بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 14 ديسمبر 2016

آيات الأحكام في المقاربات الحديثة والمعاصرة

بسّام الجمل
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

آيات الأحكام في المقاربات الحديثة والمعاصرة[1]

[1] ألقيت هذه الورقة في ندوة "إشكاليات التشريع في الفكر الإسلامي المعاصر"، المنعقدة بنواكشوط، يومي 28 و29 مارس2015، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

الملخّص:

نروم في هذه المداخلة تفحّص أهمّ المقاربات الحديثة والمعاصرة التي أُنجزت عن ما يُسمّى بـ «آيات الأحكام» الواردة في نصّ المصحف. ومن ثمّ سننظر أوّلا في آيات الأحكام تعريفا وخصائص. ثمّ نعيّن ثانيا مبرّرات الرجوع على آيات الأحكام في الفقه الإسلامي المعاصر والنتائج المترتّبة على ذلك. وسنعتمد ما سبق قوله مدخلا كي ندرس بروح نقديّة تفهّميّة أهمّ مقاربات «آيات الأحكام» من نحو: المقاربة القانونيّة الدستوريّة («القرآن والتشريع» للصادق بلعيد و«الإسلام والحريّة» لمحمّد الشرفي)، والمقاربة المقاصديّة السهميّة («تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة» لمحمود محمّد طه و«أمّة الوسط» لمحمّد الطالبي)، والمقاربة التاريخيّة النقديّة («تاريخيّة التفسير القرآني» لنائلة السلّيني و«الإسلام بين الرسالة والتاريخ» لعبد المجيد الشرفي)، والمقاربة الجندريّة الهيرمينطوقيّة («القرآن والمرأة» لأمينة ودود). وفي ضوء ما تقدّم سنحاول الإجابة عن السؤالين التاليَيْن: هل لا تزال الحاجة قائمة الآن وهنا لاعتماد بعض «آيات الأحكام» في نصوص دستوريّة أو في مجلّات قانونيّة وضعيّة؟ وبأيّ معنى ينبغي فهم «آيات الأحكام» ضمن سياق تاريخي معاصر تسود فيه قيم الكونيّة وتنتشر فيه الدعوة إلى إرساء حريّة الضمير الديني والمساواة وحقوق الإنسان والمواطنة؟

نروم، في هذه المداخلة، تفحّص أهمّ المقاربات الحديثة والمعاصرة التي أُنجزت حول ما يُسمّى (آيات الأحكام)، وهو تفحُّص نجمع فيه بين النظر التأليفي في تلك المقاربات، وتبيّن مدى الأثر الذي أحدثته في المنظومة التشريعيّة في الفكر الإسلامي المعاصر، فضلاً عن توفير المجال للمقارنة بين هذه المقاربات. ونعتقد أنّ هذه المباحث تُحوِج إلى طرح الأسئلة الآتية:

ـ ما المقصود بـ (آيات الأحكام)؟

ـ ما الأسس المنهجيّة والخلفيّات المعرفيّة التي وجّهت مختلف المقاربات المسلّطة على آيات الأحكام؟

ـ ما الذي يبرّر استمرار التعويل على آيات الأحكام في صوغ عدد من مواد مدوّنات الأسرة ومجلات الأحوال الشخصيّة المعتمدة اليوم في أغلب البلدان العربيّة والإسلاميّة؟

1ـ في دلالة (آيات الأحكام):

لقد تبيّن لدى العلماء المسلمين القدامى من مفسّرين، وفقهاء، وعلماء قرآن، وأصوليّين، أنّ نسبة آيات الأحكام هي في حدود (10%) من مجموع عدد آيات نصّ المصحف. وفي ذلك يقول فخر الدين الرازي (ت 606 هـ/ 1209م): «إنّ الآيات الواردة في الأحكام الشرعيّة أقلّ من ستّمئة آية. أمّا البواقي، ففي بيان التوحيد، والنبوّة، والردّ على عبدة الأوثان، وأصناف المشركين»[1]. والمعروف أنّ آيات الأحكام، شأنها في ذلك شأن الوحي كلّه، نزلت منجّمة، وعلى مراحل، حسب الحوادث والنوازل الطارئة والمتحوّلة في مجتمع الدعوة، في فترة زمنيّة تمتدّ على أكثر من عشرين سنة[2].

ومن المرجّح أنّ بداية الاهتمام بآيات الأحكام كانت في النصف الأوّل من القرن الثاني للهجرة تقريباً؛ إذ نُسِب إلى محمّد بن السائب الكلبي (ت 146هـ/ 763م) **(كتاب الأحكام)**، مثلما نُسب إلى الإمام الشافعي (ت204 هـ/ 809م) كتاب يحمل العنوان نفسه[3]. ويمكن أن نتبيّن ثلاث خصائص تتميّز بها آيات الأحكام هي الآتية:

ـ صِيغت تلك الآيات في لغة تقريريّة مباشرة بعيدة عن كلّ أشكال التعبير المجازي، أو الرمزي، أو القائم على التصوير أو الإيحاء.

---

1 تفسير الرازي، ج2، ص 88. (المعطيات التوثيقيّة الكاملة للمصادر والمراجع مثبتة في آخر هذه الدراسة).

2 يقول فخر الدين الرازي: «فإنزال ما يدلّ على الأحكام قد تكون المصلحة أن ينزله الله –تعالى- على قدر حاجتهم، وحسب الحوادث والنوازل». تفسير الرازي، ج 12، ص 141

3 راجع: ابن النديم، الفهرست، ص 59 وص 353

ـ قيام آيات الأحكام، في الغالب، على قاعدتي الأمر والنهي، وذلك بغضّ النظر عن وظيفتيْهما في أصول الفقه (الأمر يفيد الأمر أو الندب/ النهي يفيد الإلزام أو التوجيه).

ـ ارتباط الحُكْم القرآني بتصوّر منظّم لنوعيْن من العلاقات: علاقة عموديّة بين الله والإنسان في دائرة أحكام العبادات، وعلاقة أفقيّة بين الإنسان والإنسان في دائرة أحكام المعاملات.

وفضلاً عن ذلك، حرص العلماء المسلمون القدامى على توظيف آيات الأحكام في ضوء قاعدة محوريّة، وهي قولهم: «إنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»[4]؛ أي إنّ الحُكم المتعلّق تاريخيّاً بحادثة معيّنة يتجاوزها إلى ما ينطبق على ما يُشابهها من الحوادث، وهذا ما يُفسّر عدم اقتصار الفقهاء، مثلاً، على سبب النزول التاريخي المفترض لآية من آيات الأحكام.

وفي هذا السياق بالذات، يحسن التذكير بأنّ الواحدي النيسابوري (ت 468 هـ/ 1075م)، في كتابه **(أسباب نزول القرآن)**، لم يذكر من آيات الأحكام التي لها أسباب نزول معروفة إلا(113) آية تتوزّع على (26) آية خاصّة بالعبادات، و(87) آية خاصّة بالمعاملات، وذلك من مجموع (629) آية لها أسباب نزول. وغير خافٍ أنّ عدد آيات الأحكام، التي لها أسباب نزول، يمثّل نسبة ضعيفة جدّاً من مجموع آيات المصحف (6236 آية). وهذه النسبة الضعيفة يمكن تعليلها بأنّ الأحكام الواردة في القرآن أقرّت توجّهات عامّة في العبادات، دون الالتفات إلى الجزئيّات والتفاصيل، التي نجدها في السُنّة النبويّة، أو ما يمكن تسميته بالتقليد الديني الذي يتوارثه الجيلُ عن الجيلِ. أمّا أحكام المعاملات، فإنّ القرآن لم يذكر منها، في الغالب، إلا ما احتيج إليه في تنظيم مجتمع الدعوة؛ أي في عهد تشكّل الإسلام وتأسيسه[5].

ومهما يكن من أمر، فإنّه ينبغي ألاّ يغيب عنّا أنّ الخطاب التشريعي في القرآن هو أحد الخطابات الخمسة الكبرى التي حواها، ونقصد بذلك: الخطاب النبوي (سيرة النبيّ)، والخطاب المَثَلي، والخطاب السردي (القصص القرآني مثلاً)، وخطاب التراتيل والتسابيح[6].

4 تفسير الرازي، ج 15، ص ص 151 - 152

5 للتوسّع في هذا الموضوع، راجع: أطروحتنا: أسباب النزول علماً من علوم القرآن، ص ص 155 - 173

6 انظر: أركون، محمّد، الفكر الإسلامي: قراءة علميّة، ص 146، والفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص 91

2ـ في مقاربات (آيات الأحكام):

لن نهتمّ، هنا، إلا بالمقاربات التي سعى أصحابها إلى تقديم قراءات جديدة لآيات الأحكام، مع الوعي بالتفاوت بينهم في توظيف أدوات الإقناع، واستثمار المناهج المتاحة لهم في تدبّر آيات الأحكام من منظور حديث ومعاصر يأخذ في الاعتبار شواغل المسلم اليوم، ومطالبه، وهمومه المنغرسة في نسيج الاجتماع، وأحوال العمران، وإكراهات التاريخ. ومن ثمّ لم يكن يعنينا ما نطلق عليه تعبير (المقاربة الاجترارية)، التي يكرّر أنصارها(وعددهم اليوم أكثر من أن يُحصى[7]) مقالات السلف من العلماء المسلمين في آيات الأحكام، فيمجّدون أعمالهم ويستعيدونها، الآن، وهنا، دون أن أيّ إضافة تُذكر من شأنها أن تُخضع جهودهم للنقد، والمراجعة، والتنسيب، في سياقات معرفيّة معاصرة مغايرة تماماً للإطار الإبستيمي للمعرفة، الذي احتضن أعمال علماء السلف في محاورتهم آياتِ الأحكام، حسب ما كان متاحاً لهم في زمانهم من وسائل منهجيّة بالخصوص؛ بل إنّ العديد من ممثّلي هذه القراءة لا يجدون ضيراً في قراءة آيات الأحكام قراءةً تميل إلى التشدّد، والانغلاق، والمحافظة، وتكرّس قراءة حرفيّة مَرَضيّة لأحكام القرآن تلغي، تماماً، ما يُسمّى (الحِسّ التاريخي) (le sens historique) في التعامل مع نصّ المصحف.

أ ـ المقاربة المقاصديّة السهميّة:

إنّ للبحث المقاصدي في القرآن مكانةً مهمّة في الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً، فقد اعتنى به، مثلاً، الشاطبي (ت790هـ/ 1388م)، في كتابه المشهور **(الموافقات في أصول الشريعة)**، وألّف فيه علاّل الفاسي (ت 1974م) كتاب **(مقاصد الشريعة الإسلاميّة ومكارمها)**[8]، مثلما كتب الشيخ محمّد الطاهر بن عاشور (ت 1973م)سِفراً في الغرض نفسه سمّاه **(مقاصد الشريعة الإسلاميّة)**[9]. فقد بيّن الشاطبي أنّ المقاصد ضربان: «أحدهما يرجع إلى قصد الشارع، والآخر يرجع إلى قصد المكلَّف»[10]، وهو ما يدلّ على أنّ للناظر في نصّ المصحف دوراً في تعيين مقاصد المشرِّع من تشريعه ضمن مبدأ مهمٍّ جدّاً: «إنّ وضع الشرائع إنّما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً»[11].

والحقّ أنّ الحسّ المقاصدي نجده لدى العلماء المسلمين المحدثين، منذ بداية القرن العشرين، في سياق حركة النهضة العربيّة الحديثة. من ذلك ما دعا إليه المصلح التونسي الطاهر الحدّاد، منذ سنة 1930م، من ضرورة التمييز بين جوهر الإسلام الخالد المتمثّل في التوحيد، ومنظومة الأخلاق، والعدل، والمساواة، من

7 راجع، على سبيل المثال لا الحصر: الصابوني، محمّد علي، روائع البيان في تفسير آيات الأحكام. والسايس، محمّد علي، تفسير آيات الأحكام.

8 صدرت الطبعة الأولى في المغرب سنة 1963م.

9 نُشر الكتاب في طبعة أولى، في تونس، سنة 1946م.

