

نريد

المساواة والعدل في الأسرة المسلمة

musawah



musawah



musawah



musawah



musawah



musawah



تحرير

زينة أنور

نید



نريد

المساواة والعدل في الأسرة المسلمة

تحرير

زينة أنور



musawah

أخوات في الإسلام - ماليزيا

© أخوات في الإسلام ، 2011
SIS Forum (Malaysia) (266561 W)
(Sisters in Islam)

الناشر:

SIS Forum (Malaysia) (266561 W)
(Sisters in Islam)
No. 7, Jalan 6/10,
46000 Petaling Jaya,
Selangor Darul Ehsan, Malaysia

هاتف: +603 7785 6121 فاكس: +603 7785 8737
بريد إلكتروني: sistersinislam@pd.jaring.my
موقع إلكتروني: www.sistersinislam.org.my

فريق التحرير: زينة أنور، جانا رمينجر، زيبا مير-حسيني، كاساندر بالشين
تحرير طباعة النسخة الإنجليزية: إميلدا بيريرا، ماريأ شوا
ترجمة: سلاف طه، راما محمود، خالد سمرة، عثمان عثمان
تحرير طباعة النسخة العربية: آمال عبد الهادي
ساهمت في تحرير النسخة العربية: ليالي أشقيدف
تصميم الغلاف: Salt Media Consultancy Sdn Bhd
صف وطباعة النسخة العربية: Promotion Team - 34 شارع دجلة، المهندسين، الجزيرة، مصر

يسمح بنسخ أو إعادة طباعة أو تكييف أو حفظ أو نشر أي جزء من هذا العمل بأي أسلوب أو وسيلة لتلبية الاحتياجات المحلية بدون إذن من مساواة بشرط أن لا تكون لأي أهداف ربحية وعلى أن تذكر مساواة والمؤلفين كمصدر العمل في كل النسخ والطبعات والتكيفات والترجمات سواء اليدوية أو الآلية أو الإلكترونية. كما يجب بعث نسخة عن أي إعادة طباعة أو تكييف أو ترجمة لمساواة على العنوان أعلاه.

Perpustakaan Negara Malaysia

Cataloguing-in-Publication Data

Translator: Sulaf Taha ... [et al.]

نريد: المساواة والعدل في الأسرة المسلمة

Translations from: Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family.

ISBN 978-983-2622-31-4

1. Muslim families--Legal status, laws, etc.
2. Women's rights--Religious aspects--Islam.
3. Domestic relations (Islamic law).
4. Marriage (Islamic law).

I. Sulaf Taha. II. Title: Nurid: al Musawah wal adilu fi usratul muslimat.

346.015

قائمة المحتويات:

٦	المشاركات والمشاركون في هذا العمل
١٠	شكر وعرافان
١٢	مقدمة: لماذا المساواة والعدل الآن زينة أنور
٢٢	إطار عمل حركة مساواة
٣٤	نحو تحقيق المساواة بين الجنسين: قوانين الأسرة المسلمة والشرعية زيبا مير-حسيني
٧٢	اختلاف الفقهاء: تعدد الآراء الفقهية باعتبارها ابتناءً اجتماعياً محمد خالد مسعود
٩٨	الإسلام ما وراء النظام الأبوي من خلال التحليل القرآني للآيات المشتملة على الجنسين أمينة ودود
١١٤	تعهدات حقوق الإنسان في الإسلام الحديث خالد أبو الفضل
١٦٨	نشأة قانون الأسرة: أثر الشريعة والعرف والقوانين الاستعمارية على تطور قوانين الأحوال الشخصية أميرة الأزهري سنبل
١٩٤	قانون الأسرة في السياقات الإسلامية: دوافع واستراتيجيات التغيير كاساندرا بالشن
٢٢٢	مكانة المرأة في الأسرة المسلمة بين ماض متخيل وواقع مستجد: لقطات واقعية من القرن الحادي والعشرين كمالا شاندراكيرانا

المشاركات والمشاركون في هذا العمل

خالد أبو الفضل أستاذ القانون "عمر وأزميرالدا ألفي" بمدرسة القانون بجامعة كاليفورنيا، لوس أنجلوس. يعتبر الأستاذ أبو الفضل من المرجعيات الرائدة في القانون الإسلامي في الولايات المتحدة وأوروبا. وقد تدرب في علوم القانون الإسلامي في مصر، والكويت والولايات المتحدة. وهو يعمل مع العديد من منظمات حقوق الإنسان مثل هيومان رايتس ووتش ولجنة المحامين من أجل حقوق الإنسان. كثيراً ما يستدعى د. أبو الفضل للإدلاء بشهادته بوصفه خبيراً في القضايا الدولية المتعلقة بقوانين الشرق الأوسط، وفي القضايا المتعلقة بقوانين الهجرة وطلبات اللجوء السياسي. من بين مؤلفات د. أبو الفضل:

Conference of the Books: The Search for Beauty in Islam (2001); Rebellion in Islamic Law (2001); Speaking in Gods Name: Islamic Law, Authority and Women (2001); and And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse (2nd ed. revised and expanded, 2001).

كاساندر بالشين باحثة حرة، وكاتبة، ومدربة في مجال الدفاع عن حقوق الإنسان. عملت كاساندر عدة سنوات مع مركز شيركات جاه للمصادر النسائية في باكستان، ومؤخراً مع مكتب التنسيق الدولي بمؤسسة "النساء في ظل قوانين المسلمين" في لندن. ركزت أبحاثها وكتاباتهما على قوانين الأسرة الإسلامية وعمليات الإصلاح القانوني. وتشمل أحدث منشوراتها في مجال قوانين الأسرة النسخ المحدث من كل من

Knowing Our Rights: Women, Family, Laws and Customs in the Muslim World (2006), Recognising the Unrecognised: Inter-country Cases and Muslim Marriage and Divorce in Britain (2005).

وقد نشرت مؤخراً نقداً لسياسة التنمية الدولية وممارساتها فيما يتعلق بالدين، كما تقوم بمساعدة منظمات التنمية الدولية ومنظمات حقوق الإنسان الدولية على تعزيز تحليلاتهم المتعلقة بالأصوليات الدينية. يشمل عملها الحالي دراسة التحديات التي يفرضها تعدد النظم القانونية على سياسات ومناصرة حقوق الإنسان لصالح

المجلس الدولي لسياسات حقوق الإنسان . وهي أيضاً عضو مؤسس لشبكة النساء المسلمات بالمملكة المتحدة ، وتشارك بنشاط في حملات تعزيز حقوق المرأة في مجتمعات المسلمين في بريطانيا . وكانت عضو لجنة تخطيط حركة مساواة وحالياً عضو في المجلس الاستشاري الدولي لمساواة .

كمالا شاندراكيرانا عضو مؤسس في اللجنة الوطنية حول العنف ضد المرأة بإندونيسيا ، ورئيسة اللجنة منذ عام ٢٠٠٣ . وهي كذلك ناشطة في العديد من المنظمات غير الحكومية الإندونيسية مثل "رحيمة" ، التي تعمل لأجل حقوق المرأة ضمن إطار الإسلام ، ومراقبة الفساد في إندونيسيا ، وإلسام ، وهي مركز فكر رائد في مجال حقوق الإنسان ، وسياريكات إندونيسيا ، وهي شبكة تدعو إلى التصالح الثقافي من أجل التعامل مع انتهاكات حقوق الإنسان في الماضي ، ويسيك ، وهي مؤسسة منح محلية للحركات الاجتماعية . وهي أيضاً عضو ناشط في "القانون والتنمية النسائية في آسيا والمحيط الهادي" ، وتعمل حالياً في المجلس الإقليمي لتلك المنظمة وفي مجموعة العمل حول حقوق الإنسان الخاصة بالمرأة . وكانت عضو في لجنة تخطيط حركة مساواة وحالياً عضو في المجلس الاستشاري الدولي لمساواة .

محمد خالد مسعود رئيس مجلس الأيديولوجية الإسلامية في باكستان ، وأستاذ سابق ومدير أكاديمي في "إيسيم" لايدن ، بهولندا . حصل على درجة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة ماكجيل سنة ١٩٧٣ . له كثير من المنشورات في القانون الإسلامي والقضايا المعاصرة والتوجهات السائدة في مجتمعات المسلمين . من بين منشوراته:

Shatibis Philosophy of Islamic Law (1995) and Iqbals Reconstruction of Ijtihad (1995). He has edited Islamic Laws and Women in the Modern World (1996); Travelers in Faith: Studies on Tablighi Jamaat (2000); and Atharhawin Sadi men Barri Saghir men Islamic Fikr ke Rahnuma (2008). He co-edited Islamic Legal Interpretation: The Muftis and their Fatwas with Brinkley Messick and David Powers (1996) and Dispensing Justice in Islam: Qadis and Their Judgments with David S. Powers and

Ruud Peters (2006). He translated T. Izutsu's Ethical Terms in the Quran into Urdu as Mafahim-i Quran (2005).

زيبا مير حسيني خبيرة الأنثروبولوجيا القانونية، ومتخصصة في القانون الإسلامي والنوع الاجتماعي والتنمية. حصلت على بكالوريوس الاجتماع من جامعة طهران سنة ١٩٧٤، وعلى الدكتوراه في الأنثروبولوجيا الاجتماعية من جامعة كمبريدج سنة ١٩٨٠. وهي أستاذة زائرة بمدرسة هاوزر للقانون العالمي بجامعة نيويورك منذ عام ٢٠٠٢، وباحثة مشاركة بمعهد لندن لدراسات الشرق الأوسط، ومركز قانون الشرق الأوسط والقانون الإسلامي، كلاهما في مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن. لديها العديد من الزمالات البحثية كما كانت أستاذة زائرة في العديد من الجامعات، بما فيها زمالة في فيسنشافتسكولج ببرلين (٢٠٠٤-٢٠٠٥). تشمل منشوراتها

Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law in Iran and Morocco (1993, 2002); Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran (1999); and, with Richard Tapper, Islam and Democracy in Iran: Eshkevari and the Quest for Reform (2006). .

كذلك اشتركت مع كيم لونجينوتو في إخراج اثنين من الأفلام الوثائقية الطويلة حول القضايا المعاصرة في إيران وهي: الطلاق على الطريقة الإيرانية (١٩٩٨)، والهروب (٢٠٠١). وهي عضو في لجنة التخطيط والتنفيذ التابعة لمنظمة "النساء في ظل قوانين المسلمين"، وكانت عضو في لجنة تخطيط حركة مساواة وحالياً عضو في المجلس الاستشاري الدولي لمساواة.

أميرة الأزهرى سنبل أستاذة التاريخ والقانون والمجتمع الإسلامي بجامعة جورج تاون. وهي متخصصة في تاريخ مصر الحديث، والتاريخ الإسلامي، والمرأة، والنوع الاجتماعي والإسلام، ولها العديد من المؤلفات منها:

The New Mamluks: Egyptian Society and Modern Feudalism (2000); Women, the Family and Divorce Laws in Islamic History (1996); The Creation of a Medical Profession in Egypt: 1800-1922 (1991); The Memoirs of Abbas Hilmi II: Sovereign of Egypt (2006); Women of the Jordan: Islam, Labor and Law (2002); and Beyond the Exotic: Muslim

Womens Histories (2005). Professor Sonbol is Editor-in-Chief of *Hawwa: the Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, published by E.J. Brill.

وكانت عضو في لجنة تخطيط حركة مساواة وحالياً عضو في المجلس الاستشاري الدولي لمساواة.

أمينة ودود المعروفة باسم السيدة الإمام لربطها بين الدراسة الأكاديمية الراديكالية والعمل العام. من مؤلفاتها:

Quran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Womens Perspective (1992) and *Inside the Gender Jihad: Womens Reform in Islam* (2006)

بعد انتهاء فترة أستاذيتها، تقاعدت وأصبحت أستاذة زائرة لمرسة ستار كينج للوزارة في بركلي بكاليفورنيا منذ عام ٢٠٠٦. في ٢٠٠٨ استقرت في إندونيسيا لتكمل أبحاثها حول الأخلاق الإسلامية من منظور النوع الاجتماعي الشامل.

زينة أنور ناشطة في مجال حقوق المرأة وكاتبة حرة معروفة والمديرة التنفيذية السابقة لأخوات في الإسلام، وهي منظمة غير حكومية ماليزية تهدف إلى تعزيز حقوق المرأة ضمن المنظور الإسلامي. وهي عضو سابق في لجنة حقوق الإنسان الماليزية، ورئيسة مسؤولي البرامج في القسم السياسي بأمانة الكومنولث في لندن، وخبيرة تحليل بمعهد الدراسات الاستراتيجية والدولية. كذلك كانت كاتبة سياسية ودبلوماسية في نيو ستريتس تايمز، وهي جريدة يومية ماليزية. تعلمت في مدرسة فلتشر للقانون والدبلوماسية بجامعة تافنس، وفي جامعة بوسطن، وفي مؤسسة مارا للتكنولوجيا بماليزيا في مجالات العلاقات الدولية والصحافة. وكانت عضو في لجنة تخطيط حركة مساواة وحالياً مديرة مشروعات مساواة وعضو المجلس الاستشاري الدولي.

شكر وعرفان

لم يكن هذا الكتاب ممكناً دون رؤية وشغف والتزام لجنة التخطيط الدولية لمساواة. ففي اجتماعنا الأول في اسطنبول في آذار ٢٠٠٧، حددنا أهمية جعل مساواة حركة لبناء المعرفة. وشعرنا أنه يجب أن يرافق الاجتماع العالمي لإطلاق الحركة التي ستشدد مجموعات نسائية من البلدان والمجتمعات المسلمة للمطالبة بالمساواة والعدل في الأسرة الموارد النظرية لتوفير الخلفية الأساسية لدى نشطاء حقوق المرأة عن إمكانية إحداث التغيير ضمن نطاق الإسلام.

أنا ممتنة للباحثات والباحثين المعطائين لمشاركتهم العلم والمعرفة والتحليل مع النشطاء، والذين يدأبون بلا كلل للإجابة على الأسئلة وتقديم توضيحات في بحثنا المشترك عن حلول. شكراً لزيبا مير-حسيني، محمد خالد مسعود، أمينة ودود، وأميرة سنبل، لما تقدمون لنا في رحلة التنوير هذه. وشكراً لخالد أبو الفضل على إتاحة الفرصة لنا لتحرير ورقة بحثك المطولة ومشاركة أفكارك الهامة حول الإسلام وحقوق الإنسان مع مشاركات ومشاركي مساواة. أشكر كذلك كاساندر بالشين وكمالا شاندراكيرانا، الناشطات دولياً على ما تقدمنا لنا من معرفة ولمحة عامة عن الاتجاهات العالمية المعاصرة حول إصلاح قانون الأسرة والحقائق الاجتماعية والاقتصادية من حياة وواقع المرأة اليوم وما تقدمنا لنا من أدلة مقنعة بأن التغيير ممكن و ضروري ضمن سياقاتنا كمسلمين.

ولا بد لي أن أشكر أيضاً الناشطات والناشطين الذين حضروا الاجتماع التأسيسي المفاهيمي في القاهرة في ديسمبر ٢٠٠٧، والذين اشتركوا مع الباحثات والباحثين لتبادل الأفكار ومناقشة المبادئ التي شكلت إطار عمل مساواة. وشكر خاص أيضاً للباحثات والباحثين والنشطاء من أكثر من عشرين دولة الذين قدموا ملاحظات واقتراحات بخصوص إطار العمل، والذي خضع لعدة مراجعات طوال عام ٢٠٠٨. وشكراً أيضاً لآمال عبد الهادي وفريق العمل في مؤسسة المرأة الجديدة الذين عملوا بلا كلل لجعل هذا الاجتماع في القاهرة ممكناً.

إلى أعضاء لجنة التخطيط: آمال، أميرة، أسماء، عزة، كاساندرا، إيساتو، كامالا، بينار، ربعة، سهيل، وزيبا، وخاصة جانا التي قامت بتنسيق عملنا بصبرها المطلق وذاكرتها الموسوعية، لكم عميق امتناني لكل ما جلبتم إلى طاولة التخطيط من نقاط قوة، وخبرات متنوعة، وحب. وأخيرا إلى ملتقى أخوات في الإسلام، الأعضاء المؤسسين والأعضاء الحاليين، وليس أقلها الموظفات والموظفون الصغار المليئين بالحماس والتفاؤل، فمساواة لم تكن لتكون دونكم جميعا.

زينة أنور

مديرة المشروع، مساواة

مقدمة: لماذا المساواة والعدل الآن زينة أنور

المساواة والعدل من القيم الراسخة في الإسلام؛ لماذا، إذن، تعامل قوانين الأسرة والممارسات الإسلامية المرأة على أنها أقل من الرجل؟

تسعى الأوراق التي يضمها هذا الكتاب المرجعي "مساواة: الحركة العالمية من أجل المساواة والعدل في الأسرة المسلمة" إلى فهم نشأة قانون الأسرة الإسلامي، وكيف تم بناؤه في تراث الفقه الأولي، وكيف يمكن لثروة المصادر في الفقه وفي الآيات القرآنية التي تتحدث عن العدل، والتعاطف، والمساواة أن تدعم إصلاحاً يفضي إلى علاقات أكثر مساواة في الأسرة. ومن الجدير بالذكر هنا أن الأوراق تثبت أن قوانين الأسرة الإسلامية التمييزية الحالية ليست إلهية، بل وضعها بشر في سياقات اجتماعية - سياسية معينة. ويذهب كتاب تلك الأوراق إلى أن المساواة والعدل ممكنان وضروريان حسب ما ورد في التراث الإسلامي نفسه، وفي أطر حقوق الإنسان الدولية والدساتير، وكذلك في إطار الواقع الذي يعيشه النساء والرجال في العالم الإسلامي اليوم.

لا يهدف هذا الكتاب إلى توفير نمط أو نموذج موحد لقانون الأسرة يُطبق على كل المسلمين في كل السياقات، بل يهدف إلى فتح آفاق التفكير البناء حول التغيير والإصلاح واستعادة التنوع والديناميكية اللذين كانا في الماضي جزءاً لا يتجزأ من التراث الفقهي الإسلامي.

كثيراً ما يُقال للمرأة المسلمة التي تطالب بالعدل وتريد تغيير القوانين والممارسات التمييزية "هذا قانون الله" وبالتالي فهو ليس قابلاً للنقاش أو التغيير. وعلى ذلك يُنظر إلى طرح الأسئلة أو تحدي القوانين القائمة أو المطالبة بالإصلاح على أنها مناقضة للشريعة، وإضعاف لإيماننا بالله ونأي بنا عن الصراط المستقيم.

في عالم تُعتبر فيه حقوق المرأة جزءاً من حقوق الإنسان، وتُعترف فيه الدساتير الحديثة للدول الإسلامية بالمساواة وعدم التمييز، ويفرض واقع الحياة على المرأة أن تصبح عائلة أسرتها وحاميتها، يغدو التمييز المستمر الذي نجده في قوانين الأسرة في كثير من بقاع العالم الإسلامي أمراً غير مقبول ولا يمكن الدفاع عنه.

ما انفكت الناشطات وجماعات الحقوق في المجتمعات الإسلامية، طيلة عقود مضت، تدفع في اتجاه إصلاح قانوني يعترف بالمساواة بين الرجل والمرأة وحماية المواد الإيجابية في القانون أينما وجدت. وقد ركزت الكثيرات على قوانين الأسرة لأن عدم المساواة والتمييز ضد النساء، والذي كثيراً ما يبدأ في فضاء الأسرة "الخاص"، قد أثر سلباً على مشاركتهن وحقوقهن في الفضاء العام.

على أن إصلاح القانون وحماية الحقوق القائمة كان مثار معارك ضد التيار للنشيطات والنشطاء في معظم البلدان والمجتمعات الإسلامية. وجاءت معارضة تلك الجهود من قوى شديدة البأس، باسم الدين والنظام الأبوي الذي تباركه الدولة. بيد أن نجاح الحركة النسائية في المغرب، سنة ٢٠٠٤، في الدفع من أجل إصلاح شامل لقانون الأحوال الشخصية (مدونة الأحوال الشخصية)، والذي جاء في إطار المساواة بين الرجال والنساء، قد وفر حافزاً جديداً للناشطات في البلدان الأخرى لإعادة التفكير في حملاتهن ومطالبهن المتعلقة بقوانين الأسرة وإعادة تخطيط استراتيجياتهن.

لماذا مساواة؟

طُرحت فكرة "مساواة" للمرأة الأولى في ندوة تشاور دولية بعنوان "اتجاهات إصلاح قانون الأسرة في الدول الإسلامية"، عقدتها منظمة "أخوات في الإسلام" في مارس ٢٠٠٦ في كوالالمبور بماليزيا. ضم هذا اللقاء نشطاء ودارسين مسلمين من جنوب شرق آسيا، وتركيا، والمغرب (دولتان ذواتا أغلبية مسلمة شهدتا

حملات ناجحة مؤخراً لإصلاح قانون الأسرة)، وإيران، وباكستان، والمملكة المتحدة، والولايات المتحدة، بهدف اقتسام المعرفة والاستراتيجيات. شعر المشاركون بحاجة ماسة لبناء شبكة دولية من جماعات المرأة في العالم الإسلامي، والتي ظلت تعمل على قوانين الأسرة لعقود طويلة، من أجل تبادل الرؤى حول الاستراتيجيات والخبرات العلمية وأفضل الممارسات. فمن شأن هذا التبادل أن يطور الخطاب الدولي والحضور العام والزخم من أجل الدفع قُدماً بجهود حماية الحقوق القائمة وترويج الإصلاح على المستويين الوطني والإقليمي.

لم تصل العديد من الجماعات إلى ما تصبو إليه من تقدم في جهودها الإصلاحية لأنها عملت بمعزل عن بعضها البعض - على المستويين الوطني والعابر للقوميات - وكذلك بسبب معارضة الجماعات المحافظة داخل المجتمع، والافتقار إلى دعم حكوماتها. وكانت جهود إصلاح قانون الأسرة، في سياقات أخرى، خاصة في دول الخليج وبعض البلدان الأفريقية، جديدة نسبياً. وفي طائفة ثالثة من البلدان مثل تنامي الأبعاد السياسية لمسألة سياسات الهوية وسياسات الأسلمة تهديداً بالنكوص عن الإنجازات السابقة في إصلاح قانون الأسرة.

وبينما تعاملت جماعات حقوق المرأة، مثل أخوات في الإسلام، مع الدين طيلة أكثر من ٢٠ سنة، أحجمت العديد من النسويات الأخريات في العالم الإسلامي عن تبني هذا الاتجاه؛ حيث أثرن الدفاع عن حقوق المرأة من منطلق حقوق الإنسان. وقد كانت هناك مطالبات متزايدة من الناشطات، على مدى نحو عشر سنوات، للنظر أيضاً في التعامل مع القضايا المتعلقة بحقوق المرأة المسلمة من منطلق ديني، ولكن من منظور الحقوق. لقد نشأ هذا الاحتياج وجاء ذلك المطلب من ناشطات تؤمن بنموذج العدل والمساواة ولكنهن تحتجن إلى وسائل فعالة إضافية للتعامل مع المقاومة، والمعارضة والالتهامات بأنهن مصدر الشرور التي تمارسها الجماعات الإسلامية وأصحاب المواقف التقليدية في السلطة الدينية.

في بلدان مثل الجزائر، والمغرب، وتونس، وإندونيسيا، وماليزيا بدأت الجماعات النسائية ومن يدعمونها من رجال في سبر أغوار أطر أكثر اتساعاً وشمولاً تدعم فكرة الإصلاح من زوايا متعددة: دينية، وحقوق إنسان دولية، ودستورية، وضمانات الحقوق الأساسية، وواقع النساء المعاش، وذلك بهدف طرح ممارسات إيجابية وتقديمية ونماذج للإصلاح. ويعتمد هذا الإطار الشمولي على حجج إسلامية، ولكنه يستند إلى واقع الحياة اليومية الحديثة في الدول الديمقراطية الدستورية وفي عالم يربط القانون الدولي بين أطرافه.

تعمل "مساواة" على جمع الأكاديميات والناشطات اللاتي تردن العمل في إطار شامل لضمان معاملة النساء المسلمات كبشر لهن قيمة مساوية للرجال، سواء في القانون أو في الأسرة أو في المجتمع. وبما أن الكثير من الظلم الذي يقع على النساء المسلمات ومقاومة إصلاح القانون يتخذ من الإسلام مبرراً له، فقد شعرنا بأهمية أن يكون تركيز "مساواة" المحوري، بوصفها حركة بناء معرفة، على اكتساب المعرفة وفهم الأسس التي تمكن من جعل المساواة والتغيير ممكنان وضروريان من منظور إسلامي.

لهذا السبب استغرقت لجنة التخطيط الدولية لمساواة نحو عامين لبناء أساس للمبادرة، حيث طلبت من التخصصات والمتخصصين كتابة أوراق نظرية توفر الأرضية الأساسية لفهم سبب كون التغيير ممكناً، كما قامت بوضع مبادئ و"إطار عمل" لتسترشد به "مساواة" في عملها، واستشارت الأكاديميين، والناشطين، والممارسين من أكثر من عشرين دولة مسلمة، وقامت بتنظيم "لقاء عالمي" لجمع الناس معاً للمطالبة بالمساواة والعدل.

تبرير المساواة والعدل

في هذا الكتاب، كشفت دراسات رائدة لباحثات وباحثين من أمثال زبية ميرحسيني، وأمينة ودود، ومحمد خالد مسعود، وخالد أبو الفضل، عن إمكانية حصول المرأة على العدل والمساواة من داخل إطار الإسلام. فدراسة ميرحسيني حول بناء النوع الاجتماعي في النظرية القانونية الإسلامية تمكننا من فهم المنطق

القانوني لنصوص الفقهاء التقليديين التي تميز ضد النساء. فمفاهيم الزواج في القرون الأولى للإسلام، والتي أفرزت القواعد التي أدت إلى السيطرة على النساء وإخضاعهن، لم يعد من الممكن أن تُتخذ أساساً لتنظيم الزواج والطلاق في القرن الواحد والعشرين. وتذهب ميرحسني في ورقته إلى أن قوانين الأسرة الإسلامية ليست إلهية، ولكنها بنى فقهية "من صنع البشر"، شكلتها الظروف الاجتماعية، والثقافية، والسياسية التي جرى فهم النصوص الإسلامية المقدسة من خلالها ثم تحولت إلى قوانين. وهي تؤكد أن التعريف الفقهي للزواج بين زوج عائل حام وزوجة خاضعة أصبح لا معنى له في ظل التجارب المعاصرة والقيم الأخلاقية للمسلمين، وأن هناك "تحول نوعي" يشهده الفقه الإسلامي والسياسة الإسلامية حالياً.

أما ورقة مسعود فتركز على دلالة الاختلاف، أو تنوع الآراء بين الفقهاء، وكيف يمكن أن يصبح هذا الملمح مصدراً ثرياً لفهم تطور التراث الفقهي الإسلامي وأداة فقهية مهمة لإعادة تفسير قوانين الأسرة الإسلامية. ويؤكد مسعود على الحاجة للوعي بأن الفقه ليس قانوناً إلهياً، ولكنه بناء من صنع البشر للتعامل مع تغير الزمان والظروف. فعندما يحل زمان جديد وتطرأ ظروف جديدة، ينبغي أيضاً تطوير قواعد فقهية جديدة، وفهماً جديداً للفقه.

تركز ورقة أمينة ودود على العديد من الإشارات التي وردت في القرآن مساوية بين المرأة والرجل، وتدرس كيف يمكن أن توفر تلك الإشارات مصدراً لفكرة المساواة باعتبارها مكوناً أساسياً في قوانين الأسرة الإسلامية والعلاقات داخلها. وهي تقترح نموذجاً "توحيدياً" للإصلاح. فيما أن الله هو الأعلى وأنه لم يكن له كفواً أحد، فليس ثمة علاقة بين شخصين إلا العلاقة التبادلية الأفقية. وهي تؤكد أن النظام الأبوي الذي يضع إنساناً في مرتبة أعلى من الآخر هو نوع من الشرك بالله لأنه انتهاك للتوحيد الذي يؤكد أن الله وحده الأعلى.

تناقش ورقة خالد أبو الفضل نقاط التوتر الرئيسية بين التراث الإسلامي ونظام الاعتقاد في حقوق الإنسان ، وتستكشف إمكانية تحقيق توافق معياري بين هذين التراثين الأخلاقيين . وتركز الورقة على القدرات أو المفاهيم العقائدية التي شيدتها الجهود التأويلية للفقهاء المسلمين والتي تستطيع إضفاء الشرعية على تطبيق حقوق الإنسان في الثقافات الإسلامية أو دفع هذا التطبيق أو إجهاض ظهوره . وهو يعتقد أن الإسلام ، حتى وإن لم يعرف تراثاً في حقوق الإنسان كذاك الذي تطور في الغرب ، فمن الممكن -في وجود الحجم المطلوب من التصميم الفكري ، والدقة التحليلية، والالتزام الاجتماعي- المطالبة ببناء مثل هذا التراث ، وبالتالي بناؤه في الواقع .

مجموعة الأوراق النظرية الأربع هذه ، التي دارت حول القرآن والتراث الفقهي الإسلامي وفرت لنا فهماً محورياً لآفاق وإمكانية استنباط مفاهيم المساواة والعدل ضمن الإطار الإسلامي . وهو ما سوف يمكن الناشطات من المضي قدماً في الدفاع عن الإصلاح وحماية الحقوق القائمة مع تمكينهن ، في الوقت نفسه ، من الرد على اتهام مطالبهن بأنها ”ضد الإسلام“ على نحو ما .

ركزت مجموعة الأوراق التالية على النظر في الواقع على الأرض . فقد أوضحت ورقة أميرة سنبل حول تشكل قانون الأسرة كيف أن قوانين الأحوال الشخصية الإسلامية اليوم ، هي في واقع الأمر بنية من بنى الدولة الحديثة ، تأثرت بقواعد الفقه في العصور الوسطى ، والعادات والتقاليد المحلية ، والقوانين الاستعمارية الأوروبية فيما يتعلق بالعلاقات بين الجنسين . وقد قامت سنبل بتتبع أصول قوانين الأحوال الشخصية الحديثة والتأثيرات التي دخلت على بنيتها في بعض النماذج الدالة من الدول ، فاستطاعت بذلك أن تكشف زيف الزعم بأن قوانين الأسرة الإسلامية إلهية ، ومن ثم فهي ثابتة غير قابلة للتغيير .

وتستعرض ورقة كاساندر بالشين التنوع الهائل في النظم التشريعية والقوانين المتعلقة بالأسرة في البلدان والمجتمعات الإسلامية . وتسلط الضوء على تنوع

الاستراتيجيات التي استخدمتها الناشطات للمطالبة بالإصلاح ودفع المساواة والعدل في قوانين الأسرة، والدفاع -في بعض السياقات- عن المكتسبات التي أحرزَت في مواجهة الردة الناجمة عن تصاعد سياسات الهوية. تقدم ورقنا بالشين وسنبل المزيد من الإيضاح حول إمكانية تحقيق الإصلاح وحماية الحقوق في السياقات الإسلامية.

استخدمت كمالاتاندرأكيرانا البيانات المتاحة لتوضح كيف أثرت القوى العالمية في القرن الواحد والعشرين في العديد من جوانب الأسرة المسلمة وشكلتها، بل وغيرتها. وهي تحذر من أنه في ظل الواقع الجديد الذي يعيشه الرجال والنساء المسلمون في حياتهم اليومية، والرؤية المتحجرة للإسلام التي ترى في المرأة كائناً أدنى من الرجل، وبالتالي لا يستحق قيمة ولا كرامة مساوية له، قد تؤدي إلى فقدان الدين نفسه قيمته ودلالته في المستقبل. ولكنها تؤمن أيضاً بأن الرؤى الجديدة للإسلام والتي تؤكد على إنسانية المرأة وتفصح عن نفسها في شكل قوانين حساسة تجاه النوع الاجتماعي تبنتها بعض الدول، هي أمر ضروري وممكن في آن واحد. وترى أن الوقت قد حان الآن لتحويل ذلك إلى واقع في جميع أنحاء العالم الإسلامي.

هذه المساهمات السبع يسبقها "إطار عمل مساواة" وهو المبادئ والإطار الفكري الذي تستهدف به مساواة في عملها، ويمكن استخدامه في العديد من البلدان لتأطير المطالبة بقوانين أسرة عادلة ومساوية. يبنى إطار العمل على الأوراق السبع مستخدماً مقارنةً شاملة تجمع بين تعاليم الإسلام، ومبادئ حقوق الإنسان العالمية، والحقوق الأساسية والضمانات الدستورية، والواقع المعاش للمرأة والرجل اليوم.

لماذا الآن؟

لمساواة تراث تليد. عند نزول الوحي كانت رسالة الإسلام ثورية في روحها، وأعطت المرأة حقوقاً لم تتوفر لها في معظم ثقافات ذلك العصر. وقد حان الوقت

للتأكيد على هذه الروح الثورية وتبيان كيف يمكن للإسلام أن يقف إلى جانب حركات المرأة وغيرها من حركات حقوقية. لقد أصبح، اليوم، الحق في التحرر من التمييز على أساس النوع الاجتماعي حقاً غير قابل للإلغاء في ظل قانون حقوق الإنسان الدولي. وهو ما يعني أن رفض التمييز على أساس النوع أصبح، مثله مثل الحق في التحرر من التعذيب والعبودية، مقبولاً بشكل متزايد بوصفه شيئاً لا يمكن التسامح معه. لا يمكن تبرير التمييز على أساس النوع الاجتماعي بالافتقار للموارد، أو بإعلان حالة طوارئ، أو بادعاء أن مقتطف التمييز ليس دولة، وبالتأكيد لا يمكن تبريره بالثقافة أو الدين.

لعبت الكثير من النساء، ومن بينهن نساء جئن من سياقات إسلامية، دوراً محورياً في توضيح أن حقوق المرأة حقوق إنسان. في الوقت نفسه، لعبت النساء في المجتمعات الإسلامية دوراً محورياً أيضاً في الإصرار على مقاربة لحقوق الإنسان العالمية تتوخى الدقة الشديدة. وعلى الرغم من أن الأختية (Sisterhood) النسائية عالمية؛ فمن المعترف به الآن أنها تجربة تختلف باختلاف السياق. من هذا المنطلق كانت مساواة جزءاً من توجه عالمي استطاعت من خلاله النساء اللاتي تعملن من خلال أطر دينية أن تدفعن وتطورن تأويلات بديلة لعقائدهن تتحدى هيمنة النظام الأبوي على الدين، وتسلط الضوء على حقوق النساء بوصفها حقوق إنسان. لقد حدث ذلك في سياقات دينية أخرى من خلال عمل منظمات مثل "كاثوليكيات من أجل حرية الاختيار"، و"الشراكة النسائية الدولية من أجل السلام والعدل" التي تعمل في سياقات بوزية، و مجلة ليليث التي تصدرها نساء يهوديات، وكذلك في سياقات إسلامية من خلال عمل "النساء في ظل قوانين الإسلام"، و"التضامن النسائي للتعلم"، و"المبادرة النسائية الإسلامية في الروحانيات والمساواة" وبالطبع أخوات في الإسلام التي أطلقت حملة "مساواة".

تطرح "مساواة" صورة مغايرة لصورة المسلمين وتجاربهم التي يتم الترويج لها في سياق "الحرب على الإرهاب" الحالية. فبينما يُصوّر المسلمون على أنهم غير

متسامحين ومتخلفين، وتصور النساء المسلمات على أنهن مضطهدات وضحايا، تكشف مساواة عن مدى تقدمية نظرتنا، واحتفائنا بالتغيير، وتصميمنا على التأكيد على تنوع التأويلات وتحدي ادعاء أي إنسان بأنه يملك الحقيقة المطلقة. وهي تطرح أيضاً تحدياً للقوى المتسلطة داخل مجتمعاتنا والتي تسعى إلى استخدام منصة الأمم المتحدة للنكوص عن المكاسب التي حققتها لغة حقوق الإنسان، واستخدام المنصات الاجتماعية والسياسية الوطنية للرجوع عن المكتسبات التي حققتها النساء والرجال في بناء مجتمعات عادلة ومتسامحة.

إنه توجه يتصدى له النساء والرجال، ليس فقط في المجتمعات الإسلامية، ولكن في أي مكان للدين فيه دور عام. هدفهم بناء مجتمعات لا يشكل فيها الدين العنصر الأوحد، ولكن يشكل جانباً واحداً من إطار شامل يؤثر في السياسة العامة. إن الحق في تحديد ماهية هذه المعتقدات الدينية والدور الذي ينبغي أن تلعبه في القانون العام والسياسة العامة يجب أن يكون مفتوحاً أمام النقاش العام وأن ينجح في اختبار المنطق العام.

أملنا أن تصل بنا "مساواة"، بوصفها حركة عالمية، إلى اليوم الذي يدرك فيه من يعيشون في العالم الإسلامي أن مطالب النساء بالمساواة والعدل ليست بالغريبة على الإسلام، لا ولا هي تهديد له، ولكنها متجذرة في التراث الإسلامي. المساواة والعدل غير قابلين للتفاوض - وتلك القيم يجب أن تكون في قلب ما يعنيه كون المرء مسلماً اليوم.

إطار عمل حركة "مساواة"

هذا الإطار هو وثيقة عمل توضح الإطار المفاهيمي لحركة "مساواة" العالمية التي تهدف إلى تحقيق العدل والمساواة داخل الأسرة المسلمة. تنادي حركة "مساواة" بأن التغيير ضروري لأن العديد من قوانين الأحوال الشخصية وما يدعي أنها من الممارسات الإسلامية لا تتسم بالعدل ولا تلائم حياة الأسر المسلمة والمسلمين وخبراتهم أو تستجيب لها، كما تنادي بأن التغيير ممكن من خلال تبني إطار للمساواة والعدل يتسق مع مقاصد الدين الإسلامي ومبادئ حقوق الإنسان والحقوق الأساسية والضمانات الدستورية والواقع الذي يعيشه كل من الرجال والنساء في وقتنا الحالي. تبني الحركة على الجهود التي بذلتها المنظمات غير الحكومية والناشطات/النشطاء على مدى عقود بغية إصلاح قوانين الأحوال الشخصية والأسرة في المجتمعات المسلمة التي تم إيز ضد النساء، ومن أجل مقاومة التعديلات الرجعية التي تطالب بها المجموعات المحافظة داخل هذه المجتمعات.

تبلور هذا الإطار على مدى عشرين شهر من التعاون في ما بين الناشطات/النشطاء والعلماء المسلمين الذين توحدت جهودهم لاطلاق هذه المبادرة. يتضمن الفريق الأساسي-الذي تقوم منظمة أخوات في الإسلام (ومقرها ماليزيا) بتنسيق أعماله- لجنة تخطيطية مكونة من اثنتي عشرة عضوة جمعت ناشطات وأكاديميات من احدى عشرة دولة. تبلور التصور الحالي للإطار وجرت صياغته من خلال سلسلة من الاجتماعات والمناقشات التي عقدت في ما بين علماء وأكاديميين ونشطاء وممارسين لمهنة القانون من الجنسين من حوالي ثلاثين بلد.

• • • • •

أننا نرى أن مبادئ الإسلام مصدر للعدل والمساواة والإنصاف وحفظ كرامة البشر جميعا، ونؤمن بأن تحقيق العدل والمساواة في قوانين الأحوال الشخصية والممارسات المتعلقة بالأسرة في البلدان والمجتمعات الإسلامية ضروري وممكن في الوقت نفسه.

وإذ ندرك:

- أن تعاليم القرآن ومقاصد الشريعة والمعايير العالمية لحقوق الإنسان والحقوق الأساسية والضمانات الدستورية وواقع حياتنا في القرن الحادي والعشرين تتطلب جميعا إخضاع العلاقات بين المسلمين والمسلمات - في الفضاءين العام والخاص - للمبادئ والممارسات التي تستند إلى المساواة والعدل والإنصاف،
- وأن لكل المسلمين، رجالا ونساء، نفس الحقوق وعليهم نفس الواجبات في ما يتعلق بقراءة النصوص الدينية، والمساهمة في فهم رسالة الإسلام المنزلة من رب العالمين، والعمل من أجل تحقيق العدل والمساواة وخير البشرية داخل أسرهم ومجتمعاتهم وبلدانهم،
- وأن العديد من القوانين والممارسات المطبقة حاليا في البلدان الإسلامية لا تتسم بالعدل، وأنه لا يمر يوم دون أن تعكر فيه مضامينها المجحفة صفو حياة جميع أفراد الأسرة ولا سيما النساء،
- وأن حال البشر دائم التغير والتطور كحال القوانين والممارسات الاجتماعية التي تشكل العلاقات داخل الأسرة،
- وأن الإسلام يدعو للمساواة والعدل والمودة والرحمة والاحترام المتبادل في ما بين جميع البشر، وأن طريقنا نحو التغيير ينبغي أن يكون على ضوء هذه القيم،
- وأن إصلاح القوانين والممارسات لفائدة المجتمع والمصلحة العامة كان دائما جزءا من الفقه الإسلامي،
- وأن تمتع كل البشر بحقوق الإنسان كما هو متعارف عليها دوليا يتطلب الحفاظ على كرامتهم وكفالة المساواة الفعلية في ما بينهم وعدم تعرضهم للتمييز،

نعلم نحن، كمسلمات ومواطنات في أمم عصرية، أن تحقيق العدل والمساواة داخل الأسرة ضروري وممكن في الوقت نفسه، وأن الوقت قد حان لإدراك هذه القيم وإدراجها في قوانيننا وممارساتنا.

ألف- تحقيق العدل والمساواة داخل الأسرة ضروري

تقوم معظم قوانين الأحوال الشخصية والممارسات المتعلقة بالأسرة في البلدان والمجتمعات الإسلامية في يومنا هذا على النظريات والمفاهيم التي طورها الفقهاء على مدى طويل من الحقب التاريخية والسياقات الاقتصادية والاجتماعية. وقد اهتم الفقهاء في تفسيرهم للقرآن والسنة بالواقع السياسي والاجتماعي الذي كان سائدا في عصرهم، إضافة إلى مجموعة من الافتراضات حول القانون والمجتمع وأدوار الرجال والنساء فيه، والتي كانت في معظمها انعكاسا للحالة المعرفية والقيم الأخلاقية والمؤسسات الذكورية السائدة آنذاك. ولم يكن لمفهوم المساواة على أساس النوع الاجتماعي مكانا في مفهومهم عن العدل، فلم تكن المساواة بين الجنسين ذات صلة كبيرة بتصورهم عنها، بمعنى أن المساواة لم تكن جزءا من خبراتهم الاجتماعية. فقد كان مفهوم الزواج في حد ذاته عبارة عن هيمنة من جهة الزوج وخضوع من جهة الزوجة. وكان ينظر إلى الرجال على أنهم حماة النساء وعائلو الأسرة في حين لم تكن النساء ملزمات بالعمل المنزلي أو حتى بإرضاع أطفالهن، وذلك في مقابل إبداء الطاعة التامة لأزواجهن.

ومع بداية القرن العشرين، بدأت فكرة انطواء العدل بالضرورة على المساواة في التأثير على فهم الناس للعدل وتصورهم عنه. كان العالم الذي يهيمن عليه كتاب الفقه قد بدأ في الاختفاء ولكن الفهم غير المتساوي لحقوق الرجال والنساء الذي كرسه الفقهاء في كتاباتهم استمر بالرغم من ذلك، وأعيد انتاجه، بطريقة معدلة، في قوانين الأسرة في الفترة الاستعمارية وما بعدها، والتي دمجت بين المفاهيم الفقهية التقليدية، وبين كل من التأثيرات الاستعمارية وبعض الجوانب السلبية للثقافات والتقاليد المحلية.

تبلورت معظم قوانين الأسرة أو الأحوال الشخصية الإسلامية الحالية بهذه الطريقة، وهي بالتالي قائمة على افتراضات ومفاهيم أضحت غير ذات صلة باحتياجات وخبرات وإسهامات المسلمين/المسلمات في وقتنا الحالي. وقد انتقلت سلطة سن التشريعات وإصدار الأحكام من يد الفقهاء والعلماء، الذين تزايد انفصالهم عن تطورات الواقع السياسي والاجتماعي المتغير، إلى يد أجهزة تنفيذية وتشريعية لا تملك شرعية الطعن في تفسيرات الشريعة التي خرجت إلى الوجود في فترة ما قبل الحداثة ولا تنتوي القيام بذلك أو ترغب فيه. وحتى في المجتمعات الإسلامية التي لم تكن آراء الفقهاء القدامى قد قننت فيها، فقد استخدمت القواعد الفقهية العتيقة والمعايير المحلية والاستعمارية في العديد من الحالات لتأصيل عدم المساواة بين الرجال والنساء على مستوى الأسرة، وتكريسها في المجتمع الأوسع.

إن أشكال الظلم والجور الناتجة عن هذه القطيعة بين القوانين والأعراف التي عفا عليها الزمن والواقع المعاصر -والتي نجدها كثيرا في العديد من المجتمعات والبلدان الإسلامية- لا تعد ولا تحصى. لم تكن مثل هذه الأشكال من التمييز والإجحاف غريبة عن القوانين العلمانية التي كانت مطبقة حول العالم آنذاك إلى أن جاء القرن العشرون وتطورت هذه القوانين تدريجيا لتتماشى مع معايير المساواة العالمية الجديدة. وبالنظر إلى الترابط في ما بين العديد من قوانين الأحوال الشخصية والممارسات المتعلقة بالأسرة وغيرها من جوانب المجتمع فإن أشكال الظلم والجور داخل الأسرة قد أثرت على النساء في العديد من المجالات الأخرى بما في ذلك كرامتهن وأمنهن الشخصي وحرية حركتهن ومعاملةهن أمام القانون إضافة إلى حقهن في التملك والمواطنة والجنسية والعمل والمشاركة السياسية.

إن العدل في وقتنا وسياقنا الحاليين لا يمكن أن يفصل عن المساواة. وواقع الأمر هو إن العديد من جوانب قوانين الأحوال الشخصية والأسرة، بالطريقة التي عرفها الفقهاء القدامى وأعيد انتاجها وتقنينها في قوانيننا المعاصرة، لا هي معقولة في ضوء الظروف المعاصرة ولا يمكن حتى تبريرها أو الدفاع عنها استنادا

إلى أسس إسلامية. وهذه القوانين والممارسات لا تفي -من حيث افتقارها إلى العدل- بمتطلبات الشريعة فحسب، ولكنها لا تلائم أيضا حياة الأسر المسلمة وخبراتها أو تستجيب لها، بل وتستخدم في وقتنا الحالي في حرمان النساء من القيام باختيارات كريمة في الحياة، وهو ما يعتبر السبب الرئيسي في عدم انسجام الزوجات وتفكك الأسر في وقتنا الحالي.

باء- تحقيق المساواة والعدل داخل الأسرة ممكن

تكتنف تعاليم القرآن الكثير من المبادئ من بينها العدل والمساواة والإنصاف والكرامة والمودة والرحمة، والتي تعكس جميعها سنا كونية، وتتسق في الوقت نفسه مع معايير حقوق الإنسان المعاصرة. وهذه القيم القرآنية بمقدورها أن تضيف إلى التطور الذي تشهده الممارسات والقوانين المتعلقة بالأسرة بالشكل الذي يتماشى مع مفهومنا المعاصر عن العدل الذي يتضمن المساواة بين الجنسين أمام القانون وفي غير ذلك من المجالات.

إن المطالبة بتغيير قوانين الأحوال الشخصية والممارسات المتعلقة بالأسرة لكي تتماشى مع مبادئ العدل والمساواة والواقع الذي يعيشه المسلمون/المسلمات في وقتنا المعاصر تستند فعليا إلى العديد من مفاهيم الفقه الإسلامي الأساسية، ومن بينها:

- أنه ثمة فرق بين الشريعة، وهي الصراط المنزل، والفقه ويقصد به علم الفقه الإسلامي. فالشريعة (وهي لغة مورد الماء)، هي مجموع القيم والمبادئ الدينية مثلما أوحى بها إلى محمد عليه السلام لتوجيه حياة البشر. والفقه (وهو لغة بمعنى الفهم)، هو العملية التي يحاول البشر من خلالها اشتقاق قواعد قانونية من القرآن والسنة الشريفة بوصفهما مصدري الفكر والممارسة الأساسيين في الإسلام. والشريعة كمفهوم لا يمكن قصرها على مجموعة من القوانين فهي أقرب إلى الأخلاق منها إلى القانون، فهي تجسيد للقيم والمبادئ الأخلاقية التي توجه البشرية نحو العدل والسلوك القويم. وواقع الأمر هو إن ما يشار إليه على وجه

التأكيد على أنه قوانين الشريعة ما هو في الأغلب إلا ناتج الفقه، بمعنى فهم بشري، قابل للخطأ والتغيير والتبديل. ولا ينبغي أن تعامل مثل هذه التفسيرات البشرية للنصوص الدينية على أنها جزء لا يتجزأ من مبادئ الشريعة ومقاصدها، كما لا ينبغي دمجها فيها.

• أنه ثمة فئتان من الأحكام الشرعية: العبادات والمعاملات. تحدد أحكام العبادات العلاقة بين الله والمؤمنين، ومن ثم فالتغيير فيها محدود. أما الأحكام المتعلقة بالمعاملات فتحكم العلاقات في ما بين البشر، وهي بالتالي قابلة للتغيير. وحيث إن حال البشر في تطور مستمر، ثمة حاجة دائمة لأحكام جديدة تقوم على تفسيرات جديدة للنصوص الدينية لكي تصبح القوانين التي عفا عليها الزمن ملائمة لتغير الزمان والمكان. وهذا هو منطق الاجتهاد، وهو سبيل الفقهاء لإيجاد حلول للقضايا الجديدة في ضوء الوحي. تنتمي الأحكام المتعلقة بالأسرة والعلاقات بين الجنسين إلى طائفة المعاملات مما يعني أن الفقهاء طالما اعتبروها من المسائل الاجتماعية والتعاقدية التي تحتل إعادة النظر فيها بشكل عقلائي وتغييرها.

• كذلك ينبغي أن تعكس القوانين أو التعديلات التي تدخل باسم الشريعة قيم المساواة والعدل والمحبة والمودة والاحترام المتبادل في ما بين البشر جميعا، فهذه هي القيم التي اتفق عليها المسلمون والتي يعتبرها الفقهاء من مقاصد الشريعة التي لا خلاف عليها. فكما يقول ابن القيم الجوزية -وهو من فقهاء القرن السابع هجري/الرابع عشر ميلاديا- "إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها وصالح كلها وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل".

• إن اختلاف الرأي من المفاهيم الأساسية التي طالما كانت جزءا من الفقه، حتى بعد ما استقرت رسميا المذاهب الفقهية. فلا يوجد الآن -وأبدا لم يكن هناك- مذهب فقهي واحد أو موحد. فإن وجود مذاهب متعددة في حد ذاته ناهيك عن تعدد قوانين الأحوال الشخصية وقوانين الأسرة

في مختلف البلدان الإسلامية في يومنا هذا، لخير دليل على أنه لا يمكن لشخص أو جماعة أو بلد بعينه أن يدعي وجود فقه إسلامي إلهي واحد وموحد أو يدعي ملكيته لمثل هذا الفقه إن وجد. وفي إطار الدولة الحديثة، يجب أن نقر بمثل هذا التنوع في الآراء وأن نتفاعل معه لتحديد أفضلها من حيث خدمة المصلحة العامة والوفاء بمتطلبات العدل والمساواة.

وهكذا، فإن قوانين الأحوال الشخصية أو الأسرة المعاصرة، المدونة منها وغير المدونة، ليست قوانين إلهية، فهي قوانين وضعية تستند إلى تفسيرات قام بها بشر منذ عقود مديدة إلى أن قننتها القوى الاستعمارية والحكومات الوطنية في شكلها الحالي. وحيث إن هذه القوانين قد وضعها بشر في ما يخص العلاقات بين البشر، فإنها قابلة للتغيير بالشكل الذي لا تخرج فيه عن مبادئ الإسلام والذي تتوافق به مع تغير الزمان والمكان. وإن الإصلاحات الإيجابية التي أدخلت مؤخرا على قوانين الأحوال الشخصية في العديد من البلدان الإسلامية والتطورات التي طرأت على الممارسات المتعلقة بقوانين الأسرة تدعم إمكانية تحقيق مثل هذا التغيير.

تمهد المبادئ والقيم المثلى التي يتضمنها القرآن الطريق نحو تحقيق العدل والمساواة في القوانين والممارسات المتعلقة بالأسرة، مثلما مهدت من قبل للقضاء على مؤسسة العبودية. فمع تزايد الإدراك لأشكال الظلم التي تنتسب فيها العبودية، ومع تطور الظروف بالشكل الذي مكن من القضاء عليها، أعيد النظر في القوانين والممارسات المتعلقة بالعبودية وعفا الزمن على القواعد الفقهية ذات الصلة. وبالمثل، ينبغي أن تتطور قوانين الأحوال الشخصية والممارسات المقننة الخاصة بنا بحيث تعكس قيمتي العدل والمساواة اللتين ينص عليهما الإسلام، وبحيث تعزز أيضا المعايير العالمية لحقوق الإنسان وتتناول في الوقت نفسه الواقع الذي تعيشه الأسر المسلمة في القرن الحادي والعشرين. وبالمثل، ينبغي أن تعكس القوانين أو التعديلات التي ستقدم باسم الإسلام في المستقبل قيم المساواة والعدل والمحبة والمودة والاحترام المتبادل بين البشر جميعا.

جيم- مبادئ العدل والمساواة داخل الأسرة

المبدأ الأول: إن القيم الإسلامية والعالمية المتمثلة في المساواة وعدم التمييز والعدل والكرامة هي أساس كل العلاقات الإنسانية .

يدعو الإسلام إلى العدل والمساواة والكرامة والمودة والرحمة في العلاقات بين البشر جميعا وداخل نطاق الأسرة، وقد أقرت هذه القيم أيضا كمبادئ عالمية وقتنت كحقوق في العديد من الدساتير الوطنية والمواثيق الدولية.

الرجال والنساء متساوون في القرآن في خلقهم وفي الدار الآخرة، نجد ذلك في سورة النساء التي يقول تعالي فيها أن الرجال والنساء قد خلقوا من "نفس واحدة"، فلا يأتي أحدهما قبل الآخر ولا يعلو أحدهما على الآخر ولا يشتق أحدهما من الآخر. فالمرأة لم تخلق لإسعاد الرجل، ولكنها والرجل قد خلقا سويا لمصلحة بعضهما البعض .

يؤكد لنا القرآن على قيمتي "المودة والرحمة" (سورة الروم، الآية ٢١) وعلى أن النساء لباس للرجال والرجال لباس لهن (البقرة، الآية ١٨٧)، وأن الله قد خلقنا جميعا ذكورا وإناثا من بعضنا البعض (آل عمران، الآية ١٩٥). كذلك يقول تعالي في سورة التوبة (الآية ٧١): "المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر". أما الآيات القرآنية الأربعة التي تتحدث صراحة عن سلطة الرجال على النساء داخل الأسرة وعدم المساواة بينهم في المجتمع، (البقرة، الآية ٢٢٢ والآية ٢٢٨، وسورة النساء الآية ٢ والآية ٣٤) فينبغي فهمها في ضوء المبادئ الإسلامية الأوسع وأغراض الشريعة ومقاصدها، لا بمعزل عنها.

إن أشكال فهم العدل والظلم تتغير مع تغير الزمن، وفي إطار نظرة القرآن العالمية للعدل والمساواة، هناك العديد من الآيات التي يمكن أن تقدم نموذجا للعلاقات داخل الأسرة وفي ما بين البشر يتسق مع مفاهيم العدل المعاصرة. ولكي نحقق العدل في زمننا ولكي نظل ملتزمين بروح الإسلام وتعاليمه، ينبغي أن نتجسد

المساواة في قوانيننا وممارستنا. ينبغي كذلك أن يحل الاحترام المتبادل والمودة والشراكة محل عدم المساواة في العلاقة بين الرجال والنساء وفي العلاقات الإنسانية جميعها.

المبدأ الثاني: يحق لكل فرد التمتع بالمواطنة الكاملة والمتساوية، بما في ذلك المشاركة بشكل كامل في جميع جوانب الحياة في المجتمع.

يعلمنا الإسلام أن جميع البشر قد خلقوا متساويين في القدر والكرامة، وهو ما نجد صدى له في مبادئ حقوق الإنسان العالمية، ويدعو القرآن كذلك إلى المساواة التامة بين "المسلمين والمسلمات" في جوانب الحياة المتعددة، ويوضح أن الله قد أعد لهم "مغفرة وأجرا عظيما" (الأحزاب، الآية ٣٥).

وهكذا يحق لكل الأفراد، رجالا ونساء، بوصفهم بشرا متساويين في القدر والكرامة أمام الله، وكمواطنين ومواطنات، المشاركة على قدم المساواة في الحياة السياسية والقيادة والوصول إلى الموارد الاقتصادية والمساواة أمام القانون والاستقلالية على الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية. يوضح القرآن أن البشر رجالا ونساء خلفاء لله في الأرض وقد أوكل الله إليهم مهمة تحقيق إرادته في الأرض. وهكذا يحق للمسلمين والناس جميعا، في البلدان التي تتخذ من الإسلام مصدرا لقوانينها وسياساتها، أو حتى في المجتمعات التي يؤثر فيها الإسلام على عاداتها وتقاليدها، أن يسهموا على نحو منفتح في القوانين والسياسات والممارسات من أجل تحقيق العدل والمساواة داخل أسرهم ومجتمعاتهم المحلية وبلدانهم، بل إن هذا الإسهام واجب عليهم.

المبدأ الثالث: المساواة بين الرجال والنساء تتطلب تحقيق المساواة داخل الأسرة

يدعو الإسلام إلى المساواة والعدل والمودة والرحمة في ما بين الناس جميعا، وهكذا ينبغي أن تلبى قوانين الأحوال الشخصية والممارسات المتعلقة بالأسرة هذا

النداء بتعزيز هذه المبادئ والاستجابة للواقع الذي يعيشه المسلمون والمسلمات في وقتنا الحالي .

ينبغي أن يتمتع الناس ، رجالا ونساء، بالمساواة والعدل داخل الأسرة ، وأن يحصلوا على الاحترام والتقدير لما يسهموا به في الأسرة والمجتمع . إن الإقرار بالمسؤوليات المشتركة داخل الأسرة يجب أن يأتي مصحوبا بالمساواة بين الرجال والنساء في الحقوق وصنع القرار والوصول إلى العدالة والتمكك والتقسيم العادل للأصول والممتلكات عند فسخ الزواج أو عند الوفاة . إن المبادئ الإسلامية والمعايير العالمية لحقوق الإنسان والضمانات القانونية والدستورية وتفاصيل الواقع الذي يعيشه الرجال والنساء في وقتنا الحالي تمهد جميعها طريق مجتمعاتنا إلى تحقيق العدل والمساواة في قوانين الأحوال الشخصية والممارسات المتعلقة بالأسرة . إن أحكام اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، التي تنادي بالعدل وتحقيق المساواة للمرأة مع الرجل داخل الأسرة والمجتمع ، لها أكثر اتساقا مع الشريعة -في القرن الحادي والعشرين- من أحكام قوانين الأحوال الشخصية والأسرة في العديد من بلداننا ومجتمعاتنا الإسلامية .

يتطلب تحقيق هذه المبادئ سن قوانين ووضع سياسات لكي:

- تصبح العائلة مصدرا للأمن والانسجام والدعم والنمو الشخصي لكافة أفرادها،
- يصبح الزواج شراكة بين شخصين متساويين يتبادلان الاحترام والمودة ويتشاركان في صنع القرار ،
- يكون للمرأة والرجل نفس الحقوق في اختيار الزوج أو الزوجة ، أو اختيار عدم الزواج ، والحق في ألا يبرم الزواج إلا برضى الطرفين الكامل واختيارهما الحر ، كما يكون لهما نفس الحقوق في ما يتعلق بفسخه ، والحصول على نفس الحقوق عند حله ،
- يكون لكلا الزوجين نفس الحقوق في ما يتعلق بملكية وحيازة الممتلكات والإشراف عليها وإدارتها والتمتع بها والتصرف فيها ووراثتها ، وضعا

- في الاعتبار الحاجة إلى كفالة الأمن الاقتصادي لجميع أفراد الأسرة،
يكون للأب والأم نفس الحقوق والمسؤوليات في الأمور المتعلقة
بأطفالهما.

.....

ندعو نحن، بوصفنا رجالا ونساء متمسكين بالعدل والمساواة، إلى إحياء
هاتين القيمتين الإسلاميتين والعالميتين داخل الأسرة المسلمة، كما نحث
حكوماتنا والقادة السياسيين والمؤسسات الدولية والزعماء الدينيين وكل
المسلمين والمسلمات على العمل سويا من أجل التمسك بهاتين القيمتين
وإدراجهما في قوانين الأحوال الشخصية والممارسات ذات الصلة بالأسرة.
إن تحقيق العدل والمساواة والإنصاف والكرامة داخل الأسرة المسلمة في
القرن الحادي والعشرين ضروري وممكن، وقد حان الوقت لإدراك هذه القيم
وإدراجها في قوانيننا وحياتنا اليومية

اللجنة التخطيطية

- اسماء جودة (نيجريا)
- آمال عبد الهادي (مصر)
- أميرة الأزهرى سنبل (مصر/قطر/الولايات المتحدة)
- ايساتو توراي (جامبيا)
- بينار لكاراكان (تركيا)
- ربيعة الناصري (المغرب)
- زيبا مير- حسيني (المملكة المتحدة/إيران)
- زينة أنور (ماليزيا)
- سهيل أكبر واريش (باكستان)
- عزة سليمان (مصر)
- كاساندرا بالشين (المملكة المتحدة)
- كامالا شاندر اكيرانا (اندونيسيا)

نحو تحقيق المساواة بين الجنسين: قوانين الأسرة المسلمة والشريعة زيبا مير حسيني

تنبع أسس الشريعة من الحكمة وتعزيز رفاه البشر في هذه الحياة وفي الآخرة؛ فالشريعة تتضمن العدل والمودة والنفع والحكمة. وأي قاعدة تتحول من العدل إلى الظلم، ومن المودة إلى القسوة، ومن النفع إلى الضرر، أو من العقلانية إلى العبث، لا يمكن أن تكون جزءاً من الشريعة، حتى لو تم الوصول إليها عبر التفسيرات الفردية.

ابن قيم الجوزية، قاض مسلم (توفي عام ١٣٥٠)

من ذا الذي يسعه أن يقول أن المفتاح الذي يفتح القفص قد لا يكون مخفياً داخله؟^١

أرفيد شارما، علم الديانات المقارنة، القرن الثاني عشر

تتناول هذه الورقة المفاهيم المتعلقة بالنوع الاجتماعي في الفكر القانوني الإسلامي والتحديات التي تمثلها أمام وضع تفسير لقانون إسلامي للأسرة يتسم بالمساواة. وفي هذه الورقة أطرح سؤالين رئيسيين: إذا ما كانت العدالة والمساواة قيمتين متأصلتين في الإسلام - كما تقول لنا الاقتباسات أعلاه من علماء القرن الرابع عشر - فلماذا تُعامل النساء في نصوص الفقه الإسلامي وأحكامه على أنهن مواطنات من الدرجة الثانية؟ وإذا كانت المساواة جزءاً لا يتجزأ من مفهومنا عن العدالة في وقتنا المعاصر، كما يقر بذلك الكثير من المسلمين، فكيف لهذا أن ينعكس في قوانين الأسرة المسلمة؟ بعد أن أعطى لمحة عن النهج الذي اتبعه والإطار المفاهيمي الذي أعمل في ظله، أتناول بالدراسة الأحكام والآراء التي

١ شارما (١٩٩٩، ٩)

تحكم الزواج وفسخه كما صاغها الفقهاء المسلمون.^٢ إن اختياري للتركيز على هذا الأمر يرجع لسببين، الأول: أن هذه الأحكام هي التي استخدمت لإضفاء الشرعية والطابع المؤسسي على التحكم في النساء وإخضاعهن على مدار تاريخ العالم الإسلامي، والثاني: أن هذه الأحكام هي التي أدت إلى استمرار عدم المساواة بين الجنسين في وقتنا الحاضر. فعلى مدار القرن العشرين، بينما تخلت الدول المسلمة عن نظرية القانون الإسلامي في كل الجوانب الأخرى من القانون، أبقت على هذه النظرية في الأحكام الخاصة بالزواج والطلاق، وقامت بصياغتها وتقنينها وإدخالها في النظام القانوني الحديث على نحو انتقائي. وأنا أرمي بإبراز الافتراضات اللاهوتية، والفلسفية، والفقهية التي استند إليها الفقهاء في تفسير الزواج، إلى استكشاف نشأة عدم المساواة النوعية في التقاليد القانونية الإسلامية. وفي الجزء الأخير، أتناول التحديات التي تمثلها هذه التقاليد أمام من يسعون إلى النهوض بتفسير لحقوق الجنسين في إطار إسلامي يركز على مبدأ المساواة. وسأعرض التطورات ذات الصلة التي حدثت خلال القرن العشرين. وسأختم الورقة ببعض المقترحات الرامية إلى مواجهة هذا التحدي.

تتطوي هذه الحجة على ثلاثة عناصر، أولاً، أوضح أنه لا يوجد مفهوم أحادي ولا متسق للحقوق من منظور النوع الاجتماعي في الفكر القانوني الإسلامي، بل ما يوجد هو مجموعة من المفاهيم المتضاربة التي يستند كل منها على افتراضات ونظريات لاهوتية، وفقهية، واجتماعية، وجنسية مختلفة. وهذا إنما يعكس بشكل جزئي التوتر القائم في النصوص الإسلامية المقدسة فيما بين المساواة الأخلاقية كجزء أساسي من رسالتها؛ والسياق الأبوي (البطرياركي) الذي تجلت وطبقت فيه هذه الرسالة.^٣ ولكن هذا التوتر أفسح المجال أمام مؤيدي ومعارض المساواة بين الجنسين للقول بوجود مشروعية نصية تساند مواقفهما والأيديولوجيات التي يعتنقونها فيما يتعلق بالمساواة بين الجنسين.^٤ ثانياً، أبرهن أن قوانين الأسرة الإسلامية هي نتاج افتراضات اجتماعية ثقافية، وأسانيد فقهية حول طبيعة

٢ أعني الفقهاء الأولون في فترة التكوين والتشكيل، قبل العصور الحديثة.

٣ أحمد (١٩٩١-٥٨).

٤ تجدر ملاحظة أن تبحر العلم النسوي في الشأن الديني يعلمنا أن هذا التوتر قائم في الأديان المنزلة الأخرى. انظر جروس (١٩٩٣) لمعرفة التوترات التي شهدتها البوذية، روث (١٩٨٣) وشوسلر فيورينزا (١٩٩٥) بخصوص المسيحية، وهيرشيل (١٩٨٣) وبلاسكو (٢٠٠٥) بخصوص اليهودية.

العلاقة بين الرجال والنساء. بعبارة أخرى، هذه ابتناات فقهية "من صنع الإنسان" شكلتها الظروف الاجتماعية والثقافية والسياسية التي فهمت في إطارها النصوص المقدسة للإسلام ثم أصبحت قوانين. إن فكرة المساواة بين الجنسين التي أصبحت متأصلة في مفاهيم العدالة خلال القرن العشرين فقط، طرحت على الفكر القانوني الإسلامي تحدياً لم يتم التصدي له بعد. وختاماً، أدفع بحجة أن الكثير من العناصر المتضمنة في هذه القوانين لا يمكن الدفاع عنها استناداً إلى أسس إسلامية، أو تبريرها في ظل الظروف المعاصرة؛ فهي لا تتعارض مع روح المساواة في الإسلام فحسب، بل يتم استدعاؤها لحرمان النساء من التمتع بالعدالة والاختيارات الكريمة في الحياة.

١- النهج والإطار المفاهيمي

أنطلق في تناولي للعرف القانوني الإسلامي من خلفيتي كأنتروبولوجية قانونية، وأيضاً بحكم كوني امرأة مسلمة مؤمنة بحاجة إلى الوصول إلي معنى لإيمانها وتقاليد الدين^٥. لقد آليت على نفسي أن أشارك في الجدل الدائر حول المساواة من منظور النوع الاجتماعي في القانون، مدفوعة بحس بالالتزام، وأضع تحليلي في إطار تقاليد الفكر القانوني الإسلامي مستندة إلى أمرين يجب التمييز بينهما في تلك التقاليد. هذان الأمران خبرا حالة من التشويه والتعتيم في الأزمنة الحديثة، عندما وضعت الدول القومية الحديثة نظاماً قانونية موحدة وقامت، بشكل انتقائي، بإصلاح وتدوين عناصر من قانون الأسرة الإسلامي، وعندما ظهر إسلام سياسي جديد يستخدم الشريعة أيديولوجية له.

التمييز الأول بين الشريعة والفقه؛ وهو أساس نشأة المذاهب المتعددة في القانون الإسلامي، وتعدد المواقف والآراء داخل كل مذهب منها^٦. الشريعة، والتي تعني حرفياً الدرب أو الطريق المؤدي إلى المياه، تعني في العقيدة الإسلامية المشيئة

٥ تحديد وضعي بشكل واضح أمر مهم، ذلك أن الأدبيات حول الإسلام والنساء تكتظ بالمناقشات الهجومية العنيفة الملتحفة بعباءة البحث (مير حسيني: ١٩٩٩: ٣-٦)

٦ من بين علماء القانون الإسلامي، كمال (١٩٨٩: ٢١٦) وأبو الفضل (٢٠٠١: ٣٢-٥) استخدموا هذا التمييز؛ النعيم (٢٠٠٠: ٣٣-٤) لم يستخدمه.

الإلهية في مجملها كما أوحى بها للنبي محمد. وكما يشير فضل الرحمن "قصد بها في استخدامها في السياق الديني منذ فجر التاريخ، "الطريق السريع للحياة القويمه"، بمعنى القيم الدينية التي يعبر عنها وظيفياً بشكل ملموس، ليهتدي بها المرء في حياته".^٧ أما الفقه، والذي يعني حرفياً "الفهم" أي التفقه، فيمثل عملية السعي الإنساني لاستبصار واستخلاص القواعد القانونية من المصادر المقدسة في الإسلام، ألا وهي: القرآن والسنة. بعبارة أخرى، في حين تتمتع الشريعة في العقيدة الإسلامية بصفة القداسة، والسرمدية، والشمولية، يتألف الفقه من الأدبيات والمؤلفات الكثيرة التي أنتجها فقهاء المسلمين وبالتالي فهو -مثل أي نظام فقهي آخر- نتاج بشري، دنيوي، ويرتبط بالزمان والمكان.

ومن الضروري أن نؤكد على هذا التمييز بين الشريعة والفقه وما يترتب عليه ويتشعب منه معرفياً وسياسياً. فكثيراً ما يساوي الناس خطأ بين الفقه والشرعية، ولا يقتصر ذلك على أشكال الخطاب الشائعة بين عامة المسلمين، بل يمتد أيضاً إلى المختصين والسياسيين. وعادة ما يحمل ذلك التساوي قصداً أيديولوجياً؛ بمعنى أن ما يؤكد الإسلاميون وغيرهم أنه "إلزام شرعي" (وبالتالي فهو إلهي ومعصوم)، هو في حقيقته نتاج الفقه، أي التأمل والاستدلال القانوني، (وبالتالي فهو بشري وغير منزّه عن الخطأ). وغالباً ما يتم استدعاء النصوص الفقهية، التي هي أبوية شكلاً وموضوعاً، كوسيلة لإسكات وإحباط سعي المسلمين من أجل الحصول على العدل الدنيوي الذي تعد العدالة القانونية والمساواة أمام القانون صفتين متأصلتين فيه.

وعلى نفس منوال الأصوات النسوية الصاعدة في الإسلام، أدعي أن التفسيرات الأبوية للشرعية يمكن، بل لابد، أن يتم التصدي لها على مستوى الفقه. فالفقه لا يعدو كونه الفهم البشري للإرادة الإلهية، ما نستطيع فهمه من الشريعة في هذه الدنيا على المستوى القانوني. ومن ثم، فهذا التمييز بين الشريعة والفقه هو ما يمكنني -كمسلمة مؤمنة- من المطالبة بالعدالة بين الجنسين من داخل إطار

٧ رحن (٢٠٠٢: ١٠٠).

عقيدتي. ومن هنا، في هذه الورقة نفهم الشريعة باعتبارها مثلاً سامية علياً تجسد روح الإسلام، ودرباً تتجلى فيه النصوص الإسلامية الموحى بها، وطريق يقودنا نحو العدالة. أما الفقه فلا يتضمن فحسب الأحكام القانونية والقوانين الوضعية (التي تم تطبيقها أو تشريعها)، والتي يدعي فقهاء المسلمين أنها متجذرة في النصوص المقدسة، ولكنه يتألف أيضاً من الكم الهائل من النصوص الفقهية والتفسيرية التي ألفها العلماء.

إن مفهوم العدالة يضرب بجذوره العميقة في تعاليم الإسلام، وهو جزء لا يتجزأ من المنظور الأساسي للشريعة وفلسفتها. هنا ينتهي الإجماع الفقهي. أما ما تتطلبه العدالة وما تجيزه، ونطاقها وانعكاساتها في القوانين، وكذا جذورها في النصوص المقدسة، فقد كان موضوعاً للجدل والخلاف.^٨ مختصر القول، توجد مدرستان للفكر اللاهوتي؛ المدرسة الأشعرية السائدة والتي ترى أن فكرتنا عن العدالة مرهونة بالنصوص الموحى بها وغير خاضعة للعقلانية الخارجة عن الدين؛ وعلى الجانب الآخر، مدرسة المعتزلة التي ترى أن فكرتنا عن العدالة فطرية، ولها أساس عقلائي، ومستقلة في وجودها عن النصوص الموحى بها. وأنا من أنصار الموقف الثاني الذي طورته المفكرون المسلمون المعاصرون العقلانيون الجدد، وحرى بنا أن نذكر هنا منهم عبد الكريم سوروش، ونصر حامد أبو زيد.^٩ وفي هذا الصدد، ففكرتنا عن العدالة، مثلها مثل فهمنا للنصوص الموحى بها، مرهونة بالمعارف المحيطة بنا، تسهم في تشكيلها قوى خارج المنظومة الدينية. وكما جاء على لسان سوروش "العدالة كقيمة لا يمكن أن تكون دينية، بل الدين هو الذي يجب أن يكون عادلاً"^{١٠} ومن ثم، يجب إعادة تفسير أي نص ديني أو قانون يتحدى فكرتنا عن العدالة في ضوء النقد الأخلاقي للجذور الدينية التي تفرع منها.

٨ مناقشة مفاهيم العدالة في الإسلام، انظر خضري (١٩٨٤)، ولامب (١٩٩٧)؛ ومناقشة غياب المناظرات اللاهوتية في عمل الفقهاء المعاصرين، انظر أبو الفضل (٢٠٠٤ - ٥)؛ ومناقشة الصلة بين العدالة والشريعة، انظر كمال (١٩٩٩).

٩ انظر سوروش (٢٠٠٠) والموقع التالي: <http://drsorush.com/English>، نصر أبو زيد (٢٠٠١)؛ (٢٠٠٦).

١٠ سوروش (٢٠٠٠: ١٣١-٣).

وتوضح الإستراتيجية اللغوية والتحليل المفاهيمي الأمر بجلاء، ففي حين أن العدالة ليست فعلاً ولا حركة، إلا أنها كثيراً ما تستخدم كصفة. ومجال الأخلاقيات هو ما يدلنا على متى، وفي أي سياقات تكون الأعمال عادلة ومبررة. أقصى ما يمكننا عمله، هو تفسير العدالة، تعريف ما يمكن اعتباره عدلاً. وبطبيعة الحال، فهذه التفسيرات عرفية ومؤقتة، ويختلف كل منها عن الآخر.^{١١}

والشيء الثاني الذي أذهب إلى تمييزه، والمأخوذ من الفقه، هو ذلك التمييز بين فئتين من الأحكام القانونية: العبادات (الأعمال التعبدية/ الروحانية) والمعاملات (الأعمال التعاقدية/ القائمة على التعاملات).^{١٢} في الصنف الأول، العبادات، تنظم الأحكام العلاقات بين الله والعبد، وهنا النطاق محدود أمام الفقهاء لإعمال المنطق، والتفسير، والتغيير، بما أنها تتعلق بالفضاء الروحاني والغيبيات الإلهية. ولكن هذا لا ينسحب على المعاملات، التي تنظم العلاقات فيما بين البشر، وهنا يبقى المجال مفتوحاً أمام الاعتبار المنطقية والقوى الاجتماعية. وغني عن القول أن أغلب الأحكام المتعلقة بالنساء والعلاقات بين الجنسين تنتمي لهذه الفئة. وبما أن الشأن الإنساني في حالة تغير وتطور دائمين، فهذا يستتبعه احتياج لأحكام جديدة تبني على التفسيرات الجديدة للنصوص المقدسة وتتماشى مع متغيرات الواقع المعاش، زماناً ومكاناً. وهذا هو جوهر السند المنطقي للاجتهاد وهو المنهاج الذي يتبعه الفقهاء لإيجاد حلول للمشاكل الجديدة في ضوء هدي الوحي.

