الفقيه والمرأة: الرؤية الإصلاحية والتأصيل الإحيائي

رضوان السيد

رأى الشيخ محمد الغزالي (ت. عام ١٩٩٦) أن يجمع مقالاته حول المرأة ـ وقد كتبها في مصر والجزائر في الثمانينات ـ فأصدرها في كتاب عام ١٩٩٠ وضع له عنوان: «قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة»[(١)]. وموجزُ ما أورده الغزالي في تلك المقالات أنّ المرأة المسلمة هي اليوم أسيرة عالمين متناقضين: التقاليد والعادات التي سادت عصور الانحطاط، وعبرَّت عن نفسها في الفقه المتأخرّ (فقه سدّ الذرائع) من جهة، والعالم والعصر بالحريات الشاسعة وغير المسؤولة (آليات تشييء الإنسان) التي تمضي بالمرأة بعيداً ليس عن مقتضيات الدين وحسْب، بل وعن مقتضيات الأخلاق والإنسانية، من جهةٍ أُخرى.

أما قاسم أمين (١٨٦٣ ـ ١٩٠٨م) صاحب كتابي: تحرير المرأة (١٨٩٩)، والمرأة الجديدة (١٩٠٠م) فيملك تشخيصاً آخر للوضع في مطلع القرن: «نحن اليوم في عصرٍ توفرت فيه ظروفٌ عديدة تساعد على ارتقاء بلادنا إذا نحن عرفنا أن نستخدمها. نحن في عصر النظام والحرية التي لا تقف إلاّ عند حدود القانون. وأرى المفسدين منا تجارتهم رابحة... أراهم بالإجمال ينتفعون من الحرية التي مُنحها المصريون. وأرى بعكس ذلك أنَّ الطيبين منا الصادقين.. لا يستعملون حريتهم، ولا ينتفعون منها بشيء.. فكان ضعف هؤلاء

(١) محمد الغزالي: **قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة**. دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٠. وقد طبع الكتاب حتى شهر مارس عام ١٩٩٦ ست مرات.

وجرأة أولئك من أهمّ العوائق التي صادفها الإمام (محمد عبده) في طريق الإصلاح»[١].

العلة في التقاليد الراكدة

تبدو رؤية قاسم أمين في مطلع القرن، ورؤية محمد الغزالي في آخِره متماثلتين ـ للوهلة الأولى: كلاهما يرى أنّ النصّ الإسلامي (القرآن والسنة)، والتاريخ الإسلامي الأول، يتعاملان مع المرأة باعتبارها ذاتاً بشرية مصونة وكريمة، وباعتبارها كائناً اجتماعياً مُساوياً للرجل في الحقوق والواجبات. وكلاهما يرى أن العلّة في «التقاليد الراكدة» التي سيطرت في «عصور الانحطاط» فاستعبدت الرجل والمرأة على حدٍّ سواء، من حيث أرادت أن تضع الرجل في موقع السيّد، والمرأة في موضع التابع والرقيق. وقد سخَّرت لذلك، النصَّ والتاريخ على حدٍّ سواء. على أنّ هذا التقارب في «الصورة التاريخية» بين الرجلين، يستحيل افتراقاً شاسعاً من الطرف الآخر: طرف العالم والعصر! فالعصر عند قاسم أمين هو عصر «النظام والحرية»، بينما هو عند محمد الغزالي عصر الإلحاد والظلام والانفلات. صحيحٌ أنّ الغزالي ما يزال يرى وسط الظلمة السائدة إمكانياتٍ للنجاة تتمثّل في الالتزام بالقيم الخالدة للشريعة ممّا يعسُرُ تعقلُّهُ لغياب آلياته بعد أن جرى التنكر للحداثة المستتبّة. في حين يرى قاسم أمين في العصر نفسه الآليات الجديدة التي يمكن بها ومن خلالها تصحيح وضع المرأة المسلمة، وتفتيح النصّ على إمكانياتٍ وخياراتٍ واعدة، في الوقت نفسه. وهذا الافتراق في الرؤية بين الرجلين الذي صنعته إحداثياتُ قرنٍ هائل، يشكّل مديات الانفصال أو الفصام بين الفقهين الإصلاحي والإحيائي[٢].

أفكار محمد عبده التطورية

يملك محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) رؤيةً لمرجعية الموروث الثقافي صارت هي

(١) قاسم أمين: الأعمال الكاملة. دراسة ونشر محمد عمارة. دار الشروق. الطبعة الثانية، ١٩٨٩. والفقرة المقتبسة من كلمةٍ لقاسم أمين في تأبين محمد عبده، في ذكرى مرور أربعين يوماً على وفاته (٢٠ أغسطس، سنة ١٩٠٥)، وهي في الأعمال الكاملة، ص٣١٦.

(٢) قارن عن معالم الفقهين: الفصل المعنون بـ «نقائض التأصيل والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر»؛ في كتابي: **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعاتٌ ومتابعات.** دار الكتاب العربي. بيروت ١٩٩٧، ص ١٧١ ـ ١٨٣. وانظر في متفرعات النقاش حول الشريعة وتطبيقها، وعلائقها بالقانون الوضعي؛ طارق البشري: **الوضع القانوني بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي**، دار الشروق ١٩٩٦.

الفكرة السائدة بين زملائه وتلامذته. ويشرح لنا قاسم أمين تلك الرؤية في كتابه «تحرير المرأة» على النحو التالي:[١] «..كان من أهم ما يجب علينا أن نلتفت إلى التمدن الإسلامي القديم ونرجع إليه. ولكن لا لننسخ منه صورةً ونحتذي مثال ما كان فيه بسواء، بل لكي نزن ذلك التمدن بميزان العقل، ونتدبر في أسباب ارتقاء الأمة الإسلامية وأسباب انحطاطها ونستخلص من ذلك قاعدةً يمكننا أن نقيم عليها بناءً لننتفع به اليوم وفي ما يستقبل من الزمان..». وقد كان من ضمن تأسيسه للنهج الجديد في مراجعة الموروث، والتخطيط **للبناء النافع** المستقبلي، إقباله على كتابة تفسيرٍ جديدٍ للقرآن أطلق عليه ناشره السيد محمد رشيد رضا ـ الذي قسّمه على حلقات في مجلته **المنار** ـ عندما أعاد طبعه مستقلاً اسم **تفسير المنار**. قرر محمد عبده في التفسير مسألتين اثنتين فيما يتصل بفقه المرأة، وكررهما في عدة مواطن: المساواة التامة بين الرجل والمرأة في البشرية والقيمة الإنسانية، وضرورة تجاوز مسألة تعدد الزوجات اجتهاداً في فهم الآيات الواردة في ذلك.

أمّا في **المساواة** فقد ذكر عند تفسيره للآية القرآنية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١]؛ ذكر أنَّ معنى الخَلْق من نفسٍ واحدة: خلقه من جنسها فكان مثلها وكانت مثله: فهو كقوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ﴾ [الروم: ٣٠] والآيات الأخر المشابهة، فالمساواة حاصلة من كلِّ وجه إلاّ وجهاً واحداً هو مسألة تعدد الزوجات: «ولم أر إلاّ مسألةً واحدةً ميّز الشارع فيها الرجال على النساء، وهي تعدد الزوجات»[٢]. لكنه استدرك قائلاً إنه «لا سبيل إلى تربية الأمة مع فشو تعدد الزوجات فيها فيجب على العلماء النظر في هذه المسألة خصوصاً الحنفية منهم الذين بيدهم الأمر، وعلى مذهبهم الحكم. فهم لا ينكرون **أنَّ الدين أنزل لمصلحة الناس وخيرهم، وأنّ من أصوله منع الضرر والضِرار. فإذا ترتّب على شيء مَفْسَدةٌ في زمن لم تكن تلحقه فيما قبله فلا شكّ في وجوب تغير الحكم وتطبيقه على الحال الحاضرة** ـ يعني على قاعدة درء

(١) قاسم أمين: الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص ٤٠٩.

(٢) السيد محمد رشيد رضا: **تفسير القرآن الكريم (المنار)**، م٤، نشرة ١٣٦٥هـ، ص ٣٥٠ ـ ٣٥١. وقارن بدراسةٍ مقارنة بين فكري عبده ورضا: M. Kerr, **Islamic Reform-the political and lega Theoris** of Muhammad Abduh and Rashid Rida. 1960 .

المفاسد مقدَّمٌ على جلب المصالح. وبهذا يُعْلَمُ أنَّ تعدد الزوجات مُحرَّمٌ قطعاً عند الخوف من عدم العدل».

على أنّ محمد عبده لا يكتفي بهذا المخرج المستند إلى المصالح ومقاصد الشريعة، أي أنه لا يكتفي بالحلّ الفقهي للمسألة، بل يضيف لذلك تعليلين، أحدهما أنتروبولوجي، والآخر تاريخي. فتعدد الزوجات ـ كما يدّعي ـ «**خلاف الأصل الطبيعي في الزوجية**؛ فإنّ الأصل أن يكون للرجل امرأةٌ واحدةً يكون بها كما تكون به زوجاً..»؛ ويتابع إنه في «الأُمم الحربية كالأمة الإسلامية، إنما أُبيح للضرورة واشترط فيه عدم الجور والظلم». ومع أنّ رشيد رضا كان موافقاً لأستاذه الإمام في القضية؛ لكنه وجد نفسه مضطراً للردّ عليه في دعواه **للأصل الطبيعي** فقال: «إذا رجعت معي إلى البحث في تاريخ النشوء البشري في الزواج والبيوت... تجد أنَّ الرجل لم يكن في أمةٍ من الأُمم يكتفي بامرأةٍ واحدةٍ..» بيد أنَّ تلك كانت «الحالة البدائية»؛ «وكان الإنسان كلما ارتقى يشعر بضرر هذا الشيوع والاختلاط، ويميل إلى الاختصاص.. حتى وصلوا إلى اختصاص الرجل الواحد بعدة نساء..» ثم اختصاص الرجل الواحد بالمرأة الواحدة[١].

