

## تصورات الفكر الحدائني عن التشريعات الإسلامية للأسرة: دراسة تحليلية مقارنة

### *The Perceptions of Modernity-Related Thought of Islamic Family Legislation: A Comparative Analytical Study*

Abubaker Mohamed Ahmed Mohamed Ibrahim

Department of Creed and Dawa, College of Sharia and Islamic Studies, P. O. BOX 2713,

Building No. C07-221, Qatar University, Qatar

Tel: +97466048399 Email: aibrahim@qu.edu.qa

Orchid ID No.: 000-0003-3845-0819

وأوصت الدراسة بإجراء مزيد من دراسات الحالة، على دولة  
بعينها أو مؤسسات للأسرة، لتقييم أثر مضامين الخطاب  
الحدائني في الاتفاقيات الدولية للمرأة والطفل على هوية الأسرة  
ووظائفها وسماتها من منظور الاختلاف الثقافي بين الشعوب.

**الكلمات المفتاحية:** الأسرة؛ الحدائني؛ الهوية؛ الشريعة  
الإسلامية؛ التراث الديني

#### **Abstract**

*This study aims to contribute to the ongoing debate on the perceptions of modernity-related thought concerning family affairs in Islamic legislation. Analyzing the discourse of modernity and the issues raised therein, the researcher attempts to answer the following questions: what effect-if any- does one's stance on religious heritage have on the study of family-related issues? what are the flaws of the modernists with respect to the family? what are the alternative perceptions that Islam presents concerning family values and legislation? To answer these questions- and to achieve the objective of his study- the researcher has used a descriptive as well as a comparative approach. In conclusion, the study has found that the flaws of the modernist approach, which adopts western secular concepts and values on a universal scale, can be traced back to its rejection of*

#### **الملخص**

هدفت الدراسة إلى المساهمة في النقاش الدائر حول تصورات الفكر الحدائني ذات الصلة بالتشريعات الإسلامية في مجال الأسرة، وذلك من خلال تحليل خطاب الحدائني وقضاياها بحثًا عن إجابة للسؤال الآتي: ما أثر الموقف من التراث الديني على اتجاهات دراسة قضايا الأسرة؟ ما أوجه القصور في تصورات الحدائنين عن الأسرة؟ وما هي التصورات البديلة التي تقدمها الرؤية الإسلامية في مجال تشريعات الأسرة وقيمها؟ وقد استخدم الباحث منهجًا وصفيًا مقارنةً لتحقيق أهداف الدراسة والإجابة عن أسئلتها. وخلصت الدراسة إلى أن قصور المقاربة الحدائنية، التي تتبنى المفاهيم والقيم العلمانية الغربية على نطاق كوني، يعود إلى رفضها للخصوصيات الثقافية التي يشكلها الدين، وهي لذلك عاجزة عن فهم التغيرات التي تشهدها الحياة الأسرية اليومية في المجتمعات المسلمة، حيث لا يمكن اختزال تفسير تلك التغيرات في الجوانب المادية المشخصة حصراً. وقد أورد الباحث ضمن مظاهر هذا العجز استنكار الحدائنين لقيم التماسك الأسري واعتباره مصدر قلق على حقوق النساء، أو شكل من أشكال تنميط الأدوار الجنسانية على أساس من سلطة الدين. في المقابل حاولت الدراسة تأطير معالم منهجية بديلة، من داخل الرؤية الإسلامية الكلية، للنظر في قضايا التربية الوالدية والتنشئة الأسرية المعتمدة على الحوار، والمساواة بين أفراد الأسرة، والحريات الشخصية للمرأة، التي يثيرها الحدائنيون عادة.

وتشريعاتها. وفي هذا للسياق، شكلت التحديات التشريعية ذات الصلة بتفعيل المواثيق الدولية للطفل والمرأة معظم معالم ذلك الاهتمام المؤسسي، فلم يعد منحصرًا فقط في النوازل الفقهية؛ مما يعني أن الاهتمام المعاصر بقضايا الأسرة قد عجل به التفاعل مع ظاهرة العولمة بأبعادها الثقافية والاتصالية والاقتصادية، على أمل في ترشيد الاستجابة لها في السياقات المحلية.

اتخذت العلاقة بين التشريعات الإسلامية وتحديات الأسرة في سياقها المعاصر مسارين متباينين؛ ففي حين تركزت جهود بعض المؤسسات البحثية حول التأسيس المفاهيمي والمنهجي لهذه العلاقة؛ بهدف إجراء تقنين متصالح مع مواثيق الأسرة الأممية في التشريعات المحلية ونشر قيمها في سياقات مجتمعية مختلفة، عُتبت -في المقابل- دراسات طائفة من الأفراد والمؤسسات بالتركيز على الموقف الفقهي-الشرعي من بنود الاتفاقيات الدولية للمرأة والطفل. وفي هذه الدراسة لا نساير أي من هذين المسارين، حيث تُعنى -أكثر- بتحليل الخطاب الحداثي في شأن الأسرة ونقده من منظور الرؤية الإسلامية التي تحتل فيها مبادئ التوحيد وقيمه وضعًا مركزيًا في بناء التصورات الإدراكية والتصرفات السلوكية.

#### الأدبيات والإطار النظري

تعكس الأدبيات حول الأسرة ومقارباتها المعاصرة اتجاهات مختلفة في موقفها من التشريعات الإسلامية، فهناك مقارنة الداعين إلى التَّبَيُّ التام لمفاهيم الحداثة الغربية ونظرتها للتحديث في سياق المجتمعات الإسلامية، بغض النظر عن الخصوصيات الثقافية للشعوب والأمم؛ وهي مقارنة -من منظور دراسة لفهمي جدعان- وجدت الدعم من قبل سلطات رسمية في بعض الدول، كما في حالة تركيا وإندونيسيا "من أجل الاستجابة لتحديات العالم الحديث ولضغوطه وتأثيراته الفاعلة"

*any cultural particularities stemming from religious heritage. That is why it fails to acknowledge or explain the changes witnessed in daily life in Muslim societies. Understandably, an explanation of such changes cannot be reduced exclusively to a material worldview. Identifying some features of such shortcomings, the researcher has referred to the modernists' rejection of value-based family cohesion, and how they see it as a source of violation to women's rights. Or worse still, they see it as a form of stereotyping the gender roles in line with religious rulings. On the positive side, the study outlined some features of an alternative methodology from within the Islamic worldview- to address the issues of parent education, family upbringing based on dialogue, equality among family members, and women's freedoms, which modernists usually raise. The study ends by urging researchers to conduct further case studies on a specific country or family institutions. The focus of such works should be on evaluating the content of the modernist discourse in international agreements, and its impact on women and children, on the identity of the family, as well as its functions and characteristics from the perspective of cultural differences among nations.*

**Keywords:** Family; Modernity; Identity; Islamic Law; Religious Heritage

#### المقدمة

لقد اقترنت دراسات الأسرة، في العقود الأخيرة، بالمقاربات الحقوقية التي تحركها دوافع نضالية ليبرالية، فكان من نتائج ذلك أن تنامي اهتمام العديد من المؤسسات الإسلامية، الحكومية والأهلية، بهذا النوع من الدراسات، ولكن من منظور مغاير يُشجع البحث في قضايا التماسك الأسري وحماية الأسرة، بوصفها المؤسسة التي يمثل الدين الإسلامي مرجعية قيمها

إذ يبدو أن التثاقف، والتواصل الخلاق، بين التقاليد الإسلامية وتقاليد الغربيين ممكنًا فيما ليس له صلة بموقف إيماني، حيث لاحظ الغزالي أن الغالب على نساء المسلمين في سلوكهن الاقتصادي هو الاستهلاك خلافاً للمرأة في الغرب، فهي هناك تشارك في الإنتاج والنشاط الاقتصادي (al-Ghazālī M، 2019، laysa min al-Islām).

لقد تناولت دراسات عديدة الموقف من تبني الفكر الحدائلي في سياق الدول الإسلامية، كما عالجت أخرى مسألة التأصيل الشرعي للنوازل الفقهية وما في حكمها، وقدمت ففة ثالثة مقاربات منهجية في المنظور الإسلامي في قضايا الأسرة المعاصرة؛ ففي الدفاع عن تبني أطروحة الحدائلي عربيًا وإسلاميًا تندرج دراسة هشام شرابي: Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society (Sharabi, 1988)، وعلى النقيض من منطلق شرابي عالجت دراسة كامليا حلمي: المواثيق الدولية وأثرها في هدم الأسرة (Muḥammad K., 2020)، معبرة عن اتجاه معاكس لل طرح الحدائلي وما بعد الحدائلي لقضايا المرأة والطفل والأسرة. ومثلها دراسة عادل بن شاهر الدعدي: التحديات التي تواجه الأسرة المسلمة في المؤتمرات الدولية: دراسة ناقدة في ضوء التربية الإسلامية (Ald'ady, 1431). أما الأستاذ عبد الوهاب المسيري فيُعد من الذين أسهموا في نقد الفكر المادي وتصوراته في مجال الأسرة، ومن بين كتاباته ذات الصلة بهذه الدراسة مؤلفيه: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، (al-Misīrī، 2007) وقضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى (al-Misīrī، 2010). أما دراسة التيجاني عبد القادر حامد: النص القرآني وأصول الاجتماع السياسي: مداخل تأسيسية (Hāmid, 2019)، فهي أقرب لتطوير مقارنة في المنظور الإسلامي تجمع بين المفاهيم القرآنية وقضايا العلوم الاجتماعية والإنسانية، وهي مقارنة لا ينحصر ههما في متابعة الجدل حول

(Jad'ān، 2010)؛ وقد سار مؤيدوا هذا التوجه، في تقبل التوجهات الدولية المعاصرة في مجال الأسرة، على خطى مفكري النهضة، من أمثال قاسم أمين، والطاهر الحداد، فبنوا على حجج خطابهم الحقوقي في قضية المرأة، ومعالجة أمر زواجها وطلاقها وحجابها وأدوارها في الأسرة وحقوقها في التعليم والعمل والميراث. وقد وصل الأمر بمحمود محمد طه، أحد رموز هذا التيار، إلى إدعاء "قصور شريعة القرن السابع، وخاصة في أمر الأسرة، عن شأن القرن العشرين" و"عدم صلاح الشريعة الإسلامية للعصر الحديث" (Tāhā M., 1979). ولذلك ليس بمستغرب أن يتمخض عن هذا التيار حركة تتبنى شعار "النسوية الإسلامية"، فتسلم بالقهر الذكوري والحاجة إلى المساواة وتدعو إلى إعادة فهم النصوص الدينية وتأويلها لتتماشى مع مبادئ الفكر النسوي المعاصر (Akhwāt fī al-Islām، 2012).

