

الطبعة 2

# المرأة السعودية

بين الفقهي والاجتماعي



فوزية باشطح

## فوزية باشطح

- أستاذ مساعد في قسم الاجتماع بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة الملك عبدالعزيز.

- نالت على درجة الماجستير في علم الاجتماع من جامعة الملك عبدالعزيز، عام 1989.

- حصلت على درجة البكالوريوس من كلية الآداب بقسم علم الاجتماع من جامعة الملك عبدالعزيز، 1980.

فوزية باشطح

## المرأة السعودية بين الفقهي والاجتماعي

زنان

٢

٧

٣٣

# المرأة السعودية

بين الفقهي والاجتماعي



ربما قال قائل: إن موضوع المرأة قد هلك بحثاً، فهل من جديد في البحث والطرح؟! نقول: نعم، وإن كنا لا ندعي أن هذا الكتاب سيكون الحكم الفصل في موضوع المرأة وتمكينها أكثر مما مكنها الدين، ولكن قد يكون الجديد فيه هو محاولة قراءة نصوص الفتاوى قراءة واعية، بعيدة عن التحيز، مع محاولة مناقشة مضمونها حول قضايا المرأة في إطار التغيرات والتحول التي يمر بها مجتمعنا؛ إذ ليس كل القضايا لا يتم فهمها إلا من بوابة الفقه فقط، فالفقه علم كما باقي العلوم الإنسانية؛ إلا أنه يندرج تحت العلم الشرعي، لذا من المهم إظهار بعده الاجتماعي بشكل واضح من خلال الوصل بين الديني والاجتماعي، ليتضح مفهوم المسؤولية الفردية تجاه المجتمع، فما أتى الدين إلا من أجل أن يحيا به الناس، ولم يأت ليحيا الناس من أجله. والمرأة من الناس وهي مخاطبة بمفردة (الناس) التي تكررت في الخطاب القرآني 190 مرة كالرجل تماماً، وهذا يعني أنها مكلفة ليس يتلقى الخطاب وحسب وإنما يفهمه وفقهه، حتى يتسنى لها استيعاب مسألة الفصل بين الدين والسلوكيات المنبثقة من (لاوعي المجتمع)، والمتمثلة في رسائل رمزية سلبية، تظهر من خلال سلوكيات أفراد المجتمع وتعاملاتهم تجاه قضاياها، ذلك التعامل الذي أسسه المجتمع الذكوري ضد المرأة ولم يؤسسه الدين، حيث يحتزن كل من الذكر والأنثى مخيالاً معيناً حول جنسها، تشبهاً به عبر الضخ الاجتماعي الكثيف الذي يصحبهما منذ الولادة، ويؤكد لهما على أن المرأة أداة لخدمة المشاريع العائلية والجسدية للذكر، وهذا ما أشار له الفيلسوف الفرنسي «بيار بورديو» ضمن فكرة (رمزية العنف) التي تعني له: «ذلك العنف اللامحسوس واللامرئي من ضحاياهم أنفسهم لكونه يمارس في جوهره بالطرق الرمزية للمعرفة أو الجهل أو العاطفة».



Madarek مدارك  
Madarek Publishing House دار مدارك للنشر

# المرأة السعودية

بين المنظور الفقهي  
والواقع الاجتماعي المعاصر  
دراسة نقدية تحليلية

د. فوزية باشطح

الكتاب: المرأة السعودية  
بين المنظور الفقهي والواقع الاجتماعي المعاصر

المؤلف: د. فوزية باشطح

التصنيف: اجتماعي

الناشر: دار مدارك للنشر

الطبعة الأولى: سبتمبر (أيلول) 2011

الطبعة الثانية: يونيو (حزيران) 2013

الرقم الدولي المتسلسل للكتاب: ISBN 978-9953-566-40-5

الكتاب متوفر على الإنترنت:

مكتبة ورقات

www.warqat.com



Madarek مدارك  
Madarek Publishing House دار مدارك للنشر  
www.mdrek.com - read@mdrek.com

مجمع الذهب والألماس، شارع الشيخ زايد، بناية رقم 3، مكتب رقم 3226، دبي - الإمارات العربية المتحدة  
Gold and Diamond park, Sheikh Zayed Road, Bldg 3 Office 3226, Dubai - United Arab Emirates  
P.O.Box: 333577, Dubai - UAE. Tel: +971 4 380 4774 Fax: +971 4 380 5977  
جميع حقوق الطبع وإعادة الطبع والنشر والتوزيع محفوظة لمدارك. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب  
أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي من مدارك.

د. فوزية باشطح

# المرأة السعودية

بين المنظور الفقهي  
والواقع الاجتماعي المعاصر

دراسة نقدية تحليلية





## إهداء

إلى روح والدتي التي لم تفارقني،  
إلى أبي الذي انتظر هذا العمل بكثير من الرجاء،  
إلى زوجي الذي كان خير سند لي في مشوار حياتي،  
إلى أبنائي الذين عانوا من انشغالي،  
إلى أحبتي الذين آزروني،  
إلى كل امرأة صدّقت بأنها خلقت ضعيفة،  
إليكم جميعاً أرفع هذا الجهد المتواضع... فتقبلوه.



## المحتويات

11	التقديم
17	مقدمة
	<b>الباب الأول:</b>
19	المرأة في الخطاب الثقافي
	المبحث الأول: المرأة قبل الإسلام
21	بين الخطاب الديني والموروث الثقافي
	المبحث الثاني: المرأة المسلمة بين النصّ الإسلامي
43	والتراث المجتمعي والفقهي
51	علاقة الرجل بزوجته
54	عقل المرأة وما تعارف عليه كثيرون بأنه ليس كعقل الرجل
55	المساواة في كافة الأمور
56	صداق النساء
58	نفقة الزوجة ومداواتها وتكفيئها
65	العلم والتعلم والتشكيل الثقافي
72	ثقافة السكوت علامة الرضى وفضيلة الصمت
73	ثقافة «يا ساتر» وهندسة البناء
76	سلطة الموروث الشعبي

## الباب الثاني:

- 85 ..... المرأة العربية والسعودية بين الشريعة والواقع
- 87..... المبحث الأول: المرأة بين الشريعة والواقع الاجتماعي
- 91 ..... أولاً: الأصول اللغوية والعامية للشريعة
- ثانياً: مفهوم التغير الاجتماعي
- 105 ..... والعلاقة بين السوسولوجي/ الاجتماعي والفقهي
- ثالثاً: مفهوم المقصد الشرعي
- 107 ..... والعلاقة بين السوسولوجي/ الاجتماعي والفقهي
- 115 ..... المبحث الثاني: العلاقة بين المرأة والفقيه والمجتمع

## الباب الثالث:

- 147.. قراءة لواقع المرأة العربية والسعودية دور ونماذج
- المبحث الأول: حصر قضايا المرأة
- 149 ..... في ضوء فكرة الطبيعة البيولوجية
- 150 ..... عمل المرأة في ضوء فكرة «الطبيعة البيولوجية»
- 161 ..... تعليم المرأة في ضوء فكرة «الطبيعة البيولوجية»
- 166 ..... الوصاية على المرأة في ضوء فكرة «الطبيعة البيولوجية»
- المبحث الثاني: الآثار الناتجة عن حصر
- 185 ..... قضايا المرأة في فكرة الطبيعة البيولوجية
- 190 ..... أولاً: على مستوى المرأة نفسها
- 202 ..... ثانياً: على مستوى المجتمع

## الباب الرابع :

### صور ونماذج من نصوص الفتاوى الفقهية المتعلقة بالواقع

الاجتماعي للمرأة ..... 241

المبحث الأول: الفتاوى المتعلقة بالمرأة في مجال العبادات ... 243

المبحث الثاني: الفتاوى المتعلقة بالمرأة في المجال العام ... 267

1. محور الإختلافات الوظيفية على الأرض ..... 267

2. محور حقوق المرأة في فقه المعاملات ..... 269

### المبحث الثالث: القضايا الاجتماعية

المتعلقة بالمرأة في المجال الخاص ..... 323

أولاً: أحكام النكاح وما يلحق به ..... 323

ثانياً: الطلاق وما يلحق به ..... 348

قائمة المراجع ..... 367



## التقديم

تهتم هذه الدراسة بتحليل ومعالجة ضرب من الكتابات الفقهية من منظور العلوم الاجتماعية. وكما هو معروف بأن الكتابة الفقهية، وكذلك الخطاب الفقهي، على أنواع، لعل من أهمها ما يعرف بالأصول والفروع. يهتم النوع الأول (الأصول) بالجوانب النظرية التي تتم على أساسها كيفية إنتاج المتن الفقهي، أما الثاني (الفروع) فإنه يجسد مجمل الآراء التي يقول بها الفقهاء سواء كانت داخل إطار مدرسة (مذهب) فقهية ما؛ أو بشكل عام بحسب التبويب الذي تطورت على أساسه تلك الكتابات.

وهناك ضربٌ آخر من المتون الفقهية يأخذ شكل أحكام مُلزِمة في قضاء القضاء، وهي تختلف عن كتب الضرب الأول، في أنها تخلص إلى رأي محدد من بين الآراء المتعددة الممكنة، «اجتهد» فيها «القاضي» للقضية أو المسألة المعروضة عليه، ورأيه يعد حكماً ملزماً فيها، ورغم أن قضاء هذه المتون تغلب عليه الشفاهية، إلا أنه غالباً ما يدون لضمان تطبيقه، وتشكل «السجلات العدلية» شيئاً من مادته، فأصبحت تقدم مادة علمية لعدد من المختصين في الدراسات الإسلامية والتاريخية. ولهذا الضرب من الكتابة الفقهية أسلوبه ولغته بل وإجراءاته المميزة.

وهناك ضربٌ ثالث (هو مناط الدراسة التي بين أيدينا) يُعرف بالفتاوى أو النوازل، ويقصد بذلك أنواع من الأسئلة «يطلب» فيها أصحابها معرفة «الرأي الشرعي» في ما يسألون أو يستفتون فيه، وهي غالباً استرشادية أو غير ملزمة بالمعنى «القضائي» السالف الذكر ومن ثم فهي ليست أحكاماً بالمعنى المحدد، وإن كان يُرجى أن يأخذ بها السائل.

ولقد دأب بعض الفقهاء - في عصور تاريخية مختلفة - إلى جمع هذه الفتاوى، بحيث شكلت سجلاً يُؤرخ لما كان مثار اهتمام وممارسات أفراد المجتمع في تلك الفترات التاريخية. من أمثال نوازل الونشريسي وعضوم والرملي وغيرهم كثير.

ومتون هذه المجموعات بسبب أنها تقدم استفسارات وأسئلة أفراد من المجتمع في مرحلة تاريخية حول ما يواجهونه أو يعيشونه في حياتهم اليومية، غدت تشكل «سجلاً» مباشراً للعديد من القضايا والظواهر والمشكلات الاجتماعية والثقافية المعاشة فعلاً، بحيث يمكن اعتبارها «تقدم» عينة لبعض جوانب حياة ذلك المجتمع، مما يجعلها «مادة» خصبة للدراسات التاريخية والاجتماعية في العديد من القضايا الاجتماعية الحيوية، كما هو الحال في دراستنا الراهنة.

وهذه الدراسة بوصفها تهتم بتداخل الخطاب الفقهي أو الخطاب الديني مع الخطاب الاجتماعي المعيشي، فإنها تقدم لنا



«فرصة» مهمة وعملية للاطلاع على مدى تأثير وتوجيه الخطاب الديني للحياة الاجتماعية بشكل عام، بالإضافة إلى ذلك فهي تقدم لنا نموذجاً يمكننا من دراسة هذا التأثير على مجتمع انتقالي معاصر يعيش تحولات متسارعة يسعى فيها إلى معاشة ظروف عمليات التحديث في سياق الالتزام بقيم ورؤية دينية أصيلة. ومن ثم فإن دراسة هذا الضرب من «الكتابة» يمكننا ليس فقط من الوقوف على القضايا التي على المجتمع أن يتعامل معها في تحولاته وإنما كذلك من خلال تحليل وتفسير لغة الخطاب وأنواع الحجج المستخدمة للتعرف على الكيفية التي يتشكل بواسطتها الإطار الذهني للرأي العام في ذلك المجتمع، وذلك بطبيعة الحال انطلاقاً من أن هذا الخطاب الديني الفقهي يشكل واحداً من أبرز وأهم - إن لم يكن الخطاب الأكثر مقبولة وسلطة - مكونات تشكيل «الرأي العام» في هذا المجتمع.

ولقد اختارت الدراسة مادتها من نصوص المرجعية الرسمية الأكثر أهمية ونفوذاً وهي «الهيئة العليا لكبار العلماء» وفتاوى هذه الهيئة تأخذ طابعاً رسمياً وجماعياً، بمعنى أنها لا تشكل «اجتهادات» وآراء فردية وإنما تتميز بكونها موثقة بشكل دقيق ورسمي.

كذلك اختارت الدراسة أن يكون موضوعها مجال الفتاوى التي تدور حول قضايا «المرأة» وهذا يدخلها في مجال الدراسات

النسوية وهو مجال حديث ومتطور داخل سياق وإطار الدراسات الاجتماعية الحديثة، مجال له مفاهيمه ونظرياته بل وأطروحاته المثيرة للجدل واختلاف التفسيرات، مما يضيف بعداً آخرًا يزيد من حيوية وراهنية الدراسة . وفي هذا السياق نجد أن الدراسة سعت لتناول أفق واسع من القضايا ذات العلاقة بالمرأة من كونها كائنٌ له بعض الخصوصيات داخل سياق فضاء الثقافة الإسلامية والدينية تحديداً، وكذلك من حيث الأدوار والوظائف التي تلعبها المرأة في داخل إطار الأسرة والجماعة القرابية والمجتمع بعمومه. كل هذه المجالات مكّنت الدراسة من الولوج إلى آفاق عديدة تدرس قضايا المرأة ليس بصفتها أنثى فقط ولكن بصفتها كائن له علاقة مع محيطه الاجتماعي والثقافي والعام.

ولقد سعت الباحثة في تناولها للقضايا التي اهتمت بدراستها أن «تستخدم» أدوات العلوم الاجتماعية الحديثة من خلال التأكيد على ما يُعرف بالهرمونطيقيا أو علم التفسير وتأويل الحديث؛ لتتمكن أولاً من التأكيد على أنها تتعامل مع بيانات ذات طبيعة فقهية دينية من ناحية، ولتؤكد في الوقت نفسه على أن لهذه البيانات دلالات تلمس الحياة الاجتماعية اليومية لأفراد المجتمع . وهذه البيانات وإن كانت تحمل دلالات دينية إلا أنها في الوقت نفسه تمثل المادة التي يتعامل معها عالم الاجتماع. ولقد اقتضى ذلك أن تتعامل الباحثة مع نوعين من التراث العلمي، أحدهما «فقي» والآخر «سوسيولوجي».

هذا الضرب من الدراسات لا يزال -رغم أهميته- جديداً والباحثة تشق بذلك مسارات لا تزال بكرة، فالدراسات التي تتناول هذا المنجم المهم من البيانات محدودة، وهي ربما أكثر انتشاراً في حقل الدراسات التاريخية منها في حقل الدراسات الاجتماعية.

وأهم ما يميز هذه الدراسة أنها تعالج مادة فتاوى معاصرة ولكنها تشكل أهمية في مجال القيام بالدراسات المقارنة - وإن لم تقم بها الدراسة التي بين أيدينا- للتمكن من معرفة مقدار ومدى التحولات التي تعيشها المجتمعات المدروسة.

و يحمد لهذه الدراسة -كما ذكرنا- الريادة ولفت النظر لبيانات ومعلومات متوفرة ومن الضروري الاستفادة منها تحليلاً ودراسة؛ لتوسيع رقعة الحوار بين المنتسبين لحقول علمية مختلفة من ناحية، ومن أجل فهم أفضل لما يعيشه ويمر به المجتمع المسلم من تحولات تظهر بجلاء في نوازله أو فتاواه!

بطبيعة الحال تختط هذه الدراسة افتتاح فرص وإمكانيات عديدة أمام الدارسين لدراسة جوانب عديد لما يمكن أن تقدمه مادة كتب الفتاوى من دراسات في مجالات عديدة منها: دراسة الجريمة، الدراسات الحضرية، قضايا التنمية وغيرها كثير.

نأمل أن تجد هذه الدراسة من خلال القضايا التي سعت لتقديمها المكانة اللائقة بها، خاصة وأنها تشق طريقاً في البحث

والدراسة ليس بالمعبّد بعد، لكن ربما بتعدّد الدراسات وتوعها وتعمّق أساليب التناول في الدراسات القادمة المأمولة أن تشكل بداية موفقة ومهمة لتأصيل الدراسات الاجتماعية في تربية ثقافتنا العربية المسلمة واللّه الموفق.

أبو بكر باقادر

## مقدمة

هل صحيح أن لدينا أزمة نصوص؟ أم أنها مجرد أزمة قراءة وفهم لها؟ أم أزمة قراءة تخضع للرؤية النمطية الخاصة التي كثيراً ما تكون مصبوغة بالموروثات الثقافية والاجتماعية؟

لعل هذه الأسئلة تواجه الباحث حين يبحث في قضية محورية تتعلق بأهم ركيزة من ركائز المجتمع، وهي (المرأة).

فقد ظلت مسألة شؤون المرأة وشجونها موضع بحث دائم، حتى تجاوزت حدود المجتمعات المحلية لتصبح قضية أممية، تؤطر وتشرع لها القوانين.

ونجزم بأننا لو فهمنا نصوصنا وقرأناها القراءة الصحيحة متمثلين النماذج والوقائع المؤيدة لها لكننا سنكفي أنفسنا - بل سنكفي المرأة - مشقة البحث عن حقوقها وواجباتها بين جنبات الأفكار المختلفة، وتضارب الفتاوى، التي قد تصيب اللبنة الأولى في الأسرة في مقتل، فتُشَل ويُشَل معها المجتمع، بل -ولسنا مبالغين في ذلك - الأمة.

إن الناظر في النص القرآني الكريم والحديث النبوي الشريف يجد المرأة في أجلى صورها الأسرية تكريماً، أمماً وزوجةً وابنةً، وفي أعلى صورها وأكثرها فعالية على مستوى مشاركتها في بناء المجتمع، لا ينقص أجرها في كل أدوارها تلك، عن أجر الرجل، وأن ميزان التفاضل بينهما واحد؛ ألا وهو التقوى، يقول عز من قائل ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: 3) ...، وهي شقيقة الرجل وصنوه. قال عليه الصلاة والسلام: (النساء شقائق الرجال).

وربما قال قائل: إن موضوع المرأة قد أهلك بحثاً، فهل من جديد في البحث والطرح؟! نقول: نعم، إننا لا ندعي أننا سنكون الحكم الفصل في موضوع المرأة وتمكينها مما مكنتها الدين، ولكننا سنحاول في هذا الكتاب أن نقرأ النصوص قراءة واعية، بعيدة عن التحيز، نستلهم فيها كل نموذج حيّ وشاهد ناطق يدعم تلك النصوص من خلال أبواب ومباحث هذا الكتاب، وهي:

# الباب الأول

المرأة في الخطاب الثقافي





## المبحث الأول

### المرأة قبل الإسلام بين الخطاب الديني والموروث الثقافي

إن للخطاب الديني والتربوي والموروثات الثقافية أثراً كبيراً على أفراد المجتمع. وعندما يتحد الخطاب في كل منها بما يعزز مكانة الفرد ويقوي من أدواره الاجتماعية، فإن ذلك يدفع به نحو المشاركة الفاعلة في البناء والنهضة. وعندما تتضارب فيما بينها سلباً فقد تحجّم من أدواره وتنعكس سلباً على أدوارهم ومكانتهم في المجتمع.

لقد كان دوماً للتاريخ والتراث الذي يملأ ثقافتنا المكتوبة والشفوية دور في التشكيل الثقافي للواقع. يقول عبدالكريم بكار في هذا الخصوص: «يصرف الإنسان ما بين 50% إلى 80% من ساعات يقظته في الاتصال بالآخرين، ويمضي نحواً من 45% منها في الاستماع إلى الثقافة الشفهية، وبهذا تكون «الأذن» هي البوابة الأساسية للمعلومات الواردة إلى الدماغ»<sup>(1)</sup>. وهذا ما يؤكد استمرارية كثير من الصور التي ورثتها البشرية عبر ثقافتها

(1) - عبدالكريم بكار، تجديد الخطاب الإسلامي الشكل والسمات، الرياض: دار سلم للنشر، 2005، 13.

المختلفة، وتورثها الأجيال لبعضها؛ وذلك لأن الثقافة ذات أثر بطيء الحركة حولاً وزوالاً، بل في الأعم الأغلب ممتنع الزوال، ولا يدري المرء متى تظهر مفاعيل أفكار وقضايا ظنّها زالت وانمحت من الذاكرة، فإذا به يجدها تُجدّد حضورها، كصورة حواء التوراتية<sup>(2)</sup>.

وهكذا نجد أن التاريخ والتراث هما الأداة الفعلية لعملية التشكيل الثقافي لأفراد أي مجتمع، وبصورة أدق؛ هناك تراث مشترك ساهم في التشكيل الثقافي للإنسانية، وأبرز العلاقة التي نحن بصددّها، وهي علاقة الرجل بالمرأة، عبر قصة خلق آدم وحواء، خصوصاً عندما نعلم أن مفهوم التكوين بالأساس يرجع إلى أقدم العصور، إذ نرى أن الأسطورة في نصوصها المختلفة تحتفظ بالريادة التاريخية في هذا الإطار لا سيما في مسألة «خلق المرأة من ضلع الرجل»، فهي تكاد تتشابه في أساطير كثير من الثقافات. فهي في قصة الخلق الهندية - برغم وثنية الديانات الهندية - تعتمد على أن «الإله تواشتري» حينما فكّر في أن يخلق المرأة، وجد أن مواد الخلق قد انتهت كلها أثناء خلق الرجل، ولم يبق لدى هذا الإله من عناصر صنع الإنسان شيء ليصنع منه المرأة فأخذ ضلعاً من الرجل وبدأ بصوغ المرأة وتشكيلها على هيئة الإنسان<sup>(3)</sup>.

(2) - حسن إبراهيم أحمد، الثقافة المتوترة: من ملامح المشهد الثقافي العربي، دمشق: مؤسسة علاء الدين للطباعة والنشر، 289.

(3) - عائشة عبد العزيز الحشر، خلف أسوار الحرم، أبعها: النادي الأدبي الثقافي، 2006، 46.

أما قصة الخلق في السومرية، فتشير إلى إله الماء «أنكي» مع زوجته إلهة الأرض «ننخرساج»، وكيف أن اتحادهما أظهر للوجود ثمانية أنواع من النباتات، لا تكتمل فرحتها إلا بها، فبيعت «أنكي» رسوله لاقتطافها، فتغضب إلهة الأرض «ننخرساج» وتلعنه قائلة: «إلى أن يوافقك الموت، لن أنظر إليك بعين الحياة» وتضطرب الآلهة لذلك، وتكون «ننخرساج» خارج مجمع الآلهة، وتشتد على الإله «أنكي» الأمراض بسبب لعنة إلهة الأرض، ثم تستجيب إلهة الأرض لمشيئة الآلهة، فتقوم بشفاء الإله «أنكي» عن طريق خلق ثمانية «آلهة» كل إله يختص بشفاء أحد أعضاء الإله «أنكي» العليلة بما فيها ضلعه الذي عالجه بخلق الإلهة «ننتي».

واختلف بعض علماء اللغة السومرية حول كلمة «تي» السومرية، فوجدوا معناها: «ضلع» ولكنها أيضاً تعني «أحيا» أو «جعله يحيا» وبهذا يصبح اسم «ننتي» يعني «سيدة الضلع أو السيدة التي تحيا»<sup>(4)</sup>.

وأما قصة الخلق التوراتية، فتبرز لنا من خلال هذا النص في سفر التكوين: «أخذ الرب الإله آدم ووضعه في جنة عدن ليعملها ويحفظها وأوصى الرب الإله آدم قائلاً: «من جميع شجر الجنة تأكل، أما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها»، فأوقع الرب الإله سبباً على آدم فتام، فأخذ واحدة من أضلاعه وملاً مكانها

(4) - سيف سواح، مغامرة العقل الأولى دراسة في الأسطورة: سوريا أرض الرافدين، دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العربي، 1976، 321.

لحمًا، وبنى الرب الإله الضلع التي أخذها من آدم وأحضرها إلى آدم، فقال آدم: هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي، هذه تدعى امرأة لأنها من (امرئ) أخذت. وكانت الحيّة أحيل جميع الحيوانات البرية التي عملها الرب الإله، فقالت للمرأة: «أحقاً قال الله: لا تأكلا من كل شجر الجنة؟»، فقالت للمرأة: «من كل ثمر شجر الجنة نأكل، إلا ثمر تلك الشجرة، قال الله: لا تأكلا منه لئلا تموتا»، فقالت الحيّة: «لن تموتا، بل الله عالم أنه يوم تأكلان منه تفتتح أعينكما وتكونان كالله عارفين بالخير والشر». فأخذت المرأة من ثمر الشجرة وأكلت، وأعطت رجلها أيضاً معها فأكل فانفتحت أعينهما وعلما أنهما عريانان، فخاطا أوراق تين وصنعا لأنفسهما مآزر، وسمعا صوت الرب الإله، فاختاباً آدم وامرأته من وجه الرب الإله في وسط شجر الجنة، فنادى الرب الإله آدم وقال له: أين أنت؟ فقال: سمعت صوتك في الجنة فخشيت لأنني عريان فاختبتأت. فقال الرب الإله: هل أكلت من الشجرة التي أوصيتك أن لا تأكل منها. فقال آدم: المرأة التي جعلتها معي هي أعطتني من الشجرة فأكلت، فقال الرب الإله للمرأة: ما هذا الذي فعلت؟ فقالت المرأة: الحيّة غرتني فأكلت، فقال الرب الإله للحيّة: لأنك فعلت هذا ملعونة أنت من جميع البهائم، وقال للمرأة: كثيراً أكثر من أتعاب حبلك، بالوجع تلدين أولاداً، وإلى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك، وقال لآدم: لأنك سمعت لقول امرأتك وأكلت من الشجرة التي أوصيتك

قائلاً لا تأكل منها، ملعونة الأرض بسببك، بالتعب تأكل كل أيام حياتك... الخ»<sup>(5)</sup>.

أما في القرآن الكريم فلم يذكر مسألة الضلع هذه، ولم يرد الحديث عن أضلع آدم على الإطلاق، بل جاء في كثير من الآيات أن الله خلق الزوجين من نفس واحدة يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ (سورة النساء: الآية 1) ، كما يؤكد القرآن الكريم على أن البشر كلهم خلقهم الله من ذات المادة، وبذات الكيفية والمراحل، يقول تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا﴾ (سورة فاطر: الآية 11) .

ولو كانت الكيفية التي أشارت إليها الإسرائيليات في قضية الخلق صحيحة، وهي أن آدم ينقص ضلعاً من ضلوعه لأن ذلك الضلع صار حواء، فكيف لم يتناولها القرآن وهي بكل هذه الأهمية؟

هذا الطرح يفضي بنا إلى أن نتساءل: من هي المرأة في الذاكرة الجمعية التاريخية؟ فهناك تعارض واضح كلما تقدمنا صعداً بين ما هو مؤرخ له وما هو محفوظ في ثنايا الماضي فعلاً.

فعند البحث في أعماق التاريخ السابق على ظهور التوراة نجد أن كل تاريخ يفصح عن تاريخ آخر، على الأقل هو رديفه، أو

(5) - ابراهيم محمود، الضلع الأعوج، بيروت: رياض الريس للنشر، 2004 ، 90-91.

راسخ في قاعه أو مغيب. ولعل ذلك يقربنا من أنفسنا بقدر ما تقارب هذا التاريخ في شموليته أكثر، والحافز الذي يدفعنا إلى ذلك، هو أننا في اللغة المتداولة فيما بيننا وتلك التي نقرأ بها، نشعر بمثل هذا الغياب الكلي للمرأة، وهو غياب صاحب يحرض على المناقشة، علّه يفيدنا بخصوص ما قيل وما يُقال عن المرأة. إذ إن المرأة التي تعيش بيننا الآن، وكما نقرأ عنها، هي نسخة مشوّهة للأصل، خاصة بعدما جاء الإسلام وجبّ كل ذلك، وساوى بينها وبين الرجل، ولكن يبدو أن العقلية الجاهلية المتحجرة والمؤسسة على ذلك، لم تستطع تحمل نظرة الإسلام للمرأة؛ ما جعل التمييز ضد المرأة يستمر كل هذه العصور، ويرمي بتعاليم الدين الحنيف بعرض الحائط، ويصر على أن الإرث الرهيب القادم من حضارات مختلفة وديانات عديدة تحتقر المرأة وتقلل من شأنها هو الصواب، على الرغم من تضارب النصوص. فالنصّ السومري يرجع إلى أكثر من 5000 عام<sup>(6)</sup> يعلمنا أن إله الأرض «أنكي» مرض في ضلعه، بعد أن اعتدى على نباتات آلهة الأرض الإلهة الأم «نخرساج» وبعد محاولات من الآلهة تضطر «نخرساج» إلى مداواته، ويوضح دارس النصّ أن اسم الضلع بالسومرية هو «تي» ودُعيت الآلهة التي تشفيه باسم «ننتي» أي «سيدة الضلع».

(6) - محمود، الضلع الأعوج، مرجع سابق، 42.

وفيما بعد جاء الكاتب التوراتي، وانطلاقاً من منظور مختلف لاحقاً، ولفترة زمنية طويلة تتجاوز 2000 عام<sup>(7)</sup> ليبدّل الواقع منسجماً مع توجهاته الثقافية الجمعية، أي تحولت «سيدة الضلع» إلى مجرد ضلع مأخوذ من صدر الرجل.

ولعلنا لو تأملنا ملياً وضعية المرأة في «النصّ السومري» لرأينا التداخل الثقافي مع الطبيعي، أي أن منظومة القيم الاجتماعية والسياسية والدينية السائدة والمتداولة آنذاك كانت تمنح المرأة المكانة التي تستحقها؛ لأنها كانت مؤثرة في الواقع، ثم ما لبثت هذه المكانة أن تزحزحت في النصّ التوراتي أيضاً بواسطة منظومة القيم، معبرة عن حركية جديدة في القيم حطت بالتدرّج من قيمة المرأة، وهي قيمة توزعت في ما هو اجتماعي وسياسي وديني ولغوي كذلك. ويكشف التاريخ المقروء، من خلال المدونات الأثرية عن هذا الانزياح، والاجتياح الشمولي لعالم المرأة؛ إذ كانت بالفعل تعبر عن حضور كوني، وعن مكانة مقدّسة في النصّ السومري تم تحريكها<sup>(8)</sup>.

ويظهر ذلك من خلال المقاربة بين النصّ السومري والنصّ التوراتي في ما يتعلق بمفهوم النباتات الثمانية التي أرسل الإله «أنكي» من يقتطفها، ليظهر التحوير على الصعيد التاريخي

(7) - المرجع السابق، 88.

(8) - المرجع السابق، 43.

والاجتماعي للمرأة، فهي تشير وفق مفهومنا للنصّ إلى العلاقة بين النبات والأكل، وعلاقة الأكل من النباتات الثمانية بلعنة حواء التوراتية، إذ تنقلب الآية هنا، فالملعون في النصّ السومري هو «أنكي» وفي التوراة تكون «حواء» هي التي تُتهم. كما لا يخفى على أحد. بتناولها من الثمرة المحرمة وإيقاعها بآدم إثر ذلك.

وهذا يظهر لنا مدى التفنن والمكر في تحوير التاريخ، بما يتناسب وحقيقة المخيِّلة البشرية، وبنيتها الثقافية. فالسومري كان معبراً عن واقعة تاريخية مخلصاً لها عند تأريخها، عندما أسند دوراً تاريخياً ريادياً للمرأة، وهو إحياء الإلهة «نخرساج» لضلع الإله «أنكي» عبر الإلهة «نن.تي» التي تعني «سيدة الضلع» ثم تحولت بعد ذلك في القصة التوراتية إلى «حواء» ذاتها المخلوقة من ضلع وليس أي ضلع، إنما الضلع المعوجّ، الخارج من صدر الرجل، لتصبح التبعية مضاعفة.

وإذا افترضنا أن كاتب هذه «القصة التوراتية» كان يعيش الحدث، حيث النصّ السومري معاش في المنطقة الرافدينية، فإن هذا لا يغيّر في الموضوع شيئاً، إنما يؤكد ما ذهبنا إليه، وهو أن ما حدث من تحوير في النظرة إلى المرأة هو عملية توليف تاريخية، تتناسب مع الموقف اليهودي من المرأة بشكل عام، فكل كتابة هي موقف، وكل موقف هو وضعية ثقافية، لها منطلقاتها النظرية ورؤاها الكونية.



وبهذا يمكن القول إن عبارة «المرأة ضلع أعوج» عبارة مألوفة لأسباب عدة منها:

1 - إنها ليست جديدة، بل لها تاريخ طويل، وهذا التاريخ يؤرخ له دينياً، ويتم تداوله معتقدياً، لذلك لم تُعد العبارة المذكورة مجرد فكرة تطرح للمناقشة إنما لكونها حقيقة نفسية، تمت عقلنتها.

2 - إنها عبارة يمكن سماعها في أكثر من مناسبة، خصوصاً عندما يتعلق الموضوع بالمرأة بشكل خاص، كون الضلع ارتبط بها، وكونها - من أجل تبيان حقيقتها المؤلفة - مجرد ضلع ليس إلا.

3 - إنها تُقرأ هنا وهناك، وبلغات مختلفة، عند من يؤمن بذلك أو لا يؤمن به، وعلى ذلك يمكن أن نؤكد أن عبارة «المرأة ضلع» أو «ضلع أعوج» تكاد تكون حقيقة لدى الكثيرين لما لها من بعد أسطوري.

وهنا يتضح بسهولة، أن مثل هذا التعزيز القدسي على أكثر من صعيد لهذه الحقيقة، يعبر عن حالة تكييف للموضوع أو عن وضعية ثقافية، تتغذى بها سلطة الرجل، وليس هناك إمكانية للطمع في تاريخية هذه العبارة/الحقيقة، فالخطأ أو الصواب غير مطلوب هنا. فأن تكون العبارة خاطئة فإن ذلك لا يؤثر بداية؛ لأن ما كان هو كائن، ومضمونها باقٍ. أما أن تكون صائبة، فإن

ذلك أيضاً لم يعد يعني أحداً في شيء، فالموضوع قد بُتَّ فيه وانتهى أمره.

وما يهمنا هو كيف تم تحويل الحدث الأسطوري إلى حدث تاريخي يؤخذ به كحقيقة فعلية؟

**هذا السؤال**؛ يوقفنا على كيفية بناء النص التوراتي، كما يكشف لنا، من خلال قراءة تناصية له، أنه يتضمن أجواء تاريخية سابقة عليه، خصوصاً في ما يتعلق بالنص السومري. فهو نصّ -توراتي- محوّر يلائم المنظور الثقافي لكاتبه، من خلال ربط آدم بحواء، وجعل حواء مسؤولة عن الوقوع في الخطيئة، لتبيان ضعفها وخطيئتها. بينما بالرجوع إلى الورا تاريخياً تتضح لنا أهمية المرأة من حيث دورها في التكوين، كما جاءت في قصة معالجة الإلهة «ننخرساج» للإله «أنكي» في النصّ السومري.

ولهذا يصبح لدينا سؤال مهم: لماذا يكون هذا (النصّ التوراتي) المذكور نصاً معتمداً، بل هو النصّ المشع تاريخياً؟ أليس لأنه يلقي صدى مرغوباً فيه، وتجاوباً من الذين يبتغون قهر المرأة انطلاقاً من سلطة مرجعية مقدسة، تشكل «تابو» ممنوعاً الاقتراب منه، وطوطماً مقدساً لا يُطعن فيه؟

على الرغم من أن الجميع هنا وهناك يعرفون أن (التوراة) محرّفة، وأن كتبها خالفوا الحقائق التاريخية، بل زوروا تزويراً، في المسيحية والإسلام. بل ومن المعلوم أنه لم يتعرض كتاب

للنقد وللطعن في نصوصه . وعلى الصعد كافة . كما تعرض له كتاب التوراة كونه منح أبعاداً دنيوية خالصة<sup>(9)</sup> .

ومن كل ما تقدم يظهر لنا إلى أي مدى يخضع التاريخ لتحويرات وتعديلات تفسر الاختلافات بخصوص النظر إلى المرأة، والموقف منها، كما يوضح لنا طبيعة المواقف الاجتماعية والدينية أو الثقافية تجاه حقيقة خلق المرأة تحديداً.

ويقودنا هذا إلى محاولة اجتهاد بقصد استيعاب رمزية المفاهيم، وكيف تكتسب ملامحها حسب المنحى الثقافي، متساءلين ما الذي يربط بين المرأة والحياة والشيطان داخل مثلث واحد يمكن تسميته بـ «مثلث اللعنة التاريخي»؟

إن التحدث عن الأصل التاريخي لكل مفهوم بوسعه تقربنا من الحقيقة التاريخية المؤلفة على النحو التالي:

**المرأة:** إن الدور التاريخي الذي كانت المرأة تضطلع به، والقيمة الكونية التي حباها الله بها، لا تحتاج إلى أمثلة تاريخية تجسدها، فهي أصل الحياة، والحياة هي التي تظهر لنا ذلك، فليست حواء سوى التجسيد الأعظم للحياة، وبين الحياة والمرأة حواء ثمة تواصل عضوي<sup>(10)</sup> .

(9) - المرجع السابق، 93.

(10) - المرجع السابق، 94.

**الحية / الأفعى / الثعبان:** إن البحث في تفسير رموزها يُعدّ وضعاً معقداً، وذلك لأن الاستعمالات الرمزية التي استخدمت فيها كثيرة من ناحية، وتوظيفاتها الرمزية التي شغلتها كثيرة من ناحية ثانية.

ونذكر على سبيل المثال لا الحصر بعض التوظيفات وتحولاتها الدلالية أو الثقافية، لتتعرف على «الحية» وتشعبات وظائفها الرمزية، لعلها تقيدنا في لملمة الأبعاد الرمزية من خلالها<sup>(11)</sup>.

أ. يذكر ج. س. فرويليش معتقداً يتعلق بأحد الأقوام الأفارقة كيف أن ميثولوجيا «الدوغون» تروي أنه لم يكن أحد يموت في الماضي، فعندما يشيخ الإنسان يتحول إلى أفعى.

ب. يذكر جيمس فريزر أن الرومان والإغريق - أيضاً - كانوا يؤمنون بأن أرواح الموتى تتقمص في الأفاعي، فكان الثعبان رمز الروح الحارسة لكل إنسان عند الرومان.

ج. يؤكد فيليب كامبي ما ذكره فريزر من أن «سببيون القديم» و«أغسطس» و«الإسكندر»، ولدتهم حية.

د. وفي الفصل الذي يخصصه فراس سواح حول الثعبان في كتابه «لغز عشتار»، وتحت عنوان: «عشتار الأفعى»، يذكر

(11) - المرجع السابق، 96 - 97.

أن الإنسان قديماً ربط بين «الحيّة» والخلود؛ لأنها تتجدد باستمرار، ولهذا تم الربط بينهما وبين القمر والمرأة في دورتهما الشهرية، فكل منهما في تغير وتحول، لذلك ألهمت «الحيّة» منذ الأزمنة السحيقة، ونتيجة لذلك ربط بين الأفعى والمرأة، فالمرأة في أصلها كانت أفعى، والأفعى كانت امرأة.

وما يؤكد ذلك تزيين المرأة بالأفاعي، أو تمييزها بها، فالنساء «الجورجونات» في الميثولوجيا الإغريقية تنطلق الأفاعي من رؤوسهن بدل الشعر.

وهنا لا بد من التفريق بين البُعد الأسطوري لما نحن بصدد، وبعده الموروث الديني «للحيّة» في علاقتها بالمرأة. فما يتضح لنا هو أن الأسطورة طفل بالتبني للموروث الديني التوراتي، فهو يقوم على ركائز أسطورية ليبرز إثبات أهليته في الوجود، من خلال تدعيم ذاته وتحصين اسمه بعتاد أسطوري، من دون أن يعترف بفضلها أو يذكرها؛ لأن ذكر الأسطورة سيفقد هذا الموروث مبرر وجوده، فهو يمارس على أكثر من صعيد علاقة قطيعة معرفية مع ماضيه ليخلق أساطيره (علاماته) وهي هنا معجزاته. ولعلنا في قراءة حركية «الحيّة» في النص التوراتي نكتشف مثل هذه العلاقة.

إن الذي لا يُشك فيه هو أن جعل المرأة «حيّة»، و«الحيّة» امرأة، هي حقيقة نفسية متداولة حتى في لغتنا اليومية، وخصوصاً في المناسبات التي تستدعي ذلك.

ويتضح هذا من صورة «أميرة الأفاعي» التي تطرزها النساء في الريف العربي على قماش أبيض، إذ يتشكل ثعبان يدب على الأقدام، ينتهي برأس فتاة جميلة ذات عينين أخاذتين، تعيدنا إلى آلاف السنين، حيث جعلت **الأفعى** مثيرة بالشكل المذكور من دون معرفة دلالتها<sup>(12)</sup>.

ومن الملاحظ أن مفهوم «**الحياة**» متشعب، ففي انتقالها من إلهة قمرية، إلى حارسة الحياة ومتجددة، إلى متقمصة لروح الموتى، إلى أم كبرى لعظماء ذكرت أسماؤهم، إلى مجرد حيوان... الخ، ثمة تحورات هائلة في اسمها أو معانٍ خاصة بهذا الاسم، فهي بهذا الشكل تعبر عن تحولات ثقافة كاملة. فكيف نستطيع -من خلال هذه التشعبات في الدلالات والرموز- الربط بينها وبين المرأة؟

من الواضح أنه بمراجعة تعددية دلالات «**الحياة**» ومستوياتها القيمية نجد تسلسلاً هرمياً تنازلياً تكون «**الحياة التوراتية**» في أضيق معنى لها، وفي الحد الأدنى قيمياً، إذ يتسطح المعنى، ليعبر عن تهميش المعادل الآخر لها، أي المرأة، فالاثنتان **آثمتان**: «**الحياة**» في إغراء المرأة، وهذه في إغراء آدم، وهما بذلك تعبران عن وحدة معنى تأمرية على آدم لإخراجه من الجنة. وفي ذلك تتجاوب أصداء التاريخ التوراتي،

(12) - المرجع السابق، 98.

وتتشكل بيئة أحداثه من خلال وحدة صف المرأة/ الحيّة . ضد آدم/ الرجل<sup>(13)</sup>.

الشیطان . أو إبليس هو عنصر فاعل ومؤثر إلى حد كبير في الكون بدءاً بما هو مادي من خلال موجودات الطبيعة حيث يمكنه . بما يمتلك من قوى هائلة للجدل والدخول في الأشياء ، أو التماهي معها . أن يتخذ هيئات مختلفة عبرها ، ذات طابع إغرائي ، وانتهاء بما هو معنوي داخلي .

ويتضح ذلك من مدى حضوره في اللغة المحكيّة ، وخصوصاً عند ظهور مواقف أو حالات طارئة ، وهو الوجه الآخر لكل ما يعدّ خيراً ، و«اللجنة» هي المدخل لفهم الشيطان<sup>(14)</sup> .

وإذا كانت المرأة متمثلة في أمها حواء هي التي أغرت آدم وأخرجته من الجنة الأبدية ، وفق ما جاء في النصّ التوراتي ، بتأثير من الحيّة/ الشيطان ، فهذا يعني تطابقها مع الشيطان . وبذلك يتضح لنا البعد الكارثي في هذا الثالوث الرجيم (المرأة - الشيطان - الحيّة) .

وبنظرة سريعة لأصول هذا الثالوث تظهر لنا كيف تُشكّل الأنوثة كعنصر خلاق: قاع الشيء ، وأساسه ، ومنبعه:

(13) - المرجع السابق، 99.

(14) - المرجع السابق، 100 - 101.

- فالمرأة كانت أصل الكون، وإلهة الأرض، والسيدة التي أحيت الضلع.

- والحيّة كانت الروح الحارسة لكل شيء، أساس الكون، أم العظماء، حاملة السم والترياق.

- والشيطان أو إبليس كان من الملائكة.

- وقد مارست الذاكرة الجمعية زحزحة لهذه المفاهيم، من خلال عملية تجيش للوعي، وقلب مفاهيم الأشياء، لأن تسييد الواقعي لا بد منه وهذا يتم بتسييد الذهني، وهكذا نرى كيف استبيحت المفاهيم وحررت من تواريخها الأساسية.

- فالرجل السيد المطاع - عن طريق آدم - وهذا تم بخلق حواء من ضلع من ضلوعه، وأزخ لذلك من خلال تجريم حواء، لكونها سبباً في بلائه وطرده من الجنة، ومثل هذا التجريم المؤرخ، يمنحه قدرة متجددة في السيادة عليها. والرجل هو العنصر الفاعل في الكون، أما «الحيّة»، فجريمتها كجريمة نظيرتها إذ تُصَفّ إلى جانبها. ومهمة الرجل الحفاظ على هذا التماهي، ومواجهته لتأكيد سلطته، لأن «الحيّة» عنصر مدمر للكون، كما في علاقتها بحواء، فالضبط الذكوري لا بد أن يكون مستمراً بالمقابل.

- والشيطان - الملاك - أذنب لأنه رفض الأمر الإلهي، ولهذا كان طرده من الجنة، وأصبحت جريمته مضاهية لجريمة «حواء



والحيّة». أما الرجل (آدم) المطيع لله، فوظيفته مواجهة **الثالوث الملعون** باستمرار.

وهكذا يبرز التحوير المبرمج والمشرعن لتأسيس علاقة بين الشيطان والمرأة، فيصبحان بذلك وجهين لعملة واحدة، ولهذا كان على الرجل وفق هذا المنطق أن يمارس معها ما يجعله سيداً عليها، ويتضح ذلك في وصف الغزالي العلاقة بين الاثنين فيقول: «ونفس المرأة على مثال نفسك، إن أرسلت عنانها قليلاً، جمحت بك طويلاً، وإن أرخيت عذارها فتراها جذبتك ذراعاً، وإن كبحتها وشدت يدك عليها في محل الشدّة ملكتها»<sup>(15)</sup>.

أما القرآن - كما سبق وذكرنا - فلم يشر لمسألة خلق المرأة من ضلع الرجل، ولم يشر إلى تهمة حواء في إخراج آدم من الجنة، ولم يتعامل مع زلة آدم وحواء الشيطانية على أنها موصولة لكل بني آدم، وبالرغم من هذا نرى أن التراث الإسلامي تأثر بشكل واضح بالتصور التوراتي. فالطبري يذكر كيف كان آدم يمشي في الجنة وحشاً ليس له روح يسكن إليها، فنام نومة فاستيقظ فإذا عند رأسه امرأة قاعدة خلقها الله من ضلعه فسألها: ما أنت؟ قالت: امرأة، قال: ولم خلقت؟ قالت: لتسكن إليّ. وقد سُميت حواء لأنها خلقت من شيء حي. كما ذكر أيضاً، أن إبليس دخل الجنة عن

(15) - الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين، بيروت: المكتبة العصرية،

طريق «الحية»، وهي دابة كان لها أربع قوائم، كأنها البعير، وكانت كأحسن الدواب، فكلما أن تدخله فيها ففعلت ذلك، ودخل الجنة واستطاع خداع حواء. كما يخبرنا أن الله قد حسّن خلق إبليس وشرّفه وكرّمه على الملائكة<sup>(16)</sup>. ونجد ذلك أيضاً عند ابن كثير في «البداية والنهاية»<sup>(17)</sup>، وكذلك عند ابن الأثير في «الكامل في التاريخ»<sup>(18)</sup>.

وهكذا يظهر لقراء التاريخ أن اليهود هم من ضمن الذين صدّروا لجزيرة العرب احتقار المرأة والنظر إليها على أنها أس كل بلاء في هذا الكون؛ فقد تغلغت الإسرائيليات وغيرها من الثقافات. كما ذكرنا. في الجزيرة العربية فساهمت الديانة اليهودية مع ديانات أخرى وثنية عديدة بدور مهم في تراجع مكانة المرأة اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً منذ أزمنة بعيدة، بعد أن كانت ذات سيادة ومكانة عالية، وأوصلتها سيادتها تلك في المجتمعات الموغلة في القدم إلى أن صارت «آلهة» تُعبد عند أمم سبقت اليهودية، وظلت بقايا هذا التآليه للنساء عند العرب إلى حين ظهور الإسلام، إذ إن اللات والعزى ومناة ونائلة لم تكن سوى أسماء نساء عبدها الناس في الماضي السحيق ثم نحتوا

(16) - الطبري، أبو جعفر. تاريخ الأمم والملوك، بيروت: دار التراث، 1967، مج 1، ج 1، 47، 55.

(17) - ابن كثير، ابو الفداء. البداية والنهاية، بدون ناشر، بدون تاريخ، مج 2، ج 1، 55-74.

(18) - ابن الأثير، علي بن محمد. الكامل في التاريخ، بيروت: دار صادر للنشر، 1995، 24-35.

لهنّ تماثيل ليستمرّوا في تقدسهنّ من خلالها، وقد ذكر القرآن الكريم ذلك في قوله تعالى: ﴿إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا﴾ (سورة النساء: الآية 117) .

ولأنّ الناس تنتقي ألقتها في الماضي السحيق حسب ما يحدث لها من مواقف عبر السنين أو حسب ما تستنتجها أو تفسره عقولهم البسيطة، فإنّ الله - عزّ وجل - كان يرسل الأنبياء والرسل ليتمّ تصحيح ما هم عليه من شرك ولتعليمهم التوحيد .

ومن هنا نجد أنّ اليهود قد عرفوا توحيد الله عبر الرسل الذين أرسلهم الله إليهم، ولهذا رفضوا عبادة غير الله؛ وقد كانت المرأة من ضمن ما كان يُعبد قبل اليهودية وفي بداياتها أيضاً، ثمّ بالغوا في رفضها إلى أن جعلوها في مرتبة دون الرجل بمسافات إذ لم تر الديانة اليهودية فيما بعد في المرأة غير أداة للإنجاب والمتعة الجسدية للرجل، فترتب على ذلك تجريدها من حقوقها الإنسانية والاجتماعية، ولا زالت بقايا هذا التجريد مستمرة حتى يومنا هذا ضمن كتبهم المقدّسة، وإن كانوا لا يعملون بها، إذ يبدو أنّ يهود العالم الآن أدركوا سذاجة ما فعله أجدادهم القدماء في تلك التشريعات فتخلّوا عن أفكارهم ضد النساء .

أما الإغريق فبرغم كل علومهم التي وصلوا إليها في تلك الأيام وفي حضارتهم وبين فلاسفتهم، ظلّ التعليم محرّماً على المرأة وظلت المرأة تابعة للرجل؛ وعندما حاول «أفلاطون» أن يساوي

بين الرجال والنساء في مجال التعليم رفض المفكرون والفلاسفة تلك المساواة. وقد عُرف أرسطو باحتقاره للمرأة وبنظراته الدونية لها<sup>(19)</sup>. ومن المعلوم أن غطاء الوجه كان واجباً دينياً وثنياً عند الإغريق، والنساء في بلاد الشام كلها، كنّ ممنوعات من كشف الوجه قبل الإسلام، لأن تلك البلاد لم تكن عربية قبل فتحها بل كانت خاضعة للديانات الوثنية، وكذلك الآشوريون كانوا من أقدم الشعوب الدينية التي أخضعت النساء للحجاب وفرضوا عليهنّ غطاء الوجه. كما تضمنت شريعة حمورابي بنوداً عديدة تخص النساء، منها: أن المرأة كانت تتبع زوجها من دون أي استقلال، حتى أن الزوجة إن لم تطع زوجها في أمر ما، كان يمكن للزوج أن يخرجها من بيته ويتزوج عليها. وهذا يعني أن طاعة الزوج المطلقة وتسيده على المرأة ليست إلا امتداداً لتشريعات حمورابي<sup>(20)</sup>.

أما في الثقافة العربية قبل الإسلام فنرى التناقض في التعامل مع المرأة، ففي حين توأد المرأة في الجاهلية وتُسبى ويرثها الرجل كما يرث أي متاع، نجدها أيضاً تتصرف بكثير من الحرية في مواقف عديدة، أبرزها أن النساء في الجاهلية كنّ قادرات على تطليق أزواجهنّ ببساطة تفوق البساطة التي يطلق الرجل بها زوجته في عصرنا الحاضر.

(19) - الحشر، خلف أسوار الحرم، مرجع سابق، 56 - 57.

(20) - المرجع السابق، 59.

فإذا كان الزوج الآن ينهي الحياة الزوجية بكلمة واحدة، فإن الجاهليات كنا أقدر على تطليق أزواجهنّ بلا حاجة حتى إلى نطق كلمة واحدة، ويكفى أن تحوّل المرأة باب خيمتها فقط؛ ليفهم الزوج أنه أصبح مطلقاً، كذلك كان «الخلع» موجوداً عند بعض القبائل في الجاهلية وكانت المرأة تخلع نفسها بنفسها إذا كانت لا تريد الاستمرار مع الرجل الذي تزوجته، حتى إن تزوجته بملء إرادتها<sup>(21)</sup>.

هذا التناقض في وضع المرأة في الجاهلية يبيّن لنا وجود بقايا للمكانة الرفيعة التي كانت عليها في الماضي السحيق، تماماً كما يبيّن لنا الواقع المعاش التفاوت الشاسع بين نظرة الدين للمرأة ونظرة المجتمع لها، الأمر الذي يؤكد قوة تأثير «المسرحة» في عملية التوليف الديني والتاريخي، والتي تشكّل عبرها «التراث المجتمعي»، وتغلغل في ذهنية أفراد المجتمع ذكوراً وإناثاً، فانتشرت بذلك الثقافة المعادية للمرأة عبر العصور جيلاً بعد جيل، حتى أصبحت مسبباً رئيساً لتجسيد واقعها.

---

(21) - المرجع السابق، 57 - 60.



## المبحث الثاني

### المرأة المسلمة بين النص الإسلامي والتراث المجتمعي والفقهي

رغم كل الشواهد التي وردت عن احترام الإسلام للمرأة وعدم تمييزه ضدها، نجد «التراث المجتمعي» في كثير من أجزائه يشي بغير ذلك. ففي قصة الخلق لم يذكر القرآن مسألة الضلع مطلقاً، بل جاء في كثير من الآيات أن الله خلق الزوجين من نفس واحدة، ومن ذات المأدة وبذات الكيفية ونفس المراحل. وفي ذلك يقول تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا﴾ (سورة فاطر: الآية 11).

وقد ذكر القرآن بوضوح أن الله فضل بعض الخلق على بعض، كتفضيل الإنسان على بقية الكائنات في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (سورة الإسراء: الآية 70)، وتفضيل بعض النبيين على بعض في قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا﴾ (سورة الإسراء: الآية 55)، إلا أنه ذكر أنه ليس ثمة تمييز بينهم لقوله تعالى: ﴿أَمَنْ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ

إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴿ (سورة البقرة: الآية 285)، وفي هذا إشارة واضحة إلى أن «التفضيل» ليس مطلقاً، ويعدّ في الاستخدام القرآني أمراً نسبياً. أما من يرى أفضلية الرجل على المرأة فلا نرى أصحح من قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (سورة النساء: الآية 34)، هذه الآية يتناولها الكثيرون كمؤشر غير مشروط لتفضيل الرجال على النساء، وهي في ضوء تعاليم الإسلام الأخرى لا تتسق مطلقاً مع ذلك التفسير التقليدي، إذ لا توجد أية إشارة في الآية لتفوق الرجل الفكري والبدني. وعليه يجب التعامل مع النص القرآني من خلال المقصد الشرعي للعلاقة بين الزوجين، والمتمثل في معنى الرعاية والهدى الأخلاقي<sup>(22)</sup>، والقرآن الكريم لم يحدد نمط الأفضلية للرجل كما ذكر من استند على آية القوام، فالشخصيات النسائية المذكورة في القرآن الكريم - بشكل مباشر أو غير مباشر - لم يتعامل معها القرآن الكريم بذلك الميزان الذي وضعه بعضهم. فشخصيات النساء حسب أدوارهن في القرآن تنقسم إلى ثلاث فئات:

(22) - عزيزة الحبري، دراسة التاريخ الإسلامي: المرأة والإسلام، مجلة المنتدى الدولي لدراسات المرأة، 1982، العدد 5، 218.



**الأولى:** الدور الذي يمثل البيئة التاريخية والحضارية والاجتماعية التي عاشت فيها النساء دون مدح أو ذم من النص القرآني.

**الثانية:** الدور الذي يؤدي وظيفة مفهومة عالمياً على أنها وظيفة أنثوية، وهو تربية الأبناء ورعايتهم، ويمكن أن تكون هناك استثناءات له وردت حتى في القرآن.

**الثالثة:** الدور الذي يؤدي وظيفة غير محددة بجنس، مثل الدور الذي يمثل سعي الإنسان

على الأرض، وهذا مذكور في القرآن لبيّن هذه الوظيفة المحددة وليس جنس القائم بالدور. ولتوضيح أهمية النساء اللاتي تم ذكرهن أو تمت الإشارة إليهن في القرآن، حاولنا التركيز على مغزى شخصيات نسائية معينة جاء ذكرها في القرآن بالنسبة للبيئة المعاصرة، منطلقين في بحثنا من الفكرة التي أشار لها المفكر الإسلامي فضل الرحمن حين قال: «لوباءت نتائج هذا الفهم بالفشل في التطبيق في الوقت الحاضر، فإنه إما أن هناك فشلاً في تقييم الوضع الحالي تقييماً صحيحاً، أو أن هناك فشلاً في فهم القرآن»<sup>(23)</sup> لكون الأمثلة القرآنية تقدم حقائق ملموسة عن تطبيق المفاهيم الأخلاقية، يتعين على المسلمين أن

(23) - فضل الرحمن، الإسلام والحداثة: نقل التقليد الفكري، شيكاغو: مطابع جامعة شيكاغو، 1982، 7.

يتحلوا بالفهم العملي لها لكي يطبقوها، لا أن ينطلقوا في تفسير أهمية المرأة المذكورة في القرآن من خلال عادات تمثل خلفية آرائهم ومفاهيمهم للوظائف المناسبة المتعلقة بالمرأة والمرتكزة على بعض التفسيرات التي أدى منظور مفسريها إلى كثير من التناقضات وكثير من التبسيطات المفرطة.

ففي سورة (التحریم) يشير القرآن بشكل مباشر إلى بعض النساء كقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأةَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ \* وَمَرْيَمَ ابْنَةَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوْحِنَا وَصَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا مِنَ الْقَانِنِينَ﴾ (سورة التحريم: الآية 11 - 12).

هذه الأمثلة التي ذكرها الله على وجه التحديد للمسلمين تم تفسيرها على أنها خاصة بالنساء، على الرغم من أن الآية تحدها بأنها أمثلة للذين آمنوا وللذين كفروا. وتعبير آخر هي آيات تمثل للمسؤولية الفردية نحو الإيمان غير محددة بجنس لتؤكد على أنه لن ينجو أحد بسبب انتسابه إلى شخص آخر يجاهد في الخير مهما يكن قرب ذلك الانتساب<sup>(24)</sup>.

(24) - فضل الرحمن، الموضوعات الرئيسة في القرآن، شيكاغو: المكتبة الإسلامية،

وفي هذا تأكيد صريح على أن النظرة القرآنية تركز على الفرد لكونه عضواً من أعضاء النظام الاجتماعي، سواء من حيث التعبير القرآني عن العلاقة بين الله والفرد الذي لا يتم عبر ألفاظ الجنس، إضافة إلى أن القرآن يستخدم في الغالب لفظ «نفس» في الإشارة إلى الفرد عند التعبير عن أهليته الفردية لقوله تعالى: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ (سورة البقرة، الآية: 286). أو من حيث تصويره للأفراد على أنهم ذوو قيمة متساوية بشكل فطري وذلك بالنظر في المراحل الثلاث لوجود الفرد.

**أولاً:** مرحلة خلق البشر التي يؤكد القرآن على الأصل الواحد لجميع البشر لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾... (سورة النساء، الآية: 1).

**ثانياً:** في ما يتعلق بالتطور على الأرض حيث يؤكد القرآن على أن القدرة على التغيير والنمو والتطور تكمن داخل نفس الفرد أو الجماعة لقوله تعالى: ﴿...إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾... (سورة الرعد: الآية 11)، وأخيراً منح الجزاء لجميع أعمال البشر على أساس ما يكتسبه الفرد، لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ (سورة النساء: الآية 124).

**كل هذا يقودنا إلى سؤال مهم وهو: من أين جاءت نظرة الناس في كل مجتمع وفي كل زمان بأن الذكور والإناث مختلفون؟ ليس في الخلقة فحسب، وإنما في الصفات المتعلقة بالقدرات والروح والنفس.**

يذكر الزمخشري في تفسير القرآن وتبعه المودودي في ذلك «أن الله فضل الرجال على النساء في ضوء الذكاء والبنية الجسدية ورباطة الجأش»<sup>(25)</sup> علماً بأنه لم يشر إلى مكان في النص القرآني يذكر هذا. وليؤكد العقاد على نفس المعنى من أن «الرجال يستحقون الأفضلية على النساء»<sup>(26)</sup> ليصبح من المستحيل لمثل هذا التفسير أن يمحى بمجرد القول بأنه لا يحق للرجال الغلبة على النساء بالإكراه أو إظهار سلوك متعجرف لهم.

ومن المهم هنا الإشارة إلى أن أصحاب هذه التفسيرات التي لم تثبت في القرآن، قد أدركوا أن القرآن يهدف إلى إقامة العدالة الاجتماعية، إلا أنه من الواضح أن تفسيرهم للعدالة الاجتماعية لا يمتد امتداداً كاملاً ليصل إلى المرأة، التي جسدها القرآن تجسيداً متميزاً بشخصيات نسائية متميزة في القرآن، وقدم أدوارها بأسلوب طرح يختلف عما قدمه لنا المفسرون، الذين لم يتجاوز تفسيرهم أنثويتهم.

(25) - أبو الأعلى المودودي، تهيم القرآن، بدون ناشر، 1983، ج 13، 117.

(26) - عباس محمود العقاد، المرأة في القرآن، القاهرة: دار الهلال، 1962، 7.

## ومن تلك الشخصيات على سبيل المثال لا الحصر:

**أولاً: أم موسى:** لقد ولد «موسى» عليه السلام في زمن كان فيه «فرعون» يذبح جميع الأطفال الذكور اليهود، ولكن قضى الله بأن هذا الطفل سيحمل رسالة النبوة لقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفَتْ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعَلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (سورة القصص: الآية 7). إن النص القرآني صريح فهو يشير إلى أن «أم موسى» تلقت الوحي، مما يبين أن النساء كالرجال كن يتلقين الوحي. لذلك تظهر «أم موسى» أن النساء مميزات في ما يتعلق ببعض الجوانب، ولكنهن مشمولات في ما يتعلق بجوانب أخرى.

**ثانياً: مريم ابنة عمران:** تعدّ «مريم» المرأة الوحيدة التي تمت الإشارة إليها باسمها في القرآن، وهذا لأنه تم خلق المسيح في رحم «مريم» بأمر خاص وليس عن طريق البيولوجيا الطبيعية، وتم تسميته «بابن مريم» لإظهار أهمية مولده. ورغم ذكر «مريم» بالاسم في القرآن، إلا أنه تم منحها أيضاً لقباً من الألقاب الشرفية الشائعة في ذلك الوقت، وتم استخدامه عندما يتم ذكر نساء معينة، وهو «أخت هارون». كما يوجد ثمة قيمة لغوية بالنسبة لأهمية «مريم» لجميع المؤمنين، إذ يصفها القرآن من (القانتين) في قوله تعالى: ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَةَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا

مِنَ الْقَانِتِينَ ﴿ (سورة التحريم، الآية: 12)، مستخدماً صيغة جمع المذكر للكلمة التي تشير (للقاتن لله).

وليس ثمة داع وراء عدم استخدام صيغة جمع المؤنث (قاتنات) سوى التأكيد على أهمية مثال «مريم» لكل المؤمنين سواء في ذلك، الذكور أو الإناث، لذا لم تقيد فضيلتها بالجنس.

### ثالثاً: بلقيس ملكة سبأ: على الرغم من أنها حكمت

دولة، إلا أن معظم المسلمين يرون أن القيادة لا تناسب المرأة، مع أن القرآن لم يستخدم ألفاظاً تقضي بأن وظيفة الحاكم لا تناسب المرأة، بل أنه أشاد «بلقيس» لحكمتها الدينية والسياسية التي تتجلى في قوله تعالى: ﴿قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ \* اذْهَبْ بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ \* قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ \* إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ \* أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ \* قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونُ﴾ ﴿سورة النمل، الآيات: 27 - 32﴾.

وفي قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ (سورة النمل، الآية: 35) وقوله تعالى: ﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (سورة النمل: الآية 44). المتمعن في هذه الآيات يلاحظ قدرة «بلقيس» المستقلة على الحكم السديد، فهي تعمل في نطاق العرف

الطبيعي وتطلب من الملام المشورة حول هذه المسألة، إلا أنها أدلت بوجهة نظرها بوصفها الخطاب بأنه (كريم) ، ثم تأخذ قرار إرسال الهدية بدلاً من إظهار قوتها الفاشمة على الرغم من قوانين الحكام (الذكور) الموجودة، ثم قبولها المستقل للإسلام رغم عادات قومها. وفي هذا يبين القرآن أن تقديرها كان أفضل من العرف، وأن الحكمة المحضة التي أظهرتها يمكن أن يتحلى بها المرء ذكراً كان أو أنثى إذا ما كان لديه معرفة يتصرف على أساسها<sup>(27)</sup>.

ورغم هذا التناول الكريم للمرأة في القرآن العظيم، ورغم كل الشواهد التي وردت عن تكريم الإسلام لها، إلا أننا نجد «التراث المجتمعي» في كثير من أجزائه لم يلتزم بهذه الصورة المشرقة للخلق، فراح يعكس موروثه الثقافي على المرأة المسلمة، **والأمثلة على ذلك كثير، ومنها:**

### علاقة الرجل بزوجته

في ضوء تأملنا لقوله تعالى: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاَسْتَشْهَدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةٌ مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسَكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ (سورة النساء: الآية 15).

(27) - فضل الرحمن، الموضوعات الرئيسية في القرآن، مرجع سابق، 101 . 109.

في هذه الآية الكريمة عقاب للزانية، تجلس في بيتها إذا ثبت بأنها زنت، إذا البقاء في البيت هو عقوبة شديدة لمن أتت بفاحشة الزنا تحديداً حسب نص القرآن الكريم. ولم يقل القرآن الكريم بمعاقبتها لمجرد الشك في وقوعها في الزنا، ولم يقل بمعاقبتها لشهادة شخص أو شخصين أو ثلاثة، فلا بد أن يكونوا أربعة؛ لأن العقاب شديد وهو الحبس في المنزل. وفي المقابل توجد نصوص تمثل آراءً فقهية في علاقة الرجل بزوجه منها: «الأصل أن النساء مأمورات بلزوم البيت منهيات عن الخروج»<sup>(28)</sup>.

كذلك ما ذكره الكاساني عند الكلام عن أحكام النكاح الصحيح مثل: «ملك الاحتباس» وهو صيرورتها «الزوجة» ممنوعة من الخروج لقوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ﴾ (سورة الطلاق، الآية: 6) والأمر بالإسكان نهي عن الخروج، إذ الأمر بالفعل نهي عن ضده.

كما قيّد الفقهاء جواز خروج المرأة بقيود كثيرة عند الحاجة: كزيارة الآباء، والأمهات، وذوي المحارم، وشهود موت من ذكر، وحضور عرسه، وقضاء حاجة لإغناء للمرأة عنها ولا تجد من يقوم بها. **من هذه القيود:**

(28) - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية، الكويت: ذات السلاسل، 1990، مج 19، 107.



\* أن تكون المرأة غير مخشية الفتنة، أما التي يخشى الافتتان بها فلا تخرج أصلاً.

\* أن تكون الطريق مأمونة من توقع المفسدة والا «حرم» خروجها.

\* أن يكون خروجها في زمن أمن الرجال ولا يفضي إلى اختلاطها بهم، لأن تمكين النساء من اختلاطهن بالرجال أصل كل بلية وشر؛ وهو من أسباب الموت العام، كما يقول «ابن قيم الجوزية» في كتاب «الطرق الحكيمة».

\* أن تكون على تستر تام، حتى إن بعض الفقهاء ومنهم «ابن قيم الجوزية»، رأوا أنه يجب على ولي الأمر منع النساء من الخروج متزينات، وأن من حقه أن يفسد على المرأة - إذا تجملت وخرجت - ثيابها بحبر ونحوه، وهذا من أدنى عقوبتهن المالية.

\* أن يكون الخروج بإذن الزوج، فلا يجوز لها الخروج إلا بإذنه.

وبالمقاربة بين الآية: 15 من سورة النساء وكيفية تعاملها مع مسألة «الحبس في المنزل» لكونها عقوبة لمن ثبت عليها فعل الزنا، وبين آراء الفقهاء وكيفية تعاملهم مع نفس المسألة، إذ جعلوا «الأصل أن تلتزم المرأة البيت» وأن خروجها لا يجوز؛ وقد

يصل إلى مستوى التحريم. لقد أثير أمامنا كثير من التساؤلات  
مثل:

كيف يمكن أن تكون عقوبة الحبس في المنزل فيما بعد أمراً  
عاماً لكافة المسلمات؟ وكيف يكون خروج المرأة فقط للضرورات  
وتبقى العمر معزولة عن المساهمة في بناء نفسها وبناء الحياة؟

## عقل المرأة

وما تعارف عليه كثيرون بأنه ليس كعقل الرجل

يقول تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ  
يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ  
إِحْدَاهُمَا فَتُذْكَرَ إِحْدَاهُمَا الْآخَرَىٰ﴾ (سورة البقرة: الآية 282).

والمتأمل في الآية يدرك بأن الله قد حدّد في نصّ الآية  
الإشهاد على «الدين» برجلين أو رجل وامرأتين ولم يطلق الأمر في  
الشهادات جميعها، أي أن الآية تتحدث عن الإشهاد في أمر الدين،  
وليس عن الشهادة في أمور الحياة المختلفة، وقد توصل كثير من  
الفقهاء إلى هذه الحقيقة، وعلى رأسهم شيخ الإسلام ابن تيمية  
وسبب ذلك يعود إلى قلة النساء المشتغلات بالتجارة بشكل عام  
في ذلك الوقت مقارنة بالرجال.

ولو كان الأمر بالمطلق لما قبل المسلمون أحاديث عائشة  
(رض) وسائر الصحابييات، باعتبار رواية الحديث شهادة؛

بما قاله أو فعله سيد الخلق عليه الصلاة والسلام، ولما ظلت صحائف القرآن الكريم عند حفصة (رض) وليست عند أي رجل من الصحابة - رضوان الله عليهم أجمعين - حتى قامت بتسليمها لعثمان (رض)، دون أن يزيد أحد على ما لديها أو ينقص منه شيئاً، ولم يتطلب هذا الأمر العظيم رجلين أو رجلاً وامرأتين. ولم يشك أحدٌ من الصحابة باحتمال ضياع بعض الآيات؛ لكون حفصة (رض) امرأة، وقد تغلب عليها العاطفة على العقل لضعفها؛ كما يزعمون عن كل النساء<sup>(29)</sup>.

### المساواة في كافة الأمور

لو كانت شهادة المرأة نصف شهادة الرجل لما جاء نص القرآن الكريم مساوياً بينها وبين الرجل في الآية التي تحلف فيها المرأة كما يحلف فيها الرجل، ولم يقل القرآن بقبول شهادة الرجل دون المرأة إذا حلف أنه صادق، ولم يقل بقبول حلفها إن حلفت أنها صادقة، بل هما متساويان تماماً، فأين ذهب نقصان العقل الذي كان الأولى أن يجعل شهادتها في هذه الآية غير مقبولة، قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ \* وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ \* وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ إِنْ تَشْهَدُ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ

(29) - الحشر. حلف أسوار الحرم لك، مرجع سابق، 33، 34.

\* وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿ (سورة النور: الآيات 6 - 9) .

