

الجمهورية التونسية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة صفاقس
كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس



RU RECHERCHES
UNIVERSITAIRES
FLSHS

ISSN – 2811-6585 (ر.د.م.م) / E-ISSN - 3125-9146

Academic Research

بحوث جامعية

مجلة في الآداب واللسانيات والعلوم الإنسانية

عدد 22

(2026)

<https://recherches-universitaires-flshs.com/>

Ce site permettra aux internautes qui s'y inscriront via l'« Espace Membre » de consulter ou de télécharger des articles déjà parus dans les numéros précédents de la revue ou alors de soumettre des articles pour évaluation à paraître après acceptation dans un prochain numéro.

بحوث جامعية

دورية محكمة تصدر عن كلية الآداب والعلوم الانسانية بصفاقس

ISSN - 2811-6585 - ر.د.م.م - E-ISSN - 3125-9146

Recherches Universitaires
Academic Research

عدد 22
(2026)

رئيس هيئة التحرير

صادق ديمق

أعضاء هيئة التحرير

حافظ عبدولي — هنده عمار قيراط — سالم العيادي — علي بن نصر
— نجيبة شقير — حمادي ذويب — ناجي العونلي — سرور الحشيشة
— م.لمد الجربي — منصف المحواشي — رياض الميلادي — فتحي الرقيق
— عقيلة السلامي البقلوطي — سعدية ب.ب.ب. الخبو



كلية الآداب والعلوم الانسانية بصفاقس

<https://flshs.rnu.tn>

صندوق بريد 1168، صفاقس 3000 تونس

الهاتف: 74 670 557 (216) - 74 670 558 (216)

الفاكس: 74 670 540 (216)

فهرس – الجزء الأول

هيئة التحرير – ii

توجيه شكر – iv

1

من التّواصل "النّمودجيّ" إلى التّواصل الطّبيعيّ

محمد غاليم صفحة – 1

2

"التّلاقّي" الذي تحيا به الجملة

محمّد القلال صفحة – 39

3

تمثّل الجسد الأنثوي في المدوّنات الفقهية

فيروزبن فقيرة صفحة – 63

4

تشكل الهوية الجندرية والميول الجنسية لدى أفراد مجتمع الميم عين:

سيرورات الذات وتجارب المعاناة الاجتماعية في تونس

سميحة حامدي صفحة – 81

5

الهجرة غير النظامية لأفارقة جنوب الصحراء: واقع السياسات الدولية وقضايا

العيش المشترك (دراسة نظرية، وصفية، تحليلية، لواقع المهاجرين غير

النظاميين بتونس)

عزيزة لشهب صفحة – 106

6

استغلال الفسفاط وأثره في التشكّل المورفولوجي والتوسع الحضري لأمّ العرايس

حسن النصيري صفحة – 132

الجزء الثاني (مقالات بلغات غير العربية) صفحة – 163

<https://recherches-universitaires-flshs.com>

Ce site permettra aux internautes qui s'y inscrivent via l'«Espace Membre» de consulter ou de télécharger des articles déjà parus dans les numéros précédents de la revue ou alors de soumettre des articles pour évaluation à paraître après acceptation dans un prochain numéro

شكر

تشكر إدارة مجلة بحوث جامعية جزيل الشكر الأساتذة الذين أسهموا في
تحكيم الأعمال العلمية بالنسبة إلى هذا العدد وهم:

هندة عمار قيراط

زهير بن جنات

مراد بن جلول

علي بن نصر

رؤوف ديمق

الحبيب الدرويش

جوهر ذويب

نورة العون

منير قيراط

سرور الحشيشة

فتحية جلاد

محمد الخراط

منصف المحواشي

منجي العمري

شمس الدين الرحالي

فتحي الرقيق

حسن زربية

<https://recherches-universitaires-flshs.com>

Ce site permettra aux internautes qui s'y inscriront via l'«Espace Membre» de consulter ou de télécharger des articles déjà parus dans les numéros précédents
de la revue ou alors de soumettre des articles pour évaluation à paraître après acceptation dans un prochain numéro.

تمثل الجسد الأنثوي في المدونات الفقهية

فيروز بن فقيرة

(جامعة صفاقس)

تلخيص

يسلط هذا المقال الضوء على كيفية تعامل المدونات الفقهية مع الجسد الأنثوي مبرزاً الفارق الجوهرية في المقاربة بين الجسدين (الذكر والأنثى) فقد توجهت المدونات إلى النظر إلى الجسد الأنثوي بنوع من الخوف والرهبة لأسباب جندرية وجنسية عديدة ونعرض من خلال هذا المقال منزلة الجسد الأنثوي داخل ثنائية الواقع والتشريع الإسلامي لفهم أنساق توظيف النصوص الدينية وآليات ضبط الجسد الأنثوي وتقييد حريته الطبيعية باعتبار حاجته الدائمة إلى فعل المراقبة والمعاقبة، فهو موضع للفتنة والخطر الاجتماعي وهو محط نظر الرقابة الاجتماعية والدينية الهادفة إلى احتواء هذا الخطر المفترض على النظام العام والأخلاقي. وي طرح المقال فكرة الطهارة باعتبارها أبرز مظاهر التمييز إذ ترتبط بالجسد الأنثوي أحكام خاصة (كالحيض والنفاس) تجعله في حالة دائمة من النجاسة أو النقصان مقارنة بالجسد الذكوري. ويعالج المقال طرائق معاملة الجسد الأنثوي في مجال الزواج والملكية باعتباره أقرب ما يكون لموضوع ملكية واستمتاع ضمن عقود تمنح الرجل سلطة واسعة عليه كسلطة العقوبات والتأديب أمام مباركة النصوص الفقهية لتأديب المرأة جسدياً وتشريع هذه الممارسات وهذه النظرة التفاضلية. وهو ما يضعنا اليوم أمام حاجة حتمية للتفكير في الموروث الفقهي وإعادة صياغته بطرق تتناسب مع مقاصد الشريعة وروح العصر، وهو ما سعى إليه المعاصرون في محاولاتهم لإعادة التفكير في هذه التمثلات عبر قراءات نقدية معاصرة تفكك البناء الفقهي التقليدي للجسد الأنثوي وتدعو إلى مراجعة شاملة تتجاوز النظرة الذكورية وتؤسس لفقه أكثر إنصافاً يراعي كرامة المرأة واستقلاليتها الجسدية.

