاها الشريعة في المكلفين.

وقد استعين لأجل هذا الغرض والغاية بقواعد المصلحة، حيث تطرق البحث إلى عدد من القواعد التي جعلها ميزانا لقياس الآراء الفقهية المتعلقة بزواج القاصرات، ومنها الاستحسان، والاستصلاح، وسد الذريعة، والنظر في المال، وغير ذلك من القواعد المعتمدة عند الفقهاء في هذا الباب.

وكان لا بد من ربط موضوع زواج القاصرات بموضوع حفظ النسل الذي يعتبره الفقهاء أهم مقصد من مقاصد الزواج، وكان هذا الربط وسيلة لبيان حقيقة النسل المطلوب، الذي يقيم الإصلاح في الأرض وفق منهج الله، ولا يكون عبثا فاسدا أو غثاء بلا نفع ولا فائدة.

وحيث إن للزواج وظائف عمرانية تتطلب الإعداد الكافي داخل المحضن الأسري، فقد عمد البحث إلى بيان جملة من مقاصد الزواج التي يراها هذا المحضن وينميها في الأزواج والعقب. واعتبارا لما صار عليه الحال من تعقيد، فإن الأهلية المطلوبة للزواج لا بد أن تستبصر بوظيفة الزوجين في إعداد الإنسان الحامل لقيم الأمانة والشهود، ولإقامة الصرح الأسري وتشديد بنائه على نحو واع، يسند العمران وبقويه، فهذه الغاية العمرانية تستدعي رعاية خاصة، وتأهילה راشدا، يباشره الأبوان بعلم ووعي، ولا يمكن أن تكون الزوجة شاردة عن متطلبات الوقت، ولا أن ينظر في أهليتها للزوجية بمجرد مؤهل الإطاعة والقدرة على تحمل الجماع.

وقد حرص البحث، ضمن هذا السياق، على استظهار جملة من مقاصد الزواج التي يمكن إدراجها ضمن مقومات المقاصد الأسرية، كالرحمة، والسكن، والإحصان، وحفظ النسب والنسل، وغير ذلك من وسائل الحفظ الأسري ومقاصده، وعلى هذا الأساس تم وصل هذه المقاصد بالمقدمات التي عالج البحث من خلالها موضوع الأهلية للزواج؛ واستعان، في هذا الصدد، بمستجدات العلوم والمعارف التي صارت آليات لا

يستغني عنها فقهاء العصر لاستنباط الحكم الشرعي، فبان من خلال ذلك أن القاصر لا تكون في الغالب قادرة على تحقيق المقاصد المطلوبة، وأن سن الأهلية للزواج محدد متغير، تحكمه تقلبات الأحوال والظروف، وتعتقدات الحياة؛ وكانت هذه الخصوصية فيه، ذريعة سابقة للاختلاف حول مشروعية زواج الصغيرة، وهي اليوم ذريعة تسمح بالاختلاف حول زواج القاصر، اعتبارا لاختلاف ظروف العصر ومتطلبات الحاضر، واعتبارا لما يتطلبه الزواج من استعداد لم يكن مراعا عند السابقين. ولا يمكن، بحال، أن يقاس العصر الحاضر على ما مضى من عصور الناس وحاجاتهم.

وإني إذ أعرض هذا البحث على أنظار المشتغلين بقضايا الفقه والمستجدات المعاصرة، أطمح أن تجد خلاصاته ونتائجه بعض القبول الذي أرجوه، وأن تقدم هذه الأطروحة أفكارا تصلح للاستثمار النافع الذي يزيد في إثراء هذا المجال البحثي بمزيد من الأفكار والرؤى التي تزيد الموضوع تصويبا وتسديدا حتى يستوي على سوقه وتكتمل صورته في الأذهان.

ولابد من الإشارة في الختام أن موضوع زواج القاصرات قد استأثر بعناية خاصة من زوايا حقوقية وقانونية واجتماعية، أفاضت في بسط مشكلاته وحلّ مسأله وقضاياه، إلا أن هذه المعالجات لا تخلو من أساليب التفتيط، ولا تعير كبير اهتمام لخصوصيات المجتمعات التي تستمد من الدين قيمها، وتبني عليه قوانينها التشريعية، خصوصا في المجال الأسري ذي الطبيعة الحساسة. وحيث أن المعالجة الدينية لموضوع زواج القاصر أمر لا مناص منه لإرساء قواعد التشريع السليم في المجال الأسري بالعالم الإسلامي، وحيث أن المعالجة الشرعية لا يمكن أن تستغني على علوم العصر في فهم الواقع ومستجداته، فإن الحديث عن زواج القاصر من منظور شرعي لا بد أن يسلك المسلك المقاصدي المستبصر بواقع الانفتاح الذي صار عليه العالم الإسلامي مضطرا ومختارا، وأن يدرك طبيعة السياق الكوني الذي صار أكثرنا جنوحا إلى عولمة القيم وتوحيد مضامين التشريعات والقوانين وفق النموذج الوحيد.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

ثبت المصادر والمراجع

المصحف الشريف «بالرسم العثماني» برواية ورش عن نافع.

أولاً: الكتب

- 1- آثار الشيخ العلامة عبد الرحمن المعلمي اليماني، اعتنى به مجموعة من الباحثين، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1434هـ.
- 2- اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، عبد الباسط عبد المعطي، سلسلة عالم المعرفة، عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 44، طبعة 1981م.
- 3- إحكام الإحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد، تحقيق أحمد محمد شاكر، عالم الكتب، الطبعة الثانية، 1407هـ - 1987م.
- 4- أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية على وفق مذهب أبي حنيفة، عبد الوهاب خلاف، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1357هـ - 1938م.
- 5- أحكام الأسرة في الإسلام، محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، 1977م.
- 6- أحكام القرآن، ابن العربي، راجعه محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية. 2003م.
- 7- إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، طبعة 2004م.
- 8- ارتقاء القيم دراسة نفسية، عبد اللطيف محمد خليفة، سلسلة عالم المعرفة، عدد 160، أبريل 1992، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
- 9- إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، شهاب الدين القسطلاني، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر الطبعة السابعة، 1323 هـ.
- 10- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني، تحقيق أحمد عناية، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1414هـ، 1999م.

11- إرواء الغليل في تخریج أحادیث منار السبیل، ناصر الدین الألبانی، المكتب الإسلامی، الطبعة الأولى، 1989م، بیروت، لبنان.

12- أساس البلاغة، جار الله الزمخشري، دار صادر بیروت، دون طبعة دون تاریخ.

13- أصح الأسانید، جمع ودراسة: رحاب رفعت فوزي، دار الوفاء، جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى 2009م.

14- أصل اعتبار المال بین النظرية والتطبيق، عمر جدية، دار ابن حزم، الطبعة الأولى 2010م.

15- أصول الفقه الإسلامی، محمد مصطفى شلبي، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بیروت، الطبعة الرابعة، 1403هـ - 1983م..

