

2020

القواعد من النساء والرخص الشرعية الخاصة بهن في اللباس في ضوء تفسير آية القواعد

ناصر الشاعر
جامعة النجاح الوطنييه, naser.shaer@yahoo.com

Follow this and additional works at: https://digitalcommons.aaru.edu.jo/hujr_b

 Part of the Arts and Humanities Commons

Recommended Citation

"الشاعر, ناصر (2020) "القواعد من النساء والرخص الشرعية الخاصة بهن في اللباس في ضوء تفسير آية القواعد
Hebron University Research Journal-B (Humanities) - (العلوم الانسانيه) - مجلة جامعة الخليل للبحوث- ب (العلوم الانسانيه) , Article 1.

Available at: https://digitalcommons.aaru.edu.jo/hujr_b/vol13/iss2/1

This Article is brought to you for free and open access by Arab Journals Platform. It has been accepted for inclusion in Hebron University Research Journal-B (Humanities) - (العلوم الانسانيه) - مجلة جامعة الخليل للبحوث- ب (العلوم الانسانيه) by an authorized editor. The journal is hosted on Digital Commons, an Elsevier platform. For more information, please contact rakan@aarj.edu.jo, marah@aarj.edu.jo, dr_ahmad@aarj.edu.jo.



القَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ وَالرُّخْصِ الشَّرْعِيَّةِ الْخَاصَّةُ بِهِنَّ فِي اللِّبَاسِ فِي ضَوْءِ تَفْسِيرِ آيَةِ الْقَوَاعِدِ

د. ناصر الدين محمد الشاعر، كلية الشريعة، جامعة النجاح الوطنية، نابلس

الملخص:

تنقسم الأحكام الشرعية إلى ما يُعرف بـ "العزيمة" و"الرخصة". والمرأة، كما الرجل وأكثر، تمرُّ بمراحلٍ عُمريةٍ وظروفٍ صحيَّةٍ لا مجالَ معها لحملها على العزيمة كلِّ الوقت. ولا شكَّ أنَّ الكبر من تلك المراحل، وهي التي تبدأ بسنِّ اليأس من المحيض، وتصير المرأةُ معها من القواعد. والبحثُ هنا يسعى لتحديد المقصود بالقواعد من النساء، ولتبيين الرُّخصة الخاصة بهن في اللباس، في ضوء آية القواعد وأقوال العلماء في تفسيرها واستنباط الأحكام منها. وقد جاء البحث في أربعة مباحث. المبحث الأول منها لتوضيح المقصود بالقواعد من النساء. والمبحث الثاني لتبيين توجه العلماء لاعتبار القواعد من أصحاب الرُّخص. والمبحث الثالث لذكرِ حدودِ العورة وشروطِ لباسِ المرأة المسلمة في الظروف الطبيعية. والمبحث الرابع لعر ومناقشة الرُّخص الشرعية للقواعد من النساء في اللباس. وفي الختام، فقد اتَّضح أنَّ الشريعة راعت ظروف النساء في هذا السنِّ، فحَفَّتْ عنهنَّ في شروطِ اللباس وغيرها، ولكن على ألا يرافق ذلك تبرُّج المرأة بأيِّ زينةٍ، لمنافاة ذلك مع مبررات الرخصة ومقاصدها. وتبقى العزيمة خيرٌ من الترخُّص هنا، مع جواز الأمرين.

كلمات مفتاحية: القواعد من النساء، لباس المرأة، حدود العورة، التبرُّج، الرُّخص الشرعية، آية القواعد.

Abstract:

This paper discusses the case of elderly women at the post- menstrual age, with no sexual desires, who are known as "Alqawaid". The aim of the study is to shed light on the licenses that Islam grants elderly women regarding their clothing in light of "Alqawaid" verse in *surat* "Anoor". The study starts by defining "Alqawaid". It then introduces Islam's position from elderly women, considering them people with special licenses due to their age. The study then discusses the rules for women dressing in Islam in ordinary cases followed by the licenses Islam granted to elderly women.

The study showed that Islam takes into consideration the special conditions of elderly women, thus it reduces clothing limitations and restrictions.

المقدمة:

التعريف بموضوع البحث وبمشكلة الدراسة وأسئلتها

يجري وصف الإسلام على أنه نظامٌ ربانيٌّ شاملٌ لكل جوانب الحياة، ولكل مراحل العمر التي يحيها الإنسان من لحظة تخلقه ومولده، ومروراً بشبابه وقوته، وانتهاءً بهرمه ووفاته. وقد انقسمت أحكام الإسلام إلى ما يُعرف "بالعزيمة" و"الرخصة". فالعزيمة هي الأحكام الأصلية العامة التي تنطبق على الناس في الظروف الطبيعية، ولا تسبب لهم الحرج، ولا الضيق. أما إذا وقع المرء في ظروف استثنائية من عجز وضعفٍ وعدم استطاعة، فإنه يكون عندها بحاجةٍ لأحكام استثنائية تخفيفية تُعرف "بالرخصة"، ذلك أن الله - تعالى- لا يُكف نفساً إلا وسعها. والمرأة، كما الرجل، تمرُّ بمراحلٍ عُمريةٍ من الطفولة التي لا تكليف فيها على وجه الإلزام، إلى مرحلة الرشد والقوة وما يرافقها من التزامٍ بالعزيمة وسائر الأحكام الأصلية، إلى مرحلة الشيخوخة والعجز وما تتطلبه من رخصٍ واستثناءات.

والقواعد مصطلحٌ قرآنيٌّ يتحدث عن النساء في المرحلة العمرية الثالثة مع ما تحتاجه من رخصٍ واستثناءات. وقد تناول المفسرون هذا المصطلح بالتفسير والتعليق، كما تناوله سائر العلماء للحديث في الأحكام الخاصة به في شتى الأبواب ذات الصلة.

وهذا البحث يسعى للتعريف بتلك القواعد، وبالرخص الشرعية الخاصة بهن في اللباس، في ضوء آية القواعد، ووفق أقوال العلماء في تفسيرها. ومحلُّ البحث قول الله تعالى: ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾. (النور/60)

وتتمحور مشكلة الدراسة حول المواصفات أو الشروط العُمرية والجسدية التي يتم عندها اعتبار المرأة من القواعد، ثم حول الرخص التي تُمنح للقواعد دون سائر النساء في شروط اللباس. وتهدف الدراسة من وراء تناول هذه المسألة إلى نشر المعرفة الشرعية الصحيحة بخصوص القواعد بعد الوصول إليها، وتبيين سماحة الشريعة في مراعاتها للظروف الصحية والعمرية التي يمر بها الإنسان، فضلاً عن فتح المجال للباحثين لفحص مسائل أخرى مشابهة والتي منها إمكانية إلحاق المقعدات وذوات الحاجات الخاصة بالقواعد في الرخص.

وهي في سبيل ذلك، تسعى للإجابة على عددٍ من الأسئلة على وجه الدقة، والتي من أهمها: متى يمكن اعتبار المرأة من القواعد حتى تتمتع بتلك الرخص؟ وهل ذلك مرتبطٌ بعمرٍ محددٍ تبلغه المرأة، أم هو متعلقٌ بتطورات جنسيةٍ تطرأ على المرأة بغض النظر عن عمرها؟ وهل هنالك توجهٌ عامٌ لدى العلماء لاعتبار القواعد من أصحاب الرخص؟ وما هي الرخصة المتعلقة باللباس خاصة في ضوء آية القواعد؟

لأجل هذا يبدأ البَحْثُ بتوضيح المقصود بالقواعد، لحسم الأمر وتحديد المقصود بالمصطلح قبل الخوض في الأحكام الخاصة بهن. ثم يستعرض البحثُ مجملَ الرُّخص التي ذُكرها العلماء لمن صارت من القواعد بشكلٍ عامٍ قبل البحث في اللباس على وجه الخصوص، لتبيين التوجه العام لديهم باعتبار القواعد من أصحاب الرُّخص. وعند الحديث عن طبيعة الرخصة في اللباس للقواعد، كان لا بدّ من التذكير بمواصفات لباس المرأة بشكلٍ عامٍ، منطلقاً منها لتبيين الرخصة الشرعية الخاصة بالقواعد في اللباس. فالرخصة لا تكون إلا استثناءً من الحكم الأصلي، أي من العزيمة، وهو ما يدعو للتذكير بالأصل العام، والاتفاق عليه ابتداءً مقدّمةً للحديث عن الاستثناءات فيه للقواعد.

أهمية الموضوع وسبب اختياره

موضوع "القواعد" من الأمور التي يندر الحديث فيها، باستثناء ما أورده المفسرون من عباراتٍ مقتضبةٍ حول الرخصة في لباسهن عند تفسيرهم لآية القواعد من سورة النور، فضلاً عن أمهات الكتب الفقهية التي تطرقت بشكلٍ موجزٍ لبعض المسائل ذات الصلة بالقواعد من النساء، ومدى اختلافهن في ذلك عن سائر النساء، كمسألة النظر والمصافحة والخلوة والسفر من غير محرّم، مراعاةً لحالهن وحاجتهن، ولضعف احتمال الفتنة بهنّ، ولتراجع الشهوة لديهن، وتُدرة الطمع بهن بسبب كبرهن. وهو ما يستدعي جمع أقوال العلماء المتعلقة بالمسألة ومناقشتها مقدّمةً لتوفير خلاصةٍ بيّنةٍ بالأحكام المتعلقة بهن، وهو الذي تسعى هذه الدراسة للإسهام فيه.

وقد شجّعني للبحث في هذا الموضوع، ملاحظتي تميّزَ عامّة الفقهاء القواعدَ عن سائر النساء في عددٍ من الأحكام، كما في أحكام النَّظَر والخلوة والمصافحة والمخالطة. فكان الأولى معرفة التفريق بين القواعد وسائر النساء في موضوع اللباس الذي تزداد الحاجة إلى معرفته، وما جاءت الآية ابتداءً إلا من أجله. ذلك فضلاً عن تجلية عظمة هذه الشريعة التي ربطت الأحكام بعللها وجوداً وعمداً. فما دام التَّكَلُّفُ بالستر إنما جاء لمنع الانسياق وراء الفتنة، وما دامت الفتنة قد خفتت أو انعدمت في حالة القواعد من النساء، فلم لا يتم التخفُّف في اللباس في حالتهم؟ وفي ذلك التخفيف مراعاةً لظروف القواعد اللاتي يثقل عليهن دوام التَّكَلُّف باللباس وقد كبرن في العمر، وصار العجز وصفاً لازماً لهن. ومعلومٌ من شرعنا الحنيف أن المشقة تجلب التيسير. ولما كانت الأحكام الخاصة بالقواعد غير منضبطة لدى الكثيرين، فقد زادت الحاجة لتناول هذه القضية بالبحث والتمحيص.

منهج البحث

استخدمت في هذا البحث منهج البحث الاستقرائي نظراً لطبيعة هذه الدراسة، حيث قمت بتتبع أقوال العلماء من كُتُب التفسير وسواها عبر المنهج التوثيقي، في مقدّمةٍ أساسيةٍ لقراءةٍ تحليليةٍ مقارنةٍ لتلك النقول التي فسرت النصوص ذات الصلة، بُغية فهمها ونقدها والترجيح بينها. والهدف من ذلك كله

معرفة آراء العلماء في معنى القواعد من النساء، وفي حدود الرخصة الممنوحة لهن في اللباس من خلال تفسيرهم لآية القواعد. ويضاف إلى ذلك ما ورد في مصادر الفقه الأساسية لمعرفة آراء العلماء في حدود عورة المرأة في الظروف الطبيعية ثم معرفة أقوالهم في حدود الرخصة الممنوحة للنساء إذا أصبح من القواعد. وقد تعمّدت نقل عبارات العلماء اللازمة كما هي بشكلٍ كاملٍ رغم ما في ذلك من تكرارٍ لنفس الفكرة، وذلك بحكم طبيعة البحث القائمة على تفصيّ الأقوال وحشد الآراء مقدّمةً لمناقشتها، فضلاً عن سعبي لالتزام الدقّة في نقل الأقوال ونسبها إلى أصحابها. ثم إن هذا الأسلوب يُعطي القارئ إشارات واضحةً عن الأقوال التي انتقلت من عالمٍ سابقٍ لآخرٍ لاحقٍ باعتبارها تقليداً ورضاً من المتأخر بما قاله المتقدم، وليست من باب الاجتهاد الجديد الخاص بهذا المتأخر، وقد تتبعت أقوال المفسرين وفق التدرّج التاريخي من السابقين إلى اللاحقين. كما أن هذا الأسلوب يشير إلى مدى قِدَم بعض التفسيرات والاجتهادات حتى لا يجري الزعم بأن هذا الرأي أو ذلك جاء تحت ضغط العادات المستحدثة في المجتمع أو الأفكار الوافدة من المجتمعات الأخرى. وبهذا يتم إعطاء كلّ رأيٍ حقه بالظهور والمناقشة الموضوعية المتعلقة بالنص والقضية بعيداً عن التوهّمات والاتهامات.