لا بد هنا أن أشدد على نقطة هامة، ألا وهي أنني لا أحاول أن أقلد فقهاء المسلمين الذين يستقون القواعد القانونية من المصادر المقدسة بإتباع المنهجية الفقهية (أصول الفقه). كما أن مقاربتى ليست مثل غالبية النسويات المسلمات اللاتي يرجعن إلى النصوص المقدسة "لترجح قراءة مختلفة عن القراءات الأبوية".^{١٣} أنا لست

١١ سورش (٢٠٠٧: ٨-٩)

١٢ للاطلاع على مقدمات مفيدة وموجزة لنظرية القانون الإسلامي، انظر حلاق (١٩٩٧)، وكما لي (٢٠٠٦).

١٣ المؤلفات والأدبيات الخاصة ببحر العلم النسوي الإسلامي هائلة الحجم لإدراجها هنا، ولكنها حتى الآن ركزت على القرآن والحديث؛ كيشا علي (٢٠٠٣، ٢٠٠٦) يشترك في عمله مع الفقه ومع

معنية، ولا مؤهلة، لأزاول الاجتهاد ولا لأن أ طرح قراءة جديدة (أخرى) للنصوص المقدسة؛ فهذه أرض متنازع عليها، حيث يمكن لكل من المنادين بالمساواة النوعية وأولئك الرافضين لها تقديم نصوص تدعم حججهم، رغم أنه كثيراً ما ينتزع كليهما النصوص من السياق الأصلي لها. عوضاً عن ذلك، ما أسعى له هو الاشتباك مع التأويلات والنظريات الفقهية لكشف النقاب عن الحجج اللاهوتية والمنطقية والنظريات القانونية الكامنة وراءها، وقبل كل شيء أسعى لفهم مفهوم العدالة وفكرة النوع الاجتماعي -التي تتغلغل في قانون الأسرة- في العرف القانوني الإسلامي، والذي أزعّم أنه ابتناء اجتماعي، شأنه شأن القوانين الأخرى في شق المعاملات، تشكل نتيجة التفاعلات مع القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ومع هؤلاء الذين يتمتعون بسلطة تمثيل وتعريف تفاسير نصوص الإسلام المقدسة.

٢- تقديس الذكورية في العرف القانوني الإسلامي

إن مفهوم حقوق الجنسين في الفكر القانوني الإسلامي لا يتجلى بأوضح ما يكون إلا في القواعد التي سنّها الفقهاء فيما يتعلق بعقد الزواج وإنهائه. في هاتين الحالتين، تشترك المذاهب الفقهية المتعددة في نفس المنطق الداخلي والمفهوم الذكوري. ويقتصر الخلاف فيما بينها على أسلوب ترجمة هذا المفهوم إلى قواعد قانونية؛^{١٤} وعلى المدى الذي يذهب إليه هذا المذهب أو ذاك في تلك الترجمة. تعرف تلك المدارس الزواج على أنه عقد مبادلة ذو شروط ثابتة ويترتب عنه أثر قانوني واحد، والغرض الأساسي منه هو إكساب الشرعية للعلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة. وليس أدل على ذلك من أن هذا العقد يحمل اسم "عقد النكاح"

الحبري، إلى حد ما (١٩٩٧، ٢٠٠٠، ٢٠٠١، ٢٠٠٣-٢٠٠٤). للاطلاع على مجموعة نافعة، انظر "ويب" (٢٠٠٠)؛ وثمة أعمال أخرى مفيدة انظر بارلاس (٢٠٠٢)، وبارزاني (٢٠٠٤)، وحسن (١٩٨٧، ١٩٩٦، ١٩٩٩)، وميرنسي (١٩٩١)، وودود (١٩٩٩، ٢٠٠٤، ٢٠٠٦).

١٤ لا يسعني المكان هنا لأن أستفيض بشأن الاختلافات التي يترتب عليها عند التطبيق تداعيات هامة بالنسبة للنساء. لذلك فالغرض من هذا النقاش هو مجرد إلقاء الضوء على سمات عقد الزواج، لنعطي مرجعية للمصادر المتوفرة باللغة الإنجليزية. لمعرفة الاختلافات بين المدارس الفقهية، انظر مغنية (١٩٩٧) وابن رشد (١٩٩٦: ١-١٥٠). ولمعرفة مقدمات للنصوص التقليدية التاريخية الخاصة بالزواج والاطلاع على ترجمات لها، انظر فرح (١٩٨٤)، وسبيكتورسكي (١٩٩٣). ولقراءة تحليلات نقدية لعقد الزواج، انظر علي (٢٠٠٣، ٢٠٠٦)، ومير حسيني (١٩٩٣، ٢٠٠٣، ٢٠٠٧).

(عقد للجماع)، وبه ثلاثة أركان رئيسية، الإيجاب من جانب المرأة أو وليها، والقبول من جانب الرجل، والمهر، ذلك المبلغ من المال أو أي شيء من النفائس يدفعه الزوج للعروس أو يتعهد بدفعه لها قبل الدخول بها أو بعده.

وقد استخدم الفقهاء في مناقشتهم للزواج والهيكل القانوني له، عقد البيع كنوع من القياس، ولم يشعروا بأية غضاضة في الموازنة بين العقدين. فعلى سبيل المثال: إليكم ما قاله محقق الحلي، ذلك الفقيه الشيعي المرموق الذي عاش في القرن الثالث عشر، في مستهل مناقشته للزواج:

وقيل أن [الزواج] هو عقد غرضه السيطرة على البُضع (الفرج) دون امتلاكه. وقيل أيضاً أنه عقد شفهي يخول الحق في الجماع من الأصل، أي إنه ليس كشراء أمة حيث يتمتع الرجل بالحق في جماعها نتيجة ملكه لها.^{١٥}

وكذلك الفقيه المالكي ذائع الصيت سيدي خليل الذي عاش في القرن الرابع عشر قال صراحة:

عندما تنكح المرأة، فهي تباع جزءاً من نفسها. في السوق يشتري المرء بضاعة، وفي الزواج يشتري الزوج الأعضاء التناسلية عند المرأة.^{١٦}

وبالمثل، يعقد الغزالي، فقيه وفيلسوف القرن الثاني عشر الشهير، مقارنة بين وضعية الزوجات والإماء التي يحق للأزواج/ مالكي أيمانهم التمتع بجماعهن. وفي عمله الخالد إحياء علوم الدين، نجده كرس كتاباً حول آداب النكاح أوضح فيه الافتراضات التي إنبنت عليها أحكام الزواج في الفقه.^{١٧} ولعل ما أنهى به النقاش من الأهمية بمكان أن يذكر هنا حيث أفرد جزء "لحقوق الزوج"، واستند في ذلك إلى واحد من الأحاديث النبوية مفاده وجوب طاعة الزوجة لزوجها وأن تقبّع في المنزل.^{١٨} وبدأ حديثه هنا قائلاً:

١٥ الحلي (١٩٨٥: ٤٢٨)

١٦ روكستون (١٩١٦: ١٠٦). جورجاني، فقيه مالكي آخر، يعرف الزواج مستخدماً المصطلحات التالية: "عقد يحصل الرجل بموجبه على حقوق حصرية على الأعضاء التناسلية للمرأة"، (استشهاد من بيلسي ١٩٣٦: ٢٠).

١٧ لقراءة مقدمة ممتازة عن هذا الكتاب والاطلاع على ترجمة متميزة له، انظر فرح (١٩٨٤).

١٨ للاطلاع على مناقشات نقدية حول هذا الحديث، انظر أبو الفضل (٢٠٠١: ٢٣٢-٢٤٧).

"والقول الشافي فيه أن النكاح نوع رق، فهي رقيقة له، فعليها طاعة الزوج مطلقاً في كل ما طلب منها في نفسها مما لا معصية فيه". ونجد الكثير من أدبيات التراث تشدد على حقوق الزوج على زوجته. ولقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "المرأة التي تموت وزوجها راض عنها تدخل الجنة".^{١٩}

أنا لا أرمي هنا إلى التلميح إلى أن الفقهاء وضعوا مفهوماً وتصوراً للزواج مفاده أنه إما بيع أو عبودية.^{٢٠} فقطعاً كانت هناك اختلافات وخلافات هائلة حول هذا الأمر بين المذاهب المختلفة، ودار الكثير من الجدل داخل كل منها، مع تداعياته القانونية والعملية على النساء.^{٢١} وثمة أقوال مثل تلك التي استشهدنا بها أعلاه تميز بين الحق في الانتفاع بالخصائص الجنسية والإنجابية للمرأة (والتي يحصل عليها زوجها)، والحق في شخصها (وهو ما لا يتمتع به). وجهة نظري هي أن فكرة "التملك" والمنطق القانوني لها يشكلان القاعدة التي يقوم عليها مفهوم الزواج، حيث يصبح الجانب الجنسي عند المرأة مثل سلعة أو شيء يمكن مبادلتها، وإن لم يكن هذا ينسحب على شخصها. ومن ثم، فنجد أن المنطق القانوني هو ما يحدد ما يتمتع به كل طرف من طرفي العلاقة الزوجية من حقوق وما عليه من واجبات.

ولقد فطن الفقهاء إلى احتمالات الالتباس وسوء الفهم؛ ومن ثم، أكدوا بحرص أن الزواج والطلاق يشبهان عقد البيع والتحرير من الاسترقاق من حيث الشكل فقط، وليس من حيث روح العقد، ورسوموا خطأ فاصلاً واضحاً بين المرأة الحرة والأمة من حيث الحقوق والمكانة الاجتماعية. يأتي عقد الزواج ضمن عدد محدود من العقود في الفقه التي تتجاوز الحدود بين شعبتيه الأساسيتين: العبادات والمعاملات. لقد تحدث الفقهاء عن الزواج باعتباره واجب ديني، وأشادوا

١٩ الغزالي (١٩٩٨: ٨٩). للاطلاع على طرح آخر لهذه الفكرة، انظر فرح (١٩٨٤: ١٢٠).

٢٠ لمعرفة التشابهات بين المفاهيم الفقهية للعبودية والزواج، انظر مارمون (١٩٩٩)، وويلز (١٩٨٥).

٢١ لمعرفة هذه الاختلافات، انظر علي (٢٠٠٣: ٧٠-٨٢)؛ ولمعرفة أثرها على الأحكام المتعلقة بالمهر وسبل مناقشة الفقهاء التقليديين لها، انظر ابن رشد (١٩٩٦: ٣١-٣٣).

بفضله الديني وعددوا الأوامر الأخلاقية التي نص عليها العقد للزوجين. ولكن هذه الأوامر الأخلاقية طمستها العناصر المتضمنة في العقد والتي جعلت الجانب الجنسي عند المرأة مادة للمبادلة في الزواج، وقدست تحكم الرجال في النساء وأطلقت أيديهم في فسخ العقد. ما عرّفه الفقهاء القدامى على أنه "الغرض من الزواج" فصل بين ما هو قانوني وما هو أخلاقي في الزواج، وأجمعوا على أن تلك المقاصد هي: إشباع الاحتياجات الجنسية، والتناسل، والحفاظ على الأخلاقيات والسلوك القويم^{٢٢}. وأي شيء يخدم هذه الأغراض أو يتبعها يصير واجبات إجبارية لزاماً على الزوجين الوفاء بها، وهو ما ناقشه الفقهاء تحت أحكام الزواج. لكن باقي الأشياء رغم أنها لا تزال التزاماً معنوياً، ظلت غير مفعلة قانوناً؛ وتركت للأفراد ليحكم فيها كل منهم بحسب ما يميله عليه ضميره.

بموجب عقد الزواج، تكون المرأة في عصمة الرجل، أي ما يمكن ترجمته على أنه سلطة الرجل وحمايته وإمرته. ويبين العقد مجموعة من الحقوق والواجبات المحددة الخاصة بكل طرف، البعض منها له صفة الإقرار المعنوي، والبعض الآخر له قوة قانونية. وهذه الأخيرة تدور حول الموضوعين التوأمين: العلاقة الجنسية والتعويض، والمجسدين في مفهومي التمكن (الطاعة) والنفقة^{٢٣}. ومن منظور الإذعان الجنسي، يعرّف التمكن بأنه حق للرجل، ومن ثم فهو واجب على المرأة؛ في حين أن النفقة تعرّف على أنها المأوى والمأكل والملبس، وبالتالي هي حق للمرأة وواجب على الرجل. ولا يحق للمرأة التمتع بالنفقة إلا بعد إتمام الزواج (الدخول بها)، وتفقد حقها في المطالبة بهذا الحق إذا كانت ناشراً. وجدير بالذكر أن العقد لا يرسى للملكية المشتركة للموارد: فالزوج هو المالك الأوحد لكل الموارد الزوجية، وتظل الزوجة حائزة لمهرها وأي شيء تجلبه معها عند زواجها أو تكسبه أثناء هذا الزواج. وهي ليست ملزمة قانوناً بأداء الواجبات المنزلية، ويحق لها المطالبة بأجر نظير أداء هذه الأعمال إن قامت بها. ويعد

٢٢ مناقشة هذا الموضوع، انظر عبد العاطي (١٩٩٧: ٥٤-٩). المقصد الأخير، الحفاظ على الأخلاق، يأتي في صدارة كتابات الإسلاميين الأصوليين مثل المودودي (١٩٨٣، ١٩٩٨).

٢٣ للاطلاع على ترجمات لهذه الأحكام في الدونات القانونية الحديثة في إيران والمغرب، وتطبيقاتها العملية، انظر مير حسيني (١٩٩٣).

التكاثر وإنجاب الأبناء هو المجال الوحيد الذي يتشارك فيه الزوجان ، ولكن حتى هنا، الزوجة غير مطالبة قانوناً بإرضاع ولديها، ويمكنها طلب تعويض إن هي قامت بذلك .

ومن بين حقوق الزوج أن له صلاحية تحديد تنقلات زوجته ونوافل الطاعات التي تؤديها. فعلى الزوجة أن تستأذن الزوج للخروج من المنزل، أو للالتحاق بأي عمل، أو لتقوم بالصيام تطوعاً أو بأنواع العبادة الأخرى غير الفرائض كصيام رمضان؛ فإن أياً من هذه الأعمال ربما يخرق "الحق غير المقيد (للزوج في الجماع" .^{٢٤}

و بوسع الرجل أن يتزوج أربعاً في نفس الوقت^{٢٥}، ويمكنه أن يفسخ عقد أي منهن متى شاء دون الحاجة لإبداء أسباب فسخه أو لموافقة زوجته أو وجودها. فالطلاق من الناحية الشرعية يعد فعلاً فردياً ينتج أثره الشرعي بنطق الزوج به. وكذلك لا يمكن أن يخلى سبيل الزوجة دون موافقة زوجها، رغم أنها تستطيع أن تضمن الطلاق بأن تدفع له ما يغريه بطلاقها، وذلك من خلال "الخلع"، والذي يشار إليه عادة باسم "الطلاق بالتراضي". ويعرّف الفقهاء القدامى الخلع بأنه انفصال بناء على طلب الزوجة بسبب كراهيتها الشديدة لزوجها، وركنه الأساسي هو أن تدفع عوضاً للزوج مقابل طلاقها، والعوض يمكن أن يكون بإعادة المهر أو بأي شكل آخر من أشكال التعويض المادي. فالخلع، على عكس الطلاق، فعل ثنائي وليس فردياً، حيث لا ينتج أثره الشرعي دون قبول الزوج. فإذا لم تتمكن الزوجة من ضمان قبول الزوج؛ يكون الملجأ الوحيد أمامها هو تدخل المحكمة والقاضي بصلاحيته لجبر الزوج على النطق بالطلاق أو يقوم بالتطليق نيابة عنه. وبتعريف الطلاق على أنه حق يتمتع به الزوج وحده، استخدم الفقهاء القدامى القياس على العتق -وهو حق السيد على العبد. ونقلًا عن

٢٤ للاطلاع على نقاش مفيد حول هذا الموضوع، انظر عبد العاطي (١٩٩٧: ١٤٦-٨٢).

٢٥ يحق للرجل في الفقه الشيعي أن يعقد عقود زواج مؤقتة (زواج النعة) كما يشاء أو كما تنتج له ظروفه المادية

الغزالي: الرجل هو المالك واستعبد المرأة بالمهر، كما كان الحال... وليس لها إمرة في شئونها.^{٢٦}

تساؤلات عن الفرضية الذكورية

بإيجاز، نحن جميعاً نقر بوجود أحكام فقهية تخص الزواج والطلاق. يزعم الإسلاميون والمسلمون السلفيون أنها منزلة من السماء، وأنها تجسيد لتصور الشريعة للأسرة ولحقوق الجنسين؛ ومن ثم، يحتكمون إليها لإضفاء الشرعية على السلطة الذكورية، مرتكبين على أسباب دينية. ولكن حري بنا أن نتصدى لهذه المزاعم من نفس المنظور؛ كي يمكننا الفصل بين القراءات الذكورية للنصوص الإسلامية المقدسة وبين قيم الشريعة ومثلها وأهدافها. وفي هذا الصدد، هناك الكثير من الأسئلة المهمة التي يتعين علينا طرحها، منها على سبيل الذكر لا الحصر: إلى أي مدى يعكس هذا المفهوم عن النوع الاجتماعي مبدأ العدل المتأصل في الشريعة؟ وعندما يتطرق الأمر للزواج، لم يحرم الفقه المرأة من الإرادة الحرة ويجعلها خاضعة لسلطة الرجل؟ وكيف مكن الفقه من تفعيل هذا الحرمان والخضوع لسلطة الرجل؟ وما هي الأسس الأخلاقية والمنطقية التي يقوم عليها هذا المفهوم الخاص بالزواج؟ إن هذه الأسئلة تكتسب المزيد من الأهمية إذا ما قبلنا -كما أقبل أنا- بإخلاص الفقهاء القدامى في دعواهم التي مفادها أنهم استقوا أحكامهم من المصادر المقدسة في الإسلام وأن هذه الأحكام تعكس مفهوم العدالة الذي يشكل جزءاً لا نزاع عليه في الشريعة.^{٢٧}

وتعطينا الدراسات النسوية في الإسلام إجابات عن تلك الأسئلة في مجموعتين مرتبطتين؛ تضم الأولى إجابات من منطلقات إيديولوجية وسياسية، وتناقش الأفكار والاتجاهات الذكورية التي استأنس بها الفقهاء القدامى في قراءاتهم

^{٢٦} استشهداً بمارمون (١٩٩٩: ١٩). في نصوص الفقه القديمة، كتاب الطلاق عادة ما يتبع بكتاب العنق؛ وبكلمات العيني، شارح من القرن الخامس عشر: "الدعاة للقياس بين الكتابين تكمن في حقيقة أن الطلاق هو تخليص الشخص من ذل ملك المتعة، والعنق هو تخليص الشخص من ذل ملك الرقية"، أخذاً عن مارمون، ١٩٩٩: ١٨؛ q.v. للمناقشة.

^{٢٧} يقيناً أن التثبت مما إذا كانت هذه الأحكام متوافقة مع الممارسات الفعلية للزواج والعلاقات بين الجنسين له محك آخر للتساؤل بدأت الدراسات الحديثة في الإسلام في كشف النقاب عنه. انظر على سبيل المثال، سنبل (١٩٩٦)، وتوكر (٢٠٠٠)، ورابوبورت (٢٠٠٥).

للنصوص المقدسة، وفي استبعاد النساء من الإسهام في إنتاج المعرفة الدينية، وما يستتبع ذلك من عدم قدرتهن على أن يجعلن صوتهن مسموعاً وأن يعكس مصالحهن في القانون. أما المجموعة الثانية فتتميل أكثر إلى جانب الإدراك المعرفي^{٢٨} وتهتم بالطرق التي أدت إلى اكتساب الأعراف الاجتماعية والممارسات القائمة والإيديولوجيات المتعلقة بالنوع الاجتماعي نوعاً من القداسة، لتتحول إلى ثوابت فقهية. وبذلك، بدلاً من أن ينظر الفقهاء القدامى إلى هذه الممارسات بوصفها قضايا اجتماعية؛ ومن ثم فهي تمثل مؤسسات وظواهر مرتبطة بزمناها، فإنهم تعاطوا معها على أنها "منزلة من السماء"؛ ومن ثم فهي راسخة غير قابلة للتغيير. ودعوني أوضح هذا أكثر.

ينبني نموذج الزواج والأدوار القائمة على النوع الاجتماعي كما أنشأه الفقه القديم على الإيديولوجية الذكورية التي قامت في شبه الجزيرة العربية في الجاهلية واستمرت في العصر الإسلامي، وإن كانت قد اتخذت شكلاً معدّلاً. وقد نوقش هذا الأمر باستفاضة في عدد من المؤلفات، ولكنني لن أخوض في هذا النقاش الآن.^{٢٩} إلا أن هناك ثمة إجماع بين الدارسين للإسلام والنوع الاجتماعي حول نقطتين. الأولى هي أن النصوص الموحى بها والنبي (صلوات الله عليه وسلامه) لم يغيرا سوى بعض الممارسات الذكورية السائدة (مثل وأد البنات، وتزويج البنات بالإكراه)، ولكنها أبقت على ممارسات أخرى دون مساس (مثل تعدد الزوجات، والحق الفردي للزوج في الطلاق). لقد دفع القرآن والحديث باتجاه إصلاح قوانين الأسرة كي تنحو نحو العدالة، ذلك المنحى الذي صوب الاعوجاج في ميزان العدل وأدخل قيم العدل، حيث كانت هذه أمور مفهومة في عصره، لكن ذلك المنحى توقف للأسف بعد وفاة النبي. ثانياً: كلما ابتعدنا عن

٢٨ أشير بإدراك المعرفة إلى نظريات المعرفة. فإدراك المعرفة (الابستمولوجيا) هي فرع من الفلسفة يقوم على التحقيق في طبيعة المعرفة ونطاقها: كيف نعرف أننا نعرف.

٢٩ البعض يجادل بحجة على أن ظهور الإسلام أضعف من الهياكل الذكورية التي كانت سائدة في المجتمع العربي، والبعض الآخر يحتج قائلاً إنه رسخ لهذه الهياكل، ويقولون فضلاً عن ذلك أنه قيل ظهور الإسلام، كان المجتمع يمر بمرحلة انتقالية من النسب إلى الأم إلى النسب إلى الأب، ولقد يسر الإسلام هذا بمهر الذكورية بخاتم الموافقة، والتناول القرآني للزواج، والطلاق والميراث وكل ما يتعلق بالمرأة يعي ويؤكد هذه النقطة. لمعرفة تفاصيل موجزة حول هذا الجدل، انظر سميث (١٩٨٥)، وسبيلبرج (١٩٩١).

وقت نزول الوحي، زادت درجة تهميش النساء وفقدن نفوذهن السياسي، وأخرست أصواتهن، وتفاقم تحجيم وجودهن في الفضاء العام.

تدين كثير من آيات القرآن إخضاع النساء، وتؤكد على مبدأ المساواة بين الجنسين وتهدف إلى تقويم الممارسات السائدة في ذاك الوقت لتسير في هذا المسار.^{٣٠} إلا أن الفقه أعاد هذا الإخضاع مرة أخرى، وإن كان بشكل معدل؛ فمفهوم الزواج في الفقه الأولي يعتمد على نوع واحد من اتفاقات الزواج التي كانت سائدة في عصر الجاهلية، والمعروف "بزواج التملك-البعل"، والذي يشبه إلى حد كبير عملية البيع، إذ تصبح المرأة بموجبه ملكاً لزوجها.^{٣١} ولقد أعاد الفقهاء تعريف "زواج التملك" وأصلحو بعض جوانبه كي يستجيب للدعوة القرآنية للإصلاح وتعزيز مكانة المرأة ولحمايتها في ظل المنظومة الذكورية، بحيث أصبحت النساء أطرافاً في العقد ولسن موضوعاً له، وأصبحن متلقيات للمهر أو هدية الزواج. وعلى نفس النحو، فيتعدّل القواعد المنظمة لتعدد الزوجات والطلاق، حجم الفقهاء من نطاق سلطان الرجال على النساء في العقد، دون تغيير جوهره أو تحرير المرأة من سلطة الرجل، سواء كان الأب أو الزوج.^{٣٢}

وفي سعيهم للخروج بهذه الأحكام؛ بنى الفقهاء حججهم الدينية على عدد من الافتراضات الفلسفية، والميتافيزيقية، والاجتماعية، والقانونية. ومن الافتراضات الهامة التي تقوم عليها الأحكام الفقهية بشأن الزواج وحقوق الجنسين هي: "أن النساء خلقن من الرجال ومن أجلهن"، وأن "الله جعل الرجال قوامين على النساء"، وأن "النساء ناقصات عقل ودين". وفي حين أن هذه الفرضيات غير مدلل عليها في القرآن -كما تظهر الدراسات الحديثة^{٣٣}- إلا أنها أضحت الافتراضات اللاهوتية الأساسية التي استند إليها الفقهاء القدامى

٣٠. من بين ما يزيد عن ستة آلاف آية يتألف منها القرآن، عدد محدود منها يعامل الرجال على نحو مختلف عن معاملة النساء، وكثيراً ما يتم الاستشهاد بأربعة من هذه الآيات (البقرة: ٢٢٨، ٢٢٢ و النساء: ٣٤، ٣) كمبررات لعدم المساواة في حقوق الجنسين في الزواج. للاطلاع على نقاش لهذا الموضوع، انظر حسين محمد وزملاءه (٢٠٠٦).

٣١. أسببسيو (١٩٨٢: ١٤-١٥)

٣٢. لمعرفة الاختلافات بين المدارس الفقهية حول الولاية، انظر ماغنية (١٩٩٧: ٤٧-٥٣).

٣٣. انظر بارليس (٢٠٠٢)، وحسن (١٩٨٧، ١٩٩٦)، ميرنيسي (١٩٩١)، وودود (١٩٩٩، ٢٠٠٤؛ ٢٠٠٦: ١٨٦-٢١٦).

في سعيهم لاستقاء أحكام قانونية من النصوص المقدسة. تقوم مرجعية المنطق الأخلاقي والاجتماعي وراء إخضاع النساء على ما يتصوره حول الفرق بين الطبيعة الجنسية للرجال والنساء؛ حيث يردد أن الله جعل شهوة المرأة أكثر من الرجل، ولكنها تخف نتيجة شيئين فطريين: غيرة الرجل (شرفه وغيرته) وحياء المرأة (تواضعها وخجلها). وخلص الفقهاء من تلك النظرية إلى أنه لو تركت شهوة النساء دون كبح جماحها من قبل الرجال فالنتيجة هي الفتنة والفوضى، ولذا فهي تهديد حقيقي للنظام الاجتماعي. وتقدم الدراسات النسوية عن الدين الإسلامي صورة حية لتأثير تلك النظرية من خلال النصوص القانونية والجنسية في العصور الوسطى، وتبين تأثيرها على حياة النساء في المجتمعات المسلمة المعاصرة.^{٣٤} وهكذا يصير كل من حياء المرأة وغيرة الرجل، باعتبارهما صفتين فطريتين للأنوثة والذكورة، هما أداتي السيطرة على المرأة والأساس المنطقي لإقصائها عن الحياة العامة.^{٣٥} وكما ناقشنا من قبل، فإن عقد البيع مثل الأساس الفقهي لخضوع المرأة في الزواج، ثم يأتي التعريف الفقهي لجسد المرأة على أنه عورة، وللجوانب الجنسية فيها على أنها فتنة، لتؤدي كل تلك الأمور إلى عزلها عن الحياة العامة ومن ثم عن الحياة السياسية في المجتمعات الإسلامية.

ووقت ظهور المدارس الفقهية، تم التحقير من القدرات النقدية للنساء لدرجة جعل شواغلهم لا تمت بصلة لعمليات صنع القانون. ولقد كانت النساء من بين من نقلن الأحاديث النبوية،^{٣٦} إلا أن شاشيدينا تذكرنا بالتالي:

والملاحظ أنه حتى عندما قبل انضمام النساء ناقلات الحديث إلى علم الرجال (ذلك العلم الذي يتعامل مع التدقيق في الأخبار)، و... حتى عندما تم الاعتراف بصحة ما ينقلنه على أنه توثيق سليم لاستخلاص العديد من الأحكام، لم يكن مشاركات في العملية

٣٤ انظر ميرنيسي (١٩٨٥) ومير حسيني (٢٠٠٤).

٣٥ يوجد هذا الأساس المنطقي في العديد من النصوص المعاصرة الخاصة بالنساء في الإسلام؛ وثمة مثال واضح ما أورده مودودي (١٩٩٨). للاطلاع على تحليل لهذه النقطة، انظر مير حسيني (٢٠٠٤) و (٢٠٠٧).

٣٦ كما أظهر أبو بكر (٢٠٠٣)، ظلت النساء نشطات في نقل المعرفة الدينية، ولكن أنشطتهن ظلت محصورة في الساحة غير الرسمية المتمثلة في المنازل والمساجد، ولم يتم الاعتراف رسمياً بوضعتهن كفقيات.

الفكرية التي خرجت علينا بالأحكام المجحفة التي تتعدى على المكانة الشخصية للمرأة. وأهم من هذا وذاك، فالنصوص الكاشفة، بغض النظر عن كونها مستقاة من القرآن أو السنة، تم استقراءها بالكثير من المغالطات لدحض الملكات الفكرية والعاطفية للمرأة على اتخاذ قرارات مستقلة كانت ستتنسج بالحساسية وستكون أكثر دقة في تقدير خبرتها الحياتية المختلفة اختلافاً جذرياً.^{٣٧}

أنا لا أُلح هنا إلى احتمالية وجود نوع من المؤامرة بين الفقهاء القدامى لتقويض وضعية المرأة، أو أنهم تعمدوا تجاهل صوت الوحي؛ ولكني أقول هنا أن هؤلاء الفقهاء اهتموا في فهمهم للنصوص المقدسة برؤاهم الخاصة، وكانوا مقيدين في إدراكهم لشروط الشريعة بمجموعة من الافتراضات الخاصة بالنوع الاجتماعي وبنظريات قانونية كانت تعكس الواقع الاجتماعي والسياسي المعاش آنذاك. وتعاملت الأجيال اللاحقة مع هذه الافتراضات والنظريات التي عكست الواقع المعرفي والقيم العرفية والمؤسسات الذكورية التي كانت سائدة في وقتهم كما لو كانت جزءاً ثابتاً من الشريعة، لا تغيير فيه. وهذا ما أسمته ساشيدينا أزمة في الإدراك المعرفي وفي التقييم التاريخي للتراث القانوني الإسلامي.

لقد عكف فقهاء المسلمين على أعمال ملكاتهم العقلية والمنطقية إلى أقصى درجة ممكنة، وسجلوا استجاباتهم لخبرات المجتمع وتجاربه: لقد ابتدعوا قانون الله بدلاً من أن يكتشفوه. ما خرجوا به كان عبارة عن تعبير أدبي عن تطلعاتهم، ومصالحهم المتوافق عليها، ومنجزاتهم. إن ما قدموه للمجتمع الإسلامي كان مثلاً أعلى، رمزاً، ضميراً، ومبدأً لإحلال النظام وتحديد الهوية.^{٣٨} وبهذه الطريقة، تحولت الظواهر المرتبطة في الأساس بزمن بعينه - المفاهيم الأبوية عن الزواج وحقوق الجنسين - إلى مبادئ قانونية شرعية أبدية السريان. وقد تحقق ذلك، أولاً من خلال دمج الأعراف الاجتماعية في الشريعة، وثانياً، عبر إدراج الأحكام الخاصة بالأسرة والعلاقات بين الجنسين تحت شق المعاملات

٣٧ ساشيدينا (١٩٩٩ب: ١٤٩)

٣٨ ساشيدينا (١٩٩٩أ: ٢٩)، زيادة التشديد

(العقود الاجتماعية/ الخاصة، حيث تخضع الأحكام إلى تحكيم العقل والتغيير)، ولكن التعامل معها كما لو كانت تنتمي إلى شق العبادات (أعمال التعبد حيث الأحكام ثابتة بلا تغيير ولا تعد مجالاً للنقاش المنطقي).

مختصر القول أن الأحكام الفقهية الخاصة بالأسرة ما هي إلا تعبير حرفي عن الإجماع في فهم الفقهاء القدامي للنصوص الإسلامية المقدسة؛ وما حوته من أفكار عن العدل وعن العلاقات بين الجنسين تشكل نتيجة التفاعلات مع القيم والأعراف، والواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في عالمهم المعاش آنذاك^{٣٩} الذي كانت الذكورية والعبودية جزءاً من نسيجه المجتمعي واللذان كان ينظر إليهما على أنهما النسق الطبيعي الذي تسير عليه الأمور، وأنهما السبيل نحو تنظيم العلاقات في المجتمع. إن مفاهيم المساواة بين الجنسين وحقوق الإنسان، كما نفهمها اليوم، لا تجد لنفسها موطئ قدم في مفاهيم الفقهاء القدامى عن العدل ولا تمت لها بأية صلة. ووفقاً لما قاله أركون، كانت أمور "لا يجوز التفكير فيها" بالنسبة للفقهاء المسلمين المحدثين، وبالتالي ظلت في الفكر القانوني الإسلامي "دون أن يتم التفكير فيها".^{٤٠}

من الأهمية القصوى أن نتذكر أنه حتى وإن كانت أفكار حقوق الإنسان والمساواة بين الجنسين تنتمي إلى العالم الحديث، ومن الطبيعي كانت غائبة عن النظريات والنظم القانونية ما قبل المعاصرة، حتى القرن التاسع عشر، فالعرف القانوني الإسلامي منح النساء حقوقاً أفضل من تلك الممنوحة للنساء في الغرب. على سبيل المثال، كانت المرأة المسلمة قادرة على الاحتفاظ باستقلالها القانوني والاقتصادي أثناء الزواج، في حين أن المرأة في إنجلترا لم تتل هذا الاستقلال حتى عام ١٨٨٢ مع سن القانون الخاص بملكية المرأة المتزوجة والذي حصلت المرأة بموجبه على الحق في الاحتفاظ بملكية ممتلكاتها بعد الزواج.^{٤١}

٣٩ يقيناً أن التثبت مما إذا كانت هذه الأحكام تتوافق مع الممارسات الفعلية للزواج والعلاقات بين الجنسين تنتمي لمحك آخر من التساؤلات، والتي بدأ العلم الإسلامي الحديث في الكشف عنها. انظر مثلاً رابوبورت (٢٠٠٥)، وسنيل (١٩٩٦)، وتوكر (٢٠٠٠).

٤٠ للاطلاع على مناقشة هذه المفاهيم في عمل أركون، انظر جونثر (٢٠٠٤).

٤١ انظر رايت (٢٠٠٤)؛ مناقشتها للافتراضات التي استنار بها قانون الأسرة الإنجليزي في القرن الثامن عشر يكشف عن المتوازيات المذهلة مع تلك الافتراضات في الفقه التاريخي.

٣- التحدي الذي نواجهه: سعي النساء المسلمات للمساواة

تزامنت مواجهة المسلمين مع الحداثة مع اصطدامهم الأليم والمهين مع القوى الاستعمارية الغربية؛ والتي تحولت فيها النساء وقانون الأسرة إلى رموز للأصالة الثقافية والتقاليد الدينية؛ وساحة للمعارك بين قوى التقليدية وقوى الحداثة في العالم الإسلامي ولا يزال هذا الحال مستمراً منذ ذلك الحين.^{٤٢} ولم يكن هناك مناص من اشتباك جميع أشكال الجدل والنضالات التي دارت في القرن العشرين حول قانون الأسرة الإسلامي مع التراث الذي خلفته الحقبة الاستعمارية؛ حيث أصبح نضال النساء من أجل المساواة أسيراً للأبعاد السياسية المتعلقة بالحداثة. وهذا هو ما أفسح المجال في القرن الجديد لما يطلق عليها "الحرب على الإرهاب" التي ينظر إليها السواد الأعظم من المسلمين على أنها "حرب الحضارات" المشنة ضدهم، بغض النظر عما إذا كانت نظرتهم هذه صحيحة أم خاطئة. ونتيجة هذا، تولد شعور بعدم الأمان لدى المسلمين؛ مما جعلهم يتشبثون أكثر بتقاليدهم الدينية، هذا من جانب، ومن الجانب الآخر، دفعهم هذا الشعور بعدم الأمان بخلع المشروعية عن الأصوات المناهية بالتغيير من الداخل، والتشكيك في الخطابات الحديثة، مثل الخطاب النسوي وخطاب حقوق الإنسان.

كيف لنا أن نتعامل مع موروث قانوني بطريركي على هذا القدر الكبير من التشابك مع السياسة؟ وكيف يمكننا المطالبة بالمساواة بين الجنسين من داخل تقاليد قانونية تدعى أنها "مقدسة"، ويتناقض مفهومها عن العدل وحقوق الجنسين تماماً مع جوهر مشروعنا؟ كيف يمكننا أن نطعن في القدسية الزائفة لتلك التقاليد القانونية دون دعم من أساس القوة الذي يقوم عليه؟ هل ننادي باتخاذ تدابير جذرية، لاستبدال هذا الموروث القانوني بمدونة قانونية مختلفة؟ أم علينا أن نواصل عمليات الترقيع، والإصلاحات الجزئية التي بدأت منذ قرن مضى؟ أم علينا -كما طرحت بعض الأكاديميات النسويات المسلمات- التسليم ببساطة بأن قوانين الزواج الحالية القائمة على الفقه مشبعة بالتنازلات بدرجة تجعلها غير قابلة للإصلاح؛ وهو إقرار من شأنه أن يحرر "المسلمات التقدميات" ويمكنهن

٤٢ من الكثير من المؤلفات، انظر بصفة خاصة في مؤلفة "أحمد" (١٩٩٢).

من "السعي لوضع قانون جديد للزواج" يبنى على الآيات الواردة في القرآن التي تتصدرها المساواة بين الرجال والنساء، وتحض على التعاون والتناغم بين الزوجين؟^{٤٣}

لا توجد إجابات يسيرة ومباشرة وقاطعة على هذه الأسئلة التي طالما كانت موضوع الكثير من الجدل والمناظرات اللاهوتية والسياسية فيما بين المسلمين على مدار قرن من الزمان. إن الأفكار الخاصة بالحقوق المتساوية للنساء، والمساواة في الأسرة تعد "مسائل مستحدثة" كما يطلق عليها في التعبير الفقهي؛ وهو ما معناه أنها لم تكن من الأمور محل اهتمام فقهاء ما قبل الحداثة لأنها لم تشكل جزءاً من خبرتهم الاجتماعية ولا تمت بصلة لما يفهمه القوم عن العدل. ولا تزال هذه الأفكار تطرح تحدياً أمام الفكر القانوني الإسلامي يتعين عليه الاشتباك معه. وفي الوقت ذاته، أدت التطورات والمستجدات التي شهدتها القرن العشرون وعاشها مسلموه إلى حدوث تحول في نمط التفاعل بين الدين، والقانون، والأسرة. وانطلاقاً من هذه التحولات، سأشرع الآن في استكشاف الحجج التي يمكن الدفع بها والاستراتيجيات التي يمكن إتباعها لإصلاح الأسرة المسلمة.

لقد شهدت الفترة الأولى من القرن العشرين توسعاً في التعليم العلماني، وتراجع الدين عن السياسة، وعلمنة القانون والنظم القانونية مع نشأة الدول القومية الحديثة. واتبعت الكثير من هذه الدول المسلمة نهجاً انتقائياً في إصلاح الأحكام الفقهية القديمة الخاصة بالأسرة، وتقنينها ودمجها في النظم القانونية الموحدة المستوحاة من النماذج الغربية. وباستثناء تركيا التي أفرغت القانون من كافة الأمور الفقهية وأبدلته بالمدونات القانونية المستوحاة من الغرب؛ والسعودية، التي أبقت على الفقه القديم كقانونها الأساسي وحاولت تطبيقه في كافة الأمور القانونية؛ فالسود الأعظم من الدول الإسلامية اقتصرت فيما أبقت عليه من الفقه على الأحكام ذات الصلة بقوانين الأحوال الشخصية (الأسرة والميراث).^{٤٤}

٤٣ على (٢٠٠٣: ١٨٣).

٤٤ لمناقشة شروط عقد الزواج واعتمادها في المدونات القانونية في دولتين عربيتين، انظر العلمي (١٩٩٢)، وبالنسبة للتدوين والتقنين والإصلاح، انظر ويلتشان (٢٠٠٧).

وتباين مدى الإصلاح والزخم الدافع له من دولة لأخرى ، ولكن يمكننا أن نقول في المجلد أن الإصلاحات أدخلت عن طريق قواعد إجرائية (أي: تسجيل الزواج والطلاق)؛ مما أبقى جوهر القانون على حاله تقريباً، دون تغيير يذكر.

لقد أدت هذه المستجدات والمستحدثات إلى حدوث تحول في طبيعة التفاعل بين النظرية القانونية الإسلامية والممارسة الاجتماعية؛ وترتب على ذلك أمران لهما أهمية قصوى بالنسبة للنساء ، رغم أنه كثيراً ما يتم إغفالهما وغض الطرف عنهما في الجدليات الدائرة حول قانون الأسرة الإسلامي . الأمر الأول ، هو أن الإصلاح الجزئي لأحكام الفقه وتقنينها قد أدى إلى وضع قانون أسرة هجين ، ليس بالفقهي القديم ، وليس بالغربي أيضاً . ومع حلول المدونات وكتب القانون محل مراجع الفقه الأولي ، لم يعد قانون الأسرة مسألة تهم فقط العلماء المسلمون الذين يمارسون علمهم في رحاب مدارس فقهية بعينها ، بل أصبح من الشواغل التي يكثر ثلث لها المجلس التشريعي في دولة قومية والذي لا يتمتع بالمشروعية للطعن في تفسيرات الشريعة السابقة للحدثة وليس لديه الميل نحو هذا . وبعد أن حُرِمَ الفقه من صلاحية تحديد قانون الأسرة ومباشرته ، لم يعد هذا الفقه ولا من يمارسونه مسألين أمام المجتمع ، وظلوا حبيسي الأبراج العاجية التي تقبع بين جدرانها مدارسهم الفكرية ، وانقطعت صلتهم مع الواقع السياسي دائم التغيير؛ ومن ثم فقدوا قدرتهم على مواجهة التحديات المعرفية التي جاءت بها الحدثة؛ بما في ذلك فكرة المساواة بين الجنسين . وعندما بدأت هذه التطورات والمستجدات في المثول على أرض الواقع ، ثبت أنها تعمل ضد المرأة؛ حيث حدثت من قدرتها التفاوضية مع القانون الديني وقوضت قدرتها في الحصول على العدالة تحت مظلة القانون . كما أن هذه المستجدات أعطت الأحكام الفقهية فرصة جديدة للحياة إذ بمقدورها الآن أن تسري في كامل منظومة الدول القومية الحديثة . لقد أظهرت دراسات حديثة بحثت في الأحكام الصادرة عن المحاكم العثمانية والمؤلفات الخاصة بالعصور الوسطى الموجودة في المحفوظات أن سلوك القضاة اتسم بشكل عام بتبني موقف ليبرالي وحمائي تجاه المرأة ، ليس هذا فحسب ، بل

بينت أيضاً أنه كان بمقدور النساء الاختيار من بين المدارس القانونية ومن بين القضاة.^{٤٥}

أما الأمر المهم الثاني الذي نتج عن هذه المستجدات فتمثل في أن تنحية الفقه كمصدر للمجالات الأخرى في القانون عزز النبذة الدينية للأحكام ذات الصلة بحقوق الجنسين وأحالها إلى آخر الحصون الحصينة في الإسلام. وتبعاً لذلك، استحال الفقه كتاباً مغلقاً حجب عن الجدل العام وتم النأي به عن التعاطي النقدي. ومن هنا بزغ الخطاب الجديد الخاص بالنوع الاجتماعي واستحدث نوع من الأدب يمكن تسميته "التقليدية الجديدة"، وهو متاح لعامة الجماهير وليس بالضرورة أن يكون من تأليف الفقهاء، ولا يعتمد القانون أساساً في أسانيده المنطقية وحججه ودفعاته. وهذا الجنس الأدبي الذي يصدر عن دور نشر إسلامية وفي الأغلب الأعم كتابه من الرجال - على الأقل كان هذا هو الحال حتى وقت قريب - يرمي إلى إلقاء الضوء على الأمور التي يكتنفها الغموض فيما يتعلق بمسألة "وضعية المرأة" في الإسلام، وتبيان ماهية القوانين الإسلامية التي تحكم الزواج والطلاق.^{٤٦} المؤلفون في هذه الحالة يعيدون قراءة النصوص المقدسة بحثاً عن حلول جديدة - أو لنكون أدق، بحثاً عن بدائل إسلامية - لتضمنين مطامح المرأة المعاصرة للمساواة، وفي الوقت ذاته، التعريف "بحقوق المرأة في الإسلام". ورغم التباين والتنوع في الأصول الثقافية لهذه القراءات الجديدة، فالقاسم المشترك بينها هو الموقف المعارض والنبذة الدفاعية الاعتذارية. معارض لأن ما تنشغل به هو مقاومة تقدم ما تراه قيماً وأساليب حياة "غريبة"؛ واعتذارية لأنها تحاول تفسير وتبرير أشكال التحيز على أساس النوع الاجتماعي الذي كشفت عنه عرضاً عند رجوعها إلى النصوص الفقهية. هذه القراءات ترى المساواة بين الجنسين على أنها مفهوم غربي مستورد يجب التصدي له بالفرض. عوضاً عن ذلك، طرحوا أفكاراً مثل "التكامل"، و"التوازن" فيما يخص ما للجنسين

٤٥ انظر على سبيل المثال، سنبل (١٩٩٦؛ ٢٠٠٣-٢٠٠٤)، رابوبورت (٢٠٠٥)، وتوكر (٢٠٠٠).

٤٦ لمناقشة هذا النوع من الكتابات في العالم العربي، انظر حداد (١٩٩٨)، وستواسر (١٩٩٣)، وبالنسبة لإيران، انظر مير حسيني (١٩٩٩). للحصول على عينة من النصوص بالإنجليزية، انظر دوي (١٩٨٩)، وخان (١٩٩٥)، ماودودي (١٩٨٣-١٩٩٨)، ومطهري (١٩٩١).

من حقوق وما عليهما من واجبات. وجدير بالذكر أن هذه الأفكار القائمة على نظرية "طبيعية" قانون الشريعة تشكلت على النحو التالي: رغم أن الرجال والنساء خلقوا سواسية وهم في عين الله سواء، فالأدوار المنوط بكل منهم أدائها مختلفة منذ الخليفة، والأحكام الفقهية القديمة تعكس تلك الاختلافات. ولقد ذهب هؤلاء المؤلفون في قولهم أن هذه الاختلافات في الحقوق والواجبات لا تعني عدم المساواة ولا الظلم إذا ما فهمت على النحو الصحيح، بل هي جوهر العدل الأصل، وهي ما يتسق والطبيعة البشرية.^{٤٧}

وفي النصف الثاني من القرن العشرين، ومع صعود نجم الإسلام السياسي، أصبحت نصوص الاتجاه التقليدي الحديث والخطاب الذي يتبناه بخصوص النوع الاجتماعي لصيقة بالحركات السياسية الإسلامية التي كان شعارها "العودة إلى الشريعة". ولعل عام ١٩٧٩ شهد الانتصار الأعظم للإسلام السياسي عندما قامت الثورة الشعبية في إيران والتي جاءت برجال الدين الإسلامي إلى سدة الحكم. كما شهد هذا العام نفسه تداعي الإصلاحات التي أدخلتها الحكومات المتبينة للحدثة في إيران وفي مصر في فترة سابقة من القرن، واعتماد تطبيق مبدأ "الحدود" في باكستان. إلا أن هذا العام نفسه هو الذي أقرت فيه الأمم المتحدة اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة (السيداو).

ولقد أثارت محاولات الإسلاميين لترجمة مفهوم الفقه لحقوق الجنسين إلى سياسات الكثير من النقد، وحفزت النساء للمزيد من العمل. وقد أدى دفاعهم عن التفسيرات الأبوية للشريعة في فترة ما قبل الحدثة على أنها "قانون الله"، وباعتبارها أسلوب الحياة "الإسلامي" القويم، إلى إزاحة الستار عن كتب الفقه القديم لتصبح موضوعاً للنقاشات العامة والتناول النقدي. وبدأ عدد متزايد من النساء يتسألن عن ما إذا كانت هناك صلة بنيوية أو منطقية بين المثل الإسلامية والأبوية. لقد فتح ذلك المجال أمام أمر غير مسبوق في التاريخ الإسلامي، ألا وهو النقد من الداخل للقراءات الأبوية للشريعة. وشهد هذا بدء مرحلة جديدة فيما

٤٧ للمناقشة، انظر مير حسيني (٢٠٠٧).

يتعلق بسياسة النوع الاجتماعي في الإسلام. ولعل أهم عنصر يميز هذه المرحلة هو أنها وضعت النساء أنفسهن - وليس الفكرة المجردة عن "النساء في الإسلام" - في قلب وصميم المعركة الدائرة بين قوى التقليدية والحداثة.^{٤٨}

بحلول التسعينيات كانت هناك علامات واضحة على تكون وعي جديد، أسلوب جديد في التفكير، وخطاب خاص بالنوع الاجتماعي "نسوي" في تطلعاته ومتطلباته، مع كونه "إسلامي" في لغته وفي مصادر مشروعيته. ولقد وصفت بعض أشكال هذا الخطاب الجديد بمصطلح "النسوية الإسلامية"، وهو نوع من الاقتران يورق الكثير من الإسلاميات وبعض النسويات العلمانيات. يجد هذا الخطاب ملاذًا في اتجاه جديد في الفكر الديني الإصلاحي يجمع بين مفهوم الإسلام والحداثة ويتعامل معهما على أنهما متقابلان وليس متضادين. فالفكرون المصلحون لا يرفضون فكرة هكذا ببساطة لمجرد أنها غربية، ولا يرون أن الإسلام يقدم نموذجًا جاهزًا يتضمن برنامجًا للعمل على المشاكل الاجتماعية، والاقتصادية والسياسية للعالم الإسلامي. وقد اتبع المصلحون الجدد خطى المصلحين السابقين، مثل محمد عبده، ومحمد إقبال، وفضل الرحمن، وبنوا على جهودهم مؤكدين أن الفهم البشري للإسلام يتمتع بالمرونة، وأن مبادئ الإسلام يمكن تفسيرها للحدّ على تفعيل التعددية وإحلال الديمقراطية، وأن الإسلام يسمح بالتغيير وفقًا للزمان والمكان والتجربة.^{٤٩} وبالتالي فهو لا يمثلون تحدياً خطيراً أمام مفاهيم الإسلام القانونية والمطلقة فحسب، بل هم يشقون طريقاً للنساء يتمكّن فيه من تحقيق المساواة بين الجنسين تحت مظلة القانون.

وبدلاً من البحث عن سلسلة النسب الإسلامية التي انحدرت منها المفاهيم الحديثة مثل المساواة بين الجنسين، وحقوق الإنسان، والديمقراطية (الشغل الشاغل للمصلحين الأوائل)، صب المفكرون الجدد تركيزهم على طريقة فهم الدين وطريقة إنتاج المعرفة الدينية. وهم يهدفون من خلال مراجعة النقاشات اللاهوتية القديمة إلى إعادة إحياء المنهاج العقلاني الذي أقل نجمه عندما حل

٤٨ أستفيض في الحديث عن هذه النقطة في مير حسيني (٢٠٠٣ و ٢٠٠٧).

٤٩ لمعرفة التسلسل النسبي التناسلي لهذا التفكير، انظر كورزمان (١٩٩٨).

المنهاج القانوني محله ليكون هو النمط المهيمن، وأعطى لشكل القانون السيادة على جوهره وروحه. وفي هذا الصدد، سنجد أن أعمال المفكرين المسلمين مثل محمد أركون، وخالد أبو الفضل، ونصر أبو زيد، ومحمد مجتهد شابستاري، وعبد الكريم سوروش شديدة الأهمية وثيقة الصلة.^{٥٠} وتختلف الأسئلة التي يطرحونها الآن، والافتراضات التي يستنبطون بها في قراءاتهم للنصوص المقدسة، اختلافاً جذرياً عن الأسئلة التي أثارها الفقهاء القدامى والافتراضات التي انطلقوا منها. فهؤلاء المفكرون يعيدون البحث في التفسيرات القديمة، والطباع المعرفية، ويكشفون عن المتناقضات المتجذرة في الخطابات الأولى عن الأسرة وحقوق الجنسين.

٤- أين نحن: ملاحظات ومقترحات

قبل أن نتدارس أكثر في آثار التطورات التي شهدتها القرن العشرين على مسعى النساء نحو المساواة، دعونا نعود للسؤال الذي بدأت به كلامي، والذي يمكنني الآن إعادة صياغته ليقراً على النحو التالي: لماذا أصبح قانون الأسرة الإسلامي بطرياقاً على هذا النحو؟ وكيف وصل لهذا؟ هل يمكن أن يوجد تفسير لحقوق الجنسين في إطار الفكر القانوني الإسلامي؟ بعبارة أخرى، هل يمكن أن يتعايش إطارا الإسلام وحقوق الإنسان جنباً إلى جنب؟ وإن يكن، فكيف السبيل إلى ذلك، وما هي الوسائل التي يمكن إتباعها والعمليات التي يمكن الخوض فيها إدراكاً لهذه الغاية؟

لقد تناولت السؤال الأول في سياق حديثي عن الخطاب الذي تبناه الفقه القديم في موضوع النوع الاجتماعي. وتمحورت فحوى الحجة التي سقتها حول كمن منشأ عدم المساواة بين الجنسين في العرف القانوني الإسلامي في التناقضات الداخلية بين المثل العليا الشريعة والبنى الأبوية التي تجلت في كنفها هذه المثل ثم ترجمت إلى أعراف قانونية. ففي حين تدعو مثل الشريعة إلى الحرية، والعدل

٥٠ بالنسبة لأركون وجونثر (٢٠٠٤)، وأبو الفضل، انظر مؤلفه (٢٠٠٣، ٢٠٠١)، وبالنسبة لأبو زيد، انظر كرماني (٢٠٠٤)، وبالنسبة لسوروش (٢٠٠٠)، والمقالات متوفرة على موقعه على شبكة الإنترنت: (<http://www.dr.sorush.com/English.thm>) وللاطلاع على أفكاره بالنسبة للنوع الاجتماعي، انظر مير حسيني (١٩٩٩: الفصل السابع)، وبالنسبة شابستاري، انظر وحدت (٢٠٠٤)، والمقالات والمقابلات على الموقع التالي:

(http://qantara.de/webcom/show__article.php/__c-575/i.html)

والمساواة، أعافت الأعراف والكيانات الاجتماعية المسلمة تحقق تلك المثل في سني تكوين القانون الإسلامي.^{٥١} وتم دمج هذه الأعراف القانونية في أحكام الفقه عن طريق مجموعة من النظريات والافتراضات اللاهوتية، والقانونية، والاجتماعية والتي عكست حالة المعرفة في ذلك الوقت، أو كانت جزءاً من النسيج الثقافي في المجتمع. وبهذه الطريقة، أصبح الفكر القانوني الإسلامي سجين ذات نظرياته وافتراضاته، والتي حجبت صوت الأخلاق والمساواة في الإسلام ودعواه لإقامة العدل وللإصلاح؛ وبالتالي أضحت متعارضة مع روح الشريعة.

لقد أثرت السؤال الثاني حول إمكانية تحقيق المساواة بين الجنسين في إطار إسلامي من خلال مناقشة التطورات والمستجدات التي شهدتها القرن العشرين والتي حولت طبيعة التفاعل بين نظرية القانون الإسلامي وتطبيقها. وفحوى حجتى مفاده أن هذه التطورات التي تمثلت في الإصلاحات الجزئية وتقنين المفاهيم الفقهية الخاصة بالأنوع الاجتماعي أثناء النصف الأول من القرن، ثم التخلي عنها في النصف الثاني بعد صعود نجم الإسلام السياسي، أوضحت بما لا يدع مجالاً للشك انعدام إمكانية تحقيق العدالة بالنسبة للنساء طالما لم يتم فصل الأبوية عن النصوص الإسلامية المقدسة والشريعة. وعلى مدار القرن، أصبحت فكرة المساواة بين الجنسين متأصلة في المفاهيم العالمية عن العدالة، واكتسبت تكليفاً قانونياً واضحاً بموجب الصكوك الدولية لحقوق الإنسان، ولاسيما اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (السيداو)، التي صادقت عليها الدول الإسلامية كافة منذ دخولها حيز التنفيذ عام ١٩٨١، عدا إيران، والصومال، والسودان، مع العلم أن المصادقة كانت في الكثير من الحالات مرهونة "بتحفظات إسلامية"، مما يشير للتوترات القائمة بين السيداو والنظرية القانونية الإسلامية والتي لم يكتب لها الحل حتى الآن.

دعوني أختتم بالإشارة إلى ثلاث ملاحظات توضح ما يحدث من تقارب الآن بين الاثنين، وتلفت النظر إلى أن صعود الإسلام السياسي ورفع شعاره "العودة

٥١ مسعود (٢٠٠١).

إلى الشريعة“ كان من العوامل المحفزة لحدوث هذا التقارب . حري بنا هنا أن نذكر العواقب المتناقضة وغير المقصودة التي ترتبت على صعود الإسلام السياسي والتي شملت خلع صفة القداسة التي اكتسبت بها التفسيرات الأبوية للشريعة مما مكن النساء من كسب القضية للمطالبة بالمساواة، فضلاً عن اكتساب اللغة التي يمكنهن التحدث بها في سوق حججهن والنابعة من قلب التقليد الإسلامي .

أولاً، مع اقتراب نهاية القرن العشرين، فإن العقيدة الأبوية الجامدة وتراكيبيها التي قامت عليها أفكار ما قبل الحداثة الخاصة بالزواج في النظرية القانونية الإسلامية فقدت مصداقيتها اللاهوتية وقدرتها على الإقناع في أعين الكثير من المسلمين . وحلت محلها خطابات النسوية وحقوق الإنسان مجتمعة لتخلق وعياً جديداً وترسي لمرجعية جديدة تلتجئ إليها النساء المسلمات والمفكرون المصلحون . ولعل تنامي الكتابات التي تحمل عنوان ”النساء في الإسلام“ (والمتاح أغلبها الآن على الإنترنت) يعطينا إشارة واضحة على الاعتراف بهذا الوعي الجديد . وكما دلت في موضع آخر، يجب النظر إلى هذه المؤلفات على أنها تشكل موضوعها الخاص، وأنها تفتح مجالاً في التقليد القانوني الإسلامي تعامل فيه النساء على أنهن ”كائنات اجتماعية“، و”صاحبات حقوق“، ومواطنات . لقد كانت هذه المفاهيم غريبة على الفقه الإسلامي الذي عامل النساء على أنهن ”كائنات جنسية“، ولم تناقش حقوقهن إلا في سياقات الزواج والطلاق .^{٥٢} وهذه الأدبيات التي تتراوح بين الدراسات العلمية الدقيقة والمواجهات الجدلية العنيفة، تتضمن مواقف مختلفة، ومنظورات نوعية مختلفة، من تبني أحكام الفقه للدعوة إلى المساواة بين الجنسين على جميع الجبهات . وبغض النظر عن موقف كل من أسهم في هذه الأدبيات من قضية النوع الاجتماعي ونظرتها لها، فقد اتفقوا جميعاً على أن ”الإسلام يعلي من شأن حقوق المرأة“، وأن العدل والإنصاف يشكلان جزءاً لا يتجزأ من الشريعة، ولكنهم اختلفوا حول ماهية هذه الحقوق، وما يشكل عدلاً بالنسبة للنساء، وكيف يمكن تحقيقها في إطار إسلامي .

وتعطينا حدة الجدل الدائر، والمواقف الموجودة على طرفي نقيض من بعضها البعض التي تبناها بعض المؤلفين، مؤشرات على حدوث نقلة نوعية في أسلوب التفكير في حقوق الجنسين، والنظرية القانونية الإسلامية والسياسة. ومن الأهمية بمكان هنا ذكر أن حتى هؤلاء الذين يرون أحكام الفقه الخاصة بالزواج ودور الرجال والنساء على أنها ثابتة وراسخة، وأنها تشكل جزءاً من الشريعة، يستخدمون عناوين مثل "حقوق المرأة في الإسلام"، و"المساواة بين الجنسين في الإسلام"، ولكنهم يلزمون الصمت عندما يتعلق الأمر بالنظريات الفقهية والافتراضات اللاهوتية الكامنة تحتها والتي أشرت إليها عليه.^{٥٣} على سبيل المثال، نجدهم يحون المتوازيات والمقابلات الصريحة التي عقدها الفقهاء القدامى بين التراكم القانوني في عقدي البيع والزواج، والتصريحات التي وردت على لسان الغزالي مثلاً والتي تحدث فيها عن الزواج باعتباره صنفاً من استعباد النساء. ومثل هذه التنويهات والتصريحات منفردة ومتنافرة مع المشاعر والأخلاقيات الحديثة، ومغتربة تماماً عن تجربة المسلمين المعاصرين في الزواج لدرجة أنه لا يوجد من هو على استعداد للإقرار بها. ومن وجهة نظري، هذا خير دليل على أن التعريف التقليدي الفقهي للزواج لم يعد له صلة بالخبرات المعاصرة والقيم الأخلاقية التي يتمسك بها المسلمون، وعلى أن القانون والسياسة الإسلاميين يَخْبِرَان بالفعل نقلة نوعية. لم نع النموذج القديم إلا عندما حدث التحول وفقد المنطق القديم -الذي لم يكن محلاً للشك- قوته على الإقناع، ولم يعد بالإمكان الدفاع عنه على أسس أخلاقية.^{٥٤}

وملاحظتي الثانية تدور حول وجوب فهم النظم القانونية ونظريات الفقه القانوني في ظل السياقات الثقافية، والسياسية والاجتماعية التي تعمل في ظلها. ويتعين فهم نموذج الفقه القديم بفلسفته الأبوية القوية، وكذا القراءات النسوية الجديدة للشريعة في ظل هذه الصورة المزدوجة المعقدة، حيث يعبر كلاهما عن الأعراف والممارسات الاجتماعية، ويعيد تشكيلها في الوقت نفسه. ولا يجب

^{٥٣} على سبيل المثال، بدوي (١٩٩٥)، ومطهري (١٩٩١).

^{٥٤} أعني حدوث تغير جوهري في المقاربة وفي الافتراضات الضمنية. أول من طرح هذا المصطلح كان توماس كون عام ١٩٦٢ في كتابه "هيكل الثورات العلمية"، واستخدم هذا المصطلح ليصف التغيير في الافتراضات الأساسية في النظرية التي تحكم العلم.

علينا أن ننسى أن النظرية القانونية أو الفقه القانوني تكون غالباً في حالة تفاعلية استجابة للممارسات الاجتماعية، والقوى السياسية والاقتصادية والأيدولوجية، وخبرات الأناس وتوقعاتهم. بعبارة أخرى، غالباً ما يأتي القانون تابعاً للممارسة أو انعكاساً لها، أي أنه عندما تحدث تغيرات في الواقع الاجتماعي، تحدث الممارسة الاجتماعية تغييراً في القانون. والنظرية القانونية الإسلامية ليست استثناءً من ذلك، كما شهد على ذلك الطريقة التي تحولت بها النظم القانونية وحيوات النساء والخبرات الاجتماعية على مدار القرن العشرين. إن الأصوات النسوية الجديدة في الإسلام تحتفي بقدم نموذج قانوني قائم على المساواة لا يزال طور التطوير. ويعد قانون الأسرة المغربي الذي تم سنه عام ٢٠٠٤ والذي يرسي للمساواة بين الزوجين في الزواج والطلاق برهاناً على الاتجاه الجديد الذي يسير فيه إصلاح قانون الأسرة.

وبناءً على هذه الملاحظات، أقترح ضرورة إدماج الحجج والاستراتيجيات الخاصة بإصلاح قانون الأسرة الإسلامي في إطار الإسلام وحقوق الإنسان في نفس الوقت. إن التمييز بين الشريعة والفقه، والمطالبة بالعدالة القانونية، تزودنا بالأدوات المفاهيمية التي تمكننا من الربط بين الإطارين، ويقلل من شدة عدائية الأصوات المعارضة للمساواة بين الجنسين التي يرفعها المدافعون عن مفاهيم الفقه عن الزواج، ومن استخدام الإسلاميين لحجج النسبية الثقافية المستترة في المصطلحات الإسلامية. ومن الأهمية بمكان أن نتذكر أننا لسنا نحن المكلفين بوضع تعريف للعدالة، ولكن مهمتنا هي أن نرفع أصواتنا عندما تواجه النساء ظلماً ويتعرضن للتمييز بسبب نوع جنسهن. والعدالة مثلها مثل الشريعة، هي اتجاه، درب، أو مسار لا يسعنا إلا أن نكافح في مضينا فيه، ويمكننا أن نزع، بكل ثقة ويقين بإيماننا ووعينا بتراثنا الإسلامي، أن بعض العناصر التي يتكون منها قانون الأسرة الإسلامي والتي صاغها الفقهاء القدامي وأعيد إنتاجها مرة أخرى في المدونات القانونية المعاصرة أصبحت هيكلًا مفرغاً أجوفاً غير متماسك مع العدالة الواردة في الشريعة، كما يذكرنا هاشم كمال في قوله:

إن من يتتبع الدليل القرآني عن العدل لن يساوره أدنى شك أن العدل جزء لا يتجزأ من المنظور الأساسي للفلسفة الإسلامية، داخل الشريعة نفسها أو فيما يتجاوز حدودها. وبالتالي، فسوف يجانبنا الصواب إن قلنا بأنه يمكن قياس الشريعة ذاتها بمدى فعاليتها في إقامة العدل. وهذا هو الفهم الذي نقله الفقيه الحنبلي الشهير ابن القيم الجوزية في مقولته التي كثيراً ما يتم الاستشهاد بها: "الإسلام مقصوده دائماً إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط. فأى طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين، وليست مخالفة له"^{٥٥}

ما نفهمه عن العدل والظلم يتغير بمرور الوقت. لقد نقل النبي -في وضعه للأحكام الاجتماعية المتعلقة بالعدل والجور- أبناء عصره مما كان يعتبر آنذاك ظلماً إلى ما كان يعتبر آنذاك عدلاً، ومن الجهل السائد آنذاك إلى المعرفة المتناسبة أيضاً مع العصر، لا إلى عدل ومعرفة مطلقيين غير مرتبطين بزمان ولا مكان.^{٥٦} إن القرآن الكريم وسنة النبي محمد تهدينا إلى الصراط الذي يتعين علينا إتباعه، والشريعة هي المسار الذي نسير فيه. وفي القرن الحادي والعشرين، تأتي أحكام اتفاقية السيداو التي تنادي بالعدل والمساواة من أجل المرأة داخل الأسرة وفي المجتمع أكثر توافقاً مع الشريعة مقارنة بأحكام قوانين الأسرة في الكثير من الدول الإسلامية المعاصرة. ولكن ما يجعل الموضوع معقداً بالطبع هو السياق السياسي الذي يوظف كل من حقوق الإنسان الدولية والشريعة ويستخدمهما كمشروعات أيديولوجية. ولذلك يتعين علينا أولاً أن نبتعد عن التفكير الاستقطابي والخطاب البلاغي العالمي الذي يخرس صوت العقل من كلا المعسكرين.

٥٥ كمال (١٩٩٩ - ٣ - ٤)، إضافة التشديد.

٥٦ سوروش (٢٠٠٢)

المراجع

- Abd Al Ati, Hammudah (1997), *The Family Structure in Islam*, Indianapolis: American Trust Publications.
- عبد العاطي حمودة (١٩٩٧)، *هيكل الأسرة في الإسلام*، إنديانا بوليس: American Trust Publications.
- Abou-Bakr, Omaira (2003), *Teaching the Words of the Prophet: Women Instructors of the Hadith (Fourteenth and Fifteenth Centuries)*, Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World, 1 (3), pp. 306-28.
- أبو بكر، أميمة (٢٠٠٣)، "تعليم أقوال الرسول: معلمات الحديث (القرنان الرابع عشر والخامس عشر)"، حواء، مجلة لنساء الشرق الأوسط والعالم الإسلامي، ١ (٣)، ص. ٣٠٦-٢٨.
- Abou El Fadl, Khaled (2001), *Speaking in Gods Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford: Oneworld.
- أبو الفضل، خالد (٢٠٠١)، *الحديث باسم الله: القانون الإسلامي، والسلطة والنساء*، أوكسفورد: عالم واحد OneWorld.
- (2004-5), *The Place of Ethical Obligations in Islamic Law*, UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law, 4 (1), pp. 1-40.
- (٢٠٠٤-٥)، *موضع الالتزامات الأخلاقية في القانون الإسلامي*، مجلة UCLA للقانون الإسلامي والقانون في الشرق الأدنى، ٤ (١)، ص ١-٤٠.
- (2007), *The Human Rights Commitment in Modern Islam*, in Joseph Runzo, Nancy Martin and Arvind Sharma (eds.), *Human Rights and Responsibilities in the World Religions*, Oxford: Oneworld, pp. 301-64.
- (٢٠٠٧)، "الالتزام بحقوق الإنسان في الإسلام المعاصر"، في جوزيف رونزو، أنسي مارتن وأرفيد شارما (eds.)، *حقوق الإنسان والمسؤوليات في العالم الديني*، أوكسفورد: عالم واحد Oneworld، ص ٣٠١-٦٤.
- Abu Zayd, Nasr Hamid (2006), *Reformation of Islamic Thought: A Critical Analysis*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٦)، *إصلاح الفكر الإسلامي: تحليل نقدي*، أمستردام: مطبعة جامعة أمستردام.
- (2001), *The Quranic Concept of Justice*, available online at <http://polylog.org/3fan-en.htm> (accessed 24 July 2008).
- (٢٠٠١)، "المفهوم القرآني للعدالة، متوفر على شبكة الإنترنت على العنوان التالي: <http://polylog.org/3fan-en.htm> (تم الاطلاع عليه يوم ٢٤ تموز/يوليه ٢٠٠٨).
- Ahmed, Leila (1991), *Early Islam and the Position of Women: The Problem of Interpretation*, in Nikki Keddi and Beth Baron, *Women in Middle Eastern History*, New Haven: Yale University Press, pp. 58-73.
- أحمد، ليلى (١٩٩١)، "الإسلام المبكر وموقف المرأة: مشكلة تأويل"، في نيكي كيدي وبيت بارون، "النساء في التاريخ الشرق أوسطي"، نيو هافن: مطبعة جامعة ييل، ص ٥٨-٧٣.
- (1992), *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven: Yale University Press.
- (١٩٩٢)، *النساء والنوع الاجتماعي في الإسلام: الجذور التاريخية للجدل المعاصر*، نيو هافن: مطبعة جامعة ييل.
- Al-Ghazali, Imam Abu Hamid (1998), *The Proper Conduct of Marriage in Islam (Adab an-Nikah)*, Book Twelve of Ihya Ulum ad-Din (Revival of Religious Sciences), translated by Muhtar Holland, Hollywood, Fla.: Al-Baz.

- الغزالي، إمام أبو حامد (١٩٩٨)، آداب النكاح، الكتاب الثاني عشر من إحياء علوم الدين، ترجمة مختار هولاند، هولبيود، فلا.: الهاز.
- Al-Hibri, Aziza (1982), A Study of Islamic Herstory: Or How Did We Get Into This Mess, in Islam and Women, Special Issue of Womens Studies International Forum, 5 (2), pp. 207-19.
- الحبري، عزيزة (١٩٨٢)، "دراسة التاريخ الإسلامي: أو كيف وصل بنا الحال لهذه القوضى"، في "الإسلام والمرأة، عدد خاص حول "المنتدى الدولي لدراسات المرأة"، ٥(٢)، ص. ٢٠٧-١٩.
- (1997), Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Womens Rights, American University Journal of International Law and Policy, 12, pp. 1-44.
- (١٩٩٧)، "الإسلام، القانون والعرف: إعادة تعريف حقوق المرأة المسلمة"، مجلة الجامعة الأمريكية حول القانون الدولي والسياسة، ١٢، ص. ١-٤٤.
- (2001), Muslim Womens Rights in the Global Village: Challenges and Opportunities, Journal of Law and Religion, 15 (1 & 2), pp. 37-66.
- (٢٠٠١)، "حقوق المرأة المسلمة في القرية العالمية: التحديات والفرص"، مجلة القانون والدين، ١٥ (٢&١)، ص. ٣٧-٦٦.
- (2003-2004), An Islamic Perspective on Domestic Violence, 27, Fordham International Law Journal, pp 195-224.
- (٢٠٠٣-٢٠٠٤)، "منظور إسلامي للعنف الأسري"، ٢٧، مجلة فوردهام للقانون الدولي، ص. ١٩٥-٢٢٤.
- Ali, Kecia (2003), Progressive Muslims and Islamic Jurisprudence: The Necessity for Critical Engagement with Marriage and Divorce Law, in Omid Safi (ed.), Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism, Oxford: Oneworld, pp. 163-89.
- علي، كيكيا (٢٠٠٣)، "المسلمون التقدميون والفقهاء القانوني الإسلامي: ضرورة الاشتباك النقدي مع القانون الخاص بالزواج والطلاق" في عميد صافي (ed.)، "المسلمون التقدميون: عن العدل، والنوع الاجتماعي، والتعددية"، أوكسفورد: عالم واحد.
- (2006), Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Quran, Hadith and Jurisprudence, Oxford: Oneworld.
- (٢٠٠٦)، الأخلاقيات الجنسية والإسلام: قراءات فكرية عن القرآن، والحديث، والفقهاء القانوني، أوكسفورد: عالم واحد.
- Anderson, James Norman (1976), Law Reforms in the Muslim World, London: Athlone.
- أندرسون، جيمس نورمان (١٩٧٦)، إصلاحات القانون في العالم الإسلامي، لندن: أثلون.
- An-Naim, Abdullahi Ahmed (2000), Islamic Foundation for Womens Human Rights, in Zainah Anwar and Rashidah Abdullah (eds.), Islam, Reproductive Health and Womens Rights, Kuala Lumpur: Sisters in Islam, pp. 33-51.
- النعيم، عبد الله أحمد (٢٠٠٠)، "الأساس الإسلامي لحقوق المرأة ضمن حقوق الإنسان"، في زينب أنور ورشيدة عبد الله (eds.)، "الإسلام، والصحة الإنجابية وحقوق المرأة، كوالا لامبور، أخوات في الإسلام، ٣٣-٥١.
- Badawi, Jamal (1995), Gender Equity in Islam: Basic Principles, Indianapolis: American Trust Publication.
- بدوي، جمال (١٩٩٥)، المساواة بين الجنسين في الإسلام: المبادئ الرئيسية"، إنديانابوليس: American Trust Publication.
- Barlas, Asma (2002), Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran, Austin: Texas University Press.

