The Assembly of Muslim Jurists of America
20th Annual Imams' Conference
Houston – United States

تغير الأحوال والعوائد وأثره على الفتوى في أحكام الأسرة
مع تطبيقات في القوامة ومتعة الطلاق

د. حاتم الحاج

The Change of Conditions and Customs and Its Impact on Fatwā in Family Law, with Applications in Qiwāmah and Compensation for Divorce.

Dr. Hatem al Haj

"الأراء في هذا البحث تعبر عن رأي الباحث وليس بالضرورة عن رأي أمجا"
Opinions in this research are solely those of the author and do not represent AMJA.

بسم الله الرحمن الرحيم

TABLE OF CONTENTS

المقدمة **4**

INTRODUCTION **4**

المبحث الأول: تغير الفتوى **9**

FIRST SECTION: THE CHANGE IN FATWĀ **9**

المطلب الأول: المقصود بتغير الفتوى 10
First Subtopic: The Meaning of the Change in Fatwā 10
المطلب الثاني: الدليل على تغير الفتوى 17
Second Subtopic: The Evidence for the Change in Fatwā 17
المطلب الثالث: ضوابط تغير الفتوى 23
Third Subtopic: The Guidelines for Changing Fatwā 23
المطلب الرابع: تغير الفتوى في أحكام الأسرة 28
Fourth Subtopic: The Change in Fatwā in Family Law 28

المبحث الثاني: تغير الفتوى في متعة الطلاق **36**

SECOND SECTION: THE CHANGE IN FATWĀ REGARDING MUTʿAH (CONSOLATORY GIFT/COMPENSATION) **36**

المطلب الأول: حكم الطلاق، وهل الأصل فيه الحظر أم الإباحة 37
First Subtopic: The Ruling of Divorce—Is the Default Prohibition or Permissibility? 37
المطلب الثاني: حكم المتعة للمطلقة المدخول بها 45
Second Subtopic: The Ruling of Mutʿah for the Divorced Woman Who Was Consummated With 45
المطلب الثالث: قدر المتعة 49
Third Subtopic: The Amount of Mutʿah 49
المطلب الرابع: تأثير تغير الأحوال والعوائد على أحكام المتعة 52
Fourth Subtopic: The Impact of Changing Conditions and Customs on the Rulings of Mutʿah 52

المبحث الثالث: تغير الأحوال ومفهوم القوامة **56**

THIRD SECTION: THE CHANGE OF CONDITIONS AND THE CONCEPT OF QIWĀMAH **56**

المطلب الأول: تغير الأحوال 61
First Subtopic: Change of Conditions 61
المطلب الثاني: مفهوم القوامة وأحكامها 68
Second Subtopic: The Concept of Qiwāmah and Its Rulings 68
المطلب الثالث: تأثير تغير الأحوال والعوائد على أحكام القوامة 79
Third Subtopic: The Impact of Changing Conditions and Customs on the Rulings of Qiwāmah 79

الخاتمة والتوصيات **89**

CONCLUSION AND RECOMMENDATIONS **89**

المقدمة

Introduction

In the name of Allah, and all praise is due to Allah. We praise Him, seek His help and forgiveness, and we seek refuge in Allah from the evil of our own selves. Whomsoever Allah guides, none can misguide; and whomsoever He leaves astray, none can guide. I bear witness that there is no deity worthy of worship except Allah, and I bear witness that Muhammad is His servant and Messenger. He conveyed His Lord's message and completed the conveyance. May Allah send blessings and peace upon him ﷺ, his family, his Companions (rAa), and those who follow his path until the Day of Judgment.	بسم الله والحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا؛ من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، بلغ عن ربه فأتم البلاغ، فاللهم صل وسلم عليه وعلى آله وصحبه ومن اتبع ملته إلى يوم الدين.

As for what follows: There is no doubt that the noble Sharīʿah, with its perfection and flexibility, enables its adherents to address all new developments and find effective solutions for all problems. Throughout history, Muslims have faced situations and challenges that necessitate applying the objectives (maqāṣid) and principles (qawāʿid) of the Sharīʿah to find such solutions. This is not something new; it began during the Caliphate of al-Ṣiddīq, who compiled the Qur'an after it had been memorized in hearts and scattered on palm stalks, stones, and pieces of parchment. Then came the genius of the ummah and its 'Farooq' who exercised ijtihād in various issues, such as when, due to urban expansion, he assigned the responsibility of paying blood money to ahl dīwān (those in the same registry) instead of it being borne by the male kin of the offender. Undoubtedly, this principle remains the	أما بعد، لا شك أن في الشريعة الغراء من الإحكام والمرونة ما يمكن أهلها من التعاطي مع جميع المستجدات وإيجاد الحلول الناجعة لسائر المشكلات، وما زال المسلمون تعرض لهم أحوال وأمور يحتاجون فيها إلى إعمال مقاصد الشريعة وقواعدها لإيجاد تلك الحلول، وليس هذا بجديد، بل بدأ في خلافة الصديق الذي جمع القرآن بعد أن كان محفوظًا في الصدور ومفرقًا في العسب، واللِخاف، والرقاع، ثم جاء عبقري الأمة وفاروقها الذي أعمل الاجتهاد في مسائل شتى، منها أنه لما توسع العمران جعل الدية على أهل الديوان بعد أن كانت العاقلة عصبات القاتل، ولا ريب أن الأمر الآن على ما كان، وما زالت قواعد الشريعة المستمدة من الوحيين كافية لمعالجة كل المستجدات في كل زمان ومكان، بما يحفظ الدين ويحقق مصالح المسلمين. إن التغيرات الهائلة التي حصلت في القرنين الأخيرين من تاريخ الإنسانية لا تخفى على أحد، وهي وإن كانت التقنية قاطرتها، لكنها لم تقف عندها، وهذا ليس

جديدًا في التاريخ البشري، فقد كان للتطور التقني دومًا آثار على المناحي الأخرى الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والأخلاقية، بل والدينية. ومن هذه التغيرات التي لا ينكرها إلا مكابر أثر الميكنة والأتمتة على توفير فرص عمل للنساء لم تكن متاحة في أوقات مضت كانت الفلاحة فيها والرعي وأنواع الحرف والصناعات تحتاج إلى قوة بدنية تعوز النساء، بل كان للضرب في الأرض والسفر من المخاطر عليهن ما هو معلوم. لم تكن ندرة الأعمال المناسبة لهن مؤامرة مما يسمونها المجتمعات الذكورية، ولا وفرتها اليوم نتيجة لفلسفات التحرر والعمل النسوي فقط.	same now, and the principles of the Sharīʿah derived from the two sources of revelation are still sufficient to address all new developments at any time and place, preserving the religion and securing the interests of Muslims.
إن هذا الواقع الذي نعيشه شجع كثيرًا من النساء على العمل خارج منازلهن لتحقيق قدر من الاستقلال الاقتصادي وغير ذلك من الطموحات المفهومة، والإسلام لم يمنع المرأة من العمل خارج المنزل إن كان مناسبًا ولم يكن فيه خدش لحيائها وكرامتها، وقد أذن رسول الله لخالة جابر في الخروج من بيتها للعمل وقال: "بَلَى، جُدِّي نَخْلَكِ فَإِنَّكِ عَسَى أَنْ تَصَدَّقِي، أَوْ تَفْعَلِي مَعْرُوفًا" والخروج لذلك من البيت فيه مخالطة للرجال، فإنها لن تجد نخلها بنفسها. ومع ذلك، فلا ينكر أحد أن أكثر الصحابيات كن بتعبيرنا المعاصر "ربات بيوت" وكانت جل عنايتهن بأزواجهن وأولادهن وبيوتهن، بل إن الإسلام، وإن أذن للمرأة في صلاة الجمعة والجماعة، وكانت خير نساء هذه الأمة يترددن على المساجد لشهود الخير وطلب العلم، لكنه لم يلزمها بها، بل ولم يحضها عليها، مراعاة لحق بيوتهن.	The immense changes that have occurred in the last two centuries of human history are undeniable. While technological advancements have been their driving force, they have not been limited to that. This is not unprecedented in human history; technological developments have always impacted other aspects of life—economic, political, social, moral, and even religious.
إن عمل المرأة خارج بيتها ليس الأصل، وإن كان جائزًا، ولقد أدى جعل عمل المرأة هو الأصل، بل المتوقع منها في كل أسرة إلى مفاسد هائلة - في تقدير كثير من العقلاء - من ارتفاع معدلات الطلاق والتفكك الأسري وإهمال الأولاد وتعرضهم للكثير من الأمراض النفسية والسلوكية، مع ضعف في التحصيل العلمي، وكذلك إهمال كبار السن. بل تعدى الأمر إلى فشو الأمراض كالبدانة	Among these undeniable changes is the impact of mechanization and automation on creating job opportunities for women that were not available in the past, when agriculture, herding, various crafts, and industries required physical strength that women often lacked. Moreover, traveling and journeying involved dangers well-known to all. The scarcity of suitable jobs for them was not a conspiracy by so-called patriarchal societies, nor is the availability of such jobs today merely a result of liberation philosophies or feminist movements. This reality has encouraged many women to work outside their homes to achieve a measure of economic independence and other understandable aspirations. Islam does not prohibit a woman from working outside her home, provided it is appropriate and does not compromise her modesty or dignity. The Prophet ﷺ permitted Jābir's aunt to go out of her house for work and said: "Yes, go and cultivate your palm trees, for perhaps you will give in charity or do something good." Working outside the home involves mingling with men, as she would not find her palm trees on her

own. However, it is undeniable that most of the female Companions (rAa) were, in today's terms, "housewives," primarily concerned with their husbands, children, and homes. Even though Islam permitted women to attend Friday and congregational prayers, and the best women of this ummah used to frequent the mosques to seek goodness and knowledge, it did not make these obligatory for them, nor did it urge them to attend, considering their duties at home. A woman working outside her home is not the default, even though it is permissible. Making it the default or expected role for every woman in the family has led to enormous harms, according to many wise people: increased rates of divorce, family disintegration, neglect of children leading to numerous psychological and behavioral issues, and poor academic achievement. It has also resulted in the neglect of the elderly, the spread of diseases such as obesity, heart disease, and hypertension due to significant changes in diet and dependence on fast food. The English thinker Samuel Smiles was among the strongest advocates for women's rights, yet he understood the dangers of depriving her home of her presence and her of it. The eminent scholar Muṣṭafā al-Sibāʿī (rA) mentioned in his book "The Woman Between Fiqh and Law": "The English eminent scholar Samuel Smiles, a pillar of the English Renaissance, said: 'The system that mandates women's work in factories, no matter how much wealth it brings to the country, has destroyed the foundation of home life. It has attacked the structure of the home, dismantled the pillars of the family, and torn apart social bonds.	وأمراض القلب وارتفاع ضغط الدم الناتجة من التغير الكبير في نوعية الطعام والاعتماد على الوجبات السريعة. إن المفكر الإنجليزي ساموبل سمايلس كان من أكثر المدافعين عن حقوق المرأة، ولكنه كان مدركًا لمخاطر حرمان بيتها منها وحرمانها منه. يقول العلامة مصطفى السباعي – رحمه الله – في كتاب "المرأة بين الفقه والقانون": "قال العلامة الإنجليزي "ساموبل سمايلس" وهو من أركان النهضة الإنجليزية: "إن النظام الذي يقضي بتشغيل المرأة في المعامل مهما نشأ عنه من الثروة للبلاد فإن نتيجته كانت هادمة لبناء الحياة المنزلية، لأنه هاجم هيكل المنزل، وقوض أركان الأسرة، ومزق الروابط الاجتماعية، فإنه بسلبه الزوجة من زوجها والأولاد من أقاربهم، صار بنوع خاص لا نتيجة له إلا تسفيل أخلاق المرأة، إذ وظيفة المرأة الحقيقية هي القيام بالواجبات المنزلية مثل ترتيب مسكنها وتربية أولادها والاقتصاد في وسائل معيشتها، مع القيام بالاحتياجات البيتية، ولكن المعامل تسلخها من كل هذه الواجبات بحيث أصبحت المنازل غير المنازل، وطفئت المحبة الزوجية، وخرجت المرأة عن كونها الزوجة الطريفة القرينة المحبة للرجل، وصارت زميلته في العمل والمشاق، وباتت معرضه للتأثيرات التي تمحو غالبًا التواضع الفكري والأخلاقي الذي عليه مدار حفظ الفضيلة"[1] لا نملك الدليل الشرعي لمنع المرأة المسلمة من عمل مناسب خارج بيتها، وقد يكون للمجتمع حاجة لعمل بعضهن ، وقد يكون لكثير منهن حاجة لهذا العمل. لكن نريد لبيوت المسلمين ألا تخرب، ونريد أن نقول للمرأة المسلمة ذات البعل إن من حقك أن تبقي في بيتك وينفق عليك زوجك، ومن واجبك أن تقدمي مصلحة الأسرة والأولاد عند الحاجة على طموحاتك المهنية. لكن كيف يتسنى لنا إقناع عموم النساء بذلك إن قلنا لامرأة تزوجت زميلها في

[1] . المرأة بين الفقه والقانون، مصطفى بن حسني السباعي، ١٩٨

By taking the wife away from her husband and the children from their relatives, it results in nothing but the degradation of women's morals. A woman's true function is to carry out household duties such as arranging her home, raising her children, and managing the household economy, but factories strip her of all these duties, so that homes are no longer homes, marital love is extinguished, and a woman ceases to be the sweet, loving companion of the man. Instead, she becomes his colleague in work and hardship, exposed to influences that often erase the intellectual and moral modesty upon which virtue depends.'"2 We do not possess the Sharīʿah evidence to prevent a Muslim woman from suitable work outside her home, and there may be societal needs for some women to work, and many women may need this work. But we want the homes of Muslims not to be destroyed, and we want to say to a Muslim woman who has a husband that it is her right to stay at home and be supported by her husband, and it is her duty to prioritize the family's interests and the children's needs over her professional ambitions. But how can we convince the majority of women of this if we tell a woman who married her colleague at work, and after bearing one or two children needed to work part-time to care for them or leave her job, and then thirty years later, her husband divorced her, gave her only her delayed ṣadāq (marriage gift) and her waiting period maintenance: "You have nothing more than this, and if you seek half of his savings	العمل وبعد إنجاب طفل أو طفلين احتاجت أن تعمل بدوام جزئي لتراعي أولادها أو تترك عملها، ثم بعد ثلاثين عامًا طلقها زوجها، وأعطاها مؤخر صداقها ونفقة العدة، ليس لك إلا ذلك، وإن ذهبت تطلبين نصف مدخراته من القضاء الوضعي، فقد نبذت حكم الله وفي ذلك ما فيه؟ هي الآن ضعفت قواها ووهنت عظامها ولم تدخر شيئًا، وربما قارنت نفسها بزميلتها التي بقيت في عملها وصار لها من الملاءة المالية ما يحفظها من الابتذال ويصون كرامتها. ولقد كن في أزمنة مضت يعدن إلى رحال عوائلهن، فهل يستطعن ذلك الآن في هذه البلاد، بل وفي بلاد المسلمين؟ كيف نتوقع من ابنتها أو ابنة أختها أو جارتها أن تتحمس لتكرير تجربتها. لكن لو حكمنا لها دومًا بنصف ما ادخره الرجل بعد الزواج، فهل سنغير بقية الأحكام، أم نلزم الرجل بذلك ثم نلزمه وحده بالنفقة على العيال، بل وأجرة أمهم الحاضنة؟ وفي الجهة الأخرى، نحن ندرك يقينًا أنه مع عدم وجود الدليل على منع المرأة من العمل، فإن كثيرًا من النساء المسلمات، إن لم يكن أكثرهن سيمتهن وظائف غير الزوجية والأمومة، فكيف يمكن للشريعة أن تستوعب بتكوينها الفقهي المحكم والمرن هذه المتغيرات مع المحافظة على مقاصدها بخصوص الأسرة، التي هي لبنة المعمار الاجتماعي ووحدته الصغرى؟ إن انهيار مؤسسة الأسرة مؤذن بانهيار المجتمع، وللأسرة المسلمة في البلاد غير الإسلامية مزيد أهمية، فالمجتمع المحيط لا ينمي مشاعر التدين عند الأطفال، بل يحاربها أحيانًا، وهذا حق في التدين عمومًا، أما الإسلام خصوصًا، فحدث ولا حرج. وبالإضافة إلى هذا المعنى المهم، فإن صلاح الأسرة المسلمة ومقاومتها للتحديات التي تعرض للنظام الأسري ككل في تلك المجتمعات يمكن أن يكون أحد أهم وسائل دعوة غير المسلمين إلى الإسلام.

2 *Al-Marʾah bayna al-Fiqh wa-al-Qānūn*, Muṣṭafá ibn Ḥusnī al-Sibāʿī, 198. I wasn't able to locate the exact original quotation. If it cannot be directly traced to Samuel Smiles, it is nonetheless endorsed by the eminent scholar Muṣṭafā al-Sibāʿī.

from the secular courts, then you have forsaken the judgment of Allah, with all that this entails"? She is now weak, her bones are frail, and she has saved nothing. Perhaps she compares herself to her colleague who remained at work and gained financial independence, protecting her from need and maintaining her dignity. In times past, they would return to their families; can they do so now, even in Muslim lands? How can we expect her daughter, niece, or neighbor to be enthusiastic about repeating her experience? But if we always judge that she should receive half of the man's savings after marriage, will we change the rest of the rulings, or require the man to bear that and still maintain all financial obligations, including her support as their children's caretaker? On the other hand, we are certainly aware that, without evidence prohibiting women from work, many Muslim women, if not most, will take on roles other than those of wife and mother. How, then, can the Sharīʿah, with its precise and flexible legal structure, accommodate these changes while preserving its objectives concerning the family, which is the basic unit of social structure and its smallest building block? The collapse of the family institution portends the collapse of society. For the Muslim family in non-Muslim countries, this importance is even greater; the surrounding society does not nurture religious feelings in children and may even combat them at times, and this applies to religion in general, but especially to Islam. Additionally, a sound Muslim family resisting challenges that threaten the family system as a whole in these societies can be one of the most effective means of inviting non-Muslims to Islam. Therefore, I am discussing in this paper, submitted to	من أجل ذلك، أناقش في هذه الورقة المقدمة لمؤتمر مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا تغير الأحوال والعوائد وأثره على الفتوى في أحكام الأسرة مع تطبيقات في القوامة ومتعة الطلاق؛ وهذه عناصر الموضوع: المبحث الأول: تغير الفتوى المطلب الأول: المقصود بتغير الفتوى المطلب الثاني: الدليل على تغير الفتوى المطلب الثالث: ضوابط تغير الفتوى المطلب الرابع: تغير الفتوى في أحكام الأسرة المبحث الثاني: تغير الفتوى في متعة الطلاق المطلب الأول: حكم الطلاق، وهل الأصل فيه الحظر أم الإباحة المطلب الثاني: حكم المتعة للمطلقة المدخول بها المطلب الثالث: قدر المتعة المطلب الرابع: تأثير تغير الأحوال والعوائد على أحكام المتعة المبحث الثالث: تغير الأحوال ومفهوم القوامة المطلب الأول: تغير الأحوال المطلب الثاني: مفهوم القوامة وأحكامها المطلب الثالث: تأثير تغير الأحوال والعوائد على أحكام القوامة الخاتمة والتوصيات

the Conference of the Assembly of Muslim Jurists of America (AMJA), the change of conditions and customs and its impact on fatwā in family law, with applications in qiwāmah and compensation for divorce. The elements of this topic are: First Section: The Change in Fatwā First Subtopic: The Meaning of Fatwā Change Second Subtopic: The Evidence for the Change in Fatwā Third Subtopic: The Guidelines for Changing Fatwā Fourth Subtopic: The Change in Fatwā in Family Law Second Section: The Change in Fatwā Regarding Mutʿah (consolatory gift/compensation) First Subtopic: The Ruling of Divorce—Is the Default Prohibition or Permissibility? Second Subtopic: The Ruling of Mutʿah for the Divorced Woman Who Was Consummated With Third Subtopic: The Amount of Mutʿah Fourth Subtopic: The Impact of Changing Conditions and Customs on the Rulings of Mutʿah Third Section: The Change of Conditions and the Concept of Qiwāmah First Subtopic: Change of Conditions Second Subtopic: The Concept of Qiwāmah and Its Rulings Third Subtopic: The Impact of Changing Conditions and Customs on the Rulings of Qiwāmah Conclusion and Recommendations	

المبحث الأول: تغير الفتوى

First Section: The Change in Fatwā

In the beginning of this paper, it is essential to address the fundamental principle upon which it is based: the permissibility, and indeed the necessity, of	بين يدي هذه الورقة كان لابد أن أتعرض إلى الأصل الذي بُنِيت عليه، وهو مسألة جواز بل وجوب تغير بتغير الواقع. إن هذه المسألة من أكثر المسائل تعقيدًا،

fatwā changing in response to changing realities. This issue is among the most complex, and, like many others, it has been subject to considerable excesses. Some have taken it to extremes, using it as a pretext to alter or even distort the religion. On the other hand, there are those who approach it with suspicion, especially due to the abuses committed in its name, and therefore reject and deny it altogether. In the following pages, I will begin by clarifying the legitimacy, and even the necessity, of this principle. Then, I will address the guidelines that prevent its misuse or exploitation as a means of distorting the religion. Finally, I will discuss the change of fatwā specifically in the context of family law.	وقد وقع فيها -كما في غيرها- كثير من الإفراط والتفريط، فجماعة جاوزوا بها الحد وطاروا بها كل مَطِير، يريدون أن يَدلِفوا منها إلى تغيير الدين، أو قل تحريفه؛ بينما فريق آخر نظر إليها مرتابًا، لاسيما مع التجاوزات التي ترتكب باسمها، فأنكرها وردها. وأنا في الصفحات القادمة أبدأ ببيان مشروعية بل وجوب أصل المسألة، ثم أتعرض للضوابط التي تمنع من الانحراف بها واتخاذها مَطِيَّة لتحريف الدين، وبعدها أناقش تغير الفتوى في أحكام الأسرة على وجه الخصوص.

المطلب الأول: المقصود بتغير الفتوى

First Subtopic: The Meaning of the Change in Fatwā

Definition of Fatwā: **Fatwā**: It is the communication of Allah's ruling by way of information concerning various matters and incidents. As for **qadāʾ**: it is the communication of Allah's ruling by way of obligation in judgments between disputants.3 Thus, fatwā is not binding, unlike qadāʾ, which is broader in this regard as it involves communication that necessitates enforcement. However, fatwā is broader in many other aspects: it is a pronouncement that addresses a vast audience and pertains to the domains of transactions, worship, and even beliefs.	**تعريف الفتوى:** **الفَتْوَى**: هي الإخبار عن حكم الله، على وجه الإعلام، في الوقائع وغيرها. أما **القَضَاء**: فهو الإخبار عن حكم الله، على وجه الإلزام، في الحكم بين المتخاصمين.4 فالفتوى . ليست ملزمة بعكس القضاء، فكان القضاء . أوسع من هذه الجهة لكونه إخبارًا يتبعه إلزام. والفتوى أوسع من أكثر من جهة، فهي متعدية يخاطب بها الخلق الكثير، وتكون في أبواب المعاملات والعبادات بل والعقائد.
Some of our scholars have stated — as will be mentioned later — that rulings remain fixed and cannot change, while others have argued that rulings	إن من علمائنا من قال – كما سيأتي – بثبات الحكم واستحالة تغيره، ومنهم من قال بتغير الأحكام، وفي الصفحات الآتية

3 See *Al-Furūq*, al-Qarāfī, 4:117; *Fatāwā al-Subkī*, al-Subkī, 2:544; *Ḥāshiyat al-Dusūqī*, al-Dusūqī, 4:157; *Al-Mawsūʿah al-Fiqhiyyah*, Ministry of Awqāf in Kuwait, 32:21.

4 انظر الفروق، القرافي (١١٧/٤)؛ فتاوى السبكي، السبكي (٥٤٤/٢)؛ حاشية الدسوقي، الدسوقي (١٥٧/٤)؛ الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف بالكويت (٢١/٣٢) .

can change. In the following pages, I will demonstrate that their disagreement pertains to terminology, not concepts. I will also clarify that what we mean by change is the change of fatwā, not the change of the sharʿī ruling as defined by the uṣūlī scholars. This is because the sharʿī ruling, as the uṣūlī scholars define it, is Allah's address related to the actions of the legally accountable, whether by way of demand, choice, or declaration.5 The fuqahāʾ define it as the effect of Allah's address concerning the actions of the legally accountable in these ways.6 According to the uṣūlī definition, such rulings cannot be imagined to change after the cessation of revelation. Similarly, according to the correct view of the fuqahāʾ, they do not change, for every divine address has a fixed effect on the specific incident, whether the jurist perceives it or not. However, the fatwā is the muftī's communication of what he believes to be Allah's ruling in a specific issue or situation.7	نبين أن الخلاف بينهم في الألفاظ لا في المفاهيم، وكذلك نؤكد على أن ما نقصِده من التغير هو تغير الفتوى دون الحكم الشرعي كما يُعرِّفه الأصوليون. وذلك لأن الحكم الشرعي . -كما يعرفه الأصوليون .- هو خطاب الله . المتعلق بأفعال المكلفين . اقتضاءً أو تخييرًا أو وضعًا.8 ويُعرِّفه الفقهاء . بأنه أثر خطاب الله . المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تخييرًا أو وضعًا.9 وهذا - على تعريف الأصوليين - لا يمكن أن يتصور تغيره بعد انقطاع الوحي، وكذلك فالصواب أنه لا يتغير على تعريف الفقهاء، فلكل خطاب أثر ثابت في الواقعة المعينة، أدركه الفقيه أم لا. أما الفتوى، فإنها إخبار المفتي عما اعتقد أنه حكم الله في المسألة المعينة أو الواقع المعين.10
The muftī's task involves deriving, refining, and ascertaining the *manāṭ*—the ratio legis or the effective cause of the law,11 the last of which entails applying	إن عمل المفتي يتضمن تخريج . وتنقيح . وتحقيق المناط .،17 والأخير هو تنزيل الحكم المعين على الواقع الذي

5 See Al-Maḥṣūl, al-Rāzī, 1:107; Sharḥ al-Talwīḥ, al-Taftāzānī, 1:25; Al-Mawsūʿah al-Fiqhiyyah, 18:66.
6 See Sharḥ al-Talwīḥ, al-Taftāzānī, 1:25; Al-Taḥbīr Sharḥ al-Taḥrīr, al-Mardāwī, 2:790; Al-Mawsūʿah al-Fiqhiyyah, 18:66.
7 See *Al-Furūq*, al-Qarāfī, 4:117
8(٦٦/١٨) انظر المحصول للرازي (١٠٧/١)، شرح التلويح للتفتازاني (٢٥/١)، الموسوعة الفقهية .
9(٦٦/١٨) انظر شرح التلويح على التوضيح للتفتازاني (٢٥/١)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٧٩٠/٢)، الموسوعة الفقهية .
10(٤/١١٧) انظر الفروق، القرافي .
11 Takhrīj al-Manāṭ is the process of identifying the effective cause (ʿillah) of a ruling. This occurs when a suitable description is linked to a specific ruling in the texts of the Sharīʿah. For example, it is said that intoxication (iskār) is the ʿillah (cause) for the prohibition.
Tanqīḥ al-Manāṭ involves eliminating any aspects that do not qualify as effective causes while adding those that do. For instance, in the ḥadīth of the Bedouin who had intercourse with his wife during the day in Ramadan, the fact that he was a Bedouin is not relevant to the ruling, so such a description and other similar characteristics are disregarded. The effective cause confirmed here is the act of intercourse during the day in Ramadan. Whether eating and drinking should also be added to this is a matter of disagreement.
Taḥqīq al-Manāṭ is applying the identified cause to specific instances in reality. For example, theft is the manāṭ (cause) that necessitates the hand-cutting punishment, so the jurist exercises ijtihād to determine whether this cause exists in the case of a grave robber (nabbāsh). Alternatively, the jurist might strive to apply a general principle to a specific case, such as determining the amount of maintenance for a child or wife. The first example is more appropriately termed taḥqīq al-manāṭ, while the second is closer to applying the texts to their specific instances, although some consider it a form of taḥqīq al-manāṭ.
See Mudhakkirah fī Uṣūl al-Fiqh ʿalá Rawḍat al-Nāẓir, Muḥammad al-Amīn al-Shanqīṭī, 292–293.
17 تخريج المناط هو استخراج علة الحكم، كأن يقترن وصفٌ مناسبٌ بحكمٍ معينٍ في نصوص الشرع فيقال إن هذا الوصف، وليكن الإسكار، علة في التحريم.

the specific ruling to the relevant situation. For instance, ʿUmar (rAa) knew that part of Allah's ruling was to give to those whose hearts are to be reconciled (al-muʾallafah qulūbuhum). Yet, he stopped giving to certain people (non-Muslims) who had previously received from this share, as he saw that the Muslims no longer needed to reconcile them since Allah had elevated and established His religion. Thus, he did not change the ruling; he merely determined that its *manāṭ* was not realized in the new context and changed the fatwā accordingly. Therefore, what was given yesterday is no longer given today. If Muslims need to reconcile hearts again in the future, Allah's ruling remains unchanged.	يناسبه، فإن عمر ؓ قد علم أن من حكم الله إعطاء المؤلفة قلوبهم، ولكنه منع أقوامًا كانوا يُعطَوْن من سهم المؤلفة قلوبهم من قبل؛ وذلك لأنه رأى أن المسلمين لا يحتاجون إلى تأليف قلوب هؤلاء الناس لما أعز الله دينه وأظهره. هو إذًا لم يغير الحكم . وإنما قرر أن مناطه لا يتحقق في الواقع الجديد، فغير الفتوى، فصار هذا الذي يُعطَى بالأمس لا يعطى اليوم. فإن احتاج المسلمون لتأليف قلوبهم بعد ذلك فحكم الله باقٍ ليس يتغير.
However, claiming that the sharʿī rulings themselves, in their technical sense as understood by the uṣūlī scholars, can change has no basis or evidence. Some have used this terminology intending to mean the fatwā, as stated in the *Majallah al-Aḥkām al-ʿAdliyyah*, which says, "It is not denied that rulings change with the change of times,"12 a legal maxim derived from the fifth fundamental principle: "Custom is authoritative." When it is clear that those who speak of changing rulings mean the change of fatwā or rulings in the terminology of Fiqh scholars — albeit with some license — which the uṣūlī scholars define as the effect of the ruling, or the ruling in its linguistic sense, which includes the ruling of the jurist (i.e., his	أما القول بتغيير الأحكام الشرعية .، بمعناها الاصطلاحي عند الأصوليين، فلا أصل له ولا دليل عليه، وإن كان البعض استخدمه يريد به الفتوى كما ذكرت مجلّة الأحكام العَدْلِيَّة حيث جاء فيها "لا يُنْكَر تَغَيُّر . الأحكامِ بتغيُّر الزَّمان"18 وهي قاعدة فقهية متفرعة من القاعدة الأساسية الخامسة: "العادة مُحَكَّمة." وعندما يتضح أن مقصود من قال بتغير الأحكام هو تغير الفتوى، أو الحكم في اصطلاح بعض الفُرُوعيين - مع شيء من التجوز - والذي يعرف عند الأصوليين بأثر الحكم، أو الحكم بمعناه اللغوي، والذي يشمل حكم الفقيه - وهو فتواه - أو تلك الأحكام التي مردها إلى العرف . والعادة . والمصلحة .، أو حكم الوقائع عند اختلاف الملابسات المحيطة بها. أقول: عند ظهور ذلك، فساعتها يمكن أن يقال لا مُشاحَّة في الاصطلاح، سيما أن هذا الاصطلاح قد استعمله جهابذة العلماء كالشاطبي19 وغيره. ويكون توجيه ذلك إذًا ما ذكرنا من قصدِهم بالحكمِ الشرعيّ مجموعَ الخطابِ والمتعلَّقَاتِ به.
	إننا على يقين أن الحكم بمعناه الأصولي لا يتغير، إذ كيف يتغير خطاب الله20 ومن يملك هذا؟ أو لا يكون هذا هو

وتنقيحه هو إلغاء ما لا يصلح للعلِّيَّة وإضافة ما يصلح، كما في حديث الأعرابي الذي واقع أهله في نهار رمضان، فليس كونه أعرابيًّا بمؤثر في الحكم، فيُلغى اعتبار هذا الوصف وغيره من أوصافه، ويُثبت وصف الوقاع في نهار رمضان، وهل يضاف إليه الأكل والشرب؟ خلاف.
وتحقيقه هو تنزيله على أفراد الواقع، كأن تكون السرقة هي مناط القطع، فيجتهد الفقيه في تحقيق وجودها في النبّاش؛ أو يجتهد في تحقيق القاعدة الكلية في الفرع، فيحكم بقدر نفقة الولد أو الزوجة. والمثال الأول أولى بتحقيق المناط والثاني أقرب إلى تطبيق النصوص في أفرادها، وإن عده البعض من تحقيق المناط.
انظر مذكرة في أصول الفقه على روضة الناظر، محمد الأمين الشنقيطي، (ص ٢٩٢-٢٩٣).

12 See *Durar al-Ḥukkām Sharḥ Majallat al-Aḥkām*, ʿAlī Ḥaydar, 1:47, Article no. 39.

18 انظر درر الحكام شرح مجلة الأحكام، علي حيدر (٤٧/١)، المادة رقم (٣٩).

19 قال :: "... مثل كشف الرأس فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع فهو لذوي المروءات قبيح في البلاد المشرقية وغير قبيح في البلاد المغربية. فالحكم الشرعي يختلف لاختلاف ذلك، فيكون عند أهل المشرق قادحا في العدالة وعند أهل المغرب غير قادح...واعلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد، فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية، والتكليف كذلك لم يحتج في الشرع إلى مزيد، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يُحكم به عليها". الموافقات، الشاطبي (٢٨٤/٢-٢٨٦).

20 قال العلامة العَطَّار – رحمه الله: "وتغير الحكم محال، لأنه خطاب الله" انظر حاشية العطار على شرح جلال الدين المحلي (١٦١/١).

fatwā) or those rulings that derive from custom, usage, and public interest, or rulings that vary with the surrounding circumstances. When this distinction is made, it can be said that there is no dispute in terminology, especially since this terminology has been used by notable scholars such as al-Shāṭibī13 and others. The explanation for this usage, then, is that they intended by the "sharʿī ruling" the comprehensive divine address and its associated elements. We are certain that the ruling, in its uṣūlī meaning, does not change. How could the divine address change,14 and who has the authority to change it? Would this not be tantamount to abrogation? And does anyone have the authority to abrogate anything that was brought by Muhammad ﷺ? Would this not be equivalent to the distortion of the People of the Book, who claimed that their rabbis and monks could change their religious rulings as they saw fit, claiming divine support for their actions? Did Allah not rebuke them for this in His words: "**They have taken their rabbis and monks as lords besides Allah**" [al-Tawbah: 31]? The Messenger of Allah ﷺ clarified to ʿAdiyy ibn Ḥātim (rAa) that this was due to their following them in making the lawful unlawful and the unlawful lawful.15	النسخ؟ وهل لأحد أن ينسخ شيئًا مما جاء به محمد ﷺ؟ أو لا يكون ذلك تحريفًا كتحريف أهل الكتاب لكتبهم، حيث زعموا أن أحبارهم ورهبانهم قد يغيرون من أحكام دينهم ما يرون، وهم في ذلك مؤيدون بروح القدس!؟ ألم يعِبِ الله Y عليهم هذا حيث قال تعالى: "**اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ**" [التوبة:31] ولقد بيَّن رسول الله ﷺ لعَدِيِّ بن حاتم τ أن ذلك كان باتباعهم إياهم في تحليل الحرام وتحريم الحلال.21 ثم ألا يكون ذلك عين ما نهى عنه رسول الله ﷺ حيث قال: "من أَحْدَثَ في أَمْرِنا هذا ما ليس مِنْه فَهُو رَدٌّ"22

13 He said: "... For example, uncovering the head differs in practice according to the regions; it is considered inappropriate for people of honor (murūʾah) in the Eastern lands but not considered inappropriate in the Western lands. Thus, the sharʿī ruling differs accordingly — it would impair one's integrity (ʿadālah) among the people of the East, but not among the people of the West... Know that what has been mentioned here concerning the difference in rulings due to the change in customs is not, in reality, a difference in the original Divine address (khiṭāb). This is because the Sharīʿah is established as something permanent and eternal. Even if the world were to continue indefinitely, and accountability likewise, there would be no need for any addition to the Sharīʿah. The meaning of the difference is that when customs change, each custom reverts to its original sharʿī principle that governs it." *Al-Muwāfaqāt*, al-Shāṭibī, 2:284-286.

14 Al-ʿAllāmah al-ʿAṭṭār (rA) said: "The change of a ruling is impossible because it is the divine address (khiṭāb) of Allah." See *Ḥāshiyat al-ʿAṭṭār ʿalá Sharḥ Jalāl al-Dīn al-Maḥallī*, 1:161.

15 See *Sunan al-Bayhaqī al-Kubrā*, Kitāb Ādāb al-Qāḍī, Bāb Mā Yaqḍī bihi al-Qāḍī, 10:116.

21 انظر سنن البيهقي الكبرى، كتاب آداب القاضي، باب ما يقضي به القاضي (١١٦/١٠).

22 انظر صحيح البخاري، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود (٩٥٩/٢)؛ صحيح مسلم، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد المحدثات (١٣٤٣/٣).

Is this not exactly what the Prophet ﷺ prohibited when he said: "Whoever introduces into this matter of ours something that is not of it, it is rejected"?16	

We have learned, therefore, that the sharʿī rulings do not change or alter, but the fatwā of the muftī, which involves selecting the most appropriate ruling for a given situation, may change. This is because the ascertainment of the presence of the ratio legis in individual applications (taḥqīq al-manāṭ) is a form of ijtihād that does not cease until the end of the world, as al-Shāṭibī (rA) stated: "Ijtihād is of two types: one that cannot end until the end of accountability, which will be at the Hour, and another that can end before the world's end. The first is ijtihād related to determining the proper application, which the ummah unanimously accepts. Its meaning is that the ruling is established by its sharʿī basis, but consideration remains in identifying its specific application."23 A specific reality may be suitable for different rulings in different respects, so the mujtahid selects the most appropriate one. Two fundamental principles or rulings may apply, and the judge will relate it to the one closer in meaning and form, with meaning given precedence in cases of conflict, as an act of juristic preference (istiḥsān).	علمنا إذًا أن الأحكام الشرعية . لا تتغير ولا تتبدل، ولكن فتوى . المفتي . التي تتضمن اختيار الحكم الأمثل للواقعة قد تتغير، فإن تحقيق المناط . هو من الاجتهاد . الذي لا يتوقف إلى أن تفنى الدنيا كما صرح بذلك الشاطبي رحمه الله - حيث قال: "الاجتهاد . على ضربين: أحدهما لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع التكليف وذلك عند قيام الساعة، والثاني يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا. فأما الأول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهذا الذي لا خلاف فيه بين الأمة في قبوله، ومعناه أن يثبت الحكم بمدرَكه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محَله"24 وإن الواقع . المعين قد تناسبه أحكامٌ مختلفةٌ مِن وجوهٍ، فيختار المجتهد . أنسبها له. وقد يتنازعه أصلان أو حكمان فيُلحِقه الحاكم بأقربهما إليه في المعنى والمبنى، وإن كان اعتبار المعنى مقدمًا عند التعارض استحسانً .ا.