10 الموافقات في أصول الشريعة، ج 2، ص 5

11 الموافقات في أصول الشريعة، ج 2، ص 6

ناحية، و«النفسيّات الراسخة في الجاهليّة قبله، دون أن تكون غرضاً من أغراضه. فما يضع لها من أحكام إقراراً لها، وتعديلاً فيها، باقٍ ما بقيت هي، فإذا ذهبت ذهبت أحكامُها معها، وليس في ذهابها جميعاً ما يُضير الإسلام، وذلك كمسائل العبيد والإماء، وتعدّد الزوجات، ونحوها، ممّا لا يمكن اعتباره حتّى كجزء من الإسلام»[12]، من ناحية أخرى. وبالإمكان أن نقدّم بعض العيّنات على هذا الحسّ المقاصدي، الذي تميّز به الطاهر الحدّاد تقديماً تأليفيّاً موجزاً للغاية:

ـ إنّ إقرار القرآن بأن تكون شهادة المرأة أمام القاضي بنصف شهادة الرجل[13]مردّه إلى أنّ المرأة لم يكن لها هذا الحقّ متاحاً قبل الإسلام، فضلاً عن أنّ قلّة نشاطها في الفضاء العامّ، ومحدوديّة ثقافتها قديماً، قد تجعلان ذاكرتها في موضوع الشهادة عُرْضَة للتحريف، أو الخطأ غير المقصود[14].

ـ إنّ منح المرأة نصيباً من الميراث يكون، في بعض الحالات الأكثر حدوثاً في الواقع التاريخي، بمقدار نصف ميراث الذّكَر[15]، هو، ضمن سياق التنزيل، كسب عظيم للمرأة، التي لم يكن لها الحقّ في الميراث أصلاً؛ بل كانت جزءاً منه. ومن ثمّ يعلّق الحدّاد على هذا الحُكم القرآني قائلاً: «لا شيء يجعلنا نعتقد خلود هذه الحالة دون تغيير»[16].

ـ إنّ ما تضمّنه القرآن من ذِكْر لتعدّد الزوجات[17] كان ممّا اضطُرّ إليه الإسلام زمن التنزيل في اتباع خطّ التدرّج في التشريع؛ لأنّ مقصد المشرّع تفضيل الزواج بواحدة، لتعذّر إقامة العدل بين أكثر من زوجة[18].

ـ إنّ تأديب المرأة بالضرب[19]، وهو سلوك ورثه الإسلام عن المجتمع الجاهلي الذكوري، أقلّ ضرراً من طلاقها. ثمّ إنّ اللجوء إلى الضرب يكون بمثابة الحلّ الأخير، قبل الطلاق، بعد استيفاء طريقتيْن سابقتيْن في التأديب هما: النصح، والهجر في المضاجع[20].

إنّ مثل هذه التوجّهات المقاصديّة، لدى الطاهر الحدّاد، جديرة بالتدبّر؛ لأنّها تنظر إلى آيات الأحكام في ميدان المعاملات، تحديداً، نظرة تطوّريّة، تستحضر السياقات التاريخيّة لنزولها، وتتخطّاها، في آن معاً،

12 امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص 25
13 حسب ما ورد في الآية: 282، منسورة البقرة2
14 انظر: امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص 29
15حسب ما جاء في الآية: 11، من سورة النساء.
16 امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص 42
17 انظر: الآية الثالثة من سورة النساء 4
18 انظر: امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص 65
19 راجع: الآية 34، من سورة النساء 4
20 انظر: امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص ص 68 - 69

طلباً لما يحقّق مقاصد المشرِّع ولما يتلاءم مع وضع المسلم في الأزمنة الحديثة والمعاصرة. وليس من الغريب أن يتم التصدّي بشراسة بالغة لهذه الرؤية المقاصدية من أنصار التقليد، المتمسّكين بالقراءة الحرفيّة الجامدة لأحكام القرآن في تنظيم شؤون الاجتماع، والأحوال الشخصيّة. وقد ساءهم، أكثر ما ساءهم، أن تصدر هذه الرؤية الجريئة في قراءة النصّ الديني من شيخ زيتوني، وهو ما يعني أنّ روح التجديد نجمت، أوّل ما نجمت، من داخل المؤسّسة الدينيّة الرسميّة نفسها. ولم يتردّد بعض هؤلاء في انتقاد الحدّاد دون أن ينظر في كتابه. وحسبنا شاهداً على ذلك، ما ورد في خاتمة كتاب **(الحِداد على امرأة الحدّاد)** لمحمّد صالح بن مراد (ت 1979م)، حينما قال: «هذه دُفعة أولى على الحساب قبل أن أقرأ الكتاب»[21].

والذي نذهب إليه أنّ هذه النظرة المقاصديّة لدى الطاهر الحدّاد، على أهمّيتها، لم تستطع المضيّ بأطروحة المقاصد إلى حدّها الأقصى؛ لأنّ مجال الاجتهاد في قراءة آيات الأحكام بقي مسيّجاً داخل الرؤية الدينيّة التقليديّة، وإن كان هامش التحرّك، في ذلك المجال، أوسع ممّا كان عليه من قَبْلُ؛ ولذلك، مثلاً، لم يكن من المتاح أن يذهب الحدّاد إلى القول بوجوب منع ضرب المرأة منعاً باتّاً.

وكان علينا انتظار بداية عقد السبعينيات من القرن العشرين حتّى نقف على محاولة أكثر جرأة في تناول مبحث المقاصد في مجال المعاملات، وهذا ما قام به الباحث السوداني المشهور محمود محمّد طه (ت 1985م) في كتابه **(تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة)**[22]، الذي نشره بعد صدور الطبعة الثالثة من كتابه المثير للجدل **(الرسالة الثانية من الإسلام)**[23].

ويجدر بنا التذكير بأنّ محمود محمّد طه قد ميّز في كتابه **(الرسالة الثانية من الإسلام)** بين ضربيْن من النصوص:

ـ النصوص الأصليّة: وهي الآيات المكيّة، التي لم يُبنَ عليها التشريع؛ لأنّ وقتها لم يحِن في القرن السابع للميلاد، ومن ثمّ اعتبرها المؤلّف منسوخة.

ـ النصوص الفرعيّة: وهي الآيات المدنيّة، ومضمونها التشريعي ملائم لأوضاع القرن السابع للميلاد، وبذلك عدّها المؤلّف ناسخة لما ورد في النصوص الأصليّة.

وبغضّ النظر عن اعتراضنا الشديد على هذا التمييز داخل النصّ الواحد بين أصل وفرع، فإنّ ما يهمّنا، من كتابه الثاني موضوع دراستنا، أنّ المؤلّف يرى في الشريعة الإسلاميّة كلّ المواصفات التي تؤهّلها

21 صدر الكتاب في طبعة أولى، في تونس، سنة 1930م.

22 صدر الكتاب في طبعة أولى، في السودان، سنة 1971م.

23 صدرت الطبعة الأولى في السودان، سنة 1967م.

للتطوّر حتّى تعبّر عن متطلّبات العصر الحديث، وتنسجم مع مستجدّات المجتمعات العربيّة والإسلاميّة في القرن العشرين من جهة، وتتلاءم مع القيم الجديدة التي تضمّنها ما سمّاه (التشريع الدستوري)[24] من جهة أخرى، ومن أبرز تلك القيم (الحريّة الفرديّة)، و(العدالة الاجتماعيّة).

إنّ الشريعة الإسلاميّة، في نظر محمود محمّد طه، شريعتان: شريعة تقع في مستوى الفرد مدارها على العبادات، وشريعة تقع في مستوى الجماعة مجالها المعاملات. وبذلك يبقى باب تطوير التشريع مفتوحاً في هذا المجال بالذات. وهو بذلك يعدّ ما تضمّنته (الشريعة السلفيّة)، على حدّ تعبيره[25]، من أحكام الزواج (تعدّد الزوجات)، والميراث (للمرأة نصف ميراث الرجل)، والشهادة (شهادتها نصف شهادة الرجل)، إنّما هي قرارات ظرفيّة في زمن نزول الوحي رُوعِيَ فيها (حُكْم الوقت). وهذه الشريعة مدخل ضروريّ وتاريخي لكي يتحقّق، في مستقبل الزمان (أي في القرن العشرين)، ما سمّاه(شريعة الإنسان)[26].

لذا يشدّد محمود محمّد طه على أنّ المقوّمات الكبرى لشريعة الإنسان موجودة في الآيات الأصول؛ أي الآيات المكيّة المتضمّنة مبادئ مهمّة، من نحو الكرامة الإنسانيّة، والتسامح، والحريّة... إلخ. وبناءً على ما تقدّم، إنّ زمن العمل بآيات الأصول قد حان في تقدير المؤلّف؛ إذ ينبغي بَعْثُها بعد أن كانت منسوخة حتّى يوجد (القانون الدستوري)، الذي يؤسّس لـ (شريعة الإنسان)[27]. فهذا القانون هو الضامن لوجود الحقوق الأساسيّة للإنسان، وهما في الأصل حقّان: حقّ الحياة، وحقّ الحريّة.

وحتّى لا يبقى كلامنا نظريّاً بشأن هذه القراءة المقاصديّة المخصوصة لدى محمود محمّد طه، نورد له المثالَيْن الآتيَيْن:

ـ **مسألة القوامة**: يتعامل المؤلّف مع الآية (34) من سورة النساء(4)، التي تعلن قوامة الرجال على النساء تعاملاً متميّزاً، ذلك أنّ في القوامة تكريساً للتسلّط وللوصاية. ولكن في ذلك حكمة مفادها الحفاظ على فروج النساء، وهو ما يحقّق العفّة للرجال والنساء، على حدٍّ سواء. أمّا في المرحلة المعاصرة، التي رُفع فيها شعار المساواة بين الرجل والمرأة، فإنّ الوصاية التي تُمارس على المرأة يجب أن تنتقل من يد الرجل إلى سلطة القانون؛ أي الانتقال الضروري، اليوم، من وصاية الرجل إلى وصاية القانون[28].

---

24 انظر: تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، ضمن كتاب: نحو مشروع مستقبلي للإسلام: ثلاثة من الأعمال الأساسيّة للمفكر الشهيد محمود محمّد طه، ص 281

25 تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، ص 302

26 تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، الصفحة نفسها.

27 تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، ص ص 312 - 313

28 تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة، ص ص 322 - 323

ـ **مسألة الزواج**: إنّ الزواج في شريعة الأصول (الرسالة الثانية من الإسلام) يقوم على التكافؤ بين الزوجيْن، وهو زواج لا يوجد فيه مهر، وليس فيه تعدّد زوجات، وليس فيه وليّ. وهذا الشكل هو الذي ينبغي اعتماده اليوم. بينما الزواج الذي أقرّته شريعة الفروع (الرسالة الأولى من الإسلام) يكرّس امتلاك الزوج حقوقاً أكثر من الزوجة، مثل القوامة، والهجر، والضرب. إنّها، في تقدير محمود محمّد طه، علاقة وصيّ بقاصر، ما يعني عدم قيام هذه العلاقة على حبّ التسلّط، والمستفاد من ذلك أنّ الزواج لا يستدعي، اليوم، وفي إطار هذه القراءة المقاصديّة، سوى وجود ركنيْن هما الشاهدان والمحلّ (أي غياب الموانع الشرعيّة التي تحول دون الزواج) بدل أربعة أركان. وهكذا، يتمّ التخلّي عن الوليّ والمهر، فهما غير ضروريّيْن في إتمام الزواج.

والذي نخرج به أنّ المقاربة المقاصديّة، عند محمود محمّد طه، تحكّمت فيها أطروحته القائلة بوجود رسالتين من الإسلام، أو وجود شريعتيْن، وهو ما فرض عليه البقاء داخل المنظومة التشريعيّة، ما يدلّ على أنّ المقصود بتطوير شريعة الأحوال الشخصيّة العملُ ببعض الأحكام القرآنيّة دون التخلّي عنها كلّيةً. فالمشرِّع، في نهاية المطاف، هو الله لا الإنسان، وإن كان الرجل يستعمل مصطلح (القانون الدستوري) على نحو ما بيّنا سابقاً.

يبدو أنّ مقالة مقاصد الشريعة بلغت حدّها الأقصى في تجديد النظر إليها، وفي تحيينها، مع أعمال المفكّر والمؤرّخ التونسي محمّد الطالبي؛ فقد أتاح له تخصّصه الأكاديمي، ومعرفته بالأديان، وإتقانه عدّة لغات، من أن يقترح مفهوماً جديداً للمقاصد سمّاه (السهم الموجّه) (vecteur orienté). وقد وضّح هذا المفهوم بمثال مداره على مسألة الرقّ؛ إذ تُرسم نقطة أولى تهمّ وضع الرقيق قبل نزول الوحي، ثمّ تُرسم نقطة ثانية تخصّ وضعهم الجديد إثر نزول الوحي، وتحديداً الآيات التي فيها حثّ على تحرير الرقاب[29]. وبين هاتيْن النقطتيْن يُرسم خطّ يوضّح السهم الموجّه المفيد للقراءة المقاصديّة للنصّ، التي ينبغي السير فيها، والتوجّه نحوها. وفي ذلك يقول الطالبي: «إنّ القراءة المقاصديّة ترتكز، في مرحلة أولى، على التحليل الاتجاهي (analyse vectorielle) للنصّ، فهي قراءة، في الوقت نفسه: تاريخيّة ـ إناسيّة ـ غائيّة، فهي، إذاً، قراءة حركيّة للنصّ لا تقف بي عند حَرْفه، وما يُقاس عليه، وإنّما تسير بي في اتجاهه (...) إنّ في استطاعة القراءة المقاصديّة (سيراً على خطّ السهم الموجّه الذي سبق الحديث عنه) أن تسهم، بقسط كبير، في أسلمة الحداثة، وتحديث الإسلام»[30].

