

التسامح والنوع الاجتماعي من خلال مؤسسة الزواج في المجتمعات العربية الإسلامية



هاجر خنفيير
باحثة تونسية

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

التسامح والنوع الاجتماعي من خلال مؤسسة الزواج في المجتمعات العربية الإسلامية⁽¹⁾

1- نشر هذا البحث في كتاب التسامح الديني في الثقافة العربية الإسلامية، ناجية الوريدي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية

مهيّد:

تتفق جلّ الدراسات النقدية العربية الحديثة المتعلقة بمسألة التسامح في التاريخ العربي الإسلامي على تقييدها بالدوائر العقدية الكتابية؛ أي العلاقة بين المسلمين وأهل الذمة، أو بالمذاهب والجماعات الإسلامية، فكأنّ هذا الآخر، الذي كان معنياً بشروط التسامح، من قبول به واعتراف واحترام، لا يتجاوز حدود مجال المختلف دينياً، أو، على أقصى تقدير، المختلف إثنيّاً، فهو اليهودي وهو المسيحي، وهو أيضاً الفارسي والرومي. ويعود هذا التضييق على مفهوم التسامح إلى تأثير الإبتستيمية الفكرية والصراعات الثيولوجية الغربية الحافّة بنشأة هذا المصطلح. ذلك ما شفت عنه قراءة الأستاذة ناجية الوريّمي لأهمّ ما توصل إليه محمد أركون مثلاً من استنتاجات تتعلّق بتاريخية هذا المفهوم. إذ تقول: «من الواضح أن أركون ظلّ في طرحه لقضية التسامح حبيس تصور حديث يرتبط بمقتضيات التحديث السياسي من حرية ضمير ومواطنة وديمقراطية»³. وكذلك ذهب علي أومليل في تصوّره للاختلاف بوصفه مقولة تأسيسية لفكر التسامح؛ إذ يعرفه بأنّه «بديل عن كلّ استبداد مغلف بغلاف الوحدة حين تكون هذه الأخيرة مجرد تغطية للانفراد بالسلطة»⁴.

وبناء على هذا التسييح الهوي للآخر المشمول بفكر التسامح، شهدت ذوات أخرى عملية شطب انعكست عبر سياسة اللاتسامح، وذلك بـ «حرمانهم من حقّ الوجود المتساوي؛ بل أحياناً من حق الوجود نفسه»⁵. وينطبق ذلك على العبيد والمختّنين والمجانين وما وُسم بالنقص إجمالاً فاشتمل على النساء أيضاً. وقد يكون من الخطأ أن ننفي أيّ وجه للتسامح مع هذه الفئات في التاريخ الإسلامي، إذا اعتمدنا المعنى الأصلي والجامع لأهم اشتقاق جذر هذا الدال، كما تنصّ عليه جلّ المعاجم العربية؛ إذ اتصل بمعنى الكرم؛ أي التفضّل بالنعمة والإخضاع والتحكّم⁶، وهو ضرب من ضروب التعايش في نطاق اللاتسامح، «مع ما يمكن أن يفضي إليه من عدم الاكتراث (indifférence) إزاء هذا الآخر؛ وهو ما ينتهي إلى ضرب من الاحتقار، وفي أحسن الحالات إلى ضرب من عدم الاعتبار»⁷. أمّا بالنظر إلى معنى المشاركة الذي يحيل عليه الوزن «تفاعل»، فإنّه يبرّر استحالة تحقق هذه القيمة مع تلك الذوات التي لم تبلغ بعد درجة الاعتراف بها

3- الوريّمي، ناجية، الاختلاف وسياسة التسامح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، 2015م، ص18.

4- المرجع نفسه، ص21.

5- المرجع نفسه، ص19.

6- يقول ابن منظور: وقيل: إنّما يقال في السخاء سمح، وأما أسمح فأثما يقال في المتابعة والانقياد... وأسمح وسامح: وافقتني على المطلوب.. والمسامحة: المساهلة، وتسامحوا: تساهلوا... وفي الحديث أنّ ابن عباس سُئل عن رجل شرب لبناً محضاً أيتوضأ؟ قال: أسمح يسمح لك. قال شمر: قال الأصمعي: معناه سهّل لك وعليك... وقولهم الحنيفية السمحة ليس فيها ضيق ولا شدة.. وأسمحت الدابة بعد استصعاب: لانت وانقادت... ويقال: سمّح البعير بعد صعوبته إذا ذلّ واستقام، وسمحت الناقة إذا انقادت وأسرعت، وأسمحت قرونته وسامحت كذلك؛ أي ذلت نفسه وتابعت. ويقال: فلان سمّيح لمّيح وسمّح لمّح؛ والمسامحة: المساهلة في الطعان والضراب والعذو.

7- الوريّمي، الاختلاف وسياسة التسامح، ص27-28.

ضمن العالم الاجتماعي تحت مبرر القصور الأنطولوجي، والحال أن قصورها من عوائد رقابة المؤسسات الاجتماعية والسياسية والدينية التي «تصنعنا وتفرض علينا ذاتية هوية» على حدّ تعبير فوكو⁸.

ومن هذه المؤسسات، التي أدّت دوراً خطيراً في مراقبة الهويات، وشرعت لملاحم اللاتسامح في المجتمع الإسلامي، مؤسسة الزواج المسؤولة عن إنتاج النواة الأساسية للمجتمع؛ أي الأسرة، والحد من مظاهر الانفلات التي تمثلها جنسانيات تخالف السنن الأخلاقي الإسلامي، كالزنى واللواط ومعاشرة المردان والصبيان. ولئن شكّلت النساء في هذه المؤسسة الطرف الأضعف فإنهن كنّ الأهم في الحفاظ على نظام المجتمع الإسلامي؛ إذ يقع إعداد الفتاة منذ الطفولة لهذا الدور بحسب هشام شرابي⁹، وذلك بتوحيد هوية الأنثى مع العائلة، وإخضاعها لتدابير تأنيث الجسد. ولم يكن إبطال الإسلام أنكحة أخرى كانت سائدة في الجاهلية؛ مثل الشغار والظهار والزواج السري¹⁰، كفيلاً بزحزحة حدود ذاك الدور؛ بل إنه شهد تشديداً وتديقاً في الضوابط التي تحصر الزوجة في موضوع رغبة شرعية، ووسيلة إنتاج للنوع البشري، ما يحول دون انقلابها إلى ذات تشغل الرجل عن ذكر الله. فهاجس السياسة الجندرية داخل هذه المؤسسة، كما تشير إليه طائفة من أحاديث الرسول¹¹، يقوم على قمع كل مصدر لفتنة الرجل وضلاله من داخل الأسرة وخارجها. وليس أجنب لهذه الفتنة من المرأة في الثقافة العربية الإسلامية، وهو ما استوجب قمعها عبر مخرجات المركزية الثيولوجية القضيبية المتمثلة في سياسة واقع الأجساد، والمراتبية القانونية للزوجين¹². وقد بلغ هذا القمع حدود اختزال الزوجة في وظيفتها التناسلية المحدودة زمنياً باتخاذ نمط أحادي للزواج هو زواج «التبعل»، الذي يكون فيه الزوج سيداً وزوجاً في آن، وتحريم أشكال أخرى من الاقتران يبدو أن العرب القدامى عرفوها، ومنها زواج الصديقة، وهو زواج ينتسب فيه الأطفال إلى قبيلة الأم، وزواج الاستبضاع الذي يلغي دور الأبوة البيولوجية، فقد ورد في مادة (ب.ض.ع) في (لسان العرب): «قال ابن الأثير: الاستبضاع نوع من نكاح الجاهلية، وهو استفعال من البضع الجماع، وذلك أن تطلب المرأة جماع الرجل لتنال منه الولد فقط، كان الرجل منهم يقول لأمته أو امرأته: أرسلني إلى فلان فاستبضعي منه، ويعتزلها فلا يمسه حتى يتبين حملها من ذلك الرجل، وإنما يفعل ذلك رغبةً في نجابة الولد. ومنه الحديث أن عبد الله