To illustrate, some scholars understood from the ḥadīth of Ibn ʿAbbās concerning ʿUmar's (rAa) implementation of three divorces as three that he saw people had begun to repeatedly issue three divorces,	وللتمثيل على ذلك، فإن بعض أهل العلم قد فهم من حديث ابن عباس عن إمضاء عمر τ ثلاث الطلقات بثلاث، أنه τ قد نظر فوجد الناس قد تَتَايعوا في طلاق الثلاث، وهو عمل محرم، فأراد - كونه وليَّ الأمر - أن يعاقبهم على ذلك،

16 See *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Ṣulḥ, Bāb Idhā Iṣṭalaḥū ʿalá Ṣulḥ Jawr fa-al-Ṣulḥ Mardūd, 2:959; *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Aqḍiyah, Bāb Naqḍ al-Aḥkām al-Bāṭilah wa-Radd al-Muḥdathāt, 3:1343.
23 *Al-Muwāfaqāt*, al-Shāṭibī, 4:64-65.
24(٦٥-٦٤/٤) الموافقات، الشاطبي .

فأمضاه عليهم الثلاثَ بثلاثٍ. ولم يذكر لنا التاريخ أن ضررًا عظيمًا حصَل جرَّاء ذلك في زمنه τ. ولكنْ، تطاول الزمان وتغير الناس وانتشرت مشكلة التحليل، لطيش الناس وسفههم وإسراعهم إلى التلفظ بالطلاق، فنظر الإمامان ابن تَيمِيَّة وابن القَيِّم - رحمهما الله - إلى هذا الحال ورأيا أن الأصلح لواقع . الناس هو الرجوع إلى الأصل وإيقاع الثلاث بواحدة. يقول ابن القَيِّم - رحمه الله - عن ذلك الواقع:

"فَصْلٌ [وجه تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأحوال] إذا عُرِف هذا، فهذه المسألة [وقوع الطلقات الثلاث بثلاث] مما تغيرت الفتوى بها بحسَب الأزمنة كما عَرَفْت، لما رأته الصحابة من المصلحة .، لأنهم رأوا مفسدة تتابُعِ الناس في إيقاع الثلاث لا تندفع إلا بإمضائها عليهم، فرأوا مصلحة الإمضاء أقوى من مفسدة الوقوع. ولم يكن باب التحليل الذي لعن رسول ﷺ فاعله مفتوحا بوجهٍ ما، بل كانوا أشد خلق الله في المنع منه، وتوعَّد عمر فاعله بالرجم، وكانوا عالمين بالطلاق المأذون فيه وغيره. وأما في هذه الأزمان التي قد شكت الفروج فيها إلى ربها من مفسدة التحليل .، وقُبْح ما يرتكبه المحللون مما هو رَمَدٌ بل عمىً في عين الدين وشجىً في حلوق المؤمنين، من قبائح تُشمِت أعداء الدين به، وتمنع كثيرا ممن يريد الدخول فيه بسببه، بحيث لا يحيط بتفاصيلها خطاب، ولا يحصرها كتاب، يراها المؤمنون كلهم من أقبح القبائح، ويعدونها من أعظم الفضائح، قد قلبت من الدين رَسمَه، وغيرت منه اسمه، وضَمَّخ التَّيس المستعار فيها المطلقة بنجاسة التحليل"27

وليس المراد من إيرادنا هذا النص قضية وقوع الثلاث بواحدة أو ثلاث، فهذه مسألةٌ دون تحرير الراجح فيها تسويدُ المجلدات،28 ولا مرادنا أن عين هذه المسألة أصلح مثالٍ على ما نحن فيه، فهي نفسُها محَلُّ نزاع، ولكنَّ الناظرَ بإنصافٍ في كلام الإمام ابن القَيِّم - رحمه

which is forbidden. As a ruler, he wanted to penalize them for this by enforcing three divorces as three. History does not record any significant harm resulting from this during his time. However, over time, and with changing circumstances, the problem of taḥlīl (marrying and divorcing a woman so she can remarry her former husband) spread due to people's carelessness and hastiness in uttering divorce. Thus, the Imams Ibn Taymiyyah and Ibn al-Qayyim (may Allah have mercy on them both) observed this state of affairs and concluded that the best solution for people's current conditions was to revert to the original rule and consider three divorces as one. Ibn al-Qayyim (rA) remarked on this reality:

"A section [on the reason for the change in fatwā due to changing times and conditions]: If this is understood, then this issue [of counting three divorces as three] is among those for which the fatwā changed according to the times, as you have seen, based on what the Companions considered to be beneficial. They saw that the harm of people repeatedly pronouncing three divorces could only be averted by enforcing them. They deemed that the benefit of enforcement outweighed the harm of occurrence. However, the door of taḥlīl, which the Messenger of Allah ﷺ cursed its doer, was not open at all. Rather, they were the most severe of people in prohibiting it, and ʿUmar threatened to stone its perpetrator, while they were knowledgeable about permissible and impermissible divorces. As for in these times, when private parts have complained to their Lord about the harm of taḥlīl and the repugnant actions committed by

27(٤٠/٣) إعلام الموقعين، ابن القيم .

28 للمزيد، انظر كلام العلامة ابن القيم في زاد المعاد، فصل في حكمه ﷺ فيمن طلق ثلاثا بكلمة واحدة (٢٤١/٥). ولمطالعة رأي مخالفيه، انظر كلام العلامة محمد الأمين الشنقيطي في أضواء البيان عند تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖ...﴾ [البقرة: ٢٢٩] (١٠٤/١).

those who practice it — actions that are, at the very least, a blemish, if not total blindness in the eyes of religion and a thorn in the throats of believers, reprehensible enough to make the enemies of Islam gloat and prevent many who wish to enter the faith from doing so — so extensive that words cannot describe them, nor can books encompass them; believers all consider these actions to be among the ugliest of misdeeds and greatest of scandals. They have overturned the very form of the religion, changed its name, and drenched the divorced woman with the filth of taḥlīl."25 Our intent in citing this passage is not to address whether three divorces count as one or three, as this issue itself would require volumes to determine the preponderant opinion.26 Nor is it our intention to present this particular matter as the most appropriate example for our discussion, for it is itself a subject of dispute. However, any fair-minded person who considers the words of Imam Ibn al-Qayyim (rA) will perceive the understanding of a jurist who recognizes that the Shariʿah of Allah is based on achieving benefit (maṣlaḥah). He also takes into account the perspective of non-Muslims toward Islam and the aversion some may have toward entering the faith due to the widespread problem of taḥlīl among Muslims.	الله - يرى نظرة الفقيه المدرك أن شرع الله مبناه على المصلحة، ثم هو يراعي نظرة غير المسلمين إلى الإسلام، وانصدادَ بعضهم عن الدخول في الدين من أجل تفشي مشكلة التحليل بين المسلمين.

We conclude this section with the statement of Imam al-Shāṭibī (rA) in "Al-Muwāfaqāt": "The difference in rulings when customs change is, in reality, not a difference in the original legal address because the	ونختِم هذه الفِقْرة بقول الإمام الشاطبي - رحمه الله - في "الموافقات": "إن اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد . ليس في الحقيقة باختلافٍ في أصل الخطاب، لأن الشرع موضوعٌ على أنه دائمٌ أبديٌّ لو فُرِض بقاءُ الدنيا إلى ما لانهاية، والتكليف

25 *Iʿlām al-Muwaqqiʿīn*, Ibn al-Qayyim, 3:40.
26 For more, see ʿAllāmah Ibn al-Qayyim's discussion in *Zād al-Maʿād*, chapter on the ruling of the Prophet ﷺ regarding someone who pronounces three divorces in a single statement, 5:241. To see the opinion of his opponents, refer to Muḥammad al-Amīn al-Shanqīṭī's discussion in *Aḍwāʾ al-Bayān* under the commentary of the verse: ﴿ٱلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَانٖ﴾... [Al-Baqarah: 229], 1:104.

Sharīʿah is established as something eternal and perpetual. Even if the world were to endure endlessly, and accountability continued likewise, there would be no need for an addition in the Sharīʿah. The meaning of the difference is that when customs change, each custom reverts to its original Sharīʿah principle that governs it... Thus, the rulings remain fixed and follow their causes wherever they exist, without exception."29	. كذلك، لم يُحتَج في الشرع . إلى مزيد. ومعنى الاختلافِ أن العوائدَ إذا اختلفت رجَعَت كل عادةٍ إلى أصل شرعي يحكم بها... فالأحكام . ثابتة تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق"30

المطلب الثاني: الدليل على تغير الفتوى

Second Subtopic: The Evidence for the Change in Fatwā

The change of fatwā is not an new matter. In fact, it is the Messenger of Allah ﷺ, who taught us analogy (qiyās) and other principles, who guided us to this matter through his words and actions ﷺ. It is narrated from ʿAbdullāh ibn Wāqid: "The Messenger of Allah ﷺ forbade the eating of sacrificial meat after three days. ʿAbdullāh ibn Abī Bakr mentioned this to ʿAmrah, and she said, 'He is right. I heard ʿĀʾishah say: 'A group of people from the Bedouins came to Medina at the time of sacrifice during the Prophet's ﷺ era. He ﷺ said: "Store for three days, then give in charity what remains." Later, they said, "O Messenger of Allah, people make water-skins and melt fat from their sacrifices." He asked, "What is this?" They replied, "You have forbidden the eating of sacrificial meat after three days." He said, "I only forbade you from doing so because of the influx of people, so eat, store, and give in charity."'"31	إن تغير الفتوى . ليس أمرًا محدثًا، بل إن رسول الله ﷺ الذي علمنا القياس . وغيره من الأصول هو الذي دلَّنا على هذه المسألة بقوله وعمله ﷺ فعن عبد الله بن واقد، قال: "نهى رسول الله ﷺ عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاث. قال عبد الله بن أبي بكر: فذكرت ذلك لِعَمْرَةَ، فقالت: صدق سمعت عائشة تقول: دَفَّ أهل أبيات من أهل البادية حضرة الأضحى زمن رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ: ادَّخِرُوا ثَلاثًا ثُمَّ تَصَدَّقُوا بِمَا بَقِيَ. فلما كان بعد ذلك قالوا يا رسول الله: إن الناس يتخذون الأسقية من ضحاياهم ويَجْمُلُون منها الْوَدَكَ فقال رسول الله ﷺ: وما ذاك؟ قالوا: نهيت أن تؤكل لحوم الضحايا بعد ثلاث. فقال: إنما نَهَيْتُكُمْ من أَجْلِ الدَّافَّةِ التي دَفَّتْ فَكُلُوا وَادَّخِرُوا وَتَصَدَّقُوا"39 بأبي هو وأمي، ما ترك خيرًا إلا دلنا عليه بقوله أو فعله أو بهما معًا. ولقد سار على دربه ﷺ الخلفاء والسلف، فمن أمثلة تغير الفتوى . عند المتقدمين: ● منْعُ أميرِ المؤمنين عمرَ τ المؤلفةَ قلوبُهم من سهمهم، لما رأى عزة الدين وتمكين الله Y

29 *Al-Muwāfaqāt*, al-Shāṭibī, 2:217.
30(٢/٢١٧) الموافقات، الشاطبي .
31 *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Aḍāḥī, Bāb Bayān Mā Kāna min al-Nahy ʿan Akl Luḥūm al-Aḍāḥī baʿda Thalāth fī Awwal al-Islām wa-Bayān Naskhihi wa-Ibāḥatihi ilá Matá Shāʾ, 3:1561.
39(١٥٦١/٣) صحيح مسلم، كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء .

May my father and mother be sacrificed for him, he left no good except that he guided us to it through his words, actions, or both. The Caliphs and pious predecessors followed his path ﷺ. Among the examples of the change in fatwā by them are:

- The decision by the Commander of the Faithful, ʿUmar (rAa), to withhold the share of those whose hearts were to be reconciled when he saw that Allah had granted the Muslims power and dignity during his blessed caliphate. He also abolished the exile punishment for the adulterer, fearing it might lead them to the abode of disbelief. He suspended the punishment of theft during the year of famine and made the blood money (*diyah*) a responsibility of the people listed in the state registry (*ahl al-dīwān*) instead of the male kin (*ʿāqilah*).
- The command of the Commander of the Faithful, ʿUthmān (rAa), to collect and sell stray camels and keep their price for their owners, contrary to the original prohibition on taking possession of stray animals. He made this ruling after observing the corruption of people's morals and changes in their behavior.
- The ruling of the Commander of the Faithful, ʿAlī (rAa), to hold the craftsman liable after his hand was originally considered trustworthy, in order to protect the client from the transgressions of some craftsmen, recognizing that people's affairs would not be rectified except by this.
- It was commonly held by most of the Salaf that

للمسلمين زمنَ خلافته المباركة؛ وإلغاؤه للنفي في حد الزاني خوفًا من لحوقه بدار الكفر، وتعليقه لحد السرقة في عام المجاعة، وجعله الدية على أهل الديوان بدل العاقلة من العصبات.

- وأمر أميرِ المؤمنين عثمانَ τ بالتقاط ضالَّة الإبل وبيعها وحفظ ثمنها لصاحبها، وكان الأصلُ النهيَ عن التقاطِها، وذلك لما رأى فساد الذمم وتغيُّر الناس.
- وتضمين أميرِ المؤمنين علي τ للصانع بعدما كانت يده يد أمانة، وذلك لحماية المستصنِع من تعدِّي بعض الصنَّاع ولأن أمور الناس لم تَصلُح إلا بذلك.
- وقد كان العمل مستقرًّا عند أكثر السلف على تحريم تعاطي الأجر على تعليم القرآن، ثم أذِن فيه مَن بعدَهم، خوفًا من ضياع القرآن لما قلَّ المتطوعون.

إن الأمثلة على هذه المسألة كثيرة يضيق المقام عن استيعابها.

أقوالٌ لأهل العلم عن تغير الفتوى

إليك الآن، بعضَ النقولِ عن أهل العلم التي تبين اتفاقهم - على تنوع مذاهبهم - على مبدأ تغير الفتوى :.

قال الشيخ علاء الدين الحَصْكَفِيّ - رحمه الله - في صدر شرحه على "التنوير": "وأما نحن [أي متأخرة الحنفية] فعلينا اتباعُ ما رجَّحوه وما صحَّحوه كما لو أفتَوا في حياتهم. فإن قلتَ قد يحكون أقوالًا بلا ترجيح، وقد يختلفون في التصحيح! قلتُ: يُعمَل بمثل ما عملوا من اعتبار تغير العرف وأحوال الناس وما هو الأرفق، وما ظهر عليه التعامل وما قوي وجهه. ولا يخلو الوجود ممن يميز هذا حقيقة لا ظنًّا. وعلى من لا يميز أن يرجع لمن يميز لبراءة ذمته"[40]

وجاء في "دُرَر الحُكَّام": "وقد جوز المتأخرون من الفقهاء الاستئجار فيها [القُرُبات كتعليم القرآن] بخلاف المتقدمين

40 البحر الرائق، ابن نجيم (٦/٢٩٣)

فقد قالوا بعدم جوازه، لأن المتعلمين كانوا يكافئون المعلمين في الزمن القديم من دون شرط، ولا قيد عملا بالآية الكريمة " **هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسانِ إِلَّا الْإِحْسانُ**" [الرحمن: 60]، وأما اليوم فذهب ذلك واشتغل الحفاظ بمعاشهم وقل من يُعلِّم حِسبةً، ولا يتفرغون له أيضا فإنَّ حاجتهم تمنعهم من ذلك، فلو لم يُفتَح لهم بابُ التعليم بالأجر لذهب القرآن؛ فأفتوا بجواز ذلك ورأوه حسنًا وقالوا: الأحكام قد تختلف باختلاف الأزمان (الزَّيْلَعِيّ): اتفقت النقول عن أئمتنا الثلاثة أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد أن الاستئجار على الطاعات باطل، لكن جاء مَن بعدَهم من المجتهدين من أهل التخريج . والترجيح فأفتَوا بصحته على تعليم القرآن للضرورة، فإنه كان للمعلمين عطايا من بيت المال وانقطعت، فلو لم يصحَّ الاستئجار وأخذ الأجرة لضاع القرآن، وفيه ضياعُ الدين لاحتياج المعلمين إلى الاكتساب، وأفتى من بعدهم أيضًا من أمثالهم بصحته على الأذان والإمامة، لأنها من شعائر الدين فجوَّزوا الاستئجار عليهما للضرورة أيضا. فهذا ما أفتى به المتأخرون عن أبي حنيفة وأصحابه لعلمهم بأن أبا حنيفة وأصحابه لو كانوا في عصرهم لقالوا بذلك ورجَعوا عن قولهم الأول"41

ولقد ألَّفَ الإمام ابن عَابِدِين - رحمه الله - كتابه "نَشْرُ العَرْف . في بِنَاء بعضِ الأحْكَام على العُرْف" لبيان ما خالف فيه المتأخرون المتقدمين لتغير الحال والزمان.

وقال ابن فَرْحُون - رحمه الله: "إن جري هذه الأحكام التى مدرَكها العوائد، مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع . وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة .، وليس ذلك تجديدا للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هي قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا . . عليها، فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف

charging a fee for teaching the Qur'an was forbidden. However, later scholars permitted it due to fear of the Qur'an being neglected when there were few volunteers for teaching.

There are many examples of this matter that cannot be fully encompassed in this discussion.

Statements from Scholars on the Change of Fatwā

Now, here are some quotations from scholars that demonstrate their consensus—despite their varied madhhabs—on the principle of changing fatwā:

Shaykh ʿAlāʾ al-Dīn al-Ḥaṣkafī (rA) said at the beginning of his commentary on "Al-Tanwīr": "As for us [i.e., the later Ḥanafīs], we must follow what they have deemed preferable and authenticated, just as if they had given a fatwā in their lifetime. If you say that they mention views without preference and differ in authentication, I say: They [the later scholars] acted as they did, taking into consideration changes in customs, people's conditions, what is most convenient, the prevailing practices, and what is strong in its reasoning. Reality is never devoid of someone who distinguishes these matters correctly, not based on assumption. And those who cannot distinguish should refer to those who can, to clear themselves of liability."32

It is stated in "Durar al-Ḥukkām": "The later jurists permitted earning fees in certain devotional matters [like teaching the Qur'an], unlike the early scholars who prohibited it. This was because, in ancient times, students would reward their teachers without any condition, acting on the verse, '**Is the reward for**

32 *Al-Baḥr al-Rāʾiq*, Ibn Nujaym, 6:293.
41(٤٦٣/١) درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، علي حيدر .

اجتهاد ."42
وقال القَرَافِيّ - رحمه الله: "فإن الأحكام المُرَتَّبة على العوائد . تتبع العوائد وتتغير عند تغيرها فتأمل ذلك"43
وحكي عن الإمام ابن أبي زيد القَيْرَوانِيّ - رحمه الله - صاحب "الرسالة" المشهورة في فقه المالكية، أن حائطًا انهدم من داره، وكان يخاف على نفسه من بعض الفئات، فاتخذ كلبًا للحراسة، وربطه في الدار، فلما قيل له: إن مالكًا يكره ذلك، قال لمن كلَّمه: لو أدرك مالكٌ زمانك لاتخذ أسدًا ضاريًا!44
والمتأخرون من علماء الشافعية اعتبروا المقْصد العرفي في الأيمان والمعاملات بخلاف اعتماد المتقدمين لمقتضى اللغة، واختلفت عندهم فتاوى الخُرَاسَانِيين عن غيرهم لاختلاف العُرف، واختلفت فتاوى المتقدمين . عن المتأخرين .. كما أنه يمكن القول بأن اختلاف العوائد . والأحوال بين الأمصار الإسلامية كان من أسباب تجديد الإمام الشافعي – رحمه الله - لمذهبه.
وقال ابن القَيّم – رحمه الله: "قلت: وكذلك الفاسق إلا أن يكون معلنًا بفسقه داعيًا إلى بدعته، فحكم استفتائه حكم إمامته وشهادته، وهذا يختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة والقدرة والعجز؛ فالواجب شيء والواقع . شيء. والفقيه من يطبق بين الواقع والواجب وينفذ الواجب بحسَب استطاعته، لا من يلقي العداوة بين الواجب والواقع، فلكل زمان حكم، والناس بزمانهم أشبه . منهم بآبائهم. وإذا عم الفسوق وغلب على أهل الأرض فلو مُنِعت إمامة الفساق وشهاداتهم وأحكامهم وفتاويهم ووولاياتهم لعُطِّلت الأحكام، وفسد نظام الخلق، وبَطَلت أكثر الحقوق، ومع هذا فالواجب اعتبار الأصلح فالأصلح، وهذا عند القدرة . والاختيار .، وأما عند الضرورة . والغلبة بالباطل فليس إلا الاصطبار، والقيام بأضعف مراتب الإنكار"45
قلت: إن مسألة الشهادة هي من وسائل

good [anything] but good?' [al-Raḥmān: 60]. However, that practice has ceased today, and those who memorize the Qur'an are occupied with their livelihoods, and few teach it voluntarily. If they did not open the door to teaching for a fee, the Qur'an would be lost. Therefore, they gave a fatwā permitting it, deeming it a good thing, and said: 'Rulings may differ with the change of times'. (al-Zaylaʿī): The consensus among our three Imams—Abū Ḥanīfah, Abū Yūsuf, and Muḥammad—is that earning fees for acts of worship is invalid. However, later scholars among those qualified for derivation and preference gave a fatwā for its permissibility for teaching the Qur'an out of necessity. There were stipends for teachers from the public treasury which have ceased; if earning fees and taking wages were not deemed valid, the Qur'an would be lost, and with it, religion would be endangered due to the teachers' need to earn a living. Later scholars also gave a fatwā for its permissibility for calling to prayer and leading prayers, as these are among the symbols of religion, and they allowed fees for these out of necessity as well. This is what the later scholars, following Abū Ḥanīfah and his companions, ruled, knowing that if Abū Ḥanīfah and his companions were in their era, they would have ruled the same and retracted their earlier views."33
Imam Ibn ʿĀbidīn (rA) wrote his book "Nashr al-ʿUrf fī Bināʾ Baʿḍ al-Aḥkām ʿalā al-ʿUrf" to explain the differences between the early and later scholars due to changes in conditions and times.
Ibn Farḥūn (rA) said: "Applying these rulings that are

33 Durar al-Ḥukkām fī Sharḥ Majallat al-Aḥkām, ʿAlī Ḥaydar, 1:463.
42(٧٥/٢) . انظر تبصرة الحكام، ابن فرحون
43(٢٧/٣) . الفروق، القرافي
44النفراوي، (٣٤٤/٢). , *الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني*
45(١٧٠/٤) . إعلام الموقعين، ابن القيم

based on customs, when those customs change, contradicts consensus and shows ignorance in religion. Rather, everything in the Sharīʿah that follows customs changes with the change of those customs to what the renewed customs require, and this is not a renewal of ijtihād by those who are not qualified for it, nor does it require the qualifications of ijtihād. It is a principle on which scholars have exercised ijtihād and agreed, and we follow them in this without requiring new ijtihād."34

Al-Qarāfī (rA) said: "Rulings based on customs follow those customs and change when they change, so consider that."35

It is reported about Imam Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī (rA), the author of the famous "Risālah" in Mālikī fiqh, that a wall collapsed in his house, and he feared for his safety from some groups. He acquired a guard dog and kept it in his house. When it was said to him, "Mālik disliked this," he replied, "If Mālik were in your time, he would have acquired a fierce lion!"36

The later Shāfiʿī scholars considered the customary intent in oaths and transactions, unlike the earlier scholars who relied on the literal meaning. Their fatwās differed between Khurasānīs and others due to differences in custom, and their fatwās also differed between earlier and later scholars. It can also be said that the differences in customs and conditions among the Islamic regions were reasons for Imam al-Shāfiʿī (rA) to renew his school of thought.

Ibn al-Qayyim (rA) said: "I say: Likewise, the immoral person, unless he is openly sinful or calls to his innovation, then the ruling regarding seeking his fatwā

تحقيق العدالة التي هي مقصود القضاء الأعظم والتي من أجلها أرسل الله الرسل، وأنزل الكتب، قال تعالى: " **لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**" [الحديد:25] وإنَّ هذا المقصود الأعظم يُبتغَى في سبيلِ تحقيقِه كلُّ وسيلة لا تخالف الشرع، وإن لم ينطق بها، ولا عمل بها السلف، وبالإضافة إلى ما ذكر عن الشهادة، فلو أخذت محاكمنا بقول الجمهور ولم تعتمد حجية الدليل المادي في الإثبات لانغلقت أبواب عظيمة أمام التحقيق الجنائي ولأدى ذلك إلى ضياع كثير من الحقوق.

وقبل أن أختِم الكلام عن إثبات أصل تغير الفتوى، أسوق كلام العلامة ابن القَيِّم - رحمه الله - في هذا الشأن، فإنه - في تقديري- أبدع ما في هذا الباب، قال: **"فَصْلٌ في تغير الفتوى واختلافها بحسَب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد؛ والشريعة مبنية على مصالح العباد ..**

هذا فَصْلٌ عظيم النفع جدًّا وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يُعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به. فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجَوْر، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أُدخِلت فيها بالتأويل، فالشريعة: عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دِلالة وأصدقَها"46

34 *Tabṣirat al-ḥukkām*, Ibn Farḥūn, 2:75
35 *Al-Furūq*, al-Qarāfī, 3:27.
36 *al-Fawākih al-Dawānī ʿalā Risālat Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī*, al-Nafrawī, 2:344.
46(١١/٣) إعلام الموقعين، ابن القيم .

is like that of leading prayers and giving testimony. This differs according to place, time, ability, and inability; what is obligatory is one thing, and what is happening is another. The true jurist is the one who reconciles the reality with the obligation and implements the obligation according to his ability, not the one who creates enmity between the obligation and the reality. Every era has its rulings, and people resemble their times more than they resemble their forefathers. When immorality prevails and dominates the people of the land, if the leadership, testimony, rulings, and fatwās of the immoral were prohibited, the legal rulings would be nullified, the order of creation would be corrupted, and most rights would be lost. Nevertheless, the obligation is to consider the best then the next, which is applicable in cases of ability and choice. As for cases of necessity and the dominance of falsehood, nothing remains but patience and upholding the least level of denouncement."37 I say: The matter of testimony is one of the means to achieve justice, which is the ultimate purpose of judicial proceedings and for which Allah sent messengers and revealed books. Allah Almighty said: "**Indeed, We sent Our messengers with clear proofs and sent down with them the Scripture and the books so that people might establish justice**" [Al-Hadid: 25]. The ultimate purpose of achieving this justice seeks every means that does not contradict the Sharīʿah, even if it was not explicitly mentioned or practiced by the early generations. In addition to what was mentioned about testimony, if our courts took the majority position and did not recognize the validity of material evidence for proof,	

37 *Iʿlām al-Muwaqqiʿīn*, Ibn al-Qayyim, 4:170.

many significant avenues in criminal investigation would be closed, leading to the loss of numerous rights. Before I conclude the discussion on establishing the basis for changing fatwā, I will present the words of the eminent scholar Ibn al-Qayyim (rA) on this matter, as it is, in my opinion, the most brilliant discourse in this regard. He said: **"A Section on the Change of Fatwā and its Differences According to the Change of Times, Places, Conditions, Intentions, and Customs; the Sharīʿah is Built on the Interests of the Servants:** This is an extremely beneficial subject. Due to ignorance of it, there has been great confusion about the Sharīʿah, resulting in undue hardship and difficulties, and imposing what cannot be implemented, which the brilliant Sharīʿah, which is at the highest level of interests, does not require. The Sharīʿah's foundation is on wisdom and the interests of the servants in this world and the next. It is all justice, mercy, benefits, and wisdom. Any matter that deviates from justice to tyranny, from mercy to its opposite, from benefit to harm, or from wisdom to foolishness is not part of the Sharīʿah, even if it is introduced into it by interpretation. The Sharīʿah is Allah's justice among His servants, His mercy among His creation, His shade on His earth, and His wisdom that most perfectly and truthfully points to Him and proves the truthfulness of His Messenger ﷺ."38	

المطلب الثالث: ضوابط تغير الفتوى

Third Subtopic: The Guidelines for Changing Fatwā

38 *Iʿlām al-Muwaqqiʿīn*, Ibn al-Qayyim, 3:11.

First Guideline: It is what we previously mentioned before establishing the issue: that the intended change is in the fatwā (legal opinion) and not in the ruling of Allah.

Second Guideline: Not everything is subject to change.

Ibn al-Qayyim (rA) says in this regard: "There are two types of rulings: one type that does not change from its established state, regardless of times, places, or the ijtihād of the scholars, such as the obligatory duties, prohibited acts, and the fixed punishments prescribed by the Sharīʿah for crimes, and the like. This type is not subject to change or to any ijtihād that contradicts its established state. The second type is that which changes based on what the benefit requires concerning time, place, and situation, such as the amounts, types, and characteristics of discretionary punishments (taʿzīrāt), as the Lawgiver varies them according to what is beneficial."47

Third Guideline: The change in fatwā according to time and place is not simply due to the passage of time or the change of location; otherwise, this would undermine the completeness of the final Sharīʿah, which applies to every time and place until the Day of Judgment. Rather, it refers to the time and place being vessels for the events, situations, customs, and traditions they contain, which can impact the fatwā during the phase of determining the proper application (*taḥqīq al-manāṭ*).

Every ruling revolves around its cause,
It is that which makes its legality required.

The concept that a ruling follows its cause is agreed upon by jurists of various orientations, whether they

الضابط . الأول: هو ما قدَّمنا بذكره قبل إثبات المسألة من أن المقصود هو تغير الفتوى الشرعية لا حكم الله ..

الضابط الثاني: ليس كل شيء قابلًا للتغير. يقول في هذا الشأن ابن القَيِّم - رحمه الله - "الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسَب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه. النوع الثاني: ما يتغير بحسَب اقتضاء المصلحة له زمانًا ومكانًا وحالا كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشارع ينوع فيها بحسَب المصلحة"48

الضابط الثالث: أن تغير الفتوى . بتغير الزمان والمكان ليس لمجرد تغير الزمان والمكان، وإلا كان ذلك طعنًا في شمولية الشريعة الخاتِمة لكل مكان وزمان إلى قيام الساعة، بل المقصود أن الزمان والمكان أوعِيَة لما فيهما من الحوادث والوقائع والأحوال والعادات والأعراف، والتي يؤَثِّر تغيرها على الفتوى في مرحلة تحقيق المناط.

وكـل حـكم دائـر مـع علتـه

وهي التي قد أوجبت لشرعيته

ودوران الحكم مع علته مما اتفق عليها الفقهاء من مختلف التوجهات، سواء قالوا إن العلة أمارة على الحكم، أو وصف مؤثر بذاته أو بجعل الله -تعالى- له، والقول الأخير هو الصواب عندنا.

الضابط الرابع: من الذي يتصدى لتغيير الفتوى؟

هنا ينبغي أن نؤكد على أن تغيير الفتوى . لا يقوم به إلا الراسخون من أهل العلم، فهم أهل الفهم والإدراك، وليست الفتوى كلأً مباحًا للمختص وغيره؛ فإن بعض أصحاب الأقلام قد يتجرؤون على هذا الحِمى فيلغون فيه، فتسمع من بعضهم أن المرأة لا تحتاج أن تعتد من زوجها، وذلك لأن استبراء رحمها بالتحاليل الطبية صار ممكنًا. وهذا قول من لا أثارة له في العلم ولا نصيب، فإن هؤلاء قد ظنوا أن كل

47 Ighāthat al-Lahfān min Maṣāyid al-Shayṭān, Ibn al-Qayyim, 1:330.
48(٣٣٠/١) إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، ابن القيم .

الغرض من الاعتداد هو استبراء الرحم، وغابت عنهم أشياء أخرى. ولو كان الأمر كذلك لما فُرِّق بين عدة الأمة والحرة والمطلقة والمتوفى عنها زوجها. أو لم يقل الله تعالى في صدر سورة الطلاق: " **لا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً** " [الطلاق: 1] أوليس في العدة فرصة ليراجع الزوجان قرارهما ويثوبا إلى رشدهما إن كان القرار قد اتخذ عن طيش وتسرع؟	say that the cause is an indicator of the ruling, an intrinsically influential quality, or that it is made so by Allah — and the latter is the correct opinion in our understanding.
إن مقام الفتوى . لمقام شريف، وإن الحكم بتغيرها بتغير الحال لهو من أرفع منازل هذا المقام. فلا بد أن يكون الأخذ فيه عن الراسخين في العلم، أو المجامع الفقهية في كبريات المسائل التي تحتاج إلى الاجتهاد الجماعي، فهو من سبل تأطير التجديد الاجتهادي وضبطه ..	**Fourth Guideline:** Who is qualified to change the fatwā? It is important to emphasize here that only those firmly grounded in knowledge should undertake the task of changing fatwās. They are the people of understanding and discernment, and fatwā is not open territory for specialists or non-specialists alike. Some writers might dare to intrude into this sacred domain and make errors. For instance, you might hear someone claim that a woman does not need to observe the waiting period (ʿiddah) after her husband's death, arguing that her womb can be cleared through medical tests. This is the statement of someone with no share in knowledge, as they have assumed that the only purpose of the ʿiddah is to ensure that the womb is free of pregnancy, ignoring many other aspects. If that were the case, there would be no difference between the waiting period for a free woman, a slave woman, a divorced woman, or a widow. Did Allah not say at the beginning of Surat al-Ṭalāq: "**You do not know; perhaps Allah will bring about after that a new matter**." [al-Ṭalāq: 1]? Is the waiting period not a chance for the spouses to reconsider their decision and return to reason if it was made hastily and impulsively?
الضابط الخامس: تتغير الفتوى عند وجود المقتضي . وانتفاء المانع . وليس بالتشهي أو للترخص. من أمثلة ذلك:	The position of fatwā is a noble one, and the ruling to change it according to circumstances is among the highest ranks of this position. Therefore, it must be undertaken by those firmly grounded in knowledge or by juristic councils for major issues that require collective ijtihād. This is one of the means to frame
أ- وجود سببٍ حادثٍ يؤثر على الفتوى: فلقد ترك رسول الله ﷺ جمع القرآن في مصحف واحد، فلما مات الكثير من القُرَّاء على عهد أبي بكر τ في حروب الردة، خاف عمرُ τ ومِن بعدِه بقيةُ الأصحاب من ضياع القرآن فعَمَدوا إلى جمعه، فكان موت القراء سببًا للجمع الذي تركه رسول الله ﷺ.	
ب- وجود العارض . أو زواله: كما امتنع رسول الله ﷺ عن هدم الكعبة وإدخال الحِجر فيها لحَداثة عهد قريشٍ بجاهلية، ثم فعل ذلك عبد الله بن الزبير τ زمنَ خلافته لتمكُّن الإسلام.	
ج- تغير الآلات والوسائل: فإن الشريعة في أبواب المعاملات جاءت بقواعدَ عامةٍ - في الأكثر- ولم تُسهِب في تحديد الوسائل حتى تبقى مرنةً صالحةً لكل زمانٍ ومكانٍ. وإن الوسائل . في الحياة المعاصرة قد تغيرت كثيرًا، لذا وجب أن نُعِد الدبابة والطائرة لإرهاب العدو بدل السيف والرمح؛ وأن نستخدم البصمة الوراثية - عند القدرة - في إثبات الأبوة بدل القيافة أو على الأقل نقدمها عليها؛ ويجب أن نعيد تحديد مفهوم	

and regulate juristic renewal.

Fifth Guideline: A fatwā should change only when there is a reason for it and when obstacles are absent, not based on whim or merely to seek ease. Examples include:

A. The emergence of a new reason that affects the fatwā:

The Messenger of Allah ﷺ did not compile the Qur'an into a single codex. However, when many Qur'an reciters were killed during the wars of apostasy in the time of Abū Bakr (rA), ʿUmar (rA) and the rest of the Companions feared the loss of the Qur'an, so they decided to compile it. The death of the reciters was the reason for the compilation, which the Messenger of Allah ﷺ had not done.

B. The occurrence or removal of an impediment:

For example, the Messenger of Allah ﷺ refrained from demolishing the Kaaba and incorporating the Ḥijr (the semi-circular area adjacent to the Kaaba) into it due to the recentness of the Quraysh's time in ignorance. Later, ʿAbdullah ibn al-Zubayr (rAa) did so during his caliphate when Islam was firmly established.

C. Changes in tools and means:

The Sharīʿah in matters of transactions provided general principles, mostly without specifying the means, to remain flexible and suitable for every time and place. Modern means have changed significantly; therefore, we must prepare tanks and airplanes to deter the enemy instead of swords and spears, use DNA fingerprinting—when possible—to establish paternity instead of physical resemblance (al-qiyāfah), or at least prioritize it; and we must redefine the concept of possession in buying and selling with the revolution in communication. Today, premature infants survive even if born before six months, so this

القبض والحيازة في البيع والشراء، مع الثورة في مجالات الاتصالات. والأولاد الخداج يعيشون اليوم وإن ولدوا دون ستة الأشهر، فلا بد من مراجعة هذا الحكم، وإن نقل الإجماع عليه، وذلك بصرف الإجماع إلى أحوالهم.

د- تزاحم المأمورات والمنهيات على المحَل الواحد أو الواقعة الواحدة:

فإن متقدمي الحنفية كانوا يحرمون أخذ الأجرة على تعليم القرآن حيث وجد المتطوعون وأرادوا أن يكون هذا العملُ خالصًا لوجه الله تكريمًا وإعزازًا لكتاب الله. ثم قل المتطوعون وانقطعت أرزاقهم من بيت المال، فخاف خلَفُهم على القرآن، فأجازوا ما قد منعوا منه سابقًا، وما كان منعهم الأول ولا إجازتهم الثانية إلا حمايةً لكتاب الله.

