تراث الفقه الإسلامي وتحديات المساواة بين الجنسين*

زيبا مير-حسيني (Ziba Mir-Hosseini)

شهد القرن العشرون تناميًا ملحوظًا للجدل الدائر بين المسلمين حول موضوع "منزلة النساء في الإسلام". وقد جاء الكثير من الطروح دفاعية تبريرية في مواجهة الانتقادات الحداثية الموجهة لقوانين الأسرة القائمة على التمييز وعلاقات الجندر اللامساواتية، والتي شاع فهمها أنها مدعومة بالنصوص الإسلامية والتراث الفقهي الإسلامي.[1] وقد تأخرت المرحلة التي استطاعت فيها المناديات بمساواة النساء بالرجال في المسائل القانونية- ناهيك عن أمور الحياة الاجتماعية والسياسية- أن يكون لهن أصوات تعبر عنهن، على الرغم من أن هذا التأخر لم يكن شديدًا إذا ما قورن بنظيراتهن من غير المسلمات.

أقوم في هذا الفصل بتتبع ظهور فكرة المساواة بين الجنسين بوصفه تحديًا يواجه التراث الفقهي الإسلامي في القرن العشرين. فقد استحضر ظهور مفهوم الدولة القومية والمفاهيم الحديثة للمواطنة في المجتمعات المسلمة في أوائل القرن العشرين بعض التطورات التي جاءت متمثلة في نمو معدلات التعليم بين الرجال والنساء، كما أسهم الانتشار السريع لوسائل الإعلام بشكل واضح وبوتيرة متسارعة في تغيير ديناميات إنتاج المعارف ونشرها. وقد جاءت التغييرات الهائلة التي حلت بسياسات الدين والقانون والجندر في المجتمعات المسلمة مصحوبة بمواجهات حادة بين مفهومين للعدالة ونمطين لإنتاج المعرفة، حيث حدثت المواجهة بين الأفكار ما قبل الحداثية التي أسهمت في صوغ التراث الفقهي الإسلامي والمعايير العالمية الحديثة لحقوق الإنسان والمساواة والحرية الشخصية. وهنا بدأت النظرة إلى القوانين والممارسات الداعمة لسلطة الرجال على النساء، والتي

* يقدم هذا الفصل تفصيلًا لطرح الموضع ذاته الوارد في مير-حسيني (Mir-Hosseini) (٢٠١٣).

[1] راجع ستواسر (Stowasser) (١٩٩٣)، وعلي (Ali) (٢٠٠٣)، ومير-حسيني (Mir-Hosseini) (٢٠٠٧)، ودودريجا (Duderija) (٢٠١١)، لمطالعة نظرة عامة حول هذه الطروح.

كانت فيما قبل تعتبر أمورًا طبيعية وبديهية، تتغير لتجعل هذه الأمور تبدو مجحفة وتمييزية. كذلك ظهرت تحديات جديدة للتفسيرات الأبوية المترسخة في الشريعة، كما تولدت انتقادات كثيرة للمصادر النصية في هذه التفسيرات، والتي كانت ترى أن تلك التفسيرات متأسسة على طروح واهية، أو على الأقل على تناقضات واضحة.

أبدأ هذه الدراسة بعرض لمفاهيم السلطة الذكورية كما صاغها قدامى الفقهاء، والتي ما تزال تعد أساسًا لصوغ قوانين الأسرة المسلمة في الوقت الراهن. ثم أتناول المساعي التي بدأت في الظهور في الفكر الفقهي الإسلامي منذ مطلع القرن العشرين، التي سعت إلى إنتاج معرفة جديدة ورائدة فيما يتعلق بمفاهيم المساواة بين الجنسين والعدالة. وهنا أتناول ثلاثة نصوص كتبها مفكرون إصلاحيون وظهرت في لحظات تاريخية مهمة في مسار إصلاح قوانين الأسرة، وهي نصوص ترسم لنا مجتمعة إطارًا ومنهجًا لعملية إعادة تفسير النصوص المقدسة المتعلقة بالعلاقات بين الجنسين والعلاقات داخل الأسرة في الإسلام. وأقوم بهذا المسعى على خلفية التغيرات التي طرأت على السياسات الدينية والقانونية وسياسات الجندر في المجتمعات المسلمة منذ مطلع القرن العشرين، وأفضت عند نهاية القرن إلى ظهور أصوات ودراسات نسوية إسلامية. ثم أختتم الفصل بعرض تداعيات تلك التطورات على مشروع صياغة قوانين أسرة مساواتية من داخل الإطار الإسلامي.

السلطة الذكورية بوصفها فرضية قانونية

تكمن فكرة أن الله تعالى قد منح الرجال السلطة على النساء في لب الصياغات غير المساواتية المؤثرة على حقوق النساء في الفقه الإسلامي. وغالبًا ما نجد المدافعين عن سلطة الرجال يستشهدون بالآية ٣٤ من سورة "النساء" بوصفها مبررًا نصيًا لأفكارهم، وهي الآية التي استمد منها الفقهاء القدامى مفهوم "القوامة" جاعلين منه مبدأ إرشاديًا يصف وينظم العلاقات بين الجنسين.

ولهذا فعلينا البدء بتناول هذه الآية وعرض الأشكال التي تم تفسيرها بها، ومن ثم صياغتها في صورة أحكام فقهية. تقول الآية:

"الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۚ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا."

وعندما قامت الباحثة كيشيا علي (Kecia Ali) بترجمة هذه الآية إلى الإنجليزية، تركت بعض الكلمات دون ترجمة ("قوامون"، "قانتات"، "نشوز"، "اضربوهن")، مبررة ذلك بأن أية ترجمة لتلك المفاهيم تعتبر بمثابة تفسير لها (علي، لا يوجد تاريخ).

وقد أدرجت بدوري ترجمات لهذه الكلمات تعكس إجماع المفسرين القدماء، وتنعكس بدورها في عدة أحكام أتى بها هؤلاء الفقهاء لتعريف الزواج والعلاقات داخل الأسرة ("قوامون": يتولون الحماية والإعالة، "قانتات": مطيعات، "نشوز": تمرد، "اضربوهن": اضربوهن). وتعتمد تلك الأحكام على افتراض واحد هو أن الله جعل الرجال قوامين على النساء ووضع النساء تحت سلطة الرجال. وقد اعتبر هؤلاء الفقهاء تفوق الرجال على النساء أمرًا مسلّمًا به ولا يمكن المساس به قانونيًا، وهو ما جاء متسقًا مع مفهوم العدالة الذي كان يقبل بالرق والسلطة الأبوية طالما كان العبيد والنساء يحظون بمعاملة حسنة. وقد فهم هؤلاء الفقهاء الآية في هذا السياق، كما استخدموا تلك المصطلحات المحورية الأربعة لتعريف العلاقة بين الزوجين، ولتعريف مفاهيم العدالة والمساواة.

هذا ما تطلق عليه لين ويلشمان (Lynn Welchman) (٢٠١١، ص ٧). فرضية "القوامة"، مستخدمة كلمة "فرضية" هنا بالمعنى الذي ذهب إليه مساجي شيبا (Masaji Chiba) (١٩٨٦، ص ٧)، أي "نسق من القيم قائم بذاته". إذ يرد مفهوم "القوامة" في شتى جوانب القوانين المتعلقة بحقوق النساء، ولكننا نرى تأثيره أكثر وضوحًا في الأحكام التي وضعها قدامى الفقهاء لتنظيم الزواج

والطلاق. ويتناول الفصل الذي كتبته ويلشمان في هذا الكتاب تأثير هذا المفهوم على قوانين الأسرة المعاصرة.

وقد قمت في دراساتي الأخرى بمناقشة النسق القانوني للزواج في الفقه (مير–حسيني (Mir–Hosseini) ٢٠٠٣ ٢٠٠٧، ٢٠١٢). أما هنا فسأكتفي بتتبع أهم ملامحه.

قام الفقهاء بتعريف الزواج أنه عقد تبادلي، ومن ثم جعلوه محاكيًا عقود البيع التي تشكل نموذجًا لمعظم العقود في الفقه. وهناك ثلاثة جوانب رئيسية لهذا العقد المسمى بعقد النكاح: الإيجاب، أي العرض الذي تقدمه المرأة أو وليّها، والقبول، أي قبول الزوج لهذا العرض، والمهر، أي هدية الزوج لشخص الزوجة. ويؤسس هذا العقد لمجموعة من الحقوق والالتزامات التلقائية المتعلقة بكل طرف، يأتي بعضها مدعومًا بقوة القانون، ويخضع البعض الآخر للمعايير الأخلاقية السائدة. أما الحقوق والالتزامات المدعومة بقوة القانون فتتضمن موضوعات العلاقة الجنسية والتعويضات كما ترد في مفهومين فقهيين هما: التمكين (أو الطاعة)، والنفقة. وهكذا، أضحى التمكين، وهو الطاعة والخضوع وبخاصة في المسائل الجنسية، حقًا للزوج، وبهذا أضحى واجبًا على الزوجة، بينما أضحت النفقة، أي الإعالة وبخاصة المأوى والطعام واللباس، حقًا للزوجة، وبهذا أضحت واجبًا على الزوج. ولكن الزوجة الناشز تفقد حقها في المطالبة بالنفقة.[٢] وبينما يعطى الزوج الحق في إنهاء عقد الزواج من طرف واحد ودون اللجوء للقانون، وذلك عن طريق التطليق، نجد أنه ليس باستطاعة الزوجة إنهاء العقد دون موافقة الزوج أو تدخل المحكمة– وذلك في حالة إتيان الزوجة بسبب وجيه.[٣]

كانت هناك اختلافات بين المذاهب الفقهية بالطبع، بل وداخل المذهب الواحد فيما يتعلق بمعنى المفاهيم الثلاثة (النفقة والتمكين والنشوز)، ولكن تلك المذاهب اتفقت على المفهوم نفسه للزواج، كما جعل معظمها النفقة حقًا للزوجة إذا ما أثبتت طاعتها لزوجها. وفي الوقت ذاته اختلفت

[٢] راجع على (Ali) (٢٠٠٧)، لمطالعة مناقشة مختصرة لمفهوم "النشوز".

[٣] راجع رابوبور (Rapoport) (٢٠٠٥)، وعلى (Ali) (٢٠١٠)، لمطالعة مزيد من الكتابات حول مفهوم الزواج لدى الفقهاء الأوائل.

تلك المدارس، كما يخبرنا ابن رشد (Ibn Rushd) (١٩٩٦)، حول "ما إذا كانت النفقة تأتي في مقابل الانتفاع (الجنسي)، أم أنها تعويض عن تحديد حرية حركة الزوجة بسبب زوجها، كما في حالة الزوج الغائب أو المريض" (ص ٦٣). وهكذا فقد اكتسبت أفكار مثل حقوق المرأة والعدالة معانيها في إطار هذا المنطق– الرجال يعولون والنساء يطعن.

لكن ذلك لا ينفي حقيقة أن الفقهاء القدامى قد أولوا حقوق النساء ورفاهيتهن الكثير من اهتمامهم، حيث بذلوا ما في وسعهم من أجل حماية النساء من أي أذى قد يطالهن من أزواجهن بأن قصروا نطاق سلطات الأزواج على حقوقهم المطْلقة في معاشرة الزوجات جنسيًا. وقد أدى ذلك بدوره إلى حصر واجب الطاعة لدى الزوجات على نطاق العلاقة الجنسية بما لا يتعارض مع واجباتهن الدينية (على سبيل المثال، أثناء صوم رمضان أو أثناء فترة الحيض أو النفاس). ومن الناحية القانونية، لو أننا أخذنا النصوص الفقهية على ما تبدو عليه سطحيًا، فسوف نجد أن بعضها يذهب إلى أن الزوجة ليس عليها التزام أن تقوم بأعمال المنزل أو رعاية الأبناء، وقد ذهبت إلى أبعد من ذلك أنها ليست ملتزمة بإرضاع أطفالها، وأنه يحق لها أن تطلب "أجرًا" نظير قيامها بمثل هذه الأعمال. كما نجد تلك النصوص تضيّق من حق الرجل في تأديب زوجته الناشز، حيث يحق له تأديبها دون إلحاق الضرر بها. ولهذا نجد بعض الفقهاء يوصون بأن "يضرب" الزوج زوجته بمنديل أو مسواك (محمود (Mahmoud) ٢٠٠٦، حاشية ٣٥). ولكننا نجد في الوقت ذاته أن هؤلاء الفقهاء لم يحاولوا تقييد حق الرجل في الطلاق (من طرف واحد)، على الرغم من وجود العديد من التوصيات الأخلاقية التي كان من الممكن أن تساعدهم على تحقيق ذلك. فعلى سبيل المثال توجد أحاديث نبوية تقول بأن الطلاق يعد من أبغض الحلال، وأنه حدث يهتز له عرش الله. ولكننا نجد أن الهيكل القانوني للطلاق، بعكس الزواج، يتحدد كقرار من طرف واحد لا يحتاج لمبررات أو موافقة الزوجة.