8- questions à Michel Foucault, sur la géographie, Hérodote n1 Janvier /mars 1976, p.71_85repris dans Dits et écrits t3, Paris, Gallimard, 1994, pp. 36-37.

9- شرابي، هشام، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، ت. محمود شريح، دار نلسن، بيروت، ط4، 2000م. يوضح الكاتب تلك السياسة التربوية التي تعتمد على تنشئة هوية للأنثى تضبطها في المجال الخاص بتأهيلها للدور الأسري زوجة وأماً ومشرفة على البيت.

10- الشغار: هو الزواج من فتاة مقابل تزويج أبيها من ابنته؛ فهو زواج مقايضة بشرية. الظهار: هو ذاك الذي ذكر في سورة الأحزاب الآية 4: {مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قُلُوبَيْنِ فِي حَرْفِهِ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمْ اللَّائِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ}. إذ هو وضع تؤول إليه الزوجة عند غضب زوجها أو نفوره منها، فيكون تركها بين منزلتي الزوجة والمطلقة. الزواج السري: هو الذي يتم بين الطرفين دون شهود، والشهادة هي إثبات شرعية الزواج، ومن دونه يُعدّ في العرف الاجتماعي زنى.

11- ورد في الحديث: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء». صحيح البخاري، كتاب النكاح، ج3، دار الحديث، القاهرة، ط3، 2004م، ص359.

12- بن سلامة، رجاء، بنیان الفحولة، دار المعرفة للنشر، تونس، 2006م، ص46.

أبا النبي صلى الله عليه وسلم مرّ بامرأة فدعته إلى أن يستبضع منها»¹³. لقد كان اتجاه النظام الاجتماعي الإسلامي نحو مزيد التمييز الجندي، وارتهان مكانة المرأة وشرفها وحرّيتها بقوانين مؤسسة الزواج، ضرورياً، ويعود ذلك إلى التحولات الاجتماعية والاقتصادية التي شهدتها القبائل العربية أثناء إخضاعها لسلطة الدولة الأبوية الناشئة بوضع «أسس البنية الاجتماعية الإسلامية: هيمنة الذكور - الخوف من الفتنة - ضرورة ضمان الإشباع الجنسي للمؤمن - إخلاص المؤمن لربه قبل كل شيء»¹⁴. فمؤسسة الزواج لم تكن الوحدة الصغرى من النسيج الاجتماعي فحسب؛ بل كانت الحاضنة الرئيسة للاختلاف الجندي التفاضلي، ولقد كان الوعي بهذا الاختلاف مصدر إرباك للعلاقة بين الجنسين؛ إذ لم تنفك عن التآرجح بين واجب المساكنة ورغبة التسلط، ولم يسلم ذلك من فلتات النزاع حول السلطة والتمرد، وهي فلتات تشهد توسعاً مع المتغيرات الثقافية والسياسية والاقتصادية من جهة، ومع ما شهدته المنظومة القانونية برمتها من ارتحال عن المنظومة الفقهية، وإن ظلّت مشدودة من جانب الأحوال الشخصية من جهة أخرى.

وفي هذا الإطار يتنزل بحثنا في مسألة التسامح داخل مؤسسة الزواج في المجتمعات العربية الإسلامية، من خلال ثلاث مرجعيات هي: النص التأسيسي متمثلاً في القرآن والسنة النبوية، فأحكام الفقه، والمقاربة الجنديرية. وقد اخترنا في القسم الأول الوقوف عند مفهوم النشوز، الذي يشكّل الحد النقيض لواجب الطاعة، ويرسم حدود شرطي الزواج في الإسلام؛ أي المودة والمعروف. ثمّ اهتمنا في القسم الثاني بمسألة تعدّد الزوجات، وذلك لسبر التناقضات التي تسم المنظومة التشريعية في شتى مصادرها، وتكشف فعل التقنين لحدود التسامح بين الجنسين في مؤسسة الزواج. ثمّ انتقلنا في قسم ثالث إلى إبراز إمكانات تحديث الصيغ العلائقية داخل هذه المؤسسة من منظور جندي، اعتماداً على مبادئ ثقافة المساواة واحترام الاختلاف.

1 - حدود التسامح بين الزوجين من منظور القرآن والسنة:

شكّل الزواج في الخطاب القرآني ثيمةً جوهرية في مجال تنظيم العلاقات البشرية، ولا سيما أنه كان أول أصناف الصيغ العلائقية البشرية التي صاحبت قصة الخلق، وكان تعبيراً عن مفهوم الكرم والمحبة الإلهيين. وهو ما ذهب إليه خديجة الصبار؛ إذ تقول: «فالأية¹⁵ تظهر أنّ من أعظم دلائل قدرة الله وآيات كرمه أن خلق للرجل زوجة من جنسه يسكن إليها»¹⁶. ويمثل مفهوم السكن، الذي ينبني عليه الزواج

13- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ج2، 2003م.

14- المرئسي، فاطمة، ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2001م، ص74.

15- تعلق خديجة الصبار على الآية 21 من سورة الروم: {وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ}.

16- الصبار، خديجة، الإسلام والمرأة، إفريقيا الشرق، المغرب، 1999م، ص57.