بالتأمل في الآية الكريمة نلاحظ أن القرآن جعل اللعن - وهو الطرد والإبعاد من رحمة الله - من نصيب الرجل في الآية، وجعل الغضب من نصيب المرأة، والغضب قد يعقبه الرضا، أما اللعن فلا عاقبة له سوى الخسران، ولم يرد أي نص في القرآن الكريم يلعن المرأة - وورد هذا النص الذي يلعن الرجل - وهذا بعكس الأحاديث التي وردت في الموروث الفقهي وضجت بلعن النساء وليس فيها لعن للرجال.

### صداق النساء

وهو «المهر» الذي يظن الرجل أنه يدفعه للزوجة مقابل الاستمتاع بها، بموجب عقد النكاح وهذا ما ورد في الموروث الفقهي من خلال تعريف الفقهاء للنكاح، إذ تتفق تعريفاتهم تقريباً حول كونه عقداً يفيد ملك المتعة بالأنثى، ويشترط لوجوبه المهر والنفقة<sup>(30)</sup>.

بينما المهر في «الدين» مجرد هدية يتقرب بها الرجل من المرأة التي يريد الاقتران بها، ويُقدم لها وليس إلى وليها قبل عقد القران وليس بعده، وهذا يعني أن المهر ليس ثمناً لشيء على

(30) الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، 2005، مج 41، 205 - 210.

الإطلاق، وذلك لقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ (سورة النساء: الآية 4)، فالنحل في اللغة: إعطاؤك الإنسان شيئاً بلا استعاضة، وعمّ به بعضهم جميع أنواع العطاء، وقيل هو الشيء المعطى<sup>(31)</sup>.

إذاً «النحلة» هي الهدية أو العطية التي لا يراد بدفعها شيء، أي عطاء مجرد من أي استعاضة أو مردود. والقرآن يأمر الرجل بأن يهدي المرأة هدية ليتقرب بهديته من زوجة المستقبل، ولينشأ بينهما التواد والتقارب، بأسلوب مهذب ورقيق ليبيدي لها رغبته في الاقتران بها، ولكن جاء في الموروث الفقهي بمعاني غريبة، مثل: «اسم للمال الذي يجب للمرأة في عقد النكاح في مقابل الاستمتاع بها»<sup>(32)</sup>.

وهذا التفسير في رأينا هو أحد الأسباب المهمة للتعامل مع العلاقة الزوجية على أنها علاقة من طرف واحد لدى كثير من الناس، أي أن الرجل يقيم علاقته مع المرأة متى شاء وينهيها متى شاء دون مراعاة لرغبات المرأة ودون أن يأبه لمشاعرها؛ فقد أعطاهم مقابل ما يفعل مالا وهو المهر، وحاشا لله أن يكون القرآن الكريم نزل من عند الله ليأمر بدفع أجر لعلاقة الجنس بين الزوج وزوجته، وإلا لما أطلق عليه لفظ «نحلة»، ولو كان المهر مقابلاً

(31) - الحشر. خلف أسوار الحرم، مرجع سابق، 36.

(32) - عبدالرحمن الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، بيروت: المكتبة العصرية،

للاستمتاع، لما قال رسول الله (ص) في خطبته في حجة الوداع: «اتقوا الله في النساء، فإنكم أخذتموهن بأمانة الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله، وإن لكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه، فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضرباً غير مبرح، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف». (الراوي: جابر بن عبد الله الأنصاري المحدث: ابن جرير الطبري)<sup>(33)</sup>.

ف «كلمة الله»: تعني عهده وتقواه وهي المقابل الذي يستحل به الرجل فرج المرأة. وليس المهر. وهذا معنى إنساني لدين إنساني.

### نفقة الزوجة ومداواتها وتكفيها

أوجب القرآن نفقة الزوجة في آيات كثيرة منها على سبيل المثال لا الحصر قوله تعالى: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾ (سورة الطلاق، الآية: 7). المتأمل في الآية الكريمة يلاحظ أنها بدأت (بلام الأمر) وأنها واجبة على الأغنياء والفقراء كل على قدر سعته.

جاء في خطبته (ص) في حجة الوداع: «ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف». (الراوي: جابر بن عبد الله الأنصاري المحدث: ابن جرير الطبري)<sup>(34)</sup>، وغير ذلك من الأحاديث التي بيّنت وجوب نفقة الزوجة على زوجها.

(33) - الطبري، أبو جعفر. تفسير الطبري، مج 3، ج ، 392.

(34) - تفسير الطبري، مرجع سابق، 392.

أما «الموروث الفقهي» فيرى بالإجماع وجوب نفقات الزوجات على أزواجهنّ إذا مكنت المرأة زوجها منها، وكانت مطيعة للوطء ولم تمتنع عنه لغير عذر شرعي، وذلك لأن الزوجة - في نظر الفقهاء - محبوسة المنافع على زوجها وممنوعة من التصرف لحقه في الاستمتاع بها، فوجب لها مؤونتها ونفقتها<sup>(35)</sup>.

وبالنسبة «لتكفين» الزوجة فهي عند المالكية والحنابلة وبعض فقهاء الحنفية «غير ملزمة للزوج، لأن النفقة والكسوة وجبا في حالة الزواج، وقد انقطع بالموت فأشبهت الأجنبية»<sup>(36)</sup>.

وفي بعض النصوص الفقهية عن الرجل الميت كما جاء في الروض المربع للشيخ منصور البهوتي: «فإن لم يكن له - أي للميت - مال فكفنه ومؤونة تجهيزه على من تلزمه نفقته، لأن ذلك يلزمه حال الحياة فكذا بعد الموت، إلا الزوج لا يلزمه كفن امرأته ولو كان غنياً لأن الكسوة وجبت عليه بالزوجية والتمكن من الاستمتاع وقد انقطع ذلك بالموت». وللشيخ «البهوتي» أيضاً رأي في مداواة الزوج لزوجته يقول فيه: «لا يلزم الزوج لزوجته دواء وأجرة طبيب إذا مرضت لأن ذلك ليس لحاجتها الضرورية المعتادة، وكذلك يلزم ثمن طبيب وحناء وخضاب ونحوه إذا أراد منها تزيناً أو قطع رائحة كريهة»<sup>(37)</sup>.

(35) - الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، 35.

(36) - الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، 1988، مج 13، 242.

(37) - الحشر. خلف أسوار الحرمك، مرجع سابق، 75.

مثل هذه النصوص توضح صورة المرأة في بعض الموروث الفقهي، وهي صورة حتماً منبثقة من عقلية المجتمع الذي استمد منه بعض هؤلاء الأئمة والفقهاء فكرهم ومن ثم تكوّنت وتشكّلت ذهنيّتهم. أما «الدين» فلا يمكن أن يأمر الرجل بعدم دفع ثمن الدواء لزوجته إلا إذا أراد أن يراها متزينة، ولا يمكن أن يقول للرجل إذا لم تعد قادراً على الاستمتاع بالمرأة بسبب موتها فلا تصرف درهماً لتكفينها.

**وسؤالنا هو:** كيف يمكن لمن يملك الحد الأدنى من إنسانيته، أو من يملك القدرة على أعمال عقله أن يقبل بمثل هذه الأقوال؟

فإذا كان الإسلام «دين» يحث على الاعتناء بالجار، وهو جار فقط وليس من الأقرباء، وظل جبريل عليه السلام يوصي به رسول الأمة (ص) حتى ظنّ الرسول أنه سيكون من ضمن الورثة، إلى هذا الحدّ يزرع «الدين» في قلب المسلم حب الخير للناس وهم أغراب، وليسوا من أهل الدار فما بالكم بالزوجة؟ فهل يمكن أن نتصور أن من جاء ليتمم مكارم الأخلاق يمكن أن يحكم بما حكم به بعض الفقهاء في هذه المسائل؟

أم أن الأمر يعود إلى ذهنية تشكّلت من خلال ما أسميناه بعملية «توليف الديني بالتاريخي».

الخيانة والمكر وتناولها كأنها صفة متأصلة في طبع المرأة، على الرغم من معرفة الجميع بأن الإنسان إذا لم يتربّ على



الفضيلة والخير، فسينشأ جانحاً سواء كان رجلاً أو امرأة، ولهذا كان من الضروري التدخل منذ الصغر في عملية التربية، ليحدث التوازن في نفس الإنسان فيصبح صادقاً مع نفسه ومع الآخرين. وهذا ما يضعنا أمام **السؤال الآتي**: لماذا يتعامل الناس مع آية: ﴿فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قَدْ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ (سورة يوسف، الآية: 28)، على أنها صفة مسحوبة على كل النساء، وكأن القرآن الكريم أوردتها ليقرّر حقيقة ثابتة خاصة بكل امرأة بدءاً «بحواء» وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها؟.

بينما المتأمل في الآية الكريمة يجد أن القرآن يحكي ما قاله «عزيز مصر» عندما راودت زوجته سيدنا يوسف (ع) عن نفسها، وهذا ما يظهر بوضوح في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قَدْ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ (سورة يوسف، الآية: 28).

إذاً، فعل «قال» في الآية يرجع إلى «عزيز مصر»، لكن الرجال أسقطوها وصاروا يرددون الآية دون أن يلتفتوا إلى قائلها الأصلي الذي حكى عنه القرآن الكريم، الذي يعود لرأي رجل معين في زمن معين في زوجته التي كانت معه في زمنه ذلك. هذا الرأي أشار إليه القرآن الكريم ضمن سياق قصة يوسف عليه السلام، وربما يكون هذا رأي «عزيز مصر» في النساء جميعاً بناءً على تصرفات زوجته التي ولا شك استاء منها بشكل كبير. إلا أنه لا يعني أن يكون الكيد صفة عامة لكل النساء، بل رأي خاص بعزيز مصر.

**وسؤالنا هنا:** إذا كان هذا الأسلوب ممكناً في تفسير الآيات، فلماذا لم يورد المفسرون الآيات التي تحكي عن مواقف تخص الرجال ويجعلونها عامة أيضاً كما عموماً. كيدكن عظيم على جميع النساء، فالقرآن الكريم - ضمن سياق قصة يوسف - يصور لنا التآمر الذي أجمع عليه إخوة يوسف ضده؛ وهم عصابة وهو طفل لا يدري عن خططهم، حتى وصلوا إلى الاتفاق على قتله، كما يصور لنا كيف يستمعون إلى أبيهم القلق بشأن يوسف فلا يخجلون من أنفسهم ولا تؤنبهم ضمائرهم، وهذا واضح في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَىٰ أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ \* اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِن بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ \* قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَالْقَوْهَ فِي غِيَابَةِ الْجَبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ \* قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَىٰ يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ﴾ (سورة يوسف، الآيات: 8 - 11).

والمتأمل في هذه الآيات يستشعر بسهولة مقدار الخداع والتآمر والكيد العظيم الذي قاموا به. وإذا كان كيد امرأة العزيز حدث بسبب رغبتها في الدفاع عن نفسها في موقف صعب تمر به نتيجة خبيثة ارتكبتها، فإن إخوة يوسف خططوا لقتل أخيهم الطفل الصغير، وتآمروا على أبيهم الشيخ الكبير، فهل هذه القضية رغم بشاعتها تجعلنا نقول بأن الكذب والتآمر هي صفات ملازمة لكل الرجال؛ لأن القرآن الكريم أوردها في قصة يوسف مع إخوته.

في اعتقادنا أن السبب بسيط وواضح ومرحلي، وهو أن من فسر القرآن كان رجلاً في المراحل التي كانت النساء ممنوعات من الكتابة ومن القراءة ومن التعليم، ومن بنى على ذلك التفسير معظم الأحكام الفقهية أيضاً رجل، وبما أن المجتمع لا يحاسب الرجل على كل شيء ولا يبحث عن أي دليل ليؤكد به التهم التي يود إلصاقها بالرجال، فإن المفسر لم يجد نفسه مضطراً لأن يكرس لها، بينما تم التركيز لصفة الكيد عند النساء حتى ظلت تتردد عبر قرون طويلة على أنها صفة إلهية لكل امرأة مهما كانت تلك المرأة، وذلك لكي يتم التبرير لقمعها، ومن ثم الاستشهاد بالقرآن الكريم على أن هذا الوضع الذي هي عليه حدث بإرادة إلهية وليس للمجتمع دور فيها.

وبنفس المنهجية تم تعامل بعض الفقهاء مع كثير من أقوال الرسول (ص) نجاهم يضحون ويبررون قلة من النصوص، ليمرروا من خلالها فكرة تقليص مساحة حرية المرأة، وإعطاء الرجل الحق في تنظيم مسارها باستمرار، بينما يسطحون العدد الأكبر من النصوص التي تشمل أقوال رسول الله (ص) وأفعاله التي تصف النساء.

لقد تم تقديم النساء في بعض أجزاء الموروث الفقهي من خلال تضخيم بعض النصوص وإبرازها على أنهن أكثر أهل النار، وأن المرأة تتساوى مع الحمار والكلب والشيطان، ويكون

الشؤم فيها وفي البيت وفي الفرس، وتعدُّ ضلعاً أعوج، ولولا حواء لما خانت أنثى زوجها، وأنها مصدر الفتن، ومثار متاعب الرجل، وناقصة عقل ودين، ومصيصة وطعم للشيطان، وعندما تخرج من البيت يستشرفها الشيطان، وعليها أن تكون في طاعة الرجل وتلبية حاجته إذا أراد موافقتها ساعة يشاء، وتُلعن من السماء حتى يوم القيامة إن لم تلبَّ رغبته أو تخضع له وتهتم به حتى لو كان منظره مقرفاً ويسيل دماً، وألا تصوم وما يعادل ذلك إلا بإذنه، وما أفلح قوم ولو أمرهم امرأة.... الخ من أحاديث تضع المرأة في مركز اهتمامات الرجل، ودائرة رغباته وميوله، حتى تمّت سيطرته عليها، كقوة، وكنفوذ، وكحكمة، وكانضباط<sup>(38)</sup>.

إذا ليس من الغريب أن تتكوّن مخيِّلة جمعية منشغلة بالمرأة، وتتعامل معها من خلال ذلك المنظور الفقهي الذي أشرنا إليه، والدليل على تأثير هذا المنظور هو تجذره في المخيِّلة الجمعية، وإعادة إنتاجه في شكل تراث شفهي، يتجسّد بقوة في الحكاية والأمثال، وتراث مقروء تمتلئ به مدونات الأولين والآخرين، والشاهد في ذلك أن الرجل لا يزال مؤمناً بقناعاته حتى يومنا هذا وإلى أيام ستأتي لا ندري عددها، وأن كثيراً من النساء أيضاً لا يزلن مستسلمات منذ أزمان بعيدة لهذا الرأي.

هناك العديد من الأمثلة «للتراث الشعبي» المحكي والمقروء، المنبثق من ذلك المنظور الفقهي والمستند على عقلية مجتمعية

(38) - محمود، الضلع الأعوج، مرجع سابق، 376 - 377.

قائمة على إقصاء المرأة وتحجيم قدراتها، كنتيجة طبيعية لما تم من «مسرحة» لعملية التوليف الديني والتاريخي عبر العصور، والتي منها على سبيل المثال لا الحصر:

### العلم والتعلم والتشكيل الثقافي

كتب النعمان بن أبي النشاء كتاباً بعنوان «الإصابة في منع النساء من الكتابة» قال فيه: «أما تعليم النساء القراءة والكتابة فأعوذ بالله، إذ لا أرى شيئاً أضر منه بهنّ، فإنهنّ لما كنّ مجبولات على الغدر كان حصولهنّ على هذه الملكة من أعظم وسائل نشر الفساد، وأما أول ما تقدر المرأة على تأليفه بها، فإنه يكون رسالة إلى زيد ورقعة إلى عمر، وبيتاً من الشعر إلى عذب، وشيئاً آخر إلى رجل آخر، فمثل النساء والكتب والكتابة كمثّل شرير سفیه تهدي إليه سيفاً، أو سكير تعطيه زجاجة خمر، فاللبيب من الرجال من ترك زوجته في حالة من الجهل والعمى فهو أصلح لهنّ وأنفع»<sup>(39)</sup>. و«النعمان بن النشاء» ليس غريباً في ما ذهب إليه من منع تعليم المرأة، إذ لم يكن تعليمها أمراً مستحباً ولا ضرورياً، وقد يكون ممنوعاً في بعض الأوقات.

على الرغم من أن «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة» فإن طائفة من العلماء احتجت بحديث عن الرسول (ص): (لا

(39) - عبدالله محمد الغدّامي، المرأة واللغة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي،

تنزلوا نساءكم الغرف، ولا تعلموهنّ الكتابة، ولا تعلموهنّ سورة يوسف، وعلموهنّ المغزل وسورة النور<sup>(40)</sup>، ويوضح «الشوكاني» سبب المنع بقوله: «وأما حديث «لا تعلموهنّ الكتابة ولا تسكنوهنّ الغرف وعلموهنّ سورة النور»؛ فالنهي عن تعليم الكتابة في هذا الحديث محمول على من يخشى من تعليمها الفساد<sup>(41)</sup>، ولئن عدّ بعضهم أن الكتابة المنهي عنها هي كتابة السحر والطلاسم، فإن الاعتقاد الذي ساد أن الكتابة مطلقاً هي فعل منهي عنه لأنه لا يتلاءم مع طبيعة الأثني ومع منزلتها التي يجب أن تكون دون الذكر. ورأى المغراوي (ت 920 هـ) أن على الولي أن يعلم ابنته آيات تصلي بها، وعليه أن ينهاها عن تعلم الرسائل والشعر، كما أنه جعل ترك تعليمها الخط أصوب «لما عسى أن تستعين به على فساد»<sup>(42)</sup> وجاء على لسان الراغب الأصبهاني: «لا يعلم المؤدّب الخط امرأة ولا جارية لأن ذلك مما يزيد المرأة شراً، وقيل إن مثل المرأة التي تتعلم الخط مثل حيّة تُسقى سماً»<sup>(43)</sup>.

إن التمعن في مثل هذه الأدبيات في ضوء رؤية «ابن خلدون» التي عبّر عنها بما ذكره في مقدمته: «الخط بيان عن القول

(40) - ابن بابويه، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين القمي. من لا يحضره الفقيه، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1986، 288.

(41) - الشوكاني، محمد بن علي. نيل الأوطار، بيروت: دار الجيل، بدون تاريخ، ج 8، 213.

(42) - المغراوي، أحمد بن أبي جمعة. جامع جوامع الاختصار والتبيان فيما يعرض للمعلمين وأباء الصبيان، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، بدون تاريخ، 34.

(43) - الراغب الأصبهاني، أبو القاسم حسين محمد. محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1961، 215.

والكلام، كما أن القول والكلام بيان عما في النفس والضمير من المعاني»<sup>(44)</sup>، التي تعنى أن من يملك القدرة على الإفصاح والتعبير عما يجول بخاطره من أفكار ومشاعر وهموم؛ في وسعه التواصل مع الآخرين والتفاعل معهم والتأثير فيهم واحتلال موقع في التاريخ، خلاف الذي مُنع من اكتساب أداة تخوّل له فهم ما يجري من حوله والتعبير عما يجول بباله من أفكار.

هذه الرؤية تكشف لنا الهدف الحقيقي من منع الفتاة من امتلاك وسائل التعبير، كما تكشف لنا مدى وعي المجتمع في العصور الإسلامية الأولى، وبعد انتهاء عصر النبوة والخلافة، بالعلاقة بين العلم والبناء الاجتماعي التراتبي، ما جعل المجتمع يستخدم آلية المنع من التعليم كوسيلة تحقق للمجتمع هدفاً آخر هو الحيلولة دون نهوض المرأة بأدوار مهمة في الحياة قد تدفعها إلى الاستعلاء بعلمها على الزوج؛ فينجم عن ذلك انهيار سيادته عليها، وهو موقف نجد له مثيلاً في اليهودية والمسيحية وفي غيرها من الديانات. كما أسلفنا. باستثناء الدين الإسلامي الحق، كما نزل على سيد البشر وكما مارسه سلوكاً على أرض الواقع.

وفي غالب الظن أن منع المجتمع المرأة من تعلم الكتابة وتبنيها لفكرة تحفظه من هذه المسألة إنما يُعد موقفاً بُني على تصور واعٍ للمعرفة، يدرك تماماً أن في الكتابة تحقيقاً للذات، وبحثاً عن

(44) - ابن خلدون، المقدمة، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984، 509.

تغيير الواقع وتخليداً للذكر، وأنها أداة سلطة باللغة الأهمية ومرتبطة بمؤسسات، كما أنها فعل رمزي مقدّس له علاقة بالإلهام والوحي، وهو هبة لا تمنح إلا للجنس المتميز بجملته من الخصال. ولما كانت المرأة في المتخيل الجماعي لحضارات الشرق الأدنى وغيرها من الشعوب كائناً دنيوياً وليس على صلة وثيقة بالمقدّس، فإنها لم تكن جديرة بهذا العلم. لذا جعلها فعلاً خاصاً بالرجال، ومن ثم كان على المرأة أن لا تتعلم أصولها، إذ يجب ألا تُخاطب وإنما تُخاطب. وبالتالي فقد عبّر موقف المنع هذا، عن تصوّر للخصال التي ينبغي أن يتحلّى بها كل جنس، فالعلوم التي تكسب صاحبها عقلاً وتعيّنه على طلب الرياسة وتسمح له بمقارعة الآخر بالحجة، أي تمكنه من اكتساب سلطة، وجب أن تكون من نصيب الذكر، في حين أن الصنائع الملائمة للأنثى كانت تلك التي تساعد على المحافظة على العفة والحياء، وعلى القيام بما ينتظره منها المجتمع من أدوار.

هذا الموقف يفسّر لنا عدم اهتمام ابن خلدون والغزالي وغيرهما بمنهج تعليم الإناث، إذ كان الغرض من تعليمهنّ في نظرهم دينياً بالأساس لا يحتاج إلى شرح وتفصيل، فالتاريخ يُعد تاريخ الخاصة من الذكور، ولا عجب أن تسكت المصادر عن الإشارة إلى نوعية التأديب الذي كانت تتلقاه الفتاة في المجتمع. فلم نعرث في ما اطلعنا عليه من كتب التراث على وصية بخصوص شكل التهذيب والتعليم الذي ينبغي أن تحظى به البنت، وفي مقابل ذلك تواترت الأخبار التي تثبت مدى حرص الخلفاء وعلية القوم



على تعليم الذكور، كما تعددت وصاياهم بشأن خصائص التأديب المرجو؛ مما يوضح أن تعليم الذكور استند إلى تصور دقيق عبّر عن طموحات الأهل، بخلاف تعليم البنت الذي لم يقتض بحثاً وتنقيباً عن النماذج، فمهما اختلفت انتماءات الفتيات، فإن جميعهن يلتقن في واجب الإلمام بشؤون تدبير البيت، ويكون الأخذ بنصيب من العلم أمراً ثانوياً.

كما كثرت في كتب التراث أيضاً الإشارة إلى ثقافة «الجارية»، لكونها تضاعف من قيمتها وترفع ثمنها، وقد عمل التجار والأسايد على تعليمها، فنجد كتب التراث تحفل بعبارات من قبيل «كانت من تخريج وتعليم فلان»، حتى أن الذين أشرفوا على صناعة هذا الصنف من الرقيق كانوا حريصين على توجيه كل جارية نحو اختصاص معين<sup>(45)</sup>.

وقد كانت المناظرات التي عقدت بين الجواري والعلماء تنتهي في حالات كثيرة بتفوق الجارية على العالم؛ ما سمح لها بإثبات ذاتها والنجاح في تغيير نظرة الآخر إليها، من نظرة استنقاص إلى نظرة إعجاب واحترام، وفي حالات أخرى إلى نظرة عداء. الأمر الذي دفع بالمجتمع إلى التشديد على ترسيخ فكرة أن «جهل الحرة لا يشينها» بل إنه مطلوب ومفضل، وأن «ثقافة الجارية»

---

(45) - أمال قرامي، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007، 276، 278.

ما هي إلا مطلبٌ تجاري ملح<sup>(46)</sup>. وفي غالب الظن فهمت الجارية الموضوع واستغلت هذه الشروط وأتقنت قواعد اللعبة الاجتماعية وتسنى لها أن تعبر بواسطة هذه الرخصة الثقافية الاجتماعية من مكانة اجتماعية إلى أخرى، كما أنه أمكنها التعبير عن مكنون ذاتها، ومقارعة الرجل بالحُجَّة البليغة.

أما الحُرّة فقد ابتلعت الطعم، وتماهت مع فكرة «جهل الحُرّة لا يشينها» حتى تجذّرت في ذهنية المجتمعات، وأصبحت العلوم من منظور القدامى وكثير من المحدثين وسائل موظفة في إطار استعداد البنت للقيام بواجباتها «الطبيعية»، حتى لا يؤدي التعليم إلى زحزحتها عن موقعها في البناء الاجتماعي التراتبي.

ويعطينا «ابن الجوزي» صورة عما آل إليه وضع البنت في عصره، فقال: «إن الصبية في الغالب تنشأ في مخدعها لا تلقن القرآن، ولا تعرف الطهارة من الحيض ولا تعلم أيضاً أركان الصلاة، ولا تُحدّث قبل التزويج بحقوق الزوج»<sup>(47)</sup>.

إن المتمعن في هذا الوصف «للإمام الجوزي» يدرك أن الغاية من تعليم الفتاة لم تكن إعدادها لتولّي منصب فقهي أو منصب عام كما هي الحال بالنسبة إلى الذكر، بل كان هدف التعليم تمكين

(46) - المرجع السابق، 281.

(47) - أبو الفرج عبدالرحمن بن الجوزي، أحكام النساء، بيروت: دار الكتب العلمية،

1992، 131.

البنيت من وسيلة لتنظيم حياتها الشخصية والأسرية والاجتماعية على حد سواء.

ومع تقادم العصور، استقرّ في ذهن النساء أنهن مغلوبات على أمرهنّ، متصورات أن أي نقص لتلك الصور سيبعدهنّ عن الأنوثة، إذ إن الأنوثة في ظنهنّ أو كما صوّرتها التقاليد لهنّ هي الضعف والخوف وغلبة العاطفة وعدم ترجيح العقل وقلة الخبرة، فاستجبن لهذه التربية وصرن متلذذات بهذا الخنوع.

ولا يُستغرب موقف بعض النساء الراضخات للتمييز ضدّهنّ إذا ارتضين ووافقن على هذا التمييز بعد كل هذه التعبئة طوال هذه القرون، بل الغريب أن يقاومن الاستعباد ولو باللسان، كأضعف الإيمان.

وخير مثال لذلك ما جاء في كتب التراث من أن شاعراً قال:

إن النساء شياطيناً خلقن لنا

نعوذ بالله من شر الشياطين

وبما أن البيت يسيء لكل من تسمعه، فردت إحداهنّ عليه

وقالت:

إن النساء رياحين خلقن لكم

وكلكم يشتهي شمّ الرياحين

إن المتأمل في الرد يلاحظ أن المرأة لم تصر على أنها إنسانة، بل ارتضت أن تكون شيئاً آخر وهو نبات الريحان، ليس هذا وحسب بل إن نبات الريحان هذا بطبيعة الحال لم يخلق لذاته ليستمتع بحياته كالبشر، لكنه خُلق من أجل البشر. وبهذا كان في التشبيه إعادة إنتاج لفكرة أنها «خُلقت للرجل» ليستمتع بها فهو بشر وهو إنسان، أما هي فشيء من أجله. هكذا تصورت المرأة مكانتها عندما انبرت للدفاع عن نفسها، لم تع أنها إنسانة لكثرة ما قالوا لها إنها وردة وريحانة، وهذا على كل حال خيار أفضل بكثير من أن تكون شيطانة أو حية أو عقربة، لهذا قالت عن نفسها ريحانة يشتهي الرجل شمها، أما لو أنها ظلت ساكنة ولم ترد على الشاعر فهي شيطان يُستعاذ بالله منه<sup>(48)</sup>.

لا شك أن في التراث الكثير من الخير والحق والصواب، وفيه أيضاً أخطاء لا تحصى ومواقف لا تُعد، وكلها من أفعال البشر وليست منزلة؛ وحاشا لله أن يكون الظلم والتمييز والقهر منزلاً.

### ثقافة السكوت علامة الرضى وفضيلة الصمت

أشار الرسول (ص) إلى أن سكوت الفتاة البكر دليل على موافقتها على الزواج، ولكن هذا الأمر، في رأينا، صالح لزمان كان فيه سقف الحرية التي تتمتع بها المرأة عالياً، في ظل تطبيق

(48) - الحشر، خلف أسوار الحرمك، مرجع سابق، 87. 88.

رسول الأمة لأحكام الدين؛ وكل فتاة تدرك أنها لن تُجبر من وليّ، ولن تتعرض لضغط مجتمع يجور عليها، فمردّها إلى رسول الله (ص). والأحاديث تشهد على كثير من المواقف التي أنصف فيها الرسول (ص) المرأة إذا ما تجبّر عليها «وليّ» بحكم العادات أو خلافه.

أما في ظل مجتمعات تعلم فيها الكثير من النساء أن المرأة إن لم ترضَ ستلاقي جزاءها مثلما لقيته بطلات الحكايات الشعبية عندما قلن «لا»، وإن صمتت، أي أصيبت بالسكّة اللسانية أو التعاقد على الصمت، ظنوا ذلك رضا، وإنما هو في حقيقته امتناع، فالزواج مسبقاً قد تم بالفعل أصلاً وهي غائبة، ولذا كان يأتي فضفضة الحكي والغناء مقابل الصمت، أو الحياة بالحكي والغناء<sup>(49)</sup>.

### ثقافة «يا ساتر» وهندسة البناء

تقول أروى عثمان: «في مجتمعاتنا قبل أن يدخل أي غريب إلى البيت، وقبل أن يلج عتبة الباب الخارجي، عليه أن يصيح بصوت جهوري بلفظ «يا ساتر» فيتمدد الصوت وينتشر في كل أركان المنزل لتتفرق النساء، حيث لا يختفي جسد المرأة فقط بل صوتها، وحركتها، ونفسها، وحياتها التي سترجع إليها بعض الحيوية بمجرد خروج الغريب»<sup>(50)</sup>.

(49) - أروى عثمان، وداعاً: وريقة الحناء سؤال المرأة في المحكى الشعبي، منح اليونسكو، 2008، 69.

(50) - المرجع السابق، 70 - 71.

لفظ «يا ساتر» هو إعلان النفير، يستخدم في أوقات الحرب، لتجنب أسلحة الدمار الشامل (الرجل) التي ستصيب المرأة/ العورة في مقتل الفضيلة والشرف، فقد يقع نظر الغريب على مهمتها أو خيالها، فيلتهب خياله ويقع المحذور.

فالاحتجاب هو: ألف باء المرأة الفاضلة، التي لا يُسمع لها صوت، ولا يُرى لها وجه ولا تقابل أحداً إلا أرحامها الذين لا يحل لهم نكاحها، وتكون حبيسة البيت وأهلها شديداً الحرص على المحافظة عليها<sup>(51)</sup>.

وقد يطلق أحياناً بدلاً عن لفظ «يا ساتر» تعبير «افسحوا الطريق»، وهو أمر يجب أن يُنفذ بطاعة لا نقاش فيها، معمد بالفقه والعرف والثقافة، ويقال لإعلان الطوارئ واستقبال القائد، وعلى الجميع أن يختفوا من أماكنهم ليفسحوا الطريق<sup>(52)</sup>.

ومن المهم هنا الإشارة إلى أن هذا الإنذار «السوسيو ثقافي» قد أفرز تصاميم خاصة لكثير من بيوتنا العربية بما يتناسب وتقاليد تلقفتها من حضارات جاءت إليها، وهي في معظمها تقاليد تابعة لمجتمعات شرق أوسطية. فالناظر إلى بيوتنا سيجدتها تنقسم إلى ثلاثة أقسام وفق ما يفرضه النظام الاجتماعي على

(51) - محمد بن إسماعيل الأكوغ، الحفارة: صفحة من تاريخ اليمن، صنعاء، بدون تاريخ، 149.

(52) - عثمان، وداعاً، مرجع سابق، 72.

كل أسرة كبيرة أو صغيرة، يكون القسم الأفضل من حيث المساحة والأثاث والتهوية والإنارة عند مدخل البيت وهذا قسم الرجال، أي للضيوف من الرجال، أما القسم الثاني فمخصص للزائرات من النساء، والقسم الثالث هو قسم الأسرة التي تسكن البيت بكل أفرادها. ومن الجدير بالذكر أيضاً الإشارة إلى أن هذا التقسيم لم يعد معمولاً به في كثير من المجتمعات العربية، باستثناء مجتمعنا ومجتمعات الخليج، والمجتمع اليمني حسب ما ورد في دراسة «أروى عثمان»<sup>(53)</sup>.

ومن المهم أيضاً أن نشير إلى أن ثقافة (يا ساتر) امتد تأثيرها إلى تصميم المسجد أيضاً، فتجد مصلى الرجال في واجهة المسجد، وهو كل المسجد إذا ما قيس بالقيمة من حيث المساحة وشكل البناء وما يحتويه من أثاث وتحف ونقوش، والهامش الصغير الخالي من أي قيمة في الشكل والأثاث يكون مصلى للنساء<sup>(54)</sup>، مكتوباً عليه بخط صغير ومخربش، ويكون عادة في خلف المسجد محوطاً بباب صغير متواضع، خالياً من أي جماليات، أو يكون في الدور العلوي كجزء من السطح. قد يقول أحدهم إن السبب في ذلك يعود إلى أن الرجال هم الأكثر ارتياداً للمساجد، ولكننا نرد بأن المرأة في العهد النبوي كانت من رواد المسجد، بل إن هناك

(53) - المرجع السابق، 72.

(54) - تقتضي الأمانة العلمية أن نشير إلى أن بعض المساجد في بلادنا بدأت تهتم بمصلى النساء على الأقل من حيث الشكل والاهتمام بالجماليات.

بعض الأحاديث لرسول الأمة تحذّر من منع النساء من ارتياد المساجد، ولكن الثقافة والمنظور الفقهي قلّص من هذه المساحة للنساء إلى أن تلاشت، إلا أنها بدأت الآن تعود ولكنها في استحياء باستثناء شهر رمضان ولصلاة التراويح تحديداً.

### سلطة الموروث الشعبي

تتسم الأمثال الشعبية بإمكانية التغلغل في معظم جوانب الحياة الإنسانية، ولها تأثير لدى المجتمعات ذات البنى التقليدية والعشائرية، تكون أقوى وأنفذ من الدين والقوانين، وتتحول بأثرها كثير من العادات إلى عبادات وتُعدّ مرآة التجارب والمواقف الحياتية المختلفة، فهي تعدُّ أحد موجهات السلوك، كما تقدم نموذجاً مصاغاً في كلمات موجزة ذات سجع موسيقي جميل، يجعلها قابلة للحفظ والتداول والاستشهاد بها وقت الحاجة<sup>(55)</sup>.

ففي دراسة للباحثة أروى عثمان بعنوان: «المرأة في الأمثال الشعبية اليمينية» وجدت أن 98 % تقريباً من الأمثال تشوّه صورة المرأة وتقصصها وتقصيها تحت ضغط الوصاية وتحت بعض التفسيرات الفقهية المقدسة والتقاليد القبلية. وإن كان هناك أمثال لا تتعدى أصابع اليد تنصف المرأة -مع بعض التحفظات- مثل: «صُفّة ولا مائة ذقن» أو «مرة مدبرة، ولا جربة مثمرة»، وهي

(55) - سامية علي حسنين، صورة المرأة في المثل الشعبي، الاسكندرية: دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، 2006، 5.



من الأمثال الشعبية اليمنية، التي يراد بها في الظاهر تبجيل المرأة، ولكن هي في الأصل يراد بها تعظيمها لأجل قوة العمل<sup>(56)</sup>.

وهناك أمثال أخرى تعج بها الثقافة العربية، تحمل العديد من الصور والمعاني التي تبرز المرأة في وضع تابع للرجل، كما تعكس نظرة المجتمع الدونية لإنجاب الإناث وما فيها من الخوف والكلفة منها :

\* «لما قالوا لي غلام انشد ظهري واستقام، ولما قالوا لي بنية انطبقت الدار علي».

\* «البنات جالبات المصائب ومنكسات العمايم».

\* «همّ البنات للممات».

\* «جلست جلست وجابت بنت».

وهناك أمثال تحمل بعداً اجتماعياً بعيداً عن نظرة الإسلام، تؤكد التنشئة الاجتماعية ابتداءً بالأسرة وانتهاءً بالمجتمع، تعبّر عن أن المرأة قاصرة حتى تتزوج ولن تكتمل إنسانيتها إلا بالزواج مثل :

\* «ظل راجل ولا ظل حيطة».

(56) - عثمان، وداعاً، مرجع سابق، 108.

\* «مرة فلان ولا بنت فلان».

\* «مخطوبة ولا بايرة».

\* «زوّج بنت الثمان وعليّ الضمان».

\* «العاتق إلى بارت على سعدها دارت».

نلاحظ من كل ذلك أن مؤسسة الزواج تدعم الرجل وتسندة عبر عناصر الثقافة المختلفة، بينما تقهر المرأة وتجعل كرامتها واحترام الواقع لها مشروطين برجل يحميها ويحافظ عليها، لذا نجد الفتاة في مجتمعاتنا مهددة بشبح العنوسة، التي لا يحميها من الوقوع في برائتها إلا السعي نحو الزواج لتنال احترام المجتمع لها<sup>(57)</sup>. بينما الرجل مسنود من قبل الثقافة حتى إذا لم يكن قادراً على الإنجاب، فالثقافة تتجاوز عنه وتمارس ضغوطها على المرأة لتحمله وعدم طلب الطلاق، بينما إذا كان العكس رددوا المثل الشعبي القائل «مرة لا تتجب واجب قطعها» بينما يرفعون من قيمة الرجل بقولهم «الرجل حامل عيبه، ولا يعيبه إلا جيبه».

كما أن المرأة إذا كبرت في السن لا يقدرها المجتمع بعكس الرجل، وهذا ما تعكسه الثقافة المجتمعية من خلال الأمثال الشعبية كأحد عناصر هذه الثقافة، إذ يقول المثل الشعبي: «إذا

---

(57) - علي أفرار، صورة المرأة بين المنظور الديني والشعبي، بيروت: دار الطليعة، 1996، 65.

كبرت المرأة أرميها للحوية، وإذا كبر الرجل اذيله صبية»، إضافة إلى استخدام الكثير من الألقاب التي تحمل معاني الانتقاص مثل: «حرمه، وليّه» تمنح الثقافة للرجل الحرية، التي تتسع كلما كبر، بينما تضيق كلما كبرت الفتاة وأصبحت امرأة، دون النظر لقدراتها العقلية ومستوى تفكيرها، إذ تظل قاصراً في نظر المجتمع، وغير قادرة على حماية نفسها. إذا غفل الرجل لحظة عن حراستها. فتجدهم يرددون المثل القائل: «المرأة بدون رجل كالمال السائب»، لذلك يسند العقل الجمعي للرجل مسؤولية حماية المرأة ومراقبتها، بادعاء المحافظة على شرف العائلة وكرامتها وسمعتها، وهذا ما نجد صداه في أمثلتنا الشعبية المتداولة بين الناس، مثل:

\* «إن ماتت أختك انستر عرضك».

\* «البنات يا تسترها يا تقبرها».

\* «النسوان مصايد الشياطين».

\* «صوت حية ولا صوت بنية».

ولا تتف الأمثال الشعبية عند هذا الحد، بل تحاول أن تحجّم وتقلّص فرص الحياة أمام المرأة، مقدمة في ذلك الكثير من التدابير من خلال العديد من الأمثلة الشعبية مثل:

\* «إن خلوا البنات على خاطرها يا حتاخذ زمار يا طبال».

\* «اكسر للبننت ضلع يطلع اثين».

\* «الزوايا للولايا».

الغريب في الأمر أن المرأة على الرغم من الوضعية المتدنية التي تعيشها، إلا أنها أكثر استهلاكاً للأمثال، فنجدها تساهم بطريقة شعورية أو غير شعورية في نشر الأفكار السلبية والمسيئة لها، وذلك يمثل أقصى درجات العنف الذاتي<sup>(58)</sup>. تلك الصورة التي عكستها الأمثال الشعبية، تعبر عن الثقافة التي لا ترى في المرأة كائناً كاملاً، إلا من خلال الرجل مهما كان وضعه، فالمرأة الإنسان غائبة في المنظور الثقافي التقليدي، بينما تحضر المرأة الجسد بقوة، وهو ما يمكن ملاحظته في رموز المكانة المعبر عنها بالشكل الآتي:

1 - عند توجيه دعوة إليها، تدعى باسم «حرم فلان» حتى إذا كان زوجها متوفياً، فتدعى باسم «حرم المرحوم» وهو ما يعبر عن تأكيد المجتمع على تبعية المرأة والغاء كينونتها عبر تصرف يراه العقل الجمعي تصرفاً اعتيادياً.

2 - إذا كانت في مكان عام، أو وسط مجموعة، تنادى باسم ابنها أو أخيها أو أبيها أو زوجها أو أهل البيت/العائلة/أم العيال.

(58) - عفاف أحمد الحيمي، دور الأمثال الشعبية في تكريس الواقع الاجتماعي المتدني للمرأة، (محاضرة)، صنعاء: بيت الموروث الشعبي، 2008، 6.

3. لا تساهم في صنع القرار، ولا يؤخذ برأيها مهما بلغ علمها، وفق مقولة «المرأة بنص عقل» و«لو طلعت المريخ آخرتها للطبخ».

في دراسة تحليلية قامت بها الباحثة أروى عثمان لبرنامج شعبي مشهور، يذاع في إذاعة صنعاء منذ عام 1988 ، اسمه، «مسعد ومسعدة»، وله انتشار واسع وتأثير في كل نواحي البلاد وبين كافة الشرائح.

خلصت الباحثة إلى أن البرنامج يعتمد على عدد كبير من الأمثال والتعابير الشعبية، التي تركز وتدعم ذهنية المجتمع القبلي، متحزمة بالمقدس، بقصد تناول القضايا الاجتماعية لمعالجتها بشكل ساخر، إلا أن المعالجة غير سليمة، إذ تقدم حلولاً تنهل من نفس الأفكار السلبية، التي تضر بالمجتمع أكثر مما تثقفه.

وأشارت الباحثة في الدراسة إلى مقارنة جميلة بين شخصية مسعدة في البرنامج وبلقيس ملكة سبأ، في ثنائية رائعة أطلقت عليها ثنائية «العلو والتكيس ثم التكنيس»، وفق ما أسمته بثقافة «العلو والارتكاس».

قدمت الباحثة نصاً منشوراً عنوانه بعنوان: «من بلقيس إلى مسعدة: ثقافة تكيس وتكنيس الملكات: **وتقول فيه:**

كلتاها من النساء

بلقيس: الأسطورة

القوة

السلطان

والتاريخ

ومسعدة: البيت المرة

وحبة الذرة

قولوا لمسعدة: كوني مدبرة

تربي العيال

والرب تشكره

و«مسعد» تسعده

تجبر بخاطره.

ثم تتطلق من النصّ لتشير إلى أجزاء من تاريخ بلقيس الملكة ذات الجمال والسلطان، وكيف تحولت في الذهنية الشعبية إلى «مسعدة»، التي لا تجيد إلا فن المطبخ وتساعدنا ابنتها (أروى)

في إعداد الطعام، وتكنيس البيت، والاهتمام بالصغار، وكيف استطاعت «ثقافة الارتكاس»، كما أسمتها، أن تخسف بالمرأة من شاهق المجد إلى مجرد ضلع، بل ضلع أعوج، وكيف تناغمت تلك الثقافة مع بعض الموروث الفقهي لتقول للملكات: مهما تعاظمت قدراتكن، فحالنا واحد، عقولنا ناقصة، ومكاننا البيت والمطبخ.. وكيف تمكنت تلك الثقافة من استلاب سائر الملكات، وتتويج «مسعدة»، لتصبح هي «بليسي» وأروى وسائر ملكات اليمن، فيصبح التاريخ هو الواقع وهو الأسطورة التي لا تتفصل عن الواقع الذي نسج «مسعد القبيلي» (زوج مسعدة) تفاصيله<sup>(59)</sup>.

جميع ما تقدم ما هو إلا محاولة منّا لاستنطاق المعتم والمغيب من تاريخ المرأة، بهدف المساهمة في تحقيق التوازن الإنساني بين الجنسين، بالنظر إلى المرأة بأنها ليست زوجة الرجل فقط، وإنما هي صنوه، وهو الوجه المكمل لها.

حاولنا في هذه الجزئية مقارنة المرأة ماضياً، وكيف تم تناولها تاريخياً لنصل إلى المرأة في الواقع المعاش حالياً، فوجدنا بعد عملية الحفر الطويلة ما يلي:

1. أن الماضي الذي يشغلنا ويعتبر تاريخ المنطقة وبه يمكن فهم أنفسنا، هو ذلك الذي يبدأ مع مجيء الأديان السماوية، والتاريخ السابق عليها.

(59) - عثمان، وداعاً، مرجع سابق، 103 - 110.

2. هذا الماضي الذي يُفهم على الصعيد اللغوي من خلال مراجع إسلامية لاحقة، مثل «لسان العرب» لابن منظور المشهور، والذي ظهر بعد مجيء الإسلام بأكثر من ستمائة عام<sup>(60)</sup>، ويعتبر المصدر الرئيسي لفهم معاني اللغة العربية، حيث يقدم الكثير من الكلمات وفق منظور ثقافي ديني مختص، وليس وفق معانيها اللغوية الفعلية، أو كما ظهرت تاريخياً، مثل كلمة المرأة، التي يشتقها من «مرأ» أو من المرء (الأصل لها) ومن «مريئاً» أي لذيذاً، وهذا يعني أن الماضي يحوّر، تلبية لحاجات أساسية، واللغة خادمة لذلك.

الماضي الذي نقرأه في كتب مؤرخينا الموسوعيين، من أمثال الطبري والمسعودي وابن كثير وابن الأثير هو نفسه ماضٍ منتقى، لا يخفى فيه الأثر (التوراتي) ولا ما يتناسب مع المنظور الثقافي للكاتب المؤرخ، ولا مع مكونات معارفه التي شكلت محركات فهمه.

(60) محمود، الضلع الأعوج، مرجع سابق، 38.



## **الباب الثاني**

**المرأة العربية والسعودية  
بين الشريعة والواقع**



## المبحث الأول

### المرأة بين الشريعة والواقع الاجتماعي

إن كان لمشكلة أو إشكالية اختلاف الخطاب الديني والتربوي والموروث الثقافي أثر في تناول الباحثين لوضع المرأة وخصوصاً المرأة المسلمة، فقد اهتم العلماء والباحثون بقضية المرأة في الإسلام قديماً وحديثاً. وأغفل بعضهم تلك الصورة المشرفة التي أظهرها الإسلام للمرأة، إذ أولى علماء المسلمين هذه القضية اهتماماً خاصاً فكتبوا عنها فصولاً في كتبهم وخصها بعضهم بكتب مستقلة، مثل عبد الرحمن بن الجوزي في كتابه «أحكام النساء»، ومحمد صديق خان في كتابه «حسن الأسوة بما ثبت من الله ورسوله في النسوة»<sup>(61)</sup>. ومثل هذا الاهتمام لا يثير العجب، فالمرأة ليست موضوعاً هامشياً في المجتمع، كما أنها ليست نصف المجتمع فقط وإنما تمارس تأثيراً، إما سلباً أو إيجاباً على النصف الآخر، وهذا الاهتمام المتنوع يضعنا أمام تيارين من الكتابات عن المرأة، التيار الأول مناصر لموقف الإسلام منها، والتيار الثاني معاد لذلك الموقف ويحمله تبعات ما آل إليه حالها. إذ إن مراقبة

---

(61) - مروان إبراهيم العتيبي، المرأة المسلمة بين اجتهادات الفقهاء وممارسات المسلمين، الرباط: المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو)، 1991، ص 13.

وضع المرأة في ممارسات المسلمين كفيلة بأن توضح لنا حجم المظالم التي تعرضت لها المرأة المسلمة ولا تزال تتعرض لها في مجتمعاتنا الإسلامية وجميعها للأسف تحت شعار «تكريم الإسلام للمرأة»؛ لذلك لن يكون هناك من لا يرى بضرورة البحث في قضايا المرأة المسلمة بهدف تكوين رؤية إسلامية معاصرة حيال تلك القضايا. فنحن هنا نقول للتيار الأول الذي اهتم بالدفاع عن موقف الإسلام، إن الحظ لم يحالفك، إذ إن مبالغة بعض مناصريك في التبرير والدفاع عن أحكام المرأة في الإسلام أظهرت أن الإسلام متهم ويدافع عن نفسه، ولا ريب في أن أسلوب الدفاع والتبرير حتى مع سلامة نية ومقصد أصحابه لا يخلو من ضعف؛ فالمدافع غالباً في موقف ضعيف سيما وأن حقوق المرأة الشرعية والقانونية في الإسلام واضحة ولا يجادل بشأنها أحد؛ بل يقرها الجميع وإنما المشكل يكمن في تفعيل هذه الأحكام الشرعية على أرض الواقع في شكل ممارسات. فالواقع المعاش لا يشهد إلا مظالم وتجاهلاً للحقوق التي كفلتها الشريعة الإسلامية للمرأة، والإقرار النظري لهذه الحقوق لا يكفي، بل تظل الحاجة ماسة لتفعيل النصوص المتضمنة لها وترجمتها إلى سياسات عامة وقوانين اجتماعية تضبط الممارسات اللامسؤولة لدى الكثيرين؛، بمعنى أنه لا بد من الانتقال من وضع الرؤى والخطابات في حيز التطبيق والتنفيذ من خلال برامج عملية محددة لترجم الرؤية الإسلامية، بشكل برنامج إصلاحي ومن ضمن مشروع لتغيير الأوضاع المتدنية في كثير من

جزئيات واقع المرأة المسلمة، فيتم بذلك إنصافها من الظلم الواقع عليها كما يتم إيضاح الصورة الصحيحة لغير المسلمين وللمتشككين من المسلمين، دون الحاجة إلى استخدام أسلوب التبرير والدفاع، فخير وسيلة للدفاع عن الدين أمام الآخرين هي تقديمه كما أنزل في كتاب الله وكما جاء في سنة رسوله (ص) وليس بتبنيينا. تحت وطأة الحماس الديني. لآراء ضعيفة لا تستند إلى نصوص وأدلة معتمدة؛ وإنما منقولة عن آراء لبعض كتب المذاهب نستدل بها على علو شأن المرأة في الإسلام.

أي أن الأمر في نظرنا أكبر من أن نظل نتغنى بعدل الإسلام وإنصافه للمرأة، والمسلمون عامة والنساء خاصة يجهلن كثيراً من حقوقهن، فتحن في مرحلة زمنية لا يكفي فيها أن نقول للمظلوم إن هناك من ينصفك، بل أن نساعد على أن يتبين بنفسه كيف يُنصف.

أما بخصوص التيار الثاني الذي يحمل الإسلام مسؤولية تردي أوضاع المرأة، فنقول له إن مشكلته تكمن في الخلط بين الثقافة السائدة بخطئها وصوابها، وبمظالمها ومميزاتها وبين المبادئ الإسلامية، وبالتالي يجب النظر إلى كل مجتمع مسلم في مجموعه على أنه انعكاس سليم مئة في المئة لكافة تعاليم الدين، الأمر الذي دفع بالكثيرين من أنصار هذا التيار للتعامل مع الإسلام على أنه ظالم للمرأة ومحتقر لها ومطلق العنان للرجل ليسيطر عليها ويستبد بها، وجميعنا يعرف أن الأمر ليس كذلك.

أما في القرن العشرين فقد توفرت لنا كثير من الأبحاث والكتب والمقالات عن المرأة، كتبها مسلمون من شرق العالم الإسلامي وغربه. بل إن الاهتمام بهذه القضية تجلّى في كتابات كثير من المستشرقين. وهنا قد يقول قائل إن المرأة جزء من المجتمع الإسلامي يلحقها ما يلحقه من عدل وينزل بها ما ينزل به من ظلم، إلا أننا نقول: إن ما قد لحق بالمرأة من الظلم أكثر بكثير مما لحق بالرجل.

والعجيب أنه في كل الأحوال التي شاع فيها الظلم، تتفق معظم الآراء على أن البعد عن الإسلام هو السبب، غير أن هذا قول عام ويحتاج إلى تفصيل لنتمكن من معرفة أسبابه وبالتالي علاجها، وإذا أخذنا به فعلياً أن نتساءل: ما سبب الابتعاد عن الإسلام؟ وما سبب عدم الالتزام به في بلاد الإسلام؟ في نظرنا، لا توجد أسباب سوى سوء الفهم لنصوص الكتاب والسنة ومن ثم سوء التطبيق. ولاسيما أن المتتبع لتاريخ المجتمع الإسلامي والتحوّلات التي عاشها، وأثرت بدورها على وضع المرأة؛ تؤكد أن الإساءة للمرأة لم تكن متممّة في كثير من الأحوال، وإنما كانت ناشئة عن سوء فهم وجهل نتج عنهما تشويش لصورة المرأة في ذهنية المجتمع بشكل عام وفي ذهنية الرجل بشكل خاص، وترتب على هذا التشويش سوء فهم لنصوص الكتاب والسنة المتعلقة بأحكام المرأة وقضاياها، ومن ثم سوء تطبيق لهذه الأحكام، فتردى وضع المرأة وشملها الظلم بالمستوى الذي نلاحظه اليوم.

إن ما نعيشه اليوم، هو نتيجة خلط كبير في اللغة بين الشريعة والتشريع، وبالعلاقة بين الشريعة والواقع الاجتماعي، أو بين الوظائف الاجتماعية والدينية، الأمر الذي ينتج عنه سيادة كثير من المفاهيم التي تجذرت وأخذت سمة القداسة، وترتب عليها بالتالي أبنية ونظم وأحكام بلورت الصورة التي نعيشها اليوم، ولعل الوقوف على الفروق والعلاقات لبداية الطريق يفسح المجال لوضع أيدينا على الأسباب ومن ثمّ العلاج.

### أولاً: الأصول اللغوية والعامة للشريعة

لفظ الشريعة لا يعني التشريع أو القانون؛ ليس في اللغة ولا في الاستعمال القرآني، فلقد ورد لفظ الشريعة في القرآن مرة واحدة<sup>(62)</sup> في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبَعَهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سورة الجاثية، الآية: 18)، ثم ورد كفعل واشتقاقه ثلاث مرات: في قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَىٰ الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾ (سورة الشورى، الآية: 13)، وقوله تعالى: ﴿لَكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمَنْهَاجًا﴾... الخ الآية (سورة المائدة، الآية: 48)، وقوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ

(62) - أحمد أمين، فجر الإسلام، بيروت: دار الكتاب العربي، 1969، 260.

بِهِ اللَّهُ... الخ الآية (سورة الشورى، الآية: 21)، وجميعها تعني المنهاج أو الطريق.

ولقد استعمل لفظ الشريعة في الإسلام في البداية بمعناه الذي يفيد أن شريعة الإسلام هي سبيل الإسلام أو منهاجه، ثم نقل بعد ذلك إلى كل أحكام الدين، فأصبحت الشريعة تعني كل ما ورد في القرآن من سبيل للدين ونُظم للعبادات وتشريعات للجزاءات أو للمعاملات إلى أن أصبح اللفظ يستعمل في الفكر الديني بغير معناه في القرآن، وهو «المنهاج أو الطريق»، بل بمعنى آخر، يتسع ليشمل النظام الإسلامي كله من قرآن وسنة وإجماع وقياس، بل ويشمل النظام التاريخي، وتطبيق أحكام القرآن وآياته، ويقتضي الرجوع إلى ألفاظ النص ومعانيه وتفسيراته المتعددة ووضعه في الكتاب الكريم؛ من حيث أسباب نزوله وما إذا كان ناسخاً أو منسوخاً وإلى غير ذلك، ما يشكل حواشي تحيط بالآيات، فلا يمكن تطبيق حكمها إلا مختلطاً بهذه الحواشي. والسنة فعل للنبي نُقل عنه وتوارثته الأجيال بغير خلاف؛ وأقواله هي الحديث؛ يدور حولها جدل كثير، من حيث صحة المتن وصحة الإسناد، وخاصة أنه قد كثر نحل الأحاديث في عصور تالية للنبي (ص) وقبل أن تُضم في مجاميع (مسانيد وصحاح) لأسباب سياسية تستهدف تأييد شيعه أو نصر دولة أو ذم طائفة أو ما شابه، ولأسباب دينية رأى معها الناحلون أن ما يفعلونه يؤيد الدين ويقويه، ولعل هذا هو السر في ما نرى من أحاديث كثيرة مُلئت بها كتب التاريخ والأدب في



ذم الخوارج، إذ حاربهم المهلب بن أبي صفرة باختلاق الأحاديث عليهم، فقد كان يضع الحديث ليشد به أزر قومه ويضعف به من أمر الخوارج ما اشتد، تحت شعار «الحرب خدعة»<sup>(63)</sup>. كذلك سلك غيره هذا المسلك، ومنهم «عكرمة مولى ابن عباس وأنس بن مالك الصحابي يُعدون ممن اعتنق مذهب الخوارج في نظرية الخلافة القائمة على فكرة وجوب أن يكون الخليفة من اختيار المسلمين ولو كان عبداً حبشياً، وإذا اختير فليس يصح أن يتنازل أو يحكم وليس بالضروري أن يكون قرشياً، ويجب أن يخضع خضوعاً تاماً لما أمر الله به والإلا وجب عزله»<sup>(64)</sup> أليس كلاهما ممن حضر رسول الله ونقل عنه بعض مما حضر؟ بمعنى احتمال أن يتعرض أي منهما للتكذيب وبالتالي تهميش كثير مما يعرف؛ وحتماً فيه الكثير والكثير مما قد تحتاجه الأمة في كثير من أمورها.

هذه التساؤلات في اعتقادنا تستدعي منا ضرورة أن نوضح الفارق بين الدين والفكر الديني، **فالأصل** في الدين أن ما جاء به النبي من القرآن ومن أفعال وأقوال في ما يتصل بالدين أو تطبيقه، وهو مجموعة من المبادئ التي يبشر بها النبي. والفكر الديني هو الأسلوب التاريخي لفهم هذه المبادئ وتطبيقها، ولذلك فإن هذا الفهم أو التفسير قد يوافق صميم الدين وقد يخالفه وقد يسيء فهمه. أي أن الفكر الديني تعامل مع لفظ الشريعة على أنها

(63) - أمين، فجر الإسلام، مرجع سابق، 260.

(64) - المرجع السابق، 259.

تشريع وعلى الأخص في ما يتعلق بالجزاءات والمعاملات، بينما الشريعة ليست قواعد وجزاءات وإنما هي جو عام يسيطر على المجتمع ومجال قوي ينظم حياة البشر الفردية والجماعية. وهذه سنة الله في تهيئة مجتمع المسلمين الأوائل مدة ثلاث عشرة سنة، حتى إذا تهيأت نفوسهم ورحبت ضمائرهم بدأت الشريعة حكماً حكماً، في كل واقعة حكم، ولكل سبب آية، أي بدأت أمور التشريع. وهذا هو منهج القرآن وشريعة الإسلام: وهي مواكبة ركب الحياة ومواجهة أي حادث وملائمة كل واقع، فهي تنزل لأسباب تقتضيها، وأسبابها ليست مناسبات لها، ففيما عدا السور الأولى في بداية الدعوة لم تنزل آية إلا بسبب؛ ولذلك يرى بعضهم أن الإسلام دين تجريبي يهتم بالواقع، وليس ديناً نظرياً يعنى بوضع تجريدات عامة لما ليس واقعاً أو لما هو غير مجرب من الناس<sup>(65)</sup>. وفي هذا يقول ابن عابدين الفقيه الحنفي: «كثير من الأحكام يختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله أو لحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه لزم منه المشقة والضرر بالناس؛ ولخالف قواعد الشريعة الإسلامية المبنية على التخفيف ورفع الضرر»، ويقول ابن القيم، الفقيه الحنبلي: «إن الشريعة معناها وأساسها الحكم على مصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها وحكمة كلها. وكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها

(65) - المرجع السابق، 262.

وعن المصلحة إلى المفسدة أو من الحكمة إلى العبث ليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل». ويقول القرافي الفقيه المالكي: «إن جميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد تتغير أحكامها إذا تغيرت هذه العوائد»<sup>(66)</sup>.

فشريعة الإسلام إذاً هي التقدم على المصالح، ومنهج القرآن هو التطور إلى الأفضل وقصد الشارع هو إيجاد مخرج للمكلف. فمن أين جاء سوء الفهم للنصوص ومن ثم سوء التطبيق؟ فإذا كان المشرع قد جعل للمكلف في كل أمر شاق مخرجاً، بقصد أن يتحراه المكلف إن شاء، كما جاء في الرخص الشرعية المخرج من المشاق. فإذا توخى المكلف الخروج من ذلك على الوجه الذي شرع له، كان ممثلاً لأمر الشارع، أخذاً بالحزم في أمره، وإن لم يفعل ذلك وقع في محظورين<sup>(67)</sup>، أحدهما: مخالفته لقصد الشارع، سواء كانت تلك المخالفة في واجب أو مندوب أو مباح. والثاني: سد أبواب التيسير عليه وفقدان المخرج عن ذلك الأمر الشاق الذي طلب الخروج عنه بما لم يشرع له، ويدل على هذا قوله تعالى: «فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكَ يُوَعِّظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا

(66) - المرجع السابق، 263.

(67) - الشاطبي، أبو إسحق. الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: محمد الإسكندراني + عدنان درويش، بيروت: دار الكتاب العربي، 2002، 192.

\* وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا ﴿...﴾ (سورة الطلاق: الآيات 2 . 3) الخ الآية. أي أن الأصل في الشريعة إزالة الحرج واتباع الرخص؛ ولكن تفسير الإنسان للرخص ألبسها قيوداً، حسب بنية المفسر الفكرية وموروثه. وهذا ما وضحه لنا الإمام الشاطبي في كتابه (الموافقات) من أن مقاصد الشريعة تنقسم إلى ثلاثة: ضرورية وحاجية وتحسينية.

1 . **الضروريات**؛ وهي ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة. وذلك على مستوى: العبادات، والعادات، والمعاملات.

وعلى هذا، يمكننا أن نقول إن مجموع الضروريات خمس، وهي: حفظ الدين، والنفس والنسل، والمال، والعقل. وهي مراعاة في كل ملة.

2 . **الحاجيات**؛ وهي المفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة؛ وإذا لم تراعى دخل على المكلفين الضرر، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي والمتوقع في المصالح العامة. وهي جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات.

3 . **التحسينات**؛ وهي الأخذ بما يليق من محاسن العادات،

ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق، وهي جارية أيضاً في العبادات والعادات والمعاملات.

**إذاً، فالعلاقة واضحة بين الشريعة والواقع الاجتماعي، وما علينا إلا تحليلها من وجهة نظر سوسولوجية/ اجتماعية لتحديد العلاقة بين الاجتماعي والفقهي من خلال الفتوى والمفتي والمجتمع، الأمر الذي يحيلنا إلى المنظور الوظيفي، والمبادئ الأساسية التي يرتكز عليها هذا المنظور لها اعتبارات كثيرة. من وجهة نظرنا - منها:**

أ. افتراضه أن المجتمع عبارة عن نسق يتألف من عدد من الأجزاء المترابطة، بينها درجة من التكامل، والاعتماد المتبادل بين العناصر المختلفة للمجتمع، وأن أي تغير يحدث في جزء من الأجزاء يصاحبه بالضرورة تغير مماثل في الأجزاء الأخرى، وفي النظم، وفي المجتمع ككل.

ب. تأكيده على أن المجتمعات تتجه نحو التوازن الاجتماعي، وأن كل نظام قابل للتغير التدريجي والمستمر طبقاً للحاجات والمتطلبات التي تشبع رغبات أفراد المجتمع، واختلافها تبعاً لاختلاف المكان والزمان<sup>(68)</sup>.

(68) - طلعت إبراهيم ولطفي الزيات، كمال عبد الحميد، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، القاهرة: دار غريب للنشر، 1999، 67، 68.

ج. تأكيده على أن التكامل الاجتماعي لا يكون تاماً على الإطلاق، وأن الأنساق الاجتماعية تقوم بعملية استجابة تلاؤمية للتغير؛ بهدف الوصول للاستقرار والقدرة على الاستمرار التي تعززها آليات التلاؤم والضبط الاجتماعي.

د. تحديده للمصادر الأساسية للتغير:

- تلاؤم النسق مع التغير الخارجي.

- النمو الناشئ عن التفاوت البنائي والتباين الوظيفي.

- التجديد والإبداع من جانب الأفراد والجماعات في المجتمع.

- افتراضه وجود اتفاق عام على أن القيم أكثر العوامل أهمية في خلق التكامل الاجتماعي، وأن هناك مجموعة من الأهداف أو المبادئ العامة يقرها ويتفق عليها أغلب الأعضاء في النسق الاجتماعي، فيحدث ذلك الاستقرار<sup>(69)</sup>.

وتكمن أهمية المبادئ الأساسية للمنظور الوظيفي رغم قدمها . من وجهة نظرنا . في تمكنها من تحديد العلاقة بين السوسيولوجي والفقه في إطار تطور المجتمع الإسلامي وتغييره، وانعكاس ذلك على درجة الوعي العام لأفراد ذلك المجتمع

(69) - حكمت العرابي، النظريات المعاصرة في علم الاجتماع، الرياض: مطابع الفرزدق،

1991، 106، 107.

الجديد، المتمثل في احتياجهم لنوع من الاتفاق الاجتماعي، لقيام شيء من التفاعل الاجتماعي حول عدد من القيم والمعتقدات الجمعية، يمكنها استيعاب المسائل الاجتماعية المعقدة والناجمة عن معطيات الواقع الاجتماعي الجديد، سواء كانت تلك القيم ثقافية أو اجتماعية أو دينية أو سياسية أو اقتصادية أو مجموعة من العادات والتقاليد والأعراف والقوانين، وذلك كنتيجة طبيعية يحدث من خلالها التقارب بين جماعات المجتمع الإسلامي الحديث، المكون من مجموعات الجنود المسلمين الفاتحين للمدن وعائلاتهم، وسكان تلك المدن التي تم فتحها.

والجدير بالذكر هنا هو أن توظيفنا للمنظور الوظيفي في تحديد العلاقة بين السوسولوجي/ الاجتماعي والفقهي، لا يعني عدم وعينا بمغالاة هذا المنظور لكثير من مفاهيمه وافتراضاته، كاعتماده على سمة السكون والثبات وغياب الصراع، ومبالغته بمفهوم التوازن والتكامل الاجتماعي. إلا أن ذلك لا ينفي مقدرته كمنظور في معالجة كثير من القضايا، ولاسيما المختصة بالمتطلبات الوظيفية للنسق الاجتماعي، والوظيفية وأنساق الضبط والسيطرة، والوعي الوظيفي والتغير الاجتماعي<sup>(70)</sup>. وقد ساهمت جميعها في تكوين رؤيتنا حول تحديد العلاقة بين السوسولوجي/ الاجتماعي والفقهي.

(70) - عبدالله محمد عبدالرحمن، النظرية في علم الاجتماع، القاهرة: دار المعرفة الاجتماعية، 2003، 12.

وبما أن تحديد أي نوع من أنواع العلاقات، سواء كانت على مستوى البشر، أو على مستوى المفاهيم، أو على مستوى أي نوع من أنواع الكيانات المختلفة، يتطلب منا لفهمها وتحليلها الانطلاق من مسلمة أساسية وهي وجود أكثر من طرف في هذه العلاقة. وعليه، يصبح من الضروري طرح بعض الأسئلة، ومحاولة الإجابة عنها للتوصل إلى الكيفية التي تمكنا من تحديد هذه العلاقة مثل: ما الذي يربط بين مفهومي السوسيولوجي والفقهي، لكونهما طرفي العلاقة في جزئيتنا هذه؟ وما الذي يترتب على استمرارية العلاقة بينهما أو على عدم استمراريتهما؟

وللإجابة على هذين السؤالين وجدنا ضرورة الانطلاق من بعدين أساسيين في هذه المسألة هما :

«البعد الاجتماعي» و«البعد المقاصدي»، ومحاولة توصيف العلاقة بينهما من خلال البحث في المفاهيم المشكّلة لهذه العلاقة.

وما أن بدأنا عملية البحث والفحص خلف المفاهيم الأنسب منها وجدنا أنفسنا أمام مفهومي «التغير الاجتماعي» و«المقصد الشرعي» اللذين تمكنا من استخدامهما كمفاتيح أساسية نرسم من خلالها لأنفسنا خارطة ذهنية توصلنا إلى الكيفية التي نحدد بها العلاقة بين السوسيولوجي والفقهي؛ لكونهما محصلة العلاقة بين البعدين «الاجتماعي والمقاصدي»، وذلك من خلال تحديد هذين المفهومين:



**أولاً: التغيير الاجتماعي** وهو في نظر بعض العلماء؛ أي تغيير يطرأ على البناء الاجتماعي وعلى وظائفه وعلى النظم والعادات وأدوات المجتمع، نتيجة لتشريع أو قاعدة جديدة لضبط السلوك، أو لكونه عند آخرين منهم، مثل «روس»: «التعديلات التي تحدث في المعاني والقيم التي تنتشر في المجتمع أو بين بعض جماعاته الفرعية»<sup>(71)</sup>.

**ثانياً: المقصد الشرعي** وهو الغاية التي تهدف إليها النصوص من الأوامر والنواهي والإباحات، وتوسعي الأحكام الجزئية إلى تحقيقها في حياة المكلفين، أفراداً وأسرّاً وجماعات وأمة<sup>(72)</sup>.

إن الانطلاق من هذين البعدين (الاجتماعي والمقاصدي) ناتج عن قناعتنا التامة بالعلاقة التكاملية بينهما، ولقد تعززت هذه القناعة من خلال دراستنا لهذه الجزئية، وازدادت وضوحاً ورسوخاً بعد استيعابنا لكلمة ابن القيم: «الشريعة مبناهَا وأساسها على مصالح العباد، في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها» لأنها كلمة تشير إلى حقيقة التلازم بين البعد الاجتماعي والبعد المقاصدي.

(71) - يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، القاهرة: دار الشروق، 2007، 20.

(72) - المرجع السابق، 12.

فالشريعة إذاً، تأسست بمصالح العباد في المعاش، أي في الواقع الاجتماعي، وهذا يعني أننا أمام واقع اجتماعي معاش؛ أهم سماته الحركة وعدم الثبات وفقاً لسنة التغير الكونية، وأمام شريعة أعدها الله بقصد تنظيم هذا الواقع وتيسيره لتحقيق الخير والصلاح لعباده في دنياهم وآخرتهم، ودرء الشر والفساد عنهم في حاضرهم ومستقبلهم، ومعاشهم ومعادهم. فالتشريع الإلهي ليس وراءه إلا مصلحة الخلق في العاجل والآجل، علم ذلك من علمه، وجهله من جهله، وإلا فهو سبحانه غني عن عباده، ولا يعود عليه شيء من نفع أو ضرر.

وعليه تصبح معرفة المقاصد الشرعية ضرورة لكل مسلم، لاسيما الفقيه، لما تشكله من أهمية في تكوين عقليته، وفي مساعدته على الوصول إلى الحكم الصحيح من خلال الفوص في بحار الشريعة ضمن إطار المستجدات وتسارع المتغيرات في صورة غير معهودة، لاسيما في عصرنا هذا، وما لذلك من أثر على سلوك الناس وطرق تفكيرهم، وإدارتهم لأمر حياتهم.

وكثيراً ما تنقلب الموازين؛ فما كان من الأصول قد يصبح من الفروع، وما كان من الفروع قد يتضخم ليصبح من الأصول، وذلك لما للظروف المحيطة من تأثير على الإنسان سلباً وإيجاباً إلا من عصم الله، وقد قيل: «الإنسان ابن بيئته».

ولا تزال الحياة في تغير مستمر، وحركة متلاحقة، تختلف كل حركة عما قبلها اختلافاً يجب تقديره وملاحظته مهما خفي أو

ظهر، وقد أنزل الله - عز وجل - شريعة الإسلام لتحكم هذه الحياة، وتطوع ظروف الناس وواقعهم وفق تعاليمها السامية.

ولحكمة يعلمها هو ونجهلها نحن نزلت الشريعة في نصوص محدودة ومتناهية، بينما الحوادث متجددة وغير متناهية، ومن تيسير الله - عز وجل - على هذه الأمة أن جعل بعض الأحكام الشرعية تتماشى وظروف الناس، وتتطور بتطور حياتهم، وتتغير بتغير أحوالهم، وقد استوعب السلف الصالح ذلك الأمر جيداً فقد قالوا: «لا يُنكر تغير الأحكام بتغير الأزمان»<sup>(73)</sup> ولقد أكد ابن القيم الجوزية على ضرورة التمشي مع سنة التغير بقوله «في هذا نفع عظيم جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه»<sup>(74)</sup>.

