المرأة في العقد السياسي: حدود الخطاب الفقهي حول المرأة

محمد الحداد

ليس جديداً أن تطرح اشكالية موقع المرأة في الفضاء السياسي. وأقل منه جدة هو أن نستقرىء التراث لننظر إن كان يساعد على تدعيم التوجه العصري للمرأة نحو الخروج من إطار «الخاص» (شؤون البيت) الذي حبست فيه قديماً واحتلال موقعها المشروع في إطار «العام» (المجتمع) الذي كان ـ وما يزال ـ يعد شأناً رجولياً حصراً.

فإذا كنا نرغب في تقديم جديد، أو نحاول ذلك على الأقل، فلا مناص من تحويل جوهر القضية من مناقشة المواقف ومواصلتها بعضها البعض إلى مناقشة منهجيات التعامل مع القضية المطروحة. لا يتجه هذا البحث إلى إدانة موقف أو الدفاع عن آخر بقدر ما يتجه إلى محاولة تبين الآليات الذهنية التي أسهمت في تكوين نظرة معينة والارتقاء بها إلى مصاف «اللامفكر فيه» في التراث العربي ـ الإسلامي كما في تراث حضارات أخرى كثيرة، بل كل الحضارات القديمة تقريباً.

لعلنا لن نتجه إلى محاسبة أشخاص وتيارات ـ وهل تنفع مساءلة الموتى؟ ـ ولكن سنحاول تفكيك «اللامفكر فيه» إلى مجموعة من العناصر الموضوعية يمكن أن تخضع للتحليل العلمي الدقيق ويمكن أن نحتكم حولها إلى الوثائق والاثباتات عوض التصارع بالموقف والموقف المضاد.

ونتوقع أن يدفع مجرد إعلان هذه النية إلى نوعين من الاعتراض المبدئي. الاعتراض الأول

يشكك في دعوى الموضوعية المنهجية على أساس أن كل اختيار منهجي لا بد أن يرتبط بمواقف معلنة أو مبطنة وأن الاختفاء وراء المنهج للتظاهر بالموضوعية لا ينطلي على أحد. أما الاعتراض الثاني فيحذر من خطر «اللاإرادية» في المجال الفكري ويربطها بنظرية النسبية الثقافية المنتشرة كثيراً هذه الأيام والتي تعمل على «تبرير كل شيء باسم التفسير «البارد» والتحليل «من الداخل».

ردنا على الاعتراض الأول نلخصه هنا بكلمات قليلة ونفصله بعد ذلك في غضون المقال: هناك حالات يستبد أشخاص فيها بواسطة الفكرة، وهناك حالات أخرى تستبد فيها الأفكار بالأشخاص جميعاً. يمكن مثلاً أن يحاول شخص مثل هتلر أن يفرض نظرياته الواردة في كتاب «كفاحي» أو أن يحاول بول بوت أن يفرض نظريات «الكتاب الأحمر»، لكن هذه المحاولات مهما استمرت فإنها تنهار يوماً. بالمقابل هناك أفكار تستبد في ذاتها بالأشخاص لأنها تشكل وعيهم منذ البداية وتبدو لهم قناعات راسخة وأوضاعاً طبيعية أو إلهية لا بديل عنها. فهنا لا تنفع إدانة الأشخاص أو المواقف بقدر ما يستوجب الأمر تحليل الذهنية السائدة التي فرضت حدودها على الجميع.

وردنا على الاعتراض الثاني أننا لا نبرر شيئاً عندما نحلل آليات ذهنية معينة وأننا بالعكس ندفع إلى التفكير فيها من الخارج، باعتبار أن مجموعة من المستجدات الاجتماعية والثقافية أضحت تسمح بهذا التفكير من الخارج. إن اختيار هذا الموقع بالذات يحدد موقف الباحث بما أنه إقرار منه بأن وضعاً قد مضى وأن جديداً يفرض نفسه. إن الذهنية القديمة كانت سائدة لأنها كانت تنتمي إلى مجال اللامفكر فيه، أي أنها كانت فكرة مستبدة بالأشخاص. أما الآن فهي إن فرضت فستكون عبر أشخاص يريدون الاستبداد بواسطة الفكرة. وهذا هو الفارق بين معالجة الفكر الديني القديم لقضية موقع المرأة في الفضاء الاجتماعي ومعالجة الفكر الديني المعاصر للقضية نفسها. فالمكافحة تكون ضرورية مع الصنف الثاني بينما هي غير ذات معنى مع الصنف الأول.

١ ـ مقاربات التراث الفقهي

يمكن تقسيم التراث العربي في السياسة إلى أربعة أنماط رئيسية وذلك حسب نوعية المعالجة واختصاص الكتّاب. وهذه الأنماط هي الفقه السياسي، أدب مناصحة الملوك

(أو مرايا السلوك، أو السياسة السلوكية)، الوعظ الديني المتصل بالسياسة أو ما يعرف بالسياسة الشرعية، الاجتماع السياسي[١].

وسنهتم فقط بالفقه السياسي كونه الأكثر تأثيراً في الوعي العربي الإسلامي نظراً للدور الأساسي الذي اضطلع به الفقهاء في توجيه الرأي العام قديماً، وفي استمرار حضور التراث الفقهي في وعينا المعاصر بأشكال عدة.

كذلك يمكن تقسيم المقاربات السائدة حالياً للعلاقة بين التراث الفقهي وقضية المرأة إلى أقسام ثلاثة ينحصر ضمنها الجزء الأكبر من الدراسات التي ما فتئت تنشر منذ حوالي القرن حول القضية. وقد اخترنا عمداً في استعراض هذه المقاربات أن نرجع إلى أصولها الأولى أي إلى نماذج من بداية القرن، معرضين عن الأدبيات المعاصرة لأنها منتشرة ومعروفة ولأنها لا تضيف جديداً سوى إعادة تلك الأصول الأولى بطريقة أكثر لباقة أحياناً وأقل شجاعة في أكثر الأحيان. ولا شك أن القارىء المتعود على الأدبيات المنتشرة اليوم يلاحظ معنا أن جوهر المقاربات لم يتطور عن الأصول الأولى رغم اختلاف المظاهر. المقاربات السائدة هي إذن ثلاث: الأولى ندعوها المقاربة الجدالية ونعتبرها ممارسة للتجزيئية تحت غطاء الموضوعية. والثانية المقاربة العنصرية وهي ممارسة للاسقاط تحت غطاء الشمولية والثالثة المقاربة الميكانيكية وهي ممارسة للجدل المجزوء تحت غطاء الجدل الكامل.

