قراءات في أحكام الولاية والقوامة

زهية جويرو

إننا مقتنعون منذ البداية بأن أي محاولة تهدف إلى إعادة النظر في بعض المسلمات العتيقة التي ما زالت فاعلة في تشكيل ثقافتنا ومتحكمة في نظام اجتماعنا وذهنياتنا، لا يمكن أن تحقق أهدافها إلا إذا توفر حد أدنى من الاتفاق حول بعض الأسس التي توجه هذا العمل ذلك أن التشبث بهذه المسلمات يقود إلى غلق الباب دون كل فكر يسعى إلى إعادة النظر فيها وإلى قطع سبل التواصل بين كل خطاب نقدي يتعلق بها والقارئ الذي تهيمن عليه هذه المسلمات. لذلك وجب أن نعيد النظر في :

1) حدود صلاحية الكلام الإلهي لكل زمان ومكان :

تتخذ المسلمة القائلة بصلاحية الكلام الإلهي في مطلق الأحوال ولكل عصر ومكان سلاحا لإسكات كل صوت يعبر عن حرج إزاء بعض الأحكام الشرعية التي تتناقض مع أوضاع المجتمعات الراهنة ولا تتلاءم مع عصرنا وتصدم الضمير الحديث المؤمن بكونية حقوق الإنسان ومنها خاصة الحق في المساواة بكل أبعادها القانونية والاجتماعية والمدنية... بين كل البشر مهما كانت اختلافاتهم الجنسية والعرقية والدينية وغيرها. كما تتخذ لمعارضة أي دعوة إلى مراجعة أحكام وتصورات ومفاهيم لم تعد طبيعة المجتمعات الحديثة وحقائقها المادية – التنظيمية والثقافية الذهنية يسمحان بالأخذ بها حرفيا. والادعاء بصلاحية الكلام الإلهي لكل زمان ومكان متأسّس بدوره على مسلمة عقائدية اعتبر بمقتضاها الله أدرى بما فيه صلاح خلقه، واعتبر الإنسان مفتقرا دوما إلى كلامه التشريعي يميز له بين الحسن والقبيح. وتقوم هذه المسلمات على خلط مقصود بين أصول عقائدية تعتبر من ثوابت العقيدة الإسلامية وأحكام فرعية تتصل بمجال المعاملات وترتبط بأسباب مباشرة تبرر تنزيلها وتثبت انتماءها إلى التاريخ وتشهد بنسبيتها، بما يعني بداهة قابليتها للزوال بزوال أسبابها وللتغير بتغير الأوضاع والظروف التي اقتضتها. ولكن ذلك الخلط قد أدى إلى سحب خاصية الثبات التي تتصل بأصول العقيدة على هذه الأحكام الفرعية النسبية، وكان للمؤسسة الفقهية دور فاعل في ترويج هذا اللبس، ذلك أن من سيادته على العقول تستمد سلطاتها وسيادتها على الواقع وتكتسب شرعية وجودها واستمرارها. وعلى هذا الأساس لا نرى في الاعتراف بهذه الحقائق وفي مراجعة تلك المسلمات في ضوئها ما يصدم الضمير المؤمن، إذ ليست الغاية إلغاء الكلام الإلهي ولا النيل من مكانته بالنسبة إلى المؤمنين به، بل إن الأمر لا يعدو مطلب الوعي بأن النص المقدس تعبدي في المقام الأول وبأن الصالح منه لكل زمان ومكان إنما هو أصول عقيدة التوحيد التي يلتقي حولها المؤمنون

ويعيشون بواسطتها إيمانهم والمبادئ العام والقيم الإنسانية التي أقرها الله إطارا تنظيميا عاما وترك للبشر حرية الاجتهاد في تطبيقها بما يتناسب مع عصورهم وأوضاعهم على أساس أنهم أدرى بشؤون دنياهم. لذلك لا نتصور هذه الرسالة مرجعا لتبرير استرقاق الإنسان للإنسان، ولا لتشريع هيمنة فئة على أخرى أو اضطهاد جنس لجنس ولا نتصورها مدونة قانونية جاءت لتؤبّد نظما قامت في لحظتها على التمييز والمراتبية بقدر ما نتصورها دعوة مستمرة إلى قيم الحق والعدل.

2) حدود الفصل بين الإلهي والبشري :

لقد جرى الأمر على اعتبار التشريع الإسلامي منظومة مكتملة من الأحكام لا يميز فيها بين ما هو من التشريع القرآني فعلا وما هو من التشاريع الوضعية البشرية التي يقوم جانب هام منها على تأويل للنص القرآني محكوم بشروط العملية التأويلية من ارتباط بظروف المؤول التاريخية وبأدواته المفهومية والمعرفية ومن تعدد يجعل كل معنى يرجّح مجرد اختيار من بين اختيارات أخرى ممكنة ومتعددة وبفعل هذا الخلط كذلك ما زال المسلم إلى اليوم يقرأ القرآن ويؤوله انطلاقا ممّا تراكم حوله من قراءات تنتمي إلى عصور منقضية ومن تفاسير ومدونات فقهية فألزم نفسه بما لا يلزم، وظل يطرح على هذا النص نفس أسئلة الماضي ويأخذ بالأجوبة التي صاغها الأسلاف. فرفع بذلك من شأن فهوم البشر حتى قدّسها ووضعها في نفس مرتبة الكلام الإلهي، والتبس المستويان رغم اختلافهما الجوهري ذلك أن المفسرين والفقهاء تمكنوا من بناء منظومة منغلقة تثبّت حول خطاباتهم وثوقية دينية سهلت ذلك الالتباس وشرّعت احتكارهم تأويل النص وقد صار من حق المسلم اليوم بل من واجبه أيضا أن يعيد قراءة القرآن بأدواته المعرفية الجديدة وفي ضوء ما يطرحه عليه عصره من أسئلة ومشاغل، آخذا بعين الاعتبار ما يضطرم به هذا العصر من تحولات تقتضي حلولا جديدة غير تلك التي استنبطها الأسلاف، وذلك حتى يتمكن من تحقيق المصالحة بين مقتضيات إيمانه ومقتضيات عصره، فلا يعيش الانفصام الذي يحول دونه والإسهام الفاعل في هذا الجهد البشري الرامي إلى إحلال ثقافة الحرية والمساواة وحقوق الإنسان محل ثقافة الاستبداد والتمييز.

3) الحاجة إلى تأويلية جديدة للنص الديني

تختلف المواقف من مسألة العلاقة الممكنة بين المسلم اليوم ونص ديني يؤمن به وحيا وتنزيلا من السماء، وتتراوح هذه المواقف بين رؤية تحصر هذه العلاقة في الجانب التقليدي المحض، وتدعو تبعا لذلك إلى تحييد هذا النص وإخراجه من المجال العمومي ورؤية تعتبر هذا النص مرجعا أساسيا في تنظيم هذا المجال يقتضي التقيد بما جاء فيه من أحكام شرعيّة واتخاذها مصدرا أوحد للتشريع. وإننا نرى في الموقفين تغافلا عن بعض الحقائق، تغافل الموقف الأول عن حقيقة هيمنة الوعي

الفقهي العتيق على الوعي الإسلامي العام وسيادة ثقافة محكومة بنظم تأويلية عتيقة وبرواسب نظام ثقافي يحتلّ منه الدين موقعا مركزيا، بينما تغافل الموقف الثاني عن كل التحولات التي يشهدها الواقع الراهن وعن الاختلافات الجذرية التي تفصله عن الماضي والتي تحول دون الأخذ الحرفي بما ورد في هذا النص من أحكام وبما تشكل حوله من تراث تشريعي، كان نتاجا لنظم مختلفة تمام الاختلاف عن نظم المجتمعات الحديثة التي يفترض أن تنتمي إليها المجتمعات الإسلامية اليوم.

لذلك نرى أن تهميش الجانب التأويلي في التعامل مع قضايا يسلّم الوعي الجمعي السائد أن القرآن قد جاء في شأنها بالقول الفصل لصالح الدراسة القانونية المحضة، رغم أهميتها، يمكن أن يؤدي إلى نتائج عكسية تدعّم انطواء هذا الوعي على ذاته وعلى الماضي والتمسك الحرفي بحلوله تمسكا مرضيا.

إننا لا نستطيع أن نلغي رواسب الماضي ولا أن نقطع مع نظم قامت على التمييز والقهر باختيار السكوت عنها، بدعوى أن الفضاء العام يجب أن يكون خاضعا للقوانين الوضعية وحدها، بل إن هذا القطع لا يتحقق إلاّ بالبرهنة على تاريخية تلك النظم وعلى بشريّة الأحكام التي انتظمت وفقها وبتفكيك مرتكزاتها المادية والذهنية تمهيدا لإقامة علاقات جديدة مع الماضي ونظمه وثقافته قائمة على الوعي بالفوارق النوعية التي تفصلها عن النظم الحديثة التي يفترض أن ننتمي إليها.