- بارالاس، أسما (٢٠٠٢)، النساء المؤمنات في الإسلام: دحض القراءة للتفسيرات الذكورية للقرآن، أوستين: مطبعة جامعة تكساس.
- Barazangi, Nimat Hafez (2004), *Womens Identity and the Quran: A New Reading*, Gainesville: University of Florida Press.
- بارازانجي، نعمت حافظ (٢٠٠٤)، "هوية النساء والقرآن: قراءة جديدة"، جينزفيل: مطبعة جامعة فلوريدا.
- Doi, Abdul Rahman (1989), *Women in the Sharia*, London: Ta-Ha.
- دوي، عبد الرحمن (١٩٨٩)، النساء في الشريعة، لندن: طا - ها.
- Esposito, John (1982), *Women in Muslim Family Law*, Syracuse: Syracuse University Press.
- إسبوسيتو، جون (١٩٨٢)، "النساء في قانون الأسرة الإسلامي"، سوراكوس: مطبعة جامعة سوراكوس.
- El-Alami, Dawoud (1992), *The Marriage Contract in Islamic Law in the Shari>ah and Personal Status Laws of Egypt and Morocco*, London: Graham and Trotman.
- العلمي، داوود (١٩٩٢)، عقد الزواج في القانون الإسلامي والشرعية وقانون الأحوال الشخصية في مصر والمغرب، لندن، جراهام وتروتمان.
- Farah, Madelain (1984), *Marriage and Sexuality in Islam: A Translation of Al-Ghazalis Book on the Etiquette of Marriage from the Ihya*, Salt Lake City: University of Utah Press.
- فرح، مادلين (١٩٨٤)، الزواج والأمور الجنسية في الإسلام: ترجمة لكتاب الغزالي حول آداب النكاح من مؤلفه الضخم: إحياء علوم الدين. سولت ليك سيتي: مطبعة جامعة أوتا.
- Gross, Rita (1993), *Buddhism after Patriarchy*, Albany: SUNY Press.
- جروس، ريتا (١٩٩٣)، البوذية بعد الذكورية"، ألباني: مطبعة SUNY.
- Gunther, Ursula (2004), Mohammad Arkoun: Towards a Radical Rethinking of Islamic Thought, in S. Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Quran*, Oxford: Oxford University Press, pp. 125-67.
- جونتز، أورشولا (٢٠٠٤)، "محمد أركون: نحو إعادة تفكير راديكالي في الفكر الإسلامي"، في س. تاجي فاروقي (ed.)، المفكرون المسلمون المعاصرون والقرآن، أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد، ص ١٢٥-٦٧.
- Haeri, Shahla (1989), *Law of Desire: Temporary Marriage in Iran*, London: I. B. Tauris.
- حائري، شاهلا (١٩٨٩)، "قانون الرغبة: الزواج المؤقت في إيران، لندن: ب. تاوريس.
- Haddad, Yvonne Yazbeck (1988), *Islam and Gender: Dilemmas in the Changing Arab World*, in Yvonne Yazbeck Haddad and John Esposito (eds.), *Islam, Gender and Social Change*, Oxford: Oxford University Press, pp. 1-29.
- حداد: إيفون يزبك (١٩٨٨)، "الإسلام والنوع الاجتماعي: معضلات في تغيير العالم العربي"، في إيفون يزبك حداد وجون إسبوسيتو (eds.)، "الإسلام، والنوع الاجتماعي، والتغير الاجتماعي"، أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد، ص ١-٢٩.
- Hallaq, Wael (1997), *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge: Cambridge University Press.
- حلاق، وائل (١٩٩٧)، "تاريخ النظريات القانونية الإسلامية"، كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج.
- Hassan, Riffat (1987), *Equal Before Allah? Woman-Man Equality in the Islamic Tradition*, Harvard Divinity Bulletin, 7 (2), Jan-May; also in her *Selected Articles (Women Living Under Muslim Laws)*, n.d., pp. 26-9.
- حسن، رفعت (١٩٨٧)، "سواسية أمام الله؟ المساواة بين الرجل والمرأة في التقليد الإسلامي"،

- نشرة قسم العلوم الدينية في هارفارد، ٧ (٢)، كانون الثاني/يناير - أيار/مايو، انظر أيضاً "مقالات مختارة" (نساء يعشن في ظل القانون الإسلامي)، n.d.، ص. ٢٦-٩.
- (1996), Feminist Theology: Challenges for Muslim Women, Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East, 9, pp. 53-65.
 - (١٩٩٦)، "علم اللاهوت النسوي: تحديات أمام المرأة المسلمة"، نقد: مجلة الدراسات النقدية في الشرق الأوسط، ٩، ص. ٥٣-٦٥.
 - Heschel, Susannah (1983), On Being a Jewish Feminist, New York: Schocken Books.
 - هيرسل، سوزانا (١٩٨٣)، "أن تكوني نسوية يهودية"، نيو يورك: Schocken Books.
 - Hilli, Muhaqqiq (1985), Sharayi al-Islam, Vol. II, Persian translation by A. A. Yazdi, compiled by Muhammad Taqi Danish-Pazhuh, Tehran: Tehran University Press.
 - حلي، محقق (١٩٨٥)، "شريعة الإسلام"، المجلد الثاني، ترجمة فارسية بقلم أ. أ. يازدي، تجميع محمد تقي دانيش-بازهو، طهران: مطبعة جامعة طهران.
 - Husein Muhammad, Faqihuddin Abdul Kodir, Lies Marcoes Natsir and Marzuki Wahid (2006), Dawrah Fiqh Concerning Women: Manual for a Course on Islam and Gender, Cirebon, Indonesia: Fahmina Institute.
 - حسين محمد، فقيه الدين عبد القدیر، ليز ماركوس ناتسير ومرزوقي وحید (٢٠٠٦)، دورة فقه عن المرأة: دليل لدورة حول الإسلام والنوع الاجتماعي، سربون، إندونيسيا: معهد فاهمينا.
 - Ibn Rushd (1996), The Distinguished Jurists Primer, Vol. II (Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid), translated by Imran Ahsan Khan Nyazee, Reading: Garnet Publishing.
 - ابن رشد (١٩٩٦)، "كتاب المبادئ الأولية للفقيه المتميز"، المجلد الثاني (بدايات المجتهد ونهايات المقتصد)، ترجمة عمران أحسن خان نيازي، قراءة: مطبوعات جارنت.
 - Kamali, Muhammad Hashim (1996), Methodology in Islamic Jurisprudence, Arab Law Quarterly, pp. 3-33.
 - كمالي، محمد هاشم (١٩٩٦)، "منهجية في الفقه القانوني الإسلامي"، المطبوعة الربع سنوية حول القانون العربي، ص ٣-٣٣.
 - (1999), Freedom, Equality and Justice in Islam, Malaysia: Ilmiah Publishers.
 - (١٩٩٩)، "الحرية، والمساواة، والعدل في الإسلام"، ماليزيا: ناشرون العلمية.
 - (2006), An Introduction to Shariah, Malaysia: Ilmiah Publishers.
 - (٢٠٠٦)، مقدمة للشريعة، ماليزيا: ناشرون العلمية.
 - Khadduri, Majid (1984), The Islamic Conception of Justice, Baltimore: John Hopkins University Press.
 - خضري، ماجد (١٩٨٤)، المفهوم الإسلامي للعدالة، بالتيمور: مطبعة جامعة جون هوبكنز.
 - Khan, Maulana Wahiduddin (1995), Woman Between Islam and Western Society, New Delhi: The Islamic Centre.
 - خان، مولانا وحيد الدين (١٩٩٥)، المرأة بين الإسلام والمجتمع الغربي، نيو دلهي: المركز الإسلامي.
 - Kermani, Navid (2004), From Revelation to Interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the Literary Study of the Quran, in Suha Taji-Farouki (ed.), Modern Muslim Intellectuals and the Quran, Oxford: Oxford University Press, pp. 169-92.
 - كرمانی، نافید (٢٠٠٤)، "من الوحي إلى التفسير: نصر حامد أبو زيد ودراسة أدبية للقرآن، في سها تاجي-فاروقي (ed.)، "المفكرون المسلمون المعاصرون والقرآن، أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد، ص. ١٦٩-٩٢.
 - Kurzman, Charles (ed.) (1998), Liberal Islam: A Sourcebook, Oxford: Oxford University Press.

- كورزمان، شارلز (ed.) (١٩٩٨)، الإسلام الليبرالي: كتاب مرجعي، أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد.
- Lampe, Gerald E. (ed.) (1997), Justice and Human Rights in Islamic Law, Washington DC: International Law Institute.
- لامب، شارلز (ed.) (١٩٩٧)، "العدالة وحقوق الإنسان في القانون الإسلامي"، واشنطن العاصمة: المعهد الدولي للقانون.
- Maghniyyah, Muhammad Jawad (1997), Marriage According to Five Schools of Islamic Law, Vol. V, Tehran: Department of Translation and Publication, Islamic Culture and Relations Organization.
- ماغنية، محمد جواد (١٩٩٧)، "الزواج وفقاً للمدارس الخمسة في القانون الإسلامي"، المجلد الخامس، طهران: قسم الترجمة والمطبوعات، المنظمة الثقافية والعلاقات الإسلامية.
- Marmon, Shaun (1999), Domestic Slavery in the Mamluk Empire: A Preliminary Sketch, in Shaun Marmon (ed.), Slavery in the Islamic Middle East, Princeton: Department of Near Eastern Studies, pp. 1-23.
- مارمون، شون (١٩٩٩)، "العبودية الأسرية في الإمبراطورية المملوكية: لحة أولية"، في شاو مارمون (ed.)، "الاسترقاق في الشرق الأوسط الإسلامي"، برنستون: قسم الدراسات الشرق أوسطية، ص. ١-٢٣.
- Masud, Muhammad Khalid (1997), Shatibis Philosophy of Islamic Law, New Delhi: Kitab Bhvan.
- مسعود، محمد خالد (١٩٩٧)، "فلسفة الشاطبي حول القانون الإسلامي"، نيو دلهي: كتاب بهفان.
- (2001), Muslim Jurists Quest for the Normative Basis of Sharia, Inaugural Lecture, Leiden: International Institute for the Study of Islam in the Modern World.
- (٢٠٠١)، "مسعى الفقهاء المسلمين لوضع أساس عرقي للتشريعة"، محاضرة افتتاحية، لايدن: المعهد الدولي لدراسة الإسلام في العالم المعاصر.
- Maududi, Maulana Abul AAla (1983), The Laws of Marriage and Divorce in Islam, Kuwait: Islamic Book Publishers.
- مودود، مولانا عبد العال (١٩٨٣)، "قوانين الزواج والطلاق في الإسلام"، الكويت: ناشرو الكتب الإسلامية.
- (1998), Purdah and the Status of Women in Islam, 16th edn., Lahore: Islamic Publication (Pvt) Ltd.
- (١٩٩٨)، البردة ووضع المرأة في الإسلام، الطبعة السادسة عشر، لاهور: المطبوعات الإسلامية.
- Mernissi, Fatima (1985), Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society, rev. edn., London: Al Saqi.
- ميرنيسي، فاطمة (١٩٨٥)، "ما وراء الحجاب: ديناميكيات العلاقة بين الرجال-النساء في المجتمع المسلم، نسخة مراجعة، لندن: الساقى.
- (1991), Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry, translated by Mary Jo Lakeland, Oxford: Blackwell.
- (١٩٩١)، المرأة والإسلام: استعلام تاريخي ولاهوتي"، ترجمة ماري جو ليكلاند، أوكسفورد: بلاكويل.
- Mir-Hosseini, Ziba (1993), Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law, Iran and Morocco Compared, London: I. B. Tauris.
- مير حسيني، زيبا (١٩٩٣)، الزواج أمام المحكمة: دراسة في قانون الأسرة الإسلامية، مقارنة بين إيران والمغرب: I.B. تاوريس.
- (1999), Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran, Princeton: Princeton University Press.

- (١٩٩٩)، الإسلام والنوع الاجتماعي: الجدل الديني في إيران المعاصرة. برينستون: مطبعة جامعة برينستون.
- (2003), The Construction of Gender in Islamic Legal Thought and Strategies for Reform, Hawwa: Journal of Women in the Middle East and the Islamic World, 1(1), pp. 1-28.
- (٢٠٠٣)، "التصور الخاص بالنوع الاجتماعي في الفكر القانوني الإسلامي واستراتيجيات الإصلاح"، حواء: مجلة خاصة بالمرأة في الشرق الأوسط والعالم الإسلامي، ١(١)، ص. ٢٨-١.
- (2004), Sexuality, Rights and Islam: Competing Gender Discourses in Post-Revolutionary Iran, in Guity Nashat and Lois Beck (eds.), Women in Iran from 1800 to the Islamic Republic, Urbana and Chicago: University of Illinois Press, pp. 204-17.
- (٢٠٠٤)، "الجنوسة، والحقوق والإسلام: مناقشة الخطابات المعنية بالنوع الاجتماعي في إيران ما بعد الثورة"، في جويتي نشات ولويس بيك، "النساء في إيران منذ عام ١٨٠٠ إلى الجمهورية الإسلامية"، أربانا وشيكاجو: مطبعة جامعة إلينوي، ص. ١٧-٢٠٤.
- (2006), Muslim Womens Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism, Critical Inquiry, 32 (1), pp. 629-45.
- (٢٠٠٦)، "سعي النساء المسلمات نحو المساواة: بين القانون الإسلامي والنسوية"، استفسار نقدي، ٣٢ (١)، ص: ٦٢٩-٤٥.
- (2007), Islam and Gender Justice, in Vincent J. Cornell and Omid Safi (eds.), Voices of Islam, Vol. 5, Westport: Praeger, pp. 85-113.
- (٢٠٠٧)، "الإسلام والعدالة بين الجنسين"، في فنسنت جي كورنيل وعميد صافي، "أصوات الإسلام"، المجلد الخامس، وست بورت: بريجر، ص ٨٥-١١٣.
- Mutaahari, Murtaza (1991), The Rights of Women in Islam, 4th edn., Tehran: World Organization for Islamic Services.
- مطهري، مرتضى (١٩٩١)، "حقوق المرأة في الإسلام"، الطبعة الرابعة.. طهران: المنظمة العالمية للخدمات الإسلامية.
- Plaskow, Judith (2005), The Coming of Lilith: Essays on Feminism, Judaism, and Sexual Ethics, 1972-2003, Boston: Beacon Press.
- بلاسكو، جوديث (٢٠٠٥)، "قدوم ليليث: مقالات حول النسوية، واليهودية، والأخلاقيات الجنسية"، ١٩٧٢-٢٠٠٣، بوسطن: مطبعة بيكون.
- Pesle, Octave (1936), Le Mariage chez les Malekites de l'Afrique du Nord, Rabat: Moncho.
- بيلس، أوكتاف (١٩٣٦)، "الزواج عند المالكية في شمال إفريقيا"، الرباط: مونشو.
- Rahman, Fazlur (2002), Islam, Chicago: Chicago University Press (new edition).
- رحمن، فازلور (٢٠٠٢)، الإسلام، شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو (طبعة جديدة).
- Rapoport, Yossef (2005), Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society, Cambridge: Cambridge University Press.
- رابوروت، يوسف (٢٠٠٥): "الزواج، والمال، والطلاق في المجتمعات الإسلامية في العصور الوسطى"، كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج.
- Ruether, Rosemary Radford (1983), Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology, Boston: Beacon Press.
- روثر، روزماري رادفور (١٩٨٣)، التعصب الجنسي وكلام الله: نحو لاهوت نسوي، بوسطن: مطبعة بيكون.
- Ruxton, F. H. (1916), Maliki Law: A Summary from French Translations of Mukhtasar Sidi Khalil, London: Luzac.

- روكستون، إف. إتش (١٩١٦)، القانون المالكى: ملخص من الترجمات الفرنسية لمختصر سيدي خليل، لندن، لوزاك.
- Sachedina, Abdulaziz (1999a), The Ideal and Real in Islamic Law, in R. S. Khare (ed.), Perspectives on Islamic Law, Justice and Society, New York: Rowman and Littlefield, pp. 15-31.
- ساشيدينا، عبد العزيز (١٩٩٩)، "المثالي والحقيقي في القانون الإسلامي"، في أر. إس. خار، مناظير حول القانون الإسلامي، العدالة والمجتمع، نيو يورك: رومان ولتيل فيلد: ص. ١٥-٣١.
- (1999b), Woman, Half-the-Man? Crisis of Male Epistemology in Islamic Jurisprudence, in R. S. Khare (ed.), Perspectives on Islamic Law, Justice and Society, New York: Rowman and Littlefield; article available at <http://people.virginia.edu/~aas/article/article1.htm> (accessed 25 July 2008).
- (١٩٩٩ب)، "المرأة، نصف الرجل؟ أزمة معرفية ذكورية في الفقه القانوني الإسلامي"، في أر. إس. خاري (طبعة). مناظير حول الفقه الإسلامي، العدالة والمجتمع، نيو يورك: رومان ولتيل فيلد: المقال متاح على شبكة الإنترنت على العنوان التالي: <http://people.virginia.edu/~aas/article/article1.htm> تم الاطلاع عليه يوم ٢٥ تموز/ يوليو ٢٠٠٨.
- Schussler Fiorenza, Elizabeth (1995), Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation, Boston, Mass: Beacon Press.
- شوسلر فيورينزا، إليزابيث (١٩٩٥)، الخبز وليس الحجارة: تحدي التفسير الإنجيلي النسوي، بوسطن، ماس: مطبعة بيكون.
- Sharma, Arvind and Young, Katherine (eds.) (1999), Feminism and World Religions, Albany: SUNY Press.
- شارما، أرفيند ويونج، كاثارين (طبعات) (١٩٩٩)، النزعة النسوية وأديان العالم، ألباني: مطبعة SUNY.
- Smith, Jane (1985), Women, Religion and Social Change in Early Islam, in Yvonne Yazbeck Haddad and Ellison Banks Findly (eds.), Women, Religion, and Social Change, Albany: SUNY Press, pp. 19-36.
- سميث، جين (١٩٨٥)، "المرأة، والدين، والتغير الاجتماعي في باكورة عصر الإسلام"، في إيفون يازبك حداد وإليسون بانكس فيندلي (مطابع)، النساء، والدين، والتغير الاجتماعي، ألباني: مطبعة SUNY، ص. ١٩-٣٦.
- Spellberg, Denise (1991), Political Action and Public Example: Aisha and the Battle of the Camel, in Beth Baron and Nikki Keddie (eds.), Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender, New Haven: Yale University Press.
- سبيلبرج، دينيس (١٩٩١)، "العمل السياسي ومثل جماهيري: عائشة ومعركة الجمل"، في بيت بارون ونكي كيدي (طبعات)، النساء في التاريخ الشرق الأوسطي: تحويل الحدود في مسائل الجنس والنوع الاجتماعي، نيو هافن: مطبعة جامعة ييل.
- Sonbol, Amira El Azhary (ed.) (1996), Women, Family and Divorce Laws in Islamic History, Syracuse: Syracuse University Press.
- سنبل، أميرة الأزهرى (طبعات) (١٩٩٦)، النساء، والأسرة، وقوانين الطلاق في التاريخ الإسلامي، سيراكوس: مطبعة جامعة سيراكوس.
- (2003-4), Women in Shariah Courts: A Historical and Methodological Discussion, Fordham International Law Journal, 27, pp. 225-53.
- (٢٠٠٣-٤)، "النساء في محاكم الشريعة: نقاش تاريخي ومنهجي"، مجلة فوردهام للقانون الدولي، ٢٧، ص. ٢٢٥-٥٣.

- Soroush, Abdolkarim (1998), *The Evolution and Devolution of Religious Knowledge*, in Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook*, Oxford: Oxford University Press.
- سورش، عبد الكريم (١٩٩٨)، "ارتقاء وانحطاط المعرفة الدينية"، في شارلز كوزمان، الإسلام الليبرالي: كتاب مرجعي، أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد.
- (2000), *Islamic Revival and Reform: Theological Approaches*, in Reason, Freedom, & Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush, translated and edited with a critical introduction by Mahmoud Sadri and Ahmed Sadri, Oxford: Oxford University Press.
- (٢٠٠٠)، "إحياء الإسلام وإصلاحه: مداخل لاهوتية"، في المنطق، والحرية، والديمقراطية في الإسلام: أمهات كتابات عبد الكريم سورش، ترجمة وتحرير ومقدمة نقدية من إعداد محمود صدري وأحمد صدري، أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد.
- (2002), *Islam, Revelation and Prophethood: An interview with Abdulkarim Soroush about the Expansion of Prophetic Experience*, Aftab, No. 15; available at <http://www.dr.soroush.com/English.htm> (accessed 25 July 2008).
- (٢٠٠٢)، الإسلام، والوحي والنبوة: مقابلة مع عبد الكريم سورش حول اتساع التجربة النبوية"، أفتاب، رقم: ١٥، متوفر على الإنترنت على الموقع التالي: <http://www.dr.soroush.com/English.htm>
- (2007), *The Beauty of Justice*, CSD Bulletin, 14 (1 & 2) (Summer), pp. 8-12; available at <http://www.dr.soroush.com/English.htm> (accessed 25 July 2008).
- (٢٠٠٧)، "جمال العدالة"، نشرة CSD، ١٤ (١ و ٢) (الصيف)، ص. ٨-١٢، متوفر على الموقع التالي: <http://www.dr.soroush.com/English.htm>. (تم الاطلاع عليه يوم ٢٥ تموز/يوليه ٢٠٠٨).
- Spectorsky, Susan (1993), *Chapters on Marriage and Divorce: Responses of Ibn Hanbal and Ibn Rahwayh*, Austin: Texas University Press.
- سبيكتورسكي، سوزان (١٩٩٣)، *فصول عن الزواج والطلاق: ردود على ابن حنبل وابن رحوية، أوستين: مطبعة جامعة تكساس.*
- Stowasser, Barbara (1993), *Womens Issues in Modern Islamic Thought*, in Judith E. Tucker (ed.), *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*, Bloomington: Indiana University Press.
- ستواسير، باربرا (١٩٩٣)، "قضايا المرأة في الفكر الإسلامي الحديث"، في جوديث إي. توكر، المرأة العربية: حدود قديمة، آفاق جديدة، بلومنغتون: مطبعة جامعة إنديانا.
- Tucker, Judith (2000), *In the House of Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*, Berkeley: University of California Press.
- توكر، جوديث (٢٠٠٠)، "في دار القانون: النوع الاجتماعي والقانون الإسلامي في سوريا العثمانية، وفلسطين، بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا.
- Vahdat, Farzin, (2004), *Post-Revolutionary Modernity in Iran: The Subjective Hermeneutics of Mohamad Mojtahed Shabestari*, in Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Quran*, Oxford: Oxford University Press, pp. 193-224.
- وحدت، فارزين (٢٠٠٤)، "حادثة ما بعد الثورة في إيران: علم التأويل الذاتي عند محمد مجتهد شابستاري" في سها تاجي-فاروقي (طبعة)، *المفكرون المسلمون المعاصرون والقرآن*، أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد. ص. ١٩٣-٢٢٤.
- Wadud, Amina (1999), *Quran and Woman: Rereading of the Sacred Text from a Womens Perspective*, New York: Oxford University Press.
- ودود، أمينة (١٩٩٩): *القرآن والنساء: إعادة قراءة النص المقدس من منظور نسائي*، نيو يورك: مطبعة جامعة أوكسفورد.

- (2004), Quran, Gender and Interpretive Possibilities, Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World, 2 (3), pp. 317-36.
- (٢٠٠٤)، "القرآن، والنوع الاجتماعي، والإمكانات التأويلية"، حواء: مجلة خاصة بالنساء في الشرق الأوسط والعالم الإسلامي، ٢ (٣)، ص. ٣١٧-٣٦.
- (2006), Inside the Gender Jihad: Womens Reform in Islam, Oxford: Oneworld.
- (٢٠٠٦)، داخل الجهاد في النوع الاجتماعي: الإصلاح النسائي في الإسلام"، أوكسفورد: عالم واحد.
- Webb, Gisela (ed.) (2000), Windows of Faith: Muslim Women Scholar-Activists in North America, Syracuse: Syracuse University Press.
- ويب، جيزيلا (٢٠٠٠)، نوافذ الإيمان: العالمات المسلمات - نشاطات في أمريكا الشمالية، سيراكوس: مطبعة جامعة سيراكوس.
- Welchman, Lynn (2007), Women and Muslim Family Laws in Arab States: A Comparative Overview of Textual Development and Advocacy, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- ويلشمان، لين (٢٠٠٧)، "المرأة وقوانين الأسرة الإسلامية في الدول العربية: نظرة عامة مقارنة على التطور النصي والدعوة"، أمستردام: مطبعة جامعة أمستردام.
- Willis, John Ralph (1985), The Ideology of Enslavement in Islam Introduction, in John Ralph Willis (ed.), Slaves and Slavery in Muslim Africa, Vol. 1, London: Frank Cass, pp. 1-15.
- ويليس، جون رالف (١٩٨٥)، "أيدولوجية العبودية في الطرح الإسلامي"، في جون رالف ويليس، العبيد والعبودية في إفريقيا المسلمة، المجلد الأول، لندن: فرانك كاس، ص. ١-١٥.
- Wright, Danaya (2007), Legal Rights and Womens Autonomy: Can Family Law Reform in Muslim Countries Avoid The Contradictions of Victorian Domesticity?, Hawwa: Journal of Women in the Middle East and the Islamic World, 5 (1), pp 33-54.
- رايت، دانايا (٢٠٠٧)، "الحقوق القانونية واستقلال المرأة: هل يمكن لإصلاح قانون الأسرة في الدول الإسلامية أن يتجنب التناقضات التي وجدت في الحياة العائلية الفكتورية؟"، حواء: مجلة خاصة بالنساء في الشرق الأوسط والعالم الإسلامي، ٥ (١)، ص. ٣٣-٥٤.

اختلاف الفقهاء: تعدد الآراء الفقهية باعتبارها ابتناءً اجتماعياً

محمد خالد مسعود

يقصد بالاختلاف اختلاف الآراء وتعددتها، وبالتحديد فيما بين فقهاء المسلمين. ويعتبر كثير من علماء المسلمين أن الاختلاف ظاهرة طبيعية. كما يتكرر ذكر الاختلاف، بمعنى التعدد، في العديد من آيات القرآن دليلاً على وجود الله وعلى الخلق،^١ فكما جاء في الحديث الشريف "اختلاف أمتي رحمة".^٢ وتباهى العقيدة الإسلامية بالعلوم التي وضعت لدراسة الاختلافات في تلاوة القرآن وتفسيره واختلاف روايات الحديث وما نقل عن الرسول [ص]، فالعقيدة الإسلامية لم تشجع فحسب على الاختلاف بين الفقهاء، بل ودأبت على احترامه.

ويعد اختلاف الفقهاء أحد أكثر الموضوعات التي تناولها الفقه الإسلامي، غير أن دراسات القانون الإسلامي الحالية تغفل عموماً ذكر آثار تطور الفقه وأهميته بالنسبة لإصلاح القوانين في العصر الحديث. وليس من الممكن أو المحبذ أن نجري تحليلاً لذهب اختلاف الفقهاء تفصيلاً مع ضيق مساحة هذه الورقة. لذا، نهدف في هذه الورقة إلى إبراز أهمية اختلاف الفقهاء باعتباره مصدراً غنياً لفهم تطور الشريعة الإسلامية وأداة فقهية مهمة لإعادة تفسير قانون الأسرة الإسلامي في عالمنا المعاصر الذي تحكمه آليات العولمة ويزيد فيه تقدير الاختلاف واحترامه.

١ القرآن الكريم: سورة البقرة: ١٦٤؛ آل عمران: ١٩٠؛ يونس: ٦؛ المؤمنون: ٨٠؛ الروم: ٢٢؛ الجاثية: ٥.

٢ يستشهد النووي بهذا الأحاديث في تعليقه على صحيح مسلم عن الخطابي (١٩٨٧: ٩١). وقد تشكك عدة علماء في صحة هذا الحديث. ويشير الخطابي في تعليقه على صحيح مسلم إلى رفض الجاحظ والموصلي لهذا الحديث، قائلين أنه لو كان الاختلاف رحمة لكان الاتفاق عذاباً. غير أن الخطابي أوضح أن الاختلاف في هذا المقام بالتحديد يشير إلى اختلاف في أمور قانونية لا أمور عقائدية.

أولاً: الاختلاف سمة أساسية في الشريعة الإسلامية

يروى المؤرخون أنه عندما بدأ الخليفة العباسي المنصور (٧٥٤-٧٧٥) في توحيد الخلافة، أشار عليه ابن المقفع، أمين سره آنذاك، بالأثر الضار لعدم تقنين أحكام القضاء على وضع النظام العام في البلاد. حيث كان القضاء في ذاك الوقت يصدر أحكاماً متباينة ومتضاربة مما أدى إلى حدوث فوضى قانونية.^٣ وكان قد وصل إلى علم الخليفة أن الإمام مالك بصدد جمع، أو جمع بالفعل، موطأه، وهو تجميع وتصنيف للسنن النبوية حسبما يعرفها ويمارسها أهل المدينة، كما هو معروف. فخرج الخليفة بعد أدائه الحج إلى المدينة لزيارة مالك، وعرض عليه أن يتخذ من الموطأ قانوناً للخلافة. غير أن مالك لم يوافق على رغبة الخليفة وأقنعه بالعدول عن ذلك. ونظراً لأهمية الحوار الذي دار بين الخليفة والفقهاء، فليسوف اقتبس القصة كاملة كما وردت في أحد أقدم كتب تاريخ هذه الفترة.

أخبرنا ابن سعد (المتوفى في سنة ٨٤٥) قال محمد ابن عمر الواقدي (المتوفى في سنة ٨٢٢) سمعت الإمام مالك يقول:

"لما حج المنصور، دعاني فدخلت عليه، فحادثته، وسألني فأجبته، فقال: عزمتم أن أمر بكتبك هذه - يعني الموطأ - فتنسخ نسخاً، ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين بنسخة، وأمرهم أن يعملوا بما فيها، ويدعوا ما سوى ذلك من العلم المحدث، فإني رأيت أصل العلم رواية أهل المدينة وعلمهم. قلت: "يا أمير المؤمنين، لا تفعل هذا! فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم، ودانوا به من اختلاف الناس، وإن ردّهم عما اعتقدوه شديد، فدع الناس وما هم عليه، وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم. فقال المنصور: لعمرى لو طوعتني لأمرت بذلك".^٤

٤ انظر شاشت (١٩٦٦: ٥٥).

٤ ابن سعد (١٩٨٣: ٤٤٠).

وتبرز نصيحة مالك للخليفة أهمية الاختلاف بين الفقهاء التي أكدت على حق الفقيه في الاختلاف مع غيره. فقد أدرك الإمام مالك أن الاختلافات بين الفقهاء مصدرها اختلاف الروايات المنقولة عن السنة النبوية [ص]، مما أدى إلى اختلاف الممارسات القانونية في كل بلد عن الآخر. غير أننا يجب أن ننظر في هذه الملاحظة مع وجهة نظر الإمام مالك، التي يشوبها التناقض، والتي عبر عنها في إحدى مكاتباته مع تلميذه المصري الليث بن سعد (المتوفى في ٧٩١).

ففي كتابه إلى ابن سعد، وجه مالك اللوم إلى تلميذه لعدم التزامه بإجماع أهل المدينة. ففيما يبدو أن الليث كان قد غير آراءه في طريقه من المدينة إلى مكة. واختلف الليث مع رأي مالك، كما ظهر في كتابه إليه، في القول بأن عمل أهل المدينة هو السنة الحق. ودلل الليث على رأيه بعدم اتفاق كافة الصحابة على عمل أهل المدينة. فقد اختلف الصحابة فيما بينهم في عدد من القضايا. ومن غير المرجح بالطبع أن الصحابة لم يكونوا على علم بالقرآن أو السنة حيث سعى الخلفاء الراشدين الثلاثة حديثاً لنقل هذه العلوم لهم. إلا أن الصحابة ممن سافروا إلى أماكن مختلفة طبقوا ممارسات مختلفة في المسائل التي لم يشر إليها القرآن بنص صريح. وقد أشار الليث إلى عدة ممارسات اختلف فيها صحابة الرسول في الشام وغيرها عما يمارسه أهل المدينة.

ولعل من المهم أن نحلل ما كتبه مالك إلى الليث. فالإمام مالك، عندما أشار إلى المدينة وغيرها من الأماكن، ذكر إجماع أهل المدينة باعتباره أساساً للصحة. أما الليث فقد علل اختلافه باعتباره حق مشروع، مشيراً إلى إن صحابة رسول الله وتابعيهم كانوا يجتهدون برأيهم.^٥ فبينما أشار مالك إلى العمل والإجماع، أشار الليث إلى الاجتهاد والرأي باعتبارهما أدوات فقهية.

كما تناول الإمام الشافعي (المتوفى عام ٨٢٠)، صاحب المذهب الفقهي الشافعي، هذه الاختلافات باعتبارها في الأغلب اختلافات جغرافية، لا سيما بالإشارة إلى العراق والمدينة والشام. ففي كتابه القيم "الأم"، بحث الشافعي مسألة اختلافه

٥ الخصري (١٩٨١: ١٩١-٩٧).

مع الفقهاء في هذه الأمصار. واقترح أن يكون إجماع العلماء وسنة الرسول معياراً للحكم على صحة الاختلاف، وليس إجماع أهل المدينة كما أصر مالك. وقد نادى الشافعي في كتابه "الرسالة"، الذي كتبه بناءً على طلب الخليفة المهدي، بضرورة وضع قواعد للاختلاف بين الفقهاء على أساس السنة والإجماع. وعلى عكس ابن المقفع، الذي كان قد اقترح أن يختص الخليفة بتنظيم الاختلاف، رأى الشافعي أن جماعة العلماء هم الأجدر بأداء هذه المهمة. وبرغم أن الشافعي هو من نادى بتنظيم الاختلاف، فقد نظر إليه باعتباره ظاهرة فقهية مهمة، وهي إحدى الحقائق التي يمكن ملاحظتها على مدار تاريخ الشريعة الإسلامية.

ويوضح الشيخ محمد الخضري (المتوفى في ١٩٢٧) في كتابه "تاريخ التشريع الإسلامي"^٦ كيف أن الاختلاف كان ولا يزال أحد أبرز سمات الفقه عبر تاريخ الفقه بأكمله، إذ تعود أصوله إلى عصر صحابة الرسول [ص]، وبالتحديد في الفترة ما بين ١١-٤٠ هـ/٦٣٣-٦٦٠ م. وثمة عدد من الأمثلة التي تثبت اختلاف الصحابة فيما بينهم في العديد من أمور الدين، أغلبها في الأمور التي لم يرد بشأنها نص صريح في القرآن أو السنة، غير أن الاختلافات شملت أيضاً تفسير الأوامر القرآنية. فمجرد بدء الدولة الإسلامية في الاتساع، انتشر الصحابة في الأمصار شرقاً وغرباً. ويذكر الخضري سبعة مراكز بدأ منها الفقه في التطور والاختلاف باعتباره عرفاً قانونياً محلياً يتمحور حول هؤلاء الصحابة. وقسم تطور الفقه من القرن السابع إلى الثاني عشر إلى ستة عصور، موضحاً كيف ساد الاختلاف في كل عصر.

ويشير الشيخ الخضري، بعد شرح الاختلاف بين الصحابة والتابعين خلال العصرين الأول والثاني (من منتصف القرن السابع إلى أوائل القرن الثامن)، إلى الاختلاف والتنوع في الآراء بين المذاهب الفقهية الناشئة خلال العصر الثالث (ما بين أوائل القرن الثامن ومنتصف العاشر)، التي استخدم خلالها منهج التقليد في محاولة لتقنين هذا الاختلاف. كما ذكر بالتحديد المناظرات التي جرت بين الفقهاء في العراق والشام والحجاز. وخلال العصر الثالث (ما بين منتصف

٦ الخضري (١٩٨١).

القرن العاشر إلى منتصف القرن الثالث عشر)، اتخذ هذا الاختلاف شكل مناظرات وخلافات بين العلماء، تحولت في بعض الأحيان إلى عنف طائفي. وشهد العصر السادس (منذ القرن الثالث عشر) استمراراً لمنهج التقليد ولم يشهد أي تطور يذكر، حسبما يرى الخضري.

وفي الفترة التالية لمنهج التقليد في فكر وممارسات الفقه الإسلامي، ارتبط تعريف الإجماع والاجتهاد ارتباطاً وثيقاً بمفاهيم التقليد والإجماع وبالأخص مفهوم الاختلاف. فقد اكتسب الاجتهاد معنى مخالفاً لمعنى التقليد، ولذا فقد جرى تعريفه كتشريع جديد ومن ثم لم يسمح باستخدامه في المسائل التي فصل فيها إجماع المذاهب الفقهية. وتحدد نطاق الاجتهاد بالإشارة إلى الاختلاف والإجماع. ولما كان الإجماع لم يتخذ شكلاً مؤسسياً بعد في ذاك الحين، صار معنى الإجماع، من الناحية العملية، يشير إلى انعدام الاختلاف بين الفقهاء. ولم يكن ممكناً للفقهاء أن يبرر ضرورة إعادة التفسير إلا بتوضيح الاختلافات بين الفقهاء. كما أنه في المناظرات الحديثة أيضاً، غالباً ما يبرر الفقهاء التقليديون إعادة التفسير، لاسيما في الأمور التي تتعلق بقوانين الأسرة، على أساس تعدد الآراء هذا.

وعلى الرغم من أن الاختلافات بين الفقهاء نتج عنها آراء متباينة ومتضاربة في أغلب الأحوال، وبالرغم من أن الفقهاء غالباً ما شددوا على ضرورة التقنين، ظل اختلاف الآراء مقبولاً من حيث المبدأ. ولعل القائمة التالية لكتب مختارة عن هذا الموضوع توضح بما يكفي استمرار الاختلاف منذ العصور الأولى للفقه الإسلامي إلى يومنا هذا.

ثانياً: أدبيات الاختلاف (٧٩٨-١٩٨٧)

لعل أول ما كتب عن مسألة الاختلاف هما رسالتا أبو يوسف (المتوفى في ٧٩٨) ومحمد بن حسن الشيباني (المتوفى في ٨٠٣)، وكلاهما من تلاميذ أبي حنيفة (المتوفى في ٧٦٧) مؤسس المذهب الحنفي. وقد شرحت هاتان الرسالتان اختلاف كاتبيهما مع مذهب الإمام الأوزاعي من أهل الشام (المتوفى في ٧٧٧) وابن أبي

ليلي (المتوفى في ٧٦٥) والقاضي الأموي في الكوفة، وفقهاء المالكية في المدينة. وبالمثل، أفرد الشافعي (المتوفى في ٨٢٠) فصولاً عن الاختلاف في كتابه "الأم" وشرح نظريته حول هذا الموضوع في كتابه "الرسالة".

ويعد أحد أوائل الكتب المعروفة التي ركزت على قضية الاختلاف هو كتاب محمد بن نصر المروزي (المتوفى في ٩٠٥). ومن بين أشهر ما كتب عن الموضوع كتاب محمد بن جرير الطبري (المتوفى في ٩٢٢) بعنوان "اختلاف الفقهاء"؛ وكتاب أبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي (المتوفى في ٩٣٣) تحت نفس المسمى؛ و"الإنصاف فيما بين العلماء من الاختلاف" لابن عبد البر (المتوفى في ١٠٧٧)؛ وكتاب أبي محمد عبد الله بن السيد البطليموسي (المتوفى في ١١٢٧) بعنوان "الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف"؛ وكتاب ابن رشد (المتوفى في ١١٩٨) بعنوان "بداية المجتهد". ومن بين الأعمال المتأخرة الأخرى يعد كتاب شاه ولي الله (المتوفى في ١١٩٨) بعنوان "الإنصاف في بيان سبب الاختلاف" أكثر الكتب شيوعاً. وفي الوقت الحديث، تأتي كتابات عبد الرحمن الجزيري "الفقه على المذاهب الأربعة" (١٩٧٠)، ومصطفى سعيد الخن "أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء" (١٩٧٢)، و طه جابر العلواني "أدب الاختلاف في الإسلام" (١٩٨٧) لتظهر الاهتمام المتواصل من جانب فقهاء المسلمين بهذا الموضوع.

وتبدأ أدبيات الاختلاف بإقرار تعدد الآراء كظاهرة طبيعية ترتكز على تعاليم القرآن. وتقر هذه الأعمال التعدد باعتباره رحمة إلهية ذلك لأن البشر تتفاوت أفهامهم والظروف الاجتماعية التي تحيط بهم. وكانت أوائل الكتب عن قضية الاختلاف في أغلبها عبارة عن تجميعات لآراء مختلفة للفقهاء. وفيما بعد، وضع جامعي الكتب نظريات لشرح هذه الاختلافات. وثمة منهجين استخدموا في هذه الشروح: أحدهما يسعى لشرح سبب الاختلاف استناداً إلى تعدد اللهجات والعادات المحلية، واختلاف مستويات العلم بالحديث، والآخر يسعى إلى تحديد الأساليب المختلفة التي استخدمها الفقهاء أو المذاهب الفقهية في الوصول

إلى اجتهداهم. فيطرح ابن رشد في كتابه "بداية المجتهد" دراسة مقارنة عن الاختلاف بين المذاهب الفقهية المختلفة. وقد أسهم كلا من الجزيري في كتابه "الفقه على المذاهب الأربعة" وجواد مغنية في كتابه "الفقه على المذاهب الخمسة" في إثراء هذا الموضوع من خلال جمع الاختلافات بين المذاهب الفقهية السنية والجعفرية في شكل مجموعات موجزة للقوانين الإسلامية.

وإضافة إلى هذا النوع من الأدبيات، نجد سجلات للاختلاف بين الفقهاء حول كل نقطة تقريباً في كل كتب الفقه تقريباً. وقد استمرت مراعاة الاختلاف الفقهي لدرجة أن نجد النصوص التي كتبت وفقاً لمبدأ تقليد أحد المذاهب الفقهية، وحتى المؤلفات المجمعة عن المذاهب الفقهية من أمثال الفتاوى^١،^٢ التي أمر بها إمبراطور الهند الكبرى أورانك زيب عالمكير (١٦١٧-١٧٠٨م) بهدف تنظيم العمل القضائي في الهند في القرن السابع عشر، لا تخلو من تفصيل لتنوع وتعدد الآراء بين الفقهاء بشأن معظم المذاهب القانونية.

وفي القائمة السابقة، يجسد عمل الشاه ولي الله أهمية خاصة لتطور دراسة الاختلاف وتقدمها.^٣ فقد أعاد شاه ولي الله زيارة قضية الاختلاف باعتباره منهجاً جرى وضعه في الفترة المتأخرة في إطار المذهب والتقليد. ويقول ولي الله أن اختلاف الجيل الأول من المسلمين فيما بينهم جاء لأسباب عدة. يعود أحدها لأن كل منهم كان على دراية وثيقة بعلوم الحديث. إلا أن قدراتهم على حفظ نصوص الأحاديث والحفاظ عليها تمايزت أيضاً. كما أنهم اختلفوا في تحديد الوزن القانوني لكل رواية منقولة عن السنة النبوية، وتباينت أيضاً المعايير التي اتبعوها في الحفاظ على النصوص. فأعطى البعض أولوية لروايات محددة لم يعطها آخرون أولوية. كما أنهم عمدوا في بعض الأحيان إلى إعمال عقولهم وتطبيق القواعد بصورة مختلفة، ومن ثم فقد اجتهدوا برأيهم في قضايا بعينها.

وعندما قارن شاه ولي الدين أسباب الاختلاف بين الصحابة مع أسباب اختلاف الفقهاء المتأخرون، خلص إلى أن الاختلاف في الفترات المتأخرة أدى إلى نتائج

٧ انظر مسعود (٢٠٠١).

٨ ولي الله الدحلوي (١٩٧١).

عكسية سلبية. فقد ابتعد كثيراً عن فترة التكوين عندما ظهر الاختلاف نتيجة للاجتهاد. وقد تراجعت ممارسة الاختلاف في الفترة التالية على منهج التقليد لحصرها ضمن المذاهب الفقهية، وانعكست في شكل أقوال لمؤسسيها. وكان للالتزام بالمذهب (التقليد) أثراً سلبياً، فأدت ممارسة الاختلاف إلى نشوب صراعات ومصادمات بين أتباع المذاهب المختلفة.

وقد حدد ولي الله العوامل التالية التي حملها مسؤولية هذا التدهور. فأثناء هذه الفترة، انتشرت المناظرات بين المذاهب انتشاراً كبيراً. وهول الفقهاء من الاختلافات بهدف الدفاع عن مذاهبهم وإثبات سيادتها على المذاهب الأخرى، مما أدى إلى ظهور مبحث جديد أطلق عليه "علم الخلاف"، التي ملك المتناظرون نواصيه. ولم يلتفت الفقهاء كثيراً للأسس والمصادر الحقيقية للمذاهب القانونية التي وضعها مؤسسي المذاهب الفقهية. فقد درجوا على قبول الشروح التي أعطاها الفقهاء الأوائل عن الاختلافات بين العلماء كحقائق تاريخية لا نزاع فيها. كما تجاهلوا التمييز بين الرأي والتفسير الحرفي للنصوص وطفقوا في سفسطة ومهاترات عقيمة.

ثالثاً: نظريات الاختلاف

وضع الفقهاء العديد من النظريات عن الاختلاف، وكان لهم في ذلك هدفان: تبرير الاختلافات، والتقريب بينها. وأود في هذا المقام أن أشرح بعض هذه النظريات لتوضيح وإظهار دلالتها وأهميتها بالنسبة للاجتهاد الفقهي في العصر الحديث.

أ- اختلاف التفسير

أفرد الإمام الشافعي فصلاً كاملاً في كتابه "الرسالة"^٩ عن قضية الاختلاف، وشرح نظريته عن الخلاف موضحاً أن سببه هو اختلاف فهم نصوص القرآن والحديث. وقسم الشافعي الاختلاف من حيث النوع إلى خلاف مذموم، وآخر

٩ خدوري (١٩٨٧: ٣٣٣-٥٢).

محمود. الاختلاف المذموم يتعلق بالرأي الذي يخالف نصاً صريحاً في القرآن أو السنة، ومع احتمال عدم وجود نص صريح فيمكن التفسير بأكثر من طريقة. والاختلافات القائمة على هذا التفسير لا يعتبرها الشافعي مذمومة، إلا إنه اعتبرها غير مسموح بالخوض فيها على الإطلاق. ويشرح الشافعي الاختلاف المحمود بعدة أمثلة.

ونظراً لضيق مساحة هذه الورقة فلن أتمكن من الخوض في تحليل تفصيلي لهذه الأمثلة. ولذا، فسوف أركز هنا فقط على شرحه للاختلاف من حيث الاستخدام اللغوي فحسب. فعلى سبيل المثال، يقضي القرآن الكريم بأنه على المطلقات الانتظار ثلاثة قروء بعد الطلاق قبل أن يتزوجن مرة أخرى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) (البقرة: ٢٢٨). وينقسم الفقهاء في تفسير معنى "القراء" وحساب فترته. فيشير الشافعي إلى فهم بعض الصحابة للقراء على أنه فترة الحيض في حين فهمه آخرون على أنه فترة الطهر. وقد عرفت السيدة عائشة [رضي الله عنها] القراء على أنه فترة الطهر. وسار الشافعي على نهجها واستشهد بحديث للرسول [ص] يؤيد هذا الرأي. ويتخذ فقهاء المالكية وفقهاء الشيعة الموقف ذاته. أما الحنفيون والحنابلة فالقراء عندهم هو فترة الحيض وحسابه منذ بداية الحيض، إذ يرون أنه من السهل بداية العد من هذه العلامة الواضحة. وعلى ذلك فسوف أدفع بأن هذا الاختلاف قد يمكن أيضاً شرحه باعتباره تنوعاً في المعايير الاجتماعية.

وفي أدبيات الاختلاف المزيد من التفاصيل عن كيفية اختلاف الفقهاء في فهم القرآن والسنة. ففي الآيات ٣-٧ من سورة آل عمران، يشير القرآن صراحة إلى أن بعض آياته "محكمات" ويشير كذلك إلى "آخر متشابهات". ويتعلق هذا الاختلاف بكيفية تحديد وتمييز المحكم من المتشابه. فثمة اختلاف أيضاً في كيفية فهم النص القرآني. فهل نفهم القرآن حرفياً؟ وما المقصود بالتفسير الحرفي؟ وهل نعود إلى الشعر العربي الجاهلي أو إلى المعاجم العربية التي وضعت بعد نزول القرآن لفهم كلماته ومفاهيمه؟ وهل نقرأ كل آية على حدة أم ننظر في آيات القرآن

مجتمعة؟ هل نحاول فهمها بالرجوع إلى أسباب النزول ونؤرخ لها؟ وإلى أي مدى نؤرخ للسياق أو الموقف الذي نزلت فيه الآيات بربطه بأسباب النزول وظروفه؟ وهذه جميعاً مناهج مختلفة استخدمت في الفقه الإسلامي.

كما أن الاختلاف في الرأي يمتد أيضاً ليشمل فهم نصوص الحديث. فقد ظهرت كلمة "مختلف" كاصطلاح فني في دراسات الحديث في بداية القرن العاشر.^{١٠} وكان هذا الاختلاف يعود إلى الاستخدام اللغوي والمعنى المراد والتناقض بين المعاني. وقد فرق علماء الحديث بين نوعين من الاختلاف: أحدهما أطلق عليه "المختلف"، وهو النوع الذي يمكن شرح الاختلافات فيه؛ وأطلق على الآخر "المختلف"، وهو النوع الذي يصعب فيها التقريب بين التناقضات، وكلا النوعين لزم السماح بهما وشرهما.^{١١} كما يفرق الفقهاء بين الحديث والسنة، فيقصد بالحديث الأقوال والنصوص، والسنة الأفعال والممارسات. فهل أقوال الرسول [ص] وأفعاله لهما نفس الوزن الشرعي؟ وإذا ما كان هناك تضارباً بين ما نقل من قول وما نقل من فعل، فأيهما يؤخذ به؟

ولعل الأهم هو ما حدث من اختلاف في تحديد معايير الحديث الصحيح. فقد وضع علماء الحديث مناهج معقدة للتثبت من نقل الأحاديث على أساس موثوقية الرواة، واتصال سلسلة الرواة بالرسول [ص] وجودة النصوص. فقسمت الأحاديث إلى ثلاثة أصناف على هذا الأساس. وقد وصلت هذه الدراسات في النهاية إلى مجموعات من الأحاديث الصحيحة، اشتركت في عدد من الروايات ولكنها اختلفت إما في نص الحديث أو في سلسلة الرواة. كما اختلفوا أيضاً في عدد الأحاديث وتصنيفها في تجميعاتهم. وبسبب هذا الاختلاف وضعت عدة تجميعات أخرى حتى بعد التجميعات الست، التي كانت تعتبر عموماً موثوقة. ومؤخراً نشر ناصر الدين الألباني مجموعة جديدة من الأحاديث التي لم تظهر اختلافه فحسب مع المجموعات الست في نص الأحاديث بل وتشككه في معايير جامعي الحديث الأوائل أيضاً.

١٠ ابن قتيبة (١٩٦٢).

١١ انظر التهانوي (١٩٩٣: ٤٤١-٢).

ومن الأمور المهمة أيضاً أن اختلاف الفقهاء وعلماء الحديث لم يقتصر على الاختلاف في معايير الحديث الموثوق، بل امتد ليشمل الاختلاف بين بعضهم وبعض. فدار خلاف مهم بين الفقهاء وعلماء الحديث عن الروايات التي يتوقف فيها الإسناد عند صحابي؛ فتصنف هذه الأحاديث على أنها مرسلة. إلا أن أغلب علماء الحديث لا يعتبرون روايات الحديث هذه موثوقة. وقد اتصل هذا الخلاف اتصالاً وثيقاً بمسألة مصادر الفقه. فقد أصر علماء الحديث على اعتبار روايات الحديث المصدر الأساسي بعد القرآن، وغالباً ما يجبّ الحديث عمل الآية القرآنية، حيث أن الوظيفة الأساسية للحديث هي شرح معنى الآية. وقد اتخذ كلا من الإمام الشافعي والإمام أحمد هذا الموقف. في حين رأى غيرهم من الفقهاء أنه في حالة تعارض أو تضارب الحديث مع المعنى الصريح للآية فلا يقلل. ورأى مالك أن إجماع وعمل أهل المدينة هو أكثر المصادر موثوقية. وقد فضل الفقهاء، لاسيما الحنابلة، الحديث الذي رواه فقيه، نظراً لأن الرواة غير العالمين بدقائق الفقه قد لا يكونوا على دراية بالمعاني الضمنية للنص.

ب- نظريات النسخ

في بعض الأحيان أدت إشارة الفقهاء إلى الآيات القرآنية إلى تضارب الآراء. وفي الأحوال التي لم يمكن فيها حل الخلاف، لجأ الفقهاء إلى مبدأ النسخ. إذ دفعوا بأن الآيات القرآنية لا يمكن أن تناقض بعضها ومن ثم فلا بد أن إحداها قد نسخت.

كما اختلف الفقهاء أيضاً في تحديد أساس النسخ. فكانت إحدى الطرق تعتمد على وقت نزول للآية؛ فالتأخر من الآيات ينسخ ما سبقه. وكما هو معروف، فقد أنزل القرآن على أجزاء على مدار ثلاثة وعشرين عاماً، بعضها في مكة والبعض الآخر في المدينة. غير أن جمع القرآن وترتيبه لم يعتمد على وقت النزول، لصعوبة تحديد وقت نزول كل آية تحديداً دقيقاً. وثمة مؤشرات لأيي السور أنزلت في مكة وأيها أنزل في المدينة، برغم أن أغلب السور احتوت على آيات أنزلت في مكة وأخرى أنزلت في المدينة. وحاول بعض العلماء ترتيب أي القرآن زمنياً إلا أن محاولاتهم باءت بالفشل.

وتشير لفظة النسخ، في بعض الأحيان، إلى تغير سبب النزول. فتعد الآية غير معمول بها ومن ثم منسوخة إذا تغيرت الظروف. وأحياناً تستخدم لفظة النسخ ببساطة بمعنى الإيضاح؛ أي أنه إذا شرطت آية عمل آية أخرى أو زادت في تفصيلها أو قيدتها، اعتبرت الأولى ناسخة للثانية. وبرغم أن هذا المبدأ يتعلق أساساً بالقرآن فقد امتد ليشمل الحديث أيضاً.

ج- نظريات المصادر

في فترة تكوين الفقه، استخدم الفقهاء عدة مصادر أخرى بالإضافة إلى القرآن والسنة. ورأى الشافعي الحد من الاختلاف بحصر الأمر في المصادر الأربع التالية: القرآن، والسنة النبوية، والقياس على هذه النصوص، والإجماع. وعرف الاختلاف والإجماع باعتبارهما نقيضان متوازنان: أي أن الإجماع هو غياب الاختلاف. وقد انتشرت نظرية المصادر الأربعة التي أوردها الشافعي في مذهبه، في حين استمرت المذاهب الأخرى في التأكيد على المصادر الأخرى أيضاً. وقد حصر شهاب الدين القرافي (توفي في ١٢٨٥) تسعة عشر مصدراً استخدمها الفقهاء. ١٢ فأدرج في السنة أقوال الصحابة. وأضاف إلى الإجماع، إجماع أهل المدينة والكوفة وإجماع الخلفاء الراشدين الأربعة وآل بيت الرسول. وقد ضمت قائمة المصادر التي وضعها العادات والأعراف المحلية ومبادئ التفسير التالية: المصلحة المرسل (المصلحة العامة التي لم تؤكد ولم تحظر في المصادر الرئيسية)؛ والاستصحاب (افتراض بقاء الظروف الماضية في أحد الأحكام)؛ والبراءة الأصلية (وهو مبدأ أن الأصل في الأمور الإباحة لا الحرمانية)؛ والاستقراء (الاستنتاج المنطقي)؛ وسد الذرائع (استخدام أساليب وقائية)؛ والاستدلال (أي أعمال العقل في تطبيق أحكام سابقة)؛ والاستحسان (تفضيل الفقهاء) والأخذ بالأخف (اختيار الحد الأدنى)؛ والعصمة (عدم قابلية الحكم للخطأ). كما أضاف غيره من الفقهاء إلى القائمة الشرائع المنزلة قبل الإسلام. كما أدخل الشاطبي وبعض الفقهاء الآخرين في القرن الرابع عشر فكرة مقاصد الشريعة، التي

١٢ القرافي (١٩٦١: ١٤١).

اكتسبت شهرة وشيوعاً بين فقهاء الإسلام المعاصرين . وبدون الدخول في التفاصيل ، يكفي القول بأن الفقهاء يختلفون في صحة المصادر السابقة ، ويذهب بعضهم إلى اعتبارها مكملّة للمصادر الأساسية الأربعة . ويبقى أن عدد هذه المصادر وصحتها هو أمر طالما اختلف عليه الفقهاء .

د- نظريات التقليد والمذهب

أشرت في موضع سابق إلى نظريتي التقليد والمذهب ، وقد ظهرت هاتان النظريتان كطريقة لتنظيم الاختلاف ، إلا أن المذاهب القانونية عمدت بالإضافة إلى ذلك إلى وضع إطار مؤسسي للاختلاف ، واستمر الاختلاف بين الفقهاء ضمن المذاهب الفقهية إلى حد لزم معه وضع طرق لتنظيمه .

فوضع فقهاء الحنفية أسلوب تقسيم الرواة إلى طبقات ، من بينها طبقة الفقهاء ونصوصهم . فعلى سبيل المثال ، في حالة حدوث خلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف والشايباني أشار القاضي خان (المتوفى في ٩٠٧) ، وكان أحد أصحاب الفتوى ، باعتماد الرأي الذي وافق عليه أبو حنيفة وأحد تلاميذه؛ فإن كان ثمة خلاف بين أبي حنيفة وتلاميذه وتعلقت المسألة بتغيير أحدثه تبدل الزمان أو المكان ، فعلى المفتي أن يتبع تلاميذ حنيفة.^{١٣} وقد وضع المذهب الحنفي قائمة بالكتب الثقات وصنفها إلى ظاهر الرواية ورواية النوادر ضمن المذهب . وكان "ترجيح الراجح" أحد الطرق الأخرى التي حددت لها ظروف تفصيلية ولم يسمح سوى للفقهاء ذوي الأهلية بممارسة هذا الحق . وطبقت هذه الطريقة للفصل في الاختلافات ضمن المذهب الواحد .

وقد أثارت كتب الفتوى التي وضعت لتكون بمثابة إرشادات لرجال الإفتاء الذين يستشيرهم العامة في الأمور الشرعية ، سؤالاً مهماً عن الاختلاف وهو ما الذي يجب على العامة فعله عندما يواجهون انقساماً أو تضارباً في فتاوى الفقهاء؟ وتتنظر هذه الكتب إلى الاختلاف على أنه عملية إيجابية نحو التطور القانوني . إلا

^{١٣} قاضي خان (١٩٨٣: ٣) .

أن هذا الاختيار قد يؤدي إلى حدوث خلافات ونزاعات. فعلى سبيل المثال، إذا أفتى أحد رجال الفتوى بصحة حالة طلاق فيما أفتى آخر بعدم صحتها، فمن شأن اختيار أحد الرأيين دون الآخر أن يؤدي إلى وقوع نزاع بين الزوجين. وقد نصح القاضي الحنفي أبو بكر الجصاص (المتوفى في ٩٨٠) أنه في هذه الحالة يجب على الزوجين الاحتكام إلى القاضي.^{١٤} وواقع الأمر أن الجصاص لم يرفض الاختلاف بين الفقهاء، وإنما أشار بهذا الإجراء في حالة وقوع نزاعات بين العامة.

هـ- نظرية مراعاة الاختلاف

حاول فقهاء المالكية أيضاً وضع قواعد لتنظيم الاختلاف دون الانتقاص من أهميته. ففي القرن الرابع عشر، وضع فقهاء المالكية في الأندلس منهج "مراعاة الخلاف"،^{١٥} أو الإقرار بعدم الاتفاق بين الفقهاء. وتطلب هذا المنهج مبدئياً تجنب معارضة الآراء السابقة وإن كانت مناقضة لها، ولكن في الممارسة العملية، أصبح ذلك يعنى الحرية في اختيار أي من الآراء المختلفة أو المخالفة.

رابعاً: أهمية الاختلاف بالنسبة لإصلاح قوانين الأسرة في الوقت المعاصر

إن العرض التاريخي الموجز الذي أسلفنا طرحه عن الاختلاف وما يتصل به من نظريات يشير إلى حقيقتين على درجة من الأهمية عن طبيعة الفقه. أولاً، إن الفقه يطرح الاختيار باعتباره رأياً بديلاً من بين عدة بدائل؛ وثانياً، إن الفقه يعد ابتناءً اجتماعياً للشرعية. ولما كانت هاتان النقطتان على أعلى درجة من الأهمية بالنسبة للجدال الدائر حول قوانين الأسرة الإسلامية في الوقت المعاصر، فسوف أتعرض لهما شارحاً كلا منهما في هذه الورقة.

^{١٤} الجصاص (١٩٩٤: ٣٥١).

^{١٥} لمعرفة تفاصيل عن آراء الشاطبي عن مراعاة الاختلاف، انظر مسعود (١٩٩٥: ٢٤٠-٦).

١- الفقه باعتباره رأياً بديلاً

لكي نفهم طبيعة الفقه، ينبغي لنا أن نتذكر أننا لا نعرف سوى القليل عن الشريعة وكيفية تطبيقها في فترة ما قبل الحداثة. فما زال تاريخ التشريع الإسلامي لم يكتب بعد، وما لدينا ليس إلا تاريخ الفقهاء ومذاهبهم. فلدينا سجلات عن بعض التشريعات التي سنّها الخلفاء الأربعة الأوائل، إلا أننا لا نعرف سوى القليل عن القوانين التي أدخلها الخلفاء والملوك والولاة في الفترات المتأخرة. وعادةً ما نفترض أن الفقه كان مصدر القانون في المجتمعات الإسلامية في فترة ما قبل الحداثة. ويساوي هذا الافتراض بين الشريعة والقانون وبين الفقه ومن ثم ينحو إلى تجاهل إسهاماً شديداً الأهمية للفقه عندما كان بمثابة نظاماً قانونياً بديلاً أقامه الفقهاء للتصدي للقوانين الملكية. فالفقه يقدم منظوراً جديداً عن تطور القوانين في الإسلام، وهو أمر وثيق الصلة بإصلاح قوانين الأسرة الإسلامية في عالم اليوم.

ومن وجهة نظري، فإن إصرار الفقهاء على الاختلاف والتعدد يشير إلى تطور الفقه كبديل موازي للنظام القانوني القائم آنذاك؛ فكان بمثابة نقد للنظام المعاصر. وقد جرى تجاهل هذا الجانب لعدم توافر معرفة كافية عن كيفية التطبيق الفعلي للقانون. فلا يمكن القطع بشئ يقيناً، ومن ثم نثير النقاط التالية للإشارة إلى ضرورة إعادة كتابة تاريخ القانون الإسلامي.

يسود الاعتقاد بأن الفقه كان قانون الخلافة في المحاكم والأسواق، غير أن عدم وجود مدونات أو وثائق من جانب، واستمرار الاختلاف في الفقه من جانب آخر، يثير الشكوك حول هذا الرأي. فما سجل من أحكام أصدرها القضاة لم تتوافر إلا بعد القرن السادس عشر. نعرف من "آداب القاضي" أن أحكام القضاة جرى الحفاظ عليها بحرص شديد، إلا إنه لعدم اعتراف الفقه بها كسابقات أو مصدر للقانون فقلما استخدمت كجزء من النصوص الفقهية. وتوضح بعض الدراسات الحديثة وجود تشابه بين الفقه وهذه الأحكام، غير أنه من الصعب استنتاج أن الفقه كان هو مصدر القانون الوحيد للقضاة. وتشير الأدبيات حول الاختلاف بين القضاة والفقهاء إلى أن القضاة كانوا طليقي اليد في تفسير القرآن.

وكانت مؤسسة القضاء تضم مزيجاً من رجال تحكيم ورجال فتوى . وقد تداخل منصب المفتي والحكم في البداية وتقاطعا . غير أنه عندما صار منصب القاضي بحكم التعريف هو نائب الخليفة أو الوالي ، إبان فترة الخلافة الأموية ، أصبحت السلطة الدينية للقضاة موضع جدال وخلاف بين الفقهاء . فبدأ رجال الإفتاء في التصرف على أنهم خبراء قانون مستقلين . وأصبحت الفتوى كياناً مؤسسياً بديلاً لحاكم القضاء أثناء فترة تكوين القانون الإسلامي . ويعد حجم معرفتنا بالفتاوى كبيراً نسبياً مقارنة بحجم ما لدينا من أحكام للقضاة . فقد كان الخليفة هو من يعين القضاة ويتحكم بهم ، فلم يكن بعض القضاة مؤهلين بما يكفي ليكونوا فقهاء ، وبالتالي فكان من الأصوب لهم استشارة رجال الإفتاء . أما الفقه ، برغم أنه لم يكن أحد قوانين الخلافة ، فكان بمثابة أحد مصادر القانون للقضاة . فكان القاضي يستفتي المفتي في قضايا معقدة . وبينما كانت اختصاصات القضاة محدودة ، كان لأصحاب الفتوى مجالاً أرحب .

وتوضح كتب "آداب المفتي" السبب وراء إمكان تطور مؤسسة الفتوى بمعزل عن قانون الخلافة . ويبدو أن السبب وراء ذلك أن أحكام القضاة تناولت حالات بعينها اعتبرت وقتية . وهذه الحالات لم يمكن تعميمها لتصبح معايير قانونية . وعلاوة على ذلك ، فقد تمتع الفقهاء بدور مستقل نسبياً في عملية إنتاج النصوص القانونية والتعليم الشرعي والفتوى ، مقارنة بالقضاة .

وتكشف أدبيات الاختلاف كذلك عن أن معظم أفكار الفقهاء لم تكن مستقاة من القرآن والسنة مباشرة ، بل كانت مستقاة في أغلب الأحيان من آراء الصحابة والتابعين وأفعالهم . كما تشير أدبيات الاختلاف أيضاً إلى قول الصحابي باعتباره مصدراً مقبولاً للقانون . وينطبق هذا الأمر بالأخص على قوانين الأسرة . فقد أظهرت دراسات حديثة عن قوانين الطلاق في الشريعة الإسلامية كيف أن الفقه يركز على أقوال الصحابة والتابعين أكثر من ارتكازه على القرآن والسنة النبوية.^{١٦}

١٦ لو كاس (ورقة غير منشورة).

ولعل من بين الأمثلة المهمة اختلاف الفقهاء بشأن وجود ولي كشرط لصحة عقد الزواج. فيرى الإمام مالك والإمام الشافعي أن عقد الزواج يعد صحيحاً دون موافقة ولي الزواج. أما أبو حنيفة، وتلاميذه زفر والشعبي والزهري فلا يعتبرونه شرطاً إذا تحقق في الزوجين شرط الكفاءة الاجتماعية. ويشترط داود الظاهري وجود ولي للعروس إذا كانت بكرًا، في حين يرى ابن القاسم شرط وجود الولي مستحباً وليس فرضاً. ويحلل ابن رشد هذا الاختلاف معللاً ظهوره بعدم وجود آية صريحة أو حديث صريح في هذه المسألة. فالآيات القرآنية التي ساقها الفقهاء لتبرير آرائهم تشير، على أفضل الافتراضات، إلى هذه المعاني ضمناً لا صراحةً. كما أن الحديثين اللذين رواهما ابن عباس وعائشة لا يدعمان رأي الفقهاء. غير أنه قد أثرت تساؤلات فنية حول ما إذا كان هذان الحديثان مردهما للرسول أم هي أقوال لابن عباس وعائشة.^{١٧}

ويشير تطور الفقه وتعدد الآراء الفقهية إلى أن التفسير القانوني هو عملية مستمرة تسمح بإبقاء الصلة بين المعايير القانونية والمعايير الاجتماعية. وتشير الاختلافات بين الفقهاء، لا سيما في المسائل المتعلقة بقوانين الأسرة، إلى أهمية التحرك إلى ما هو أبعد من النص لإيجاد المبادئ القانونية العامة التي يمكنها مسيرة التغيرات الاجتماعية.

ب - الفقه باعتباره ابتناءً اجتماعياً للشريعة

يتضح لنا من العرض العام الذي أفردناه عاليه أن تعدد آراء الفقهاء وظهور المذاهب المختلفة يعود إلى أسباب جغرافية في الأساس؛ فالاختلاف أساسه اختلاف في عادات وممارسات كل مجتمع. مما يشير إلى أن الفقه كان ابتناءً اجتماعياً للشريعة. ففي البدء استخدمت كلمة الفقه بمعناها الحرفي، أي فقه وفهم الشريعة الذي يعتمد على فئات الفكر الاجتماعي، سواء بمعنى نزول الشريعة في سياق اجتماعي بعينه أو بناء المؤسسات بغرض إكساب الشريعة قبولاً اجتماعياً. ونظرياً، كان المقصد من الابتناء الاجتماعي تحقيق التناغم بين المعايير الاجتماعية والقانونية.

^{١٧} ابن رشد (تاريخ غير محدد: ٨-١١).

وكما أسلفنا الذكر، سعى الفقهاء إلى شرح تعدد الآراء واختلافها على أساس التنوع اللغوي واختلاف مناهج التفسير. إلا إن الجانب المهم والغائب في هذه التفاسير هو السياق الاجتماعي لهذه الاختلافات. فالاختلافات اللغوية والتفسيرية تتصل اتصالاً وثيقاً بالمعايير والمؤسسات الاجتماعية، مما يشير إلى اختلاف السياقات الاجتماعية للمتحدثين. ففهم كلمات بعينها حتى ولو في نفس اللغة يختلف باختلاف الأقاليم التي تستخدم فيها، ذلك لأن اللغة ببساطة ظاهرة اجتماعية. ويذكر الفقهاء نوعين من الأعراف: العرف القولي، والعرف الفعلي. وكلاهما يطلق عليه عرفاً أي أفعلاً يبتنيها المجتمع. ويستخدم هذا الفرق بين القول والفعل على وجه التحديد فيما يتعلق بتعدد واختلاف قوانين الأسرة. فمثلاً، يجري تسوية القضايا المتعلقة بمبلغ المهر وطريقة دفعه، أو إذا ما استخدمت كلمات بعينها للدلالة على معنى المهر، على أساس العرف الفعلي المتبع في المجتمع. غير أن أدبيات الاختلاف عادة ما تفسر هذا الاختلاف على أنه اختلاف بين الفقهاء في فهم المعنى.

ويتضح الابتناء الاجتماعي للقوانين من واقع الاختلاف بين الفقهاء فيما يتعلق بمسألة توزيع الميراث على الأخوات وأولي الأرحام من ناحية الأم تحديداً. فيقول القرآن أنه إذا كان للمتوفى ابنة وحيدة، ترث نصف ما ترك (النساء: ١٧٦). ويذهب بعض الفقهاء إلى إن الابنة في هذه الحالة ترث أيضاً النصف الآخر باعتباره مبلغاً متبقياً إن لم يكن للمتوفى عصبية. وقد اختلف الشافعي مع هذا الرأي قائلاً بأن الابنة قد أعطت تركتها كاملة باعتبارها الوريث الوحيد، بينما أمر الله لها بالنصف سواء ورثت وحدها أو مع آخرين^{١٨}، في حين استشهد آخرون بأية أولي الأرحام في سورة الأنفال (الآية ٧٥)، غير أن الشافعي اختلف معهم ورفض حجتهم قائلاً أن الآية كانت متعلقة بالفترة التي أعقبت الهجرة مباشرة عندما كان يجري توزيع الميراث على أساس الإيمان. وبعد نزول آيات صريحة بشأن الورثة والخلف لم يعد معمولاً بهذه القاعدة في توزيع الميراث. وذهب الشافعي إلى أن يحصل الزوج على نصيب أكبر من ذوي الأرحام. فإن

١٨ الشافعي، مقتبس في خدوري (١٩٨٧: ٣٤٥).

ترك الناس يرثون بالرحم، استوت الابنة مع أخيها، وحق لكل ذي رحم أن يرث وأن يكون له نصيباً أكبر من الزوج غير ذي الرحم.^{١٩} ورأى الشافعي أن مصدر هذا الاختلاف هو اختلاف تفاسير الآيتين القرآنيتين. وأرخ الشافعي للآيتين ودفع بنسخ آية ذوي الأرحام. أما بالنسبة للباقي من المال، فرأى أن يذهب للمجتمع إن لم يكن للمتوفى عصبه.

وأرى أن هذا الاختلاف يمكن شرحه على أساس وجهات النظر المختلفة للفقهاء المتعلقة بالبنى الاجتماعية الأبوية والأمومية. فالشافعي يبدو مؤيداً للهياكل الذكورية ويذهب إلى أن معارضة هذا الرأي يمكن أن يضر بهذا المبدأ. وإذا ما نظرنا إلى ممارسات الجاهلية نجد أن النساء وأولي الأرحام لم يكن لهم نصيب من الميراث. فجاء القرآن ليرسي مبدأ مشاركة المرأة في الميراث وأجاز بوضوح للابنة والأخت الحصول على نصف التركة في حالة كانت الأخت هي الورث الوحيد. ولا يذكر القرآن أي إشارة عن المبلغ المتبقى في هذه الحالة. أما في الجاهلية، فكان الحق في الإرث قاصراً على العصبه في حالة لم يكن للمتوفى فرع وريث. ويبدو موقف الشافعي مؤيداً للممارسات الذكورية في الجاهلية، إذ استبدل المجتمع القبلي بمجتمع مسلم.

وثمة مثال آخر عن الابتداء الاجتماعي للفقهاء يتصل بالمثل الذي ساقه الإمام الشافعي عن الاختلاف في معنى كلمة "قرء" التي ذكرناها في موضع سابق. ففقهاء الشافعية والمالكية والشيعة يعرفون "القرء" بأنه فترة الطهر، في حين يعرفه الأحناف والحنابلة على أنه فترة الحيض. وقد فسر الشافعي هذا الاختلاف على أنه اختلاف في معنى المصطلح. غير أن تبريره يوحى بوجود صعوبات عملية في تقبل غيره من الآراء. ويشير الشافعي إلى ثلاثة طرق ممكنة لحساب فترة العدة: حساب الشهر القمري، أو فترة الطهر، أو بداية الحيض. ويشير إلى أن الحساب بالأشهر القمرية لا يمكن اعتباره حساباً معيارياً ذلك لتراوح زمن الشهر القمري ما بين ٢٩ إلى ٣٠ يوماً. ويرى أنه من الأدق بدء الحساب من

١٩ خدوري (١٩٨٧: ٣٤٦).

فترة الطهر. أما فقهاء الأحناف والحنابلة فيتخذون من بداية الحيض نقطة بداية للحساب كونها علامة واضحة ومن ثم يسهل بداية العد منها.

وفي المجتمع الجاهلي، كانت الطريقة المطلقة لحساب فترة العدة بعد وقوع الطلاق هي حسابها على أساس الشهر القمري. وينص القرآن الكريم على الانتظار لثلاثة أشهر "إن اربتم" (الطلاق: ٤). ومرة أخرى تشي هذه التفسير بتجاهل الممارسات المجتمعية المحلية. ويضع إبراهيم فوزي^{٢٠}، في دراسته لممارسات الجاهلية والإصلاحات التي أدخلها القرآن الكريم على قوانين الأسرة، خلافاً للفقهاء في هذا السياق المقارن. وينتهي في دراسته إلى أن العرب قبل الإسلام عرفوا فترة العدة على أنها فترة الطهر. فإذا طلق الرجل امرأته في فترة الطهر انتهت عدتها مع بداية الحيضة التالية، إذ يدل ذلك على أن المرأة ليست حبلً. وأكد الإسلام على رد الزوج لزوجته أثناء فترة الطهر، إلا أن فترة العدة مدت من فترة طهر واحدة إلى ثلاث فترات كي يترك للزوجين مجالاً للرجوع. ومرة أخرى يتخذ الشافعي موقفاً مؤيداً لاستمرار العادات العربية القديمة. وعادة ما يسقط هذا المنظور، المهم بالنسبة لقوانين الأسرة، من أدبيات الاختلاف.

إن الأسرة مؤسسة اجتماعية تنظم العلاقات بين البشر. وعندما يتحدث القرآن عن الأسرة والعلاقات بين الرجل والمرأة، فإنه يراعي بلا شك السياق الاجتماعي والعادات والمؤسسات الاجتماعية. وكما يوضح شاه ولي الله فإن المصدر المادي للشرعية الإسلامية، لاسيما فيما يتعلق بالعلاقات الأسرية، هو العادات الاجتماعية في فترة ما قبل الإسلام. وقد نظر القرآن والسنة في الممارسات والعادات العربية في فترة ما قبل الإسلام، فأدخل إصلاحات على العادات والممارسات الجائرة، وأخذ منها كل ما هو عادل.^{٢١} ويشير ولي الله بأنه يجب علينا لكي نفهم الشريعة أن ننظر بتأني في مصدرها المادي وكذلك في المنهج المستخدم في تنفيذ الإصلاح. كما يوضح أنه بالنسبة للإصلاحات في قانون الأسرة فإن الإسلام أخذ أفعال وممارسات العرب قبل الإسلام وأصلح منها ما

٢٠ فوزي (١٩٨٣).

٢١ ولي الله (تاريخ غير محدد: ١٢٤).

كان يضر بحقوق المرأة، لاسيما ما يتعلق بأمور الطلاق والمهر والميراث من قبيل الخطبة قبل الزواج، وولي الزواج، ومراسم الزواج، ووليمة العرس، والمهر، والعلاقات المحرمة، والرضاع، والحقوق الزوجية، والطلاق بأشكاله المختلفة، والعدة، والميراث.

وعندما أدخل الرسول إصلاحات على الممارسات الذكورية، وجد بعض الصحابة غضاظة في قبول تلك الإصلاحات.^{٢٢} فعلى سبيل المثال، استغرب بعض الصحابة الآيات المتعلقة بنصيب المرأة في الميراث، إذ قالوا إن النساء لا يشاركن في الحروب ولا يغنمن منها، فلم يخصص لهن نصيباً من الميراث؟^{٢٣} وتكشف أمثلة كهذه السياق الاجتماعي المحيط بتلك الإصلاحات وتشير إلى كيفية تعاطي المجتمع الذكوري مع هذه التغييرات. فلا يمكن أن نعرف قيمة الإصلاحات التي أدخلها القرآن والسنة دون أن نربطها بالسياق الاجتماعي الذي أحاط بها. كما أن الفقهاء فسروا الشريعة وفقاً لسياقاتهم الاجتماعية. واليوم، مع تغير السياق الاجتماعي مرة أخرى، فمن الضروري أن نفسر الشريعة ضمن هذه السياقات الاجتماعية الجديدة.

وفي أغلب الأحيان، ينظر إلى تعدد الآراء (وما يصاحبه من اختلاف) باعتباره تطوراً سلبياً، حتى أن بعض مؤرخي الشريعة الإسلامية (من أمثال جوزيف شاشت) يصف هذا الأمر بأنه تضارباً بين النظرية والتطبيق. وقد حاولت في طرحي أن أعرض للتعدد بوصفه مبدءاً ديناميكياً في تطور الفقه.

وختاماً دعوني أضع هنا النقاط الأساسية التي عرضنا لها:

١. تعدد الآراء الفقهية يعكس عملية الابتناء الاجتماعي في الشريعة.
٢. تعدد الآراء الفقهية يبرر الحاجة المستمرة للاجتهد وتحقيق الاتساق بين المعايير القانونية والاجتماعية.
٣. التعدد يقدم إطاراً شرعياً للسعي وراء إيجاد مناهج جديدة للتفسير.
٤. التعدد يقر بالتعددية الثقافية والقانونية.

^{٢٢} فوزي (١٩٨٣: ١٨٨).

^{٢٣} فوزي (١٩٨٣: ١٨٨).

خامساً: الآفاق المستقبلية: الاختلاف وإصلاح قوانين الأسرة

يتيح التعدد والاختلاف في الآراء الفقهية فرصاً عديدة لإصلاح قوانين وممارسات الأسرة في مجرى نضالنا من أجل تحقيق المساواة والعدل في الأسرة المسلمة.