16- أصول الفقه، أبو زهرة، دار الفكر العربي، دون طبعة، دون تاریخ.

17- إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، دار الكتب العلمية، بیروت، الطبعة الأولى، 1411هـ - 1991م.

18- الإعلام بمناقب الإسلام، أبو الحسن العامري، تحقيق ودراسة في مقارنة الأديان، أحمد عبد الحميد غراب، دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، الرياض، الطبعة الأولى، 1408هـ، 1988م.

19- الإيهاج في شرح المنهاج (شرح على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي) تحقيق أحمد الزمزمي، نور الدين صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، سلسلة الدراسات الأصولية، رقم 17، دبي، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 1424هـ، 2004م.

20- إلتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ناشرون، الطبعة الأولى، 2008م.

21- الاجتماع ودراسة المجتمع، كمال دسوقي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى 1971م.

22- الاجتهاد الاستصلاحي، مفهومه، مجاله، ضوابطه، نور الدين عباسي، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، 1428هـ - 2008م.

23- الاجتهاد المقاصدي، حجته ضوابطه، ومجالاته، نور الدين بن المختار الخادمي، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر، كتاب الأمة ع65، 1998م

24- الاجتهاد بين حقائق التاريخ ومتطلبات الواقع، أحمد بوعود، دار السلام مصر، الطبعة الأولى، 1425هـ - 2005م.

25- الاجتهاد والتجديد في قضايا الأسرة في السياق الكوني، سؤال الثابت والمتغير، مجموعة من المؤلفين، مؤسسة رزان للدراسات الاستراتيجية حول الأسرة والمجتمع، سلسلة الندوات والمؤتمرات العلمية المحكمة 1، الطبعة الأولى، 2020م.

26- الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، يحيى محمد، دار الانتشار العربي، الطبعة الأولى، 2000م.

27- الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن الآمدي، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1406 هـ.

28- الإحكام في أصول الأحكام، علي ابن حزم الأندلسي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1983م.

29- الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، أحكام الزواج في الفقه والقضاء، محمد سراج. دار الثقافة، دون طبعة، دون تاريخ.

30- الأحوال الشخصية، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، الطبعة الثالثة، 1957م.

31- الاستحسان، أنواعه، حجته، تطبيقاته المعاصرة، يعقوب الباسين، مكتبة الرشد، 1428هـ - 2007م.

- 32- الاستذكار لمذاهب علماء الأمصار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار، يوسف بن عبد البر النمري، تحقيق عبد المعطي أمين قلعي، دار قتيبة، دمشق، بيروت، دار الوعي، حلب، القاهرة. الطبعة الأولى 1993م.
- 33- الاستصلاح والمصالح المرسلّة في الشريعة الإسلامية وأصول فقها، مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1988م.
- 34- الاستيعاب في معرفة الأصحاب، يوسف ابن عبد البر، تحقيق محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1992م.
- 35- الأسرة المسلمة في ظل التغيرات المعاصرة، تحرير رائد جميل عكاشة، منذر عرفات زيتون. هيرندن، أمريكا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ عمان: دار الفتح، الطبعة الأولى 1436هـ.
- 36- الأسرة في الغرب؛ أسباب تغيير مفاهيمها ووظيفتها، دراسة نقدية تحليلية، خديجة كرار بدر، دار الفكر المعاصر، دمشق، 2009م.
- 37- الأسرة في عالم متغير، سناء الخولي، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، 1974م.
- 38- الأسرة في مقاصد الشريعة: قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا، زينب العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، بيروت، الطبعة الأولى، 2013م.
- 39- الأسس النفسية للنمو، فؤاد البهي السيد، القاهرة: دار الفكر العربي، 1986م.
- 40- الإسلام عقيدة وشريعة، محمد شلتوت، دار الشروق، الطبعة الثانية عشر، 1983م.
- 41- الأشباه والنظائر، جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1990م.
- 42- الإصابة في تمييز الصحابة، أحمد ابن حجر العسقلاني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، على محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م.
- 43- الأصول في علم الاجتماع، إبراهيم عثمان، كاظمة للنشر، الكويت 1983م.

- 44- الاعتصام، أبو إسحق الشاطبي، تحقيق ودراسة هشام الصيني، دار ابن الجوزي سلسلة رسائل
جامعية، الطبعة الأولى، 2008م. وتحقيق: محمد الشقير، سعد بن عبد الله آل حميد، هشام بن
إسماعيل الصيني، دار ابن الجوزي، سلسلة رسائل جامعية، طبعة 2008م.
- 45- الأعمال الكاملة لمحمد عبده، محمد عمارة، دار الشروق، 1993م.
- 46- الإكليل في استنباط التنزيل، جلال الدين السيوطي، تحقيق عبد الله محمد الصديق الغماري، دار
الكتاب العربي، دون طبعة دون تاريخ.
- 47- الألفاظ الكتابية في علم العربية، عبد الرحمن الهمداني، ومعه منظومة تذكرة الحفاظ في بعض المترادف
من الألفاظ، سعيد الحضرمي، مركز الرسالة للدراسات وتحقيق التراث، مؤسسة رسالة ناشرون،
الطبعة الأولى، 2011م.
- 48- الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل والمناظرة، محيي الدين بن الجوزي، تحقيق محمود الدغيم،
مكتبة مدبولي القاهرة، الطبعة الأولى 1995م.
- 49- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن نجيم، ومعه، منحة الخالق على البحر الرائق، محمد
أمين ابن عابدين، تحقيق: زكريا عميرات. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى،
1997م.
- 50- البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، تحرير عبد الستار أبو غدة، مراجعة عبد الله
العاني، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، دار الصفوة للنشر، الغردقة،
الطبعة الواحدة والعشرون، 1992م.
- 51- البداية والنهاية، إسماعيل بن كثير، دار الفكر، 1407 هـ - 1986م.
- 52- البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي عبد الملك الجويني، تقديم وتحقيق: عبد العظيم محمود الديب، دار
الوفاء للطباعة والنشر، مصر، الطبعة الثالثة، 1412 هـ - 1992م.

53-البصائر والذخائر، أبو حيان التوحيدي، تحقيق محمد عثمان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2014م .

54-التجديد والنقد الذاتي دراسة وضبط لمتن فضيلة العلامة الأستاذ علال الفاسي، اسماعيل الحسني، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، الطبعة الأولى، 2017م.

55-التخطيط والبنيان في الفقه الإسلامي، زكرياء المرابط، مؤسسة البحوث والراسات العلمية، فاس، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1439هـ- 2018م.

56-التربية الإسلامية أصولها وتطورها في البلاد العربية، محمد منير مرسى، عالم الكتب، القاهرة، طبعة 2005م.

57-التربية والمجتمع، رؤية نقدية في المفاهيم، القضايا، المشكلات شبل بدران، دار المعرفة الجامعية، ازاربطة الاسكندرية، 2009م.