إنَّ الطريف في الأمر هنا أنّ «الأفكار التطورية» كانت شغف محمد عبده البارز؛ لكنه هنا يُعْرِضُ عنها قصداً فيتبناها تلميذه رشيد رضا إصغاءً لفكرة **التقدم** والمدنية، إذ كان يرى وقتها أنَّ واحدية الزوجة ذروة ما بلغه التطور البشري؛ في حين أراد محمد عبده من وراء تقريره لها باعتبارها الحالة الطبيعية التأسيس لمسألة المساواة بين الجنسين أو النوعين، والمترتبة على المساواة في أصل الخِلقة والقيمة الإنسانية[٢].

على أنّ محمد عبده الذي اعتبر المساواة أصلاً في قضية المرأة، واعتبر (مقاصد الشريعة) أو المصالح آليةً لاستكشاف أبعاد هذه المساواة وتحقيقها، ما استطاع المُضيّ بالزخم نفسه إلى النهاية في قضايا أُخرى تتعلق بالمساواة، وقد أتت ظواهر النصوص القرآنية بخلافها: عدم المساواة بين الرجل والمرأة في الشهادة، والتفاوت في الميراث، وقوامة الرجل في الأسرة، وتملكه لحقّ التطليق. ففي الطلاق والقوامة كانت وجهة نظره أنَّ كل جماعةٍ بشريةٍ مهما صغرت تحتاج إلى رئيس؛ ولأنَّ الرجل هو الذي يسعى ويكسب أعطي حقَّ الإدارة. لكنَّ الرئاسة في الأسرة هي رئاسة شورويةٌ وليست استبدادية. وإذا تركت الأمور دون علاقاتٍ سلطوية واضحة، فإنّ الأسرة لا تستطيع

(١) **تفسير المنار**، م٤، ص ٣٥١ ـ ٣٥٦.

(٢) المرجع نفسه م٤ ص ٣٥٥ ـ ٣٥٦

الاستمرار[١]. وهو لا يصرِّحُ بشيء فيما يتعلق بمسألة الشهادة؛ أما الميراث فيرى أنَّ سبب التفاوت (للذكر مثل حظِّ الأُنثيين) مسؤوليات الرجل في الأُسرة والمجتمع، والتي لا تُضاهيها مسؤوليات المرأة. لكنْ ماذا لو تغيَّرت العلاقات الاجتماعية، وعلاقات العمل والإنتاج ـ وهو ما حدث في مصر تدريجياً بعد وفاة الإمام ـ، وتحملت المرأة من المسؤوليات في الأسرة والمجتمع ما تحمَّله الرجل أو يتحمله؟ هل تتغير الأحكام بتغير الزمان، كما قرر في مسألة تعدد الزوجات، تبعاً لنهج المصالح ومقاصد الشريعة؟ لا يجيب محمد عبده على هذا السؤال بطريقةٍ مباشرة، بل يلجأ إلى مقارباتٍ ثلاث بسطها وطورها من بعده تلميذه محمد رشيد رضا وبخاصةٍ بعد أن تعدَّل توجهه كلُّهُ أواخر العقد الثاني من هذا القرن. **المقاربة الأولى**، تلقي اللوم على عصور الانحطاط التي أنتجت ممارساتٍ وأعرافاً فاسدةً وخطيرةً في فهم النصوص وتطبيقها؛ فالواقع الفاسد هو الذي يُعطي انطباعاً غير حميدٍ عن نصوص المسلمين ودينهم، في قضايا الطلاق، وتعدد الزوجات، وظلم البنات في الإرث، والاستبداد في القيام على الأسرة. **والمقاربة الثانية** تتضمن دعوةً للمقارنة بين ما كان عليه وضع المرأة في الجاهلية، وما آل إليه وضعها في الإسلام؛ مما يُظهر أنَّ البون شاسعٌ بين ما قبل الإسلام وما بعده. **والمقاربة الثالثة** تدعو للمقارنة بين حال المرأة في المسيحية أو المجتمعات المسيحية الوسيطة وحالها في المجتمع الإسلامي الأول[٢]. فإذا قيل هنا: لكنّ أوضاعها في الحاضر الغربي أفضل منها في العالم الإسلامي بما لا يُقاسُ، كانت إجابة رشيد رضا ـ على لسان الإمام! ـ أنّ ذلك ليس صحيحاً على إطلاقه، فهناك استعبادٌ مستترٌ للمرأة في الغرب تحت مظاهر الحريات البراقة، والدليل على ذلك وجود علماء غربيين يجدون في المجتمع الإسلامي نموذجاً طيباً للترابط والتماسُك الأُسري، واحترام المرأة[٣].

أمّا محمد عبده نفسه فيلجأ إلى فكرة **(الفطرة)** التي تُماثِلُ أو تطابقُ بين تعاليم الإسلام والطبيعة البشرية. فالإسلام هو مقتضى الفطرة، الذي يستجيب لحاجات

---

(١) المرجع نفسه، م٤، ص ٣٦٤ ـ ٣٧٠ (نص فتوى لمحمد عبده نشرها في جريدة **الوقائع** المصرية عام ١٢٩٨ هـ، وأوردها رشيد رضا في **تاريخ الأستاذ الإمام** ضمن منشآته، ثم أوردها في **تفسير المنار** على الصفحات السالفة الذكر.

(٢) **تفسير المنار**، م٤، ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨ (فتوى الإمام محمد عبده).

(٣) محمد رشيد رضا: **نداء للجنس اللطيف يوم المولد النبوي الشريف**، سنة ١٣٥١هـ، في: **حقوق النساء في الإسلام وحظّهنّ من الإصلاح المحمدي العام.** ربيع الأول ١٣٥١ هـ. مطبعة المنار بمصر. ص ٤٠ ـ ٤٨. وقد عالج السيد رشيد قضايا المرأة في كتاب ثانٍ له بعنوان: **الوحي المحمدي.** نشر المكتب الإسلامي. بدون تاريخ، ص ٣٢٠ ـ ٣٢٦ بيد أنّ آراءه فيه تلخيصٌ لما ورد في **النداء.**

الإنسان الأساسية من خلال أحكامه، أو هو مقتضى الطبيعة البشرية المتميزة البريئة والطهورية المجبولة على الخير، حسبما ذهب الإمام في نقاشه مع فرح أنطون (ـ ١٩٢٢) وحسبما ذكر معاصره ـ ومعارضه ـ الشيخ عبد العزيز جاويش (ـ ١٩٢٩) في عنوان كتابه: **الإسلام دين الفطرة**. فإذا أورد معترضٌ على هذه الرؤية أنَّ ذلك يجعل الاجتهاد والتغيير وإعادة النظر والتأويل أموراً مستحيلة، فإنّ الإمام عبده يجيبه بأنّ ذلك غير صحيح لأنّ أفهام المسلمين اليوم لأحكام الإسلام غير سليمة، ولا بد من فهم جديدٍ للنصوص بما يتفق ومقتضيات الفطرة الإنسانية. وأوضاع المرأة المسلمة السيئة اليوم دليلٌ واضح على سوء فهم النصوص وعلى ضرورات الاجتهاد والتغيير[١].

الجيل الثالث: عود على بدء

في عشرينات القرن، كانت طرائق محمد عبده في التفكير قد صارت هي السائدة. بيد أنّ سوادها لم يؤدّ إلى تجددٍ في المقاربة لحلّ المشكلات، أو متابعة النقد والاستيعاب. فالذي حدث أنّ ما بدا لمحمد عبده وقاسم أمين مشكلاتٍ تحتاج إلى نقاشٍ من أجل إيجاد مخارج، اعتُبر لدى الجيل الثالث من الإصلاحيين «مسائل» أُسيء فهمُها واعتبارُها من جانب الغربيين وبعض المسلمين المتغربين، ويمكن إزالة الغموض المحيط بها بتسويغها ببراهين عقلية أو معقولة. من هؤلاء الشيخ عبد القادر المغربي (ـ ١٩٥٦) الذي ألقى عام ١٩٢٨ محاضرةً في بيروت بعنوان: «محمد والمرأة»[٢]؛ حَدَّد فيها المشكلات المتعلقة بالمرأة باعتبارها خمساً هي: الحجاب، والتفاوت في الميراث، ونقص الشهادة، والطلاق، وتعدد الزوجات. ثم راح يحلّ تلك «المشكلات» بسرعة البرق[٣].

في الحجاب قال إنّ المقصود به كان نساء النبي ﷺ، والمسلمون قلّدوا النبي مع عدم سريان أحكام زوجاته عليهم: «فالحجاب الإسلامي.. إنما هو أثرٌ من آثار أرستقراطية المرأة ومَلَكيتها في الإسلام، وليس هو أثراً من آثار احتقارها وعبوديتها»! ومع أنه رأى أنّ مصير الأمة التي ليس فيها رعايا عاملات بل كل نسائها ملكاتٌ محجبات، إنما هو مصيرٌ سيِّىء[٤]! لكنه سُرعان ما انتقل إلى المسألة الثانية معتبراً

(١) **تفسير المنار**، م٤، ص ٣٦٨ ـ ٣٧٠.

(٢) محمد والمرأة، محاضرة الشيخ عبد القادر المغربي عضو المجمع العلمي العربي بدمشق. ألقيت في حفلة جمعية تهذيب الشبيبة السورية في بيروت مساء الأربعاء في ١١ كانون الثاني ١٩٢٨. مطبعة قوزما سنة ١٩٢٨.

(٣) يقول الشيخ المغربي في المحاضرة (ص١٦): ومع هذا فسأقول فيها كلمات «تلفونية»!

(٤) المرجع السابق، ص ١٦ ـ ١٧.

تعليله السابق كافياً ومقنعاً. في مسألة عدم المساواة في الإرث قال المغربي إنّ الشارع الإنكليزي حصر ثروة الأب في أكبر الأبناء وكذلك شأن الأبناء الذكور في الشرع الإسلامي. فالأبناء هم الذي يخلفون أباهم في أُسرته؛ ولذا فهم بحاجة للمال أكثر من أخواتهم البنات: «فالمسألة إذن ليست مسألة تفضيل رجل على امرأة وإنما هي مسألة اجتماعية اقتصادية»[١]! لكنْ ما دام الأمر كذلك فالتغيير سهل، أو أنّ هذا هو ما يخيّل لسامع المحاضرة، إلى أن يصعقه الشيخ المغربي بحكايةٍ ربما قرأها في إحدى الصحف السيارة: «ظهر أخيراً لمديري المعامل الصناعية أنّ متوسط قوة المرأة أقلّ من نصف متوسط قوة الرجل، ومن أجل ذلك ضاعفوا أجرته»[٢]!

