الأسس النظرية للبحث في حقوق المرأة

السيد علي عباس الموسوي*

تمهيد:

يرتبط البحث في موضوعة المرأة بشبكة معقدة من الأبحاث في مختلف العلوم، فلا يمكن النظر إلى أي نظام حقوقي يتم وضعه لمعالجة إشكالية حقوق المرأة بشكل مجرد عن الأعراف والعادات الاجتماعية، أو الأبحاث الإنسانية أو الفكر الديني . وبعبارة أخرى: يمكننا القول إن الوصول إلى تقديم صياغة للأطر الحقوقية للمرأة لا بدّ من أن يتم عبر ملاحظة كل ما يعيشه المجتمع، ولا يمكن إغفال أي خصوصية من هذه الخصوصيات عند القيام بهذا التقديم.

وإن مشكلة البحث عن حقوق المرأة لا تزال قائمة في الشرق والغرب، فهي لا تختص بالشرق فقط، ولا يمكننا الحديث عن وصول الغرب إلى صيغة نهائية تضمن حقوق المرأة الغربية على الأقل، حتى نتحدث عن عملية استيراد لأفكار غربية وتطبيقها على الشرق لا سيما المسلم منه، ويكفي للتدليل على ذلك ملاحظة ما تنص عليه بيانات المؤتمرات الدولية والمنظمات النسائية الدولية ومنظمات حقوق الإنسان .

والبحث في موضوعة المرأة قد يكون في تفاصيل أحكامها، أو فقل في مفرداتها الجزئية، فيقع البحث عن الحكم الضامن لحقوقها والرافع للظلم عنها، وهذا لعله من أكثر الأبحاث الشائكة والتي هي مدار جدل واختلاف بحسب أنظار الباحثين في التنظير لهذه الأحكام .

* كاتب من الحوزة العلمية ـ لبنان.

كما أن البحث قد يتجه اتجاها آخر هو محل اهتمامنا هنا، وهو البحث عن المناهج العامة التي يتم النظر فيها إلى موضوعة المرأة، وبعبارة أخرى: لنخرج من دائرة الأحكام التفصيلية ولنبحث في المناهج التي تؤدي إلى ولادة مثل هذه الأحكام، ونحن بهذا نرجع في الاختلاف حول تحديد الأحكام التفصيلية إلى جذرها الأساسي، ولنقل: إننا سوف نبحث عن مجموعة من الأسس المعرفية أو الفرضيات المسبقة التي تبنى عليها هذه الأحكام، وهذا بحث يقع في رتبة أسبق عن البحث في تفاصيل الأحكام، ولا بد من أن نشير هنا إلى أهمية مثل هذا البحث أولاً وفائدته قبل أن ندخل في تفاصيله.

أهمية البحث

تعود أهمية البحث في هذه النقطة إلى أن الجدل الذي يأخذ حيزا مهما من الساحة الفكرية اليوم في عالمنا الإسلامي لا يعود إلى تفاصيل بعض الأحكام كحكم الارتداد والمرأة وقانون العقوبات وغيرها من المفردات المبثوثة هنا وهناك، وإنما يعود إلى البحث في كيفية ولادة هذه الأحكام، وإلى المناهج المعتمدة لدى أصحاب الرأي عند إصدارهم مثل هذه الأحكام. وبنحو آخر نقول: إن البحث كان يتم سابقاً على الشكل التالي: يقوم الباحث إسلاميا كان أم غيره بطرح إشكالياته حول بعض الموضوعات والأحكام، فيتساءل عن مسألة قتل المرتد ليثير إشكالية الحرية الإنسانية بوجه الحكم الشرعي القاضي بقتل المرتد، ويطرح ما لديه نتيجة ما يعيشه في حياته من اضطهاد أو نتيجة تأثره بالغرب وبالحرية المطلقة التي منحها لإنسانه، ويأتي الجواب من قبل أصحاب النظر - وهم في العادة من الحوزويين - مجتهدين كانوا أم فضلاء لطرح أجوبتهم عن هذه المفردة بخصوصها، فيبحثون حول حقيقة التشريع الإسلامي القاضي بمثل هذا الحكم. ويقدمون ما يمكن أن يكون دافعا لما يرد من إشكاليات متخذين موقفا دفاعيا عن النظم الإسلامية.

ويلاحظ على هذه الطريقة مجموعة من الملاحظات:

أولا: إنها لا نهاية لها وبعبارة أخرى: إن لدينا دائما من المفردات ما يولّد الإشكاليات التي تنشأ في الأذهان وتثير الأسئلة والاستفهامات، وهذا الأمر وإن كان لا يعني الكثير لدى البعض ولكن تراكم الإشكاليات والإثارات قد يُولّد لدى البعض تشكيكا في المنهج كله إذا رأى فيه الكثير من نقاط الضعف، متى كان النظر إليها تجزيئياً، بأن كانت متناثرة فيما تكون في غاية القوة والمتانة لو نظر إليها مجتمعة مترابطة، ولعل اعتماد هذا الأسلوب يكون مقصودا لدى أصحاب الأغراض المبيتة مسبقا ويأخذ بُعدا دعائيا ترويجياً.

ثانياً: إن هذا المنهج يعتمد بشكل عام على طرح المفردات بشكل تجزيئي وبعبارة أخرى يتم تناول المفردات بشكل مستقل منفصل ، وهذا أمر خاطئ لا سيما إذا كان البحث عن نظام حقوقي متكامل. أفهل يمكن النظر إلى مفردة من هذا النظام وطرح ما يثار عليها من إشكال والجواب عن ذلك أيضا دون نظر إلى مجموع هذا النظام القانوني، أو لا يعني النظام القانوني ترابطا بين أجزائه ؟ !

ثالثاً: إن اعتماد هذا المنهج سوف يولّد مشكلة تأتي في مرحلة إثارة الإشكال وفي مرحلة الجواب كذلك: ففي مرحلة طرح الإشكال تتمثل المشكلة في أن من يطرح إشكالية ما أو إثارة، كثيرا ما ينشأ إشكاله نتيجة نظرته التجزيئية إلى النظام الحقوقي، أي ينظر إلى مفردة مستقلة ويطرح ما يمكن أن يثار عليها متناسيا ترابطها مع غيرها وهذا الأمر سوف يولّد تناقضا داخليا لدى أصحاب هذه الإشكاليات؛ لأن ما يطرح حول مفردة ما من هذا النظام الحقوقي سوف يتجاوزه أو ربما يطرح نقيضا له في مفردة أخرى .

كما أن هذه المشكلة تصيب من يتكفل بمهمة الإجابة عن هذه المشكلة، حيث إنه عند قيامه بوظيفة حل إشكالية ما في مفردة، قد يقوم بالالتزام بأمر لا يلتزم به في مفردة أخرى وهو غير ملتفت إلى ما كان قد حكم به أو تبناه في تلك المفردة، فيقع هو الآخر في مشكلة التناقض الداخلي. وهذا الأمر يظهر لدى الطرفين تارة بشكل واضح بيّن وأخرى بشكل خفي مستتر.

