القضايا الاجتماعية المتعلقة بالمرأة قراءة في تفسير التحرير والتنوير

Social issues related to women read in Tahrir wa-al-Tanwir - Tafsir

عودة عبد عودة عبد الله (أستاذ)
Odeh Abdullah (professor)
جامعة النجاح الوطنية – فلسطين
An Najah National University- palestine

سامح عبد الإله محمد عبد الهادي (طالب دكتوراة)
Sameh abdelhadi (phd student)
جامعة النجاح الوطنية – فلسطين
An Najah National University- palestine

تاريخ الإرسال:2021/06/14 تاريخ القبول: 2021/09/28

ملخص :

يتناول هذا البحث عرضاً ومناقشة لأهم القضايا الاجتماعية التي تتعلق بالمرأة، والتي تكلم عنها الطاهر ابن عاشور في تفسيره، وقد ساعد البحث في إظهار العمق الفقهي، والبعد الإصلاحي لدى مفسرنا في معالجة تلك القضايا التي تهمُّ المرأة في كافة شؤون حياتها، وقد خلص الباحث إلى كون ابن عاشور من العلماء المعظمين للنص القرآني، والصادعين بما وصل إليه اجتهادهم، وإن خالف به غيره من العلماء، ولقد سلط البحث الضوء على سهولة الشريعة وسماحتها في قضايا الاختلاط، واللباس والزينة، الخاصة بالنساء، والمقيدة بالضوابط الشرعية المعتبرة، وجعل مسؤولية الإنفاق على المرأة وحمايتها واجباً على الرجال، وبين وجه تفضيلهم على النساء في الإسلام، كما بين وجوه المساواة بينهم، فلم يجعلها مطردة، ولم يلغها بالكلية، وناقش بعض القضايا الخطيرة التي تتعلق بالزواج.

كلمات مفتاحية: ابن عاشور، التحرير والتنوير، المرأة، قضايا اجتماعية، الحجاب.

Abstract; This research deals with a presentation and discussion of the most important social issues related to women, which Al-Tahir Ibn Ashour spoke about in his interpretation. Ibn Ashour is one of the scholars who glorify the Qur'anic text, and who asserts what their ijtihad has reached, even if other scholars disagree with it.

The research has shed light on the ease and permissibility of Sharia in issues of mixing, dress and adornment, which are specific to women, and which are restricted by the considered legal controls, and made the responsibility of spending on women and protecting them a duty on men, and explaining the aspect of their preference over women in Islam, as it showed the aspects of equality between them, it did not make it steady, did not cancel it altogether, and discussed some serious issues related to marriage.

Keywords: Ibn Ashour, Tahrir wa-al-Tanwir, Women, Social Issues

. المقدمة

الحمد لله المنعم على عباده بنعمة القرآن، الهادي من أخذ به إلى طريق الرضوان، وجنة الرحمن، والصلاة والسلام على نبينا محمد، سيد الخلق، وحبيب الحق، المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه الطيبين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن من حفظ الله لهذا الدين أن هيأ له في كل زمان رجالاً يحملونه، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، وإن من أعظم العلوم وأشرفها تلك التي عنيت بتفسير القرآن الكريم، فهو كلام الله، ودستور الأمة، وسبيل النجاة، وطريق العزة والسيادة.

وإن من أبرز العلماء المعاصرين الذين اعتنوا بتفسير كتاب الله، ذلك العالم الرباني التونسي المعروف بمحمد الطاهر ابن عاشور، الذي عني بإخراج تفسير يجمع بين العراقة والجدة والمعاصرة، في أسلوب بديع رفيع، تجد فيه من العلوم بحراً متلاطم الأمواج، حيث ينتقل بك من التحليلات اللغوية، إلى اللطائف البلاغية، ومن المعاني الإجمالية، إلى التحليلات التفصيلية، ويبث فيه من النفس الإصلاحي، والتوجيه التربوي ما تلمس فيه روح المعاصرة لأحداث زمانه، مما جعل تفسيره مرجعاً من أهم مراجع التفسير في زماننا، ولقد أحببت أن يكون لي اتصال بهذا الكتاب، ودور في خدمته وإخراج شيء من نفائسه، على صورة بحث أعرض فيه أهم القضايا الاجتماعية التي تتعلق بالمرأة، والتي تكلم عنها الطاهر ابن عاشور عند تفسيره لبعض الآيات.

1. 2. أهمية الدراسة

تظهر أهمية هذه الدراسة في كونها بحثاً يعالج قضايا المرأة الاجتماعية من خلال توجيهات القرآن وأوامره وإرشاداته، ويعرض طريقة مفسرٍ من أبرز المفسرين في معالجة تلك القضايا.

1. 3. مشكلة الدراسة

تتمثل مشكلة هذه الدراسة في الإجابة عن السؤال الآتي: كيف عالج ابن عاشور قضايا المرأة الاجتماعية في تفسيره التحرير والتنوير؟

1. 4. أهداف الدراسة

تهدف الدراسة إلى أمور يمكن إجمالها في الآتي:

1- عرض الآيات التي عالجت قضايا المرأة الاجتماعية في القرآن

2- الاطلاع على طريقة ابن عاشور في معالجة هذه القضايا من خلال تفسيره للآيات

3- مناقشة بعض القضايا المطروحة بالرجوع إلى الأدلة، وأقوال أهل العلم المعتبرين في هذا الشأن.

1. 5. الدراسات السابقة

من الدراسات السابقة التي تتعلق ببحثنا:

1- بوزغيبة، محمد بن إبراهيم، بحث بعنوان: من فتاوى الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، المصدر: مجلة الهداية، الناشر: المجلس الإسلامي الأعلى، 1998م.

2- الطالبي، عمار، بحث بعنوان: تجديد عند الإمام ابن عاشور، المصدر: بحوث المؤتمر الدولي حول الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر

الإسلامي المعاصر رؤية معرفية ومنهجية، الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة محمد الخامس، 2009م.

3- أبو الأجفان، محمد بن الهادى، بحث بعنوان: الترجيح الفقهي في تفسير الشيخ ابن عاشور، المصدر: مجلة الهداية , الناشر: المجلس الإسلامي الأعلى، 1999م،

4- شمام، محمود، بحث بعنوان: الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وعنايته بحقوق المرأة، المصدر: مجلة الهداية، الناشر: المجلس الإسلامي الأعلى، 1999م.

1. 6. منهج الدراسة

وقد اعتمدت هذه الدراسة المنهج الوصفي، التحليلي، حيث قام الباحث:

- باستعراض طائفة من كلام ابن عاشور المتعلق بقضايا المرأة الاجتماعية.

- تحليل كلامه ومناقشته.

1. 7. خطة البحث

جاء البحث إضافة إلى المقدمة والخاتمة في مبحثين فيهما مجموعة من المطالب، على النحو الآتي:

المبحث الأول: تعريف عام بابن عاشور وتفسيره

المطلب الأول: تعريف بابن عاشور

المطلب الثاني: تعريف عام بتفسير ابن عاشور

المبحث الثاني: ابن عاشور وقضايا المرأة الاجتماعية

المطلب الأول: اللباس والزينة

المطلب الثاني: الاختلاط بالرجال

المطلب الثالث: التفضيل بين الذكر والأنثى

المطلب الرابع: تعدد الزوجات

المطلب الخامس: زواج المتعة

2. المبحث الأول: تعريف عام بابن عاشور وتفسيره

يتناول هذا المبحث تعريفاً عاماً بابن عاشور، حيث سنمرُّ سريعاً على حياته، ودراسته، ومكانته العلمية وغير ذلك، ثم سننتقل إلى الحديث عن تفسيره ومنهجه العام فيه، وذلك في مطلبين:

2. 1. المطلب الأول: التعريف بابن عاشور

هو الشيخ الإمام العَلَم العلّامة محمد الطاهر بن محمد بن عاشور، من بيت آل عاشور الأشراف الأندلسيين[1].

ولد الشيخ بقصر جده لأمه بالمرسي[2]، عام (1296هـ/1879م) في أسرة علمية عريقة، ونشأ في وسط علمي، فبدأ بتعلم القراءة وحفظ القرآن في السادسة من عمره، وشبّ على تعلُّم القرآن حتى أتقنه حفظًا، وتعلم شيئاً من الفرنسية، ثم التحق بجامع الزيتونة عام 1310 هـ / 1892 م وهو في الرابعة عشر من عمره، فدرس علوماً متنوعة، كالنحو، والصرف، والبلاغة، والمنطق، والتفسير، والقراءات، والحديث ومصطلحه، والكلام، وأصول الفقه، والفقه، والفرائض، وقد أظهر الشيخ همة عالية في التحصيل، وبقي في الزيتونة حتى نال شهادة التطويع عام 1317هـ - 1892م[3].

وقد تأثر ابن عاشور بشيوخه الذين تتلمذ على أيديهم، حيث كان لهم أبرز الأثر في موسوعيته، وسعة ثقافته وعلمه، ولقد كان لذلك انعكاس واضح على تفسيره الذي أخرجه، ومع سعة علم الشيخ وموسوعيته، كان جم النشاط، غزير الإنتاج، حيث بلغ تعداد كتبه المطبوعة ستة وثلاثين، من أبرزها: كتاب أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، وكتاب أليس الصبح بقريب، وتفسيره العظيم التحرير والتنوير، وأما الكتب المخطوطة فوصل تعدادها إلى أربعة وعشرين كتاباً[4].

ولقد كان لتدريسه في الزيتونة –ذات المنهج التقليدي– والصادقية –ذات التعليم العصري المتطور– أثر في حياته، إذ فتحت وعيه على ضرورة التقريب بين تيارين فكريين ما زالا في طور التكوين، هما: تيار الأصالة، الممثل في الزيتونة، وتيار المعاصرة، الممثل في الصادقية، ودوَّن آراءه هذه في كتابه النفيس (أليس الصبح بقريب) من خلال الرؤية الحضارية التاريخية الشاملة التي تدرك التحولات العميقة التي يمر بها المجتمع الإسلامي والعالمي[5].

وفي سنة 1321 هـ = 1903 م؛ قام الإمام محمد عبده مفتي الديار المصرية بزيارته الثانية لتونس، والتقاه في تلك الزيارة الطاهر بن عاشور، فتوطدت العلاقة بينهما، وسماه محمد عبده بسفير الدعوة في جامع الزيتونة؛ إذ وجدت بين الشيخين صفات مشتركة، أبرزها ميلهما إلى الإصلاح التربوي والاجتماعي، وقد صاغ ابن عاشور أهم ملامحه بعد ذلك في كتابه (أصول النظام الاجتماعي في الإسلام) . وقد توطدت العلاقة بينه وبين رشيد رضا، وكتب ابن عاشور في مجلة المنار[6].

تقلد الشيخ في حياته مناصب عديدة في حياته، كان منها: الإفتاء على المذهب المالكي عام 1913م، ومنصب شيخ الإسلام المالكي عام 1932م، وهو أول من تولى هذا المنصب من المالكية، ومنصب عميدٍ للجامعة الزيتونية، عام 1956م، وبقي كذلك إلى سنة 1962م، حين ألغيت الجامعة الزيتونية، وأصبحت كلية ضمن الجامعة التونسية، وتسمى الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، وعيّن ابنه الفاضل عميداً لها، ثم تفرغ إلى الكتابة والتأليف[7].

كانت وفاة الشيخ ابن عاشور رحمه الله في الثالث عشر من رجب، لعام 1393هـ، الموافق للثاني عشر من أغسطس عام 1973م، ودفن بمقبرة الجلاز، تاركاً آثاراً نفيسة، ومؤلفات قيمة في مختلف العلوم الإسلامية والأدبية[8].

2.2 المطلب الثاني: تعريف عام بتفسير ابن عاشور

يعد التحرير والتنوير من أبرز التفاسير التي وضعت في عصرنا الحديث، استمر ابن عاشور في كتابته خمسين عاماً، وضع خلالها خلاصة آرائه الاجتهادية التجديدية، ورجع إلى عدد من التفاسير، اعتبرها أهم ما كتب في هذا الشأن، منها: الكشاف، والمحرر الوجيز، ومفاتيح الغيب، وتفسير البيضاوي، والقرطبي، وتفسير الطبري، وأبي السعود، والألوسي، ونصب نفسه حكماً مرجحاً بينها، ليخرج لنا أفضل ما فيها، يقول عن تفسيره: " ففيه أحسن ما في التفاسير، وفيه أحسن مما في التفاسير"[9].

وقد اعتنى الشيخ في كتابه بالمسائل البلاغية عناية بالغة، حيث التزم التنبيه على كل ما أُلهمه منها، بحسب مبلغ الفهم وطاقة التدبر، وكانت له عناية بالغة واهتمام كبير

ببيان تناسب اتصال الآي بعضها ببعض، وبتحقيق معاني المفردات في اللغة وضبطها[10].

وأما عن طريقة ابن عاشور في التفسير[11] ، فإنها تقوم على تقسيم السورة إلى مقاطع، تكون متحدة الفكرة، وذات إطار موضوعي واحد على الغالب، وعند التفسير يبتدئ باللفظة أو الجملة القرآنية، فيتكلم عن اشتقاقها ومعناها، وما يتعلق بها من أمور لغوية، وقد يستشهد بشيء من أشعار العرب، ويذكر نظائر الآية أو الآيات القرآنية، وهو ما يسمى بالتفسير بالقرآن، ويستشهد على ما يقول بالأحاديث الشريفة، والآثار المروية عن السلف لتوضيح المعنى المقصود، ويكون في ذلك مختاراً مناقشاً مرجحاً. ويعرض ابن عاشور في تفسيره لبيان المناسبة بين المقطع المختار أو الآية لما قبلها، ويقوم بدفع الإشكالات التي قد تبدو من ظاهر النظم في الآيات الكريمة إن وجدت، وقد يبتدئها بقوله (فإن قلت) أحياناً.

وإذا تحدثت الآيات القرآنية ذات المقطع الواحد عن موضوع معين، أو كان ثمة موضوع كثر فيه الكلام من المتقدمين، فإن ابن عاشور يتابعهم فيعرض لتفاصيل تتعلق بذلك.