ولا يتردد الشيخ المغربي أو يتلعثم في تعليل كون «شهادة المرأة نصف شهادة الرجل» ـ فذلك كما يقول، ليس لأنّ محمداً يعتقد في المرأة الحقارة أو الكذب، بل لأنّ النساء لا يتعاطين الشؤون العامة وشؤون الأعمال، ولا يخرجن كثيراً من بيوتهن؛ وبذلك يفتقرن إلى الخبرة الكافية، ويُخشى أن «يُضحك»[٣] عليهنّ؟! وفي الطلاق يقول المغربي إنّ النبي كرهه وطالب بتجنبه. لكنْ كان لا بد من تشريع للطلاق في الحالات المستعصية. على أنّ المسلمين أفرطوا في الطلاق، أما المسيحيون ففرّطوا بمنعه بتاتاً، مما اضطرهم لإباحته في العصور الحديثة. ووضع الطلاق في الرجل سببه أنه هو الذي يتحمل المسؤولية في الأسرة[٤]. وفي مسألة تعدد الزوجات يقول الشيخ إنه يخشى التصريح، ولذا فسيميل للتلميح. ويبدو أنّ التصريح المقصود ما قاله بعد تردد: «ألستم بالفعل لا تصبرون على طعام واحد؟ ألستم مدفوعين بسائقٍ من طبيعتكم وأمزجتكم أو أسباب أُخرى، إلى أن تعرفوا امرأة ثانية غير امرأتكم الشرعية؟ أمحوا هذه الطبيعة من نفوسكم حتى أمحو أنا التعدد من شريعتي؟!» فإباحة الزوجة الثانية في شرع الإسلام إنما هو «سدٌّ لحاجة الطبيعة البشرية المتمردة..»[٥]!

هكذا ينتهي الشيخ المغربي ـ وهو نهضوي معروف ـ إلى تسطيح القضايا المتعلقة بالمرأة بدون أن يتخلّى عنها، بل يريد الأسهل وهو اعتبار أنّ هذه المسائل ليست مشكلات حقيقية. كان محمد عبده قد أقام الأحكام الشرعية على المصالح والمقاصد

(١) المرجع السابق، ص ١٧.
(٢) المرجع السابق، ص ١٧.
(٣) المرجع السابق، ص ١٧ ـ ١٨.
(٤) المرجع السابق، ص ١٨ ـ ١٩.
(٥) المرجع السابق، ص ١٩ ـ ٢٠.

العامة دون أن يتخلّى علناً عن الطريقة القياسية التقليدية. ولذا فقد اعترضته أسئلة ومشكلاتٌ ما استطاع الإجابة عليها، لكنه رآها حرية باستمرار النظر والتأمل والانتقاد: فهل تترتب الأحكام على المصالح والأسباب الظاهرة وجوداً وعدماً؟ وإذا كان الأمر كذلك (أي أنَّ الارتباط قائم)، فمن أين تؤتَى المسائل أو أي طرفٍ هو الحكم والمقياس عند التكافؤ؟ ما أجاب محمد عبده على الإشكال إجابةً مقنعةً، لكنه فتح نافذةً للتفكير في «فقه الموازنات» هذا. أمّا المغربي فيعتبر المسائل محلولةً وببساطة، ويحيل في ذلك تارةً على أوروبا وطوراً على الطبيعة البشرية.

رشيد رضا: عودة إلى النص

العقلانية السهلة، القائمة على المقارنات التسويغية، هي بالضبط ما أراد رشيد رضا (ـ ١٩٣٥) ـ تلميذ محمد عبده ـ تجنُّبه. وكانت استراتيجيته لذلك في البداية البحث عن نصوصٍ من القرآن والسنة وسيرة السلف الصالح تؤيد آراء أستاذه. كان قد جلب معه من بلاد الشام حساسيةً ضدّ التصوف ومظاهر الإسلام الشعبي الأُخرى. وكان محمد عبده يشاركه في ميوله تلك ضدّ الأعراف الشعبية والفقه التقليدي؛ لكنّ مشروع الأستاذ الإمام كان أوسع، ويتصل بتجديد المجالين الديني والاجتماعي أو تجديد المجال الديني من أجل الوصول إلى تجديد المجال الاجتماعي والاجتماعي/ السياسي. لذلك وجد في المصالح ومقاصد الشريعة المنهج الملائم لتجديد النظر في النصوص، ولاستحداث المؤسسات، والتنظيمات الجديدة. أمّا رشيد رضا الذي أراد بدايةً الاستعانة بأمان النصّ على مخاطر التعقّل، وهُوامات التقاليد الشعبية، فقد اندفع مع مشروع أستاذه في الأعداد الأولى **لمجلة المنار**؛ فقرَّظ كتاب قاسم أمين في «تحرير المرأة»، وترجمة أحمد فتحي زغلول (ـ ١٩١٤) لكتاب «سر تقدم الإنجليز السكسون»، إلى جانب «رسالة التوحيد» للشيخ محمد عبده؛ باعتبارها أهمَّ الأعمال الفكرية في ذلك العصر[١]. ومضى قُدُماً باتجاه المُماهاة بين الدستور والشورى، بعد وفاة محمد عبده، في الإجابة على أسئلة قراء المنار، وفي تأييد الحركة الدستورية العثمانية التي أعادت الدستور عام ١٩٠٨، وأزالت السلطان عبد الحميد عن العرش عام ١٩٠٩. بيد أنّ شيئاً ما حدث أواخر العقد الثاني من القرن العشرين (١٩١٧ ـ ١٩٢٠)، وفي الدين لا في السياسة، حَوَّل النصّ عند رشيد رضا من مُقارنٍ للعقل، إلى مصدرٍ أوحد للاستنباط والتشريع[٢].

---

(١) **مجلة المنار**، أعداد أول يوليو، و١٥ يوليو، و٢٦ أغسطس ١٨٩٩.

(٢) قارن برضوان السيد: **سياسيات الإسلام المعاصر**، مرجع سابق، ص ٣٤ ـ ٣٥. ١٦٤ ـ ١٦٧.

والطريف هنا أنه لم يتخلَّ عن دعوة شيخه محمد عبده وذكراه، بل إنه لم ير داعياً لذلك، فدعوة محمد عبده دعوة اجتهادية، ودعوتُهُ هو أيضاً دعوةٌ اجتهادية. بيد أنّ نهج محمد عبده هو نهج مقاصد الشريعة، بينما نهج رشيد رضا الجديد ـ الذي نبَّهتْه إليه في الأغلب، الدعوة الوهّابية في نجد، ونصوص ابن تيمية ـ هو نهجُ السَلَفية الإحيائية التي تستند إلى نصوص السنة على الخصوص من أجل التصحيح الاعتقادي قبل الإصلاح الدنيوي. وما حدث تغيُّرٌ ظاهرٌ تجاه شخص محمد عبده لدى رشيد رضا ـ كما سبق أن ذكرتُ ـ لكنّ النزعة التأصيلية التي سيطرت عليه في المجال الفقهي ألقت بظلالها المحافظة على آرائه ومذاهبه في الاجتماع والسياسة والدين. ففي رسالةٍ كتبها عام ١٩٣٢ إستجابةً لدعوة جمعيةٍ هندية، سمّاها «نداء للجنس اللطيف» شرح السيد رشيد رؤية النبي ﷺ لكلّ ما يتعلّقُ بشؤون المرأة، حسب فهم تلك الرؤية من جانبه هو. ولم ينس أن يستشهد في عدة مواطن بمحمد عبده، لكنّ تلك الاستشهادات كانت هامشية، ولا علاقة لها بمنهج الاستنباط القائم على استنطاق الأحاديث النبوية بالدرجة الأولى، القرآن الكريم بالدرجة الثانية، وسيرة السلف الصالح بالدرجة الثالثة. أمّا في تسويغ مذاهب المصادر الثلاثة فقد كان يلجأ إلى المحاكمات العقلية، والصيغ الخطابية، وكتابات الأوروبيين الداعمة، وتقريرات الأستاذ الإمام إذا وافقت غرضه.

بين المساواة والتفاوت الفطري

بدأ السيد رشيد رضا رسالته بتقرير مساواة المرأة للرجل في القيمة الإنسانية آخذاً من آيات النفس الواحدة في القرآن الكريم. ثم تابع الاستناد إلى القرآن في ذكر مترتبات تلك المساواة العامة: المساواة في الإيمان والجزاء، والمشاركة في الشعائر الدينية، والأعمال الاجتماعية والسياسية[١]. بيد أنّ تأملاً أولياً في قضايا المشاركة يُشْعِرُ أنّ تلك كانت واجباتٍ أكثر مما كانت حقوقاً. ثم إنه ـ بخلاف قاسم أمين ـ لا يعرض حدود تلك المشاركة وآفاقها لكي يتبين الوجه الآخر للمسألة. ويصل السيد رشيد إلى حقوق المرأة المالية فيذكر منها الإرث والمهر في الزواج. وينفي أن يكون التفاوت في الإرث مخلاً بمبدأ المساواة لإنفاق الزوج على الأسرة ومسؤولياته. أما المهر فليس عوضاً عن الاستمتاع بل هو صلةٌ ومودّة، وتطييبٌ لنفسها لكي تقبل برئاسته عليها (محمد عبده)[٢]. ويستفيض السيد رشيد هنا في حديث الزواج وحقوق النساء فيه بادئاً

(١) **نداء للجنس اللطيف**، مرجع سابق، ص ٣ ـ ١٢.

(٢) المرجع السابق، ط ١٢ ـ ١٣.

بالمقارنة بأوضاع ما قبل الإسلام متحدثاً عن حرية المرأة في اختيار زوجها، مقيماً الزواج استناداً إلى القرآن على أركان: السكن، والمودة، والرحمة. ويأتي دفاعه عن القوامة التي للرجل على المرأة ضمن حديثه عن المساواة حسب الآية القرآنية ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ﴾ [البقرة: ٢٢٨]: «فالحياة الزوجية حياةٌ اجتماعيةٌ، ولا بدّ لكل اجتماعٍ من رئيس لأنّ المجتمعين لا بد أن تختلف آراؤهم ورغباتهم في بعض الأمور، ولا تقوم مصلحتهم إلاّ إذا كان لهم رئيس يرجع إلى رأيه في الخلاف..»[١].

