Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Yıl: 2023/3, Sayı: 47, s. 183-210
Journal of Süleyman Demirel University Institute of Social Sciences Year: 2023/3, Number: 47, p. 183-210
Alınış/Recieved: 19.09.2023 Kabul/Accepted: 21.11.2023 Online Yayın/Online Published: 31.12.2023

الولاية في الزواج والقوامة بين الرؤية الجندرية والفقه الإسلامي*

Radhwan Hazim Khalid KHALID[1]

الملخص

يأتي هذا البحث الموسوم بالولاية في الزواج والقوامة بين الرؤية الجندرية والفقه الإسلامي لإبراز أثر الجنس -أو الذكورة والأنوثة- من عدمه على الأدوار الاجتماعية ووظائفها، وعلى وجه الخصوص الولاية في الزواج والقوامة. فالفقه الإسلامي يرى أن الجنس له دور فعال وأثر كبير في تحديد هذه الأدوار الاجتماعية؛ لأنها أدوار موزعة على الجنسين بناء على فطرتهما وتكوينهما البيولوجي والسيكولوجي. في حين تتجه الرؤية الجندرية إلى أن الجنس ليس له أي أثر ودور في تحديد هذه الأدوار، بل أن بيئة الإنسان الثقافية المبنية على أعراف وتقاليد هي التي تقسم هذه الأدوار بين الجنسين، وبالتالي ليس من الضرورة الاستمرار على هذا النمط، بل لا بد من إعادة النظر في هذه المفاهيم وصياغتها بما يتماشى مع روح العصر، وخروجًا من النظرة الفقهية الذكورية للمفاهيم المذكورة أعلاه.

وقد سلك البحث المنهج الاستقرائي في المادة العلمية، وكذلك التحليلي النقدي الفقهي؛ لنقض الادعاءات والمفاهيم التي تتبناها الرؤية الجندرية حول الزواج والولاية والقوامة، وحول دعوى ذكورية الفقه الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: *الفقه، الزواج، الولاية، القوامة، الرؤية الجندرية.*

EVLENDİRME VELAYETİ ve AİLE REİSLİĞİ KAVRAMLARININ GENDER TEORİSİ ve İSLAM HUKUKU ARASINDA MUKAYESESİ

Özet

Yakın dönemde ortaya atılan toplumsal cinsiyet (Gender) teorisine göre bireyin cinsiyetinin ailedeki görevi üzerinde hiçbir etkisi bulunmamaktadır. Toplumsal roller bireyin cinsiyetine göre dağıtılamayacağı gibi biyolojik ve psikolojik yapılarına göre de dağıtılamaz. Tarih boyunca görevleri bireyler arasında bölüştüren, gelenek ve göreneklere dayalı kültürel çevredir. Bu teoriye göre insanlar kültürel çevrelerinin kendilerine verdiği rollere bağlı kalmak mecburiyetinde değildir. Toplumsal rollerin ve ailedeki görevlerin yeniden ele alınması ve çağın ruhuna uygun olarak yeniden biçimlendirilmesi gerekir. Bu teorinin kökleri Batı'nın materyalist ateizm felsefelerine kadar uzandığı için ağırlıklı olarak bu teoriyi benimseyenler dinlerin, cinsiyet rollerini belirlemek amacıyla ihdas edildiğine inanmaktadırlar. Bütün bunlara karşılık, İslam

* Bu makale, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında hazırlanan "Toplumsal Cinsiyet Teorisi ve İslam Aile Hukukuna Etkileri Analitik ve Eleştirel Bir Yaklaşım" isimli tamamlanmamış doktora tezinden türetilmiştir.

1 Radhwan Hazim Khalid KHALID, Doktora Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, radhwan.khalid@uoz.edu.krd, ORCID: 0000-0002-1077-8604.

hukukunda cinsiyet, toplumsal rolleri belirlemek konusunda büyük bir etki ve yetkiye sahiptir. Toplumsal roller, bireylerin doğasına ve biyolojik psikolojik yapılarına göre dağıtılmıştır. Bu araştırmada İslam Aile Hukukundaki evlilik, velayet ve kavvamiyete ilişkin temel hükümler toplumsal cinsiyet teorisiyle mukayese edilmektedir. İslam hukukunda toplumsal cinsiyet teorisinin tam aksine, cinsiyetin toplumsal rolleri belirlemekte önemli ve etkin bir role sahip olduğu ortaya konulmaktadır.

***Anahtar Kelimeler**: İslam Hukuku, Evlilik, Velayet, Aile Reisliği, -Kavvamlık-, Gender -Toplumsal Cinsiyet- Teorisi.*

1. المدخل

مما هو معلوم أن من السنن الكونية التي تقوم عليها الحياة هي الاختلاف المؤدي إلى التكامل. فلولا الاختلاف في المناخات والفصول لما استمرت الحياة ودامت، وقس على ذلك الاختلاف في المأكل والمشرب والمنظر... الخ، وأن الذي يزيل الحياة ويدمرها هو عدم الاختلاف أو التماثل بتعبير أدق، فلو كانت المخلوقات والأشياء بطبيعةٍ واحدةٍ، ولونٍ وشكلٍ وخصائص متماثلةٍ تمامًا، فهل ستستمر الحياة؟! كما لو أن اتخذ هذا الاختلاف طابع الصراع والخصام لما استمرت الحياة أيضًا. وما الإنسان بخارج عن منظومة السنن الكونية هذه، وبناءً على الاختلاف البيولوجي والسيكولوجي لدى الجنسين اللّذان ينعكسان على سلوكياتهما ووظائفها، قسّمت الشريعة وظائف الزوجين وأدوارهما في البيت بناءً على فطرة كل واحد منهما؛ بغية الحفاظ على الأسرة ودوامها، والمحافظة على انسجامها في نسقٍ مستقيمٍ؛ لأنَّ الأسرة تعدُّ اللَّبنة الأولى في البناء الاجتماعي من حيث تكوينها ونطاقها ووظائفها وعلاقة أفرادها بعضهم ببعض.

لكن الرؤية الجندرية تختلف تمامًا عمّا طُرح، بل تتناقض معه أحيانًا وتناهضه. إذ ترى هذه الرؤية أن الاختلاف البيولوجي لا يمت بصلة بأدوار الجنسين في الأسرة ووظائفهما، وما الزواج والولاية والقوامة إلا من صنيع المجتمع ونتاج عقل الإنسان، وبالتالي فهي أدوارٌ غير ثابتة ويمكن للزوجين استبدالها فيما بينهما، أو الاستغناء عنها إن دعى الأمر إلى ذلك.

وتحقيقًا لما سبق؛ جاء البحث يتناول مفهوم الزواج وأهم دورين في تكوين الأسرة واستدامتها وهما: الولاية والقوامة. وذلك من منظور الفقه الإسلامي المبني على الوحيين القرآن والسنة، ومنظور الرؤية الجندرية المبنية على الفلسفات المادية والإلحادية.

2. الزواج في الفقه الإسلامي والرؤية الجندرية

1.2. الزَّواج لغةً

كلمة الزَّواج في العربية تعني الاقتران. يقول ابن فارس: "الزاء والواو والجيم أصل يدل على مقارنة شيء لشيء" (ابن فارس، مقاييس اللغة،35/3)، فيقال: "زَوَّجَ الشيءَ بالشيءِ وزَوَّجَه إليه: قَرَنه" (مرتضى الزَّبيدي، تاج العروس، 23/6)، وهناك شواهد كثيرة من القرآن الكريم دلت على هذا المعنى، منها؛ قوله عز وجل: {وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ} [الدخان: 54 والطور: 20]. أي: قرنَّاهم (الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 728). وعليه، فإن ما اشتهر من إطلاق لفظة الزواج والمراد منها هو: "اقتران الزَّوج بالزَّوجة أو الذَّكر بالأنثى" (مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، 405). لذا، يندرج تحت هذا المعنى عقد القِران الذي يعني عقد اقتران القرينين -الرجل والمرأة- وارتباط أحدهما بالآخر ارتباطًا شرعيًّا.

2.2. الزواج في الفقه الإسلامي

إن المتقدمين من الفقهاء عرَّفوا عقد النكاح بتعريفات مختلفة الألفاظ والعبارات، غير أنها اشتركت كلها واتفقت في معنى واحد؛ وهو أن القصد من هذا العقد هو: ملك أو حل استمتاع الرجل بالمرأة على الوجه الشرعي،[2] ويبدو أنهم قد استنبطوا هذه الدلالة من قوله تعالى: {فَمَا اسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً} [النساء: 24].[3] بينما يرى الفقهاء المتأخرون أن عقد الزواج بهذه الدلالة يشير إلى مقصد الزواج عند الناس، في حين أن هذا ليس مقصده عند الشارع ولا عند الفضلاء من العلماء أهل الفكر والنظر[4]، علاوة على ذلك؛ إن التناسل وحفظ النوع البشري وإيجاد الأنس الروحي والراحة بين الزوجين من أسمى مقاصد عقد الزواج (أبو زهرة، محاضرات في عقد الزواج وآثاره، 43 و45-48)، لذا يعرّف الشيخ أبو زهرة عقد الزواج بأنه: "عقد يفيد حل العشرة بين الرجل والمرأة بما يحقق ما يتقاضاه الطبع الإنساني وتعاونهما مدى الحياة ويحد لكليهما من حقوق، وما عليه من واجبات" (أبو زهرة، محاضرات في عقد الزواج وآثاره، 44)، وكذلك عرَّفه الصادق عبد الرحمن الغرياني المالكي بأنه: "عقد بين الرجل والمرأة، يبيح استمتاع كلٍّ منهما بالآخر، ويبين ما لكل منهما من حقوق وما عليه من واجبات، ويقصد به حفظ النوع الإنساني" (الغرياني، مدونة الفقه المالكي وأدلته، 491/2).

ففي ضوء ما سبق؛ يُلاحظ أن الفقهاء يركزون على بُعدين في وضع دلالة عقد الزواج؛ البُعد الحسي -الجنسي- للعقد وهو ما سلكه المتقدمون فعُرِّف العقد بأنه الاستمتاع مقابل البُضع أو الوطء، وهو تعريف بحقيقة عقد النكاح وبيان ماهيته، أو بعبارة أخرى؛ هو تعريف بالحدّ كما يطلق عليه المناطقة. فلما عُرِّفت دلالة العقد من الناحيّة الماديّة الحسيّة بُنيت على ضوئها أحكام النكاح وانعكست هذه الدلالة على أبواب فقه النكاح ومسائله؛ كالوطء بشبهة، والنكاح الفاسد، والخلوة...الخ، والسبب في ذلك -كما يبدو للباحث- أن طبيعة الأحكام -القانون- من حيث إثبات الوقائع والمسائل أو نفيها تعنتي وتهتم بما هو مادي وحسي ومحسوس، وفي الوقت نفسه تتفادى كل ما يكون معنويًا غير قابل للإثبات، "بمعنى أن عقد الزواج يرتب أن تصبح حقوق العلاقة الزوجية مقصورة على رجل بعينه وما يستتبع ذلك من ثبوت النسب له. في مقابل هذا الحق يترتب للمرأة حقوق مادية هي التزامات مقابلة على الرجل بالإنفاق عليها وعلى ولدها منه بدءًا من الصداق ومرورًا بنفقة الزَّوجيَّة بخلاف حقوقها المعنوية في السكن والمودة والمعاشر بالمعروف" (أماني صالح، قضية النوع في القرآن، 35-36). في حين أن المتأخرين لم يهملوا هذا البُعد المادي عند تعريفهم لعقد الزواج، ولكنهم أضافوا إليه بُعدًا معنويًّا -إن صح التعبير- وهو البُعد الاجتماعي الذي يهدف إلى حفظ النسل وإنشاء مؤسسة الأسرة وبناء أواصر

---

[2] فعقد النكاح عند الحنفية هو: "عقدٌ يفيد ملك المتعة قصدًا، أي: حل استمتاع الرجل من امرأة لم يمنع من نكاحها مانع شرعي" (ابن عابدين، رد المحتار، 4/59-60)، وهو عند المالكية: "عقدٌ على مجرَّد متعة التَّلذُّذ بآدميَّةٍ غيرُ موجبٍ قيمتها ببيِّنةٍ قبله، غير عالمٍ عاقدها حرمتها إن حرَّمها الكتاب على المشهور، أو الإجماع على الآخر" (ابن عرفة، المختصر الفقهي، 187/3)، وقال الشافعية: "عقد يتضمَّن إباحة وطءٍ بلفظ إنكاح أو تزويج أو ترجمته" (الشربيني، مغني المحتاج، 200/4)، أما عند الحنابلة هو: "عقدٌ يُعتبر فيه لفظ: إنكاحٍ، أو تزويجٍ في الجملة" (البهوتي، الروض المربع، 75/3).

[3] يقول الإمام القرطبي رحمه الله: "الاستمتاع: التلذُّذ، والأجور: المهور، وسمّي المهر أجرًا لأنَّه أجر الاستمتاع، وهذا نصٌّ على أنَّ المهر يسمى أجرًا. وذلك دليلٌ على أنَّه في مقابلة البضع؛ لأنَّ ما يقابل المنفعة يسمَّى أجرًا" (القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 129/5).

[4] ومن المتقدمين أيضًا من لاحظ هذا -فعلى سبيل المثال- يقول السرخسي: "وليس المقصود بهذا العقد قضاء الشهوة، وإنما المقصود ما بيناه من أسباب المصلحة، ولكن الله تعالى علق به قضاء الشهوة أيضًا ليرغب فيه المطيع والعاصي؛ المطيع للمعاني الدينية، والعاصي لقضاء الشهوة بمنزلة الإمارة..." (السرخسي، المبسوط، 194/4).

