JOURNAL OF ISLAMIC AND RELIGIOUS STUDIES

OPEN ACCESS
ISSN (Online): 2519-7118
ISSN (Print): 2518-5330
www.jirs.uoh.edu.pk

JIRS, Vol.:7, Issue: 1, Jan – June 2022,
DOI: 10.36476/JIRS.7:1.06.2022.04, PP: 67-85

حق المرأة في التعليم في ضوء الاختلاط في الجامعات

Women Rights to Education in Light of University Co-Education

Dr. Ahmed Mahmoud Mohammed Abed
Assistant Professor, Department of Islamic Studies,
Al-Azhar University, Gazza, Palestine

Version of Record Online/Print:
20-06-2022

Accepted:
13-06-2022

Received:
31-01-2022

Abstract

The vulnerability of the Muslim world has negatively affected women's rights, particularly their right to education, which was seen by the advocates of westernization as an opportunity for the de-religious disengaging of women by making western women a role model. This created a backlash among some Muslim writers, who prohibited women's education because of co-education. Therefore, it has been deemed necessary to clarify the truth by answering the following question: 'if education is proved to be a right for women, is it permissible to deny women their right to education under such a pretext? The researcher used descriptive and critical approaches to discuss the right of women to education considering co-education in universities. This paper addressed this topic by rooting the concept of this right and its obligations. It also addressed the issue of co-education from a doctrinal point of view on which contemporary studies focused. This paper argues that education is a right that Islam grants to women and women have the right to claim and defend it before those in authority, who assume the responsibility of providing the right environment for women to exercise their right to education.

Keywords: *right, women, education, co-education*

CC BY

حق المرأة في التعليم في ضوء الاختلاط في الجامعات

د. أحمد محمود محمد عابد

الأستاذ المساعد، قسم الدراسات الإسلامية

كلية التربية، جامعة الأزهر، غزة

ملخص البحث

أثرت حالة الضعف التي أصابت العالم الإسلامي على حقوق المرأة سلباً، خاصةً حقها في التعليم الذي اتخذه دعاة التغريب منفذاً لسلخ المرأة عن دينها بجعلهم المرأة الغربية مثالاً يحذى به الأمر الذي أوجد ردة فعل عكسية لدى بعض الكتاب المسلمين الذين حرموا تعليم المرأة سداً لذريعة الاختلاط في الجامعات من هنا برزت الحاجة الماسة إلى بيان الحق والذب عن الإسلام؛ وذلك من خلال الإجابة عن السؤال التالي: إذا ثبت أن التعليم حق للمرأة فهل يجوز أن تحرم المرأة من التعليم بذريعة الاختلاط في الجامعات؟ استخدم الباحث المنهج الوصفي والمنهج النقدي؛ ليناقش حق المرأة في التعليم في ضوء مفهوم الاختلاط في الجامعات، وتميز البحث بمعالجة موضوعه من الناحية الفكرية بالتأصيل لمفهوم الحق وموجبه ومن ثم تناول مسألة الاختلاط من الناحية الفقهية التي ركزت عليها الدراسات المعاصرة فاختلفت في حكم الاختلاط بين الحرمة والجواز دون التأصيل للمسألة، وأهم نتائج هذا البحث أن التعليم حق منحه الإسلام للمرأة وأوجب لها حق المطالبة به والدفاع عنه أمام ولي الأمر الذي يتحمل مسؤولية توفير البيئة المناسبة لتنال المرأة حقها في التعليم بدلاً من الحديث عن حرمانها منه بسبب ذريعة الاختلاط في الجامعات.

الكلمات المفتاحية: حق، المرأة، تعليم، الاختلاط

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه أجمعين أما بعد،

أخذت مسألة تعليم المرأة في الجامعات مساحة كبيرة من الجدل الفقهي الذي جاء كردة فعل على دعاة التغريب الذين اتخذوا من تراجع حق المرأة في التعليم بسبب ضعف العالم الإسلامي شعاراً لسلخ المرأة المسلمة عن دينها؛ بإعلاء نموذج المرأة الغربية التي نافست الرجل في كل مناحي الحياة فأصبحت باختلاطها به عرضة للضرر البالغ، وبهذا انقسم الفقهاء حول هذه مسألة إلى فريقين:

الأول: يرى تحريم تعليم المرأة سداً لذريعة الاختلاط في الجامعات.

الثاني: يرى جواز تعليم المرأة متتبعاً أدلة أصحاب القول الأول بالرد عليها.

وبهذا يبين الباحث أن التعليم حق أوجبه الإسلام على كل مسلم، وشرع له حق المطالبة به والدفاع عنه أمام من يحاول أن يسلبه إياه؛ لأن حاكمية منح الحق أو سلبه محصورة في منشئ الحق وهو الشرع الحنيف، وبهذا تخرج مسألة تعليم المرأة من دائرة الجدل الفقهي إلى دائرة التأصيل الفكري.

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في كيفية معالجة حق تعليم المرأة فهل تعالج في الدائرة الفقهية التي اختلف بسبب موقفها من سد باب الذرائع أو فتحه؟ أو أنها تعالج في دائرة التأصيل لفكرة الحق وموجبه وبهذا تبحث آليات تطبيق الحق بدلاً

من حرمان صاحبه منه.

أسئلة البحث:

1. ما مفهوم الحق، ومن هو موجبه؟ وماذا يترتب على ذلك؟
2. من المسؤول عن تعليم المرأة؟
3. هل الاختلاط في الجامعات علة لتحريم التعليم؟

أهمية البحث:

تبرز أهمية الموضوع في تأصيله لمفهوم حق المرأة في التعليم وأن على الدولة تحمل مسؤولة تمكين المرأة من هذا الحق بتوفير البيئة المناسبة لذلك.

أهداف البحث:

1. الرد على من يزعم إهمال الإسلام لتعليم المرأة.
2. بيان أن التعليم حق منحه الإسلام للمرأة.
3. تحديد المسؤول عن تعليم المرأة وهو الدولة.

الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسة سابقة تأصل لمسألة حق المرأة في التعليم في ضوء مفهوم الاختلاط في الجامعات.

منهجية البحث:

استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي والمنهج النقدي.

خطة البحث:

يقع البحث في: مقدمة، ومبحثين، وخاتمة تشمل أهم النتائج.

المبحث الأول– حق المرأة في التعليم:

أثرت حالة ضعف العالم الإسلامي في عصوره المتأخرة على حقوق المرأة التي اتخذها الغرب وأتباعه ذريعة لتحريض المرأة المسلمة لنبذ الإسلام. يقول أجاييف: "النساء التابعات لدين الإسلام...، حرمن كل الحقوق التي يتمتع بها جميع أصناف البشر"،[1] ويرجع هؤلاء سبب ضياع هذه الحقوق إلى جهل المرأة المسلمة وعدم اشتغالها بالعلوم المختلفة مقارنة بالمرأة الغربية،[2] التي يراد لها أن تكون مثالاً يحتذى به لتنافس الرجل في كل مناحي الحياة، ولا يخفى أن هذا المآل يقضى بمخالطة المرأة للرجل وهو ما يشكل ذريعة للفاحشة، الأمر الذي دفع بعض أهل العلم تحريم تعليم المرأة درءاً للفتنة.[3]

يتضمن قول التغريبيين مغالطات كبيرة على الإسلام الذي أقر للمرأة جملة من الحقوق الإنسانية، كحق الحياة والاعتقاد والمدنية المتمثلة في حقوقها الاجتماعية كحسن العشرة والتعليم، والاقتصادية كحق التملك والتصرف فيما تملكه من بيع وشراء وغيرها من التصرفات المالية، والقانونية كحقها أن تكون مدعية ومدعى عليها وشاهداً ومشهوداً عليها،[4] وذلك مقارنة بالشرائع السابقة للإسلام التي حطت من مكانة المرأة وسلبتها جل حقوقها، أو اللاحقة للإسلام التي لم تراع طبيعة التكوين الخلقي للمرأة بكونها جنسًا منفصلًا عن الرجل "لا ينبغي أن يكون لهما إطار عمل مشترك

في محيط الأسرة والمجتمع فتباينهما على مستوي التكوين الأحيائي (البيولوجي) يحتم التباين على مستوى العمل والنشاط كذلك"،[5] وهو ما لم تراعه الحضارة الغربية التي تكلف المرأة ما لا تطيق حين تحملها كلفة حياتها بجانب مسؤوليتها الأسرية. يقول قاسم: "ولو أخذ بيدها...، تنتج قدر ما تستهلك، لا كما هي اليوم عالة لا تعيش إلا بعمل غيرها"،[6] وهذا خلاف ما أوجبه الإسلام من حقوق كثيرة للمرأة، من هنا نتساءل عن مفهوم الحق وفلسفته في الإسلام، وهو ما سنبينه في هذا المبحث.