بيد أن السيد رشيد لا يقتصر في الاستدلال على ما تقدم، بل يلجأ إلى «الفطرة» لتعليل التفاوت، في حين كان قد لجأ إلى الفطرة من قبل لتأسيس المساواة! وقد كان المنطقي المضي على سُنَن محمد عبده في اعتبار التفاوتات (لغير صالح المرأة) استثناءاتٍ عارضةً نتيجة ترتيباتٍ اجتماعيةٍ يُتصوَّرُ زوالها؛ لكنّ نزعة المحافظة الصاعدة لدى السيد رشيد، أفضت به إلى استخدام فكرة ملاءمة الطبيعة (الفطرة) لتعليل التفاوت، بما يتضمنه ذلك من تأييدٍ له. يقول السيد رشيد إنّ الله فَضَّل الرجل في أصل خلقته بقوة الجسم والعقل، واختصّ المرأة بالحمل والرضاع ومقتضياتهما: «ولا ينازع في تفضيل الله الرجل على المرأة في نظام الفطرة إلاّ جاهل أو مكابر، فهو أكبر دماغاً وأوسع عقلاً وأقوى عضلاً، وأعظم استعداداً للعلوم، وأقدر على مختلف الأعمال...»[٢]. وبمقتضى الرئاسة يعلل السيد رشيد علاج النشوز بالإعراض والهجر والضرب، مع إلحاحه في رواياتٍ عن النبي ﷺ بكراهية الضرب إلاّ عند الضرورة القُصوى.

ويخصِّصُ السيد رشيد ثلث رسالته تقريباً للدفاع عن تعدد الزوجات[٣]. وفي هذه الفقرات بالذات يتضح إعراضه عن آراء شيخه محمد عبده رغم اقتباسه عباراتٍ منها. ويبدو أنّ الهجمات الاستشراقية والإعلامية الكثيرة على قضيتي تعدد الزوجات،

(١) المرجع السابق، ص ٢١.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٥ ـ ٥٢. ظلّ هذا الموضوع ثابتاً في كتابات الفقهاء؛ قارن بدفاعٍ حارٍّ عنه لدى المرحوم الدكتور صبحي الصالح: **المرأة في الإسلام**، بيروت ١٩٨٠، ص ص ٣٨ ـ ٤٩. وقارن بدفاعٍ عنه يعتبره الأوفق للطبيعة لدى عباس محمود العقاد: **المرأة في القرآن الكريم** (١٩٥٨)، و**حقائق الإسلام وأباطيل خصومه** (١٩٦١). والطريف أنّ الكتّاب المعاصرين يستمرون في نقل القصص والحجاج الذي أورده رشيد رضا ومحمد فريد وجدي (ـ ١٩٥٤) في مطلع القرن.

والحجاب هي التي دفعته إلى التطويل في المسألتين[١]. وكان قد رأى في **تفسير المنار** تعليقاً على آراء شيخه في ترجيح حُرمة التعدد، أنّ نظام واحدية الزوجة هو ذروة ما بلغته البشرية من رقي. أمّا هنا ـ بعد زُهاء الثلاثين عاماً ـ فيرى أن التعدد مُباحٌ وليس واجباً أو حراماً. لكنه للوصول لذلك يورد فقرةً طويلةً في «تاريخ تعدد الزوجات وأصله»، ثم يشرح الآيات التي تُبيحُ ذلك وتحدّد بأربع، وأنَّ ذلك عائدٌ لحاجة الذكر وقدراته التي تفوق قدرات المرأة وحاجاتها، وفناء الرجال في الحروب وشيوع الرذيلة إن لم يكن هناك تعدد. ويذكّرنا السيد رشيد هنا بردّه على اللورد كرومر (١٩٠٩) في هجومه على التعدد في الإسلام[٢]. ولا يتردد في ذكر آراء لكاتباتٍ إنكليزيات قال إنّهنّ يؤيدن التعدد بدلاً من الدعارة وإباحتها! ليمضي بعدها في حديثٍ طويلٍ عن أسباب تعديد النبي ﷺ لزوجاته، وعن طرائقه في التعامل معهنّ[٣].

وإذا كانت هجمات اللورد كرومر وغيره قد اقتضت هذا التطويل في الدفاع عن تعدد الزوجات، فإنّ الدفاع عن الحجاب أو تبريره على الأقل يعود إلى عهد قاسم أمين أواخر القرن التاسع عشر[٤]. لكنّ منصور فهمي (ت١٩٥٩م) الذي صار عميداً لكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول (القاهرة) في الثلاثينات، أنجز أطروحةً في السوربون (٩١٣ حمل فيها حملةً شعواءَ على النبي ﷺ باعتباره المسؤول عن (عزل) المرأة، الذي أفضى إلى الحجاب[٥]: فهل كانت تلك الهجمة ـ إضافةً لمجلات وصحف (السفور)[٦] ـ سبباً في دفاع السيد رشيد عن الحجاب؟! ويتلخص رأيه في المسألة بأنّ الحجاب الكامل والقرار في البيوت، قصرٌ على زوجات النبي ﷺ، وأنّ للمرأة المسلمة أن تخرج وتتصرف في

(١) جاء في **تفسير المنار**، مرجع سابق، م٤، ص ٣٥١: «إنَّ الجماهير من الإفرنج يرون مسألة تعدد الأزواج أكبر قادحٍ في الإسلام متأثرين بعاداتهم وتقاليدهم الدينية، وغلوّهم في تعظيم النساء، وبما يسمعون ويعلمون عن حال كثيرٍ من المسلمين الذين يتزوجون عدة زوجاتٍ لمجرد التمتع الحيواني من غير تقيدٍ بما قيَّد القرآن به جواز ذلك..». وحده سيد ابن علي، المفكر الهندي المسلم، ظلَّ يؤيّد اتجاه محمد عبده إلى تحريم التعدد؛ قارن بكتابه المترجم: **مركز المرأة في الإسلام** (١٩٤١)، ص ٢١.

(٢) **نداء للجنس اللطيف**، مرجع سابق، ص ٤١ ـ ٤٨.

(٣) المرجع السابق. ص ٤٩ ـ ٨٣.

(٤) قاسم أمين: الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص ٢٥١ ـ ٢٥٥ (في كتاب: **المصريون** الذي أصدره قاسم أمين عام ١٩٨٤ بالفرنسية رداً على نقد الدوق داركور للإسلام وللمصريين).

(٥) منصور فهمي: **أحوال المرأة في الإسلام**. ترجمة رفيدة مقدادي، منشورات الجيل بألمانيا، ١٩٩٧.

(٦) جورج كلاّس: **تاريخ الصحافة النسوية، نشاتها وتطورها** (١٨٩٢ ـ ١٩٣٢)، دار الجيل. بيروت ١٩٩٦، ص ٣١ ـ ٣٧.

شؤونها، كما أنّ لها أن تُظهر وجهها وكفَّيها. ولا ينسى السيد رشيد بعد ذلك الدفاع عن أحكام الشريعة في الطلاق، وكيف اضطر إليه الغربيون بعد تحريم الكنيسة له، وكيف أسرفوا فيه؛ في حين يبقى مسلك الشريعة بعيداً عن الإسراف(١).

ويخصّص السيد رشيد أخيراً فصولاً قصاراً لآداب المرأة المسلمة. وينصحها بعدم الركض وراء أوهام المساواة بالرجل، والحرص بدلاً من ذلك على الحقوق التي أعطتها إياها الشريعة، والتي حالت الأعراف والعادات غير الشرعية دون حصولها عليها. إنّ خُلاصة ما يقوله السيد رشيد أنّ المساواة بين الجنسين في القيمة الإنسانية حقيقة تؤيدها النصوص، بيد أنّ التفاوت طبيعيٌ أو فطري، وأنّ المرأة الغربية أوضاعها سيئة لخروجها على مقتضيات الفطرة، وهو ما لا ينبغي أن تسعى إليه نساء المسلمين لمناقضة ذلك لطبائع الأمور وللنصوص(٢)!

تقنين الحقوق والأحوال الشخصية

يمثّل «نداء» السيد محمد رشيد رضا للجنس اللطيف تحولاً في تأمل قضايا المرأة، وتالياً في البحوث حولها. فقد تركزت بحوث الإصلاحيين قبله على إصلاح أحوال المرأة، وتحريرها من العادات القروسطية، والدعوة لانخراطها في الحداثة ـ كما فعل الرجل ـ لإثبات أنَّ العلّة في سوء أوضاع المرأة ليس الإسلام، بل العادات والأعراف الاجتماعية المتخلفة عن عصور الانحطاط. وخالط ذلك كلّه ميلٌ لمجادلة الغربيين في نسبتهم تخلُّف المرأة في العالم الإسلامي إلى الإسلام وتعاليمه وبخاصةٍ قضيتا الحجاب وتعدد الزوجات. وهكذا فقد كان الاتجاه العامّ السعي لـ «تحرير» المرأة وإعطاءها حقوقها المسلوبة.

إن المقصود بنداء رشيد رضا، مقاربةً واهتماماً، أمرٌ مختلف إلى حدٍّ كبير. إنه نداءٌ للمرأة لكي تلتزم بأحكام الشرع، ولا تغترّ بالظواهر والمظاهر الغربية التي «تُوهِمُ» حقوقاً وتحرراً بينما هي في الحقيقة إساءةٌ للفطرة وفوارقها، وللشريعة وأحكامها. ما عادت هناك خشيةٌ أن لا تمارس المرأة حقوقها، بل الخشية أن تتجاوزها في اندفاعها للانضمام للمجتمع الحديث. فالاتجاه لدى السيد رشيد اتجاه شامل للحفاظ على الهوية

(١) **نداءٌ للجنس اللطيف**، مرجع سابق، ص ١١١ ـ ١١٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢١ ـ ١٢٢.