58-التشابه والاختلاف، نحو منهجية شمولية، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت لبنان، 1996م.

59-التصورات الاجتماعية، مدخل نظري أحمد جلول، مومن بكوش الجموعي، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية، جامعة الوادي العدد السادس، أبريل 2014م.

60-التعريفات، عبد القاهر الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ- 2000م.

61-التعليل المقاصدي لأحكام الفساد والبطلان في التصرفات المشروعة وأثره الفقهي، عبد القادر بن حرز الله، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية، الرياض، الطبعة الأولى، 2005م.

62-التقريب والإرشاد (الصغير)، للباقلاني، تحقيق عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1998م.

63-التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير، يحيى بن شرف النووي، محمد الخشت، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1985م.

64-التقريب، شرح مدونة الأحوال الشخصية، علال الفاسي، مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الثانية، 2000م.

65-التهذيب في اختصار المدونة، خلف بن أبي القاسم القيرواني (أبو سعيد البراذعي)، تحقيق: محمد أمين الشنقيطي بن الشيخ، دبي الإمارات العربية المتحدة، سلسلة الدراسات الفقهية 1، الطبعة الأولى، 2002م.

66-التوقيف، عبد الرؤوف بن المناوي، تحقيق عبد الحميد حمدان، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، 1990م.

67-الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، تقديم هاني الحاج، حققه وخرج أحاديثه عماد زكي البارودي، خيري سعيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، دون طبعة، دون تاريخ.

68-الحاوي الكبير في فقه مذهب الشافعي، أبو الحسن الماوردي، تحقيق الشيخ علي محمد عوض وآخرين. دار الكتب العلمية.

69-الذخيرة، شهاب لدين القرافي، تحقيق محمد بوخزة، دار الغرب الإسلامي بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1994م.

70-الذرية الطاهرة النبوية، محمد الدولابي، الدار السلفية، الكويت، الطبعة الأولى، 1986م.

71-الراغب الأصفهاني، صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق بيروت، الطبعة الأولى، 1412 هـ.

72-السنن الكبرى، البيهقي، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 2003م.

73-السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، يوسف القرضاوي، بيروت، مؤسسة الرسالة 2000م.

74-السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1432هـ، 2011م

75-الشرح الكبير على المقنع، عبد الرحمن بن أحمد بن قدامة، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، 1347هـ.

76-الشرح المتمع على زاد المستقنع، محمد العثيمين، دار ابن الجوزي، عناية المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1428هـ.

77-الصباح تاج اللغة وصحاح العربية، اسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، الطبعة الرابعة، 1990م.

78-الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، ابن قيم الجوزية، تحقيق نايف بن أحمد الحمد، مجمع الفقه الإسلامي بجدّة، سلسلة آثار الإمام ابن قيم الجوزية وما لحقها من أعمال، رقم 9، دار علم الفوائد، بيروت، لبنان. دون طبعة، دون تاريخ.

79-العائلة والقرابة والزواج، إحسان الحسن، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1981م.

80-العباب الزاخر واللباب الفاخر، الحسن بن محمد الصنعاني، تحقيق فير محمد حسن، إصدار المجمع العلمي العراقي، الطبعة الأولى، 1978م.

81-العتل الفقهي معالم وضوابط، أبو أمامة نوار بن الشلي، دار السلام، الطبعة الأولى، 2008م.

82-العقود الدرية، في تنقيح الفتاوى الحامدية، محمد ابن عابدين تحقيق محمد عثمان، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 2008م

83- العلم والنظرة العربية إلى العالم، التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة، سمير أبو زيد، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2009م .

84- الفتاوى الكبرى، ابن تيمية، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

85- الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، مطبعة طربين، دمشق، 1387هـ-1968م.

86- الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي، دار الفكر دمشق، سورية، الطبعة الثانية، 1985م.

87- الفقه على المذاهب الأربعة، عبد الرحمن الجزيري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2003م.

88- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد الحجوي الثعالبي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. الطبعة الأولى 1995م.

89- الفلسفة الغربية القديمة، برتنارد راسل، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة 2010م.

90- الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، عبد الوهاب المسيري، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، دار الفكر دمشق سوريا، الطبعة الثانية، 2007م.

91- الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، أحمد بن غانم النفراوي، دار الفكر، 1415هـ-1995م.

92- القاموس المحيط، الفيروزآبادي، تحقيق مكتب تحقيق التراث بمؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، الطبعة الثامنة، 2005م.

- 93- القرآن الكريم ورؤية العالم مسارات التفكير والتدبير، أعمال الندوة الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء يومي 3 و 4 يونيو 2014م، تحرير عبد السلام طويل؛ تنسيق محمد المنتار. الطبعة الثانية، الرباط، الرابطة المحمدية للعلماء.
- 94- الكافي، محمد الباشا، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1412هـ- 1992م.
- 95- الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله الزمخشري، دار المعرفة، بيروت، لبنان. الطبعة الثانية، 2009م.
- 96- الكفاية في علم الدراية، الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية، دون طبعة، دون تاريخ.
- 97- الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، توشيهيكو أيزوتسو، المنظمة العربية للترجمة، 2007م.
- 98- المبسوط، محمد السرخسي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1989م.
- 99- المجتهدون في القضاء، صبحي الحمصاني، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية 1985م.
- 100- المجلة العدلية، المكتبة الأدبية، بيروت طبعة 1302هـ.
- 101- المجموع شرح المذهب للشيرازي، النووي، محمد المطيعي، مكتبة الإرشاد، جدة، المملكة العربية السعودية.
- 102- المحلى بالآثار، ابن حزم، دار الفكر، بيروت، دون طبعة، دون تاريخ.
- 103- المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه. محمد مصطفى شلبي، بيروت: دار النهضة العربية، 1985م.
- 104- المرأة بين الفقه والقانون، مصطفى السباعي، دار الوراق ودار السلام للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى 1414هـ/ 1998م.

- 105-المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري، تحقيق مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. الطبعة الثانية، 2002م.
- 106-المستقصى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، تحقيق حمزة حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة.
- 107-المصلحة المرسلة والاستحسان وتطبيقاتهما الفقهية، عبد اللطيف العلمي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، الطبعة الأولى 1425هـ-2004م.
- 108-المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، المحقق: سعد بن ناصر الشثري، دار كنوز إشبيلية، الطبعة الأولى، 1436هـ-2015م.
- 109-المعجم الكبير، سليمان بن أحمد الطبراني، المحقق: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، 1983م.
- 110-المعجم الوسيط، إبراهيم أنيس وآخرون، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، 2004م.
- 111-المغني شرح مختصر الخراقي، موفق الدين بن قدامة، دار عالم الكتب الرياض، الطبعة الثالثة، 1997م.
- 112-المغني، موفق الدين ابن قدامة، والشرح الكبير على المقنع، عبد الرحمن ابن قدامة، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، 1347هـ.
- 113-المفردات في غريب القرآن، أبي القاسم الراغب الأصفهاني، تحقيق مركز الدراسات والبحوث، مكتبة نزال مصطفى الباز، دون تاريخ، دون طبعة.
- 114-المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، شمس الدين السخاوي، تحقيق: محمد الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، 1985م.