القرابة والمصاهرة الناشئة من اقتران العاقدين، فكان تعريفهم بالغاية والمقصد وهو ما يعرف بالتعريف بالرسم.[5]

3.2. الزواج في الرؤية الجندرية وتفنيدها

أما الرؤية الجندرية اتجاه مصطلح الزواج ومدلوله تختلف تمامًا فيما عرضناه آنفًا، بل تتناقض معه وتناهضه. فهي رؤية نابعة من الفلسفة العبثية ومبنية على أُسسها وقواعدها؛ لأن مَثَّلَ الزواج في الرؤية الجندرية كمَثَّل الأسرة إذ لا غاية لهما ولا عَرَض! فلا يُعرَّف الزواج بالحد ولا بالرسم كما عَرَّفه الفقهاء المسلمون، فيرى أصحاب هذه الرؤية أن "التفاوت التاريخي والثقافي في الممارسات الزَّواجية[6] قد دفع بعض الفلاسفة إلى المحاججة بأنَّ الزواج مفهوم يشبه الأسرة، وليس له أيّة غاية أو بنيّة جوهرية" (Elizabeth, Marriage and Domestic Partnership, p.4). وهذا تدليس على العقول السليمة من وجهين؛ الأول: جعل الزواج والأسرة مفهومين مستقلين متقابلين؛ مما يستلزم من ذلك أن الزواج ليس أصل الأسرة وما تبنى عليه. ويُحتمل كذلك أن تتكوّن الأسرة وتتشكل من غير زواج! بل أن المغالطة الكبرى تكمن في تشبيه الزواج بالأسرة من خلال قياس الزواج عليها وجعلها أصلاً والزواج فرعًا! وهذا قياس مع الفارق وباطل. أما الوجه الثاني: أن القاسم المشترك بين المفهومين هو انتفاء العرض والجوهر عن ذلك الأصل والفرع! أي؛ كما أن الأسرة عبثية ليس لها غاية ولا جوهر فكذلك الزواج! وما هذا إلا تأصيل مبني على مسلمات باطلة لا أثر لها في العقول السلمية.

ومن ناحية أخرى؛ إذا سلمنا بإلغاء العرضية -الغاية- والجوهرية عن الزواج فلا يبقى عندئذٍ أيّة معايير ثابتة يستند عليها. لأنه حتى لو جُعل الزواج عَرَضًا لاستلزم منه أن يستند على جوهر، ومن ثم يمكن المناقشة على ذلك الجوهر. فتلغي هذه الرؤية العرض والجوهر عن الزواج حتى لا تجعل منه معيارًا ثابتًا وقاعدةً متأصلةً. مما يستدعي هذا الأمر إلى تعدد أشكال الأسر وظهور أنماط جديدة من الأسرة الشاذة، بل يمكن القول بأن هذا التأصيل في حد ذاته مبني من أجل ذلك. إذًا، فالزواج الفطري الشرعي في الرؤية الجندرية لا يعد أصلاً معتمدًا ولا معيارًا معتبرًا يُميز به الزواج الصحيح من الفاسد؛ إذ لا ميزة جوهرية له ولا عرضية. وعليه فإنه لا يمكن الرجوع إلى تعريف الزواج لتبرير وتبيان ما يترتب على الزواج من التزامات شرعية أو قانونية أو أخلاقية. أي: أن الزواج إذا لم يكن جوهرًا ولا عرضًا وليس له أيّة معيار ثابتة فكيف نجعل من تعريف الزواج معيارًا لمعرفة الزواج الصحيح أو الباطل؟! لذا لا يعد من الخطأ -بل جائز- القول بأن التعريف الشرعي أو القانوني أو الاجتماعي لا يمكنه البت والجزم في تحديد الميزات الواجبة في الزواج (Elizabeth, Marriage and Domestic Partnership, p.4). ويستنتج مما سبق أن إلغاء تعريف الزواج بهذه الصورة يستلزم منه إلغاء المعايير. فعلى سبيل المثال لا الحصر؛ أن اقتران الجنسين المختلفين إذا لم يكن ميزة جوهرية للزواج فلا يمكن عندئذٍ اللجوء إلى تعريف الزواج لتبرير الاشتراط بأن الزواج الشرعي أو القانوني هو زواج

---

[5] رغم إطلاق الفقهاء -قديمًا وحديثًا- كلمتي النكاح والزواج على مقصد واحد، لكن يبدو أن تسمية العقد لها دور في صياغة مدلوله. إذ أن كلمة (النكاح) كانت الأكثر استخدامًا وشيوعًا عند المتقدمين من الفقهاء، بينما يستخدم المتأخرون كلمة (الزواج) أكثر من كلمة (النكاح)؛ وربما يعود السبب في ذلك إلى ما تحمله لفظة (النكاح) -لغويًا- في طياتها معاني الوطء أو الضم التي تنحصر في البُعد الحسي، بينما تحمل كلمة (الزواج) مدلولات اجتماعية وقانونية مرتبطة بالبُعد الاجتماعي، مما انعكس ذلك على المنظور الفقهي قديمًا وحديثًا.

[6] يرى بعض الباحثين فرقًا بين مدلولي (الزوجية) و (الزواجية) من خلال الطرح البياني القرآني. فيستخدمون مصطلح الزوجية للدلالة على العلاقة العامة بين الجنسين؛ بمعنى لوصف طبيعة العلاقة المجردة بين الجنسين (الذكور والإناث). ويستخدمون مصطلح الزواجية للدلالة على العلاقة الخاصة القانونية للزواج؛ وهي الصلة الاجتماعية لمؤسسة الزواج (أماني صالح، قضية النوع في القرآن، 24-25).

الجنسين المختلفين وما سوى ذلك باطل وفاسد. ففي ضوء هذا التأصيل العبثي تطرح الرؤية الجندرية ثلاث إشكالات حول مصطلح الزواج ودلالته: وهي كالآتي:

الإشكال الأول: "إنّ التطبيقات التي جرت في الماضي لأيّ مصطلح يجب ألا تعتبَر معيارًا ضروريًا وكافيًا لتطبيقها في عصرنا، فكلمة "الزواج" -كما هو حال كلمة "المواطن"- ربّما جرى توسيعها لتشمل حالات جديدة دون ما يستلزمه ذلك من تغيّر في المعنى" (Elizabeth, Marriage and Domestic Partnership, p.4). يلاحظ بوضوح أن هذه الرؤية تعمل على هدم الثوابت والقواعد فهي ترفض كافة التطبيقات الدينية والعرفية والعادات...الخ التي جرت في الماضي أن تكون معيارًا لمصطلح الزواج في عصرنا الحالي. بل يجب أن تتغير وفق متطلبات المجتمع ومستلزمات العصر الحديث، وقد بالغ الجندريون في الاهتمام بالأقليات الجنسية الشاذة عن الفطرة السوية مما أدت إلى ظهور أسر شاذة، مما اقتضى الأمر إلى إعادة النظر في مفهوم الزواج لتشمل حالات جديدة من الأسر دون اقتصاره على الأسرة النمطية الطبيعية فحسب.

الإشكال الثاني: "إن اللجوء إلى التعريف ربّما لا يعلمنا بشيء، وعلى سبيل المثال: إنّ التعريفات القانونية دائرية في بعض الأحيان، إذ تعرّف الزواج بالاستناد إلى تعريف الأزواج، وتعرّف الأزواج بالاستناد إلى تعريف الزواج" (Elizabeth, Marriage and Domestic Partnership, p.4). رغم رفض هذه الرؤية الجندرية العبثية لتعريف الزواج أصالةً ورفضها القواعد المنطقية وأصولها تمامًا. لكنها ترى أن اللجوء إلى التعريف أيضًا لا فائدة منه ولا نفع؛ لأن التعريف -أحيانًا- يكون مبنيًا على قاعدة الدور، بمعنى أن تعريف الزواج متوقف على تعريف الأزواج. وتعريف الأزواج متوقف على تعريف الزواج، يعنى لو عُرّف الزواج -على سبيل المثال- بأنه عقد بين ذكر وأنثى تحل له شرعًا؛ فإن كل عقد بين ذكر وأنثى تحل له شرعًا يسمى زواجًا أيضًا. وهذه قضية دائرية مرفوضة منطقيًا. ومن هنا يلاحظ أن بعض دعاة الجندر العبثيون يستخدمون المنطق مع أن العبثية ترفضه وتهدمه. كما أنه استشهد بقاعدة استحالة الدور واتخذ منها معيارًا مع أنها رؤية رافضة المعايير ومناهضة لها! فلو قيل إن الاستشهاد من باب إلزام الخصم يرد بأن هذا تضليل وتزوير لحقيقة المسألة؛ لأن الاستشهاد لم يكن في محله. الدور المستشهد به في التعريف السابق هو دور معيٍّ اقترانيٍّ ممكن باتفاق العقلاء وليس دورًا سبقيًّا قبليًا ممتنع عقلاً[7] فلا إشكالية في كون تعريفات الزواج الشرعية أو القانونية وغيرها دائرية وصفية أي أن وجود الزواج يستلزم منه اقتران زوجين مختلفين شرعًا، وأن اقتران زوجين مختلفين شرعًا يستلزم منه الزواج. فهذا الدور جائز لأنه وصفي لا سبقي.

أما الإشكال الثالث: "إنّ اللجوء إلى التعريف الراهن في سياق الجدل على قانون الزواج، أو التزاماته الأخلاقية، لا بدّ أنّه مخاطرة تثير مسائل من مثيل: إنّ اللجوء في جدل الزواج المثلاني إلى التعريف القانوني الراهن يستدعي السؤال المعياري حول ماهية القانون

---

[7] الدور نوعان سبقي ومعي، فالسبقي هو: توقف الشيء على ما توقف عليه. وهو قسمان: مصرح ومضمر، فالمصرح ما كانت الواسطة فيه واحدة؛ مثاله أن يقال مثلاً: خالد أوجد بكرًا وبكر أوجد خالدًا، فبكر متوقف في وجوده على خالد وخالد متوقف في وجوده على بكر، فالواسطة واحدة ويقال لمثل هذا دور بمرتبة، والمضمر ما كانت الواسطة فيه أكثر؛ كأن يقال: خالد أوجد بكرًا، وبكر أوجد عليًا، وعلي أوجد خالدًا، ففي هذا المثال توقف وجود خالد على نفسه بواسطتين أو مرتبتين بكر وعلي، وكلما زادت الوسائط كانت المراتب بحسبها. وهذا الدور بقسميه باطل لما فيه من التناقض إذ يلزمه أن يكون الشيء سابقًا لا سابقًا، مؤثرًا لا مؤثرًا إلخ. أما الدور المعي فمثل توقف كل من الأبوة والبنوة على الآخر، فلا تعقل أبوة إلا مع عقل بنوة، ولا بنوة إلا مع عقل أبوة، ولا يوجد كل منهما إلا مع وجود الآخر. وهو جائز لأنه من باب الإضافات وهي أمور اعتبارية لا وجود لها، ولأن كلًّا منها ليس علة في وجود الآخر ولا معلولًا له، بل كلاهما أثر لأمر خارج عنهما (القرافي، نفائس الأصول، 848/2؛ والآمدي، الإحكام، 233/2).

نفسه" (Elizabeth, Marriage and Domestic Partnership, p.4). يعتقد دعاة الجندر أن الاعتماد على المفهوم البديهي للزواج، وما يترتب عليه من التزامات أخلاقية في حقوق وواجبات، فإنه لا يخدم الرؤية الجندرية وفلسفتها العبثية للزواج؛ لسببين رئيسين، الأول: بما أن الزواج هو الشكل الوحيد الرسمي والشرعي والقانوني والأخلاقي الذي ينظم العلاقة بين الرجل والمرأة. وعليه فإن هذا الزواج -كما يزعمون- في مختلف أنحاء العالم تقهر المرأة وتضطهدها؛ إذ لا تجعل الرَّجل وصيًّا على المرأة فحسب وإنما مالكًا لها بل ولأطفالها. وأن عقد الزواج ليس إلا عقد تمليك تفقد فيه المرأة ملكيتها لنفسها وتسلمها للزواج (السعداوي، الأنثى هي الأصل، 133). لذا كانت الأنثوية الإسلامية فاطمة المرنيسي تقول: "لقد قدَّس الزواج الإسلامي هيمنة الرجل المطلقة" (المرنيسي، ما وراء الحجاب، 57). وقد سبقتها دي بوفوار التي كانت تعتقد أن الزواج "هو السجن الأبدي للمرأة، يقطع آمالها وأحلامها!، واعتبرت مؤسسة الزواج مؤسسة لقهر المرأة، يجب هدمها وإلغاؤها!" (الكردستاني، حركات تحرير المرأة، 5). أما السبب الثاني والأهم: أنه يغلق الباب الجدلي حول أشكال الزواج سيما الزواج المثلاني -زواج الشواذ-؛ لأن ذلك يجعل الزواج النمطيّ التقليديّ الشكلَ المعياري النموذجي المثالي لصور الزواج كافة. بَيد أن هذا المعيار لا يُستثنى حتى لو أُقرَّ بتعدد أشكال الزواج وتفاوت صورها، ولكن لكون رؤية الجندر للزواج نابعة من فلسفة عبثية تهدم المعيار وتسقط الثوابت، فإنها تستدعي السؤال المعياري حول ماهية المصدر التشريعي نفسه للزواج إبداءً، بغض النظر عن كونه سماوي أو وضعي، أو مدى قدسية هذا المصدر وأهميته! والحق أن هذه كارثة فكرية عظيمة، مالاتها وخيمة على البشرية والأخلاق. فلنأخذ زواج المحارم أو ما يسمى (زنا المحارم) مثالاً، إذ من المعلوم بالضرورة أن المجتمعات البشرية على مر العصور قد استنكرته ونددت به، وحرمته الأديان السماوية كلها، وحتى أن القوانين الوضعية منعت من حصوله، ولكن يا ترى هل يوجد في أخلاقيات الرؤية الجندرية ما يمنع حصوله ويستقبحه؟! لما سئل كاهن الإلحاد لورنس كراوس (Lawrence M. Krauss) في مناظرة "لماذا يعتبر زنا المحارم خطأ؟" فلم يكن في مقدوره التهرب من حقيقة اعتقاده فرد وهو متوجس من ردة فعل الجمهور قائلاً: "ليس من الواضح بالنسبة إليَّ أنه خطأ!" (إسماعيل عرفة، الإلحاد والأخلاق) فاستهجن الحضور الرَّد واستقبحه.