دراسات سابقة

لا شك أن المواقع الإلكترونية مليئةً بالمقالات التي تتناول القواعد من النساء والرخص الشرعية الخاصة بهن في اللباس. لكنّها في الجملة ليست أبحاثاً علمية بالمعنى الدقيق. فهي في الغالب فتوى من عدة أسطر، أو مقابلة مع أحد المشايخ، أو مقالاً من بضع فقرات. وغالباً ما تكون مجرد نقولٍ من كتب التراث. وبالتالي، فقد تحتمّ عليّ العودة إلى كتب التفسير لتتبع أقوالهم في تفسير الآية، ومعها أمهات كتب الفقه المعتمدة. وقد تعمّدت مع كُتب التفسير اتباع التسلسل التاريخي لها من القديم إلى الجديد. لكنني، وقبيل الانتهاء من إعداد بحثي هذا، عثرتُ على بحثٍ منشورٍ في مجلة مؤتة بالعدد السادس سنة 2017 بعنوان: "أحكام القواعد من النساء" لردينا الرفاعي وهيام الزيدانيين. هذا البحث تطرق للأحكام الخاصة بالقواعد في عمّة أبواب الطهارة والصلاة والصوم والحج والمصافحة واللباس. أي أنه تناول موضوع اللباس كواحدةٍ من جزئيات البحث ضمن الموضوعات الأخرى. بينما تخصصّ بحثنا لموضوع اللباس بشكلٍ رئيسٍ بعد تحديد المقصود بالقواعد. وقد عرضت الباحثتان رأيين في المسألة، أحدهما يحصر الرخصة في خلع العباءة الخارجية، والآخر يجيز كشف الرأس والنحر مع خلع العباءة، ثم اختارتا ترجيح الرأي الأول. وقد اختلفت بحثي عن هذا البحث من جوانب، أهمها أن هذا البحث عامٌّ في أكثر من مجال، بينما تخصصت بحثي لموضوع الرخصة في اللباس دون سواه، فضلاً عن عدم التوافق في بعض الترجيحات بين الباحثين كما سيوضح.

جعلتُ البحث في مقدمة وخاتمة وأربعة مباحث. المبحث الأول لتوضيح المقصود بالقواعد من النساء، في أربعة مطالب، الأول منها للمعنى اللغوي، والثاني للاصطلاح، والثالث لسن اليأس، والرابع للعلاقة بين اليأس وانقطاع الرغبة الجنسية. والمبحث الثاني لتبيين توجه العلماء لاعتبار القواعد من أصحاب الرخص. والمبحث الثالث للتعريف بحدود عورة المرأة وشروط لباسها في الظروف العادية. والمبحث الرابع لتبيين الرخص الشرعية في اللباس للقواعد من النساء. ثم تأتي الخاتمة والتوصيات وقائمة المراجع.

المبحث الأول: المقصود بالقواعد من النساء

هو يتكون من عدة مطالب تجيب مجتمعة عن السؤال المركزي لهذا المبحث على النحو الآتي.

المطلب الأول: المعنى اللغوي للكلمة

"القواعد" محلّ البحث هنا هي التي وردت في 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﴾. (النور:60).

القواعد لغةً هي جمعُ قاعدٍ، وهي المرأةُ الكبيرةُ المُسنّةُ التي قعدت عن الحيض والولد بانقطاع الحيض عنها واستحالة الحمل منها. فالقعودُ المقصود هنا ليس بمعنى الجلوس الذي يشترك فيه الرجال والنساء صغاراً وكباراً، إنما هو القعودُ الخاصُّ بكبار النساء عن الحيض والولد، وما يوافق ذلك من عزوفهن عن الرغبة الجنسية. لذا يُقال: امرأةٌ قاعدٌ كما في امرأةٍ حاملٍ وامرأةٍ حائضٍ، ولا يُقال: امرأةٌ قاعدة، وذلك بخلاف مطلق القعود الذي يُقال فيه هو قاعدٌ، وهي قاعدةٌ، وهم قاعدون، وهن قاعداتٌ.

ذلك هو مجمل ما جاء بخصوص الكلمة في المعاجم اللغوية. ففي لسان العرب⁽¹⁾: قعدت المرأة عن الحيض والولد، فهي قاعد، وهي المرأةُ الكبيرةُ المسنّة، والجمعُ قواعد. وفي القاموس المحيط⁽²⁾: القاعد هي المرأة التي قعدت عن الولد وعن الحيض وعن الزوج. وفي أساس البلاغة⁽³⁾: امرأة قاعد أي كبيرة قعدت عن الحيض والأزواج. وفي مختار الصحاح⁽⁴⁾: الْقَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ هِيَ الَّتِي قَعَدَتْ عَنِ الْوَلَدِ وَالْحَيْضِ، وَالْجَمْعُ قَوَاعِدُ. وفي المعجم الوسيط⁽⁵⁾: القاعد: هي الْمَرْأَةُ الَّتِي انْقَطَعَتْ عَنِ الْوَلَدِ أَوْ عَنِ الْحَيْضِ أَوْ عَنِ الزَّوْجِ وَجَمْعُهَا قَوَاعِدُ.

فيتضح من تلك المعاجم جميعها أن القاعد تُجمع على قواعد وهي المرأة التي قعدت عن الحيض والولادة، وجاءت بالتذكير لكون الوصف الوارد هنا خاصاً بالنساء دون الرجال، فلا داعي لتأنيثه، ذلك بخلاف الأوصاف التي تقع من الجنسين، فنحتاج لتذكيرها وتأنيثها بحسب جنس من قام بها أو وقعت منه. وكذا هو الحال في قولهم: هي امرأةٌ حاملٌ دون تاء تأنيث، لكونه يتحدث عن حمل الجنين الخاص بالنساء دون الرجال وليس عن أي حملٍ آخر. ومثل ذلك في قولهم هي حائضٌ دون تاء تأنيث، لكونه وصفاً خاصاً بالنساء دون الرجال.

وهناك ألفاظ ذات صلة بالقواعد من النساء، وهي: العجوزُ أي الكبيرة العاجزة، والمُتَجَالَّةُ أي الهرمة، والمُسِنَّةُ أي التي بلغت من العمر سنين طويلة، واليائسةُ أي من المحيض، والشَّيْخَةُ التي تطولت في العمر. (6)

المطلب الثاني: المعنى الاصطلاحي للكلمة لدى المفسرين

إن المعنى اللغوي الذي ورد أنفأً للقواعد، هو الذي اختاره أكثرُ المفسرين للتعريف الاصطلاحي. فقد عرّف أكثرُ المفسرين القَوَاعِدَ مِنَ النِّسَاءِ أنها التي قَعَدَتْ عن الحِيضِ وَأَوْلَدَتْ من الكبر. وهو الرأي الأشهر في المسألة. ولكن ثمة رأي آخر يفسرها على قعود العجائز عن الحركة والتصرف، فليس مجرد القعود عن الحيض والحبلى كافيًا عندهم، إذ قد يتوقف حيض المرأة، ويبقى لديها تعلقٌ بالرجال.

القائلون بالرأي الأول

قال بالرأي الأول أي بالقعود عن الحيض والحبلى مقاتل بن سليمان (7) وابن سلام (8) والطبري (9) والرَّجَاجُ. (10) ونقل ابن أبي حاتم نحو ذلك عن سعيد بن وهب بن حبان وقتادة والحسن والضحاك. (11) وبه قال السمرقندي وأنهن الأيسات من المحيض. (12) وقال الماوردي: هن اللاتي قعدن بالكبر عن الحيض والحمل، ونسب لابن قتيبة القول بأنهن سُمِّين بذلك لأنهن بعد الكبر يكثر منهن القعود، والأول أشبه. (13) وهو محقُّ بهذا الترجيح، فقعود الكبر يحصل من الرجال والنساء وكانت النساء بحاجةٍ إلى تاء تأنيث بخصوصه، فدلَّ ذلك على أن المقصود ليس قعود الكبر بحد ذاته إنما القعود عن أمرٍ خاصٍ بهن، وليس ذلك إلا القعود عن الحيض والحبلى. وقال الواحدي مثل قول الأولين. (14) وقال السمعاني: هي التي قعدت عن الأزواج وعن الحيض بالكبر، وقيل: قعدن عن النَّصْرَفِ بالكبر، فهي امرأةٌ قَاعِدَةٌ إذا كبرت؛ لأنها تُكثِرُ القَعُودَ. (15) واستخدام لفظ "قيل" هنا يدلُّ على تضعيفه لهذا الرأي وترجيحه الرأي الأول وفق عرف العلماء بصيغة قيل، وإلا فإن الرجل المسنَّ يكثر منه القعود فلماذا لم نطلق عليه المصطلح نفسه؟ مما يدل على ضرورة البحث عن وصفٍ خاصٍ بالنساء، وليس ذلك إلا في الحيض والحبلى. والنيسابوري حصر الأمر في قعودهن عن الحيض والحبلى. (16) والنسفي حسم الأمر بأنها التي قعدت عن الحيض والولد لكبرها، وهي من الصفات الخاصة بالنساء. (17)، وابن حيان يذهب مباشرةً للقول بأن القواعدُ جَمْعُ قَاعِدٍ مِنْ صِفَاتِ الإِنَاثِ. (18) ونقل الفيروزآبادي عن ابن عباس قوله: القواعد من النساء أي: العجائز اللَّاتِي يُسْنُ من المَجِيضِ. (19) فهو ينصُّ على الحيض، ولكن مع وصف العجائز. وقال النيسابوري: هن النساء اللاتي خرجن عن محل الفتنة والتهمة، والقواعدُ جمع قاعِدٍ بغير هاء كالحائض، وليست من القعود بمعنى الجلوس. (20) وقال الشربيني: هن اللاتي قعدن عن الولد والحيض من الكبر ووجدتهن قاعد. (21) وقال أبو السعود: هن العجائز اللاتي قعدن عن الحيض والحمل، واللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا أَي لَا يَطْمَعْنَ فِيهِ لكبرهن. (22) وقال السمين: القواعد جمع قاعِدٍ مِنْ غَيْرِ تَاءِ تَأْنِيثٍ. ومعناه: القواعدُ عن النكاح أو عن

الحيض، أو عن الاستمتاع، أو عن الحبل، أو عن الجميع، ولولا تَخَصُّصُهُنَّ بذلك لَوَجِبَتْ التَّاءُ كما في القاعدة من القعود العادي.⁽²³⁾ ونحن إذا أردنا الاختيار من هذه الصفات التي أوردتها وبما يتسق مع مقدماته وتعليقاته، فإننا سنختار الحيض والحبل منها، لأنه أشار صراحةً إلى الأوصاف الخاصة بالنساء دون الرجال حتى لا تحتاج إلى تاء التأنيث. لذا نجد ابن كثير يقول: إنهن اللاتي انقطع عنهن الحيض، ويُسْن من الولد.⁽²⁴⁾ وقال البيهقي: هُنَّ اللَّاتِي قَعَدْنَ عَنِ الْوَلَدِ وَالْحَيْضِ مِنَ الْكَبْرِ فَلَا يُلِدْنَ وَلَا يَحْضُنَّ، وَاجِدَتْهَا قَاعِدٌ بِلَا هَاءٍ. وَقِيلَ: قَعَدْنَ عَنِ الْأَزْوَاجِ، وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ: اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا، أَي لَا يُرِيدْنَ الرِّجَالَ لِكِبَرِهِنَّ.⁽²⁵⁾ وهذا الأخير يدخله الاعتراض من أكثر من وجه، ولعل ذلك ما جعله يستخدم صيغة التضعيف. ولا يبعد عن هذا قولُ الزمخشري: بأنها التي قعدت عن الحيض والولد لكبرها ولا تطمع في النكاح.⁽²⁶⁾ وهذا كقول الأولين. وعبارة "لا تطمع" بالنكاح أقرب إلى تفسير "لا يرجون" من "لا يُردن" السالفة الذكر. فإن المرأة التي ينقطع حيضها وحبلها من الكبر تعلم ترددُ الرجال بالارتباط بها في مثل هذه الحالة، فلا ترجو حصول النكاح بها حتى لو أرادته. ذلك فضلاً عن التغيرات الهرمونية وغيرها التي تحصل لها في هذه الحالة وتُضعف تعلُّقها بالرجال. وقال القاسمي: هُنَّ اللَّاتِي قَعَدْنَ عَنِ الْحَيْضِ وَالْوَلَدِ لِكِبَرِهِنَّ، وَاللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا أَي: لَا يَطْمَعْنَ فِيهِ، لِرَغْبَةِ الْأَنْفُسِ عَنْهُنَّ.⁽²⁷⁾ وليس غريباً هنا أن تنص الآية على عدم الرجاء من طرفين، ثم يفسره بعضهم بعدم الرغبة فيهن من طرف الرجال. فثمة علاقةً تبادليَّةً بين الأمرين حيث يعزف الرجال، عن التزوج بهن، فينبخر الرجاء لديهن بالنكاح، فضلاً عن الأسباب الذاتية عندهن لعدم الرغبة بالنكاح. لذا قال الخطيب: هُنَّ النِّسَاءُ الْمُتَقَدِّمَاتُ فِي السِّنِّ، اللَّاتِي لَا إِرْبَةَ لَهُنَّ فِي الرِّجَالِ وَلَا أَرْبَ لِلرِّجَالِ فِيهِنَّ.⁽²⁸⁾ وقال ابن عاشور: القواعدُ جَمْعُ قَاعِدٍ مِنْ غَيْرِ هَاءٍ تَأْنِيثٍ، لِأَنَّهُ وَصِفَتْ نَقْلًا لِمَعْنَى خَاصٍ بِالنِّسَاءِ وَهُوَ الْقُعُودُ عَنِ الْوَالِدَةِ وَعَنِ الْمَحِيضِ. فالقواعد هن المتدمات في السن حيث بلغن إبان اليأس من المحيض.⁽²⁹⁾ وقال المراغي: القواعد واحدها قاعد وهي العجوز، فالقواعد هي النساء اللاتي قعدن عن الولد كبراً، وقد يُسْن من التَّبَعْلِ فلا يطمعن في الأزواج لكبر سنهن.⁽³⁰⁾ وقال الشعراوي: القواعد جمع قاعد لا قاعدة. والقاعد هي التي قعدت عن دورة الحياة، ولم يُعَد لها مهمة الإنجاب، ومثل هؤلاء لم يُعَد فيهنَّ إِرْبَةٌ ولا مطمع؛ لذلك لا مانع أن يتخفَّفَ بعض الشيء من اللباس الذي فُرض عليهن.⁽³¹⁾

