Journal of Humanities and Social Sciences
Volume (4), Issue (2): 28 Feb 2020
P: 42 - 62

ISSN: 2522- 3380

مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية
المجلد (4)، العدد (2): 28 فبراير 2020 م
ص: 42 - 62

Woman and political work in the Islamic contemporary thought

Abed Alraheem shoobake

Abstract: This study analyst woman subject and political work in the Islamic contemporary thought; so the study aims at exploring the participation of the Islamic contemporary political thought in renewing its thesis about woman subject and political work ; moreover; the study embrace context analysis method ;so it represents the Islamic contemporary contexts and thought. It is based on the Islamic intellectual positions, that in some cases recognizes the involvement of women in politics, and some other deny it.

Therefore; this study reached the conclusion that there is no religious prohibition which prohibit woman to take part in any position in society or state. And so she has the right or the big must and duty to take part in the political life as well as in the parliamentary councils and presidency of the state.

Keywords: Woman and political work- Islamic contemporary thought- woman and political participation- woman and parliamentary councils- woman and presidency of the state.

المرأة والعمل السّياسي في الفكر الإسلامي المعاصر

عبد الرحيم سليم الشوبكي

الملخص: تحلّل هذه الدّراسة موضوع المرأة والعمل السّياسي في الفكر الإسلامي المعاصر، إذ تهدف إلى استكشاف مساهمة الفكر السّياسي الإسلامي المعاصر في تجديد أطروحاته حول موضوع المرأة والعمل السّياسي، وقد تبنّت الدراسة منهج تحليل النّص، حيث تمثّل النصوص الفكرية الإسلامية المعاصرة محلّ البحث، معتمدة على المواقف الفكرية الإسلامية التي يعترف بعضها بإشراك المرأة في العمل السّياسي وبعضها الآخر ينفي ذلك، كما توصّلت الدراسة إلى أنّه في التصوّر الإسلامي ليس من حاجز ديني يحظر تبوّؤ المرأة أيّ منصب في المجتمع والدّولة، وأنّ من حقها بل واجب عليها المشاركة في الحياة السياسية والمجالس النيابية، وحقّها في تقلّد رئاسة الدولة.

الكلمات المفتاحية: المرأة والعمل السّياسي، الفكر الإسلامي المعاصر، المرأة والمشاركة السّياسية، المرأة والمجلس النّيابي، المرأة ورئاسة الدولة.

مقدّمة:

نالت قضايا المرأة وحقوقها اهتماماً واسعاً في الأطروحات الفكرية الإسلامية التي تعرّضت لها بالعرض والتّحليل، إلا أنّ القراءات المعاصرة تدعو إلى تجاوز الطرح التّقليدي وتطوير أسلوب عرضها، ضمن منهج إسلامي تجديدي منفتح على الجديد الثقافي الذي أفرزته التطوّرات الفكرية المعاصرة، والتي من أهمّها إعادة قراءة النّصوص والأحكام الإسلامية لتقديم رؤى جديدة للقضايا التي تتعلّق بالمرأة وحقوقها، وخاصة تلك المتعلقة بحقوقها السّياسية[1].

(1). أمل الخزعلي، **حقوق المرأة في الإسلام: قراءات معاصرة، مجلة الدراسات الدولية**، العراق، جامعة بغداد، مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية، جامعة بغداد، العدد 51، 2012م، ص1.

ومن المفيد ذكره في هذا المقام، أنّ الرّؤية الإسلامية للعمل السياسي للمرأة تختلف عن النّظرة الغربية؛ حيث ترتكز هذه الأخيرة على سبل التأثير على صنع القرار لتحقيق تفاعل مصالح الفئات الاجتماعية المختلفة، ومن بينها مصالح المرأة، بهدف استقرار النظام السّياسي، في حين تجعل الرّؤية الإسلامية المصلحة الشرعية* مناط الحركة السياسية، فالأمة هي الفاعل الرئيس والمؤسسات أدوات لتحقيق هذه المصلحة، لذا فإن العمل السّياسي في الرؤية الإسلامية يدور مع الشريعة وأحكامها ومصلحة الأمة، مما يضفي عليه أبعادا مختلفة عن مفهوم المشاركة السّياسية[(2)].

