دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	الفقه والمجتمع
المصدر:	الأكاديمية
الناشر:	أكاديمية المملكة المغربية
المؤلف الرئيسي:	بورقية، رحمة
المجلد/العدد:	ع 20
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2003
الصفحات:	75 - 110
رقم MD:	177182
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	IslamicInfo, AraBase, HumanIndex
مواضيع:	الشريعة الاسلامية، الفقه الاسلامي، المجتمع الاسلامي، فقه النوازل، الاجتهاد، العرف، حقوق المرأة، الميراث، القوامة، الطاعة، المغرب، الاسر المغربية، العادات والتقاليد، تجديد الفقه ، الولاية في الزواج
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/177182

© 2021 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

الفقه والمجتمع

رحمة بورقية

مقدمة

يجب أولاً أن أحدد منطلق هذا الحديث، فهو لا يطمح أن يخوض في قضايا فقهية ليست من اختصاصي، وإنما يطرح بعض القضايا من منطلق ما يسمى بسوسيولوجيا المعرفة ؛ ذلك المجال الذي يسائل المعرفة من حيث مكونات خطابها ومنطقها والأطر الفكرية و المعرفية والاجتماعية التي تؤثر فيها. وفي هذا السياق سأركز في هذا الحديث على إبداء بعض الملاحظات حول التراث الفقهي باعتباره معرفة دينية[1]، وتحليل منظوره للأسرة ولوضع المرأة وارتباطه بالمناخ المجتمعي والفكري الذي تبلور فيه.

فلقد قنن الفقه الحياة الاجتماعية للمسلمين عبر عصور المجتمعات الإسلامية. وتبعا لذلك، فإن الفقه اجتهاد وعمل بشريان، ساهم في تراكمهما فقهاء قادتهم ملكاتهم ومداركهم ومعارفهم إلى تقنين أحوال المسلمين ومعاملاتهم، وصياغة أجوبة عن التساؤلات التي طرحتها المجتمعات الإسلامية عبر الفترات التاريخية. وككل عمل بشري وفكري، فالفقه يشكل موضوعا للبحث والنظر ويستدعي دراسة الطريقة التي أنتجت بها الآليات المعرفية لاستنباط الأحكام وتم

بها التعامل مع مستجدات كل عصر، والتصورات التي يعكسها عن بعض القضايا المجتمعية كمسألة وضع المرأة.

1 – الفقه وأسئلة المجتمع الإسلامي

إن التراث الفقهي عبارة عن ذخيرة من المتون تعكس ظواهر وتصورات وممارسات المجتمع. وقد يبدو لنا أن المنهج الفقهي و طرق التعليل و الاستدلال لا تفسح دائما المجال لاستيعاب كل القضايا المتشعبة التي تطرح على المسلمين. ومع ذلك نجد أن الفقه الإسلامي، سواء في أصوله أو فروعه قد حاور المجتمع الإسلامي وقضاياه، إلا أن تحليل خطابه خارج مقاربة تمجيدية ومعيارية، أمر لم يهتم به كثير من الباحثين من العالم الإسلامي، لتحليل أسسه والبعض من جوانب مضامينه الاجتماعية[2].

لاداعي للتذكير أن الفقه يستمد جوهره من القرآن الكريم و السنة، كما أن جزءا كبيرا من الفقه المالكي بني على عمل أهل المدينة ؛ بحيث اعتبر ذلك العرف من أحد الأسس الفقهية[3]. وينتج عن ذلك أن الفقه يعكس في جزء كبير من متنه، قضايا زمن أهل المدينة في تلك الحقبة من التاريخ. فمكونات وتركيبة المجتمع العربي في العصور الأولى للإسلام، كان لهما تأثير على التقنين الفقهي للعلاقات الأسرية ولتصور وضع المرأة. ولذلك نجد أن بعض مضامين النصوص الفقهية يجب أن تفهم في سياق محيطها التاريخي والاجتماعي و لايمكن أن تنطبق على كل العصور. ويكفي أن نقرأ بعض النصوص لندرك أن معظم تلك المضامين تعكس مجتمعا غير الذي نعيش فيه اليوم. لا يمكن أن نردد اليوم بعد ابن أبي زيد القيرواني "ولا نكاح لعبد ولا أمة إلا بإذن السيد" أو "ولا تعقد امرأة ولاعبد ولا من على غير دين الاسلام نكاح امرأة"، دون الإحالة على مجتمع الجزيرة العربية

في العصور الأولى للإسلام، الذي سادت فيه العبودية لتشكل أحد مكونات النظام الاقتصادي.[4] ويستشف من هذه الإحالة التي تتردد في النصوص الفقهية، أن واقع المجتمع العبودي فرض نفسه على الخطاب، على الرغم من كون الإسلام حاول أن يحد من العبودية التي كانت سائدة في المجتمع الجاهلي، و أن رواسب الجاهلية وسلطة تركيبتها المجتمعية تسربت إلى الخطاب الفقهي لتضع المرأة تقريبا في نفس مستوى العبد، لاتعقد نكاح امرأة أخرى كالعبد الذي بدوره لا يعقد على امرأة.[5]

كما يعكس التراث الفقهي وجود مجتمع فيه التراتب بين الذكر والأنثى، والتمييز بين الأحرار والعبيد، وبين الأحرار أنفسهم تبعا لمستواهم الاجتماعي، كأمر مقبول. و نجد أن بعض الكتابات الفقهية قد استوعبت التراتبات الاجتماعية والفروق التي وضعها المجتمع بين المرأة الشريفة وغير الشريفة، بحيث نقرأ أنه "... إذا زوج المرأة غير وليها بإذنها فإن كانت شريفة لها في الناس حال كان وليها بالخيار في فسخ نكاحها أو إقراره وإن كانت دنية كالمعتقة والسوداء والإسلامية ومن لاحال لها جاز نكاحها ولا خيار لوليها لأن كل أحد كفؤ لها."[6] يضع الفقه هنا تمايزات بين الشريفة وغير الشريفة أو الدنية، كما أن الدنية كالمعتقة والسوداء لا خيار أولياءهن لأنه كيف ما كان حال الزوج فهو كفؤ لهن. فهذه التمايزات لا تستجيب للمساواة التي يقول بها الإسلام الذي لا يفرق بين فرد وآخر إلا بالتقوى. ثم إن هذه التمايزات الموجودة في المجتمع، ومن صنع ذلك المجتمع وسلطته قد تسربت إلى المواقف الفقهية. مما يجعل الكثير من الأحكام أحكاما تاريخية تعكس الفترة التاريخية التي عاش فيها الفقهاء.

فالتغييرات التي كان المجتمع الإسلامي يعرفها عبر العصور وفي مختلف المناطق الجغرافية، كانت تضع الفقه في محك السؤال. ولقد كان الفقهاء عبر العصور يواجهون تحول المجتمع الإسلامي، والتساؤلات التي يطرحها المسلم، إما بالعودة إلى النصوص السابقة لإيجاد الأجوبة الجاهزة، أو بفتح مجال

الاجتهاد قصد ابتكار جواب جديد لإشكال يطرح على المجتمع الإسلامي من جراء سيرورة التحول.

يتميز تطور المجتمع الإسلامي في الغرب الإسلامي بخصوصية بروز وانتعاش فقه النوازل الذي كان بمثابة نوع من الاجتهاد المباشر حول القضايا التي يطرحها المجتمع الإسلامي وهو يتحول. ولقد كان على الفقهاء مواجهة العوائد و الأعراف الجديدة التي لم تكن معروفة في مجتمع الجزيرة العربية، وأصبح يفرضها الواقع الاجتماعي للمجتمعات التي امتد إليها الإسلام. فإذا تصفحنا معيار الونشريسي أو النوازل الجديدة الكبرى في مغرب القرن التاسع عشر للمهدي الوزاني أو غيرهما[7]، نجد أن هذه المؤلفات عبارة عن حوار مع تلك العادات والأعراف. ولقد اجتهد الفقهاء في إدخال بعض الأعراف في حظيرة الفقه الإسلامي لإضفاء المشروعية الفقهية عليها كما هو الشأن في "شركة الخماس" التي أصبحت منتشرة بين الناس و لصيقة بالاقتصاد الفلاحي، و التي أوحت للفقيه ابن أبي رحال المعدني[8] في القرن الثامن عشر بكتابة مقاله دفاعا عن شركة الخماس في كتابه "رفع الالتباس عن شركة الخماس". ومنهم كذلك من دافع عن اعتبار عادات البلد في كل اجتهاد فقهي. وفي هذا السياق كتب الفقيه الكيكي يقول : "ثم حكى [ابن فرحون] عن القرافي مامعناه : أنه يجب اتباع عوائد البلد في الأحكام الدائرة على العوائد، فمهما تجدد العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تحمل على المنقول في الكتاب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير إقليمك يستفتيك فلا تجبه على عرف بلدك واسأله عن عرف بلده وأجر عليه واقعته دون عرف بلدك والمقرر في كتبك. وهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات ضلال أبدا في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين و السلف الماضين."[9] كما قال في نفس السياق بن عرفة من قبله : "إن الجمود على النص من غير التفات إلى أحوال الناس وعوائدها وتنويعات الأزمان ضلال

ضلال"[10]. هذا كلام بن عرفة منذ قرون وقول الفقيه الكيكي في القرن الثامن عشر وكيف لا يكون في وقتنا و في قرننا الذي أصبحنا نرى فيه من يقيس واقعنا على واقع العصور الأولى للإسلام متجاهلين للفرق الزمني و تحول الأعراف و العوائد.

كما أبرز الفقهاء كيف أن العرف يتجاوز في بعض المناطق وفي المجتمع الإسلامي ما يقره الشرع. فالكيكي يقيم " الدليل على عدم صحة هبة بنات القبائل وأخواتهم لأقاربهن إذا اطرد العرف بحرمانهم من الميراث" ؛ بحيث كانت المرأة تستحيي أن تأخذ نصيبها من الميراث. والمعلوم أن الحياء قيمة اجتماعية يودعها المجتمع في المرأة لكي يحافظ الذكر على الممتلكات ولكي لا تنتقل إلى رجل آخر عبر الزواج. فالمرأة تتخلى عن نصيبها "بسبب الحياء أو خوفا من أن تعير في مجامع أجناسها إن لم تفعل"[11] كما يقول "...إن هبة المرأة الرشيدة من نسوة القبائل لأقاربها من الرجال لاتلزمها لأنه لايكون إلا بالإكراه غالبا وإن من لم تساعف قريبها في ذلك مقتها وهجرها ولم تجد سبيلا إلى الانتصار به، والله أعلم..."[12] فهي تتخلى عن نصيبها لأنها تخاف من قطع صلة الرحم مع الأقارب ومن فقدان الحماية.