Résumé

Cet article analyse la manière dont les recueils de jurisprudence (al-mudawwanāt al-fiqhiyya) traitent le corps féminin, en mettant en évidence une différenciation structurante entre le corps masculin et le corps féminin. Il montre que le corps féminin est fréquemment appréhendé à travers des catégories de précaution et de méfiance, en raison de représentations genrées et sexuelles, ainsi que de contextes historiques ayant contribué à façonner ces perceptions. Dans cette perspective, l'article interroge le statut du corps féminin dans la relation entre le réel et la norme juridique (al-wāqi' wa al-tashrī'), afin de comprendre les mécanismes d'usage des textes religieux et les dispositifs de régulation qui encadrent le corps féminin, souvent pensé comme devant être surveillé et encadré. Il est ainsi fréquemment associé à la notion de fitna (tentation), ce qui justifie, dans certaines constructions juridiques, des formes de contrôle social et religieux visant à préserver l'ordre moral et public. L'article aborde également la question de la ṭahāra (pureté rituelle) comme un espace significatif de différenciation juridique, à travers des règles spécifiques liées notamment au ḥayḍ (menstrues) et au nifās (lochies). Ces dispositions contribuent à définir des statuts rituels distincts sans impliquer une hiérarchie ontologique, mais en inscrivant le corps féminin dans des régulations spécifiques. Par ailleurs, le texte examine le traitement du corps féminin dans les domaines du mariage et de la propriété (al-milkiyya), où il est envisagé dans le cadre de relations contractuelles encadrées juridiquement, incluant des formes d'autorité conjugale et de responsabilité normative, notamment à travers la notion de ta'dīb (discipline conjugale). Enfin, l'article souligne les tentatives contemporaines de relecture critique de cet héritage jurisprudentiel (al-mawrūth al-fiqhī), à la lumière des finalités de la loi islamique (maqāṣid al-sharī'a) et des approches

modernes. Ces travaux visent à déconstruire certaines représentations traditionnelles du corps féminin et à proposer une compréhension renouvelée, dépassant les lectures strictement androcentrées, en faveur d'une approche plus équilibrée et attentive à la dignité et à l'autonomie corporelle des femmes.

المقدمة

لئن ألهم جسد المرأة الأقلام في الأدب فحيكت حوله الأشعار والقصائد والخواطر فإنه أيضا قد شغل وبطريقة مختلفة محابر الفقهاء، فقد تنوعت حوله الرؤى واختلفت التأويلات حتى استأثر في المدونات الفقهية باهتمام بالغ وضعه تارة في موضع التضييق والتبرير وتارة أخرى في مواضع الخوف والتقديس.

وقد بات من المفروغ منه أن نقر أن هذه المسألة لم تشغل الفقه فقط ولكنها شغلت أيضا غيره من الميادين الثقافية والاجتماعية خاصة أن الجسد عامة في الفقه لم يُنظر إليه باعتبار واقعه البيولوجي المحايد والذي يُعتَبَرُ من خلاله مجموعة من الأعضاء التي تؤدي وظائفها الحيويّة، فالفقه كان ينظر إلى الجسد على اعتبار ما قد يحمله من رموز وهويّة فهو كيان دلالي بامتياز يتشكّل عبر ما تحمّله الثقافة من رموز وطقوس وممارسات تستجيب لمقولات المخيال الجمعي والانضباط الثقافي أو الديني.

وتحت هذه التأثيرات الإيديولوجيّة المختلفة ظهر جسد المرأة في صورة نقف أمامها موقف الحيرة والتدبّر داخل منظومة فقهية أشبه ما يكون بساحة لصراعات السلطة والهويّة. واقتضى الأمر حضور الجسد الأنثوي ملازما لغيره من المفاهيم والقيم التي قنّنته وجعلت منه تابعا من توابع الهوية الثقافية الإسلامية المحمّلة بالمعاني والرموز، ولعلّ أهمّ ما يتبادر إلى أذهاننا جميعا عند الحديث عن جسد المرأة فكرة الطهارة والفتنة والملكيّة والواجب.

وسنسعى من خلال هذا المقال إلى تفكيك تمثّلات جسد المرأة أو الجسد الأنثوي في المدونة الفقهية السنية الموروثة وذلك عبر تتبّع الممارسات التأديبية والعقابية والتهذيبية من جهة والطرائق التوصيفية من جهة أخرى.

ولئن تطرقنا سابقا إلى القول إنّ المنظومة الفقهية منظومة لها تأثيرها الظاهر على جسد المرأة والرجل على حد سواء فإنّها خصّصت الجسد الأنثوي بتفاصيل دقيقة وأفردته بأحكام ذات أبعاد عميقة موهلة في السيطرة والتقييد، إذ نظرت إليه على غرار وظائفه البيولوجية والحيوية باعتباره هويّة وقد تعاملت معه معاملة الموضوع الدلالي الذي

يحتاج إلى السلطة والضبط الاجتماعي كي لا يبتعد في منظور الإسلام التقليدي عن كونه ساحة للرمزية ولتقاطع المرجعية الدينية مع البنى الاجتماعية الثقافية، خاصة أمام عجز البحث المعاصر عن فصل البعد البيولوجي لجسد الأنثى عن البعد الرمزي الذي فرضته المرجعيات التاريخية والسياقات الثقافية السائدة زمن تشكل النصوص الفقهية وقبلها. فجسد المرأة وجسد الرجل كذلك ليسا إلا تعبيراً عن إرادة إلهية ثابتة وعن اجتهادات بشرية تأثرت بعدة سياقات أهمها السياق الاجتماعي والثقافي. وبقيت هذه التمثيلات الاستنساخية تعيد إنتاج نفسها عبر الزمن أمام الفشل في بناء تمثيل محايد، وهو ما من شأنه أن يضعنا أمام الحاجة إلى إنشاء عدّة قراءات نقدية للتراث الفقهي بالأساس ولجعله منسجماً أكثر مع مقتضيات العصر الراهن وروحه. فهو تراث مازال يحاور نفسه داخل دائرة النص والتاريخ والسياق الثقافي متشبّثاً في ذلك بفكرة قوامها اعتباره جسد المرأة مرآة تعكس الواقع والهوية والانتماء الديني والثقافي والاجتماعي دون اعتبار هذا الجسد بمنزلة المحرك للتمثّل والمنتج لواقع جديد والمفارق لمقولات الانضباط والمتحرّر من الاختزال ومن الإسقاطات المتراكمة على مدار السنين المشكّلة للثقافة والهوية.

الجسد الأنثوي بين الطبيعة والتشريع

ليس من اليسير أن نتعامل مع كلّ تلك التمثيلات العديدة التي خطّها الفقه الإسلامي السني لجسد المرأة خاصة أمام زخم ما رسمته التشريعات وثقل ما حمله الجسد الأنثوي في التراث الفقهي على عاتقه بفعل القراءات السطحية للنصوص واجتهادات السلف التي صادرت في حاضرنّا حقّ الخلف في إعادة القراءة والتعديل رغم توفر شروط جديدة تتراوح بين ما هو اجتماعي وما هو سياسي وإنساني.

ولذلك فإنّنا أمام جملة القضايا المستحدثة وإكراهات الواقع نميل إلى إنشاء تفكيك نقدي للبنية الفقهية التي أنتجت هذه التمثيلات، وإقامة تحليل تاريخي للسياقات الثقافية والاجتماعية التي نُسجت على منوالها مرجعياتها.

ولعلّ أهم ما نشير إليه هو وجوب التمييز بين مصطلحين مختلفين اختلافاً جوهرياً فالجسد القرآني ليس الجسد الفقهي والجسد الفقهي ليس الجسد القرآني، فعلى نقض الفقه عمده النصّ القرآني في خطابه إلى توصيف الجسد باعتباره أمانة مودعة من الله الخالق إلى الإنسان وعلى الإنسان أن يعتني بهذه الأمانة ويحميها من شرور النفس

ومغريات اللذة، ولم يؤسس الخطاب القرآني في ظاهر الأمر ذلك التمييز بين جسد المرأة وجسد الرجل وإنما نظر إلى كليهما مقراً مبدأ المساواة في الكرامة الإنسانية وهو ما يظهره قوله تعالى "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ"¹.