الخاصة والمتميزة للشخصية الإسلامية، في وجه تيارات التفلت الأوروبي ـ والمرأة بالذات ـ تشكل حساسيةً بالغةً في قضايا الهوية والخصوصية.

لقد تميزت الحقبةُ التي تلت بحوث السيد رشيد رضا بسيطرة «همّ الهوية» على الفكر الإسلامي كلّه. وقد تجلّى ذلك، في بحوث المرأة، بالاهتمام **بالتأصيل الفقهي** للمسائل المتعلقة بها (التركيز على قضايا الحلال والحرم بدلاً من الرؤى المستندة إلى تفسير آخر لنصوص القرآن والسنة المتعلقة بالمرأة)، **والاهتمام بالتقنين** (في قوانين الأحوال الشخصية وتعديلاتها)، والاهتمام بإثبات فساد أحوال المرأة الأوروبية والغربية بالمقارنة بالمرأة في نصوص الشريعة وأحكامها[١].

تتجلى هذه الاهتمامات على أكمل وجه في كتاب للدكتور مصطفى السباعي، نشره بدمشق عام ١٩٦٢ بعنوان: **المرأة بين الفقه والقانون**[٢]. وقد قدَّم بفصلٍ قصيرٍ عن أحوال المرأة في المجتمعات والثقافات السابقة على الإسلام، ثم انصرف لبيان أحوالها في الإسلام فذكر «المبادىء الإصلاحية التي أعلنها الإسلام» في اثني عشر بنداً تنصبُّ على المساواة في الإنسانية، والمساواة في الإيمان، والمساواة مع الرجل في الولادة (كراهية العرب للإناث)، واستقلال الذمة المالية، وجواز العمل العام، وتنظيم الطلاق، والحق في الإرث، والتربية. ثم ذكر الفوارق منها: الشهادة، والميراث، والدية، ورئاسة الدولة. وحاول تعليل المبادىء والتفاوتات على حدٍّ سواء بحجج لا تختلف كثيراً عن حجج رشيد رضا؛ معترفاً بالحاجة للإصلاح في نطاق الأحوال الشخصية، والحقوق السياسية، والحقوق الاجتماعية[٣]. بعد هذا غلب الطابع الفقهي على الكتاب، فانصبّ اهتمامه في الأحوال الشخصية على تتبع نزعة التقنين للأحوال الشخصية في الدول العربية وبخاصة سورية ومصر عبر أربعين عاماً (١٩٢٠ ـ ١٩٦٠). والمعروف أنّ الفقه الحنفي كان سائداً في السلطنة العثمانية، وما تزال بعض الدول العربية (ومنها لبنان) تتبع أحكام الأحوال الشخصية الواردة في مجلة الأحكام العدلية العثمانية. في

(١) رضوان السيد: **سياسيات الإسلام المعاصر**، مرجع سابق، ص ٣١ ـ ٣٩.

(٢) مصطفى السباعي: **المرأة بين الفقه والقانون**. الطبعة الأولى. دمشق ١٩٦٢. والمرحوم الشيخ صبحي الصالح يثني على كتاب السباعي قائلاً: «هذا الكتاب من أجود ما أُلّف في موضوع المرأة المسلمة في العصر الحديث» قارن؛ صبحي الصالح: **المرأة في الإسلام**، بيروت ١٩٨٠ ص ٤٦.

(٣) مصطفى السباعي: **المرأة بين الفقه والقانون**، مرجع سابق، ص ٩ ـ ٥٧. ويأخذ السباعي على القانون اللبناني عدم قوله باستقلال الذمة المالية للمرأة بل لا بُدَّ لها من استئذان زوجها؛ في حين أقرَّ الإسلام ذلك قبل أربعة عشر قرناً. وقارن بسعاد مقبل: المرأة في التشريع اللبناني؛ بمجلة **مواقف**، العدد ٧٣ ـ ٧٤، ١٩٩٣ ـ ١٩٩٤، ص ٢٤٨ ـ ٢٥٩.

حين صدرت في أكثر الدول العربية قوانين تجاوزت المذهب الحنفي، وداخلتها تعديلات كثيرةٌ[١].

والواقع أنّ إعراض المفكرين والفقهاء المسلمين تدريجياً عن الإصلاحية الإسلامية، ترافق مع ميلٍ لدى الدول العربية المتكونة بعد الحرب الأولى، لتبنّي آراء الإصلاحيين وتقنينها. وقد جرى ذلك بوضوحٍ في مصر التي صدر فيها القانون الأول للأحوال الشخصية عام ١٩٢٠. ومع أن ذلك القانون لم يأخذ بكل آراء الشيخ عبده، فإنَّ اتجاهه كان إصلاحياً بشكل عام ـ وهو ما يمكن قوله عن القانون المماثل في سورية والصادر عام ١٩٥٣، والذي ينسب الشيخ السباعي لنفسه دوراً في صياغته وإن نقد بعض موادّه. بيد أنّ المسألة ذات الدلالة هنا ما ذهب إليه السباعي في شأن تعدد الزوجات، والذي اشترط فيه القانون السوري (١٩٥٣): قدرة المتزوج بواحدة على الإنفاق على الزوجة الأُخرى. أطال الشيخ في ضرورات التعدد، وقارن بشأنه بين الشرائع المختلفة؛ وأورد لتأييد آرائه القصص التي أوردها السيد رشيد رضا مضيفاً إليها قصصاً حدثت معه ومع غيره. واستعان بتوجهاتٍ للشيخ محمد أبو زهرة، مستنكراً القانون التونسي المحرّم للتعدد، والباكستاني يومها الذي وضع على التعديد قيوداً شديدة. وما استطاع التصريح بما صرّح به السيد رشيد من أفضليةٍ وقوةٍ جنسيةٍ للرجل؛ فاضطرّ لتعليل حرصه على التعدد بالنصّ القرآني، وأعراف المسلمين؛ مؤكداً أنه هو شخصياً من أنصار وحدة الزوجة، لكنّ الشريعة والأحوال الاجتماعية تقتضيان إباحة التعدد[٢].

فإذا بلغ الحديث الحقوق السياسية للمرأة فإنَّ الشيخ السباعي لا يحبِّذُ لها الاشتغال بالسياسة لكنه لا يرى مانعاً من إعطائها حقَّ الانتخاب، دون حقّ الترشح لعضوية مجلس النواب، وطبعاً دون حقّ الترشح لمنصب رئاسة الدولة[٣]. ولا يميل السباعي إلى اشتغال المرأة بحرفةٍ أياً كانت باستثناء حرفتها كزوجةٍ وأم[٤]. وهو يختم عرضه عن المرأة والعمل بالآية القرآنية التي أكثر الإسلاميون استخدامها في الستينات والسبعينات: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠]. ولأنَّ

(١) قارن J.N.D Anderson, Law Reform in the Muslim World London. 1976. ووهبة الزحيلي: **جهود تقنين الفقه الإسلامي**. مؤسسة الرسالة. بيروت قارن ١٩٨٧،

(٢) مصطفى السباعي: **المرأة بين الفقه والقانون**، مرجع سابق، ص ٧١ ـ ١٢١.

(٣) مصطفى السباعي، مرجع سابق، ص ١٥١ ـ ١٦٣.

(٤) **المرأة بين الفقه والقانون**، ص ١٧٠ ـ ١٨٤.

المسألة أصبحت الخيار بين الجاهلية والإسلام؛ فإنّ الشيخ السباعي يرى أنّ مقتضى الإسلام عدم الاختلاط إلاّ في مواقع التعلُّم وصلوات الجماعة والنفير العام ـ أما ما عدا ذلك فهو «تضليلٌ باسم التحرير»: «فليس في بلادنا قضية باسم تحرير المرأة بعد أن حَرّرها الإسلام، وإنما هي مشكلةٌ عند الغربيين وما تزال..»[١]!

ويعالج الشيخ محمود شلتوت (ـ ١٩٦٣)، شيخ الأزهر الشهير مطلع الستينات، المواضيع المتعلقة بالمرأة بنَفَسٍ خطابيٍّ عالي الوتيرة، يحمل آثاراً نهضوية[٢]. لكنه لا يختلف عن الشيخ السباعي في تأصيله الفقهي والنصيّ. فضلاً عن أنه يستنُّ سُنّةً كان من المفروض أن النهضويين **تجاوزوها** إلى غير رجعة. إنه يعالج موضوع المرأة من ضمن الأسرة. فالمرأة لا تُرى عنده باعتبارها كائناً فرداً له استقلاليته الإنسانية والحقوقية، بل باعتبارها عضواً في الأسرة لا تُرى إلاّ في سياقها، أي أم أو زوجةٌ أو بنتٌ أو أخت.. إلخ. لذا فالمرأة الأولى التي يتحدث عنها الشيخ شلتوت هي الزوجة لأنَّ الأسرة تتأسس على الزواج. والتناسل تدفع إليه غريزة البقاء، ولا مانع من الحديث عن التساوي في القيمة الإنسانية استناداً إلى «النفس الواحدة» التي استند إليها الجميع. وللزواج قيمةٌ تتجاوز العقود العادية، وإلاّ ما معنى «الميثاق الغليظ» الذي يتحدث عنه القرآن؟! بعدها يدخل الشيخ شلتوت في تفاصيل شروط العقد وموجباته، والكفاءة، والمهر، وأعراف التعاون في الأسرة على البر والتقوى. أمّا **الدرجة** التي يتحدث عنها القرآن فهي **القوامة**، وهي مسؤوليةٌ أكثر مما هي رئاسة[٣].

والشيخ شلتوت ـ شأنه في ذلك شأن السباعي ـ يهتم كثيراً لمسألة الطلاق. صحيحٌ أنّ القوامة سبَّبتْ مشكلاتٍ لجداليي الإسلاميين؛ بيد أنّ القضية الواقعية كانت وما تزال مسألة الطلاق، وسوء استعمال الرجل لهذا الحقّ. وقد أسهمت الإصلاحات المتتابعة في قوانين الأحوال الشخصية في التخفيف من سلبيات سلطة الرجل شبه المطلقة في هذا الميدان. والشيخ شلتوت يشرح ذلك كلّه بالتفصيل، موضحاً إمكانيات المرأة في

(١) **المرأة بين الفقه والقانون**، ص ١٩٩.