وبناء على ما سبق، تسعى هذه الدراسة لإلقاء الضوء على الأطروحات الفكرية المعاصرة لإبراز الاجتهادات الفكرية والسّياسية وإسهاماتها في تجديد الفكر الإسلامي المعاصر في موضوع المرأة والعمل السّياسي، واستخلاص النتائج اللازمة منها، في ظل الإشكالية والجدل الفكري بين الطرح التّقليدي الذي يحرم عمل المرأة السّياسي وبين الموقف المعاصر الذي يرى حجّية ومشروعية هذا العمل، ولذلك تنقسم الدّراسة إلى ثلاثة مطالب رئيسية: المطلب الأول: مفهوم الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. المطلب الثاني: مفهوم العمل السّياسي، المطلب الثالث: المرأة والعمل السّياسي في الفكر الإسلامي المعاصر.

مشكلة الدّراسة وأسئلتها:

تتمحور مشكلة الدّراسة في السؤال التالي: إلى أي مدى ساهمت الأطروحات الفكرية في تجديد وإثراء الفكر الإسلامي المعاصر حول موضوع المرأة والعمل السّياسي؟

فرضية الدّراسة:

تحاول هذه الدراسة التحقّق من فرضية محدّده وهي:

ساهمت الأطروحات السياسية الفكرية الإسلامية المعاصرة في إزالة العوائق الفكرية أمام دور المرأة السياسي وحقّها في تقلّد أي منصب في المجتمع والدولة.

أهدف الدراسة:

ستحاول الدراسة تحقيق جملة الأهداف ذات العلاقة بجوهر موضوعها، وتكمن هذه الأهداف في التالي:-

1. تحليل الإسهامات الفكرية الإسلامية المعاصرة ودورها في تجديد وإثراء موضوع المرأة والعمل السّياسي.
2. تسليط الضوء على مفهوم الفكر السّياسي الإسلامي المعاصر.
3. التعرّف على مفهوم العمل السّياسي ومميّزات استخدامه في تنظير الفكر الإسلامي لدور المرأة السّياسي.

أهمّية الدراسة:

يكتسب موضوع الدراسة أهمّية لا تقتصر على مدى ما تساهم به في الإجابة عن تلك التّساؤلات الملحّة التي تطرحها الدراسة وفي طبيعة الإشكالية التي تعالجها، ولكن أيضاً في ذلك القدر الذي تتناول فيه موضوع المرأة والعمل السّياسي في الفكر الإسلامي المعاصر.

---

*. **المصلحة الشرعية** هي إما جلب المصلحة أو دفع المفسدة، أو الأمران معًا. للمزيد أنظر: الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، **المستصفى من علم الأصول**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1993م، ص174.

(2). هبه رؤوف عزت، **المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية**، واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص117

كما تكتسب هذه الدراسة أهمّية مضافة لاعتبارات عديدة، بعضها نظري والآخر عملي، والتي تكمن في الحاجة لتحقيق تراكمي في الدّراسات النّظرية السّياسية العربية والإسلامية التي تدرس موضوع المرأة والعمل السّياسي في الفكر الإسلامي المعاصر، بالإضافة إلى تقديم إسهامات المدارس والتيارات والمفكّرين في تجديد الفكر الإسلامي حول هذا الموضوع، من خلال تقديم أفكارهم بشكل منهجي، مبرزه الاجتهادات الفكرية والسّياسية وإسهاماتها في تجديد وإثراء الفكر الإسلامي المعاصر، واستخلاص النتائج اللازمة منها.

يضاف إلى أهمّية الدّراسة فيما تضيفه للمكتبة العربية في دراسة موضوعة المرأة والعمل السّياسي، التوصّل لسبل تطوير الخطاب الإسلامي المعاصر حول حقوق المرأة وخاصة المتعلّقة بحقوقها السياسية، وذلك في لحظة تتزايد فيها حاجة المجتمعات العربية والإسلامية لخطاب جديد يتلاءم مع واقع تلك المجتمعات وفق المتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية.