لم ترد ظاهرة تخلي البنات عن نصيبهن لصالح الأقارب عند الفقيه الكيكي فحسب، وإنما وردت أيضا في عدد من كتب الفقهاء كما يذكر ذلك الكيكي نفسه. فالغزالي مثلا في كتابه إحياء علوم الدين يرى "أن للبنات والعمات الرجوع فيما وهبن، وأطال الكلام في ذلك فعده إكراها وقال لأنها اجتمع عليها ضرران : ذهاب مالها وشتم عرضها واختارت بقلبها أهون عليها ضررا وهو ذهاب مالها صونا لعرضها من غير طيب نفسها، ونص أن لها الرجوع في ذلك"[13]. كما أنها ظاهرة عرفها المجتمع المغربي إلى وقت قريب[14] ومازالت موجودة في بعض المناطق في البادية.

فالكيكي يأتي هنا بشواهد على أن الأعراف المجتمعية تقاوم لكي تستمر لأنها تستجيب لمنطق المجتمع الذي لا يكون في حالة التخلي عن الإرث لصالح المرأة، إلا أن الفقه هنا يلعب دور المصحح لضرر يحل بالمرأة وبالمصلحة العامة ولكي يخول للمرأة حقها في الميراث الذي منحها الإسلام. إذن عندما تكون الأعراف مكرسة للظلم والحيف فالفقيه يتدخل لتصحيحها.

ومن الملاحظ أن الفقه لم يكن دائما فقها متحجرا وإنما انفتح وفتح باب التعديل و الاجتهاد لاستيعاب القضايا المجتمعية. غير أن الاجتهاد لا يخرج عن الحدود التي ترسمها ذاتية الفقيه ونظرته للمجتمع ومسار تكوينه و مدى معرفته بالأصول و الفروع وبتفتح فكره وتحجرهن وبطبيعة المحيط المجتمعي الذي يعيش فيه. فالتكريم الذي جاء به الإسلام للمرأة، كان يحجبه التصور الذي يعكس وضعها في المجتمع وعلاقتها بالرجل، ذلك التصور الذي يتسرب كثابت من الثوابت التي تتخلل معظم الكتابات الفقهية. لقد كانت هذه الأخيرة تعكس واقع التركيبة الاجتماعية والثقافية التي كانت تعتبر المرأة كائنا في مرتبة أدنى من مرتبة الرجل. ولا يحيد الفقه عن هذا التصور.

2 – تصور المرأة في بعض جوانب التراث الفقهي

يتخلل الخطابات المتداولة حول المرأة في الإسلام خلط بين التراث الفقهي وبين الإسلام، وبين المسلمين والإسلام. وإذا كان الإسلام هو المعيار، فالفقه هو اجتهاد فكري وبشري يقربنا من المعيار حسب إدراك وفهم الفقهاء له. ولقد قنن الفقه حياة المسلمين وعلاقتهم الاجتماعية تبعا لفهم الفقهاء لأحكام الشريعة الإسلامية، إلا أنه وصل إلينا موحدا في الجوهر من حيث العقيدة الإسلامية ومتفرعا إلى مذاهب وفرق من حيث فهم بعض مظاهر الحياة والمعاملات. فهو في شقه الثاني، ككل منتوج فكري بشري، قابل للجدل والاختلاف.

فالفقه عالج قضايا مختلفة، لكنه بقي في بعض الجوانب منغلقا فيما يخص وضع المرأة. ولا يمكن أن يفسر ذلك فقط بكون الأسرة الحصن المنيع للقيم الإسلامية، وإنما أيضا بطبيعة البنية المجتمعية التي أفرزت عبر العصور تصورا خاصا للرجل و للمرأة يقوم على سلطة طرف على الآخر.

تفصح مضامين التراث الفقهي عن أن التصورات حول المرأة تؤطرها من جهة سلطة التراث الفقهي الذي يعيد عبر العصور نفس التصورات، ومن جهة أخرى الضغوط الاقتصادية والاجتماعية و الثقافية التي تضع المرأة في المرتبة الأدنى في المجتمع[15]. وإذا كان الفقه في جوهره يستند إلى مبادئ الشريعة الإسلامية، فهو في شقه الاجتماعي منتوج للحقل المعرفي الذي يتحرك فيه ولبيئته المجتمعية؛ مما يجعل المضامين الاجتماعية للخطاب الفقهي تتحدد بالمناخ الاجتماعي الذي يتبلور فيه، وبالأطر المعرفية المتوفرة لديه في كل عصر من العصور. فالأدوات المعرفية اليوم تطورت لتضع الفقيه الملم بالمتون وبمختلف المعارف في وضع أحسن بكثير من الفقيه في الماضي، باعتبار أن تطور المعرفة من المفروض أن يشحذ فكره وفهمه للنصوص، للتجديد والاجتهاد لاستيعاب القضايا المعاصرة.

ويقدم لنا متن التراث الفقهي أمثلة متعددة تعكس تأثير المجتمع على رؤية الفقيه لوضع المرأة. ففقيه كالكيكي مثلا، الذي دافع عن حق المرأة في الإرث وحذر وأخذ كل الاحتياطات لإصدار الأحكام وأوصى بتقدم العرف على اللغة والإفتاء معتبرا عوائد الناس، هو نفسه الذي ميز تمييزا تراتبيا صارخا بين المرأة و الرجل، و يعتبر أن الزوج يجب أن "يحجر عليها إذا تبرعت بأكثر من ثلث مالها، ويؤدبها، وتقدم عليه في الحضانة لخستها وانحطاط همتها بمباشرة الأقذار والنجاسات... ولاجهاد عليها، بل جهادها الرحى والنسج والغزل، ولاسهم لها في الغنيمة ولو قاتلت....". فالمرأة في هذا التصور كائن ذو خسة ؛

والخسة[16] تعني أن يكون المرء نذلا، حقيرا، دنيئا، رذلا، تافها، لا يستوجب أن يعبأ به، وهو ناقص في القدر. ويعبر كتاب مواهب ذي الجلال عن تأرجح الفقيه بين المبادئ العامة التي يدعو إليها كفقيه من أهل النظر وذلك انطلاقا من وقوفه على الحيف الذي يلحق المرأة في البلاد السائبة وحرمانها من الإرث، ومواقفه الجاهزة والمتوارثة عن مكانة المرأة وتصورها ككائن خسيس. فالكيكي هنا لا يضع توازيا بين نظرته الدونية للمرأة، نظرا "لخستها" كما يقول، و بين وضعها الدوني في المجتمع الذي يرغمها ويكرهها على التخلي عن نصيبها لأقاربها لكي تتقي شر هجرهم ومقتهم. فهو يعتبر الأمر الأخير حيفا في حقها والأول مسلمة بديهية.

ما هو مرد هذا التصور الدوني للمرأة ؟ و ما هي العوامل التي جعلت هذه النظرة تترسخ في الذاكرة التراثية ؟

إن مواقف الفقهاء من مكانة المرأة طيلة عصور الإسلام تأثرت بنموذج العلاقات السلطوية المتراتبة الموجودة في الواقع و الذي كان يعتبر شيئا طبيعيا من طرف المجتمع، ومن خلال التباس تاريخي خيم على تصور العلاقة بين الرجل و المرأة، ذلك التصور الذي يخلط بين التمييز البيولوجي والتمييز الاجتماعي بين الجنسين. بل وأكثر من ذلك، اعتبر التمييز البيولوجي تراتبا، لاعتبارات اجتماعية خاصة بالمجتمع القبلي للجزيرة العربية الذي كان يقوم على التراتب الصارخ بين الفئات بين الجنسين والذي جاء الإسلام لكي يحد منه. وكما يلاحظ محمد شحرور فإن "المتأمل في كتاب الله سبحانه لايفرق بين الذكر والأنثى، فالمساواة بينهما واضحة صريحة في أكثر من آية، وأكثر من مجال. واقتران المؤمنين بالمؤمنات والمسلمين بالمسلمات في التنزيل الحكيم في أكثر من موضع، يؤكد هذه المساواة التي نذهب إليها."[17] فهذه المساواة التي يقر بها القرآن هي التي يخفيها خطاب بعض الفقهاء تبعا لتأثرهم وانغراسهم في

بنية اجتماعية تقوم على تبرير سلطة الرجل على المرأة، مع العلم أنه كما قال علال الفاسي: "من حق المرأة أن تتساوى مع الرجل المساواة التي لا تتنافى مع طبائع الأشياء"[18].

من الملاحظ أن المعرفة الفقهية كانت في مجملها من إنتاج الفقهاء الرجال. ولهذا الأمر تأثير على الإنتاج الفقهي والفكري وعلى الكتابة بشكل عام، باعتبار أن كل كتابة تنشأ انطلاقا من مركزية ذكورية يحتل فيها الذكر مركز الصدارة في تصور المجتمع والأسرة، ويبرر هذا الأمر، تبعا لذلك، الولاية على المرأة، وتأديبها والوصاية عليها وكل ما يترتب على ذلك من دونية[19]. فعلى الرغم من كون الإسلام قد خول للمرأة كما للرجل حق طلب العلم وجعله فريضة، تبعا للحديث النبوي "طلب العلم فريضة على كل مسلم"، مع العلم أن من المصنفين من يلحق بآخر الحديث "ومسلمة"[20]، وعلى الرغم من وجود بعض النساء اللواتي عرفن بعلمهن عبر تاريخ الإسلام[21]، فإن إنتاج المعرفة كان في الغالب، مقتصرا على الرجال دون النساء. وهكذا نجد أن نظرة الفقهاء إلى المرأة وإلى العلاقات بينها وبين الرجل تتسرب إليها تلك النظرة الدونية التي تتسلسل في كتب التراث عبر تسلسل الأقوال.

إن الواقع الراهن يتطلب منا إعادة قراءة التراث بنظرة التكامل بين الجنسين؛ ولن يتم ذلك بدون اعتبار الفقه لا كمصدر وحيد للاجتهاد، وإنما بأن نقر بأن الفقه يبنى في كل عصر وأن تعتبر تاريخية الفقه، وأن نميز في ذلك التاريخ بين ما يعود إلى الدين وما يعود إلى تأويل الفقهاء للدين، تبعا لما يتلاءم مع تصوراتهم الذاتية والمجتمعية. ونستنتج من هذا الأمر أن الاعتماد على المرجعية الفقهية في مراجعة مدونة الأحوال الشخصية يستوجب التمييز في تلك المرجعية بين ما يعود إلى التعاليم الدينية وبين ما يعود إلى المحيط المجتمعي الذي تبلور فيه الإنتاج الفقهي.