الإسلامي، الغاية الأساسية من العلاقة بما هو تحقيق للاستقرار والطمأنينة، اللذين يستوجبهما بناء مجتمع متماسك¹⁷، ولا يكون ذلك إلا بتوافر شرطي المودة والرحمة بينهما لضمان استمرار السكون. ومتى توافر هذان الشرطان يمكن الحديث عن تمثل لقيمة التسامح في مؤسسة الزواج، غير أنّ خلّة هذا التسامح هي وقوعه بين ذاتين غير متكافئتين بحكم المراتبية التي عدّتها الصبار فطرية: «وهذه الحقوق متكافئة إلا فيما خصت به الفطرة الرجال. يقول تعالى: {وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَ دَرَجَةٌ} [البقرة: 228]»¹⁸. وسواء كانت الدرجة ذات ماهية أنطولوجية أم ثقافية، فإنها تجعل هذا التسامح منّة من صاحب الدرجة، ومشروطة بخضوع من كان دون الدرجة، أو بالأحرى يكون التسامح تعبيراً عن علاقة انسجام بين الطرفين من خلال تمثلهما لرغبة الزوج في السيطرة ورغبة الزوجة في الخضوع واستمرار التبادل بينهما، وهذا التبادل هو ما يذوي احتمالات العنف، ولو في شكله الأقل عنفاً، فمادام الانسجام متحققاً في علاقة الزواج تنعدم دواعي استعمال العنف.

وتبعاً لذلك، يشكّل واجب الطاعة المقولة الأكثر تمييزاً بين الزوجين، ولكنه في الآن نفسه واجب ينهض عليه فعل التعايش بين هويتين مختلفتين، وباختلافهما تتحقّق المحافظة على الوضع السليم في الأسرة؛ إذ إنّ الطاعة هي واجب الزوجة المكافئ لواجب قوامه الزوج؛ أي مطالبته بالإنفاق والرعاية: {الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ} [النساء: 34].

ومن النصوص الزجرية، التي تعكس مفهوم الطاعة وأشكال التسامح السلبي من وعظ أو هجر قبل إدراك حد العنف من خلال الضرب، آية النشوز: {وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً} [النساء: 34]، فالنشوز «هو امتناعها عليه إذا دعاها إلى فراشه مأخوذة من الارتفاع، ولذلك قيل للمكان المرتفع نشز، فسميت الممتنعة على زوجها ناشزاً؛ لارتفاعها عنه وامتناعها منه»¹⁹. وإنّ دلالة الارتفاع تناقض براديم الطاعة بخرقها الحدود الجندرية التي ضبطتها الشريعة، وتدحض إمكانيات التسامح باعتباره يمسّ باللامقبول (l'intolérable)، وينمّ عن قلة احترام في علاقة مبنية على التزام المرأة بأدبيات القنوت: {فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ} [النساء: 34]، يعني بالصالحات المستقيمات الدين العاملات بالخير، ويعني بالقانتات المطيعات لله تعالى

17- يحيلنا مفهوم السكن إلى بحث فوكو في مؤسسة الزواج في المجتمع اليوناني القديم، حيث أوضح ذلك الميثاق الذي يقوم عليه البيت رمز السكون؛ إذ يكون هو رب الأسرة، وله سلطة يكون فضاء البيت مجال ممارستها، بينما تؤدي الزوجة الصالحة دور حارسة البيت الأمانة المخصصة، والملاحظ أنّها تعاقب بالحجب عن الاحتفالات الدينية للمدينة في حال الخيانة. يمكن النظر في كتاب: تاريخ الجنسية، ج2 «استعمال المتع»، ترجمة محمد هشام، أفريقيا الشرق، المغرب، 2004م.

18- الصبار، خديجة، الإسلام والمرأة، ص58.

19- الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، ج9، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م، ص595.

ولأزواجهنّ، والحافظات للغيب أي: لأنفسهن عند غيبة أزواجهنّ، ولما أوجبه من حقوقهم عليهن²⁰. فالنشوز هو انفلات الزوجة المسلمة من المعايير الأخلاقية التي تضعها في خانة المطيعة الصالحة، وهو أيضاً إخلال بالدور الجنسي المناط بها، وهو مبرّر كافٍ لنفي الثقة بها، وعدّها مصدرَ ارتياب. ولذلك، إنّ المرأة الناشز معرّضة لقوانين المجتمع الإسلامي التأديبي، الذي يمثل الزوج فيه صاحب السلطة الانضباطية، وما الهجر والضرب سوى تعطلّ في مقومات التسامح التي تنهض عليها علاقة الزواج من مودة ومعروف ورحمة {وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ} [الرّوم: 21]. ولا أدلّ على هذا التمييز الذي تستبطنه هذه الصيغة العلائقية، وتجعلنا إزاء تسامح جنديّ مقيّد بحدود الهوية الجندرية للطرفين هو حكم الرجل الناشز في قوله: {وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ} [النّساء: 128]، فقد أوضح الماوردي حكمه بإلزام الرجل بتمثّل دوره المثبت لقوامته. أما ما تعلق بحقوق الزوجة الجنسية فهي مندوب والصلح هو السبيل إلى ذلك: «فإنّ الذي يؤخذ به جبراً في نشوزه النفقة والكسوة والسكنى، والقسم الذي يندب إليه استحباباً ألا يهجر مباشرتها، ولا يظهر كراهيتها، ولا يسيء عشرتها»²¹. ويبرر الماوردي تمييز القرآن بين الجنسين في حكم النشوز بالارتكاز على آلية تحويل التمييز الثقافي إلى تمييز طبيعي لا يردّ ولا يتغير «بما فضل الله تعالى له الرجال على النساء من العقل والرأي، وبما أنفقوا من أموالهم من المهور والقيام بالكفاية». وإن هذا المبرّر الذي يعود بنا إلى الحديث «النساء ناقصات عقل ودين»، ويجمع النساء في وضع واحد، هو الحاجة إلى قوامة الرجل، هو ما يسحب منهنّ بوصفهنّ زوجات حقهنّ في ممارسة السلطة الانضباطية، أو أن يكنّ صاحبات رأي وموقف في نطاق علاقة التسامح مع أزواجهنّ.

إنّ آية النشوز المشحونة نفساً تأديبياً تجعلنا إزاء محدودية معنى التسامح الجندري بخضوعه لمقتضيات تثبيت فحولة الزوج وقوّته وغلبته، وإنّه استنساخ لبنية التسامح الإلهي؛ إذ الله واسع الرحمة والمغفرة مع عباده، ولكنه أيضاً شديد العقاب {وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ} [الرّعد: 6]. وما بين الحدين يتجلّى معنى إرادة الإنسان لما يفعله والعلم به، والمحاسبة هي، في أحد أبعادها، عنوان حرية الإنسان التي قد تكون كفراً أو ظلماً أو معصية.. وبذلك يصير الزوج بمثابة الرب الذي يترك لزوجته (العبد) مجالاً لاختيار الفعل، ولكنه يحاسبها ما دامت واقعة في النشوز. ولذلك كانت المحاسبة مسألة مقيّدة بأحكام يضبطها النص، فيحمل الله الزوج مسؤولية تمثيل السلطة بتنويع الأحكام بين حدّي الرحمة والشدّة. ويمكن التماس هذا المعنى في آخر الآية؛ إذ يفسر القرطبي «قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً كَبِيراً} [النّساء: 34] إشارة إلى الأزواج بخفض الجناح ولين الجانب؛ أي إن كنتم تقدرون عليهنّ فتذكروا قدرة الله؛ فيده

20- المرجع نفسه.