وبداً فتيل الخلاف يشتعل كلما تقدّمتنا في الزمن وبات الفقه ينتج أحكامه في كلّ مراحل التاريخ بدءاً بظهوره ومروراً بتطوّره ووصولاً إلى تبلوره على الشاكلة التي نعرفها اليوم، وهي الشاكلة التي أمسى عليها الجسد الذي تحول إلى موضوع للتقييد عبر التحريم والتأديب بفعل تأويلات انتقائية للنصوص الموروثة وفي محاولة لتطويعها مع الواقع والراهن، دون الانتباه إلى أنّ تلك الأحكام ما هي إلاّ اجتهادات بشرية تأثرت بتصوّرات ثقافية سائدة حول طبيعة المرأة ووظيفتها الاجتماعية، وصارت ذات مرجعية دينية لا تقلّ تأثيراً عن النصوص التأسيسية بل في الأغلب هي أشدّ تأثيراً من سلطة النص القرآني والأحاديث النبوية أي أنّها أشدّ تأثيراً ممّا كان يجب أن يعدّ بمنزلة اللبنة التأسيسية في فهمنا للثقافة الإسلامية.

"ولئن كان الجسد في اللغة مجتمع اللحم والعظم والدم فهو بأحكام الدين مجتمع النفس والعقل والروح، وفضاء يتصارع الثلاثة فيه وعليه لتصريفه في الوجهة التي تجب له، أو يجب عليه أن يتّجه إليها"². والجسد بهذا المعنى هوّية تابعة للدين ووسيلة لتمثيل أفكاره عبر ممارسات مفروضة سواء بالمنع أو الإلزام لتأخذ منحى القواعد المنظمة والرامية إلى انتماء الجسد للدين وانخراط صاحبه في منظومته ذلك أنّ المؤسسة الفقهية تهدف إلى ضبط أنشطة المسلم عبر قواعد ومعايير مفروضة على الجسد باعتباره وسيلة للأداء. ويمكن أن نقدّم على ذلك أمثلة عديدة اكتسب فيها جسد المرأة معناه من خلال التفاعل مع النص الديني، إذ لا يكتفي الفقه في مدوّناته على اختلافها بتنظيم أفعال المرأة فحسب ولكنه يحدّد أيضاً كيفية ظهور جسدها وحركته ووظائفه وعلاقته بالآخر، ويحدّد كذلك العورة واللباس في علاقة بمجموعة من الحدود الفقهية التي تعيّن ما يجوز إظهاره وما يجب حجبّه عن الأنظار والأغراب والأجانب، فلا يكون الجسد بذلك في الفضاء العام مسألة فردية خالصة وإنما يُنظر إليه من خلال مفاهيم الستر والفتنة

¹ الحجرات، 13/49.

² محمد الهادي الطاهري، أحكام الجسد وصوره بين الخطاب الفقهي والخطاب الصوفي، ص 33.

والحرمة لتنظيم حضور جسد المرأة وضبط علاقته بجسد الرجل. وتقنّ الأحكام حضور الجسد في مساراته في الفضاء الاجتماعي خاصّة في مسألة الخروج والسفر والخلوة والاختلاط والمرافقة.

وينظّم الفقه العلاقة الجنسية داخل مؤسسة بتحديد الإطار المشروع للممارسة الجنسية والحقوق والواجبات المتبادلة بين الزوجين ومسائل الامتناع والرضا والنشوز والعلاقات المباحة والممنوعة.

ومن الأمثلة الأكثر دلالة يمكن أن نذكر أحكام الحيض والنفاس والاستحاضة إذ يخضع جسد المرأة في لحظاته البيولوجيّة الطبيعيّة إلى تصنيف فقهيّ دقيق يترتب على هذا التصنيف آثار تتعلّق بالصلاة والصيام والعلاقة الجنسيّة والاغتسال ويمنح للوظيفة البيولوجيّة معنى دينيًّا واجتماعيًّا يتجاوز بعدها الطبيعي. ولا يختلف الأمر في مسألة الحمل والولادة والرضاعة فالحمل يرتبط بأحكام النسب والعدة والولادة ترتبط بأحكام النفاس والرضاعة يمكن أن تترتب عنها آثار تتعلّق بالمحرميّة وعلاقات القرابة، فيصبح لجسد المرأة علاقة مباشرة مع نتائج اجتماعية مرتبطة بالأسرة والنسب واستمرار الجماعة.

ولا يقتصر الضبط على الجسد في مكانه بل يمتد إلى تنظيم زمنه كمسألة العدة بوصفها مثالاً على ارتباط الزمن بالجسد فلا تستطيع ممارسة بعض الحقوق المرتبطة بالزواج.

والمرأة لا تعرف ذاتها من خلال جسدها ولكنّها تدركه من خلال الأحكام المرتبطة به من حيض ونفاس وحمل وإرضاع وطهارة وحجاب وطاعة وغيرها من الأحكام المفروضة فيتحوّل الجسد الفقهي إلى نصّ قانوني لا يمكن فهمه خارج إطار هذه السلطة وهذه السياقات الفقهية المفروضة. وقد كان لجسد المرأة النصيب الأوفر من إصدار الأحكام والتقنين المطلق قصد الحفاظ عليه وتقييد رغباته وكبح ما يمكن أن يتسبّب فيه هذا الجسد من افتتان وشهوة وإثارة للغرائز، ولقد سخر الفقه نفسه لضبط جسد المرأة وهو ما عدّه تهديداً رغم ما يعتليه من ممارسات تخفي كلّ تفرد لجسد المرأة وتمحو مقولات الجمال والتحرّر بعلى دينية كثيرة مفادها حفظ الجسد خوفاً من العذاب وسعياً للثواب.

ولعل ذلك ما علّل ظهور عدّة مفاهيم كمفهوم العورة التي تعرف بأنّها "سَوَاءُ الإنسان، وكلّ شيء يستحي منه، وذلك كناية وأصلها من العار لما يلحق من ظهورها من العار أي المذمة، وفي الإسلام تعني كلّ ما على المسلم أن يستره استنكافاً أو حياةً. يعرفها ابن منظور بقوله العَوْرَةُ فِي الثُّغُورِ وَفِي الْحَرْبِ خَلٌّ يُتَخَوَّفُ مِنْهُ الْقَتْلُ، وَالْعَوْرَةُ كُلُّ مَكْمَنٍ لِلْسَّيْرِ، وَعَوْرَةُ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ سَوَاءُئُهُمْ³. وقد ارتبط هذا المصطلح بالمرأة فجميع بدن المرأة الحرة عورة إلا الوجه والكفين"⁴.