3 – القوامة و الطاعة : ثوابت دينية أم ضغوط اجتماعية؟

ا ـ التأويل الفقهي

لقد بني صرح الخطاب الذي يبرر السلطة على المرأة على مبدإ القوامة الذي ورد في الكتاب العزيز في سورة النساء : ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾ (النساء 3). ولقد فسرت هذه الآية تفسيرا ظاهريا يسير في اتجاه إبراز وتبرير السلطة على المرأة. فالتفسير المقاصدي للآية الكريمة لايمكن أن يخلص إلى وضع جنس تحت سلطة جنس آخر، مع العلم أن القرآن الكريم يسوي بين المسلمين ولا يتم التمييز بينهم إلا بالتقوى. فالذين يفسرون الآية بالتفضيل كما يقول محمد شحرور: «يفهمون قوله تعالى ﴿بما فضل بعضهم على بعض﴾ أي بما فضل الله الرجال على النساء بالعلم والدين والعقل والولاية. وهذا ليس عندنا بشيء، فلو عنى الله ذلك لقال : الذكور قوامون على الإناث... وهناك قول بأن الرجال قوامون على النساء هنا جاءت قوامون بمعنى الخدم أي الرجال خدم النساء أو قائمون على خدمتهم، ولكن قوله بما فضل الله بعضهم على بعض تنفي هذا المعنى وتجعل القوامة للرجال والنساء معا.»[22] نستنتج أن التأويل الذي يسير في اتجاه الأفضلية بالخلق لاتنسجم مع تعاليم الإسلام، و تبقى الأفضلية بالتقوى والإرادة والحكمة وهي التي تحدد التفاوت بين الناس. أما فيما يتعلق بالشق المالي في القوامة في قوله تعالى ﴿وبما أنفقوا من أموالهم﴾، فهو أساس لتمايز على أساس اقتصادي، ولانجده بين الرجل والمرأة فحسب، وإنما أيضا بين الفئات الاجتماعية وبين المجتمعات، باعتبار أن الذي يملك السلطة الاقتصادية يملك السلطة. فما وضع الجنسين من حيث السلطة الاقتصادية اليوم؟

ب ـ القوامة وتحديات الواقع المجتمعي في الحاضر

إن التحولات التي يعرفها نمط العيش داخل الأسر المغربية والتي تتجلى في ازدياد الحاجيات وارتفاع الاستهلاك ينتج عنها ارتفاع الحاجة لدى الأفراد كيفما كان جنسهم : الرجال و النساء، وسنهم للبحث عن موارد للدخل. ولقد ولد هذا الوضع الضرورة الملحة لتجنيد كل مقدرات وكفاءات أفراد الأسرة المغربية للحصول على الموارد التي تضمن العيش الكريم. فإذا كان عمل النساء اللواتي حصلن على التعليم والشهادات والكفاءة اللازمة للانخراط في الحياة العملية وبالتالي توفير الدخل والحصول على المرتبة الاجتماعية، أمرا يجلب لهن السمعة والمكانة الاجتماعية، فإن عمل معظم النساء في الفئات السفلى للحواضر وفي البوادي هو ضرورة لتوفير الحاجيات أفراد الأسرة. وغالبا ما يعتقد أن المرأة الموظفة هي الوحيدة التي أصبحت تساهم في مصاريف البيت وأن معظم النساء يعولهن أزواجهن، في حين أن ثمة تناميا لما يسمى بالقطاع غير المهيكل في الاقتصاد المغربي تنشط جزءا منه النساء، وذلك لضرورة الحصول على الدخل لمواجهة الحاجيات الشرورية والمتزايدة للأسر. بل وتفرض هذه الضرورة العمل على الأطفال أيضا. ألا تتعالى الأصوات بالتنديد بتشغيل الأطفال ؟ إلا أن التنديد لم يحد من الظاهرة، نظرا لكون الأسر الفقيرة تكون في حاجة إلى دخل كل طفل لها يجد شغلا. فكيفما كانت ضآلة الأجر الذي يتقاضاه هؤلاء الأطفال فهو دخل إضافي للأسرة. فالأسر المغربية اليوم تتوجه نحو استعمال كل الاستراتيجيات للرفع من مدخولها اليومي أو الشهري، ويعتبر انخراط النساء في العمل خارج البيت من الاستراتيجيات الأساسية. ويترتب عن هذا الواقع أن قوامة الرجل وسلطته الاقتصادية وانفراده بها يتراجعان. والمدونة التي تقول بالقوامة للرجل وحده، تقول بمبدإ يتراجع بشكل كبير في واقع الأسر المغربية.[23]

وإذا ما فحصنا الإحصائيات، نجد أن عدد النساء اللواتي يعملن يتزايد بالمقارنة مع عدد الرجال. فمثلا خلال 11 سنة من 1987 إلى 1998 ارتفع معدل نشاط النساء ب 7,4 نقط بالنسبة للنساء القرويات و ب 9,2 نقط بالنسبة للنساء الحضريات، في حين أن فئة الذكور ارتفعت بالتوالي ب 3,8 و 3,3 نقطة. وتدل هذه المعطيات على الانخراط المتزايد للنساء في الحياة الاقتصادية، ذلك الانخراط الذي أصبح ظاهرة لارجعة فيها.[24] ومن الملاحظ أن لاندماج المرأة في الحياة العملية خصوصية، تجعلها غالبا ما تقبل على عدد متنوع من الأعمال أكثر من تلك التي يقبل عليها الرجال؛ بحيث تعمل المرأة في مجال كالتجارة بالتقسيط في أزقة المدينة والعمل كخادمات في البيوت وفي المصانع التي تشغل غالبا النساء، كما هو الشأن في النسيج والتعليب، وفي الضيعات الفلاحية.

تمثل النساء ربات الأسر 16,7 % من مجموع أرباب الأسر : يمثلن في الوسط الحضري 22,9 ٪ و في الوسط القروي 12% [25]. ومن الملاحظ أن ربع الأسر في الحواضر تقريبا تترأسهم امرأة حسب الإحصاء الأخير ؛ وقد تتزايد هذه النسبة في الحاضر. و يترتب عن ذلك تحمل المرأة لمسؤولية التدبير المادي للأسرة كالإنفاق من أجل المأكل والملبس والسكن. و يمكن أن نعتبر هذه الظاهرة مؤشرا على التحول الكبير للأدوار التي تقوم بها المرأة داخل الأسرة، والتي أضيف إليها، في كثير من الحالات الدور الاقتصادي.

لا يقتصر بحث النساء عن العمل من أجل الحصول على الدخل على الحواضر، وإنما أيضا يمتد إلى البوادي. فالمجتمع القروي طرأت عليه تحولات في العقود الأربعة الأخيرة، منها تعميم النقد وظهور حاجيات جديدة كالحاجة لتعليم الأطفال والتطبيب واقتناء منتوجات للاستهلاك الضروري كالسكر والشاي والملابس والأواني المنزلية. إلا أن الدخل المحدود لمعظم الأسر القروية، باعتبار معظمها فقيرة، يجعل المرأة مضطرة للبحث عن مورد للدخل كتربية المواشي، والدواجن، والحياكة لبيع منتوجها في السوق الأسبوعي لمواجهة

مصاريف الأسرة. ومع ضغط الفاقة تضعف قدرة الزوج على الإنفاق، بل في كثير من الحالات يفقدها، وقد يدفع بالزوجة إلى البحث عن مورد للعيش. وفي أحسن الأحوال يعترف بعدم قدرته وقوامته كما عبر لي زوج في قرية في الجهة الشرقية (دوار تاغلاست قرب مدينة جرادة) : «إحنا عايشين بحصاير النسا» بمعنى «نعيش بما تصنعه نساؤنا من سجاد من الحلفا».

كما أننا نلاحظ أن ظاهرة الهجرة كثيرا ما تكون هجرة للرجال أكثر من النساء في البادية، سواء تعلق الأمر بالهجرة للخارج أو في الداخل. فكثير من الشباب يغادرون القرى بحثا عن العمل في المدن. و نظرا لصعوبة الحصول على العمل فإنهم لا يوفرون عائدات لأسرهم. وبالتالي تكون المرأة سواء كانت زوجة أو أختا أو أما مضطرة للبحث عن مورد للعيش.

إن المجتمع المغربي يجتاز مرحلة يعاد فيها ترتيب الأدوار بين الزوج والزوجة في العلاقة مع الدخل. ومن المؤكد أن التصورات المجتمعية والثقافية مازلت تنظر إلى الزوج كمصدر للإنفاق على البيت وعلى الزوجة والأطفال، إلا أن هذا التصور سرعان ما يتحداه الواقع في الحالات التي يتعذر على الزوج الاستجابة لهذه الصورة. وهذا ما يجعل عدد النساء المتخلى عنهن وعن أطفالهن يتزايد، ويطالبن بالنفقة في المحاكم. فإسناد القوامة الاقتصادية للزوج وحده في التصورات الاجتماعية وفي القانون على الرغم من تراجعها في الواقع، يضع الزوج في حرج اجتماعي ونفسي، هذا الحرج الذي يترجم في بعض الحالات إلى توتر في العلاقات الزوجية وإلى تنافس حاد حول تحديد مسؤولية الانفاق. وبالإضافة إلى ذلك، يستغل الإقرار بالقوامة الاقتصادية للزوج وحده من طرف بعض الزوجات أيضا للامتناع عن الإنفاق عندما تتوفر لهن الامكانات المادية في حالة يسرهن وعسر الأزواج. ففي حالات فاقة الزوج، وتوتر العلاقة الزوجية، قد تستعمل قوامته الغائبة والمتعذرة كمبدإ لإذلاله والتشهير به.

ج ـ مبدأ الطاعة وتطور القيم الإنسانية

أما فيما يخص العلاقة بين الزوج والزوجة، يتدخل مبدأ الطاعة في تلك العلاقة ؛ و يعتبر هذا مبدأ. وما يترتب عنه من ردع، من المبادئ التي تكرس علاقة غير متوازنة ولامتكافئة بين الزوج والزوجة. كما أنه يقوم على تصور المرأة / الزوجة ككائن ينفرد بالضعف والخطإ ويستدعي الطاعة والتأديب من طرف زوج لا يضعف ولا يخطئ.

إن مبدأ طاعة الزوجة لزوجها من المبادئ التي تتردد في الكتب الفقهية. ويبرر هذا المبدأ الردع والضرب و العنف ضد الزوجة من طرف الزوج، ذلك الضرب الذي يصل إلى أقصى الحدود في بعض الحالات، كما جاءنا على لسان الفقيه الكيكي في القرن الثامن عشر الذي أدانه لأنه وصل إلى درجة القسوة الشديدة ضد المرأة. بحيث يقول : «و الغالب على أهل البوادي تجاوز الحد في أدب المرأة بالضرب الوجيع وشج الرأس وجرح البدن حتى ربما وقع شيء من ذلك بسكين ونحوه، فذلك كله حرام وضرر...»[26] ويفهم من قول الفقيه الكيكي أنه يستنكر جرح البدن، ولكنه يعتبر أن الضرب والردع مشروعان على أن لا يتجاوز الحد. وهكذا لا يحيد هذا الموقف عما نجده في كثير من الكتب الفقهية الأخرى.

