

منازل المرأة بين المخيال الفقهي والمقصادية الجديدة

من التشريع بالدونية إلى المقاربة الإنسانية

العربي إدناصر

باحث مغربي



قسم الدراسات الدينية

ملخص البحث والمخطّط:

تنتمي الدراسات الفقهية التقليدية إلى جيل المقاربات النزاعية إلى الأعراف والتقاليد، وهذا ما انعكس سلباً على المردودية الثقافية الناتجة عن حدودها المجالية في الزمان والمكان، وهكذا لـما كان النص الديني موسوماً بصفة البسط والامتداد كان النص الفقهي مردوّاً إلى القبض والإحجام.

ويكفي لمتطلع إلى هذه الحقيقة أن يجلّي موضوع المرأة في الكتابات الفقهية، ليعاين بنفسه حجم الانحسار الذي أصاب العقل الفقهي إزاء التنظير لقضايا المرأة، فلا تخطئ عينه الناقدة موافق التقىص والازدراء التي تصاحب المخيال الفقهي، وهو يمتشق عباب ثقافة القبيلة والتفكير بالذكورية التي أغرت المرأة في وحل التبعية والتخلف.

وقد كرّس التدريس الفقهي إلزامية التعامل مع هذا الموروث على ما هو عليه من عيوب وكأنّه نظير للنص الديني نفسه، حتى هبت على العالم الإسلامي رياح التغيير من الخارج، وتدفقت سيول العولمة على مفاتيح التفكير الديني الجديد، ليتبّعه إلى فداحة بعض البنى الفقهية ملتمساً طريق النقد المعرفي من رحابة الرؤية المقاصدية، التوّاقة إلى البعد الإنساني في علائق الإنسان مع الغيب والكون والطبيعة.

هذا البحث معنّيّ برصد هذه الحالة الفكرية وصفاً ونقداً وتحليلاً عبر مراحل نعنون لها كما يلي:

1- مقدمة.

2- في الموقف من المرأة: المرأة ظلاً لا يفارق قامة الرجل الفارعة.

3- المرأة بين الخصوصية الثقافية والقيم الكونية، مراجعات على ضوء المقاصدية الجديدة:

أ- رصد تاريخي لتطور موضوع المرأة في المدارس النقدية المعاصرة، وتشكلات المقاصدية

الجديدة وحقوق الإنسان الكونية.

ب- مقاربات جديدة في قضايا المرأة.

4- خاتمة.

مقدمة:

تتعرّض القيم الدينية الكبرى إلى عوامل تعرية داخلية تفتّك بجلال الدين وجمالية التدين، فمع سيرورة الحضارة الإسلامية تمسي الكثير من المواقف داخل الذهنية الإسلامية فاقدة شرارة انتسابها إلى روح النص المؤسس الذي هو القرآن، وغدت الممارسة الدينية تنظيرًا وتزيلاً منظوماً من الاحتياطات والمحاذير والأغلال التي تجعل من الدين غاية في نفسه، فيما تحول الإنسان إلى وسيلة يقع في زاوية من زوايا حركة الدين في المجتمع.

ولمّا بدأت الشقة تتسع بين الدين وقراءة الدين، أخذت ظاهرة التشريع بالدونية تنمو وتتقمص شرعية الدين نفسه، واختلطت لنفسها مسارات ومذاهب جثمت على العقل المسلم، وانعكس ذلك كله على نمطية العلاقات الاجتماعية التي ينسجها الفرد داخل الجماعة المسلمة ومع الآخر المخالف في المعتقد، ليتحول الإنسان إلى ضد أخيه الإنسان فقط لأجل تبرير مواقف دينية أو عرفية، ثم تحول معه الدين إلى عامل تقرير وتخوين بدل أن يظل عنصر تألف وتحابب.

إنّ معظم الحروب الكلامية والتعليقات والتفسيرات التي تشن باسم العقيدة ناتجة في الأساس عن قراءة تأويلية تقافية للدين، فهي حتّماً قراءات متحيزّة ونسبة، ليست لها قدسيّة النص الذي يحمل معاني المثالية والتعالي، "وكلما امتد الزمان زادت هذه الشرح قوّة حتّى ألغت الأصل المتبّع وأحلت مكانه التفسير المتشائم المغضوش"¹، من هذا المنطلق من العسف القول بديمومة الموروث الفقهي وصلاحته لكل زمان ومكان على ما هو عليه من خلل بين.

وتزداد صعوبة تحيّن هذا الموروث مع صدمة الحادثة التي أطلت على العالم الإسلامي من زوايا متعددة، ضمنها العلم والتكنولوجيا والحقوق والاقتصاد وغيرها، مما صعب من مهمة المواءمة بين الأصلة والمعاصرة دون الرجوع إلى القيم الدينية كما أصلّها القرآن، والمرجعية الدولية، وهي "عرف جرى به العمل" بتعبير الفقهاء القدامى، ينبغي الأخذ بها في تشكيل المعرفة الدينية الحالية مضافة إلى القيم التي دعت إليها الرسالة المحمدية في تحقيق مقاصد الحرية والعدالة والصلاح.

¹- محمد الغزالى، *قضايا المرأة بين التقاليد الراكرةة والوافدة*، دار الشروق، دب، ص 7

لذلك فدراسة التاريخ والتراث ضرورة لا مجال لتجاوزها على ما يبدو، فالتراث هو مرآة تعكس لنا حالة الماضي كما يحضر ظله في الحاضر والراهن، فلا بد أن نقوم بقراءته باستمرار فراءةً واعيةً لتوظيفه أو تثويره أو نقده وفق شروط دقيقة.

فأول شروط قراءته وأهمّها رفع طابع القداسة عنه، وتخطيّي الحواجز النفسيّة التي تقف حائلاً دون الفكر ليطأول مساحاتٍ ظلّ وصمتٍ عُذّت لدى بعض الاتجاهات محرمّةً أو لا مفكّراً فيها، فالتقدير الواجب للتراث ولأعلامه شيءٌ وتقديسه شيءٌ آخر، إذ المغایرة ثابتةٌ بينهما.

فالإبقاء على النظرة التقديسية في قراءتنا للتراث لن تنتج سوى لغة احتفائيةٍ تمجيلية غير مثمرة في الحاضر والمستقبل، تشعر الذات معها بأنّ الماضي كان دائمًا أفضل من الحاضر ومهيمنًا عليه باعتباره المرجعية المعرفية الوحيدة في البناء، أو تشد النفس وتترنّع بها نحو التماهي مع هذا الماضي المبجل باستتساخه حرفيًا وإسقاطه كليًا على العصر، وهذه الأمور جميعها مشاكل تعيق وعي التراث بشكلٍ علميٍّ وموضوعيٍّ.

وهذا يفترض فهُمَّ تاريخنا الفقهي في سياقه الزماني والمكاني سياسياً واجتماعياً ومعرفياً واقتصادياً، وهذا مالا نقدر عليه إذا بقينا في قراءتنا للموروث داخل النصوص التي تركها لنا التاريخ عن تمثالتنا للحياة ومشاكلها، فالتاريخ نصٌّ كثوم يحتاج إلى استنطاق مستمر وتمرير متعدد للملاءمة والتحيين.

ولأنَّ تقديم هذا التراث منتقداً قد يؤثر سلباً على المفاهيم الدينية في بعض المجالات وعلى صورة الماضي في الحسّ المشترك، فقد امتدت هذه الحالة النفسية إلى داخل المؤسسة الدينية وإلى أنشطتها العلمية، فهي تتجنب مثل هذا النوع من النقد عادةً وتراه يعكس نوعاً من الإهراج المعرفي للذات الجمعية التي تفتّي لها.

ويبدو أنَّ لهذه الظاهرة مسوّغات سياسية واجتماعية كثيرة، لكنها ليست بتاتاً إيجابية في هيمنتها على النشاط الفكري، حيث يفترض أن تولي أهمية كبرى للفعل النقدي البناء للتراث، عن طريق تسلیط الضوء عليه وإخضاعه للتجربة والممارسة البحثية، لا لأجل تصفية الحساب مع الموروث الثقافي، بل لأجل خلق الروح الإيجابية فيه وتمحيص قابلية للموافقة المستمرة.

ولابدَّ من انفتاح المدرسة الدينية والمؤسسات والمعاهد البحثية والمؤتمرات والملتقيات الفكرية والمنشورات والدوريات الإسلامية على الحركة النقدية المنظمة، لأنَّ ذلك عنصر أساس في الإبداع وفي تقدم البحث العلمي وفي بعث أنشطة الفكر والحياة من جديد، ما دامت هذه الفعاليات النقدية تتوكّل على الحقيقة وتعتمد المنهج العلمي الرصين والأكاديمي الموثق في رصد المعطيات وتناول الأفكار.

هذا البحث دعوة لفك الارتباط مع الماضي من منظور فتح الدين على عوالم جديدة وآفاق معرفية مغایرة، لا تخلى عن المبادئ الكلية في الدين ولكن لا تنزعز في مصادر المدونات الفقهية القديمة، فهي وصل وفصل في مركب نقي وواع بضرورة التجديد ومتطلبات العصر، تروم انتشال الإنسان أو الفرد المسلم من قبضة الثقافي والإيديولوجي والانتقال به إلى رحابة الدين القيم ومتغيرات الحياة، إنّها مدارسة في جدلية الغيب والإنسان والواقع في تفاعلات مركبة ترهن مصيرها إلى الإنسان الواقعي اليقظ وليس المتأله أو المتدنى، وهي بالأساس قول يدين التشريع بالدونية ويقارن بين منازل الإنسان في الوجود الفقهي والوجود الآني.

فالإنسان في البدء كائن مكرّم بنص الدين وبمقتضيات الوجود، فأي تكيف لا يعكس هذا الموقع التفضيلي فهو مدان عقلاً ونقلأً ولو تذرّع بمقولات تمنح من الدين والتاريخ، فالكرامة هي العنوان الذي يؤدي إليه الوحي والتشريعات الكونية التي تناضل من أجلها الجمعية الدولية لحقوق الإنسان، فهي قيمة القيم وأس الحضارة وهي عهد الله بيته وبين الخلقة منذ آدم وحواء.

وحتى لا يذهب بنا البحث بعيداً، نولي وجهتنا النقدية لموضوع المرأة باعتباره مثلاً صارخاً عن الهاوية التي اندر إليها الخطاب الفقهي في انفكاكه عن روح النص ومحايته للعرف الاجتماعي وإكراهاته الموضوعية، إلى أن تلبست به لبوسه القسرية وسباقاته الظرفية فأفقدته تسامي النص، وهام في دروب المتأهة التلفيقية الوضعية.

ومadam الماضي فاعلاً في تشكيل الكثير من العقليات الفقهية ومadam الموروث قاعدة مرجعية للحاضر، فإنه لا مناص من سلوك المنهج التاريخي لمقاربة هذا الموضوع، لكن مادامت المنظومة الفقهية متترسة وراء عدة نظم ومناهج تأويلية فلابد من تفكيك هذه المنظومة وتعريتها مقولاتها قصد تجاوزها، فنحتاج معها إلى التفكير والبناء معاً، ثم إنّه madam الشيء يعرف بضده فنحتاج إلى عقد مقارنات مع الفكر الآخر المخالف لنا لمعرفة أوجه الاتفاق والاختلاف مع المنظومة الغربية المتطورة في مجال النقد والعلوم والحقوق.

ونقترح أن يتناول البحث جملة من القضايا هي على التوالي:

- مقدمة في مدح الكرامة الإنسانية وفضح تزييف الوعي الديني التاريخي.
- مبحث عن موقع الإنسان في المدونات الفقهية، حيث ينعكس مردوداً إلى أسفل في التشريع، ممثلين لقضايا المرأة وتجلياتها في الوعي الفقهي الذي يكرس الخطاب الذكوري ويعيّب مسألة الجنسانية والمقاربة النوعية.

- مبحث عن نضال الإنسان المعاصر من أجل الكرامة والحرية ودور المقاصدية الجديدة في إحياء الدين في الحياة وإعادة الاعتبار لقيمة الإنسان، مع تقرير الصلة بين القيم الكونية والمثل العليا في الدين ارتباطاً بحقوق المرأة.
- خلاصات البحث من أجل استئناف النظر.

1. في الموقف من المرأة: المرأة ظلاً لا يفارق قامة الرجل الفارعة:

نخصص هذا المبحث لدراسة موقع الإنسان في المدونات الفقهية، حيث ينعكس مردوداً إلى أسفل في التشريع، ممثليين لقضايا المرأة وتجلياتها في الوعي الفقهي الذي يكرس الخطاب الذكوري ويغيب مسألة الجنسانية والمقاربة النوعية في توظيف النصوص.

إن مشكلة المسلم إزاء متطلبات الحياة الفقهية أنه كائن يتتنفس هواءً محسوب الأنفاس، كلما أوغل في الفقه البدوي صار صدره حرجاً كأنما يصعد في السماء، ومع ذلك فهو "مواطن لا يعيش في كتاب الفقه بل يمارس تجربة الحياة في مجتمعه عملياً، ويعرف أنه مجتمع شريعته تحكيم القوة وليس تحكيم الله".²

وهذا الانقلاب يفضي إلى تراكم العديد من السلبيات التي تهوي به في قاع من المطبات المعرفية والوجدانية التي تشيد حواجز مفصلية بينه وبين طموحه الذي ينعكس في يوطبيها الحياة المثلية التي تشده إليها النصوص الدينية، قبلة الرداءة الاجتماعية والسياسية والثقافية التي يكرسها تعاقب الخيبات في التوفيق بين الأمثل والماثل في النماذج الوظيفية.

والحصيلة يمكن صياغتها في حالات التخلف والتردي في صور قاسية، والتخلف المقصود بالأصلية "ليس في ميدان الآلات والأجهزة المخترعة عسكرية كانت أو مدنية، كلا إنّه تخلف في القدرات الفكرية والعلمية وفي الميزات النفسية والخلقية، هناك عجز أو خلل في تكوين الشخصية المسلمة يعجزها عن الصداررة أو الإمامة التي طلبتها الإسلام من المنتسبين إليه ليكونوا هداً للحق وشهوداً عليهم أمام الخالق".³

وهذا الخلل في الشخصية يعكسه ذلك النفور المحير للفرد من ميادين الشأن العام وانسحابه من التقرير في مآلاته، تاركاً سلطة البت فيه للإمام أو الخليفة بتصرفه الذي ينأى بالصلاح، أو يعمد إلى استشارة أهل الحل

²- الصادق النهيومن، الإسلام في الأسر من سرق الجامع وأين ذهب يوم الجمعة؟، رياض الرئيس للكتب والنشر دمشق، ط/3/1995، ص 120

³- محمد الغزالى، مستقبل الإسلام خارج أرضه كيف نفكر فيه؟، دار الشروق، ص 34

والعقد الذين يزينون مجالسه بالنصيحة، وفي مجالات الشأن الخاص وقضايا التدين يكتفي الفرد المسلم بالانحراف العضوي في مذهب فقهي وعقدي تحت ضغط ديناتورية النسق الاجتماعي والثقافي ووفاء لمقوله "من قلد عالماً لقي الله سالماً".

و"في ظل هذه الثقافة الاتكالية والتصور السلبي لوجود الفرد وعلاقته بالعالم الذي يعيش فيه، لا تظهر حاجة إلى التعلم والبحث عن المعرفة فضلاً عن تحليل المعرفة القائمة والسعى إلى التصحيح والإضافة، يضاف إلى كل ما سبق بالنسبة للمرأة الأحكام التي وضعها لها الاجتهد داخل الأسرة وخارجها، فكان طبيعياً أن يبقى موضوع تعليمها خارج دائرة المفكر فيه وبعيداً عن اهتمام وفضول الفرد والمجتمع".⁴

وأمام شساعة ميدان هذا التخلف على مستوى المجتمع، فإنّ مخطط التجهيل يضرب عمق البنية المجتمعية منزلاً ثقله على المرأة مثلاً لتنفيذها، تحت ذرائع مختلفة توطرها الثقافة العرفية بوصفها تعبيراً عن سلطوية القوي على الضعيف في هذه البنية، والنتيجة العملية أنّ "هناك تقاليد وضعها الناس ولم يضعها رب الناس دحرجت الوضع الثقافي والاجتماعي للمرأة، واستبقيت في معاملتها ظلمات الجاهلية الأولى وأبت إعمال التعاليم الإسلامية الجديدة، وكانت النتائج أن هبط مستوى التربية ومال ميزان الأمة كلها مع التجهيل المعتمد للمرأة والانتقاد الشديد لحقوقها".⁵

والغريب أن العلم الذي يشكل شرطاً في التكليف وفي الإيمان⁶ تعرض لانتكasaة درامية في بعض التعبيرات الفقهية وفي بعض الممارسات الدينية، ويحكي الغزالى طرفاً منها عايشه في مصر قائلاً: "إنني عاصرت أوائل عمري معركة نشببت بعدما اكتشفت أن الدكتور طه حسين أدنى لعدد من الطالبات بدخول كلية الآداب عندما كان عميداً لها، كان موقف الإيمان أو بتعبير أدق موقف المؤمنين أن ذلك لا يجوز، أما الطرف الآخر والذي سمي بالملاحة فهو الذي ناصر تعليم المرأة إلى أعلى المستويات".⁷

⁴- أحمد الخمليشي، وجهة نظر، دار نشر المعرفة الرباط، الجزء الثاني، ص 123

⁵- قضايا المرأة بين التقاليد الراكرةة والوافدة، ص 16

⁶- مصداقاً للأية الكريمة: (فاعلم أنه لا إله إلا الله)، من الآية 18 من سورة محمد.