ولا يختلف القول عند جل المذاهب السنيّة التي اعتبرت أنّ النظر إلى بدن المرأة حرام، لأنّه مظنة الفتنة فقد "حرّم نظر من رجل لشيء من بدن أنثى حرّة أو أمة⁵. وما يمكن أن نستنتجه بعد التمعن في مثل هذه النصوص أنّ الخطاب الفقهي انعكاس لرؤية ثقافيّة واسعة الانتشار ترى في الجسد الأنثوي مصدر خطر اجتماعي ومجلبة للانحلال الأخلاقي لأنّها تثير في الرجل باعتباره محورا في الثقافة الفقهيّة الغرائز الكامنة في تركيبته الذكوريّة، فالجسد الأنثوي ليس مصدرا للحياة أو الكرامة وليس جسدا يقدر لذاته بل هو بالأحرى جسد يُنظر إليه من خلال آثار محتملة الوقوع على مستوى النظام الديني والاجتماعي. وهو ما يبرز في الفقه إجازة الرقابة بل فرضها عليه، ومعاملته معاملة الكيان المُراقب الذي لا بدّ من توفر جسد ذكوري يرقاه ويكون وصيّا عليه.

وتبين الملاحظة الأنثروبولوجيّة أنّ هذه التمثّلات لم تُبن من الفراغ، فالفقه امتداد للواقع الثقافي والاجتماعي السائد في المرحلة الزمنيّة وهو امتداد للسياق التاريخي، الذي يستجيب لطبيعة البيئة القبليّة التي كانت تولي اهتماما بالغاً لمفهوم الشرف المرتبط بالجسد الأنثوي وتعتبره رمزا من رموز ما يصطلح عليه بالعرض والكرامة الجماعية للعائلة والقبيلة والثقافة، وهو في تقديرنا ما كان له الدور الأكبر في اقتران فكرة الجسد الأنثوي بالملكيّة العائليّة و القبليّة والسلطة الأبويّة وترسيخها لسنوات طويلة صامدة أمام متغيّرات العصر وتقدم عجلة الزمن. وبذلك يمكن أن نستنتج أنّ الأحكام الفقهيّة

³ لسان العرب، الجزء 3، ص 618.

⁴ عبد الحكيم حمادة، الجامع لمذاهب الفقه على المذاهب الأربعة، دار الكتب العلمية، بيروت، دت، ص 536.

⁵ شهاب الدين أحمد بن الهيثمي المكي الشافعي، فتح الجواد بشرح الإرشاد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1971، ج 3، ص 12.

كانت متناغمة مع الواقع الاجتماعي الأبوي الذي اكتنفه خوف على النسب والشرف ومراقبة لسلوك المرأة واختلاف الأدوار الجندرية.

إن مسألة الجنس وحدها في الإسلام من الأمور الشائكة والخطيرة، لذلك عمل الإسلام على ضبطها بكل أشكالها فكلّ علاقة جنسية تقام دون زواج تعدّ زنا ولذلك قسم الفقه الزنا إلى نوعين: حقيقيّ ومجازي، ويعرف الزنا الحقيقي بوطء الرجل المرأة في القبل أو الدبر من غير الملك أو بشبهة الملك أي بغير نكاح صحيح، وقد عدّه الفقهاء من الكبائر لقوله "وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَةَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا"⁶. أما الزنا المجازي فيمكن أن نعرفه من خلال حديث النبي "إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَى ابْنِ آدَمَ حَظَّهُ مِنَ الزَّانَا، أَدْرَكَ ذَلِكَ لَا مَحَالَةَ، فَرَزْنَا الْعَيْنَيْنِ النَّظَرَ، وَزَنَا اللِّسَانَ التُّطُقُ، وَالنَّفْسُ تَمَتَّى وَتَشْتَبِي، وَالْفَرْجُ يُصَدِّقُ ذَلِكَ، أَوْ يُكَذِّبُهُ"⁷، وبذلك فإن الزنا المجازي هو زنا العين وزنا الأذن وزنا اللسان وزنا اليد وزنا الرجل وزنا القلب. ولما كان الجسد الأنثوي مقترنا بمثل هذه الرؤى في الفقه الإسلامي أمكن تطبيق هذا التمثّل عليه ووقع فرض كلّ من مفهوم العورة والعفة والطاعة وصارت كلّ هذه المفاهيم بمنزلة الأدوار الجنسانية والقيم الدينية ذات الطابع الاجتماعي وما على المرأة إلا الامتثال وإلا فإنها تعرّض نفسها للعقاب الديني وتنتجى سمت المحاسبة الاجتماعية.

ولم يكن الفقه في هذا المستوى متجانساً في تمثّله للجسد الأنثوي، وتراوحت مشاغل الفقهاء بين تغليب البعد الوظيفي كالحيض والإرضاع والزواج والتركيز على البعد الأخلاقي كالفتنة والعفة والشرف. ومع ذلك فإنّ هذه الرؤى تشاركت في فكرة حاجة الجسد الأنثوي إلى ضبط خارجي وإلى مراقبة وردع وتأديب.

ولا تزال مسألة المساواة والتكافؤ بين الرجل والمرأة تثير جدلاً حياً للغاية حتى داخل الأديان⁸. ومازال للزوج المكانة المثلى في الترتيب الأسري والاجتماعي فلقد كُلف الزوج بسياسة نفسه وأهله وخدمه "وهو الذي يتحمل مسؤولية تقويم سلوك جسد زوجته إذ يعدّ مؤهلاً لتأديب الولد والعبد، ولا سيما الزوجة بالمصالح المادية التي كُلف بقضائها لها

⁶ الإسراء، 32.

⁷ رواه مسلم.

⁸ Droits de l'homme et religion, Conférence des OING du conseil de l'Europe Droits de l'homme et religion – compilation de textes, p 19.

مثل المهر والنفقة ولذلك صار قواماً عليها نافذ الأمر عليها. فيجوز له تأديبها على ترك فرائض الله وردعها عن العصيان في المضجع وتأديبها على التصرف في مالها"⁹.

وقد اقتضت المهمة العقابية في كثير من الأحيان على الرجل الذي نشأ في بيئة اجتماعية تفردت بصفات الفحولة والبنية الجسدية القوية وتعتمد عليه في الحروب والغزوات والمصارعة ممّا يجعله قادراً على حماية نفسه وحماية ممتلكاته، في حين قد يجرد الجسد الأنثوي غالباً من هذه الصفات ولا تلحق به عدا الصفات الرقيقة التي تعزز فكرة خضوع المرأة للرجل وحاجة الجسد الأنثوي إلى الجسد الذكوري الذي يضمن له الحماية والأمان، وهنا تُختزل وظيفة الجسد الأنثوي في إمتاع الرجل وتسليته وإبراز ذلك الجانب الرقيق الذي يحتاج الرجل أن تستظهره المرأة، ولا يحتاج إلى جسد بنفس صفاته فينازعه بذلك في قوته وبطشه وجبروته، الأمر الذي يضع الجسد الأنثوي إلى جانب ما يمكن للرجل أن يمتلكه من أشياء سواء كانت مادية أو غير ذلك. حري بنا القول إنّ هذا التفاضل امتداد للتاريخ الإنساني العام المتعلق بالتركيب الجسدي لكل من الرجل والمرأة، فلما حظي الرجل بصفات جسدية أقوى من المرأة كان له دور القوامة الذي مكّنه من توزيع الأدوار الجندرية منذ المجتمعات البدائية الأولى. واستمرّ هذا التصنيف مع الإسلام بفعل تركيبة المجتمع الجاهلي الذي اعتمد تقريباً التقسيم الجندري ذاته، ثم جاء الإسلام مقترحاً على الرجل دور النبوة والإمامة والمحاربة والخلافة، وجاء الفقه أيضاً خادماً لمبدأ امتلاك الرجل لمقومات جسدية خلقية قوية تفوق قوة جسد المرأة، فجسد الرجل كامل الخلقة ومعتدل العاطفة وسليم البنية ومفضل في القوة والعزم على المرأة وإقامة الشعائر والأذان والجهاد وصلاة الجمعة والطلاق والشهادة في الجنايات والحدود والإنفاق.