21- المرجع نفسه.

قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية

من وجوه استعباد الحرائر أن ترفض كل التشريعات الإسلامية الاعتراف بالاغتصاب الزوجي ذنباً قانونياً، وليس من أبلغ مظاهر الرق أن إجبار الزوج زوجته على إقامة علاقة جنسية تغدو حقاً يكفله القانون؟²⁸.

مثل هذا الموقف الإنكاري يحيلنا على تناقض مدونة الحديث بين نصوص تكرم المرأة، وأخرى تجحف بها، وقد أفضى إلى غياب الاعتراف بحقوق المرأة الجنسية في مدونة التفسير والفقه، ودعم مقولة الوصاية على الزوجة - وإن كانت خيراً - والمد من امتيازات الزوج إلى حد تشيئاً فيه الزوجة، فنتحول إلى وسيلة إنتاج للسلطة الزوجية الذكورية. ولعل في تناولنا الموقف الفقهي من تعدد الزوجات ما يعزّي عملية الإفراغ التي تتعرض لها المرأة، وهي تتحول إلى جزء من متاع الزوج ومتعتها.

2 - حدود التسامح بين الزوجين من منظور تشريعي:

لقد قامت منظومة التشريعات الفقهية المتعلقة بمؤسسة الزواج على الإجماع، فكان ضبط الأحكام بشكل مناسب للتصنيف الجندري، الذي ميّز بين الطرفين، وضبط الأدوار، وثبت علاقة الهيمنة، وهو ما أكده حمادي ذويب في نطاق بحثه عن الوظائف والأدوار الاجتماعية للإجماع في صيغه الحديثة أيضاً؛ إذ اضطلع بـ «تبرير اختيارات القدماء في ما يتعلّق بالمحافظة على وضعيّة المرأة الدونية حتى تستمر الهيمنة الذكورية على المجتمع»²⁹. وتبعاً لذلك كان سعي الفقهاء إلى اختزال الزوجة في الدور الجنسي؛ أي للإمتاع والتناسل، وهو دور محدود الأهمية بالنظر إلى تمكين الرجل من مجال متنّسع للعلاقات الجنسية داخل إطار الزواج بحقه في تعدد الزوجات، وخارجه، دون أيّ التزامات ذات معنى مؤسساتي من خلال الجوّاري والإماء وملك اليمين³⁰. ولئن ذهبت جلّ نصوص السنّة المتعلقة بحقّ التعدد إلى تأكيد أثره السلبي في النساء خاصةً، وإمكانية تطوّره إلى نوع من الإرباك للاستقرار في العلاقة بين الزوجين³¹، فقد تجاهل الفقهاء ذلك منخرطين في التعامل الأصولي مع النص القرآني، مدافعين عن التعدد بوصفه حقاً أباحه الله.

وقد انتقد عبد المجيد الشرفي بعض الآليات الفقهية، التي برروا بها قراءتهم تلك، مثل توظيف التأويل القائم على خلع الآية من سياقها النصي والتاريخي، فكانت قراءة الآية الثالثة من سورة النساء³²، المتعلقة

28- يوسف، ألفة، حيرة مسلمة، ص92.

29- ذويب، حمادي، مراجعة الإجماع بين النظرية والتطبيق، نشر كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفافس، صفافس، 2012م، ص174.

30- يمكن العودة إلى: الأخضر، لطيفة، امرأة الإجماع، سيراس للنشر، تونس، (د.ب.).

31- ورد في كتاب «النكاح» للبخاري، وضمن باب «ذب الرجل عن ابنته»، أنّ الرسول قال وهو على المنبر: «إنّ بني هاشم بن المغيرة استأذنوا في أن يُنكحوا ابنتهم علياً بن أبي طالب فلا أذن، ثمّ لا أذن، ثمّ لا أذن. إلا أن يريد ابن أبي طالب أن يطلق ابنتي، وينكح ابنتهم، فإتّما هي بضعة مني يربيني ما أربها ويؤذيها ما أذاها». الحديث 5230، ج3، ص395.

32- {وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعْلُوا} [النساء: 3].

قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية

وتبعاً لهذين الشرطين، اللذين يحدّان حقوق الزوجة المادية والعاطفية من حيث يطلقان حرية الزوج، ويرسخان أفضليته، كان تشريع بعض المجتمعات الإسلامية الشيعية لأنماط زواج أخرى مثل زواج المتعة في إيران، وهو ذاك الذي تحتلّ فيه الزوجة مرتبةً الأجير، بينما تحتلّ زوجة النكاح مرتبةً المبيعات³⁹. ويفتقد هذا الزواج شرط الإشهار، وتحديد عدد الزوجات، علاوة على أنّ إنهاء العلاقة لا يكون بلفظ «طلقت» بما هو نيل للحرية أو الاستقلالية؛ بل بالفعل «فسخت» بما يعنيه من هشاشة علاقة قائمة على أثر ومحو للأثر، فلا يكفي الزوج أن يكون صاحب المبادرة والقرار؛ بل إنّ المرأة في الحالة الثانية تفقد حضورها ذاتاً ولو مهدورة. واختلف أهل السنة في إباحة زواج المتعة؛ إذ جوزّه الشيخ الطاهر بن عاشور في حالات معينة مثل: الغربة في السفر، أو الغزو.. بينما أكدّ آخرون أنّ الآية الرابعة والعشرين من سورة النساء المشيرة إلى زواج المتعة هي آية منسوخة، وقد «ظلت عامّة وغير مبينة لحقوق الزوجين، مما يجعل هذا الزواج فاقداً لجلّ الأركان الشرعية حسب فقهاء المذهب السني»⁴⁰. ولا يختلف زواج المتعة عن زواج الميسار، الذي يذهب جمعٌ من فقهاء السنة، ولا سيما في السعودية وفي مصر، إلى جوازه، مادام زواجاً موثقاً، وفيه ترضى الزوجة بأن تلزم بيت أسرتها، وأن لا تطالب الزوج بحقوق مادية، وكلّ ما لها هو حقّ المعاشرة الجنسية متى عاها. وتتعدّد أنماط الزواج التي تفقد فيها المرأة قدرتها على أن تكون ذاتاً كاملة، ناهيك عن أنها ملزمة بأن تطابق القالب الفقهي. وإن هذا التطابق هو الضامن الوحيد للاعتراف بها مادامت تتحرك ضمن المجالية التي حددها الرجل. غير أنه لا معنى لتسامح المرء مع الذات التي نَحَتْ هو نفسه تفاصيل هويتها، كما لا معنى لفعل التسامح دون حصول تحدٍّ أو خرق للحدود.