المطلب الأول– مفهوم الحق:

أولاً – مفهوم الحق لغةً:

تدور معاني كلمة الحق على معنيين رئيسين:

الأول– الثبوت وينطوي تحت هذا المعنى "الموجود الثابت الذي لا يسوغ إنكاره"،[7] فالحق اسم من أسماء الله – ﷻ –، أو من صفاته والحق: القرآن قال – ﷻ – : ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾ (سورة البقرة: 42)، والحق: الإسلام، والمال، والملك بكسر الميم، والموت، والحق العدل، والصدق في الحديث والحكم المطابق للواقع.[8]

الثاني– الوجوب "حق الشيء يحق حقاً أي وجب وجوباً"،[9] وأحققت الشيء أي أوجبته وتحقق الخبر أي صح وحققت قوله أي صدقت وكلام محقق بمعنى رصين،[10] والحقيقة ما يصير إليه ووجوب الأمر،[11] وقيل حقيقة الرجل: ما يلزمه حفظه ومنعه، والحقيقة ما يلزمه حمايته، والدفاع عنه.[12]

ثانياً – مفهوم الحق اصطلاحاً:

تعددت تعريفات المتقدمين للحق من ذلك:

- قال الأنصاري الحق: "الحكم المطابق للواقع يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك".[13]
- قال الأشعري: "الحق المطلق هو الذي تحقق كونه وصح وجوده وأنه يكون باطلاً ويكون معصية ومنهياً عنه. فإذا قلنا: إن معنى الحق المطلق اطرد في تسميتنا لله حقاً ولكلامه حقاً".[14]
- وقال البخاري: "الحق الموجود من كل وجه الذي لا ريب فيه في وجوده".[15]

يلاحظ على ما سبق أن تعريفات المتقدمين للحق قد قُصرت على أحد معانيه اللغوية وهو الوجود الحقيقي رغم كثرة معانيه وتعدد أنواعه التي لا يمكن حصرها في لفظ مختصر وهو ما يؤكده الأشعري،[16] ويؤكد بعض المعاصرين أن استغناء المتقدمين على اصطلاح خاص بمفهوم الحق مع وضوح معناه سبب غير مقنع؛ لأن استعماله كثير وأنواعه متعددة فهو بحاجة إلى تعريفه على وجه الكمال،[17] لذا تعددت تعريفات المعاصرين للحق من ذلك:

- قال الخفيف: الحق "مصلحة مستحقة شرعاً"،[18] ولا يعد هذا التعريف جامعاً مانعاً؛ لأنه يركز على غاية الحق ويغفل حقيقته وذاتيته.[19]
- قال الزرقا: "الحق اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفاً"،[20] وقد تضمن هذا التعريف ذاتية الحق وهي علاقة الاختصاص بين الحق وصاحبه علاوة على أنواع الحقوق غير أنه أغفل غايته التي شرع من أجلها.[21]
- وقال الدريني: "الحق اختصاص يقر به الشرع سلطة، أو اقتضاء أداء من آخر تحقيقاً لمصلحة معينة"،[22] ويعد

تعريف الدريني أفضل تعاريف الحق؛[23] لتضمنه:

- أخص أوصاف الحق وهو الاختصاص أي استئثار المختص بالمختص به.
- وموجب الحق وهو الشرع الذي أقر سلطة المختص على ما اختص به، مؤكداً في ذات السياق حرية التصرف في الحدود التي رسمها الشرع، وبالتالي إباحة الأفعال اللازمة الملائمة لذلك الاستعمال والتصرف المشروع.
- وأنواعه التي تشمل حق الله ﷻ أو حق الشخص سواء كان إنساناً حقيقياً أو معنوياً كالدولة.
- وغايته وهي المصلحة التي أسبغ عليها الشرع المشروعية ومنح صاحبها سلطة توخيها وتحقيقها وأقر له الدفاع عنها.[24]

من هنا يمكن القول: إن العلاقة بين معنيي الحق لغةً واضحة، إذ يترتب على الثبوت وهو الموجود الحقيقي الذي لا يسوغ إنكاره، حكم الوجوب الذي يتضمن حفظ ذلك الموجود وحمايته والدفاع عنه، ولا شك أن هذه المعاني قد تضمنها المعنى الاصطلاحي للحق، فالحق هو الموجود الثابت الذي استمد وجوده وثباته من موجبه وهو الشارع الحكيم الذي شرعه لتحقيق مصلحة المكلف، وبهذا لا يمكن لأي أحد مهما علت مكانته أن يسلب هذا الحق من صاحبه، الذي منحه الشرع الحنيف حق المحافظة على حقه والمطالبة به والدفاع عنه وحمايته ممن يتعدى عليه.

المطلب الثاني– حق المرأة في التعليم:

يعد تعليم المرأة حقاً منحه الشارع الحكيم لها ويترتب على ذلك مطالبتها بهذا الحق والدفاع عنه، أمام من يريد أن يسلبها هذا الحق؛ لقصر نظره حين ينظر إلى المسألة من زاوية جزئية ضيقة يحمل فيها المرأة المسؤولية الكاملة عن صلاح المجتمع من خلال حرمانها التعليم سداً لذريعة الاختلاط، متناسياً نظرة الإسلام الكلية إلى هذه المسألة التي كفلت حق التعليم للرجل والمرأة على حد سواء، محملة مسؤولية هذه المهمة لولي الأمر، وهذا يظهر جلياً من خلال الآتي:

أولاً – منشأ الحق:

ترتبط فكرة وجود الحق بالمجتمعات الإنسانية التي تختلف فيها الحقوق؛ نظراً إلى اختلاف منشئها، ومما لا شك فيه أن المجتمعات لا تقوم إلا على جملة من القواعد – وإن شئت سمها القوانين – التي تضبط سلوك الفرد وتضمن له التعايش السلمي في ظل تلبية احتياجاته المختلفة التي يحتاج فيها إلى غيره لعجزه عن تلبيتها بمفرده، لذا "ينبغي أن تكون تلك القواعد واحدة في جوهرها في الجماعة الواحدة"؛[25] لما يترتب عليها من حقوق يضمن احترامها استقرار المجتمع بأسره.

تختلف الحقوق باختلاف المجتمعات، فما يكون حقاً لدى مجتمع ما قد لا يكون حقاً عند غيره؛ لأن الحق لا يتمتع بصفة تكسبه الثبات في ذاته، بل يرجع إلى منشئه الذي يختلف بحسب ما يتواضع عليه الناس من التقاليد المتوارثة التي قد تتغير حسب تغير الزمان والمكان أو ما يتفقون عليه من القوانين التي تتغير أيضاً وفق مصلحة واضعيها أو ما يستمدونه من تعاليم الدين،[26] ولا شك أن ما يستمد من تعاليم الدين يكتسب مكانة عظيمة في نفوس الناس؛ لأن منشأه منزه عن أهواء البشر مما يكسبه صفة الثبات التي لا تتوافر في غيره، وهذا ما تميزت به الشريعة الإسلامية التي حصرت مسألة الحاكمية بيد الله تعالى فلا تحليل ولا تحريم إلا بنص من الشارع الحكيم.

تنبني نظرية الحق في الشريعة على أسس تراعي فيها أصحاب الحقوق المختلفة دافعة التناقض الناتج عن التعسف في استخدام الحق؛ لأن الحق في الشريعة وسيلة لتحقيق الغاية وهي المصلحة المنوطة بصاحبها، ولما كان الإنسان هو

محور هذه النظرية راعت الشريعة طبيعته الاجتماعية فقسمته إلى: حق الفرد ويتضمن حقوقه التي تتعلق بها مصالحه، وحق الله – ﷻ – وهو حق المجتمع مما يتعلق به الصالح العام، وقد أضيف إلى الله ﷻ نظراً إلى خطره العميم،[27] وفائدته التي تعود على الناس جماعات أو أفراداً كحق الله ﷻ في عبادته، وحق الله ﷻ في إقامة الحدود وغير ذلك.[28]

إن غاية الحق في الشريعة هي تحقيق المصلحة المعتبرة شرعاً من هنا كان الحق ذا طبيعة مزدوجة من حيث المنتفع به وهو "الشخص سواء كان إنساناً حقيقياً أو معنوياً كالدولة"،[29] التي تمثل المجتمع بأسره فكلاهما قد منحته الشريعة حق الانتفاع بما منحته له من حق دون الإضرار بغيره، وقد ترتب على ذلك حق الدفاع والمطالبة بذلك الحق فلا يحق للدولة أن تمنع حقًا للفرد أو أن تسلبه إياه تعسفًا؛ لأن الحاكمية في ذلك للشارع الحكيم الذي حدد وظيفة الدولة في رعاية حقوق الفرد وتمكينه منها ما لم يلحق الضرر بغيره فحينها يحق للدولة منعه[30].

من هنا يمكن القول: إن حق المرأة في التعليم مصلحة معتبرة شرعاً، حيث يتضمن قسمي الحق وهما: الحق العام الذي يتمثل في فائدة المجتمع فالمرأة هي اللبنة الأولى لبناء المجتمع وصلاحه، ولا شك أن صلاحها لا يكون إلا بحصولها على قسط وافر من التعليم، والحق الخاص الذي يتمثل في تحقيق مصلحتها الدنيوية بخوضها لسوق العمل والدفع بعجلة الاقتصاد، وهو ما أقره الإسلام إذ منحها الذمة المالية الكاملة ولم يحجر على تصرفاتها في ذلك أو مصلحتها الأخروية بكونها مكلفة كالرجل والتكليف يقتضي علم المكلف بما كلف به، وهذا يقتضي تعلمها أولاً علوم الشريعة.