هـ- اختلاف العوائد . والأعراف .:

وهذا بشأن الأحكام المترتبة على هذه العوائد . كما تقدم بذلك النقل عن ابن فَرْحُون والقَرَافِيّ وغيرهما.

وهذا يُحتاج إليه أكثر ما يكون في أبواب الأيمان والنذور والمعاملات لفهم كلام الناس وعقودهم، فمن نذر أن يطعم عشرة مساكين لحمًا، ثم أطعمهم سمكًا، يقال: إن كان العرف . في بلده تسمية السمك لحمًا جاز وإلا فلا.

و– ظهور الخطأ في الفتوى السابقة:

وهنا نرجح فتوى . أخرى لأئمة متبوعين وافقوا في فتواهم الصواب، وذلك كظهور خطأ استمرار الحمل لأربع أو ست سنوات أو وصول المائع إلى الجَوْف عن طريق الأذن أو الدِّمَاغ. وإنه من فضل الله على هذه الأمة أنها لم تجتمع على ضلالة، بل لا تجد فتوى خالفت الصواب لبعض الأئمة المتبوعين إلا وجدت غيرها لإمام آخر قد وافقته. والواجب ألا يدفعنا التعصب لإمام أو مذهب إلى رد الحق.

ruling must be reconsidered, even if consensus has been reported on it, by limiting the consensus to their circumstances. **D. The conflict of obligations and prohibitions in a single situation or incident:** The early Ḥanafīs prohibited charging fees for teaching the Qur'an when volunteers were available and intended for this work to be solely for the sake of Allah, to honor and exalt the Book of Allah. Then, when volunteers became scarce and their stipends from the public treasury were cut off, their successors feared for the Qur'an, so they permitted what had been previously prohibited, with both the initial prohibition and the later permission being done to protect the Book of Allah. **E. Differences in customs and traditions:** This pertains to the rulings dependent on these customs, as mentioned earlier in the citations from Ibn Farḥūn, al-Qarāfī, and others. This is most needed in matters of oaths, vows, and transactions to understand people's statements and contracts. For example, if someone vows to feed ten poor people meat but then feeds them fish, it should be considered whether, in his locality, fish is referred to as meat. If so, it is permissible; otherwise, it is not. **F. The emergence of an error in a previous fatwā:** In such cases, we give preference to another fatwā from the following Imams who agreed with the correct opinion, such as the refutation of the opinion that a pregnancy can last four or six years or that a liquid reaches the stomach through the ear or brain. It is by Allah's grace on this ummah that it has not agreed upon an error. In fact, whenever a fatwā has deviated from the correct view by some of the leading Imams,	

you will find another Imam who has agreed with the correct view. We should not allow partisanship to any Imam or school to prevent us from accepting the truth.	

المطلب الرابع: تغير الفتوى في أحكام الأسرة

Fourth Subtopic: The Change in Fatwā in Family Law

The family is a refuge and fortress for man; it is the building block of the social structure and its smallest unit. It is the natural state and the system that Allah Almighty has chosen for all His creation, including the prophets and messengers. Allah says: "**And We certainly sent messengers before you and appointed for them wives and descendants.**" [Al-Ra'd: 38] Given the great importance of this institution, we find that its rulings are given detailed attention in the texts of revelation more than any other matters related to transactions. So much so that it has been said that the chapters on family law are between the chapters on acts of worship and those on transactions. This raises the question of the legitimacy of changing fatwās in such matters and the seriousness of this concept. I will begin by discussing the legitimacy and then proceed to address the potential risks associated with this concept. **The Legitimacy of Changing Fatwā in Family Law** The jurists did not exclude family law from the maxim: "It is not denied that rulings change with the change of times," which is derived from the maxim: "Custom is authoritative." One of the greatest pieces of evidence for arbitrating custom is Allah's	إن الأسرة هي سكن الإنسان وحصنه وهي لبنة المعمار الاجتماعي ووحدته الصغرى وهي الوضع الفطري والنظام الذي ارتضاه الله تعالى لجميع خلقه، بما فيهم الأنبياء والرسل. قال تعالى: "**وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً**" الرعد: 38 ومن شدة أهمية هذه المؤسسة نجد لأحكامها من التفصيل في نصوص الوحيين ما لا نجد في غيرها من أمور المعاملات، حتى قيل عن أبواب الأسرة إنها وسط بين أبواب العبادات والمعاملات، فيتجه هنا السؤال عن مشروعية تغير الفتوى في مثل هذه الأبواب وخطورة مثل هذا القول، وسأبدأ بالكلام عن المشروعية ثم أثني بالكلام عن خطورة هذا المفهوم. **مشروعية تغير الفتوى في أحكام الأسرة** لم يستثن الفقهاء من قاعدة "لا يُنْكَر تَغَيُّر الأحكام بتغيُّر الزَّمان" وأصلها "العادة مُحَكَّمة" أحكام الأسرة، بل إن من أعظم الأدلة على تحكيم العادة قوله تعالى: **{وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ}**. قال الإمام ابن النجار: "فالمراد به ما يتعارفه الناس في ذلك الوقت"[59] ومنها أيضًا كما قال ابن النجار: قوله ρ لهند " خُذِي مَا يَكْفِيك وَوَلَدِك بِالْمَعْرُوفِ" والتعويل على العرف والعادة يبدأ عند الزواج، بل قبله، وما ذكروه من كلام عن الكفاءة مرده في الغالب إلى العرف، وهدايا الخطبة إن وقع العدول عنها منها فيتبع عادة الناس ما لم يكن هناك شرط، وبالعرف يعرف مهر المثل ويحكم عند بعضهم في الاختلاف على قبضه.

59 شرح الكوكب المنير، ابن النجار (٤٤٨/٤).

statement: "{**And live with them in accordance with what is customary** }." Imam Ibn al-Najjār said: "What is meant here is what people are accustomed to at that time."49 Ibn al-Najjār also mentioned the Prophet's (ﷺ) saying to Hind, "Take what suffices you and your children in a reasonable manner."

Relying on custom and practice begins at marriage, and even before it, as what they have mentioned regarding compatibility is mostly based on custom. The gifts given during engagement are subject to people's customs if the engagement is broken off by her, provided there is no specific condition. The mahr al-mithl (equivalent ṣadāq) is determined by custom, and custom is used in some schools to resolve disputes over its possession.

The marriage contract itself relies on custom, even in its wording according to some scholars. Ibn Mufliḥ, the author of "Al-Mubdiʿ," mentioned regarding the pillars of marriage: "(Acceptance) from the husband or his agent ('I accept this marriage' or any equivalent expression, such as 'I am content with it' in the case of someone who does not know [the formal expressions]...) Shaykh Taqī al-Dīn [Ibn Taymiyyah] said: `Marriage is contracted with what people consider to be a marriage in any language, expression, or action. The same applies to all contracts. The conditions among people are what they consider to be conditions. Names are sometimes defined by Sharīʿah, sometimes by language, and

وعقد النكاح نفسه يعول فيه على العرف، حتى في ألفاظه عند البعض. قال ابن مفلح صاحب المبدع في أركان الزواج: "(والقبول) من الزوج أو وكيله (قبلت هذا النكاح، أو ما يقوم مقامه) كرضيته (في حق من لا يحسن) ... وقال الشيخ تقي الدين: ينعقد بما عده الناس نكاحا بأي لغة ولفظ وفعل كان، وإن مثله كل عقد، وإن الشرط بين الناس ما عدوه شروطا، فالأسماء تعرف حدودها تارة بالشرع، وتارة باللغة، وتارة بالعرف، وكذلك العقود."60 ولا يؤثر الفاصل القليل بين الإيجاب والقبول في النكاح، ويؤثر الكثير، والعبرة للعرف. 61

وقال العلامة الزَّرقا: "ومن تغير الفتوى بتغير الزمان قول الحنفية: الأصل في المرأة إذا قبضت مُعجَّل صداقها أن تُلزَم بمتابعة زوجها حيث شاء. ولكن المتأخرين من أهل المذهب لاحظوا فساد الأخلاق وغَلَبة الجَوْر على النساء، فأفتوا بأن المرأة لا تُجبَر على السفر مع زوجها إلى مكان إذا لم يكن وطنا لها، وذلك لفساد الزمان والأخلاق. وعلى هذا استقرت الفتوى والقضاء في المذهب"62

وفي النهاية من كتب الحنفية: "وفي الْمَبْسُوطِ، وأدنى المتعة درع وخمار وملحفة ... [وفي مبسوط] فخر الإسلام رحمه الله قالوا هذه في ديارهم وأما في ديارنا فينبغي أن يجب عليه أكثر من ذلك لأن يمتعها بثياب بدنها عادة والنساء في ديارنا تلبس أكثر من ذلك عادة ..."63

وورد عن الإمام مالك عدم وجوب إرضاع الأم ولدها إذا كان العرف أن مثلها لا ترضع لشرف قدرها، وجعله تخصيصًا لقوله تعالى: "**وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ**" 64

وقال الإمام مالك "أدركت الناس يقولون: إذا لم ينفق الرجل على امرأته فرق

49 Sharḥ al-Kawkab al-Munīr, Ibn al-Najjār, 4:448.

62 المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا (ص ٩٢٨).
Al-Madkhal al-Fiqhī al-ʿĀmm, Muṣṭafá Aḥmad al-Zarqāʾ, 928.

63 النهاية في شرح الهداية (شرح بداية المبتدي)، السغناقي (٩٠/٧).

60 المبدع في شرح المقنع، إبراهيم ابن مفلح (٩٥/٦).

61 **معونة أولي النُّهَى، ابن النجار (٤١/٩).**

64 أحكام القرآن، ابن العربي (٢٧٨/١).

بينهما،" فقيل له: "قد كانت الصحابة رضي الله عنهم يعسرون ويحتاجون،" فقال: "ليس الناس اليوم كذلك. إنما تزوجته رجاء الدنيا" يعني أن نساء الصحابة رضي الله عنهم كن يردن الدار الآخرة، والنساء اليوم رجاء الدنيا فصار هذا العرف كالمشروط، والشرط العرفي في أصل مذهبه كاللفظي."65 وقال الإمام ابن القيم في الهدي في قصة بني هشام بن المغيرة لما استأذنوا أن يزوجوا علي بن أبي طالب ابنة أبي جهل: "إنه تضمن هذا مسألة الشرط؛ لأنه ρ أخبر أنه يؤذي فاطمة رضي الله عنها ويريبها، ويؤذيه ويريبه. وأنه معلوم أنه إنما زوجه على عدم ذلك، وأنه إنما دخل عليه وإن لم يشرط في العقد، وفي ذكره ρ صهره الآخر بأنه حدثه فصدقه، ووعده فوفى له، تعريض لعلي رضي الله عنه وأنه قد جرى منه وعد له بذلك، فحثه عليه، قال فيؤخذ من هذا أن المشروط عرفا كالمشروط لفظا، وإن عدمه يملك به الفسخ، فقوم لا يخرجون نساءهم من ديارهم أو المرأة من بيت لا يزوج الرجل على نسائهم ضرة، ويمنعون الأزواج منه، أو يعلم عادة أن المرأة لا تمكن من إدخال الضرة عليها، كان ذلك كالمشروط لفظا، وهذا مطرد على قواعد أهل المدينة وأحمد أن الشرط العرفي كاللفظي." 66 لا شك أن تغير الفتوى في مجال الأسرة يرجع في بعضه إلى تغير الأحوال التي مكنت المرأة من العمل والتكسب، بل وقللت من مخاطر عدة كانت تتعرض لها، مما دعا البعض إلى السماح لها بالسفر مثلًا إن أمنت تلك المخاطر، وهذا القول، وإن لم يكن محل اتفاق إلا أنه بلا شك يظهر ما لا محيص عنه من مراجعة لتحقيق مناطات الأحكام الشرعية في واقع مختلف. سئل الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين - رحمه الله -هل يجوز للمرأة المسلمة أن تسافر بدون محرم من بلادها لكي تعمل في بلاد أخرى، كأن	sometimes by custom, as is the case with contracts.’"50 A brief interval between the offer and acceptance does not affect the marriage, while a long interval does, and the determinant is custom.51 Al-ʿAllāmah al-Zarqā said: "An example of the change in fatwā due to changing times is the Hanafis' ruling that, in principle, if a woman receives her advanced dower (muʿajjal), she is obliged to follow her husband wherever he wishes. However, the later scholars of the school observed the corruption of morals and the prevalence of injustice toward women, so they ruled that a woman cannot be forced to travel with her husband to a place that is not her homeland, due to the corruption of the times and morals. This became the settled fatwā and ruling in the school." The "Nihāyah" from the Ḥanafī texts states: "In 'Al-Mabsūṭ,' the minimum mutʿah [consolatory gift] is a robe, a headscarf, and a shawl... [In 'Al-Mabsūṭ'] Fakhr al-Islām (rA) said: 'This is in their lands, but in our lands, it should be more than that because providing her with clothing for her body is customary, and the women in our lands customarily wear more than that.’"52 It is also reported from Imam Mālik that the mother is not obliged to breastfeed her child if it is customary that someone of her status does not breastfeed due to her high standing. He considered this a specification of the verse: "**Mothers may breastfeed their children for two complete years**." [Al-Baqarah: 233]53 Imam Mālik said: "I found people saying, 'If a man does not spend on his wife, they should be separated.'

50 *Al-Mubdiʿ fī Sharḥ al-Muqniʿ*, Ibrāhīm Ibn Mufliḥ, 6:95.
51 *Maʿūnat Ūlī al-Nuhá*, Ibn al-Najjār, 9:41.
52 *Al-Nihāyah fī Sharḥ al-Hidāyah* (Sharḥ Bidāyat al-Mubtadī), al-Sughnāqī, 7:90.
53 *Aḥkām al-Qurʾān*, Ibn al-ʿArabī, 1:278.

65 الفروع وتصحيح الفروع، ابن مفلح والمرداوي (٢٦٢/٨).
66 الفروع وتصحيح الفروع، ابن مفلح والمرداوي (٢٦٢/٨).

تسافر مثلا من مصر أو الهند للعمل بالمملكة العربية السعودية ؟ فأجاب: "ورد النهي الشديد عن سفر المرأة بدون محرم كما في قوله ρ: "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يومين إلا ومعها ذو مَحْرَم." وذلك خوفا عليها من التعرض للحرام، فإن سفرها وحدها في الصحراء يسبب تعرض الفسقة لها، وقد يحدث الاغتصاب وفعل الفاحشة، لكن في هذه الأزمنة قصرت المسافات، وقلت الأخطار بوجود المراكب الجوية والبواخر البحرية والحافلات البرية التي يجتمع فيها الخلق الكثير من رجال ونساء، وقد [لا] يكون الخطر فيها أكثر من داخل البلاد، ولا يحصل خلوة بالمرأة، فأرى أنه يجوز عند الحاجة أن تسافر المرأة في هذه المراكب التي تقل المسافة فيها عن يومين، ولا يخاف فيها على المرأة من انتهاك العرض والتعرض للفاحشة بحيث يوصلها المحرم إلى المطار أو الباخرة أو الحافلة، ويستقبلها المحرم أو الولي في البلاد الأخرى بدون خوف أو خطر. والله أعلم."67

هذا الذي ذكرناه غيض من فيض تحكيم الفقهاء للعادة والعرف في أحكام الأسرة، ولو قلنا إن أولى آية في كتاب الله بالباب هي: {وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ} لما كان في ذلك مبالغة.

ولكن العادة والعرف لا ينسخان الشرع، كما سبق، ولا يعارضان أحكامه، وقد قلنا إن في هذه الأبواب شبهًا من أبواب العبادات، فكيف نضمن إن قلنا بجواز تغير الفتوى فيها ألا ننحرف عن مراد الله منا، والجواب أن ذلك لن يكون إن التزمنا بالضوابط التي أسلفناها عن تغير الفتوى، ولم نخرج عن مجالات عمل قاعدة "العادة محكمة" التي يمكن أن ترد إلى:

1. فهم إطلاقات الشرع وضبط ما لم يضبطه
2. تفسير وتقييد وتصحيح كلام الناس ومعاملاتهم

He was told, 'But the Companions (rAa) used to be in difficulty and need.' He replied, 'People are not like that today. Women only marry with the hope of worldly benefit.' He meant that the wives of the Companions (rAa) desired the Hereafter, but today's women desire worldly benefits. Thus, this custom became as if it were a condition, and a customary condition in his school is like a verbal one."54

Ibn al-Qayyim (rA) said in "Zād al-Maʿād" regarding the case of the Banū Hishām ibn al-Mughīrah when they asked permission to marry ʿAlī ibn Abī Ṭālib (rAa) to the daughter of Abū Jahl: "This includes the issue of conditions, as the Prophet (ﷺ) stated that it would harm Fāṭimah (rAa) and upset her, and would harm and upset him (ﷺ) as well. It is known that he married her on the condition that this would not happen, even if it was not stipulated in the contract. And in his mentioning of his other son-in-law, that he spoke to him and he fulfilled his promise, and his praise of him, there is an implied encouragement to ʿAlī (rAa) and an indication that a customary condition is like a verbal one, and its absence justifies annulment. So, if a people do not allow their women to leave their territories, or where a woman is from a household in which a man does not marry another wife over them, and they prevent husbands from doing so, or it is known by custom that a woman will not permit another wife to be introduced, this is like a verbal condition. This is consistent with the principles of the people of Medina and Aḥmad (rA) that a customary condition is like a verbal one."55

54 *Al-Furūʿ wa-Taṣḥīḥ al-Furūʿ, Ibn Mufliḥ and al-Mardāwī, 8:262.*
55 *Al-Furūʿ wa-Taṣḥīḥ al-Furūʿ, Ibn Mufliḥ and al-Mardāwī, 8:262.*

67 الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، "هل يجوز للمرأة المسلمة أن تسافر بدون محرم من بلادها لكي تعمل في بلاد أخرى"، موقع الشيخ عبد الله بن جبرين، رقم الفتوى 10012، تاريخ الوصول 18 يونيو 2024، https://cms.ibn-jebreen.com/fatwa/home/view/10012.

3. تغير الأحكام المبنية على العادات والتي ترتبط مناطاتها بها لا بد من معرفة مقاصد الشريعة وقواعدها لأن المطلوب تحصيل المقاصد من خلال إعمال القواعد، وهذه كلها استفدناها من الأدلة التفصيلية، فلا ينبغي أن نهمل المعرفة التامة بتلك الأدلة حتى لا نقع في مخالفتها، فلا عبرة بعادة تخالفها، فإن المقصد من وضع الشريعة "إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد لله اضطرارا."68 وحتى لا نذهب نبحث عن قاعدة للتوصل إلى حكم فيه دليل خاص صريح صحيح. لا بد من معرفة مواطن الإجماع الحقيقي والخلاف ومذاهب العلماء، حتى لا نخرق إجماعهم، ولا نحجر واسعًا في السائغ من خلافهم، وحتى نستنير بطرائقهم ونخرج على أصولهم. لا بد من معرفة النظرية الفقهية المتعلقة بالباب أو الأبواب محل البحث، ونعني بالنظرية الفقهية فلسفة التشريع في باب من الأبواب، أو التأطير النظري لقضايا ذات مفهوم واسع مشترك، يناقش، كما قال العلامة الزرقا، فلسفته ومبادئه وغاياته وماهيته وأركانه وشروطه وأقسامه وآثار الخلل فيه. ومن فلسفة التشريع في فقه الأسرة قيامها على القيم الآتية: • التراضي والمودة والرحمة: قال تعالى: "**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً**" (الروم: 21) ومن أجل ذلك يقول الإمام ابن تيمية: "وأما تزويجها مع كراهتها للنكاح: فهذا مخالف للأصول والعقول والله لم يسوغ لوليها أن يكرهها على بيع أو إجارة إلا بإذنها ولا على طعام أو شراب أو لباس لا تريده. فكيف يكرهها على مباضعة ومعاشرة من	There is no doubt that the change in fatwā in family matters partly arises from changes in conditions that enabled women to work and earn, and reduced many risks they used to face. This has led some to allow her to travel, for example, if those risks are minimized. While this opinion is not universally agreed upon, it undoubtedly illustrates the necessity of reassessing the proper application (*taḥqīq al-manāṭ*) of Sharīʿah rulings in a different reality. Shaykh ʿAbdullah ibn ʿAbd al-Raḥmān al-Jibrīn (rA) was asked if it is permissible for a Muslim woman to travel without a maḥram from her country to work in another country, such as traveling from Egypt or India to work in Saudi Arabia. He replied: "The strict prohibition against a woman traveling without a maḥram was reported, as in the saying of the Prophet (ﷺ): 'It is not permissible for a woman who believes in Allah and the Last Day to travel a distance of two days except with a maḥram.' This is due to fear that she might be exposed to unlawful actions. If she travels alone in the desert, she may be targeted by corrupt people, and incidents of rape and immorality might occur. But in these times, distances have shortened, and dangers have decreased due to the presence of airplanes, ships, and buses in which many people, men and women, travel together. The danger may not be greater than within the country, and there is no seclusion with the woman. I see that it is permissible in cases of need for a woman to travel in these vehicles where the distance is less than two days, and there is no fear of her being violated or subjected to immorality, provided that a maḥram escorts her to the airport,

68 *الموافقات، الشاطبي (٢/٢٨٩).*

ship, or bus, and another maḥram or guardian meets her in the other country without any fear or danger. Allah knows best."56 What we have mentioned here is only a small portion of how jurists have relied on custom and practice in family rulings. If we were to say that the verse most relevant to this topic in the Book of Allah is: "{**And live with them in accordance with what is customary**}," there would be no exaggeration in this. However, custom and practice do not abrogate the Sharīʿah, as mentioned earlier, nor do they oppose its rulings. We have said that these chapters have similarities with the chapters on worship; therefore, how can we ensure that, if we say that it is permissible to change fatwā in them, we do not deviate from Allah's intent for us? The answer is that this will not happen if we adhere to the guidelines we have previously set forth regarding the change of fatwā, and if we do not exceed the scope of application of the maxim: "Custom is authoritative," which can be summarized as follows: 1. Understanding the general applications of the Sharīʿah and defining what it has not defined. 2. Interpreting, restricting, and validating people's statements and transactions. 3. Changing the rulings based on customs whose *manāṭ* (effective cause) is connected to them. It is essential to understand the objectives and principles of the Sharīʿah, as achieving its objectives requires applying these principles. All of this knowledge has been derived from detailed evidence, so we should not neglect complete understanding of	تكره مباضعته ومعاشرة من تكره معاشرته والله قد جعل بين الزوجين مودة ورحمة فإذا كان لا يحصل إلا مع بغضها له ونفورها عنه. فأي مودة ورحمة في ذلك؟"69 • العدل والفضل: وبالأول قامت السماوات والأرض وصلح حال الدنيا والآخرة، ولكن ينبهنا الله إلى حاجة الأسرة لما هو فوق العدل، وهو الفضل، فيقول: "**وَلَا تَنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ**" (البقرة: 237) • المسؤولية: ولذلك لم يفتأ رسول الله يبين للناس عظيم حق الزوجين على بعضهما، وألزم الإسلام الرجل بالقيام على مصالح المرأة والنفقة على الأسرة كما ألزم المرأة بحقوق الرجل التي يقدمها العلماء عند التعارض على حقوق الوالدين حماية لهذا الكيان الأسري. • التكامل: فهناك أدوار مختلفة للرجل والمرأة في هذا التكوين المقدس، ولو سوينا بينهما في كل شيء لما حصل هذا التكامل ولوقعنا في ظلم البعض. فمن ذهب يغير من قوانين الأسرة من غير إدراك لهذا المعنى فلا جرم يقع في الخطأ والخطل ويضر بالأسرة والمجتمع. • المعروف: فكما قدمنا فإن أولى الآيات بفقه الأسرة هي قوله تعالى: {**وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ**}. لا بد من معرفة تامة بالواقع المحكوم عليه، مع حسن تقدير لأسبابه وأركانه وطرق معالجته. لا بد من التشاور بين أهل العلم وعرض الأمور الكبرى للاجتهاد الجماعي قبل إذاعتها والدعوة إليها.

56 Shaykh ʿAbdullah ibn ʿAbd al-Raḥmān al-Jibrīn, "Is it Permissible for a Muslim Woman to Travel Without a Maḥram from Her Country to Work in Another Country," Shaykh ʿAbdullah al-Jibrīn 's Website, Fatwa No. 10012, accessed June 18, 2024, https://cms.ibn-jebreen.com/fatwa/home/view/10012.

69 مجموع الفتاوى (٣٢/٢٥).

those pieces of evidence to avoid contradicting them. No regard is given to a custom that contradicts them, for the purpose of Sharīʿah is "to remove the legally accountable person from the pull of their desires, so they become a servant to Allah by choice, just as they are His servant by necessity."57 We must also not search for a maxim to justify a ruling when a clear, explicit, and authentic evidence exists.

We must be aware of the points of real consensus and disagreement and the views of the scholars so that we do not break their consensus or restrict the scope of permissible differences. This allows us to be enlightened by their methods and derive new rulings based on their principles.

Understanding the jurisprudential theory related to the topic or topics under discussion is also necessary. By jurisprudential theory, we mean the philosophy of legislation within a particular area or the theoretical framework for issues with a broad, shared concept, which, as al-ʿAllāmah al-Zarqā mentioned, discusses its philosophy, principles, goals, essence, pillars, conditions, categories, and consequences of its flaws. The philosophy of legislation in family law is built on the following values:

- **Mutual Agreement, Affection, and Mercy:** Allah Almighty said, "**And of His signs is that He created for you from yourselves mates that you may find tranquility in them, and He placed between you affection and mercy.**" [Ar-Rum: 21]. For this reason, Imam Ibn Taymiyyah said: "As for forcing her into marriage against her will, this is contrary to reason and principles. Allah did not allow her

57 *Al-Muwāfaqāt*, al-Shāṭibī, 2:289.

guardian to force her into selling or leasing without her consent, nor to food, drink, or clothing she does not desire. How, then, can he force her to consort with someone she does not like? Allah has established affection and mercy between the spouses, but this cannot be achieved when she detests him. Where is the affection and mercy in that?"58

- **Justice and Excellence:** By justice, the order of the heavens and the earth was established and rectifies the state of this world and the next. However, Allah reminds us that the family requires something beyond justice—namely, graciousness. He says: "**Do not forget graciousness among yourselves**." [Al-Baqarah: 237].
- **Responsibility:** This is why the Prophet ﷺ continually clarified to people the significant rights spouses have over each other. Islam obliges the man to care for the interests of the woman and to provide for the family, just as it obliges the woman with the rights of the man, which scholars prioritize over the rights of parents in case of conflict, to protect the family structure.
- **Complementarity:** There are different roles for men and women in this sacred structure. If we were to make them equal in every way, this complementarity would not occur, and we would be unjust to some. Those who seek to change family laws without understanding this concept inevitably fall into error and harm both the family and society.

58 Majmūʿ al-Fatāwá, 32:25.

• **Maʿrūf (Customary Goodness):** As we mentioned earlier, the verse most pertinent to family law is Allah's statement: "{**And live with them in accordance with what is customary**}." [Surah An-Nisa: 19]. A comprehensive understanding of the reality under scrutiny, with an accurate assessment of its causes, components, and ways to address it, is essential. Collaboration among scholars and presenting significant issues for collective ijtihād before publicizing or promoting them is necessary.	

المبحث الثاني: تغير الفتوى في متعة الطلاق

Second Section: The Change in Fatwā Regarding Mutʿah (consolatory gift/compensation)

After briefly highlighting in the introduction the tremendous changes that have occurred in the last two centuries of human history and some of their impacts on the family structure, we posed the question of what legal (Sharīʿah-based) solutions could encourage women not to abandon their homes and preserve the integrity and order of the family, if a woman chooses to work or is in need of employment. To answer the first question, I believe that mutʿat al-ṭalāq (the consolatory gift or compensation for divorce) is the legitimate way to compensate a divorced woman and protect her rights. A Muslim woman should understand that prioritizing her home and family over a job, which might provide her with financial independence and perhaps affluence, will not be overlooked when determining this compensation. But what is new about this, and why begin with a	بعد أن عرضنا في المقدمة للتغيرات الهائلة التي حصلت في القرنين الأخيرين من تاريخ الإنسانية وبعض آثارها على الكيان الأسري تساءلنا عن الحلول الشرعية التي تشجع النساء على عدم هجر بيوتهن وتحفظ للأسرة كيانها ونظامها إن اختارت عمل المرأة أو احتاجت إليه. وللإجابة على السؤال الأول، فالذي أراه هو أن متعة الطلاق هي الطريقة الشرعية لتعويض المطلقة وصيانة حقوقها، ومن ثم إدراك المرأة المسلمة أن إيثارها لبيتها وأسرتها وتركها لعمل قد يحقق لها الاستقلال المالي وربما الملاءة لن يهمل عند تقديرنا لهذه المتعة. لكن ما الجديد في ذلك، وما الداعي لتصدير المقدمة بالكلام عن تغير الفتوى ومرونة الشريعة؟ أليست متعة الطلاق أمرًا مستقرًا ومشروعيتها بعد الدخول تكاد تكون محل إجماع؟ نعم، ولكن الجمهور على عدم وجوبها بعد الدخول، ثم إنهم جعلوها هدية لجبر خاطر المرأة،

وذلك يؤثر على تقديرهم لها، حتى عند من لم يجعل لأعلاها حدًا. من أجل أن تكون حلًا ناجعًا للمشكلة المطروحة، ينبغي أن تكون واجبة، كما هي عند بعض أهل العلم، وكذلك ينبغي أن يكون مقصودها حفظ كرامة المرأة المطلقة قدر المستطاع وصيانتها عن السؤال والابتذال. وحتى يكتمل علاجنا لهذه القضية لا بد أولًا أن نقرر ما في الطلاق من ضرر للمرأة ونناقش مصطلح الطلاق التعسفي الحادث لنرى إن كان له توجيه شرعي. من أجل ذلك سنقسم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب: 1. المطلب الأول: حكم الطلاق، وهل الأصل فيه الحظر أم الإباحة 2. المطلب الثاني: حكم المتعة للمطلقة المدخول بها 3. المطلب الثالث: قدر المتعة 4. المطلب الرابع: تأثير تغير الأحوال والعوائد على أحكام المتعة	discussion on the change in fatwā and the flexibility of Sharīʿah? Isn't mutʿat al-ṭalāq an established matter, and isn't its legitimacy after consummation nearly a point of consensus? Yes, but the majority opinion holds that it is not obligatory after consummation. Moreover, they consider it a gift to console the woman, which affects their estimation of it, even for those who have not set a maximum limit for it. For it to be an effective solution to the proposed problem, it should be made obligatory, as some scholars have ruled, and its purpose should be to preserve the dignity of the divorced woman as much as possible, protecting her from begging and degradation. To comprehensively address this issue, we must first establish the harm that divorce causes to a woman and discuss the recently emerged concept of "unjust divorce" to see if it has any legal basis in Sharīʿah. For this reason, this section will be divided into four topics: 1. First Subtopic: The Ruling of Divorce—Is the Default Prohibition or Permissibility? 2. Second Subtopic: The Ruling of Mutʿah for the Divorced Woman Who Was Consummated With 3. Third Subtopic: The Amount of Mutʿah 4. Fourth Subtopic: The Impact of Changing Conditions and Customs on the Rulings of Mutʿah

المطلب الأول: حكم الطلاق، وهل الأصل فيه الحظر أم الإباحة

First Subtopic: The Ruling of Divorce—Is the Default Prohibition or Permissibility?

اشتهر على ألسنة الناس حديث: "أَبْغَضُ الْحَلَالِ إِلَىَ اللهِ الطَّلاقُ" وقد أخرجه أبو داود من حديث محارب بن دثار مرسلا،	It is widely known among people that there is a hadith: "The most detested of lawful things to Allah is

ثم ذكره من حديث ابن عمر موصولا، ورواه ابن ماجه كذلك، وصححه الحاكم، ورجح جمع من العلماء منهم الحافظ ابن حجر في التلخيص إرساله. والحديث، على ما في سنده من مقال، لا يحسم القول في حكم الطلاق من غير حاجة أو مبرر، وهل الأصل فيه الإباحة أم الحظر.

إن العلماء تظاهرت أقوالهم على جريان الأحكام الخمسة في الطلاق عمومًا، فقد يكون حرامًا أو واجبًا أو ما بينهما. وقد فصل ذلك الإمام ابن قدامة في الكافي وغيره، فقال:

"وهو على خمسة أضرب:

1. واجب، هو: طلاق المؤلي بعد التربص إذا أبى الفيئة، وطلاق الحكمين في الشقاق إذا رأياه.
2. ومكروه، وهو: الطلاق من غير حاجة، لما روى محارب بن دثار عن ابن عمر — رضي الله عنهما -: أن النبي ρ قال: "أَبْغَضُ الْحَلَالِ إِلَى اللهِ الطَّلَاقُ" رواه أبو داود. وعنه: أنه محرم؛ لأنه يضر بنفسه وزوجته. وقد قال ρ: "لا ضَرَرَ وَلا ضِرَارَ."
3. ومباح، وهو: عند الحاجة إليه، لضرر بالمقام على النكاح، فيباح له دفع الضرر عن نفسه.
4. ومستحب، وهو: عند تضرر المرأة بالنكاح، إما لبغضه، أو غيره، فيستحب إزالة الضرر عنها. وعند كونها مفرطة في حقوق الله الواجبة عليها، كالصلاة ونحوه. وعجزه عن إجبارها عليه، أو كونها غير عفيفة؛ لأن في إمساكها نقصا ودناءة، وربما أفسدت فراشه، وألحقت به ولدا من غيره. وعنه: أن الطلاق هاهنا واجب...
5. ومحظور، وهو: طلاق المدخول بها في حيضها، أو في طهر أصابها فيه، ويسمى: طلاق البدعة، لمخالفته أمر الله

divorce." This hadith was narrated by Abu Dawud from Muḥārib ibn Dithār in a mursal form (with a missing link in the chain of transmission) and then he cited from Ibn ʿUmar with a connected chain. It was also narrated by Ibn Mājah, and authenticated by al-Ḥākim. However, many scholars, including al-Ḥāfiẓ Ibn Ḥajar in "Al-Talkhīṣ," have preferred the opinion that it is mursal. The hadith, despite the issues with its chain, does not definitively settle the ruling on divorce without need or justification and whether its default is permissibility or prohibition.

The scholars' opinions generally converge on the application of the five legal values of rulings in divorce. Divorce can then be forbidden, obligatory, or anywhere in between. Imam Ibn Qudāmah elaborates on this in "Al-Kāfī" and other works, stating:

"Divorce has five types:

1. **Obligatory:** such as the divorce of the one who takes an oath of abstention (*muʾlī*) after the waiting period, if he refuses to reconcile; and the divorce given by arbitrators in cases of marital discord if they see fit.
2. **Disliked:** divorce without necessity, as narrated by Muḥārib ibn Dithār from Ibn ʿUmar (rA), who said that the Prophet ﷺ said: 'The most detested of lawful things to Allah is divorce,' as narrated by Abu Dawud. Another opinion is that it is forbidden, as it causes harm to oneself and one's wife. The Prophet ﷺ said: 'There should be neither harming nor reciprocating harm.'
3. **Permissible:** in cases where it is needed due to harm in staying in the marriage; thus, it is permissible for him to remove the harm from himself.

4. **Recommended:** in cases where the woman is harmed by the marriage, either because she dislikes him or for other reasons, it is recommended to remove the harm from her. Similarly, when she neglects her obligatory duties to Allah, such as prayer, and he is unable to compel her to perform them, or when she is not chaste, as keeping her brings disgrace and shame, and she might corrupt his household and attribute a child to him that is not his. Some also hold that divorce is obligatory in these cases.
5. **Prohibited:** divorcing a wife after consummation while she is menstruating or during a period of purity in which he has had intercourse with her; this is called an innovated divorce (*ṭalāq al-bidʿah*) because it contradicts Allah's command: **'O Prophet, when you [Muslims] divorce women, divorce them at the commencement of their waiting period**.' [Surah al-Talāq: 1]." 70

You might have noticed that when Ibn Qudāmah mentioned that divorce without necessity is disliked, he also said: "There is another opinion that it is forbidden, as it harms both oneself and one's wife. The Prophet ﷺ said: 'There should be neither harming nor reciprocating harm.'"

This second opinion attributed to Imam Aḥmad, stating that divorce is prohibited, was the view chosen

تعالى في قوله: {**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ**} [الطلاق: 1] ."85

ولعلك لاحظت أن ابن قدامة لما ذكر أن الطلاق لغير حاجة مكروه قال: " وعنه: أنه محرم؛ لأنه يضر بنفسه وزوجته. وقد قال ρ: " لا ضَرَرَ وَلا ضِرَارَ.""

إن هذه الرواية الثانية عن الإمام أحمد بالحظر هي التي اختارها الإمام ابن تيمية، فقال: " الأصل في الطلاق الحظر وإنما أبيح منه قدر الحاجة."86

وهذا القول اختاره عدد من الأحناف ونسبوه إلى مذهبهم، كما جاء في الهداية في شرح بداية المبتدي والجوهرة النيرة: "لأن الأصل في الطلاق الحظر"87 وفي المحيط البرهاني: "وهذا لأن الأصل في الطلاق الحظر والإباحة باعتبار الحاجة"88 وقال سبط ابن الجوزي: "عندنا الأصل في الطلاق الحظر وإنما يثبت الإباحة بعارض الحاجة"89 وفي فتح القدير: " الأصل في الطلاق هو الحظر لما فيه من قطع المصالح الدينية والدنيوية"90 واختاره ابن عابدين. 91

وذهب الجمهور إلى أن الأصل فيه الإباحة، وهو قول المالكية والشافعية والمذهب عند الحنفية92 والحنابلة.