وإذا مرَّ بآيات الأحكام، وآيات العقيدة، أو الآيات التي اتخذت لها مواضع خاصة في علوم القرآن وغيرها من المباحث، فإنه يعرض لذكر خلاف العلماء في تلك الآيات، ويفصل في تلك القضايا بما هو مناسب عنده، وقد يعرض إلى إشارات علمية عند تفسيره لبعض الآيات.

ومما يلاحظ في طريقة ابن عاشور أنه لا يلتزم لها ترتيباً معيناً، فكثيراً ما يكون هناك تقديم وتأخير فيها، وذلك بحسب المقطع، ولا يغفل في تفسيره عن الحاشية، فيستخدمها لأغراض تلوح له.

3. المبحث الثاني: ابن عاشور وقضايا المرأة الاجتماعية

يتناول هذا المبحث جملة من أهم قضايا المرأة الاجتماعية التي تكلم عنها ابن عاشور في تفسيره، كلباسها أمام الأجانب، واختلاطها بالرجال، ومساواتها معهم، وبعض القضايا المتعلقة بالزواج، حيث يوضع رأيه فيها موضع التحليل والنقاش، وقد جعل ذلك في أربعة مطالب:

3. 1. المطلب الأول: اللباس والزينة

3. 1. 1. الفرع الأول: لباس المرأة وزينتها أمام الأجانب

أفاض ابن عاشور في الحديث عن لباس المرأة وزينتها عند قوله تعالى (وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن)(النور31)، فتكلم عن الزينة المكتسبة المصطنعة، والخلقية، وبين أن المكتسبة المصطنعة هي التي تكون بسبب التزين: من اللباس الفاخر، والحلي، والكحل، والخضاب والحناء، وأما الخلقية فهي معظم جسد المرأة وخاصة: الوجه والمعصمين والعضدين والثديين والساقين والشعر[12].

وبيَّن أن الزينة تزيد المرأة حسناً وجمالاً، ولذلك فإن الله تعالى نهى عن التزين أمام الرجال، واستثنى من ليس من شأنهم أن تتحرك منهم شهوة نحوها لحرمة قرابة أو صهر[13].

ثم تكلم عما يجوز إظهاره من الزينة أمام الرجال، فقسَّم الزينة الخلقية مرة أخرى إلى ظاهرة وخفية، وذكر أن الظاهر من الزينة الخلقية هو ما في إخفائه مشقة، كالوجه والكفين والقدمين، وضدها الخفية، مثل أعالي الساقين، والمعصمين، والعضدين، والنحر، والأذنين.

وقسم المكتسبة المصطنعة أيضاً إلى ظاهرة وباطنة، فالظاهر من الزينة المصطنعة ما في تركه حرج على المرأة من جانب زوجها، وجانب صورتها بين أترابها، ولا تسهل إزالته عند البدوِّ أمام الرجال، وإرجاعه عند الخلو في البيت، وكذلك ما كان محل وضعه غير مأمور بستره كالخواتيم، بخلاف القرط والدماج، وصحَّح أن الخلخال والسوار من الزينة الظاهرة[14].

ثم ذكر المعنى العام لقوله تعالى (ما ظهر منها) بناء على ما سبق، وهو ما كان موضعه مما لا تستره المرأة وهو الوجه والكفان والقدمان، ثم ذكر قولاً آخر لجمع من المفسرين، اعتبروا فيه أن الزينة هي كل جسد المرأة، وفسروا (ما ظهر منها) بالوجه والكفين، وقيل: والقدمين والشعر، وعلى هذا فالزينة الظاهرة هي التي جعلها الله بحكم الفطرة بادية، ويكون سترها تعطيلاً لمنفعتها، كالوجه واليدين، أما القدمان فإنه يعسر الانتفاع بهما ولا يعطل، ولذلك اختلف فيها العلماء على قولين، منهم من أوجب سترها، ومنهم من أباحه[15].

وأما ما كان من محاسنها، ولم يكن عليها مشقة في ستره، فلا يدخل فيما ظهر من الزينة، مثل النحر والثدي والعضد والمعصم وأعلى الساقين، وكذلك ما له صورة حسنة في المرأة، وإن كان غير معرَّى، كالعجيزة، والأعكان، والفخذين، ولم يكن مما في إرخاء الثوب عليه حرج عليها، فهذه الأمور تسترها المرأة بما تستر به العورة مما لا يصف ولا يشف[16].

ثم نقل ابن عاشور قول الجمهور بإباحة كشف الوجه واليدين في جميع الأحوال، ومستندهم في ذلك، وهو أن استثناء إبداء الوجه والكفين من عموم منع إبداء زينتهن يقتضي الإباحة، ورجحه على غيره من الأقوال[17]، وعند تفسيره لقوله تعالى (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ ..)(الأحزاب 53) قال: "وبهذه الآية مع الآية التي تقدمتها من قوله: (يَا نِسَاءَ النَّبِيءِ لسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ الِّنسَاءِ)(الأحزاب 32) تحقق معنى الحجاب لأمهات المؤمنين، المركَّب من ملازمتهن بيوتهن، وعدم ظهور شيء من ذواتهن، حتى الوجه والكفين، وهو حجاب خاص بهن لا يجب على غيرهن، وكان المسلمون يقتدون بأمهات المؤمنين ورعاً، وهم متفاوتون في ذلك، على حسب العادات"[18].

وعند حديثه عن الخُمْرة، بين ضرورة عدم التساهل فيها، وعرف الخمار بأنه ثوب تضعه المرأة على رأسها لستر شعرها وجيدها وأذنيها[19].

ثم ينتقل إلى شرح قوله تعالى (وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ)(النور 31)، فيبين أن الضرب يأتي بمعنى تمكين الوضع، وأن الجيب هو طوق القميص مما يلي الرقبة، وبهذا يكون المعنى أن يشددن وضع الخمر على جيوب الأقمصة، حتى لا يبقى بين منتهى الخمار ومبدأ الجيب ما يظهر منه الجيد[20].

وفي قوله تعالى (يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفورا رحيما)(الأحزاب 59)، يتكلم ابن عاشور عن الجلباب، فيبين أن

المقصود بنساء المؤمنين هو النساء المؤمنات، لا أزواج المؤمنين، وأن الإضافة إلى المؤمنين على معنى (من) أي النساء من المؤمنين، ثم تكلم عن الجلباب، فبين أنه ثوب أصغر من الرداء، وأكبر من الخمار والقناع، تضعه المرأة على رأسها، فيتدلى جانباه على عذاريها، وينسدل سائره على كتفها وظهرها، تلبسه عند الخروج والسفر، وذكر أن هيئات لبس الجلابيب مختلفة باختلاف أحوال النساء، وأن العادات هي التي تبينها، وبين المقصود من هذا الإدناء، وهو أن يعرفن فلا يؤذين، ولقد كان لبس الجلباب من شعار الحرائر، فكانت الإماء لا يلبسن الجلابيب، يقول ابن عاشور: "وكانت الحرائر يلبسن الجلابيب عند الخروج إلى الزيارات ونحوها، فكن لا يلبسنها في الليل، وعند الخروج إلى المناصع، وما كن يخرجن إليها إلا ليلاً، فأمرن بلبس الجلابيب في كل خروج، ليعرف أنهن حرائر، فلا يتعرض إليهن شباب الدعار، يحسبهن إماء، أو يتعرض إليهن المنافقون، استخفافاً بهن بالأقوال التي تخجلهن، فيتأذين من ذلك، وربما يسببن الذين يؤذونهن، فيحصل أذى من الجانبين، فهذا من سد الذريعة"[21].

وعند التأمل في كلام ابن عاشور عن اللباس والزينة، فإنه يلاحظ عليه عدم مخالفته لجمهور الفقهاء[22]، فهو يرى وجوب ستر جميع المرأة، بما لا يصف ولا يشف، وأن ما يجوز كشفه من ذلك الوجه والكفين، وذكر خلاف العلماء في القدمين، ولم يتطرق إلى مسألة النقاب، ولم يسترسل في ذكر أقوال المخالفين في المسألة، وحسبه أنه كان واضحاً فيما ذهب إليه، وقد تابع فيه المعتمد من مذهب الإمام مالك رحمه الله، ورأي جمهور الفقهاء من التابعين وغيرهم[23].

3. 1. 2. الفرع الثاني: لباس القواعد من النساء

فسَّر ابن عاشور قوله تعالى (وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)(النور60)، فبين أن الآية مخصصة لقوله تعالى (وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ) إِلَى قَوْلِهِ (عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ)(النُّور31)، وبيَّن أن القواعد من النساء في الآية هن الكبار في السن، اللاتي قعدن عن الولادة والحيض، وأنهن اللاتي لا يرجون نكاحاً لكبر سنِّهم، ثم بيَّن أنه رخص لهن في أمر خاص، وهو أن لا يضربن بخمرهن على جيوبهن، وأن لا يدنين عليهن من جلابيبهن، فهذا هو معنى قوله تعالى (فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنّ)، واستدل على ذلك بقول ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم، حيث نقل عنهم تفسير ذلك بوضع الرداء والمقنعة التي فوق الخمار[24]، واستدل على الترخيص بوضع الخمار عنهن بقول السدي[25].

ثم بين سبب هذه الرخصة، واستحباب التعفف عنها، فقال: "وعلة هذه الرخصة هي أن الغالب أن تنتفي أو تقل رغبة الرجال في أمثال هذه القواعد لكبر السن. فلما كان في الأمر بضرب الخمر على الجيوب أو إدناء الجلابيب كلفة على النساء المأمورات اقتضاها سد الذريعة، فلما انتفت الذريعة رفع ذلك الحكم رحمة من الله، فإن الشريعة ما جعلت في حكم مشقة لضرورة إلا رفعت تلك المشقة بزوال الضرورة وهذا معنى الرخصة، ولذلك عقب هذا الترخيص بقوله: وأن يستعففن خير لهن"[26].

وبين أن الآية حثت النساء على التعفف عن وضع الثياب عنهن، فهو أفضل لهن، ولذلك قيد الإذن فيه بالحال، وهو (غير متبرجات بزينة) أي: وضعاً لا يقارنه تبرج بزينة، مما عادة المؤمنات ستره، فالتبرج هو إظهاره، وفي ذلك مفسدة، يقول ابن عاشور: "فكأنها تعرّض باستجلاب استحسان الرجال إياها وإثارة رغبتهم فيها، وهي وإن كانت من القواعد، فإن تعريضها بذلك يخالف الآداب، ويزيل وقار سنها، وقد يرغب فيها بعض أهل الشهوات، لما في التبرج بالزينة من الستر على عيوبها، أو الإشغال عن عيوبها بالنظر في محاسن زينتها"[27].

لقد اختار ابن عاشور للقواعد من النساء أوسع الأقوال فيما يوضع من الثياب، فلم يقتصر على وضع الجلباب الذي اقتصر عليه ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم، وغيرهم[28]، بل اختار وضع الخمار عنها أيضاً، وهو قول ثان للعلماء في المسألة، ذهب إليه: ابن عمر، وعكرمة، وسليمان بن يسار رضي الله عنهم، وغيرهم[29]، ومع أنه اختار أوسع الأقوال في الترخيص؛ إلا أنه نبَّه على استحباب ترك ذلك، عملاً بما نصَّت عليه الآية الكريمة، وهو في هذا كله لا يخالف جمهور المفسرين، بل ويضيف إلى شرحه إضافات بلاغية، ونكت لغوية، تضفي عليه عمقاً، ووضوحاً أكبر للمعاني.

3. 2. المطلب الثاني: الاختلاط بالرجال

3. 2. 1. الفرع الأول: مشاركة المرأة لزوجها في الجلوس مع الرجال

يرى ابن عاشور جواز حضور المرأة مجالس الرجال في بيوتهن، فعند تفسيره لقوله تعالى (فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ)(الذاريات29) قال: "وأقبلت امرأته حين سمعت البشارة لها بغلام، أي أقبلت على مجلس إبراهيم مع ضيفه، قال تعالى في سورة هود (وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ) وكان النساء يحضرن مجالس الرجال في بيوتهن مع أزواجهن ويواكلنهم، وفي الموطأ، قال مالك: "لا بأس أن تحضر المرأة مع زوجها وضيفه، وتأكل معهم"[30].

وعند تفسيره لقوله تعالى (وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ)(هود 71) قال: "وجملة (وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ) في موضع الحال من ضمير أوجس، لأن امرأة إبراهيم– عليه السلام– كانت حاضرة تقدم الطعام إليهم، فإن عادتهم كعادة العرب من بعدهم أن ربة المنزل تكون خادمة القوم"[31]، واستدل على ذلك بحديث "والعروس خادمهم"[32]، وقول الشاعر: يا ربة البيت قومي غير صاغرة ... ضمي إليك رجال القوم والغربا[33].

ومسألة حضور المرأة مجالس الرجال في بيت زوجها؛ من المسائل التي تكلم فيها العلماء قديماً، فقد سئل الإمام مالك: "هل تأكل المرأة مع غير ذي محرم منها، أو مع غلامها ؟ فقال مالك: ليس بذلك بأس، إذا كان ذلك على وجه ما يعرف، للمرأة أن تأكل معه من الرجال، قال: وقد تأكل المرأة مع زوجها، ومع غيره ممن يؤاكله"[34]، وعلق بعضهم بأنه يجوز مع من تؤمن الفتنة بالأكل معها، وذكر أن ذلك يقتضي من الرجل أن يغض نظره عن بعض المرئيات، وهي التي لا يحل له أن ينظر إليها[35]، ولا شك أن على المرأة أن تكون ساترة لما يجب ستره، وأن تحافظ على الآداب الإسلامية عند الجلوس مع الرجال.

وفي الحديث عن أبي هريرة قال: جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: إني مجهود، فأرسل إلى بعض نسائه، فقالت: والذي بعثك بالحق، ما عندي إلا ماء، ثم أرسل إلى أخرى، فقالت مثل ذلك، حتى قلن كلهن مثل ذلك: لا، والذي بعثك بالحق، ما عندي إلا ماء، فقال: "من يضيف هذا الليلة رحمه الله؟"، فقام رجل من الأنصار، فقال: أنا، يا رسول الله، فانطلق به إلى رحله، فقال لامرأته: هل عندك شيء؟ قالت: لا إلا قوت صبياني، قال: فعلليهم بشيء، فإذا دخل ضيفنا فأطفئ السراج، وأريه أنا نأكل، فإذا أهوى ليأكل، فقومي إلى السراج حتى تطفئيه، قال: فقعدوا وأكل الضيف، فلما أصبح غدا على النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: "قد عجب الله من صنيعكما بضيفكما الليلة"[36]، قال الإمام النووي: " وقد أثنى الله ورسوله صلى الله عليه وسلم على هذا الرجل وامرأته فدل على أنهما لم يتركا واجبا بل أحسنا وأجملا رضي الله عنهما وأما هو وامرأته فآثرا على أنفسهما برضاهما مع حاجتهما وخصاصتهما فمدحهما الله تعالى وأنزل فيهما ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ففيه فضيلة الإيثار والحث عليه"[37].