في المقابل، وعلى النقيض من الاتجاه الموصوف أعلاه، تقف مقارنة دعاة الرفض المبدئي للمرجعيات الأُممية في كل ما له صلة بالأسرة، تشريعًا وقيميًا، فهي -عندهم- نوع من وصاية الدول الغربية على شعوب العالم، "من خلال عولمة مجموعة من القيم التي تسود مجتمعاتها، وذلك بعد أن يتم صياغتها في إطار فضفاض يسمى حقوق الإنسان من خلال هيئة الأمم المتحدة، وبالتحديد من خلال لجان المرأة والطفل بما" (Muḥammad K., 2020). وقد استثمر كل من المسيري (al-Misīrī، 2007)، والسكران (al-Sakrān، 2014) النقد ما بعد الحدائلي للكشف عن تحيزات الحدائلي الغربية وبيان عيوبها التي تجلت في أزمات الأسرة في الغرب، وتفكيك الإنسان.

وإذا جاز لنا أن نعتبر أن دراسات فقه التحيز، في مجملها، تعبر عن حركة مناهضة فكريًا ومجتمعياً للحركة النسوية وأفكارها، فإن على الباحثين أن لا يذهبوا بعيداً في رفض كل ما هو غربي،

وقد أثارت الدراسة الأسئلة الآتية:

- ما أثر الموقف من التراث الديني على اتجاهات دراسة قضايا الأسرة؟
- ما أوجه القصور في تصورات الحدائين عن الأسرة؟
- وما هي التصورات البديلة التي تقدمها الرؤية الإسلامية في مجال تشريعات الأسرة وقيمها؟

لا شك أن دراستنا الحالية استفادت من تلك الدراسات المشار إليها أعلاه إلا أنها تتميز عنها بتبنيها لتصورات الفكر الحدائين، في كتابات ما عرف بمصر النهضة في العالمين العربي والحديث، حدده ألبرت حوراني بين عامي 1798-1939 (Hourani, 2012)، وتحليل أثر تلك التصورات في تشكيل الموقف من تبني اتفاقيات المرأة المعبر عنها في المواثيق الدولية في العالم الإسلامي، وبيان أوجه قصورها، ثم تقييم أثر ذلك التسلسل الفكري على فهم السياسات والتشريعات الإسلامية للأسرة في السياق المعاصر. ومن ناحية أخرى، تحاول -الدراسة- تأطير معالم منهجية تعين المشتغلين في حقل دراسات المرأة على تفهم الرؤية الإسلامية وتفعيلها في مقاربات تتجاوز الفكر الصدامي الذي يلغي الخصوصيات الدينية للأمم والشعوب.

### منهج الدراسة

لقد استخدم الباحث منهجاً وصفياً مقارناً لتحقيق أهداف الدراسة والإجابة عن أسئلتها.

أولاً: دراسات الأسرة المعاصرة وإشكالية القطيعة مع التراث:

### تحليل نقدي

على الرغم من أن نعت دراسة ما في قضية من قضايا الأسرة بأنها معاصرة قد يفيد من ناحية الدلالة اللغوية المباشرة أن الدراسة تقدم مقارنة في التحديات التي تواجه الأسرة في هذا

ما إذا كانت الشريعة الإسلامية والحقوق التي تنص عليها الاتفاقيات الدولية متوافقة معها أم لا، وتطمح إلى تطوير نموذج تفسيري في حقل الدراسات الاجتماعية. وثمة دراسات أخرى -مفيدة- تنبها إلى أهمية البحث في إمكانية أن تكون الشريعة الإسلامية بمثابة وسيلة هامة لتحقيق حقوق الإنسان وصون تشريعات الأسرة في العالم الإسلامي (Baderin, 2001)، وأخرى في نقد الاتفاقيات الدولية والمفاهيم المعاصرة في حقل المرأة والأسرة؛ كالتى نشرها كرسي الراجحي لأبحاث المرأة السعودية في العام 2015، حول لجنة مركز المرأة بالأمم المتحدة وأهم الاتفاقيات الدولية الصادرة عنها، ومفاهيم الجندر، والصحة الإنجابية، والعنف الأسري (Kursī al-Rājihī, li-Abhāth al-mar'ah al-Sa'ūdīyah, 2015). إن هذه الدراسات، ونظائرها، تؤكد على أهمية دمج المقاربات الإسلامية الجادة ضمن المفاهيم الموجهة لحوار الحضارات، واختبار قدرتها -بدراسات قائمة بذاتها- على الإسهام في إصلاح المفاهيم التي تتأسس عليها المنظومة الحقوقية الدولية وآليات عملها، عوضاً عن الطريقة المعكوسة المعمول بها حالياً، والتي يبدو أنها تضع سلطات الدول في مصادمة مع شعوبها على نحو يزيد من تعقيدات قضية الأسرة وإرباك جهود التنمية.

### إشكالية الدراسة

تأسيساً على مقارنة في طرح قضايا الأسرة المعاصرة بالمنظور الإسلامي-التوحيدي، تهدف هذه الدراسة إلى تقديم تحليل مقارن لموقف الفكر الحدائين من التشريعات الإسلامية في مجال الأسرة، وبيان قصور الدعوة إلى تبني مفاهيم وقيم الحدائين الغربية على نطاق كوني بخطاب لا يأبه إلى الخصوصيات الثقافية التي يشكلها الدين، وللتأشير -من جهة أخرى- على منهجية بديلة، عن المقاربة الحدائية الأحادية، في الاستجابة لخطاب التحديث من منظور الرؤية الإسلامية الكلية.

والاندماج الثقافي للمجتمع". وقد أثمر هذا التطور التحرري مقولات النسبية التاريخية، وعدم الانبهار بالطبيعة، وتحرير السياسة من الدين، ونزع القداسة عن القيم (Al-Attas, 1993). ومن هنا ظهر القول بالقطيعة مع التراث عند دعاة الحداثة، أي الاعتقاد بأن التفاعل المعاصر يجب أن يعبر عن نوع من التفاعل غير المستأنف، بحيث لا يتسع للفكر الأصولي/السلفي (Mhwr̄bāshh, 2018)، فالحداثة ما هي إلا مشروع وضعي "يؤمن بفكرة التطور والتقدم الذي يبني على الماضي وينفصل عنه في آن" (al-Ruwaylī, 2007, Mījān. wālbāz'y, Sa'd. وفق حس أكثر إحكامًا بالمنظور التاريخي، على تيارات الفكر التي ظهرت مع ثورة كانط النقدية في حق الإبستمولوجيا والأخلاق والحكم الجمالي (Hundrtsh, 2021). أما في العلوم الاجتماعية، فإن التحديث -لا الحداثة- يمثل شكلاً بسيطاً ارتبط بسيرة التصنيع وتوزيع الخيرات، وبمهام جديدة، علمية وإدارية واجتماعية، تعمل على التغلب على التحديات المرتبطة بالتغيير. بهذا التمييز، فإن الحداثة هي المعرفة -الفلسفية النظرية- بإدارة المخاطر التي تخلقها التغييرات. وقد لاحظ الباحثون على هذا التمييز أنه يؤكد على مفهوم للتحديث الانعكاسي يُعلي أهمية كبيرة لتدهور تقاليد الهوية الموروثة، ولعملية انتقال مسؤولية الهوية من الجماعات الاجتماعية إلى الأفراد (Kālhw̄n, 2021). على أن هذا الانتقال، بعبارات التريكي، لا يُحتزل في عملية واحدة، فهو في الواقع يتم عبر "مجموعة العمليات التراكمية التي توجه المجتمع نحو نوع من الإنماء والتطور والتقدم"، ويتم ذلك بإعادة تأسيس القيم الاجتماعية والقوانين وإبعادها عن المواقف العقائدية (-al-Misīrī, 'Abd al-Wahhāb. āltryky, 2003, Fathī). وباختزال السمات القارة المشكلة للهوية

العصر برؤية ومنهجية في التجديد تصل قضايا العصر بمرجعيات التفكير الذي يتبناه الباحث، وفقاً للنظام المعرفي الذي ينتسب إليه، إلا أن هذا المعنى لا يعبر عن المراد في كثير من الدراسات؛ ولذلك يحق لنا الزعم أن مفهوم المعاصرة في علاقته بمفهوم الحداثة والهوية شكل خطاباً حقوقياً به كثير من التشويش الفكري. إذ يبدو أن المعاصرة في الوعي الحدائلي لم تعد تعبر عن رؤية في التفاعل مع مستجدات العصر والمشاركة في الاستجابة لمشاغله وهمومه بالمعنى الذي يستدعي الوعي التاريخي ولا يقف عنده، وهي كذلك ليست مجرد ضابط منهجي لتمييز السياق التاريخي عن مرجعيات التفكير وتقاليده؛ سواء في حالة الاستجابة لنوازل مفردة، أو عند تطوير منظور كلي للتعامل المنهجي مع قضايا الراهن المعيش.

على العكس من ذلك، يعتني الفكر الحدائلي باللحظة الراهنة تحديداً، فيُعرف المعاصرة بأنها "معايشة الحاضر بالوجدان والشعور والسلوك والإفادة من كل منجزاته العلمية والفكرية وتسخيرها لخدمة الإنسان ورقية" (Mādī, 2020). إن التركيز على الأحداث المعاصرة، كما أوضح العطاس، مرتبط بمفهوم علماني secular، وهي لفظة تعبر عن معاني ذات دلالة مزدوجة: تتعلق بالزمان والمكان؛ فالزمان يشير إلى الحاضر والمستقبل، والمكان يشير إلى العالم، أو إلى المعنى الدنيوي له. وبذلك يكون التركيز على زمن بعينه أو مرحلة محددة بذاتها في العالم تأكيداً للمعنى التغيير المستمر بمنطق وجودي يعتقد في نسبة القيم الإنسانية (Al-Attas, 1993)، وهو معنى يتصل بالرغبة في تحرير العالم المادي من الفهم الديني، ورفض الرؤى الكونية المغلقة، وقد تولدت تلك الرغبة -كما يشير العطاس نفسه- مع اندماج عناصر من التراث الإغريقي الروماني الذي يرى أن الوجود مكاني، وأخرى من التراث اليهودي الذي يرى أن الوجود زماني، في المسيحية الغربية. ومنذ تلك الحقبة صارت العلمنة "تعني زوال وظيفة الدين في تحديد رموز التوحيد

الاجتماعية في اللغة حصراً واستبعاد الدين (Fukuyama, 2018).