إن الإقرار بأن الفضاء العمومي يجب أن ينتظم وفقا للقانون الوضعي النابع من الإرادة الجمعية وحده، هو المبدأ الذي نطمح إلى سيادته، ولكن في انتظار ذلك يجب أن نعترف بأن هذا الفضاء مازال محكوما، ماديا وذهنيا، ببقايا نظم عتيقة يتمسك بها الوعي الجمعي باسم الدين وتدعمها أنظمة سياسية ومؤسّسات دينية طالما أنها تخدم مصالحها وتثبّت سلطانها، وهو ما يقتضي تصفية الحساب مع ذلك الماضي عبر إعادة تأويل نصوصه التأسيسية في ضوء المكتسبات المعرفية والمنهجية الحديثة.

ما هي الأصول التي يجب الاحتكام إليها في عملية التأويل هذه ؟

مقدمات منهجية في إعادة تأويل القرآن :

1. قام المنهج التقليدي في تفسير آيات الأحكام من القرآن على التشظي، حيث تقطع تلك الآيات من سياقاتها النصية وتفسّر على قاعدة كونها وحدات نصية قائمة بذاتها، وهو ما حال دون إدراك المقاصد العليا من وراء تلك الأحكام وإظهار الدلالة الحرفية لكل حكم على أنها الغاية من التشريع ومنتهاه وقد سمح هذا المنهج للفقهاء بفرض الفهم البشري المخصوص لتلك الأحكام القرآنية وباعتبار التقيد بتطبيقه فرضا شرعيا على المسلم، بصرف النظر عن طبيعة المجتمع عن مدى تلاؤم

تلك الأحكام الملتبسة بالفهوم البشرية – التاريخية مع الواقع وعن مدى استعداده موضوعيا وبنيويا لتقبل تلك الأحكام وتنفيذها، مع ما يعنيه ذلك من إمكانيات بلوغ التخارج بين مضمون تلك الأحكام والبنى الاجتماعية والثقافية مستوى التعارض الكلي، مثلما هو حاصل اليوم في الكثير من البلدان الإسلامية حيث تبدو مضامين تلك الأحكام متعارضة كليا مع طبيعة التنظيم الاجتماعي ومع نوعية الثقافة الجديدة المنتشرة في هذه البلدان.

بحكم ما سبق نعتبر أن التأويل الممكن والكفيل بالحدّ من استتباعات ذلك التعارض المشار إليه إنما هو التأويل الذي ينطلق من النظر إلى جملة الأحكام المخصوصة بمجال بعينه على أساس أنها وحدة نصية مترابطة ومن ربطها بسياقها النصي العام من أجل الوقوف على مقاصدها الكبرى، ومن ثم النظر إلى الأحكام القرآنية باعتبارها منطلقا لإصلاحات جديدة ترمي إلى إقامة مجتمع تتحقق فيه القيم القرآنية العليا والمقاصد الإلهية العامة، لا باعتبار تلك الأحكام غاية في ذاتها.

يفتح اعتبار الأحكام القرآنية منطلقا لإصلاح المجتمع باتجاه تحقيق المقاصد العليا ممثلة في القيم القرآنية أمام العقل الإسلامي إمكانيات الاجتهاد في تأويل تلك الأحكام في ضوء الواقع الفعلي ومقتضياته وأسئلته ويحرّره من أسر التقيد بفهوم الأسلاف التي كانت هي الأخرى محكومة بواقعها التاريخي ومقتضياته وأسئلته.

2. أرسى علماء أصول الفقه قاعدة تنص على أنّ "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" وهي قاعدة أدت إلى عزل آيات الأحكام عن أسباب نزولها، أي عن العوامل التاريخية المباشرة التي جاءت تلك الأحكام أجوبة على أسئلتها وحلولا لمشاغلها، وهو ما ساهم في القضاء على فرضية الوعي بالطبيعة التاريخية – النسبية للتشريع القرآني وأطلقه في صورة تشريع صالح لكل زمان ولكل مكان" وهذه الوقائع هي التي تفسّر ما لا يزال المتشدّدون يتمسكون به من دعوة إلى التقيد بالتطبيق الحرفي لأحكام جزئية مخصوصة بظرفية تاريخية محددة، لا نقف في القرآن نفسه على دليل قاطع يلزم جميع المسلمين في كل العصور بالتقيد بها، بقدر ما نقف فيه وفي غيره من مصادر الثقافة الإسلامية على إشارات ترجح اعتبار تلك الأحكام منطلقا لإصلاح وضعيات مخصوصة ضمن أفق يرمي إلى إقامة المجتمع المأمول والمستجيب لطموحات الأجيال والعصور على اختلافها وتنوعها وقابليتها للتبدل والتحول.

إن قراءة آيات الأحكام في ضوء أسباب نزولها وأخذا بالسياقات التاريخية التي حفت بها واقتضتها كفيلة بوضع حدّ لذلك التفسير الثبوتي وبتحقيق الوعي بتاريخية تلك الأحكام من جهة وبما توسّل به الفهم الفقهي التقليدي من آليات خوّلت له فرض فهمه الخاص على أجيال المسلمين وتقديمه في صورة الفهم الوحيد الممكن والممثل للمقصد الإلهي من تلك الأحكام.

بناء على ما سبق نعتبر المدخل المنهجي المناسب لإعادة تأويل الآيات ذات الصلة بأحكام الولاية والقوامة قائما من جهة على قراءة تاريخية تنزل تلك الأحكام في سياقها التاريخي بهدف الكشف عن طبيعة التنظيم التاريخي المادي والرمزي الذي اقتضى تلك الأحكام وبرّر وجودها، وعلى قراءة سياقية من جهة أخرى، تنزل تلك الأحكام في سياقها النصي الأصلي ممثلا في كل ما له صلة بتنظيم العلاقات بين النساء والرجال في صلب العائلة وفي صلب المجتمع وما له صلة كذلك بوظائف النساء وأوضاعهن.

I. أحكام الولاية والقوامة في سياق التاريخ

من الواضح أن وراء أحكام الولاية والقوامة عددا من الوقائع التاريخية ذات الصلة بالبنى التنظيمية المادية والرمزية السائدة في مجتمعات شبه الجزيرة العربية خلال الفترة التاريخية التي زامنت نزول الوحي القرآني. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الأصل الذي تفرعت عنه جملة من الأخطاء في فهم ما جاء في القرآن من تعاليم وإشارات اختزلت في المضمون التشريعي – الحكمي هو عدم الكشف عن المضمون الاجتماعي الدقيق للإسلام في سياق تاريخ جماعة بشرية محددة، فإن ضبط تلك الوقائع التاريخية يغدو ضرورة معرفية. ونظرا إلى أن المجال لا يسمح لنا بالتوسع في عرض تلك الوقائع فإننا نكتفي بالإشارة إلى بعض ما له صلة بأحكام الولاية والقوامة ومنها :

– طبيعة التنظيم الاجتماعي خلال آخر مراحل فترة ما قبل الإسلام : يصعب تعميم القول بشأن طبيعة ذلك التنظيم خلال الفترة المذكورة إذ نلاحظ بعد استقراء مجمل المصادر حول تلك الفترة تفاوتا بين مناطق شبه الجزيرة الوسطى حيث يغلب نظام البداوة وإن بدرجات متفاوتة بين عمران بدوي جمع بين القبيلة نمطا في التنظيم الاجتماعي والرعي والغزو نمطا اقتصاديا والترحال نمط عيش، و حيث يمثل الإطار القبلي مجال الاندماج الاجتماعي، وعمران بدأ يشهد مستويات متفاوتة من التفكك القبلي وبدأت تظهر فيه ملامح اندماج اجتماعي خارج الإطار القبلي، وتمثّل قريش، قبيلة الرسول، أنموذجا في هذا المجال حيث تغيب الوحدة القائمة علي الرابطة الدمية،وهو لذلك بدأ منذ أواخر القرن الخامس ميلاديا يكتسب بعض ملامح العمران الحضري (الاستقرار والتجارة ونشوء المدن)،أما المناطق الأخرى في الجنوب (اليمن) وفي الشمال(الشام والحيرة)فقد كان العمران الحضري غالبا عليها ،وهو ما تؤكده عراقة الدولة في هاتين المنطقتين وتطور التجارة والنشاطات الزراعية التي سهلت الاستقرار في الأرض ومن ثمّة نشأة المدن والتجمعات السكنية الكبيرة –القرى–