ثانياً – مسؤولية تعليم المرأة:

أمر الله نبيه ﷺ من الاستزادة من العلم قائلاً: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾ (سورة طه: 114)، فطلب العلم (فريضة على كل مسلم)؛[31] يستوي في ذلك الجنسان الرجال والنساء على حد سواء، ودليل ذلك أن أول آية أنزلها الله – ﷻ – على نبيه ﷺ أمره فيها بالقراءة ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ (سورة العلق: 1، 4)، فالقراءة أهم وسيلة لتثبيت المعرفة ومتابعتها رغم أنها تعد ثمرة الكتابة التي امتن الله – ﷻ – بها على الإنسان بشطريه الذكر والأنثى، وبهذا الأمر يقدم الإسلام أكبر برهان على التسوية بين الرجل والمرأة في ميدان دعوتهما إلى العلم والتعلم،[32] الذي تتحقق به مصلحة كل منهما بوصفهما مكلفين من قبل الشارع الحكيم بأداء ما عليهما من أمور الدين والدنيا التي تتوقف ابتداءً على العلم، فالله – ﷻ – هو موجب هذا الحق لذا لا يجوز لأي أحد مهما علت مكانته منح هذا الحق أو منعه؛ لأن ذلك محصور بيد الشارع الحكيم.

وقد أناط الله – ﷻ – حق المرأة في التعليم بولي الأمر الذي أوجب عليه تمكينها من التعليم؛ وذلك لأن العملية التعليمية تهدف إلى بناء الإنسان لتتحقق مصلحته في الدنيا والآخرة، وهي بهذا الوصف تحتاج إلى إمكانيات مادية كبيرة وجهود بشرية متواصلة، لا تتوافر لآحاد الناس، لذا ولكي لا يضيع حق المرأة في التعليم لم يلق الإسلام بالمسؤولية على عاتقها فحسب، بل أناط تلك المسؤولية بولي الأمر المباشر كالأب وغيره مطالباً إياه بالإحسان إلى المرأة ابتداءً، قال النبي – ﷺ –: (من يلى من أمر هذه البنات شيئاً فأحسن إليهن كن له ستراً من النار)[33] وأفضل الإحسان هو تعليمهن الذي يشكل وقاية لهن ولولي أمرهن من النار، قال – ﷻ –: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ (سورة التحريم: 6)، ثم نص على وجوب قيام ولي الأمر بتعليم المرأة من خلال ما رتبه له من ثواب وبمفهوم المخالفة فإن الإثم يلحق بالمقصر في ذلك قال – ﷺ –: (أيما رجل كانت عنده وليدة فعلمها فأحسن

تعليمها وأدبها فأحسن تأديبها ثم أعتقها وتزوجها فله أجران)،[34] فإذا كان الأمر منصباً على تعليم الإماء فالاعتناء بتعليم الحرائر آكد.[35]

أقر الإسلام مطالبة المرأة بحقها في التعليم من ولي الأمر، ولا أدل على ذلك من استجابة النبي ﷺ لمطالبة النساء بحقهن في التعليم، حيث سألت إحدى النساء النبي ﷺ (فقالت: يا رسول الله، ذهب الرجال بحديثك، فاجعل لنا من نفسك يوما نأتيك فيه تعلمنا مما علمك الله، فقال: اجتمعن في يوم كذا وكذا في مكان كذا وكذا، فاجتمعن، فأتاهن رسول الله – ﷺ –، فعلمهن مما علمه الله)،[36] وبهذا تتجلى مطالبة المرأة بحقها في التعليم لا من الآباء أو الأزواج – بل من النبي ﷺ الذي يمثل رأس هرم الدولة وبتحديد النبي ﷺ للزمان والمكان تتأكد مسؤولية ولي الأمر بصفة خاصة في هذا الزمان عن العملية التعليمية، حيث يتوجب عليه توفير جميع الإمكانيات المادية لإتمام العلمية التعليمية وإنجاحها كما تناط بولي الأمر مسؤولية توفير الكادر التعليمي المؤهل لهذه المهمة المناسب لطبيعة متلقى العلم، وهو ما يؤخذ من قوله ﷺ لأحدى الصحابيات (ألا تُعلّمين هذه – يريد حفصة – رقية النملة كما علمتها الكتابة)،[37] وبهذا يؤكد النبي ﷺ جواز تقلد المرأة لمهمة تعليم وأن تكون مصدراً يتلقى عنه النساء والرجال على حد سواء يؤكد ذلك فعل الصحابة الذين كانوا يرجعون إلى أم المؤمنين عائشة – رضى الله عنها – ليسألوها عن دقائق العلم، ولا يخفى أن هذا الاجتماع – اجتماع النبي بالصحابيات أو سؤال الصحابة لأم المؤمنين – يعد أحد صور الاختلاط – التي قد تحدث في الجامعات أيضاً — فلو كان الاختلاط محرماً لما فعله النبي ﷺ فدل ذلك على جواز تعليم الرجل للنساء وفق الضوابط الشرعية التي ألمح لها الحديث وهي كثرة النساء التي ينتفي بها المانع الشرعي وهو الخلوة المحرمة.

المبحث الثاني– الاختلاط في الجامعات مفهومه وحكمه:

أخذ مصطلح الاختلاط في التعليم حيزاً كبيراً من النقاش خاصة في العصر الحديث، فقد انقسم الباحثون حول شرعية مصطلح الاختلاط، فيرى فريق منهم أنه بدعة مصطلحية لا يعرف في قاموس الشريعة، ولم يستعمل في التاريخ الإسلامي،[38] بينما يرى آخرون أنه مصطلح ضارب في جذور التاريخ الإسلامي فلا يكاد عصر من العصور إلا تحدث علماؤه عن الاختلاط؛ لأنه واقع بهم لا محالة لأسباب شتى، وهذا ما يشهد به الواقع، ولفهم هذا المصطلح وبيان مضامينه ينبغي الرجوع إلى لغة العرب أولاً؛ وذلك لبيان مفهوم الاختلاط في اللغة والاصطلاح، ومن ثم نتطرق إلى بيان حكمه.

المطلب الأول– مفهوم الاختلاط:

أولاً– مفهوم الاختلاط في اللغة:

خلطت الشيء بالشيء، خلطاً والخلط كل نوع من الأخلاط،[39] وأصله تداخل أجزاء الشيء في بعضها،[40] وبمعنى التداخل بين الأشياء أورد أهل اللغة عدة استعمالات لكلمة خلط منها:

- الخلط أي المزج: الخلط ما خالط الشيء، ويطلق على كل نوع من الأخلاط كأخلاط الطيب والدواء، وخلطه تخليطاً أي مزجه، وهو ما يكون في المائعات التي لا يمكن تمييزها.[41]
- الخلط أي الضم: خلطت: الشيء بغيره خلطاً أي ضممته إليه فاختلط، و يمكن تمييزه بعد ذلك كما في خلط الحيوانات،[42] "والخلاط اختلاط الإبل والناس والمواشي...، والخلط من التمر أي المختلط من أنواع شتى".[43]

هذا، وقد توسع أهل اللغة في استعمال مادة خلط من ذلك:

- النديم، والجليس،[44] "والشريك والصاحب والجار المصافي والزوج وابن العم"،[45] "رجل خلط: مختلط بالناس، وامرأة خلطة".[46]
- "القوم الذين أمرهم واحد"،[47] "كالمشارك في حقوق الملك كالشرب والطريق ونحو ذلك".[48]
- الفساد والتغير "اختلط عقله فهو مختلط إذا تغير عقله".[49]

وهنا يمكن القول: يقوم أصل الاختلاط على تداخل الأشياء المختلفة وجمعها في مكان واحد، وباختلاف تلك الأشياء تتولد عدة معانٍ منها:

أولاً– إذا جمعت تلك الأشياء ولم تتمايز لطبيعتها التي تفقد فيها ذاتها لتكون شيئاً جديداً بخصائص جديدةٍ كخلط عدة أنواع من الطيب أو الدواء وهذا يكون في المائعات كما أورده علماء اللغة، وقد سموه مزجاً.

ثانياً– إذا جمعت تلك الأشياء وأمكن تمييزها لاختلاف طبيعتها فالاختلاط يعنى الضم في مكان واحد، كاختلاط الأبل والأغنام أو اختلاط أنواع التمر المختلفة.

