المحـور الثـاني

الفقيه والمـرأة: حـدود الخطـاب الفقهي وتـوجهاتــه

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.

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.

المرأة والسياسة: دراسة في «مرايا الأمراء»

أبو بكر باقادر

ازدهر في التراث الإسلامي جنس أدبي في الكتابات السياسية يسمى «مرايا الأمراء» أو نصائح الملوك والأمراء Furstenspiegel، ويعود هذا الجنس الأدبي في أصوله ومصادره إلى الكتابات اليونانية المبكرة عند أفلاطون وأرسطو التي ركزت على أهمية الحاكم الفرد[١]، ويعد بريسون[٢] من أبرز من كتبوا في ميدان الحكمة السياسية الميدانية وآداب التعامل التي ينبغي أن يهتم بها الحاكم ويأخذ بها حتى ينجح في إدارة شؤون البلاد والعباد. ولقد رأى العديد من الدارسين أن كتب مرايا الأمراء في التراث الإسلامي قد تأثرت بما أورده بريسون هذا على أنّ التأثير الهندي والفارسي واضح أيضاً[٣].

الثقافة في خدمة السلطان

وقد ظهرت كتب مرايا الأمراء منذ عهد مبكر في الأدب العربي، إذ نجدها عند عبد اللّه بن المقفع في «الأدب الكبير» الذي يبحث فيه آداب وأصول السياسة وقواعد الرياسة وكيفية التعامل مع

---

(١) انظر محمد أحمد دمج، **مرايا الأمراء**، بيروت: بحسون للنشر والتوزيع ١٩٩٤ ـ ص: ٩ ـ ١٠.

(٢) M. Plessner, **Der Olkonomikoc des Neupythagoreers**, (Bryson) **und sein Einfluss**, auf die islamische Wissenschaft, Heidelberg, 1928.

(٣) A.K.S Lambton, Islamic Mirros for Princes, in **Theory and Practice in Medieval presian government**, London, 1980.

A.k.s. Ambton, The **Theory of Kingship in the Nasihat Al Muluk of gazali,** 1954.

السلاطين وغير ذلك من الآداب التعاملية. وكتاب «التاج في أخلاق الملوك» المنسوب للجاحظ والذي اهتم بإبراز قواعد أدب التعامل السياسي ورسوم وتقاليد البلاط. ويظهر من هذه الكتب أثر الحضارة الفارسية والهندية بشكل جلي. وتتعدد الكتب والمراجع في هذا المضمار من أمثال «العهود اليونانية» لأحمد بن يوسف ابن الداية و«سر الأسرار» المنحول المنسوب لأرسطو و«الحكمة الخالدة» لمسكويه و«سياست نامة» لنظام الملك الطوسي و«نصيحة الملوك» للماوردي و«التبر المسبوك في نصيحة الملوك» للغزالي و«النهج المسلوك في سياسة الملوك» للشيزري وغيرها[١].

وظهر قسم من كتب مرايا الأمراء في شكل رمزي يعتمد على حكايات الحيوان ليقدم النصيحة للأمراء، وهذه القصص تدور حول السلطة والحكم والكيفية التي ينبغي أن تدار وتساس بها أمور الدولة. ولعل من أبرز وأشهر كتب هذا الجنس الأدبي: كتاب «كليلة ودمنة» لابن المقفع و«الأسد والغواص» و«النمر والثعلب» لسهل بن هارون و«التدين والنفاق» للبهاء العاملي و«مرزبان نامه» لابن عرب شاه وغيرها[٢]. وكما يوضح رضوان السيد، نجد أن التنافس والصراع في هذا الجنس الأدبي ليس على منصب السلطان وإنما على دور المثقف في خدمة السلطان والقرب منه، وعلى أن دوره إنما يقوم على تخفيف جموح سلطة الملك وأن تستقرّ أمور الدولة، وتصلُح شؤونُ الرعية[٣].

ورغم أن هذه الكتابات تعالج موضوعات تدخل ضمن حدود اهتمامات ودراسات الفقهاء، إلا أنها لا تقدم موضوعاتها في صياغة فقهية تتحرى فيها الدليل الشرعي أو تستخدم الأقيسة الفقهية التي عالجت أمور السلطة والعدل. وإذا كانت الكتابات الفقهية المعالجة للجوانب المالية وأساليب تحقيق العدل قد ازدهرت حتى نهاية القرن الثالث الهجري، فإن كتب «مرايا الأمراء» تنطلق من مناصرة الدولة والملك وتسعى لتقوية سلطانه واستمراره من خلال التأكيد على أهمية التقاليد والآداب التعاملية وضمان

---

(١) الشيزري (تحقيق محمد دمج)، **النهج المسلوك في سياسة الملوك**، بيروت: بحسون للنشر والتوزيع، ١٩٩٤، ص: ١٨ ـ ٢١ وص٢٩ ـ ٣٧.

(٢) ابن المقفع، **كليلة ودمنة**، وللكتاب العديد من الطبعات. **الأسد والغواص** (تحقيق رضوان السيد)، بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩، سهل بن هارون، **النمر والثعلب**، تونس: ١٩٨٠، وبهاء الدين العاملي (ترجمة وتحقيق دلال عباس)، **التدين والثقافة بلسان القط والفار**، بيروت: دار رياض الريس، ١٩٩٦، وشهاب الدين أحمد بن عرب شاه، **مرزبان نامه**، بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ١٩٩٧.