ودليل الجمهور:

1. قوله تعالى: {**الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ**} [البقرة: ٢٢٩]
2. وقوله: {**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ**} [الطلاق: 1]
3. وقول رسول الله: " مَا أَحَلَ اللَّهُ شَيْئًا أَبْغَضَ إِلَيْهِ مِنَ الطَّلَاقِ" وغيره من ألفاظه، وفيه أنه حلال، وإن كان مكروهًا.
4. وطلق رسول الله حفصة ثم

70 Al-Kāfī fī Fiqh al-Imām Aḥmad, Ibn Qudāmah, 3:106.
85 الكافي في فقه الإمام أحمد، ابن قدامة (١٠٦/٣) .
86 مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٨١/٣٣) .
87 وانظر: الجوهرة النيرة على مختصر القدوري، الحدادي (٣١/٢). الهداية في شرح بداية المبتدي، المرغيناني (٢٢٣/١).
88 المحيط البرهاني، ابن مازة (١٩٩/٣) .
89 إيثار الإنصاف في آثار الخلاف، سبط ابن الجوزي (ص ١٦٧) .
90 فتح القدير، ابن الهمام (٤٧٢/٣) .
91 حاشية ابن عابدين = رد المحتار، ابن عابدين (٢٢٨/٣) .
92 الدر المختار، الحصكفي (ص "وإيقاعه مباح) عند العامة لإطلاق الآيات (وقيل) قائله الكمال (الأصح حظره) أي منعه (إلا لحاجة) كريبة وكبر، والمذهب الاول كما في البحر" (٢٠٥).

راجعها.

5. وطلق جماعات من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من غير نكير.
6. وأجمعوا على مشروعيته، والمشروعية والحظر لا يجتمعان.

والقول بالحظر هو الصواب، أما أدلة الجمهور، فخارج محل النزاع، فالمتنازع فيه هو الطلاق من غير حاجة، ولا نسلم أنه ρ طلق حفصة لغير حاجة، ولا من بعده، ولو فعلوا لم يكن في فعل غيره ρ حجة، وحديث "أبغض الحلال" فيه ما ذكرنا من المقال، وقد يحمل على الحل للحاجة، والآيات إنما تصف أحكام الطلاق إن وقع، فالإطلاق فيها لا يستدل به على محل النزاع. وللحاظر ما يأتي من الأدلة:

قال الإمام تقي الدين ابن تيمية: "... ثبت في الصحيح عن جابر عن النبي ρ { أَنَّ إِبْلِيسَ يَنْصِبُ عَرْشَهُ عَلَى الْبَحْرِ وَيَبْعَثُ سَرَايَاهُ: فَأَقْرَبُهُمْ إِلَيْهِ مَنْزِلَةً أَعْظَمُهُمْ فِتْنَةً فَيَأْتِيهِ الشَّيْطَانُ فَيَقُولُ: مَا زِلْت بِهِ حَتَّى فَعَلَ كَذَا؛ حَتَّى يَأْتِيَهُ الشَّيْطَانُ فَيَقُولُ: مَازِلْت بِهِ حَتَّى فَرَّقْت بَيْنَهُ وَبَيْنَ امْرَأَتِهِ؛ فَيُدْنِيه مِنْهُ؛ وَيَقُولُ: أَنْتَ أَنْتَ وَيَلْتَزِمُهُ}

وقد قال تعالى في ذم السحر: {**فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ**}

وفي السنن عن النبي ρ قال: {إِنَّ الْمُخْتَلِعَاتِ وَالْمُنْتَزِعَاتِ هُنَّ الْمُنَافِقَاتُ}

وفي السنن أيضا عن النبي ρ أنه قال: { أَيُّمَا امْرَأَةٍ سَأَلَتْ زَوْجَهَا الطَّلَاقَ مِنْ غَيْرِ مَا بَأْسٍ فَحَرَامٌ عَلَيْهَا رَائِحَةُ الْجَنَّةِ}."[93]

وقال العلامة ابن عابدين: "وأما الطلاق فإن الأصل فيه الحظر ... فإذا كان بلا سبب أصلا لم يكن فيه حاجة إلى الخلاص، بل يكون حمقا وسفاهة رأي

by Imam Ibn Taymiyyah, who said: "The default ruling on divorce is prohibition, except for what is permitted out of necessity." [71]

This view was also chosen by several Ḥanafī scholars who attributed it to their school, as mentioned in "Al-Hidāyah fi Sharh Bidāyat al-Mubtadi" and "Al-Jawhara al-Nayyirah": "Because the default ruling on divorce is prohibition," [72] and in "Al-Muḥīṭ al-Burhānī": "This is because the default ruling on divorce is prohibition, and permissibility is contingent upon need." [73] Sibṭ Ibn al-Jawzī stated: "According to our school, the default ruling on divorce is prohibition, and it is only permitted due to the necessity." [74] It was also mentioned in "Fath al-Qadīr": "The default ruling on divorce is prohibition because it severs the religious and worldly benefits." [75] This view was also chosen by Ibn ʿĀbidīn.[76]

However, the majority opinion holds that the default ruling on divorce is permissibility; this is the view of the Mālikīs, Shāfiʿīs, and the favored view among the Ḥanafīs[77] and Ḥanbalīs.

Evidence of the Majority:

1. Allah's statement: **"**Divorce is twice. Then, either keep [her] in an acceptable manner or release [her] with good treatment.**"** [Surah al-Baqarah: 229]
2. And His statement: **"**O Prophet, when you [Muslims] divorce women, divorce them at the

71 *Majmūʿ al-Fatāwá*, Ibn Taymiyyah, 33:81.
72 Al-Hidāyah fī Sharḥ Bidāyat al-Mubtadī, al-Marghīnānī, 1:223. Also, Al-Jawharah al-Nayyirah ʿalá Mukhtaṣar al-Qudūrī, al-Ḥaddādī, 2:31.
73 Al-Muḥīṭ al-Burhānī fī al-Fiqh al-Nuʿmānī, Ibn Māzah, 3:199.
74 Ītḥār al-Inṣāf fī Āthār al-Khilāf, Sibṭ Ibn al-Jawzī, 167.
75 *Fatḥ al-Qadīr*, Ibn al-Humām, 3:472.
76 Ḥāshiyat Ibn ʿĀbidīn = Radd al-Muḥtār, Ibn ʿĀbidīn, 3:228.
77 "**(And its execution is permissible)** according to most due to the unrestricted nature of the verses. **(It is also said)**, its proponent being al-Kamāl, **(the more correct view is that it is prohibited)**, meaning forbidden, **(except out of necessity)**, such as [cases of] suspicion and discord. The first opinion is the madhhab, as mentioned in 'Al-Baḥr'." *Al-Durr al-Mukhtār*, al-Ḥaṣkafī, 205.
93 مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٨١/٣٣) .

commencement of their waiting period."
[Surah al-Talāq: 1]

3. The saying of the Prophet ﷺ: **"Allah has not permitted anything more hated to Him than divorce,"** and its variations, which indicate that it is lawful, even if disliked.
4. The Prophet ﷺ divorced Ḥafṣah and then took her back.
5. Groups of the Companions, their followers, and those after them divorced without censure.
6. They all agreed on its legality, and legality and prohibition cannot coexist.

The correct opinion is that the default ruling is prohibition. As for the evidence of the majority, it is outside the scope of the dispute, as the dispute concerns divorce without a valid cause. We do not concede that the Prophet ﷺ divorced Ḥafṣah without a valid cause, nor those after him. Even if they had done so, the actions of others besides the Prophet ﷺ are not proof. The hadith 'The most detested of lawful things' has the aforementioned issues with its chain, and it may refer to lawful divorce when warranted. The verses merely describe the rulings on divorce when it occurs, so their generality does not provide evidence for the point in question. Those who argue for prohibition have the following evidence:

Imam Taqī al-Dīn Ibn Taymiyyah said: "...It is established in the authentic hadith from Jābir that the Prophet ﷺ said: **'Iblīs places his throne upon the water, then sends out his troops, and the closest to him in rank are those who cause the greatest discord. One of them comes and says: "I kept on**

ومجرد كفران النعمة وإخلاص الإيذاء بها وبأهلها وأولادها... وقال تعالى {فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلا} [النساء: 34] أي لا تطلبوا الفراق، وعليه حديث "أبغض الحلال إلى الله الطلاق" قال في الفتح: "ويحمل لفظ المباح على ما أبيح في بعض الأوقات أعني أوقات تحقق الحاجة المبيحة." اهـ. وإذا وجدت الحاجة المذكورة أبيح وعليها يحمل ما وقع منه ρ ومن أصحابه وغيرهم من الأئمة صونا لهم عن العبث والإيذاء بلا سبب"94
وقال صاحب الجوهرة النيرة: "لأن الأصل في الطلاق الحظر لما فيه من قطع النكاح الذي تعلقت به المصالح الدينية والدنيوية فالدينية حفظ النفس من الزنا وحفظ المرأة أيضا عنه وفيه تكثير للموحدين وتحقيق مباهاة سيد المرسلين وأما الدنيوية فقوام أمر المعيشة؛ لأن المرأة تعمل داخل البيت والرجل خارجه فينتظم أمرهما ..."95
وعن أبي موسى، عن النبي ρ، قال: "لا تُطَلَّقُ النساء إلا من رِيبَة؛ إنّ الله لا يحب الذَّوّاقين ولا الذَّوّاقات". والحديث أخرجه البزار والطبراني في الأوسط، وفي سنده مقال،96 وقيل في معناه: "هذا في النكاح كره أن يكون الرّجلُ كثيرَ النِّكاح سريعَ الطَّلاق بمنزلة الذائق للطّعام غير الآكل منه."97
إذا تبين أن الأصل في الطلاق الحظر وأن مرتكبه آثم، فما الذي يترتب على ذلك في أحكام الدنيا، وهل يغرم المطلق لتعسفه في استعمال حقه؟
قال بذلك جماعة من أهل العلم المعاصرين، منهم الشيخ العلامة عبد الوهاب خلاف – رحمه الله – ، فبعد أن عرض اختلاف المحاكم المصرية في الحكم بالتعويض المادي للمطلقة من غير مبرر، قال:
"أقول: الذي يؤخذ من نصوص الشريعة أن من أوقع الطلاق لغير حاجة إلى الخلاص فطلاقه واقع وهو آثم شرعا، وإثمه دليل على أنه أساء استعمال الحق

94 حاشية ابن عابدين = رد المحتار، ابن عابدين (٢٢٨/٣).
95 الجوهرة النيرة، الحدادي (٣١/٢).
96 "رواه البزار، والطبراني في الكبير، والأوسط وأحد أسانيد البزار فيه عمران القطان وثقه أحمد وابن حبان، وضعفه يحيى بن سعيد، وغيره." مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الهيثمي (٣٣٥/٤).
97 غريب الحديث، الخطابي (٤٥٥/١).

stirring up trouble until he committed such and such." Then one of them comes and says: "I did not leave him until I caused separation between him and his wife." So he brings him close to himself and says: "You are the one!" and embraces him.'" Allah also condemned sorcery, saying: **"**They learned from them that by which they cause separation between a man and his wife**."** [Surah al-Baqarah: 102] And in the Sunan, the Prophet ﷺ said: **"The women who seek separation from their husbands or distance themselves from them are the hypocrites."** And also in the Sunan: **"Any woman who asks her husband for a divorce without harm, the fragrance of Paradise is forbidden to her."78** Al-ʿAllāmah Ibn ʿĀbidīn said: "As for divorce, the default ruling is prohibition... If it occurs without any reason, then there is no need for release; rather, it is foolishness, bad judgment, mere ingratitude for a blessing, and pure harm to her, her family, and her children. Allah says: 'But if they obey you, do not seek means [of annoyance] against them**.'** [Surah al-Nisāʾ: 34] That is, do not seek separation. The hadith 'The most detested of lawful things to Allah is divorce' can be interpreted to mean that it is permissible only when there is a genuine need. And if the need is found, then it is permitted, and this is the interpretation given to what occurred from him (ﷺ), his Companions, and other Imams, to protect them from acting frivolously or causing harm without	الذي جعله الشارع، ولم يستعمل حقه على وجهه المشروع، وإذا كان إثمه دليلا على إساءته استعمال الحق، فكل مطلق أثم شرعا بإيقاع طلاقه فهو مسيء استعمال حقه، فإذا ترتب ضرر للمطلقة يلزم بتعويض هذا الضرر. أما إذا طلق لحاجة إلى الخلاص، أو لم يترتب للمطلقة ضرر فلا تعويض."98 وقال جماعة بعدم التعويض، ومنهم العلامة وهبة الزحيلي – رحمه الله – الذي قال: "إذا حدث الطلاق من غير حاجة أو سبب يدعو إليه، فإنه يقع بالاتفاق، ولكن المطلِّق يأثم؛ لأن الحاجة قد تكون تقديرية، أو نفسية خفية لا تخضع للإثبات الظاهر في القضاء، وقد تكون مما يجب ستره، حفظاً لسمعة المرأة ومنعاً من التشهير بها. لهذا كان الأصح ألا يحكم على الرجل بتعويض مادي للمطلقة، بسبب كون الطلاق تعسفاً، ويكتفى بما يقرره الشرع بدفع مؤخر الصداق، ونفقة العدة، والمتعة التي هي تعويض عن الضرر الناجم عن الطلاق."99 والذي يترجح عندنا هو القول الثاني، ولكن لاحظ في كلام الزحيلي قوله عما يغني عن التعويض المالي للمطلقة: "... والمتعة التي هي تعويض عن الضرر الناجم عن الطلاق."

78 *Majmūʿ al-Fatāwá*, Ibn Taymiyyah, 33:81.
98 أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، عبد الوهاب خلاف (ص ١٤٧).
99 الفقه الإسلامي وأدلته، الزحيلي (٦٩٢٢/٩).

reason."79

And the author of "Al-Jawhara al-Nayyirah" states: "Because the default ruling on divorce is prohibition, as it cuts off a marriage that is tied to religious and worldly benefits — religious benefits like preserving oneself from adultery and preserving the woman from it too, and increasing monotheists, fulfilling the pride of the Master of the Messengers, and worldly benefits like sustaining the matters of life because the woman works inside the home and the man outside it, organizing their affairs..."80

From Abū Mūsā, the Prophet ﷺ said: **"Women should not be divorced except for suspicion; Allah does not love the taste-testers, male or female."** This hadith was reported by al-Bazzār and al-Ṭabarānī in "Al-Awsaṭ," though there are issues with its chain.81 It is said regarding its meaning: "This is regarding marriage; he disliked that a man should be frequently married and quickly divorced, like a taste-tester of food who does not eat from it."82

If it becomes clear that the default ruling on divorce is prohibition and that the one who commits it without justification is sinful, what are the consequences in worldly rulings, and should the one who divorces unjustly be liable for damages for misusing his right? This view was held by some contemporary scholars, such as the eminent Shaykh ʿAbd al-Wahhāb Khallāf (rA). After discussing the differing opinions of Egyptian courts on awarding financial compensation to

79 Ḥāshiyat Ibn ʿĀbidīn = Radd al-Muḥtār, Ibn ʿĀbidīn, 3:228.
80 Al-Jawharah al-Nayyirah, al-Ḥaddādī, 2:31.
81 "Reported by al-Bazzār, and al-Ṭabarānī in 'Al-Kabīr' and 'Al-Awsaṭ.' One of the chains of transmission in al-Bazzār's narration includes ʿImrān al-Qaṭṭān, who was deemed trustworthy by Aḥmad and Ibn Ḥibbān, but was considered weak by Yaḥyā ibn Saʿīd and others." Majmaʿ al-Zawāʾid wa-Manbaʿ al-Fawāʾid, al-Haythamī, 4:335.
82 *Gharīb al-Ḥadīth*, al-Khaṭṭābī, 1:455.

a woman divorced without justification, he said:
"I say: What is inferred from the texts of the Sharīʿah is that whoever initiates divorce without a need for release, his divorce is effective, but he is sinful in the eyes of the law. His sin indicates that he has misused the right granted to him by the Lawgiver, and he has not exercised his right in the legitimate manner. If his sin is evidence that he has misused his right, then every man who sins by initiating divorce is guilty of misusing his right, and if this results in harm to the divorced woman, he must compensate for that harm. However, if he divorces due to a need for release or if the divorce does not result in harm to the woman, there is no compensation."83

Others have argued against compensation, such as the eminent scholar Wahbah al-Zuḥaylī (rA), who stated:
"If divorce occurs without need or reason, it takes effect by agreement, but the one who initiates it is sinful, because the need may be subjective or a hidden psychological factor not subject to outward proof in court, or it may be something that must be concealed to protect the woman's reputation and prevent her from being maligned. Therefore, the correct view is that a man should not be liable for financial compensation to a woman due to unjust divorce, and it suffices to pay the deferred ṣadāq, the maintenance during the waiting period (*ʿiddah*), and the *mutʿah*, which is compensation for the harm resulting from the divorce."84
What we consider to be the more likely correct view is the latter opinion. However, notice in al-Zuḥaylī's

83 *Aḥkām al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah fī al-Sharīʿah al-Islāmiyyah*, ʿAbd al-Wahhāb Khallāf, 147.
84 *Al-Fiqh al-Islāmī wa-Adillatuh*, Wahbah al-Zuḥaylī, 9:6922.

statement that he mentions what substitutes for financial compensation to the divorced woman: "...and the *mutʿah*, which is compensation for the harm resulting from the divorce."	

المطلب الثاني: حكم المتعة للمطلقة المدخول بها

Second Subtopic: The Ruling of Mutʿah for the Divorced Woman Who Was Consummated With

The jurists have agreed on the legitimacy of *mutʿah* (consolatory gift or compensation) for a divorced woman, which is "a term for the money that the man gives to his wife because of separating from her."100 The Mālikīs maintain that it is never obligatory, and all four madhhabs agree that it is not obligatory for a woman whose marriage was not consummated and whose ṣadāq (marriage gift) had been stipulated, as she is entitled to half of the ṣadāq. The Ḥanafīs and Ḥanbalīs make it obligatory for a woman whose marriage was not consummated and whose ṣadāq was unspecified. The Shāfiʿīs, in addition, make it obligatory for every consummated marriage where the separation was not initiated by the wife. This is also one of the views reported from the Ḥanbalīs and was chosen by Imam Taqī al-Dīn Ibn Taymiyyah.101 He also holds another opinion that it is obligatory for every divorced woman and stated that this is a	اتفق الفقهاء على مشروعية المتعة للمطلقة وهي "اسم للمال الذي يدفعه الرجل إلى امرأته لمفارقته إياها"108 وقال المالكية إنها لا تكون واجبة بحال، واتفقت المذاهب الأربعة على أنها لا تجب لغير المدخول بها المسمى مهرها، إذ يكفيها نصف الصداق، وأوجبها الحنفية والحنابلة لغير المدخول بها المفوضة، وأوجبها الشافعية مع ذلك لكل مدخول بها لم يكن الفراق من جهتها، وهو رواية عند الحنابلة اختارها الإمام تقي الدين ابن تيمية،109 وعنه قول آخر بوجوبها لكل مطلقة وذكر أنها رواية عن أحمد،110وهو قول ابن حزم111 والشوكاني. واستدل المالكية على عدم وجوب المتعة لأي مطلقة بما نسب إلى الإمام مالك – رحمه الله – من قوله: "إنما خفف عندي في المتعة ولم يجبر عليها المطلق في القضاء في رأيي لأني أسمع الله يقول {حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ} [البقرة: 236] و {حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ} [البقرة: 241] فلذلك خففت ولم يقض بها، وقال غيره: لأن الزوج إذا كان غير متق فليس عليه شيء، ولا محسن، فلما قيل على المتقي

100 Rawḍat al-Ṭālibīn wa-ʿUmdat al-Muftīn, al-Nawawī, 7:321.
101 "Abu al-ʿAbbās chose in Al-Iʿtiṣām bil-Kitāb wa al-Sunnah that mutʿah is obligatory for every divorced woman, except for the one with whom the marriage was not consummated, and for whom a ṣadāq had already been stipulated. This is also a narration from Imam Aḥmad." *Al-Fatāwā al-Kubrā*, Ibn Taymiyyah, 5:475.
108 روضة الطالبين وعمدة المفتين، النووي (٣٢١/٧) .
109 "واختار أبو العباس في " الاعتصام بالكتاب والسنة ": أن لكل مطلقة متعة إلا التي لم يدخل بها وقد فرض لها وهو رواية عن الإمام أحمد" الفتاوى الكبرى، ابن تيمية (٤٧٥/٥).
110 "وتجب المتعة لكل مطلقة وهو رواية عن الإمام أحمد نقلها حنبل وهو ظاهر دلالة القرآن. " الفتاوى الكبرى، ابن تيمية (٤٧٥/٥) .
111 "المتعة فرض على كل مطلق واحدة أو اثنتين أو ثلاثا - أو آخر ثلاث - وطئها أو لم يطأها - فرض لها صداقها أو لم يفرض لها شيئا -: أن يمتعها، وكذلك المفتدية أيضا المحلى بالآثار، ابن حزم (٣/١٠) ويجبره الحاكم على ذلك - أحب أم كره."

narration from Aḥmad.102 This view is also held by Ibn Ḥazm103 and al-Shawkānī.

The Mālikīs based their opinion that *mutʿah* is not obligatory for any divorced woman on the statement attributed to Imam Mālik (rA): "The matter of *mutʿah* has been made lenient in my view, and the divorcing husband is not compelled by the judge in my opinion, because I hear Allah saying, '{**An obligation upon the doers of good**.}' [Surah Al-Baqarah: 236] and '{**An obligation upon the righteous**.}' [Surah Al-Baqarah: 241]. Therefore, it has been lightened and is not enforced. Others say: 'Because if the husband is not righteous, there is nothing upon him, nor is he among the doers of good. So, when it was said that the *mutʿah* is upon the righteous and the doers of good, and not upon others, it was known that it is lenient.'"104

The strongest evidence cited by those who make *mutʿah* obligatory for every divorced woman whose ṣadāq was not specified and for those who make it obligatory for every divorced woman, in general, is the generality of Allah's statement: **"{**And for divorced women is a provision according to what is acceptable — a duty upon the righteous.**}"** [Surah Al-Baqarah: 241]. In the interpretation of Al-Qāsimī: "That is, for divorced women, a provision from the husband according to his ability, as compensation for the distress of separation, besides the right of the ṣadāq. Ibn Kathīr states: 'This verse has been used as

وعلى المحسن متاعا بالمعروف حقا بالمعروف ولم يكن عاما على غير المحسن ولا غير المتقي علم أنه مخفف."112

وأقوى ما استدل به الموجبون للمتعة لكل مطلقة غير المسمى لها غير المدخول بها والموجبون لها لكل مطلقة عموم قوله تعالى: {**وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ**} [البقرة: 241] وفي تفسير القاسمي لها: "أي: للمطلقات متعة من جهة الزوج بقدر الإمكان، جبرا لوحشة الفراق. وأما المهر فوق حقّ البضع. قال ابن كثير: وقد استدلّ بهذه الآية من ذهب من العلماء إلى وجوب المتعة لكلّ مطلقة. سواء كانت مفوضة، أو مفروضا لها، أو مطلّقة قبل المسيس، أو مدخولا بها. وإليه ذهب سعيد بن جبير وغيره من السلف. واختاره ابن جرير. وقد أخرج ابن المنذر عن عليّ بن أبي طالب قال: لكلّ مؤمنة طلقت، حرة أو أمة، متعة. وقرأ الآية. وأخرج البيهقيّ عن جابر بن عبد الله قال: "لما طلّق حفص بن المغيرة امرأته فاطمة. أتت النبيّ ρ. فقال لزوجها: متعها. قال: لا أجد ما أمتعها قال: فإنه لا بدّ من المتاع، متّعها ولو نصف صاع من التمر." 113

وأطال الإمام أبو محمد ابن حزم النفس في الانتصار للقول الأخير والرد على من خالفه، فليراجع، ومما جاء فيه:

"وطائفة قالت كقولنا - كما روينا من طريق ابن وهب عن يحيى بن أيوب عن موسى ابن أيوب الغافقي عن إياس بن عامر: أنه سمع علي بن أبي طالب يقول: لكل مطلقة متعة. ومن طريق ابن وهب عن مالك عن الزهري قال: لكل مطلقة متعة ... ومن طريق حماد بن زيد عن أيوب السختياني عن سعيد بن جبير قال: لكل مطلقة متعة وتلا: {**وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ**} [البقرة:

102 "And *mutʿah* is obligatory for every divorced woman, which is a narration from Imam Aḥmad transmitted by Ḥanbal, and this is the apparent meaning of the Quran." *Al-Fatāwā al-Kubrā*, Ibn Taymiyyah, 5:475.
103 "The *mutʿah* is obligatory upon every man who divorces his wife, whether it is one, two, or three — or the last of three divorces — whether he has consummated the marriage with her or not, whether he has stipulated a ṣadāq for her or not: he must give her the *mutʿah*. The same applies to the woman who seeks a *khulʿ*. The judge may compel him to do so, whether he likes it or not." Al-Muḥallá bi-l-Āthār, Ibn Ḥazm, 10:3.
104 *Al-Mudawwanah*, Mālik ibn Anas, 2:239.
112(٢٣٩/٢) المدونة، مالك بن أنس .
113(١٧٢/٢) تفسير القاسمي: محاسن التأويل، القاسمي .

241] . ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن أبي قلابة، قال: لكل مطلقة متعة. ومن طريق عبد الرزاق أنا ابن جريج عن عطاء قال: لكل امرأة افتلتت نفسها من زوجها فلها المتعة."114

ورجح عدد من أهل العلم المعاصرين من غير الشافعية مذهب الشافعية في وجوب المتعة لكل مطلقة مدخول بها أو مفوضة غير مدخول بها، ومن هؤلاء العلامة الحنفي وهبة الزحيلي الذي قال:

"والظاهر رجحان مذهب الشافعية لقوة أدلتهم، ولتطييب خاطر المرأة، وتخفيف ألم الفراق، ولإيجاد باعث على العودة إلى الزوجية إن لم تكن البينونة كبرى."115

وهو ما اختاره مجمع فقهاء الشريعة حيث جاء في وثيقة الأسرة:

"تستحق المطلقة قبل الدخول والخلوة الصحيحة متعة إذا لم يسم لها مهر، فإن كان قد سمى لها مهرا فلها نصفه، ومتعة مستحبة، وتجب هذه المتعة لكل مطلقة مدخول بها وإن سمى لها مهر في عقد نكاحها، وتقدر المتعة حسب يسر المطلق، وحال المطلقة وفقا لما يقضي به العرف والعادة، ولا يجوز اتخاذها ذريعة لتسويغ ما تقضي به القوانين الوضعية من المقاسمة في جميع الممتلكات التي نشأت بعد الزواج."

evidence by those scholars who hold that *mutʿah* is obligatory for every divorced woman, whether her ṣadāq was specified, or unspecified, or if she was divorced before or after consumation.' Saʿīd ibn Jubayr and others from the early generations held this view, and it was chosen by Ibn Jarīr. Ibn Mundhir narrated from ʿAlī ibn Abī Ṭālib who said: 'Every believing woman who is divorced, whether free or enslaved, is entitled to *mutʿah*,' and he recited the verse. Al-Bayhaqī narrated from Jābir ibn ʿAbdullāh: 'When Ḥafṣ ibn al-Mughīrah divorced his wife Fāṭimah, she came to the Prophet ﷺ, and he said to her husband: "Give her mutʿah." He replied: "I have nothing to give her." The Prophet ﷺ said: "It is necessary to provide mutʿah. Give her even half a sāʿ of dates."'"105

Imam Abu Muḥammad Ibn Ḥazm elaborated extensively in defense of the last opinion and in refutation of those who opposed it; for further reference, it may be consulted. Among the points he mentioned are:

"A group has said the same as our view, as we have narrated through the chain of Ibn Wahb from Yaḥyā ibn Ayyūb from Mūsā ibn Ayyūb al-Ghāfiqī from Iyas ibn ʿĀmir, who heard ʿAlī ibn Abī Ṭālib saying: 'Every divorced woman is entitled to *mutʿah*.' And through Ibn Wahb from Mālik, from al-Zuhrī, who said: 'Every divorced woman is entitled to *mutʿah*...' and through Ḥammād ibn Zayd from Ayyūb al-Sakhtiyānī from Saʿīd ibn Jubayr, who said: 'Every divorced woman is entitled to *mutʿah*,' and he recited: '{**And for**

105 *Tafsīr al-Qāsimī: Maḥāsin al-Taʾwīl*, al-Qāsimī, 2:172.
114(٨/١٠) المحلى بالآثار، ابن حزم .
115(٦٨٣٣/٩) الفقه الإسلامي وأدلته، الزحيلي .

divorced women is a provision according to what is acceptable — a duty upon the righteous.}' [Surah Al-Baqarah: 241]. And through ʿAbd al-Razzāq from Maʿmar from Abū Qilābah, who said: 'Every divorced woman is entitled to *mutʿah*.' And through ʿAbd al-Razzāq from Ibn Jurayj from ʿAṭāʾ, who said: 'Every woman who separates from her husband is entitled to *mutʿah*.'"106 Several contemporary scholars, other than the Shāfiʿīs, have favored the Shāfiʿī opinion that *mutʿah* is obligatory for every divorced woman, whether the marriage was consummated or not, if the ṣadāq was unspecified. Among them is the eminent Ḥanafī scholar Wahbah al-Zuḥaylī, who stated: "The apparent preponderance is for the Shāfiʿī school due to the strength of their evidence, to soothe the woman's heart, to ease the pain of separation, and to provide an incentive for returning to the marriage unless the separation was final."107 This is also the view adopted by the Assembly of Muslim Jurists of America (AMJA), as stated in its Family Charter: "A woman divorced before consummation and valid privacy is entitled to *mutʿah* if no ṣadāq was stipulated for her. If a ṣadāq was stipulated, she is entitled to half of it, along with recommended *mutʿah*. This *mutʿah* is obligatory for every woman divorced after consummation, even if her ṣadāq was stipulated in her marriage contract. The amount of *mutʿah* is determined according to the financial capacity of the divorcing husband and the condition of the divorced woman, in accordance with what is deemed appropriate by custom and practice. It should not be	

106 *Al-Muḥallá bi-l-Āthār*, Ibn Ḥazm, 10:8.
107 *Al-Fiqh al-Islāmī wa-Adillatuh*, al-Zuḥaylī, 9:6833.

used as a means to justify what the civil laws stipulate regarding the equal division of all assets accumulated after marriage."	

المطلب الثالث: قدر المتعة

Third Subtopic: The Amount of Mutʿah

Scholars have differed regarding the determination of the amount of *mutʿah* (consolatory gift) for divorced women. Some have said that the highest amount is the provision of a servant, followed by clothing, and then maintenance. Others have said that the minimum is a simple dress and a headcover. Still, others have argued that there is no specific limit, whether small or large, which is likely the correct view as it aligns with the implications of the verse. Imam Ibn ʿAbd al-Barr (rA) said: "It is not fixed or specified, nor is its amount known, nor is its value known with certainty as something obligatory that cannot be exceeded. Rather, it is according to the capacity of the wealthy and the capacity of the needy, as Allah, the Exalted, said: 'provision according to what is acceptable.' The scholars do not differ on this matter."116 However, the scholars did indeed differ, although most of them agree with what Ibn ʿAbd al-Barr said, which is the correct view based on Allah's statement: **"**Upon the wealthy is [the provision] according to his capacity, and upon the poor is [the provision] according to his capacity**."** [Surah al-Baqarah: 236]. In "Al-Nihāyah" from the Hanafi texts, it is stated: "In *al-Mabsūṭ*, the minimum *mutʿah* is a dress, a headcover, and a cloak, as women usually pray in	اختلف أهل العلم في تحديد المتعة حيث قال بعضهم: أعلاها خادم ثم كسوة ثم نفقة، وقال آخرون: أدناها الدرع والخمار، وقال آخرون: لا حد معروف في قليلها ولا كثيرها، ولعل هذا الأخير هو الصحيح لموافقته مقتضى الآية. قال الإمام ابن عبد البر – رحمه الله –: "غير مقدرة ولا محدودة، ولا معلوم مبلغها، ولا معروف قدرها معرفة وجوب لا يتجاوزه، بل هي على الموسع قدره، وعلى المقتر أيضًا بقدره، متاعًا بالمعروف، كما قال عز وجل. لا يختلف العلماء في ذلك."122 ولكن قد اختلف العلماء، وإن كان جمهورهم على ما قال، وهو الصحيح لقوله تعالى: "**عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ**" [البقرة:236] . وفي النهاية من كتب الحنفية: "وفي المبسوط، وأدنى المتعة درع وخمار وملحفة وذلك لأنّ المرأة تصلي في ثلاثة أثواب وتخرج في ثلاثة أثواب عادة فيكون ذلك متعة لها تذكره من الزّوج إذا فارقها قبل أن يدخل بها [وفي مبسوط] فخر الإسلام رحمه الله قالوا هذه في ديارهم وأما في ديارنا فينبغي أن يجب عليه أكثر من ذلك لأن يمتعها بثياب بدنها عادة والنساء في ديارنا تلبس أكثر من ذلك عادة فينبغي أن يزاد عليها إزار ومكعب... والحاصل أن لها الأقلّ من نصف مهر المثل ومن المتعة إلا أن تكون قيمة المتعة أقلّ من خمسة دراهم فحينئذ لا تنقص عن خمسة دراهم ..."123 وفي تحفة المحتاج من كتب الشافعية: "(ويستحب ألا تنقص عن ثلاثين درهما)

116 *Al-Istidhkār*, Ibn ʿAbd al-Barr, 6:118.
122(١١٨/٦) الاستذكار، ابن عبد البر .
123(٩٠/٧) النهاية في شرح الهداية، السغناقي .

three garments and go out in three garments, which serves as a *mutʿah* from her husband if he separated from her before consummation. In *al-Mabsūṭ* by Fakhr al-Islam (rA), it is said: 'These amounts are for their lands; but in our lands, he should give more, as women here customarily wear more clothes. Therefore, a lower garment and footwear should be added. The essence is that she receives the lesser of half the equivalent ṣadāq or the *mutʿah*, unless the value of the *mutʿah* is less than five dirhams, in which case it should not be less than five dirhams.'"117

In *Tuhfat al-Muḥtāj* from the Shafiʿi texts, it states: "**(It is recommended that it should not be less than thirty dirhams)** or its equivalent, meaning it should be thirty, and it is preferable that it should not reach half the equivalent ṣadāq. This is how they have reconciled the two. They might conflict if the thirty dirhams are multiples of the ṣadāq (marriage gift). What seems correct is to observe the lesser amount between half the ṣadāq and thirty. Some scholars state that this is the minimum recommended amount, the maximum being a servant, and the middle a garment... All of this is subject to different considerations since there is no evidence for this specification. The obligatory amount is what the two parties agree upon, and the least acceptable amount is something of value. If they agree upon an amount, then so be it. The recommended amount would then be as mentioned earlier: thirty dirhams or half the equivalent ṣadāq. **(If they dispute, the judge determines the amount by his discretion)**, even if

أو مساويها يعني أن تكون ثلاثين ويسن ألا تبلغ نصف مهر المثل. كذا جمعوا بينهما وقد يتعارضان بأن يكون الثلاثون أضعاف المهر فالذي يتجه رعاية الأقل من نصف المهر والثلاثين. قال جمع وهذا أدنى المستحب وأعلاه خادم وأوسطه ثوب... وفي ذلك كله نظر بسائر اعتباراته إذ لا دليل على هذا التحديد والواجب فيها ما يتراضيان عليه وأقل مجزئ فيه متمول، ثم إن تراضيا على شيء فذاك أي والمستحب حينئذ ما مر في الثلاثين ونصف مهر المثل (فإن تنازعا قدرها القاضي بنظره) أي اجتهاده، وإن زاد على مهر المثل."124

وفي المغني من كتب الحنابلة: "قال: (على الموسع قدره، وعلى المقتر قدره، فأعلاه خادم، وأدناه كسوة يجوز لها أن تصلى فيها، إلا أن يشاء هو أن يزيدها، أو تشاء هى أن تنقصه) وجملة ذلك أن المتعة معتبرة بحال الزوج، فى يساره وإعساره. نص عليه أحمد. وهو وجه لأصحاب الشافعى. ... والرواية الثانية: يرجع فى تقديرها إلى الحاكم. وهو أحد قولى الشافعى؛ لأنه أمر لم يرد الشرع بتقديره، وهو مما يحتاج إلى الاجتهاد، فيجب الرجوع فيه إلى الحاكم، كسائر المجتهدات ..."125

وانتصر الإمام ابن حزم لاختلافها، فقال: "وأما مقدار المتعة - فروينا من طريق عبد الرزاق عن ابن جريج عن موسى بن عقبة عن نافع أن ابن عمر قال: أدنى ما أراه يجزي في المتعة ثلاثون درهما. ومن طريق وكيع عن سفيان الثوري عن إسماعيل بن أمية عن عكرمة عن ابن عباس قال: أعلى المتعة؛ الخادم، ودون ذلك: النفقة والكسوة. ومن طريق وكيع عن سفيان الثوري عن عمرو بن عبيد عن الحسن في المتعة للمطلقة - قال: ليس فيها شيء مؤقت يمتعها على قدر الميسرة. ومن طريق عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء قال: لا أعلم للمتعة وقتا، قال الله تعالى: {عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى

117 *Al-Nihāyah fī Sharḥ al-Hidāyah*, al-Sughnāqī, 7:90.
124(٤١٦/٧)تحفة المحتاج في شرح المنهاج وحواشي الشرواني والعبادي، ابن حجر الهيتمي.
125(١٤٣/١٠)المغني، ابن قدامة.

it exceeds the equivalent ṣadāq..."118 In *Al-Mughnī* from the Hanbali texts: "It states: '**Upon the wealthy is [provision] according to his capacity, and upon the poor according to his capacity. Its highest amount is a servant, and its lowest is clothing in which she can pray unless he wishes to give her more, or she wishes to reduce it.**' In sum, the *mutʿah* is considered according to the husband's financial state, whether he is wealthy or poor. Imam Ahmad affirmed this. It is also a view held by some Shafiʿi scholars... The second narration: its determination is left to the judge, which is one of the two opinions of Shafiʿi; because it is a matter not specified by the Sharīʿah, and since it requires discretion, it should be referred to the judge, like all other matters that require judgment..."119 Imam Ibn Ḥazm defended the variability of the *mutʿah*, stating: "As for the amount of the *mutʿah* — we narrated through ʿAbd al-Razzāq from Ibn Jurayj from Mūsā ibn ʿUqbah from Nāfiʿ that Ibn ʿUmar said: 'The minimum amount I consider sufficient for the *mutʿah* is thirty dirhams.' We also narrated through Wakīʿ from Sufyān al-Thawrī from Ismāʿīl ibn Umayyah from ʿIkrimah from Ibn ʿAbbās, who said: 'The highest *mutʿah* is a servant, below that is maintenance and clothing.' We narrated through Wakīʿ from Sufyān al-Thawrī from ʿAmr ibn ʿUbayd from al-Ḥasan regarding the *mutʿah* for a divorced woman: 'There is no set amount; he should give her according to his means.' We narrated through ʿAbd al-Razzāq from Ibn Jurayj from ʿAtāʾ, who said: 'I do not know	الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ} [البقرة: 236] ."126 ثم قال: " ومما يبين وجوب الرجوع إلى ما رآه الصحابة رضي الله عنهم أنه متعة بالمعروف، كما قلنا في النفقة، والكسوة، إذ قال الله تعالى: { لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا} [الطلاق: 7] وقد وافقنا المخالفون على هذا، وكلا النصين واجب اتباعه..."127

118 *Tuḥfat al-Muḥtāj fī Sharḥ al-Minhāj wa-Ḥawāshī al-Sharwānī wa-al-ʿAbbādī*, Ibn Ḥajar al-Haytamī, 7:416.
119 *Al-Mughnī*, Ibn Qudāmah, 10:143.
126(٩/١٠) المحلى بالآثار، ابن حزم .
127(١٠/١٠) المحلى بالآثار، ابن حزم .

of any specific amount for the *mutʿah*.' Allah, the Exalted, said: 'Upon the wealthy is [provision] according to his capacity, and upon the poor according to his capacity.' [Surah al-Baqarah: 236]."120 He further said: "And what demonstrates the necessity to refer to what the Companions (rAa) considered is that the *mutʿah* should be according to what is customary, as we said in regards to maintenance and clothing, as Allah, the Exalted, said: 'Let a man of wealth spend from his wealth, and he whose provision is restricted — let him spend from what Allah has given him. Allah does not charge a soul except [with that within] its capacity.' [Surah al-Talāq: 7]. Our opponents have agreed with us on this, and both texts must be followed."121	

المطلب الرابع: تأثير تغير الأحوال والعوائد على أحكام المتعة

Fourth Subtopic: The Impact of Changing Conditions and Customs on the Rulings of Mutʿah

Imam Ibn Taymiyyah (rA) said: "What the Lawgiver (Sharīʿ) has not specified should be referred back to custom."128 This is one of the minor maxims derived from the major maxim: "Custom is authoritative" upon which there is consensus. Since the Lawgiver did not set a limit for *mutʿah* (consolatory gift/compensation), the correct opinion aligns with those who do not specify an amount. For those jurists who have specified an amount, their opinion should be understood as being based on the customary practice of their time. We have the support of Allah's words: "And provide for them [a provision] according to what	قال الإمام ابن تيمية – رحمه الله: "ما لم يُقدِّرْه الشارع، فإنه يُرجَع فيه إلى العُرف ."132 وهي من القواعد المتفرعة عن قاعدة العادة محكمة، وعليها اتفاقهم. والشارع لم يضع للمتعة حدًا، فالحق مع من لم يحدد، ومن حدد من الفقهاء، فنحمله على المعروف في وقته، ومعنا قول الله: "**وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعاً بِالْمَعْرُوفِ**" البقرة/236 . فإما أن يتراضيا أو يتقاضيا فيرد الأمر إلى الحاكم، فيحكم بالمعروف في الزمان والمكان والحال، ويراعي حال المطلِّق يُسرًا أو عُسرًا، وظروف الطلاق، ومدة الزوجية، وعلى هذا نصت المادة 18 مكرر من المرسوم بقانون رقم 25 لسنة

120 *Al-Muḥallá bi-l-Āthār*, Ibn Ḥazm, 10:9.
121 *Al-Muḥallá bi-l-Āthār*, Ibn Ḥazm, 10:10.
128 *Majmūʿ al-Fatāwá*, Ibn Taymiyyah, 35:350.