تبقى فكرة إذا ما كانت هذه الأحكام تعكس مفهوم الزواج في القرآن أو تتطابق مع ممارسات حقيقية في مجال الزواج والعلاقات بين الجنسين، لتمثل مجالًا بحثيًا مختلفًا شرعت الدراسات

الإسلامية الحديثة في مناقشته. وتكشف لنا الدراسات التي تتناول القضايا المرفوعة في المحاكم عن صورة أكثر تعقيدًا للعلاقات الزوجية والممارسات في عصور ما قبل الحداثة (رابوبور (Rapoport) ٢٠٠٥)، (سنبل (Sonbol) ١٩٩٦)، (تاكر (Tucker) ٢٠٠٠)، بينما تكشف الدراسات التي تقوم بتحليل مفهوم الزواج في القرآن عن الخطأ الفقهي الكامن في فكرة أن الله قد منح الرجال سلطة على النساء (حسن (Hassan) ١٩٨٧؛ ١٩٩٩)، (ودود (Wadud) ١٩٩٩؛ ٢٠٠٦)، (برلس (Barlas) ٢٠٠٠)، (الحبري (al-Hibri) ١٩٨٢؛ ٢٠٠٣). كما تقدم لنا خمسة فصول في هذا الكتاب طروحاً ودلائلاً نصية مقنعة لهذه الفكرة، كما تقدم لنا تفسيرات مساواتية للنصوص الإسلامية المقدسة.

أرى هنا أن الصيغة الفقهية لمفهوم "القوامة" والتي نشأت في سياق عقد الزواج قد قدمت المبرر لظهور أمثلة أخرى من التناقضات القانونية، مثل حق الرجال في اتخاذ أكثر من زوجة، والطلاق من طرف واحد، وحصول النساء على نصيب أقل في الميراث، والحكم بعدم صلاحية النساء لشغل مناصب قاضيات أو قيادات سياسية. أي إنه لم يكن يُنظر للنساء باعتبارهن مؤهلات لشغل مناصب تستتبع ممارسة السلطة في المجتمع لأنهن خاضعات لسلطة أزواجهن، وبالتالي لسن فاعلات مستقلات، مما يجعلهن غير قادرات على الوصول لأحكام عادلة. وعلى المنوال نفسه، فبما أن الرجال يتولون إعالة النساء، يصبح من العدل حصول النساء على نصيب أقل في الميراث. وهكذا فقد تمت عقلنة تلك القواعد اللامساواتية في الحقوق وتبريرها بطروح أخرى مبنية على افتراضات حول الاختلافات الفطرية والطبيعية بين الجنسين، مثل أن النساء بطبيعتهن أضعف أو أكثر تأثرًا بمشاعرهن، وهي صفات لا تليق بمن يشغل موقع القيادة، وأنهن خلقن لإنجاب الأطفال، وهي وظيفة تؤدى بهن إلى الالتزام ببيوتهن، مما يستتبع أن يتولى الرجال حمايتهن وإعالتهن.[٤]

[٤] راجع على وجه الخصوص علي (Ali) (2010)، وعبد العاطي ('Abd Al-Ati') (١٩٩٧) ومحمود (Mahmoud) (٢٠٠٦)، لمطالعة تأثير هذه الطروح على الأحكام الفقهية.

مواجهة تحديات المساواة: مناهج إصلاحية

بدأت فكرة سلطة الرجال على النساء تفقد بعض قوتها مع قدوم الحداثة. فمنذ مطلع القرن العشرين حاول المفكرون الإصلاحيون المسلمون المواءمة بين ما كانوا يعدّونها مبادئ أساسية في الفقه الإسلامي والقيم الإسلامية من جهة، والمفاهيم الحداثية مثل العدالة والعلاقات بين الجنسين من جهة أخرى.

أناقش في هذا الجزء ثلاثة أمثلة لكتابات إصلاحية ظهرت في لحظات مهمة فى تاريخ سياسات إصلاح قوانين الأسرة في الإسلام، واضعة تلك الكتابات في سياقاتها. العمل الأول هو كتاب بعنوان **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**،[٥] كتبه التونسي طاهر الحداد (Tahir al-Haddad) في العام ١٩٣٠، في سياق الجدل الذي كان دائرًا عند مطلع القرن العشرين مع بدايات إصدار قوانين الأسرة، التي جاءت مستمدة من أحكام الفقه. أما المثال الثاني فمقالة كتبها الباكستاني فضل الرحمن (Fazlur Rahman) بعنوان "منزلة النساء في الإسلام: تحليل حداثي" (The Status of Women in Islam: A Modernist Interpretation") (1982b)، وقد نُشرت المقالة وقت أن كان الإسلام السياسي في أوج قوته، وكان الإسلاميون يسعون حثيثًا لإضعاف سلطة قدامى الإصلاحيين، رافعين شعار "العودة إلى الشريعة". أما المثال الثالث فهو مقالة للمصري نصر حامد أبو زيد بعنوان "منزلة النساء بين القرآن والفقه" ("The Status of Women between the Qur'an and Fiqh") (٢٠١٣)، وكُتبت وقت أن كانت أصوات النسويات المسلمات قد ظهرت بالفعل وانخرطت في الحوار مع مفكرين إصلاحيين من أمثاله. وقد اخترت أن أولي اهتمامًا بتلك النصوص الثلاثة لعدة أسباب، أولها أن تلك النصوص تمثل إطارًا لإعادة صياغة مفاهيم مثل العدالة والعلاقات بين الجنسين التي تمثل خلفية أحكام الفقه، حيث لا يدلنا كل واحد من تلك النصوص عن الحالة التي كان عليها

[٥] صدرت مؤخرًا ترجمة إنجليزية للكتاب بعنوان *Muslim Women in Law and Society: Annotated Translation of al-Tahir al-Haddad's* 'Imra'tuna fi 'l-shari'a wa 'lmujtama" ترجمة حسني ونيومان (Husni and Newman). وتأتي كافة الاقتباسات بالإنجليزية في المقالة من هذه الترجمة، ما لم نذكر خلاف ذلك.

الجدل وقتها فحسب، بل يكشف كذلك عن القوى التي كان الإصلاحيون المسلمون يتصارعون معها. ثانيًا، قد واجه الكتّاب الثلاثة قدرًا عظيمًا من المعارضة في بلادهم حيث وسمت أفكارهم بالإلحاد، ودفع ثلاثتهم ثمن أفكارهم وثمن سباحتهم ضد التيار. ثالثا، أثبت الوقت أن لكتاباتهم دورًا كبيرًا في تشكيل الخطابات والتطورات اللاحقة، كما أنها قد ألهمت الأبحاث النسوية الإسلامية التي يعرض هذا الكتاب لبعض منها.

اللحظة التاريخية الأولى: إصدار القوانين الحديثة

تبنت العديد من الدول التي تعيش فيها أغلبية مسلمة خلال القرن العشرين أنساقاً قانونية جديدة فيما يتعلق بالزواج والأسرة. وقد كانت تلك القوانين مبنية على أحكام الفقه التقليدي، ولكنها كانت كذلك تتضمن جوانب إصلاحية تمكنها من استيعاب بعض التوقعات ومعطيات الواقع في مرحلة الحداثة.[٦] وقد استلهمت تلك الإصلاحات من إطار التراث الفقهي الإسلامي، وذلك عن طريق المزج بين المبادئ والأحكام المستمدة من المدارس الفقهية المختلفة، كما قدمت في الوقت ذاته أساليب إجرائية جديدة دون أن تمس البنَى الأبوية للزواج والعلاقات الزوجية.[٧] وقد أولت تلك الإصلاحات اهتمامًا بفكرة رفع سن الزواج وتوسيع رقعة تمكين النساء من الحصول على الطلاق بالقانون والحد من حق الرجال في تعدد الزوجات، وهو ما كان يعنى أن يكون على الدولة تسجيل حالات الزواج والطلاق وتشكيل محاكم جديدة للفصل في النزاعات الزوجية. وبذلك أضحى في سلطة الدولة رفض منح الدعم القانوني لحالات الزواج والطلاق التي لا تتفق مع الإجراءات الرسمية التي تتبناها مير–حسيني (Mir-Hosseini) (٢٠٠٩).

[٦] راجع أندرسون (Anderson) (١٩٧٦)، ومحمود (Mahmoud) (١٩٧٢)، لمطالعة المزيد عن مرحلة كتابة القوانين.

[٧] وهذه أساليب فقهية متأصلة في التراث، وهي: تخيّر (حسب الغرض)، وتلفيق (مزج) الآراء والأحكام الفقهية من مدارس مختلفة، بينما بقي إعمال الاجتهاد محدودًا. لمطالعة نقاش حول هذا الموضوع، راجع رحمن (Rahman) (١٩٨٠).

وبناءً على ذلك، فإنه في الوقت الذي جاءت فيه هذه الإصلاحات متواكبة مع بعض المطالب المعاصرة لتحسين أوضاع النساء، لم يقتصر تأثيرها على منح الدولة سلطات غير مسبوقة لتفعيل توصياتها فيما يتعلق بإجراءات الزواج والممارسات داخل الأسرة، بل امتد إلى تعزيز التفسيرات الأبوية التقليدية للنصوص المقدسة وتدعيم الافتراضات الأخلاقية التي تكمن وراءها.[٨]

ظهرت أولى النصوص التي نتناولها هنا وسط هذا السياق السياسي الذي شهد بداية إصدار القوانين وخطوات الإصلاح القشرية التي طرأت على قانون الأسرة الإسلامي. درس طاهر الحداد (١٨٩٩–١٩٣٦) العلوم الإسلامية في الزيتونة، ذلك المركز المرموق للدراسات الإسلامية في تونس، وتخرج باعتباره كاتب عدل عام ١٩٢٠. ثم اختار مهنة الصحافة، وسرعان ما انخرط في حركة التحرر من الاستعمار الفرنسي. وقد تنامى اهتمام الحداد بأوضاع العمال والنساء واشترك في حركة النقابات العمالية، حيث أدى انخراطه السياسي والاجتماعي إلى ازدياد وعيه بأحوال العمال والنساء والظلم الذي كانوا يتعرضون له. ثم صدر له عام ١٩٢٧ كتاب يتناول قانون العمل، ثم كتاب **امرأتنا في الشريعة والمجتمع** عام ١٩٣٠، والذي تضمن دراسته النقدية حول المعاملة التي تلقتها النساء في المجتمع التونسي، وكان الحداد يعزوها إلى التفسيرات الخاطئة للنصوص المقدسة في الإسلام.

وسرعان ما تسبب الكتاب في ضجة كبيرة في تونس، حيث تبرأ منه زملاء دراسته في الزيتونة وتم سحب درجته العلمية وإعلان كفره.[٩] وقد توفي الحداد عام ١٩٣٦ في حالة من الفقر والعزلة.

يمثل كتاب امرأتنا الشريعة والمجتمع جزءًا من سجال قومي وإصلاحي حول "مكانة النساء في الإسلام" كان قد تطور جراء الاحتكاك بالقوى الاستعمارية الغربية.[١٠] وقد نادى الإصلاحيون

[٨] لمطالعة عرض وتحليل الفوائد المختلطة لإصلاحات النساء تلك، طالع أبو عودة (Abu-Odeh) (٢٠٠٤)، ومير-حسين (Mir-Hosseini) (٢٠٠٧؛ ٢٠٠٩)، وسنبل (Sonbol) (١٩٩٦؛ ١٩٩٨).

[٩] لمطالعة المزيد عن السياق السياسي الذي صدر فيه كتاب الحداد، وردود الأفعال تجاهه، وسياسات قوانين الأسرة في تونس، راجع سالم (Salem) (١٩٨٤)، وبولبي (Boulby) (١٩٨٨)، وشاراد (Charrad) (٢٠٠١).

[١٠] كان كتاب قاسم أمين **تحرير المرأة** (١٨٩٩) من أقوى الكتب تأثيرًا في هذا المجال؛ لمطالعة عرض نقدي للكتاب، راجع أحمد (Ahmed) (١٩٩٢، الفصل الثامن).

الذين كانوا ينتقدون أحكام الفقه التقليدية، بتعليم النساء واشتراكهن في المجتمع وخلع الحجاب. وجاء أحد الدوافع الخفية الذي دعّم هذا السجال متمثلًا في رفض الافتراض الاستعماري القائل بأن "الإسلام" دين متخلف "في جوهره" يحرم النساء من حقوقهن. أما العامل الآخر فجاء متمثلًا في البحث عن الحداثة وإصلاح القوانين ونظم العدالة باعتبار ذلك جزءًا من مساعي بناء الأمة، حيث ليس من الممكن بناء الدولة الحديثة المستقلة المزدهرة التي كان هؤلاء الإصلاحيون يسعون إليها دون تعليم النساء ومشاركتهن في المجتمع.[١١] وقد كان كتاب الحداد متميزًا من ناحية مهمة، حيث جاء متخطيًا مستوى النقد باقتراحه إطارًا لإعادة صياغة مفاهيم الفقه.

يمكن في الإطار الذي اقترحه الحداد تحديد عاملين مرتبطين ببعضهما البعض. الأول هو ذلك التمييز بين المعايير والأحكام الجوهرية في الإسلام بوصفه دينًا، ومن ثم تصبح ملزمة على مر العصور، وتلك المعايير والأحكام الوقتية التي تبقى مرتبطة بالسياق الزماني والمكاني. يقول الحداد:

> "يجب أن نعتبر الفرق البيّن الكبير بين ما أتى به الإسلام وجاء من أجله، وهو جوهره ومعناه فيبقى خالدًا بخلوده، كعقيدة التوحيد ومكارم الأخلاق، وإقامة قسطاس العدل والمساواة بين الناس، والنفسيات الراسخة في الجاهلية قبله دون أن تكون غرضًا من أغراضه. (حسني ونيومان (Husni and Newman) ٢٠٠٧، ص ٣٦).