ربما نجحت الحداثة الغربية في قطع صلة الأسرة بالأخلاق التقليدية والانفصال عنها بعد أن كانت تزوّد أفرادها بها، معتقدة أن الدينَ مرجع هذه الأخلاق التقليدية، فحررت الأخلاق من سلطة المعتقدات الدينية، فضلاً عن تحريرها من سلطة رجال الكنيسة. وكان من نتاج هذا الفكر اعتبار الزواج عقدًا مدنيًا، بعد أن كان لا ينعقد إلا بإذن الكنيسة (طه عبد الرحمن، روح الحداثة، 100-102). ولكنها لن تفلح في ذلك مع الإسلام رغم محاولات دعاة الجندر من المسلمين كأمثال شحرور الذي اعتبر الزواج حالة اجتماعية وليس عقدًا، فعرّف الزواج بأنه: "حالة اجتماعية بين رجل وامرأة، الغاية منها الجنس والصهر والنسب، والرغبة في الأولاد وتشكيل أسرة والعيش المشترك في الحياة" (شحرور، نحو أصول جديدة، 308). فالزواج في الإسلام وإن كان قد اصطبغ بصبغةٍ مدنيّةٍ -وهو اصطباغ عارض- باعتباره صورة من صور العقود من حيث آلية إجرائه من إيجاب وقبول ومهر...الخ (ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 279)، وكذلك لا يحتاج إلى طقوسٍ دينيَّةٍ في إجرائه كما هو الشَّأن في الدّيانات السابقة على الإسلام، إلا أنه عقدٌ ذات قدسيّةٍ دينيّةٍ؛ إذ يستمد أحكامه وتشريعاته من الفقه الإسلامي، والذي هو فقه الوحي المتمثل في القرآن والسنة. فالزواج عقد يخضع في أركانه وشروطه وأحكامه وآثاره لهما. بل أن الله تعالى لم يجعله عقدًا فحسب وإنما ميثاقًا غليظًا يترتب عليه الأجر والإثم (الجزيزي، الفقه على المذاهب الأربعة، 10-11). ويقول البُلْقِينِيُّ: "النكاح

شُرع من عهد آدم -عليه السلام- واستمرَّت مشروعيَّته، بل هو مستمرٌّ في الجنَّة ولا نظير له فيما يتعبَّد به من العقود بعد الإيمان" (الشربيني، مغني المحتاج، 201/4).

فبالزواج تنتظم علاقة الإشباع الحسي والنفسي والفكري بين الرجل والمرأة تنظيمًا موصولًا بالعقيدة والفطرة السليمة وجودًا وعدمًا، وأن فكرة تبديل سنن الزواج أو إلغاء قوانينه الأساسية كفرٌ بشريعة الله وأحكامه (زرار، موسوعة الزواج، 128). فيرتب الوحي على الزواج موانع مبنيَّة على اعتبارين رئيسين يستحيل تبديلهما أو تغييرهما، ولا وجود لهما في الرؤية الجندرية بل أنها تعمل على مناهضتهما، وهما كالآتي:

1- اعتبار الدين في الزواج: وهو الجانب العقدي في الزواج، إذ يشترط التماثل الديني في الزواج، فلا يجوز للمسلم الزواج من المشركة، ولا من المرتدة، وكذلك مَن لا دين لها. وهذه المسألة سارية على المسلمة أيضًا، فلا يجوز لها أن تتزوج من مشرك أو مرتدٍ أو ملحدٍ ولا حتى من كتابيٍ باستثناء ذلك للمسلم، فإنه يجوز له الزواج من الكتابية مسيحية كانت أم يهودية، وينسب أولاده من الكتابية إلى الإسلام مراعاة لدين الأب. ويرى دار الإفتاء المصرية أن العلة في جواز ذلك للمسلم دون المسلمة هي علة تعبدية وليست معقولة المعنى، "فإن تجلى بعد ذلك شيء من أسباب هذا التحريم فهي حِكم لا عِلل" (علام، مذاهب الفقهاء في زواج المسلمة من غير المسلم). وجاء هذا التصريح ردًا على الأنثوية الإسلامية التي ترى بجواز زواج المسلمة من الكتابي.

2- اعتبار الفطرة في الزواج: المتمثل في مراعاة الفطرة البشرية في الزواج والذي تشتمل على عدة جوانب منها:

i. اختلاف الجنسين، فالزواج في الإسلام قائم بين زوجين مختلفين جنسيًا لا على مِثلين وما كان على شاكلته.[8] ويحرم الإسلام زواج الشذوذ، ويعتبر اقتران الشواذ من كبائر الذنوب، فهو شذوذ عن الفطرة الإنسانية؛ لإن بقاء البشرية مرهون بمسألة التناسل الذي لا يكون إلا بالتقاء الذكور والإناث. ثم أن الزوجية المختلفة سنة الله في الكون فلا يمكن أن يؤدي أحد الزوجين مهامه دون الآخر، فكما أن الموجب لابد أن يتصل بالسالب ليحدث التيار في عالم الكهرباء، والالكترون بالبروتون في عالم الذرة، وكذلك الأمر بالنسبة لعالم الحيوان (القرضاوي، فقه الأسرة وقضايا المرأة،21-22).

ثم أن الزواج في واقعه ظاهرة من ظواهر التنظيم لفطرة أودعت في الإنسان، كما أودعت في غيره من أنواع الحيوان، ولكنه ليس من اللائق بكرامة الإنسان تركه كالحيوان يشبع غريزته الجنسية دون ضابط ولا نظام. فكان الزواج بكلمة الله هو ما يميز تزاوج الإنسان عن التزاوج في المملكة الحيوانية والذي يتكاثر به الحيوان، ولولا الزواج الذي هو تنظيم لتلك الفطرة المشتركة بين الإنسان والحيوان لتساوى الإنسان مع غيره من أنواع الحيوان في سبيل تلبية الفطرة عن طريق الفوضى والشيوع. (شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، 142؛ وجمال الدين، المرأة المسلمة في عصر العولمة، 107-108). ويقول الكمال ابن الهمام رحمه الله: "تعلق البقاء المقدر في العلم الأزلي على الوجه الأكمل، وإلا فيمكن بقاء النوع بالوطء على غير الوجه المشروع، لكنه مستلزم للتظالم والسفك وضياع الأنساب، بخلافه على الوجه المشروع" (ابن الهمام، فتح القدير، 187/3).

ii. خلو الزوجين من الموانع التي تحرم على كل واحد منهما الزواج من الآخر، بأن يكون أحد الزوجين محرمًا للآخر، سواء كانت المحرمية بسبب القرابة أو الرضاع أو المصاهرة، وسواء في ذلك الحرمة الدائمة والمؤقتة. فإن تحريم هذا الأصناف ينسجم مع الفطرة

[8] فإن مما لا يصح في الإسلام أيضًا العقد على الخنثى المشكل (ابن عابدين، رد المحتار، 63/4).

السلمية التي تنفر الإنسان من نكاح الأمهات ونحوهن، ولا يوجد صاحب فطرة سليمة يرغب في نكاحهن (عبد الكريم زيدان، المفصل في أحكام المرأة، 199-324).

وفي الختام ينبغي الإشارة إلى أن ما تقدم من التحريم في العلاقة بين الرجل والمرأة وحصرها في نطاق الزواجي الشرعي إنما يحسب لصالح المرأة بالذات؛ لأنها الطرف الخاسر دائمًا صحيًّا ونفسيًّا وماديًّا في كل علاقة خارج نطاق الزواج.

3. مفهوم الولاية ونقض نقد الرؤية الجندرية

1.3. دلالة الولاية لغةً

الولاية -بفتح الواو وكسرها- مادة من "الواو، واللام، والياء، وهو أصل صحيح يدل على قُربٍ، ويدل عليه قوله عليه الصلاة والسلام: «...وَكُلْ مِمَّا يَلِيكَ» (البخاري، صحيح البخاري، 68/7)؛ أي ممَّا يقربك. وأما الولاية فيقول ابنُ السِّكِّيتِ أن: "الوِلاية، -بالكسر- السُّلْطَانُ، والوَلاية والوِلاية: النُّصرة". ويستنتج مما سبق؛ إن ولي المرأة في النكاح؛ يعني ذلك الذي يلي عقد النكاح عليها ولا يدعها تستبد بالعقد دونه.

2.3. مفهوم الولاية وفلسفته التشريعية عند الفقهاء

أما الولاية في الفقه فقد عرَّفها الحنفية بأنها: "تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى" (ابن عابدين، رد المحتار، 55/3). لكن هذا التعريف يكون محل اعتراض؛ لأنَّ الولاية هي القيام بأمور الأشخاص وليست التنفيذ، بل التنفيذ أثر لها وليس حقيقتها. كما أن التعريف يفيد أن المولى عليه يكون له مشيئة وإباء، مع أنه في بعض حالات الولاية يكون المولى عليه خالياً منهما، كما في الصغير غير المميز والمجنون (النمر، أهل الذمة، 25؛ وبدران، تاريخ الفقه الإسلامي، 453). ثم أن هذا التعريف يقتصر على ولاية الإجبار دون غيرها، كولاية الاختيار -على سبيل المثال- التي تراعي اختيار المولى عليه، ويكون رأيه معتبرًا في أخذ القرار، كما في نكاح البكر والثيب العاقلة (ابن عابدين، رد المحتار، 55/3).

ومن هذا المنطلق عرّفها المعاصرون بأنها: "قيام شخصٍ كبيرٍ راشدٍ على شخصٍ قاصرٍ، في تدبير شؤونه الشخصيَّة والماليَّة" (الزرقا، المدخل الفقهي العام، 843)، وقد لوحظ على هذا التعريف: بأنه قَصَرَ الولاية على القاصر، مع كونها ثابتةٌ على غيره؛ كالولاية على البالغة في النكاح عند غير الحنفية، إضافة إلى أنه لم يذكر مصدر الولاية. لذا حاول باحثون آخرون تقديم تعريفٍ جامعٍ مانعٍ لها فعُرفت بأنها: "سلطة شرعيَّة تجعل لمن تثبت له القدرة على إنشاء التصرفات والعقود وتنفيذها" (شلبي، المدخل، 468). وقد يمتاز هذا التعريف بالشموليَّة والعموم عمَّا سبقاه، وهذا مدلول عام شامل لمفهوم الولاية في الفقه، الذي يندرج تحته أقسام متعددة باعتباراته المختلفة، لكن الذي يهمنا والذي عليه مدار بحثنا هو مدلول ولاية التزويج فحسب.

ومن يستقرئ الكتب الفقهيَّة المتقدمة لا يجد الفقهاء يُعرّفونها تعريفًا مُعيّنًا محدّدًا، وكذلك لا يوجد نصٌ صريحٌ في بيان دلالتها، لكن يجد أن ولاية التزويج هي جزءٌ من الولاية على النفس ونوعٌ منها. فتُقسّم ولاية التزويج إلى ولاية قاصرة وولاية متعدية، فولاية التزويج القاصرة أو الأصلية: هي السُّلطة الشرعيَّة للشخص على تزويج نفسه دون توقف على رضا أحد أو قبوله. وأما المتعدية منها أو النيابية: هي القدرة الشرعيَّة للشخص على تزويج مَن تحت ولايته. وهذه الولاية إما ولاية إجبار بمعنى: أن للولي أن يستبد بأمر تزويج من تحت ولايته من غير إذنه، وإما ولاية اختيار بمعنى: أن الولي إنما يُشارك في الرَّأي، ولا يجوز له أن يجبر من

تحت ولايته على الزَّواج بمن لا يرضاه، فالأمر متوقف على رضا الطرفين جميعًا (القرضاوي، فقه الاسرة وقضايا المرأة، 86-87؛ وإمام والشافعي، مسائل الأحوال الشخصية، 266). وبناءً على ما سبق وتأسيسًا على الأدلة النقليَّة والعقليَّة؛ اتفق الفقهاء من المذاهب الأربعة فيما يتعلق بمسألة الولاية في الزَّواج على أمور عدَّة، من أهمها ما يأتي:

1. ثبوت ولاية الإجبار للأب على الصغير، أي يجوز للولي تزويج الصغير، سواء كان ذكرًا أم أنثى، مميزًا أم لا.

2. ثبوت الولاية القاصرة على النفس للرجل البالغ العاقل ثيّبًا كان أم بكرًا.

3. أن للسلطان أو القاضي ولاية تزويج المرأة عند عدم أوليائها أو عضلهم.

4. أن الأب الكافر لا يكون وليًّا على ابنته المسلمة (السرخسي، المبسوط، 213/4؛ مالك، المدونة، 110/2؛ الشافعي، الأم، 22/5؛ ابن قدامة، المغني، 398/9؛ القرضاوي، فقه الاسرة وقضايا المرأة، 88).