فمفهوم التسامح يضيق حتى الاستحالة كلّما اتسعت دائرة التمييز الجنسي، وهو تمييز يزكّيه الإجماع الذي يقوم على اتفاق كلّ مكونات الأمة الإسلامية. نظرياً يستثني في الواقع النساء والعبيد من دائرة منتجيه، ويبني أحكامه على أساس ما يراه رجال الإجماع من حكمة تناسب ما عدّوه من خصائص الطبيعة البشرية الذكورية والأنثوية، ومنها على سبيل الذكر: تعدّد موانع المعاشرة الجنسية عند المرأة كالحيض والنفاس والحمل.. أو تفوّق الرغبة الجنسية الذكورية، ولعلّ ذلك ما دفع بعض المصلحين في عصر النهضة إلى مراجعة الإجماع على هذه المسألة، على الرغم من أنها عُدّت لدى جلّ علماء المؤسسة الدينية من أصول الفقه التي لا خلاف فيها، ومن بين أولئك المراجعين محمد عبده، الذي أقام موازنة بين الضرر والمصلحة من هذا الحكم، انطلاقاً من معطى الواقع الراهن، واعتمد على مبدأ منع الضرر والضرار في الشريعة ليقرّر

39- الشرفي، سلوى، (م.س)، ص139. نقلاً عن: حائري، شهلا، المتعة الزواج المؤقت عند الشيعة حالة إيران 1978-1982م، ص55. ولا يتقيد هذا النمط من الزواج بعدد محدود من الزوجات؛ إذ يقول الإمام جعفر الصادق: «تزوجوا منهن ألفاً لأنهن أجيرات». المرجع نفسه.

40- المرجع نفسه، ص140. وتتمثل آية المتعة في قوله: {وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَرَضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً} [النساء: 24].

الآتي: «إذا غلب على الناس الجور بين الزوجات، كما هو مشاهد في أزماننا، أو نشأ عن تعدد الزوجات فساد في العائلات، وتعد للحدود الشرعية الواجب التزامها، وقيام العداوة بين أعضاء العائلة الواحدة، وشيوع ذلك إلى حد يكون عاماً، جاز للحاكم رعاية المصلحة العامة أن يمنع تعدد الزوجات بشرط أو بغير شرط على حسب ما يراه موافقاً لمصلحة الأمة»⁴¹. ولئن كان في هذا الاجتهاد المقاصدي تطوير للرؤية التشريعية، فإنه يدحض كل إمكانيات المنع المطلق للتعدد، ويطلق سلطة ولي الأمر في سنّ النظام التشريعي، وتقدير المصلحة من التجويز أو المنع. ويكفي النظر في فتوى الشيخ الطاهر بن عاشور حول إمكانية إبطال التعدد بحسب المصلحة والضرورة؛ إذ يقول: «أما ما هو مباح وجائز فإن لولي الأمر أن يعطل هذه الإباحة لمصلحة تقتضي ذلك، وحكم الحاكم يرفع الخلاف»⁴². ولم تسلم جلّ القراءات الإصلاحية من الوقوع في فخّ درء الضرر الذي قد يحصل بخرق مبدأ القوامة، على الرغم من إمكانيات تناقض هذا المبدأ مع شرط المعروف في الزواج، فهذا قاسم أمين يصرّح في كتابه (المرأة الجديدة): «وما قرّره الشريعة الإسلامية من حقوق المرأة، وقد أشرنا إليه فيما تقدم، يقودنا إلى أنّ هذه السلطة الأدبية هي التي ترمي إليها الآية الشريفة التي ذكرت أنّ الرجال قوَّامون على النساء»⁴³. وتعدّ هذه القراءة أخطر على إمكانيات تغيير بنية الزواج في المجتمعات الإسلامية نظراً إلى وقوعها في تبرير صيغ العنف الرمزي المنثالة من مؤسسة القوامة اعتماداً على منتجات الحداثة، ويقع هذا الخلط إمّا بإسقاط هذه المؤسسة وأنماط تمثّلها على مختلف بنى العلاقات بين الزوجين في العالم، فتكون القوامة وأفضلية الرجل حقيقةً تتجاوز الزمان والمكان، أو بإجراء عملية تقمّص ثقافي رديئة حتى يتمّ استنساخ هذين المبدئين في الجسد السياسي والقانوني والثقافي المستورد.

ولعلّ هذا ما دفع بعض المصلحين إلى الدعوة للفصل بين مجالي الفقه: العبادات والمعاملات، وهي خطوة خطيرة نحو تحييد الشريعة كما جهرت به نظيرة زين الدين سنة (1929م) في قولها: «إنّ الشرائع السماوية لا تقيدنا تقييداً ثابتاً إلا في علاقتنا مع خالقنا سبحانه وتعالى ذلك في أصول الدين والإيمان، وأما أمور دنيانا وقواعد حياتنا والمعاملات والعلاقات بيننا فهي تابعة بمقتضى تلّكم الشرائع لحكم العقل ومتحولة بمقتضى المصلحة والزمان»⁴⁴. وبعدها بسنة اتخذت المؤسسة الدينية من الطاهر الحداد موقفاً قاسياً وإجرائياً⁴⁵ عندما جهر هو أيضاً بضرورة إخضاع النصّ الديني لمقتضيات الواقع، ودعا إلى قراءة مقاصدية راديكالية: «تتطلق من المعاينة الاجتماعية، وليس من النص، فهو يقول صراحة: «لقد حكم الإسلام في آيات

41- عبده، محمد، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973م، 86/2.

42- بن عاشور، محمد الطاهر، الفتاوى، جمع وتحقيق محمد بن إبراهيم بوزغيب، مركز جمعة الماجد للثقافة، دبي، 2004م، فتوى رقم 90، ص365.

43- أمين، قاسم، المرأة الجديدة، دراسة د. زينب محمود الخضيرى، سينا للنشر، القاهرة، (د.ت)، ص67.

44- زين الدين، نظيرة، الفتاة والشيوخ، مراجعة د. بثينة شعبان، دار المدى، دمشق، ط2، 1998م، ص34.