لذلك أصبح من الممكن أن نحدد العلاقة بين السوسولوجي/ الاجتماعي والفقهي، من خلال الإشارة إلى العناصر المكونة لهذه العلاقة وهي: «الفتوى والمفتى والمجتمع»، باعتبار أن السوسولوجي/ الاجتماعي هو الحافز على تكيف الفقهي، من خلال محاولة الفقيه الموازنة بين الفهم التقليدي وضرورات التحديث الاجتماعي، كما يعنى أيضاً أن عرض العلاقة بين السوسولوجيا/

(73) - عمر بن صالح عمر، الظروف وأثرها في الفتوى الشرعية، مجلة التجديد، 2005، العدد 17، 40 - 46.

(74) - ابن أبي بكر بن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004، 14.

علم الاجتماع والمعرفة الفقهية توضح كيفية التكيف فقهيًا وفكريًا  
إزاء التطورات الاجتماعية، إذ إن الفتوى الشرعية لا يتم التوصل  
إليها إلا عبر معادلة ذات أبعاد ثلاثة: «النص، والفهم، والظروف  
الزمانية والمكانية».

لذا كان الفهم للواقع والاستدلال بالأمارات والشواهد مهماً  
للمحافظة على كثير من الواقع<sup>(75)</sup>. كما أن فهم فقه الظروف  
الخاصة والعامّة ومعرفتها عند التصدي للفتوى يعد واجباً شرعياً،  
وضرورة عقلية حتى تعالج مشكلات الأمة ونوازلهما علاجاً جذرياً،  
مع اعتبار أن عدم ربط الحكم بالواقع استنباطاً يعد حلاً ناقصاً  
وعلاجاً لا يشفي وجنوحاً نحو المثالية البغيضة، التي توقع الناس  
في أخطاء فادحة، وتوجب عليهم من الحرج والمشقة ما الشريعة  
منه براء، إذ إن الفتوى تعد بمثابة خطط تنفيذية يتحرك بها  
المجتمع نحو الخير أو نحو الشر<sup>(76)</sup>.

وتعدُّ العلاقة بين الواقع المعاش والشريعة علاقة تكامل  
وتوازن لكونها تربط بين مفهومين أحدهما متغير وهو «الواقع  
الاجتماعي» والآخر ثابت وهو «الشريعة» التي وضعت مكتملة،  
وانقطعت عن مصدرها الذي شرعها بانقطاع الوحي، فانقطع  
بذلك إمكان تغييرها أو تعديلها أو تبديلها، وعليه أصبح من

(75) - المرجع السابق، 40.

(76) - المرجع السابق، 40.

الضروري للمتدين بها أن يتحرى مقاصدها ليحسن فهمها وتطبيقها، وإلا فإنه قد يشتط به الفهم كما قد يشتط به التطبيق إلى مآل لا تتحقق فيه تلك المقاصد التي من أجلها شرعت الشريعة<sup>(77)</sup>.

إذاً، فإن فهم «المقصد الشرعي» هو الحلقة الأساسية التي تحرك هذه العلاقة بين المجتمع (المتحرك) والشريعة (الثابتة) فتجعل منها علاقة متوازنة متكاملة لا يمكن أن يستمر المجتمع الإنساني بدونها، وهذا الربط والفهم يوصلنا إلى شبه مسلمة وهي أن تحديد العلاقة بين السوسيولوجي والفقهي، فمنها ما ارتبط بمفهوم التغير ومنها ما ارتبط بمفهوم المقصد الشرعي.

## ثانياً: مفهوم التغير الاجتماعي والعلاقة بين السوسيولوجي / الاجتماعي والفقهي.

بما أن التغير كحركة هو: سنّة كونية تتطلب فهماً ومعرفة، ليتمكن تسخيرها لاستمرارية الحياة، وهذا لن يكون إلا بفهم الغاية والمقصد من وراء كل ما تقوم عليه هذه الحياة، فهذا يعني أن التلازم بين المفهومين (التغير والمقصد الشرعي) ضرورة ثمرتها تشكيل المنظور الفقهي، وتكوين الملكة الاجتهادية التي

(77) - عبدالمجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، المغرب: دار الغرب الإسلامي، بدون تاريخ، 19.

بها تثرى الأحكام الشرعية التي نواجه بها مستجدات الأحداث في الحياة الاجتماعية السريعة التغير<sup>(78)</sup>.

وهنا يمكننا أن نصوغ معادلة بسيطة: واقع اجتماعي + مستجدات = منظور فقهي. أي أن دور الواقع الاجتماعي في تكوين المنظور الفقهي لا يمكن أن يكون بعيداً عن مفهوم «التغير الاجتماعي» وما يفرضه من تحولات تؤدي إلى تشكيل كيانات كثيرة تتطلبها ظروف المجتمع وحركته واحتياجاته، هذه الظروف والاحتياجات، التي تمثل في جوهرها مطالب أفراد المجتمع وجماعاته، التي تتطلب وعيهم وإدراكهم للغاية من وجودهم، حتى يتمكنوا من استيعاب كافة اللوائح والتنظيمات التي أنعم بها الله عليهم لتيسير أمور معاشهم، وهذا ما نعني به «المقصد الشرعي».

ولا توجد أمة على وجه الأرض يمكن أن يصدق عليها ذلك أكثر من أمة الإسلام، فهي الأمة التي نزل عليها القرآن فأعاد صياغتها، وهذا يعني أنها أمة عاشت معنى التغير بكل أبعاده، إلا أنها لم تعشه دون استيعاب الغاية منه. فالتغير حركة إذا لازمها وعي وإدراك؛ أدت إلى تحولات إيجابية نحو الهدف المنشود، وهو إعمار الأرض بواسطة الإنسان لكونه الكائن المكلف بالخلافة فيها.

(78) - المرجع السابق، 9.

والتاريخ يؤكد لنا أن العرب عندما قرأوا القرآن واستوعبوا معانيه، تحولوا إلى أمة تعرف الشورى وتكره الاستبداد، أمة يسودها العدل الاجتماعي تمكنت من فتح العالم، وإنشاء حضارة جديدة أنعشت الإنسانية ورفعت مكانتها.

### ثالثاً: مفهوم المقصد الشرعي والعلاقة بين السوسيولوجي/ الاجتماعي والفقهي

إذا كان مفهوم المقصد الشرعي بمعناه العام، يعني: الغاية التي من أجلها وضعت المقاصد. فما هي هذه الغاية على وجه التحديد؟ وإذا كانت الشريعة الإسلامية وضعها الله -تعالى- لتحقيق الغاية التي من أجلها خلق الإنسان، وإذا كانت الغاية من خلق الإنسان هي أن يكون خليفة في الأرض؛ خلافة قائمة على العبادة، لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (سورة البقرة: الآية 30) وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (سورة الذاريات: الآية 56)، وإذا كانت هذه الخلافة لا يمكن للإنسان تحقيقها إلا بأن يكون فرداً منتظماً ضمن هيئة جماعية، عندها يصبح المقصد من الشريعة مرتبطاً بتحقيق الإنسان غاية الخلافة في الأرض من خلال بعديه الفردي والجماعي.

وينتج عن هذا الارتباط أن مقصد الشريعة هو تمكين الإنسان من تحقيق ما فيه خيره ومصالحته لتحقيق غاية وجوده

وهي الخلافة في الأرض، وذلك بصلاح الذات الفردية والهيئة الاجتماعية، بما يفضي إلى سعادته في الدنيا والآخرة.

يتضح هذا من حرص المولى - عز وجل - على توصيل شريعته للناس كافة من خلال الرسل والأنبياء، ليوضحوا للناس الغاية التي خلقهم الله لها، لقوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (سورة النساء: الآية 165)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (سورة الأنبياء، الآية: 107). وهكذا يتبين لنا كما يقول ابن عاشور: «إن استقرار أدلة كثيرة من القرآن والسنة الصحيحة يوجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة منوطة بحكم وعلل راجعة للصالح العام للمجتمع والأفراد»<sup>(79)</sup>.

وهذا يعني أن أهمية العلم بمقاصد الشريعة ليست مقتصرة على المختصين في العلوم الشرعية كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان، بل هذا العلم بالغ الأهمية لكل مسلم مهما كان اختصاصه العلمي، ومهما كان نشاطه في الحياة العملية؛ حتى تكون آراؤه في اختصاصه وتطبيقاته جارية وفق أحكام الشريعة، محققة لمقاصدها، وهو ما يقتضيه مبدأ الشمول الذي اختص به الإسلام. إلا أن التفاوت في الانتفاع بعلم المقاصد يتفاضل فيه الأفراد بحسب حظوظهم الثقافية، ولكنه يبقى هدفاً ينبغي على كل مسلم السعي إلى تحقيقه لتتحقق الغاية من خلقه وهي الخلافة

(79) - النجار، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، 18.



في الأرض ببعديها الفردي والجماعي. وضمن هذا المعنى تتجلى العلاقة بين السوسولوجي/ الاجتماعي والفقهي من خلال البعد المقاصدي، فمعرفة الإنسان بالغاية من خلقه تجعله يسعى لتنظيم حياته وفق ما يريده الخالق منه، فتعمّر الأرض، وتستمر الحياة. وهذا ما يفسر لنا لماذا أصبح المنظور الفقهي حاجة استشعرها المسلمون من وقت مبكر، فقد فرضتها ظروف المجتمع الإسلامي الأول، فوجهوا لها عناية علمية فائقة واهتموا بها أيما اهتمام حتى انتهى بهم الأمر إلى أن خصصوا لها علماً قائماً بذاته يهتم بمقاصد الشريعة، ويختلط بكافة العلوم، لاسيما علم أصول الفقه، لكونه العلم المهم بتعيين الأحكام بالفهم من نصوصها أو باستنباطها بالقياس والمصلحة ثم تنزيها على الواقع. وهذا ما يفسر لنا أيضاً علاقة السوسولوجي/ الاجتماعي بالفقهي، فالعلم بالمقاصد التي من أجلها وضعت الأحكام لا يعدُّ نهاية المطاف بالنسبة للفقيه، فاهتمامه يتجاوز ذلك إلى إجراء الحكم في الواقع أو عدم إجرائه، فالمقاصد يمكن أن تكون محدودة في حين أن الأحكام غير محدودة لارتباطها بالنوازل المتجددة على الدوام.

ولتوضيح العلاقة بين السوسولوجي/ الاجتماعي والفقهي في ضوء البعد المقاصدي، وضعنا تصوراً مبنياً على الرؤية الشمولية للإنسان، كما جاءت بها الشريعة، لتحقيق مصلحته في دوائر متواسعة تبدأ على مستويات:

أ- وجوده والغاية من حياته لكونه نوعاً.

ب. وجوده فرداً.

ج. وجوده في المجتمع.

د. وجوده كائناً في محيط مادي.

**وذلك لاعتبارات كثيرة منها:**

\* أن الشريعة جاءت لتحفظ الإنسان في كل دائرة من تلك الدوائر، ليقوم بدوره الذي من أجله خُلق.

\* أن مقاصد الشريعة يجب أن تدرج ضمن هذه الدوائر لتكون أكثر فاعلية في توجيه السلوك العملي ليوافق أحكام الشريعة.

\* أن المنظور الفقهي هو المخوّل بإدراج مقاصد الشريعة ضمن هذه الدوائر، وفي إطار شرعي لتكون متصلة بجميع مظاهر الحياة في مشهد شامل، وإلا سبقت مجردة غير مرتبطة بشواهد الواقع.

ومن خلال ما يؤكد المؤرخون والاجتماعيون من أن الدين مرتبط بالمدينة والتمدن، فإنه يمكن بالنظر إلى حالة التدين السائدة اليوم وأنماطها واتجاهاتها المتخلفة؛ قياس حالة التمدن في مدننا ومجتمعاتنا وقد تسرب الجمود والانحراف والتخلف إلى الحياة الفكرية والثقافية للمسلمين مع تخلف العالم الإسلامي، وتشظيه وتراجعته على كافة المستويات، فالنموذج التطبيقي

للإسلام بدأ بعد مرحلة التأسيس يتحول إلى تجربة تاريخية إنسانية تسهم المجتمعات والتحولات والبيئة المحيطة والاحداث في تشكيلها، ومن ثم كانت تنشأ أحكام فقهية وقراءات للنصوص الدينية قائمة على التفاعل مع البيئة والتحولات الزمنية الطبيعية، وهكذا فإن الدين دائماً يشكل الظواهر الاجتماعية المصاحبة له، فنجدها تتشكل بين حيز المقدس والحيز الدنيوي القائم على اللغة والمعنى المتوصل إليه، والتعبير البشري عن ذلك يكون وفق معطيات اجتماعية وتاريخية واقتصادية.

لذلك حاولنا في هذا الفصل الانطلاق من فكرة (غادامير) بأن العقل الإنساني موجود ضمن شروط عينية تاريخية، ولذلك تُشكّل أحكام الفرد المسبقة حقيقة وجوده التاريخي، بمعنى أن للتراث أهمية عظمى في تشكيل وعينا الفردي والجمعي، فهو ليس موضوعاً يقف أمامنا أو بمعزل عنا. لذا من المهم التعامل مع التراث كجزء من نسيج «التأويلية» التي تعني «الفهم» لكون الإنسان كائناً مؤوّلاً، تصله خيوط التواصل بالتراث ليس عبر النص المكتوب فقط، بل عبر الذاكرة أيضاً. وعلى ذلك كما يقول «غادامير» يجب مواجهة التراث كمهمة وكجهد من أجل الفهم الذي نشعر بالحاجة إليه، فنندفع إلى مزيد من المراجعة والتمحيص في مرجعياتنا وقناعاتنا<sup>(80)</sup>.

(80) - هانس غيورج غادامير، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، بيروت: دار أوبا للطباعة والنشر، 2007، 16، 17.

إضافة إلى ملاحظة مهمة أردنا الإشارة لها وهي أن الإنتاج الفقهي قد عدّ لدى عامة المسلمين أوامر إلهية، لاجتماع مناقشتها وينبغي الالتزام بها في كل الأحوال، وهذا قد يرجع إلى ما أضفاه الضمير الإسلامي من قداسة على الموروث الفقهي، وزعماء المذاهب، مبالغة منه في إجلال من تقدّم، وظنّ بأن العصور السابقة أصلح الأيام والدهور، فإذا بالفقه الذي وضع لأن يتحول في الضمير لكل زمان. وعلى هذا يصبح من المنطق المقبول إعادة النظر في ما قرره الفقهاء القدامى، والتخلي عن النظرة التقديسية التي أضفها الضمير الإسلامي على ما استنبطوه من أحكام كانت مستجيبة لواقع وظروف تختلف عن هذا الواقع وهذه الظروف، مع الوعي التام بأهمية التعامل مع هذا الموروث كمعين لا يئضب نهل من محتواه ما يعيننا على مستجدات زماننا.

وبما أن التغيير سنة كونية فإن آثاره على تعدد الخطاب الإسلامي وتغيير الفهم والتطبيق ستكون مسألة حتمية. فليست المذاهب والأفكار والاتجاهات القائمة اليوم هي نفسها ما كانت عليه قبل عقود وقرون من الزمان، وهل يجزؤ - على سبيل المثال - أحد اليوم أن يقول إن العبودية والجواري والرق حلال، أو يدعو لتطبيقها على رغم من أنها كانت مقبولة وسائدة قبل فترة من الزمن، فهل كانت حلالاً وأصبحت حراماً؟ وهل تغيير النص أم تغيير المعنى أم تغيير الفهم والخطاب؟ الإجابة على هذه التساؤلات تكمن في الاستيعاب الحقيقي للنقاط التالية :

**الأولى:** أن الفقه في جوهره - في ما يتعلق بالمعاملات - من صنع البشر، لا من أصول العقيدة، فهو علم يستمد وجوده من الواقع برغم طابعه الديني.

**الثانية:** أنه خضع في نشأته وازدهاره لمعطيات دنيوية<sup>(81)</sup>.

---

(81) - محمود اسماعيل، التراث وقضايا العصر، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2005، 19.



## المبحث الثاني

### العلاقة بين المرأة والفقهاء والمجتمع

يبدو أن الإنسان في مجتمعاتنا - أنثى أو ذكراً - يولد ويعيش ويموت كما يريد له المجتمع وحتى ما أمر به الدين يتم تأويله وفق تقاليد وأعراف المجتمع، وبالأخصّ في شأن المرأة. هذا المجتمع الذي يهيمن على أعضائه، ويجبرهم على اعتناق ثقافته التي تعج عناصرها بالأساطير والخرافات والأفكار السالبة والموجبة، كما يستطيع أن يفرض على أفرادها ما لا تستطيع فرضه قوانين الدولة.

والعلاقة بين المرأة والفقهاء والمجتمع، والتي هي في رأي الكثير من المهتمين بالبحث في هذه القضية، علاقة باتت واضحة ومعروفة وتضرب بجذورها التاريخية في أعماق الفكر الاجتماعي والإنساني، وهذه العلاقة ليست على مستوى واحد بين الأطراف الثلاثة، فهي جدلية بين الفقهاء والمجتمع، ولكنها أحادية بين الفقهاء والمرأة، أما بين المرأة والمجتمع فيمكن أن تكون جدلية ولكن بدرجة بسيطة، يجعلها أقرب إلى الأحادية، من حيث تأثير المجتمع على المرأة؛ لذلك وجدت الدراسة ضرورة إيجاد رابط

منطقي، يسهّل تحليل هذه العلاقة المعقدة بين الأطراف الثلاثة (المرأة والفقير والمجتمع). ولم نجد أفضل من الرابط «القيمي» يمكننا من التحرك بسلاسة في تحليل هذه الجزئية؛ لذا من المهم هنا أن نشير إلى أننا سنتبع في معالجة هذا الفصل أسلوب طرح التساؤلات، مثل: لماذا الرابط القيمي؟

**والجواب لدينا:** أن «القيمه» هو ممثل مؤسسة الفقه، التي تمسّ مختلف جوانب الحياة الفردية والاجتماعية في الحضارة الإسلامية بكل أبعادها السياسية والاقتصادية والدينية والاجتماعية، بدءاً من العبادات والعقوبات وأمور الخلافة والإمامة والحرب والسلام وإدارة الدولة، وانتهاءً بدقائق الحياة اليومية من مأكّل ومشرب ولباس وزينة، مروراً بالاحتفالات والطقوس كالولادة والختان والجنائز.

ومن هذا المنطلق يقول محمد عابد الجابري: «إذا جاز أن نسمي الحضارة الإسلامية بأحد منتجاتها فإنه سيكون علينا أن نقول عنها إنها حضارة فقه سواء نظرنا إلى المنتجات الفكرية للحضارة الإسلامية من ناحية الكم، أو نظرنا إليها من ناحية الكيف، فإننا سنجد الفقه يحتل الدرجة الأولى بدون منازع»<sup>(82)</sup>، ولعل هذا القول يتأكد لنا إذا قارنا بين الإسلام والمسيحية مثلاً، فالمسيحية تهتم بالإيمان القويم، أكثر من اهتمامها بالسلوك

(82) - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت: دار الطليعة، 1984، 96.



القيوم الذي أولاه المسلمون شأنًا كبيراً إلى جانب الاهتمام بالإيمان القيوم. وقد يكون هذا من بين الأسباب المهمة التي ساهمت في إيلاء الفقه المكانية التي يتبوأها في المنظومة الإسلامية برمتها<sup>(83)</sup>.

وإذا انطلقنا في جزئتنا هذه من فكرة الاهتمام (بالسلوك القيوم) فلربما كان اختيار الدراسة للرابط «القيمي» موقفاً إلى حد ما. لاسيما وأن الاهتمام (بالسلوك القيوم) هو الهدف الأساسي لمؤسسة الفقه، الأمر الذي على أساسه يميّز المسلمون بين مفهومي «عالم» و«فقيه» لكون «العالم» مطلعاً على النصوص من قرآن وسنة، أما «الفقيه» فالمقصود به العارف بالشريعة التي يسعى إلى فهم مقاصدها، واستنباط الأحكام على ضوء ذلك الفهم حتى في حالة كانت النصوص غامضة أو غير موجودة أصلاً، فعمله لا يقتصر على تأويل النصوص التأسيسية، بل يتجاوزها إلى نشاط اجتهادي لبناء منظومة تشريعية تستند إلى المصلحة، وإلى أعراف كان معمولاً بها قبل الإسلام بشرط أن لا تتعارض مع الشريعة، وذلك لإيجاد حلول؛ وخلق توازنات يمكن قبولها اجتماعياً، ويسهل تطبيقها في يوميات الفرد المسلم. وبعبارة أخرى يمكننا القول إن «الفقه» «هو العلم الذي يسعى لتنظيم حياة المجتمع في إطار الشريعة».

(83) - نادر حمادي، إسلام الفقهاء، بيروت: رابطة العقلايين العرب، 2000، 7.

ولكن من المهم هنا الإشارة إلى أن «الفقه» لم يكتسب هذا المعنى المتعارف عليه اليوم، إلا بعد أن تم التنظير له في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة في إطار علم أصول الفقه، وهو ما تعرضنا له في الصفحات السابقة، وإلا فهو كما جاء في القاموس المحيط «العلم بالشيء، والفهم له، والفتنة، وغلب عليه علم الدين لشرفه» (آبادي، القاموس المحيط)، وأكد هذا ابن منظور في «لسان العرب» حين قال: «جعله. أي الفقه. العُرفُ خاصاً بعلم الشريعة».

وكذا الأمر في «مختار الصحاح» للإمام محمد بن أبي بكر الرازي، إذ يقول: «الفقه يعني الفهم، هذا أصله، ثم خُصَّ به علم الشريعة، والعالم به فقيه».

ما يدل على أن المسألة لا تعدو أن تكون مواضعة لغوية، تعارف عليها الناس لتسمية علم من العلوم<sup>(84)</sup>.

والمهم هنا هو تعاملنا مع مفهوم «الفقه» على أنه علم من العلوم، تعارف الناس على جعله خاصاً بعلم الشريعة، كما يقول ابن منظور، وعبارة «تعارف الناس» تعني بلغة علم الاجتماع «المجتمع»، فتحن هنا إذأً أمام علم هو «علم الفقه»، المختص فيه يسمى «فقيه» كما يقول «الرازي» ووظيفته تنظيم أمور المجتمع، من خلال التشريع لأفراده في كافة أمورهم ولكن في إطار الشرع/الدين.

(84) - المرجع السابق، 8، 9.

إذاً، نحن هنا أمام طرفين أساسيين في العلاقة التي نسعى لتحليلها وهما «الفقيه» و«المجتمع»، وما بينهما من علاقة جدلية محكومة في إطار الدين وتعاليمه، الأمر الذي يحتم علينا التعرض لمصطلح «الدين»، فما الدين؟

يُعرّف الشيخ محمد الطاهر بن عاشور «الدين» بأنه «مجموع تعاليم يريد مشرّعها أن تصير عادة وخلقاً لطائفة من الناس، لتبعث فيهم الفضائل والإحسان لأنفسهم وللناس. وأهم هذه التعاليم محاسبة المرء نفسه في سلوكها بإيقانه أن الذي خلقه وصوره قد أراد منه السير على تلك التعاليم، وأنه منه بالمرصاد في تنفيذه لذلك التعليم».

وهذا التعريف لابن عاشور لعله الأقرب للشمولية لكونه يلتقي أيضاً مع ما عرفه به كثير من العلماء بأنه «وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير باطناً وظاهراً»<sup>(85)</sup>.

والمتمامل لهذه التعريفات «للدين»، يقف على أمرين:

**أحدهما:** أن الدين ينشد الخير والصلاح للذين ينبغي أن نسعى إليهما، وأن أسس هذا الخير والصلاح يكمن في التمسك بمثل عليا نعبر عنها «بالواجب الشرعي». وتوضيح هذا «الواجب الشرعي» هو من خصائص عمل «الفقيه».

(85) - الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، الأردن: دار النفائس، 2001، 8.

**والآخر:** استخلاص معاني الإلزام والمسؤولية والمحاسبة إلى جانب الخير والصلاح، وجميعها مصطلحات تدرج ضمن مفهوم «القيّم». وهنا ينبغي لنا أن نعرف ما هي «القيّم» ومفردتها «قيّمة»، وتدل كلمة «قيّمة» في وضع «اللسان العربي» على اسم النوع من الفعل «قام» بمعنى وقف واعتدل وانتصب وبلغ واستوى (الزيدي، تاج العروس).

ويمكن الوقوف على معاني أخرى «للقِيّمة» إذا تتبعناها في استعمالاتها، واستعملات الألفاظ المشتقة من نفس مصدرها، فوصف «العمل» أو «الدين» بكونه «قيّماً» يعني «مستقيماً»، والإنسان «القيّم» هو المستقيم وكذلك «الديانة القيّمة» لقوله تعالى: ﴿وَذَلِكْ دِينُ الْقِيّمةِ﴾ (سورة البينة، الآية: 5).

وفي المعرف الفلسفي: «القيّمة» تكشف عما ينبغي أن نسعى إليه أو ما هو خير أسمى. وهذه الدراسة سوف تنطلق من المعرف الفلسفي للقيّم، في تعاملها مع الرابط «القيمي» الذي ستعتمد عليه في تحليل العلاقة بين الأطراف الثلاثة «المرأة والفقهاء والمجتمع».

ومن المهم هنا الإشارة إلى أن العلاقة الجدلية بين «الفقيه والمجتمع» في إطار الدين وضعتنا أمام علاقة جديدة بين مفهومين هما: «الدين والقيّم»، هذه العلاقة التي ترى الدراسة ضرورة الوقوف عندها وتحليلها، لكونها مدخلاً مهماً

لتحليل العلاقة الأساسية بين الأطراف الثلاثة «المرأة والفقهاء والمجتمع»، في إطار سقف الوعي المعرفي الذي أنتجه التحول الحضاري العالمي الحالي.

والبحث عن دور الدين في تشكيل القيم، يعدُّ من موضوعات الساعة؛ إذ إن نظريات القيمة لا تظهر إلا في اللحظات التي يقل فيها الشعور بالقيمة، كما أثبت ذلك الفيلسوف الفرنسي «جان فال»<sup>(86)</sup>. وصفوة ما ننهي إليه في هذه المقاربة، أن «الرابط القيمي» في تحليل العلاقة الجدلية بين «الفقهاء والمجتمع» كطرفين أساسيين في العلاقة الثلاثية (المرأة والفقهاء والمجتمع) يظهر نقطة مهمة وهي أن موضوع «علم الفقه» الذي يمارس «الفقهاء» مهمته من خلاله يعرف في الموسوعة الفقهية بأنه: «أفعال المكلفين من العباد فيُبحث فيه عما يعرض لأفعالهم من حل وحرمة ووجوب وندب وكراهة»<sup>(87)</sup>. وهو بهذا يقابل موضوع «الثقافة» بالمعنى السوسيولوجي العام، الذي يتناول الثقافة «لكونها أسلوباً أو نمط حياة جماعة إنسانية معينة، والمحيط الشامل الذي يصنعه الإنسان بما في ذلك النواتج المادية وغير المادية التي تتوارث وتتناقل بين الأجيال»<sup>(88)</sup>. وهذا ما يؤكد لنا تواجد «مؤسسة الفقه»

(86) - ميمون الربيع، نظرية القيم في الفكر المعاصر، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر، 1980، ص 65.

(87) - الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، 1995، مج 32، ص 19.

(88) - عبدالعزيز برغوث، نحو منظور حضاري في دراسة دور الدين في تشكيل القيم الثقافية، بيروت: ضمن المؤتمر الثقافي العربي السابع، دار الجليل، 2002، ص 94.

في مختلف جوانب الحياة الفردية والاجتماعية، رغم التداخل الكبير بين الشأن الفردي والشأن الجماعي في المجتمعات الإسلامية قديماً وحديثاً. ومن هنا تبدو لنا معالم العلاقة الثالثة نابعة من علاقة «الفقيه والمجتمع» و«علاقة الدين والقيم» وهي العلاقة بين «الدين والقيم والثقافة». إذ إن كل ثقافة ينبغي أن تتضمن تصورات دينية معينة، وتعبّر عن نموذج ديني حياتي معين. كما أن الدين ينبغي أن يتجسد في إطار ثقافي معين يعكس النموذج البشري والحضاري لهذا الدين. ويكشف عن نوعية وطبيعة الشخصية البشرية والشخصية الثقافية والشخصية الفكرية التي يبتغي الدين تحقيقها في واقع الحياة.

فنحن إذاً أمام علاقة هدفها «الإنسان» الذي هو مناط الفعل الحضاري، الذي لن يتحقق له إلا بمقدار ما يكون تشكيله الثقافي متوازناً أصلاً ومتفاعلاً مع دينه، وتراثه، وواقعه، ومستقبله.

وهذا ما يدفعنا إلى عدد من التساؤلات مثل: نوع الإنسان المقصود ضمن هذا التعريف، الذي هو مناط الفعل الحضاري المشروط بالتشكيل الثقافي المتوازن والمتفاعل مع الدين والتراث والواقع والمستقبل، هل يقصد به الرجل والمرأة معاً؟ أم أحدهما؟

وإذا كان كلاهما المقصود، فلماذا نجد هذا الفارق الكبير في التشكيل الثقافي بين الرجل والمرأة؟ رغم أن الأصل في خلقهما وتكليفهما قائم على المساواة. وما دور «المؤسسة الفقهية» في إيجاد هذا الفرق؟

جميع هذه التساؤلات تنقلنا إلى القضية الأهم في هذه الجزئية، وهي العلاقة بين «المرأة والفقهاء والمجتمع» ولماذا هي علاقة أحادية بدرجة كبيرة على مر العصور؟ رغم التحولات الاجتماعية الكثيرة التي مرت وتمربها المجتمعات الإنسانية، وهل سيختلف نوع العلاقة لو غاب عنها الفقيه، فأصبحت بين المرأة والمجتمع فقط؟

حتماً، فإن الإجابة المنطقية عن التساؤل الأول تعني أن المقصود «بالإنسان» الرجل والمرأة معاً، وليس أحدهما، ولكن تساؤلنا مبني على واقع مشاهد، سنحاول تفنيده ومن ثم استعراضه -في الصفحات القادمة- نجد فيه الرجل قد تم تشكيله ثقافياً بمستوى يختلف عن المستوى الذي تم به تشكيل المرأة، والمدلولات على هذا الواقع كثيرة على المستوى العربي والمحلي، ولقد شكّلت في معظمها أساساً لقراءات أدّت إلى الكثير من السياسات والتشريعات الخاصة بالمرأة.

والآن وبعد الانتهاء من هذا الاستعراض، ننتقل إلى تحديد ملامح العلاقة بين «المرأة والفقهاء»، لتكتمل معنا أبعاد «العلاقة الثلاثية» التي تمثل الركيزة الأساسية لهذا الفصل.

لم تكن من باب الصدفة أن تكون هذه العلاقة الثنائية، بين «المرأة والفقهاء»، هي الأخيرة بالنسبة لحفرنا في العلاقات الثنائية التي تناولناها في الصفحات السابقة كعلاقة «المرأة

والمجتمع» وعلاقة «الفقيه والمجتمع»، فالعلاقة بين أي كائن والمجتمع الذي يعيش فيه علاقة فطرية منذ أن خلق الله الحياة، لكون المجتمع هو الوعاء الذي تمارس فيه كل أنواع تلك الحياة لسائر مخلوقات الله، ولكن العلاقة بين الإنسان - رجل أو امرأة - والفقيه، هي العلاقة التي تعد نتاجاً مرحلياً لمستوى أعلى من الوعي الفردي والمجتمعي، الذي فرضته ظروف ومعطيات عديدة على مستوى الإنجاز الإنساني في المجتمعات الإسلامية.

فمجتمع الجزيرة العربية لكونها «مهبط الوحي» عاش قروناً عديدة - قبل الإسلام وبعده - وفق عادات وتقاليد تحدّ من حرية الإنسان الشخصية بشكل عام، ثم جاء الإسلام بتعاليمه السمحة ليوضح هذه الحريات الشخصية وينظمها ويوجه مساراتها بشكل إنساني يتناغم مع حركة المجتمع، ولكنها لم تأخذ طابعاً مؤسسياً ينتسب له أفراد معينون، واستمر الحال كذلك في العهد النبوي، وعهد الخلفاء الراشدين إلى أن ظهرت «مؤسسة الفقه»، التي يعدّ ظهورها في نظر المؤرخين إعلاناً لنوع جديد من العلاقات بين الإنسان المسلم والمجتمع بشكل عام، والمجتمع والمرأة المسلمة بشكل خاص؛ لما لهذه العلاقات من طابع مؤسسي تدخل ضمن مسؤولياته الحدّ من الحرية الشخصية للفرد، وفق العديد من التدابير الاحترازية لحماية الناس بعضها من بعض، كنتيجة لما تعرضت له المجتمعات الإسلامية من تغيرات اجتماعية وسياسية واقتصادية.



ولم يكن سهلاً تفكيك هذه العلاقة الثنائية، واستيعابها ومن ثم تجسيدها ليسهل شرحها، إلا بعد الوقوف الطويل على قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ \* وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (سورة النور، الآيات: 30-31).

ومنها أمكننا الانطلاق منها، لأن المتأمل في نص الآية سيلاحظ أن فيه نقطتين مهمتين: الأولى تنبيهه من الله عز وجل بضرورة غض البصر، وكذلك فيه أمر بحفظ الفرج للرجال والنساء، إلا أن الأمر الإلهي بدأ بالذكور أولاً قبل النساء، ومع ذلك نجدها كثيراً ما تكتب وتقرأ عند بعض الدعاة والفقهاء من عند: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ﴾ والثانية أنه كان يمكن أن لا يكون في الآية استثناء لإبداء الزينة، التي اختلف في تفسيرها المفسرون، كأن يقول تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ﴾ فقط وتسكت الآية إلى هنا، فلا يكون هناك الاستثناء بقوله تعالى:

﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ  
 أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ  
 أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا  
 وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ  
 أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ  
 أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ  
 التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا  
 عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ  
 زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾،  
 فيصبح بذلك إبداء الزينة ممنوعاً على الإطلاق، والزينة لن  
 تظهر بمعزل عن المرأة، أي لن يظهر الخاتم مثلاً في صندوق  
 المجوهرات وهو ملقى على قارعة الطريق، بل ستظهر معه الكف  
 التي هو زينة فيها، ولن يظهر كحل العين في شنطة يد المرأة  
 كزينة، أو الحناء في كيس منفصل، بل ستظهر في كف المرأة  
 كزينة، وهذا دليل على أن الآية نزلت فيها إشارة واضحة لتنظيم  
 حركة المرأة في فضاء عام، لتقرر بها ما تظهره وما لا تظهره  
 أثناء تواجدها في ذلك الفضاء.

وبالتالي لا بد من طرح السؤال الدائم: من أين جاءت فكرة  
 عزل المرأة، وضرورة بقائها في البيت وعدم خروجها إلا للضرورة  
 إذا لم يحدد القرآن ذلك ولم يشر إليه؟

في اعتقادنا أن المتأمل في نصّ هذه الآية سيكتشف بسهولة أن غضّ البصر للرجال الذي أمرت به الآية الكريمة، لا يعني أن يبقى الرجل خلف الأسوار لكي يكون قادراً على تطبيق الآية التي تأمره بشكل صريح وواضح بهذا الأمر.

وما نريد قوله كأحد مؤشرات العلاقة بين «المرأة والفقهاء» في ضوء هذه الآية، إنه على الرغم من أن الآية بدأت بأمر الرجال قبل النساء بغضّ البصر، إلا أن الفقهاء لم يجدوا حاجة إلى «سد الذرائع» في هذا الباب، فقد بقيت حياة الذكور طبيعية، بينما بحثوا كثيراً في كيفية منع النساء من المساهمة في مجريات الحياة ضمن قاعدة «سد الذرائع»، ولاسيما وأن غضّ البصر الوارد في النصّ يعني أن ينشغل كل طرف بنفسه ومشاغله من الذكور والإناث، وأن لا يلاحق أحداً أحداً بنظراته المتطفلة. وهذه مدنية وورقي وآداب في التعامل تفوق علينا في تطبيقها كثير من الأمم، وبقيت مجتمعاتنا تعلن عن عدم قدرتها على الالتزام بتلك الآداب التي جاء بها الإسلام منذ أربعة عشر قرناً، ويشهد بذلك كل من سافر خارج البلاد إلى أحد المجتمعات المتمدنة ليلاحظ سريعاً أن الناس لا يطيلون النظر في من حولهم في الأسواق والأماكن العامة، بل يكادون لا ينظرون أصلاً إلى بعضهم من باب عدم التدخل في شؤون الآخرين وملاحقتهم بنظراتهم.

وعوضاً عن تكريس فهم هذه الآلية والإحساس بجمالها، وبما تضمنته من معان عميقة، ترتقي بسلوك من يلتزم بها وتشعره بذاته الطاهرة ذكراً كان أو أنثى، تفتقت أذهان بعض الفقهاء إلى أن إبعاد المرأة عن مجالات الحياة هو الحل الأمثل، بدلاً من الجهد في تطبيق الآلية الكريمة، فتقلصت مع الوقت مساحة حركتها وتضاءل دورها في المساهمة الفعلية في قضايا مجتمعها، حتى كاد أن يصل إلى مستوى الغياب في كثير من المجتمعات الإسلامية بشكل عام وفي مجتمعنا بشكل خاص.

وبهذا صار بعض من الرجال - بدلاً من أن يُنشأوا على غضّ البصر والتأدب بما أمر به الله تعالى - يتلصصون ويبحثون عن الفرصة التي ينظرون فيها إلى المرأة، فتجد الرجل منهم يظل مشغولاً بالفوز بنظرة من هنا أو هناك بحكم التربية التي لم تركز على هذا الجانب ضمن مهامها.

وكأن المنظور الفقهي في كثير من جوانبه والمجتمع من بعده قرروا تطبيق قاعدة «لا تزرعوا العنب لكي لا يصنع منه أحد خمراً» فالخمر حرام، ولهذا يصبح العنب حراماً؛ لأن الخمر يُصنع من العنب، وعليه يمكن أن يصبح كل ما يستخدم لصناعة أو شرب الخمر حراماً، حتى الكؤوس، إذ ربما سكب أحدهم فيها بدل اللبن خمراً.

ومن هنا، وخوفاً من الزنا الذي هوفي نصّ كتاب الله محرّم، صار خروج المرأة محرّماً، وكشف وجهها محرّماً، وقيادتها للسيارة أمراً مرفوضاً، وعملها لا حاجة له... الخ.

ووفقاً لهذه القاعدة ستكون الحياة كلها مغلقة، إذ إن كل شيء يمكن أن يكون ذريعة لشيء يؤدي إلى حرام أو خطر أو غير جائز، تماماً كعلاقة المرأة بالحياة العامة، فتصبح السيارة حراماً، والتلفزيون حراماً، وفتحات النوافذ حراماً، وغيره وغيره...

ولذلك وبدلاً من أن تُغلق الحياة على كل أطراف المجتمع (ذكوراً وإناثاً) تم الاكتفاء بالنظر في ما يخص المرأة وتم تحريم كل أمر يرون أنه لربما كان منفذاً إلى محرّم.

وهذه المبالغات التي ما أنزل الله بها من سلطان تكونت منها **«علاقة المرأة بالفقيه»**، ثم انعكست على المجتمع في شكل لوائح وتشريعات وممارسات تجذرت مع الوقت في «العقل الجمعي» عبر عناصره الثقافية المنتجة لتراثه «المحكي والمقروء».

ولعلنا بتقديم بعض الأمثلة نتمكن من توضيح ما نريد قوله في هذه الجزئية.

بداية وكمثال: أدى الانطلاق من قاعدة «سد الذرائع» في مجتمعنا إلى الحدّ من نشاط المرأة التنموي والمشاركة في المجتمع، مثال على ذلك «امتناع الرئاسة العامة لرعاية الشباب من رعاية الشابات من النساء، ولا حتى العجائز منهنّ، وظلت المرأة خارج دائرة الاهتمام والرعاية بشكل مؤسساتي أو بأي شكل آخر».

فالأندية الرياضية الخاصة بالمرأة لا تزال حلاً يراود المرأة إلى يومنا هذا، باستثناء تستر بعض الأندية خلف أنشطة مستعارة، إذ إنها على قلتها وندرتها وغلائها الفاحش لا تعلن عن نفسها كنوادر رياضية، بل تسمى نوادر صحية خوفاً من المنع والتحریم والتجريم. حيث تُصرح للجهات المانعة، أنها فقط من أجل المريضات من النساء اللواتي يتطلب علاجهنّ التواجد في نادٍ يهتم بالجسد.

العجيب في الأمر، أن المرأة التي يتعامل معها الكثير على أنها ناقصة عقل، وأن وظيفتها تقديم المتعة للرجل والإنجاب، وفق كثير من التعريفات الفقهية للنكاح وغيره من المفاهيم - التي سبق أن أشرنا إليها - لا يتم التعامل مع جسدها بشكل عقلاني ليكون قوياً تتمكن من خلاله أداء هذه الوظيفة التي تم اختزالها فيها، والتي تعتمد فيها على جسدها.

ونشير هنا إلى دراسة قام بها الدكتور محمد السيف يقول فيها: «لوحظ من تحليل بعض الدراسات الاجتماعية التطبيقية أن الفتاة السعودية من عمر 18 - 24 عاماً تنتهج في برنامجها اليومي سياسة تضييع الوقت باستخدام السيارة أو الهاتف أو مشاهدة التلفاز أو الاستماع للأشرطة الغنائية أو الخروج للأسواق بدون حاجة...»<sup>(89)</sup>، وهذا يعني أن مجالات التسلية البريئة وقضاء وقت

(89) - محمد بن إبراهيم السيف، المدخل إلى دراسة المجتمع السعودي، الرياض: دار الخريجي للنشر، 2003، 269.

الفراغ أو تنمية الهوايات الرياضية أو الاهتمام بالصحة والعناية بالبدن كلها غير ممكنة، والممكن هو الهاتف والأشرطة والتلفزيون والأسواق. وبرغم أن هذه المتاحات بسيطة ولا تقي بالفرض إلا أن بعض الفقهاء قام بتحريمها، وفق تحريم تردّد المرأة على الأسواق بلا حاجة ماسة، كما حرّم بعضهم متابعتها للمسلسلات والأغاني، لكونها «لهواً» لتصبح النغمة السائدة في المجتمع «النساء لا همّ لهن إلا التسكع في الأسواق»، متجاهلين تماماً أن الترويج المخطط له الذي يتميز بإشراف تربوي على الفتاة يؤدي دوراً تنموياً في المحافظة عليها، وتنمية رغباتها وميولها الاجتماعية، واتجاهاتها الأخلاقية، واكتسابها الخبرات المتعددة التي تنمي مداركها، ليسهل بعد ذلك الاعتماد عليها كعنصر فعّال في أي قطاع من القطاعات التنموية.

ولكن يبدو أن فكرة إعداد الفتاة بطريقة منظمة بفرض تمكينها والاعتماد عليها كقدرة فعّالة في المجتمع، لم تكن ضمن الأهداف الأساسية للخطة التنموية في مجتمعنا.

### **وذلك يقودنا إلى تساؤلات مهمة مثل: لماذا لم**

نفكر في الاستفادة من تجربتنا الطويلة في تنظيم تعليم البنات، واستثمارها في تنظيم أندية رياضية للبنات؟

لاسيما أن تجربة المجتمع في القدرة على ضبط مدارس البنات في جميع أنحاء المملكة، وقدرته على خلق احترام كامل

داخل المجتمع كله لمدارس البنات، تعد تجربة رائدة من حيث ترسيخ الثقة المطلقة في قدرات القائمات عليها لحفظ النظام والانضباط، واتباع التعليمات، ومع ذلك لم يكن هذا سبباً كافياً لتصور نجاح أندية نسائية رياضية خاصة بإدارة نساء، ولا ندري ما الفرق؟ فكيف يثق الشخص بمديرة المدرسة صباحاً ويرسل ابنته إليها كل يوم، ثم لا يثق لو أن ذات المديرية تدير نادياً رياضياً عصرًا؟ وماذا لو كان النادي جزءاً من المدرسة؟ ماذا لو أن في كل مدرسة معدات داخل حجرات واسعة مغلقة تُفتح في أوقات محددة بالإضافة إلى وجود سيدة تعمل «مدربة»، وراتب إضافي لذات «الحارس» الذي يحرس المدرسة كل صباح، ماذا لو أن راتب «الحارس» و«المدربة» و«قيمة المعدات» توفر من قيمة اشتراكات رمزية تدفعها الراغبات في الالتحاق بالنادي؟

هل سيرفض الآباء وقتها حضور بناتهم إلى النادي الرياضي النسائي؟ أم أن المسألة مرتبطة بمسألة فتوى تحريم الرياضة؟ في اعتقادنا أن المسألة مرتبطة «بفتوى التحريم» عند كثير من الآباء..

**وفي مثال آخر:** يدخل ضمن انعكاس علاقة «الفقيه بالمرأة» على المجتمع، ما تم منعه أو تحريمه من أن تبيع المرأة «ملابس المرأة الداخلية»، أو أن تبيع المرأة «عطور المرأة وأدوات زينتها». علماً بأن بعض المحلات الآن وظفت النساء.. إلا أن أمر المنع



لا يزال سارياً بالعموم، وبقيت النساء تشتري من الرجال حاجاتهن الخاصة، على أن لا تباع المرأة للمرأة حاجاتها الخاصة أو أن تباع للرجل أغراض زوجته الخاصة أو أغراض أي امرأة في كنفه.

وتساؤلنا هنا: كيف يتم تعامل هؤلاء المانعين ومن يؤيد موقفهم من الذكور والإناث مع البائع عندما يقررون شراء أغراض خاصة لزوجاتهم، أو عندما تقرّر الزوجات شراء أغراضهن الخاصة؟

وما الفائدة من لبس العباءة إذا كانت المرأة ستضطر في كثير من المواقف المرتبطة بمسألة شراء الأغراض الخاصة؛ أن تناقش البائع على الأقل في مسألة المقاسات، وتحديد الأشكال التي تناسبها؟

قد يقول بعضهم إن الأشياء معروضة أمامها؛ ولكننا نعلم بأن المعروض دائماً لا يشمل كافة الألوان وكافة المقاسات وكافة الأشكال التي تناسب الجميع.

لا نعلم كيف حرّم المجتمع بيع المرأة للمرأة، ووافق العقلاء على أمر كهذا طوال السنوات الماضية؟ ثم ألا يعطينا هذا المثال دليلاً على أن بعض الرؤى تكون خاطئة حتى وإن أجمع عليها كثيرون؟

التفسير المنطقي لكل هذه التساؤلات من وجهة نظرنا يرتكز على مسألة واحدة وهي أن المنظور الفقهي نظر للقضية من قاعدة

«سد الذرائع»، وتوافقت هذه النظرة مع ثقافة الكثيرين في بعض مناطق المجتمع، فجعلوا القيام بمثل هذا العمل من قبل النساء أمراً دخليلاً على مجتمعاتهم التي لم تألف أن تتحرك فيها المرأة، وعليه تم سحب المنع والتحریم على كافة مناطق المجتمع.

ونحن نقول هنا «ثقافة بعض مناطق المجتمع»، لأن نساء «منطقة الجنوب» كانت لهنّ أسواق لازالت بقاياها حتى الآن، و«سوق الثلاثاء» في أبها من تلك البقايا، وكانت المرأة تبيع ما تنتج بنفسها، والرجل يشتري ما أنتجته.

ومن المهم أن نشير في هذه الجزئية، إلى أننا سنعتمد على «مجتمع منطقة الجنوب» في بلادنا كنموذج تتضح فيه آثار علاقة «المرأة بالفقيه» بصورة جليّة، وذلك لأن لدينا مادة لا بأس بها تصف التحولات في هذا المجتمع، ولا سيما في ما يخص المرأة، استقيناها من كتاب «عائشة الحشر» التي تنتمي لنفس المنطقة كما أشارت هي في كتابها.

تشير «عائشة الحشر» إلى أن ما دفعها لكتابة هذا الفصل في كتابها، المعنون بـ «نساء الجنوب والهرولة إلى الخلف»، هو ما يردده الخطاب السائد في المجتمع من أن خروج نساء الجنوب في الماضي إلى الحقل سافرات فيه مخالفة صريحة للدين.

تقول «عائشة الحشر» في وصف مجتمع الجنوب: «في جنوب بلادنا الغالية كان الأمر مختلفاً تماماً عن ما هو عليه الآن، فقد

كانت النساءُ نساءً ولسن مجرد «حريم»، كنّ نساءً معروفات بالوجه والاسم، وكلمة «حريم» و«حرمة» غير متداولة بل غير معروفة على الإطلاق قبل أن تتلبس ثقافة المجتمع بلباس «التدين» لتتسرب إلى الناس دون أدنى تساؤل عن مدى مناسبة ما فيها لكل البشر.

فلم تكن هناك بوادر رفض أو حتى توجّس من كمّ التعليمات التي قلبت كل المفاهيم في الجنوب مهما كانت مختلفة وغريبة عن المنطقة، لأنها قادمة باسم «الدين». وما يأتي باسم «الدين» لا يرفض ولا يقاوم فهو «الدين» ذاته في تصورهم، وإن كان غير مناسب لبيئتهم الجبلية. والسبب يعود إلى أن للفلاح عادات وتقاليد تختلف في مجملها عن عادات وتقاليد سكان المناطق غير الزراعية، فالفلاح مثلاً لا يرى بأساً في خروج النساء سافرات الوجه، بل كان يراه ضرورياً تحتمه طبيعة الحياة، ولذا كان الاختلاف مقبولاً، لأن «الفقه» لم يحرم كشف الوجه وخروج النساء إلى أعمالهن التي لا تنتهي منذ الفجر وإلى مغيب الشمس».

وفي مكان آخر تصف الكاتبة أسلوب حياة المرأة في منطقة الجنوب فتقول: «تعمل المرأة في الجنوب بكفاءة عالية في المزارع والحقول جنباً إلى جنب مع الرجل، إلى جانب العناية بالمنزل والأطفال، وما يتطلبه إعداد الطعام وجلب الماء والحطب من جهد؛ لأن منطقة الاحتطاب في منطقة الغابات وهي بعيدة عن القرى المأهولة، وهذا يعني أن تصعد المرأة على قدميها أو على

دابة جبياً شاهقة، وأن تسلك طرقاً وعرة، وأن تعود ومعها حزمة كبيرة يعجز عن حملها اليوم شاب معافى، وقد تقاجأ بعضهنّ أثناء الاحتطاب بالأم المخاض، فتسند ظهرها إلى جذع شجرة وتتمتم بما تحفظه من الدعاء؛ ثم تلد طفلها، وتحل نطاقها لتلف به طفلها وتعود إلى منزلها، وبعضهنّ تحمل الطفل بيديها وتحمل الفأس وحزمة الحطب على ظهرها وتعود إلى منزلها، والكبار في السن من أهل المنطقة يدركون حقيقة ما كان يحدث بتلقائية كاملة».

ثم تضيف: «كثير من أمهاتنا وجداتنا تغلق باب حجرتها عليها وحدها عندما تشعر باقتراب ولادتها إذا كانت في البيت، وتخرج من الحجرة والطفل بين يديها».

أما في وصف الكاتبة لشخصية المرأة في منطقة الجنوب فتقول: (لم يكن وجود الرجال أو استقبال الضيوف يربكها أو يخيفها، فهي قادرة على اتخاذ القرار المناسب في كل وقت؛ لذا فقد كانت المرأة تستقبل الضيف وتذبح من المواشي ما أرادت وتطبخ ما ذبحته، وتقدمه لمن دخل بيتها من الغرباء قبل أن تسأله عن اسمه، ولا فرق إن كان زوجها قد عاد من الحقل أم لم يعد بعد، فهي مكانه تقوم بما كان سيقوم به لو أنه هو الموجود).

كما تشير الكاتبة أيضاً إلى بعض المفاهيم والقضايا الاجتماعية، التي ظهرت في مجتمع الجنوب، ولم تكن موجودة فيما مضى مثل: كلمة «حريم» و«حرمة» لم تكن متداولة، بل غير

معروفة على الإطلاق، كذلك لم يكن تعدد الزوجات ضمن تقاليد المنطقة، فإن حدث وتزوج رجل بأخرى فلا بد أن يكون هناك سبب اجتماعي دفعه إلى هذا، كأن يموت أحد إخوته مثلاً، وهو مضطر لضم أولاد أخيه إلى عائلته، دون أن يحرم أهمهم منهم، لهذا فإنه يتزوج أم الأيتام لتبقى معهم، وهذا ليس دائماً ولا ضرورياً، أما الزواج بأخرى لمجرد الزواج فهو تقليد دخيل وحديث، بدأ وانتشر ثم ارتفعت مكانته بين الرجال على أنه سُنَّة ينبغي فعلها، ويُتهم كل من اعترض عليها بالخروج عن الإسلام<sup>(90)</sup>.

إن المتمعن في مقتطفات النصوص السابقة من كتاب عائشة الحشر يمكنه أن يستخلص النقاط الآتية :

أ. أن للمناطق الجبلية والزراعية ثقافة تختلف عن ثقافة المناطق الصحراوية والساحلية وخلافها، وإن كانت تجمعهم دولة واحدة، وهذا ما أشارت إليه «عائشة الحشر» بقولها: «كانت النساء معروفات بالوجه والاسم»، وذلك لأن المجتمع لا يرفض أن تكون النساء سافرات الوجه في احتشام، بل ويعده ضرورة تفرضها طبيعة حياتهم الجبلية والزراعية، كما نلاحظ أن المجتمع لا يرفض خروج المرأة لعملها من الفجر إلى المغيب.

ب. أن نظرة المجتمع للعلاقات بين أفراد وطريقة حكمه على تصرفاتهم ينعكس على علاقة الأفراد ببعضهم رجالاً ونساءً،

(90) - الحشر، خلف أسوار الحرم، مرجع سابق، 130 - 148.

سواء كانت نظرة توجس وحذر أو نظرة مرونة وتلقائية، كما تنعكس على طريقة أحكامهم، وقياساتهم للأمور.

وهذا ما يتضح من قولها: «لم يكن وجود الرجال أو استقبال الضيوف يربك المرأة أو يخيفها فهي قادرة على اتخاذ القرار، والقيام بواجبات الضيافة، بدءاً من الاستقبال وانتهاءً بإعداد الطعام وتقديمه لضيوفها، حتى وإن كان الزوج خارج المكان»، وذلك لأن المجتمع ومن ثم الرجل يتوقعان منها ذلك التصرف، فهي تتصرف وفق ما هو منتظر منها وضمن الصلاحيات المخولة بها.

ج. تتحدد قدرة الفرد الإنتاجية في المجتمع ومستوى تحمله للأمور في إطار ما يتوقعه المجتمع منه، ووفق مساحة الحرية التي تسمح له بالحركة والتنقل، وهذا ما نستشفه من وصف الكاتبة ليوميات المرأة في الجنوب، ولطبيعة عملها القاسية، التي انعكست على مستوى تحملها للألام، وإن كانت آلام المخاض، لكونها تتمتع بدرجة عالية من الاستقلال والثقة بالنفس والحرية في الحركة والتنقل، حتى ارتفعت قدراتها الإنتاجية لتصبح أعلى من قدرة الرجل أحياناً، لكونها مسؤولة عن المنزل والأرض والمواشي وجلب الحطب.

د. تنتج الثقافة السائدة في المجتمع مفردات أفرادها، كما توجد قضاياهم أيضاً، وهذا ما استنتجناه من قول الكاتبة: «كلمة

«حريم» و«حرمة» لم تكن متداولة، وتعدد الزوجات لم يكن ضمن تقاليد المنطقة».

هـ نوعية الظروف الطبيعية لأي مجتمع وأسلوب تعامل أفرادها (ذكر/أنثى) مع تلك الظروف الطبيعية تنعكس على قدرتهم البدنية ودرجة تحملهم للأعمال الشاقة، وهذا ما لاحظناه من طريقة وصف الكاتبة لأسلوب عمل المرأة في الجنوب، وما فيه من مشقة تتطلب منها أن تقطع مسافات طويلة بين الحقول والجبال، إلا أنها في الوقت نفسه قادرة على تحمل آلام المخاض والولادة بمفردها، وهذه نتيجة طبيعية لمن يتحرك ويتعرض للشمس والهواء ويأكلن الطعام النقي، فتقوى أجسادهن.

و- ظهور مظاهر للتغير في المجتمع الجنوبي، من حيث نظرته للنساء، بعد أن وصلت إليه موجة «التدين»، وتسربت إليه الرؤية الفقهية المتشددة، ويتضح هذا من قولها: «هيمنت موجة «التدين» على جوانب الحياة المختلفة، فانقلبت المعاني وتغير وجه الصواب والخطأ، والفضيلة والرذيلة، والحقوق والواجبات، وبهذا عاشت المرأة الجنوبية عهداً جديداً لم تألفه، بعد أن كانت تمارس حياتها اليومية في المزارع والجبال والأودية بتلقائية وثقة وبساطة».

هذا الرصد السريع لمسألة التحول الذي مرّت به المرأة في منطقة الجنوب «كنموذج» من خلال كتاب عائشة الحشر يفسّر لنا بوضوح العلاقة بين «الفقيه والمرأة» والآثار المترتبة عليها بشكل مبسط.

فالمراة الجنوبية كانت تعيش في مجتمع بسيط، ضمن جماعة من البُسطاء، فجأة هُوجم ما لديهم وتم إقناعهم بأن ما هم عليه فسق وزندقة وجهل بالدين، والمجتمع البسيط ليس كالمجتمع المثقف، إذ إن اختراقه أسهل بكثير.

وبالتالي فإن الإتيان بعبادات مغايرة باسم «الدين» يجعل أفراده ينساقون خلفها مصدقين بها، مستغفرين لما اقترفوه من ذنوب حسب الرأي الجديد، وهذا ما يكرره كثير من الناس، من أن خروج المرأة فيما مضى كان بسبب جهلها بالدين، وفقاً لما تم إبلاغ الجميع به عبر المنابر والمدارس والكتيبات والمطويات والمنشورات والأشرطة بشكل مكثف جداً،

ويقولهم: «إن خروج النساء إلى المزارع للفلاحة أو لإحضار الماء والحطب إثم لا يعادله إثم».

ونجدنا أخيراً أمام **تساؤلات مهمة مثل**: لماذا المقاومة الشرسة لكل من يقول بضرورة تصحيح وضع المرأة، حتى وإن كان هذا التصحيح ملزماً للمسلمين استناداً إلى ما ورد في كتاب الله وسنة رسوله الكريم؟

لماذا قُيدت حرية المرأة. مع علم الجميع بأن القرآن الكريم أعطى لها حقها وكيانها وارثها وقراراتها ومالها وتعليمها ومشاورتها ومبايعتها؟



في غالب الظن الأمر لا يدخل ضمن الجهل بما أعطاه القرآن الكريم للمرأة، إنما الأمر يعود إلى رفض الكثيرين لعملية مشاركتها في المجتمع بدعوى العرف والتقاليد وحتمية المصعب في ذات الفنجان القديم، فنجدهم يتخذون وراء مفردة «الحرام»، حتى وإن علم الكثير منهم بأهمية هذه المشاركة، إلا أنه لا يتمكن من اجتياز الحاجز الثقافي والموروث الشعبي.

المشكلة في الموضوع أن الأمر لم يقتصر على المجتمع فحسب، إنما في توافق بعض الجهات الرسمية مع ثقافة المجتمع بالنسبة للمرأة، كما أشرنا في الصفحات السابقة.

وما توقف مشروع توظيف السعوديات في مجال الملابس النسائية، وقرار وزارة التجارة برفض حجز مقعدين للسيدات في انتخابات الغرفة التجارية والصناعية في الرياض، إلا أمثلة لهذا التوافق السلبي.

قد يقول بعضهم إن هذه مواقف عارضة، لكن ما يحدث يومياً في حياتنا يدل على أن المجتمع يصر على إعطاء الرجل حق الوكالة والوصاية التي تسلب القرار الاقتصادي والاجتماعي للمرأة، فيفرض بذلك ضغطه على الجهات الرسمية خلف ستار العيب والعرف ومفهوم الخصوصية.

لقد تعلمت المرأة ونجحت نجاحاً كبيراً، وحصلت على أعلى الدرجات العلمية، ولكن ليس أمامها إلا فرصة ضئيلة للعمل، فإن

تعمل في التعليم أصبح هناك تشبع، وإن تعمل في الطب أو في التمريض، فهذا الأمر لا يزال غير مستساغ عند كثير من شرائح المجتمع، وإن حدث فإن الأعداد قليلة، ومن يتبقى من دون عمل ممن يتخرجون كل عام يُعد بالآلاف، وتتراكم الآلاف فوق الآلاف لأكثر من 20 عاماً.

وأبواب الأعمال الأخرى موصدة أمامهنّ، على الرغم من أن الدولة تقدم المساعدات للنساء في عمل سجلات لمحال ومشاكل للخياطة والمطاعم والمستوصفات ومصانع للحلويات، إلا أن السجلات التجارية التي تعود إلى النساء لا تتعدى 20%<sup>(91)</sup> من إجمالي السجلات الصادرة في المملكة.

الواضح أن الأمر يبدو وكأن المجتمع يتعامل مع المرأة وفق المزاج اليومي، فيوم يكون المزاج طيباً فإذا نحن نفتح المجال لأحاديث عن قرارات كثيرة لإعطاء المرأة حقها في ممارسة أعمال جديدة، وفي الاستقلالية بحياتها، وفي رعاية أبنائها، وفجأة نجد المواقف تبدلت في يوم آخر، فتصبح المرأة «محللك سر» بمعنى أن تظهر وكأنها تسير وتمشي وتركض لكنها ثابتة في محلها.

الغريب في الأمر أننا مجتمع أصبح الذين يحملون فيه مؤهلات دراسية جامعية، ودرجات ماجستير ودكتوراه يعدون

(91) - من تصريح لأحد المسؤولين في جريدة الحياة، يوم الأحد، الموافق 2008/11/23 عدد 16669.

بعشرات الآلاف، إضافة إلى كون الجميع فيه أصبح منفتحاً على ثورة العولمة والإعلام والرحلات خارج البلاد، ومع ذلك يصر الكثيرون فيه على أن تظل كثير من النساء مهمّشات ويعانين قسوة الإحساس بالدونية والتبعية، حتى أصبح الوضع عند الكثير منهنّ يأخذ شكلاً طبيعياً وقديماً.

هذه الصورة التي استعرضناها لوضعية المرأة في مجتمعنا تحيلنا إلى استيعاب أكثر؛ للعلاقة بين «المرأة والفقهاء»، فهي إما مقيدة في إطار ما تشبّع به المجتمع من ندوات ومحاضرات وفتاوى وبرامج دينية تتناول كل ما يخصها وفق المنظور الفقهي ومخزون العادات والتقاليد، الأمر الذي جعلها ماهرة في مسألة الالتفاف على كل هذه الأمور لتحقيق الحد الأدنى من احتياجاتها، واما متماهية مع ما يقوله الفقهاء، ملتزمة بتطبيق تعاليمه التي وصلت إليها وتلقنتها على أنها «الدين»، خصوصاً في ما يخص علاقتها بالرجل، وتعاطيها الحياة التي يجب أن تكون فيها مكررة كالبيغاء ما يرددونه أمامها من أن ما تعيشه هو ما كرمها به الإسلام، كما تحيلنا هذه الصورة أيضاً إلى أن نطرح على أنفسنا سؤالاً كبيراً يقول:

هل هناك أبعاد اجتماعية واضحة لدور المرأة تم الوصول لها من خلال منظور الفقهاء؟ للإجابة: لا بد أن نكرر ماذا تعني لنا الأبعاد الاجتماعية.

إن مفهوم الأبعاد الاجتماعية الذي تعاملنا معه خلال عملية البحث يعني:

«ما يتفق عليه الناس في المجتمع حول قضايا المرأة وانعكاس ذلك على دورها الاجتماعي، في إطار المنظور الفقهي والموروث الثقافي، ومقاربة ذلك بنظرة «الدين» لنفس القضايا... وعليه يمكننا القول انطلاقاً من هذا المعنى للمفهوم، إن الأبعاد الاجتماعية لدور المرأة السعودية فيها الكثير من الضبابية والدمج بين «الدين» و«التراث» في ذهن الكثير من الناس، ما يوجه نظرهم لقضايا المرأة ودورها وفقاً لذلك الدمج، لا وفقاً لنظرة «الدين» التي تظهر فيها أهمية دور المرأة في المجتمع والقدرة التي لديها فيتم الاعتراف بأهمية تنمية مهاراتها لتحقيق مشاركتها على الجبهة الداخلية والخارجية في إطار مقاصد الشريعة في ما يتعلق بالحقوق والمسؤوليات والإمكانيات والقدرات. وبذلك نستطيع الخروج من الأزمة الحقيقية التي أشار لها الشيخ الفزالي بقوله: إن الأزمة التي نعاني منها كمسلمين تكمن في افتقاد وسائل الفهم الصحيحة، وأدوات التوصيل، وكيفية التعامل مع القرآن، لتصبح أزمة فهم، وأزمة تعامل، وأزمة أمية عقلية. لذلك يجب أن تنصبَّ الجهود على منهج الفهم، وإعادة فحص واختبار المناهج القائمة التي أورثتنا ما نحن عليه، والتحرر من تقديس الأبنية الفكرية الاجتهادية التي انحدرت إلينا من موروثات الأجداد، ونسجت

حولنا مناخاً ثقافياً تسرب إلى عقولنا فشكَّها بطريقة التفاعل الاجتماعي<sup>(92)</sup>.

---

(92) - الشيخ محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، القاهرة: دار النهضة المصرية، 1998، 14، 15.



## **الباب الثالث**

**قراءة لواقع المرأة العربية والسعودية**

**دور ونماذج**





## المبحث الأول

### حصر قضايا المرأة

### في ضوء فكرة الطبيعة البيولوجية

التحولات الاجتماعية الكثيرة التي مرت وتمر بها المجتمعات الإنسانية، تجعلنا نتساءل هل سيختلف نوع العلاقة لو غاب عنها الفقيه، فأصبحت بين المرأة والمجتمع فقط؟ لاسيما أن المشاهد المرتبطة بقضايا المرأة لم تعد تخفى على أحد، فهي كثيرة ومتعددة، والغالب الأعم منها بات معروفاً، والكتابة عنها باتت مكررة ومعادة، ومن كثرة تكرارها أصبحنا نألّفها ونعايشها، ونتعايش معها، ولم تعد تؤرق الكثير منا على الرغم من كون العديد منها يدعو للأسى، ومنها على سبيل التمثيل لا الحصر:

#### 1 - النظرة لطبيعة المرأة التكوينية وما يترتب

عليه من مسائل، مثل:

- العمل.

- التعليم.

- الوصاية عليها.

وتتسم النظرة الطبيعية للمرأة في المجتمعات الإسلامية والعربية بشكل عام، وفي مجتمعنا بشكل خاص - لدى الكثيرين وليس الجميع- باعتمادها على مسألة «الطبيعة النفسية والفطرية الخاصة» للمرأة والناجئة عن الوظائف البيولوجية. حيث يؤكدون على أن الحمل والولادة والرضاعة والحيض تفرض سمة تتفرد بها المرأة عن الرجل ألا وهي العاطفة الزائدة المفرطة التي تمنع وتحد من أعمال العقل، أي ضعف الإدراك والعقلانية. وإذا نظرنا إلى أي كتاب معنون بـ «تربية المرأة» أو «تنشئة المرأة» سنجده يؤكد ما نقوله.

### **عمل المرأة في ضوء فكرة «الطبيعة البيولوجية»**

هناك فقرة من كتاب صادر عام 2000 بالقاهرة لأستاذ متخصص في الشريعة الإسلامية يقول: «إن الله خلق الرجل على فطرة وطبيعة يكون فيها هو المهيأ لقيادة الأسرة، أما في ما يتصل بهذه الصفات الطبيعية، فالرجل أقرب إلى تحكيم النظر العقلي في الأمور منه إلى الاستجابة للعاطفة، وأيضاً فإن المرأة تعترها حالات خاصة من الحمل والحيض والولادة وسن اليأس، تتسبب عنها متاعب صحية ونفسية تنتهي بها إلى أنواع من عدم الاستقرار المزاجي والنفسي وتكون فيها بعيدة عن النظرة العقلية المتوازنة الهادئة إلى الأمور، وأن حصولها على أعلى الشهادات والثقافات لا ينسخ طبيعة الأنثى هذه... فما

تزال هي... هي طبيبة كانت أم مهندسة أم عالمة أم قانونية أم أستاذة»<sup>(93)</sup>.

وفي فقرة أخرى من كتاب آخر صدر عام 1995، يتحدث عن عمل المرأة في المنزل وخارجه، يقول فيه مؤلفه: «إذا فالإسلام يبيح للمرأة أن تعمل خارج منزلها، ولكن ذلك هو الفرع وليس الأصل، إذ إن الأصل هو عمل المرأة في بيتها ومراعاة احتياجات زوجها وأبنائها، أما الفرع هو أن تخرج إلى العمل خارج منزلها وقت الضرورة أو عند احتياج المرأة للعمل بقصد التكسب وتحصيل قوتها»، وفي موضع آخر من نفس الكتاب يورد المؤلف نقلاً عن غيره: «لكن الإسلام يحدد ويضع الشروط لخروج المرأة إلى العمل خارج منزلها على النحو الآتي:

- 1 - إذن وليها من أب أو زوج في الخروج إلى العمل.
  - 2 - سلامة العمل من الاختلاط والخلوة بالأجنبي، وذلك لما قد ينتج عنه من آثار سيئة في النفوس والأخلاق والأعراض.
  - 3 - خروج المرأة من بيتها بالزي الإسلامي.
- إضافة إلى نقطة مهمة وهي أن المرأة المسلمة يجب أن لا تعمل في وظائف الرجال أو مع الرجال».

---

(93) - محمد البلتاجي، مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، القاهرة: دار السلام، 2000، 99.

والمفارقة في الأمر أن المؤلف يشير في نفس الكتاب إلى عمل المرأة في التصور الإسلامي فيقول: «لقد وضع الإسلام المرأة في مكانها اللائق فاعتبرها جزءاً مكملاً للمجتمع ومقوماً له، وإن المجتمع يتقدم بالرجل وبالمرأة على حد سواء لقوله تعالى: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾ (سورة آل عمران، الآية: 195)، أي أن الإسلام منح المرأة حرية العمل والإرادة وحق التملك والتصرف بما تملك من دون موافقة زوجها»<sup>(94)</sup>.

وفي مثال ثالث تدل عليه الفقرة التالية من كتاب «العدوان على المرأة في المؤتمرات الدولية» يشير المؤلف إلى: «أن ما يريده أعداء الإسلام اليوم، هو سلب المرأة كرامتها وانتزاع حقوقها، لذلك حرصوا على أن تخرج من بيتها لتشارك الرجال في أعمالهم جنباً إلى جنب، أو لتخدم الرجال ممرضة في المستشفى... وبسبب هذه الإجراءات الخاطئة تخلت النساء عن وظيفتهن الحقيقية في البيوت، مما اضطر أزواجهن إلى جلب الخادמות الأجنبية لتربية أولادهم، مما سبب كثيراً من الفتن وجلب شروراً عظيمة»<sup>(95)</sup>، ولنا وقفة هنا مع رأي الباحث عبدالكريم لكونه ممن يرون أن تربية الطفل هي الأهم

(94) - إبراهيم بن مبارك الجوير، عمل المرأة في المنزل وخارجه، الرياض: المبيكان، 1995، 75.

(95) - فؤاد عبدالكريم عبدالكريم، العدوان على المرأة في المؤتمرات الدولية، الرياض: مجلة البيان، 2005، 24.