في إطار النمط الأول، تنعدم أو تكاد شخصية الفرد وتحلّ في صلب الشخصية القبلية الجماعية، حيث كانت القرابة الإطار الأصلي للاندماج الاجتماعي بصرف النظر عن كون تلك

القرابة "دمية حقيقية" أو "رمزية" بواسطة الحلف والموالاة . في هذا السياق الاجتماعي كان للولاية مفهوم مخصوص، فهي ولاية مجلس القبيلة المتكون من الرجال الأشراف المحاربين المؤهلين بحكم السن وبحكم توزيع وظائف الدفاع عن القبيلة وحمايتها من كل خطر خارجي واتخاذ القرارات التي تنظم وجود القبيلة وتحافظ عليه، وهي ولاية على سائر فئات القبيلة من النساء والأطفال والموالي والعبيد وعامة من لا يملكون أهلية التقرير وأهلية الدفاع، لذلك كان من وظائف هذا المجلس كما تذكر المصادر[1] تزويج فتيان القبيلة وفتياتها حيث كان المجلس يشرف على مراسم الخطبة والزواج على قاعدة أن الزواج لم يكن شأنا فرديا خاصا حتى ينصرف إلى الطرفين المعنيين مباشرة، بل كان يعتبر نظاما يمتد أثره إلى الأسرة ومن ثمة إلى العشيرة والقبيلة لأنه ينشئ علاقة مصاهرة تأخذ حكم القرابة. كان مجلس القبيلة إذن "يتولى" التزويج على قاعدة جملة من الأعراف منها أن "يزوج الكفيُّ الكفيَّ" فكان الحرّ يتزوج الحرة والهجين يتزوج الهجينة، ومنها المهر أو الصداق ومن شروطه أن يكون مناسبا لمكانة المرأة ولمكانة قومها، إذ تدل عبارة "مهر المثل" المتداولة في المصادر على أن هناك مقادير متفقا عليها ضمنيا، وكان الإخلال بركن من هذه الأركان مبررا لإبطال الزواج.

في نفس هذا الإطار، نقف في المصادر على ما يكفي من الأدلّة على أن مؤسّسة الزواج كانت هشة هشاشة الحياة في بوادي الجزيرة العربية وعلى منتهى المرونة التي كان العرب ينظرون بها إلى الزواج والطلاق وحيث كانت الزوجات تتعدّد لدرجة كبيرة ودون حد. لذلك كان من البديهي أن تسعى الأسر والعشائر، إذا رامت تزويج بناتها، إلى ضمان أكثر ما يمكن من العوامل التي تحدّ من تلك الهشاشة ومن نتائجها التي تقع عادة على عاتق المرأة، من ذلك أنه لم يكن من النادر في التقاليد القبلية أن تبقى الزوجة في وسطها القبلي الأصلي حين زواجها من فرد خارجي عن القبيلة وأن يبقى معها أبناؤها، حيث تولد روابط الأمومة شكلا ثانيا من الترابط مع وسط الأخوال[2]. وكان بقاء مؤسّسة الزواج رهين السلطة التي يتمتع بها أولياء المرأة. في إطار هذا النظام الاجتماعي كان ينظر إلى الولاية على المرأة على قاعدة كونها "إنما تستحق بالفضل لا بالتغلب والاستطالة والقهر"[3] وهو ما يرجّح أن الولاية في تصور العرب آنذاك حدث يقصد من ورائه التفضل على المرأة بضمان شروط الاستقرار لعلاقتها الزواجية أكثر مما يقصد منه الاستطالة على النساء وقهرهن.

---

[1] الأرزقي : أخبار مكّة وما جاء فيها من الآثار. مدريد 1385 هـ/ص 110 – ابن حبيب : المحبر، بيروت، د. ت، ص 30

[2] الألوسي : بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، القاهرة، ط2، ج1 ص 140 – ابن حبيب : المنمق في أخبار قريش – بيروت، 1985، ص 249.

[3] الزمخشري : الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت – دار الكتاب تفسير الآية 34 من النساء، ج 1 – ص 505

أما في إطار النمط العمراني الحضري، حيث بدأت البنية القبلية تتفكك وبدأت تتشكل أطر جديدة للاندماج الاجتماعي خارج إطار القبيلة، من بينها الإطار الأسري الضيق، فقد أخذت بنية "قانونية" جديدة في التبلور مرافقة ذلك التحول دون أن تقطع مع "الثقافة الجاهلية" التي مثلت في الآن ذاته مهد هذه البنية ونقيضها ، فهي، في موضوع الولاية تخصيصا، تقر هذا المبدأ بحكم الطبيعة الذكورية – الأبوية للنظام الاجتماعي إلا أنها جعلته مخصوصا بالعنصر الذكوري الممثل لعصبة المرأة، أي لأقاربها المباشرين من الرجال من جهة الأب، كالأب نفسه أو الأخ الشقيق أو الأخ لأب أو العم الشقيق... مع المحافظة على سائر الأركان كالتكافؤ والمهر.

والملاحظ أن وقائع الإسلام الأولى قد جرت في إطار هذا النمط الثاني من التنظيم الاجتماعي، وهو ما يفسّر التشابه الكبير في مستوى أحكام الولاية بين ملامح البنية القانونية الآخذة في التبلور في صلب ذلك التنظيم والبنية القانونية التي مثّلت الجوهر التاريخي للدعوة الإسلامية وكان سعيها الأساسي موجها نحو كسر ما تبقى من تأثير أواصر القرابة من أجل التحول إلى مجتمع أفراد تنظم العلاقة بينهم رابطة قانونية والتخلي عن كل شكل من أشكال الروابط الاجتماعية المعيقة لهذا التحول على غرار الروابط القبلية.

هذا هو الأفق التاريخي الذي يمكن أن نفهم في ضوئه أحكام الولاية، وهو أفق يثبت لدينا ما كنا انطلقنا منه وهو أن مقصد الأحكام القرآنية وغايتها ليسا في تلك الأحكام ذاتها ولا في منطوقها المباشر، لأنها أحكام موسومة بأعراف المجتمع الذي كان الإطار الأول المتلقّي لدعوة الإسلام فكان عليها أن تأخذ بتلك الأعراف حتى ترسي قواعدها، ولكن دعوة الإسلام كانت في الآن ذاته نقضا لذلك المجتمع وثورة عليه مفتوحة على أفق كسر التنظيم القائم على رابطة الدم من أجل تنظيم جديد يتوحّد حول رابطة العقيدة الجديدة، ويكون مجتمع أفراد تنظم العلاقات بينهم رابطة ذات طبيعة قانونية تستند إلى قاعدة من القيم والأخلاقيات التي مثلت الجوهر الخالد لتلك الرسالة. فكيف يمكن أن نفهم التأويلات الفقهية التقليدية التي أحدثت في تلك المنظومة القيمية – الأخلاقية تحويلا جذريا عندما نقلتها من منظومة منفتحة على أفق الإصلاح الرامي إلى إقامة مجتمع جديد يمتثل لقيم الإسلام الجوهرية إلى منظومة تشريعية مفصّلة ومنغلقة تعيد إنتاج نفس الطبيعة الاجتماعية التي جاء الإسلام نقضا لها وثورة عليها ؟

إنه ليكفينا النظر في تفاصيل أحكام الولاية والقوامة كما جاءت في أية مدونة فقهية حتى نتبين بكلّ وضوح أن هذه الأحكام تعبر عن مقومات مجتمع قبلي – عشائري تحكمه روابط الدم، وحيث ليس للفرد أية شخصية قانونية مستقلة، ولا مجال أمامه ليتولّى أمره بنفسه في أكثر شؤونه خصوصية وحميمية، وحيث يظل الفقيه صاحب السلطة الفعلية في أن يحدّد ما له وما عليه، كما تعبّر عن

مجتمع هرمي – تفاضلي يحتلّ فيه الرجال المنزلة العليا وتركن فيه النساء إلى أدنى المراتب لمجرد كونهن نساء في سياقات تاريخية لم يعد فيها لتلك القواعد أية مشروعية.وهو ما ترتبت عليه خلال أطوار تاريخية طويلة مفارقات بين المضمون الاجتماعي الثابت والمنغلق للتشريع وواقع التنظيم الاجتماعي–التاريخي المتحول باستمرار.

II. أحكام الولاية والقوامة في سياق النص

إن تنزيل أحكام الولاية والقوامة في سياق النص القرآني وربطها بسائر التعاليم والإشارات ذات الصلة بتنظيم العلاقات بين النساء والرجال وتنظيم معاملاتهم من شأنه أن يفتح أمامنا إمكانيات فهم جديد مختلف عن الفهم التقليدي لتلك الأحكام.