⁷- قضايا المرأة بين التقاليد الراكرةة والوافدة، ص 19

وخلال المذهب الإقصائي للمرأة في ميادين العلم والفعل المجتمعي من خلال ذهنية التحرير ومشايحها، أئمّ حسب الغزالى "مشغولون بشيء واحد جعل المرأة رهينة محبسين من الجهل والقهر، وجعل الأمة كلها تترنح تحت وطأة التخلف الثقافي والسياسي في عصر الذرة والفضاء".⁸

ونشأ عن هذا المخطط التجهيلي نوع من الخطاب الذي يتبنى أسلوب الاحتقار لحضور المرأة ولكلّافة أنشطتها في الحياة، ويُعنى في تغييبها ولو بوجود نصوص تؤكّد على حضورها، مستلهماً قوته المجتمعية من فقه المحاذير والاحتياط والفتن تارة، وتارة أخرى اختياراً عملياً لتكريس ضعف المرأة وبيان عدم أهليتها للظهور في مجالات الحياة.

لكن يبدو أنّ هذا الخطاب يفتقر إلى البرهنة الدينية من الداخل، اللهم إلا من نتف فكرية من تراث اليهودية الذي تلبس بالقوالب الفقهية ونفع فيها من روحه الدونية للمرأة، مع أنّ القرآن لا يوافق على نظرية المرأة الملعونة من أساسها، وقد أعاد صياغة التوراة لقصة الخلق، متعمداً أن يمحّف منها جميع المقدمات التي وردت في الأصل العبراني لتبرير نظرية اللعنة دينياً، فأسقط قول التوراة إنّ الله خلق حواء من ضلع آدم، وأسقط قولها إنّ المرأة قد أغوت آدم بالثمرة المحرمة، وأبطل وصية القربان، ورفض علاقة الكهنة بمفهوم الطهارة، وأعاد معالجة موضوع الطمث بلغته الأصلية في مجال الطب الوقائي".⁹

والأنكى أنّ هذه النظرة الاحتقارية تستلزم من الوحي لتبرير موافقها العدوانية تجاه المرأة، على الرغم من أنّ "احتقار الأنوثة لذاتها جريمة أو بقية جاهلية"¹⁰، ولا علاقة لها بالدين نفسه في سموه وفي مقاصده النبيلة، ويعقب على هذا الشيخ محمد الغزالى قائلاً: "نحن لا نخترق أسوار النصوص بل نحارب من يفعل ذلك ولكننا نكذب أقواماً يزعمون أنّ القرآن يحتقر الأنوثة ولا يرى لها حقوقاً، وأراني مضطراً لأن أقول إنّ ثمة أفكاراً خاطئةً وتقاليد عوجاء تسود المسلمين لا صلة لها بكتاب أو سنة، وهذه الأفكار والتقاليد وراء الانحطاط العام الذي نكس رايتهن وأحق بهم هزائم مذلة في كل ميدان".¹¹، ثم يختصر مشكلة الفقهاء مع النصوص الدينية في قوله: "وكثيراً ما وجدت الشارع يقول شيئاً والشارح يقول شيئاً آخر".¹²

⁸- قضايا المرأة بين التقاليد الراكرة والواقدة، ص 20

⁹- الصادق النبیوم، الإسلام في الأسر، ص 115

¹⁰- مستقبل الإسلام خارج أرضه كيف نفكر فيه؟، ص 30

¹¹- مستقبل الإسلام خارج أرضه كيف نفكر فيه؟، ص 30

¹²- مستقبل الإسلام خارج أرضه كيف نفكر فيه؟، ص 30

وهذه الخلاصة التي لامسها الغزالى في تعامله مع المدونات الفقهية ومع تجارب الإسلاميين المعاصرين، تبين أنّ هناك تتكبّاً عاماً في الحياة الفقهية أضر بالدين نفسه وبالمكافف داخل المنظومة الدينية، وجعل منه كائناً مصاباً فطرياً بالانفصام الهوياتي، وعودة للغزالى فهو يقرر قاعدة سلوكية خطيرة في التفاعل مع الوحي أو جزء منه وهو الحديث يقول: "إنّ مصاب الإسلام في المتحدثين عنه لا في الأحاديث نفسها".¹³

وفي الأخير تظهر العشوائية المنهجية والقراءة المبتسرة لنصوصه بعيداً عن القرآن، أو في عدم مقابلتها ببعضها أو في النظر إلى أسانيدها دون متونها، فالشارع مثلاً ينص على جواز ذهاب النساء إلى المسجد وعدم منعهن من ذلك¹⁴، ويأتي الشارح بإضافة جديدة من فقه الاحتياط ويقول بأنّ المعنى المراد أن تبتعد المرأة عن أي لباس من الزينة، وكأنّه يريد لها أن تكتفي بلباس المطبخ حيث تفوح رائحة الطعام وحيث تبتعد عن الرغبة الرجالية، وهكذا يسقط الشارح في نزوات التبخيس والتنقيص ويقفز على مقاصد الشارع، ثم يذهب مؤول آخر مذهبًا عجيباً فيسقط هذا الحق للمرأة كلياً ويرى عدم جواز خروجها أصلاً للمسجد درءاً للفتنة.¹⁵

وفي تشريع فقهي آخر ينزل المستوى الإدراكي للحس الذكوري ويهبط دون مقصود النص، فيرافع من جديد لأجل قضية خاسرة وينافح مبرراً بغايات ليست من ملاحظ الدين، فيمنع من إلقاء التحية على النساء والسلام عليهم بداعٍ نفسية واجتماعية تتعلق بالاحفاظ على سلام الكيان الذكوري من دوافع الغواية، واستثنى من هذا التحذير الغليظ القواعد من النساء والدميمات، وهذا هو عين التشريع بالقبح أن نشرع باسم الله، وهو من خلق فسوى وجعل من الناس الجميل وما دون ذلك وهو أعلم وأحكم من مخاوف الفقهاء.¹⁶

والطامة الكبرى بتعبير الغزالى دائماً هي أنّه حينما يتعرض لفتوى صاحب فقه "كل رأسماله في السنة" حديث الحاكم في المستدرك أنّ المرأة لا تتعلم الكتابة، أو حديث صاحب الروايد أنّ المرأة لا ترى رجلاً ولا يراها رجل، ثم جاء هذا المسكين ببضاعته المزاجة أو أحاديثه الموضوعة والمتروكة يعرض الإسلام على أهل أوربا أو أمريكا".¹⁷

وأية سفاهة يجنيها المتحمس للدين وهو غافل عن رأسماله الحقيقي، وأية نتائج حضارية يستدررها المناضل في مجال الإسلامية إذا كان دينه يستحثه على دفع المرأة إلى زاوية ضيقة من المجتمع، تظل في

¹³- قضايا المرأة بين التقاليد الراكرةة والوافدة، ص 6

¹⁴- الحديث في موطا مالك: باب خروج النساء إلى المساجد، رقم الحديث 540، 1/212. وفي صحيح البخاري: باب هل على من يشهد الجمع غسل النساء والصبيان وغيرهم، رقم الحديث 900، 2/6.

¹⁵- ينظر إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري للقططاني، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، ط7/1323، 1323/2، 151-152-153.

¹⁶- مع أنّ في صحيح البخاري حديثاً عن تحية جبريل لعاشرة وكان حينئذ على صفة رجل.

¹⁷- قضايا المرأة بين التقاليد الراكرةة والوافدة، ص 15

خانة المفعول به وتغيب في مفاسيل الشأن اليومي اللهم إلا في قضايا البيت والأولاد، أما المشاركة في الحياة العامة للمجتمع فهيئات أن تخرط في سلك المؤثرين فيه؟

والغريب أن "هؤلاء الغلاة يخون عن عدم وسوء قصد أن المسلمين كن يصلين في المسجد الصلوات الخمس من الفجر إلى العشاء، وكن يشاركن في معارك النصر والهزيمة، وكن يشهدن البيعات الكبرى، وكن يأمرن بالمعروف وينهين عن المنكر، كانت المرأة إنساناً مكتمل الحقوق المادية والأدبية، وليس نفأة اجتماعية كما يفهم أولئك المتطرفون الجاهلون، وكما أشاعوا عن الإسلام فصدوا عنه ونفروا منه".¹⁸

ومن المفارقات التاريخية المهمة أن يؤذن للمرأة في بدايات عصر الإسلام في هذه المشاركة العامة، حيث "حضرت بيعة العقبة دون اعتراض، وبأيوب على الموت تحت الشجرة أو على عدم الفرار، وكان مستحيلاً أن يؤذن لها بذلك في أواخر التاريخ الإسلامي".¹⁹

وكل هذه التخريجات الفقهية التي يلجا إليها الفقهاء انعكست على نظرتهم إلى المرأة كياناً غير مؤهل وغير ذي مكانة إلا فيما قد تتجه إلى جانب الرجل، وانظر إلى مؤسسة الزواج التي يرتبط فيها الرجل مع المرأة على أساس من المودة والرحمة والسكن، أو ما يسميه القرآن في موضع آخر بالميثاق الغليظ، فقد نزل به الفقهاء منازل السوء وألحقو به من العار ومن التعليقات والحدود ما لا تطمئن إليه النفوس الكريمة.

ولندع الشيخ محمد عبده يحدثنا عن هذا المنحدر والمنعرج الفقهي الخطير: "رأيت في كتب الفقهاء أنهم يعرفون الزواج بأنه "عقد يملك به الرجل بضع المرأة"، وما وجدت فيها كلمة واحدة تشير إلى أن بين الزوج والزوجة شيئاً آخر غير التمتع بقضاء الشهوة الجنسانية، وكلها خالية عن الإشارة إلى الواجبات الأدبية التي هي أعظم ما يطلبه شخصان مهذبان كل منهما من الآخر. وقد رأيت في القرآن الشريف كلاماً ينطبق على الزواج ويصح أن يكون تعريفاً له، ولا أعلم أن شريعة من شرائع الأمم التي وصلت إلى أقصى درجات التمدن جاءت بأحسن منه قال الله تعالى: (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة)، والذي يقارن بين التعريف الأول الذي فاض من علم الفقهاء علينا، والتعريف الثاني الذي نزل من عند الله يرى بنفسه إلى أي درجة وصل انحطاط المرأة في رأي فقهائنا وسرى منهم إلى عامة المسلمين، ولا

¹⁸- قضايا المرأة بين التقاليد الراسخة والوافدة، ص 31

¹⁹- قضايا المرأة بين التقاليد الراسخة والوافدة، ص 19

²⁰- من الآية 21 من سورة الروم.

يستغرب بعد ذلك أن يرى المنزلة الوضيعة التي سقط إليها الزواج، حيث صار عقداً غايتها أن يتمتع الرجل بجسد المرأة ليتلاذ بها، وتبع ذلك ما تبعه من الأحكام الفرعية التي رتبوها على هذا الأصل الشنيع".²¹

وما دام الحكم على الشيء فرعاً عن تصوره كما يقال، فإن النظرة الاستعلائية التي ينظر بها الرجال إلى النساء في التشريع هي التي سولت لهم سن قوانين وتشريعات الغرض منها الإمعان في تحفيز المرأة، بأيات قمعية قانونية تقضي إلى جعل المرأة ترث حتف أحوال الأممية والفقر التي تشرعن لها طقوس الزواج وتشريعاته، ومن ثم كانت المرأة تابعاً للرجل في كل أحواله المادية والمعنوية.

وبتعبير الشيخ عبده: "مادامت المرأة على ما هي عليه اليوم من الجهل، فالزواج لا يكون كما هو الآن إلا شكلاً من الأشكال العديدة التي يستبدل بها الرجل على المرأة، أما إذا تعلمت المرأة حقوقها وشعرت بقيمة نفسها، عند ذلك يكون الزوج الواسطة الطبيعية لتحقيق سعادة الرجل والمرأة معاً".²²

وتزداد عقدة التبعية التقافاً على المرأة في مواضع أخرى في الزواج، حيث تتكرس هذه التبعية في صور مضافة تتعلق بإباحة تعدد الزوجات بالنسبة إلى الرجل الواحد، وهنا لا تدعو المرأة أن تكون إلا جزءاً من ممتلكات الرجل يضيفها إلى حصيلة المنافع التي سخرت له على وجه التفضيل العلوي.

لكن برجوعنا إلى الإمام عبده فقد رد أمر جواز التعدد إلى حالتين فقط، الأولى حال مرض الزوجة الأولى مع أنه قد يتعرض له الزوج كذلك، فأوصى بالصبر لأنّه مقدر عليهم معاً، والحالة الأخرى عند عقد الزوجة الأولى، وهي حالة قد ترد أيضاً على الزوج، وما دون هاتين الحالتين لا يبقى إلا قضاء الوطر الذي شنع أمره الشيخ، فقال: "أما في غير هذه الأحوال فلا أرى تعدد الزوجات إلا حيلة شرعية لقضاء شهوة بهيمية، وهو علامة تدل على فساد الأخلاق واحتلال الحواس وشره في طلب اللذائذ، والذي يطيل البحث في النصوص القرآنية التي وردت في تعدد الزوجات يجد أنها تحتوي إباحة وحظراً في آن واحد (...)" ومن هذه الآيات يتضح أنّ الشارع علق وجوب الاكتفاء بوحدة على مجرد الخوف من عدم العدل، ثم صرّح بأنّ العدل غير مستطاع"²³، إلى أن قال ناصحاً الجيل الجديد من الشباب المقلبين على الزواج: "إنه ليجمل برجال هذا العصر أن يقلعوا عن هذه العادة من أنفسهم ولا أظن أنّ أحداً من أهل المستقبل يأسف على تركها".²⁴

²¹- الشيخ محمد عبده، الأعمال الكاملة، الجزء الثاني في الكتابات الاجتماعية، تحقيق وتقديم محمد عمارة، دار الشروق بيروت، ط/1414-1993، ص 70

²²- في الكتابات الاجتماعية، ص 73

²³- في الكتابات الاجتماعية، ص 85

²⁴- في الكتابات الاجتماعية، ص 86

لكن مادامت الأعراف والطقوس الاجتماعية تُشرّع لمن لمبدأ الولاية العامة للرجل على المرأة ولسلطته التقديرية بأن يستولي على نفوذ المرأة على نفسها، فقد التمس الرجل المبرر العادل لأن يمد رجليه لكي يعلن عن تحرير منطقة القرار الشخصي لها، لما يتعلق الأمر برغباتها حتى في شريك الحياة وهو بيته، فالولاية في الزواج مثلاً التي تنازعتها آراء الفقهاء والتي لم يرد بشأنها نص متفق عليه²⁵ فقد "منح بها الولي سلطة تصل إلى إجبار الفتاة على الزواج من لا تريده ولا تقبله، وإذا لم يعمم الإجبار نظرياً فقد عممته الممارسة عملياً".²⁶

ولما كانت الولاية العامة للرجل على المرأة سلطة تقديرية يمثل فيها الخصم والحكم كما مضى، فقد عزّزها بفهم خاص للقوامة سنداً شرعاً مضافاً في توطيد الحرز الاجتماعي الذكوري، ومع أنَّ هذه القوامة تحكمها آية (ولهن مثل الذي عليهم بالمعروف وللرجال عليهم درجة)²⁷ "فإنَّ المفهوم العرفي الموروث عن القوامة جعلها سلطة مستبدة تخول صاحبها كل الحقوق مقابل التزامات محدودة جداً".²⁸

ومن هذه الحقوق الكثيرة: "الانفراد بالتقدير في الشؤون العامة والخاصة للبيت الزوجي وفي إنهاء العلاقة الزوجية، وعدم خروج الزوجة من البيت إلا بالإذن²⁹، واستغراق أوقاتها بحقه³⁰ والاستئثار بملكية ما ينمو من مال أثناء الحياة الزوجية، ومن المذاهب ما يقرر للزوج حجرًا على زوجته في التصرفات التبرعية في مالها كالذهب والمالكي".³¹

ثم اتسعت دائرة الحقوق هذه لتشمل حق حل عقدة الزوجية التي تنتهي بقرار من جانب واحد في العادة، حيث تصل إلى تعليق الحياة الزوجية على نزوات الزوج وتقلباته النفسية وأحياناً بتقلبات الطبيعة ومكوناتها، إذ يقع الطلاق في عرف الفقهاء ويعتبر صحيحاً ونافذاً "لسبب نهى عنه الشرع، أو في وقت ممنوع فيه، أو المتعلق

²⁵- وهو ما أكدته ابن رشد فقال: "وسبب اختلافهم أنه لم تأت آية ولا سُنّة هي ظاهرة في اشتراط الولاية في النكاح فضلاً عن أن يكون في ذلك نص، بل الآيات والسنن التي جرت العادة بالاحتياج بها عند من يشترطها هي كلها محتملة، وكذلك الآيات والسنن التي يحتاج بها من يشترط إسقاطها هي أيضاً محتملة في ذلك". بداية المجهد ونهاية المقتضى: دار المعرفة بيروت، ط/6/1402-1982، 9/2.