ومن المهم أولاً أن نفهم نصوص الفقه وأحكام الفترات الأولى ضمن سياقها الاجتماعي. فمن الواضح تماماً عند قراءة النصوص الفقهية أن السياقات الاجتماعية جرى تجاهلها في تفاسير الفقهاء. لذا فمن الضروري أن نعود إلى التعليقات والحواشي التي كتبت في تلك الفترة لإثارة قضية السياق الاجتماعي. وبهذه الطريقة، يمكن أن نستفيد من الأحكام الصادرة في تلك الفترة في فهم تطبيق القانون ضمن سياق اجتماعي. وفي الدراسات القانونية الحديثة، تتزايد النزعة لدينا لدراسة وتدريب السوابق القضائية لفهم القانون. وينطبق الأمر ذاته على الفقه؛ إذ ينبغي دراسته وفهمه ضمن سياق.

كما يشترك القائلون بالمساواة بين الجنسين وأولئك الذين يستخدمون القرآن مصدراً لشرعيتهم في عصرنا هذا في استبعادهم للسياق الاجتماعي. فعندما نحاول أن نبرز أهمية السياق الاجتماعي، نحال إلى سياق مثالي لم يقم قط. فنحن نحتاج إلى فهم القضايا التي يتناولها القرآن الكريم والسنة النبوية لا باعتبارها لاهوتاً، بل باعتبارها مشكلات اجتماعية طرأت في ذاك الوقت وتصدى لها القرآن والسنة النبوية.

ثانياً، ينبغي لنا معرفة تطور وتقديم المذاهب الشرعية على مدار حقبة التاريخ حتى نصل إلى فهم أفضل للأسباب التي أدت إلى تطور مذهب بعينه وإقصاء مذاهب أخرى في الأمصار المختلفة. فلقد تمثلنا مفاهيم الفقه والقوانين المبنتية اجتماعياً حتى صار غالباً ما نعتقد أنها مفاهيم إسلامية وإلهية منزلة. فعلى سبيل المثال، يعد اعتبار قوانين الأسرة الإسلامية قوانين شخصية مبتنى استعمارياً، حيث قسمت النظم الاستعمارية القوانين إلى قوانين عرفية وعامة بغرض تطبيق النظم القانونية الأوروبية وحصر تطبيق القوانين المحلية على مسائل الزواج

والطلاق والميراث. وقد ربطت القوى الاستعمارية هذه الموضوعات بالدين والعادات بهدف استبعادها من المبادئ العامة للمساواة والعدل. ومن المفارقة أن نجد المسلمين قد استدخلوا فكرة القوانين الشخصية هذه وأضافوا عليها قداسة حتى أصبحت غير قابلة لاستيعاب مبادئ العدل والمساواة. وما من شك أن قوانين الأسرة الإسلامية تركز على مبادئ العدل، إلا أن مفهوم العدل يجري تعريفه في سياق أوضاع الناس في المجتمع. فينبغي إذن تفكيك مفهوم قانون الأحوال الشخصية الذي كان الهدف من وراء سنّه تحقيق غرض بعينه ترتب عليه وقوع ظلم في عالم اليوم.

وعلىنا أن نتذكر أن الاختيارات فيما يتعلق بالمدارس القانونية، على مدار التاريخ الإسلامي، تم اتخاذها انطلاقاً من السياق الاجتماعي. فعلى سبيل المثال، بدأ تطبيق المذاهب الرسمية إبان الدولة العثمانية، إلا أن المجتمعات الإسلامية لم تتقبل فكرة المذهب الرسمي. فكان النظام القضائي في مصر أثناء حكم المماليك تعددياً؛ حيث كان القضاء يضم أربعة أو خمسة قضاة من المذاهب الفقهية المختلفة، وكانت هذه المدارس كلها معترف بها رسمياً. وأثناء الحقبة الاستعمارية، بدأ دخول مفهوم تدوين قانون الأحوال الشخصية الجديد، وهو المفهوم الذي لم يكن له وجود في الفترات السابقة. وأدى تطبيق قانون الأحوال الشخصية الموحد إلى تقسيم الشريعة واعتبار أجزاء بعينها من الفقه والشريعة دينية وشخصية. ثم استخدم الاستعمار البريطاني بعد ذلك المذهب الحنفي في الهند، ووضع "القانون الأنجلو-محمدي" الذي عمد الاستعمار إلى تصديره إلى المناطق الواقعة تحت السيطرة البريطانية التي تتبع مذاهب قانونية وأعراف اجتماعية مختلفة، مثل السودان ومصر وماليزيا. فيجب علينا أن نفهم هذه التأثيرات فهماً أعمق.

ولعل أحد الأساليب التي تعمل على التوفيق بين المناهج المختلفة للمذاهب الشرعية المختلفة هو أسلوب التلقيق أو التخير، الذي بدأ العمل به منتصف القرن العشرين. فعلى سبيل المثال، حدد المذهب الحنفي، المتبع في قوانين الهند وباكستان، الطلاق من خلال المحاكم في نقطة أو نقطتين. وفي ١٩٣٩، وبعد مجادلات ومناظرات

مطولة، بدأ العلماء من أنصار المذاهب التقليدية في اتباع الفقه المالكي. وعندما لُفت انتباه هؤلاء العلماء التقليديين إلى حالات الظلم الفعلية الواقعة ضد النساء في ظل المذهب الحنفي، بادروا باقتراح إجراء إصلاحات. ويوضح ذلك الأمر أن الإصلاحات يمكن أن تحدث مع بروز مشكلات جديدة.

ثالثاً، من المهم أن نفهم أن الفقهاء بنوا آراءهم على أساس ما ظنوه عدلاً في وقتهم، وكانت قراءتهم للقرآن وتفسيرهم له مستقاة من واقع رؤاهم الاجتماعية. فعلى سبيل المثال، في تفسير الآية الرابعة من سورة النساء، حاول كل منهم وصف كيفية ضرب الزوجات. ويوضح هذا الأمر شعورهم الفعلي بالحرَج تجاه ذكر ضرب الزوجات في القرآن. وينبغي أن ننظر في مناقشاتهم باعتبارها جهود اجتماعية مرتبطة بزمانها والمجتمع التي خرجت منه. وبالنسبة ذاتها، علينا أن ننظر الآن في كيفية ومدى إمكانية تحقيق هذا العدل في الوقت المعاصر.

رابعاً، ينبغي لنا أن نعترف بأن التغيير حدث ويحدث، وأن التغيير ممكن. فغالباً ما نتخيل أن كل ما يحتويه الفقه نص عليه القرآن أو السنة ومن ثم لا يمكن تغييره، وأنه يملئ علينا بالضرورة ما يجب أن يكون. فإذا ما طرحنا مثلاً تاريخياً، نجد أن إلغاء العبودية والرق لم يتم إلا منذ أقل من مئة عام، وما من أحد، حتى التقليديين أنفسهم، يرغب في عودة زمان العبودية أو أشكال الزواج القائمة على العبودية مرة أخرى. وفي مجالات أخرى من القانون، جرى قبول التغييرات في الفترة المعاصرة واستدخالها. وما تلك إلا مجموعة من الأمثلة التي يمكن استخدامها للبرهنة على إمكانية تحقيق التغيير في قوانين الأسرة.

إن الفقه ليس بقانون إلهي فُرض على المسلمين اتباعه. فالفقه قانون وضعه علماء؛ قانون ابتناه بشر للتعامل مع تغير الأزمان والظروف، وبالتالي يمكن أن يتغير مع تغير الظروف والأزمان. والمذاهب التي تطورت على مر التاريخ ولا تزال تتطور هي نتاج لتغير اجتماعي. فقد اكتسبت قوتها وشعبيتها بقدر انتفاع الناس بها. لذا فنحن لسنا بحاجة إلى ابتكار مذاهب جديدة، غير أن ما ينبغي لنا

عمله هو استخدام الأسلوب ذاته الذي اتبعه فقهاء تلك الفترة، وندفع باتجاه كل ما هو عملي ومفيد للمجتمع.

وأخيراً، من المهم أن تتخطى المجموعات النسائية في دعوتها لتحقيق الإصلاح، حدود سرد القصص والحكايات، والبدء في دعم مطالبها لإجراء التغيير من واقع بيانات وإحصاءات عن طبيعة المشكلات ومداها. فمتى توافرت بيانات عن المشكلات، سينحى حتى أشد الناس موالاةً للفكر الأبوي والأصولي تجاه قبول تحليل الموقف، ويمكن استخدام العدل آنذاك كمبدأ ودليل لإيجاد حلول مناسبة.

المراجع

- إبراهيم فوزي (١٩٨٣)، أحكام الأسرة في الجاهلية والإسلام، بيروت: دار الكلمة للنشر.
- أبو بكر الجصاص (١٩٩٤)، الفصول في الأصول، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية.
- قاضي خان (١٩٨٣)، فتاوى قاضي خان، كويتنا: المكتبة الماجدية.
- محمد الخضري (١٩٨١)، تاريخ التشريع الإسلامي، بيروت: دار الفكر.
- شهاب الدين القرافي (١٩٦١)، الذخيرة، القاهرة: كلية الشريعة.
- ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، بيروت: دار الكتب العلمية، دت.
- ابن رشد (تاريخ غير محدد)، بداية المجتهد، القاهرة: المكتبة التجارية.
- ابن سعد (١٩٨٣)، الطبقات الكبرى، القسم المتمم، المدينة: المجلس العلمي.
- صحيح مسلم (١٩٨٧)، بيروت، دار الكتاب العربي.
- محمد علي النّهانوي (١٩٩٣)، كشاف اصطلاحات الفنون، لاهور: أكاديمية سهيل.
- شاه ولي الله الدهلوي (دت)، حجة الله البالغة، لاهور: المكتبة السلفية.
- شاه ولي الله الدهلوي (١٩٧١)، الإنصاف في بيان سبب الاختلاف، لاهور: هيئة الأوقاف.

مراجع (باللغة الإنجليزية)

- Ibn Qutayba, Tawil mukhtalif al-Hadith, translated by G. Lecomte (1962), Le traité des divergence du Hadith, Damascus.
- Lucas, Scott C. (n.d.), Alternative Methodologies: The Legal Hermeneutics of Hadith Scholars, compilers of Ikhtilaf al-fuqaha books and Khalid Abou El Fadl, unpublished paper.
- Khadduri, Majid (trans.) (1987), Al-Shafiis Risala, Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence, Cambridge: The Islamic Texts Society.
- Masud, Muhammad Khalid (1995), Shatibis Philosophy of Islamic Law, Islamabad: Islamic Research Institute.
- (2001), Fatawa Alamgiri: Mughal Patronage of Islamic Law, Patronage in Indo-Persian Culture, Paris, paper presented on 22 March.
- Masud, Muhammad Khalid, Brinkley Morris Messick, and David S. Powers (eds.) (1996), Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Masud, Muhammad Khalid, David S. Powers, and Rudolph Peters (eds.) (2005), Dispensing Justice in Islam: Qadis and their Judgements, Leiden: Brill Academic Publishers.
- Schacht, Joseph (1966), An Introduction to Islamic Law, Oxford: The Clarendon Press.

الإسلام في ما وراء النظام الأبوي من خلال التحليل القرآني للآيات المشتملة على الجنسين أمانة ودود

لنتأمل في الإسلام فيما يتجاوز النظام الأبوي، سأوجه دفة اهتمامنا إلى القرآن وإلى سنة النبي محمد لكونهما المصدرين الأساسيين للفكر الإسلامي والممارسات الإسلامية، ومن ثم سأبدأ حديثي بعرض بعض الاستشهادات المناسبة مع هذا المحل، وسأتبعها بتعليق لنرى كيف لها أن تساعدنا في تحقيق هدفنا المتمثل في كفالة تأمين المساواة والعدل في قوانين الأسرة الإسلامية والممارسات المرتبطة بها.

القرآن والسنة يعتبران المصدران الأساسيان لفهم الشريعة ولتطور الفقه. ولقد قام العلماء المسلمون (وهم بشر) بتطوير الفقه ليكون مجالاً شاملاً للدراسة، وكان هدفهم في ذلك معاونة المجتمعات الإسلامية على إقرار المزيد من العدل والمساواة. ومن ثم، يتعين علينا بالمثل أن نشترك في عملية إرساء مجتمعات عادلة تنعم بالمساواة، آخذين في الاعتبار خبراتنا الجديدة وواقعنا المعاش؛ الأمر الذي ينطوي على تضمين أفكار جديدة حول العدل والأدوار القيمة التي تقوم بها النساء سواء بصفتهن الفردية، أو بوصفهن عضوات في أسرهن، وعاملات في الخدمة العامة في المجتمعات المدنية المسلمة المعاصرة. الأمر الأجل هنا هو أن الإسلام أسلوب حياة يرسخ للعدل والاتساق الأخلاقي.

وبما أن الفقه هو منظومة تفسير مدنية، فهو يستند أيضاً إلى مصادر ثانوية معقدة مثل القياس والإجماع. وفي حين أنه من الأهمية بمكان هنا أن نبرز أهمية هذه المصادر، سأركز بدرجة أقل على تشكيل القانون الوضعي، وسأولي المزيد من الاهتمام للتبانيات الأخلاقية الدقيقة وراء التفسيرات القانونية خاصة فيما يتعلق بالإصلاح. هناك علاقة وثيقة بين الأخلاقيات، وعملية الإصلاح، والنصوص المقدسة. وستركز تعليقاتي على النظرية الأخلاقية في علاقتها بالممارسة الواقعية،

وعلى الأفكار الخاصة بعلاقة كل شخص مع الله، وكذا العلاقات داخل المجتمعات الإسلامية من جانب آخر. وأنا هنا أعلن تسليمي بأن القرآن هو كلمة الله التي أوحى بها إلى نبيه محمد.

أولاً: المساواة في الخلق، والآخرة، والحياة فيما بينهما

حسبما كشف القرآن، يمر تطور الإنسان بثلاث مراحل أساسية: الخلق، والآخرة، والحياة بينهما. وفي سياق التفكير في الإصلاحات، فأكثر ما يعيننا هو كيف نحيا هذه الحياة (عالم الشهادة). إلا أن تحديد الإطار بناءً على المجالين الآخرين، أي عالم الغيب، أمر بالغ الأهمية لأن القرآن يشدد على العلاقة بينهما. ما يتوجب على البشر القيام به هنا في الدنيا يرتبط بمفهومنا حول طبيعة الله، وحول عملية الخلق، وجزاء أعمالنا في الآخرة، بالإضافة أيضاً إلى ما نعتبره الطبيعة البشرية.

أ) الخلق

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا (النساء: ٤)

تبدأ الرحلة "بنفس واحدة" و"زوجها"، ثم تأتي البشرية بأكملها في "رجالاً كثيراً ونساءً" مما يعني أن التعددية جزء من المخطط القرآني، أو التصميم الإلهي. وتظهر أهمية فكرة التعددية في هذه المرحلة من التاريخ البشري أكثر من أي وقت مضى لأن العالم صار متصلاً ببعضه البعض عن طريق التكنولوجيا والعلوم. فأهمية حياة فرد واحد لها تأثير واضح على حياة البشر الآخرين. ومن ثم، فعلينا أن نفكر ونتصرف بطريقة تعكس وعينا بترابط حياة البشر قاطبة وتداخل حيوات الخلق جميعاً. فعلى سبيل المثال، الاختيارات التي نتخذ بشأن مسألة الأسلحة النووية، أو احتياطات النفط، أو الطريقة التي ندرك بها مفهوم الأسرة والطريقة التي نحافظ بها عليها، أو الطريقة التي ندرك بها معنى

أن نكون بشراً وأن نحقق التميز البشري، كل هذه أشياء تؤثر على الآخرين، سواء كانوا رجالاً أو نساء، مسلمين أو غير مسلمين. إن أساس فكرة التعددية يشكل بالفعل جزءاً من النظرة القرآنية للعالم. لقد أنبأ النص القرآني التالي بالفعل بالطرق التي نشارك بها في المجتمعات الإسلامية والتي نساهم بها في تغيير هذه المجتمعات، والقوانين، والثقافات الإسلامية، وسبل الالتجاء للقرآن لتغييرها، وذلك في مواجهة واقع عالمي أكثر تعقيداً.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ
(الحجرات: ١٣)

كيف تسنى لعالم بهذا التشابك أن يحقق التفوق والتميز، لا أن يُرد إلى أسفل السافلين؟ (التين: ٤-٥) التقوى هي المصطلح القرآني الرئيسي للاتساق الأخلاقي، كما وصفته الآية الكريمة في سورة الحجرات (الحجرات: ١٣)، فهذه الآية تتحدث عن كل من الذكور والإناث صراحة على أنهما جزء من التصميم الخلاق. فهكذا خلقنا الله عز وجل ”من كل شيء خلقنا زوجين“؛ ”الذكر والأنثى“ (الذاريات: ٤٩، النجم: ٤٥، القيامة: ٣٩) إن هذا النظام الكوني في خلق كل شيء في زوجين له دلالة تلازمية بالغة الأهمية في كافة مناحي التفاعل الإنساني وفي المجتمعات الاجتماعية. وعليه، فلزاماً علينا تحقيق التوازن على كل مستوى من المستويات الموجودة في المجتمع، بدءاً من المجال الأكثر خصوصية (في الأسرة)، إلى المجال العام حيث الحكم والسياسة العامة. مما يستتبعه ضرورة النظر إلى كل من الذكر والأنثى على أنهما مسؤولان عن صياغة القوانين ووضع السياسات، وأن ينتفعا بشكل متساو بالعدالة المتأصلة في هذه القوانين والسياسات. وفي نهاية الآية، نجد فكرة التعددية وقد وردت مرة أخرى في ”شعوباً وقبائل“ التي خلقها الله محدداً غرضه من ذلك في قوله ”لتعارفوا“ صيغة الفعل المستخدم هنا صيغة تبادلية، تقودنا إلى ”المعاوضة“، أو المعاملة بالمثل بين المرء وأخيه، وهو تعبير سأتناوله بالتفصيل فيما بعد. وأخيراً، فإن المعيار الأساسي للحكم على البشر قوامه التقوى، أو نوع من الاتساق الأخلاقي الذي يتصف بها ويتصرف وفقاً لها البشر الناضجون.

بحكم كوننا نحن هؤلاء البشر الناضجين المسؤولين ، فنحن قادرون على الاختيار بين ما هو خير وعدل وترك ما هو شر وظلم . فهذا جزء من الإرادة الحرة التي يتمتع بها البشر ، والتي يمكننا ممارستها بأية طريقة نشاء . غير أنه رغم الحرية الكاملة التي نتمتع بها في طريقة ممارستنا لهذه الإرادة ، فإن الحكم على كيفية اختيارنا أن نمارس حرية الإرادة هذه ليست في أيدينا على الإطلاق ، بل هي في يد الله عز وجل . فالله هو الحكم المطلق ، هو البصير العليم ، والعالم بكل شيء ، سواء في المجال العام أو في المجال الخاص ، كما في المنزل . ومن ثم ، فإن وجود دائرتين من التفاعل البشري لا يقصد به وجود أسلوبين منفصلين للتصرف والسلوك . بعبارة أخرى ، أهمية العدل والاتساق الأخلاقي في سلوكنا في المنزل لا تزيد أو تنقص عن أهمية العدل والاتساق الأخلاقي في سلوكنا في الحياة العامة؛ ف كلا المجالين يتطلبان منا ممارسة التميز الأخلاقي أو التقوى .

من البديهي أن تطوير قوانين تتسم بالعدل والنزاهة يتطلب توازناً متناغماً فيما بين المجالين العام والخاص ، بين الرجال والنساء ، وكذا بين المسؤوليات والمنافع . ولعل ما تخبره النساء المسلمات من ثنائية فيما يخص دورهن يعد من الأمثلة الشائعة في وقتنا المعاصر على انعدام هذا التوازن أو وجود الظلم في القانون . إذ ينظر لهن على أنهن أشخاص مسؤولين أخلاقياً خاضعين للقانون ، ولكن فيما يخص صنع القانون ، لا ينظر إليهن نظرة فيها مساواة . التقوى في القرآن هي المعيار النهائي للحكم على فضل الإنسان وقيمه ، ولكن غالباً ما يشترط اجتماعياً على النساء أن تظهرن تقواهن بالخنوع والصمت ، في حين يتم تشجيع الرجال على إظهار تقواهم عن طريق الانخراط في النشاط الاجتماعي ، وتقديم إسهامات فكرية والمشاركة في صياغة القوانين . وربما يكون تشجيع مشاركة كلا من النساء والرجال مشاركة نشطة في الحياة العامة أحد أبسط طرق إصلاح القانون بما يتماشى مع الأخلاقيات الواردة في القرآن ، وخاصة فيما يتعلق بإصلاح القوانين والسياسة ، كي يتمكن من التعبير عن تقواهم على قدم المساواة .

وأود أن أشير هنا إلى نقطة أخرى متعلقة بالقرآن وخلق البشر . فعندما يقول القرآن ”إني جاعلٌ في الأرض خليفة“ ، (البقرة: ٣٠) ، فإننا ندرك أنه مقدر

للإنسانية أن تحيا قدرها هنا "في الأرض" (ص: ٢٦) وأن "الخلافة" هي الطريقة التي نحقق عبرها هذا القدر. و"الخلافة" ولاية أخلاقية، فقد خلق البشر ليكونوا خلفاء، ولا فرق بين الذكر والأنثى في هذا التكليف الإلهي؛ فكل منا مساءل عما يأتي به من أفعال في حياته. والأهم، فإن "خلافتنا" تعني أننا نحمل أمانة أوكلها الله لنا لننفذ إرادته على الأرض؛ واختيار العمل الصالح وإرساء العدل جزءاً من مهام تلك "الخلافة". وأفضل سبيل للاضطلاع بهذا الدور هو التقوى أو الوعي بأنه برغم أننا أحرار في اختيار السلوك الذي نشاء، فإننا سنبذل إلى اختيار اتباع إرادة الله لأنه أفضل الاختيارات. فهو الخيار الذي يساعد البشرية على تحقيق قدرها على الأرض وهي الخلافة. ولنظهر تقوانا وننهض بالأمانة، يجب أن نقيم العدل هنا في الأرض. والعدل في الأرض يعني إقامة العلاقات بين البشر على أساس من المساواة.

ب) الآخرة

لن أتطرق في هذا الجزء حول الآخرة سوى لآيتين فقط، لأن القرآن يشير باستمرار إلى الرجل والمرأة باعتبارهما متساويين في المسؤولية الأخلاقية، ووعدهما الله بالثواب أو توعدهما بالعقاب الذي يتقرر بناءً على إيمانهما وأفعالهما ونواياهما سواء كان ذلك على المستوى الفردي، أو في الأسرة، أو في المجتمع، أو في إطار العالم ككل. هاتان الآيتان هما:

وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ
الْجَنَّةَ (غافر: ٤٠)

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا
يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ (البقرة: ٤٨)

تؤكد هاتان الآيتان بوضوح على المسؤولية الأخلاقية وبقينية الثواب والعقاب التي يستوي فيها الرجل والمرأة على حد سواء، فما تحمل نفس وزر نفس أخرى ولا تأخذ من حسناتها. فالحكم ينبني على إيمان المرء وعمله على الأرض النابع

من هذا الإيمان، سواء في معاملات الأفراد مع بعضهم البعض أو مع البشرية جمعاء.

ثانيًا: مبدأ المعاملة بالمثل وتحدي الأبوية

الأبوية (البطيريركية) أقدم من تاريخ الإسلام ومن حياة النبي محمد. لقد تعامل الإسلام -مثل كل الأديان الأخرى- مع الأعراف الأبوية القائمة كأمر مسلم بها. إلا أن القرآن قدم ما يمكن أن نفهمه بأفضل شكل كمسار ينتقل بالمؤمنين كأشخاص، وكأعضاء في نظام اجتماعي عادل، إلى ما يتجاوز هذه المنظومة الأبوية. وبالتالي، فبوسعنا أن نتساءل: هل اتبعنا هذا المسار؟ إلى أي مدى تحرك المفكرون المسلمون وأعضاء المجتمعات الإسلامية -بعد نزول الوحي على النبي محمد- في اتجاه يتجاوز هذا النظام الأبوي بالمعنى التاريخي والفكري، وكذا في الممارسات المجتمعية والثقافية؟ هل نجح المسلمون في تحقيق العدالة فيما بين الجنسين إلى الحد المطلوب حسب المسار الذي حدده القرآن؟

نحن اليوم بصدد تكليف مزدوج. فمن الداخل، علينا أن نتصدى لاستمرار تدني وضعية النساء في ظل القوانين الإسلامية، والثقافات، والدول، والمجتمعات الإسلامية. وفي الوقت ذاته، علينا أن نتصدى للأفكار الوافدة من خارج الثقافات المسلمة والتي تروج لفكرة أن الإسلام غير مؤهل للمشاركة الكاملة في نظام التعددية الكونية، والعالمية، وأنه غير مؤهل للوفاء بالمتطلبات التي تطرحها الديمقراطية وحقوق الإنسان. إننا أكثر من مؤهلين للاضطلاع بهذه المهام، ونحن نتعامل معها من ضمن إطار إسلامي؛ وبهذه الطريقة يمكننا التغلب على الأبوية، ونمضي قدماً نحو أفكار وممارسات تتسم بالمزيد من المساواة في المجتمع المدني الإسلامي، سواء في دول قومية أغلبية سكانها من المسلمين، أو كأقليات مسلمة تعيش في المهجر في دول أمريكا الشمالية وأوروبا.

ويصف فريتيجوف كابرا، في كتابه "شبكة الحياة: فهم علمي جديد لنظم الحياة"، التحول المفاهيمي الهام الذي بدأ منذ حوالي قرن مضى والذي شكل أهمية كبرى

في التغلب على الأفكار الأبوية المتجذرة حول عدم مساواة النساء للرجال، قائلاً: "يتكون هذا التحول من عدد من الأفكار والقيم المترسخة، من بينها . . . الاعتقاد السائد بأن المجتمع الذي يعتبر المرأة دوماً في مرتبة أدنى من الرجل هو مجتمع يسير وفقاً لقانون الطبيعة الأساسي". وفي مواجهة النموذج الأبوي القديم، بزغت فكرة جديدة حلت فيها الشراكة محل السيطرة. تلك الشراكة كانت مفقودة في النظام الأبوي الذي كان سائداً في الماضي، سواء طبقه المسلمون أو غيرهم على حد سواء.

وللنظام الأبوي شقان، إذ يضم بين جنباته الهيمنة الفجة في المجالين الخاص والعام. لعله يجدر بنا هنا أن نبين أن النظام الأبوي لا يتعلق بالرجال فقط، بل هو نظام متحيز يصر على صحة طريقة واحدة للعمل، طريقة واحدة للوجود، وطريقة واحدة للمعرفة. وتنبع طريقة المعرفة هذه من أطروحات حول كيفية إدارة الفضاء العام، تنطلق بشكل كلي تقريباً من الطريقة التي تصرف بها الرجال في هذا الفضاء العام، والمفهوم الشائع أن الفضاء العام أهم من الخاص. إلا أنه، وفقاً للاعتبارات التي أشرت إليها عاليه، فإن متطلبات التقوى أو التميز الأخلاقي هي نفسها في كل من الفضائين العام والخاص. فلا وجود في التقوى للازدواجية في المعايير التي تستبعد النساء من المشاركة في أنشطة الحياة العامة على قدم المساواة مع الرجل، أو التي تتطلب أن تكون المشاركة في الفضاء العام بالطريقة التي مارسها الرجال فقط. وبالمثل، فالتقوى لا تستبعد مشاركة الرجال على قدم المساواة في الحياة الخاصة، بل أنهم يمنحون قيمة مساوية نظير هذه الإسهامات. إن الرد على النظام الأبوي لا يعني أن تحكم النساء الرجال ويسيطرن عليهم، ولا تعني كذلك أن على النساء أن يفعلن ما اعتاد الرجال على فعله؛ بل على العكس، علينا أن ننقل من فرض السيطرة إلى إرساء الشراكة. لذلك ففعل أفضل سبيل لفهم الرد على النظام الأبوي يتجلى في مصطلح "المعاوضة" أو المعاملة بالمثل.

المعاوضة، أو المعاملة بالمثل، تمثل قيمة أخلاقية جوهرية موجودة في مختلف الأديان، والثقافات، والفلسفات، وتتمثل في "القاعدة الذهبية للمعاملة بالمثل"

إنها واحدة من المبادئ الأخلاقية العالمية التي تعبر عن الحق في تلقي معاملة عادلة والمسؤولية عن توخي العدل في التعامل مع الآخرين. وتعاليم الإسلام تزودنا بالعديد من المصادر والأمثلة التي تدلل على خلق "المعاوضة".

"و، ع، ض" هو الجذر اللغوي الذي تشتق منه كلمة المعاوضة، والعواضة مصطلح قانوني يشير إلى (المسؤوليات المتبادلة أو الاستبدال) أصول هذا المصطلح كما ورد في معجم هانز فير للعربية الحديثة. وقد استخدم مصطلح معاوضة في السياقات الإسلامية للإشارة إلى المعاملات المالية الإسلامية.

في هذه الورقة أعطي تعريفاً لمصطلح "المعاوضة" ليعني علاقة المبادلة والمعاملة بالمثل بين الأفراد. ويتكون هذا المصطلح من عنصرين:

١- المعرفة المتبادلة بين الأشخاص بعضهم البعض (ما يشير إليه القرآن في الآية ١٣ من سورة الحجرات في قوله تعالى "تعارفوا").

٢- الدعم المتبادل بين الأشخاص على المستوى الفردي، وفي إطار الأسرة، وفي المجتمع ككل. والمجتمع لا يقتصر على المجتمعات المحلية فحسب، بل يتسع نطاقه ليشمل الأمة الإسلامية جمعاء، وكذا الأرض قاطبة. وكل منا مسؤول عن آثار أعماله على المسلمين وغير المسلمين على حد سواء. ففكرة التعددية هذه تشدد على المسؤولية الأخلاقية عن كل الأعمال التي تأتي بها إزاء البشرية. وهذا يقع تحت بند "المعاملات" في الشريعة الإسلامية، والذي يعني الأعمال الاجتماعية أو الأعمال التي تعكس العدالة الاجتماعية. وعلى مستوى أعمق من محاسبة النفس، يعني هذا أيضاً أن يضع المرء في حسابه تأثير أفعاله على الآخرين؛ لأن الأبوية تعد نوعاً من الشرك بالله، حيث تنبع من فكرة "الاستكبار" الشيطانية (أن يظن المرء أنه أفضل من الآخرين)، كما يتبين في القصة القرآنية التالية حول خلق البشر.

تروي سورة الأعراف قصة الخلق عندما رفض إبليس أن يسجد مع الملائكة لأبي البشر آدم، "قال أنا خيرٌ منه. خلقتني من نار وخلقته من طين" (سورة

الأعراف: ١٢) هذا هو "الاستكبار"؛ أن يتصور المرء أنه أفضل ممن سواه، بدلاً من أن يطيع إرادة الله، ويعترف بالترابط الضروري بين كل البشر. فالاستكبار يؤد كل نظم القهر وممارساته، بما في ذلك المنظور الأبوي التاريخي للعالم. وممارسات "الاستكبار" تنشأ من فكرة أن أيّاً ما كان ما يقوم به الرجال، فهو أفضل من أي شيء تقوم به النساء. وامتداد هذا المنطق الأبوي هو أن الرجال دائماً يتفوقون على النساء في بعض المجالات، وأن النساء دائماً ما يتفوقن على الرجال في مجالات أخرى، إلا أن هذه المجالات دائماً تكون منفصلة عن بعضها البعض، أو قد تكون "مكملة" لبعضها البعض، إلا أنه لا يوجد ترابط بينها. ومن ثم، فإن الفكرة التي تُروج لتفوق الرجل على المرأة تختزل المرأة إلى وضعية التابع.

لقد عُرس داخل كل من الرجال والنساء ثقافة تجعلهما يتقبلان هذه الفكرة الزائفة عن تفوق الذكور، ومن ثم، تجاهل المساواة بينهما، بدلاً من النظر إليها باعتبارها أمراً جوهرياً في خلقهما، وفي الآخرة، بالتالي في الحياة بينهما. ونتيجة لكل ما سبق، نجد أننا بصدد تاريخ طويل من ممارسات المسلمين القائمة على ازدواجية المعايير. فهناك معيار للسلوك يُطبّق على الرجال، ومعيار آخر يُطبّق على النساء، وينظر إليهن باعتبارهن تابعات.

وحتى يتسنى لنا تجاوز هذه المواقف والهياكل التي تفتقر إلى المساواة، علينا أن نمضي قدماً نحو أشكال من الإصلاح تعترف بالأهمية المتساوية لخلق النساء وطرق تفكيرهن وممارساتهن لوجودهن ومسؤوليتهن المتساوية في إصدار الأحكام. يمكننا عمل ذلك عن طريق إقامة نظام للعدالة الاجتماعية يمارس "المعاوضة"، أي العلاقات القائمة على المعاملة بالمثل والمساواة بين الرجال والنساء. ويعترف بأن كليهما يساهمان بكفاءة واقتدار في أنشطة الحياة العامة والحياة الخاصة على حد سواء. مثل هذا النظام من شأنه أن يشجع النساء والرجال على التفوق في أي عمل من الأعمال، دون حصرهما في مجال دون الآخر؛ مما سيقود بدوره إلى تشجيع الناس على الإيمان وفعل الخير في كافة

المجالات، بدلاً من أن يضعوا على أنفسهم قيوداً لا داعي لها بناء على فرضية أن لكل نوع اجتماعي دور محدد ليقوم به دون سواه. وبهذه الطريقة سينصب الاهتمام على الكفاءات المتعددة للأشخاص الذين يقومون بهذه الأعمال الخيرة، وليس على النوع الاجتماعي لهم. وتمثل المعاملة بالمثل جزءاً أساسياً في الإسلام تحت راية "التوحيد".

ثالثاً: تجاوز الأبوية.. نحو الإصلاح النوعي

إن الطريق لتجاوز النظام الأبوي له شقان: الأول هو التقوى على المستوى الفردي، والثاني هو التوحيد ويكون على مستوى التطبيق الاجتماعي والمدونات القانونية الفقهية. ومرة أخرى، يمكن أن نستقي الإلهام الذي سيقودنا في هذه الحركة من تعاليم القرآن، والتي كانت من المبادئ الرئيسية المتبدية فيما كان ينطق به النبي. إن النصوص، وخاصة تلك التي تعترف بأن النساء والرجال سواسية، تعطينا مصدراً ليستند إليه مفهوم المساواة باعتباره مكوناً أساسياً في قوانين الأسرة الإسلامية والعلاقات ضمن هذه الأسرة. فهناك أسس يمكن أن تنبني عليها ضرورة وإمكانية إصلاح قوانين الأسرة القائمة، أخذاً في الاعتبار المنظور الإسلامي، ومبادئ حقوق الإنسان، والواقع المعاش الذي تحياه النساء.

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ
وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ
وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ
وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ
أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا (الأحزاب: ٣٥)

تحدد هذه الآية الإطار الذي رسمه القرآن بوضوح للعلاقات والمسؤوليات الأخلاقية التي يتساوى فيها الرجال والنساء ويتم التعامل معهما فيها بالمثل. إن الحياة ما بين الخلق والآخرة تحوي الواجبات والمسؤوليات المتبادلة، وكذا المعايضة (المعاملة بالمثل) في الأفكار والممارسات لكل من الرجال والنساء.

تنزل القرآن، كنص تاريخي، في سياق الأبوية والفوضى في العالم العربي في القرن السابع. وفي إطار جهوده لإصلاح المجتمع؛ تناول أوجه اختلال التوازن الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والأخلاقي حيث قدم نموذجاً لمعاملة بالمثل أجل شأنًا، وأورد عبارات صريحة حول إدخال إصلاحات في وقائع حيوات النساء. ولو كان هذا المسار القرآني قد اتبع بالكامل على مدار القرون الأربعة عشر الماضية، لكانت حالة النساء المسلمات في أغلب السياقات أفضل بكثير مما هي عليه الآن على مستوى العالم أجمع. ومن ثم، يسعنا القول أن الفكرة المؤسسة للمساواة بين الجنسين مستقاة من المنظور القرآني للعالم؛ وبالتالي، فكل النقاشات الدائرة حول حصول النساء على حقوق إنسانية متساوية تجد ما يعضدها ويقويها في هذا المنظور القرآني للعالم.

قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): إن لربك عليك حقاً،
ولأهلك عليك حقاً، ولنفسك عليك حقاً، فأعط كل ذي حق حقه.
(صحيح البخاري ٣: ١٨٩)

لهذا الحديث أهمية خاصة، فهو يوضح الطريق للوفاء بحقوق الله علينا، هو أن نفي بالحقين الثانيين. الأول يتطرق لعلاقتنا مع الآخرين، حيث تشير كلمة "أهل" إما إلى المعنى الضيق أي أسرته المباشرة، أو المعنى الأشمل أي أسرته من البشر جميعاً. وهذا معناه أنه لزاماً علينا أن نتضافر جهودنا وأن نعمل جنباً إلى جنب. ويتعلق الحق الثاني بحقوقنا التي يتعين علينا الوفاء بها لأرواحنا.

هذا الحديث يذكرنا بضرورة أن نحقق التوازن بين كيفية الوفاء بحقوق الآخرين في الأسرة وفي المجتمع، والوفاء بحقوق أرواحنا علينا، والوفاء بحقوق الله علينا. وهذا يطعن في الفكر الشائع بأن الدور الأوحد للمرأة المسلمة يتمحور حول تضحيتها بذاتها، وتلبية احتياجات الآخرين، مهما عظمت هذه التضحية. وفي ظل النظام الأبوي، هناك ميل نحو استغلال النساء وحبهن لأسرهن ورعايتهن لها؛ وكأن تلك الجهود الشاقة تنجم عن نزوع بيولوجي ما لدى الإناث، بدلاً من النظر لها كانعكاس لنوع مكثف من الخلافة. وبالنسبة لبعض النساء، فهذا الميل

من شأنه أن يحيل الحياة الخاصة إلى ما يشبه السجن لا يمكنهن الإفلات منه خوفاً من الحكم عليهن بأنهن لسن أهلاً لأن يوصفن بأنهن نساء حقيقيات أو نموذجيات . أما بالنسبة للبعض الآخر ، يصبح الأمر بمثابة مأزق مزدوج حيث يتعين عليهن الوفاء بدور الراعي الأساسي في المنزل ، وفي الوقت نفسه المنافسة على الأجور في المجال العام . فوق هذا وذاك ، عادة ما يتم تعريف هذا المجال العام بما يتماشى مع ما يقوم به الرجال ، وغالباً ما يعتمد هؤلاء الرجال على النساء ليتولين رعاية الأسرة في المنزل . إن الحديث الذي استشهدت به أعلاه بطلابنا ، رجالاً ونساءً ، بتحقيق التوازن في خدمة أنفسنا ، وخدمة الآخرين والأسرة والمجتمع ، فضلاً عن خدمة الله جل وعلى .

وأخيراً ، فيما يتعلق بشكل خاص بالعلاقات الأسرية الحميمية بين النساء والرجال ، ورد في القرآن :

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ . (الروم: ٢١)

هذه الآية تصف العلاقة بين الزوجين على أنها علاقة في منتهى الرقة . فالحب المتبادل والحميمية من بين معاني كلمة ”المودة“ الواردة في الآية . إنها ليست علاقة تنافسية ، ولا يجب أن تتميز بالعنف ، أو الصراع على التراتبية . من المستحيل أن تكون العلاقات في الأسرة قائمة على المعاملة بالمثل ما لم يبدأ هذا بالعلاقة الأساسية بين الزوجين . الشراكة تحل محل السيطرة . والتعاون يحل محل التنافس . هذه هي ركائز المعاوضة والقرآن يشرحها بمصطلحات أكثر حميمية هي ”المودة والرحمة“ بين الرجل والمرأة (الحب المتبادل بين الرجل والمرأة) .

إن النموذج التقليدي للأسرة كما هو راسخ في الفكر القانوني الإسلامي يعتمد على علاقة قوامها السيطرة ، فالرجال هم من ينظر لهم دائماً ، ووحدهم دون من سواهم ، على أنهم ”قوامون“ أي مسؤولون ، وفي تفسيرات أخرى ، تعني أعلى مقاماً . ونتيجة لهذا ، لا يسع المرأة إلا أن تكون ، بل يجب عليها أن تكون ،

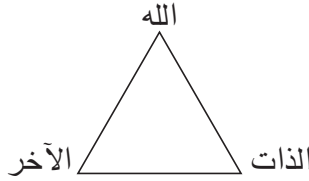
خاضعة للرجل وأدنى مقاماً منه، وبالتالي، معتمدة عليه. حتى لو كانت هذه الممارسات السائدة وقت نزول الوحي، ففي ظل الظروف الراهنة، يتناقض النموذج الأبوي مع قدرة النساء على الاختيار الحر والاتساق الأخلاقي. لقد قدمت النساء، وسيوصلن تقديم، إسهامات قيمة في كافة المجالات، الخاصة والعامة، ولا بد أن تنعكس هذه الوقائع على إصلاح القوانين والسياسات للاعتراف بالإسهامات القيمة التي قدمتها النساء وبحقهن الانساني الكامل في التصرف وفقاً لاختياراتهن الحرة. النموذج الوحيد الذي يمثل هذا الاتساق الأخلاقي هو ذلك الذي يقوم على الحب والاحترام المتبادلين، والذي يطبق المساواة التامة.

رابعاً: النموذج التوحيدي للإصلاح

ما يمكن أن يكون فارقاً في تعاملنا اليوم مع قوانين الأحوال الشخصية في المجتمعات المسلمة، هو العلاقة بين دور النساء كفاعلات ودورهن كخلفيات في الأرض سواء في أمور التفسير أو في أمور الفقه. وفي هذه الورقة أوضح مشروعية دور النساء كفاعلات وخلفيات، انطلاقاً من التحليل القرآني. وبشكل خاص فإن غايتي هي تسليط الضوء على كيفية تكوين شراكة فعلية بين النساء والرجال باسم الإسلام والعدالة سواء في مجال القانون أو السياسة وكذلك في الأسرة.

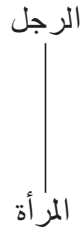
ولعل ما حفزني على التأمل في علاقة التعاون بين النساء والرجال هي فكرة التوحيد في تطبيقها على المستوى الاجتماعي العملي وفي العلاقات الإنسانية. على المستوى الأساسي يعنى التوحيد وحدوية الله، الله أحد متفرد. كلمة التوحيد مشتقة من الفعل "وَحَدَّ"، أضفى ذلك على المصطلح ديناميكية، تؤكد على القدرة الإلهية على جمع كل الأشياء في وحدة واحدة أو وحدة متناغمة. هذا التناغم هو ما سبق أن أشرت إليه تحت مسمى المعاوضة، أو المعاملة بالمثل، والتعاون والاعتماد المتبادل. وعلاقة كل هذا بالتوحيد هي محطتي الأخيرة في بحثي هذا.

الله أكبر، فكرة أساسية في الإسلام. بالإضافة إلى ذلك، فإن القرآن يوضح أنه ما من اثنين يجتمعان إلا والله ثالثهما، وإن كانوا ثلاثة فالله رابعهم، وهكذا. (المجادلة: ٧) وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الله موجود في كل وقت وفي كل مكان، عندئذ يمكننا وصف علاقة المعاوضة بالمعاملة بالمثل على المستوى الأفقي، والتي يمكن أن يبينها الشكل التالي:



فطالما أن الله أكبر، وواحد أحد، فوفقاً لمبدأ التوحيد، فلن تكون هناك أية علاقة تجمع بين شخصين إلا أن تكون علاقة تبادل أفقي. فهذا المستوى الأفقي يدل على علاقة تعاون متبادل، لأن الرجل والمرأة يمكن أن يتبادلا الأدوار دون أن يضع الاحترام والمصادقية.

أما في الإطار الأبوي، فالرجل يحتل مرتبة أعلى من المرأة، وهو ما يمكن النظر إليه على أنه علاقة رأسية.



ولهذا فإن النظام الأبوي نوع من الشرك، لأنه يضع الرجل والمرأة في علاقة لا مجال فيها للمعاملة بالمثل، حيث أن هناك دوماً شخص "أعلى" من الآخر. أما تحت مظلة التوحيد، فهذا يعد درباً من المستحيل، حيث يجب أن يبقى وجود الله

أعلى نقطة ارتكاز. وبما أن محورا جديدا يتكون أينما وكلما يوجد الله، والله موجود دائما، فلن يتسنى لأي شخص أن يشغل هذه المكانة الرفيعة دون أن يخرق مبدأ التوحيد.

خامساً: الخاتمة

على المستوى العملي، فإن ما نراهن عليه هو استحضار تجارب النساء المسلمات لتصبح جزء من الخطاب الدائر. فنحن نعمل على تمكين وصول صوت النساء، وتجاربهن، وطرق سعيهن للمعرفة باعتبارها إسهامات مهمة لتطوير الواقع المعاش للإسلام، ولا تقل أهميتها عما سواها. لقد صارت تجارب النساء نقطة ارتكاز لوضع السياسات والممارسات المتعلقة بهن. ففي الإسلام، خلافة كل من النساء والرجال جوهرية ومركزية، ولا يمكن إحالة النساء إلى وضعية الخاضعات الخانعات. فالنساء يتمتعن بالكفاءات التي تؤهلن ليكن مساهمات كبيرات في صنع القوانين الحاكمة للحياة الشخصية والمهنية والروحية لكافة المواطنين، وذلك في سياقات الدولة القومية المسلمة الحديثة وفي الإطار المعقد الذي يعيشه عالم اليوم من التعددية العالمية والالتزام بالديمقراطية وحقوق الإنسان.

وتشهد الدول الإسلامية والساحة العالمية ككل تغيرات سريعة ومطرده، وتشابكات وترابطات، وخطابات متقاطعة حول حقوق الإنسان، وحقوق المرأة الإنسانية، وحقوق الإنسان في الإسلام، وكذلك التعددية. لذا فمن الأهمية البالغة أن يضطلع الرجال والنساء المسلمون بأدوار رائدة في عملية تقييم معنى ودلالة كل تلك الأمور في سياق ثقافتنا، وبلداننا، وديننا دين الإسلام. ومن الأهمية بمكان أيضاً أن نرى هذه الصلات الجديدة بالمصادر التقليدية القديمة بطريقة تكفل لنا إمكانية تحويل وتعظيم كل ما هو أساسي، مستندين في ذلك إلى المبادئ والقيم الصامدة الباقية. وإلا أصبحنا فريسة للتقليد الأعمى لكل ما توارثناه من تقاليد. وعلينا أيضاً أن نفحص بشكل دقيق تأثير أفعالنا في الحفاظ على كل ما هو خير والتخلي عن كل ما هو شر (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) و"المعروف" هنا

هي كلمة السر لكل ما هو "عالمي" فالمعروف يشير إلى كل ما هو واضح في ذاته وكل ما هو خير. وفيما يتعلق بقوانين الأسرة، فنحن بحاجة إلى سياسات جديدة تأخذ في حساباتها التجارب الواقعية التي مرت بها النساء وكذلك قدراتهن الكامنة باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من خلافة الإنسان لله في الأرض تحقيقاً لإرادته عز وجل في ضوء التوحيد، وبغية تعزيز التعاون فيما بين كل أفراد المجتمع.

تعهدات حقوق الإنسان في الإسلام الحديث خالد أبو الفضل

من بين كل التحديات الأخلاقية التي تواجه الإسلام في العصر الحديث، تبرز مشكلة حقوق الإنسان باعتبارها أكثر التحديات صعوبة. ولا يرجع ذلك إلى إن الإسلام -مقارنة بباقي الديانات- أكثر عرضة لإحداث سلوكيات قد تتنافى مع حقوق الإنسان، فواقع الأمر هو إن التعاليم الإسلامية قد أفرزت مفاهيم ومؤسسات يمكن الاستفادة بها حال بذل جهد منهجي لتطوير التزامات اجتماعية وأخلاقية تجاه حقوق الإنسان؛ وإنما ترجع شدة صعوبة هذا التحدي إلى العوامل التاريخية المحددة التي اضطر المسلمون إلى مواجهتها في العصر الحديث. فإن تجليات الواقع السياسي من استعمار واستبداد متواصل من قبل حكومات غاصبة ومسيطرة، إضافة إلى النفاق الغربي في مجال حقوق الإنسان وإدراك حقيقة هذا النفاق على نطاق واسع، وانبثاق وانتشار الحركات الفوقية التي تنادي بالتفرد الأخلاقي في الإسلام الحديث، قد أسهمت جميعها في الخروج بانماط من التفسير والممارسات التي لا تتسق مع التعهد باحترام حقوق الإنسان.^١

أدت هذه التطورات السياسية -من بين أسباب أخرى- إلى عملية انفصال أخلاقي شديدة تصل إلى حد التبدل تجاه المعاناة الإنسانية؛ حتى لو كان التسبب في هذه المعاناة يحدث باسم الله. ويمكن القول -إذا أردنا تبسيط الأمر- بأن الحقبة المعاصرة قد شهدت تقويضا منهجياً لآرث الإسلام الإنساني وتقليلاً من قيمته، أو ما يمكن وصفه بعملية إضفاء طابع مبتذل على المذاهب المعيارية والمنظومة العقائدية الإسلامية. وهكذا، فإن استكشاف العلاقة ما بين الإسلام ومفهوم حقوق الإنسان ينطوي بالضرورة على مسألة شديدة الأهمية ألا وهي التعريف الذاتي للإسلام: ما هي القيم التي يمثلها الإسلام أو يرمز إليها في الحقبة المعاصرة؟ ما هي الارتباطات الرمزية التي تتداعي في أذهان المسلمين وغير

١ See, Mayer, "Rehtorical Strategies and Official Polices on Womens rights", page 104-

المسلمين عند التفكير في الإسلام؟ وثمة مسألة أخرى تطرح نفسها كنتيجة طبيعية لهذه الأسئلة ألا وهي العلاقة ما بين الإسلام الحديث والتقاليد الإنسانية الخاصة به؛ فإلى أي مدى سيرتبط الإسلام الحديث بالخبرة التاريخية للنزعة الإنسانية الإسلامية ويؤدي إلى تطويرها؟^٢

ابتليت المجتمعات الإسلامية في العصر الحديث -قبل مأساة الحادي عشر من سبتمبر/أيلول بفترة لا بأس بها- ابتليت بالعديد من الأحداث التي صدمت العالم بعدوانيتها. وهذه الأحداث المسيئة من الناحية الأخلاقية- مثل نشر كتاب آيات شيطانية وما تلاه من إهدار دم سلمان رشدي، والحكم بالسجن على ضحايا الاغتصاب في باكستان ونيجيريا ورجمهم، وجلد المجرمين ورجمهم ودق عنقهم علنا في السودان وإيران والسعودية، وتحقير طالبان للنساء، وتدمير تماثيل بوذا في أفغانستان، والتعدي الجنسي على العاملات بالمنازل في السعودية، وتكفير الكتاب في مصر، وقتل المدنيين في هجمات انتحارية، وإطلاق الشرطة السعودية النار في عام ١٩٨٧ على أكثر من اربعمائة حاج في مكة بالسعودية، واخذ الرهائن في إيران ولبنان، وموت أكثر من ١٤ طالبة سعودية في مكة حرقا في عام ٢٠٠٢ بسبب عدم السماح لهن بالهروب من حريق في المدرسة دون ارتداء الحجاب اللائق، والمعاملة التحقيرية للنساء في المملكة العربية السعودية بما في ذلك حظر قيادة النساء للسيارات وغير ذلك من أحداث عدة - قد ساهمت في تكوين ملحمة طويلة عن قبح المسلمين في العالم الحديث.

إن غرضي من هذا الفصل ليس بالضرورة شرح الأسباب الاجتماعية والسياسية التي أدت إلى تغلغل أعمال القبح في السياق الإسلامي الحديث، فعلى الرغم من الاعتراف بإبني أناقش التقليد الإسلامي من داخل السياق الإسلامي كمسلم فإنني لا اهدف كذلك -إذا جاز التعبير- إلى الدفاع عن الإسلام أو تبرئته باثبات إن

٢ حول التقاليد الإنسانية في الإسلام، يرجع الى

Boisard, Humanism in Islam; Goodman, Islamic Humanism; Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam; Makdisi, The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West.

العقيدة الإسلامية تتسق مع حقوق الإنسان ، فأنا اعتقد أن تبني مثل هذه المقاربة يعد خداعا فكريا ، ولن يكون في النهاية مقنعا أو فعالا وذلك لأسباب سأوضحها أدناه . ولكن الغرض من هذه المقالة بالأحرى هو مناقشة نقاط التوتر العظمي بين التقليد الإسلامي ومنظومة المعتقدات الخاصة بحقوق الإنسان ، والنظر في إمكانية الوصول إلى مصالحة معيارية بين كلا التقليدين الأخلاقيين .

كذلك سوف أحدد في هذا المقال بعض العقبات الرئيسية التي تحول دون تعاطي إسلامي جاد مع مجال حقوق الإنسان ، وسوف أحلل الامكانات الكامنة داخل العقيدة الإسلامية التي قد تساعد في الوصول إلى رؤية تخص حقوق الإنسان . في الواقع ، فإن هذه المقالة ستركز على الامكانيات؛ بمعنى النواحي الفقهية في الفكر الإسلامي التي قد تضيف الشرعية على انبثاق ممارسات حقوق الإنسان في الثقافات الإسلامية وتعززها أو تدمرها . ومن حيث المبدأ ، تظل الامكانات الفقهية كامنة حتى يفعلها فكر منهجي مدعوم بممارسات اجتماعية متراكمة ، ويوجهها نحو خلق ثقافة تكرم حقوق الإنسان وتعززها . وهكذا تركز هذه المقالة على الامكانات أو المفاهيم الفقهية التي ابتليت نتيجة إنخراط علماء مسلمين (فقهاء بالاساس) في التفسير عوضا عن التركيز على الممارسات الاجتماعية السياسية الفعلية في التاريخ الإسلامي .

من أقوى خصائص أي مذهب - خاصة إن كان مذهب فلسفي وديني - هي عدم اضطراره بالضرورة إلى أن يظل مقيدا في إطار ممارسات اجتماعية سياسية وتاريخية معينة . المذهب الديني يمكن استخلاصه من تراكم الممارسات التاريخية الماضية وتراكماتها ، كما يمكن إعادة ابتناؤه وابتكاره من أجل تحقيق أهداف سياسية واجتماعية جديدة كلياً . واعترف انني اتحلى هنا بقدر من التفاؤل تجاه امكانيات إعادة تفسير المذهب الديني بغرض استنباط تقاليد سياسية واجتماعية جديدة ، دون أن يقتضى ذلك بالضرورة التضحية إما بشكل الأصالة أو مضمونها . بعبارة أخرى ، اعتقد انه حتى لو لم يعرف الإسلام تقاليد حقوق انسان شبيهة بتلك التي تطورت في الغرب ، فمن الممكن -إذا توفر القدر المناسب

من العزم الفكري ، والصرامة التحليلية والالتزام الاجتماعي - المطالبة بمثل هذه التقاليد، وتفعيلها أو حتى ابتنائها في النهاية.^٣ ويعني ذلك إن الماضي يؤثر على المستقبل ولكنه لا يحدده بالكامل ، وإذا لم يعتقد أحد على الإطلاق في قابلية نقل الأفكار وإمكانية استزراعها في ثقافات أخرى ، فقد لا يوجد جدوى من التحدث عن إمكانية نشوء علاقة بين الإسلام وحقوق الإنسان .

١ - الاستعمار، التوجه الدفاعي، وخطاب المسلمين حول حقوق الإنسان

حقق مبتنى حقوق الإنسان دلالة رمزية ملحوظة في العالم الحديث . فعلى الصعيد السياسي، وسواء داومت أمة على انتهاك حقوق مواطنيها أم لا ، تدعي معظم الأمم تقديرها لشكل ما من حقوق الإنسان . كذلك أصبحت حقوق الإنسان في منتصف القرن الماضي جزءا مهما من العلاقات الدولية وذلك مع عولمة خطاب حقوق الإنسان والقضايا المتعلقة بها . فمنذ اعتماد ما يشار إليه بالشرعة الدولية لحقوق الإنسان على نطاق واسع ، أصبحت فكرة حقوق الإنسان اطارا رمزيا قويا غالبا ما يستخدم لفصح أو احراج الحكومات ودفعها إلى اظهار درجات أعلى من ضبط النفس عند التعامل مع مواطنيها .

والأهم من ذلك هو إن حركات الدفاع عن حقوق الإنسان -في حالة العالم الإسلامي- قد كسبت ان جاز التعبير مؤننين بها من اهل هذا العالم . وبالتالي أصبح من غير المستغرب ملاحظة استخدام لغة حقوق الإنسان كوسيلة للتعبير عن المعارضة وإبداء المطالب للحكومات المحلية . وتنطبق هذه الحالة خاصة على الناشطين في الدفاع عن حقوق المرأة في العالم الإسلامي، الذين دائما ما يستشهدون بالمعايير والالتزامات الدولية كوسائل للضغط على حكوماتهم

^٣ فيما يتعلق بحجة أن بعض ما يعتقد أنه تقاليد قديمة هي في الواقع بنى مصاغة حديثاً، يمكن الرجوع الى المقدمة والفصل الأخير

Hobsbawm in Hobsbawm and Ranger, The Invention of Tradition, pp. 1-14, 263-307.

المحلية^٤. ولكن بخلاف الدعم المحلي واستعارة النشاط للغة حقوق الإنسان والأطر النموذجية الدولية الخاصة بها واستخدامها في عملية صياغة المطالب السياسية والاجتماعية، فهناك أيضا بعض العوامل المختلفة الآن في البلدان الإسلامية.

وعلى الرغم من انخراط بعض البلدان مثل مصر ولبنان وتونس بشكل نشط في صياغة اللغة المتطلعة للعديد من وثائق حقوق الإنسان الدولية، لا يزال هناك بعض التوتر بين التشريع الإسلامي التقليدي والمطالب المعيارية الخاصة بحقوق الإنسان. يتضح هذا التوتر بالخاص في ما يتعلق بقوانين الأحوال الشخصية، وحقوق المرأة في المساواة، وحرية العقيدة، والعقوبات الجنائية الإسلامية الغليظة في جرائم مثل السرقة والزنا والردة.^٥ ومع ذلك فإن الاستجابة الفكرية والفلسفية

٤ على سبيل المثال، راجع Black, Islam and Justice; Cotran and Yamani, The Rule of Law in the Middle East and the Islamic World; Dwyer, Arab Voices; Waltz, Human Rights and Reform, pp. 14-34,

حول تأثير خطاب حقوق الإنسان العالمي على مصر، يرجع إلى Boyle, Human Rights in Egypt, pp. 87-114

ولتقييم أكثر عمومية وإن كان يركز أيضا على الجزائر يرجع إلى

Monshipouri, Democratization, Liberalization, and Human Rights in the Third World

ويقدم دالأكورا تحليلاً عميقاً في كتابه Dalacoura, Islam, Liberalism and Human Rights

٥ حول قضية التوتر العام بين القانون الإسلامي وحقوق الإنسان، راجع طيبي، القانون الإسلامي/ الشريعة محقق الإنسان ص ٩٦-٧٥. حول استجابة عديد من الدول المسلمة للالتزامات حقوق الإنسان العالمية، يرجع إلى Mayer, Islam and Human Rights. ينقد ماير ممارسة عديد من الدول الإسلامية في وضع تحفظات على اتفاقيات حقوق الإنسان تفيد بأنها مقيدة بقانون حقوق الإنسان فقط بقدر ما تتسق تلك الالتزامات العالمية بالشريعة. وأيضاً يرجع إلى ماير في ما يتعلق بالخصوصية الثقافية وحقوق النساء، Mayer, Cultural Particularism as a Bar to Womens Rights, pp. 176-88.

حول معاملة الأقليات الدينية في القانون الإسلامي التقليدي، والتوتر بينه وبين القانون الدولي لحقوق الإنسان، يرجع إلى محمد طلعت الغنيمي، المفهوم الإسلامي للقانون الدولي والمقاربة الغربية ص ١٦-٢١٢. أيضاً راجع Kelsay, Saudi Arabia, Pakistan, and the Universal Declaration of Human Rights, pp. 33- 52

للاطلاع على منظورين نقديين حول وضعية النساء في ظل قوانين الشريعة، يرجع إلى عبدالحليم "التوفيق بين المعارضات" ص ١٣-٢٠٣، وأيضاً إلى Afkhami, Gender Apartheid and the Discourse of Relativity of Rights in Muslim Societies, pp. 67-77. See also Cooke and Lawrence, Muslim Women Between Human Rights and Islamic Norms, pp. 313-28. وعن العقوبات الجنائية الإسلامية وحقوق النساء، راجع النعيم، An-Naim, Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights, pp. 19-43. See

الإسلامية الأولى لما تطرحه حقوق الإنسان الدولية من تحديات اتبعت نمطاً كان قد ترسخ منذ بداية الاستعمار وبداية هجوم المستشرقين النقدي على الإسلام وأنظمتة العقائدية.

لم يلعب الاستعمار، ومؤسسة الاستشراق المصاحبة له، دوراً محورياً في تقويض المؤسسات التقليدية للتعلم والفقهاء الإسلاميين فحسب بل شكل أيضاً تحدياً خطيراً أمام نظريات المعرفة الإسلامية التقليدية ومعنى القيم الأخلاقية.^٦ وعلى الرغم من إن كثير من البلدان الإسلامية كانت قد حصلت على استقلالها السياسي في الفترة التي صيغت فيها قوانين حقوق الإنسان الدولية في العديد من المعاهدات، فإن خبرات الاستعمار وما بعد الاستعمار قد أثرت في التجاوب الفكري الإسلامي في العديد من النواحي الهامة. لم يواجه المسلمون في البداية المفاهيم الغربية لحقوق الإنسان في صورة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام ١٩٤٨، أو العهود الدولية التي تم التوصل إليها من خلال مفاوضات، بل واجه المسلمون هذه المفاهيم عوضاً عن ذلك كجزء من "عبء الرجل الأبيض" أو "مهمة نشر الحضارة" الذين لازما الحقبة الاستعمارية، وكجزء من تقليد القانون الطبيعي الذي نشأ في أوروبا، والذي كثيراً ما تم استغلاله لتبرير العديد من السياسات الإمبريالية في العالم الإسلامي.^٧

يرجع أيضاً إلى Mayer, A Critique of An-Naims Assessment of Islamic Criminal Justice, pp. 37-60. On freedom of religion in Islam, see Lerner,

عن حرية العقيدة في الإسلام، يرجع إلى

Religion, Beliefs, and International Human Rights, pp. 47-8.

^٦ يرجع إلى Anderson, Islamic Law in the Modern World; Anderson, Law Reform in the Muslim World; Hallaq, A History of Islamic Legal Theories, pp. 207-11

عن تبنى قانون علماني، وبروز المهنيين القانونيين الغربيين في مصر، يرجع إلى زيادة، Ziadeh, Lawyers, the Rule of Law, and Liberalism in Modern Egypt, pp. 3-61.

^٧ تظل دراسة إدوارد سعيد "الاستشراق والثقافة والإمبريالية" هي الأبرز في الدراسات الأولية حول الاستشراق وتأثيره. ولمسح استطلاعي حول الاستشراق وممارساته، يرجع إلى Turner, Orientalism, Postmodernism and Globalism, pp. 3-114. See also Hussain, Olson and Qureshi, Orientalism. Islam, and Islamists. For an informative survey of Orientalism and its practices, see Macfie, Orientalism. وتجادل إيوبن في "العدو في المرآة" Euben, Enemy in the Mirror بأن الأصولية الإسلامية هي نوع من النقد أو الاحتجاج في مواجهة الحدائث العقلانية. وعن ظهور الخطاب النسوي يرجع إلى A. Ali, The Emergence of Feminism Among Indian Muslim Women 1920-1947; Ahmed, Women and Gender in Islam; Charrad, States and Womens Rights; Chaudhuri and Strobel, Western Women and Imperialism; Jayawardena, The White Womans

كان لهذه التجربة اثر هائل على فهم حقوق الإنسان في الخيال الاجتماعي الإسلامي، وفي ابتناء أشكال الخطاب الإسلامي حول الموضوع. وكان الأمر الأكثر أهمية بين المفكرين الإسلاميين هو رؤيتهم لمجال حقوق الإنسان باعتباره مجالاً سياسياً بالكامل يسوده الرياء الغربي المتسع النطاق. وأصبح التسييس المتصاعد لمسألة حقوق الإنسان يعنى في الكثير من الأحيان إن المجال قد تحول إلى معركة تتنافس فيها مختلف التوجهات الثقافية داخل المجتمعات الإسلامية. فالحديث عن حقوق الإنسان في كتابات بعض الدوغماتيين مثل سيد قطب، وأبو العلاء المودودي وجلال كشك يصورها كجزء من الغزو الثقافي الغربي للأراضي الإسلامية، وكوسيلة لترسيخ الشعور بالدونية الثقافية في أذهان المسلمين. وعلى الرغم من بذل العديد من الجهود المنهجية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين للتصالح مع تقليد القانون الطبيعي الغربي في العموم^٨، وحقوق الإنسان على الأخص؛ يمكن اجمال التجاوب الفكري الإسلامي في توجيهين غالبيين، الأول دفاعي (اعتذاري) والآخر فوقي يتحدى هذه المنظومة ويستثنى نفسه منها.

تمثل التوجه الدفاعي في جهود العديد من الإسلاميين للدفاع عن العقيدة الإسلامية والتقليد الإسلامي وتخليصه من الهجوم الغربي والحدائي عن طريق تأكيد توافقية الإسلام مع حقوق الإنسان وتفوقه عليها في آن واحد. استجاب المدافعون ضد التحديات الفكرية للحدثة والأطر الغربية المناهضة بعالمية حقوق الإنسان عبر تبني رؤى دينية متخيلة عن الكمال المفترض للإسلام، وتجنب أي تقييم نقدي للمذاهب الإسلامية. ومن الاجتهادات التي شاع استخدامها من قبل المدافعين هي الدفع بأنه ما من مؤسسة حديثة قيمة أو ذات شأن إلا وقد اخترعها المسلمون أو

Other Burden; S. Ali, Gender and Human Rights in Islam and International Law.

^٨ حول الفترة التي وصفها بعض الأكاديميون بأنها الحقبة الليبرالية في الإسلام الحديث، يرجع إلى Binder, Islamic Liberalism; Brown, Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought;

Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age; Lee, Overcoming Tradition and Modernity.

ينصب تركيز الأخير على الفكر الاصلاحى لأربعة من المفكرين الإسلاميين المؤثرين. وللمقتطفات من أعمال المسلمين الليبراليين يرجع إلى Kurzman, Liberal Islam. كما يمكن أيضاً الرجوع إلى Isik, The Religion Reformers in Islam

أدركوها قبل غيرهم. وهكذا طبقا للمدافعين، فإن الإسلام حرر المرأة، وانشأ النظام الديمقراطي، وافر التعددية، ودافع عن حقوق الإنسان قبل نشوء هذه النظم والمؤسسات في الغرب بفترة طويلة.^٩

انتج المدافعون المسلمون العديد من النصوص التي تدعي التوافقية المتأصلة بين الإسلام وحقوق الإنسان الدولية، أو التي تزعم بان الإسلام يعبر عن حقوق الإنسان بشكل أكثر اكتمالا وتماسكا. اتبعت هذه النصوص نفس النمط والمنهجية الأساسيين وخرجت بقائمة من الحقوق والتي زعمت أنها مكفولة في الإسلام، وبالطبع توافقت هذه القائمة، أو تماثلت مع أغلب حقوق الإنسان المنصوص عليها في الاعلان العالمي لحقوق الإنسان. وفي الغالب تستشهد هذه النصوص بآيات قرآنية مختارة أو بعض الروايات القصصية التي تعزى للنبي لكل من تلك الحقوق للبرهنة على توافق الإسلام مع حقوق الإنسان.

مع ذلك، لم يكن التأكيد على هذه الحقوق ناجماً عن التعمق النقدي في النصوص الإسلامية أو الخبرة التاريخية التي انتجت هذه النصوص، أو حتى نتيجة وجود التزام صادق أو فهم دقيق لمضامين هذه الحقوق، إنما كان التأكيد على هذه الحقوق مجرد وسيلة لمقاومة الاثار الهدامة للتغريب واعلاء للقيمة الذاتية وللحصول على قدر من التمكين الوجداني. اثار التوجه الدفاعي مسألة الاصاله الإسلامية في علاقتها بحقوق الإنسان الدولية، ولكنه لم يتعاط معها بشكل جدي. وإذا اقترض التوجه الدفاعي ببساطة ان الإسلام قد قدم تعبيراً صادقا وأصيلاً لحقوق الإنسان الدولية، فقد جعل هذه الحقوق الدولية مجرد تزييد غير ضروري ولا طائل منه.

أدى ذلك إلى تطور احساس زائف بالثقة، وإلى وهن وكسل فكريين لم يأخذا لا التقليد الإسلامي ولا تقليد حقوق الإنسان على محمل الجد. واحد أكثر تبعات هذا التوجه حطورة هو عدم ظهور خطاب اسلامي تحليلي جدي حول حقوق

٩ لتقييمات نقدية شديدة لأحد المفكرين المسلمين حول تأثير الاعتذاريين على الثقافة المسلمة، يرجع الى Ramadan, Islam, the West and the Challenges of Modernity, pp. 286-90 وتحليل متبصر لدور الاعتذاريين في الإسلام الحديث، يرجع الى Smith, Islam in Modern History.

الإنسان إلى يومنا هذا. فعبر تأكيده على مكانة حقوق الإنسان في الإسلام عوضاً عن البحث فيها، تجنب التوجه الدفاعي ببساطة مواجهة نقاط التوتر بين كلا النظامين والقناعات المتربطة بهما.^{١٠}

ويلاحظ المرء غياب شبه كامل لأي معالجة منهجية فلسفية لمسألة حقوق الإنسان في الإسلام. وكما ناقشنا مؤخراً، فقد ظلت المقاربات الإسلامية المعاصرة سطحية، وذلك على نقيض الأعمال الفلسفية الفكرية للإسلام التقليدي، ومفاهيم الحقوق التي يغلب عليها التعقيد في إسلام ما قبل الحداثة. فعلى سبيل المثال، أصر عدد كبير من الإسلاميين إبان ذروة الحركات الفكرية الاشتراكية في العالم الثالث، على إن السمة الرئيسية للمقاربة الإسلامية للحقوق هي الحقوق الجماعية لا الفردية، ولكن في الثمانينيات، ومع تزايد تأثير الولايات المتحدة على المشهد العالمي، زعم عدد كبير من الإسلاميين إن الإسلام قد أكد على المفاهيم الفردية للحقوق وكفل حق الأفراد في الملكية الخاصة.

٢-الحركات التطهيرية، والمناهضة للغرب والمنادية بالفوقية والاستعلاء في الخطابات الإسلامية

في عقد السبعينيات، شهدت الكثير من بلدان العالم الإسلامي صحوه إسلامية، أخذت شكل حركة تطهيرية متممة (بيوريتانية) قوية تطالب بالعودة إلى هوية إسلامية أصيلة من خلال إعادة تطبيق الشريعة. وتعد العودة إلى هوية إسلامية أصيلة، بالإضافة إلى إعادة التأكيد على الشريعة من المواضيع التي تكرر طرحها

١٠ حول هذا الموضوع تراجع مجموعة مقالات للنديم وآخرون

An-Naim et al., Human Rights and Religious Values.

خلال الفترة الاستعمارية، حيث إن كلتا الحركتين الوهابية^{١١} والسلفية^{١٢} -وهي الحركات الرئيسية المؤيدة للإسلام التطهري- قد ظهرت خلال الحقبة الاستعمارية وظلتا نشطتان خلال القرن العشرين. ولكن للعديد من الأسباب ومنها التبشير العدواني والدعم المالي السخي من السعودية، فإن كلتا الحركتين يصعب عمليا التمييز بينهما، وقد أصبحتا قوى مهيمنة في الإسلام المعاصر.

قاومت الحركة التطهيرية سمة عدم التحدد في العصر الحديث عن طريق الهروب إلى التزام حرفي بالنص بحيث يصبح النص هو المصدر الوحيد للشرعية، سعياً للرجوع إلى العصر الذهبي المفترض للإسلام، عندما أقام الرسول نظام حكم كامل وعادل في المدينة. وطبقا للتطهريين، من الحتمي الرجوع إلى الإسلام الفطري والبسيط والمباشر المفترض، والذي يُعتقد أنه من الممكن استعادته كليا بالتطبيق الحرفي للأوامر والأفعال الصادرة عن النبي وبالاتزام الصارم بالشعائر الدينية الصحيحة. اعتبر التوجه التطهري أيضا أن أي شكل من التفكير الأخلاقي غير المعتمد كلية على النص هو صورة من هوى النفس، وتعامل مع مجالات المعرفة الإنسانية، وخاصة الفلسفة، كعلوم من الشيطان. كما رفض التوجه التطهري كذلك أية محاولة لتفسير الشريعة من منظور تاريخي أو

١١ وضعت أسس الفلسفة الوهابية على يد المبشر محمد بن عبد الوهاب (توفي ١٢٠٦/١٧٩٢) سعى عبد الوهاب بحماس تطهري لتخليص الإسلام من كل الفساد الذي كان يعتقد أنه زحف على الدين، مثل التصوف، بما في ذلك الشفاعة والعقلانية. بساطة وتحدد وطهارة الفكر الديني لعبد الوهاب جعلته يجتذب العديد من قبائل الصحراء خاصة في منطقة نجد. ولم تكن أفكار عبد الوهاب لتنتشر حتى في شبه الجزيرة العربية لو لم تتحد أسرة آل سعود معها في نهاية القرن الثامن عشر في ثورة ضد الحكم العثماني هناك. امتدت الثورة الوهابية حتى وصلت إلى دمشق في الشمال وإلى عمان في الجنوب. على أن القوات المصرية بقيادة محمد علي عام ١٨١٨ سحقته الثوار بعد عدة حملات فاشلة، وبدأ أن الوهابية في طريقها للانقراض. ورغم ذلك، استنهضت الوهابية مرة أخرى في أوائل القرن العشرين تحت قيادة عبد العزيز بن آل سعود (١٣١٩-١٣٧٣/١٩٠٢-١٩٥٣) الذي بنى الفلسفة البيورثانية للوهابيين وتحالف مع قبائل نجد، مؤسساً للديانات الوليدة لما أصبح بعد ذلك السعودية العربية.

١٢ السلفية عقيدة تأسست في نهاية القرن التاسع عشر على يد المصلحين المسلمين مثل محمد عبده (توفي ١٣٢٣/١٩٠٥)، وجمال الدين الأفغاني (توفي ١٣١٤/١٨٩٧)، ومحمد رشيد رضا (توفي ١٣٥٤/١٩٣٥)، ومحمد الشوكاني (توفي ١٢٥٠/١٨٣٤)، والجلال الصنعاني (توفي ١٢٢٥/١٨١٠). وقد لجأت السلفية إلى مفهوم أساسي في الإسلام ألا وهو أن المسلمين عليهم اتباع السوابق التي فعلها الرسول والسلف الصالح. وقد تمسك مؤسسو السلفية بضرورة العودة للمصادر النصية الأصلية للقرآن وسنة النبي في كل أمور المسلمين. ومن خلال ذلك ينبغي على المسلمين إعادة تفسير المصادر الأصلية في ضوء الاحتياجات والمطالب الحديثة دون عبودية للتفسيرات السابقة لأجيال المسلمين الأوائل. من الناحية المنهجية تكاد السلفية أن تتطابق مع الوهابية، إلا فيما عدا أن الوهابية أقل تسامحاً مع التنوع والاختلاف في الرأي. على أي حال، استولت الوهابية في الثمانينيات على لغة ورموز وحتى اسم السلفية، واستطاعت بذلك الانتشار في العالم الإسلامي تحت الياقطة السلفية.

سياقي، بل تعامل في الواقع مع الغالبية العظمى من التاريخ الإسلامي على إنه افساد وتحريف للإسلام الصحيح والحق. واعتبر التفسيرات الجدلية اللاحتمية للتقليد الفقهي افساد لنقاء الايمان والشرعية. واصبحت الحركة التطهيرية غاية في عدم التسامح مع الممارسات الإسلامية المتعارف عليها طويلا من اعتبار المذاهب الفكرية المتعددة متساوية في أصالتها، وحاولت تحجيم مدى المسائل التي قد يحق للمسلمين الاختلاف عليها.

أعادت الحركة التطهيرية من عدة نواحي انتاج تجليات المنظومة العقلية التي انتهجتها الحركة الدفاعية، ونأت عن أية مقاربات تحليلية أو تاريخية لفهم رسالة الإسلام، كما ادعت أن كل التحديات التي فرضتها الحداثة يمكن تخطيها بالعودة إلى أصول القرآن والسنة. ومع ذلك، وعلى النقيض من التوجه الدفاعي، أصر التطهريون على خصوصية الإسلام وتفردة ورفضوا كل "العالميات" في ما عدا المبادئ العالمية للإسلام. وكان ردة فعل التطهرين تجاه حماسة الدفاعيين للتعبير عن الإسلام بشكل يخدم على التوجهات الفكرية الحديثة هو الانسحاب من هذه العملية برمتها. فوفقاً للنموذج الفكري التطهري، الإسلام دين كامل، وهذا الكمال يعني أن الإسلام لا يحتاج في آخر الأمر إلى إصلاح نفسه أو إثبات توافقه مع أي مذهب فكري آخر. وطبقا لهذا النمط الفكري، فإن الإسلام هو منظومة عقائدية وتشريعية شاملة ومكتفية بذاتها ينبغي أن يتشكل العالم بصورتها ولا تحتاج هذه المنظومة بالتالي إلى استيعاب التجربة الإنسانية بأي شكل من الأشكال.