ويأتي ضرب المرأة في الأدبيات الفقهية كتأديب يفرضه خروجها عن طاعة الزوج، تلك الطاعة التي ترد في مقابل الإنفاق. فصاحب الكافي يقول : «وحقها أن ينفق عليها من طوله ويطعمها مما يطعم ويكسوها كسوة مثلها كلباسه أو أزين، ولايؤذيها باللسان ولا باليد ولا يطيل عليها عبوس الوجه ولايجتنب مضجعها إلا أن يريد بذلك تأديبها لصلاحها، وعليه أن يخيفها في الله ولايضارها وإن امتنعت من مضجعه ولم يقدر على صرفها بكلامه كان له ضربها ضربا غير مبرح ولايضرب وجهها»[27]. عبر هذا الخطاب ندرك وصية الفقيه للزوج بالإحسان لزوجته، وتردده، وهو العارف بكتاب الله وسنته وبالأخلاق

الإسلامية، للتعبير عن النصح باللجوء إلى الضرب. فهو يقيده بجحود الزوجة عندما يقوم الزوج بكل واجباته وتخل هي بواجباتها. ولايقف بين الفقيه وبين موقف منع الضرب إلا القراءة الظاهرية للنص القرآني.

والواقع أن الفهم والتأويل الذاتي للفقهاء والنابع من تصور معين للعلاقة بين الزوج والزوجة يحجب الفهم المقاصدي للنصوص القرآنية الكريمة، بحيث يقول محمد شحرور: «ونقف هنا عند قول الآية ﴿اضربوهن﴾. فقد ذهب البعض إلى أن الضرب هنا يعني الصفع واللكم والرفس. وفاتهم أن الضرب في اللسان العربي يعني ضرب الأمثال، ويعني الضرب في الأرض، ويعني التدابير الصارمة كقولنا: ضربت الدولة بيد من حديد على المتلاعبين بالأسعار، ويعني ضرب النقود ويعني أخيرا الصفع واللكم والرفس. ولعلنا لانجد مبررا للسيوطي وغيره بانتقاء هذا المعنى لنصبح بذلك من الذين يستمعون القول فيتبعون أسوأه. ومن المناسب أن نستأنس بما أورده أبو داوود في سننه حول الآية، فقال إن بعض الصحابة فهم من "اضروبهن" هذا المعنى المباشر، لكن الرسول الأعظم خرج إليهم قائلا: لاتضربوا إماء الله، فهل يعتقد القائلون بالضرب أن النبي ﷺ، لوصح خبر داوود، كان ينهى عما أمر الله به؟»[28] يعلمنا اليوم علم الدلالة أن كل الكلمات متعددة المعاني، والألفاظ في اللسان العربي متعددة الدلالات أيضا وأنها تنطوي على الظاهر والباطن.[29] وفي عملية الفهم يساهم تعدد المعاني من جهة،وعدم الإلمام بظواهر صريح الكلام، "بحقيقته ومجازه" و"بنصه وفحواه"،[30] من جهة أخرى، في توجيه الفهم نحو التأويل الذي يتلاءم مع المواقف الذاتية والمجتمعية للفقيه المؤول.

فمبدأ الطاعة لا يتلاءم اليوم مع تطور القيم الإنسانية التي تقوم على العواطف والاحترام المتبادل. فطاعة فرد لفرد، التي تستدعي الخضوع التام، أصبحت غير مقبولة داخل العلاقات الإنسانية والاجتماعية كيفما كان نوعها. إن مفهوم الطاعة يكون مقبولا داخل منطق حقل دلالي ثقافي يقوم على وجود

نظام اجتماعي واقتصادي عبودي. وعلى الرغم من أن هذا النظام اندثر، فمازالت الأدبيات الفقهية ترددد تقليدا لمضامين نصوص الأولين. إن القول بهذا المبدإ يضع طاعة الزوج في مستوى طاعة الله و طاعة أولياء الأمر. فإذا كانت طاعة الله غير مشروطة تبعا لمبدإ العقيدة والإيمان، فإن طاعة أولي الأمر مقرونة بعقد البيعة وبالقوانين. فهي إذن مشروطة بالعقد الذي يربط أولياء الأمر بشعوبهم، ومقرونة أيضا بالدساتير المقننة للعلاقة بين الحاكم والمحكومين والتي تضمن سير النظام العام. فهي نوع من العقد والتعاقد الاجتماعي الضروري يساهم فيه المحكوم بقبوله العقد في إرساء دعائم سلطة الحاكم لضمان استقرار وسير المنظومة المجتمعية.[31] أما عقد الزواج فلايبنى على الطاعة، وإنما على العلاقة الزوجية، وهي من نوع خاص. فهي علاقة متكافئة بين رجل وامرأة لبناء أسرة تقوم على العواطف و الحميمية والمودة التي تربط الزوج بالزوجة، و لا يمكن أن تبنى العلاقة على مبدأي الأمر والطاعة.

فغير ما مرة سمعت قولة تتردد في أفواه العامة : «أطيعوا أبناءكم لكي لا تسقطوا في العقوق». فالقولة والحكمة الشعبية تغالي مجازا هنا في الاتجاه المعاكس لكي يطيع فيه الآباء الأبناء، لإبراز أهمية الطاعة المتبادلة والإيحاء بمبدإ التشاور والاحترام المتبادل الذي يجب أن يكون بين الآباء والأبناء. فكيف لا يسود نفس الاحترام بين الزوج والزوجة؟ فليس لطاعة الزوج ما يبررها نظرا لكون العلاقة الزوجية تقوم على مبدإ التكافؤ والتكافل وعلى المودة والرحمة وهي عواطف إنسانية بعيدة كل البعد عن علاقة الأمر و الخضوع.

د . الولاية في الزواج : تشدد الفقهاء أم فرض ديني ؟

فعندما نتصفح الكتب الفقهية لاستقراء موقف الفقهاء من الولاية على المرأة نواجه بموقف صارم يقرها ويفرضها بتشدد، بل ويفرعها إلى ولاية عامة وولاية خاصة. فحسب بعض الفقهاء تفترض الولاية العامة الصلاحية لعامة

المسلمين أن يكونوا أولياء على المرأة في الزواج، معللين ذلك بقوله تعالى ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾[32]، على الرغم من أن الله سبحانه وتعالى ينص على "المؤمنين والمؤمنات"، وتتعلق الولاية الخاصة بولاية النسب والقرابة[33]. وهناك من الفقهاء من وضع الفرق بين من تزوج بالولاية العامة والولاية الخاصة، بحيث يقول المهدي الوزاني في النوازل الجديدة الكبرى : "وسئل القاضي أبو عبد الله سيدي محمد المجاصي عن يتيمة بالغة شريفة النسب في حضانة أمها، فخطبها رجل، فوكلت من عقد عليها معه، وكان لها أخ بالغ على مسافة أكثر من ثلاثة أيام، ثم قدم أخوها قبل البناء بها ورام رد النكاح المذكور، فهل له ذلك لكون الزوج لم يدخل مع كون الزوجة شريفة أم لا ؟ فأجاب : المشهور في شريفة القدر أن تزوج بالولاية العامة، والإقدام على ذلك مكروه.... والمراد بالشريفة غير الدنية، والدنية السوداء والمسلمانية والمعتقة. قال الشيخ زروق : ومن في معناها ممن لايرغب فيه لحسب ولامال ولاجمال ولاحال، والله تعالى أعلم"[34].

كما أن تشدد الموقف الفقهي في مسألة الولاية على المرأة في الزواج كيفما كان سنها، يعود إلى الاستجابة لتشدد المجتمع العربي تجاه وضع المرأة أكثر مما يعود إلى مبدإ ديني، باعتبار أن المسألة لم يرد فيها نص قطعي. ولقد كانت الولاية على المرأة تنسجم مع نظرة المجتمع العربي للمرأة في تلك الحقبة من التاريخ، وهذا ما جعل الفقهاء يكرسون مبدأ الولاية انطلاقا من فهم لمعاني القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف يتطابق مع تلك النظرة. ويمكن للمسلم وللمسلمة اليوم التساؤل، لماذا تساهل الفقهاء في قضايا وردت فيها نصوص قطعية كمسألة السرقة وقطع اليد والرق، و لم يتساهلوا في مسألة الولاية التي لم يرد فيها نص قطعي الدلالة؟ لماذا عندما يتعلق الأمر بالولاية يحضر التناص ليكرر كل نص فقهي نصا آخر؟ وفي هذا الصدد يقول المؤرخ للفكر الإسلامي عبد المجيد الشرفي : "وثمة من المسلمين من يعتقد أن قطع يد السارق هو من

الأوامر الإلهية التي لامجال فيها للتأويل، إذ أن النص ورد فيها "قطعي الدلالة " ...أن المفسرين والفقهاء اختلفوا منذ القديم في معنى القطع ومعنى اليد وفي المقدار الذي يجب فيه القطع، ونصوا على أن السرقة لا تكون إلا في المال المحروز وفي المال الذي ليس للسارق فيه نصيب، كما هو الحال بالنسبة للمال العمومي، والتجأ البعض إلى صنوف من الحيل لتجنب تطبيق هذه العقوبة"[35]. وتبعا لذلك لايجرؤ اليوم أحد على المناداة بقطع يد السارق نظرا لما فيه من مساس بحق الإنسان في الاكتمال الجسماني، كيفما كان الذنب الذي ارتكبه. وكيف يمكن لنا أن نفسر نحن المسلمين لأنفسنا أننا في حالة السرقة، عدلنا عن تطبيق النص القرآني في معناه الظاهري نظرا لكوننا لجأنا إلى الفهم المقاصدي للشريعة الإسلامية، وهنا، في حالة الولاية نبحث عن دلالة لا تتكئ على نص قرآني قطعي لتبرير موقف الفقهاء في الإبقاء على الولاية؟ لا يمكن أن نفسره إلا بوجود عقلية ثقافية تاريخية مرتبطة بتاريخ الفقه وبتاريخ البنية الاجتماعية والمناخ الثقافي الذي تبلور فيه الانتاج الفقهي. فمسألة التشبث بالولاية تعود إلى تاريخ فقه تواصلت فيه النصوص فيما بينها دون العودة إلى القراءة المقاصدية للشريعة.

نستنتج من هذه الملاحظات أن الفقه وعلى الخصوص والمعرفة الدينية عامة يطرحان علينا قضيتين أساسيتين :

1 – ضرورة تجديد الفقه وتجديد المعرفة الدينية في اتجاه فهم مقاصدي للإسلام.

2 – ضرورة انفتاح الفقه والمعرفة الدينية على المعارف الإنسانية وعلى العلوم.