الجسد الأنثوي موضعاً للفتنة والخطر

إنّ اعتبار كل من الجنس والزنا في الفقه الإسلامي من التابوهات كان له استتبعات عديدة في تعامل الفقهاء مع جسد المرأة وذلك لما قد يترتب عنهما من مفسد وآثار سيئة في الاعتقاد القبلي القديم والاعتقاد الإسلامي كفساد الأنساب وضياعها، ولعلّ ذلك في تقديرنا هو ما عزّز هذا الخوف من جسدها حتّى صرنا نتحدّث عن مفهوم الفتنة وصار

⁹ آمال قرامي، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية دراسة جندرية، دار المدار الإسلامي، 2007، ص 613.

فيما بعد ضمن أهمّ المحاور المركزيّة التي تدور حولها تمثّلات جسد المرأة في المدونة الفقهية التي اعتبرت المرأة خطراً قد يُخلّ بالتوازن الأخلاقي والاجتماعي ما لم نقيده بضوابط شرعية شديدة وراسخة تلعب دور السور أو السد المنيع الذي يمنع عن الجسد الأنثوي قدرته الذاتية على الإغراء وإثارة الرغبات واستمالة الشهوات، ولا معنى لمقولات غض البصر ففي كل الحالات جسد المرأة هو الذي يتحمّل مسؤولية السلوك الأخلاقي الصادر عن الرجل. يقول الغزالي "المرأة عورة، والنظر إليها سهمٌ من سهام إبليس يُصيب القلب فتنةً وشغفاً"¹⁰. قال في تفسير لحديث ورد عن الرسول "النظرة سهم مسموم من سهام إبليس"¹¹ وقال المناوي في فيض القدير: النساء أعظم حائل الشيطان وأوثق مصائده فإذا خرجن نصبن شبكة يصيد بها الرجال فيغريهم ليقعهم في الزنا، فأمرن بعدم الخروج حسماً لمادة إغوائه وإفساده¹².

والفتنة بجسد المرأة من أعظم الفتن التي يتعرض لها المؤمن في الفقه وهي اختبار واضح لإيمانه وقد تحدّث القرآن عن الشهوات التي زبّتها الشيطان للإنسان "زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَبَاقِ"¹³.

ويفسر القرطبي ذلك بقوله إنّ ذكر النساء في البداية عائد لكثرة تشوّق النفوس إليهنّ فهنّ حائل الشيطان وهنّ فتنة الرجال عملاً باعتداداً أيضاً بقول الرسول "ما تركت بعدي فتنة أضّرّ على الرجال من النساء"¹⁴ وبذلك فإنّ فتنة النساء أشدّ على المسلم في اختبار دينه من بقية الفتن التي ذكرها الله في القرآن. خاصّة أنّ الجسد البشري ضعيف أمام الشهوات عامّة والشهوة الجنسية خاصّة وهو ما ذهب إليه بعض المفسرين في قوله "يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا"¹⁵. وهذا رأي طاووس الذي فسّر الضعف بالضعف في أمر النساء فلا يكون الإنسان ضعيفاً في شيء أضعف منه في النساء.

¹⁰ أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1980، ج2، ص58.

¹¹ رواه الحاكم والطبراني وغيرهم.

¹² المناوي، فيض القدير، 228/4.

¹³ آل عمران، 14.

¹⁴ أخرجه البخاري ومسلم.

¹⁵ النساء، 28.

وقد ذهب الفقهاء إلى اعتبار أنّ المرأة في الفقه كلّها فتنة حتّى صوتها فتنة، فكيف بجسدها. وهو ما يجعلنا نستنتج أنّ الجسد الأنثوي يهدّد النظام العام طالما لم تتحمّل المرأة عبء الحفاظ على جسدها بتحمّل المسؤولية والاستجابة للنموذج الموحد للأفضليّة الجماعيّة وتمنع المرأة الرجل عن التآثر بجسدها. وقد ورد عن الرسول قوله "المرأة عورة، وإنّها إذا خرجت من بيتها استشرفها الشيطان، وإنّها لا تكون أقرب إلى الله منها في قعر بيتها"¹⁶.

ومن اللافت للنظر أنّ مثل هذه الأحكام نجدها غير مستندة إلى نصوصٍ قطعيّة وواضحة، ولكنّها نابعة عن اجتهادات بشريّة وتمثّلات إنسانيّة تُظهر ما يضمّره عقل الفقيه من خوف ورهاب إذا ما تعلّق الأمر بمسألة المرأة وجسدها، وبذلك فإنّنا نعيش واقعنا اليوم مستندين إلى اجتهادات فقهية تقليدية متأثرة بسياق ثقافي غابر، فارقنا القائلون والمشرّعون والمجتهدون وبقي فهمهم خالداً يابى الموت، فعلى الرغم من مرور قرون مازلنا اليوم نرى في الجسد مصدراً للنجاسة والفوضى الاجتماعيّة.

ولقد حرّم الفقه النظر إلى هذا الجسد تحريماً واضحاً لأنّه يفتح باب الفتنة ويُضعف الإيمان ويؤدي إلى الوقوع في الحرام، ويخالف قواعد غضّ البصر المأمور بها في القرآن، يقول ابن حجر الهيتمي نقلاً عن الإمام أحمد "ما من مسلم ينظر إلى محاسن امرأة ثم يغضّ بصره إلا أحدث له الله عبادة يجد حلاوتها في قلبه"¹⁷ وأضاف البيهقي "أنّ الله أراد أن يقع بصره عليها من غير قصد فيصرف بصره عنها تورّعاً"¹⁸. فقد منع نفسه من النظر إلى ما دون محرمه بشهوة ولم يعرض إيمانه للفتنة.

هذه العبارات لا تُقيّم الجسد الأنثوي من منظوره الذاتي، بل من منظور تأثيره على الرجل. فالمرأة تُحمّل مسؤولية سلوك الرجل الأخلاقي، بينما يُفترض في الرجل أن يتحكّم في رغبته، لكنّه في الوقت نفسه يُمنح سلطة رقابية على جسد المرأة. ويُشير هذا إلى أنّ الجسد الأنثوي في الفقه ليس فقط موضعاً للرقابة بل أيضاً موضعاً للتملّك والتأديب.