هذه الأدلة وغيرها تدل على جواز جلوس المرأة مع أضياف زوجها في بيته، وجواز مؤاكلتهم، بل إن النبي صلى الله عليه وسلم أثنى على الرجل وزوجته لصنيعهم الذي صنعوه مع ضيفهم، ولم ينه المرأة عن جلوسها مع زوجها بصحبة الضيف، فدل هذا على الجواز.

ولذلك فالذي يراه الباحث أن ابن عاشور لم يأت بما يعاب عليه، ولا بما يستدرك عليه فيه، بل إن كلامه يسنده الدليل من القرآن والسنة، وكلام الأئمة.

3. 2. 2. الفرع الثاني: عمل المرأة خارج البيت

عند قوله تعالى (وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ)(القصص23) يبين ابن عاشور أن إذن شعيب عليه السلام لابنتيه بالسقي فيه دليل على جواز تصرف المرأة في مالها، وخروجها إلى مجامع الناس بشرط ستر ما يجب عليها ستره، يقول: " وفي إذنه لابنتيه بالسقي دليل على جواز معالجة المرأة أمور مالها، وظهورها في مجامع الناس، إذا كانت تستر ما يجب ستره، فإن شرع من قبلنا شرع لنا، إذا حكاه شرعنا ولم يأت من شرعنا ما ينسخه"[38]، ويبين أيضاً أن تحاشيهما للناس لم يكن بسبب أنه محرم، بل كان مروءة منهن، وأن الناس مختلفة فيما تقتضيه المروءة والعادات، وأن أحوال الأمم فيه مختلفة، خاصة بين أخلاق البدو والحضر[39].

وعند قوله تعالى (وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ)(الأحزاب 33) يبين ابن عاشور أن هذه الآية تقتضي وجوب مكث نساء النبي صلى الله عليه وسلم في بيوتهن وأن لا يخرجن إلا لضرورة، وهو كمال لسائر النساء، فهذا الأمر خاص بنساء النبي صلى الله عليه وسلم، حيث يجب في حقهن توقيراً لهن، وتقوية في حرمتهن، فقرارهن في بيتهن عبادة[40].

وعند قوله تعالى (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ)(النساء 34)، يبين ابن عاشور أن المال أضيف إلى ضمير الرجال؛ لأن الاكتساب من شأنهم، ويذكر أن قوله (وَبِمَا أنفقوا) جيء بصيغة الماضي للإيماء إلى أن أمر الإنفاق قد تقرر في المجتمعات الإنسانية منذ القدم،

فالرجال هم العائلون لنساء العائلة، وقد كان في عصور البداوة يتمثل بأمور محصورة، ثم زاد في عصور الحضارة، والآية حجة خطابية؛ لأنها ترجع إلى مصطلح غالب البشر، ومن النادر أن ترى المرأة تتولى مساعي من الاكتساب، فهذا نادر بالنسبة إلى عمل الرجل[41].

ويمكن لنا من خلال النظر في الكلام المتقدم أن نجمع شتاته في الآتي:

1- يرى ابن عاشور أن العمل والتكسب من شأن الرجال، ويندر ذلك في حق المرأة.

2- لا تمنع المرأة من العمل، وإن كان العمل والتكسب من شأن الرجال.

3- لا تمنع المرأة من التواجد في مجامع الناس بشرط أن تستر ما يجب ستره.

4- الكمال في حق النساء المكث في البيوت.

وعند التأمل نجد أن ابن عاشور متوازن في هذا الجانب، حيث لم يغلق الباب، ولم يفتحه على مصراعيه، فللمرأة أن تعمل وتتولى أموالها، وأن تتواجد في مجامع الناس، مع الالتزام بستر ما يجب ستره، ومع هذا فالأفضل لها أن تمكث في بيتها، وتدع الأمر للرجال.

وهذا الرأي الذي جمعنا أشتاته من كلام ابن عاشور لا شك أن فيه صوناً للمرأة من التبذُّل، وحفاظاً على كرامتها وحيائها، فالمرأة في أصل خلقتها أضعف من الرجل في مواجهة الناس، ومقارعة الخطوب، والتقلب في الأسواق والصفق فيها، ولذلك فهي متعلقة بالرجل مستندة إليه، فهو الركن الركين، والملجأ الحصين، والمرأة مع هذا قد تحتاج إلى العمل لأسباب شتى، كإعانة الزوج لضعف في رزقه، أو لعلة أصابته، وقد تفقد هذا المعيل، ولا تجد أحداً يسدُّ مسدَّه، فإن احتاجت للخروج والعمل فلا تثريب عليها، بشرط أن تحافظ على ما يجب عليها شرعاً، من التزام بأحكام اللباس الخاصة بها، والآداب الشرعية عند مخالطة الناس.

3.3 المطلب الثالث: التفضيل بين الذكر والأنثى

3. 3. 1 الفرع الأول: اهتمام الإسلام بإصلاح حال المرأة

عند قوله تعالى (وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)(البقرة 228) يبين ابن عاشور دور المرأة الخطير في المجتمع، فهي نصف النوع الإنساني، والمربية الأولى للنشأ الذين لم تمسهم وسائل الشر، ولم تنفذ إليهم خراطيم الشيطان، وتربيتها لهم إن كانت على الخير والصلاح، كانت أول ما ينتقش فيهم، وأسبق ما يمتزج بفطرهم، وسيكون لهذه التربية أثر عظيم ينعكس على المجتمع، ولذلك كان الإسلام حرياً بالعناية بإصلاح شأن المرأة[42].

كما بيَّن ابن عاشور أن دين الإسلام دين تشريع ونظام، فلذلك جاء بإصلاح حال المرأة، ورفع شأنها؛ لتتهيأ الأمة الداخلة تحت حكم الإسلام، إلى الارتقاء وسيادة العالم[43].

ولا يختلف أحد حول خطورة دور المرأة التربوي، فهي ألصق الناس بولدها، وأرعاهم له، وأحفظهم عليه، وقد أسند الله إليها بمقتضى الطبيعة الخلقية دور التغذية بالرضاعة، وقدمها على الرجل في الحضانة عند الفرقة والنزاع، وجعلها مقدمة على غيرها في البر والإحسان، فإن جمعت المرأة إلى حنوها ورعايتها للمولود التأديب

والتوجيه وزرع الفضائل، كان تأثيرها أبلغ تأثير فيه، وكان لبنة صالحة في المجتمع، وقد يتعدى نفعه إلى غيره، فيعم الخير، وأصل ذلك كله دور المرأة في تربية مولودها.

3. 3. 3. 2 الفرع الثاني: تفضيل الرجل على المرأة

يرى ابن عاشور أن قوله تعالى (وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)(البقرة 228) فيه إثبات لتفضيل الأزواج في حقوق كثيرة على نسائهم، وأن الآية تدفع التوهم بأن المساواة المشروعة بين الطرفين مطردة، فالمساواة بينهما ليست في كل الحقوق، ويوضح ابن عاشور أن هذا التفضيل ثابت على الإجمال لكل رجل، ويظهر أثره عند نزول المقتضيات الشرعية والعادية، ويبين مع هذا أن الآية تفيد شيئا آخر بالغاً في الأهمية، وهو أن الرجل قد آثره الإسلام على المرأة بمقدار مخصوص، وليس إيثاره عليها مطلقاً كما كان عليه الحال في الجاهلية، وفي الآية إشارة إلى إبطال هذا الإيثار المطلق، الذي كان متبعاً في الجاهلية[44].

ويبين ابن عاشور سبب تفضيل الرجال على النساء درجة بقوله: " وهذه الدرجة اقتضاها ما أودعه الله في صنف الرجال من زيادة القوة العقلية والبدنية، فإن الذكورة في الحيوان تمام في الخلقة، ولذلك نجد صنف الذكر في كل أنواع الحيوان أذكى من الأنثى، وأقوى جسماً وعزماً، وعن إرادته يكون الصدر، ما لم يعرض للخلقة عارض يوجب انحطاط بعض أفراد الصنف، وتفوق بعض أفراد الآخر نادراً، فلذلك كانت الأحكام التشريعية الإسلامية جارية على وفق النظم التكوينية؛ لأن واضع الأمرين واحد"[45].

ثم يشرع ابن عاشور في الحديث عن معنى هذه الدرجة وهذا التفضيل، من إذن بتعدد الزوجات في حقه، دون أن يؤذن بمثل ذلك للأنثى، وأن ذلك اقتضاه التزيد في القوة الجسمية، ووفرة عدد الإناث في مواليد البشر، ومن جعلِ الطلاق بيد الرجل دون المرأة، والمراجعة في العدة كذلك، وذلك اقتضاه التزيد في القوة العقلية، وصدق التأمل، وجعل المرجع في اختلاف الزوجين إلى رأي الزوج في شؤون المنزل؛ لأن كل اجتماع يتوقع حصول تعارض المصالح فيه، يتعين أن تكون له قاعدة يصدر عنها رأي واحد معين، ولما كانت الزوجية اجتماع ذاتين؛ لزم جعل إحداهما مرجعاً للآخر عند الخلاف، ورجح جانب الرجل؛ لأن به تأسست العائلة، ولأنه مظنة الصواب غالباً[46].

وعند تفسيره لقوله تعالى (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ)(النساء 34) يبين ابن عاشور أن قيام الرجال على النساء هو قيام الحفظ والدفاع، وقيام الاكتساب والإنتاج المالي، وأن والمراد بالبعض في قوله تعالى (فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ) هو فريق الرجال، وأن المقصود بالتفضيل في الآية هو المزايا الجبلية التي تقتضي حاجة المرأة إلى الرجل في الدفاع عنها وحراستها لبقاء ذاتها، وهذا التفضيل ظهرت آثاره على مر العصور والأجيال، فصار حقاً مكتسبا للرجال، وهذه حجة برهانية على كون الرجال قوامين على النساء، فإن حاجة النساء إلى الرجال من هذه الناحية مستمرة، وإن كانت تقوى وتضعف، وأن قوله (وَبِمَا أَنْفَقُوا) جيء بصيغة الماضي للإيماء إلى أن الإنفاق قد تقرر في المجتمعات الإنسانية منذ القدم، فالرجال هم العائلون لنسائهم، وهذا نادر في النساء[47].

وفي قوله تعالى (وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا)(النساء 32) يتكلم ابن عاشور عن أنواع التمني، ويبين المشروع منها وغير المشروع، ثم يفسِّر قوله تعالى (وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ) بتفسيرين، يقول: " إن كان عطفا على قوله: (لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا).. إلخ، الذي هو علة النهي عن التمني، فالمعنى: للرجال مزاياهم وحقوقهم، وللنساء مزاياهن وحقوقهن، فمن تمنى ما لم يعد لصنفه فقد اعتدى، لكن يسأل الله من فضله أن يعطيه ما أعد لصنفه من المزايا، ويجعل ثوابه مساوياً لثواب الأعمال التي لم تعد لصنفه، كما قال النبيء صلى الله عليه وسلم للنساء: "لكن أفضل الجهاد حج مبرور"[48]، وإن كان عطفاً على النهي في قوله: (وَلَا تَتَمَنَّوْا) فالمعنى: لا تتمنوا ما في يد الغير، واسألوا الله من فضله، فإن فضل الله يسع الإنعام على الكل، فلا أثر للتمني إلا تعب النفس"[49].

ويمكن بعد هذا العرض الموجز أن نلخص رأي ابن عاشور بالنقاط الآتية:

1- يفهم من كلام ابن عاشور أن المساواة بين الرجل والمرأة ليست في كل الحقوق، وأن الإسلام قد آثر الرجل على المرأة بمقدار مخصص، وليس الإيثار على إطلاقه.

2- وأن قوامة الرجل على المرأة تعني قيام الحفظ والدفاع، وقيام الإنتاج المالي.

3- ويرى أن الله قد فضل الرجال على النساء درجة بسبب ما أودعه سبحانه في صنف الرجال من زيادة القوة العقلية والبدنية، إذ إن الذكر في الحيوان أذكى من الأنثى، وأقوى جسماً وعزماً، وعن إرادته يكون الصدر، وأن الأنثى قد تتقدم بعض الذكور بسبب انحطاط بعض أفراد صنفه، وتفوق بعض أفراد الآخر.

4- ويرى أن الله سبحانه قد فضل كلاً من الرجال والنساء بأمور اختصهم بها، وأن من تمنى ما لم يعَدَّ لصنفه فقد اعتدى.

وكلام ابن عاشور في النقطة الرابعة، ليس فيه ما يستدرك عليه، والله تعالى قد نهى عباده عن تمني ما اختصَّ به أحدهم على الآخر لما فيه من عدم رضاً بما قسم سبحانه، وشك في حكمة أحكامه الشرعية، وقد يكون دافعه الحسد، لذلك فهو أم مذموم منهي عنه[50].

كلامه عن المساواة أيضاً كلام صحيح، ينمُّ عن فهم عميق، وتمسك قوي بنصوص الكتاب العزيز، فمساواة الرجال بالنساء فيه ظلم للرجال، ومزاحمتهن لهم في سوق العمل لن يجني خيراً كثيراً، بل لقد تفشت البطالة بين الشباب، وعزف الكثير منهم عن الزواج، وباتت العنوسة بين النساء ظاهرة متفشية، وضريبة تدفعها المرأة في المجتمع الذي يفضل الأنثى ذات الأجر الزهيد على الرجل، فإن أضفنا إلى ذلك ما يقوم به الرجل من بذل وإنفاق على المرأة، باتت صورة الظلم الواقع على الرجال واضحة جلية، وهي صورة واحدة ذكرتها في هذا البحث كي لا أطيل الكلام في هذا الجانب، وخلاصة الأمر أن مساواة المرأة بالرجل ظلم في حق الرجل.