وقد بنى الطالبي نظريّته، في هذا الموضوع، على مبدأ مهمٍّ هو أنّ المقاصد ينبغي أن تحلّ محلّ القياس الفقهي، باعتباره يعيق التطوّر، ويجعل الحاضر مرتهناً بأوضاع الماضي، فضلاً عن تشديده على ضرورة

29 على نحو ما جاء في سورة البقرة: 2/177، والنساء: 4/92، والمائدة: 5/89، والمجادلة: 58/2

30 عيال الله، ص 144

التفريق بين التشريع الديني، الذي يقوم على ثنائيّة الحلال والحرام (licite/illicite) من جهة، والتشريع الوضعي الذي يتأسّس على ثنائيّة القانوني وغير القانوني (légal/illégal) من جهة أخرى. ولتوضيح الفروق بين هذه المفاهيم الأربعة، قدّم الطالبي المثاليْن الآتييْن: إنّ شرب الخمر يُسمح به قانوناً، ولكنّه محرّم شرعاً استناداً إلى مقالة الإجماع، وتعدّد الزوجات ممنوع قانوناً في تونس، مثلاً، ولكنّه حلال شرعاً تعويلاً على الإجماع أيضاً[31].

وبالإمكان تبيّن ملامح المقاربة المقاصديّة عند الطالبي، من خلال قراءته للآية (34) من سورة النساء (4)، في دراسة له بعنوان **(قضيّة تأديب المرأة بالضرب)**[32].وفي هذا السياق، أورد المؤلّف التنبيهات الآتية:

ـ إنّ ضرب المرأة ممارسة موجودة في الأرياف والحواضر، وفي المجتمعات القديمة والمعاصرة (صدر تقرير في فرنسا يشير إلى أنّ ربع النساء الفرنسيّات المتزوّجات يتعرّضن للضرب من أزواجهنّ)، ما أدّى إلى تأسيس **(جمعيّات النساء المتعرّضات للضرب)**.

ـ ضرب المرأة مسألة لها بُعد أنتربولوجي؛ فهذه الممارسة تعبّر عن وجود مَرَض اجتماعيّ وتوتّر نفسي.

ـ ضرب المرأة سلوك موجود في الأديان الكتابيّة (في المسيحيّة مثلاً)، ما يدلّ على تراتبيّة وتفاضل بين الجنسيْن.

إنّ ما قام به الطالبي، في تعامله مع الآية (34) من سورة النساء تخصيصاً، هو تنزيلها في سياقها التاريخي، وفي بيئتها. من ذلك أنّ ضرب المرأة في المجتمع المكّي، قبل الإسلام وبعده، ليست قضيّة يمكن أن تثير استنكاراً أو اعتراضاً من النساء أنفسهنّ، بمعنى أنّ الضرب مندرج، وقتئذ، في العُرْف الاجتماعي السائد، وفي التقليد الراسخ المتّبع في مكّة. ثمّ إنّ سورة النساء، المتضمّنة للآية موضوع الدراسة، نزلت في المدينة بين السنتيْن الثالثة والخامسة للهجرة على الأرجح؛ أي إنّها نزلت في مرحلة حرجة من تاريخ الإسلام (وقعة أُحُد خاصّة).

تشير الدلائل، في نظر الطالبي، إلى أنّ نساء الأنصار، أو نساء المدينة، عموماً، «كنّ أكثر تحرّراً من نساء مكّة»[33]. وفي رأيه، أنّ الرسول كان منتصراً للمرأة، وأُعْجِب بأدب نساء الأنصار. ومنذ بداية الهجرة، منع الرسولُ ضرب النساء القُرشيّات المهاجرات، مع ملاحظة أنّ بعض رجال الأنصار أصابتهم عدوى

31 راجع كتابه: أمّة الوسط، ص 143

32 نُشرت الدراسة المذكورة ضمن كتابه: أمّة الوسط، ص ص 115 - 141. وممّا جاء في الآية 34: [... **وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا**...].

33 أمّة الوسط، ص 120

ضرب الرجال المهاجرين زوجاتهم. ولكنّ الرسول كان صارماً في ذلك كلّه؛ إذ كان يقتصّ من كلّ رجل يضرب زوجته حفاظاً على مبدأ المساواة بين الجنسيْن. ولكن هذا القصاص الذي مارسه الرسول، طوال ثلاث سنوات تقريباً، قد توقّف العملُ به عند نزول الآية (34) من سورة النساء(4)؛ لذلك نُقل عن الرسول قوله: «**أردنا أمراً وأراد الله أمراً، والذي أراد الله خير**».

لقد علّل الطالبي هذا التحوّل بوجود حزبيْن في المدينة: أحدهما حزب نساوي (féministe) ترأسه أمّ سَلَمة زوجة الرسول، منذ السنة الثالثة للهجرة، والآخر حزب ضدّ نساوي (antiféministe) يتزعّمه عمر بن الخطّاب. واستنتج الطالبي، في ضوء الوقائع التاريخيّة، أنّ الحزب ضدّ النساوي هو الذي انتصر في النهاية، بسبب الضغوط التي مارسها عدد من الصحابة على الرسول. وفي ذلك برهان على أنّ العقليّات في مجتمع المدينة، وقتئذ، لم تكن مهيّأة لتقبّل اجتهاد الرسول في التسوية بين الرجال والنساء. وكانت هناك خشية من أن يسود الشقاق بين الطرفيْن: النساء اللاتي ربّما أسأن استغلال الحريّة التي توافرت لهنّ من ناحية، والرجال، وهم من كبار الصحابة، الذين رأوا صورتهم تهتزّ بسبب تخلّيهم، رغماً عنهم، عن سلوك اجتماعي كان بديهياً في علاقاتهم مع زوجاتهم من ناحية أخرى.

إنّ النتيجة الحاصلة من ذلك كلّه أنّ نزول الآية، التي تبيح ضرب النساء، هي تنازلٌ وقتي لصالح الجبهة (ضدّ النساويّة)، حفاظاً على وحدة المسلمين. ولكن ما حصل، لاحقاً، في القرون التالية، تكريس تفوّق تلك الجبهة على حساب فهم مقصد الله من تشريعه. ودُعّم هذا الموقف بنسبة أحاديث إلى الرسول يُثبت فيها دونيّة المرأة. وهنا، يرى الطالبي أنّ زوال الظروف، التي أحاطت بنزول آية ضرب المرأة، يقتضي زوال إباحة الضرب، عملاً بمقاصد النصّ الديني، وتجاوزاً لمقالة التمسّك بحرفيّة ما ورد فيه من أحكام؛ فـ «هذا الاتّجاه هو الذي ينبغي أن يسود؛ أن نعمل به اليوم، في هذه القضيّة، وفي غيرها من نوعها، إذا ما أردنا أن نفقه خطاب الله لنا في آننا ومكاننا، حتّى نكون مواكبين لعصرنا تماماً، نهتدي بهدي القرآن عن وعي وفقه حقيقيَّيْن، وحسن إدراك، مضطلعين، في زماننا، بإيماننا اضطلاعاً كاملاً اعتقاداً وسلوكاً، من دون أن نشكو الغرابة، والفصام، وانشطار الذات»[34].

إنّ المستفاد من هذه العيّنات للقراءة المقاصدية لبعض آيات الأحكام أنّ أصحابها سعوا إلى تطوير التشريع الإسلامي حتّى تواكب تلك الأحكام، في صيغتها المقاصديّة، روح العصر الحديث، أو المرحلة المعاصرة. وأحوج الأمر إلى عدم التمسّك بحرفيّة الأحكام القرآنيّة مقابل البحث عن المطلب الآني، وعن المغزى الآجل، من وجود تلك الأحكام. ولكن هذا الحرص على تطويرها بقي، على الرغم من المجهود المبذول، وصدق النوايا، محدود الأثر والجدوى؛ لأنّه بقي أسير ضوابط المنظومة الدينيّة، التي تريد جمع

34 الطالبي، محمّد، أمّة الوسط، ص 133

أهل الإيمان على سلوك واحد، وقيم مشتركة، بينما تتميّز المجتمعات الإسلاميّة، لا العربيّة فحسب، بالتنوّع، وعدم التجانس؛ بل إن الإسلام بقدر ما هو واحد، فإنّه، في الواقع التاريخي، متعدّد، كأشدّ ما يكون التعدّد[35]، فضلاً عن أنّ إجراء الأحكام القرآنيّة في النسيج الاجتماعي كثيراً ما يصطدم بقوّة الأعراف الاجتماعيّة السائدة، وبالتقاليد الراسخة، فضلاً عن سيادة التديّن على حساب الدين.

ب ـ المقاربة التاريخيّة النقديّة:

أساس هذه المقاربة أنّها تطرح سؤاليْن كبيريْن، وتسعى إلى الإجابة عنهما ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً، والسؤالان هما: كيف؟ ولماذا؟. هذه المقاربة لا تنطلق من مسلّمات مهما كان نوعها، وإن كانت إيمانيّة، وهذا هو جوهر اختلافها عن المقاربة المقاصديّة. فهي؛ أي المقاربة التاريخيّة النقديّة، تذهب بالبحث إلى مداه الأقصى، وتقتحم مجاله اقتحام المغامر الباحث عن الحقيقة مهما كان الثمن باهظاً، أو ربّما جارحاً للضمير الديني. وحسبنا، في هذا العمل، أن نعرض لعيّنتيْن في هذا الباب.

لقد أنجزت الباحثة الجامعيّة التونسيّة نائلة السلّيني الراضوي أطروحة دكتوراه دولة سنة (1998م) بعنوان (**تاريخيّة التفسير القرآني والعلاقات الاجتماعيّة من خلال نماذج من كتب التفسير**)، ونشرت الجزء الأوّل منها في كتاب بعنوان (**تاريخيّة التفسير القرآني**).

قامت المؤلّفة، في هذا الكتاب، بتعيين آيات الأحكام الواردة في المصحف، دون المرور إليه عبر الإنتاج التفسيري الذي تراكم على امتداد التاريخ الإسلامي، وتوصّلت إلى معطيات مهمّة؛ منها خاصةً[36]:

ـ عدد السور المشتملة على ما يُسمّى (آيات الأحكام)(39) سورة من جملة (114) سورة.

ـ مجموع آيات الأحكام بلغ (442) آية من جملة (6236) آية. وهنا، لاحظتْ السلّيني أنّ عدد آيات الأحكام أوفر بكثير من الأحكام، بسبب تكرّر الحُكْم نفسه في آيتيْن أو أكثر.

ـ اتصال آيات الأحكام بأطراف ثلاثة هي: المسلم، والكافر، والكتابيّ، وهي متّصلة، أيضاً، بأغراض سبعة هي: العبادات، والمناكح، والأكل، والمواريث، والقصاص، والفيء، والاقتصاد.

ـ جلّ الأحكام تضمّنتها سور مدنيّة؛ ففي سورة النساء(4)يوجد (84) آية أحكام، وفي سورة البقرة(2) يوجد (74) آية أحكام.

35 راجع في هذا الصدد: سلسلة المؤلفات التي صدرت بداية من سنة 2006م، تحت عنوان جامع هو: الإسلام واحداً ومتعدّداً، تحت إشراف عبد المجيد الشرفي.

36 راجع: تاريخيّة التفسير القرآني، ص ص 36 ـ 47.

ـ إنّ معاني الأحكام الواردة في القرآن قسمان؛ أحدهما تضمّن معانيَ منظِّمة لعلاقة المسلم بغيره من أهل الأديان. أمّا القسم الآخر، فيحتوي على معانٍ تشريعيّة منظِّمة للمجتمع الإسلامي. وفضلاً عن ذلك، تميّزت المعاني التشريعيّة بعدد من الخصائص، منها النزعة إلى الإجمال بسبب قِصَر مدّة الوحي، ومنها أن ليس لها في نصّ المصحف صيغة نهائيّة ثابتة؛ لأنّه يمكن فهمها بوساطة قراءات متعدّدة، وتأويلات شتّى، (مثل معاني القُرء والكَلالة، وآيات المواريث)، ومنها، أيضاً، اندراج تلك المعاني في سياقاتها الثقافيّة الواسعة (التشريع ما قبل الإسلام، والأعراف السائدة، والعلاقات بين المسلمين وأصحاب العقائد الأخرى). وخلصت المؤلّفة إلى القول: «إنّ المعنى التشريعي جسم حيّ، نشأ من الهيئة الاجتماعيّة، وانفعل، في تشكّله وتناميه، بهواجس جموع المؤمنين، واستقرّ في النصّ، ليحاور الأجيال المتعاقبة، وينصهر في مشاغلهم»[37].