إلا أنهم اختلفوا في المرأة البالغة العاقلة، هل يجوز لها أن تزوج نفسها بعبارتها وتتولى العقد دون وليها؟ فيرى جمهور الفقهاء من المالكيَّة والشافعيَّة والحنابلة أنه لا يجوز للمرأة أن تتولى عقد تزويج نفسها دون وليها أصالةً ولا نيابةً أو وكالةً، وسواء كانت بكرًا أم ثيّبًا (العدوي. حاشية العدوي، 39/2؛ والشيرازي، المهذب، 426/2؛ وابن قدامة، المغني، 345/9). إلا أن الأحناف أجازوا لها تزويج نفسها أصالةً أو نيابةً عن غيرها أو وكالةً، سواء كانت بكرًا أو ثيّبًا (المرغيناني، الهداية، 191/1).

وبناءً على ذلك؛ توصل جمهور الفقهاء -ما عدا الحنفيَّة- إلى أن الولاية شرط في صحة زواج المرأة، ولا يصح الزَّواج إلا بوليّ. وهذا الشرط جارٍ على المرأة المكلفة أيضًا. ومن ثمرة هذا الخلاف أيضًا؛ توصل القائلون باشتراط الولاية في الزَّواج إلى أن من شروط الولاية الذكورة، وقيدوها بعَصبة المولى عليه: وهم الأقارب من الذكور الذين تثبت قرابتهم بواسطة الذكورة؛ كالأب، والجد، والأخ، والعم، وغيرهم من العصبة. أما قرابة الذكور عن طريق الأنثى فليسوا بعصبة، وبالتالي لا تجوز ولايتهم في عقد الزَّواج. أما الإمام أبو حنيفة فإنَّه يثبت الولاية بالقرابة لجميع الأقارب، سواء كانوا عصبة أو من ذوي الأرحام (الكاساني، بدائع الصنائع، 376/3؛ والدردير، أقرب المسالك، 59؛ والرملي، نهاية المحتاج، 231/6؛ وابن قدامة، المغني، 359/9-360).

وعليه؛ فإنَّ الذَّكر الكامل الأهلية وليّ نفسه وليس لأحدٍ ولاية تزويجه ولا جبره عليه. فإذا تمَّ العقد بالأصالة عن النفس صح العقد بالاتفاق، وإن تم بإنابة من الشارع صح أيضًا بصفة الولاية، وإن وجد الزَّواج بالنيابة عن الشخص صح بصفة الوكالة. أما كامل الأهلية إذا كان أنثى فلا تثبت لها ولاية على نفسها، وعلى غيرها أولى. لكن الحنفية أجازوا جعل الولاية للأنثى؛ لأن الذكورة ليست شرطًا في ثبوت الولاية. فللمرأة البالغة العاقلة تزويج نفسها وولاية التزويج بالنيابة عن الغير، بطريق الولاية أو الوكالة شريطة أن يكون الزوج كفئًا لها والمهر مهر مثلها (الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 186/7 و196؛ وخلاف، أحكام الأحوال الشخصية، 64).

3.3. نقد الرؤية الجندرية لفلسفة الولاية

انتقاد الرؤية الجندرية لموضوع الولاية في الزَّواج تنطلق من ركيزتين رئيستين؛ إحداهما: وجود الولي في العقد، والأخرى معيار الذكورة والأنوثة في الولاية. بمعنى: لماذا تنحصر الولاية في الذكورة فحسب؟ ثم لماذا لا تنفرد المرأة البالغة -سواء كانت بكرًا أم ثيّبًا- عقد

زواج نفسها؟ والمرأة قد تحسن الاختيار وقد لا تحسنه كالرجل سواء. والأولياء والأوصياء قد يحسنونه وقد لا يحسنون. فالأولى تثقيف المرأة لتتدارك هي بنفسها ما ينقصها من البصيرة في استعمال حق الاختيار الذي عليه تقوم عاطفة الرحمة والمودة كما قال القرآن، بدل إعطائه لغيرها من الآباء والأوصياء (الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، 53). وتزعم الباحثة الأنثويَّة التونسيَّة قرامي قائلةً: "ورغم إقرار الفقهاء بأنّه لم تأت آيةٌ ولا سنةٌ تشترط الولاية في النّكاح، فإنَّ أغلبهم حالوا دون تصرّف المرأة في العقد على نفسها فاعتبروا الوليّ... وهو ممثّل السُّلطة الذُّكوريّة" (قرامي، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية؛ دراسة جندرية، 579). فترديد الفقهاء للحجج الاجتماعية وأسبابها -حسب تعبيرهم- هي سببٌ لعدم استقلال المرأة بعقد النكاح وفرض وصاية الولي عليها، فأصبحت هذه الحجج منسجمةً مع واقعٍ اجتماعيّ ثقافيّ وتاريخيّ، وأدت الأعراف في هذا الواقع دورًا رئيسيًّا. إذ تحرص العشيرة على ترسيخ مبدئ أن الزواج ليس شأنًا فرديًّا بل هو شأنٌ تنصهر فيه العشيرة في علاقة مع العشيرة الجديدة، وهو السبب الذي يؤدي إلى استمرار ولاية الأهل حتى بعد زواج المرأة. فبغية حفظ المجتمع واستقرار منظومته؛ عمل أغلب الفقهاء على فرض الوليّ في العقد واشتراط الكفاءة وغيرها من الشروط أخضعت المرأة عنوة لاختيارات الجماعة. فإن خضوع المرأة للولاية الذكورية جعلها تحت وصايةٍ مضاعفةٍ: وصاية الأهل ووصاية الزوج. فاشتراط الولاية في الزّواج ليس إلا جندرةً للأدوار ومظهرًا من المظاهر الدالة على سعي المجتمع إلى تثبيت الفوارق بين الجنسين قبل انخراطهما في العلاقة الزَّوجيَّة (قرامي، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية؛ دراسة جندرية، 579-582).

ثم أن مبدأ ولاية التزويج في الرؤية الجندريَّة ليس إلا عرفٌ من أعراف العرب التاريخيَّة التي تحولت فيما بعد إلى سنةٍ نبويَّةٍ، وبالتالي يمكن إلغاؤه نهائيًّا واستبداله بما هو أصلٌ في العلاقة بين الزوجين المتمثل في الميثاق الغليظ {وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا} النساء:21]. إذ يأخذ الزوجان بنفسهما شخصيًّا عهد الله على الوفاء بالميثاق، وهو مؤلفٌ من بنود، يقسم الزوجان على الالتزام به؛ كأن يتعهد الطرفان بعدم ارتكاب الخيانة الزوجيَّة، وعدم الغشّ والكذب. وأن يتعاهدا بالصّبر على السّرّاء والضّرّاء، والصّحّة والمرض، ورعاية أولادهما رعايةً كاملةً.. الخ، ثم يتم إعلانهما زوجًا وزوجةً (شحرور، نحو أصول جديدة، 310-311).

4.3. الرد على الرؤية الجندرية وتفنيدها

يصوّر دعاة الجندر مبدأ الولاية بأنه مبنيٌ على السلطة الأبوية (Patriarchy)، وأن الفقهاء قد منحوا الأب هذه السلطة تشريفًا له. والحق أن الولاية مقسمةٌ بين الأب والأم بناءً لما تقتضيه الفطرة، وأنها تكليف وليست تشريفًا. يقول ابن القيم: "الولاية على الطفل نوعان: نوع يقدم فيه الأب على الأم ومن في جهتها، وهي ولاية المال والنكاح. ونوع تقدم فيه الأم على الأب وهي ولاية الحضانة والرضاع" (ابن القيم، زاد المعاد، 392/5). ويعلل الفقهاء هذا فيقولون: أنه لما كان النساء أعرف بالتربية، وأقدر عليها وأصبر، وأرأف بالأطفال وأشفق بهم، قدمت الأم في هذه الولاية على الأب. ولما كان الرجال أقوم بتحصيل مصلحة الولد، والاحتياط له في المال والنكاح قدم الأب فيها على الأم (ابن القيم، زاد المعاد، 392/5؛ الماوردي، الحاوي الكبير، 519/11). وما يدل على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْأَمِيرُ رَاعٍ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ زَوْجِهَا وَوَلَدِهِ، فَكُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» (البخاري، صحيح البخاري، 31/7-32). فالنص صريح في تقسيم وظيفة الولاية بين الزوجين في الأسرة.

لكن ما يلاحظه البحث؛ أن دعاة الجندر يهدفون إلى فصل البنت عن أهلها، وألا تربطها بهم رابطة. حتى أن بعضهم لا يتصور وجود العاطفة بين البنت وأبيها، وبين الأخ وأخيها، وكذلك سائر أقاربها. بل أن أكثر هؤلاء الدعاة يُصوّرنَّ المرأة ووليّها على هيئة البغيض للبغيض وكأنهما عدوان متحاربان، أو طرفان متنافسان على ما لا يمكنهما الالتقاء فيه واللقاء عليه. والحق أن مبدأ الولاية في زواج المرأة البكر إنما هو للاستئناس في الرأي لمعرفة عالم الرجال، ذلك العالم الذي تكون المرأة فيه أشد احتياجًا؛ لكي تعرفه أو تتعرف عليه من خلال الوليّ الذي له طبيعةٌ مشتركةٌ معهم. فإذا كانت غربة البكر وغرابتها عن عالم الرجال علةً في اشتراط الوليّ دينًا عند أبي حنيفة، واشتراطه دينًا وقضاءً عند بقية المذاهب، فإنها تنتفي عندما تكون المرأة ثيّبًا، شريطة ألا تختار إلا الكفء؛ لأنّ فلسفة الأسرة في التشريع الإسلامي تأبى على المرأة تكوين أسرةٍ جديدةٍ على حساب الإخلال الأخلاقي والأدبي بأسرتها القديمة (الكبيسي، فلسفة نظام الأسرة في الإسلام، 55-56). فإذا كان هذا النظام محل انتقاد عند بعض دعاة الجندر باعتباره سلطةً ذكوريّةً ونظامًا أبويًّا؛ فها هي (ايمي ماسترين=Amy Mastrine) التي كانت أنثويةً راديكاليةً وتعتقد أن النظام الأبوي (Patriarchy) يضطهد المرأة، ولا يتحقق تحريرها إلا بتدميره. لكنها اليوم ترى أن هذا النظام يحمي المرأة أكثر من الأنثوية الحديثة (Modern Feminism)، إذ يشعر الرَّجل فيه بالمسؤولية تجاه المرأة والأطفال والمجتمع (.Mastrine Patriarchy Protects Women Better Than Modern Feminism).

وتعود الحكمة من وجود الولي في إبرام عقد الزَّواج هو امتداد لواجبه كونه الرَّجل الراعي عن أهله، وحتى لا تضيع حقوقهم وكرامتهم. بالإضافة إلى أن دور الولي يكمن في التحري عن الزَّوج الأصلح لها. بينما تهدف الرؤية الجندرية إلى إلغاء موافقته والاكتفاء بحضوره الجسدي فحسب. وهذا يتعارض مع قوله تعالى: {فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ} [النساء: 25]، ويقول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ...» (ابن حنبل، المسند، 435/40). ولا شك أن الإذن يعني: الموافقة، بينما الحضور لا يعني سوى المشاهدة والملاحظة، وكأن الولي أصبح شاهدًا ثالثًا.

وإذا وجِدَت بعض النتائج البتراء أحيانًا فإنها لا تقوم حجة على انفصال الولي عمّن تحت ولايته. وبما أنَّ الفقهاء لا يعتقدون في الوليّ العصمة من الخطأ عند محاولته للوصول إلى تحقيق مصلحة ولده، بنى أغلبهم مبدأ اشتراط الوليّ في العقد على قاعدة "لا ضرر ولا ضرار". فنجدهم عندما أجاوز للوليّ تزويج الصغيرة لم يجيزوا لزوجها البناء بها إلا بعد توفر شروط الصحة والاستعداد والحمل، أي يُبنى بها بعد بلوغها واستعدادها (ابن نجيم، البحر الرائق، 163/3؛ وابن الرفعة، كفاية النبيه، 83/13؛ والبهوتي، كشاف القناع، 186/5). وكذلك البالغة -بكرًا كانت أم ثيّبًا- لو منعها الوليُّ من الزَّواج ممَّن ترضاه، أو أجبرها على الزَّواج ممَّن لا ترضاه، فيرى بعض الفقهاء أن ترفع المرأة أمرها للقاضي حتى يتم لها ما أرادته. وهذا ما حدث بالفعل في عهد النبوة عندما اشتكت فتاةٌ أمرها لرسول الله -صلى الله عليه وسلم- فجعل الأمر إليها (ابن حنبل، المسند، 492/41-493). فتجد أن فلسفة الفقهاء في اشتراط الولي في العقد جاءت مراعيةً لمبدأ العدالة، وهي الوسط الذي يقتدر بها تحقيق التوازن بين الأطراف من غير نقصانٍ في حق الغير أو زيادةٍ عليه. فتجد المذهب الفقهيَّ القائل بعدم جبر البنت البالغة على الزَّواج يجعل لوليها حقَّ النظر في الكفاءة. في حين تجد المذهب قائل بجبرها يجعل لها حق رفع أمرها للقاضي، إذا كان قصد وليّها إضرارها بذلك التزويج أو العضل. فالعدالة مقصد الفقهاء وإليها يرجعون في كل الأحكام التي يجتهدون فيها ويقررونها (ابن مراد، الحِداد على امرأة الحَداد، 112-113).

ويتجلَّى مما سبق؛ أن إشراك الولي مع المرأة في إبرام العقد ليكون الزَّواج مرضيًّا عند أسرة المرأة، كما هو مرضيٌّ عندها، وبذلك يكون الزَّواج أكثر أمانًا واستقرارًا، وبعيدًا عن الاضطرابات والزعازع. وأن اجتماع الزوجين في أسرة تسودها السعادة والطمأنينة مرهون بالاختيار العقلاني المتمثل في حَصَافَة رأي الوَلِّي المتزن، والاختيار العاطفي المتمثل في حُنُوّ ورقَّة المرأة.