رابعاً: إن هذا المنهج لن يضع يده على الجرح كما يعبرون؛ أي إنه لن يحل المشكلة بشكل جذري، وحل المشكلة جذريا إنما يكون بالبحث عما أوصلنا إلى هذا الحكم، قبل البحث عن فائدة هذا الحكم أومضاره أو حقانيته أو عدمها. إن البحث عن كيفية وصول هذا النظام الحقوقي المعين إلى تبني هذا الحكم سوف يؤدي إلى أن يكون صاحب الإشكالية أكثر دقة وأكثر عمقاً وملامسة لأساس ما يلاحظه على هذه المفردة، كما أن هذا سوف يوفر للمدافع عن الحكم والمتبني له فرصة تبيين كيفية توصله إلى هذا الحكم، وأن يقدم للآخر أفضل صورة ممكنة لأفضل حكم يمكن الوصول إليه .

ولكننا لو أننا دخلنا في طرح المشكلة بنحو آخر، وهو أن يأتي المتبني لنظام حقوقي إلى الدخول في طرح منهجه المستخدم في توصله لهذا النظام الحقوقي، أو في تقديمه لهذا النظام الحقوقي ـ كما هو الحال إسلامياً؛ حيث إن دور الباحث الإسلامي هو تقديم النظام الحقوقي الإسلامي ـ ويأتي الآخر ليسجل ملاحظاته على هذا المنهج بالاعتماد على ما لديه، فإن المتانة سوف تكون صفة لكلا العملين.

إن القيام بهذا البحث المنهجي يتم بطريقتين:

الأولى: أن يتم النظر فيه بشكل أكثر عمومية وشمولية كبعض الأبحاث التي طرحت لاستنباط مناهج علم كامل، كالذي تم طرحه من أبحاث حول الفقه وطريقة الاستنباط العامة المعتمدة في علم الفقه، وما طرح حول ذلك من إشكاليات في علم أصول الفقه، فتم بحث كل آليات الاستنباط، وفي المقابل لعل ما قام به الدكتور عبد الكريم سروش من نقد للمعرفة الدينية في كتابه (قبض وبسط تئوريك شريعت)[1] كان على هذا النحو؛ حيث تناول المنهج العام المعتمد معرفيا في دائرة العلوم الدينية نقدا وتمحيصا.

الثاني: أن يتم النظر فيه إلى نظام حقوقي ومنهج البحث في باب من أبواب الفقه أو الحقوق ونطرح لذلك أنموذجين بارزين:

١ـ ما طرحه الشهيد السيد محمد باقر الصدر في كتابه «اقتصادنا»؛ حيث عمل على البحث في موضوع الاقتصاد الإسلامي بشكل متكامل وشامل، نعم لم يبحث في مناهج الاستنباط الفقهي أو طريقة عمل الفقهاء كما وصفناه في النحو الأول، وإنما ارتكز بحثه على ملاحظة الاقتصاد الإسلامي بكل مفرداته، وحاول تقديم نظام اقتصادي إسلامي متكامل يسدّ به كل الثغرات ويرفع به جميع الإشكاليات المطروحة على بعض مفردات الأحكام الاقتصادية في الفقه الإسلامي.

٢ـ ما قدّمه الشهيد الشيخ مرتضى مطهري في كتابه: «نظام حقوق المرأة في الإسلام» فقد عمد إلى طرح منهج البحث إسلاميا في مسألة حقوق المرأة وبعد أن وضع إطاراً عاما للبحث دخل في المفردات، ليقدمها جميعها على أساس ما بناه من فكرة هي فكرة (النظام الطبيعي). وهو بهذا تمكن من طرح موضوعة المرأة بشكل مختلف خرج به عن النظرة التجزيئية للموضوع ما أكسب بحثه هذا أهمية فائقة.

إن دراساتنا الإسلامية بحاجة إلى بذل جهد مضاعف في سبيل تقديم مجموعة من النظم الإسلامية المتكاملة كالبحث عن حقوق الأقليّات الدينية في الدولة الإسلامية مثلاً.

إن ما سنسعى إليه في هذه المقالة هو ملاحظة المناهج العامة، أو فقل الفرضيات المسبقة للبحث في موضوعة حقوق المرأة؛ أي أننا سوف نتجاوز البحث في المفردات، إلا إذا أوردناها كأمثلة لنبحث عن الاختلاف في الفرضيات المسبقة التي بنى عليها من قام بتقديم منهج متكامل للنظام الحقوقي الإسلامي، ومن قام بنقد هذا المنهج وتسجيل ملاحظاته عليه.

النظام الطبيعي ودوره في النظام الحقوقي الإسلامي

لعل فكرة بناء الحقوق ـ من أي نوع كانت ـ على أساس النظام الطبيعي، أو فقل نظام الخلقة التي خلق الله الناس عليها قديمة جدا في الفكر الإسلامي، وليست وليدة جديدة وإن كانت امتلكت أسلوباً جديداً في هذا التقديم، فما هي جذور هذه الفكرة .

يعتمد **السيد الطباطبائي** عند حديثه عن قواعد حقوق المرأة في الإسلام على فكرة النظام الطبيعي، ويشرح ذلك بأن المرأة وإن كانت تشترك مع الرجل في بعض الجهات ولكنها تختلف عنه في جهات أخرى ، ويقوم **السيد الطباطبائي** بشرح هذا الاختلاف الطبيعي، فيذكر نموذج ذلك في مسألة بناء المرأة على الأحاسيس والعواطف أو تأخر نموها في خصوصياتها الكمالية عن الرجل كالأعصاب والشرايين والقامة و... ولذا يقول: **«فرّق الإسلام بينهما في الوظائف والتكاليف العامة الاجتماعية التي يرتبط قوامها بأحد الأمرين أعني التعقل والإحساس، فخص مثل الولاية والقضاء والقتال بالرجال لاحتياجها المبرم إلى التعقل والحياة التعقلية إنما هي للرجل دون المرأة ، وخص مثل حضانة الأولاد وتربيتهم وتدبير المنزل بالمرأة، وجعل نفقتها على الرجل، وجبر ذلك له بالسهمين في الإرث ثم تمم ذلك بتسهيلات وتخفيفات في حق المرأة»**[٢]

ومن هنا بنى **الشهيد المطهري** في كتابه «نظام حقوق المرأة»، على هذا النظام الطبيعي في التفسير الذي قدمه لجميع الأحكام المرتبطة بالمرأة، وذكر أن الحقوق الطبيعية والفطرية ترجع إلى الاستعدادات التي أوجدتها القوة الخالقة في الموجودات. ويبرز **الشهيد المطهري** الفوارق الطبيعية الموجودة بين الرجل والمرأة في جوانب متعددة سواء من الناحية الجسمية كالذي تقدم عن **السيد الطباطبائي** من ناحية أن جسم الرجل أضخم من جسم المرأة وأن الرجل أطول وأن نمو المرأة أبطأ و... أو من الناحية النفسية التي تظهر في ميل الرجل إلى الأعمال التي تحتاج إلى القوة وميل المرأة إلى الأعمال التي ليس فيها عنف وخشونة.[٣]

إذاً، يعتمد أصحاب هذا الرأي على مقدمتين:

الأولى: إن التفاوت التكويني ـ الطبيعي بين الرجل والمرأة أمر مسلّم ولا يمكن إنكاره.