(٣) رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة**: سلطة الإيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧ ص: ١٥٨ ـ ١٦٢.

سيادتها في الواقع، سواء كان هذا الواقع في العهود الإسلامية أو في غيرها. وهذه الكتابات تنشد تقديم الإرشادات والتعليمات التي ينبغي على الملك أن يعتمد عليها ليضمن سلطانه، وكما يذكر محمد دمج، ازدهر الجنس الأدبي بين القرنين الخامس والسابع الهجريين[١]. واعتماد هذه الكتابات على مثاليات الواقع المنشود لم يجعلها في منأى عن تأثير الكتابات الفقهية التي أخذت شكل ما عرف بالأحكام السلطانية، حتى أننا نجد أن الماوردي والغزالي كتبا في الحسبة.

موقف الغزالي من المرأة

وما يهمنا في دراستنا هذه التعرف على الكيفية التي قدمت فيها المرأة والأدوار التي أسندت إليها في حياة الملك والدولة. ولعلنا لا نحتاج إلى إيضاح أن الكتابات السياسية تقدم هذا المجال على أساس أنه مجال ذكوري صرف، إذ رغم وجود بعض النساء في تاريخ الإسلام اللواتي وصلن إلى سدة الحكم من أمثال شجرة الدر وأسماء وأروى الصليحية وست الملك الفاطمية وغيرها، إلا أن أمثال هذه الحالات كانت نادرة، إن لم تكن شاذة، بحسب الفكر السائد الشائع بين الناس[٢].

ولعل دراستنا لبعض ما أوردته كتب مرايا الأمراء عن المرأة ودورها في حياة الملوك والأمراء يوضح ما نرمي إليه. فهذا أبو حامد الغزالي في «التبر المسبوك في نصيحة الملوك»[٣]. يخصص الفصل الأخير من كتابه لموضوع «نعت النساء وذكر ما فيهن من خير وشر». ورغم أن الفصل يبدو كما لو أنه منفصل عن موضوع الكتاب السياسي الذي دار حول العدل وسياسة الملك وسياسات الوزراء وما يجب عليهم القيام به والكتاب وآدابهم ورسومهم وذكر ما ينبغي أن يتحلى به الملوك والسلاطين، لكن عند التدقيق، نجد أن ما قدمه الغزالي لم يقدم لتوضيح الشروط التي ينبغي توفرها في الزوجة الصالحة كما تعودت الكتب الفقهية والوعظية فعله وإنما يتوجه للملوك ليوضح الكيفية التي ينبغي أن يتعاملوا بها مع المرأة.

---

(١) محمد دمج، **المنهج المسلوك في سياسة الملوك**، مرجع سابق، ص: ٢٩.

(٢) بالنسبة للنساء اللائي وصلن لسدة الحكم انظر، فاطمة المرنيسي (ترجمة عبد الهادي عباس وجميل معلى)، **السلطانات المنسيات: نساء رئيسات دولة في الإسلام**، دمشق: دار الحصاد للنشر والتوزيع، ١٩٩٤.

(٣) الغزالي (تحقيق محمد دمج) **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ١٩٨٧.

فهو يصدّر حديثه في هذا الفصل بقول يُنسب لعمر بن الخطاب: «إلتجئوا إلى اللّه تعالى من شرار النساء، وكونوا من خيارهنّ على حذر»[١]. أي أنّ الغزالي يبدأ ما كتبه عن المرأة بالتأكيد على أن النساء يغلب عليهن الشر، ويجب الحذر حتى من الصالحات الخيرات منهن! ويبدأ الغزالي الفصل بقصة طويلة عن عبد اللّه بن المبارك وابنه، اللذين تدور قصتهما حول أهمية اختيار الرجل الصالح للمرأة وأنه (أي الرجل) هو خير ضمان لصلاحها وأن اللّه يعوض الصالح إن صبر بالمرأة الصالحة. وتصور المرأة، على أي حال، على أنها تابعة ولا يؤمن شرها وضررها، مما جعل الغزالي ينتهي إلى أن «المرأة شر كلها» وأنها «عدوة الرجل» في كل الأحوال[٢].

ويستعرض الغزالي في نص أنّ حواء لمّا عصت ربَّها في الجنة عاقبها بثماني عشرة عقوبة هي: «الحيض والولادة وفراق أمها وأبيها وحصولها مع أجنبي يتزوجها والنفاس والتلطيخ به وأنها لا تملك أمر نفسها، ونقصان ميراثها، وكون الطلاق في يد غيرها، وما حلّل للزوج أن يتزوج بأربع ومالها أن تتزوج إلا بواحد، ومالها أن تخرج من بيتها إلا مع ذي محرم، وشهادة امرأتين بشهادة رجل، وتغطية رأسها، وأنّ الرجال يصلّون الجمعة والعيدين والجنازة ويجاهدون في سبيل اللّه وما للنساء ذلك، وأنه لا يصلح أن يكون فيهنّ إمارةٌ، ولا قضاءٌ ولا علم، وأنّ النساء الفواجر يعذَّبن بنصف عذاب جميع الأمة يوم القيامة وأن المرأة تعتدُّ لموت زوجها أربعة شهر وعشراً، وأنها إنْ طلقها زوجها اعتدت بثلاثة أشهر أو ثلاث حيضات، وأنّ الثواب والأجر ألف قسم، قسم واحد للنساء والباقي للرجال، فهذه عقوبة النساء[٣].

