

## المرأة والممارسة السياسية: بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي

سهام بن علال (م) بن رحو  
أستاذة محاضرة قسم "ب"  
كلية الحقوق والعلوم السياسية  
جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان

### ملخص:

تباينت الأولويات منذ سنة 2009 عمّا كانت عليه سنة 1975 - إثر انعقاد أول مؤتمر دولي للأمم المتحدة حول النساء في المكسيك-، وحصل تباعد بين الحركات من أجل العدالة والمساواة بين الجنسين والحركات من أجل العدالة الإجتماعية. وقد لاحظ البعض، أن خيار الخضوع لشروط تحسين أوضاع النوع الإجتماعي/الجندر كوضع آليات هدفها تمكين النساء وزيادة مشاركتهنّ في الحياة السياسية لدى الأنظمة غير الديمقراطية، هو الخيار الأكثر نجاعة، وقد ترجمت قناعة المجتمع الدولي بتمكين المرأة في نصّ المادة الثالثة عشر من الوثيقة الختامية لمؤتمر بيكين 1995 القاضي بأن "تمكين المرأة ومشاركتها الكاملة على قدم المساواة في جميع جوانب حياة المجتمع بما في ذلك المشاركة في عملية صنع القرار وبلوغ مواقع السلطة، أمور سياسية لتحقيق المساواة والتنمية والسلام". وقد سبق الطرح الغربي لمشاركة وتمكين المرأة في الحياة السياسية، النموذج الوسطي الإسلامي الذي يعبر عن روح التحرير الإسلامي للمرأة والمساواة بين الرجال والنساء

---

مجلة القانون الدستوري والمؤسسات السياسية المجلد الثاني - العدد 4 51

من نصوص ومنطق وفقه القرآن الكريم، فالله عزّ وجلّ جلاله سوّى بينهم عندما خلقهم جميعاً من نفس واحدة، وساوى بينهم جميعاً في أعمار الأرض حين استخلفهم فيها، وكذا في الكرامة عندما كرّم بني آدم في الأهلية والتكاليف والحساب والجزاء مع الحفاظ على فطرة التمايز بين الأنوثة والذكورة لتكون المساواة هي مساواة تكامل شقين متميزين لا مساواة النّدين المتماثلين والمتنافرين.

**الكلمات المفتاحية:** المشاركة السياسية؛ المرأة؛ المساواة؛ التمكين؛ القانون الوضعي؛ الشريعة الإسلامية.

## **Women and Political Practice: Between Islamic Law and Positive Law**

### **Abstract:**

Priorities have been differentiate since 2009 than in 1975, following the first United Nations International Conference on Women in Mexico, There has been a divergence between movements for gender justice and equality and movements for social justice. Some have noted that the option to undergo conditions for improving gender status, such as setting up mechanisms to empower women and increase their participation in the political life of undemocratic regimes is the most effective option, the international community's conviction of the empowerment of women has been translated into the 13th text of the 1995 Beijing Final Document, which states that "women's empowerment and full participation on an equal basis in all aspects of society's life, Including participation in decision-making and access to positions of authority, are apolitical items for achieving equality, development and peace ". The Western proposal for women's participation and empowerment in political life has already been raised, the Islamic model, which expresses the spirit of Islamic liberation of women and equality between men and women of the texts and

---

مجلة القانون الدستوري والمؤسسات السياسية المجلد الثاني - العدد 4 52

logic and jurisprudence of the Holy Quran ,God Almighty only among them when he created them all from the same one. All of them were included in the reconstruction of the land when they were hired, As well as in dignity when he honored the sons of Adam in the eligibility and costs and calculation and the penalty while maintaining the instinct of the distinction between femininity and masculinity to be equal is the equality of the integration

**Keywords:** Political Participation; Women; Equality; Empowerment; Positive Law; Islamic law.

### مقدمة:

لم تكن للمرأة مكانة تذكر قبل الإسلام، بل كانت كما مهملاً، لا ينظر إليها إلا لتدبير عملي منزلي أو لدوام النسل البشري، بل كانت عند بعض الطوائف والديانات في مرتبة الخادم، وسلعة تباع وتشتري عند أخرى، وكان الرومان قبل الإسلام يعتبرون المرأة متاعاً يملكه الرجل، وسلعة له الحق في التصرف فيها كما يريد ويملك أمرها في كل شيء حتى الحق في الحياة. كما كانت بعض القبائل العرب تعتبر ميلاد البنت خزي وعار فكانت تتعرض للوآد في الجاهلية، وكان ولي أمرها يأخذ مهرها ولا يعطيها منه شيئاً.

وما إن جاء الإسلام بتعاليمه العادلة والسمحة، فأعطى المرأة حقها في الحياة وحقها في الميراث والمهر والنفقة، وحرّم وأدها أو قتلها وإمتهان كرامتها، وجاء بكل ما ينظم شؤون حياتها من عبادات وشؤون أسرية واجتماعية، وقد تناول العلماء هذه الأحكام بالبحث غير أن الجانب الآخر من قضية المرأة المتعلق بما يناط بها من مسؤوليات في الحياة العامة أي قضية الولاية العامة ومشاركة المرأة في العمل

السياسي يحتاج إلى المزيد من التفسير والتوضيح خاصة في العصر الحالي الذي ارتفع فيه صوت دعاة المساواة والتحرر وإلى تولي المرأة الولاية العامة مثل الرجل كون ذلك من احترامها وإكرامها، وإشكال المطروح هنا هو فيما تكمن محددات مشاركة المرأة في العمل السياسي؟ وما الفرق بين الطرحين الغربي والإسلامي تجاه ممارستها السياسية؟

إجابة على الإشكالية المطروحة ، يمكن القول أن المحددات العامة لممارسة المرأة للعمل السياسي تتبلور في نقطتين أساسيتين هما الأهلية وطبيعة الحقوق السياسية للمرأة.

وستتم هيكلة المقالة كالآتي:

- 1- الممارسة السياسية للمرأة وفق الشريعة الإسلامية
- 2- طبيعة الحقوق السياسية للمرأة في القانون الوضعي.

## 1- الممارسة السياسية للمرأة وفق الشريعة الإسلامية:

مما لا شك فيه أن الإسلام وضع المرأة في مكانها الطبيعي من حيث الإنسانية والتقدير والمنزلة وعدم اختلافها مع الرجل إطلاقاً، كما أن ما منحه إياها من حقوق لم يكن نتيجة مؤثرات خارجية أو ثورات اجتماعية واقتصادية أو أزمات سياسية وصراعات مسلحة أو أعمال جديدة مارسها المرأة، بل إنما كان تدبيراً إلهياً يتمثل فيه علم الخالق بمخلوقاته ورعايته لهم.

وبالتالي، يتطلّب التعرف على الرؤية الإسلامية لحقوق المرأة السياسية الانطلاق من المصدرين الأساسيين وهما القرآن الكريم والسنة

---

مجلة القانون الدستوري والمؤسسات السياسية المجلد الثاني - العدد 4 54

الصحيحة<sup>1</sup>، إذ يعرف عبد الحميد الأنصاري الحقوق السياسية على أنها "تلك الحقوق التي يشترك الأفراد بمقتضاها في شؤون الحكم والإدارة، كحق الانتخاب وحق الاشتراك في استفتاء شعبي، وحق الترشيح لعضوية الهيئات النيابية، أو لرئاسة الدولة"<sup>2</sup>، فلم تعرف الشريعة الإسلامية مسمى الحق في التصويت ولكن كانت تنص على ما يسمى بالحق في البيعة للرسول صلى الله عليه وسلم، للخليفة أو لأمر المؤمنين، والحق في المشورة وإبداء الرأي<sup>3</sup> لقوله عز وجل: ﴿وَأمرهم شورى بينهم..﴾<sup>4</sup>. وهو ما يتطابق حاليا مع ما يسمى بالحق في التصويت والحق في الترشيح والترشح للمجالس المنتخبة.