ولم يكتف الفقه بإصدار الأحكام الخاصّة بجسد المرأة في ذاته بل تعدّاه إلى تقنين العلاقة بين الجسدين الذكوري والأنثوي وتنظيمهما سواء في النظر أو الاختلاط والقول

¹⁶ صحيح التفرّب، 244.

¹⁷ أخرج أحمد.

¹⁸ ابن حجر الهيتمي، الزاوج عن اقتراف الكبائر "دار الفكر، بيروت، ج 2، ط 1، ص 421.

عند ابن قدامة إنّه لا يجوز للرجل أن ينظر إلى المرأة الأجنبية. ويُضيف الكاساني في بدائع الصنائع أنّه لا يجوز النظر من الأجنبي إلى الأجنبية الحرة إلى سائر بدنّها إلاّ الوجه والكفين، لقوله "قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ"¹⁹. فالخلوة بالمرأة الأجنبية عنده حرامٌ لأنّها مظنة الفتنة والفساد²⁰. ويُضيف ابن المناوي في السياق ذاته أنّه ما خلا رجلاً بامرأةٍ إلاّ كان ثالثهما الشيطان²¹، عملاً بما أخرجه الترمذي وأحمد من حديث عمر بن الخطاب أنّ النبي قال: "لا يخلون رجلٌ بامرأةٍ فإنّ الشيطانَ ثالثُهما"²².

لقد صار لزاماً أن نعيد قراءة الموروث الفقهي قراءة نقدية تضع مفهوم الفتنة محلّ المساءلة بعيداً عن الإسقاطات الثقافية والسياسية المتراكمة على مدار السنوات كي نفهم هذا الجسد دون أن نعرفه من خلال غيره من المفاهيم كوصمة الفتنة والشرف ودون إحاطته بالإطار الأخلاقي الذي صنعه الفقهاء على حساب إطار أوسع وأشمل هو الإطار الأخلاقي الذي تأسس عليه الوحي.

الجسد الأنثوي في العبادات والطهارة

لقد أظهر الفقه اهتماماً واضحاً بحالة الجسد الأنثوي في العبادات خاصة في مسألة الطهارة فهي بمنزلة النقاء الجسدي الذي يضمّر نقاء روحياً في العبادة. ويستند الفقه في ذلك إلى فكرة حضور صفة الطهارة في القرآن والدعوة للعمل بها في قوله "إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ"²³. وأوجب الفقهاء على المرأة التطهّر من الحيض والنفاس لتجاوز حالة عدم الاستعداد للعبادة أي أنّ المرأة في حالة اللأطهارة أو النجاسة رغم كون هذه الظواهر من بين الظواهر البيولوجية والطبيعية للجسد فالحيض مثلاً دليلٌ على صحّة الجهاز التناسلي الأنثوي والاستعداد للحمل، إلاّ أنّ القرآن عمد إلى تقديمه علّة شرعية وعذراً يحرم المرأة من الصلاة والصوم، يقول النووي "لا يجوز للحائض الصلاة

¹⁹ النور، 30.

²⁰ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج 5، ص 130.

²¹ ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار ابن الجوزي، الدمام، ط3، 2002، ج 2، ص 145.

²² رواه الترمذي.

²³ التوبة 108/9.

ولا الصوم، ولا تُجزئها إذا فعلتهما²⁴ ويُضيف ابن عابدين تعريضا لما سبق "الحائض كالمريض في وجوب القضاء في الصوم دون الصلاة"²⁵

ويُشير بعض الباحثين إلى أنّ هذه الأحكام تأثرت بتصوّرات ثقافية قديمة كانت تختزل دم الحيض في تصوّرات تحصره في النجاسة والدنس والتلوّث على الرغم من أنّ القرآن لم يصف الحيض بالنجاسة صراحةً، بل قال "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى"²⁶، وليس من الضروري أن نعدّ الأذى نجاسة كما هو متداول أو شائع في الثقافة الإسلامية.

لقد تعاملت الحضارات السابقة مع مسألة دم الحيض والنفاس فتناولها البعض من جانب رمزي تقديسي يأخذ الحيض من دوره الطبيعي إلى الاعتداد برمزيته الروحية وتناولها البعض الآخر من جانب نجاسي مماثل لما ذهب إليه الإسلام، ففي الحضارة الفرعونية مثلا يعدّ الحيض رمزا للحياة والخصوبة والولادة والتجدّد والأمر سيّان في الحضارتين الإفريقية والصينية فقد عدّ الحيض رمزا للأنوثة ولكنّه قد يحمل بعض الطاقات السلبية التي يجب الحذر في التعامل معها بأن نعزل النساء عن بقية الأفراد. وقد فسّرت ماري دوغلاس هذه الفكرة باعتبار أنّ جسد المرأة قد يخرج في بعض الحالات عن التصنيف والحدود داخل المجتمع وقد يُنظر إليها بشيء من الخوف والقلق قصد إعادة رسم الحدود وحماية النظام الرمزي والطهارة والنجاسة بهذا المعنى كالأنظمة الرامزة إلى حالة النظام والأنظمة داخل المجتمع.

أمّا في الحضارتين البابلية والسوميرية والهندوسية واليهودية فكان ينظر إلى الحائض كما يُنظر إليها في الإسلام باعتبار أنّها غير نقيّة وغير مستعدّة للعبادات وممارسة الطقوس ويصل الأمر إلى اعتزال الاتصال الجسدي معها كما هو الحال في الثقافة اليهودية.

الجسد الأنثوي في الزواج والملكية

إنّ الزواج مؤسسة اجتماعيّة في كلّ الثقافات والأديان والحضارات، وهو إطار تشريعي يُنظّم العلاقة بين الجسد الذكوري والجسد الأنثوي. ولكنّ هذه المؤسسة في

²⁴ يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المذهب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 2، 2003، ج 3، ص 189.

²⁵ ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر بيروت، ط 1، 1995، ج 2، ص 401.

²⁶ البقرة 22.

الفقه لا تبني على مبدأ المساواة والتكافؤ ولكنها تبني أساساً على مبدأ التبعية والتملّك والوصاية ويتحوّل عقد الزواج بمقتضى ذلك من صيغته الظاهرة إلى عقد تسليم وتملّك وامتلاك لجسد آخر دون حواجز أخلاقية أو دينية ويصبح جسد المرأة موضعاً لحقوق الرجل الشرعية ورغباته الجنسية للزوج حقّ في أن يستمتع بزوجه متى شاء، في أيّ جزء من جسدها، ما لم يكن فيه ضررٌ أو أذى²⁷. وقد ذهب جمهور المذاهب السنية إلى اعتبار المرأة مملوكة لدى الزوج وهو مفهوم يؤكّد على أنّ حق الزوج في الاستمتاع بزوجه حقّ مطلق وعلى الزوجة واجب الطاعة.

إنّ الجسد الأنثوي بهذا المعنى كيان قابل للتملّك، ولا يقدّم بهذا المعنى كشريك متساوٍ أو ذات مستقلة تمتلك حقّ التصرف في نفسها. فليس من الضروري أن نسأل المرأة عن رغبتها وموافقتها فهي ملزمة بتقديم حقوق الزوج عملاً منها بمبدأ التسليم والطاعة سواء كان ذلك عن رفض أو طوعية.