انبثق هذا التوجه إلى حد كبير مع ما أصبح معروفا في التاريخ الإسلامي بمنظرات الحاكمية. فوفقا للتطهرين، التحكيم في الإسلام لله وحده، ووحده هو المشرع وواضع الاحكام. وهكذا، فإن أي موقف معياري مستمد من العقل الإنساني أو التجربة التاريخية الاجتماعية يصبح غير مشروع من أصله، والمواقف المعيارية الوحيدة المسموح بها هي تلك المشتقة من ادراك وفهم الأوامر الالهية كما وجدت في نصوص الوحي. ومن غير المستغرب أن نجد أن التوجه التطهري قد اعتبر

أن كل المقاربات الأخلاقية التي تحيل إلى الفطرة والعقل والالتزامات التعاقدية والإجماع الاجتماعي والسياسي متأصلة الغرابة وغير مشروعة، فكل المعايير الأخلاقية والتشريعات يجب أن تكون مشتقة من مصدر أوحده، ألا وهو القصد الإلهي أو الإرادة الإلهية.

أما بالنسبة لمسألة حقوق الإنسان العالمية، فليس من الدقة وصف التوجه التطهري بالاستثنائي أو الفوقي كلية؛ لأن التطهرين لم يسعوا إلى استثناء عالمية حقوق الإنسان بالإستناد إلى الخصوصية الثقافية أو النسبية الأخلاقية، فقد ادعى التطهريون عوضاً عن ذلك أنه إذا كانت ثمة حقوق يحق لبني البشر التمتع بها فهي تقع كلية في اختصاص الشريعة. من المهم إدراك أن التطهرين لم ينكروا من حيث المبدأ وجود حقوق للبشر، ولكنهم أكدوا على أنه لا يمكن أن تكون هناك حقوق ما لم تكن ممنوحة من الله. وهكذا، لا يجد المرء في الأدبيات التطهرية أي جهد لسوغ الحقوق الدولية على أسس إسلامية، ولكن ببساطة نجد سرداً لشرع الله، بافتراض أن الشريعة بالتعريف تمد بني البشر بنظام أخلاقي عادل.

مع ذلك، وعلى الرغم من تكرار التلويح بشعار الأصالة والشرعية الإسلامية، فقد كان التوجه التطهري معادياً للغرب أكثر بكثير من كونه داعماً للإسلام، فلم يكن الاهتمام الأساسي للتطهرين هو استكشاف أبعاد القيم الإسلامية أو التجربة التاريخية للحضارة الإسلامية بل كان بالأساس معارضة الغرب. وهكذا فإن الإسلام ببساطة كان العالم الرمزي الذي يعملون فيه، وليس الحتمية المعيارية التي تشكل النظام القيمي الخاص بهم. وعلى الرغم من تظاهر التطهرين بأن الشريعة تتكون من مجموعة من الأوامر الإلهية التي يمكن تحديدها بموضوعية، فقد كان القانون الإلهي في واقع الأمر ناتجاً ثانوياً لعملية تفسير بشرية بالكامل وغير معصومة من الخطأ. فأي ما تأهل ليكون جزءاً من الشريعة، حتى ولو مستوحى من العظات الموجودة في النصوص الدينية، كان نتيجة جهود وتقريرات بشرية عكست ظروف اجتماعية وتاريخية غير موضوعية. وهكذا فإن تقريرات التطهرين كانت غير موضوعية وقد اعتمدت على السياق مثلها مثل التفسيرات الفقهية التي سبقتها في الإسلام.

مع ذلك، فإن المنحى الأكثر جدارة بالملاحظة في ما يتعلق بتقريرات التطهرين كان منطق ردة الفعل. فالتوجه التطهري كان مماثلاً للتوجه الدفاعي في اغترابه وارتباطه السطحي بالتقليد الإسلامي. فالتطهيرية فهمت الإسلام وقامت بابتناؤه من منظور البحث عن الاستقلالية الثقافية عن الغرب. وهكذا فإن نمط التطبيق الأساسي لها كان الاستجابة للتفوق الغربي في العالم الحديث عن طريق ابتناء إسلام على النقيض من الغرب، أو على الأقل على النقيض من رؤيتها المعممة للغرب. ومن المهم فهم هذا المنطق - ردة الفعل - لأنه قد شكل معظم الخطاب التطهري حول فكرة حقوق الإنسان العالمية؛ فقد عارض البيوريتانيون حقوق الإنسان العالمية فقط لأنها كانت تعتبر مفهوم من أصل غربي، بل واعتبروا علماء الإسلام الذين تبنوا نوعاً من التوفيق بين الإسلام وحقوق الإنسان مسممين بأفكار غربية، وتعاملوا معهم بالتالي على أنهم خونة للتقليد الإسلامي.

٣- الالتزام بحقوق الإنسان والالتباس المحيط بها في الإسلام

ما بين استجابة كل من التيارات الدفاعية والتطهيرية المهمنتين، لم يزل الخطاب الإسلامي في مسألة حقوق الإنسان يحتاج إلى الكثير من التطوير،^{١٣} وبالتالي ثمة التباس كبير حول ما يدعى بالالتزام بحقوق الإنسان في الإسلام الحديث. ينبثق الالتزام بحقوق الإنسان في جوهره من نمط تفكير قائم على قنوات محددة، فحقوق الإنسان هي معتقد أخلاقي ومعياري عن القيمة الأساسية للبشر ومستوى الحياة التي يجب أن تكفل لأي إنسان.^{١٤} وبغض النظر عما إذا كان هذا المعتقد قائماً على رؤية للكرامة الإنسانية أو القدرة العقلية أو الرشد أو على التحرر من الضرر والمعاناة، فإنه في جوهره يعبر عن التزام تجاه رفاهية البشر وصالحهم. وحتى الرؤى المناصرة للحقوق من زاوية الحقوق الجماعية أو المجتمعية غالباً ما تضطر هي أيضاً إلى تبرير التزامها بهذه الحقوق بادعاء ضمان صالح معظم أعضاء المجتمع أو الشعب المتصور.

^{١٣} لنظرة عامة على الاستجابة الإسلامية لحقوق الإنسان العالمية، يمكن مراجعة Brems, Human Rights, pp. 183-293; Mayer, The Dilemmas of Islamic Identity, pp. 94-110.

^{١٤} يمكن مراجعة مناقشة إيجانيف حول هذه النقطة، Ignatieff, Human Rights, pp. 53-94

المهم هو إن الرؤى الخاصة بحقوق الإنسان لا تسعى بالضرورة إلى استبعاد المفاهيم الذاتية أو السياقية للحقوق أو الاستحقاقات، فهذه الرؤى لا تركز بالضرورة على فكرة إن هناك مجموعة ثابتة من الحقوق الإنسانية التي لا تتغير ولا تتطور منذ فجر التاريخ إلى يومنا هذا. ولكن مع ذلك، تميل رؤى حقوق الإنسان إلى إضفاء صبغة موضوعية على التجارب الشخصية للبشر وتعميمها؛ فعن طريق تقييم التجربة الاجتماعية التاريخية للإنسان -من مطالب الحماية والكيفية التي تقاوم بها هذه المطالب- وايضا بتقييم اثر الممارسات التي تتسبب في معاناة البشر والخط من كرامتهم وحرمانهم من القدرة على التطور، يصبح من الممكن التعبير عن رؤى محددة لمجموعة عالمية من الحقوق التي يجب ان يتمتع بها كل البشر.^{١٥}

وإذا أردنا التدقيق، يمكن الدفع بأن ما يسمى بالشرعة الدولية لحقوق الإنسان قد اقرت بالفعل ما ينبغي أن تكون معايير موضوعية للسلوك الإنساني، وهذه المعايير مُلزِمة لكل الأمم في العالم، حتى الدول التي لم توقع على عهدي حقوق الإنسان. ولكن سواء صح الجدل القانوني أم لم يصح، فإن برامج حقوق الإنسان العالمية تنطوي على سمة حركة فكرية ظاهرة -غاية في الشبه بالإيمان الديني- وهي الإيمان بأن البشر يجب أن يعاملوا بطريقة معينة بناء على اقتناع بأن هذه الطريقة ببساطة هي الطريقة الصحيحة والصالحة. وهكذا فبمجرد ما يتم النص على مطلب ما وتجسيده في شكل حق يصبح هذا الحق ملزماً للجميع بناء على قناعة وإيمان راسخ، كما يصبح أيضاً مقياس يحكم به على سلوك المنتهكين،^{١٦} وذلك ما لم يمر لاحقاً بمرحلة من التفكيك وتنزع عنه سمة الموضوعية.

^{١٥} على سبيل المثال، يمكن القول بالحق في التعليم بسبب حقيقة أن هذا الحق قد تمت المطالبة به ولم يسمح به كثيراً. من جانب آخر، لا يتحدث المرء عادة عن حق دخول الحمام لأن هذه الوظيفة لا يطالب بها في الأحوال الطبيعية ولا ترفض. على أي حال، يمكن للمرء في صياغة مثل هذا المطلب كحق، إذا رفض موظفوا الدولة أو الفاعلين الآخرين السماح للمسجونين باستخدام الحمام كنوع من التعذيب. لست بالضرورة أصيغ فهم اجتماعي لحقوق الإنسان. فالحق يمكن أن يوجد بشكل دائم، لكن ليس هناك اعتراف به أو مطالبة به حتى تظهر التجربة البشرية الحاجة لإقرار والاعتراف به. ويمكن مراجعة Martin، A System of Rights، pp ٢٤-٩٧. حول الاقرار المجتمعي بالحقوق وتعزيزها.

^{١٦} يتمثل ذلك جيداً في الممارسة البائسة للاغتصاب "السياسي" الانتقامي الذي يوجد في بعض البلدان. فور الاعتراف بحق المرأة في التحرر من المضايقات الجنسية، لا يمكن الدفاع عن الاغتصاب السياسي، بغض النظر عن قابلية الحجة القانونية للتطبيق. سواء كان الاغتصاب مذكوراً في معاهدة أو اتفاقية دولية، وسواء كانت دولة بعينها منضمة الى اتفاقية أو عهد محددين، يعبر غير ذى موضوع في التأكيد على الخطأ الأخلاقي للاغتصاب الانتقامي. حول ذلك يراعى Haeri , the

تمثل "موضعة" التجربة الشخصية احدي النواحي الرئيسية المشتركة بين منظومة حقوق الإنسان والأنظمة الدينية، فالتوتر ما بين الدين وحقوق الإنسان كأنظمة مرجعية لا يكمن في التجربة الشخصية، حيث يمكن للمرء أن يقدر ذاتيا حقوق الإنسان بشكل يتسق كلية مع قناعاته الدينية.^{١٧} بعبارة أخرى، يمكن لمجموعة الخبرات الفريدة الخاصة بالشخص المتدين أن تحل كل أشكال التوتر الممكنة بين قناعاته الدينية الشخصية وحقوق الإنسان. فعلى المستوى الشخصي، قد لا يستشعر الأفراد أية تنازع أو تضارب بين الالتزام بحقوق الإنسان والقناعات الدينية الخاصة بهم.

ولكن التوتر بين الأنظمة الدينية وحقوق الإنسان يكمن في المعايير والحقائق التي يدعي كل نظام موضوعيتها.^{١٨} بعبارة أكثر وضوحا، يكمن الجدل في أي من كلا النظامين يشكل الاطار المرجعي المطلق ويستوجب اتباعه؟ وما لم يجادل المرء -كما كان يزعم في ظل القانون الطبيعي الأولي- بأن ارادة الله شاءت أن يمنح البشر مجموعة من الحقوق، فإن التوتر بين كلا النظامين سيكون حتمياً.^{١٩} وإذا حدث وكانت مجموعة حقوق الإنسان "الموضوعية" والمعممة والمؤكدّة بواسطة الناس تماثل مجموعة الحقوق المفروضة إلهيا، سيزول التوتر، أو لن يكون هناك توتر من الأساس. ومع ذلك، يصبح التوتر أكثر وضوحا عندما لا تتسق الخبرة الدينية "الموضوعية" مع الادعاءات "الموضوعية" لحقوق الإنسان، ويحدث هذا

١٧ بممارسة الاختيارات الشخصية الواعية، يمكن للفرد حل أغلب، إن لم يكن كل، الصراعات بين القناعة الدينية ومطالب حقوق الإنسان. على سبيل المثال، رغم أن الشريعة قد تقرر قطع يد السارق، قد أرفض قطع يد أحد، أو حتى أرفض إدانة أي إنسان إذا كانت العقوبة بهذه الشدة. وبالمثل، قد امتنع عن رجم زاني أو زانية حتى الموت، أو أرفض المشاركة في مداوالات قد تؤدي إلى الرجم. وبالطبع، كلما كان نظام ما إجبارياً أكثر، وكلما زاد إنكاره للقرارات/الاختيارات الفردية، كلما زاد التوتر بين التجربة الذاتية ومعايير حقوق الإنسان.

١٨ حول ديناميات العلاقة بين الدين وحقوق الإنسان، يمكن مراجعة Marty, Religious Dimensions of Human Rights, pp. 1-16.

١٩ يرجع إلى

See Mitchell, Law, Morality and Religion in a Secular Society, pp. 103-18; Tuck, Natural Rights Theories, pp. 5-31. On religion and the natural rights tradition, see Gordis, Natural Law and Religion, pp. 240-76; Sigmund, Natural Law in Political Thought, pp. 36-89; Strauss, Natural Right and History, pp. 81-164.

بشكل خاص عندما تنشأ هذه المطالب من أطر معيارية علمانية بالأساس كما هي الحال اليوم.^{٢٠}

يرجع الالتباس الذي يواجه المرء عند النظر في خطابات المسلمين الحديثة حول التزامات حقوق الإنسان إلى الفشل في مقابلة التجربتين ”الموضوعيتين“ للإسلام وحقوق الإنسان. تجنب الخطاب الدفاعي المسألة بافتراض وجوب توحد التجربتين وتماتلهما، والدفع بأن الله قد منح البشر نفس مجموعة الحقوق المنصوص عليها في خطاب حقوق الإنسان العالمي. ولكن هذا الزعم لم يظهر نتيجة لعملية إسباغ طابع موضوعي من جديد على الإسلام، أو إعادة ابتناؤه وهندسته لتحقيق الاتساق بينه وبين حقوق الإنسان. ففي ضوء التجربة الاستعمارية وادراك الرياء الواسع في ممارسات حقوق الإنسان، لم يأخذ الكثير من المسلمين خطاب حقوق الإنسان على محمل الجد بما يكفي لإنجاح هندسة التجربة الإسلامية ”الموضوعية“.

من ناحية أخرى، أثر التوجه التطهري الانسحاب من العملية بأسرها، ورفض من حيث المبدأ عملية إعادة هندسة الإسلام أو إعادة صياغته حلاً لذلك التوتر، مؤكداً في الوقت نفسه على تفرد الإسلام كنظام عقائدي. وهذا هو السبب وراء موقف التوجه البيورتاني المتعنت تجاه مطالب حقوق الإنسان الدولية المعاصرة، ووراء افتراضه بأن الحتميات الإسلامية يجب أن تكون شديدة الاختلاف عن تلك التي تنص عليها حقوق الإنسان. ولكن من دواعي السخرية أن التوجه البيورتاني، باتخاذ هذا الموقف، قد انتهى به الأمر بإنكار تكامل التجربة الإسلامية، وتجنب -باسم الاختلاف- ما هو إسلامي بحق وفي الوقت ذاته متسق مع تقليد حقوق الإنسان الدولية.

إن الاعتراف بغلبة مقاربات التوجه الدفاعي أو التطهري في الإسلام الحديث لا تعني انه لا يمكن من الأساس حل العلاقة الاشكالية بين الإسلام وحقوق

^{٢٠}راجع

See Monshipouri, Islamism, Secularism, and Human Rights in the Middle East, pp. 207-35

الإنسان كنظامين عقائديين. فواقع الأمر هو إن مثل هذا الاعتراف ضروري كخطوة مسبقة للخروج بكم يعتد به من المعالجات التحليلية الإسلامية الدقيقة لهذه الاشكالية. وعلى الرغم من بذل الكثير من الجهد الجاد، خاصة في ايران، للتعامل مع التوتر القائم بين الإسلام وحقوق الإنسان، إلا إن هذه الجهود لم تُحشد إلى الآن بالقدر اللازم لتشكيل حركة فكرية جادة بهذا الصدد.^{٢١}

ومن الناحية المنهجية، حاولت الكثير من هذه الجهود تحديد قيمة إسلامية أساسية مثل قيمة التسامح أو الكرامة أو تقرير المصير، واستخدام هذه القيمة كمدخل لإدماج تقاليد حقوق الإنسان في الإسلام؛ بينما اعتمدت جهود أخرى على نوع من الجدل حول أصل النية، بمعنى الدفع بأن أصل القصد الالهي قد اقتضي وجود حقوق أعظم لبني البشر ولكن الخبرة الاجتماعية والتاريخية لم تستطع تحقيق هذا القصد.^{٢٢} لم يكن الغرض مما سبق هو نقد هذه المقاربات المنهجية، وأنا لا اختلف حتى معهم بالضرورة، ولكن على الرغم من ذلك فانا اعتقد أن الخطابات الإسلامية تحتاج الي ان تتجه الي ما هو ابعد من تحديد القيم الاساسية أو الجدل حول إرادة الهية محبطة تاريخيا.

وليس من قبيل المبالغة أن نقول أن الأمر يحتاج الى إعادة التفكير بجدية في ضروب فلسفات الإسلام الموروثة. ولكن ما نحتاجه مع ذلك من وجهة نظري ليس متمركزا حول البشر بقدر ما هو إعادة تفكير في معنى الالهية ومضمونها وتبعاتها، وإعادة تخيل لطبيعة العلاقة بين الله والخلق. من المؤكد أن الله في الخطاب القرآني أكبر من كل نفع أو ضرر، وأن كل الأوامر الالهية تهدف الي نفع البشر وحدهم وليس الله، فأحد المفاهيم الرئيسية في الشريعة هي إن كل

٢١ حول السياق الإيراني يمكن مراجعة

Mir-Hosseini, Islam and Gender; Soroush, Reason, Freedom and Democracy in Islam, pp. 61-4, 122-30, 132-3

٢٢ على سبيل المثال يمكن مراجعة

An-Naim, Toward an Islamic Reformation and Islamic Foundations of Religious Human Rights, pp. 337-59; Esack, Quran, Liberation, and Pluralism; Kamali, The Dignity of Man; Moussalli, The Islamic Quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights; Sachedina, The Islamic Roots of Democratic Pluralism.

القوانين يفترض أن تحقق نفع البشر المكلفين في آخر الأمر بالوفاء بعهد الله.^{٢٣} ولكن هذا الهدف المعلن للتشريع الإسلامي لا يكفي في حد ذاته لتبرير الالتزام بحقوق الإنسان، والتحدي المطروح هو بالأحرى إعادة تخيل طبيعة عهد الله الذي يحدد التزامات البشر وحقوقهم بغرض مركزية حتمية حقوق الإنسان والوصول الي ذلك من خلال رؤية مترابطة داخليا في الإسلام.

ومن منظور داخلي، يصبح السؤال هو: هل توجد علاقة بين ايمان البشر الشخصي بما لهم من حقوق وبين تحديد أو تعريف هذه الحقوق؟ وهل يحق للبشر المطالبة باستحقاقات من بعضهم البعض ومن الله تصبح بعدها حقوقا مكتسبة؟ الاجابة بكل وضوح، في ظل موقف الفلسفة الإسلامية الحالية، هي إنه لا علاقة بين ما يطلبه البشر وما يصبح حقا لهم في نظر الله، حيث إن الله لا يتأثر بأي حال من الاحوال بمطالب البشر، ويعد التفكير في الأمر بأي شكل آخر من قبيل الضلال. ولكن هذه الاجابة المستمدة من الفلسفة الإسلامية التقليدية لا تمنع بالضرورة الاعتراف بحقوق الإنسان، ولكني اعتقد ان هذه الاجابة يمكن أن تصادر على امكانية إيلاء الاهتمام الواجب لمجال حقوق الإنسان العالمية المتنامي.

وكما ذكرت آنفا، أنا هنا أتعامل مع احتمالات وليس مع تقارير مطلقة. وهكذا فان اعطاء اجابات مختلفة لهذه الاسئلة -كما سيناقش أدناه- يمكن أن يسهم في حل ما وصفته سابقاً بالتوتر الإشكالي بين نماذج حقوق الإنسان والإسلام، أو على الأقل سيولد طاقة لحلها. وسوف ادفع بانه لكي تخلق إمكانية كافية لتحقيق الإلتزام بحقوق الإنسان في الإسلام فمن المهم تصور الله على إنه هو الخير والجمال، وإدراك أن المشاركة في عمل جماعي نحو الجمال والخير مع الإنسانية جمعاء هو جزء من ادراك الالهوية في حياة البشر.

^{٢٣} للمزيد حول هذا الموضوع يراجع

٤- سلطان الله وسيادة رفاهية الإنسان

قسم المؤرخ وعالم الاجتماع المسلم المعروف ابن خلدون (توفي في ١٣٨٢/٧٨٤) كل الانظمة السياسية إلى ثلاثة انواع عامة: الأول هو ما وصفه بالنظام الطبيعي وهو ما يضاهي حالة بدائية للطبيعة. هذا النظام غير خاضع للقانون ويكون الأقوى فيه هو المسيطر على البقية والمستبد بهم. والنظام الثاني، والذي يصفه ابن خلدون بالملكي، هو ايضا نظام استبدادي ولكنه مبني على قوانين يصدرها الملك أو الأمير. ولكن هذه القوانين -بالنظر إلى مصدرها- لا أساس لها من العقل أو المصلحة ودائمة التغير، وهكذا تطيعها الشعوب بدافع الضرورة والالزام، ولكن القوانين تلك في حد ذاتها غير شرعية واستبدادية. أما النظام الثالث وهو أرفع هذه النظم شأنًا، فهو نظام الخلافة القائم على الشريعة، حيث تفي الشريعة بمعايير العدل والشرعية وتلزم الحاكم والمحكوم على حد سواء. ويعتبر نظام الخلافة بالنسبة لابن خلدون أكثر هذه النظم تميزا بالنظر إلى أن الحكومة في هذا الحالة تكون ملزمة بقانون لا يسعها تعديله أو تغييره، ولأنها تكون أيضا غير قادرة على التصرف خارج إطار هذا القانون أو وفقا لأهواءها.

يشيع تصنيف ابن خلدون في أدبيات ما قبل الإسلام الحديث. فكثيرا ما تتكرر عند علماء مرحلة ما قبل الحداثة فكرة إن السمة الجوهرية التي تكفل للحكومة الإسلامية شرعيتها هي خضوع الحكومة لقوانين الشريعة وحدودها، وأصر الفقهاء المسلمون على أن الخليفة العادل لابد أن يطبق قوانين الشريعة وأن يلزم نفسه بها. وأكد بعضهم -مثل العالم ابو الفرج البغدادي ابن الجوزي (١٢٠٠/٥٩٧) - على أن الخليفة الذي يسعى الي تعديل شرع الله من أجل تحقيق مكاسب سياسية سريعة فكأنه يتهم الشريعة ضمنيا بالنقصان .

وهكذا نجد في المبتنيات المتخيلة للعلماء المسلمين أن الشريعة كانت الملاذ من أهواء الحكومة، وكانت الأساس الذي لا يستقيم المجتمع العادل إلا عليه. وعلى الرغم من تجاهل هذه المسألة في الخطاب الحديث، فلقد قُدمت الشريعة، على الأقل من الناحية الرمزية، كقيد على سلطة الحكومة، وكانت الفكرة الأساسية التي

افضت الي مفهوم القوانين المستندة إلى الشريعة هي ان الشريعة ليست قانون الدولة ولكنها القانون الذي يحجم الدولة. وقد اصر علماء ما قبل الحداثة على انه لا يمكن للدولة أو الحاكم صياغة قوانين الشريعة. وكان من المتعارف عليه، ولاسيما في الفترة التي تلت القرن الثالث-التاسع، أن العلماء هم اصحاب الحق الشرعي في التحدث الرسمي عن القانون الالهي، وهي فكرة تتجلي في العبارة الشهيرة التي تقول أن العلماء هم ورثة الشريعة. ويمكن للدولة ان تمرر قواعد أو تتبنى لوائح بغرض خدمة الصالح العام وفقما تقتضي الحال طالما أن هذه القواعد واللوائح لا تتعدى على الشريعة. ولكن القواعد أو اللوائح التي تشرع بواسطة الدولة لم تكن تشكل جزءا من قوانين الشريعة، بل كانت تعامل على إنها مجرد قوانين ذات طابع اداري. وكانت القوانين الادارية، أو ما يمكن أن يسمى بالقوانين التنفيذية، قوانين مؤقتة ودنيوية، فهي وسيلة مشروعة لتحقيق اهداف معينة في إطار سياقات محددة وذلك على خلاف قوانين الشريعة. ولم يكن لهذه القوانين الإدارية أية صلة بما هو من عند الله ولم يكن لها اية قيمة من حيث امكانية اعتبارها سابقة يحتذى بها في المستقبل في غير السياق والوقت الخاصين بها.

تنحو فكرة الحكومة المقيدة بالقوانين وحرمان السلطة التنفيذية من سلطة التعامل وفقا لما تراه دون شرط أو قيد في علاقتها بالمحكومين، بالفعل إلى دعم الظروف المواتية لحماية حقوق الإنسان. ويمكن الدفع بأن قوانين الشريعة، كما عبر عنها العلماء، تدعم مفهوم الحقوق المحمية -في معظم الحالات- من تدخل الحكومة أو تلاعبها. وحقيقة إن تفاسير العلماء يُضفي عليها قدر من القداسة -طالما أن هذه التفاسير تميل الي احترام شرف البشر وكرامتهم- قد تمنح هذه التفاسير الفقهيّة قوة ضد هوى السلطات السياسية ونزواتها مما قد يسهم في حماية كرامة الإنسان.

شكل العلماء المسلمون -في الممارسات التاريخية الإسلامية- طبقة مارست سلطة اخلاقية ملحوظة على الحكومة، وساعدت في لعب دور الوسيط بين الحكام

والمحكومين. وتاريخياً، كثيراً ما ناب هؤلاء العلماء عن الحكام أمام المحكومين، وايضاً مثلوا المحكومين امام الحكام. كذلك لعب العلماء دوراً في مقاومة الحكم المطلق عن طريق التفاوض على السلطة واخضاع سلطتهم الاخلاقية لمصلحة الحاكم أو المحكومين طبقاً للسياق التاريخي الاجتماعي والمطالب المعيارية المتضاربة التي كانت تواجههم. وعلى مدار التاريخ الإسلامي، قام العلماء بقائمة واسعة من الوظائف الاقتصادية والسياسية والادارية، ولكن أكثرها أهمية كان التفاوض والوساطة في ما بين الطبقة الحاكمة وعوام المسلمين. تقول عفاف مرسوت "كان العلماء مدداً للإسلام وحماة تراثه ومستودع حكمة الأجداد ومعلمي الاخلاق للشعوب."^{٢٤} (ترجمة بتصرف) وجدير بالذكر إن العلماء المسلمين -كطبقة من التكنوقراط الشرعيين- لم يتولوا السلطة أبداً بشكل مباشر، ولم يطالبوا كذلك أبداً بالسماح لهم بتولي السلطة بطريقة مباشرة حتى فترة الحداثة.^{٢٥} وهكذا فإن الحكم الثيوقراطي لم يُعرف فعلياً على أرض الواقع في الإسلام حتى وقتنا المعاصر.^{٢٦}

ولكن المشكلة هي إن الشريعة مصطلح عام يشار به إلى العديد من المنهجيات القانونية ومجموعة ملحوظة التنوع من القرارات التفسيرية.^{٢٧} فواقع الأمر

^{٢٤} مارسوت، "علماء القاهرة في القرن الثامن عشر والتاسع عشر" ص ١٤٩.

Marsot, The Ulama of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Century, p. 149.

^{٢٥} بعد إجلاء الفرنسيين عن مصر في ١٨٠١، أطاح عمر مكرم بدعم من الفقهاء بالعمل الذي تركه الفرنسيون خلفهم. وبدلاً من تولي السلطة مباشرة، عرض الفقهاء الحكم على الألباني المتمصر محمد على ١٤٩-١٥٠.

Marsot, The Ulama of Cairo, p. 149- 65

^{٢٦} على أي حال، أدت الحداثة عبر دينامية معقدة، لتحول العلماء من "متحدثين مفوهين باسم الجماهير"، إلى موظفين برواتب لدى الدولة ليعبئوا دوراً محافظاً، ويسبقون الشريعة على الأنظمة الحاكمة في العالم الإسلامي. حول هذه النقطة عن "العلماء" في مصر في العصر الحديث يمكن مراجعة Crecelius, Egyptian Ulama and Modernization, pp. 167-209

يمكن أيضاً مراجعة

Ajami, In the Pharaohs Shadow, p. 18; Mortimer, Faith and Power, pp. 91, 95; Ruthven, Islam in the World, p. 179

بالطبع هناك استثناءات بارزة في الممارسة الإسلامية المعاصرة. فالعديد من رجال الدين أصبحوا معارضين بارزين للأنظمة المسماة الحالية، وعانوا كثيراً من جراء ذلك. في رأي أن تفصح دور العلماء وتعاونهم مع الدولة الحاكمة الحديثة لممارستها العلمانية المهجنة قد جعل المحددات المعيارية الإسلامية أقل ثراءً. للمزيد يمكن الرجوع إلى برلموتر "مصر".

^{٢٧} هيكلية تتكون الشريعة من القرآن، والسنة والفقه. تشير الشريعة من حيث الجوهر إلى ثلاثة أمور مختلفة: (أ) المبادئ العامة للقانون والأخلاق، (ب) مناهج استنباط وصياغة القانون، (ج) الأحكام، وهي القواعد الوضعية المحددة للقانون. في العالم المسلم المعاصر، هناك ميل للتركيز على الأحكام على حساب المبادئ العامة والمناهج. من الممكن جداً أن تكون ملتزماً بالشريعة، بمعنى احترام الأحكام، ولكن تتجاهل أو تنتهك مبادئ ومناهج الشريعة.

هو إن الدور التفاوضي الذي لعبه العلماء المسلمون إنما يشير الي العنصر اللا موضوعي في تفاسير الشريعة. وعلى الرغم من الافتراضات الدوغماتية التي قام بها العديد من الناشطين المسلمين، فان قوانين الشريعة تشكل مجموع تعاطي المتخصصين الشرعيين بشكل شخصي/ لا موضوعي مع النصوص التي يفترض أنها تمثل الارادة الالهية. وبالتالي فإن مقدار ما تدعم به الشريعة بعض الحقوق -التي يتمسك بها الأفراد وحتى المجتمعات- والتي تعمل كتحصين ضد ما يمكن للآخرين أن يقوموا به من تجاوزات، يعتمد بدرجة كبيرة على تقارير العلماء المسلمين الشخصية.

وانا هنا لا أدفع بأن النصوص الإسلامية لا تتضمن أية موضوعيات على الإطلاق، أو أنها لا تقيد النشاط التفسيري للعلماء أو حتى تحد منه، بل حجتى هي إن فكرة الحكومة المحدودة في الإسلام تماثل في فعاليتها القيود والحدود التي قد يرغب المفسر الشخصي في فرضها على هذه الحكومة. بعبارة أخرى، إن الاعتماد على الشريعة أو على النصوص الإسلامية لا يكفي في حد ذاته لضمان حقوق الإنسان، ما يحتاجه الأمر هو التزام معيارى بهذه الحقوق يتحرك في إطاره مفسرو القانون الشخصيون.

ومن الممكن تماما أن تقوم الحكومة بتطبيق القواعد الفنية للشريعة بكل إخلاص ومع ذلك تخالف حقوق الإنسان، حيث يمكن للحكومة أن تنفذ العقوبات الجنائية وأن تمنع الربا وأن تضع قواعدا للاحتشام في الزي وغيرها، ومع ذلك تظل حكومة ذات سلطة مطلقة تجاه مواطنيها، لأنه ما لم ينشأ مفهوم الحكومة على أساس من القيم الأخلاقية الأساسية الخاصة بمقاصد الشريعة المعيارية، وما لم توجد آلية لتحجيم قدرة الحكومة على انتهاك هذه القيم الأخلاقية الأساسية، سيظل الغموض يكتنف فكرة الحكومة القائمة على الشريعة.

يدور كثير من الجدل حول الالتزامات الاخلاقية الذاتية التي تؤسس لتطبيق الشريعة على مسألة سيادة الله التشريعية. وهو أمر معروف في الخطابات

الإسلامية بالنقاشات حول الحاكمية. ويمكن المجادلة بأن الحديث عن الالتزامات المعيارية الأخلاقية بحقوق الإنسان في سياق القانون الإسلامي لن يكون له معنى. وحيث إن الله ببساطة له السيادة، وهو المشرع الوحيد، وأنه هو من يمنح الحقوق ويأخذها، فإن البشر ليس لهم من حقوق سوى تلك التي اختار الله أن يمنحها إياها؛ كما أنهم أيضاً ليس لهم حقوق لم يعطها لهم. ولا يمكن للمرء أن يضيف أو يحذف أي شيء لهذه القاعدة الأساسية. ونتيجة لذلك، كثيراً ما يتم الاصرار على أن التركيز الوحيد ينبغي أن يكون على الالتزام التقني بقواعد القانون الإسلامي، دون إيلاء اهتمام خاص بإذا ما كان تطبيق تلك القوانين يمنح البشر حقوقاً أو ينكرها عليهم. ومن المهم أن نشير هنا إلى مناقشة قضية مشابهة للغاية في سياق الخلاف السياسي الشهير في بدايات الإسلام. وسيكون من المفيد مراجعة ذلك الجدول التاريخي.

أثارت قضية حاكمية الله مجموعة تدعى الحرورية (عرفت فيما بعد باسم الخوارج) عندما ثاروا على رابع الخلفاء الراشدين على بن أبي طالب (توفي عام ٤٠/٦٦١). في البداية، كان الحروريون يساندون علياً بشكل حازم، لكنهم لم يلبثوا أن ثاروا ضده عندما وافق على التحكيم في نزاعه السياسي مع المجموعة السياسية المنافسة بقيادة معاوية. إنطلاقاً من موقفهم الإيماني المترم والمتعصب، اعتقد الخوارج أن قانون الله مع على بشكل واضح، ومن ثم فإن أي تحكيم هو أصلاً محظور لأنه يتحدى حكم الله ومشيئته، وهكذا يكون بالتعريف غير شرعي. في رأي الخوارج أن على بقبوله مبدأ التحكيم، وبقبوله مبدأ التفاوض حول الشرعية، قد فقد هو نفسه شرعيته لأنه نقل سلطة الله إلى البشر. ومن ثم لم يكن غريباً أن يعلن الخوارج خيانة على الله، وأن يثوروا ضده، وأن ينجحوا في النهاية في اغتياله.

تقدم قصة الخوارج باعتبارها نموذجاً للتعصب الديني المبكر في التاريخ الإسلامي، وهو الرأي الذي لا أشك في صحته. على أي حال، على المرء ألا يغفل حقيقة أن شعارات الخوارج "الحكم لله" أو "الحكم للقرآن" كانت دعوة من

أجل الشرعية وسيادة حكم القانون.^{٢٨} ولكن هذا البحث عن الشرعية سرعان ما تحول الى دعوة راديكالية لا مثيل لها إلى وضع حدود واضحة بين ما هو حلال وما هو حرام. وتعكس التقارير المروية حول الجدل بين على والخوارج حول هذا الأمر توترًا واضحًا حول معنى الشرعية وما يعنيه حكم القانون.

في إحدى الروايات، اتهم الخوارج عليًا بقبول حاكمية البشر بدلاً من الالتزام بحاكمية الله. وعندما علم على بالاتهامات الموجهة له، دعا الناس للتجمع وأحضر نسخة كبيرة من القرآن، ثم لمس القرآن وأمره بالتحدث إلى الناس وتعريفهم بشرع الله. وتعجب الناس حوله، وتساءل أحدهم "ما الذى تفعله! القرآن لا يمكنه الكلام، لأنه ليس بشراً". فقال لهم على أن تلك تحديدًا هي النقطة التي يحاول إبرازها! وقال على أن القرآن ليس إلا حبرًا على الورق، وأن البشر هم من يعبرون عنه وفقًا لأحكامهم الشخصية المحدودة (ترجمة بتصرف).^{٢٩}

يمكن أن ندفع بأن مثل تلك الروايات لا تتصل فقط بدور البشر الفاعلين في تفسير الكلمة الإلهية، لكنها تمثل أيضًا البحث عن القيم الأخلاقية الأساسية في المجتمع. الله بالنسبة للمؤمن هو القوي، والمالك الوحيد للأرض والسموات. لكن ماذا يعنيه ذلك من مضامين فيما يتعلق بفاعلية البشر في فهم وتطبيق الشرع. كما أجادل أدناه، فإن الحجج التي تدعى أن الله هو المشرع الوحيد، والمصدر الوحيد للقانون تنخرط في خيال قاتل لا يمكن الدفاع عنه من منظور الفلسفة الإسلامية، تتظاهر تلك الحجج أن البشر الفاعلين يمكن أن يمتلكوا القدرة التامة وغير المحدودة على فهم العقل الإلهي؛ ومن ثم يمكنهم أن يصبحوا مجرد منفذين لمشيئة الله، دون أن يدخلوا ذاتيتهم البشرية في العملية. والأهم هو إن الادعاءات حول سيادة الله تفترض أن إرادة المشرع الإلهي تسعى إلى تنظيم كل التعاملات بين

^{٢٨} أدرك بالطبع أن هذا المطلب مثير للجدل للمسلمين وغير المسلمين على حد سواء. ورغم ذلك، أعتقد أن هذه الحجة تدعمها حقيقة أن ثورة الخوارج وقعت في سياق بحث شامل عن المشروعية والقانونية بعد وفاة النبي. علاوة على ذلك، فإن بحوث بعض الأكاديميين حول الجمود الفكرى ورمزية الثورات المبكرة تدعم هذه الحجة. يمكن الرجوع إلى هشام، "الفتنة".

^{٢٩} الشوكاني، "نبيل الأوطار... شرح منتقى الأخبار"، ١٦٦: ٧؛ ابن حجر العسقلاني، "فتح الباري شرح صحيح البخارى"، ٣٠٣: ١٤.

البشر. ودائماً ما يطرح ذلك باعتبار فرضية، بدلاً من اعتباره تصويراً ينبغي مناقشته وإثباته.

من الممكن أن الله لا يسعى إلى تنظيم كل شئون البشر، وهي نقطة سأعود إليها لاحقاً. من الممكن أيضاً أن يترك الله للبشر مهمة تنظيم شئونهم بأنفسهم طالما أنهم يراعون حداً أدنى من معايير السلوك الأخلاقي، يتضمن الحفاظ على الشرف والكرامة الإنسانية ويعززهما، لأن البشر وفقاً للقرآن هم خلفاء الله، وورثة الأرض وأسمى مخلوقاته. في الخطاب القرآني أن الله أمر الخلق بلتكريم الإنسان بسبب معجزة قدرة البشر على الفهم والادراك، والتي تمثل نموذجاً مصغراً من القدرة الألهيّة ذاتها. ومن هنا يمكن المجادلة بأن حقيقة تكريم الله لمعجزة العقل الإنساني، وأيضاً تكريمه للبشر كرمز للألوهية ذاتها، يكفي بذاته وفي حد ذاته، لتبرير التزام أخلاقي بكل ما يحتاجه الأمر لحماية رمز الألوهية والحفاظ على سلامته وكرامته.

سيكون من المفيد عند هذه النقطة أن نتعامل بشكل أكثر منهجية مع مفهوم الشريعة ونظريتها المعرفية نفسها، واحتمالات الالتزامات الأخلاقية داخل مثل هذه النظرية المعرفية (الإبستمولوجيا). هذا مهم، لأن الشريعة أمر مركزي لمجمل مفهوم الحكم في الإسلام، ولأن المسلمون المعاصرون -ناهيك عن غير المسلمين- يعانون من ضعف في فهم الأسس النظرية المعرفية (الإبستمولوجية) للشريعة ذاتها. وكما لاحظنا من قبل، فإن سيادة التوجهين، الدفاعي والتطهري، في الإسلام المعاصر جعلت الخطابات المتعلقة بالشريعة أقرب إلى ساحة الشعارات السياسية عنها إلى نظام فكري جاد. لكن مسألة سيادة الله وإمكانية وجود التزامات أخلاقية داخل نموذج الشريعة تحتاج لأن تحلل من خلال فهم أعمق بأبستمولوجيا الشريعة. وعندها فقط، يمكن أن نأمل في تجاوز الدوجمائية المعاصرة السائدة في عملية تبرير التزامات حقوق الإنسان في الفقه الإسلامي.

كما ناقشنا سابقاً، تكمن صعوبة مفهوم الشريعة في أنه مبتنى يحمل احتمالات لا محدودة للسلطة والتأثير؛ وأي مؤسسة تتمكن من ربط نفسها بهذا المبنى

تتقوى بالمثل. الشريعة هي سبيل الله، متمثلاً في مجموعة من المبادئ المعيارية، ومناهج استنباط الأحكام الشرعية، ومجموعة من القواعد القانونية الوضعية. تتضمن الشريعة مدارس ومقاربات فكرية متنوعة، تتساوى كلها في مصداقيتها وأصوليتها. وبالرغم من ذلك، فإن الشريعة في إجمالها، بكل مدارسها وآرائها المتباينة تعتبر سبيل الله. صحيح أن الشريعة قادرة على تقييد الحاكم وتوليد الحقوق الفردية، ويمكن اعتبار كليهما قيوداً وحقوقاً أملت الإلهية؛ إلا أن أية قيود مفروضة أو حقوق ممنوحة، يمكن سحبها بنفس الطريقة التي وضعت بها، أي من خلال عملية التفسير البشري.

بعبارة أخرى فإن الشريعة، في الأغلب الأعم، لم يملها الله بشكل صريح، لكنها تعتمد بالأحرى على عملية التفسير البشري، وهو ما يخلق إطاراً مفاهيمياً مزدوجاً: فمن ناحية، يمكن أن تكون الشريعة مصدراً لفرض قيود صارمة وجامدة على الحكام ولمنح الحقوق دون مساومة؛ ولكن من ناحية أخرى فإن ما يمنحه الله يمكن أيضاً أن يأخذه الله. وفي كلتا الحالتين لا يمكن للمرء أن يهرب من حقيقة أن فعل البشر هو ما يقرر وجود القيود المفروضة على الحكومة والحقوق الفردية الممنوحة أو غيابهما. وهو ما يتيح المجال لتوليد قوة هائلة، بشكل أو بآخر، للبشر الذين يربطون أنفسهم بالشريعة، فخطاب الشريعة يتيح للبشر أن يتحدثوا باسم الله، ويعضض الفعل البشري بصوت الله. إنها قوة هائلة يمكن إساءة استخدامها بسهولة.

وعلى أية حال أريد أن أركز على جانب واحد من الفلسفة الإسلامية بما قد يساهم في تطوير خطاب ذي معنى حول حقوق الإنسان في السياق الإسلامي. وكما لاحظنا أعلاه، طور المسلمون مدارس فكرية قانونية عديدة، تتساوى من حيث أصالتها، ولكن ذلك يتناقض مع الدفع بأن الشريعة هي القيمة الأساسية التي ينبغي أن يلتزم بها المجتمع. التناقض هنا يتمثل في حقيقة وجود توتر معلن بين الالتزام بالعيش بشرع الله وحقيقة أن هذا الشرع لا يتجلى سوى من خلال التقارير التفسيرية الذاتية. وحتى لو كان هناك إدراك موحد بأن الأوامر

الوضعية تحديدا يعبر عن القانون الإلهي، يظل هناك طيف واسع من الامكانيات المحتملة لتنفيذه وتطبيقه. على أن تلك المعضلة أمكن حلها بدرجة ما في الخطابات الإسلامية بالتفريق بين الشريعة والفقه. فالشريعة هي المثال المقدس، كما لو كان معلقاً في الفضاء، لا تتأثر ولا تتلوث بتقلبات الحياة. أما الفقه فهو محاولة البشر لفهم وتطبيق المثال. ومن ثم فإن الشريعة ثابتة ونقية ولا يعترئها الخطأ بينما لا يتسم الفقه بذلك.

ركز القضاة المسلمون -كجزء من المبادئ المؤسسة لذلك الخطاب- على تقليد يعزى لحديث للنبي: "كل مجتهد مصيب، أو لكل مجتهد نصيب"^{٣٠}، ويعنى ذلك ضمناً أن هناك إمكانية وجود أكثر من إجابة صحيحة لنفس السؤال. وقد أثار ذلك بالنسبة للقضاة المسلمين قضية الغاية أو الدافع وراء البحث عن الإرادة الإلهية. ما هي الغاية المقدس وراء وضع مؤشرات للقانون الإلهي، ثم مطالبة البشر بالمشاركة في هذا البحث؟ إذا كان الله يريد أن يصل البشر إلى الفهم الصحيح، فكيف يمكن أن يكون كل مفسر أو قاض محقاً؟

ركز الخطاب الفقهي على ما إذا كانت الشريعة لها نتيجة/مطلب محدد سلفاً في كل الحالات من عدمه، وما إذا كان المسلمون ملزمون -حال وجود هذا المطلب/ النتيجة- بالوصول إليه. بصياغة أخرى، هل هناك جواب شرعي صحيح لكل المشاكل الشرعية، وهل المسلمون مكلفون بالتزام قانوني للعثور على ذلك الجواب؟ لقد دفعت الأغلبية العظمى من الفقهاء المسلمين بأن الاجتهاد الصادق في البحث عن الإرادة الإلهية كافٍ لحماية الباحث من المساءلة أمام الله. فطالما أخلص الباحث في بحثه، فلن يحاسبه الله ولن يرتكب إثماً بغض النظر عن النتيجة.

وفيما عدا ذلك، انقسم الفقهاء إلى معسكرين أساسيين. الفرقة الأولى، معروفة باسم المخطئة ترى أن هناك إجابة صحيحة لكل مشكلة في نهاية الأمر، لكن الله

^{٣٠} العربي هو "كل مجتهد مصيب" و "كل مجتهد نصيب". يراجع أبو الحصين، "المعتمد في أصول الفقه" ٣٧٠:٢-٢؛ علاء الدين، "كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البدوي" ٣٠:٤-٥٥؛ الغزالي "المصطفى من علم الأصول" ٣٦٣:٢-٧.

وحده يعرف الاجابة الصحيحة، ولن يتم الكشف عن الحقيقة حتى يوم القيامة، ولن يعرف البشر في الغالب بشكل حاسم ما إذا كانوا قد توصلوا الى الاجابة الصحيحة أم لا. وبهذا المعنى، كل مجتهد محق في البحث عن الاجابة؛ على أن باحثًا واحدًا قد يصل للحقيقة، بينما قد يكون الآخرون مخطئون. وفي يوم القيامة سيعلم الله كل الساعين أيهم كان مصيبًا وأيهم كان مخطئًا. الصواب هنا يعنى أن المجتهد سيكافأ على اجتهاده، ولكنه لا يعنى أن كل الاجابات متساوية الصحة.

الفرقة الثانية، والمعروفة باسم المصوبة، ضمت فقهاء بارزين مثل إمام الحرمين الجويني (توفي عام ١٠٨٥/٤٧٨)، وجلال الدين السيوطي (توفي ١٥٠٥/٩١١) والامام الغزالي (توفي ١١١١/٥٠٥)، وفخر الدين الرازي (توفي ١٢١٠/٦٠٦)، وثمة تقارير تفيد بأن المعتزلة أيضًا كانوا من اتباع تلك المدرسة. جادل المصوبون بأنه لا توجد إجابة محددة وصحيحة (حكم معين) يريد الله أن يكتشفه البشر، جزئيًا لأنه لو كانت هناك إجابة صحيحة، لكان الله قد دلل عليها بقاعدة إلهية واضحة وقاطعة. ولا يمكن أن يكلف الله البشر بواجب الوصول الى الاجابة الصحيحة في غياب وسيلة موضوعية لاكتشاف صواب مشكلة نصية أو قانونية. ولو كانت هناك حقيقة موضوعية لكل شيء، لجعل الله التأكد من تلك الحقيقة ممكنًا في هذه الحياة. الصواب، أو الحقائق القانونية، في غالبية الأحوال، تقوم على الإيمان والبراهين، وصحة القاعدة أو الفعل الشرعي تعتمد على قواعد الادراك التي تدلل على وجودها.

البشر ليسوا مكلفين بواجب اكتشاف نتائج صحيحة شرعيا مجردة أو ليست في متناولهم، لكنهم بالأحرى مكلفون بواجب البحث في المشكلة بدأب وجدية، وبعد ذلك اتباع نتائج اجتهادهم الخاص. يشرح الجويني تلك النقطة مؤكدًا على: أقصى ما يدعيه المجتهد هو "غلبة الظن" وموازنة الدلائل. على أي حال، لم يدع أحد منهم (الفقهاء الأوائل) اليقين أبدًا. لو كنا مكلفين بالوصول الى الحقيقة، لم نكن سنسامح إذا فشلنا في الوصول إليها.^{٣١}

٣١ الجويني، "كتاب الجتهاد من كتاب التخليص" ص ٥٠-٥٠.

إن أمر الله للبشر هو البحث بجدية ودأب، ويعلق قانون الله حتى يصل البشر الى تعاضم الإيمان حول القانون. وعند النقطة التي يتشكل فيها اعتقاد سائد، يصبح قانون الله متوافقاً مع الإيمان السائد الذي شكله ذلك الفرد المحدد. بإيجاز يمكن القول إنه إذا ما اعتقد شخص بأمانة وإخلاص أن هذا الأمر أو ذاك هو قانون الله، فإن ذلك يكون في الواقع قانون الله بالنسبة لهذا الشخص. ويثير موقف المصوبة، بشكل خاص، اسئلة صعبة حول تطبيق الشريعة في المجتمع^{٣٢}. فهذا الموقف يعنى أن قانون الله هو البحث عن قانون الله؛ وخلاف ذلك يكون التكليف معتمداً بشكل تام على الموقف الذاتي وصدق الايمان. وتقول تعاليم المخطئة إن أي قانون يطبق يحمله داخله احتمال أن يكون شرع الله، ولكن ليس بالضرورة كذلك. يثير ذلك في رأيي سؤالاً: هل من الممكن أن يكون أي قانون تفرضه الدولة هو قانون الله؟ إذا أخذنا بالرأي الأول (المخطئة) فإن أي قانون تطبقه الدولة هو مجرد احتمال لأن يكون قانون الله لكننا لن نعرف ذلك على وجه اليقين حتى يوم القيامة. وإذا أخذنا الرأي الثاني (المصوبة) لا يكون القانون الذي تطبقه الدولة قانون الله ما لم يعتقد الشخص الذي يطبق عليه الشرع أنه إرادة الله وأمره. الرأي الأول يعلق المعرفة حتى تنتهي حياتنا، والرأي الثاني يعلق المعرفة على مصداقية العملية وصدق الإيمان التام.

وللبناء على ذلك التراث الفكري، أرى أن الشريعة في الحكم الإسلامي يجب أن تقف كبنية رمزية للكمال الإلهي الذي لا يمكن الوصول له بالجهد البشري. إنها قمة العدل والخير والجمال كما يراها الله ويحفظها. كمالها محفوظ، إذا أمكن القول، في عقل الله، أما أي شيء يتم عبر الفعل الذاتي للبشر فهو بالضرورة محكوم بعدم الكمال البشري. بعبارة آخر، إن الشريعة كما وضعها الله لا يعترئها خطأ، ولكنها كما يفهما البشر غير كاملة ومشروطة. ويجب على الفقهاء الاستمرار في استكشاف مثال الشريعة وتوضيح محاولاتهم غير الكاملة لفهم كمال الله، وطالما أن تلك الحجة المبتناه قياسية فهي احتمال لم يتحقق بعد للوصول الى فهم الإرادة الإلهية. المهم أن أي قانون يطبق هو بالضرورة احتمال غير

٣٢ تعامل مع هاتين المدرستين الفكريتين باستفاضة في موقع آخر. أبو الفضل "اسم الله" ص ١٤٥-٦٥.

متحقق. فالشرعية ليست مجرد مجموعة من الأحكام، لكنها مجموعة من المبادئ والمناهج والعمليات الخطابية التي تسعى إلى المثال المقدس. وبهذا هي مجرد عملية مستمرة وغير مكتملة أبداً.

ولنضع الأمر بشكل أكثر تحديداً، يمكن القول إن الآراء الفقهية حول ما يأمرنا به الله هي مجرد احتمال حول ماهية شرع الله؛ سواء لأننا لن ندرك صحتها سوى يوم القيامة (المدرسة الأولى) أو لأن صحتها تقوم على صدق اعتقاد الشخص الذي يقرر اتباعها (المدرسة الثانية). إذا تبنت الدولة أي رأي قانوني وفرضته لا يمكن القول بأنه شرع الله. إن تمرير هذا الرأي القانوني عبر العمليات التي تقوم بها الدولة لتقريره وفرضه، تنزع عنه ببساطة سمة الاحتمالية، ليصبح قانوناً واقعياً يطبق ويفرض؛ لكن ما يطبق ويفرض ليس شرع الله، بل قانون الدولة. ومن ثم فإن قانون دولة دينية هو تعارض في المصطلحات؛ فالقانون إما أن يكون قانون الدولة أو قانون الله. وطالما قام القانون على فعالية الدولة الذاتية في فهمه وفرضه، فإن أي قانون تفرضه الدولة ليس قانون الله. وإلا ينبغي علينا أن نكون مستعدين للاعتراف بأن فشل قانون الدولة سيكون في الواقع هو فشل قانون الله، وبالتالي فشل الله نفسه، وهو احتمال لا يمكن القبول به في الفلسفة الإسلامية.^{٣٣}

على المستوى المؤسسي، يمكن للعلماء لعب دور مفسري الكلمة الإلهية، ورعاة الضمير الأخلاقي للمجتمع، والمعالجين الذين يذكرون الأمة ويوجهونها تجاه المثال ألا وهو الله، يتماشى مع الخبرة الإسلامية وهم يقومون بذلك فعلاً. لكن قانون الدولة بغض النظر عن منشأها أو ما تقوم عليه، ينتمي للدولة. وجدير بنا التأكيد، في ظل هذا المفهوم، على عدم وجود قوانين دينية يمكن للدولة أن تفرضها. فالدولة يمكن أن تفرض التزامات المجتمع الذاتية السائدة (المدرسة الثانية)، أو قد تفرض ما تعتقد الأغلبية أنه أقرب إلى المثل الأعلى الإلهي (المدرسة الأولى). لكن في كلا الحالين، ما يتم فرضه ليس قانون الله.

^{٣٣} تعاني الخطابات الإسلامية المعاصرة من كم من الرياء في هذا الصدد. كثيراً ما يواجه المسلمون أزمة وجودية إذا ما أدى فرض - ما يسمى - القانون الإسلامي إلى معاناة اجتماعية وبؤس. ولحل هذه الأزمة، يلجأ المسلمون إلى إدعاء حدوث فشل في ظروف التطبيق. هذا الانغماس في الاعتذارية المحرجة يمكن تفاديه إذا تخطى المسلمون عن الفكرة المشوشة حول قانون دولة للشرعية.

يعنى هذا أن كل القوانين التي تصاغ وتطبق في دولة ما هي قوانين بشرية تماماً، وينبغي التعامل معها على هذا الأساس. ويعنى هذا أيضاً أن أي تقنين للشرعية ينتج لنا قواعداً بشرية وغير مقدسة. تلك القوانين هي جزء من الشريعة فقط بقدر ما يمكن القول بأن أي مجموعة من الآراء القانونية البشرية هي جزء من الشريعة. أي قانون حتى لو كان مستوحى من الشريعة، هو ببساطة مجموعة من الوصايا الوضعية النابعة من العلم بالمثال، لكنها لا تمثل المثال. أما فيما يتعلق بالحقوق الأساسية التي كثيراً ما تعمل كأساس لمجتمع عادل، فالمجتمع المسلم عليه استكشاف القيم الأساسية التي توجد في صلب المثل الأعلى المقدس.

من المهم أن نلاحظ أن النموذج المقترح أعلاه لا يستبعد إمكانية وجود معايير أخلاقية موضوعية وحتى شاملة. إنه ببساطة يحمل البشر المسؤولية عن الالتزامات الأخلاقية، وما يترتب عليها من نتائج. فالمواقف الأخلاقية يمكن أن تنبع من الله أو يمكن تعلمها من التأمل في طبيعة ما خلقه الله، لكن محاولات تحقيق ذلك الموقف الأخلاقي واعطائه تأثيراً فعلياً هي محاولات بشرية. وفي الحقيقة، يتطلب النموذج المطروح هنا من البشر تبني التزامات أخلاقية محددة كجزء من مسؤوليتهم كممثلين لله.

لكن الموقف المعرفي لأي من المدرستين لا يمكن أن يقوم ما لم يؤمن للناس الحق في التطور العقلاني. علاوة على ذلك، فإن الحق في التطور العقلاني يعني أن يكون للناس الحق في حد أدنى من مستويات الرفاه، بالمعنى المادى والفكرى. فمن المستحيل أن يسعى الإنسان للتطور العقلاني دون غذاء أو مسكن أو تعليم، وقبل كل شيء دون أن يكون آمناً من الضرر المادى أو الاضطهاد. كذلك لا يمكن للناس ممارسة حياة متأمل ما لم يتمتعوا بحرية الضمير والتعبير والاجتماع مع من يحملون رؤى وأفكار مشابهة. واجه فقهاء المسلمون، في فترة ما قبل الحداثة، نفس هذا النوع من المشكلات التي نناقشها هنا بالقول بأن الاحتياجات البشرية يمكن تقسيمها إلى ضرورات، واحتياجات وترف؛ وأن الضرورات

يمكن شرحها مفاهيمياً من خلال القيم الخمس الأساسية: حماية الدين، والحياة، والفكر، والشرف، والملكية. لدى الكثير مما يمكن قوله عن انقسام الفقهاء حول القيم الخمس الأساسية، لكن ما أريد إبرازه هنا هو أنه حتى تلك الاختلافات الفقهية، على سبيل المثال، هي أيضاً من حيث الأساس بشرية، ومن ثم فهي محاولات غير معصومة من الخطأ لتحقيق المثل الأعلى الإلهي، أو الالتزام الأخلاقي، ولذلك، يمكن مراجعتها وتفكيكها وتطويرها إذا دعت الحاجة. وأعتقد أنه متى استطاع المسلمون التأكيد على أن الموقف الأخلاقي إلهي، لكن القانون والاقسام والقواعد القانونية هي أمور دنيوية، فإن ذلك سيمثل تطوراً هائلاً في محاولة تسوية نموذج لحقوق الإنسان في الإسلام.

وبشكل أكثر تحديداً، فإنني كمسلم، إذا ما تأملت بعمق في الحكمة الإلهية، قد يمكنني التأكيد على أن العدل والرحمة هي قيم موضوعية وعالمية؛ بل قد يمكنني حتى أن أقنع الآخرين أن العدل والرحمة هي من مسؤوليات البشر التي كلفهم بها الله. فאלله يريد البشر أن يكونوا عادلين ورحيمين. هذا يمثل التزاماً أخلاقياً أدعو البشر الآخرين لتبنيه أيضاً. ولكن في ظل النموذج المقترح هنا، قد استطيع القول بأن القواعد الأخلاقية تنبع من الله – والناس أحرار في قبوله أو الاختلاف معه – لكنني لا يمكنني ادعاء أن أي مجموعة من القوانين التي تحاول تطبيق هذا الالتزام الأخلاقي أو جعله مؤثراً هي أيضاً إلهية. ففي ضوء وجهتي النظر الأولى والثانية التي ناقشناها أعلاه، سيكون هذا ببساطة مستحيلاً على المستوى المفاهيمي. ولكي أجعل هذا النموذج مؤثراً سأجادل فيما يلي بأن العدل قيمة إلهية أساسية وقيمة أخلاقية، وسأحاول علاوة على ذلك على وضع مسوغات للالتزام بحقوق الإنسان في الإسلام.

٥: العدل كقيمة أساسية وحق إنساني

هدف الحكم (أو الخلافة) هي إحدى القضايا الأساسية التي شاع تناولها في الفكر الإسلامي السياسي وتمثل مقولة الجويني في هذا الصدد حجة فقهاء ما قبل الحداثة بشكل جيد، إذ يقول:

الإمامة هي الحكم الكلي، والقيادة العامة التي تتصل بالشئون الخاصة والعامة للدين وهذه الحياة الأرضية إنها تشمل حراسة الأرض وحماية الأفراد ونشر الرسالة بالكلمة والسيف. وهي تتضمن تقويم الانحراف، وإقامة العدل، ومساعدة المضروور في مواجهة المخطيء وأخذ الحق من المتعنتين واعطائه لمن يستحقونه.^{٣٤}

الفكرة الأساسية التي تنقلها لنا هذه المقولة هي أن الحكومة ضرورة وظيفية لحل النزاعات، وحماية الدين وإرساء العدل. وفي بعض الصياغات، العدل هو القيمة المحورية التي تبرر وجود الحكم/الخلافة. ويضع ابن القيم هذه النقطة بوضوح في تأكيده على ما يلي:

أرسل الله رسله وكتبه ليقود الناس بالعدل . . . ومن ثم، إذا
تأسست قيادة عادلة، بأي طريقة، تكون بذلك هي طريق الله
.... في الواقع، إن هدف طريق الله هو إقامة الحق والعدل
.... ولذا فإن أي طريق تقيم العدل والحق هي الطريقة التي
ينبغي (للمسلمين) اتباعها.^{٣٥}

يؤكد الخطاب القرآني على أن العدل التزام واجب على البشر تجاه الله، وكذلك تجاه بعضهم البعض. وبالإضافة إلى ذلك يرتبط واجب العدل بالالتزام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وضرورة أن يكون البشر شهداء لله.

ورغم أن القرآن لا يحدد مكونات للعدل، ويبدو في الواقع كما لو كان يعامله كأمر يمكن تمييزه بالفطرة، فإنه يؤكد على أن القدرة على تحقيق العدل هي ضرورة ومسؤولية يتفرد بها البشر^{٣٦}. ومن حيث الجوهر، يتطلب القرآن

^{٣٤} الجويني، "غياث الأمم في التياث الظلم" ص ١٥

^{٣٥} شمس، "العلم المواكين عن العرب الأميين". ٤:٤٥٢.

^{٣٦} حول الالتزام بالعدالة في القرآن، يرجع إلى

Rahman, Major Themes of the Quran, pp. 42-3

وحول مختلف النظريات المسلمة عن العدل:

. Khadduri, The Islamic Conception of Justice

التزاماً بأمر أخلاقي غامض لكن من الممكن إدراكه بالحدس ، والعقل أو الخبرة الإنسانية^{٣٧}. المهم ، أن عددًا كبيراً من فقهاء المسلمين يدفعون بأن الله خلق البشر ضعفاء يحتاجون للتعاون مع بعضهم البعض لكي يحد من قدرتهم على ممارسة الظلم . علاوة على ذلك خلق الله البشر متنوعين ومختلفين عن بعضهم البعض بحيث يحتاج كل منهم للآخر ، وهذا الاحتياج سيعاظم من ميلهم الطبيعي للتجمع والتعاون من أجل إرساء العدل .

الضعف النسبي للبشر ، وتباين قدراتهم وعاداتهم الواضح سوف يدفعهم إلى مزيد من التقارب والتعاون مع بعضهم البعض . وإذا استغل البشر هذه الهبة الإلهية ألا وهي التفكير واستدلوا بشرع الله وتعاونوا سيكون مقدراً لهم أن يصلوا إلى أعلى مستويات القوة والعدل . ويجادل الفقهاء بأن الحاكم يصل إلى السلطة من خلال عقد مع الناس يسعى بمقتضاه الى تعزيز التعاون بين الناس وغايته النهائية خي تحقيق مجتمع عادل أو على الأقل تعظيم احتمالات العدل .

يقوم هذا الخطاب الفقهي ، جزئياً ، على النصوص القرآنية التي تفيد بأن الله خلق الناس مختلفين ، وجعلهم شعوباً وقبائل ليتعارفوا ، وعلل الفقهاء المسلمون عبارة "لتعارفوا" (الحجرات ١٣: ٤٩) بأنها تعني الحاجة الى التعاون الاجتماعي والمساعدة المتبادلة من أجل تحقيق العدل . ورغم أن فقهاء ما قبل الحداثة لم يبرزوا هذه النقطة ، يوضح القرآن أيضاً أن الله خلق الناس مختلفين وأنهم سيظلون مختلفين حتى نهاية الوجود البشري . كذلك ينص القرآن على أن حقيقة التنوع البشري هي بعض من الحكمة الإلهية ، وهدف مقصود للخالق (هود ١١٨: ١١) إن احتفاء القرآن ومباركته للتنوع البشري ، بالإضافة الى للتضمنين الفقهي لفكرة التنوع البشري في السعي الهادف للعدل تخلق امكانيات متنوعة للالتزام بحقوق الإنسان في الإسلام . ويمكن تبني هذا الخطاب وتحويله الى موقف معيارى يعتبر العدل قيمة محورية على النظام الدستوري أن يحميها .

^{٣٧} يطالب القرآن أيضاً بالتقيد بعدد كبير من الفضائل الأخلاقية مثل الرحمة ، والتعاطف والصدق والانصاف والكرم والتواضع والخشوع .

يمكن تبني هذا الخطاب أيضاً لدعم فكرة تفويض السلطات التي يؤتمن فيها الحاكم على خدمة قيمة العدل المحورية في ظل مبادئ منهجية تعزز الحق في التجمع والتعاون لتعزيز تحقيق هذه القيمة المحورية. إضافة الى ذلك، يمكن تطوير فكرة القيود بشكل يمنع الحكومة من إخراج السعي نحو العدل عن سياقه، أو عن تعويق حق الناس في التعاون من أجل سعيهم هذا. المهم إنه إذا فشلت الحكومة في القيام بالالتزامات النابعة من هذا العهد (الميثاق) فأنها تفقد مشروعيتها في تولى السلطة.

على أية حال، هناك اعتباران قد يؤثران سلباً على تحقق تلك الامكانيات في الإسلام الحديث. أولها، أن المسلمين المعاصرين أنفسهم ليسوا واعين بتقاليد التفسير الإسلامية حول العدل. فكلا التوجهين، الاعتذاري والتطهري المترتبان - وهما الاتجاهان السائدان في الإسلام الحديث - تجاهلا بدرجة كبيرة نموذج التنوع والاختلاف البشري كوسيلة ضرورية لتحقيق جوهر العدل. والاعتبار الثاني؛ والأكثر أهمية، هو أنه حتى لو استعاد المسلمون المحدثون تقاليد الماضي حول العدل، فالحقيقة أنه على المستوى المفاهيمي لم يتم استكشاف العناصر المكونة للعدل في العقيدة الإسلامية.

هناك توتر بين الالتزام العام بتطبيق الشريعة الإلهية والمطالبة بالعدل. ببساطة، هل تحدد الشريعة الإلهية العدل أم يحدد العدل الشريعة الإلهية؟ في الحالة الأولى، فإن العدل سيكون متضمناً كل ما يخلص المرء الى أنه الشريعة الإلهية. وفي الحالة الثانية، فإن أي شيء يتطلبه العدل يكون هو الشريعة الإلهية. على سبيل المثال، أكد العديد من فقهاء ما قبل الحداثة والفقهاء المحدثون، على أن الغرض الأساسي للحكم الإسلامي هو حماية وتطبيق الشريعة الإلهية، وأن التكليف الأساسي للحاكم المسلم هو التأكد من أن الناس يتعاونون في تفعيل الشريعة الإلهية، ومن ثم فإن هذا النموذج يجعل الشريعة الإلهية هي المبدأ المنظم للمجتمع، وتصبح الشريعة الإلهية هي تجسيد العدل.

وفي ظل هذا النموذج، ليس هناك مغزى في التحقيق في العناصر المكونة للعدل وليس هناك مغزى في التحقيق في ما إذا كان العدل يعنى المساواة في الفرص أو

المساواة في النتائج، أو ما إذا كان يعني معازمة امكانات الاستقلال الذاتي، أو أنه قد يعني معازمة النفع الفردي والجماعي، أو حماية حقوق الإنسان الأساسية، أو حتى الحل البسيط للصراع والحفاظ على الاستقرار، أو أي مفهوم آخر قد يوفر مادة للمفهوم العام للعدل. ليس هناك مغزى في الاشتباك في مثل هذا البحث لأن الشريعة الإلهية تجب مثل هذا البحث. توفر الشريعة الإلهية تطبيقات موضوعية مفصلة تمثل فكرة العدل، وإن كانت لا تستكشفها بشكل تحليلي. ومن الناحية المفاهيمية، وفقاً لهذا النموذج، لا يصبح المجتمع المنظم متعلقاً بالحق في الاجتماع بل بالتعاون، أو الحق في استكشاف ماذا يمكن للعدل أن يعني، بل ببساطة حول تطبيق الشريعة الإلهية. ويدفعنا ذلك إلى المشكلة التي لاحظناها أعلاه، والتي هي أن تطبيق الشريعة الإلهية لا يصل بالضرورة إلى وجود حكومة محدودة (مقيدة)، أو حماية حقوق الإنسان الأساسية، على أية حال، من المهم ملاحظة أننا إذا أخذنا في الاعتبار صدارة العدل في الخطاب القرآني، وربطنا ذلك بمفهوم خلافة البشر لله على الأرض، وفكرة أن التكليف الإلهي بالعدل قد فوض للبشرية بالمعنى الواسع، سيكون من المستساغ التمسك بأن العدل يجب أن يحكم ويوجه كل الجهود البشرية في التفسير لفهم الشرع؛ وهو ما يتطلب تحولاً عميقاً في التفكير الإسلامي. وفي رأيي أن العدل، وأي شيء ضروري لتحقيق العدل، هو الشريعة الإلهية، وهو ما يمثل سيادة المقدس وعظمته.

يصف الله نفسه بأنه العدل، ويؤكد القرآن على أن الله قد جعل الرحمة من صفاته الإلهية (الأنعام ١٢: ٦، ٥٤). علاوة على ذلك، فإن الغرض الأساسي من استئمان النبي محمد على الرسالة الإلهية هو بمثابة لفحة رحمة بالبشر.^{٣٨} الرحمة في الخطاب القرآني ليست ببساطة الغفران، أو الاستعداد لتجاهل أخطاء البشر وخطاياهم. الرحمة هي حالة يكون فيها الفرد قادر على ممارسة العدل مع نفسه/نفسها ومع الآخرين باعطاء كل ذي حق حقه. الرحمة، من حيث

٣٨ القرآن ٢١: ١٠٧، والتي تخاطب الرسول "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين"؛ أيضاً ٨٩: ١٦. في الحقيقة، يصف القرآن مجمل الرسالة الإسلامية بأنها تقوم على الرحمة والتعاطف. لقد أرسل الإسلام لتعليم البشر تلك الفضائل وترسيخها بينهم. اعتقد أن هذا يضع للمسلمين، وليس الإسلام، معياراً ضرورياً لتعليم الرحمة (القرآن ٢٧: ٢٧، ٢٩: ٥١، ٤٥: ٢٠). لكن تعليم الرحمة ليس ممكناً ما لم يتعلم المرء، ومثل هذه المعرفة لا يمكن أن تقتصر على النص. إنها "تعارفوا"، التي تقوم على أخلاق الرعاية التي تفتح الباب لتعلم الرحمة، وبالتالي تعليمها للآخرين.

الأساس، ترتبط بحالة من الإدراك الحقيقي الصادق؛ ولهذا فإن الرحمة مقرونة في القرآن بحاجة البشر لأن يصبروا ويتسامحوا مع بعضهم البعض^{٣٩}. الأكثر أهمية هو إن الخطاب القرآني يرى أن الاختلاف والتنوع بين البشر هو رحمة إلهية وهبة للبشر.

إن الإدراك الصادق الذي يمكن الشخص من تفهم وتثمين اختلاف البشر وتنوعهم ومن ثم الاغتناء بهما هو أحد العناصر الأساسية لتأسيس مجتمع عادل. وتكليف الله للبشر بشكل عام والمسلمين بشكل خاص بالتعارف، كما جاء في القرآن، "لتعارفوا"، وباستخدام هذه المعرفة الحق في سعيهم للعدل. ويتطلب هذا أن يتجاوز المسلمون والبشر عموماً مجرد التسامح، لينخرطوا في مشروع تعاوني للخير، يسعون فيه لتحقيق العدل من خلال الرحمة. التحدي ليس مجرد أن يتعايش الناس مع بعضهم البعض، بل أن يكون لكل منهم دوره في مشروع الخير بالانخراط في خطاب أخلاقي هادف. ورغم أن التعايش ضرورة أساسية للرحمة، إلا أن السعي لحالة من المعرفة الحقيقية بالآخر واستهداف العدل، يحتم على البشر التعاون في سعيهم للخير والجمال، وكلما كان الخير والجمال أقرب مثلاً، كلما أصبحت الإنسانية أقرب إلى مرتبة الإلهية.

على أية حال، إن تطبيق القواعد الشرعية، حتى لو كانت تلك القواعد هي نتاج تفسير النص المقدس، ليس كافياً لتحقيق الإدراك الأصيل للآخر أو تحقيق الرحمة، و العدل في نهاية الأمر. فإن النقلة في التفكير التي أتحدث عنها تتطلب أن تصبح مبادئ الرحمة والعدل هي التكليف الإلهي الأساسي. في هذا النموذج، تكمن سيادة الله في حقيقة أن الله هو المصدر والسلطة التي فوضت البشر وكلفتهم بالعدل والقسط على الأرض، من خلال تحقيق الفضائل الأقرب للسلمات الإلهية. وبعيداً عن إنكار الذاتيات البشرية من خلال التطبيق الميكانيكي

^{٣٩} يأمر القرآن البشر بشكل صريح بالتعامل مع بعضهم البعض بالصبر والرحمة (٩٠:١٧)، وألا يتعدوا حدودهم وافترض أنهم يعرفون من يستحق رحمة الله ومن لا يستحقها (٤٣:٣٢). إن نظرية أخلاقية إسلامية تركز على الرحمة كفضيلة سوف ستتداخل مع أخلاق الرعاية التي تطورت في النظرية الأخلاقية الغربية. يرجع إلى

للقواعد، يمكن استيعاب، بل وتعزيز تلك الذاتيات بالدرجة التي تجعلها تساهم في تحقيق العدل.

وفقاً للخطاب الفقهي، من المهم إدراك أنه لا يمكن تحقيق العدل ما لم يمنح كل ذي حق حقه/ها. وكما سنناقش أدناه، الله له حقوق معينة، والبشر لهم حقوق، والله والبشر يتشاركون بعض الحقوق. التحدى في الخلافة هو الاقرار بوجود الحق أولاً، ثم فهم من هو مالك هذا الحق، وفي النهاية، السماح لذى الحق بالتمتع بهذا الحق المكفول. والمجتمع الذى يفشل في عمل ذلك، بغض النظر عن ضخامة حجم القواعد التي يطبقها، ليس مجتمعاً رحيماً أو عادلاً. ويقودنا هذا إلى استكشاف إمكانية الحقوق الفردية في الإسلام.

٦: حقوق الله وحقوق الناس

هذا هو أكثر الموضوعات من حيث التحديات التي يطرحها، ولا يمكننى أن أفيه حقه في المساحة التي يتيحها هذا المقال. إن فكرة الحقوق الفردية بحد ذاتها فكرة زئبقية غير محددة، سواء من حيث مصادر تلك الحقوق أو طبيعتها. علاوة على ذلك، فهناك جدل حول ما إذا كانت الحقوق الفردية أصيلة ومطلقة، أو محض استحقاقات فردية مفترضة، يمكن أن تعلق عليها اعتبارات معاكسة أخرى. بالإضافة إلى ذلك، بينما تحمى كل الديمقراطيات الدستورية مجموعة محددة من المصالح الفردية، مثل حرية التعبير والتجمع، والمساواة أمام القانون، والحق في الملكية، وحكم القانون، فإن هناك تنوع كبير سواء على المستوى النظرى أو على مستوى الممارسة فيما يتعلق بتحديد ماهية الحق الذى ينبغى حمايته، وإلى أي مدى تمتد هذه الحماية. في هذا السياق سوف استخدم الحد الأدنى لفكرة الحقوق الفردية، وآمل ألا يكون ذلك محل جدال.

أنا لا أعنى بالحقوق الفردية هنا الاستحقاقات ولكن الحصانة المعترف بها، أي فكرة وجوب حماية المصالح الخاصة التي تتعلق برفاه الفرد من التعدى عليها، سواء كانت المتعدى هو الدولة أو أي من أفراد النظام الاجتماعى، وعدم التضحية

بمثل تلك المصالح إلا من أجل ضرورة كبرى . كما أشرت ، هذا هو وصف للحد الأدنى للحقوق ، وهو في رأيي ، وصف قاصر بدرجة كبيرة . أشك كثيراً في وجود وسيلة موضوعية لتحديد حجم الضرورة القصوى ، ومن ثم ينبغي فإن هناك بعض المصالح الفردية التي لا يمكن المساس بها تحت أي ظروف . هذه المصالح المطلقة هي تلك التي إذا انتهكت تجعل الفرد المعنى يحس بعدم قيمته ، وتلك التي يؤدي انتهاكها الى تدمير قدرة الإنسان على فهم العناصر الضرورية للوجود الكريم . ولذا ، على سبيل المثال ، فبمقتضى هذا المفهوم ، يكون استخدام التعذيب ، أو الحرمان من الغذاء أو المأوى أو وسائل العيش كالعامل -تحت أي ظرف من الظروف- انتهاكاً لحق الفرد . على أنني ساتبنى وصف الحد الأدنى للحقوق في هذا المقال .