ومن قضايا الأسرة في التفسير القرآني، التي نظرت فيها السلّيني، نورد قراءتها التاريخيّة النقديّة لآية الإحداد (البقرة234/2)، التي تحدّد مدّة تربّص المتوفّى عنها زوجها بأربعة أشهر وعشراً[38].

أشارت المؤلّفة إلى أنّ جلّ المفسّرين اعتبروا هذه الآية، في الوقت ذاته، ناسخة للحُكم الوارد في الآية (240) من سورة البقرة(2)، وهو حُكْم يجعل العدّة تمتدّ على حوْل من ناحية، وهي، أيضاً، منسوخة بالحُكم المنصوص عليه في الآية الرابعة من سورة الطلاق(65)، ومفاده أنّ عدّة الحامل، المتوفّى عنها زوجها، أو المطلّقة، هي وضع حملها من ناحية أخرى. وساقت الباحثة عدّة أخبار من مصنّفات التفسير، ومن مدوّنات الفقه، فيها ما يشير إلى العمل بحُكْم العدّة، وفيها، في المقابل، ما يعطّل العمل به. واستنتجت السلّيني من ذلك أنّ هذه المسألة كانت خلافيّة لدى الجيل الإسلامي الأوّل، ومن ثمّ تعاملوا مع البُعد التشريعي في القرآن بمرونة كبيرة.

إنّ ما قرّره العلماء المسلمون هو أنّ العدّة واجبة على المرأة المتوفّى عنها زوجها أو المطلّقة. وهنا حاولت المؤلّفة تفهّم مدّة العدّة: «أهي للريبة، أم للإحداد؟»، وذلك في ضوء ما لاحظته من تمييز القدامى بين العدّة والاستبراء. فالمرأة الحرّة، مثلاً، المتوفّى عنها زوجها، لا تعتدّ؛ بل عليها الاستبراء مدّة تسعة أشهر حتّى يتأكّد رفع الريبة في الرحم.

لقد قدّرت السلّيني أنّ المرأة المعتدّة يصعب عليها تمثّل المعنييْن المشار إليهما؛ أي الريبة والإحداد. ولكنّ الثابت عندها أنّ ما غلب على عمل الفقهاء هو الحدّ من معنى العدّة في القرآن، عبر عمليّات تأويليّة لآية الإحداد. وهكذا «انغلقت المنظومة الفقهيّة في أحكام العدّة نفسها، فانقطع الحوار بينها وبين أسئلة العمران، التي ظلّت تبحث في الأعراف عن أجوبة لنوازلها، وفرضت الممارسة حلولاً للخروج من أزمة تحجّر

37 تاريخيّة التفسير القرآني، ص 47.

38 تاريخيّة التفسير القرآني، ص ص 112 - 123، وص ص 155 - 160

الأحكام. وأسهمت المرأة نفسها في استنباط الحلول لنوازلها، من حيث قصدت مؤسّسة الرجل تهميشها، وهي وإن كانت حلولاً نسبيّة حسب الأحوال الاجتماعيّة، فقد كانت وليدة الواقع، وتجربة المحنة التي تعانيها المرأة»[39].

أمّا العيّنة الثانية المتّصلة بالمقاربة التاريخيّة النقديّة لآيات الأحكام، فتهمّ مساهمة عبد المجيد الشرفي في هذا الباب، فقد دعا إلى ضرورة ربط ما يُسمّى (آيات الأحكام) بالسياقات التاريخيّة التي أفرزتها، وظهرت فيها (الوسط الحجازي في القرن السابع للميلاد: طرُق العيش والعلاقات الاجتماعيّة...)، ونبّه، في الوقت ذاته، إلى أنّ عدداً من المسائل المتّصلة بالتشريع «لم تُفض بعدُ، وتقتضي الحلّ العاجل، بما أنّها مازالت تُقلق الضمير الديني، وتترتّب عليها خصومات، وعداوات، ومآسٍ عديدة، قد تصل إلى إراقة الدماء، وإزهاق الأرواح البريئة. ونذكر منها المسائل التالية: الردّة، والقصاص بالقتل، والسرقة، والربا، وعلاقة الدين بالدولة، وتنظيم الأسرة»[40]. ونوجز وجهة نظر الشرفي في بعض هذه القضايا في النقاط الآتية:

ـ حُكْم الردّة: لا يوجد عنه نصّ قرآنيّ البتّة؛ بل هو مبنيّ على حديث واحد ضعيف[41].

ـ الحُكْم بالقصاص من القاتل: صريح في القرآن، مع ترك إمكان العفو عن القاتل من طرف أولياء المقتول[42]. وفي ذلك ما يجعل تعويض عقوبة الإعدام بالسجن، مثلاً، غير متعارضة مع القرآن.

ـ إنّ الاقتراض بفائدة من المصارف، اليوم، لا يدخل، البتّة، في باب الربا بالمعنى الوارد في القرآن (بلوغ الفائدة أضعافاً عديدة مقارنة بأصل الدين). ثمّ إنّ التعامل مع المؤسّسات المصرفيّة منظّم من الدولة، وتُحدّد نسبة الفائدة سلفاً وفق معايير، مثل مراعاة نسبة التضخّم المالي، وتكاليف الاقتراض، فضلاً عن أنّ إسناد القروض يُسهم في بعث المشاريع الاقتصاديّة. ويرى الشرفي أنّ تنظيم هذه المعاملات المالية «أفضل من الحِيَل، وأصناف الشعوذة التي تلجأ إليها (البنوك الإسلاميّة) بتزكية من بعض الهيئات الدينيّة الرسميّة، والحال أنّه ليس لهذه (البنوك) إلا الاسم»[43].

إنّ الاستنتاج الجامع، الذي خلُص إليه الشرفي، أنّ التمسّك بالأحكام القرآنيّة، بحجّة العمل بالأوامر الإلهيّة، إنّما يلغي الظروف والسياقات التاريخيّة التي ظهرت فيها تلك الأحكام. وهذه الظروف والسياقات

39 تاريخيّة التفسير القرآني، ص 159

40 الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 67

41 نصّ الحديث المنسوب إلى الرسول: من بدّل دينه فاقتلوه.

42 راجع مثلاً: الآية 178، من سورة البقرة2

43 الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 72

متغيّرة ومتحوّلة زماناً ومكاناً من جهة، ومتأثّرة بعدد من العوامل الاجتماعيّة، والثقافيّة، والسياسيّة، والاقتصاديّة، من جهة أخرى[44].

وغير خافٍ أنّ الاعتماد على المقاربة التاريخيّة النقدية في التعامل مع آيات الأحكام، يتطلّب، أيضاً، الرجوع إلى القراءات المهمّشة، والتأويلات المستبعدة في شأنها، فضلاً عن الاستئناس بكلّ الأخبار والروايات المتوافرة عن زمن الدعوة، ومجتمع الصحابة، ما يمكن قبوله من منظور تاريخي؛ بل إنّ هذه المقاربة لا تستبعد إعادة النظر في أحكام العبادات مُغلِّبةً، في ذلك، الإنصات إلى النصّ القرآني على غيره من النصوص الثواني، متى اقتضى سياق البحث هذا التمشّي في التحليل. وفي هذا الصدد، مثلاً، قرأ عبد المجيد الشرفي الآيات (183- 187) من سورة البقرة(2)، ومدارها على فرض صوم رمضان. ومن النتائج التي انتهى إليها، بعد تقليب الأخبار من كتب السيرة النبويّة وغيرها: «أنّ التخيير بين الصوم والإفطار مع الإطعام كان قائماً طيلة عهد النبوّة، ولم يُعتبر منسوخاً، أو تُتأوّل العبارة الخاصّة به في اتجاه تخصيصها، إلا بعد جمع القرآن في المصحف العثماني، وفي نطاق توحيد مظاهر العبادة والسلوك، الذي قامت به الأجيال الإسلاميّة الأولى، ولا سيما بعد الفتنة الكبرى، وما نشأ عنها من اهتزاز الأمّة الإسلاميّة في أعماقها، وبعد دخول العديد من العناصر والأجناس في الدين الإسلامي»[45].

ج ـ المقاربة القانونيّة الدستوريّة:

لرجال القانون الدستوري نظرة مخصوصة إلى آيات الأحكام، فَهُمْ يبحثون فيها عن ما يُسمّى (القاعدة القانونيّة)؛ أي «القاعدة التي تنطوي على أمر باتباع سلوك معيّن، وتهمّ العلاقات بين البشر كأعضاء في المجتمع»[46]، ومن شروط القاعدة القانونيّة أن يتوافر فيها الإلزام[47]. ولكن الجدير بالملاحظة أنّ العديد من آيات الأحكام غاب عنها الإلزام، واكتُفِيَ فيها بالحثّ على اتباع سلوك معيّن، ممّا يتنزّل في باب (الأخلاق الاجتماعيّة)، من نحو النهي عن دخول البيوت دون استئذان (النور24/27).

لقد اقترح الصادق بلعيد، أستاذ القانون الدستوري في الجامعة التونسيّة، تبويباً اعتبره جديداً لآيات الأحكام؛ إذ وزّعها على بابيْن:

44 انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 85

45 الشرفي، عبد المجيد، لبنات، ص 181

46 بلعيد، الصادق، القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام، ص ص 52 - 53

47 بلعيد، الصادق، القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام، ص 42

ـ الباب الأوّل جامع للمسائل العقائديّة، ويتضمّن أربعة أقسام هي (الماورائيّات والأحكام الكونيّة)، و(الرموز الدينيّة والقصص)، و(الأحكام المتعلّقة بعلاقات المؤمنين فيما بينهم، وعلاقتهم مع الكفّار)، و(الأحكام المتعلّقة بفرائض العبادات).

ـ الباب الثاني جامع للأحكام الموجّهة إلى البشر، ويشتمل على ثلاثة أقسام هي: (أحكام المعاملات العامّة)، و(أحكام المعاملات الخاصّة)، و(الأحكام الاجتماعيّة والأخلاقيّة).

إنّ هذا (التبويب المنقّح) لآيات الأحكام، من منظور قانوني دستوري، لم يسلم من عدد من الثغرات والهنات التي سبق لنا أن أثبتناها في أطروحتنا عن أسباب النزول[48].

وفي المقابل، نرى مقاربة محمّد الشرفي جديرة بالنظر والتفحّص؛ لأنّ صاحبها سلك منهجاً في البحث والتقصّي صارماً، وقد نبّه، منذ مقدّمة كتابه **(الإسلام والحريّة: الالتباس التاريخي)**، إلى التمييز بين (النظام القانوني الجديد)، و(الفقه الإسلامي)؛ فالأوّل يسنّه المجلس البرلماني المنتخَب، والثاني يقوم، من جهة المرجع، على اجتهاد الفقهاء أساساً. ولتوضيح هذا التمييز، ساق المؤلّف مثالاً يخصّ القانون الجنائي؛ ذلك أنّ القصد منه، في النظام القانوني الجديد، «إعادة تأهيل المنحرف أو، على الأقلّ، عزله وإبعاده عن إيذاء غيره»[49]. أمّا في الفقه، فإنّ القانون الجنائي قائم «على القصاص والعقاب البدني، وهي عقوبات غايتها الإيلام، مثل الرجم بالحجارة»[50].

وفي رأي محمّد الشرفي أنّ المجتمعات العربيّة والإسلاميّة قد فهمتْ من هذا الاختلاف الجوهري بين الفقه والقانون الجديد تعارضاً بين الإسلام والحداثة، ما أوقعها في نوع من (الفِصام)؛ أي إرادة الوفاء للإسلام عبر الفقه من ناحية، والرغبة في الأخذ بمنجزات الحداثة، ومنها نظام القانون الجديد من ناحية أخرى. ويرى المؤلّف أنّ التعامل، اليوم، مع التشريع الإسلامي يكون بأحد شكليْن: إمّا اعتباره إنتاجاً بشريّاً، ومن ثمّ فهو خاضع، بالضرورة، لسُنن التاريخ وقوانينه، بمعنى قابليّته للتطوّر والتبدّل، ما يستوجب، مثلاً، التخلّي عن كلّ العقوبات البدنيّة، وعن تفضيل الرجل على المرأة، وإمّا اعتباره (قانوناً سماويّاً)، وعندئذ، يصلح للتطبيق، وللعمل به، في جميع البلدان الإسلاميّة، وفي هذه الحالة، لا شيء يوجب، البتّة، إلغاء الرقّ[51].