1. القرآن والأهلية القانونية للمرأة :

لقد أقرّ القرآن بصريح العبارة الأهلية القانونية للمرأة للتصرف والتملك بمثل ما أقرّه للرجل تماما عندما قال :"للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن" (النساء 32/4) فما تكتسبه المرأة من مال يظل مخصوصا بها لا يندمج في مال زوجها ولها أهلية التصرف فيه، فلها الملك والبيع والشراء والوكالة والتجارة مستقلة في كسبها ومواردها وفي سائر عقود المعاملات من غير إشراف من زوجها ومن غير تأثير لعقد الزوجية على مالها بحيث لا تكون بأي حال مكفولة لتصرفات زوجها المالية. فالمرأة العاقلة البالغة الرشيدة لها حق الولاية الكاملة على أموالها، يحق لها أن تتولى أمر التصرف فيها بنفسها من غير أن يكون لأحد سلطان عليها فإذا كانت كذلك في شأن المال فما المانع أن تكون كذلك في شأن نفسها ؟ وإذا كان الإسلام قد اعترف للمرأة باتفاق بأهلية التصرف في أموا لها فهل من المعقول والمشروع أن ينكر عليها أهلية التصرف في نفسها ؟ هل يعقل أن يكون الحرص على المال أشدّ من الحرص على النفس ؟ ثم ألا يعد التسليم بوجوب الولاية على المرأة في الزواج مبنيا على تناقض مع مبدأ الإقرار بأهليتها القانونية للتصرف في مَالِها ؟ فكيف يمكن أن يرتفع هذا التناقض ؟

إننا نفترض أن هذا التناقض ليس داخليا، بمعنى أنه ليس تناقضا بين حكم قرآني وآخر بل هو تناقض بين الأحكام القرآنية من جهة والأحكام الفقهية البشرية من جهة أخرى تبرّر هذه الفرضية في نظرنا عدة حجج من بينها :

– إن المجتمع الإسلامي قد عرف بعد وفاة الرسول تطورات تتناقض مع ما كان سعى الإسلام إلى تحقيقه من إصلاح في النظام الاجتماعي يحل الانتماء إلى الأمة المتوحدة في العقيدة مبدأ للدمج بدل الرابطة الدمية ،ولكن بدل ذلك وبدل أن تتغير القيم الاجتماعية والأوضاع القانونية للأفراد وللفئات الاجتماعية حتى تكون مواكبة لذلك السعي، بقي المجتمع الإسلامي على ما كان عليه عند

ظهور الإسلام ومثلت المعطيات السياسية والاقتصادية والثقافية حاجزا في وجه التشريعات الجديدة كما مثلت حروب الردة علامة على انقلاب كامل ضد كل ما كان شيده الرسول، وعلى تشبث المجتمع الإسلامي بالمراجع الموروثة في تنظيم المجتمع، وكان من الطبيعي في سياق هذا الواقع أن تُفهَم الأحكام القرآنية وأن تُفسّر انطلاقا من تلك المراجع، والدليل على ذلك أن جمهور الفقهاء من الشافعية والمالكية والحنبلية اعتبروا عقد الزواج إذا باشرته المرأة البالغة العاقلة الرشيدة بالأصالة عن نفسها عقدا باطلا مطلقا سواء أكانت بكرا أم ثيّبا، أذن لها الوليّ أم لم يأذن، وسواء أكان الزوج كفءا أم غير كفء وسواء أتزوجت بمهر المثل أو أكثر أو اقل وهذا حكم يستعيد استعادة حرفية ما كان معمولا به قبل الإسلام، ويصرف النظر تماما عن أدلة في القرآن وفي غيره من مصادر التشريع الإسلامي ترجّح الحكم بشرعية ذلك العقد، فقد جاء في القرآن "فإن طلّقها فلا تحلّ له من بعد حتى تنكح زوجا غيره" (البقرة230/2) وفيها إسناد صريح لفعل النكاح إلى المرأة والإسناد في اللسان العربي لا يكون إلا إلى الفاعل الحقيقي، ومعنى ذلك أن عقد الزواج الصادر عن المرأة صحيح من غير توقّف على إذن الولي أو مباشرته إياه، ولقائل أن يقول إن هذا الحكم مخصوص بالثيب ولا يشمل البكر، ووجه الاعتراض على ذلك ما جاء من أحاديث متواترة عن الرسول تثبت اعتبار الرضا شرطا من شروط العقد على البكر ومعنى ذلك أن الولي لا يحق له الاعتراض في حالة رضاها ولا أن يفرض عليها من لم ترضه زوجا، وفي هذه الحال تغدو الولاية لا معنى لها قانونيا طالما أنّ لا أثر لها في العقد في حالة الرشد والبلوغ، كما هو الشأن في سائر أصناف العقود، وإنما للولاية أثر عاطفي وجداني محض باعتبار طبيعة العلاقة الأبوية، ولسائل أن يتساءل إذا كان القرآن قد اشترط العرض والقبول لنفاذ العقود بين المتعاقدين في حالة البلوغ والرشد، فلماذا خصّ عقد الزواج بإيجاب الولي على المرأة ؟ ألا يعدّ ذلك وجها آخر من وجوه التعارض ينزّه عنه القرآن؟

إن الثابت أن الفقهاء لم يجدوا في القرآن دليلا صريحا على إيجاب الولاية على المرأة في الزواج لذلك لجؤوا إلى الاستدلال بالسنّة واعتمدوا خاصة على حديث مروي عن عائشة نصّه "أيما امرأة تزوجت بغير إذن وليها فنكاحها باطل"(1)هامش/من رواية ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة،أخرجه البيهقي 125/7،الترمذي 176/2) وفضلا عن كون هذا الدليل لا يمكن أن يرقى إلى مستوى الدليل القرآني فإنه دليل ضعيف لأنه من جهة خبر آحاد وأحاديث الآحاد مطعون في حجيتها خاصة عندما يثبت أن راويها عمل بخلافها والمعروف أن عائشة قد زوجت بنت أخيها حفصة بنت عبد الرحمان بن أبي بكر وأبوها غائب وبغير إذنه وهو وليها.

إن اختلاف الفقهاء بشأن هذا الحكم دليل واضح على أن لا أصل له ولا دليل في القرآن، وأنه لذلك موضوع اجتهاد، لذلك أوجبه الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة، بينما لم يوجبه الأحناف

واقتصروا على القول بأن للولي حق الاعتراض إذا تزوجت البكر البالغة الرشيدة من غير كفء وبمهر أقل من مهر المثل، أما الثيب فلا حق للوليّ في الاعتراض لأي سبب. أما في الفقه الشيعي فإن مفهوم الولاية على البكر انحصر في استئذان الأب أو الجد للأب في حال الإمكان فإن استحال على المرأة استئذان أحدهما لغياب أو غيره مضى العقد، أما الثيب فإن عقدها لنفسها جائز ولا يتوقف على إذن الولي.

إن الثابت إذن أنّ الواقع التاريخي بمختلف أبعاده الاجتماعية والثقافية هو الذي يبرر هذه الأحكام الفقهية التي تبدو بغير دليل من القرآن، حيث تمثل تلك الأحكام صدى لما كان سائدا في المجتمع العربي من أعراف وتقاليد وللمتخيل الثقافي العربي بشأن النساء ووظائفهن وموقعهن في العائلة وفي المجتمع، وحتى للثقافة والأعراف والعادات التي وجدها المسلمون في البلاد المفتوحة، وهي بلدان كانت تحتكم بدورها إلى قوانين وأعراف تعكس مجتمعا هرميا وذكوريا – أبويا كما هو الشأن في القانوني الروماني وفي التشريعين اليهودي والمسيحي(*)

لقد نهى القرآن عن وأد البنات "وإذا الموؤودة سئلت بأي ذنب قتلت" (التكوير 8/81) وحرم قتل الأولاد "ولا تقتلوا أولادكم من إملاق" (الأنعام 151/6) أو "ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق" (الإسراء 31/17) وبذلك كرم الله النفس البشرية وجعل منها قيمة عليا يستوي فيها الذكر والأنثى لنفسها لأن العقد شريعة المتعاقدين، وألزم الرجال بأن يوفوا بما ألزمهم به ذلك العقد من شروط حفظا لمصالح المرأة في مجتمع كانت فيه مستضعفة، وأعطى القرآن للمرأة الحق في طلب الطلاق، كما ضمن لها الحق في الاحتفاظ بأملاكها والتصرّف فيها بحرية ودون تدخل من الزوج فهل يمكن أن يقبل الضمير الإسلامي بعد هذا بأي شكل من أشكال التعدي على حقوق المرأة وظلمها بدليل أحكام فقهية ليست هي في نهابة المطاف إلا أحكاما بشرية لا مجال لتقديسها ؟

2. القرآن وتنظيم العلاقة الزوجية :

من الصعب فهم الآيات الخاصة بالقوامة منفصلة عن سياقها من الآيات ذات الصلة بتنظيم العلاقة الزوجية دون السقوط في ما سقط فيه الفهم الفقهي التقليدي من تأويلات ابتعدت بتلك الأحكام عن جوهر القيم القرآنية القائمة في هذا المجال على الود والرحمة وسكون النفس للنفس ووصلتها بتقاليد وأعراف مجتمع كان فيه وضع المرأة من الدونية بحيث تظل في حاجة دائمة إلى حماية من ولي أبا كان أو أخا أو زوجا وكانت فيه العلاقات الزوجية من الهشاشة بحيث تسمح بتسلط الطرف الأقوى صاحب السلطة/ الزوج على الطرف الأضعف المجرد من كل سلطة / الزوجة.