القائلون بالرأي الثاني

ولكن من المفسرين من نقل لنا الرأي الآخر أو حتى صرَّح بترجيحه، وهو القعود عن التصرف ومتعلقاته في الكبر، وليس مجرد القعود عن الحيض والولد. فقد نقل ابن أبي زمنين أن القواعد وَاجِدَتْهَا قَاعِدٌ بِلَا هَاءٍ لِلدَّلَالَةِ عَلَى قُعُودِ الْكَبِيرِ.⁽³²⁾ ونقل الجوزي عن ابن قتيبة أنهنَّ العُجْرَ وَاحِدُهَا قَاعِدٌ، وَإِنَّمَا قِيلَ لَهَا: قَاعِدٌ لِقُعُودِهَا عَنِ الْحَيْضِ وَالْوَلَدِ، وَقَدْ تَقَعَدَ عَنِ الْحَيْضِ وَالْوَلَدِ وَمِثْلُهَا يَرْجُو النِّكَاحَ، وَلَا أَرَاهَا سُمِّيَتْ قَاعِدًا إِلَّا بِالْقُعُودِ، لِأَنَّهَا إِذَا أَسْنَتْ عَجَزَتْ عَنِ التَّصَرُّفِ وَعَنْ كَثْرَةِ الْحَرَكَةِ، وَأَطَالَتْ الْقُعُودَ، فَقِيلَ لَهَا: "قَاعِدٌ" بِلَا هَاءٍ، لِيَدُلَّ حَذْفُ الْهَاءِ عَلَى أَنَّهُ قَعُودٌ كَبِيرٌ، كَمَا قَالُوا: "امْرَأَةٌ حَامِلٌ" بِحَذْفِ الْهَاءِ لِحَمْلِ الْحَبْلِ.⁽³³⁾ وهذا لا

يستقيم ولا يُسَلَّم له والله أعلم، فإن الرجل يقع منه قعود الكبر، وينبغي البحث عن وصف آخر لا يقع من الرجال، وليس ذلك إلا في الحيض والحبل. وكذا الرازي، وبعد قوله بأن القاعد هي التي قعدت عن الحيض والولد من الكبر وجمعها قواعد، وإذا أردت القعود قلت هي قاعدة، فإنه يعود للقول بأن الأولى أن لا يُعتبر قُعودُهنَّ عن الحيض، لأنَّ ذلك ينقطع والرغبة فيهنَّ باقية، فالمراد قُعودُهنَّ عن الزواج، وذلك لا يكون إلا إذا بلغنَّ في السنِّ بحيث لا يرغبُ فيهنَّ الرجالُ. فالقواعدُ من النساء هن اللاتي قعدنَّ عن الزواج ولا مَطْمَع لهنَّ في الأزواج. (34) ويُجاب عليه بما أوردنا سلفاً على غيره. حيث يتضح جلياً لدى هؤلاء استحضار المتعلقات الفقهية للأية، وليس المعنى اللغوي أو الاصطلاحي للكلمة، فالقاعد هي المرأة التي انقطع حيضها وحبلها في الكبر باتفاق جميع اللغويين والمفسرين بسبب صيغة التذكير التي تدل على وصف خاص لا مجال فيه للتذكير والتأنيث، وليس ذلك هنا إلا في الحيض والحبل. أما ما يتبع ذلك من رخصٍ وضمن أية ضوابط، فتلك مسألة أخرى ودلالات إضافية في النص أو من خارجه. وكذا قال القرطبي: إن القواعدُ واجدتها قاعدٌ بلا هاءٍ، ليدلَّ حذفها على أنَّه قُعودُ الكبر، كما قالوا: امرأةٌ حاملٌ. والقواعدُ هنَّ العجُزُ اللاتي قعدن عن التصرف من السنِّ، وقعدن عن الحيض والولد عند أكثر العلماء. وقال أبو عبيدة: هنَّ اللاتي قعدن عن الولد، وليس ذلك بمستقيم؛ لأن المرأة تقعد عن الولد وفيها مُستَمْتَع. (35) وكان القرطبي هنا والرازي أنفاً يشيران إلى أن مجرد القعود عن الحيض والإنجاب لا يدعو للترخص في اللباس، إنما الأمر متعلق بقعود الكبر الذي تصير فيه المرأة من العجائز، وتنتهي معه الشهوة من طرفهن، وينصرف الرجال بسببه عنهن. وهذا الذي قاله القرطبي هو من باب الاشتراط للترخص، وليس من ضمن المعنى اللغوي والاصطلاحي للكلمة. فالرجال يكبرون ويضعفون ويقعدون عن التصرف، فهل يُطلق عليهم مسمى القواعد؟ ثم إن إلغاء تاء التأنيث هنا إنما هو لانتفاء حصول جنس الشيء في الرجال، وهو ما يدفع للبحث عن وصفٍ متعلقٍ بالنساء وحدهن، وليس ذلك إلا في الحيض والحبل. أما الاحتياط للترخص، فقد أوردته الآية بوصف اللاتي لا يرجون نكاحاً، وكفى الله المؤمنين القتال. أي: لا داعي لصرف الكلمة عن معناها اللغوي من باب الاحتياط. ثم يأتي البيضاوي ليجعل الوصفين متلازمين في قوله بأن القواعد من النساء هنَّ العجائز اللاتي قعدن عن الحيض والحمل. (36) ولكن يُجاب عن ذلك بأنه قد ثبت بالعادة المستفيضة أن أغلب النساء ينقطع حيضهن قبل منتصف العقد الخامس من عمرهن، أي قبل أن يصرن من العجائز ويقعدن عن الحركة والتصرف بقعود. وكذا ابن جزري يصرح بقوله: إن القواعد من النساء جمع قاعدٍ وهي العجوز. ثم هو يورد الرأي الآخر بصيغة التضعيف بقوله: وقيل هي التي قعدت عن الولد، أو عن التبرج. (37) أي أنه يعكس الأمر تماماً خلافاً للجميع. ورغم أن عمر بن علي بدأ منسجماً مع ما ورد في الرأي الأول، فإنه يعود للقول الثاني من باب الاحتياط للرخصة، وذلك بقوله: القواعد من غير تاء تأنيث، معناه القواعد عن النكاح أو عن الحيض أو عن الاستمتاع أو عن الحبل أو عن الجميع. والأولى ألا يُعتبر قعودهن عن الحيض، لأن ذلك ينقطع، والرغبة فيهن باقية، والمراد: قعودهن عن الزواج، ولا يكون ذلك إلا عند بلوغهن إلى حيث لا يرغب فيهن الرجال لكبرهن. (38) وقد أجبنا عن ذلك أنفاً. والشوكاني، مع أنه يقول: هنَّ العجائزُ اللاتي قعدن عن الحيض والولد من الكبر، واجدتها قاعدٌ بلا هاءٍ ليدلَّ حذفها على أنَّه

فَعُوذُ الْكَبِيرِ، ورغم نقله قولَ الرَّجَّاحِ: هُنَّ اللَّاتِي قَعَدْنَ عَنِ التَّرْوِيحِ، وهو معنى قوله: اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً أَيْ لَا يَطْمَعْنَ فِيهِ لِكِبَرِهِنَّ، فإنه عندما نقل قولَ أَبِي عُبَيْدَةَ: هُنَّ اللَّاتِي قَعَدْنَ عَنِ الْوَلَدِ، علَّقَ عليه بالقول: وليسَ هَذَا بِمُسْتَقِيمٍ، لَأَنَّ الْمَرْأَةَ تَعُدُّ عَنِ الْوَلَدِ فِيهَا مُسْتَمْتَعٌ.⁽³⁹⁾ أي أنه نقل ما قاله أبو عبيدة: إنه القعود عن الولد مورداً تعليق القرطبي السابق بأن هذا ليس بمستقيم. وقد ناقشت ذلك آنفاً، وفدَّته، لأن الذي لا يستقيم هو صرف الكلمة عن دلالتها اللغوية الصريحة. فقد صرح الشوكانيُّ ذاته بأن إلغاء تاء التأنيث يأتي للدلالة على أنه القعود الخاص بالنساء كالحمل الخاص بهن. فهل الكبر خاصٌ بالنساء حتى نقول هو قعود الكبر؟ بالتأكيد لا. إنما الحيض هو الخاص بهن، وهو الأمر الذي يستقيم حمل الآية عليه. وكذا الصابوني ذهب إلى هذا الاتجاه، بقوله: القواعد من النساء، أي العجائز اللاتي قعدن عن التصرف، وطلب الزواج لكبر سنهن، واللّاتي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً أَيْ لَا يَطْمَعْنَ فِي الزَّوْجِ وَلَا يَرِغِبْنَ فِيهِ.⁽⁴⁰⁾ أي أنه جعل المذهب الفقهي الذي يختاره مفسراً للنص، وحاكماً على مفرداته.

وفي الجملة،

فإن الخروج بنتيجة بشأن مصطلح القواعد وما يعنيه على نحو محدّد، فقد اتضح أنّ، بأن كلمة القواعد عند جمهور المفسرين، إنما تعني قعود النساء عن الحيض في الكبر، وما يتبع ذلك من استحالة وقوع الحمل والولادة منهنّ، وهو الذي يُعرف اليومَ ببلوغ النساء سنّ اليأس، حيث ينقطع الحيض عنهن بشكلٍ نهائيّ، وينقطع تعلّقهن بالنكاح بسبب ذلك. يدفع لترجيح ذلك كونُ القواعدِ جمعَ قاعدٍ من غير تاء تأنيث، لتعلق الوصفِ بأمرٍ خاصٍ بالنساء دون الرجال، وليس ذلك إلا في المحيض هنا، كما هو الحال في وصف الحمل فنقول: امرأة حامل دون تاء تأنيث، لعدم اشتراك الرجال في هذا الوصف أصلاً، ولتمييز حمل الحمل عن أي حملٍ آخر. وكذا نقول: هي حائض دون الحاجة لتاء تأنيث، لأنه وصفٌ خاصٌ بالنساء دون الرجال، فلا تحتاج إلى تاء التأنيث فيها لتمييز المميّز. وهو الذي ينطبق هنا على تسمية المرأة بالقاعد دون تاء تأنيث، لأن الحديث عن قعودٍ خاصٍ بالنساء لا يشترك فيه الرجال، وليس ذلك إلا في القعود عن الحيض والحمل. ولا داعي لصرف الكلمة عن معناها اللغوي وسياقها الصحيح تحت أية ذريعة.

لكن هذا التوجه العام لدى المفسرين لم يمنع وجود أقوالٍ أخرى لبعضهم تجعل المقصود بالآية قعود الكبر الذي تتوقف معه النساء العجائز عن التصرف، ويكثر فيه قعودهن لعجزهن، وليس لمجرد توقف الحيض عنهن. حجة هذا الفريق أن المرأة قد ينقطع حيضها ويبقى لديها رغبة بالرجال، وهو ما يتعارض مع وصف الآية للقواعد بأنهن لا يرجون نكاحاً. وبالتالي وحسب هذا الفريق، فلا بد من حمل القعود على قعود الكبر الذي يلتقي فيه انقطاع الحيض مع انقطاع الرغبة بالرجال لديهن، وهذا لا يكون إلا في العجائز. لكن هذا المعنى قد يأتي من الدلالات الشرعية المركبة المستنبطة من عموم النصوص وآراء الفقهاء بتأويلها، وليس من الدلالة اللغوية والاصطلاحية لكلمة القواعد. ونحن هنا نتكلم عن المعنى الأصلي للكلمة وليس عن الدلالات الفقهية المتعددة وربما المتباينة التي تتأثر بعناصر أخرى فوق المعنى اللغوي للكلمة. فكلمة قاعد التي نجمها على قواعد هنا، إنما تدل على أمرٍ خاصٍ بالنساء لا يشترك فيه الرجال معهن، وليس

ذلك إلا في القعود عن الحيض والحبل الذي لا يقع من الرجال. أما قعود الكبر والعجز المرافق له فيقع من الرجال والنساء على حدٍ سواء، ولا يصلح لتفسير الكلمة التي هي محل البحث هنا.

وما دام الربط جلياً بين مسمى القواعد من جهةٍ وبين اليأس من المحيض من جهةٍ أخرى، فقد صار لزاماً البحث في العمر أو الحال الذي تصير معه المرأة يائسةً من المحيض، وهو ما نعرض له تالياً.

المطلب الثالث: سنُّ اليأس وفق أقوال الفقهاء

دأب أكثر العلماء على القول بأن القواعد من النساء مصطلحٌ يُطلق على النساء اللاتي بلغن من العمر حداً توقفن معه عن الحيض والولد في كِبَرِهِنَّ، كما أسلفنَّ، وهي المرحلة التي يُطلق عليها اليوم سنُّ اليأس. والكلام هنا يدور حول الآية: (واللاني يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر) (الطلاق4).

وقد سعى بعضهم لتحديد مرحلة اليأس هذه بسنٍ معينةٍ وفق ما اعتادته النساء، في حين ذهب فريقٌ آخر إلى عدم ربط المسألة بسنٍ محددةٍ لاختلاف طبائع النساء فيه لعوامل ذاتيةٍ وبيئيةٍ.