توفر من قبل للأستاذ مالك بن نبي نقد فكرة القطيعة مع الماضي، التي يؤكد دعائها على فكرة الحداثة غير المستأنفة، موضعاً أن الحداثة تعبر عن وجه من وجوه أزمة الإنسانيات في الغرب، وهي وإن اكتملت معالمها في القرن الثامن عشر أو التاسع عشر، إلا أنها تعود إلى غرة القرن السادس عشر، فبداياتها كانت مع "تلك الحركة المعقدة التي يسميها التاريخ حركة النهضة، والتي عبرت عن نفسها بأنها رجوع إلى العهد الروماني والاغريقي". تمثل النهضة، تاريخياً، تعبيراً صريحاً عن إعلان انفصال الفكر الغربي عن القيم المسيحية، انفصال شكل لدى الغربيين، في رأي مالك بن نبي، عقدة نفسية منعتهم من فهم طبيعة الإنسان بمعناه التام، فأصبحوا يعتقدون على وجه الخصوص "أن التاريخ والحضارة يتدثان من أثينا، وبيروما، ثم يفتنجان ليظهرا من جديد بباريس في حركة النهضة" (bin Nabī, 2022). وهكذا، فإن الحداثة الغربية قطعتها مع ماضي مخصوص، تنظر له بمنظار محمل برؤية أيديولوجية لا تفصله عن الدين ولا تميزه عنه؛ ذلك هو الماضي الذي يعتبره الغرب نقيض الحداثة، فقد استقرت الاستنارة الأوروبية في وعي الحداثيين على أنها مبادئ تمكن المجتمع من أن يصنع ذاته في صيرورة حركة، وتحول ذاتي، وتدمير للذات (القديمة) تمهيداً لإعادة بنائها (Mhwr̄bāshh, 2018).

لقد انعكس هذا التصور الحداثوي على دراسات الأسرة والمجتمع فتمخض عنه نظام معرفي بأسس مادية تفر بمركزية الإنسان في الكون وسيادته عليه، فالإنسان "لا يحتاج إلا إلى عقله، سواء في دراسة الواقع، أو إدارة المجتمع، أو للتمييز بين الصالح والظالم"؛ وفي هذا الإطار يصبح العلم هو أساس الفكر،

ومصدر المعنى والقيمة، أما التكنولوجيا فهي الآلية الأساسية التي يسخر بها الإنسان الطبيعة فيعيد صياغتها ليحقق سعادته ومنفعته، معتمداً على العقل وحده للوصول إلى المعرفة (al-Misīrī, 2006).

من جانبه، عبر هشام شرابي عن فكرة القطيعة مع المورث الديني ومركزية تلك القطيعة في عملية تحديث المجتمع العربي من منطلق أن الحداثة في جوهرها عملية انتقالية تشتمل على التحول من نمط معرفي إلى نمط معرفي آخر يختلف عنه جذرياً، وشرابي، بتلك العبارات، يدعو إلى "قطيعة مع الطرق التقليدية لفهم الواقع وإحلالها بأنماط فكرية علمية جديدة" (Sharabi, 1988). وبناءً عليه، خلص إلى أن المجتمع العربي واجهته ثلاث معضلات رئيسة وهو ينشد التحديث، حددها في معضلة الهوية، ومعضلة التاريخ، ومعضلة الحضارة الغربية (Sharabi, 1988). ثم حاول أن يستدل على ذلك بأن عدداً من المصلحين منذ بداية القرن العشرين تحضوا لمعالجة القضايا الأساسية المتصلة بتدني مكانة المرأة في المجتمع، "إلا أنهم لم يجابهوا المشكلات الأساسية التي كانت متشابكة مع المسألة الدينية والقضائية، فلم يتخطوا المفهوم الغامض للتجديد، أما موقف المحافظين فقد اشتمل على عقلنة الوضع السائد والتصدي لأي تغيير بنيوي" (Sharabi, 1988).

وفقاً لهذا المنظور؛ فإن فشل المصلحين اللبراليين والمحافظين الدينيين، على السواء، قد تمثل في العقيدة المحافظة والمنحازة للرجل، فهو عندهم يستأثر بالسلطة والامتيازات، وذلك على حساب المرأة التي أبقى عليها الرجل محاصرة بعوائق قانونية واجتماعية (Sharabi, 1988). وعليه، فإن التغلب على تلك العوائق -بعبارات شرابي نفسه- مرهون بإحداث تغييرات جذرية في بنية الأسرة، وذلك لا يتم إلا بتوفر ثلاثة اعتبارات، وهي: "الاستقلال الاقتصادي لجميع أفراد الأسرة، وانتفاء

ذلك هو الإطار الفكري والمناخ الثقافي الذي تشكلت فيه، ومن خلاله، نظرة الحدائين العرب إلى الأسرة والمجتمع، فقد تشكلت على أساس مبدأ القطيعة مع الدين واستشكال الهوية والتاريخ، وبمنهج يقوم على النضال والصراع، فنتج عن ذلك رؤى متباينة ترى أكثرها تطرفاً أن التغيير لن يكون "دون إزاحة سلطة الأب رمزاً وسلطة، وتحرير المرأة قولاً وفعلاً" (Sharabi, 1988). وهذا تعبير عن رهان ثوري صدامي المنطلق والغاية، أما بديله عند التريكي فهو أن تصبح "مرجعيات الهوية متنوعة لا تخص فقط ماضي الفرد وثقافته الأصيلة، بل تخص أيضاً كل ما يسهم في تكوين حاضره ومستقبله" (Abd al-Misrī, 2003, Wahhāb. āltryky, Fatḥī). وهي مقارنة تبسيطية تراهن على معنى مفتوح للهوية بإدخالها ضمن تصور عام عن العلاقة مع الآخر، يقن لفكرة الهويات المتعددة المتصالحة من غير تدقيق نقدي في مفاهيم الفردانية والليبرالية بوصفهما إفرازات للحدائنة الاقتصادية والاجتماعية التي قننت سياسات الهوية على أساس إقرار شرعية حقوق الإنسان الكونية وحمية مرجعيتها. ومن ناحية أخرى، فإن فكرة الهويات المتصالحة نفسها اصطدمت -في رأي فوكوياما- بظاهرة صعود سياسات السخط والاستياء المرتبطة بالهوية والمطالبة بالاعتراف المتساوي بالكرامة الإنسانية (Fukuyama, 2018).

في كتابه *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*، لم يعترف فوكوياما بأن الهوية الدينية حق إنساني وجودي، على الرغم من تصريحه بأن "الهوية تثير مطلبنا الطبيعي للاعتراف بكرامتنا، وتعطينا لغة للتعبير عن مشاعر الاستياء التي تنشأ حين لا يتأتى مثل ذلك الاعتراف" (Fukuyama, 2018)، فالهوية العقائدية -بالنسبة له- تجر البلاد إلى الورا، نحو قومية تنبني مجدداً على العرق أو الإثنية أو الدين؛ ثم يذهب بعد هذا الإقرار إلى القول بأن "هناك حاجة ملحة إلى رفض تلك الآراء

الهيمنة الأبوية بالمساواة في الأسرة وشيوع قيم الحوار، وتحرير المرأة بالتعليم وانصرافها للعمل" (Sharabi, 1988).

على أساس من هذه السردية، فإن الإشكال لا يتعلق بمبدأ طرح قضايا الأسرة أو مناقشتها في إطار عمليات التحديث، التي يطالب الحدائون العرب مجتمعاتهم بتأمينها، بقدر تعلقه بالمبادئ التي يتأسس عليها التحديث، وبالتصورات التي يحملونها؛ فالحدائون، أولاً: يشكلون تصوراتهم للنظام الاجتماعي العربي-الإسلامي من وحي السلوك اليومي العام، على اعتبار أن المفهوم الحديث للمجتمع يحيل على مجال مفترض من الكفاية الذاتية السببية والأخلاقية ويوحد بين المجالين الشخصي والسياسي. وأن المجتمع إذا فهم وفق حدود الاستعارة البيولوجية الخاصة بالكائن الحي فإنه ينمو ولا يتم تشكيله (Hundrtsh, 2021)، وهي نظرة لا تقر بفكرة الأحكام المعيارية التي ترى أن المجتمع لا ينظم نفسه من دون أن تكون له منظومة قيمة وإطار مرجعي يجري على أساسه كل أحكامه بما في ذلك نشاطه الاقتصادي (Hāmid, 2019)؛ وهم، ثانياً: يعتقدون في حتمية قبول قيم الحدائنة الغربية وإجراءاتها رغم ما تطرحه من تحجج صارخ لمنظومة القيم الحضارية المغايرة لها، وكأن الحدائنة الغربية لا تترك للقيم المغايرة لها في حالات الاشتباك معها "الحرية في الاختيار، بل تجربها في الغالب الأعم على التساوق والاندماج مع رؤيتها، وفق عمليات قسرية عنيفة في مرات، وناعمة في مرات أخرى" (Mhwr̄bāshh, 2018)؛ وهم ثالثاً: يدينون القيم الإسلامية قبل أن يدرسوها، مكتفين بملاحظات على حالة أو حالات لبعض مجتمعات المسلمين لم تعد تمثل الإسلام لأسباب كثيرة، فيستعدون، على عجل، مفاهيم مثل، الأبوية بكل حملتها الثقافية المرتبطة -منذ القانون الروماني- بممارسات الهيمنة والتسلط في الوعي الغربي، فيطبقونها على المجتمع العربي (Hāmid, 2019).

بجزم"، ذلك أن الهوية المجتمعية الوحيدة الممكنة هي الهوية المؤمنة بالمثل الديمقراطية وقيم الانفتاح الليبرالي، ضمن أوعية ومحاضن ثقافية محلية تشكلها جوهرياً اللغة" (Fukuyama, 2018).

يتضح إذًا، بناءً على هذا السرد التحليلي المقارن للإشكالات المفاهيمية المتصلة بالحدثة والهوية، أن وصف قضايا الأسرة بالمعاصرة لا يكفي فيه تحديد موضوعاتها الراهنة، كأن نقول: على سبيل المثال، إنها تنحصر في: الأشكال المتعددة للأسرة في هذا العصر، أو في تنظيم الأسرة وتحديد النسل، والموقف من الزواج المبكر، ومسألة تقسيم الأدوار داخل الأسرة وما يتصل بها من تقييد ولاية الرجل على زوجته وأبنائه، أو اعتبار أن تهميش عمل المرأة في المنزل من ضمن تلك القضايا في الطريقة التي تعكسها دراسة بعض الشرعيين (Muhammad S., 2011) (Ald'ady, 1431). إن المعاصرة في الفكر الحدائثي تعني تبني سردية القطيعة مع التراث الديني تحديداً في المعالجات الفكرية للقضايا الراهنة، وفهم قضايا الأسرة بناءً على تلك القطيعة، فبذلك فقط يتمكن المجتمع من إعادة إنتاج ذاته في السياق المعاصر، وهذا يعني أن المعاصرة بهذا المفهوم تحدد مساراً لا بد أن يصطدم بالمقومات الجوهرية القارة التي تتحدد بناءً عليها هوية المجتمع في السياق الإسلامي.