الثانية: إن هذا الاختلاف والتفاوت هو المنشأ لاختلاف الحقوق والأحكام المقررة في النظام الإسلامي .

ولكن تم تسجيل العديد من الملاحظات على هذه الفكرة؛ وهذه الملاحظات متفاوتة بين

رافض لأصل كون هذا التفاوت عاملا في اختلاف القيم، وبين محدد له في دائرة أضيق من الدائرة التي تم استخدام هذا الاختلاف الطبيعي فيها لتقديم تفسير لهذا الاختلاف التشريعي.

الملاحظة الأولى: إن هذا التفاوت التكويني بين الرجل والمرأة أمر مسلّم، ولكن هل من المقبول الحديث عن إيجاب هذا النوع من التفاوت تفاوتاً في القيم الحقوقية والأخلاقية؟ أليس في ذلك تعليقا للنظام الحقوقي على أمر غير اختياري؟ إذاً، لا بدّ من البحث عن الدائرة التي للتفاوت التكويني تأثيره عليها، ولا ينبغي الاعتماد على هذا التفاوت التكويني لحرمان المرأة من بعض الفرص، وفتح الباب للرجل إلى تلك الفرص، بل لا بدّ من أن تكون الفرص متكافئة. وبعبارة أخرى، فإن النظام الحقوقي وظيفته تأمين الفرص المتعادلة للذكر والأنثى ولا يكون لهذا التفاوت التكويني أثره في هذه الفرص بل التفاوت ينبغي أن يكون اختيارياً؛ أي أن المرأة قد تنتخب فرصاً معينة دون أخرى؛ وذلك لأجل هذا الاختلاف التكويني بين الجنسين.(٤)

الملاحظة الثانية: إن الحديث عن وجود نظام طبيعي ثابت هو أمر خاطئ، سواء في ما يرتبط بموضوع المرأة وحقوقها والأسرة، أم في ما يرجع إلى النظام السياسي والاجتماعي، ففي الحالتين لا يمكن الحديث عن النظام الطبيعي الذي يعود إلى الخلقة، بل ما ينبغي النظر إليه هو أحكام المرأة وحقوقها بنظرة تاريخية. و بعبارة أخرى: إنّ الحديث عن أي نوع من الأشكال المتنوعة للحياة الاجتماعية والأُسرية، لا بدّ من أن يتمّ في كل عصر، وأن يتمّ السعي إلى فهم أي نوع من النظام في عصر معين يمكن أن يكون هو أساس الحياة المشتركة، وما هي الحقوق المعتمدة بعد نفي النظام الطبيعي، وأي نوع من توزيع العمل يكون قابلا للتبني. وبعبارة أخرى يكون عادلاً(٥). إذاً، ينطلق هؤلاء لإلباس النص الحقوقي لباسا تاريخيا وهم بهذا يخرجون أنفسهم من التقيد بإطار النص للبحث عما يمكن أن يتوافق مع العصر من النظم الحقوقية.

ولكن هل ينكر أصحاب هذه الملاحظة التفاوت التكويني الموجود بين الجنسين، والجواب هو بالنفي، ولكن نظرة هؤلاء للتفاوت التكويني، ترجع أيضاً إلى القراءة التاريخية، إذ يتبنى هؤلاء أن هذا التفاوت التكويني يعود إلى التطور التدريجي للإنسان أي يعتقد أصحاب نظرية التكامل التاريخي بأن هذا التفاوت ـ سواء بلحاظ الحالة الجسمية أو النفسية ـ وقع نتيجة التطور التاريخي. وبعبارة أخرى: إن هؤلاء لا يتبنون نظرية ثبات الأنواع التي هي الأساس في الإيمان بمبدأ الاختلاف الطبيعي وأنه الأساس في اختلاف

الحقوق. ومن هنا، يسجل هؤلاء هذا الفرض المسبق الذي يتعامل معه الفقهاء ويتحدثون بصراحة عن أنه لا يمكننا اعتبار النظام الطبيعي فرضية مسبقة ومسلّمة يُعتَمَد عليها عند مطالعة الكتاب والسنة ، وأنه لا بدّ من تغيير نظرتنا للأمور، ولا بد من قراءة الكتاب والسنة من منظار تاريخي.

بل يتعدى الأمر لدى هؤلاء إلى خصوصيات المرأة الخاصة، فخصوصية الحمل والولادة وعاطفة الأمومة يدعي هؤلاء[٦] أنها هي أيضا خاضعة للثقافة الاجتماعية، وليست أمراً تكوينياً طبيعياً. إن ما يمكن الوصول إليه لدى هؤلاء هو أن وظيفة الأمومة لو أردنا التجاوز عن كونها ظاهرة طبيعية، فإننا سوف نجد لها معنى في الداخل الاجتماعي - الثقافي. إن ما نتصوره عن هذا الدور هو أنه استعداد طبيعي غير منتزع من المجتمع. بل إن إدراكنا لجسم الإنسان ومن جملة ذلك (القدرة على الحمل) (والاستعداد الطبيعي) يشكل دائما معرفة اجتماعية - تاريخية، إن الأمومة تجد معناها متى تجاوزنا النظر إليها على أنها فقط هي استعداد للحمل والولادة، إلى إن تكون هي مجموعة من المقولات الثقافية والقيم الاجتماعية المتولدة من هذا الاستعداد الطبيعي، كحضانة الأطفال بما أنها مسؤولية تنحصر أو تقع في الأعم الأغلب على عاتق المرأة .[٧]

من خلال هاتين الملاحظتين يرفض بعض الباحثين كون التفاوت التكويني أساسا لاختلاف الحقوق. نعم قد يكون لهذا الاختلاف التكويني أثره في اختلاف الأدوار ، فالدور الذي يقوم الرجل بأدائه يختلف عن الدور الذي تقوم المرأة بأدائه[٨].