4 – تجديد الفقه بفهم مقاصدي للشريعة الإسلامية

إن تطور المعرفة الدينية في مجتمع إسلامي أمر ضروري. ولا يمكن لنا اليوم أن ننادي بالحداثة دون تحديد موقع التراث، وطريقة تعاملنا معه. ولايمكن أن نلتصق تبعا لمبدإ النقل بالنصوص وباللغة الفقهية التي لا ينفذ إليها إلا أصحابها. هناك من اعتبر أن الفقه والاجتهاد مترادفان[36]. إن الفقه كان وسيظل جزءا من ذخيرة التراث الإسلامي[37]. إلا أن نسج العلاقة المطمئنة مع هذا التراث تتطلب منا أن نجرده مما علق به من اختزال فكري وما حمله من رواسب اجتماعية تنتمي لعهود سابقة. إننا في حاجة اليوم إلى فقه دينامي مجتهد، متفتح على مستجدات المعارف، يعقل أكثر مما ينقل، لاستيعاب مستجدات الوقت المعاصر وتشعب قضاياه، يعترف بوجود مجالات متعددة من العلوم أخذت على عاتقها تفسير الواقع وتتابع تطورها. كما أننا في حاجة إلى فقه يعرف حدود تخصصه، و يقر بأن مجالات متعددة من الحياة أصبحت من اختصاص مجالات أخرى من المعرفة. كما لا يمكن بحال من الأحوال أن يكون المجتمع المغربي المسلم اليوم هو مجتمع العصور الأولى للإسلام، خصوصا وأن الأسرة المغربية وما أصبحت تعرفه من تعقيدات و تحولات سريعة لاتمت بصلة للأسرة في المجتمع القبلي العربي.

فالدعوة إلى الاجتهاد ليست جديدة في المجتمعات الإسلامية. فعبر تاريخ الفقه كانت هناك أصوات من بين الفقهاء انتقدت التقليد ودعت إلى الاجتهاد. ولقد استعرض الفقيه الحجوي في فكره السامي الأطوار الأربعة التي مر منها الفقه الإسلامي ليصل إلى ما سماه بطور الشيخوخة والهرم، و هو ما بعد القرن الرابع إلى الفترة التي كتب فيها فكره السامي، ويبين أسباب التطورات بالارتباط مع التاريخ السياسي، لينتهي بالدعوة إلى تجديد الفقه وإلى الاجتهاد. كما يحدد أسباب شيخوخة الفقه في ما يسميه "بقصور الهمم عن الاجتهاد والاقتصار على الترجيح في الأقوال المذهبية والاختيار منها". ويذكر الفقيه

القيرواني الذي يقول إن "الذي أدخل كثيرا من الناس في التقليد نقص العقول ودناءة الهمم". ويضيف الحجوي أن هؤلاء" اقتصروا على النقل عن من تقدم فقط وانصرفت همتهم لشرح كتب المتقدمين وتفهمها ثم اختصارها، وفكرة الاختصار ثم التباري فيه مع جمع الفروع الكثيرة في اللفظ القليل هو الذي أوجب الهرم وأفسد الفقه بل العلوم كلها... إذ صاروا قراء كتب لامحصلي علوم ثم في الأخير قصروا عن الشرح واقتصروا على التحشية والقشور ومن اشتغل بالحواشي ما حوى شي"[38] كما ينتقد الحجوي الاختصار الذي ضيق دائرة الاجتهاد بقوله : "فغالب العلماء من المائة الثامنة إلى الآن لم يحفظ لهم كبير اجتهاد ولا لهم أقوال تعتبر في المذهب أو المذاهب وإنما هم نقالون اشتغلوا بفتح ما أغلقه ابن حاجب ثم الخليل وابن عرفة وأهل القرون الوسطى من المذاهب الفقهية، إذ هؤلاء السادة قضوا على الفقه أو على من اشتغل بتواليفهم وترك كتب الأقدمين من الفقهاء بشغل أفكارهم بحل الرموز التي عقدوها. فجنت الأفكار وتخدرت الأنظار بسبب الاختصار فترك الناس النظر في الكتاب والسنة والأصول وأقبلوا على حل تلك الرموز التي لا غاية لها و لانهاية فضاعت أيام الفقهاء في الشروح ثم في التحشيات والمباحث اللفظية..."[39].

فانحطاط الفقه في نظر الحجوي له علاقة بانحطاط الأداة الفقهية، التي تقيدت بالاختصار، ثم بشرح الاختصار. وقد تم التوسع في الشرح الذي ساعدت عليه اللغة الفقهية المليئة بالمفردات بالتكرار وصياغة الحواشي. ومن شرح لشرح تتيه الواقعة والنازلة وتحلق فوق الزمن والمكان. وهكذا ابتعد الاختصار عن القصد وهو تبسيط الفقه إذ كان القصد من المختصر هو الاختصار وتسهيل الفهم فإذا به أصبح يستدعي الشرح وشرح الشرح، بحيث أصبح مختصر خليل[40] لايفهم ولايقرأ بدون الأجزاء المتعددة المؤلفة من طرف الشراح كالمواق والحطاب وغيرهما[41].

يشخص الحجوي وضعية الفقه في عصر بداية القرن العشرين بأنه في حالة الشيخوخة نظرا لانحطاط المنهج الفقهي. لقد مر الفقه من مرحلته الأولى، مرحلة الاجتهاد المطلق إلى مرحلة الاجتهاد المقيد داخل المذاهب، إلى مرحلة المرجحات التي كان يتيه فيها الفقيه داخل اللغة الفقهية دون أن يجدد. وتبعت ذلك مرحلة المتأخرين الذين طبع عملهم بالتقليد أي الأخذ بموقف أو رأي فقهي دون مساءلة أسسه المنطقية والعقلية ليؤخذ القول لمجرد أنه قيل من طرف فقيه سابق. ويمكن أن نطرح نفس التساؤلات على الفقه اليوم كما طرحها الحجوي. كيف يمكن أن توظف هذه الذخيرة من تراث فقهي لحل الإشكالات التي يطرحها العصر؟ هل يتم التعامل معه كتراث جاهز وجامد نجد فيه كل الأجوبة التي تطرح على المسلم اليوم ؟

إن الأمر أصبح أكثر تعقيدا من الفترة التي دعا فيها الحجوي إلى الاجتهاد، وذلك بلجوء معظم الفقهاء العقلاء وأهل النظر إلى تقية الصمت، لترتفع أصوات الدعاة المنخرطين في الفعل و العمل السياسي باسم الدين. و يترتب عن ذلك إنتاج إنشائي حول الإسلام يخضع لتكتيك السياسة أكثر منه للاجتهاد الفكري الموضوعي الرصين العارف بالمنون والمنصت للمجتمع مغربي وهو في محك التحول.

والواقع أننا في حاجة إلى إعادة الاعتبار لعلوم دينية تتمحور حول الفهم المقاصدي للشريعة الإسلامية. والفهم المقاصدي، كما يرى ذلك الفقيه عمر الجيدي رحمه الله، "واجب على كل فقيه ناظر في شريعة الله يلتمس حكمة الله فيها..." ثم يضيف "...والغريب أن فكر الشاطبي لم يجد من يهتم به ولاقدر قدره، وبقي الناس بعده عاكفين على كتب أصول الفقه التقليدية التي لم تكن توجه عنايتها إلى المقاصد بقدر ما كانت تهتم بمماحكات الألفاظ وتدقق في مقتضياتها وفروقها وتبحث في الحقيقة والمجاز والنص و الظاهر والعموم والإطلاق وتعارض الأدلة من تخصيص وتقييد وتأويل إلى غيرها من المسائل،

وهي إن كانت أبحاثا جليلة القدر عظيمة النفع إلا أنها حجرت العقل وظل الأصوليون يدورون ضمن دائرة ضيقة مقيدين في ذلك بقواعد وضعها السابقون بقصد تيسير السبل على اللاحقين لكن هؤلاء جمدوا عليها واكتفوا بها دون أن يضيفوا إليها جديدا."[42] ثم يضيف قائلا : "كثيرا ما يقع الخلط لبعض الناس فيعتقدون أن مقاصد الشريعة هي المعرفة بمسائل أصول الفقه وأن الفقيه يكفيه أن يعرف منهج الأصوليين والقواعد التي استنبطوا الأحكام على ضوئها ليحصل علم مقاصد الشريعة، إلا أن هذا الرأي غير صحيح لأن معظم مسائل الفقه مختلف فيها بين النظار تبعا لاختلافهم في الفروع، كما أن معظم مسائل أصول الفقه لاترجع أساسا إلى خدمة الشريعة ومقاصدها، وإنما تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد لفظية"[43].

ويكرر محمد الشرفي نفس الفكرة حين يقول : "إن التأويل المقاصدي هو التأويل الأنسب من الوجهة الدينية وينبغي ألا يطول البحث في تحليل الكلمات بل لابد من البحث وراء المعاني الحرفية عن روح القرآن وتناول كل مسألة حسب وضعها ضمن المقاصد الإلهية الشاملة"[44]. والتأويل المقاصدي يفترض اعتبار الفترة الزمية والتاريخية. فالعقيدة الإسلامية ثابتة، إلا أن قاعدة قد تكون صالحة لفترة تاريخية معينة و قد لاتكون كذلك في فترة أخرى. فالوحي نزل تدريجيا على النبي. كما أن بعض القضايا لم تحرم منذ الوهلة الأولى كما هو الشأن بالنسبة للخمر وذلك اعتبارا لانتشار الممارسة و لكي يتقبل أهل الجزيرة العربية تدريجيا التحريم[45].

فالتأويل المقاصدي يقتضي من الفقهاء أن يكونوا أصحاب نظر وأثر لا أصحاب أثر فقط. لايكفي أن نردد ما جاء في المتون. يقول الشيخ العلامة محمد الفاضل ابن عاشور: "فإذا كانت أصول الفقه مدارك قولية فإن الفقه لا يمكن أن ينشأ إلا من أصوله. وأصول الفقه هي تلك النصوص أو المدارك التي لابد لكل فرع من الفروع الفقهية من أن تكون راجعا إلى واحدة منها، على المعنى رجوع الجزئي إلى الكلي ورجوع المفصل إلى الجمل.

وهذا المعنى من الرجوع الذي يرتبط فيه الحكم بأصله، أو يخرج فيه الحكم من أصله خروج الشيء المستنبط منه الذي هو مأخوذ من الأصل الإجمالي لابد من أن يعتمد على عمل نظري هو الذي يحقق اندراج التفصيلي تحت الإجمالي، وذلك هو ما يشير إليه الإمام الشاطبي في القسم الخامس من "الموافقات" الذي هو قسم الاجتهاد إذ يقول في هذا المعنى لضرورة العمل النظري لكل استنباط فقهي: إن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدة، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لاتنحصر. ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست في غيره، فلم تبق حينئذ صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب حتى يحقق تحت أي دليل تدخل تلك الصورة.

وبهذا يكون من الضروري أن كلا من العنصرين : الأثري و النظري إنما هو لازم لكل عمل فقهي لاجتهاده، فليس من المقبول أن نفرض فقيها من الفقهاء يكون فقهه قائما على الأثر، و ليس من المقبول أيضا أن يفرض أن فقيها من الفقهاء ـ أيا كان ـ يكون فقهه غير مستند إلى النظر[46].