(٢) محمود شلتوت: **الإسلام عقيدةٌ وشريعة**. دار الشروق. الطبعة الخامسة بدون تاريخ؛ ص ١٥٩ ـ ٢٦٨. وهناك فصولٌ قصيرةٌ عن المرأة في كتابٍ آخر له هو: **من توجيهات الإسلام**. دار الشروق بالقاهرة. بدون تاريخ. ص ١٨٩ ـ ٢١٨. وقارن عن فقهه وتجديداته: Kate Zebiri, **Mahmud Shaltut and Islamic Modernism.** 1993.

(٣) **الإسلام عقيدة وشريعة**، ص ١٦٦ ـ ١٨٨. و**من توجيهات الإسلام**، ص ١٨٩ ـ ١٩١.

المقاومة. بل إنه يمضي بعيداً في اعتبار مختلف أشكال الطلاق فسحةً للزوجين من أجل مراجعة النفس، وإمكان العودة لتشكيل أسرة من جديد تتضاءل فيها ـ نتيجة التجربة ـ إمكانيات الخلاف والشقاق والافتراق[١].

أما تعدد الزوجات فيذكر الإمام الأكبر أنَّ البعض يرى أنّ «الأصل فيه الحظر، وأنه لا يباح إلاّ لضرورةٍ مُلجئة». ومع ذلك فلا حرج في مناقشة حكمة التعدد إيضاحاً للضرورة الملجئة. لكنّ الطريف هنا أنّ الشيخ الجليل يرى رأْي «البعض الآخر» الذي يؤيد التعدد؛ لذا يعود للقول إنه مقتضى الطبيعة، وإنّ الشارع عمد لتهذيبها والحدّ من جموحها بالاقتصار على أربع ـ فهو إذن مُباحٌ، وفهم الآيات على هذا النحو تؤيده ممارسات المسلمين وأعرافهم عبر العصور. وينصرف الشيخ بعد ذلك لشرح محاسن التعدد، فيقارن الأمور بسوء أوضاع الأسرة الأوروبية التي يقلُّ فيها الزواج، وتنتشر الرذيلة. ولذا فقد استنكر محاولات وزارة الشؤون الاجتماعية المصرية عام ١٩٤٥ للحدّ من تعدد الزوجات بحجة سوء تربية الأطفال، وتشردهم، وعدم القدرة على الإنفاق على عدة أسر. ولا يفوت الشيخ شلتوت التعرض لقضية تنظيم النسل، لما دار حولها من جدلٍ في الخمسينات والستينات، وصولاً لاقتراح أفكار معينة للتنظيم لا للتحديد[٢].

ثم يعقد فصلاً أخيراً للمرأة في نظر الإسلام، فلا يتجاوز ما قاله السابقون بشأن المساواة والمسؤولية، ليعود إلى الحديث عن أهميتها في الأسرة، وعن حرياتها وحدودها في التعليم والعمل والتربية والزواج والطلاق والحضانة والميراث[٣].

من جهته، ظلَّ الشيخ محمد أبو زهرة (ـ ١٩٧٥) مؤمناً بإمكان تحسين أوضاع المرأة عن طريق الملاءمة بين الشريعة وغنى الواقع وتعدديته[٤]. لكنْ مع الشيخين شلتوت والسباعي، خالطت التأصيل الفقهي تأصيلاتٌ نصيةٌ تسترجع القرآن بصورةٍ مباشرة، وترى أنه يمكن بهذه الطريقة ليس التلاؤم مع متقضيات وسياقات العصر والعالم، بل مواجهتهما. فاكتملت بذلك المعالم الرئيسية للفقه الإحيائي المعني بقضايا الهوية، فيما يتصل بالمرأة، صورتها ووظيفتِها ومصائرِها.

---

(١) **الإسلام عقيدة وشريعة**، ص ١٨٩ ـ ١٩٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٧ ـ ٢١٨.

(٣) المرجع السابق، ص ص ٢٣٨ ـ ٢٦٢.

(٤) محمد أبو زهرة: **عقد الزواج وآثاره** (١٩٥٦)، **وتنظيم الإسلام للمجتمع** (١٩٦٠). إن اللافت للانتباه هنا أنّ عباس محمود العقاد كان بين أوائل الذين طبقوا التأصيل القرآني؛ قارن بكتابة: **المرأة في القرآن الكريم** (١٩٥٨).

ليس الذكر كالأنثى

وتكاثرت الكتاباتُ في المرأة والأسرة عند الإسلاميين في الستينات والسبعينات بحيث لم يعد حصرها ممكناً[١]، لكنها لا تستعصي على التصنيف. فالمعالم الرئيسيةُ للإسلام الإحيائي واضحةٌ أو ظاهرة فيها، بيد أنّ الفروقات ـ إن كانت ناشئة عن اختلاف اهتمامات الكتّاب. فهناك المهتمون بنقد الغرب والحضارة الغربية. وهناك العقائديون الذي تهمهم الرؤى الشاملة للنظم أو المنظومات التي يواجه بعضها بعضاً. وهناك أخيراً الفقهاء الذين يبحثون الأمور المتعلقة بالمرأة من وجهة نظر الحلال والحرام، والتدقيق في مسائل السلوك، والتصرفات الأُخرى ذات الأبعاد الرمزية والشعائرية، في وعيهم وكتاباتهم. وتخالط ذلك كلّه نزعةٌ بدأت في الثلاثينات ثم تصاعدت فيما بعد للتفرقة القاطعة بين الشريعة والقانون الوضعي، باعتبار الأخير انحرافاً بشرياً عن هدى الله.

في هذا السياق، رأى وهبي سليمان غاوجي، أنه من الملائم أن يضيف إلى عنوان كتابه: «المرأة المسلمة»، عنواناً فرْعياً من القرآن هو: «وليس الذكر كالأنثى»! ثم هو بعد ذلك بدأ مع المرأة من بدء الخليقة، واصلاً الآيات القرآنية حول قصة خلق آدم بأحاديث نبوية وإسرائيليات تفسّر تفاصيل، منتهياً إلى قصة استخلاف الله للإنسان في الأرض، ولآدم على حوّاء، مع تكليفهما بإعمار الكون وعبادة الله ـ فالاستخلاف والتكليف يلخّصان رؤية الإسلاميين الإحيائيين، لقصة الإنسان على هذه الأرض. ثم الإسلام للمرأة: المساواة في الإنسانية، وفي الخِلّقة، وفي الكرامة، وفي التربية والتهذيب، وفي الأخلاق، وفي العقوبات، وفي العمل بالإسلام والعيش به، وفي حقّ الميراث، وفي العقود والتصرفات[٢].

---

(١) قارن بنموذج لذلك ثبت المراجع في أطروحة هبة رؤوف عزت: **المرأة والعمل السياسي، رؤية إسلامية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي. سلسلة الرسائل الجامعية (١٨، ١٩٩٥، ص ٢٥١ ـ ٢٧٥. وقد كانت هناك محاولاتٌ لقراءة أوضاع المرأة قراءة تاريخية؛ من مثل محاولة سعيد الأفغاني. لكنه قال منذ البداية إنه مقتصرٌ على العصر الأول، لأنّ أوضاع المرأة فسدت بعد ذلك بسبب اختراق تقاليد الأعاجم للمجتمعات الإسلامية! فهو إحيائيٌ وإن كان لغوياً ومؤرخاً وليس فقيهاً؛ قارن بكتابه: **الإسلام والمرأة**. دار الفكر بدمشق، الطبعة الثانية، ١٩٦٤، ص ٧ ـ ٨.

(٢) وهبي سليمان غاوجي: **المرأة المسلمة**، وليس الذكر كالأنثى. الطبعة الخامسة. مؤسسة الرسالة ودار القلم. دمشق ١٩٨٢، ص ٢٧ ـ ٤٢. وتأكيداً للتمايز التام بين المرأة والرجل من كل النواحي ظهرت مؤلفاتٌ خاصةٌ بأحكام المرأة التي تفارق فيها الرجل. قارن سعد بن شارع بن عوض الحربي: **الأحكام التي تخالف فيها المرأة الرجل**. دار المسلم. الرياض، ١٩٩٥.

ونفهم سرّ العنوان الفرعي لدى المؤلّف في فصل الكتاب الثاني عندما يبدأ بذكر الفروق والتفاوتات بين الرجل والمرأة، والتي اقتضت اختلاف وظائفهما في الحياة. فهناك فروق جسمية، يستشهد عليها غاوجي بعبارةٍ للإسلامي الإحيائي الشهير أبي الأعلى المودودي (ـ ١٩٧٩م) تقول[١]: «أثبتت بحوث علم الأحياء وتحقيقاته أن المرأة تختلف عن الرجل في كل شيء، من الصورة والسمت والأعضاء الخارجية، إلى ذرات الجسم والجواهر الهيولينية (البوتينية) والخلايا النسيجية إلخ». ويطيل المؤلّف في الاستشهاد بعلماء غربيين ونساء غربيات، على ضعف المرأة ونقصانها في الخِلْقة والخُلُق والتوازن النفسي. والقصص التي يوردُها كلّها من إنتاج حقبة رشيد رضا. لكنه يضيف لذلك قَصَصَ المودودي، والهجوم على قاسم أمين وعلى (الفشَّار) (نعم: الفَشّار) دارون وأشياعه[٢]. ذلك أنّ دارون (بل هكسلي) يعلّل تفوق الرجل البدني والعقلي باشتغاله «بالعمل والفكر أجيالاً طويلةً كانت فيها المرأة محرومةً من استعمال القوتين المذكورتين».