ثانياً: المعالم الكبرى لمنظور إسلامي معاصر في دراسات الأسرة

إن تجنب النهايات الصراعية التي يُبشر بها الخطاب الحدائثي يتطلب الحضور الفاعل بمقاربات معرفية جديدة، تعالج المفاهيم وتشرح القضايا والعلاقات، بمنظور إدراكي وبنية معرفية تعيد للإنسان تصوره الصحيح عن نفسه، وتكشف عن خطورة تعميم النظرة الخاصة بالغربيين التي شوهدت عندهم، منذ اللحظة الأولى، تصوراتهم عن الإنسان كما شوهدت -تبعاً لذلك-

سياستهم تجاه العالم (bin Nabī, 2022). وتلك الرؤية، لا ما تفرغ عنها، هي التي يُنتظر من المفكرين إعادة تقييمها من منطلق أن بنية التفكير العلمي تتضمن القدرة على اكتشاف الخطأ فيه، وتتيح طرح فرضيات جديدة يمكن إثبات صحتها، كما يمكن إصلاح خطئها إذا توافر ما ينقضها. ففي ذلك - كما يقرر ممارسو التفكير العلمي (Tāhā M., 1996) والدرس الفلسفي (Bishārah, 2015) - تدارك لنظرية حتمية الصدام بين العلم والدين، وهي نهاية تفضي إليها - عادة - الاكتشافات العلمية عندما يتم تحويلها من كونها قوانين طبيعية إلى رؤية فلسفية تختزل تفسير الكون في البعد المادي فقط، وعندما يُفسر الكون برؤية دينية تتمسك بحرفية النص. ولعل هذا الذي استقر في وعي عدد من الدارسين المعاصرين، الناشطين في دحض نظريات حتمية الصراع بين العلم والدين، أن يوفر مناخاً لمقاربة مختلفة في ترشيد الحدثة، بالنظر إليها على أنها "إمكانات متعددة، وليست كما رسخ في الأذهان، إمكاناتاً واحداً" (Abd al-Rahmān, 2016). وذلك يتطلب ترشيد الحوار حول العلاقة بين العلم والدين وحدود كل منهما، لِيُسهم كل ذلك في تطوير بنية معرفية ونظام إدراكي كلي (نموذج-براديم) يصل التفسير العلمي بأخلاقيات المعرفة، ويُيقِي على الدوافع الأخلاقية والمغزى الأخلاقي للعملية المعرفية، ولا يعزل النص الديني عن الخيال الفكري. وبذلك تتوفر مساحات مشتركة تسمح بتقاطع خطي التفكير العلمي والتفكير الديني في قضايا مثل قضايا الأسرة على مستوى الغايات الاجتماعية الكبرى، واستحضار الأصول الاعتقادية الدينية التي تساعد على تفسير أصل الحياة الإنسانية وغاياتها تفسيراً يركن إليه العقل وتنعقد عليه النفس (Hāmid, 2019).

تأسيساً على جدوى فكرة الاتصال بين العلمي والديني، فإن النقد الثقافي المزدوج لواقع المرأة؛ سواء جاء في سياق تنقية لما يشوبه من عادات وتقاليد لا يقرها الدين ولا تحفظ للمرأة



والصيام، والزكاة، والحج- واصفًا نظام الأسرة بأنه "النسق الإلهي الذي أعلنه الإسلام ليعيش الرجل والمرأة معًا في ظل الشرع بمودة ورحمة" (al-Fārūqī, 1998). ومن جانبه حاجج الأستاذ التجاني عبد القادر عما أسماه النموذج التفسيري، بمكوناته الثلاثة: المفاهيم والقضايا والعلاقات، معتبرًا إياه أداة من أدوات التفكير في أصول الاجتماع الإسلامي، تمكنا من فهم "عيوب النموذج الاجتماعي العشائري، وعيوب نموذج السوق والحادثة" في الآن نفسه (Hāmid, 2019).

من الناحية الفكرية، يتميز المنظور الإسلامي في معالجته لقضايا الأسرة في سياقها المعاصر بعدم قطيعته مع التراث الديني في التجربة الإسلامية التاريخية، غير أن ذلك لا يعني تماهي هذا المنظور مع التراث بكل مضامينه أو النظر إليه بقداسة. إن التراث، في هذا المنظور، هو اجتهاد بشري غير أنه يستمد خصوصيته من التصاقه بمنهج فهم الوحي قرآنًا وسنة، فهما مصدرًا تقويم التراث نفسه وأي اجتهاد آخر. أما عمليًا، فإن ما يميز المنظور الإسلامي في قضايا الأسرة عن المنظور الحداثي يتمثل بشكل أساس في المسلمات والمبادئ التي تُعالج وفقًا لها طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة، الذكر والأنثى، ويتمثل في فلسفة الأسرة وموقعها في فهم مسألة القيم وثباتها، وموقع العقيدة الدينية في تشكيل الهوية الاجتماعية والحريات الفردية في إطار التنوع والاختلاف، فعلى أساس من تلك المبادئ التأسيسية تتشكل المفاهيم الخاصة بالنسق الإسلامي (Hāmid, 2019)، وحينئذٍ يمكن مقارنتها بمفاهيم النسق اللبرالي العلماني، حيث يتبين -على سبيل المثال- أن ثمة اختلافات في دلالات مفهوم الحق في الفكر الغربي عن مفهومه في المنظور الفقهي الإسلامي (Nik Saleh, 2021)، وعلى ضوء تلك المرجعيات المفاهيمية تتم معالجة الحريات الفردية التي تتجاذب قضيتها ثنائية لا تساعد على الإدراك السليم، عندما يُعمل الباحث المنظور الفقهي، المعني بالحكم

كرامتها، أو في سياق نقد تحيزات النظرة الغربية المادية تصحيحًا لتصوراتها عن الأسرة ومفاهيمها عن الإنسان، يمثل خطوة مهمة في طريق بناء ما نعينه بالمنظور الكلي؛ ومادة ذلك النقد الثقافي المردوج يمكن تلمسها في عدد من الكتابات المهمة التي يمكن أن يُبنى عليها لتطوير منظور معرفي يقرب طرح قضايا العلم الحديث بالمنظور الديني واستثماره في حقل دراسات الأسرة المعاصرة، فقد عالج الأستاذ مالك بن نبي -على سبيل المثال- قضية المرأة ضمن "شروط النهضة"، (bin Nabī, 2022) ناظرًا إليها من منظور العوامل الداخلية لفوضى العالم الإسلامي، متبوعًا أثر "التيه والرشاد" على طريق الحركة النسائية الجزائرية، وهو في كل ذلك لم يفصل قضية المرأة المسلمة عن "مهيب معركة" الثورة والتغيير في "المرأة والرجل أمام واجبات واحدة" في معادلة الحضارة. وضمن هذا المنظور نفس تندرج مساهمة الإمام محمد الطاهر بن عاشور في مقاصد العائلة (Ibn Khūjah, 2004) فهو يعول على العامل الديني في السياق الحضاري، بالعمل على إبرازه بمنهجية أصولية اعتمد فيها على استقراء أحكام الشريعة الخاصة بنظام الأسرة، فبين مقاصد أحكامها وقيمها وأدائها من نصوص الشريعة الإسلامية ومصادرها العليا. وفي ذات أعمال هذه الفئة تندرج مقاربة الشيخ محمد الغزالي في "قضايا المرأة بين التقاليد الرائدة والوفاة"، (al-Ghazālī, 2002) إذ انتقد سلوكيات تأسسها النظرة المجتمعية تجاه المرأة تتنافى وقيم الإسلام، كما تناول علاقة "الرجل والمرأة في المجتمع" و"كيان الأسرة" في كتابه "حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة" (al-Ghazālī M., 2005). أما الأستاذ الفاروقي، وهو من علماء الأديان المعاصرين، فقد عالج ما أسماه بالنسق الإلهي للأسرة؛ والملاحظ على معالجة الفاروقي أنها تناولت مؤسسة الأسرة ضمن ما أسماه بالأركان والمؤسسات في أطلسه عن الحضارة الإسلامية، فجاء ترتيبها مباشرة بعد أركان الإسلام -الشهادتين، والصلاة،

من خصائص هذا التصور الإسلامي للأسرة أنه يحمي الاستقلال المالي لكل من الزوجين، لأن الملكية لا تتأثر بعقد الزوجية، فالزواج -بحسب الشريعة الإسلامية- لا يغير من وضع المرأة المسلمة القانوني بوصفها شخصية كاملة الأهلية، لها الحق في التملك والتصرف بدخلها وممتلكاتها كما تشاء. كما لا يغير الزواج من اسم المرأة، كما هو الحال في الغرب. وفي السياق نفسه، يشترط الإسلام رضی الطرفين والموافقة على الزواج كإجراء واجب لاستكمال عقد الزوجية. ومن الإجراءات التي وضعها فقهاء الإسلام التنصيص على المهر المؤجل في عقد الزواج كإجراء احترازي لصالح المرأة في حالة تقرر إنهاء عقد الزواج. "وبما أن تعويض المطلقة يتقرر قبل عقد الزواج، في وقت يسود فيه الحب والاحترام المتبادل بين زوجي المستقبل، فإنه يضمن للزوجة أفضل الشروط لإجراء تسوية لصالحها" (al-Fārūqī، 1998). وبوسع المرأة، كذلك، طلب الطلاق من زوجها في حالات مثل "عدم التوافق أو القسوة أو الظلم أو طول الغياب أو الزنا أو الجنون أو الأمراض المعدية أو التي لا يمكن الشفاء منها". ولها "أن تنص على بقائها الزوجة الوحيدة، بأن تضيف فقرة في عقد الزواج تُبطل زواجها لو عقد زوجها على امرأة غيرها" (al-Fārūqī، 1998). هكذا ينظر الإسلام لقضية المساواة بين الرجال والنساء في واجباتهم الدينية والمدنية، لكنه "لا ينظر إلى هذه المساواة على أنها تعادل في القدرات الطبيعية والمواهب، أو أنها تشابه في الأدوار" (al-Fārūqī، 1998).

ووفقاً لهذه النظرة الإسلامية للزواج، فإن المرأة تقوم بدور رئيسي في إقامة المجتمع الإسلامي، "بوصفها سيدة المنزل ومديرة، وبوصفها أمّاً تربي الأطفال ومصدراً للسكينة والامتثال والهناء والبركة والجمال" (al-Fārūqī، 1998)، ولا عيب في ذلك أو منقصة لكيونتها الإنسانية المكرمة، على النحو الخاطئ الذي تتبناه الفلسفة المادية التي تنادي بمحاصرة الوظيفة

القيمي على السلوك ضمن أحكام الفقه الإسلامي بين الحلال والحرام، في معزل عن فهم الظاهرة الاجتماعية، وعندما يضحك الباحث المنظور الحدائثي المعظم لقيم الفردانية على حساب المسؤولية الأخلاقية. وهو ما لاحظته دارسو علم الاجتماع عند مناقشة الحريات الفردية (El Faraa, Azzeddine and Ika Fatima, 2023).