²⁶- وجهة نظر، ص 128

²⁷- من الآية 227 من سورة البقرة.

²⁸- وجهة نظر، ص 128

²⁹- نص الشافعي على ذلك فأفتى للزوج أنَّ "له أن يمنعها من الخروج لأنَّها صارت كالمملوكة له بعد النكاح...", كتاب الميسوط، لشمس الدين السرخسي: دار المعرفة بيروت، 112/4.

³⁰- العبارة وردت في: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، لشمس الدين الشربيني، على متن منهاج الطالبين للنبوبي: دار المعرفة بيروت، كتاب الإجارة، ط/1/1418-1997، 434/2.

³¹- وجهة نظر، ص 129-128

على حنث في يمين، أو على فعل أو امتناع يصدر من إنسان، أو حركة حيوان أو حادثة من حوادث الطبيعة، كان الزوج قاصداً ما نطق به أو كان هازلاً، بل له أن يطلق من لم يعقد عليها بعد".³²

وحتى بعد أن يقع الطلاق جعل الفقهاء سلطة الرجعة في يد الرجل استمراً لمفهوم بيت الطاعة الذي يذيب كيان المرأة في قوالب استبدادية عرفية وطبقية، فالرجعة "رغم تقييد القرآن لها صراحة بشرط إرادة الإصلاح، والإصلاح بين شخصين يستحيل تتحققه بغير توافقهما وقبولهما له، ومع ذلك يقول التفسير المتداول بإفراد الزوج بالتقرير فيها".³³

ومقابل هذه الحقوق يتلزم الزوج بجملة من الالتزامات المادية منها النفقة التي "فتر الفقه فيها بشكل تجاوز فيه حتى الأعراف الموروثة، فلا يجب لها كحل ولا خضاب ولا مواد الزينة والتطيب، ولا شراء دواء ولا أجرة طبيب لأنه يراد لإصلاح الجسم فلا يلزمه كما يلزم المستأجر بناء ما يقع من الدار"³⁴ ولا أجرة القابلة، بل لا يلزم الزوج بثمن ماء الوضوء والغسل من جماع أو حيض، وما يشتريه لها من ثوب فاخر يحمل على أنه إعارة يحملها به للاستمتاع فلا تملكه، وإذا طلقها وعليها كسوة مضى عليها أقل من ثلاثة أشهر انتزعها منها، وتسقط النفقة إذا سجنـت أو مرضـت مرضـاً لا يمكن الانتـفاع بها بوجه من الوجهـه³⁵، كما تسقط بالنشوز الذي يتحقق حتى بـإحرام بـحجـة أو عمرـة أو صـوم طـوع أو صـلة نـافـلة بلا إذـن بل حتى بـإطـالة في صـلة الفـريـضة".³⁶

وإلى جانب هذا التسويق البـذـيء للنفقة الـواجـبة على الزوج من خلال تـولـيفـها بـأسـيـجة من الضـوابـط والـشـروـطـ، يـذهبـ العـقـلـ الفـقـهـيـ بـعيـدـاً لـيوـغـلـ فيـ هـنـاكـ مـقـصـدـهاـ الـاجـتمـاعـيـ ويـتـعـسـفـ فيـ تـكـيـيفـ حـكـمـهاـ فيـ تـجـرـيـحـ بيـنـ لـكرـامـةـ المـرـأـةـ، حتـىـ "قـيلـ إـنـهـاـ مـقـابـلـ الـاحـتبـاسـ أوـ الـاستـمـتـاعـ أوـ الـطـاعـةـ"³⁷، وهـنـاـ تـنـتـهـيـ المـرـأـةـ إـلـىـ بـضـعـ وجـسـدـ مـهـيـأـ فـقـطـ لـلـتـمـلكـ وـتـقـرـيـغـ الشـهـوـةـ، لـتـسـحـبـ معـهـاـ كـلـ الـأـبعـادـ النـبـيـلـةـ التـيـ أـطـرـ بـهـاـ الـقـرـآنـ مـؤـسـسـةـ الزـوـاجـ لـماـ تـحـدـثـ عـنـ الـمـوـدةـ وـالـرـحـمـةـ وـالـلـبـاسـ.

³²- وجهة نظر، ص ص 129-130. وللمزيد من الاطلاع على هذه الأسباب التافهة ينظر: مغني المحتاج: 438/3

³³- وجهة نظر، ص 130

³⁴- ذكر ذلك ابن قدامة في المغني: تحقيق عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب الرياض، ط/3 1417-1997، 11، 354/11

³⁵- نص على ذلك أبو محمد عبد العزيز بن نصر الحلواني كما في: فتح القدير، كمال الدين ابن الهمام: دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ، 387/4. وأبو يوسف في: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين الكاساني: دار الكتب العلمية بيروت، ط/2 1406-1986، 20/4، 278/5. وقد حصر ابن عابدين أنواع النفقة في الطعام والكسوة والسكنى، راجع: كتاب الطلاق باب النفقة، 20/4

³⁶- ينظر مثلاً: كتاب بدائع الصنائع للكاساني، 20/4

³⁷- وجهة نظر، ص 129

³⁸- ينظر مثلاً: كتاب بدائع الصنائع، 16/4. والمغني لابن قدامة المقدسي، 11/396

وإذا كان الزواج يختصر المرأة في جسدها الذي يستخدم في المتعة عند الرجل، فإن هناك حالات أخرى يوظف فيها جسدها بعبارات فقهية لا تخرج عن دائرة التوظيف السبئي له، حيث تسود حالة من التحفظ على الجسد في موقع الظهور، لما قد ينبع عنه من تأثيرات جانبية تقذف في نفوس الرجال أمراضًا اجتماعية وأخلاقية، والوسيلة لکبح جماحها تكون عبر إحجامها عن الظهور وعن الاختلاط بالرجال وعلى منعها من التردد على الحياة المشتركة.

فتقاقة الحرير هذه هي التي تشرعن لنظام الفصل العنصري و"الأبارtheid الفقهي" وتجعل النساء يقبعن في خدورهن تحت طائلة الواقع في الرذيلة والخطيئة، حتى "أصبح عزل المرأة المسلمة فريضة في أصل الشريعة، وتحولت المرأة نفسها إلى حرم لا يراه إلا الأقارب، وصار النظر إلى جسدها خطيئة، وتصاعدت هذه الحرب السماوية ضد المرأة إلى حد جعل مجرد لمس يدها نجاسة تنقض الموضوع".³⁹

في خضم هذه المعركة صارت المرأة بجسدها بؤرة للتوتير ومدعاه للتهكم والتدر، فانجرفت في سيل الفتاوي التي تدعو إلى حجب المرأة عن الظهور وتلوين ساحتها بأسود داكن وبقوه الفقه، مع أن "إخفاء الأيدي في القفازات وإخفاء الوجوه وراء هذه النقاب، وجعل المرأة شبحاً يمشي في الطريق معزولاً عن الدنيا فذاك ما لم يأمر به دين"⁴⁰. هذا فضلاً عن كون "الدين يحرم ارتزاق المرأة بجسدها، لكن المرأة المحجبة التي تمنعها شريعة الإقطاع من فرصة التأهيل المهني لا تستطيع أن تكسب عيشها دائمًا بالحلال، إنها تتزوج على سنة الله ورسوله لكن شرعية هذا الزواج الناجم عن العجز والبطالة أمر يصعب إثباته شرعاً".⁴¹

لكن "القانون الذي يحرم الاختلاط بين الجنسين ليس شرعاً دينياً ضد الرذيلة، بل حلّاً إقطاعياً لتمرير الرذيلة بضمان من الشرع، فمنع الاختلاط يغلق باب العمل الشريف في وجه المرأة، ويحرمنها من حقها في التأهيل المهني، ويجعل جسدها هو سلطتها الوحيدة القابلة للتسويق، مما يحيلها بقرار شرعي إلى مخلوق معاقد يتوقف بقاوئه على بقاء الإقطاع بالذات، ووراء جدران البيت الإقطاعي تتحول المرأة إلى جارية وتسرى عليها شريعة الجواري، من إنكار حقها في الطلاق إلى إنكار حقها في الهرب، وإلزامها بالعودة إلى بيت الطاعة تحت حراسة الشرطة".⁴²

³⁹- الإسلام في الأسر، ص 116

⁴⁰- قضايا المرأة بين التقاليد الراكرةة والوافدة، ص 7

⁴¹- الإسلام في الأسر، ص 120

⁴²- الإسلام في الأسر، ص 123

وهناك مسألة اجتماعية وقانونية تخرج منها المرأة بثمن باهظ، وهي الولد الناشئ عن الواقع خارج مؤسسة الزواج أو ما يسميه القانون بالفساد، فحاصل هذه النازلة أن المولود من هذا الطريق يتبع أمه ويلحق بها دون أبيه مع أنهما شريكان معًا في الواقع، لكن الفقه والقانون يصران على نفي النسب بين الولد وأبيه مادامت العلاقة الزوجية غير متوفرة في هذه الحالة، لتبقى آصرة القرابة منحصرة في الزوجة التي حلت به.

لكن عمق المشكلة يتجاوز الإشكال القانوني المرتبط باللحاق والنسب، فهو ضمليًّا يخفي عيوب المجتمع الذكوري الذي يعتبر المرأة دائمًا سببًا في الإثم ومنبعًا للرذيلة، لكي ينسحب الرجل من تبعات النازلة وحتى لا يتأثر عرقه السامي من خبث الواقع، فالرجل تبعًا لهذه المعادلة لا يليق به أن يتصل بسلالته من هو دونه في الشرف والوجاهة الاجتماعية.

ومن زاوية أخرى يطرح سؤال المسؤولية الجزائية وفقاً لمبدأ المشاركة في صنع الإرادة والفعل، لأنّ وقائع الحادثة تثبت أنّ الفعل ناتج عن توافق إرادتين طواعيةً لإنتاج سلوك يفضي إلى توقيع أثر قانوني ومادي، فعليه ألا يعقل أن يستوي الفاعلان في ترتيب الأثر القانوني عليهما معًا؟

ما معنى أن نوجّه اللوم للأنتى دون الذكر مع أنّ الولادة لا تتم إلا بتلاقيهما على وجه النتيجة المادية لا على سبيل المصداقية الأخلاقية، هل العبرة فقط لشرعية الفعل أم للأثر الذي يفضي إليه؟

هذه الإشكالية وقعت بسبب سوء الفهم عن حديث نبوى ينص على أنّ "الولد للفراش وللعاهر الحجر"⁴³، فهل كان المقصود هنا الفراش الشرعي أم الفراش المادي؟

جل الفقهاء والمذاهب استنجدت منطق المشروعية الدينية والقانونية من اللحاق بين الولد وأبويه، فمتى كانت الزوجية قائمةً لحظة الولادة ألحق الولد بهما معًا، وإذا انتهت الزوجية اكتفت المدونات الفقهية بنسبة الولد إلى أمه فقط دون أبيه.

لكن ألا يكون المعنى اللغوي منصرفًا إلى إفادة الجانب الشكلي والمادي في الواقع، ليتأسس على صوئه صحة انتساب الولد لأبويه معًا، ولو كان الواقع خارجًا عن إطار الشرعية الأخلاقية؟

فالفراش دليل على واقعة مادية صرف نتج عنها ولد، وهي على كل حال عمل تدخلت إرادتان في إنشائه ومن ثم في ترتيب نتائجه.

⁴³- رواه البخاري: كتاب الحدود، باب للعاهر الحجر، وفي كتاب الفرائض، باب الولد للفراش. ومسلم في: كتاب الرضاع، باب الولد للفراش، رقم (1458). والترمذى في: كتاب الرضاع، باب ما جاء أن الولد للفراش، رقم (1157). والنمسائي في: كتاب الطلاق، باب إلحاق الولد بالفراش.

وفي الجملة، فالغالب على الفقه إلهاق الولد بأمه فقط في النسب خارج الزواج، لكن الفقهاء يقلبون هذه التبعية لما يتعلق الأمر بالدين والحرية إذ يلحقونه بأبيه، فقد بالغ بعضهم في الأمر حتى قال: "الولد تبع للوالد في الدين والحرية، ولأمه في الملك والجزية، لأن الأديان إنما تقوم بالنصرة وهي بالرجال أليق، والرق مهانة واستيلاء وهم بالنساء أنساب".⁴⁴

وهكذا تطورت العقلية الذكورية والصورة الماثلة في الذهنية الفقهية للمرأة عند الفقهاء، وعكس كل الأعطال التي حملها المجتمع القبلي والعشائري لدى العرب البدو، لتكون عنوان العنفوان الثقافي الذي مزج بين التاريخ والسلطة في أدبيات الكراسات الفقهية، التي تنظر للعلاقات الاجتماعية ولنظام الأسرة والزوجية في الإسلام.

فقد تحولت المرأة بقدرة قادر من كائن مكرّم وعنصر فاعل في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية عند مجيء الإسلام، إلى عنصر هامشي وكائن من الدرجة الثانية في المخيال الشعبي، إذ صارت في معنى الخدم في حضرة الرجل الفحل والسيد؛ فهي تتقلب بين وظائف النسل والغسل والكنس والطبخ، ولا مقام لها في نوادي المعرفة والنقد والتعليم.

فقد اقتضى العرف العربي أن تنتزوي المرأة إلى الدهاليز وتحتجب عن الميادين الذكورية، وكان ذلك يفسّر نوع السلطة التي يميل إليها ذلك المجتمع ويرسمها في أوساط الجماعة، لكن هذه السلطة تتعزز بقدوم وافد جديد يعوض مهمة العرف في بناء النسق السلطوي؛ فالنصيبي يوفر قدرًا كافيًّا من المناعة المزدوجة، مناعة الاستمرار في الشوكة بالنسبة إلى الأقوى (الرجل)، ومناعة الاستمرار في الطاعة بالنسبة إلى الأضعف (المرأة)، في تحايل على المتعالي ليقوم بفرض الكائن وضمان شروطه.

فحينما يكون النص بياناً في الخضوع لولاية المتغلب اجتماعيًّا، فذلك معناه أنّ ولاية الرجل على المرأة تكون بسبب الصيرورة لا السيرورة؛ أي أنّ الطاعة والخضوع في هذا المقام لم يكونا بدافع الحاجة والتطور بقدر ما كانوا واجبًا أخلاقيًّا متصلًا في المقدس.

فالمرجع في إثبات هذه القوامة والسلطة يبيت فيه النص، ليكون واقعة كائنة كما يفرضها الوجود نفسه، وليس ممكناً آل إليه تطور البنية المجتمعية بوصفه عارضاً من عوارض الحضارة وال عمران.

⁴⁴- شهاب الدين القرافي، *الذخيرة*، بتحقيق محمد حجي ومحمد بوخيزه، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط1/4، 1994/4، 324/4.