كما يوضح الشيخ ابن عاشور، إذا كان كل من المذاهب الثلاثة : المالكية و الشافعية والحنبلية اعتبرت مذاهب أثرية فإن درجة الأثر تختلف من مذهب لآخر. فكما يقول : "وظهر بهذا أن المذاهب التي اعتبرت مذاهب أثرية هي وإن كان العنصر الأثري غالبا فيها إلا أن غلبته عليها إنما كانت على نسبة متفاوتة، وأن المذهبين الشافعي والحنبلي كانا أكثر من المذهب المالكي في إعمال الأثر، و أقل منه في إعمال النظر، وأن المذهب المالكي يعتبر بالنسبة إلى الآخرين اللذين اعتبرا معه فيما عبرنا عنه بكتلة الأثر، أقل إعمالا للنظر منها إلى ناحية الرأي[47].

يجب تيسير المعرفة الدينية اليوم إلى أقصى درجة في استعمال النظر والرأي و الدراية، كأمر ضروري لكل اجتهاد، وخصوصا في الوقت الحاضر الذي يطغى عليه الأثر، بل وأثر الأثر، و يغيب النظر. و يمكن أن نضيف أن استعمال النظر اليوم يتطلب الانفتاح على المعارف الإنسانية ومستجداتها، لكي لايتكرر النقاش في قضايا وجدت لها حلول في مجالات معرفية غير المجال الفقهي.

5 – الفقه والمعرفة الدينية والمعارف الأخرى

تفرض التحولات العلمية والفكرية التي تعرفها المجتمعات الإسلامية المعاصرة، في إطار التطور العلمي والفكري للإنسانية، تحديد وضع المعرفة الدينية داخل الفضاءات المعرفية وتحديد علاقتها بالمعارف الأخرى وبالتيارات الفكرية التي تخترق العالم الإسلامي. ومن منطلق إبستيمولوجية وسوسيولوجية المعرفة، يطرح التساؤل التالي : كيف يمكن تحديد العلاقة بين المعرفة الدينية وفضاءات المعارف الأخرى ؟ ومحاولة الإجابة على هذا التساؤل تقتضي تحديد وضع المعرفة الدينية في المجتمع الإسلامي الذي يعرف تحولات عميقة على المستويات الاقتصادية والاجتماعية وكذا الفكرية بفعل التطورات التي تعرفها المعارف الانسانية في العالم المعاصر.

من الملاحظ أن المعرفة الدينية في المجتمع الإسلامي توجد اليوم في إطار علاقة عمودية وتنافسية مع باقي مكونات الحقل الديني في المجتمع الإسلامي، وفي نفس الوقت، توجد في علاقة أفقية، تعرضها للتفاعل مع فضاءات أخرى للمعرفة الإنسانية. ويقتضي الوضع الأول تحليل مكانتها داخل الحقل الديني وكذا إبراز الفروق التي تميزها عن مكوناته في المجتمع الإسلامي،

ويقتضي الوضع الثاني، تحليل طبيعة تعامل المعرفة الدينية وتفاعلها مع مستجدات المعارف التي تتحول باستمرار في عالم اليوم.

ا – مستويات الحقل الديني

وإذا أردنا أن نحدد وضع المعرفة الدينية داخل الحقل الديني في المجتمع المغربي، لإبراز مختلف مستويات مقاربة الإسلام، نجد أن هناك، على الأقل، أربع مستويات:

مستوى الإسلام المعيار الذي يتجسد في القول الإلاهي، والقرآن الكريم، والأحاديث النبوية الشريفة. فهو مجال الثبات والحقيقة والمطلق، يقارب بالعقيدة والإيمان.

مستوى المعرفة الدينية، والتي تتجسد في كل ماأنتج، وما زال ينتج، من تفسير وتأويل من طرف الفقهاء والعلماء للإسلام المعيار. وتتضمن المعرفة الدينية الفقه وعلم الكلام، وهي إنتاج إنساني فكري يعتمد على منهجية استنباط الأحكام من نص القرآن الكريم و من السنة النبوية. وباعتبارها إنتاج إنساني فكري، فهي تشكل فرعا من فروع المعرفة.

مستوى الخطاب الإسلاموي السياسي. وهو ذلك الخطاب الذي يصاحب الفعل السياسي المعاصر، والذي يكمن في تلك تلك الرؤى والأفكار التي تنطلق من منظور تعتبره المنظور الإسلامي الوحيد الممكن، لتؤطر الحركة والفعل السياسيين داخل حقل الصراع السياسي.

مستوى الإسلام المعيش، الذي يتشكل من مجموعة من التصورات والممارسات في المجتمع والمنتشرة بين عامة الناس حسب منظورهم للإسلام. فهو إسلام كما تتصوره وتعيشه عامة الناس، والذي يتحدد بمقتضاه سلوكهم ومعتقداتهم ونظرتهم للحياة و للكون و للمجتمع.

يتكون الحقل الديني في المجتمع المغربي من هذه المستويات الأربع والتي تارة تبدو متباينة بوضوح وتارة أخرى تتداخل. كيف تتداخل إذن ؟ وما هي درجة التداخل والتباين ؟ هل يعلو مستوى على المستويات الأخرى ؟ هل هناك دينامية تتخلل الحقل الديني في المجتمع الإسلامي تعيد ترتيب هذه المستويات؟

و على الرغم من كون هذه المستويا ت تتداخل في بعض الحالات، فالتمييز بينها ضروري لأغراض تحليلية لكي يتم إبراز تفاعلها في الحقل الديني للمجتمع المغربي. فالإسلام المعيار هو الذي يعد مرجعا لكل المستويات الأخرى سواء منها تلك التي تتعلق بالخطاب السياسي الديني أو الفقهي أو الخطاب الديني المعيش. فهي تحيل على المعيار، وتؤول انطلاقا من مرجعيته، إلا أن مبادئ وطرق التأويل تختلف من مستوى لآخر.

وإذا كان من السهل التمييز بين مستوى الإسلام المعيار ومستوى الإسلام المعيش، فإن الحدود الفاصلة بين المعرفة الدينية والخطاب الإسلاموي المصاحب للسياسي لم تعد واضحة اليوم. وقد يعترض البعض بالقول إن المعرفة الدينية كانت دائما مرتبطة بالقضايا السياسية للمجتمع الإسلامي، ولم يكن يتخللها هذا الفرق الذي نتحدث عنه هنا. فهذا الاعتراض صحيح، وينطبق على وضع كان فيه الفقهاء، في الماضي، يجمعون بين مختلف المعارف : من طب و فلك ونحو وعلم النبات وغير ذلك، و يكونون الفئة التي تنتمي إلى "الخاصة" في المجتمع، والمندمجة في كثير من الحالات في الطبقة السياسية. أما اليوم، فإن قنوات إنتاج المعرفة تعددت، وأن المجتمعات الإسلامية أفرزت تمايزات في مكوناتها المجتمعية، أهمها التمييز بين الحقل المعرفي والحقل السياسي. فهذه التحولات هي التي تستدعي التساؤل حول : من هو الفقيه اليوم؟ كيف نتعرف عليه؟ أبطبيعة التكوين أم بالشهادة، وبأي نوع من الشهادة يجاز العالم و الفقيه؟ بالإجازة والعالمية، أم بالدبلوم الجامعي ؟ وعلى مستوى الممارسة الفقهية، كيف يمكن التمييز بين الفقيه والداعية ؟

تتعلق المعرفة الدينية بالمجهود الفقهي الذي يعتمد على مجموعة من الأسس والضوابط الفقهية لاستنباط الأحكام من الإسلام المعيار، حسب منطق داخلي للفقه، يستعمل فيه التفسير والتأويل. وبالتالي فالمعرفة الدينية هي انتاج فكري إنساني، في تطور مستمر، باعتبار وجود الفرق بين ثبات الإسلام المعيار وتحولات المعرفة الدينية التي تؤوله وتفسره. وإذا كانت العقيدة ثابتة، ففهمها يتحول بتحول و تطور العقل الإنساني.

أما الخطاب الإسلاموي السياسي فهو يعبر عن رؤى تلك التيارات السياسية التي تقدم منظورها وتصورها للمجتمع ولتنظيمه السياسي والإقتصادي كتصور للإسلام الحقيقي. وبهذا المعنى فهو مرافق لحركة سياسية اجتماعية توظف الإسلام من منطلق الدعوة، في الصراع السياسي حول السلطة. كما أن ذلك الخطاب يوجه، في المجال العام، السلوك والفعل السياسيين للأتباع، ويجندهم بالتعبئة السياسية لاقتحام المجال السياسي والسيطرة عليه، داخل سيرورة الصراع حول السلطة. ويتخذ فضاءات الصحف والمجلات والمناشر كمجالات لإنتاج وترويج الأفكار. ويتقاسم الخطاب السياسي الإسلاموي مع كل الخطابات السياسية[48] بعض الخصائص، منها :

أولا : وجود نوع من الوثوقية و إنتاج خطاب حقيقة. ولخطاب الحقيقة خصم يخاطبه، ويجند ضده بعض المقولات للهجوم عليه ويقصيه من دائرة الإسلام، كتلك التي تتعلق بالاستلاب الغربي والعلمانية والكفر أو الإلحاد[49]. ويرتكز ذلك الخطاب على وجود مشروع سياسي[50]، أو إرهاصات مشروع، يؤطر الفعل السياسي.

ثانيا : التكلم باسم الشعب مع توجيه الخطاب إليه، إذ أن كل الخطابات السياسية تتوجه إلى الشعب لتقدم له مشروعها السياسي كأحسن مشروع ولتعبئته لكي يلتحق بحركته السياسية[51]. لا يتردد السياسي في استعمال

الديماغوجية لتحقيق أهدافه، في الفترات الحاسمة، كالحملات الانتخابية، التي يحتد فيها الصراع حول الوصول إلى السلطة.

ثالثا : استعمال قنوات التواصل للتأثير على الناس، وذلك باستعمال الإعلام والدعاية لكي يمرر الخطاب السياسي عبر قنوات التلقين.

رابعا : وجود تنظيم سياسي يرتكز عليه، سواء كان معترفا به أو غير ذلك، إذ ينبني الخطاب السياسي على تنظيم لتأطير الأتباع وترويج الأفكار.

تشكل هذه الخصائص القاسم المشترك بين كل الخطابات السياسية. وتنطبق هذه الخصائص على الخطاب الإسلاموي، الشيء الذي يجعل منه خطابا يتحرك داخل الحقل السياسي، لا داخل الحقل المعرفي الذي ينتمي إليه الفقه كمعرفة الدينية. إن غياب النقاش الفكري في الساحة المغربية حول مكونات كل من الحقل السياسي والمعرفي يبرر إلى حد ما الخلط بين المجالين. بل ويجعل الخطاب السياسي الإسلاموي يتصدر التداول أكثر من المعرفة الدينية. ويعكس هذا الأمر الواقع العام الموجود في المجتمع، أي، تضخم السياسي وتراجع الفكري، بحيث تطغى، على العموم، الانشغالات السياسية والصراع حول السلطة باسم الإسلام على حساب الانشغالات الفكرية من زاوية المعرفة الدينية[52].