132 مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣٥/٣٥٠).

1929م المضافة بالقانون رقم 100 لسنة 1985م بجمهورية مصر العربية: "الزوجة المدخول بها في زواج صحيح إذا طلقها زوجها دون رضاها ولا بسبب من قِبَلِها تستحق فوق نفقة عدتها متعةً تقدر بنفقة سنتين على الأقل، وبمراعاة حال المطلِّق يُسرًا أو عُسرًا، وظروف الطلاق، ومدة الزوجية، ويجوز أن يرخص للمطلِّق في سداد هذه المتعة على أقساط."133	is acceptable — a duty upon the wealthy according to his capacity and upon the poor according to his capacity**."** [Surah al-Baqarah: 236].
وإلى هذا ذهب مجمع فقهاء الشريعة حيث جاء في وثيقة الأسرة:	So, either the parties agree, or they resort to the judge, who will rule according to what is customary in the time, place, and situation. The judge considers the financial condition of the husband, whether he is wealthy or in straitened circumstances, the circumstances of the divorce, and the duration of the marriage. This is stated in Article 18, repeated in Law No. 25 of 1929, as amended by Law No. 100 of 1985, in the Arab Republic of Egypt: "A wife who has been properly consummated in a valid marriage, if her husband divorces her without her consent and without a reason from her side, is entitled, in addition to her maintenance during the waiting period (*ʿiddah*), to *mutʿah* equivalent to at least two years of maintenance, taking into account the financial condition of the husband, the circumstances of the divorce, and the duration of the marriage. The husband may be permitted to pay this *mutʿah* in installments."129
"تستحق المطلقة قبل الدخول والخلوة الصحيحة متعة إذا لم يسم لها مهر، فإن كان قد سمى لها مهرا فلها نصفه، ومتعة مستحبة، وتجب هذه المتعة لكل مطلقة مدخول بها وإن سمى لها مهر في عقد نكاحها، وتقدر المتعة حسب يسر المطلق، وحال المطلقة وفقا لما يقضي به العرف والعادة، ولا يجوز اتخاذها ذريعة لتسويغ ما تقضي به القوانين الوضعية من المقاسمة في جميع الممتلكات التي نشأت بعد الزواج."	This view is also adopted by the Assembly of Muslim Jurists of America (AMJA), as stated in their Family Charter: "A woman divorced before consummation and valid privacy is entitled to *mutʿah* if no ṣadāq was stipulated for her. If a ṣadāq was stipulated, she is entitled to half of it, along with recommended *mutʿah*. This *mutʿah* is obligatory for every woman divorced after
وما جاء في نهاية قرار المجمع لا يعني أن المتعة لن تصل في أي حال إلى نصف ممتلكات الرجل، بل يعني ألا تكون هذه هي القاعدة، فإن المطلق قد يلزم بنفقة الأولاد وأجرة الحاضنة، ثم يكون عليه نفقة زوجة أخرى إن أحب الزواج، وسنلزم زوجها إن تزوجت بنفقتها، فإن جمعنا كل هذه الالتزامات على الرجال وألزمناهم بها، فأين العدل في تنصيف الممتلكات بينه وبين زوجته؟ لا يمكن أن نجمع لأحد الطرفين حقوق نظامين مختلفين ونلزم الآخر بواجباتهما. إن لجنة التحكيم قد تعطي المرأة أكثر من نصف ممتلكات الرجل أحيانًا، فقد تكون ممتلكاته بضع مئات من الدولارات، ولا أولاد لهما، ولا ينجبر خاطر المرأة عند طلاقها بمائة دولار. وقد تعطيها ما يسمى	

129 **Dar al-Ifta al-Misriyyah, "نفقة العدة والمتعة,"** accessed August 22, 2024, https://www.dar-alifta.org/ar/fatawa/11513/%D9%86%D9%81%D9%82%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%AF%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AA%D8%B9%D8%A9.

133 **دار الإفتاء المصرية، "نفقة العدة والمتعة"**، تاريخ الوصول 22 أغسطس 2024، https://www.dar-alifta.org/ar/fatawa/11513/%D9%86%D9%81%D9%82%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%AF%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AA%D8%B9%D8%A9.

consummation, even if her ṣadāq was stipulated in her marriage contract. The amount of *mutʿah* is determined according to the financial capacity of the divorcing husband and the condition of the divorced woman, in accordance with what is deemed appropriate by custom and practice. It should not be used as a means to justify what the civil laws stipulate regarding the equal division of all assets accumulated after marriage." What is mentioned at the end of the Assembly's decision does not mean that *mutʿah* will not in any case reach half of the man's assets, but rather that this should not be the rule. This is because the divorcing husband might be obligated to pay for the children's maintenance and the caretaker's fee and could also have to maintain another wife if he chooses to remarry. Meanwhile, we would require the new husband to maintain her if she remarries. Therefore, if we combine all these obligations on men and require them, where is the justice in splitting the assets equally between him and his wife? It is not fair to combine the rights of two different systems for one party and impose their obligations on the other. The arbitration committee may sometimes grant the woman more than half of the man's assets; his assets may amount to just a few hundred dollars, and they have no children, so a hundred dollars would not suffice to ease the woman's distress upon her divorce. She might also be given what is called the right to compensation of labor if she assisted him in his work, or she might only be given what compensates for her emotional distress, without necessarily securing her financially, in many cases. These cases include those	بحق الكد والسعاية إن أعانته في عمله، وقد تعطيها ما ينجبر به خاطرها فقط دون ما يؤمنها ماليًا في أحوال كثيرة، منها إن كانت لم تترك عملها، ولها مدخراتها، أو كانت امرأة لغير موسر حاضنة لأولاده منها وستعطى مع نفقة الأولاد أجرة الحضانة، أو كانت مدة الزواج بينهما قصيرة. لكن لو تخيلنا زوجين في الستينات من عمرهما وقرر الزوج طلاق زوجته بعد أربعين سنة من تفرغها للأسرة، وليس لها مدخرات، فهنا تقسم بينهما اللجنة تلك المدخرات، ولا يمكن ضبط ذلك للجان التحكيم، إذ هناك ما لا ينحصر من العوامل المؤثرة، ولكن يمكن استحضار نسبة للذكر مثل حظ الأنثيين، ويترك لأهل المروءات الباب واسعًا للتفضل. إننا إن استحضرنا الآن الحاجة إلى جعل المتعة مع ما فيها من جبر الخاطر سبيلًا لتعويض وحفظ كرامة المرأة التي فرغت نفسها لخدمة أسرتها وضحت جزئيًا أو كليًا بوظيفتها من أجل استقرارها، فإننا لن نستحدث قولًا جديدًا، بل نأخذ بقول مستقر لأهل العلم في وجوبها لسائر المطلقات المدخول بهن، ولقول الجمهور بعدم تحديدها ورد الأمر للعرف الذي مرده إلى التراضي أو التقاضي. ثم يبقى سن القوانين في البلاد الإسلامية كما في القانون المصري أعلاه أو التوافق بين علماء الأقليات المسلمة والتواصي بتحقيق ذلك من خلال لجان التحكيم والأئمة، وقبل تحقق جريان العمل بهذا بينهم، فربما حسن التشارط على تحكيم من يأخذ بهذا القول، فمتى استقر كان "المشروط عُرفًا كالمشروط لفظًا"[134] أو "المعروف عرفًا كالمشروط شرعًا"[135] حتى تصل للمرأة المسلمة رسالة واضحة مفادها أن مجتمعها معني بحفظ حقوقها وصون كرامتها وحتى توجه الفتوى لتحقيق العدل والاستقرار الأسري.

134 زاد المعاد، ابن القيم (١٦٤/٥).
135 الأشباه والنظائر، ابن نجيم (ص ٨٤).

where she did not leave her job and has her own savings, or when she is not married to a wealthy man but is the custodian of his children and will receive a fee for that, or if their marriage was short-lived. However, if we imagine a couple in their sixties, and the husband decides to divorce his wife after forty years of her dedication to the family, and she has no savings, the committee could then divide those savings between them. It is impossible to strictly regulate such matters for arbitration committees, given the countless influencing factors. However, they could consider a distribution ratio similar to "a male receiving the share of two females," while still leaving room for those with magnanimity to act generously. If we now recognize the need to make *mutʿah*, with its role in compensating for emotional distress, a means of compensating and preserving the dignity of a woman who has dedicated herself to serving her family and sacrificed partially or completely her career for the sake of stability, then we are not introducing a new ruling. Instead, we are adopting a well-established scholarly view that makes it obligatory for all consummated divorces and following the majority opinion that does not specify an amount, leaving the matter to custom, which ultimately returns to mutual agreement or judicial decision. The enactment of laws in Muslim countries, such as the Egyptian law mentioned above, or agreements among scholars of Muslim minorities and recommendations for achieving this through arbitration committees and imams, is crucial. Before this becomes an established practice, it might be wise for couples at the beginning of their marriage to stipulate arbitration by someone who holds this view. Once established, "What is agreed	

upon as custom is like what is stipulated verbally,"130 or "What is known by custom is like what is stipulated by law,"131 so that a clear message reaches the Muslim woman that her community is concerned with protecting her rights and preserving her dignity and that the fatwa is directed toward achieving justice and family stability.	

المبحث الثالث: تغير الأحوال ومفهوم القوامة

Third Section: The Change of Conditions and the Concept of Qiwāmah

Qiwāmah is a well-known concept, and to avoid exhausting ourselves with various definitions, here's a concise explanation from the *Kuwait Encyclopedia of Fiqh*: "Qiwāmah in the linguistic sense comes from the root 'qāma ʿalā al-shayʾ', meaning to maintain or oversee something and to look after its interests. From this is derived the term 'qayyim', which refers to someone who manages or takes care of something, oversees it, and seeks to rectify it. The word 'qawwām', in the pattern of 'faʿʿāl' used for emphasis, refers to someone who is particularly diligent in overseeing, managing, and protecting something with effort and dedication. Al-Baghawī states that 'qawwām' and 'qayyim' are synonymous, but 'qawwām' is more emphatic, indicating a person responsible for the interests, management, and discipline of others … A guardianship under which the husband is entrusted	القوامة معلومة، وحتى لا نتعب أنفسنا في جمع تعاريفها، فإليك تلك الخلاصة من الموسوعة الفقهية الكويتية: "القوامة في اللغة من قام على الشيء يقوم قياما: أي حافظ عليه وراعى مصالحه، ومن ذلك القيم وهو الذي يقوم على شأن شيء ويليه ويصلحه، والقوام على وزن فعال للمبالغة من القيام على الشيء والاستبداد بالنظر فيه وحفظه بالاجتهاد. قال البغوي: القوام والقيم بمعنى واحد، والقوام أبلغ وهو القائم بالمصالح والتدبير والتأديب ... ولاية يفوض بموجبها الزوج بتدبير شئون زوجته وتأديبها..."140 لاحظ هنا الجمع بين الولاية والمسؤولية والحق والواجب والتكليف والتفضيل. قال الزمخشري – رحمه الله - في تفسير قوله تعالى **"الرِّجالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّساءِ بِما فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ وَبِما أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوالِهِمْ"**: "يقومون عليهن آمرين ناهين، كما يقوم الولاة على الرعايا. وسموا قوّما لذلك. والضمير في بعضهم للرجال والنساء جميعاً، يعنى إنما كانوا مسيطرين عليهن بسبب تفضيل الله بعضهم وهم الرجال، على بعض وهم النساء. وفيه دليل على أنّ الولاية إنما تستحق بالفضل، لا

130 *Zād al-Maʿād*, Ibn al-Qayyim, 5:164.
131 *Al-Ashbāh wa-al-Naẓāʾir*, Ibn Nujaym, 84.
140(٧٥/٣٤) الموسوعة الفقهية الكويتية .

with managing his wife's affairs, disciplining her....”136 Notice here the combination of authority and responsibility, right and duty, obligation and preference. Al-Zamakhsharī (rA) said in his commentary on the verse: "**Men are in charge of women by [right of] what Allah has given one over the other and what they spend from their wealth**" [Surah al-Nisā: 34]: “They are in charge of them, commanding and prohibiting, just as rulers are over their subjects, and they were called *quwwām* (guardians and caretakers) for this reason. The pronoun in ‘some of them’ refers to both men and women, meaning that men were placed in charge over women due to Allah's preference for some (men) over others (women). This implies that authority is deserved based on merit, not through domination, aggression, or coercion. They have cited several merits of men: intellect, resolve, determination, strength, literacy — in most cases — chivalry, archery, and that among them are prophets, scholars, the holders of greater and lesser leadership, jihad, the call to prayer, the sermon, seclusion for worship, the loud takbīr during the days of Tashrīq according to Abu Hanifah, testimony in legal punishments and retaliation, increased shares in inheritance, being universal heirs, responsibility for blood money and the such, oaths, authority in marriage, divorce, and revocation, the number of wives allowed, and lineage attributed to them. They are also characterized by having beards and turbans,	بالتغلب والاستطالة والقهر. وقد ذكروا في فضل الرجال: العقل، والحزم، والعزم، والقوّة، والكتابة- في الغالب، والفروسية، والرمي، وأنّ منهم الأنبياء والعلماء، وفيهم الإمامة الكبرى والصغرى، والجهاد، والأذان، والخطبة، والاعتكاف، وتكبيرات التشريق عند أبي حنيفة، والشهادة في الحدود والقصاص، وزيادة السهم، والتعصيب في الميراث، والحمالة، والقسامة، والولاية في النكاح والطلاق والرجعة، وعدد الأزواج، وإليهم الانتساب، وهم أصحاب اللحى والعمائم وبما أنفقوا وبسبب ما أخرجوا في نكاحهنّ من أموالهم في المهور والنفقات."141 لا شك أن الأسباب التي ذكرها لتفضيل الرجال أكثرها راجع إلى اجتهاده، ومنها ما يمكن اطراحه، ومنها ما يصعب إثباته، لكن الذي لا ينازع فيه مؤمن بالقرآن أن هناك نوع تفضيل للرجال في أمور تؤهلهم للقوامة، وتلك تتأكد لهم بسبب إنفاقهم من أموالهم على أسرهم وقيامهم على حوائجها. إن الآية لا تنفي تفضيل النساء على الرجال في أمور، فقد قال تعالى: "**بِما فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ**" ولكن الذي لا يجوز النزاع فيه أنها تدل على أن ما فضل به الرجال مناسب لدور القوامة. وبغض النظر عن قول بعض المنظرين والمنظرات للتحرر النسوي الذين نوافقهم في كثير مما يطالبون به مما تقره الشريعة بل تحض عليه وتأمر به من إنصاف المرأة وحفظ كرامتها، فإن المرأة هي أكثر المتضررين من نزع القوامة من الرجل، ولو سألت نساء المسلمين جميعًا إن كن سيعفين الرجل من مسؤولية القيام على مصالحهن ورعاية حوائجهن والنفقة عليهن، فإنهن سيرفضن ذلك، ولو سألتهن عن رجل يكون مع امرأته في حجرة النوم فيسمعان جلبة مخيفة، فيطلب الرجل منها تفقد مصدرها، لأنكرنه، بل لو سألت نساء الأرض قاطبة لأنكرنه. أيسوغ مع ذلك أن ننزع منه الحق المقابل للواجب والولاية المقابلة للمسؤولية؟

136 *Al-Mawsūʿah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah*, 34:75.
141(٥٠٥/١) تفسير الكشاف، الزمخشري .

and because of their spending, due to what they spend on their marriages from their wealth in dowries and maintenance."137 There is no doubt that most of the reasons he mentioned for the preference of men are based on his reasoning; some of these can be dismissed, while others are difficult to prove. However, what no believer in the Qur'an can dispute is that there is a certain type of preference for men in matters that qualify them for *qiwāmah* (guardianship or authority along with caretaking), which is confirmed by their spending their wealth on their families and taking care of their needs. The verse does not negate the preference of women over men in some matters, as Allah says: "by what Allah has given some over the others." However, what cannot be disputed is that it indicates that what men are preferred with is appropriate for the role of *qiwāmah*. Regardless of what some proponents of feminist thought claim, who argue for much that we agree with, and which the Sharīʿah approves of and encourages in terms of fairness and preserving the dignity of women, it is women who suffer the most from stripping *qiwāmah* from men. If you ask all Muslim women whether they would exempt men from the responsibility of managing their affairs, caring for their needs, and spending on them, they would refuse. And if you asked them about a man who, while with his wife in a bedroom, hears a frightening noise and asks her to check its source, they would strongly disapprove of it. Indeed, if you asked all women on earth, they would	لكن يقول البعض اليوم إن قوامة الرجل كانت حيث كان الزوج مكلفًا ماديا ومعنويا، أمام الله والمجتمع، بكل ما تحتاجه الأسرة من الزوجات والأبناء والوالدين وكل نساء العائلة. وبما أن حقيقة هذه المسؤولية تغيرت جذريا فيجب إعادة النظر في مفهوم القوامة وجعلها على أرض الواقع في المستحقين لها والمتأهلين من الرجال والنساء المسؤولين عن رعاية الغير. فما مدى صحة هذه الدعوى؟ هناك أشياء لا تحتمل التوسط كالإيمان والكفر والتوحيد والشرك، ولكن في أغلب الأوقات التي يتحمس فيها الناس لقولين متعاكسين أو طريحة ونقيضة يكون الحق في التوليفة بينهما؟ لكن كيف نولف بين قولين؟ هل يكون ذلك بوضع نقطة تعسفًا على الخط الواصل بينهما؟ أو يكون بالتشهي؟ لا، بل يكون بالتأمل المتجرد للقولين. جاء في بعض فتاوى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث: " لا يجوز أن يلزم الرجل امرأته بذلك، كما لا يليق بالرجل المسلم أن يعيش عالة على زوجته، بحيث تنفق هي على طعامه وشرابه وملبسه ومسكنه وسائر شؤونه المعيشية، فبم يستحق إذن أن يكون هو ربَّ الأسرة والقوّامَ عليها؟ وقد قال الله تعالى} :**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ** النساء{:[34]142 وقد يقول البعض إن في الجواب مبالغة، فليس هناك رجل صحيح يجلس في بيته ويتوقع من امرأته أن تعمل وتنفق عليه ثم يتوقع ألا تخدش بذلك قوامته. لكن المحزن أن هذه حال كثير من الأسر. إن الآية الكريمة قد عللت القوامة بأمرين: وهبي وكسبي. قال ابن كثير – رحمه الله – في تفسير قوله تعالى "**وَبِما أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوالِهِمْ** ": "أي من المهور والنفقات والكلف التي أوجبها الله عليهم لهن في

137 *Tafsīr al-Kashshāf*, al-Zamakhsharī, 1:505.

142 **المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، "الزوج يعيش عالة على زوجته"**، تاريخ الوصول 22 أغسطس 2024، https://www.e-cfr.org/blog/2018/11/08/%d8%a7%d9%84%d8%b2%d9%88%d8%ac-%d9%8a%d8%b9%d9%8a%d8%b4-%d8%b9%d8%a7%d9%84%d8%a9-%d8%b9%d9%84%d9%89-%d8%b2%d9%88%d8%ac%d8%aa%d9%87/.

كتابه وسنة نبيه ρ، فالرجل أفضل من المرأة في نفسه، وله الفضل عليها والإفضال، فناسب أن يكون قيما عليها."143 لاحظ قوله: الفضل والإفضال.

بعض الناس قد ينازع في السبب الوهبي وينكر أن الرجل مؤهل ببنيانه وتكوينه لما لم تؤهل له المرأة، لكن يكفيك أنهم يفرقون بين الجنسين في سائر الرياضات، لأن المرأة لن تستطيع منافسة الرجال فيها. ولعله لا ينكر هذه الحقيقة إلا مكابر لا تجدي معه الحجة لأنه لا يعقلها. لكن هل يتميز جنس الرجال عن جنس النساء بأمور أخرى عقلية ونفسية تؤهله للقوامة؟ ما من سبيل الآن إلى إثبات أو نفي التفوق الذهني للرجال علميًا، ولا تتوافر أصلًا النوايا للإجابة عن السؤال من خلال دراسات علمية رصينة ومحايدة، لكن هناك فروقًا لا تنكر، وأقل ما يمكن أن يقال إن هناك فضلًا من قوة بدنية لا ينكره عاقل واختلافات نفسية وسلوكية، جعلها الله سببًا لقوامة الرجال، وهذا كاف للمسلم في حسم الجدال. قال الله تعالى: [**فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا**][النساء: 65] وأي مناقشة لموضوع مثل هذا لا ترتكز على هذه الرؤية الكونية والركيزة المعرفية ستبوء بالفشل مهما كانت نتيجتها.

لكن السؤال الآن الذي يطرحه المصدقون بالقرآن وتفسير أئمة الإسلام هو: قد علمنا أن أحد السببين وهبي، لكن ماذا لو فقد السبب الكسبي، فصارت المرأة هي التي تعمل وتنفق على الأسرة أو صارا يتقاسمان المسؤولية المالية؟ هل نقول عندها إن القوامة ستبقى على حالها؟ لقد سبق أن قررنا أن حكم الله لا يتغير بالمعنى الأصولي، ولكن الفتوى هي التي تتغير بتغير العادات والأحوال المؤثرة على مناطات الأحكام.

فالجواب على السؤال الأخير يكون بالإجابة على سؤالين:

disapprove of it. Would it then be appropriate to take away from him the right corresponding to the duty and the authority corresponding to the responsibility? However, some today argue that male *qiwāmah* was appropriate when the husband was materially and morally responsible, before Allah and society, for all the family's needs, including wives, children, parents, and all the women in the family. Since this responsibility has fundamentally changed, the concept of *qiwāmah* should be reconsidered and granted, in practice, to those men and women who are capable and qualified to care for others. How valid is this claim?

There are matters that do not allow for any compromise, such as faith and disbelief, monotheism and polytheism. However, in most cases where people passionately support two opposing views, the truth often lies in finding a synthesis between them. But how do we reconcile two opposing views? Is it done by arbitrarily placing a point on the line between them? Or by following personal whims? No, it is achieved through impartial reflection on both positions.

Some fatwa from the European Council for Fatwa and Research state: "It is not permissible for a man to oblige his wife to provide for him, and it is not proper for a Muslim man to live off his wife, relying on her to pay for his food, drink, clothing, housing, and other living expenses. How then can he deserve to be the head of the family and in charge of it? Allah says: 'Men are in charge of women by [right of] what Allah has given one over the other and what they spend

143(٢/٢٥٦) تفسير ابن كثير .

1. هل تغيرت الأحوال بما يغير من مناطات الأحكام؟ 2. وكيف تتغير الفتوى لتغير تلك الأحوال؟	from their wealth' [Surah al-Nisā: 34]."138 Some might argue that this response is exaggerated; no sensible man sits at home expecting his wife to work and spend on him while still expecting his authority to remain intact. But sadly, this is the reality for many families. The noble verse has given two reasons for *qiwāmah*: one granted by divine favor (*wahbi*) and one acquired (*kasbi*). Ibn Kathīr (rA) commented in his explanation of the verse "**and because they spend from their wealth**" that: "Meaning, in dowries, maintenance, and the expenses that Allah has made obligatory upon them in His Book and the Sunnah of His Prophet ﷺ. The man is inherently superior to the woman, and he has merit over her and confers benefits upon her, so it is appropriate that he is placed in charge over her."139 Note his mention of "merit and benefaction." Some people may dispute the divinely granted reason and deny that men are naturally qualified for what women are not; however, it suffices to note that they differentiate between the sexes in all sports, as women cannot compete with men. It is likely that only a stubborn person who is unreceptive to reason would deny this fact. But do men surpass women in other mental and psychological aspects that qualify them for *qiwāmah*? There is currently no way to prove or disprove men's intellectual superiority scientifically, nor are there intentions to answer this question through rigorous and impartial studies. However, there are undeniable differences, and at the very least, it can be said that there is an undeniable

138 **European Council for Fatwa and Research, "The Husband Living as a Dependent on His Wife,"** accessed August 22, 2024, https://www.e-cfr.org/blog/2018/11/08/%d8%a7%d9%84%d8%b2%d9%88%d8%ac-%d9%8a%d8%b9%d9%8a%d8%b4-%d8%b9%d8%a7%d9%84%d8%a9-%d8%b9%d9%84%d9%89-%d8%b2%d9%88%d8%ac%d8%aa%d9%87/.
139 Tafsīr Ibn Kathīr, 2:256.

physical strength that no rational person can deny, along with psychological and behavioral differences that Allah made a reason for the *qiwāmah* of men. This is sufficient for a Muslim to settle the debate. Allah, the Most High, says: **"**But no, by your Lord, they will not [truly] believe until they make you [O Muhammad] judge concerning that over which they dispute among themselves and then find within themselves no discomfort from what you have judged and submit in [full, willing] submission**."** [Surah al-Nisā: 65]. Any discussion on such a topic that does not rest on this worldview and epistemological foundation will fail, regardless of its outcome. However, the question now posed by those who believe in the Quran and the interpretations of the Imams of Islam is: We know that one of the reasons is divinely granted (*wahbi*), but what if the acquired reason (*kasbi*) is lost, such that the woman is the one working and providing for the family, or they are sharing financial responsibility? Should we then say that *qiwāmah* will remain as it is? We have already established that the ruling of Allah does not change in the foundational sense, but the fatwa changes due to changes in customs and conditions that affect the effective cause (*manāṭāt*) of rulings. Thus, the answer to the last question involves addressing two questions: 1. Have the circumstances changed in a way that would alter the effective causes of the rulings? 2. How should the fatwa change to reflect these altered circumstances?	

المطلب الأول: تغير الأحوال

First Subtopic: Change of Conditions

We mentioned in the introduction that among the significant changes, which only a denier would reject, is the impact of mechanization and automation on providing job opportunities for women that were not available in earlier times when agriculture, herding, and various crafts and industries required physical strength that women generally lacked. Moreover, movement in the land and traveling posed known dangers to them. The scarcity of suitable jobs for them was not a conspiracy by what is called patriarchal societies, nor is the abundance of such jobs today solely the result of feminist philosophies and women's labor movements. Human societies have always needed some women to work outside their homes, and many women have needed to earn a living. However, the new reality we live in, combined with other factors, has encouraged more women to work outside their homes to achieve a degree of economic independence and other understandable aspirations. Today, many families in both the West and the East rely to some extent or even largely on women's income. At the same time, some studies indicate that despite eliminating most	ذكرنا في المقدمة أن من التغيرات الهائلة التي لا ينكرها إلا مكابر أثر الميكنة والأتمتة على توفير فرص عمل للنساء لم تكن متاحة في أوقات مضت كانت الفلاحة فيها والرعي وأنواع الحرف والصناعات تحتاج إلى قوة بدنية تعوز النساء، بل كان للضرب في الأرض والسفر من المخاطر عليهن ما هو معلوم. لم تكن ندرة الأعمال المناسبة لهن مؤامرة مما يسمونها المجتمعات الذكورية، ولا وفرتها اليوم نتيجة لفلسفات التحرر والعمل النسوي فقط. لقد كانت للمجتمعات الإنسانية دومًا حاجة إلى عمل بعض النساء خارج بيوتهن، وكان لكثير من النساء حاجة إلى التكسب. ولكن الواقع الجديد الذي نعيشه مع عوامل أخرى قد شجع المزيد من النساء على العمل خارج منازلهن لتحقيق قدر من الاستقلال الاقتصادي وغير ذلك من الطموحات المفهومة، وصارت كثير من الأسر في الغرب والشرق تعتمد على دخل المرأة إلى حد ما أو إلى حد بعيد، لكن، في نفس الوقت، جاء في بعض الدراسات أنه رغم القضاء على معظم أشكال التمييز العلني ضد النساء في مجالات العلوم من خلال إجراءات قانونية وأكاديمية و"شركاتية" وحكومية، فلا يزال مناخ تلك الأعمال أقل ترحيبًا بالنساء، ونسبة النساء اللاتي يحصلن على درجات الدكتوراه في العلوم والهندسة أقل من الرجال بكثير، وإن زادت في السنوات الأخيرة، لكن لم يزل هناك فرق كبير بين الجنسين، ففي عام 2003، شكلت النساء 30% من درجات الدكتوراه في العلوم وحوالي 9% من تلك التي تم منحها في الهندسة، وذلك وفقاً لتقرير صادر عن مؤسسة العلوم الوطنية.146 لقد اعتاد أنصار الحركة النسوية إلقاء اللوم في ذلك على العوامل الاجتماعية والثقافية، ولكن هذه التبريرات ما زالت تفقد من رصيدها، وبدأ البعض يتساءل عن نصيبها من الحقيقة.

146 **كير ثان، "لماذا يهيمن الرجال في مجالات الرياضيات والعلوم؟"** ، موقع لايف ساينس، تاريخ الوصول 22 أغسطس 2024، https://www.livescience.com/1927-men-dominate-math-science-fields.html.

وإليك ملخص لدراسة واسعة بعنوان: "الرجال، النساء وحقول STEM: لماذا الفوارق وما الذي ينبغي فعله؟"147 أعدها ستيف ستيوارت ويليامز ولويس جي. هالسي عن الفوارق بين الجنسين في مجالات STEM (العلوم، التكنولوجيا، الهندسة، والرياضيات): 1. يميل الرجال والنساء، في المتوسط، إلى إظهار اهتمامات مختلفة؛ حيث يظهر الرجال ميلاً أكبر نحو المجالات المرتبطة بالأشياء (مثل الهندسة والفيزياء)، بينما تميل النساء إلى الاهتمام بالمجالات المرتبطة بالأشخاص (مثل علم النفس والعلوم الاجتماعية). هذه الاختلافات، إلى جانب أولويات الحياة، تسهم في التفاوت بين الجنسين في التمثيل داخل مجالات STEM . 2. بينما يعترف المؤلفون بأن العوامل الاجتماعية والثقافية (مثل التنشئة الاجتماعية والصور النمطية) تلعب دورًا في تشكيل هذه التفضيلات، يؤكدون أن التأثيرات البيولوجية لها أيضًا دور كبير، وتشير الأدلة إلى أن هذه الفوارق بين الجنسين ليست نتيجة للتنشئة الاجتماعية فقط، بل إن لها مكونًا وراثيًا كبيرًا أيضًا. 3. وبينما يعترف المؤلفون بوجود التمييز وتأثيره على النتائج، إلا أنهم يجادلون بأنه ليس السبب الرئيس وراء الفوارق بين الجنسين في هذه المجالات. وفي بعض السياقات، قد تكون السياسات والممارسات تفضل النساء على الرجال، كما هو الحال في بعض الدراسات التي وجدت أن النساء يحصلن على معاملة تفضيلية في عمليات التوظيف أو توزيع المنح. 4. يقترح المؤلفون أنه بدلاً من السعي لتحقيق المساواة بين الجنسين من	forms of overt discrimination against women in science through legal, academic, corporate, and government measures, the climate in these fields is still less welcoming to women. The proportion of women obtaining doctorates in science and engineering is significantly lower than that of men, even though it has increased in recent years. There is still a considerable gender gap: in 2003, women accounted for 30% of doctoral degrees in science and about 9% in engineering, according to a report by the National Science Foundation.144 Feminist advocates have traditionally blamed these disparities on social and cultural factors, but these justifications are losing their credibility, and some have begun questioning their validity. Here is a summary of a comprehensive study titled " Men, Women, and STEM: Why the Differences and What Should Be Done?"145 by Steve Stewart-Williams and Lewis G. Halsey, which examines gender disparities in STEM (Science, Technology, Engineering, and Mathematics) fields: 1. On average, men and women tend to

144 **Ker Than, "Why Do Men Dominate in Math and Science Fields?,"** Live Science, accessed August 22, 2024, https://www.livescience.com/1927-men-dominate-math-science-fields.html.
145 Stewart-Williams, Steve, and Halsey, Lewis G. "Men, Women, and STEM: Why the Differences and What Should Be Done?" *Journal of Psychology of Science and Technology*, vol. 6, no. 3, 2021, pp. 325-350.
147 ستيوارت ويليامز، ستيف، وهالسي، لويس جي. "الرجال، النساء وحقول STEM: لماذا الفوارق وما الذي ينبغي فعله؟" مجلة سيكولوجيا العلوم والتكنولوجيا، المجلد 6، العدد 3، 2021، الصفحات 325-350.

خلال الحصص أو التمييز الإيجابي، والتي قد تقوض من استقلالية الأفراد وسعادتهم، ينبغي على صانعي السياسات التركيز على توفير فرص متكافئة. هذا النهج يسمح للرجال والنساء بمتابعة اهتماماتهم ومهنهم بحرية، حتى لو لم يؤدِ ذلك إلى تمثيل متساوٍ بين الجنسين في جميع المجالات. 5. وتسلط الدراسة الضوء أيضًا على أهمية السياسات الداعمة للأسرة في مجالات STEM، لأن جعل المهن في هذه المجالات أكثر توافقًا مع الحياة الأسرية (مثل العمل المرن أو إجازة الوالدين) قد يساعد في تقليل الفوارق بين الجنسين. إن خلاصة ما سبق هو أن هناك أسبابًا مادية وواقعية مكنت المرأة من العمل خارج البيت والكسب الذي يقارب كسب الرجل المكافئ لها. لكن تبقى العوامل البيولوجية والنفسية - فضلًا عن الاجتماعية والأسرية - عصية على التغير. سيبقى السبب الوهبي للقوامة من نصيب الرجال ما بقيت الدنيا. أما التغير الخاص بالسبب الكسبي، فهو حقيقي، لكنه غير كامل، فيبقى الرجال أقدر على الكسب من النساء، وهذا لا يختص بالأعمال البدنية الشاقة، بل غيرها كثير كما بينا. ويبقى سؤال آخر، وهو: هل يصلح التصالح مع هذا الواقع وتشجيعه؟ كما بينا في المقدمة وعند الكلام عن تغير الفتوى، هناك تغيرات مادية تفرض نفسها وتصعب معاندتها، حتى عمر الفاروق لم يستطع، على حرصه، منع زحف الموالي على المدينة واستجلاب أهلها لهم، لما صارت عاصمة دولة مترامية الأطراف، ثم كانت شهادته على يد واحد منهم. من تلك العوامل المادية التي تصعب معاندتها تلك التي جعلت المرأة قادرة على الكسب وما زالت تشجع كثيرًا من النساء على العمل خارج بيوتهن. ولإيقاف هذا النهر الدافق تحتاج إلى سدود منيعة، فلو كان هناك في الإسلام ما يقطع بحرمة عمل المرأة، لعولنا على هذا السد، لكن الحقيقة أن الإسلام لم يمنعها من العمل	show different interests; men are more inclined towards fields related to objects (like engineering and physics), while women tend to be more interested in people-oriented fields (like psychology and social sciences). These differences, along with life priorities, contribute to gender disparities in STEM representation. 2. While the authors acknowledge that social and cultural factors (such as upbringing and stereotypes) play a role in shaping these preferences, they emphasize that biological influences also play a significant role. Evidence suggests that these gender differences are not solely the result of social upbringing but also have a substantial genetic component. 3. While the authors recognize the existence of discrimination and its impact on outcomes, they argue that it is not the primary reason for gender disparities in these fields. In some contexts, policies and practices may favor women over men, as some studies have found that women receive preferential treatment in hiring or grant allocation processes.