إن المثال الذي يمكن لنا أن نذكره لبيان دور الإيمان بوجود هذا الاختلاف الطبيعي في اختلاف الحقوق هو مسألة الشهادة، فقد اشترط القرآن صراحة أن الشهادة لا بد من أن تكون من رجلين أو رجل وامرأتين: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾.[٩] ولكن قد يقال هنا: إن من الواضح أن الاعتبار الوحيد الذي راعاه الشرع في ذلك هو احتمال أن تخطئ المرأة الواحدة أو تنسى، ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا﴾.

وهنا يختلف أصحاب هذا التصور عن الاتجاه الآخر، فيرى هؤلاء أن الخطأ والنسيان لا يرجعان إلى كونهما جزءاً من طبيعة المرأة وجوهرها، بل إلى الوضعية الاجتماعية والتعليمية التي كانت عليها. ومن هنا ينشأ السؤال الآتي: لو افترضنا تحسن تلك الوضعية وارتفاعها إلى مستوى الرجل، فما هو الحكم ؟[١٠]

وهذا مصداق بارز لعملية القراءة التاريخية للنص الديني، فإننا أمام عملية فهم لنص خالد بإطار تاريخي مرحلي. ولكن لنا أن نوجه نقدنا إلى عملية الإنكار المطلق هذه لدور هذا التفاوت :

أما في ما يرتبط بالملاحظة الأولى: فنحن نسلم بأن التفاوت التكويني لا يوجب اختلافا في القيم، إن ما يؤكد عليه أصحاب الرأي قبل أي شيء هو مقولة تساوي الرجل والمرأة في القيم لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾.(١١) وإن المعيار في القيم هو الإنسانية والمعيار في المفاضلة هو التقوى، وهذا هو ما يطلق عليه أصل الكرامة الإنسانية.

إن الأساس الذي تبتني عليه المنظومة الحقوقية في الإسلام هو التساوي في القيم بين الجنسين، ولكن السؤال هو أن هذا التساوي في القيم هل يستلزم التساوي في الحقوق والتكاليف؟ وبعبارة أخرى: هل يمكن لنا أن نصل من الاختلاف في الحقوق إلى اختلاف القيم؟ أفلا ينبغي الموازنة بين الحقوق والتكاليف قبل الحديث عن كون هذا الاختلاف موجبا لاختلاف القيم.

وإذا كان المنطق القرآني يتحدث عن كون الرجل والمرأة من نفس واحدة ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ فأين يكون هذا الاختلاف في القيم؟

إذاً، الاختلاف في النظام الحقوقي يعود إلى أن هذا هو العادل للفريقين وأن تحميل الفريقين: الرجل والمرأة، أحكاما متشابهة على الرغم من وجود هذا الفارق التكويني هو الذي يحمل ظلما لهما.

وإذا كان أصحاب هذا الاتجاه يسلمون باختلاف الأدوار الموكلة للجنسين، فلنا أن نسأل: إن اختلاف الأدوار هذا، ألا يوجب اختلافا في الحقوق الموضوعة، فهل من الصحيح الحديث عن أدوار مختلفة وحقوق متشابهة، فلنلحظ ذلك في نظام مصغر، فإذا أراد صاحب مؤسسة ما توزيع الأدوار داخل مؤسسته، فهل يستطيع أن يعطي للعامل الذي يوكل إليه دوراً ثانوياً حقوقا متشابهة لحقوق العامل الذي يوكل إليه دوراً رئيسياً؟ بل وحذرا من إشكال قد يرد هنا نقول: هل إيكال أداور رئيسية مختلفة يستلزم حقوقا متشابهة؟ إن ما نؤمن به هو أن هذا الاختلاف في الأدوار المسلم به من قبل هؤلاء سوف يستلزم بنحو ما اختلافا في الحقوق والأحكام.

وأما الحديث عن أدوار موحدة، فهو أمر غير ممكن مع التسليم بالاختلاف التكويني؛ ولذا تتجه عملية التفسير للاختلاف الموجود في الحقوق والواجبات في النظام الإسلامي، إلى اعتبار ذلك مجرد عمل تنظيمي لا يعود إلى اختلاف في القيم. فتقديم أي امتياز للرجل لا يرفعه على المرأة ولا يمنحه شأناً يحرمها منه.

وأما في ما يرتبط بالملاحظة الثانية، فهي إنكار لأمر واقعي معيش في الخارج. فإن الكثير من التكاليف حتى في الدول الغربية التي تعتبر نفسها قد أحرزت تقدما في القيام بإلغاء جميع أشكال التمييز لا تزال ترتبط بهذا التفاوت الطبيعي، ولا يمكن الحديث عن طبيعة واحدة لدى الجنسين إطلاقا. فمثل قابلية الحمل والولادة التي هي من أهم الفوارق التكوينية بين الجنسين هل يمكن لأحد إنكار دورها في إقرار نوع خاص من القانون يضمن للمرأة نوعا من الحقوق التي تخفف عنها أعباء مثل هذا الدور التكويني؟

ومثل كون المرأة تحمل عاطفة أكثر من الرجل، فهل هذا الأمر يقبل التغيير وهل نستطيع أن نلتزم بأن البناء العاطفي للمرأة يعود إلى التطور التدريجي للإنسان، وإذا كان كذلك، فلماذا لم يحدث أي تغيير في هذا العنصر لدى المرأة الغربية.

ولعل الأغرب من ذلك اعتبار مسألة الحمل والولادة أمرا خاضعا للمنظومة الثقافية التاريخية، ولو فرض أن الأمر كذلك، فهل يمكن أن نصل إلى وقت ننكر فيه أي دور لمسألة الحمل والولادة والأمومة في اختلاف النظم والحقوق؛ أي هل يمكن أن نصل إلى اليوم الذي ينبغي أن ينظر فيه المقنن إلى عدم تقديم أي امتياز للمرأة لخصوصية الحمل والولادة

بل لنترقى أكثر من ذلك، فنقول: إن تطور النظرة الغربية للمرأة والتصور الموجود لدى الرجل عن المرأة، هل أمكنه أن يعفي المرأة من بعض المهام التي كانت توكل إليها مسبقا، هل أصبح العمل المنزلي وظيفة خاصة بالرجل أو وظيفة مشتركة بين الجنسين، ألم تبق الصورة الموجودة في الغرب تحمل في طيّاتها إلزاماً اجتماعياً لعمل المرأة في المنزل مضافاً إلى عملها خارجه؟ فإذا كانت مسألة العمل المنزلي التي هي من أوضح ما يمكن أن يكون قابلا للتغيير، لم يحدث فيها أي تأثر بالتّبدل الثقافي ـ التاريخي فكيف بمسألة الحمل والولادة التي هي أمر تكويني؟

الثاني: الحقوق من المقولات الثابتة أو المتغيرة؟

من الفرضيات المسبقة التي ينطلق منها الباحثون في حقوق المرأة مقولة ثبات الحقوق

وعدم قابليتها للتغيير، وعلى هذا الأساس ينظر الفقهاء إلى الأحكام التي وردت في ما يرتبط بالمرأة على أنها أحكام مؤبدة، وأنها هي الأحكام التي تنطبق مع العدالة