وقد أتاح الإسلام للمرأة ممارسة الحق السياسي، فبيعة النساء للرسول صلى الله عليه وسلم بعد فتح مكة في السنة الثامنة هجري الموافق لستمائة وثلاثين ميلادي تعد وثيقة الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام، وشاهد على دورها في المجتمع في العهد النبوي وممارستها العملية لهذا الحق، مستمدة مقوماتها التشريعية من القرآن الكريم، وذلك لقوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعَنَّكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْنَهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾<sup>5</sup>. حيث سجلت "بيعة النساء" حسب ما رواه ابن جرير الطبري وما دار فيها من حوار صريح بين الرسول (ص) وبين النساء دستوراً عقدياً وسياسياً على مستوى رفيع من الممارسة الفعلية لحق المرأة السياسي، وقد تضمنت ارتباطاً وثيقاً بين الانتقال من سلطة دولة الشرك والوثنية إلى سلطة دار الإسلام. وما تم في "بيعة النساء" تم أيضاً في "بيعة العقبة الأولى"

قبل هجرة الرسول الكريم إلى يثرب مع أهل الأوس والخزرج، فقد روى عبادة بن الصامت أنه قال: كنت ممن حضر العقبة الأولى، وكنا إثني عشر رجلاً لبيابنا رسول الله (ص)، أنه عليه أفضل الصلاة والسلام "بايعنا على أن لا نشرك بالله شيئاً ولا نسرق ولا نزنى ولا نقتل أولادنا، ولا نأتي ببهتان نفتريه بين أيدينا وأرجلنا، ولا نعصيه في المعروف"، وقد اشتهرت بيعة العقبة الأولى أيضاً باسم "بيعة النساء" دلالة على المساواة بين المرأة والرجل في إقامة دولة الإسلام.<sup>6</sup> ولم يقف نشاط المرأة السياسي عند هذه البيعة بل امتد إلى "بيعة العقبة الثانية" التي أذنت بهجرة الرسول (ص) من مكة إلى المدينة، أين اشتملت قسماً خاصاً بنصرة النبي (ص) إلى جانب توثيق وتطبيق مبادئ الإسلام. إضافة إلى أن المرأة شاركت بالفعل في ميدان الجهاد لتثبيت مبادئ الدعوة وهنا يمكن الإشارة إلى موقف أم المؤمنين أم سلمة في غزوة الحديبية، وقد قرّر الله عزّ وجلّ جلاله هذا الحق للمرأة في ميدان الدعوة في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاْمْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُنَّ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَسَأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلَيْسَ أَلْوَا مَا أَنْفَقُوا ذَلِكَمُ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾.<sup>7</sup>

كما أن المنهج الإسلامي يبيّن بجلاء أن ما يكلف به الرجل تكلف به المرأة في ميدان المسؤوليات السياسية ولا فرق بينهما في الجزاء لقوله عزّ وجلّ جلاله: ﴿ فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا

مِن دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ  
وَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ  
عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ ۝<sup>8</sup> ولا فرق بينهما في تحمل الأذى في سبيل القيام  
بالدعوة لقوله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ  
يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ ۝<sup>9</sup>

ومن الأعمال السياسية الهامة التي مارستها المرأة في العهد  
الإسلامي، يجدر الإشارة إلى ما قامت به "أم هانئ" عندما أجارت  
أحد المشركين وأخبرت الرسول (ص) فأقرها على عملها، وقال  
"أجرنا من أجرت يا أم هانئ"، وقد أضفى هذا التأييد عليه صفة  
السيادة الملزمة وهو ما يعرف حاليا بحق اللجوء السياسي. وقد تم ذكر  
ذلك في "الصحيفة" التي تعتبر دستور جماعة المؤمنين في المدينة.<sup>10</sup>

مما سبق استعراضه عن بيعتي العقبة الأولى والثانية ومشاركة  
المرأة فيهما، ثم هجرتها إلى الحبشة ومنح أم هانئ الأمان لكافر،  
وفاعليتها في الحوار والمشورة في تأسيس الدولة الإسلامية، يجب  
الوقوف عند تباين الآراء حول عمل المرأة في مجال السياسة، وهل  
يصلح القياس على ما جاء في تاريخ المرأة في العهد الأول على ما  
يجب أن تمارسه المرأة المسلمة في العصر الحالي؟.

إن تطوّر المجتمعات الإسلامية، وارتفاع عدد الرجال والنساء إلى  
درجة التنافس، حتمّ عليها الاعتماد عليهما على حدّ السواء، ممّا  
فرض على العلماء المسلمين وفقهائهم أن يبحثوا قضية مشاركة المرأة  
في الحياة السياسية وأهمّ مظاهر ذلك حقّها في الانتخاب والترشح

لعضوية المجالس التمثيلية. ويصنّف جمهور العلماء إلى ثلاثة فرق لكل منها موقف تجاه الحقوق السياسية للمرأة:

أ- الفريق الأول: يشمل جمهور العلماء القدامى وبعض المعاصرين، حاصله عدم منح المرأة هذه الحقوق مطلقاً.

ب- الفريق الثاني: هو لمعظم علماء الشريعة المعاصرين، وهم يرون أن الإسلام لم يحرم المرأة حقوقها السياسية، باستثناء رئاسة الدولة، لكنهم يرون أن المجتمع لم يتهياً بعد لمزاولة تلك الحقوق مزاولة فعلية. ومنهم مصطفى السباعي الذي أعلن صراحة "أن اشتغال المرأة بالسياسة يقف الإسلام منه موقف النفور الشديد، إن لم أقل موقف تحريم، لا لعدم الأهلية، بل للأضرار الاجتماعية التي تتشأ عنه، وللمخالفات الصريحة لأداب الإسلام".<sup>11</sup>

ج- الفريق الثالث: يشمل بعض العلماء المعاصرين، وهم يرون أن الإسلام لا يحرم المرأة من الحقوق السياسية مطلقاً، وأن المسألة "اجتماعية سياسية" ولذلك يجب ترك حلّ هذه المسائل تبعاً للظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.<sup>12</sup> ويوضح عبد الحميد متولي هذا الرأي بقوله: "إنه يعدّ وضعاً خاطئاً.... أن نحاول حلّ هذه المشكلة على أساس أنها مشكلة دينية، أو أنها مشكلة قانونية، وكذلك يعدّ وضعاً خاطئاً.. أن نحاول حلّها على ضوء نزعة التقليد للغرب، أو على هدى الفكرة القائلة: بأن الأخذ بمبدأ منح المرأة حقّ الانتخاب مثلاً، هو دليل على الأخذ بسنة التقدم. وكذلك يعدّ وضعاً خاطئاً للمسألة... أن تحلّ بناء على ما اقتضى به طبيعة الأنوثة لدى المرأة، ووظيفتها



الأساسية، وهي الأمومة، لأننا حين ننظر إليها من هذه الزاوية فإننا ندخل بها في ميدان علم النفس".<sup>13</sup>

ينبغي التأكيد على أن رفض الفريق الأول من العلماء لمزاولة المرأة الحقوق السياسية والولايات العامة، ليس وليد المطالب النسوية في الدول الإسلامية، بل تناولته كتب الفقه منذ القدم ومنها كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية الذي ألفه أبو حسن علي بن محمد الماوردي.