ويعتبر الغزالي النساء عشرة أصناف تناظر عشرة أنواعٍ من الحيوانات هي: كالخنزيرة والقرد والحية والبلغة والعقرب والفأر والطير والثعلب والغنمة. ثم يفصل صفات كل صنف موضحاً أن من يصفهنّ هنّ النساء اللائي في الغالب لهن رأي أو يشاركن بصورة أو أخرى في الوسط الذي يعشن فيه. وهو يؤكد أن أفضلهن من كانت كالغنمة: «فهي المباركة الرحيمة كالغنمة، التي كل شيء فيها فيه منفعة وبركة وهي المرأة الصالحة الكثيرة النفع المشفقة على زوجها وجيرانها وقرابتها وأهل بيتها وأولادها المطيعة لربها تعالى»[٤].

---

(١) المرجع السابق، ص٣٥٧.

(٢) المرجع السابق، ص٣٦٨.

(٣) المرجع السابق، ص٣٦٨ ـ ٣٦٩.

(٤) المرجع السابق، ص٣٧٠ ـ ٣٧٣.

لن نعلق على ما أورده الغزالي، إذ من الواضح أن ما تقدم لا يمثل موقف الإسلام بالضرورة، ورأيه فيهن متطرف لا تشاطره إياه غالبية علماء الإسلام كما هو واضح في ما قدموا. لكنه في الوقت نفسه يعكس تصورات ثقافية تعكسها كتابات الغزالي المؤكدة على ضرورة عفاف المرأة وحجابها وعدم مشاركتها في الحياة العامة وإبقائها في المنزل بعيدة عن الواقع ما أمكنه. وهو يرى أن «كل ما ينال الرجل من البلاء والهلاك والمحن (إنما هو) بسبب النساء»[١] رغم دورهن في عمارة الدنيا وتناسل بني آدم[٢]!

إننا حينما نربط الجزء الأول من كتابه بهذا الفصل عن النساء، نصل إلى أنّ الغزالي يرى ضرورة إبعاد وإقصاء المرأة عن الحياة العامة وأنّ على السلطان أخذ حذره منها. ولقد وجدت آراء الغزالي هذه، رغم تطرفها وتحاملها على النساء طريقها، وإن كان بصورة أقل حدة مما هي عنده، في كتابات غيره من مؤلفي «مرايا الأمراء» كما سنرى[٣].

خلفية موقف الغزالي

ولكن قبل أن نعرض لآراء غيره لا بد لنا من التساؤل عن سبب موقف الغزالي هذا. وربما وجدنا بعض الإجابات عند دوروتيا كرافولسكي في دراستها بعنوان «الشيطان والمرأة: الغزالي وقراءة زرادشتية للقرآن»[٤]. وهنا نرى أن الغزالي بصفته مثقفاً فارسياً فيحتمل أنه قد تأثر ببعض الأفكار الدينية للزرادشتية المتأخرة، المتأثرة بالزروانية، والتي ترى أن المرأة وسيلة إلٰه الشر (أهرمن) وأداته في تحقيق ضلال أو انحراف البشر عن الحق والنور ومن ثم فإن المرأة يجب أن تعزل وتُحجب ويُحترس منها ومن دورها الخطير. وترى كرافولسكي أنّ الغزالي لم يجد ما يسند موقفه المتأثر بالزرادشتية في التراث الإسلامي الذي لا يحمل المرأة وِزر الشر والضلال، فمال إلى تقديم تفسيرات لبعض الآيات وخاصة لآيةٍ في سورة الفلق لدعم رأيه. وكما رأينا فيما قدم من كتابه «التبر المسبوك» كان معظم اعتماده على الحكايات وبعض الأخبار وما قدِّم على أنه «حديث شاوِروهن وخالفوهن».

---

(١) المرجع السابق، ص٣٨٤.

(٢) المرجع السابق، ص٣٨٤.

(٣) لقد أثر الغزالي ليس فقط على كتاب مرايا الأمراء وإنما على مجالات عديدة في فضاء الثقافة والحضارة الإسلامية، مما يجعل دراسة أفكار ودلالتها الثقافية أمراً في غاية الأهمية.

(٤) دوروتيا كرافولسكي، «**الشيطان والمرأة: الغزالي وقراءة زرداشتية للقرآن**» مجلة الاجتهاد، السنة (٦): ٢٥، ١٩٩٤ ص٧٣ ـ ٧٦.

هذا وترى فاطمة المرنيسي[١] أن الغزالي كان يعاني من بعض الخوف والقلق إزاء المرأة، وربما عاد ذلك إلى حياته الخاصة أو إلى البيئة الاجتماعية والثقافية التي عاش فيها، جعلته ينظر إلى المرأة بوصفها وعاء شر وعائقاً دون إخلاص العبد في العبادة، كما يتضح من تناوله في باب كسر الشهوتين من كتاب «إحياء علوم الدين».