115-المقاصد العليا للشريعة الإسلامية من مقاصد الوجود إلى مقاصد الشهود، سعيد حليم، مطبعة أممية، فاس 2010م.

116- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، المطبعة المصرية بالأزهر، الطبعة الأولى، 1930م.

117-المذهب في الفقه الشافعي، أبو اسحق الشرازي، تحقيق محمد الزحيلي، دار القلم دمشق، الدار الشامية بيروت، الطبعة الأولى، 1996م.

118-المذهب في علم أصول الفقه المقارن، عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، 1420هـ 1999م.

119-الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحق الشاطبي، تحقيق عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2004م.

120-الموسوعة الإسلامية العامة، مجموعة من المؤلفين، إشراف زقزوق، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، مصر، 2003م.

121-الموسوعة الفقهية، تأليف جماعي، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، 1983م.

122-الموطأ، الإمام مالك، برواية يحيى بن يحيى بن كثير الليثي، المكتبة العصرية، بيروت، 2008م.

123-النظرية الاجتماعية، من بارسونز إلى هابرماس، إيان كريب، ترجمة محمد حسين غلوم، عالم المعرفة، عدد 244، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل 1999م.

124-النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، السيد رشاد غنيم، نادية السيد عمر، والسيد محمد الراخ، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1429هـ-2008م.

125-النقد الذاتي، علال الفاسي، المطبعة العالمية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1999م.

126-النوازل الصغرى المسماة المنح السامية، محمد المهدي الوزاني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة المحمدية، 1992م.

127-الولاية على النفس، محمد أبو زهرة، دار الرائد العربي، بيروت، 1980م.

128-الولاية في النكاح، عوض العوفي، الجامعة الإسلامية، الطبعة الأولى، 2002م.

129-اليواقيت والدرر شرح نخبه الفكر، محمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق ربيع السعودي، مكتبة الرشد، الرياض، دون طبعة.

130-إمتاع الأسماع بما ورد في الإجماع، أبو حفص بن العربي، دار الدعوة للنشر والتوزيع، المنصورة، الطبعة الأولى، 2006م.

131-امراة في الثلاثين، دراسة طبائع مشاهد من الحياة الخاصة، أورونيه دي بالزك ترجمة ميشيل خولي، سلسلة روايات بالزك، رقم 36، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، 2001م.

132-أنواع البروق في أنواع الفروق، ابن قيم الجوزية، عالم الكتب، دون طبعة، دون تاريخ.

133-إيضاح البيان في نكاح الصبيان، مكتبة الإمام السالمي، دون طبعة، دون تاريخ.

134-بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن رشد. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة العاشرة، 1988م.

135-بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1406هـ - 1986م.

136-بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، السيد محمود شكري الألوسي، شرح وتصحيح محمد بهجة الأثري، دار الكتاب المصري، الطبعة الثانية، دون تاريخ.

- 137-بناء الأسرة في ظلال الإسلام المنطلقات والأحكام، رشيد كهوس، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر القاهرة، الطبعة الأولى 2019م.
- 138-بنات الرسول: زينب، رقية، أم كلثوم، فاطمة. أحمد إبراهيم الدسوقي، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 2009-2010م.
- 139-تاج العروس من جواهر القاموس، مرتضى الزبيدي، اعتنى به وصحح حواشيه: عبد المنعم إبراهيم، وكريم محمود، دار الكتب العلمية، بيروت 1971م.
- 140-تاريخ الأمم والملوك، ابن جرير الطبري، راجعه وقدم له: نواف الجراح، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1429هـ - 2008م.
- 141-تاريخ التشريع الإسلامي، محمد الخضري، دار الفكر، الطبعة السابعة، 1401هـ - 1981م.
- 142-تاريخ دمشق، علي ابن عساكر، تحقيق عمرو العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995م.
- 143-تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، محمد عبد الرحمن المباركفوري، مصادر الحديث السنية، قسم الفقه، الطبعة الأولى، 1410هـ، 1990م، مراجعة: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر للنشر والتوزيع، دار الكتب العلمية، بيروت، دون طبعة.
- 144-تحفة الفقهاء، علاء الدين السمرقندي، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1994م.
- 145-تحفة المحتاج بشرح المنهاج، شروح عبد الحميد الشرواني، وأحمد بن قاسم العبادي، لتحفة المحتاج بشرح المنهاج، لابن حجر الهيتمي، المكتبة التجارية الكبرى، 1938م.
- 146-تخليص الإبريز في تلخيص باريز، رفاة الطهطاوي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة جمهورية مصر العربية، طبعة 2012م.

147-تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، جلال الدين السيوطي، تحقيق نشأت المصري، دار العقيدة مصر، الطبعة الأولى، 2008م.

148-ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، القاضي عياض، محقق الجزء الأول ابن تاويت الطنجي، 1965 محقق الجزء الثاني والثالث والرابع عبد القادر الصحراوي، 1966-1970، محقق الجزء الخامس محمد بن شريفة، محقق الجزء السادس والسابع والثامن سعيد أحمد أعراب 1981-1983م الناشر: مطبعة فضالة - المحمدية، المغرب الطبعة الأولى.

149-تزويج القاصرات وجهة نظر دينية، محمد علي العاملي، الدار العالمية، سلسلة قضايا فقهية معاصرة، بيروت، لبنان، 2015م.

150-تطور الأدب الحديث في مصر، دار المعارف، الطبعة السادسة، 1994م.

151-تغير الظروف وأثره في اختلاف الأحكام في الشريعة الإسلامية، محمد قاسم المنسي، دار السلام، مصر، الطبعة الأولى 2010م.

152-تفسير القرآن العظيم، اسماعيل ابن كثير، سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض السعودية، الطبعة الثانية، 1999م.

153-تفسير القرآن الكريم، محمود شلتوت، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية.

154-تفسير المنار، محمد رشيد رضا، الهيئة المصرية للكتاب. (دون طبعة، دون تاريخ).

155-تفسير المنار، محمد رشيد رضا، تحقيق فؤاد سراج عبد الغفار، المكتبة التوفيقية، القاهرة مصر، (دون طبعة، دون تاريخ).

156-تقريب التهذيب، أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق أحمد شاغف الباكستاني، دار العاصمة، طبعة 2000م.

157-تقويم اللسانين، تقي الدين الهلالي، مكتبة المعارف، الرباط، طبعة 1984م.

158-تنوير الابصار وجامع البحار، شمس الدين تمرتاش، مطبعة الترقى (الحجرية)، مصر، الطبعة الأولى، دون تاريخ.

159-تنوير المؤمنات، عبد السلام ياسين، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1996م.