-ولا نختلف معه في ذلك- ولكن كيف يمكن أن تؤدي المرأة مهمة التربية باقتدار وهي متغيبه عن الحياة وعن إيقاعاتها السريعة، وعن تطور ذاتها، وهذا عدا ما أثبتته الدراسات الحديثة عن الطفل ذاته، إذ إن الطفل الذي يظل لصيقاً بأمه يصبح أقل ذكاءً من ذلك الذي بدأ طفولته ضمن الحضانه ورياض الأطفال. وهذا يعني أن بإمكان الطفل أن ينمو بصورة جيدة في رياض الأطفال إذا ما خرجت الأم لتساهم في ما تم تكليفها به من قبل خالقها، لكونها مستخلفة في الأرض. ونعلم جميعاً أن لرسول الله (ص) مرضعة غير أمه، أخذته إلى قبيلتها وتربى في مكان مختلف وبيت مختلف وبيئه مختلفة، وكذلك كان كثير من الصحابة وقادة الجيوش والأبطال. أي أن استئجار مرضعة كان أمراً شائعاً ومنتشراً. فكيف كانت شخصياتهم -رضوان الله عليهم- بل كيف كانت شخصية الرسول (ص)؟

ما نريد قوله هو أن ربط خروج المرأة للعمل بانهايار الأسرة ليس سوى حجة يلوح بها كل من رفض عملها وتعليمها لأنه يحرص على جهلها وقلة خبرتها، فيضمن عدم تفوقها. وإلا فكيف يمكن تفسير خروج المرأة المسلمة في عهد الرسول وصحابته لكل مجالات الحياة حتى المجال السياسي والعسكري، ولم يمنعها الرسول (ص) إضافة إلى أن القرآن لم يخص بآياته الرجال ويستثني النساء عندما يوجه الأمر والخطاب لعموم المسلمين، فإذا قرأنا قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا

الصَّالِحَاتِ لِيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ» (سورة النور، الآية: 55)، «فالاستخلاف في الأرض»: يعني المشاركة في الحياة بكل ما فيها من أنظمة اجتماعية وسياسية واقتصادية وعسكرية، وهي مسؤولية الجميع، وليست مسؤولية نصف المجتمع فقط.

وهذا يعني أن الإسلام كرسالة سماوية لم يجعل الحياة حكراً على الرجال دون النساء، ولم يخلق الله ما في الأرض للرجال فقط، ولم يحرم ما في الأرض على النساء، فالإسلام إذاً لم يمنع المرأة من المشاركة الفعالة في جميع أوجه الحياة، وحتى الحرب وهي الحرب، والمعركة وهي المعركة لم تُمنع عنها النساء، فما بالنا بما هو دون ذلك.

ويكفي أن نذكر موقنين من التاريخ يشهدان للصحابيات بحضور المعارك كمقاتلات فيها وليس فقط ساقيات للجند مضمندات للجراح، على أننا لو اكتفينا بتضميد الجراح وسقاية الجند لأدركنا أنه في ساحة المعركة مخالطة مضبوطة بضوابط الإسلام، وأن هناك حواراً كان يجري بين النساء والرجال.

**أما الشاهدة الأولى فهي: أم عمارة نسيبة بنت كعب، التي شاركت في معركة «أحد» ووقفت أمام المشركين في أول صف للمسلمين تقابل بضراوة.**

والسؤال الذي يجب أن يتبادر إلى ذهن كل من عرف قصتها هو: من درّب نُسببة على القتال وأين درّبها؟ ولا شك أن حمل السيف والضرب به يتطلب قوة عضلية ومهارة عالية، وما دامت نُسببة قد حملت السيف عندما تقهقر الرجال من حول رسول الله (ص) في الموقف العصيب، الذي تراجع فيه الأبطال لصعوبته وقسوته، فكانت شجاعة نُسببة تفوق شجاعتهم، بل وشجاعة صناديد قريش الذين كانت لهم غلبة في المعركة، حتى أنه قال (ص): «ما التفت يميناً ولا شمالاً إلا وأنا أراها تقاتل دوني»<sup>(96)</sup>.

قد يقول بعضهم إن هذا حدث قبل نزول آيات الحجاب، إلا أننا نردّ عليهم أن أم عمارة ذاتها شاركت في حروب الردة<sup>(97)</sup>، فهل كانت قدراتها القتالية تلك دون تدريب؟

### أما الشاهدة الثانية فهي: الربيع بنت معوذ، حيث

قالت: «كنا مع النبي (ص) نسقي ونداوي الجرحى، ونرد القتلى» (الراوي: الربيع بنت معوذ بن عفراء، المحدث: البخاري<sup>(98)</sup> خلاصة الدرجة: صحيح). والمتأمل في الحديث، يستشعر بوضوح حرية الحركة في المشهد الذي تصفه الصحابية، إذ يجد أن الصحابيات يسارعن بالماء لمن يطلبه من المسلمين، ويضمّدن الجرح إذا كان بسيطاً ليستمر صاحبه في القتال، وإن كان غائراً

(96) - ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج 6، 80.

(97) - ابن سعد، الطبقات، ج 8، 412.

(98) - البخاري، الجامع الصحيح، 2882.

ويسبب خطراً على حياة المقاتل ينقلنه إلى المدينة، وهذا يعني أنهم يشاركون في المعركة، ويساهمون في مجريات أحداثها متمتعين بقدر كبير من حرية الحركة، وصلاحيّة أخذ القرار، وهذا ما يتضح من سياق الحديث.

فراويّة الحديث تؤكد أنهم يمكن أن يأخذن قرار ردّ الجرحى والقتلى إلى المدينة إذا شعرن بأن الحالة تستدعي ذلك ولا يمكن مداواتها في أرض المعركة. فالنساء إذاً يعملن كل ذلك بعلم رسول الله وبموافقته وتأييده (ص).

**والسؤال هنا:** هل من يمنع النساء الآن من المشاركة في المجالات العامة؛ بالقرار والتعميم والفتوى والكتيب والخطبة أو بأي وسيلة أخرى يرى أنه سيصحح ما أخطأ فيه رسول الله (ص)؟ حاشا لله مما يفكرون.

**وسؤال آخر:** أما كان يمكن أن يأمر رسول الله (ص) كل رجل مسن بأن يداوي الجرحى ويسقيهم ما دام غير قادر على القتال لكبر سنّه لكي لا تلمس يد المرأة جسد الرجل الجريح، ولكي لا يكون هناك اختلاط ولا تكلمه ولا يكلمها؟ لكنه لم يفعل ذلك، وترك المجال مفتوحاً لمن شاء من الصحابيات أن تشارك في الجهاد، وهذا ما يؤكده حديث أنس (رض) في صحيح مسلم: «أن عائشة وأم سليم كانتا يوم أحد مشمرتين تتقلان الماء على متونهما ثم تفرغانه في أفواه القوم ثم ترجعانه فتملأنه».



هل يوجد في المشهد الذي وصفه الحديث، سوى زوج رسول الله (ص) وحبيبته التي لم تتجاوز الثامنة عشرة من عمرها مشمرة تهزول بالماء لتسقي المقاتلين، فلم يقل لها إن في الرجال من يكفي للقيام بذلك؟

**وسؤالنا:** هل يرى اليوم أحد في مثل هذا الأمر، ما رآه الله ورسوله؟ وكيف نتبع آراء سائدة اليوم في مثل هذا الأمر، وفي أقل منه، على أنها الدين ذاته؟ لاشك أن موقف رسول الله من كل هذه الشواهد التي أوردناها دليل لكل ذي عقل، بأن هناك تغييراً حصل في فهم الناس لتعاليم دينهم، جعلهم يرون النساء دون الرجال، وأن تقليص مساحة حركتهن في أي مشاركة حياتية حقيقية أمر إلهي جاءت به تعاليم الدين الحنيف.

هذه القفزة إنما تدل على استمرارية الأطروحات نفسها حول طبيعة المرأة واستخدام المنطق نفسه، منطلق «الاختلاف البيولوجي» كأساس لتكريس عدم المساواة الإنسانية، لكون هذه الأفكار النمطية لا تزال تشكل منظومة ثقافية يُعتقد فيها في مجتمعاتنا العربية بأن الفطرة وحدها هي التي تحدد أعمال المرأة وليس أي ظروف أخرى تتعلق بالمؤهلات أو التعليم أو الثقافة أو الشريعة الاجتماعية، وأشياء أخرى كثيرة.

**الفطرة البيولوجية** لكونها تؤدي في نهاية الأمر إلى صلاحية فطرية أيضاً للعمل المنزلي وشؤون البيت بفروعه على أنها الخير الخاص (فطرياً وطبيعياً).

ولا نرى تغييراً كبيراً عن تلك النظرة، فيما استعرضناه من آراء الإلّا في شيء بسيط، وهو في الاعتقاد السائد بأن الأعمال المنزلية والتدبير هي وحدها من اختصاص المرأة فقط، يصبح حالياً أن هذه الاختصاصات أولية وأساسية إلى جانب أي إضافات أخرى يمكن أن تضيفها من تعليم أو علم أو عمل، بشرط الحفاظ على الأولوية المطلقة كما هي بدون تعديل أو تنازلات.

والمشكلة هنا لا تكمن في قبول أو رفض الاختلاف البيولوجي والفطري أو في تقسيم الأدوار، إنما المشكلة في جعلهما شيئاً أساسياً ثابتاً طبيعياً لا يتغير، وفرضاً إلهياً، كما أن المشكلة تكمن أيضاً في سحب «الفكري والطبيعي» ومن ثم «الديني» على الظواهر الاجتماعية والثقافية والتاريخية المتغيرة، وهذا الخلط الذي يصل إلى حد التطابق هو فكرة حداثة في الأساس نشهد بداياتها بوضوح هنا.

فرغم أن القدماء في العصور ما قبل الحديثة، وجدوا أيضاً مبررات لتحجيم دور المرأة في الحياة العامة، وأدرجوها ضمن المنظور الفقهي، إلا أن الحيثيات كانت مختلفة، فلم يكن الإلّاح مركزاً على الفطرة والطبيعة والوظائف، ولكن كان هناك، وفي جزء كبير منه وعي «بعوائد البلاد» المتغيرة وإمكانية التفاوض بشأنها<sup>(99)</sup>، هذا ما لاحظناه بوضوح عند مراجعتنا لكثير من

(99) - أميمة أبو بكر، المرأة العربية والوعي الديني التحرري، دمشق: ضمن ندوة المرأة وتحولات عصر جديد، دار الفكر، 2002، 292.

النوازل في بلاد المغرب الإسلامي تحديداً. وفي مثال مهم يوضح فكرتنا، أوردته «أميمة أبو بكر» في دراستها مشيرةً إلى: «مقال لمحمد فاضل في المجلة العالمية لدراسات الشرق الأوسط 1997 حلّ فيه (نصين فقهيين) «للقرافي المصري» و«الطرابلسي السوري» في القرن 13 م / 8 هـ، وذلك في شرحهما لسبب الحكم القرآني القائم على وجوب شهادة امرأتين في التعاملات المالية، إذ إنهما لم يقدموا دليلاً ينصب حول قدرة المرأة على استيعاب وحفظ وتوصل المعلومات أو الشهادة، ولم ينتبهما شك بل أقرا، أن كلام النساء في حد ذاته موثوق به تماماً ومعمول به في رواية الحديث والإفتاء والفقهاء، كذلك اعترفاً بإشكالية التناقض بين عمل النساء المشروع بالحديث والإفتاء والفقهاء، وبين إقصائهن في السياقات السلطوية السياسية من دائرة القضاء والشهادة الكاملة، لذلك قدما تفسيرات سياسية واجتماعية وأنتربولوجية تأخذ في الاعتبار نظرة ذكور مجتمعاتهم على «مستوى العامة» إلى النساء وعامل الاستحواذ على السلطة السياسية الدنيوية، ثم صعوبة تنفيذ أحكام المحاكم في عصرهما، وإقناع الخاسر في القضية، عندما يكون ذكراً، أن يمثل للحكم أو الغرامة المالية بناء على شهادة امرأة».

وتضيف أميمة أبو بكر أنه على الرغم من أن هذه العوامل تشكل أيضاً عوائق أمام النساء في المجتمع الإسلامي، إلا أنها عوامل ليست ملازمة جوهرياً لكل وأي امرأة، ولكنها تختلف حسب

الظروف والطبقة. إذ تحدث القدماء عن مجموعات من النساء أطلقوا عليهنّ «البرزات» التي سمحت لهنّ ظروف معيشتهمّ بالخروج للعمل والانخراط في المعاملات العامة، وبذلك لا يكون المانع لفطرة متأصلة فيهنّ، أو للأهمية القصوى أو لأولوية للعمل المنزلي<sup>(100)</sup>.

أما على مدار القرن العشرين وحتى الآن، نجد أنه يتم إعادة إنتاج هذه الفرضيات والمبررات لحرمان النساء من حقوقهنّ الشرعية أو من القوانين العادلة أو من الاحترام والنظرة الإنسانية المساوية. فهذا «محمد بلتاجي» يقول في كتابه حول الآية نفسها التي تخص شهادة المرأة: احتمال نسيان المرأة أو غفلتها عن بعض جوانب المشهود عليه وارد... لا يغيره زيادة علم ولا خبرة ولا ثقافة؛ لأنه يرجع إلى طبيعة المرأة أصلاً من انشغالها ببعض جزئيات الموضوع المشاهد عن النظرة الشمولية إليه، وعن علاقات هذه الجزئيات ببعضها، ما يؤثر قطعاً على تحمل الشهادة وأدائها، لذلك فإن علة الآية لا ترجع إلى قلة خبرة المرأة بهذه الأمور، وعدم مشاركتها فيها عن قرب، إنما ترجع أيضاً عند التحقيق إلى شيء، لا تنفك المرأة عنه ولا ينفك عنها، لأنه جزء من طبيعتها وتكوينها الذي خلقها الله تعالى عليه<sup>(101)</sup>.

(100) - المرجع السابق، 292 - 293.

(101) - البلتاجي، مكانته المرأة في القرآن الكريم، مرجع سابق، 348.

## تعليم المرأة في ضوء فكرة «الطبيعة البيولوجية»

إن سمة الخطاب السائد والتقليدي ألا ينكر حق المرأة في التعليم بصفة عامة، ولكن يعقب ذلك إيضاح أن الغرض الأساسي والهدف في نهاية المطاف من تعليم الفتاة هو شيئان:

1. حسن إدارة المنزل، وتربية الأولاد.

2. الارتقاء لمستوى الزوج الفكري والاقتراب منه فيستطيع

أن يتحاور معها بدون ملل.

وفي مثال آخر أوردته عائشة عبدالعزيز الحشر لكتاب بعنوان: «نحو مجتمع أفضل وإعداد جيل مهذب» من تأليف **عبدالسلام هاشم حافظ** وهو عبارة عن مقالات للكاتب، نُشرت في عدد من الصحف السعودية عام 1377 هـ / 1957 م قال فيها: «المرأة يجب أن تتعلم ولكن في حدود... أجل يجب أن تتعلم في نطاق العلوم التهذيبية المستمدة من كتب الدين ولا تتجاوزها إلا لتزيد ثقافة عامة ولتصبح أكثر قابلية لمهامها كسيدة مصلحة منتجة في بيت أبويها أو زوجها أو المدرسة... مجالاتها المشروعة وميادينها التي منها تتحرك وإلى قواعدها تعود، وإلا فإنها إذا تجاوزتها فستطفر طفرتها ولن يصلح العطار ما أفسدت هي»، هذا الرأي يمثل مرحلة منتصف القرن العشرين كما جاء في التوثيق الذي أوردته الكاتبة.

وفي نفس الكتاب أوردت «الحشر» أيضاً رأياً للمؤلف نقلاً عن غيره يقول فيه: «التهديب الديني ضروري جداً في مدارس البنات؛ لأنه أقوى ضمان لسعادة الزوجين، وينبغي أن يكون تعليم المرأة دينياً لا عقلياً، لأن ضعف المرأة وتزعزعها في آرائها وحاجاتها المستمرة إلى سند تستند إليه وشعورها بالحاجة إلى من يساعدها، كل ذلك يستلزم تثقيفها ثقافة دينية منظمة».

وتعلق «الحشر»: «لقد عاد المؤلف لكتاب «نحو مجتمع أفضل» لتكرار عبارة «أن يكون تعليمها دينياً لا عقلياً» في ثلاثة مواضع من الكتاب نفسه على الأقل، والكتاب مليء برؤية الكاتب للمرأة، وهي رؤية تكشف عن واقع النساء في المجتمع ونظرة الرجال لهن، وكونه منشوراً في صحيفة سعودية فهو يمكن أن يعكس رأي المجتمع في الشأن النسوي في ذلك الوقت، وكونه ينادي بأن يكون تعليم المرأة تعليماً دينياً فقط، فأظنه يرمي إلى جعل المواد مواد دينية فقط بحيث لا تفقه المرأة شيئاً في العلوم الأخرى كالجغرافيا أو التاريخ أو الرياضيات أو الكيمياء أو الإنجليزية... الخ، وهذا في ما أعلم كان رأياً سائداً فيما مضى. عندما وافق المجتمع على دخول تعليم المرأة على مضض.

وكذلك رأي الكاتب في أن مجال المرأة البيت، وهي إما في بيت أبويها أو زوجها، ولا مجالات أخرى يمكن أن تكون فيها، وإلا فإن العطار لن يتمكن من إصلاح ما سوف تفسده بخروجها من

أحد المنزليين المسموح لها بالعيش فيهما، يعد رأياً مقبولاً عند الكثير من الناس، وأخيراً نجد أن رأيه في المرأة كإنسانة أنها «مزعزعة» وضعيفة، ولديها حاجة مستمرة إلى سند؛ وأي تعليم غير الدين سيؤدي إلى أن «تظفر ظفرتها».

وعبارة «تظفر ظفرتها» يعني أن الكاتب يرى أن على الرجل أن يحدّ من حركة المرأة ومن تعليمها وإلا فإنها ستفسد وتُفسد، أي أنه يرى كغالبية أهل وقته وكثير من رجال هذا الوقت؛ أن المرأة لا أمانة لها وستسارع إلى الخيانة ما لم يقف ببابها حارس يحمي عفتها<sup>(102)</sup>.

وما تجدر الإشارة إليه هنا، أن هذه الآراء السابقة التي أوردناها تمثل الخطاب المعاصر، فلا يزال هناك من يرى ويؤكد على أن تعليم المرأة ليس حقاً إلهياً مشروعاً أو حقاً إنسانياً غير مشروط، ولكنه هبة ومنحة من المجتمع الحديث لغرض محدود وهدف معين داخل الدائرة المرسومة، ففي كتاب «بلتاجي» الصادر عام 2000 ما يؤكد هذه النظرية، في باب «حق التربية والتعليم - الفصل السابع» وفيه يلح الكاتب أكثر من أي شيء على فكرة مراعاة التربية والتعليم للاختلافات بين الرجل والمرأة في «التكوين النفسي وطريقة تناول الأمور» ويعود ليزكّرنا مرة أخرى بالفروق في طريقة التفكير فيقول: «إذا كان تفكير الرجل

(101) - الحشر، خلف أسوار الحرملك، مرجع سابق، 80 . 81.

يسير في خطوط مستقيمة، فإن تفكير المرأة وتناولها النفسي للأمر يسير في خطوط دائرية». وكذلك الأمر في كتاب «الجوير» (الصادر عام 1995) إذ يقول: «بدون أدنى شك فإن تعليم المرأة لا يؤثر فيها وحدها فقط، بل سوف يمتد هذا التأثير إلى أسرته وأطفالها وصديقاتها، ومن ثم إلى المجتمع الإسلامي، ولكن يجب أن تختار المرأة العلم الذي يناسب طبيعتها وقدرتها، بحيث يؤدي من ثم إلى عمل يناسبها كامرأة، وذلك لأن الله - عز وجل - جعل لكل جنس صفات يشترك فيها مع الآخر، وصفات أخرى يتميز بها عن الآخر، فالذكر مثلاً يتصف بالخشونة والشدة والبأس والحزم والقوة والتأثير، أما الأنثى فكما هو معروف تتصف بقدر من النعومة واللطافة والجمال وقوة العاطفة ورقة الفؤاد وشدة التأثير وسرعة الانفعال<sup>(103)</sup>.

ما نريد الإشارة إليه في هذه الجزئية هو أن هذا الخطاب المعاصر المتحفظ يعتمد على بعض الأدلة والمصادر، وبعدها وسائل إفتناع لرؤيته. وأولها: الأدلة الدينية المنتقاة، ثم سحب تفسيراته عليها لترسيخ أيديولوجيته في تقسيم الأدوار، وفصل الخاص عن العام بتعسف وجمود شديدين.

وخير مثال لتوضيح فكرتنا، المنطق المتبّع لتفسير «آية القوامة»، القائم على أن القوامة فرضها الله دليلاً على أن هناك

(103) - الجوير، عمل المرأة، مرجع سابق، 70.



جنساً أقوى وأفضل وأعقل من جنس، وأن الجنس الأحسن يجب أن يكون هو المسيطر، ولسنا بصدد مناقشة فكرة القوامة أو تحديد مجالاتها وشروطها في هذه الجزئية، ولكن ما نريد أن نلفت النظر إليه هو «لغة الخطاب» و«الحيثيات/المبررات» التي يستخدمها الكتاب المتحفظون لإثبات أطروحة السيادة والسلطان لعرض وجهات نظر شخصية سلطوية، بعيدة عن آيات المساواة في الثواب والعقاب والنفس الواحدة التي خلقها الله - عز وجل - والولاية المشتركة بين المؤمنين والمؤمنات في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى آخره.

وحاشا لله أن تُقدم آيات الله - عز وجل - لتبرير السيطرة وتفضيل خلق على آخر، فكما تنبهنا «أميمة أبو بكر» إلى استخدام أحد الكتاب المعاصرين جزءاً مقتطعاً من آية: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (سورة البقرة: الآية 228) لتصدير الكتاب أو فصل هام من الكتاب، حتى يتم قراءة كل الكلام في ضوء هذه «الدرجة».

**أما ثانيها: فهو الأدلة العلمية،** لتعذر إيجاد نص صريح في القرآن على طبيعة ونفسية المرأة الدونية، أو صلاحيتها بالفطرة للوظائف المنزلية، فيلجأ هذا الخطاب إلى أدلة علمية أو في حقيقة الأمر عنصرية علمية لإثبات ذلك.

وخير مثال على ذلك ما قرأناه في مناقشة أميمة أبو بكر في ندوة المرأة وتحولات عصر جديد لكتاب «تربية المرأة

**والحجاب» الصادر عام 1905 لمحمد طلعت حرب، فقد أشار في جزء مطوّل ومفصّل يختص بحقائق «علم التشريح» عن الاختلافات بين الذكر والأنثى، ليثبت في النهاية «الضعف التشريحي» الخاص بالمرأة، ويقرر على أساسه بأن هذه الحقائق تقضي باحتجاب النساء تحت سيطرة وقيادة الرجال، وهي النتيجة نفسها التي توصل إليها خطاب العلماء الأوروبيين في القرن الـ 19، عندما أسسوا لنظرية علمية . ادّعوا أنها مثبتة علمياً وتشريحياً وبيولوجياً . عن أن الرجل الأبيض متطور ومتحضر بطبيعته، وأن الرجل الأسود متخلف بطبيعته، وذو قدرات محددة ستمنعه من التطور، وأسّسوا بناء على ذلك نظرتهم الاستعمارية لإحكام قبضة الجنس الأبيض على شعوب العالم، وهذه المقولة بالذات منسوبة لـ «داروين» الذي ربط بين ذلك الاستنتاج العلمي وبين أن الرجال يتطورون أكثر من النساء لأن طبيعتهم تمنعهم من ذلك، وعليها بنى «أوجست كونت» نظريته الاجتماعية التي رأى فيها أن نقص المرأة البيولوجي يؤثر على تطورها في لعب أدوار اجتماعية واقتصادية، فالنقص العضوي للمرأة لا يمكنها من العمل والتكسب.**

## الموصاية على المرأة

### في ضوء فكرة «الطبيعة البيولوجية»

إن التحليل التاريخي للواقع التربوي للمرأة العربية المسلمة، يوضح من خلاله كيف أبعدت النساء المسلمات الأوائل، والنساء المسلمات حالياً من عملية تفسير النصوص القرآنية، برغم أن

الكثير من هذه النصوص افترض بها أن تحوّل العلاقة بين الجنسين في المجتمعات المسلمة لتحقيق العدل بين الذكر والأنثى.

وعلى سبيل المثال: لماذا لم تدخل عائشة وحفصة (رض) مصاف مفسري القرآن، ولم نجد تفسيراً مخطوطاً أو مكتوباً يُعزى إليهن برغم أن الأولى: عائشة (رض)، عاصرت نزول القرآن وتجسيد الرسول (ص) لتوجيهاته في حياته اليومية والسياسية، والثانية: حفصة (رض) كانت من أوائل قراء وحفاظ القرآن وكانت قراءتها معتمدة في جمع القرآن وتدقيق ألفاظه. السبب، كما تراه نعمت برزنجي أنهما لم تُعدّا المرجع الثقة رغم تعدد استشارتهما وخاصة في الحديث لأنهن نسوة، ومعنى ذلك أن المسلمين الأوائل أيضاً. لم يتخلصوا من مشكلة الذكورية، تحت الضغط الاجتماعي القبلي القائم حين ذلك ولا يزال<sup>(104)</sup>. إن اعتمادنا على التحليل التاريخي لواقع المرأة العربية والمسلمة أتاح لنا فرصة التأمل في الوضع الفكري والتربوي لغالبية النساء المسلمات، في ضوء فلسفة المعرفة الإسلامية، كمحور أساسي في تحليل قضية المرأة ضمن مبدأ العدالة الإسلامي، إذ لاحظنا وجود العديد من العوامل التي أثرت في أولويات ومدى معرفة المرأة المسلمة بالإسلام، وقدرتها على إثبات هويتها الذاتية وعدم التركيز التربوي على تعريف

(104) - نعمت حافظ البرزنجي، الأمة الإسلامية في عصر المولمة وقضية المرأة بين التحديات والاستجابات، دمشق: ضمن ندوة المرأة وتحولات عصر جديد، دار الفكر،

«الهوية الذاتية للمرأة كما جاءت في القرآن» وتأسيسه كمنظور يركز على إنسانية المرأة وعلى استقلالها الفكري والخلقي في قراءة وتفسير القرآن حقاً ووسيلة لتحقيق ذاتها.

لقد اعتمد المنظور السائد والتقليدي على سرد المثاليات في تدريب المرأة المسلمة لدورها المكمل للرجل، وهذا يتناقض مع المبادئ القرآنية في العدل والاستقلال الذاتي الخلقي. كذلك فإن واقع المجتمعات المسلمة يبين أن المرأة لا تثقف حتى لهذا الدور المكمل المفترض، أي لتربية وتوجيه أجيال مسلمة متكاملة الشخصية تستطيع أن توازن بين الأصول والأعراف المحلية والمنظور الإسلامي والمفاهيم العالمية التي تركز على تحرر المرأة وتفاعلها مع مفاهيم خارجة عن حضارتها وثقافتها، وهذا يعني التعامل مع المرأة وعدّها كائناً إنسانياً كاملاً لا يحتاج إلى وصاية مدى الحياة ومهما بلغ بها العمر، مع اليقين بأنها ستصيب وتخطيء، ومن ثم ستثاب وتعاقب، ضمن قانون العقاب والثواب الإلهي العادل.

هذا إذا أخذنا بعين الاهتمام المبدأ الأساسي في الإسلام لتهديب النفس في إثبات الذات على أنها ليست وضيعة ولا متعالية على أية هوية إنسانية أخرى. أما إذا أخذنا بالمبدأ السائد في بناء المكوّن الفكري والمعرفي للمرأة، الذي على أساسه تعرف هويتها الذاتية، فسنجد قائماً على النظرة الدونية للمرأة، تلك

النظرة التي صوّرها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ \* يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَّا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ (سورة النحل: الآيات 58 - 59).

إذاً، وحسب نص الآية، إن أقل ما يحدث هو أن الرجل يكره قدوم الأنثى ويخجل من ولادتها، ويتساءل عما يجب فعله، هل يبقيا أم يقتلها؟

ولعل هناك من يقول، مالنا ولهذه الصورة؟

إلا أننا نرد عليه **بسؤالنا له**: أليس بيننا اليوم من يكره أن تلد زوجته الإناث؟ ثم إذا جاءت الأنثى أصر على أن مكانها المنزل وخروجها ليس إلا لضرورة وبرفقة حارس من محارمها؟ أليس بيننا من يتزوج بأخرى طمعاً في إنجاب الذكور؟ والمجتمع لا يرى أي حرج في هذا الأمر، وأليس بيننا من يتعامل مع النساء تحت هوس العفة؟ فتجده يتصور ما لا يوجد وما لم يحدث، ثم يخطط بقوة للحيلولة دون حدوثه - كل حسب موقفه - ولكن باختلاف طرق التخطيط، والعنف بسبب هذا الهوس، عما كان عليه الأمر في الجاهلية. حيث تكون النتيجة دفنها في حفرة، أما اليوم فتعصرن الأمر إلى حجزها خلف سور المنزل لا تغادره إلا للضرورة.

فالأمر متشابه منذ ذلك الحين إلى اليوم، فالجاهلي يئد جسدها، والعصري يئد عقلها وشخصيتها، ثم لا يستنكر مجتمع الجاهلية ولا مجتمع اليوم هذا الوأد أو ذاك، والسؤال: هل المجتمع هو المجتمع؟ وهل الرجل هو الرجل في كل مكان وزمان؟ وهل لازالت المرأة في ذهنية المجتمع لا شيء سوى جالبة للعار والفضيحة، فتزايدت بذلك حالة الحصار عليها؟ وشرّعت الأنظمة التي تحمي المجتمع منها، فوُضعت ضمن مبانٍ خاصة تحاط بالأسوار العالية وقُيدت بالنصوص المنتقاة، وبالفتاوى المتشددة والعقاب الصارم من قبل المجتمع وأعرافه ومؤسساته الرسمية، إذا ما حاولت عدم الاستسلام وتنفيذ ما يلقي عليها راضية، دون أن تُعمل عقلها في مناقشة مقاصد الشريعة في أمر ما، أو البحث عن الحكمة من تشريع معين.

لاحظت الباحثة من خلال الدراسة أن استمرارية هذه الصورة التي أشرنا لها، والمبنية على النظرة الدونية للمرأة، جاءت نتيجة الدمج الواضح في كثير من المفاهيم الأساسية التي تتكون من خلالها صورة المرأة في ذهنية المجتمع، ذكوره وإنائه، ثم تُصاغ على أساسها التشريعات المنظمة لحركة المرأة من وجهة نظر ذكور المجتمع لكونهم المصدرين لتلك التشريعات.

فعندما يتم التعامل مثلاً مع مفهوم «الحرية» على أنها «التحرر» الذي يعني: الانحلال والبعد عن القيم، ويتم التكريس

لهذا الأمر عند كافة شرائح المجتمع، فما الذي سيتبادر إلى أذهان البسطاء عند سماع هذه الكلمة؟ مع تغييب المعنى الصريح «للحرية»، وهو: الانعتاق من الاستعباد والذل، وتغييب معنى «التحرر» لكونه يخلص الذات من المفاهيم المتناقضة التي توجه الفكر<sup>(105)</sup>.

وهذا ما يؤكد لنا تبني كثير من الكتاب المعاصرين والتقليديين لمفهوم «الحرية والتحرر» على أنهما مترادفان ويعنيان «الانحلال».

ونمثل لذلك، بهذا النص من كتاب «العدوان على المرأة في المؤتمرات الدولية» نقلاً عن غيره فقد جاء فيه: «لأول مرة في البيئة المسلمة نجد كلاماً عن الحرية بوصفها الأساس في نهضة أية أمة، وفي تقدمها، ثم نرى - بعد ذلك - كلاماً كثيراً عن المرأة، لا شك أنه من وحي الحياة الاجتماعية الأوروبية، مثل: تعليم البنات، ومنع تعدد الزوجات، واختلاط الجنسين»<sup>(106)</sup>.

والمأمل في النص يجد أن الكاتب يستنكر وبشدة علاقة الإسلام «بالحرية»، وكأن الإسلام دين الاستعباد، وحاشا لله على أن يكون هذا جوهر الإسلام، ولكن هذا ما يتضح من عبارة: «لأول مرة في البيئة المسلمة نجد كلاماً عن الحرية... الخ».

(105) - المرجع السابق، 235.

(106) - العبدالكريم، العدوان على المرأة، مرجع سابق، 18.

وكذلك الأمر بالنسبة لمفهوم «المساواة» فعندما يرد المفهوم نجدهم يتبارون للتساؤل عن الحمل والولادة حيث لا يستطيع الرجل القيام به، وكأن المطلوب هو أن يصبح الرجل امرأة وتصبح المرأة رجلاً، غير مدركين أن «المساواة» لا تعني: تغيير الفروقات البيولوجية بين المرأة والرجل ولا تعني إلغاء الجنسين، فالمرأة المسترجلة محتقرة والرجل المخنث محتقر، ولكن «المساواة» تعني: عدم سلب الحقوق، وتعني إلغاء التمييز حسب الجنس، وتعني إلغاء الاضطهاد والعنف، وعدم تحجيم المرأة وحرمانها من حقوقها ومنعها من فرص العمل والحياة والمشاركة في البناء والإنتاج، وتعني عدم منعها من رفع كفاءتها وثقتها بنفسها وقدراتها، وتفعيل مشاركتها لأداء الأدوار ذات القيمة في المجتمع، أي أن تكون إنساناً مسؤولاً عن ذاته متحملاً نتائج قراراته، مادامت بالغة عاقلة.

**وسؤالنا هنا:** بماذا نفسر أن يتوقف تدخل الأب في حياة ابنه الذكر عندما يبلغ ثمانية عشر سنة أو أكثر قليلاً في مجتمعاتنا؟ ولا يستغرب أحد أن يتخذ الأب أو الأخ أو الزوج قراراً بشأن المرأة؛ حتى لو بلغت ثلاثين أو أربعين أو خمسين عاماً أو مئة؟ أليس هذا يعني أن المجتمع الإسلامي لا يركز على تعريف المرأة معنى «الهوية الذاتية كما ذكرها القرآن»، ولا يهتم بفرس القيم الأخلاقية لتكوين شخصيتها كما أرادها القرآن؟



فإذا أخذنا قيمة «الأمانة» كمثال، نجد أن الله عندما خلق الخلق عرض الأمانة على الإنسان (ذكراً/أنثى) فحملها (ذكر/ وأنثى)، ولم ينفرد بها الرجل دون المرأة وعندما جاءت الرسالات السماوية لم تكن التكاليف للرجال فقط، بل النساء مطالبات بما طولب به الرجال، وعند الحساب والجزاء يوم الدين لن يتم التفاضل عن تقصير المرأة في أمر من الأمور التي أمر بها الله؛ ويحاسب الرجل فقط، بل ستحاسب على أعمالها مثله تماماً، ويحاسب على أعماله مثلها تماماً.

وحتى على مستوى العبادات، لم تُستثن المرأة من أي عبادة، بما فيها «الحج» رغم ما فيه من تكاليف مادية ومشقة جسدية وسفر - خصوصاً في ما مضى - واغتراب للمسلمات اللواتي في أصقاع الأرض البعيدة.

وقد عقد البخاري باباً سماه «باب حج المرأة عن الرجل» ورد فيه عن عبد الله بن عباس (رض) قال: «كان الفضل رديف النبي (ص) فجاءت امرأة من خثعم، فجعل الفضل ينظر إليها وتنظر إليه، فجعل النبي (ص) يصرف وجه الفضل إلى الشق الآخر، فقالت: إن فريضة الله أدركت أبي شيخاً كبيراً، لا يثبت على الراحلة، أفأحج عنه؟ قال: نعم. وذلك في حجة الوداع». (الراوي: عبد الله بن عباس المحدث: البخاري) <sup>(107)</sup>. وهذا النص تناوله «الفقهاء» ليؤكدوا

(107) - الجامع الصحيح، 1855.

على جواز كشف المرأة وجهها، وهذا في غالب الظن جانب من جوانب النص، أما الجانب الآخر فهو كونها ستحج عن أبيها، إذ إنها لو كانت عند الله أقل من الرجل في شيء لما قال رسول الله (ص) «نعم» عندما سألته.

ونلاحظ أن الـ «نعم» لم يتبعها «حجي بمحرم» أو «أليس لك أخ يحج عن والدك» أو ما شابه ذلك، كأن يقول: بما أن والدك كبير ولا يستطيع الحج وأنت امرأة فقد سقطت عنه الفريضة لأنها لا تجب إلا على المستطيع.

**وسؤالنا هنا:** ألا يريد رسول الله (ص) من جوابه لتلك المرأة أن يخبرنا بأن النساء شقائق الرجال بشكل عملي وعلى أرض الواقع؟ وهذا الأمر في «حجة الوداع» أي عند اقتراب موعد وفاة الرسول (ص) وليس في بدايات الدعوة.

إذاً من أين جاء الفقهاء بحكم إسقاط فريضة الحج عن من ليس لها محرم؟ وهذا يؤكد الكثرة من الفتاوى ويتردد في كل موسم حج على لسان كثير من الفقهاء؛ فهذا «الدكتور الشيخ عبدالرحمن السند» رئيس قسم الفقه في جامعة الإمام محمد بن سعود صرّح في برنامج الإفتاء<sup>(108)</sup>، بأن الفقهاء اختلفوا في حج المرأة بدون محرم، وذهب الجمهور في عدم حجها، وهو يجد أن الأحوط ما جاء به الجمهور؛ وعليه يرى أن الحج يسقط عن المرأة

(108) - برنامج إفتاء يعرض على قناة الـ mbc الفضائية كل خميس من كل أسبوع.

إذا لم تجد المحرم الذي يخرج معها، وهذا - في رأيه - فيه تيسير للمرأة؛ فقد أسقط عنها الفريضة، لحديث الرجل الذي جاء للرسول وقال له: امرأتي ذاهبة للحج، فقال له: حج مع امرأتك. وهذه كانت إجابته على سائلة اتصلت تقول: لي ولد عمره 15 سنة، وزوجي متوفى وأرغب في الحج، فرد عليها: ما دام قد بلغ الخامسة عشرة فلا حرج لأنه يصلح أن يكون محرماً.

**وسؤالنا هنا:** هل البلوغ البيولوجي يعني الرشد؟ وما نوع الحماية التي يمكن أن يقدمها ابن الخامسة عشرة لأمه، التي تُطالب بتربيته ورعايته حتى يبلغ الرشد؟ أم أن الشرع يُسقط رعايتها عن بلوغ بيولوجياً، حتى ولو كان دون الخامسة عشرة؟

وما رأي فقهاءنا في ما روي عن زوجات الرسول (ص) بأنهن كنّ يذهبن إلى الحج بلا محرم، وذهب معهن عثمان بن عفان وعبدالرحمن بن عوف (رض)؟ وهل عمر كخليفة للمسلمين ومن معه من صحابة رسول الله (ص) وأمّهات المؤمنين سيفعلون ما لا يجوز فعله؟ فلقد أجمعوا على ذلك والدليل عدم اعتراض أحد من الصحابة عليه، بمن فيهم الخليفة نفسه عمر بن الخطاب<sup>(109)</sup>.

وفي البخاري أن عائشة (رض) قالت: «قلت: يا رسول الله، ألا نغزو ونجاهد معكم؟ فقال: لكن أحسن الجهاد

(109) - الحشر، خلف أسوار الحرمك، مرجع سابق، 30.

وأجمله الحج، حج مبرور. فقالت عائشة: فلا أدع الحج بعد إذ سمعت هذا من رسول الله (ص). الراوي: عائشة. المحدث: البخاري<sup>(110)</sup>.

والسيدة عائشة (رض) التي تشترك في الغزوات، تطمح إلى ما هو أكثر، إن مجرد المشاركة في الجهاد لا يشبع طموحها، هي تريده فرضاً عليها كالرجل وليس مجرد مشاركة اختيارية، فيخبرها رسول الله أن الحج جهاد، فلا تترك الحج بعد أن سمعت هذا القول. هنا يتبادر إلى الذهن أكثر من سؤال: لماذا اختار رسول الله (ص) «الحج» كجهاد للمرأة برغم ما فيه من عناء السفر ومشقة الترحال واحتمال عدم وجود المحرم؟ لماذا لم يختار «قيام الليل» مثلاً، أو أي أمر أكثر سهولة من «الحج» ولا يتطلب وجود محرم؟ برغم صعوبة «الحج» في تلك الأيام التي تخلو من وسائل المواصلات المريحة والفنادق المكيفة وشركات الحج المتفاوتة الخدمات.

أما مفهوم «القوامة» فتمدّد واتسع بطريقة مطاطية مع الوقت منذ ما بعد عهد الخلفاء الراشدين إلى الآن، فأصبحت واسعة جداً بحيث صارت تعني: الاستعلاء والتحكم والسيطرة والأمر والنهي والموافقة والرفض، وبعدت عن معناها الصريح كما جاء في القرآن وهو: الإنفاق على البيت والأسرة والقيام بخدمة من في البيت.

وتناسى كثيرون أن «القوامة» ليس لها علاقة بالسيادة ولا الهيمنة على المرأة، وليست إلا لتحديد مسؤولية كل طرف داخل مؤسسة الزواج، وتحديد المسؤولية لا يعني الانفراد بالرأي، أو قمع النساء أو التضييق عليهنّ. وفي البخاري عن الأسود بن يزيد قال: «سألت عائشة: ما كان النبي (ص) يصنع في بيته؟ قالت: كان يكون في مهنة أهله، تعني خدمة أهله، فإذا حضرت الصلاة خرج إلى الصلاة»<sup>(111)</sup>.

رسول الأمة يخدم في بيته (ص) فلماذا لم يقل إن العمل في المنزل من مهام المرأة؟ وهل يفعل كثير من رجال اليوم أكثر من قراءة الجرائد أو متابعة التلفزيون، إضافة إلى إظهار السخط وإصدار الأوامر؟

بعد كل هذه الشواهد على احترام الإسلام للمرأة وعدم تمييزه ضدها، والتعامل معها كأنسانة مكلفة تتحمل مسؤولية عملها، هل يمكن أن نقبل من يقول إن الإسلام يحدّد ويضع الشروط لخروج المرأة إلى العمل خارج منزلها، وعلى رأس هذه الشروط إذن وليها من أب أو زوج في الخروج للعمل؟<sup>(112)</sup>، وما موقفنا أمام من يشترط وجود محرم عند ذهاب المرأة إلى الطبيب لكونها عاطفية ويسهل التفرير بها؟

(111) - الجامع الصحيح، 676.

(112) - الجوير، عمل المرأة، مرجع سابق، 77.

بهذا المعنى تم تفسير حادثة «فتاة حائل» في جريدة المدينة السعودية، في عدد الثلاثاء، الموافق 2008/11/11، فقد ذكرت الجريدة: «أن فتاة من حائل ذهبت إلى عيادة طبيب فلم تجده، وقابلها ممرض انتحل شخصية مساعد الطبيب، فقام بالكشف عليها، وأخبرها بأنها تعاني من مرض خطير، أقنعها بسببه ضرورة حضورها لمنزله ليقوم بمعالجتها، وذهبت إلى منزله، وبعدها أخبرها أنه التقط لها صوراً، وهددها إما أن تمارس معه الرذيلة وإلا سيقوم بنشر ما لديه من صور، ولم تستسلم الفتاة لابتزازه، فأخبرت أهلها، الذين أخبروا بدورهم هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. في رأينا أن لهذا النص **قراءتين**؛

**إحدهما**؛ توحى بأن المتأمل في هذا (النص) الركيك يكتشف بسهولة أن الهدف الأساسي من ورائه، تكريس فكرة ضعف المرأة وسهولة التفرير بها وجعلها فريسة سهلة وبالتالي تمرير فكرة ضرورة وجود محرم مع المرأة حتى في عيادة الطبيب، والتأكيد عليها، ضمن قاعدة سد الذرائع الفقهية.

بينما **القراءة الثانية** للسياق تشير إلى أمر آخر - هذا في حالة صدق الرواية التي لا يقبلها العقل - وهو أن الجهل بأمور الحياة والتغيب المقصود للمرأة، وتربيتها على تسطيح فكرها، تعد أسباباً رئيسة في مثل هذه القصة. فلو أن مثل هذه الفتاة تمت تنشئتها على أساس تعريفها بهويتها كما أرادها لها القرآن، لما

كانت بهذه الهشاشة في التفكير، ولما أصبحت فريسة سهلة لكل من قابلها.

وبالتالي فهي تعاملت مع هذا الرجل بسذاجة من واقع استيعابها لدور الرجل في حياتها، لكونه المقرر عنها، وهو في نظرها طبيب ورجل ويفهم أكثر منها وهو يرى ضرورة أن يعالجها بطريقة التي فرضها عليها.

هذا إذا كانت القصة صحيحة فقد تكون الفتاة موافقة وراغبة في الأمر، ولكنها لم تفكر في النتائج في وقتها، ولم تستحضر فكرة الابتزاز، وهذا جائز فالمرأة بشرٌ قد تقع في الخطيئة كالرجل تماماً، ومن يخطئ سيتحمل مسؤولية خطئه في ضوء المنهاج الرباني للثواب والعقاب. ولكن ليس كل النساء سيتعرضنّ لنفس الموقف، أو إذا تعرضنّ لمثله سيتصرفنّ بنفس الطريقة الساذجة.

وماذا عن خطأ الرجل وهو «المحرم» الذي يُفترض أن يكون هو القائم بعملية الحماية، عندما يتهاون في ما أمره الله به كأن يُزوج قاصراً لم تتعدّ مرحلة الطفولة لمسن، أو يظلم زوجة سابقة له فيعلقها، أو يحرم أختاً له من إرثها بدعوى استثماره لها، أو يعذب أحد أطفاله انتقاماً من أمه، وغير ذلك من الصور المؤلمة التي توافينا بها الجرائد اليومية، بل وتزايدت في أعدادها دون مراجعة حقيقية للأمر برغم ما يحدث من تجاوزات لتعاليم الدين الحنيف في حقوق النساء.

السبب في رأينا يعود إلى الصورة المجسّدة للمرأة في نظر بعض الرجال الآن والمستمدة من تراثهم القديم الذي يحافظون عليه، ويسحبون عليه قداسة كقدسية الدين، وهي صورة لإنسانة ليست كاملة الأهلية في كل مراحلها العمرية، لا فرق بين الطفلة والبالغة، لا فرق بين الأم والبنت، لا فرق بين من تجاوزت الأربعين ومن لم تتجاوز الأربع سنوات، ذات الأربعة عشر ربيعاً تخفي وجهها وذات السبعين أو الثمانين تخفي وجهها أيضاً في مجتمعنا، رغم أن مسألة غطاء الوجه من المسائل الخلافية في الفقه الإسلامي، إلا أنها لدى كثيرين عندنا قد أصبحت قطعية.

وإذا ذهبنا إلى العيادات الطبية في المستشفيات الحكومية -لكونها تخدم المواطنين لا المقيمين إلا بنسبة بسيطة- رأينا العجائز يغطين وجوههن حتى عند طبيب الأسنان، إن اضطرت إحداهن إلى مراجعة طبيب وليس طبيبة، نجدها كشفت من وجهها ما بين الذقن والأنف وأبقت الباقي تحت الغطاء، مع أنها بين يدي طبيب وكان يجب أن يكون الطبيب طبيباً بغض النظر عن نوع الجنس، ولكن للأسف لا يستطيع مجتمعنا أن يرى الأستاذ والطبيب والمهندس... الخ، إلا من خلال كونهم ذكوراً أو إناثاً.

ونحن في استعراضنا لهذه المسألة ليس لرفضها، أو لافتراض أن تكشف جميع النساء وجوههن، فنحن نعي أن في المسألة خلافاً فقهياً حول غطاء الوجه، كما نعلم أن المسألة



مرتبطة بعبادات وتقاليد ولاعلاقة لها بالدين عند الكثير من الناس، ولكن لندلّل على الحدّ الذي صرنا فيه غير قادرين على أن ننظر إلى الطيبية على أنها إنسانة محترفة في مجالها وحسب، بغض النظر عن كونها أنثى، ولا نرى الطبيب كإنسان محترف في مجاله وحسب، بل نراه ذكراً، ونخشى على المرأة منه، فهي ذرة مكنونة أو فاكهة يجب تغطيتها والّا تلوثت، أو أنها وردة نخاف عليها أن تُتطف، وقد تكون أي شيء آخر يجب الرجل أن تكون عليه عدا أن تكون إنساناً تشاركه الحياة بالمعنى الفعلي للمشاركة<sup>(113)</sup>.

إن الخطاب السائد، لا يعتمد على الأسلوب القرآني في تربية المجتمع، وهو الأسلوب القائم على تربية المشاعر الإيجابية، وهذا ما نلاحظه إذا ما تأملنا آيات القرآن في معالجتها لنظرة المجتمع الجاهلي للمرأة، حين كان الواد غير مستغرب، أو عملاً غير إنساني في ذلك الحين، فكلمة إنساني أو لا إنساني لم تكن قد عُرفت بعد، ولم يكن المجتمع قد ارتقى المجتمع للوصول إلى معانيها، ولم يكن الواد مخالفاً لأي قانون أو نظام أو حقوق؛ لذا واصل القرآن الكريم حديثه عن الأنثى في عدة مواضع إلى أن نمّا في الرجل مشاعر إيجابية تجاه ابنته تحدّ من قدرته على حفر التراب وصغيرته تنظر إليه، وتحدّ من قدرة الرجل على إنزالها في ذلك القبر وهي لا تدري ماذا يحل بها.

(113) الحشر، خلف أسوار الحرم، مرجع سابق، 62. 63.

فنحن لم نلاحظ تركيز «الفقهاء» و«الدعاة» على فضل الطفلة الأنتى على أبيها أو على من رعاها وذلك بأنه سيدخل الجنة بسبب رعايته تلك، بل نجد من ينادي بالخوف مما ستجلبه إن أعطيت الحرية عندما تكبر؛ وهذا يعنى أنها ليست أهلاً لها، وبمجرد أن تحصل عليها ستستغل الموقف وتأتي بالفاحشة، فيركزون على ضرورة إحكام الأبواب على البنات، ولا يابهون لما جاء في حديث ابن عباس (رض) عن رسول الله (ص) أنه قال: «ما من مسلم له ابنتان فيحسن إليهما ما صحبتاه إلا أدخلته الجنة» (رواه البخاري).

والإحسان يتنافى مع القسوة والاضطهاد، ومع القمع والتسلط، ومع فرض الرأي وسلب الحرية، فالإحسان يعنى الخير والعطاء والرحمة والحب والطيبة، فلم تُنمَّ في الرجال المشاعر الإيجابية حتى غاب عنهم معنى الإحسان، وصارت البنت التي يدخل الرجل الجنة بسبب الإحسان إليها، تشكل همماً يؤرقه، لذلك ينصب جُلُّ تفكيره على إقصائها ليأمن شرها.

في المقابل نجد النساء داخل مجتمعنا يحاولن أن يثبتن أنهنَّ لسن مخلوقات لمجرد غواية الرجل مهما احتشمن، ونكاد نجزم بأن كل الندوات والمحاضرات واللقاءات والفتاوى والبرامج الدينية وخطب المساجد التي تتناول موضوعاً عن المرأة مهما كان هذا الموضوع، لا تبدأ ولا تنتهي إلا وقد تضمنت التأكيد على

أن ما ورد فيها جاء حسب الشريعة الإسلامية، وكأن الرجل ليس مطالباً بأن يسيّر حياته هو أيضاً وفق الشريعة الإسلامية، وكأنه خارجها أو في حلّ من تطبيقها، وعلى المرأة فقط الالتزام بتعاليم الشرع وخصوصاً في ما يخص علاقتها بالرجل وتعاطيها الحياة التي يجب أن تكون فيها.

ولم يمتلئ السمع والبصر بالندوات والكتيبات والمطويات التي تخص الرجل وتتحدث عن سلوكه وعاداته والقواعد التي يجب أن يسيّر عليها حياته حسب تعاليم الشريعة الإسلامية، فتنمي في داخله المشاعر الإيجابية في النظرة إلى المرأة.



## المبحث الثاني

### الأثار الناتجة عن حصر قضايا المرأة في فكرة الطبيعة البيولوجية

تقول «الحشر» في كتابها «خلف أسوار الحرملك»: إذا كانت المجتمعات المتقدمة قد انتقلت إلى الاهتمام بقضايا إنسانية مختلفة وعديدة كقضايا المستضعفين والمشردين والأقليات أو بحث سبل السلام... الخ بحيث لا يفرق الطرح بين المرأة والرجل في ما يناقشه المجتمع المتقدم، فإننا لا نزال نمارس تمييزنا المشرعن والنظامي، وتمييزنا غير المشرعن وغير النظامي ضد المرأة في مجتمع خاص بها يعزلها عن ممارسة الحياة الحقيقية، ولها في مجتمعها الخاص منذ ولادتها وحتى مماتها ولي أمر يمارس حياتها عنها، حتى وإن تجاوزت الأربعين أو الخمسين أو المئة من عمرها، ثم يتردد في كل اجتماع أو مقال أو شريط أو كتيب أو خطبة «المرأة عندنا مكرمة معززة». إذ يتم تصوير سلب الحقوق على أنه كرامة، والإصرار على أن ممارسة الحياة نيابة عن النساء راحة لهنّ وحفاظ عليهنّ. وعلى أساس هذا التصور يصوغ المجتمع تشريعاته الخاصة بالمرأة فيضعها ضمن مجتمع خاص بها، يُصنف على أنه مجتمع نسائي معزول عن عالم الرجل، فهو

من جهة يكاد يكون مخفياً عنه تماماً، ومن جهة أخرى تسير الأمور فيه تحت سيطرة الرجل الكاملة، فهو من يرسم للمرأة حياتها بكل تفاصيلها، لكونه ولي الأمر والمحرم والمسؤول في التعليم، والقاضي في المحكمة الشرعية، والشيخ في القبيلة، وهو المشرع للقوانين المختصة بها كعامة، وهو المستقدم ليقود سيارتها، وهو الحارس على مدرستها، وهو الذي وضع المنهج الدراسي أو وافق عليه، وهو الذي أصدر التعاميم الخاصة بكيفية تعليمها مع أنه لا يراها ولا يعلم بكثير مما يحدث لها، وهو الذي صمم مدارسها أو استأجرها لها وفق ما يظن أنه مناسب لها، وهو الذي يلقي الخطب والمحاضرات لها وعنهما.... الخ.

إذاً هو في أدوار عديدة يصوغ للمرأة حياتها، تدعمه في ذلك أعراف المجتمع وتقاليده، فيسنّ وفق تلك الأعراف والتقاليد أنظمة للمرأة يوافق عليها الجميع ما عدا المرأة<sup>(114)</sup>. يقرر الرجل للمرأة حياتها في كافة المجتمعات العربية تقريباً وليس في مجتمعنا فقط، تدعمه في ذلك سياسات الدولة وبرامجها، هذا ما تؤكد لنا دراسة قامت بها إيمان ضياء الدين بيبرس عن المجتمع المصري، تبحث فيها عن أثر السياسات والبرامج الاجتماعية التي تطبقها الدولة المصرية على النساء المعيلات لأسرهن، مفترضة، أن تلك السياسات الاجتماعية تميز ضد هؤلاء النساء المعيلات لأسرهن نتيجة لانحياز مرتبط بقضية الجنس، وآخر مرتبط

(114) - المرجع السابق، 62 - 105.

بتصور الدولة لما يجب أن يكون عليه هيكل الأسرة، بالإضافة إلى انحياز ضد ما يفترض أنه سلوك متحرر وغير محكوم لبعض النساء المعيلات لأسرهن، وأخيراً افتراض أنه رغم الوصمة المرتبطة بإعالة الأسرة والضغط الاجتماعية والبيروقراطية؛ إلا أن النساء المعيلات لأسرهن يتصدّين لتلك الضغوط باستخدام أساليب للتأقلم تستند إلى الثقافة الخاصة بهن<sup>(115)</sup>.

وقد وجدت الباحثة في الدراسة المذكورة، أن برامج المساعدة الاجتماعية التابعة للدولة تؤدي إلى مزيد من اضطهاد النساء، فالافتراض القائم لدى تلك البرامج هو: أن الأسرة الطبيعية هي تلك التي يرأسها الرجل، وأن النساء يأتين في الدرجة الثانية، وأنهنّ تابعات للرجل معتمدات عليه، كذلك وجدت الباحثة أن احتياجات النساء يتم تفسيرها بحيث تتسجم مع دورهنّ المنزلي والأسري، ومن هنا فإن المساعدات الاجتماعية المقدمة للنساء لم تكن كافية، ولم تمكّن النساء من بديل مؤسسي للرجل العائل، ومن ثم تدفع بهنّ للاعتماد على الرجل.

كذلك وجدت الباحثة أن الافتراضات التقليدية بشأن إعالة المرأة للأسرة تستبعد وتهمش الكثير من الأسر غير التقليدية التي تعيلها النساء كزوجات (الأرزقية) - أي من ليس لهم دخل

(115) - إيمان ضياء الدين بيبرس، بطلات وضحايا: المرأة والسياسات الاجتماعية والدولة في مصر، ترجمة: عائدة سيف الدولة، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2004،

ثابت- وتحول دون استفادتهنّ من برامج المساعدة الحكومية، بالإضافة إلى ذلك فإن الدولة تحاول من خلال موظفيها أن تتحكم في الحياة الشخصية للنساء وسلوكهنّ، بأن تتوقع من المطلقات والنساء غير المتزوجات أن يلتزمن بسلوك تقليدي محافظ تفترض الدولة معاييرها.

وفي النهاية خلصت الدراسة إلى أن كل برامج المساعدة الاجتماعية لم تكن متعاطفة مع النساء وأن قواعدها ولوائحها كانت تمنع وتهمش النساء محدودات الدخل والمعيلات لأسرهنّ. كما أشارت الدراسة إلى أن إحدى النتائج المهمة التي وصلت إليها هي أن سياسات الدولة الاجتماعية ماهي إلا انعكاس لإدراك المجتمع وأسلوب تعامله مع النساء، خاصة النساء اللاتي يعشن بمفردهنّ، فقد اتضح للباحثة من خلال البحث الميداني والمقابلات مع مختلف من أجري عليهم البحث أن إدراك موظفي الحكومة للنساء كان متشابهاً بدرجة كبيرة مع إدراك الرجال والنساء في المجتمع<sup>(116)</sup> بغض النظر عن المستوى التعليمي.

وهذه الدراسة الميدانية للمجتمع المصري، تؤكد أن مجتمعاتنا العربية والإسلامية تتشابه في تقييمها للمرأة والتعامل معها على أنها غير كاملة الأهلية، وأنها تمنح الرجل الصلاحية المطلقة في التقرير عن المرأة وصياغة كافة اللوائح والتشريعات

(116) - المرجع السابق، 241، 242.



المنظمة لحركتها لتصبح ضمن ما يطلبه المجتمع منها، إلا أننا كمجتمع نزيد عن غيرنا بعزل المرأة ومنعها عن المشاركة الحقيقية في النهوض بمجتمعها من خلال التعليم والعمل والثقافة والفكر، وفي شتى مناحي الحياة، وحصرها في أدوار تحدّ من فاعليتها وتحدّم دورها ما يجعلها تعود إلى المجتمع بصورة أخرى لا تكون هي الأمثل.

فانكفاء المرأة على ذاتها وعزلها في مجتمع نسائي يفرض عليها ما يسمى «**بالمثلية الوجدانية**»<sup>(117)</sup> كقانون؛ بقوة تفسير النص الديني وبادعاء دواع أخلاقية وهو أمر ينم عن تعسف، وفيه مخالفة للطبيعة بشكل عام وللطبيعة الإنسانية بشكل خاص، كما أنه لا ينطوي على أي بُعد أخلاقي، وذلك على عكس المتعارف عليه، بل إنه أول أمر غير أخلاقي يمكن أن يرتكبه الإنسان على المستوى الكوني، لأنه يمثل السير عكس التيار.

ومن المهم في هذه الجزئية توضيح المفهوم وما نقصده بـ «**المثلية الوجدانية**» إذ تعني هنا: «عرف اجتماعي أخلاقي لا يرى فيه المجتمع إلا نوعاً من الأمان والأمن بالنسبة للمرأة، بينما هو ترجمة حرفية لتشوه علاقتها بالرجل ولغيابه القسري عن عالمها الذي كرسته الأعراف وتفسيرات النصوص».

(117) - كلايس مطر، خلف حجاب الأنوثة، دمشق: ورد للطباعة والنشر، 2006، 55، 56.

ويعيش الرجل في مجتمعا «المثلية الوجدانية» بالمعنى الذي أوردناه، فهي ليست خاصة بالنساء، وإنما يعيشها الرجل أيضاً، لكونها النتيجة الطبيعية لعملية الفصل القسري التي يفرضها المجتمع.

وهذه «المثلية الوجدانية» تُعبر عن ذاتها بنسبة كبيرة في لقاءات الرجال في الدواوين، وسهرات البلوت، ومجالس المقاهي، والتجمعات الاجتماعية المختلفة، وجميعها صور تثبت عجز العقل المجتمعي عن تأسيس علاقة متوازنة بين الرجل والمرأة، حيث لا يرى فيها . العقل المجتمعي . تقريباً إلا علاقة مؤسسة على الجنس والإنجاب، لذلك فهو يحسم الصراع بالفصل بين الاثنين، مريحاً نفسه من جنون الريبة، وتلويث العرض الذي يمكن أن يفرد جناحيه كظل جبار فوق أي علاقة، مهما كانت، بين امرأة ورجل.

ومن المهم في هذه الجزئية أيضاً أن نرصد تأثير كل هذه الدلالات التي أوردناها - وغيرها كثير - على مستويين:

### أولاً: على مستوى المرأة نفسها

لكونها طرفاً في العلاقة، وذلك من حيث ردود أفعالها وتقييمها لذاتها وانعكاس ذلك على مستوى فاعليتها ومساهمتها في تنمية مجتمعها.

وفي دراسة «بطلات وضحايا» تشير - بيبرس - في نتائجها إلى صورة سلوكية من صور ردود أفعال المرأة تقول: إنه رغم كل تلك الضغوط التي تواجهها المرأة، إلا أنها تتحدى وتتحايل على الأساليب الأبوية والقمعية المختلفة التي تفرضها عليها الدولة والمجتمع والرجال في حياتها، فقد اعتمدت النساء اللواتي شملهن البحث في الدراسة أساليب تكيف متباينة سواء مع الدولة أو في حياتهن اليومية من أجل أن تصبح حياتهن أكثر احتمالاً، مدللة على رأيها بما اكتشفته أثناء الدراسة الميدانية من أن النساء الفقيرات الأميات يقدمن أنفسهن لموظفي برامج المساعدة الاجتماعية في صورة نساء ضعيفات لا حول لهن ولا قوة، لكي يتطابقن مع صورة هؤلاء الموظفين عنهن، وبالتالي ينجحن في الحصول على خدمات الدولة، ثم يستخدمن السخرية أو النكتة من وراء ظهور المسؤولين لكونهن قد خدعنهم وحصلن على مرادهن.

لذلك ترى «بيبرس» أن ما يستخدمه من أساليب لا يرقى إلى كونه نوعاً من أنواع مقاومة الاضطهاد ورفضه؛ لأنهن إذ يفعلن ذلك لا يقاومن الاضطهاد فعلياً، وإنما يتكيفن مع وضع ظالم ومهين، من خلال امتثالهن للصورة النمطية التي يجب أن يراها الموظفون لهن، وهنّ بذلك يدعمن الهياكل والافتراضات التي تستند إليها تلك العلاقة القمعية ثم إنهنّ -وهو الأهم- يؤكدن على صورتهم الدونية في أذهانهم وفي أذهان المسؤولين، فهنّ إذ يتبنين تلك الأساليب في التكيف لا يقمن بتغيير الوضع القائم ولا

يتحدّين الصور النمطية والقيم المفروضة عليهنّ والعميقة الجذور في الأعراف المجتمعية، كما أنهنّ بذلك لا يمثّلن أي قوة لمقاومة الاضطهاد، وإنما يمكن تسميتها بلحظات تحايل لا تتجاوز كونها تقنيات بسيطة للخداع والتحايل تدعم من وضع النساء الثانوي والمهمش في المجتمع<sup>(118)</sup>.

كما تشير الدراسة «بطلات وضحايا» إلى صورة سلوكية أخرى من صور ردود فعل المرأة، وهي قدرة بعض النساء - من عينة البحث - على الالتفاف على النظام والرموز والخطاب السائد لمصلحتهنّ، فقد أدركت النساء أن لمظهرهنّ تأثيراً على موظفات «برامج الرفاه الدينية غير الحكومية»، التي خصصت لها الدراسة فصلاً كاملاً بسبب وجودها الدالّ في كافة أماكن البحث كنظام تكافل موازٍ يعمل بشكل أكثر كفاءة من النظام الحكومي، إلا أنه من وجهة نظر بيبرس - وحسب نتائج دراستها، يحمل إمكانيات التقليل من شأن المكاسب المدنية التي حققتها النساء؛ وذلك لأن كافة الأنظمة التي تقدم خدمات مباشرة للفقراء تتبع لجمعيات إسلامية غير حكومية؛ إذ تمثل «البديل الإسلامي» للسياسات الاقتصادية والاجتماعية للدولة، وبالتالي فهي في نظر المستفيدين تمثل «الإسلام»، وهنا تكمن المشكلة من جراء التعلق بذلك «البديل الإسلامي»، ليس على مستوى الدولة فحسب، وإنما أيضاً للنساء والرجال، ومن ثمّ يؤثر وبشكل قوي على وضع النساء وأحوالهنّ.

(118) - بيبرس، بطلات وضحايا، مرجع سابق، 231، 243.

وأوردت بعض العوامل التي تركز عليها تلك البرامج الدينية، التي تعدُّ من وجهة نظر بيبرس - مسببات لسلوكيات معينة من قبل المستفيدين، منها<sup>(119)</sup>:

1 - تعريف وموقف الناس من أشكال الأسرة.

2 - شروط وإجراءات الاستحقاق.

3 - الوصول إلى الناس ونطاق تقديم الخدمة.

ومن المفاهيم والقيم التي يؤمن بها العاملون والعاملات «في البرامج الدينية» التي أوردتها «بيبرس» وتفسر العنصر الأول، أنه لم يكن هناك تصور لأسرة تكون فيها المرأة هي العائل الرئيس أو الوحيد، بل كان ينظر إلى النساء على أنهنَّ يوفرن الرعاية لأزواجهنَّ ولأبنائهنَّ، أما الرجل فكان يعدُّ المسؤول الوحيد عن الإنفاق على الأسرة، وممثل احتياجات الأسرة مع العالم الخارجي، وهذا ما يتضح من خلال ما جاء على لسان إحدى عينات البحث في الدراسة، فقد قالت: «لا... الناس اللي في الجامع رفضوا يدوا لي مساعدة، قالوا لي إن جوزي عايش وإن أولادي مسؤولين منه وإني قريب هالاقى راجل ثاني يخلي باله مني، لأنني مطلقة مش أرملة». ويقول أحد الإداريين في «برنامج كفالة اليتيم»: «لا... مفيش إلا أسر قليلة اللي بتكون فيها الست هي المسؤولة بالكامل،

(119) - المرجع السابق، 158.

إنت ما تعرفيش المصريين الحقيقيين، مفيش راجل ممكن يسمح إن أخته أو سلفته تشتغل وتحقّر نفسها، دايماً فيه حد ياخذ باله منها، حتى لو كان ابنها الصغير»<sup>(120)</sup>.

إن هذا الاعتقاد في حتمية إعالة الرجل للأسرة لازال قائماً كما نلاحظ، وهذا ليس قاصراً على أفراد المجتمع المصري فقط لكونه مجتمع دراسة «بطلات وضحايا»، وإنما يشمل أفراد معظم المجتمعات الإسلامية بما فيها مجتمعنا السعودي.

وهذا ما لاحظناه في كتاب «عمل المرأة في المنزل وخارجه» إذ يشير المؤلف إلى أن «مسألة خروج المرأة للعمل على أساس وجود حاجة اقتصادية لا يمكن تقبلها في مجتمعنا بسهولة؛ لأن المبادئ والقيم التي مازالت متأصلة . لدرجة ما . في نفوس الناس تقصر أمر توفير الحياة وكسب الرزق على عاتق الرجل؛ لذلك تصبح مسألة احتياجها للمال ليست هي الدافع الأساسي وراء خروجها للعمل خارج المنزل»<sup>(121)</sup>. ولا نعرف ما هو تفسير المؤلف لتحمل كثير من النساء -المعلمات تحديداً- الصعاب كالعامل خارج منطقة السكن بدون أي ضمانات؛ الأمر الذي عرض الكثيرات لحوادث السير التي أودت بحياة بعضهن، حسب ما تعلنه الجرائد المحلية، وماذا سيكون السبب في رأيه مالم يكن احتياجاً

(120) - المرجع السابق، 159.

(121) - الجوير، عمل المرأة، مرجع سابق، 10.

مادياً لدى الكثيرات؟ ولا سيما ونحن مجتمع لا يقبل بتوظيف المرأة إلا بموافقة ولي الأمر، فلماذا في رأيه يجعلها تتحمل المخاطرة، دون أي وسائل للأمان؟

وفي غالب الظن لولا تجذّر الاعتقاد في حتمية إعالة الرجل للأسرة لما سفّه المؤلف «الاحتياج المادي» كأحد العوامل الأساسية لخروج المرأة للعمل في مجتمعنا.

وبالنسبة للعامل الآخر من العوامل التي تركز عليها المنظمات الدينية في تقديمها للخدمات، فقد أشارت دراسة «بطلات وضحايا» إلى أنه لكي تستحق المتقدمات مساعدات «برامج الرفاه الدينية» فيجب عليهنّ أن يلعبن الأدوار الاجتماعية المنتظرة منهنّ، كأن تغطي جميع الفتيات بداية من عمر ست سنوات شعرها وأكتافها في الصور التي المرفقة مع استمارات التقديم، وأن يغطين أقدامهنّ ويرتدين الخمار، مقابل أن يحصلن على ثلاثة أطقم من هذه الملابس، وبالنظر إلى أوضاعهنّ الاقتصادية، فإن تلك كانت هي الملابس الوحيدة الجديدة التي يحصلن عليها طوال العام.

أما بالنسبة للعامل الأخير الذي تركز عليه المنظمات الدينية في تقديمها للخدمات، فيتضح من خلال تعبير إحدى عينات البحث في دراسة «بطلات وضحايا» التي تقول: «دول يبيعن ناسهم للستات اللى لابسين أسود في أسود أو رمادي في رمادي

ومش ببصوا لنا خالص. أنا لابسه المنديل بتاع الفلاحين على راسي ومش عاوزة البس الحجاب بتاعهم، وعلشان كده بيعاقبونني وما ياخدوش الطلب بتاعي»<sup>(122)</sup>.

هذا ما تؤكد عليه «دراسة بطلات وضحايا»، وهو أنه برغم اللوائح والتفتيش والموازنات والشروط التي تضعها المنظمات، إلا أن هؤلاء النساء تعلمن كيفية التحايل على النظام، وتقدم لنا حادثة لتوضيح كيف أن النساء الفقيرات والأميات كنّ قادرات على التحايل على بعض القواعد من أجل الوصول إلى الخدمة تقول: «في أحد الأيام كنت في المسجد في منطقة المقابر أساعد إحدى الإداريات في حساب الأموال وتسجيل أسماء من تحصل على المساعدات ليتم صرف النقود لهنّ بناء على المظهر الشخصي للمتقدمة، وكانت الأولوية للنساء المنقبات تماماً، تليهنّ النساء اللاتي يرتدين الخمار، وفي النهاية تأتي النساء اللاتي يرتدين غطاء الرأس التقليدي فقط، حيث تعدهنّ الموظفات غير ملتزمات، وفجأة دخلت إحدى الإداريات وهي تصرخ بغضب وتطلب منا وقف كل الصرف، لأنها اكتشفت أن النساء لم يذهبن إلى أداء صلاة الظهر، وإنما انتظرن في الخارج حتى انتهاء الصلاة، ثم دخلن إلى المسجد لصرف نصيبهنّ من الأموال، كما اكتشفت أيضاً عندما نزلت إلى الساحة على حسب تعبيرها: «أن الستات دول

(122) - بيبرس، بطلات وضحايا، مرجع سابق، 164.



كانوا يضحكوا علينا في بيت ربنا في المسجد، لقيتهم عمالين  
بيدّلوا الخمار ما بينهم تحت، علشان يضمّنوا إنهم ياخذوا فلوسهم  
بسرعة»<sup>(123)</sup>.

ألا يعدُّ ذلك مثلاً واضحاً للغاية على قدرة بعض النساء على  
الالتفاف على النظام وعلى الرموز والخطاب السائد لمصلحتهنّ؟  
فعندما أدركت النساء أن مظهرهنّ له تأثير على الموظفين قررن  
أن يكسبن رضاهنّ حتى ولو لفترة قصيرة؛ فلم تر هؤلاء النساء  
أن ما يفعله هو أمر غير أخلاقي أو غير ديني، لكونه كان بالنسبة  
لهنّ أمراً ضرورياً لتجاوز إحدى العقبات، وهنا تكمن المشكلة  
الحقيقية ويصبح انعكاسها على المجتمع خطيراً من حيث التعامل  
مع الخطأ على أنه وسيلة مبررة للوصول إلى غاية، وهذا ما ستربي  
عليه النساء أبناءهنّ.