4. The authors suggest that instead of pursuing gender equality through quotas or affirmative action, which may undermine individuals' autonomy and happiness, policymakers should focus on providing equal opportunities. This approach allows men and women to freely pursue their interests and careers, even if it does not lead to equal gender representation in all fields. 5. The study also highlights the importance of family-supportive policies in STEM fields, as making careers in these fields more compatible with family life (such as flexible work or parental leave) may help reduce gender disparities. The conclusion of the above is that there are material and practical reasons that have enabled women to work outside the home and earn an income comparable to that of men in equivalent roles. However, biological and psychological factors — as well as social and familial ones — remain resistant to change. The divinely granted reason (*wahbi*) for *qiwāmah* will remain the prerogative of men as long as the world exists. As for the change	خارج المنزل إن كان مناسبًا ولم يكن فيه خدش لحيائها وكرامتها، وقد أذن رسول الله لخالة جابر في الخروج من بيتها للعمل وقال: "بَلَى، جُدِّي نَخْلَكِ فَإِنَّكِ عَسَى أَنْ تَصَدَّقِي، أَوْ تَفْعَلِي مَعْرُوفًا" والخروج لذلك من البيت فيه نوع مخالطة للرجال، فإنها لن تجد نخلها بنفسها. لكن، وإن كنا لا نملك الدليل الشرعي لمنع المرأة المسلمة من عمل مناسب خارج بيتها، وندرك أنه قد يكون للمجتمع حاجة لعمل بعضهن، وقد يكون لكثير منهن حاجة لهذا العمل، فنحن نريد لبيوت المسلمين ألا تخرب، ونريد أن نقول للمرأة المسلمة ذات البعل إن من حقك أن تبقي في بيتك وينفق عليك زوجك، ومن واجبك أن تقدمي مصلحة الأسرة والأولاد عند الحاجة على طموحاتك المهنية. ومتى تيسر لك التفرغ للأسرة عند حاجتها، فهذه أشرف وظائفك. ومتى تيسر لك العمل من البيت عن بعد، فهو خير من غيره. ومتى استطعت الاكتفاء بالدوام الجزئي لرعاية أسرتك، فالتضحية ببعض المال من أجل الأسرة والأولاد سيعود عليك بخير عظيم وبركة. وإن احتجت أو احتاجت أسرتك إلى عملك بدوام كامل خارج البيت، وهو مما ينبغي أن تنفطم عنه أكثر أسر المسلمين، فاجتهدي ما استطعت في رعاية أولادك والاهتمام بزوجك، وسنذكر زوجك بمراعاة حالك وإعادة توزيع الأعباء المنزلية.

in the acquired reason (*kasbi*), it is real but not complete; men remain generally more capable of earning than women, and this is not only in physically demanding jobs but many other fields as well, as we have explained. Another question remains: Is it suitable to reconcile with this reality? As we discussed in the introduction and when talking about changing fatwas, there are material changes that impose themselves and are difficult to resist, even ʻUmar al-Farooq could not, despite his caution, prevent the influx of *mawālī* into Madinah or its residents from bringing them there when it became the capital of a vast state, and he was ultimately assassinated by one of them. Among these material factors that are difficult to resist are those that have made women capable of earning and continue to encourage many women to work outside their homes. To stop this flowing river, one would need strong dams; if there were something in Islam that definitively prohibited women from working, we would rely on that as a barrier. However, the truth is that Islam does not forbid women from working outside the home if the work is suitable and does not harm their modesty or	

dignity. The Prophet ﷺ allowed the maternal aunt of Jābir to leave her home to work, saying, "Yes, go and cultivate your palm trees, for perhaps you will give in charity or do something good," and leaving the house for this purpose involves some interaction with men, as she would not find her palm trees by herself. But while we do not have clear evidence to forbid a Muslim woman from suitable work outside her home and understand that society may need some of them to work and that many of them may need to do so, we wish for the homes of Muslims not to be ruined. We wish to tell the Muslim woman who is married that it is her right to stay in her home and be provided for by her husband, and it is her duty to prioritize the family's needs and the children over her professional ambitions when necessary. When it is possible to devote oneself to the family when needed, this is her most honorable function. If it is possible to work remotely from home, that is better. If you can manage with part-time work to care for your family, sacrificing some money for the family and children will bring great benefit and blessings. And if you or your family need you to work full-time outside the home —	

which is something more Muslim families should gradually move away from — then strive as much as you can to care for your children and attend to your husband. In such cases, we will also remind your husband to consider your situation and to redistribute household responsibilities.	

المطلب الثاني: مفهوم القوامة وأحكامها

Second Subtopic: The Concept of Qiwāmah and Its Rulings

There is no doubt about the continued validity of the principle of guardianship (qiwāmah), as it is based on a divine cause that will remain specific to men as long as the world exists: "**Men are in charge of women by [right of] what Allah has given one over the other and what they spend [for maintenance] from their wealth**." [Surah An-Nisa: 34] However, there is also no doubt that guardianship will not remain as it was, even if some refuse to acknowledge it. This is especially true when the woman goes to work, returns, and contributes to the household expenses with or without her husband. The earned reason (the cause related to provision) for guardianship has been partially lost in many situations and completely in some. Since the intended meaning of *qiwāmah* for a man is for him to be the head of the household and to require the woman to obey her husband—which is the core and essence of *qiwāmah*—we must first understand what this obedience entails in our Sharīʿah so that we	لا شك عندنا في بقاء أصل القوامة، لأن لها سببًا وهبيًا سيبقى من نصيب الرجال ما بقيت الدنيا. **"الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ."** [النساء: 34] لكن لا شك كذلك أن القوامة لن تبقى على حالها، وإن كابر من كابر، والمرأة تروح إلى العمل وتجيء وتنفق على البيت والعيال مع زوجها أو دونه. إن السبب الكسبي للقوامة قد زال جزئيًا في كثير من الأحوال وكليًا في بعضها. ولما كان المراد بقوامة الرجل هو كونه رأس البيت وإلزام المرأة بطاعة الزوج، وهي لب القوامة وحقيقتها، فلا بد أن نعرف أولًا المقصود بتلك الطاعة في شرعنا حتى نعرف أثر تغير الأحوال على تغير الفتوى في قوامة الرجل. **طاعة الزوج** "اتفق الفقهاء على أن طاعة الزوج واجبة على الزوجة"[168] قال رسول الله: **"**إِذَا صَلَّتْ الْمَرْأَةُ خَمْسَهَا وَصَامَتْ شَهْرَهَا وَحَفِظَتْ فَرْجَهَا وَأَطَاعَتْ زَوْجَهَا قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الْجَنَّةَ مِنْ أَيِّ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ شِئْتِ."[169] وقال الله تعالى: **"وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ."**

168 الموسوعة الفقهية الكويتية (٣١٣/٤١).
169 أخرجه أحمد وابن حبان والطبراني في المعجم الأوسط، من حديث عبد الرحمن بن عوف وأبي هريرة، وحسنه السخاوي وصححه الألباني في صحيح الجامع.

[البقرة: 228] وهذه الدرجة هي القوامة، والقوامة، كما تقدم، تقتضي الطاعة، ولم ينازع في ذلك أحد من أهل العلم، ولا يمكن لمن قرأ آية القوامة بتمامها أن يشك في ذلك، ومن زعم أنها مسؤولية لا تقابلها سلطة أو واجب لا يقابله حق، فقد أتى بما ينكره عوام العقلاء بله خواص العلماء.

قال الإمام الغزالي: "فعليها طاعة الزوج مطلقا في كل ما طلب منها في نفسها مما لا معصية فيه وقد ورد في تعظيم حق الزوج عليها أخبار كثيرة ... وقال ρ إذا صلت المرأة خمسها وصامت شهرها وحفظت فرجها وأطاعت زوجها دخلت جنة ربها. وأضاف طاعة الزوج إلى مباني الإسلام"170

وقال الإمام ابن تيمية: "إذا تزوجت لم يجب عليها طاعة أبيها ولا أمها في فراق زوجها ولا في زيارتهم ونحو ذلك بل الواجب عليها طاعة زوجها إذا لم يأمرها بمعصية وطاعته أحق من طاعتهما"171

ويقول العلامة عطية صقر:

"وحق الزوج مقدم على حق والديها، كما سيأتي في حديث البزار، وقد أفتت بذلك لجنة الفتوى بالأزهر الشريف برئاسة الشيخ عبد المجيد سليم."172

حيث تقرر وجوب طاعة الزوج، فما هي عمومًا حدود طاعة من لهم حق الطاعة من البشر غير رسول الله ρ كالوالدين وأولي الأمر والأزواج؟

الطاعة في المعروف

قال رسول الله ρ: "لا طَاعَةَ في مَعْصِيَةٍ، إنَّما الطَّاعَةُ في المَعروفِ."173

ولذلك "اتفقوا كذلك على أن وجوب طاعة الزوجة زوجها مقيدة بأن لا تكون في معصية لله تعالى، لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"174

can determine the impact of changing conditions on the ruling of *qiwāmah* for a man.

Obedience to the Husband:

"It is agreed upon by the scholars that obedience to the husband is obligatory upon the wife."148

The Prophet ﷺ said: "If a woman prays her five prayers, fasts her month (Ramadan), guards her chastity, and obeys her husband, it will be said to her: 'Enter Paradise from whichever gate of Paradise you wish.'"**149**

And Allah Almighty says: "**And for them [women] is [a right] similar to what is upon them, according to what is reasonable, but the men have a degree over them.**" [Al-Baqarah: 228]. This "degree" refers to *qiwāmah*, which, as previously mentioned, entails obedience. There is no disagreement among scholars on this matter, and no one who reads the verse of *qiwāmah* in its entirety can doubt this. Anyone who claims that it is a responsibility without corresponding authority or a duty without a corresponding right is asserting something that is rejected by the common sense of ordinary people, let alone the distinguished scholars. Imam al-Ghazali said: "A woman must obey her husband in everything he asks of her concerning herself, as long as it does not involve disobedience to Allah. There are many narrations that emphasize the significance of the husband's rights over her... The Prophet ﷺ said: 'If a woman prays her five prayers,

148 *Al-Mawsūʿah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah*, 41:313.
149 It was narrated by Aḥmad, Ibn Ḥibbān, and al-Ṭabarānī in *al-Muʿjam al-Awsaṭ* from the ḥadīth of ʿAbd al-Raḥmān ibn ʿAwf and Abū Hurayrah. It was deemed *ḥasan* by al-Sakhāwī and *ṣaḥīḥ* by al-Albānī in *Ṣaḥīḥ al-Jāmiʿ*.
170 إحياء علوم الدين، الغزالي (٥٦/٢) .
171 مختصر الفتاوى المصرية، البعلي (ص ٣٤٧) .
172 موسوعة الأسرة تحت رعاية الإسلام، عطية صقر (٢٣٠/٣) .
173 رواه البخاري من حديث علي بن أبي طالب.
174 الموسوعة الفقهية الكويتية (٣١٣/٤١) .

والمعروف لا يعني فقط المباح، بل ما عرف حسنه بين الناس، فقد يأمرها بمباح يضرها، وقد يأمرها بترك السنن وصنوف من الخيرات على الدوام، وقد يأمرها بمباح لا غرض صحيح له فيه، وعندها، فلا تجب الطاعة. قال رسول الله ρ: **"لا ضَرَرَ وَلا ضِرَارَ"** وقال الإمام ابن تيمية: "وللرجل عليها أن يستمتع منها متى شاء ما لم يضر بها أو يشغلها عن واجب."175 وقال كذلك: "ويلزم الإنسان طاعة والديه في غير المعصية وإن كانا فاسقين، وهو ظاهر إطلاق أحمد، وهذا فيما فيه منفعة لهما ولا ضرر عليه."176 لاحظ قوله "فيه منفعة لهما" أي لهما فيه غرض صحيح. وقال الإمام ابن حجر الهيتمي: "لا يلزم الولد امتثال أمر والده بالتزام مذهبه لأن ذاك حيث لا غرض فيه صحيح مجرد حمق"177 وقال الإمام الطرطوشي في حق الوالدين الأعظم: "إذا نهياهُ عن سنَّة راتبة المرة بعد المرة أطاعهما وإن كان ذلك على الدوام فلا، لما فيه من إماتة الشرائع."178 هذه قيود الطاعة لغير المعصوم من أصحاب هذا الحق عمومًا، ولكن هل طاعة الزوجة من جنس طاعة الوالدين، أم أن مجالها أضيق؟ سبق معنا قول الإمام ابن تيمية: "إذا تزوجت لم يجب عليها طاعة أبيها ولا أمها في فراق زوجها ولا في زيارتهم ونحو ذلك بل الواجب عليها طاعة زوجها إذا لم يأمرها بمعصية، وطاعته أحق من طاعتهما"179 يبدو من هذا الكلام أنه يريد أن طاعة الزوج آكد من طاعة الوالدين، وهو مفهوم، إن كان فيما يتعلق بالحياة الزوجية وتراتيبها، كما تشير إليه بداية العبارة، فتلك الآن أسرة مستقلة، ولو لم يكن لها	fasts her month, guards her chastity, and obeys her husband, she will enter the Paradise of her Lord.' He added the husband's obedience to the fundamentals of Islam."150 Imam Ibn Taymiyyah said: "If a woman marries, she is not obliged to obey her father or mother in leaving her husband or visiting them, and so on. Rather, she is obliged to obey her husband if he does not command her to disobey Allah, and his obedience is more deserving than theirs."151 Al-ʿAllāmah ʿAṭiyyah Ṣaqr says: "The husband's right is given precedence over that of her parents, as will be mentioned in the hadith recorded by al-Bazzār. The Fatwa Committee of Al-Azhar, under the leadership of Shaykh ʿAbd al-Majīd Salīm, issued a fatwa to this effect."152 Given the obligation of the wife's obedience to her husband, what are the general limits of obedience to those who have the right to it, other than the Messenger of Allah ﷺ, such as parents, rulers, and husbands? **Obedience in What is Right (*al-Maʿrūf*)** The Prophet ﷺ said: "There is no obedience in disobedience (to Allah); obedience is only in what is right."153 Hence, "it is also agreed upon that the wife's obligation to obey her husband is conditional upon it not involving disobedience to Allah, as there is no obedience to a created being if it involves

150 *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, al-Ghazālī, 2:56.
151 *Mukhtaṣar al-Fatāwá al-Miṣriyyah*, al-Baʿlī, 347.
152 *Mawsūʿat al-Usrah Taḥta Riʿāyat al-Islām*, ʿAṭiyyah Ṣaqr, 3:230.
153 Narrated by al-Bukhārī from the ḥadīth of ʿAlī ibn Abī Ṭālib (rAa)
175 مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣٨٤/٢٨) .
176 الفتاوى الكبرى، ابن تيمية (٣٨١/٥) .
177 الفتاوى الفقهية الكبرى، ابن حجر الهيتمي (١٢٩/٢) .
178 الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، ابن الملقن (٥٠/١٠) .
179 مختصر الفتاوى المصرية، البعلي (ص ٣٤٧) .

رأس تقدم طاعته بخصوص الحياة الأسرية على غيره، لحصل من ذلك فساد واضطراب. لكن الحقيقة أن طاعة الزوج منشؤها العقد، فما الذي يخوله إياه العقد من حق الطاعة، وما مجال ذلك؟

يقول الإمام ابن نجيم: "المرأة لا يجب عليها طاعة الزوج في كل ما يأمر به إنما ذلك فيما يرجع إلى النكاح وتوابعه"180

وفي موسوعة الأسرة تحت رعاية الإسلام، للعلامة عطية صقر، تفصيل حسن لمجالات طاعة الزوج حيث جعلها أربعة فقال:181

مدى الطاعة يمكن أن يكون بالصور الآتية:

(١) الطاعة في كل ما تؤمر به ما دام الزوج يرى أنه يدخل السرور على قلبه، حتى لو كان هذا الشيء لا يقره الدين، ولا توافق عليه التقاليد الكريمة، بل حتى لو كان يحملها ما لا طاقة لها به.

(٢) الطاعة المحددة بحدين: أن يكون المأمور به في حيز الإمكان والقدرة، وألا يعارض الدين أو التقاليد الكريمة، سواء كان المأمور به يتصل بالحياة الزوجية أو لا يتصل بها.

(٣) الطاعة في المقدور عليه والذي لا يعارض الدين أو التقاليد، والذي يتعلق بالحياة الزوجية: كالمتعة وتربية الأولاد وخدمة الزوج وما شاكل ذلك، دون ما يكون له جهة اختصاص أخرى تطلبه كالعبادات الخالصة لوجه الله تعالى وما يخوله لها حرية التصرف.

(٤) الطاعة في أمرين اثنين، مما تقتضيه الحياة الزوجية، أو مما يتصل بها، وهما ما تسقط بالمخالفة فيهما النفقة الواجبة لها على الزوج، وهما المتعة الخالصة ولزوم البيت، دون غيرهما من الخدمة ونحوها، فذلك تبرع ومعروف، يقول النووي في شرح صحيح مسلم عند ذكر غسل السيدة عائشة لرأس النبي ﷺ: "وفيه جواز استخدام الزوجة في الغسل والطبخ

disobedience to the Creator."154

The term *al-maʿrūf* does not merely mean what is permissible (*mubāḥ*); it encompasses what is generally recognized as good among people. Therefore, if the husband commands something permissible that causes harm to her, or if he orders her to consistently neglect recommended acts (*sunan*) or good deeds, or if he commands something permissible without any valid reason, then obedience is not obligatory.

The Prophet Muhammad (peace be upon him) said: **"There should be neither harm nor reciprocating harm."**

Imam Ibn Taymiyyah stated: "A man has the right to enjoy his wife whenever he wishes, as long as he does not harm her or distract her from an obligation."155

He also said: "A person must obey his parents in all matters that are not sinful, even if they are disobedient [to Allah]. This is evident in the general statement of Ahmad, provided it benefits them and does not harm him."156

Notice his saying "in what benefits them" — meaning, there is a legitimate purpose for them in it. Imam Ibn Ḥajar al-Haytamī states: "A child is not obligated to obey their parent's command to adhere to their parent's madhhab, because such a command, where there is no legitimate purpose, is mere folly."157

Imam al-Ṭarṭūshī states regarding the rights of parents: "If they prevent him from practicing a sunnah repeatedly, he should obey them, but if it is

154 *Al-Mawsūʿah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah*, 41:313.
155 *Majmūʿ al-Fatāwá*, Ibn Taymiyyah, 28:384.
156 *Al-Fatāwā al-Kubrā li-Ibn Taymiyyah*, Ibn Taymiyyah, 5:381.
157 *Al-Fatāwā al-Fiqhiyyah al-Kubrā*, Ibn Ḥajar al-Haytamī, 2:129.
180 البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق، ابن نجيم (٧٧/٥) .
181 موسوعة الأسرة تحت رعاية الإسلام، عطية صقر (٢٣٣/٣) .

والخبز، وغيرها برضاها، وعلى هذا تظاهرت دلالات السنة وعمل السلف وإجماع العلماء." وأما بغير رضاها فلا يجوز، لأن الواجب عليها تكون للزوج من نفسها وملابسة بيته فقط.

وفي موضع آخر قال [النووي] عند التعليق على حديث أسماء بنت أبي بكر في خدمة زوجها الزبير: "هذا كله من المعروف والمروءات التي أطبق الناس عليها، وهو أن المرأة تخدم زوجها بهذه الأمور المذكورة ونحوها من الخبز والطبخ وغسل الثياب وغير ذلك، وكله تبرع من المرأة وإحسان منها إلى زوجها وحسن معاشرة وفعل معروف منها، ولا يجب عليها شيء من ذلك، بل لو امتنعت من جميع هذا لم تأثم، ويلزمه هو تحصيل هذه الأمور لها، ولا يحل له إلزامها بشيء من هذا. وإنما تفعله المرأة تبرعًا، وهي عادة جميلة استمر عليها النساء من الزمن الأول إلى الآن. وإنما الواجب على المرأة شيئان تمكينها زوجها من نفسها وملازمة بيته".

وبعد أن رفض العلامة عطية صقر الصورة الأولى قال:

والصورة الثانية وحي من طلب الكمال في أرقى أشكاله وصوره للحياة الزوجية...

والصورة الثالثة نظرة طيبة أيضًا ولا شك، إلا أن السعادة الزوجية المترتبة عليها تكون دون المرتبة السابقة، فإن الأمور الخارجة عن حدود المقتضيات الزوجية كثيرة ومتشعبة، وهي وإن كانت لها جهات اختصاص أخرى فإنه يصعب فصلها بوجه خالص عن اختصاصه فيها كزوج...

والصورة الرابعة هي في الحقيقة مراعاة للحد الأدنى في تكييف ارتباط الزوجة بزوجها، فإن المقصود الأهم من الزواج هو المتعة وما يتصل بها لتؤدى على الوجه الصحيح، وهو ما كان مبررًا لنقل اختصاص الإنفاق عليها من ولي أمرها إلى الزوج، فإن عصته في ذلك لم تستحق

on a permanent basis, then not, because it would lead to the abandonment of the religious laws."158

These are the general restrictions on obedience to anyone other than the infallible (ﷺ) who has the right of obedience. But is a wife's obedience to her husband of the same nature as her obedience to her parents, or is it more limited in scope?

We previously cited the words of Imam Ibn Taymiyyah: "If a woman marries, she is not obligated to obey her father or mother in leaving her husband or in visiting them and similar matters; rather, she must obey her husband unless he commands her to disobey Allah. His right to obedience takes precedence over theirs."159

From this statement, it appears that a husband's right to obedience is more emphatic than that of the parents, which is understandable when it pertains to marital life and its arrangements, as indicated by the beginning of the phrase. This is because it is now an independent family unit; without a head whose authority takes precedence in matters of family life, there would be disorder and confusion. However, the reality is that the wife's obedience to her husband arises from the marriage contract, so what does this contract authorize him in terms of the right to obedience, and what is its scope?

Imam Ibn Nujaym explains: "A woman is not obligated to obey her husband in everything he commands; rather, this is only in matters related to marriage and its associated rights."160

In the "Encyclopedia of the Family under the Care of Islam" by ʿAṭiyyah Ṣaqr, there is a detailed

158 *Al-Iʿlām bi-Fawāʾid ʿUmdat al-Aḥkām*, Ibn al-Mulaqqin, 10:50.
159 *Mukhtaṣar al-Fatāwá al-Miṣriyyah*, al-Baʿlī, 347.
160 *Al-Baḥr al-Rāʾiq Sharḥ Kanz al-Daqāʾiq wa-Minhaẗ al-Khāliq*, Ibn Nujaym, 5:77.

أن تكافأ بالإنفاق على شيء لم يكن هناك ما يقابله." انتهى كلام العلامة عطية صقر – رحمه الله.

قلت: اقتصار الإمام النووي على حق الطاعة في المتعة وعدم الخروج من البيت سببه هو أنه يتكلم عن حق طاعته في نفسها، لكن أولاده مثلًا في ولايته، فهو المأمور بالتدبير لهم، فإن قرر نقلهم من مدرسة إلى أخرى، فهذا حقه، وإن كانت المشاورة دائمًا مستحبة. وأما أمرها بالصلاة والصوم، فهما من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجب عليه بلا شك، ولها أن تأمره بهما كذلك.

وأما عدم جواز الإذن في بيته إلا لمن يحب، فإن الإمام النووي يرى أنه ليس من حقه كزوج، بل كمالك للبيت، قال في شرح مسلم: "قوله ρ (ولا تأذن في بيته وهو شاهد إلا بإذنه) فيه إشارة إلى أنه لا يفتات على الزوج وغيره من مالكي البيوت وغيرها بالإذن في أملاكهم إلا بإذنهم وهذا محمول على ما لا يعلم رضا الزوج ونحوه به فإن علمت المرأة ونحوها رضاه به جاز."[182]

لكن هذا الذي ذهب إليه الإمام النووي خالفه فيه غيره من العلماء، والأمر محتمل، وهذا كله بالطبع إن لم تكن خلوة أو ريبة.

وأولى الأمور بالطاعة الثابتة بالعقد هي طاعته في حق الاستمتاع، بل عدم الخروج من غير إذنه معلل به، وعدم صومها صيام النافلة من غير إذنه معلل به، وغير ذلك من الأمور، ولقد وردت فيه آثار كثيرة تُشيد بأهميته، وتحث على الوفاء به. قال رسول الله ρ: **"إِذَا دَعَا الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ إِلَى فِرَاشِهِ، فَلَمْ تَأْتِهِ، فَبَاتَ غَضْبَانَ عَلَيْهَا، لعنتها الملائكة حتى تصبح"**[183]

لكن هل تلزمها الطاعة في هذا مطلقًا أم أن هناك استثناءات تسمح لها بالامتناع أحيانًا وتوجبه أحيانًا؟

قال الإمام ابن تيمية: "وللرجل عليها أن يستمتع منها متى شاء ما لم يضر بها أو

explanation of the different domains where a wife is expected to obey her husband. The author categorizes these areas into four types:[161]

1. **Absolute Obedience**: This refers to a wife obeying everything her husband commands, as long as he believes it brings joy to his heart, even if such actions are not endorsed by religious teachings or noble traditions, or they are beyond her capacity.
2. **Conditional Obedience**: This type of obedience is limited by two conditions: the commanded act must be within the wife's ability and capacity, and it must not conflict with religious teachings or noble traditions. This applies regardless of whether the act relates to marital life or not.
3. **Obedience within Marriage-Related Matters**: This pertains to obeying the husband in actions that are within the wife's capacity, do not contradict religion or customs, and are related to the marital relationship, such as conjugal relations, raising children, and serving the husband. However, this does not extend to matters that fall under other specific domains, like acts of worship devoted solely to Allah or matters where she has been granted autonomy.
4. **Minimal Required Obedience**: This category includes two main obligations that are necessary for marital life or connected to it: fulfilling the husband's right to conjugal relations and staying in the marital home.

161 *Mawsūʿat al-Usrah Taḥta Riʿāyat al-Islām*, ʿAṭiyyah Ṣaqr, 3:233.
182 شرح النووي على مسلم، النووي (١١٥/٧).
183 متفق عليه من حديث أبي هريرة.

يشغلها عن واجب."[184]
نقل العلامة عطية صقر قول الإمام هذا ثم ذكر الأحوال التي لا تلزم فيها طاعة الزوج في الاستمتاع:

1. وجود حالة الحيض أو النفاس ...
2. أن يكون أحدهما صائما صوما واجبا ...
3. أن يكون أحدهما محرمًا بحج أو عمرة...
4. أن يكون بأحدهما مرض معد ينتقل بواسطة المباشرة الجنسية ...
5. أن تكون الزوجة مريضة ...
6. أن تتألم المرأة من الجماع تألمًا ظاهرًا، لا يحتمل ...
7. إعسار الزوج عن النفقة الواجبة عليها له...

ولعله يسوغ أن نضيف الألم النفسي المبرر، كما لو طلبها إلى فراشه بعد سويعات من موت ولدها أو والدها أو بعد ضربه إياها ضربًا مبرحًا. أما أن تتخذ المرأة هذا الاستثناء ذريعة للامتناع عن الفراش عند المغاضبة والمخاصمة، فهذا لا مبرر له، بل هو عين العصيان للأمر النبوي، وهل يكون الامتناع المنهي عنه إلا عند ذلك، وكيف لامرأة عاقلة أن تظن ذلك سبيلًا إلى إصلاح الزوج أو الزواج؟ بل هو السبيل الأمثل لإغضاب الزوج وإفساد الزوجية وتدمير الأسرة. إن طاعته في الاستمتاع هي السبيل إلى إصلاحه إن نشز واستعطافه إن أعرض. فإن لم ينصلح فليحتكما إلى من يصلح بينهما، فإن صارت لا تحتمل الحياة معه، فالسبيل إذًا إلى إنهاء معاناتها هو طلب الطلاق أو الخلع.

ويبقى هنا سؤال مهم متعلق بالطاعة، وهو ما إذا كان له أن يأمرها بواجب في مذهبه غير واجب في مذهبها أو ينهاها عن محرم في مذهبه غير محرم في مذهبها؟ اختلف العلماء في ذلك، بل سجل لنا الشافعية والحنابلة الاختلاف عليه داخل مذهبيهم. قال الإمام النووي: "وله المنع من شرب ما تسكر به. وفي القدر الذي لا

These are the only two duties whose neglect would nullify the husband's financial obligations toward her. Other services, such as cooking or housework, are considered voluntary acts of kindness. Al-Nawawī explains in his commentary on Ṣaḥīḥ Muslim that using the wife for cooking, cleaning, and other tasks is permissible only if she agrees to it. Otherwise, it is not obligatory for her. The primary duty for the wife is to be available for her husband and stay in the home.

In another place, while commenting on Asmā' bint Abū Bakr's service to her husband al-Zubayr, Al-Nawawī states: "This is all from the well-known good customs that people have agreed upon, that the woman serves her husband in these tasks and others, like baking bread, cooking, and washing clothes. All of this is voluntary from the woman, an act of kindness towards her husband, a good cohabitation, and a charitable act from her. It is not obligatory for her, and she would not sin if she abstained from all of this, and he is required to provide these services for her. And it is not permissible for him to compel her to do any of this. The woman performs these tasks voluntarily, and it is a beautiful custom that women have continued to practice from ancient times until now. What is obligatory for the woman is limited to two things: making herself available to her husband and staying in his home."

After rejecting the first scenario, ʿAllāmah ʿAṭiyyah Ṣaqr said:

"The second scenario is an inspiration for those seeking the highest form of perfection in marital life in

184. مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣٨٤/٢٨)

its finest shapes and forms... The third scenario is also a favorable view, without doubt, but the marital happiness derived from it would be lesser than that of the previous level. This is because the matters that fall outside the scope of essential marital requirements are numerous and diverse, and while they might have their specific domains, it is challenging to separate them entirely from his authority as a husband… The fourth scenario, in truth, considers the bare minimum in defining the wife's relationship with her husband. The foremost objective of marriage is the fulfillment of conjugal rights and all related aspects, to be performed correctly. This was the reason for shifting the responsibility for her maintenance from her guardian to her husband. If she disobeys him in these matters, she would not deserve to be maintained for something that does not have a corresponding obligation.” Here ends the words of ʿAṭiyyah Ṣaqr (rA). I say: The reason for Imam al-Nawawī's focus on the wife's obligation to obey her husband in matters related to conjugal rights and remaining in the house is that he is discussing her duty to obey him concerning herself. However, the children, for example, are under his guardianship; he is the one responsible for their upbringing. So, if he decides to transfer them from one school to another, this is his right, although consultation is always recommended. As for commanding her to pray and fast, this falls under the category of *enjoining good and forbidding evil*, which is obligatory upon him without a doubt, and she may also command him in such matters.	يسكر القولان، ويجريان في منع المسلمة من هذا القدر من النبيذ إذا كانت تعتقد إباحته."185 وقال الإمام ابن قدامة: "وهكذا الحكم لو تزوج مسلمة تعتقد إباحة يسير النبيذ، هل له منعها منه؟"186 والمعتمد في مذهبنا أنه ليس له ذلك، ففي كشاف القناع: "(وكذا مسلمة تعتقد إباحة يسير النبيذ) فلا يمنعها منه"187

185(١٣٧/٧) . روضة الطالبين وعمدة المفتين، النووي
186(٢٢٣/١٠) . المغني، ابن قدامة
187(٨٥/١٢) . كشاف القناع، البهوتي

Regarding the matter of not allowing someone into his house except whom he approves, Imam al-Nawawī holds that this is not his right as a husband, but rather his right as the owner of the house. He states in his *Sharḥ Muslim*: "His saying ﷺ (nor should she allow anyone in his house while he is present except by his permission) indicates that one should not act on behalf of the husband or anyone else who owns a house or other properties by granting permission in their possessions without their consent. This is applicable to cases where the wife does not know of her husband's approval. However, if the wife or others are aware of his consent, then it is permissible."162 However, Imam al-Nawawī's position was opposed by other scholars, and the matter is open to interpretation, particularly when it does not involve seclusion (*khalwah*) or suspicion (*ribah*). Among the matters that must be obeyed, as established by the marriage contract, is the husband's right to conjugal relations. For this reason, it is said that a wife should not leave the house without her husband's permission, that she should not observe voluntary fasts without his consent, and so on. There are numerous narrations that emphasize the importance of these rights and encourage adherence to them. The Prophet ﷺ said: **"If a man calls his wife to his bed and she does not come, and he spends the night angry with her, the angels curse her until morning."163** But is her obedience in this regard absolute, or are there exceptions that permit her to refuse at times and make it obligatory at others? Imam Ibn Taymiyyah said: "A man has the right to	

162 *Sharḥ al-Nawawī ʿalá Muslim*, al-Nawawī, 7:115.
163 Agreed upon by al-Bukhārī and Muslim, from the ḥadīth of Abū Hurayrah.

seek enjoyment from his wife whenever he wishes, provided it does not cause her harm or prevent her from fulfilling a duty."164 ʿAṭiyyah Ṣaqr cited the statement of Imam Ibn Taymiyyah and then listed the conditions under which a wife is not obligated to obey her husband regarding conjugal relations: 1. When she is in a state of menstruation (ḥayḍ) or postpartum bleeding (nifās). 2. If either of them is observing an obligatory fast. 3. If either of them is in the state of iḥrām during Hajj or ʿUmrah. 4. If either of them has a contagious disease transmitted through sexual contact. 5. If the wife is ill. 6. If the wife experiences obvious and unbearable pain during intercourse. 7. If the husband is unable to provide the obligatory financial support. It may also be justified to add psychological distress as a valid reason, such as if he calls her to his bed shortly after the death of her child or parent, or after severely beating her. However, if a woman uses this exception as an excuse to refuse conjugal relations in situations of anger or disagreement, this is not justifiable; it constitutes outright disobedience to the Prophetic command. Is the prohibited refusal not relevant to such cases? How can a rational woman believe that such behavior is a way to improve the husband or the marriage? Rather, it is the most effective way to anger the husband, ruin the marriage, and destroy the family. Her obedience in	

164 *Majmūʿ al-Fatāwá*, Ibn Taymiyyah, 28:384.

matters of intimacy is the way to mend relations if he is rebellious and to win him over if he is estranged. If he does not reform, then they should seek arbitration from someone who can mediate between them. If she can no longer bear life with him, the solution to end her suffering is to request divorce or khulʿ. An important related question about obedience remains: Is the husband entitled to command her to perform a duty according to his madhhab that is not obligatory according to hers, or to forbid her from something he considers prohibited according to his school, but she does not? Scholars have differed on this matter, and both the Shāfiʿī and Ḥanbalī schools record differences of opinion within their respective traditions. Imam al-Nawawī stated: "He has the right to prevent her from drinking something that intoxicates. As for the amount that does not intoxicate, there are two opinions, and they also apply to forbidding a Muslim woman from consuming this amount of nabīdh (fermented drink) if she believes it to be permissible."165 Imam Ibn Qudāmah said: "Similarly, if he marries a Muslim woman who believes that consuming a small amount of nabīdh is permissible, does he have the right to prevent her from doing so?"166 The prevailing opinion in our school is that he does not have this right. In "Kashshāf al-Qināʿ," it is stated: "(Similarly, a Muslim woman who believes that consuming a small amount of nabīdh is permissible) cannot be prevented from it."167	

165 *Rawḍat al-Ṭālibīn wa-ʿUmdat al-Muftīn*, al-Nawawī, 7:137.
166 *Al-Mughnī*, Ibn Qudāmah, 10:223.
167 *Kashshāf al-Qināʿ ʿan al-Iqnāʿ*, al-Buhūtī, 12:85.

المطلب الثالث: تأثير تغير الأحوال والعوائد على أحكام القوامة

Third Subtopic: The Impact of Changing Conditions and Customs on the Rulings of Qiwāmah

ينبغي أن نتذكر ونذكر إخواننا وأخواتنا المسلمين والمسلمات أن الصالحين والصالحات من أهل الآخرة أشد حرصًا على معرفة واجباتهم منهم على معرفة حقوقهم، فبالوفاء بالواجبات يرضى مولاهم وتصلح أخراهم.

وينبغي أن نتذاكر قول رسول الله ρ: "أَدُّوا الْحَقَّ الَّذِي عَلَيْكُمْ، وَسَلُوا اللهَ الَّذِي لَكُمْ" وهو في الصحيحين وهذا اللفظ لأحمد.

ثم في خصوص الحياة الزوجية، ينبغي أن نعلم أن صلاحها إنما يكون بالفضل لا العدل، قال الله: "**وَلَا تَنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ**" (البقرة: 237) ومن حرص على العدل ولم يبذل الفضل يوشك أن يظلم، فمن ذا الذي بلغ من الإنصاف والتجرد ما يميز به هذا الخط الرفيع بين حقوق طرفين بينهما من التداخل ما بين الزوجين.

إن الفتوة كل الفتوة هي في أداء الواجبات والإحسان إلى الناس ثم التجاوز عنهم والتنازل عن كثير من الحقوق. إن هذا أمر ينبغي أن نذكر به الرجال والنساء جميعًا. إن الرجل المحسن لا يحتاج غالبًا أن يلوح للمرأة بحق القوامة أو الطاعة، بل يقوم على أمر أسرته أحسن القيام ويتغافل عن الأخطاء ويجرد النصيحة فيبذل له من الحب والعرفان ما تقر به عينه، ويكتفي منه بالإشارة.

وإن امرأة أيوب لم تحتج لمعرفة ما نذكره هنا من تفصيل فيما تعنيه القوامة عند عجز الرجل عن الكسب والنفقة على زوجته.

لكن مع هذه المقدمة، ينبغي أن نتذاكر أهمية العدل، وتحقيقه لا يكون إلا بمعرفة الحق والواجب، وهذا لا يعرف على وجه الكمال إلا من جهة الشارع. ومن لم يعرفهما، فربما قصر عن العدل وهو يظن أنه من أهل الفضل. والفقه يحتاج إليه كذلك عند الخصومة، فإليه يتحاكم وبه يقضى.

We must remember, and remind our Muslim brothers and sisters, that the righteous men and women of the Hereafter are more keen to know their duties than their rights, for by fulfilling their duties, they please their Lord and find success in the Hereafter.

We should also reflect on the words of the Messenger of Allah ﷺ: **"Fulfill the rights that are due from you, and ask Allah for the rights that are due to you"** (recorded in *al-Ṣaḥīḥayn*, with this wording found in Aḥmad).

Regarding marital life, we must understand that its rectification comes through *faḍl* (benevolence), not mere *ʿadl* (justice). Allah says: **"And do not forget faḍl between yourselves"** (Al-Baqarah: 237).