أما العنصر الثاني فيتمثل فيما أطلق عليه الحداد "السياسة التدريجية"، والتي كان يراها تحكم عملية التقنين في القرآن والسنة. إن الإسلام جاء "بالمساواة بين عباد الله" وهي غايته الكبرى، ولكن لم يكن من الممكن تحقيق تلك الغاية في القرن السابع أثناء حياة النبي (صلى الله عليه وسلم)، حيث كانت الظروف لا تسمح سوى بتطبيق تدريجي "وهذا هو عين ما سار فيه الإسلام فيما عرف عنه من اتباع الحكمة التدريجية في تشريع أحكامه. ومن أمثلته في اتباع هذه السياسة الحكيمة مسألة المرأة" (حسني ونيومان (Husni and Newman) ٢٠٠٧، ص ١٠٤). "عُرف الإسلام أنه دين الحرية" ولكنه تقبل وجود "رق الإنسان للإنسان يبيعه ويشتريه كالبضاعة ويسخره في حياته

[١١] للتعرف على الأصول الفكرية لكتاب الحداد، راجع مقدمة حسني ونيومان (٢٠٠٧، ص ١–٢٥)؛ ولمطالعة عرض للتغيرات الفكرية والاجتماعية التي جعلت قضايا النساء في قلب الاهتمامات السياسية، راجع أحمد (١٩٩٢، الفصل السابع)؛ ولمطالعة تجارب دول مختلفة، راجع كيدي (Keddie) (٢٠٠٧، ص ٦٠–١٠١)

كالحيوان طول حياته" (حسني ونيومان (Husni and Newman) ٢٠٠٧، ص ٤٨). وقد جاء هذا التقبل ليدل على التسليم بالمتطلبات الاجتماعية والاقتصادية التي كان سائدة في هذا الوقت. لم يكن بالإمكان وقتها القضاء على الرق كلية، ولكن القرآن والنبي شجعا عتق العبيد وجعلا من الواضح الجلي أن المبدأ هو الحرية. وقد تقبل الإسلام السلطة الأبوية للسبب نفسه وقتئذ، ولكن القرآن أوضح أن المبدأ يبقى المساواة.

مكّن هذا الإطار الحداد من طرح قراءاته للآيتين ٣٤ من سورة "النساء" و٢٢٨ من سورة "البقرة"– تلك الآيتان اللتان تمنحان دعمًا نصيًا قويًا لترسيخ سلطة الرجال على النساء.[١٢] ويرى الحداد أنه يتعين قراءة الآيتين في سياق ممارسات الزواج والطلاق التي كانت سائدة وقتها، والأخذ بعين الاعتبار الامتيازات التي كان الرجال يتمتعون بها قبل الإسلام، حيث كانت الغاية من الآيتين هي الحد من تلك الامتيازات وحماية النساء عند مواجهتها. ويتضح لنا ذلك عندما نقرأ الآيتين كاملتين وفي ضوء الآيات التي تسبقهما وتليهما. نجد في الآية ٣٤ من سورة "النساء" أنه يتعين على الزوج إعالة زوجته لكى يتحقق نمو العالم، بينما يتمتع الزوج بالحق في 'تصحيح' سلوك زوجته بغية الحول دون وقوع شر أكبر، وهو الطلاق. لا تتناول الآية حقوق الزوجين وواجباتهما، بل تتحدث عما ينبغي فعله حال وقوع نزاع بينهما، وهي تطرح هنا سبل إنهاء مثل تلك النزاعات. ويتضح ذلك من الآية التي تليها: "وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا" ("النساء" الآية ٣٥). وتخاطب الآية الرجال لأنهم هم من يملكون سلطة إنهاء الزواج، وقتها وحتى الآن، بينما تتمثل الغاية الكبرى في تحجيم تلك السلطة ومنح الزواج الفرصة كي يستمر. وعلى المنوال نفسه، وبالنظر للآية ٢٢٨ من سورة "البقرة"[١٣] والتي يتخذ منها الفقهاء دليلًا على تفوق الرجال، يرى الحداد أنه يجب قراءتها ككل في ضوء الآيات التي تسبقها وتليها والتي تتناول جميعها الانفصال بين الزوجين وحماية النساء. ويتحدث الجزء الأخير

[١٢] راجع أبوبكر (Abou-Bakr) في هذا الكتاب، لمطالعة عرض للعملية التي حدث بها الربط بين هاتين الآيتين في التفاسير.

[١٣] تقول الآية ٢٢٨ من سورة "البقرة": "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ."

من الآية عن سلطة الأزواج في التطليق، وهو ما يشير إليه مفهوم "الدرجة التي للرجال على النساء"، أي إن الطلاق بأيدي الرجال.

أما فيما يتعلق بالزواج وأدوار الجندر، فهناك عنصران مهمان في منهج الحداد، أولهما، أنه يرفض الطرح القائل بأن النساء غير قادرات على الاضطلاع ببعض الأنشطة، وأن دورهن الأساسي يتمثل في الأمومة. لم يفرض الإسلام أدوارًا ثابتة على الرجال والنساء، "وليس في نصوص القرآن ما يمنع المرأة من تولي أي عمل في الدولة أو المجتمع مهما كان هذا العمل عظيمًا" (حسني ونيومان (Husni and Newman) ٢٠٠٧، ص ٣٩). نعم هناك اختلافات بين الرجال والنساء، حيث تلد النساء الأطفال وتتواءم طبيعتهن العاطفية والجسدية مع مهمة العناية بالأطفال، ولكن ذلك لا يعني بأي حال من الأحوال أن الإسلام أراد لهن الاقتصار على الحياة داخل بيوتهن وأداء الأدوار المنزلية. لا تكمن المشكلة إذًا في الإسلام ولكن في السلطة الأبوية التي تجعل من النساء مجرد أدوات جنسية، حيث لا تعتبر المرأة "من عامة وجوه الحياة، إلا أنها وعاء لفروجنا."[١٤]

ثانيهما، يبتعد منهج الحداد عن منطق المعاملات التجارية المرتبط بالزواج في الفقه واضعًا المودة المشتركة والتعاون في قلب العلاقة بين الأزواج:

> "الزواج عاطفة، وواجب وازدواج وتعمير، وقد اعتبر الاسلام العاطفة أول أركانه فجعلها علة فيه كما في الآية:" ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجًا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة" ± (الروم – الآية ٢١) .أما الواجب فهو تعاونهما على الحياة وذلك أكبر ضمانة لبقاء العاطفة، كما أنها أيضًا ضمانة أدائه عن رغبة دائمة." (حسني ونيومان (Husni and Newman) ٢٠٠٧، ص ٥٧).

[١٤] ترد هذه الجملة في أواخر المقدمة التي كتبها الحداد للكتاب. لم أستخدم هنا الترجمة التي قام بها حسني ونيومان، والتي تصيغ الجملة بهذا المعنى: "نعدّهن أشياءً تشبع رغباتنا" (حسني ونيومان (Husni and Newman) ٢٠٠٧، ص ٣١).

±وردت هكذا في كتاب الحداد، والنص الصحيح للآية هو "وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً." (المترجمة)

هكذا فقد نقل الحداد التركيز من الآية ٣٤ من سورة "النساء" إلى الآية ٣٠ من سورة "الروم" وهو الأمر الذي مكّنه من كسر الربط القائم بين الإعالة والطاعة كما صاغتها نصوص الفقه، وكذلك الربط بين فكرة سلطة الرجال (القوامة)، كما تُستقى من الآية ٣٤ من سورة "النساء"، وفكرة تفوق الرجال (الدرجة) كما تُستقى من الآية ٢٢٨ من سورة "البقرة". وقد تمكن الحداد من تقديم تفسير مساواتي للآيتين بأن فسرهما وفق ما ارتبط بهما من سياق، الأمر الذي مكنه كذلك من جعل حرية الاختيار نقطة الانطلاق لتنظيم الزواج. يقول الحداد إن الحب والتعاطف لا ينموان في علاقة مفروضة فرضًا، وأنه ينبغي أن تكون للنساء حرية اختيار أزواجهن، وأن يكون بمقدورهن الخروج من علاقة زواج غير مرغوب فيها، مثلهن في ذلك مثل الرجال، وأن ذلك ما يقر به الإسلام.

وقد تميزت أفكار الحداد ومقترحاته بالتقدمية إذا ما قيست بالعصر الذي ظهرت فيه، وهو ما يفسر إلى حد كبير رد الفعل العنيف الذي صدر عن المؤسسة الدينية تجاه الكتاب. لقد تخطى الحداد ما ذهب إليه إصلاحيو القرن العشرين غيره، لدرجة أنه قدّم طرحًا للمساواة في الميراث، وهو الأمر الذي أصبح أحد أولويات حركات النساء المسلمات في القرن التالي[١٥]. ولكننا نجد أن الكثير من مقترحات الحداد الإصلاحية قد أُخذ بها في تونس بعد تغير السياق السياسي عام ١٩٥٦ وهيمنة القوميين/الحداثيين في مرحلة ما بعد الاستقلال. ففي عهد الحبيب بورقيبة، أقدم الحداثيون على إصلاح القضاء وجاءت إحدى أولى الخطوات متمثلة في إصدار قانون الأسرة الذي حظر تعدد الزوجات ومنح النساء حقوقًا مساوية للرجال في الطلاق وحضانة الأطفال، بالرغم من بقاء قانون الميراث كما هو دون تغيير. وبالطبع جاءت كل تلك الإصلاحات من أعلى، إذ لم تكن أصوات النساء ممثلة في السجال الدائر حينها.[١٦]

اللحظة التاريخية الثانية: ظهور الإسلام السياسي

شهدت المرحلة التي تلت الحرب العالمية الثانية استقلال الكثير من الدول ذات الأغلبية المسلمة، بما فيها الدول التي تأسست حديثًا مثل باكستان، عن الحكم الاستعماري ودخولها مرحلة الحداثة التي تزامنت مع تأسيس أنظمة حكم ملكية أو جمهورية ذات مرجعيات سياسية متعددة. وهنا

[١٥] بدأت الجمعيات المغربية والتونسية حملة مشتركة عام ٢٠٠٦ في هذا الشأن بنشر كتاب من جزئين (مؤسسة النساء التونسيات للبحث والتنمية (AFTURD)، ٢٠٠٦).

[١٦] راجع كيلي (Kelly) (١٩٩٦)، لمطالعة عرض عام تلك الإصلاحات وتحليلها.

تنامت الحركات السياسية التي اتخذت أشكالًا وتركيبات متعددة– ماركسية وقومية– بصورة متنامية– إسلامية.

وقد نتج عن ظهور الإسلام باعتباره قوة روحانية وسياسية في السبعينات تراجع في عملية علمنة القوانين والأنظمة القضائية، مما أدى إلى تقويض بعض الإصلاحات التي كانت الحكومات الحداثية قد قامت بها في وقت سابق من القرن العشرين، مثلما حدث على سبيل المثال في مصر، ولكننا نراه بصورة أوضح في إيران التي شهدت أكبر انتصار للإسلام السياسي عام ١٩٧٩ مع الثورة الشعبية التي أتت برجال الدين إلى سدة الحكم. وفي العام نفسه أقرت باكستان قوانين إقامة الحدود التي جعلت نطاق الفقه ونفوذه يمتدان إلى جوانب كثيرة من القانون الجنائي. بيد أن العام نفسه شهد كذلك إصدار الجمعية العامة للأمم المتحدة "اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة" (CEDAW) التي أضفت على المساواة بين الجنسين مرجعية قانونية عالمية ملزمة.

ظهر النص الثاني الذي نتناوله هنا وهو بعنوان "منزلة النساء في الإسلام: تحليل حداثي" عام ١٩٨٢ حينما كان الإسلام السياسي في أوج قوته، وكان الإسلاميون منخرطون في عملية تقويض الإصلاحات السابقة متخذين شعار "العودة للشريعة". كان فضل الرحمن (١٩٨٨–١٩١٩) أحد الإصلاحيين الذين لاقت أفكارهم الكثير من الرفض في بلدهم باكستان. وتنتمي الأفكار التي يعبر عنها فضل الرحمن لمرحلة نهاية الاستعمار في المجتمعات الإسلامية حيث كانت عمليات بناء الدولة والتحديث وإصلاح القضاء وكتابة قوانين الأسرة تسير حثيثًا. وقد كان فضل الرحمن عالمًا وباحثًا أكثر منه ناشطًا، حيث تمتد أصوله الفكرية للمفكرين الإصلاحيين القادمين من شبه القارة الهندية. وقد تلقى تعليمه في العلوم الإسلامية التقليدية على يد أبيه الذي كان عالمًا إسلاميًا معروفًا، ثم درس العربية والدراسات الإسلامية في جامعة البنجاب في لاهور والفلسفة الإسلامية في جامعة أوكسفورد.