لماذا تمثل كل مقاربة من هذه المقاربات الشائعة عائقاً أمام التقدم نحو نقد أبستمولوجي حاسم للتراث الفقهي؟ ما هي العيوب المنهجية التي نسجلها على كل واحدة منها؟

أ ـ المقاربة الجدالية: ممارسة التجزيئية تحت غطاء الموضوعية

في كتابه الأخير «مفهوم العقل»[٢]، قدم الأستاذ عبد اللّه العروي تحليلاً متميزاً لما أسماه «منطق المناظرة»، مبيناً كيف يقف هذا المنطق عائقاً أمام تشكل منطق علمي لتحليل الظاهرات الاجتماعية. يرى العروي أن أهم خاصيات هذا المنطق أنه لا يتجه إلى الإثبات ولكن يتجه إلى النفي، إنه يتصور حاضراً ما يريد أن يكون، يرفض النتيجة

(١) حول تحديد خصائص كل نمط من هذه الأنماط مع محاولة تأطيره تاريخياً واجتماعياً وبيان حدود وظائفه انظر: الحداد (محمد)، **التراث العربي في السياسة والتنظيرات الدينية المعاصرة في مسألة الحكم**، مجلة «الوحدة»، عدد ٥٢، يناير ١٩٨٨، ص١٠٥ ـ ١١٧.

(٢) المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، ١٩٩٦، ص٣٩٠.

المنطقية مع الإقرار بأصولها، لا يبحث عن شروط مطابقة العقل للمعقول بل يجعل الثاني سابقاً على الأول.

النتيجة أن منطق المناظرة هذا ـ هو الحقل الكلامي ـ لا يقدر على طرح العلاقات بين السائد والنظري إلا من إطار «اللامعقول» (الذي هو بالأحرى اللامقبول إذا نظرنا من خارج العقل المطلق).

يلخص الأستاذ العروي هذا الموقف في المراحل التالية:

أولاً: نربط بين الأعمال الملاحظة التي نسميها «لا معقول» بما هو موجود في الذهن ونسمي ذلك «المعقول» وهماً؟

ثانياً: نفصل ذلك الوهم وما يترتب عنه من سلوك فصلاً تاماً عن مجموعة من القواعد نسميها عقلاً أو فطرة.

ثالثاً: نقرر أن ما يوافق هذا العقل وهذه الفطرة من سلوك كان حاصلاً في زمن ما في الماضي. وسيحصل في زمن ما من المستقبل، لكنه غير حاصل في الحاضر وهكذا يكون الفصل بين ما هو كائن وما يجب أن يكون هو بالضبط ما يضمن ربطهما في الماضي والمستقبل(١).

ينطبق هذا التحليل تماماً على المقاربة الجدالية للعلاقة بين التراث وموقع المرأة في الفضاء الاجتماعي لأنها بالذات علاقة بين عقيدة وسلوك. بين تصور نظري وواقع سائد. وهي مقاربة يجتمع حولها العديد من المدافعين عن حقوق المرأة والمناوئين لهذه الحقوق. لا ننكر بتاتاً شرعية المجادلة في إطار نشر الوعي والتصدي للمخالفين، ما ننكر هو أن يتحول الجدال في ذاته إلى منهج لتحليل الظاهرات الاجتماعية.

تعتمد المقابة الجدالية نوعين من تقنيات الاقناع. النوع الأول هو السفسطة والثاني هوالانتقاء.

نظراً إلى أن الجدال يتجه إلى إقحام الشخص وليس إلى التفكير في القضية المطروحة فإن السفسطة تصبح مطلوبة لأنها قادرة في أحايين كثيرة على الإفحام أكثر من قدرة البرهان العقلي. على سبيل المثال، عندما يكتب طاهر الحداد الجملة التالية في مقدمة كتابه «امرأتنا في الشريعة والمجتمع»(٢): «لو نراجع أصل ميولنا في إنكار خوض المرأة لوجدنا أنه منحصر في أننا لا نعتبرها من عامة وجوه الحياة إلا أنها وعاء

(١) المرجع السابق، ص٦٦ ـ ٦٧.

(٢) المطبعة الفنية، تونس، ١٣٤٨/١٩٣٠ ـ ص١٤٠.

لفروجنا». يجيبه الفقيه محمد الصالح بن مراد كما يلي: «ابتدأ الحداد مقدمته ببيان وظيفة المرأة في المجتمع وادعى أننا نحتقرها وبلغ به الخطأ والافتراء إلى أن ينسب إلينا اعتبار المرأة وعاءً لكذا، يقول ذلك الكلام البذيء وينسبه للمسلمين مع أنهم يحترمون المرأة وينزلونها المنزلة اللائقة بها ولا يعاملونها إلا بالتبجيل والتعظيم»[١]، يقصد إفحام الخصم، ثم الانتقال من الحكم الاجتماعي (وضع المرأة) إلى الحكم الأخلاقي (استعمال الكلام البذيء)، والعادة أن استعمال الكلام البذي هو لسفالة الناس وأن الناس يُسكِتون المتلفظّ به ولا يناقشونه، ويتظاهر الشيخ بالورع عن إعادة كلمته فيشير إليها بلفظ «كذا»، مع أن كلمة فروج لا عيب فيها، ناهيك أنها وردت في القرآن مفرداً وجمعاً ثماني مرات. ثم إنه يفترض في الشيخ الفقيه أن يكون أكثر اطلاعاً على كتب الفقه من مجادل، والحال أن الفقهاء القدامى، بل العديد من معاصرينا اليوم، يعرِّفون عقد النكاح باستعمال كلمة أكثر «بذاءة»[٢]. ثم يضيف الشيخ بعد ذلك «وليعلم (الحداد) أن المرأة في نظرنا ياقوتة[٣]. هنا انتقال من الحكم الاجتماعي إلى الحكم الجمالي. التشبيه بالياقوت تثمين للمرأة، لكن الياقوتة تحفظ بعناية ولا تخرج إلا في مناسبات خاصة، كذلك المرأة ينبغي أن تقصى عن المجال العام وتظل حبيسة بيتها. ربما تستعمل الدراسات التي تقرأ اليوم سفسطة أكثر براعة من تلك التي استعملها ابن مراد[٤]، لكنها تغرق خاصة في استعمال النوع الثاني من تقنيات الجدال وهو الانتقاء. لا يعدم الباحث في التراث عديد النصوص المبتسرة والوقائع المعزولة التي تشير إلى تعامل مع المرأة إيجابي تارة وسلبي طوراً.