لكن، كما ذكرنا، لا ينفرد الغزالي بمواقفه من المرأة خاصة عندما يتعلق الأمر بقضايا السلطة أو المنصب الحكومي العام. فهذا نظام الملك الطوسي الوزير والسياسي العظيم، يخصص فصلاً عن «النساء وحرم القصر»[٢] يؤكد فيه: «يجب عدم تمكين من هم تحت سلطة الملك وفي خدمته من أن يكون لهم نفوذ وقوة، لما ينجم عن هذا من إخلالٍ عظيم يذهب بجلالته أو أبهته وهيبته، وخص من هؤلاء النساء، فهن محجبات مستورات ناقصات العقول، الغاية منهن الإنجاب لحفظ بقاء النسل»[٣].

ويحذر: «وفي الوقت الذي تمتد فيه أيدي نساء الملك إلى السلطة ويتدخلن في شؤون الحكم، فإن دورهن لن يتعدى ما يوحى به إليهنّ من ذوي المآرب والأطماع الخاصة، لأنهن ليس لهن القدرة، مثل الرجال، على استطلاع الأحوال في الخارج برأي العين. ومعظم أوامرهن تصدر بوحيٍ من أقوال متصدري أكثر شؤونهن، من مثل الحاجب والخادم، ولا بد، والحالة هذه، من أن تأتي أغلب أحكامهن وأوامرهن مغايرةً للحقائق والواقع، فينشأ الفساد»[٤].

وبحسب رأيه، يوضح استقراء التاريخ القديم، «أنه لم ينتج عن تسلط زوج أي ملك عليه في أي عصر ـ على مر العصور ـ سوى الذل والعار والشر والفتنة والفساد»[٥]. وهو في رأيه مبدأ مطرد منذ أن طرد آدم من الجنة بسبب إطاعته حواء إلى ما دفع الملوك الفرس والروم وغيرهم بسبب إطاعتهم نساءهم.

وهن إنما يفعلن ذلك بسبب ما ذكره من محدودية أفقهن ومن قدراتهن على الإغواء والإيقاع بالرجل، وللتأكيد على الجانب الأخير يورد من التراث الفارسي، قصة الإسكندر وكيف أنه بعد أن هزم الملك الفارسي دارا، وكانت له ابنةٌ جميلةٌ جداً في غاية

---

(١) فاطمة المرنيسي (ترجمة فاطمة زهراء زربول)، **الجنس كهندسة اجتماعية: بين النص والواقع**، ١٩٨٧ الدار البيضاء ص٢٢ ـ ٣١.

(٢) نظام الدين الطوسي (ترجمة يوسف حسين بكار) **سياسة نامة أو سير الملوك**، دار الثقافة، ١٩٨٧ بيروت ص٢٢٤ ـ ٢٣٣.

(٣) المرجع السابق، ص٢٢٤.

(٤) المرجع السابق، ص٢٢٤.

(٥) المرجع السابق، ص٢٢٤.

الكمال والجمال، فأراد بعض الساسة الفرس استدراجه والثأر منه عن طريق استخدام إغواء المرأة، فاقترحوا عليه تفقد أحوال أسرة الملك المهزوم، وكانوا على يقين أنه إن فعل فسيقع لا محالة في هواهن. لكن الإسكندر كان واعياً ومدركاً لمكرهم، فقال: «ينبغي أن لا تهزمنا نساؤهم بعد أن هزمْنا رجالهن»[١]. ولقد حاولت «سوذابة» امرأة كيكاوس إغواء سياوش بن رستم، لكنها عندما فشلت سعت إلى هلاكه ولقد أدى ذلك إلى سقوط ملك كيكاوس بسبب أفعال سوذابة[٢]. ونظام الملك يكثر من ذكر قصص، من التراث الفارسي وغيره، تؤكد كلها أن تدخل المرأة في أمور السلطة والحكم مدعاة لانهيار الدولة وفساد أمرها. وهو يذكر أقوالاً عديدة منها قول نسبه للمأمون ولكن ربما كان ذلك صدىً لما قاله كيخسرو: «من أراد من الملوك إبقاء الملك في أسرته، وصيانة مملكته من الدمار والخراب، والحفاظ على حرمته وعظمته من الاندثار من على وجه المعمورة فعليه ألا يفسح المجال لنسائه أو يسمح لهن بالتدخل في شؤون غيرهن ممّن هم تحت إشرافهن وخدمتهن وألا يصدرن أمراً لغير وكلائهن وعمالهن ومتولي إقطاعاتهن، فهذا يحافظ على العادة القديمة، ويريح فكره مما قد ينتابه»[٣].

ورغم أن تجارب العرب مع النساء اللائي حكمن في الجاهلية من أمثال بلقيس وزنوبيا كانت تجارب ناجحة، إلا أننا لا نجد عند نظام الملك سوى الإشارة إلى التاريخ والتجربة الفارسية، العادة القديمة، المؤكدة ربما على ضرورة الحذر من المرأة فهي وسيلة إلٰه الشر «أهرمن» كما ذكرنا عند الحديث عن الغزالي. على أن نظام الملك يورد قولاً، ينسبه لعمر بن الخطاب: «كلام النساء عورة مثلهن، فكما ينبغي أن لا يظهرن على الملأ، يجب أن لا يذاع حديثهن في الملأ أيضاً»[٤].