والنتيجة عن هذا الخل أن يتحول الدين إلى فضاء للتجريح وإدامة الطغيان، وعلى ضوئه تصير المرأة شيئاً ومنفعة مادية تضاف إلى القيم المنقوله والقارة للرجل من دواب وعقارات، ويتملكها باسم الدين وباسم العرف ولغاية التملك والتسخير، ويغدو معها التشريع نوعاً من الممارسة الريعية والإقطاعية ترجو التوسيع في الملكية جواً وبراً وبحراً كما تتبعي الامتداد على النص وبالنص.

فحينما يعبر فقيه عن نيته في تصنيف المرأة بمنظار الدونية باسم الدين وباسم مقاصده العليا، يكون قد أسس لهرمية السلطة والإخضاع، ومكّن لآليتهما بمنطق الدين والحكمة التي عنت له من التشريع وفلسفة عامة في إيجاد أصل النساء.

فقد ذكر الغزالى في الفائدة الرابعة ضمن فوائد النكاح قوله: "الفائدة الرابعة تفریغ القلب عن تدبیر المنزل والتکلف بشغل الطبخ والکنس والفرش وتنظیف الأواني وتهیئة أسباب المعيشة، فإنَّ الإنسان لو لم يكن له شهوة الواقع لتعذر عليه العيش في منزله وحده، إذ لو تکلف بجميع أشغال المنزل لضاع أكثر أوقاته ولم يتفرغ للعلم والعمل، فالمرأة الصالحة للمنزل عون على الدين بهذه الطريق، واحتلال هذه الأسباب شواغل ومشوشات للقلب ومنغصات للعيش، ولذلك قال أبو سليمان الداراني رحمه الله: الزوجة الصالحة ليست من الدنيا فإنها تفرغك للأخرة وإنما تفریغها بتدبیر المنزل وبقضاء الشهوة جميعاً".⁴⁵

هكذا تتحول مقاصد الشريعة من مُحَكّمات معرفية للاقلاع بحقوق الإنسان إلى آليات للإخضاع الثقافي والاجتماعي، ولما كان خطاب التقصيد ينحو منحى التشريع بالدونية فإن خطاب التأويل في النصوص ليس بدعاً من هذه العملية التهريبية من داخل المعانى الدينية.

وفي إطار هذا التوظيف الهبرمینوطیقی، ينقلب مفهوم السائعات في القرآن داخل التفاسير من مصطلح يدل على العمران والانتشار والحركة، لأجل النظر في خلق الله وأحوال الشعوب والأمم للاعتبار والاستبصار ومعرفة سنن الله تعالى وحكمه وأياته، إلى دلالة فقهية ضيقة وإلى مفهوم مقيد بمحاذير خروج المرأة إلى أرض الله الواسعة والسياحة في آفاقها.

⁴⁵- أبو حامد الغزالى، إحياء علوم الدين، دار الشعب بالقاهرة، 4/699-700

قال الطبرى: "اختلف أهل التأويل في معنى قوله سائحت، فقال بعضهم معنى ذلك: صائمات (...)، وقال آخرون: السائحت: المهاجرات، (...) وكان بعض أهل العربية يقول: نرى أن الصائم إنما سمي سائحاً، لأن السائح لا زاد معه، وإنما يأكل حيث يجد الطعام فكانه أخذ من ذلك".⁴⁶

وهذا التردد بين معنی الصيام والهجرة في تفسير السائحت هو ما جعل صاحب المنار يتبه إلى جنوح التفاسير عن المعزى الحقيقى والمراد من الآية، فبعد أن أورد وعرض أقوال الأئمة من المفسرين في مدلولها انتقل إلى تقنيه هذه الأعجيب، وهذا التكثيف المتหجّر والعنف في حصر دلالة السياحة في الصوم والهجرة دون النفاد إلى غيرهما من المعانى، فقال: "وتعلق به مصنفو التفاسير لاستبعادهم مدح الله تعالى النساء بالسياحة في الأرض، وإنما يحظر في الإسلام سفر المرأة منفردةً دون زوجها أو أحد محارمها، وأما إذا كانت تسافر مع الزوج والمحرم، حيث يسافر لغرض صحيح من علم نافع أو عمل صالح أو طلب الصحة أو الرزق فلا إشكال في مدحها بالسياحة...".⁴⁷

وأغربَ الشِّيخ الشُّعراوِي حين قال: "السياحة إما سياحة اعتبار وإما سياحة استثمار، أما سياحة الاستثمار، فهي خاصة بالذين يضربون في الأرض وهم الرجال، أما سياحة الاعتبار فهي أمر مشترك بين الرجل والمرأة، بدليل أن الله قال ذلك في وصف النساء: (عسى ربه إن طلقهن أن يبدلها أزواجاً خيراً منهن مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحت...)⁴⁸. إذن سائحت هنا مقصود بها سياحة الاعتبار، أو السياحة التي تكون في صحبة الزوج الذي يضرب في الأرض".⁴⁹

هكذا تحجب المرأة بحجب مكتفة وقامة ومتدرة بأحجية فقهية من صميم العرف البدوي، تنتهي بها المرأة إلى غياب محير في الحياة في تفاصيلها المتنوعة، أو إلى حضور باهت لا يفارق ظل الرجل الذي رهن مصيرها بإرادته المنفردة وتؤيياته الغارقة في أصناف التحجير والقمع.

⁴⁶- ابن جرير الطبرى، *تفسير الطبرى جامع البيان عن تأويل آى القرآن*، ت عبد الله التركى، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان بالقاهرة، ط 1/1422-2001، 101-102.

⁴⁷- محمد رشيد رضا، *تفسير القرآن الحكيم أو تفسير المنار*، مطبعة المنار بمصر، ط 1/1349، 1/52-53-54.

⁴⁸- من الآية 5 من سورة التحرير.

⁴⁹- محمد متولي الشعراوى، *تفسير الشعراوى الخواطر*، نشر أخبار اليوم، بدون رقم الطبعة، 1997م، سورة التوبه الباب 112، 9/5525.

2. المرأة بين الخصوصية الثقافية والقيم الكونية، مراجعات على ضوء المقاصدية الجديدة

هذا مبحث عن نضال الإنسان المعاصر من أجل الكرامة والحرية ودور المقاصدية الجديدة في إحياء الدين في الحياة وإعادة الاعتبار لقيمة الإنسان، مع تقرير الصلة بين القيم الكونية والمثل العليا في الدين، وكل ذلك ينتمي في تحرير القول وفصل الخطاب في موضوع المرأة وتشخيص حالها.

أ- رصد تاريخي لتطور موضوع المرأة في المدارس النقدية المعاصرة، وتشكلات المقاصدية الجديدة وحقوق الإنسان الكونية:

تعرّض موضوع المرأة لتجاذبات حادة في القرنين الأخيرين، وخلص النقاش فيه نسبياً إلى اقتناعات تلامس حال المرأة ورداة وضعها الاجتماعي والحقوقي، على الرغم مما مرت به هذه المقوله الفكرية والاجتماعية من مراحل وعرفته من خلافات وما دخلته من مخاضات وأفرزته من إرهادات، لكن القرن الحالي كان بمثابة نوع من اكتمال الصورة لهذه الإشكالية التي بلغت درجة في التعقيد.

وعلى صعيد العالم الإسلامي تفجر الجدل حول هذه المقوله الشائكة، وخلفت نتيجة ذلك اتجاهات وآراء ومدارس كثيرة ومتعددة بلغت درجة التباين الحاد والبنيوي، وإذا ما حاولنا الإطلاع على هذا المسار التاريخي للخلاف في شأن المرأة، لربما تملكتنا شعور بالاستغراب عندما نجد نوعاً من عدم التواصل بين هذه المكونات الثقافية.

وتمثل المدارس الكبرى التي سنتعرض لها جزءاً من الوعي الجديد الذي أعاد ترتيب الأسئلة وصياغتها من منطلق العصر وتحدياته، واللافت في هذه المقاربات أنها بدأت تفك في المرأة كياناً مستقلاً و عاقلاً، تجاوزاً لحالات التناول التي عادة ما تتضع المرأة في خانة التابع.

قاسم أمين وتحرير المرأة:

تحدث قاسم أمين عن عدة أمور مثل التربية والتمدن ووضع المرأة المصرية والاستبداد السياسي، وحال المرأة الغربية، وكان همه الأساس الانتباه إلى المشكلة الاجتماعية التي تدهورت في بنية المجتمع العربي الإسلامي، وما يستتبع ذلك من نخر لكيان الأمة وتعریضها لأنواع التخلف والاضطهاد.

ولم يكن اختيار موضوع المرأة من قبله إلا نموذجاً لتجسيد حالة الانحدار التي هوت فيها المسألة الاجتماعية في ظل معركة التقاليد والأعراف التي تنمي الحس المشترك.

ويبدو على هذا الأساس أنّ "ما فعله قاسم أمين كان محكوماً بأمررين: أولهما الدفاع عن الإسلام المفهوم من مصدريه الرئيسيين، والآخر الاعذار عن تخلف المرأة بأئمه من تقاليد غريبة على التوجيه الإلهي ناشئة عن أخطاء الشعوب".⁵⁰

وهو الذي دعا، كما تشي بذلك مؤلفاته، إلى "تحرير المرأة" (أصدره عام 1899م) وإلى "المرأة الجديدة" (أصدره عام 1900م) التي تنقض غبار التاريخ وأعرافه عن كينونتها الحضارية الدالة على نبل شأنها وسمو شاؤها، على غرار مثيلاتها في الحضارة الغربية النازعة إلى معانٍ التحرر والانعتاق من ربقة التخلف والعنف.

وهو الذي قال: "سبق الشرع الإسلامي كل شريعة سواه في مساواة المرأة للرجل، فأعلن الإسلام حريتها واستقلالها يوم كانت في حضيض الانحطاط عند جميع الأمم وخلوها كل حقوق الإنسان، واعتبر لها كفاءة شرعية لا تنقص عن كفاءة الرجل في جميع الأحوال المدنية من بيع وشراء وهبة ووصية من غير أن يتوقف تصرفها على إذن أبيها أو زوجها".⁵¹

لكن كتاباته تعرضت لنقد واسع من قبل الأوساط المحافظة ورمته بأنواع من الخيانة الفكرية والقومية، نظراً لجرأته في تقديم موضوع المرأة في خطاب جديد يمزج بين الوحي والواقع الغربي، الذي تأثر به وأعجب به لما وصل إليه من ازدهار ونماء.

نصر حامد أبو زيد ودوائر الخوف:

ينطلق أبو زيد من النص القرآني وفق قراءة تأخذ بعين الاعتبار أنّ الإسلام أباح الاجتهاد، وأعطى للمجتهد أجرًا انطلاقاً من السعي للتفكير الحر دون خوف أو محظوظ، فيقدم هذه الاجتهادات لفهم الكتاب والسنة بمنطق العقل، ولاستيعاب أهم قضايا المجتمع وضمنها المرأة دون آية سلطة أو إلزام مسبق، فأبو زيد يعتبر أنّ محاكمة الأفكار جريمة في حق العقل في زمن يطغى فيه التكفير على التفكير.

ويذهب الباحث إلى أن النص القرآني محکوم بعصره والظرفية التاريخية التي أنتجته، والتفسير كذلك ارتبط بحاجات كل زمان وثقافته، فبعض أحكامه تتنمي إلى زمن تاريخي معين تحتاج إلى معرفة أسباب نزولها وفهمها على نحوه، وهذا ليس مخالفة للنص بل تأصيل لمنهج واع في قراءة النصوص من منطلق معرفي

⁵⁰- قضايا المرأة بين التقاليد الراكرةة والوافدة، ص 18

⁵¹- قاسم أمين، تحرير المرأة، ضمن الأعمال الكاملة، تنسق محمد عمارة، دار الشروق القاهرة، ط2/1408-1988، ص 325

معاصر متعدد، وأي هروب في مثل هذه القراءة يحيل حياة المسلمين إلى فضام مرضي، يتجلّى في التمسك بالمعاصرة على مستوى الحياة المادية، مع الإصرار على التفكير التقليدي في غيرها.

ويعالج أبو زيد مسألة الحقوق عبر علم الكلام العقلاني داخل التجربة الإسلامية، مقدماً المعتزلة مثلاً على التركيز على الجانب المعرفي للإنسان وحريته ومطلق إرادته، بحسبان أن العقل الإنساني يمكن أن يهتدي إلى معرفة وجود الله، ثم مركزاً على اللغة المجازية التي أبدعها المعتزلة الذين أمعنوا في تأويل القرآن ومتشابهاته.

ويؤكد أبو زيد على تاريخية النصوص التي تميز بين الذكور والإناث في الحقوق مذكراً بواقعية المساواة بينهما من منطلق المقاصد التي أصلّى لها القرآن، وهو ما يمثل له بقضايا تعدد الزوجات والميراث والقوامة، وهو يشدد على ضرورة التعامل معها من زاوية العدالة حتى لا تستأينا عناصرها التاريخية والظرفية.

وقد كرس أبو زيد كتابه لنقد إشكالية وضع المرأة في الخطاب العربي المعاصر، وهو خطاب ينعته بخطاب "الأزمة أو عبارة أخرى الخطاب المأزوم، والذي قد يتظاهر غالباً بأنه خطاب صحوة أو نهضة، يسعى إلى تجاوز الأزمة الخانقة الراهنة التي ترهن الواقع العربي على كل المستويات والأصعدة".⁵²

محمد شحرور نظرات في فقه المرأة:

تشير مؤلفات شحرور وآراؤه حول الإسلام والقرآن جدلاً واسعاً منذ أواسط التسعينيات وحتى اليوم، وفي التسعينيات كانت بداية "ظاهر" محمد شحرور عندما أصدر كتاب "الكتاب والقرآن"، ثم أصدر كتابه "نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي- فقه المرأة"، والذي تناول فيه قضايا الوصية والإرث والقوامة والتعددية واللباس؛ أي حجاب المرأة.

ومن الأصول الفكرية التي يدافع عنها شحرور وتمثل منطلق اختلافه مع معارضيه، القول بأنّ الأساس في الحياة هو الإباحة، وأما التحرير فصاحب الحق الوحيد في الحكم به هو الله، لذا فإنّ المحرمات انتهت بموت صاحب الرسالة، وكل الفتاوى التحريرية لا أساس لها.

وقد وضع الباحث جملة من المناهج والمصطلحات الخاصة به التي تمثل قواعد للفكر والنظر في الموروث الديني الإسلامي، إضافة إلى المناهج المعاصرة في العلوم الإنسانية والتطبيقية، وهكذا اعتمد نظرية

⁵²- نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط3/2004، ص 13

المجموعات والتحليل الرياضي وطبقها على آيات المواريث خلافاً للحساب المعهوم به في الفقه، منتقداً بذلك أحکام التفاضل بين الذكر والأئمّة وفلسفة العائلة التي كانت وراء هذا السلوك.

وفي مجال تعدد الزوجات، دعا محمد شحرور إلى أن تكون الزوجة الثانية من الأرامل مع التكفل برعاية أولادها، واعتبر أنّ تغطية الوجه خروج عن حدود الله.

وفي توجيه الآيات القرآنية، اعتمد الدكتور محمد شحرور بشكل عام على المنهج اللغوي في تحديد معاني الألفاظ الشرعية، لكنه زاوج في بعض الأحيان بين المنهج اللغوي وبعض العلوم الرياضية والاقتصادية والفلسفية.

وانتهى شحرور في خاتمة كتابه عن المرأة إلى ضرورة النظر إلى حقوق المرأة "كمجزء لا يتجزأ من حقوق الإنسان، وحقوق الإنسان في كثير من البلدان منتهكة وليس حقوق المرأة فقط، ولكن المرأة تتعرض لاضطهادين: اضطهاد كإنسان وهي في هذه كالرجل تماماً، واضطهاد آخر من المجتمع كامرأة، وأسوأ أنواع الاضطهاد عندما تنظر المرأة إلى نفسها نظرة دونية".⁵³

موازاة مع تطور المدارس المشكّلة للخطاب العربي والإسلامي اتجاه المرأة، هناك اتجاه فكري ديني مواز يشهد تراكماً وتشكلاً نحو بلورة وعي ديني جديد مبني على الفهم من خلال المصلحة والعقل، وهذا المخاض أفضى إلى إنجاز قفزة إبستمولوجية ومنهجية في سبيل كسر طوق حرفيّة النصوص واستيلاباتها الظرفية، استشرافاً لمعنى جديد يراعي الوجود الجديد للمسلم في العصر الذي أمطر الحياة بأسئلة لا عهد لسابقها بها.