وقد سجّل على هذا المنطلق ملاحظات عدة، هي:

الملاحظة الأولى: لا يمكن اعتبار هذه القوانين والأحكام ثابتة لا تقبل التغيير؛ لأن الحقوق هي من مقولة سيالة متغيرة، وهذا أمر بديهي الآن في علم الحقوق ، ولا يمكننا أن نفصل الحقوق الدينية عن مقولات الحقوق الأخرى، فإن جميع الأحكام المترتبة على الحقوق غير الدينية تترتب على الحقوق الدينية. وهذا الأمر شبيه بالفلسفة، فإننا إذا جعلنا للفلسفة خصوصيات هي ماهية الفلسفة، فلن يكون في ذلك فرقا بين الفلسفة الدينية وغيرها، فلا بد للفلسفة الدينية من أن تكون مشتملة على هذه الخصوصيات.(١٢)

أما لماذا كانت مقولة الحقوق سيالة قابلة للتغيير، فهذا ما يمكن بيانه من جهتين:

الجهة الأولى: إن القوانين الموضوعة في النظام الحقوقي للرجل والمرأة لا ينبغي أن تخرج عن خصوصية كلا الجنسين؛ أي لا بدّ لنا من لحاظ كلتا الخصوصيتين وعدم الخروج عنهما. ومن هنا يرتبط هذا النظام الحقوقي بالتعريف الذي نقدمه للرجل والتعريف الذي نقدمه للمرأة؛ ولذلك يتقدم البحث عن التعريف الدقيق للرجل والمرأة على البحث عن النظام الحقوقي لهما ، وحيث كان هذا التعريف أمراً خاضعا للتغير والتحول على مر العصور؛ لأن هذا التعريف خاضع للعلوم التي نعيشها وللأسس الثقافية التي نمتلكها ولا يمكننا أن نمتلك تعريفا مستقلا عن ثقافة الزمان الذي نعيش فيه ولما كانت هذه العلوم وهذه الثقافة متغيرة ومتحولة كانت الأحكام والقوانين متغيرة غير ثابتة.

ومن هنا، يسجّل هؤلاء ملاحظتهم على النظام الحقوقي القائم: بأنه لا يتناسب إطلاقا مع التصور الجديد الموجود عن المرأة، والمثال المطروح لبيان ذلك هو مسألة تزويج البنت عند بلوغها تسعا أو نحو ذلك بناء على ما ورد في الروايات أن من سعادة الرجل أن لا تطمث ابنته في بيته، ولكن هل يقبل العرف الاجتماعي الموجود الآن، حتى المتدين منه، هذا الأمر ؟ ولماذا يرفض مثل هذه السعادة ؟ إن الحد المقبول الآن في كثير من المجتمعات الإسلامية لزواج البنت هو سن الثامنة عشر ، إن السبب في ذلك يعود إلى اختلاف التصور الموجود عن المرأة، فإذا كان تصورنا لدور المرأة هو أنها ينبغي عليها أن تلد الأطفال بمجرد أن يملك جسمها القدرة على ذلك وأن تهتم بزوجها فقط، أفضى بنا ذلك إلى القول بأنها من الأفضل لها أن تسرع في الانتقال إلى بيت زوجها وأن تؤدي وظيفة إنجاب الأطفال ما دامت تملك القدرة على ذلك.

وأما إذا كنا نرى للمرأة دورا آخر في المجتمع وأن المرأة تقف إلى جنب الرجل في بناء المجتمع؛ ولذا لا بدّ أن تكون متعلمة وتملك تجربة وتعيش في المجتمع، وأن نعترف بقدرتها على إدراك الكليات مضافا الى إدراكها الجزئيات، فعندئذ لا بدّ وأن نحدد سنّ الزواج بنحو مختلف، وبهذا يظهر لنا إلى أي حد كانت الرواية الواردة تحكي عما يتناسب مع عرف ذلك الزمان وليس لسانها تأبيديا.(١٣)

ولكن الملاحظة المسجلة على هذا الكلام، هي: أن الحديث عن دور التصور الجديد للمرأة في تغيير الحقوق أمر صحيح في ما يرتبط بالنظم الوضعية البشرية؛ لأن تلك النظم ترتبط ارتباطا وثيقا بالرؤية الكونية لهذا النظام الوضعي؛ وحيث كانت هذه الرؤية الكونية قابلة للتبدل والتحول، وكان هذا التحول يطال التصور الموجود عن المرأة، كان مثل هذا الكلام صحيحا . وأما في الرؤية الكونية الدينية، فإننا نملك ثباتا لا يقبل التحول، فهل يمكن لنا الحديث عن وجود تصور ديني معاصر عن المرأة ووظائفها مغاير للتصور الديني الذي كان سائداً في عصر النص؟ إنّ هذا يعني الخروج عن هذه الرؤية الكونية، والإيمان برؤية كونية مختلفة. إن التغيير قد يطال بعض أطراف هذا التصور التي تشكل عنصرا متغيرا في الرؤية الكونية أو ما تحيله الرؤية الكونية إلى الاجتماع البشري، ولا يمكن لهذا التحول أن يطال الثوابت .

إذاً، هناك فرق بين مقولة الحقوق الوضعية ومقولة الحقوق الدينية. وإذا كانت مقولة الحقوق مقولة متغيرة، فإن ذلك يتم في الحقوق الوضعية دون الدينية لارتباط ذلك بقابلية الرؤية الكونية الوضعية للتبدل دون الدينية منها.

الجهة الثانية : إن الأحكام والقوانين الراجعة إلى الاجتماع البشري لا بدّ من أن تكون متغيرة؛ وذلك لأن عنصر الاجتماع هو عنصر متغير غير ثابت والمنشأ في ذلك هو تغير معرفة الإنسان بالإنسان وتغير معرفته بالطبيعة وبالواقع الخارجي ، والاجتماع مرتبط بهذه المعرفة. ومن هنا كان، لا بد للأحكام والقوانين من أن تكون متغيرة تبعا لذلك.(١٤)

وما يمكن أن يذكر كمثال لإبراز هذه الفكرة، قضية إعطاء حق الطلاق للرجل، فإن الاجتماع البشري كان يعتبر البيت مؤسسة تقع المسؤولية فيه على عاتق الرجل من الناحيتين الاقتصادية والإدارية، والمرأة لا تحمل إلزاما مشابها. وإذا كان الأمر كذلك، فللرجل الحق في إنهاء هذه العلاقة والخروج عن عهدة المسؤولية. ولكن لو فرضنا أن الاجتماع البشري تبدل وأصبحت المسؤولية تقع على عاتق الطرفين، فهل يبقى حق