إذا صح ما ذكرناه أعلاه، فإن أهمية الأسرة في المنظور التوحيددي، بالإضافة إلى كونها نواة المجتمع الإنساني، تتمثل في أنها تتأسس وفقاً لتصورات الدين وشريعته وقيمه، أي أنها تتأسس على نظام قيمى معياري وعلى تصورات مفاهيمية وإيمانية توجه سلوك أفراد الأسرة وتضبط علاقاتهم بعضهم ببعض. يقول الحق سبحانه وتعالى: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا" (Qur'an; 4: 11)، فالشريعة هي التي تضبط العلاقات الأسرية وتعالج مستقبلها في كل الحالات، حاضراً ومستقبلاً، عند استمرارها، في ظل تقلبات الحياة وابتلاءاتها أو انقطاعها بالطلاق أو بموت طرف من أطرافها. ومن هذا الاعتبار، حظيت الأسرة في الإسلام باهتمام ملحوظ من قبل العلماء والدارسين على مر العصور، فهي المؤسسة التي لم يُطور الإنسان بعد مؤسسة بديلة عنها في إدخال الطمأنينة على قلبه لتحقيق توازنه النفسى، وهي المؤسسة التي يتم في داخلها "تحويل الإنسان من إنسان طبيعى إلى كائن حضارى يعرف الفرق بين النور والظلام، وبين العدل والظلم، وبين الخير والشر" (Harfi، 2009). وفي المقابل فإن هدم مؤسسة الأسرة يحول الإنسان إلى فرد يتحرك في إطار دوافعه الاقتصادية والجسدية وحسب، وبذلك "يتحول إلى إنسان طبيعى يتحرك خارج أي إطار اجتماعى أو حضارى، ومن ثم يسهل توظيفه وتدجينه" (Harfi، 2009).

أدناه تحليل مقارن يتناول الاهتمام الحداثي بمسائل الميراث وتعدد الزوجات والولاية والقوامة، والرؤية الفقهية المقاصدية لقضايا المرأة والأسرة، ونحتمه بالتنويه إلى تحديات التعامل مع سلطة خطاب الحداثة، وتفصيل ذلك على النحو التالي:

الاهتمام الحداثي بمسائل الميراث وتعدد الزوجات والولاية والقوامة

إن المتتبع لمسارات تصور العلاقة بين التحديث والهوية في مرجعيات خطاب المرأة في الوعي العربي المعاصر، يلحظ اهتمام الحداثيون العرب بمسائل الميراث وتعدد الزوجات والولاية والقوامة. والسبب أن هذه المسائل ظلت تُطرح -منذ عصر النهضة العربي- بحجج المساواة والحرية، فهما من مبادئ التنوير التي أطرت فكر كتاب النهضة، فجاءت الدعوة إلى التحديث مقترنة بالانتصار إلى حرية المرأة ومساواتها بالرجل. أما مؤسسياً فقد قُننت حقوق المرأة في المبادئ التي صيغت على أساسها، في نهاية العقد السابع من القرن العشرين، اتفاقية مكافحة التمييز ضد المرأة، المعروفة اختصاراً بسيداو.

لقد جرى العرف، عربياً، أن يُذكر قاسم أمين والطاهر الحداد ضمن أبرز ممثلي المجموعة التي أثارَت علاقة قضية المرأة بالتحديث، فقد أمكن للحداد أن يتناول هذه القضية في بعدين؛ أحدهما شرعي، والآخر اجتماعي؛ ذلك أن جانباً من القضايا المثارة حول المرأة لها أصول في النظرة الشرعية الدينية، وتتطلب مناقشة أصولية وفقهية، وقضايا أخرى اجتماعية، ترتبط بالثقافة والتنشئة الأسرية. وهذه القسمة، في رأي محمد عمارة، سايرت المنهج الذي بُني عليه من قبل تخطيط كتاب تحرير المرأة لقاسم أمين، الذي قُيم منذ ظهوره على أنه يمثل مصدر تغير عظيم محتمل في أفكار الأمة، بحيث ينشأ عنه فيما بعد تغير أعظم في أخلاقها (Abduh, 1993). وقد تعمد الأستاذ محمد عمارة التنبيه إلى هذا الاحتفاء المبكر بالكتاب،

البيولوجية للمرأة؛ فهي خاطئة لأنها تركز لنظرة مجتمعية قاصرة وشاذة تقلل من قيمة الأمومة والإنجاب على أساس أنهما يخرجان المرأة من دائرة العمل والنشاط الاقتصادي. حيث لم تنتبه هذه النظرة المتعجلة، المنكرة لفلسفة تشريعات الأسرة المسلمة، إلى أن ذلك الخروج المؤقت للمرأة عاجلته قوانين الإعالة والميراث، والتي تنص على أن "الذكور يُعيلون جميع الإناث في الأسرة المتسعة، بغض النظر عن وضعهن المادي، وبذلك يتحررن من الاضطرار لكسب معيشتهم" (al-Fārūqī, 1998)، من غير أن يضيف ذلك -بأي حال من الأحوال- على عمل الرجل نوعاً من السلطة على المرأة، وليس صحيحاً -من وجهة النظر الإسلامية- أن "العلاقة بين الجنسين علاقة لا مساواة، أو اخضاع، أو اضطهاد"، كما تدعي النسوية (Hundrtsh, 2021) إن مسؤولية الرجل في إعالة الأسرة ورفاهيتها قيمة أخلاقية رفيعة ومسؤولية عظيمة، لكونها تضعف روح الفردية والأنانية والعزلة بين أفراد الأسرة المسلمة. وعلى هذا النحو، فإن إقامة نظام اجتماعي قابل للحياة والبقاء، نظام يكون عادلاً ومبنيًا على الأخلاق الفاضلة، يمثل في حد ذاته هدفاً محورياً للقرآن الكريم، حيث يعدُّ الخطاب القرآني المجتمع الذي تسوده الأنانية وتنعدم فيه الرأفة والإحسان للغير ويتفشى فيه التباهي بالاستهلاك الزائد عن الحد ويكثر فيه سحق الفقراء والمستضعفين، يعدُّ مثل هذا المجتمع بالويل والخسران (Mālik, 2013). أما النساء القادرات، في إطار المفهوم الإسلامي للأسرة، فلهن الحق في متابعة مصالحهن المهنية خارج المنزل من دون إلحاق ضرر بالأطفال وبالروح الأسرية وجمالها، فالأسرة في التصور الإسلامي تتمتع بإمكانات وحقوق توفر لها خيارات أكثر، تمكنها من مواجهة مشكلات الحداثة والتغلب عليها (al-Fārūqī, 1998).

ثالثاً: نماذج مقارنة بين تشريعات الأسرة في الخطاب الحداثي "الصراعي" والمنظور التوحيدوي "التكاملي"

القضايا، ظن بعض مؤرخي الأفكار أنها قد تمثل ثورة في الشرق الإسلامي شبيهة بصنيع مارتن لوتر في الغرب المسيحي (Abduh، 1993)، وهو توقع له دلالاته في الثقافة الدينية الإصلاحية في الغرب، ومقاييسه لوضع المرأة في العالم الإسلامي بما كانت عليه المرأة الأوروبية؛ ولكن في الحالتين، فإن المقاييس لم يتوفر لها في رأينا، لا في حالة الإصلاح الديني، ولا في قضية تحرير المرأة، أن تتأسس على منطق موضوعي؛ ولعل السبب في ذلك يعود إلى اختلاف العامل الديني في كل؛ فهو في التجربة التاريخية الإسلامية، وبفضل نصه المدون، قد مثل مصدرًا للإلهام الفكري وحافزًا للإنجاز الحضاري، في حين أُعْتَبِرَ المعتقد الديني في التجربة الأوروبية الوسيطة، وبسبب سلطة الكنيسة، مصدر تسلط وعامل تفهقر.

إن عدم اعتبار ذلك الاختلاف في المقاييس، وإهماله، انتهى بعددٍ من دعاة تحرير المرأة من الحدائين إلى ادعاء مغلوط، تمثل في القول بأن صورة التشريع الذي عبّر عنه القرآن في شأن ميراث المرأة ليست خالدة، وأن "لا شيء يجعلنا نعتقد خلود هذه الحالة دون تغيير" (al-Haddād, 2012)، فطالبوا بتسويتها بالرجل، ورفضوا ثبات التشريع في مسألة الميراث على أنصبه لا تتغير عبر الزمن، على النحو الذي عبّر عنه القرآن. إذ يحدد القرآن، وهو مصدر التشريع الإسلامي الأول، للمرأة في بعض الحالات نصيبًا من الميراث أقل من الرجل (Qur'an; 4: 11)؛ كما في حالة الأولاد عند وفاة الأب، فللذكر مثل حظ الأنثيين، وفي ميراث الزوجين من بعضهما، إذ يكون للزوج منها النصف أو الربع ولها منه الربع أو الثمن (Qur'an; 4: 12)؛ ولكن المرأة في حالات أخرى تأخذ مثل الرجل؛ كما في حالة ميراث الأبوين مع وجود الولد وميراث الإخوة في الكلاله (Qur'an; 4: 12)؛ وفي حالات أخرى يكون حظها من التركة أوفر حظًا منه؛ كما في حالة أن يكون للمُتَوِّقِ بنت وزوجة وأخ (Qur'an; 4: 11).

تمهيدًا لجملة من الحجج ساقها ليثبت أن "تحرير المرأة" ثمرة عمل مشترك بين الشيخ محمد عبده وقاسم أمين، وأن الإمام كتب فصولًا في هذا الكتاب لوحده، وأنه صاحب الصياغة النهائية، واصفًا أسلوب الكتاب بأنه جاء "على نمط واحد هو أقرب إلى أسلوب محمد عبده، منه إلى أسلوب قاسم أمين" (Abduh, 1993). وإذا أخذنا بهذا الرأي يكون الطاهر الحداد قد عالج في كتابه موضوعات منها ما هو ديني-شرعي، شبيه بالذي اشتغل عليه محمد عبده في "تحرير المرأة" وموضوعات أخرى اجتماعية، كتلك التي عالجها قاسم أمين، أصالة.

وبالنظر في مضامين الكتابين، فإن المعالجة الدينية الشرعية غطت القضايا التالية: شهادة المرأة، وحجائها، وزواجها، وطلاقها، وميراثها، وتعدد الزوجات. أما المعالجة الاجتماعية فشملت حالة المرأة في الهيئة الاجتماعية في علاقتها بحالة الآداب في الأمة، وبتثقيفها بدورها الأسري والمجتمعي، والموقف من نوعية التعليم الذي يقدم لها؛ هل يشمل تعليمها كل العلوم، للارتقاء بمكانتها الاجتماعية، أم تختص بتعليم نوع محدد يُظن فيه مناسبتها لطبيعتها تكوينها ووظيفتها في الأسرة. أما من الناحية المنهجية، فقد تأسست المعالجة على مبدئي الحرية والمساواة واحتفت بالمكانة التي حظيت بها المرأة الأوروبية بفضل هذه المبادئ التنويرية.