ويتأكد عندنا هذا القول خاصّة إذا تأملنا الانتقال الاصطلاحي للفقهاء في المدونات الفقهية إذ نجد أنّهم يستخدمون مصطلحاتٍ تحمل وصمة الملكية مثل ملك اليمين والاستمتاع وتمكين الزوجة من نفسها، ولعلّ هذا الحقل الدلالي هو ما أسّس هذه العلاقة القائمة على التصرف والامتلاك فلا يحقّ للمرأة الصوم تطوعاً ولا الخروج من بيتها إلّا بإذن لأنّه أحقّ بها من نفسها.

يمكن أن نستنتج في هذا المستوى أنّ مؤسّسة الزواج تغدو مؤسّسة قمعية قائمة على علاقة سلطوية تكرّس إنتاج التفاوت الجنسي والتمييز، فتقمع جسد المرأة ولا تمنحه سلطة ذاتية وتحرمه حرّيته وتصرفه حتّى في الأمور التعبدية. ومن جهةٍ أخرى لا تطول هذه الأحكام الجسد الذكوري فللرجل حقّ في الصوم متى شاء وله حقّ في الزواج كذلك دون الحاجة إلى إذن مسبق من زوجته السابقة.

ومما نشير إليه أيضاً طبيعة العلاقة الجنسية بين الجسدين فهي علاقة نظر الفقهاء فيها حسب مقولة التمكين وخلق ثنائية صارمة بين الفاعل والمفعول به. فالرجل هو الفاعل الذي يمتلك حقّ الاستمتاع بجسد المرأة والمرأة هي المفعول بها وهي المطالبة بالتسليم والتمكين والاستجابة، يقول ابن تيمية "الزوجة مأمورة بطاعة زوجها في نفسها،

²⁷ أنظر المغني، ج 7.

فلا يجوز لها أن تمنعه من حقّه²⁸ "لقد أصبحت المرأة في هذه المنظومة كالعبد في حقّ الزوج، فلا يجوز لها أن تتصرّف في نفسها دون إذنه وهو ما يمكن أن نعدّه تجاوزاً لمقاصد الشريعة فقد صوّر القرآن الزواج باعتباره مؤسسة رحمة وأنس حاملة لكلّ المعاني الأخلاقية وهو ما بيّنه قوله "وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً"²⁹.

الجسد الأنثوي في العقوبات والتأديب

لا تُعاقب المرأة في الخطاب الفقهي على ما اقترفته فقط ولكنّ العقوبة تتعدّى ذلك لتشمل جسدها فهو موضع للفتنة المرتبطة بالجرائم الجنسية والأخلاقية سواء كانت زنا أو نشوزاً، وهذا الخطر الاجتماعي سيتعرّض لعقوبة الحدّ الشرعي والحدّ الاجتماعي الذي يزدري جسد المرأة ويفرده بمقولات العار والتجاوز الأخلاقي. ففي جريمة الزنا على سبيل المثال ترجم المحصنة علناً جزاء لما اقترفت، يقول ابن حزم "المحصنة إذا زنت تُرجم، والمحصن كذلك، بلا فرق"³⁰. ومن جهة أخرى يبيح الفقه للزوج تأديب زوجته عند النشوز والعصيان لأنّه يمتلك سلطة مباشرة على جسدها، يقول الكاساني "يجوز للزوج أن يؤدّب زوجته بالضرب إذا نشزت، ما لم يُبالغ في الضرب أو يكسر عظماً"³¹.

ولعلّ ما يسترعي اهتمامنا في هذا المستوى ليس تشريع العنف في حدّ ذاته وإنّما إضفاء الشرعية الدينية عليه. ويكون الفقه بذلك أمام مأزق معالجة النزاعات الأسرية عبر السيطرة والخضوع لا عبر التفاهم وفتح باب الحوار، وهو ما يجعل حاجتنا لإعادة قراءة أحكام العقوبات والتأديب في ضوء مقاصد الشريعة العليا ملحةً فالإسلام في روحه يرفض كلّ أشكال الظلم وينتصر لقيمة العدل كما قال تعالى "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ"³².

²⁸ الاختيارات الفقهية، ص 315.

²⁹ الروم، 21/30.

³⁰ المحلى، ج 12، ص 320.

³¹ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج 4، ص 203.

³² النحل، 90.

محاولات إعادة التفكير في التمثيلات الفقهية

لقد صار لزاماً أن يُصبح التجديد الفقهي حركةً مجتمعيةً شاملة لا تهدف بالضرورة إلى إلغاء التراث ولكنها تهدف إلى تحريره من الاختزال الثقافي ولعلّ ذلك ما أسّس لبروز العديد من المحاولات الفكرية والفقهية الساعية إلى إرساء تمثيلات جديدة متعلّقة بإعادة استقراء الموروث النصي الفقهي وتعديله من أجل بناء قراءة جديدة للجسد الأنثوي بعيداً عن المنظور التأصيلي وعملاً بالمقاصد ومبادئ العدل والكرامة الإنسانية. وقد استندت هذه المحاولات الإصلاحية إلى استدلال عقلي ونظر أنثروبولوجي ونقد منهجي من حيث البنية الخطابية التي أنتجت ما سبق ذكره من رؤى متعلّقة بجسد المرأة، عملاً بفكرة التمييز بين النص الديني الثابت والاجتهاد البشري المتغيّر، وقد لخص نصر حامد أبو زيد ذلك في قوله "النصوص المتعلّقة بالمرأة ليست قطعية الدلالة، بل اجتهادات بشرية تأثرت بالسياق الاجتماعي والثقافي، وبالتالي فهي قابلة للنقاش والتجديد"³³.

ونؤيده بقول محمد أركون: الفقه ليس وحياً، بل إنتاجاً بشرياً يخضع لشروط الزمان والمكان³⁴. وبذلك فإننا يمكن أن نسعى إلى تحرير الخطاب الديني من اكراهات السلطة الدينية ومن الإسقاطات الثقافية الراسخة والرواسب التقليدية من أجل برهنة فرضية جوهرية هادفة مفادها أنّ الأحكام المتعلّقة بالجسد الأنثوي لم تستند فعلياً إلى نصوص قطعية الدلالة توجب هذا التشبّث بها، فما هي إلّا اجتهادات سابقة نابعة من سياق تاريخي معيّن تأثرت بتصوّرات ذكورية سائدة آنذاك. وهو ما عمل على إظهاره فقهاء وفقهات مثل أمّنة ودّود وفاطمة المرنيسي ومحمد طلحة الجبّاي وغيرهم من الداعين إلى فصل الجانب البيولوجي للجسد الأنثوي عن الأحكام التاريخية. تقول أمّنة ودّود: "القرآن يُقرّر المساواة بين الجنسين في الكرامة الإنسانية، والفقه الذي يميّز ضدّ المرأة يُخالف روح النص"³⁵.