الطلاق بيد الرجل؟ وهل يبقى من حق الرجل الخروج عن عهدة المسؤولية وتبقى المرأة ملزمة بذلك؟

ولكن هذه الملاحظة تحمل نوعا من الغموض؛ إذ هل مقولة تغير الاجتماع البشري مقولة مطلقة؛ أي أننا هل نستطيع إذا قمنا بعملية مقايسة للمجتمع العربي الموجود الآن مع ذاك الذي كان في عصر النص؛ أي قبل ألف وأربعمائة عام ونيف، فسوف نجد اختلافا كاملا؟ أم أن هناك عناصر ثابتة في المجتمع البشري لا تقبل التبدل؟ فالمشكلة إذاً، في إطلاق مثل هذه القاعدة، إذ لا ننكر وجود تغير اجتماعي، ولكنه لا يطال تلك العناصر الثابتة في التشريع، ولذا يعتبر الشهيد المطهري أن من معجزات الدين الإسلامي هو أن الإسلام وضع للاحتياجات الثابتة للفرد والمجتمع قوانين ثابتة وللحاجات المتغيرة مقررات مرنة.(١٥)

وأما بالنسبة للمثال المذكور، فإن المشكلة فيه تكمن في حصر مسألة الطلاق بخصوصية المسؤولية والخروج عن عهدة المسؤولية والتي هي خصوصية كانت تقع على عاتق الرجل فقط، وهذا يشكل نظرة تجزيئية للمشكلة؛ لأن مسألة الطلاق لم تنحصر بهذا الأمر، بل إن الخروج عن حصر عملية حق الطلاق بالرجل يتوقف على الخروج عن مجموعة من الالتزامات التي منها النفقة الواجبة على الرجل بحق المرأة، والنفقة الواجبة بالنسبة للأولاد وثبوت الولاية للأب فقط وغير ذلك.

الجهة الثالثة: إن فرض كون هذا النظام الحقوقي ثابتا وأبدياً يرجع إلى التمسك به كوسيلة تحقق العدالة وأن هذا النظام هو النموذج الوحيد الذي يمكنه تحقيق العدالة المنشودة للبشرية. ولكن ما يسجل هنا هو أن العدالة ليست أمرا ثابتاً، بل هي أمر متغير فإن أقصى ما يمكن أن يقال في تعريف العدالة، أنها إعطاء كل ذي حق حقه، ولكن لا بد من تعريف العدالة في كل عصر. إننا لا نملك تعريفاً ثابتا للعدالة، ليس في ما يرجع إلى أحكام الرجل والمرأة فحسب، بل للنظام السياسي والاقتصادي أيضا. إن تعريف العدالة في كل عصر موكول إلى الإنسان. ولا بد للناس من تحديد تعريف لها. وأقصى ما يمكن أن يقال، هو: إن العدالة هي إعطاء كل ذي حق حقه. ولكن هذا التعريف عام. فلا بد في كل عصر من النظر إلى نوع النظام الاقتصادي، الأسري، السياسي الذي يمكنه أن يقدّم لأفراد المجتمع حقوقهم. وبعبارة أخرى، أن يضع الفرص أمام الجميع بشكل متساو، وفي نظام الأسرة الأمر أيضا كذلك. ووظيفة أصحاب الرأي الآن البحث لمعرفة مواطن عدم المساواة. فلا بدّ

لهم وعبر التوسل بالأدلة من تحديد موارد عدم المساواة، وبهذا يتمكن أصحاب الرأي في المجتمع من الاقتراب من تعريف العدالة. وما أراه هو أننا بدل الاعتماد على النظام الطبيعي لرفع عدم المساواة الموجودة بين الرجل والمرأة لا بدّ لنا من العمل على تحليل مفهوم العدالة المرتبط بنظام الأسرة.(١٦)

إن الأساس الذي تنطلق منه هذه الدعوى هو البناء على أن النبي (ص) إنما بُعِثَ لنشر العدل بين الناس والعدالة التي أمكنه تحقيقها في زمانه سعى إليها ونحن الآن لدينا تفاسير متعددة للعدالة لا بد من البحث عنها وانتخاب واحد منها.(١٧)

إن الملاحظ هنا هو أن الحديث عن كون مقولة العدالة متغيرة يرتبط ارتباطا وثيقا بمقولة الحقوق وهذا يعني أن كون العدالة أمراً متغيراً معلول للالتزام بأن مقولة الحقوق هي مقولة متغيرة أيضاً وقد تقدم أن الحقوق الدينية لا تقبل التغيير التام، وإن كانت تقبله في المساحة الموكولة إلى العناصر غير الثابتة. ومن هنا، لا يمكننا الحديث عن تغير تام في مقولة العدالة ما دامت مقولة الحقوق ثابتة كما تقدم إثباته.

الثالث: الجمود على الظاهر أو استنباط ما وراء المعنى وملاحظة المقاصد

يشكل النص الذي يعتمد في الأغلب على الظهور المستند الذي يعتمد عليه الفقهاء في استنباطهم للنظام الحقوقي المتعلق بالمرأة، وهذا الظهور نستطيع اعتباره هو المنشأ لولادة هذا النظام الحقوقي القائم.

ولكن ثمة اتجاه آخر يرى أنه لا بدّ من الخروج عن هذا الجمود على الظاهر لاستنطاق ما وراء اللفظ أو العمل على التأسيس لنظام حقوقي مبنيّ على فكرة المقاصد التي كان يسعى الشارع لتحقيقها في مسألة المرأة.

إن هذه الدعوة يُتَمَسَّك لإثباتها، بالأسلوب الذي اعتمده النبي(ص) في إقراره للنظام الحقوقي، واعتماده بدل اعتماد أسلوب الجمود على الظاهر. وإن ما ينبغي القيام به هو ملاحظة ما قام به النبي(ص) خلال فترة البعثة؛ حيث نجد أنه اعتمد على تغيير ظروف المرأة تدريجيا بنحو يتناسب مع الظروف المحيطة، فإنّ النبي(ص) وسعيا منه لتحسين ظروف المرأة اعتمد أسلوبا استمر به لثلاث وعشرين سنة من حياته، وكان يتقدم في كل عام خطوة نحو الهدف المنشود ألا وهو تحسين ظروف المرأة.