وهكذا نجد أنّ نظام الملك الطوسي يرى أن النساء غير مؤهَّلات للتدخل في شؤون السياسة والحكم، والسبب في رأيه هو أن واقع المرأة، بالنسبة إلى زمانه يجعلهن قليلات الخبرة بالحياة العامة والواقع مما يجعلهن يعتمدن على ما ينقل لهن وليس على تجربتهن المباشرة ومن ثم فهن عملياً وثقافياً وربما عرفياً غير قادرات على القيام بالشؤون العامة[٥].

---

(١) المرجع السابق، ص٢٢٧.
(٢) المرجع السابق، ص٢٢٥ ـ ٢٢٧.
(٣) المرجع السابق، ص٢٣١.
(٤) المرجع السابق ص٢٣٢
(٥) يورد الطوسي آراءه في النساء على أساس أن ذلك ما يفرضه الواقع والتجربة التاريخية.

دور المرأة وخطرها لدى الشيزري

وهذا عبد الرحمن بن نصر الشيزري المشهور بكتاباته في عمله على إحياء السنة في الحياة العامة، والذي يعدُّ من رواد الإصلاح السياسي في القرن السادس الهجري يتناول في كتابه «النهج المسلوك في سياسة الملوك»[١] موضوع المرأة في الحياة السياسية العامة، حيث يؤكد «لا يجوز أن يكون الوزير امرأةً» لأنهنّ لسن مؤهلات لتولي الأمور السلطانية، ويورد حديثاً يعلن به رأيه هو «ما أفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة»[٢].

والشيزري يورد في كتابه أكثر من نموذج للمرأة، بعد حكمه المطلق الذي يرى فيه ضرورة ابتعاد المرأة عن الحياة السياسية العامة. فهو إمّا أن يقدم المرأة الضعيفة المحتاجة المجاهدة على أطفالها والتي ينبغي بالتالي أن تكون موضوع اهتمام الحاكم ورعايته. وهو في هذا السياق يورد قصة، نجدها تتكرر في العديد من كتب السياسة، عمر بن الخطاب مع المرأة الفقيرة التي لها أطفال جياع فتوقد ناراً توهمهم بأنها تعد لهم غذاء ليصبروا على الجوع فيدركها عمر رضي اللّه عنه ويقدم لها الغذاء والرعاية الضرورية. والقصة تؤكد على أن المرأة المحتاجة الفقيرة، خاصة إن التزمت المسكنة والتبعية تصبح مجسِّدةً لرمز الأنوثة المطلوبة. ويصبح من الواضح أن السلطة (الذكورية) مطالبة بحمايتها ومساعدتها.

على أن المرأة، وخاصة الجميلة، يمكن أن تستخدم كطعم ووسيلة لإغواء واستدراج الرجل، الضعيف عادة أمام جمال المرأة، ومن ثم يمكن دائماً استخدامها للإضرار وإلحاق الأذى به، ويورد في هذا السياق قصة بهرام مع ابنة الزارع وكيف أنه استخدمها للثأر من أحد وزراء خاقان التركي، ومن ثم يجب الحذر وتوخي الحيطة في التعامل مع المرأة[٣].

ويحذر الشيزري الملوك من العشق وسماع الغزل «إذ أن ذلك يذهب الهيبة ويزيل الرهبة ويطمع الخاصة... ويأبون إظهار التذلل والخضوع لما فيه من ذهاب الوقار

---

(١) عبد الرحمن بن نصر الشيزري (تحقيق محمد دمج) **النهج المسلوك في سياسة الملوك**، بيروت: بحسون للنشر والتوزيع، ١٩٩٤.

(٢) الحديث في صحيح البخاري، على أن الشيخ محمد الغزالي ممن تناولوا الحديث بالنقاش والتفسير وكذلك فعلت المرنيسي في العصر الحديث.

(٣) الشيزري، مرجع سابق، ص١٨١ ـ ١٨٧.

وشناعة السمعة...»[١] وكذلك يحذر الشيزري الملوك والأمراء من كثرة الجماع، فهو وإن أباحه الشرع إلا أنه «أحد العوارض الرديئة التي تدعو النفس إليها والحامل عليها ابتغاء اللذة واتباع الهوى. ومتى أكثر الإنسان من هذا الغرض جلب عليه ضروباً من البلايا»[٢] ويرى الشيزري أن على الملوك أن يكونوا في صحة ليتمكنوا من القيام بواجبات الحكم من ناحية وأن يكونوا قادرين على النفس وملك الهوى وهو أمر يعد من عناصر قوتهم الشخصية، بمعنى أن المطلوب من الملوك ـ ما أمكنهم ـ الابتعاد عن سحر المرأة وسلطتها ومجالات غوايتها ومن الوقوع في شراكها.

ويخوف الشيزري الملوك من النساء لأنهن صاحبات كيد أو يستخدمن للكيد، فعن طريقهنّ يدس السم للملوك. ويورد الشيزري العديد من التعليمات أو الاحتياطات التي ينبغي للملك أن يأخذ بها ليتوقى ذلك[٣]. والنساء قادرات على القيام بهذه الأعمال الخطيرة، لذا فإن على الملك أن لا يولي «الثقة إلى النساء أو الركون إليهن، فإن مكر النساء وحيلهن أكثر من أن تحصى مع ضعفهن، ونقصان عقولهن، فلا يأمن مكرهن وغيرتهن وجرأتهن فقد يقدمن على الأهوال ما يعجز عنه الرجال»[٤].