ثالثاً– إذا تعلقت كلمة الاختلاط بالإنسان نفسه فتأتي كنايةً عن فساد عقله، أما إن تعلق الاختلاط بين البشر فإنها تأخذ معاني الوجود في نفس المكان، ومن هنا تعددت معاني الاختلاط نظراً إلى ما ينتج عنه من علاقات مختلفة كالمجالسة والصداقة والشراكة التي يترتب عليها عدة حقوق منها الطريق والشراب، وبهذا يتبين لنا سعة استخدام هذا المصطلح عند أهل اللغة، فماذا عنه عند أهل الاصطلاح الشرعي؟

ثانياً– مفهوم الاختلاط اصطلاحاً:

على الرغم من أن المتقدمين لم يعرفوا الاختلاط تعريفاً جامعاً مانعاً؛ وذلك لقلة مقتضيه عندهم، إلا أنهم بينوا أحكامه التي ترتكز إلى مفهوم الاختلاط في عصرهم، حيث تتمثل في اختلاط الرجال بالنساء، وهو المعنى المستمد من التعريف اللغوي الذي استند إليه أكثر المعاصرين، لذا سأقتصر على بعض تعريفاتهم للاختلاط فمنها:

- ما عرفه الشيخ ابن باز: حيث قال: "الاختلاط: اجتماع الرجال بالنساء الأجنبيات في مكان واحد بحكم العمل أو البيع أو الشراء أو النزهة أو السفر أو نحو ذلك".[50]
- وعرفه المقدم قائلاً: "تعريف الاختلاط المستهتر: هو اجتماع الرجل بالمرأة التي ليست بمحرم له اجتماعاً يؤدي إلى ريبة، أو هو اجتماع الرجال بالنساء غير المحارم في مكان واحد يمكنهم فيه الاتصال فيما بينهم بالنظر، أو الإشارة أو الكلام أو البدن من خير حائل أو مانع يدفع الريبة والفساد".[51]
- وعرفه الجربوع بأنه: "امتزاج الرجل بالمرأة التي ليست بمحرم – أي التي يباح له زواجها – اجتماعاً يؤدي إلى ريبة".[52]
- وعرفه المسيميري والهبدان بأنه: "اللقاء المباشر المقصود بين الجنسين غير المحارم مع إمكان التحرز منه".[53]

ومما يلاحظ على التعريفات السابقة للاختلاط ما يلي:

أولاً– ركزت جل تلك التعريفات على المعنى اللغوي الذي يبرز المكان الذي يضم طرفي الاختلاط وهما الرجال والنساء، وقد جاء تعريف الشيخ ابن باز عاماً دون تقييد بمحرم خلافاً للتعريفات الأخرى.

ثانياً– أسهب الشيخ ابن باز والمقدم في ذكر صور الاختلاط في التعريف وهو مما يؤخذ على بناء التعريفات الاصطلاحية التي تتسم بقصر العبارة وتضمنها للمعاني المرادة.

ثالثا– اشتمل تعريف الدكتور سليمان على كلمة (امتزاج) التي تفتقر إلى الدقة اللغوية؛ إذ يتناسب استخدامها في المائعات وليس في العلاقة بين الجنسين.

رابعاً: يعد تعريف المسيميري والهبدان أدق التعريفات التي تعبر عن المعنى الشرعي للاختلاط؛ وذلك لأنه خرج بقوله (المباشر) ما يكون من وراء حجاب، وبقوله (المقصود) كالعمل أو التعليم المنظم وهو يخرج اللقاء العابر أو العفوي الذي تفرضه طبيعة الحياة، وبقوله (بين الجنسين غير المحارم) يستثنى منه الدخول على المخطوبة لجواز ذلك، أما قوله (مع إمكان التحرز منه) يخرج بذلك ما تعسر أو تعذر منه مثل الطواف وحالات الاضطرار كإسعاف مريض أو شهادة أمام القاضي.[54]

وبهذا يتضمن تعريف المسيميري والهبدان صور الاختلاط في التعليم، وهو ما نحن بصدد الحديث عنه؛ إذ يعد التعليم لقاءً مباشراً مقصوداً بين الجنسين غير المحارم ويمكن التحرز منه من خلال الفصل بين الجنسين، وبهذا نتساءل ما حكم الاختلاط في التعليم في ظل انقسام الناس خاصة في عصرنا حول هذه المسألة.

المطلب الثاني– حكم الاختلاط في الجامعات:

اتخذت مسالة اختلاط الجنسين في التعليم الجامعي بجانب بعدها الفقهي بعداً فكرياً حيث يؤكد بعضهم أن مصطلح الاختلاط مصطلح وافد من البيئة الغربية، حيث يطلق فيها على تعليم الذكور والإناث في مكان واحد،[55] وهو ما اتخذ شعاراً لدى دعاة التغريب كقاسم أمين الذي يقول: "إذا أخذنا بنتاً وعلمناها كل ما يتعلمه الصبي في المدارس وربيناها على أخلاق حميدة، ثم قصرناها في البيت ومنعناها عن مخالطة الرجال فلا شك أنها تنسى بالتدريج ما تعلمته وتتغير أخلاقها على غير شعور منها"،[56] فإذا أضيف إلى ذلك دعوته إلى تحرير المرأة من الحجاب، تأكد لنا خبث تلك الدعوة التي انبرى لمناقشتها علماء الإسلام؛ لما تتضمنه من طعن في الإسلام.

انعكس الجدل الفكري في جدلية العلاقة بين الجنسين خاصة قضية الاختلاط على البعد الفقهي الذي اتفق العلماء على أنه لا يخرج عن ثلاث صور:

- اختلاط النساء مع الرجال المحارم وهذا متفق على جوازه من حيث الجملة إذا أمنت الفتنة.
- اختلاط النساء بالرجال الأجانب بهدف الإفساد وهذا متفق على تحريمه.
- اختلاط النساء بالرجال الأجانب في الجامعات والمستشفيات ونحوها.[57]

وتعد الحالة الأخيرة محل نزاع بين العلماء الذين انقسموا على قولين:

القول الأول– أقر أصحاب هذا القول حرمة الاختلاط في الجامعات مؤكدين أن الفتوى بجواز الاختلاط خيانة لله والرسول والأمانة حتى لو قيدت تلك الفتوى بالضوابط التي تتفق مع مبادئ الإسلام؛ لأنه متي فتح هذا الباب ضرب بتلك القيود عرض الحائط،[58] وعمدة أدلتهم ترتكز إلى أن الأصل للمرأة القرار في بيتها حفظاً لها من الفتنة التي قد تنتهى بها إلى ارتكاب فاحشة الزنا. وقد استدل أصحاب هذا الرأي بأدلة كثيرة منها:

- أولاً– قوله – ﷻ –: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ (سورة الأحزاب: 33)، فإذا كان الأمر بلزوم البيت لنساء النبي فمن باب أولى أن تدخل جميع النساء في ذلك الخطاب،[59] قال البداح: "وإذا

كانت الشريعة قد جاءت بمنع المرأة من الخروج من بيتها لغير حاجة درءاً للفتنة وصيانةً للمرأة، فهل يصح أن يكون خروجها للعمل والدراسة مع الرجال التي هي مواضع فتنة جائز شرعا؟".[60]

- ثانياً- قوله – ﷻ –: ﴿وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً﴾ (سورة الإسراء: 32)، فالنهى عن قربانه أكثر بلاغة من النهي عن مقارفة الزنا؛ لأن ذلك يتضمن النهي عن كل مقدماته الداعية إليه،[61] وهنا يؤكد الشنقيطي حرمة الاختلاط في الجامعات كما هو معهود في الجامعات الأوروبية؛ وذلك سدًا للذريعة التي قد تفضى إلى الزنا.[62]
- ثالثاً- قوله – ﷺ –: (خير صفوف الرجال أولها وشرها آخرها، وخير صفوف النساء آخرها وشرها أولها)،[63] وبهذا الحديث يستدل النووي أن صفوف النساء الأخيرة قد فضلت بسبب بعدها عن الرجال، خوفًا من تعلق القلب بهن عند رؤيتهن أو سماع حديثهن.[64]
- رابعاً- قوله – ﷺ –: (إن الحلال بين وإن الحرام بين وبينهما مشتبهات)،[65] حيث يعد هذا الحديث أصل قاعدة سد الذرائع التي بنى عليها القول بمنع الاختلاط؛ وذلك لأن الذريعة تأخذ حكم ما تؤول إليه من وجوب أو غيره،[66] ولما كان الاختلاط وسيلة قد تفضي إلى الزنا الذي لا خلاف في تحريمه، فإن الاختلاط لا شك أنه حرام؛ لأنه أصل كل شر وبلاء وسبب من أسباب نزول العقاب الإلهي؛ لأنه يسهل على الجنسين الوقوع في الزنا،[67] لذا أكد أصحاب هذا الرأي تحريم الاختلاط سداً للذريعة، دون أي استثناء، مهما عظمت الحاجة وقويت الضرورة؛[68] لأن الإسلام دين وقاية فلا يريد فتنة الناس للفتنة ثم يكلفهم مشقة المقاومة.[69]

القول الثاني– هو رأي بعض أهل العلم من المعاصرين كابن باز والعثيمين وغيرهم ممن اتفقوا مع أصحاب القول الأول على ضرورة إفراد النساء عن الرجال في المؤسسات التعليمية؛ لأن تولى المرأة لمهمة تعليم للنساء صيانة لها عن أسباب الفتنة،[70] ومع ذلك أجازوا الاختلاط في الجامعات من باب الضرورة التي تقدر بقدرها مستدلين على ذلك بعدة أدلة منها:

- أولاً- قوله – ﷺ –: (قد أذن الله لكن أن تخرجن لحوائجكن) ،[71] ووجه الدلالة فيه جواز خروج المرأة لقضاء حوائجها الماسة كخروجها إلى المساجد، وفي ذلك دليل على الإذن العام لخروج المرأة بغير إذن زوجها إلى المكان المعتاد،[72] ومن هنا أجاز أصحاب هذا القول خروج المرأة لطلب العلم قياساً على جواز خروجها للتكسب عند فقدان المعيل، بل إن خروجها لتعلم دينها أولى.[73]
- ثانياً- قوله – ﷺ –: (لا تمنعوا إماء الله مساجد الله ولكن ليخرجن وهن تفلات) ،[74] ووجه دلالة الحديث إباحة خروج النساء إلى المساجد لكن بشروط؛ لأن النهى عن الخروج يقتضي إباحته ابتداءً حتى يستقيم معنى الحديث؛ إذ لو كان الخروج ممنوعاً فلم ينه الرجال عن منعهن؟،[75] هذا، وبالرغم من إباحة هؤلاء العلماء خروج المرأة إلى المساجد، إلا أنهم أكدوا ضرورة التزامها بالضوابط الشرعية المأخوذة من الأحاديث النبوية التي جاءت في مجمل الباب؛ وذلك درءًا للفتنة.[76]
- ثالثاً- فتح باب الذرائع: أكد أصحاب القول الثاني أن توسع المانعين في باب سد الذرائع قد أوصلهم إلى الغلو والتنطع الأمر الذي دفع بعضهم إلى المناداة بفتح باب الذرائع عوضاً عن سدها؛[77] لأن سد باب الذرائع ليس بأولى من فتحها؛[78] لأن الشريعة قد أوجبت فتح باب الذرائع ومن كانت صورتها تقتضى المنع

أو الإباحة ضمن أصل شرعي وهو ما لا يتم به الواجب فهو واجب،[79] من هنا أكد أصحاب القول الثاني إباحة الاختلاط بالضوابط الشرعية إذا اقتضت الضرورة إعمالاً للأصل السابق. وهنا يؤكد فركوس أن المصلحة الراجحة في خروج المرأة لطلب العلم من مظانه وهي الجامعات تمنع من أن يلحقها الإثم.[80]

وتعد مسألة الاختلاط من المسائل الاجتهادية التي لم تفصل الشريعة بحكمها، ولا أدل على ذلك من وجاهة الأدلة التي استند إليها كلا الفريقين. لذا لا ينبغي أن تكون هذه المسألة رغم خطرها سببًا للاختلاف والافتراق خاصة أنها من المسائل الاضطرارية التي يختلف الناس في حكمها؛ لاختلاف اجتهادهم فيها نظراً إلى اختلاف أحوالهم.[81]

بعد الاطلاع على أقوال الفريقين يرجح الباحث ما ذهب إليه الفريق الثاني من جواز الاختلاط إذا اقتضت الضرورة ذلك، حيث يعد رأيهم أكثر تماشياً مع روح الشريعة السمحة دون تعصب ولا مغالاة؛ لما امتاز به من إعمال قواعد الشريعة كلها دون تعطيل لأحدها. ويظهر ذلك في أمرين:

الأول– أنه بالرغم مما يحمله أصحاب الرأي الأول من غيرة على مستقبل هذه الأمة أمام ما أثاره دعاة التغريب من فساد لا يخفى على أحد، إلا أنهم غالوا في باب سد الذائع الذي قابله أصحاب الرأي الثاني بالاستدلال بالقاعدة الأصولية وهي : (ما لا يتم به الواجب فهو واجب).

الثاني– غالى أصحاب القول الأول في رفضهم الأخذ بمبدأ الضرورة، وهو مبدأ أقره الإسلام دفعاً للحرج، كأكل الميتة لمن شارف على الهلاك، ومما لا شك فيه أن التعليم في واقعنا المعاصر ضرورة مجتمعية خاصة في ظل متطلبات الحياة المعقدة، والضرورة كما تقع في حق الفرد فإنها تقع في حق المجتمع ككل، وهو ما يؤكده الجويني بقوله: "الحاجة في حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة في حق الواحد المضطر"،[82] وبهذا يتبين لنا أن أصحاب القول الثاني أكثر تماشياً مع روح الشريعة التي جاءت لتكفل حقوق المكلفين دون إرهاقهم.

من هنا يمكننا القول: إن تعليم المرأة ضرورة ماسة خاصة في عصرنا الحاضر؛ لتتمكن المرأة من الصمود أمام تيارات الحياة الجارفة المختلفة؛ فلم يعد دور المرأة مقصوراً كما يظن بعضهم بكونها ربة بيت، بل أصبح دورها أكبر وتأثيرها أشد في بناء المجتمع الذي لن تساهم فيه إلا إذا كانت على قدر كبير من العلم والمعرفة التي لن تنالها إلا في الجامعات. ونظراً إلى طبيعة الحال الذي قد تفرضه قلة الإمكانيات المادية في بعض البلاد الفقيرة التي قد تضطر إلى تدريس كلا الجنسين في ذات المكان، فإننا نؤكد ضرورة تعليم المرأة وإن فرضت الضرورة ذلك، لكن شريطة الالتزام بضوابط الشرع، وهنا نؤكد أهمية دور الأسرة لتتحمل مسؤوليتها تجاه أبنائها من خلال التوعية والإرشاد والمتابعة والرقابة الدائمة لهم، فضلاً عن ذلك فإن المسؤولية الأكبر تقع على ولي الأمر بمفهومه العام والخاص.[83]

الخاتمة

منح الإسلام المرأة الكثير من الحقوق وحرم الاعتداء عليها مؤكداً حق المرأة في المطالبة والدفاع عن حقوقها، وقد أثرت حالة الضعف التي أصابت العالم الإسلامي على حقوق المرأة سلباً، خاصةً حقها في التعليم الذي اتخذه دعاة التغريب منفذاً لسلخ المرأة عن دينها بجعلهم المرأة الغربية مثالاً يحذى به، الأمر الذي أوجد ردة فعل عكسية لدى بعض المنتسبين إلى العلم الشرعي حيث حرموا تعليم المرأة سداً لذريعة الاختلاط في الجامعات غير مفرقين بين ما حرم لذاته كالزنا وبين ما حرم لغيره كالاختلاط، وهذا ما دعا بعض أهل العلم الذين عدوا تعليم المرأة بالإضافة إلى كونه فريضة عليها ضرورة إلى تحصينها أمام التيارات الفكرية الهدامة، وقد استندوا في ذلك إلى قواعد الشريعة السمحة التي دعا من

خلالها بعض الأوائل والمعاصرين إلى فتح باب الذرائع؛ وذلك لأنها تأخذ حكم مقاصدها مصداقاً للقاعدة الأصولية "ما لا يتم به الواجب فهو واجب". من هنا أكد أصحاب هذا الرأي جواز الاختلاط في التعليم إذا اقتضت الضرورة ذلك، ولكن بشروطها المعتبرة في الشريعة الإسلامية التي تضمن أمن الفتنة، وهنا ركز بعض المعاصرين خاصة العثيمين على أن مسؤولية هذا الأمر لا يوكل إلى الأفراد ولا حتى الشعوب، بل يسند إلى المسؤولين على اختلاف مواقعهم بدءاً برئيس الدولة وانتهاءً بالمدرس في فصله الدراسي الذي يجب عليه فيه الحد من الآثار السلبية للاختلاط وذلك بإعمال الضوابط الشرعية قدر استطاعته؛ ليضمن أكبر قدر من الأمن للمرأة لتستوفي تعليمها، ومن النتائج التي توصلنا إليها ما يلي:

1. ضرورة التفريق بين ما حرم لذاته وما حرم لغيره؛ لما يترتب على ذلك من أحكام قد يختلف فيها العلماء سداً للذريعة أو فتحاً لها، ويعد ذلك من سعة الشريعة وتيسيرها على المكلفين ودفع الحرج عنهم.
2. أوجبت الشريعة الإسلامية طلب العلم على كلا الجنسين خلافاً لما يشاع من شعارات يراد بها تشويه الإسلام من خلال استغلال بعض الآراء والسلوكيات المنافية لروح الإسلام.
3. على الرغم من أهمية تعليم المرأة وعده ضرورة ملحة، إلا أن ذلك مشروط بأمنها من الفتنة، لذا أوجبت الشريعة على المرأة حال خروجها التزام اللباس الشرعي، وعدم التبرج وعدم التطيب وغيرها من الآداب التي نصت عليها في مظانها.