4. القوامة في الفقه والرؤية الجندرية

1.4. القوامة في اللغة

القوامة: من قام يقوم قومًا وقيامًا، والقيام يأتي بمعنى المحافظة والإصلاح (ابن منظور، لسان العرب، 497/12)، كما في قوله تعالى: {الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء} [النساء: ٣٤]. أي معنيون بشؤونهن، فإذا قام الرجل على المرأة صانها (ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، 592/6). والقوَّام هو القائم بالمصالح والتَّدبير والتَّأديب (البغوي، معالم التنزيل، 178/1)، فكما أن قَيّمَ القوم: سيد القوم وسائسهم، وهو الذي يقوم بأمورهم، كذلك قَيّم المرأة زوجها يقوم بأمرها وما تحتاج إليه (ابن دريد، جمهرة اللغة، 979/2). ويظهر مما سبق؛ أن القوامة تدل على المحافظة والسِّياسة، والصِّيانة، والرِّعاية، والحماية، والإشراف.

2.4. مدلول القوامة اصطلاحًا

يتوجب علينا التنويه على أن القوامة مختصةٌ في حدود الأسرة ونطاقها، فهي ليست مطلقةً لكل رجلٍ على كل امرأةٍ في كافة مجالات الحياة، أو العكس صحيحٌ أيضًا؛ لقوله تعالى: {الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء... وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ} [النساء: 34]، فالهجران في المضجع يبيّن أن القوامة المقصودة تكون بين الزوجين، وليس مطلق الرجال على مطلق النساء.

وعليه؛ فإن مفهوم القوامة ومدلولها الاصطلاحي هو: تفويض الشارع الزّوج القيام على مصالح زوجته وصيانتها ورعايتها والإنفاق عليها (القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 148/3).

ومن هذا يظهر؛ أنّ القوامة ولايةٌ مكملةٌ لمبدأ ولاية الأب على ابنته ومتممةٌ لها، فكما كانت المرأة مكفلةً في بيت أبيها بصفتها كبنت، فهي مكفلةٌ أيضًا في بيت زوجها بعد أن تنتقل إليه بصفتها زوجة. فالقوامة تكليفٌ بالنسبة للزّوج وتشريفٌ للزّوجة؛ لأن الشارع جعلها تحت قيّم يقوم على شؤونها، ويبذل الأسباب المحققة لسعادتها وطمأنينتها. وفي مقابل ذلك تتفرغ هي الأخرى لأداء وظيفيتها التي فطرت عليها، وهي تأهيل الإنسان وإعداده. ولا تعني القوامة قهر الزّوج لزوجته أو اضطهادها قط، بل تعني حسن سياسة الأسرة وإدارتها، وإنْ تسّلط الزّوج عليها وأقهرها وأهانها، فهذا من جهله بشرع الله وأحكامه. ويحاسب على ذلك (المقرن، القوامة الزوجية، 13؛ وعبد الخالق، الزواج في ظل الإسلام، 78)، ويقول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «إِنَّ اللهَ سَائِلٌ كُلَّ رَاعٍ عَمَّا اسْتَرْعَاهُ، أَحَفِظَ ذَلِكَ أَمْ ضَيَّعَ؟ حَتَّى يُسْأَلَ الرَّجُلُ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ» (النسائي، السنن الكبرى، 256/8). فلو كانت القوامة تشريفًا للزوج فلماذا يحاسب عليها إذا فرَّط في أدائها أو تهاون فيها؟

فلما كانت القوامة وظيفةً اجتماعيةً شرعيةً يقوم الزّوج بأدائها تكليفًا، فإنّ فلسفتها التشريعية تتجلى من حيث النظر إلى القوّام (الزّوج) والمقوم عليه (الزّوجة). فالقوامة بالنسبة للزّوجة حق لها على الزّوج، وهي من ناحية الزّوج واجبةٌ عليه. فلما كانت نفقة الزوجة واجبة على زوجها، فإنها تعتبر في الوقت نفسه حقًا من حقوق الزوجة، فلا يجوز له التهاون فيها أو

عدم أدائها، وإن قصَّر في ذلك فسيكون مسؤولاً عنها في الدنيا والآخرة. وكذلك الأمر بالنسبة للزوجة، فإن طاعة الزّوجة لزوجها -في إطار لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق- واجبةٌ عليها، جعل الشارع تلك الطاعة حقًا من حقوق زوجها. وهذا يعني أن مقتضيات القوامة تستدعي أن واجبات الزّوج كلها اتجاه زوجته هي بمثابة حقوق لها، وأن واجبات الزّوجة كلها اتجاه زوجها هي بمثابة حقوق له.

وعليه؛ فإنّ الرّكيزة الأساسية التي بنى عليها الفقهاء منظومة القوامة المكونة من حقوق وواجبات الزوجين على بعضهم البعض نابعة من الآية الكريمة: {الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ} [النساء: 34].

3.4. الرؤية الجندرية لمدلول القوامة

إن حاملي الفكر الجندري أو المتأثرين به ينقسمون إلى قسمين في مسألة القوامة: قسمٌ يتفق مع الغربيين فيصرح بأنّ الفقهاء قد أقرَّوا بالباطل، والإسلام يدعم النظام الأبوي شأنه شأن كل الأديان السماوية، وآيات القوامة والتفضيل -التي سيأتي تفصيلها قريبًا- تبني نظرية عامة لسلطة الرجل وهيمنته شبه الكاملة على المرأة. فمبدأ الرئاسة الذي شرع في المجال الخاص -البيت- تم سحبها على المجال العام عن طريق اشتراط الذكورة في الإمامة والولايات العامة عمومًا. وارتبطت هذه الرئاسة في المجال البيتي بواجب طاعة الزّوجة لزوجها، وحق الزّوج في تأديبها تأديبًا متدرجًا يمكن أن يصل إلى الضرب. ومثّلت مسؤولية الإنفاق أهم مبرر عقلي لسيادة الرّجل على المرأة وتحولت من مسؤولية والتزام وعبء أسري إلى مصدر لمزايا وأفضليات وحقوق يصعب حصرها (ابن سلامة، بنيان الفحولة، 91-92؛ وأماني صالح، قضية النوع في القرآن، ص48).

في حين يستحدث القسم الثاني قانونًا تأويليًا للنص القرآني بحيث يخدم الرؤية الجندرية تمامًا، مخالفًا قواعد التفسير، واللغة، وأصول الفقه...إلخ، لكنّه غير صِدامي كأصحاب القسم الأول. ويدَّعي أصحاب هذا التيار أن المعضلة تتمثل في فهم النص لا في النص ذاته، مبررين ذلك أن متطلبات العصر والواقع المشهود يستدعيان قراءة جديدة للنص (العلمي، آيات الأحكام المتعلقة بالمرأة، 41). فيرون أن الآية لا تعني أن جنس الرجال قوام على جنس النساء بالفطرة، فلو كانت القوامة فطرية بالخلق لقال تعالى: "الذكور قوامون على الإناث" لكنّه تعالى قال: {الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ} ومعلوم أن الرّجال جمع رجل، والنساء جمع امرأة. وأن كل رجل ذكر، وكل امرأة أنثى، وليس كل ذكر رجل! ولا كل أنثى امرأة (شحرور، نحو أصول جديدة، 319-320)!

ثم أن الآية -في زعمهم- لا تعني أن الرّجال قائمون على أمور النساء وخدمتهن؛ لإن قوله تعالى: {بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ} يشمل الرّجال والنساء معًا. إذ لو كانت {بَعْضَهُمْ} تعني الرّجال فقط لدخل فيها قسم من الرّجال وليس كلهم. ولوجب أن يتابع فيقول (على بعضهن) ليدخل فيها قسم من النساء وليس كلهن. ومن ناحية أخرى؛ فإنه ينتج عن ذلك أن الله فضل قسمًا من الرّجال على قسم من النساء. وهنا يتساءل شحرور قائلاً: فما بال الأقسام الباقية؟ وهل هي متساوية في الفضل؟ وأين هنّ اللّواتي يَفضُلن الرّجال ولا يخلو منهن مجال أو عصر؟ ومن هنا يرجّح شحرور أن الآية {بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ} تشمل كل الرجال والنساء ليصبح المعنى -حسب رأيه-: بما فضّل الله بعض الرجال والنساء على بعض آخر من الرجال والنساء. ويتجلّى هذا بوضوح أكثر في قوله تعالى: {انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا} [الإسراء، 21]، وهذه الآية عنده تنفي تمامًا الأفضلية بالخلق وتبقى الأفضلية بحسن الإدارة والحكمة، ودرجة الثقافة العالية، والوعي الذي

يتفاوت فيه الناس رجالًا ونساءً. فمن الرّجال من هو أفضل في القوامة من النساء والعكس صحيح (شحرور، نحو أصول جديدة، 320؛ والإسلامبولي، مفهوم الرجال والنساء في القرآن؛ وسهيلة، مراجعات على برنامج صحوة).

أما بخصوص النفقة التي فضّل بها الرجل على المرأة في قوله تعالى: {وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ}، فيرى شحرور أنّ من كان له مال فهو أولى بالقوامة بغض النظر عن كفاءته ومنزلته ووعيه الثقافي. ويعتقد أن القوامة لا يمكن حصرها بين الزوجين في حدود الأسرة فحسب كما حصرها الفقهاء والمفسرون، بل تمتد لتشمل كافة مجالات العمل المتنوعة. فلا يرى شحرور أن يستقل الرجل سواء كان زوجًا أم أبًا بالقوامة، بل تكون القيادة في يد صاحب الفضل والقدرة المادية والمعنوية سواء أكان رجلاً أم امرأة (شحرور، نحو أصول جديدة، 320 و322). ويقول أبو زيد أن: "القوامة مسؤولية يتحملها مَن يستطيع من الطرفين، الرجل أو المرأة، أو يتشاركان فيها بحسب ملابسات الأحوال والظروف، ومفاد هذا من القرآن الذي جعل علة القوامة الأفضلية والقدرة على الإنفاق، لكنه لم يحدد بشكل قاطع أفضلية من على من وتركها دون تعيين، الأمر الذي يعني تداول القوامة أو المشاركة فيها" (أبو زيد، دوائر الخوف، 214).

ففي ضوء ما سبق، فإن دعاة الجندر بكافة أطيافهم يسعون إلى قراءة النص الديني بعدسة مناهج الجندر الفلسفيّة والنقدية المعاصرة، وكأنها مناهج مقدسة ومعصومة. وقد ظهر هذا جليًّا كيف أخضع هؤلاء آية القوامة المحكمة الدلالة في منطوقها ومفهومها تحت هذه المناهج. ومن ثم تأويل الآية تأويلاً باطلاً، ضاربين قواعد اللغة والتفسير وأصول الفقه عرض الحائط. ولكن المعضلة الكبرى تكمن في تحويل النص القرآني ذاته إلى نص بشري ومنتج لغوي ثقافي، ويؤكد أبو زيد على "أن البحث في مفهوم النص ليس في حقيقته إلا بحثًا عن ماهية القرآن وطبيعته بوصفه نصًا لغويًا. وهو بحث يتناول القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر، وأثره الأدبي الخالد. فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس، سواء نظر إليه الناظر على أنه كذلك في الدين أم لا. وهذا الدرس الأدبي للقرآن في ذلك المستوى الفني، دون نظر إلى اعتبار ديني" (أبو زيد، مفهوم النص، 10).

4.4. العلة الشرعية في قوامة الزوج

يلاحظ مما سبق؛ أن القوامة ضرورةٌ من ضروريات النظام الاجتماعي، وأنه لابد من وجود قيّم توكل إليه الإدارة العامة في الأسرة؛ لإن المؤسسة الزواجية لا يمكنها أن تسير دون وجود سلطة تنظيمية. فبما أن الأسرة وحدة اجتماعية يؤسسها الزّوجان فإن إدارتها تقتضي ثلاث افتراضات عقلية وهي: إما أن يكون الزّوج هو القيّم، أو تكون الزّوجة، أو يكونا قيّمين معًا. فأما الافتراض الأخير: فهو مستبعدٌ عقلاً وواقعًا، فالعقل يستحل ذلك؛ لبزوغ الاضطراب والفوضى في إدارة المؤسسة الزّواجية. والقرآن يقول في الاستدلال على وحدانية الخالق سبحانه: {لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا} [الأنبياء: 22]، ويقول تعالى: {إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ} [المؤمنون: 91]، فإذا كان هذا الأمر بين الآلهة المتوهَّمين، فكيف هو بين البشر العاديين؟ وكذلك مرفوضٌ واقعًا أيضًا؛ لأن التجربة الإنسانية أثبتت فساد الإدارة عند وجود رئيسين في العمل الواحد، ولا تزال أنظمة الدول والمؤسسات تقر بوجود رأسٍ واحدٍ على مجلس إدارتها تناط به مسؤولية الكلمة الأخيرة حال الاختلاف.

وأما الافتراض الثاني: أن تكون القوامة بيد الزّوجة وحدها فهذا مستبعدٌ فطرةً؛ لإن المشاهد المعروف يؤكد أن التركيب الخلقي البيولوجي للمرأة لا يؤهلها للقوامة ولا تستطيع القيام بها كل الأوقات؛ لإن ما يعتريها من موانع فطرية كالحيض الدوري، أو ما يطرأ عليها من حملٍ، وولادةٍ ونفاسٍ وإرضاعٍ وحضانةٍ تستصعب عليها أداء وظيفة القوامة على خير وجه، هذا إن لم

تعطل القوامة كليًّا. وفي انصراف المرأة الكليّ إلى العمل إضاعة لما هو أهم وهو رعاية الأطفال وتربيتهم، الوظيفة التي تفضل فيها المرأة على الرجل.