وأما بالنسبة لأثر «النظرة الدونية للمرأة» على تقييمها  
لذاتها وانعكاس ذلك على مستوى فاعليتها داخل المجتمع، فيتضح  
في رأي «عائشة الحشر» من نظرة كثير من النساء للعمل، إذ لا  
ينظرن إليه كقيمة في حد ذاته، وأنه لولا الراتب لفضلت الكثيرات  
الاستسلام للكسل داخل المنزل على النشاط والخروج من المنزل  
كل صباح. هذا ما ظهر لها من نتائج استبانة عن «الرغبة في العمل  
من أجل العمل» لطالبات المرحلة الثانوية، فقد جاءت النتيجة أن

(123) - المرجع السابق، 164 . 165.

89% يتمنين الخروج للعمل من أجل الراتب، بينما 11% فقط يردن العمل لكي لا يبقين في المنزل كل الوقت، أما الخروج للعمل، فلأنه قيمة في حد ذاته فلم يكن واضحاً بشكل دقيق في أذهان الطالبات.

وهذا يعني أن كسل المرأة وبقاءها على هامش الحياة صورة متغلغلة في جذور الثقافة الاجتماعية عن المرأة، وهي وفق ما تتصوره عن نفسها يرتكز على أن من الواجب أن يسارع ولي الأمر الخاص بها إلى تقديم كل احتياجاتها المادية. حتى وإن كانت غنية. وهذا يعني بقاءها في دور المستهلك وليس المنتج، هذه النظرة لأنفسهن أدت إلى أن يكون العمل ليس من ضمن أولوياتهن الحياتية حتى وإن كان من أجل المردود المادي فقط، فتصبح المرأة بذلك منغمسة في النمط الاستهلاكي للعيش، الذي تُعد المرأة فيه على رأس القائمة.

ومع ترسيخ هذه النظرة عن المرأة في عقل المرأة ذاتها يصعب عليها أن تطور نظرتها إلى العمل الذي سيكسبها شعوراً باحترام الذات، إضافة إلى الاستقرار والاكتفاء إن احتاجت إليه، وتنعكس هذه النظرة التي ترسخت في عقل المرأة عن ذاتها على العمل، وذلك بأن تتحول المهنة في نظر القائمة بها إلى وظيفة تؤديها ليس إلا.

يعزز هذه الفكرة كما ذكرت «الحشر» في كتابها ما تقوم به كثيرات ممن يبحثن عن فرصة أو واسطة، أو طريقة ليخرجن

من التعليم ويحتفظن بالراتب، ولهذا امتلأت مكاتب الإشراف بالموظفات الهاربات من التدريس إلى الوظائف المكتبية، بغض النظر عن الحاجة الفعلية للعمل، حتى أنها تؤكد - الحشر - كمنسوبة في التعليم على «أن بعض مكاتب الإشراف تعاني من بطالة مقنعة»<sup>(124)</sup>، والأمر في رأيها ينطبق أيضاً على كثيرات بحثن عن واسطة ليتحولن إلى أي عمل آخر داخل المؤسسة التعليمية غير التدريس، ومن أولئك «المرشدة الطلابية» التي ربما تم ترشيح إحداهن للإرشاد لسد العجز.

وهذا في رأينا أمر غير مستغرب، فكثير من المعلمات تحديداً لا ينظرن إلى عملهن كمهنة، فكثيرات حولن المهنة إلى وظيفة يؤدينها كما يطلب منهن ويكتفين بهذا، والسبب هو أن المعلمة ليست معلمة لأنها تحب التدريس، ولم تلتحق بهذا المجال لأنها تجد في ذاتها رغبة صادقة في أن تكون معلمة للطالبات.

كثيرات وجدن أنفسهن معلمات لأن كل واحدة منهن تريد وظيفة، والخيارات الأخرى أمامها محدودة، فإما أن تكون في سلك التعليم وإما أن تبقى في البيت، ولهذا نجد كثيراً من المعلمات غير قادرات على الاهتمام بالنمو النفسي والمعرفي والاجتماعي للطالبة. وعلى ذلك فنحن أمام معلمة غير راغبة في المهنة، ومرشدة لم يتم ترشيحها وفق تخصصها؛ فهي كالمساعدة الإدارية ليس من الضروري أن يكون قد تم اختيارها وفقاً لكفاءتها.

(124) - الحشر، خلف أسوار الحرمك، مرجع سابق، 180 . 231.

وبذلك تصبح المدرسة بكل هيئتها الإدارية والتعليمية مكاناً لحشو الرؤوس بالمعلومات، وليس مكاناً لبناء عقل ونفسية الطالبة بحيث تتحول إلى إنسانة سوية سعيدة طبيعية تتفاعل مع مجتمعها بشكل إيجابي.

وما تجدر الإشارة إليه هنا، هو أن هذه الدراسة في عرضها لتقييم المرأة لذاتها، وانعكاس ذلك على عملها، لا تعني به الإشارة إلى أن احترام المرأة لذاتها لا يكون إلا بعملها خارج المنزل، فيظن بعضهم بأننا نكرس لفكرة ضرورة عمل المرأة خارج منزلها وكأنه فرض عين، وإلا لن تشعر بقيمتها، وهي الملاحظة التي توجه لكل من يطالب بحق المرأة في العمل<sup>(125)</sup>.

ونحن في هذه الجزئية نشير إلى أهمية تقييم المرأة لذاتها وليانها كإنسان كرمه الله في كتابه العزيز ولم يجعل لأحد أفضلية عليها إلا «بالتقوى» لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (سورة الحجرات، الآية: 13).

**ومفهوم «التقوى» في تعريفنا الإجرائي لها يعني:**  
استحضار الله في كافة أمورنا، وذلك من خلال تطبيق أوامره واجتناب نواهيه في شكل سلوك حياتي نتسم به، لا في شكل لوائح

(125) - عبدالرحمن محمود العمراني، مشروع الحركة النسوية اليسارية بالمغرب: منطلقاته وأهدافه ووسائله، الرياض: مجلة البيان، 2006، 20.

وأحكام تعود لها وقت الحاجة، وهذا ينقلنا إلى مفهوم «الخلافة»  
لكونها تعني: مسؤولية «حمل الأمانة» التي يجب أن نتعامل معها  
كمبدأ واضح عن طريق التعلم القرآني، الذي لا يمكن أن نتفهم  
فعالياته التربوية ما لم نكن قادرين على استيعاب كافة المفاهيم  
الإسلامية بنظرة متكاملة للحياة، حتى نعمل على تطبيقها بوعي  
مقصود واستقلالية ذاتية متكاملة.

هذا الوعي المقصود والاستقلالية الذاتية هو ما تؤكد عليه  
في دراستنا، وهو ما نطالب باستحضاره في أي عمل، سواء كان  
خارج المنزل أو داخله، وحتى لا تصبح لدينا نساء لا تعمل خارج  
المنزل ولكنها لا تبغي من التربية سوى إرضاع الطفل وتبديل  
ملابسه، أما التربية التي تصنع من ذلك الطفل إنساناً متوازناً  
سويّاً قادراً على العطاء ومتوافقاً مع نفسه ومع مجتمعه فهذا ما  
يعوزها وينقصها، بسبب انزالتها وعدم تطور مداركها، ويكفي  
أن نعرف أن بعض الأمهات داومن على شراء دواء الكحة وخلطه  
بحليب الطفل في الرضاعة لكي ينام ويريحهنّ ليلاً لتذهب إلى  
حفل زفاف وهي مطمئنة أنه نائم<sup>(126)</sup>.

**وسؤالنا هو:** هل هذه هي المرأة التي نريدها؟ إننا لا نزال  
نعيش في مجتمع يعتقد الكثيرون فيه أن الحل لمن لا ترغب في  
الدراسة هو تزويجها، لأن مؤسسة الزواج هي المؤسسة الوحيدة

(126) - العشر، خلف أسوار الحرمك، مرجع سابق، 183.

التي لا تشترط تقديم الشهادات العلمية، أو أي شهادات في تطوير الذات، ما أدى إلى انتشار ظاهرة العنف الأسري في مجتمعنا وتعرض الكثير من الأطفال للأذى النفسي والبدني من قبل آبائهم وأمهاتهم نتيجة انخفاض نوعية ومستوى تعليمهم. ونتيجة عدم استيعابهم لمفهوم «التقوى» ولمفهوم «الاستخلاف بمعنى حمل الأمانة».

فما نؤكد في هذه الدراسة هو ضرورة وجود المرأة التي تقوم بوظيفة الأم، ووظيفة الزوجة وهي مستشعرة لأهمية هاتين الوظائفيتين، وليست لكونها مجالها الطبيعي والوحيد الذي يمكن أن تساهم من خلاله في تعمير الأرض التي استخلفها الله فيها وفق النظرية التي تخلط بين القدرة على الحمل والولادة والقدرة على التربية، ولهذا يردد أصحابها دون وعي ببقاء الأم إلى جانب طفلها.

**ولهؤلاء نقول:** حتى ذوات المرض العقلي قادرات على الإنجاب، فهل هذا يعني أنهنّ قادرات على التربية؟

### ثانياً: على مستوى المجتمع

ومما لاشك فيه أن لهذه النظرة الدونية للمرأة أثراً على المجتمع، فهناك علاقة جدلية - كما يرى الفيلسوف الاجتماعي مالك بن نبي - بين الأفكار والأحداث الاجتماعية، فهو يعول كثيراً

على مسألة الأفكار وبعدها أحد مكونات المجتمع حيث يقول: «إن لأي مجتمع عوالم اجتماعية ثلاثة: عالم الأشخاص وعالم الأشياء وعالم الأفكار»<sup>(127)</sup>، ولكن «عالم الأفكار» هو المحدد الحقيقي لاتجاه المجتمع، إما نحو الأمام وإما إلى الخلف، وذلك لإيمانه الحقيقي بأثر ما يتبناه المجتمع من أفكار على أفراده ذكوراً وإناثاً، فنجد أن الفرد يمثل الأفكار السائدة في الوسط الاجتماعي بواسطة نوع من التحليل يدمجها في كيانه الروحي، تماماً كما تتجمع عناصر الوسط الحيوي التي تحوطه وتندمج في كيانه المادي بواسطة التنفس والتمثيل، فيحقق ذاته بفضل إرادة وقدرة ليستا نابعتين منه، وإنما من المجتمع الذي هو جزء منه، وعليه يصبح المحصول الاجتماعي أو فعالية الأفراد ليست بالدرجة الأولى على علاقة وظيفية باستعداداتهم الشخصية.

وبما أننا أمام علاقة جدلية بين المجتمع وأفراده، وبما أن أفراد أي مجتمع هم المنتج الفعلي لصناعة الأفكار السائدة في ذلك المجتمع، فإن المجتمع سيصبح الساحة الأساسية التي يسوق فيها الأفراد محصولهم الاجتماعي الناجم عن تلك الأفكار التي نشأوا عليها.

ومن الجدير بالذكر هنا الإشارة إلى أن الأفكار السائدة في أي مجتمع، لا تفعل إلا من خلال شبكة العلاقات الاجتماعية التي

(127) - رشيد أوزار، مالك بن نبي: عودة إلى الذات الفعالية والسنية، دمشق: مركز الراهبة للتنمية الفكرية، 2006، 222، 254.

تربط أفراد المجتمع فيما بينهم، وتوجه ألوان نشاطهم المختلفة في اتجاه وظيفة عامة؛ هي رسالة المجتمع الخاصة به، وكلما كانت شبكة العلاقات أوثق كان العمل فعالاً ومؤثراً<sup>(128)</sup>.

**وسؤالنا هنا:** هل تُعد شبكة العلاقة بين الذكور والإناث في مجتمعنا صحيحة، لكي توجه نشاطهم كأفراد في المجتمع نحو تحقيق أعمالٍ فعّالة ومؤثرة في المجتمع؟

هذا ما سنحاول فهمه من خلال ما سنعرضه من صور اجتماعية تمثل انعكاساً للعلاقة بين الذكور والإناث في مجتمعنا.

### الصورة الأولى:

نبدأ بعرض ما جاء في عمود سوزان المشهدي في أحد أعداد جريدة الحياة، عن قصة «الطالبة سكيّنة» التي قدمت أوراقها للالتحاق ببرنامج الابتعاث أربع مرات وهي الحاصلة على تقدير «امتياز»، وعندما استبد القلق بعقلها، خصوصاً وهي ترى غيرها يحصل على البعثة منذ المرة الأولى؛ على رغم اختلاف التقدير، فكرت في أن من حقها رفع شكوى لديوان المظالم لتعرف السبب الحقيقي لاستبعادها من البعثة لتتفاجأ ونتفاجأ جميعاً معها، بأن السبب هو خلاف بين زوج السيدة الطالبة وبين بعض رجال الأمن<sup>(129)</sup>.

(128) - مالك بن نبي، من أجل التغيير، ترجمة: نورالدين أبو قروح وعمر مسقاوي، دمشق: دار الفكر، 1998، 13.

(129) - جريدة الحياة اليومية، السبت 28/6/2008، العدد 16521.



لنفترض أن هذا الخلاف حدث، فهل هذا مبرر للمسؤولين حرمان الطالبة المتفوقة من فرصة حقيقية للاستزادة من العلم والمعرفة؟ وهل من العدل معاقبتها بخطأ زوجها، لو افترضنا حدوثه؟ وماذا لو كان الأمر معكوساً، فهل سيحرم الزوج بخطأ زوجته؟ أم أن ما حدث هو ترجمة حرفية للمنطق الغريب الذي ما زلنا نتعامل به؟

وأين نحن عندما أتخذ قرار الاستبعاد من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (سورة الأنعام: الآية 164).

### الصورة الثانية :

تؤكد مدى تغلغل الأفكار التي تكرّس «للانتقاص من أهلية المرأة» في ذهنية أفراد المجتمع حتى أصبح المفهوم غالباً ومستعصياً على التغيير والتجاوز. لتوضيح فكرتنا سنشير لمقابلة تلفزيونية في برنامج سعودي أشارت لها الإعلامية هالة الدوسري<sup>(130)</sup> في مقال بجريدة الحياة اليومية، يسأل المذيع بعض الشبان في أحد الشوارع الشهيرة بالرياض: إن كان أحدهم يخصص بعض الوقت لأخته فيتزره معها أو يأخذها للسوق أو لمطعم ما؟ والإجابة التي تناقلها الشبان وبكل اعتزاز في المنتديات الإلكترونية تحت عنوان «كفو... يا شباب السعودية» كانت لشباب أكد أنه لا يمكن أن يسمح

(130) - هالة الدوسري، مقال: لاهياة لمن تنادي، جريدة الحياة، الأربعاء 25/6/2008،

لأخته بأن تذهب معه أو من دونه للسوق أو أي مكان آخر قد يكون فيه نماذج مخالفة لفتيات أو شبان، وقد يؤدي بها ذلك إلى أن «تفتح عينها» على أمور قد لا تحمد عقباها، ويمضي الشاب مؤكداً أن من مصلحة أخته أن تكون في منزلها تفكر في أشياء مفيدة بدلاً من أن تعلم شيئاً عن نماذج النساء في مدينتها.

وعلى الرغم من أن مقدم البرنامج حاول لفت نظر الشاب إلى أن أخته حتى وإن لزمتم المنزل فهي ترى بالتأكيد نماذج مختلفة عما اعتادت عليه في منزلها، في المدرسة ووسائل الإعلام، والإنترنت، والتلفون وغيرها، إلا أن الشاب أكد بحماسة أن أخته لا تملك أي وسيلة للاتصال بالعالم الخارجي لأنها «محافظة ولا تخرج من المنزل».

ونحن حين نورد مثل هذه الصورة ندلل على درجة تأثير الأفكار السائدة في المجتمع وما لها من قدرة على توجيه تصرفات الأفراد، فهذا الشاب الذي صادر قدرة أخته على التمييز كأبي إنسان بالغ راشد عاقل، فعل ذلك بسبب قراءة عجيبة للغيب ظهرت له فيها حتمية انحراف أخته لمجرد وجودها مع نماذج مخالفة في مكان عام حتى وإن لم تربطها بهم علاقة نتيجة ضعفها وعدم أهليتها من وجهة نظره.

وقد تكون الصورة التي قدمها الشاب عن أخته نادرة أو استثنائية في وقتنا الحاضر إلا أنها إن وجدت فهي تعبر عن تجذّر

مفهوم «عدم أهلية المرأة» في نظر الكثير من أفراد مجتمعاتنا الإسلامية بشكل عام ومجتمعنا بشكل خاص.

### الصورة الثالثة :

ما نشرته جريدة الحياة، عن الشيخ الدكتور «محمد الهبدان» تحت عنوان: «رياضة المرأة خارج منزلها حرام». يرى الشيخ «الهبدان» أن ممارسة المرأة للرياضة خارج حدود منزلها أمر «محرم» مؤكداً أن إنشاء الأندية الرياضية النسائية أمر «غير جائز» وعلل ذلك بوجود بدائل أخرى للأندية تتكفل - من وجهة نظره - بتحقيق المرأة للياقة البدنية، منها القيام بالأعمال الرياضية داخل المنزل والاستغناء عن الخدمات ومزاولة الأعمال المنزلية إضافة إلى الإكثار من نوافل الصيام والصلاة والاعتدال في الطعام والشراب لتحقيق الهدف المنشود<sup>(131)</sup>.

الواضح أن فتوى الشيخ الدكتور «الهبدان» يسري مفعولها في مجتمعنا منذ فترة طويلة ويظهر ذلك في عدم منح البلديات التراخيص للأندية الرياضية النسائية، مستنديين في ذلك على آراء دينية «تحرم» فتحها، الأمر الذي دفع مراكز العلاج الطبيعي وبعض المشاغل النسائية إلى احتضان مثل هذه الأندية بطريقة غير رسمية ومتحايلة على اللوائح والأنظمة البلدية وبعض الآراء التي تحرم ممارسة المرأة الرياضية خارج أسوار منزلها.

(131) - جريدة الحياة، الجمعة 2008/11/21، العدد 16667

وتؤكد «عائشة الحشر» في كتابها تجذّر فكرة تحريم الرياضة للنساء في وعي المجتمع من خلال تصويرها لحركة طالبات المرحلة المتوسطة في الطابور الصباحي فتقول: «وهذا جعلهنّ ضعيفات الجسد؛ مترهلات إلى الحد الذي يجعل من يتألمهنّ في الطابور الصباحي يحزن كثيراً لأجلهنّ، إنهنّ لا يمشين بشكل نشيط وحيوي إلى الفصل، فبعضهنّ تكاد لا تنقل القدم من على الأرض ثم تضعها ثم تنقلها مرة أخرى بل يسحبن أقدامهنّ سحباً بخطوات متثاقلة تخلو من الهمة وجمال خطوات الشابات»<sup>(132)</sup>.

**ونتساءل هنا:** ألا يدرك المسؤولون عن التعليم في بلادنا أن المدارس لم تنشأ ولم تصرف المليارات على التعليم إلا من أجل التربية والتعليم؟ والتربية تعني أن تكون المدرسة قادرة على الوصول بالطالبة إلى التوازن النفسي والبدني والعقلي، بحيث تكون إنسانة طبيعية سوية متعلمة ذات عقل ينتهج التفكير العملي في النظر إلى الأشياء، يمكنها من التفاعل الحقيقي داخل المجتمع. ولا نعتقد أن في ذلك ما يخالف الدين أو يخرج عن العادات والتقاليد.

**وسؤالنا هو:** ما التعارض إذاً بين الدين وبين ممارسة المرأة للرياضة؟ للحفاظ على لياقة جسمها وتقوية جهازها المناعي وتقليل نسبة البدانة المسببة لكثير من الأمراض المزمنة، إضافة

(132) - الحشر، خلف أسوار الحرم، مرجع سابق، 221.

إلى حدها من الاكتئاب والقلق والتوتر، ناهيك عن مرض هشاشة العظام الذي يهاجم النساء بشراسة ويفترسهن افتراساً. وإذا كان هذا الوضع الصحي يتطلب الحركة، والهواء والشمس فأين تجدها النساء؟ طالما فتح النوافذ في البيوت يكاد يكون ممنوعاً ما لم يكن السور عالياً حول البيت بحيث يضمن الرجال أن من يمشي في الشارع لن يلمح شبح امرأة من خلف الستائر داخل البيت، إضافة إلى مدارس البنات المسقوفة والمحاطة بأسوار عالية لا تدخلها الشمس.

ولا ندري ما الفائدة من ذلك، وهل الشمس محرمة أيضاً على النساء؟ أم أن كل ذلك يدرج ضمن مفهوم «الخصوصية» المرتبطة بالعادات والتقاليد، التي جاء التعليم والإعلام ليكرّس أهمية الحفاظ عليها بكل ما تحويه، ويساهم في ترسيخ مكانة المرأة الأدنى في المجتمع. والغريب أن كل هذا يعد لدى الكثيرين ديناً، بينما الدين لا يشقي أحداً وليس عسيراً على أحد إلا إذا جعله الإنسان كذلك، لكننا مجتمع يأبى تنقيح ما لديه؛ واعتاد أن ينظر للماضي بعين التبجيل، وعدّه مقدساً لا يناقش، ولا ينتقد وأي محاولة لإعادة تنقيحه أو جعله غير مناسب لتطور حياة اليوم يعدّ خروجاً عن الدين ذاته في نظرهم، فأصبحنا بذلك غير قادرين على استبدال الخطأ في العادات والتقاليد بالصواب، والناس ليسوا كلهم على قدر من العلم ليتمكّنوا من تجاوز ما يقدم لهم على أنه الصواب، أو يبحثوا عن تفسيرات جديدة للنصوص الإسلامية تجعل حياتهم أكثر يسراً وسعادة.

## الصورة الرابعة :

ثقافة التعصب، ويوضحها مقال «إبراهيم البليهي»<sup>(133)</sup> في جريدة «الرياض» يقول: «إن الجهل المتوهم علماً هو من أقوى عوائق الحضارة وأشد موانع النهوض، وهذا شأن معظم الناس في الكثير من المجتمعات أنهم يتألفون مع الجهل بحسبانه هو الحق المحض، وفي هذه الحالة لا يكون الإنسان جاهلاً فقط، وإنما بينه وبين الحقائق حواجز نفسية مانعة تصده عن البحث وتمنعه من المراجعة وتقنعه بسلامة ما هو مستقر في ذهنه.

إن الإشكال ليس في وجود الجهل وإنما في توهمه علماً؛ لأن الذي يحسب جهله علماً لا يمكن أن يعمل على تجاوزه؛ بل يواصل التمسك به والتعصب له وهذا هو «الجهل المركب»، وهو من أكبر المصائب البشرية وأشدّها تبيداً للطاقة الإنسانية، وأكثرها خلقاً لسوء الفهم، و«الجهل المركب» ليس عرضاً عابراً بخلاف ما يعتقد غالب الناس، وإنما هو بنية شديدة الصلابة والرسوخ والتأزر، وهو الأصل في التركيبات الثقافية التي لم تخضع للفحص والمراجعة، وهنا فرق جذري بين أن يتم التعامل معه كعرض نادر وعابر، وبين أن ينظر إليه نظرة واقعية تظهره كمعضلة إنسانية كبرى وعامة.

(133) إبراهيم البليهي، من مقال: بنية الجهل، جريدة الرياض، 2002/7/7.

بعد أن قرأت النص السابق كباحثة وغيره من النصوص التي تتناول قدرة الإنسان على التعلم وتغيير واقعه بناء على ما يملكه من وعي، تساءلت: كيف يمكن لنا كباحثات وباحثين ومعلمات ومعلمين - على افتراض وجود عدد كاف راغب في إحداث التغيير- أن نؤسس لتفكير علمي يهتم بالمعرفة ويدرب المتعلمات والمتعلمين على النظرة الموضوعية للأشياء في ظل مجتمع لا زال الكثير من أفرادہ ينظرون له على أنه طاهر وملائكي، وكلما سمعوا بحادث هنا أو أمر هناك سارعوا إلى التأكيد بأن الأخطاء والخطايا التي تحدث لم تكن تحدث لولا وجود الدش أو الفيديو أو جوال الكاميرا.

نحن لا نسفہ مجتمعنا، ففيه الخير الكثير وهو أفضل من غيره بكثير، ولكنه مجتمع كأى مجتمع فيه الخير والشر، والخطأ والصواب إلى أن تقوم الساعة، بل إن النظرة إليه بهذه الطريقة فيها ظلم له ولأفراده فنحن لسنا بدع من الناس، وفينا الخطاؤون وخير الخطائين التوابين، ولكننا نشير إلى ما يترتب على هذه النظرة المثالية المبنية على «ثقافة التعصب» الأعمى، من مسائل أهمها:

**التفسيرات الميتافيزيقية في تفسير الواقع المعاش**  
على شتى الأصعدة، وكذلك الظواهر الطبيعية على كوكب الأرض وفي السماء، ولا تقتصر تلك التفسيرات على الثقافة الشعبية

الشفوية المتداولة بين الناس، بل تتمدد في اتجاهات عديدة، فتدخل ضمن ما يؤلف ويبيع على رفوف المكتبات ويقدم في وسائل الإعلام المرئية والمسموعة وفي الجرائد والمجلات، ثم يتغلغل بعد ذلك في التعليم ذاته حتى يكتسح مساحاته، ولا يُبقي مساحة للعلم والموضوعية في حياة المتعلمات والمتعلمين.

والأمثلة على ذلك كثيرة مما لا يستنكره وعي المجتمع، كأن يُنشر كتاب عن لقاء صحفي مع جنّي، أو تُبث برامج في محطات عديدة عن السحر والشعوذة والجن والعمارة وقدراتهم العجيبة ودخولهم وخروجهم في أجساد السذج والبسطاء، وأن يمتزج الطب الحديث بالطب الشعبي فترى المرضى يخرجون محمّلين بالأدوية ويتجهون إلى من يكوي أجسادهم أو يعطيهم أنواعاً من الأعشاب كعقاقير بديلة، وأن تعتمد العملية التعليمية والتربوية على أساليب عديدة داخل أسوار مدارس البنات أدت إلى قلب النتائج، فبدلاً من تكوين عقليات علمية من أهم خصائصها الموضوعية والقدرة على التجرد أثناء دراسة الأشياء والحكم عليها، والتمكن من إدراك العلاقات بين الأسباب والمسببات المباشرة وغير المباشرة، تكونت عقول «دوغمائية» تتقن مهارة الالتفاف على الأمور.

وتعرض «عائشة الحشر» في كتابها تلك الأساليب - لكونها منسوبة في التعليم - **فمنها** :



**أساليب قمعية** تتسلط فيها النساء على النساء وتدخل ضمن ما يسمى عند كثيرات بحفظ النظام، وحفظ الدين، وحفظ الأخلاق والأدب.

**أساليب تعليمية** تبقي عقول الطالبات ضمن مستويات الحفظ واسترجاع ما يُحفظ وتبعد العقل عن النقد والإبداع والتفكير العلمي.

**أساليب ترهيبية وإرهابية** ضمن محاضرات يقال عنها دينية تعتمد في كثير منها على الإسرائيليات وحكايات عذاب القبر، وتنتهي بقوائم المحرمات التي تتجدد مع ظهور أي منتج في الأسواق أو أي كتاب أو فكرة. ثم تكفير كل الفرق والمذاهب الإسلامية المختلفة والتأكيد على ضلال المجتمع فيما عدا من كان مطابقاً لنا قولاً وعملاً، وإنهاء بتحريم وضع طلاء الأظافر وتحريم كشف الوجه وتحريم أنواع من الملابس... الخ من قائمة المحرمات التي لا تتوقف المعلمات عن التذكير بها والتهديد بدخول النار لمن خالفت ما قلنه وقامت بما ذكرن تحريمه<sup>(134)</sup>.

أو أن تنتشر «ثقافة الدمج» بين الخرافة والعادات من خلال محاضرات لكثير من الأساتذة والمحاضرين تم إلباسها لباس الدين.

(134) - المرجع السابق، 192، 196.

تسطيح التفكير وتغيب العقل تتجلى أبرز صوره في وجود نساء يرين الظلم إنصافاً وعدلاً، وأخريات يرين أنه مقدر من الله - سبحانه وتعالى - وبالتالي فإن عليهن الاستسلام ولاشيء آخر، متناسيات أو جاهلات بأن الله - تعالى - حرّم الظلم على نفسه وأنه - جلّت قدرته - لا يظلم عبده، وقد أرسل الرسل لما فيه خير البشر - كلهم ذكوراً وإناثاً.

ونتساءل مع مثل هؤلاء: هل يتعارض الإيمان بما قدره الله على الناس مع سعي الرجل لرزق أو لرفعة أو لعلم أو شهادات أو مركز مرموق؟ أم أنه حق يدخل ضمن سنن الله التي جبل الإنسان عليها وهي البحث عن الأفضل في سائر أمورهِ، ولذلك لا نستغربها لأن الأمر معتاد وطبيعي، بل ومطلوب من الرجل أن يفعلها؟ فلماذا إذاً يتعارض في ظن بعضهم وبعضهم ما قدره الله على النساء مع ما تريده المرأة من مكانة أو علم أو حتى تعامل لائق كإنسانة كرمها الله؛ قبل أن تطلب تكريم زوج أو أب أو أخ أو نظام اجتماعي؟ وكيف اختلف الأمر، وتقبلت أن يكون ذلّها مقدرًا ويجب أن تستسلم له؟

في غالب الظن الأمر يعود إلى ثقافتنا العربية التي توارث فيها الذكور مفاهيم عن الذكورة مؤداها القسوة وخشونة التصرف والسيطرة وارتفاع الصوت وغير ذلك كثير، وتتوارث النساء مفاهيم عن الأنوثة مؤداها الخنوع والضعف والخوف وسرعة

البكاء وقلة الحيلة، فتطلق تصرفاتهم إناثاً وذكوراً، لما تشبعت به عقولهم من معانٍ تصوّر نوع الجنس، بمعنى أن غلبة العاطفة وقلة الخبرة ليست خلقة ضمن جينات النساء دون الرجال، بل هي تربية تتربى عليها المرأة والرجل. فتصبح التنشئة وفق ما سلف للولد أو البنت منتجة لشخصية أقل في توازنها وقوتها، تظن الذلّ والظلم قدراً، فتوافق على الإهانة وتتعايش مع الهوان.

ومن الجدير بالذكر هنا أن نشير إلى نقطة مهمة، يجب أن تقف عندها النساء وهي أن تحرير الرقّ لم يعطل النصّ وتطبيقه، ولم يُلغِ أبواب الفقه التي كانت تزخر بها كتب الفقه، كما أن المسلمين لم يحرروا عبيدهم إلا بقرارات حكومية ألزمتهم بذلك، برغم كل ما أتى به الإسلام من وصايا من أجل إعتاق المملوكين.

كما تتجلى صورة تغييب العقل في تقبل كل أمر على أنه من المسلمات، خاصة إذا تم تضخيم النصّ الذي ورد فيه، ليبرز بشكل جلي وواضح، مع السكوت عن غيره الذي يتعارض معه، فيغيب رأياً ويظهر آخر، وبصورة لا تقبل المناقشة أو التفكير.

ومن أبرز الأمثلة التي توضح هذه الفكرة ترديد الكثير من الفقهاء والمسؤولين في التعليم ومعلمات ومديرات مدراس ومشرفات ومحاضرات وداعيات... الخ، لحديث «لعن الله النامصة والمتممصة»، وكلنا يعلم أن اللعن هو الطرد والإبعاد عن رحمة الله،

مع أن الله يؤكد لنا على أنه لن يبعد أحداً من رحمته، ناهياً أن يقنط أحدٌ من ذلك، وما تفسيرنا في المقابل لقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (سورة الزمر: الآية 53).

**وسؤالنا هنا:** كيف تطرد من رحمة الله امرأة نزعت شعرة من حاجبيها ولا يطرد مسرف في الذنوب؟

وهل يرى الفقهاء أن عقوبة النمص وهي (اللعن والإبعاد من رحمة الله) تتناسب مع الجرم المقترف؟

وتعقب «عائشة الحشر» في كتابها على موضوع النمص قائلة: «لم أستنتج بعد ما الفائدة المرجوة من وضع نص «اللعن» للنامصات ضمن هذا الإطار الضخم جداً، فالإسلام ليس ديناً تعسفياً ولا ملغياً للعقول، ولكن بعض الفقهاء أراد أن يعطي النساء مزيداً من الشعور بالدونية مادام يورد «اللعن» ثم يضخمه إلى هذا الحجم دون التركيز على النصوص التي تدل على استحباب التزين للنساء؛ وبهذا فالنساء آثمات مهما تعبدن لله، ومهما ابتعدن عن المعاصي، وسيبقين مطرودات من رحمة الله حتى لو لم يفعلن في حياتهن شيئاً سوى نزع بعض من شعيرات الحواجب ابتغاءً للجمال»<sup>(135)</sup>.

(135) - الحشر، خلف أسوار الحرملك مرجع سابق، 96 . 97.

ونتساءل هنا: هل تُعقل هذه الصورة التي ذكرتها «عائشة الحشر»؟ وهل هناك من يتعامل مع هذه المسألة بهذا الشكل، فيصدق أن المرأة مطرودة من رحمة الله مهما أطاعته لمجرد أنها تنزع شعرات من حاجبها؟ وبماذا نفسر ما صدر في أمر الحاجبين من تعاميم ولوائح وأنظمة جعلته من أولويات العمل في المؤسسة التعليمية التربوية، وانشغلت به العديداً انشغالاً فاق تصور المتصورين، وأقيمت من أجله محاضرات وندوات، وطُبعت فيه كتيبات، وحُسم على الموظفين درجات في تقييم أدائهن الوظيفي؟ ومتى سيعمل الفقهاء على درء تعارض العقل مع النقل بدلاً من تضخيم النقل وإلغاء العقل؟ ثم أليس من المفترض أن لا يعارض صريح المعقول صحيح المنقول؟ كما قال ابن تيمية -رحمه الله- لأن هذا دين من عند الله.

ولماذا لم يتداول الناس ولا الأئمة والخطباء بنفس التضخيم حديث «لا يدخل الجنة نمام» (الراوي: حذيفة بن اليمان المحدث: مسلم) <sup>(136)</sup>، الذي جاء في «صحيح مسلم» في باب «غلظ تحريم النميمة»، وفي «البخاري» بعنوان «باب النميمة من الكبائر» أورد فيه الأحاديث التي تدل على أنها كبيرة من الكبائر، وبالتالي لم يترسب في ذهن أحد غلظ تحريم النميمة، بعكس «شكل الحاجبين» اللذين لم يبقَ طفل ولا كبير إلا وأدلى بدلوه فيهما.

(136) - صحيح مسلم، 105.

إضافة إلى ما جاء في «صحيح مسلم» في باب «من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة» حديث عن المعرور بن سويد قال: «سمعت أبا ذر يحدث عن النبي (ص) فقال: «أتيت النبي (ص) وعليه ثوب أبيض، وهو نائم، ثم أتيته وقد استيقظ، فقال: ما من عبد قال: لا إله إلا الله، ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة. قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق. قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق. قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبي ذر. وكان أبو ذر إذا حدث بهذا قال: وإن رغم أنف أبي ذر»<sup>(137)</sup>.

إذاً فالمؤمن بربه الموحد له يدخل الجنة حتى وإن زنى وإن سرق، لأن الله لديه ما يوازي ذلك مغفرة وأكثر أضعافاً مضاعفة.

**والسؤال هنا:** لماذا لم يحاول العلماء والفقهاء درء هذا التعارض بين هذا النص وبين نص «التمص»؟ وأيها أولى بالنشر بين الناس؟ حديث الرحمة والمغفرة التي وسعت كل شيء، أم أحاديث الطرد والإبعاد من رحمة الله؟

قد يرى كثير من الناس أن تأمل نص حديث «التمص» ورفض التسليم لمعناه يؤدي إلى معصية، فنقول لهم إن أم المؤمنين عائشة (رض) قد سبقتنا -نحن نساء اليوم- برفضها لحديث في

(137) - الجامع الصحيح، 5827.

«صحيح مسلم» نصح: «المرأة والحمار والكلب يقطعون الصلاة» وفي «صحيح مسلم» أيضاً رواية أخرى لذات الحديث أضاف فيها «الكلب الأسود».

وفي «البخاري» عدد من الأحاديث التي تعترض فيها أم المؤمنين على مساواة النساء بالكلاب والحمير، ومنها ما قالته (رض): «بئسما عدلتمونا بالكلب والحمار، لقد رأيتني ورسول الله (ص) يصلي وأنا مضطجعة بينه وبين القبلة فإذا أراد أن يسجد غمز رجلتي فقبضتتهما». مما يمدنا بالجرأة المطلوبة لكي نتساءل عن النصوص التي تلعن النساء لكونهن نساء حتى لو لم يفعلن شيئاً سوى التزيين بتهديب الحاجبين. ومن بعد إصرار السيدة عائشة (رض) على عدم صحة ما قيل نقلاً عن رسول الله وتكذيبها لمن قال بأنه جعل النساء والحمير والكلاب في دائرة واحدة، نقول بأنها (رض) أول امرأة دافعت عن كرامات النساء ورفضت امتهانهنّ بمثل هذه الألفاظ وأكدت للأمة الإسلامية بأن أفعال الرسول (ص) تتناقض مع ما قالوا إنه قاله، وهذه المنهجية في التفكير هي ما يهمنا في هذا الموقف، وهي رفض أي قول يتنافى مع أفعال رسول الله (ص) حتى ولو أصرّ أهل الأرض جميعاً على صحته، كقولهم بمساواة المرأة بالكلاب والحمير.

كما تتضح الصورة أكثر على «تغيب العقل» من تهافت كثير من النساء على المحاضرات التي تؤكد ن النساء هنّ أكثر

أهل النار، فتؤمن كثير من المتعلمات وغير المتعلمات أن إغضابها لزوجها ليلة واحدة كفيل بإدخالها النار مهما كان تقاها، ومهما كان فجوره، فيزداد إيمانهنّ بدونيتهنّ، وتصبح أسئلتهنّ لتجنب الوقوع في الخطأ، الذي سيرمي بهنّ الله في النار بسببه كثيرة وغريبة أو ساذجة وسخيفة، كأن يتساءلن حتى عن حكم وجود «السسته أو السحاب» في ملاسهنّ هل هو حلال أو حرام، وحكم لبس الدبلة، ولبس العدسة الملونة، ولبس الحذاء بالكعب العالي، وأكل أكثر من سبع تمرات في اليوم أو أقل من ثلاث تمرات، وأسئلة من نوع إذا أراد زوجي أن أطيل شعري ولكن شعري لا يطول فهل عليّ إثم؟ وإذا لبست الحذاء ذا الكعب العالي فيجعلني طويلة بزيادة خمسة سنتيمترات فهل هذا تغيير لخلق الله يا شيخ؟، هذا التسطيح الفكري جعل الكثير من المتعلمات يتعاملن مع الأمور بمعزل عن العقل، وفي هذا الخصوص تقول «عائشة الحشر» في كتابها «تتعامل المعلمات مع الصرع الهستيري على أنه جنّي، دون أن يكلفن أنفسهنّ بالرجوع لكتب علم النفس، كما يتعاملن مع الاكتئاب بكل مستوياته على أنه سحر ساحر، ومع السرطان على أنه عين لم تصلّ على النبي (ص).

ومن صور «تغيب العقل» الناجمة عن «ثقافة التعصب» البعد عن الموضوعية في النظرة للأمور وعدم استقبال الجديد بالتعقل، بل بالتسرع في الحكم ورميه في خانة المحرّم ثم نكتشف بمرور الزمن بتراخ تجاه الموقف الجديد المرفوض، والاختفاء



التدريجي للأفكار القديمة والمألوفة التي رُفض من أجلها، ويصبح العامة الذين اتخذوا موقفاً متشدداً في البداية مع القديم يدافعون من جديد عن شيء آخر كان جديداً في بداياته ولكنه صار قديماً فتعصبوا له. **والأمثلة على ذلك كثيرة**، فلو سأنا أي مواطن بسيط ما إذا كان موافقاً على أن تعمل ابنته معلمة على بعد مئة كيلو متر من منزله؟ وهل يوافق إذا كان هذا هو الخيار الوحيد؟ سنرى أنه يوافق مع أن المجتمع يرفض خروج المرأة إلا مع محرم لها.

والشواهد على هذا كثيرة وأهمها حوادث الطرق للمعلمات، وفي ذات المجتمع الذي كان يرفض عمل المرأة جملةً وتفصيلاً ثم وافق على عملها في المجتمع النسائي فقط بعد أن كان قد رفض منذ البدايات تعليمها، ثم صار يوافق على أن تسكن بعيداً عن أسرتها في القرى التي تعمل بها كمعلمة، وأن تخرج مع سائق ليس بمحرم لها قبل الفجر لتصل إلى المناطق النائية التي تعمل فيها. مع تمسكه الشديد بمسألة المحرم التي يتم توظيفها في نظرنا حسب الحاجة، فتارة لا تتجاوز أن تكون صورية، وتارة أخرى تصبح ضرورية وترمز للخصوصية، والدليل ما نقرأه في الصحف المحلية من أخبار، كالخبر الذي نشرته صحيفة الحياة وهو: «تعرضت معلمتان وسائقهما لإصابات مختلفة في حادثة سير على طريق «أبو حدرية»، وبأشرت الجهات الأمنية موقع الحادثة فيما نقلت فرق الهلال الأحمر في «أبو حدرية» المعلمتين والسائق إلى مستشفى «النعيرية» العام، لتلقي العلاج اللازم وكانت المعلمتان

قادمتين من الدمام في اتجاه مدرستيهما في «النعيرية»، فاعترضتهما شاحنة، وأوضح مدير مستشفى «النعيرية» العام أن طوارئ المستشفى استقبلت المعلمتين مع سائقهما، وأجريت لهما الفحوصات الطبية اللازمة. كما أكد «مدير المستشفى» على أن «أولياء أمور المعلمتين» طلبوا السماح بخروجهما على مسؤوليتهم مع السائق بعدما اطمئنوا على صحتهم، من خلال ما بينته الفحوصات ومعاينة الأطباء... إلى نهاية الخبر»<sup>(138)</sup>.

إن المتمعن في الخبر وتفكيك مفرداته سيلاحظ. كما لاحظنا - أن المعلمتين كانتا مننقلتين من منطقة إلى منطقة أخرى باتجاه مدرستيهما- أي أنهما تعملان في التعليم. وأن الحادث وقع لهما بمعية سائقهما فقط، لأن الخبر لم يذكر وجود شخص آخر يمكن أن يكون محرماً، وهذا يتضح من عبارة: «أن طوارئ المستشفى استقبلت المعلمتين مع سائقهما وأجريت لهما الفحوصات الطبية اللازمة». إلا أن المفارقة تظهر واضحة في تأكيد مدير المستشفى على أن «أولياء أمور» المعلمتين طلبوا السماح بخروجهما.

**ونحن هنا نتساءل: ماذا لو لم يطلب أولياء الأمور السماح بخروجهما؟ هل ستبقيان في المستشفى؟ والمفارقة الأعجب أن «أولياء الأمور» طلبوا السماح بخروجهما مع السائق نفسه بعد ما اطمئنوا على صحتهم. أي لم يحضر أي «ولي أمر» بنفسه لإخراجهما واكتفى بطلب السماح.**

(138) - جريدة الحياة، الأحد 2008/11/23، العدد 16669.

وهذا دليل على أن بقاء المعلمتين داخل المستشفى كان يمكن أن يطول أو يقصر لولا «الكلمة السحرية» من ولي الأمر. بالنسبة لنا قد نقف وقفة أخرى أمام الخبر وفي جمعتنا تساؤلات كثيرة منها:

بماذا يمكن أن نفسر ما قامت به إدارة المستشفى؟ هل نعدّه مرونة عالية في التعامل؟

فقد اكتفت بإطلاق سراح المصابتين بمجرد طلب ولي الأمر بالسماح، إذ من الواضح أن الطلب كان عبر الهاتف لأن الخبر لم يذكر حضور أولياء الأمور، والإدارة لم تتعنت وتطالب بحضور «ولي الأمر».

وأيضاً ماذا يمكن أن نسمي تصرف «ولي الأمر»؟ الذي حتماً نُقل له خبر الحادث، فانتظر إلى أن ظهرت نتيجة معاينة الأطباء ثم بعد ذلك قام بدوره المطلوب منه مجتمعياً وهو: طلب السماح بالمغادرة...

قد يقول بعضهم لماذا كل هذه الوقفة أمام مثل هذا الخبر الذي قرأنا العشرات مثله؟

إلا أننا نقول... إننا في نهاية الأمر مجتمع طبيعي مثل كل مجتمعات العالم، قد تضغطنا ظروف الحياة ذكوراً وإناثاً ف «ولي الأمر» هذا قد لا يكون متهاوناً، ولكن في منطقة بعيدة ويصعب عليه

الوصول إلى مكان الحادث، وقد يكون ممن يتعامل مع الأمور بمبدأ « طالما الشيء قد وقع فلن أغير في الأمر شيئاً » خاصة إذا كان من نقل له الخبر تمكن من نقله بحكمة وهدوء، وأشعره ببساطة الحادث، ولم يتبق عليه سوى إصدار «الكلمة السحرية» المطلوبة منه بأمر القانون وهي طلب السماح والعفوع عن المصابتين (الضحيتين).

فلماذا إذاً المكابرة وادعاء الورع الكاذب والمطالبة بالتشديد على مسائل نحن جميعاً أصبحنا محترفين في الالتفاف عليها؟ حتى أصبحت صورتي مفرغة من جوهرها وغاب الحس بها عند كثير من الأولياء.

فولي الأمر الذي سمح لمن تحت ولايته بالعمل سواء كان من المؤمنين بأهميتها وأهمية مساهمتها في بناء الوطن، أو كان من المؤمنين بمدى احتياجها المادي للوظيفة، أو كان من المستفيدين من هذا الدخل المادي، أو حتى كان من المتسيبين الذين لا تفرق معهم الأمور. هو في النهاية ليس الطرف الحقيقي في المسألة. فمن تعمل هي الطرف الحقيقي، وهي من تتحمل مسؤولية ما تقوم به من عمل ومسؤولية قرار أن تعمل، وهي حتماً لن تكون قاصراً طالما أنها دخلت سوق العمل. فأين المشكلة إذاً؟ هذا هو السؤال الذي يجب أن نسأله أنفسنا جميعاً.

ولا نعتقد أن الإجابة ستخرج عن كوننا كمجتمع نتعامل مع قضايا المرأة من خلال تفسير ابن كثير لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَوْتُوا

السُّفَهَاءَ أَمْوَالِكُمْ ﴿ (سورة النساء: الآية 5) فقد قال: «السفهاء هم النساء والأطفال»<sup>(139)</sup> هكذا فهم ابن كثير الآية وهكذا فسرها، فقد عدَّ أن الرجل مهما كان سلوكه مرفوضاً فهو يخرج من دائرة السفهاء، بينما المرأة مهما كان سلوكها مقبولاً ومهما بلغت من العمر والعلم والمكانة فإنها تبقى سفية. رحم الله ابن كثير.

إذا، المجتمع يستمر في خلق تعصبه مرة تلو أخرى، أي أنه لم يستقبل أي جديد ذات مرة بتعقل - خصوصاً في ما يتعلق بالمرأة - ولم ينظر إلى أي أمر بموضوعية وهدوء.

**ونحن فتساءل:** من الذي يقود المجتمع في طريقة تفكيره هذه؟ ولماذا يرفض ويقاوم ثم ينسى مع الوقت ويستسلم، وبعد الاستسلام يتعامل مع الأشياء التي رفضها وكأنها ضمن أساسيات حياته؟

قد لا نستطيع هنا حصر عدد الأفكار والأشياء التي قال المجتمع بحرمتها أو بعدم جوازها، ثم عاد واستغفر ربه ووافق عليها بعد مرور الوقت، وهذا الوقت يطول ويقصر حسب مساحة القناعة بالتحريم في عقول الناس.

فكتب الفقه والفتاوى كانت ولا زالت تؤكد تحريم التصوير، ولا تزال بقايا ذلك التحريم ماثلة أمامنا في وضع خط يقطع رقبة

(139) - ابن كثير، مرجع سابق، ج 1، 410.

كل صورة ترسمها أي طفلة أو طفل في المرحلة الابتدائية وفقاً لفتوى «رسم ذوات الأرواح حرام»، ومن ثم إقحام الدارس صغير السن في مواضيع فيها خلافات عقائدية لا شأن له بها، وهذه من الآثار الجانبية التي نعاني منها اليوم، كما يرى (د. محمد زايد يوسف)<sup>(140)</sup>.

وجاء التلفزيون وظهر عليه الفقهاء والعلماء، ثم جاء الفيديو، ثم الكاميرات وأغرقت الأسواق وانتقلنا إلى كاميرات الديجيتال، وتوالى الأجهزة تلو الأجهزة إلى أن صار البلوتوث حتى مع المراهقين والأطفال، وجميعنا يقتني كل تلك التكنولوجيا ويتعامل معها، فماذا نسمي ذلك؟ هل نسميه التقافاً على «الأحكام الفقهية»؟ أم نسمي ترديدنا لمثل هذه الفتاوى «ادعاء للورع»؟

المسألة التي يجب الوقوف عندها في نظرنا هي أن الأشياء تبقى محرمة على المستوى الاجتماعي وأحياناً على مستوى المؤسسة الدينية، ثم تطوى صفحة التحريم لتُفتح صفحة أخرى ضد فكرة أو منتج آخر، حتى لعب الأطفال وعرائس البنات الصغيرات، وأفلام الكرتون ومسلسلات التلفزيون، لم تسلم من فتاوى التحريم، وبعد عدة شهور أو سنوات ينسى الجميع حرمتها، وبسبب التحريم تظهر البدائل الغربية، مثل انتشار بيع العرائس التي بدون ملامح وكأنها أمساخ، ويسوّق لها الباعة على أنها «عروسة إسلامية»، فتدخل

(140) - جريدة الحياة، الثلاثاء 25/11/2008، العدد 16671.

ضمن أسلمة العرائس، ويتقبل العامة مثل هذه الأشياء بفرح لأنها في ظنهم هي الحلال، ولأنهم أخيراً عرفوا أن ما كانوا عليه حرام وابتعدوا عنه حيث ظهر الآن «الفرح الإسلامي».

**وسؤالنا هو: إلى متى سيظل وعي المجتمع مغيباً؟ وما**

مردود ذلك علينا كمجتمع من حيث الارتقاء بمستوى وعي الأفراد؟ وهل يمكن أن يكون أحد الأهداف هو نيل سبق على مستوى تصدير مثل هذه الأفكار؟ وأخيراً أليست أسلمة الشيء لا تعني إضافة مزيد من البحث والتطوير عليه؛ ولكن تعني تغيير بعض من صفاته الخارجية كاسمه، فيصبح مؤسماً؟

أي أن فكرة أسلمة الأشياء ما هي إلا دلالة واضحة على الاعتراف بتفوق الآخر، وتغلغل إحساس عميق برفض هذا التفوق مصحوباً بعجز تام عن الإبداع والإتيان بما أتى به ذلك المتفوق. فأوروبا عندما أخذت من المسلمين الشيء الكثير من علومهم ومعارفهم ونتاج عقولهم وترجماتهم وحضاراتهم في وقت تفوقهم، لم يكن من المقبول أن تتم «أوربية» تلك العلوم. أي جعلها أوروبية. أو نصرنتها. لقد أخذوها دون تسميات تنتزع عنها الاعتراف لأهل الفضل فيها، ثم أضافوا وأضافوا حتى جعلوا تلك المعارف والعلوم أضعاف ما كانت عليه آلاف المرات، ومن ثم أصبح بعض المغالين منهم يشكك في بداياتها وينسب لهم أصولها ولكن بعد أن أضافوا عليها الكثير.

إذاً لماذا التحريم في بداية كل شيء؟ هل هو عدم القدرة على استقرار المستقبل القريب؟ أو هو عدم القدرة على متابعة الواقع المعاش على أقل تقدير؟ أم هو التعصب لفلق المجتمع وعزله خوفاً من أن تتغير عادات الناس ومن ثم أفكارهم؟

الاحتكام لمعيار الشكل والبعد عن الجوهر يمكن التدليل على هذا البعد في ضوء السؤال الذي وجهه المذيع في أحد البرامج التلفزيونية إلى الشيخ سلمان العودة وهو: «ألا ترى يا شيخ سلمان أن هناك إشكالية لدينا في ما يتعلق بمظاهر التدين، حيث يلتزم الكثير من الناس بالمظاهر الشكلية وتغيب في أحيان كثيرة القيم الرئيسية في التدين، القيم التي حث عليها الدين وحثت عليها أديان أخرى؟».

وكان رد الشيخ سلمان العودة: «الأمر من وجهة نظري يعود لشدة الملاحظة الاجتماعية، فمجتمعنا لديه تكثيف في الملاحظة وحضور زائد، لدرجة لا يسمح للناس بأن يعبروا عن أنفسهم كما هم، ومن هنا تبدأ عملية «التمظهر» أو عملية مراعاة الآخرين في دقائق الأمور، بينما أعتقد أن الرشد هو أن يكون هناك حضور اجتماعي معتدل بحيث لا يغيب المجتمع ولكن أيضاً لا يطعن فيتجاوز حده، بمعنى يجب أن يُترك أيضاً مجال للخيارات الفردية، حتى لا يضطر الفرد للتعبير عن رغبة الآخرين عوضاً عن أن يعبر عن نفسه، فيوجد بذلك «النفاق الاجتماعي» وأبسط مثال على



ذلك ما نراه في الطائفة مثلاً حيث يمكن أن نجد فتاة سعودية قد تلبس العباءة، وبعد دقائق يتغير كل شيء فتري امرأة أخرى في الشعر والمكياج واللباس، وكذلك الأمر بالنسبة للشباب في مسألة الشراب والالتزام الأخلاقي خارج البلاد، لهذا أظن أن هناك قدراً يجب أن يراعى من التوازن في هذه المسألة ليصبح الالتزام نابعاً من الفرد وليس من خارجه»<sup>(141)</sup>.

المتمعن في رد الدكتور سلمان العودة يلاحظ أن إجابته جمعت بين «ثلاثة مفاهيم اجتماعية» وهي: «فرط الملاحظة الاجتماعية، والتمظهر، ثم النفاق الاجتماعي» وهي في مجموعها تعبّر عن قضية الاهتمام بالشكليات والبعد عن الجوهر التي أصبحت شبه معيار نحتمك إليه في تقييمنا لكثير من الأمور، بل ونكرّس له في بعض مؤسساتنا ولاسيما التربوية منها.

**مثال آخر...** يساهم في توضيح الفكرة، وهو استخدام الناس لمصطلح «ملتزم»، وعليه يصبح المجتمع مقسوماً إلى قسمين: **الملتزمين وغير الملتزمين**، ومعنى «الالتزام» - بين النساء - التقيد بمظهر معين يعطي إشارة إلى أن صاحبه التزمت بهذا المظهر في لباسها تحديداً، وقد يتبعه التزام في العبادات والمعاملات، وعليه تصبح «غير الملتزمة» من لا تتطابق في هيئتها الخارجية مع هيئة «الملتزمات»، وبالتالي فهي غير متدينة

(141) - قناة «العربية»، برنامج «إضاءات»، الجمعة 2008/11/21.

في نظر المجتمع، وكأن الدين مع اللواتي اتفقن على أن يلبسن الحجاب بطريقتهن الخاصة، وكأن الفقه الإسلامي يخلو تماماً من الاختلاف؛ وكل ما فيه قطعي؛ وفي هذا تقول عائشة الحشر: «لم يعد رأي هذه الفئة من «الملتزمات» أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر على فرض صحة ما ينادين به، بل أصبح إلزاماً ومحاسبة وعضوياً مختلفة يُستغل فيها العمل أسوأ استغلال فيصبح الإتيان ليس ذا قيمة وما نحاسب عليه كموظفات هو شكلنا الخارجي»<sup>(142)</sup>.

هناك من لا يكتفي بالشكل للتعبير عن تدينه بل يحاول أن يصرخ ليعرف الناس تقواه أو طهره أو تقواها وطهرها». وتورد لنا عائشة الحشر **مثالاً** على ذلك يستحق الوقوف عنده، وهو: «تقسم إحدى المعلمات أنها اتصلت بشيخ فاضل تسأله: هل يجوز أن أشحن جوالي في المدرسة؟ حتى لا تأخذ من كهرباء الدولة شيئاً مهما كان يسيراً، في الوقت الذي تخرج هي نفسها وغيرها كثيرات من المدرسة تاركات المكيفات والأنوار مضاءة، ثم أنها ساهمت في شراء الثلجة الصغيرة مع المعلمات لحفظ الأجبان الخاصة لفظورهن داخل المدرسة، هذا بشأن الكهرباء».

ومثل هذه الحالة في واقعنا كثير؛ كمن تصلي الفرض والنوافل داخل العمل بدءاً من صلاة الضحى إلى صلاة الظهر والسنن التابعة لها، أو كمن يخرج من الدوام ليصلي الظهر ويبقى بحجة الصلاة إلى انتهاء الدوام؛ حتى أصبح مشاعاً لدينا أن

(142) - الحشر، خلف أسوار الحرمك، مرجع سابق، 168.

الإنسان يجب أن لا يفكر في الذهاب إلى أي دائرة حكومية بعد صلاة الظهر؛ لأن ذلك يعني لدى الكثيرين نهاية الدوام الذي يفترض أنه ينتهي بين ( 30 : 2 - 3 ظهراً )، ناهيك عن تعطيل معاملات يوم الأربعاء لكونه نهاية الأسبوع، إضافة إلى التقارير الطبية المزورة وخلافه.

**وهذا ما يجعلنا نتساءل: هل يمكن أن تُعدَّ من سألت**  
عن شحن الجوال في العمل، أو من تطيل الصلاة في العمل غير مبالية بوقت العمل قد وصلت إلى درجة عالية من التقوى ومراقبة الله في كل شيء حتى في شحن الجوال، وإطالة الصلاة؟ أم أنها تراقب الناس وتستجدي إطراءهم؟ وبالتالي أصبحت كالرجل الذي وجد «حبة لوز» في الطريق فأخذ ينادي بأعلى صوته ويسأل عن صاحبها في السوق، حتى رآه عمر بن الخطاب (رض) فقال له: «كلها كلها يا صاحب الورع الكاذب» مدركاً بذكائه أن في الأمر مبالغة وضجيجاً يحدثه الرجل من أجل شيء بسيط ليرى الناس أنه نزيه ومتدين وورع وتقي<sup>(143)</sup>.

هذا التمظهر بالدين، أو السلوك السوي الذي يحرص المرء على أن يُشهد عليه الآخرين، يدخل ضمن «قواعد الأخلاق الجماعية التي تفسر بالوكالة» أي تمثل بممارسات اجتماعية سائدة، كما تشير لذلك «د. نعمت البرزنجي».

(143) - المرجع السابق، 232 . 233.

وبالتالي فهي في رأيها لا تحل محل الخلق النابع من الذات والفضيلة الفردية المستقلة، وعلى الرغم من أن السلوكيات العامة هي السائدة في المجتمعات المسلمة فإن كونها مؤسسة على «مبدأ الخلق بالوكالة» نتيجة الضغط الاجتماعي، فإن تأثير هذه السلوكيات أصبح ضئيلاً ومضلاً. إذ إن الأخلاق الجماعية أو الخلق الذي يفرضه المجتمع باسم الصالح العام هي أعرف مركزية تفرضها الدولة والنظام، ولكنها لا تأخذ الدور الأولي للخلق الواعي الفردي كنوع من الحكم الذاتي<sup>(144)</sup>، وهذا ما أشار له د. سلمان العودة في إجابته عن السؤال الذي وجه له، ومثّل له: «بمن تضع العبء جانباً بمجرد صعودها الطائفة»، أو بمن تلبس العبء وبشكل مبالغ فيه يتنافى مع مفهوم الاحتشام رغم ادعاء الرجل بأنه الوكيل على خلق المرأة وعفتها، كما يدل على ذلك أيضاً مشهد الشباب الذي نراه يومياً في الأسواق عند إغلاق المحلات التجارية لأداء الصلاة.

وهذا يعني أن القانون يمكن أن يخلق موظفاً جيداً وعاملاً ناجحاً، لأنه يمتلك آلية تقيس الالتزام بتطبيقه، ولكنه لا يمكن أن يخلق مؤمناً صادقاً خلقه الإسلام.

### تضخم مفهوم الوصاية يظهر هذا التضخم بوضوح في

أبسط يومياتنا من خلال مفردات خطابنا المتداول، سواء كنا عواماً أو مسؤولين. والسبب في غالب الظن يعود إلى غياب مفهوم

(144) - البرزنجي، الأمة الإسلامية، مرجع سابق، 240.

الحرية في ذهنيتنا؛ ومن ثم تقزيمها على مستوى واقعنا المعاش، والشواهد على ذلك كثيرة، وأوضحها على المستوى الرسمي في التعاميم السارية المفعول في مؤسساتنا التي تشترط أن يوقع ولي الأمر بالموافقة عن من هي تحت ولايته في كافة أمور حياتها، بدءاً من تعليمها إلى عملها وانتهاء بحياتها، من خلال عدم إجراء أي معاينة جراحية لها إلا بموافقة ولي الأمر وهي مهمشة تماماً -ولقد أشرنا إلى ذلك في الصفحات السابقة من خلال قضية الحادث المروري للمعلمتين- وبهذا يصبح توقيع ولي الأمر هو مرجعية للمرأة المتوقع منها دائماً اختراق الأنظمة، بينما الرجل لا يمكن أن يحدث منه هذا الاختراق لكونه مواطناً أما هي فمواطنة بالنيابة، وبالتالي لا حرية لها في اتخاذ قرار يمس حياتها.

وهذا ما يؤكد أيضاً غياب مادة «التربية الوطنية» من مناهج الطالبات حتى لا يدركن أن الحرية الشخصية حق يجب أن يتمتع به كل المواطنين على حد سواء<sup>(145)</sup>.

**مثال آخر** يمثل تضخم مفهوم «الوصاية» المتعالي على مفهوم «الحرية»، في أذهاننا لدرجة أوصلت الكثيرين منا إلى ما أسماه عمر بن الخطاب (رض) «بالورع الكاذب» في قضية «صاحب اللوزة» التي سبق وأشرنا إليها، كما تعبر أيضاً عن تقلص مفهوم «الحرية» لدينا، فالإنسان إذا فهم معنى «الحرية»

(145) - الحشر، خلف أسوار الحرم، مرجع سابق، 230.

تمكن من تبني المواقف الحيادية قبل أن يحكم على المواقف والأفكار والأشخاص، فتضييق في نفسه مساحة حب التسلط، ويستطيع إدراك وجوده في الأرض مع آخرين غيره، وهذا الإدراك يجعله كائناً مسؤولاً يفهم ما حوله ويعرف إلى أين تمتد حدوده وأين تقف، متمكناً من الحكم على المواقف والأشياء بموضوعية.

«**الحرية**» مفهوم لا بد من تعلمه لكونه يتداخل مع جذور تشكيل الأخلاق داخل الإنسان منذ طفولته، ذلك التشكيل الذي تسهم الممارسات الحياتية في البيت والمدرسة والمجتمع في إحداثه إضافة إلى التراث وتاريخه، ولهذا قوة قد تفوق قوة الجميع أضعافاً.

**وسؤالنا هو:** هل ما نلاحظه من تجنُّ على الآخر، بالحكم السريع عليه أو تصنيفه، وعلى المرأة بشكل خاص، وتجاوز الحدود معها يمكن أن يجسد مفهوم «**الحرية**» في المجتمع؟ فيتمكن الفرد من تعلمه ومن ثم تطبيقه؟

وفي قصة الكاتب السعودي محمد السحيمي خير مثال على ما نحن فيه من «**تضخم للوصاية وتقزم للحرية**» فهو كما عرّفه المذيع الذي استضافه في أحد البرامج التلفزيونية، معلم لغة عربية سعودي في إحدى المدارس السعودية في منطقة الرياض، صدر بحقه عفو ملكي منذ ثلاث سنوات، أصدره خادم الحرمين الشريفين **الملك عبد الله بن عبدالعزيز**، عن

تنفيذ حكم قضائي صدر بحقه يقضي بالتعزير درءاً للردة. والقضية تتجلى بوضوح من خلال السؤال الذي وجهه له المذيع وهو: «كيف تشكلت قضيتك؟ وأنت أستاذ لغة عربية تعلم تلاميذه أصول اللغة وقواعدها؟»، فكان رد محمد السحيمي: «القصة بدأت بخلاف فكري بيني وبين بعض المعلمين زملائي وقتها، قادهم إلى الوشاية بي عند بعض الشخصيات المؤثرة في ذلك الوقت، ثم رُفعت القضية حتى وصلت إلى مجراها القضائي، بتهمة أنني أنادي بإباحة الزنا وإباحة اللواط وإباحة الأغاني، وأقول عن الدكتور عبد الله الغدامي رضي الله عنه وأرضاه، وأتبع اسم نزار القباني بقول صلى الله عليه وسلم».

فيسأله المذيع: ما هو الصواب والخطأ في هذه التهم؟

فيرد الكاتب: «لا يوجد في المسألة صواب أو خطأ، إنما القضية لم تقم فجأة ولكنها تنامت نتيجة سيطرة «مبدأ أنا من أملك الحق» ومن يخالفني كافر عند البعض، وهذا في نظري مبدأ أسميته «بالإسلاموي» وليس «إسلامي» فجميعنا مسلمون نعيش في مجتمع إسلامي، وكذلك أقول «إسلاموي» تعبيراً عن فرض التوجه الواحد أو الرأي الفقهي الواحد».

ويضيف الكاتب: إن المتأمل في مثل هذه التهم يحتاج إلى أن يتنازل عن عقله حتى يصدق أن معلماً يبيح الزنا واللواط حتى لو كان مقتنعاً بها - والعياذ بالله - ويعلنها في مجتمع يرفض هذه

المسائل الأخلاقية. علماً بأنني خريج الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وأعرف الأحكام الخلافية، وأعرف كيف أناقش بها، وهم يشهدون بأنني لا أناقش عن غير علم.

يعود المذيع ليسأله: «ما الذي أثار حفيظتهم إذاً، في رأيك؟».

فيرد: «ما أثار حفيظتهم أنني دخلت المدرسة وأنا أحضر الماجستير في جامعة الملك سعود والمشرف عليّ هو الدكتور عبدالله الغدامي، مما دعاهم إلى تصنيفي على أنني حدائي».

يعود المذيع ليسأل: هل جرت نقاشات بينك وبين هؤلاء الزملاء ذوي التوجه المختلف؟».

فيرد: «نعم جرت نقاشات ولكنها من باب اسمع وأطع، ثم تحولت المسألة إلى تهمة تطلق جزافاً، لم يُعتمد فيها على تحقيق علمي، أو حتى تحقيق مثل ما تقوم به هيئة التحقيق والادعاء العام، كأن يُسأل الشهود من أين جئتم بهذا الكلام؟ وتوقف الأمر على أنه من باب «الحسبة» يكفي أن يتفق عليك معلمان أو ثلاثة ويكتبون فيك تقريراً، وبالمناسبة أنا من طلبت أن تُصعد القضية للقضاء لأن الاتهامات خطيرة في الدين، والإنسان لا يملك إلا دينه، فإذا اتهمت في ديني، بالخروج عنه، فيجب أن يثبت هذا أو أخذ حقي بالشرع، والشرع حينما رفعناها للقضاء حكم بالتعزير



درءاً لشبهة الردة، بناءً على الشكوى التي أعدها قرائن، بالإضافة إلى شهادة بعض التلاميذ دون الخامسة عشرة، اضطرتهم لتعطيل القضية سنتين ثم أثرت بعد أن بلغ هؤلاء الأطفال وأصبحوا في عمر الـ 15 - 16، ولكنني أحمد الله أن الحكم كان (تعزيراً) وحكم (التعزير) يسقط من قبل ولي الأمر، وقد رزقنا الله برجل هو رحمة لهذه الأمة بلا جدال أمد الله في عمر خادم الحرمين الشريفين. اللقاء طويل، وفيه الكثير من القضايا، ولكننا نتوقف عند هذا الجزء الذي يهمنا في هذه الجزئية».

القضية على غالب الظن لها أكثر من قراءة. من هذه القراءات أنها تمثل انعكاساً للمشهد الحياتي في مجتمعنا، فمن ضمن «التسلسل» كانت البداية كما لاحظنا «تصنيفاً» للكاتب بأنه «حدائي» كون مشرفه أيضاً يصنف «حدائياً» لاهتمامه بمفهوم «الحدائتة»، ثم «اتهام» بقضايا لا يقبلها العقل، على الأقل من باب إعلانها في مؤسسة تعليمية مهما بلغت الجرأة، وبعد ذلك «الاتفاق» على كتابة تقرير من باب «الحسبة» ليكون موقفاً رادعاً للمخالف، ثم «تصعيدها للقضاء» برغبة منه كما أشار، وأخيراً «حكم القضاء فيها» بالتعزير درءاً لشبهة الردة.

**وبقراءة أخرى للقضية** يمكننا عدّها تاريخاً يرمز لنهاية مرحلة كان فيها الإقصاء مهيمناً على المجتمع فكراً وسلوكاً، أو لبداية مرحلة لم تعد فيها الإقصائية والتكفير سلوكاً مهيمناً

على مجتمعنا، والدليل مؤتمر «حوار الأديان» الذي دعا له خادم الحرمين الشريفين ليصنع بدعوته تاريخاً جديداً لأسلوب تفكيرنا شهد له به الغرب قبل الشرق فعَلنا نستثمر المرحلة ذكوراً وإناثاً، ونبدأ بإنشاء أجيال جديدة تنهض بالمجتمع وتدفعه إلى الأمام بعيداً عن «ثقافة التعصب»، وبعقول متوقدة تتعطش دوماً للمعرفة، فتصبح قادرة على فهم معنى «المواطنة» من خلال فهمها لحقوقها وواجباتها، لا من خلال مراقبة الآخر ومتابعته، ومن ثم اكتساب صفة الوطنية، التي تجعل المرء يعمل لتقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة.

### وسؤالنا هنا: أليس مشكلتنا في الخطاب الديني والتربوي

الذي اهتم بالشكل وقفز فوق الدين ومقاصده وبالغ في المحظورات، حتى أصبح الكثير منا يمارس كل ما هو محظور عليه داخل بلاده بمجرد تجاوزه حدودها، بل إن سلوكياته داخل بلاده مخالفة تماماً لذلك الخطاب إذا ما كان بعيداً عن عين الرقيب.

حتى وجدنا أنفسنا أمام هشاشة قيمة انتشرت عند

الكثيرين فتواترت معها العقلية النقدية لصالح الثقافات الثلاث:

1. ثقافة القطيع والتبعية والانجراف الأعمى.

2. ثقافة التعصب والانغلاق وإسقاط بمفهوم الحرية بمعنى

احترام الآخر وعدم تجاوزه.

### 3 . ثقافة الازدواجية ومهارة الالتفاف حول أسوار المنع والحظر والتحریم.



## الباب الرابع

صور ونماذج من نصوص الفتاوى الفقهية  
المتعلقة بالواقع الاجتماعي للمرأة



## المبحث الأول

### الفتاوى المتعلقة بالمرأة في مجال العبادات

إن قضايا المرأة المعاصرة تُعد من القضايا التي يتم طرحها من منظورين، أحدهما تنموي نناقشها في إطار الاحتياجات المجتمعية والمطالب التنموية المعاصرة، والآخر ثقافي، نتناولها في ضوء العادات والتقاليد المتجذرة في ذهنية الإنسان العربي، محاولين دعمها بموروث فقهي. وتزخر مدونات هيئة كبار علماء السعودية بالكثير من القضايا المتناولة من هذا المنظور؛ لما لهذا المنظور من مكانة خاصة داخل الثقافة العربية والإسلامية بشكل عام وداخل ثقافة مجتمعنا السعودي بشكل خاص.