Whoever insists on justice without offering *faḍl* is likely to fall into oppression. After all, who among us possesses the fairness and impartiality to distinguish the fine line between the rights of two parties, especially when those two parties are spouses whose lives are deeply intertwined?

True chivalry (*futuwwah*) lies in fulfilling duties, treating people with graciousness, and relinquishing many rights. This is something we should remind both men and women of. A benevolent man often does not need to insist on his right to *qiwāmah* or obedience; instead, he manages his family affairs with excellence, overlooks faults, and offers sincere counsel. As a result, he is given love and gratitude that brings joy to his heart, and a mere hint from him is often sufficient to achieve harmony.

Also, the wife of Prophet Ayyub (Job) did not need to

understand what we detail here regarding the meaning of *qiwāmah* when a man is unable to earn and provide for his wife. However, with this preamble, we should remind ourselves of the importance of justice. Achieving it is only possible through knowing rights and duties, which can only be fully understood through the guidance of *al-shāriʿ* (the Lawgiver). Without this knowledge, one might fall short of justice while thinking themselves among the benevolent. Fiqh (understanding of Islamic law) is also necessary during disputes, as it is the basis for judgment and resolution.	
Thus, we have discussed the changes in circumstances, the meaning of *qiwāmah*, and the concept of the wife's obedience in Islam. We also mentioned that there is no way to strip men of *qiwāmah*. Now, we turn to the main purpose of this paper: examining the impact of changing conditions on *qiwāmah*. Family arrangements are innumerable, but we will discuss three of them briefly: 1. The insolvent or lazy man and the working woman. 2. The working woman who shares in the family's expenses. 3. Housewives. **First: The Insolvent or Lazy Man and the Working Woman** Know that this issue is not a new one, and the fatwā regarding it has not changed. What has changed in some societies is its prevalence. The question regarding a man who stays at home while his wife provides for him, yet he still demands his full rights as the head of his family, has already been addressed by our jurists long ago. Imām al-Shīrāzī, in one of the	تكلمنا إذًا عن تغير الأحوال، وتكلمنا عن معنى القوامة ومفهوم طاعة الزوج في الإسلام، وذكرنا أنه لا سبيل إلى نزع القوامة من الرجال، والآن نعرض إلى المقصود من هذا البحث، وهو تأثير تغير الأحوال على القوامة. إن هناك تراتيب للأسرة لا تنحصر، ولكننا نحب أن نعرض لثلاثة منها إجمالًا واختصارًا: الرجل المعسر أو الكسول والمرأة العاملة المرأة العاملة التي تشارك في النفقة على الأسرة ربات البيوت **أولًا: الرجل المعسر أو الكسول والمرأة العاملة** اعلم أن هذه المسألة ليست حادثة، ولم تتغير فيها الفتوى، بل كل ما تغير في بعض مجتمعاتنا هو شيوعها، فالجواب على السؤال عن الرجل الذي يبقى في البيت وتنفق عليه زوجته ثم هو يطالب بحقوقه كاملة كقوام على أهله وسيد لبيته قد جاء على ألسنة فقهائنا من قديم، فهذا الإمام الشيرازي في عين كتب الشافعية يقول: "وإن اختارت المقام بعد الإعسار لم يلزمها التمكين من الاستمتاع ولها أن تخرج من منزله لأن التمكين في مقابلة النفقة فلا يجب مع عدمها وإن اختارت المقام معه على الإعسار ثم عن لها أن

تفسخ فلها أن تفسخ"196
وهذا الإمام ابن قدامة في عين كتب الفقه الإسلامي المقارن يقول: "إذا رضيت بالمقام مع ذلك، لم يلزمها التمكين من الاستمتاع؛ لأنه لم يسلم إليها عوضه، فلم يلزمها تسليمه، كما لو أعسر المشترى بثمن المبيع، لم يجب تسليمه إليه، وعليه تخلية سبيلها، لتكتسب لها، وتحصل ما تنفقه على نفسها؛ لأن في حبسها بغير نفقة إضرارا بها. ولو كانت موسرة، لم يكن له حبسها؛ لأنه إنما يملك حبسها إذا كفاها المؤنة، وأغناها عما لا بد لها منه، ولحاجته إلى الاستمتاع الواجب عليها، فإذا انتفى الأمران، لم يملك حبسها."197
ليس لهذا الرجل أخص وأهم حقوق الزوجية: الطاعة في الاستمتاع، حتى لو لم يكن كسولًا، بل كان معسرًا فقط، لكن في تلك الحالة، فإن المظنون بالمرأة المسلمة أن تبذل ذلك تفضلًا منها وإحسانًا.
وقد يكون هناك ترتيب مؤقت أحيانًا تكون فيه المرأة هي العائل للأسرة، وفي مناقب الإمام أحمد عن صالح ولده قال: "قال أبي: كانت والدتك في الغلاء تغزل غزلًا دقيقًا، فتبيع الإستار [عشرون جراما تقريبا] بدرهمين - أقل أو أكثر - فكان ذلك قوتنا."198 ولكن الزوجين قد يكونان على توافق وانسجام، فإن أدت المرأة ما عليها، فإنها من الصديقات، ولا يتوقع من الرجل إلا أن يعرف لها حقها وفضلها، كما فعل إمامنا، ففي المناقب أيضًا عن المرُّوذِي عن أحمد: "أقامَت معي أم صالح ثلاثين سنة فما اختلفتُ أنا وهي في كلمةٍ."199

ربات البيوت

في هذه الحالة، وهي الطرف المقابل للحالة السابقة، فإن الأسرة بقيت على الأمر الأول الذي كان الرجل فيه ينفق على زوجته وأولاده وتقوم الزوجة بتدبير

most authoritative works of the Shāfiʿī school, states: *"If she chooses to stay after his insolvency, she is not obligated to allow intimacy, and she may leave his home, because her compliance is in exchange for maintenance, and it is not obligatory in its absence. If she chooses to remain with him despite his insolvency and later decides to annul the marriage, she has the right to do so."188*

Imām Ibn Qudāmah, in his most authoritative work of comparative Islamic jurisprudence, says: *"If she consents to stay, she is not obligated to fulfill his conjugal rights, as he has not provided her due exchange, just as the buyer is not required to deliver the goods if he defaults on the price. He must allow her to earn for herself and to provide for her needs, as confining her without maintenance would harm her. If she is wealthy, he cannot confine her because he only has the right to do so if he covers her expenses and meets her needs for his right to lawful enjoyment. When both conditions are absent, he does not have the right to confine her."189*

This man, therefore, does not have the most specific and essential rights of marriage: the right to conjugal relations, even if he is not lazy but only insolvent. However, in the case of insolvency, it is assumed that a Muslim woman would willingly offer such a concession out of her own benevolence and kindness. Sometimes, there may be a temporary arrangement in which the woman is the breadwinner for the family. In the biography of Imām Aḥmad, it is mentioned by

188 *Al-Muhadhdhab fī Fiqh al-Imām al-Shāfiʿī*, al-Shīrāzī, 3:155.
189 *Al-Mughnī*, Ibn Qudāmah, 11:366.
196 "وإن اختارت المقام بعد الإعسار لم يلزمها التمكين من الاستمتاع ولها أن تخرج من منزله لأن التمكين في مقابلة النفقة فلا يجب مع عدمها وإن اختارت المقام معه على الإعسار ثم عن لها أن تفسخ فلها أن تفسخ." المهذب في فقه الإمام الشافعي، الشيرازي (١٥٥/٣).
197 المغني، ابن قدامة (٣٦٦/١١).
198 مناقب الإمام أحمد، ابن الجوزي (ص ٣٣١).
199 مناقب الإمام أحمد، ابن الجوزي (ص ٤٠٣).

his son Ṣāliḥ: "My father said: 'During times of scarcity, your mother used to spin fine thread, and she would sell the *istār* [about 20 grams] for two dirhams—sometimes less or more—which would suffice for our sustenance.'"190 The couple might be in harmony, and if the woman fulfills her obligations, she is among the most virtuous, and it is expected that the man will recognize her rights and virtues, just as our Imām did. In *al-Manāqib* (Virtues), it is also mentioned by al- Marrūdhī about Aḥmad: "My wife, Umm Ṣāliḥ, lived with me for thirty years, and we never had a disagreement."191

Housewives

In this scenario, which is the opposite of the previous one, the family remains in its original state, where the man supports his wife and children, and the wife manages the household and cares for the children. This family remains on the original arrangement, and there would be no change here except to protect her rights in case of divorce, as we previously mentioned, by ensuring that the purpose of the *Mutʿah* (consolatory gift/compensation) is to secure her needs, not merely to console her. However, people, as ʿUrwah ibn al-Zubayr (rA) said, *"are more similar to their times than to their parents and grandparents,"192* and many women complain about husbands' abuse of their *qiwāmah* rights. A woman compares herself to others, and Ibn al-Najjār states in *Al-Kawkab al-Munīr*: *"… And whenever the term 'maʿrūf' is repeated in the Qur'an, such as in Allah's*

شؤون البيت ورعاية الأولاد، فهذه الأسرة على الأمر الأول، وقد يتوقع أنه لا تغيير هنا إلا حفظ حقوقها عند الطلاق إن حصل، كما قدمنا، بجعل الغرض من المتعة تأمين حاجتها، لا مجرد جبر خاطرها. لكن الناس كما قال عروة بن الزبير – رحمه الله: "بأزمنتهم أشبه منهم بآبائهم وأمهاتهم"200 وكثير من النساء يشتكين من تعسف الأزواج في استعمال حق القوامة، والمرأة تقارن نفسها بغيرها، وقال ابن النجار في الكوكب المنير: " ... وكل ما تكرر من لفظ "المعروف" في القرآن نحو قوله سبحانه **{وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ}** فالمراد به ما يتعارفه الناس في ذلك الوقت من مثل ذلك الأمر."201 وحيث يعيش المسلمون كأقليات بالغرب، لا يمكن أن ننكر أثر البيئة، فينبغي على الحكماء من الرجال أن يعوا ذلك، ويقدروا أن هناك من يخبب نساءهم عليهم عن قصد أو غير قصد، فليتقوا الله في أسرهم وأولادهم. لقد نهى النبي ρ أن تقطع الأيدي في الغزو، خشية لحوق المحدود بالمشركين.

والفقه واسع، وللفقهاء آراء تختلف، والتغيير هنا يكون أكثره باعتماد الأقوال التي تحقق الاستقرار الأسري والوفاق وتدفع التخاصم والشقاق.

فمن ذلك أننا ذكرنا خلافهم في إلزامها بمذهبه، فنختار عدمه، وهو المعتمد في مذهبنا على أي حال.

وقد اختلفوا فيما لو جاز له منعها من زيارة والديها، فيفتى بقول الحنفية والمالكية بأنه ليس له ذلك، "وفي العتبية: ليس للرجل أن يمنع زوجه من الخروج لدار أبيها وأخيها"202 ونقول به، وإن كان خلاف مذهبنا، فليس منعها من المعاشرة بالمعروف، وهو يمنعها من واجب البر، لذلك يقول الحنفية: "ولو كان أبوها زمنا مثلا، وهو يحتاج إلى خدمتها، والزوج يمنعها من تعاهده فعليها أن

190 *Manāqib al-Imām Aḥmad*, Ibn al-Jawzī, 331.
191 *Manāqib al-Imām Aḥmad*, Ibn al-Jawzī, 403.
192 *Ḥilyat al-Awliyāʾ wa-Ṭabaqāt al-Aṣfiyāʾ*, Abū Nuʿaym al-Aṣbahānī, 2:177.

200(١٧٧/٢) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم الأصبهاني .

201 شرح الكوكب المنير، ابن النجار (٤٤٨/٤-٤٥٢).

202(٥٤٨/٥) التاج والإكليل لمختصر خليل، المواق .

تعصيه مسلما كان الأب أو كافرا".203 ومن ذلك أنهم اختلفوا فيما تجب له فيه الطاعة، فنلتزم بأضيق الدوائر، وهي الطاعة في المتعة الخالصة وعدم الإذن في بيته لمن يكره وعدم الخروج منه بغير إذنه، ونشجع الرجل على ألا يتعنت، وأن يأذن للمرأة الصالحة إذنًا عامًا في كلا الأمرين ولا يلزمها باستئذانه في كل خروج ودخول، ولا في دخول من لا ريبة في دخوله من النساء والمحارم، ونؤكد على المرأة أهمية استئذانه فيما قد يكون محل خلاف كما نؤكد عليها الحاجة إلى توسيع مجال الطاعة، سيما مع الرجل العاقل الكريم، لتشمل كل ما يتعلق بالحياة الزوجية والأسرية لأن السعادة الزوجية لا تتم إلا بذلك. الحاصل أن المقصود في هذه الحالة التوسيع على المرأة لموافقة مقصود الشارع الأصلي باختيار أقوال الفقهاء الأقرب إليه، أو لمراعاة الأعراف المتغيرة غير المصادمة لصريح النصوص.	*statement* ***{And live with them in kindness}*** *[An-Nisā': 19], it refers to what people of that time recognize as reasonable in such matters."193* And where Muslims live as minorities in the West, we cannot deny the impact of the environment. Wise men should be aware of this and understand that there are those who may incite their wives against them, whether intentionally or unintentionally. So, let them fear Allah regarding their families and children. The Prophet ﷺ forbade the cutting of hands during military expeditions, fearing that the punished individual might join the disbelievers. Islamic jurisprudence is broad, and scholars have different opinions, and most of the change here will involve adopting the views that promote family stability, harmony, and the prevention of discord and conflict. For example, we mentioned the scholars' disagreement over obliging a woman to follow her husband's madhhab; we choose not to impose it, which is the accepted opinion in our madhhab anyway. They also disagreed on whether he can prevent her from visiting her parents. A fatwā in accordance with the views of the Ḥanafīs and Mālikīs states that he cannot prevent her: *"And in the ʿUtbiyyah: 'A man does not have the right to prevent his wife from going to the house of her father or brother.'"194* We agree with this, even if it contradicts our madhhab, because preventing her is not in line with mutual kindness, and it prevents her from fulfilling the duty of kindness towards her kin. Thus, the Ḥanafīs state: *"If her father is ill and needs her care, and the husband prevents*

193 *Sharḥ al-Kawkab al-Munīr*, Ibn al-Najjār, 4:448-452.
194 *Al-Tāj wa-al-Iklīl li-Mukhtaṣar Khalīl*, al-Mawwāq, 5:548.
203(٥٨/٣) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، الزيلعي .

her from attending to him, she must disobey him, whether the father is Muslim or non-Muslim."195 Similarly, they differed on what she is obliged to obey, so we adhere to the narrowest circles: obedience in exclusive marital enjoyment, not allowing anyone into his house whom he dislikes, and not leaving his house without his permission. We encourage the husband not to be obstinate and to grant the righteous woman a general permission in both matters and not require her to seek his permission for every entry and exit, nor for the entry of those whose entry does not raise suspicion, such as women and *maḥārim*. We emphasize to the woman the importance of seeking his permission in matters that may be contentious, just as we stress to her the need to expand the scope of obedience, especially with a wise and noble man, to include everything related to marital and family life, as marital happiness can only be achieved through this. The point in this case is to ease matters for the woman to align with the original intention of the Sharīʿah by choosing the opinions of scholars that are closest to it or by considering changing customs that do not contradict clear texts.	
Third: The Working Woman Who Contributes to the Family's Expenses This arrangement is more complex than the previous ones, with numerous potential scenarios. In this case, we say that both spouses should reach an agreement, ideally before the marriage contract, so that it becomes a condition within it. As the Prophet ﷺ said: "The Muslims are bound by their conditions, except a condition that makes lawful what is prohibited or	**ثالثًا: المرأة العاملة التي تشارك في النفقة على الأسرة** **هذا الترتيب أكثر تعقيدًا من الذين قبله، وداخله صور لا تنحصر.** هنا نقول إنه على الزوجين أن يتوافقا، ويحسن أن يكون ذلك قبل العقد ليكون شرطًا فيه، **"**وَالْمُسْلِمُونَ على شُرُوطِهِمْ إلا شَرْطًا حَرَّمَ حَلَالًا أو أَحَلَّ حَرَامًا**."**211 فإن الزوجة إذا اشترطت على الزوج أثناء العقد أو قبله شرطاً لا يقتضيه العقد ولا ينافيه، يعود نفعه عليها كأن تشترط أن تستمر في عمل معين، أو

195 *Tabyīn al-Ḥaqāʾiq Sharḥ Kanz al-Daqāʾiq wa-Ḥāshiyat al-Shilbī*, al-Zaylaʿī, 3:58.
211 رواه الترمذي بسند حسن من حديث عمرو بن عوف وهو قاعدة فقهية متفق عليها.

prohibits what is lawful.” If the wife sets a condition for the husband during or before the contract that does not contradict the essence of the marriage and benefits her—such as stipulating that she will continue working in a certain job, will not be removed from her home, will not be taken on a journey, or that he will not take another wife—then, according to the principles established by our Imām Aḥmad, the contract and the condition are valid, and they must be honored, and he explicitly stated some of these conditions.204 If the house is jointly owned, it was previously mentioned that Imām al-Nawawī held that preventing her from allowing others into "his" house is because it is "his" house. So, does she have the right to prevent him from bringing in those he desires if it is their shared house? It is well known that "each partner in a joint ownership is a stranger in the other's share and is not considered an agent for the other; therefore, one cannot dispose of the other's share without permission."205 And if they exclude from this the rights of partners to reside in the house under circumstances that are deemed part of the use of the house, such as entering and exiting, they can certainly inconvenience each other in other transactions. Do you see where discussions of rights and duties lead when we do not consider the concepts of mutual agreement, understanding, affection, and mercy?	لا يخرجها من دارها، أو لا يسافر بها، أو لا يتزوج عليها، فقواعد إمامنا أحمد على صحة العقد والشرط ووجوب الوفاء به، بل نص على بعض ذلك.212 وإن كان البيت ملكهما، فقد سبق أن ذكرنا أن الإمام النووي يرى أن منعه لها من الإذن في "بيته" إنما هو لأنه "بيته". فهل لها أن تمنعه من إدخال من يحب إلى البيت إن كان بيتهما؟ معلوم أن "كل واحد من الشركاء في شركة الملك أجنبي في حصة الآخر ولا يعتبر أحد وكيلا عن الآخر فلذلك لا يجوز تصرف أحدهما في حصة الآخر بدون إذنه."213 وإن استثنيا من ذلك حق الشريكين في سكنى الدار في الأحوال التي تعد من توابع السكنى كالدخول والخروج، فلا شك أنهما يمكنهما مضايقة الشريك الآخر في غير ذلك من التصرفات. أرأيت أين يذهب بنا الحديث عن الحقوق والواجبات من غير استحضار لمعاني التراضي والتوافق والمودة والرحمة؟ سيبقى للرجل في هذه الحالة: الولاية على أولاده، فهو يقرر بعد المشورة ما في صالحهم، وهذا حق خارج عن عقد الزوجية، ولذلك لم يذكر في حقوق الزوجية الخاصة بها، لكن أردنا التنبيه عليه هنا حتى لا يتوهم أنه يسقط. حق الطاعة في المتعة، ولكنه لما أذن لزوجته بالخروج وتوقع مساعدتها له في النفقة، فيتوقع منه أن يرفق بها ولا يعنتها في طلب المتعة، ومع ذلك، فلا يحل لها أن تمتنع إلا للأسباب التي ذكرناها من قبل. حق الطاعة في عدم الخروج من بيته إلا بإذنه، إلا فيما لا بد منه كزيارة قاض أو مفت أو طبيب أو والديها، كما رجحنا، أو ما اشترطته عليه عند العقد. لكن لما أذن

204 "In summary, the conditions in marriage are divided into three categories. The first category includes those conditions that must be fulfilled, which provide benefit and advantage to the wife. Examples include stipulating that she should not be taken out of her home or town, that she should not be made to travel, that the husband should not marry another wife, or take a concubine. These conditions must be honored." *Al-Mughnī*, Ibn Qudāmah, 9:483.

205 Majallat al-Aḥkām al-ʿAdliyyah, 206. And in *Kashshāf al-Qināʿ*, al-Buhūtī, 7:504: "(However, the permissibility of taking possession (qabḍ) of a transportable shared item (mushāʿ), such as half a horse or a camel, requires the consent of the co-owner (idhn al-sharīk) for its possession. This is because taking possession involves moving the item, which inherently involves the share belonging to the co-owner. It is prohibited (ḥarām) to deal with another person's property without their consent."

212 "وجملة ذلك أن الشروط فى النكاح تنقسم أقساما ثلاثة؛ أحدها، ما يلزم الوفاء به، وهو ما يعود إليها نفعه وفائدته، مثل أن يشترط لها أن لا يخرجها من دارها أو بلدها، أو لا يسافر بها، أو لا يتزوج عليها، ولا يتسرى عليها، فهذا يلزمه الوفاء لها به" المغني، ابن قدامة (٤٨٣/٩)

213 وفي كشاف القناع، البهوتي (٥٠٤/٧): "(لكن يعتبر في) جواز (قبض مشاع ينقل) كنصف فرس، أو بعير (إذن شريكه) في قبضه؛ لأن . مجلة الأحكام العدلية (ص ٢٠٦) قبضه نقله، ونقله لا يتأتى إلا بنقل حصة شريكه، والتصرف في مال الغير بغير إذنه حرام."

In this situation, the husband retains: • **Guardianship over his children:** He decides, after consultation, what is in their best interests. This is a right outside the marriage contract, which is why it is not listed among the specific rights related to the marriage, but we mention it here so that it is not misunderstood as being revoked. • **The right to marital enjoyment:** However, since he allowed his wife to go out and expected her to help with expenses, he should be gentle with her and not burden her excessively in seeking marital enjoyment. Nevertheless, she is not permitted to refuse him except for the reasons we have mentioned before. • **The right to forbid her from leaving his home without his permission:** Except when it is necessary, such as visiting a judge, a mufti, a doctor, or her parents, as we have suggested, or what she stipulated in the marriage contract. But since he allowed his wife to go out and expected her to help with expenses, it is expected that he does not make it difficult for her when she seeks permission to attend to her other needs. • **The right to forbid anyone from entering his home whom he dislikes:** It is expected that he will not misuse this right, especially when the house is jointly owned, in which case she also has the right to oppose his actions.	لزوجته بالخروج وتوقع مساعدتها له في النفقة، فيتوقع منه ألا يعنتها في طلب الإذن لقضاء حوائجها الأخرى. حق الطاعة في عدم الإذن في بيته لمن يكره، وإن كان يتوقع منه ألا يتعسف في استعمال هذا الحق، سيما عندما يكون البيت ملكهما، فيكون لها أن تضايقه في تصرفه أيضًا. حق وواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو حق مشترك لهما. وهل له أن يلزمها بأعمال المنزل من طبخ وخبز وكنس ومسح، قدمنا في كلام النووي أنه ليس له ذلك، وهو قول الجمهور. قال الإمام ابن القيم: "ومنعت طائفة وجوب خدمته عليها في شيء، وممن ذهب إلى ذلك مالك والشافعي وأبو حنيفة، وأهل الظاهر قالوا: لأن عقد النكاح إنما اقتضى الاستمتاع لا الاستخدام، وبذل المنافع."214 وهذا أيضًا مذهب إمامنا أحمد. في المغني: "وليس على المرأة خدمة زوجها، في العجن، والخبز، والطبخ، وأشباهه. نص عليه أحمد."215 ومن قال بالوجوب إنما رد ذلك إلى المعروف. قال الإمام ابن تيمية: "وتجب خدمة زوجها بالمعروف من مثلها لمثله ويتنوع ذلك بتنوع الأحوال فخدمة البدوية ليست كخدمة القروية وخدمة القوية ليست كخدمة الضعيفة"216 وهذا الذي ذهب إليه أبو العباس هو قول أبي بكر بن شيبة والجوزجاني وابن حبيب وجماعة من الحنفية وغيرهم، وهو الذي يترجح، وعليه عرف الناس لآلاف السنين في غير الأسر المترفة، "وقد كان النبي ρ يأمر نساءه بخدمته. فقال: "يا عائشة اسقينا، يا عائشة أطعمينا، يا عائشة هلمي الشفرة، واشحذيها بحجر""217 ولا مناص من القول به إن كانت المرأة متفرغة للبيت والرجل في كد دائم لكفاية أسرته. لكن مبنى قولنا هذا ليس على أمر أوجبه عليها العقد، بل العدل، وفي المغني: "فأما قسم النبي ρ

214(٢٦٣/٥) زاد المعاد، ابن القيم .
215(٢٢٥/١٠) المغني، ابن قدامة .
216(٤٨٠/٥) الفتاوى الكبرى لابن تيمية .
217(٢٢٥/١٠) المغني، ابن قدامة .

بين على وفاطمة، فعلى ما تليق به الأخلاق المرضية، ومجرى العادة، لا على سبيل الإيجاب."218 فإن اشتركت مع الرجل في الإنفاق على البيت، وعملت كعمله، فلا جرم يجب أن نعيد توزيع الأعباء لتحقيق ذلك العدل، بل ربما كلفناه من عمل البيت فوق ما نكلفها إن كانت صاحبة أولاد صغار، فمهما ساعدها في تربيتهم، سيبقى الحمل عليها والرضاع، وفي أغلب الأحوال معظم رعايتهم كذلك. العدل إذًا هو المعيار، ونحن لا نشجع على تغيير الأدوار، ولكن عندما تتغير، فلا بد من مراعاة العدل، ومنه كذلك أن المرأة لا يسوغ لها أن تعمل لتدخر راتبها وتنفقه على ترفها، وتتوقع من الرجل أن يتنازل عن حقوقه ليمكنها من ذلك، فإن كانا طبيبين مثلًا يعملان بدوام كامل ويتقاسمان الواجبات المنزلية، فهل يسوغ أن تتوقع منه أن ينفق عليها لتدخر راتبها ثم هو يتحمل غيابها عن البيت ويساعدها فيه؟ "اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ" اللهم اهدنا لما اختلف فيه من الحق بإذنك، وأصلحنا واجعلنا مصلحين، وهب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين، وانفع بنا وبهم دينك وعبادك الصالحين، وصل اللهم على محمد، والحمد لله رب العالمين.	• **The right and duty to enjoin good and forbid evil:** This is a shared right between them. Is he entitled to obligate her to perform household chores such as cooking, baking, sweeping, and mopping? As mentioned earlier in the words of al-Nawawī, he is not entitled to this, and it is the view of the majority. Imām Ibn al-Qayyim said: *"A group prevented the obligation of serving him in anything; among those who held this view were Mālik, al-Shāfiʿī, Abū Ḥanīfah, and the Ẓāhirīs, who said: 'The marriage contract only entails the right to marital enjoyment, not servitude and the provision of services.'"206* This is also the view of our Imām Aḥmad. In *Al-Mughnī*, it is stated: *"The woman is not obligated to serve her husband in tasks such as kneading, baking, cooking, and similar activities. This is explicitly stated by Aḥmad."207* Those who argue for the obligation base it on what is customary. Imām Ibn Taymiyyah stated: *"It is obligatory for her to serve her husband in a manner that is customary for someone like her and someone like him, and this varies depending on circumstances. The service of a Bedouin woman is not like that of a village woman, and the service of a strong woman is not like that of a weak woman."208* This opinion, held by Abu al-ʿAbbās, aligns with the views of Abū Bakr ibn Shaybah, al-Jawzjānī, Ibn Ḥabīb, a group of the Ḥanafīs, and others, and it is the more persuasive opinion, consistent with thousands of years of human customs outside the affluent families.

206 *Zād al-Maʿād*, Ibn al-Qayyim, 5:263.
207 *Al-Mughnī*, Ibn Qudāmah, 10:225.
208 *Al-Fatāwā al-Kubrā li-Ibn Taymiyyah*, 5:480.
218(١٠/٢٢٦) المغني، ابن قدامة .

"The Prophet ﷺ used to ask his wives to serve him. He said, 'O ʿĀʾishah, give us something to drink, O ʿĀʾishah, feed us, O ʿĀʾishah, bring me the knife and sharpen it with a stone.'"209 There is no escape from saying this if the woman is devoted to the home while the man works hard to provide for his family. However, our stance is not based on an obligation imposed by the marriage contract but rather on justice. In *Al-Mughnī*, it is said: *"As for the Prophet's ﷺ division between ʿAlī and Fāṭimah, it was according to the noble morals and customary practices, not as an obligation."210* If she shares with him in the expenses of the house and works as he does, then certainly the burdens should be redistributed to achieve justice. He may even be tasked with more household work than she is if she has young children, for no matter how much he helps in raising them, she will still bear the burden of nursing and, in most cases, much of their care. Therefore, justice is the criterion, and while we do not encourage a change in roles, when they do change, justice must be observed. Likewise, it is not permissible for the woman to work just to save her salary and spend it on luxuries, expecting the man to relinquish his rights to enable her to do so. If they are both doctors, for example, working full-time and sharing domestic duties, is it reasonable for her to expect him to spend on her so she can save her salary while he endures her absence from the house and assists her in it? "Be just; that is nearer to righteousness." [Al-Ma'idah 5:8] O Allah, guide us by Your permission to the truth in	

209 *Al-Mughnī*, Ibn Qudāmah, 10:225.
210 *Al-Mughnī*, Ibn Qudāmah, 10:226.

which people differ, and make us righteous and among those who bring righteousness. Grant us from our spouses and offspring comfort to our eyes, and make us and them beneficial to Your religion and Your righteous servants. And send blessings upon Muhammad. All praise is due to Allah, the Lord of all the worlds.	

الخاتمة والتوصيات

Conclusion and Recommendations

1. الأصل أن الأحكام الشرعية لا تتغير بتغير الزمان والمكان، مثل وجوب الواجبات وتحريم المحرمات وسائر المقدرات، بينما تتغير الفتاوى المبنية على الأعراف والعوائد التي تؤثر على مناطات الحكم، ولا يجوز الاستدلال بتغير الزمان والمكان مجردين على تغيير الفتوى من غير تغير في تلك المناطات، بل يجب أن يكون لتغير الفتوى مقتضى شرعي. ومن أمثلة ذلك: ○ وجود سبب حادث مثل جمع القرآن في عهد الصحابة بسبب موت القراء. ○ زوال العارض أو وجوده مثل عدم هدم النبي ﷺ للكعبة بسبب حداثة عهد قريش بالإسلام. ○ تغير الوسائل والآلات مثل اعتماد البصمة الوراثية فيما تعتمد فيه القيافة وأكثر. ○ تزاحم المصالح أو المفاسد كترجيح إجازة أخذ الأجرة على تعليم القرآن عند انقطاع المتطوعين. ○ اختلاف العوائد والأعراف في المعاملات. ○ ظهور الخطأ في الفتوى السابقة كما في فتاوى الجمهور في أكثر الحمل وأقله. 2. العادة محكمة، ولكن مجالات تحكيمها هي:	1. The foundational principle is that Sharīʿah rulings do not change with the passage of time or variations in place, such as the obligation of duties, the prohibition of what is forbidden, and other explicit determinations. However, fatwas based on customs and common practices that impact the effective causes (manāṭāt) of rulings may change. It is not permissible to cite changes in time or place alone as a reason for altering a fatwa without a change in those manāṭāt; rather, there must be a legitimate Sharīʿah basis for changing the fatwa. Examples of this include: ○ The emergence of a new reason, such as the compilation of the Qur'an during the time of the Companions due to the death of reciters. ○ The removal or presence of a temporary factor, such as the Prophet ﷺ not demolishing the Ka'bah due to the recentness of the Quraysh to Islam. ○ Changes in means and tools, like relying on DNA testing in areas previously dependent on physiognomy, and more. ○ Conflicts of interests or harms, such as permitting compensation for teaching the Qur'an when volunteers are unavailable.

- فهم إطلاقات الشرع وضبط ما لم يُضبط.
- تفسير وتقييد وتصحيح كلام الناس ومعاملاتهم.
- تغير الأحكام المبنية على العادات، والتي تتغير مناطاتها بتغير الأحوال.

3. لا بد لمن يتصدى للفتوى في باب من الأبواب معرفة مقاصد الشريعة وقواعدها والنظريات الفقهية المتعلقة بالباب أو الأبواب محل البحث، مع العناية التامة باستقصاء الأدلة التفصيلية لتجنب مخالفة النصوص الشرعية، ولا بد من توجيه الفتوى إلى تحقيق المصلحة العامة مع مراعاة الضوابط الشرعية والرجوع إلى الراسخين من أهل العلم والمجامع الفقهية في القضايا الكبرى التي تتطلب اجتهادًا جماعيًا.
4. العرف والعادة محكمان في أحكام الأسرة كما في غيرها من أحكام المعاملات، فالفتوى تتغير في أحكام الأسرة بتغير الأحوال والعوائد، والتحولات في الظروف الاجتماعية والاقتصادية تتطلب إعادة النظر في تحقيق مناطات بعض الأحكام الشرعية بما يراعي الواقع ويحقق العدل والاستقرار الأسري.
5. تقوم أحكام الأسرة على عدة قيم أساسية تشمل:
   - التراضي والمودة والرحمة.
   - العدل والفضل: فيجب تحقيق العدل مع التشجيع على الفضل والتسامح بين الزوجين.
   - المسؤولية: فكل من الزوجين يتحمل مسؤوليات محددة تجاه الأسرة.
   - التكامل: فيجب الاعتراف بأدوار الزوج والزوجة المختلفة داخل الأسرة لضمان تحقيق التوازن والتكامل.
   - المعروف: ولو قلنا إن أولى آية في كتاب الله بالباب هي: {**وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ**} لما كان في ذلك مبالغة.
6. ستبقى هناك اختلافات بيولوجية ونفسية واجتماعية وأسرية بين

- Differences in customs and traditions in transactions.
- The emergence of errors in previous fatwas, such as the fatwas of the majority on the maximum and minimum durations of pregnancy.