---

(١) **الحداد على امراة الحدّاد** ـ أو الخطأ والكفر والبدع التي حواها كتاب **امراتنا في الشريعة والمجتمع**، المطبعة التونسية ـ تونس، ١٣٥٠/١٩٣١، ص٦٦.

(٢) هذا تعريف النكاح للشيخ عبد الرحمن الجزيري، وهو فقيه معاصر: «... اختلفت فيه عبارات الفقهاء ولكنها ترجع إلى معنى واحد وهو أن عقد النكاح وضعه الشارع ليرتب عليه انتفاع الزوج ببضع الزوجة وسائر بدنها من حيث التلذذ. فالزوج يملك بعقد النكاح هذا الانتفاع ويختص به ولا يملك المنفعة...»، الفقه على المذاهب الأربعة، دار الفكر، طبعة جديدة، بيروت، ١٩٩٦، ج٤، ص٤.

(٣) **الحداد على امرأة الحدّاد**، ص٧١.

(٤) لعلني متفائل بقولي هذا، فمن يتابع تبرير العديد من الكتّاب لمسألة تعدد الزوجات مثلاً يبهت للحد الذي تبلغه السفسطة في المجتمعات العربية والصلف في رفض النتائج المنطقية مع الإقرار بأصولها. فتقرأ مثلاً أن تعدد الزوجات هو حماية للزوجة العاقر من الطلاق. وربما كان للقدامى عذرهم في قول مثل هذا، أما وأن الطب قد أثبت منذ زمان أن العقر يشمل الرجل والمرأة معاً (لاحظ أن كلمة عاقر يستعمل دون تاء التأنيث) فإن النتيجة المنطقية المترتبة عن المساواة بين الجنسين هي السماح بتعدد الأزواج أيضاً. ثم إذا افترضنا ذلك التبرير مشروعاً فلماذا عدد أربعة؟ ولماذا يتزوج الرجل مرة أخرى إذا ولدت الأولى؟

المقاربة الجدالية تتمثل في أن ينتقي كل مجادل من النصوص والوقائع ما يخدم غرضه ويتغاضى عن الأخرى أو يعتبرها استثناء. هذا المنحى منتشر اليوم انتشاراً شديداً. ولكون المادة التراثية محدودة فإن هذه الأدبيات تتميز بالتكرار المملّ. بل التكرار ذاته سيصبح مقصوداً لديها لأن غرض المجادلة الإقناع والتكرار وسيله ناجحة في الإقناع الساذج، على شاكلة الدعاية الحديثة.

ومهما تعددت تقنيات المقاربة الجدالية وتجددت مع تجدد الظروف وتنوع الثقافة السائدة وادعت الحداثة أو الأصالة فإنها تظل عائقاً أمام المقاربة العلمية للظاهرات الاجتماعية، للسبب الذي بينه العروي. أي ربط الماضي والمستقبل بالفعل بين ما هو كائن وما يجب أن يكون، بذلك تسقط القضية العملية (النهوض بالمرأة في الحاضر) وتسقط القضية النظرية (تحليل قضية المرأة حاضراً)[1].

إن المقاربة الجدالية ـ بقطع النظر عن المواقف التي تجادل من أجلها هي ممارسة تجزيئية/ انتقائية تحاول الظهور بمظهر الموضوعية لأنها تستشهد بنصوص موثقة ووقائع تاريخية، لكنها في الواقع تجميع للاستشهادات لا من خلال منهجية دقيقة ولكن إبداءً لمواقف مسبقة تجادل من أجلها.

ب ـ المقاربة العنصرية: ممارسة الإسقاط تحت غطاء الشمولية

لا شك أن الاحتكاك بالغرب كان القادح الرئيسي في طرح قضية المرأة بالشكل المعاصر. ونظراً إلى أن هذا الاحتكاك قد حدث في ظروف خاصة تميزت بتقدم حضاري ضخم في الغرب مقابل انحطاط مدقع في العالم العربي ـ الإسلامي فإن النظرة الغربية، التي عرفت بعد ذلك بالنظرة الاستشراقية، اتجهت إلى أبسط وسائل التفسير أي ذاك القائم على تحميل الجنس أو الدين مسؤولية الانحطاط العام وانحطاط وضع المرأة خاصة.

في البداية اتجه رد فعل المسلمين على هذه الدعوى بتبرئة ساحة الجنس العربي

(١) إن المنافحين عن حقوق المرأة يجعلون الحاضر هو الأصل، لكنهم يغرقون في الحديث عن الماضي اعتباراً منهم أنه سبب الوضع الحاضر (وجهة نظر الإصلاحيين). أما المناهضون لحقوق المرأة فهم يجعلون الماضي القضية الأصلية. ونظراً إلى أن الرأي العام يهتم بقضية التراث أكثر من اهتمامه بقضية المرأة فإن أصوات الأخيرين تكون أكثر تأثيراً بعد أن يكونوا قد نجحوا في تحويل وجهة الموضوع. غالباً ما يغفل الفريق الأول عن هذه الحقيقة فيقع في الفخ. والحل في رأينا هو ما قلناه في بداية هذا المقال، أي أن تتحول آليات المجادلة ـ وليس فقط موقف المجادلة ـ إلى موضوع للدرس والتحليل.

والدين الإسلامي ورمي المسؤولية على أجناس أخرى (التركي، الفارسي، البربري، الخ) وعلى الجهل السائد بالدين، وذلك بقصد إثبات تساوي العرب والإسلام في ميدان المدنية مع «الجنس» الأوروبي والدين المسيحي. ففي إحدى الكتابات حول قضية المرأة (بداية القرن العشرين) يتجه الفقيه الجزائري محمد بن مصطفى بن الخوجة ـ تأثراً لا شك بالحضور المبكر للفرنسيين في بلاده ـ إلى الاهتمام بالموضوع فيصف الوضع الرديء الذي تردت فيه النساء ثم يقول: «وسبب ذلك كله هو جهلهن وجهل أزواجهن بعلم الدين المرادف للفظة التمدن عند غيرنا»[١]. لكن قراءة المادة الفقهية التي يستخرجها الكاتب من المصادر الفقهية على أنها حقوق للمرأة كفيلة وحدها ببيان سبب فشل دعوة «المساواة في المدنية»[٢]. فكان أن تحولت النظرة العنصرية الغربية من باب «ملاحظات المسافر العابر» إلى باب التحليل الإثني المتعامل. وكان رد فعل المسلمين عكسياً بأن زايدوا في القضية إلى حد اعتبار أن» المرأة في المدنية المادية (الغرب) ليست... سائرة إلى الكمال مهما ظهر لنا من روائها المزوّق وأن علماء بلادها يشكون من تلك الحالة ويسعون في إيقاف سيرها»[٣]! بذلك واجهوا نهجاً عنصرياً بآخر من نفس نوعه، فإذا كان بعض الكتاب الغربيين يعتبر انحطاط المرأة العربية المسلمة جوهرياً في حضارتها لأنه يتصل بالجنس أو الدين ـ وهما عاملان ثابتان ـ فإن بعض الكتاب العرب يقلب القضية على الخصم ويوظف جزءاً من الكتابات النسوية (الغربية) أو الماركسية في هذا الاتجاه، ليستخلص أن الجوهر «المادي» للحضارة الغربية عائق أمام توفر حرية المرأة وضمان كرامتها.