ومن المهم هنا الإشارة إلى أن الفتاوى المرتبطة بالقضايا التي قمنا بتحليلها بلغ عددها 1816 فتوى تم التعامل معها على مرحلتين:

**المرحلة الأولى:** تم توزيعها في جدول بسيط حسب نوعها، على النحو التالي:

الجدول رقم ( 1 - 1 )  
يمثل توزيع الفتاوى حسب نوعها

التسلسل	نوعية الفتاوى	التكرار	النسبة
1	فتاوى الفقه والطهارة	42	3%
2	فتاوى فقه العبادات	96	11%
3	فتاوى فقه الهبة والعطية، والوصايا، والفرائض	131	8%
4	فتاوى مرتبطة بحق المرأة في الظهور في الفضاء العام وما يرتبط به من أحكام	456	26%
5	فتاوى أحكام النكاح وما يرتبط به من أمور	586	33%
6	فتاوى أحكام الطلاق وما يرتبط به من أمور	405	23%
	المجموع	1816	100%

**المرحلة الثانية:** مناقشة فتاوى كل نوع على حدة، مع دراسة وتحليل النصوص التابعة لها؛ وذلك في محاولة للقيام بعملية حفر متعمقة، لكون متون تلك الفتاوى مخزوناً فكرياً تكوّن على مدى قرون، واتسم بهيبة قوية، تشكّلت من خلالها مسارات حياة الأمة الإسلامية، عبر تاريخها الطويل الذي مر بفترات ازدهار طويلة، وفترات انحدار طويلة أيضاً، انعكست بكل ما فيها على بناء ذهنية أبنائها ذكوراً وإناثاً، إضافة إلى كونها روافد للمعرفة حاولنا الاعتماد عليها لتتبع الأبعاد الاجتماعية لوضعية



المرأة، علنا نستشف منها كيفية تعاملها مع أمور حياتها لكونها فاعلة ومفعولاً بها، مؤثرة ومتأثرة بما يدور حولها.

**إن التحليل الاجتماعي للفتاوى المتعلقة بالمرأة في فقه العبادات يبدأ من تحليل فتاوى الصلاة الخاصة بالنساء؛ والتي بلغ عددها 42 فتوى من أصل 196 فتوى في فقه العبادات، لاحظنا ضآلة العدد بالنسبة لمجموع فتاوى الصلاة ككل، وربما يعود ذلك في نظرنا لسببين: أحدهما: نسبة الأمية المرتفعة بين النساء، وثانيهما: ضيق المساحة المتاحة للمرأة في التعبير، ولا سيما والمفتي رجل، كما أسلفنا في موضع سابق، ولعل الأمر يختلف لو كانت هناك امرأة ضمن أعضاء اللجنة، أو لو كانت هناك لجنة إفتاء مكونة من نساء، والله أعلم. وفي إطار هذا التبرير ومن خلال القراءة المتكررة لهذه الفتاوى لاحظنا أن معظمها يعبر عن انعكاس لصورة منمطة عن الذات بأشكال مختلفة، تدور جميعها حول عدد من المحاور؛ قمنا بتصنيف الفتاوى في إطارها على النحو التالي:**

محور الجهل بالأمور الدينية، ومنبثق من صورة نمطية مبنية على اقتران الجهل بالأمور الدينية بالمرأة، وتظهر هذه المسألة بوضوح عند تفكيك جزئيات كثير من الفتاوى، كالفتوى رقم 5502<sup>(146)</sup> ومضمونها (هل يلزم من طهرت من الحيض أو النفاس

(146) - أحمد بن عبدالرزاق الدويش، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جدة، دار المؤيد، 2003، ط 5، مج 6، 158.

قبل غروب الشمس أن تصلي الظهر والعصر، وإذا طهرت قبل طلوع الفجر أن تصلي المغرب والعشاء؟.....) وغيرها كثير من الفتاوى التي لمسنا فيها البساطة في التعبير ناتجة عن إحساس بالجهل بكثير من الأمور الدينية، إذ تدور في معظمها حول جزئيات أقرب للبدئية.

محور مفهومي النجاسة والتطهير. ومنبثق من صورة نمطية تمحورت حول مفهومي النجاسة والتطهير، وتتمثل هذه الصورة في الفتوى رقم 4945<sup>(147)</sup> ومضمونها (هل من الواجب على المرأة أن تصلي بدون سروال؟.... إلخ).

وعند تفكيك مثل هذه الفتوى لاحظنا (تجذّر) فكرة انتقال النجاسة من المرأة إلى ما يحيط بها من أشياء كالملابس الملازمة لها، ولاسيما وأن لهذه الفكرة جذوراً في كثير من جوانب الموروث الثقافي الخاص بالمرأة، كمن يعتقد أن المرأة النفساء نجسة، وهذا ما لمسناه من مضمون الفتوى رقم 1629<sup>(148)</sup> التي جاء فيها (وضعت امرأتي، وامتعت أحد أصدقائي من دخول منزلي؛ بحجة أن المرأة إذا كانت نفساء لا يحل للإنسان أن يأكل من يدها ويعتبرها نجسة.... إلخ).

محور رمزية الخطيئة والشروع. ومنبثق من صورة نمطية مبنية على نظرة دونية للمرأة، لكونها رمزاً للخطيئة والشروع،

(147) - المرجع السابق، 176.

(148) - المرجع السابق، مج 5، 375.

وهذا ما تشير له الفتوى رقم 6990<sup>(149)</sup> ومضمونها «جاء حديث معناه، يقطع صلاة المصلي، المرأة والكلب الأسود، والحصار، والسؤال: هل تبطل الصلاة بهذه الأصناف أم ينقص الأجر؟... الخ»، والإجابة: «الصحيح أن مرور ما ذكر أمام المصلي؛ بين يديه أو بينه وبين سترته يبطل صلاته، لما ثبت من قول النبي (ص): يقطع الصلاة: المرأة والحصار والكلب الأسود... الخ». وهناك أيضاً الفتوى رقم 9226<sup>(150)</sup> ومضمونها «لي أبناء بنتي وهم أطفال صفار، لا تتجاوز أعمارهم الخامسة، وهم يمرون من بين يدي، ويقطعون صلاتي مرات كثيرة، ولم أستطع أن أردهم عن وجهي وأنا في الصلاة، فهل عليّ شيء في ذلك... إلخ» والرد: «حاولي منعهم وإن غلبوك فلا شيء عليك، لأن الصلاة لا يقطعها إلا: المرأة البالغة، والحصار، والكلب، إذا مروا بين المصلي وسترته، أو قريباً منه، إذا لم يكن له سترة في أقل من ثلاثة أذرع، لقول النبي (ص): إذا صلى أحدكم إلى شيء يستره من الناس، فأراد أحد أن يجتاز بين يديه، فليدفعه، فإن أبي، فليقاتله، فإنه شيطان»<sup>(151)</sup>.

ومن القراءة المتكررة لكل فتوى من الفتاوى السالفة، نلاحظ أن الشكل الثالث من أشكال انعكاس الصورة المنمطة عن الذات، والمبني على النظرة الدونية للمرأة، وجعلها رمزاً للخطيئة

(149) - المرجع السابق، مج 7، 81، 82.

(150) - المرجع السابق، 85.

(151) - المرجع السابق، 86.

والشروع، يعد أخطر الأشكال وأشدّها تأثيراً؛ لأنه الشكل الذي يهتم له الكثير من الناس في تعاملهم مع ما يخص المرأة من أمور، مستندين على أجزاء منتقاة من الثقافة الإسلامية والاجتماعية، التي تكونت على مدى عصور طويلة. وهذا ما استشعرناه عند تفكيك جزئيات الفتاوى الخاصة بهذا الشكل بجزأها (أي السؤال والجواب)، إذ وجدنا أن رمزية المرأة الشيطان تسيطر على ثقافة المجتمع بشكل عام، فإذا ما قابلنا بين الفتاوى السالفة الذكر سنلاحظ الآتي:

أ - وجود قاسم مشترك بينها، وهو التأكيد على أن المرأة ككائن يصنف مع كائنات ارتبطت في ذهنية العرب، أما بالدونية كالحمار أو الشؤم كالكلب الأسود. وعلى الرغم من أن الحديث المروي عن الرسول (ص) والمستشهد به في كافة الفتاوى له رواية حسنة حسب تصنيف أهل الحديث، إلا أنه في غالب الظن قد ذكر لمناسبة لم نجد من خلال بحثنا ما يبررها من قبل أهل الحديث، علماً بأن السيدة عائشة (رض) وأرضها قد اعترضت على ما ورد في صحيح البخاري من أحاديث مشابهة فيها مساواة للنساء بالكلاب والحمير فقد قالت: «بئسما عدلتمونا بالكلب والحمار، لقد رأيتني ورسول الله (ص) يصلي وأنا مضطجعة بينه وبين القبلة فإذا أراد أن يسجد غمز رجلي فقبضتهما»<sup>(152)</sup>، وحاشا على الحبيب المصطفى - عليه الصلاة والسلام - أن يكون قاصداً

(152) - الحشر، خلف أسوار الحرمك، مرجع سابق، 100.

بالحديث تحقير المرأة، التي كانت مسألة الاهتمام بها محور خطبته الأخيرة في حجة الوداع حين نادى «استوصوا بالنساء خيراً... وكررها أكثر من مرة، عليه أفضل الصلاة والسلام».

ب - التأكيد على أن المار؛ لا يقطع صلاة المصلي؛ إلا إذا كان امرأة، ومعنى هذا أن المسألة ليست مرتبطة تشتيئ ذهن المصلي، أو نزع خشوعه في الصلاة؛ نتيجة الحركة أمامه، وإلا فإن الأطفال قد يكون في مرورهم وحركتهم تشتيئاً أكبر لذهن المصلي، ولكن الإجابة عن السائلة في الفتوى السابقة أكدت أن المرأة فقط هي التي تقطع الصلاة، وهذا ما يتضح من استخدام المفتي في إجابته عن تساؤلها لعبارة «حاولي منعهم، وإن غلبوك فلا شيء عليك، لأن الصلاة لا يقطعها إلا المرأة البالغة، والحمار، والكلب الأسود.... الخ». كما أن التمعن في مفردات الإجابة عن نفس الفتوى، أوصلنا إلى ما هو أخطر، وذلك من خلال تفكيك عبارة المفتي المستندة على حديث رسول الله (ص) وهو: «إذا صلى أحدكم إلى شيء يستره من الناس، فأراد أحد أن يجتاز بين يديه فليدفعه، فإن أبى فليقاتله فإنه شيطان»، وهذا يعني أن هناك تأكيداً على أن الأصناف الثلاثة المشار إليها في الحديث الشريف وهي «المرأة والحمار والكلب الأسود»، إن أبت إلا المرور، وهذا خطأ، فلا بأس بمقاتلتها لأنها «شيطان» بينما لو كان المار من خارج هذه الأصناف كالرجل أو الطفل أو القطة أو خلاف ذلك فعلى المصلي دفعه بالأسهل، إذا مر في حدود

ثلاثة أذرع، لأن مرور الرجل لا يقطع الصلاة ولا يبطلها. وهذا ما تؤكدته لفتوى رقم 7306<sup>(153)</sup>، ومضمونها «إذا مر الرجل بين يدي المصلي، هل يقطع صلاته، وما هو العمل؟ والرد: مرور الرجل أمام المصلي لا يقطع صلاته ولا يبطلها، ولتلافي مرور أحد بين يدي المصلي عليه بوضع سترة أمامه وهو يصلي، ويدفع من يمر بينه وبين سترته، ومن أراد أن يمر بين يديه ولم يكن اتخذ سترة، دفعه بالأسهل... الخ».

وعند مقابلة هذه الجزئية من الفتوى وهي: عبارة «من أراد أن يمر بين يديه دفعه بالأسهل» بالجزئية التي استشهد فيها المفتي بالحديث عن الرسول (ص): «إذا صلى أحدكم إلى شئ يستره من الناس، فأراد أحد أن يجتاز بين يديه فليدفعه، فإن أبى فليقاتله فإنه شيطان»، التي جاءت بعد تأكيده للسائلة في بداية الفتوى (بأن الأطفال لا يقطعون الصلاة، والصلاة لا يقطعها إلا المرأة البالغة، والحمار، والكلب.... الخ).

نجد كأن الحديث فيه تخصيص لمقاتلة من يقطع الصلاة من الأصناف الثلاثة المشار إليها، بينما من كان خارج هذا التصنيف فعلياً دفعه بالأسهل، وليس بالمقاتلة، وهذا ما استوقفنا وطرح أمامنا سؤالاً مهماً وهو: هل من الضروري الاستشهاد بمثل هذه الأحاديث الشريفة؟ التي إن صحت روايتها عن الحبيب

(153) الدويش، الفتاوى، مرجع سابق، مج 7، 84-85.

المصطفى، فحتماً لها مناسبتها الخاصة، والخاصة جداً، لاسيما ونحن نعيش زمن يختلف في معطياته على كل المستويات، خاصة في ما يخص التحولات في المفاهيم الاجتماعية، وانتشار كثير من المفاهيم الحقوقية. فمفهوم احترام الذات، ومفهوم العدالة، ومفهوم الكرامة، وخلافها، جميعها مفاهيم خضعت لكثير من التحولات، فلم تعد تعني نفس ما كانت تعنيه في العصور الأولى للإسلام، وهذه سنة كونية وعلينا تفهمها والتعامل معها والاسنجد أنفسنا في مأزق كبير، قوامه الاستشهاد بالأحاديث الشريفة، التي لم تحرر إلا لحالات خاصة؛ لذا فعلينا إعادة النظر في ما نستشهد به من أحاديث من حيث مناسبتها، والأسباب التي جعلت رسول الله (ص) يذكرها. والله أعلم.

ج - التأكيد الشديد على أن المار من صنف البشر لا يقطع الصلاة، إلا إذا كانت امرأة بالغة، وهذا ما جعلنا عند القراءة الأولى نشعر كأن الأمر مرتبط بخشية الفتنة، أو الغواية للمصلي الرجل تحديداً، إلا أننا وجدنا الأمر لا علاقة له بالفتنة والغواية، خاصة بعد مراجعتنا للفتوى رقم 3184<sup>(154)</sup> التي جاء فيها «هل تصح صلاة المرأة والرجل أمامها، وإن كان أخاها، أو أباه، أو أحد أقاربها، أو صلاة الرجل والمرأة أمامه وإن كانت إحدى أقاربه...»، والرد: «نعم تصح صلاة المرأة والرجل أمامها، وكذلك

(154) - المرجع السابق، 86.

صلاة الرجل والمرأة أمامه، لما روت عائشة (رض) قالت: كان رسول الله (ص) يصلي صلاته من الليل وأنا ممتربة بينه وبين القبلة، فإذا أراد أن يوتر حركني برجله، وكان يصلي الركعتين فإن كنت مستيقظة حدثني ولا اضطلع حتى يقوم إلى الصلاة»<sup>(155)</sup>. وعند تفكيك جزئيات هذه الفتوى، لاحظنا أن المسألة لا علاقة لها بالفتنة، وإلا فإن خيال الإنسان يمكن أن يتحرك سواء كان من أمامه ثابتاً أو متحركاً، فلماذا إذا مرت المرأة قطعت الصلاة، وإذا كانت نائمة أمام الرجل كالسيدة عائشة (رض)، لاتقطع الصلاة؟ كما أن هناك نقطة أخرى، تؤيد استنتاجنا، وهي أن مرور المرأة في الصلاة يقطع صلاة المصلي رجلاً كان أو امرأ، أي أن ليس في الأمر خشية فتنة، وهذا ما تؤكد جميع الفتاوى التي سبق تحليلها.

د - التأكيد على أن المرأة فقط، من صنف البشر، هي التي تقطع صلاة المصلي، إلا في المسجد الحرام، يجعلنا نتساءل: لماذا ينتفي السبب في المسجد الحرام، ويتم التشديد عليه خارجه ليصل لدرجة «المقاتلة» كما أشارت الفتوى التي تم فيها الاستشهاد بقوله (ص): «إذا صلى أحدكم إلى شيء يستره من الناس فأراد أحد أن يجتاز بين يديه، فليدفعه، فإن أبي فليقاتله....». وقد يكون الرد لعدم إمكان التحرز في المسجد الحرام، ولكن تساؤلنا

(155) - البيهقي، السنن الكبرى، ج 3، 46.



هي: هل يمكن أن يتنازل الشرع عن أمر مهم يستوجب «المقاتلة» كما ذكرت الفتوى، لعدم إمكان التحرز؟ وهل يمكن التهاون في مسألة تؤدي إلى بطلان الصلاة، كما ورد في كافة الفتاوى السالفة الذكر، لعدم إمكان التحرز؟ أم أن هذا يعني أن الأمر قابل لأن نستبعد مثل هذه الأحاديث التي ما وردت عن رسول الله (ص) إن صحت روايتها، إلا لمناسبات خاصة، ولمقاصد محددة، وذلك حتى نستطيع أن نحقق مقصداً أبلغ وأعم، وهو الاهتمام بالصحة النفسية لأفراد هذه الأمة، والاهتمام بارتقاء وعيهم، والمرأة جزء من هذه الأمة، ونحن نعيش زمن أصبح فيه الاهتمام بالصحة النفسية ضرورة كضرورة الاهتمام بصحة الأبدان. ولا نظن أن هناك فتنة على النساء أكثر من فتنة تهميشهن وممارسة العنف ضدهن، وهضم حقوقهن، واللباس كل ذلك لباساً دينياً عند من لا يخاف الله من الرجال، وممن يفهم النصوص الشرعية فهماً ضيقاً فيعدّ أن تشبيه الرسول (ص) لهن بناقصات عقل ودين، أو أن ذكرها في معية الحمار والكلب الأسود في ما يخص قطع الصلاة مبرراً لامتهانها وازدرائها، بل والأعظم من ذلك تشبثها على مثل هذه الرؤى الضيقة التي ننزّه عنها رسولنا الكريم؛ عليه أفضل الصلاة والسلام، فتصبح رؤيتها لذاتها ليست أفضل من ذلك في كثير من الأحيان، وهنا تكمن الكارثة، إذ إنها مربية الأجيال، وصانعة الأفراد المجتمع.

لذلك نعتقد بضرورة الحركية في هذه الرؤية التي يقودها العقل والشرع والواقع الاجتماعي، حتى تتسع مفاهيم الخطاب،

وكلياته المنصوص عليها، أو المأخوذة منه بطريق الاستقراء. فالمدلولات في تطور مستمر وتخضع لحركة المجتمع، أي أن مفهوم المحافظة على الدين والنفس والعقل والنسل والمال يصبح غير مفهومها بالأمس، اتساعاً وضيقاً، وكذلك مفهوم العدل الذي جاءت من أجله الرسل في تطور واتساع على كافة المستويات الإنسانية، وجيل اليوم من الشابات لن يتمكن من استيعاب هذا التباين الشديد بين خطاب نبوي يضعهنّ في مصاف الكلب الأسود والحمار، وخطاب نبوي آخر يصفهنّ بالقوارير لشدة رقتهنّ، بل يوصي بهنّ خيراً في مئات المواضع على لسان سيد البشر عليه أفضل الصلاة والسلام.

أما بالنسبة ل**فقه الجنائز**، فالفتاوى التي تعرضت لها الورقة، بلغت 18 فتوى تتعلق بالمرأة من أصل 196 فتوى في فقه العبادات، وتطور حول محورين أساسيين: **الأول**... زيارة المرأة للقبور، **والثاني**... اعتبار فقه الجنائز من شؤون الرجال دون النساء. وفي اعتقادنا أن لهذين المحورين ما يبررهما لكي تتمحور حولهما الفتاوى لارتباطهما بمسألة تواجد المرأة في الفضاء العام توافق ذلك مع كثير من العادات والتقاليد التي تعتبر أن المساحة المصرح للمرأة الحركة فيها، هي الفضاء الداخلي من المنزل. وبالتالي فمن الطبيعي أن يكون التساؤل حول المشاركة في صلاة الجنائز، وحول زيارة القبور. وهناك الكثير من الفتاوى التي تدل على ذلك، كالفتوى رقم 1981<sup>(156)</sup> ومضمونها «سمعت من بعض

(156) - المرجع السابق، مج 8، 101-102.

المرشدين أن زيارة النساء لقبر الرسول (ص) لا تجوز قطعياً. والإجابة جاءت تتضمن النهي عن زيارة القبور للنساء، وذلك اعتماداً على حديث ابن عباس (رض) أن النبي (ص) لعن زائرات القبور<sup>(157)</sup>.

وعلى الرغم من أن المتمعن في الأحاديث التي نهى فيها الرسول (ص) النساء من زيارة القبور، لا يستشعر مطلقاً أن المقصد الشرعي من ذلك النهي هو تضيق حركة المرأة. ولكن توافق النهي مع العادات والتقاليد، جعلت كثيراً من الناس يستخدمه وسيلة لتقييد حركة المرأة، وهذا ما لاحظناه عند تفكيك جزئيات الفتوى رقم 7579<sup>(158)</sup> التي جاء فيها «هل يجوز للمرأة أن تخرج للتعزية مع أخواتها، أو أحد محارمها، أم لا يشرع في حقها ذلك؟ وهل في ذلك استثناء للبعض كأماها ووالدها وإخوتها، أم على الإطلاق؟». إذ لاحظنا أن المستفتي يجر النهي حتى على مسألة التعزية ويحاول حصرها في خروج المرأة للتعزية في والدها ووالدتها، والإجابة: «يجوز أن تخرج المرأة في التعزية المشروعة، إذا لم يوجد بخروجها محاذير أخرى، كتعطر وتبرج ونحو ذلك، مما يسبب الفتنة لها، وبها... الخ». ولا يخفانا أن هذه المحاذير، كالتسبب في الفتنة يختلف تقديرها من رجل لآخر، كما يختلف استخدامها كآلية لمنع من رجل لآخر، وهذا

(157) - مجموع الفتاوى، مج 24، 348.

(158) - المرجع السابق، مج 9، 131.

ما يؤكد لنا أن قناعات المستفتي تتضح في تساؤله، ومن خلال التساؤل يحاول أن يحدد مسار إجابة المفتي، لتأتي متوافقة مع قناعاته، ومكونات فكره.

وبالنسبة لفقهاء الزكاة، فالفتاوى التي تخص المرأة فيها بلغت 18 فتوى، من أصل 196 فتوى في فقه العبادات الخاصة بالمرأة، التي هي فيها إما سائلة مستفتية، وإما سائل لها أو عنها من قبل الرجل، ومن خلال تفكيك جزئيات الفتاوى الـ 18 لاحظنا أن جميع الردود تتفق على أن الزكاة تجب على الزوجة في مالها لأنها المالكة له.

وفي هذا بيان واضح على أن الإسلام يتعامل مع المرأة كمكلفة عاقلة، مالكة، متصرفة في ما تملك وعليها واجب تجاه هذه الملكية؛ إذ يظهر هذا بوضوح في الفتوى رقم 4406<sup>(159)</sup> ومضمونها «إذا تزوجت المرأة وقبل أن تذهب عند زوجها تفضل عليها والدها بشيء من الذهب، وله قدر تجب فيه الزكاة، هل يزكى أم لا؟ وهل تجب الزكاة على الزوج أم على الزوجة؟». والرد: «تجب عليها الزكاة... الخ». وكذلك الأمر بالنسبة لفقهاء الصيام فالفتاوى المعروضة للتحليل بلغت 74 فتوى من أصل 196 فتوى خاصة بالنساء في فقه العبادات، ومن الملاحظ هنا أن عدد فتاوى الصيام تزيد عن فتاوى الصلاة التي بلغت 42 فتوى، وعن

(159) - المرجع السابق، مج 9، 266.

فتاوى الحج والعمرة التي بلغت 44 فتوى، على الرغم من ارتباطها جميعاً بأمور الحيض والنفاس والحمل، إلا أن مسألة الصيام في اعتقادنا تختلف عن غيرها بأمرمهم تشترك فيه المرأة مع الرجل وهو الفتاوى المرتبطة بمسألة «الجماع في رمضان»، ما تسبب في زيادة عدد فتاوى الصيام حتى بلغت 74 فتوى. مثل الفتوى رقم 3426<sup>(160)</sup> ومضمونها: «امرأة جامعها زوجها في نهار رمضان، رغماً عنها، ثم في اليوم الثاني أعاد المحاولة، فتركت له البيت، وذهبت إلى بيت أبيها، وأتمت الصوم عنده، ثم صامت اليومين اللذين أفطرت فيهما رغماً عنها، والآن هي لا تستطيع صوم شهرين متتابعين، وفي نفس الوقت لا تستطيع إخراج الكفارة وهي إطعام ستين مسكيناً لأنها فقيرة.... فكيف تفعل؟... الخ». والفتوى رقم 6906<sup>(161)</sup> ومضمونها (في أول يوم من رمضان جامعته أهلي قبل صلاة الفجر بقليل، وأنا لا أعلم أن ذلك اليوم من رمضان إلا بعد ما طلعت الشمس، مع العلم أننا أتمنا ذلك اليوم عندما علمنا أنه من رمضان، أفيدوني هل للجماع كفارة غير صيام الشهرين مع العلم أنني رجل أعمل، ولا أستطيع الصيام في الوقت الحالي؛ أفيدوني... الخ». وعند قراءة الفتاوى السابقة قراءة تفكيكية بشقيها (السؤال والجواب) وجدنا أنها تجسّد مفهوم المسؤولية في الإسلام تجسيداً كبيراً، وتعتمد عليه في إصدار حكم المفتي

(160) - المرجع سابق، مج 10، 310.

(161) - المرجع سابق، مج 10، 314.

كعميار، حيث تلزم الكفارة على الزوج وتسقطها عن الزوجة إذا لم تكن راضية. كما وجدنا أن الكفارة تسقط عن من جهل دخول الشهر ويكفي القضاء بالصيام، كذلك لاحظنا أن الكفارة تلزم حتى على من قال: لم أكن أعلم بالحكم؛ لأن من مسؤوليته تحري الوقت وعدم التساهل في معرفة طلوع الفجر، وكذلك الزوجة إذا كانت غير مكرهة، بهذه العبارة أجاب المفتي على العديد من الفتاوى التي تحمل هذا المعنى.

كما لاحظنا أن جميع الفتاوى في هذه الجزئية على لسان الرجل، وهذا يعود في نظرنا إلى أن المرأة لا تزال «تعيش ثقافة» العيب في مثل هذه المسائل الحساسة، ولا تستطيع أن تخترقها، على الرغم من كونها طرفاً فيها. كما أن هناك نقطة مهمة استوقفتنا في هذه المجموعة من الفتاوى، وهي وجود فتويين، كان سبب الجماع فيهما في نهار رمضان هو عدم معرفة دخول الشهر إلا بعد طلوع النهار، وفي هذا دلالة على ضرورة الاعتماد على الأرصاد في رؤية الهلال وإعادة النظر في مسألة الاعتماد على رؤيا العين لدخول الشهر، وهو ما يوصي به الشيخ عبدالله المنيع في مواقع كثيرة مؤكداً على عدم وجود أي مخالفة للشرع أو للعقيدة؛ فهناك مسببات طبيعية كثيرة قد تحجب الرؤيا بالعين؛ أبسطها دخان المصانع والتلوث، فلم تعد السماء صافية كما كان الأمر في السابق، فلماذا الإصرار على أمور قد توقع كثيراً من الناس في الحرج؟

وأما عن **فقه الحج والعمرة** فالفتاوى فيه بلغت 44 فتوى تدور حول محاور متعددة، ولكل محور من المحاور مجموعة من الفتاوى تدلل عليه، ولكننا سنسلط الضوء على نصوص الفتاوى المرتبطة بالفكرة المحورية لدراستنا وهي صورة المرأة في النصوص الفقهية وكيف تشكلت هذه الصورة؟ ولماذا تم تشكيلها بهذه الوضعية المرتكزة على مفهوم الأفضلية في الخلق والتكوين علماً بأن النص القرآني لم يتطرق لهذه الفكرة. كالفتاوى الخاصة بمحور التوكيل للإنابة في الحج لما تحمله من دلالة على المساواة في التكليف بين الرجل والمرأة حتى في عبادة الحج التي تتطلب الكثير من المشقة والجهد، كالفتوى رقم 1265<sup>(162)</sup> ومضمونها: «تصدق السائل على كل من والده ووالدته بحجة، فأعطى حجة أبيه لامرأة، على أساس أن تدفعها لزوجها ليحج بها، وأعطى حجة أمه لهذه المرأة، ويسأل عن حكم ذلك.... الخ». والإجابة: «إن صدقتك على كل من والديك بحجة فهذا من باب البر والإحسان، وأما تسليمك النقود التي تريد أن يحج بها عن والدك لامرأة تدفعها لزوجها ليحج بها فهذا توكيل منك لهذه المرأة، والتوكيل جائز، والنيابة في الحج جائزة إذا كان النائب قد حج عن نفسه، ونيابة المرأة في الحج عن المرأة وعن الرجل جائزة لورود الأدلة الثابتة عن رسول الله (ص) في ذلك الأمر... الخ».

ومن خلال القراءة المتكررة لمثل هذه الفتوى وغيرها من الفتاوى التي تعرضنا لها في هذا المحور استوقفنا الدقة المتناهية

(162) - المرجع السابق، مج 10، 310.

في تنفيذ الحكم من خلال تفصيل الإجابة، من قبل المفتي خشية وقوع التباس في الفهم، وهذا ما لمسناه عند الرد على المستفتي، من خلال استخدام المفتي لعبارة محددة مثل: «صدقتك على كل من والديك بحجة، من باب البر... الخ»، وقوله: «تسليمك النقود للمرأة فهذا توكيل» وقوله: «النيابة في الحج جائزة، إذا كان النائب قد حج عن نفسه» وقوله: «نيابة المرأة في الحج عن المرأة وعن الرجل جائزة، لورود الأدلة». كما لاحظنا أيضاً أن المفتي لم يدع للمستفتي ثغرة قد يقف عندها إلا استوفاهما، والجميل في الأمر، تأكيد المفتي على أن إنابة المرأة في الحج جائزة عن الرجل وعن المرأة، لأنه استشعر أن المستفتي قد يظن غير ذلك، لا سيما وقد أكد في سؤاله على عبارة «أعطى حجة أبيه لامرأة على أساس أن تدفعها لزوجها ليحج بها، وأعطى حجة أمه لهذه المرأة»، لذا لاحظنا أن المفتي تعمّد أن يرد عليه بعبارة «ونىابة المرأة في الحج عن المرأة وعن الرجل جائزة»، بمعنى لا بأس عليك حتى لو أن المرأة هي من ستحج لوالدك. وهذا بالتأكيد مستوى عال من الاستخدام للمنهج التربوي الرباني. وكذلك الفتاوى الخاصة بمحور المحرم كشرط لحج المرأة مثل الفتوى رقم 8392<sup>(163)</sup> ومضمونها: «أنا امرأة في الخمسين من عمري، وأريد من فترة سنتين أن أسافر لأداء فريضة الحج، والذي يعوق سفري هو عدم استطاعة محارمي السفر معي، فزوجي لا ينوي السفر للحج، ولي

(163) - المرجع السابق، مج 10، 314.



ابنان مشغولان بإعداد نفقات زواجهما، وأخاف أن يأتيني الأجل، وأكون مقصورة في ذلك، وقد ملكت الزاد والراحلة، فهل بعد كل هذا أجد لي مخرجاً فقهيّاً في سفري مع مجموعة من النساء... الخ». والإجابة: «إذا كان الواقع كما ذكرت، فلا يجب عليك الحج، لأن صحبة الزوج أو المحرم لك في السفر للحج شرط في وجوبه عليك، ويحرم عليك السفر للحج، وغيره بدون ذلك، لقوله (ص): «لا تسافر امرأة إلا مع ذي محرم»... الخ».

ويتفكيك جزئيات مثل هذه الفتوى، التي قمنا باستعراضها، وجدنا أن القاسم المشترك بينها هو «عدم جواز الحج بدون محرم» ولو كانت حجة فريضة، استناداً على قوله (ص): «لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم». ولكن الأمر الذي استوقفنا هنا هو استخدام المفتي لمفردة «يحرم عليك» في هذه الفتوى التي بين أيدينا، والأصل في الأمر هو أن الحكم بالتحريم يكون في المسائل المجمع عليها، بينما المسألة هنا فيها خلاف بين الأئمة، لارتباطها بشرط الاستطاعة المختلف عليه، فهي عند المالكية<sup>(164)</sup> مرتبطة بتوفير الرفقة المأمونة لقولهم: «تخرج المرأة للحج إذا كان معها زوج أو محرم من محارمها أو رفقة مأمونة، وإلا فلا يجب عليها الحج» وكذلك الأمر عند الشافعية<sup>(165)</sup> قالوا: «تخرج المرأة للحج ومعها زوجها أو أحد محارمها، أو نسوة يوثق بهنّ،

(164) - الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، مرجع سابق، 352.

(165) - المرجع السابق، 353.

اثنتان فأكثر، فلو وجدت امرأة واحدة فلا يجب عليها الحج إلا إذا كانت حجة فريضة، فيجوز لها، بل يجوز لها أن تخرج وحدها لأداء الفريضة عند الأمن، أما في حجة النفل فلا يجوز الخروج مع النسوة ولو كثرن.... الخ». أما عند قراءتنا للفتوى رقم 9552<sup>(166)</sup> التي رد فيها المفتي على من استفتته «بأنها حجت بدون محرم مع رفقة صالحة من النساء حجة فريضة» بأن حجها صحيح، ولكنها آثمة في سفرها من غير محرم، وعليها التوبة إلى الله والاستغفار. وجدنا أنفسنا أمام عدد من التساؤلات منها: كيف يمكن أن تسقط فريضة وتعد صحيحة إذا تم أداؤها بارتكاب محرّم، كالسفر للحج بدون محرم؟ وهل يمكن لمن ارتكب محرّم أن يكفر عنه بالتوبة والاستغفار؟ حتى لو كان الأمر مرتبطاً بأداء فريضة؟ وذلك إذا ما قابلنا بين الرد على هذه الفتوى والرد على الفتوى السابقة والتي أجاب فيها المفتي على المستفتية «بعدم وجوب الحج عليها دون محرم، بل ويحرم عليها السفر للحج بدوم محرم، لفقد شرط الاستطاعة الشرعية.

وأما الفتوى رقم 4127<sup>(167)</sup> المتعلقة بغطاء الوجه ولبس البرقع والقفازين في الحج والعمرة، ومضمونها: «قرأت لسيادتكم فتوى أن على المرأة أن تغطي وجهها وكفيها حتى لو كانت محرمة بحج أو عمرة، وأنه من المعروف أن الرسول (ص) قد ذكر أن

(166) - الدويش، الفتاوى، مرجع سابق، مج 11، 97.

(167) - المرجع السابق، 192. 193.

المرأة أثناء الإحرام، لا ترتدي النقاب ولا القفازين، فكيف تغطي المرأة وجهها أثناء الإحرام، وهل ترتدي النقاب والقفازين وهي محرمة؟ ومن المعروف أنه في الحج يكون من المتعذر أن تبتعد عن الرجال لكثرة الزحام، فنرجو تفصيل هذا الأمر... الخ» والإجابة: «لا تلبس المحرمة بحج أو عمرة نقاباً ولا قفازين حتى تحل من نسكها التحلل الأول، وإنما تسدل خمار رأسها على وجهها إذا خشيت أن يراها الرجال الأجانب، ومن لم تتمكن من الانفراد عن الأجانب تستمر سادلة خمارها على وجهها، ولا حرج عليها في ذلك، وهكذا تغطي يديها بغير قفازين، كالعباءة.. الخ». وعند التمعن في جزئيات هذه الفتوى المتعلقة بغطاء الوجه، ولبس البرقع في الحج، فلاحظنا أن هناك تشديداً على ضرورة ستر المرأة لوجهها وكفيها ولكن بدون برقع أو قفازين، على الرغم من وجود خلاف بين الأئمة في مسألة غطاء الوجه بالنسبة للمرأة، وعده عورة أم لا، فذهب جمهور الفقهاء<sup>(168)</sup> الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة «إلى أن الوجه ليس بعورة، وإذا لم يكن عورة فإنه يجوز للمرأة أن تستره، فتنتقب، ولها أن تكشفه فلا تنتقب. وحظر الإسلام النقاب على المرأة المحرمة، لحدي بن عمر (رض): «لا تنتقب المرأة المحرمة، ولا تلبس القفازين»<sup>(169)</sup> ولذا صرح الفقهاء بالحرمه فقالوا: «والمرأة إحرامها في وجهها،

(168) - الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، مج 41، 134.

(169) - المرجع السابق، 135.

فتحرم عليه تغطيته ببرقع أو نقاب أو غيره لحديث ابن عمر المتقدم، فإن غطته لغير حاجة فدت كما لو غطى الرجل رأسه»<sup>(170)</sup>.

ولعل ما ذكرناه يشير ويؤكد أن المبادئ الأساسية التي أرساها القرآن بشأن المجتمع المسلم الأول كانت خاصة بالنظام القائم آنذاك، ذلك النظام الذي أسفر عن مزايا معينة للرجال مكنتهم من الحصول على امتيازات عامة وتجارب قدمتها ثقافة المجتمع ليصبحوا الأفضل والأكثر ملائمة للعمل في الساحة العامة للمجتمع، في الوقت الذي حرمت النساء من مثل هذه المزايا فحدث الاختلاف في الفرص بين الرجال والنساء ليتم على أساسه الحكم على عدم صلاحية المرأة للعمل الخارجي لكونها غير مؤهلة حتى على مستوى الخلق، على الرغم من عدم وجود أي شيء ضمني أو صريح يثبت ذلك الأمر. وعليه تم التركيز هنا على ضرورة إمعان النظر في النص الديني لتتضح أهمية دور المرأة في المجتمع والقدرة التي لديها فيتم الاعتراف بأهمية تنمية مهاراتها؛ لتحقيق مشاركتها على الجبهة الداخلية والخارجية في إطار مقاصد الشريعة في ما يتعلق بالحقوق والمسؤوليات والإمكانات والقدرات. وبذلك نستطيع الخروج من الأزمة الحقيقية التي أشار لها الشيخ الغزالي بقوله: «إن الأزمة التي نعاني منها كمسلمين تكمن في افتقاد وسائل الفهم الصحيحة، وأدوات التوصيل، وكيفية التعامل مع القرآن، لتصبح أزمة فهم، وأزمة تعامل، وأزمة أمية عقلية».

(170) - المرجع السابق، 135.

لذلك يجب أن تنصّب الجهود على منهج الفهم، وإعادة فحص واختبار المناهج القائمة التي أورثتنا ما نحن عليه، والتحرر من تقديس الأبنية الفكرية الاجتهادية التي انحدرت إلينا من موروثات الأجداد، ونسجت حولنا مناخاً ثقافياً تسرب إلى عقولنا فشكّلها بطريقة التفاعل الاجتماعي<sup>(171)</sup>.

---

(171) - الشيخ محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، القاهرة: دار نهضة مصر، 1998، 14، 15.



## المبحث الثاني

### الفتاوى المتعلقة بالمرأة في المجال العام

إن قضايا المرأة في المجال العام تتم مناقشتها من خلال محورين أساسيين يشكلان نقطة ارتكاز قوية في مسألة مساهمة المرأة في بناء المجتمع هما:

#### 1 - محور الاختلافات الوظيفية على الأرض

للبحث في هذا المحور كان لابد من طرح مجموعة من التساؤلات مثل: كيف يصور النص الديني خلق الإنسان؟ وهل الأوصاف في النص الديني لعملية الخلق تميز المرأة عن الرجل بطريقة تقصر قدرتها على دور أحادي محدّد بيولوجياً؟.

إن الغريب في الأمر هو أن الاختلاف الوظيفي الوحيد المشار إليه في القرآن وهو «الإنجاب» وارتباطه بالأنثى، ولم يتم تناوله لكونه سمة تميز المرأة، إنما تم النظر إليه على أنه وظيفتها الرئيسية، لذا أدى استخدامه إلى مدلولات سلبية عن طريقها تم اعتقاد أن النساء لا يمكن أن يكنّ سوى أمهات، وعليه وجب أن

تتمثل التربية السليمة للنساء في تنشئة زوجات صالحات وأمهات مثاليات استعداداً للقيام بهذه الوظيفة.

علما بأنه لا يوجد في النص القرآني لفظ يشير إلى أن «الإنجاب» هو الوظيفة الرئيسة للمرأة، كما لم يشر إلى أن «الأمومة» هي دورها الوحيد، ولكنه أظهر حقيقة أن المرأة هي الإنسان الوحيد . وليس جميع النساء بالتأكيد . القادر على الإنجاب. وتتسم هذه القدرة بالأهمية من أجل وجود الإنسان، وعليه تصبح هذه الوظيفة رئيسية في ما يتعلق باستمرار الجنس البشري فقط. كما لم يُقسم النص القرآني العمل ولم يُقم منظومة متألّفة لكل نظام اجتماعي، بل ترك لكل مجتمع تحديد قيمة أنواع الأعمال المختلفة حسب ما يناسبه، وعليه قام كل مجتمع بتمييز عمل الرجال عن عمل النساء، مع جعل عمل الرجال أكثر قيمة من عمل النساء، الأمر الذي انطوى على مشاكل تتعلق بقيمة النساء في المجتمع كأفراد.

والجدير بالذكر هنا أن نشير إلى أن عدم تحديد النص القرآني للقيمة الفعلية للأعمال المحددة لأفراد المجتمع، لا يعني عدم تأييده لقيمة الأعمال حسبما تحددها المجتمعات، ولكن يعني تضمين النص القرآني للعديد من النقاط التي ينبغي أن يتأثر بها التقييم في المجتمع مثل:

1. إن الأعمال القائمة على التقوى هي الأعلى قيمة خارج

إطار الجنس.



2 - منح الجزاء على أساس عمل الفرد، لذا لا يهجم النهج القرآني في كيفية تقسيم الأعمال بين الذكور والإناث في بيئة اجتماعية معينة لقوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا﴾ (سورة النساء: الآية 32).

وتعدّ هذه الشمولية الاجتماعية مهمة في المنهج الرباني، فهي تتيح لكل بيئة اجتماعية مستقلة فرصة تحديد اختلافاتها الوظيفية بين أعضائها، على أن تطبق نظاماً واحداً للجزاء العادل الذي يمكن تبنيه في كل بيئة اجتماعية.

## 2 - محور حقوق المرأة في فقه المعاملات

ستتم مناقشة هذا المحور من خلال عنصرين أساسيين يساهمان في تمكين المرأة وتفعيل دورها في المجتمع بشكل عام، لارتباطهما بتنمية قدراتها وتحديد مساحة حركتها:

### العنصر الأول: حق الملكية الفردية من حيث تكوين

ثروة المرأة، وصلاحياتها في التصرف في أموالها، وذلك عبر عملية الحفر في فتاوى هيئة كبار العلماء الخاصة بفقه الهبة والوصايا والفرائض، التي تضمنت 131 فتوى خاصة بالمرأة، من أصل 1816 فتوى للمرأة في قضايا أخرى، كما هو مبين في الجدول رقم ( 1.1 )، الخاص بتوزيع الفتاوى حسب نوعها.

ولقد تم النظر في هذه الفتاوى الـ 131 في ضوء الرأي القائل بأن علم اجتماع المعرفة «يتعين أن يأخذ في حسابه

التراشبية الخاصة لعمليات المعنى عند كل نقطة من نقاط الواقع الاجتماعي، وهذه التراشبية التي تجعل الروافد المعرفية تنتج ويتم تلقيها، طبقاً للمخططات التي طورت جماعياً، وليس بوساطة الأفراد»<sup>172</sup> (1) وذلك لاتفاق هذا الرأي المشار إليه مع هدف مهم من أهداف الدراسة التي بين أيدينا «وهو التعامل مع (الفتاوى) كرافد معرفي ينتجه واقع اجتماعي»، طبقاً لمخططات طورت جماعياً وليس بوساطة الأفراد، ويتم تلقيها في إطار تحولات هذا الواقع، فتتكون بواسطته البنى العقلية على نحو دائم، والافلن يتم إدراك الوظيفة الاجتماعية لهذا الرافد المعرفي المهم.

وفي ضوء هذه الفكرة، حاولنا الحفر في هذه المجموعة من الفتاوى، المرتبطة بالهبة والعطية والوصايا والفرائض، لنسلط الضوء على الوظيفة الاجتماعية والاقتصادية لهذه المسائل بالنسبة للفرد والمجتمع.

وعند تفكيك جزئيات مجموعة الفتاوى الخاصة بهذه المسألة وجدنا أن الشريعة تتعامل مع كل كائن بشري كصاحب حق وإن كان قاصراً، فتمنع وصيّه من التصرف في ماله إلى أن يبلغ، حتى وإن كان في أوجه الخير. وفي هذا دلالة كبيرة على الالتزام بالعدل كمقصد أساسي من مقاصد الشريعة، دون الالتفات لنوع

(172) - إنجي سليمان، سوزان رويين وكروسمان، القارئ في النص: مقالات في الجمهور والتأويل، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2007، 259.

الإنسان ذكراً أو أنثى، ودون الالتفات لعمره صغيراً أو كبيراً. بل إن أجمل ما استوقفنا في هذا الجزئية، هو تأكيد الشارع في أن منحه للذكر مثل حظ الأنثيين، ليس تشریفاً لنوعه كذكر، وإنما تكليفاً له بأمر كثيرة، هو ملزم بها حتى الموت، ومحاسباً عليها، وهذا ما لمسناه بوضوح من خلال الرد على النازلة، رقم 17906<sup>(173)</sup>، إذ استفتى فيها أحدهم بقوله: «اتفقنا على أن نقتض مالا لترميم عقار ورثناه من والدينا، وعددنا 3 ذكور و 8 إناث، ولكن الخلاف بيننا الآن، حول كيفية سداد القرض، أتساوى فيه حصص السداد بين الورثة، لكون ذلك من المصاريف وليس من العوائد، أم أن السداد يكون كطريقة توزيع الإرث؟ أي أن يتحمل الذكر ضعف ما تتحمله الأنثى؟». فجاء رد المفتي مؤكداً على مسألة تطبيق العدل، وعدم الخروج عنه كمقصد شرعي، موضعاً أن مضاعفة الإرث للذكر عن الأنثى هو تكليف له بالإنفاق، فكما استلمه مضاعفاً، فهو سينفق منه مضاعفاً أيضاً وبنفس الطريقة، وهنا تكمن القوة في فلسفة الإرث لتحقيق التوازن. إلا أن هناك مسألة استوقفتنا وهي توريث أبناء البنت وتمثلها الفتوى رقم 15750<sup>(174)</sup>، ومضمونها:

«هل يرث الأبناء من تركة جدهم لأهمهم، التي ماتت في حياة أبيها، وإن كان لهم حق الميراث، فما هو نصيبهم؟ علماً بأن لهم خالين، وثلاث خالات، وزوجة جدهم؟... إلخ»، والإجابة: «إذا كان

(173) - الدويش، الفتاوى، مرجع سابق، مع 16، 453 - 454.

(174) - المرجع السابق، 488.

الأمر كما ذكر فإنه لا يرث الأبناء من جدهم من جهة الأم شيئاً؛ لأنهم من ذوي الأرحام، وذوو الأرحام لا يرثون مع وجود صاحب فرض أو تعصيب، ما عدا الزوجين».

بتفكيك جزئيات الفتاوى السابقة، استوقفنا مسألة مهمة وهي «مسألة التعصيب»، التي تعني إعطاء المال للذكور من جهة الأب، وبالقرارة المتكررة للفتاوى، لاحظنا وجود علاقة قوية بين هذه الفكرة وبين الالتباس الموجود لدى كثير من عامة المسلمين في ما يخص ميراث الإناث، وتوريث أبناء البنت، لكونهم أبناء بطون كما يسميهم الفقهاء، أي أن علاقتهم بالمتوفى من جهة الأنثى ولذلك لا يرثون إلا إذا لم يوجد عاصب، ولو كان قريباً من الدرجة العاشرة، ولا سيما أن كافة الفتاوى التي تخص هذه المسائل تعتمد على حديث واحد وهو «الحقوا الفرائض بأهلها، فما بقي فهو لأولى رجل ذكر». الأمر الذي دفعنا للبحث حول هذا الحديث المشار إليه، إلى أن توصلنا إلى أنه لم يرد إلا عن عبد الله بن طاووس رواه عن أبيه طاووس عن ابن عباس، وقد أنكره الاثنان، فقيل لابن عباس: «روى الناس عنك وعن طاووس أن ما أبتت الفرائض فلأولى رجل ذكر»، فرد ابن عباس على الرجل، فقال: «ابلع عني أني أقول قول الله تعالى: ﴿أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا﴾ (سورة النساء: الآية 11) وقوله تعالى: ﴿وَأَوْلُوا الْأَرْحَامَ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (سورة الأنفال: الآية 75) هل أبقنا شيئاً؟ (ويقصد أن

الآيتين تتناحيان مع التعصيب) ماقلت هذا، ولا طاووس يرويه»، ثم ذهب راوي الخبر إلى طاووس نفسه، فسأله عن الحديث فرد: «لا، والله ما رويت هذا عن ابن عباس قط، وإنما الشيطان ألقاه على أسنثهم»<sup>(175)</sup>، وعند بحثنا عن هو عبد الله بن طاووس وجدنا أنه عبد الله بن طاووس بن كيسان، فقيه من رجال الحديث الثقات (ت 132 هـ) ووالده طاووس بن كيسان: من أكابر التابعين تقيهاً ورواية للحديث (ت 106 هـ). أما عبد الله بن عباس فهو ابن عم رسول الله (ص)، صحابي من أعلم علماء الأمة في الفقه، وعلوم العرب (ت 68 هـ) وعند قراءتي لهذه الرواية المذكورة شعرت براحة كبيرة، كامرأة مسلمة أولاً، وكباحثة ثانياً، مدركة لأمر دينها، ومؤمنة بأن جزءاً من تكليفها هو التدبر في أحكام ربها، إلا أنها غير قادرة على استيعاب أن وجود ذكر من العصابة «العاصب» يحق له أن يرث من لا وارث له من المسلمين ذكوراً أو إناثاً حتى إن كانت علاقته سيئة بالشخص المورث، كما جاء في إحدى الفتاوى التي أشارت فيها المستفتية إلى عدم وجود أقارب لها، إلا شخص واحد تجتمع معه في الجد الرابع أو الخامس، وهي أرملة منقطعة وعندما عاشت مع هذا الشخص أساء إليها، وهددها بالطرد. أو حتى إذا كان (العاصب) غير معروف للشخص كما توحى فتوى أخرى أشار فيها المستفتي إلى أن صك المحكمة يقول، لا وارث

(175) - شيماء الصراف، أحكام المرأة بين الاجتهاد والتقليد: مقارنة في الشريعة والفقه والقانون والاجتماع، باريس: دار القلم، 2001، 172.

للمتوفى إلا زوجته فهل يصرف لها كامل حقوقه، أم يصرف لها نصيبها من الإرث، والباقي يبقى حتى يأتي من يطالب به من عصبته؟ وهذا يعني أن في الأصل وما هو معروف للجميع أن لا أحد له، ومع ذلك يبقى المال لعل أحداً يأتي فيطالب به، بمعنى أن من سيأتي سيكون من بعيد جداً وغير معروف لمن حول المتوفى.

بل والأصعب إذا كان للشخص المتوفى أحفاد من أبناء البنات ذكور وإناث، وليس له أبناء ذكور أو أبناء أبناء، فتجد أن وجود العاصب الذكر المرتبط بالجد، من الجد الخامس أو السادس يبعدهم، لأنهم مصنّفون لدى الفقهاء «ذوي رحم»، ووجود «العاصب» يمنعهم من الإرث، كما جاء في الفتوى التي أشرنا لها من خلال العبارة الآتية للمفتي وهي: «لا يرث الأبناء من جدهم، من جهة الأم شيئاً، لأنهم من ذوي الأرحام، وذوو الأرحام لا يرثون مع وجود صاحب فرض، أو تعصيب، ماعدا الزوجين».

عندها وجدنتي أبحث عن من هم «ذوي الأرحام»<sup>(176)</sup> فوجدت أن **الرحم لغة** : هو بيت منبت الولد ووعاؤه، والقراية، أو أصلها وأسبابها، وجمعه أرحام.

**والرحم شرعاً** : كل قريب. وفي توريث ذوي الأرحام، اختلاف بين الصحابة والتابعيين والفقهاء بعدهم، فمنهم من قال بتوريثهم، ومنهم من منع ذلك.

(176) - الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، مج 3، 53 - 54.

**وأدلة المانعين** مبنية على أن الله - تعالى - نص في آيات المواريث على بيان أصحاب الفرائض والعصابات، ولم يذكر لذوي الأرحام شيئاً.

أما القائلون بتوريث الأرحام، فقد استدلوا بقوله تعالى ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (سورة الأنفال: الآية 75)، إذ معنى الآية: ﴿بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾ قد أثبت استحقاق ذوي الأرحام بوصف عام، وهو وصف الرحم، فإن انعدم الوصف الخاص، وهو كونهم أقارب من أصحاب الفروض أو العصابات، استحقوا بالوصف العام، وهو كونهم ذوي رحم، ولا منافاة بين الاستحقاق بالوصف العام، والاستحقاق بالوصف الخاص، ولا يكون ذلك زيادة على كتاب الله.

وبالتمعن في غالبية آراء الأئمة الأفاضل والفقهاء، وجدنا أن في المسألة خلافاً، وخلاف الأئمة رحمة، ولكل فريق حجته. إلا أننا بتحليل تعريف الرحم «لغةً وشرعاً» وجدنا أنه لا يخرج عن كونه كل قريب، دون تحديد لصلة قرابته من الأب أو الأم. لذلك فاجأنا سؤال مهم وهو: من الذي جعل الحفيد من أبناء البنات ليس بقريب؟ وأليس بقريب ذي فرض تحديداً؟ كما جاء في تعريف الفرضيين للرحم بأنه «كل قريب ليس بذئ فرض مقدر في كتاب الله»<sup>(177)</sup>. وسؤال آخر: على أي أساس تم احتساب أبناء البنت

(177) - الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، 53.

من الأقارب غير المقدر فرضهم في كتاب الله؟ ولا نعلم ما الحكمة التي جعلت أئمتنا الأفاضل يوقفون إرث المتوفى عند بناته، دون أبنائهن، بينما يظل الأمر بالنسبة لأبنائه من الذكور مستمراً إلى أبناء الابن وأبناء ابن الابن. بل والأصعب أن الأمر يتجاوزهم إلى «العصبة من الذكور».

الأمر الذي جعلنا نبحث عن من هم «العصبة»<sup>(178)</sup> فوجدنا أن **عصبة الرجل لغة**؛ هم بنوه وقرابته لأبيه. **والعصبة اصطلاحاً**؛ هم من يرث المال كله إذا انفرد، أو الباقي بعد الفرض، وعرفه صاحب السراجية: أنه كل ذكر لا تدخل نسبته إلى الميت أنثى. وعند تحليل مثل هذا التعريف بمستوى تفكير العوام من المسلمين، والتأمل في مفرداته من وجهة نظرهم، يمكننا التأكد من أنهم سيشعرون وكأن الإسلام يقطع علاقة الشخص المتوفى بالأنثى بعد أمه وزوجته وابنته، إذا ما وجد أي ذكر من عصبته، ولو كان بعيداً. **وسؤالنا هنا**؛ هل يمكن تصور أن من يتصل بالمتوفى في الجد الثالث أو الرابع من الذكور، هو أقرب إليه في الصلة المعنوية، وحتى في صلة الدم من أبناء ابنته، أو بناته ذكوراً وإناثاً؟ أم أن الأمر يحتاج إلى مراجعة؟ ثم أننا في زمن لا نعتقد أن هناك من ينفي ضعف التواصل فيه بين الناس، فهل يُعقل أن يُبعد الأحفاد من جهة البنات، ليقرب رجل من الجد الرابع أو الخامس؟

(178) - المرجع السابق، 42.



والى أي مدى يمكننا أن نتوقع أن هذا القريب البعيد من العصابة الذكور يمكنه أن يأوي أو يتكفل بنساء محتاجات في أسرة المتوفى كبنات الأخوات، وبنات العمات وغيرهن بالنسبة للمتوفى؟ بينما يمكننا أن نتوقع أن الحفيد أو الحفيدة سيكون على معرفة بقريبات المتوفى من جهة أمه وأبيه وذلك بحكم تواجدهم في حياة الجد كأحفاد، ولاسيما والمعروف دائماً بأن الأحفاد من جهة البنت أكثر التصاقاً ببيت الجد لأهمهم، وبأخوالهم على مر التاريخ. كما أن هناك أمراً آخر استوقفنا، ونعتقد أنه يحتاج الوقوف عنده قليلاً، وهو الاستخدام الفقهي لمصطلحي «أولاد البطون» و«أولاد الظهور»، للتعبير بالمصطلح الأول عن من يتصل بالمتوفى عن طريق أنثى وهي ابنته فلا يعدون أولاده، بينما يعبر بالمصطلح الثاني عن أولاد الابن الذكر، إذ يعدون أولاد المتوفى من صلبه، وامتداداً له فهم يرثونه لاتصالهم به عن طريق الذكر.

علماً أن هذه المسألة لا تشمل كل حالة تتوسط فيها بالقرابة أنثى، فهناك حالة الإخوة لأم، فهم يرثون على الرغم من أن قربهم للمتوفى عن طريق أنثى، لأن القرآن نص على توريثهم.

**وسؤالنا هنا:** لماذا لا يُقاس هذا بهذا؟ فالإخوة للأم ينتهي نسبهم إلى غير نسب المتوفى وكذلك أبناء البنت ينتهي نسبهم إلى غير نسبه.

وهذا ما يؤكد شعورنا، والله أعلم، بأن الإشكالية تقع في التعامل الفقهي مع كلمة «ولد»، على أنها تعني الذكور فقط، بينما

بالبحث في معنى ولد وجدنا أنها تطلق على «عقب الرجل وذريته» فهي مشتقة من الولادة، والولد هو الوليد المولود، والآيات في هذا المعنى كثيرة منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَمْرًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾ (سورة النساء: الآية 176)، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ﴾ (سورة التغابن: الآية 15). وكل هذا الآيات التي أوردناها، تدل دلالة صريحة وواضحة على أن الولد أو الأولاد تعني الأبناء ذكوراً وإناثاً.

**وسؤالنا هنا:** كيف تم تعامل الفقهاء مع كلمة ولد على أنها تعني الذكور فقط؟ وعلى أساسها استند الحكم على أن أبناء البنت من ذوي الرحم! وعلى ذلك يمكننا القول بأن التعامل مع مسألة القرابة على أنها «بطون» أو «ظهور» ترتب عليها، عودة تفكير الكثير من المسلمين في مسألة توريث الإناث إلى مستوى تفكير العرب قبل الإسلام، إذ كانوا يربطون الميراث بالنصرة والانتماء، وعليه فقرابة الرجال هي المعتبرة لديهم دون قرابة النساء، وأقرب رجل ذكر، لا يمكن أن يكون من جهة النساء في قرابته وفي هذا تكريس لعقلية العرب في زمن الجاهلية، في حرمانهم الإناث من الميراث وكذلك من يتقرب بهن إلى المتوفى، ومن ثم تم حصر الإرث في عائلة الرجل من الذكور، في حين أن من المعروف أن عائلة الرجل لأمه كانت تؤازره وتناصره، في الجاهلية والإسلام، وخصوصاً الأخوال الذين كثيراً ما يتربى الابن وينشأ لديهم وفي رعايتهم حين تطلق المرأة أو تترمل.

كما أننا نعود ونسأل: في تطبيق «قاعدة التعصيب» أليس فيها فقدان للعدالة؟ لما في ذلك من حرمان المرأة من الميراث، إلا أن تكون صاحبة فرض، وحرمان من يتقرب إل المتوفى بواسطتها؟ وهذا ما تؤكد لنا مجموعة النوازل المطروحة حول توريث الإناث، التي يشير فيها المستفتيان إلى أن بعض الناس يمنع ابنته من الإرث خوفاً على ثروته، من أن يأخذ من يتزوج ابنته نصيبها من هذه الثروة. أو كالتي أخبر فيها أحد المستفتين عن ما يحدث في قبيلة بني مالك، التابعة لمحافظة الطائف من عادات تحرم المرأة نصيبها من الميراث حال تقسيمه، لأن ذكور القبيلة يرون أنه من العار عليهم أن يدخل معهم في مال أبيهم أزواج أخواتهم، أو أبناءهن، وخصوصاً في الأراضي والمزارع.

وفي نظري كباحثة فإن هذه النازلة تحديداً تستحق أن تكون موضوع دراسة اجتماعية، لما فيها من قضايا مهمة يمكننا تنفيذها على النحو التالي:

\* من حيث رقمها التسلسلي وهو 17784<sup>(179)</sup> فهو يشير إلى حدثها، أي أن هذا الأسلوب في المنع لا يزال يتبع حتى وقتنا هذا.

\* من حيث الأسلوب الذي يتم فيه تسجيل ما يسمى

(179) - الدويش، الفتاوى، مرجع سابق، 495.

«بالاستحكام» إذ تذكر أسماء، الإناث فقط في العقد، دون التأكد من رغبتهنّ.

\* من حيث تفكير الناس حول مسألة أن يدخل معهم في مال أبيهم أزواج أخواتهم أو أبنائهنّ لكونها مسألة تخص الذكور، لأن فيها اختلاطاً بين الأراضي والمزارع وهذا أمر مرفوض بالنسبة لذكور القبيلة، وهكذا بالنسبة لكل الأمور التي أشارت إليها النازلة.

كما أننا نود الإشارة إلى أمر مهم آخر، استوقفنا في مسألة وجود «العاصب البعيد» فهو يحرم الشخص المتوفى حتى من التصدق على نفسه من ماله، بأكثر من الثلث، وهذا ما اتضح لنا من استخدام المفتي لعبارة «إن عَدِم العاصب، وليس لك رحم، لبيت مال المسلمين، فهو وارث من لا وارث له، ولك أن توصي بثلك مالك فأقل».

أما إذا قمنا بمقارنة بين مسألة عدم توريث أبناء البنت، ومسألة توريث الحمل في بطن أمه، فيزداد التعجب، فالدين الإنساني الذي يعدّ الجنين في بطن أمه من جملة الورثة، إذا علم بأنه كان موجوداً في البطن عند موت المورث، لا يمكن أن يستبعد من الميراث أبناء البنت، وهم الأقرب رحماً للمتوفى. وهل يمكن لدين يحسب حساب لمسلم قبل أن يخرج إلى الدنيا أن يستبعد حفيداً لكونه ارتبط بالجد عن طريق أنثى؟؟؟ والله أعلم.

## العنصر الثاني: حق التواجد في الفضاء العام: حيث

تم من خلاله مناقشة حق المرأة في ممارسة حياتها خارج المنزل بشكل طبيعي لتتمكن من الحصول على كافة حقوقها كفرد داخل المجتمع، كحقها في التعلّم ليتشكّل مكوّنها المعرفي، وينمو وعيها فتتمو معه قدراتها ومهاراتها، التي تؤهلها من ممارسة حقها في العمل والمساهمة في تنمية مجتمعا، إضافة إلى كل ما يرتبط بذلك من مسائل لها علاقة مباشرة في كيفية ممارستها لكافة حقوقها. وذلك عبر الحضر في فتاوى هيئة كبار العلماء الخاصة بخروج المرأة، وما يترتب على ذلك الخروج، من أحكام للباس، والحجاب، ونظام المحارم، وأحكام الخلوة والاختلاط، التي بلغ عددها حوالي 456 فتوى؛ من أصل 1816 فتوى عامة خاصة بالمرأة، كما هو مبين في الجدول رقم ( 1 ) الخاص بتوزيع الفتاوى، حسب نوعها.

بداية نود أن نشير إلى أننا تعمدنا أن نضم هذه المجموعة من الأحكام تحت مبحث واحد؛ لوجود علاقة بينها، وسنحاول تسليط الضوء عليها من خلال تحليلنا لسياق هذه المجموعة من الفتاوى المرتبطة بها، والتي انطلقنا في قراءتها في إطار «مفهوم الجسد البشري» بشكل عام و«جسد المرأة» بشكل خاص، باعتبار أن محاور هذا المبحث تدور حول أحكام ستر هذا الجسد، وكيفية ستره، وأحكام العوامل المسببة لاختراقه، ولا سيما وأن هناك توافقاً بين العلوم الأنثربولوجية والنفسية والسوسيولوجية على

كون هذا الجسد البشري موضوعاً لاستراتيجيات سلطة المجتمع الضابطة، لكونه حقل تمارس عليه آليات الضبط المجتمعية سيطرتها، وممنوعاتها وعقوباتها، كل هذه الاستدلالات تنطبق بشكل نموذجي على «جسد المرأة» حيث يبدو مساحة مثالية تنقش عليه السلطة المجتمعية الضابطة قواعد الحماية والترابية، إضافةً إلى كونه يخضع لسلطة **مزدوجة**؛ **سلطة العام** المتمثلة في النظام المجتمعي؛ بكافة مستوياته من جهة، و**سلطة الخاص** المتمثلة في النظام الأبوي من جهة أخرى، وذلك لارتباطه بالمسألة الأخلاقية وكونه مصدر قوة؛ لما له من قدرة على الخصوبة تمكّن من حفظ النسل، والتناسل، واستمرارية البقاء<sup>(180)</sup> لذلك فهو يحتاج إلى قيادة وقانون يحميانه.

كما راعينا أيضاً عند تفكيك جزئيات هذه المجموعة من الفتاوى تجنب الذاتية، ورفع مستوى الموضوعية، حتى نجعل من تحليلنا لمضمونها، أداة مثلى للتعامل مع النصوص، فتصبح الأولوية في الاهتمام؛ هي البحث عن المعاني الواردة فيها، والموضوعات التي تتضمنها، حتى تتحقق الاستفادة منها كرافد معرفي ينتجه واقع اجتماعي معاش، ويتم تلقيه في إطار تحولات هذا الواقع<sup>(181)</sup> وذلك في محاولة منا لإبراز مسألة مهمة وهي سمة

(180) - عائدة الجوهري، رمزية الحجاب: مفاهيم ودلالات، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007، 45، 47.

(181) - رويين وكروسمان، مرجع سابق، 259.

«القصدية» و «المرادية» في ما يقوله النص، فيسهل على المتلقي تفهمه، لكوننا أننا نتعامل مع النص كمخاطب لنا، وعلينا إدراك مراده لنتمكن من محاورته؛ في إطار مقاصد الشريعة السمحة ليصبح الفرق واضحاً بين هذه الدراسة كنوع من أنواع البحث العلمي الموضوعي، وبين ما شاع في بعض اللسانيات الفرنسية، وما شاكلها من تيارات حديثة وأدبية؛ تلغي سمة «المرادية» من الخطاب أو النص، مستنديين في ذلك على المادة العلمية المتعلقة بالمسائل التخاطبية الموجودة في النصوص الفقهية، الأمر الذي أدى إلى ذخيرة غنية من التراكم العلمي والمعرفي، يسمح باستغلالها لمصلحة البحث العلمي. ولاسيما وأن هناك نقصاً في الدراسات العربية، التي تبحث في هذا الحقل المعرفي الغني بمكنونه<sup>(182)</sup>.

وقبل الدخول في مرحلة التحاور مع النصوص حاولنا تسليط الضوء على التعريف اللغوي والشرعي لمسألة الخروج من المنزل باعتبارها المسألة المحورية التي ترتبط بها كافة المسائل الأخرى كمسألة الحجاب واللباس ونظام المحارم وأحكام الخلوة والاختلاط. **الخروج في اللغة**<sup>(183)</sup>: مصدر خرج وهو نقيض الدخول والفقهاء يستعملون الخروج بمعناه اللغوي،

(182) - محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي: دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2006، 9.

(183) - الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، مج 19، 104.

ويستعملونه أيضاً بمعنى البغي، أي الخروج على الأئمة. خروج المرأة من المنزل الأصل فيه عند الفقهاء لزوم المرأة البيت، فالنساء منهيات عن الخروج، وذكر الكاساني عند الكلام عن أحكام النكاح، أن منها: ملك الاحتباس وهو «صيورتها (الزوجة) ممنوعة من الخروج»<sup>(184)</sup> وفسروا قوله تعالى: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بَيْوتِهِنَّ وَلَا يُخْرِجَنَّ﴾ (سورة الطلاق: الآية 1) على احتساب أن المرأة لو لم تكن ممنوعة من الخروج لاختل السكن والنسب، لأن ذلك مما يريب الزوج ويحمله على نفي النسب؛ لذا يرى الفقهاء ضرورة لزوم النساء بيوتهن والانكفاء عن الخروج منها إلا لضرورة، وقد أخرج البراز من حديث أبي الأحوص، عن عبد الله بن مسعود (رض)، أن النبي (ص) قال: «المرأة عورة فإذا خرجت استشرفها الشيطان، وأقرب ما تكون بروحة ربها، وهي في قعر بيتها». والضرورة لديهم، كزيارة الآباء والأمهات وذوي المحارم وشهود موت من ذكر، وحضور عرسه، وقضاء حاجة لا غنى للمرأة عنها؛ ولا تجد من يقوم بها فيجوز لها الخروج بـ**قيود أهمها**: أن يكون الخروج بإذن الزوج.

ويؤكد الفقهاء على أن للزوج «منع زوجته من الخروج»<sup>(185)</sup> من منزله إلا ما لها منه بد، سواء أرادت زيارة والديها أو عيادتهما، أو حضور جنازة أحدهما. وهذا المعنى اللغوي والاصطلاحي

(184) - المرجع السابق، 107 - 108.

(185) - المرجع السابق، 109 - 110.



لمسألة الخروج من المنزل وما يرتبط بها من معانٍ كالاختلاط، والخلوة، والمحارم، جميعها تشير إلى «نظام الضبط الاجتماعي» وما يلحق به من آليات داخل المجتمع المسلم، كما تشير إلى درجة تحكم هذا النظام في تحديد الكيفية المطلوبة للتواصل بين أفراد المجتمع ذكوراً وإناث، وذلك لأن المتمعن لكل هذه المجموعة من المعاني سيلاحظ أنها جميعاً تدور حول «جسد المرأة ككيان فيزيقي» والتدابير المرتبطة به، ابتداءً من ستره باللباس، ثم تدابير عدم ظهوره في الفضاء العام باعتبار عورة، ثم اللوائح التي تحكم عملية تواجده أمام الآخرين، ثم تحديد من هم الآخرون، مع التشديد على ضرورة أن يكونوا أكثر من واحد إذا دعت الضرورة، لئلا تكون خلوة، وأخيراً تحديد «الضرورة» من وجهة نظر كل فقيه.

وخلاصة كل هذا هو وجوب أن تظل المرأة حبيسة الدار، فبيتها هو المقر، وما عداها استثناء طارئ، وفق مفهوم «ملك الاحتباس» الذي ذكره الكاساني عند الكلام عن أحكام النكاح والذي بموجبه تصبح الزوجة ممنوعة من الخروج، وعلى هذا ذهب الفقهاء في أن الأصل لزوم المرأة البيت، وللزوج منعها من الخروج من منزله إلى ما لها منه بد، على احتساب أن المرأة لو لم تكن ممنوعة من الخروج لاختل السكن والنسب؛ لأن ذلك مما يريب الزوج ويحمله على نفي النسب<sup>(186)</sup> وكوجهة نظر مقابلة؛

(186) - الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، 109-110.

لوجهة النظر السابقة لاحظنا من خلال محاولتنا البحث والتقصي في النص الديني حول هذه المسألة، عدم وجود ما يشير إلى كون المرأة مخلوقاً الأصل فيه أنه فاقد الأهلية، فيقبل على نفسه أن يُنفذ عليه قانون الحبس الإجباري بموجب عقد النكاح؛ الذي وصفه الله أنه ميثاق غليظ، قوامه أن يحمل كل من الرجل والمرأة مسؤولية الآخر، وتوفير السعادة والأمن والأمان له، وبالتالي يصبح التكريس لمعنى «الاحتباس» يحمل في مضمونه إلغاء لإنسانية المرأة بالكامل، فلقد خوطبت كإنسانة ونداً للرجل، وقد وصفها سيد الخلق (ص) بأنها شقيقة الرجل، ووضعها الإسلام أمام مسؤولية كاملة في بناء المجتمع مناصفةً مع الرجل في جميع المجالات، وجاء النص على ذلك في قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (سورة التوبة: الآية 71)، وليس هذا دور من كان الأصل في وجودها أن تلزم بيبتها، وإلا لم يكن بناء المجتمع في كافة نواحيه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وفي كل البقاع التي انتشر بها الإسلام وقامت حضارة بسببه، ليتم والمرأة ممنوعة من الاختلاط بالرجل، والتعامل معها على أنها «عورة» قابضة في بيبتها، بل على العكس من ذلك نجد أن الإسلام جاء لينادي بضرورة تعاون الرجل والمرأة على بناء مجتمع صالح، فوضع القواعد التي

تنظّم العلاقة بينهما على أسس جديدة واضحة بعد أن شذبتها من ابتذال الجاهلية، كما منع الرسول الكريم وصف النساء وصفاً مبتذلاً أو مثيراً للشهوات والأحاسيس، فالآية الكريمة تأمر الرجال بغض البصر لقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ (سورة النور: الآية 30)، كما تأمر النساء بالشيء نفسه لقوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ (سورة النور: الآية 31)، ويعني غض البصر: هنا عدم الاقتحام بالنظر والتفحص المريب الذي يفيد التشهي أو إغراء المقابل، وحفظ الفرج: أي الامتناع عن كل فعل أو قول يؤدي إلى فتنة الآخر، وربط بين الاثنين لما للنظر من تأثير عظيم على الإيحاء والتلقي. ولذلك فنحن نعتقد بأن المقصود من وضع كل هذه القواعد هو إقامة مجتمع إنساني، قوامه التعامل الإنساني المثمر بكل أبعاده، يغيب فيه استعمال جسد المرأة والرجل.