ولم يبقَ إلا الافتراض الأول: وهو أن يكون الزّوج قيّمًا، وهذا ما اختاره الإسلام لأمرين رئيسين -ستناولهما بالتفصيل-، أحدهما فطريٌّ، والآخر كسبيٌّ. فقال جل جلاله: {الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ} [النساء: 34]. يقول القرطبي أن: "قوله تعالى: {الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ} ابتداءٌ وخبرٌ، أي يقومون بالنَّفقة عليهنَّ والذَّبِّ عنهنَّ" (القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 168/5)، وما يؤكد أصالة الرجال في القوامة أنه قد جاء {قَوّامُونَ} بصيغة المبالغة (القِنَّوجي، فتحُ البيان، 105/3)، وهذه صيغةٌ أقرب إلى كونها قانونًا وقاعدةً تنص على أنَّ الرجال كثيرو القيام على شؤون النساء؛ لإن حيّز نطاق القوامة يكمن في تحصيل الجوانب التي تعجز المرأة في الغالب عن تحصيلها بطبيعتها وضعفها. ولا يوجد في الآية الكريمة ما يهين المرأة أو يسلط الرّجال عليها حتى يقوم دعاة الجندر بتأويل الآية تأويلات باطلةٍ، يقول الزمخشري عن الآية: "دليلٌ على أن الولاية تستحق بالفضل، لا بالتغليب والاستطالة والقهر" (الزمخشري، الكشاف، 505/1).

وتأسيسًا للنص القرآني؛ فإن قوامة الرجال على النساء معللة بأمرين لتعلقهما بحرف (الباء): الأول وهبيٌّ: {بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ}، والآخر كسبيٌّ: {وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ}. فأما الأول: فهو نصٌّ في تفضيل جنس الرّجال/الذكور على جنس النساء/الإناث في القوامة؛ لإن ما أُودع في التركيب البيولوجي للرّجل من خصائص جسدية وقدرات عقلية، وأنه لا يعتريه من الموانع الفطرية كما تعتري المرأة، جعلت الرّجل -في الأعم الأغلب- الأقدر على تلبية احتياجات الأسرة (محمد رشيد رضا، تفسير المنار، 56/5). وفَقْد الأسرة الزّوج أو غيابه خير شاهدٍ على ذلك.

ثم أنه ينبغي أن لا يفهم من التفضيل -المذكور في الآية- أنه تفضيل ذات الرجل على ذات المرأة، أو أن الذكور خيرٌ من الإناث وأفضل منهنَّ؛ لأن هذا يتناقض كليًا مع قوله تعالى: {إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ} [الحجرات: 13]، بل ما تعنيه الآية هو أن أصل الخلقة في التركيب البيولوجي والفيسيولوجي للرّجل يُفضل في القوامة على المرأة، ومثيل ذلك قوله تعالى: {وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي ٱلرِّزْقِ} [النحل: 71]، فالله سبحانه وتعالى فضل بعض الناس على بعض في الرزق، فمنهم الغني ومنهم الفقير، فهل تعني الآية على أن الغني خيرٌ من الفقير وأفضل منه؟! ويقول الألوسي شارحًا آية القوامة: "فلم يقل سبحانه (بما فضلهم الله عليهن) للإشعار بغاية ظهور الأمر وعدم الحاجة إلى التصريح بالمفضل على المفضل عليه بالكلية" (الألوسي، روح المعاني، 23/3)، فالمراد بالبعض في الآية {بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ} هو الرجال كما هو ظاهرٌ من العطف الثاني في قوله تعالى: {وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ} فإنَّ الضميرين للرّجال الذكور. وكذلك لم يقل سبحانه وتعالى: "الرجال قوامون على النساء بما فضل الله الرجال على النساء"؛ فذلك حشوٌ وليس من البلاغة في شيءٍ.

ولعل هذا التفضيل هو المشار إليه في قوله تعالى: {وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ} [البقرة: 228]، فالقرآن هنا يقرّر مبدأ: أنَّ كلَّ حقٍ يقابله واجبٌ، فكما أن رئيس الدولة من أعظم الناس حقوقًا على الناس؛ لأنه من أكثرهم واجباتٍ. فللنّساء من الحقوق على الرّجال مثل ما للرّجال عليهنَّ من الواجبات، لكن للرّجال عليهنَّ درجة، وهي درجة القوامة (ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 609/1). ومعلومٌ أن الفَضْل في اللغة ضد النقص (ابن منظور، لسان العرب، 524/11)، فيُفهم من قوله تعالى: {بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ} أن الرّجل مفضلٌ على المرأة في وظائف، والمرأة مفضلةٌ على الرّجل في وظائف أخرى؛ فالفضل -أو الزيادة- الفطري الذي أودعه الخالق في الرّجل يتناسب مع وظيفته، وبالتالي اقتضى هذا الفضل

واجبًا عليه تجاه المرأة. وكذلك لدى المرأة فضلٌ فطريٌ يتناسب مع وظيفتها، مما اقتضى حقًا لها على الرّجل. لذا لا نستطيع أن نفاضل بين الرجل والمرأة حتى نحدد الوظيفة، تمامًا كما هو الأمر في الطبيب والمهندس؛ فإذا كان المطلوب بناء بيتٍ فالمهندس أفضل، والطبيب أفضل عند مقاومة الأمراض (الجرار، القوامة للحق للمرأة). فما الزوجان في الأسرة إلا بمنزلة عضوين في الجسم الواحد، لكل منهما وظيفته الخاصة به، وليس لأحدهما أن يتفاخر على الآخر أو يهينه، وإنما الحكمة في هذا التعبير {بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ} هو عين الحكمة في قوله تعالى: {وَلَا تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ} [النساء: 32]. بل إن الله تعالى يرشد الزوجين إلى التشاور فيما يخص شؤون الأسرة، فيقول تعالى: {فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا} [البقرة: 233]، فأرشد الزوجين ألا ينفرد أحدهما باتخاذ قرار فطام الولد دون التشاور مع الطرف الآخر. فالقوامة مناط تكليف لا تشريف (محمد رشيد رضا، تفسير المنار، 5/56-57).

ولكن بين الفَينَة والأخرى؛ يطرح دعاة الجندر تساؤلاً حول قوامة المرأة، لِمَ لا تتولى الزّوجة وظيفة القوامة إذا تحلت بالعلم والحكمة والفضيلة، وكان زواجها فاقد الفضل -المذكور من الصفات والخصائص الفطرية التي تؤهله لتولي وظيفة القوامة-، ولم يحسن إدارة أُسرته بسبب محض جهله وانحرافه؟ لا يرى الفقهاء ذلك مبررًا لتولي المرأة القوامة، ولم يقل أحدهم بأن الرّجل الجاهل ضعيف العقل المنحرف أهلٌ للقوامة على المرأة وإن كانت عالمة عاقلة فاضلة، فهذه الحجة أقرب إلى كونها مغالطة وإيهام؛ لإن ما تقرر من الفقهاء أنهم جعلوا مبدأ الكفاءة لصالح الزّوجة -كما مرّ بنا في مبحث الولاية-. فعندما توافق المرأة على الزواج بمن يتقدّم لها فهي قد أقرّت بقوامته أصالةً وإلا لما تزوجت به. ولهذا لم يجز الفقهاء اشتراط المرأة في العقد بأن تكون لها القوامة على زوجها؛ لأنه ينافي مقتضى العقد ويتضمن إسقاط حقوق تجب بالعقد قبل انعقاده (النووي، روضة الطالبين، 7/264-265)؛ والبهوتي، كشاف القناع، 5/98). فلما رضيت الزواج بمن هو دونها علمًا وفضيلةً فهي المسؤولة عن ذلك. وفي حال لم تستطع التعايش معه فقد وضع لها الفقه الإسلامي سبلاً -إن رغبت- للخلاص من قيد القوامة غير الصالحة؛ منها: طلب التفريق لعدم الكفاءة، فإن لم تتحقق فيهما شروط رفع هذه الدعوى وأصرّت على الخلاص منه، فلها رفع دعوى التفريق لما يقع عليها من ضرر قوامة هذا الرجل الجاهل المنحرف عليها. ومن ثم -إن رغبت- تتزوج ممن يكافئها علمًا وعقلاً وفضيلةً أو يزيد عليها، وفي نهاية المطاف سيصير هو القوّام عليها بما تنصلح معه الأمور.

وبعد أن تم بيان العلة الأولى للقوامة، فثمَّت علة أخرى كسبيةٌ ماديةٌ تدعم العلة الفطرية، وهي إنفاق الزوج على زوجته {وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ}. فالذي يتولى الإنفاق هو الرجل؛ لأنه الذي يكسب المال حسب ما جُبل عليه، ومكلفٌ بالعمل والسعي في الكسب. بينما المرأة غير مكلفة بالعمل بل هي مكفلة من جهة أبيها إذا كانت في ذمته، أو من جهة زوجها إذا كانت متزوجة. ويمكن القول إن تكليف الزّوج بالإنفاق والكسب قد شُرع قبل نزول آدم عليه السلام إلى الأرض! فيقول الماوردي في تفسير قوله تعالى: {فَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ} [طه: 117]: "ولم يقل: (فتشقيا) لأمرين: أحدهما: لأنه المخاطب دونها. الثاني: لأنه الكادّ والكاسب لها، فكان بالشقاء أخص" (الماوردي، النكت والعيون، 3/430).

فالشّريعة كرَّمت المرأة إذ فرضت لها مكافأةً عن وظيفةٍ تقتضيه الفطرة، كأن المرأة تنازلت باختيارها عن المساواة التَّامَّة، وسمحت بأن يكون للرَّجل عليها درجةٌ واحدةٌ وهي درجة القيامة والرّياسة، ورضيت بعوضٍ ماليٍ عنها، فقد قال تعالى: {وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِي عَلَيْهِنَّ

بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ} [البقرة: 228]، فالآية أوجبت للزوج هذه الدَّرجة التي تقتضيها الفطرة (محمد رشيد رضا، تفسير المنار، 56/5).

وكان صنيع الفقهاء من أجل الحفاظ على حق المرأة في النفقة الواجبة على زوجها، أنه إذا امتنع الزوج عن النفقة مع قدرته ويساره، فلها أن تأخذ من ماله إن استطاعت، وإلا فيأخذ الحاكم منه لها، ولا فسح عقد الزواج في هذه الحالة؛ لتمكنها من تحصيل حقها بيدها -بالاستطاعة- أو عن طريق الحاكم. أما لو عجز الزوج عمَّا وجب عليه من النّفقة، وطلبت الزّوجة التفريق بينها وبين زوجها بسبب ذلك، فيفرَّق بينهما. ولكن الحنفية لا يقولون بالتفريق بينهما، بل تستدين عليه، ويؤمر بالأداء من تجب عليه نفقتها لولا الزوج (السرخسي، المبسوط، 187/5-188؛ والدسوقي، حاشية الدسوقي، 2/،518؛ والرملي، نهاية المحتاج، 215/7-216؛ وابن قدامة، المغني، 357/11). ومما يفهم من الفقهاء أن الزوجة إذا استغنت عن النفقة بكسبها مثلاً أو غناها، فلا تسقط القوامة باستغنائها عن النفقة، وليس لها خيار في فسخ النكاح؛ لإن القوامة لم تنبنِ على النفقة فحسب، بل مبنيةٌ أيضًا على التفضيل المذكور -كما تقدم- في الآية. فلو كانت القوامة مبنيةٌ على النفقة فحسب لما كان للزوج قوامة على زوجته الغنية، وهذا ما لم به يقل أحد.

وتحقيقًا لما سبق؛ تجلى لنا أن القوامة تعني قيام الزّوج بمصالح زوجته، وتلبية احتياجاتها، والمحافظة عليها. وأن القوامة وظيفة مفروضة على الزوج تكليفًا، وأنها حقٌ للزوجة تشريفًا؛ لكي تتفرغ لإداء وظيفتها الأسمى في الدنيا وهي إعداد الإنسان وصناعة الأجيال. وظهر لنا كيف أن الفقهاء يخضعون الواقع لسلطة النص الديني، المراعي لفطرة الإنسان وتكوينه البيولوجي. وانكشف لنا أيضًا زيف المتأثرين بالرؤية الجندرية وكيف أنهم يقومون بإخضاع النص الديني لواقعٍ هو نتاج افرازات العقل الغربي البعيد كل البعد عن فطرة الإنسان السوية.

5. الخاتمة

1. إن مفهوم الزواج الذي تعارفت عليه المجتمعات في كل زمان ومكان هو ارتباط الرجل بالمرأة، سواء كان دينيًا، أو قانونيًا، أو عرفيًا. لكن الرؤية الجندرية لا تحصر الزواج بين الذكر والأنثى؛ لإن هذا ما عهدت عليه المجتمعات وسارت عليه. بل أن مفهوم الزواج يعتدى ذلك ويشمل ارتباط الذكر بالذكر، أو الأنثى بالأنثى بعقد قانوني يطلق عليه زواجًا أيضًا.

2. الزواج في الفقه مبني على القرآن والسنة له أهدافه ومقاصده العديدة. بينما في الرؤية الجندرية نابع من الفلسفة العبيثة، فلا غايات له لا ومقاصد.

3. فلسفة الولاية عند قائلين باشتراط الولي في إبرام عقد الزَّواج هو امتداد لواجب الولي؛ كونه الرَّجل الراعي عن أهله، وعلى وجه الخصوص ابنته. والرؤية الجندرية تهدف إلى إلغاء الولاية والاكتفاء بحضور الولي الجسدي فحسب.