إن النهج العنصري في شكله الأول يزعم أنه يتجاوز التجزيئية ويمارس الشمول بما أنه سيستخرج الأسباب الجوهرية للأوضاع والأحداث، لكنه في الواقع يمارس إسقاطاً

---

(١) **الاكتراث في حقوق الإناث**، مطبعة فونتانة، الجزائر، ١٣١٣/١٨٩٥، ص٦٤.

(٢) على سبيل المثال يقول في باب النفقة: «تجب عليه (الزوج) أيضاً آلات البيت وأدواته وما تنظف به الزوجة وتزيل الوسخ كالمشط والدهن والصابون وما تقطع به السموكة والضان من الطيب وما تغسل به ثيابها وبدنها من الماء. أما الخضاب والكحل والدواء وأجرة الطبيب والفاكهة والقهوة فلا تلزمه، بل هو على اختياره. وأما أجرة القابلة فالراجح أنها على الزوج لأن نفعها معظمه يعود إلى ولده» (ص٣٧ ـ ٣٨). فإذا كانت الحالة تلك فهل للزوجة أن تعمل لتوفر النفقة فيما لا يطالب به الزوج؟ يقول: «وأما قول بعضهم: للرجل منع زوجته من كل عمل، ففيه تظلّم. لأن علة المنع إن كانت هي السهر والتعب المنقص لجمالها فله منعها عما يؤدي إلى ذلك لا ما دونه» (ص٢٧). أما حول تعليم المرأة فيقول: «إذا كان الرجل قائماً بتعليم زوجته فليس لها الخروج لسؤال العلماء، وإن قصر علمه ولكن ناب عنها في السؤال فأخبرها بجواب العالم فليس لها الخروج للسؤال» (ص٢٧).

(٣) وجدي (محمد فريد)، **المرأة المسلمة**، المطبعة الهندية، مصر، ١٣٣٠/١٩١٢، ص١٨٣.

مزدوجاً، هو إسقاط سلب لأنه يغفل أن يقارن وضع المرأة العربية المسلمة قديماً بأوضاع المرأة في الحضارات الأخرى، بما فيها الحضارة المسيحية، وهو إسقاط إيجاب لأنه يقرأ التاريخ والتراث الإسلاميين بشعور التفوق الحالي للغرب على الشرق. كذلك يمارس النهج العنصري في شكله الثاني إسقاط سلب بأن يحول النقاش من وضع المرأة العربية المسلمة إلى وضع المرأة الغربية، ويمارس إسقاط إيجاب بأن يقرأ الواقع الغربي الحالي بشعور الضعيف المحاصر الذي يحاول أن يمني نفسه بأن خصمه لا يعدم أيضاً نقاط ضعف.

ج ـ المقاربة الميكانيكية: ممارسة الجدل المجزوء تحت تحت غطاء الجدل الكامل

للخروج من حلقة التفسير العنصري المفرغة، لا بد من ربط منظومات القيم الموجهة للسلوك بطبيعة المجتمعات التي تصدر عنها. فالمجتمعات البشرية التي تحصل على الجزء الأكبر من حاجاتها عبر المجهود الحربي والتي تعيش على خوف الغارات المفاجئة ستلتجىء حتماً إلى تأخير النساء والأطفال إلى الخطوط الخلفية، مما سيكرس شيئاً فشيئاً تقسيماً تراتبياً في المجتمع يحتل الرجال فيه مكان الصدارة بوصفهم المحاربين أصحاب الدور الأكبر، وتحتل النساء فيه مكاناً أدنى، بل دوراً وسائطياً بين الرجال والأبناء الذكور الذين سينضمون مستقبلاً إلى صفوف المحاربين بينما لا أمل للنساء في مثل هذا الارتقاء الاجتماعي.

وفي ظل نظام خراجي قد يتساوى دور المرأة بدور الرجل في خدمة الأرض أو ممارسة التجارة الاستهلاكية لكن دور الرجل يظل متفوقاً بسبب الاضطلاع بالمهام الاستثنائية مثل الدفاع عن الذات والأملاك أو المشاركة في الحروب التي تقررها الدول الخارجية وما يتبع ذلك من تمتعه بالغنائم وملكية الرقيق وأيضاً إمكانية الاضطلاع بمهام في خدمة السلطة بحسب ما يظهر من براعة في الحروب أو في أمور أخرى. ثم إن العنف يحتل في هذه المجتمعات حيزاً واسعاً في ميدان العلاقات الاجتماعية اليومية. فالقوة الجسدية، إضافة إلى قيامها جزئياً بدور الآلة حديثاً، هي محدد في هذه العلاقات بأكثر كثيراً مما نتصوره في المجتمعات الحديثة. فلا عجب أن تكون المرأة ضحية هذا الوضع (عادة ضرب الزوجات مثلاً لا تنفصل عن ممارسات العنف في العلاقات الاجتماعية).