يجدر أيضا بنا في هذا المقام بيان مفهوم الأهلية وأنواعها والجدل الدائر حولها مما سيكون مفيداً كمعارف لها علاقة وطيدة بقضية المشاركة السياسية للمرأة، وحول هذا الموضوع كتبت "هبة عزت رؤوف" تحليلاً وضحت فيه أهلية المرأة للعمل السياسي، فقد عرّفتها بقولها: "الأهلية هي الصلاحية، فشرط صحة التكليف بالواجبات الشرعية التي يندرج تحتها العمل السياسي هو كون المكلف أهلاً لما يكلف به"<sup>14</sup>، وأوردت تعريفاً للأصوليين حول الأهلية مفاده "أنها صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له أو عليه، ولصدور الأفعال منه على وجه يعتدّ به شرعاً"<sup>15</sup>، وقسموها إلى أهلية وجوب وأهلية أداء.<sup>16</sup>

إن الدراسة هنا تستخدم مفهوم الأهلية في سياق العمل السياسي، بمعنى البحث فيما يمكن تسميته "الأهلية السياسية"، أي أهلية المرأة لممارسة الأنشطة السياسية في المجتمع الإسلامي. فإذا كان الفقهاء قد أقرّوا بأهلية المرأة أهلية "كاملة" في الولاية الذاتية والمتعدية على الأموال، والولاية المتعدية على الغير كالحضانة والوصاية؛ أي الأمور المدنية مع خلاف بينهم في بعض الجزئيات فإن معظمهم قد تحفظ على

أهليتها لممارسة العمل السياسي بمستوياته المختلفة، وكأنهم يرونها في هذه الحال ناقصة الأهلية. وقد استند هذا الرأي إلى حديث رسول الله "يا معشر النساء، تصدقن فإنني رأيتكن أكثر أهل النار، فقلن: و بـم يا رسول الله؟ قال تكثرن اللعن وتكفرن العشير، ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداهن، قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟ قلن: بلى. قال فذلك من نقصان عقلها. أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم؟ قلن: بلى، قال: فذلك من نقصان دينها"<sup>17</sup>، فتحدث البعض عما طبع عليه النساء من نقص في أخلاقهن وميلهن إلى إتباع الهوى، في مقابل التفوق الطبيعي في استعداد الرجال ونهوضهم بأعباء المجتمع، واعتبروا النقص صفة قرينة بأنوثة المرأة، وهو الأمر الذي أدى في نظرهم إلى تخفيف الشرع بعدم تكليفهن بكثير مما يجب على الرجال كالجماعة والجهاد والجزية"<sup>18</sup>.

إذن مفهوم النقص<sup>19</sup> في الحديث الشريف ليس نقصاً فطرياً لازماً، بل هو مرتبط ببعض الواجبات ذات الصلة بـ"الأهلية العامة" و"الأهلية الخاصة"، ولا يتعارض مع وجود نساء وهبهن الله قدرات عالية في مجالات ينقص فيها مستوى عامة النساء بل وعامة الرجال، بل قد يكنّ أفضل فيها من الرجال، لأن الأمر منوط بالأهلية ذات العناصر الكسبية والأهلية الخاصة.<sup>20</sup>

ثم أن النص القرآني لم يطعن في شهادة المرأة بل أكد على قبول شهادة المرأة الواحدة وجعل الثانية للاحتياط لقوله عزّ وجلّ: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُنَّ، فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُنَّ الْأُخْرَى﴾<sup>21</sup>، إذاً المرأة الثانية هي

للتذكير فقط أي زيادة في الاحتياط وليس إلغاء الأصل الذي هو شهادة الأولى ، أما بقية الشهادات فتتفاوت؛ منها الشهادات الكفائية التي يشترط فيها العدالة، فوجود المرأة المستوفية لشروطها فيها كشهادة الرجل، كالشهادة على الوصية، كما قد تكون شهادات عينية لازمة كالشهادة في الحدود، وهنا يلزم المرأة الشهادة ويفترض فيها الأهلية العامة لفجأة حدوثها، لذا كان استخدام لفظ "منكم" عاما في القرآن. وقد أدى غياب هذه التفرقة إلى اختلاف العلماء في أمر شهادة المرأة اختلافاً واضحاً.

ويلاحظ أنه برغم اختلاف العلماء بشأن الشهادة فإنهم قد أجمعوا على قبول رواية المرأة، وقد استدركت السيدة عائشة على الصحابة فحفظت عن رسول الله ما نسيه بعضهم كما شهد مجال رواية الحديث العديد من المحدثات؛ سواء كن صاحبات أم تابعيات<sup>22</sup> فمن الصحابيات نجد أمامة بنت أبي العاص، تميمية بنت وهب، خالدة بنت الحارث، الخنساء، ربيعة الأسلمية... وغيرهن، أما التابعيات والراويات نجد: أسماء بنت عبد الرحمان، زينب بنت أبي سلمى، عائشة بنت سعد بن أبي وقاص، صفية بنت أبي عبيد... وغيرهن.<sup>23</sup> مما يثير تساؤلاً: كيف تقبل رواية المرأة للحديث إذا كانت مجبولة على النقص فتضيع الشريعة، ولا تقبل شهادتها في الحوادث العارضة؟ ويعد قبول الرسول -صلى الله عليه وسلم- لإجارة (أمان) المرأة أحد الأدلة على الأهلية السياسية؛ إذ أجارت المرأة على عهده الكافر في دار الإسلام، ولو كانت المرأة ناقصة الأهلية لما وثق في تقديرها، ولما أجازت تصرفات لها متعلقة بمصلحة الأمة، وقد أجاز الجمهور أمان المرأة

مستدلين بتكرار حوادث الإجارة التي أجازها رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أكثر من مرة فهو لم يردّ أمان امرأة أبدا.<sup>24</sup>

إذن فعند الحديث عن الأهلية السياسية للمرأة يجب أن يتم عبر مجموعة من التفصيلات المهمة، ومنها؛ ذكر أنواع الأهلية وفئات النساء والتفريق بين النقص الفطري المستمر في العقل والذي يمكن أن يصيب الرجال أيضا والنقص النوعي العارض، ثم ما هي طبيعة التكاليف الشرعية التي يتم الحديث عنها وما هي أنواع التكاليف السياسية مع تفصيلها وعدم تعميم نوع واحد على البقية، لأن التفصيل في المسائل المتعلقة بالأهلية يؤدي إلى الوضوح والجلء، لذا وجب توضيح وتحديد من المرأة المكلفة وما خصائصها وما هو مجال ونوع التكاليف وما خصائصه وما ينفع له ، وما هي اشتراطات الأداء التي يفترض أن ترد بناء على الخصائص الكفائية المطلوبة للأداء وليس على أساس تعميم التمييز بين الجنسين دون التخصيص والتفصيل<sup>25</sup>، غير أن المقام هنا لايسعنا للتفصيل في ذلك.