هناك اختلاف بين الخطاب السياسي الديني والمعرفة الدينية، فمجال الأول هو مجال البحث عن المصلحة السياسية بالأدوات وعبر القنوات السياسية والتي تقتضي استعمال مختلف الاستراتيجيات السياسية والتكتيك وبعض الحالات الديماغوجية، في حين أن مجال الثانية هو المعرفة بأدواتها المعرفية ومناهجها. إن وضع هذا التمييز، في نظري، هو الذي يضع كل من الفقه والعلوم الدينية في مكانتهما المعرفية داخل مختلف مستويات الحقل الديني.

ب. وضع المعرفة الدينية

وإذا نظرنا إلى المعرفة الدينية من زاوية العلاقة الأفقية التي تربطها بفضاءات المعرفة، تطرح علينا تساؤلات أخرى. ما هي التحولات التي طرأت على دور الفقهاء في العالم المعاصر وعلى طرق تكوينهم واشتغالهم بالمعرفة الدينية ؟ ما علاقة الفقه بفروع المعرفة وبالعلوم ؟ هل يملك الفقيه كل الأجوبة على القضايا التي يطرحها المجتمع الإسلامي ؟ كلها أسئلة تطرح في خضم سيرورة التحول الذي طرأ على علاقة المعرفة الدينية بالعلوم الأخرى.

تكمن المعرفة الدينية الإسلامية، كما سبق ذكره، في الفقه وفي العلوم الدينية من علم الكلام وغيره. ويكون العلماء والفقهاء الفئة التي تنتج تلك المعرفة. ويمر العالم والفقيه، في المنظومة الإسلامية، في تكوينه، من مختلف المراحل التي يقتضيها طلب العلم، وذلك للوصول إلى الإلمام بآليات استنباط الأحكام وبشؤون فهم وتأويل النص القرآني والأحاديث النبوية الشريفة. بل وكان العالم في الماضي ملما بالعلوم الأخرى التي كانت تصاحب الفقه، كعلوم اللغة والفلك والطب والنحو، وغير ذلك، أي بمختلف فروع شجرة المعرفة. ولقد طرأ في الوقت الحاضر على هذا الوضع تحول، بحيث أصبحت العلوم المصاحبة قديما للفقه تشكل تخصصات قائمة بداتها، لها متخصصين، وتنمو في إطار التجمعات العلمية في مختلف بقاع العالم، نظرا لما أصبحت تعرفه المعرفة الإنسانية من تشعب في فروعها. ويترتب عن هذا الوضع تحول في المعنى الذي لحق مفهوم العلم، والذي فرضه تشعب فروع تلك العلوم. فالعلم الذي كان يقصد به العلوم الدينية وما كان يصاحبها من علوم أخرى، أصبح يطلق على ما يسمى بالعلوم الحقة والعلوم الإنسانية والاجتماعية. وإذا كان الفقه انفصل عن العلوم الأخرى بفعل التخصص والتقدم الذي حققته تلك العلوم في فضاءات معرفية أخرى، ذلك التقدم الذي ساهم فيه العالم الإسلامي، فإن هذا الانفصال يطرح من جديد العلاقة بين الفقه، أي المعرفة الدينية الإسلامية، ومجالات المعارف الأخرى[53].

كان لتطور العلم والاكتشافات العلمية تأثير على الفكر الإنساني وعلى الفكر الفلسفي وعلى المعرفة الإنسانية، و بالتالي تأثير على وضع المعرفة الدينية. كما أن لتطور المعرفة تأثير على فهم الشريعة. فكما يرى ذلك المفكر الإيراني عبد الكريم سروش[54]، بما أن العلم و المعرفة لانهاية لهما ولا لطرح الأسئلة الجديدة والمتجددة، فإن فهم الشريعة هو أيضا لا نهاية له. ولايمكن لعقل إنساني محدود أن يستنفذ كل إمكانيات الفهم عندما يتعلق الأمر بنص إلهي.

و من هذا المنطلق وجب قبول مبدإ الاستعانة بالعلوم الأخرى لبلورة الأحكام و الاجتهادات[55]. كما لا يمكن للعالم الاستغناء عن المناهج الحديثة لدراسة النص، في تعامله مع النصوص، كأن تتم مراعاة وحدة زمن المتن. بحيث يختلف متن نصوص ينتمي إلى القرن الرابع، عن متن آخر ينتمي إلى القرن العاشر. فعندما يحلق الفقيه فوق الزمن، ويستند إلى نصوص متباينة، أنتجت في أزمنة مختلفة، لإظهار الحجج والبراهين لتعليل قوله، يصبح كل شئ ممكن إثباته حسب منطق داخلي للفقه. وبالتالي نجد أنفسنا أمام فقه مغلق لا أمام فقه ديناميكي يستند إلى الواقع المعاصر. فالعودة إلى سلسلة أقوال المشايخ ليست حجة لذاتها وإنما هي إبراز لديناميكية الفقه وتحول أجوبة الفقهاء عبر العصور وحسب الفترات التاريخية. ولهذا لايمكن للعلوم الفقهية أن تتطور خارج تطور العلوم غير الفقهية. كما لا يمكن للفقيه أن يتجاهل علوما أخرى تنتج معارف حول مختلف جوانب الواقع المجتمعي، ولا تجاهلها بحجة "أن الغرب هو الذي أنتجها". إن لمختلف جوانب الحياة علوم تختص بالبحث فيها. ومن هنا يكون الفرق بين المعرفة الدينية والفروع الأخرى للمعرفة هو فرق اختصاص، وعلى الفقه أن يتخلى عن مجالات أصبحت من اختصاص علوم أخرى.

كما لايمكن للفقه أن يعتمد على أقوال وأحكام الفقهاء السابقين فقط دون ترجيح العقل وذلك باللجوء إلى مستجدات المعرفة المعاصرة في مقاربة القضايا التي يطرحها المجتمع الإسلامي المعاصر. إن انغلاق باب الاجتهاد مقولة لا يقبلها العقل فلسفيا وتاريخيا. ولاوجود لفقه مغلق و منغلق، وإلا كان الفقه "منولوجا" لجماعة الفقهاء، لاحوارا وجدالا مع المسلمين وقضاياهم. كما أن تاريخ المجتمع الإسلامي وسيرورته في حركة مستمرة يترتب عنها تشعب القضايا المطروحة على المجتمع الإسلامي. فالعقل في سيرورة ديناميكية يحركها الفعل والمجهود الفكر الإنساني التاريخي وما يصاحبه من تناقض وتحول في الأنساق الفكرية. والقول إن جماعة ما تملك الحقيقة، يتنافى مع الحرية، لأن الفكر الإنساني لا يتطور إلا بارتباط بالحرية والتعددية الفكرية والاختلاف[56]. ولا يمكن لما سمي بالاتجاه الظاهري الذي يلتصق بظاهرالنص ودلالته الحرفية، أو بالاكتفاء بالنقل في فهم النصوص، أن يجيب عن القضايا المتشعبة و الجديدة التي تطرح على المجتمعات الإسلامية المعاصرة. إن مواجهة تلك القضايا تفرض على المسلمين قراءة سوسيولوجية وأنتروبولوجية وتاريخية للنصوص الدينية[57].

وإذا كان استعمال العقل والرفع من قيمته مع الاستفاذة من التجارب الإنسانية، وكذا توظيف العلوم لفهم العالم والمجتمع ولتنظيم الحياة في مختلف جوانبها يسمى بالعلمانية[58]، فإن تلك العلمانية بهذا المعنى، ليست رفضا للدين ولا تعارضا مع مقاصده وإنما وسيلة لفهم المجتمع الإسلامي في سيرورة تحوله وحل القضايا المتجددة التي تطرح عليه، ومنها تحول وضع المرأة.

الهوامش

1) أركز في هذه المداخلة على عينة من بعض جوانب التراث الفقهي و ليس في الفقه بمجمله الذي يحتاج إلى دراسة تتجاوز هذه المساهمة المتواضعة.

2) ولقد تناول بعض الباحثين الأجانب الفقه كموضوع للدراسة، وأغنت مساهمتهم دراسات التراث الفقهي الإسلامي. انظر على سبيل المثال لا الحصر:

Joseph Schacht. The origin of Muhammadan jurisprudence. Oxford. At The Clarendon Press. 1950.

Joseph Schacht. An introduction to Islamic Law. Oxford. At Clarendon Press. 1963.

J.Berque.Essai sur la méthode juridique maghrébine.Rabat, 1944.

Louis Milliot. Introduction au droit musulman. Librairie Recueil Sirey, 1953.

ميكلوس موراني. دراسات في مصادر الفقه المالكي. نقله عن الألمانية: سعيد بحيري، عمر صابر عبد الجليل، محمود رشاد حنفي. دار الغرب الإسلامي 1988.

3) عمر الجيدي، العرف و العمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب 1982

4) على الرغم من كون ابن أبي زيد القيرواني قد عاش في القيروان و في القرن الرابع الهجري والعاشر الميلادي، أي بعدما توطدت تعاليم الإسلام. ابن أبي زيد القيراواني. الرسالة.، أنظر:
Ibn Abi Zayd Al Qayrawani. La Risala. Epitre sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite malékite. Texte arabe et traduction française avec un avant propos, des notes et trois index. Par Léon Bercher. Troisième édition. Alger. Editions Jules Carbonel, 1949. p. 180.

5) ومن المعلوم أنه على الرغم من الثورة التي أتى بها الإسلام فيما يخص العبودية وإقراره بالمساواة بين البشر، فإن هذه العبودية استمرت قائمة خلال عقود طويلة من تاريخ المجتمعات العربية الإسلامية، نظرا لمقاومة الفئات التي لها مصالح في ملكية العبيد.

6) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي. الكافي في فقه أهل المدينة المالكي. دار الكتب العلمية. بيروت لبنان. ص 234.

7) أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي. المعيار المعرب، والجامع المغرب، عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب. نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية،1981-1401هـ، و أبو عيسى سيدي المهدي الوزاني، النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس وغيرهم من البدو والقرى المسماة بالمعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوي المتأخرين من علماء المغرب. ونوازل عديدة ذكرها الدكتور حسن العبادي في كتابه فقه النوازل في سوس. منشورات كلية الشريعة بأكادير، 1999.

8) ابن أبي رحال المعدني. رفع الالتباس عن شركة الخماس. انظر:
J.Berque.Essai sur la méthode juridique maghrébine. Rabat, 1944.

9) محمد بن عبد الله الكيكي (ت: 1185هـ)، مواهب ذي الجلال في نوازل البلاد السائبة والجبال. تحقيق أحمد التوفيق. دار الغرب الإسلامي. ص 9 .

10) ذكره عمر الجيدي في كتابه، العرف و العمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب. 1984 ـ 1404 هـ، ص 23 .

11) الكيكي، ص 70.

12) االكيكي، ص 68.

13) الكيكي، ص 65.