فقد اختلفت الرواية عند الحنفية ما بين التقدير وعدمه وفي السن الذي يمكن اعتباره لذلك. ففي الفتوى عندهم تقدير ذلك بستين سنةً خلافاً لمحمد الذي قدرها بخمسين سنة. وعن أبي حنيفة التقدير ما بين خمس وخمسين إلى ستين سنة. وجعلها محمد بن مقاتل والزعفراني خمسين سنة. وظاهر الرواية أنه لا تقدير فيه، إنما يُعرف ذلك بالاجتهاد والمماثلة واختلاف تركيب البدن.⁽⁴¹⁾

وذهب المالكية إلى تقدير ذلك بسبعين سنةً، أما بين الخمسين والسبعين فيترك أمرها للنساء العارفات للحكم فيه. فاليأس قد يقع للمرأة في أي وقتٍ بعدَ الخمسين من عمرها وحتى السبعين، وقرائن حال المرأة هي التي تحدد متى يقع ذلك عليها. أما بعد السبعين فلا مجال لغير اليأس.⁽⁴²⁾

وعند الشافعية، سن اليأس يُحدده عُرف النساء، فالمرأة تأخذ بعرف نساء عشيرتها أو بلدها في الأمر. وجعل أبو إسحاق اليأس بعد اثنتين وستين سنة. وجعله ابن القاص وأبو حامد ستين وإن ادعته المرأة دون ذلك لم يُقبل منها، كما في البيان.⁽⁴³⁾ وفي المجموع قولان، أحدهما: بحسب إياس أقاربها، وثانيهما: أن تبلغ اثنتين وستين سنة لأنه لا يتحقق فيما دون ذلك.⁽⁴⁴⁾

أما الحنابلة فقد روي عنهم القول بالخمسين سنة والقول بالستين سنة. وذهب ابن قدامة إلى أنها في الستين تعتدُّ بالشهور حتى لو رأت الحيض.⁽⁴⁵⁾ والعثيمين يورد رأيين للمذهب، الأول: يعتبر اليأس بالعمر، والثاني: يجعل الأمر منوطاً بالحال لا بالعمر وهو الذي رجَّحه.⁽⁴⁶⁾

يتضح من هذه الاقتباسات وجود رأيين في المسألة. أحدهما يربط الأمر بانقطاع الحيض عن المرأة بغض النظر عن عمرها. أما الآخر، فيعتمد السنَّ حداً لليأس من المحيض. لكن أصحاب هذا الرأي الثاني لم يتفقوا على سنٍ واحدةٍ لليأس، وهو ما أضعف المسألة وجعلها مجرد عملية تقريبية لسن اليأس، وليست زمناً محددًا على نحوٍ منضبط. وقد علق ابن عاشور على الموضوع بقوله: ترك الضبط بالستين أولى، وإنما هذا تقريبٌ لوقت اليأس.⁽⁴⁷⁾ وهذا القول هو الذي ترجحه الدراسة.

واهتمام البحث بهذه المسألة هنا إنما جاء لمعرفة تأثير ذلك على الرخصة في اللباس ومتى يحق للمرأة استخدام تلك الرخصة، خاصة إذا اعتبرنا اليانسات هنّ القواعد، وهذا ما يواصل البحث تناوله وعرضه.

المطلب الرابع: العلاقة بين اليأس من المحيض وانقطاع الرغبة الجنسية وفق قول الطب

قد لا يُقر الواقع دعوى التّزامن التّام لدى سائر النساء بين يأس المرأة من المحيض وانقطاع رغبتها بالجنس. فقد ينقطع الحيض عن المرأة، وتبقى أديها الرّغبة بمعاشرة الرجال فترةً من الزمن. بيد أنه من البديهي أن تضعف التطلعات الجنسية لدى المرأة مع تقدّمها في العمر ودخولها مرحلة اليأس من المحيض التي تحصل عادةً مع بدايات العقد الخامس. وتوقّف الرغبة الجنسية يحصل بالتدرّج مع التقدّم بالعمر وليس دفعةً واحدةً. ولعلّ هذا ما يفسر جمع الوصفين معاً على النساء في آية القواعد حتى يُباح لهنّ التخفّف في اللباس. حيث ذكرت الآية القعودَ عن الحيض مع انقطاع الرّجاء بمعاشرة الرجال. وبالتالي، فإن انقطاع الحيض قد لا يكون كافياً للرخصة الشرعية حسب هذا الجمع للوصفين. وهذا ما ذكرته آية القواعد ذاتها حينما وردت فيها عبارة (اللاتي لا يرجون نكاحاً) وصفاً صريحاً أو شرطاً بيّناً لاستحقاق الرخصة. وهو ما ذكره أكثر المفسّرين قديماً وحديثاً. من ذلك ما أورده ابنُ أبي زمنين صراحةً، حيث نقل لنا قول قتادة بأنّ الآية رخصت للثّني لا تحيض ولا تحدّث نفسها بالأزواج أن تضع جلبابها، وأمّا الثّني فعدت عن المحيض ولم تبلغ هذا الحدّ فلا(48) ولكن قد يُجاب على هذا بأن اللاتي لا يرجون نكاحاً إنما هو وصف ذاتي للقواعد، وليس شرطاً إضافياً. أي أن القواعد بطبيعتهن لا يرجون نكاحاً، فجاء ذكر ذلك في الآية وصفاً كاشفاً عن طبيعة القواعد، وليس بصفته شرطاً ربما تحقق وربما تخلف. وبالتالي، فإن المرأة وبمجرّد اعتبارها من القواعد تكون من اللاتي لا يرجون نكاحاً حسب هذا الافتراض الذي رفضه فريق آخر بقولهم إن المرأة قد تتوقف عن الحيض والحبل ومع ذلك يبقى لديها تعلقٌ بالرجال، خاصةً وأن انقطاع الحيض قد يقع في نهايات العقد الرابع وبدايات الخامس، أي في وقتٍ لا تكون المرأة فيه عجوزاً.

يُعرّف الأطباء سنّ اليأس لدى المرأة أنه العمرُ الذي يحصل عنده الانقطاع الدائم لدورتها الشهرية بشكلٍ طبيعي عند الكبر. (49) فالإياس عند النساء مؤسّس على الانقطاع الطبيعي لإنتاج الهرمونات في المبيضين نظراً لوصول المبايض إلى حد معين لا تستطيع بعده أن تؤدي وظيفتها في إنتاج الهرمونات، فضلاً عن انخفاض إنتاج الاستروجين، وما ينتج عنه من تراجع تدريجي في الرغبة الجنسية. ومتوسط عمر الإياس عند الخمسين من العمر، وقد يكون قبل ذلك. وبشكلٍ عامّ، فإن الجنس يصبح أقلّ متعة وأكثر إيلاماً بالنسبة للنساء مع سن اليأس. فالهرمونات هي التي تؤثر في السلوك الجنسي للمرأة.(50)

وبهذا يتّضح، بما لا يدع مجالاً للشك، وجود تأثيرٍ سلبيّ لسنّ اليأس على مستويات الرغبة الجنسية لدى المرأة. ولعلّ هذا ما يُبرر قول بعض المفسّرين بأن عبارة: "اللاتي لا يرجون نكاحاً" جاء وصفاً كاشفاً للقواعد لا قيداً لها. أي أن الأصل بالقواعد اليانسات من المحيض عدمُ التعلق بالرجال بمجرّد كونهن من القواعد. ذلك أن انقطاع الحيض يرافقه توقّف إفراز هرمونات ذات صلةً بالإنباج، وتراجع إفراز

هرمونات ذات صلة بالرغبة الجنسية. ومعلوم أن الأمور متعلقة بأسبابها وجوداً وهدماً، سواءً في الظواهر المادية للأشياء أو في الحكم عليها.

لكن التراجع بالرغبة الجنسية يحدث بالندريج وليس دفعةً واحدةً بمجرد انقطاع الحيض. وبالتالي، فإن الربط بين توقف الرغبة الجنسية، وعدم الحيض ليس ربطاً لازماً من حيث الزمن لدى كلِّ امرأة. بل قد تستمر الرغبة الجنسية ولو بمستويات متناقصة حتى بعد انقطاع الحيض. ولعلَّ هذا ما يفسّر لنا صيغة الآية التي وصفت القواعد بأنهن اللاتي لا يرجون نكاحاً، ولم تقل اللاتي لا شهوة لهن. فهنا معنى لطيف ينبغي الانتباه إليه. فقد يكون لدى المرأة بعض الشهوة، إلا أنها لا تسعى لزواجٍ جديدٍ بعد هذا العمر وفي مثل هذا الحال. ولعل كلمة لا يرجون تشير إلى أمرٍ آخر، وهو عدم إقبال الرجال عادةً على الارتباط بهذه النساء بعد هذا السن، فقصدت المرأة رجاءها بحصول ارتباطٍ جديدٍ مناسبٍ على ضوء ذلك. كما ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار إمكانية تناول بعض النساء أنواعاً من المنشطات الجنسية التي تحفز النشاط الهرموني وتطيل فترة الرغبة الجنسية لديها.

وفي ختام هذا البحث،

فقد توصلت الدراسة إلى أن القواعد من النساء هن اللاتي قعدن عن الحيض والولد في الكبر بشكلٍ طبيعي، أي لعامل العمر وليس لعيب قد يصيب المرأة في شبابها. يقود إلى الحزم بذلك مجيء القواعد جمعاً للقاعد من غير تاء تأنيث للدلالة على قعودٍ خاصٍ بالإناث، وليس ذلك إلا في القعود عن الحيض والحبل. كما تبين أن أغلب العلماء جعلوا اليأس من المحيض إنما يقع في الغالب ما بين الخمسين والستين من العمر، وفريقٌ منهم دعا للنظر إلى حال المرأة ذاتها بغض النظر عن عمرها، وذلك لاختلاف النساء في موعد توقف الحيض رغم التقارب النسبي بينهن. وقد تبين أن هذا التقدير الذي ذهب إليه العلماء يتفق نسبياً مع الطب الحديث الذي قال بأن اليأس من المحيض يحصل عند غالب النساء مع دخولهن العقد الخامس. ولكن هل الرخصة في اللباس تكون مع تحقق هذا الأمر أم مع تحقق أمرٍ آخر؟ هذا ما أشار إليه غير واحدٍ من المفسرين عندما قالوا بأن المرأة قد تقعد عن الحيض ومثلها يرجو النكاح. أي فكيف نربط الرخصة بمجرد انقطاع الحيض عن المرأة ما دام التعلق بالأزواج قائماً، وقد نصت الآية صراحةً على وجوب خلو ذلك منهن بصيغة "اللاتي لا يرجون نكاحاً" أي زواجاً؟ ومعلوم عند العلماء أن ما تعلق بشرطين لا يتحقق حدوث أحدهما، إنما باجتماعهما معاً. وبهذا يترجح الرأي الذي دعا للنظر إلى حال المرأة ذاتها بغض النظر عن عمرها. فإن كل امرأة أدري بحالها، ليس من باب توقف الحيض فحسب، إنما من باب انقضاء تعلقها بالرجال ورغبتها بالزواج كذلك.

ثم إن أخذ المرأة بالرخصة هنا ينبغي أن لا يرافقه تبرُّجٌ بأي زينة مصداقاً لقوله تعالى في الآية ذاتها: ﴿غَيْرَ مُتَّبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ﴾. إذ لا ينبغي الجمع بين المتناقضات المتعارضة. فما كانت الرخصة إلا لمن لم يبق لديهنَّ تعلقٌ بالنكاح، والتبرُّجُ يشي بخلاف ذلك عن حالهنَّ. ومعلوم أن الأحكام تدور مع عللها وجوداً وهدماً. والزينة المقصودة هنا قد تعني العورة التي لا يجوز كشفها من جسد المرأة، كما قد تعني الزينة الإضافية كالأصباغ ونحوها.

ثم إن هذا يفود للحديث عن المقطع الأخير من الآية، وهو قوله تعالى: (وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ). أي خيرٌ لهن من الترخص والتخفف في اللباس، فضلاً عن أنه خيرٌ من التبرج الذي تفعله بعض النساء. أي أن العزيمة هنا المتمثلة بالتزام اللباس المعتاد أولى من أخذهن بالرخصة والتخفف في اللباس. ويبقى الأمر لتقدير المرأة واختيارها بين الأمرين وفق ما تراه مناسباً ما دام في حدود الرخصة ومن غير تبرج محظور.

المبحث الثاني: توجه العلماء لاعتبار القواعد من أصحاب الرخص

المتتبع لمصنفات الفقهاء وفتاوى العلماء لا يجد صعوبة في ملاحظة توجه لدى أكثرهم، خلافاً لبعضهم، لاستثناء القواعد، والعجائز خاصة، من بعض الأحكام المفروضة على النساء. ذلك أن العلة المتمثلة بالفتنة التي جاءت تلك الأحكام بسببها، لم تعد قائمة في العجائز. ومعلوم أن الأحكام تدور مع عللها وجوداً وعمداً. كما أنه لا معنى لتكليف العجائز بمثل ما تُكَلَّف به الشابات وقد صرّن في حالٍ من الضعف يدعو للتخفيف من الأمثلة على تلك التخفيفات ما يتعلق بالنظر والسفر والخلوّة والمصافحة والعبادات، فضلاً عن الرخصة في اللباس محلّ البحث.