والخلاصة أن اعتماد مثل هذه المنهجية في الطرح حول أهلية المرأة، لا شك سيفضي إلى تخصيص الحكم على حالات وأنواع مشاركة المرأة في السياسة، وسينأى عن تعميم الأحكام بظاهر النصوص، وسيدفع هذا نحو الأخذ بمقتضيات النصّ المتعلقة بأسبابه وظروفه ومبرراته ودلائله العميقة ومن ثمة فإنّ الولايات العامة تستلزم أهلية خاصة، وأنّ من النساء من يملكن تلك الأهلية ويصلحن لتحمل مسؤولية هذا الواجب الكفائي، ولا حجة للرأي الذي يعارض ذلك، وإن كنا نظن واقعيًا أنّ عدد النساء اللاتي يمكنهن في الواقع

العملي الجمع بين أعباء الولاية ومسؤوليات الأسرة قليل، مع ملاحظة أن قلته المحتملة في المجتمع الإسلامي لا تمثل بحال مؤشراً على ضعف مشاركة المرأة الاجتماعية والسياسية<sup>26</sup>؛ إذ أن مجالات فاعليتها في الرؤية الإسلامية متنوعة ومتعددة، ولا تقل أهمية وتأثيراً؛ خاصة في ظل المفهوم الإسلامي للممارسة السياسية الذي يجعل ما يسمى بالمجال الخاص أو مجال الأسرة مساحة واسعة للنشاط والتأثير السياسي.

## 2- طبيعة الحقوق السياسية للمرأة:

لقد ثار جدل كبير بين فقهاء القانون حول طبيعة الحقوق السياسية للمرأة فمنهم من رآها مشكلة قانونية فقهية صرفة تعالج في إطار القوانين والأعراف الدولية بعيدة عن الواقع الاجتماعي ومنهم من رآها غير ذلك بحيث اعتبر أن الحقوق السياسية تدرس في إطار الطبيعة والمعطيات الاجتماعية داخل الأسرة والدولة.... ولتحليل هذه الآراء ارتأينا التعرض إلى طبيعة الحقوق السياسية كمشكلة قانونية أولاً ثم كمشكلة سياسية -اجتماعية ثانياً لنخلص إلى الرأي الراجح القائل بأن طبيعة الحقوق السياسية للمرأة هي مسألة قانونية-اجتماعية-سياسية .

### 2-1- الحقوق السياسية مشكلة قانونية: يرى أنصار هذا الرأي

أن مسألة منح المرأة حقوقاً سياسية وخاصة حق الانتخاب يقوم على المبادئ القانونية والدستورية تأسيساً على منطق المبدأ الديمقراطي (مبدأ سيادة الأمة)، ويعلنون أن الانتخاب يعدّ بمثابة وظيفة وليس بحق، وما على المشرع إلا أن يقرّر صفة الناخبين سوى للأقلية أي تلك الفئة الممتازة القادرة على القيام بأعمال تلك المهمة.<sup>27</sup> ويذهبون

---

مجلة القانون الدستوري والمؤسسات السياسية المجلد الثاني - العدد 4 63

إلى القول أيضا أنه لا يصحّ للمشرع الديمقراطي فرض قيود تمنع النساء من التمتع بهذا النوع من القيود بحيث أنه حين يباح للإنسان تولي الحقوق المدنية يباح له أيضا أن يتولى حقوقه الانتخابية التي هي جوهر الحقوق السياسية التي من خلالها يعطى للشخص حق الاشتراك في إدارة شؤون البلاد، والانتخاب حق وواجب يكرسه الدستور.

ويستنتج من هذا الرأي أن البحث في مسألة منح الحقوق السياسية للمرأة يقتضي البحث أولا في القواعد العامة التي تنظم الأشخاص المؤهلين للانتخاب، ومدى توفر الشروط القانونية فيهم، و بما أن كل فرد عاقل يجب أن يكون له قسط من الاشتراك في شؤون الحكم، واعتبار المرأة فرد عاقل فهي غير مقصية من هذه المشاركة السياسية والقانونية وفق مبدأ المساواة.<sup>28</sup>

غير أن هذه النظرية القانونية لا تخلو من النقص بحيث لا يعقل أن يتمّ البحث في القواعد العامة التي تنظم هيئة الناخبين أو البحث عن طبيعة الانتخاب هل هو حق طبيعي، أم هو بمثابة وظيفة بمعزل عن القوى الاجتماعية والسياسية السائدة في البيئة الاجتماعية... وهذا ما سمح بظهور نظرية أخرى تأخذ بعين الاعتبار العوامل الاجتماعية والسياسية التي تفسر منح المرأة حقوقها المدنية والسياسية.

## 2-2- الحقوق السياسية للمرأة مشكلة اجتماعية-سياسية:

يرى أنصار هذا الرأي أن مشكلة منح المرأة حقوقها السياسية لا يجب أن نلمس حلّها وفقا لمبادئ قانونية أو فقهية، أو وفق ما يقضي به منطق المبدأ الديمقراطي أو الطبيعة القانونية لحق الانتخاب إنما المشكلة ينبغي تفسيرها على ضوء ظروف البيئة الاجتماعية

والسياسية، فمن الخطر على مستقبل البلاد وكيانها أن ندعو عامة الشعب إلى الاشتراك في الشؤون العامة دون أن يحوزوا قسطاً من النضج السياسي.

يقول بارتلمي بهذا الصدد أن كيفية تنظيم هيئة الناخبين لم يكن ثمرة التحليل القانوني، إنما هي النتيجة الدستورية لحالة القوى الاجتماعية في بلد معين في زمان معين، وأن معدل اشتراك الشعب في إدارة الشؤون العامة هو أمر يتوقف على درجة التربية السياسية للشعب، فكّما كانت التربية متقدمة، كان واجبا أن يكون ذلك الاشتراك أكبر، والشعب لا يقوى على الاحتفاظ بما يحصل عليه إلا بقدر ما يمكنه من ذلك معدل نضجه السياسي.<sup>29</sup>

ويضيف أن التمييز بين الأفراد بسبب صفاتهم الخلقية ومؤهلاتهم لا يعدّ مناقضاً لمبدأ المساواة لأن الديمقراطية سواء في فرنسا أو غيرها قد أخذت بنظام الاقتراع المقيد أي أنها سلكت مسلك التمييز بين الأفراد أمام حق الانتخاب، وقد كان ذلك هو الشأن في إنجلترا سنة 1917، فلا نظرية سيادة امة ولا مبدأ المساواة ولا الطبيعة القانونية للانتخاب كافية لحلّ تلك المشكلة.

ومن ثمة يتضح أن بارتلمي أقر بوجود عوامل أثرت في البيئة الاجتماعية والسياسية في البلاد الأوروبية خاصة والتي كان من شأنها أن تؤدي بدساتير تلك البلدان إلى إقرار حق الانتخاب للمرأة، فمن الواجب على كل من يريد معالجة مشاكل المرأة السياسية أن يقف بوضوح على جميع المقومات الطبيعية، وأن يبحث في كيفية تعديل

تلك الظروف الاجتماعية وفق ما يتفق والطبيعة التي تساعدها على النمو.<sup>30</sup>

السؤال المطروح هنا هل يمثل اشتراط توافق حقوق المرأة مع مبادئ الشريعة عائقا أمام حصول المرأة على مكتسباتها الواردة في مواثيق حقوق الإنسان الحالية؟.

للإجابة عن هذا السؤال ولكي تصبح الصورة أكثر وضوحا يجب التذكير أولا بالاتفاقية الدولية لمنع التمييز ضد المرأة التي دخلت حيز التنفيذ منذ عام 1979 ونصّت على مجموعة من المبادئ رأت الاتفاقية أن احترامها كفيل بإيفاء المرأة حقوقها في كل أوجه الحياة.

وتتلخص هذه الحقوق في حق المرأة في المشاركة في العمل السياسي بشقيه: حق الانتخاب والحق في تولي الوظائف السياسية والإدارية، كما نصت على حقها في الملكية وما يتبعه من اعتراف بأهليتها لإبرام العقود وتحمل الحقوق والواجبات وحقها في العمل والتعليم الذي يؤهلها لأدائه. كذلك تنص الاتفاقية على العدالة بين الرجال والنساء في القوانين المنظمة للأسرة بحيث يصبح الزوجان متساويين في الحقوق والواجبات في كل ما يخص شؤون الأسرة بما في ذلك رعاية الأطفال وإدارة الشؤون المنزلية.