وهكذا نجد أن الشيزري كثير الحذر من المرأة وهو، في مجال السياسة، لا يراها إلا مضرة مفسدة أو وسيلة لإلحاق الضرر والفساد، ومن ثم على الملوك تجنبهن والحفاظ على قدر كبير من التعفف وعدم الميل لهن حتى لا يتمكن أحد من الكيد لهم من خلالهن. وواضح أن الشيزري تأثر بآراء الغزالي المتخوف من المرأة المتشكك في أمرها. والغريب في الأمر أن مسألة القدرة على الجماع والأكثار منه كانت في المأثور الشعبي من مظاهر الفحولة والرجولة والكمال الجسماني وهي صفات ذكورية مهمة يتجمل بها الرجل، ومن ثم هي من مظاهر علو قدر الملوك ورفعتهم. ولعل ما تورده كتب الأدب والأسمار عن ميل الملوك والخلفاء إلى المتع وجلسات السماع والإكثار من الأماء يعد مؤشراً مهما في هذا الاتجاه إذ على ما يظهر ـ بقدر فحولة الملك وقدرته الجنسية تكون صورته كملك قوي جبار متسلط وله مهابة. ونجد في تراث الجزيرة، حتى وقت قريب. أن الأمير إذا شعر أثناء إحدى المعارك بقرب الهزيمة أو أن المعركة

(١) المرجع السابق، ص١٩٩.
(٢) المرجع السابق، ص٢٠٠.
(٣) المرجع السابق، ص٢٦٣ ـ ٢٦٧.
(٤) المرجع السابق، ص٢٦٨.

لا تسير لصالحه، فإن إحدى وسائل رفع الروح المعنوية في أتباعه وأنصاره إعلانه الزواج. مما يؤكد لهم وثوقه من النصر وثباته على السلطة، وغالباً ما كان لذلك تأثير كبير ومهم لصالحه.

على أن إبراز الخصوبة والإنجاب، في تراث منطقة العالم العربي والإسلامي القديم، إنما يعود إلى عصور سيادة المرأة وعبادتها. فعشتار وغيرها من الآلهات إنما كن مشهورات بالخصوبة وكثرة التوالد، فهي إذن من خصائص عصر سيادة المرأة(١). صحيح أن هذه الخصائص ألحقت كلها بالرجال، لكنها كما هو واضح من كلام الشيزري تبقى للنساء.

وقبل أن ندخل في محاولة تفسير وتحليل لما ذكره هؤلاء الكتاب، علينا أن نلاحظ أنهم جميعاً ينتمون إلى الثقافة الفارسية أو أنهم من المذهب الشافعي وكانوا من الشخصيات السياسية العلمية المرموقة في عصر انحطاط الدولة العباسية، إضافة إلى أن العالم الإسلامي كان يعاني من مؤامرات ومحاولات التآمر عليه من داخله ومن الخارج مما تطلب قدراً كبيراً من الجهد لأخذ الحيطة والقيام بجهود لإحياء المظاهر المؤكدة على بعث: «السنّة». وقد يحتاج الأمر إلى مقارنة جهود كتاب آخرين من غير الفرس ومن المذاهب الفقهية الأخرى ومن المغرب الإسلامي ممن كتبوا «مرايا أمراء». ربما كان تناولها لوضع المرأة مختلفاً.

على أننا إذا ما تأملنا آراء هؤلاء الكتاب لوجدنا أنهم يختلفون في تناولهم عن بعضهم البعض في تبرير إبعاد المرأة عن الشؤون السياسية العامة. إذ نجد أن الغزالي ينطلق من تصور عقدي يقوم على أساسه موقفه من المرأة، بينما الطوسي يعلل ما ذكره عن المرأة إلى محدودية خبرتها والبيئة والوسط الثقافي أما الشيزري فهو يؤكد على كيد المرأة وجرأتها بسبب غيرتها.

المنظور البطريركي

لكن وإن اختلفت منطلقاتهم فإنه على ما يظهر ـ تنطلق كتب مرايا الأمراء إجمالاً من تصور بطريركي صرف. ونقصد بالبطريركية هنا عموماً التأكيد على أن السلطة بجميع

(١) انظر مثلاً، فراس السواح، «**لغز عشتار: الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة**، دمشق دار علاء الدين، ١٩٩٣.

أشكالها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية إنّما تكون في تسيّد الرجل على المرأة عموماً، بغض النظر عن الطبقة أو العِرق أو الإثنية أو الدين أو الثقافة. ومصطلح «البطريركية» متعدد الدلالات ويستخدم في أدبيات العلوم الاجتماعية بصورة مختلفة، لكنها لا تخرج إجمالاً عن إطار ما ذكرنا. ولقد أخذ المصطلح أبعاداً جديدة في الدراسات النسائية المعاصرة(١)، نأمل ألاّ نسقط هذه المعاني والدلالات على عصر وثقافة «مرايا الأمراء»، وأن نفيد، في الوقت نفسه، من القدرة التحليلية لذلك المصطلح.