فهذه الشريعة تُميّز القواعد في عدة الطلاق نظراً لأنهن لا يحضن ولا يحملن. فإذا كانت عدة المطلقة ثلاثة قروء، أي حيضاتٍ أو أطهار، لمن تحيض ووضع الحمل للحامل من النساء، فإن عدة الأيس ثلاثة أشهر، كما في قوله تعالى: "واللاني ينسن من المحيض من نسانكم إن ارتبتم فعثهن ثلاثة أشهر...". (الطلاق:4). أما عدتها من وفاةٍ فهي أربعة أشهرٍ وعشرة أيام نظراً لكون الأيس لا تحمل حتى تنتظر وضع حملها. وتبقى عدة الحامل إلى وضع حملها.⁽⁵¹⁾

ومن الرخص للقواعد في باب الطهارة، أن إحداهن إن شاهدت الدم فإنها تعتبره دم استحاضة فتكتفي بغسل موضعه وتتوضأ لكل صلاةٍ في وقتها. أي أن ذلك لا يُعتبر حيضاً يحرمها العبادة أو يوجب عليها الغسل ما دامت لم تعد من صاحبات الحيض. والاستحاضة تطلق على الدم الذي يخرج من المرأة سوى دم الحيض والنفاس باعتباره دم عرق جرح وليس دم الدورة.⁽⁵²⁾

وفي باب النظر، نلاحظ كيف أن جمهور الفقهاء ذهبوا إلى التقريب بين العجائز وسائر النساء. فبالرغم من النصوص التي أمرت بغض النظر، نحو قوله تعالى: "قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم" (النور 30)، فقد قال الحنفية والمالكية والحنابلة خلافاً للمعتد عند الشافعية بجواز النظر إن كانا شيخين كبيرين؛ لعدم احتمال حدوث الشهوة منهما بخلاف الشاب والشابة، فيكونان بمنزلة المحارم.⁽⁵³⁾

وبخصوص الخلوّة، ورغم الأحاديث التي نهت عن خلوّة الرجل بالأجنبية،⁽⁵⁴⁾ وهو الذي ينطبق على الشابات والعجائز على حدٍ سواء عند جمهور الفقهاء من الشافعية والحنابلة وفي قولٍ عند المالكية، فإن ثمة قول آخر يُجيز خلوّة الرجل بالعجوز الأجنبية، وهو قول الحنفية وقولٍ عند المالكية. حجة هذا الفريق أن الفتنة في العجائز منتفية بخلاف الشابات، فكانت بمنزلة المحارم.⁽⁵⁵⁾

وبخصوص المصافحة، ورغم الأحاديث التي فهم الجمهور منها حظرها بين الجنسين،⁽⁵⁶⁾ فقد ذهبت الحنفية إلى أن ذلك خاصٌّ بالشابين، أما إن كانا شيخين كبيرين أو كان أحدهما كذلك فلا بأس بالمصافحة بينهما لانعدام الشهوة والفتنة بينهما.⁽⁵⁷⁾ وكذا الأمر عند الحنابلة في قول⁽⁵⁸⁾ وفي كتاب الفقه الإسلامي وأدلته لوهبة الزحيلي أن الجمهور أجازوا مصافحة العجوز.⁽⁵⁹⁾ وقال القضاوي بأن العلة من تحريم المصافحة هو وجودُ الشهوة وخوفُ الفتنة، والقواعدُ من النساء انتفت الشهوةُ فيهن فلا عبرة من تحريم مصافحتهن.⁽⁶⁰⁾ في حين ذهبت المالكية والشافعية إلى تحريم المصافحة بين الرجل والمرأة بغض النظر عن عمر أي منهما، ذلك أن النصوص التي دلت على حظر المصافحة لم تميز بين الشباب والعجائز من الجنسين.⁽⁶¹⁾

وفي باب العبادة، يتضح كيف خففت الشريعة عن العجائز. فقد أجازت الشريعة للعجوز المُسنّة ترك الصيام إن وجدت في ذلك مشقةً بالغة.⁽⁶²⁾ وأسقطت الحج عنها أو أنها تُتنب غيرا للحج عنها إن كانت ذات مال، إذ الاستطاعة شرطٌ لوجوب الحج.⁽⁶³⁾ وحتى بخصوص المحرم المطلوب لسفرها للحج، فقد ذهب المالكية والشافعية في قولٍ والحنابلة في قولٍ إلى عدم اشتراطه للعجوز خاصةً إذا توفرت صحبةٌ مأمونة.⁽⁶⁴⁾ والدراسة هنا غير معنيةٍ بمتبع كل المسائل ولا بالترجيح بين الأقوال بخصوصها، فهذا يحتاج لأبحاثٍ أخرى توصي الدراسة بإجرائها. إنما الذي نهدف إليه من إيراد هذه الأمثلة هو التأكيد على أن استثناء القواعد والعجائز خاصةً من بعض الأحكام كان شأنًا شائعاً بين الفقهاء. وفيما رصدنا هنا دلالةً كافيةً على أن استثناء القواعد من بعض أحكام اللباس أمرٌ معقولٌ ومشروعٌ، وهو ما يعرضه البحث لاحقاً.

المبحث الثالث: حدود العورة وشروط لباس المرأة المسلمة في الظروف الطبيعية

ذَكَرَ المصنّفونَ مجموعةً من الشروط في لباس المرأة حتى يكون شرعياً، من أهمها: أن يكون ساتراً لجميع البدن إلا ما ظهر، وذلك لقول الله تعالى: "وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ..." (النور 31) وقد فسّر الكثيرون "ما ظهر" المستثنى من وجوب السِتْرِ بالوجه والكفين، كما فسّر الجيوب التي يجب سترها بمنطقة أعلى الصدر.

فالآية توجبُ على النساء سِتْرَ أبدانهن إلا ما ظهر منها. وقد تعددت أقوال المفسرين في المقصود بهذا الاستثناء، أي بما يجوز لهن كشفه من أبدانهن، بسبب اختلافهم في فهم معنى "ما ظهر منها". فَمِنْ قائلٍ بأن ذلك يعني الوجه والكفين وعلى رأسهم ابن عباس وعائشة وهو الذي عليه الجمهور، ومِنْ قائلٍ بأن ذلك يعني الثياب ذاتها لاستحالة إخفائها، وهو الذي نسبته ابن كثير لابن مسعودٍ بأن ما ظَهَرَ منها هو الثياب والرِّداء، وأنه قال بقوله الحسن البصري وابن سيرين وأخرون.⁽⁶⁵⁾

فقد نسب مجاهد إلى عائشة القول بأن "ما ظهر" يعني الوجه والكفين.⁽⁶⁶⁾ وقال مقاتل بأن "ما ظهر" يعني الوجه والكفين وموضع السُّورِين.⁽⁶⁷⁾ وأورد الطبري الأقوال المأثورة في معنى "ما ظَهَرَ". فكانت بمعنى الوجه والكفين عن كلِّ من ابن عباس وعطاء وسعيد بن جببر والأوزاعي والضحاك والحسن البصري.

بينما قال ابن مسعود وإبراهيم النخعي: إنها الثياب. واعتبر الطبري أولى الأقوال بالصواب القول بالوجه والكفين، وذلك لأن المرأة تكشف وجهها وكفيها في صلاتها، فدل على أنها ليسا بعورة، وإلا لما جاز إظهارهما. (68) ونقل الزمخشري القول بوجه الأجنبية وكفيها، وبقدمها في إحدى الروايتين. فالزينة الظاهرة، في سترها حرج. (69) وقال الرازي: إن عورة المرأة مع الرجل الأجنبي جميع بدنها باستثناء الوجه والكفين. أما القدم فاختلفا فيها والأصلح أنها عورة لعدم ضرورة كشفها. (70) وقال القرطبي: لما كان الغالب من الوجه والكفين ظهورهما عادة في المجتمع وعبادة في الصلاة والحج، فيصلح أن يكون الاستثناء راجعاً إليهما. (71) وقال البيضاوي: إن ما ظهر هو الوجه والكفان، والأظهر أن هذا في الصلاة لا في النظر، لأن كل بدن المرأة عورة. (72) لكن يُعترض على قوله بأن الآية ليست في الصلاة أصلاً حتى يُسلّم الآخرون بقوله. وقال النسفي: يجوز النظر إلى وجه الأجنبية وكفيها، وقدمها في رواية. فما ظهر منها يعني ما جرت العادة والجبلة على ظهوره وهو الوجه والكفان والقدمان ففي سترها حرج. (73) وقال ابن عاشور: معنى ما ظهر هو الوجه والكفان. واختلف الفقهاء في القدم، وتأوله الشافعي بأنه استثناء في حالة الصلاة خاصة دون غيرها وهو تخصيص لا دليل عليه. (74) وقال الزحيلي: إن ما ظهر منها هو الوجه والكفان كما نُقل عن ابن عباس وغيره، وهو المشهور عند الجمهور. (75) ورجح زيدان قول الجمهور بأن ما ظهر يعني الوجه والكفين فيجوز كشفهما. وقال بأن القدم محل خلاف. (76)

هذه هي مجمل أقوال المفسرين في المسألة، والتي يتضح منها توجه جمهور المفسرين لاستثناء الوجه والكفين من وجوب الستر، خلافاً لبعضهم الذين لم يستثنوا حتى ذلك.

وقد انعكست هذه التفسيرات على أقوال المذاهب الفقهية فيما يجب ستره وما يمكن كشفه من جسد المرأة. فقد قالت الحنفية: إن عورة المرأة على الرجال الأجانب جميع بدنها إلا وجهها وكفيها، واختلفوا في القدمين والذراع على قولين في كلٍ منهما، فالمعتمد عندهم أن القدم ليست عورة، بينما الراجح عندهم أن الذراع عورة. (77) وكذا الأمر عند المالكية، فالمرأة عندهم كلها عورة إلا وجهها وكفيها. (78) وعند الشافعية، عورة المرأة كل جسد عدا الوجه والكفين. وعند المزني القدم ليست عورة خلافاً للمذهب. (79) وظاهر مذهب أحمد أن كل جسد المرأة عورة على النظر، وليس في الصلاة، إلا إذا صلت بحضرة الرجال. (80) وفي شرح العمدة لابن تيمية أن كل بدن المرأة عورة، وفي الكفين روايتان، واختلف في الوجه، ففي قول هو عورة وإنما رخص بكشفه في الصلاة، والآخر أنه ليس بعورة، والتحقيق أنه عورة للنظر وليس بعورة للصلاة. وعن أحمد أن كل جسد المرأة عورة حتى ظفرها. (81) وذهب القاضي من الحنابلة إلى استثناء الوجه والكفين وأن كشفهما على الكراهة وليس على التحريم. (82)

وقال الشوكاني ملخصاً أقوال المذاهب بأن جميع بدن المرأة عورة سوى الوجه والكفين عند أبي حنيفة ومالك وحسب أحد قول الشافعي، وأضاف أبو حنيفة في رواية عنه القدمين. وقيل جميع جسد عورة باستثناء وجهها فقط وذلك في رواية عن أحمد. وفي رواية أخرى عن أحمد وبعض أصحاب الشافعي أن جميع جسد عورة. (83)

ولخصّ وهبة الزحيلي قول المذاهب حول حدود عورة المرأة بأن ذلك يشمل جميع جسدها باستثناء الوجه والكفين عند جمهورهم، وباستثناء القدمين عند الحنفية، وذلك خلافاً للحنابلة الذين أوجبوا عليها ستر وجهها وكفيها أمام الرجال الأجانب ومعهم الشافعية في أحد القولين عندهم.⁽⁸⁴⁾

بعد هذا الاستعراض لأقوال المفسرين ولآراء المذاهب الفقهية في المسألة، تبين بشكلٍ جلي ذلك التوجه العامّ لديهم لاستثناء الوجه والكفين مما ينبغي ستره من جسد المرأة، وأضاف فريقٌ منهم القدمين إلى الوجه والكفين.

وإذا اتضح هذا لنا، وارتسمت صورة الحكم الأصلي جلياً أماناً، فإننا مدعون للبحث عن الرخصة في آية القواعد فيما وراء ذلك. فالرخصة استثناء من الحكم الأصلي يتضمّن إباحةً إضافيةً فوق الذي ورد في الحكم الأصلي، وإلا لما سميناها رخصةً واستثناءً. وبهذا، فإن أي تفسير لوضع الثياب الوارد في آية القواعد، وحتى يكون مقبولاً شرعاً وعقلاً، ينبغي أن يكون فيه من الرخصة فوق ما جاء هنا من مجرد كشف الوجه واليدين في الحكم الأصلي. وهو ما يناقشه البحث تالياً.

المبحث الرابع: الرخصة الشرعية للقواعد من النساء في اللباس

تنصُّ آية القواعد على أنه لا إثم على القواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحاً أن يضعن ثيابهن غير متبرجات بزينة، وذلك في قول الله تعالى: ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾. (النور:60).

فما هي الثياب التي يجوز للمرأة وضعها، أي خلعها، والظهور دونها من غير إثم؟ ينبغي التنبيه ابتداءً أن المفسرين جميعاً قد حملوا النص على بعض الثياب وليس على كلّ الثياب، ذلك أن الآية اشترطت عدم التبرج وهو ما يتنافى مع وضع الثياب كلّها. فما هي تلك الثياب التي قصدتها الآية هنا وأجازت للمرأة وضعها عنها؟

لتأويل ذلك تعددت أقوال المفسرين. بيد أنه يمكن حصر الأقوال في رأيين رئيسين. يتحدث أولهما عن الاكتفاء بخلع العباءة الخارجية التي تكون فوق الثياب دون كشف أي جزء من جسد المرأة باستثناء الوجه والكفين لتظهر أمام الأجانب بالذرع أي بالقميص وبخمار الرأس من غير عباءة فوقهما. أما الرأي الآخر فيذهب إلى القول بخلع خمار الرأس مع العباءة مما يعني جواز كشفها لرأسها مع خلع العباءة الخارجية. وفي النقولات التالية من كتب التفسير تتضح وجهات نظر المفسرين في حدود هذه الرخصة.