لكن بما أن الدول لا تشغل كل الساحة الاجتماعية والاقتصادية بل تشاركها الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية الخاصة، فعلى الدولة أن توفر الحماية القانونية للمرأة حتى لا تتعرض للتمييز في ممارستها لهذه الأنشطة، وهنا يتبادر إلى الذهن سؤال هو: لماذا أبرمت هذه



الاتفاقية وماذا تمثل في التاريخ الأوروبي والبشري وما مدى حاجتنا لها كعرب مسلمين؟.

في الواقع تمثل هذه الاتفاقية التحول الذي طرأ على وضع المرأة الأوروبية بين نهايات القرن التاسع عشر ووقت متأخر من القرن العشرين، لأن المرأة الأوروبية قبل هذا التاريخ كانت محرومة من الحقوق السياسية كالتصويت في الانتخابات وتولي المناصب السياسية والإدارية رغم أن بعض النساء اعتلت العروش في بعض دول أوروبا، ولم تنل النساء حق التصويت في إنجلترا إلا سنة 1919 والولايات المتحدة سنة 1920 في التعديل التاسع عشر، حيث تنصّ الفقرة الأولى على "أنه لا ينكر على مواطن الولايات المتحدة أو من أية ولاية بسبب الذكورة أو الأنوثة" كما منحت الحكومة المؤقتة الفرنسية النساء حق الانتخاب سنة 1944 وفي ما بعد ضمن هذا الحق دستور 1946 أما سويسرا فمنحت المرأة حق التصويت سنة 1971.<sup>31</sup>

وعلى سبيل المثال حينما أحال ملك فرنسا عام 1789 عريضة تقدمت بها امرأة تطالب بحقوق المرأة السياسية لبرلمان الثورة الفرنسية، لم تنل هذه العريضة من النواب غير التهكم، ونفس الوضع كان عليه الدستور الأميركي الذي كان يقصر الحقوق السياسية علي الرجال فقط مثل ما ورد في حكم المحكمة الأميركية العليا في قضية ماينر ضد هابرسست عام 1872 التي رأت أن الاعتراف بمواطنة المرأة لا يمنحها الحق في المشاركة السياسية. وقد تكرر نفس المشهد في البرلمان الإنجليزي حينما تقدم الكاتب والسياسي الإنجليزي جون

إستورت مل عام 1867 باقتراح للبرلمان الإنجليزي بتغيير كلمة رجل إلى شخص في قانون الإصلاح الإنجليزي الثاني ليشمل النساء لم يكن من اقتراحه سوى السخرية.

والسبب في ذلك أن الفكر السياسي الأوروبي منذ ديمقراطية أثينا كان مجمعا على عدم إشراك المرأة في الشؤون السياسية وخاصة من يطلق عليهم علماء التنوير. وعلى سبيل المثال يقول شارل لوي مونتسكيو، صاحب نظرية الفصل بين السلطات، في الفصل الثالث من كتابه روح القانون، في تبريره لعدم إشراك المرأة في العمل السياسي، إن اليونانيين قد اكتشفوا منذ وقت بعيد أن المرأة لا تملك شرف تولي الوظائف العامة. كما يقول الفيلسوف جان جاك روسو، صاحب نظرية العقد الاجتماعي، إن طاعة النساء للرجال جزء من قانون الطبيعة وإن مطالبتهنّ بالمساواة مع الرجال خطأ فادح وإنهن بمحاولتهن الاستعلاء على حقوق الرجال يثبتن أنهن أقل شأنًا منهم.

كما لم تكن النساء في أوروبا تتمتع بالحقوق المدنية وخاصة حق الملكية الذي هو أهمها حتى القرن التاسع عشر حين صدور التشريعات الإنجليزية الخاصة بحق الملكية للنساء المتزوجات. وأيضا لم يكن مسموحا لها إلا بالعمل المنزلي، وعلى سبيل المثال فحينما رفضت ولاية إلينوي الأميركية طلب امرأة أميركية ممارسة مهنة المحاماة عام 1873 برر القاضي جوزيف برادلي قرار الحكومة بقوله إن طبيعة المرأة الخجولة والليننة تجعلها غير مناسبة للكثير من الوظائف المدنية التي قد تعرضها للفساد وإن العمل المنزلي هو الوحيد الذي يتناسب مع طبيعة المرأة. وبذلك لم يكن للنساء الحق في تعلّم

المهن بغرض كسب العيش وإنما يسمح لهنّ فقط بالتعليم الابتدائي لمحو الأمية، أما ما يتجاوز ذلك كالتسجيل للجامعات فكان على النساء الحصول على موافقة الزوج أو الأب.<sup>32</sup>

والسؤال الذي يطرح هنا: كيف غيرت أوروبا من موقفها في هذا الوقت القصير وتبنت فكرة الاعتراف بالحقوق السياسية والمدنية للمرأة بعد أن كان ساستها وفلاسفتها ورجال دينها يجمعون على ضرورة الحفاظ على دور المرأة كأم وزوجة ويعتبرونه جزءاً من قانون الطبيعة.

في الواقع لقد وقع هذا الانقلاب دون إرادة أحد، وما حدث هو أن الحرب الأهلية الأميركية وحروب أوروبا الكبرى أدت إلى خروج الرجال للقتال مما خلق فراغاً في القطاعات الإنتاجية والإدارية، واضطرت الإدارات الغربية لملء الفراغ بالنساء، ولكي تملأ النساء الفراغ كان يجب أن يخضعن للتعليم والتدريب، وبحصول النساء على التعليم الأكاديمي والمهني والتدريب في العمل العام اكتشفن أنهن لسن بأقل كفاءة من الرجال. وبذلك رفضت الكثير من النساء النظام الاجتماعي القائم في الغرب وبدأت المطالبات بتغيير دور المرأة في المجتمع.

بذلك فحقوق المرأة الحالية في أوروبا هي نتيجة صدف تاريخية وليست نتيجة تطور فكري أو ثورة كالثورات الكبرى التي عرفها التاريخ والتي تتفق جميعها على أنها ردة فعل على مظالم اجتماعية كالثورة الفرنسية والثورة الروسية البلشفية والثورات العربية الحالية لأن كل هذه الثورات كانت موجهة إلى مصدر الظلم وهدفها

تحقيق العدل الاجتماعي، بينما الحركة النسوية ليست موجهة ضد الرجال وإنما ضد النظام الاجتماعي، ولا ترمي للعدالة الاجتماعية بل ترمي إلى مراجعة التوازن المجتمعي، بإعادة تقسيم الأدوار بين الرجال والنساء في الحياة وإعادة ترتيب الحقوق والواجبات بحيث لا تترك مجالاً لسلطة وسيطة بين المرأة والدولة يمثلها الرجال، وبالتالي جوهر الحركة هو إزالة هذه السلطة الوسيطة.

