

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

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

ابن قيم الجوزية، قاض مسلم (توفي عام ١٣٥٠)

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

أرفيد شارما، علم الديانات المقارنة، القرن الثاني عشر

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

١ شارما (١٩٩٩، ٩)

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

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

٢ أعني الفقهاء الأولون في فترة التكوين والتشكيل، قبل العصور الحديثة. ٣ أحمد (١٩٩١-٥٨).

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

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

١- النهج والإطار المفاهيمي

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

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

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

٦ من بين علماء القانون الإسلامي، كمال (٢٠١٦: ١٩٨٩) وأبو الفضل (٢٠٠١: ٣٢-٥) استخدموا هذا التمييز؛ النعيم (٢٠٠٠: ٣٣-٤) لم يستخدمه.

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

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

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

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

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

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

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

١٠ سوروش (٢٠٠٠: ١٣١-٣).

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

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

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

١١ سوروش (٢٠٠٧: ٨-٩)

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

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

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

٢- تقديس الذكورية في العرف القانوني الإسلامي

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

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

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

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

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

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

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

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

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

١٥ الحلي (١٩٨٥: ٤٢٨)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

تساؤلات عن الفرضية الذكورية

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

٣١ أسببسيو (١٩٨٢: ١٤-١٥)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

٣٧ ساشيدينا (١٩٩٩:ب:١٤٩)

٣٨ ساشيدينا (١٩٩٩:أ:٢٩)، زيادة التشديد

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

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

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

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

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

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

٣- التحدي الذي نواجهه: سعي النساء المسلمات للمساواة

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

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

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

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

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

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

٤٣ علي (٢٠٠٣: ١٨٣).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

٤٧ للمناقشة، انظر مير حسيني (٢٠٠٧).

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

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

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

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

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

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

٤- أين نحن: ملاحظات ومقترحات

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

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

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

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

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

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

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

٥١ مسعود (٢٠٠١).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

٥٦ سوروش (٢٠٠٢)

المراجع

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

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

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

- نشرة قسم العلوم الدينية في هارفارد، ٧ (٢)، كانون الثاني/يناير - أيار/مايو، انظر أيضاً "مقالات مختارة" (نساء يعشن في ظل القانون الإسلامي)، n.d.، ص. ٢٦-٩.
- (1996), *Feminist Theology: Challenges for Muslim Women*, Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East, 9, pp. 53-65.
 - (1٩٩٦)، "علم اللاهوت النسوي: تحديات أمام المرأة المسلمة"، نقد: مجلة الدراسات النقدية في الشرق الأوسط، ٩، ص. ٥٣-٦٥.
 - Heschel, Susannah (1983), *On Being a Jewish Feminist*, New York: Schocken Books.
 - هيرسل، سوزانا (١٩٨٣)، "أن تكوني نسوية يهودية"، نيو يورك: Schocken Books.
 - Hilli, Muhaqqiq (1985), *Sharayi al-Islam*, Vol. II, Persian translation by A. A. Yazdi, compiled by Muhammad Taqi Danish-Pazhuh, Tehran: Tehran University Press.
 - حلي، محقق (١٩٨٥)، "شريعة الإسلام"، المجلد الثاني، ترجمة فارسية بقلم أ. أ. يازدي، تجميع محمد تقي دانيش-بازهو، طهران: مطبعة جامعة طهران.
 - Husein Muhammad, Faqihuddin Abdul Kodir, Lies Marcoes Natsir and Marzuki Wahid (2006), *Dawrah Fiqh Concerning Women: Manual for a Course on Islam and Gender*, Cirebon, Indonesia: Fahmina Institute.
 - حسين محمد، فقيه الدين عبد القدير، ليز ماركوس ناتسير ومرزوقي وحيد (٢٠٠٦)، دورة فقه عن المرأة: دليل لدورة حول الإسلام والنوع الاجتماعي، سربون، إندونيسيا: معهد فاهمينا.
 - Ibn Rushd (1996), *The Distinguished Jurists Primer*, Vol. II (Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid), translated by Imran Ahsan Khan Nyazee, Reading: Garnet Publishing.
 - ابن رشد (١٩٩٦)، "كتاب المبادئ الأولية للفقيه المتميز"، المجلد الثاني (بدايات المجتهد ونهايات المقتصد)، ترجمة عمران أحسن خان نيازي، قراءة: مطبوعات جارنت.
 - Kamali, Muhammad Hashim (1996), *Methodology in Islamic Jurisprudence*, Arab Law Quarterly, pp. 3-33.
 - كمالى، محمد هاشم (١٩٩٦)، "منهجية في الفقه القانوني الإسلامي"، المطبوعة الربع سنوية حول القانون العربي، ص ٣-٣٣.
 - (1999), *Freedom, Equality and Justice in Islam*, Malaysia: Ilmiah Publishers.
 - (١٩٩٩)، "الحرية، والمساواة، والعدل في الإسلام"، ماليزيا: ناشرون العلمية.
 - (2006), *An Introduction to Shariah*, Malaysia: Ilmiah Publishers.
 - (٢٠٠٦)، مقدمة للشريعة، ماليزيا: ناشرون العلمية.
 - Khadduri, Majid (1984), *The Islamic Conception of Justice*, Baltimore: John Hopkins University Press.
 - خضري، ماجد (١٩٨٤)، المفهوم الإسلامي للعدالة، بالتيمور: مطبعة جامعة جون هوبكنز.
 - Khan, Maulana Wahiduddin (1995), *Woman Between Islam and Western Society*, New Delhi: The Islamic Centre.
 - خان، مولانا وحيد الدين (١٩٩٥)، المرأة بين الإسلام والمجتمع الغربي، نيو دلهي: المركز الإسلامي.
 - Kermani, Navid (2004), *From Revelation to Interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the Literary Study of the Quran*, in Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Quran*, Oxford: Oxford University Press, pp. 169-92.
 - كرماني، نافيد (٢٠٠٤)، "من الوحي إلى التفسير: نصر حامد أبو زيد ودراسة أدبية للقرآن، في سها تاجي-فاروقي (ed.)"، المفكرون المسلمون المعاصرون والقرآن، أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد، ص. ١٦٩-٩٢.
 - Kurzman, Charles (ed.) (1998), *Liberal Islam: A Sourcebook*, Oxford: Oxford University Press.

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

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

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

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

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