4. إن مفهومي الرجل والمرأة في الرؤية الجندرية مفاهيم الاجتماعية ولا صلة لهما بالتكوين البيولوجي للجنسين، فالرجل لا يعني الذكر، بل قد يكون ذكرًا أو أنثى. وكذلك المرأة لا تعني بالضرورة أنثى، بل قد تكون ذكرًا أو أنثى.

5. مدلول القوامة كما جاء في القرآن وفهمه الفقهاء هو: قيام الزوج/الذكر على شؤون الزوجة/الأنثى. لكن الباحثين المسلمين المتأثرين بالرؤية الجندرية يؤولون آية القوامة بتأويلات تتوافق تمامًا مع الرؤية الجندرية.

المصادر والمراجع

ابن الرفعة، أحمد بن محمَّد، كفاية النبيه، تحقيق: مجدي محمَّد سرور باسلوم د.م: دار الكتب العلميَّة، ط1، 2009م.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر. زاد المعاد، بيروت: مؤسسة الرسالة، الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ط27، 1415هـ-1994م.

ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد. فتح القدير، د.م: دار الفكر، د.ط، د.ت.

ابن دريد، محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، رمزي منير بعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1987م.

ابن سلامة، رجاء. بنيان الفحولة، دمشق: دار بترا، ط1، 2005م.

ابن سيده، علي بن إسماعيل. المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ-2000م.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. رد المحتار على الدر المختار، الرياض: دار عالم الكتب، 1423هـ-2003م.

ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2011م.

ابن عرفة، محمد بن محمد. المختصر الفقهي، تحقيق: حافظ عبد الرحمن محمد خير، د.م: مؤسسة خلف أحمد الحبتور للأعمال الخيرية، ط1، 1435هـ-2014م.

ابن فارس، أحمد بن فارس. مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، د.م: دار الفكر، 1399هـ-1979م.

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد. المغني، تحقيق: عبد اللَّه بن عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو، الرياض: دار عالم الكتب، ط3، 1417هـ-1997م.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، الرياض: دار طيبة، ط2، 1420هـ-1999م.

ابن مراد، محمد الصالح، الحِداد على امرأة الحَداد، تونس: المطبعة التونسية، ط1، 1931م.

ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب، بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ.

ابن نجيم، زين الدِّين بن إبراهيم بن محمَّد. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، د.م: دار الكتاب الإسلامي، ط2، د.ت.

أبو زهرة، محمد. محاضرات في عقد الزواج وآثاره، د.م: دار الفكر العربي، د.2، د.ت.

أبو زيد، نصر حامد. دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، دار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3، 2004م.

_____، نصر حامد. مفهوم النص؛ دراسة في علوم القرآن، دار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2014م.

أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرون. د.م: مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ-2001م.

أحمد علي الخطيب؛ حمد عبيد الكبيسي؛ محمد عباس السامرائي، شرح قانون الأحوال الشخصية، بغداد: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، ط1، 1400هـ-1980م.

الأشقر، عمر سليمان. أحكام الزواج في ضوء الكتاب والسنة، عمان: دار النفائس، ط3، 1424هـ-2004م.

الألوسي، محمود بن عبد الله. روح المعاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ.

إمام، محمد كمال الدين؛ والشافعي، جابر عبد الهادي سالم. مسائل الأحوال الشخصية الخاصة بالزواج والفرقة وحقوق الأولاد، بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، د.ط، 2003م.

أماني صالح، "قضية النوع في القرآن؛ منظومة الزوجية بين قطبي الجندر والقوامة"، المرأة والحضارة، جميعة دراسات المرأة والحضارة، القاهرة، عدد 3، شعبان 1423هـ-2002م.

الآمدي، علي بن محمد. الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، بيروت: المكتب الإسلامي.

البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، د.م: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.

بدران أبو العينين، تاريخ الفقه الإسلامي، بيروت: دار النهضة العربية، د.ت.

البغوي، عبد الله بن أحمد. معالم التنزيل، الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، ط1، 1416هـ.

البهوتي، منصور بن يونس. كشاف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: هلال مصيلحي، الرياض: مكتبة النصر الحديثة، د.ط، د.ت.

_____، منصور بن يونس. الروض المربع بشرح زاد المستنقع، الكويت: دار الركائز للنشر والتوزيع، ط1، 1438هـ.

الجزيري، عبد الرحمن. الفقه على المذاهب الأربعة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1424هـ-2003م.

جمال الدين محمد محمود، المرأة المسلمة في عصر العولمة، القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط1، 1421هـ-2001م.

الحداد، الطاهر. امرأتنا في الشريعة والمجتمع، القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2011م.

خلاف، عبد الوهاب. أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، الكويت: دار القلم، ط2، 1410هـ-1990م.

الدردير، أحمد بن محمد. أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك، كانو: مكتبة أيوب، د.ط، 1420هـ-2000م.

الدسوقي، محمد بن أحمد. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، د.م: دار الفكر، د.ط، د.ت.

الرازي، محمد بن عمر، المحصول: تحقيق: طه جابر فياض العلواني، د.م: مؤسسة الرسالة، ط3، 1418هـ-1997م.

الرملي؛ محمد بن أبي العباس. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت: دار الفكر، 1404هـ-1984م.

الزحيلي، وهبة. الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق: دار الفكر، ط2، 1985م.

الزرقا، مصطفى أحمد. المدخل الفقهي العام، دمشق: دار القلم، ط1، 1418هـ-1998م.

الزمخشري، محمود بن عمرو. الكشاف، بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1407هـ.

السرخسي، محمد بن أحمد. المبسوط. بيروت: دار المعرفة، د.ط، 1414هـ-1993م.

الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، بيروت: دار المعرفة، د.ط، 1410هـ-1990م.

شحرور، محمد. نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، (دمشق: الأهالي، ط1، 2000م.

الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب. مغني المحتاج، د.م: دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ-1994م.

شقفة، محمد فهر. أحكام الأحوال الشخصية للمسلمين والنصارى واليهود، د.م: د.ن، د.ت.

شلبي، محمد مصطفى، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، د.م: مطبعة دار التأليف، د.ط، 1382هـ-1962م.

شلتوت، محمود. الإسلام عقيدة وشريعة، القاهرة: دار الشروق، ط18، 1421هـ-2001م.

الشيرازي، إبراهيم بن علي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، د.م: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت.

طه عبد الرحمن، روح الحداثة؛ المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2006م.

عبد الخالق، عبد الرحمن. الزواج في ظل الإسلام، القاهرة: دار آفاق الغد، د.ط، د.ت.

عبد الكريم زيدان، المفصل في أحكام المرأة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1413هـ-1993م.

العدوي، علي بن أحمد بن مكرم. حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، بيروت: دار الفكر، د.ط ،1414هـ-1994م.

العلمي، منية. آيات الأحكام المتعلقة بالمرأة. تونس: أطروحة دكتوراه. جامعة الزيتونة في تونس، 2010م.

الغرياني، الصادق عبد الرحمن، مدونة الفقه المالكي وأدلته، بيروت: مؤسسة الريان، ط1، 1423هـ-2002م.

فاطمة المرنيسي، ما وراء الحجاب، ترجمة: فاطمة الزهراء أزرويل، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط4، 2005م.

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. القاموس المحيط، تحقيق: انس محمد الشامي وزكريا جابر أحمد، القاهرة: دار الحديث، 1429هـ-2008م.

قرامي، آمال. الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية؛ دراسة جندرية، بيروت: دار المدار الإسلامي، ط1، 2007م

القرضاوي، يوسف. فقه الأسرة وقضايا المرأة، د.م: الدار الشامية، ط1، 1438هـ-2017م.

القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم اطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1384هـ-1964م.

القِنَّوجي، محمد صديق خان بن حسن. فتحُ البيان في مقاصد القرآن، بيروت: المكتبة العصريَّة، 1412هـ-1992م.

الكاساني، أبو بكر بن مسعود. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1424هـ-2003م.

الكبيسي، أحمد. فلسفة نظام الأسرة في الإسلام، العين: دار الكتاب الجامعي، ط1، 1423هـ-2003م.

الكبيسي، محمود مجيد. "قوامة الرجل على الزوجة والآثار المترتبة عليها"، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد 19، للسنة 15، 1425هـ-2004م.

الكردستاني، مثنى أمين. حركات تحرير المرأة من المساواة إلى الجندر؛ دراسة نقدية إسلامية، كويت: دار القلم، ط1، 1425هـ-2004م.

مالك، مالك بن أنس، المدونة، د.م: دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ-1994م.

الماوردي، علي بن محمد. النكت والعيون، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت.

ـــــــــ، علي بن محمد. الحاوي الكبير، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ-1999م.

مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، القاهرة: دار الدعوة، د.ط، د.ت.

محمد رشيد رضا، تفسير المنار، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 1990م.

مرتضى الزَّبيدي، محمّد بن محمّد، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، الكويت: مطبعة حكومة الكويت، د.ط، 1392هـ-1972م.

المرغيناني، علي بن أبي بكر، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، بيروت: دار احياء التراث العربي، د.ط، د.ت.

المقرن، محمد بن سعد بن محمد. "القوامة الزوجية؛ أسبابها، ضوابطها، مقتضاها"، مجلة العدل، (العدد 32، شوال، 1427هـ.

ملكة يوسف زرار، موسوعة الزواج والعلاقة الزوجية في الإسلام والشرائع الأخرى المقارنة، القاهرة: دار الفتح للإعلام العربي، ط1، 1420هـ-2000م.

النسائي، أحمد بن شعيب. السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ-2001م.

النمر، نمر محمد الخليل. أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي، عمَّان: المكتبة الإسلامية، ط1، 1409هـ.

نوال السعداوي، الأنثى هي الأصل، د.م: مؤسسة الهنداوي، د.ت.

النووي، يحيى بن شرف. روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، ط3، 1412هـ-1991م.

القرافي، أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، د.م: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1416هـ-1995م.

الإسلامبولي، سامر. مفهوم الرجال والنساء في القرآن، شوهد في: 06-05-2022 <<https://samerislamboli.com/?p=3029،

إسماعيل عرفة، الإلحاد والأخلاق.. إذا كان الإله خرافة فكل شيء مباح! نشر في: 19-09-2017م. شوهد في: 30-12-2020م.

<https://www.aljazeera.net/midan/intellect/philosophy/2017/9/19/>

الجرار، بسام، القوامة للحق للمرأة، نشر في: 27-11-2020م، شوهد في: 11-06-2022م. <<https://m.facebook.com/Jarrar2022

سهيلة زين العابدين، مراجعات على برنامج صحوة، حلقة 18 "الزواج" (2)، 26-06-2016م، شوهد في: 5-6-2022م. <<http://www.adnanibrahim.net/3/

المفتي شوقي إبراهيم علام، "مذاهب الفقهاء في زواج المسلمة من غير المسلم"، تاريخ الفتوى: 18 نوفمبر 2020، رقم الفتوى: 15719، موقع دار الإفتاء المصرية، شوهد في: 20-04-2021م.

<https://www.dar-alifta.org/Home/ViewFatwa?ID=15719&title>

KAYNAKÇA

Abdulvahhab Hallâf, *Ahkâmu'l-Ahvâli'ş-Şahsiyyeti fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyyeti*, Dâru'l-Kutubu'l-Mısrıyyeti, 2. Baskı, Kahire, 1990.

Abdurrahman Abdulhalık, *ez-Zevâcü fi Zilli'l-İslâm*, Dâru Âfâki'l-Ğad, Kahire, yy., yt.

Abdülkerîm Zeydân, *el-Mufassal fi Ahkâmi'l-Mer'eti ve'l-Beytü'l-Müslimü fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyyeti*, Müessesetü'r-Risâleti, 1. Baskı, Beyrut, 1993.

Ahmed Ali el-Hatîb, vd., *Şerhu Kanuni'l-Ahvali'ş-Şahsiyye*, Vuzeratu't-Ta'lîmi'l-Âlî ve'l-Bahsi'l-İlmiyyi, 1. Baskı Bağdat, 1980.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Müessesetü'r-Risâleti, 1. Baskı, thk. Şuayb el-Arnâûd ve Âdil Mürşid vd., yy., 2001.

Alemî, Müniyye, *Âyâtun li'l-Ahkâmi'l-Muteallakati bi'l-Mer'eti*, Doktora Tezi, Câmiatü'z-Zaytûnah, Tûnus, 2010.

Amânî Sâlih, "Kadiyyetü'n-Nevi fi'l-Kur'âni; Manzûmetü'z-Zevciyyeti beyne Kutbey: el-Cenderi ve'l-Kavâmeti", *el-Mer'etü ve'l-Hadâratü*, Cemîatü Dirâsâti'l-Mer'eti ve'l-Hadârati, Kahire, 2002.

Âmidî, Ali b. Ebî Ali, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Mektebetü'l-İslâmiyye, thk: Abdurrazzâk Afîfî, Beyrut, t.y.

Amy Mastrine, "Patriarchy Protects Women Better Than Modern Feminism", 2020, *https://www.eviemagazine.com/post/patriarchy-protects-women-better-than-modern-feminism* (19/02/2022).

Arafa, İsmâîl, "el-İlhâd ve'l-Ahlâk", 2020, *https://www.aljazeera.net/midan/intellect/philosophy* (19.09.2019).

Bedrân Ebu el-Ayneyn, *Târîhu'l-Fıkhı'l-İslâmiyyi*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyyeti, Beyrut, yt.,

Bessâm el-Cerrâr, "el-Kıvâmetü li'l-Hakkı li'l-Mer'eti", *https://m.facebook.com/Jarrar2022* (11/06/2022).