وبالعودة لاشتراط توافق حقوق المرأة في المواثيق الدولية مع الشريعة الإسلامية لتصبح واجبة التطبيق في الدول العربية الإسلامية، فالغرض منه هو تجسيد هذه الحقوق وفقاً لثقافة ومعتقدات المجتمع الإسلامي حتى لا تستخدم حقوق المرأة ذريعة لتدمير الأسرة نواة المجتمع العربي. وليس بغرض الهروب من الالتزامات تجاه النساء، لأن الدين الإسلامي لا ينكر حقوق النساء كما تتوهم المنظمات الغربية. ولأن حقوق المرأة السياسية في مجتمعاتنا منصوص عليها في القرآن في آية بيعة النساء في سورة الممتحنة الآية 12، وكذلك حقها في الملكية منصوص عليه في القرآن، وحقها في العمل خارج المنزل لا يحتاج لثورة لأن السيدة خديجة أم المؤمنين كانت تاجرة، ولأن الصحابيات خرجن في الغزوات وداوين الرجال، ولأن طلب العلم فريضة على المرأة وتعليمها واجب على المجتمع، ولأن وضعها في الأسرة لا يسقط اسمها ولا يضع حقوقها السياسية والمدنية والشخصية تحت وصاية الرجال.

ولنا أن نتساءل في هذا المقام هل نستطيع دراسة طبيعة الحقوق السياسية للمرأة وفقا لمبادئ قانونية بمعزل عن المقومات الاجتماعية؟ وهل العكس صحيح؟.

### 2-3- الحقوق السياسية للمرأة مسألة قانونية واجتماعية-

سياسية: تعود أهمية حق الانتخاب ليس فقط لتدعيم المنتخبين في أداء دورهم الانتخابي ولكن لإعطاء دفعة قوية للديمقراطية، كونه سلوك أساسي ونتاج لمقاومة طويلة دامت أكثر من نصف قرن.<sup>33</sup>

ومن ثمة فمن واجب المشرع دراسة النظام الاجتماعي بشكل عميق قبل أن يحاول تغيير الأنظمة والقوانين، لأن اضطهاد المرأة لا يأتي من كونها متفرغة لحياة البيت والأسرة، وإنما يأتي من تجاهل القانون لحقوقها وقصوره عن حمايتها ودليل ذلك أنه إذا كفل لها المجتمع ذلك بنصوص قاطعة لضمان مساواتها السياسية مع الرجل لحققت جزءا كبيرا سعادتها<sup>34</sup>، لكن يبقى هذا القول نسبي لوجود عوامل كثيرة ومتشابكة تعيق تمتع المرأة بحقوقها السياسية كاملة.

وإذا عملت قوانين الانتخاب في بعض البلدان العربية والإسلامية خاصة على التوسع في الشروط المقررة لحق الانتخاب توسعا غير سليما، أو إضافة شروطا غير عادية، كشرط الجنس بمعنى يقتصر حق الانتخاب على الذكور دون الإناث، فإن هذا الشرط يكون مقورا في الدول التي لا تباشر فيها المرأة دورا ملموسا في المجتمع، غير أن هذا الشرط سرعان ما يلغى بمجرد أن تصل إلى المرأة إلى تحقيق هذا الدور، أو ينجح المدافعون عن حقوق المرأة في إقناع المشرع بإعطاء

المرأة الحق في الانتخاب، فالأمر متروك إذن لتيار الرأي العام والظروف الاجتماعية السائدة.

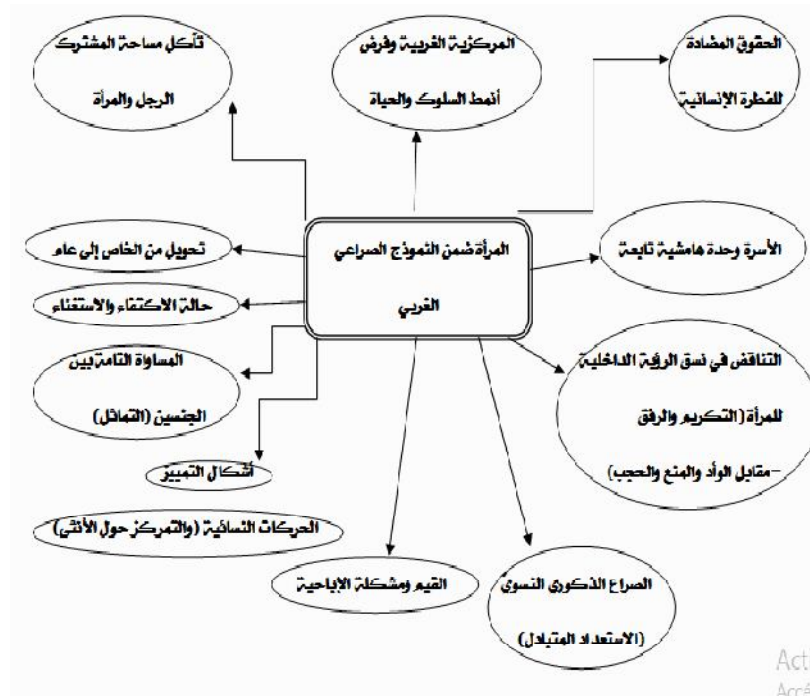
ويعود تاريخ منح حق الانتخاب للمرأة في الدول الإسلامية المعاصرة مع قرب نهاية الربع الأول من القرن العشرين، واختلفت طريقة تطبيقه وإقراره من بلد لآخر، وتعدّ تركيا هي أول بلد مسلم منح المرأة حق الانتخاب عام 1963 أما مصر فمنحت المرأة حق الانتخاب سنة 1956، ثم تبعتها الأردن، فتونس ثم سوريا ولبنان والجزائر فالعراق<sup>35</sup>، وتأخرت دول الخليج؛ فنجد مثلاً أن المملكة العربية السعودية منحت المرأة حق الانتخاب فقط في السنة الماضية حيث صدر في 12 ديسمبر 2014 أمر ملكي ينصّ بأن تكون المرأة عضواً يتمتع بالحقوق الكاملة للعضوية في مجلس الشورى، وأن تشغل نسبة (20%) من مقاعد العضوية كحدّ أدنى، ويضم المجلس الحالي في عضويته (30) امرأة من أصل 150 عضو هم مجموع أعضاء مجلس الشورى السعودي كما أقرت مشاركة المرأة في الترشح والانتخاب لعضوية المجالس البلدية اعتباراً من دورة ديسمبر 2015.<sup>36</sup>

نستنتج في ختام هذه الجزئية أن طبيعة الحقوق السياسية للمرأة لا تحدّد وفق أحكام القانون التي تلزم على المشرع أن يعتمد أثناء بنائها على النصوص التنظيمية الخاصة بتشكيل هيئة الناخبين، بل ينبغي أيضاً الالتفاتة إلى القوى السياسية والاجتماعية السائدة في المجتمع والتي تساهم في نضجه السياسي وتحدد مدى قدرته على فهم واستيعاب حقوقه السياسية.