160-تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، طبعة المعارف، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة. الطبعة الأولى، 1993م.

161-تهذيب اللغة، محمد بن الأزهري، محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت الطبعة الأولى، 2001م.

162-تيسير التحرير، شرح محمد أمين بادشاه على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية لابن همام الاسكندري، توزيع دار الباز، مكة المكرمة.

163-جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، تحقيق محمود شاكر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، جمهورية مصر العربية. وتحقيق هاني الحاج، عماد زكي البارودي، خيري سعيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة مصر، دون طبعة دون تاريخ.

164-جامع الترمذي، أبي عيسى محمد الترمذي، بيت الأفكار الدولية عمان الأردن، دون تاريخ، دون طبعة.

165-حقوق الإنسان: مجموعة صكوك دولية، المجلد الأول، الأمم المتحدة، نيويورك، 1993م.

166-حقوق العائلة العثماني الصادر سنة 1917م.

167-حواشي تحفة المحتاج بشرح المنهاج، شروح عبد الحميد الشرواني وأحمد بن قاسم العبادي، لتحفة المحتاج بشرح المنهاج، لابن حجر الهيتمي، المكتبة التجارية الكبرى، 1938م.

168-خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي، عبد الوهاب خلاف، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة التاسعة، 1391هـ - 1971م.

- 169-دراسات مقاصدية، اسماعيل الحسني، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، الطبعة الأولى 2020م.
- 170-درج الدرر في تفسير الآي والسور، عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، تحقيق: وليد بن أحمد بن صالح الحسين، إياد عبد اللطيف القيسي، سلسلة إصدارات الحكمة. الطبعة الأولى، سنة 2008م.
- 171-دفاع عن الشريعة، علال الفاسي، مراجعة المختار باقة، منشورات مؤسسة علال الفاسي، الطبعة الخامسة، 2010م
- 172-رد المختار على الدر المختار، محمد أمين بن عابدين. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، عالم الكتب، المملكة العربية السعودية، 2003م.
- 173-رشيد رضا الوحي الحمدي، مؤسسة عز الدين للطباعة، الطبعة الثالثة، 1986هـ.
- 174-روح الشرائع، موتيسكيو، مؤسسة هنداوي، طبعة 2018م.
- 175-روح المعاني، الألوسي، إدارة الطباعة المنيرية، دار إحياء التراث العربي، دون تاريخ.
- 176-روضة المستبين في شرح كتاب التلقين، ابن بزيمة المالكي، دراسة وتحقيق عبد اللطيف زكّاغ، دار ابن حزم. منشورات مركز الثعالب للدراسات ونشر التراث.
- 177-روضة الناظر وجنة المناظر، ابن قدامة، تحقيق شعبان إسماعيل، المكتبة المكية، مكة، ومؤسسة الريان، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1998م.
- 178-سنن أبي داود، تحقيق جمال أحمد حسن، محمد بربر، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 2009م.
- 179-سنن الترمذي، اعتنى به وراجع محمد بربر، المكتبة العصرية، بيروت لبنان، 1429هـ/2008م.
- 180-سنن النسائي، أبو عبد الرحمن النسائي، المكتبة العصرية، بيروت، 2010.
- 181-سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، مؤسسة الرسالة، دون طبعة، 1422هـ-2001م.

- 182-شرح ابن بطلال على صحيح البخاري، حققه وأخرج أحاديثه مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1424هـ- 2003م.
- 183-شرح التلويح على التوضيح لمثن التنقيح في أصول الفقه، سعد الدين التفتازاني، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1416هـ- 1996م.
- 184-شرح الزرقاني على الموطأ، المطبعة الخيرية الحجرية، 1893م.
- 185-شرح القواعد الفقهية، أحمد الزرقا، تحقيق عبد الستار أبو غدة، دار القلم، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1989م.
- 186-شرح حدود ابن عرفة، أبو عبد الله الرصاع، تحقيق الطاهر المعموري ومحمد أبو الأجفان، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1993م.
- 187-شرح مسند الشافعي، عبد الكريم بن الفضل القزويني، تحقيق أبو بكر زهران، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة الأولى 2007م.
- 188-شريعة الإسلام خلودها وصلاحتها للتطبيق في كل زمان ومكان، يوسف القرضاوي، دار المعرفة الدار البيضاء، الطبعة الثانية.
- 189-شفاء الغليل، في بيان الشبه والمتخيل ومسالك التعليل، أبو حامد الغزالي، رئاسة ديوان الأوقاف العراقية، إحياء التراث الإسلامي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1971م.
- 190-صحيح الترمذي، محمد الترمذي، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
- 191-صحيح مسلم بشرح النووي، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية.
- 192-ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي، عبد القادر بن حرز الله، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية، الرياض، الطبعة الأولى 1428هـ- 2007 م.

193- طرق الكشف عن مقاصد الشارع، نعمان جعيم، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى، 1435هـ،

2014م

194- علم اجتماع العائلة، مليحة القصير، صبيح أحمد، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، كلية الآداب،

جامعة بغداد، العراق، 1984م.

195- علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، دار الحديث، القاهرة، طبعة 2003م.

196- علم الاجتماع الأسري، سهير أحمد معوض، جمعية البر والإحسان (مركز التنمية الأسرية)، سلسلة

مناهج دبلوم الإرشاد الأسري (09) جامعة الملك فيصل، السعودية، 2009م.

197- علم الاجتماع العائلي، دراسة التغيرات في الأسرة العربية، أحمد اليومي، وعفاف ناصر، كلية

الإسكندرية 2000م.

198- علم الاجتماع العائلي، عبد الرؤوف الضبع، دار المعرفة الجامعية للنشر، سوهاج، مصر، 2008م.

199- علم الأحياء والأيدولوجيا والطبيعة البشرية، ستيفن روز ترجمه إلى اللغة العربية مصطفى فهمي،

بتوجيه من المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت سلسلة «عالم المعرفة» عدد 148،

أبريل، 1990م .

200- علم الأحياء والأيدولوجيا والطبيعة البشرية، ستيفن روز وآخرين، ترجمة مصطفى فهمي، المجلس

الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 148، أبريل، 1990م.

201- علم المقاصد الشرعية، نور الدين الخادمي، مكتبة العبيكان الطبعة: الأولى، 1421هـ- 2001م.

202- علم النفس التربوي، علام محمود، عمان، دار الفكر، ناشرون وموزعون 2009م.

203- علم رجال الحديث، تقي الدين الندوي، دار الكتب العلمية.

204- علم نفس النمو، الطفولة والمراهقة، حامد زهران، دار المعارف، 1986م.

205- علم نفس النمو، حامد زهران دار المعارف، 1960م.