وهذه الحركة الفكرية لم تعد عنواناً لاتجاه فكري واحد ووحيد، بل غدت اختياراً للعديد من المدارس الفكرية الاجتهادية والحداثية على حد سواء، لكنها تختلف في حدود ممارستها لقواعد هذه المقاصدية ومجالاتها، دون أن تختلف في إعمال الآلية التأويلية في نصوص الوحي وفي إخضاعها لمحكم العقل والواقع، لأنّ انحسار العقل أفضى إلى جمود مفاصيل الحياة داخل المجتمع المسلم، وصارت التجربة الدينية ممارسة تناقض التحوير وقيم الحضارة المعاصرة، وانتهى القول في الدين إلى فتوى تكرّس الاستبداد وتتفقى التنوع والاختلاف فضلاً عن مصادمة العلم الحديث.

⁵³ - محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي- فقه المرأة، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع دمشق، ط1/2000، ص ص 381-382

وأمام هذا المأزق بات "التأويل المقاصدي هو التأويل الأنساب من الوجهة الدينية، وينبغي ألا يطول البحث في تحليل الكلمات، بل لابد من البحث عن روح القرآن وراء المعاني الحرفية، وتناول كل مسألة حسب وضعها ضمن المقاصد الإلهية الشاملة".⁵⁴

وهذه المقاصد الكبرى هي المقابل المعرفي والأخلاقي لقيم الكونية التي عانقتها إرادة المنظم الدولي في مواثيقه ومقرراته، وهي تمثل خلاصات التجربة النبوية في نزعتها الإنسانية التواقة إلى تحقيق الصالح العام والخاص، "ويجب اليوم بعد أربعة عشر قرناً إبراز المبادئ الأساسية المعبرة عن روح الإسلام وإعطاؤها الأولوية بالنسبة إلى الجزئيات التطبيقية التي يمكن أن تتعارض معها".⁵⁵

وعند تكوين هذه المنظومة المقاصدية الاجتهادية الهدافلة إلى تحرير المعنى من رسوم المبني، تحتاج إلى حركة فكرية في اتجاهين: "الاتجاه الأول يتحرك من معالجة القرآن للقضايا المل莫斯ة معأخذ الشروط الضرورية والاجتماعية المرتبطة بالزمن المعنى في اعتبار الوصول إلى المبادئ العامة التي تصل إليها التعاليم كلها، والاتجاه الثاني ينطلق من هذا المستوى العام في حركة رجوع للوصول إلى تشريع خاص، يأخذ في اعتباره الشروط الضرورية والمرتبطة بالواقع الاجتماعي الحاصل حالياً".⁵⁶

والكشف عن هذه الكليات والمبادئ داخل هذه المنظومة يتم من خلال فتح الممارسة التأويلية في الدين نفسه، وهو المدخل الذي نفذ إليه جل المتكلمين والفلسفه واللغويين والأصوليين والمتصرفه بأشكال من التناول والدراسة، لكن يظل التأويل المقاصدي قسمة عادلة بين كل هذه التيارات والذخـر لما يوفره من مرونة فكرية ومرادفـة على المعنى قبل المبني، حتى قال العارف بالله ابن عربـي: "أما العالم في نفسه فليس إلا خيالاً وحلماً يجب تأويـله لفهم حقيقـته".⁵⁷

فإذا كان التأويل في دلالـته اللغـوية مشـتـقاً من الأـيلـولة والإـفضـاء من فعل آلـ يـؤـولـ، وفي مدلـولـه الـاـصطـلاـحي يـدلـ على صـرـفـ الـلـفـظـ عن معـناـهـ الـظـاهـرـ إلى معـنىـ آخرـ مـسـنـدـ بـقـرـينـةـ ماـ، فـإـنـ المـسـلـكـ المـقـاصـديـ بـدورـهـ يـعـدـ إلىـ عدمـ الـوقـوفـ عـنـ حـرـفـيـةـ النـصـ وـالـاـنـتـقـالـ إـلـىـ مـغـزـاهـ الـكـامـنـ فيـ روـحـ الدـالـةـ عـلـىـ كـلـيـتـهـ، وـمـنـ هـنـاـ يـظـهـرـ مـدـىـ التـقـارـبـ بـيـنـ مـفـهـومـيـ التـأـوـيلـ وـالـتـقـصـيدـ إـذـ أـرـيدـ بـهـماـ تـقـلـيبـ النـظـرـ لـجـهـةـ الـمـعـنىـ وـمـلـاحـظـةـ أـبعـادـهـ.

⁵⁴- محمد الشرفي، الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، دار بترا بدمشق ورابطة العقلانيين العرب بتونس، 2008، ص 124

⁵⁵- الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، ص 125

⁵⁶- فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث: نحو إحداث تغيير في التقاليـد الثقـافيةـ، ترجمـةـ إبرـاهـيمـ العـرـيسـ، دار السـاقـيـ بيـرـوتـ، طـ1ـ/ـ1993ـ، صـ 35ـ

⁵⁷- ابن عربـيـ، فـصـوصـ الـحـكـمـ وـالـتـعـلـيقـاتـ عـلـيـهـ، بـقـلـمـ:ـ أـبـوـ العـلـاـ عـفـيـفـيـ، دـارـ الـكـتـابـ الـعـرـبـيـ بيـرـوتـ، صـ 27ـ

والمعنى الأول والأخير الذي يجب تعقبه في تدشين المقاصدية التأويلية هو بالبحث عن إنسان الحقوق ودولة الحقوق في التجربة الدينية المعاصرة، لأنّ أسمى ما يرنسون إليه الإنسان في المجتمع هو أن ينتقل من الكائن المكلف إلى الكائن المكرم، يستوي في ذلك التكليف بقوة القانون أو بنص الدين، فالكرامة انتقام بالحرية ودفع للإهانة.

وعليه "إنّ ما حصل في الآونة الأخيرة في بعض الأقطار العربية من سقوط سريع لأنظمتها العتيقة، هو سقوط أيضاً لكثير من الأفكار والمفاهيم التي خيمت على الناس لعهود طويلة تجرعت فيها المجتمعات بسببها الواناً من القهر والذلة واستعلاء الباطل وهدر الحقوق، تحت ذريعة الخوف من الفتنة التي اختزلت في المحافظة على كيان الباطل ومصلحة الظالم، من دون اعتبار لفتنة الإضطهاد الديني والتهميش الحقوقى للإنسان، مع تناس و واضح لمقاصد الشرع من الاحتساب على الظالم والأخذ على يديه رحمة بالخلق ونصرة للحق".⁵⁸

وحفظ الكرامة البشرية مبدأ كوني متلازم في الفطرة والدين، فهو مفهوم يجد سنته مثلاً في استعمالات الأصوليين المقاصديين القدامى، حين يعبرون بالألفاظ من مثل حفظ العرض والنسل وغيرها من المصطلحات التي تهدف إلى صيانة الشرف والنسب، ثم إنّ مفهوم الكرامة البشرية "الصيق بمفهوم حقوق الإنسان الذي تصوره أيضاً كثير من المعاصرين في تنظيرهم للمقاصد الشرعية في السياق نفسه، وهذه آلية أخرى لتعزيز المقاصد تفعيلاً يمس مشاكل الناس ويتعامل مع واقعهم"⁵⁹، في نوع من التجديد أو التفسير لهذا المصطلح وتثوير من داخل المقاصدية التأويلية للنصوص في علاقتها بالواقع.

فلسفية الحقوق في الدين إذن غايتها وصل الفرد بجملة الحقوق التي يعيش بها في الحياة على القسطاس المستقيم، وعلى منهاج من الاختيار والحرية والعدالة، والدين بغير هذه المفاهيم يغدو نموذجاً للإخضاع والتزيف ومنظومة من التشريعات التي تتفىء الإنسان إلى كهوف مظلمة تأسر العقل والكرامة.

من هنا نعرف أنّ "حقوق الإنسان هي أقدس قضية تستحق النضال، فهي القضية الأم والعنوان الشامل لكل القضايا الإنسانية العادلة، والشرع إلهي هدفها الأساس إحقاق حقوق الإنسان وتحرير إرادته من أي هيمنة جائرة ليخضع لربه وحده بملء حريته و اختياره".⁶⁰

⁵⁸- مسفر بن علي الفحياني، سؤال التدبير: رؤى مقاصدية في الإصلاح المدني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت، ط1/2014، ص ص 55-56

⁵⁹- جاسر عودة، الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت، ط1/2013، ص 27

⁶⁰- حسن الصفار، الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان، المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء، ط1/2005، ص 9

وهذا المسلك أكده القرآن في دعوة صريحة وفي إعلان مدون في كتب الأنبياء ورسالاتهم؛ فالدعوة إلى الله بغير فك أغلال الطغيان والاستبداد دعوة في غير محلها، لأنّ العبد لا يعرف إلا الانقياد للسلطوية، لذلك فتحرير الناس من الطاغوت هو فتحهم على عوالم الحرية التي تجد ذوقها في الانظام في سلك العباد دون العبيد، نقرأ ذلك في الآية: (ولقد بعثنا في كل أمة رسولًا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت)⁶¹، بل نجد في آية أخرى القرآن يربط بين رفض الطاغوت والإيمان بالله ليجعلهما سبيلاً للنجاة والفلاح: (فمن يكره بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها).⁶²

لكن رغم هذه المبادئ المثلية التي أصلّ لها القرآن نظريًا وجعلها ميئاتاً بين الخالق والمخلوق، وقع أن اختفت هذه المعالم الفكرية من تاريخ الأمة الإسلامية، وصارت تتهيأ لقبول أسوأ التوقعات والمسارات التي حولت الدين إلى شريعة للإصر والأغلال ونفي العباد في مملكة الرب، فسيطرة الاستبداد السياسي على الأمة "أفرغ رسالة الإسلام من محتواها الإنساني، وأصبح الإسلام غطاءً لأبغض ممارسات القمع ومصادر الحرريات وانتهاك الحقوق في حقب طويلة من تاريخ الأمة، وأسوأ من ذلك ما فرخه ذلك الاستبداد من ثقافة تبريرية أنتجها وعاذه السلاطين وشعراء البلاط وكتاب الملوك والقصور".⁶³

هكذا تحولت هذه الثقافة إلى خطاطة حديثية تتبني على علاقة الشيخ والمرید⁶⁴ التي جسدها النسق الفكري والسياسي للمجتمعات الإسلامية قديمها وحديثها، سمتها دكتاتورية النسق وانغلاق العائق الاجتماعية في وظائف السخرة الطبقية، لكن اللافت في هذه الخطاطة هو تحويلها وتصديرها لمقوماتها من بنيتها الأصلية التي هي الأسرة إلى فضاءات اجتماعية أخرى تنتج التسلط نفسه، بمعنى "انطلاق عدوى الخطاطة من الأسرة بصفتها مستوى اجتماعياً أولياً، باتجاه الزاوية بصفتها فضاءً مباشراً للتدين الشعبي، إلى أن تلقي بذورها كوكب السياسة وال مجرات التي تحوم حوله"⁶⁵، لتعكس في النهاية ذلك "التجذر الدينامي الذي لا تكف عن اجتراره، فتصيب من خلاله بعدواها تلك المستويات المتعالية المجسدۃ بالسياسي والنفابي وملحقاتيهما".⁶⁶

⁶¹- الآية 36 من سورة النحل.

⁶²- الآية 256 من سورة البقرة.

⁶³- حسن الصفار، الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان، ص 10

⁶⁴- هو عنوان لمؤلف نفيس لعبد الله حمودي تكلمه: الشيخ والمرید النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة: دار تويق للنشر الدار البيضاء، ترجمة عبد المجيد جفة، ط4/2010 جففة.

⁶⁵- عبد الله زارو، الشيخ والمرید البنية المارقة، أفرقيا الشرق الدار البيضاء، 2014، ص 19

⁶⁶- الشيخ والمرید البنية المارقة، ص 19

ولم يكن هذا الانزياح في هذه البنية ليقع دون مباركة من السلطة وإمكاناتها في القمع والتنكيل بالموقف المخالف واضطهاد أي فكر تنويري يغذى الرأي العام، أمام صمت اللسان الديني عن نقد هذا الانحراف مكتفيًا بالرکون إلى ثقافة تبريرية بلونها الفقهي والأدبي، تدعو إلى الصبر والتحمل واحتساب الأجر في التفاتة إلى ضرورة التكيف مع القهر والذل وواقع الاستبداد وممارسات الظلم، في غياب تام عن مفاهيم حقوق الإنسان الداعية إلى العدل والإحسان واحترام إرادة الشعوب، وبذلك تعطلت مفاعيل النصوص الدينية الدالة على تلك المعاني، حيث تم تجاهلها أو تأويلها بما لا يتنافي مع ذلك الوضع.

ولم تكن لهذه الحالة إلا استثناءات قليلة معروفة نتائجها وقد دونت في كتب الأدب والتاريخ بأسماء وحوادث من مثل "المحن"، وهي صور مشرقة من هذا السجل الأسود كان وراءها فقهاء ومتكلمون ومحدثون أحرار، ومعارضون رفضوا الركوع لإملاءات السلطة وثاروا عليها بحناجرهم وأبدانهم وإبداعاتهم.

لكن التوجّه السائد كما نعرف اختار السكوت عن ممارسات قمع مبادئ حقوق الإنسان طوال مسيرة الحياة الإسلامية، مع أنّ إرث الأنبياء طافح بمخاطراتهم الشخصية والقومية ضد هذه الانتكاسات، ولم يستفف العالم الإسلامي من هذه الغفلة إلاّ بعد أن هيأت الأمم المتحدة الأجواء للدعوة إلى احترام هذه الحقوق، وقدّمت أوروبا وأمريكا في سبيل ذلك التضحيات الجسام، وساهمت في بزوغ فجر الأنوار والحرفيات والتقدم في هذه التغور خلال القرن الثامن عشر، حتى أثمرت نتائجها وانتصاراتها في شكل إعلان عالمي لحقوق الإنسان يهدف إلى تدويل هذه القضية وأمسستها على الصعيد الكوني.

وتأسيساً على ما سبق، جاء مباشرة في ديباجة العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية⁶⁷ أنّ: "الدول الأطراف في هذا العهد، إذ ترى أنّ الإقرار بما لجميع أعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصلية فيهم، ومن حقوق متساوية وثابتة، يشكل وفقاً للمبادئ المعلنة في ميثاق الأمم المتحدة أساس الحرية والعدل والسلام في العالم، وإن تقر بأنّ هذه الحقوق تتباين من كرامة الإنسان الأصلية فيه، وإن تدرك أنّ السبيل الوحيد لتحقيق المثل الأعلى المتمثل وفقاً للإعلان العالمي لحقوق الإنسان في أن يكون البشر أحراراً ومحررين من الخوف والفاقة، هو سبيل تهيئة الظروف الضرورية لتمكن كل إنسان من التمتع بحقوقه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وكذلك بحقوقه المدنية والسياسية...".

⁶⁷- العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في 31 مادة في المجموع، اعتمد وعرض للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة 2200 ألف (د-21) المؤرخ في 16 كانون الأول/ ديسمبر 1966 تاريخ بدء النفاذ: 3 كانون الثاني/ يناير 1976، وفقاً للمادة

ونص البند الأول من المادة الثانية من العهد على أن تتعهد كل دولة طرف في هذا العهد بضمان التمتع الفعلي التدريجي بالحقوق المعترف بها في هذا العهد، سالكة إلى ذلك جميع السبل المناسبة، وخصوصاً سبيلاً اعتماد تدابير تشريعية، لينص البند الثاني منه على أن تتعهد هذه الدول بأن تضمن جعل ممارسة الحقوق المنصوص عليها في هذا العهد برئبة من أي تمييز بأي سبب من الأسباب.

وتفيد المادة الثالثة على أن: "تعهد الدول الأطراف في هذا العهد بضمان مساواة الذكور والإناث في حق التمتع بجميع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المنصوص عليها في هذا العهد". حتى لا تتعارض حقوق المرأة مع أعراف كل بلد وخصوصياته مع هذا العهد الدولي، نصت المادة الخامسة في بندتها الثاني على أنه: "لا يقبل فرض أي قيد أو أي تضييق على أي من حقوق الإنسان الأساسية المعترف بها أو النافذة في أي بلد تطبيقاً لقوانين أو اتفاقيات أو أنظمة أو أعراف، بذرية كون هذا العهد لا يعترف بها أو كون اعترافه بها أضيق مدى".