القائلون بالرأي الأول أي بوضع العباءة التي فوق الثياب فقط

فقد قال مجاهد: هي جلابيبهن التي فوق الثياب، ناسباً ذلك إلى سعيد وابن عمر.⁽⁸⁵⁾ وقال مقاتل بهذا الرأي.⁽⁸⁶⁾ ونسب عبد الرزاق القول بهذا الرأي إلى قتادة وعمرو بن ميمون وابن مسعود وعبد الرحمن بن يزيد وسعيد بن جبني.⁽⁸⁷⁾ وقال الطبري بهذا الرأي، ناسباً ذلك إلى ابن عباس وابن مسعود وسعيد بن جبني والشعبي وابن أبي نجيح ومجاهد والضحاك. وقال: إن ابن أبي حاتم نسب هذا الرأي إلى ابن مسعود وابن

عَبَّاسٍ وَابْنَ عُمَرَ فِي إِحْدَى الرِّوَايَاتِ وَسُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ فِي إِحْدَى الرِّوَايَاتِ وَسَعِيدَ بْنَ جُبَيْرٍ وَجَابِرَ بْنَ زَيْدٍ وَإِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيَّ وَمُجَاهِدَ وَالْحَسَنَ الْبَصْرِيَّ وَسَعِيدَ بْنَ جُبَيْرٍ وَالْحَسَنَ الْبَصْرِيَّ. (88) وقال بذلك السمرقندي، (89) والثعلبي، (90) والواحدي، (91) والسمعاني، (92) والبيهقي، (93) والزمخشري، (94) والرازي. (95) ونقل القرطبي الرايين مُرْجِحاً هذا الرأي الأول. (96) وقال البيضاوي بالرأي الأول. (97) وقال ابن جزى: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَبَاحَ لِلْقَوَاعِدِ مَا لَمْ يُبَيِّحْ لغيرهنَّ من وضع الثياب، مشيراً إلى قول ابن مسعود بأن المقصود هو وضع الجلباب الذي فوق الخمار. (98) ونقل ابن كثير القَوْلَ بالرأي الأول. (99) وقال الشربيني: يضعن الجلباب والرداء والقناع، أما الخمار فلا يجوز وضعه لما فيه من كشف العورة. (100) وقال أبو السعود بهذا الرأي الأول. (101) وقال الشوكاني بذلك أيضاً. (102) وقال القاسمي بهذا الرأي الأول. (103) وقال المراعي بذلك أيضاً. (104) وقال الطنطاوي بهذا الرأي الأول. (105) وقال الصابوني: هي الثياب الظاهرة. (106) والألباني حصر الرُّخْصَةَ في وضع الجلباب، مشيراً إلى أن الآية نصٌّ في وجوب لبس الجلباب فوق الخمار على جميع النساء إلا القواعد منهن. (107)

القائلون بالرأي الثاني أي بجواز كشف الرأس مع وضع العباءة

فقد ذكّر مجاهد رأياً آخر نسبه إلى سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ يَقُولُ بجواز أن تَخْلَعِ القواعدُ الخمارَ، وهو غطاء الرأس. (108)

ونسب الطبري إلى زيدٍ وابنه القَوْلَ بهذا الرأي، وقال: إِنَّ ابْنَ أَبِي حَاتِمٍ نسب هذا الرَّأْيَ إلى عِكْرَمَةَ وَابْنَ عُمَرَ وَزَيْدٍ وَسُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدٍ وَأَبِيهِ. كما أنه روى عن السُّدِّيِّ قوله: إِنَّ مَوْلَى لَامْرَأَةٍ حُدَيْفَةَ بِنِ الْيَمَانِ قَدْ جَاءَ يَوْمًا إِلَى السُّوقِ وَأَثْرُ الْجَنَاءِ فِي يَدِهِ، فَسَأَلَهُ عَنْ ذَلِكَ، فَأَخْبَرَهُ أَنَّهُ خَضَبَ رَأْسَ مَوْلَاتِهِ، فَانْكَرَ ذَلِكَ وَذَهَبَ لِلِاسْتِفْسَارِ مِنْهَا، فَقَالَتْ: نَعَمْ يَا بُنَيَّ إِنِّي مِنَ الْقَوَاعِدِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا وَقَدْ قَالَ اللَّهُ فِي ذَلِكَ مَا سَمِعْت. (109) وذكّر الماوردي القولين، ناسباً القول بنزع الخمار لجابر بن زيد. (110) وأورد ابن عطية القول بالرأي الأول، لكنّه ذكّر أيضاً بأن العرب تقول: امرأةٌ واضعٌ للتي كبرت فوضعت خمارها. (111) وأوردَ الجوزي القول بالرأي الأول، ولكنه نقلَ عن ابن قُتَيْبَةَ بأن العرب تقول امرأةٌ واضعٌ للمرأة التي كبرت فوضعت الخمار. (112) وقال ابن حيان: هي الجلباب والرداء والقناع الذي فوق الخمار والثياب، أما الخمارُ ففيه أقوالٌ، ويُقالُ للمرأة إذا كبرت امرأةٌ واضعٌ، أي وضعت خمارها. (113) ونسب ابن علي إلى السُّدِّيِّ عن شيوخه القَوْلَ بأنّه الخمار ذاته. (114) وقال النيسابوري بالرأي الأول، ولكنه نسب إلى السدي عن شيوخه قولهم يضعن خمرهن عن رؤوسهن. (115) وقال الثعلبي بالرأي الأول، ولكنه أوردَ إنَّ العرب تقول: امرأةٌ واضعٌ للتي كبرت فوضعت خمارها. (116) ونقل السيوطي القول بالرأي الأول، ولكنه نقل كذلك عن السُّدِّيِّ حكاية مولى امرأة حُدَيْفَةَ بِنِ الْيَمَانِ أَنَّهُ خَضَبَ رَأْسَ مَوْلَاتِهِ. (117) وقال الجاوي: بالرأي الأول، لكنه نسب إلى السُّدِّيِّ عن شيوخه أنهم يضعن خمرهن عن رؤوسهن. (118) وقال ابن عاشور بأن الآية رَخَّصَتْ للقواعد أن لا يَضْرِبْنَ بِخُمْرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ، وَأَنْ لَا يُنْذِينَ عَلَيْنَهُنَّ مِنْ جَلَابِيْبِهِنَّ، ونسب إلى السُّدِّيِّ القَوْلَ بجواز وَضْعِ الخِمَارِ. (119) ورغم قول الصابوني أنها الثياب الظاهرة، وأضاف وروي عن

الضحاك أنها الجلباب والخمار، وبهذا قال مجاهد والسدي. والصحيح أنها تضع الجلباب الذي فوق الدرع والخمار. (120)

يتضح من خلال النقولات السابقة وجود رأيين في حدود الرخصة الممنوحة للقواعد من النساء في اللباس. أما الرأي الأول، والذي تناوله أكثر المفسرين، فيحصر الرخصة في ترك العباءة التي تكون فوق الثياب الساترة وهي التي اعتادت النساء سابقاً على لبسها فوق الثياب عند خروجهن من البيوت من أجل مزيد من السيتر وإخفاء الزينة بما فيها زينة اللباس ذاته. وهو ما قد ينطبق على الجلباب الفضفاض في عرفنا الحالي إذا كانت المرأة تلبسه فوق ثيابها العادية لسير زينة اللباس الذي قد يكون بألوان لافتة، وربما يكون ضيقاً يجسد العورة، وربما يكون رقيقاً يشق عما تحته ولا يستره على النحو المطلوب، فيأتي الجلباب الفضفاض فوق ذلك كله لمزيد ستر ولمنع الفتنة والإثارة. أما الرأي الآخر فجعل الرخصة للقواعد فوق ذلك لتشمل كشف الرأس، ولا تتوقف عند مجرد خلع العباءة الخارجية، وهو الذي سماه بعضهم بوضع الخمار والعباءة معاً، بل وربما شمل ذلك أعلى النحر، باعتبار الرخصة تستثني القواعد من تقريب ثيابهن لستر نحورهن. ومعروف أن الخمار عند العلماء يعني غطاء الرأس مما يُسمى اليوم بـ "المنديل والإشرب والشتال" وغيرها من ألفاظ دالة على قطعة القماش التي تستر المرأة بها رأسها وشعرها. وإذا كان الفريق الأول قد حصر الرخصة في خلع العباءة التي اعتادت النساء على التلّفح بها من فوق الخمار لتستر سائر ثيابها، فإن الفريق الثاني يرى جواز أن تلحق المرأة غطاء الرأس بالكامل مع خلعه للعباءة الخارجية للبقاء بلباسها البسيط المكون ربما من قطعة واحدة شاملة للجسد عدا الرأس "كالثوب والفستان الطويل"، وربما من أكثر من قطعة تكمل بعضها "كالقميص مع البنطال أو البلوزة مع التنورة الطويلة"، وهكذا. ولا شك أن الرأي الثاني أكثر توسعاً على القواعد من الرأي الأول. خاصة وأن المرأة مع تقدّمها في العمر تزداد الصعوبة لديها في التحفظ باللباس، وربما وجدت ضيقاً في ستر شعرها وشدّ ثيابها عليه. فإذا جاء هذا مع عدم الخوف من الفتنة بل ومع عدم الرغبة لديهنّ بالنكاح أصلاً، وهي المبررات التي ذكرتها الآية للتخفيف عليهن، فإن قول هذا الفريق يصير أكثر تسهلاً على القواعد.

والرأي الثاني هذا لا يلزم القواعد بكشف رؤوسهن، إنما هو يُرخص لهنّ في ذلك ويترك الأمر لتقديرهن ولظروفهن، وربما للتخفيف فيه بدل التشدّد والمبالغة التي تبدلها الشابة في هذا الموضوع. وبالتالي، فهي تستر رأسها بالطريقة التي تراها وللدرجة التي تختارها مع حقّها بالتخفّف في ذلك ولو ظهر بعض شعرها أو كلّه. ولكن مع حثّهنّ على السيتر قدر الإمكان لقول الله تعالى في ذات الآية (وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهِنَّ). والرأي الأول قد لا يستقيم إلا إذا قلنا بوجود لبس العباءة فوق الملابس الساترة، وهو ما نصّ عليه الألباني صراحةً، خلافاً للعلماء الذين ذكروا وجوب ستر العورة، ولم يشترطوا لبس العباءة. فإذا كانت الملابس ذاتها ساترة للعورة وغير رقيقة ولا ضيقة فلا مجال للقول بوجود العباءة فوق هذا النوع من اللباس حتى لو كان الثوب من قطعة واحدة أو من عدة قطع تكمل بعضها ومن طبقة واحدة أو من أكثر من طبقة؛ إذ العبرة بستر العورة لا بالتسميات والطبقات والقطع. ومعلوم أن مدار الحكم في الشارع على العلة

والمقاصد والغايات لا على الوسائل والأدوات. يدعم هذا التوجه كذلك استخدام الآية للفظ الجناح. فقد قال تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ﴾. فأين الجناح أصلاً في خلع العباءة إذا كان اللباس ساتراً بذاته؟ ومن المفهوم ضمناً أن رفع الجناح للمتريخّص يعني وجودَ الجناح في الظروف الطبيعية. وبالتالي، كان المطلوب فهم الرخصة فيما هو أوسع من مجرد خلع العباءة، حسب أصحاب القول الثاني. والله تعالى أعلم بمراده، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

الخاتمة

توصلت هذه الدراسة إلى عددٍ من النتائج التي يمكن إجمالها في الآتي:

أولاً- لقد اتضح بأن مصطلح "القواعد من النساء" عند جمهور المفسرين، إنما هو مشتقٌ من قعود النساء عن الحيض في الكبر وما يتبع ذلك من استحالة وقوع الحبل والولادة منهنّ، وهو الذي يُعرف اليوم ببلوغ النساء سنّ اليأس. لكن هذا التوجه العامّ لدى المفسرين لم يمنع وجود أقوالٍ أخرى لبعضهم تجعل المقصود بالآية قعود الكبر الذي تتوقف معه النساء العجائز عن التصرف لعجزهن وليس لمجرد توقف الحيض عنهن. والرأي الأول هو الذي رجحته الدراسة.

ثانياً- سعى فريقٌ من العلماء إلى تحديد مرحلة اليأس المُسبّبة للقعود بسنٍ معيّنة تبلغه المرأة، في حين ذهب فريقٌ آخر من العلماء إلى عدم ربط المسألة بسنٍ محدّدة لعدم وجود نصٍ على ذلك، واختلاف طبائع النساء فيه لعوامل ذاتيةٍ وبيئيةٍ، وهو ما جعل هذا الفريق الثاني يربط الأمر بانقطاع الحيض عن المرأة بغض النظر عن عمرها. أما الفريق الأول فيعتمد السنّ حداً لليأس من المحيض، مع أن أصحابه لم يتفقوا على سنٍ واحدةٍ لليأس، إنما ورد عنهم سن الخمسين والخمسة وخمسين والستين والاثنتين والستين وأكثر. وهو ما أضعف المسألة وجعلها مجرد عملية تقريبية لسن اليأس، وليست زمناً محدداً على نحوٍ منضبط. ومع ذلك فمن الملاحظ أن أغلب الآراء على حدوث اليأس من المحيض ما بين الخمسين سنة والستين سنة. يدعم هذا التحديد كلامُ الطب والمشاهدُ من عُرف النساء وعاداتهن في العالم، حيث إنّ متوسط سنّ اليأس من المحيض يكون بعد تجاوز الخمسين سنة من عمر المرأة، مع ما يرافق ذلك من انعكاساتٍ سلبيةٍ على مستوى الرغبة الجنسية لدى المرأة.