ولكن بعض الفقهاء غفلوا عن الأسلوب الذي كان معتمدا لدى النبي واعتمدوا على آخر

ما أقرّه النبي للمرأة وتوقفوا عند ذلك . ولتوضيح ذلك نذكر المثال الآتي : فلنتصور أن صاحب عمل قام بتوظيف عامل عنده وأعطاه أجره الشهري بمقدار ألف، وفي السنة الثانية رفع له ذلك الأجر الشهري إلى ألفين، وفي السنة الثالثة رفعها إلى ثلاثة آلاف وهكذا إلى السنة العاشرة. وفي السنة العاشرة مات ربّ العمل، وكان العامل يتقاضى شهريا مبلغ عشرة آلاف . وهنا اجتمع ورثة ربّ العمل لتحديد ما ينبغي العمل به في تحديد أجرة العامل، وانقسموا إلى فريقين فجماعة تبنوا زيادة أجرة العامل في السنوات الآتية؛ لأنها هي الطريقة المعتمدة من قبل ربّ العمل، فلا بد من اتباعها بزيادة ألف في كل عام. وجماعة أخرى من الورثة ذهبوا إلى أن أجرة العامل لا بدّ من أن تبقى على ما كانت عليه عند موت ربّ العمل. ويعتمد هؤلاء على آخر عقد جرى بين العامل وربّ العمل ويرون لفعل مورّثهم الأخير قداسةً لا ينبغي تجاوزها، حتى لو بقي ذلك العامل في العمل أربعين سنة تالية، فلا ينبغي زيادة الأجرة له. إننا إذا أردنا المقارنة بين الجماعتين نجد أن الجماعة الأولى تعتمد في الواقع على الأسلوب والنمط الذي كان يسير عليه ربّ العمل، وأما الجماعة الثانية، فإنها ترى لما أمضاه والدهم قداسة ويعتمدون على ظاهر ما كان. فأي الرأيين هو أوفى للمورّث وأقرب لما كان يسير عليه؟ من الواضح أن الرأي الأول هو أقرب وأوفى لما كان عليه الأب من الرأي الثاني.(١٨)

إذاً، لا بد من ملاحظة الرسالة النبوية والعمل على اتباع المنهج المستخدم نبويا للخروج بالمرأة إلى حالة العدالة التي تتناسب مع الظروف المحيطة، وأن تلك التغييرات هي التي كانت ممكنة وقد تمت. والرسالة الأساسية التي تؤديها تلك التغييرات، هي أنه لا بدّ من السعي لرفع أنواع عدم المساواة الأخرى التي فرضت على المرأة على مر التاريخ .

فما هو الموقف الصحيح أمام هذا الاتجاه ؟ وما يمكن ملاحظته هنا أمران:

الملاحظة الأولى: أنه لا يمكن لأحد أن ينكر مدى أهمية ملاحظة حقيقة ما أراده الشارع، وأنه مع القدرة على معرفة مراد الشارع وما يسعى إليه، فلا بدّ من اتباعه. وبعبارة أخرى: لو كنا نمتلك القدرة على معرفة ملاكات الأحكام الشرعية، فلا بدّ لنا من اتباعها ولكن أين نحن من الوصول إلى ذلك وليس أمامنا سوى النص الذي لا نتمكن من خلاله من الوصول إلى حقيقة الملاكات الشرعية.

ولعل المثال المتقدم هو أوضح ما يمكنه أن يقدم صورة لهذا الاتجاه، ولكن لو فرضنا مثل هذا الفرض، فمن الضروري اجتماع خصوصيات عدة تسمح باستنباط منهج متبع

شرعاً. وما يكفي للمنع من الوصول إلى استنباط المنهج الشرعي دون الجمود على ظهور النصوص القائلة: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»، تلك التي تخبر بأن كل شيء يحتاج إليه الناس فقد تمّ بيانه، أو نحو ذلك. ولو عدنا إلى المثال المذكور وأضفنا إليه أمراً آخر، وهو: أن يقول صاحب العمل لأولاده عليكم باتباع ما قمت به، وإن كل ما قمت به صالح لكم إلى آخر حياتكم، فهل يمكن افتراض كون الرأي الأول أقربَ من الثاني لما يريده الآن؟

الملاحظة الثانية: إن هذا النحو من القراءة للنص الديني لم يضع له منظروه قواعد وأسساً يمكن أن تضبط إيقاع الحركة الاجتهادية في إطاره. وهذا يعني أن تخضع جميع الأحكام والقوانين الحقوقية الإسلامية للتغيير، وكمثال على ذلك مسألة الزواج المتعدد المشرّع إسلامياً فإن قارئاً للنص المبيح لهذا التعدد وصل إلى نتيجة هي أن الإسلام إنما حدد الزيجات بالأربعة في قوله تعالى: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾[١٩]؛ لأنه أراد تضييقا لتعدد أوسع منه؛ لأن الرجل ما كان ليقف عند حد معين من النساء.[٢٠]

ومن هنا نرى أننا أمام فرضين:

الفرض الأول: الجمود على الظاهر والإفراط في ذلك بنحو لا يخرج عن ظاهر النص، حتى في الموارد التي يتضح فيها أن الشارع لا يريد فيها هذا الظاهر بقدر ما كان يرمي إلى معنى آخر وراء هذه الألفاظ.

الفرض الثاني: الخروج عن الظاهر والنظر إلى جميع الأحكام بنظرة مؤقتة واعتبار القانون الإسلامي معبراً للوصول إلى مقاصد معينة، والعمل على فتح باب تغيير جميع القوانين بحجة الوصول إلى غرض الشارع ومقصده الأساس.

وكلا الفرضين خاطئ. والصحيح هو ضرورة اتباع طريق مشترك من الفرضين، وذلك لتنوع القانون الإسلامي ولاشتماله على عنصرين:

الأول: عنصر ثابت لا يقبل التبدل والتحول كالإرث.

وأما لماذا كان حال هذه الأمور كذلك، فذلك يرجع إلى ملاحظة خطاب الشارع نفسه، فلا يمكننا اعتبار توزيع الإرث الذي اهتم به القرآن وفصّله كما لم يفصل غيره من الأحكام أمرا متغيراً. مضافاً، إلى أن نظام الإرث هذا يرتبط ارتباطا وثيقا بمجموع النظام الإسلامي، فهو يرتبط بالنفقة والمهر وغيرهما.

الثاني: عنصر متحول يمكن أن يكون خاضعا لملاحظة المقاصد الشرعية، وما وراء الأحكام والقيام بعملية تغيير تحفظ لنا هذه المقاصد، ومثال ذلك أمران:

أحدهما: الأحكام التي أوكل الشارع فيها الأمر إلى العرف المتبدل والمتحول، ولم يقصره على عرف ذلك الزمان ولنلحظ كمثال على ذلك مسألة الشروط العرفية للحياة الزوجية؛ حيث يعتبر الفقهاء أن بعض الشروط التي يتبانى عليها عرف كل زمان، تكون من الشروط الضمنية مثل نوع النفقة الراجعة إلى مراعاة حال المرأة بحسب ما لها من الشأن، وهذا الأمر يرجع إلى عرف المجتمع الذي تعيش فيه المرأة .