45- تمّ سحب شهادة التطويع التي تحصّل عليها الطاهر الحداد من جامعة الزيتونة، وذلك إثر صدور كتابه (امرأتنا في الشريعة والمجتمع) سنة 1930م.

القرآن بتميّز الرجل عن المرأة في مواضع صريحة، وليس هذا بمانع أن يقبل بمبدأ المساواة الاجتماعية بينهما عند توفر أسبابها بتطور الزمن ما دام يرمي في جوهره إلى العدالة التامة وروح الحق الأعلى»⁴⁶.

وعلى الرغم من استفادة منظومة قوانين الأحوال الشخصية في تونس من مواقف الحدّاد ودعوته الإصلاحية، وذلك بسنّ قانون منع تعدّد الزوجات سنة (1956م)، فإننا ما نفتأ شاهدين لمطالبة بعضهم بتنقيح القانون وإباحة التعدّد، فالحدّاد لم يقع بعد مع الصيغ التشريعية التقليدية لمؤسسة الزواج؛ بل هي قابضة في منطقة المسكوت عنه، وهو مستبطن في البنى العميقة للوعي⁴⁷.

هكذا يبين المنظور التشريعي عن محدودية قيمتي المعروف والمودة بين الجنسين في إرساء تسامح حديث يتمثّل الحرية والمساواة واحترام الآخر، فأبنية التمييز بين الجنسين في المجتمعات العربية تعشش داخل الذاكرة الجريحة، التي لم ينجح الخطاب الإصلاحي في تخليصها من محنة الشوق إلى إحياء نموذج الفحولة المتخيلة؛ لذا ستكون المطالبة بالمساواة النوعية وتحرير المرأة من سلّم المراتبية الاجتماعية الفجة مدخلاً جديداً لإعادة النظر في إمكانيات التسامح الإيجابي وشروطه في الخطابات النسوية والجندرية المعاصرة.

3 - حدود التسامح من منظور نسوي وجندري:

شكّلت مؤسسة الزواج الإسلامية محوراً أساسياً في البحوث النسوية العربية والجندرية أيضاً، وقد تباينت مواقفها من الزواج «القرآني»، فإمّا هو دفاع عن النص ودعوة إلى «تفكيك التاريخ البشري عن النصوص المقدسة المجردة، وتطهير الأصول والمصادر الإسلامية من قرآن وسنة ممّا ألصق بها من عناصر بشرية تأويلية وبناءات فكرية مصدرها الحقيقي هو الأعراف والانحيازات البشرية»⁴⁸، وإمّا هو قطع نهائي بضرورة تعريض التراث الديني انطلاقاً من أصله إلى النقد التأويلي، وتعرية بناء التمييزية اللامفكر فيها، باعتبارها مؤسسة للبنیان الاجتماعي: «النص المقدّس أدى دوره في تنظيم المجتمع الذي ظهر فيه، ولم يقفز على عصره في ما تعلّق بمعاملات الناس فيما بينهم، وأولى بنا الآن أن نعتبره رسالة

46- الحدّاد، محمد، الخطاب حول المرأة بين المناضل والشيخ والزعيم، باحثات الكتاب التاسع، النساء في الخطاب العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2004م، ص71.

47- كان صعود التيارات الدينية إلى سدة الحكم في تونس بعد الثورة مشجعاً على بروز أصوات تنادي بتطبيق الشريعة، وتلهج بمبدئية الهوية الإسلامية، معتبرين منع تعدّد الزوجات، بوصفه حقاً شرعياً أقره النص التأسيسي، السبب الرئيسي لكلّ المشاكل الاجتماعية، ولاسيما تلك المتعلقة بالأسرة التونسية، كالأمهات العازبة، وكثرة الطلاق، وانتشار الزواج العرفي، والأطفال مجهولي النسب...

48- مقال بعنوان «الخطابات المتباينة لـ 'النسوية والإسلام' والخوف من 'الازدواجية في المعايير'» لحسن عبود ضمن الكتاب التاسع من باحثات، ص377. وقد بيّنت الكاتبة التطور الذي سيمتعامل التيار النسوي الإسلامي مع الخطاب الديني من خلال تقديم طروحات مجموعة من الباحثات اللواتي يسعين للدفاع عن حقوق المرأة باعتماد قراءة حدائثية للنص الديني تتقصّد تثبيت حقوق المرأة الإنسانية.

روحية تمكن المؤمنين من التواصل بكل تواضع مع ذات إلهية متعالية»⁴⁹. إلا أنّ هذه التيارات تكاد تتفق في مناوأة الزواج الفقهي بما يكرّسه من إنكار لتلك الذوات التي وصمها بالقصور والنقص وجعل سعادتها في طاعتها لسلطان الزوج، ألم تُعرف الزوجة أيضاً بالطعينة؛ أي الراحلة التي تُركب مقابل العناية بها في مأكلا ومشربها؟

ولذلك صار تركيز هذه البحوث النقدية على تفكيك الحدود الجندرية، التي يقوم عليها نظام الزواج الإسلامي، وتعرية تناقضاته مشغلاً رئيساً⁵⁰؛ فلا تخلو عملية ضبط المعايير الجندرية للزوجين من ثغرات؛ إذ لا يتناسب كلاهما بالضرورة وتلك الهوية المرسومة له. والتراث الديني والأدبي حافل بأخبار الخرق للقطبية الجنسية الثنائية (ذكر/أنثى) في مؤسسة الزواج، ولا سيما ما تعلّق بسير بعض زوجات الرسول⁵¹. ومن ثمّ إنّ التسامح يتعلّل بين ذاتين بشريتين صيغتا في هويتين غريبتين عنهما، وتمّ التمييز بينهما بحدود هندسية لا مرئية في فضاء المجتمع الإسلامي، بشكل تكون الزوجة فيه محصورة في الفضاء الخاص، والزوج حرّاً في الفضاء العام والخاص، وهو ما يفضي إلى جعل قيمة التسامح بينهما وهماً أخلاقياً تنقضه تلك الحدود سواء خضعت النساء أم لم يخضعن.

ونظراً إلى أنّ هذه التصورات التقليدية مبنية على الإنكار ودافعة بالتسامح إلى دائرة المطالب الطوباوية أو سلوكيات المنّة والتفضل الذكوريين، فقد فرضت ترتيباً آخر للقضايا النسوية والإنسانية الحارقة بجوهر مفهوم الاعتراف (Recognition)، الذي تقوم عليه مبادئ الحرية والمساواة والكرامة، وهو ما تسعى

49- بنیان الفحولة، ص198. ويمكن فهم هذا الموقف انطلاقاً من مفهوم المعروف الذي ينهض عليه الزواج القرآني؛ إذ إن المعروف يتصل بالعرف الأخلاقي والاجتماعي لبيئة لها مجالها التاريخي الخاص، ولذلك فإنّ تاريخية هذا المفهوم تفرض ضرورة مراجعة قوانين ومبادئ مؤسسة الزواج.