ثالثاً: تبين أنّ استحقاق الرخصة في وضع المرأة ثيابها هنا، إنما يتحصّلُ باجتماع وصفين معاً، وهما القعود عن الحيض وعدم الرجاء بالنكاح كما في مصطلح القرآن الكريم. وهذا هو الذي ذكّرتُه الآية صراحةً. وسواءً كان الوصف الثاني قد جاء في الآية وصفاً كاشفاً للقواعد من النساء أو شرطاً في إباحة الرخصة، فإن النتيجة المتفق عليها هنا هي أن عدم الرجاء بالنكاح شرطٌ لاستحقاق الأخذ بالرخصة هنا.

رابعاً: ذكّر المصنّفون مجموعةً من الشروط في لباس النساء حتى يكون شرعياً، من أهمّها أن يكون ساتراً لجميع البدن إلا ما ظهر، فضلاً عن كونه غير شفافٍ ولا مُجسّم للعورة. وقد تعدّدت أقوالُ العلماء في تفسير "ما ظهر". فحمل أكثرهم ذلك على الوجه والكفين اللذين جاز كشفهما عندهم. وروي عن أبي حنيفة أن القدمين ليستا من العورة أيضاً، وعن أبي يوسف أن الذراعين ليستا بعورة. وذهب أحمد، والشافعي في أحد

قوليّه، إلى أن بدن المرأة كلّه عورةٌ. وبهذا، وحسب المشهور من أقوال المفسرين والفقهاء، فإن المرأة في الظروف الطبيعية تسترّ سائر جسدها باستثناء وجهها وكفيها.

خامساً: نصّت آية القواعد على أنه لا إثم على القواعد اللاتي لا يرجون نكاحاً أن يضعن ثيابهن غير متبرجات بزينة. وقد تعدّدت أقوال المفسرين في تحديد الثياب التي يجوز للنساء القواعد خلعهن من غير إثم؟ بيّد أنه يمكن حصر الأقوال في رأيين رئيسيين. يتحدث أحدهما عن الاكتفاء بخلع العباءة التي تكون فوق الثياب والخمار دون كشف أيّ جزء من جسدها باستثناء الوجه والكفين. أما الفريق الآخر فذهب إلى القول بجواز خلع الخمار ذاته وكشف الرأس إلى جانب خلع العباءة التي تكون فوق القميص. والرأي الأول هو السائد الذي قال به جمهور المفسرين. أما الرأي الآخر الذي يُعطي القواعد من النساء رخصة كشف الرأس فوق كشف الوجه والكفين وخلع العباءة الخارجية من فوق القميص، فينسب إلى سلميّن بن يسار، وإلى زيد وابنه، وإلى عكرمة والضحاك. وقد نقل هذا الرأي الثاني كلّ من مجاهد والطبري وابن أبي حاتم والماوردي وابن عطية والجوزي والقرطبي وابن حيان وابن علي والنيسابوري والثعلبي والسيوطي والجاوي وابن عاشور والصابوني، أي فلا معنى للتوهم بأنها أفكارٌ حادثَةٌ بفعل الغزو الفكري.

سادساً: مهما كان شكل الرخصة الممنوحة للقواعد من النساء، ومهما كان العمر أو الحال المُشترط لذلك، فإن الآية ذاتها التي أباحت للقواعد الأخذ بالرخصة، قد حضتّهنّ على الأخذ بالعزيمة والاستعفاف باعتبار ذلك خيراً لهم. ويبقى القرار للمرأة كي تختار ما بين الرخصة والعزيمة. فهي صاحبة الشأن هنا وهي التي تقرر لنفسها ما تراه مناسباً وفق رغبتها وقناعتها ووفق الظروف التي تمرُّ بها. والدين الحنيف يتسع لهذا وذلك.

سابعاً: ثم إن أخذ القواعد بالرخصة هنا ينبغي أن لا يرافقه تبرُّج بأيّ زينة مصداقاً لقوله تعالى في الآية ذاتها: ﴿عَبْرَ مُتَّبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ﴾. والزينة المقصودة هنا قد تعني العورة التي لا يجوز كشفها من جسد المرأة، كما قد تعني الزينة الإضافية كالأصباغ التي تضعها المرأة على وجهها.

هذا، وإن الباحث يوصي بالبحث في موضوع النساء المقعدات ذوات الحاجات الخاصة لمعرفة إمكانية إلحاقهن بالقواعد من النساء في الرخصة باللباس نظراً لصعوبة عنايتهن بأنفسهن مما يستدعي التخفيف عنهن. ولا شك أن المسألة بحاجة لبحث شامل يدرس القضية من جميع جوانبها.

انتهى البحث بعون الله وتوفيقه

الهوامش:

(1) -لسان اللسان تهذيب لسان العرب لابن منظور 399/2، دار الكتب العلمية، بيروت 1993

- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ترتيب خليل شحاح، ط2، ص 1073، دار المعرفة

(2) بيروت 2007

- (3) -أساس البلاغة للزمخشري، محمود. تحقيق: محمد باسل. دار الكتب العلمية، بيروت 1998 (2/ 91) - مختار الصحاح، لمحمد الرازي (المتوفى: 666هـ). ص 257. تحقيق يوسف الشيخ. المكتبة (4) العصرية، بيروت، 1999
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، إبراهيم مصطفى وآخرون، 748/2، دار الدعوة، (5)-القاهرة
- (6)- ردينا الرفاعي وهيام الزيدانيين، "أحكام القواعد من النساء"، مجلة مؤتة، مجلد 32 عدد 6 لسنة 2017
- (7)- مقاتل بن سليمان (ت 150 هـ)، تفسير مقاتل، تحقيق عبد الله شحادة، (بيروت: إحياء التراث، 1423 هـ)، ج 3، ص 208
- (8) - ابن سلام، يحيى (ت 200 هـ)، تفسير ابن سلام، تحقيق هند شلبي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م)، ج 1، ص 461
- (9) - الطبري، محمد بن جرير (ت 310 هـ)، جامع البيان، تحقيق أحمد شاکر، (بيروت: الرسالة، 2000م)، ج 19، ص 216
- (10) - الزجاج، إبراهيم (ت 311 هـ)، معاني القرآن، تحقيق عبد الجليل شلبي، (بيروت: عالم الكتب، 1988م)، ج 4، ص 53
- (11) - ابن أبي حاتم، عبد الرحمن (ت 327 هـ)، تفسير القرآن العظيم، (السعودية: مكتبة الباز، 1419 هـ)، 3، ج 8، ص 2639
- (12) - السمرقندي، بحر العلوم، (عن المكتبة الشاملة دون دار نشر ومكان) ج 2، ص 523
- (13) - الماوردي، علي (ت 450 هـ)، النكت والعيون، تحقيق بن عبد المقصود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ج 4، ص 121
- (14) - الواحدي، علي (ت 468 هـ)، الوسيط في تفسير القرآن، ت عبد الموجود، (بيروت: العلمية، 1994م)، ج 3، ص 328
- (15) - السمعاني، محمد (ت 489 هـ)، تفسير القرآن، تحقيق إبراهيم وغنيم، (السعودية: دار الوطن، 1997م)، ج 3، ص 548
- (16) - النيسابوري، محمود (ت 550 هـ)، إيجاز البيان عن معاني القرآن، الغرب الإسلامي، (بيروت 1415 هـ)، ج 2، ص 605
- (17) - النسفي، عبد الله (ت 710 هـ)، مدارك التنزيل، ت بديوي، (بيروت: الكلم الطيب، 1998م)، ج 2، ص 519
- (18) - ابو حيان، محمد (ت 745 هـ)، البحر المحيط، تحقيق صدقي جميل، (بيروت: دار الفكر، 1420 هـ)، ج 8، ص 70

- (19) - الفيروزآبادي، محمد (ت 817هـ)، تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، (بيروت: الكتب العلمية)، ص299
- (20) - النيسابوري، الحسن، (850هـ) غرائب القرآن، تحقيق عميرات، (بيروت، الكتب العلمية)، ج5، ص212
- (21) - الشربيني، محمد الخطيب (ت 977هـ)، السراج المنير، (القاهرة: مطبعة بولاق، 1285هـ)، ج2، ص640
- (22) - أبو السعود، محمد (ت 982هـ)، إرشاد العقل السليم، (بيروت: التراث العربي)، ج6، ص195
- (23) - السمين، أحمد الحلبي (ت 756هـ)، الدر المصون، تحقيق أحمد الخراط، (دمشق: دار القلم،)، ج8، ص443
- (24) - ابن كثير، إسماعيل (ت 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، ت محمد شمس الدين، (بيروت: العلمية، 1419هـ)، ج6، ص77
- (25) - البغوي، الحسين (ت 510هـ)، معالم التنزيل، تحقيق عبد الرزاق المهدي، (بيروت: التراث العربي، 1420هـ)، 3/ 429
- (26) - الزمخشري، محمود (ت 538هـ)، الكشاف، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ)، ط3، ج3، ص255
- (27) - القاسمي، محمد (ت 1332هـ)، محاسن التأويل. تحقيق محمد باسل، (بيروت: الكتب العلمية، 1418هـ)، ج7، ص407
- (28) - الخطيب، عبد الكريم (ت 1390هـ)، التفسير القرآني للقرآن، (القاهرة: دار الفكر العربي، دون تاريخ)، ج9، ص1324
- (29) - ابن عاشور، محمد الطاهر (ت 1393هـ)، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية، 1984م)، ج18، ص297
- (30) - المراغي، أحمد (ت 1371هـ) تفسير المراغي، (مصر: مطبعة البابي الحلبي، 1365هـ)، ج1، ص129
- (31) - الشعراوي، محمد متولي (ت 1418هـ)، تفسير الشعراوي، (القاهرة: مطابع أخبار اليوم 1997م)، ج17، ص10335
- (32) - ابن أبي زمنين، محمد (ت 399هـ)، تفسير القرآن العزيز، ت عكاشة والكنز، (القاهرة: الفاروق، 2002م)، ج3، ص246
- (33) - الجوزي، عبد الرحمن (ت 597هـ)، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق المهدي، (بيروت: العربي، 1422هـ)، 3/ 30

- (34) - الرازي، محمد (ت 606هـ)، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير. ط3. (بيروت: التراث العربي، 1420هـ)، ج24، ص420
- (35) - القرطبي، محمد (ت 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، ت البردوني، (القاهرة: المصرية، 1964م)، ط2، ج12، ص309
- (36) - البيضاوي، عبد الله (ت 685هـ)، أنوار التنزيل، تحقيق المرعشلي، (بيروت: التراث العربي، 1418هـ)، ج4، ص114
- (37) - ابن جزى، محمد (ت 741هـ)، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق الخالدي، (بيروت: دار الأرقم، 1416هـ)، ج2، ص75
- (38) - ابن علي، عمر (ت 775هـ)، اللباب في علوم الكتاب، ت عبد الموجود، (بيروت: العلمية، 1998م)، ج14، ص455
- (39) - الشوكاني، محمد (ت 1250هـ)، فتح القدير، (دمشق وبيروت: دار ابن كثير ودار الكلم، 1414هـ)، ج4، ص61
- (40) - الصابوني، محمد علي. صفوة التفسير، (القاهرة: دار الصابوني، 1997م)، ج2، ص320
- (41) - السرخسي، محمد (ت 490هـ)، المبسوط، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009م)، ط3، 31/6. وابن عابدين، حاشية ابن عابدين، (بيروت: دار المعرفة، 2000م)، 198/5. والعيني، البناية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ج4، ص773
- (42) - الخرشى، محمد (ت 1101هـ)، حاشية الخرشى على مختصر خليل، (بيروت: الكتب العلمية، 1997م)، ج5، ص108
- (43) - العمراني، يحيى (ت 558هـ)، البيان في فقه الشافعي، تحقيق السقا، (بيروت: الكتب العلمية، 2002م)، ج11، ص20
- (44) - النووي، يحيى (ت 676هـ)، المجموع، وتكملته، تكملة عبد الموجود وآخرين، (بيروت: العلمية، 2007م)، ج21، ص552
- (45) - ابن قدامة، عبد الله (ت 620هـ)، المغني، تحقيق محمد عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008م)، ج6، ص339
- (46) - العثيمين، محمد بن صالح، الشرح الممتع على زاد المستنقع، (الرياض: دار ابن الجوزي، 1422هـ)، ج13، ص361
- (47) - ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج28، ص316
- (48) - ابن أبي زمنين، تفسير القرآن العزيز، ج3، ص246
- (49) - (ww.nhs.uk: Sex after the menopause)