(*) راجع مثلا Uta Ranke Heinmann : Des ennuques pour le royaume des cieux, l'Eglise catholique et la sexualité – Paris, Laffont, 1990

نقف في كتب أسباب النزول[1] خاصة على وقائع تدل على رواج معاملة الزوج وزوجته بالعنف والبطش، ويبدو أن هذا الوضع قد تفاقمت خطورته بالمدينة المنورة بسبب الصدام بين المهاجرين المطبوعين بخشونة البادية والأنصار المطبوعين بلين طباع أهل المدينة مما دفع ببعضهم إلى رفع النزاعات إلى الرسول ،وكان معروفا برأفته بالنساء، لذلك حكم لصالح إحداهن وقد ضربها زوجها بالقصاص، وانصرفت مع أبيها لتقتص منه لولا أن نزلت الآية :"الرجال قوّامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم" (النساء 34/4) فقال الرسول "أردنا أمرا وأراد الله أمرا والذي أراد الله خير" ورفع القصاص ورغم ذلك ظل الرسول يلح على حسن معاشرة النساء والإحسان إليهن ونهى عن ضربهن بأن وضعهن تحت حماية الله وصيانته بقوله "لا تضربوا إماء الله" .(هامش/سنن أبي داود،كتاب النكاح،باب في ضرب النساء،مسألة2146)

كما سعى القرآن إلى إرساء أصول جديدة في تنظيم العلاقة بين الزوجين، وكثيرة هي الآيات التي تحيل على هذا الأفق الجديد المقصود في العلاقة الزوجية. فالآيات التي تنص على أن الله جعل خلقه "من نفس واحدة وخلق منها زوجها لتسكن إليها" كثيرة[2] تؤكد على حقيقة المساواة بين الزوجين في أصل الخلقة، وعلى أن الاختلاف في الجنس مقصود منه المساكنة والمعاشرة الحسنة المبنية على الود والطمأنينة، وتأتي آيات أخرى تنفي في تحديد وظائف الزوجين غير ما يفيده واجبهما، فالذي لها من الحقوق عليه مماثل لما عليها من الحقوق له طبقا للآية "ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف" (البقرة 228/2) فالزوجان مشتركان في الحقوق وإذا كان "للرجال عليهن درجة" فهي ليست درجة فضل بأصل الخلقة، بل هي مشروطة بشرط متى زال عاد الأصل إلى أصله وهو التساوي، وما ذلك الشرط إلا "بما أنفقوا من أموالهم"، ولا يمكن تبعا لذلك أن تعد هذه الآية أصلا في القوامة، فالآية لم تأت ببيان درجة مطلقة حتى يتصرف فيها بتعديد فضائل الرجال على النساء"[3] مثلما نراه في مدونات تفسير القرآن.

كما نجد في القرآن عددا هاما من الآيات التي تكرر صورة للعلاقة الزوجية عناصرها المساكنة وحسن المعاشرة والود والرحمة والمعروف فلماذا صرف الفقهاء نظرهم عن كل هذه الآيات وعن هذه الصورة ذات الأبعاد الإنسانية السامية للعلاقة الزوجية الواردة في الآية "من آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودّة ورحمة" (الروم 30/21) لينخرطوا في تفاصيل اعتمدوا فيها على آية واحدة، وهي تفاصيل تتسرب حتى إلى ثنايا الحميمي من العلاقات الزوجية، كتفصيلهم

---

[1] الواحدي النيسابوري : أسباب النزول، ص ص 252 – 253.

[2] انظر مثلا : النساء 1/4، الأعراف 189/7، الشورى 42/11، النحل 16/72 الزمر 6/39، النبأ 6/78

[3] أبو بكر بن العربي : أحكام القرآن، ج I ص 416

القول في "التمكين والاستمتاع وغير ذلك مما عدوه من شروط النفقة بصفتها المقصود الأول بالقوامة ؟

إننا لا نفهم من ذلك سوى حقيقة موضوعية واحدة هي أن الفقيه – المفسّر لم يكن يقدر على فهم القرآن إلا ضمن الحدود التي تفرضها عليه طبيعة النظم الاجتماعية التي يُؤوّل النص في إطارها وتلك التي تسمح له بها طبيعة معارفه وآفاقه الذهنية. ففي إطار مجتمع هرمي البناء لم يكن بالإمكان تصور مضمون آخر للعدل سوى ذاك الذي يفيد "تنزيل الناس في منازلهم" من ذلك البناء، لذلك كان من محض العدل عندهم أن يكون للرجال درجة أعلى من درجة النساء اعترافا لهم بفضل الإنفاق في إسكان النساء وإطعامهن وكسوتهن، بل وكذلك اعترافا منهن بما فضلهم به الله عليهن من "كمال العقل والتمييز وكمال الدين"[1] وكان من واجبهن في المقابل أن يطعنهم لا في الفراش فحسب، بل وكذلك في سائر ما عددوه من الطاعات : "الالتزام لأمره في الحجبة وغيرها وقبول قوله في الطاعات" و"الحفاظ لماله والإحسان لأهله"[2]

أما في سياق الثقافة الذكورية التي كانت توجه فهم الفقهاء فإن متصوّر "المساواة بين الجنسين" كما نفهمه في عصرنا كان من المستحيل التفكير فيه، وكان من المتوقع بفعل ذلك أن يحول الفقيه الواقع الموضوعي – الاجتماعي الذي يبرر أفضلية الرجال على النساء إلى مبدإ مثالي – متعال ذي طابع ديني – عقائدي عندما فسّر تلك الأفضلية بما "فضل الله به الرجال على النساء من كمال العقل والتمييز وكمال الدين" ولعل أخطر ما في هذا الفهم، البشري في حقيقته، أنهم أمثلوه باسم الله فأطلقوه بذلك من قيد الزمان وتهيأ لهم بذلك أنه حقيقة مطلقة أو هو من طبيعة الخلقة الإلهية وليس واقعة تاريخية نسبيّة.

أما إذا عدنا إلى الآية الوحيدة التي اعتمد عليها الفقهاء لفرض قوامه الرجال على النساء فإننا نقف على العناصر التالية :

– "الرجال قوامون على النساء" تفيد الصيغة النحوية لهذه الجملة في اللسان العربي الخبر، والخبر غير الإنشاء، ومعنى ذلك أن الجملة لا تحتمل أية دلالة على أي معنى من معاني الأمر والإلزام، وهو ما يبطل تماما فرضية اعتبارها "حكما" وما يثبت اعتبارها إخبارا ومعنى ذلك وصفا وتقريرا لحالة اجتماعية موضوعية أقرتها طبيعة النظام الاجتماعي السائد آنذاك، وهنا نتبين وجها من وجوه تلاعب الفقهاء بالقواعد اللغوية التي ضبطها علماء أصول الفقه بصفتها القواعد التي يتوسّل بها في استنباط الأحكام حيث أباحوا لأنفسهم تحويل صيغة الخبر الوصفية – التقريرية إلى صيغة

[1] ابن العربي : المصدر نفسه

[2] م نفسه

إنشائية تفيد الأمر والإلزام، وتحويل الآية تبعا لذلك من وصف وتقرير لواقع تاريخي ظرفي إلى حكم شرعي/قانوني ملزم.