إنّ القانون الجنائي، حسب الشرفي، تضمّن ضربيْن من الجنايات هما[52]:

48 راجع: الجمل، بسّام، أسباب النزول علماً من علوم القرآن، ص ص 158 - 160

49 الإسلام والحريّة، ص 10

50 الإسلام والحريّة، ص 10

51 أنظر: الإسلام والحريّة، ص 54

52 أنظر: الإسلام والحريّة، ص 81

ـ جنايات محدودة العدد: عقوبتها (الحدود) المستمدّة من الأحكام القرآنيّة.

ـ مخالفات وجُنَح: عقوبتها (التعزير) القائم على اجتهادات القضاة. مع ملاحظة أنّ عقوبة التعزير قد تمّ التخلّي عنها اليوم؛ لأنّ التشريعات المعاصرة مبنيّة على أساس الشرعيّة، وهو ما يقتضي ضبط الجُنح، والجرائم، وما يوافقها من عقوبات.

لقد لاحظ المؤلّف أنّ هناك عقوبتيْن من صنف (الحدود) ليس لهما أيّ سند قرآنيّ هما: ضرب عنق المرتدّ، وقتل الزاني رجماً. ونكتفي، في هذا العمل، بالتعرّف إلى وجهة نظره القانونيّة في العقوبة الأخيرة.

إنّ قتل الزاني رجماً مبنيّ على آية قرآنيّة قيل إنّها نُسخت تلاوة، وبقي حُكْمها هي: (والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة). ويقدّر المؤلّف أنّ هذه الآية غير موجودة أصلاً. ولذلك لم يكتبها الصحابة، بمعنى أن ليس للآية المذكورة أثر في ذاكرتهم وفي وثائقهم. وهذا ما يؤكّد أنّ حُكم رجم الزاني يستند إلى السُنّة (رواية خبر آحاد مفاده: أنّ الرسول أقام حدّ القتل رجماً على رجل زنى اسمه ماعز).

لقد ورد الكلام على الزنا في ثلاث آيات؛ ففي الآية (15) من سورة النساء(4) إشارة إلى (نساء)(يأتين الفاحشة)، وهو ما يدلّ على القيام بعمل غير أخلاقيّ عقوبته الإبقاء في البيوت، أو الأذى [النساء 16/4]، بالنسبة إلى الأعزب أو العزباء. وتنصّ الآية الثانية من النور(24) على عقوبة الجلد (100 جلدة)، بسبب ارتكاب الخيانة؛ أي إقامة علاقة جنسيّة خارج إطار الزواج، وهذا ما يستوجب مثل هذه العقوبة الشديدة. وفي ضوء ذلك خلُص محمّد الشرفي إلى القول: «يتحتّم حصر معنى الزنى في العلاقة الجنسيّة بين رجل وامرأة أحدهما متزوّج؛ لأنّ هذه العلاقة، فقط، يمكن اعتبارها جناية؛ لأنّ فيها، في الوقت نفسه، مساساً بالفضيلة، واعتداءً على حقّ الغير وخيانته»[53].

وهنا، لاحظ المؤلّف أنّ القوانين الوضعيّة تميّز بين (الخطأ المدنيّ) (علاقة جنسيّة خارج إطار الزواج)، و(الخطأ الجزائيّ) (علاقة جنسيّة خارج إطار الزواج فيها خيانة للقرين). من ذلك أنّ القانون التونسي، اليوم، لا يُعاقب على علاقة خارج إطار الزواج. أمّا عقوبة الزنى، فهي خمس سنوات. إنّها عقوبة شديدة وصارمة. وهذا العقاب يشتمل على الرجل الزاني، وكذلك المرأة الزانية، بمعنى أنّ العقاب يطبَّق على طرفيْ العلاقة، وليس على أحدهما. ثمّ إنّ الإجراءات الجنائيّة لا تبدأ إلا إذا طلب القرين، ضحيّة الخيانة، ذلك.

والرأي، عند محمّد الشرفي، أنّ الحدود الواردة في عدد من آيات الأحكام هي، عند التأمّل، تنصّ على العقوبة القصوى في الشدّة. فَحَدُّ مئة جلدة هو العقوبة القصوى، ويمكن للقاضي أن يجتهد في تخفيض الحدّ

53 الإسلام والحريّة، ص 84

حسب الحالات المعروضة عليه. وفضلاً عن ذلك، إنّ الأحكام تتضمّن، في الغالب، ذِكْراً لإمكان الصفح والعفو. وهذا ما تشفّ عنه نهاية الآية (16) من النساء(4) الدائرة على مرتكِبَيْ الزنى:]فإن تابا وأصلحا فاعرضوا عنهما إنّ الله كان توّابا رحيما[. وفعلاً، فإنّه عند إقامة الحدّ المطبّق عمليّاً في الواقع، وهو الرجم حدّ الموت، لا يبقى هناك إمكان للتوبة، بينما حينما يُقام حدّ الجلد الذي لا يؤدّي، بالضرورة، إلى الموت يبقى هناك إمكان للتوبة وللإصلاح، وهذا الخيار الثاني ينسجم مع ما نصّ عليه القسم الأخير من الآية أعلاه.

إنّ العقوبات البدنيّة القاسية الواردة في عدد من آيات الأحكام (الجلد، والقصاص، وقطع يد السارق) ينبغي أن تُفهم في سياقها التاريخي، وتحديداً وضع الجزيرة العربيّة في القرن السابع للميلاد، حيث لا وجود لإدارة ولمؤسّسات دولة. فالحياة، وقتئذ، تقوم، في جانب مهمّ منها، على الترحال. ومثل هذه الظروف حتّمت أن تكون العقوبات شديدة. والجدير بالملاحظة أنّ القرآن لا يتحدّث عن عقوبة السجن. فما كان معروفاً، وقت نزول القرآن، العقوبة البدنيّة.

ولهذه الاعتبارات جميعاً، يرى محمّد الشرفي أنّه من غير المقبول، اليوم، أن تُطبّق العقوبتان معاً (العقوبة البدنيّة، وعقوبة السجن) في عدّة بلدان مثل: إيران، والسودان، وعدد من دول الخليج العربي[54]. والشواهد التاريخيّة على اعتماد العقوبات البدنيّة القاسية، اليوم، عديدة. ففي شباط/ فبراير من سنة (1985م) فعّل المجلس الأعلى الإيراني العمل بآلة كهربائيّة لقطع أيادي اللصوص (في نيسان/ أبريل من السنة نفسها، قُطعت أيادي خمسة لصوص). وتضمّنت المجلّة الجنائيّة الإيرانيّة، التي فُعّلت في تموز/ يوليو(1996م)، عقوبات بدنيّة مِن نحو أنّ المرأة التي يُقبض عليها في مكان عامّ غير محجّبة تُجلد (74) جلدة سوط، وأنّ مَن يقيم علاقة جنسيّة خارج إطار الزواج يُجلد (99) جلدة، وأنّ مُرتكِب الزنا يُرجم حدّ الموت.

والمستفاد ممّا سبق قولهأنّ المقاربة القانونيّة الدستوريّة، التي نحن بصددها، تمسّ جذور قضايا آيات الأحكام، وتعمل على قراءتها قراءة قانونيّة تستدعي توافر جملة من الضوابط منها: تصنيف العقوبات إلى أنواع، والمساواة بين الجنسيْن أو بين الجميع أمام القانون، واستحضار النظرة التطوّريّة في التعامل مع القوانين والتشريعات، في ضوء سيادة قيم حديثة ومعاصرة، مثل حقوق الإنسان، والمواطنة، وحريّة المعتقد، والضمير، والمسؤوليّة الفرديّة، والعدالة.

وتحرص، أيضاً، هذه المقاربة على تفعيل إحدى أهمّ آليّات التعامل مع الأحكام والقوانين، وهي آليّة التأويل، ولكن دون خرق المبادئ القانونيّة، والقواعد التشريعيّة. ولذلك فإنّ التأويل يحرّر مستخدمه من قيود قراءة آيات الأحكام قراءة حرفيّة وسكونيّة تتغافل عن سيرورة التاريخ، وتلغي حراك الاجتماع.

54 انظر: الإسلام والحريّة، ص 89

وفضلاً عن ذلك، تتطلّب المقاربة القانونيّة الدستوريّة الاطلاع الواسع والمعمّق على المنظومات التشريعيّة، وعلى العائلات القانونيّة الكبرى المعروفة في العالم، ما يدلّ على أنّ أنصار هذه المقاربة، عادةً، يعوّلون، في دراستهم لآيات الأحكام، على عُدّة منهجيّة مقارنيّة ثاوية في تكوينهم المعرفي القانوني.

د ـ المقاربة الجندريّة الهرمينوطيقيّة:

من المقاربات الجديدة، التي طُبّقت على عدد من آيات الأحكام المتّصلة بالأحوال الشخصيّة، وبشأن الأسرة، نذكر المقاربة الجندريّة الهرمينوطيقيّة، التي أنجزتها أمينة ودود[55]، في كتابها غير المعروف كثيراً **(القرآن والمرأة: إعادة قراءة النصّ القرآني من منظور نسائي)**[56].

يدلّ الجندر، في معناه المجمل، على أنّ المجتمع هو الذي يؤسّس للذكورة وللأنوثة، وهو الذي يوزّع الأدوار بين الجنسيْن، ويضبط أشكال العلاقات بينهما. ومن ثمّ فإنّ الفروق بينهما ثقافيّة بالأساس، وليست فطريّة، مثلما تروِّج له الاعتقادات السائدة داخل المجتمعات الأبويّة والذكوريّة.

لقد عملت أمينة ودود على الاستفادة من مفاهيم الدرس الهرمينوطيقي في تدبّرها لآيات الأحكام، لا سيّما ما كان من قبيل (القراءة)، و(التأويل)، و(النصّ المُسبَق). وهي ترى أنّ المسار المنهجي الأنموذجي، الذي ينبغي اتباعه في محاورة القرآن، يرتكز على المحطّات الثلاث الآتية[57]:

ـ معرفة السياق الذي نزل فيه القرآن (استحضار جميع العناصر والعوامل الحافّة بالتنزيل).

ـ دراسة البناء اللغوي للنصّ (الطريقة التي قال بها القرآن ما يريد قوله).

ـ تفهّم الرؤية الكونيّة التي يدعو إليها النصّ برمّته (مثل الهداية والمساواة... إلخ).

وفي ضوء هذه المحدّدات المنهجيّة، بيّنت أمينة ودود أنّ كلّ استخدام للمذكّر في القرآن إنّما المقصود به الذَكَر والأنثى على حدٍّ سواء، ما لم يقع التنصيص على خلافه صراحة، وهذا الاختيار القرآني يبدو، في تقديرها، متّفقاً مع «عالميّة الهدي القرآني»[58]. فالنصّ الإلهي يكسّر القيود، التي تضعها اللغة في التذكير

55 أمريكيّة مسلمة من أصول أفريقيّة، وُلدت سنة 1952م، في ماريلاند، وأعلنت إسلامها سنة 1972م. وهي، منذ 2007م، أستاذة الدراسات الإسلاميّة في جامعة فرجينيا كومنويلث، في الولايات المتّحدة الأمريكيّة. اشتهرت بإلقائها خطبة الجمعة في أحد مساجد جمهوريّة جنوب أفريقيا في نيسان/ أبريل 1994م، وأيضاً بتوليها إمامة عدد من المسلمين في صلاة الجمعة، في نيويورك، في آذار/ مارس 2005م.

56 صدر الكتاب بالإنكليزيّة، في طبعة أولى، في ماليزيا، سنة 1992م، وفي طبعة ثانية موسّعة في فرجينيا، سنة 1998م. مع العلم بأنّ هذا الكتاب لم يُترجم إلى العربيّة إلا بعد موافقة الأزهر على ذلك سنة 2005م.

57 انظر: القرآن والمرأة، ص 19 وص 110

58 القرآن والمرأة، ص 24

والتأنيث، في عمليّات التواصل بين الناس. غير أنّ ذلك لا يمنع من القول: إنّ هؤلاء يقرؤون القرآن تحت تأثير «النصّ المسبق»[59] (the priortext)، وهو يعني الرصيد اللغوي، والمنهجي، والمعرفي، الذي يُعوَّل عليه في قراءة نصٍّ ما. وهذا ما يُفسّر تعدّد وجهات النظر إلى النصّ، واختلافها، ما دام ذلك الرصيد متغيّراً من قارئ إلى آخر. وبذلك، لا توجد قراءة واحدة ونهائيّة للنصّ.