وجَّه الجنرال أيوب خان الدعوة لفضل الرحمن عام ١٩٦١ لدعم جهود إصلاح التعليم الديني في باكستان، حيث أصبح مديرًا لمعهد البحوث الإسلامية، أحد بيوت الخبرة المسؤولة عن

قيادة تيار التحديث والإصلاح بصورة لا تغضب المؤسسة الدينية (سعيد (Saeed) ٢٠٠٤).[١٧] وقد جعلته أفكاره الإصلاحية ومنهجه النقدي في تناول التراث الإسلامي محط أنظار خصوم أيوب خان الدينيين والسياسيين النافذين، حيث جاءت أعتى أشكال الرفض من قبل المحافظين الدينيين، وتركزت على موضوعات حقوق النساء وإصلاح قانون الأسرة. وبدأ فضل الرحمن في تلقى تهديدات بالقتل مما حدا به للعودة لممارسة الحياة الأكاديمية في الغرب، حيث أصبح أستاذًا للفكر الإسلامي بجامعة شيكاغو في عام ١٩٦٨، وهو المنصب الذي شغله حتى وفاته عام ١٩٨٨. وقد توفي تاركاً إرثاً غنيًا من المؤلفات، كما أن أعماله أضحت موضوعات لدراسات كثيرة، حيث لعبت دورًا كبيرًا في تطوير الدراسات الإسلامية في الولايات المتحدة.[١٨] ولكن يبقى إنتاجه الوفير، الذى كتبه بالإنجليزية، شبه مجهول في العالم العربي وفي الدوائر الدينية التقليدية، كما يبقى تأثيره في بلده باكستان محدودًا للغاية.

لم يكتب فضل الرحمن كتابًا عن حقوق النساء، على العكس من الحداد، كما لم يقدم مقترحات محددة لإصلاح قانون الأسرة في الإسلام. فقد كان يرى أن إصلاح قانون الأسرة الإسلامي يسير في الاتجاه الصحيح بعامة، وأن نفوذ التيارات المحافظة في المجتمعات المسلمة هو الذي يشكل العقبة الكبرى في طريق تحقيق الإصلاح الراديكالي (رحمن ١٩٨٠). ولكننا نجد في كتاباته نقدًا واضحًا للقراءات الأبوية للنصوص المقدسة في الإسلام، كما يأتي الإطار الذي صاغه لتفسير محتوى القرآن القيَمي– القانوني ذو أهمية بالغة للدراسات النسوية في الإسلام.[١٩]

[١٧] أُدخلت الإصلاحات الكبرى على قوانين الأسرة في شبه القارة الهندية (مثل قانون حل عقد الزواج عام ١٩٣٩، وقوانين الأسرة المسلمة عام ١٩٦١) قبل تولي رحمن إدارة المعهد. وقد كان لجماعات النساء دور كبير في الدفع بهذه الإصلاحات.

[١٨] راجع سان (١٩٩١)، وموسى (Moosa) (٢٠٠٠)، راجع سان (١٩٩٨)، لمطالعة آرائه حول حقوق النساء وتأثيرها على تطور نسوية إسلامية جديدة.

[١٩] راجع واو وديني (Waugh and Denny) (١٩٩٨)، لمطالعة دراسات لكتابات فضل الرحمن، وسعيد (Saeed) (٢٠٠٤)، ولمراجعة دراسات حول تأثيره على الخطاب الإسلامي الأمريكي.

يعد كتاب فضل الرحمن المهم **الإسلام والحداثة** (*Islam and Modernity*) (1982a) بمثابة دعوة للاشتباك مجددًا مع القرآن وتقييم نقدي لتراث الإسلام الفكري بمجمله: العقيدة، والأخلاقيات، والفلسفة، والفقه. يرى فضل الرحمن أن القرآن ليس كتابًا في القانون، بل هو "الطرح الإلهي، من خلال عقل النبي، المناسب للوضع القيَمي- الاجتماعي الذي كان سائدًا في شبه الجزيرة العربية أثناء حياة النبي، وبخاصة المجتمع المكي التجاري في هذا الوقت." (رحمن 1982a، ص ٥). وليست كل الحلول التي يقدمها القرآن هنا مناسبة لكل العصور وكل السياقات، أو قابلة للتنفيذ في جميعها. ولكن تبقى المبادئ الأخلاقية الكامنة وراء تلك الحلول ثابتة وصالحة أبدًا. وتدلنا تلك المبادئ الأخلاقية على السبيل، أي الشريعة، وعلى كيفية إرساء قواعد مجتمع دنيوي يتمتع فيه البشر كافة بالمساواة مثلما هم متساوون أمام الله تعالى (سان (Sonn) ١٩٩٨، ص ١٢٨).

وقد حل التشويه بتلك المبادرة الأخلاقية الكامنة خلف الأحكام التي أتى بها القرآن على مر العصور التاريخية، وأصبحت منظومة من القوانين تسمى "الشريعة"، (لم يرد ذكرها في القرآن بوصفها نسقًا قانونيًا) هي العنصر المحدد لماهية الإسلام. ويمكن الوصول إلى جذور ذلك التشويه في التطورات السياسية التي حدثت بعد وفاة النبي وما تبعها من تراجع واضمحلال النزعة الفكرية في الإسلام، والتي جاءت سابقة على المواجهة التي حدثت بين الإسلام والقوى الاستعمارية. فقد فشل المسلمون في خلق نسق قيمي مبني على القرآن فعال وقابل للبقاء، حيث طغى الفقه منذ البداية على علم الأخلاق في الإسلام. وقد اعتمد علماء المسلمين على المصادر الفارسية والإغريقية في صياغة مجال القيم الإسلامية أكثر مما اعتمدوا على القرآن. ويرى رحمن أن الارتباط بين العقيدة والقيم والقانون سيبقى واهيًا طالما فشل المسلمون في التمييز بين القرآن وسنة النبي، وما هو محوري وما هو عارض، وما هو توجيهي وما هو وصفي (سعيد ٢٠٠٤، ٤٣-٥).

يذهب رحمن في بحثه المعنون بـ "منزلة النساء في الإسلام: تحليل حداثي" (1982b)، الذي صدر عام صدور الإسلام والحداثة نفسه (1982a)، إلى أن الفقرات القانونية التي تدور حول النساء في القرآن تعد جزءًا من جهد يسعى إلى تدعيم مكانة القطاعات الأضعف في المجتمع، التي

كانت تتشكل في شبه الجزيرة العربية فيما قبل الإسلام من الفقراء واليتامى والنساء والعبيد والغارمين. ولهذا فقد أدخل القرآن إصلاحات على القواعد والممارسات القائمة، كما قدم قواعد وممارسات جديدة بهدف إنهاء الانتهاكات التي كان يتعرض لها هؤلاء، وفتح الباب أمام تمكينهم. وقد استطاعت تلك الإصلاحات تحقيق بعض الإنجازات مثل "القضاء على بعض أشكال الأذى الذي كانت النساء يتعرضن له"، حيث حرّم وأد الإناث وتوريث الأرملة وأدخلت إصلاحات على أحكام الزواج والطلاق والتوريث. وكما كان الحال مع الرق، فإن هذه الإصلاحات لم تكن جذرية بحيث تقضي على السلطة الأبوية، ولكنها توسعت في وضع ضمانات لحقوق النساء، وأدخلت تحسينات كبيرة في أوضاعهن– على الرغم من أنها لم تمتد إلى تحقيق المساواة الاجتماعية. فقد احتفظت النساء بحقوقهن في الميراث ولم يعدن ضمن الممتلكات، كما لم يعد من الممكن إرغامهن على الزواج، بل أصبح لهن الحق في المهور، كما صارت لهن قدرة أكبر على طلب الطلاق، وأصبح لهن نصيب من الميراث (1982b، ص ١٨٦–٩).

يرى رحمن أن القرآن يشير بوضوح إلى المساواة الأساسية بين الجنسين، حيث يرد ذكر الرجال والنساء منفصلين "وبصورة متكررة بوصفهم متساوين تمامًا في الفضيلة والتدين، بحيث إننا لا نجد داع لأن ندعم ما نقول بالآيات" (1982b، ص ٢٩١). كما يضيف رحمن قائلًا:

> "يتحدث القرآن عن العلاقة بين الزوجين على أنها علاقة "مودة ورحمة" مضيفًا أن الزوجة تمثل الدعم للزوج (سورة "الروم" الآية ٢١). كما يصف القرآن الدعم الذي يقدمه الزوجان لبعضهما البعض قائلًا: " هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ" ("البقرة" الآية ١٨٧). وتعنى كلمة "لباس" هنا ما يطَمئِن ويدعم في وقت الضعف." (1982b، ص ٢٩٣).

أما تلك المقولات المنسوبة إلى الرسول وتتحدث عن دونية النساء وتأمرهن بالطاعة وعبادة أزواجهن، فيرى رحمن أنها تمثل بوضوح "نقضًا لما يرد في القرآن في مسائل التقوى والفضل في الدين" (1982b، ص ٢٩٢) وفي أمور الزواج. كما تتعارض تلك المقولات مع ما نعرفه عن سلوك

النبي الشخصي ومن ثم يتحتم رفضها. يتناول القرآن بالفعل غياب المساواة بين الجنسين، ولكنه حين يفعل ذلك يبرره بسياق العوامل الاقتصادية–الاجتماعية، حيث تقدم لنا الآية ٣٤ من سورة "النساء" "مبررين لتفوق الرجال: (١) أن الرجال "أفضل"، و(٢) أن الرجال "منوطون بالإنفاق على الأسرة". (1982b، ص ٢٩٤).

"يتبدى لنا هنا أن القرآن يقول إنه بما أن الرجال هم الفاعلون الأساسيون في المجتمع وهم من يعملون لكسب العيش فتصبح مسؤولية تحمل نفقات المنزل وإعالة نساء الأسرة موكلة إليهم. ولهذا السبب أصبح للرجال الحق في "تولي أمور النساء"، وذلك بفضل سعيهم المضني في المجتمع، وأصبح من حقهم وعظ النساء ثم هجرهن في المضاجع ثم أخيراً ضربهن دون إلحاق الأذى بهن." (1982b، ص ٢٩٤–٥).

وبعد أن يسوق رحمن تفسيره للآية ٣٤ من سورة "النساء" والمبرر الكامن خلف غياب المساواة بين الجنسين في القرآن، نجده يطرح سؤالين: هل تلك الأدوار الاجتماعية– الاقتصادية التي يُبنى عليها غياب المساواة بين الجنسين ثابتة ولا تتغير؟ ولو كان من الممكن تغييرها، فإلى أي مدى يمكن أن يمتد هذا التغيير؟ يجيب رحمن على السؤال الأول بالنفي القاطع. فغياب المساواة ليس أمرًا أصيلًا في طبيعة الجنسين؛ بل هو نتاج لتطورات تاريخية واجتماعية–اقتصادية. وحالما تحصل النساء على التعليم ويشرعن في المشاركة في المجتمع والاقتصاد سوف تختفي "الدرجة" التي يذكرها القرآن للرجال على النساء. ولكن رحمن يرى أن الإجابة على السؤال الثاني ليست بالسهولة نفسها، حيث لا يستطيع القول إن "النساء سوف يطالبن بالقيام بكافة أنواع الأعمال التي يقوم بها الرجال، وأن ذلك سوف يكون مسموحًا لهن."– بالرغم من قوله إنه "لو أصرت النساء على هذا المطلب وثابرن عليه فسوف يكون بإمكانهن تحقيقه". ويؤكد رحمن على ضرورة أن تمنح الإصلاحات القانونية المرأة المساواة في كافة المجالات الأخرى، وعلى إمكانية، بل وحتمية، إصلاح القواعد الفقهية المتعلقة بالزواج والطلاق والميراث، لأن "القضاء على الانتهاكات والظلم في المجالات الاجتماعية من أهم وأسبق الأولويات التي يحض عليها القرآن" (1982b، ص ٢٩٥). وهكذا يعد غياب المساواة في

الوقت الراهن سببًا للمعاناة والقهر كما يتعارض مع روح الإسلام المتمثلة في المساواة بين البشر أجمعين.

ثم يتطرق رحمن لمناقشة تفاصيل أحكام تعدد الزوجات والميراث والحجاب مستعيداً خلاصة طرحه في هذا النص:

"علينا أن نقبل قبولًا تامًا بالطرح القائل إن الأحكام القانونية المحددة في القرآن تأتي متأثرة بالخلفية الاجتماعية–الاقتصادية لصدورها، وأن ما يشكل أحكامًا مطلقة فيه هو الغايات الاجتماعية أو المبادئ الأخلاقية التي تنص عليها تلك التشريعات أو تنطوي عليها. وسوف يفسح ذلك الطريق أمام تشريعات أخرى في ضوء تلك الغايات الاجتماعية والمبادئ الأخلاقية. ويقتصر هذا الطرح على إشارات مقتضبة في كتابات المفكرين الحداثيين الذين كانوا يستخدمونها بصورة عشوائية تقتصر على قضية تعدد الزوجات ولكنهم لم يصيغوها في صورة مبدأ عام." (1982b، ص ٣٠١).

ويختتم رحمن بالتأكيد على أن الإصلاح القانوني لا يمكن أن يكون ذا فاعلية في تغيير مكانة النساء في المجتمعات الإسلامية إلا حينما تكون هناك عوامل ملائمة تساعد على التغيير الاجتماعي. عندئذ فقط تتحقق غاية القرآن في تحقيق العدالة الاجتماعية بصفة عامة وللنساء بصفة خاصة، وإلا سوف يظل تأثير تلك الإصلاحات محدودًا ومؤقتًا ومقصورًا على جماعات اجتماعية بعينها (1982b، ص ٣٠٨).