14) G. Marçais. Le droit coutumier Zemmour. 1949.

15) ابن أبي زيد القيراواني. النوادر و الزيادات. طبعة الغرب الإسلامي. و الإمام ابن عبد البر. الكافي في فقه أهل المدينة . إلخ

16) المنجد في اللغة و الأعلام، دار المشرق. ابن منظور، لسان العرب، الجرء 6، ص.64

17) الدكتور محمد شحرور. نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي. فقه المرأة. الأهالي 2000 ص315.

18) علال الفاسي. النقد الذاتي. ورد أيضا في: إصلاح المدونة. حصيلة أربعين سنة من النقاش. مقدمات. ص 46.

19) ويتجلى ذلك في عدة مظاهر. فمثلا، إذا كانت المسيحية تعتبر الرغبة الجنسية ولو كانت داخل الزواج من باب الخطيئة، فالقارئ لباب النكاح في مجمل النصوص الفقهية، يلاحظ كيف أن الأدبيات الفقهية، خلافا للديانة المسيحية، أعطت حيزا للرغبة والمتعة الجنسية والإقرار بوجودهما وتقنينهما في العلاقة الزوجية. غير أن تصور الفقهاء للرغبة ينطلق أساسا من رغبة الزوج. انظر : الإمام أبو عبد الله ابن قدامة المقدسي الدمشقي المتوفى سنة 620 هجرية، كتاب عشرة النساء. اعتنى بإخراجه عبد العزيز بن مرزوق الطريفي. دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع الرياض.

20) أحمد إدالفقيه. إشكالية الشغل النسوي. المرأة العاملة والقانون الاجتماعي المغربي. منشورات كلية الشريعة بأكدير. 1991، ص. 63.

21) عبد الهادي التازي. المرأة في الغرب الإسلامي. الفنيك، 1992.

22) الدكتور محمد شحرور ص.320.

23) فانطلاقا من ممارستي لأبحاث ميدانية في علم الاجتماع وفي مناطق عديدة من المغرب، وحديثي مع النساء و الرجال، في نواحي مراكش و وجدة وزيان و زمور وفي حوض ملوية وفي جبال بني زناسن وفي قبائل بني وكيل، نلاحظ تحولا في الأدوار بين الرجل و المرأة، مما كان له تأثير على مبدإ الإنفاق المطلق للزوج وحده.

24) Direction de la Statistique. Conditions Socio-économiques de la femme au Maroc. Enquête nationale sur le budget temps des femmes 1997- 98. Rapport de synthèse. Vol. p. 52.

25) Direction de la Statistique. Enquête Nationale sur les niveaux des ménages. 1998-1999, p. 10.

26) الكيكي، المرجع السابق ذكره، ص 85
27) محمد بن عبد الله النمري القرطبي. الكافي في فقه أهل المدينة المالكي. دار الكتب العلمية، بيروت، ص 257.
28) الدكتور محمد شحرور، المرجع السابق ذكره، ص. 323.
29) يذكر هذا الأمر بن خلدون في المقدمة. المكتبة العصرية ، بيروت، ص. 416.
30) وفي هذا السياق يقول عبد الله الدراز في مقدمته لكتاب الموافقات في أصول الشريعة للإمام الشاطبي: "ولما كان الكتاب و السنة واردين بلغة العرب، وكانت لهم عادات في الاستعمال، بها يتميز صريح الكلام وظاهره ومجمله، حقيقته ومجازه، عامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهه، ونصه وفحواه، إلى غير ذلك، كان لابد - لطالب الشريعة من هذين الأصلين - أن يكون على علم بلسان العرب في مناحي خطابها، وما تنساق إليه أفهامها في كلامها، فكان حدق اللغة العربية بهذه الدرجة ركنا من أركان الاجتهاد."انظر المقدمة لعبد الله الدراز في كتاب الإمام الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، الجزء الأول، ص 3. انظر كذلك الدكتور محمد عابد الجابري. بنية العقل العربي. دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. المركز الثقافي العربي .1993 الفصل الأول : اللفظ والمعنى.ص. 41.
31) ولاداعي لتحليل بعض المواقف السطحية التي تقول إن الأسرة كشركة تحتاج إلى رئيس.
32) سورة التوبة : 7
33) محمد بن عبد البر النمري القرطبي، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي. دار الكتب العلمية بيروت. ص.231
34) سيدي المهدي الوزاني. النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس و غيرهم من البدو و القرى المسماة بالمعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب. قابله وصححه الأستاذ عمر بن عباد، الجزء الثالث ص.245-246.
35) عبد المجيد الشرفي. الإسلام بين الرسالة و التاريخ، دار الطليعة بيروت، 2001، ص.69
36) الشيخ العلامة محمد الفاضل ابن عاشور. محاضرات. مركز النشر الجامعي .1999 ص.46.
37) انظر جاك بيرك : مقال حول المنهج الفقهي المغاربي. ص. 89
Jacques Berque. Essai sur la méthode juridique maghrébine. Rabat, 1944.
38) سيدي محمد بن الحسن الحجوي الفاسي الثعالبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الجزء 1، ص. 2.
39) سيدي محمد بن الحسن الحجوي الفاسي الثعالبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الجزء 1، ص. 215.
40) مواهب الجليل لشرح مختصر خليل. أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمان المغربي المعروف بالحطاب السرغيني، وبأسفله التاج والإكليل لمختصر خليل. ضبطه ووضح آياته وأحاديثه الشيخ زكريا عميرات. دار الكتب العلمية. بيروت لبنان. 1995
41) قد لاحظ الحجوي أن المغرب أصبح سجين مختصر خليل لمدة طويلة باستثناء فترة سيدي محمد ين عبد الله في بداية القرن التاسع عشر حيث عوض المختصر برسالة القيراواني. انظر جاك بيرك ، ص.115.

42) عمر الجيدي، التشريع الإسلامي. أصوله ومقاصده. منشورات عكاظ، 1987، ص. 243-.244
43) عمر الجيدي، التشريع الإسلامي. أصوله ومقاصده. منشورات عكاظ، 1987، ص. 244
44) محمد الشرفي. الإسلام و الحرية. الالتباس التاريخي. دار الفنك..2000 ص 138
45) في هذا السياق يقول محمد الشرفي: " بالإضافة إلى المبادئ القارة التي تضبط علاقة الإنسان بربه فإن الرسالة القرآنية تتضمن فيما يخص علاقة البشر بعضهم ببعض من المبادئ ما كان حقا بالغ الثورية بالنظر إلى مجتمع شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي بما يتسم به من قبلية و بدائية من حيث بعض الاعتبارات، فلم يكن بوسع هذا المجتمع فهم هذه المبادئ فضلا عن قبولها، لو لا شيء من المرونة لرفض المجتمع العربي بالحجاز الإسلام ولفشل النبي في رسالته، ويجب اليوم بعد أربعة عشر قرنا إبراز المبادئ الأساسية المعبرة عن روح الإسلام وإعطاؤها الأولوية بالنسبة إلى الجزئيات التطبيقية التي يمكن أن تتعارض معها." محمد الشرفي. الإسلام و الحرية. الالتباس التاريخي. دار الفنك. 2000 ص 139.
46) الشيخ العلامة محمد الفاضل ابن عاشور. محاضرات. مركز النشر الجامعي 1999 انظر المحاضرة التي القيت بكلية الشريعة بفاس. "المذاهب الأربعة بين الأثر والنظر" في 6 صفر 1386 ـ 26 ماي 1966. ص. 84.
47) الشيخ العلامة محمد الفاضل ابن عاشور. محاضرات. مركز النشر الجامعي 1999. انظر المحاضرة التي ألقيت بكلية الشريعة فاس. "المذاهب الأربعة بين الأثر و النظر" في 6 صفر 1386 ـ 26 ماي 1966 ص 89.

ويعتبر المذهب الحنبلي أكثر المذاهب غلوا في الإعمال بالأثر بحيث اعتبر الإمام أحمد ابن حنبل أن الرأي المعتبر هو ما أجمع عليه الصحابة لاغير. ص. 93.
48) وككل خطاب سياسي تتخذ بعض الخطابات الإسلاموية طابعا إيديولوجيا.
49) تتكون الإيديولوجيا الإسلاموية اليوم من أفكار حول مشروع مجتمعي تختلط فيه نماذج من الحكم مأخودة من تاريخ الحقب الأولى للإسلام بالوعظ و الإرشاد و الدعوة التي تتخذ، في غالب الأحيان، فضاء الكتابة الصحافية كمجال لترويج تلك الأفكار.
50) مشروع سياسي وليس بالضرورة مشروع مجتمع .
51) فعندما يخاطب الداعية المشاعر الدينية للناس معتمدا على معرفته الدينية، لتحقيق طموح أو مشروع سياسي، فهو يقحم المعرفة في مجال غير مجالها و هو مجال السياسة.
52) وهذا ما جعل أن المواقف التي عبرت عنها بعض التيارات السياسية الإسلامية حول ادماج المرأة في التنمية، والتي تجسدت في الصراع حول الخطة، ساندها الفقهاء بموقف سياسي لا بموقف علمي.
53) يشترك الفقه مع المعارف الأخرى في كونه معرفة. فهو معرفة من نوع خاص، و لكنه معرفة. وإذا عدنا إلى تعريف الفقه نجد أن الفقهاء اعتبروه معرفة. يقول الحسن الحجوي في الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ، أن "الفقه في اللغة العلم و الفهم. قال تعالى : لهم قلوب لايفقهون بها و أعلام الموقعين أن الفقه أخص من الفهم لأن الفقه هو فهم مراد المتكلم من

كلامه.." ويتساءل الحجوي هل هو علم ديني أم دنيوي؟ ولهذا التساؤل المطروح من طرف فقيه دلالة. أنظر: سيدي محمد الحسن الحجوي. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي. الرباط و فاس 1345 هـ، ص 2

54) أنظر

Valla Vakili. Debating religion and politics in Iran : The political thought of Abdolkarim Soroush. Council on Foreign Relations. New York, 1996

55) انظر

Mehrzad Boroujerdi, " The Encounter of Post- Revolutionary Thought in Iran with Hegel, Hedegger an Popper ", in Serif Mardin (ed), Cultural Transitions in the Middle East. E.J. Brill, Leiden, New York. Koln, 1994, p. 236-259

56) انظر

Afshin Matin-asgari. "Abdekarim Sorouch and the Secularization of Islamic Thought in Iran ". Iranian Studies, 1997, p. 112

57) انظر

Mohamed Talbi. Plaidoyer pour un Islam moderne. Editions Le Fennec, 1996, p.58

58) حول علاقة العلمانية بالإسلام انظر:

Fouad Zakariya. Laïcité ou islamisme. Les arabes à l'heure du choix. Préface de Richard Jacquemond. Editions la découverte/ Editions al-fikr. 1991. Abdou Filali Ansari. L'Islam est-il hostile à la laïcité ? Editions le Fennec.1999.