ولم تنكر هذه القراءات مشروعية الاجتهاد الفقهي بل عملت على تجديده بما يتناسب مع نداء التحول التاريخي ومقتضيات العصر وروح الشريعة ومقاصدها. حتّى أنّ

³³ نصر حامد أبو زيد، المرأة في الخطاب الديني، دار الهلال، القاهرة، 1999، ص 88.

³⁴ محمد أركون، الإسلام: أفق مفتوح للتفكير النقدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساق، بيروت، 2005، ص 118.

³⁵ أمّنة ودّود، القرآن المرأة، إعادة تفسير النصوص المقدسة، ترجمة محمد عبد الوهاب، دار التنوير، القاهرة، 2005، ص 45.

هذه الدراسات الإسلامية النسوية كان لها الفضل الأكبر في كشف البنى الخطابية المنتجة لتمثلات جسد المرأة في المدونة الفقهية.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه المقاربات التجديدية لم تنشأ في فراغ نظري على الرغم من تنوع مشاربها وتباين منطلقاتها المعرفية بل كانت امتداداً طبيعياً لحركات إصلاحية واسعة عرفها الفكر الإسلامي الحديث. وتمثلت الدعوات في طرح مطالب تجديد أصول الفقه وتوسيع دائرة الاجتهاد ومراجعة آليات الاستدلال والاستنباط منتقلين بذلك من مستوى التأصيل النظري إلى مستوى الممارسة النقدية للخطاب الديني نفسه وهو خطاب تتقاطع فيه السلطة المعرفية مع السلطة الاجتماعية والتاريخية.

وقد تتجاوز الدراسات ما أقرته النصوص لتطرح السؤال عما يملك حق تفسير هذه النصوص والأدوات المنهجية المعتمدة، وهنا يظهر إسهام مهم لدراسات ما بعد الكولونيالية والدراسات النقدية للخطاب إذ يُنظر إلى كثير من التمثلات الفقهية للجسد الأنثوي باعتبارها نتاجاً تفاعلياً بين موروث محلي وتصورات وافدة، ويستوجب هذا الطرح وعياً بخصوصية السياق المنتج للنصوص من جهة أولى وعياً بالسياق الراهن الذي يستدعي تجاوزها دون إنكار قيمتها التاريخية.

إنّ التجديد بهذا المعنى ليس مجرد ترف فكري ولا قطيعة مع ما سلف بل هو شرط لاستعادة النص الديني حيويته وقدرته على مخاطبة الإنسان في كرامته وحرّيته وواقعه لتحرير العقل من آليات الإنتاج الخطابي.

الخاتمة

لم ينفرد الفقه الإسلامي بمواقفه المتعلقة بالجسد فقد خضع الجسد للثقافة في كلّ المراحل التاريخية تقريباً، ولقي المصير ذاته في العديد من ثقافات العالم القديم، إذ لم يعامل باعتباره مجرد كائن مادي أو كيان بيولوجي ولكنه كان هوية روحية وثقافية واجتماعية ودينية ومراة عاكسة للهوية والرموز والمعاني والدلالات المعبرة عن مجموعة القيم التي أنتجتها كلّ من السلطة والتأويل والانضباط الاجتماعي، وهو ما أسس منظومة صارمة أحالت الجسد إلى موضع الرقابة والتمكك والفتنة والتأديب حتّى كدنا ننسى في حلبة الأحكام وجوده الطبيعي والبيولوجي.

ولا يسعنا هنا إلا أن نقف موقف تعجب أمام قدرة الاجتهاد البشري على التأثر بالسياقات الثقافية والاجتماعية وعلى الصمود في وجه متغيرات الزمن وتحولات السياقات التاريخية فقد استأثرت هذه الاجتهادات بالنصيب الأكبر من الشرعية حتى كادت تنسينا شرعية النصوص التأسيسية الأولى، وما يُستغرب أيضا هو هذا التحريف في فهم المعطيات والانتقال بالجسد الأنثوي من مراسي الأمانة الإلهية المودعة كغيره من الأجساد إلى تحميله برموز ودلالات مختلفة ومقيدة له، فصرنا بمقتضى ذلك نرى جسد المرأة عرضا وفتنة وشرفا يجب حمايته وعورة يجب حجبها ومفاتنا تثير الشهوات ونجاسة يجدر تطهيرها وأداة يملكها الرجل للاستمتاع والإنجاب والطاعة. بيد أن هذا التمثّل هو تأويل بشري، وليس بالضرورة أن يعكس التأويل البشري جوهر الخطاب القرآني خاصة إذا اقترن الفقه بالسلطة الذكورية في مجتمع نشأ على هذا المبدأ وترعرع عليه منذ الذاكرة القبليّة الأولى وإلى حدود الذاكرة الحضريّة الراهنة، فالتقوى وحدها ميزان التفاضل بمقتضى النصّ القرآني الصريح. ومن هذا المنظور فإن الأحكام التي تسحب من المرأة ملكيّة جسدها حتى في العبادات التطوعية والتي تُشرعن التأديب الجسدي باسم الطاعة والتمكّن هي أحكامٌ تتنافى مع مقاصد الشريعة، لأنّها تُحقّق مفسدة الظلم والتمييز وانتهاك الكرامة. وهو ما لن نفهم ركانته إلا إذا أدركنا المتغيّر في الفقه والثابت فيه. وبذلك فإنّ الثابت هو المبادئ الأخلاقية العامة كالعدل والكرامة، أمّا المتغيّر فهو الأحكام الجزئية التي وُضعت في سياقات تاريخية معيّنة والتي قد لا تتناسب بالضرورة مع البنى الاجتماعية والثقافية لسياقات زمنية أخرى فالأحكام الشرعية تابعة للمقاصد وإذا تغيّر المقصد تغيّر الحكم فالتراث ليس سجناً نُساق إليه، بل ميراثاً نُسائله.

المصادر

محمد الهادي الطاهري، أحكام الجسد وصوره بين الخطاب الفقهي والخطاب الصوفي.

ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، الجزء 3.

عبد الحكيم حمادة، الجامع لمذاهب الفقه على المذاهب الأربعة، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

شهاب الدين أحمد بن الهيثمي المكي الشافعي، فتح الجواد بشرح الإرشاد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1971، ج 3.

Judith Butler, Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.

Droits de l'homme et religion, Conférence des OING du conseil de l'Europe Droits de l'homme et religion – compilation de textes. New York, Routledge, 1990.

آمال قرامي، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية دراسة جندرية، دار المدار الإسلامي، 2007.

أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1980، ج2. المناوي، فيض القدير، 228/4.

ابن حجر الهيتمي، الزواج عن اقتواف الكبائر "دار الفكر، بيروت، ج2، ط1. ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار ابن الجوزي، الدمام، ط3، 2002، ج2. يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المذهب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 2003، ج3.

ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر بيروت، ط1، 1995، ج2. المغني، ج7.

نصر حامد أبو زيد، المرأة في الخطاب الديني، دار الهلال، القاهرة، 1999. محمد أركون، الإسلام: أفق مفتوح للتفكير النقدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساق، بيروت، 2005.

آمنة ودود، القرآن المرأة، إعادة تفسير النصوص المقدسة، ترجمة محمد عبد الوهاب، دار التنوير، القاهرة، 2005.