ومن وجه آخر، فإن مساواة النساء بالرجال من كل جانب سوف يعرضهن للظلم والامتهان أيضاً لا محالة، فالمرأة بتكوينها الجسدي لا تستطيع كثيراً مما يقوم به الرجال من الأعمال الشاقة، وهي برقتها وعاطفيتها لن تكون قادرة على مواجهة مشاق الحياة، ومخالطة أصناف الرجال بطبائعهم المتخلفة، اللهم إلا أن تنسلخ

عن رقتها وأنوثتها، وتتخلى عن هدفها الذي خلقت له، وتعرض جسدها للامتهان والابتذال، وتعامل بشخصيتها الجديدة مختلف أنواع الرجال، من الصالحين والأرذال، ونحن نرى ما في دول العالم المتقدم اليوم، من امتهان واستغلال مفضوح للمرأة، متستّرٍ بعباءة المساواة، فلم يعد الرجل مسؤولاً عن المرأة عندهم، وعليها أن تتكفل بكل شؤون حياتها، حتى ولو اضطرت لبيع جسدها لمن شاء أن يلهو به من الرجال، علَّها تسدُّ بثمن ذلك شيئاً من متطلبات حياتها الضرورية، ولقد غدت المرأة عندهم تنافس الرجال في مجالات العمل كلها، حتى التي يشق منها على الرجال أنفسهم، مما يعرض صحة المرأة للخطر، وهي مع هذا؛ جنس ضعيف يتعرض لكل أنواع الأذى والابتزاز باستمرار، بل إنك ترى نساءً ينامون في الشوارع، وعلى الأرصفة من غير أن يعبأ أحد بهم.

من أجل هذا، وحتى لا تكون المرأة بهذه الصورة المبتذلة، جعل الله المرأة تحت جناح الرجل، فبه تكون حمايتها، وبه تكون رعايتها، وبه ترزق، ولا تتعرض للتبذل والامتهان، وتحافظ على رقتها وأنوثتها، وعلى الهدف الأسمى الذي خلقت له، وهو تربية النشء ليكونوا أفراداً صالحين ومصلحين في المجتمع.

نعم، لا يفهم من كلام ابن عاشور أن المساواة مرفوضة بكليتها، بل إن هناك أموراً ساوى فيها الله بين الرجل والمرأة، فالمرأة تتساوى مع الرجل في التكاليف العبادية، والعقوبات الجزائية، والحساب يوم القيامة، والجنة والنار، كما أن لها الحق في التصرف بأموالها كيفما شاءت، وفق ضوابط الشريعة المعتبرة، والله تعالى يقول (إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا)(الأحزاب35)، يقول ابن عاشور أن المقصود من أصحاب هذه الأوصاف المذكورة النساء، وأن ذكر الرجال كان للإشارة إلى أن الصنفين في هذه الشرائع سواء، وليعلموا أن الشريعة لا تختص بالرجال فقط، وأن الأصل في شرائع الإسلام أن تعم الرجال والنساء، إلا ما نص على تخصيصه بأحد الصنفين، ويقول: "ولعل بهذه الآية وأمثالها تقرر أصل التسوية، فأغنى عن التنبيه عليه في معظم أقوال القرآن والسنة، ولعل هذا هو وجه تعداد الصفات المذكورة في هذه الآية، لئلا يتوهم التسوية في خصوص صفة واحدة"[51].

وأما القوامة التي تأتي بمعنى الحفظ والدفاع والإنتاج المالي، فإنها تعد مسؤولية عظيمة شاقة ملقاة على كاهل الرجل، فهو مطالب بصيانة المرأة والإنفاق عليها، يقول صلى الله عليه وسلم " والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عنهم"[52].

وأما حديثه عن سبب تفضيل الرجال على النساء درجة، فهو في مجمله صحيح، فقد ذكر أن سبب التفضيل هو ما أودعه الله سبحانه في صنف الرجال من زيادة في القوة البدنية، والعزيمة، ولأن إرادتهم هي التي يكون عنها الصدر، وهذا كله صحيح في نظر الباحث، وهو مما اختص الله به صنف الرجال على النساء.

لكنه أضاف إلى ذلك تميز الرجال بزيادة في القوة العقلية، وشرح تمام خلقة الذكر باجتماع هذه الأمور كلها، واستدل على صحة كلامه بما ساقه من أحكام أنيطت بالرجل؛ فهو أقدر عليها من المرأة، وهذا

الاستدلال في الحقيقة غير كاف في اتهام المرأة بأنها أنقص من الرجل ذكاء، بل إنه لا يسعفه فيما ذهب إليه، والواقع يحدث بخلاف ما ذهب إليه مفسرنا، بل إن بعض الكتاب يخبر من خلال مقالة طويلة له عن عدم وصول العلم الحديث إلى نتيجة حاسمة في هذا الموضوع، نتيجة التداخل والتراكب بين النتائج في كل الدراسات[53].

والذي يظهر للباحث أن إظهار الرجل في مظهر الأذكى ليس لازماً، ويكفي لإظهار تفضيله على المرأة ما ذكره ابن عاشور من قدرته البدنية التي اختصه الله بها، وعزيمته وإرادته التي يكون عنها الصدر، والله تعالى لم يجعل القوامة للرجل بسبب ذكائه، بل بسبب قوته وإنفاقه، والرجال يتفاوتون في الذكاء، ومع هذا فإن القوامة ثابتة لهم، وهذا يدل على أن ميزة الذكاء التي ذكرها ابن عاشور ليست صحيحة، وقد يُتوهَّم كون المرأة أنقص عقلاً من الرجل لأمرين:

الأول: أن المرأة تغلب عليها عاطفتها، وهذا لا تعلق له بالذكاء، بل هو أمر ناشئ عن طبيعة تكوينها الذي خلقها الله عليه، والمهمة التي كتبها الله عليها من حمل، وما يتبعه من حضانة ورضاعة ورعاية، والرجل وإن كان أقدر من المرأة على التحكم بعواطفه؛ فإن المرأة أصبر منه على أمر الحضانة والعناية بالصغير، فالأمر فيه تكامل بين الرجل والمرأة عند الحديث عن العواطف، وليس له تعلق بأمر الذكاء الموهوب للرجل أو المرأة.

الثاني: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في الحديث الصحيح: "ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن"[54]، والحديث ليس له تعلق بالذكاء أيضاً، فقد سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن المقصود من ذلك فأجاب قائلاً: "أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟" قلن: بلى، قال: "فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم؟" قلن: بلى، قال: "فذلك من نقصان دينها"[55]، وهذا الحديث يدل على نقص خاص في العقل، مبيَّن في الحديث، يتعلق بالشهادة، بَيَّنه سبحانه بقوله (أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ)(البقرة 282)، فالأمر يتعلق بنسيان يعتري المرأة يجب معه التثبت، بأن يشهد معها غيرها[56]، وقد خص العلماء هذا التثبت بأمر الشهادة، فلذلك لم يلتفتوا إليه في باب الرواية للحديث، مع أنه أمر يعتمد على الحفظ والذاكرة[57].

وخلاصة الأمر أن جنس الرجال أفضل من جنس النساء في المجمل، وتفضيلهم إنما هو لأمور خاصة، ليس منها تفوق جنس في ذكائه على الآخر، بل لما أودع الله في الرجال من زيادة في القوة البدنية، والعزيمة، ولأن إرادتهم هي التي يكون عنها الصدر.

3. 4. المطلب الرابع: تعدد الزوجات

عند قوله تعالى (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا)(النساء3)، يبين ابن عاشور أن الآية ليست هي المثبتة لمشروعية النكاح؛ لأن الأمر فيها معلق على حالة الخوف من الجور في اليتامى، وأن الظاهر من الأمر فيها أنه للإرشاد، وأن النكاح شرع بالتقرير للإباحة الأصلية لما عليه الناس قبل الإسلام، مع إبطال ما لا يرضاه الدين، كالزيادة على الأربع، ونكاح المقت، والمحرمات من الرضاعة، ونحو ذلك[58].

ويبين أن الله تعالى يريد من قوله (مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاع) التوسعة، فلأحدنا في نكاح غير أولئك اليتامى مندوحة عن نكاحهن مع الإضرار بهن في الصداق، ويبين أن التوزيع هنا باعتبار اختلاف المخاطبين في السعة والطَّول، فمنهم فريق يستطيعون الزواج باثنتين، فهؤلاء تكون أزواجهم اثنتين اثنتين، وبعضهم يستطيع الزواج بثلاثة، فهؤلاء تكون أزاواجهم ثلاثة ثلاثة، كالقول لجماعة: اقتسموا هذا المال درهمين درهمين، وثلاثة ثلاثة، وأربعة أربعة، على حسب أكبركم سناً"[59].

كما ويبين أن هذه الآية قررت ما ثبت، من الاقتصار على أربع زوجات، ويقول: " قوله تعالى (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً) صريحة في اعتبار العدل، في التنازل في مراتب العدد ينزل بالمكلف إلى الواحدة. فلا جرم أن يكون خوفه في كل مرتبة من مراتب العدد ينزل به إلى التي دونها"[60].

ويذكر أن ظاهر الخطاب للناس يعمُّ الحر والعبد، فللعبد أن يتزوج أربع نسوة على الصحيح، وأنه مذهب مالك، وأن قوله تعالى (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً) تعني الاقتصار على واحدة لكل من يخاف عدم العدل، وعدم العدل بين الزوجات يكون بعدم التسوية في النفقة، والكسوة، والبشاشة، والمعاشرة، وترك الضر، في كل ما يدخل تحت قدرة المكلف وطوقه، دون ميل القلب؛ لأنه مما لا يملكه الإنسان[61].

ويذكر ابن عاشور المصالح المترتبة على تعدد الزوجات فيقول: "وقد شرع الله تعدد النساء للقادر العادل لمصالح جمة: منها أن في ذلك وسيلة إلى تكثير عدد الأمة بازدياد المواليد فيها، ومنها أن ذلك يعين على كفالة النساء اللائي هن أكثر من الرجال في كل أمة؛ لأن الأنوثة في المواليد أكثر من الذكورة، ولأن الرجال يعرض لهم من أسباب الهلاك في الحروب والشدائد ما لا يعرض للنساء، ولأن النساء أطول أعماراً من الرجال غالباً، بما فطرهن الله عليه، ومنها أن الشريعة قد حرمت الزنا وضيقت في تحريمه لما يجر إليه من الفساد في الأخلاق والأنساب ونظام العائلات، فناسب أن توسع على الناس في تعدد النساء لمن كان من الرجال ميالاً للتعدد مجبولاً عليه، ومنها قصد الابتعاد عن الطلاق إلا لضرورة"[62].

ويبين ابن عاشور أن الشرائع السالفة، لم يكن فيها تحديد للزوجات، وكذلك كان الحال في الجاهلية، وأن الإسلام هو الذي جاء بالتحديد، ويبين حكمة التحديد فيقول: " فأما أصل التحديد فحكمته ظاهرة: من حيث إن العدل لا يستطيعه كل أحد، وإذا لم يقم تعدد الزوجات على قاعدة العدل بينهن اختل نظام العائلة، وحدثت الفتن فيها، ونشأ عقوق الزوجات أزواجهن، وعقوق الأبناء آباءهم بأذاهم في زوجاتهم وفي أبنائهم، فلا جرم أن كان الأذى في التعدد لمصلحة يجب أن تكون مضبوطة غير عائدة على الأصل بالإبطال"[63].

إن الذي يراه الباحث في الكلام الذي ساقه ابن عاشور عند تفسير هذه الآية؛ أنه لا يخرج في مجمله عما قرره أهل العلم فيها، وقد يخالفهم في أمور يسيرة، كقوله بأن الآية ليست هي المثبتة لمشروعية النكاح، وأن الظاهر من الأمر فيها أنه للإرشاد، وأن النكاح شرع بالتقرير للإباحة الأصلية لما عليه الناس قبل الإسلام، مع إبطال ما لا يرضاه الدين، وأقرب قول إلى قوله ما ذهب إليه الطبري في تفسيره، حيث يرى أن قوله (فانكحوا) وإِنْ خرج مخرج الأمر؛ فإنه بمعنى الدلالة على النهي عن

نكاح ما خاف الناكح الجورَ فيه من عدد النساء، لا بمعنى الأمر بالنكاح[64]، بينما نجد عدداً غير قليل من المفسرين يرون أن الآية دلت على مشروعية النكاح، فمنهم من يرى أن الأمر للوجوب، ومنهم من يرى أنه ندب لقوم، وإباحة لآخرين[65].

أما حديثه عن الجمع بين النساء، وما يتعلق به من أحكام، فهو لا يخالف فيه ما تقرر عند أهل العلم، فهو يرى أن الحد الأعلى لمن أراد الجمع بين النساء هو أربع، وأن الأصل في التعدد أنه على الحل والإباحة، وهو مذهب الجمهور[66]، وأنه ليس خاصاً بالأحرار من الرجال، بل يشمل العبيد أيضاً، فلهم أن يعددوا إلى أربع، وهذه المسألة مما اختلف فيه أهل العلم، وقد اختار فيها ابن عاشور ما ذهب إليه المالكية[67]، بخلاف الجمهور[68]، والمسألة مما يسوغ فيه الخلاف.

ويرى أن التعدد مشروط بالعدل بين النساء، فمن خاف أن لا يعدل بينهن اقتصر على واحدة، والعدل واجب بالإجماع، مع اختلافهم هل الأمر بالاقتصار على واحدة للوجوب أم الندب؟ على قولين[69]، وابن عاشور لم يخرج عما قرره أهل العلم في ذلك.

وأما العدل المطلوب عند ابن عاشور فهو التسوية في النفقة، والكسوة، والبشاشة، والمعاشرة، وترك الضرّ في كل ما يدخل تحت قدرة المكلف وطوقه، دون ميل القلب، ومسألة التسوية بين الزوجات مما تكلم فيه الفقهاء قديماً وحديثاً، وقد اتفقوا على استثناء ميل القلب؛ لأنه مما لا سبيل إلى التسوية فيه، والجماع؛ لأن طريقه الميل[70]، واختلفوا فيما سوى ذلك من الأمور التي تجب فيها التسوية، والأمور التي تستحب، وبصورة عامة، فإن ابن عاشور لم يخرج في كلامه عن سلك العلماء.