وعليه يمكننا التأكيد على أن الإسلام لو كان قد أمر بحجب المرأة في البيت ومنعها من الخروج لما كان هناك حاجة لوضع مثل هذه القواعد. والتاريخ يقدم لنا شواهد كثيرة على تواجد المرأة المسلمة في كافة المجالات العامة، وفي كل المجتمعات منذ عصر الرسول (ص) إلى ما بعده من عصور<sup>(187)</sup>.

(187) - الصرّاف، أحكام المرأة، مرجع سابق، 307-308.

لذلك سنحاول استعراض بعض من «النوازل» المرتبطة بهذه المسائل، وتفكيكها في إطار تلك الآليات الضابطة كالفتاوى الخاصة بحكم خروج المرأة من المنزل للعمل والدراسة، وعلاقة ذلك بنظام المحارم الدائمة والمؤقتة، مثل الفتوى رقم 16042<sup>(188)</sup> ومضمونها «نفيدكم بأننا أولياء أمور ما يزيد عن ثلاثين طالبة من طالبات مدينة الخفجي، وهنّ يدرسن بكلية الآداب بالدمام، ونعاني بعد منع الباص الذي كان ينقلهنّ من سكن الكلية لزيارة أهلهنّ في نهاية كل أسبوع والعودة بهنّ، وقد تقدمنا بطلب الاستمرار في نقلهنّ عن طريق الباص، ولكن جاءنا الرد بأن الأمر شرعي، مع العلم أننا نحمل وكالات شرعية، وسائق الباص رجل كبير في السن، ومشهود له بالتقوى، وله زوجتان يأخذ إحدهما معه أثناء الرحلة، وكذلك أغلب أولياء الأمور هم من كبار السن، ولا يستطيعون السفر دائماً، وكذلك نحن من ذوي الدخل المحدود، ولا نملك الأموال والسيارات ما نستطيع معه الذهاب كل أسبوع، فترجو إفتاءنا كتابياً حول جواز نقل الطالبات بهذه الطريقة... الخ»، والفتوى رقم 12835<sup>(189)</sup> ومضمونها: «أنا فتاة مريضة، ولي مراجعات في المستشفى بالرياض، ولا يوجد علاجي هنا، والدي توفي منذ زمن طويل، وعندما يأتي موعدي أحملهما كبيراً، لأنني لا أجد من يوصلني بالرياض، ولي إخوان وأبناء إخوان ولكنهم

(188) - الدويش، الفتاوى، مرجع سابق، مج 17، 327.

(189) - المرجع السابق، 318.

يرفضون الذهاب معي، فما رأيكم في ذهابي بالطائرة بدون محرم؟ علماً أنني فتاة متزنة، ومحجبة، وظروفي صعبة... الخ».

وعند القراءة المتكررة لمثل هذه الفتاوى، في محاولة لتفكيك جزئياتها، وتحليلها وجدنا أن شعور الخوف من ارتكاب الخطيئة يظهر واضحاً من بين سطور الفتاوى التي أمامنا، وهو نتيجة طبيعية إذا ما قرأناها في ضوء التعريفات الفقهية لمسألة الخروج، إذ إن الفقهاء يرون أن الأصل هو عدم خروج المرأة من بيتها، حتى أن الكاساني<sup>(190)</sup> «عدّ أن من أحكام النكاح: ملك الاحتباس، وهو صيرورتها أي الزوجة ممنوعة من الخروج، كما يرى آخر أن خروج المرأة فيه إخلال بالسكن والنسب؛ لأن ذلك يريب الزوج ويحمله على نفي النسب، وأن المجاز منه هو الخروج للضرورة، كزيارة الوالدين أو حضور موتهما، أو عرس لذوي المحارم» مع توفر الشروط<sup>(191)</sup> التي من أهمها إذن الزوج؛ لأن من حقه منعها حتى من زيارة والديها، باستثناء الحنفية؛ إذ أجازوا خروج المرأة لزيارة والديها كل جمعة بإذن الزوج أو بدونه.

والمتأمل لهذه الآراء يجد أنها تستند على آيات من القرآن الكريم مثل قوله تعالى: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يُخْرِجَنَّ﴾ (سورة الطلاق: الآية 1)، وعلى أحاديث رويت عن الرسول (ص)

(190) - الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، مج 19، 107.

(191) - المرجع السابق، 109 - 110.

مثل «المرأة عورة فإذا خرجت استشرفها الشيطان، وأقرب ما تكون بروحة ربها وهي في قعر بيتها». وبالرجوع إلى تفسير قوله تعالى: ﴿لَا تَخْرُجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يُخْرَجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ﴾ (سورة الطلاق: الآية 1) وجدنا أن المقصود ﴿لَا تَخْرُجُوهُنَّ﴾ أي مدة العدة، بل تلزم بيتها الذي طلقها زوجها وهي فيه، والمقصود ﴿وَلَا يُخْرَجْنَ﴾ أي لا يجوز لهن الخروج لأن المسكن، واجب على الزوج للزوجة، لتكمل فيه عدتها التي هي حق من حقوقه، والإسكان فيه جبر لخاطرها، ورفق بها، والنهي يستمر لنهاية العدة، ثم يتم الشارع الآية بقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ﴾ أي لا يتم إخراجها من بيتها إلا إذا أتت بأمر قبيح، واضح، موجب لإخراجها، في هذه الحالة يجوز إخراجها، لأنها هي من تسببت في إخراج نفسها، وأدخلت الضرر عليها<sup>(192)</sup>.

وهنا نجد أنفسنا أمام تفسير للآية يجسد معنى العدل، ويضيف للنفس السكينة فنحن إذاً أمام واجب يقابله حق. أما «الواجب» فهو ضرورة توفير السكن للزوجة إلى أن تنتهي عدتها وذلك جبراً لخاطرها ورفقاً بها. وأما «الحق» فهو حق الزوج في العدة، فمن واقع هذا الحق أعطي له أمر النهي بعدم إخراجها، إلا إذا انتهت عدتها، أو تسببت هي لنفسها بارتكاب أمر فاضح يستلزم إخراجها.

(192) - أبي عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، بيروت: دار إحياء التراث، 1999، 1046.

وهذا أيضاً تجسيد كبير لمعنى المسؤولية، فالشارع يتعامل مع المرأة هنا، لكونها مسؤولة عن تصرفاتها؛ لها وعليها، من حقها أن تستمتع بما لها من حقوق، كحق السكن إلى أن تنتهي عدتها، ولكن إذا أساءت استخدام هذا الحق، فهي ستتحمل مسؤولية ما أقدمت عليه، فيمنع عنها هذا الحق وهو البقاء في بيتها.

أي أننا أمام آيات تتحدث عن فئة معينة من النساء وهي فئة المطلقات، وعن التدابير اللازمة عند وقوع الطلاق الرجعي، وليس أمام حكم مطلق بعدم خروج المرأة من بيتها أياً كان حالها.

هذه القراءة لتفسير الآيات دفعتنا للتوقف أمامها لحظة، لكونها تتعلق بمسألة أخرى كمسألة «الطلاق» وليست مرتبطة بمسألة خروج المرأة من بيتها بشكل عام. وهذا يعني أن موقف الفقهاء من خروج المرأة من بيتها للعمل أو للدراسة، أو لأي سبب آخر، لم يستند على نصوص مباشرة من الكتاب والسنة، إنما اعتمد على التأويلات والتفسيرات التي أعطيت للنصوص، وكذلك الأمر بالنسبة لمسألة الاندماج في الحياة العامة وجميعها أخذت طابعاً قدسياً والزامياً على موقف تم تقديره باجتهاد بشري، مبنياً على نظرة الفقهاء للمرأة القائم على مبدأ الفوارق الطبيعية/ الفطرية، فهي في نظرهم الضعيفة جسمانياً وفكرياً، ولا يمكنها أن تتساوى مع الرجل في حق العمل المنتج، فكل واحد منهما حسب هذا المبدأ يجب أن يقوم بدوره المقرر له، وكأنه لم يخلق

إلا له، وعلى أساس هذا المبدأ، فلا يجوز لها أن تخرج خارج البيت للعمل أو خلافه؛ لأنها ستخرق قاعدة التقسيم الوظيفي في الأسرة علماً بأن الخالق - عز وجل - قد قال في كتابه العزيز: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ (سورة الملك: الآية 15) وبناء على ذلك، فالإسلام لم يمنع المرأة من العمل، والخطاب في الآية موجه للذكور والإناث على حد سواء، كما لم يمنعها من العمل في كل مجالات الحياة والإنتاج، فليس في نصوص القرآن تنظيم مباشر لمجالات عمل الرجل أو مجالات عمل المرأة<sup>(193)</sup>. إضافة إلى أن ما توصلنا إليه بالبحث هو أن الإسلام لم يثبت الفروقات الطبيعية بين الرجل والمرأة، فالقرآن قد أعلن بشكل شامل أن الرجل والمرأة متساويان من حيث التركيب البيولوجي والتكوين السيكولوجي، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا﴾ (سورة فاطر: الآية 11). وفي مثل هذه الآية بيان لا يبقى معه مجال للريب بمسألة المساواة في التكوين، وبالتالي فإن تقسيم العمل بين الزوجين داخل الأسرة، لم يوضع بأمر من الله، شرعه بنص مباشر، وإنما هو تقسيم وضع أساسه، وصاغه النظام الأسري الأبوي وتبناه الفقهاء وأقروه من خلال تفسيرهم للنصوص، وليس من خلال استنادهم على نصوص صريحة تحسم

(193) - أحمد الخمليش، وجهة نظر، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1988،



في مسألة تحديد الأدوار، التي بموجبها عدّوا أن الأصل هو أن تبقى المرأة في بيتها لرعاية زوجها وأسرتها، وأن العمل المنتج والكسب والتواجد في المجال العام هو من حق الزوج. كما أن الأحاديث الشريفة عدّت المرأة شقيقة الرجل، وأنهما معاً خلقا من نفس واحدة، لقوله (ص) «إنما النساء شقائق الرجال» ليقرر بذلك مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة.

وبناء على هذا فهل يمكن أن نتصور أن العلاقة بين الزوجين كما أَرادها الإسلام أن تستمد وجوده من ينبوع المودة والرحمة، والتعاطف والمحبة، والاحترام والتعاون بين الزوجين، يمكن أن تكون كذلك مع وجود طرف تصدر عنه التعليمات والأوامر، وطرف ينفذ فقط، ومحروم من كافة الحقوق، بحكم قاعدة «ملك الاحتباس» التي لم ترد في القرآن إلا لكونها عقوبة لمن تأتي بالفاحشة، ويشهد عليها أربعة من المسلمين.

وأما ما جاء عنه (ص): أنه قال لابنته فاطمة عليها السلام: «أي شيء خير للمرأة؟». قالت: «ألا ترى رجلاً ولا يراها رجل»، فضمها إليه وقال: «ذرية بعضها من بعض» فهو حديث ضعيف لم يرد في أي من الكتب الأربعة، بل رواه البزار مع بعض اختلاف، وقال عنه الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد: «رواه البزار وفيه من لم أعرفه» وقال عنه الحافظ في تخريجه لأحاديث كتاب إحياء علوم الدين «رواه البزار والدارقطني في الأفراد من حديث علي

بسند ضعيف». هذا من حيث «السند» أما من حيث «المتن» فهو مخالف مخالف صريحة للنهج الذي سارت عليه الصحايات على عهد رسول الله (ص) فقد شارك في الحياة الاجتماعية في مناسبات كثيرة<sup>(194)</sup>.

كل هذه الأفكار والمفاهيم الصحيحة إذا ما ترسخت في ذهنية أفراد المجتمع من خلال المؤسسات التربوية وأصبحت جزءاً من المخيال الاجتماعي المؤسس لتصوراتهم، ستختفي في المقابل كثير من التساؤلات كالتي وردت في الفتاوى السابقة.

ولاسيما أن الإسلام لم يقض بذلك، ولكن المنظور الفقهي المنبثق من مبدأ الفروقات الطبيعية/الفطرية بين الطرفين اقتضى توزيع الحقوق والواجبات بهذه الطريقة لكي يحصل التعاون بين الطرفين، وهي طريقة كان لها ما يبررها في زمانها ومكانها. ولكن استمرارية المؤسسات الاجتماعية بكافة أنواعها في تكريس الوضع التقليدي بين الزوجين داخل الأسرة، لعب دوراً مهماً في المحافظة على هذه الوضعية بينهما بشكلها البطريركي الأمر الذي نتج عنه حرمان المرأة من ارتياد المجال الاجتماعي للتمتع بحق العمل والكسب، فترتبت عليه بالتالي حالة الخوف الشديدة من ارتياد المجال العام للمرأة، أو حتى بالنسبة للرجل إذا ما

(194) - فريدة بناني وزينب معادي، دليل تكريم النساء في النصوص المقدسة، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، 2002، 48.

قدر له أن يكون وسيطاً للمرأة في هذا التواجد، وهذا ما ظهر لنا بوضوح في الكثير من الفتاوى التي تسأل فيها بعض النساء عن حكم اضطرارها للخروج لقضاء احتياجاتها، مع وجود الرجال ولكنهم منشغلون. وتكون الردود بجواز الخروج «للضرورة».

### ولكننا نعود لسؤال: من الذي يحدد هذه الضرورة؟

المرأة في إطار ما تحتاجه في شؤون حياتها؟ أم ولي أمرها (الأب، الزوج، الأخ) في إطار ما يقرره لها؟ أم المجتمع بشكل عام؟ ولاسيما وأتنا قد لاحظنا أن حكم المفتي في كافة الفتاوى المرتبطة بخروج المرأة سواء للتعليم أو للعلاج أو للعمل لا يخرج عن عبارة «لايجوز بدون محرم»، الأمر الذي دفعنا إلى إعادة القراءة لهذه المجموعة من الفتاوى قراءة متعمقة، لنجد أنها جميعاً ترتبط بظواهر فرضتها عوامل التغير الاجتماعي التي شهدتها المجتمع السعودي في الأربعة عقود الماضية مثل:

- عامل تعليم الفتاة.

- عامل خطط التنمية الذي استلزم الاعتماد على العمالة الأجنبية.

- عامل خروج المرأة للعمل الذي أصبح يشكل ضرورة اقتصادية لكثير من الأسر ما دفعنا إلى تقسيم قراءتنا للفتاوى حسب عامل التغير المرتبط بها.

**عامل تعليم الفتاة:** إن المتأمل لمجموعة الفتاوى المرتبطة بهذا العامل، وهي الفتاوى التي تحمل الأرقام التالية: ( 3063 - 2642 - 16042 - 20395 ) يجد أنها تتراوح بين القدم والحداثة من خلال ما توحى به أرقامها.

علماً بأن بعضها تضمن تحديد التاريخ الذي رُفعت فيه كالفقوى رقم 2642<sup>(195)</sup> المقدمة من عميد شؤون الطلاب بجامعة الرياض في 1399/8/7 هـ، والفتوى رقم 3063<sup>(196)</sup> المقدمة من طالبات السكن الداخلي بجامعة الملك عبدالعزيز إلى إدارة الجامعة في 1400/6/6 هـ، يجد أنها مرتبطة بمشكلة المواصلات التي فرضتها ظروف تعليم الفتاة، على يوميات الأسرة السعودية، سواء كان تعليم الفتاة داخل المدينة التي تسكنها أو خارج مدينتها، إذ يصبح الأمر أكثر صعوبة.

**وسؤالنا هنا:** كيف تعامل المفتي مع مسألة تعليم الفتاة؟ لكونها من المسائل المؤدية إلى حركة تحولات اجتماعية كثيرة، ترتب عليها انتشار بعض الظواهر الاجتماعية التي لم يعرفها المجتمع قبل بداية تعليم الفتاة، كظاهرة السكن الداخلي للطالبات، وظاهرة انتشار المواصلات العامة المتمثلة في الباصات الصغيرة التابعة لشركات مختلفة تقوم بنقل الطالبات والمعلمات

(195) - الدويش، الفتاوى، مرجع سابق، مج 17، 309.

(196) - المرجع السابق، 309.

من وإلى المدارس والكليات داخل المدينة وخارجها، ولاسيما أنها في اعتقادنا تمثل الحل الأمثل لتيسير أمور الفئة التي يتعذر عليها أن تنتقل بمواصلات خاصة بها. كما أن تزايد انتشار هذه الظاهرة يؤكد مدى إيجابية هذا الحل على مستوى حياة الأسرة السعودية، وإلا لما وجدنا أنفسنا أمام أسطول من هذه الباصات، تنظمه تراخيص وتدابير رسمية قامت بها الدولة مشكورة.

### عامل الاعتماد على العمالة الأجنبية: هذا العامل

في نظرنا؛ كما تشير الدراسات، ارتبط بداية بخطط التنمية التي بدأت مع سبعينات القرن الـ 20، التي تتزامن مع بداية تشكيل اللجنة الدائمة للإفتاء؛ إذ تشكلت كما أسلفنا في عام 1391 هـ/ 1971 م، وفي هذا دلالة واضحة على أن هذه المرحلة تعد مرحلة مفصلية في دراسة التحولات الاجتماعية على المجتمع السعودي، كما تؤكد الدراسات الاجتماعية والاقتصادية.

ونود أن نشير هنا إلى أن العمالة الأجنبية تشمل الجنسين (ذكوراً وإناثاً) إذ احتاجت كثير من المؤسسات المرتبطة بالمرأة كالمؤسسات التعليمية والمستشفيات إلى وجود العمالة النسائية الأجنبية، ما ترتب عليه انتشار مؤسسات ومكاتب استقدامها، ناهيك عن انتشار هذه العمالة في المنازل، كضرورة أوجدها ظاهرة «الزوجة الطالبة» وظاهرة «الزوجة المعلمة» وظاهرة «الزوجة الطيبية» خلاف ذلك. والفتاوى في هذه الجزئية كثيرة،

كافتوى رقم 16949<sup>(197)</sup> التي يسأل فيها المستفتي عن حكم عمله في مكتب خدمات عامة، لاستخدام الخاديات بلا محارم، واستخدام السائقين، وغيرهم من الأيدي العاملة، التي قد تكون من غير المسلمين. والرد: «لا يجوز» لأن هذا العمل يدخل تحت قاعدة كسب المال غير المشروع. **وسؤالنا هنا مرة أخرى:** كيف تعامل المفتي مع مسألة العمالة الأجنبية التي فرضتها ظروف الحياة؟ لا سيما أن الدولة تفضلت مشكورة بتنظيم هذه المسألة من خلال اللوائح والقرارات التابعة لوزارة العمل والعمال، التي تخضع لها كافة مكاتب استخدام هذه العمالة.

### عامل خروج المرأة للعمل ضمن الحدود الشرعية

**والمجتمعية:** هذا العامل أيضاً أفرز مشكلة «المواصلات»، بشقيها الخاص والعام. فعلى المستوى الخاص، نجد أننا أمام مشكلة الاعتماد على السائق الأجنبي، وهل خروج المرأة معه يعد خلوة أم لا؟ وعلى المستوى العام، الاعتماد على الباصات أو على أحد الأقارب لمن ليس لها محرم، أو إمكانية لتوفير مواصلات خاصة. وهذا ما توضحه الكثير من الفتاوى، كافتوى التي يسأل فيها المستفتي عن جواز نقله لابنة عمه، وأخت زوجته التي تعمل معلمة إلى مدرستها، التي تبعد عن منزلها 15 كم، ولكنها في طريق عمله، والرد: «لا يجوز».

(197) - المرجع السابق، 313.

**وسؤالنا أيضاً يتكرر:** كيف تعامل المفتي مع هذه المسألة؟ لاسيما أن خروج المرأة للعمل أصبح ضرورة اجتماعية؛ واقتصادية، ترتب عليها قبول المجتمع بعمل المرأة خارج منطقة سكنها، وما نتج عنه من مشكلات، أبرزها حوادث الطرق الطويلة التي حصدت آلاف المعلمات أثناء رحلة العمل الطويلة، التي وصلت إلى كثير من المناطق البعيدة عن العمران، ما عرضهن لمخاطر الطريق. والجرائد اليومية لا تكاد تخلو يوماً من عرض هذه القصص المؤلمة.

**وسؤالنا هنا:** لولم يكن المجتمع بحاجة إلى هذه الكوادر، لماذا سيتحمل أعباء إرسالهن إلى تلك المناطق البعيدة؟ ولو لم تكن المرأة تشكل دعماً اقتصادياً لأسرتها، لماذا سيقبل رب الأسرة بعملها؟ مع ما يتضمنه من مخاطرة ومشقة في كثر من الأحيان.

ونعود مرة أخرى لنشير إلى أن كافة الظواهر التي استعرضناها من خلال الفتاوى، التي كانت نتيجة طبيعية لعوامل التغير الاجتماعي الثلاثة التي أشرنا لها، لم تكن خارج اللوائح والقوانين والتدابير الرسمية المنظمة لها، من قبل الجهات المختصة. ولذلك نجد أنفسنا أمام سؤال مهم وهو: هل وجود مثل هذه التدابير والقوانين يعدّ مخالفة شرعية، أم ضرورة مجتمعية فرضتها سيرورة الحياة؟ وإذا كانت مخالفة شرعية،

فهل هذا يعني أننا كمجتمع نعيش حالة من التفكك الاجتماعي؟ الذي يعني عند علماء الاجتماع توتر مكونات النسق الاجتماعي الناتج عن حالة التدهور التي تصيب الضوابط الاجتماعية في ضوء ما نراه من اختلاف بين رأي المفتي في الظواهر الاجتماعية المصاحبة للتحويلات الاجتماعية، وبين ما تتخذه الدولة من تدابير وقوانين لتنظيم هذه الظواهر<sup>(198)</sup>.

**والسؤال المهم لدينا:** ما هو الحل الذي يراه المفتي مناسباً، لتحقيق التوازن الاجتماعي؟ لكونه في نظر الاجتماعيين نوعاً من التساند بين مجموعة ظواهر اجتماعية مترابطة، توجه النسق الاجتماعي إلى استعادة حالته السابقة، القائمة على حالة من التوافق بين القوى الاجتماعية التي تمثل أجهزة الدولة بكافة مؤسساتها المدنية والدينية<sup>(199)</sup>، حتى يخرج المجتمع من دائرة الخوف من الوقوع في الفتنة، لكونها تعني: «الإخلال بالنظام الاجتماعي المحكم، الذي يقضي بعدم تواجد المرأة في الفضاء العام، إلا وفقاً للقوانين التي تحصرها بالزواج، وتوكل مهمة إدارتها والتحكم بها إلى الرجل»<sup>(200)</sup>.

والأمر في نظرنا يحتاج إلى البحث عن استراتيجية للتفكير، تعمل كافة مؤسسات المجتمع على التكريس لها، ولاسيما المؤسسة

(198) - محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 1979، 422.

(199) - المرجع السابق، 423.

(200) - الجوهري، رمزية الحجاب، مرجع سابق، 149.



الدينية، لتختفي مشاعر الإحساس بالإثم، كالتى نستشعرها من الفتاوى التي سبق وأشرنا لها، كالفتوى التي تخص امرأة لها 6 أطفال، وترغب في إحضار خادمة سيلانية لمساعدتها، فتسأل عن الحكم لكون الخادمة بدون محرم، أو الفتوى التي تخص فتاة مريضة، تضطرها الظروف للانتقال إلى الرياض للعلاج من وقت لآخر، وهي يتيمة، ولا محرم لها. وجميع هؤلاء، ومن في حكمهن، كثيرات، كيف يمكن للمفتي أن ينظر في أمرهن لتقديم الحل لواقعهن المعاش، في إطار مقصد التيسير؟

إن تطبيق مثل هذه الاستراتيجية في نظرنا، لن يكون مستحيلاً، لاسيما أن هناك قاعدة لتأصيلها، تتضمنها مناهج ديننا الحنيف، وتؤكدنا النصوص المقدسة، كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاَهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ (سورة الإسراء: الآية 70) قال النسفي: في معنى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾: «بالعقل والنطق والخط والصورة الحسنة والقامة المعتدلة وتديير أمر المعاش والمعاد والاستيلاء وتسخير الأشياء»<sup>(201)</sup>. وهذه أم سلمة في رواية عبد الله بن رافع قال: «كانت أم سلمة تحدث أنها سمعت النبي (ص) يقول على المنبر؛ وهي تمشط: «أيها الناس»، فقالت: لماشطتها: كفي رأسي، قالت: إنما دعا الرجال، ولم يدع النساء، فقلت إني من الناس».

(201) - بناني + معادي، مرجع سابق، 10.

فالإسلام إذا رفع قيمة المرأة، وأثبت حقها في الكرامة الإنسانية، وحافظ على سمعتها، وأثبت استقلال شخصيتها، وأكد أنها ليست بإنسان تابع في جميع أحوالها، كما يعتقد كثير من الناس، فهي بحكم القرآن إنسان كامل الإنسانية، ذات شخصية ذاتية وكيان مستقل. وعلى ذلك نؤكد على أنه في ضوء هذه المبادئ القويمة، وفي ضوء التغيرات الاجتماعية، التي فرضت على واقعنا الكثير من المستجدات، لن تعجز مؤسستنا الدينية عن إيجاد الحل الذي يقود الكثيرات منا إلى حالة من التوازن الاجتماعي المطلوب.

كما أن هناك فتاوى تدور حول مسألة المحارم الدائمة والمؤقتة مثل الفتوى رقم 15638<sup>(202)</sup> ومضمونها «إنني امرأة مطلقة من زوجي، وعندي ولد وبنات، وقد بلغ ولدي من العمر 15 عاماً، فهل يجوز لي السفر بمرافقة ابني كمحرم لي؟ أفيدوني... الخ». والفتوى رقم 7778<sup>(203)</sup> ومضمونها «كيف تكون علاقتي بإخوان زوجي وأهله من الرجال، وأنا منقبة، فهل يجوز لي مخاطبتهم ونحن نسكن في بيت واحد؟... الخ»، والفتوى رقم 15631<sup>(204)</sup> ومضمونها «هل الكلام مع زوجة الأخ يجوز؟... الخ».

وعند قراءتنا لمجموعة الفتاوى الخاصة بهذه المسألة لفت نظرنا التكرار فيها بشكل واضح وملموس، بمعنى أن الناس

(202) - الدويش، الفتاوى، مرجع سابق، 327.

(203) - المرجع السابق، 402.

(204) - المرجع السابق، 401.

تسأل عن نفس المسائل وبصورة متكررة مهما تقادم الزمان، الأمر الذي جعلنا نختار عينة من الفتاوى المرتبطة بهذا المحور، تحت معيار «القدم والحداثة»، من خلال التركيز على أرقامها التسلسلية، كمحاولة بسيطة لتتبع ملامح التغيير في تفكير الناس حول هذه المسألة.

والطريف أننا لم نلاحظ تغييراً ملحوظاً، فالأسئلة تكاد تكون واحدة، والهاجس الذي يحرك تفكير الناس واحد، وهو كيفية التعامل مع المحارم، وحدود هذا التعامل والصلاحيات المترتبة على كونهم محارم، وخلاف ذلك. وجميعها في نظرنا تعود لحالة تضخيم المجتمع ومغالاته لمفهوم الفتنة والفساد والفضيلة والرديلة حتى تقزمت أمامها كافة المفاهيم الأخلاقية الأخرى، والا ماذا نفسر هوس التشكك في مسألة المحارم التي قسمها القرآن الكريم بشكل واضح ومفصل؟

وهناك أيضاً الفتاوى المرتبطة بحجاب المرأة ولباسها وزينتها كأحد الأمور المتعلقة بتواجدها في الفضاء العام، والتي قمنا بتفكيك جزئيات العديد منها بعد قراءتها قراءة متمعنة، حيث لاحظنا في الردود عليها، استحضار المفتي لمفهوم «الفتنة» لارتباطها بالجانب الأخلاقي، ما جعل التركيز واضحاً في إجاباته على استخدام عبارات حازمة صارمة تجسّد معنى العقاب، من خلال مفرداتها. مثل عبارة «لا يجوز للمرأة أن تخرج بثوب مزخرف

يلفت الأنظار، لأنها بذلك تعري الرجال، وتفتتهم عن دينهم، وقد يعرضها لانتهاك حرمتها» في الفتوى رقم 10432<sup>(205)</sup>، وأيضاً عبارة «على المرأة أن تحتشم وتتحلّى بالحياء، حتى ولو لم ينظر إليها إلا نساء، ويحرم على المرأة أن تلبس اللباس الذي فيه تشبه بالكافرات ولو كان ساتراً».

وكل هذا في رأينا أمر طبيعي لارتباط المسألة بالأمر الأخلاقية؛ كما أسلفنا والتهاون في هذه الأمور يقود نحو الرذيلة والانحلال وتقشي الفاحشة، إلا أن هناك **ثلاث فتاوى** استوقفتنا عند تحليلها، وهي:

**الأولى:** الفتوى رقم 20518<sup>(206)</sup> ومضمونها «كثير في الآونة الأخيرة لبس الملابس الخليعة بين النساء، التي تكشف أجزاء من الجسم وتعريه، كل ذلك تشبهاً بالكافرات، وحجتهن في جواز لبس تلك الملابس أنها تلبس أمام النساء، وأن عورة المرأة أمام المرأة من السرة إلى الركبة. «فقد جاء في الرد: عليها عبارة «يحرم على المرأة أن تلبس اللباس الذي فيه تشبه بالكافرات ولو كان ساتراً».

**فوجدتنا نتساءل:** هل يوجد في عصرنا هذا من لباس ساتر للمسلمات ولباس ساتر للكافرات؟ وهل هناك من شرط

(205) - المرجع السابق، 100.

(206) - المرجع السابق، 288.

آخر للباس المرأة المسلمة غير أن يكون ساتراً؟ والساتر: يعني ما يحجب الجسد عن الآخرين؛ وهذا يعني أن لا يكون شفافاً ولا قصيراً ولا ضيقاً، ولهذا استوقفنا عبارة «حتى ولو كان ساتراً».

**الثانية: الفتوى رقم 2595<sup>(207)</sup> التي رد فيها المفتي على**

المستفتية عن حكم صورة جواز السفر، بقوله: «ليس لها أن تسمح بتصوير وجهها، لا في الجواز ولا في غيره؛ لأنه عورة؛ ولأن وجود صورتها في الجواز وغيره من أسباب الفتنة بها، والواجب عليها ستر جميع بدنها عن غير محارمها، لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ﴾ (سورة النور: الآية 31) وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتَهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ (سورة الأحزاب: الآية 53). الذي استوقفنا عند هذا الرد هو ما نعيشه اليوم من واقع أصبحت فيه صورة المرأة ضرورة للجواز، ولبطاقة الأحوال وللبطاقة الجامعية وخلاف ذلك، إلا أننا نعتقد أن قدم الفتوى، كما يشير رقمها وهو 2595 يحمل لنا المبرر لمثل هذا الرد، ولو كانت الفتوى حديثة لاختلف الأمر على ما نظن.

**ولكن السؤال الذي حيرنا هو: أي إبداء للزينة الذي**

يعد مبرراً لعدم الجواز لصورة السفر، التي لا تتجاوز في مجملها 4×3 سم أو ربما أصغر من ذلك؟ وهل تقديم جواز السفر؛ والصورة بداخله للجهات المختصة كإثبات هوية، يمكن أن ينطبق

(207) - المرجع السابق، 169.

عليه تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ (سورة الأحزاب، الآية: 53) إذ إن الخطاب هنا لمن يدخل بيت الرسول (ص) من المؤمنين، كما جاء في تفسير السعدي ويتصرف بحرية وتبسط، مخترباً خصوصية المكان، ما يعيق حركة رسول الله (ص) وزوجاته داخل البيت، فيتسبب له بالأذى والحر، فنزلت الآية الكريمة<sup>(208)</sup>.

**الثالثة:** الفتوى رقم 3933<sup>(209)</sup> التي رد فيها المفتي على المستفتي في مسألة إجبار أخته على ارتداء الحجاب، بقوله: «ننصحك أن تستمر في مناصحتها وتحذيرها بارتداء الحجاب، لأن ذلك من صلاحياتها، أم أن المقصود هو افتراض المفتي أن إصرار هذه الفتاة وغيرها على التبرج هو وسيلة لاستقطاب زوج؟ وبالتالي فعلى الأخ أن يوجد هذا الزوج ويوفر على شقيقته عناية المحاولة؟»

وهذا ما استوقفنا عند تحليل الردود ولكن عند تحليل الفتاوى في شق السؤال، لاحظنا أن في كثير منها، محاولة من المستفتي لانزعاج الحكم من المفتي؛ بما يتناسب مع ما يرغبون فيه؛ كالفاتوى رقم 19771<sup>(210)</sup> التي جاء فيها «ما حكم وضع الفتحات في أسفل ثوب المرأة، ما يظهر جزءاً من الساق؟»، ومن البدهة أن ظهور

(208) - السعدي، تيسير الكريم الرحمن، مرجع سابق، 803 - 804.

(209) - الدويش، الفتاوى، مرجع سابق، 187 - 188.

(210) - المرجع السابق، 106.

ساق المرأة فيه إخلال بالحياء، وغير جائز شرعاً، ولا نظن أن المستفتي كان يتوقع من المفتي أن يرد عليه رداً مختلفاً عما رد به، ولكن يبدو أن المستفتي يريد أن يعطي لنفسه صلاحية؛ تحمل طابعاً شرعياً ليصبح أكثر تحكماً في شكل الثوب الذي تلبسه المرأة التي تقع ضمن ولايته؛ ولذلك استخدم عبارة «ما يظهر جزءاً من الساق» لأنه يعلم تماماً مدى وقعها على المفتي أو غيره.

وكذلك الأمر في الفتوى رقم 20518<sup>(211)</sup> التي جاء فيها «كثر في الآونة الأخيرة لبس الملابس الخليعة بين النساء، التي تكشف عن أجزاء الجسم وتعريه... الخ»، وكذلك الفتوى رقم 20513<sup>(212)</sup> التي جاء فيها «ظهرت في الآونة الأخيرة أنواع من «البلايز» الماسكة على الجسم، بحيث تصف الجسم... الخ».

وبالتأمل في مفردات نصوص هذه الفتاوى، لاحظنا استخدام المستفتين لعبارات مثل «ملابس خليعة» و«تكشف عن أجزاء من الجسم وتعريه» و«بلايز ماسكة تصف الجسم» ليثيروا بها تائراً المفتي فيضمنوا الرد بالتحريم، فهم يدركون عدم جواز الأمر، ولكن يبدو أنهم يطمحون في الحصول على غطاء شرعي يمارسون من خلاله المزيد من الصلاحيات.

كما توجد مجموعة من الفتاوى الخاصة بكيفية لبس الحجاب، والجوارب الغليظة والقفازين وغطاء الوجه

(211) - المرجع السابق، 288.

(212) - المرجع السابق، 289.

**والرأس ولبس العباءة**، لاحظنا عند قراءتها قراءة تفكيكية أن شبغ الفتنة والغواية يسيطر على سياق الردود، إذ لا تخلو إجابة من الاعتماد على عبارات التحذير؛ مثل قول المفتي «أن مخالفة هذه الأحكام تؤدي إلى الفساد، ووقوع الفاحشة التي تأبأها الفطرة السليمة والعقول المستقيمة»، أو كذلك مثل رد المفتي على المستفتية في الفتوى رقم 16444<sup>(213)</sup> بعبارة «لا يجوز لها كشف وجهها عند غير المحارم؛ لأن الوجه من أعظم العورة التي يجب سترها عن الرجال؛ لأنه محل الفتنة والنظر»، وعلى ذلك جاءت مجمل الردود مؤكدة على وجوب غطاء الوجه، وتحريم كشفه.

**وسؤالنا هنا:** أليس في مسألة غطاء الوجه خلاف بين المذاهب؛ إذ ذهب جمهور الفقهاء (الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة) «إلى أن الوجه ليس بعورة، وإذا لم يكن عورة؛ فإنه يجوز لها أن تستره فتنتقب، ولها أن تكشفه فلا تنتقب»<sup>(214)</sup> وهل من الأفضل أن تترسخ لدى العوام فكرة الاختلاف حول هذه المسألة؛ أم لا؟ ولاسيما والأمر مأخوذ من قبل الكثيرين بشيء من الحدة والتشنج، وهذا ما اتضح لنا من سياق الفتوى رقم 10178<sup>(215)</sup> حيث وصف المستفتي كتاب «حجاب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة»، لمؤلفه: محمد ناصر الدين الألباني، بأنه «فتنة»، كما

(213) - المرجع السابق، 160.

(214) - الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، مج 41، 134.

(215) - الدويش، الفتاوى، مرجع سابق، 158 - 159.



وصف من قرأه بأنهم «جهال» والمتمعن في هذه الجزئية يستشعر مدى إحساس هذا الرجل بأن ما يعرفه هو الحق حول مسألة غطاء الوجه، وأن ما ذكره مؤلف الكتاب، من وجهة نظر هذا الرجل هو الضلال، وبالتالي فهو فتنة مضللة لمن يقرأه. وهذا ما تؤكد أيضاً عبارته التالية: «يشهد الله بأنني قد ألقيت عليهم الأدلة من القرآن والسنة؛ لأضعف دليل الألباني، وقلت لهم في وعظي، من الواجب على النساء المسلمات أن يحتجبن». ولذلك نعتقد أن مثل هذا الرجل كان مهماً أن يعرف الاختلاف في المسألة، وأن التحريم فيها ليس قطعياً.

إضافة إلى وجود فتات أخرى تتعامل مع المسألة بغلو شديد، وهذا ما تعكسه الفتوى رقم 8515<sup>(216)</sup> الذي وصف فيها المستفتي زوجته، بأنها تتبرج في بيتها تبرج الجاهلية الأولى، أليس هذا من الغلو المكروه؟ وإلا كيف يمكن أن نعدّ المرأة داخل بيتها متبرجة، في أي حال من الأحوال؟

ونتوقف هنا لمحاولة تصور الوضع لو أن مثل هؤلاء المسلمين، ترسخت لديهم بوضوح ثقافة الاختلاف، وتجلت لهم المواطن الأساسية التي اختلف عليها الأئمة، ولاسيما تلك المرتبطة بيومياتهم، التي لها تأثير مباشر على علاقاتهم، وتواصلهم مع المحيط الخارجي، فهل سيبقى لديهم هذا الشعور

(216) - المرجع السابق، 187.

بالارتباك؟ أم سيكونون أكثر تفهماً لمقصد التيسير، وأكثر تقبلاً  
للآخرين المخالفين لهم في ممارسة حياتهم؟ بل الأهم من ذلك،  
هل سيستمر الخلط بين الأحكام كمن يطلق لفظ «الكبائر» جزافاً  
على كل مخالفة يأتي بها مسلم ومسلمة؟ كما جاء في الفتوى رقم  
13701<sup>(217)</sup>.

أما بالنسبة للفتاوى المتعلقة بزيينة المرأة لكونها أحد الأمور  
المرتبطة في أذهان الكثير من الناس بظهورها في الفضاء العام،  
كالفتوى رقم 1456<sup>(218)</sup> ومضمونها: «ما حكم تسريح الرأس فرقة  
من الجنب، وعمله ضفيرة واحدة فقط، أو عمله كعكة، بقصد  
التجمل لزوجها... الخ»، والفتوى رقم 2036<sup>(219)</sup> ومضمونها: «هل  
يجوز التطيب لتخفيف رائحة الجسم التي لا يزيلها الصابون؟...  
الخ»، والفتوى رقم 9499<sup>(220)</sup> ومضمونها: «ما حكم الإسلام في  
عروس تزينت في الكوافير؟... الخ»، وغيرها كثير. فقد استشرعنا  
عند تفكيك جزئياتها أن هناك حالة حذر شديدة يعيشها الإنسان  
المسلم، فهو دائماً في حالة خوف من الاقتراب نحو الخط الأحمر  
لئلا يقع في المحذور، حتى بلغ الأمر عند البعض مرحلة الوسواس  
والتشكك في أبسط الأمور المرتبطة بيوميته، فتجده يسأل عن  
تفاصيل دقيقة قد يصعب عليه تطبيقها على أرض الواقع في كثير

(217) - المرجع السابق، 216.

(218) - المرجع السابق، 126.

(219) - المرجع السابق، 124.

(220) - المرجع السابق، 228.

من الأحيان، فيتركها بكل ما فيها من صح وخطأ، ولكن تحت إحساس بالذنب.

وهذا ما يؤكد لنا حجم المخالفات الشرعية والأخلاقية المتزايدة على مستوى الواقع المشاهد من خلال ما نراه ونسمعه ونقرأه في الصحف اليومية. وإلا بماذا يمكن أن نفسر سؤال إحداهن عن حكم ارتداء ثياب الزينة غير الحجاب في وسط نسائي، أو كمن تسأل عن كيفية تصفيف الشعر، وهل يجوز أن يكون على شكل ضفيرة أو فرقة من الجنب، كما جاء في الفتوى رقم 1456<sup>(221)</sup>، أو كمن تسأل عن مشروعية الذهاب للكوافير لتتزين، مؤكدة أن من سيقوم بالتزيين سيده، كما جاء في الفتوى رقم 20392<sup>(222)</sup>، أو من تسأل عن حكم إزالة المرأة لشعر جسمها، كالفتوى رقم 4962<sup>(223)</sup>، وصولاً إلى من تسأل عن أمور غير مقبولة بداهة بالنسبة للشرع والعرف، كحكم كشف ووجهها وهي متزينة زينة عروس، كما جاء في الفتوى رقم 16427<sup>(224)</sup>. كل هذه الأمثلة وغيرها كثير تشير إلى محاولة الناس الالتفاف على الأحكام وإيجاد مخارج لها صبغة شرعية حتى في الأمور غير المنطقية وهنا تكمن الكارثة، حين يجد المرء نفسه يغوص في تفاصيل دقيقة، ينسحب لها فتغيب عنه قضايا كبيرة ومهمة، قد توقعه فعلاً في الخطأ الحقيقي.

(221) - المرجع السابق، 126.

(222) - المرجع السابق، 227.

(223) - المرجع السابق، 194.

(224) - المرجع السابق، 218.

كما أن هناك نقطة استوقفنا في رد المفتي على الفتوى رقم 1456 وذلك على من استفتت عن كيفية تصفيف الشعر، فيأتيها الرد في عبارة «أما عمل الرأس فرقة من الجنب ففي ذلك تشبه بنساء الكفار، وقد ثبت تحريم التشبه بالكفار عن رسول الله (ص)، وكذلك عمله كعكة فلا يجوز، وأما عمله ضفيرة واحدة أو أكثر، وسدله على ظهرها مضموراً أو غير مضمور، فلا حرج فيه ما دام مستوراً» لقوله (ص): «صنfan من أهل النار لم أرهما بعد: قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس، ونساء كاسيات عاريات، مائلات مميلات، على رؤسهن أسنمة مثل أسنمة البخت المائلة لا يدخلن الجنة، ولا يجدن ريحها، وإن ريحها ليوجد من مسيرة كذا وكذا».

وعند القراءة التفكيكية لهذا الشق من الفتاوى، حضرتنا بعض التساؤلات، منها:

هل يوجد في عصرنا الحالي مواصفات محددة لطريقة تصفيف الشعر، يمكننا أن نقول إنها تخص المرأة المسلمة، ومواصفات أخرى تخص المرأة الكافرة؟ ثم هل في الحديث النبوي المذكور ما يمكن أن يشير إلى حرمانية فرقة الشعر من الجنب أو عمله كعكة؟ وهل في الحديث ما يدل على أن الطريقة الوحيدة المجازة شرعاً هي سدل الشعر على الظهر مضموراً أو غير مضمور؟ وأخيراً أليس من المرعب، أن تكون المرأة واقعة دوماً

تحت إحساس أن تكون أحد الصنفين اللذين أشار لهما الحديث الشريف، كلما قامت بتصنيف شعرها؟ علماً بأن هذا الحديث الشريف جاء في سياق ذم الرسول (ص) لنساء الجاهلية، إذ كانت لهن طريقة معينة في اللبس، وتصنيف الشعر، وحتى في المشي والحديث، بهدف استمالة الرجال<sup>(225)</sup>. وليست المسألة في نظرنا هي كراهية بالمطلق لكل من صفت شعرها بفرقة من الجنب، أو رفعته عن ظهرها.

أما مسألة **الخلوة والاختلاط** فهي هاجس يدفع الكثير من الناس لرفض خروج المرأة للفضاء العام، وقد ارتبطت بهذه المسائل العديد من الفتاوى، الأمر الذي جعلنا نفصل بينها لتوضيح الفكرة، ففي مسألة الخلوة على سبيل المثال توجد الفتوى رقم 20914<sup>(226)</sup> ومضمونها: «والدتي مصابة بمرض الفشل الكلوي، وهي تذهب إلى المستشفى، ثلاث مرات كل أسبوع، مع سائق سعودي، ولكن تذهب معه دون محرم؛ نظراً لقسوة الظروف وشدة الحاجة، والوالد مقعد، والأولاد لا يكونون متواجدين في وقت الذهاب إلى المستشفى ولكن الحاجة ماسة، وضرورية... أفيدونا... الخ». والفتوى رقم 16746<sup>(227)</sup> ومضمونها: «في بعض الأحيان تضطر المرأة أن تختلي مع التاجر في محله ليس لشيء،

(225) - الصرّاف، أحكام المرأة، مرجع سابق، 308.

(226) - الدويش، الفتاوى، مرجع سابق، 58.

(227) - المرجع السابق، 66.

وإنما لشراء ما تحتاجه فقط، فما حكم الشرع في ذلك؟ أفيدونا... الخ»، والفتوى رقم 7523<sup>(228)</sup> ومضمونها: «ما هي المسافة التي يباح للمرأة أن تسافر بها بدون محرم؟ وهل المرأة تكون محرماً للمرأة؟ وزوج الأخت في وجود زوجته، هل يكون محرماً لأخت زوجته في السفر وغيره؟ أفيدونا.. الخ».

بالقراءة التحليلية لهذه المجموعة من الفتاوى، لاحظنا أن الإجابات عنها من قبل المفتي تتراوح بين حكيمين: «يحرم ولا يجوز»، دون وجود أي إشارة من قريب أو بعيد إلى مسألة الاختلاف بين جمهور الفقهاء<sup>(229)</sup>، كما هو وارد في كتب الفقه، الأمر الذي جعلنا نستشعر بعض الأمور مثل: مسألة «الضرورة» في تسيير يوميات الإنسان، وكيف يمكننا أن نفكر فيها؟ ومن الذي يحددها؟ وهل يمكن تحديدها تحديداً مجرداً؟ أم أن الظروف التي يمر بها الإنسان يمكن أن تتدخل في تحديدها؟ وبالتالي يصبح من الممكن للمرء أن يقوم بالأمر الذي يكون مردوده أقل ضرراً عليه في حالة تركه، عملاً بقاعدة «الضرورات تبيح المحظورات». كما استطعنا أيضاً أن نستشعر مدى إحساس كل هؤلاء وأمثالهم ممن تضطربهم ظروف الحياة لأن يلجأوا إلى حل أزمة مواصلاتهم بهذه الطريقة، بالذنب الشديد، لشعورهم بارتكاب محرم، ومن ثم حجم القلق الشديد الذي يلزمهم لعدم استطاعتهم إيجاد البدائل التي

(228) - المرجع السابق، 339.

(229) - الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، مج 41، 134.

حالت عنها ظروف حياتهم القاسية. وسؤالنا: هل يمكن أن نتوقع، كمجتمع، أي مساهمة فعالة من مثل هذه النفوس المضطربة المتأزمة الواقعة تحت هذا الكم من الإحساس بالخطيئة والإثم؟ ولا سيما وأن ظروف الحياة، والواقع المعاش يفرض على الناس الاستمرارية في كل هذه الأمور وممارستها، لأنها تشكل الجزء الأكبر من يومياتهم التي لا مناص منها، فما العمل؟ إذ لا نعتقد أن العجلة يمكن أن تعود للخلف، فمتطلبات الحياة أصبحت تستلزم كل هذه الأمور، وغيرها كثير، فما الحل؟ عندما يصل الأمر بالإنسان المسلم للإحساس العالي بالذنب إلى درجة أنه يشك في النقود التي كسبها من خلال توصيله لمعلمة بدون محرم، وكأنه يبيع ويشترى في مسكر أو منكر، كما جاء في الفتوى رقم 16768<sup>(230)</sup> من خلال عبارة «ماذا بالنسبة للمبلغ الذي أخذته منها، هل أقوم برده إليها؟». إضافة إلى أن الأسوأ هو أن تسيطر فكرة التحايل على الأحكام الشرعية على أذهان الناس، لتستمر حياتهم، ويصبح التعامل مع الشريعة منبثقاً من فكرة الالتفاف وليس من إيمان و يقين، بأن الشريعة أساساً نزلت للتيسير، ولنا في حياة رسول الله قدوة وحسنة، فقد روي عنه أنه يأخذ بأيسر الأمور، إذا عرضت عليه، ووصيته لأُمَّته دوماً يسروا ولا تعسروا، فهو لا ينطق عن الهوى، ويعلم من علم خالقه، بأن الناس تميل للأيسر في حياتها.

(230) - الدويش، الفتاوى، مرجع سابق، 64.

والتاريخ يحمل لنا شواهد كثيرة تدل على اتجاه الناس نحو التحايل، فهذه «مسائل الحيل»<sup>(231)</sup> تعد من أغرب ما يقصّه لنا التاريخ، حين يقوم مشرع ديني بفرض مسائل يعلم بها الناس كيف يخلصون من الأحكام الشرعية. ومع أن «كتاب الحيل» قد قوبل من أهل الحديث مقابلة منكرة حتى سمّوا واضعه شيطاناً، ووسموه بوسم الفجور، إلا أننا نشير إليه لندلل على أنه وجد في مرحلة تاريخية حاسمة بالنسبة للحضارة الإسلامية، وهي مرحلة انتقال الخلافة من بني أمية إلى بني العباس، وما شهدته هذه المرحلة من تغيرات سياسية واقتصادية انعكست على الواقع الاجتماعي انعكاساً خطيراً. لنؤكد على أن التحولات الاجتماعية بكل مستوياتها السياسية والاقتصادية تفرض على الناس ظروفاً تضطّره لأنواع من الممارسات تصبح مع الوقت جزءاً من واقعهم المعاش، فنجدهم يجاهدون في تسييره بأسهل السبل المتاحة لديهم. وهنا مكنم الخوف ونذير الخطر. فمن خلال مشاهداتنا للواقع المحيط بنا، يمكننا التأكيد على أن الناس تسعى للأيسر دوماً في ما تمارسه في الجانب الخاص من حياتها، وتدّعي خلافه في الجانب العام، خوفاً من الاتهام بالخروج عن الحكم الشرعي. وعليه وجدتنا نتساءل: من من الناس اليوم بكل طبقاتهم لم تضطرّه الظروف لاستخدام السائق بدون محرم؟ ومن من الناس

(231) - الشيخ محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، جدة: دار العميد للثقافة والنشر، 1993، 119



لم يصدف أن يكون في متجره مع امرأة تتسوق لضروريات؟ وسؤالنا: أليس تسليط الضوء على مسألة الاختلاف في مثل هذا الأمر، فيه رحمة لهذه الأمة ذكوراً وإناثاً؟ أما في مسألة الاختلاط والنظر للمرأة الأجنبية فالأمثلة عليها عديدة، كالفتوى رقم 9840<sup>(232)</sup> ومضمونها: «ما حكم النظر إلى دكتورة شابة تشرح لنا مادة في الجامعة، وتقوم ببعض الحركات التي لا يجب أن تفعلها أمامنا؟... الخ»، والفتوى رقم 14496<sup>(233)</sup> ومضمونها: «ما حكم المرأة التي تبتسم أمام أجنبي، ولكن بدون إظهار أسنانها، فقط بدون صوت.. الخ».

وبتفكيك جزئيات مثل هذه الفتاوى، استشرعنا تضخم حالة الحذر التي يعيشها الناس في مجتمعاتنا، حتى وصل الأمر بهم إلى درجة الاهتمام بالصغائر، والانصراف عن الأهم، وهذا ما اتضح لنا من الفتوى المتضمنة «نظرة الطالب في الجامعة إلى الدكتورة التي تلقي المحاضرة». فمثل هذا في ظلنا لم يعط نفسه فرصة التركيز على الدرس واستيعابه، وإنما شغل نفسه بالبحث عن رخصة شرعية من خلالها يمتنع أو لا يمتنع، ولا نعلم لمثل هنا، ماذا سيفعل بعد أن جاءه الرد «بلا يجوز إلا للضرورة» ولماذا الوقوف عند الصغائر، ومحاولة شغل الذهن بأمور لا طائل منها، وهذا ما نهى عنه رسول الله (ص) لما شبه من يكثر الأسئلة في التفاصيل باليهود، حين شددوا فشد الله عليهم.

(232) - الدويش، الفتاوى، مرجع سابق، 19.

(233) - المرجع السابق، 25.

**وسؤالنا لهذا وغيره:** بعد أن عرفوا بالحكم، هل سيقطعون تعليمهم؟ أم سيطلبون من إدارات الجامعات التي ينتسبون إليها فصل الدكاترة النساء؟ أم ما العمل بالنسبة لهم؟ وكذلك الفتوى رقم 14496 عند تفكيكها استشرنا حالة الهوس التي يعيشها أو تعيشها المستفتي/المستفتية، التي تظهر بوضوح من وصف الابتسامة، بأنها بلا صوت، ولا تظهر الأسنان، فما المشكلة إذا؟ سوى محاولة تصوّر لأمر، لم تحدث إلا في خيالات من يبحث عنها، وهنا تقع المشكلة الفعلية، ولاسيما وأن الرد هنا جاء بعبارة «يحرم على المرأة أن تكشف وجهها». وكذلك بالنسبة للفتوى رقم 18251<sup>(234)</sup> ومضمونها: «هل يجوز لأخي أن يسلم على زوجتي ويقول لها «كيف حالك» بحضرتي، أو خالي أو عمي، والجميع يأتون وأنا وزوجتي جالسين مع بعض... الخ». عند تفكيك جزئيات مثل هذه الفتوى من خلال قراءتها المتكررة، وجدنا أنفسنا ندور حول نفس المسألة، ونسأل نفس

**السؤال:** هل هناك مشكلة في توسيع مساحة الحركة داخل دائرة فقه الاختلاف؟ لتصبح ممارسات المسلم اليومية تدور ضمن إطار الإحساس بالرضى والسكينة، وليس داخل إطار التوتر والقلق الناتج عن الشعور بالخوف من ارتكاب المحظور، ولاسيما إذا كان جزء كبير من المسائل المختلف حولها، أصبح يقع ضمن أساسيات الواقع المعاش، فكثير من الناس لا يزالون يقفون عند

(234) - المرجع السابق، 72 - 73.

مسألة التحدث مع زوجة الأخ، أو زوج الأخت في حضرة الطرف الثاني، مع وجود رأي يقول: «عند إمام الحرمين: يحرم على الرجل أن يخلو بامرأة واحدة، وكذلك يحرم عليه أن يخلو بنسوة، ولو خلا رجل بنسوة وهو محرم لإحداهن جاز، وكذلك إذا خلت امرأة برجال أحدهم محرم لها جاز»<sup>(235)</sup>.

كما أن استمرارية تكرار مثل هذا السؤال على مر الزمان، يثبت مدى تشكك الناس في هذه المسألة، وهذا ما توضحه أرقام الفتاوى الآتية: كالفتوى رقم 18251، والفتوى رقم 8003<sup>(236)</sup>، إذ تشيران لنفس المسألة، رغم تباعد أرقامهما، إذا ما احتسبنا الرقم التسلسلي للفتوى مؤشراً لقدمها أو حداثتها.

إضافة إلى أن الإحساس بارتكاب الإثم أصبح حالة ملازمة للفرد المسلم، وهذا ما تعكسه الفتوى رقم 10424<sup>(237)</sup> إذ يشير المفتي إلى «أن فتاة مسلمة أجرت عملية تنفس اصطناعي لشخص رأته مرمياً على الطريق، فسارعت بإنقاذه ولكنها تعود لتسأل، هل تأثم على فعلها أم لا؟ لكونه رجلاً وهي امرأة، ومع أن الرد جاء رائعاً من قبل المفتي في قوله «لا إثم في ما عملت لأن هذا من باب الإحسان»، لقوله تعالى: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (سورة التوبة، الآية: 91).

(235) - الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، مج 2، 289.

(236) - الدويش، الفتاوى، مرجع سابق، 89.

(237) - المرجع السابق، 73.

وفي هذا دلالة على أن المبادرة بعملية الإنقاذ أو تقديم العون السريع لشخص في خطر، ليس فيه ذكر وأنثى، وإنما يدخل ضمن تكليف كل منهما بفعل الخير، ولذلك أشار المفتي إلى كونه من باب الإحسان. ولكن ما استوقفنا هو ملازمة الشعور بالخطيئة لكافة أعمال المسلم ذكراً أو أنثى، وتشككه الدائم في كون الأمر صحيحاً أو خاطئاً إذا ما ارتبط بالتعامل المباشر بين الرجل والمرأة، ولو كانت عملية إنقاذ في قارعة الطريق. وهذا ما يجب الوقوف عنده والبحث فيه، وقراءته قراءة نفسية واجتماعية ليستقيم حال أفراد المجتمعات الإسلامية.

أما عند تفكيكنا لجزئية الفتوى رقم 20563<sup>(238)</sup> التي يسأل فيها المستفتي عن «جواز فتح مقهى نسائي في مدينة الرياض، تعمل فيه النساء، ولا يسمح بشرب الدخان أو الشيشة وهدفه الترفيه البريء المتمشي مع العادات والتقاليد» والرد: «لا يجوز، لما يترتب على ذلك من الفتنة والفساد».

وجدنا أنفسنا أمام سؤال مهم وهو: ماذا سيفسر مثل هذا المستفتي وغيره؛ ممن يقرأون هذه الفتوى؛ تزايد عدد المقاهي النسائية في مجتمعنا؟

وفي اعتقادنا، سينقسمون إلى فريقين: أحدهما: سيعد هذا مؤشراً لانحراف المجتمع، ولا بد من مقاومته بشدة، والآخر:

(238) - المرجع السابق، 75.

سيعدّ أنها ظاهرة طبيعية أفرزتها التحولات الاجتماعية المرتبطة بثقافة الترفيه، ولكنها غير جائزة شرعاً، والقائمون عليها يقعون تحت طائلة الإثم والعصيان. ووجود مثل هذين الرأيين، إن وجداً، أمر يستحق البحث والدراسة، لأنهما يمثلان حالة من عدم الرضى، وشعوراً قوياً بوجود ممارسات خاطئة، قد ينتج عنها أمران:

### \* ردود فعل عنيفة من الفريق الأول.

\* حالة إحساس بالارتباك مستمرة، نتيجة الشعور بارتكاب الخطأ عند الفريق الثاني. وبعد هذا يظهر لنا أنه لا يمكن تحقيق حكمة صلاحية النص الديني لكل زمان ومكان إلا من خلال إبراز قدرته على هذا التكيف. وعليه حاولنا تقديم تحليل مقبول لبعض الأمور الصعبة في ما يتعلق بالمرأة المسلمة المعاصرة: بدءاً من أهمية نمط حياتها إلى اهتمامها وردود فعلها في بيئتها، في إطار النص الديني ومرونته في استيعاب اهتماماتها المتغيرة بتغير أوضاعها، بينما لم يستوعب المنظور الفقهي هذه المتغيرات، إذ يتضح ذلك من خلال بعض الأحكام الفقهية المقيدة لحركة المرأة، والمبنية على استخدام المفسرين لبعض الآيات القرآنية التي تم استيعابهم لها من خلال أفقهم وبيئاتهم وما يناسبها في عصرهم، كاستخدام قوله تعالى: ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى ﴾ (سورة الأحزاب، الآية: 33) لوضع قاعدة عامة لمنع النساء من الخروج

من منازلهنّ، بدلاً من التأكيد على قيد الخروج بقصد التبرج، وعليه تم استخدام الآية لتحريم جميع أشكال الخروج لدى البعض؛ وجعل المكوث في البيت هو الأصل ما لم يكن الخروج لأمر ضروري مطلقاً، فتتحول بذلك الخاصية المحددة للخروج بقصد التبرج المحرم إلى حكم عام مرتبط بكافة صور الخروج يستشهد به بعض الرجال عند الحاجة إليه. بينما الخطاب في الآية خاص بأزواج النبي (ص) وليس عاماً في نساء المسلمين كافة. والقدر العام فيه هو النهي عن التبرج كما كانت نساء الجاهلية يتبرجن، وما بعده من الأوامر<sup>(239)</sup>، لا علاقة له بالعمل العام الذي تؤديه المرأة وهي محتشمة، كما يأمرها دينها.

---

(239) - محمد سليم العوّا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، القاهرة: سفير الدولية للنشر، 2006، 159

## المبحث الثالث

### القضايا الاجتماعية المتعلقة بالمرأة في المجال الخاص

إن النص القرآني لم يفصل كثيراً في ما يتعلق بالعلاقة بين الرجل والمرأة داخل مؤسسة الأسرة، إنما وضع الأساس الذي ينبغي أن تُبنى عليه هذه العلاقة وتُركت الفروع لتتجدد مع المستجدات؛ فانضبطت الأمور في العهد النبوي كما اتضح لنا من أحاديث كثيرة، ثم بدأت تلك الأمور نحو الغياب في العصور التي تلتها؛ لأن الأعراف التي كان من المفروض تجاوزها على هدى القرآن عادت والتصقت بالشرعية من خلال المنظور الفقهي الذي لم يسلم من تأثير البيئة الاجتماعية ولا من تأثير المعطيات المرحلية الخاصة بكل فقيه في هذه النقطة بالذات. ويعكس هذا فتاوى هيئة كبار العلماء الخاصة بقضايا أحكام النكاح وما يلحق به، وقضايا أحكام الطلاق وما يلحق به.

#### أولاً: أحكام النكاح وما يلحق به

إن مبحث فقه نكاح المرأة وما يلحق به، يتضمن 586 فتوى من أصل 1816 فتوى عامة، خاصة بالمرأة، كما هو مبين

في الجدول رقم (1) الخاص بتوزيع الفتاوى حسب نوعها. وقد قمنا بقراءتها في إطار «التصور الأبوي للمرأة، وما يرتبط به من حماية إلزامية»<sup>(240)</sup> الذي ساهم بشكل أو بآخر في إبعاد المرأة عن المشاركة الاجتماعية، ولاسيما في ميدان الفقه الإسلامي على مدى قرون، على الرغم من مشاركتها ومساهماتها فيه في صدر الإسلام، ما نتج عنه كثير من التشويهات المربكة في المجتمعات الإسلامية، أدت إلى جعل المرأة كائناً غير نشط وغير ناضج، وعالة على غيره، لا يتمتع بالقدرة التامة على التحكم في مصيره. مع التركيز على مقارنة هذه الوضعية للمرأة مع وضعيتها في عهد النبي (ص) من حيث مشاركتها الإيجابية في جميع جوانب حياة المجتمع المسلم الناشئ.

وذلك لأهمية مسألة النكاح وما يلحق بها من أحكام وتفرعات، وافتراضات مثيرة للجدل، ولارتباطها بكثير من الحجج الفقهية التقليدية المستندة على عنصرين: أحدهما: ديني، والآخر: ثقافي. إلا أن العنصر الثقافي أدى إلى تغفل بعض الافتراضات الاجتماعية المهمة السائدة في ذلك الوقت؛ في صلب الاجتهاد حتى أصبحت متأصلة في الفقه الإسلامي، لدرجة أن أساسها الثقافي نسي في كثير من الأحيان، كما أوجدت هذه الافتراضات آنذاك نمطاً شائعاً من علاقات بين أفراد الأسرة،

(240) - عزيزة الحبري، مشروع بحث نقدي لقوانين الأحوال الشخصية في بلدان عربية مختارة، مجلة الاجتهاد، 1998، السنة العاشرة، عدد 39، 317.



وبين الفرد والدولة، أفضل ما يقال فيه بلغة علم الاجتماع اليوم إنه نمط أبوي، وهذا النمط لم يضر بالمرأة فحسب إنما الحق أيضاً ضرراً بالغاً بالمجتمع ككل<sup>(241)</sup> من حيث غرسه لمفهوم نظام هرمي صارم للسلطة، في مجتمع تعرض في ذلك الوقت بشكل متواصل لحروب قبلية وغيرها، ما أدى إلى تعطيل كثير من المبادئ الديمقراطية التي نادى بها الإسلام لتنظيم المجتمع، ومنها المبدأ الأساسي للعلاقات الاجتماعية، وهو مبدأ تساوي جميع البشر أمام الله. فالنظام الأبوي في العالم الإسلامي والعربي لم يكن حدثاً معزولاً، فقد تأثر في تطوره بالإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية المجاورتين؛ إذ كان العالم بأسره في ذلك الوقت خاضعاً لاستبدادهما، ونظراً لأن جميع المجتمعات المحلية القديمة اعتمدت قيماً أبوية بشكل أو بآخر، فقد تأثر الاجتهاد بها، ومن ثم أصبح يعكسها. إضافة إلى أن المجتمعات التي جاءت فيما بعد لم تكن تحبذ، على عكس النبي (ص)، مشاركة المرأة في الحياة العامة، فأصبح الاجتهاد تدريجياً حكراً على الذكور، وفي النهاية أصبح القضاء ككل ميداناً للرجال بشكل خاص، وهكذا تم اختفاء صوت المرأة عن هذا المجال<sup>(242)</sup>.

وكما هي طريقتنا سنقوم بتسليط الضوء على التعريف

اللغوي والشرعي لمسألة النكاح على النحو التالي؛

(241) - المرجع السابق، 306.

(242) - المرجع السابق، 308.

**أولاً:** النكاح في اللغة<sup>(243)</sup>: مصدر نكح، قال ابن فارس وغيره: يطلق على الوطاء، وعلى العقد دون الوطاء، ويقال: نكحت المرأة، تزوجت، ونكح فلان امرأة: تزوجها. لقوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ (سورة النساء، الآية: 3) والنكاح في الاصطلاح اختلف الفقهاء في تعريفه<sup>(244)</sup>: وإن كان هناك شبه إجماع بينهم على كونه يفيد استمتاع الرجل بالمرأة.

لذا قمنا بمعالجة مسألة النكاح وما يلحق بها من أحكام، من

### منظورين:

**الأول:** منظور القرآن والسنة، لكون النكاح مساواة وسكن، لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ (سورة الأعراف: الآية 189).

**الثاني:** منظور الفقه، لكون النكاح متعة واحتباس<sup>(245)</sup> والمرأة فيه محبوسة على الزوج بمقتضي عقد الزواج، ونوع من الرق تكون الزوجة بموجبه رقيقة وعليها طاعة الزوج مطلقاً<sup>(246)</sup>.

وسنحاول هنا استعراض عينة من الفتاوى المرتبطة بمسألة النكاح، وتفكيكها في ضوء هذين المنظورين، كفتاوى أحكام النكاح

(243) - الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، مج 41 ، 205.

(244) - المرجع السابق، 205.

(245) - المرجع السابق، 205.

(246) - الفزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، 81.

وما يلحق به من آداب مثل الفتوى رقم 14386<sup>(247)</sup> ومضمونها: «ما حكم زواج طالب في الصف الثاني متوسط، يبلغ من العمر 14 عاماً بينت عمرها 10 سنوات، إذا كانا متحابين، وأولياء أمورهما عن ذلك؟... الخ».

وعند قراءة مجموعة الفتاوى القريبة في مضمونها من هذه الفتوى قراءة تفكيكية بهدف تحليل جزئياتها، وجدنا أن الكثير منها يدور حول مسألة واحدة، وهي «حكم زواج الصغير الذي لم يبلغ الحلم، ولم يتجاوز الخامسة عشرة من العمر» والملفت في الأمر الرد عليهما «بالإباحة».

فوجدتنا نحاول أن نتصور ماذا يعني لابن الثانية عشرة وصف الله تعالى لعقد النكاح بأنه «ميثاق غليظ»، وهل يستطيع الإنسان في مثل هذا العمر أن يعي ما الميثاق الغليظ؟ أو ما التبعات المترتبة عليه؟ ولاسيما وأن المستفتي في إحدى الفتويين أشار إلى أن عمر الزوجة يتراوح بين ( 10 - 14 - سنة) فكيف سيكون السكن لمثل هذه الطفلة، وهل يمكن أن يحقق مثل هذين الطفلين المودة والرحمة والسكينة، أم أن زواجهما يقع تحت معيار المنظور الفقهي، لكونه قد يحقق المتعة، إذ أجاز الفقهاء العقد على الفتاة والدخول بها قبل بلوغها إذا كانت ممن يوطأ مثلها، كما سيحقق معنى الاحتباس، طالما ستلزمه النفقة بالعقد. كما أن هناك

(247) - الدويش، الفتاوى، مرجع سابق، مج 18 ، 25.

الفتوى رقم 17529<sup>(248)</sup> التي يسأل فيها المستفتي عن حكم تولي الأخ الشقيق عقد نكاح شقيقته وهو في الرابعة عشرة من عمره، ولا يوجد ولي سواه، ويأتي الرد: «لا يتولى عقد نكاح المرأة، إلا مكلف رشيد، فإن لم يكن فالقاضي... الخ».

وعند تفكيك جزئيات الرد على هذه الفتوى، وجدنا أن المنظور الفقهي يقبل أن يكون ابن الثانية عشرة زوجاً، كما الفتوى السابقة ويتحمل مسؤولية زوجة، ولكن لا يقبل أن يكون ولياً يتولى عقد نكاح شقيقته، التي يمكن أن تستغني عن وجود الولي، إذا لم يوجد. استناداً على رأي أبي حنيفة (رض)، في «منحه المرأة العاقلة تزويج نفسها، مستنداً في ذلك الأمر على أن الإسلام قد أجاز لها التعاقد في الشؤون المالية دون تدخل أو وصاية من أي كان، فمن الأولى أن يكون باستطاعتها إنشاء عقد زواجها دون الحاجة إلى ولي»<sup>(249)</sup>، والدراسة هنا توافقت الرأي في هذه الجزئية.

وبمعاودة القراءة لما ورد في الفتوى من عبارات، وجدنا أنفسنا نقف أمام وصف المفتي للولي الرشيد كما جاء في عبارته، في نفس الفتوى؛ إذ قال: «إن الرشيد هو الذي يحسن التصرف، وذلك بأن يتحرى الكفاء المناسب الذي يصلح لموليته». وفي محاولة منا لتطبيق ذلك على الفتوى السابقة التي أجاز فيها

(248) - المرجع السابق، 147.

(249) - الحبري، مشروع بحث نقدي لقوانين الأحوال الشخصية، مرجع سابق، 314.

لابن الثانية عشرة أن يتزوج بدأنا بالتساؤل: هل يمكن أن نعدّ ولي الزوجة التي سترتبط بابن الثانية عشرة، قد تصرف كرشيد، فاختر لها الكفء المناسب؟ أو بشكل آخر، هل يمكن أن نعدّ الزوج ابن الثانية عشرة هو الكفء المناسب، الذي يمكن أن يقبله الولي الرشيد لموليته؟

وكذلك الأمر بالنسبة للفتوى رقم 13388<sup>(250)</sup> التي يسأل فيها المستفتي عن حكم تزويج من لديه قصور عقلي، ويتصرف في بعض الأحيان تصرفات ابن السابعة والعاشرة، ولكنه يطلب الزواج، ويوجد من سينفق عليه، والرد: «يشرع لكم تزويجه من ماله ما دام يرغب في ذلك، لما في ذلك من إعفاهه وصيانته عن أسباب الفساد، ويجب الإنفاق عليه وعلى زوجته وأولاده مستقبلاً من ماله إذا كان له مال، فإن لم يكن له مال فعلى من تجب نفقته عليه من أب أو أم أو غيرهما». لقد استوقفنا هذه الفتوى بشقيها، وطرحنا أمامنا العديد من التساؤلات منها: هل من الممكن وجود ولي يقبل أن يزوج ابنته على من لديه قصور عقلي؟ وأليس دور الولي أن يختار لموليته من يرى فيه الصلاح مراعاةً لمصلحتها؟ وما هي مصلحة من تتزوج بشاب في الأربعين، ولكن عمره العقلي في السابعة، حسب تقرير الأطباء كما ورد في سياق الفتوى بعبارة «إذ إن النمو العقلي لديه بمعدل سنة في كل سبع سنوات. كما قال الأطباء».