ثم تأتي المواد من 6 إلى 15 لتأكيد على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للأفراد والجماعات من حق العمل وتوفير شروطه الإنسانية، إلى التصريح على حق تكوين الأسرة وضمان شروط عيشها الكريم، من ضمن ظروف الصحة الجيدة وال التربية والتعليم اللائقين وتوفير الضمان الاجتماعي، دون أن يغفل العهد الإشارة إلى الحقوق الثقافية وفوائد التقدم العلمي والتكنولوجي، وحماية الملكية الأدبية والفنية وتكريس الحرية مبدأً في أي إبداع أو نشاط فكري.

ب- مقاربات جديدة في قضايا المرأة:

ليس خافياً أن خطاب المرأة يعاني من عسر مفاهيمي واضطراب على مستوى الفهم، إذ أن مقالات التحرير عند التنظير لا تعززها شواهد الواقع المرير، وما زال البون شاسعاً بين التمثلات الذهنية ومتطلبات الحياة المعاصرة، ولم يحسم النقاش الفكري والقانوني إزاء هذه الأوضاع بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، وفوق ذلك تصاعدت وتيرة خطابات الوثوقية والخلاص الوجودي والمعرفي في زمن النهايات وصدام الحضارات.

ولذلك "يحار المرء عندما يتناول أدبيات الخطاب المتداول حول موضوع المرأة والأسرة عموماً، فمن مميزاته الغالبة الانطلاق من عبارات فضفاضة وكلمات رنانة، مثل: الإسلام حرر المرأة وضمن لها المساواة وجميع حقوقها داخل الأسرة وخارجها، ثم الانتهاء إلى التمسك بكل الآراء الفقهية الجزئية المنظمة لوضعية

المرأة في الحياة المعيشية، بالرغم من أنّ عدداً غير قليل من هذه الآراء الجزئية لا تنسجم وربما تتعارض مع تلك العبارات والمبادئ التي كان منها المنطق".⁶⁸

وهنا يظهر الارتباك بين الشعارات والواقع، وتذهب جهود الإصلاح سدى في خضم الارتباط الدرامي بجملة من النصوص الجزئية في الحديث والفقه والتوسع في تفسير أحكامها التفصيلية، حتى إنّ كثيراً من "الأحكام الجزئية الخاصة بالمرأة أسيء فيما يbedo تفسيرها"⁶⁹، دون النظر إلى كليات القرآن الذي أرشد إلى مهمات المسائل في الوجود وفي العلاقات الأسرية.

وهذا الأمر يفرض الشروع في ربط الأحكام الجزئية بـمراجعها العليا، بما يتطلب الانطلاق من النصوص المتضمنة لتلك المبادئ والمقاصد والاحتكام إليها في تقرير هذه الأحكام الجزئية، "بدل الاكتفاء بتبني ما نجده جاهزاً في التفسير والممارسة، دون تمييز بين ما هو تطبيق سليم لأحكام الشريعة، وبين ما هو وليد التقليد والأعراف أو تفسيرات فقهية فردية وفي ظروف حياة اجتماعية معينة".⁷⁰

فالقرآن وحده هو المصدر الأول لاجتراء أحكام عليا في مضمون حقوق المرأة، وإنّ علوم الكون والحياة هي الشارح الجدير بالتأمل فيه لاستخلاص كلياته، ومن ذلك إنّ "ما حث عليه القرآن من الاحتكام إلى المعروض بمعنى المقبول اجتماعياً والملائم لمبادئ العدل ومنع الظلم، قد انقلب أو كاد إلى الأعراف التي ورثتها المجتمعات الإسلامية من فترة ما قبل نزول الرسالة".⁷¹

والنظر في الخطاب القرآني المتعلق بالوضعية القانونية للمرأة داخل الأسرة، نجده يتضمن بعض المبادئ الكلية عن مشاركتها في شؤون الحياة العامة للمجتمع، ومن ذلك ما ورد في سورة التوبة: (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرن بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سير حمهم الله إنّ الله عزيز حكيم).⁷²

فمنطوق هذه الآية يصرف النظر الدوني عن المرأة ليحلّيها بأوصاف المسؤولية الكبرى على مطلق الإنسان الصالح المفعم بنور الإيمان، وعليه "فالمؤمنة مثل المؤمن مكلفة إلى جانب العبادات (الصلاوة والزكاة)

⁶⁸- وجهة نظر، 111/2

⁶⁹- وجهة نظر، 124/2

⁷⁰- وجهة نظر، 111/2

⁷¹- وجهة نظر، 127/2

⁷²- الآية 72 من سورة التوبة.

بالواجبات الدينية الأخرى ذات الطبيعة الاجتماعية، من التعاون والتآزر والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا يشمل جميع مرافق بناء المجتمع وأسباب نموه وازدهاره معنوياً ومادياً".⁷³

ومفهوم "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" ليس، كما يفهمه بعض المتأولين، في قصره على المعاني الظرفية والعقابية، وهو الذي طوره بعض الفقهاء في صورة خلية قانونية وشبكة أخلاقية تنهض بوظيفة المحاسب الذي يراقب الأخلاقيات العامة، ويعتمد بذلك مسؤولية الأمة وأفرادها في فرض هذه الرقابة على مدبري الشأن العام، فضلاً عن توليهم مهام الإصلاح في المجتمع وتقديم الخدمات للمواطنين، بما يشمل في العموم "نشر المعرفة والوعي والقيم، وأداء أمانة المسؤولية في السلوك والوظيفة والمهنة والمتجر والمصنع، والمساهمة في التنمية الصحية والاقتصادية والمحافظة على البيئة، إلى غير ذلك مما يدخل في عبارة التنمية الاجتماعية والاقتصادية بمفهومها العام".⁷⁴

وللقيام بهذه المهام لابد من شروط كافية لتحقيق هذه المطالب؛ فالمسلط بها يحتاج - فيما يحتاج إليه - إلى تربية مداركه الفكرية وتوسيع اطلاعه المعرفي، ليكون على دراية بما هو بصدده الخوض فيه على علم وبصيرة، وعلى الرغم من أنه "من المؤكد أن القرآن لم يرد فيه أمر مباشر بتعليم المرأة، وهو ما ينطبق كذلك على الرجل، ولكن المؤكد أيضاً أنه ألزم الجنسين معاً بتكاليف وحملهما مسؤوليات يستحيل الوفاء بها بغير التعلم واكتساب المعرفة".⁷⁵

وعند قراءتنا لعموم القرآن وتأملنا في سورة "اقرأ"، نستبين الجواب الشافي لهذه المسألة، ثم إنّ ورود ألفاظ الاستخلاف وعمارة الأرض وعرض الأمانة على الإنسان، وإنّ حضور أحكام الكسب والمسؤولية والتکلیف، وتجلیات آيات التأمل في الكون والدالة على العقل والتدبر والتعلم والتفکر، كلها صيغ تدل على التفاعل بين الإنسان ومحیطه على وجه الفهم الجيد له وليس فقط من طريق التحصیل والحفظ، بل تذهب آية إلى حسم عدم المساواة بين الجاهل والعالم ووجوب المفاضلة بينهما تمييزاً للإنسان الإيجابي من عدمه.

والمرأة معنية بهذا الخطاب وحاضرة فيه بقوة النص الإلهي المتعالي عن التغيير؛ فمسؤوليتها المجتمعية أمانة مقررة على هذا المستوى التشريعي، وليس "أمراً اختيارياً أو إرادياً، والذي فرض ذلك هو خالقها، فلا يملك أحد إعفاءها منه، وإذا كان أداء ما عليها من واجبات متوقفاً على التسلح بالعلم والمعرفة، فإنّ نقاشنا حول

⁷³- وجهة نظر، 117/2

⁷⁴- وجهة نظر، 117/2

⁷⁵- وجهة نظر، 112/2

موضوع تعليم المرأة يعتبر مضيعةً للوقت، لأنّه يتناول ما هو خارج عن المجالات التي يملك فيها المجتمع صلاحيات المعاولة والتقرير⁷⁶.

والكافية المطلوبة في تعلم المرأة ومضمونه يرجع إلى "ما يمكنها من أداء الأمانة والمسؤولية دينيًّا واجتماعيًّا، ومراعاة لذلك قد يختلف مضمون التعليم وتتفاوت عناصره، معايرة لاختلاف ظروف الزمان والمكان وتنوع الحاجات الاجتماعية وترتيبها من حيث الأهمية والأولوية".⁷⁷

وإذاء صراحة القول القرآني في حاجة المرأة إلى العلم والتعلم بل والتعليم، لا معنى للاحتجاطات الفقهية والمحاذير التشريعية التي نص من خلالها الفقهاء والمحدثون على غلق هذا الباب على المرأة، بتبريرات لا تصدّم أمام وضوح الرؤية القرآنية.

وتقسيراً لمفهوم المعروض الذي توقفنا عنده، والذي يشكل مفتاح العلاقة الزوجية كما سيأتي، نلحظ مدى كثافة استعمال القرآن لهذا المصطلح المحوري، الذي يكتنز العديد من الوسائل المعرفية والعديد من الضمائم المفهومية، فالحياة الزوجية محاطة بالعديد من المبادئ منها التشاور والتراضي والترابط والمودة والإحسان والمعروف والفضل، وذلك في مواضع الرضاعة والصداق والطلاق والزواج وغيرها، وحتى الطاعة في قوله تعالى: (فَإِنْ أَطْعَنُكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَ سَبِيلًا)⁷⁸، فهو مقيد بهذه المبادئ الداعية إلى الاحترام والعيش وفق العدل، دون الخضوع والحرمان من المشاركة والتقرير والتداول في شؤون الحياة الزوجية والعلاقات الأسرية.

ثم لننظر إلى حكمة بالغة ولفترة حضارية وقانونية في الآية الكريمة: (ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف للرجال عليهن درجة)⁷⁹، فلاحظ تقديم الحقوق على الواجبات تتبعها وأمراً للرجال على منح الحقوق للنساء مخافة أن يتعرّضن للغبن والحييف، وكأنّ القرآن يستقرئ واقع المرأة المسلمة التي سيلحقها يوماً ما ظلم اجتماعي يدفعها إلى النأي عن المطالبة بحقوقها، أمام طغيان طلبات الحاجات والواجبات المنزليّة والزوجية وتزايدها، فتنسيها مطالبه الخاصة إنساناً وفرداً له ما عليه.

⁷⁶- وجهة نظر، 114/2

⁷⁷- وجهة نظر، 114/2

⁷⁸- من الآية 34 من سورة النساء.

⁷⁹- من الآية 226 من سورة البقرة.

أما قوله: (وللرجال عليهن درجة) فربما فسره ابن عباس تقسيراً رائعاً، فيبين الدرجة المضافة في الالتزام والمسؤولية، فجعلها في المعاشرة الحسنة وما تقتضيه من الصبر والتحمل والحب، مع ما يلزم ذلك من النفقة والرعاية العامة.⁸⁰

وبذلك نعلم أن كل "ما كان يمارسه الرجل باسم حقوق القوامة والرئاسة أصبح يشكل صلاحيات تحكمها "حدود الله"⁸¹، وهو ما يفرض أمرتين اثنين: إخضاع تلك الممارسة للغاية التي شرعت من أجلها، وتدخل الأمة بسن الإجراءات والقواعد التشريعية التي تمنع من التعسف قبل حدوثه وتفرض الجزاء الملائم على مرتكبه، وإن تكرار عبارة حدود الله بهذا الشكل الملفت للنظر، يفرض التدخل القانوني الواسع لتنظيم العلاقات بين الزوجين تفادياً لسوء استعمال صلاحياتها للإضرار بالطرف الآخر.⁸²

وهذا التنظيم لا بد من تعهده بالتعديل والتجديد كي يساير ويلائم واقع الحياة المعيشية ويحافظ بالتالي على تحقيق الأحكام الشرعية لمقاصدتها المطلوبة، لأن "حدود الله" التي تحفظ بالمعرفة مفهوم واسع يندرج تحته كل مقبول في الضمير الاجتماعي ويلائم مستجدات أنظمة المجتمع وواقعه، بل "يتسم في ذات الوقت بالمرونة ومسايرة تطور المجتمع الإنساني السليم، يؤكّد ذلك تكرار "المعروف"⁸³ أربعًا وعشرين مرّةً مع الأحكام المنظمة للعلاقات الأسرية".⁸⁴

⁸⁰- قال الطبرى: "وقال آخرون: تلك الدرجة التي له عليها، إفضاله عليها، وأداء حقها إليها، وصفحة عن الواجب له عليها أو عن بعضه". ثم جاء بدليلهم فقال: "حدثنا ابن وكيع قال، حدثنا أبي، عن بشير بن سلمان، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: ما أحب أن استنبط (استنتظف الشيء): إذا استوفاه واستوعبه وأخذه كله) جميع حقها عليها، لأن الله تعالى ذكره يقول: (وللرجال عليهن درجة)". ثم جاء بتفسير غريب لبعض المفسرين أن تلك الدرجة التي له عليها أن جعل لها لحية وحرمها ذلك، وسند هذه الرواية عن موسى بن عبد الرحمن المسروقي قال، حدثنا عبد بن الصباح قال، حدثنا حميد قال: (وللرجال عليهن درجة) قال: لحية. ثم استدرك الطبرى فقال: "أولى هذه الأقوال بتأويل الآية ما قاله ابن عباس، وهو أن الدرجة التي ذكر الله تعالى ذكره في هذا الموضع، الصفح من الرجل لاماته عن بعض الواجب عليها، وإغضابه لها عنه، وأداء كل الواجب لها عليه، وذلك أن الله تعالى ذكره قال: (وللرجال عليهن درجة) عقب قوله: (ولهن مثل الذي عليهم بالمعروف)، فأخبر تعالى ذكره أن على الرجل من ترك ضرارها في مراجعته إياها في أفرانها الثلاثة وفي غير ذلك من أمورها وحقوقها، مثل الذي له عليها من ترك ضراره في كتمانها إياه ما خلق الله في أرحامهن وغير ذلك من حقوقه، ثم ندب الرجال إلى الأخذ عليهم بالفضل إذا تركن أداء بعض ما أوجب الله لهم عليهم، فقال تعالى ذكره: (وللرجال عليهن درجة) (وللرجال عليهن درجة) يقتضلهما عليهم، وهذا هو المعنى الذي قصده ابن عباس بقوله: "ما أحب أن استنبط جميع حقها عليها" لأن الله تعالى ذكره يقول: (وللرجال عليهن درجة). ينظر جامع البيان عن تأويل أي القرآن: حقه وعلق حواشيه محمود شاكر، راجعه وخرجه أحديشه أحمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، 536-535/4

⁸¹- ورد وصف حدود الله في القرآن الثنوي عشرة مرات، عشرة منها تخص الأحكام المنظمة للعلاقات بين الزوجين (7 مرات في سورة البقرة، ومرتان في سورة الطلاق، ومرة في سورة المجادلة) مع إضفاء صفة ظالم على متجاوز هذه الحدود (ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون) وجama'atul-muslimin والMuslimat هي التي يقع عليها واجب الحفاظ على حدود الله (الثانيون العابدون السائعون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبنشر المؤمنين) الآية 113 من سورة التوبه. فإذا كانت الأحكام المنظمة للأسرة تمثل حدود الله، وإذا كان تجاوزها باستعمالها في غير غایاتها الشرعية يشك ظلماً لمن تضرر من ممارستها، وإذا كان المجتمع المسلم هو الملزم بالحفاظ على حدود الله، إذا تأكد كل ذلك وجب على الأمة تنظيم ممارسة العلاقات داخل الأسرة بقواعد قانونية تمنع حدوث التعسف والظلم، وأخرى زجرية ينصف بها المظلوم بعد تحقق التعسف والتجاوز": أحمد الخمليشي، وجهة نظر: 121/2

⁸²- وجهة نظر، 121-120/2

⁸³- وردت 13 مرة في سورة البقرة و5 مرات في سورة النساء و3 مرات في سورة الطلاق ومرتين في سورة الأحزاب ومرة في سورة لقمان. وجهة نظر، 121/2

⁸⁴- وجهة نظر، 121/2

ولتنظيم العلاقات بين الزوجين ومؤسسة الأسرة عموماً، وتنظيم إجراءات ممارستها ووسائلها تفادياً للتعسف مع تشكيل قواعدها على العدل والمعروف واقعياً، فإنّ "الإمساك بالمعروف أو التسريح والمفارقة بالإحسان لا يمكن ضمانها بغير سنّ إجراءات وضوابط يسهر القضاء على تطبيقها، ومثل ذلك ممارسة الولاية في الزواج، وتحديد حقوق والتزامات الزوجين أثناء الحياة الزوجية وعند انتهائهما".⁸⁵

ويستتبع ذلك أنّ "توثيق عقود الزواج والطلاق، وتحديد سنّ الأهلية لا جدال في أنّ واقع الحياة الذي نعيشه يفرض إجراءات أكثر ضمانة في إثبات عقود الزواج والطلاق بدل الاكتفاء بمجرد إشهاد غير مكتوب لشخصين اثنين، كما يفرض تحديد الرشد بالسن عوض البلوغ، ومثل ذلك تحديد سنّ أدنى للزواج خصوصاً بالنسبة لفتاة اعتماداً على ما يقرره الطب من القدرة على تحمل تبعات الزواج من العلاقة الجنسية والحمل...".⁸⁶

إلى جانب هذه المبادئ القرآنية في التأسيس لما ينبغي أن يكون عليه حال المرأة، يوجد في السيرة النبوية ما يمكن أن ينهض دليلاً تبعياً لإفادة المكانة المرموقة للمرأة في المجتمع الإسلامي المبكر، الذي صاغ تجربةٌ فريدةً، رغم قصر زمانها في دفع المرأة للمشاركة في صنع الأحداث العظام في هذه الحقبة التاريخية الحساسة.