وأما ما ذكره ابن عاشور من المصالح المترتبة على التعدد، وذكره تميز الإسلام عن الأمم السالفة والجاهلية بتحديد عدد الزوجات، فهي دليل ضمني على تبنيه لإباحة التعدد.

وأما الحكمة من تحديد الزواج بأربع، فهي أن العدل لا يستطيعه كل أحد، وأن التحديد قائم على قاعدة العدل، وأن التعدد قد يفضي إلى الظلم وحدوث الفتن والعقوق وغير ذلك، ومع هذا فإنه تترتب عليه مصالح كثيرة، فكان لابد من ضبطه بحيث لا يعود على أصل التعدد بالإبطال، وهذه الحكمة تظهر التوازن الذي حرص عليه الإسلام في تعامله مع الرجل والمرأة، فقد رفع عن المرأة الظلم الذي قد يقع عليها عند عدم التحديد، وراعى حق الرجل في طلب الإعفاف الذي قد لا يحصل بزواجه من واحدة، وغير ذلك من المصالح التي ذكرت سابقاً، فلله الحمد على نعمة الإسلام.

3. 5. المطلب الخامس: زواج المتعة

عند قوله تعالى (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ)(النساء 24) ينقل ابن عاشور عن جمع من السلف ذهابهم في الآية إلى أنها نزلت في نكاح المتعة، وذلك لما وقع فيها من قوله (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ)، ويعرف نكاح المتعة بأنه الذي تعاقد فيه الزوجان على أن تكون العصمة بينهما مؤجلة بزمان أو بحالة، فإذا انقضى ذلك الأجل ارتفعت العصمة، ويذكر أن الإسلام أباحه، ثم وقع النهي عنه يوم خيبر، أو يوم حنين على الأصح، وأن والذين قالوا بأنه حرم يوم خيبر

قالوا أنه أبيح في غزوة الفتح، ثم نهي عنه في اليوم الثالث، ويذكر عن بعضهم بصيغة التمريض (قيل) أنه نهي عنه في حجة الوداع، قال أبو داود (وهو أصح)[71]، ثم يخلص إلى أن الروايات في ذلك مضطربة اضطراباً كبيراً،

ويذكر اختلاف العلماء في الأخير من شأن هذا النكاح، فينقل عن الجمهور أن الأمر استقر على تحريمه، وأن منهم من قال بأنه قد نسخته آية المواريث؛ لأن فيها (وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ) إلى قوله تعالى ... (وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ)(النساء: 12) فجعل للأزواج حظاً من الميراث، وقد كانت المتعة لا ميراث فيها، وينقل عن بعضهم أنه ذهب إلى نسخها بما رواه مسلم عن سبرة الجهني: أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم مسنداً ظهره إلى الكعبة ثالث يوم من الفتح يقول "أيها الناس إن كنت أذنت لكم في الاستمتاع من هذه النساء، إلا أن الله حرم ذلك إلى يوم القيامة"[72]، ويعلُّ ابن عاشور حديث سبرة بأنه انفرد بذكره في مثل ذلك اليوم، وهذا مغمز في روايته عنده[73].

ثم يبدأ ابن عاشور بذكر الأدلة على إباحة نكاح المتعة، فيذكر أنه ثبت أن الناس استمتعوا، وأن علي بن أبي طالب، وعمران بن حصين، وابن عباس، وجماعة من التابعين والصحابة قالوا بجوازه، وأنه قيل بالجواز مطلقاً، وهو قول الإمامية[74]، وقيل أنه جائز في حال الضرورة، وهو قول أصحاب ابن عباس من أهل مكة واليمن، وينقل عن ابن عباس أنه قال: "لولا أن عمر نهى عن المتعة ما زنى إلا شقي"[75]، ونقل عن عمران بن حصين في الصحيح أنه قال: "نزلت آية المتعة في كتاب الله ولم ينزل بعدها آية تنسخها، وأمرنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم قال رجل برأيه ما شاء"[76]، يعني عمر بن الخطاب حين نهى عنها في زمن من خلافته[77]، بعد أن عملوا بها في معظم خلافته[78]، وكان ابن عباس يفتي بها، ويقول: بأنها أحللت مثل ما أحل الله الميتة والدم، يريد عند الضرورة[79]، ثم ذكر ابن عاشور شيئاً من فقه نكاح المتعة، ثم قال: " والذي يستخلص من مختلف الأخبار أن المتعة أذن فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم مرتين، ونهى عنها مرتين، والذي يفهم من ذلك أن ليس ذلك بنسخ مكرر، ولكنه إناطة إباحتها بحال الاضطرار، فاشتبه على الرواة تحقيق عذر الرخصة بأنه نسخ، وقد ثبت أن الناس استمتعوا في زمن أبي بكر وعمر، ثم نهى عنها عمر في آخر خلافته، والذي استخلصناه في حكم نكاح المتعة أنه جائز عند الضرورة الداعية إلى تأجيل مدة العصمة، مثل الغربة في سفر، أو غزو إذا لم تكن مع الرجل زوجه"[80].

وقبل أن نبدأ بمناقشة مسألة نكاح المتعة، لابد من التأكيد على أن ابن عاشور لا يرى في هذه الآية دليلاً على جوازها، بل يقول: "ونحن نرى أن هذه الآية بمعزل عن أن تكون نازلة في نكاح المتعة، وليس سياقها سامحا بذلك، ولكنها صالحة لاندراج المتعة في عموم فما استمتعتم فيرجع في مشروعية نكاح المتعة إلى ما سمعت آنفاً"[81].

أما ما تبناه ابن عاشور في هذه المسألة، وهو أن نكاح المتعة جائز عند الضرورة، فإنه يمكن للباحث أن يناقشه من عدة جوانب:

3. 5. 1. الفرع الأول: تحقيق دعوى الاضطراب في أحاديث التحريم

الاضطراب عند أهل الحديث "هو الذي يروى على أوجه مختلفة، من راوٍ واحد، مرتين أو أكثر، أو من

راويين، أو من رواة متقاربة"[82]، فهل حقاً ينطبق هذا على ما روي في تحريم نكاح المتعة؟ لقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم كما في الصحيح أنه نهى عن نكاح المتعة يوم خيبر، وعن لحوم الحمر الأهلية ، من حديث علي رضي الله عنه[83]، والحديث ليس فيه اضطراب كما ترى، غير أن بعضهم وقع على لفظ آخر للحديث وهو "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن نكاح المتعة، وعن لحوم الحمر الأهلية زمن خيبر"[84]، ولذلك ذكر اختلاف أهل العلم في النهى عنها يوم خيبر، وصحح أن النهي إنما كان عام الفتح، وأن النهي يوم خيبر إنما كان عن الحمر الأهلية، وإنما قال علي لابن عباس: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى يوم خيبر عن متعة النساء، ونهى عن الحمر الأهلية"، محتجاً عليه في المسألتين، فظن بعض الرواة أن التقييد بيوم خيبر راجع إلى الفعلين، فرواه بالمعنى، ثم أفرد بعضهم أحد الفعلين، وقيده بيوم خيبر[85]، وهذا توجيه جيد، غير أنه يبقى محتملاً، فهذه الرواية من طريق سفيان بن عيينة عن الزهري، وقد ورد الجزم من باقي الرواة عن الزهري بأن تحريم نكاح المتعة كان يوم خيبر[86].

ثم إن رواية سفيان بن عيينة عن الزهري التي في صحيح مسلم موافقة لما روي عن باقي الرواة من أن التحريم عن الأمرين كان زمن خيبر، وقد أوردها مسلم من طريق ثلاثة من الحفاظ الثقات: ابن أبي شيبة، وابن نمير، وزهير بن حرب عن سفيان، وأما رواية البخاري فهي من طريق مالك بن إسماعيل وحده، وقد خالف مالك أصحابه في روايتهم عن سفيان، فتقدم روايتهم على روايته، ولعل مالكاً هذا هو من تصرف في المتن، فرواه بالمعنى، ومن المعلوم أن مسلماً كان قد تميز في صحيحه بعنايته بالألفاظ، وجمع طرق الحديث في مكان واحد[87].

لهذا، فإن الذي يترجح لدى الباحث أن رواية مسلم أدق في ألفاظها من رواية البخاري، وأن رواية البخاري قد رويت بالمعنى، فيكون عليٌّ رضي الله عنه بذلك قد أثبت تحريم نكاح المتعة ولحوم الحمر الأهلية زمن خيبر، والله أعلم.

وثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن هذا النكاح عام فتح مكة، حين غزا مكة، وهو يسمى أيضاً بعام أوطاس[88]، ثبت عنه صلى الله عليه وسلم أنه نهى عنه من حديث سلمة بن الأكوع[89]، وسبرة الجهني[90]، وهذا النهى ثابت عن كليهما بالأحاديث الصحيحة، ويشهد بعضها لبعض بوقوع ذلك النهي، وفي حديث سبرة أن النبي صلى الله عليه وسلم حرمه إلى يوم القيامة.

وقد ورد في سنن أبي داود أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عنه في حجة الوداع[91]، من حديث الزهري عن الربيع بن سبرة عن أبيه، فوقع بذلك اختلاف على الزهري، وأكثر الرواة عنه يذكرون أن النهي كان يوم الفتح[92]، فهو أشهر، ورواة ذلك أكثر، وأما حديث أبي داود فيمكن أن يقال أنه شاذٌّ؛ لمخالفة الراوي الثقة فيه بقية الثقات الذين رووه عن الزهري، ويمكن أن يقال — على فرض صحة الحديث– إن الغرض من نهي النبي صلى الله عليه وسلم وتحريمه لنكاح المتعة في حجة الوداع كان لإشاعة ذلك؛ لكثرة من حضرها من الخلائق، وهذا جمع صحيح بين الروايات، إن صحت هذه الرواية، خاصة أن الحديث لم يُذكر فيه إباحة نكاح المتعة يوم حجة الوداع، بل تحدث عن النهي فقط، وأنه

لم يكن يومئذ ضرورة للمتعة، ولا عزوبة، وأكثرهم حجوا بنسائهم[93].

وقد وردت بعض الأحاديث والآثار التي تفيد أنها وقعت في غير هذه الأماكن، كعمرة القضاء، وتبوك، وحنين، فأما تبوك وحنين، فإنه لم يثبت ذلك فيهما بحديث صحيح[94]، وأما عمرة القضاء فإنها لا تفيد – على فرض صحتها- إلا أن الحرمة قد تعددت ثلاث مرات، مرة في خيبر، ومرة في العمرة المذكورة، ومرة عام الفتح، وحديثها لم يذكر في الصحيح، وليس من إثباته أو عدمه ما يفيد كثير علم في المسألة، والخبر ليس مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ولا حتى موقوفاً على أحد من الصحابة، بل هو من طريق عمرو عن الحسن من قوله، فالله أعلم[95]، وقد جعل له صاحب التلخيص شاهداً من حديث سبرة بن معبد، وهو في الحقيقة لا يصلح شاهداً؛ لأنه لم لا يكن في عمرة القضاء، بل في حجة الوداع[96]، فلعله سهو وقع من المؤلف، والله تعالى أعلم.

وخلاصة البحث أن الأحاديث التي وردت في تحريم نكاح المتعة بعد إباحته لا يمكن عدها مضطربة، بل هي ثابتة، تفيد تعدد وقوع الإباحة والتحريم، وأرجح ما قيل في ذلك أن المتعة حرمت يوم خيبر، ثم أبيحت عام الفتح، ثم حرمت فيه.

3. 5. 2. الفرع الثاني: هل حديث سبرة الجهني كاف في تحريم نكاح المتعة؟ وهل في الحديث مغمز؟

يزعم ابن عاشور أن سبرة انفرد بحديث تحريم المتعة يوم فتح مكة، وأن انفراده به في مثل ذلك اليوم مغمز في روايته، وأنه ثبت في المقابل أن الناس استمتعوا، وادعاء انفراد سبرة بنقل التحريم عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك اليوم غير صحيح، فقد ثبت في الصحيح عن سلمة بن الأكوع أنه نقل نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فيه، قال: "رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم عام أوطاس، في المتعة ثلاثا، ثم نهى عنها"[97]، وعام أوطاس هو عام الفتح، فهما واحد[98]، ولا يصح أن نعدَّ سلمة بن الأكوع من المجيزين للمتعة، كما فعل بعضهم[99]، فقد ثبت عنه تحريمها، كما ثبت عنه تجويزها[100].

ومن جهة أخرى فإن الحديث متى صح سنده ومتنه لزم الأخذ به، على أنه قد يكون لإعلاله بالتفرد وجه صحيح إن حفَّ ذلك بالقرائن، وقد ساق ابن عاشور تلك القرائن حيث قال: " وانفراد سبرة به في مثل ذلك اليوم مغمز في روايته، على أنه ثبت أن الناس استمتعوا"[101]، إذن فالقرائن عنده:

1- انفراد سبرة بنقل التحريم في ذلك اليوم، مع اجتماع عدد غفير من الصحابة، وتوافر الدواعي الداعية لانتشاره، ومعرفته بين الصحابة.

2- ثبات كثير من الصحابة على التجويز،، منهم: عبد الله بن مسعود[102]، وجابر[103]، ومعاوية بن أبي سفيان[104]، ومعبد بن أمية[105]، وعمرو بن حريث[106]، وغيرهم[107]، ومن أشهر الذين أفتوا بها: عبد الله بن عباس رضي الله عنهما[108]، فقد ثبت على فتواه مع أنه روجع وأُنكر عليه[109]، بل ينقل جابر عن الصحابة أنهم كانوا يستمتعون على زمن النبي صلى الله عليه وسلم، والخلفاء أبي بكر وعمر، يقول: "كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق، الأيام على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأبي بكر، حتى نهى عنه عمر، في شأن

عمرو بن حريث"[110]، وقد كان نهي عمر بن الخطاب عنه في آخر خلافته[111].

وذكر ابن عاشور عن عمران بن حصين أنه كان يرى جواز نكاح المتعة أيضاً، وأن ابن عباس قال: "لولا أن عمر نهى عن المتعة، ما زنى إلا شفى"، والصحيح أنه بلفظ (ما زنى إلا شقيّ)[112]، وليس (إلا شفى)، وقد ورد هذا اللفظ أيضا من قول عليٍّ رضي الله عنه، وهو مما استُدلَّ به على إباحة علي رضي الله عنه للمتعة، فإذا نظرنا لإسناده[113] وجدناه منقطعاً، فهو من رواية الحكم بن عتيبة عن علي بن أبي طالب، والحكم ولد سنة خمسين هجرية[114]، بينما كانت وفاة علي رضي الله عنه سنة أربعين[115]، فالحديث لا يصلح الاحتجاج به لانقطاعه[116].