## الخاتمة:

بالرغم من الاختلافات بين رؤى و فرق المذاهب الإسلامية حول قضايا المرأة ولو كان ذلك في الفروع من دون الأصول، يظلّ تفرّد الفكر الإسلامي بالنزعة التراحمية كحارس البوابة في مواجهة النموذج الصراعى الغربى<sup>37</sup>، كما يتّضح في الشكلين الآتيين:

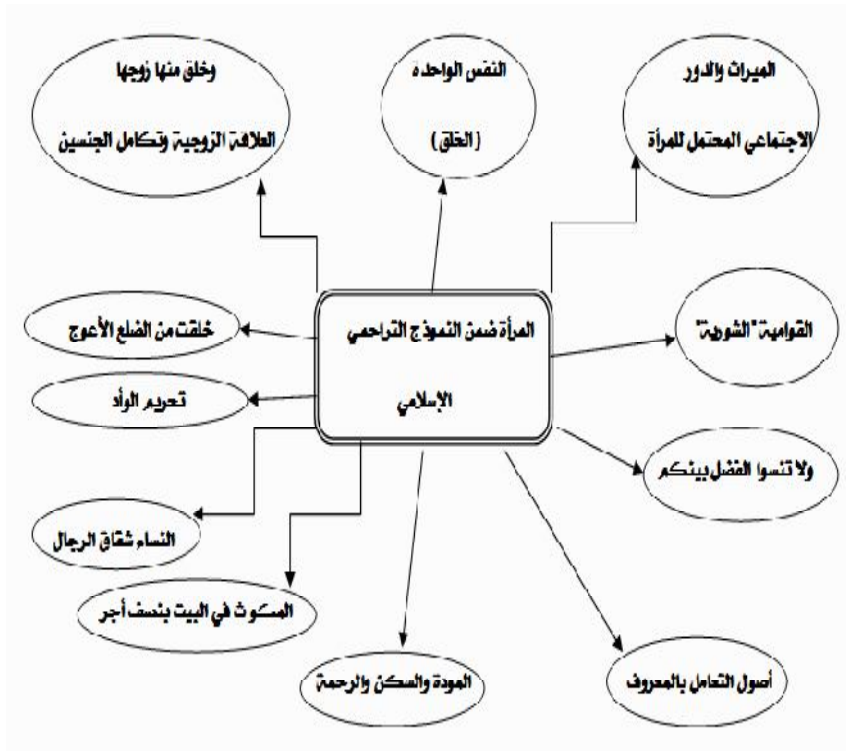
### الشكل (1): المرأة في النموذج الغربى الصراعى



المصدر: سيف الدين عبد الفتّاح، مستقبل المرأة على خلفية رؤى معرفية وثقافية وحضارية متباينة، ورقة بحثية مقدمة في مؤتمر

"المرأة في مجتمعاتنا على ساحة أطر حضارية متباينة"، جامعة عين شمس، ومركز الدراسات المعرفية، 2006. ص. 147.

## الشكل (2) : المرأة في النموذج التراحمي الإسلامي



المصدر: سيف الدين عبد الفتاح، مستقبل المرأة على خلفية رؤى

مجلة القانون الدستوري والمؤسسات السياسية المجلد الثاني - العدد 4 74



معرفية وثقافية وحضارية متباينة، ورقة بحثية مقدمة في مؤتمر "المرأة في مجتمعاتنا على ساحة أطر حضارية متباينة"، جامعة عين شمس، ومركز الدراسات المعرفية، 2006. ص. 147.

يتأكد جلياً من استقرار الشككين، التناقض الكبير بين النموذج الإسلامي التراحمي والنموذج الغربي التصارعي المشبّع بالتجارب التناوبية الإيديولوجية منذ القرن 17 م، فالتجربة الإسلامية قائمة على خصوصية قيم الرفق والمنهج التراحمي، مما يجعل المرأة مقياساً تقاس على أساسه مصالح الرجل، وليس كما تورد الدراسات الشرقية بأنها نصف عقل، ونصف شهادة.. إلخ. أما النموذج الغربي، فهو نموذج صراعي واضح بين العلمانية والمسيحية، وبين الانحلال القائم على الفكر الليبرالي أو الشيوعية من جهة وفضّ الرشادة الجنسانية واللاأسرة في الجهة المقابلة، تحت مسميات الحداثة وغيرها.<sup>38</sup>

إن الرؤية الإسلامية لتمكين المرأة تعمل على الدفع لتوظيف طاقاتها وحشد إمكاناتها ليس من أجل الخروج من الدائرة المفرغة فحسب، ولكن أيضاً من أجل عملية التغيير والتنوير الاجتماعي الشاملة. وليس فقط كعاملة وناشطة في المجال العام الاقتصادي والسياسي، ولكن أيضاً كمتقنة لدورها الذي لا يقل خطورة في المجال الخاص للأسرة الصغيرة وفي نطاق الشبكات الاجتماعية المتوسطة كالأسرة الممتدة والجمعيات، ذلك لأن أي تحقير أو تقليل من شأن هذه الأدوار إنما يجني على المرأة نفسها قبل أن ينعكس سلباً على من حولها في محيطها الأسري والعائلي والمجتمعي.

وفي الأخير ما يمكن قوله أن تحرير مصطلح التمكين ليناسب مجتمعاتنا يتطلب عزله عن مفهوم الفردية الذي صاحب تمكين المرأة الغربية وأدى إلى تفسخ الأسرة والمجتمع . ينبغي أن نرعى ونحافظ ونشجع طبيعة وعلاقات الأسرة الممتدة وعلاقات الجوار كشبكات اجتماعية تحمي المرأة والطفل والرجل. وهكذا يمكن بلورة ماهية وأهداف وكيفية تمكين المرأة العربية سياسيا في أن تنطلق المرأة إلى العمل الخاص والعام من خلال رؤية شاملة لحياة الإنسان. وأن ترفض ذوبان شخصيتها وانمحاءها في شخصية الرجل بقدر ما هو رفض لتكريس الأنانية الفردية في نفسياتها فتعيش في عالم انعزالي محصور في طموحات فردية مصادمة للجانب الطبيعي والاجتماعي في تركيبها وتركيب كل إنسان ذكرا أم أنثى، مع الاستفادة من تجارب النساء في ثقافات مختلفة ومنها الغربية، مع الاحتفاظ دائما بحق قبول أو رفض ما يطرح علينا من قبل المنظمات النسائية العالمية بما يتوافق مع خصوصية ثقافتنا وتحديات ظروفنا وبيئتنا الداخلية والخارجية.<sup>39</sup>

### الهوامش:

<sup>1</sup> - محمد يعقوب عبد الله، الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام: رؤية تأصيلية تجديدية، مركز الدراسات - أمان، المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية فرجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (18)، 1995، ص. 47.

<sup>2</sup> - عبد الحميد الأنصاري، الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد 02، جامعة قطر، 1982، ص. 294.

3- خالد مصطفى فهمي، حقوق المرأة بين الإتفاقيات الدولية والشريعة الإسلامية والتشريع الوضعي: دراسة مقارنة (مصر: دار الجامعة الجديدة للنشر، 2007)، ص. 128.

4- سورة الشورى: الآية 38.

5- سورة الممتحنة: الآية 12.

6- آمنة محمد نصير، المرأة المسلمة بين عدل التشريع وواقع التطبيق، (الجزائر: دار الكتاب الحديث، 2001)، ص. 174.

7- سورة الممتحنة: الآية 10.

8- سورة آل عمران، الآية 195.

9- سورة البروج الآية 10.

10- آمنة محمد نصير، مرجع سابق، ص. 179.

11- للمزيد من التفاصيل يرجى الاطلاع على: مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون. ط. 2 (سوريا: منشورات المكتبة العربية بحلب، 1962)، ص. 161.

12- عبد الحميد الأنصاري، الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام، ص. 294.

13- عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص ص. 898-909.

14- هبة عزت رؤوف، المرأة والعمل السياسي، رؤية إسلامية. (مصر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية، رقم 18، ط 1، 1995). ص. 32.

15- هبة عزت رؤوف، نفس المرجع، ص. 32.