(250) - الدويش، الفتاوى، مرجع سابق، 191.

وأيضاً في عبارة «هو كثير الحمق، والغضب ويتصرف أحياناً كطفل في السابعة أو العاشرة، وأحياناً كرجل عاقل في سنّه». **وسؤالنا هنا هو:** في أي نقطة من هذه الفتوى توجد الفتاة/زوجة المستقبل، من حيث التفكير فيها كإنسان؟ وإذا كان المنظور الفقهي هنا فكر في حماية الشاب وإعفافه وصيانتها، فأين التفكير في إعفاف الفتاة وصيانتها؟ وهل يمكن إعفاف من ترتبط بزواج بمثل هذه المواصفات؟ ولاسيما وأن هناك توقعاً من قبل المفتي بوجود أولاد قد ينتجون من هذه العلاقة وهذا ما عبر عنه بقوله «يجب الإنفاق عليه وعلى زوجته وأولاده مستقبلاً» **وسؤالنا هنا:** ما مصير هؤلاء الأولاد مع والد لديه قصور عقلي؟ وهل يمكن لمثل هذا الوالد أن يقوم بدوره في تربية هؤلاء الأولاد؟ أم أن دوره كأب ينتهي عند إنجابهم وتوفير النفقة لهم، ولذلك انتهت المشكلة بوجود من سينفق عليه وعليهم. ولكن إلى متى سيظل هناك من سينفق عليه وعلى عائلته؟ ولاسيما وأن هناك جزءاً مهماً في الفتوى تم السؤال عنه بطريقة معكوسة من خلال عبارة المستفتي «هل يقع الطلاق لو غضب من امرأته؟» وكان العبارة تشي بأن المستفتي يريد أن يضمن عدم خروج «الفريسة من الفخ» وهي الزوجة التي دخلت بموافقة وليها أو بموافقتها. وعلى الرغم من أن الرد على الفتوى لم يشمل الإجابة عن هذا السؤال، إلا أننا تعرضنا لسؤال مشابه، في موضع آخر من فتاوى اللجنة الدائمة في كتاب الطلاق حول نفس المسألة، وذلك في

الفتوى رقم 13443<sup>(251)</sup> التي يسأل فيها المستفتي عن صحة طلاق المجنون إذا طلق امرأته؟ والرد: «طلاق المجنون لا يقع؛ لأنه غير مكلف؛ لزوال عقله». ولا نعلم كيف يجوز تزويجه وهو مجنون، في حين لا يقع منه الطلاق.

أو بمعنى آخر، كيف يمكن تحميل غير المكلف مسؤولية ميثاق النكاح، ولا يقع منه الطلاق لأنه غير مكلف؟ والفتوى رقم 3833<sup>(252)</sup> التي يسأل فيها المستفتي عن حكم الزواج من فتاة عمرها سنتان إلى عشر سنوات؟ والرد: «يجوز العقد على الصغيرة من أبيها خاصة إذا رأى المصلحة لها في ذلك». **وسؤالنا هنا: ينقسم إلى شقين: الأول -** ما المصلحة التي يمكن أن تكون لطفلة يتراوح عمرها بين السنتين والعشر سنوات، سوى أن تكون مصلحة تعود على الولي نفسه، وغالباً ما تكون لهدف مادي أو لكسب اجتماعي؛ كمركز أو سلطة يمكن الحصول عليها من قبل الخاطب؟ وإلى أي مدى يمكن أن تكون مثل هذه الأهداف صالحة لأن يعقد على أساسها عقد النكاح، وتبنى على أساسها أسرة مسلمة؟ **والشق الثاني -** إلى أي مدى يمكن أن نقيم عقداً على افتراض أن الطفلة ستكون راضية باختيار وليها عندما تكبر؟ أليس الأمر يعني أن رضاها يسقط أمام رضی وليها؟ ثم إلى أي مدى يمكننا عدّ حديث الرسول (ص) ملزماً لكل ولي؟ وهو القائل

(251) - الدويش، الفتاوى، مرجع سابق، مج 20 ، 40.

(252) - المرجع السابق، مج 18 ، 132.

عليه أفضل السلام «لا تتكح الأيم حتى تستأمر، ولا تتكح البكر حتى تستأذن».

وعلى أساس إجابتنا عن هذه التساؤلات يمكن أن نبني حكماً على كل ولي قام بعقد النكاح لطفلة في عصرنا هذا بكل معطياته. وعندها إما أن نجرّمه، وإما أن نقف له احتراماً لكونه لم يتعد الصلاحيات المخوّلة له من المنظور الفقهي. فها هو موقع أخبار قناة العربية يوافينا في يوم الثلاثاء 1429/4/9 هـ الموافق 2008 /4/15 م، بقضية طفلة الثمانية أعوام «نجد»، التي أقامت دعوى أمام محكمة البدايات الغربية بصنعاء، تطلب فيها الطلاق؛ لأن زوجها يسيء معاملتها جسدياً، ويرغمها على ممارسة الجنس معه بعد أن يضربها، فقامت المحكمة بفسخ زواج الطفلة؛ وأمرت بدفع مبلغ من المال كتعويض للزوج الذي يبلغ من العمر 30 عاماً.

وبالتمعن في حيثيات القضية كما أوردها موقع «العربية نت» **قالت الطفلة**؛ إنها «لم تكن لديها فكرة عن معنى الزواج» وهذا أمر طبيعي. فماذا يمكن أن تعرف ابنة الثامنة عن معنى الزواج؟ كما أضافت أنها «فرحانة في الطلاق لأنها تريد أن تذهب للمدرسة، فهي في الصف الثاني الابتدائي». كما أشارت أيضاً إلى أمر آخر وهو: «قالوا لي أتزوج وأبقي في بيت أبي حتى أبلغ سن الـ 18، ولكن أبي وأمّي أجبّراني على الزواج بعد مرور أسبوع من كتابة العقد».



أما بالنسبة لما جاء على لسان الوالد، الذي وصفته «قناة العربية» بأنه عاطل عن العمل، ولديه خمس بنات، فقد صرح بقوله: «زوجتها برضاها من شدة الخوف عليها».

وهنا في غالب الظن تكمن الإشكالية التي يجب أن نتنبه لها المؤسسات الدينية في مجتمعاتنا الإسلامية وهي إمكانية «الالتفاف على الحكم الشرعي». فمثل هذا الولي قد تحايل على الحكم الشرعي، فهو عقد للفتاة برضاها، وقال لها سيزوجها عندما تبلغ الـ 18 ، وبعدها ألزمها، ليؤكد استشارتها في الأمر، فيخرج بذلك من الزام الشرع له «بوجوب استئذانها»، إضافة إلى ضرورة التوقف عند معنى «المصلحة» إذ أصبح مطاطاً بطريقة يمكن لكل ولي أن يفصله بالطريقة التي تخدم مصالحه كولي؛ وليس مصالح من هم تحت ولايته.

كما أن أهم ما نود الإشارة إليه هنا، أن مثل هذا الخبر جاء نقلاً عن وكالة الأنباء العالمية «رويترز» بحسب موقع قناة «العربية»، وهذا يعني أننا في عصر، وفي مرحلة يرصد فيها الآخرون المختلفون عنا كافة تصرفاتنا العامة كمسلمين، وكذلك الخاص منها، ويحاججوننا بها في ضوء معطيات العصر، ليثبتوا بها تصوراتهم عن جمود ديننا وعدم منطقيته في التعامل مع ظروف العصر التي لا تقبل هذا النوع من الممارسات، حتى وإن كانت مقبولة في عصور سابقة.

وبالعودة إلى مجموعة الفتاوى المرتبطة بمسألة «رضى الزوجين» في عقد النكاح، كالفتوى رقم 7588<sup>(253)</sup>، والفتوى رقم 19049<sup>(254)</sup>، والفتوى رقم 10853<sup>(255)</sup> لاحظنا عند تفكيك جزئياتها أن عدم رضى الزوج لا يقيم العقد، وبعده باطلاً وفي حكم المعدوم حتى وإن قام به والد الزوج، أما في حالة عدم رضى الزوجة فالعقد صحيح، إذا ما قام به وليها. وهذا ما ورد في الفتوى رقم 7588 التي يسأل فيها المستفتي عن حكم تزويج الوالدين لفتاة تمت خطبتها لشاب بموافقة والديها ورضاهما، وقبل العقد بأسبوع أتاها آخر ففعدوا لها عليه، والرد: «عقد الوالد للخاطب الثاني صحيح». **وسؤالنا هنا:** هل الرضى شرط أساسي في عقد النكاح لكلا الطرفين (الزوج/ الزوجة)، أم أنه أساسي للزوج، ويمكن تجاوزه للزوجة؟ وهل يمكن للولي أن يحل في موافقته محل (الزوجة)، حتى إذا أعلنت عدم موافقتها، أو حتى لو لم تُسأل في الأمر؟ لكون أن لها رأياً مخالفاً لرأي وليها. وإلى أي حد يمكن أن يكون حديث الرسول (ص) الذي يقول فيه: «لا تنكح الأيم حتى تستأمر، ولا تنكح البكر حتى تستأذن» ملزماً لكل ولي، لكي ينفذه؟ وإذا كان في الحديث إلزام فما هو الحل بالنسبة للولي الذي لم يمتثل للأمر النبوي وقام بعقد نكاح ابنته على من لا ترغبه، كما هو الحال في الفتوى السابقة، وهل الحل المطروح دائماً في «أن ترفع

(253) - المرجع السابق، 52.

(254) - المرجع السابق، 136.

(255) - المرجع السابق، 61.

الفتاة أمرها إلى المحكمة لتفكها» يعدّ حلاً عملياً في مجتمعاتنا، أم أنه من غير المرجح أن تفكر أغلبية الفتيات المتضررات جدياً في الاستفادة من مثل هذا الحل، ويصبح اتخاذ هذا الإجراء أمر غير واقعي في بلداننا العربية والإسلامية بشكل عام، وفي بلادنا بشكا خاص؟ إذ إن لمقاضاة المرأة لوليها أثراً اجتماعية سلبية على علاقتها بهذا الولي، الذي قد يكون أباهاً في معظم الأحيان، ومعيها الوحيد. **وعلى هذا نطرح سؤالنا:** هل هناك أي مشكلة علينا كمسلمين لو أن المؤسسات الدينية في مجتمعاتنا تتدخل لاتخاذ المزيد من الإجراءات التي تمنع تجاوزات الأولياء في مثل هذه الأمور؟ وهل هناك من مانع في أن يعدّ عقد نكاح الفتاة لاغياً إذا تم بدون رضاها، كما هو الحال بالنسبة للشباب لكونها بالغة، عاقلة، مكفئة، قياساً على ما فعله (إمام الأحناف) في مسألة «منح المرأة العاقلة حق تزويج نفسها» عندما قاس الأمر على منح الإسلام لها حق التعاقد في الشؤون المالية دون تدخل أو وصاية من أي كان<sup>(256)</sup>.

أما بالنسبة لمجموعة الفتاوى التي تدور حول مسألة «الولي»، كالفتوى رقم 18678<sup>(257)</sup> التي تسأل فيها المستفتية عن إمكانية أن يزوجه عمها لكونه المنفق عليها منذ طفولتها؛ مع أمها، رغم وجود والدها الذي لم ينفق عليها طوال حياتها، والرد:

(256) - الحبري، مشروع بحث نقدي لقوانين الأحوال الشخصية، مرجع سابق، 314.

(257) - الدويش، الفتاوى، مرجع سابق، 144.

«الولاية في عقد النكاح تكون للأب ثم لوصيّه فيه، ثم للجد من قبله ثم لبقية العصابة الأقرب فالأقرب، وعدم قيام الأب بالإنفاق على ابنته لا يسقط ولايته عليها». وسؤالنا هنا: أليس كل واجب في الإسلام يقابله حق؟ وهل إذا لم يقيم الإنسان بواجبه لا ينتقص ذلك من حقه؟ وهل يمكن أن نتصور وجود مثل هذا الأب في عهد الرسول (ص) فيوكل له الولاية؟.

لا سيما وأن مسألة «الولي» لم يرد فيها نصّ شرعي من القرآن في الآيات الخاصة بالزواج والطلاق، وإنما خاطبت هذه الآيات أطراف العلاقة المباشرة، فهي مرة توجه الخطاب للرجل والمرأة، ومرة تخاطب واحداً منهما<sup>(258)</sup> وإن جاءت على لسان سيد الخلق فذلك ليكفل الأمن والأمان للمرأة، فإذا اخترق الولي المكلف بتوفير الأمن والأمان، هذا التكليف، فماذا بقي له ليكون ولياً؟

ونذكر هنا أن موقف الفقهاء لم يكن موحداً من سلطة الولي، فالمالكية والشافعية والحنابلة قالوا: بضرورة الولي في الزواج، وإن إجراء العقد بدونه باطل، وأن ليس للمرأة أن تباشر عقد زواجها بنفسها، وخالفهم الأحناف فقالوا: إن للمرأة أن تخطب من نفسها مباشرة، وأن تزوج نفسها بنفسها، أي أن تكون طرفاً في العقد، وذلك دون حاجة إلى ولي، ولكل من الطرفين حجته. علما بأن مسألة الأولياء، ومراتبهم، والاختلاف

(258) - الصرّاف، أحكام المرأة، مرجع سابق، 16.

فيهم تقديماً وتأخيراً لم يرد بها نص من القرآن أو السنة، وإنما هو اجتهاد فقهي صرف، وبهذا يستدل الإمام ابن رشد على عدم اشتراط الولي، وفي رده على من يقول إن المرأة لا تستطيع مباشرة عقد الزواج بنفسها، حتى مع انعدام الولي، بل ينوب عنها السلطان، ويقول: «لو كان في هذا كله شرع معروف، لنقل متواتراً أو قريباً من التواتر، ومعلوم أنه كان في «المدينة» من لا ولي لها، ولم ينقل عن الرسول (ص) أنه كان يعقد أنكحتهن، ولم ينصب لذلك من يعقدها»<sup>(259)</sup> وذلك بعد أن يستعرض أقوال القائلين والرافضين لها، وليؤكد بقوله أيضاً «إن الذي يغلب على الظن أنه لو قصد الشارع اشتراط الولاية لبيّن جنس الأولياء وأصنافهم ومراتبهم»<sup>(260)</sup>.

أما قاعدة «التعصيب» المعمول بها بقوة من المنظور الفقهي فلم يرد بها نص من القرآن أو السنة، إنما هو اجتهاد فقهي صرف<sup>(261)</sup>؛ ولذلك اختلف حوله الفقهاء، وجميعهم على حق في ما استندوا عليه، ولذلك نقول إن في اختلافهم رحمة وحكمة لمسايرة سيرورة الحياة، وتحقيقاً لمقصد الشريعة الأسمى في التيسير على الأمة، وحتى لا يؤخذ الأمر من قبل كثير من الأولياء، على أنه حق مكتسب، يستطيع أن يمارسه لكونه من «العصبة» وبدون أن يقوم

(259) - المرجع السابق، 24.

(260) - المرجع السابق، 24.

(261) - المرجع السابق، 24.

بأي واجب يمكنه من التمتع بهذا الحق، فكل واجب في الإسلام يقابله حق، ولا نظن أن وجود حق بدون واجب، أمر يتوافق مع مبدأ العدل في الإسلام؛ الذي على أساسه تشكلت مقاصد الشريعة.

وهناك العديد من الفتاوى المرتبطة بالنكاح في أمور كثيرة كالفتوى رقم 18706<sup>(262)</sup> التي يسأل فيها المستفتي عن حكم إبرام عقد زواج أو الشهادة في عقد زواج من لا يعرف أنه يصلي أو لا يصلي، والرد: «الأصل في المسلم العدالة، والمحافظة على الصلاة، فإذا كنت لا تعلم عنه شيئاً فالأصل أنه يصلي، ويجوز لك الشهادة على عقد النكاح»، والفتوى رقم 18449<sup>(263)</sup> التي يسأل فيها المستفتي عن حكم تزويج ابن أخيه الذي يعمل في البنك الأهلي، وهل فلوسه حلال أم حرام، والرد: «لا يحل العمل في البنوك التي تتعامل بالربا، لأن في هذا عوناً على الإثم والعدوان، والكسب الحاصل عن ذلك كسب خبيث».

**وسؤالنا هنا:** بماذا يمكننا الرد على من يعمل في البنوك المنتشرة في بلادنا من الشباب؟ ولاسيما وأنها أكثر مؤسسات القطاع الخاص التي يعمل فيها الشباب؛ في ظل نقص فرص الحصول على الأعمال الحكومية، وما هو ذنب من لم يجد فرصة عمل متاحة له، وبمميزات جيدة تتناسب مع قسوة متطلبات الحياة،

(262) - الدويش، الفتاوى، مرجع سابق، 183.

(263) - المرجع السابق، 195.

في أن يُرفض لكونه يعمل في بنك، وهل من الممكن قياس هذه المسألة؛ بمسألة سيدنا عمر بن الخطاب في عام المجاعة، عندما أوقف تنفيذ حدّ السرقة؛ على من سرق؟

وكذلك الفتوى 11772<sup>(264)</sup> يسأل فيها المستفتي عن حكم تحويل حفل الزفاف إلى درس ووعظ حول أمور الزواج، والفتوى رقم 1715<sup>(265)</sup> التي يسأل فيها المستفتي عن حكم ضرب الدف، والفتوى رقم 15956<sup>(266)</sup> التي يسأل فيها المستفتي عن حكم التصفيق للنساء إذا كانوا في حفل عرس أو تخرج أو شيء فيه ذكر الله ورسوله، والفتوى رقم 3366<sup>(267)</sup> التي يسأل فيها المستفتي عن حكم تزويج الوالد لولده الذي يشرب الدخان ويحلق اللحية، مع أنه يصلى الصلوات المكتوبة، والفتوى رقم 11867<sup>(268)</sup> التي يسأل فيها المستفتي عن حكم من يشترط في عقد زواج ابنته المواظبة على صلاة الجماعة، وعدم حلق اللحية، وعدم شرب الدخان.

والملاحظ لنا بعد قراءة هذه المجموعة من الفتاوى أن الرابط بينها هو «أسلوب التفكير الذي انتهجه المستفتون في هذه الفتاوى، والمنبثق من ثقافة (التحديات الشكلانية)<sup>(269)</sup>

(264) - المرجع السابق، مج 19 ، 106 .

(265) - المرجع السابق، 112 .

(266) - المرجع السابق، 122 .

(266) - المرجع السابق، 188 .

(268) - المرجع السابق، مج 18 ، 416 .

(269) - صالح زياد، مقال: الرواية وعي نقدي، جريدة الحياة، العدد 16454 ، الثلاثاء

2008/4/22 ، ص 28 .

التي يطفى عليها الاستسهال، وتدلل على الانفصال عن تجربة الحياة، والانغماس في وهم الشعور بالاكتمال على نحو ينتج تلهف هذه الثقافة إلى ما يعكس صورة المجتمع من مرايا تبقيه على نرجسيته، وحلمه في إنتاج أفراد بعقول وقامات متساوية، جُل اهتمامهم هو وضع الأمور على مسطح واحد ليحكم عليها بالملق لاسيما في مسألة كمسألة عقد النكاح، فقد لاحظنا التركيز على أمور غير منطقية بمنظور العصر الذي نعيشه، كأن يستفتي أحدهم عن جواز الشهادة في عقد نكاح من لا يعرف هل يصلي أم لا؟ وكأن الصلاة هي الأمر الوحيد الذي أمر الله عباده الالتزام به. لولا أن الأمر بالمنظور الاجتماعي يدخل ضمن ثقافة «التحديات الشكلانية» التي يؤمن بها الكثيرون في مجتمعاتنا، ممن يرون أن الحكم على الآخرين بالصلاح يرتكز على أساس ما يظهرونه من التزام بالعبادات، الأمر الذي جعل كثيراً من الناس يبالغون في الأمور التي يمكن للآخر أن يشهد عليها، سواء على مستوى المظهر الخارجي، أو المبالغة في إظهار السلوك الديني، والشواهد الواقعية كثيرة على مثل هذه المسألة وإلا فلماذا يسأل أحدهم عن حكم تزويج ابنته من ابن أخيه، الذي يعمل في البنك.

**وسؤالنا لمثل هذا الولي، ألا يلاحظ ظاهرة انتشار البنوك في بلادنا، وعدد من يعمل بها من الشباب؟ ولماذا لا يتعامل مع الأمر كضرورة عصرية، في ضوء سماح الدولة بالتعامل**



مع المسألة، حتى يحقق لنفسه نوعاً من الاطمئنان، ولاسيما إذا كان المتقدم لابنته يملك كثيراً من المزايا التي تجعله يرضاه لابنته. ولماذا يسأل آخر عن حكم اشتراطه في عقد نكاح ابنته بعدم حلق الزوج للحيته، وعدم شربه للدخان، **وسؤالنا لمثل هذا الولي**: ما هي الضمانات العائدة على الفتاة من مثل هذه الشروط؟ وهل جميع حالات الطلاق وأنواع الإهانات التي تتعرض لها الفتاة كان مصدرها غير الملتحين والمدخنين من الأزواج؟ أم أن الأمر يدخل ضمن ثقافة «تحديد الشكلائية» التي يطغى عليها الاستسهال كما أسلفنا، وعليها نجد أنفسنا نتمسك بأمور هي مرئية لنا وتمثل دلالات واضحة من وجهة نظرنا فيسهل علينا الحكم عليها بالمطلق من حيث وضعها على مسطح واحد لتسهل رؤيته، ويسهل بالتالي الحصول على ترخيص شرعي يجيز لنا فعل ما يتناسب مع قناعاتنا. وكذلك هو الأمر بالنسبة لمن يسأل عن حكم إحضار واعظ بحفل زفاف، أو من يسأل عن جواز الضرب على الدف، أو من يسأل عن حكم تزويج من يحلق اللحية ويشرب الدخان أو من يسأل عن حكم من تصفق في الحفل. **وسؤالنا لجميع هؤلاء**: كيف يتصورون مجتمعنا؟ وماهي الصورة الذهنية في مخيلتهم لهذا المجتمع؟

وذلك لأن في تساؤلاتهم تخيلاً لمجتمع ملائكي لا يعيشه أفراد عاديون تتنازعهم أمور كثيرة، إضافة إلى أن تساؤلاتهم تعكس صورة لمجتمع يبدو لهم منحرفاً؛ لذلك يفكرون كحراس

للفضيلة في إعادته للمسار الطبيعي، من خلال قلب أفراده قاعات للوعظ، ورفض تزويج من لا يلتحي من أبنائه أو يشرب الدخان أو يعمل في بنك، أو حتى يصفق أو تصفق في حفل رسمي أو غير رسمي، كما تشير الفتاوى.

أما بالنسبة للفتوى رقم 1943<sup>(270)</sup> ومضمونها: «إذا تصدق شخص على شخص آخر بابنته، هل يجوز ذلك؟ لكونه زواجاً بدون مهر؟... الخ»، ومن الطبيعي أن يأتي الرد بعدم جواز مثل هذا التصرف واعتبار الزواج غير صحيح.

**إلا أن سؤالنا:** ما هي الصورة الذهنية لهذه الابنة في مخيلة مثل هذا الأب؟ حتى يصل به الأمر إلى تشيئها، والتصديق بها؟ ولا نحسب مثل هذا الأب يبتعد كثيراً عن فكرة الملكية المطلقة لكل شيء بما فيها البشر، طالما أنه متسبب في وجودهم للحياة.

أما بالنسبة للفتوى رقم 17930<sup>(271)</sup> التي تسأل فيها المستفتية أو المستفتي عن حكم إعلان البنات عن أنفسهن في الجرائد والمجلات مع ذكر مواصفاتهن لمن يرغب في خطبتهن، وهذه الطريقة تعد حديثة إلى حد ما، في استخدام هذا النوع من وسطاء الزواج الذي فرضته التحولات المجتمعية من حيث اتساع المجتمعات، وزيادة عدد السكان، وتضخم المدن، مما جعل الناس

(270) - المرجع السابق، مج 19 ، 78 .

(271) - المرجع السابق، مج 18 ، 40 .

لا يعرفون بعضهم، وبالتالي لم يعودوا معوّلين كثيراً على مسألة اختيار الزوجة من الوسط المعروف لديهم.

ولا نعتقد هنا أن المانع لمثل هذه المسألة شرعياً، وإنما مجتمعياً لكونه خروجاً عن المألوف، وعمّا اعتاد عليه الناس، ولكن المستجدات الاجتماعية تفرض نفسها في كثير من الأحيان، إلا أن الرد على الفتوى جاء كالتالي: «الواجب تركه، لأنه يتنافي مع الحياة والستر، ولم يكن من عادة المسلمين، كما يتنافي مع قوامة الولي، وكونه خطبها عن طريقه وموافقته».

إلا أننا بتكرار قراءة هذه الفتوى لاحظنا أنها لا تخرج عن مسألة شبيهة، وهي ما جاء في الفتوى رقم 6400<sup>(272)</sup> التي يسأل فيها المستفتي عن حكم أن تقدم الفتاة على طلب يد من تجد فيه صفات المسلم الملتزم والرد: «لا حرج في ذلك، فقد فعلته السيدة خديجة (رض)، وفعلته الواهبة المذكورة الواردة في سورة الأحزاب».

إذاً لا مشكلة شرعية كما ذكرنا في مسألة أن تعرض الفتاة نفسها؛ ولكن يبدو أن المشكلة في الوسيلة، كأن تكون مباشرة أو غير مباشرة، كالوسيط العصري المتمثل في الجرائد والمجلات والآن في القنوات الفضائية **وسؤالنا هنا**: هل يمكن إدراج هذه المسألة تحت القانون الفقهي الذي تتفق عليه كافة المذاهب وهو

(272) - المرجع السابق، 48.

جواز إبطال الحكم إذا كان يستند على علة<sup>(273)</sup>، ثم زالت العلة التي دار عليها الحكم، ليصبح الحكم «بالجواز» في مسألة عرض الفتاة نفسها لمن يرغب في الزواج من خلال الجرائد، لأن علة أن الناس في السابق يعرفون بعضهم، قد اختفت، فالناس اليوم لا يعرفون بعضهم نتيجة الزيادة السكانية، وتضخم المدن، فأصبح لا بد من وجود وسيط يعرف بينهم، ولا بأس إن وجد من يرغب في المواصفات المذكورة في أن يتجه للولي لإجراء الخطبة، ليتسنى للولي التحري عنه، ومعرفة ما يحتاج أن يعرفه عنه، وعندها لن يتنافى الأمر مع قوامته كولي، طالما أن الأطراف المعنية (الشاب/ الشابة) لا يجدان أي حرج في استخدام هذه الوسيلة العصرية للوصول لبعضهما.

ولكن يبدو أن المسألة تدخل في ثقافة العيب وصعوبة اختراقها، وسيطرة هذه الثقافة تطاول أموراً كثيرة تدخل في صميم يومياتنا، ما أدى إلى اكتسابنا لمهارة الالتفاف على الأمور كنتيجة طبيعية لقوة هذا القانون، فالمستفتي هنا، لا يريد أن يصرح بأنه رافض لهذا النوع من التنظيم، لأي سبب من الأسباب فنجدّه يحاول أن يأخذ ترخيصاً شرعياً؛ يمكنه من الوقوف ليقول: «قال المفتي لا يجوز». وهذا يؤكد لنا أن من يخشى كسر قانون «ثقافة العيب»، يلجأ للقانون الأسهل وهو «محاولة تديين الأمر»

(273) - محمد خالد منصور، أبحاث معاصرة في الفقه الإسلامي وأصوله: دراسات مقارنة، عمان: دار عماد للنشر، 2006، 44.

فيخرج بذلك من الحرج، ومثل هذا كثيرون، ممن يؤمنون بالمثل القائل «قطها براس عالم وبات سالم»<sup>(274)</sup> وكذلك الفتوى رقم 18000<sup>(275)</sup> يمكن أن توضع في نفس السياق، من حيث استسهال الخروج عن أي مواجهة لأي أمر بمحاولة تدينه، والحصول على رخصة شرعية له، وفيها تسأل المستفتية عن حكم خروج المرأة إلى بيت أهلها دون إخبار زوجها والعودة قبل عودته، مشيرة إلى أنها إذا طلبت منه ذلك لا يرفض، إلا أنها لم تفعل.

عند قراءتنا لهذه الفتوى للمرة الأولى شعرنا للحظة بعدم وجود مشكلة مباشرة لدى المستفتية، في ما تقوم به من فعل الخروج إلى بيت أهلها القريب منها كما أشارت، ثم عودتها إلى بيتها قبل حضور زوجها، وتأكيدا على أنه لن يرفض الأمر إذا ما عرضته عليه، ولكن بالقراءة المتكررة اتضح لنا أن المشكلة لها جذور ترتبط بمسألة خروج المرأة من بيتها، حتى ولو إلى بيت أهلها، وما يلحق بهذه المسألة من حكم صارم تعامل به الفقهاء على مدى قرون، انطلاقاً من فكرة «الاحتباس»<sup>(276)</sup>، والتعامل مع الزوجة على أنها محبوسة للزوج بالنفقة، وعدّ عقد النكاح نوعاً من الرق<sup>(277)</sup> تكون الزوجة بموجبه رقيقة للزوج، وعليها الطاعة مطلقاً. هذا الموروث الفكري، في التعامل مع مسألة خروج المرأة

(274) - مثل كويتي.

(275) - الدويش، الفتاوى، مرجع سابق، مج 19، 165.

(276) - الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، مج 39، 151.

(277) - الفزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، 81.

من بيتها، دفع هذه الزوجة للتصرف بهذه الطريقة، والاستسلام لحالة الشعور الدائم بالإثم، حتى وصل بها الأمر لطلب الفتوى دون الجرأة على عرض الأمر على الزوج، مع تأكيدها على عدم رفضه للأمر لو هي طلبت منه ذلك.

وهذا ما يؤكد لنا أن «ثقافة العيب» عززت قانونها، الذي نتج عنه خشية المواجهة ومهارة الالتفاف على الأمور، فأصبحت هي الممارسة الأسهل في حياتنا، لاسيما وأننا أوجدنا لها حلاً، وهو محاولة «تدبير كافة أمورنا» من خلال استسهال طلب الفتوى للحصول على ترخيص شرعي لأي أمر، مقابل استصعاب مناقشته، أو طرحه للحوار مع الأطراف المعنية، كالزوج في هذه الحالة.

أما الفتوى رقم 18068<sup>(278)</sup> ومضمونها (هل يجوز للخاطب أن يجلس مع خطيبته منفرداً في بيت أهلها، ولو في غرفة بابها مفتوح أو صالة مفتوحة، وهل يجوز أن يختلي بها مع وجود أمها، أو يخرج معها في وجود أمها أو أختها الصغيرة ( 10 سنوات) والرد: «لا يجوز للخاطب أن يخلو بخطيبته مادام لم يعقد عليها؛ ولا أن تخرج معه، لأنها أجنبية عنه، ولكن له أن يراها من دون خلوة بها».

وهذا الأمر في نظرنا من أهم التدابير التي يجب الالتزام بها من قبل المخطوبين، دون إفراط أو تفريط. ولكن ما استوقفنا في

(278) - الدويش، الفتاوى، مرجع سابق، مج 18، 78.

هذا الفتوى هو ما يحيط بمفهوم «الخلوة» من ضباية في أذهان أفراد المجتمع، فالمستفتي يستخدم عبارة «هل يجوز أن يختلي بها مع وجود أمها؟». وسؤالنا: كيف تكون خلوة مع وجود الأم؟ إلا إذا كان المستفتي لا يعرف ما معنى «الخلوة».

**وسؤالنا هنا:** لماذا تستمر مثل هذه الإشكالية في أذهان المسلمين؟ إلا إذا كان هناك قصور. والقصور عادة يكون إما معرفياً، وإما قصوراً في عملية التفكير. والقصور المعرفي يحدث بسبب عدم توفر المعلومات الكافية للقيام بالتفكير الصحيح. ولكننا نعتقد أن في مثل هذه المسائل ليس القصور بسبب عدم توفر المعلومات الكافية، فليس أكثر من هذه المادة العلمية توفراً في المكتبات الإسلامية، وبالتالي فلن يحتاج المسلم أكثر من إعمال عقله في البحث لاستيعابها. وعليه فالقصور يعود إلى عملية التفكير، والنتائج عن عدم إعمال العقل في محاولة معرفة الحقيقة، وتشخيص المشكلة، ما يؤدي إلى قصور في تراكم المفاهيم والمسائل المرتبطة بكافة مناحي الحياة، فيصبح الأمر أقرب إلى وضعية عامة تصيب الناس؛ كنتيجة للقصور المستمر قروناً طويلة في إعمال العقل؛ وطرق بحثه عن المعلومة للوصول إلى الحقيقة<sup>(279)</sup>.

(279) - عبد الكريم بكار، تجديد الخطاب الإسلامي: الرؤى والمضامين، الرياض: المبيكان، 2006، 20، 23.

## ثانياً: الطلاق وما يلحق به

قبل البدء في تحليل الفتاوى الخاصة بالطلاق، قمنا بتعريفه لغة واصطلاحاً من كافة زواياها الشرعية، وفي إطار المذاهب الأربعة، حتى يتسنى للدراسة إدراك ما تود الوصول له من استنتاجات تعكس العلاقة بين الرجل والمرأة في ضوء تصور المجتمع لهذه العلاقة، ومن خلال استنطاق الفتاوى المرتبطة بهذه المسألة.

**الطلاق لغة<sup>(280)</sup>**: الحل ورفع القيد، وهو اسم: مصدره التطلق، ويستعمل استعمال المصدر، وأصله: طلقت المرأة تطلق فهي طالق؛ (بدون تاء).

**والطلاق في عرف الفقهاء هو<sup>(281)</sup>**: رفع قيد النكاح في الحال أو المآل بلفظ مخصوص، أو ما يقوم مقامه، ويقول الشرييني في تعريف الطلاق نقلاً عن التهذيب: تصرف مملوك للزوج يحدثه بلا سبب، فيقطع النكاح<sup>(282)</sup>.

وسنحاول قراءة فتاوى الطلاق التي أمامنا، في ضوء فكرة<sup>(283)</sup> «الاعتماد السياقي» التي يقوم عليها «المنهج السياقي»

(280) - الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، مج 29، 5.

(281) - المرجع السابق، 5.

(282) - المرجع السابق، 5.

(283) - علي، علم التخاطب الإسلامي، مرجع سابق، 129 - 130.



عند ابن تيمية وذلك لاتفاقنا معه في الرأي بأنه ليس ثمة لفظ مطلق أو معنى مطلق سوى تصوراتنا الذهنية للألفاظ والمعاني الحقيقية، بمعنى أن ليس كل ما نتصوره في أهاذنا يمثل الواقع الخارجي؛ أو يمثل الحقيقة؛ بينما نحن نتصرف كأفراد وفق ما تمليه علينا تصوراتنا الذهنية المكتسبة مما حولنا. وهذا يمثل فكرة «الاعتماد السياقي».

وبما أننا سنتعامل مع الفتاوى كشخص تتكلم لتفصح عن أمور كثيرة، وبما أننا من سيسمعاها، فسيصبح هناك متكلم وسماع، وبما أن الفتاوى تخص المجتمع السعودي فسيصبح المتكلم والسماع ينتميان لنفس المجتمع اللغوي. وهذا يعني وجود متخاطبين متكلم وسماع ينتميان لنفس المجتمع، ويستطيعان تفسير الأمور وفق عاداته.

وبما أن الفتاوى الخاصة بالطلاق بمعناه العام تعني رفع قيد النكاح، فهي إذاً تعني «تفكك أسري» بالمفهوم الاجتماعي، وهذا يعني أن الأمر يحتاج إلى قراءة مختلفة، لذا فسنحاول قراءة الفتاوى ومعالجتها وفقاً للاعتبارات الآتية:

1. من حيث إن الطلاق تصرف مملوك للزوج يحدثه بلا سبب كما في «رأي الشرييني نقلاً عن التهذيب»<sup>(284)</sup>.

(284) - الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، 5.

2. من حيث صورة المرأة في تلك الفتاوى.

3. من حيث كونه حلاً لمشكلة اجتماعية، ومسبباً لمشكلة اجتماعية أخرى.

## 1 - الطلاق كونه تصرفاً مملوكاً للزوج

عند قراءة فتاوى الطلاق قراءة سوسولوجية متعمقة في ضوء رأي «الشريبيني نقلاً عن التهذيب»<sup>(285)</sup> لاحظنا أن الفتوى رقم 4172<sup>(286)</sup> تتفق مع رأي الشريبيني، في عدّ الطلاق حقاً مملوكاً للزوج يحدثه بلا سبب.

فالمستفتي في هذه الفتوى يسأل: «ما الحكم في رجل يتزوج بجديدة ويطلق القديمة، لا؛ لأجلها بل لأجل سبب آخر غير المذكور.... الخ»، تأتي الإجابة: «إذا تبين للرجل من زوجته أنها لا تصلح معه، وترجح له أن يطلقها؛ فطلقها فليس عليه في ذلك بأس... الخ».

ونلاحظ هنا أن الإجابة تعدّ أن الأمر متروك للزوج كصاحب مصلحة، وهذا ما تؤكدُه عبارة «إذا تبين له أن يطلقها فطلقها» وكذلك عبارة «إذا ترجح له أن يطلقها فطلقها، فليس عليه في ذلك بأس» مع أن المستفتي ذكر في بداية كلامه «أنه تزوج

(285) - المرجع السابق، 5.

(286) - الدويش، الفتاوى، مرجع سابق، مج 20، 5.

بجديدة» بمعنى أن السبب واضح من وجهة نظرنا، ولكن الرد ترك الأمر بيد الرجل لكونه الخصم والحكم، وصاحب الحق المطلق في اتخاذ قرار فك عرى الزوجية... والله أعلم. وكذلك إذا نظرنا للفتوى رقم 778<sup>(287)</sup> ومضمونها: «عقدت القران على ابنة عمي منذ سنتين، وغضبت على صديق لي غضباً أفقدني شعوري، حتى نطقت بهذه الكلمة: عليّ الطلاق ما أكلمه، ولم أحدد المدة... وبعد سنة كلمته وجلست معه... الخ» وتأتي الإجابة: (الطلاق يكون واقعاً وهو طلقة واحدة... الخ).

ومن خلال تحليل جزئيات هذه الفتوى بشقيها (السؤال والجواب) نجد اتفاقاً ضمناً مع رأي الشرييني<sup>(288)</sup> بأن الطلاق تصرف مملوك للزوج يحدثه بلا سبب؛ وذلك لأن المستفتي لم يذكر أي خلاف بينه وبين الزوجة، كما أن الإجابة جاءت خالية من أي إشارة لأي ضرر قد يقع بالزوجة الغافلة، ولاسيما وأنها لم ترتكب أي خطأ يجعلها تقع في منطقة الخطر التي تهدد استمرارية علاقتها الزوجية لكونها طرفاً في هذه العلاقة.

وكذلك الفتوى رقم 6239<sup>(289)</sup> التي ذكر فيها المستفتي: «لقد تزوجت من امرأتين، وكلتاها تعاملني معاملة حسنة، وكلتاها عندهما جنين لي، وحيث إنني وجدت نفسي مائلة لواحدة

(287) - المرجع السابق، 46.

(288) - الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، 5.

(289) - الدويش، الفتاوى، مرجع سابق، 196 - 197.

دون الأخرى، فطلقتها. أي الأخرى. خوفاً من عدم العدل بينهما، حيث إنه بدأ ظهور عدم الإنصاف، فما حكم ذلك شرعاً؟. وجاءت الإجابة: «إذا كان الواقع كما ذكرت، فلا حرج عليك في طلاقها... الخ».

وبتكرار قراءة الفتوى وتفكيك جزئياتها تزاممت أماننا العديد من التساؤلات مثل: أين حق الزوجة التي عاملته معاملة حسنة، ولها منه جنين كما ذكر في سؤاله؟ وهل يكفي أن يقرر هو إنهاء العلاقة بينهما دون سبب؛ سوى أن نفسه تميل إلى الأخرى أكثر منها؟ ومن يتحمل دفع الضرر النفسي والاجتماعي الذي وقع بها؟ ولا سيما وأنها بشهادته كانت تحسن معاملته، وما ذنب الطفل الذي سيتحمل مغبة عدم وجود والدته في منزل والده، أو وجوده مع والدته في منزل لا يوجد فيه والده؟ وهل قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ﴾ (سورة النساء: الآية 3) أن يأخذ قرار الزواج، وينجب أطفالاً، ثم يجرب نفسه أيمنه العدل أم لا؟ أم أن في الآية تحذيراً واضحاً يؤكد قول الله - تعالى - في نفس الآية: ﴿ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ (سورة النساء، الآية: 3)، وهل سيكون هذا تصرفه في أخذ قرار الطلاق لو لم يكن منطلقاً من قناعة أنه يمارس حقه الشرعي الذي يستخدمه متى شاء؛ وكيفما شاء؟ وهل الإجابة: «بلا حرج عليك في طلاقها» منبثقة من غير هذه القناعة؟

**والسؤال هنا:** هل يحق لنا الاستمرار في التساؤل، لماذا

ترتفع معدلات الطلاق في مجتمعنا؟

## 2 - صورة المرأة في مضمون فتاوى الطلاق

إن القراءة المتمعنة لفتاوى الطلاق التي بين أيدينا بكافة أنواعها، واستشعار شكل العلاقة التي تربط بين طرفيها (الزوج - الزوجة) بحس الباحث السوسولوجي تدفعنا للحركة وفق قانون «المنهج السياقي»<sup>(290)</sup> المرتكز على فكرة «الاعتماد السياقي» الذي نتفق معه فيه وهو «ليس ثمة لفظ مطلق، أو معنى مطلق، وليس كل ما نتصوره في أذهاننا يمثل الواقع الخارجي، أو يمثل الحقيقة، بل إننا نتصرف كأفراد وفق ما تمليه علينا تصوراتنا الذهنية المكتسبة مما حولنا»<sup>(291)</sup> وهذا ما تؤكد لنا مجموعة فتاوى الطلاق المعروضة للدراسة أمامنا من حيث التعامل مع لفظ «الطلاق» أو من حيث التعامل مع معناه؛ من قبل «الزوج» لكونه المخوّل الوحيد باستخدام اللفظ، فهو لا يتعامل مع اللفظ أو المعنى لكونه معول هدم لبناء الأسرة الذي أوصى الله بالمحافظة عليها، وإنما يتعامل معه. في اعتقادنا. وفق تصوره الذهني المكتسب مما حوله من زاويتين:

**الأولى:** تصوره المكتسب بأن الطلاق حق شرعي له يمكنه

استخدامه متى شاء، ويتميز به عن شريكه الآخر «الزوجة» في عقد الزواج، وهذا ما دللنا عليه في النقطة السابقة، من الفتاوى التي قمنا باستعراضها.

(290) - علي، علم التخاطب الإسلامي، مرجع سابق، 129 - 130.

(291) - المرجع السابق، 130.

**الثانية:** تصوره المكتسب أيضاً، بأن الطرف المقابل له وهو «الزوجة» طرف ضعيف ووضعه في العقد -أي عقد الزواج- صوري، وهو في كل الحالات طرف متأثر بما يقع عليه؛ ولكنه غير مؤثر في حالة وقوع الطلاق؛ وذلك وفق التعريف القائل «الطلاق تصرف مملوك للزوج يحدثه بلا سبب، فيقطع النكاح»<sup>(292)</sup>.

وفي هذه المجموعة من فتاوى الطلاق التي قمنا بتفكيك جزئياتها ما يؤكد وجهة نظرنا، ولقد حاولنا تحويل ما نقول إلى أرقام لعل الفكرة تصبح أكثر وضوحاً، وبما أن عدد فتاوى الطلاق بشكل عام بلغ 405 فتاوى حسب الجدول رقم (1) فقد قمنا بإعادة قراءتها واحدة تلو الأخرى في ضوء مسألة تواجد الزوجة في سياق الفتوى أو عدم تواجدها؛ وكانت النتيجة أن 307 فتاوى تظهر فيها الزوجة في سياق الفتوى بينما 98 فتوى لم تظهر فيها الزوجة. إلا أننا نود أن نشير هنا إلى أن السبب وراء تركيزنا على مسألة تواجد الزوجة أو غيابها هو محاولة الفهم، من خلال المقاربة بين التعريف الفقهي لمسألة الطلاق لكونه في عرف الفقهاء «رفع قيد النكاح في الحال أو المآل بلفظ مخصوص، أو ما يقوم مقامه»<sup>(293)</sup>، وتعريف مسألة النكاح في عرف الفقهاء أيضاً لكونه «عقد وضعه الشارع ليرتب عليه انتفاع الزوج ببضع الزوجة، وسائر بدنها من حيث التلذذ»<sup>(294)</sup> ومن المعلوم أن العقد الذي يفيد الاختصاص

(292) - الموسوعة الفقهية، مرجع سابق، 5.

(293) - المرجع السابق، 5.

(294) - الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، مرجع سابق، 789.

بالاستمتاع وحله إنما هو العقد الشرعي الصحيح، المستكمل لكافة الشروط التي أهمها أن «يكون العقد بإيجاب وقبول شرعيين»<sup>(295)</sup> بمعنى أن عقد النكاح كأى عقد يستلزم أن يكون بين طرفين يجمع بينهما القبول والإيجاب؛ وطرفاً عقد النكاح هما «الزوج والزوجة أو من ينوب عنهما»، وشروط القبول والإيجاب يعني أن يتقدم أحدهما بالطلب وأن يقبل الآخر الطلب، حتى أنه في بعض المذاهب (كالمذهب الحنفي) «يشترط أن يكون الإيجاب والقبول في مجلس واحد وكل ما تقدم يعني أن كلا الطرفين الذين يجمع بينهما القبول والإيجاب هما طرفان «فاعلان»، وأن لكل من فعل القبول وفعل الإيجاب أهمية بالغة في مسألة النكاح بإجماع المذاهب، فلماذا يسقط فعل القبول في مسألة الطلاق بالنسبة للزوجة؟ وهل يمكن أن يكون دورها فعالاً في مسألة النكاح وهي البناء، ويصبح مهمشاً في مسألة الطلاق وهو هدم البناء، ويتحول دورها إلى مفعول به تتلقى فعل الفاعل فقط؟

وبعد هذه المقاربة السريعة، وازدادت قناعتنا بضرورة التركيز على مسألة «تواجد المرأة كطرف أساسي» لا سيما بعد أن ظهر شيء من التضارب في تعامل الفقهاء مع هذه المسألة، فهي أساسية لا يكتمل النكاح إلا بها، وهامشية يمكن أن يقع الطلاق بها أو بدونها. وفي محاولة منا لقراءة فتاوى الطلاق التي أمامنا في ضوء مسألة تواجد المرأة في سياق الفتوى، أو عدم تواجدها؛

(295) - المرجع السابق، 791.

قراءة تفكيكية، لاحظنا أن الـ 98 فتوى التي تغيب فيها الزوجة عن السياق تشير إلى أمرين:

أ. التعامل مع المرأة كطرف صوري تماماً بعد إنهاء عقد النكاح.

ب. التعامل مع المرأة كشيء يملكه الرجل، ولكن يمكنه التفريط فيه بسهولة، إذ لا ثقل له على مستوى وجدانه ومشاعره.

وهذه نماذج لبعض الفتاوى لعلها تقرب الفكرة:

الفتوى رقم 11003<sup>(296)</sup> ومضمونها: «أنا متزوج والزواج سنة، وطلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة، هل أستطيع أن أطلق زوجتي لأذهب إلى طلب العلم؟... الخ» من تفكيك هذه المسألة يظهر لنا بوضوح أمر التساهل في اتخاذ قرار الطلاق، كما تظهر أهمية وجود الزوجة في حياة المستفتي، فهي ليست من الأولويات حتى أنه أوجد لنفسه الحق في جعل الزواج سنة يمكن عدم الاستمرار فيها، بينما جعل طلب العلم فريضة، والفرص أهم من السنة، وكأن الأمر لا يتعلق بوجود كيان آخر له حقوق مادية ومعنوية، فالأمر في ذهن هذا المستفتي ليس أكثر من ترتيب أولويات وتقديم الأهم على المهم من خلال عملية إزاحة هذا الشيء (الزوجة) ليقدم على الأهم وهو طلب العلم من وجهة نظره.

(296) - الدويش، الفتاوى، مرجع سابق، 5.



والفتوى رقم 2778<sup>(297)</sup> بدأها المستفتي بقوله: «أنا متزوج زوجتين، وحصل بعض الزعل مع واحدة، فوكلت رجلاً بطلاقها، وبعد ثلاثة أشهر التقيت بالوكيل، فقال: إنه لم يطلقها، فاسترجعت زوجتي... الخ».

ومن خلال قراءة هذه الفتوى وتفكيك جزئياتها، نلاحظ بوضوح درجة أهمية هذه الزوجة في نفس هذا الزوج حيث «وكل من يطلقها» ولم يتابع الأمر، ولم يكتشفه إلا بعد ثلاثة أشهر؛ عندما التقى بالوكيل، أي كان من الممكن أن يلتقي به بعد أكثر من ثلاثة أشهر، لأن استخدامه لفعل «التقيت» يعني أن الأمر صدفة لأنه لم يقل «بحثت» أو تابعت أو خلافه، ولذلك وعندما التقاه أمامه، ولم تنته عدتها بعد؛ استرجعها، والإجابة: «إذا كان الواقع كما ذكرت من أنك وكلت رجلاً، يطلق زوجتك، فتبين لك بعد مدة أنه لم يطلقها، فإنها لم تطلق... الخ». يتضح من الإجابة أن الحكم مبني على أن «الطلاق وقع أو لم يقع»، وليس على تحميل الزوج مسؤولية التهاون في عدم المتابعة، وهذا دلالة على أن الأمر عادي، ومتوقع، يمكن التعامل معه بدون استنكار أو تعجب ودون الوقوف عند جزئية «الحقوق والواجبات».

**والسؤال هنا:** هل من الممكن أن يكون هناك رجل لا يتعامل مع مسألة الطلاق لكونه حقاً شرعياً يمارسه متى شاء، وكيفما شاء؟

(297) - المرجع السابق، 22.

أما الفتوى رقم 1434<sup>(298)</sup> ومضمونها: «اشترت جهاز تلفزيون وقلت لزوجتي: إذا فتحت التلفزيون في أي برنامج غير ديني فأنت محرمة علي... الخ».

بالنظر في هذه الفتوى وكثير مثلها لاحظت بعين الباحثة مدى التسطیح في التعامل مع مسألة الطلاق، فهو أداة تستخدم للتهديد من أي أمر مهما كان بسيطاً، كفتح التلفزيون على برنامج، وكأن من سيقع عليها الأمر لا تزيد أهمية عن أهمية أن يكون البرنامج دينياً أو غير ديني، ومرة للزعل من فريق كرة الطائرة، ومرة ثالثة لتحريم الشيثة. جميعها أمور تجعلنا نلاحظ أن صورة المرأة كإنسان هي صورة باهتة تماماً في وجدان ومخيلة مثل هؤلاء الأزواج، إضافة إلى أن الإحساس بكينونتها متدنٍ تماماً داخل المكون النفسي لمثل هؤلاء، وهذا في اعتقادنا نتيجة تصوراتهم الذهنية المكتسبة مما حولهم، التي ساهمت بقدر كبير في بناء مكوناتهم النفسية والوجدانية التي على أساسها يتم تفاعلهم مع من حولهم. أليس الأمر يحتاج إلى إعادة قراءة لمثل هذه الأحكام المرتبطة بمسألة الطلاق والمستمدة من ثراتنا الفقهي، ولا سيما وهي تظهر على أنها جزء من بنية الخطاب القرآني أو الخطاب الديني؛ إذ الخطير في ذلك أنه سيكون من الصعب جداً في ظل هذه المقاربات وهذا التساهل، فك الارتباط الحاصل بين مسألة الطلاق لكونه أبغض الحلال عند الله، وقد شرّعه لحل كثير من

(297) - المرجع السابق، 79.

المشكلات التي لا حل لها سواه، وبين مسألة ظلم الإسلام للمرأة، وكل ذلك تحت غطاء من المشروعية والمرجعية الدينية.

وهذه بعض النماذج عن الفتاوى الـ (98) التي غاب فيها تواجد المرأة عن سياق الفتوى؛ سواء على المستوى الجسدي؛ أي بحضورها شخصياً، أو على المستوى المعنوي أي لكونها مسبباً للطلاق، أو حتى كائناً يصعب التفريط فيه من قبل الشريك (الزوج).

وهناك بعض الأمور التي استوقفنا في جميع الفتاوى بشكل عام وهي كالتالي:

أ - من خلال تحليل مفردات الكثير من الفتاوى استوقفنا استخدام المفتي لعبارة «إذا كان قاصداً تحريمها وقع الطلاق، وإذا كان قاصداً منعها أو تأديبها لم تطلق»، في مثل هذه العبارة في رأينا دلالة واضحة على أن المفتي يقبل أن يقع الطلاق بدون سبب يذكر، وعلى الرجل تحديد مقصده من ذلك. والسؤال: كيف يمكن لصاحب منفعة أن يكون خصماً وحكماً في آن واحد؟ **والسؤال الثاني:** إذا حدد الرجل مقصده كما يراه هو، فأين مقصد العدل الذي جاءت من أجله الشريعة الذي يتضح من قوله تعالى: ﴿كُونُوا قَوْمِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا﴾ (سورة النساء: الآية 135) والآية توضح على أن الكل مطالب بأن

يأخذ العدل بعداً إجرائياً عملياً في المجتمع الإنساني<sup>(299)</sup> أو بعبارة أخرى، إن العدل من المنظور الإسلامي يجب أن يأخذ بُعد رسالة؛ يكون الفرد والمجتمع والدولة مسؤولين عن أدائها في المجتمع، إذ هناك فرق بين العادل وطالب العدالة للمجتمع، فالعادل عادل في نفسه ولكن طالب العدالة يرى أن العدالة يجب أن تكون هدف المجتمع، فهي عنده فكرة اجتماعية لها بُعد اجتماعي، وتؤدي وظيفة يمكننا من خلالها استيعاب قوله (ص) «الدين المعاملة»، وهل ما جاء في الفتوى رقم 6239<sup>(300)</sup> التي ذكر فيها المستفتي: «لقد تزوجت من امرأتين، وكلاهما تعاملني معاملة حسنة، وكلاهما عندها جنين لي، وحيث إنني وجدت نفسي مائلاً لواحدة دون الأخرى، فطلقتها... الخ» تحقيقاً لمقصد الشريعة من ضرورة إقامة العدل، كما أمرتنا به الآية السابقة (النساء: 135)، أم أن مثل هذه الحالات تعد العامل الأساسي في زيادة عدد حالات الطلاق التي نسمع بها؟

ب - من خلال قراءة كثير من الفتاوى استوقفنا أيضاً استخدام المستفتي لعبارة «خرجت عن طوري» أو استخدامه لمفردة «الغضب» في أمور بسيطة ضمن يومياته كأن يقول في الفتوى رقم 2794<sup>(301)</sup>: «كنت في حالة زعل وسألوني هل طلقت

(299) - إدريس حمّادي، البعد المقاصدي وإصلاح مدونة الأسرة، المغرب: دار أفريقيا الشرق، 2004، 75.

(300) - الدويش، الفتاوى، مرجع سابق، 196-197.

(301) - المرجع السابق، 18.

زوجتك؟ فقلت: نعم... الخ» ويأتي رد اللجنة: «تقع طلقة واحدة». والسؤال هنا: هل الأمر بهذه البساطة المتناهية؟

وهل هدم الأسرة مرهون بالمزاج وفي ظل المتغيرات التي نعيشها، وفي ضوء زيادة معدلات الطلاق التي نسمع بها؟ أم أن الأمر يحتاج إلى قراءة جديدة لمدوناتنا الفقهية لكونها تجسد الركام المعرفي لأمتنا في مسيرتها حتى نتمكن من إيجاد وسيلة أخرى تقنن استخدام هذا الحق، طالما أسيء استخدامه من قبل الكثيرين، وذلك لتقليل حجم الضرر على الأسرة لكونها الخلية التي شدد الله على حمايتها، وحتى لا تشعر المرأة بأن في تشريع الطلاق ظلماً لها، وتهديداً لحياتها، لكونه يحظى بتأييد شرعي ومرجعية دينية، على نحو ما يذهب إلى ذلك الكثير من النساء.

لذا نعتقد بأن من الواجب هنا التفريق بين الفهم الديني الشرعي وبين الدين ذاته، إذ إن الدين في مثل هذه المسألة لا علاقة له بالأمر إلا من حيث هو نصوص قابلة للتأويل، وأما إذا كان هناك خلل، فالبحث ينبغي أن ينصرف إلى التأويل ذاته وظروفه، أو إلى صاحب هذا التأويل، وبذلك نستطيع أن ننشر فكرة العدالة الاجتماعية كمقصد شرعي، وننفذ ما أمرنا الله به في قوله تعالى: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾ (سورة النساء: الآية 135).

ج - من خلال تحليل كثير من الفتاوى استوقفنا أيضاً موقف الزوج الذي يفترض أن يتسم برجاحة العقل وسعة الإدراك، حتى

أن كثيراً من الآراء، ترى أن وضع الطلاق بيد الزوج وحده **لحكم عظيمة منها** (302):

1. قوة عقله وإرادته وسعة إدراكه، وبعد نظره لعواقب الأمور، بخلاف المرأة فليست كذلك.

2. أن المهر واجب عليه، وجعل الطلاق في يده؛ لئلا تطمع المرأة، فإذا تزوجت وأخذت المهر طلقت زوجها؛ للحصول على مهر آخر وهكذا، وهذا يضر بالزوج.

وفي تقديرنا فإن الشواهد الواقعية تقول غير ذلك، وكذلك الفتاوى تؤكد غير ذلك. فأين بعد النظر وسعة الإدراك عند من يطلق ويسترجع في نفس اللحظة؟ كما جاء في الفتوى رقم 2794 (303) حيث ذكر فيها المستفتي: «سألوني هل طلقت زوجتك؟ فقلت: نعم، من زعل وشدة غيظ، وفي نفس وقت الغيظ أحضرت الرجلين واسترجعت زوجتي... الخ»، وكذلك ما جاء في الفتوى رقم 294 (304) ومضمونها: «حصل نزاع بيني وبين زوجتي وأهلها، وهي عندهم، ولي منها أولاد، وغضبت فطلقتها طليقة واحدة، واسترجعتها ظهراً في نفس ذلك اليوم... الخ»، والأمثلة كثيرة.

(302) - المرجع السابق، 8، 9.

(303) - المرجع السابق، 18.

(304) - المرجع السابق، 80.

**وسؤالنا هنا:** أليس في مثل هذه المواقف درجة عالية من الرعونة والعبثية في استخدام الحق المشروع؟ وهل هذه العبثية غير كافية لأن توجد آلية صارمة تقنن من خلالها هذه المسائل؟ فتعين المجتمع وتحميه مما سيؤول إليه بسبب التصدع الأسري الذي لحق بكثير من الأسر التي يسوسها رجال مثل هذه النماذج؟ لا سيما أن هناك كثيراً من القضايا التي لم تقنن زمن الرسول وقتنت زمن الخلفاء الراشدين، ومثلها تلك التي لم تقنن زمن الخلفاء الراشدين وقتنت بعدهم، ويكفي أن نستحضر مقولة الخليفة عمر بن عبدالعزيز: «إنا نحدث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا من فجور، فهي تعكس ما يجب أن يكون عليه الفقه الإسلامي»<sup>(305)</sup>.

### 3- الطلاق كونه حلاً لبعض المشكلات الاجتماعية، ومسبباً لأخرى

على الرغم من أن معظم قضايا الطلاق التي اطلعنا عليها من خلال قراءتنا لفتاوى الطلاق المعروضة للدراسة تدفعنا للتعامل مع مسألة الطلاق كمسبب لمشكلة اجتماعية، وهي التفكك الأسري؛ بدون سبب جوهري في كثير من الأحيان، أو بدون وجود سبب نهائي في بعض الأحيان، إلا أن ذلك لم يزعزع يقيننا من أنه تشريع إلهي، أوجده الله لحكمة بالغة، وهو حل لمشكلة كثير من الحالات التي تستحيل فيها الحياة بين الزوجين، وإن أساء

(305) - حمّادي، إسلام الفقهاء، مرجع سابق، 80.

البعض استخدامه وعدم فهم الحكمة من إجازته. إلا إذا عددنا وجوب الاستمرارية في تطبيق ما اتفقت عليه المذاهب الأربعة من أن الطلاق يقع وإن كان بالهزل والمزاح؛ حل تأديبي للزوج حتى لا يتهاون في الأمر، رغم أن الواقع المشاهد يؤكد خلاف ذلك من خلال التزايد المخيف في عدد حالات الطلاق في مجتمعنا، وهذا ما تؤكدته الفتاوى التي بين أيدينا من أن الطلاق أصبح يستخدم للمنع عن أمور تافهة، كإخراج التلفزيون من المنزل، كما جاء في الفتوى رقم 13002<sup>(306)</sup>، أو لمنع الزوجة من الذهاب إلى الجيران كما جاء في الفتوى رقم 13406<sup>(307)</sup>، أو لمنع الزوجة من فتح التلفزيون على غير البرامج الدينية، كما ورد في الفتوى رقم 1434<sup>(308)</sup>، أو للمداعبة كما جاء في الفتوى رقم 20121<sup>(309)</sup>، أو للامتناع عن ممارسة أي أمر كما جاء في الفتوى رقم 2418<sup>(310)</sup>، والفتوى رقم 4085<sup>(311)</sup> وجميعها تم شرحها وتحليلها. وكل هذه الفتاوى وكثير غيرها وفي نفس مستواها هي للهزل أقرب من الجد، وفي هذا دلالة واضحة على أن الآلية المستخدمة المتمثلة في «اعتماد طلاق الهزل» تتطلب من أئمتنا الأفاضل إعادة النظر فيها برؤية معاصرة، تتناسب مع ما نعيشه من معطيات، حتى لا

(306) - الدويش، الفتاوى، مرجع سابق، 37.

(307) - المرجع السابق، 77.

(308) - المرجع السابق، 79.

(309) - المرجع السابق، 66.

(310) - المرجع السابق، 82.

(311) - المرجع السابق، 84.



نجد أنفسنا في مجتمع تفككت معظم أسرته، وعاشت البقية على حافة الخطر؛ لأن استمراريتها مرهونة بمزحة مستفزة من صديق، أو ببرنامج تلفزيوني لا يستهوي الزوج، خاصة أن هذه الجزئية من المسألة؛ لا تدخل في إطار الأمور (القطعية) التي بت فيها الشارع في كتابه العزيز كمسألة اللعان أو الظهار أو الخلع أو الإيلاء.



## قائمة المراجع

- القرآن الكريم.
- أبو بكر، أميمة (2002 م) المرأة العربية والوعي الديني التحرري، (ندوة المرأة وتحولات عصر جديد)، دمشق: دار الفكر.
- البرزنجي، نعمت (2002 م) الأمة الإسلامية في عصر العولمة وقضية المرأة بين التحديات والاستجابات (ندوة المرأة وتحولات عصر جديد)، دمشق: دار الفكر.
- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد (1995 م) الكامل في التاريخ، بيروت: دار صادر.
- اسماعيل، محمود، (2005 م) التراث وقضايا العصر، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
- الأصبهاني، أبو القاسم حسين محمد الراغب (1961 م) محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، بيروت، دار مكتبة الحياة.
- أفرفار، علي (1996 م) صورة المرأة بين المنظور الديني والشعبي، بيروت: دار الطليعة.

• الأكوغ، محمد بن إسماعيل (بدون تاريخ) الخفّارة: صفحة من تاريخ اليمن، صنعاء.

• أمين، أحمد (1969 م) فجر الإسلام، بيروت: دار الكتاب العربي.

• أراز، رشيد (2006 م) مالك بن نبي: عودة إلى الذات الفعالية والسنتية، دمشق: مركز الراية للتنمية الفكرية.

• ابن بابوية، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين القمي (1986 م) من لايحضره الفقيه، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

• برغوث، عبدالعزيز (2002 م) نحو منظور حضاري في دراسة دور الدين في تشكيل القيم الثقافية، (المؤتمر الثقافي العربي السابع)، بيروت: دار الجيل.

• بكّار، عبدالكريم (2005 م) أ. تجديد الخطاب الإسلامي الشكل والسمات، الرياض: دار سلم للنشر، (2006 م) ب. تجديد الخطاب الإسلامي: الرؤى والمضامين، الرياض: العبيكان.

• البلتاجي، محمد (2000 م) مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، القاهرة: دار السلام.

• بناني، فريدة ومعادي، زينب (2002 م) دليل تكريم النساء

في النصوص المقدسة، برنامج الأمم المتحدة الإنمائي.

• بن نبي، مالك (1998 م) من أجل التغيير، ترجمة: نور الدين أبو قروح وعمر مستقاوي، دمشق: دار الفكر.

• بيبرس، إيمان ضياء الدين (2004 م) بطلات وضحايا: المرأة والسياسات الاجتماعية والدولة في مصر، ترجمة: عايدة سيف الدولة، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

• الجابري، محمد عابد (1984 م) تكوين العقل العربي، بيروت: دار الطليعة.

• الجزيري، عبد الرحمن (2002 م) الفقه على المذاهب الأربعة، بيروت: المكتبة العصرية.

• الجوهرى، عايدة (2007 م) رمزية الحجاب: مفاهيم ودلالات، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

• الجوير، إبراهيم بن مبارك (1995 م) عمل المرأة في المنزل وخارجه، الرياض: العبيكان.

• الحبري، عزيزة (1998 م) مشروع بحث نقدي لقوانين الأحوال الشخصية في بلدان عربية مختارة، مجلة الاجتهاد، السنة العاشرة، العدد 39 ، 40 : 298-326 .

- حسنين، سامية علي (2006 م) صورة المرأة في المثل الشعبي، الاسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.
- الحشر، عائشة عبد العزيز (2006 م) خلف أسوار الحرمك، أبها: النادي الأدبي الثقافي حمّادي، إدريس (2004 م) البعد المقاصدي وإصلاح مدونة الأسرة، المغرب: أفريقيا الشرق للنشر.
- حمّامي، نادر (2000 م) إسلام الفقهاء، بيروت: رابطة العقلانيين العرب.
- الحيمي، عفاف أحمد (2008 م) دور الأمثال الشعبية في تكريس الواقع الاجتماعي المتدني للمرأة، (محاضرة)، صنعاء: بيت الوروث الشعبي.
- الخضري، الشيخ محمد (1993 م) تاريخ التشريع الإسلامي، جدة: دار العميد للثقافة والنشر.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (1984 م) المقدمة، تونس: الدار التونسية للنشر.
- الخمليش، أحمد (1988 م) وجهة نظر، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة.
- الدويش، أحمد بن عبد الزاق (2003 م) فتاوى اللجنة

الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، ط 5 ، جدة: دار المؤيد.

• الربيع، ميمون (1980 م) نظرية القيم في الفكر المعاصر،  
الجزائر: الشركة الوطنية للنشر.

• السعدي، الشيخ أبي عبد الله عبدالرحمن بن ناصر بن  
عبد الله بن ناصر (1999 م)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير  
كلام المنان، بيروت: دار إحياء التراث.

• سليمان، سوزان روبين وكروسمان، إنجي (2007 م)  
القارئ في النص: مقالات في الجمهور والتأويل، ترجمة: حسن  
ناظم وعلي حاكم صالح، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.

• سواح، سيف (1976 م) مفامرة العقل الأولى دراسة في  
الأسطورة: سوريا أرض الرافدين، دمشق: منشورات اتحاد الكتاب  
العرب.

• السيف، محمد بن إبراهيم (2003 م) المدخل إلى دراسة  
المجتمع السعودي، ط 2 ، الرياض: دار الخريجي للنشر.

• الشاطبي، الإمام إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي  
الغرناطي أبو إسحاق (2002 م) الموافقات في أصول الشريعة،  
تحقيق: محمد الإسكندراني + عدنان درويش، بيروت: دار الكتاب  
العربي.

• الشوكاني، محمد بن علي (د. ت) نيل الأوطار، ج 8 ،  
بيروت: دار الجيل.

• الصرّاف، شيماء (2001 م) أحكام المرأة بين الاجتهاد  
والتقليد: مقارنة في الشريعة والفقه والقانون والاجتماع، باريس:  
دار القلم.

• الطبري، أبو جعفر محمد (1967 م) تاريخ الأمم والملوك،  
بيروت: دار التراث.

• بن عاشور، الشيخ محمد الطاهر (2001 م) مقاصد  
الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، الأردن:  
دار النفائس.

• عبدالرحمن، عبد الله محمد (2003 م) النظرية في علم  
الاجتماع، القاهرة: دار المعرف الاجتماعية.

• العبدالكريم، فؤاد عبدالكريم (2005 م) العدوان على  
المرأة في المؤتمرات الدولية، الرياض: مجلة البيان.

• العتيبي، مروان إبراهيم (1991 م) المرأة المسلمة  
بين اجتهادات الفقهاء وممارسات المسلمين، الرباط: المنظمة  
الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو).

• عثمان، أروى (2008 م) وداعاً: وريقة الحناء سؤال المرأة



في المحكي الشعبي، منح اليونيسكو.

• العرابي، حكمت (1991 م) النظريات المعاصرة في علم الاجتماع، الرياض: مطابع الفرزدق.

• عشا، غسان (2004 م) الزواج والطلاق وتعدد الزوجات في الإسلام: الأحكام الفقهية وتبريرات الكتاب المسلمين المعاصرين، بيروت: دار الساقى.

• العقاد، عباس محمود (1962 م) المرأة في القرآن، القاهرة: دار الهلال.

• علي، محمد محمد يونس (2006 م) أ. علم التخاطب الإسلامي: دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة.

• عمر، عمر بن صالح (2005 م) الظروف وأثرها في الفتوى الشرعية، مجلة التجديد، السنة التاسعة، العدد 17، 40-46.

• العمراني، عبد الرحمن محمود (2006 م) مشروع الحركة النسوية اليسارية بالمغرب: منطلقاته وأهدافه ووسائله، الرياض: مجلة البيان.

• العوا، محمد سليم (2006 م) الفقه الإسلامي في طريق التجديد، القاهرة: سفير الدولية للنشر.

- غادامير، هانس غيورنج (2007 م) الحقيقة والمنهج  
الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم وعلي  
حاكم صالح، بيروت: دار أويا للطباعة والنشر.
- الغدّامي، عبد الله محمد (1996 م) أ. المرأة واللغة،  
(2006 م) ب. المرأة واللغة 2، الدار البيضاء: المركز الثقافي  
العربي.
- الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد (2005 م) إحياء  
علوم الدين، بيروت: المكتبة العصرية.
- الغزالي، الشيخ محمد (1998 م) كيف نتعامل مع القرآن،  
القاهرة: دار نهضة مصر.
- غيث، محمد عاطف (1979 م) قاموس علم الاجتماع،  
القاهرة: الهيئة العامة للكتاب.
- فضل الرحمن (1980 م) أ. الموضوعات الرئيسية في  
القرآن، شيكاغو: المكتبة الإسلامية، (1982 م) ب. الإسلام  
والحدائث: نقل التقليد الفكري، شيكاغو: مطابع جامعة شيكاغو.
- قرامي، أمال (2007 م) الاختلاف في الثقافة العربية  
الإسلامية، بيروت: دار المدار الإسلامي.
- القرضاوي، يوسف (2007 م) دراسة في فقه مقاصد  
الشريعة، القاهرة: دار الشروق.

• ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل (1980 م) تفسير القرآن العظيم، بيروت: دار المعرفة.

• لطفي، طلعت إبراهيم والزيّات، كمال عبد الحميد (1999 م) النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، القاهرة: دار غريب للنشر.

• محمود، إبراهيم (2004 م) الضلع الأعوج، بيروت: رياض الريس للنشر.

• مطر، كلاديس (2006 م) خلف حجاب الأنوثة، دمشق: ورد للطباعة والنشر.

• منصور، محمد خالد (2006 م) أبحاث معاصرة في الفقه الإسلامي وأصوله: دراسات مقارنة، عمان: دار عماد للنشر.

• المغراوي، أحمد بن أبي جمعة (د. ت) جامع جوامع الاختصار والتبيان فيما يعرض للمعلمين وآباء الصبيان، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.

• النجار، عبدالمجيد (د. ت) مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، المغرب: دار الغرب الإسلامي وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية (1983 م - 2005 م)، الموسوعة الفقهية، مج 2 - مج 41، الكويت.

• وجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه.













