– "بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم" : تعلل هذه الجملة الثانية ما جاء في الجملة الأولى من الآية ومعنى ذلك أنّها تعلّل ذلك الواقع الموضوعي – الظرفي بما ساد فيه من أعراف اقتضت أن يتولى الرجال مسؤولية الإنفاق على النساء، فالقوامة إذن معللة وظرفية وليست نهائية ولا مطلقة طالما أنها مقيدة بعلّة وبسبب، وهي لذلك غير قابلة للبقاء إلا ببقاء مسبِّباتها، فإذا زالت المسبّبات زالت بداهة النتائج، وهذا هو مناط الأفق الإصلاحي المفتوح في رسالة الإسلام والذي أكدنا عليه أعلاه، ذلك أن الآية وفقا لصيغتها هذه مفتوحة على إمكانية تطور المجتمع في اتجاه زوال الأسباب التي اقتضت قوامة الرجال على النساء، وهذا واقع حاصل وثابت بالملاحظة والعيان في مجمل المجتمعات الإسلامية المعاصرة حيث تمثّل النساء نسبة كبيرة من القوى الناشطة والمنتجة وهو ما يجعلهن طرفا مساهما بفعالية في الإنفاق على الأسرة ولسن موضوع إنفاق فما الوجه في تفضيل الرجال على النساء ؟ أم إن الأمر راجع إلى بنى ذهنية ومتخيل ظلا ثابتين رغم كل التغيرات التي شهدتها البنى المادية–الاجتماعية؟

لقد جاء التفضيل في نص الآية مجملا، عامًّا وغير مخصوص بطرف دون آخر "بعضهم على بعض" ولكن الفقهاء شاؤوا أن يكون الرجال "الفاضل" والنساء "المفضول" أو المفضل عليه، وسبب الأفضلية هو الإنفاق، وإذا ما تطور المجتمع في الاتجاه المعاكس وأصبحت النساء هن اللائي ينفقن فما الداعي، شرعا وعقلا، للتمسك بأفضلية الرجال عليهن وبما يستتبع ذلك من إيجاب الطاعة المطلقة للرجال عليهن ؟

إننا لا نرى لذلك داعيا غير انغلاق وتشدّد يعطلان الاتجاه المنفتح والتحرري في القرآن، وهو الاتجاه الذي يرسم ملامح طريق الانعتاق أمام فئات مستضعفة سعى القرآن إلى تحريرها من بينها النساء بقدر ما يرسم طريق النجاة من المصاعب التي تتخبط فيها المجتمعات الإسلامية المعاصرة ويفرض بعضها عليها باسم الله وباسم الإسلام، انغلاق من تجلياته التمسك الحرفي بتأويلات بشرية للنص الديني وإظهارها في صورة أحكام مطلقة نهائية ومعبرة عن المقصد الإلهي الوحيد قصدا،تأويلات وجّهتها وتحكّمت فيها ذهنية ذكورية فهمت النصوص من زاويتها الخاصة ومن زاوية مصالحها المادية والرمزية ،وسعت إلى إضفاء مشروعية دينية على تلك التأويلات وعلى وقائع تاريخية ظرفية فرضتهما عوامل اجتماعية مخصوصة.كما نرى في تلك التأويلات تشدّدا في التمسّك بالدلالات الحرفية للنصوص كما فهمها المفسرون–الفقهاء غايته تأبيد هيمنة الطرف الاجتماعي المنتفع من وضعية التهميش والإقصاء المفروضة على النساء عبر "اصطناع" المقالات الدينية

الملائمة لتبرير تلك الوضعية ولتأبيدها، اصطناعا قد يؤول في بعض الحالات إلى إقناع الطرف المظلوم بمشروعيتها، مثلما يحصل اليوم مع عدد كبير من النساء المسلمات اللائي استبطنّ هذا الواقع ومبرّراته المصطنعة دينيا حتى صارت نسبة لا بأس بها منهن من أشد المدافعات عن هذا الواقع.

III. أحكام الولاية والقوامة : من أجل قراءة مقاصدية

لا نرى من المجدي أن نستعرض في هذا المقال المحدود ما جاء في المدونات الفقهية في باب الولاية والقوامة من أحكام مفصلة يمكن العودة إليها في مصادرها[1]، لذلك نقتصر على استخلاص بعض النتائج العامة المبنية على استقراء تلك الأحكام حتى نبرهن على أن تلك الأحكام الفقهية لم تعبر تعبيرا موضوعيا مناسبا عن المقاصد الإلهية الكبرى من وراء تلك الأحكام

1. تبدو أحكام الولاية كما ضبطها الفقهاء موجهة بمقصد أساسي واضح هو تأبيد قصور المرأة عن أن تتولى أمرها بنفسها بما يستدعي حاجتها الدائمة إلى وليّ أمر تكون له مطلق السلطة عليها جسدا وعقلا ووضعا اجتماعيا وعلى كل شؤونها .

فهم قد قطعوا بأنه يجوز للرجل البالغ العاقل الكامل الأهلية أن يزوّج نفسه بمن يريد وأن عقده يكون نافذا ولازما في حقه ولا يتوقف على إجازة أحد ولا يجوز لأحد أن يعترض عليه ولو تزوج من امرأة غير كفء وحتى لو دفع لها مهرا أكثر من مهر مثلها. ويأتي هذا القطع ليطلق يد الرجال في الزواج دون قيد ولا شرط وليضاف إلى أحكام أخرى كإباحة تعدد الزوجات والطلاق وغيرها تشترك في الدلالة على مدى اتساع مجال السلطة الذكورية التي خوّلها الفقه الإسلامي، الذكوري البناء والمضمون هو الآخر،للرجال في سياق مجتمع أبوي النظام وثقافة ذكورية المتخيل

مقابل ذلك قطع الفقهاء بأن القاصر ملزمة بإطلاق بأن يتولّى وليّها أمر تزويجها، ولا يخفى علينا ما لهذا الحكم من أثر في إطلاق إرادة الآباء في التصرف في مصائر بناتهم القاصرات من خلال إباحة تزويجهن رغم قصورهن، مع ما يسببه ذلك لهن من مآس لا يكاد يخلو منها طور من أطوار تاريخ المسلمات ولا مجتمع من المجتمعات الإسلامية.(1)

أما المرأة البالغة الرشيدة، فإن جمهور الفقهاء على اتفاق على أنها إذا باشرت عقد الزواج بالأصالة عن نفسها فإن عقدها باطل مطلقا سواء أكانت بكرا أم ثيبا أذن لها الولي أم لم يأذن وسواء

---

[1] من المصادر الأساسية انظر : القرطبي :الجامع لأحكام القرآن 280/6–288،ابن رشد: بداية المحتهد ونهاية المقتصد مج2/9–17 ، ومن المراجع الحديثة، انظر : جابر عبد الهادي سالم : أحكام الأسرة الخاصة بالزواج في الفقه الإسلامي والقانون والفضاء الاسكندرية، دار الجامعة الجديدة، 2007

أكان الزوج كفءا أم غير كفء وسواء أتزوجت بمهر المثل أو بأكثر أو بأقلّ، وبصرف النظر عن هشاشة الأدلة المعتمدة في القطع بهذا الحكم كما أسلفنا بيانه وعن الاختلافات الفقهية الجزئية بين المذاهب، فإن هذا الحكم يوحي بأن الفقهاء حصروا المقصد الإلهي مما جاء في القرآن من إشارات حول الولاية – تتجاوز في الحقيقة المجال المخصوص بولاية الرجل على المرأة إلى ولاية المؤمنين بعضهم على بعض مثلا وإلى الولايات العامة – في تقنين وصاية الرجل على المرأة وفي تأبيدها في كل الأحوال والوضعيات وتبعا لذلك في تأبيد سلطة ذوي النفوذ من أولياء الأمر على الفئات المجردة من كلّ نفوذ. وقد كانت هذه الوصاية على مرّ التاريخ مدخلا ومبررا لإضفاء المشروعية الدينية على واقع اجتماعي اتّسم بأشكال متنوعة من التمييز ضدّ النساء ومن التسلّط عليهن ومن القهر الممارس ضدهن. فهل يمكن أن نسلم بأنّ هذا الذي حصل بفعل تلك

1)توجد أرفع نسبة من زواج الصغيرات في البلاد العربية والإسلامية ،حيث تتزوج أكثر من نصف الفتيات في اليمن على سبيل المثال في سن دون18سنة وحوالي 14% قبل سن 15 عاما ،وقد رفضت لجنة أحكام الشريعة الإسلامية في مجلس النواب محاولات الحكومة اليمنية لرفع سن الزواج إلى 15 أو 18 عام، على أساس أن أي قانون يحدّد الحد الأدنى لسن الفتيات يُعارض الشرع الإسلامي وقد أثارت مؤخرا قضايا زواج مُبكر كثيرة الرأي العام منها قضية الفتاة ندى الأهدل ذات 11 عاما، نظرًا للضغوط الاجتماعية التي لاقتها لإجبارها على الزواج مما تسبب في وفاتها نتيجة نزيف دموي حاد، هيومن رايتس ووتش :اليمن – يجب القضاء على ظاهرة زواج الأطفال،بتاريخ16فيفري 2014 ،انظر كذلك .