50- لقد تعددت الكتابات النسوية مثلاً حول العذرية والجنسانية النسائية في نطاق مواجهة النظام البطريركي، الذي يستمرّ في انتهاك حقوق النساء تحت عنوان: جوهرية مؤسسة الزواج ودور الأمومة. ويُعدّ هذا البحث الأكثر مشقة لجرائته على اختراق إحدى دوائر اللاتسامح الصامت والمصنفة ضمن المسكوت عنه. ذلك ما صرحت به بنّار إيلكاركان مقبلة كتاب (المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية): «ونحن نعلم حجم الجهد والعمل الذي مازال أمامنا، لكن إيجاد لغة خاصة بنا لاستعمالها كأداة لبناء (أو إعادة بناء) تجاربنا ورؤانا لجنسيتنا وتطوير خطابنا الخاص حول الجنسانية والإسلام يمثلان خطوتين جوهريتين في مقاومتنا المشتركة». دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 2004م، ص26.

51- شكلت شخصية أم سلمة مثلاً مدار بحث أساسي في جلّ الدراسات النسوية على اختلاف تياراتها، وذلك لخطورة مواقفها التي جعلتها زوجة مغايرة للنمط المألوف، حتى أنّ الباحثة ريتا فرج تصفها برائدة التيار النسوي في الإسلام المبكر، وهي تسائل محمد عن عدم المساواة بين الجنسين في الخطاب القرآني، فكان مطلبها سبباً في تنزيل الآية 35 من سورة الأحزاب: {إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّانِمِينَ وَالصَّانِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا}. وقد ارتأت الكاتبة أنّ هذه الحادثة كانت فاتحة تجرّو زوجات الرسول الأخريات وزوجات بعض المسلمين على المطالبة بحقوق أخرى كانت ممنوعة عليهنّ؛ كابطال توارث الزوجات بعد ترميلهنّ مثلاً كان أمر كبشة بنت معن، التي شكّت لمحمد الأمر، فكانت الآية 19 من سورة النساء: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَجَلْ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرَاهًا وَلَا تَعْضَلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْنَهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَعَاقِبُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا}. يمكن النظر في كتاب (الحريم السياسي) لفاطمة المريني، الحريم السياسي، النبي والنساء، تعريب عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، ط2، 1993م. وكذلك: امرأة الفقهاء وامرأة الحداثة خطاب اللامساواة في المدونة الفقهية لريتّا فرج، في الفصل الثاني «المرأة في الإسلام الرسول، الفاروق، الفقهاء»، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، مصر، تونس، 2015م.

(الإنسان/المواطن)؛ لأننا لم نتخلص بعد من منطق التناسل والقرابة، الذي تقوم عليه مختلف السلط في المجتمعات العربية، وهو ما أكدته رجاء بن سلامة بقولها: «لم يتم الفصل بين العائلة والفضاء السياسي على نحو يمكن من الانتقال من النظام الأبوي إلى نظام الدولة الحديثة. فمنطق التناسل في النظام الأبوي هو الأهم ومؤسسة السلطة والأب هي نفسها»⁵³. ونظراً إلى هذه الروابط التي تشد مؤسسة الزواج إلى بنية الدولة الأبوية، فإن التحديث الذي تشهده عبر تفكيك آليات التعصب وتبني الاتفاقيات الحقوقية المناهضة لجميع أشكال التمييز⁵⁴ تشهد ضعفاً في مستوى الأجرأة. ويُضاف إلى هذا العائق الإجرائي عائق فلسفي هو حدود هذا الاعتراف، وهو عائق متمخض عن حدود حرية المرء في أفعاله وقراراته. أليس ذلك مدعاةً للتفكير في معايير عدم الاعتراف، ومن ثمّ عدم التسامح التي قرنهما بول ريكور بما لا يطاق؛ أي ما لا يمكن احترامه⁵⁵؟ أليس استدعاء لضرورة النظر في إشكالية تحديث المنظومة الأخلاقية بتعويض إملاءات الشرائع الدينية بمقتضيات ثقافة حقوق الإنسان؟

تلك بعض الإشكاليات التي يستدعيها إجراء مفهوم التسامح الحديث سواء في نطاق العلاقة الزوجية أم بين جميع أفراد المجتمع البشري، وهي إشكاليات تفرضها ماهية التسامح نفسها؛ إذ تجمع بين ثنائيات مختلفة تعسر تحويله من حيّز التنظير إلى التطبيق إلا متى كان السعي إلى مواجهة تلك البنيات المبنية (des structures structurées) للعلاقة بين الجنسين والمجسدة للهابيتوس (the habitus)⁵⁶ الذي يوجّه ويتحكم في أفعال المرء وإدراكه. على أنّ هذه المواجهة تستوجب أيضاً ضرورة مواجهة الأفراد للتمثّلات التي لديهم عن ذواتهم، والتي تتفاوت في درجة انسجامها مع التمثّلات الاجتماعية، فالصور التي نحملها عن أنفسنا، ولا نعي جزئياتها ودوافعها وحدودها هي المسؤولة عن العلاقات الصراعية وتضييق إمكانيات التسامح. ولا شكّ في أنّ هذه المواجهة تخيف حراس المجتمعات الانضباطية بما قد تحدّثه من دينامية في هندسة المجتمعات التقليدية، ولكنها أيضاً تعد بذاتيات أكثر حرية وتعلّلاً للمسؤوليات التي يفرضها فعل التعايش مع الآخر.

53- بن سلامة، رجاء، ببيان الفحولة، دار المعرفة للنشر، تونس، 2006م، ص184.

54- لقد كانت المادة السادسة عشرة من اتفاقية مناهضة جميع أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو 1979م) عرضة لتحفظ جُلّ الدول العربية، وهي المتعلقة بحقوق المرأة في مؤسسة الزواج: «الحق في الزواج وفي حرية اختيار الزوج. الحقوق أثناء الزواج وعند فسخه. الحقوق المتعلقة بالصداقة والولاية والتبني، اللقب العائلي والمهنة. تحديد سنّ أدنى للزواج وأهمية تسجيل الزواج، ورفض زواج الاطفال».

55- يمكن العودة إلى: Paul Ricoeur, Lectures 1: Autour du politique, éditions du Seuil, 1991.

56- الهابيتوس هو مصطلح استعمله بيار بورديو لأول مرة سنة (1972م) في كتابه (مقدمة في نظرية الممارسة) (Esquisse d'une théorie de la pratique). تلك الاستعدادات المكتسبة التي تضبط سلوك الفرد وتصوره لذاته وللعالم، وذلك وفق منطق الوعي السائد في الجماعة. ويتميز الهابيتوس باستمراريته وشموليته وقدرته على التناقل والتكيف.