16- أما أهلية الوجوب فهي صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه، وهي قسمان: ناقصة وكاملة: فأهلية الوجوب الناقصة هي صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق له فقط، كحق الجنين في الإرث. وأهلية الوجوب الكاملة هي صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه، وهي تثبت للإنسان من ولادته إلى موته. وأما أهلية الأداء، فهي صلاحية الإنسان لأن تصدر منه أفعال يعتد بها شرعا، وهي أيضا قسمان: ناقصة وكاملة: فأهلية الأداء الناقصة هي

صلاحية القيام ببعض الأفعال دون بعض، أو صدور أفعال يتوقف الاعتراف بها على رأي من هو أتم منه عقلا وأعلم بوجوده المنفعة والمضرة، كحال الصبي المميز في العقود المالية. وأهلية الأداء الكاملة هي صلاحية الإنسان لصدور الأفعال منه مع الاعتراف بها شرعا وعدم توقفها على رأي غيره، وهي الأهلية الثابتة للبالغ الراشد، وهي مناط التكليف الشرعية وتوجه الخطاب من الشارع. حول الأهلية في الفقه الشرعي يرجى الاطلاع على: عبد الكريم زيدان، **الوجيز في أصول الفقه**. (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987) ص ص. 92-99، علي حسب الله، **أصول التشريع - الإسلامي**. ط. 6 (القاهرة: دار الفكر العربي، 1982)، ص ص. 404-405.

17- البخاري. الصحيح. كتاب الحيض، باب "ترك الحائض للصوم". ج. 1، حديث 304، ص. 483.

18- ويلاحظ أن هذه الآراء لم تفرق بين المستويات المختلفة للأهلية السياسية: - فهناك أهلية عامة لكافة المسلمين في الواجبات العينية، كالبيعة العامة والشورى العامة، وهي الأهلية التي ترتبط بالممارسة السياسية اليومية والعامة للناس كافة، وتبنى عليها مسئولية الأفراد في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدفاع عن الحقوق ومراقبة ميزان العدل في الجماعة وحفظ المقاصد الشرعية. - وهناك أهلية عامة وخاصة في الوقت ذاته، كالواجبات الكفائية التي قد تصبح في ظروف معينة واجبات عينية كالجهاد، وهي وإن كانت أهلية عامة إلا أنها تحتاج إعدادا وتدريباً لرفع كفاءة العامة من الناس، ولذا تسمى عامة وخاصة في آن واحد.

- وهناك أهلية خاصة بالواجبات الكفائية كالولايات، وهي تستلزم قدرة فطرية، كما أن لها جوانب كسبية تأهيلية مرتبطة بالدراسة والخبرة والممارسة، ولا تنطبق على أي أحد.

حول عوارض الأهلية انظر: عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص. 241.

19- ارتبط بهذا السياق عدم التفرقة بين مستويات نقص العقل، فهناك نقص فطري ونقص نوعي:

أما النقص الفطري فهو نقص العقل أو الذكاء بدرجات متفاوتة قد تبدأ بالسفه وتنتهي بالجنون، وهي من عوارض الأهلية، ولا يدخل فيه النساء؛ إذ يتحملن التكليف الشرعي والمسؤولية الجنائية والمدنية ومسؤولية تولي الولايات العامة.

وأما النقص النوعي فهو نقص قد يكون عرضياً يطرأ على الفطرة مؤقتاً كما في دورة الحيض أو النفاس أو بعض فترات الحمل وهو لا يخلُّ بالأهلية، وقد يكون نقصاً عرضياً طويل الأجل يطرأ على الفطرة نتيجة ظروف معيشية خاصة كالانشغال بالحمل والولادة والرضاعة، مع الانحصار بين جدران البيت حتى لا تكاد المرأة تغادره، والانتقطاع التام عن العالم الخارجي مما يؤدي إلى قلة الوعي بمجالات الحياة وضعف الإدراك لقضايا المال وغيرها، وهو النقص الذي يمكن تداركه باستثارة الوعي، ويصعب تصوره كاملاً في ظل تطور أجهزة الأعلام ووسائل الاتصال، كما أنه لا يتسق في مدها الأقصى مع ما تقوم به المرأة المسلمة من حركة اجتماعية كصلة الرحم وشهود الصلوات الجامعة والعيد، وهي الحركة التي توفر الحد الأدنى اللازم من الوعي المرتبط بالأهلية العامة. كامل عبود موسى، **الحقوق المعنوية للمرأة في التشريع الإسلامي**. رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الأزهر: كلية الشريعة والقانون، 1982، ص. 137.

20- كامل عبود موسى، **نفس المرجع**، ص. 137.

21- سورة البقرة الآية: 282.

22- لمزيد من التفصيل يمكن الرجوع إلى: عبد الصبور شاهين، اصلاح عبد السلام الرفاعي، **صحايبات حول الرسول -ص: مهاجرات-أنصاريات-راويات**. (مصر: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2005)، ص. 297.

23- نفس المرجع، ص. 422.

24- نفس المرجع، ص. 466.

25- خالد حمود العزب، **مرجع سابق**، ص ص. 20-21.

26- هبة عزت رؤوف، **مرجع سابق**، ص. 99.

27- غازي حسن الصبار بني، **الوجيز في حقوق الإنسان وحرياته الأساسية**. (الأردن: مكتبة دار الثقافة والنشر والتوزيع، 1997)، ص. 120.

28- بوحسون عبد الرحمن، الحقوق السياسية للمرأة في النظام الإسلامي والنظم السياسية المعاصرة. مذكرة ماجستير غير منشورة في القانون العام، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة وهران، 2008-2009، ص. 101.

29- نفس المرجع، ص. 102.

30- غازي حسن صبار بني، مرجع سابق، ص. 121.

31- خيرى أبو العزائم فرجاني، حقوق المرأة: دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والنظم المعاصرة. د ت ن، د د ن، ص. 78.

32- أما وضعها في الأسرة، فلقد كانت المرأة الأوروبية تحت وصاية الرجل، وعليها طاعته، وهذا ما ورد في المادة 217 من القانون المدني الفرنسي المعروف بقانون نابليون لعام 1804 والذي ظل ساريا حتى القرن العشرين، والذي يلزم المرأة بطاعة زوجها ويضعها تحت وصايته الكاملة في كل ما يتعلق بشؤونها المدنية. والمادة 127 من قانون كانتون زيورخ السابق والتي تنص على عين ما نص عليه القانون الفرنسي. خيرى أبو العزائم فرجاني، نفس المرجع، ص. 96.

33- محمد أنس جعفر قاسم، الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام والتشريع والفكر المعاصر. (القاهرة: دار النهضة العربية، 1986)، ص. 163.

34- عبد الحميد الشواربي، الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام مع المقارنة بالأنظمة الدستورية الحديثة. (مصر: منشأة المعارف بالإسكندرية، د ت ن)، ص. 101.

35- Une chronologie mondiale de la reconnaissance aux femmes des droits de voter et d'être candidates. sur le site: <http://www.ipu.org/wmn-f/suffrage.htm>.  
[http://www.ipu.org/PDF/publications/wmn45-05\\_fr.pdf](http://www.ipu.org/PDF/publications/wmn45-05_fr.pdf) consulté le 14/05/2015.

36- المرأة في السعودية، عن موقع وزارة الداخلية للمملكة العربية السعودية على الرابط:

<http://www.saudi.gov.sa/wps/portal/SaudiPages/Pages/saudiWomen>. بتاريخ 2015/09/22

---

مجلة القانون الدستوري والمؤسسات السياسية المجلد الثاني - العدد 4 80

37- سيف الدين عبد الفتّاح، "مستقبل المرأة على خلفية رؤى معرفية وثقافية وحضارية متباينة"، ورقة بحثية مقدمة في مؤتمر "المرأة في مجتمعاتنا على ساحة أطر حضارية متباينة"، جامعة عين شمس، ومركز الدراسات المعرفية، 2006. ص. 147.

38- عصام بن الشيخ، مرجع سابق، ص. 137.

39- خالد محمود العزب، مرجع سابق، ص. 75.