وبناء على ما تقدّم، بيّنت المؤلّفة أنّ القرآن أقرّ بتعدّد وجوه التمايز الخَلْقي بين الذكر والأنثى. وكانت الأعمال المسنَدة إليهما متوافقة مع ذلك التمايز، في ظلّ الثقافة التي ينتميان إليها. ففي زمن نزول الوحي ومكانه، وُجِدَت تصوّرات سلبيّة سائدة عن المرأة، ومفاهيم غير صحيحة عنها. وهنا تدخّل القرآن، فقدّم أشكالاً شتّى، في التعامل مع الأعراف الاجتماعيّة، والعادات، والأخلاق، تتمثّل في التحريم (وأد البنات، وحرمان المرأة من الميراث)، والتعديل (تعدّد الزوجات، والطلاق غير المنظَّم)، والحياد (النظام الأبوي). وأكّدت هذه الإجراءات منحى القرآن في إقامة مبدأ المساواة بين الجنسيْن، وهو منحى سكتت عنه التفاسير القرآنيّة التي كتبها الرجال دون النساء. ولا شكّ في أنّ الوعي بهذه الاعتبارات أفضى بها إلى نتيجة مهمّة يجلوه قولها: «كلّما ازداد بحثي في القرآن، وأنا محرَّرة من القراءة التاريخيّة الذكوريّة عبر القرون، ومن نزعات حضاريّة عربيّة إسلاميّة، تأكّدتُ من أنّ المرأة، في الإسلام، هي، من الناحية الأصليّة، والكونيّة، والأخرويّة، والروحانيّة، والأخلاقيّة، إنسان كامل، تتساوى في ذلك مع كلّ مَن رضي بالله ربّاً، وبمحمّد نبيّاً، وبالإسلام ديناً. أمّا ما بقي أمامي فهو المدافعة عن تفاصيل هذا البحث، كأسس شرعيّة تفنّد المعاملة غير المتساوية التي عانت منها المرأة تاريخيّاً، ولاتزال تعاني منها قانونيّاً في المجتمعات الإسلاميّة»[60].

ولئن أقامت أمينة ودود البرهان على أنّ عدداً من الآيات، متى نُظِر إليها من زاوية جندريّة هرمينوطيقيّة، أثبتت المساواة بين الرجل والمرأة في عدّة أغراض، منها: عمليّة الخلق، والجزاء الأخروي، فإنّ ما يعنينا، هاهنا، قراءتها بعض آيات الأحكام ممّا لها تعلّق بالعلاقة بين الجنسيْن في أحوال الاجتماع. ونوجز وجهة نظرها في المسائل الخمس الآتية[61]:

ـ **القوامة** [النساء 34/4]: نزّلت أمينة ودود كلامها على القوامة في سياق قرآني أعمّ مفاده إمكان أن يكتسب المرء درجةً يحدّدها الله بعمل ما، مثل الجهاد، والهجرة إلى الله [التوبة 20/9]. والقاعدة في اكتساب هذه الدرجة هي إنجاز فعل من أفعال الخير (مثلاً: [الأحقاف 19/46]). وهذه الدرجة لا تعوّض بحال الوظائف الطبيعيّة للرجل وللمرأة. وحسب التصوّر السائد، فإنّ هذه الآية تعيّن طبيعة العلاقة بين الجنسيْن، ولكنّ آية القوامة تُثبت أنّ هذه العلاقة تقوم على أساسيْن هما: (التفضيل)، و(الإنفاق من مال الرجل)بقصد

59 القرآن والمرأة، ص 22

60 القرآن والمرأة، ص 34.

61 راجع: القرآن والمرأة، ص ص 109 - 146 (الفصل الرابع: حقوق المرأة وأدوارها: بعض الآراء المتباينة).

إعالة المرأة. وعندئذ، لا سبيل إلى الحديث عن قوامة الرجل على المرأة إلا بتوافر هذيْن الشرطيْن. وتعتقد المؤلّفة أنّ مسؤوليّة الرجال في الإنفاق على النساء هو الذي يفسّر نيلهم ضعف ما تحصُلْنَ عليه من ميراث، وهو ما يعني أنّ التفضيل في الآية المذكورة ليس مطلقاً، أو غير مشروط. ثمّ إنّ عبارة (بعضهم على بعض) الواردة في الآية تؤكّد أنّ بعض الرجال يتفوّقون على بعض النساء في ميادين معيّنة. وهكذا، ينبغي أن تبقى القوامة في نطاق الأسرة (الزوج والزوجة)، ولا يمكن تعميمها على المجتمع؛ إذ لا يوجد تفضيل فطري للرجل على المرأة. والحاصل أنّ القرآن شدّد على تقاسم المسؤوليّة في الأسرة: الإنجاب بالنسبة إلى المرأة، والإنفاق بخصوص الرجل). فالمساواة في تحمّل المسؤوليّة هي الضامنة لتحقيق التوازن داخل الأسرة، وذاك شرط استمرار النوع البشري. وتوجد حالات لا تتوافر فيها مقتضيات تقاسم المسؤوليّة ينبغي دراستها، نحو: خروج المرأة للعمل، إلى جانب وظيفتها الإنجابيّة، ومن مثل: الرجل العاطل عن العمل ومدى استحقاقه للقوامة، ومن قبيل المرأة العاقر.

ـ **النشوز** [النساء 34/4]: إنّ النشوز لا يعني، بالضرورة، العصيان؛ لأنّ هذه الصفة أُسنِدت في القرآن إلى الرجل [النساء 128/4] والمرأة، تماماً مثلما أنّ صفة (القنوت) الواردة في الآية نُسِبت إلى الرجل (مثلاً: [البقرة 238/2])، والمرأة (مثلاً: [التحريم 5/66]). واقترح القرآن، تعويلاً على الآيتيْن (34 و35) من النساء(4)، أربعة حلول لتسوية الخلاف بين الزوجيْن هي على التوالي: الوعظ المقتصر على الزوجيْن، الوعظ الذي يُستعان فيه بِحَكَمَيْن، الهجر والضرب. ويُتيح تعدّد الحلول إمكاناً للتوصّل إلى حلّ الخلاف قبل إدراك الحلّ الأخير وهو الضرب. ثمّ إنّ الهجر في الفراش لا معنى له إلا إذا كان الزوجان مشتركيْن باستمرار في الفراش، وهذا الشرط لا يتوافر في حال تعدّد الزوجات. وكثيراً ما يغيب عن الأذهان أنّ للهجر آثاراً نفسيّة على الزوجيْن بنسبة متساوية بينهما.

ـ **تعدّد الزوجات** [النساء 3/4]: لا يمكن فهم هذه الآية إلا باستحضار سياق التنزيل، وهو كيفيّة معاملة اليتامى؛ إذ يتمّ تزويج اليتامى الإناث؛ لأنّه يمكن أن يوفّر حلّاً لحُسن التصرّف في أموالهنّ، حيث يتولّى الزوج الإعالة مقابل الحصول على مال اليتيمة. ومن ثمّ، فإنّ المقصود بالعدل المذكور في الآية هو (المعاملة العادلة)، وحُسن إدارة المال بشكل عادل، من أجل إنصاف اليتامى. ولكن ما حَصل، في الواقع التاريخي، هو التغاضي عن هذا المعنى للعدل، وحلّ محلّه الحديث عن العدل في بُعده المادّي فحسب. وعادة ما تُذكَر ثلاثة مبرّرات لتشريع تعدّد الزوجات ليس لها أيّ إثبات قرآني، وهي: القدرة المالية على الإعالة، وعدم قدرة المرأة على الإنجاب، وشهوة الرجل الجنسيّة التي لا حدّ لها.

ـ **شهادة المرأة** [البقرة 282/2]: يتكلّم القرآن في هذه الآية على امرأتيْن إحداهما شاهدة، والأخرى ليست لها هذه الصفة؛ بل هي مجرّد فاعل معاون للشاهدة الأصليّة، وهو فاعل وظيفته التذكير فحسب في

حال النسيان. ثمّ إنّ ما ورد عن الشهادة، في الآية، يقتصر على حالة خاصّة تنطبق على نوع من أنواع العقود المالية. وتُثبت الشواهد التاريخيّة، اليوم، التخلّي عن هذه الحالة في الشهادة. ولا شكّ في أنّ منح أهليّة الشهادة للمرأة يُعدُّ، في سياق نزول الوحي، كسباً عظيماً لها.

ـ **الميراث** [النساء 11/4]: إنّ حصول المرأة على نصف نصيب الرجل في الميراث هو حالة من بين حالات عديدة في توزيع الإرث. والمهمّ أنّه في الحالات كلّها تحصل المرأة على نصيب منه، بغضّ النظر عن مقداره؛ إذ المبدأ الأساسي، هنا، هو عدم حرمانها من الميراث، على خلاف ما كان عليه الوضع في الجاهليّة. والجدير بالملاحظة أنّ القرآن لم يورد جميع إمكانات توزيع الميراث، وبالإمكان، اليوم، التعويل على تلك الإمكانات من أجل تقسيم عادل للإرث يأخذ في الاعتبار الأدوار الاجتماعيّة التي يقوم بها كلّ فرد ذَكَراً كان أو أنثى.

إنّ المقاربة التي طبّقتها أمينة ودود على آيات الأحكام بيّنت، بجلاء، أنّ تعاملها مع النصّ القرآني، عموماً، جمع بين لحظتيْ (القراءة) و(التأويل) ضمن النسق الهرمينوطيقي. ففي مستوى القراءة، يقع الناظر في النصّ الديني تحت تأثير (النصّ المسبق) (القراءات السائدة، والذاكرة، وثقافة قارئ النصّ). أمّا في مستوى التأويل، فإنّ هناك محاولة للنظر في القرآن بشكل موضوعيّ عامّ يتمّ فيه التحرّر من سلطة القراءات الحرفيّة لذلك النصّ بوساطة توظيف المعارف المتاحة، ومناهج تحليل الخطاب القرآني، باعتباره خطاباً لغويّاً في المقام الأوّل، ما يعني أنّ إمكانات تأويله لا حدّ لها، ما يسمح للقرآن بأن تكون له قدرات على التكيّف والتلاؤم مع أوضاع المرأة المعاصرة مثلاً.

وقد أتاحت المقاربة المذكورة قراءة آيات الأحكام وتأويلها، في ضوء المبادئ العامّة الكبرى، التي انتصر لها القرآن، من قبيل المساواة بين الجنسيْن، وتقاسم الأعباء الاجتماعيّة، وتحمّل المسؤوليّة الفرديّة والهداية. ولا يمكن الوصول إلى هذه المبادئ إلا متى تحرّر القارئ من التفاسير القرآنيّة، التي كرّست وجود قيم الذكورة، وبرّرت تسلّط الرجل على المرأة بِحُجَج غير قرآنيّة.

ومن المهمّ جدّاً، في نظرنا، أن تُنجز هذه المقاربة الجندريّة الهرمينوطيقيّة بقلم المرأة نفسها، ما يعكس وعيها بقدرتها على امتلاك حقوقها كاملة، شأنها في ذلك شأن الرجل، ولم تكن (الهويّة الجنسيّة)، أو (الجندر)، عائقاً يحول دون تحقيق هذا المقصد.

3ـ (آيات الأحكام) في مدوّنات الأسرة ومجلّات الأحوال الشخصيّة:

اعتمد عدد من الدول العربيّة والإسلاميّة المعاصرة على المرجعيّة القرآنيّة في سنّها لمدوّنات الأسرة، ومجلّات الأحوال الشخصيّة، لاسيّما اتخاذها آيات الأحكام مرجعيّة أساسيّة في تنظيم الأسرة، وكلّ ما يتّصل بالأحوال الشخصيّة، من زواج، وطلاق، وميراث، وغيرها من الموضوعات التي تدخل تحت هذا الباب. والسؤال المحوري، هاهنا، هو الآتي: بأيّ صيغة، وبأيّ قراءة أو مقاربة، تمّ التعويل على آيات الأحكام في تلك المدوّنات والمجلات؟

لا مناص لنا من التذكير بأنّ جلّ الدول العربيّة والإسلاميّة أبدت احترازات كبيرة على سنّ قوانين الأحوال الشخصيّة، خشية أن يتسبّب ذلك في العدول عمّا قرّره الفقهاء من أحكام وحدود رأوها مطابقة لمنطوق النصّ القرآني. والغريب، فعلاً، أن توجد تلك الاحترازات في ظلّ الدولة الوطنيّة المتمتّعة بالاستقلال والسيادة، وبإنشاء دولة المؤسّسات. ففي الجزائر، مثلاً، قُدّمت، في سنوات (1963، و1969، و1972م)، ثلاثة مشاريع قوانين مدارها على الأحوال الشخصيّة لم تَحْظَ بالموافقة عليها؛ ولذلك استمرّ العمل مدّة طويلة بالمراسيم التي صدرت سنة (1959م)[62]، إلى أن تمّ اعتماد القانون رقم (84-11) المؤرّخ في (09 حزيران/ يونيو 1984م) المتضمّن التعديلات والتنقيحات التي أُدخلتْ على قانون الأسرة. ولم تصدر مدوّنة الأحوال الشخصيّة الجديدة في المغرب إلا سنة (2004م)؛ بل إنّ ما يُعرف بـ (وثيقة مسقط للقانون الموحّد للأحوال الشخصيّة لدول مجلس التعاون لدول الخليج العربيّة) المتضمّنة(282) مادّة، لا تزال، إلى الآن، مجرّد مشروع مقدّم لمجلّة الأحوال الشخصيّة، التي تمّ اقتراحها على المملكة العربيّة السعوديّة، وعلى دول مجلس التعاون الخليجي عامةً.