اللحظة التاريخية الثالثة: ظهور "النسوية الإسلامية"

جاءت مقالة فضل الرحمن لتتناول الجدل الذي كان قائمًا بين الحداثيين المسلمين لعدة عقود– وكان أغلبهم من الرجال، بينما كانت النساء غائبات بدرجة كبيرة عن هذا الجدل، كما كن

غائبات عن عملية الإصلاح وصياغة قوانين الأسرة خلال النصف الأول من القرن العشرين. ولكن المقالة ظهرت في مرحلة كانت حقوق النساء قد أضحت جزءًا من خطاب حقوق الإنسان، حيث جاءت معاهدات ووثائق حقوق الإنسان وبخاصة اتفاقية (CEDAW) لتتيح الفرصة أمام ظهور لغة جديدة تمكن النساء من صياغة مطالبهن.

وقد شهد العقدان الأخيران من القرن العشرين تطورات مصاحبة لتلك الأحداث على الصعيدين العالمي والمحلى أدت إلى تطور إطارين مرجعيين نافذين، على الرغم من التناقض البادي بينهما. ومن ناحية أخرى، نرى توسع الحركة النسائية العالمية في ظل تشجيع (CEDAW) وظهور المنظمات غير الحكومية الممولة عالميًا التي تعتمد على العلاقات التبادلية، ومنحت النساء أصواتًا مسموعة في صياغة السياسات وفي النقاشات العامة حول القوانين. وعلى جانب آخر، أخذت الحركات السياسية الإسلامية– سواء تلك التي كانت تعمل في صفوف السلطة أو في صفوف المعارضة– في استحضار حجة الشريعة بغية تقويض جهود إصلاح أو علمنة القوانين والنظم القضائية التي كانت قد ظهرت في فترات سابقة. وقد استعانت تلك الحركات بالمطالب الشعبية المنادية بالعدالة الاجتماعية من أجل تحقيق أهدافها في تقديم ذلك التقويض في صورة تحرك نحو "الأسلمة" التي تمثل الخطوة الأولى على طريق إقامة المجتمع الأخلاقي العادل.

وقد كانت لتلك الإجراءات المتأسلمة بعض النتائج الإيجابية غير المقصودة. منها أنها أسهمت في إخراج نصوص الفقه التقليدي من خزائنها، وأخضعت هذه النصوص للتدقيق النقدي والجدل العام بصورة غير مسبوقة. وهنا ظهر تيار جديد من المفكرين الإصلاحيين المسلمين الذين تصدوا للتيار الإسلامي المتشدد، وأدخلوا أفكارًا جديدة في الفكر الفقهي الإسلامي. وقد استخدم هؤلاء المفكرون أدوات مفاهيمية ونظريات من فروع معرفية أخرى في تطوير ما تركه الإصلاحيون السابقون، كما اضطلعوا بمهمة صياغة نظريات تفسيرية معرفية جديدة. وقد جاء ما يميزهم عمن سبقوهم متمثلًا في أنهم لم يسعوا لإيجاد أصول إسلامية لمفاهيم حديثة مثل: المساواة، وحقوق

الإنسان، والديموقراطية، بل ركزوا اهتمامهم على كيفيات فهم الدين، وإنتاج المعرفة الدينية، وصياغة الحقوق في التراث الفقهي الإسلامي.

وفي الوقت ذاته، جاءت محاولات ترجمة التفسيرات الأبوية التي عفا عليها الزمن في الشريعة إلى سياسات معاصرة لتحفز الحواس النقدية عند النساء وتدفعهن نحو فعالية أكبر. وقد كانت المتطلبات الاجتماعية–الاقتصادية دفعت بالكثير من النساء إلى الحرص على التعليم والعمل، كما فتحت مجالات جديدة للفعالية والنقاش. وهكذا انخرطت النساء في البحث عن سبل لصياغة قراءات نقدية للتفسيرات الأبوية للشريعة والانحيازات ضد النساء القائمة في النصوص الفقهية. وهكذا ظهر بين المسلمين خطاب وأسلوب جديدين في تناول قضايا الجندر، وهو ما سُمي فيما بعد "النسوية الإسلامية"– وهي عبارة تضم مفهومين شكّلا معًا مصدر قلق للعديد من الإسلاميين وبعض النسويات العلمانيات (مير–حسيني ٢٠٠٦). وقد ساعد على تطور هذا الخطاب انتشار التقنيات الحديثة وبخاصة شبكة المعلومات العالمية (الإنترنت)، تلك التقنيات التي أثبتت قدرتها على التعبئة في الحملات الداعية للتغيير. وهكذا فقد شرعت "النسويات الإسلاميات" في استعادة رسالة الإسلام المساواتية بأن سعين إلى الوصول إلى التواريخ المهملة وإعادة قراءة المصادر النصية الإسلامية. وقد كانت عزيزة الحبري (Aziza Al–Hibri)، ورفعة حسن (Riffat Hassan)، وآمنة ودود (Amina Wadud)، وفاطمة مرنيسي (Fatma Mernissi) ضمن رائدات هذا التيار، وتبعتهن أخريات أقدمن على استكشاف مواضع أخرى في تلك المصادر النصية.[٢٠] وقد أخذت أصوات هؤلاء النسويات في جذب انتباه وسائل الإعلام والمؤسسات الأكاديمية عبر لقاءاتهن وورش العمل التي كن يعقدنها، التي مثلت نقطة انطلاق لجهود الفاعلية الأكاديمية.

لقد أدخلت "الحرب على الإرهاب" بعدًا جديدًا من التعقيد على سياسات الجندر والإسلام في القرن الحالي، وبخاصة عقب هجمات ١١ سبتمبر ٢٠٠١، حيث التحم غزو أفغانستان والعراق– الذي تم تبريره جزئيًا بحجة دعم "حرية" النساء و"حقوقهن"– مع المعايير المزدوجة التي روجت لعقوبات الأمم المتحدة التي فرضتها، لتوضح لنا أن حقوق الإنسان العالمية وقيم النسوية معرضتان

[٢٠] لمطالعة تقييم صدر مؤخرًا لأعماله، طالع أبوبكر (٢٠١٣)، وسيدات (Seedat) (٢٠١٣) وهيرمانسن (Hermansen) (٢٠١٣).

للتلاعب، وأن هناك فجوة عميقة تفصل تلك القيم عن الممارسات التي يقوم بها من يروجون لها. وقد مثلت تلك التطورات نقطة تحول لدى بعض النساء المسلمات اللاتي شعرن بوقوعهن قيد الأسر بين هؤلاء الراغبين في فرض رؤية أبوية عنيفة في دينهم من ناحية، وهؤلاء الذين يحاولون فرض مشروع استعماري جديد باسم حقوق الإنسان والنسوية من ناحية أخرى (مير–حسيني ٢٠١٢).

كان هذا هو السياق الذي ظهر فيه النص الأخير الذي نتناوله هنا. أما نصر حامد أبو زيد كاتب النص فهو واحد من أبرز المفكرين الإصلاحيين وأكثرهم جرأة، وقد قدّم نصه "منزلة النساء بين القرآن والفقه" في ورشة عمل أقيمت في مصر في عام ٢٠١٠، وضمت مشاركين من تيارات محافظة وإصلاحية ونسوية.[٢١]

ولد نصر حامد أبو زيد (٢٠١٠–١٩٤٣)، الباحث المرموق في علوم القرآن، في قرية صغيرة في مصر، حيث تلقى تعليمًا دينيًا تقليديًا. ثم درس الأدب بجامعة القاهرة وحصل على درجة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية. يورد أبو زيد وصفًا شيقًا لانغماسه في الدراسات القرآنية، حيث يتتبع نشأة وتطور ذلك الاهتمام بدءًا من حفظ القرآن كاملًا في طفولته، مرورًا بتعاطفه المبكر مع الإخوان المسلمين، ثم دخوله المجال الأكاديمي ونقده الصريح للخطاب الإسلامي السائد في مصر، مما أدى إلى قراره العيش في منفى اختياري (أبو زيد ٢٠١١). كان أبو زيد يسعى إلى "تحقيق فهم علمي للقرآن... ولإزالة طبقات الغبار المتمثلة في التفسيرات الأيديولوجية بغية الوصول إلى الواقع التاريخي للنص" (كرماني (Kermani) ٢٠٠٤، ص ١٧٥). أصدر أبو زيد عام ١٩٩٠ كتابه المهم بعنوان **مفهوم النص**، وأدخل فيه مفاهيم وأدوات من فروع بحثية أخرى إلى مجال الدراسات القرآنية، منها: علم اللغويات الحديث، والهرمنيوطيقا الفلسفية. وقد تسبب نقده استخدام الدين بوصفه أداة تحقيق مصالح معينة، وتحديه لانفراد العلماء التقليديين بتفسير النصوص الدينية، في جعله هدفًا لهجوم الإسلاميين والزعماء الدينيين في مصر الذين أعلنوا كفره وحاولوا التفريق بين زوجته وبينه.

[٢١] عقدت ورشة العمل برعاية المركز النرويجي لحقوق الإنسان، وكانت جزءًا من مشروع المركز بعنوان "اتجاهات حديثة في الفكر الإسلامي: (http://www.jus.uio.no/sme/english/about/programmes/oslocoalition/islam). كانت حركة "مساواة" قد تأسست لتوها في ذلك الوقت، وكان أبو زيد ضمن المتحمسين والمساندين لها.

وقد اضطر أبو زيد إلى اللجوء للمنفي عام ١٩٩٥، حيث أصبح أستاذًا في جامعة لايدن بهولاندا، واستمرت إقامته بها حتى وفاته المفاجئة في يونيو عام ٢٠١٠. وقد كان لمنهجه النقدي في تناول القرآن أثر كبير على السجال الأكاديمي الدائر حول الإسلام وحقوق الإنسان.

كان أبو زيد عميق التدين، وكان يصنف نفسه بوصفه "أحد العرب والمسلمين الملتزمين 'بالعقلانية'، تلك 'العقلانية' التي لا تنفي الدين أو تزدريه بوصفه محض خيال نفسي" (٢٠١١، ص ٥٥). وقد كان أبو زيد عالمًا مُتمكنًا في مجالي الدين الشائع والعلوم الدينية التقليدية على حد سواء، مما مكّنه من المشاركة في سجالات عالمية حول الإسلام وحقوق الإنسان. وقد تناول أبو زيد في اثنين من كتبه (كتبهما بالعربية) قضية حقوق النساء، كما قدم أحدث أفكاره حول هذا الموضوع في ورشة عمل أقيمت بالقاهرة في يناير/كانون ثان من العام ٢٠١٠ في ورقة بحثية كان ينوى تطويرها وتنقيحها ونشرها.[٢٢]

يبدأ أبو زيد مقالته المعنونة بـ "منزلة النساء بين القرآن والفقه" باقتباس من الإصلاحي المصري محمد عبده (١٩٠٥-١٨٤٥) يقابل فيه بين مفاهيم الفقه والمفاهيم القرآنية فيما يتعلق بعلاقات الزواج:

> "يعتبر الزواج في الفقه عقدًا يمنح الرجل الحق في فرج المرأة. ولكن الزواج في القرآن أحد الآيات الربانية: "وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ." (سورة "الروم" الآية ٢١)" (٢٠١٣، ص ١٥٣).

يرى أبو زيد أن الهوة السحيقة التي تفصل بين مفهوم الزواج في القرآن والفقه مرتبطة بما حدث في الفترة المبكرة لتطور العلوم الإسلامية:

---

[٢٢] لم تنشر هذه المقالة إلا بعد وفاته في يونيو/ حزيران من العام نفسه. وقد كنت إحدى المشرفات على عقد ورشة العمل وإحدى محررات كتاب *Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition*، وهو الكتاب الذي قررنا فيه نشر المقالة بصورتها الأصلية (أبو زيد ٢٠١٣).

"حين لحق الفصل– أو بالأحرى التفتيت– بمقولات القرآن، أو بمعنى آخر، بنظرة القرآن ذات الأبعاد المتعددة للحياة. عندها تولت العقيدة التعامل مع عالم الألوهية، أي طبيعة الله، بينما تولت الفلسفة جوانب الميتافيزيقا، أي الكون ومراتب الوجود والطبيعة وغيرها، وتولت الصوفية ما يتعلق بالعالم الأخلاقي–الروحاني، في حين تولت النظريات القانونية المجال التشريعي." (٢٠١٣، ص ١٥٤)

انشغل الإصلاحيون جميعًا منذ البداية بتبعات ذلك التفتيت، وظهرت بشكل أوضح في العصور الحديثة. وقد أدت عمليات التهميش التدريجية المستمرة التي لاقتها مجالات العقيدة والفلسفة والتصوف خلال القرون القليلة الماضية إلى إعطاء المجال القانوني الفرصة للظهور في صورة الممثل الأوحد للإسلام. يذكرنا أبو زيد بأن ذلك أمر إشكالي للغاية، لأن هذا المجال الذي أصبح يمثل الإسلام يعد جزءًا صغيرًا جدًا من القرآن، حيث يحتوي القرآن على ٥٠٠ آية فقط تتناول موضوعات قانونية من مجمل ٦٢٣٦ آية (٢٠١٣، ص ١٥٧).