لا تختص المجتمعات الإسلامية بتشريعات تكرس دونية المرأة، ففي المجتمع الإغريقي الذي يقال عادة إنه قد أنشأ مفهوم المواطنة، وإذا ما انطلقنا من تعريف أرسطو للمواطن بأنه الشخص المسموح له بالمشاركة في شؤون سياسة المدينة، عاشت المرأة

مقصية عن الفضاء العام محرومة من حقوق المواطنية، بل كانت أكثر إقصاءاً من العبيد والأجانب الذين قد يتمكنون في حالات خاصة، إذا أثبتوا جدارتهم الحربية مثلاً، من الإسهام في إدارة الشأن العام(١). بل إن المرأة الأثينية كانت تتمتع بحقوق أدنى من حقوق المرأة المسلمة في ميدان الملكية إذ لم يكن لها حق التصرف الحر في أملاكها ولا عقد الصفقات التجارية إلا في حدود مبلغ معين لا تتجاوزه، كما لم يكن لها مطلق الحرية في الوصية بأملاكها عند الوفاة فدورها لم يتعد عموماً دور ربة البيت وإن شاركت أحياناً بصفة استثنائية في الشؤون العامة. وقد سجل أفلاطون في إحدى محاوراته التصور الأثيني السائد حول الفضيلة لدى المرأة بأنه «حسن تدبير المنزل والمحافظة على محتوياته والانقياد لزوجها»(٢). ولم تتفوق المرأة الإغريقية بوضوح على نظيرتها المسلمة إلا في الميدان الديني إذ كان يسمح لها بالوصول إلى مراتب عليا(٣).

إن ما يؤخذ على هذا التفسير هو رؤيته الآلية للعلاقة بين الوضع الاجتماعي ومجموع الأفكار التي توجه السلوك العام. هناك دائماً سؤالان تتجنبهما هذه المقاربة: لماذا لم تبرز على المستوى النظري على الأقل محاولات تصور مختلفة لعلاقة المرأة بالشأن العام، خاصة منذ بروز أدوار استثنائية مارستها بعض النساء في تلك المجتمعات أثبتت من خلالها تهافت فكرة الدونية الطبيعية للمرأة؟ ثم: لماذا تظل الذهنية العامة مستحكمة نافذة بعد أن تتطور البنى الاجتماعية التي كانت سبباً في وجودها وانتشارها؟

إذا كانت المقاربة العنصرية تصلح التجزيئية لكنها تقع بدورها في الإسقاط، فإن المقاربة الميكانيكية (أو الآلية) تتفادى الإسقاط لكنها تمارس جدلاً مجزوءاً يدرس العلاقة بدءاً من الوضع الاجتماعي (أو البنية التحتية حسب المصطلح الماركسي) وصولاً إلى الأفكار السائدة لكنه لا يدرس بعمق العلاقة العكسية التي قد تصبح في كثير من الأحيان أكثر فاعلية.

٢ ـ التراث الفقهي والتوجهات اللامفكر فيها

الواقع أن إشكالية موقع المرأة العربية ـ المسلمة في الفضاء السياسي تقوم على

(١) انظر: LEVY, Edmond: **La Grèce au Ve Siècle.** Seuil. Paris 1995. PP. 135 - 141.

(٢) PLATON, Mle -72d. p327 Flammario. Paris 1969.

(٣) Sourvinon - (Christiane) Qu'est-ceque la religion ou la polis? In collectif, la **cité grecque d'homere à Alexendre.** La Decouverte. Paris. 1992. PP. 335 - 336.

مقاربة كبرى طرفاها حقيقتان متناقضتان لكنهما متساندتان. من جهة تبدو الحضارة العربية ـ الإسلامية قد فتحت أفقاً رحيباً أمام المرأة لأن الدين الإسلامي قد قلص منذ البداية إمكانية الاستنقاص «الأنطولوجي» للمرأة انطلاقاً من التصور الديني للعالم. بما أن الإنسان حسب هذا المنظور قد وجد على وجه الأرض للعبادة «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون» (الذاريات، ٥٦)، وأن العبادة ترتبط أولاً بالتكليف، إذ لا عبادة إلا لمن توفر فيه شرطا البلوغ والتعقل، وترتبط ثانياً بأفق الجزاء، أي دخول الجنة أو النار بعد الحساب، فإن المرأة تتساوى تماماً مع الرجل، فكلاهما مكلف بنفس الواجبات، وكلاهما سيحاسب على نفس الأسس.

من جهة ثانية تبدو الحضارة العربية ـ الإسلامية عنيدة في منع هذه المساواة الأنطولوجية ـ الدينية من التحول إلى مساواة اجتماعية ـ سياسية: لا فارق في التكاليف بين الرجل والمرأة، لكن الأول متقدم دوماً على مستوى تنظيم الممارسة الجماعية لهذه التكاليف، إذ إن المرأة تتمتع في الفقه الإسلامي بحق واضح في الملكية لكن عندما يتعلق الأمر بالأحوال الشخصية تعامل على أنها ملك للرجل، الخ.

يمكن أن يتمسك التراثيون بالطرف الأول في المفارقة ويتجاهلون الثاني، أو يتمسك خصومهم بالثاني متجاهلين الأول، لكن الإشكالية تظل قائمة في بعدها المزدوج أي انطلاقاً من هذا التناقض بين الطرفين[١].

لقد طرح الفقهاء السنيون منذ القديم العقد السياسي على أنه إنساني بين شخص الحاكم ومجموعة تمثل المحكومين (أصل الحل والعقد). مخالفين بذلك قطاعاً من الفكر الشيعي اتجه إلى إضفاء بعد إلهي على هذا العقد (سلسلة الأئمة)، واعتبروا الإمامة «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[٢]، إن ذلك الطرح وقف عائقاً أمام انتشار فكرة الحق الإلهي، مع أن رجال السياسة حاولوا إشاعة ذلك[٣]. فمن الناحية النظرية يفسح التصور الفقهي المجال لكل مكلف في الدين بأن يكون من بين

(١) هناك إشكاليات أخرى كثيرة تظل محل جدال فارغ ما لم تؤخذ بطرفيها، مثال: لماذا ظهرت علوم إسلامية متطورة دون قيام روح علمية تقطع مع النمط الإغريقي؟ لماذا ظهرت بوادر رأسمالية إسلامية دون أن تتطور إلى إلغاء النظام الخراجي القديم؟ الخ.

(٢) الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد). **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ١٩٩٤، ص٢٩.

(٣) لم يستجب الفقه إلى تطلعات رجال السياسة نحو فرض نظرية الحق الإلهي، هذه التطلعات التي نلمس صداها من خلال (خطب مشهورة تنسب إلى معاوية وزياد بن أبيه والحجّاج بن يوسف والسفّاح الخ. وهذا مثال يبين أن الفقه لم يكن تذيّلاً تاماً للسلطة وإن عبّر عن اتجاه سياسي واجتماعي محافظ.

أطراف ذلك العقد. لكن فكرة العقد ستكون أيضاً عائقاً نحو تجسد هذه المساواة في مستوى التطبيق، وستجعل المرأة طرفاً ناقصاً منذ البداية للأسباب التي سوف نستعرضها.