هذه القرائن والأدلة التي ساقها ابن عاشور، كافية في ظاهرها للغمز في تفرد سبرة بحديث التحريم يوم الفتح وإعلاله، ومع هذا فإنه يمكن لنا أن نناقش هذه العلل:

1- فسبرة لم يتفرد بنقل تحريم نكاح المتعة يوم الفتح، وإنما شاركه فيه سلمة بن الأكوع، كما مر سابقاً.

2- وقد ثبت عند جماعة من الصحابة تحريم ذلك، منهم: علي[117]، وعمر[118]، وابن عمر[119]، وابن الزبير[120]، وسلمة بن الأكوع[121]، وسبرة[122]، ومنهم من يرفع ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم.

3- ونكاح المتعة وإن كان ثابتاً عن ابن عباس الترخيص فيه، فإنه لم يثبت عن عمران بن حصين كما زعم ابن عاشور، بل إن أحاديثه كلها كانت في متعة الحج[123]، وأما الحديث الذي ساقه واحتج به فهو في صحيح مسلم، وهذا لفظه كاملاً، قال: "نزلت آية المتعة، في كتاب الله – يعني متعة الحج – وأمرنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم لم تنزل آية تنسخ آية متعة الحج، ولم ينه عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مات. قال رجل برأيه: بعد، ما شاء"[124]، فأنت ترى أن هذا الحديث في متعة الحج، ولا يصلح الاحتجاج به على متعة النساء.

وقد تفرد سبرة في جزء من حديثه، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: "وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة"[125]، فسلمة وإن كان قد نقل تحريم النبي صلى الله عليه وسلم للمتعة يوم الفتح، إلا أنه لم يذكر تحريمه إلى يوم القيامة، وهذه الزيادة المتفرد بها مقبولة في نظر الباحث؛ لأن سبرة صحابي جليل، والصحابة كلهم عدول لا يكذبون[126]، وقد ثبت الحديث عنه بأسانيد صحيحة، لا مغمز فيها، يضاف إلى ذلك أن جمعاً من الصحابة ثبت عنهم تحريمه، فلم يعد سبرة في ذلك متفرداً.

وقد يتساءل أحدنا: إذن فلماذا ثبت عن جمع غفير من الصحابة جواز التمتع ؟ بل ونُقل عنهم التمتع في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وأكثر خلافة عمر؟ والذي يراه الباحث أن الأمر لا يخلو من أحد الاحتمالات الآتية:

1- إما أن يكون أمر تحريمه صلى الله عليه وسلم للمتعة عام الفتح لم يصلهم.

2- أو أنه قد وصلهم، ولكن اعتقدوا بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يحرمه على التأبيد، وأن تحريمه له كان كتحريمه يوم خيبر.

3- وإما أن يكون حديث سبرة الجهني خطأً، وأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عنه يوم الفتح دون تأبيد ذلك إلى يوم القيامة.

فأما القول بأن تحريم النبي صلى الله عليه وسلم له لم يصل فإنه مستبعد، خاصة وأنه قد نقل عن اثنين من الصحابة، مما يدل على انتشاره بينهم، وأما افتراض خطأ سبرة الجهني في نقله عن النبي صلى الله عليه وسلم فإنه مستبعد أيضاً، وذلك لأن جمعاً من الصحابة ذهبوا إلى تحريمه على التأبيد، ويبقى الاحتمال الثاني، وهو أن الذين ذهبوا إلى جوازه فهموا أن تحريمه صلى الله عليه وسلم لم يكن على التأبيد، وهذا الذي يترجح للباحث والله أعلم.

3.5.3 الفرع الثالث: هل كل أدلة المحرمين تصلح للاحتجاج ؟

وقد استدل المحرمون بأدلة أخرى، كقولهم بأن نكاح المتعة حُرِّم بقوله تعالى (وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ، إِلَّا عَلى أَزْواجِهِمْ أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ، فَمَنِ ابْتَغى وَراءَ ذلِكَ فَأُولئِكَ هُمُ العادُونَ)(المؤمنون 5-7)[127]، وهو دليل محتمل، غير أنه قد يناقش بأن نكاح المتعة زواج صحيح داخل في قوله تعالى (إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ) وأن إخراجه من الآية يحتاج إلى دليل، واحتجوا أيضاً بآية المواريث[128]، وبعضهم قال: نسخها الطلاق والصداق والعدة والميراث[129]، وهي أدلة يمكن للخصم أن يحتج بها، وإن كان يمكن الردُّ عليها، فالقائلون بجواز نكاح المتعة يرون أنه نوع خاص ثابت في السنة، وأن له أحكاماً أخرى، وأن هذه الأحكام المذكورة لا تشمله.

واحتج المحرمون أيضاً برجوع ابن عباس ضي الله عنهما عن فتواه بالترخيص فيها[130]، وهو احتجاج ضعيف لا يصح؛ لعدم ثبوته عنه، فقد ورد من طريق ابن جريج وعثمان بن عطاء، عن عطاء الخراساني، عن ابن عباس، وابن جريج مدلس، وعثمان ضعيف، وأما عطاء فهو صدوق يهم كثيراً ويرسل ويدلس، فالحديث والحال هذا ضعيف، فيه من العلل ما يوهنه ويطرحه، لذلك فإن أصحاب الصحيح لم يلتفتوا إليه، واكتفوا بنقل ما ثبت عن ابن عباس من الترخيص والإفتاء بها.

وأقوى الأدلة التي يمكن الاحتجاج بها على تحريم نكاح المتعة عند الباحث هو حديث سبرة الجهني، فهو العمدة في التحريم، ثم أقوال الصحابة التي تفيد حرمته والنهي عنه، سواء ما رفعوه منها للنبي صلى الله عليه وسلم، أو التي وقفت عليهم من كلامهم، وأما الآيات التي استُدِلَّ بها على التحريم؛ فإنه يمكن الاستئناس بها لا أكثر.

والذي يخلص إليه الباحث بعد دراسته لمسألة نكاح المتعة، أن ابن عاشور أخطأ في تقريره لجواز ذلك، حتى وإن كان لا يراه إلا للضرورة، كابن عباس رضي الله عنهما، وأن المسألة وإن كان قد ترجح لدى الباحث أنها محرمة، فإنها مسألة من مسائل الاجتهاد التي لا يفسق القائل بها، وقد قرر الفقهاء لنكاح المتعة أحكاماً غير أحكام الوقوع في الزنا، وذهب جمهورهم إلى بطلانه[131]، ومع هذا فإنك ترى طائفة من العلماء من التابعين ومن بعدهم يقول بجوازها، على اختلاف بينهم في التضييق والتوسع فيها[132]، فالقول بتفسيقهم لاجتهادهم؛ فيه ظلم بيّن، والإنصاف أن يناقش القائل بنكاح المتعة إن كان من أهل العلم والفضل، فإن أصر على قوله فهو مخطئ في اجتهاده، وهذا أقصى ما يقال

في حقه، بعيداً عن التفسيق والتبديع الذي لا موجب له في هذه المسألة.

4. الخاتمة:

يمكن أن نلخِّص ما تمَّ التوصل إليه في البحث، من خلال النقاط الآتية:

1- يوافق ابن عاشور الجمهور في وجوب ستر جميع المرأة بما لا يصف ولا يشف، ويبيح لها كشف الوجه والكفين.

2- ويرى جواز وضع الحجاب والجلباب عن القواعد من النساء، وهو بهذا يختار أوسع الأقوال فيما يجوز للقواعد من النساء وضعه.

3- ويرى جواز حضور المرأة مجالس الرجال في بيوتهن، ومآكلتهم، على حسب العادة في ذلك، ويستدل عليه بأدلة متنوعة، منها كلام صريح في جواز ذلك عن الإمام مالك.

4- ويرى جواز تصرف المرأة في مالها، وخروجها إلى مجامع الناس بشرط ستر ما يجب عليها ستره، وأن العمل والتكسب من شأن الرجال، وأنه نادر في حق المرأة، وإن كان جائزاً لها، ويرى أن الكمال في حقها أن تمكث في البيت.

5- ويرى أن جنس الرجال أفضل من جنس النساء، وأن الله قد فضل الذكر على الأنثى بما أودعه فيه من زيادة في القوة البدنية والعقلية، ونوقش في القوة العقلية، حيث يرى الباحث أن الذكاء لا علاقة له بالتفضيل.

6- والقوامة عند ابن عاشور تعني قيام الحفظ والدفاع، وقيام الإنتاج المالي.

7- ويفهم من كلام ابن عاشور أن المساواة بين الرجل والمرأة ليست في كل الحقوق، وأن الله سبحانه قد فضل كلاً من الرجال والنساء بأمور اختصهم بها، وأن من تمنى ما لم يعَدَّ لصنفه فقد اعتدى.

8- يبين ابن عاشور أن الحد الأعلى لمن أراد الجمع بين النساء هو أربع، وأن الأصل في التعدد الحل والإباحة، ويرى أن التعدد مشروط بالعدل بين النساء، فمن خاف أن لا يعدل بينهن اقتصر على واحدة، والعدل واجب بالإجماع، مع اختلافهم هل الأمر بالاقتصار على واحدة؛ للوجوب أم الندب؟ على قولين مشهورين عند العلماء، وابن عاشور لم يخرج عما قرره أهل العلم في ذلك.

9- يوضح ابن عاشور العدل المطلوب بين النساء، وهو بأن يساوي بينهن في النفقة، والكسوة، والبشاشة، والمعاشرة، وترك الضرِّ في كل ما يدخل تحت قدرة المكلف وطوقه، دون ميل القلب؛ لأنه مما لا يملكه الإنسان.

10- يذهب ابن عاشور إلى تجويز نكاح المتعة للضرورة، ويتبنى في ذلك قول ابن عباس رضي الله عنهما، وهو بهذا يخالف جماهير أهل العلم من الفقهاء والمفسرين وغيرهم.

11- يرى الباحث أن هذه المسألة ليست من قطعيات الشريعة، ولم يحصل فيها إجماع، وأن من أدَّاه اجتهاده من أهل العلم المعتبرين إلى القول بجوازها فهو مخطئ، وهذا أقصى ما يقال في حقه، بعيداً عن التفسيق والتبديع والتهويل.

5. مراجع البحث

1- ابن حنبل، أحمد، 1421هـ، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1.
2- الباجي، سليمان بن خلف، 1332هـ، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة، مصر، ط1.
3- البخاري، محمد بن إسماعيل، 1422هـ، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير، دار طوق النجاة، ط1.
4- البغوي، الحسين بن مسعود، 1417هـ، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط4.
5- البلدحي، عبد الله بن محمود، 1356هـ، الاختيار لتعليل المختار، عليها تعليقات: الشيخ محمود أبو دقيقة، مطبعة الحلبي، القاهرة.
6- البهوتي، منصور بن يونس، 1414هـ، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات، دار عالم الكتب، ط1.
7- البيهقي، أحمد بن الحسين، 1424هـ، السنن الكبرى، تحقيق محمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3.
8- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، 1419هـ، تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم، تحقيق أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، ط3.
9- ابن حبان، محمد، 1408هـ، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1.
10- ابن حجر، أحمد بن علي، 1416هـ، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق أبو عاصم حسن بن عباس بن قطب، مؤسسة قرطبة، مصر، ط1.
11- ابن حجر، أحمد بن علي، 1423هـ، تقريب التهذيب، حققه وعلق عليه أبو الأشبال صغير أحمد شاغف الباكستاني، تقديم بكر أبو زيد، دار العاصمة، الرياض، ط2.
12- ابن حجر، أحمد بن علي، 1326هـ، تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط1.
13- ابن حزم، علي بن أحمد، بدون سنة نشر، المحلى بالآثار، دار الفكر، بيروت، بدون طبعة.
14- أبو حيان، محمد بن يوسف، 1420هـ،البحر المحيط في التفسير، تحقيق صدقي جميل، دار الفكر، بيروت، بدون طبعة.
15- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، بدون سنة نشر، الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، تحقيق إبراهيم بن مصطفى الدمياطي، مكتبة ابن عباس، مصر، بدون طبعة.
16- أبو داود، سليمان بن الأشعث، 1430هـ، سنن أبي داود، تحقيق شعَيب الأرنؤوط - محَمَّد كامِل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط1.
17- الدسوقي، محمد بن أحمد، بدون سنة نشر، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، بدون طبعة.
18- الذهبي، محمد بن أحمد، 1405هـ، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3.

19- الرازي، محمد بن عمر، 1420هـ ، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3.
20- الرحيباني، مصطفى بن سعد، 1415هـ، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، المكتب الإسلامي، ط2.
21- الرملي، محمد بن أحمد، 2009م، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، عناية محمد عطا، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1.
22- الزحيلي، د. محمد، 2007م، المعتمد في الفقه الشافعي، دار القلم، دمشق، ط1.
23- أبو زرعة العراقي، أحمد بن عبد الرحيم، 1491هـ، تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل، ضبطه عبد الله نوارة، مراجعة مركز السنة للبحث العلمي، مكتبة الرشد، الرياض، ط1.
24- الزرقاني، عبد الباقي، 1422 هـ - 2002 م، شرح الزرقاني على مختصر خليل ومعه الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني، تحقيق: عبد السلام محمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1.
25- الزركلي، خير الدين بن محمود، 2002م، الأعلام، دار العلم للملايين، ط15.
26- زروق، أحمد بن أحمد، 1427هـ، شرح زروق على متن الرسالة لابن أبي زيد القيرواني، أعتنى به: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1.
27- السيوطي، جلال الدين، 1425هـ، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق محمد أيمن الشبراوي، دار الحديث، القاهرة.
28- ابن أبي شيبة، أبو بكر، 1409هـ، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق كمال الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1.
29- الشربيني، محمد بن أحمد، 1415هـ، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط1.
30- الصقلي، محمد بن عبد الله، 1434هـ، الجامع لمسائل المدونة، تحقيق مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه، نشر معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي – جامعة أم القرى (سلسلة الرسائل الجامعية الموصى بطبعها)، وتوزيع: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1.
31- ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، 1408هـ، صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط، تحقيق موفق عبد الله عبد القادر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2.
32- ضياء الدين الجندي، خليل، 1429هـ، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، تحقيق د. أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط1.
33- الطبراني، سليمان بن أحمد، بدون سنة نشر، المعجم الكبير، تحقيق حمدي السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2.
34- الطبري، محمد بن جرير، 1420هـ - 2000م، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1.
35- الطوسي، محمد بن الحسن، 1400هـ، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، دار الكتاب العربي، بيروت– لبنان، ط2.

36- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، 1412هـ، رد المحتار على الدر المختار = حاشية ابن عابدين، دار الفكر، بيروت، ط2.

37- ابن عاشور، محمد الطاهر، 1984م، التحرير والتنوير= تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية للنشر – تونس، بدون طبعة.

38- ابن عاشور، محمد الطاهر، 1432-1433هـ، 2011 – 2012م، مقاصد الشريعة الإسلامية، تقديم حاتم بوسمة، دار الكتاب المصري – القاهرة، دار الكتاب اللبناني – بيروت، ط1.

39- عاشور، مصطفى، مقال بعنوان: في ذكرى العلامة محمد الطاهر بن عاشور، نشره موقع إسلام أون لاين، وهذا رابطه: https://archive.islamonline.net/8903

40- عباس، فضل، 1437 هـ - 2016م، التفسير والمفسرون، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط1.

41- عبد الحافظ، شادي، مقال بعنوان: الرجال أذكى من النساء.. حقيقة علمية أم وهم اجتماعي؟، منشور على موقع الجزيرة، وها هو رابط المقال:
https://www.aljazeera.net/midan/miscellaneous/science/2017/6/7/%D9%87%D9%84%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%AC%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%83%D8%AB%8%B1%D8%B0%D9%83%D8%A7%D8%A1%D9%85%D9%86%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B3%D8%A7%D8%A1

42- الصنعاني، عبد الرزاق، 1403هـ، مصنف عبد الرزاق، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، الهند، ويطلب من المكتب الإسلامي، بيروت، ط2.

43- ابن سلام، أبو عبيد القاسم، 1418هـ، الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن، تحقيق: محمد المديفر، مكتبه الرشد / شركة الرياض، الرياض، ط2.

44- العدوي، علي الصعيدي، 1412هـ، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، بدون طبعة.

45- ابن عطية، عبد الحق بن غالب، 1422هـ، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام محمد، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1.

46- أبو عوانة، يعقوب بن إسحاق، 1419هـ، مستخرج أبي عوانة، تحقيق أيمن بن عارف الدمشقي، دار المعرفة، بيروت، ط1.

47- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، 1388هـ - 1968م، المغني، مكتبة القاهرة، بدون طبعة.

48- القرافي، أحمد بن إدريس، 1994م، الذخيرة، تحقيق محمد حجي، دار الغرب، بيروت.

49- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، 1415هـ، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط27.

50- ابن كثير، إسماعيل بن عمر،1420هـ-1999م، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2.

51- اللخمي، علي بن محمد، 1432هـ، التبصرة، تحقيق الدكتور أحمد عبد الكريم نجيب، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1.

52- مالك، مالك بن أنس، بدون سنة نشر، موطأ الإمام مالك برواية يحيي الليثي، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر، بدون طبعة.

53- محفوظ، محمد، 1994م، تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2.

54- المرداوي، علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي، ط2.
55- المرزوقي، أحمد بن محمد الأصفهاني، 1424 هـ - 2003 م، شرح ديوان الحماسة، تحقيق غريد الشيخ، وضع فهارسه إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.
56- مسلم، بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، بدون طبعة.
57- ابن مفلح، محمد، بدون سنة نشر، الآداب الشرعية والمنح المرعية، عالم الكتب، بدون طبعة.
58- ابن نجيم المصري، زيد الدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، مع: تكملة البحر الرائق لمحمد القادري، وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، دار الكتاب الإسلامي، ط2.
59- ابن نجيم، عمر بن إبراهيم، 1422هـ، النهر الفائق شرح كنز الدقائق، تحقيق أحمد عزو عناية، دار الكتب العلمية، ط1.
60- النووي، يحي بن شرف، 1392هـ، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2.

الهوامش :

[1] انظر: محفوظ، محمد، 1994م، تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، (304/3).

[2] ضاحية من ضواحي تونس العاصمة.

[3] انظر: محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، (304/3)، وعباس، فضل، 1437 هـ - 2016 م، التفسير والمفسرون، الأردن، ط1، (295/3-299)، وتقديم حاتم بوسمة لابن عاشور في: ابن عاشور، محمد الطاهر، 1432-1433هـ، 2011 – 2012م ، مقاصد الشريعة الإسلامية، تقديم حاتم بوسمة، دار الكتاب المصري – القاهرة، دار الكتاب اللبناني – بيروت، ط1، ، ص18-35، ص18-22.

[4] انظر: محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، (306/3)، وعباس، التفسير والمفسرون، (303/3-310)

[5] انظر: عاشور، مصطفى، مقال بعنوان: في ذكرى العلامة محمد الطاهر بن عاشور، نشره موقع إسلام أون لاين، وهذا رابطه: https://archive.islamonline.net/8903

[6] انظر: السابق.

[7] انظر: السابق، (301/3-303)، ومحفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، (305/3).

[8] انظر: محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، (307/3)، وعباس، التفسير والمفسرون، (310/3)،.

[9] ابن عاشور، محمد الطاهر، 1984م، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر – تونس، (7/1).

[10] انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (8/1).

[11] انظر طريقة ابن عاشور في التفسير في: عباس، التفسير والمفسرون، (322/3-323).

[12] انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (206/18).

[13] انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (206/18).

[14] انظر: السابق، (206/18).

[15] انظر: السابق، (207/18).

[16] انظر: السابق، (207/18).

[17] انظر: السابق، (207/18-208).

[18] انظر: السابق، (92/22)

[19] انظر: السابق، (208/18)

[20] انظر: السابق، (208/18).

[21] السابق، (107/22).

[22] انظر: **في المذهب الحنفي**: البلدحي، عبد الله بن محمود، 1356هـ، الاختيار لتعليل المختار، عليها تعليقات: الشيخ محمود أبو دقيقة، مطبعة الحلبي، القاهرة، (46/1). و**في المذهب المالكي**: الدسوقي، محمد بن أحمد، بدون سنة نشر، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، بدون طبعة، (214/1)، ونقل في الفتح الرباني إباحة نظر الأجنبي للمرأة مع أمن الفتنة، وأما مع خوف الفتنة، أو قصد اللذة فيحرم النظر، وهل يجب حينئذ تغطية الوجه، أم غض البصر ؟ فيه عندهم روايات. انظر: الزرقاني، عبد الباقي،1422

هـ – 2002 م، شرح الزرقاني على مختصر خليل ومعه الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني، ضبطه وصححه وخرج آياته: عبد السلام محمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، (313/1). **وفي المذهب الشافعي**: الرملي، محمد بن أحمد، 2009م، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، عناية محمد عطا، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، ،(351/1 – 352)، وقد قيدوا ذلك بقيد مهم، وهو أنه إنما يجوز كشفه إن أمنت الفتنة، ومع خوف الفتنة تشمل التغطية الوجه والكفين، ولا يجب في جميع الحالات للرجال الأجانب أن ينظروا إلى ما تكشفه المرأة من وجهها ويديها. انظر: الزحيلي، محمد، 2007م، المعتمد في الفقه الشافعي، دار القلم، دمشق، ط1، (211/1). وانظر **في المذهب الحنبلي**: ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، 1388هـ – 1968م، المغني، مكتبة القاهرة، بدون طبعة، (431/1)، والمرداوي، علي بن سليمان، بدون سنة نشر، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار إحياء التراث العربي، ط2، (452/1)، وابن مفلح، محمد، بدون سنة نشر، الآداب الشرعية والمنح المرعية، عالم الكتب، بدون طبعة، (280/1). والمسألة محل خلاف قوي بين أهل العلم، فمنهم من يرى وجوب ستر الوجه والكفين، خلافاً للجمهور، ولهم أدلتهم، والذي يراه الباحث ويرجحه ما ذهب إليه الجمهور من إباحة كشفهما، مع القيود التي ذكروها عند الفتنة، والله أعلم.

[23] إباحة كشف الوجه والكفين مذهب كثير من التابعين، منهم: سعيد بن جبير، وعطاء، وقتادة، ومجاهد، والأوزاعي، والضحاك. انظر: الطبري، محمد بن جرير، 1420هـ – 2000م، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، (158-156/19).

[24] انظر: قول ابن عباس وابن مسعود بأسانيدها في: الطبري، جامع البيان، (217-216/19)

[25] انظر: ابن كثير، إسماعيل بن عمر، 1420هـ- 1999م، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، (84/6)، وانظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (296/18-297).

[26] ابن عاشور، التحرير والتنوير، (298/18).

[27] ابن عاشور، التحرير والتنوير، (298/18).

[28] انظر: أقوالهم في: ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، 1419هـ، تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم، تحقيق أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز – السعودية، ط3، (2640/8-2641)، والطبري، جامع البيان، (216/19).

[29] انظر أقوالهم في: ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم، (2641/8)، والطبري، جامع البيان، (216/19-217).

[30] ابن عاشور، التحرير والتنوير، (360/26).

[31] ابن عاشور، التحرير والتنوير، (118/12).

[32] رواه بالمعنى، والحديث رواه البخاري، محمد بن إسماعيل، 1422هـ، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه. تحقيق محمد زهير، دار طوق النجاة، ط1، كتاب الأشربة، باب نقيع التمر ما لم يسكر، رقم (5597)، ومسلم، بن الحجاج، بدون سنة نشر، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، كتاب الأشربة، باب إباحة النبيذ الذي لم يشتد ولم يصر مسكراً، رقم (2279) .

[33] البيت لمرة بن محكان التميمي، انظر: المرزوقي، أحمد بن محمد ، 1424 هـ – 2003 م، شرح ديوان الحماسة، تحقيق غريد الشيخ، وضع فهارسه إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، ص417.

[34] مالك، مالك بن أنس، بدون سنة نشر، موطأ الإمام مالك برواية يحيى الليثي، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر، كتاب صفة النبي صلى الله عليه وسلم، باب جامع ما جاء في الطعام والشراب، رقم 1672.

[35] انظر: الباجي، سليمان بن خلف، 1332هـ، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة، بجوار محافظة مصر، ط1، (253/7).

[36] مسلم، صحيحه، كتاب الأشربة، باب إكرام الضيف وفضل إيثاره، رقم 2054.

[37] النووي، يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، 1392هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، (12/14).

[38] ابن عاشور، التحرير والتنوير، (101/20).

[39] انظر: السابق، (101/20).

[40] انظر: السابق، (11-10/22).

[41] انظر: السابق، (39/5).

[42] انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (400/2).

[43] انظر: السابق، (401/2).

[44] انظر: السابق، (401/2).

[45] السابق، (401/2).

[46] انظر: ابن عاشور، (402/2).

[47] انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (39/5).

[48] البخاري، صحيحه، كتاب الحج، باب فضل الحج المبرور، رقم 1520.

[49] السابق، (32/5).

[50] انظر السابق، (30/5).

[51] ابن عاشور، التحرير والتنوير، (21/22).

[52] البخاري، صحيحه، كتاب العتق، باب كراهية التطاول على الرقيق، رقم 2554، ومسلم، صحيحه، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، رقم 1829.

[53] عبد الحافظ، شادي، بتاريخ 2017/6/7م، مقال بعنوان: الرجال أذكى من النساء.. حقيقة علمية أم وهم اجتماعي؟، منشور على موقع الجزيرة، وها هو رابط المقال:
https://www.aljazeera.net/midan/miscellaneous/science/2017/6/7/%D9%87%D9%84%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%AC%D8%7%D9%84%D8%A3%D9%83%D8%AB%D8%B1%D8%B0%D9%83%D8%A7%D8%A1%D9%85%D9%86%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B3%D8%A7%D8%A1

[54] البخاري، صحيحه، كتاب كتاب الحيض، باب ترك الحائض الصوم، رقم 304، ومسلم، صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بنقص الطاعات، رقم 79-80.

[55] تتمة الحديث.

[56] انظر: البغوي، الحسين بن مسعود، 1417هـ، معالم التنزيل في تفسير القرآن، حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر – عثمان جمعة ضميرية – سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط4، (351/1)، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (724/1).

[57] انظر: الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، بدون سنة نشر، الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، تحقيق إبراهيم بن مصطفى الدمياطي، مكتبة ابن عباس، مصر، من غير طبعة، (308/1)، والسيوطي، جلال الدين، 1425هـ، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق محمد أيمن الشبراوي، دار الحديث، القاهرة، بدون طبعة، ص260.

[58] انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (224/4).

[59] انظر: السابق، (225/4).

[60] السابق، (225/4).

[61] انظر السابق، (226/4).

[62] السابق، (226/4).

[63] السابق، (227/4).

[64] انظر: الطبري، جامع البيان، (547/7).

[65] انظر مثلاً: أبو حيان، محمد بن يوسف، 1420هـ، البحر المحيط في التفسير، تحقيق صدقي جميل، دار الفكر، بيروت، (505/3)، وابن عطية، عبد الحق بن غالب، 1422هـ، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام محمد، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، (7/2)، والرازي، محمد بن عمر، 1420هـ، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، (486/9).