وقد عزز هذا الوضع من عملية الفصل بين مجالات فهم القرآن الأخلاقية/ الروحانية التي تؤكد على المساواة بين البشر جميعًا، والمجالات الاجتماعية/ القانونية التي تنتفي فيها تلك المساواة. ويرى أبو زيد أن "إعادة صياغة مجالات القرآن المتعددة تتطلب تناول القرآن بصورة مختلفة". وهنا يمكن الاستعانة بنظريات وأدوات علوم اللغويات والهرمنيوطيقا الحديثة.

"نزل القرآن في صورة سلسلة من الخطابات الشفاهية خلال السنوات العشرين الأخيرة من حياة النبي (٦٣٢–٦١٢)، وكان كل من تلك الخطابات مرتبطًا بمناسبة معينة ويتوجه إلى متلقين معينين وله بناء ونوع وأسلوب ورسالة معينين. وقد تم تجميع تلك الخطابات لاحقًا ثم ترتيبها وتدوينها في المصحف.[٢٣] وهناك حقيقة معروفة وهي ذلك الاختلاف بين الترتيب في المصحف والترتيب الزمني لهذه الآيات. أعطى المصحف

[٢٣] تعنى كلمة "المصحف"، التي تعنى "عدة صفحات"، في الدراسات القرآنية "مجموعة من صفحات القرآن المكتوبة، وذلك لتمييزها عن كلمة "القرآن" التي تشير إلى "الوحي الذي قرئ على النبي محمد."

القرآن شكل الكتاب وهو ما نتج عنه تعريف القرآن على أنه نص." (أبو زيد ٢٠١٣، ص ١٥٤).

اتخذ الله لغة إنسانية من أجل توصيل رسالته. وقد كان العرب في القرن السابع أول من خاطبهم القرآن، حيث أصبحت لغتهم، التي هي جزء من واقعهم الاجتماعي، لغة القرآن. ولغة القرآن، مثل لغة أي نص، لا تفسر نفسها بنفسها ولكن تحتاج إلى تفسيرات، وهذا سبب وجود علوم القرآن التي تتولى مهمة فك شفرات لغة القرآن وفهمها. وعندما نقرأ ما كُتب في مجال علوم القرآن الكلاسيكية في ضوء نظريات تحليل النص الحديثة ندرك، كما يقول أبو زيد:

"إنه بالرغم من أن القرآن يعتبر نصًا مقدسًا، فهو كذلك نص محدد بسياقه التاريخي والثقافي. يصبح هذا النص التاريخي مجالًا للفهم والتفسير، بينما تبقى كلمات الله خارج إطار المعرفة الإنسانية، ولهذا نحتاج في فهم النص لتحليلات تأخذ الأبعاد الاجتماعية والتاريخية في الاعتبار، مما يتطلب استخدام منهجية اللغويات الحديثة لتفسيره. إن القرآن رسالة أنزلها الله على بشر، وهو ما يقوله القرآن بوضوح. وتمثل تلك الرسالة رابطًا تواصليًا بين المرسل والمستقبِل عن طريق شفرة أو نسق لغوى ما. ولأنه لا يمكن في حالة القرآن إخضاع مرسل الرسالة لدراسة علمية، فلا يتسنى لنا دراسة النص القرآني دراسة علمية سوى من خلال دراسة الواقع السياقي والبيئة الثقافية في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع." (٢٠١١، ص ٨٢).

ولهذا "يظل من المهم دائمًا أن نقوم بتحليل القرآن في السياق الذي نشأ فيه"، ولكن "لكون القرآن نصًا فريدًا فهو يستخدم عمليات ترميز لغوية خاصة في توصيل رسالته الخاصة" (٢٠١١، ص ٨٣). ويرى أبو زيد أن فهم ما يبدو لنا "تناقضات" في أمور المساواة بعامة وفيما يتعلق بالرجال والنساء بخاصة، يتطلب ألا نكتفي بإزاحة طبقات متراكمة من التفسيرات الأيديولوجية، وهو ما يستتبع الوعي بالواقع التاريخي، ولكن علينا كذلك إدراك أن القرآن "كان في الأساس سلسلة من الخطابات"، وأن نحلله في ضوء ذلك الوعي.

"أقترح في الوقت الراهن أن نقسم مجالات القرآن– أي تلك النظرة الشاملة للعالم ذات الأبعاد المختلفة– إلى خمسة مجالات مستقلة، يعكس كل منها واحد من المستويات جرى انتزاعه انتزِع من المستويات الأخرى ومن ثم انفصل عنها وتحول إلى مجال دراسة منفصل، أي الفقه والعقيدة والفلسفة والصوفية." (٢٠١٣، ص ١٥٥).

وهذه المجالات الخمسة هي: ١) الكونية، ٢) علاقة الله بالإنسان، ٣) البعد الأخلاقي– الروحاني، ٤) المستوى الاجتماعي، ٥) العقوبات والحدود (٢٠١٣، ص ١٥٥–٦). يقول أبو زيد إن فهم نظرة القرآن للعلاقات بين الرجال والنساء يتطلب، إلى جانب إزاحة طبقات التفسيرات الأيديولوجية التي تشترط الوعي بواقع القرآن التاريخي كذلك، إعادة ربط مجالات المعاني المختلفة في القرآن.

"فعلى المستوى الكوني نجد [المساواة بين البشر] منصوص عليها في الآية الأولى من سورة "النساء"، التي تخاطب البشر قائلة: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا" ("النساء" الآية ١). ومن الدال أن كلمة "نفس" مؤنثة، وأن المخلوق منها يسمى "زوجها" وهي كلمة مذكرة يمكن أن تعنى "توأم" أو "زوج". أما المعنى الثاني فيتضح في الآية ١٨٩ من سورة "الأعراف": "هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا." ("الأعراف" الآية ١٨٩). وكما تبدأ السورة التي تتناول النساء بالتأكيد على المساواة الكونية، فينبغي أن نربط السورة كاملة، التي تحتوي على الأحكام المتعلقة بالزواج، بمبدأ المساواة. وهناك نقطة أخرى تعزز هذا الطرح وهي تكرار ورود كلمة "عدل" في السورة." (٢٠١٣، ص ١٦١)

وعلى المنوال نفسه، نجد المساواة قائمة على "المستوى الأخلاقي– الروحاني، حيث يكافأ الرجال والنساء بالقدر نفسه على أعمالهم الحسنة. كما نرى في مجموعة من الآيات (الآيتان ٩٠ و٩٧ من سورة "النحل"، والآية ١٢٤ من سورة "النساء"، والآية ٤٠ من سورة "غافر"، والآية ١٩٥ من سورة "آل عمران") التي تقدم خطابًا يقول إن العدالة الإلهية تشكل المبدأ الحاكم." كما نجد في

الآيتين ٧١ و٧٢ من سورة "التوبة" "أن المؤمنين والمؤمنات يمثلون جماعة واحدة تقوم على الولاية المتبادلة" (ص ١٦١).[٢٤]

"ولكننا نرى ذكر التخالف بين الرجال والنساء على المستوى المجتمعي. هناك خطاب تمييزي في حالة الاختلاف الديني، أما التخالف المبنى على الجندر فلا يشوبه أي تمييز. وهكذا، فقد أدى سياق اجتماعي– تاريخي معين إلى تحول التخالف بين الرجال والنساء الذي يشير إليه القرآن إلى تمييز في تراث الفقه." (ص ١٦٢)

يؤكد أبو زيد أن وجود آيات في القرآن تعامل الرجال والنساء معاملة مختلفة لا يشكل عقبة في سبيل إقامة حقوق مساواتية بينهم في الإسلام. ويختتم أبو زيد مقالته بطرح سؤالين:

"لماذا نطالب القرآن بانتهاك القواعد الراسخة في المجال المجتمعي المؤسس للمعاني؟ علينا إدراك أن القرآن في تمسكه بالمساواة التامة في المجالين الكوني والأخلاقي–الروحاني يعكس الوجهة التي يريد للمسلمين أن يتوجهوا إليها لكي يتمكنوا من إصلاح غياب المساواة في المجال المجتمعي. وقد أخفق المشرعون التقليديون في هذه المهمة لأنه لم تكن هناك في وقتهم تطورات اجتماعية–ثقافية في هذا المجال...

"إن مطلب المساواة بين الجنسين وليد المرحلة الحديثة في حقوق الإنسان. وتأتى النقطة المهمة متمثلة في السؤال التالي: هل المسلمون قادرون على بذل الجهد الشجاع المطلوب لإصلاح المجال المجتمعي وجعله على نفس مستوى المجالين الكوني والأخلاقي– الروحاني؟" (أبو زيد ٢٠١٣، ص ١٦٤).

لقد قدم مؤلفو النصوص الثلاثة التي تناولتها هذه الدراسة تضحيات جليلة على المستوى الشخصي من أجل طرح قراءاتهم التي تساوي بين الجنسين لنصوص قرآنية مهمة، وكي يقدموا مقاربات ومناهج جريئة لإصلاح الممارسات القانونية التمييزية. وقد كان لثلاثتهم تأثير كبير على

[٢٤] لمطالعة عرض أكثر تفصيلًا لهذا الموضوع، راجع الفصل الذي كتبته المرابط (Lamrabet) في هذا الكتاب.

تطور الفكر الإصلاحي المعاصر، كما أنهم نجحوا في جعل أنصار الأفكار والممارسات التقليدية يتخذون مواقف دفاعية. وهكذا فقد أضحت كتاباتهم أساس الدراسات النسوية في الإسلام، تلك التي طورت الفكر الإصلاحي، وحلّقت به إلى آفاق جديدة بإصرارها على اتخاذ الجندر بوصفه إطارًا مهمًا من أطر التحليل.

قوانين الأسرة المساواتية: آفاق وتداعيات

يمكننا في ختام هذه المقالة وفي ضوء ما قدمناه فيما سبق أن تتناول مشروع صياغة قوانين مساواتية للأسرة في إطار إسلامي، وأن نفكر في إمكانات نجاح ذلك المسعى، والتحديات التي تواجه المنادين به.

يتضح لنا من الطروح التي تقدمها النصوص السابقة أن القوانين التمييزية الحالية فيما يتعلق بالزواج والعلاقات بين الزوجين أنها قوانين غير مقدسة وغير راسخة قابلة للتغير، بل هي في حقيقتها صياغات فقهية مبنية على افتراضات لم تعد قائمة أو مقبولة، ترى أن الله وضع النساء تحت سلطة الرجال. ويمكن اعتبار مفهومي "القوامة" و"الولاية" بمثابة "الحامض النووي للسلطة الأبوية"[٢٥] في تراث الفقه الإسلامي جراء ضلوعهما في تأسيس الأنساق التراتبية والتمييزية بين الجنسين. ويتعين على الذين يحاولون تأسيس صيغ مساواتية لحقوق الرجال والنساء في المجتمعات المسلمة أن يتناولوا فهم هذين المفهومين الفقهيين، وأن يعيدوا تعريفهما بما يتواءم مع مفاهيم العدالة الحديثة المتأصل فيها مبدأ المساواة بين الجنسين.

يواجه تراث الفقه الإسلامي تحديات متنامية تشكل بدورها أزمة معرفية، وذلك نتيجة للتطورات الراديكالية في سياسات الدين والدولة والجندر على الصعيدين المحلى والعالمي منذ مطلع القرن العشرين.[٢٦] ولكن فترات الأزمة هي كذلك فترات الفرص والتغيير.

[٢٥] اقتبست العبارة من جيليجان (Gilligan) التي تطلق عبارة "الحامض النووي للسلطة الأبوية" على الثنائيات القطبية والتسلسلات التراتبية المتعلقة بالجندر.

[٢٦] استعرت هذا المفهوم من الفيلسوف ألاسدير ماكينتاير (Alasdair MacIntyre) (١٩٨٨، ص ٣٥٠-٢)، الذي يرى أن أي سعى عقلاني يأتي مبنيًا في تراث التعلم، وأن التراث يصل لمرحلة الأزمة المعرفية عندما يصبح من المستحيل

تتخذ هذه الأزمة أبعاد عدة، يتمثل أحدها في تغير العلاقة بين التراث الفقهي الإسلامي والدولة والممارسات الاجتماعية. وكما رأينا في الكثير من الدول الإسلامية على مدار القرن العشرين، أدت جهود الإصلاح والصياغة الجزئية لأحكام الفقه، في صورة قوانين أسرة هجينة، إلى إحلال التشريعات والقوانين محل كتب الفقه، بينما أصبحت قوانين الأسرة محط اهتمام المجالس التشريعية التي لم يكن لديها الشرعية والرغبة الكافية لمواجهة التفسيرات الأبوية في الشريعة. ومع ظهور الإسلام السياسي خلال النصف الثاني من القرن العشرين، أضحت تلك الكتيبات الفقهية بخطابها الذي تقدمه مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالحركات السياسية المتأسلمة التي اتخذت من "العودة إلى الشريعة" شعارًا لها. وفي الوقت ذاته، احتلت النساء مكانة مركزية بفضل توسع الحركة النسوية العالمية وظهور المنظمات النسائية غير الحكومية، بحيث أصبحت النساء أنفسهن، وليس الفكرة المجردة المتمثلة في "المساواة بين الجنسين"، في لب الإصلاحات المطروحة في المجالات القانونية. وقد كانت النساء في مطلع القرن مجرد موضوع تلك السجالات، حيث كن غائبات عن عمليات الإصلاح وصياغة القوانين في مجال قوانين الأسرة. ولكن مع نهاية القرن أصبحت النساء ترفضن كونهن مجرد موضوعات للقوانين، وبدأن في استعادة حقهن في التعبير وفي الاضطلاع بدور فاعل في الجدل الدائر وفي عمليات صياغة القوانين. ومع نهاية القرن أججت تلك التطورات المواجهات القائمة بين الإسلاميين والنسويات، وهو الأمر الذي أدى إلى ظهور أشكال جديدة من الفاعلية وتطوير خطاب نسوى جديد يعرف الآن "بالنسوية الإسلامية"، يسعى إلى فصل السلطة الأبوية عن قراءات النصوص المقدسة في الإسلام.