- 206-علوم الحديث لابن الصلاح، عثمان ابن الصلاح الشَّهْرُزُورِي، تحقيق نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان. دار الفكر، دمشق، سوريا، 1986م.
- 207-عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين العيني، إشراف ومراجعة صدقي جميل العطار، دار الفكر، الطبعة الأولى، 2005م. وبتحقيق: عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، طبعة: 1421هـ، 2001م.
- 208-عون المعبود، شرح سنن أبي داود، شرف الحق العظيم آبادي، بيت الأفكار الدولية، عمان، طبعة بدون تاريخ.
- 209-فتح الباري بشرح البخاري، ابن حجر العسقلاني، تحقيق شعيب الأرناؤوط، دار الرسالة العالمية، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 2013م. ودار الريان للتراث، طبعة 1987م.
- 210-فتح البرّ في الترتيب الفقهي لتمهيد ابن عبد البر، ترتيب وتخرّيج محمد المغراوي، مجموعة التحف النفائس الدولية، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1996م.
- 211-فتح القدير، الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد الشوكاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- 212-فتح القدير، كمال الدين بن عبد الواحد ابن الهمام، دار الفكر، دون طبعة، دون تاريخ.
- 213-فقه الأسرة وقضايا المرأة، يوسف القرضاوي، الدار الشامية، تركيا. الطبعة الأولى، 2017م.
- 214-فقه المقاصد: إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها، جاسر العودة، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1427هـ، 2006م.
- 215-فلسفة التشريع الإسلامي، محمد المكي الناصري، منشورات داتا بريس، 1989م.
- 216-في صحة المجتمع، عبد الحسين بيرم، الموسوعة الصغيرة عدد 63 سنة 1980م.
- 217-في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1972م.

- 218- قضايا الأسرة من خلال اجتهادات المجلس الأعلى، أعمال الندوة الجهوية الثانية، القصر البلدي، مكناس، 8-9 مارس 2007. جمعية التكافل الاجتماعي لقضاة وموظفي المجلس الأعلى، 2007م.
- 219- قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، محمد الغزالي، دار الشروق، الطبعة التاسعة، 2008م.
- 220- قضايا في تحليل الخطاب، أحمد مداس، مركز الكتاب الأكاديمي، عمان، الأردن، 2019م.
- 221- قواعد الأحكام في مصالح الانام، عز الدين بن عبد السلام، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، 4141هـ - 1991م.
- 222- كتاب البيوع تكلمة المجموع شرح المذهب، أبو إسحق الشرازي، تقي الدين السبكي، تحقيق عادل أحمد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية.
- 223- كتاب التعريفات علي الجرجاني، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة مصر.
- 224- كتاب النكاح من الأسرار، أبو زيد بن عمر الدبوسي، تحقيق نايف بن نافع العمري، دار المنار، المدينة المنورة، الطبعة الأولى 1413هـ - 1993م.
- 225- كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية، محمد علي الفاروقي التهانوي، تحقيق علي دحروج وآخرين، إشراف رفيق العجم، مكتبة لبنان، ناشرون، الطبعة الأولى 1996م.
- 226- كفاح دين، محمد الغزالي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2005م.
- 227- كنز الدقائق في الفقه الحنفي، عبد الله النسفي، تحقيق سائد بكداش، دار البشائر بيروت. ودار السراج، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، 2011م.
- 228- لسان العرب، محمد بن منظور، دار صادر، بيروت، لبنان.

- 229-مبادرة تعميق وتأسيس المعرفة بمفهوم القوامة والولاية، كتاب جماعي، أعمال المائدة العلمية المستديرة التي نظمها مركز الدراسات والبحوث في القضايا النسائية في الإسلام بالرابطة المحمدية للعلماء. مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، الطبعة الأولى، 2014م.
- 230-مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين الهيثمي، حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، 1994م.
- 231-مجلد اللغة، أحمد بن فارس القزويني، دراسة وتحقيق، زهير سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1986م.
- 232-مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ترتيب عبد الرحمن بن قاسم، طبعة وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد. المملكة العربية السعودية، طبعة 2004م.
- 233-مجموعة رسائل ابن عابدين، محمد أمين بن عابدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، دون طبعة، دون تاريخ.
- 234-محاضرات في عقد الزواج وآثاره. محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، دار الاتحاد العربي، طبعة 1971م.
- 235-محاضرات في مقاصد الشريعة، أحمد الريسوني، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة، 2014م.
- 236-مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، مكتبة لبنان، 1986م.
- 237-مختصر اختلاف العلماء، أبو جعفر الطحاوي، أبو بكر الجصاص الرازي، تحقيق عبد الله أحمد. دار البشائر الإسلامية، بيروت لبنان. الطبعة الثانية، 1996م.
- 238-مختصر منهاج السنة، ابن تيمية، اختصره عبد الله الغنيان، دار الصديق، الجمهورية اليمنية، الطبعة الثانية، 2005م.

- 239-مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى، 1993م
- 240-مدونة الأسرة في إطار المذهب المالكي وأدلته، عبد الله بن الطاهر السوسي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2005-2015م.
- 241-مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي القاري، تحقيق جمال عيتاني، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 2001م.
- 242-مسند أبي يعلى، أحمد بن علي التميمي، تحقيق حسين أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1986م.
- 243-مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة. بيروت.
- 244-مشاهد من المقاصد، عبد الله بن بية، مركز الموطأ للدراسات والتعليم، أبو ظبي الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الرابعة 2017.
- 245-مشكاة المصابيح، الخطيب التبريزي، ويليهِ مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، نور الدين القاري، تحقيق جمال العيتاني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2001م.
- 246-مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، عبد الوهاب خلاف، عبد الوهاب خلاف، دار القلم، الكويت، الطبعة السادسة، 1414هـ-1993م.
- 247-مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين، قضايا ونماذج، الشاهد البوشيخي، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد الأردن، جدار للكتاب العالمي، عمان، الطبعة الأولى، 1430هـ-2009م.
- 248-مصنف عبد الرزاق، عبد الرزاق الصنعاني، تحقيق ودراسة: مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار التأصيل، الطبعة الأولى، 1436هـ-2015م.

- 249-معالم التنزيل، البغوي، تحقيق محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، دار طيبة الرياض، الطبعة الأولى، 1989م.
- 250-معجم التعريفات، علي الجرجاني، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة القاهرة.
- 251-معجم الصواب اللغوي، دليل المثقف العربي، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، 2008م.
- 252-معجم العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2003م.
- 253-معجم اللغة العربية المعاصرة، عمر أحمد مختار، عالم الكتب - القاهرة، الطبعة الأولى، 1429هـ - 2008م.
- 254-معجم لغة الفقهاء، مع كشف انجليزي عربي فرنسي، بالمصطلحات الواردة في المعجم، محمد رواس قلعه جي، وضع مصطلحاته الانجليزية: حامد قنيبي، والفرنسية: قطب سانو. دار النفائس، الطبعة الثالثة، 1996م.
- 255-معجم مصطلحات ألفاظ الفقه الإسلامي، سائر بصمه جي، صفحات للدراسات والنشر، سوريا دمشق، الطبعة الأولى، 2009م.
- 256-معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، 1429هـ - 2008م.
- 257-معرفة الصحابة، أبي نعيم الأصبهاني، عادل العزازي، دار الوطن للنشر، الرياض لمملكة العربية السعودية. الطبعة الأولى، 1998م.