من العدل أن نقول ، على أية حال ، أن التقاليد القضائية ما قبل الحداثة لم تصنع فكرة الحقوق الفردية باعتبارها امتيازات ، واستحقاق أو حصانات . ورغم ذلك ، فقد عكست التقاليد القضائية مفهومًا حول المصالح المحمية التي تعود بالفائدة على الفرد . على أية حال ، كما سنوضح فيما يلي ، يبقى هذا الموضوع ذاخراً بقدر ليس بالقليل من عدم التحدد في الفكر الإسلامي . وكما أشرنا من قبل ، فإن غاية الشريعة في النظرية الفقهية هي تحقيق رفاه البشر . تنقسم مصالح البشر أو رفاههم الى ثلاث فئات: الضرورات ، والحاجات ، والكماليات أو التحسينات . وينبغي للقانون وسياسات الحكومة أن تلبى تلك المصالح وفق لأولويتها ، حيث تأتي الضرورات في المقدمة ، ثم الحاجات ، وبعدئذ تأتي الكماليات . كما تنقسم الضرورات نفسها الى خمس قيم أساسية: الدين ، والحياة ، والفكر ، والنسب أو الشرف ، والملكية . لكن الفقهاء المسلمون لم يطوروا تلك الضرورات الخمس الى فئات مفاهيمية ، ولم يستكشفوا المضامين النظرية لها . على العكس فقد اتبعوا ما يمكن وصفه بمقاربة شديدة الوضعية تجاه تلك الحقوق .

درس الفقهاء المسلمون الأوامر اللقضائية الوضعية الموجودة التي يمكن الدفع بأنها تخدم تلك القيم ، وخلصوا إلى أن القيم الخمس قد تحققت بشكل كاف بإعمال تلك

الاحكام القضائية المحددة. جادل الفقهاء المسلمون على سبيل المثال بأن تحريم القتل يخدم القيمة الأساسية المتعلقة بالحياة، وأن قانون الإلحاد حمى الدين، وأن تحريم المسكرات حمى الفكر، وأن تحريم الزنا والعلاقات الجنسية خارج الزواج حمى النسب، وأن الحق في التعويض حمى حق الملكية. لا يمكن القول بأن قصر حماية العقل على مسألة تحريم استهلاك الكحوليات، أو حماية الحياة على تحريم القتل يوفر حماية شاملة لأي من العقل أو الحياة. أقصى ما يمكن أن تفعله تلك القوانين هو حماية جزئية لمفهوم محدود حول تلك القيمة، وعلى أي الأحوال، لا يمكن التأكيد عليها باعتبارها مكافيء للحقوق الفردية لأنها لا تعتبر حصانات يملكها الفرد في مواجهة العالم. وسيكون من المعقول أن نستنتج أن تلك القيم الخمس قد تم إفراغها من أي محتوى نظري سياسى واجتماعى، وأنها اختزلت الى محض مستهدفات قانونية تقنية. هذا لا يستبعد بالطبع احتمال أن توفر القيم الخمس الأساسية قاعدة لنظرية منهجية حول الحقوق الفردية.^{٤٠}

إن الحاجة بأن التقاليد الفقهية لم تطور فكرة الحقوق الفردية الأساسية لا تعنى أن تلك التقاليد لم تكن واعية بالمفهوم. فواقع الأمر هو أن التقاليد الفقهية قد نحت الى التعاطف مع الأفراد الذين أعدموا بسبب اعتقادهم، أو أولئك الذين ماتوا بسبب نضالهم ضد الظلم. وقد وصف الفقهاء مثل تلك الأفعال أنها موت بسبب المصاهرة، وهو وصف يحمل مضامين محمودة أو إيجابية. وانتج الفقهاء لمسلمون خطاباً ضخماً في إدانة فرض الضرائب غير العادلة، واغتصاب الحكومة للملكية الخاصة. علاوة على ذلك، رفض غالبية الفقهاء المسلمين إدانة أو تجريم سلوك المتمردين الذين ثاروا بسبب فرض ضرائب قهرية، أو الذين قاوموا حكومات الطغاة.^{٤١} إضافة الى ذلك، صاغت التقاليد الفقهية ثروة من المواقف التي كشفت عن توجهات إنسانية أو متعاطفة. وسأذكر بعضاً منها فقط

٤٠ أجادل بأن حماية الدين ينبغي تطويرها لتعنى حماية حرية العقيدة الدينية؛ وأن حماية الحياة ينبغي أن تعنى أن نزع الحياة ينبغي أن يكون بسبب قضية عادلة، ونتيجة لعملية عادلة؛ وأن حماية الفكر ينبغي أن تعنى الحق في التفكير الحر، والتعبير والاعتقاد؛ وأن حماية الشرف ينبغي أن تعنى حماية كرامة الإنسان؛ وأن حماية الملكية ينبغي أن تعنى الحق في التعويض عن نزع الملكية.

٤١ يراجع أبو الفضل،

واترك الباقي لدراسة أكثر استفاضة. فمثلاً طور الفقهاء المسلمون فكرة افتراض البراءة في كل الاجراءات المدنية والجنائية، وجادلوا بأن المدعى هو الذى يقع عليه دائماً عبء الإثبات (البينة على من ادعى)^{٤٢} وفي الأمور المتعلقة بالمهرطقة، جادل الفقهاء المسلمون مراراً بأنه من الأفضل ترك ألف من الهراطقة أحراراً عن معاقبة مسلم مخلص خطأ. كما تم تطبيق نفس المبدأ في الحالات الجنائية؛ فقد جادل الفقهاء أنه من الأفضل دائماً أن تطلق سراح شخص مدان عن المخاطرة بعقاب شخص برىء^{٤٣}. علاوة على ذلك، أدان العديد من الفقهاء ممارسة اعتقال أو سجن المجموعات المهرطقة التي تدعوا لهرطقتها (مثل الخوارج) وجادلوا بأن مثل تلك المجموعات لا يجب التحرش بها أو معاملتها بشكل سيء إلى أن يحملوا السلاح، ويشكلوا نية واضحة في الثورة على الحكومة.

أدان الفقهاء المسلمون أيضاً استخدام التعذيب، مجادلين بأن النبي حرم المثلة (استخدام التشويه) في كل الأحوال^{٤٤}، وعارض استخدام الاعترافات المأخوذة قهراً في كل الأمور القانونية والسياسية.^{٤٥} وصاغ عدد كبير من الفقهاء قاعدة مماثلة لقاعدة التبريء الأمريكية كما أفادوا بأن الاعترافات أو الأدلة المنتزعة قهراً غير مسموح بها. ومما يثير الاهتمام، أن بعض الفقهاء أكدوا أن القاضى الذى يعتمد على اعتراف منتزع قهراً في الأحكام الجنائية، يكون معرضاً للمسائلة بسبب الإدانة الظالمة. ودفعت الأغلبية منهم أن المتهم أو عائلته يمكنهم رفع قضية ضد القاضى للمطالبة بالتعويض. سواء كان ذلك ضد القاضى مباشرة أو ضد الخليفة وممثليه عموماً لأن الحكومة تسأل عن ممارسات قضاتها غير القانونية.

٤٢ أحمد، "شرح القواعد الفقهية" ص ٢٦٩-٨٩؛ وعلى أحمد، "القواعد الفقهية" ص ٤٠٠-١؛ جلال الدين، "الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية" ص ٢٩٤.

٤٣ الشوكاني، "نيل الأوطار"، ٧، ١٦٨؛ ابن حجر العسقلاني، "فتح الباري" ٣٠٨: ١٤.

٤٤ لم يعتبر الفقهاء المسلمون، على أي حال، أن قطع الأيدي والأقدام كعقوبة للسرقة وقطع الطريق كتشويه.

٤٥ عدد مهم من الفقهاء في التاريخ الإسلامي اضطهدوا وقتلوا لتمسكهم بأن البيعة التي تتم تحت التهديد والاكراه باطلة. وصف الفقهاء المسلمون موت أولئك المفكرون تحت تلك الظروف بموت المصابرة. وقد أصبح هذا خطاباً مهماً لأن الخلفاء اعتادوا إما رشوة العظماء والفقهاء أو تهديدهم ليلابعوهم. راجع Abou El Fadl، Islamic Law، pp ٨٦-٧، ابن خلدون، "المقدمة" ص ١٦٥. عن القانون الإسلامي حول الاكراه وعن الاعترافات القسرية والالتزامات السياسية راجع

Abou El Fadl، Law of Duress in Islamic Law and Common Law، pp. 305-50.

لكن لعل الخطاب الأكثر إثارة في التقاليد الفقهية هو ذلك المتعلق بحقوق الله وحقوق الناس . حقوق الله هي تلك التي يحتفظ بها الله من خلال تحديد واضح ، بمعنى أن الله فقط هو من يحدد كيفية معاقبة منتهكي تلك الحقوق ، والله وحده له الحق في غفران تلك الانتهاكات ، وهذه الحقوق تقع حصرياً تحت سلطة وسيادة الله ، وليس للبشر إلا اتباع القواعد الصريحة المفصلة التي وضعها الله للتعامل مع تلك الأفعال التي تقع في سلطته . إضافة الى ذلك ، ففي النظرية الفقهية ، تصبح كل الحقوق لمنفعة البشر ما لم يكن هناك تحديد صريح بأنها حقوق الله .

بعبارة أخرى ، أي حق لم يحدد بوضوح بأنه حق الله هو حق يعود للناس . وتسمى تلك الحقوق حقوق العباد ، أو حقوق الناس ، أو حقوق الآدميين . المهم ، أنه بينما حقوق الله لا يمكن لأحد العفو عن انتهاكها سوى لله وذلك من خلال التوبة ، فإن حقوق البشر لا يمكن أن يعفو عن انتهاكها سوى الناس . ويجادل الفقيه الحنفي العيني (توفي ١٤٥١/٨٥٥) أن اغتصاب الملكية ، لو قام بها مسؤول حكومي ظالم لا يمكن أن يغفر له ، حتى لو تاب آلاف المرات ، سوى بإعادته للملكية المسروقة.^{٤٦}

معظم هذا الخطاب يحدث في سياق التعامل مع الحقوق الشخصية في الأمور المالية والملكية ، ولكنه لم يمتد لبقية الحقوق المدنية ، مثل الحق في المحاكمة العادلة أو الحق في الاستماع والتأمل والدراسة ، وهي حقوق لا يمكن للحكومة تجاهلها أو انتهاكها تحت أي ظرف . ولا يرجع ذلك نتيجة لضيق نطاق حقوق الناس ، بل على العكس ، لأن مدى تلك الحقوق كان شديد الاتساع . وينبغي تذكر أن الناس تملك أي حق لم ينص صراحة على أنه من حقوق الله . وبناء عليه ، حيث أن حقوق الله محدودة/ضيقة ، فإن الحقوق التي تعود للناس عديدة . وقد نحت ممارسة الفقهاء الى التركيز على الادعاءات القانونية الضيقة التي يمكن معالجتها من خلال عمليات القانون أكثر من التصنيفات النظرية الواسعة التي نظر إليها باعتبارها غير قابلة للنقاضي .

٤٦ أبو محمد "البنية في شرح الهداية" ص ٤٨٢ .

وهكذا مال الفقهاء الى التركيز على حقوق الملكية الملموسة، أو الحقوق المتعلقة بالتعويض عوضاً عن التركيز على الادعاءات الأخلاقية. وهكذا إذا أحرق شخصُ كتباً مملوكة لشخص آخر، على سبيل المثال، يمكن للأخير السعى للتعويض عن تدمير الملكية، ولكنه لا يستطيع رفع دعوى للمطالبة بأمر زجري يمنع حرق الكتب في المقام الأول. ورغم هذا القصور، فإن التقاليد الفقهية في الواقع طورت مفهوم المطالب الفردية المحصنة ضد الحكومة أو القيود الاجتماعية أو الاعتراض.

هناك جانب مهم آخر نحتاج لاستكشافه في هذا السياق؛ فقد اتخذ الفقهاء المسلمون موقفاً مدهشاً، إذ رأوا أنه في حالة اختلاط حقوق الله بحقوق الناس، ينبغي، في أغلب الأحوال، أن تكون السيادة لحقوق الناس. وتبرير ذلك، أن البشر يحتاجون حقوقهم، ويحتاجون للدفاع عن تلك الحقوق على الأرض، بينما الله على الجانب الآخر، يؤكد حق الله فقط لصالح البشر، وفي كل الحالات يدافع الله عن حقوقه في الآخرة إذا كانت هناك حاجة لذلك. أما فيما يتعلق بحقوق الناس، لم يتصور الفقهاء المسلمون مجموعة راسخة وعامة من الحقوق لكل الأفراد في كل الأوقات. لكنهم فكروا في الحقوق الفردية باعتبارها تنشأ لسبب قانوني ناجم عن المعاناة من ظلم قانوني. فالفرد لا يملك حقاً حتى يقع تحت ظلم ما، وبناء عليه يكون له المطالبة بالقصاص أو التعويض.

وللانتقال من نموذج فكري الى آخر، من الضروري التحول من المفاهيم التقليدية للحقوق الى مفهوم الحصانة والاستحقاق؛ فتصبح الحقوق في حد ذاتها ملكية لمن يحملونها من الأفراد، قبل أن تنشأ شكوى محددة وبغض النظر عن وجود أو عدم وجود سبب لدعوى قضائية. مجموعة الحقوق المعترف بحصانتها وثباتها، هي تلك الضرورية لتحقيق مجتمع عادل مع تعزيز عنصر الرحمة. من الممكن جداً أن تكون الحقوق الفردية المهمة هي تلك القيم الخمس التي أشرنا إليها عاليه، لكن هذه القضية تحتاج الى إعادة التفكير والتحليل في ضوء التنوع الحالي وخصوصية الوجود الإنساني.

إن حقيقة أولوية حقوق الناس لها على حقوق الله في الأرض، تعنى بالضرورة أنه لا يمكن استخدام حقوق الله لانتهاك حقوق البشر. الله قادر على الدفاع عن أي حقوق يريد الدفاع عنها في الآخرة. أما على هذه الأرض فعلينا أن نعى أنفسنا فقط باكتشاف وتأسيس الحقوق الضرورية لكي يمكن للبشر الوصول الى حياة عادلة بينما نحترم - لأقصى حد ممكن - حقوق الله المؤكدة. وفي هذا السياق، لا يعنى الالتزام بحقوق الإنسان غياب الالتزام بحقوق الله، أو عدم الرغبة في طاعته. بل يعنى أن تصبح حقوق الإنسان جزءاً أساسياً من الاحتراف بتنوع البشرية، وتكريم خلفاء الله على الأرض، وتحقيق الرحمة، والسعى للغاية النهائية ألا وهي تحقيق العدل.

٧: الإسلام ووعده بحقوق الإنسان

لقد دفعنا بأن سيادة الله يتم احترامها في السعى الى مجتمع عادل، وأن المجتمع العادل - في سعيه للرحمة - ينبغي أن يحترم التنوع والثراء البشرى، وأن يقر بالحصانات الواجبة للبشر. وقد بررت هذا الموقف انطلاقاً من خلفية إسلامية، وبينما أقر بأن هذا الموقف يقوم على تقاليد التفسير في الماضي، فإنه ليس المقاربة السائدة للموضوع، أو حتى مقاربة مقرة بين المسلمين في الحقبة الحديثة. إن المقاربات الوحيدة المقرة للموضوع اليوم للأسف هي المقاربات الاعتذارية والتطهيرية. أما في ما يتعلق بالخطابات المعاصرة، فهي زاخرة بافتراضات غير مبررة، واختصارات فكرية قوضت بشكل خطير قدرة المسلمين على مواجهة موضوعات مهمة مثل حقوق الإنسان.

بالإضافة الى ذلك، يردد بعض الأكاديميين الغربيين تعميمات حول القانون الإسلامي، أقل ما يقال عنها أنها لا تقوم على نصوص تاريخية أنتجها الفقهاء المسلمون، ويرجع ذلك جزئياً بسبب تأثير المسلمين الدفاعيين. ومن بين هذا التعميمات غير المسندة، الإدعاء بأن القانون الإسلامي يهتم أساساً بالواجبات وليس بالحقوق، وأن المفهوم الإسلامي للحقوق مفهوم يقوم على الحقوق

الجماعية وليس الفردية^{٤٧}. كلا الادعائين، رغم كثرة ترديدهما، يفتقدان الى الاتساق بدرجة ما، لكن الأهم هو أنهما لا يقومان على أي شيء غير الافتراضات الثقافية حول "الآخر" غير الغربي. يبدو الأمر كما لو كان المفسرين العديدين بعد أن حسمو ما يعتقدون أنه المفهوم اليهودي المسيحي، أو ربما المفهوم الغربي للحقوق، افترضوا أن الإسلام لابد أن يكون بالضرورة مختلفاً. على أي حال، الحقيقة هي أن كلا الادعائين قد عفا عليهما الزمن بدرجة كبيرة.

لم يؤكد فقهاء ما قبل الحداثة المسلمون على رؤية جمعية للحقوق، كما أنهم لم يؤكدوا أيضاً على رؤية فردية للحقوق. لقد تحدثوا عن الحقوق العامة وعادة ما أكدوا على أن الحقوق العامة ينبغي أن تكون لها الأفضلية على الاستحقاقات الخاصة. ولكن من حيث القرارات القضائية لم يصل ذلك لأكثر من التشديد على أنه لا ينبغي للأغلبية أن تعاني بسبب استحقاقات القلة. على سبيل المثال أقصى ما وصل الأمر إليه قانونياً استخدام ذلك لتبرير فكرة الاستيلاء العام، أو الحق في التسهيلات على حساب الحق في الملكية. واستخدم هذا المبدأ أيضاً في حظر ممارسة الأطباء غير المؤهلين للطب. لكن، كما لاحظنا أعلاه، لم يبرر الفقهاء المسلمون قتل أو تعذيب الأفراد لتعزيز رفاه الدولة أو المصالح العامة. وحتى بالنسبة للاستيلاء العام أو التسهيلات، فإن الغالبية العظمى من الفقهاء المسلمين كان موقفهم المستمر هو حق الأفراد المتضررين من أفعال الدولة في التعويض المماثل لقيمة عادلة لممتلكاتهم المستولى عليها وفقاً للسوق.

وانطلاقاً من منظور العدل، يمكن للمرء أن يجادل بأن الإلتزام بالحقوق الفردية، في شموله، سوف يؤدي في تراكمه الى منفعة الكثرة (المواطنين) على القلة (أعضاء الحكومة القائمة). وأنا أعتقد أن تأكيد الحقوق الفردية لا يعوق الخير العام بل يدعمه بشدة، لكن هذه النقطة تحتاج الى التطوير بشكل أكثر

^{٤٧} فيما يتعلق بهذا الادعاء المتكرر كثيراً يرجع الى

Howard, Human Rights and the Search for Community, pp. 92-104; Rosen, The Justice of Islam, pp. 7, 79-80, 156-7; Weiss, The Spirit of Islamic Law, pp. 145-85.

منهجية في دراسة مستقلة. ما أهتم به هنا على أية حال هو إن الفكرة الفقهية للحق العام لا تدعم بالضرورة ما يوصف كثيرًا بالمنظور الجمعي للحقوق.

وعلى نفس المنوال، فإن فكرة الواجبات مستقرة بنفس القدر في التقاليد الإسلامية مثلها مثل فكرة الحقوق؛ والتقاليد الفقهية الإسلامية لا تعطي أفضلية لأي منها على الأخرى. فواقع الأمر هو إن بعض فقهاء ما قبل الحداثة شددوا على أن كل واجب يقابله حق متبادل، والعكس صحيح.^{٤٨} من الصحيح أن عديد من الفقهاء إدعوا أن الحاكم له حق الطاعة، لكنهم أيضًا، بشكل مثالي، توقعوا أن يحمي الحاكم سلامة ومصالح المحكومين. وحقيقة أن الفقهاء لم يعلقوا واجب الطاعة على الالتزام باحترام الحقوق الفردية للمواطنين لا يعنى أنهم من حيث المبدأ كانوا يعارضون منح المحكومين حصانات معينة ضد الدولة. وفي بعض الظروف أكد الفقهاء المسلمون أن الدولة إذا فشلت في حماية رفاه المحكومين، وظلمتهم فإن المحكومين لا يعودوا ملزمين تجاه الدولة سواء بواجب الطاعة أو الدعم.^{٤٩}

يشير الحديث واسع الانتشار حول أسبقية الرؤى المتعلقة بالحقوق الجماعية وتلك القائمة على الواجب في الإسلام إلى أن العديد من الخطابات حول القانون الإسلامي في الحقبة المعاصرة تتسم برد الفعل. في الخمسينيات والستينيات، كانت معظم الدول الإسلامية، كجزء من الأمم النامية، متأثرة بشدة بالأيديولوجيات الاشتراكية والتنمية الوطنية التي نحت إلى التشديد على مفاهيم الحقوق المتمحورة حول الحقوق الجماعية والواجبات. ومن ثم، ادعى العديد من المعلقين المسلمين أن التقاليد الإسلامية تدعم بالضرورة طموحات وآمال ما سمي بالعالم الثالث. لكن تلك الادعاءات، مثلها مثل أي رؤية معاصرة خاصة حول الحقوق، إنما تفكك وتبتكر وتتفاوض حول ما يتعلق بالتقاليد الإسلامية. وفي رأي أن فكرة

٤٨ حول العلاقة بين الواجب والحق في القانون الروماني والتقاليد القانونية الغربية التالية له، يرجع إلى فينيس، حيث يصف حركة شديدة الشبه بتلك التي حدثت في القانون الإسلامي الأولي
Finnis, Natural Law and Natural Rights, pp. 205-10.

حول الحقوق والمسؤوليات، يراجع أيضًا

Weinreb, Natural Law and Rights, pp. 278-305.

٤٩ حول هذا الموضوع يراجع

Abou El Fadl, Islamic Law, pp. 280-7.

الحقوق الفردية أسهل في تبريرها، من منظور فلسفي ديني، في الإسلام عن فكرة التوجه الجمعي.

لقد خلق الله البشر كأفراد، ومحاسبته في الآخرة تتم بشكل فردي أيضًا. إن التزام المرء بحماية وتأمين سلامة ورفاه الفرد، هو التعامل مع خلق الله بجدية. كل فرد يجسد عالم فعليًا من المعجزات الإلهية، في الجسد والروح والعقل. لم يجب على المسلم إلزام نفسه بحقوق ورفاه رفاقه من البشر؟ الاجابة هي: لأن الله سبقنا في هذا الإلتزام، عندما أسبغ كثيرًا من ذاته على كل إنسان. وهذا هو السبب في أن القرآن يشدد على أن كل من قتل إنسانًا بغير حق، كما لو كان قد قتل الناس جميعًا؛ كما لو كان القاتل قد اغتال قدس الأقداس ولوث معنى القداسة نفسه (المائدة ٣٢:٥).

لا يفرق القرآن بين قداسة المسلم وقداسة غير المسلم، ويشدد مرارًا وتكرارًا على أنه ليس بمقدور أي إنسان أن يحد من رحمة الله بأي طريقة، أو حتى يقرر من يستحقها (البارقة ١٠٥:٢، آل عمران ٧٤:٣، الفاطر ٢:٣٥، ص ٩:٣٨، الزمر ٣٨:٣٩، الغافر ٧:٤٠، الزخرف ٣٢:٤٣)

أنا أرى أن هذا يعني أن غير المسلم، مثله مثل المسلم، يمكن أن يكون متلقيًا أو مانحًا للرحمة الإلهية. ومقياس الفضيلة الأخلاقية على هذه الأرض هو القدرة على الاقتراب من الله عبر العدل، وليس من الذي يحمل بطاقة الديانة أو عدم التدين الصحيحة. المقياس في الآخرة أمر مختلف، لكنه أمر يخضع لسلطان الله حصريًا.

هل يهم ما الذي أصبح المجتمع الدولي العام يعتقد أنه معايير الحد الأدنى للسلوك التي ينبغي مراعاتها عند التعامل مع البشر؟ وبشكل محدد، هل يعني إذا كان المجتمع الدولي يرى أن قطع يد السارق، ورجم الزاني أو الزانية، أو الامتيازات الذكرية فيما يتعلق بالطلاق والميراث هي انتهاكات للحقوق الأساسية التي ينبغي مراعاتها في التعامل مع البشر؟ سيكون مفيدًا هنا أخذ مفهوم الرحمة والتنوع

الإنسانى بالجدية الواجبة. الموضوع الحقيقى، هو أننا كمسلمين قد كلفنا بضمان رفاه وسلامة البشر وكرامتهم، كما أننا كلفنا أيضاً بتحقيق العدل.

إذا صحت حجتي، فإن الكرامة والعدل تحتاجان الى التعاطف والرحمة. المسلمون مكلفون بالرحمة تجاه بعضهم البعض؛ ولكن بنفس الطريقة التي لا يمكن للمرء أن يتعلم كيف يتحدث قبل أن يتعلم كيف ينصت، لا يمكن للمرء تعليم الآخرين ما لم يكن مستعداً للتعلم. أن التعامل مع أخلاقيات الرحمة بجدية يقتضى أن نتعلم أولاً كيف نهتم، وهذا هو السبب في أن رأي الإنسانية كلها في تفسيراتنا وتطبيقنا للتعاليم الإلهية أمر مهم. إذا كان البشر الآخرون لا يمكنهم فهم رؤيتنا للرحمة، فإن المطالبة بالاستثناء أو الفوقية أو النسبية الثقافية، من منظور دينى، لا يجدينا نفعاً. وهذا صحيح بشكل خاص إذا كنا، كمسلمين، نشتبك مع باقي الإنسانية في مشروع جماعي لإقامة الخير والرفاه على هذه الأرض. إذا وضعنا في الاعتبار التنوع البشري الهائل، لن نجد أمامنا سوى أن نأخذ كل مساهمة باتجاه رؤية للخير بجدية، وأن نسأل أي من الرؤى المقدمة تقترب من محاولة تحقيق التكليف الإلهي.

على أننا لا نملك أن نغيب عن أعيننا حقيقة أن التكليف والمسؤولية في النهاية هي مسؤوليتنا كبشر. يعني هذا أننا في القيام بواجب الخلافة على الأرض، علينا أن نأخذ بجدية واجب المشاركة في المشروع الجماعى للخير، وبعمل ذلك علينا أن نكون مستعدين لإقناع الآخرين والافتناع بما يرى الآخرون أنه ضرورى للوجود الأخلاقي الفاضل على هذه الأرض. الله سوف يدافع بالتأكيد عن حقوق الله في الآخرة بالطريقة التي يراها الأنسب، لكن على هذه الأرض، فإن مسؤوليتنا الأخلاقية الأولى هي الدفاع عن حقوق البشر. بوضع المسألة بهذه الطريقة، ربما يتضح بشدة أن الالتزام بحقوق الإنسان هو التزام لصالح خلق الله، ومن ثم في النهاية هو التزام تجاه الله.

المراجع العربية

- أبو المعالي عبد المالك بن عبد الله بن يوسف الجويني (١٩٧٨)، غياث الأمم في التياث الظلم، تحرير مصطفى حلمي وفؤاد أحمد، الإسكندرية، دار الدعوة.
- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المصطفى من علم الأصول، تحرير إبراهيم محمد رمضان، بيروت: دار القلم
- أبو محمد محمود بن أحمد العيني (١٩٩٠)، البناء في شرح الهداية، بيروت: دار الفكر
- أحمد بن محمد الزرقا (١٩٩٦)، شرح القواعد الفقهية، الطبعة الرابعة، دمشق: دار القلم
- جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (١٩٨٣)، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، بيروت: دار الكتب العلمية
- شمس الدين أبو بكر ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحرير عبد الرحمن الوكيل، القاهرة: مكتبة ابن تيمية
- شهاب الدين ابن حجر العسقلاني (١٩٩٣)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بيروت: دار الفكر
- صبحي محمضاني (١٩٦١)، فلسفة التشريع في الإسلام، الطبعة الثالثة، بيروت: دار العلم للملايين
- علاء الدين عبد العزيز بن أجمدي إبحاري (١٩٩٧)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدي، تحرير محمد المعصم بالله البغدادي، الطبعة الثالثة، بيروت: دار الكتاب العربي
- علي أحمد الندوي (١٩٩٤)، القواعد الفقهية، الطبعة الثالثة، دمشق: دار القلم
- محمد بن علي بن الطيب البصري أبو الحسين (١٩٨٣)، المعتمد في أصول الفقه، بيروت: دار الكتب العلمية
- محمد بن علي بن محمد الشوكاني، نيل الأوتار شرح منتقى الأخبار، القاهرة: دار الحديث
- هشام جعيط (١٩٨٩) الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، بيروت: دار الطليعة
- (١٩٨٧) كتاب الاجتهاد من كتاب التلخيص، دمشق: دار القلم

References

- Abdel Halim, Asma M. (1999), Reconciling the Opposites: Equal but Subordinate, in Courtney W. Howland (ed.), Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women, New York: St. Martins Press.
- Abou El Fadl, Khaled (1991), Law of Duress in Islamic Law and Common Law: A Comparative Study, Islamic Studies, 30 (3): 305-50. (2001), And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse, Lanham: University Press of America.
- (2001), Rebellion and Violence in Islamic Law, Cambridge: Cambridge University Press. (2001), Speaking in Gods Name: Islamic Law, Authority and Women, Oxford: Oneworld.
- Adams, R.M. (1999), Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics, Oxford: Oxford University Press.
- Adler, M. (1958), The World of the Talmud, New York: Schocken.
- Afkhami, Mahnaz (1999), Gender Apartheid and the Discourse of Relativity of Rights in Muslim Societies, in Courtney W. Howland (ed.), Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women, New York: St. Martins Press, pp. 67-77. (ed.) (1995), Faith and Freedom: Womens Human Rights in the Muslim World, Syracuse: Syracuse University Press.
- Ahmed, Leila (1992), Women and Gender in Islam, New Haven: Yale University

- Press.
- Aiken, William and Hugh LaFollette (eds.) (1996), *World Hunger and Morality*, Upper Saddle River: Prentice Hall.
 - Ajami, Fouad (1983), *In the Pharaohs Shadow: Religion and Authority in Egypt*, in James Piscatori (ed.), *Islam in the Political Process*, London: Cambridge University Press.
 - Ali, Azra Asghar (2000), *The Emergence of Feminism Among Indian Muslim Women 1920-1947*, New Delhi: Oxford University Press.
 - Ali, Shaheen Sardar (2000), *Gender and Human Rights in Islam and International Law: Equal Before Allah, Unequal Before Man?*, The Hague: Kluwer Law International.
 - Allen, Tim and Jean Seaton (eds.) (1999), *The Media of Conflict: War Reporting and Representations of Ethnic Violence*, London: Zed Books.
 - Anderson, J.N.D. (1959), *Islamic Law in the Modern World*, New York: New York University Press. (1976), *Law Reform in the Muslim World*, London: Athlone.
 - An-Naim, Abdullahi A. (1990), *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse: Syracuse University Press. (1992), *Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights: The Meaning of Cruel, Inhuman, and Degrading Treatment or Punishment*, in Abdullahi An-Naim (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 19-43. (1996), *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse: Syracuse University Press. (1996), *Islamic Foundations of Religious Human Rights*, in John Witte and Johan van der Vyver (eds.), *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives*, The Hague: Martinus Nijhoff, pp. 337-59. (2000), *The Politics of Memory: Truth, Healing, and Social Justice*, London: Zed Books. (2001), *Human Rights, Religion, and the Contingency of Universalist Projects*, Syracuse: Syracuse University Press. (ed.) (1992), *Human Rights in Cross-Cultural Perspective*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
 - An-Naim, Abdullahi, Jerald Gort, Henry Jansen and Hendrik Vroom (eds.) (1995), *Human Rights and Religious Values: An Uneasy Relationship?* Grand Rapids: Eerdmans.
 - Astor, Carl (1985), *...Who Makes People Different: Jewish Perspectives on the Disabled*, New York: United Synagogue of America.
 - Audi, Robert and Nicholas Wolterstorff (1997), *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Lanham: Rowman & Littlefield.
 - Binder, Leonard (1988), *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, Chicago: Chicago University Press.
 - Black, George (ed.) (1997), *Islam and Justice: Debating the Future of Human Rights in the Middle East and North Africa*, New York: Lawyers Committee for Human Rights.
 - Boisard, Marcel (1987), *Humanism in Islam*, Indianapolis: American Trust Publications.
 - Boyle, Kevin (1996), *Human Rights in Egypt: International Commitments*, in Kevin

- Boyle and Adel Omar Sherif (eds.), *Human Rights and Democracy: The Role of the Supreme Constitutional Court in Egypt*, The Hague: Kluwer Law International.
- Brems, Eva (2001), *Human Rights: Universality and Diversity*, The Hague: Martinus Nijhoff.
 - Brown, Daniel (1996), *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
 - Charrad, Mounira (2001), *States and Womens Rights: The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco*, Los Angeles: University of California Press.
 - Chaudhuri, Nupur and Margaret Strobel (eds.) (1992), *Western Women and Imperialism: Complicity and Resistance*, Bloomington: Indiana University Press.
 - Cooke, Miriam and Bruce B. Lawrence (1996), *Muslim Women Between Human Rights and Islamic Norms*, in Irene Bloom, J. Paul Martin, and Wayne L. Proudfoot (eds.), *Religious Diversity and Human Rights*, New York: Columbia University Press.
 - Cotran, Eugene and Mai Yamani (eds.) (2000), *The Rule of Law in the Middle East and the Islamic World: Human Rights and the Judicial Process*, London: I.B. Tauris.
 - Crecelius, Daniel (1972), *Egyptian Ulama and Modernization*, in Nikki Keddie (ed.), *Scholars, Saints, and Sufis*, Berkeley: University of California Press.
 - Dalacoura, Katerina (1998), *Islam, Liberalism and Human Rights*, London: I.B. Tauris.
 - Dwyer, Kevin (1991), *Arab Voices: the Human Rights Debate in the Middle East*, Los Angeles: University of California Press.
 - Esack, Farid (1997), *Quran, Liberation, and Pluralism*, Oxford: Oneworld.
 - Euben, Roxanne L. (1999), *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*, Princeton: Princeton University Press.
 - Finnis, John (1980), *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon.
 - Goodman, Lenn Evan (2003), *Islamic Humanism*, Oxford: Oxford University Press.
 - Gordis, Robert (1963), *Natural Law and Religion*, in Center for the Study of Democratic Institutions, *Natural Law and Modern Society*, Cleveland: World Publishing.
 - Haeri, Shahla (1995), *The Politics of Dishonor: Rape and Power in Pakistan*, in Mahnaz Afkhami (ed.), *Faith and Freedom: Womens Human Rights in the Muslim World*, Syracuse: Syracuse University Press.
 - Hallaq, Wael (2001), *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge: Cambridge University Press.
 - Hobsbawm, Eric (1983), *Introduction and Concluding Chapter* in Eric Hobsbawm and Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
 - Hourani, Albert (1983), *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939*, Cambridge: Cambridge University Press.
 - Howard, Rhoda (1995), *Human Rights and the Search for Community*, Boulder: Westview.

- Hussain, Asaf, Robert Olson and Jamil Qureshi (eds.) (1984), *Orientalism, Islam, and Islamists*, Brattleboro: Amana Books.
- Ibn Khaldun (1967), *The Muqaddimah: An Introduction to History*, translated by Franz Rosenthal, N.J. Dawood (ed.), Princeton: Princeton University Press.
- Ignatieff, Michael (2001), *Human Rights: As Politics and Idolatry*, Princeton: Princeton University Press.
- Isik, Huseyn Hilmi (1978), *The Religion Reformers in Islam*, 3rd ed., Istanbul: Wakf Ikhlâs.
- Izutsu, Toshihiko (2000), *The Structure of Ethical Terms in the Quran*, Chicago: ABC International Group.
- Jayawardena, Kumari (1995), *The White Womans Other Burden: Western Women and South Asia During British Rule*, London: Routledge.
- Kamali, Mohammad Hashim (2002), *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*, Cambridge: Islamic Texts Society.
- Kelsay, John (1988), *Saudi Arabia, Pakistan, and the Universal Declaration of Human Rights*, in David Little, John Kelsay and Abdulaziz Sachedina (eds.), *Human Rights and the Conflicts of Culture: Western and Islamic Perspectives on Religious Liberty*, Columbia: University of South Carolina Press.
- Khadduri, Majid (1984), *The Islamic Conception of Justice*, Baltimore: John Hopkins University Press.
- Kraemer, Joel L. (1992), *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival During the Buyid Age*, Leiden: E.J. Brill.
- Kurzman, Charles (ed.) (1998), *Liberal Islam: A Sourcebook*, Oxford: Oxford University Press.
- Lee, Robert D. (1997), *Overcoming Tradition and Modernity: The Search for Islamic Authenticity*, Boulder: Westview.
- Lerner, Nathan (2000), *Religion, Beliefs, and International Human Rights*, Maryknoll: Orbis.
- Macfie, A.L. (2002), *Orientalism*, London: Pearson Education.
- Makdisi, George (1990), *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Marsot, Afaf Lutfi al-Sayyid (1972), *The Ulama of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Century*, in Nikki Keddie (ed.), *Scholars, Saints, and Sufis*, Berkeley: University of California Press.
- Martin, Rex (1993), *A System of Rights*, Oxford: Clarendon.
- Marty, Martin (1996), *Religious Dimensions of Human Rights*, in John Witte and Johan van der Vyver (eds.), *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Mayer, Ann E. (1988), *The Dilemmas of Islamic Identity*, in Leroy S. Rouner (ed.), *Human Rights and the Worlds Religions*, Notre Dame: University of Notre Dame Press. (1993), *A Critique of An-Naïms Assessment of Islamic Criminal Justice*, in Tore Lindholm and Kari Vogt (eds.), *Islamic Law Reform and Human Rights: Challenges and Rejoinders*, Oslo: Nordic Human Rights Publications. (1995), *Cultural Particularism as a Bar to Womens Rights: Reflections on the Middle Eastern Experience*, in Julie Peters and Andrea Woipier (eds.), *Womens Rights, Human Rights: International Feminist Perspectives*, London: Routledge. (1995), *Rhetorical*

Strategies and Official Policies on Womens Rights; The Merits and Drawbacks of the New World Hypocrisy, in Mahnaz Afkhami (ed.), Faith and Freedom: Womens Human Rights in the Muslim World, Syracuse: Syracuse University Press. (1999), Islam and Human Rights: Tradition and Politics, 3rd ed., Boulder: Westview.

- Mir-Hosseini, Ziba (1999), Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran, Princeton: Princeton University Press.
- Mitchell, Basil (1967), Law, Morality and Religion in a Secular Society, Oxford: Oxford University Press.
- Monshipouri, Mahmood (1995), Democratization, Liberalization, and Human Rights in the Third World, Boulder: Lynne Rienner.
- (1998), Islamism, Secularism, and Human Rights in the Middle East, Boulder: Lynne Rienner.
- Mortimer, Edward (1982), Faith and Power: The Politics of Islam, New York: Vintage.
- Moussalli, Ahmad (2001), The Islamic Quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights, Gainesville: University Press of Florida.
- Mohammad Talat Al Ghunaimi (1968), The Muslim Conception of International Law and the Western Approach, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Perlmutter, Amos (1974), Egypt: The Praetorian State, New Brunswick; Transaction Books.
- Rahman, Fazlur (1994), Major Themes of the Quran, Minneapolis: Bibliotheca Islamica.
- Ramadan, Tariq (2001), Islam, the West and the Challenges of Modernity, translated by Said Amghar, Markefield: Islamic Foundation.
- Rosen, Lawrence (2000), The Justice of Islam, Oxford: Oxford University Press.
- Ruthven, Malise (1984), Islam in the World, Oxford: Oxford University Press.
- Sachedina, Abdulaziz (2001), The Islamic Roots of Democratic Pluralism, Oxford: Oxford University Press.
- Said, Edward (1979), Orientalism, New York: Random House.
- (1994), Culture and Imperialism, New York: Vintage Books.
- Sigmund, Paul E. (1971), Natural Law in Political Thought, Lanham, MD: University Press of America.
- Smith, Wilfred Cantwell (1977), Islam in Modern History, Princeton: Princeton University Press.
- Soroush, Abdolkarim (2000), Reason, Freedom and Democracy in Islam, translated by M. Sadri and A. Sadri, Oxford: Oxford University Press.
- Strauss, Leo (1965), Natural Right and History, Chicago: University of Chicago Press.
- Tibi, Bassam (1993), Islamic Law/Shariah and Human Rights: International Law and International Relations, in Tore Lindholm and Kari Vogt (eds.), Islamic Law Reform and Human Rights: Challenges and Rejoinders, Oslo: Nordic Human Rights Publications.
- Tronto, Joan C. (1994), Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care, London: Routledge.
- Tuck, Richard (1979), Natural Rights Theories: Their Origin and Development, Cambridge: Cambridge University Press.

- Turner, Bryan S. (1994), *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, London: Routledge.
- Waltz, Susan E. (1995), *Human Rights and Reform: Changing the Face of North African Politics*, Los Angeles: University of California Press.
- Weinreb, Lloyd L. (1992), *Natural Law and Rights*, in Robert George (ed.), *Natural Law Theory: Contemporary Essays*, Oxford: Clarendon Press.
- Weiss, Bernard G. (1998), *The Spirit of Islamic Law*, Athens: University of Georgia Press.
- Ziadeh, Farhat J. (1968), *Lawyers, the Rule of Law, and Liberalism in Modern Egypt*, Stanford: Hoover Institution Publications.

نشأة قانون الأسرة أثر الشريعة والعرف والقوانين الاستعمارية على تطور قوانين الأحوال الشخصية أميرة الأزهرى سنبل

من الشائع والراسخ في الأذهان أن قوانين الأحوال الشخصية المعمول بها حالياً في البلدان الإسلامية مستندة إلى الشريعة الإسلامية، وبالتالي، يُنظر إليها على أنها قوانين إلهية نص عليها القرآن وسنة النبي محمد (صلوات الله عليه وسلامه). ومن ثم، فأية جهود ترمي إلى تغيير قوانين الأحوال الشخصية تعد هجوماً وتعدياً على مبادئ الإسلام الأساسية.

وهذا التوجه في سياقة الحجج يمثل أشد أشكال المعارضة للمحاولات الجارية حالياً لتغيير العلاقات بين الجنسين والقوانين المتعلقة بالنساء. ونظراً لأن هذه المزايم غير المثبتة بدليل تمثل هيمنة ذكورية مدعومة بالتقاليد، وبالمدارس الدينية المحافظة، وهياكل القوة في الدولة، فهي تمثل عوائق بالغة الأهمية أمام من يتحدون هذا النظام.

وبالنظر إلى التحولات الاجتماعية التي شهدتها العقود المنصرمة، مثل دخول النساء سوق العمل بأعداد كبيرة، وزيادة تحملهن للأعباء المالية لأسرهن والمجتمعات التي يعشن فيها، حري بنا عندئذ أن نتوقع حدوث تغيرات مماثلة في المناهج الفلسفية المتبعة تجاه النوع الاجتماعي والقوانين التي قد توجه النساء في حياتهن في أسرهن، وفي أماكن العمل، وفي السوق وفي النظم السياسية. ورغم حدوث بعض التغيرات، إلا أنها غير كافية لمواءمة التحولات التي طرأت على مجال العمل والمجال الاجتماعي أو الإنجازات التي حققتها النساء في الحياة العملية والمهنية.

في هذه الورقة، أود أن أ طرح عدداً من القضايا الهامة المتعلقة بالمعوق الرئيسي الذي يواجه النساء في مساعيهم الرامية لتغيير قوانين الأحوال الشخصية؛ ألا وهو الافتراض أن هذه القوانين قوانين إلهية، ومن ثم فهي سرمدية لا تغيير لها. وسأعرض هنا ثلاثة أطروحات لتحدي هذه الفرضية:

١. هناك فرق حاسم بين الفقه والشريعة. فالشريعة هي المجموع الكلي للقيم والمبادئ الدينية التي أوحى بها للنبي محمد (صلى الله عليه وسلم) لتوجيه البشر في حياتهم، ولا يجب الخلط بينها وبين الفقه الذي يعبر عن نتاج جهود الفقهاء على مدار قرون من الزمان لوضع قواعد قانونية ملموسة مستقاة من القرآن والسنة. هؤلاء الفقهاء لم يعملوا بمعزل عما حولهم، ولكنهم كانوا ينظرون إلى كافة الأمور من رؤاهم الثقافية والاجتماعية ووفقاً لخبراتهم وتجاربهم، وذلك محاولة منهم لإيجاد سبيل لتحقيق نوع من التوافق بين الأعراف والأوضاع التي كانت سائدة في عصرهم ومكانهم وبين القواعد التي أملاها القرآن من الجانب الآخر.

٢. قوانين الأحوال الشخصية هي نتاج الدولة الحديثة. ففي حين يمكننا العثور على القواعد في التفسيرات الفقهية التي تعود إلى العصور الوسطى، إلا أن القوانين الفعلية التي توجه المسلمين في الوقت الراهن هي مزيج (تلفيق) من القواعد الفقهية، والأعراف، والفلسفة التي سادت في القرن التاسع عشر فيما يخص العلاقات بين الجنسين. هذه القوانين وما تتضمنه من نهج خاص بالنوع الاجتماعي إنما تعكس القيم الفيكتورية (العصر الفيكتوري في بريطانيا تحت حكم الملكة فيكتوريا من ١٨٣٧ إلى ١٩٠١) السائدة والقوانين والتقاليد والنظم التعليمية والقانونية الأوروبية التي كانت متبعة في القرن التاسع عشر، والذي اتسم بانتشار الهيمنة الأوروبية. ورغم أن النساء الأوروبيات قد أطحن بهذه الفلسفة وتلك القوانين منذ ذلك الوقت، ظلت فلسفة القرن التاسع عشر في ما يتعلق بالنوع الاجتماعي متضمنة في قوانين الأسرة في البلدان الإسلامية التي كانت جزءاً من الأقاليم الإمبريالية الأوروبية، وخاصة المستعمرات الإنجليزية والفرنسية. ومن هذه المستعمرات، اتسع نطاق القوانين أو تم تصديرها للبلدان الإسلامية.

٣. أرست قوانين الأحوال الشخصية التي وضعت في عصر التحديث تراكيباً للأسرة قوامه الأب المعترف به الرب الرسمي للأسرة وصلاحياته محددة قانوناً ومحمية بسلطات الدولة. ولكن لا يمكن اعتبار هذا التركيب أمراً طبيعياً أو منزلاً من السماء، بل هو في الحقيقة ظاهرة حديثة. هذا لا يعني أنه قبل ذلك الوقت في القرن التاسع عشر لم يكن هناك وجود "للأسرة"، لأن هذه الوحدات الاجتماعية طالما كانت موجودة. ولكن ما نشأ كظاهرة جديدة هو الأسرة النووية التي يعرفها القانون "بالأسرة"، وتوجهها وتحكمها المدونات القانونية الحديثة التي حددت سلطة الذكر وسيطرته على زوجته وأطفاله وتحكمه فيهما. لقد تحدث القرآن عن العشائر والقبائل، واستخدمت مصادر إسلامية أخرى تعبيرت "آل" أو "بنو"، لكن هذا لا يشير إلى الأسرة الصغيرة المشكلة من الزوج/الأب المتمتع بسلطة قانونية على زوجته وأبنائه، بل كانت في الحقيقة إشارة إلى وحدات أكبر يتمتع فيها الأب بسلطة على ابنته تفوق سلطة زوجها عليها، ووحدات كانت مؤسسة الزواج فيها أقل جموداً، حيث كانت إمكانية الطلاق متاحة أمام النساء والرجال بدرجة أكبر مما هو عليه الحال في الدولة الحديثة.

هذه الورقة تبرهن على صحة هذه الحجج عن طريق بحث تطور قوانين الأسرة من المحاكم الشرعية في المملكة العثمانية ومرورها عبر "تحديث" القانون وابتناء وصياغة مدونات الأحوال الشخصية أثناء فترة الاستعمار الأوروبي. سيورد الجزء الأول وصفاً للنظام القانوني فيما قبل عصر التحديث، ثم سيستكشف تطور قوانين الأحوال الشخصية في مصر في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ثم صياغة قانون الأحوال الشخصية حديثاً في البحرين والداوالات الدائرة حوله. أما الجزء الثاني من الورقة فسيطرح ثلاثة مجالات هيكلية أساسية تشهد تباعداً بين قوانين "ما قبل التحديث" ومدونات الأحوال الشخصية الحالية: المقاربة الفلسفية تجاه النوع الاجتماعي والقانون، وتطبيق القانون في ساحات المحاكم، وأخيراً تدوين القوانين. والجزء الثالث والأخير سيبحث في جوهر ولب بعض قوانين الأسرة الحالية، وكيف أصبحت عبر عملية التدوين مختلفة من زاوية الإمكانيات والمرونة التي كان مسموحاً بها قبل التدوين.

١. أصول قوانين الأحوال الشخصية الإسلامية المختارة^١

سعيًا لتتبع أصول قوانين الأحوال الشخصية الإسلامية، سأعطي لمحة عن القوانين والمنظومة القانونية التي كانت متبعة في المملكة العثمانية في ما قبل الاستعمار الأوروبي، والتطورات اللاحقة التي شهدها قانون الأحوال الشخصية في مصر في ظل الوصاية الأوروبية، هذا على سبيل دراسة الحالة. وبعد ذلك سأبين كيف استعارت دول إسلامية أخرى قوانينها من القوى الاستعمارية، مثل مصر، وذلك عن طريق بحث التطور الجاري حاليًا في قانون الأحوال الشخصية في البحرين. وهذا الطرح سيدعم فرضية أن هذه القوانين في حقيقة الأمر ليست قوانين إلهية، بل تم بناءها انطلاقًا من النظرة الفلسفية الأوروبية للقانون والنوع الاجتماعي بالإضافة إلى بعض القواعد الفقهية المنتقاة. ما نعرفه اليوم على أنه قانون الأسرة الإسلامي هو نتاج الجهود التي قامت بها الدول القومية لتحديث قوانينها. ولقد تضمنت هذه العملية تشكيل لجان لاختيار أحكام محددة من كل من الفقه والقوانين الاستعمارية، والتدوين الذي قامت به الأجهزة التشريعية في الدولة، والإنفاذ من قبل السلطات التنفيذية في الدولة. لقد كان المصلحون أنفسهم خريجي كليات القانون في أوروبا الغربية وكانوا متأثرين بالقوانين وفلسفة القانون التي درسوها في أوروبا وجلبوها معهم إلى أوطانهم وشرعوا في محاكاتها. وفي حين يقال أن محتوى القانون مستقى من الشريعة، من حيث الواقع والروح، فالمنهجية التي اتبعت في اختيار القانون وتنفيذه كانت قائمة بالكامل على نماذج أوروبية وفلسفة القانون والنوع الاجتماعي التي كانت سائدة في أوروبا في ذلك الوقت.

وما يشاع اليوم أنه تمثيل للشريعة في القانون والممارسة لا علاقة له بما كان يدور في المحاكم الشرعية قبل إصلاح القانون. إن سجلات محاكم المملكة العثمانية قبل بدء تدوين القانون في نهاية القرن التاسع عشر تظهر الدور المركزي الذي لعبته المحاكم الشرعية في حياة الناس والعلاقات بينهم. كان النظام يتسم

١ هذا القسم مأخوذ من أوراق سابقة أكثر تفصيلاً عن موضوع تكوين القانون الشرعي في الدولة الحديثة، والمرأة في المحاكم الشرعية في الدولة العثمانية، من بينها سنبل (٢٠٠٧ب) وسنبل (٢٠٠٣).

بالمرونة ووفر مجالاً أمام الجمهور للتقاضي في النزاعات ولتحقيق العدالة، ولم يفرض فلسفة معينة من القوانين والأعراف الاجتماعية التي صاغتها الدولة. وبدا حينذاك أن التقاضي في ساحات المحاكم يمثل نشاطاً يومياً تزاوله النساء كما يزاوله الرجال، ولم تكن هناك محاكم منفصلة لكل جنس على حدى. ولقد أظهرت سجلات المحاكم المصرية والفلسطينية في ظل الحكم العثماني أن النساء كن يتوجهن إلى ساحات المحاكم بشكل روتيني لتسجيل شراء عقار، أو عملية بيع أو إيجار، والتنازع على ملكية أحد الموجودات، وتسجيل القروض التي يعطونها للآخرين، والإتجار في البضائع، وإبرام عقود زواجهن بأنفسهن، وتطبيق أنفسهن، وطلب النفقة، والإبلاغ عن العنف الواقع عليهن، وطلب الدعم المادي من الأزواج، وطلب حضانة الأطفال والحصول على النفقة من الزوج والزوج السابق. تلك المرونة التي تمتع بها النظام سمحت للنساء بتحديد شروط عقود زواجهن وتحديد الشروط التي يرغبن العيش بمحكمها.

لقد كانت السوابق تمثل ركناً جوهرياً في المحاكم العثمانية وكانت المبادئ الرئيسية تتبع كنوع من القانون العام. ولعل أهم تلك المبادئ كان ذلك الخاص بقضية العقود، الأمر الذي احتل أهمية كبرى في البلدان الإسلامية. وأحد المبادئ الرئيسية الهامة الأخرى الشائعة في أغلب النظم القانونية هو حماية الضعفاء، ولاسيما الأطفال والنساء.

كان القضاة يعتمدون على التقدير في البت في القضايا. وكانت مبادئ الاستحسان والاستحباب هي ما يوجه القاضي في الاتجاه المتوقع والمحبذ بناءً على السياق الاجتماعي والثقافي والاقتصادي الذي يعيش فيه المواطنون المعنيون. كان كل قاض من القضاة منتبهاً لأحد المذاهب ومتخصصاً فيه، ولكن كتابات الفلسفة الدينية والتفسيرات التابعة لكل من المذاهب الأربعة كانت في متناول يده ليرجع إليها عند البت في القضايا. وفي الأغلب الأعم، كانت أحكام القضاة وقراراتهم تسترشد بالعرف المحلي وتتخذ وفقاً له. وخلافاً لما هو مطبق في الدولة القومية الحديثة، لم تُرس الدولة ما قبل الحديثة أية مدونات قانونية تحدد العلاقات الاجتماعية،

بل أصدرت القوانين والمراسيم والأوامر التنفيذية المتعلقة بتحصيل الضرائب، ومبلغ الدية، وأنواع التدابير الأمنية الأخرى. واسترشاداً بهذا الفقه القانوني وتلك المبادئ، كان القضاة يصلون إلى أحكامهم. وخلافاً للمعمول به في المحاكم اليوم، لم يكن للقاضي الحق في إكراه المرأة على البقاء مع زوج ترغب بالطلاق منه، ولم يسألها القاضي حتى عن سبب طلبها الطلاق. كان دور القاضي هو دور الوسيط في ما يتعلق بالحقوق المالية والإعاشة، آخذاً في الاعتبار الملبسات المحيطة بالطلاق.

أما التعامل مع المدونات القانونية وإجراءات المحاكم بشكل مركزي فلم يتم إلا في العهد الحديث عندما تشكلت الدول القومية على أعقاب المملكة العثمانية السابقة. ومنذ تلك الفترة، خلال القرن المنصرم، أخذت الأنظمة القانونية والقوانين المتبعة بالتحول من حيث الشكل والفلسفة والنية في كل دولة إسلامية على حدى. وتضمن تحديث القانون تقسيم المدونات القانونية إلى مدونات وطنية، وجنائية، وتجارية. وكانت الدولة هي من يحدد المحاكم أو الكيانات المسؤولة عن كل نوع من هذه المدونات. ومن ثم، فتحت الكثير من المحاكم وتغيرت وفقاً للتحويلات التي طرأت على الحكومات والاحتياجات الاجتماعية.

ولعل أحد الأسباب الرئيسية وراء التغير في معاملة النساء في المحاكم الشرعية الحديثة، هو إنشاء الدولة الحديثة لمحاكم شرعية منفصلة؛ فهذه المحاكم لم تحتكم إلى السوابق التي وضعتها المحاكم الشرعية في فترة ما قبل التحديث. ولكن عوضاً عن ذلك، قامت الدول الحديثة بصياغة المدونات القانونية التي جمعتها اللجان المختلفة، ووضعت المدونات الجديدة في يد قضاة تلقوا تعليمهم في المدارس القضائية التي فتحت حديثاً، وألزمت أولئك القضاة بتطبيقها في المحاكم. وعبر هذه العملية، تم تحجيم المنطق الذي كان يحكم نظام المحاكم، والفلسفة الكامنة وراء القانون المستند إلى الشريعة، وإمكانية التحايل والمرونة التي كانت توفرها للجمهور والقضاة على حد سواء. وحل محل الممارسات الشائعة الموجودة في قلب النظام والتي كانت ترتبط ارتباطاً عضوياً بالمجتمع الذي كانت تخدمه،

قوانين خاصة ملائمة للهيمنة الذكورية التي جاءت بها الدولة الحديثة في القرن التاسع عشر. ووجد أن هذه القوانين كانت تعمل في نهاية المطاف ضد الفئات الأضعف في المجتمع (أي النساء والأطفال)، حتى مع جهود توحيد النظام القانوني وجعله متناغماً متمماً بالكفاءة. ونظراً لعدم استخدام سجلات المحاكم الشرعية التي ترجع إلى ما قبل التحديث كسوابق تستند إليها المحاكم الشرعية الحديثة، فقدت النساء حقوقها، بما في ذلك الحق في العمل وإبرام عقود الزواج خاصتهن.

فعلى سبيل المثال، قانون الأحوال الشخصية المصري الذي اتخذته الدول العربية الأخرى نموذجاً يحتذى به، أصدر في العشرينيات من القرن الماضي، ولا يزال يشهد تطورات وتغييرات حتى اليوم. إلا أن إصلاح القوانين والمحاكم في مصر يرجع إلى عام ١٨٨٥ عندما بدأت مصر في تقسيم محاكمها إلى محاكم وطنية، ومختلطة، وشرعية وملل. وخلال تلك الفترة، تم تبني الأسلوب الأوروبي في الإصلاحات المؤسسية. ولقد كانت المحاكم الوطنية تشرف على مصالح الدولة بشكل عام، وكانت القوانين المطبقة فيها مستعارة من القانون الفرنسي ومن السوابق. أما المحاكم المختلطة -المعنية بفض المنازعات التي يمثل الأجانب أو الشركات الأجنبية طرفاً فيها، وكان التقاضي فيها يتم وفقاً للقوانين الأوروبية- فقد أنشئت كي لا يفقد الأجانب الامتيازات العثمانية.

أما محاكم الملل، فكانت تطبق قوانين الأسرة الدينية على مختلف الطوائف الدينية طوال عصر المملكة العثمانية، وكانت المحاكم الشرعية تطبق نفس الشيء على المسلمين. وبما أن صلاحيات المحاكم الكنسية كانت محدودة في الحقبة العثمانية -عندما كانت المحاكم الشرعية مفتوحة أمام المسلمين وغير المسلمين للتقاضي- لم تتوفر لدى محاكم الملل الدينية السوابق القانونية لكافة المسائل القانونية التي يتم التقاضي بشأنها أمامها. ومن ثم، عندما وجدت فجوة في السوابق، كان يتم الالتجاء إلى تطبيق القانون الشرعي. وعلى سبيل المثال، طبقت المحاكم قوانين الميراث الإسلامية على غير المسلمين؛ ونتيجة ذلك ورث الذكور غير المسلمين

ضعف حظ الإناث من بنات جلدتهم. ومن المفارقة أن قوانين الشريعة الأخرى مثل الطلاق والتي كان يمكن أن تعطي غير المسلمين مرونة في الزيجات غير المرغوب فيها ومخرجاً منها، لم تنل قبول الكنائس رغم أن هذه الكنائس نفسها قبلت تطبيق قوانين الميراث الإسلامية.

وحتى بعد أن تحولت الدولة لتطبيق نظام قانوني موحد بدلاً من اتباع النظام متعدد المحاكم، كما حدث في مصر عام ١٩٥٢، ظلت المدونات القانونية والفلسفات الكامنة وراءها على حالها دون تغيير. كانت المحاكم الوطنية الحديثة مسؤولة عن القضايا الخاصة بالمجال العام، مثل المسائل التجارية والقضايا الوطنية، أما القوانين التي تتعامل مع قضايا الأسرة فكان ينظر إليها بصرامة باعتبارها تنتمي إلى المجال الديني.

في حين قدمت القوانين الأوروبية وخاصة الفرنسية نموذجاً للمحاكم الوطنية والمختلطة، كانت الشريعة تمثل مصدر القوانين التي تتعامل مع الزواج، وحضانة الأطفال، والميراث والوقف. وهذه هي الصلة فيما بين قوانين الأحوال الشخصية والشريعة؛ لقد أطلق على المحاكم التي تنظر في النزاعات المتعلقة بالزواج أو حضانة الأطفال اسم المحاكم الشرعية وكان القانون المطبق في هذه المحاكم مستق من الشريعة. إلا أن عملية تحديث القانون هذه لم تتبع التقليد الذي اتبعته المحاكم الشرعية في مرحلة ما قبل التحديث حيث كان القضاة يتمتعون بالمرونة ولديهم سلطة تقديرية عند البت في القضية، مستندين في ذلك إلى المذاهب، والسوابق، والأعراف، والاحتياجات المحددة للمتقاضين في القضية محل النزاع في ظل الوضع المطروح. ومن ثم، كان القانون المدون في روحه وتطبيقه مختلفاً عن المبادئ الفقهية التي استُمد منها، وبقيناً كان مختلفاً عن الإمكانيات الشرعية الهائلة التي كانت متاحة للقضاة قبل تحديث القانون. كان حدوث ذلك قدراً محتوماً عند الأخذ بعين الاعتبار حقيقة أن الدولة وأعضاء لجنة التحديث كانوا من خريجي مدارس القانون الحديثة في مصر وفي أوروبا، والتي كانت تعلم أطراً مختلفة لوضع المفاهيم القانونية ومقاربة مختلفة للدولة والمجتمع والقوانين المعمول بها

فيهما. ولنقل ببساطة، أنه في حين كانت محاكم ما قبل التحديث متصلة بالمجتمع برباط عضوي، فإن المحاكم الحديثة ارتبطت بشكل مباشر بالدولة القومية، وتقوم على خدمة إرادتها.

إن النهج الذي اتبعته مصر في وضعها لقانون الأحوال الشخصية كان الأول من نوعه في المنطقة العربية، وكان ولا يزال يمثل نموذجاً تحتذي به الدول الإسلامية الأخرى. ففي البحرين مثلاً، تجري حالياً صياغة قانون للأحوال الشخصية، ومسودة هذا القانون خاضعة حالياً لنقاشات كبيرة. تزعم البحرين أن الشريعة هي ما يملئ القانون المقترح، ولكن في واقع الأمر، اتخذت عملية صياغة القانون، وكذا ثقافة القانون وجوهره، نهج القانون المصري ذاته. ويقال أيضاً أن تعريف "الأحوال الشخصية" مأخوذ من "الموسوعة العربية الميسرة" واسعة الاستخدام كمصدر موسوعي مطبوع في مصر.

هي مجمل ما يميز انسان عن آخر في الخصائص الطبيعية أو العائلية، والتي تسري وفقاً لها المبادئ القانونية القائمة على القانون والخاصة بحياته الاجتماعية مثل ما إذا كان هذا الانسان ذكر أو أنثى، ما إذا كان متزوجاً أو أرمل أو مطلق أو أب أو ابن شرعي، أو ما إذا كان مواطناً كاملاً أو غير ذلك بسبب سنه أو البلاء أو الجنون، أو ما إذا كان يتمتع بالأهلية المدنية الكاملة، أو ما إذا كان محكوماً في أهليته لدواع قانونية.^٢

إلا أن هذا التعريف هو التعريف نفسه الذي توصل إليه القضاة في إحدى القضايا التي نظرت فيها المحاكم المصرية عام ١٩٣٧، حيث صيغ آنذاك تعريف "الأحوال الشخصية" كما يلي:

المقصود بالأحوال الشخصية إجمالي ما يميز انسان عن آخر من حيث الخصائص الطبيعية أو العائلية، والتي وفقاً لها تسري المبادئ القانونية القائمة على القانون والخاصة بحياته الاجتماعية

٢ حكومة البحرين (٢٠٠٥)، ص ٣.

مثل ما إذا كان هذا الانسان ذكر أو أنثى، ما إذا كان متزوجاً أو أرمل أو مطلق أو أب أو ابن شرعي، أو ما إذا كان مواطناً كاملاً أو غير ذلك بسبب سنه أو البلاءة أو القوة العقلية، أو ما إذا كان يتمتع بالأهلية المدنية الكاملة، أو ما إذا كان محكوماً في أهليته لدواع قانونية.^٣

لا يجب أن ندهش عندما نجد هذه التماثلات التي ترجع إلى الروابط البينية فيما بين الدول العربية المختلفة، والتعليم المشترك الذي يتلقاه المحامون والسياسيون والمشرعون وغيرهم من المهنيين في هذه البلدان، فضلاً عن عمليات الاستعارة المباشرة أثناء عملية تدوين القوانين في دول تسعى لتتبع خطى الدول العربية الأخرى التي أصلحت قوانينها لتتناسب مع التقاليد القانونية الغربية. وفي الوقت ذاته، يتضمن قانون الأحوال الشخصية المقترح في البحرين بعض الاختلافات الثقافية التي تعكس الأهمية المستمرة للقبلية وبنية الاسرة الممتدة في النسيج الاجتماعي. ومن ثم يختلف تعريف القانون لنطاق الأسرة إذ يتضمن العلاقات الناشئة عن الزواج مثل النسب والمصاهرة، وهو ما لا يوجد في قوانين الأحوال الشخصية في دول مثل مصر أو سوريا، حيث تشكل الأسرة الصغيرة المكونة من الأب والأم والأبناء لب هذا القانون.

تصر البحرين، شأنها شأن العديد من الدول الإسلامية الأخرى، على أن قانون الأحوال الشخصية المقترح مستق من الشريعة الإسلامية ولا يحيد عنها.^٤ ولكن القانون البحريني متجذر بعمق في القوانين المصرية المتأثرة تأثراً شديداً بالفلسفة الاستعمارية الأوروبية والهيكل في ما يتعلق بالقانون والنوع الاجتماعي؛ وفي الوقت نفسه، يختلف عن قوانين الأحوال الشخصية الأخرى في المنطقة التي يُزعم أيضاً أنها مستقاة من الشريعة. ولنا أن نتعجب ونتساءل: لم تتغير فلسفة القوانين وخصائصها على هذا النحو الكبير من دولة لأخرى إذا كان المصدر فعلاً واحداً؟

٣ المجموعة الرسمية للمحاكم الأهلية والشريعة (١٩٣٧)، ص ١١.

٤ مرجع سبق ذكره ص ٦.

٢. أوجه التباين المنهجية بين الشريعة وقوانين الأحوال الشخصية

أخذاً في الاعتبار عملية التدوين هذه وتأثير الفلسفة الأوروبية التي تحكم القانون والنظم القانونية، سنجد أن قوانين الأحوال الشخصية حديثة التدوين تضمنت اختلافات منهجية عن الشريعة التي يُدعى أنها منبثقة عنها والقوانين الشرعية التي كانت مطبقة في المحاكم قبل الشروع في تحديث القوانين في القرن التاسع عشر. تجدر الإشارة هنا إلى ثلاثة أوجه تباين: (١) النهج الفلسفي إزاء النوع الاجتماعي والقانون، و(٢) تطبيق القانون في المحاكم، و(٣) الهيكل المقتن للقانون نفسه.

أ- النهج الفلسفي إزاء النوع الاجتماعي والقانون

كما بين لنا الاستشهاد السابق الذي أورد تعريفاً للأحوال الشخصية، تضمنت القوانين التي طورتها وطبقها الدولة الحديثة نهجاً فلسفياً خاصاً تجاه العلاقات الانسانية حيث نظر إلى البشر على أساس خواصهم "الطبيعية" والوحدات التي تمثل "الأسرة". لقد شكلت القوانين الحديثة منظومات جديدة تم إدراك المجتمع الانساني من خلالها، وكذا تنظيمه والتعامل معه، سواء على المستوى القانوني أو غير القانوني. إن تعريف الأحوال الشخصية بناءً على الخصائص الطبيعية -بمعني ذكر أو أنثى، قاصر أو بالغ، عاقل أو غير عاقل- وبناءً على الاحتياجات الاجتماعية مثل مسؤولية الدولة عن صون "الأسرة" وتبنيها لخطاب أخلاقي أضفى قداسة على الأسرة ورسخ لها، أدى إلى إيجاد نظام غير عادل أنكر الحريات على بعض القطاعات في المجتمع (النساء والأطفال) ووضعها في أيدي قطاع آخر (الذكور البالغين).

وهكذا، فإن الاختلاف في النوع الاجتماعي يحدد القانون، والاختلافات البيولوجية أصبحت عائقاً ينكر على النساء الأهلية القانونية الكاملة، تماماً كما الشخص غير العاقل أو القاصر الذي يحتاج إلى حماية "ولي". وعندما أصبحت الحجج المبنية على الاختلافات البيولوجية عرفاً، ظهر بجلاء أكبر تأثير الذكورية في تفسير القوانين التي تتعامل مع العلاقات الزوجية، وهو ما تم بشكل متدرج

ومتزايد. ركز أول قانون تم إصلاحه على تنظيم "الزواج" عام ١٨٨٥، ولكن بحلول عام ١٩٢٠، تم تدوين قانون شامل للأحوال الشخصية بغرض تنظيم "الأسرة". إن النقلة من "الزواج" إلى "الأسرة" نقلة كبيرة لا يستهان بها، فبينما ركز الأول على واجبات وحقوق كل من طرفي الزواج، ركز الثاني على الأسرة وصب اهتمامه عليها باعتبارها وحدة يرشدها القانون. وهنا ظهرت قضايا جديدة ذات أهمية مثل تشكيل وحدة الأسرة وتعريف الزواج على أنه وسيلة لتكوين الأسرة وانجاب أبناء "شرعيين". أصبح الأب رب الأسرة قانونياً، وأصبحت الزوجة في نظر الدولة تابعة للزوج، وفقدت حقوقاً قانونية بعد الزواج.

لقد ترتب على إدخال القانون النابليوني في مصر في مجالات الملكية، والمالية، والجنسية، والتجارة، والجريمة أثر هائل على المنظومة القانونية والعلاقات بين الجنسين ككل. وفيما يتعلق بالنوع الاجتماعي، فقد وصف القانون النابليوني على النحو التالي:

القانون النابليوني يعتمد بشكل خاص على حقوق الزوج وسلطته باعتباره رئيس الأسرة، وعلى الاحترام الذي يجب أن توليه له الزوجة والأبناء. اعتبر أن الزوج هو الأقدر على إدارة ثروات الأسرة، وبالتالي، وبصفته رأس الأسرة، فأحياناً ما تلغي الحقوق الممنوحة له حقوق زوجته وأبنائه.^٥

ما من شك أن هذه الفلسفة القانونية طرحت في الفترة الحديثة مع الأحكام المنصوص عليها صراحة في القانون. فما من شيء يعطي خير مثال على تبني الفلسفة القانونية لدونة نابليون ومواءمتها في القوانين المحلية أكثر من قوانين الجنسية التي اعتبرت الزوجة تابعة لزوجها وتحصل على جنسيته بمجرد زواجها منه وتفقد جنسيتها (يرجى ملاحظة أن هذا تغير لاحقاً في الدول الأوروبية والشرق أوسطية)، وأنكر على المواطنة الحق نفسه في إعطاء جنسيتها لزوجها وأبنائها.

٥ بوتايه ودي لافال [Butaye and de Laval] (١٩٨١)، ص ١٣٢.

بعبارة أخرى، أنكرت على المرأة الأهلية القانونية الكاملة. وثمة أمثلة أخرى كثيرة، فكل الدول العربية تستلزم تضمين الزوجات والأبناء في بطاقة تحقيق شخصية الزوج. ما هذه إلا رموز للسيطرة القانونية القائمة على الاختلافات البيولوجية.

ب- تطبيق القانون في المحاكم

لم تشكل السوابق التي أرسنها المحاكم الشرعية التي يعود تاريخها إلى فترة ما قبل التحديث مصدراً لتدوين القوانين، وحتى بعد الانتهاء من التدوين، لم يرجع إليها القضاة فيما يصدر عنه من أحكام. وبذلك لم تكن آلاف القضايا التي نظرت في المحاكم المصرية والمحتواة في السجلات الضخمة التي يرجع تاريخها إلى القرن التاسع ذات أية قيمة تذكر بالنسبة للمحاكم الشرعية التي أنشئت في عهد التحديث. وينطبق هذا على تركيا، وسوريا، وفلسطين، والدول الإسلامية الأخرى الزاخرة بكم هائل من السجلات في محفوظاتها. علاوة على ذلك، فلقد تدرب القضاة على استخدام مرجعيات، ومصادر وإجراءات مختلفة لإصدار أحكامهم. ولعله كان من المتوقع ألا يهتم القضاة بالسوابق القانونية المستقاة من الممارسات القانونية السابقة للإصلاح، انطلاقاً من حقيقة أن القوانين المدونة المطبقة في المحاكم الحديثة كانت محدودة الصلة بالقوانين والإجراءات التي عملت بها المحاكم أثناء فترة ما قبل الاستعمار. وهكذا، كان هناك انقطاع واضح في ممارسة القوانين الشرعية بين فترة التدوين الحديثة وفترة ما قبل الإصلاح.

ج- تدوين القوانين

كانت القوانين التي أدخلت منذ القرن التاسع عشر عبارة عن مدونات اختارتها لجان وطبقها القضاة الذين تلقوا تعليمهم في المدارس الجديدة التي افتتحت لتعليم القضاة. ففي مصر مثلاً، تلقى القضاة في المحاكم الشرعية تعليمهم في المذهب الحنفي والذي أصبح مذهب الدولة في السبعينيات من القرن التاسع عشر (فقبل ذلك الوقت، طبقت المحاكم الشرعية المصرية أيضاً المذهبين الشافعي والمالكي لخدمة المواطنين، فكان أغلبهم ينتمي بالفعل لهذين المذهبين). ولكن لم تطبق

المحاكم المذهب الحنفي كما كانت تفعل في فترة ما قبل التحديث، ولكنها عوضاً عن ذلك كانت تطبق نسخة مدونة من الفقه. مما يعني أن القوانين الجديدة تنطوي على اختلافات جوهرية عن القوانين التي كانت سائدة سلفاً، وخاصة أنه لم يعد من الممكن تطبيقها بالقدر نفسه من المرونة أو السلطة التقديرية المستخدمة قبل التدوين.

كان من الطبيعي أن تتضمن عقود الزواج فيما قبل التحديث تفاصيل مثل اسم الزوجة، واسم الزوج، وأسماء الوالدين، والعناوين والمهن. وكانت تذكر ما إذا كانت الزوجة بكرًا أو لا، وما إذا كان الزوج أو الزوجة قاصراً أو بالغاً، وإذا كان أي منهما قاصراً، فمن يتمتع بحق تزويجه أو تزويجها. كما تضمن أيضاً معلومات عن يمكن أن يمثل الزوجة أو الزوج في إتمام عقد الزواج، وإذا كانا دون السن القانونية، فمن ولي كل منهما. كما كان يتضمن غالباً قيمة المهر المتفق عليه وكيف يتم سداؤه، وتضمن أيضاً لغة محددة في ما يتعلق بالاحترام المتبادل في العلاقات بين الزوجين. كانت هناك مساحة في عقد الزواج لتضمين أية شروط، مثل رفض الزوجة لاتخاذ زوجها زوجة ثانية، أو طلب الزوج من الزوجة ألا تخرج من المنزل دون الحصول على إذن منه.

هذه بعض من الأمور التي كان يجري التفاوض بشأنها ويتم تضمينها كجزء من الاتفاق التعاقدي الواجب احترامه، وإلا يعتبر الطرف الذي لم يحترم شروط العقد مخالفاً له. استمر هيكل هذا العقد ومحتواه حتى جاءت فترة التحديث. ويجب هنا إضافة أن التغيرات في شكل عقود الزواج ومحتواها التي ظهرت بمرور الوقت كانت مرتبطة ارتباطاً خاصاً بتشكيل الدولة. فعلى سبيل المثال، تظهر عقود الزواج التي يرجع تاريخها إلى القرن الثالث الهجري قدراً أكبر من المرونة في اللغة المستخدمة وفي تضمين الشروط التي طلبتها النساء وقدمها الرجال كجزء من العقد، في حين تظهر العقود التي يرجع تاريخها إلى الفترة العثمانية قدراً أكبر من توحيد اللغة والمتطلبات (الاتساق)، وهو من علامات التسوية النمطي في بدايات الدولة الحديثة التي تتطلب توحيد المعايير. ومن

الجدير بالذكر هنا هو أن هناك صلة مباشرة بين الهياكل الحكومية والأوضاع السياسية والقوانين واللوائح المختلفة المعمول بها.

عندما أُدخل تقنين الزواج في ظل الدولة القومية الحديثة؛ حدثت تغيرات هائلة في جوهر القانون، وتم تضمين عقد معياري في المدونات حديثة الإعداد. كان الزواج يعرف وفقاً للتعريفات الفرنسية التي اعتبرت الأب رأس الأسرة بموجب القانون. ولم تترك العقود الحديثة ذات الشكل المنسق القائم على ملء الفراغات مجالاً لتضمين نوع الشروط التي استخدمتها النساء سابقاً لتحديد نوعية الزواج اللاتي يرغبن في إتمامه.