Brake, Elizabeth, "Marriage and Domestic Partnership", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, edit. Edward N. Zalta, *https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/marriage/* ve *https://hekmah.org/%d8%a7%d9%84%d8%b2%d9%88%d8%a7%d8%ac/*. p.4. (11.03.2023).

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *Sahih-i'l-Buhârî*, Dâru Tavku'n-Necât 1. Baskı thk. Muhammed Zuheyr b. Nasır en-Nasır, yy., 2001.

Cemâlüddîn Muhammed Mahmud, *el-Mer'etü'l-Müslimetü fi Asri'l-Avlemeti*, Dâru'l-Kitâbi'l-Elbânî, 1. Baskı, Beyrut, 2001.

Ebu Zuhra, Muhammed, *Muhâdarâtun fi Akdi'z-Zevâci ve Âsârihi*, Dâru'l-Fikri'l-Arabiyyi, yy., ty.

ed-Desûkî, Muhammed b. Ahmed, *Hâşiye ʿale'ş-Şerhi'l-Kebîr*, Dâru'l-Fikr, yy., ty.

el-Adevî, Ali b. Ahmed b. Mükrim es-Saîdî, *Haşiyetü'l-Adevî ale Kifayeti't- Talibi'r-Rabbanî*, Dâru'l-Fikr, yy., thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bukâî, Beyrut, 1994.

el-Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyeti, 1. Baskı, thk. Ali Abdulbârî Atıyye, Beyrut, 1994.

el-Aşkâr Ömer Süleyman, *Ahkâmu'z-Zevâc fî Dâv'i'l-Kitâbi ve's-Sünne*, 3. Baskı, Dâru'n-Nefâis, Ummân, 2004.

el-Beğavî, Abdullah b. Ahmed, *Meâlimu't-Tenzîl*, Dâru's-Selâm, 1. Baskı, Riyad, 1995.

el-Buhûtî, *er-Ravdu'l-Murbi' biŞerhi Zadi'l-Mustakni*' Muhtasari'l-Mukni', Dâru'r-Rakâiz, Kuveyt, 1. Baskı, 2016.

----------, *Keşşâfü'l-Kınâʿ ʿan Metni'l-İknâʿ*, Mektebetü'n-Nasri'l-Hadîseti, thk. Hilâl Musaylihî, Riyâd, ty.

el-Cevziyye, İbn Kayyim, *Zâdü'l-Meâd*, Müessesetü'r-Risâleti, 27. Baskı, Beyrut, 1994.

el-Cezîrî, Abdurrahman b. Muhammed, *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbeâti*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut, 2003.

el-Derdîr, Ahmed b. Muhammed, *Akrabu'l-Mesâliki li Mezhebi'l-İmâmi Mâlik*, Mektebetü Eyyûb, Kano, 2000.

el-Guryânî, Sâdık b. Abdurrahman, *Mudevvenetu'l-Fıkhı'l-Mâlikiyyi ve Edilletuhu*, Müessesetü'r-Reyyan, 1. Baskı Beyrut, 2002.

el-İslâmbûlî, Sâmir, "Mefhûmu'r-Ricâli ve'n-Nisâi fi'l-Kur'âni", *https://samerislamboli.com/?p=3029* (06/05/2022).

el-Kannevci, Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Han b. Hasan b. Ali, *Fethu'l-Beyân fî Makâsıdi'l-Kur'ân*, el-Mektebetü'l-Asriyyetü, Beyrut, 1992.

el-Karadavî, Yusuf, *Fıkhu'l-Usrati ve Kadâye'l-Mer'eti*, yy., 1. Baskı, 2017.

el-Karâfî, Ahmed b. İdrîs, *Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*, Mektebü Nezâr el-Bâz, 1. Baskı, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavvad, yy. 1995.

el-Kâsânî, Ebu Bekr b. Mesûd, *Bedâiu's-Sanâiî fî Tertîbi'ş-Şeraiî*, Matbaatu Şirketi'l-Metbûâti'l-İlmiyyeti ve Matbaatu'l-Cemâliyyeti, 1. Baskı, yy., 1910.

el-Kebîsî, Ahmed, *Felsefetü Nizâmi'l-Üsrati fi'l-İslâmi*, Dâru'l-Kitâbi'l-Câmiî, 1. Baskı, el-Ayn, 2003.

el-Kebîsî, Mahmûd Mecîd Suûd, "Kıvâmetu'r-Racüli ala'z-Zevceti ve'l-Âsâru'l-Müterattibeti aleyhâ", *Mecelletü'l-Mecmai'l-Fıkhiyi'l-İslâmiyyi*, S. 19, 2004.

el-Kürdistânî, Müsenna Emîn ve Kâmilyâ Hilmi, *el-Gender, el-Menşe', el-Medlûl, el-Eser*, Cemîatu'l-Afâfi'l-Hayriyye, 1. Baskı, Umman, 2004.

el-Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Muhammed, *el-Hâvî'l-Kebîr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyeti, 1. Baskı, thk. Ali Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdulmevcud, Beyrut, 1999.

----------, Ali b. Muhammed b. Muhammed, *en-Nuketü ve'l-Uyun*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyeti, thk. es-Seyyid İbn Abdulmaksûd, Beyrut, yt.

el-Merğînânî, Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâyetü fi Şerhi Bidâyetî'l-Mübtedî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, thk. Talâl Yûsuf, Beyrut, ty.

el-Mernîsî, Fâtıma, Mâ Verâu'l-Hicâb: *el-Cinsu ke Hendesetin İctimâiyyetin*, el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabiyyu, 4. Baskı trc. Fâtıma ez-Zehra Azruvîl, ed-Dâru'l-Beydâu, 2005.

el-Mukriî, Muhammed b. Sa'd b. Muhammed, "el-Kıvâmetü'z-Zevciyyetü: Esbâbuhu, Davêbituhu, Muktazâhu" *Mecelletü'l-Adl*, S. 32, 2006.

el-Müftî, Şevkî İbrâhîm Allâm, Mezâhibu'l-Fukahâu fi'z-Zevâci'l-Müslimeti min ğayri'l-Müslimi, Fetva Tarihi: 18/11/2020, Fetva Numarası: 15719; Mevkıu Dâri'l-İftâi'l-Mısrıyyeti: *https://www.dar-alifta.org/Home/ViewFatwa?ID=15719&title* (20/04/2021).

el-Nemer, Nemer Muhammed el-Halil, *Ehlu'z-Zimmeti ve'l-Velâyâti'l-Âmmeti fi'l-Fıkhı'l-İslâmiyyi*, el-Mektebetü'l-İslamiyyetü, 1. Baskı, Ummân, 1988.

en-Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü'l-Kübra, Müessesetü'r-Risâleti*, 1. Baskı, thk. Hasan Abdülmün'im Şiblî, Beyrut, 2001.

en-Nevevî, Muhyiddîn Yahya b. Şeref, *Ravdatu't-Tâlibîn ve Umdetü'l-Müftîn*, el-Mektebül'l-İslamiyyü, 3. Baskı, thk. Zuheyr eş-Şâvîş, Beyrut, 1991.

er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hasen b. Hasen, *el-Mahsûl*, Müessesetü'r-Risâle, thk: Tâhâ Câbir el-Alvânî, 3. Baskı, yy., 1997.

er-Remlî, Muhammed b. Ebu'l-Abbâs, *Nihâyetü'l-Muhtâc ila Şerhi'l-Minhâc*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1984.

es-Seadêvî, Nevâl, *el-Ünsâ Hiye'l-Aslu*, Müessesetü Hindâvî, Windsor, 2017.

eş-Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *el-Üm, Dâru'l-Fikr*, 2. Baskı, Beyrut, 1983.

eş-Şîrâzî, İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf, el-Muhezzeb fi Fıkhi'l-İmâmi'ş-Şâfiî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, yy., ty.

eş-Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Mugni'l-Muhtâc İlâ Ma'rifeti Ma'âni Elfâz'il-Minhâc*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, yy., 1994.

et-Tâhir el-Haddâd, *İmraetunâ fi'ş-Şerîati ve'l-Müctema'*, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısrî, Kahire, 2011.

ez-Zemahşerî, Mahmud b. Amr, *el-Keşşaf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 3. Baskı, Beyrut, 1986.

ez-Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalu'l-Fıkhiyyi'l-Âm, Dâru'l-Kalem*, 1. Baskı, Şam, 1998.

ez-Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmiyyi ve Edilletuhu*, Dâru'l-Fikr, 2. Baskı, Dimeşk, 1985.

Firuzabadi, Mecdü'd-Din Muhammed b. Yakub, *Kamusu'l-Muhit*, Dâru'l-Hadîs, thk. Enes Muhammed eş-Şâmî ve Zekeriyya Câbir Ahmed, Kahire, 2008.

http://www.adnanibrahim.net/3/ (05.06.2022).

İbn Âbidin, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddü'l-Muhtâr Ala'd-Durrü'l-Muhtâr Fî Şerhi Tenvîr'il-Ebsâr*, Dâru Âlemi'l-Kütüp, Riyad, 2003.

İbn Arefe, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Verğamî, *el-Muhtasar el-Fıkhî*, Müessesetü Halef Ahmed Habtûr, 1. Baskı, yy. 2014.

İbn Âşur, Muhammed Tâhir, *Makâsıdu'ş-Şerîati'l-İslamiyyeti*, Dâru'l-Kitâbi'l-Elbânî, Beyrut, 2011.

İbn Düreyd, Ebu Bekr Muhammed, *Cemheratü'l-Lüğati*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1. Baskı, nşr. Remzî Münîr el-Ba'lebekkî, Beyrut, 1987.

İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyya, *Mu'cemu'l-Mekayisi'l-Luğa*, Daru'l-Fikr, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn, yy., 1979.

İbn Kesîr, İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'-Azîm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, thk: Muhammed Hüseyin Şemseddin, Beyrut, 1998.

İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, 3. Baskı, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî ve Abdulfettah Muhammed el-Halvu, Riyâd, 1997.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem b. Alî, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadr, 3. Baskı, Beyrut, 1993.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyyi, 2. Baskı, yy., ty.

İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâîl, *el-Muhkem ve'l-Muhîtü'l-Aʿzam*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1. Baskı, thk. Abdülhamîd Hindâvî, Beyrut, 2000.

İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, yy., 1970.

İbnu'r-Rifaa', Ahmed b. Muhammed, *Kifâyetu'n-Nebîh Şerhu't-Tenbîh*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, thk. Mecdî Muhammed Surûr Baslum, yy., 2009.

Karâmi, Amel, *el-İhtilâfu fi's-Sekâfeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyyeti: Dirâsetün Cenderiyyetün*, Dâru'l-Medâri'l-İslamiyyi, 1. Baskı, Beyrut, 2007.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebu Bekir, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Baskı, Kahire, 1964.

Mâlik, Mâlik b. Enes, *el-Müdevvenetü*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyyeti, 1. Baskı, yy., 1994.

Mucmeu'l-Lüğati'l-Arabiyyeti, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Dâru'd-Da've, y.y., ts.

Muhammed es-Sâlih b. Murad, *el-Hidâd alâ İmraeti'l-Haddâd*, el-Matbaatu't-Tunusiyyetu, 1. Baskı, Tunus, 1931.

Muhammed Kemâleddîn ve Câbir Abdulhâdî Sâlim eş-Şâfiî, *Mesâilu'l-Ehvâli'ş-Şahsiyyeti'l-Hâssati bi'z-Zevâci ve'l-Furkati ve Hukûki'l-Evlâdi*, Menşûrâti'l-Halebiyyi'l-Hukûkiyyeti, Beyrut, 2003.

Muhammed Mustafa Şelbî, *el-Medhal fi't-Ta'rîfi bi'l-Fıkhi'l-İslâmiyyi ve Kavêidü'l-Mülkiyyeti ve'l-Ukûdu fihi*, Matbaatü Dâri't-Telîfi, yy.

Muhammed Reşîd Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, el-Hey'etü'l-Mısrıyyetü'l-Âmmiyyi li'l-Kitâb, Kâhire, 1990.

Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Devâiru'l-Havfi Kırâatun fi Hıtâbi'l-Mer'eti*, ed-Dâru'l-Beydâu: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabiyyu, 3. Baskı, yy. 2004.

----------, *Mefhûmu'n-Nass: Dirâseün fi Ulumi'l-Kur'ân*, ed-Dâru'l-Beydâu el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-Arabiyyu, 1. Baskı, yy. 2014.

Reca' b. Selâme, *Bünyânü'l-Fuhûleti*, Dâru Petra, 1. Baskı, Dimeşk, 2005.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsuleimme, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1993.

Şahrûr, Muhammed, *Nahvu Usûlin Cedîdetin li'l-Fıkhi'l-İslamiyyi*, el-Ahâlî, 1. Baskı, Dımaşk, 2000.

Şakve, Muhammed Fehr, *Ahkâmu'l-Ahvâli'ş-Şahsiyye*, Yayın Evi Yok, yy., ty.

Şeltût, Mahmûd, *el-İslamu Akîdetün ve Şerîarün*, Dâru'ş-Şurûk, 18. Baskı, Kâhire, 2001.

Taha, Abdurrahman, *Ruhu'l-Hadâse: el-Medhal ilâ Te'sîsi'l-Hadâseti'l-İslâmî*, Dâru'l-Beydâ, 1. Baskı, 2006.

Zebîdî, Muhammed Muratazâ, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Metbûatu Hukûmeti Kuveyt, Kuveyt, 1972.

Zerrâr, Melike Yusuf, *Mevsûatü'z-Zevci ve'l-Alâkatü'l-Zevciyyeti fi'l-İslâmi ve'ş-Şerâii'l-Uhrâ'l-Mukârinetü*, Dâru'l-Feth, 1. Baskı Kâhire, 2000.