يعدّ تغير مفاهيم "العدالة" بُعداً آخراً من أبعاد هذه الأزمة، مما شكل تحديات للمفاهيم الإسلامية التقليدية في العقيدة والقانون والمجتمع. فنحن نجد القوانين والممارسات السلطوية الأبوية/ التمييزية المتعلقة بقضايا الجندر والأسرة تأتى مبررة بدفوع دينية، وبالأخص في مفاهيم مستقاة من

حل الخلافات بصورة عقلانية، حسب المعايير العقلانية لهذا التراث نفسه. ويقول كذلك إن ذلك الوضع يسمح بظهور قراءات نقدية من داخل التراث تؤدي بدورها إلى تحولات في هذا التراث.

الآية ٣٤ من سورة "النساء" التي كانت ولا تزال محط جدل كبير. وغالبًا ما يأتي الفكر القانوني في الإسلام متبنيًا مفهوم أرسطي للعدالة (كاديفار (Kadivar) ٢٠١٣)، وهو ما نراه متمثلًا في المسلمة الفقهية التي تقول: "تتمثل العدالة في إبقاء الأمور على ما هي عليه"، حيث يحتفظ الرجال والنساء بأماكنهم اللائقة بهم في الأسرة والمجتمع، بحيث تكمن العدالة في الإبقاء عليهم في أماكنهم ومنحهم حقوقهم تبعًا لذلك.[٢٧] وقد سيطر مفهوم العدالة هذا على معظم الأنساق القانونية في الماضي، ولكنه أضحى موضعًا للجدل في العصر الحديث جراء تنامي الخطابات الديموقراطية وخطابات حقوق الإنسان، التي جعلت من المساواة أمرًا أصيلًا في أي مفهوم للعدالة الاجتماعية يسعى إلى لقبول المجتمعي. ولكننا مع ذلك نشهد إعادة إنتاج مفهوم العدالة هذا بأشكال متعددة في قوانين الأسرة المسلمة المعاصرة التي تتبنى منهج "الحماية"، وهو ما ينجم عنه الحفاظ على صور نمطية للجندر تُبقي على علاقات السلطة المبنية على الامتيازات باستحضارها فكرة "القوامة". بمعنى آخر، فبما أن هناك اختلافات بين الجنسين، وأن النساء ضعيفات والرجال أقوياء، وأن الرجال يقومون بحماية النساء والإنفاق عليهن، فإن العدالة تقتضي أن يكون للرجال سلطة وتميز على النساء.

ويكمن أحد التحديات التي تواجه محاولات صياغة قوانين أسرة مساواتية داخل إطار إسلامي في ذلك التناقض بين مفاهيم العدالة وحقوق الجندر المعاصرة والمفاهيم المؤسسة للتفسيرات الراسخة في الشريعة. وقد أوصى الإصلاحيون المسلمون، كما فعل أمثالهم في الأديان الأخرى، بعدد من الاستراتيجيات لمواجهة تلك التحديات،[٢٨] كان من بين أهمها التأكيد على التمييز بين ما هو متغير وما هو ثابت في النصوص، وهو ما يطلق عليه بعض الباحثين "المحدد" و"المطلق"، أو "الثابت" و"المتغير"، أو "العارض" و"الدائم"، أو "الوصفي" و"التوجيهى". كما تضمنت الاستراتيجيات التعرف على مقاصد المشرع الإلهي والتغيرات التي كان من الممكن أن تؤدي إليها تلك المقاصد على مر

[٢٧] راجع إشكيفاري (Eshkevari) (٢٠١٣، ص ١٩٢–٣)، لمطالعة عرض نقدي آخر.

[٢٨] يناقش فيراري (Ferrari) قدرة الأنساق القانونية الدينية على التكيف مع المتغيرات، حيث يعرض لأمثلة مشابهة من تاريخ الكنيسة الكاثوليكية والقوانين في الإسلام واليهودية.

الزمن، كما شملت أيضًا قراءة النصوص المقدسة والأحكام التي استنبطها منها الفقهاء في سياقاتها التاريخية والسياسية.[٢٩]

وهكذا فقد استخدم بعض إصلاحيو القرن العشرين هذه الاستراتيجيات في تقديم طروح من داخل الإطار الإسلامي تدعو إلى تعديل أحكام الشريعة الخاصة بالأسرة بما يتواءم مع التوقعات والواقع المعاصر، وذلك في محاولة للتعامل مع المعضلات القانونية والاجتماعية المتعددة التي تواجهها الأسر والمجتمعات المسلمة. وقد عرضتُ ببعض التفصيل استخدام ثلاثة من الإصلاحيين لهذه الاستراتيجيات في نصوص ظهرت مرتبطة بمناسبات مهمة في تاريخ تطور الجدل حول تلك الموضوعات. وقد كان ثلاثتهم من رواد الاتجاه الجديد في الفكر الإصلاحي الإسلامي الساعي إلى الاشتباك الخلاق مع النصوص الإسلامية المقدسة. ويتضح لنا من هذا الاتجاه أن المصادر النصية في الإسلام لا تنطوي على قيم أبوية مجحفة، كما أنها لا ترسخ لقوانين جامعة مانعة وأبدية. كل ما تقدمه لنا هذه المصادر النصية هو الإرشاد والمبادئ الأخلاقية التي تؤدي إلى صياغة قوانين عادلة. فالقرآن يعلي من قيمة العدل كما يحث المسلمين على تبنيه، ولكنه لا يقدم لنا تعريفًا للعدل، بل إرشادات إلى الطريق الذي يجب أن يتبع بغية الوصول إلى العدل، وهو طريق يتحدد دومًا بالزمان والسياق. ويرى مفكرونا الثلاثة أن فهم إرشادات الإسلام يتطلب جهدًا نقديًا يهدف إلى إعادة تقييم التراث الفكري الإسلامي كلية مثل: العقيدة والأخلاق والفلسفة والفقه.

توضح لنا طروح الحداد ورحمن وأبو زيد وجود عقبات كبيرة في طريق هذا المنهج تتمثل في البنى الأبوية والسلطوية المتغلغلة وجهودها الساعية إلى إسكات الأصوات الإصلاحية الداعية للتغيير. ولن يتخلى المتمسكون بالأفكار والممارسات التقليدية عن التفسيرات الراسخة في الشريعة، التي تنعكس في أحكام الفقه، تلك التي سمحت بالتمييز على أساس الجندر والعقيدة. ولهذا، يمثل السعي من أجل تحقيق المساواة بين الجنسين في المجتمعات المسلمة جزءًا من سعى أكبر إلى

[٢٩] يقدم كورتسمان (Kurzman) (١٩٩٨؛ ٢٠٠٢) أمثلة لأعمال مفكرين إسلاميين، ويقدم أبو زيد (٢٠٠٦) تحليلًا تاريخيًا نقديًا.

تحقيق الديموقراطية السياسية والتعددية وحرية التعبير، ويأتي التحول الديموقراطي في عملية إنتاج المعرفة الدينية ليلعب دورًا محوريًا في هذا السعي. وقد بقي مصير حقوق النساء وما يستتبعه من تحول ديموقراطي مرهونًا بإرادة القوى السياسية على مدار القرن العشرين. وها هي التطورات السياسية الراهنة المتمثلة في ظهور حركة الخُضر في إيران أعقاب الانتخابات الرئاسية الإشكالية هناك، ثم قمع هذه الحركة، وما تبع ذلك من انتفاضات في مصر وتونس وليبيا وسوريا وتركيا، تكشف لنا من جديد عن مدى هشاشة أوضاع حقوق النساء في المجتمعات المسلمة في مواجهة صراعات القوى المحلية والعالمية التي لديها أولويات أخرى. وتأتي الاتجاهات المتأسلمة، التي غالبًا تحظى بالدعم الشعبي في أوقات التغيير، مدفوعة دومًا بسياسات وافتراضات أبوية تقليدية مدعومة بالتفسيرات الراسخة للشريعة والآتية إلينا من فترات ما قبل الحداثة. وتقدم هذه التفسيرات للمتأسلمين المبررات العقائدية والأيديولوجية للإبقاء على النساء تحت سلطة الرجال ومعاملتهن باعتبارهن مواطنات من الدرجة الثانية.

بمعنى آخر، لا تكمن المشكلة في النص ولكن في السياق واستخدامات النص الساعية إلى الإبقاء على البنى الأبوية والسلطوية. ولذا لا ينبغي أن تقتصر الجهود على تقديم الطروح المنطقية والتفسيرات المدروسة من داخل الإطار الإسلامي، ولكن يجب المواجهة على الصعيد السياسي، ما هي الدوافع والمصالح التي تحرك هؤلاء الذين يدَّعون امتلاك سلطة الحديث باسم الدين؟ أولئك الذين يلوون التفسيرات المتعارف عليها من أجل تحقيق أغراضهم السلطوية، وبالتالي هم الذين يستحضرون مفاهيم مثل "القوامة" ليس فقط بهدف تدعيم السلطة الذكورية داخل الأسرة ولكن كذلك من أجل الإبقاء على أشكال الفهم السلطوية والمطلقة للدين.

تتولى الأصوات والدراسات النسوية الإسلامية مواجهة تلك التحديات، حيث تفتح الأبواب أمام إقامة حوارات عميقة وبناءة بين النسوية والتراث الفقهي الإسلامي. ولهذه الحوارات تداعيات معرفية وسياسية. فعلى الجانب المعرفي، تمكننا النظرية النقدية النسوية من اكتشاف دور الافتراضات غير النقدية والطروح التي تدّعي "البداهة" في تقليص وتشويه معارفنا، وهى بذلك تمنحنا الأدوات

اللازمة لتحليل العلاقات القائمة بين إنتاج المعرفة وممارسات السلطة.[٣٠] كما تقدم لنا النظرية النقدية النسوية منهجية بحثية تمنح النساء أصواتًا، وتجعل اهتماماتهن ومصالحهن جزءًا من عملية صياغة القوانين،[٣١] كما تمكننا فوق ذلك كله من طرح أسئلة جديدة: ما هي أفضل الطرق للتعامل مع التوتر القائم بين فكرتيْ "الحماية" و"السيطرة" الكامنتين في مفهومي "القوامة" و"الولاية"، أيًا كان تعريفنا لهذين المفهومين؟ ماذا تعنى فكرة "الحماية"؟ وهل يتحتم أن تنطوي على التراتبية أو السيطرة من جانب على الآخر؟ كيف لنا أن نحقق العدالة والمساواة داخل الأسرة؟ ما هي طبيعة القوانين والإصلاحات القانونية المطلوبة من أجل تحقيق العدالة والمساواة داخل الأسرة؟ هل يتطلب ذلك تطابق الحقوق والواجبات بين الزوجين؟ متى تصبح المعاملات غير المساواتية في القانون ضربًا من التمييز؟ وكيف لنا أن نتعامل بشكل عادل مع الاختلافات بين الرجال والنساء؟

تأتى هذه الأسئلة في لب النظرية القانونية النسوية، وتتجلى في الانتقال من المناهج "الشكلية" إلى المناهج "الموضوعية" في تناول فكرة المساواة.[٣٢] إذ يركز النموذج الشكلي للمساواة، الذي يدعو غالبًا إلى قوانين لا تأخذ الجندر في الحسبان، على المعاملات المساواتية في القانون، ولكنه لا يمكِّن النساء بالضرورة من الحصول على حقوقهن على قدر مساواتي مع الرجال، ذلك لأن هذا النموذج يعتمد على مقدمة مغلوطة، إذ إن نقطة الانطلاق وحقل التحرك يختلفان لدى الجنسين. فالنساء ليس لديهن القدرة التي للرجال على الحصول على الموارد الاجتماعية–الاقتصادية وعلى الفرص السياسة، ولكن هذا ليس كل شيء، إذ لا تشكل النساء أنفسهن جماعة متجانسة، حيث تلعب عوامل الطبقة والعمر والعرق والوضع الاقتصادي– الاجتماعي أدورًا مهمة في تهميش النساء. وعلى النقيض، يأخذ المنهج "الموضوعي" في تناول المساواة هذه العوامل في الحسبان، وبخاصة في سعيه إلى "القضاء على التمييز الفردي والمؤسسي والمنهجي ضد الجماعات الأقل حظًا والذي يؤدى إلى

[٣٠] تشكل هذه القضية محورًا من محاور النظريات النسوية؛ لمطالعة عرض لهذا الموضوع، راجع هاردنج (Harding) (٢٠٠٤، ص ١١–٥).

[٣١] راجع رامزان أوجلو (Ramzanoğlu) (٢٠٠٢)، لمطالعة عرض لهذه القضية.