في مصر على سبيل المثال، حددت المادة (١) من المرسوم الصادر يوم ٣٠ يونيو/ تموز ١٨٨٥ تعريفاً لعقد الزواج بشروط محددة بناءً على الممارسات المقارنة في فرنسا. كان عقد الزواج يصمم في شكل وثيقة تعتمد على ملء الفراغات. ويبدو على الشكل التالي:

سنة (هجريّة) الموافقة لسنة (التقويم الميلادي)
.....، أمامي مأذون عقد الزواج في حي
بمدينة

بحضور ١- السيد ابن ابن ، ، ، ، ، وأمه
هي السيدة وعمره العنوان ، ، ، ، الديانة
الجنسية المهنة ٢- الأنسة المولودة في
ابنة و أمها المولودة في وعمرها
..... العنوان ، ، ، ، الديانة الجنسية المهنة
.....

وكلاهما بالغ عاقل، أعلننا أمام الشهود الموقعين على هذه الوثيقة..... بأنهما يرغبان في الزواج وفقاً للديانة الإسلامية. شرحت لهما أن الشريعة تتضمن هذه الشروط: (١) أن الزوج له الحق ...، أن يتخذ في الوقت نفسه متنى وثلاث ورباع من الزوجات، حتى لو اعترضت الزوجة التي في عصمته. (٢) أنه يمكن له أن يطلق زوجته متى أراد حتى بدون موافقتها. ويمكنه

أيضاً منعها من الخروج خارج منزل الزوجية بدون إذن منه.
كما أن له الحق أيضاً في أن ينالها . . . في منزل الزوجية وتنفيذ ذلك واجب عليها وفقاً للشريعة

إن تطبيق هذا العقد القياسي الجامد والاحتكام إلى قوانين ثابتة للأحوال الشخصية قضى على المرونة التي كان يتمتع بها النظام مما كان يمكن القضاة من الرجوع إلى عدد كبير من المصادر المتباينة في إصدار الأحكام، بناءً على السوابق، والتقدير القضائي، والمصلحة العامة. كما تجاهل أيضاً أهمية الممارسات القانونية المتراكمة على مدار قرون والتي شكلت القانون العام. علاوة على ذلك، قضى توحيد شكل عقد الزواج والقوانين الحاكمة للأحوال الشخصية على إمكانية تقرير النساء لمحتوى عقود الزواج خاصتهن والشروط التي يعشن في ظلها.

٣. ترسيخ عملية التدوين للجانب البيولوجي على أنه قدر محتوم

بالإضافة إلى التباعد المنهجي عن الشريعة، اختلفت القوانين المدونة حديثاً أيضاً في جوهرها عن الشريعة التي كانت مطبقة في المحاكم الشرعية في عصر ما قبل التحديث. ومن بين المجموعة المتنوعة المتوفرة من القواعد الشرعية، من الواضح أن مجموعة القواعد الخاصة بعقود الزواج التي انتقاها وتبناها صناع القانون هي تلك القواعد التي منحت الرجل حق السلطة على المرأة في الزواج، بما في ذلك الطاعة الكاملة من الزوجة واحتباسها في المنزل، وقدرة الزوج على الزواج بالعدد الذي يشاء من النساء وكذا حق التطلاق كما يحلو له. ورغم أن عقد الزواج كان معتمداً على النموذج الفرنسي، كان يمكن استقاء هذه المبادئ تحديداً من مصادر فقهية. إلا أنه أخذاً في الاعتبار التنوع الكبير الذي يتسم به الفقه القانوني الإسلامي والممارسات القانونية الإسلامية، كان يمكن أيضاً استخدام المصادر الفقهية لاستقاء مجموعة مختلفة من القوانين وعقد زواج مختلف، ولكن هذا لم يكن ليتحقق في غياب منظور مختلف أو نية مغايرة. إن الأحكام المختارة والمدونة لم تكن لتصمد أمام عملية المراجعة المدققة إذا ما اختبرت بمقارنتها بمبادئ الاستحسان، أو العدل، أو مقارنتها بالفلسفة التي نظرت فيما يتجاوز

نص القانون لتتظفر في النية من القانون ، أي : حماية الضعفاء في نهاية المطاف .

ولتبسيط الفكرة ، لم يكن هناك سوى اهتمام محدود ، أو حتى العلم ، بوجود المقاصد وراء الشريعة ، ولا بأن قواعد الشريعة على قدر من الاتساع والتعقيد يتعذر معه وضعها في قانون مدون . فالقانون المصري مثلاً الذي وضع عام ١٨٨٥ يبين أن اختيار الأحكام كان وفقاً للنظام الأبوي ، حيث ساد اختيار الجوانب المتعلقة بحقوق الذكور ، وتجاهل الجوانب المتعلقة بحقوق النساء المنصوص عليها في الشريعة . وبهذا رسخت عملية التدوين بحد ذاتها علاقات تميز بين الجنسين . وفي حين أن هذه القواعد كانت "صحيحة إسلامياً" ، بمعنى أنه يمكن أن تكون موجودة في فقه أحكام المذاهب ، في هذه الحالة المذهب الحنفي ؛ إلا أنه كان من الممكن الإطاحة بها وفقاً لمبادئ المقاصد أو المصالح (المصلحة العامة) أو الممارسات القانونية التي كانت متبعة قبل التدوين . فرسخت عملية التدوين ذاتها الجانب البيولوجي للمرأة ووضعيتها في وقت وسياق محدد باعتبارهم المقياس المعياري العام الصالح لكل الأوقات .

يلقي النقاش التالي نظرة عامة على عدد من المجالات المحددة التي كانت تشكل جوهر القوانين المدونة التي طبقت في فترة ما بعد التحديث والتي كانت أقل تعاطفاً مع النساء مقارنة بما كان عليه الحال قبل تلك الفترة ؛ مما يبين حقيقة أن تلك القوانين الجديدة وضعها بشر وأنهم تبنا فلسفة خاصة وإطاراً خاصاً ، ومن ثم لا يمكن اعتبارها "قوانين إلهية" أو منزلة من السماء .

أ- الطلاق

لقد رسخ عقد الزواج المدون حديثاً حقاً غير عادل بالحصول الطلاق ، كما أن الحقوق المترتبة على الطلاق تميز بشكل خاص ضد النساء . فقد منح الزوج الحق في التطليق حسب إرادته ؛ ولم يمنح الحق نفسه للزوجة . ورغم أن كل المدارس الفقهية وفرت للزوجة العديد من الأسباب التي تمكنها من تطليق زوجها ، لم يتم إرساء إلا أسباب محدودة ؛ ينبغي البرهنة عليها كي تتمكن الزوجة من الحصول

على الطلاق. تضمنت هذه الأسباب عدم الإعالة، والتي توجب إثباتها بما لا يدع مجالاً للشك، وكان يعتبر سبباً غير مقبول إذا استعد أحد أقارب الزوج لتولي مهمة الإعالة. كما يجب أيضاً إثبات الضعف الجنسي بما لا يترك مجالاً للشك عن طريق تقديم الأدلة الطبية، والانتظار لمدة عام حيث قد يشفى الزوج خلال هذه المدة. وإذا ثبت أن الزوجة قد علمت بعدم قدرة الزوج الجنسية في أي وقت قبل الزواج أو بعده وقبلت البقاء معه، عندئذ لا يمكن منحها الطلاق. ولم يكن ضرب الزوجة من ضمن الأسباب المقررة للطلاق. بل نظر إليها القضاة الذين كانوا يبتون في هذه القضايا على أنها مسألة طبقية، حيث أجبرت النساء الفقيرات على قبول الإساءة بحكم اعتيادهن لهذه المعاملة في الأسرة. ولم يفرض أي شرط يقيد الحق أحادي الطرف للزوج في تطليق زوجته أو إرجاعها خلال شهور العدة.

ب - الطاعة

كان الاعتراف بحقوق الزوجة في القانون يدور بشكل كبير حول الإعالة المالية أثناء الزواج وبعد الطلاق؛ الأمر الذي كان يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الطاعة. كان الزوج ملزماً مالياً بإعالة زوجته سواءاً بالمهر أو النفقة. وفرض مقابل ذلك واجب الزوجة بأن تطيع الزوج. إن هذه المعادلة التي تربط بين النفقة والطاعة أصبحت أمراً مركزياً في الزواج وفي قانون الزواج. كان ينظر إلى الطاعة بشكلها المطلق وليس باعتبارها مسألة يتم التفاوض بشأنها كما كان الحال في الزيجات السابقة لفترة التحديث؛ الأمر الذي يمكن اثباته بالرجوع إلى سجلات الزواج والطلاق في المحاكم الشرعية التي يعود تاريخها إلى فترة ما قبل التحديث.

لم يتضح تأثير الفلسفة والقيم الفكتورية بشكل جلي إلا عند التطبيق الجديد للطاعة. في السابق، كان يتوقع أن تكون الطاعة جزءاً من عقد الزواج المشروط. وعندما يصير الزوج على طاعة الزوجة لرغباته بعدم الخروج من منزل الزوجية دون الحصول على موافقته، كان لها حرية الاختيار بالالتزام بهذه الرغبة أو ترك

الزواج. فكان الاحتباس اختياريًا ولا يفرضه القانون إلا باختيار الزوجة. جاء القانون الحديث وغير هذا وتعامل مع الطاعة على أنها الطاعة المطلقة للزوج. وبما أن الطلاق لم يكن في يد المرأة ولا تحصل عليه إلا إذا منحها الزوج إياه، وبما أن عقود الزواج لم تتضمن أية شروط؛ لم يعتبر زواج الزوج من أخرى خرقاً للعقد، وأصبحت قدرة المرأة على الخروج من الزواج أمراً بالغ الصعوبة. ومن ثم، لجأت النساء إلى ترك منزل الزوجية والعودة إلى منازل ذويهن، أو الاختباء لدى أحد الأقارب، أو العيش بمفردهن. وبعد إعمال فكرة "بيت الطاعة" عام ١٩٢٠، أصبحت الطاعة المطلقة نافذة بموجب الصلاحية التي تتمتع بها الدولة، أي أن الشرطة تعطي الزوج حق الطلب من المحكمة إرسال الشرطة لجر زوجته مرة أخرى للعيش معه طالما أن البيت الذي يوفره لائق.

ورغم الاعتقاد بأن الإسلام أسس الطاعة وبيت الطاعة، لم يظهر حق الاحتباس في بيت الطاعة في أية قوانين في مصر أو في أي مكان آخر في العالم الإسلامي في الفترة السابقة للتحديث، ولكنه كان موجوداً في القانون في بريطانيا حتى القرن العشرين تحت مبدأ "الكوفرتور"^٦ الذي سمح للزوج حبس زوجته وإجبارها على العيش معه، وذلك لضمان قيام العلاقات الزوجية. بالإضافة إلى ذلك، كان مبدأ الطاعة وبيت الطاعة يطبق على غير المسلمات في مصر. والتعامل الحديث مع قضايا الطاعة في مصر كان يعتمد على القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٠ (المعدل سنة ١٩٢٩، و١٩٧٩، و١٩٨٥)، هذا بالنسبة للمسلمين، وعلى الأحكام من ١٤٠ إلى ١٥١ من قوانين الأحوال الشخصية للأقباط الأرثوذكس الصادرة عن المجلس الملي عام ١٩٣٨ (أعادت توكيده محكمة النقض عام ١٩٧٣).

كانت قضايا بيت الطاعة ترفع على الزوجات القبطيات وعزز هذا استخدام المحاكم لقوانين الأحوال الشخصية الخاصة بالأقباط، والاستشهاد بالكتاب المقدس. في واحدة من القضايا التي نظرت أمام المحكمة عام ١٩٥٣، أصدرت محكمة المجلس الملي في دمنهور الحكم التالي: "طاعة الزوجة لزوجها واجب

٦ في القرن التاسع عشر لم يكن للمرأة المتزوجة حقوقاً منفصلة عن حقوق زوجة، ومن ثم لم يكن بإمكانها عقد العقود أو امتلاك أي نوع من الملكية.

عليها، وفقاً لقانون الكنيسة ووفقاً للتقاليد المتبعة في المجلس الملي. [لأن الطاعة] هي حجر الزاوية في الأسرة، مهما بلغت درجة شدة تدخل السلطات التنفيذية لضمان إنفاذ هذا الحكم بالقوة الجبرية. فدونه ستكون الأسرة تحت رحمة أخطار جسيمة^٧ واضح وجلي أن الطاعة التي تحتل مكانة مركزية في قانون الأسرة لا تمثل مجرد مفهوم "إسلامي" -لا يوجد إلا في الشريعة، ولكنها أدخلت على كل الجاليات الدينية في مصر وطبقت فيها.

ج- القدرة على التفاوض وإضافة الشروط لعقود الزواج

ألغت القوانين المدونة أيضاً الحق في إدراج شروط في عقد الزواج من شأنها حماية مصالح الزوجة. فالمادة ١٢ من القانون المصري لعام ١٨٨٥ تنص على ما يلي:

لا يصح الزواج الذي يتضمن شرطاً أو ظرفاً مشكوكاً في تحقيقه.
غير أن عقد الزواج الذي يبرم تحت شروط غير قانونية يعد قانونياً
ولكن يعتبر الشرط كأنه لم يوجد؛ مثل الزواج الذي يشترط فيه
الزوج عدم وجود صداق.

وإذا أضيفت شروط إلى العقد، يحكم القاضي عند الطلاق بصحة الزواج وعدم صحة شروطه، لتنافيه في العموم مع الشريعة كما هو محدد في قوانين الأحوال الشخصية الجديدة.

في السابق، كانت أهم الشروط التي أصرت النساء على تضمينها في عقود الزواج تتمثل في ألا يتخذ الزوج زوجة ثانية، فإن فعل يصبح للزوجة الأولى أن تختار بين أن تطلق الزوج من زوجته الثانية أو أن يتم طلاقها هي نفسها.^٨ كما كان من الشائع أيضاً وضع شروط تقضي بحسن معاملة الزوجة وتحديد ما تستوجبه هذه المعاملة الحسنة. وغالباً ما كانت تطلب المرأة من زوجها عند الزواج أن يقوم على توفير المأكل وكفالة أبنائها من زيجة أخرى، بما في ذلك

٧ المجلس الملي، دمنهور، ٢٧-١١-١٩٥٣، القضية الخامسة عشر.

٨ للمزيد حول عقود الزواج والشروط المدرجة فيها، انظر القضايا المذكورة أسفله وأقرأ سنبل (٢٠٠٥).

البنات القاصرات اللاتي قد يكن في حضانة الأم حتى بعد زواجها مرة أخرى . كما كانت النساء يطلبن أن يعيش معهن أفراد آخرون من أسرتهن ، كأمهاتهن مثلاً ، وكن يدرجن ذلك في عقود الزواج؛^٩ وكذلك كن يطالبن بالألا يُخرجن من بيوتهن إن لم يرغبن في ذلك ، وحددن تفاصيل دقيقة ومعقدة عن معاملتهن ، وحرية حركتهن ، وغيرها من الأمور التي اعتبرنها مهمة.^{١٠} وقد اعتبرت المحاكم في فترة ما قبل الحداثة هذه الشروط ملزمة للعقد وعمدوا إلى مراعاتها إذا ما قدمتها الزوجة أمام المحكمة . أي أن الحق المطلق للزوج في تطليق زوجته وحرمان الزوجة من أي اختيار داخل مؤسسة الزواج لم يكن قائماً ما لم ترغب الزوجة فيه أو توافق عليه.^{١١}

وبذلك أغلقت القيود التي وضعها قانون ١٨٨٥ على إضافة الشروط في عقد الزواج أهم باب كانت تستخدمه النساء في عقود الزواج لضمان حريتهن بتحديد نوعية الحياة التي يتوقعونها مع أزواجهن ، وأن يكون لهن سبيل لإعادة التفاوض بشأن زيجاتهن إن لم تسر الأمور على ما يرام ، وأن يمكنهن الحصول على الطلاق دون الإضرار إلى دفع تعويض مالي للزوج إذا لم يسر الزواج على النحو المرجو . ومنذ عام ١٨٨٥ فصاعداً ، رفض القضاء الاعتماد بالشروط المتضمنة في عقود الزواج في إجراءات التقاضي على أساس " صحة العقد واعتبار الشرط غير قائم " .

ونلاحظ أن بعض البلدان مثل الأردن ، التي استمرت في تطبيق القوانين القبلية

٩ "أمام سيدنا الشيخ شمس الدين . . . المالكي ، تمت المصالحة بين المعلم عبد الناصر ، ابن المعلم نصر الدين وزوجته أمة الحمان ، بنت الحاج أحمد . . . مصالحة قانونية ، بعد التعرف على معناها وتبعاتها القانونية ، فإن آخر ما تبقى عليه لزوجته المذكورة في شكل نفقة سابقة ونفقة كساء إلى يومنا هذا هو مبلغ ٤٨ أنصاف فضة سيماني لا أكثر . كما وافق الزوج المذكور على أن تعيش أم زوجته المذكورة ، المرأة بدر ، في منزل ابنتها المذكورة وألا يطلب منها إعانة [تعويضاً] ما دامت ساكنة معها في ميناء الإسكندرية ولم تسبب متاعب " الإسكندرية ، الوثائق ، ٩٥٨ ، (١٥٥١) ، ١ : ٤٠٨ - ١٧٣١

١٠ المرأة فرج . . . عادت لعصمة زوجها ، سليمان ، الذي طلقها مرتين . . . مقابل صدق قيمته ٤٥٠ دينار فضة سيماني ، و hal ٥٠ على أن يدفع المبلغ على أقساط لمدة عشرين عاماً . . . وقد قرر لها الزوج المذكور ٤٠ نصفاً كنفقة شتوية وصيفية ، وقد قبلت ذلك منه قانوناً وأشهد عليه ألا يضرب زوجته المذكورة وألا يتزوج من أخرى وألا يسافر بعيداً عنها . . . وفي حالة حدثت أي من هذه الأمور أو أمور شبيهة وأثبتت قانوناً وأبرأته هي من بقية الأنصاف والصدق . . . تطلق طليقة واحدة تصبح بها ملك نفسها . . . " أمام القاضي الحنفي ، الإسكندرية ، ٩٥٧ (١٥٥٠) ، ١ : ٣٤ - ١٥٧ .

١١ يرد إنفاذ الشروط من جانب المحاكم والحالات المتصلة المعروضة أمام المحاكم في سنبل (٢٠٠٨) .

داخل نظامها القانوني، اعتدت بقانونية بعض هذه الشروط، بما في ذلك حق الزوجة في الطلب بالألا يتزوج زوجها بأخرى.

د- الصداق

فصلت عقود الزواج في الفترة ما قبل ١٨٨٥ بنود الصداق، والذي كان جزءاً مهماً من العقد وإن لم يكن بالضرورة الجانب المركزي فيه. وفي بعض الأحيان، كان يشير العقد إلى أن المبلغ هو الصداق "المتوقع لثيالاتها"، وفي بعض الأحيان كانت المرأة تشير إلى تلقيها الصداق دون أن تذكر المبلغ، وفي بعض الأحيان كان المبلغ يحدد تفصيلياً ومن ثم يحدد ما إذا كان الدفع مقدماً أو على أقساط على عدد من السنوات، وفي أحيان أخرى لم تتضمن العقود أي ذكر للصداق على الإطلاق. إلا أن الأمر المهم هو أن عقد الزواج كان يتضمن أكثر من مجرد بعض المعلومات البسيطة عن الصداق. فبرغم أن الاعتبارات المالية كانت مهمة إلا أنها لم تكن المسألة الوحيدة، وفي أغلب الأحيان لم تكن حتى المسألة الأساسية، التي يتضمنها العقد.

من جانب آخر، أخذ الصداق والأمور المالية الأخرى أهمية مركزية في عقود الزواج القياسية. ولعل واضعي عقود الزواج الحديثة قد تأثروا بالنقاشات التي دارت بين فقهاء العصور الوسطى، الذين كانوا في أغلب الأحيان قضاة أيضاً ومن ثم اهتموا بالمسائل المالية التي كانت أمراً طبيعياً في التقاضي أمام المحاكم المختصة بالنظر في التسويات المالية. وكان من المنطقي أن يمضي الفقهاء أوقاتاً طويلة في مناقشة المسائل المالية، التي غالباً ما تظهر في ثقافة التجار والأسواق في المدن الكبرى المنفتحة على العالم والتي عاش فيها فقهاء العصور الوسطى. وفي الوقت ذاته، عادة ما التفت الفقهاء إلى القضايا التي لم تكن لها إجابات مباشرة في القانون، ومن ثم خرجوا في شأنها بفتاوى محددة. غير أنهم كانوا يولون اهتماماً أقل بالقواعد العامة، التي كانت شائعة ومن ثم اتخذت كمسلمات. ولعل ذلك كان السبب في تناول العديد من كتب الفقه موضوعات محددة وتجاهلها لمسائل قانونية

أكثر عمومية. وبمرور الزمن، أصبحت هذه الموضوعات المحددة أقرب لأن تشكل مصدر القانون ومنطقه، بالرغم من كونها أساساً الاستثناء لا القاعدة.

فعلى سبيل المثال، صارت نقاشات الفقهاء حول متى يكون من الملائم أو غير الملائم للمرأة ترك بيتها تتخذ على أنها ما قضى به الإسلام للنساء، في حين أنها لا تعدو في الواقع مجرد كونها مناقشات وسجلات بين الفقهاء. ومع ذلك، فلا تزال هذه السجلات قائمة إلى يومنا هذا في الخطابات الاجتماعية وبين الفقهاء وفي ساحات القضاء. فلا يزال الاعتقاد بأن بعض الأمور كعدم خروج المرأة للعمل دون إذن زوجها، أو السفر أو الحج دون محرم أو حتى مغادرة المنزل إلا لسبب يحدده الفقه، كعيادة الأم في حالة مرضها؛ هي أحكام الإسلام، مع أنه في الواقع لا يوجد ما يدعمها في القرآن أو السنة.

وبالنسبة للصدّاق، فبرغم أنه كان يشكل جزءاً مهماً في عقود الزواج في الفترة السابقة للحدث، فإنه لم يكن مكوناً رئيسياً آنذاك بقدر ما أصبح في فترة ما بعد الحدث. فلا بد أن هذا التحول في التركيز قد نتج عن تأثيرات خارج الإجراءات والأحكام المعتادة للمحاكم الشرعية في فترة ما قبل الحدث.

هـ- الولاية والحضانة

يمكن ملاحظة فلسفة سطوة الذكور على الزوجات والأبناء، التي أدخلها قانون نابليون الفرنسي، في قوانين الأحوال الشخصية الحديثة التي تنكر على الأمهات الحق في الولاية على أبنائهن أو على أموالهم [ولاية النفس والمال]. ففي الغالب لا يحق للمرأة الولاية إلا إذا ما اختارها الأب أو الجد للصاية على أموال الأبناء،^{١٢} وهو ما يعد أمراً بعيداً كل البعد عما كانت تقضي به المحاكم الشرعية في فترة ما قبل الحدث حيث كثيراً ما كان القاضي يقوم باختيار الأم للصاية على أبنائها الأيتام وأموالهم حتى وإن كان ذلك ضد رغبات الزوج المتوفي، وذلك

١٢ الكتاب الذهبي، المجلد الأول، ص ٢٣٤.

إذا اتضح للقاضي كونها أفضل وأوثق للولاية على الأبناء.^{١٣}

وكجزء من الإصلاحات القانونية واستيراد القوانين الأوروبية، رُفِع سن الرشد من خمسة عشر إلى واحد وعشرين عاماً، وهو ما عني أن يظل الفتيان والفتيات وأموالهم التي يرثونها عن آبائهم أو غيرهم من أفراد الأسرة بعد الوفاة تحت سيطرة رب الأسرة الرجل لعدة سنوات تالية من عمرهم. ونظراً لأن سن الزواج بالنسبة للفتاة كان السادسة عشرة فقد كان للأولياء سيطرة شبه كاملة على حياة الفتيات المادية والمالية إلى أن يتزوجن، وهو ما كان يتم عادة باختيار الولي نفسه. وفي حين سمحت القوانين الجديدة وفقاً للمذهب الحنفي للفتيات البالغات بالزواج دون موافقة الولي، فإن القانون نفسه سمح أيضاً للولي باللجوء للمحاكم للمطالبة بتطليق الفتاة إن تزوجت بزواج لم يوافق الولي عليه. لقد عزز القانون السلطة الأبوية والأسرة، كما عززت عملية التحديث في واقع الأمر دور الأسرة النووية وسيطرة الأب والأقارب الذكور.

٤. خاتمة

قبل بداية عصر الإصلاح في نهاية القرن التاسع عشر، كان القانون الشرعي الذي طبقته المحاكم المحلية يمثل الممارسات الاجتماعية المتراكمة لمجتمعات محلية وأقاليم معينة. ويمكن القول أن المحاكم كانت بمثابة مؤسسات اجتماعية محلية، مرتبطة ارتباطاً عضوياً بالمجتمعات التي تخدمها، حيث جرى فيها تفسير القوانين الشرعية وفقاً للأعراف المحلية السائدة، وحيث شكلت مصادر الفقه الإسلامي فيها على اختلاف أنواعها مصدراً مشروعاً للقانون. وقد تبدل هذا الأمر بشكل حاد إبان فترة الحداثة، عندما أدمجت الفلسفة والأنظمة القانونية الأوروبية داخل قوانين أحوال شخصية موحدة جديدة.

وفقاً للنظام الجديد الذي جرى إصلاحه، تصبح الدولة، من خلال تدوين القوانين وتوحيد الأنظمة القانونية، هي الجهة المباشرة لمنح وتأسيس وتنفيذ القوانين

^{١٣} للمزيد من المعلومات عن هذه القضية، بما في ذلك التفاصيل المتعلقة بالحالات المعروضة أمام المحاكم، انظر سنبل (٢٠٠٧).

العامة. وفي الوقت ذاته، أصبح القضاة الذين يستمعون للقضايا ويصدرون الأحكام "نتائجاً" للدولة، تدريبهم لتنفيذ مشيئتها. ربما حققت النساء -عبر تلك العملية دوراً أكبر على المستوى العام ومستوى إدارة الدولة، لكنهن فقدن القدرة على المناورة والمرونة والقوة، بل وحتى فقدان بعض المزايا الجوهرية التي كانت القوانين تكفلها لهن. وتكمن إشكالية هذا الوضع في حقيقة أنه برغم تحكم العنصر البشري والدولة في تحديد هذه القوانين، ما زالت تقدم باعتبارها قوانين شرعية، وتسبغ عليها قدسية دينية، مما يجعل نقدها أو تغييرها أمراً شديداً الصعوبة.

ولكي نتمكن من المضي قدماً وتغيير قوانين الأحوال الشخصية الحالية، ينبغي لنا تفكيك القوانين ذاتها لإظهار أصولها وتوضيح المسار الذي أدى إلى اندماج القوانين المختلفة لتشكيل قانون سمي "قانون الأحوال الشخصية" وجرى وصفه بالقانون الشرعي. ولعله من الضروري قطع الصلة بين الاثنين وهو ما يمكن إجراؤه في عدة خطوات. أولاً، ينبغي توضيح أصول القوانين والعملية التراكمية التي نشأت من خلالها هذه القوانين. ثانياً، ينبغي القيام بتحليل تاريخي جاد لممارسة القانون وتطور الفقه في مختلف الأماكن والأزمان في العالم الإسلامي؛ ولعل أفضل أسلوب هو استخدام منهج مقارن، بالاعتماد على سجلات المحاكم وكتابات الفقهاء مع مراعاة السياق الذي عملوا فيه. ثالثاً، ينبغي اقتراح قوانين جديدة بالاعتماد على الإجراءات ذاتها التي اتبعت في فترة ما قبل الحداثة، مع الإقرار بأهمية الشريعة كمصدر للقانون واستخدام الشريعة في استقاء القوانين التي من شأنها تحقيق العدل وتلبية الاحتياجات المتغيرة للمجتمع، لا سيما الفئات الأكثر ضعفاً فيه، مع الأخذ بعين الاعتبار الوقائع الزمنية والمكانية الحالية. ولن يكون هذا الأمر هيناً، إلا أن اتخاذ مثل تلك الخطوات من شأنه أن يرسى أرضية صلبة للتغيير اليوم ومستقبلاً.

المراجع العربية:

- الكتاب الذهبي للمحاكم الأهلية، ١٨٨٣-١٩٣٣ (١٩٣٧)، المجلد الأول، القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق.
- المجامع الرسمية للمحاكم الأهلية (١٩٣٧)، القاهرة: المطبعة الأميرية.
- حكومة البحرين (٢٠٠٥)، قانون الأحوال الشخصية المقترح، الحملة الوطنية لإصدار قانون الأحكام الأسرية.
- عينة عقد زواج، الإسكندرية، وثائق، ٩٥٨ (١٥٥١)، ١: ٤٠٨-١٧١٣.
- عينة عقد زواج، الإسكندرية، ٩٥٧ (١٥٥٠)، ٣٤: ١-١٥٧.
- Butaye, Emile, and Gaston de Leval (1918), A Digest of the Laws of Belgium and of the French Code Napoléon, London: Stevens and Sons.
- Sonbol, Amira El-Azhary (1996), Nineteenth Century Muslim Marriage Contracts: Modernization and Standardization, in Daniel Panzac (ed.), Histoire économique et sociale de l'Empire ottoman et de la Turquie (1326/1960-), Aix-en-Provence: Institut de Recherches et d'Etudes sur le Monde Arabe et Musulman.
- (2003), Women in Shariah Courts: A Historical and Methodological Discussion, Fordham Intl L.J. 27: 225.
- (2005), **History of Marriage Contracts in Egypt**, in **Hawwa: Journal of the Women of the Middle East and the Islamic World**, Brill Academic Publishers, 3 (2): 159-196.
- (2007a), Living and Working Together: Negotiating and Disputing Marriage and Business in Early Modern Egypt and Palestine in **L'Homme: Europäische Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft**.
- (2007b), Shariah and State Formation: Historical Perspective, Chi. J. Intl L. 8: 59.
- (2008), History of Marriage Contracts in Egypt, in Asifa Quraishi and Frank E. Vogel (eds.), The Islamic Marriage Contract: Case Studies in Islamic Family Law, Cambridge, MA: Harvard Series in Islamic Law.

قانون الأسرة في السياقات الإسلامية دوافع واستراتيجيات التغيير كاساندر بالشن

لطالما كان قانون الأسرة أحد أكثر الموضوعات المثيرة للجدل على المستويين السياسي والاجتماعي في السياقات الإسلامية في الوقت المعاصر. ولهذا الأمر جوانب إيجابية وسلبية على حد سواء. فعلى صعيد، أفسح هذا الحديث المجال أمام إمكانية مناقشة الأمور وعلاقات القوى التي كانت تعتبر فيما سبق مسائل قاصرة على المجال الخاص. وعلى الصعيد الآخر، تعرضت استقلالية النساء في بعض الأحيان للتهديد في مجال يمثل الحلقة الأساسية لتحقيق والاستمتاع بحقوقهن في كل مناحي حياتهن. وفي حين كانت النساء دوماً هن اللاتي يبادرن بالسعي لإحداث تغيير إيجابي أو حماية حقوقهن المهددة في قانون الأسرة في السياقات الإسلامية، يتزايد دور النساء في قيادة حركات المطالبة بإعادة صياغة مفاهيم العلاقات الأسرية استناداً إلى صياغة واضحة المعالم لمفهوم المساواة والعدل.

تسعى هذه الورقة البحثية إلى التعرف على هذا المطلب الخاص بإحداث تغيير إيجابي في قوانين الأسرة وحماية الحقوق، موضحةً السبل التي ساعدت بشكل متزايد في جعل تحقيق المساواة والعدل داخل الأسرة المسلمة أمراً ممكناً. وتطرح الورقة، بعد الاستشهاد بأمثلة عن مدى اتساع مجال التنوع في الأنظمة القانونية والقوانين المتعلقة بالأسرة في البلدان والسياسات الإسلامية، مجموعة متنوعة من الاستراتيجيات التي تستخدمها الناشطات لتعزيز المساواة والعدل في قوانين الأسرة وتعاملهن مع الظروف التي تتعرض فيها الحقوق الحالية للتهديد. ونظراً لضيق المساحة المتاحة، لا يمكن لهذه الورقة، مناقشة التغييرات الاجتماعية والاقتصادية الموهلة التي حدثت داخل المجتمعات الإسلامية والتي تُبرز ضرورة إعادة صياغة مفاهيم العلاقات الأسرية استناداً إلى مبادئ المساواة والعدل.

وينبغي القول إن تعريف الفترة المعاصرة بالنسبة لقوانين الأسرة في السياقات الإسلامية ليس بالأمر الهين. ففي بعض البلدان (في جنوب آسيا على سبيل المثال)، بدأت عمليات التقنين - وهي غالباً ما تمثل الأداة الرئيسية لتغيير القوانين - إبان الحقبة الاستعمارية واتسعت في حقبة ما بعد الاستعمار. وفي بلدان أخرى (مثل دول الخليج وأجزاء من دول الغرب الأفريقي المتحدث باللغة الفرنسية)، لم تُثر قضية التقنين إلا في العقد الماضي. في حين يمثل قانون الأسرة الإسلامي في بلدان أخرى (مثل نيجيريا) جزءاً من مسلسل مستمر من عدم التقنين يعود إلى فترة دخول هذه المجتمعات في الإسلام. ولأغراض هذه الورقة، سأركز عرضي على ما حدث من تطورات على مدار الأربعة عقود الماضية. وهي فترة شهدت ظهور واضح لقوتين متكافئتين، وهما العمل الجماعي للناشطات دفاعاً عن حقوقهن، والرؤى الشمولية للدين التي تسعى للتحكم في السياسة والمجتمع (يشار إليها في بعض الأحيان باسم حركات الأصولية الدينية).

أولاً: التنوع في الأنظمة السياسية ونواتج قانون الأسرة بالنسبة للمرأة

طالما اتسمت عمليات إصلاح القوانين في السياقات الإسلامية بالتنوع الشديد نظراً لتباين الأنظمة القانونية، والأنظمة السياسية والعادات الاجتماعية التي توجه تفسير وتطبيق القوانين وكذلك تفاسير الفقه الإسلامية السائدة في هذه المجتمعات.

وثمة تنوع فيما يتصل بمصادر القانون، يتراوح بين التفسيرات المتعددة للقرآن والسنة، إلى القانون العام إبان الحقبة الاستعمارية، وقانون نابليون والقانون السوفييتي. وتطبق بعض البلدان، مثل نيجيريا، مزيجاً من أنظمة قانونية متعددة، يتوازى معها تعدد المحاكم، فهناك المحاكم العرفية والشرعية والعامة^١، بينما تطبق بلدان أخرى، مثل تركيا، نظاماً أحادياً. وفي بعض البلدان، مثلما هو الحال في الكاميرون والهند، يمكن للزوجين اختيار النظام الذي يرغبان في

١ تستخدم كلمة عام هنا لوصف قوانين الأسرة التي يطبقها سلطات الاحتلال والتي لم تكن مستندة إلى التقاليد أو إلى التعاليم الإسلامية. وغالباً ما يطلق عليها قوانين علمانية أو مدنية، إلا أنه لما كانت جميع قوانين الأسرة في جوهرها قوانين مدنية ولما كانت تلك القوانين في كل الأحوال تقريباً تقوم على المفهوم المسيحي للأسرة فقد تجنبت اللفظين لعدم صحتهما.

المضي بموجبه (سواء كان نظاماً عرفياً أو دينياً أو عاماً)، وفي بلدان أخرى مثل مصر وسريلانكا (حيث يمثل المسلمون أغلبية في الأولى وأقلية في الثانية)، يخضع الزوجان لأحكام قوانين الأسرة الإسلامية. وبينما تتميز ماليزيا بنظام فيدرالي يخول لكل ولاية من ولاياتها اختصاص بوضع قوانين للأسرة وتطبيقها، تتسم الجزائر بالمركزية الشديدة داخل هيئة واحدة في الدولة. وفي بعض البلدان التي تضم أقليات مسلمة مثل بريطانيا وألمانيا، غالباً ما تستخدم المحاكم قانوناً مدنياً موحداً يختلف تطبيقه في القضايا التي يكون أطرافها مسلمون عما إذا كان أطرافها من غير المسلمين. كما تتنوع أنظمة المحاكم أيضاً؛ ففي باكستان تنظر محكمة أسرة واحدة في قضايا كافة الجماعات الدينية، بينما تطبق سوريا نظاماً قضائياً متعددًا للفصل في مسائل أصحاب الديانات المختلفة.

تتداخل وتتشابك قوانين الأسرة والقوانين الجنائية في العديد من القضايا المتعلقة بحياة النساء؛ فعلى سبيل المثال، يمكن للشرط الخاص بتسجيل الزواج، وهو الذي يعد خطوة إيجابية على طريق الإصلاح، أن يصير أقل نفعاً للمرأة إذا ما تم تجريم العلاقة الجنسية خارج مؤسسة الزواج السليم من خلال تطبيق قوانين الحدود. وفي بعض الأنظمة، يجرم أيضاً أي انتهاك لأحكام قانون الأسرة (مثل الأحكام المتعلقة بتعدد الزوجات، والأطفال والزواج المبكر، والنفقة). وبشكل أعم، غالباً ما يرتبط قانون الأسرة بالقانون الدستوري، الذي قد يعترف مثلاً بوضع القانون العرفي أو القانون الشرعي أو كلاهما، بما في ذلك الأمور المتعلقة بقضايا الأسرة، أو قد يشكل ما قد يبدو أنها متناقضات يستعصي حلها، بين العدل بين الجنسين والحق في الحرية الدينية.

كل هذه الأطياف المختلفة تنجم عنها نتائج عملية مختلفة بالقدر نفسه على حياة النساء. فبنغلاديش لا تنص قوانينها على أي إشارة إلى النفقة، بسبب تأثرها بعادات تنكر على النساء حيازة أي ممتلكات، في حين تنص القوانين التونسية -على الأقل قانون الأسرة- على النفقة. في سريلانكا وفي جنوب شرق آسيا حيث يسود المذهب الشافعي، يشترط وجود ولي للعروس المسلمة وإن كانت بالغة، في

حين ينتفي هذا الشرط في باكستان وبنغلادش حيث يطبق المذهب الحنفي. كما أن ثمة تنوع كبير في المواقف القانونية بشأن تعدد الزوجات، يتراوح ما بين المنع التام للتعدد (كما الحال في تونس، حيث الشريعة مصدر التشريع، وتركيا، حيث مصدر التشريع علماني)، إلى غياب أي تنظيم له (مثل السعودية ونيجيريا) مروراً بنظم يخضع هذا الأمر فيها إلى تنظيم جزئي (كما في مصر وماليزيا ودول شرق أوسطية وآسيوية عديدة أخرى). ينسف هذا التنوع المذهل أسطورة العالم المسلم الواحد، المتجانس، الذي يزعمه المستشرقون ووسائل الإعلام العالمية على حد سواء، وكذلك القوى اليمينية داخل المجتمعات الإسلامية.

غير أن القاسم المشترك هنا هو أنه مهما تباينت مواقف القوانين والأعراف المتعلقة بقضايا قانون الأسرة، فكثيراً ما يجري تبرير هذا التباين استناداً إلى الدين أو الحفاظ على الهوية الدينية - الوطنية أو الدينية - العرقية. فأغلب النساء يتعرضن للتهميش من جانب هياكل السلطة التي تحدد عمليات الإصلاح التشريعي وتشكيل الهوية المجتمعية. ومن ثم، فنادرًا ما تتناول القوانين المحلية والأعراف احتياجات النساء وشواغلهن التي تنشأ من كفاحهن اليومي، إن حدث وتطرقت إليها من الأساس. وفي السياقات الإسلامية التي جرى فيها استحداث تشريعات أو تغيير لتقاليد وأعراف بما يزيد من اختيارات النساء الحياتية، كثيرًا ما كان الهدف من وراء هذه الإجراءات تقوية المجتمع الديني/العرقى أو المجتمع الوطني، وليس تمكين النساء - أو بالتحديد النساء المهمشات - في حد ذاتهن.

وعلى الرغم من ذلك، وعلى مدار القرن الماضي، نجحت مطالب النساء المتعلقة بإحداث تغيير في شكل حياتهن الأسرية - التي غالباً ما تؤثر تأثيراً عميقاً على احتمالات انخراطهن في المجال العام - في تحقيق بعض التغييرات المفيدة في قانون الأسرة. ففي بعض الأحيان، ومع تسارع وتيرة الأحداث منذ بداية القرن الواحد والعشرين، أجريت تغييرات إجمالية وإيجابية على كافة المفاهيم التي تشكل أساس العلاقات الأسرية.

ثانياً: مطالب الجماعات النسوية بالمساواة والعدل

من المهم أن نتذكر أن المقصد من وراء المطالبة بتحقيق المساواة والعدل في قانون الأسرة هو تحقيق الإصلاح ومقاومة الإصلاح الرجعي. وسوف أتناول بالشرح مسألة الإصلاح الرجعي في القسم الخاص ببناء الأمة وأسلمة الدولة وسياسات الهوية. إضافة إلى ذلك، فإني أنظر إلى لفظة الجماعات النسوية على أنها تضم رجالاً أعلنوا رفضهم لما تسبب فيه النظام الأبوي الذكوري من قهر لحياة الرجال والنساء على حد سواء، حتى وإن تجنب العديد من الرجال، بل والنساء، ممن هم جزء من هذا الصراع، تعريف أنفسهم على أنهم "نسويين".

وقد نشأت العديد من مطالب المساواة والعدل -وهي ليست بالمطالب الجديدة- من واقع التجارب المعاشة للنساء التي أظهرت عجز النظم القانونية في شكلها الحالي عن تلبية احتياجاتهن. فعندما قرر رئيس الوزراء الباكستاني الزواج من ثانية في أوائل الخمسينات من القرن الماضي، شحذت زوجته الأولى أقصى قوى المنظمات النسائية الكبرى في باكستان من أجل المطالبة بتقنين قوانين الأسرة الإسلامية ومن ثم وضع حدود لاستغلال الرجال للنساء داخل الأسرة. وبلغت لجنة رشيد، التي تشكلت في عام ١٩٥٥، مداها حين نجحت في استصدار مرسوم قوانين الأسرة الإسلامية لعام ١٩٦١، التي نصت على تسجيل الزواج والطلاق ووضع قيود تنظيمية على تعدد الزوجات.

لقد اكتسبت مطالب النساء بالإصلاح زخماً كبيراً منذ ثمانينيات القرن الماضي، عندما بدأت النسويات في التحرك إلى ما هو أبعد من المواقف التبسيطية عن قهر النظام الأبوي الذكوري إلى جمع أدلة بيّنة عن كيفية عمل هياكل القهر. وتعد هذه إحدى الاستراتيجيات التي مكنت من التحرك باتجاه تحقيق المساواة والعدل داخل الأسرة المسلمة، والتي نناقشها بمزيد من التفصيل فيما يلي. حدود المساحة المتاحة تعني أنني لن أستطيع الخوض هنا في كافة العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي مكنت من تحقيق هذا الحراك، إلا أنه من المهم التركيز على إعادة مفاهيم المساواة بين الجنسين وحقوق الإنسان إلى دلائلها الطبيعية. ومن

ثم، فرغم أن النساء دأبن منذ قرون على المطالبة بتحقيق المساواة والعدل، لم تتبلور هذه المطالب بشكل واسع في حركة جماعية لمناصرة لحقوق المرأة إلا مؤخراً، وأصبح المجتمع ككل أكثر تقبلاً للاعتراف بهذه الحقوق. واليوم، أصبحت حتى الأحزاب اليمينية ذات الهوية الدينية مضطرة إلى الزعم على الأقل بمناصرة حقوق المرأة. كما أصبح على الدول التوقيع على معاهدات دولية تقر بموجبها بمساواة المرأة مع الرجل، وأصبحت تتعرض لضغوط متزايدة من أجل سحب تحفظاتها على المواد المتعلقة بالأسرة، في اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (CEDAW) على سبيل المثال، التي وضعت تحت ذريعة حماية الخصوصيات الثقافية والدينية. ويعد هذا السياق على درجة بالغة من الأهمية من أجل تعزيز وحماية حقوق النساء داخل الأسرة المسلمة.^٢

وعلى الرغم من أن تنظيم النساء لأنفسهن بشكل جماعي للحصول على حقوقهن كان له آثار إيجابية على إصلاحات قانون الأسرة في السياقات الإسلامية، ينبغي لنا أن نتوخى الحذر وأن لا نعزي كافة التغييرات الإيجابية للجهود التي بذلتها النساء فحسب. ففي كوت ديفوار على سبيل المثال (حيث يشكل المسلمون ٣٨٪ من السكان)، يتزايد رفض المجتمع للمحاكم العرفية أو غير الرسمية لصالح المحاكم التي تطبق قانوناً مدنياً عاماً (التي عادة ما تعود على النساء بنتائج أفضل) نظراً لهجرة السكان إلى الحضر وتحلل البنى الاجتماعية التقليدية، وليس بسبب جهود المناصرة التي تقوم بها النساء.

ثالثاً: الاستراتيجيات المستخدمة في تعزيز المساواة والعدل في قوانين الأسرة

يرسم هذا القسم إطاراً عاماً للاستراتيجيات المختلفة التي تستخدمها الناشطات للمطالبة بزيادة حقوق النساء في قوانين الأسرة، أما كيف تستجيب الناشطات

^٢ يمثل التحول الحتمي نحو تحقيق تغيير إيجابي في قانون الأسرة المسلمة تناقضاً صارخاً مع التوجه الواضح في مجالات القانون الدولي التي نجح تحالف واشنطن الإسلامي-الكاثوليكي في الرجوع للخلف بفهم حقوق النساء في المناقشات المتعلقة بالقانون الدولي، لاسيما في مجالات الصحة الإنجابية وحقوقها.

للمواقف التي تتعرض فيها الحقوق القائمة للتهديد فسنعرض له في ما بعد في القسم الخاص بعمليات التعديل الرجعي للقوانين. وتيسيراً لعملية التحليل، تنقسم الاستراتيجيات التي نتناولها هنا إلى مجموعتين رئيسيتين: أولاً، الاستراتيجيات المتعلقة بمنهجيات الحملات والمناصرة، ثم الاستراتيجيات الأكثر ارتباطاً بالرؤى التحليلية والمفاهيمية. ولا يتعدى العرض هنا كونه عرضاً شديداً العمومية للاستراتيجيات وليس من المتوقع أن يعكس حجم التنوع والابتكار المتضمن، ولا حتى في تجربة دولة واحدة بشأن التغيير الإيجابي. وقد اختيرت الأمثلة المطروحة هنا من حيث الأساس لأنها توضح بجلاء أن تحقيق إصلاحات إيجابية في السياقات الإسلامية هو أمر ممكن بالفعل.

أ- توثيق الوقائع المعاشة للمرأة وخبرات الظلم

أحدى الاستراتيجيات الهامة كانت كشف عيوب النظم القانونية القائمة من خلال البحث المتأني في التجارب المعاشة للنساء مع القانون. ففي إيران، على سبيل المثال، أدت الحرب الإيرانية العراقية إلى ترميل الآلاف من الزوجات، غير أن قوانين حضانة الأطفال في إيران، المبنية على أساس تفسير ذكوري للفقهاء الإسلامي، كانت تقضي بأن تفقد النساء أطفالهن في كثير من الأحيان، فينتهون إلى حضانة أسرة الزوج المتوفي. ونجحت الناشطات الإيرانيات المدافعات عن حقوق النساء في المطالبة بإصلاح الأحكام الجائرة من خلال نشر أمثلة للمآسي العاطفية التي تسببت فيها هذه الأحكام، وإثارة التساؤلات حول مدى مطابقة هذه الأحكام لشعار ثورة ١٩٧٩ عن الإسلام والعدالة الاجتماعية، وتمجيد السلطات لتضحيات (الرجال) الذين ضحوا بأرواحهم في الحرب.^٣ وفي ماليزيا، في عام ٢٠٠١، نظمت منظمة "أخوات في الإسلام" مؤتمراً صحفياً آملةً في إحراج الحكومة ودفعها إلى إجراء تغييرات تشريعية. إلا أنها لم تنجح في تحقيق الإصلاح المنشود من خلال تقديم المذكرات، فقررت المنظمة تقديم أدلة عامة عن حالات الظلم التي تعانيها النساء المسلمات مع تطبيق قانون الأسرة في نظام المحاكم الشرعية. شرحت إحدى الأمهات كيف كان عليها أن تناضل لخمس

٣ كاروهودفار (١٩٩٦)

سنوات لمجرد أن تحصل على الطلاق من زوج كان يعاملها بعنف بلغ مداه أن ألقى على وجهها سائلاً حمضياً. ونظراً لأنها كانت مضطرة دائماً للهرب من زوجها، لم تتمكن من إقامة الدعوى في الوقت المناسب ومن ثم لم تحصل على نفقتها أو حقوقها المالية التي تكفلها الأحكام الشرعية المحلية. وقد أجبرت مثل هذه الأدلة البينة الحكومة على أن تقطع على نفسها وعداً بالإسراع بإقامة نظام محاكم أسرة يوفر الحماية للنساء المسلمات.^٤ وفي عام ٢٠٠٦، انتهجت النساء البحرينيات نهجاً مماثلاً في حملتهن من أجل إصدار قانون للأحوال الشخصية، حيث قامت مجموعة من النساء، اللاتي تأثرن تأثيراً مباشراً من ظلم النظام القائم، بجولة في الدول الأوروبية يروين قصص حياتهن وبينين ضغطاً من أجل تحقيق الإصلاح.

ولعل أسلوب البحث المقارن قد اكتسب شهرة خاصة نظراً لأن الكشف عن أوجه الشبه والتباين في تجارب النساء المعاشة يدعم تحليل هياكل السلطة التي تنجم عنها هذه الخبرات. ومن بين أمثلة البحث المقارن التي أدت إلى دعم مطالب المساواة والعدل داخل الأسرة دعماً عملياً، برنامج "المرأة والقانون في المجتمعات المسلمة"، وهو أحد برامج شبكة النساء في ظل قوانين المسلمين، واستمر قرابة عشر سنوات منذ عام ١٩٩١ وشمل أكثر من عشرين بلداً.^٥ وتخطط شبكة المبادرات الاستراتيجية للمرأة في القرن الأفريقي (SIHA) حالياً لإجراء أبحاث إقليمية عن تجارب النساء مع مختلف جوانب قوانين الأسرة.

ب - تعبئة الجهود عبر بناء الإجماع وقواعد العمل واسعة النطاق

حققت استراتيجية بناء الإجماع وقواعد العمل واسعة النطاق نجاحاً ملموساً في تعزيز جهود مناصرة حقوق المرأة وحشد الرأي العام لتحقيق هدف واحد بعينه.

٤ كوبوسامي (٢٠٠١)

٥ انظر

على سبيل المثال، وافق البرلمان التركي في عام ٢٠٠١ على إدخال ١٠٣٠ تعديل على القانون المدني التركي. جاء ذلك الانتصار تتويجاً لحملة طويلة الأمد لحشد التأييد من جانب الحركة النسائية التركية. ويضع القانون المعدل أخيراً أسساً للمساواة بين الرجال والنساء داخل الأسرة من خلال إلغاء الفقرة التي تجعل الرجل رب العائلة، والنص على تقسيم ممتلكات الزوجية منصفة. وجاء ذلك في أعقاب حملة عامة ضخمة اشتركت فيها الجماعات النسائية في سائر أنحاء البلاد، متجاوزة الانقسامات التقليدية داخل الحركة النسائية التركية والمقاومة القوية من جانب القوميين والمحافظين الدينيين الذين كانوا يصرون على الاحتفاظ بتطبيق نظام الملكية المنفصلة منذ عام ١٩٢٦. وبالمثل، تمكن تحالف واسع من المجموعات النسائية في عام ٢٠٠٤، من التغلب على معارضة اليمين الديني والدفع نحو إصلاح المدونة (قانون الأحوال الشخصية). وفي العام الماضي، تشكل في مصر برنامج سيستمر لمدة ثلاثة أعوام يجمع بين ثمان جماعات نسائية بهدف إصلاح قانون الأحوال الشخصية.

كما جرى استخدام الحشد الجماهيري من أجل دعم التغيير التدريجي في المناطق التي لا تتوفر فيها بعد -من الناحية الاستراتيجية- إمكانية إعادة صياغة مفاهيم العلاقات الأسرية (على الشكل الذي تحقق في تركيا والمغرب). فعلى سبيل المثال، في عام ٢٠٠٣، جمع محامون ومتطوعون آخرون في سوريا ١٥٠٠٠ توقيعاً على مشروع تعديل الأحكام المتعلقة بحضانة الأطفال لصالح النساء؛ بما يكفي لحمل البرلمان السوري على الموافقة على النظر في الاقتراح. وفي النهاية، تم تغيير قانون الحضانة، إلا أن ذلك لم يحدث إلا من خلال صدور مرسوم من الرئيس (الذي ينتمي للأقلية العلوية) لتجنب إثارة احتجاجات منظمة من جانب المسلمين السنة.^٦ ويوضح ذلك أن الحشد الجماهيري يمكن في بعض السياقات أن يسبب ردة فعل عكسية، ومن ثم فربما يعتبر حشد تأييد المشرعين أكثر تأثيراً وفعالية.

ج - كسب تأييد المشرعين وزيادة مدى الوقع السياسي

يعاني إصلاح قوانين الأسرة من عدد من القيود؛ من بينها عدم وصول أصوات من هم في أشد الحاجة للإصلاح، النساء عادة، إلى المشرعين. ومع ذلك، فإن كسب التأييد بشأن إصلاح قانون الأسرة، دون الحاجة للبدء بحشد هائل للرأي العام المؤيد للإصلاح - قد أثبت نجاحه. ومن الأمثلة الحديثة، في عام ٢٠٠٠ ازدادت خيارات الطلاق للنساء المصريات من خلال إقرار مفهوم الخلع. فقد بذلت المجموعات النسائية جهوداً حثيثة من أجل التوحد حول هذه القضية وسعت إلى الحصول على دعم أعضاء البرلمان المصري من الرجال. كما تمكنت من كسب تأييد وزير العدل وتحديد أسماء أبرز أعضاء المجلس ممن يستطيعون إقناع أعضاء آخرين.

وعلى نحو متزايد، بدأت النساء يتناول مفاهيم المواطنة واستخدام قوة أصواتهن الانتخابية في زيادة فرصهن السياسية، بما لا يدع مجالاً أمام المشرعين والحكومات والسلطات للمجازفة بتجاهل مطالب المرأة. وقد لعبت مسيرة المليون وحملة التوقيعات اللتان نظمتا لصالح تحقيق إصلاح كلي في قانون الأسرة بالمغرب دوراً هاماً في ضمان نجاح الحملة، كما نظمت في إيران حملة مماثلة لجمع مليون توقيع لدعم الإصلاح أيضاً.

غير أنه في السياقات السياسية التي تميز العديد من بلداننا، فثمة مخاطر من الجهود التي تبذل من أجل حشد تأييد جماعة بعينها من صانعي القرار أو أعضاء البرلمان. ففي فيجي قضت إحدى المحاميات الناشطات، التي تنحدر من أصول هندية مسلمة، سنوات عديدة في حشد تأييد البرلمانين لإجراء حزمة شاملة من الإصلاحات على قانون الأسرة، لتفاجأ بحل البرلمان أثناء فترة اضطراب سياسي في نفس الأسبوع الذي تم فيه عرض الحزمة للنقاش البرلماني. وبعد عودة الاستقرار نوعاً ما، اضطرت المحامية لأن تبدأ من نقطة الصفر مرة أخرى، والعمل مع مجموعة جديدة تماماً من السياسيين والبرلمانيين، وبالرغم من هذا فقد كللت جهودها بالنجاح في النهاية وأصبحت فيجي الآن من أكثر البلدان تقدماً في العالم في مجال قانون الأسرة.

د - التركيز على التعديلات الإجرائية

وبالإضافة إلى ما سبق، نادى الجماعات النسوية بإدخال إصلاحات إجرائية وأقرت بأن القانون يعد أكثر من مجرد كونه مدونة للأسرة، وأن الفوز بضمانات للحقوق داخل نص القانون لا يتعدى كونه أكثر من نصف المعركة. ولعل بعض جوانب فشل النظم القانونية القائمة في التصدي لاحتياجات النساء يتمثل في اتصالها بالمرأة تحديداً، مثل غياب هيئة قضائية تراعي اعتبارات النوع الاجتماعي. وثمة أوجه أخرى، مثل غياب المساعدة القانونية وتأخر الإجراءات لمدد طويلة، والمساحات الرمادية في ما يتعلق بالصلاحيات، وكذلك ضعف الصياغة القانونية التي تعرّض أصحاب الدعاوى القضائية لخطر الانحيازات الثقافية والاجتماعية، وتعوق تحقيق العدل لكل الجماعات الضعيفة. غير أن هذه الجوانب مهمة بشكل خاص للنساء اللاتي يعانين من نزاعات أسرية، حيث أنه في العديد من دوائر الاختصاص تشكل القضايا التي ترفعها النساء أغلب قضايا قانون الأسرة والعنف الأسري، ويؤدي عجز الأنظمة القانونية عن ضمان حقوقهن وحمايتهن إلى تعرضهن للخطر في محيطهن المباشر، أسرهن.

وعلاوة على ذلك، فربما يكون التركيز على إدخال تعديلات على القانون الإجرائي أكثر سلاسة وقد يحقق نتائج فورية تخفف من معاناة الآلاف من أصحاب الدعاوى المحتملين، لاسيما عندما يكون السياق السياسي معاكساً لإجراء إصلاحات تشريعية كبرى. لم يأت توسيع حقوق النساء المصريات في الطلاق من خلال إضافة "الخلع" بشكل صريح إلى قائمة أشكال الطلاق الممكنة، بل عبر تعديلات إجرائية صيغت صياغة ماهرة. وقد أظهرت حدة الجدل الدائر في وسائل الإعلام حول النصوص المقترحة أنه لو مرّ الإصلاح بقنواته المباشرة، فربما ما كان للتعديل أن يتم.

هـ - الاتصال والمناصرة والتأثير على الرأي العام

تتميز أغلب الحملات الناجحة الهادفة للتغيير بعناصر اتصال ومناصرة جماهيرية قوية، وقد اتخذت جهود إصلاح قانون الأسرة المنهج ذاته. ففي

الجزائر، أصدرت حملة "٢٠ سنة بركات" (عشرون عاماً . . كفى) مادة دعائية قصيرة رائعة على إسطوانات دي في دي تحتوي على أغنية الحملة مما أدى إلى إثارة قضية قانون الأسرة وبث الروح في النساء من جميع الفئات الاجتماعية لتقديم الدعم. بينما أصدرت القوائم على حملة الإصلاح في المغرب العديد من المطبوعات شديدة التأثير والفعالية الموجهة لمختلف فئات الجماهير، بما في ذلك كتيب بعنوان "ضروري وممكن" صمم خصيصاً للحصول على مناصرة ودعم الملك ومن لديهم القدرة على إصدار مدونة جديدة. وقد دأبت منظمة "أخوات في الإسلام" بماليزيا على إقامة تحالفات مع وسائل الإعلام واستخدامها في زيادة الضغط الاستراتيجي على المشرعين بغية تحقيق تغيير إيجابي في قانون الأسرة. في حين أدت عملية المناصرة الجماهيرية في باكستان التي بدأت منذ عدة أعوام في إدخال تعديلات مهمة على النصوص المتعلقة بالزنا - وهو أحد الموضوعات التي تتصل اتصالاً وثيقاً بمسألتي صحة الزواج واختيار الزوج.

و - مطالب الإصلاح ضمن إطار الدين

إن المطالبة بالحق في الاجتهاد واستخدام الأدوات الفقهية، مثل التخير والتفريق (اختيار التفسيرات الملائمة للسياق من بين المدارس الفقهية المختلفة) كأساس لإجراء إصلاح إيجابي في قانون الأسرة في السياقات الإسلامية ليس بالأمر الجديد. ففي الفترة السابقة لاستقلال الهند، استند قانون حل الزوجات بين المسلمين لعام ١٩٣٩، والذي قنن حصول النساء على الطلاق، على مذاهب أخرى بخلاف المذهب الحنفي السائد في الهند والذي لا يعطي النساء الحق في الطلاق إلا في أضيق الحدود. وفي تونس، أعطى استخدام الاجتهاد مشروعية للإصلاح الذي قامت به الدولة في قانون الأحوال الشخصية لعام ١٩٥٦،^٧ والذي اشتهر بحظره لتعدد الزوجات على أساس إعادة تفسير النصوص القرآنية. كما أن الاجتهاد كان هو المرجعية المباشرة للجنة رشيد التي كانت سبباً في إصدار مرسوم قوانين الأسرة الإسلامية في باكستان عام ١٩٦١.

٧ كيلي (١٩٩٦: ٨١-٣).

أما الجديد فهو تزايد الثقة في المطالبة بالحق في الاجتهاد من جانب الباحثات والمتخصصات في العلوم الدينية الداعيات للمساواة والعدل داخل الأسرة، وكذلك من جانب المجموعات النسائية. وقد ركزت الأخيرة تركيزاً خاصاً على تعليم المرأة نفسها بنفسها أحكام الفقه والتفسير.

وتذهب الكثير من المصادر إلى أن العدل بين الجنسين يتوافق توافقاً تاماً مع مبدأ العدالة الاجتماعية ومصلحة المجتمع في الإسلام،^٨ بل ويعد مكوناً رئيسياً فيه. ولا يتسع المجال في هذه الورقة أن نتحدث عما إذا كان استخدام حجج من داخل أحد الأطر الدينية يعد استراتيجية ملائمة في أي سياق بعينه. غير أنه من الواضح، على مدار العقدين الماضيين تحديداً، أن المنظمات النسائية - في مواجهة تنامي القوة السياسية للجماعات الدينية، وأمام حقيقة أن الدين هو أحد أوجه الحياة الاجتماعية، بنت على نحو مطرد أيضاً مطالبها بإجراء إصلاحات إيجابية داخل إطار ديني. ففي ماليزيا، على سبيل المثال، قامت "أخوات في الإسلام" - بنجاح ودون أي تنازلات - بالدعوة ضمن الإطار الديني من أجل تحقيق إصلاحات إجرائية وقانونية تفيد النساء في مجالات قانون الأسرة والعنف ضد المرأة. وقد وجهت الحكومة الدعوة إلى المنظمة لتقديم المزيد من التوصيات بشأن إدخال إصلاحات على قانون الأسرة، كما طورت المنظمة علاقات عمل جيدة مع عدد من قضاة نظام المحاكم الشرعية. وحالياً تأتي بعض التفسيرات الجديدة، والأكثر تقدمية فيما يتعلق بالنوع الاجتماعي والإسلام، من إندونيسيا حيث قادت المؤسسات البحثية التابعة للدولة والجامعات الإسلامية محاولات إصلاح قانون الأسرة.

وعلى مدار العقدين الماضيين، تميزت إيران بال مناقشات القوية الفعالة حول إصلاح قانون الأسرة ضمن إطار الدين. وسواء كان الأمر اختياراً استراتيجياً، مع التسليم باستحالة استخدام مناهج علمانية أو مناهج يفترض أنها ذات إطار غربي حقوقي أو كليهما، أو كان من منطلق الاقتناع بأن التفسير التقدمي للإسلام

٨ النعيم (١٩٩٠)؛ حسن (١٩٩٢)؛ ودود-محسن (١٩٩٢).

يوفر للمرأة إمكانية الحصول على حقوق متساوية داخل الأسرة، فإن المجموعات النسائية في إيران بدأت حركة قوية متميزة من أجل الإصلاح، رافضة التفسير التقليدية التي تم العمل بها في الفترة التالية لعام ١٩٧٩ مباشرة. فقد تعاملت مع علماء الدين وفتحن مناقشات عامة واسعة النطاق؛ ووثقن بعناية تأثير الأحكام التي تنطوي على عدم المساواة، بما يتيح الاستماع إلى خبرات النساء الحياتية اليومية. واستطاعت النساء الإيرانيات، من خلال شن الحملات والحساب الدقيق لاستخدام قواهن الانتخابية، في استصدار عقد زواج رسمي جديد يتضمن قائمة تفصيلية بحقوق الزوجة في حالة الطلاق. كما ينص على تقسيم ممتلكات الزوجية منصفة في حال وقوع الطلاق دون ذنب من الزوجة. وعلاوة على ذلك، فمنذ عام ١٩٩٣، وبعد كفاح آخر للمجموعات النسائية، أصبح الرجال الذين يطلقون زوجاتهم ملزمين قانونياً بدفع أجر الأعمال المنزلية لزوجاتهم، إضافة إلى النفقة والمهر وفقاً لقانون الأسرة الإسلامي. وتحدد المحكمة المبلغ الدقيق على أساس عدد سنوات الزواج ووضع الزوجين. وتجادل الناشطات الإيرانيات -مع إقرارهن بصعوبة تنفيذ هذه الأحكام، بأن هذه الإصلاحات قد عززت كثيراً من قوة النساء على المساواة، ونجحت تحديداً في تصحيح بعض الاختلالات في أحكام حضانة الأطفال والطلاق لصالح النساء.^٩

لكن منهج "الإصلاح من الداخل" قد يمثل إشكالية في البلدان التي تضم مجتمعات كبيرة من غير المسلمين، إذا ما جعل للدين الأولوية بين مصادر السياسة العامة. ومرة أخرى، يأتي تفصيل المشكلات من ماليزيا، فحيث يشكل المالاي أغلبية السكان المسلمين في ماليزيا، فإن تحقيق أي نجاح في إعلاء موقف القانون الإسلامي داخل النظام القانوني قد تراه الأعراق الأخرى من غير المالاي على أنه مكسب للمالاي، ومن ثم الانتقاص من المجال المتاح للمؤسسات غير الإسلامية.^{١٠} وهو ما يثير قلق المجموعات النسائية بسبب تأثيره السلبي المحتمل على التناغم الاجتماعي.

٩ كار وهودفار (١٩٩٦).

١٠ إندوت (٢٠٠٠: ٢٥).

ويمكن تقسيم دول الغرب الأفريقي الناطقة بالفرنسية إلى مجموعتين، إحداهما تطبق مدونات أسرة موحدة على كل المجتمعات (عادة استناداً إلى قانون نابليون مع بعض المعالجات المستندة إلى الدين والتقاليد، مثل السنغال ومالي)، أما المجموعة الأخرى فجرى فيها صياغة قوانين أسرة موحدة منذ عدة سنوات، ولكنها لم تسن أو تصدر بعد بسبب المعارضة السياسية (مثلما هو الحال في تشاد وغينيا وبنين). وفي كلا المثالين، فإن التركيز التام على إعادة التفسير لا يعتبر أكثر المناهج إفادة من الناحية الاستراتيجية. ففي كليهما، يطالب الإسلاميين بقوانين منفصلة لكل جماعة دينية، وهو ما يثير مخاوف الناشطات من زيادة تقسيم الأمة والتسبب في مشكلات جمة لمن يتزوجن من مجموعات دينية أخرى.

ز - تعدد الأطر المرجعية وإعادة تصور مفاهيم الأسرة

نجحت الحملة الملهمة من أجل إصدار مدونة جديدة بالمغرب في تجنب الثغرات التي تنتج عن استخدام الدين كإطار مرجعي أوحده لمطالب الإصلاح. وكانت إحدى السمات المميزة للحملة تجذرها في أطر مرجعية متعددة تم توضيحها على أنها تكمل بعضها بعضاً وليس على أنها تستثني بعضها بعضاً، وهي المقاربة التي كانت تتبناها الحملات النسوية. استلهمت المغرب نجاح حملة مجموعة ٩٥ المغاربية من أجل المساواة والتي كانت سبباً في إحداث تغييرات إيجابية في الجزائر في عام ٢٠٠٥. وبالفعل، بدا في حالة المغرب أن استخدام أطر مرجعية متعددة كان عاملاً أساسياً في نجاح الحملة. وهذه الاستراتيجية لم تجمع فحسب بين عملية إعادة قراءة الفقه والتأكيد على توافق الأفكار الإسلامية مع مفاهيم حقوق الإنسان، بل قامت أيضاً بتوثيق لوقائع حياة النساء وعلاقتها بالواقع الاجتماعي، بالتركيز على مواطنة النساء والتأكيد على التزامات الدولة بموجب قانون حقوق الإنسان الدولي. مثل هذه الاستراتيجية تقدم في جوهرها شيئاً لكل شخص.

وعلاوة على ذلك، سعت الناشطات في كل من المغرب وتركيا بشكل متعمد إلى إعادة صياغة المفاهيم الحاكمة للعلاقة الزوجية ونجحن في ذلك. لقد نجحن في

الدفع بأن هناك فجوة ضخمة بين البناء الأبوي التقليدي للأسرة (سواء بمقتضى قانون نابليون أو المدونة شديدة الارتكاز على المذهب المالكي) والوقائع الاجتماعية الاقتصادية لعلاقات الأسرة المعاصرة، وأن تلك الفجوة تضر بالمجتمع ككل ومن ثم تتطلب إعادة نظر شاملة.

وقد يكون من الصعب التمييز بين جهود الإصلاح القائمة على إعادة صياغة شاملة لمفاهيم العلاقات الأسرية وبين تلك الجهود التي لا تحدث سوى إصلاحات طفيفة في علاقات القوى القائمة. ويعود هذا الأمر جزئياً إلى النظم القانونية ووقائع العلاقات الأسرية شديدة الاعتماد على السياق. ومن ثم، بينما أعرب عن خيبة أمني تجاه محتوى قانون الأسرة البحريني الجديد المقترح لاتخاذ منه نهجاً تقليدياً محافظاً، فإن النساء البحرينيات لهن رأي مختلف، إذ تعتبرن أن أي شكل من أشكال التقنين يرسل رسالة جوهريّة إلى الرجال بأنه لن يسمح لهن بانتهاك حقوق النساء في الأسرة والإفلات من العقاب؛ بالنسبة لهن يعد هذا الأمر تغييراً جذرياً. فما يبدو تغييراً طفيفاً قد يؤدي، بمرور الزمن، إلى خلق كتلة حرجة تؤدي إلى إعادة ضبط العلاقات الزوجية.

وقد أفسحت التعديلات التي أدخلت على قانون محاكم الأسرة في باكستان عام ٢٠٠٢ المجال أمام إمكانية رفع دعاوى تطالب فيها النساء بنصيب من ممتلكات الزوجية كجزء من إجراءات الطلاق لا الاعتماد على رفع دعوى مدنية منفصلة، وهو الإجراء شبه المستحيل، لاسترداد حقوقها بموجب القانون المدني العادي (وقد يطول أجل هذه الدعاوى في المحاكم لعشرات السنين). وفي شبه القارة الهندية جرت العادة أن تضطر النساء اللاتي يقمن بتطبيق أزواجهن إلى التخلي عن أي أمل لاسترداد أو اقتسام ممتلكات الزوجية. ويظهر ذلك اختلالاً خفياً في العلاقات الزوجية يقوم على التهديد بتعرض المرأة للخسارة المادية أو الفقر أو كلاهما إذا ما مارست حقها في الطلاق. وقد يساعد القانون الجديد كثيراً في معالجة هذا الاختلال، إذا ما تمكنت النساء من استخدامه بشكل روتيني.

إن استخدام الأطر المرجعية المتعددة وإعادة صياغة مفهوم الأسرة ليست بالأفكار التي يسهل ترويجها بين عشية وضحاها. ولعل أحد المناحي المهمة لهذه المقاربة الاستراتيجية لمسألة إصلاح قانون الأسرة في المغرب وتركيا هو ما ذكرته الناشطات في كلا البلدين عن أدراكهن لدى انخراطهن في هذا العمل لأجل طويل، حيث أن هذه الرؤية الجديدة تتطلب التزاماً دائماً بالتغيير والتي من شأنها التغلب على ما يحدث من انتكاسات وعقبات خلال عملية التغيير.

رابعاً: مناهج الإصلاح الرجعي

بالرغم من التقدم الملموس الذي أحرز نحو تكريس المساواة والعدل في الأسرة المسلمة في العقود الأخيرة، فقد ظلت أيضاً حقوق النساء القائمة في قانون الأسرة معرضة لتهديدات خطيرة. وقد يأتي ذلك من أوجه الضعف والتناقض في عملية بناء الأمم بعد الحقبة الاستعمارية، وكذلك مع بروز سياسات الهوية، لا سيما مع وضع الدين كأولوية في التحديد الحاسم لهوية المرء.

وفي ثمانينات وتسعينات القرن الماضي، أعاققت الدولة، أو رفضت، تحقيق العدل للنساء في العديد من السياقات الإسلامية. في بعض الأماكن، كان ذلك جزءاً من سياسة الدولة "لأسلمة" المجتمع (كما كان الحال في باكستان، والسودان، وإيران، وماليزيا، واليمن في فترة ما بعد التوحيد، ومؤخراً في بعض الولايات النيجيرية)، أو لاستخدام الدين كوسيلة لتطبيق سياسة فرق تسد. وفي فلسطين، لا تنتظر النسويات لما تقوم به الدولة الإسرائيلية من الحفاظ على قوانين أسرة مختلفة قائمة على الدين للأقلية العربية باعتباره إقراراً إيجابياً بالتنوع، بل كوسيلة فعالة لتقسيم المجتمع الفلسطيني وتكريس تخلفه الاجتماعي والاقتصادي واستدامته.^{١١}

١١ روحانا (٢٠٠٦). قد تتغير نية الدولة أيضاً بمرور الوقت. فما كانت رؤية مبدئية للقيادات القومية ما بعد الاستعمار عن احترام الأقليات الدينية في باكستان ربما يكون قد جرى تجاهلها، عن عمد أو عن غير عمد، في ظل الأنظمة المتعاقبة.

وفي أماكن أخرى، نشأت التهديدات ضد حقوق النساء عن انتهازية وتردد الموقف الحكومي الذي تمثل في تقديم حلول قصيرة الأجل وتدرجية لبعض المطالب الأكثر تطرفاً من جانب الفصيل الإسلامي.^{١٢} مع فشل الحكومة الجزائرية فشلاً ذريعاً في تلبية طموحات شعبها بعد التحرر من الاستعمار الفرنسي، أقرت مدونة الأسرة الرجعية لعام ١٩٨٤ (والتي جرى إصلاحها في ٢٠٠٥) لاسترضاء نفوذ اليمين الديني.

وقد أدى فشل الدولة في إقرار حقوق المواطنة للنساء والجماعات المهمشة إلى السماح بظهور الأنظمة القانونية غير الرسمية مرة أخرى. ففي بنغلاديش، سعت الجماعات الدينية إلى استخدام هذه الأنظمة غير الرسمية كمدخل لتحقيق مزيد من السيطرة الاجتماعية والسياسية. ومنذ عام ١٩٩٣، نفذت مجالس التحكيم القروية (ما يعرف باسم ساليش) عقوبات متطرفة (منها الرجم) على نساء بسبب ارتكابهن جرائم الطلاق من أزواجهن أو اختيار شركاء حياتهن بأنفسهن. وبرغم قرار المحكمة التاريخي عام ٢٠٠١ الذي أعلن عدم قانونية جميع الفتاوى،^{١٣} فإن التحالفات السياسية المتغيرة والضغط من الجماعات الدينية المتشددة يعنى أن تظل المسألة مسألة انتخابات إلى اليوم. وفي أوائل التسعينات في أوزبكستان، سمحت الحكومة بإجراء مناقشات برلمانية وإعلامية حول إمكانية السماح مرة أخرى بتعدد الزوجات. وبرغم أن هذه الأمر لم يتبعه أي إصلاح، فقد عزز ذلك من التحيزات المعادية للنساء في تنفيذ قانون الأسرة.^{١٤} ومنذ عدة سنوات في السنغال انتهز بعض مرشحي الانتخابات الفرصة ودعوا إلى تطبيق قوانين أسرة منفصلة قائمة على الدين. ولا تزال هذه التهديدات مستمرة إلى يومنا هذا في مناطق أخرى من العالم. ففي غامبيا تواجه النساء تهديداً بإصلاح قوانين

١٢ محمد (٢٠٠٠: ٦٩).

١٣ التماس قضائي رقم ٥٨٩٧ لسنة ٢٠٠٠،

Editor, The Banglabazar Patrika and others vs. District Magistrate and Deputy Commissioner, Naogaon),

في جلسة استماع بحضور منصة من عضوين منهما المستشارة نظمون آراء سلطانا، وهي أول قاضية في المحاكم العليا ببنغلاديش، وتم نشر التقرير برمز ٢١ BLD (٢٠٠١) ٤٥.

١٤ توختاخوديفا (١٩٩٩).

الأسرة يقوم على تفاسير محافظة للفقهاء الإسلامي في وقت تكافح فيه الحكومة لمقاومة معارضة المتطرفين الدينيين السياسيين الذين يتزايد نفوذهم. وفي عدد من البلدان التي تضم أقلية مسلمة مهمة، أدى صعود سياسات الهوية الدينية إلى نشوب جدال بشأن إمكانية تطبيق قوانين منفصلة للأسرة المسلمة. وفي الفلبين، وبرغم تراجع جبهة تحرير مورو عن مطلبها بشأن إقامة وطن مستقل للمورو، فقد استمرت في المطالبة بتطبيق المذهب الشافعي التقليدي في تفسير قانون الأسرة المسلمة كجزء من مطلبها بهوية قومية منفصلة، وقد منحت ما طالبت به في عام ١٩٧٧.