أ ـ عقد الإمامة

إن الخلط بين الديني والسياسي قد حمل على قياس ما هو متصل بالثاني على ما هو متصل بالأول والمساواة بين إمامة الصلاة والإمامة بمعنى تولّي السلطة السياسية. وإذا كانت المرأة مساوية للرجل في مجال التكليف بالعبادات فإن ممارسة هذه العبادات في مجتمع رجالي، ثم إنشاء فقه للعبادات يكتبه الرجال، سيجعلها في وضع دوني. وسينسحب هذا الوضع بدوره على مستوى التنظير السياسي. لنأخذ مثلاً «المدونة الكبرى» للإمام مالك بن أنس باعتبارها تعكس إلى حد بعيد عمل أهل المدينة، أي الممارسة الفعلية في المجتمع الإسلامي، كيف تتحدد العلاقة بين المرأة والرجل في مجال العبادة؟

رغم المساواة المبدئية في التكليف فإن الممارسة تسفر عن حقائق مختلفة تماماً. حالماً تنتقل العبادة من المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي تنهار المساواة. فإمامة الصلاة تكون بحسب قاعدة الأكثر علماً[1] إلا أن المرأة لا تتمتع بالإمامة وإن كانت الأكثر علماً. ولا يعكس هذا الرأي مجرد نظرة رجولية للشعائر بل ينخرط في إطار أوسع: إن المجتمع يحدد أولويات الإمامة بحسب المراتب الاجتماعية، فكما أن المرأة ممنوعة من إمامة الرجال، كذلك الإعرابي لا يؤم أهل الحضر، والصبي لا يؤم الكهول، والعبد لا يؤم الأحرار، والخصي لا يؤم السواة، ومجهول النسب لا يؤم ذوي الأنساب المعروفة، الخ[2]. وتكاد تترافق ألفاظ «النساء» و«العبيد» و«الأطفال» في كل فتاوى الإمام مالك، فهؤلاء ليس عليهم صلاة الجمعة ولا صلاة الاستسقاء ولا صلاتا العيدين ولا صلاة الجنازة كما ليسوا مطالبين بأداء الصلوات اليومية في المسجد، أي أن فصل النساء والعبيد عن الشأن العام يتكرس أولاً وبالذات في مستوى الممارسة الجماعية للشعائر باعتبار كل هذه الصلوات مناسبات عامة. ويبلغ الإقصاء درجة تصور الوضع التالي: ماذا يحدث لو أن رجلاً مات في الخلاء ولم يكن معه إلا نساء. هل تؤمهن إحداهن

(١) إبن أنس (مالك) ـ **المدوّنة الكبرى** برواية سحنون عن عبد الرحمن بن القاسم. مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٣، نسخ بالأوفست عن دار صادر، بيروت، د.ت. ج١، ص٨٣.

(٢) انظر التفاصيل في المرجع السابق، ص٨٥.

لصلاة الجنازة؟ يرى الإمام مالك أن المرأة ممنوعة من الإمامة حتى في هذه الحالة ويقترح أن تصلي النساء وحدهن في صف واحد[١]!. وتخضع المرأة لسلطة الرجل حتى في مجال الممارسة الفردية للديانة، فإذا رغبت في الصوم تطوعاً عليها استئذان زوجها حتى «تعلم أنه لا حاجة له بها»[٢]. مع أن الزوج لا يطالب باستئذانها عند التطوع بالصوم أو بالاعتكاف.

وكثيراً ما يقال اليوم إن من مظاهر إشراك المرأة في الحياة السياسية السماح لها بالخروج إلى الجهاد، وكثيراً ما تذكر نماذج من نساء قمن بأدوار التمريض، لكن يتم التغاضي عن المسألة الأساسية: إن الجهاد لا يكون مفيداً لصاحبه من الناحية الاجتماعية إلا إذا ترتبت عليه المساهمة في اقتسام الغنائم. لكن ابن القاسم يسأل مالكاً: «أرأيت الصبيان والعبيد والنساء، هل يضرب لهم بسهم في الغنيمة إذا قاتلوا؟» فيكون جوابه بالنفي[٣]. ويمكن أن نجد أمثلة كثيرة في «المدّونة» تعبر عن الوضع السائد الذي لم يكن كله ترجمة لمبدأ المساواة الديني فضلاً عن أن يكون مجسماً للمساواة في الدنيا[٤].

إن هذه الأمثلة تبين كيف أن المبادىء الدينية ـ مثل المساواة ـ لا تطبق تماماً لأن المجتمع يستقبلها بحسب نظامه الاجتماعي وما يفرضه هذا النظام من تراتبية. ويكون الأمر أكثر تعقيداً عندما يختلط الديني بالسياسي، إذ يصبح كل شيء ثابتاً ثبات الشعائر الدينية ثم يتحول إلى باب من المسلمات التي لا يفكر أحد بشأنها.

والقضية هنا لا تتمثل في ممارسة الاجتهاد أو صياغة فهم تقدمي للإسلام لكنها أساساً قضية التمييز المبدئي بين الفضاء الديني والفضاء السياسي، الأول باعتباره فضاء الخاص، والثاني باعتباره فضاء العام، أحدهما يتقبل بطبعه الثبات والتكرار، والآخر يتغير حتماً بحسب الروابط الاجتماعية واقتسام الأدوار. أما من داخل الفكر الديني نفسه، فإن المهمة الحقيقية التي يمكن أن يضطلع بها المجددون ـ إذا أرادوا لتجديدهم أن يكون جذرياً ـ هي أن يتحولوا من مشروع الاجتهاد التقدمي باعتباره

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص١٨٨ ـ ١٨٩.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٢١١.

(٣) المرجع السابق، ج٢، ص٣٣.

(٤) ينبغي الاتجاه إلى دراسة الأفكار الفقهية من هذه الناحية بالذات. على سبيل المثال، عندما نقرأ الاستفتاء التالي: «أرأيت إن حلف رجل أن لا يأذن لامرأته أن تخرج إلا في عيادة مريض فخرجت من غير أن يأذن لها إلى الحمام أو إلى غير ذلك أيحنث أم لا؟ قال: لا يحنث...» (٢:١٣٦).
لقد كان المهم في نظر الفقيه التفكير في مسألة الحنث، بينما يكون مهماً بالنسبة إلينا استنتاج الممارسات القائمة في المجتمع انطلاقاً من الفتاوى.