- Child Marriage in Yemen، Human Rights Watch, (2011); pages 15-23

الأحكام هو المقصد الإلهي مما ورد في كلامه الحكيم من إشارات حول الولاية ؟ وهو يقنعنا هذا بأنّ مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بين النساء والرجال مبدأ غريب عن الإسلام ودخيل عليه؟

إننا مقتنعون بأن هذه الأحكام الفقهية وما تروّجه من نماذج في تنظيم المجتمع وفي تنظيم العلاقات الأسرية تسبب الكثير من الحرج للضمير الإسلامي المعاصر بقدر ما تسبب مشاكل عويصة للمجتمعات الإسلامية، مشاكل تعاني بسببها النساء من كثير من الظلم والقهر، وتعاني منها الأسرة المسلمة الهشاشة وعدم الاستقرار الاجتماعي والنفسي،(1) كما أنّنا مقتنعون بأن هذه الأحكام بما أدت إليه من نتائج فعلية تتعارض كليا مع المبادئ والقيم التي ما فتئ القرآن يؤكّد عليها في باب تنظيم العلاقات الزوجية كقيم المودة والرحمة والسكون النفسي والطمأنينة والانسجام. ولنا أن نتساءل

هل يمكن لهذه القيم أن تتحقّق فعلا وأن تنشئ علاقات أسرية تكفل الطمأنينة لكل أطراف الأسرة زوجة وزوجا وأبناء إذا ما تمسكنا بتلك الأحكام التي تشرّع تسلط طرف على طرف آخر ؟ ألا تنشئ علاقات التسلط دوما اختلالا يحول دون تحقق تلك القيم القرآنية ؟ ألا يؤدي الحكم بإباحة تزويج الأولياء ولياتهم القاصرات ولو كان ذلك غصبا عنهن إلى فتح الباب واسعا أمام ظلمهن والحال أن القرآن يتنزه عن أن يقصد إلى ظلم أحد فما بالك بظلم من هم في سن الطفولة ؟

إننا لا نجهل أنّ أعدادا كبيرة من الفتيات القاصرات في العالم الإسلامي يتعرّضن إلى كثير من العنف والظلم بسبب هذا الحكم، فالأولياء بدافع الفقر ورغبة في التخلص من عبء الإنفاق على ولياتهم من الفتيات الصغيرات يسارعون إلى تزويجهنّ وهن لم يتجاوزن عتبة الطفولة، حتى إذا انتقلن من سلطة ولاية الأب، وقعن فريسة سلطة قوامة الزوج وهنّ في كل الأحوال ضحايا، وقد يلجأ بعض الأولياء إلى تزويج بناتهم القاصرات رغبة في المهر خاصّة وأن الفقهاء قد أباحوا للوليّ أن يقبض مهر وليته القاصر، ألا يتعارض هذا تعارضا صريحا مع ما حث عليه الله في أكثر من

1) أثر التحولات الاجتماعية والاقتصادية على الأسرة العربية: دراسة استطلاعية، عمّان ، الإسكوا، الأمم المتحدة،1994

موقع من "قسط" و"عدل" في حقوق الولدان عامّة والنساء خاصة ؟ ألا يذكّرنا هذا السلوك من الأولياء تجاه ولياتهم القاصرات بما كان شائعا في "الجاهلية" إذ كان الرجال لا يستبشرون بولادة البنت إلا من جهة كونها "نافجة"، فكانوا يهنئون بعضهم بولادة البنت قائلين "هنيئا لك النافجة" ما دام الرجل يقبض مهر وليته "فينفج" به أملاكه أي يعظمها ويكثرها ؟[1] وبأية أخلاقية يمكن أن يقبل اليوم باسم الله وباسم كلامه المنزه مثل هذا السلوك الذي يحول علاقة أولاها الله بالغ عنايته وجعلها بابا للرحمة والمودة والسكون إلى عملية "بيع" يبيع فيها الولي وليته ويقبض الثمن ويدفعها هي إلى الشقاء ؟

إنّ المقصد الإلهي إذ أكّد في كلامه الحكيم على أن العلاقة الزوجية هي علاقة سكن ومودة ورحمة في المقام الأول، جعل من هذه المبادئ الأصل الذي تنعقد عليه العلاقة الزوجية، وجعل العدل والإحسان مبادئ تنعقد عليه العلاقة بين الآباء والأبناء، أما ما عدا ذلك فأعراف وعادات ظرفية مآلها التبدل والزوال لتبقى تلك القيم وحدها من سكون ومودة ورحمة وعدل وإحسان هي الأصل

[1] فضلا عما ورد في القرآن من وصف لردود فعل الآباء على ولادة الأنثى، الزمخشري : الكشّاف، م.س، ج1 ص 470

المناط بعهدة المسلم الاجتهاد في تحديد الطرق الإجرائية الكفيلة بتفعيلها وتحقيقها في الواقع، فإذا رأى أن هذا المنشود لا يتحقّق إلاّ في إطار قانوني يضمن التساوي في الحقوق والواجبات بين الزوجين، ويضمن حقوق الأبناء على آبائهم ويحمي طفولتهم فما الذي في هذا يمكن أن يصدم ضمير المسلم ؟ وما الذي فيه يمكن أن يهدّد هيبة الإسلام ؟ ألا تصدم ضميره أكثر أصناف الظلم والقهر والتمييز المسلطة على النساء، وحتى على الأطفال باسم الله وتحت غطاء شريعته ؟

3. إن اللافت للنظر في تفاصيل الأحكام الفقهية الخاصة بالقوامة هو التفاوت الواضح بين ما تضمنه القوامة للزوج من حقوق وما تتيحه للزوجة. فمن حقّه بحكم القوامة أن تمكّنه من نفسها تمكينا مطلقا وأن تتيح له الاستمتاع بها كلّما طلب ذلك وأن تطيعه في كلّ ما يدعوها إليه ويأمرها به، بل إن أثر القوامة يمتدّ إلى أهله، فمن حقّه عليها أن "تحسن إلى أهله وأن تلتزم لأمره وأن تحتجب فلا تخرج إلا بإذنه وأن تقبل قوله"[1] ومن حقه عليها كذلك أن "يقوّم ما قد يطرأ من اعوجاج على سلوكها" وتقويم السلوك يحوز أن يكون بالضرب، مقابل ذلك لا تضمن القوامة للمرأة إلا "النفقة" والنفقة في عرف الفقهاء مقصورة على الإسكان والإطعام والإكساء بتوسط دون إفراط ولا تفريط، بل إنهم ذهبوا إلى أن الرجل إذا أعسر واستحال عليه الإنفاق وقبلت الزوجة بالمقام عنده، فإن ذلك لا يعفيها من كل ما عليها له، إذ "لا تلازم بين تنازل المرأة عن حقها في النفقة عليها وبين ثبوت القوامة للزوج"على حد عبارتهم ولهذا المعنى تحكم أحكام القوامة الطوق حول المرأة من كل الجهات وتوسع أمام الرجل سلطة التصرف فيها جسدا ومشاعر وروحا، وإذا ما تذمّرت المرأة عد ذلك منها سلوكا معوجا يقتضي التقويم، وإذا لم تطع ولم تستكن وتقبل عدّ ذلك منها "نشوزا" وخروجا على الطاعة واستحقت بذلك التأديب.

إن القرآن وإن أباح ضرب الزوجة في حالة استثنائية هي حالة "النشوز" التي تعني "عصيان المرأة زوجها والإعراض عنه والترفع عليه وإظهارها كراهيته" فإنه قيده بشروط دقيقة من جهة، ولم يجعله من جهة أخرى حالة مخصوصة بالنساء، إذ الرجل أيضا يمكن أن ينشز ويعرض عنها ويظهر لها كراهيته و"يتركها كالمعلقة" ،طبقا لما جاء في عموم المصادر الفقهية في هذا الباب،أما الشروط فمنها استفراغ كل الحلول الأخرى الممكنة للإصلاح ومنها الوعظ بالتي هي أحسن والهجر في المضاجع، ومنها إرسال "حكم من أهلها وحكم من أهله للإصلاح بينهما" (النساء 34/4) أما القيود فمنها التزام الرجال بحسن معاشرة النساء والإحسان إليهن والتقوى في معاملتهن (النساء 128/4–

[1] ابن العربي، أحكام القرآن، م. س. ج1 ص ص 415–416 – القرطبي : الجامع لأحكام القرآن، مج1 – ص 1738