فكتب «مرايا الأمراء» تقدم الملك أو الأمير بل وأجواء وظروف البلاط على أنها مجتمع ذكوري ليس للنساء فيه وجود، وهنّ غير مرغوب فيهن فيه. ويظهر أنّ هذه الصورة ليست حكراً على الثقافة العربية المسلمة، فالكتابات التي عالجت موضوع «مرايا الأمراء» في الحضارة اليونانية أو الرومانية أو الفارسية أو الهندية تكرر تقريباً نفس الآراء والمواقف.

ورغم أن بدرية أوجوك ترى أنّ ظهور الملكات في الحضارة الإسلامية اللائي تمكنّ من لعب أدوارٍ في الحياة السياسية كان بارزاً في الدول التي كانت فيها السلطة بيد أتراكٍ أو من غير العرب وأنّ مسألة إبعاد المرأة عن مناصب السلطة إنما هو أمرٌ يعود للثقافة العربية، فإن ما أوردناه ليس فيه ما يؤكد ما ذهبت إليه، إضافةً إلى وجود سيدات عربيات أسندت إليهنّ السلطة مثل أسماء وأروى الصليحية(٢).

ما سبق يدفعنا إلى السؤال عن علاقة بطريركية المجتمع وأثرها على صياغة مواقف هذا المجتمع من السلطة وتداولها فيه ومن ثم على العلاقة بين الجنسين، ونقصد بذلك أنه رغم كون الرجال هم الذين احتكروا الكتابة في موضوع السياسة، لكن ذلك لا يعني أن المرأة لم تكن تشاطر الرجل تلك النظرة. فالثقافة البطريركية لا تقتصر تأثيرها على الذكور فقط. وربما كان ما تؤكده سعاد جوزيف(٣) من تعليلها لاستمرار البطريركية في عالمنا إلى رغبة المرأة في الموافقة وأن تكون محبوبة في سياقها الثقافي هو الذي

---

(١) أنظر مثلاً: Sylvia walby, **theorizing patriarch**, Oxford: Black well 1995, pp 19 - 20.

(٢) بدرية أوجوك آن (ترجمة إبراهيم داكوكي) **النساء الحاكمات في التاريخ** مكتبة السعدون، بغداد ١٩٧٣.

(٣) Suad Joseph, **«connectivity and Patriarchy Among Urban Working** - class Arab Families in Lebanon» Ethos, (1993), 21: 454 - 84.

Deniz Kanadiyoti, **«Bargaining With patriarchy»**.

يجعلها تقبل أدواراً وأوضاعاً ليست لصالح بنات جنسها. أما دينيز كاندويوتي[١] فإنها ترى أن النظام الاجتماعي البطريركي قائمٌ على أساس سلطة هرمية تراتبية بين الذكور ثم بين الإناث، وأن هذه الهرمية هي التي تجعل المرأة توافق على إعادة إنتاج ذلك النظام أملاً في تسلمها السلطة في مرحلة لاحقة. ويرى هشام شرابي[٢] أن البنية البطريركية هي الأساس الذي يقوم عليه النظام الاجتماعي السائد، وأنه دون تجاوزه وتحطيمه لا يمكن إحداث أي تغيرٍ.

إنّ المنظور البطريركي الذي يرى أن من مصلحة المجتمع ـ في هذا الرأي ـ أن يكون مجالُ السلطة حكراً بيد الذكور هو الذي يحدد عالم المرأة ومدى خبرتها أو آفاق تجربتها. فيورد الغزالي الحكاية التالية: «دخل حكيم على معلم يعلم النساء الخط، فقال له: معلم أتعلم الشر للشر[٣]؟ بمعنى أن الغزالي يرى أن من الشر توسيع دائرة المرأة بما يضمن لها تأثيراً في الحياة العامة والمشاركة في إبداء الرأي أو استدراج وإقناع الآخرين بالرأي والمشورة. وإذا ما استمرت الحالة، ويظهر أنها كانت في الغالب الأعم كذلك، فإننا نتوقع فعلاً أن تكون حالة المرأة غاية في التخلف وضيق الأفق، والعجز عن تمثيل ذاتها والدفاع عن نفسها بالكتابة.

والبطريركية حتى تستمر ويقوى نفوذها لا بد أن تهمش المرأة وأن تقتنع المرأة وترضى بدورٍ هامشي. لذا كان ترديد الأقوال الذاهبة إلى أن دور وأفق المرأة يجب أن يقتصرا على عمل المنزل وتدبيره، وعلى المرأة، بل والمجتمع وثقافته، أن تقتنع أنها إن قامت بذلك كانت في مصاف الذين يقومون على إنجاح الحياة العامة بالجهاد والتجارة والحكم وغيرها[٤].

وتسعى كتب «مرايا الأمراء» إلى تغييب وإبعاد المرأة عن الحياة العامة، سواء بالتأكيد على ضعفها أو جهلها أو توخياً للحذر من كيدها وقدرتها على الإغواء والإغراء. فإذا ما أكّدت كتب «مرايا الأمراء» على الشمائل والصفات العالية التي ينبغي أن يتحلى بها الملك ليتمكن من التصدي لأمور السلطة والحكم نجد أنهم يشيرون صراحة أو

---

(١) **Gender and society** 1988, 2: 274 - 90.