ومهما كان العامل وراء التراجع، فإن دور النساء في حفظ الهوية الثقافية والقومية الجماعية^{١٥} وإعادة إنتاجها وحمايتها على أن تظل النساء غالباً في موقع المتلقي للإصلاح القانوني وأدى إلى التلاعب بالرموز الثقافية مثل قوانين الأسرة وقواعد الزي. وقد تم توثيق تأثير ذلك على النساء بالفعل.^{١٦} وبالنسبة للمرأة في إيران وماليزيا والسودان واليمن، فقد عانى التراجع سحب العديد من الحقوق الممنوحة للنساء بمقتضى قوانين سابقة تميزت بطبيعتها التقدمية في فترة من الفترات في العالم الإسلامي.

وفي الأماكن التي طبقت فيها إصلاحات رجعية (سواء من خلال البرلمان أو من خلال مراسيم دكتاتورية)، اتسمت مثل تلك العمليات دائماً بعدم وجود مجال للنقاش وانعدام التسامح بشأن الاختلاف أو التفاسير البديلة. وفي العديد من السياقات الإسلامية، وحتى في ظل أجواء يفترض أنها ديمقراطية، تسامحت الدول، بل وشجعت، هجمات التشهير التي شنها المتطرفون الدينيون السياسيون ضد المطالبين بإجراء إصلاح قانوني حقوقي.

ويبدو أن تطبيق إصلاحات رجعية على قوانين الأسرة باسم بناء الأمم وإقرار الهوية سمة مميزة في سياقات ما بعد النزاعات التي تندرج فيها الموارد وتنكمش

١٥ يوفال-ديفيس (١٩٩٧).

١٦ انظر هيلي-لو كاس (١٩٩٤)، وشهيد وآخرون (١٩٩٨)، ومير-حسيني (١٩٩٩).

فيها الإرادة السياسية بشأن إعطاء الأولوية لحقوق النساء أو إشراكهن في المفاوضات بموجب قرار الأمم المتحدة ١٣٢٥ (بشأن السلام والمرأة والأمن). وتعد التغييرات الرجعية الأخيرة في قانون الأسرة العراقي مثلاً على ذلك. وفي الفترة التالية للصراع في سيراليون (حيث يشكل المسلمون نسبة ٦٠٪ من السكان)، أدت مساعدات إنمائية دولية إلى إحياء أنظمة قضائية تقليدية ومعادية للنساء إلى حد بعيد.

أدى بروز سياسات الهوية إلى تعقيد جهود الناشطات الداعيات لحماية حقوق النساء وتعزيزها داخل الأسرة. ففي لبنان (مع وجود قوانين للأسرة مختلفة للجماعات الدينية الثمانية عشر التي يعترف بها الدستور)، طالبت الناشطات في عام ١٩٩٨ بتطبيق قانون مدني موحد لمواجهة التشرذم الاجتماعي داخل البلاد. إلا أنه قوبل بمعارضة شديدة من جانب كل من يعلنون أنفسهم حماة لهوية الطوائف المختلفة (باستثناء الدروز)، وتم تجنيبه في نهاية المطاف لأسباب سياسية. وفي الهند التي تنقسم بتعدد الأعراق والديانات، كانت قوانين الأسرة في ثورة التوترات الشديدة بين الجماعات الهندوسية والمسلمة في البلاد بعد تصاعد السياسات الطائفية، وأدت حالة الشغب التي حرض عليها أصوليون مسلمين في عام ١٩٨٦ إلى حدوث تغيير رجعي في قوانين النفقة للمرأة المسلمة. وقد أعيقت جهود الإصلاح النسوية في ظل وجود حكومة أصولية هندوسية لإدارة البلاد، مما أثار المخاوف من أن أي قانون موحد سوف يعنى بشكل أساسي فرض القوانين الهندوسية على جماعات الأقلية.

حماية الحقوق الحالية للمرأة في الأسرة

بالرغم من هذه الصورة المعتمة، فالأمر الجدير بالذكر هو حدوث تحول تدريجي معاكس في الآونة الأخيرة نحو مزيد من المساواة والعدل في عدة من البلدان التي شهدت بعض أشد التغييرات الرجعية فيما يتعلق بحقوق النساء في قانون الأسرة؛ وعادة ما يرجع ذلك نسبياً إلى الجهود النسوية الهادفة لتعزيز وحماية الحقوق داخل الأسرة. ومن ثم، فحتى في الأحوال التي حدث فيها تراجع، أمكن في النهاية إحداث تغيير إيجابي وحماية الحقوق القائمة.

وقد استخدمت النسويات مجموعة متنوعة من الاستراتيجيات لمقاومة الجوانب الإشكالية لعملية الأسلمة المفروضة من جانب الدولة والإصلاح القانوني الناشئين عن ظهور سياسات الهوية، اعتماداً على الظروف الخاصة بكل سياق. ومعظم الاستراتيجيات التي استخدمت لحماية الحقوق القائمة للنساء داخل الأسرة تماثل الاستراتيجيات ذاتها التي ناقشناها في سياق سابق في القسم الخاص بعمليات الإصلاح الإيجابية.

وفي كندا، في الفترة ما بين عامي ٢٠٠٣-٢٠٠٥، سعى من يعلنون أنفسهم "قادة للمجتمع" إلى تطبيق المحاكم الشرعية للفصل في مسائل الأسرة بين المسلمين بموجب قانون التحكيم لعام ١٩٩١. ورغم أن اللجوء لتلك المحاكم كان من المفترض أن يتم على نحو طوعي، فقد أكد المعارضون للقانون أنه بالنسبة للنساء غالباً ما ترادف كلمة طوعي الإكراه الاجتماعي. وقد اتسمت حملة المقاومة التي كللت في النهاية بالنجاح بتحالف واسع بين مسلمين متدينين، ولادينيين منحدرين من خلفيات ثقافية إسلامية، وعلمانيين داخل المجتمع الكندي الأوسع؛ والمناصرة الجماهيرية من خلال اللقاءات والندوات؛ والمطالبة الواعية المستمرة بحق النساء في إعادة تفسير الدين وتعليم أنفسهن؛ والتأكيد على أن هذه القضية هي قضية تتعلق بالنساء بعيداً عن مسألة الهوية الدينية أو الثقافية.

لعب التشبيك الدولي دوراً فعالاً بشكل خاص في الحملة الكندية، كما كان له دور بارز في العديد من حملات قانون الأسرة الناجحة. الناشطات في السياقات الإسلامية اللاتي يتحدّين فرض الهوية من خلال "الأسلمة" وسياسات الهوية غالباً ما يواجهن اتهاماً بأن مطالبهن بالعدل بين الجنسين تتنافى إلى حد ما مع التقاليد والأعراف التي تنشئ امرأة مسلمة صالحة. يوفر التشبيك الدولي ثلاث مميزات مهمة في هذا السياق: أولاً، تدرك المناضلات في سبيل مقاومة الإصلاحات الرجعية بأن هناك نضالات مماثلة في جميع أنحاء العالم، وهو ما يمكنهن من تحليل هياكل القوة والأهداف السياسية من وراء الإصلاح على نحو أكثر فعالية. ثانياً، يتضمن التشبيك عبر الحدود تبادل المعلومات عن خبرات

النساء بالقانون والإصلاح القانوني في السياقات الأخرى، وهو ما يعزز وعي الناشطات المحليات بالميزات والمخاطر المحتملة للإصلاح القانوني. ثالثاً، يسمح التشبيك بتبادل الاستراتيجيات؛ فبينما قد لا تنتقل هذه الجوانب من سياق بعينه إلى سياق آخر على نحو فعال، فلا شك أن تبادل وتشارك الاستراتيجيات يمكن أن يوحى بمبادرات جديدة.

وبالمثل فإن التشبيك على المستوى الدولي ووجود وعي متجذر محلياً حول القضايا التي تروق للوجدان العام والسياسي يعد أيضاً أمراً ضرورياً لحماية الحقوق القائمة للنساء في قوانين الأسرة في السياقات الإسلامية. وبذلك، نجحت الناشطات في مجال حقوق النساء في مقاومة جهود القوى الدينية السياسية لإدخال إصلاحات رجعية في سياقات متباينة مثل السنغال وباكستان. كما تعمل الاستراتيجية على تعزيز المزيد من الحقوق الجديدة. ففي الإمارات العربية المتحدة والمملكة العربية السعودية، قامت الناشطات اللاتي يطالبن بوضع قوانين أو تحسين تطبيق الجوانب الفقهية غير المقننة، بإلقاء الضوء على الأعداد الضخمة من حالات الطلاق لإثبات أن النصوص القائمة لا تحقق الأسرة المستقرة وهي النعمة السائدة التي ما طفق المحافظون يرددونها.

خامساً - استراتيجيات التمكين طويلة الأجل

ترى الناشطات التركيات المدافعات عن حقوق النساء مثل فيردا شيلاليوجلو، أنه بالرغم من نجاح حملتهن لإصلاح القانون المدني في تركيا، ما يحتاج حقاً للتغيير ليس القانون فقط بل عقلية الناس أيضاً. تغيير نظام القيم يحتاج إلى سنين وعقود.^{١٧} بمعنى آخر، قد يجري تغيير القوانين، إلا أن هذا الإصلاح القانوني لا يمثل إلا جزءاً صغيراً من التطور المجتمعي.

وحتى بعد نجاح جهود الإصلاح القانوني، فثمة تحد قائم بشأن تمكين النساء من استصدار أحكام إيجابية. وقد أدى ذلك إلى تطور مفهوم الوعي القانوني، وهو

الأمر الذي يتجاوز برامج المعرفة القانونية البسيطة التي تعرف الناس بالقوانين والمؤسسات القائمة؛ الوعي القانوني يمكن الناس من تحديد القهر والاستغلال اللذين يتعرضون لهما والتعبير عنهما. وهذه هي المرحلة الأولى في الكفاح من أجل الوصول إلى مجتمع أكثر عدلاً وإنصافاً.^{١٨} أي أنه يتضمن بناء التحالفات بين المنظمات النسائية، والمحاكم التي تنظر في قانون الأسرة، والوزارات ذات الصلة، على النحو الذي يجري حالياً في المغرب.

الأمر المهم هو أن برامج التمكين القانوني لم تركز على القوانين الأساسية فحسب، بل سعت بشكل واسع إلى تتبع وكشف الروابط المتشابكة بينها وبين التقاليد والدين والممارسات القانونية، ومن ثم تمكين النساء من تحليل بنى القهر الواقع عليهن ومصادره تحليلًا فعالاً. وقد مكّنهن ذلك بالتالي من وضع استراتيجيات أكثر فعالية لإصلاح القوانين بالمعنى الأعم للكلمة. وبذلك، فعندما سعت اللجنة الباكستانية المعنية بالتحقيق في وضع النساء في الفترة ما بين عامي ١٩٩٤-١٩٩٧ إلى جمع آراء بشأن الإصلاحات القانونية، تمكنت المجموعات النسائية على المستوى الشعبي من تقديم توصيات ملموسة تتعلق بالعادات والقوانين الإجرائية والقوانين الشخصية. وقد جرى إدماجها في التقرير النهائي للجنة لسنة ١٩٩٧،^{١٩} وتم العمل ببعض هذه التوصيات في قانون (تعديل) محاكم الأسرة لعام ٢٠٠٢ الذي وفر للنساء تحسناً ملموساً في سبيل تحقيق العدل لهن.

سادساً - تقييم الجهود الرامية إلى تعزيز وحماية حقوق النساء في الأسرة

قد لا تكون الوتيرة الفعلية للإصلاح القانوني عاملاً محدداً "للنجاح". فالإصلاح في واقع الأمر غالباً ما يكون سريعاً أينما اهتمت الدولة بالإصلاح لأغراضها الخاصة، وبطبيئاً أينما كانت قوته الدافعة تأتي من مطالب النساء بالعدل والمساواة. وحتى عندما نجم الإصلاح السريع عن مبادرة النساء بمطالبتهم، فقد ثبت فيما بعد أن هذه السرعة ذاتها تمثل إشكالية، حيث قد لا يجري النظر بتركيز وتدقيق في تفاصيل الأمور (لا سيما في ما يتعلق بالتطبيق).

١٨ سيجان (١٩٩٢).

١٩ الحكومة الباكستانية (١٩٩٧).

وعلاوة على ذلك، فقد يستعصي تقييم الإصلاح الإيجابي ومقاومة التغيير الرجعي نظراً لأن تأثير تغيير المواقف والسلوكيات قد يستغرق عقوداً، وأيضاً لأن مؤشرات النجاح يمكن أن تكون موطن خلاف سياسي. على سبيل المثال، الإصلاح القانوني الذي يؤدي إلى زيادة الحالات التي حصلت فيها النساء على الطلاق، قد تراه المجموعات النسائية التقدمية مؤشراً إيجابياً، في حين يعتبره المحافظين مؤشراً سلبياً على تفكك الأسرة والمجتمع. كما أن المؤشرات الكمية ليست كافية أيضاً. فعلى سبيل المثال، يمكن لزيادة عدد القضايا التي ترفعها النساء في المحاكم أن يثبت اتجاهين شديدي الاختلاف: إما أن القانون الذي جرى إصلاحه عجز عن توفير أساس آمن لحقوق النساء ومن ثم عجز عن منع نشوب النزاعات؛ أو أن القانون الذي جرى إصلاحه نجح في تمكين النساء من الحصول على حقوقهن داخل الأسرة.

إضافة إلى ذلك، ينبغي دراسة الإصلاحات من حيث مجمل أثرها على سائر أعضاء المجتمع، وليس على المستهدفين بالإصلاح فحسب. فعلى سبيل المثال، يقال أن التعديل الذي أدخل على الأحكام المتعلقة بتعدد الزوجات في ماليزيا عام ١٩٩٤ بهدف حماية حقوق الزوجة الجديدة، أدى إلى تقويض معنى القانون وتوجهه الأصلي، والذي كان يسعى لتنظيم - ومن ثم تثبيط - تعدد الزوجات ودعم حقوق الزوجة الأولى.

وفي النهاية، فمن الضروري رفض الفكرة القائلة بأن فشل الجهود التي كانت ترمي إلى إحداث إصلاح إيجابي أو منع حدوث تغيير رجعي يعد فشلاً شاملاً. فما يوضع من برامج وما يقام من تحالفات أثناء فترة الحملات الحقوقية، وما يجري من تعزيز للتحليلات، ونشر للوعي العام، وما يكتسب من خبرات من خلال التفاعل مع الهياكل السياسية وصنع القوانين، وما يثار من قضايا اجتماعية عديدة ذات صلة قد يؤدي في الحقيقة إلى عمليات تغيير أكثر عمقاً واتساعاً.

الخاتمة

يتطرق إصلاح قوانين الأسرة وحماية الحقوق داخل الأسرة إلى قضايا مختلف عليها سياسياً حول الهوية الثقافية، ويثير تساؤلات بشأن حقوق الدولة ومسؤولياتها تجاه المجتمع والأفراد، ويشكك في مدى النفع من وراء ديناميات النوع الاجتماعي القائمة، كما يتطرق لحقوق شرائح من المجتمع هم الأكثر عرضة لتكميم أصواتهم، وهم النساء والأطفال. يجب أن ينظر للتغييرات في القانون على أنها عملية اجتماعية، عملية لا تمثل فيها التعديلات النصية إلا جزءاً صغيراً. وعندما ننظر من هذا المنظور الأوسع يمكننا حينها فقط توقع الثغرات المحتملة للإصلاح وفهم أثرها على كافة جوانب التفاعل الاجتماعي وهياكل القوة. وعلاوة على ذلك، فإن الظروف التي تمكن من إجراء إصلاح إيجابي أو التي تحدث تغييراً رجعياً، وكذلك الاستراتيجيات التي تتبعها الناشطات الحقوقيات، التي تساعد في خلق مثل هذه الظروف أو الاستجابة لها، تتباين وفقاً لمقتضيات كل سياق على حدة. فلا عجب إذن أن الانخراط في مسائل إصلاح الأسرة وحماية الحقوق داخل الأسرة يشكل أمراً بهذه الدرجة من الصعوبة والتحدي.

ولا شك أنه قد حدثت انتكاسات شديدة في بعض السياقات، وأن التحديات لا تزال قائمة في العديد من السياقات الأخرى بسبب عوامل مثل الصراعات الإقليمية والوطنية، وارتفاع معدلات الفقر، وتمادي النظم السلطوية والقوى التي تستغل الدين والهوية الدينية في تحقيق مكاسب سياسية. إلا أنه برغم سطوة هذه القوى، فإن قوانين الأسرة في السياقات الإسلامية على مدار العقود الأربع الماضية عموماً قد أخذت في التحرك تدريجياً وحتماً في اتجاه إيجابي. فبينما تشترك العديد من القوى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في هذه العملية، فإن جهود الناشطات الحقوقيات قد أوضحت بشكل جلي أن تعزيز وحماية المساواة والعدل في الأسرة المسلمة أمر ضروري وممكن. فعلى مدار السنوات العشرة الماضية، ظهر اتجاه جديد يتسم بالإيجابية في قوانين الأسرة، مما يؤكد على أن إعادة الصياغة الشاملة لمفاهيم الأسرة الإسلامية تدعو إلى إنهاء علاقات السيادة والإخضاع البالية والفاشلة والعاجزة، واستبدالها بعلاقات مساواة وعدل قائمة

على الحب والمودة. وقد يكون تحقيق هذه الرؤية عن الأسرة مشروعاً طويلاً الأمد، غير أن التطورات الأخيرة أظهرت أنه من الممكن الآن تصور مثل هذا الواقع في السياقات الإسلامية.

المراجع:

- An-Naim, Abdullahi Ahmed (1990), *Towards an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse University Press, Syracuse.
- Balchin, Cassandra (ed.) (1999), *Reaching Out Changing Our Lives: Outreach Strategies and Women Living under Muslim Laws*, Muslim Womens Research & Action Forum, Colombo.
- Endut, Noraida (2000), *Malaysias Plural Legal System and Its Impact on Women*, in Maznah Mohamad (ed.), *Muslim Women and Access to Justice*, Womens Crisis Centre, Penang.
- Government of Pakistan, Report of the Commission of Inquiry for Women, 1997.
- Hassan, Riffat (1992), *Selected Articles*, Women Living Under Muslim Laws, Grabels.
- Helie-Lucas, Marie Aimée (1994), *L'internationalisme dans le mouvement des femmes: les réseaux internationaux de femmes*, Occasional Paper No. 4, June 1994, Women Living Under Muslim Laws, Grabels.
- Kar, Mehranguiz and Hoodfar, Homa (1996), *Personal Status Law as Defined by the Islamic Republic of Iran*, in Homa Hoodfar (ed.), *Shifting Boundaries in Marriage and Divorce in Muslim Communities, Special Dossier*, Women Living Under Muslim Laws, Grabels.
- Kelly, Patricia (1996), *Finding Common Ground: Islamic Values and Gender Equity in Tunisias Reformed Personal Status Law*, in Homa Hoodfar (ed.), *Shifting Boundaries in Marriage and Divorce in Muslim Communities, Special Dossier*, Women Living Under Muslim Laws, Grabels.
- Kuppusamy, Baradan (2001), *Muslim Women in Plea for Sharia Law Redress*, *South China Morning Post*, 29 August.
- Mir-Hosseini, Ziba (1999), *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton University Press, Princeton.
- Mohamad, Maznah (2000), *Islamic Family Law Reforms in Malaysia: Problems and Prospects for Womens Empowerment*, in Mazdah Mohamad (ed.), *Muslim Women and Access to Justice*, Womens Crisis Centre, Penang.
- Rouhana, Hoda (2006), *Muslim Family Laws in Israel: The Role of the State and the Citizenship of Palestinian Women*, in *Dossier 27*, Women Living Under Muslim Laws, London.
- Shaheed Farida, Sohail Akbar Warraich, Cassandra Balchin, and Aisha Gazdar (1998), *Shaping Womens Lives: Laws, Practices and Strategies in Pakistan*, Shirkat Gah, Lahore.
- Sobhan, Salma (1992), *Legal Literacy and Community Development in Bangladesh: Bangladesh Rural Advancement Committee*, in Margaret Schuler and Sakuntala

Kadrigamar-Rajasingham (eds.), *Legal Literacy: A Tool for Womens Empowerment*, United Nations Development Fund for Women (UNIFEM), New York, New York, pp. 229-45.

- Tokhtakhodjaeva, Marfua (1999), Traditional Stereotypes and Womens Problems in Post-Soviet Uzbekistan: A Survey of the Mass Media, in *Dossier 22*, Women Living Under Muslim Laws, Grabels, pp. 32-42.
- Wadud-Muhsin, Amina (1992), *Quran and Woman*, Penerbit Fajar Bakti, Kuala Lumpur.
- Yuval-Davis, Nira (1997), *Gender and Nation*, Sage, London
- Zaman, Amberin (2001), Turkey to Expand Rights of Women, Los Angeles Times, 25 October.

مكانة المرأة في الأسرة المسلمة بين ماض متخيل وواقع مستجد: لقطات واقعية من القرن الحادي والعشرين كمالا شاندراكيرانا

إن العالم في القرن الحادي والعشرين تدفعه مستويات غير مسبقة من تدفق المعلومات وحركة الأفراد بشكل يخلق تحديات وفرص وتطلعات جديدة ويولد طاقات تدفع بالتغيير بشكل لا يمكن كبح جماحه ولا عكس مساره، وبشكل لا يستثنى منه أي جزء في العالم، فالكل، رجال ونساء وأطفال، تحت تأثير هذه القوى وإن كان ذلك بأشكال مختلفة، وهم جميعا يشاركون وبفعالية في تغيرات هذا العالم الجديد وأحداثه المتلاحقة، سواء بشكل طوعي أو دون إرادتهم، وسواء للأفضل أو الأسوأ.

في بعض الأوقات تتعارض قوى التغيير مع بعضها البعض مع حفاظها الدائم على تعددية توجهاتها، وبينما ينعم المزيد والمزيد من الناس بالثروات والرخاء، يعاني آخرون تحت وطأة الحروب المستمرة ولا يزال البشر غير قادرين على حل هذه الظاهرة واسعة الانتشار. وعلى الرغم من ذلك كله، أو ربما بسببه، فقد عزز المجتمع الدولي في القرن الحادي والعشرين من التزامه بالحرية والكرامة والمساواة والسلم وضرورة القضاء على الفقر من خلال إعلان الألفية الذي أكد عليه زعماء العالم في مطلع القرن الجديد في عام ٢٠٠٠،^١

وأبدا لم يكن العالم الإسلامي بمعزل عن التقدم والتحديات التي طالما واجهتها البشرية بل كان في وقت من الأوقات أحد أكثر قواها تأثيرا، بل إن الواقع الذي يعيشه المسلمون والمسلمات، وشكل الأسر المسلمة هما في حد ذاتهما استجابة

١ أفضى ذلك إلى الخروج بإعلان أهداف الألفية التنموية. انظر:

<http://www.un.org/millenniumgoals/>

للتحديات التي يشهدها العالم. ومن هنا بات حتمياً علينا أن ننظر ملياً في الطرق التي أثرت بها قوى القرن الحادي والعشرين العالمية على الأسرة المسلمة والكيفية التي شكلت وغيّرت بها العديد من أوجهها. وإننا في إعادة تخيلنا للأسرة المسلمة ينبغي ألا نتجاهل قسوة واقعها في يومنا هذا وأن نضع نصب أعيننا في الوقت نفسه رؤية الإسلام للأسرة وما يمكن استلهاً من قيمه الفضلى.

توظف هذه الورقة البيانات العالمية لرسم صورة أولية للواقع الذي تعيشه النساء اليوم والتقاط العوامل المتغيرة المؤثرة في الأسرة المسلمة في القرن الحادي والعشرين. توضح دراسات الحالة المتاحة التحديات التي تواجهها النساء في يومنا هذا ضمن الأسر والمجتمعات المسلمة كما تظهر الكيفية التي اجتمعت بها النساء وأُمّ بأكملها سويًا للقضاء على هذه التحديات من خلال إدخال تعديلات جذرية على القوانين والسياسات لضمان تحقيق العدل والمساواة للجميع. وإن خبرات النساء الفعلية بشكل عام تجبرنا على الإقرار بأن تحقيق المساواة والعدل بين الجنسين في الأسرة المسلمة قد أصبح من الضروريات التي لا يمكن إنكارها، والتي يمكن فعلياً تحقيقها حال توافر قيادة سياسية مستنيرة ومجتمعات تنبض بالديموقراطية ومن خلال نضال المسلمات وحلفائهن لتحقيق العدل والمساواة.

أ- مسلمات يكسبن قوتهن في الاقتصاد العالمي

على مدار الأعوام العشرة السابقة، التحقت ٢٠٠ مليون امرأة بسوق العمل ليصل عدد النساء العاملات حول العالم إلى ١,٢ مليار امرأة^٢، وقد أصبح عمل النساء أكثر تنوعاً مع مرور الوقت، بدءاً من العمل في الزراعة والتي كانت المصدر الرئيسي لعمل النساء منذ ١٠ أعوام مضت، وصولاً إلى قطاع الخدمات متعدد الأوجه الذي يضم الآن حوالي نصف عدد كل النساء العاملات،^٣ وهذه الأرقام تضم نساء من العالم الإسلامي. وعلى الرغم من الهوة الواسعة في الإحصاءات ولا سيما في ما يتعلق بالنساء المسلمات، يمكننا مع ذلك الشروع في

٢ منظمة العمل الدولية (٢٠٠٨:١)

٣ في عام ٢٠٠٧، كانت نسبة النساء العاملات في الزراعة ٣٦,١٪ وفي قطاع الخدمات ٤٦,٣٪، المصدر السابق، ص ٣.

استخلاص وابتناء بعض الاتجاهات العامة من خلال البيانات المتاحة عالميا حول حيوات النساء بشكل عام.

بالطبع، ثمة تباين هائل في وضعية النساء المسلمات في مختلف الأقاليم حول العالم. وفقا لمنظمة العمل الدولية، تعتبر النساء من جنوب شرق آسيا، ومن بينهن نسبة كبيرة من المسلمات من إندونيسيا وماليزيا وجنوب الفلبين وجنوب تايلاند، الأكثر فعالية في ما يتعلق بالمشاركة في سوق العمل على مدار العقد الماضي، حيث حافظن على ثالث أعلى مرتبة على مستوى العالم بعد شرق آسيا وأفريقيا جنوب الصحراء. وفي المقابل، فإن أقل مستويات المشاركة في سوق العمل حول العالم هي للنساء من منطقتي شمال أفريقيا والشرق الأوسط وأغلبهن مسلمات.^٤ ولكن جدير بالذكر أن المنطقة العربية قد شهدت في الفترة من ١٩٩٠ إلى ٢٠٠٣ زيادة في نصيب النساء من النشاط الاقتصادي مقارنة بكل مناطق العالم الأخرى بلغت ستة أضعاف المعدل العالمي، أي زيادة قدرها ١٩٪ مقارنة بزيادة ٣٪ بالنسبة لمشاركة النساء في النشاط الاقتصادي في العالم ككل.^٥

ومع الإقرار بالخصوصيات والتباينات القائمة بين منطقة وأخرى، لا يسعنا إنكار حقيقة أن المزيد والمزيد من النساء المسلمات يلعبن الآن دورا فعالا في سوق العمل والاقتصاد. وفي العديد من الحالات، تقوم النساء بذلك من خلال التحرك ذهابا وإيابا عبر الحدود الوطنية. وواقع الأمر هو أن النساء قد أصبحن يوما بعد يوم وبشكل متزايد جزءا لا يتجزأ من حركة السكان المتزايدة حول العالم، بحيث يكاد يشكل نصف نسبة المهاجرين على مستوى العالم. ويعني ذلك - وفقا لصندوق الأمم المتحدة للسكان -^٦ أن ٩٥ مليون امرأة يعبرن الحدود الدولية وذلك بخلاف العديديات اللاتي ينتقلن من منطقة لأخرى داخل بلدانهن. وفي آسيا التي تضم أكثر من نصف تعداد المسلمين على مستوى العالم، فاق عدد النساء

٤ المصدر السابق، ص ٥.

٥ برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (٢٠٠٦:٨)

٦ صندوق الأمم المتحدة للسكان (2006: 1) UNFPA

المهاجرات من بلدانهم الأم عدد الذكور.^٧ وفي إندونيسيا التي يعيش فيها حوالي ١٧٦ مليون مسلم، شكلت النساء نسبة ٨٠٪ من العمالة التي هاجرت إلى الخارج في الفترة من ٢٠٠٠ إلى ٢٠٠٣.

في تقرير حالة سكان العالم في ٢٠٠٦، يفيد صندوق الأمم المتحدة للسكان بما يلي:

تسافر النساء المهاجرات للزواج أو للحاق بأزواجهن وأسرهن أو للعمل في الخدمة المنزلية أو النظافة أو رعاية المرضى وكبار السن والأطفال. وهن يعملن أيضا كمزارعات ونادلات وعاملات في خطوط الإنتاج في ظل ظروف عمل مضنية، كما يتقلدن أيضا مهنا تتطلب مستوى عال من المهارة والخبرة إضافة إلى العمل كمعلمات وممرضات وعاملات في الجنس، وفي مجال الترفيه ومضيفات، وهن كذلك لاجئات وطالبات للجوء، وهن شابات وكبيرات في السن ومتزوجات وغير متزوجات، ومطلقات وأرامل..... والبعض منهن متعلمات ويبحثن عن فرص أكثر توافقا مع مؤهلاتهن. والبعض الآخر من خلفيات فقيرة أو محدودة الدخل ويسعين إلى تأمين حياة أفضل لأنفسهن وأطفالهن.^٨

من المستفيد من هجرة النساء العالمية؟ أول وأهم من يستفيد هم أسر النساء في بلدانهم الأم. تظهر العديد من الدراسات^٩ أن النساء المهاجرات يرسلن نصيبا أكبر وبانتظام مما يكسبه إلى أسرهن في بلادهم الأم مقارنة بالرجال. والأموال التي ترسلها العاملات المهاجرات إلى أوطانهم يمكنها أن تنتشل أسرا أو حتى مجتمعات بأكملها من براثن الفقر. على سبيل المثال، تظهر الدراسة التي قام بها معهد الأمم المتحدة للبحوث والتدريب الدولي من أجل النهوض بالمرأة (INSTRAW) بالتعاون مع المنظمة الدولية للهجرة (IOM) في عام ٢٠٠٠ أن

٧ المصدر السابق، ص ٢٣.

٨ المصدر السابق، ص ٢٤.

٩ المصدر السابق، ص ٢٩.

النساء من بنغلادش اللاتي يعملن في الشرق الأوسط يرسلن في المتوسط ٧٢٪ مما يكسبهن من أموال، وأن ٥٦٪ من هذه التحويلات تستخدم لتلبية الاحتياجات اليومية أو للرعاية الصحية أو التعليم، وهو نمط يعكس أولويات إنفاق العاملات المهاجرات في بلدان أخرى. وفي المقابل، يميل الرجال إلى إنفاق الكثير من دخلهم على بنود إستهلاكية.^{١٠} ويمكن أن تدلل لقطة سريعة من حياة سوميئا- وهي مهاجرة إندونيسية من غرب نوسا من تنجرة تعمل في المملكة العربية السعودية- على هذا الاتجاه:

ترسل سوميئا نقودا إلى أهلها كل ستة أشهر لأربعة أسباب: أولاً، لأن أطفالها الذين يعيشون مع أهلها يحتاجون إلى المال، وثانياً لأن أهلها يحتاجون إلى المال لبناء منزل، ثالثاً لأن سوميئا لا تريد لزوجة زوجها الأولى سانيدي أن تستخدمه، ورابعاً لأن سوميئا تسمع كثيراً عن الأزواج الذين يسيئون التصرف بمدخرات زوجاتهم ويستخدمونها إما للتزوج من أخريات أو التسكع وراء النساء وخيانة زوجاتهم.^{١١}

وفي المناطق التي تعصف بها الحروب، تلعب النساء أيضاً أدواراً هامة في المساهمة في بقاء أفراد أسرهن على قيد الحياة. تبلغ نسبة النساء والأطفال حوالي ٨٠٪ من إجمالي عدد النازحين داخلياً واللاجئين حول العالم وذلك وفقاً لمكتب الأمم المتحدة لتنسيق الشؤون الإنسانية.^{١٢} وعادة ما تتولي هؤلاء النساء مسؤولية إعالة الأسرة بين ظلال الموت والدمار وهن يغيرن في غضون ذلك من التقسيم التقليدي للعمل بناءً على النوع الاجتماعي. وفي ما يلي شهادة من أحد العاملين في مجال الإغاثة الإنسانية في غرب دارفور تؤكد على هذا المعنى:

تتحمل النساء العبء الأكبر من الحمل الذي خلفه النزاع في غرب دارفور. يبلغ عدد النازحين داخل المخيمات والمستوطنات المنفردة في أنحاء البلاد حوالي ٧١٠ ألف شخص؛ والنساء، الأمهات

١٠ المصدر السابق

١١ انظر: Krisnawaty (2008)

١٢ انظر: Inter-Agency Standing Committee (b para. 2 :1999)

والزوجات، هن اللاتي يجمعن أواصر هذه العائلات، والبعض منهن يعلن أسرهن كمصدر الدخل الوحيد بعد وفاة أزواجهن، أو متى كان الرجال خائفون من التعرض للهجوم. ونجد ذلك جلي الوضوح في "مورنيه" وهو واحد من أكبر المخيمات في غرب دارفور التي تحيط بها الميليشيات العربية وحيث يخاف الناس من التحرك خارج المنطقة المحيطة بالمخيم. فإن أي رجل يغادر المخيم ويقع في يد ميليشيات الجنجويد يقتل في الحال، بينما تغتصب المرأة "فحسب" إذا غادرت المخيم. ومع ذلك تضطر النساء لمغادرة المخيم يوميا لجمع الحطب من أجل الطهي والبيع حيث يعتبر ذلك الوسيلة الوحيدة لدرا الدخل داخل المخيم المكتظ عن آخره. عملت مع خديجة وعائشة لصنع الفرن الخاص بنا... خديجة أم لعشرة أطفال وكانت هذا الصباح قد أعدت الطعام لهم قبل حضور التدريب. في الأيام العادية، تغادر خديجة المنزل في الظلام في الصباح الباكر وتسير ست ساعات لجمع الحطب، وتعود لطهي الطعام لأسرتها ثم تذهب إلى السوق لبيع ما تبقى من الأخشاب. وتبقى خديجة في السوق ما يستغرقها من وقت لبيع الحطب.^{١٣}

ومما لا شك فيه أن النساء المسلمات، فقيرات وميسورات، وفي وقت السلم والحرب على السواء، يلعبن أدوارا محورية في نمو عائلاتهم ومجتمعاتهن وإبقائها على قيد الحياة. وهن يستخدمن مدخراتهن الأكثر أهمية واللاتي هن أكثر احتياجا لها (النفقة) لإعالة أطفالهن وآخرين. وبشكل عام يقدر أن ٢٠ ٪ بالتقريب من الأسر المعيشية تتراأسها نساء.^{١٤} وفي البلدان ذات الأغلبية المسلمة تتراوح نسبة الأسر المعيشية التي تتراأسها نساء من ٧ ٪ (في باكستان) إلى ١٥ ٪ (في المغرب) و ٢٩ ٪ (في موريتانيا).^{١٥}

١٣ انظر: O'Boyle (n.d.)

١٤ انظر صندوق الأمم المتحدة للطفولة (UNICEF 2007: 28)

١٥ إدارة الشؤون الاقتصادية والاجتماعية، قسم الإحصاء بالأمم المتحدة (٢٠٠٦: ١٣٠-٥)

ومع ذلك ، ينص إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام المعتمد في ٥ أغسطس/ آب ١٩٩٠ الذي خرج به المؤتمر الإسلامي التاسع عشر لوزراء الخارجية أن "المرأة مساوية للرجل في الكرامة الإنسانية" ولكن "على الرجل عبء الإنفاق على الأسرة ومسؤولية رعايتها" (المادة ٦).^{١٦} إن إنكار دور النساء كعائلات لأسرهن وحرمانهن منه وما يترتب على ذلك من الاستحقاقات المخولة لهن لا يضر النساء أنفسهن فحسب بل يضر أيضا أسرهن ومجتمعاتهن .

وحتى في الأسر التي لا تكون فيها النساء العائلات الرئيسيات لأسرهن المعيشية، فإن تمتعهن بسلطة اتخاذ القرار تظل ذات أهمية شديدة من أجل ضمان صالح الأسرة ، ولا سيما الأطفال . يفيد صندوق الأمم المتحدة للطفولة (اليونيسيف) بما يلي:

إن تبعات إقصاء النساء من القرارات المتعلقة بأسرهن قد تكون شديدة على الأطفال قدر شدتها على المرأة نفسها، ففي الأسر التي تكون النساء فيها صانعات قرار، نجد نسبة الموارد المخصصة للأطفال أكبر بكثير عن تلك الأسر التي يقل دور المرأة فيها تأثيراً، وذلك لأن النساء - مقارنة بالرجال- يولين اهتماماً أكبر للأهداف المتعلقة بصالح الأسرة ويملن إلى استخدام نفوذهن والموارد التي يتحكمن فيها لتعزيز احتياجات الأطفال بشكل خاص والأسرة بشكل عام.^{١٧}

وفي غضون محاولة تزويد أسرهن بما يحتجن إليه من دخل وريادة، كفلت النساء المسلمات لأنفسهن دوراً هاماً في الاقتصاد وتعدت مشاركتهن بعد جهد متواصل نطاق منازلهن لتنتقل إلى الاقتصاد العالمي، وهو الأمر الذي يوضح أن النساء، كفاعات اقتصاديات ناشطات، يحصلن يوماً بعد يوم على القدرة على التأثير على كامل الحياة الاجتماعية والسياسية للأمم بأكملها وأصبح ذلك واقعاً اجتماعياً في العالم الإسلامي يصعب إغاؤه.

^{١٦} انظر: Ertürk (2007: 16)

^{١٧} انظر صندوق الأمم المتحدة للطفولة (UNICEF (2007: 16)

واستجابة لهذه الحقائق الجلية، يغير بعض الفاعلين الرئيسيين في مجالي الاقتصاد العالمي والتنمية الدولية الآن من الطريقة التي كانوا ينظرون بها إلى النساء ويتعاملون معهن على أساسها، وهم يقرون الآن بالنساء كصانعات قرار ناشطات في ما يتعلق بالاقتصاد، ومواطنات كاملات الحقوق في بلدانهم، وكبشر لهن حقوق إنسانية عالمية. ويتزايد الوعي يوماً بعد يوم حول العالم بأن المجتمعات التي تتجاهل هذه الحقائق تعرض نفسها للخطر وتحمل وحدها نتائج. تفيد منظمة العمل الدولية في آخر تقاريرها حول التوظيف العالمي أن "قدرة المجتمع على تقبل أدوار اقتصادية جديدة للنساء، وقدرة الاقتصاد على خلق وظائف لاستيعابهن لمن المتطلبات الرئيسية لتحسين مخرجات سوق العمل، والدفع كذلك بالتنمية الاقتصادية ككل".^{١٨}

وتتزايد استجابة واضعي السياسات الاقتصادية على المستوى العالمي لخصوصية الواقع الذي تعيشه النساء وما يواجهنه من مصاعب. في التقرير العالمي لمؤشر فجوة النوع الاجتماعي لعام ٢٠٠٧، يفيد المنتدى الاقتصادي العالمي بما يلي:

تعتمد تنافسية أية أمة بشكل كبير على ما إذا كانت تستغل مواهب نساؤها وتعلمهن أم لا، وأيضاً على الكيفية التي تتعلم بها الإناث وكيفية استغلال مواهبهن. ولتعظيم قدرتها التنافسية والتنمية، ينبغي على كل أمة أن تسعى جاهدة لتحقيق المساواة بين الجنسين (حيث) تؤكد العديد من الدراسات أن الإنتاجية والنمو الاقتصادي يتزايدان مع انخفاض عدم المساواة بين الجنسين.^{١٩}

كيف يمكن الربط بين هذه الحقائق التي تنطبق أيضاً على النساء المسلمات وبين نصوص العديد من قوانين الأحوال الشخصية والأسرة في العالم الإسلامي القائمة على افتراضات عريضة بأن عائل الأسرة هو الرجل لا غير؟ كيف يمكن أن نشرح هذه الظاهرة وما هي تبعاتها؟ ما الذي نحتاج إليه للتوفيق بين واقع حيوات النساء المستجد والقوانين التي تنظم الزواج والأسرة ضمن المجتمعات الإسلامية حول العالم؟

١٨ انظر: منظمة العمل الدولية (2008: 3) ILO

١٩ انظر: Hausmann et al. (2007: 20)

ب- النساء في الأسرة المسلمة: التمييز والعنف بالقانون

إلى أخوات في الإسلام ،

اسمي عائشة وأنا امرأة عاملة ومتزوجة منذ سنوات طويلة لم يعلنني زوجي خلالها إلا في ما ندر ، ربما لأنه شعر بأنني أكسب وبالتالي من غير الضروري عليه أن يزودني بما يزود به الأزواج زوجاتهم من أمور أساسية. وهكذا كنت أنا من اشترت المنزل والسيارة والأثاث وملابسي ، وكنت أنا من يدفع أجرة الطبيب عند مرضي وكنت أساعد في دفع مصروفات تعليم الأطفال . وبما أنني أعلم أنني لن أتحصل على شيء منه ، فقد استثمرت أموالي لكي لا أكون عالة على أي شخص . ينص القسم ١٠٧ (أ) من قانون الأسرة الإسلامي (الماليزي) على إنه من حق الزوج أن يجمد حساب زوجته عند فسخ الزواج . فهل معنى ذلك أن كل من أملك من حقه وأنه من حقه إدعاء أنها ممتلكات زوجية مشتركة في حين إنها جميعا مما تحصلت عليه وحدي دون مساعدة منه؟ أمل وأدعو الله أن تعدل الحكومة هذه القوانين وأن تأخذ طلب أغلبية النساء المسلمات في بلدنا بعين الاعتبار . ٢٠"

تعتمد الحكومات في العديد من البلدان الإسلامية تفسيرات للإسلام تقوض من حقوق النساء وتقلل من قيمة إسهاماتهن الفعلية في الأسرة والمجتمع ككل ، فتقنن قوانين الأسرة مسألة ترأس الزوج للأسرة وتتطلب في أغلب الأحوال طاعة النساء لأزواجهن مثلما هو الحال في العديد من دول الشرق الأوسط ، بل وتعطي الزوج أحيانا سلطة الموافقة على حق النساء في العمل والسفر أو رفضهما . وفي ما يتعلق بالميراث ، تحصل الأخوات على نصف نصيب أخوانهن ، وتحصل النساء بشكل عام على نصيب أقل من ممتلكات العائلة مقارنة بالرجال . في الجزائر ، ينص قانون الأسرة على أنه "يجب على الزوجة طاعة زوجها" (المادة ٣٩) . وهكذا تضع هذه القوانين في آخر الأمر أساسا لعدم المساواة في القانون بين النساء

والرجال حتى في ما يتعدى نطاق الأسرة.^{٢١}

وفي مصر، تستخدم الحكومة نظامين مختلفين للطلاق، واحد للرجال وواحد للنساء.^{٢٢} فللرجال المسلمين الحق في الطلاق دون شرط أو قيد ودون الحاجة إلى الرجوع إلى الزوجة أو اللجوء للقضاء، بينما ينبغي على النساء المصريات الراغبات في الطلاق أن يلجأن إلى محاكم غير فعالة وأن ينتظرن دورهن في طابور القضايا المعلقة للحصول على الطلاق. تفيد منظمة مراقبة حقوق الإنسان أن المصاعب المتضمنة في طلب الطلاق والانتظار أمام المحاكم للحصول عليه تجبر العديد من النساء المصريات على التخلي عن حقوقهن ومستحقتهن المالية من أجل دفع الأزواج إلى تطليقهن في مقابل إضطرارهن في العادة إلى التضحية بحقوقهن الاقتصادية.

وفي الوقت نفسه، يشترط القانون المصري أن تكون الزوجة حاضنة لتحصل على حقها في المنزل أو الشقة، وهو الأمر الذي يحول دون سعي غير الحاضنات للطلاق بسبب خوفهن العميق من ألا يكون لهن سكن بعد الطلاق، مما يجبرهن على الاستمرار في علاقة يتعرضن فيها لسوء المعاملة والإيذاء من قبل أزواجهن.

أشعر كأنني في مصيدة يمنعني من الخروج منها. أشعر بالإكتئاب. إنه دائماً يرغب في ممارسة الجنس وأنا لا أريد. إنه يطلب ذلك كثيراً..... أحياناً يكون في طريقه إلى عمله وقبل أن يغادر يلتفت إلي ويقول "الليلة ليلتنا (لممارسة الجنس)". وإذا رفضت، يضربني ويخلف لي كدمة سوداء حول عيني... ولكن إلى أين أذهب إذا طلقت منه؟ لن أحصل على أي شيء.^{٢٣}

٢١ انظر: Freedom House (2005)

٢٢ انظر: منظمة مراقبة حقوق الإنسان (1) Human Rights Watch (2004a)

٢٣ انظر: منظمة مراقبة حقوق الإنسان (45) Human Rights Watch (2004a)

وهكذا تجد العديد والعديد من النساء أنفسهن مرغبات على إيجاد سبل لمواصلة العيش والاختيار بين العنف والحرمان ، وينتشر ذلك عبر أنحاء العالم الإسلامي . ففي إندونيسيا يعتبر العنف المنزلي أكثر أنواع العنف الذي تواجه المرأة شيوعاً ، حيث تفيد اللجنة الوطنية للعنف ضد المرأة في إندونيسيا أن عدد الحالات التي بلغ عنها وتعاملت معها مختلف المؤسسات القانونية والصحية والمجتمعية في إندونيسيا يصل إلى ٢٠ ألف حالة ، وذلك في عام ٢٠٠٧ ،^{٢٤} وقد وجدت دراسة قامت بها منظمة الصحة العالمية على أقطار متعددة أن أكثر من ٥٠ بالمائة من النساء في بنغلادش يتعرضن لعنف جنسي وبدني على يد شركائهن الأقربين .

وفي أفغانستان ، أفاد صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة (اليونيفيم) أن ٣٢٧ ، ١ حالة عنف ضد النساء قد وثقت في الفترة من يناير/كانون الثاني إلى يونيو/حزيران ٢٠٠٥ ، وأن ٣٦ امرأة قد قتلت ومنهن ١٦ حالة على يد شركائهن الأقربين .^{٢٥}

إن العنف المنزلي ليس مقصوراً بأي حال من الأحوال على العالم الإسلامي ، ولكن قوانين الأسرة التمييزية في العالم الإسلامي تجعل النساء أكثر عرضة لمثل هذا النوع من الانتهاكات . ومعظم هذه القوانين تستخدم الشريعة في العادة كأساس لإستثناء النساء من التمتع بحقوق الإنسان العالمية ، والدفع بعدم إنطباقها عليها . يرى إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام أن للرجال فقط ”الحق في إطار الشريعة في حرية التنقل ، وأن ”سلامة الجسد مصونة ولا يجوز الاعتداء عليها ، كما لا يجوز المساس بها بغير مسوغ شرعي.“^{٢٦} ”لا تسري أحكام قانون العقوبات علي كل فعل ارتكب بنية سليمة عملاً بحق مقرر بمقتضى الشريعة“ وفقاً للمادة ٦٠ من قانون العقوبات المصري ،^{٢٧} الذي يتضمن من بين الأفعال المرتكبة بنية سليمة الأحوال التي لا يكون فيها الضرب مبرحاً ، ومتى

٢٤ انظر : Komnas Perempuan (2008)

٢٥ انظر : صندوق الأمم المتحدة للطفولة (2007: 2) UNIFEM

٢٦ انظر : (2007: 16) Ertürk

٢٧ انظر قانون العقوبات المصري رقم ٥٨ (١٩٣٧)

كان الضرب غير موجه للوجه ومتى كان الضرب غير موجه للمناطق الحساسة التي يكون ضربها مميتاً.^{٢٨}

إن النساء اللاتي يتعرضن للتمييز والعنف في الأسرة المسلمة لا يقتصرن على الزوجات أو البنات أو زوجات الإبن، فإن غير القربيات اللاتي يوظفن للخدمة في المنازل يكن أكثر عرضة للعنف بالنظر إلى مكانتهن الأدنى و تحامل أرباب العمل عليهن. في إندونيسيا، استقبلت مراكز التعامل مع الأزمات حوالي ٥٠٠ حالة من العاملات بالمنازل في الفترة من ٢٠٠٤ إلى ٢٠٠٧.^{٢٩}

وفي منطقة الخليج وأجزاء أخرى من الشرق الأوسط، تأتي معظم العاملات في الخدمة المنزلية، والعديد منهن مسلمات، من آسيا ولا سيما من إندونيسيا وبنغلادش وأجزاء من سريلانكا. في تقرير صدر مؤخراً عن العاملات الآسيويات في الخدمة المنزلية في المملكة العربية السعودية،^{٣٠} رصدت منظمة مراقبة حقوق الإنسان ممارسات تتضمن عملاً قسرياً واسترقاقاً وتوظيف هؤلاء النساء تحت شروط أقرب إلى الاسترقاق، إضافة إلى غير ذلك من أشكال الإيذاء وصولاً إلى الاغتصاب. المقاطع التالية من الشهادة التي أدلت بها نور مياتي وهي إحدى العاملات في الخدمة المنزلية من إندونيسيا تصف بعض ممارسات العمل القسري:

لم يكن لدي أية فرصة للراحة. كنت استيقظ في الرابعة صباحاً، أعد الإفطار للأطفال، ثم أعمل طوال اليوم بشكل متواصل دون استراحة ثم أخلد إلى النوم في الثالثة صباحاً، وفي العديد من المرات لم تتأت لي فرصة النوم وكنت أعمل على مدار الساعة.

^{٢٨} انظر: Ammar (٢٠٠٠)، وورد في منظمة مراقبة حقوق الإنسان Human Right Watch (2004a: 14)

^{٢٩} انظر: Komnas Perempuan (2008)

^{٣٠} انظر منظمة مراقبة حقوق الإنسان Human Rights Watch (2008)

كان كفيلي يحتفظ بجواز سفري ، وكان يعمل شرطيا ، ولم يكن يسمح لي بالخروج من المنزل . كانوا يوصدون باب المنزل من الخارج لكي أظل محبوسة في الداخل . كنت قد قضيت هناك عاما كاملا عندما سحنت لي فرصة الهرب . استقلت سيارة أجرة أخذتني إلى ضابط شرطة ثم جاء كفيلي إلى القسم وأخذني إلى المنزل من جديد . وبعد أن وصلت ، أبرحوني ضربا مجددا.^{٣١}

تتحدث عاملة فلبينية من منطقة مينداناو الإسلامية عن ظروف عملها الشبيهة بالاسترقاق في المملكة العربية السعودية فنقول:

اقتادوني إلى وكالة (في السعودية) يحتالون فيها على الناس . بقيت في الوكالة لمدة أسبوع كان على أن أعمل فيه في خمسة منازل في أسبوع واحد . وفي احدى الليالي أخبرني الكفيل أنه سيأخذني إلى منزل أحد أخوته ، ولكن لم يكن في المنزل أحد غيره . بدأ في عناقي وتقبيلي وأنا اصرخ قائلة ”لا تفعل ذلك بي . أنا مسلمة“

عندما عدنا إلى الوكالة أخذني رب عملي الحقيقي إلى المنزل ، وقال لي: ”احسني التصرف حتى لا أرجعك (إلى الوكالة) وبعد فترة ، بدأ في إظهار بعض العاطفة نحوي وطلبني في غرفة نومه وقال لي أنه يرغب في أن يعلمني عن الكيفية التي حصل بها علي من الوكالة قائلا أنه اشتراني بعشرة آلاف ريال . وهنا اكتشفت أنني قد ابتعت.^{٣٢}

إن النساء المسلمات عرضة بشكل خاص أيضا إلى بعض الممارسات التقليدية الضارة مثل ختان الإناث ، والجرائم المتعلقة بالصدّاق وجرائم الشرف . وإن الافتقار إلى سياسات حكومية لحماية النساء بشكل فعال من هذه الممارسات الضارة يوضح نقاعس الدولة عن الإضطلاع بمسؤوليتها إزاء كفالة حقوق الإنسان

٣١ انظر: منظمة مراقبة حقوق الإنسان (2008: 35) Human Rights Watch

٣٢ انظر منظمة مراقبة حقوق الإنسان (2008: 42) Human Rights Watch

لجميع مواطنيها، ولا يقل إثارة للقلق تكريس الاعتقاد بأن هذه الممارسات ذات صلة ما بالتعاليم الإسلامية.

في أفريقيا وبعض بلدان الشرق الأوسط، يقدر عدد النساء والفتيات اللاتي تعرضن للختان بحوالي أكثر من ١٣٠ بنت وامرأة، بينما يبلغ عدد البنات العرضة للختان اثنين مليون في العام. وفي بنغلادش، تهاجم النساء والفتيات باستخدام السوائل الحمضية في النزاعات المتعلقة بمؤخر الصداق، وقد وصل عدد الضحايا إلى ٣١٥ امرأة في ٢٠٠٢ و ٢٦٧ في ٢٠٠٥.

وفي الوقت نفسه، يشير تقرير صادر عن مقرر الأمم المتحدة الخاص بالعنف ضد المرأة إلى انتشار جرائم الشرف في مصر وإيران والأردن ولبنان والمغرب وباكستان وسوريا وتركيا واليمن وغيرها من بلدان البحر المتوسط ومنطقة الخليج. ويقدر صندوق الأمم المتحدة للسكان أن في كل عام تتعرض ما يزيد على خمسة آلاف امرأة إلى القتل بسبب جرائم الشرف^{٣٣} التي توصف بأنها أكثر أشكال العنف الأسري تطرفا وضراوة.^{٣٤}

ومتى تغاضت الحكومة أو حتى اعتمدت ممارسات تنطوي على عنف أو تمييز ضد النساء في المجتمع عن طريق سن قوانين لتحقيق هذا الغرض بالإحالة بشكل مباشر أو غير مباشر إلى الإسلام، فإنها تدلل على مدى شيوع التحالف بين الدولة من ناحية والقوى الأبوية في الإسلام. في هذه الحالات، تغدو النساء ضحايا للتمييز المنهجي على يد الدولة والمجتمع، ويتركن لحالهن دون سبل فعالة للحماية أو اللجوء إلى القانون. هذه القوانين تتعارض بذلك مع توجهات المجتمع الدولي، كما إنها تقوض من الإنجازات الاقتصادية والاجتماعية والمكاسب الفردية التي جاهدت النساء ومجتمعات بأسرها من أجل الوصول إليها. في إطار حقوق الإنسان، الذي تتحمل الحكومات فيه بالأساس مسؤولية تمتع كل مواطنيها بحقوقهم الإنسانية، تعتبر هذه القوانين أيضا انتهاكا جسيما لحقوق الإنسان.

٣٣ انظر: صندوق الأمم المتحدة للسكان (UNFPA 2000: 29)

٣٤ انظر: منظمة مراقبة حقوق الإنسان (Human Rights Watch 2004b: 1)

ج) حتمية تغيير القيم والقوانين باتجاه تحقيق العدل في الأسرة في القرن الحادي والعشرين

تتبع القوانين في النهاية حس المجتمع بالعدالة لا العكس. في غضون تزايد إضطلاعهم يوما بعد يوم بأدوار مركزية في نمو وبقاء عائلاتهم، ومشاركتهن الفعالة في المجتمع العالمي المتنقل والقائم على المعلومات، أصبح للعديد من النساء المسلمات - كما هو الحال بالنسبة للرجال المسلمين أيضا، وعيا مختلفا وتطلعات جديدة شكلتها الخبرات الحياتية الحالية التي فصلتهن عن العديد من نساء الأجيال الأكبر منهن.

يفيد تقرير التنمية البشرية الصادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي في ٢٠٠٥ أن العديد من المسلمين لا يعتبرون تعدد الزوجات أمرا مقبولا كما كان في الماضي، وقد أظهر استطلاع الرأي الذي نظم لأغراض هذا التقرير في أربعة بلدان عربية - مصر والأردن ولبنان والمغرب - عدم موافقة نصف الرجال على الأقل وكل السيدات تقريبا على تعدد الزوجات، كما علق العديد ممن وافقوا على هذه الممارسة موافقتهم على موافقة الزوجات المعنيات.^{٣٥}

في ما يلي تعبر امرأة إندونيسية مسلمة من إقليم آتشيه الذي دمره النزاع وكارثة تسونامي عن شعورها الجديد بالتححرر بعد أن قررت الطلاق من زوجها المستغل الذي كان يسيء معاملتها، قائلة:

على الرغم من أنه يتعين علي الآن أن ألعب دور الأم والأب في الوقت نفسه، وعلى الرغم مما يستتبعه ذلك من إعالة أطفالي وتعليمهم ومساعدتهم، إلا أنني لا أشعر بعبء. فواقع الأمر هو أنني أشعر بالسعادة لأنني اتخذ قراراتتي وحدي ودون حاجة إلى الخوف من زوجي. كما أنني أشعر بأنني مسؤولة عن تربية أطفالي في حين أنه في وجود زوجي في ماسبق كنت شديدة الاتكال عليه.^{٣٦}

٣٥ انظر برنامج الأمم المتحدة الإنمائي (UNDP (2006: 136

٣٦ انظر: Afrida Purnama (2004)

لا يقتصر الدور الذي تلعبه النساء المسلمات اللاتي يهاجرن عبر الحدود الوطنية على إرسال تحويلات مالية لعائلاتهم؛ بل يلعبن أيضا دورا نشطا بوصفهن مواطنات عالميات في تعزيز حقوق المرأة في جميع مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في بلدانهم الأم. على سبيل المثال، يشير صندوق الأمم المتحدة للسكان إلى الدور الفعال الذي تلعبه الأفغانيات اللاتي يعشن خارج البلاد في دعم مشاركة النساء في عملية وضع الدستور في أفغانستان. وتعتبر الأمم المتحدة مثل هذه الأفكار والمهارات والمواقف والمعارف الجديدة التي تعود بها النساء المهاجرات إلى بلدانهم الأم "تحويلات اجتماعية".^{٣٧}

وبسبب العسر الذي تسببت فيه المجاعة، انبثقت أدوار جديدة للنساء وتغيرت العلاقات القائمة على النوع الاجتماعي بين الرجال والنساء. في السودان مثلا، لعبت النساء أدوارا قيادية في تحسين الاقتصاد المحلي وأصبحن حصن نجاة مجتمعاتهن كما يتضح من القصة التالية:

في وقت المجاعة (١٩٨٤-١٩٨٥) جاهد أولئك الذين قرروا البقاء في منازلهم لتجنب الموت جوعا، وقد استخدموا استراتيجيات مختلفة لمواصلة العيش ولتأمين رفاهية عائلاتهم. وقد كان الأمل الوحيد لبقاء أهل منواشي في دارفور في غرب السودان منذ وقت المجاعة إلى الوقت الحالي هو استخدام الفنون والحرف التقليدية من أجل تطوير سبل اقتصادية لحماية العائلات من التضور جوعا. وقد بادرت الفنانات في منواشي باستخدام أنماط وتصميمات جديدة بينما هن يحكن سلاتهن للخروج بمنتجات قابلة للبيع بحيث تأتي بتغيير اقتصادي. أبدعت أولئك الفنانات رموزا وأشكالا مبتكرة تعكس أوقات العسر التي مررن بها، كان ذلك بمثابة تحقق شخصي في قهر الجوع والفقر المدقع؛ وكان أيضا تعبيرا عن أملهن في حياة أفضل. (ونتيجة لذلك) تزايد عمل الرجال كموزعين لمنتجات النساء وفي بيع وشراء المواد الخام التي تستخدمها النساء في فنونهن

٣٧ انظر صندوق الأمم المتحدة للسكان (2006: 14) UNFPA

التقليدية. وكما يصف أحد شيوخ منواشي الأمر، "كانت أخواتنا هن من عملن في وقت المجاعة من أجل بقائنا جميعا، ولولا هن لكنا قد اختفينا من على وجه الأرض." ووظف (الرجال) في العديد من الأشغال ولكنها كانت جميعها تحت إشراف النساء. آشا، صاحبة مقهى، توظف رجالا لإحضار المياه إلى المقهى كما توظف أيضا جزارا الذبح الماشية لإمدادها يوميا بما يلزمها من لحوم، وتستخدم كذلك صبياننا للقيام بالأعمال والمشاور.^{٣٨}

أي ما كانت الأسباب، وسواء كانت بسبب واقع الحياة الصعب والفقر والحرب وما جد من تواصل في ما بين دول العالم والمواطنة العالمية في القرن الحادي والعشرين، فإن النظرة العالمية للمسلمين كأفراد ومجتمعات تتغير، ويزداد قبول العديد من المسلمين، سواء باختيارهم أو بسبب ضرورة البقاء، للعب النساء لأدوار غير مسبقة في المجالين الاقتصادي والسياسي.

وفي الوقت نفسه، قطعت النساء المسلمات أشواطاً هائلة في تزويد أنفسهن بسبل جديدة للتنظيم والتضامن مع غيرهن من النساء ومع حلفائهن. ونتيجة لذلك، فقد نجحن في التعبير بشكل أكثر فعالية عن شواغلهن واهتماماتهن ونجحن في الاندماج بشكل أكثر نجاحاً عما سبق في عملية صنع القرار السياسي.

في جامبيا، خرجت النساء بوسيلة خاصة، أخذت شكل لجنة أطلق عليها "لجنة جامبيا بشأن الممارسات التقليدية التي تؤثر على صحة النساء والفتيات" (GAMCOTRAP)، من أجل الدفاع عن حقوق النساء والفتيات، ولا سيما في ما يتعلق بممارسات الختان والزواج المبكر وتهريب النساء والأطفال والاتجار بهن. يتعدى عمل اللجنة ما هو محلي حيث تنادي بإصلاح القانون اتساقاً مع الاتفاقيات الدولية من أمثلة اتفاقية حقوق الطفل واتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة وبروتوكول الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب بشأن حقوق النساء في أفريقيا.^{٣٩}

٣٨ انظر: (2002) Muhammad

٣٩ انظر: (3: 2007) WLUM

كذلك يتزايد عدد رجال الدين التقدميين وذوي البصيرة الذين يتخذون مواقف عامة داعمة لحقوق النساء. وفي عام ٢٠٠٦، أصدرت مجموعة من كبار العلماء المسلمين الذين اجتمعوا في جامعة الأزهر في القاهرة بمصر توصيات تقر بأن ختان الإناث "هو عادة قديمة مارسها بعض المسلمين في عدة أقطار تقليدا لهذه العادة دون استناد إلى نص قرآني أو حديث صحيح يحتج به" واعترفوا بأن "ختان الإناث الذي يمارس في وقتنا هذا يضر بصحة النساء البدنية والنفسية؛ وينبغي أن "ينظر إليه على أنه عدوان على البشرية ينبغي المعاقبة عليه" وأكدوا كذلك على ضرورة "وقف هذه الممارسة دعما لأحد أعلى قيم الإسلام وهي عدم الإضرار بالغير"، كما نادوا بسن قانون لتجريم ختان الإناث.^{٤٠}

في البلدان الديمقراطية فعليا العامرة بالحركات الاجتماعية النابضة بالحياة المطالبة بحقوق النساء، توج الجمع بين تغير الرأي العام للمجتمع في النساء والأسرة من ناحية وزيادة فعالية حملات الدفاع عن حقوق المرأة وحقوق الإنسان على المستويات المحلية والعالمية من ناحية أخرى على إحراز تقدم هائل في السياسات والقوانين المصممة من أجل إبطال القوانين والممارسات التي تميز ضد النساء وقد انعكس هذا النجاح المتكرر في زيادة مساءلة الدولة من قبل الكيانات المحلية المكونة من رجال ونساء مؤمنين بالمساواة والعدل للجميع.

في العديد من النظم الديمقراطية المسلمة، يجري التعامل مع العنف الأسري بالفعل على أنه فعل إجرامي يعاقب عليه القانون، كما هي الحال في إندونيسيا وماليزيا. يجرم القانون الإندونيسي بشأن القضاء على العنف الأسري المعتمد في ٢٠٠٤ لا الإنتهاك البدني داخل العائلات فحسب بل أيضا الاغتصاب الزوجي والعنف الموجه ضد غير الأقارب الذي يعيشون ويعملون في المنازل، ولا سيما العاملات في الخدمة المنزلية. وفي العام نفسه، عام ٢٠٠٤، أقر البرلمان سلسلة من المراجعات الساحقة لقانون الأحوال المدنية وقانون الأسرة الذي يحكم وضعية المرأة. وصلت هذه المراجعات إلى تبني قانون جديد للأسرة تحت اسم المدونة

٤٠ انظر: Ertürk (2007: 20-1)

يؤسس لتساوي وضع المرأة في الأسرة مع الرجل من خلال تأكيد نصوصه على تقاسم الزوجين لمسؤولية الأسرة (بينما كانت المسؤولية ملقاة بالكامل على الزوج في ما سبق)، وإلغاء الإلتزام القانوني بطاعة الزوج الذي كان يقع على النساء في ما سبق، والمساواة بين الرجال والنساء في ما يتعلق بالسن الأدنى للزواج إضافة إلى غير ذلك من خطوات تقدمية هامة في ما يتعلق بمسؤولية الدولة حيال إنفاذ القانون وحماية حقوق النساء.^{٤١}

وفي عام ٢٠٠٤، أصدرت تركيا قانوناً مدنياً جديداً ينتهج مدخلاً جديداً إزاء الأسرة وإزاء دور النساء في الأسرة، تخلت فيه عن المقاربة القانونية القديمة التي وضعت المرأة في مرتبة أدنى في الأسرة والتي كانت واجباتها وحقوقها تعرف في ظلها بصلتها بالزوج، وأقرت بدلاً منها مقاربة تعرف الأسرة على إنها اتحاد قائم على شراكة متساوية. واستبدلت لفظاً "الزوج" و"الزوجة" بلفظة "الزوجين" ولم يعد الزوج رأس العائلة، فقد أصبح الزوجان شريكين متساويين يديران الاتحاد الزوجي سوياً ولهما سلطة اتخاذ القرار على قدم المساواة. كذلك أصبح للزوجين الحق نفسه في مسكن الزوجية ولهما حقوق متساوية في الأصول التي تملكوها أثناء الزواج، وهما متساويان في تمثيل أنفسهما وغيرهما أمام القانون. كما ألغي مفهوم "الأطفال غير الشرعيين" والذي كان يستخدم في الإشارة إلى الأطفال المولودين خارج نطاق الزواج، وأصبحت الحضانة في مثل هذه الحالات للأم.^{٤٢}

خرجت تونس مبكراً في عام ١٩٥٦ بقانون للأحوال الشخصية يعطي للمرأة حقوقها الكاملة على قدم المساواة مع الرجل وكان ذلك جزءاً لا يتجزأ من إصلاحات الأمة الاجتماعية والاقتصادية الأوسع التي بدأت مع مولد الجمهورية منذ حوالي ٥٠ عاماً مضت. يلغي قانون الأحوال الشخصية التونسي، والذي يعتبر أكثر قوانين الأسرة تقدمية في العالم العربي، تعدد الزوجات والتبرأ من الأطفال، ويتطلب موافقة طرفي الزواج، ويعطي المرأة الحق في طليق نفسها

٤١ انظر: صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للنساء (2008: 74) UNIFEM

٤٢ انظر: Women for Womens Human Rights – NEW WAYS (2005: 8-9)

وحضانة الأطفال. يحدد القانون كذلك حدا أدنى لسن الزواج بالنسبة للفتيان والفتيات. وفي عام ١٩٨١ أدخل تعديل يمنح المرأة نفقة مدى الحياة بعد الطلاق ويمنحها الوصاية تلقائياً على أطفالها في حالة وفاة الأب. وفي عام ١٩٩٣، أصبح العنف الأسري مجرماً وفقاً لتعديل آخر كما أصبحت جرائم الشرف تعامل على أنها جرائم قتل عمد يعاقب مرتكبها بالسجن مدى الحياة.^{٤٣} constituency

إن كل القوانين التي تدفع بحقوق المرأة وتمكنها من الحياة دون التعرض للعنف والتمييز جاءت نتاج صراعات طويلة قامت بها النساء وحلفائهن. إن وجود مثل هذه القوانين في العالم الإسلامي علامة على استعداد الزعماء الوطنيين على فض التحالف الذي عفى عليه الزمن في ما بين الدولة والقوى الأبوية في الإسلام باسم العدالة وحقوق الإنسان للجميع. كما تدلل هذه القوانين على الدور المحوري الذي تلعبه النساء في جدول أعمال مقرطة الأمة، وتقر بالنساء كإحدى القوى الأساسية وبأهمية آرائهن في المسرح السياسي للأمة. ولا تنتهي هذه الصراعات باعتماد القوانين، فهي تستمر بالطبع لتنتقل إلى المرحلة التالية وهي كفالة تنفيذها الفعال لكي تصبح الحقوق التي يكفلها القانون واقعا فعليا.

خاتمة: مسألة صلة وتناسب

أضرت خبرات العولمة والحرب والفقر بحياة العديد من الرجال والنساء في القرن الحادي والعشرين، وقد خضع المسلمون والمسلمات في إطار المجتمع العالمي لتغييرات هائلة في الأدوار الموكلة لهم، بعض من هذه التغييرات غير مسبوق في العديد من المجتمعات المسلمة. وهكذا فإن العديد من القوانين التي تنظم الأسرة المسلمة لم تعد تتناسب مع هذا الواقع الجديد وأصبحت مجرد إنعكاس لماض متخيل. ومن ناحية أخرى، فقد طورت بعض البلدان في العالم الإسلامي من قوانينها الخاصة بالأسرة والزواج اتساقاً مع الأدوار المحورية التي تلعبها النساء بفاعلية في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وهذه القوانين التقدمية في حد ذاتها نتاج الدور القيادي الذي أصبحت النساء تتقلده في المجتمع.

بينما تعتبر القوانين دائما نتاجا لعملية تفاوض سياسي، فإنها تعكس أيضا رؤية المجتمع للإسلام، وينطبق ذلك أيضا على القوانين التي تنظم الأسرة والزواج في العالم الإسلامي. ولكن عندما تقوم القوانين ذات الحساسية للنوع الاجتماعي الخاصة بالزواج والأسرة عن حق على إيمان المجتمع بضرورة انطباق مبادئ الإسلام من عدل ومساواة وكرامة ومودة ورحمة على النساء، فإن تنفيذها سيكون مضمونا وفعالا وستتمكن هذه القوانين من التأثير بشكل إيجابي على الحياة اليومية للرجال والنساء.

ويعنى ذلك أن ضرورة خروج الدول بقوانين تقدمية لكفالة حقوق النساء في الأسرة المسلمة مرتبط ارتباطاً وثيقاً برؤية جديدة للإسلام كدين ولدوره كمصدر للقانون والسياسات العامة. وبالنظر إلى الواقع المتغير الذي يعيشه المسلمون والمسلمات في يومنا هذا، فإن التشبث العنيد برؤية ثابتة للإسلام تعتبر النساء أدنى مرتبة من الرجال وغير مستحقات بالتالي لحياة متساوية في القيمة والكرامة قد يؤدي إلى اعتبار الدين غير ذي صلة بالواقع بالنسبة لنساء ورجال المستقبل.

وإيجازاً، إن تبني رؤية جديدة للإسلام تؤكد على إنسانية النساء وتعتبر عن نفسها في شكل اعتماد الدول لقوانين تأخذ مسألة النوع الاجتماعي في الاعتبار وتستجيب لها أمر ضروري وممكن في الوقت ذاته. والآن هو الوقت المناسب لكي يصبح ذلك واقع ملموسا في جميع بلدان العالم الإسلامي.

قائمة المراجع

- Afrida Purnama (2004), Nasib Syaripah Tidak Seperti Nasibku, in Nani Zulminarni (ed.), *Sebuah Dunia Tanpa Suami*, Jakarta: Pekka, PPSW & Komnas Perempuan.
- Ammar, Nawal H. (2000), In the Shadow of the Pyramids: Domestic Violence in Egypt, in *Domestic Violence: Global Responses*, Bicester: A.B. Academic Press, pp. 28-46.
- Egypt Law No. 58 of 1937, promulgating the Penal Code (1937).
- Ertürk, Yakin (2007), Intersections Between Culture and Violence Against Women: Report of the Special Rapporteur on violence against women, its causes and consequences, A/HRC/4/34, Geneva: United Nations.
- Freedom House (2005), Womens Rights in the Middle East and North Africa: Citizenship and Justice, New York: Rowman & Littlefield.
- Hanis Hussein (2006), Letter read at the opening ceremony of the International Consultation on Trends in Family Law Reform in Muslim Countries, Kuala Lumpur, Malaysia, 18-20 March.
- Hausmann, Ricardo, Laura D. Tyson, and Saadia Zahidi (2007), *Global Gender Gap Report 2007*, Geneva: World Economic Forum.
- Human Rights Watch (2004a), *Divorced from Justice: Womens Unequal Access to Divorce in Egypt*, vol. 16, no. (8)(E), New York: Human Rights Watch.
- (2004b), *Honoring the Killers: Justice Denied for Honor Crimes in Jordan*, vol. 16, no. (1)(E), New York: Human Rights Watch.
- (2008), *As If I Am Not Human: Abuses against Asian Domestic Workers in Saudi Arabia*, 1-56432-351-X, New York: Human Rights Watch.
- Inter-Agency Standing Committee (1999), Policy Statement for the Integration of a Gender Perspective in Humanitarian Assistance, Food and Agriculture Organization, United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs, available at <http://www.un.org/womenwatch/daw/csw/Mcaskie.htm>.
- International Labour Office (ILO) (2008), *Global Employment Trends for Women*, Geneva: International Labour Organization.
- Komnas Perempuan (2008), *Annual Report on Violence Against Women*, Jakarta: Komnas Perempuan.
- Krisnawaty, Tati, S.H. Ningsih, and J.J. Rizal (eds.) (2008), *Rumah-Dambaan Buruh Migran Perempuan: Sepuluh Cerita dari dan tentang Rumah Buruh Migran Perempuan asal Sukabumi, Malang, Lombok Tengah dan Bone*, Jakarta: The World Bank.
- Muhammad, Baqie Badawi (2002), *Famine, Women Creative Acts, and Gender Dynamics in Manawashai, Darfur, Western Sudan*, *Jenda: A Journal of Culture and African Women Studies*.
- OBoyle, Sarah (n.d.), *Strength, Survival and Resilience: The Women of Darfur, West Darfur*, available at <http://www.sudanreach.org/DarfurWomen.pdf>.
- United Nations Childrens Fund [UNICEF] (2007), *State of the Worlds Children 2007*, New York: UNICEF.
- United Nations Department of Economic and Social Affairs Statistics Division (2006), *The Worlds Women 2005: Progress in Statistics*, New York: United

- Nations.
- United Nations Development Fund for Women [UNIFEM] (2007), Violence Against Women – Facts and Figures, available at http://www.unifem.org/campaigns/vaw/facts_figures.php.
 - (2008), *Progress of the Worlds Women 2008/2009: Who Answers to Women? Gender & Accountability*.
 - United Nations Development Programme [UNDP] (2006), *Arab Human Development Report 2005: Towards the Rise of Women in the Arab World*, Amman: UNDP.
 - United Nations Population Fund [UNFPA] (2000), *The State of World Population 2000: Lives Together, Worlds Apart, Men and Women in a Time of Change*.
 - (2006), *State of World Population 2006: A Passage to Hope: Women and International Migration*.
 - Women for Womens Human Rights – NEW WAYS (2005), *Turkish Civil and Penal Code Reform from a Gender Perspective: The Success of Two Nationwide Campaigns*, Istanbul: Women for Womens Human Rights – NEW WAYS.
 - Women Living Under Muslim Laws (2007), *WLUML Newsletter*, Issue 4, August, London: Women Living Under Muslim Laws.

هذه المجموعة الفريدة من الدراسات التحليلية تحتوي على الحجج التي تدعم «مساواة، الحركة العالمية من أجل المساواة والعدل في الأسرة المسلمة». تنظر هذه المادة المرجعية في سبب كون المساواة والعدل ممكنين داخل الإطار الإسلامي، وسبب كونهما ضروريين في ضوء الواقع الاجتماعي - الاقتصادي لمجتمعات المسلمين المعاصرة.

مكمن القوة في هذه المجموعة هو جمعها بين تحليلات تنتمي إلى طائفة واسعة من التخصصات بهدف الاعتماد على مقاربة الحقوق في إصلاح قوانين الأسرة وحماية الحقوق القائمة. تشمل تلك التخصصات: علم تفسير القرآن والفقه، والتاريخ الاجتماعي - القانوني والتحليل الاجتماعي - القانوني، وقانون حقوق الإنسان الدولي، ودراسات النوع الاجتماعي، والعلوم السياسية، وعلم الاجتماع، وعلم الاقتصاد.

وعلى الرغم من أن المساهمات والمساهمين في هذا العلم من أساطين العلم والتحليل في هذا المجال، فقد جاء أسلوبهم قريب المنال لكل المهتمين بالحاجة إلى المساواة والعدل في الأسرة المسلمة.

ونظراً لأن هذا الكتاب يهدف لأن يكون مصدراً موجزاً لحركة مساواة، فقد احتوى أيضاً على إطار عمل مساواة، وهو المقاربة الشاملة التي طورناها جماعياً لتكون أساس مناداتنا بأن قوانين الأسرة وممارساتها يمكن - ويجب - أن تتغير لتعكس المساواة والعدل وواقع حياة المسلمين اليوم.

ISBN 978-983-2622-31-4



musawah



9 789832 622314