لقد ظلت ثنائية تقسيم قضايا المرأة على ذلك النحو حاضرة لدى كُتّاب النهضة والإصلاح، بتعدد مشاربهم؛ إما نصرًا لقضية المرأة باستقلال عن الرجل، أو دفاعًا عن نظام الأسرة الذي تُعد المرأة ركيزته الأساس. ويبدو أن الإشكال الرئيس يتعلق بالبعد الاجتماعي في هذه القضية، وبالنظر إليها من منظور فردي يُشكّله الموقف من موقع الشريعة في تصور حقوق المرأة، وبشكل أكثر تحديدًا في موضوعات الميراث، وتعدد الزوجات، والولاية على المرأة. حيث أثبت آراء حول هذه

فيه، وإنما هو سيئة من سيئات الجاهلية الأولى التي جاهدتها الإسلام طبق سياسته التدريجية" (al-Haddād, 2012). لقد ظن الحداد أن غاية المودة والرحمة وسكون النفس، التي هي مقصد الزواج، لا تتحقق؛ إذ "يتعذر انقسام هذا الشعور وآثاره في الحياة سوية بين الرجل ونسائه" (al-Haddād, 2012). وإلى مثل هذا الرأي ذهب فضل الرحمن مالك، فالتعدد عنده مثل مسألة الرق التي كانت سياسة الشريعة فيه محاصرتها، وإن سكتت عن تحريمه، معتبراً أن منهج القرآن الكريم في الإصلاح الاجتماعي توجه في الأساس إلى تقوية الشرائح الاجتماعية الضعيفة في الأمة: الفقراء، واليتامى، والنساء، والعبيد، والمعسرين. والقرآن الكريم في رأيه ليس كتاب قانون أو تشريع، وإنما هو مصدر ديني للقانون أو التشريع. ولن يفهم القرآن فهماً صحيحاً ما لم يتم التمييز بين التشريعات القانونية والوصايا الأخلاقية (Mālik, 2013) وإلا وقعنا في تناقض جلي بين إباحة الزواج بأربع نساء، وبين متطلبات العدل بينهما. وبناء عليه، فإن فضل الرحمن يذهب إلى القول بأن إباحة تعدد الزوجات تأويل متناقض حملته المدونة الفقهية التراثية، التقليدية، قوة قانونية تاركة ما تطلبه الإباحة من عدل لضمير الزوج، على الرغم من أهمية العدل في هذا الباب. "أما علماء المسلمين الحداثيون فيميلون إلى إيلاء الأهمية لمتطلبات العدل. ولأن القرآن قطع باستحالته، فإن إباحة التعدد لم يكن إلا إجراء مؤقتاً تخدم أهدافاً محددة" (Mālik, 2013).

#### الرؤية الفقهية المقاصدية لقضايا المرأة والأسرة

يقابل تلك الآراء، المذكورة أعلاه، في الرؤية الفقهية المقاصدية، أن إباحة التعدد للرجال لها حكمة في نظام التشريع الإسلامي، فنلك الإباحة لا تلغي المساواة بين الرجل والمرأة؛ فالمساواة "مقصد شرعي نشأ عن عموم الشريعة، وكل ما شهدت به الفطرة من التساوي فرضته أحكام الشريعة، وكل ما شهدت

هذه الصور القرآنية لأنصبه ميراث المرأة بالنسبة للحداد ليست خالدة، ولا نهائية، استناداً إلى سياسة النسخ التي اتبعها القرآن في عصر التنزيل، وعنده أن "لحو عشرين سنة من حياة النبي في تأسيس الإسلام كفت بل أوجبت نسخ نصوص وأحكام بأحكام. اعتباراً لهذه السُنَّة الأزلِيَّة، فكيف بنا -يقول الحداد- إذا وقفنا بالإسلام الخالد أمام الأجيال والقرون المتعاقبة بعد انقطاع ونحن لا نتبدل ولا نتغير؟" (al-Haddād, 2012). وهو هنا يدعو إلى التمييز بين ما أتى به الإسلام وما جاء من أجله كعقيدة التوحيد ومكارم الأخلاق والعدل والمساواة بين الناس، لكونها جوهر الدين ومعناه، وهي خالدة بخلوده. ومثل هذا الرأي في "حكم الوقت" والقول بأن "كمال الشريعة في التطور" تبناه محمود محمد طه (Tāhā, 1969)، واصفاً شريعة النبي، صلى الله عليه وسلم، بأنها "ليست الكلمة الأخيرة للدين، وإنما هي تنظيم للمرحلة، يتهيأ بها، وخلال وقتها، المجتمع برجاله ونسائه، لدخول عهد شريعة الإنسان" (Tāhā M., 1979).

وفي وجه آخر، من وجوه البعد الديني في قضايا المرأة، برز القول برأي حدائي -غير مؤصل على منهج السلف، في مسألة تعدد الزوجات؛ عبرت عنه معظم أدبيات الحدائث، باستثناء كتاب "تحرير المرأة" الذي اعتبرها المسألة الوحيدة التي ميز الشرع فيها الرجال على النساء، وإن كان "الميل إلى تسوية المرأة بالرجل في الحقوق ظاهرة في الشريعة الإسلامية" (Amīn, 2013). إن هذه الحكمة من التمييز يجب أن لا تفهم، عند محمود محمد طه، إلا في ضوء حكم الوقت، خاصة عندما يكون عدد النساء أكبر من عدد الرجال. لذلك فإنه يفضل أن يكون للمرأة في حالات الحروب "ربع رجل يعقها ويصونها"، فذلك خير لها من العنوسة بغير رجل (Tāhā M., 1979). أما الرأي الحدائي الأكثر جرأة فهو للحداد، وعبارته في ذلك: "ليس لي أن أقول بتعدد الزوجات في الإسلام لأنني لم أر للإسلام أثراً

قيد، ولا يمكن لوليها أن يمنع زواجها ممن تشاء حتى لو رغبت في الزواج من غير المسلم (Muhammad K., 2020).

إن هذا الحق المنصوص عليه يتعارض مع الإطار المرجعي لنظام الأسرة في الإسلام، فالإسلام لا ينظر للزواج على أنه مجرد علاقة تسكن بين رجل وامرأة، كما لا يفصل مفهوم الولاية عن مفهوم الإحصان والعفة؛ فعندما يتزوج الرجل بامرأة يكون قد حصن نفسه بها وحصنت هي نفسها به في إطار قيم الدين، وبذلك يتحول الإحصان من مجرد موقف أخلاقي نفسي فردي إلى عملية اجتماعية يكون الرجل فيها مسؤولاً عن حماية حرية زوجته وعفتها استناداً إلى أحكام الشريعة والقضاء، وهي نظرة "تشارك فيها الشريعة مع أولياء المرأة في حمايتها والدفاع عنها، ويشترك فيها الإيمان مع الأخلاق في تشكيل الموقف النفسي المتعطف لأفراد الأسرة"، بحيث يصير من اعتدى على هذه الخطة في الإحصان، قد اعتدى على المجتمع كله، وتخطى حدود الله (Hāmid, 2019).

من جهة أخرى، يُعد اشتراط الولي في الزواج أحد ثلاثة فروق وضعتها الشريعة للتمييز بين الزواج وأشكال العلاقات الجنسية الأخرى المذمومة، لكونها تعرض للشك في النسب وتثير العداوة والكراهية في المجتمع. يقول ابن عاشور في هذا المعنى: أن يتولى عقد المرأة ولياً لها فهذا يُظهر أن المرأة لم تتول الركون إلى الرجل وحدها دون علم ذويها، وذلك "أول الفروق بين النكاح وبين الزنا والمخادنة والبغاء والاستبضاع، فإنها لا يرضى بها الأولياء في عرف الناس الغالب عليهم؛ ولأن تولى الولي عقد مولاته يهيئته أن يكون عوناً على حراسة حالها وحصانتها، وأن تكون عشيرته وأنصاره وغاشيته وجيرته عوناً له في الدبّ عن ذلك" (Ibn Khūjah, 2004).

تحددات التعامل مع سلطة خطاب الحداثة

الفطرة فيه بالتفاوت بين الناس كان التشريع بمعزل عن فرض الأحكام الشرعية فيه متساوية". ويندرج ضمن الفئة الأخيرة أن الشريعة لم تبح للنساء التعدد في الأزواج لأن المرأة هي مستودع النسب، ولذلك منعت مساواتها مع الرجل بموجب أصل الخلقة (Ibn Khūjah, 2004). أما إباحته للرجال فهو مشروط بالعدل، "أي التسوية في النفقة والكسوة والبشاشة والمعاشرة وترك الضرر في كل ما يدخل تحت قدرة المكلف وطاقته دون ميل القلب" (Ibn Āshūr, 1984). وفي المقابل "يوسع المرأة في الإسلام أن تنص على بقائها الزوجة الوحيدة، بأن تضيف فقرة في عقد الزواج تُبطل زواجها لو عقد زوجها على امرأة غيرها" (al-Fārūqī, 1998).

وقد ذكر ابن عاشور عددًا من مصالح إباحة تعدد الزوجات للرجل القادر على العدل، من بينها أن في التعدد تكثير للأمة بزيادة المواليد، وكفالة للنساء -فهن أكثر من الرجال في كل أمة- وأطول أعمارًا من الرجال غالبًا، وفيه توسعة لمن كان من الرجال ميالاً للتعدد محبوباً عليه، ففي ذلك حصن لهم من الوقوع في الزنا المحرم، ومنها أن تعدد الزوجات يقلل من الطلاق إلا للضرورة (Ibn Āshūr, 1984). ومن جانبه انتهى الفاروقي إلى القول بأن "من واجب الأسرة إكثار النسل في الدولة، وتهيئة الأجيال لدعم الأنظمة الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية للأمة، وللمساهمة في تحقيق الخير لجميع المواطنين؛ وللدفاع عن الأمة عند الحاجة" (al-Fārūqī, 1998).