- 258-مفتاح النور، فريد الأنصاري، معهد الدراسات المصطلحية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية- فاس ومركز النور للدراسات والبحوث، استانبول/تركيا طبع Nesil Matbaacilik إستنبول تركيا، 2004م.
- 259-مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1981م.
- 260-مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم دمشق، الطبعة الرابعة، 1430هـ-2009م.
- 261-مفهوم الإصلاح في القرآن الكريم، إسماعيل الحسني، المعهد العالمي للفكر الإنساني، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى، 2017م.
- 262-مفهوم الفقه الإسلامي، وتطوره وأصالته، ومصادره العقلية والنقلية، نظام الدين عبد الحميد، مؤسسة الرسالة، بيروت الطبعة الأولى، 1404هـ-1984م.
- 263-مقاصد الشريعة الإسلامية لشيخ الإسلام محمد الطاهر ابن عاشور، تحقيق ومراجعة الحبيب بن الخوجة، دار بن سحنون، تونس، دار السلام، مصر، الطبعة الرابعة، 1430هـ-2009م.
- 264-مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد سعد اليوبي، دار الهجرة، 1418هـ-1998م.
- 265-مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر ابن عاشور، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر 1425هـ، 2004م.
- 266-مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 2008م.

267-مقاصد الشريعة كفسلفة للتشريع الإسلامي رؤية منظومية، جاسر العودة، تعريب عبد اللطيف الخياط، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندين، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى 1432هـ 2012م.

268-مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء، يومي 14-15 رجب 1433هـ الموافق لـ 5-6 يونيو 2012م، سلسلة ندوات علمية 5، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، الطبعة الأولى 1434هـ 2013م.

269-مناهج الاستمداد من الوحي، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء، أيام 27-28 صفر، 1429هـ- الموافق 5-6 مارس، 2008م. دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، الطبعة الأولى 2008م.

270-منح الجليل شرح على مختصر سيدي خليل، محمد عيش، دار الفكر.

271-موجبات تغير الفتوى في عصرنا، يوسف القرضاوي، منشورات الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، سلسلة قضايا الأمة، عدد 1. 2007م.

272-موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية- نموذج تفسيري جديد، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1999م.

273-موسوعة أم المؤمنين عائشة، عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، 1423هـ-2003م.

274-ميزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدين الذهبي، دار الكتب العلمية بيروت. لبنان، الطبعة الثانية، 1429هـ-2008م.

275-نثر البنود على مراقي السعود، عبد الله بن إبراهيم الشنقيطي، دار الكتب العلمية.

276-نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، أحمد بن حجر العسقلاني، سلسلة دراسات في المنهج، تحقيق عبد الله الرحيلي، الطبعة الأولى، 2001م.

277-نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء بحث مقارن، محمد سلام مذكور، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1984م.

278- نظرية الأهلية، دراسة تحليلية مقارنة بين الفقه وعلم النفس، هدى هلال، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى 1432هـ-2011م.

279-نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة، 1408هـ-1988م.

280-نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها المعاصرة، أحمد الرسوني، مطبعة مصعب، مكناس، الطبعة الأولى، 1994م.

281-نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة مختارات الرسائل الجامعية، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، نشر وتوزيع، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، 1412هـ 1992 م.

282-نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، إسماعيل الحسني، سلسلة الرسائل الجامعية، رقم 15، (المنهجية الإسلامية) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1401هـ، 1995م.

283-نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين الرملي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان. الطبعة الثالثة، 2003م.

284-نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، محمد الشوكاني، ضبط وتصحيح محمد هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

285-وبل الغمام على شفاء الأوام في أحاديث الأحكام، محمد الشوكاني، محمد صبحي حلاق، مكتبة ابن تيمية القاهرة، الطبعة الأولى، 1416هـ.

ثانيا: رسائل جامعية مرقونة:

- 1- الاجتهاد الفقهي المعاصر في أحكام الأسرة، عبد الرحمن العمراني، رسالة لنيل درجة دكتوراه الدولة، تحت إشراف الدكتور فاروق حمادة، السنة الجامعية 2000م.
- 2- الأحكام الفقهية المتعلقة بالشهوة، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفقه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية الشريعة، الرياض. إعداد: عادل المطرودي، إشراف: د عبد العزيز الغامدي. العام الجامعي 1429هـ.
- 3- زواج الصغار في ضوء تحديد سن الزواج، رسالة للماجستير للباحثة سها القيسي.

ثالثا: المقالات:

- 1- الاستخلاف وأمانة التدبير البيئي، مونية الطراز، مجلة الريئة، الصادرة عن نادي الرقيم العلمي، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، العدد الرابع عشر، أكتوبر، 2019م.
- 2- الأسرة منبع القيم، فتحي حسن ملكاوي، مجلة إسلامية المعرفة، عدد 55، صفحة 8-9، السنة الرابعة عشرة، شتاء 1430هـ/2009م.
- 3- التأصيل الإسلامي لمفهوم القيم، فتحي حسن ملكاوي. مجلة إسلامية المعرفة، عدد 54، الصفحة 11. السنة الرابعة عشرة، خريف 1429هـ/2008م.
- 4- الرد على من طعن في سن زواج عائشة، محمد عمارة، على الرابط:
- 5- الشيخ محمد أبو زهرة والتجديد في فقه الأسرة، فاطمة حافظ، موقع إسلام أونلاين (<https://islamonline.net>).
- 6- القول الشاذ في الفقه الإسلامي ودعوى اكتشاف الإسلام من جديد، هيثم بن جواد الحداد، نشر بموقع الدرر السنية، كتبه بتاريخ، 28 رجب 1431هـ.

- 7- المساواة بين الجنسين في الإسلام مداخل للترشيد والإفهام، مونية الطراز، مجلة البيئة الجزائرية، الملحق الأسري «آصرة»، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، العدد الأول، 13 يناير، 2021م.
- 8- زواج القاصرات بالمغرب دراسة ميدانية بأقسام قضاء الأسرة، أنس سعدون، مجلة العلوم القانونية، عدد مزدوج 4-5، الجزء الأول 2017م. ومجلة القضاء المدني عدد 15-16 السنة الثامنة، شتاء خريف 2017م.
- 9- مجلة المنار، عدد 28 ربيع الأول 1317.
- 10- مصطلحات نقد الرواية، سمر روجي، مجلة الفيصل، العدد 228، صفحة 112، أكتوبر / نونبر 1995.
- 11- من ضيق المادية إلى رحابة الإنسانية والإيمان، عبد الوهاب المسيري، مجلة المسلم المعاصر. عدد 151، 2014م.
- 12- هل تزوجت عائشة أم المؤمنين وهي بنت السادسة، منشور بمجلة الواضحة الصادرة عن دار الحديث الحسنية، عدد 5 سنة 1430-2009، لصاحبه ت.أ. شانافاس. ترجمة خالد الساقى.