اجتهاداً رجالياً في كل الحالات إلى مشروع فهم أنثوي للدين، أو ما يسمى لدى بعض الاتجاهات البروتستانية الحديثة «تيولوجيا الأنوثة». يبدو الأمر غريباً في مجتمعاتنا لأننا ما نزال نبرر منع المرأة عن الإمامة بكون صوتها فتنة، يقول ذلك فقهاء رجال كأنهم لا يعلمون أن أصواتهم يمكن أن تفتن النساء تماماً كما تفتنهم أصوات النساء، ونبرر استئذان المرأة زوجها للتطوع بالصوم بحاجته لممارسة الجنس معها، مع أن لها نفس الحاجة منه وهو لا يستأذنها، الخ. فلو كتبت الفقه نساء واعيات بأنوثتهن ـ وحقهن في ذلك مثل حق الرجل ـ لنظرن إلى الأمور على غير ما هو سائد. فإذا ما تم تمييز الفضاء الديني عن الفضاء السياسي من جهة، وإذا ما تطور الفكر داخل الديني من جهة أخرى، فإن ما كان لا مفكراً فيه بين المجموعة يصبح مطروحاً للنقاش وخاضعاً لتطور العلاقات بين الأطراف الاجتماعية. أما مجرد تطور النظام الاجتماعي فهو لا يكفي وحده لتجاوز الذهنية القديمة، لأن هذه الذهنية قد امتزجت بالقداسة الدينية وارتبطت بثبات الممارسة الشعائرية. فلا هي تمكن من فتح المجال لتفكير سياسي حديث لا علاقة له بإمامة تقاس على إمامة الصلاة، ولا هي تمكن من فتح المجال لممارسة سياسية حديثة لا علاقة لها بمجتمعات كانت بحاجة إلى القوة الجسدية لأنها كانت قائمة على الجهاد (لنتخيل مثلاً لو كانت الحروب في العصور الوسطى تدار بالوسائل الإلكترونية هل كان الفقهاء يستثنون المرأة من الغنيمة؟).

٢ ـ عقد المعاملة

حققت نظرية العقد في الفقه الإسلام مكسباً ثانياً للمرأة في غاية الأهمية هو الاعتراف بها طرفاً في العقود في ميدان المعاملات. وهو أمر جعلها تتمتع بحقوق واسعة فيما يتعلق بالملكية تفوق ما كان يمنح للمرأة في المجتمع الإغريقي أو في أغلب المجتمعات الأوروبية في العصر الوسيط. لكن هذا المكسب. مثل سابقه، يرتطم بحد يضيق تضييقاً كبيراً هذه الحقوق عند الممارسة الفعلية، ويتمثل هذا الحد في أن المرأة وإن اعتبرت في مجال المعاملات طرفاً في إبرام العقود فإن وضعها يتحول إلى شيء متعاقد عليه في مجال الأحوال الشخصية، فلقد عرّف أغلب الفقهاء الزواج بأنه عقد انتفاع الزوج بجسد المرأة[١]، ولأن الفقه رجالي فلم يقل أحد أنه عقد انتفاع الزوجة بجسد الرجل، بل إن فكرة التسامي بالزواج عن النفعية تظل غائبة حتى لدى المصلحين

(١) راجع الهامش رقم (٢) ص ١١٦.

المعاصرين[١]. وإذا كان الفقهاء قد اتجهوا إلى جعل المرأة مستفيدة من هذا العقد بأن تتمتع وحدها بحق التصرف في المهر، فإنهم لم ينتبهوا إلى أن المهر ذاته هو تشييء للمرأة، بما أنه معتبر مالاً «يجب للمرأة في عقد النكاح في مقابل الاستمتاع بها»[٢]. كذلك هم جعلوا الثيّب متصرفة في نفسها عند الزواج وتحدثوا عن حق البكر في الرفض في حالات معينة، لكنهم اعتبروا زواج البكر باطلاً بدون رضا أبيها مع رضا أمها دون العكس، بل الأهم من ذلك أنهم جعلوا العقد لا يتم بين المرأة بنفسها والزوج وإنما بين وليّها والزوج، وفي كتب الفقه تفصيلات كثيرة حول الولي المجبر والولي غير المجبر وترتيب الولايات على المرأة، الخ[٣].

فالمرأة لم تتمتع في مجال الأحوال الشخصية بنفس الامتيازات التي تتمتع بها في عقود المعاملات، مما يؤدي حتماً إلى تضييق ممارستها الفعلية في الميدان الثاني. والشاب قبل الزواج يعتبر على نفقة أبيه حتى البلوغ. أما الفتاة فهي على نفقة أبيها حتى الزواج ولا يمكن لها ـ ولا حتى لأبيها ـ التصرف في مالها، لذلك يقول مالك: «لا تجوز كفالتها ولا بيعها ولا صدقتها ولا عتقها»[٤]. أما بعد الزواج فإنها مالكة مالها لا يحق للزوج التصرف فيه، إلا أنها لا تستطيع عملياً التصرف فيه إلا بإذن الزوج، بما أن من حقه منعها الخروج من البيت. فهي تتمتع في الحالتين بحق الملكية لكنها لا تتمتع بحق تصرف حقيقي. ومصير المال إذا بقي راكداً أن يفقد قيمته مع مرور السنين، فضلاً على أنه لن يكون وسيلة لاندماج المرأة في المجتمع، بل يظل راكداً إلى أن يورث للأبناء. فما يعطى باليد اليمنى ـ حق الملكية ـ يسلب باليسرى ـ حق التصرف الفعلي. ومن المفارقات أن أفضل وضع للمرأة تتمتع فيه بحق التصرف في نفسها وفي أموالها هو عندما تكون مطلقة! إن هذا الوضع المتناقض بين حرية المرأة في ميدان المعاملات وتطبيق هذه الحرية في ميدان الأحوال الشخصية. بين حق الملكية وتضييق حق

(١) على سبيل المثال، يقول رشيد رضا عن الحب: «إن ما يراه الكثيرون من أهل الغرب والشرق من نوط السعادة الزوجية بتعارف الزوجين قبل الزواج وعشق كل منهما للآخر هو رأي أفين أثبت الاختبار بطلانه، وإن تحاب الشبيبة لا ثبات له بعد الزواج غالباً، بل كانت العرب تقول إن الزواج يفسد الحب (...) وإنما يتعاشر الناس بالحسب والإسلام». **حقوق النساء في الإسلام**، الهند، ١٣٥١، ص١٨٨.

(٢) **الفقه على المذاهب الأربعة**، ج٤، ص٨٦.