ثانيهما: الأحكام التي يصل فيها الفقيه عبر ما يفهمه من النص إلى أنها أحكام متغيرة، وأن التحديد الشرعي لا بدّ من إرجاعه إلى ما وراء هذه الأحكام من مقاصد أو علل. ولعل مثال ذلك، مسألة كيفية حجاب المرأة، أو قضية الاختلاط بالرجال، وعمل المرأة، فإن ما كان سائدا في عصر النص لا يصح أن يكون حاكما على أي شكل آخر من الأشكال التي قد تتغير باختلاف الأزمنة.

ولكن علينا أن نعترف هنا بعدم التمكن من تحديد قاعدة عامة يمكن من خلالها تحديد ما هي العناصر الثابتة، وما هي العناصر المتغيرة؛ وبعبارة أخرى: إن بعض الموارد تنتمي بوضوح إلى أحد العنصرين، بخلاف موارد لا يعرف انتماؤها بشكل واضح. وسنذكر أمثلة لهذه الموارد الملتبسة، ولعل أشهرها ما أفتى به بعض الفقهاء من تساوي دية الرجل مع دية المرأة محاولا بذلك الخروج عن ظاهر اللفظ لاستنباط ما وراء هذا الحكم من معنى، وموارد الالتباس هذه قد تتسع لتشمل مثل الزواج المتعدد ، الطلاق ، وغير ذلك.

الرابع: دور ثقافة الزمان أو النزعة الذكورية

يعتمد الفقهاء على اعتبار النظم الحقوقية والأحكام مؤبدة وصالحة لكل زمان ومكان، وأن هذه الأحكام لم تكن خاضعة لتأثير ثقافة زمان عصر النص، وأن ثقافة عصر النص لها دور جزئي في موارد معينة ، لا في جميع هذا النظام الحقوقي.

ولكن الاتجاه الآخر يحاول التنظير لكون هذه الأحكام واقعة تحت تأثير ثقافة ذلك الزمان؛ ولذا فإنه يرى ضرورة العمل على فهم الأحكام بتجريدها مسبقاً عن حكومة ثقافة ذلك الزمان عليها، ولذا يطلق هؤلاء على تلك الثقافة اسم عرضيات الدين وأنه لا بد من العمل على فصل هذه العرضيات عن أساس الدين؛ ولذا يتحدث هؤلاء عن النزعة الذكورية

كثقافة كانت في ذلك الزمان ألقت بثقلها على تلك الأحكام ، فإن النزعة الذكورية لدى أتباع الأديان المختلفة، وأتباع الدين الإسلامي أيضا ترجع إلى إن مؤسسي هذه الأديان والمذاهب - سواء في حالة تلقيهم للوحي من عالم الواقع أو في مقام إبلاغهم ما تلقوه لمخاطبيهم - كانوا خاضعين لتأثير ثقافة زمانهم.(٢١)

إن مظهر حكومة ثقافة ذلك الزمان على تلك الأحكام يتجلى في ما تقدم ذكره من رجوع الأحكام الاجتماعية إلى التصور الموجود عن المجتمع هذا التصور الخاضع للتغير والتبدل.

إذا يرى أصحاب هذا الرأي أن ثقافة ذلك الزمان لعبت دورها في مرحلتين : مرحلة تلقي الوحي من عالم الواقع ومرحلة مقام إبلاغهم ما تلقوه لمخاطبيهم

والملاحظة التي تسجل على الإيمان بهذا في كلا المرحلتين هي في ناحيتين:

الأولى: إن هذا يتم مع فرض عدم إيماننا بعصمة مؤسسي الأديان ، فإذا كنا كمسلمين نؤمن بعصمة النبي الأكرم - في تبليغ الأحكام كحد أقل - فإن ذلك يعني أن لا يتأثر في تلقيه للوحي بأي عنصر خارجي؛ أي أنه لا بدّ وأن يتلقى من عالم الواقع نفس الواقع لا شيئا خارجا عنه. وبهذا يظهر لنا أن التأثر لا يمكن أن يتم حتى في حالة الخطاب للأتباع.

الثانية: إن عنصر الخاتمية في الرسالة الإسلامية يمنع من الالتزام بهذا؛ لأن الرسالة التي جاءت لتكون قانونا وتشريعا للناس إلى يوم القيامة لا يمكن أن تخضع لتأثير ثقافة ذلك الزمان لا في مرحلة تلقي الوحي، ولا في مرحلة إبلاغه للناس، وإلا لتنافى ذلك مع خاتمية الرسالة.

إن أهم نص ديني لدينا الآن هو القرآن الكريم وهو معجزة خالدة وهو نص يقرأ على مدى الأجيال،ولا يمكننا أن نعتبره نصاً خاضعا لتأثير ثقافة ذلك الزمان.

نعم لا بدّ للمتلقي للوحي عند قيامه بعملية التبليغ من قولبة خطابه بألفاظ ، وهذه الألفاظ تخضع لتحول الفهم بحسب الثقافة التي يملكها المخاطب؛ ولكن ذلك يبقى في دائرة ضيقة لا نستطيع أن نعتبرها قاعدة عامة.

الهوامش

(١) سروش، عبد الكريم، قبض وبسط تئوريك شريعت، نشر صراط، ١٣٧٤ هـ. ش. وقد تمت ترجمته إلى العربية ونشر من قبل دار الجديد.

(٢) الطباطبائي، السيد محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، ج ٢ ص ٢٧٥، ط جماعة المدرسين، قم.

(٣) المطهري، الشهيد مرتضى، **نظام حقوق المرأة**، ص ١٤٩، مؤسسة الإعلام الإسلامي، ١٩٨٥، طهران.

(٤) ملكيان، د. مصطفى، حوار في مجلة زنان العدد٦٤، ص٣٢ (فارسي).

(٥) شبستري، محمد مجتهد، نقدي بر قرائت رسمي أزدين، ص ٥٠٤.

(٦) شهيديان، د. حامد، مقالة تحت عنوان (فمينيسم در ايران در جست جوي چيست)، بولتن مرجع الرقم ٤، ص ١٤٣ (فارسي).

(٧) المصدر نفسه، ص ١٤٠ (فارسي).

(٨) ملكيان، مصطفى، م. س.

(٩) سورة البقرة: من الآية ٢٨٢.

(١٠) محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ١٨٠.

(١١) سورة الحجرات: الآية ١٣.

(١٢) سروش، عبد الكريم، حوار في مجلة زنان، العدد٥٩، ص ٣٣ (فارسي).

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) المصدر نفسه (فارسي).

(١٥) المطهري، الشهيد مرتضى، مصدر سابق، ص ٧٦.

(١٦) شبستري، محمد مجتهد، مصدر سابق، ص ٥٠٢ (فارسي).

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٤٦.

(١٨) ملكيان، مصطفى، مصدر سابق.

(١٩) سورة النساء: من الآية ٣.

(٢٠) أبو زيد، نصر حامد، **دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة**، المركز الثقافي العربي، ص ٢٨٧.

(٢١) المصدر نفسه.