هذا التعليل التطوري لا يعجب غاوجي الذي يريد نسبة هذا التفاوت إلى الخَلْق الإلهي، وأصل الطبيعة التي لا يمكن تبديلها! فبعد الفروق الفسيولوجية هناك شرحٌ طويلٌ للفروق النفسية، ثم للفروق الدينية. والفروق الدينية: تخصيص الرسالة والنبوة بالرجل، وتخصيص الجهاد الشرعي بالرجل، وتخصيص المسؤولية الأولى في الأسرة بالرجل، وتخصيص الولاية العليا لشؤون الأمة بالرجل. وتستطيع المرأة الخروج من المنزل لنصّ الرسول ﷺ على ذلك. لكنّ غاوجي يضع لذاك الخروج خمسة عشر شرطاً فقط! أما «أغراض» وأهداف الخروج فيحصرها المؤلّف بعشرة: زيارة الوالدين، وعيادتهما، وتعزيتهما، وزيارة المحارم أحياناً، والخروج إذا كانت قابلةً أو غاسلةً للموتى(!)، ولاستيفاء حقٍّ أو أدائه، وللصلوات والحج مع المحارم، ولمراجعة الطبيب أو أداء الشهادة وسؤال أهل العلم، وللتفرج والتخفيف عن النفس، وشراء حاجياتها الخاصة. ويطيل المؤلف في تحديد وتعديد واجبات المرأة تجاه زوجها وبيتها وأولادها. ثم ينصرف لدراسة تعدد الزوجات، والطلاق، بما لا يختلف عما ذكره الشيخ السباعي من قبل[٣].

(١) قارن بالمودودي: **الحجاب**. نشر دار الفكر بدمشق، ١٩٥٩، ص ١٨ ـ ١٩.

(٢) **المرأة المسلمة**، مرجع سابق، ص ٤٨ ـ ٤٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٨١ ـ ١٤٦.

أما في الحجاب، فإنّ غاوجي يسلك مسلكاً ما رأيتُه لأحدٍ من قبل باستثناء المودودي في **(الحجاب)**. فهو يزعم أنَّ الشرائع جميعها فرضت الحجاب على المرأة، وذكر أنّ من الدلائل على ذلك لباس الراهبات، ودخول المرأة إلى الكنيسة وقد غطت رأسها. فالسفور مؤامرة يهودية ـ في نظره ـ بدأت أيام الرسول ﷺ، واستمرت عبر يهود الدونمة. ولغاوجي تفسيرٌ خاصٌّ لآيات الحجاب. فالقرار في البيوت ـ في رأيه ـ عامٌ لسائر النساء المسلمات، وليس لزوجات النبي ﷺ وحسْب ـ وهذا توجُّهٌ يخالف ظواهر القرآن، لكنه يتفق ووجهة نظر منصور فهمي، الذي نعى على النبي ﷺ عَزْلَهُ النساء في البيوت! بيد أنّ الرجل لا يصطدم في هذا التوجه بالعلمانيين بل بأصوليين مسلمين آخرين مثل الشيخ ناصر الدين الألباني، الأثري المعروف، الذي استنبط في كتابه: «حجاب المرأة المسلمة» من الآيات والأحاديث الواردة في الحجاب والسفور أنَّ للمرأة أن تُظهر وجهها وكفيها. وما دام الأمر كذلك، ينبغي تفضيل بقاء المرأة في بيتها! فلا شكّ عند غاوجي في عدم ملاءمتها للعمل خارج البيت فيما عدا بعض الحِرَف الخاصّة بالنساء مثل تعليم البنات، وغسل الموتى من النساء، وعمل القوابل[١]!

هاجس المؤامرة

وإذا كان غاوجي قد بدأ كتابه بالاستخلاف ومقتضياته، والتكليف ومقتضياته، فإنّ الدكتور نور الدين العتر يبدأ كتابه: «ماذا عن المرأة[٢]؟» بداية تذكّر ببدايات سيد قطب في **معالم في الطريق**. يبدأ العتر بالتساؤل عن الحكم والتشريع ولمن هما، وكيف يستطيع المرء الزعم أنه مسلم، في حين يُعطي الحكم والتشريع لغير الله وفي قضيةٍ شديدة الحساسية مثل قضية المرأة: فماذا تعني العبودية إن لم تكن حكم الله والتسليم والخضوع له؟! إنّ هذا هو معنى الجاهلية لدى أمم العالم، ولدى العرب قبل مجيء الإسلام، رغم تميز عرب الجاهلية بمجموعةٍ من قيم الكرامة والعفة والإيثار وأخلاق الفروسية[٣]. بعد هذا التقديم يُعنى العتر في فصلٍ خاصٍ بقضية التربية والتعليم بالنسبة للمرأة[٤]، وكيف ينبغي إصلاح التعليم الوضعي والديني ليخرج امرأةً صالحةً لتربية أولادها، ولتكون نموذجاً لزميلاتها في سائر المجتمعات.

(١) **المرأة المسلمة**، ص ١٤٧ ـ ٢٠٢.
(٢) نور الدين العتر: **ماذا عن المرأة؟** دار الفكر بدمشق، الطبعة الخامسة ١٩٨٨.
(٣) المرجع السابق، ص ١٥ ـ ٢٨.
(٤) المرجع السابق، ص ٢٨ ـ ٣٥.

ويتابع المؤلّف اتجاهه التعليمي في فصلٍ بعنوان: «مصنع الحياة»، يعود فيه لذكر فضائح المجتمعات الغربية في تفكيك الأسرة، والثورة الجنسية، وصوغ مؤامرة محكمة على العالم الإسلامي بنسائه ورجاله. وتنصبُّ أكثر بحوث الكتاب بعد ذلك على قضايا الزواج وكيفية معرفة الرفيق واختياره، وآداب الشريعة في الخطبة، وسلطة الولي والتعسف في استعمالها، والمهر ومعانيه (هدية التكريم للمرأة)[١]، وأسس السعادة الزوجية، وأسطورة الكبت الجنسي، والحقوق الزوجية. وتحت عنوان: مصلحة المرأة، يدرس العتر مسألة القوامة. أمّا عمل المرأة، فمذهب العتر فيه مُشابهٌ لمذهب غاوجي، مع تدقيقاتٍ فقهيةٍ لا يعرفها غاوجي، وتسويغ للمسائل من جانب العتر استناداً لمعطيات «علوم الإنسان»، وما أدراك ما «علوم الإنسان» عنده؟! والأمر في قضية تعدد الزوجات عند المؤلّف لا يختلف كثيراً عنه عند السباعي وشلتوت، إضافةً إلى عودةٍ لرشيد رضا في زعمه أنّ الغرب يتجه نحو السماح بالتعدد أو تبنّيه. أمّا الطلاق فالدليل على الحكمة في تشريعه عودة الغرب للسماح به متحدياً بذلك تعاليم الكنيسة[٢]. ويخصص الكاتب الصفحات العشر الأخيرة من الكتاب لاستدراك فقراتٍ محذوفةٍ من مقالٍ كان قد نشره بمجلة «العربي» حول «الحجاب والاختلاط».

ويفاجئنا الواعظ والفقيه المعروف محمد سعيد رمضان البوطي بانفتاحٍ ملحوظ في تناول قضية حرية المرأة وحقوقها[٣]، وسط الجوّ المُقبض الذي نشره فقه الإحيائيين الإسلاميين في العقود الأربعة الأخيرة. بيد أنّ عنوان كتابه نفسه يوضح الحدود التي يضعها الشيخ لنفسه في مقاربته تلك. فعنوان الكتاب: «المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني». وبذلك فإنه يمكن تلخيص استنتاجات الشيخ البوطي بالعبارة التي جاءت عند الشيخ السباعي في خواتيم كتابه السالف الذكر: «ليس في بلادنا قضية باسم تحرير المرأة بعد أن حرّرها الإسلام، وإنما هي مشكلةٌ عند الغربيين وما تزال..»! ما يريده الشيخ إذن عرض محاولةٍ اجتهاديةٍ جديدةٍ من جانبه لفهم لطائف التشريع الرباني المتعلقة بالمرأة. يبدأ الشيخ محاولته بالتساؤل عن مصدر حقوق

---

(١) **ماذا عن المرأة**، ص ٣٦ ـ ٤٤.

(٢) **ماذا عن المرأة**، السير إلى الحياة (٤٥ ـ ٥٨)، والمهر (٥٩ ـ ٦٣)، وأسس السعادة الزوجية (ص٦٦ ـ ٧٤)، وأكذوبة الكبت الجنسي (٧٥ ـ ٩٥)، ومسألة القوامة (ص١١٢ ـ ١١٧)، والمرأة والعمل (ص١١٨ ـ ١٤٢)، وتعدد الزوجات (١٤٣ ـ ١٥٥)، وتشريع الطلاق (ص١٥٦ ـ ١٦٥).

(٣) محمد سعيد رمضان البوطي: **المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني**. دار الفكر بدمشق، ١٩٩٦.

المرأة في الشريعة، ومصدرها في المجتمعات الغربية. أما المصدر في الشريعة فهو العبودية لله، وبالتالي إتباع شريعته التي هي منبع التكاليف والواجبات. أما لدى المجتمعات الغربية فالمصدر هو المصالح المادية التي تنقلب كوارث على المرأة والنساء بشكل عام. ألم يذكر الخالدي وفروخ في كتابهما «التبشير والاستعمار» عن Jessup المبشرّ المعروف في بيروت القرن التاسع عشر، أنَّ أكبر انتصار حقّقه أولئك المبشرون يتمثّل في افتتاح مدرسةٍ للبنات؟! فالمقصود استبدال نظامٍ تربويٍّ بآخر، وصولاً للاستيلاء على مجتمعاتنا عن طريق إضلال بناتنا ونسائنا[1].