أهم التوصيات:

ومن أهم التوصيات التي خلص إليها الباحث ما يلي:

1. ضرورة توعية أولي الأمر بأهمية التعليم الجامعي للمرأة لكونه حصناً لها.
2. أن تأخذ الأسرة دورها في متابعة الأبناء خاصة البنات في كل سلوكياتهم، وأن تعمل على توعيتهم بأهمية الالتزام بالضوابط الشرعية التي تحفظهم من الفتنة.
3. أن يحرص القائمون على أمر التعليم على الفصل بين الطلاب والطالبات؛ لأن في ذلك أمناً الفتنة، فإن تعذر ذلك فليكن الاختلاط فقط في قاعات الدرس، على أن تخصص لكل جنس منهما مرافق خاصة به لضمان الأمن والخصوصية لهم.
4. أن تسن القوانين الملزمة التي تضمن الأمن قدر الاستطاعة، كإلزام الطلاب والطالبات باللباس المنضبط بقواعد الشريعة دون تبرج مطلقاً.
5. تضمين الخطط الدراسية لكل الطلبة لبعض المقررات الشرعية التي تركز على بيان الحقوق والواجبات لكلا الطرفين فيما يتعلق بهما، بالإضافة إلى غرس مكارم الأخلاق التي تعد حصناً منيعاً لهم.
6. وضع أنظمة مراقبة إلكترونية في المرافق العامة للجامعة، مع تفعيل دور رجال أمن الجامعة وحثهم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيما يمكن أن يكون فيه ريبة.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

الهوامش (References)

[1] ʼAḥmad ʼAjāyīv, *Ḥuqūq Al Marʼah Fīl ʼIslām*, trans. Salīm Qabaʻīn (Cairo: Muʼassasah Hindāwī, n.d.), p: 9.

أجاييف، أحمد، حقوق المرأة في الإسلام، ترجمة: سليم قبعين، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ص: 9.

[2] Qāsim ʼAmīn, *Taḥrīr Al-Marʼah* (Cairo: Muʼassasah Hindāwī, n.d.), p: 18.

أمين، قاسم، تحرير المرأة، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ص: 18.

[3] Muḥammad al ʼAmīn Al Shanqīṭī, *Ḥukm Al ʼIslām Fil Ikhtilāt*, n.d, pp: 79, 80.

الشنقيطي محمد الأمين، حكم الإسلام في الاختلاط، فتاوي علماء من الكويت، ص: 79، 80.

[4] Majīd Maḥmūd ʼAbu Ḥajīr, *Al Marʼah Wal Ḥuqūq Al Siyāsīyyah Fīl ʼIslām*, 1st ed. (Riyadh: Maktabah Al Rushd, 1997), p: 45.

أبو حجير، مجيد محمود، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1997م، ص: 45.

[5] Waḥīd al Dīn Khān, *Al Marʼah Bayn SharīʻAh al ʼIslām Wal Ḥaḍārah al Gharbīyyah*, trans. Sayyid Al Nadawī (Dār al Ṣaḥwah, 1994), pp: 10, 11.

خان، وحيد الدين، المرأة بين شريعة الإسلام والحضارة الغربية، ترجمة: سيد الندوي، دار الصحوة، ط1، 1994م، ص: 10، 11.

[6] ʼAmīn, *Taḥrīr Al-Marʼah*, p: 18.

أمين، تحرير المرأة، ص: 18.

[7] Muḥammad bin Muḥammad Al Zubaydī, *Tāj al ʻUrūs Min Jawāhir al Qāmūs*, ed. ʻAbd al Ṣabūr Shahīn, 1st ed. (Kuwait: Muʼassasah al Kuwayt lil Taqaddum al ʻIlmī, 2001), 25: 167.

الزَّبيدي، محمّد بن محمّد، تاج العروس من جواهر القاموس، ت: عبد الصبور شاهين، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت، ط1، 2001م، 25: 167.

[8] Al Zubaydī, *Tāj al ʻUrūs Min Jawāhir al Qāmūs*, 25: 166, 167.

الزَّبيدي، تاج العروس، 25: 166، 167.

[9] Khalīl bin Aḥmad Al Farāhīdī, *Al ʻAyn*, ed. Dr. Mahdī Al Makhzūmī (Maktabah Hilāl, n.d.), 3: 6; Muḥammad bin Aḥmad Al Azharī, *Tahdhīb al Lughah*, ed. Muḥammad ʻAwḍ Marʼab, 1st ed. (Beirūt: Dār ʻIḥyāʻ al Turāth al ʻArabī, 2001), 3: 374; Muḥammad bin Mukarram Ibn Manẓūr, *Lisān Al ʻArab*, ed. ʻAbdullāh ʻAlī Al Kabīr, Moḥammad ʼAḥmad Ḥisbullāh, and Hāshim Muḥammad Al Shādhilī (Cairo: Dār al Maʻrifah, n.d.), 2: 940.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، ت: د. مهدي المخزومي، دار ومكتبة الهلال، 3: 6، وانظر: الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، ت: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م،3: 374، ابن منظور، لسان العرب، ت: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، 2: 940.

[10] Ismāʻīl bin Ḥammād Al Jawharī, *Tāj al Lughah Wa Ṣiḥāḥ al ʻArabiyyah*, ed. Aḥmad ʻAbd al Ghaffūr ʻAṭṭār, 4th ed. (Beirūt: Dār al ʻIlm lil Malāyīn, 1990), 5: 145.

الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، ت: أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1990م 5: 145.

[11] Al Farāhīdī, *Al ʻAyn*, 3: 6; Al Azharī, *Tahdhīb al Lughah*, 3: 374; Ibn Manẓūr, *Lisān Al ʻArab*, 2: 940.

الفراهيدي، العين، 3: 6، الأزهري، تهذيب اللغة، 3: 374، ابن منظور، لسان العرب، 2: 940.

[12] Al Azharī, *Tahdhīb al Lughah*, 3: 376; Ibn Manẓūr, *Lisān Al 'Arab*, 2: 942.

الأزهري، تهذيب اللغة، 3: 376، ابن منظور، لسان العرب، 2: 942.

[13] Zakariyyā bin Muḥammad Al Anṣārī, *Asna al Maṭālib Fī Sharḥ Rawḍ al Ṭālib* (Dār al Kitāb al Islāmī, n.d.), p: 75; 'Alī bin Muḥammad Sharīf Al Jurjānī, *Al Ta'rīfāt* (Beirūt: Maktabah Lebonan, 1985), p: 94; Muḥammad 'Abd al Ra'ūf Al Manāwī, *Al Tawqīf 'Ala Muhimmāt al Ta'ārīf*, ed. Dr. Muḥammad Riḍwān Al Dāyah, 1st ed. (Beirūt: Dār al Fikr, 1410), 1: 287.

الأنصاري، زكريا، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، ت: مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1991م، ص: 75. الجرجاني، الشريف، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1985م، ص: 94. المناوي، محمد عبد الرؤوف، التوقيف على مهمات التعاريف، ت: د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق، ط1، 1410هـ، 1: 287

[14] Muḥammad Ibn Fawrak, *Mujarrad Maqālāt Al Shaykh Abī Al Ḥassan Al 'Ash'arī*, ed. Dānyāl Jīmārayh (Beirūt: Dār Al Mashriq, 1987), p: 25; Muḥammad bin al Ḥasan Ibn Fawrak, *Al Ḥudūd Fil Uṣūl*, ed. Muḥammad Al Sulaymānī, 1st ed. (Beirūt: Dār al Gharb al Islāmī, 1999), p: 126.

ابن فورك، محمد، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ت: دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، 1987م، ص: 25. ابن فورك، محمد، الحدود في الأصول، تعليق: محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1999م، ص: 126

[15] 'Abd al 'Azīz bin 'Aḥmad Al Bukhārī, *Kashf Al 'Asrār 'an 'Uṣūl Fakhr Al 'Islām Al Bazdawī*, ed. 'Abd Allāh Maḥmūd 'Umar, 1st ed. (Beirūt: Dār Al Kutub Al 'Ilmiyyah, 1997), 4: 195.

البخاري، عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ت: عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م، 4: 195.

[16] Ibn Fawrak, *Mujarrad Maqālāt Al Shaykh Abī Al Ḥassan Al 'Ash'arī*, p: 25.

ابن فورك، محمد، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص: 25.

[17] 'Alī Al Khafīf, *Al Ḥaq Wal Dhimmah Wa Ta'thīr Al Mawt Fīhimā Wa Buḥūth 'Ukhrā*, 1st ed. (Cairo: Dār Al Fikr al 'Arabī, 2010), pp: 56, 57.

الخفيف، علي، الحق والذمة وتأثير الموت فيهما وبحوث أخرى، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 2010م، ص: 56، 57.

[18] Al Khafīf, *Al Ḥaq Wal Dhimmah Wa Ta'thīr Al Mawt Fīhimā Wa Buḥūth 'Ukhrā*, p: 58.

الخفيف، علي، الحق والذمة وتأثير الموت فيهما، ص: 58.

[19] Wahbah Al Zuhaylī, *Al Fiqh al Islāmī Wa Adillahtuhu* (Damascus: Dār al Fikr, 1997), 4: 9.

الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، سورية، ط2، 1985م، 4: 9.

[20] Mūṣṭafā Al Zarqā, *Al Madkhal 'Ilā Naẓarīyyat al Iltizām al 'Āmmah Fil Fiqh al Islāmī*, 1st ed. (Damascus: Dār Al Qalam, 1999), p: 19.

الزرقا، مصطفى، المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي، دار القلم، دمشق، ط1، 1999م، ص: 19.

[21] Al Zuhaylī, *Al Fiqh al Islāmī Wa Adillahtuhu*, 4: 9.

الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 4: 9.

[22] Fatḥī Al Duraynī, *Al Ḥaq Wa Mudā Sulṭān Al Dawlah Fī Taqyīdihī*, 3rd ed. (Beirūt: Mu'ssasah Al Risālah, 1984), p: 193.