وفي المقابل، كانت تونس سبّاقة في إصدار مجلّة الأحوال الشخصيّة في (13-آب/ أغسطس 1956م)؛ أي بعد أشهر قليلة من الاستقلال. وتمّ تنقيحها في (تموز/ يوليو 1993م، وفي أيار/ مايو 2007م). والجدير بالذكر أنّ شيوخ الزيتونة شاركوا في وضع هذه المجلّة، سواء بتدوين بعض فصولها، أم بتقديم استشارات بشأنها. ولكنّ ذلك لم يمنع الحبيب بورقيبة من الإشارة، في بعض خُطَبه، إلى ما لقيه من عنت ومعارضة من بعض شيوخ الدين عند مناقشة فصول مجلّة الأحوال الشخصيّة، إلا أنّه أصرّ على توقيع القانون المتعلّق بإصدارها[63].

62 انظر دراسة لـ: شقير، حفيظة، بعنوان: دراسة مقارنة للقوانين الخاصّة بالمرأة والأسرة في المغرب العربي: تونس والمغرب والجزائر، منشور في موقع: الحوار المتمدّن: www.alhewar.org

63 راجع في هذا الصدد: موسى، آمال، بورقيبة والمسألة الدينيّة، ص ص 56- 59

وللتعرّف إلى مدى تعويل هذه المدوّنات والمجلات على آيات الأحكام في التشريع لقوانين الأحوال الشخصيّة، نقصر كلامنا على مسائل الزواج، والعدّة، والميراث.

فبخصوص الزواج، نتجاوز الكلام على أركانه؛ لأنّها مرتبطة مرجعيّاً بأحكام السُنّة لا بأحكام القرآن (مثل إشهاد شاهديْن، أو موافقة وليّ القاصر...). لننظر في مسألة تعدّد الزوجات بين الإباحة والمنع؛ فقد تمّ العمل، في عدد من مدوّنات الأسرة، ومجلات الأحكام الشخصيّة، بالحكم القرآني الوارد في الآية الثالثة من سورة النساء:]فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاثَ ورُباعَ[؛ ففي قوانين الأحوال الشخصيّة المعمول بها في مصر منذ (1920م)، مع التعديلات الداخلة عليها من خلال القانون رقم (100) لسنة (1985م)، ما يبيح التعدّد، وهذا يُفهم من المادّة (11)، التي تنصّ على ما يأتي: «يجوز للزوجة التي تزوّج عليها زوجها أن تطلب الطلاق منه إذا لحقها ضرر مادّي، أو معنوي، يتعذّر معه دوام العشرة بين أمثالها، ولو لم تكن قد اشترطت عليه في العقد ألا يتزوّج عليها». ويُباح الزواج من أربع، حسب ما جاء في المادّة (28) من (وثيقة مسقط)، ذلك أنّ من المحرّمات في الزواج بصورة مؤقّتة (الجمع بين أكثر من أربع، ولو كانت إحداهنّ في عدّة). وتشريع تعدّد الزوجات قرّره قانون الأسرة في الجزائر، وأثبته بالتعديلات والمتمّمات التي أُدخِلتْ عليه بالقانون رقم (84 - 11) المؤرّخ في (09 حزيران/ يونيو من سنة 1984م)، حيث نقرأ في المادّة (08)، في صيغتها المعدّلة، ما يأتي: «يُسمح بالزواج بأكثر من واحدة في حدود الشريعة الإسلاميّة، متى وُجد المبرّر الشرعي، وتوافرت شروط ونيّة العدل. ويتمّ ذلك بعد علم كلّ من الزوجة السابقة واللاحقة....». وفي مدوّنة الأحوال الشخصيّة الجديدة في المغرب، تمّ تقييد التعدّد، الذي تأذن به المحكمة فحسب، بشرطيْن هما: «ثبات المبرّر الموضوعي الاستثنائي»، وتوافر «الموارد الكافية لإعالة الأسرتيْن» (المادّة 41).

أمّا في تونس، فقد تمّ تعطيل العمل بالحكم المستنتج من الآية الثالثة من النساء(4)، وهذا ما يجلوه الفصل (18) من مجلّة الأحوال الشخصيّة التونسيّة؛ إذ جاء فيه ما يأتي: «تعدّد الزوجات ممنوع. كلّ من تزوّج، وهو في حالة الزوجيّة، وقَبْل فكّ عصمة الزواج السابق، يُعاقب بالسجن لمدّة عام، وبخطيّة قدرها....». فالزواج الآحادي هو القاعدة التي ليس لها استثناء البتّة. ويظهر أنّ المشرّع التونسي، بمنعه تعدّد الزوجات، لا يطعن في حُكم قرآني؛ بل يعدّه منسجماً مع ظروف إقراره، وسياقات ظهوره. ولا شكّ في أنّ منع التعدّد يحافظ على كرامة المرأة، ويتيح لها الحقوق نفسها التي للرجل.

ولئن شرّعت جلُّ تلك المدوّنات والمجلّات حقَّ زواج المسلم من غير المسلمة، عملاً بالحُكم الوارد في الآية الخامسة من المائدة(5)، فإنّها حرّمت على المسلمة الزواج من غير المسلم، تنفيذاً للنهي المنصوص عليه في الآية (221) من البقرة(2)؛ بل إنّ المادّة (28) من (وثيقة مسقط) حصرت الزواج من (غير المسلمة) بـ (الكِتابيّة) فحسب. ويبدو أنّ إتاحة هذا الضرب من الزواج للمسلم، ومنعه عن المسلمة، بغضّ

النظر عن المبرّرات العديدة التي يتمسّك بها الفقهاء في هذا الموضوع، يخلق إحساساً بالضيم عند المرأة المسلمة، اليوم، التي تعيش في زمن مختلف تماماً عن زمن مثيلاتها في ما مضى من التاريخ الإسلامي. ولعلّ هذا التفاوت في التشريع يفسح المجال لخرقه ولتجاوزه. فقد ذكرت حفيظة شقير أنّ الجزائريّة دليلة ماشينو تمّ اختطافها في كندا من قبل زوجها غير المسلم، ورحل بها شقيقها في الجزائر، بمساعدة ودعم من السلطات الرسميّة الجزائريّة[64]. أمّا مجلّة الأحوال الشخصيّة التونسيّة، فقد سكتت عن هذا الموضوع، والمعروف في مجال القانون أنّ في السكوت عن الشيء دليلاً ضمنيّاً على إمكان القيام به دون ارتكاب أيّ جُرم.

وبخصوص مسألة العِدّة، فإنّ كلّ المدوّنات والمجلّات المنظّمة للأحوال الشخصيّة، والمعتمدة، اليوم، في الدول العربيّة والإسلاميّة، قد عوّلت على الآية (234) من البقرة(2) في ضبط مدّة العِدّة للمتوفّى عنها زوجها، ولم تكن حاملاً، (التربّص مدّة أربعة أشهر وعشرة أيّام)، مثلما عوّلت على الآية (228) من البقرة(2) في تعيين مدّة العِدّة للمطلّقة غير الحامل (ثلاث حيضات، أو ثلاثة شهور، حسب اختلاف العبارة بين مجلّة وأخرى)[65]. وفي السياق نفسه، تمّ اعتماد نصّ الآية السادسة من الطلاق(65) في تحديد عِدّة المطلّقة الحامل (انتهاء العِدّة بوضع الحَمْل).

لئن كان المقصد الأساسي من العِدّة هو استبراء الرَحِم (وهذا ما يُفهم بوضوح في مدّة عدّة المرأة المطلّقة الحامل)، فإنّ الإبقاء على مدّة العدّة في الحالتيْن الأُخريَيْن ليس له ما يبرّره اليوم سوى التمسّك الحرفي بما ورد من أحكام قرآنيّة في هذا الباب. فكأنّ الأمر يقوم على (إعادة إنتاج) الظروف التاريخيّة نفسها، وواقع العلم والمعرفة نفسه، الذي اقترن بسياق نزول تلك الأحكام إبّان القرن السابع للميلاد، وهي -لا شكّ- منسجمة مع المعطيات الثقافيّة (بالمعنى الأنتربولوجي لكلمة ثقافة) المميّزة للمجتمعات العربيّة والإسلاميّة القديمة والوسيطة. بينما يمكن، اليوم، التأكّد من استبراء الرحم في فترة زمنيّة وجيزة جدّاً إذا ما أخذنا في الاعتبار الوسائل العلميّة الحديثة المتوافرة، والطُرق الطبيّة المعاصرة المستخدَمة، اليوم، في هذا الغرض، دون أن يكون القصد من ذلك الرغبة في إلغاء حُكم قرآنيّ؛ بل القصد العمل بمقاصد التشريع في ضوء المنجزات العلميّة الراهنة.

ولكن يبدو أنّ الضمير الديني السائد غير مستعدّ لإدخال أيّ تعديل، مهما كان حجمه، على مُدَد العِدَد الواردة في القرآن. فحتّى مجلّة الأحوال الشخصيّة التونسيّة، التي تضمّنت مواقف جريئة في مسألة الزواج وغيرها، لم تجرؤ على ذلك التعديل، على الرغم ممّا خضعت له من تنقيحات في عدّة فصول، سواء في القانون (74)المؤرّخ في (12 تموز/ يوليو 1993م)، أم في القانون (32) المؤرّخ في (14 أيار/ مايو 2007م).

64 انظر دراستها بعنوان: دراسة مقارنة للقوانين الخاصّة بالمرأة والأسرة في المغرب العربي: تونس والمغرب والجزائر، منشور في موقع: الحوار المتمدّن: www.alhewar.org.

65في اليهوديّة، اليوم، ضُبطت عِدّة المرأة المطلّقة أو الأرملة بتسعين يوماً، انظر: ابن شمعون، م.حاي، الأحكام الشرعيّة في الأحوال الشخصيّة للملّة اليهوديّة، المادّة 510.

إنّ ما يُنشر، اليوم، من فتاوى عن استبراء الرحم، في صلته بالعلم ومكاسبه، يدعم هذا الاتجاه نحو التمسّك بأحكام العِدّة. ونستدلّ على ذلك بمثال واحد، فقد طرح بعضهم على موقع (شبكة المشكاة الإسلاميّة) السؤال الآتي: «ما رأيكم في الاستبراء عن طريق الكشف الطبي بالوسائل الحديثة؟»، فكان الجواب صريحاً بمنع استعمال تلك الوسائل، وقُدّمت حُجَج شتّى يمكن مناقشتها طبعاً. فمّما ورد في الجواب المذكور ما يأتي: «الله - تعالى - هو الذي شرّع الشرائع في العبادات، والأنكحة، والمعاملات، وله –سبحانه- كمال العلم بما كان، وما سيكون، ولم يشرِّع الاستبراء عن طريق الكشف الطبّي بالآلات الحديثة، وما كان ربّك نسيّاً؛ فلا يجزئ الاستبراء بذلك بدلاً من الاستبراء، أو الاعتداد بما عُرف شرعاً بالقرآن والسُنّة، وشرحته كتب الفقه الإسلامي. إنّ الشارع الحكيم، عندما وضع أحكامه، جعلها بشكل يحقّق مصالح الناس بصورة عامّة في كلّ العصور، فهي ملائمة لإنسان المدينة، وإنسان الريف، وإنسان البادية، وموافقة لأبناء البلاد النامية، وأبناء البلاد المتقدّمة، وممكنة التطبيق في كلّ المستويات الحضاريّة، ومع ما يجد من علوم ومعارف. والحكمة من مشروعية العِدّة من الناحية الطبّية: أنّ التأكّد من براءة الرَحِم من الحمل، والانتظار حتى الوضع لدى وجوده، هو الحكمة من العدّة: مع أنّه يمكن من الناحية الطبّية إثبات الحمل بالفحوصات المعملية الدقيقة في فترة شهر من أوّل يوم في الطمث، أو أسبوعين أو ثلاثة أسابيع من تاريخ التبويض في اليوم الرابع عشر من بداية الحيض، أو بالتصوير الرحمي بالموجات الصوتيّة، التي يمكن أن تحدّد وجود الحمل من الأسبوع الخامس من أوّل يوم في الحيض، أو الثالث من يوم التلقيح، وأيضاً يمكن توضيح الأحمال غير الطبيعية ومراقبتها. وقد يكون هنالك، فعلاً، كيس حمل، ولكنّه خالٍ لا يوجد فيه جنين، كما في حالات الإجهاض المنشئ، وينزل الحمل في الأشهر الثلاثة الأولى»[66]. فمن المفارقات أن يتمّ الاعتراف بدور العلوم الطبيّة في هذا الموضوع، ويتمّ، في الوقت نفسه، استبعاده، تماماً، في إمكان تطوير النظر في مدّة العِدّة التي يُراد منها استبراء الرَّحِم.