129–130) وذلك حتى لا يدفعوهن إلى إظهار الكره والإعراض والنفور، ومنها أيضا ألا يمدّد الأزواج نفورهم منهن "فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة"(النساء129/4) وهذه صورة قوية الدلالة على الدعوة إلى نبذ المعاملة القاسية المنفّرة، وإلى علاقات زوجية قوامها الإنصاف والمودة والانسجام. وكذلك الأمر في الحديث النبوي حيث جاء الضرب مقيدا بحالة مخصوصة، جاء في خطبة الوداع :"فاتقوا الله في النساء، فإنكم أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله ولكم عليهن ألا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه فإن فعلن فاضربوهن ضربا غير مبرّح..."[1] وهذه الحالة المخصوصة تؤكد أن إباحة الضرب غير المبرح مشروط ومقيد بظرف وهو ليس حكما عاما، بينما كرست الأحكام الفقهية الضرب على أنه "حقّ عام في التأديب" يُمكّن الأزواجُ من ممارسته بصفة شخصية دون قيد أو رقيب. إن هذا التباعد الواضح بين الدلالات القرآنية التي تقرّر انطلاقا من ظرفية تاريخية – اجتماعية معينة ما كان سائدا من أعراف اقتضت التلازم التام بين قوامة الرجال وطاعة النساء دون أن تجعل هذا الواقع قاعدة مطلقة غير قابلة للتبدل والتغير وبين دلالات الأحكام الفقهية التي أقامت تلازما مؤبّدا بينهما وأقرت تبعا لذلك مبدأ تأديب الزوج زوجته بالضرب على كل ما يعتبره معصية لم يرد في شأنها حدّ مقرّر، ليؤكد لدينا الحاجة إلى التمييز من جهة بين ما جاء به القرآن إخبارا بواقع قائم وتقريرا لحقائق تاريخية فعلية وما جاء من أجله وهو إرساء قواعد أصول بديلة يتحقق بها المجتمع المنشود الممتثل للقيم القرآنية، قيم الإنصاف والعدل والرحمة والانسجام، وإلى التمييز من جهة أخرى بين الأحكام القرآنية والأحكام الفقهية الملتبسة بفهوم البشر وبإكراهات التاريخ.

إن الأصل في العلاقة الزوجية كما يستفاد من القرآن هو المودّة والرحمة وسكون النفس للنفس والانسجام، أما الحالات الطارئة والاستثنائية فإن لها حلولا، أخذ القرآن في بعضها بالأعراف والعادات السارية دون أن تكون مقصدا من مقاصده ولاغاية في ذاتها، بدليل أنه فضّل عليها دائما حلولا أخرى يقتضيها من المسلم مبدأ التقوى والخشية من أن يظلم من وضعهم الله تحت حمايته وكلفه بان يكون أمينا عليهم. فعلى الزوج أن يكون أمينا على زوجة "أخذها بأمانة الله" كما قال الرسول، تماما مثلما على الزوجة أن تكون أمينة على زوجها، فالإخلاص والوفاء ضامنان لحياة زوجية يكون فيها كل طرف "سكنا" للآخر، يشعره بالأمان ويحميه من صروف الزمان. هذه هي صورة العلاقة الزوجية كما يريدها القرآن، أما الأحكام الفقهية الخاصة بالولاية والقوامة فإنها سهلت على الرجال في مختلف عصور الإسلام وفي مختلف البيئات الإسلامية اللجوء إلى تسليط ضروب من التعنيف القاسي والدموي أحيانا على النساء وإلى معاقبتهن دون رادع وبعيدا عن أعين أي رقابة من قانون أو مجتمع

[1] مسلم : الصحيح، كتاب الحجّ، باب حجه النبي (ص)، ج2 ص 890.

أو هيئات ،(1)بمثل ما سهلت لهم التحكّم في مصائرهن وسلبهن كل الحقوق، وفرض الصمت المطبق عليهن، إذ أن أي تذمر تستحق عليه المرأة التأديب بالضرب وأي تمرد تستحق بفعله تهمة النشوز، فلا غرابة إذن أن يصبح البيت الزوجي في متخيل المسلمين "بيت طاعة" وأن تكون "بيت الطاعة" عقوبة تفرض على الزوجة إذا اتهمها زوجها بالنشوز، ولا نستغرب كذلك أن يذهب عدد هام من النساء في العالم الإسلامي سنويا ضحايا ما يعرف بـ"جرائم الشرف" (2طالما أن تهمة المسّ بالشرف فضفاضة يمكن أن يندرج تحتها مجرد امتناع الزوجة لحالة نفسية طارئة عن تمكين الزوج من الاستمتاع بجسدها ما دام ذلك الامتناع في عرف الفقهاء نشوزا تستحق المرأة التأديب عليه بالضرب.

إن أهم ما نستخلصه من هذه القراءة في أحكام الولاية والقوامة هو أن المقصد الإلهي الذي

1)جاء في تقرير "صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة لسنة2003أن إمرأة على الأقل من أصل ثلاث نساء في العالم تتعرض للعنف بمختلف أشكاله الجسدية والجنسية والنفسية ،والوضع في البلدان العربية من أسوإ الأوضاع حيث يتم التكتم على المعطيات الإحصائية أو هي مفقودة تماما دليلا على الإهمال الكامل للظاهرة وعدم الاعتراف بها

2) هاجر عثمان : % 70 من جرائم الشرف سببها همسات الجيران والاصدقاء .. و60% بسبب سوء الظن والشائعات!
نشرية "البديل" الإلكترونية بتاريخ 2014/3/16 http://wp.me/p3XNml-2YVQ

يجب أن نفهم في ضوئه تلك الأحكام وأن يكون المرجع الأول في تنظيم العلاقة العائلية سواء بين الأزواج أو بين الآباء وأبنائهم هو المودة والرحمة والانسجام أولا وإنصاف النساء والعدل في معاملتهن ثانيا. فكيف يمكن تفعيل هذا المقصد إجرائيا وفي إطار قانوني واضح ومضبوط يأخذ بعين الاعتبار الحقائق الاجتماعية الراهنة وما شهدته المجتمعات الإسلامية من تحولات جذرية لا تخفى على العيان كان من نتائجها تغير جوهري في وضع النساء وفي وظائفهن، كما يأخذ بعين الاعتبار الحقائق الثقافية الجديدة ومن بينها حقيقة أن ثقافة حقوق الإنسان والحريات الفردية بكل عناصرها ومكوناتها قد أصبحت جزءا لا يتجزأ من النسيج الثقافي الكوني ومن ثقافة أجيال المسلمين المعاصرة في آن ؟ إننا لا نرى لذلك سبيلا غير :

– وضع حد فاصل وقاطع بين القرآن وما فيه من إشارات وتعاليم ذات صلة بالتنظيم الاجتماعي واعتبارها المرجع الأول والوحيد في التشريع والفقه الإسلامي بما هو منظومة تاريخية – بشرية لا تلزم غير أصحابها ولا تعبر إلا عن حقائق أوضاعها التاريخية المنقضية يجب الكف بصفة صريحة عن هذا الخلط المقصود بين الإلهي – المتعالي المنزل والبشري – الظرفي – التاريخي وعن إدراج كل ذلك تحت مسمى واحد هو الشريعة الإسلامية

– ضبط الأطر القانونية القادرة على تفعيل القيم القرآنية الكبرى والمقاصد الإلهية العليا على قاعدة كونها لا تتعارض بصفة مبدئية مع مبادئ حقوق الإنسان ومن بينها خاصة الحق المطلق في المساواة التامة في الحقوق والواجبات بين جميع المواطنين بصرف النظر عن الجنس وعن أي اعتبارات أخرى خارجة عن نطاق صفة المواطنة.

– الاعتراف بأن التحولات العميقة التي شهدتها المجتمعات الإسلامية وشملت البنى المادية والرمزية معا قد أحدث تغيرات جوهرية في وضع النساء وفي وظائفهن، فهن لم يعدن "محبوسات في البيوت بحق الزوج، ممنوعات من الاكتساب بحقه" كما قال الفقهاء تبريرا للقوامة، بل هن عاملات خارج البيوت، منتجات، مكتسبات، يساهمن على قدم المساواة مع الرجل في الإنفاق على الأسرة وفي تحصيل الملك العائلي، لذلك فليس من المقبول عقلا وشرعا أن يظل الواقع القانوني للنساء محكوما بتلك الأحكام الفقهية المخصوصة بسياق اجتماعي مختلف، بينما وضعهن الفعلي متناقض تماما مع ذلك الوضع القانوني. إنّ وضعهن الفعلي يبرّر بل ويقتضي مطلب المساواة لصالحهن ،فالمساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق المادية والمعنوية وفي الوضع القانوني وضمان تلك الحقوق بواسطة القانون هو السبيل القويم في نظرنا نحو بناء أسرة مسلمة تتحقق فيها فعلا قيم المودة والرحمة والسكن والانسجام التي طالما بشرت بها رسالة الإسلام.