- (50) - (www.doctoori.net/sexual-health)
- (51) - يُنظر تفسير هذه الآيات لدى: مُجاهد في تفسيره (ص 663)، ومقاتل في تفسيره (364/4)، والطبري في جامع البيان (450/23)، والزمخشري في الكشاف (557/4)، والرازي في مفاتيح الغيب (563/30)، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن (162/18)، والبيضاوي في أنوار التنزيل (221/5)، وابن كثير في تفسيره (171/8)، والسيوطي في الدر المنثور (201/8)
- (52) - الموسوعة الفقهية الكويتية 197/3، 210/3، المغني لابن قدامة 295/1
- (53) - البدائع 122/5، حاشية ابن عابدين 368/5، المفصل لزيدان 223/3، مغني المحتاج للشربيني 129/3
- (54) - صحيح البخاري، رقم 1862
- (55) - حاشية ابن عابدين 238/5، شرح التنوخي على رسالة أبي زيد 461/2، المجموع للنووي 87/7، المغني لابن قدامة 460/7، حاشية الدسوقي 3/435، الموسوعة الفقهية الكويتية 29/295
- (56) - الفقه الإسلامي وأدلته لوهبة الزحيلي 2657/4
- (57) - البناءة شرح الهداية 251/9، المفصل لزيدان 235/3
- (58) - الإنصاف 26/8
- (59) - الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي 2657/4
- (60) - فتاوى معاصرة للقرضاوي 319/2
- (61) - حاشية الدسوقي 215/1، المفصل لزيدان 236/3، مغني المحتاج للشربيني 132/3، الفقه الإسلامي للزحيلي 2657/4
- (62) - المجموع للنووي 312/7، 122/8، الموسوعة الفقهية الكويتية 55/29
- (63) - المجموع للنووي 102/8
- (64) - المجموع للنووي 116/8
- (65) - ابن كثير، تفسير القرآن، ج6، ص41
- (66) - مجاهد بن جبر (ت 104هـ)، تفسير مجاهد، ت أبي النيل، (مصر: الفكر الإسلامي، 1989م)، ص491
- (67) - مقاتل، تفسير مقاتل، ج3، ص196
- (68) - الطبري، جامع البيان، ج19، ص155
- (69) - الزمخشري، الكشاف، ج3، ص229
- (70) - الرازي، التفسير الكبير، ج23، ص361
- (71) - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج12، ص228
- (72) - البيضاوي، أنوار التنزيل، ج4، ص104
- (73) - النسفي، مدارك التنزيل، ج2، ص499
- (74) - ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج18، ص205
- (75) - الزحيلي، التفسير المنير، ج18، ص210
- (76) - زيدان، عبد الكريم، المفصل في أحكام المرأة، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997)، ط3، ج3،

ص191-199

- (77) - ابن عابدين، الحاشية، ج2، ص95. والجصاص، أحمد (ت 370هـ)، شرح مختصر الطحاوي، تحقيق عصمت، (دار البشائر، 2010م)، ج1، ص700. وطهماز، عبد الحميد، الفقه الحنفي في ثوبه الجديد، (دمشق: دار القلم 1998)، ج1، ص178
- (78) - الصاوي، أحمد (ت1241هـ)، حاشية الصاوي على الشرح الصغير: بُلغة السالك، (القاهرة: دار المعارف)، ج1، ص290.
- والصقلي، محمد (ت451هـ)، الجامع لمسائل المدونة، ت معهد البحوث، (السعودية: جامعة أم القرى 2013 م)، ج2، ص611.
- وابن الجلاب، عبيد الله (ت 378هـ)، التفريع في فقه الإمام مالك، تحقيق كسروي، (بيروت: الكتب العلمية، 2007م)، ج1، ص90. والشقفة، محمد، الفقه المالكي في ثوبه الجديد (دمشق: دار القلم، 2001)، ط6، ج1، ص178
- (79) - النووي، المجموع، ج4، ص190م). والزحيلي، محمد، المعتمد في الفقه الشافعي، (دمشق: دار القلم 2007)، ج1، ص211. والعمراني، يحيى (ت 558هـ)، البيان في فقه الشافعي، ت السقا، (بيروت: الكتب العلمية، 2002م)، ج2، ص118
- (80) - العثيمين، الشرح الممتع، ج2، ص148، الزركشي، محمد (ت 772هـ)، شرح الزركشي على مختصر الخرق، (دار العبيكان 1992م)، ج1، ص620
- (81) - ابن تيمية، أحمد (ت 728هـ)، شرح الغمدة، تحقيق خالد بن علي، (الرياض: دار العاصمة، 1997م)، ج1، ص264
- (82) - الموسوعة الفقهية الكويتية، ج30، ص44
- (83) - الشوكاني، محمد، نيل الأوطار، تحقيق محمد الحلاق، (الرياض: دار ابن الجوزي، 1434هـ)، ط2، ج3، ص302
- (84) - الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته. (دمشق: دار الفكر، 2004)، ط4. (743/1)
- (85) - مجاهد، تفسير مجاهد، ص494
- (86) - مقاتل، تفسير مقاتل، ج3، ص208
- (87) - عبد الرزاق (ت211هـ)، تفسير عبد الرزاق، تحقيق محمود عبده، (بيروت: الكتب العلمية، 1419هـ)، ج2، ص444
- (88) - الطبري، جامع البيان، ج19، ص216
- (89) - السمرقندي، بحر العلوم، ج2، ص523

- (90) - الثعلبي، أحمد، (427هـ)، الكشف والبيان، تحقيق ابن عاشور، (بيروت: دار إحياء التراث) ج7، ص117
- (91) - الواحدي، التفسير الوسيط، ج3، ص328
- (92) - السمعاني، تفسير السمعاني، ج3، ص548
- (93) - البغوي، معالم التنزيل، ج3، ص429
- (94) - الزمخشري، الكشاف، ج3، ص255
- (95) - الرازي، التفسير الكبير، ج24، ص33
- (96) - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج12، ص309
- (97) - القرطبي، أنوار التنزيل، ج4، ص114
- (98) - ابن جزى، التسهيل، ج2، ص75
- (99) - ابن كثير، تفسير القرآن، ج6، ص77
- (100) - الشربيني، السراج المنير، ج2، ص640
- (101) - أبو السعود، إرشاد العقل، ج6، ص195
- (102) - الشوكاني، فتح القدير، ج4، ص61
- (103) - القاسمي، محاسن التأويل، ج7، ص407
- (104) - المراغي، تفسير المراغي، ج18، ص129
- (105) - الطنطاوي، التفسير الوسيط، ج10، ص154
- (106) - الصابوني، صفوة التفاسير، ج2، ص320
- (107) - أحكام النساء من كتب الألباني، ص230
- (108) - مجاهد، تفسير مجاهد، ص494
- (109) - الطبري، جامع البيان، ج19، ص216
- (110) - الماوردي، التُّكْتُ، ج4، ص122
- (111) - ابن عطية الأندلسي (ت 542هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام، ج4، ص195
- (112) - الجوزي، زاد المسير، ج3، ص306
- (113) - ابو حيان، البحر المحيط، ج8، ص70
- (114) - ابن علي، اللُّباب، ج14، ص454
- (115) - النيسابوري، غرائب القرآن، ج5، ص212
- (116) - الثعلبي، عبد الرحمن، (875هـ)، الجواهر الحسان، ت معوض، (بيروت: إحياء التراث،

- 1418هـ) ج4، ص197
 (117) - السيوطي، الدر المنثور، ج6، ص221
 (118) - الجاوي، محمد (ت 1316هـ)، مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد، (بيروت: الكتب العلمية، 1417هـ)، ج2، ص121
 (119) - ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج18، ص297
 (120) - الصابوني، صفة التفسير، ج2، ص320

المراجع

- البغوي، الحسين (ت 510هـ)، معالم التنزيل، ت عبد الرزاق المهدي، (بيروت: التراث العربي 1420هـ).
 - البيضاوي، عبد الله (ت 685هـ)، أنوار التنزيل، ت المرعشلي، (بيروت: التراث العربي، 1418هـ).
 - الثعالبي، عبد الرحمن (875هـ)، الجواهر الحسان، ت معوض، (بيروت: إحياء التراث، 1418هـ).
 - الثعلبي، أحمد (ت 427هـ)، الكشف والبيان، ت ابن عاشور، (بيروت: إحياء التراث، 2002م).
 - الجاوي، محمد (ت 1316هـ)، مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد، (بيروت: الكتب العلمية، 1417هـ).
 - الجصاص، أحمد (ت 370هـ)، شرح مختصر الطحاوي، ت عصمت وآخرين، (دار البشائر، 2010م).
 - ابن أبي حاتم، عبد الرحمن (ت 327هـ)، تفسير القرآن العظيم، (السعودية: مكتبة الباز، 1419هـ)، ط3.
 - ابو حيان، محمد (ت 745هـ)، البحر المحيط، ت صدقي جميل، (بيروت: دار الفكر، 1420هـ).
 - الخرشي، محمد (ت 1101هـ)، حاشية الخرشي على مختصر خليل، (بيروت: الكتب العلمية، 1997م).
 - الخطيب، عبد الكريم (ت 1390هـ)، التفسير القرآني للقرآن، (القاهرة: دار الفكر العربي، دون تاريخ).
 - الرازي، محمد (ت 606هـ)، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير. ط3. (بيروت: التراث العربي، 1420هـ).
 - الزجاج، إبراهيم (ت 311هـ)، معاني القرآن، ت عبد الجليل شلبي، (بيروت: عالم الكتب، 1988م).
 - الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته. (دمشق: دار الفكر، 2004)، ط4.
 - الزركشي، محمد (ت 772هـ)، شرح الزركشي على مختصر الخرق، (دار العبيكان 1992م).
 - الزمخشري، محمود (ت 538هـ)، الكشاف، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ)، ط3.
 - ابن أبي زمنين، محمد (ت 399هـ)، تفسير القرآن العزيز، ت عكاشة والكنز، (القاهرة: الفاروق، 2002م).
 - زيدان، عبد الكريم، المفصل في أحكام المرأة، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997)، ط3.
 - السرخسي، محمد (ت 490هـ)، المبسوط، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009م)، ط3.

- أبو السعود، محمد (ت 982هـ)، إرشاد العقل السليم، (بيروت: التراث العربي).
- ابن سلام، يحيى (ت 200هـ)، تفسير ابن سلام، ت هند شلبي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م).
- السمعاني، محمد (ت 489هـ)، تفسير القرآن، ت إبراهيم وغنيم، (السعودية: دار الوطن، 1997م).
- السمين، أحمد الحلبي (ت 756هـ)، الدر المصون، ت أحمد الخراط، (دمشق: دار القلم،).
- الشربيني، محمد الخطيب (ت 977هـ)، السراج المنير، (القاهرة: مطبعة بولاق، 1285هـ).
- الشعراوي، محمد متولي (ت 1418هـ)، تفسير الشعراوي، (القاهرة: مطابع أخبار اليوم 1997م).
- الشقفة، محمد بشير، الفقه المالكي في ثوبه الجديد، (دمشق: دار القلم، 2001م)، ط6.
- الشوكاني، محمد (ت 1250هـ)، فتح القدير، (دمشق وبيروت: دار ابن كثير ودار الكلم، 1414هـ).
- الشوكاني، محمد، نيل الأوطار، ت الحلاق، (الرياض: دار ابن الجوزي، 1434هـ)، ط2.
- الصابوني، محمد علي. صفة التفاسير، (القاهرة: دار الصابوني، 1997م).
- الصاوي، أحمد (ت 1241هـ)، حاشية الصاوي على الشرح الصغير: بُلغة السالك، (القاهرة: دار المعارف).
- الطبري، محمد بن جرير (ت 310هـ)، جامع البيان، ت أحمد شاكر. (بيروت: الرسالة، 2000م).
- طنطاوي، محمد (ت 1431هـ)، التفسير الوسيط، (القاهرة: دار نهضة مصر، 1997م).
- طهماز، عبد الحميد، الفقه الحنفي في ثوبه الجديد، (دمشق: دار القلم، 2001م).
- ابن عابدين، حاشية ابن عابدين: رد المحتار، ت طعمة، (بيروت: دار المعرفة، 2000م).
- ابن عاشور، محمد الطاهر (ت 1393هـ)، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية، 1984م).
- عبد الرزاق (ت 211هـ)، تفسير عبد الرزاق، ت محمود عبده، (بيروت: الكتب العلمية، 1419هـ).
- العثيمين، محمد بن صالح، الشرح الممتع على زاد المستنقع، (الرياض: دار ابن الجوزي، 1422هـ).
- ابن عطية الأندلسي (ت 542هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام.
- ابن علي، عمر (ت 775هـ)، اللباب في علوم الكتاب، ت عبد الموجود ومعوذ، (بيروت: العلمية، 1998م).
- العمراني، يحيى (ت 558هـ)، البيان في فقه الشافعي، ت السقا، (بيروت: الكتب العلمية، 2002م).
- الفيروزآبادي، محمد (ت 817هـ)، تنوير المقياس من تفسير ابن عباس، (بيروت: الكتب العلمية).
- القاسمي، محمد (ت 1332هـ)، محاسن التأويل. ت محمد باسل، (بيروت: الكتب العلمية، 1418هـ).
- ابن قدامة، عبد الله (ت 620هـ)، المغني، ت محمد عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008م).
- القرطبي، محمد (ت 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، ت البردوني، (القاهرة: المصرية، 1964م)، ط2.
- ابن كثير، إسماعيل (ت 774هـ)، تفسير القرآن العظيم، ت محمد شمس الدين، (بيروت: العلمية، 1419هـ).

- الماوردي، علي (ت 450هـ)، النكت والعيون، ت ابن عبد المقصود، (بيروت: دار الكتب العلمية).
- مجاهد بن جبر (ت 104هـ)، تفسير مجاهد، ت أبي النيل، (مصر: الفكر الإسلامي، 1989م).
- مقاتل بن سليمان (ت 150هـ)، تفسير مقاتل، ت عبد الله شحادة، (بيروت: إحياء التراث، 1423هـ).
- النسفي، عبد الله (ت 710هـ)، مدارك التنزيل، ت بديوي، (بيروت: الكلم الطيب، 1998م).
- النووي، يحيى (ت 676هـ)، المجموع، وتكملته، تكلمة عبد الموجود وآخرين، (بيروت: العلمية، 2007م).
- النيسابوري، محمود (ت 550هـ)، إيجاز البيان عن معاني القرآن، الغرب الإسلامي، (بيروت 1415هـ).
- الواحدي، علي (ت 468هـ)، الوسيط في تفسير القرآن، ت عبد الموجود، (بيروت: العلمية، 1994م).