رابعاً: الكتب الأجنبية:

- 1- La législation en matière de mariage d'enfants, de mariage précoce ou forcé dans 37 pays d'Asie pacifique, publication de l'organisation mondiale de la santé.
- 2- le Robert micro
- 3- Grand usuel larousse. Dictionnaire encyclopédique- /Mandrill.Quercitron. larousse-Bordas 1997.v4/p4839.
- 4- Le Dictionnaire Encyclopédique QUILLET
- 5- Mes Combats (Simone Veil) Bayard ، 2016.

خامسا: المواقع على الشبكة الإلكترونية:

- 1- موقع إضاءات: (<https://www.ida2at.com/pleasure>)
- 2- موقع الوطن نيوز (<https://www.elwatannews.com/news/details/993142>)
- 3- موقع الشيخ يوسف القرضاوي على الأنترنت: (<http://ww3.qaradawi.net/news/>)
- 4- موقع الألوكة: (<http://www.alukah.net/Sharia/0/32/#ixzz283nYtSde>)
- 5- موقع الشريف العوني: (<http://www.dr-alawni.com/articles.php?show=61>)
- 6- موقع المفوضية السامية لحقوق الإنسان: (www.ohchr.org, Retrieved 2-1-2020) (Edited)
- 7- موقع المكتبة القانونية العربية: ([https://www.bibliotdroit.com/2017/02/blog-\(post_68.html](https://www.bibliotdroit.com/2017/02/blog-(post_68.html))
- 8- الموقع الإلكتروني تسعة، (<https://www.ts3a.com/>)
- 9- موقع «اجتماعي»، مولود زايد (<https://ejtema3e.com/the-pioneers-of-social-thought/>) 12-2013) نشر بتاريخ: 28 يوليو 2013م

سادسا: الجرائد:

- 1- فلسفة العلوم ومحدودية المنهج التجريبي، مصطفى الزاهيد، جريدة الشرق الأوسط، عدد: 13638. الخميس، 22 جمادى الآخرة 1437 هـ - 31 مارس 2016م
- 2- مفهوم الخيرية، مونية الطراز، جريدة المساء، (المغربية)، العدد: 3492 تاريخ 19 يناير 2018م.
- 3- الكليات والجزئيات بدل العموم والخصوص، محمد عابد الجابري، جريدة الصحراء، 12 ماي، 2007م. (<https://assahraa.ma/journal/2007/40578>)

4- مفهوم الأسرة في ضوء القرآن الكريم والحديث الشريف، مصطفى فوزيل، جريدة المحجة، العدد: 407، 2 نونبر، 2013م.

5- نظرة مقاصدية في مباحث الأسرة «مؤسسة الزواج أنموذجا» زكرياء المرابط، المحجة، العدد 428، 3 نونبر، 2014م.

سابعا: تقارير ووثائق:

1- تقرير مفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان، الصادر بتاريخ 2 أبريل 2014م.
2- اتفاقية الرضا بالزواج، والحد الأدنى لسن الزواج، وتسجيل عقود الزواج، عرضتها الجمعية العامة للتوقيع والتصديق بقرارها رقم: 1763، المؤرخ في 7 نونبر 1962. وكان تاريخ بدء النفاذ: 9 دجنبر من عام 1964م.

3- التقرير السنوي لمفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان، الصادر بتاريخ أبريل 2014م.

4- مواد اليونيسيف سنة 2001

5- الخطاب الملكي للملك محمد السادس، أكتوبر 2003م.

فهرس المحتويات

21	الباب الأول: زواج القاصرات وسياقاته الفقهية قديما وحديثا
22	الفصل الأول: زواج القاصر وعلاقته بمفهوم زواج الصغيرة.
25	المبحث الأول: الزواج وحقيقته الشرعية:
36	المبحث الثاني: القاصر ودلالته الشرعية:
50	المبحث الثالث: الدلالة الحديثة لـ «زواج القاصر» وعلاقته بزواج الصغيرة.
62	الفصل الثاني: تطور القول الفقهي في زواج الصغيرة وعلاقته بالأهلية.
62	المبحث الأول: حكم زواج الصغيرة وأسباب الخلاف فيه.
100	المبحث الثاني: الأهلية ومحدداتها:
124	الباب الثاني: المنحى المقاصدي في الاستدلال على حكم زواج القاصر
125	الفصل الأول: زواج الصغيرة والقاصر في ظل مقاصد الشريعة وكلياتها:
125	المبحث الأول: النظر المقاصدي وأهميته في ترجيح المصالح المعتبرة في الزواج:
149	المبحث الثاني: النظر الفقهي الحديث لزواج القاصر وأبعاده المقاصدية:
166	الفصل الثاني: زواج القاصر في ظل قواعد المصلحة.
166	المبحث الأول: زواج القاصر في ميزان قاعدة سد الذريعة:
173	المبحث الثاني: زواج القاصر في ميزان قاعدة الاستحسان:
179	المبحث الثالث: زواج القاصر في ميزان قاعدة المصلحة المرسلة:

186	المبحث الرابع: زواج القاصر في ميزان قاعدة تقييد المباح:
192	المبحث الخامس: زواج القاصر في ميزان قاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان:
205	الباب الثالث: زواج القاصرات في ضوء الرؤية القرآنية لوظائف الأسرة:
206	الفصل الأول: التطور الدلالي لمفهوم الأسرة في العصر الحديث.
208	المبحث الأول: تشكل مفهوم الأسرة في الفكر الغربي واستمداداته اللغوية والفلسفية:
225	المبحث الرابع: مفهوم الأسرة في الفكر الغربي وأثره في التعريفات العربية للأسرة:
230	الفصل الثاني: البناء المفهومي الجديد للأسرة واستمداداته القرآنية:
230	المبحث الأول: سياقات التجديد في قضايا الأسرة ودور الفقهاء في تسديدها:
247	المبحث الثاني: التصور القرآني للأسرة وخصائصه العامة:
264	المبحث الثالث: قواعد البناء الأسري في القرآن الكريم ووسائل حفظه:
274	الفصل الثالث: زواج القاصرات في ميزان التصور القرآني للأسرة:
274	المبحث الأول: مراعاة القرآن لنفسيات الأزواج وأثر ذلك على حكم زواج القاصر:
282	المبحث الثاني: زواج القاصر في ضوء المقاصد الاجتماعية والعمرانية للزواج:
289	المبحث الثالث: زواج القاصر بين مقاصد الوجود ومقاصد الشهود:
310	المبحث الرابع: زواج القاصر في ضوء حفظ النسل:
319	المبحث الثالث: زواج القاصر وأهلية حفظ النسل:
328	خاتمة:

332..... ثبت المصادر والمراجع

363..... فهرس المحتويات