الدريني، فتحي، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1984م، ص: 193.

[23] Dr. Kamāl Al Miṣrī, "Al Ḥaq Bayn Al Lughah Wa Al Shar' Wa Al Qānūn," n.d., https://oxford.academia.edu/KamalAlmasri.

الحق بين اللغة والشرع والقانون،كمال المصري، https://oxford.academia.edu/KamalAlmasri

[24] Al Duraynī, *Al Ḥaq Wa Mudā Sulṭān Al Dawlah Fī Taqyīdihī*, pp: 193, 194.

الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ص: 193، 194.

[25] William James Durant and Ariel Durant, *The History of Civilization*, trans. Zakī Najīb Maḥmūd (Beirūt: Dār al Jīyal, n.d.), 1: 65.

ديورانت، ول وايريل، قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت، 1 : 65.

[26] Durant and Durant, *The History of Civilization*, 1: 65.

ديورانت، قصة الحضارة، 1 : 65.

[27] Al Duraynī, *Al Ḥaq Wa Mudā Sulṭān Al Dawlah Fī Taqyīdihī*, p: 70.

الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ص: 70.

[28] Al Khafīf, *Al Ḥaq Wal Dhimmah Wa Ta'thīr Al Mawt Fīhimā Wa Buḥūth 'Ukhrā*, p: 58.

الخفيف، الحق والذمة، ص: 58.

[29] Al Duraynī, *Al Ḥaq Wa Mudā Sulṭān Al Dawlah Fī Taqyīdihī*, p: 70.

الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ص: 70.

[30] Al Duraynī, *Al Ḥaq Wa Mudā Sulṭān Al Dawlah Fī Taqyīdihī*, p: 73.

الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ص: 73.

[31] Muḥammad bin Yazīd Ibn Mājah, *Al Sunan*, ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf, 1st ed. (Beirūt: Dār al Jīyal, 1998), Ḥadīth # 224.

ابن ماجه، محمد بن يزيد، ت: بشار عواد معروف، دار الجيل، بيروت، ط1، 1998م، حديث رقم: 224

[32] 'Abd al Raḥmān Ḥassan Al Maydānī, *'Ajniḥah Al Makr Al Thalāthah*, 8th ed. (Damascus: Dār Al Qalam, 2000), pp: 590, 591.

الميداني، عبد الرحمن حسن، أجنحة المكر الثلاثة، دار القم، دمشق، ط8، 2000م، ص: 590، 591.

[33] Muḥammad bin 'Ismā'īl Al Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al Bukhārī*, 1st ed. (Cairo: Dār Al Ghad Al Jadīd, 2017), Ḥadīth # 1139, 5955.

البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار الغد الجديد، القاهرة، ط1، 2017م، حديث رقم 5955، 1139.

[34] Al Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al Bukhārī*, Ḥadīth # 989, 5083.

البخاري، كتاب النكاح، باب اتخاذ السراري ومن أعتق جارية ثم تزوجها، حديث رقم: 5083 – 989.

[35] Maḥmūd bin 'Aḥmad Al 'Aynī, *'Umdah Al Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ Al Bukhārī*, 1st ed. (Beirūt: Dār Al Kutub Al 'Ilmiyyah, 2001), 2: 177.

العيني، محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001م، 2: 177.

[36] Al Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al Bukhārī*, Ḥadīth # 1361, 7310.

صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب تعليم النبي ﷺ لأمته الرجال والنساء، حيث رقم: 7310، 1361.

[37] Sulaymān bin al Ash'ath Abū Dāw'ūd, *Sunan Abī Dāw'ūd*, ed. Muḥammad Muḥyī Al Dīn 'Abd al Ḥamīd (Beirūt: Dār al Fikr, n.d.), Ḥadīth # 3887.

أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، حديث رقم 3887

[38] Dr. Muhammad 'Esa, " وزير العدل: جامعة الملك عبدالله نقطة تحول تاريخية.. لم تكن ميلاد لحظة بل هاجس

جريدة الرياض, "أمة, accessed December 29, 2019, http://www.alriyadh.com/468615.

[39] Al Azharī, *Tahdhīb al Lughah*, 7: 233.

الأزهري، تهذيب اللغة، 7: 233.

[40] Al Zubaydī, *Tāj al 'Urūs Min Jawāhir al Qāmūs*, 19: 258, 259.

الزَّبيدي، تاج العروس، 19: 258، 259.

[41] Al Zubaydī, *Tāj al 'Urūs Min Jawāhir al Qāmūs*, 19: 258; Al Jawharī, *Tāj al Lughah Wa Ṣiḥāḥ al 'Arabiyyah*, 4: 261.

الزَّبيدي، تاج العروس، 19: 258، 259، وانظر: الجوهري، الصحاح، 4: 261.

[42] Aḥmad bin Muḥammad Al Fayūmī, *Al Miṣbāḥ al Munīr* (Al Maktabah Al 'Ilmiyyah, n.d.), 1: 96.

الفيومي المقري، المصباح المنير، 1: 96.

[43] Al Jawharī, *Tāj al Lughah Wa Ṣiḥāḥ al 'Arabiyyah*, 4: 261.

الجوهري، الصحاح، 4: 261.

[44] Al Jawharī, *Tāj al Lughah Wa Ṣiḥāḥ al 'Arabiyyah*, 4: 261.

الجوهري، الصحاح، 4: 261.

[45] 'Ibrāhīm Muṣṭafā, Al Mu'jam al Wasīṭ (Maktabah al Shurūq al Duwaliyyah, 2004), p: 250.

إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مجمع اللغة العربية، ط4، 2004م، ص: 250.

[46] Ismā'īl bin 'Abbād Ibn 'Abbād Al Ṭālqānī, *Al Muḥīṭ Fil Lughah*, ed. Ḥasan Āl Yasin, 1st ed. (Beirūt: 'Ālam al Kutub, 1994), pp: 289, 290; Al Jawharī, *Tāj al Lughah Wa Ṣiḥāḥ al 'Arabiyyah*, 7: 180; Al Farāhīdī, *Al 'Ayn*, 4: 219; Al Zubaydī, *Tāj al 'Urūs Min Jawāhir al Qāmūs*, 38: 5.

ابن عباد، الصاحب، المحيط في اللغة، ت: محمد آل ياسين، عالم الكتب، ط1، 1994م، ص: 289، 290. الفراهيدي، كتاب العين، 4: 219. الجوهري، الصحاح، 7: 180. الزَّبيدي، تاج العروس، 38: 5.

[47] Al Azharī, *Tahdhīb al Lughah*, 7: 233.

الأزهري، تهذيب اللغة، 7: 233.

[48] Al Jawharī, *Tāj al Lughah Wa Ṣiḥāḥ al 'Arabiyyah*, 4: 216.

الجوهري، الصحاح، 4: 261.

[49] Al Azharī, *Tahdhīb al Lughah*, 7: 233.

الأزهري، تهذيب اللغة، 7: 233.

[50] 'Abd al 'Azīz Ibn Bāz, *Al Tabarruj Wa Khaṭar Mushārakah Al Mar'ah Lil Rajul Fī Maydān 'Amalihi*, 1st ed. (Dār Al Muntaqī, 2009), p: 27.

ابن باز، عبد العزيز، التبرج وخطر مشاركة المرأة للرجل في ميدان عمله، دار المنتقي، ط1، 2009م، ص: 27.

[51] Muḥammad Al Muqaddam, *'Awdah Al Ḥijāb* (Al A'Dillah) (Riyādh: Dār Ṭayyibah, 2006), 3: 52.

المقدم، محمد، عودة الحجاب (الأدلة)، دار طيبة، الرياض، ط10، 2006م، 3: 52.

[52] Sulaymān bin Ṣāliḥ Al Jarbū', *Al 'Ikhtilāṭ Bayn Al Jinsayn Ḥaqā'iq Wa Tanbīhāt* (Dār Al Qāsim, n.d.), p: 7.

الجربوع، سليمان بن صالح، الاختلاط بين الجنسين حقائق وتنبيهات، دار القاسم، ص: 7.

[53] Rīyāḍ Al Musaymīrī and Muḥammad Al Habdān, *Al 'Ikhtilāṭ Bayn Al Jinsayn 'Aḥkamuhu Wa 'Āthāruhu*, 11th ed. (Saudi Arabia: Dār 'Ibn Al Jawzī, 1431).

المسيميري، رياض، الهبدان، محمد، الاختلاط بين الجنسين أحكامه وآثاره، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط11، 1431هـ، ص: 14.

[54] Al Musaymīrī and Al Habdān, *Al 'Ikhtilāṭ Bayn Al Jinsayn 'Aḥkamuhu Wa 'Āthāruhu*, p: 14.

المسيميري، رياض، الهبدان، محمد، الاختلاط بين الجنسين أحكامه وآثاره، ص: 14.

[55] 'Abd Al Sattār Qāsim, "Al Mar'ah wa Qaḍāyā Al 'Ikhtilāṭ wal Libās wal Zīnah wal Ḥilyah," March 21, 2015, http://almawqef.com/spip.php?article12444&lang=ar.