[٣٢] راجع كابور (Kapur) (٢٠١٢، ٢٦٦–٧٢)، لمطالعة عرض مختصر لهذين المنهجين.

إعاقة مشاركاتها الكاملة والمساواتية في المجتمع سواء من الناحية الاجتماعية، أو الاقتصادية، أو السياسية، أو الثقافية" (كابور (Kapur) ٢٠١٢، ص ٢٦٨). يهتم هذا المسعى بأنواع القوانين والإصلاحات القانونية التي تنظم علاقات السلطة بين الجنسين بصورة تُمكِّن النساء من التمتع بالكرامة والأمان والاحترام داخل الأسرة، كما تضمن لهن حق المشاركة المجتمعية الكاملة، بدلًا من الاهتمام بصياغة قوانين لا تلتفت للجندر.

وعلى الصعيد السياسي يمكن أن نخطو خطوة نحو تجاوز التقسيمات الأيديولوجية الحادة مثل: "العلماني" مقابل "الديني"، أو "الإسلام" مقابل "حقوق الإنسان"، التي أسهمت منذ مطلع القرن العشرين في تكبيل سعى النساء المسلمات نحو المساواة والكرامة، ذلك متى وضعنا الفكر الإسلامي الفقهي المعاصر في حوار مع النسوية، فقد أسهمت تلك التقسيمات الحادة في تعمية ساحة المعركة الحقيقية بين البنى الأبوية والسلطوية من جهة والأيديولوجيات والقوى المساواتية والديموقراطية من جهة أخرى. ويتطلب الكشف عن هذا الواقع عمليتين مرتبطتين، تتمثل أولاهما في استخراج الأسس القيَمية والمساواتية في النصوص المقدسة في الإسلام واستعادة هذه الأسس، والثانية في فهم العلاقة بين إنتاج المعرفة وممارسات السلطة وتوضيحها. عندئذ فقط يمكننا التطلع إلى تغيير حقيقي وملموس قادر على تغيير البنى العميقة التي شكلت الواقع الديني والثقافي والسياسي من حولنا.

المراجع:

Abd Al ‘Ati, Hammudah. 1997. *The Family Structure in Islam*. Indianapolis: American Trust.

Abou-Bakr, Omaima (ed.). 2013. *Feminist and Islamic Perspectives: New Horizons of Knowledge and Reform*. Cairo: Women and Memory Forum with the Danish–Egyptian Dialogue Institute and the Danish Centre for Research on Women and Gender.

Abu-Odeh, Lama. 2004. ‘Modernizing Islamic Law: The Case of Egypt’. *Vanderbilt Journal of Transnational Law* 37 (4): pp. 1043–146.

Abu Zayd, Nasr. 1990. *The Concept of the Text: A Study of the Qur’anic Sciences* (Mafhum al-Nas□s□: Dirasah fī ‘Ulum al-Qur’an). Cairo: al-Hayah al-Misriyah al-Ammah lil-Kitab.

Abu Zayd, Nasr. 2006. *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis.* Amsterdam: Amsterdam University Press.

Abu Zayd, Nasr. 2011. 'Towards Understanding the Qur'an's Worldview: An Autobiographical Reflection'. In *New Perspectives on the Qur'an: The Qur'an in its Historical Context*, edited by Gabriel Said Reynolds, pp. 47–87. London: Routledge.

Abu Zayd, Nasr. 2013. 'The Status of Women between the Qur'an and *Fiqh*'. In *Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition*, edited by Ziba Mir-Hosseini, Kari Vogt, Lena Larsen and Christian Moe, pp. 153–68. London: I.B. Tauris.

AFTURD. 2006. *Egalité dans l'Héritage: Pour Une Citoyenneté Pleine et Entière.* Tunis.

Ahmed, Leila. 1992. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press.

Al-Hibri, Azizah. 1982. 'A Study of Islamic Herstory: Or How Did We Ever Get into This Mess'. In *Women's Studies International Forum* 5 (2): pp. 207–19.

Al-Hibri, Azizah. 2003. 'An Islamic Perspective on Domestic Violence'. *Fordham International Law Journal* 27 (1): pp. 195–224.

Ali, Kecia. 2003. 'Progressive Muslims and Islamic Jurisprudence: The Necessity for Critical Engagement with Marriage and Divorce Law'. In *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, edited by Omid Safi, pp. 163–89. Oxford: Oneworld.

Ali, Kecia. 2007. 'Religious Practices: Obedience and Disobedience in Islamic Discourses'. In *Encyclopedia of Women in Islamic Cultures*, vol. 5, edited by Suad Joseph, pp. 309–13. Leiden: Brill.

Ali, Kecia. 2010. *Marriage and Slavery in Early Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Ali, Kecia. n.d. 'Muslim Sexual Ethics: Understanding a Difficult Verse, Qur'an 4:34'. http://www.brandeis.edu/projects/fse/muslim/diff-verse.html, accessed 1 January 2014.

Anderson, James Norman. 1976. *Law Reforms in the Muslim World*. London: Athlone.

Barlas, Asma. 2002. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: Texas University Press.

Boulby, Marion. 1988. 'The Islamic Challenge: Tunisia since Independence'. *Third World Quarterly* 10 (2): pp. 590–614.

Charrad, Mounira. 2001. *States and Women's Rights: The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria and Morocco*. Berkeley: University of California Press.

Chiba, Masaji. 1986. 'Introduction'. In *Asian Indigenous Law in Interaction with Received Law*, edited by Masaji Chiba, pp. 1–9. London: Kegan Paul International.

Duderija, Adis. 2011. *Constructing a Religiously Ideal 'Believer' and 'Woman' in Islam: Neo-traditional Salafi and Progressive Muslims' Methods of Interpretation*. New York: Palgrave.

Eshkevari, Hassan Yousefi. 2013. 'Rethinking Men's Authority over Women: *Qiwama*, *Wilaya* and Their Underlying Assumptions'. In *Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition*, edited by Ziba Mir-Hosseini, Kari Vogt, Lena Larsen and Christian Moe, pp. 191–212. London: I.B. Tauris.

Ferrari, Silvio. 2006. 'Adapting Divine Law to Change: The Experience of the Roman Catholic Church (with Some References to Jewish and Islamic Law)'. *Cardozo Law Review* 28 (1): pp. 53–65.

Gilligan, Carol. 2011. *Joining the Resistance*. Cambridge, UK: Polity Press.

Harding, Sandra (ed.). 2004. *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*. London: Routledge.

Hassan, Riffat. 1987. 'Equal before Allah? Woman–Man Equality in the Islamic Tradition'. *Harvard Divinity Bulletin* 17 (2): http://www.globalwebpost.com/farooqm/study_res/islam/gender/equal_riffat.html, accessed 1 January 2014.

Hassan, Riffat. 1999. 'Feminism in Islam'. In *Feminism and World Religions*, edited by Arvind Sharma and Kate Young, pp. 248–78. New York: State University of New York Press.

Hermansen, Marcia. 2013. 'New Voices of Women Theologians'. In *Muslima Theology: Voices of Muslim Women Theologians*, edited by Ednan Aslan, Elif Medeni and Marcia Hermansen, pp. 11–34. Frankfurt: Peter Lang.

Husni, Ronak, and Daniel Newman (eds). 2007. *Muslim Women in Law and Society: Annotated Translation of al-Tahir al-Haddad's* Imra'tuna fi 'l-shari'a wa 'l-mujtama', *with an Introduction*. London: Routledge.

Ibn Rushd. 1996. *The Distinguished Jurist's Primer*, vol. 2 (*Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*), translated by Imran Ahsan Khan Nyazee. Reading: Garnet.

Kadivar, Mohsen. 2013. 'Revisiting Women's Rights in Islam: "Egalitarian Justice" in Lieu of "Deserts-Based Justice"'. In *Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition*, edited by Ziba Mir-Hosseini, Kari Vogt, Lena Larsen and Christian Moe, pp. 213–36. London: I.B. Tauris.

Kapur, Ratna. 2012. 'Unveiling Equality: Disciplining the "Other" Woman through the Human *Rights Law*, edited by Anver M. Emon, Mark S. Ellis and Benjamin Glahn, pp. 265–90. Oxford: Oxford University Press.

Keddie, Nikki. 2007. *Women in the Middle East: Past and Present*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Kelly, Patricia. 1996. 'Finding Common Ground: Islamic Values and Gender Equity in Tunisia's Reformed Personal Status Law'. In *Shifting Boundaries in Marriage and Divorce in Muslim Communities, Special Dossier*, edited by Homa Hoodfar, pp. 74–105. Grabels, France: Women Living under Muslim Laws.

Kermani, Navid. 2004. 'From Revelation to Interpretation: Nasr Hamid Abu Zayd and the Literary Study of the Qur'an'. In *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, edited by Suha Taji-Farouki, pp. 169–92. Oxford: Oxford University Press.

Kurzman, Charles (ed.). 1998. *Liberal Islam: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press.

Kurzman, Charles (ed.). 2002. *Modernist Islam 1840–1940: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press.

MacIntyre, Alasdair. 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* Indiana: University of Notre Dame Press.

Mahmood, Tahir. 1972. *Family Law Reforms in the Muslim World*. Mumbai: N.M. Tripathi.

Mahmoud, Mohamed. 2006. 'To Beat or Not to Beat: On Exegetical Dilemmas over Qur'an 4:34'. *Journal of the American Oriental Society* 126 (4): pp. 537–50.

Mir-Hosseini, Ziba. 2003. 'The Construction of Gender in Islamic Legal Thought: Strategies for Reform'. *Hawwa* 1 (1): pp. 1–28.

Mir-Hosseini, Ziba. 2006. 'Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism'. *Critical Inquiry* 32 (1): pp. 629–45.

Mir-Hosseini, Ziba. 2007. 'Islam and Gender Justice'. In *Voices of Islam*, vol. 5, *Voices of Diversity and Change*, edited by Vincent Cornell and Omid Safi, pp. 85–113. Westport, CT: Greenwood.

Mir-Hosseini, Ziba. 2009. 'Towards Gender Equality: Muslim Family Laws and the *Shari'ah*'. In *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*, edited by Zainah Anwar, pp. 23–63. Petaling Jaya: Musawah.

Mir-Hosseini, Ziba. 2012. 'Sexuality and Inequality: The Marriage Contract and Muslim Legal Tradition'. In *Sexuality in Muslim Contexts: Restrictions and Resistance*, edited by Anissa Helie and Homa Hoodfar, pp. 124–48. London: Zed Books.

Mir-Hosseini, Ziba. 2013. 'Muslim Family Laws, Justice and Equality: New Ideas, New Prospects'. In *Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition*, edited by Ziba Mir-Hosseini, Kari Vogt, Lena Larsen and Christian Moe, pp. 7–34. London: I.B. Tauris.

Moosa, Ibrahim. 2000. 'Introduction'. In *Revival and Reform in Islam*, by Fazlur Rahman. Oxford: Oneworld.

Rahman, Fazlur. 1980. 'A Survey of Modernization of Muslim Family Law'. *International Journal of Middle Eastern Studies* 11 (4): pp. 451–65.

Rahman, Fazlur. 1982a. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

Rahman, Fazlur. 1982b. 'The Status of Women in Islam: A Modernist Interpretation'. In *Separated Worlds: Studies of Purdah in South Asia*, edited by Hanna Papanek and Gail Minault, pp. 285–310. Delhi: Chanakya.

Ramazanoğlu, Caroline with Janet Holland. 2002. *Feminist Methodology: Challenges and Choice*. London: Sage.

Rapoport, Yossef. 2005. *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Saeed, Abdullah. 2004. 'Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting the Ethico-legal Content of the Qur'an'. In *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, edited by Suha Taji-Farouki, pp. 37–66. Oxford: Oxford University Press.

Salem, Norma. 1984. 'Islam and the Status of Women in Tunisia'. In *Muslim Women*, edited by Freda Hussain, pp. 141–68. London: Croom Helm.

Seedat, Fatima. 2013. 'When Islam and Feminism Converge'. *Muslim World* 103 (3): pp. 404–20.

Sonbol, Amira El-Azhary (ed.). 1996. *Women, Family and Divorce Laws in Islamic History*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Sonbol, Amira El-Azhary. 1998. 'Ta'a and Modern Legal Reform: A Reading'. *Islam and Christian–Muslim Relations* 9 (3): pp. 285–94.

Sonn, Tamara. 1991. 'Fazlur Rahman's Islamic Methodology'. *Muslim World* 81 (3–4): pp. 212–30.

Sonn, Tamara. 1998. 'Fazlur Rahman and Islamic Feminism'. In *The Shaping of An American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*, edited by Earle H. Waugh and Frederic M. Denny, pp. 123–45. Atlanta: Scholars Press.

Stowasser, Barbara. 1993. 'Women's Issues in Modern Islamic Thought'. In *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*, edited by Judith E. Tucker, pp. 3–28. Bloomington: Indiana University Press.

Tucker, Judith. 2000. *In the House of Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*. Berkeley: University of California Press.

Wadud, Amina. 1999. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective.* Oxford: Oxford University Press.

Wadud, Amina. 2006. *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld.

Waugh, Earle H. and Frederic M. Denny (eds). 1998. *The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman*. Atlanta: Scholars Press.

Welchman, Lynn. 2011. 'A Husband's Authority: Emerging Formulations in Muslim Family Laws'. *International Journal of Law, Policy and the Family* 25 (1): pp. 1–23.