2. Custom ('urf) is authoritative, but its application is in:
   - Understanding the unrestricted statements of Sharīʿah and regulating what has not been regulated.
   - Interpreting, restricting, and validating people's words and transactions.
   - Changing rulings based on customs whose effective causes (manāṭāt) alter with changing conditions.
3. Anyone issuing a fatwa in any field must be knowledgeable about the objectives of Sharīʿah, its maxims, and the relevant jurisprudential theories in the subjects under discussion. They must pay full attention to exhaustively studying the detailed textual evidence to avoid contradicting Sharīʿah texts. The fatwa should aim to achieve the public interest while adhering to Sharīʿah regulations and consulting established scholars and juristic assemblies in major issues requiring collective ijtihād.
4. Conditions and customs are decisive in family law, as they are in other transaction rulings. Thus, fatwas regarding family law change according to conditions and customs. Changes in social and economic conditions necessitate re-evaluating the contexts and effective causes (manāṭāt) of some Sharīʿah rulings to align with reality and achieve justice and family stability.
5. Family rulings are based on several key values,

including: ○ Mutual agreement, affection, and mercy. ○ Justice and graciousness: Justice should be upheld while encouraging graciousness and tolerance between spouses. ○ Responsibility: Both spouses bear specific responsibilities toward the family. ○ Complementarity: Recognizing the different roles of the husband and wife within the family to ensure balance and complementarity. ○ Ma'ruf (customary good behavior): If we said that the most pertinent verse to this matter in the Book of Allah is: **{And live with them in kindness}** [Al-Baqarah: 237], it would not be an exaggeration.	الجنسين غير قابلة للتغيير، لكن هناك أسباب مادية واقعية مكنت المرأة من العمل والكسب بما يقارب كسب الرجل، ومن الصعب معاندة تلك التغيرات التي شجعت المرأة على العمل خارج البيت. وبما أن الإسلام لا يمنع عمل المرأة إذا كان مناسبًا ولا يخدش حياءها وكرامتها، يُنصح بالتعاطي العاقل مع هذا الواقع مع توجيه المرأة إلى تحقيق التوازن بين العمل والأسرة، فتذكر المرأة المسلمة ذات البعل بأن من حقها البقاء في بيتها مع كفالة زوجها لها، وأن من واجبها تقديم مصلحة الأسرة والأولاد عند الحاجة على طموحاتها المهنية، فتشجع على اختيار التفرغ للأسرة عند الحاجة، أو العمل من المنزل إن أمكن، أو اللجوء إلى الدوام الجزئي، فإذا احتاجت المرأة إلى العمل بدوام كامل خارج البيت، تنصح بأن تجتهد قدر الإمكان في رعاية أولادها والاهتمام بزوجها، لتحقيق التوازن المطلوب، كما ينصح الرجل بإعانتها وإعادة تقسيم الأعباء معها.
6. There will remain biological, psychological, social, and familial differences between the sexes that are not subject to change. However, material and real factors have enabled women to work and earn in ways that are almost on par with men. It is difficult to resist these changes that have encouraged women to work outside the home. Since Islam does not prohibit a woman from working if it is appropriate and does not compromise her modesty or dignity, it is wise to rationally engage with this reality while guiding women to balance work and family if she needed to work. A Muslim woman with a husband should remember that she has the right to remain in her home while her husband provides for her, and she has the duty to prioritize the family's interests and children over her professional ambitions when necessary. She should be encouraged to choose to dedicate herself to her family when needed, work from home if possible, or opt for part-time	7. يبقى السبب الوهبي للقوامة من نصيب الرجال ما دامت الدنيا، بينما شهد السبب الكسبي (القدرة على النفقة) تغيرًا حقيقيًا لكنه غير كامل، حيث يبقى الرجال بشكل عام أقدر على الكسب من النساء وعلى التعامل مع مخاطر السعي والكد خارج البيوت. يُحتفظ للرجل القائم بواجبه في النفقة بحقوقه الأساسية مثل الطاعة في المتعة وعدم الخروج من بيته إلا بإذنه وعدم الإذن في بيته لمن يكره، على أن يُنصح الرجال بعدم التعسف في استعمال هذه الحقوق، خاصة في حالة مشاركة المرأة في النفقة. 8. يُشدد على أهمية العدل والإنصاف في التعامل مع ربات البيوت، والتأكيد على حقوقهن في حالة الطلاق، والابتعاد عن التعسف في استعمال حق القوامة.

work. If a woman needs to work full-time outside the home, she should strive as much as possible to care for her children and attend to her husband, aiming to achieve the necessary balance, while the husband is also advised to support her and redistribute household responsibilities with her.	9. يُنصح الأزواج عند عمل المرأة بإعادة توزيع الأعباء المنزلية بما يحقق العدل، ولا يسوغ إلزام الرجل بالتنازل عن حقوقه لتمكين المرأة من العمل من أجل الترفيه أو الادخار الشخصي، كما لا يسوغ إلزام المرأة بالمشاركة في النفقة مع تحميلها أعباء تربية الأولاد وتدبير الأمور المنزلية. يشجع الأزواج على التفاهم والتوافق على توزيع المسؤوليات بما يحقق العدل، والتعامل بالمعروف والابتعاد عن التعسف في استعمال الحقوق، ومراعاة الفضل في الحياة الزوجية وتجنب التمسك الصارم بالعدل المجرد من الرحمة، والذي قد يؤدي إلى الظلم.
7. The innate reason (wahbī) for qiwāmah remains with men as long as the world exists, while the acquired reason (kasbī) — the ability to provide financially — has undergone a real change, though not a complete one. Generally, men remain more capable of earning than women and better equipped to handle the risks of labor and toil outside the home. The man who fulfills his duty of providing financially retains his fundamental rights, namely obedience in matters of conjugal intimacy, permission for leaving his house, and not allowing into his house those he dislikes. However, men are advised not to abuse these rights, especially in cases where the woman contributes to the expenses.	10. لا تُلزم المرأة بتمكين الزوج من حقوقه الزوجية في حالة إعسار الزوج عن النفقة أو تكاسله، لكن تُشجع المرأة على بذل ذلك للمعسر، تفضلًا وإحسانًا، ويُنصح الزوج بمعرفة فضلها وتقديره. 11. الأصل في الطلاق هو الحظر، في الأرجح من أقوال العلماء، فإذا تبين ذلك وأن مرتكبه آثم شرعًا، ففعله بغير سبب شرعي أو حاجة مبررة يعد إساءة في استعمال الحق الذي منحه الشارع للرجل.
8. Emphasis is placed on the importance of justice and fairness in dealing with housewives, affirming their rights in the event of divorce and avoiding abuse of the right of qiwāmah.	12. الطلاق التعسفي وإن كان مرتكبه يأثم لا يستوجب تعويضًا ماليًا خاصًا للمطلقة فوق ما يقرره الشرع من مؤخر الصداق، ونفقة العدة، والمتعة. وذلك لأسباب تتعلق بصعوبة إثبات الحاجة أو الأسباب التي أدت إلى الطلاق، ولأن هذه الحقوق الشرعية، سيما المتعة، تغطي الضرر الناتج عن الطلاق وتحقق العدالة.
9. Husbands are advised, when the wife is working, to redistribute household responsibilities in a way that ensures justice. It is not permissible to force a man to give up his rights to enable a woman to work for leisure or personal savings, nor is it permissible to compel a woman to share in the expenses while also burdening her with the responsibilities of raising children and managing household affairs. Couples are encouraged to	13. متعة الطلاق تجب لكل مفوضة غير مدخول بها ولكل مطلقة مدخول بها، وهدفها في حالة المدخول بها تعويض المرأة عن مصيبة الطلاق وحفظ كرامتها وصيانتها عن الحاجة والابتذال، خاصة تلك التي فرغت نفسها

come to an understanding and agree on a distribution of responsibilities that ensures justice, dealing with kindness, avoiding abuse of rights, considering graciousness in married life, and avoiding strict adherence to justice devoid of mercy, which may lead to injustice.	لخدمة الأسرة وضحت بجزء من حياتها المهنية لأجل استقرارها الأسري، مع ضرورة التوافق بين علماء الأقليات المسلمة على تحقيق هذه المبادئ من خلال لجان التحكيم والأئمة.
10. A woman is not obligated to fulfill her husband's marital rights if he is unable or unwilling to provide financially. However, she is encouraged to do so for a man in financial difficulty, out of generosity and goodwill, and the husband is advised to recognize and appreciate her virtue.	14. يجب الرجوع إلى العرف لتحديد مقدار متعة الطلاق، بناءً على قاعدة "العادة محكمة"، إذ لم يضع الشارع حدًا ثابتًا لها، ويُنصح بأن يتم التفاهم بين الزوجين بشأن مقدارها، فإن لم يتراضيا، يُلجأ إلى الحاكم ليحكم بما يتناسب مع العرف المعمول به، مع مراعاة حالة الطرفين الاقتصادية وظروف الطلاق، ومدة الزوجية، والاستحقاقات الأخرى، كنفقات الأولاد وأجرة الحاضنة، ومع الحذر من استخدام حق المتعة كوسيلة لتبرير مناصفة الممتلكات بين الزوجين بعد الطلاق في كل الأحوال، وذلك لأن الإسلام أوجب على الرجل من النفقات ما لم يوجبه على المرأة.
11. The default ruling on unjustified divorce is that it is prohibited, according to the stronger scholarly view. If this is established and the one who initiates it is considered sinful, then initiating it is an abuse of the right that the Lawgiver has granted to the man.	
12. Although a man who practices arbitrary divorce may be sinful, it does not necessitate special financial compensation for the divorced woman beyond what is prescribed by Sharīʿah: the deferred ṣadāq (marriage gift), maintenance during the waiting period (`iddah), and mutʿah (consolatory gift/compensation). This is due to reasons related to the difficulty of proving the need or reasons that led to the divorce, and because these Sharīʿah-prescribed rights, especially mutʿah, cover the harm resulting from the divorce and achieve justice.	
13. Mutʿah is obligatory for every woman who is non-consummated but whose marriage was not stipulated with a ṣadāq (marriage gift), and for every divorced woman whose marriage was consummated. Its purpose in the case of a	

consummated marriage is to compensate the woman for the hardship of divorce, preserve her dignity, and protect her from need and disgrace, especially for those who dedicated themselves to serving the family and sacrificed part of their professional life for family stability. It is necessary for Muslim minority scholars to agree to achieve these principles through arbitration committees and imams. 14. It is necessary to refer to custom to determine the amount of mutʿah, based on the principle that "custom is authoritative." Since the Lawgiver did not set a fixed limit for it, it is recommended that the spouses agree on its amount; if they do not, the judge should decide according to the custom in practice, considering the economic status of both parties, the circumstances of the divorce, the duration of the marriage, and other entitlements, such as child support and custodian compensation. It should be avoided to use the right of mutʿah as a means to justify equal division of property between the spouses after divorce in all cases since Islam obligates the man to provide for expenses that are not imposed on the woman.	

Bibliography

1. أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية. عبد الوهاب خلاف (ت ١٣٧٥ هـ). الطبعة الثانية. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م.
2. إحياء علوم الدين. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥ هـ). بيروت: دار المعرفة.
3. الاستذكار. أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت ٤٦٣ هـ). تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١ هـ.
4. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان. زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الشهير بابن نجيم (ت ٩٧٠ هـ). وضع حواشيه وخرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.
5. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. محمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني الشنقيطي. تحقيق: مكتب البحوث والدراسات. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
6. إعلام الموقعين عن رب العالمين. أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (٦٩١ - ٧٥١ هـ). الطبعة الثانية. الرياض: دار عطاءات العلم - بيروت: دار ابن حزم، ١٤٤٠ هـ - ٢٠١٩ م (الأولى لدار ابن حزم).
7. إعلام الموقعين عن رب العالمين. محمد بن أبي بكر الزرعي (ابن القيم). تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. بيروت: دار النشر ودار الجيل، ١٩٧٣ م.
8. الإعلام بفوائد عمدة الأحكام. ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت ٨٠٤ هـ). تحقيق: عبد العزيز بن أحمد بن محمد المشيقح. الطبعة الأولى. الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
9. إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان. محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي (ابن القيم). بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٥ م.
10. إيثار الإنصاف في آثار الخلاف. سبط ابن الجوزي (ت ٦٥٤ هـ). تحقيق: ناصر العلي الناصر الخليفي (جامعة الملك فهد للبترول والمعادن - قسم الدراسات الإسلامية والعربية). الطبعة الأولى. القاهرة: دار السلام، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م.
11. البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق. زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت ٩٧٠ هـ). الطبعة الثانية. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي.
12. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. زين الدين ابن نجيم الحنفي. الطبعة الثانية. بيروت: دار المعرفة. شرح فيه "كنز الدقائق" أحد المتون الحنفية المعتمدة للعلامة أبي البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي المتوفى سنة (٧١٠ هـ).
13. التاج والإكليل لمختصر خليل. محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، أبو عبد الله المواق المالكي (ت ٨٩٧ هـ). الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٤ م.
14. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام. إبراهيم بن محمد بن فرحون اليعمري. تحقيق: جمال مرعشلي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢ هـ.
15. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي. عثمان بن علي الزيلعي الحنفي. الحاشية: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشلبي (ت ١٠٢١ هـ). الطبعة الأولى. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، ١٣١٤ هـ.
16. التحبير شرح التحرير في أصول الفقه. علي بن سليمان المرداوي الحنبلي، علاء الدين أبو الحسن. تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، عوض القرني، أحمد السراح. الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢١ هـ.
17. تحفة المحتاج في شرح المنهاج. أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي (ت ٩٧٤ هـ). روجعت وصححت على عدة نسخ بمعرفة لجنة من العلماء. مصر: المكتبة التجارية الكبرى لصاحبها مصطفى محمد، ١٣٥٧ هـ - ١٩٨٣ م.
18. تفسير القرآن العظيم. أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ). تحقيق: محمد حسين شمس الدين. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، ١٤١٩ هـ.
19. الجوهرة النيرة على مختصر القدوري. أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي الزبيدي اليمني الحنفي (ت

٨٠٠ هـ). الطبعة الأولى. القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣٢٢ هـ.
20. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي. تحقيق: محمد عليش. بيروت: دار الفكر. شرح فيه محمد بن عرفة الدسوقي المصري (ت١٢٣٠هـ) الشرح الكبير للدردير (ت١٢٠١هـ).
21. حاشية العطار على شرح جلال الدين المحلي. تأليف محمد بن محمد العطار. الطبعة الأولى. القاهرة: مكتبة الخانجي.
22. حاشية رد المحتار، على الدر المختار: شرح تنوير الأبصار. محمد أمين ابن عابدين (ت ١٢٥٢ هـ). الطبعة الثانية. القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م.
23. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت ٤٣٠ هـ). مطبعة السعادة، بجوار محافظة مصر، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م.
24. الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار. محمد بن علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمن الحنفي الحصكفي (ت ١٠٨٨ هـ). حققه وضبطه: عبد المنعم خليل إبراهيم. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.
25. درر الحكام شرح مجلة الأحكام. علي حيدر. تحقيق وتعريب: المحامي فهمي الحسيني. بيروت: دار الكتب العلمية.
26. روضة الطالبين وعمدة المفتين. أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦ هـ). حققه: قسم التحقيق والتصحيح في المكتب الإسلامي بدمشق، بإشراف زهير الشاويش (ت ١٤٣٤ هـ). الطبعة الثالثة. بيروت - دمشق - عمان: المكتب الإسلامي، ١٤١٢ هـ / ١٩٩١ م.
27. زاد المعاد في هدي خير العباد. أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (٦٥٩ - ٧٥١ هـ). الطبعة الثالثة. الرياض: دار عطاءات العلم - بيروت: دار ابن حزم، ١٤٤٠ هـ - ٢٠١٩ م.
28. زاد المعاد في هدي خير العباد. محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي (ابن القيم). تحقيق: شعيب الأرناؤوط - عبد القادر الأرناؤوط. الطبعة الرابعة عشر. بيروت - الكويت: مؤسسة الرسالة - مكتبة المنار الإسلامية، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦ م.
29. سنن البيهقي الكبرى. أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي. المحقق: محمد عبد القادر عطا. مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ١٤١٤ هـ.
30. شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه. سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي. تحقيق: زكريا عميرات. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦ هـ.
31. *شرح الكوكب المنير = شرح مختصر التحرير*. تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار الحنبلي (ت ٩٧٢ هـ). تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد. الطبعة الثانية. الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
32. غريب الحديث. أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي (ت ٣٨٨ هـ). تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي. دمشق: دار الفكر، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.
33. فتاوى السبكي. علي بن عبد الكافي السبكي، أبي الحسن، تقي الدين. بيروت: دار المعرفة.
34. الفتاوى الفقهية الكبرى. أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين أبو العباس (ت ٩٧٤ هـ). جمعها تلميذه، الشيخ عبد القادر بن أحمد بن علي الفاكهي المكي (ت ٩٨٢ هـ). القاهرة: المكتبة الإسلامية.
35. *الفتاوى الكبرى*. تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت ٧٢٨ هـ). الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٧ م.
36. *الفروع ومعه تصحيح الفروع*. تأليف: شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي (ت ٧٦٣ هـ)، ومعه *تصحيح الفروع* لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي (ت ٨٨٥ هـ). ويليهما حاشية ابن قندس: تقي الدين أبو بكر بن إبراهيم بن يوسف البعلى (ت ٨٦١ هـ). تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة / الرياض: دار المؤيد، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٣ م.
37. الفروق (أنوار البروق في أنواع الفروق مع الهوامش). أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي أبو العباس. تحقيق: خليل المنصور. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م.
38. الفقه الإسلامي وأدلته. أ. د. وهبة بن مصطفى الزحيلي، أستاذ ورئيس قسم الفقه الإسلامي وأصوله بجامعة

دمشق - كلية الشريعة. الطبعة الرابعة المنقحة المعدلة. دمشق: دار الفكر.
39. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني. أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين النفراوي الأزهري المالكي (ت ١١٢٦ هـ). بيروت: دار الفكر، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م.
40. الكافي في فقه الإمام أحمد. أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠ هـ). الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
41. كشاف القناع عن الإقناع. منصور بن يونس البهوتي الحنبلي (ت ١٠٥١ هـ). تحقيق وتخريج وتوثيق: لجنة متخصصة في وزارة العدل. الطبعة الأولى. الرياض: وزارة العدل في المملكة العربية السعودية، (١٤٢١ - ١٤٢٩ هـ) = (٢٠٠٠ - ٢٠٠٨ م).
42. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ). الطبعة الثالثة. القاهرة: دار الريان للتراث - بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
43. المبدع في شرح المقنع. إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح، أبو إسحاق، برهان الدين (ت ٨٨٤ هـ). الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
44. مجلة الأحكام العدلية. لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية. كراتشي: نور محمد، كارخانه تجارتِ كتب، آرام باغ.
45. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت ٨٠٧ هـ). تحقيق: حسام الدين القدسي. القاهرة: مكتبة القدسي، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
46. *مجموع الفتاوى*، تأليف شيخ الإسلام أحمد بن تيمية. جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، وساعده: ابنه محمد. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
47. محاسن التأويل. محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (ت ١٣٣٢ هـ). تحقيق: محمد باسل عيون السود. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ.
48. المحصول في علم الأصول. محمد بن عمر بن الحسين الرازي. تحقيق: طه جابر فياض العلواني. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٠ هـ.
49. المُحلَّى بالآثار. أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي [الظاهري، ت ٤٥٦ هـ]. تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، وكتب مقدمتها سنة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م. بيروت: دار الفكر.
50. المحيط البرهاني في الفقه النعماني: فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه. برهان الدين أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مازة البخاري الحنفي (ت ٦١٦ هـ). تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.
51. مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية. بدر الدين أبو عبد الله محمد بن علي الحنبلي البعلي (ت ٧٧٧ هـ). أشرف على تصحيحه: عبد المجيد سليم (ت ١٣٧٤ هـ)، مفتي الديار المصرية ورئيس لجنة الفتوى بالأزهر. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية.
52. المدونة. مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت ١٧٩ هـ). الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.
53. المرأة بين الفقه والقانون. مصطفى بن حسني السباعي (ت ١٣٨٤ هـ). الطبعة السابعة. بيروت: دار الوراق للنشر والتوزيع، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م.
54. *المغني*. تأليف موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الدمشقي الصالحي الحنبلي (٥٤١ - ٦٢٠ هـ). تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو. الطبعة الثالثة. الرياض، المملكة العربية السعودية: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
55. مناقب الإمام أحمد. جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت ٥٩٧ هـ). تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي. الطبعة الثانية. القاهرة: دار هجر، ١٤٠٩ هـ.
56. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦ هـ). الطبعة الثانية. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
57. الموافقات في أصول الشريعة. أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ). تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. تقديم: بكر بن عبد الله أبو زيد. الطبعة الأولى. القاهرة: دار ابن عفان،

١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
58. الموافقات في أصول الفقه. أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي اللخمي الغرناطي المالكي. تحقيق: عبد الله دراز. بيروت: دار المعرفة.
59. موسوعة الأسرة تحت رعاية الإسلام. عطية صقر. الطبعة الثانية. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦ م.
60. الموسوعة الفقهية. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت. الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية.
61. النهاية في شرح الهداية (شرح بداية المبتدي). حسين بن علي السغناقي الحنفي (ت ٧١٤ هـ). تحقيق: رسائل ماجستير، مركز الدراسات الإسلامية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، ١٤٣٥ - ١٤٣٨ هـ.
62. الهداية في شرح بداية المبتدي. علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (ت ٥٩٣ هـ). تحقيق: طلال يوسف. بيروت: دار احياء التراث العربي.

1. *Aḍwāʾ al-Bayān fī Īḍāḥ al-Qurʾān bil-Qurʾān*. Muḥammad al-Amīn ibn Muḥammad ibn al-Mukhtār al-Jakanī al-Shanqīṭī. Edited by Maktab al-Buḥūth wa-al-Dirāsāt. Beirut: Dār al-Fikr li-al-Ṭibāʿah wa-al-Nashr, 1415 AH / 1995 CE.
2. *Aḥkām al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah fī al-Sharīʿah al-Islāmiyyah*. ʿAbd al-Wahhāb Khallāf (d. 1375 AH). 2nd ed. Cairo: Maṭbaʿat Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1357 AH / 1938 CE.
3. *Al-Ashbāh wa-al-Naẓāʾir ʿalá Madhhab Abī Ḥanīfah al-Nuʿmān*. Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad, known as Ibn Nujaym (d. 970 AH). Annotated and hadith referenced by Shaykh Zakariyyā ʿUmayrāt. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1419 AH / 1999 CE.
4. *Al-Baḥr al-Rāʾiq Sharḥ Kanz al-Daqāʾiq wa-Minhaẗ al-Khāliq*. Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad, known as Ibn Nujaym al-Miṣrī (d. 970 AH). 2nd ed. Cairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī.
5. *Al-Baḥr al-Rāʾiq Sharḥ Kanz al-Daqāʾiq*. Zayn al-Dīn Ibn Nujaym al-Ḥanafī. 2nd ed. Beirut: Dār al-Maʿrifah. Commentary on *Kanz al-Daqāʾiq*, one of the relied-upon Ḥanafī texts by ʿAllāmah Abū al-Barakāt Ḥāfiẓ al-Dīn ʿAbd Allāh ibn Aḥmad ibn Maḥmūd al-Nasafī (d. 710 AH).
6. *Al-Durr al-Mukhtār Sharḥ Tanwīr al-Abṣār wa-Jāmiʿ al-Biḥār*. Muḥammad ibn ʿAlī ibn Muḥammad ibn ʿAlī ibn ʿAbd al-Raḥmān al-Ḥanafī al-Ḥaṣkafī (d. 1088 AH). Edited and annotated by ʿAbd al-Munʿim Khalīl Ibrāhīm. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1423 AH / 2002 CE.
7. *Al-Fatāwā al-Fiqhiyyah al-Kubrā*. Aḥmad ibn Muḥammad ibn ʿAlī ibn Ḥajar al-Haytamī al-Saʿdī al-Anṣārī, Shihāb al-Dīn Abū al-ʿAbbās (d. 974 AH). Compiled by his student, Shaykh ʿAbd al-Qādir ibn Aḥmad ibn ʿAlī al-Fākihī al-Makkī (d. 982 AH). Cairo: al-Maktabah al-Islāmiyyah.

8. *Al-Fatāwā al-Kubrā*. Taqī al-Dīn Abū al-ʿAbbās Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm ibn ʿAbd al-Salām ibn ʿAbd Allāh ibn Abī al-Qāsim ibn Muḥammad Ibn Taymiyyah al-Ḥarrānī al-Ḥanbalī al-Dimashqī (d. 728 AH). 1st edition. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1408 AH / 1987 AD.
9. *al-Fawākih al-Dawānī ʿalā Risālat Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī*. Aḥmad ibn Ghānim (or Ghunaym) ibn Sālim ibn Mahnā al-Nafrawī al-Azhārī (d. 1126 AH). Beirut: Dār al-Fikr, 1415 AH / 1995 CE.
10. *Al-Fiqh al-Islāmī wa-Adillatuh*. Prof. Dr. Wahbah ibn Muṣṭafá al-Zuḥaylī, Professor and Head of the Department of Islamic Jurisprudence and its Foundations at the University of Damascus, College of Sharīʿah. 4th revised and amended edition. Damascus: Dār al-Fikr.
11. *Al-Furūʿ* wa *Taṣḥīḥ al-Furūʿ*. By Shams al-Dīn Muḥammad ibn Mufliḥ al-Maqdisī (d. 763 AH), along with *Taṣḥīḥ al-Furūʿ* by ʿAlāʾ al-Dīn ʿAlī ibn Sulaymān al-Mardāwī (d. 885 AH). Followed by the marginal notes (ḥāshiyah) of Ibn Qundus: Taqī al-Dīn Abū Bakr ibn Ibrāhīm ibn Yūsuf al-Baʿlī (d. 861 AH). Edited by ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī. Beirut: Muʾassasat al-Risālah / Riyadh: Dār al-Muʾayyad, 1st ed., 1424 AH / 2003 CE.
12. *Al-Furūq (Anwār al-Burūq fī Anwāʿ al-Furūq maʿa al-Hawāmish)*. Aḥmad ibn Idrīs al-Ṣanhājī al-Qarāfī Abū al-ʿAbbās. Edited by Khalīl al-Manṣūr. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1418 AH / 1998 CE.
13. *Al-Hidāyah fī Sharḥ Bidāyat al-Mubtadī*. ʿAlī ibn Abī Bakr ibn ʿAbd al-Jalīl al-Farghānī al-Marghīnānī, Abū al-Ḥasan Burhān al-Dīn (d. 593 AH). Edited by Ṭalāl Yūsuf. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.
14. *Al-Iʿlām bi-Fawāʾid ʿUmdat al-Aḥkām*. Ibn al-Mulaqqin, Sirāj al-Dīn Abū Ḥafṣ ʿUmar ibn ʿAlī ibn Aḥmad al-Shāfiʿī al-Miṣrī (d. 804 AH). Edited by ʿAbd al-ʿAzīz ibn Aḥmad ibn Muḥammad al-Mushayqiḥ. 1st ed. Riyadh: Dār al-ʿĀṣimah li-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ, 1417 AH / 1997 CE.
15. *Al-Istidhkār*. Abū ʿUmar Yūsuf ibn ʿAbd Allāh ibn Muḥammad ibn ʿAbd al-Barr ibn ʿĀṣim al-Namrī al-Qurṭubī (d. 463 AH). Edited by Sālim Muḥammad ʿAṭā and Muḥammad ʿAlī Muʿwaḍ. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1421 AH.
16. *Al-Jawharah al-Nayyirah ʿalá Mukhtaṣar al-Qudūrī*. Abū Bakr ibn ʿAlī ibn Muḥammad al-Ḥaddādī al-ʿAbbādī al-Zabīdī al-Yamanī al-Ḥanafī (d. 800 AH). 1st ed. Cairo: al-Maṭbaʿah al-Khayriyyah, 1322 AH.
17. *Al-Kāfī fī Fiqh al-Imām Aḥmad*. Abū Muḥammad Muwaffaq al-Dīn ʿAbd Allāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Qudāmah al-Jamāʿīlī al-Maqdisī al-Ḥanbalī, known as

Ibn Qudāmah al-Maqdisī (d. 620 AH). 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1414 AH / 1994 CE.

18. *Al-Kashshāf ʿan Ḥaqāʾiq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa-ʿUyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Taʾwīl*. Maḥmūd ibn ʿUmar ibn Aḥmad al-Zamakhsharī (d. 538 AH). 3rd ed. Cairo: Dār al-Rayyān lil-Turāth - Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1407 AH / 1987 CE.
19. *Al-Maḥṣūl fī ʿIlm al-Uṣūl*. Muḥammad ibn ʿUmar ibn al-Ḥusayn al-Rāzī. Edited by Ṭāhā Jābir Fayāḍ al-ʿAlwānī. Riyadh: Jāmiʿat al-Imām Muḥammad ibn Saʿūd al-Islāmiyyah, 1400 AH.
20. *Al-Marʾah bayna al-Fiqh wa-al-Qānūn*. Muṣṭafá ibn Ḥusnī al-Sibāʿī (d. 1384 AH). 7th ed. Beirut: Dār al-Waraq lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ, 1420 AH / 1999 CE.
21. *Al-Mawsūʿah al-Fiqhiyyah*. Ministry of Awqāf and Islamic Affairs in Kuwait. Kuwait: Ministry of Awqāf in Kuwait.
22. *Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*. Abū Zakariyyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyá ibn Sharaf al-Nawawī (d. 676 AH). 2nd ed. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.
23. *Al-Mubdiʿ fī Sharḥ al-Muqniʿ*. Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn ʿAbd Allāh ibn Muḥammad Ibn Mufliḥ, Abū Isḥāq, Burhān al-Dīn (d. 884 AH). 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1418 AH / 1997 CE.
24. *Al-Mudawwanah*. Mālik ibn Anas ibn Mālik ibn ʿĀmir al-Aṣbaḥī al-Madanī (d. 179 AH). 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1415 AH / 1994 CE.
25. *Al-Mughnī*. By Muwaffaq al-Dīn Abū Muḥammad ʿAbd Allāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Qudāmah al-Maqdisī al-Jamāʿīlī al-Dimashqī al-Ṣāliḥī al-Ḥanbalī (541 - 620 AH). Edited by Dr. ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī and Dr. ʿAbd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulū. 3rd ed. Riyadh, Saudi Arabia: Dār ʿĀlam al-Kutub li-l-Ṭibāʿah wa-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ, 1417 AH / 1997 CE.
26. *Al-Muḥallá bi-l-Āthār*. Abū Muḥammad ʿAlī ibn Aḥmad ibn Saʿīd ibn Ḥazm al-Andalusī [al-Ẓāhirī, d. 456 AH]. Edited by Dr. ʿAbd al-Ghaffār Sulaymān al-Bindārī, with an introduction written in 1405 AH / 1984 CE. Beirut: Dār al-Fikr.
27. *Al-Muḥīṭ al-Burhānī fī al-Fiqh al-Nuʿmānī: Fiqh al-Imām Abī Ḥanīfah raḍiya Allāhu ʿanhu*. Burhān al-Dīn Abū al-Maʿālī Maḥmūd ibn Aḥmad ibn ʿAbd al-ʿAzīz ibn ʿUmar ibn Māzah al-Bukhārī al-Ḥanafī (d. 616 AH). Edited by ʿAbd al-Karīm Sāmī al-Jundī. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1424 AH / 2004 CE.
28. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Fiqh*. Abū Isḥāq Ibrāhīm ibn Mūsā al-Shāṭibī al-Lakhmī al-Gharnāṭī al-Mālikī. Edited by ʿAbd Allāh Darāz. Beirut: Dār al-Maʿrifah.
29. *Al-Muwaffaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah*. Abū Isḥāq Ibrāhīm ibn Mūsá ibn Muḥammad al-Lakhmī al-Shāṭibī (d. 790 AH). Edited by Abū ʿUbaydah Mashhūr ibn Ḥasan Āl

Salmān. With an introduction by Bakr ibn ʿAbd Allāh Abū Zayd. 1st ed. Cairo: Dār Ibn ʿAffān, 1417 AH / 1997 CE.

30. *Al-Nihāyah fī Sharḥ al-Hidāyah (Sharḥ Badāyat al-Mubtadī)*. Ḥusayn ibn ʿAlī al-Sughnāqī al-Ḥanafī (d. 714 AH). Master's theses, Center for Islamic Studies, College of Sharīʿah and Islamic Studies, Umm al-Qurā University, 1435–1438 AH.
31. *Al-Taḥbīr Sharḥ al-Taḥrīr fī Uṣūl al-Fiqh*. ʿAlī ibn Sulaymān al-Mardāwī al-Ḥanbalī, ʿAlāʾ al-Dīn Abū al-Ḥasan. Edited by ʿAbd al-Raḥmān al-Jabrīn, ʿAwaḍ al-Qarnī, and Aḥmad al-Sarrāḥ. Riyadh: Maktabat al-Rushd, 1421 AH.
32. *Al-Tāj wa-al-Iklīl li-Mukhtaṣar Khalīl*. Muḥammad ibn Yūsuf ibn Abī al-Qāsim ibn Yūsuf al-ʿAbdarī al-Gharnāṭī, Abū ʿAbd Allāh al-Mawwāq al-Mālikī (d. 897 AH). 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1416 AH / 1994 CE.
33. *Durar al-Ḥukkām Sharḥ Majallat al-Aḥkām*. ʿAlī Ḥaydar. Edited and translated by al-Muḥāmī Fahmī al-Ḥusaynī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
34. *Fatāwā al-Subkī*. ʿAlī ibn ʿAbd al-Kāfī al-Subkī Abū al-Ḥasan Taqī al-Dīn. Beirut: Dār al-Maʿrifah.
35. *Gharīb al-Ḥadīth*. Abū Sulaymān Ḥamad ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn al-Khaṭṭāb al-Bustī, known as al-Khaṭṭābī (d. 388 AH). Edited by ʿAbd al-Karīm Ibrāhīm al-Gharabāwī. Damascus: Dār al-Fikr, 1402 AH / 1982 CE.
36. *Ḥāshiyat al-ʿAṭṭār ʿalá Sharḥ Jalāl al-Dīn al-Maḥallī*. Edited by Muḥammad ibn Muḥammad al-ʿAṭṭār. 1st ed. Cairo: Maktabat al-Khānjī.
37. *Ḥāshiyat al-Dusūqī ʿalā al-Sharḥ al-Kabīr*. Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿArafah al-Dusūqī. Commentary by Muḥammad ʿAlīsh. Beirut: Dār al-Fikr. Commentary on *al-Sharḥ al-Kabīr* by al-Dardīr (d. 1201 AH).
38. *Ḥāshiyat Radd al-Muḥtār ʿalá al-Durr al-Mukhtār: Sharḥ Tanwīr al-Abṣār*. Muḥammad Amīn Ibn ʿĀbidīn (d. 1252 AH). 2nd ed. Cairo: Sharikat Maktabat wa-Maṭbaʿat Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlāduh, 1386 AH / 1966 CE.
39. *Ḥilyat al-Awliyāʾ wa-Ṭabaqāt al-Aṣfiyāʾ*. Abū Nuʿaym Aḥmad ibn ʿAbd Allāh al-Aṣbahānī (d. 430 AH). Cairo: Maṭbaʿat al-Saʿādah, 1394 AH / 1974 CE.
40. *Ighāthat al-Lahfān min Maṣāyid al-Shayṭān*. Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb al-Zarʿī al-Dimashqī (Ibn al-Qayyim). Beirut: Dār al-Maʿrifah, 1975.
41. *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*. Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī al-Ṭūsī (d. 505 AH). Beirut: Dār al-Maʿrifah.
42. *Iʿlām al-Muwaqqiʿīn ʿan Rabb al-ʿĀlamīn*. Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb Ibn Qayyim al-Jawziyyah (691–751 AH). 2nd ed. Riyadh: Dār ʿAṭāʾāt

al-ʿIlm - Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1440 AH / 2019 CE (1st edition by Dār Ibn Ḥazm).

43. *Iʿlām al-Muwaqqiʿīn ʿan Rabb al-ʿĀlamīn*. Muḥammad ibn Abī Bakr al-Zarʿī (Ibn al-Qayyim). Edited by Ṭāhā ʿAbd al-Raʾūf Saʿd. Beirut: Dār al-Nashr wa-Dār al-Jīl, 1973 CE.
44. *Īthār al-Inṣāf fī Āthār al-Khilāf*. Sibṭ Ibn al-Jawzī (d. 654 AH). Edited by Nāṣir al-ʿAlī al-Nāṣir al-Khalīfī (King Fahd University of Petroleum and Minerals, Department of Islamic and Arabic Studies). 1st ed. Cairo: Dār al-Salām, 1408 AH / 1987 CE.
45. *Kashshāf al-Qināʿ ʿan al-Iqnāʿ*. Manṣūr ibn Yūnus al-Buhūtī al-Ḥanbalī (d. 1051 AH). Verified, sourced, and documented by a specialized committee at the Ministry of Justice. 1st ed. Riyadh: Ministry of Justice in the Kingdom of Saudi Arabia, 1421-1429 AH / 2000-2008 CE.
46. *Maḥāsin al-Taʾwīl*. Muḥammad Jamāl al-Dīn ibn Muḥammad Saʿīd ibn Qāsim al-Ḥallāq al-Qāsimī (d. 1332 AH). Edited by Muḥammad Bāsil ʿUyūn al-Sūd. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1418 AH.
47. *Majallat al-Aḥkām al-ʿAdliyyah*. Compiled by a committee of scholars and jurists during the Ottoman Caliphate. Karachi: Nūr Muḥammad, Kārkhāna Tijārat al-Kutub, Arām Bāgh.
48. *Majmaʿ al-Zawāʾid wa-Manbaʿ al-Fawāʾid*. Abū al-Ḥasan Nūr al-Dīn ʿAlī ibn Abī Bakr ibn Sulaymān al-Haythamī (d. 807 AH). Edited by Ḥusām al-Dīn al-Qudsī. Cairo: Maktabat al-Qudsī, 1414 AH / 1994 CE.
49. *Majmūʿ al-Fatāwā*, authored by Shaykh al-Islām Aḥmad ibn Taymiyyah. Compiled and arranged by ʿAbd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim, assisted by his son Muḥammad. Madinah: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Quran, 1425 AH / 2004 CE.
50. *Manāqib al-Imām Aḥmad*. Jamāl al-Dīn Abū al-Faraj ʿAbd al-Raḥmān ibn ʿAlī ibn Muḥammad Ibn al-Jawzī (d. 597 AH). Edited by Dr. ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī. 2nd ed. Cairo: Dār Hajar, 1409 AH.
51. *Mukhtaṣar al-Fatāwá al-Miṣriyyah li-Ibn Taymiyyah*. Badr al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn ʿAlī al-Ḥanbalī al-Baʿlī (d. 777 AH). Supervised by ʿAbd al-Majīd Salīm (d. 1374 AH), Mufti of Egypt and Head of the Fatwa Committee at Al-Azhar. Cairo: Maṭbaʿat al-Sunnah al-Muḥammadiyyah.
52. *Rawḍat al-Ṭālibīn wa-ʿUmdat al-Muftīn*. Abū Zakariyyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyá ibn Sharaf al-Nawawī (d. 676 AH). Edited by the Department of Verification and Correction at al-Maktab al-Islāmī in Damascus, under the supervision of Zuhayr

al-Shāwīsh (d. 1434 AH). 3rd ed. Beirut - Damascus - Amman: al-Maktab al-Islāmī, 1412 AH / 1991 CE.

53. *Sharḥ al-Kawkab al-Munīr = Sharḥ Mukhtaṣar al-Taḥrīr*. Taqī al-Dīn Abū al-Baqāʾ Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿAbd al-ʿAzīz ibn ʿAlī al-Futūḥī, known as Ibn al-Najjār al-Ḥanbalī (d. 972 AH). Edited by Muḥammad al-Zuḥaylī and Nazīh Ḥammād. 2nd ed. Riyadh: Maktabat al-ʿUbaykān, 1418 AH / 1997 CE.
54. *Sharḥ al-Talwīḥ ʿalā al-Tawḍīḥ li-Matn al-Tanqīḥ fī Uṣūl al-Fiqh*. Saʿd al-Dīn Masʿūd ibn ʿUmar al-Taftāzānī al-Shāfiʿī. Edited by Zakariyyā ʿUmayrāt. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1416 AH.
55. *Sunan al-Bayhaqī al-Kubrā*. Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn ʿAlī ibn Mūsá Abū Bakr al-Bayhaqī. Edited by Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā. Mecca: Maktabat Dār al-Bāz, 1414 AH.
56. *Tabṣirat al-Ḥukkām fī Uṣūl al-Aqḍiyah wa-Manāhij al-Aḥkām*. Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Farḥūn al-Yaʿmarī. Edited by Jamāl Marʿashlī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1422 AH.
57. *Tabyīn al-Ḥaqāʾiq Sharḥ Kanz al-Daqāʾiq wa-Ḥāshiyat al-Shilbī*. ʿUthmān ibn ʿAlī al-Zaylaʿī al-Ḥanafī. With marginal notes by Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Yūnus ibn Ismāʿīl ibn Yūnus al-Shilbī (d. 1021 AH). 1st ed. Cairo: al-Maṭbaʿah al-Kubrā al-Amīriyyah, Būlāq, 1314 AH.
58. *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*. Abū al-Fidāʾ Ismāʿīl ibn ʿUmar ibn Kathīr al-Qurashī al-Baṣrī thumma al-Dimashqī (d. 774 AH). Edited by Muḥammad Ḥusayn Shams al-Dīn. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, Muʾassasat Muḥammad ʿAlī Bayḍūn, 1419 AH.
59. The Encyclopedia of the Family under the Care of Islam. ʿAṭiyyah Ṣaqr. 2nd ed. Cairo: Maktabat Wahbah, 1427 AH / 2006 CE.
60. *Tuḥfat al-Muḥtāj fī Sharḥ al-Minhāj*. Aḥmad ibn Muḥammad ibn ʿAlī Ibn Ḥajar al-Haytamī (d. 974 AH). Reviewed and corrected against several copies by a committee of scholars. Cairo: al-Maktabah al-Tijārīyah al-Kubrā, owned by Muṣṭafá Muḥammad, 1357 AH / 1983 CE.
61. *Zād al-Maʿād fī Hady Khayr al-ʿIbād*. Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb Ibn Qayyim al-Jawziyyah (659–751 AH). 3rd ed. Riyadh: Dār ʿAṭāʾāt al-ʿIlm - Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1440 AH / 2019 CE.
62. *Zād al-Maʿād fī Hady Khayr al-ʿIbād*. Muḥammad ibn Abī Bakr Ayyūb al-Zarʿī (Ibn al-Qayyim). Edited by Shuʿayb al-Arnaʾūṭ and ʿAbd al-Qādir al-Arnaʾūṭ. 14th ed. Beirut - Kuwait: Muʾassasat al-Risālah - Maktabat al-Manār al-Islāmiyyah, 1407

AH / 1986 CE.