مسألة أخرى شهدت سجلاً بين الحداثيين والشرعيين، وهي مسألة القوامة والولاية على المرأة؛ حيث ينص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على حق الرجل والمرأة في الزواج وتأسيس أسرة متى أدركا سن البلوغ دون قيد بسبب العرف، أو الجنسية، أو الدين، وهو نص يعطي الفتاة الحق في أن تتزوج متى شاءت بلا

وثورة الاتصالات والانفتاح على ثقافات الشعوب الأخرى، والوعي بقيم المساواة الاجتماعية والعدالة ومفاهيم الجندر وحقوق الإنسان، على أنها مظاهر تعزز تقلص الأدوار التقليدية للأسرة وسلطتها وبنيتها (-Markaz al-Dirāsāt al-Dawliyah wa-al-iqlīmīyah، 2020). وتعتبر

الظواهر القابلة للملاحظة، "كالزواج، والخصوبة، والتحضر، وتكوين الأسرة، وتغيير أدوار الجنسين؛ كمشراكة المرأة في قوة العمل، وفرص التعليم ومستوياته"، تدابير تقتضي الحدأة اعتمادها كمؤشرات يقاس تحديث المجتمع بناءً عليها؛ فالأسرة الحديثة، بناء على ذلك، هي "أسرة ذات معدل خصوبة منخفض، تستثمر كثيراً في تعليم أطفالها" (-Markaz al-Dirāsāt al-Dawliyah wa-al-iqlīmīyah، 2020)، كونها أسرة نووية وليست أسرة ممتدة، وذات أدوار جندرية أكثر إنصافاً داخلها. إن هذه المقاربة تغفل السياق الذي تتمتع فيه بعض الدول بثروات وافرة وقلة من المواطنين، كحال دول الخليج العربي على سبيل المثال، مما يعني أن الإصرار على ادعاء أن تقليص الخصوبة يمثل مظهرًا حدائياً يعني عملياً مُحاصرة مساعي هذه الدول في البحث عن حلول للتحديات الديمغرافية التي تواجهها. في المقابل فإن المفاهيم الإسلامية والقيم الدينية التي تحث على الإكثار من الإنجاب تُمكن هذه الدول من معالجة أزماتها الديمغرافية، وتفتح آفاقاً للتكفير في تطوير نظريات تنمية تختبر فكرة أن يكون "من واجب الأسرة إكثار النسل في الدولة" (al-Fārūqī، 1998)، وهيئة الأسر لدعم جهود الارتقاء بالأمة، وتحقيق الخير والنفع العام.

بناء عليه، فإن أعمال القناعات المسبقة، قبل فحص الإطار المرجعي للنظام الاجتماعي ونظام الأسرة في الإسلام، يفوت فرصة اختبار جدوى فرضية الربط بين الأسرة النووية ونوعية تعليم أفراد الأسرة في مجتمعات غنية يمكن أن تخطط لتربية والدية راشدة، وتنشئة أسرية متوازنة، وتثقيف مجتمعي يترجم معاني

إن ما تم استعراضه، أعلاه، يمثل جانباً من أفكار النهضة في موضوعات المرأة لدى بعض رموزها، ممن أسهم في خطاب الحدأة، ولكن ثمة وجه آخر يعبر عنه البعد المؤسسي في التعامل مع سلطة خطاب الحدأة وما أفضى إليه من إشكالات فكرية تتصل بمؤسسة الأسرة ونظامها في الرؤية الإسلامية.

إن أول تحدٍّ وإشكال من هذا النوع يتمثل في الحاجة إلى مساواة مفهوم الجندر الذي تتبناه كل الأطر النظرية السائدة في حقل دراسات المرأة، وهذا يتطلب التوقف عند مبدأ التمييز النوعي بين الذكر والأنثى، الذي طوره "آن أوكلي"، والموصوف في الأدبيات بأنه أداة تحليلية مفيدة لتوضيح الأفكار المتصلة بالجنس والجندر؛ فهو في الأساس تمييز ينطلق من كون الجندر "تركيب مؤسسي ثقافي وليس خاصية بيولوجية طبيعية"، من منطلق أن الجبرية البيولوجية "بمجرد إسقاط ثقافي لا علة طبيعية في التكوين البشري نفسه" (Wilyāmz، 2000).

لا تقتصر مشكلة هذا المفهوم في كونه يطرح مقارنة غير مجمع عليها في نقد الثقافة، تعمل المؤسسات الداعمة لها على التبشير بها والإصرار على تبنيها على نطاق كوني. إن مفهوم الجندر - بالإضافة إلى كونه غير مجمع عليه- يعتمد على منطق صراعي طرفاه الذكورة والأنوثة، وغايته التمييز الإيجابي لصالح المرأة في برامج التنمية ودراساتها، على أساس أن المرأة هي التي تعاني بدرجة أكبر من الرجل من وطأة التحولات الاقتصادية الكبرى، التي تم رصدتها في أدبيات التنمية. إن مشكلة هذا الطرح أنه يركز على قضية المرأة ويتجاهل مسألة الفلسفة المادية الاختزالية وأزمة القيم الوضعية التي تشكل جوهر أزمة الإنسانية في أزمتها المعاصرة.

بالإضافة إلى ما تقدم، فإن المقاربات في حقل دراسات الأسرة تثير إشكالات أخرى؛ فهي تنظر إلى مظاهر تسارع التحضر، وتوطن التكنولوجيا، والإقبال على التعليم الحديث، وإلى الهجرة

صحيح فانعكست في سلوكيات خاطئة، التبتت بعادات وتقاليد بعيدة عن روح الدين ومقاصده المؤصلة.

كما تبين أن نظريات الحدائفة عن الأسرة تشكلت في ظل التوجهات النسوية المتطرفة وبأثر من التصورات المادية والفلسفة الفردانية التي لا تحفي قلقها من عبارات التماسك الأسري، بادعاء أنه يفضي إلى التنميط في علاقة الأبناء بالآباء، وأنه يمثل نوعاً من الأبوية والتسلط، ويعزز -من وجهة النظر هذه- خلق أدوار جندرية غير متساوية بين الذكور والإناث، ويفضي إلى تبعية للمرأة تلغي دورها في التنمية الاقتصادية. وهي نتائج، كما أوضحنا، أغفلت حقيقة أن الاستقلال المالي لأفراد الأسرة يتصل بمبدأ الملكية الفردية الذي يقره الإسلام، وأن المساواة بين أفرادها، مثل الحرية والعدل، من مقاصد الشريعة الإسلامية، وأن القرآن يطرح أساليب في الحوار ذات علاقة بالتنشئة الأسرية والتربية الوالدية. فقد عالج الإسلام تلك الموضوعات قبل عصر الاستنارة الأوروبية، ولكن بفلسفة مختلفة، ونظرة خاصة، ومضامين مدونة بين دفتي المصحف، الذي يمثل مرجعية حضارة المسلمين، ولذلك فإن النقاش الموضوعي يقتضي العودة إلى النظر المتجدد في ذلك النص المدون لاستمداد المنطلقات الفكرية وتأسيس حلول للحياة المعاصرة تتسم بالصدق والثبات والحياد إلى الحق والفضيلة.

بناء على مجمل ما سبق، توصي الدراسة بالمزيد من الاهتمام البحثي، والمؤسسي، بتطوير مقاربات معاصرة بديلة تكشف عن رؤية الإسلام في حقل دراسات الأسرة، دراسات تجمع بين التنظير والتطبيق، وتُعنَى بالاشتباك مع التحيزات الفلسفية المهمة على دراسات المرأة، لا سيما المقاربات النسوية المتطرفة، وبيان أنها لا تعبر عن حقائق علمية بقدر ما هي أيديولوجيات

النهضة والتطور والتحديث، من غير أن تُفصل كل تلك العمليات عن قيم العمران والمسؤولية الأخلاقية، وهذا يعني - ضمن معاني أخرى- أن المقاربة الحدائفة لقضايا التحول الأسري لا تُساعد على فهم التغيرات التي تشهدها الحياة الأسرية اليومية، إلا باختزال تلك التغيرات في الجوانب المادية المشخصة حصراً، وهو خطأ في الأساس. ومن مظاهر ذلك العجز استنكار المنظور الحدائفي فكرة استمرار العادات والقيم الأسرية التقليدية الراسخة في المجتمع المعاصر من غير تقييم تفاضلي لما يصلح منها للحياة المعاصرة وما لا يصلح على أساس مرجعية قيمة موثوقة؛ ومن مظاهره القلق من تأثيرات السياسات الحكومية الموجهة للأسرة على هوية الأسرة وسلوكها، واعتبار أن قيم التماسك الأسري مصدر قلق على حقوق النساء، وأنه دعوة لتنميط الأدوار الجندرية على أساس من سلطة الدين (Markaz al-Dirāsāt al-Dawliyah wa-al- iqlīmīyah، 2020). إن هذا الاستنكار، وذلك القلق، يعززان -لدينا- القول بأن الإطار التحليلي النظري القائم على حدّية المقابلة بين الحدائفة والتقاليد لا يصلح لفهم مبادئ الرؤية الإسلامية في شأن التحديث.

#### الخاتمة

في الختام، يتبين لنا من اتجاهات معالجة موضوعات الحدائفة والمعاصرة في حقل دراسات الأسرة، ومن منظور علاقتها بالهوية الدينية، أن القضايا التي يُثيرها دعاة الحدائفة لا اعتراض عليها في حد ذاتها، فثمة حاجة لإعادة تشكيل الوعي المعاصر بقضايا التربية الوالدية والتنشئة الأسرية المعتمدة على الحوار، والمساواة بين أفراد الأسرة، وثمة حاجة شبيهة لصون الحريات الشخصية للمرأة، فهي -كلها- من الموضوعات التي يمكن التمييز فيها بين النظرة الدينية المستفاد من مصادر التشريع الإسلامي وبين ما علق بها في الخطاب الديني من تصورات غير محررة على أصل



‘Abd al-Wahhāb. al-Misīrī .(2007) .al-falsafah al-māddīyah wa-tafkīk al-insān . Dimashq: Dār al-Fikr.

‘Abduh, M. (1993). al-A‘māl al-kāmilah, taḥrīr :. (M. ‘Imārah, Ed.) al-Qāhirah: Dār al-Shurūq.

‘Ādil ibn Shāhir Ald‘dy .(1431) .al-taḥaddiyāt allatī tuwājihu al-usrah al-Muslimah fī al-mu‘tamarāt al-Dawlīyah : dirāsah nāqīdah fī ḍaw’ al-Tarbiyah al-Islāmīyah, baḥth mkml li-darajat al-mājistīr fī al-Tarbiyah al-Islāmīyah al-muqāranah . Makkah al-Mukarramah: Kullīyat al-Tarbiyah Jāmi‘at Umm al-Qurá.

Al-Attas, s. (1993). Islam and secularism. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization.

al-Ghazālī, M. (2002). Qaḍāyā al-mar’ah bayna al-taqālīd al-rākīdah wa-al-wāfīdah. al-Qāhirah: Dār al-Shurūq.

al-Ḥaddād, a.-Ṭ. (2012). Imra’atunā fī al-sharī‘ah wa-al-mujtama‘. al-Dawḥah: Wizārat al-Thaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Turāth Buḡtur.

al-Misīrī, ‘Abd al-Wahhāb. āltryky, Fathī . (2003)al-ḥadāthah wa-mā ba‘da al-ḥadāthah .Dimashq: Dār al-Fikr.

al-Ruwaylī, Mījān. wālbāz‘y, Sa‘d .(2007) . Dalīl al-nāqīd al-Adabī. (ṭ5) .al-Dār al-Bayḍā’ & Bayrūt: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.

Amīn, Q. (2013). aḥrīr al-mar’ah. al-Qāhirah: Sharikat Nawābigh al-Fikr.

‘Azmī. Bishārah .(2015) .al-Dīn wa-al-‘almānīyah fī siyāq tārīkhī .Bayrūt: Manshūrāt al-Markaz al-‘Arabī lil-Abḥāth wa-dirāsāt al-Siyāsāt bi-al-Dawḥah.