الخاتمة:

صفوة القول أنّ العلاقة بين الزوجين في الإسلام تقوم على الاستقطاب الثنائي الجندري (Gender Polarization)؛ أي على اعتبار الطرفين متناقضين؛ وهو ما يؤدي إلى العداء التي تسم علاقات الصراع من أجل السلطة، وإن حاول الإسلام بشتى مرجعياته الحسم في ذلك بتفويض الرجل للسيادة.

فالمنظومة التشريعية الدينية لم تنجح في ترسيخ أخلاقيات التسامح خارج دائرة الاستقطاب؛ إذ كانت حبيسة مبدأ القوامة، وهي تضع القرار والمبادرة والفعل بين يدي الزوج، فكان آلية أخرى من آليات التمييز واللامساواة.

إلا أنّ ما تسعى إليه الدراسات الجندرية حالياً من تفكيك لبناء الهويات الجندرية، وترسيخ لمقولة المساواة واحترام الآخر على اختلاف هويته الجنسية والطبقية والعمرية والعرقية... هو دافع إلى تصور أخلاقي جديد للتسامح يقوم على فعل تبادل الاحترام والاعتراف بحقوق الآخر، عوض أن يكون مشروطاً بالطاعة والقوامة مستتبناً فعل الإنكار. وإنّ هذا التصور كفيل بتجاوز: «الفجوة بين المثال الروحي والفكري وبين الواقع المادي الغليظ»⁵⁷، وتفادي إمكانيات الوقوع في قلب موازين السلطة أو خلق أشكال جديدة من اللامساواة والاستغلال⁵⁸.

57- أبو زيد، نصر حامد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2004م، ص133.

58- تتجه بعض الدراسات الجندرية الغربية إلى الحديث عن فوبيا الأنوثة، وموت الأسرة، والدعوة إلى الأخوة الجندرية، وهي مفاهيم تهدف إلى تصحيح مسار الحركات النسوية التي شرعت في تمثيل غايات النظام الرأسمالي المتوحش وإعادة إنتاج براداييم الهيمنة في صيغة أنثوية. حوار بعنوان: «كيف أصبحت النسوية خادمة للرأسمالية وكيف تعود إلى مسارها الصحيح؟»، الغارديان، 2013/10/14م، ترجمة: هند مسعد محمد: مفاهيم// www.masralarabia.com/7636211

بيبلوغرافيا

- ابن عاشور، محمد الطاهر، الفتاوى، جمع وتحقيق محمد بن إبراهيم بوزغيب، مركز جمعة الماجد للثقافة، دبي، 2004م.
- أبو زيد، نصر حامد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2004م.
- الأخضر، لطيفة، امرأة الإجماع، سيراس للنشر، تونس، (د.ت.).
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، صحيح البخاري، كتاب النكاح، ج3، دار الحديث، القاهرة، ط3، 2004م.
- بن سلامة، رجاء، بنیان الفحولة، دار المعرفة للنشر، تونس، 2006م.
- بينار، إيلكاركيان، المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية، دار المدى، دمشق، 2004م.
- الحداد، محمد، مقال «الخطاب حول المرأة بين المناضل والشيخ والزعيم»، كتاب باحثات، عمل جماعي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2003-2004م.
- ذويب، حمّادي، مراجعة الإجماع بين النظرية والتطبيق، نشر كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفافس، صفافس، 2012م.
- الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب، مج5، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990م.
- زين الدين، نظيرة، الفتاة والشيخ، مراجعة د. بنية شعبان، دار المدى، دمشق، ط2، 1998م.
- شرابي، هشام: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، دار الطليعة، بيروت، 1991م.
- الشرفي، سلوى، الإسلام والمرأة والعنف، مطبعة علامات، تونس، (د.ت.).
- الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، 2001م.
- صبار، خديجة، الإسلام والمرأة، إفريقيا الشرق، المغرب، 1999م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م.
- عبده، محمد، الأعمال الكاملة، 6، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 1973م.
- عبود، حسن، مقال «الخطابات المتباينة لـ «النسوية والإسلام» والخوف من «الازدواجية في المعايير»»، في كتاب باحثات، عمل جماعي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2003-2004م.
- فرج، ريتا، امرأة الفقهاء وامرأة الحداثة: خطاب اللامساواة في المدونة الفقهية، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، مصر، تونس، 2015م.
- فوكو، ميشيل، تاريخ الجنسية، ج2 «استعمال المتع»، ترجمة محمد هشام المغرب، أفريقيا الشرق، 2004م.
- قاسم، أمين، المرأة الجديدة، دراسة د. زينب محمود الخضير، سينا للنشر، القاهرة، (د.ت.).
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م.
- المرنيسي، فاطمة:
- الحريم السياسي: النبي والنساء، تعريب عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، ط2، 1993م.

- ما وراء الحجاب: الجنس كهندسة اجتماعية، تعريب فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2001م.
- الوريثي ناجية، الاختلاف وسياسة التسامح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2015م.
- يوسف، ألفة، حيرة مسلمة في الميراث والزواج والجنسية المثلية، دار سحر للنشر، تونس، ط3، 2008م.
- Badinter, Elisabeth, XY: De l'identité masculine, éd/Odile Jacob, Paris, 1992.
- Baudrillard, Jean, «Modernité», Encyclopaedia Universalis, T15.
- Bourdieu, Pierre, La domination masculine, Paris, 1998.
- Foucault, Michel, L'ordre de discours, Paris, Gallimard, 1971.
- Janos, Kis, L'égalité dignité, trad du Hongrois par G/Kassai, Paris, Seuil, 1987.
- Ricoeur, Paul, Lectures 1: Autour du politique, éditions du Seuil, 1991.
- Esquisse d'une théorie de la pratique, Genève, Droz, 1972.
- Taylor, Charles Margrave, Multiculturalism and the politics of recognition, Amy Gautmann et al., Princeton, Princeton University Press, 1992.
- Questions à Michel Foucault sur la géographie, Hérodote n1 Janvier /mars 1976- repris dans Dits et écrits t3, Paris, Gallimard, 1994.

المراجع الإلكترونية:

- حوار مع نانسي فرايزر: «كيف أصبحت النسوية خادمة للرأسمالية وكيف تعود إلى مسارها الصحيح؟»، الغارديان، 2013/10/14م، ترجمة هند مسعد محمد: مفاهيم/7636211www.masalarabia.com
- Talbi, Mohammed, Que dit le Coran?, L'intelligent, 7/3/2004: www.L'intelligent.com

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Orders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com