أمّا ما يهمّ مسألة الميراث، فإنّ التعويل على منطوق الآية (11) من النساء(4)]للذّكَر مثل حظّ الأنثيَيْن[، كان هو القاعدة المطلقة في كلّ مدوّنات الأسرة، ومجلات الأحوال الشخصيّة التي أمكننا الاطلاع عليها. ونحن على وعي بأنّنا أمام حالة واحدة من حالات توزيع الميراث العديدة جداً، ولكن لا يغيب عنّا أنّ هذه الحالة، بالذات، هي أكثر الحالات تواتراً، وشيوعاً، وحدوثاً، في الواقع التاريخي (سياق تعصيب الإرث بالغير: الأخ والأخوات من الصُلب نفسه).

والذي نخرج به، من خلال العيّنات السابقة، أنّ أغلب آيات الأحكام الدائرة على الأحوال الشخصيّة اعتُمِدت، بحذافيرها، في تلك المدوّنات والمجلّات، دون أيّ تأويل، أو أيّ اجتهاد يراعي مقاصد الشارع، أو تبدّل أحوال الوقت. ونكاد نستثني من ذلك، وبصفة جزئيّة، موقف مجلّة الأحوال الشخصيّة التونسيّة من

66 من موقع: شبكة المشكاة الإسلاميّة: www.meshkat.net

منع تعدّد الزوجات، ومن السكوت (ولعلّه مقصود) عن زواج المسلمة من غير المسلم. ولعلّ هذا الأمر كان من الدواعي التي حملت آمال موسى على أن ترى في صدور المجلّة المذكورة «دليلاً قويّاً على زوال زمن (الفقيه)، وأنّ المشرِّع الوضعي الحديث قد احتكر التشريع؛ أي لا معنى لوجود ممارسات اجتماعيّة للدين في مسائل الزواج والطلاق، والميراث، والتبنّي، خارج المحاكم، وسلطة القانون، (...) الشيء الذي ربّما يسمح لنا بالإقرار بأنّ من (مقاصد) قوانين مجلّة الأحوال الشخصيّة (علمنة) المجتمع التونسي، وضمان تقدّمه وتطوّره بعيداً عن التصوّرات الغيبيّة»[67]. وهذا الموقف-إن صحّ على أغلب فصول المجلّة -لا يصحّ، مثلما بيّنا سلفاً، على جميع فصولها، ومن ثمّ ينبغي تنسيب الموقف المذكور، والحدّ من درجة الانبهار بمضامين المجلّة كلّها.

والرأي، عندنا، أنّ مواصلة مدوّنات الأسرة، ومجلات الأحوال الشخصيّة، اعتماد الأحكام القرآنيّة في هذا الموضوع، دون أن تُقرأ قراءة جديدة، من شأنها أن تكرّس سيادة تفوّق الرجل على المرأة داخل مجتمعات عربيّة وإسلاميّة ذُكُوريّة بامتياز.

وفضلاً عن ذلك، إنّنا نرى أنّ تطوير أحكام المعاملات، أو مراجعتها من الأساس، لا يخلّ بروح التشريع القرآني؛ بل هو تنفيذ لبعض مقاصد النصّ الديني في زمن أفرز قيماً جديدة في ضوء تحوّلات عميقة وجذريّة مسّت جميع ميادين الوجود والحياة.

*****

لقد تأكّد لنا، في هذه الدراسة، أنّ آيات الأحكام، وتحديداً ما يتّصل منها بقطاع (المعاملات) في الفقه (ومنها مجال الأحوال الشخصيّة)، خضعت لمقارباتٍ شتّى لئن قامت بينها فروق في المنهج، تزيد أو تنقص حسب نوعيّة المقاربة، فإنّها اقترحت قراءات لتلك الآيات تختلف، عموماً، عن تأويل المفسّرين، وفهم الفقهاء القدامى لها في آن معاً[68]. وبذلك، تعرّفنا إلى أهمّ القراءات الجديدة لآيات الأحكام، فتمّ توظيف مقالة المقاصد، ووُظّف المنهج التاريخي النقدي في هذا الباب، واستُثمرت فيه، أيضاً، مفاهيم القانون الدستوري، ونُظِر، كذلك، في هذا الصنف من الآيات من زاوية التحليل الهرمينوطيقي الجندري. والثابت، عندنا، أنّ لكلّ قراءة وجوهَ تميّز مثلما لها وجوه قصور أو ضعف، متى قارنّاها بغيرها من المقاربات. ومهما يكن من أمر، يستحيل التأليف بينها ابتغاء تأسيس قراءة واحدة جامعة مانعة عبر آليّة التوفيق، مثلاً، بين تلك المقاربات.

67 بورقيبة والمسألة الدينيّة، ص 59

68 نستثني من تلك المقاربات المقاربة الاجترايّة التمجيديّة.

لذلك سعينا إلى تقديم قراءات نقديّة تفهّميّة لما أوردنا من مقاربات أنجزها أصحابها عن ذلك الصنف من آيات الأحكام. ونحن مقتنعون بضرورة تنزيلها في سياقاتها الإبستيميّة، وفي منابتها الثقافيّة، وفي أُطُرها الاجتماعيّة التي احتضنتها. ففي تلك الآيات أحكام وفّرت حلولاً ظرفيّة، وليست، بالضرورة، حلولاً دائمة وأزليّة لشواغل، ونوازل، وأقضية، عرفها المجتمع الإسلامي زمن الدعوة. ويكفي التذكير، هاهنا، بأنّ في القرآن عدّة أحكام نُسخت في مدّة زمنيّة محدودة من تاريخ الوحي، ما يدلّ على أنّ النصّ الديني كان له حركيّة وتفاعل خلاّق مع محيطه الذي احتضنه، وفيه تشكّل على التدريج.

إنّ المسلم، اليوم، يعيش في أُطر مغايرة تماماً للأُطُر التي عاش فيها سلفُه من قرون خلَتْ، فهموم هذا وأسئلته هي غير هموم ذاك وأسئلته. ومن ثمّ لا يمكن أن نتّخذ من معارف الماضي سلطة ضاغطة على متطلّبات الحاضر؛ أي ينبغي تخليص الحاضر من وصاية الماضي. وإذا لم نسرْ في هذا الاتجاه فستضيع قِبلة المسلم المعاصر، وتلتبس عليه السُبُل، وعندئذ سيصاب بشلل نصفي؛ لأنّه عطّل العمل بمكاسب العلوم والمعارف الحديثة والمعاصرة، وربّما أساء الظنّ بقدرته على تنظيم حياته، ووجوه معاشه، دون أن ينتابه إحساس بكونه أخلّ العمل بأحكام القرآن، ومسّ ما أُضْفِيَ عليها من قداسة تجعلها؛ أي الأحكام، فوق سلطة التاريخ، وخارج إمكانات المراجعة. فهل ترانا مخطئين لو قلنا إنّ قطاعاً كبيراً من المسلمين المعاصرين يعانون تناقضاً حادّاً بين ما يُلزمون به من الامتثال لأحكام الشريعة في صيغتها النصيّة والحرفيّة من جهة، وبين الرغبة في الانتفاع بفوائد القيم الحديثة المنتصرة لمبدأ المساواة بين الجنسيْن في جميع الحقوق والواجبات، ولحريّة الضمير، ولحقوق الإنسان من جهة أخرى. والخشية، كلّ الخشية، أن يكون ذلك الإحساس بالتناقض أوّلَ أعراضِ الإصابة بداء (الفصام) في شخصيّة المسلم. فهل من وقاية أو علاج لهذا الداء؟

قائمة المصادر والمراجع

- الرازي، فخر الدين، **التفسير الكبير**، الطبعة الثالثة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د ت).
- ابن النديم، **الفهرست**، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى، 1986م.
- الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، دار المعرفة، بيروت، (د ت).
- الجمل، بسّام، **أسباب النزول علماً من علوم القرآن**، مؤسّسة (مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)، والمركز الثقافي العربي في الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2013م.
- أركون، محمّد، **الفكر الإسلامي: قراءة علميّة**، تعريب هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987م.
- أركون، محمّد، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، تعريب هاشم صالح، دار الساقي، لندن، الطبعة الأولى، 1990م.
- الصابوني، محمّد علي، **روائع البيان في تفسير آيات الأحكام**، مكتبة الغزالي، دمشق، الطبعة الثالثة، 1980م.
- السايس، محمّد علي، **تفسير آيات الأحكام**، المكتبة العصريّة للطباعة والنشر، 2002م.
- الفاسي، علال، **مقاصد الشريعة الإسلاميّة ومكارمها**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الخامسة، 1993م.
- ابن عاشور، محمّد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلاميّة**، تحقيق محمّد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، الطبعة الثانية، 2001م.
- الحدّاد، الطاهر، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، دار محمّد علي للنشر، صفاقس، ودار الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2010م.
- طه، محمود محمّد، **تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة**، ضمن كتاب: نحو مشروع مستقبلي للإسلام: ثلاثة من الأعمال الأساسيّة للمفكّر الشهيد محمود محمّد طه، المركز الثقافي العربي، بيروت، ودار القرطاس، الكويت، الطبعة الأولى، 2002م.
- الطالبي، محمّد، **عيال الله: أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين**، سيراس للنشر، تونس، الطبعة الأولى، 1998م.
- الطالبي، محمّد، **أمّة الوسط: الإسلام وتحدّيات المعاصرة**، سيراس للنشر، تونس، الطبعة الأولى، 1996م.
- السلّيني الراضوي، نائلة، **تاريخيّة التفسير القرآني**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2002م.
- الشرفي، عبد المجيد، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2001م.
- الشرفي، عبد المجيد، **لبنات**، دار الجنوب للنشر، تونس، الطبعة الأولى، 1994م.
- بلعيد، الصادق، **القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام**، مركز النشر الجامعي، تونس، الطبعة، الأولى، 1999م.
- الشرفي، محمّد، **الإسلام والحريّة: الالتباس التاريخي**، دار الجنوب للنشر، تونس، الطبعة الأولى، 2002م.
- ودود، آمنة، **القرآن والمرأة: إعادة قراءة النصّ القرآني من منظور نسائي**، تعريب سامية عدنان، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006م.
- شقير، حفيظة، **دراسة مقارنة للقوانين الخاصّة بالمرأة والأسرة في المغرب العربي: تونس والمغرب والجزائر**، منشور في موقع الحوار المتمدّن: www.alhewar.org
- موسى، آمال، **بورقيبة والمسألة الدينيّة: إلى أيّ حدّ طغى التوتّر في علاقة الديني بالسياسي؟** دار سراس للنشر، تونس، الطبعة الأولى، 2011م.
- ابن شمعون، م. حاي، **الأحكام الشرعيّة في الأحوال الشخصيّة للملّة اليهوديّة**، دار بيبليون، بيروت، الطبعة الأولى، 2005م.

- **شبكة المشكاة الإسلاميّة:** www.meshkat.net
- **مجلّة الأحوال الشخصيّة التونسيّة:** www.e-justice.tn
- **مدوّنة الأحوال الشخصيّة الجديدة في المغرب:** www.aproarab.org
- **قانون الأسرة في الجزائر:** www.joradp.dz
- **قانون الأحوال الشخصيّة الجديد في مصر:** www.egypt.gov.eg
- **وثيقة مسقط للقانون الموحّد للأحوال الشخصيّة لدول مجلس التعاون لدول الخليج العربيّة:** sites.gcc-sg.org

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2016

جميع الحقوق محفوظة © 2016