(٢) أنظر هشام شرابي، **البنية البطريركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٧.

(٣) الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، مرجع سابق، ص٣٦٧.

(٤) المرجع السابق، ص٣٦٥ ـ ٣٦٦.

ضمناً إلى غياب هذه الشمائل عند المرأة بل أحياناً ما يزيد المرأة خصائص أخرى مخالفة، تجعلها تابعةً لنموذج الذكورة. بطبيعة الحال، تعتمد كتب مرايا الأمراء في تأكيداتها هذه على التاريخ أو الواقع، إنما كما رأينا يجري ترديد أساطير وأقاصيص ومأثورات لدعم تلك المواقف. فلا نجد مثلاً ذكراً لبلقيس ولا لأمهات المؤمنين في هذه الكتابات، رغم أن القرآن يذكر بلقيس بشكل إيجابي(١). إنّ غياب نماذج أو صور إيجابية للمرأة في هذه الكتب لا يمكن أن يكون أمراً عرضياً غير مقصود.

وإذا ما حاولنا تعليل الأسباب التي دفعت كتّاب «مرايا الأمراء» لهذا المسلك نجدنا إزاء منظور ثقافي بطريركي، يؤكد على أن المرأة ناقصة عقل ودين، حتى لو امتلكت العزيمة والقدرة، فهي في نظر ذلك المجتمع وإن كانت تملك ما يفوق الرجال من القدرة والعزيمة إلا أن العاطفة والغيرة عندها أقوى من الرشد والعقل مما يجعلها تركن إلى تدمير ذاتها ومن حولها، مما جعلهم يفرضون الوصاية عليها.

ويظهر أن مثل هذا المنظور الثقافي لا يأخذ في اعتباره وجود نماذج نسائية تخالفه، فالأمر لا يتعلق بنماذج تاريخية بقدر ما يتعلق بطبائع وتكوين النساء، بمعنى أنه حتى في حالة وجود نساء قمن بأدوار الحكم وإدارة شؤون السلطة، فإن هؤلاء النساء، نساءٌ رجالٌ(٢)، لا يمثلن جنس النساء! أي أن الجدل حول مسألة تفسير أسباب لعب المرأة الأدوار ـ التي يقولون إنها ـ تلعبها، هل هي تعود إلى الطبيعة أم إلى التربية والوسط والبيئة الثقافية، عند غالبية كتّاب «مرايا الأمراء» محسومة لصالح من قالوا بالطبيعة. فطبيعة المرأة، كما قال الغزالي، «الشر»، قد يكون الغزالي مبالغاً في الأمر لكنه في نظرنا يعكس ـ بصدق ـ ما تقدمه ـ تلك الكتابات. وفي التعامل مع «الشر» الذي هو بالضرورة خطر وفساد، يجب إما إضعافه أو التراخي له وأخذ الحذر منه أو على الأقل تهميشه، لذا جرى على أقلامهم بعض ما أوردنا.

---

(١) أنظر ما كتبه كل من: Nabia Abbott, **Aisha the beloved of Mohammed**, London: Alsagi Books, 1985.

Nabia Abbott, two **Queens of Baghdad**, London: Alsagi Books 1981.

Ruth Roded, **Women in islamic Biographical collections:** From ibn Saad to Whos who, Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1994.

(٢) تصور المرأة القادرة على الجزم وإدارة الأمور على أنها امرأة مسترجلة وقد وصف بعضهم شجرة الدر بذلك.

ويؤكد الدارسون لكتب «مرايا الأمراء»[١] على أنها تعكس ما كانت عليه أوضاع المجتمعات العربية المسلمة، مما يجعلنا نميل إلى ترجيح احتمال أن الظروف التاريخة والمعيشية، في تلك الفترات، ربما كانت من الأسباب التي جعلت أوضاع المرأة على الشكل الذي تقدمه تلك الكتب.

على أننا نرى أن استخدام كتّاب «مرايا الأمراء» لبعض الأحاديث، مثل «شاوروهن وخالفوهن»[٢] وحديث «ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»[٣] إضافة إلى الإشارة إلى بعض كبار الصحابة والشخصيات الإسلامية إنما هو استخدام كان الغرض منه ترويج موقفهم وتأييده وليس بالضرورة أن يكون ذلك ممثلاً حقاً للموقف الإسلامي[٤].

(١) محمد دمج، **النهج المسلوك في سياسة الملوك**، مرجع سابق، ص١٨.

(٢) يظهر أن هذا قول مأثور أكثر منه حديث، حيث لا نجد له أثراً في كتب الصحاح.

(٣) حديث موجود في صحيح البخاري، لكن كما ذكرنا الشيخ الغزالي في العصر الحديث سعى إلى إعادة تفسيره.

(٤) يؤكد البعض أن الموقف الإسلامي أكثر انفتاحاً وقبولاً لمشاركة المرأة مما تقدمه كتب «مرايا الأمراء»، أنظر مثلاً عبد الحليم أبو شقة: **تحرير المرأة في عصر الرسالة**، الكويت: دار العلم، ١٩٩٠، والجزء الثاني: **مشاركة المرأة المسلمة في الحياة الاجتماعية**.