وفي ظروف كهذه "إذا كان تأسيس الدولة الإسلامية الأولى هو قمة المشاركة في العمل السياسي والدستوري العام، فقد شاركت المرأة المسلمة في بيعة العقبة التي كانت بمثابة الجمعية العمومية لعقد تأسيس الدولة الإسلامية، فمن بين الخمسة والسبعين الذين عقدوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عقد تأسيس هذه الدولة، كانت هناك امرأتان هما أم عمارة نسيبة بنت كعب الانصاري (...) وأم منيع أسماء بنت عمارة بن عدي الانصارية. وإذا كان حدث الهجرة النبوية من مكة إلى المدينة (...) قد مثل بداية التحول العظيم للدعوة الإسلامية، عندما امتلكت فيه وبه الدعوة الدولة وأصبحت فيه الفلة المستضعفة أمّةً ومجتمعًا، فقد شاركت المرأة في هذا العمل العام، عندما انتمنت أسماء بنت أبي بكر (...) وأختها عائشة (...) على هذا السر الذي توقف على حفظه وصيانته مستقبل الإسلام وأمنته، وعندما شاركت أسماء في التخطيط والتنفيذ لهذا الحدث المحوري العظيم".⁸⁷

⁸⁵- وجهة نظر، 122/2

⁸⁶- وجهة نظر، 122/2

⁸⁷- محمد عمار، التحرير الإسلامي للمرأة، دار الشروق القاهرة، ط1/1421-2002، ص 35. وراجع ابن حجر في فتح الباري: ط القاهرة، 1407-22/8، 1987

فأين ذهب هذا التراث الخالد ولماذا تنكب الفقه البدوي عن الطريق الذي رسمه القرآن والسيرة النبوية، ومن أوحى إلى الفقهاء بأن التشريع للمرأة يجب أن ينحدر من موازين القوى في المجتمع، هل كان ذلك كذلك حتى لا توضع مفاتيح القيادة بيد السفهاء والقصّار والنساء؟

فالمرأة استحقت نقص العقل والدين نصاً، فكان جديراً بها ألا تسوى مع غيرها، فكيف لا تنزل منازل النساء في المراجع الفقهية، وهو إجماع حاصل بين فقهاء الملة على اختلاف مذاهبهم، ومن اللافت أن "الفقه لا ينطوي فقط على بعض الأحكام الكبرى المكرسة لدونية المرأة فحسب، بل إن العلماء قد ذهبوا في ذلك وأبعدوا وأمعنوا في تقيين جزئيات التطبيق، مضييفين عند كل حالة سمةً جديدةً تزيد من تكريس اللامساواة بين الجنسين ومن دونية المرأة".⁸⁸

وهذه اللامساواة في الحقوق سببها النظر إلى المرأة بوصفها جنساً غير مؤهل وغير مستوف لشروط العقل والإدراك والكفاءة، ولما كانت الأهلية (أو الرشد القانوني) الباب الواسع الذي يدخل منه الفرد إلى العضوية الفعلية للمجتمع، وهو سند مساواته بالآخرين في الحقوق والالتزامات التي يتشكل منها النظام القانوني، فضلاً عن كونها مدخلاً للاقتساب والتصرف حسب القانون في المجالات المدنية، فإنه "يمكن القول إنَّ أغلب مظاهر الحيف التي عانت منها المرأة على مدى مراحل التاريخ والحضارات، ترتبط بشكل أو بآخر بغياب الاعتراف لها بالأهلية المدنية، وفي الإسلام جاء النص واضحاً بتساوي الرجل والمرأة في شروط اكتساب المدنية بما يترتب على ذلك من آثار قانونية".⁸⁹

لكن أمام غياب الاعتراف للمرأة والزوجة بالأهلية التي تعطيها حق المساواة مع الرجل، جعلها دوماً دون أخيها في الخلق، مما وضعها في مرتبة تشريعية ملأى بالأحكام التي تنزل بها أسفل سافلين، مقابل تمتع الرجل بامتيازات فقهية وقانونية لا حصر لها تضفي على موقعه طابع السيادية والقوة.

وينجم عن هذا الالتفاف في الفرص أن تناح للرجل الحرية في الزواج "بعدد من النساء لا تحددها إلا رغبته وإرادته، وما ييسر هذه الحرية امتلاك الرجل القدرة على الطلاق الذي لا حد له ولا رقيب عليه فيه، وهي قدرة لا يلحقه من جراء ممارستها إلا آثار ضئيلة، وبخلاف ذلك فعلى المرأة أن تعتد وأن تحترم أيام عدتها لثلاثة أشهر على الأقل، قبل أن يمكنها التزوج ثانية".⁹⁰

⁸⁸- محمد الشرفي، الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، ص 56

⁸⁹- وجهة نظر، 117/2

⁹⁰- الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، ص 53

والمقصود الخفية والثانوية في مثل هذه التشريعات لا تعدو أن تكون محصلاتها العرفية دفع العار عن الرجل مهما كان الثمن في حق المرأة، إذ إنّ له "غيره ينبغي احترامها، ومشاعر لا مجال لخدشها، وقلب لا يجرح، وسعادة لا تمس ولا تنغض، وأما المرأة فليس لها من ذاك كله لا كثيره ولا قليله، يقدم الإسلاميون إجابات وحججاً لتبرير هذا الحيف الصارخ المفضوح، وتمثل أولى حججه في ضرورة تجنب الشك في النسب".⁹¹

ولم يعد الحيف المكرّس ضد المرأة يسكن مدونات الفقه وحدها، بل امتد لينفح روحه في مدونات الأحوال الشخصية التي تعبّر عن التقنيين التشريعي المعاصر لمسائل الأسرة والمرأة والطفولة، وقد سعت العديد من هذه الدول في المنطقة العربية إلى وضع نصوص تشريعية جديدة، مستمدّة من الفقه المذهبى على الخصوص ومن أدبيات المنظمات الدولية في مجال حقوق الإنسان، لكي تحدّ من الفلتان الإفتائي وضبابية الموروث الديني والشعبي إزاء قضيّا المرأة، فضلاً عن معالجة واقع العنف الأسري الذي تذهب المرأة ضحية استفحاله.

ومن المسائل الكبرى التي بنت فيها هذه التشريعات: إزالة الولاية في الزواج، وجعل حضانة الأطفال بيد الزوجة عند الانفصال، وتوزيع الثروة المكتسبة بين الزوجين حال الطلاق، ومنح الطلاق للمرأة إلى جانب الرجل، وجعل ميثاق الزواج تحت قيادة الزوجين معاً، وتقنين التعدد وغيرها...

"غير أنه مادام القانون يسمح بـتعدد الزوجات ويمنح الرجل حق التزوج ثانية، حتى ولو كان ذلك مقيداً بشروط تضمنتها الإصلاحات الطفيفة لتشريعات بعض البلدان الإسلامية، مادام الأمر كذلك فلا مساواة بين الزوجين، وستبقى المرأة مهددة بنزول الطامة على رأسها في أية لحظة وفي كل حين، حتى ولو لم يستعمل الرجل هذه الإمكانيّة، وهذا فالتمييز القانوني يولد حتماً خللاً في الحياة الزوجية، وعدم إنصاف في الواقع وفي مظاهر السلوك، بل يقود لا محالة إلى وضعية الدونية وحالة التبعية".⁹²

ولذلك تصاعدت أصوات فكرية تنادي برعاية شؤون المرأة وتحريرها من قبضات التعسف في تكييف أوضاعها لنزوات غير إنسانية، على غير هدى من الدين نفسه، بل إيغالاً في الوفاء للأعراف والتقاليد الراسخة والوافدة، في معركة خسرت فيها المرأة حياتها ورمتها للرجل الذي سخرّها ل حاجته البيولوجية والاجتماعية.

فدعّاة تحرير المرأة على الرغم من تباين توجهاتهم كانت مساعيهم لأجل النهوض لهذا الغرض، وعلى الرغم من تهمة التغريب التي عادةً ما توجه لمثل هذه الأفكار وممثليها، فإنّهم يمثلون حلقة بارزة في مسيرة

⁹¹- الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، ص 53

⁹²- الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، ص 54

دعاة تحرير المرأة التي انطلقت شراراتها بنفس قانوني واعد داخل الأوساط الغربية، وهي التي أنتجت لنا مثل هذه المفاهيم التي أحدثت تغييراً وربما قطعياًً بـاستمولوجية مع خطابات تكريم المرأة في مذاهب الإسلاميين ومقالاتهم، المأصولة من داخل الهوية وتحت سقف الأطر المعرفية الفقهية التقليدية.

إلا أنه يوجد وعي مزدوج في النخب الفكرية العربية التي تنظر لمسألة المرأة من خلال نماذج تفسيرية تنقد الذات والآخر، وهي تشكل متابعات ذكية ومعزولة تشتعل أساساً على تقويم البنية المضمرة والمارة – باستعارة تعبير عبد الله زارو- في خطابات تحرير المرأة، والتي تستبطن مقاصد أخرى وخطيرة قد تعود على مشروع التحرير بالتزوير.

ومن ذلك مثلاً أن تتبه عبد الوهاب المسيري إلى الفروق المهمة بين مصطلحي النسوية (الفيمينزم) وحركة تحرير المرأة، نظراً للمقاصد الثاوية في صلب النقاش إزاء هذه المقولات، في مقابل الاعتقاد السائد بتقارب المفهومين أو على الأقل بشمولية الأول للثاني، لكنه حسب المسيري لا ترافق بينهما.

إن حركة تحرير المرأة تهدف إلى الحث على مركزية الإنسان في الوجود وبفكرة الإنسانية المشتركة (الهيومان)، وتؤمن باجتماعية الإنسان ومحورية وظيفته الاجتماعية، بما في ذلك تحصيل قدر من العدالة الاجتماعية في أوساط المجتمع، يستوي في ذلك المرأة والرجل بما يحقق لهما ذاتهما في العمل والأجر، ثم تمكين المرأة من المشاركة السياسية ومن كل الحقوق الاقتصادية التي تنهض بوجودها، باعتبارها فردًا في المجتمع.

هذا على الرغم من بعض النزوات الغربية التي تنظر للمرأة بوصفها كياناً فردياً مستقلاً عن مكوناتها العائلية، وأحياناً باعتبارها قيمة اقتصادية تكده لأجل توفير الإنتاج لا غير، في تناسل لوظيفتها الاجتماعية والبيولوجية. أمّا في الأسرة وإنساناً في النهاية، لكن مع ذلك تركز فكرة تحرير المرأة على جوهريّة الطابع "الهيوماني" في طرحها وعلى مركزية الإنسان في الكون.

أمّا الفيمينزم، فهي تعبير صارخ عن حجم التحول في المطالب الغربية في المناداة بحقوق المرأة، حيث أفضى عملها إلى مساوى التشبيء للإنسان لما انتهى إلى تقييمات نفعية كسهم للمرابحة في السوق، وغدت المرأة في خضم هذه التفاعلات رقماً اقتصادياً في وسط تحكمه البورجوازية والتكنوغرافية وتصاعد وتيرة التنميط والمادية، فأفقدت وجود المرأة معناه الرمزي والإنساني، وتم التركيز على المادة في مقابل الروح والكم على حساب الكيف.

كلّها مسارات أدت إلى سحب الإنسان ومعه المرأة من مركزيته الوجودية لتحول محله السلع والأشياء المنقوله والفارقه، وتحوّل الإنسان من كيان مستقل عن الطبيعة يستمد إنسانيته من ذاته، إلى كيان ذاتي في عناصر الطبيعة لا يتحدد إلا وفق معاييرها النفعية والمادية.

ولذلك يذهب المسيري إلى ترجمة الفيمينزم بحركة التمرّك حول الأنثى التي هي "تعبير عن هذا التحول ذاته وعن إزاحة الإنسان من مركز الكون وعن هيمنة الطبيعة / المادة على الإنسان".⁹³

والحل الأمثل لتجاوز منطق الفيمينزم حسب المسيري هو "أن ندرس قضية المرأة داخل إطارها التاريخي والإنساني، فندرك أن مشكلة المرأة مشكلة إنسانية لها سماتها الخاصة، كما يجب أن ننفض عن أنفسنا غبار التبعية الإدراكية، ونبتّع عن حلول لمشاكلنا نولدها من نماذجنا المعرفية ومنظوماتنا القيمية والأخلاقية ومن إيماننا بإنسانيتنا المشتركة، وهي منظومات تؤكد أن المجتمع الإنساني يسبق الفرد تماماً كما يسبق الإنسان الطبيعة/ المادة".⁹⁴

ويمضي المسيري ليلح على عدم فرز الفرد أو المرأة على سبيل المثال عن محياطها الأسري عند بحث الحلول، لأن الاستقرار بها أدى إلى عزلها عن التأثير في مناطق نفوذها الطبيعي، ليزج بها في أسواق المال وعالم السرعة التجارية ومتاهاته النفعية والمادية، المرهقة لكيانها الحساس الذي يعول عليه في التنشئة الاجتماعية والتربية الأسرية.

لكننا نرى أن هذا الأمر ينطبق أساساً على المجتمعات الغربية دون العربية التي لا تدفع أصلاً في اتجاه دعم عمل المرأة وخروجها إلى المعمل أو السوق أو الحياة العامة في انقطاع عن البيت، ولذلك يبقى تصور المسيري ونقده صالحًا لتقسيم الحالة الأوروبية والأمريكية والغربية عامة دون تسويغها على المنطقة الخارجية عن هذا التحديد وخاصة العالم الإسلامي.

إننا ندعو إلى ضرورة الأخذ بكل النجدين والنفعين: تشجيع المرأة على الخروج إلى العمل خارج البيت وتنمية مداركها الفكرية والمهنية ودعم حضورها في الحياة العامة بكل ألوانها، دون أن تهمل دورها الفعال في جمع شتات الأسرة والحفاظ على اللحمة الاجتماعية لعناصرها، حتى لا يتحول تحرير المرأة إلى تحرير للسوق

⁹³- عبد الوهاب المسيري، قضية المرأة بين التحرير والتكرّك حول الأنثى، نهضة مصر الجيزة، ط/2010، ص 19، للتوضّع في فكرة التمييز بين الفيمينزم وحركة تحرير المرأة في الغرب يرجع إلى المبحث المهم والثالث من الكتاب، وهو بعنوان "السياق الحضاري المعرفي لحركتي تحرير المرأة والتكرّك حول الأنثى" ويقع بين الصفحتين 14 و19

⁹⁴- عبد الوهاب المسيري، قضية المرأة بين التحرير والتكرّك حول الأنثى، ص 38

غير، ثم ينعكس ذلك على مصير الإنسانية جماء بإعادة إنتاج واقع التسلط والاستغلال بمتغيرات جديدة وأكثر فداحة باسم التطور والتحضر.