[66] **انظر في الفقه الحنفي**: ابن نجيم، عمر بن إبراهيم، 1422هـ، النهر الفائق شرح كنز الدقائق، تحقيق أحمد عزو عناية، دار الكتب العلمية، ط1، (197/2)، وابن نجيم المصري، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (113/3)، **وفي المذهب المالكي**: الصقلي، محمد بن عبد الله، 1434هـ، الجامع لمسائل المدونة، تحقيق مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه، نشر معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي – جامعة أم القرى (سلسلة الرسائل الجامعية الموصى بطبعها)، وتوزيع: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، (143/9)، واللخمي، علي بن محمد، 1432هـ، التبصرة، تحقيق الدكتور أحمد عبد الكريم نجيب، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، (1873/4)، **وفي الفقه الشافعي**: الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، (480/4-481)، والشربيني، محمد بن أحمد، 1415هـ، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط1، (296/4)، والزحيلي، المعتمد في الفقه الشافعي، (24/4-25)، وفي الفقه الحنبلي: البهوتي، منصور بن يونس، 1414هـ، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات، دار عالم الكتب، ط1، (658/2)، والرحيباني، مصطفى بن سعد، 1415هـ، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، المكتب الإسلامي، ط2، (106/5-107)، لكن استحب الشافعية والحنابلة الاقتصار على واحدة إن حصل بها الإعفاف، انظر في الفقه الشافعي: الشربيني، مغني المحتاج، (207/4)، وفي الفقه الحنبلي: البهوتي، دقائق أولي النهى، (623/2).

[67] انظر: الصقلي، الجامع لمسائل المدونة، (143/9)، واللخمي، التبصرة، (1873/4)، والعدوي، علي الصعيدي، 1412هـ، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، تحقيق يوسف البقاعي، دار الفكر، بيروت، (82/2)، وزروق، أحمد بن أحمد، 1427هـ، شرح زروق على متن الرسالة لابن أبي زيد القيرواني، أعتنى به: أحمد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (649/2).

[68] انظر **في الفقه الحنفي**: ابن نجيم المصري، البحر الرائق، (113/3)، وابن نجيم، النهر الفائق، (198/2)، والبلدحي،

الاختيار لتعليل المختار، (86/3)، **وفي الفقه الشافعي**: الرملي، نهاية المحتاج، (480/4)، والشربيني، مغني المحتاج ، (296/4)، **وفي الفقه الحنبلي**: البهوتي، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، (659/2)، والرحيباني، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، (107/5).

[69] انظر في الفقه الحنفي: ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، 1412هـ، رد المحتار على الدر المختار = حاشية ابن عابدين، دار الفكر، بيروت، ط2، (201/3)، وفي الفقه المالكي: ضياء الدين الجندي، خليل، 1429هـ، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، تحقيق د. أحمد بن عبد الكريم، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط1، (258/4)، وفي الفقه الشافعي: الزحيلي، المعتمد في الفقه الشافعي، (26/4)، وفي الفقه الحنبلي: االبهوتي، شرح منتهى الإرادات، (102/5)(318/5).

[70] انظر في الفقه الحنفي: ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، (376/4)، وفي الفقه المالكي: الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (339/2)، وفي الفقه الشافعي: الرملي، نهاية المحتاج، (47/5)، وفي الفقه الحنبلي: البهوتي، شرح منتهى الإرادات، (326/5).

[71] انظر: النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (180/9).

[72] مسلم، صحيحه، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة، رقم (21)(1406).

[73] انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (10/5).

[74] انظر : الطوسي، محمد بن الحسن، 1400هـ، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، ص489.

[75] الحديث مروي عن علي بن أبي طالب وليس عن ابن عباس، وهو ضعيف فيه انقطاع، رواه الطبري عن حدثنا محمد بن المثنى قال، حدثنا محمد بن جعفر قال، حدثنا شعبة، عن الحكم عن علي موقوفاً، والحكم هو ابن عتيبة، وهو ثقة ثبت ربما دلس، والحديث فيه انقطاع بين الحكم وعلي بن أبي طالب، فالحكم لم يدرك علياً، فقد ولد سنة خمسين للهجرة، ومن المعلوم أن علياً توفي سنة 40 للهجرة، قتله عبد الرحمن بن ملجم الخارجي، والحديث بهذا يكون ضعيفاً منقطعاً، والله أعلم. انظر: الطبري، جامع البيان، (178/8)، وأبو زرعة العراقي، أحمد بن عبد الرحيم، 1491هـ، تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل، ضبطه عبد الله نوارة، مراجعة مركز السنة للبحث العلمي، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، ص81، وترجمة الحكم في: ابن حجر، أحمد بن علي، 1326هـ، تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط1، (432/2-434)، وترجمة علي بن أبي طالب في: السابق، (334/7-338).

[76] البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب فمن تمتع بالعمرة إلى الحج، رقم 4518، ومسلم، كتاب الحج، باب جواز التمتع، رقم (172)(1226) عن عمران بن حصين، قال: نزلت آية المتعة، في كتاب الله – يعني متعة الحج – وأمرنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم لم تنزل آية تنسخ آية متعة الحج، ولم ينه عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مات. قال رجل برأيه: بعد، ما شاء.

[77] مسلم، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة، وبيان أنه أبيح، ثم نسخ، ثم أبيح، ثم نسخ، واستقر تحريمه إلى يوم القيامة، رقم (16)(1405)، وكتاب الحج، باب في المتعة بالحج والعمرة، رقم (145)(1217).

[78] مسلم، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة، وبيان أنه أبيح، ثم نسخ، ثم أبيح، ثم نسخ، واستقر تحريمه إلى يوم القيامة، رقم (15)(1405).

[79] البخاري، صحيحه، كتاب النكاح، باب نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة، رقم 5116، والبيهقي، أحمد بن الحسين، 1424هـ، السنن الكبرى، تحقيق محمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، جماع أبواب الأنكحة التي نهى عنها، باب نكاح المتعة، رقم 14163، ورقم 14166، وانظر كلام ابن عاشور السابق جميعه في: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (10/5-11).

[80] ابن عاشور، التحرير والتنوير، (11/5).

[81] ابن عاشور، التحرير والتنوير، (11/5).

[82] السيوطي، تدريب الراوي، ص227.

[83] البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، رقم 4216، ومسلم، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة، رقم (29)(1407).

[84] البخاري، صحيحه، كتاب النكاح، باب نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة آخراً، رقم 5115.

[85] انظر: ابن القيم، محمد بن أبي بكر، 1415هـ، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط27، (111/5).

[86] روى ذلك عن الزهري: مالك، وعبيد الله، ويونس. انظر: مسلم، صحيحه، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة، رقم (29)(1407)، ورقم (31)(1407)، ورقم (32)(1407).

[87] انظر: ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، 1408هـ، صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط،

تحقيق موفق عبد الله عبد القادر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، ص69.

[88] انظر: النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (180/9).

[89] مسلم، صحيحه، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة، رقم (18)(1405).

[90] مسلم، صحيحه، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة، (19)(1406)،و(21)(1406).

[91] أبو داود، سليمان بن الأشعث، 1430هـ، سنن أبي داود، تحقيق شعَيب الأرنؤوط – محَمَّد كامِل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط1، أول كتاب النكاح، باب في نكاح المتعة، رقم 2072.

[92] حديث سبرة الذي وقع فيه الخلاف هل كان عام فتح مكة، أم في حجة الوداع، مداره على الزهري، والذين رووه عنه في صحيح مسلم: سفيان بن عيينة، ولم يحدد متى وقع النهى، وهو ثقة حافظ فقيه، ومعمر، وهو ابن راشد، ثقة ثبت فاضل، وصالح، وهو ابن كيسان، ثقة ثبت فقيه، أما في سنن أبي داود فالذي رواه عن الزهري هو إسماعيل بن أمية، وهو ثقة ثبت، فتبين بهذا أن الرواة للحديث عن الزهري كلهم ثقات أثبات، وأن الجماعة خالفت ما ذهب إليه إسماعيل بن أمية، وبهذا يكون حديثه شاذًّا. انظر: ابن حجر، تقريب التهذيب، ص395 (سفيان بن عيينة)، ص961(معمر بن راشد)، ص447 (صالح بن كيسان)، ص137(إسماعيل بن أمية).

[93] انظر: ابن حجر، أحمد بن علي، 1416هـ، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق أبو عاصم حسن بن عباس بن قطب، مؤسسة قرطبة، مصر، ط1، (322/3)، والنووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (180/9).

[94] انظر: ابن حجر، التلخيص الحبير، (321/3-322).

[95] انظر: السابق، (321/3).

[96] انظر: ابن حبان، محمد، 1408هـ، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، باب نكاح المتعة، ذكر البيان بأن المصطفى صلى الله عليه وسلم حرم المتعة عام حجة الوداع تحريم الأبد إلى يوم القيامة، رقم 4147.

[97] مسلم، صحيحه، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة، رقم(18)(1405).

[98] انظر: النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (180/9).

[99] انظر: ابن حزم، علي بن أحمد، بدون سنة نشر، المحلى بالآثار، دار الفكر، بيروت، بدون طبعة، (129/9).

[100] البخاري، كتاب النكاح، باب نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة، رقم 5117، و5119، ومسلم، صحيحه، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة، رقم (13)(1405).

[101] انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (10/5).

[102] البخاري، صحيحه، كتاب التفسير، باب قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا)، رقم 4615.

[103] البخاري، صحيحه، كتاب النكاح، باب نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة، رقم 5117

[104] حسن الإسناد، انظر: الصنعاني، عبد الرزاق، 1403هـ، مصنف عبد الرزاق، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، الهند، ط2، رقم 14066.

[105] حسن الإسناد، انظر: السابق، رقم 14067.

[106] مسلم، صحيحه، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة، رقم (16)(1405).

[107] منهم: أسماء بنت أبي بكر، وأبو سعيد الخدري، وسلمة بن أمية. انظر: ابن حزم، المحلى بالآثار، (129/9).

[108] البخاري، كتاب النكاح، باب نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة، رقم 5116.، وقد صرح ابن عباس بأن فتواه كانت للضرورة، وقد وردت القصة بإسناده ضعيف، أخرجه الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق حمدي السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، رقم 10601، والبيهقي، السنن الكبرى، رقم 14166، بإسناد فيه لين، فهو من طريق المنهال بن عمرو، عن سعيد عن ابن عباس، والمنهال صدوق يهم، ولا يحتمل منه التفرد، لكن يشهد حديث البخاري المتقدم الذي ينقل ثبوت ترخيص ابن عباس بالمتعة عند الشدة وقلة النساء. انظر ترجمة المنهال في: ابن حجر، تقريب التهذيب، ص974.

[109] البخاري، صحيحه، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، رقم 4216، ومسلم، صحيحه، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة، رقم (31)(1407).

[110] مسلم، صحيحه، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة، رقم (16)(1405).

[111] صحيح الإسناد، يرويه أبو عبيد قال: حدثنا حجاج، عن ابن جريج قال: أخبرني عطاء قال: سمعت ابن عباس، به. انظر: ابن سلام، أبو عبيد القاسم، 1418هـ، الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن، دراسة وتحقيق: محمد بن صالح المديفر (أصل التحقيق رسالة جامعية) مكتبه الرشد / شركة الرياض – الرياض، ط2، رقم 135، وعبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، رقم 14021، وابن حنبل، أحمد، 1421هـ، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، رقم 15073، وأصل الحديث في مسلم، صحيحه، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة، رقم (17)(1405).

[112] صحيح الإسناد، يرويه أبو عبيد قال: حدثنا حجاج، عن ابن جريج قال: أخبرني عطاء قال: سمعت ابن عباس، به. انظر: عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، رقم 14021، وابن سلام، الناسخ والمنسوخ، رقم 135.

[113] رواه الطبري، قال حدثنا محمد بن المثنى قال، حدثنا محمد بن جعفر قال، حدثنا شعبة، عن الحكم عن علي، موقوفاً، انظر:الطبري، جامع البيان، (178/8).

[114] انظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ، (432/2-434).

[115] انظر: السابق، (334/7-338).

[116] انظر: أبو زرعة العراقي، تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل، ص81.

[117] البخاري، صحيحه، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، رقم 4216، ومسلم، صحيحه، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة، رقم (31)(1407).

[118] مسلم، صحيحه، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة، رقم (16)(1405).

[119] فيه حديثان حسنا الإسناد، يروي الأول ابن أبي شيبة، أبو بكر، 1409هـ، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق كمال الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، رقم 17072، عبيدة، عن عبيد الله، عن نافع، عن ابن عمر، به، وعبيدة هو ابن حميد، صدوق ربما أخطأ. انظر: ابن حجر، تقريب التهذيب، ص654، ويروي أبو عوانة لابن عمر حديثاً آخر في: أبو عوانة، يعقوب بن إسحاق، 1419هـ، مستخرج أبي عوانة، تحقيق أيمن بن عارف الدمشقي، دار المعرفة، بيروت، ط1، رقم 4084 يقول: حدثنا علي بن حرب، قثنا محمد بن فضيل، قثنا منصور بن دينار، عن الزهري، عن سالم، قال: جاء رجل إلى ابن عمر، وفيه علي بن حرب، وهو صدوق، ومحمد بن فضيل، وهو صدوق رمي بالتشيع، وبهذين الحديثين يثبت تحريم ابن عمر لنكاح المتعة. انظر ترجمة علي بن حرب في: ابن حجر، تقريب التهذيب، ص691، ومحمد بن فضيل في: السابق، ص889.

[120] مسلم، صحيحه، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة، رقم (27)(1406).

[121] مسلم، صحيحه، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة، رقم (18)(1405).

[122] مسلم، صحيحه، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة، (19)(1406)،و(21)(1406).

[123] انظر مثلاً: مسلم، صحيحه، كتاب الحج، باب جواز التمتع، رقم (168)(1226)، و(169)(1226).

[124] ومسلم، كتاب الحج، باب جواز التمتع، رقم (172)(1226)

[125] مسلم، صحيحه، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة، رقم (21)(1406).

[126] انظر: السيوطي، تدريب الراوي، ص482-483.

[127] انظر: ابن سلام، الناسخ والمنسوخ، رقم 131، 133، 134.

[128] انظر: ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، (919/3)، رقم 5135.

[129] انظر: ابن سلام، الناسخ والمنسوخ، رقم 134.

[130] انظر: ابن سلام، الناسخ والمنسوخ، رقم 140.

[131] انظر في الفقه الحنفي: ابن نجيم المصري، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (115/3)، وفي الفقه المالكي: الزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل، (339/3)(130/8)، وفي الفقه الشافعي: الرملي، نهاية المحتاج، (214/6)(425/7)، وفي الفقه الحنبلي: البهوتي، دقائق أولي النهى، (668/2).

[132] منهم طاووس وعطاء وسعيد بن جبير، وسائر فقهاء مكة. انظر: ابن حزم، المحلى بالآثار، (129/9).