عائلة بالتكوين المعرفي والبناء الفكري للجماعة البحثية المنتجة لتلك الدراسات؛ وتوصي الدراسة كذلك بالاهتمام بدراسات الحالة، على دولة بعينها أو مؤسسات للأسرة في دول محددة، لتقييم أثر مضامين الخطاب الحدائث والاتفاقيات الدولية للمرأة والطفل على هوية الأسرة ووظائفها وسماتها وسياساتها وتشريعاتها من منظور الاختلاف الثقافي بين الشعوب.

## References (المراجع)

Akhwāt fī al-Islām .(2012) .Sīdāw wa-qawānīn al-usrah al-Muslimah: baḥthan ‘an arḍīyah mushtarakah .Mālīziyā: slānjw: musawah من الاسترداد تم . <https://www.musawah.org/ar/resources/ceda-w-and-muslim-family-laws-in-search-of-common-ground-arabic/>

‘Abd al-Wahhāb al-Misīrī .(2006) .Dirāsāt ma‘rifīyah fī al-ḥadāthah al-Gharbīyah .al-Qāhirah: Dār al-Shurūq.

‘Abd al-Ḥalīm Mhwrabāshh .(2018) .al-ḥadāthah al-Gharbīyah wa-anmāt al-Wa‘y bi-hā fī al-Fikr al-‘Arabī al-mu‘āshir: dirāsah muqāranah bayna ‘Abd Allāh al-‘Arawī wa-Ṭāhā ‘Abd al-Raḥmān. tubayyinu. (mj6) ‘23 . tubayyinu.109 ،(23)6 ‘

‘Abd al-Raḥmān, Ṭ. (2012). Rūḥ al-ḥadāthah : al-Madkhal ilá ta’sīs al-ḥadāthah al-Islāmīyah,. al-Dār al-Bayḍā’ & Bayrūt : al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.

‘Abd al-Wahhāb al-Misīrī .(2010) .,Qaḍīyat al-mar’ah bayna al-Taḥrīr wa-al-tamarkuz ḥawla al-unthá .al-Qāhirah: Nahḍat Miṣr lil-Ṭībā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘.

sharī'ah al-Islāmīyah. al-Dawḥah: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'ūn al-Islāmīyah.

Ibrāhīm al-Sakrān .(2014) .ma'ālāt al-khiṭāb al-madanī .al-Riyād: Markaz al-Fikr al-mu'āshir.

Ismā'īl. al-Fārūqī .(1998) .Aṭlas al-Ḥaḍārah al-Islāmīyah) . 'Abd al-Wāḥid Lu'lu'ah ' . المترجمون) al-Riyād & fyrjnyā: Maktabat al-'Ubaykān & ,al-Ma'had al-'Ālamī lil-Fikr al-Islāmī.

K. taḥrīr Kālhwn .(2021) .Mu'jam al-'Ulūm al-ijtimā'īyah) .Mu'īn Rūmīyah ( المترجمون) , Bayrūt: al-Markaz al-'Arabī lil-Buḥūth wa-dirāsāt al-Siyāsāt bi-al-Dawḥah.

Kāmīliyā Ḥilmī Muḥammad .(2020) .al-mawāthiq al-Dawlīyah wa-atharuhā fī hadm al-usrah .

Kursī al-Rājihī li-Abḥāth al-mar'ah al-Sa'ūdīyah .(2015) .Lajnat Markaz al-mar'ah bi-al-Umam al-Muttaḥidah wa-ahamm al-ittifāqīyāt al-Dawlīyah al-ṣādirah 'anhā .al-Riyād: Dār Jāmi'at al-Malik Sa'ūd lil-Nashr.

Kursī al-Rājihī li-Abḥāth al-mar'ah al-Sa'ūdīyah. (2015). muṣṭalaḥ al-Jindar : al-mafhūm wa-al-athar. al-Riyād: Dār Jāmi'at al-Malik Sa'ūd lil-Nashr.

Kursī al-Rājihī li-Abḥāth al-mar'ah al-Sa'ūdīyah .(2015) .muṣṭalaḥ al-Ṣiḥḥah al-Injābīyah : al-mafhūm wa-al-athar .al-Riyād: Dār Jāmi'at al-Malik Sa'ūd lil-Nashr.

Kursī al-Rājihī li-Abḥāth al-mar'ah al-Sa'ūdīyah .(2015) .muṣṭalaḥ al-'unf al-usarī : al-mafhūm wa-al-athar .al-Riyād: Dār Jāmi'at al-Malik Sa'ūd lil-Nashr.

Kursī al-Rājihī li-Abḥāth al-mar'ah al-Sa'ūdīyah(2015) .d .(muṣṭalaḥ al-'unf al-usarī

Baderin, M. A. (2001). Establishing Areas of Common Ground between Islamic Law and International Human Rights. The International Journal of Human Rights, 5(2), 72–113. Retrieved from <https://doi.org/10.1080/714003711>

El Faraa, Azzeddine and Ika Fatima. (2023). Individual Liberties in Islamic Society: A Sociological Analysis of the Relationship between Moroccan Youth to Body and Sexuality. Global Journal Al-Thaqafah, 13(2 I 103). Retrieved from [www.gjat.my](http://www.gjat.my)

Faḍl al-Raḥmān. Mālik .(2013) .al-masā'il al-Kubrā fī al-Qur'ān al-Karīm) .Muḥammad a'fyf ( المترجمون) .Bayrūt: Jadāwil lil-Nashr wa-al-Tawzī'.

Fahmī Jad'ān .(2010) .khārij al-sirb : baḥth fī al-niswīyah al-Islāmīyah al-Rāfiḍah wa-ighrā'āt al-ḥurrīyah .Bayrūt: al-Shabakah al-'Arabīyah lil-Abḥāth wa-al-Nashr.

Fukuyama, F. (2018). Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment. New York: Straus and Giroux.

Ḥāmid, a.-T. '.-Q. (2019). al-naṣṣ al-Qur'ānī wa-Uṣūl al-ijtimā' al-siyāsī : madākhl ta'sīsīyah. al-Dawḥah: Muntadā al-'Alāqāt al-'Arabīyah wa-al-dawlīyah.

Hourani, A. H. (2012). Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939. Cambridge: Cambridge University Press. doi:<https://doi.org/10.1017/CBO9780511801990>

Ibn 'Āshūr, M. a.-Ṭ. (1984). tafsīr al-Taḥrīr wa-al-tanwīr. al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr: Tūnis:.

Ibn Khūjah, M. a.-Ḥ. (2004). Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr wa-kitābuhu Maqāsid al-

Sharabi, H. (1988). *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*. Oxford University Press.

Sūzān. Ḥarfī .(2009) .ḥiwārāt al-Misīrī : al-Thaqāfah wa-al-manhaj) .Sūzān. Ḥarfī ‘ (المحرر)Dimashq: Dār al-Fikr.

t. muḥarrir Hundrtsh .(2021) .Dalīl Uksfūrd fī al-falsafah) .Najīb al-Ḥaṣādī (المترجمون) al-Manāmah: Hay’at al-Baḥrayn lil-Thaqāfah wa-al-āthār ; al-Manāmah.

Ṭāhā, M. ‘ .(1996). ‘aqā’id falsafīyah Khalaf ṣiyāghat al-qawānīn al-ṭabī’iyah. (A. a.-W. al-Misīrī, Ed.) *Ishkālīyat al-Taḥayyuz : ru’yah ma’rifīyah wa-da’wah lil-ijtihād.*, pp. 545-564.

Ṭāhā, M. (1979). *taṭwīr sharī’at al-aḥwāl al-shakhṣīyah*. Umm Durmān.

Ṭāhā,, M. M. (1969). *al-Islām brsālth al-ūlā lā yaṣluḥ l’nsānyh al-qarn al-‘ishrīn*. Umm Durmān.

‘ulā ‘Azmi al-Shirbīnī Mādī .(2020) .al-Qawl bayna al-taḥdīth wa-al-ḥadāthah al-mu‘āshirah .Majallat Kullīyat al-Tarbiyah bi-al-Manṣūrah من الاسترداد 367 ‘ [https://sciences.univeyes.net/journals/maed\\_journal/article\\_131572\\_964e3cb52d436e7981f421115c966895.pdf](https://sciences.univeyes.net/journals/maed_journal/article_131572_964e3cb52d436e7981f421115c966895.pdf)

Wilyāmz, S. i. (2000). *Dalīl awksfām lil-Tadrīb ‘alā al-Jindar*. (M. al-Imām., Trans.) Dimashq: Dār al-Madā lil-Thaqāfah wa-al-Nashr.

: al-mafhūm wa-al-athar .al-Riyād: Dār Jāmi‘at al-Malik Sa‘ūd lil-Nashr.

Kursī al-Rājihī li-Abḥāth al-mar’ah al-Sa‘ūdīyah .(2015) .Lajnat Markaz al-mar’ah bi-al-Umam al-Muttaḥidah wa-ahamm al-ittifāqīyāt al-Dawlīyah al-ṣādirah ‘anhā .al-Riyād: Dār Jāmi‘at al-Malik Sa‘ūd lil-Nashr.

M. bin Nabī .(2022) .al-A‘māl al-kāmilah . Dimashq: Dār al-Fikr.

Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā .(1979) .taṭwīr sharī’at al-aḥwāl al-shakhṣīyah. (ṭ3), Umm Durmān .Umm Durmān.

Markaz al-Dirāsāt al-Dawlīyah wa-al-iqlīmīyah .(2020) .al-usrah fī Shībh al-Jazīrah al-‘Arabīyah .Doha: Jāmi‘at Jūrj Tāwin Qaṭar.

Muḥammad al-Ghazālī .(2002) .Qaḍāyā al-mar’ah bayna al-taqālīd al-rākidah wa-al-wāfīdah .(الإصدار 7) al-Qāhirah: Dār al-Shurūq.

Muḥammad al-Ghazālī .(2019) .laysa min al-Islām .Dimashq: Dār al-Qalam.

Muḥammad., al-Ghazālī .(2005) .Ḥuqūq al-insān bayna Ta‘ālīm al-Islām wa-i‘lān al-Umam al-Muttaḥidah .al-Qāhirah: Naḥḍat Miṣr lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī’ .

Nik Saleh,, N. (2021, December 1). *From Rights to Women’s Rights: Malaysian Experience*. *Global Journal Al-Thaqafah*, VOL 11(2147).

Sayyidat Maḥmūd Muḥammad .(2011) .al-usrah wa-al-taḥaddiyāt al-mu‘āshirah .al-Mu’tamar al-dawlī lil-usrah taḥta shi‘ār : Naḥwa Dawr Fā’il lil-usrah, al-Ittihād al-nisā’ī al-Islāmī al-‘Ālamī .al-Khartūm: <https://www.academia.edu> من الاسترداد . <https://www.academia.edu>