وعلى مستوى البحث الفكري والمنهجي حول موضوع المرأة، فنحتاج إلى إنتاجين متوازيين ومتكملين في الآن نفسه، "إنتاج داخلي يعيد قراءة الموضوع بطريقة أكاديمية تقليدية أو غير تقليدية من دون الأخذ بنظر الاعتبار مصادرات مسبقة، وإنتاج عقلاني لا يحاول عقلنة مفردات الجدل حول المرأة هذه المرة وإن كان أمراً مطلوبًا، بل يحاول عقلنة القراءة الوجودية الشاملة لهذا العنصر الاجتماعي؛ أي يحاول فلسفة الموضوع لا تبرير المفردة، لأنّ البقاء في توسيع المفردات من دون المكون التحتي لفلسفة الموضوع، سيفقدنا تكامل الصورة من جهة، ويغرقنا في دوامات تعاني من أزمة تخاطب من جهة ثانية".⁹⁵

⁹⁵- حيدر حيدر الله، قضايا المرأة وأشكال المساهمات المعرفية، نشر هذا المقال في العدد 25 من مجلة المنهاج في بيروت، ربيع عام 2002م.

خاتمة:

من المؤكد أن الاهتمام موجه إلى الخطاب الديني في هذه المرحلة الحاسمة من مراحل المسيرة المعاصرة للMuslimين، التي بلغت فيها من الضعف والتمزق والخسف درجات غير مسبوق في تاريخها، هو أمر من الناحية الفكرية في غاية الأهمية، ويجب أن يؤخذ من قبل فئات العلماء المستورين والمفكرين والتربيين والمتلقين المسلمين بكل الجد والإحساس بالمسؤولية، لأنّه ما لم يرتفع الخطاب الموجه إلى الأمة إلى المستوى المطلوب في حجم تحدياتها، بحيث يقدم تشخيصاً صائباً فعالاً لواقعها ودليلًا هادياً لعلاج أمراضها وأملاً مشرقاً لمستقبلها وأجيالها، فما لم يرتفع هذا الخطاب إلى هذا المستوى فسيبقى في جوهره أقرب ما يكون إلى الهدر واللغو الذي يسمى في تردي الأحوال وضعفها وتخلفها.

شعوب العالم الإسلامي لا يجمعهم رابط جنس ولا لون ولا إقليم ولا لغة، وهم مع ذلك يشترون في مأساة التخلف والتمزق والفساد والضعف وانهيار المؤسسات العامة، ولا يفسر ذلك إلا بمشترك الثقافة بين هذه الشعوب وما تقدمه من خطابات إلى أجيالها.

ولذلك متى شرعنا في التجديد من داخل هذا الخطاب نكون قد خططنا نحو الفعل الملموس، أما إذا بقينا في تكرار الحديث عن وجوبه فتح الإجتهاد فيه وضرورته، فلا نكون قد قمنا بشيء سوى أننا أثقلنا كاهلنا بأنواع المسؤولية الدينية والإنسانية، فلا تكفي إذن إرادة التجديد التي تعشش في أوهام النخبة وأحلام العامة، بل لابد معها من توفير مناخ لهذا الفعل التجديدي، فهو مشروع علم وعمل ووعي وسعي، يفترض أن يكون ملماً بالواقع ليكون واقعياً وقبلاً للتنفيذ.

زد على ذلك أن التجديد عدة واستعداد، وهو مخاطرة تحتاج إلى الكثير من المؤهلات والكثير من التضحيات، وهي أبعاد غائبة في وعي كثير من دعاة التجديد في عصرنا، لأنّه عندما تصل الأمور إلى التضحية يظهر الغش في المفاهيم وينكشف في صور مستهلكة تتسلل تسويق الأمل والحلول الترفيعية، ويظهر نوع من الوعاظ الذين يتحايلون ويرأوغون لحماية مصالحهم ومراذعهم في محيط القمع والترهيب، وتنتج بذلك ثقافة طاوسية تتبتخر بأمجاد الماضي وتتقن الكلام في كل شيء وتقدم الدروس للأخرين.

فتحديات العالم بعد الألفية الثالثة ليست نوازل فقهية فقط، وبذلك فإنّها فضلياً تتجاوز العقل الفقهي الكلاسيكي وليس بإمكانه الجواب عليها، عكس العقل المنفتح على التجارب الإنسانية والمنطلق من روح الدين بآليات مقاصدية تأويلية، فهو من يملك الجرأة والقدرة على تذليل الصعاب المنهجية والاجتماعية التي تعقدت

بتشابك الحلول مع المشاكل، فيحتاج معها الخطاب الديني إلى الاشتغال على الكليات بدل التفاصيل، وهي مسالك أكثر تجريداً من المقاربات الفقهية الضيقة.

إنّ من عادة الفقهاء أن يشتغلوا بطريقة عملية مباشرة وأحياناً بمنهجية "سئل فأقى"، فهم يحددون الأهداف ثم ينصرفون إلى الاشتغال بنزعة براغماتية، ولا تغريهم القضايا ذات البعد الميتافيزيقي أو الوجودي، ويغلب عليهم الابتعاد عن الانشغال بالحجاج والمناظرة في الإلهيات الذي هو باب ولع به المتكلمون واستندوا فيه أقوايلهم، عكس أهل الفقه المنقطعين لشؤون الإفتاء وتدوين الأحكام، لاستغراقهم بهموم التشريع الذي يهدف إلى الإمساك بالمفاتيح التي تدير سيرورة المجتمع والتحكم في مداخله وخارجه.

والمجالات المتباعدة بين الفقيه واللاهوتي هي التي تشكل الجغرافية الفكرية التي يتحرك داخلها كل فاعل ثقافي، كما تعين الحدود الفاصلة بين عالم الفقه وأصوله الاستمدادية وبين عالم فلسفة الدين وأصوله المقاصدية، حيث يعمد الأول إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلةها التفصيلية، قصد ضبط السلوك الفردي والجماعي بمقاييس النظام الاجتماعي والسياسي السائد.

أما المتكلم الجديد، فهو نزاع إلى عقلنة التدين والحياة، وبناء الإيمان على قواعد فلسفية وأسس منهجية تتبع القطع واليقين، دون الالتفات إلى خطاب التكليف ومطبات التشريع بذهنية الفتوى، لأنّ غرضه أن يمارس المتدين الدين على مبدأ الاختيار ونضج الحجة، لا على سبيل الإلزام والوفاء للمذهب والطائفة، فهو ينقب عن معاني الحرية والعدالة والكرامة التي تضع الفرد أمام فرصـة الانخراط في التجربة الدينية بكل مسؤولية واقتدار، لإبداع نمط من التدين الذي يجنب إلى التفاعل مع العوالم المختلفة والمختلفة، ويضغط على فوارق الأنـا والآخر، ويركز على القيم المستخلصة من الأحكام بدل الوقوف عند أوامرها ونواهـيها.

وهو منزع إنساني يعلـي من شأن الحقوق البشرية التي هي لب الفكرة الدينية ونواتها الصلبة، وتحمي الناس من الاستلبـاب اللاهوتي أو الماديـة سواء كان مصدرـها المعبد أو المعلم، في توازن مع طرح هذه المعاـدلة على سـلم الكونية العالمية التي تنظر إلى مواطنـي العالم من زاوية كونـهم جميعـا عـيـالـا للـله وإـخـوانـا في الإنسـانية مـتقـابـلينـ، لا يـحزـنـهم اختـلاف تـوجـهـاتـهمـ ولا تـعدـد أـصـولـهمـ العـقـدـيةـ وـالـعـرـقـيةـ.

وتنتـلـ من هذا الـطـرحـ إعادةـ النـظرـ في مـطـالـبـ المـساـواـةـ علىـ أـسـاسـ الجنسـ بـيـنـ الرـجـلـ وـالـمـرـأـةـ فيـ الـحـقـوقـ وـالـوـاجـبـاتـ، باـعـتمـادـ المـقـارـبـةـ حـسـبـ النـوعـ منـهـجاـ لـمـعـالـجـةـ مـظـاهـرـ إـقصـاءـ المـرـأـةـ فيـ منـاـحـيـ الـحـيـاةـ وـاـخـتـلـالـاتـ مـشارـكـتهاـ فيـ الـمـجـتمـعـ، لـكيـ يـتحقـقـ الإـدـماـجـ الفـعـالـ لـكـيـانـهاـ فيـ الـعـلـمـيـةـ التـنـمـويـةـ بـأـيـ مـدخلـ كانـ فيـ مـجـالـ الثـقـافـةـ أوـ الـاقـتصـادـ أوـ السـيـاسـةـ.

ف التعليم المرأة مثلاً لا يختلف عن تعليم الرجل، وكما سبقت الإشارة فإنه لا توجد جهة ما تملك صلاحية التداول في قبول هذا الشأن أو رفضه، لأنّه مقرر بحكم التكاليف والواجبات الدينية والاجتماعية المفروضة على الجنسين معاً، وهو حق يفضي إلى تأهيل الإنسان والمرأة لخوض الحياة بحواجز إدراكية متينة.

إلاّ أنه مع ذلك تجب المثابرة والسعى الحثيث لإصلاح سلبيات قرون عاشهما العالم الإسلامي في ركود وتوقف عن النمو، وسلبيات من نوع آخر خلقتها ثقافة الغرب في بعض اتجاهاتها المسيطرة والشغوفة بالمادة والعزوف عن الدين وقيمه، دون إغفال إعمال القراءة المتقدمة في الوحي والواقع، قراءة واعية تعنى أولاً بالجانب التاريخي للتعرف على التقاليد والأعراف التي علقت بأحكام الدين واندمجت فيها بوسيلة أصلية أو لاحقة، وترتكز ثانياً على الانطلاق في فهم النصوص وتفسيرها المقصدية على أساس من العدل والمساواة بين الناس الذين خلقوا من ذكر وأنثى، ورفع الظلم والحيف في ظل مجتمع الإنسان خليفة الله في الأرض، حامل أمانة المسؤولية وأداء الرسالة، وتنتهي ثالثاً إلى إقرار ملامح مشروع وأسلوب اجتهاد جديد وعميق، ذلك أنّ "معايير العدل والظلم والحرية والمسؤولية وحقوق الفرد والتزاماته داخل المجتمع مثلاً معايير مرنة ومتداخلة، يتغير معها ترتيب الأولويات كلها وبالوسائل الممكنة في مناقشتها وتطبيقاتها على وقائع الحياة وجزئياتها، أما الفرد فمهما بذل من جهد فإنه يتذرع عليه في كثير من الحالات الالهاء إلى التقييم السليم لكل العناصر المتداخلة التي يرتبط بها تقرير الحكم، ولعل كثيراً مما نعيشه مصدره الاجتهاد الفردي وغياب شعور الأمة بمسؤوليتها وبمفهوم التكليف الذي تقوم عليه عقيدة الشريعة الإسلامية".⁹⁶

ويشكل القرآن بالنسبة إلى المسلم مصدر أي نشاط فكري وتغييري، إذ يظل القرآن هو الوحي الإلهي المعادل موضوعياً للوجود الكوني وحركته بما في ذلك الإنسان، والمنتزل دائمًا بمطلقه على نسبة الواقع باستر迦عيته النقدية، إذ أنها تمثل أهم مدخل لإعادة فهم التاريخ والواقع وفهم الموروث الديني، وفهم خصائص هذا الدين الناسخ لما قبله من شرائع بعالمية الخطاب وحاكمية الكتاب وشرعية التخفيف والرحمة، ولو قيض للفقهاء أن يأخذوا الإسلام بمنهجية القرآن المعرفية⁹⁷ لما احتاجوا إلى إغراق ساحتهم الفكرية بوابل من التشريعات والتفرعات المذهبية، أدت إلى تعریض الإسلام لسهام نقد العقلانية الغربية له، لما يصيبه من فهم خاطئ لشرعته التي لا تعارض في أصولها العامة شروط العقل المنفتح ومبادئ حقوق الإنسان الكونية.

⁹⁶- وجهة نظر، ص 131

⁹⁷- للاستفادة من هذه المنهجية، يرجع إلى كتابات الحاج حمد في "جدلية الإنسان والغيب والطبيعة" وفي "منهجية القرآن المعرفية" وفي "إبستمولوجية المعرفة الكونية"، وفي غيرها من الدراسات والمقالات التي خلفها الراحل.

المصادر والمراجع:

1. ابن جرير الطبرى، *تفسير الطبرى جامع البيان عن تأویل آى القرآن*، ت عبد الله التركى، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان بالقاهرة، ط1/1422-2001.
2. ابن جرير الطبرى، *جامع البيان عن تأویل آى القرآن*، حقه وعلق حواشيه محمود شاكر، راجعه وخرجه أحاديثه أحمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية.
3. ابن رشد، *بداية المجتهد ونهاية المقتضى*، دار المعرفة بيروت، ط6/1402-1982.
4. ابن عربى، *فصوص الحكم والتعليق علىه*، بقلم أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربى بيروت.
5. ابن قدامة، *المقى*، تحقيق عبد الله التركى وعبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب الرياض، ط3/1417-1997.
6. أبو حامد الغزالى، *إحياء علوم الدين*، دار الشعب بالقاهرة.
7. أبو عيسى محمد الترمذى، *السنن*.
8. أحمد الخمليشى، *وجهة نظر*، دار نشر المعرفة الرباط، الجزء الثاني.
9. أحمد بن شعيب النسائي، *السنن*.
10. جاسر عودة، *الاجتهد المقاصدي من التصور الأصولى إلى التنزيل العملى*، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت، ط1/2013.
11. حسن الصفار، *الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان*، المركز الثقافى العربى بالدار البيضاء، ط1/2005.
12. حيدر حب الله، *قضايا المرأة وأشكال المساهمات المعرفية*، نشر هذا المقال في العدد 25 من مجلة المنهاج في بيروت، ربيع عام 2002م.
13. شهاب الدين القرافي، *الذخيرة*، بتحقيق محمد حجي ومحمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط1/1994.
14. علاء الدين الكاسانى، *بدانع الصنائع في ترتيب الشرائع*، دار الكتب العلمية بيروت، ط2/1406-1986.
15. محمد عبده، *الأعمال الكاملة*، الجزء الثاني في الكتابات الاجتماعية، تحقيق وتقديم محمد عمارة، دار الشروق بيروت، ط1/1414-1993.
16. أبو الحسين بن مسلم، *الجامع الصحيح*.
17. أحمد بن عبد الملك القسطلاني، *إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري*، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، ط1323/7.
18. شمس الدين السرخسي، *كتاب المبسوط*، دار المعرفة بيروت.
19. شمس الدين الشربيني، *مقدى المحتاج إلى معرفة معانى ألفاظ المنهاج*، على متن منهاج الطالبين للنحوى، دار المعرفة بيروت، ط1418/1997.
20. الصادق النيهوم، *الإسلام في الأسر من سرق الجامع وأين ذهب يوم الجمعة؟*، رياض الرئيس للكتب والنشر دمشق، ط3/1995.
21. عبد الله حمودي، *الشيخ والمرید النسق الثقافى للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة*، دار توبقال للنشر الدار البيضاء، ترجمة عبد المجيد حفة.
22. عبد الله زارو، *الشيخ والمرید البنية المارقة*، أفريقيا الشرق الدار البيضاء، 2014.

23. عبد الوهاب المسيري، قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، نهضة مصر الجيزة، ط2/2010
24. العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.
25. فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي بيروت، ط1/1993
26. قاسم أمين، تحرير المرأة، ضمن الأعمال الكاملة، تنسيق محمد عمار، دار الشروق القاهرة، ط2/1408-1988
27. القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.
28. كمال الدين ابن الهمام، فتح القدير، دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ.
29. مالك بن أنس، الموطأ.
30. محمد الشرفي، الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، دار بترا بدمشق ورابطة العقلانيين العرب بتونس، 2008
31. محمد الغزالى، قضايا المرأة بين التقاليد الراكرة والوافدة، دار الشروق.
32. محمد الغزالى، مستقبل الإسلام خارج أرضه كيف نفكر فيه؟، دار الشروق.
33. محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح.
34. محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم أو تفسير المنار، مطبعة المنار بمصر، ط1/1349
35. محمد شحور، نحوأصول جديدة للفقه الإسلامي- فقه المرأة، الأهالى للطباعة والنشر والتوزيع دمشق، ط1/2000
36. محمد عمار، التحرير الإسلامي للمرأة، دار الشروق القاهرة، ط1/1421-2002، ص 35. وراجع ابن حجر في فتح الباري، ط القاهرة، 1987-1407
37. محمد متولي الشعراوى، تفسير الشعراوى الخواطر، نشر أخبار اليوم، بدون رقم الطبعة، 1997م.
38. مسفر بن علي القحطانى، سؤال التدبير رؤى مقاصدية في الإصلاح المدنى، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت، 2014/ط
39. نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط3/2004



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com