التفاوتات في سلم الأولويات

إنَّ اللافت في تضاعيف كتاب البوطي أمران: تعليله للتفاوتات في الحقوق والواجبات أو التكاليف بين الرجل والمرأة، ووجهة نظره في حقوق المرأة السياسية. فهو يُصرُّ في كتابه كلّه على أنَّ التفاوتات لا تعود للاختلاف في الطبيعة أو الوظيفة. إذ هناك تماثُلٌ في الطبيعة، وهناك تماثلٌ في الوظيفة أو التكاليف. التفاوتات تعود إذن إلى أمرٍ ثالثٍ غير الطبيعة والوظيفة: «كان من مقتضيات النهج الإلهي أن يكون كلٌّ من الرجل والمرأة شريكاً للآخر في كليات الحقوق الإنسانية دون تمايز أو اختلافٍ في شيءٍ من تلك الكليات وأبرزها حق الحياة، وحق الحرية، وحق الأهلية، وما يتبعه من الحقوق الاقتصادية والسياسية والاجتماعية...»[2]. فعلاقة الإنسان بالحرية الداخلية مع ذاته، وعلاقته بالحرية الخارجية مع مجتمعه، تنطبق على كلٍّ من الرجل والمرأة على السواء. فلا مدخل للرجولة بحد ذاتها أو للأنوثة بحد ذاتها في جوهر الحرية أو نسبة تمتع الإنسان بها. وإنما يأتي التفاوتُ من الموازنة بين الواجبات أو التكاليف، وأيها أولى أو أعلى قيمة. فالمرأة تستطيع أن تجاهد مثل الرجل، لكنها بذلك تكون قد أهملت واجباً أعلى هو رعاية أطفالها وشؤون منزلها، ولذا فإنّ الشريعة أسقطت عنها هذا الواجب، للتفرغ لواجباتٍ ومهامّ أولى وأكثر ضرورةً للمجتمع. وكذلك الشأن في صلاة الجمعة التي أباحتها الشريعة للمرأة، لكنها لم تفرضها عليها كما فرضتها على الرجل لأنّ هناك واجبات أُخرى أولى بالرعاية والاعتبار. والأمر على النحو نفسه في انصراف المرأة والرجل للعمل والمهنة. فالتكليف واحدٌ، والإمكان واحدٌ، ولا تفاوت في الحقّ في هذا الشأن. لكنْ هناك سُلَّمٌ للأولويات، فإذا تضرر أطفالها أو تضررت أسرتُها من وراء

(١) **المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني**، مرجع سابق، ص ٢٠ ـ ٩٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٤١.

عملها، وكان ممكناً لها أن تترك العمل ومسؤولياته لزوجها أو أبيها أو شقيقها لترعى هي المنزل فيما لا يستطيعه أو يتقنه الرجال، فإنّ الأولوية تكون للأسرة والأطفال على العمل والمهنة.

فإذا بلغ البحث الحقوق السياسية والعامة للمرأة[1]؛ فإنَّ الشيخ البوطي يرى أنها مؤهَّلة لسائر المهامّ، ولا فرق بينها وبين الرجل فيها. وإنما تأتي الفروق بالنسبة لرئاسة الدولة فقط؛ ذلك أنّ رأس الدولة في الإسلام يتولى مهامّاً ذات جوانب دينية مثل الجهاد، وشؤون الحرب والسلم، والإمامة في الصلوات، وكلُّها مسائل تقتضي المصلحة العامة للأمة أن لا تتولاّها المرأة بل الرجل، دون أن يعني ذلك نقصاً في طبيعتها أو كفاياتها. ومع أنّ الشيخ البوطي يوردُ هنا نصّ النبي ﷺ: ما أفلح قومٌ ولَّوا أمرهم امرأة؛ فإنه يفهم هذا النص والنصوص المشابهة في قضايا الشهادة والسفور والميراث، ضمن تعليله الشامل للمساواة في الطبيعة والتكاليف، وموازنات الأولويات.

هكذا يبلُغُ الشيخ الأفق الذي بلغه الإصلاحيون الأوائل، لكنه يتقدم عليهم في اعتبار المساواة في الطبيعة والتكاليف، ويختلف عنهم في اعتناق النهج الإحيائي التأصيلي، في حين كان نهجهم نهج مقاصد الشريعة، ورعاية المصالح أو صونها. بذلك يمضي الشيخ إلى الحدود القصوى التي يتيحُها التأصيل، دونما لجوءٍ إلى التعليل بالنصّ كما فعل التأصيليون. وقد كان بوسعه ـ وهو صاحب مؤلَّف معروف في ضوابط المصلحة في الشريعة ـ الاستمرار في اعتبار المصلحة مبدأً فقهياً أعلى، لكنّ السياقات المعاصرة للفكر الإسلامي، ومخاوفه من التغريب، اضطرته للبقاء في أمان النص وإمكاناته.

بين مقاصد الشريعة والخصوصية

رأى الإصلاحيون المسلمون أنّ علاقة أوروبا بالمسلمين قائمة على الغَلَبة، التي علّتُها التقدم الأوروبي وتخلف المسلمين. ومن هنا فقد استظهروا أنّ السبيل لتعديل الموازين في الصراع هو التعلّم منهم ومنافستهم بحسب الطرائق والأساليب التي اتبعوها هم. وتقوم مشروعية التعلم تلك على فرضيةٍ مؤدَّاها أنه لا تناقض بين الإسلام وقيم التقدم الغربي، ولذا فقد انصرفوا لتجديد فهم الإسلام وفقهه، وتجديد مشروع المجتمع والدولة[2]. ومن ضمن هذه المقولات جاء فهمهم لقضية المرأة التي اعتبروا

(١) المرجع نفسه، ص ٦٩ ـ ٨١.

(٢) رضوان السيد: **سياسيات الإسلام المعاصر**، مرجع سابق: ص ٢٤٧.

تخلفها جزءاً أساسياً من التخلف العامّ. وقد كانت المهمة أمامهم مزدوجة: تحرير المرأة من التقاليد الراكدة، وخرطها ضمن المشروع العامّ للمجتمع بحيث لا تقع ضحية التغريب الوافد. وكان المنهج الذي اتبعوه في قراءة أوضاع المجتمع والمرأة هو منهج مقاصد الشريعة، وصون المصالح العامّة. وقد أظهر هذا المنهج قابلياته الكبرى في مجال نقد العادات والأعراف الشعبية، وتقاليد الفقه المتأخر. بيد أنّ نصوص «التفاوت» بين الرجل والمرأة في القرآن والسنة، شكلّت بالنسبة لهم تحدياً ما استطاعوا تجاوُزَهُ إلاّ مداورةً باللجوء إلى طبائع العمران، وأواليات الاختلاف بين المرأة والرجل في الطبيعة والوظيفة الاجتماعية.

أما مفكّرو الإسلام الإحيائي، إسلام الهوية والخصوصية، فقد أعرضوا ـ بدءاً برشيد رضا ـ عن نهج المصالح ومقاصد الشريعة، وتبنّوا من أجل الأمان واليقين نهج التأصيل، القائم على العودة المباشرة للنصوص، واعتماد موضوعتي الحلال والحرام الفقهيتين. لذا فإنه في الوقت الذي تبنّت فيه الأنظمة العربية الإسلامية المتكونة بعد الحرب الأولى، أطروحات الإصلاحيين وحاولت قوننتها في مشروعات وتنظيمات الأحوال الشخصية[1]، ركّز الإسلاميون الإحيائيون فيما يتعلق بالمرأة على الأبعاد الرمزية والشعائرية للشخصية، وحاولوا ربطها ربطاً محكماً بنصوص القرآن والسنة، واجتهادات بعض الفقهاء القُدامى؛ مع حملاتٍ شديدةٍ ومتواليةٍ على أوضاع المرأة الغربية، باعتبارها مثار فتنةٍ، ومبعثاً على فساد المرأة المسلمة وإفسادها. صحيح أنّ مقولة المساواة في القيمة الإنسانية ـ وهي استظهارٌ إصلاحي ـ بقيت في النتاجات الإحيائية الكثيرة؛ لكنّ التفاوتات والفروقات لم تبق استثناآتٍ على القاعدة الكلية، بل وازتْها في عملية التأصيل والتأسيس على النصوص ـ مع التركيز على الفساد الغربي (المناقض للفطرة)، باعتباره داعية التسليم بالنصّ وله. وفي إطار فكرتي **الاستخلاف** و**التكليف** كُتبت مئاتُ الدراسات في المرأة المسلمة تكاليف وحقوقاً ونصائح وإرشادات، إبرازاً لتفوق التشريع الإسلامي المتعلق بالمرأة على التشريعات والأوضاع الغربية.

بيد أنّ هذا التنميط (إصلاحي/ إحيائي) لا يعني أنه لم تكن هناك فروقٌ واختلافاتٌ

---

(١) قارن: J.L. Esposito, **Womem in Muslim Family Law.** New york; syracusc university press. 1982; I. Edge, **Recent trends in Islamic law.** in **Law and the Islamic World-past and présent.** ch. Trolland J. skougard (eds.). 1995. pp. 15-22; ziba Mir-Hosseini Msrriage in **A study of Islamic Family law.** I. B. Tauris. 1993.

بين المفكرين المسلمين المُحْدثين والمعاصرين في النظر إلى نصوص المرأة في القرآن والسنة، كما في النظر إلى السياقات الغربية والإسلامية لأوضاعها، كما هو واضحٌ في تضاعيف البحث.

على أنّ اللافت للنظر أنَّ العقد الأخير من السنين شهد محاولاتٍ لتأمل نصوص المرأة وأوضاعها، لا يمكن نسبتها إلى أحد طرفي التنميط السالِف الذكر رغم استخدامها لأدوات الإحيائيين والإصلاحيين على حدٍ سواء. في تلك المحاولات جرى استيعاب وتجاوز أطروحة المساواة في القيمة الإنسانية، باتجاه نظرٍ جديدٍ إلى حقائق التطور الاجتماعي الإسلامي والعالمي، واستكشاف الإمكانات المُتاحة للمرأة في العمل والعمل العامّ[1]. وبذلك يرجى أن تجد موضوعة (حقوق المرأة) أفقاً آخر يقع في ما وراء «التقاليد الراكدة والوافدة» على حدٍّ سواء.

(١) أذكر مثالاً على ذلك سلسلة الشيخ محمد مهدي شمس الدين: «**مسائل حرجة في فقه المرأة**»، وقد صدر منها جزءان **الستر والنظر، وأهلية المرأة لتولي السلطة** ـ المؤسسة الدولية للدرسات والنشر، بيروت ١٩٩٤، ١٩٩٥. وكتاب السيد محمد حسين فضل الله: **تأملات إسلامية حول المرأة**، دار الملاك، بيروت، ١٩٩٢، وأطروحة هبة رؤوف عزت السالفة الذكر: **المرأة والعمل السياسي، رؤية إسلامية**، مرجع سابق، ١٩٩٥. وقارن: Rubya Mehdi, **the legal rights of Muslim women, A pluralistic approach;** in: **Law and the Islamic world-past and present,** Chtoll J. Skovgaard-petersen (eds), Copenhagen 1995, pp. 105-121.