قاسم، عبد الستار، صحيفة الموقف، مقال: المرأة وقضايا الاختلاط واللباس والزينة والحلية، (السبت 21 مارس2015، http://almawqef.com/spip.php?article12444)، (تاريخ الزيارة: الأحد 29 ديسمبر 2019م).

[56] 'Amīn, *Taḥrīr Al Mar'ah,* p: 47.

أمين، تحرير المرأة، ص: 47.

[57] Muḥammad Ā'l Al Shaykh, *Fatāwa Wa Rasā'il*, ed. Muḥammad Qāsim, 1st ed. (Makkah: Maktabah I'bn 'Abbās, 1399), 10: 35.

آل الشيخ، محمد ، فتاوي ورسائل، جمع وت: محمد قاسم، مكتبة ابن عباس، مكة المكرمة، ط1، 1399هـ، 10: 35.

[58] 'Alī Ḥasan Al Būlāqī, *Ḥukm Al 'Islām Fīl 'Ikhtilāṭ* (Kuwait: Jamī'ah Al 'Iṣlāḥ Al 'Ijtimā'ī, 1969), pp: 17, 18.

البولاقي، على حسن، حكم الإسلام في الاختلاط، الكويت: جمعية الإصلاح الاجتماعي، 1969م، ص: 17، 18.

[59] Muḥammad bin 'Aḥmad Al Qurṭubī, *Al Jāmi' Li 'Aḥkām Al Qur'ān*, ed. Hishām Samīr Al Bukhārī (Riyāḍ: Dār 'Ālam Al Kutub, 2003), 14: 178.

القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ت: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، 1423هـ، 2003م، 14: 178.

[60] 'Abd al 'Azīz Al Baddāḥ, *Taḥrīm Al 'Ikhtilāṭ Wal Rad 'Alā Man 'Abāḥahu*, ed. Rafi' 'Abd al Raḥmān Al Najdī, 2nd ed., 2011, p: 14.

البداح، عبد العزيز، تحريم الاختلاط والرد على من أباحه، رفع عبد الرحمن النجدي، ط2، 2011م، ص: 14.

[61] 'Abd al Raḥmān Al Sa'dī, *Taysīr Al Karīm Al Raḥmān Fī Tafsīr Kalām Al Mannān*, ed. 'Abd al Raḥmān Al Luwayḥiq, 1st ed. (Mu'assasah Al Risālah, 2000), p: 457.

السعدي، عبد الرحمن، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ت: عبد الرحمن اللويحق، مؤسسة الرسالة، 2000م، ط1، 1: 457.

[62] Al Shanqīṭī, *Ḥukm Al 'Islām Fil Ikhtilāt*, pp: 79, 80.

الشنقيطي، حكم الإسلام في الاختلاط، ص: 79، 80.

[63] Muslim bin Al Ḥajjāj Al Nīshābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 1st ed. (Cairo: Dār Al Ghad Al Jadīd, 2017), Ḥadīth # 160, 440.

النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، دار الغد الجديد، القاهرة، ط1، 2017م.، حديث رقم: 440، 160.

[64] Yaḥya bin Sharf Al Nawawī, *Al Minhāj*, 1st ed. (Beirūt: Dār 'Iḥyā' al Turāth al 'Arabī, 1392), 4: 159.

النووي، يحيي بن شرف، صحيح مسلم بشرح النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1392هـ.4: 159.

[65] Al Nīshābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Ḥadīth # 572, 1599.

صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، حديث رقم: 1599، 572.

[66] 'Aḥmad bin 'Idrīs Al Qarāfī, *'Anwār Al Burūq Fī 'Anwā' Al Furūq*, ed. Khalīl Al Manṣūr (Beirūt: Dār Al Kutub Al 'Ilmīyyah, 1998), 2: 60.

القرافي، أحمد بن إدريس، أنوار البروق في أنواع الفروق، ت: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م، 2: 60.

[67] Muḥammad 'Ibn 'Abī Bakr Ibn al Qayyim, *Al Ṭuruq Al Ḥikmīyyah Fī Al Siyāsah Al Shar'īyyah*, ed. Muḥammad Ghāzī (Cairo: Maṭba'ah Al Madanī, n.d.), p: 407.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق : محمد غازي، مطبعة المدني، القاهرة، ص: 407.

[68] Muḥammad Farkūs, *Al Ṣirāṭ Fī Tawḍīḥ Ḥālāt Al 'Ikhtilāṭ*, 4th ed. (Algeria: Dār Al 'Awāṣim, 2016), p: 26.

فركوس، محمد، الصراط في توضيح حالات الاختلاط، دار العواصم، الجزائر، ط4، 1437هـ، 2016م، ص: 29.

[69] Sayyid Quṭub, *Fī Ẓilāl Al Qur'ān*, 7th ed. (Beirūt: Dār Al Shurūq, 1978), 3: 1231.

قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ط7، 1978م، 3: 1231.

[70] Ibn Bāz, *Al Tabarruj Wa Khaṭar Mushārakah Al Mar'ah Lil Rajul Fī Maydān 'Amalihi*, p: 52.

ابن باز، التبرج، ص: 52.

[71] Al Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al Bukhārī*, Ḥadīth # 1016, 5237.

البخاري، كتاب النكاح، باب خروج النساء لحوائجهن، حيث رقم: 5237، 1016.

[72] Al 'Aynī, *'Umdah Al Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ Al Bukhārī*, 20: 309.

العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، 20: 309.

[73] Farkūs, *Al Ṣirāṭ Fī Tawḍīḥ Ḥālāt Al 'Ikhtilāṭ*, p: 23.

فركوس، الصراط في توضيح حالات الاختلاط، ص: 23.

[74] Abū Dāw'ūd, *Sunan Abī Dāw'ūd*, 2: 428.

أبو داود، سنن أبو داود، 2: 428.

[75] Muhammad Bin Alī 'Ibn Daqīq Al 'Eīd, *'Iḥkām Al 'Aḥkām Sharḥ 'Umdat Al 'Aḥkām*, ed. Mūṣṭafā Shaykh Mūṣṭafā and Muddathir Sundus, 1st ed. (Mu'assasah Al Risālah, 2005), p: 119.

ابن دقيق العيد، محمد بن علي، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ت: مصطفى شيخ مصطفى، مدثر سندس، مؤسسة الرسالة، ط1، 2005م، ص: 119.

[76] Muḥammad bin Ṣālih Al 'Uthaymayn, *Fatāwā Nūr 'alā Al-Darb*, 1st ed. (Mu'assasah Al Shaykh Muḥammad bin Ṣālih Al 'Uthaymayn Al Khayrīyyah, 1434), 12: 507.

العثيمين، محمد بن صالح، فتاوى نور على الدرب، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، المملكة العربية السعودية، ط1، 1434هـ، 12: 507.

[77] Muḥammad U'sharīf Pūlūz, *Tarbiyah Malikah Al 'Ijtihād Min Khilāl Kitāb Bidāyah Al Mujtahid Wa Nihāyah Al Muqtaṣid Li 'Ibn Rushd*, 1st ed. (Seville: Dār Kunūz, n.d.), 2: 1159.

بولوز، محمد أوشريف، تربية ملكة الاجتهاد من خلال كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد – دار كنوز اشبيليا، ط1، 2012م، 2: 1159.

[78] Al Qarāfī, *'Anwār Al Burūq Fī 'Anwā' Al Furūq*, 2: 60.

القرافي، الفروق، 2: 60.

[79] Muḥammad Al Ṭāhir Ibn ʻĀshūr, *Maqāṣid Al Sharīʻāh* (Cairo: Dār Al Kitāb Al Miṣrī, 2011), pp: 205, 206.

ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2011م، ص: 205، 206.

[80] Farkūs, *Al Ṣirāṭ Fī Tawḍīḥ Ḥālāt Al ʼIkhtilāṭ*, p: 23.

فركوس، الصراط في توضيح حالات الاختلاط، ص: 23.

[81] Farkūs, *Al Ṣirāṭ Fī Tawḍīḥ Ḥālāt Al ʼIkhtilāṭ*, p: 31.

فركوس، الصراط في توضيح حالات الاختلاط، ص: 31.

[82] ʻAbd Al Malik Al Juwaynī, *Ghayyāth Al ʼUmam Fī ʼIltiyāth Al Ẓulam*, ed. Mūṣṭafā Ḥilmī and Fuʼād ʻAbd Al-Munʻim (Alexandria: Dār Al Daʻwah, n.d.), p: 345.

الجويني، عبد الملك، غياث الأمم في التياث الظلم، ت: مصطفى حلمي، فؤاد عبد المنعم، دار الدعوة، الإسكندرية، ص: 345.

[83] Muḥammad Ṣālih Al ʻUthaymayn, *Liqāʼāt Al Bāb Al Maftūḥ*, 1st ed. (Muʼassasah Al Shaykh Muḥammad bin Ṣālih Al ʻUthaymayn Al Khayrīyyah, 1438), 5: 198.

العثيمين، محمد صالح، لقاءات الباب المفتوح، مؤسسة الشيخ محمد صالح العثيمين الخيرية، ط1، 1438هـ 5: 198.