(٣) يقول ابن القاسم في المدوّنة: لا يجبر أحد أحداً عند مالك على النكاح إلا الأب في ابنته البكر وفي ابنه الصغير وفي أمته وفي عبده والولي في يتيمه» ج٢، ص١٥٥. وينقل عن يحيى بن سعيد: لا يكره على النكاح إلا الأب فإنه يزوج ابنته إذا كانت بكراً. ج٢، ص١٥٧.

(٤) المرجع السابق، ج٥ ص٢٨٣.

التصرف، يرجع أساساً إلى غياب تصور تجريدي للشخصية القانونية في نظرية العقود الإسلامية. فلو كان هذا التصور موجوداً لتساوت حقوق المرأة بحقوق الرجل عند توفر نفس الشروط (البلوغ، الأهلية، العقل..). بينما رأينا أن المرأة قبل الزواج هي تحت وصاية وليها مهما بلغت سنها وكفاءاتها، وهي رهينة لأذونات الزوج في العبادات كما في المعاملات. الحقيقة أنه لا يمكن أن يتوفر اندماج فعلي للمرأة في المجال العام إلا عبر تطوير وضعها في المجال الخاص، أي عبر تغيير التشريعات المتعلقة بالأحوال الشخصية. ولا يقال هنا إن نساء كثيرات قد مارسن أدواراً اجتماعية تحت تشريعات ضاغطة، لأن المفاهيم القانونية ينبغي أن تكون مطلقة وأن لا تتحدد بالحالات الاستثنائية، ثم إنه ينبغي أن ينظر في الحالات المحتج بها إن كانت المرأة مارست تلك الأدوار بصفتها امرأة أم باعتبارها تنتمي إلى طبقة راقية اجتماعياً.

إذن فالقضية الرئيسية تتعلق بالمفهوم القانوني ذاته، الذي كان إمبريقياً في المجتمعات القديمة، والذي تحول إلى تجريد ذهني في الفكر الحديث. لقد كان الفقهاء يشرّعون انطلاقاً من نصوص، فأنتجوا نظرية في التفسير ـ علم أصول الفقه ـ ولم ينتجوا نظرية في القانون، ولم يكن الأمر مختلفاً في كثير من الحضارات الأخرى. هنا أيضاً مثال من «اللامفكر فيه»: ففي مجتمعات لا تزال فيها عمليات الإنتاج والتبادل موحدة واضحة لا يشعر المشرّعون بالحاجة للتجريد القانوني، إنما يصبح هذا التجريد ضرورة في مجتمعات معقدة تتطور فيها هذه العمليات إلى حد يتعذر معها على الإنسان أن يتابعها «حسياً». فليس من الصدفة أن يكون علم القانون قد انفصل عن الهرمنطيقا بعد ظهور الرأسمالية وليس قبلها. فتطور أبستمولوجيا حديثة للقانون مع إعمال النقد الأبستمولوجي في علم الفقه القديم هو الكفيل بتحول اللامفكر فيه إلى مادة للتحليل الاجتماعي. أما من داخل الفكر الديني فإنه يتعين على المجددين تجاوز التلفيق وتطبيق مبدأ «ما لا يتم إلا به الواجب فهو واجب» على أحكام الأحوال الشخصية مع اعتبار حق الملكية هو الأصل، بذلك تتسع دائرة التصرف الحقيقي لدى المرأة تأصيلاً من التراث الإسلامي نفسه، وتلغى كل الأحكام التي تحد حقّ التصرف، ويحقق انتقال المرأة من مجال الخاص إلى مجال العام.

خاتمة

تلخص النتائج الرئيسية لهذا المقال في النقاط التالية:

ـ من الضروري القطع مع المقاربة التجزيئية للتراث الفقهي ومحاولة إنشاء نقد

أبستمولوجي لهذا العلم الخطير في الحضارة العربية الإسلامية. ذلك أن المقاربة التجزيئية تضخم الجدال ولا تفسح المجال لتحليل الظاهرات الاجتماعية.

ـ من الضروري أيضاً معالجة التراث الفقهي من الداخل. فلا البحث عن تفسيرات شمولية ولا الاكتفاء بالإحالة إلى الوضع الاجتماعي، كافيان لإبراز محدودية المنهج الفقهي باعتباره موجهاً رئيسياً للذهنية القديمة ـ المتواصلة في تعاملها مع قضايا عدة منها قضية المرأة.

ـ قدمنا مثالين على هذه المحدودية، الأول يتعلق بامتزاج الفضاء الديني بالفضاء الاجتماعي في المجتمعات القديمة، وهو امتزاج ظل في ميدان اللامفكر فيه حتى العصر الحديث. إن هذا الامتزاج قد جعل إمامة السياسة تقاس على إمامة الصلاة، فتحولت دونية المرأة في المجال العام إلى معطى مطلق مقدس قداسة الشعائر الدينية. والثاني يتعلق بغياب مفهوم تجريدي للشخصية القانونية في الفقه الإسلامي وانحصار النظرية القانونية عموماً في نظرية للتفسير (هرمنطيقا). وهذا أيضاً وجه اللامفكر فيه في الحضارات الدينية القديمة التي نشأت انطلاقاً من نصوص مقدسة وفي علاقات إنتاجية ما قبل رأسمالية. وقد كان من نتاج هذا الوضع عدم تطبيق مبدأ المساواة الذي جاء به الدين نفسه في كل مجالات العلاقات الاجتماعية، دون شعور بالتناقض بين المبدأ والأحكام التشريعية الجزئية، خاصة التناقض بين وضع المرأة كطرف في العقد في ميدان المعاملات ووضعها كموضوع للعقد في ميدان الأحوال الشخصية.

ـ اقترحنا أولاً تطوير الفكر الأبستمولوجي القانوني للخروج من الحدود الضيقة التي طرح فيها موضوع السياسة في الفكر القديم. لكننا أكدنا أيضاً ضرورة أن تنشأ من داخل الفكر الديني نفسه «تيولوجيا للأنوثة» تحقق التوازن مع القراءة الرجالية للدين.

ـ واقترحنا ثانياً إخضاع المعاملات والأحوال الشخصية إلى نفس القواعد القانونية حتى لا يسلب باليد اليسرى ما يمنح باليمنى، منبهين إلى أن كل المكاسب تنهار حتماً إذا لم يتأكد الحق الأول ألا وهو حق المرأة في الخروج من مجال الخاص إلى مجال العام. فتطوير التشريعات في مجال الأحوال الشخصية ـ كما حدث في تونس مثلاً ـ هو مقدم على تطوير التشريعات في مجال قانون المعاملات.