منهج الدّراسة:

نظراً لطبيعة الدّراسة، ومن خلال ما تمّ عرضه في مقدّمتها ومشكلتها، يمكن استخدام أكثر من منهج لاستقصاء هذه الدراسة. وانطلاقاً من فكرة تكامل المناهج فسوف يتمّ الاعتماد على تحليل النّص، حيث تمثّل النّصوص الفكرية الإسلامية المعاصرة محلّ البحث؛ إذ يستدعي منهج تحليل النّص البدء بتحديد النصوص أولا ثم التثبّت من صحّتها، وصحة نسبتها إلى مفكّر معين وفهم بيئة كل نص، وتحليل بنيته، إلى أن تنتهي إلى قراءة النصوص[3]، ويقصد بمنهج تحليل النص: "بيان محتوى النصوص من فكر وأفكار وصور لهذه الأفكار، وربما يبيّن في الوقت ذاته السياق الحضاري الذي عايشه صاحبه ودفعه إلى تسجيل هذا النص"[4]، كما يعتمد هذا المنهج على أربعة مستويات للقراءة التحليلية للنص[5]:

- القراءة الأولى: هي القراءة المباشرة التي نستخرج منها ما في النص من أفكار دون إعمال فكر أو اجتهاد لاستخلاص مضمونه وأفكاره.
- القراءة الثانية: هي القراءة غير المباشرة، أي ما يقدم النص بعد إعمال الفكر والعقل في المستتر فيه.
- القراءة الثالثة: هي ما لم يقله النص ولكن أراد قوله بصورة غير مباشرة.
- القراءة الرابعة: هي ما يستفاد من النص للعبرة والعظة.

أدوات جمع المادة العلمية وتحليلها:

لقد تمّ الاعتماد في جمع المادة العلمية على مجموعة من كتابات الخاصة بالفكر السياسي الإسلامي المعاصر حيث تمثّل هذه النصوص الفكرية محل البحث، التي سيتمّ دراستها وفقا للمناهج البحثية المستخدمة في هذه الدراسة، وتشمل الكتب والمقالات والرسائل العلمية والدراسات المنشورة.

---

(3). شهاب الدين أحمد بن محمد ابن أبي ربيع، **سلوك المالك في تدبير الممالك**، تحقيق وتعليق وترجمة: حامد ربيع، القاهرة، مطابع دار الشعب، 1980م. هامش ص ص 98- 99

(4). للمزيد حول منهج تحليل النص، انظر: مصطفى منجود، **قضايا منهاجية في خبرة تدريس الفكر السياسي الإسلامي**، في سلسلة المنهجية الإسلامية (18)، دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: حقل العلوم السياسية نموذجًا، إعداد وإشراف: نادية مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مركز الحضارة للدارسات السياسية، 1423هـ/2002م، ص93

(5). المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الدراسات السابقة:

1. المرأة وحقوقها السياسية في الفقه الإسلامي: أسمهان قصور[6].
2. المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء: جمال البنا[7].
3. المرأة بين القرآن وواقع المسلمين: راشد الغنوشي[8].
4. المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية: عبد الكريم زيدان[9].
5. المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية: هبة رؤوف عزت[10].

التحليل:

المطلب الأول: مفهوم الفكر السياسي الإسلامي المعاصر:

تناولت العديد من الأدبيات تعريفات كثيرة للفكر، ولعل من أهمها أنه "اسم لعملية تردّد القوى العاقلة المفكّرة في الإنسان، سواء أكان قلباً أو روحاً أو ذهناً بالنّظر والتدّبر لطلب المعاني المجهولة من الأمور المعلومة، أو الوصول إلى الأحكام أو النّسب بين الأشياء"[11]، أو ذلك التعريف الذي تناوله بأنه "جملة النشاط الذهني من تفكير وإرادة ووجدان وعاطفة شاملة ما يتمّ التفكير فيه من أفعال ذهنية تبلغ أسمى صورها في التحليل والتركيب والتنسيق، وهو بهذا خاصية إنسانية"[12].

كما أن هناك تعريفات متعددة للفكر السّياسي، ولعل من أهمها أنه "تلك المجموعة من المبادئ والقيم السياسية، التي ارتبطت بمجتمع معيّن، والتي قدر لها بدرجة أو بأخرى أن تتبلور في شكل منطق متكامل مع درجة معينة من الدقة والتفصيل في الجزئيات، فالفكر السياسي في كلياته يشمل أولاً: القيم السياسية، وثانياً: الفلسفة السياسية، ثم ثالثاً: المدركات المتداولة المتعلقة بالممارسة السياسية"[13]، أو ذلك التعريف الذي تناوله على أنه "نتاج عقل الفيلسوف السياسي، أو المفكّر السياسي نتاج تفاعل عقله مع مجتمعه، لذا هو مجموعة من الأفكار عن مجتمع ما، وحاضره ومستقبله، كما يعبّر عنها المفكر السياسي"[14].

وتجدر الإشارة في هذا السياق أن الكثير من العلماء والباحثين اجتهدوا في تعريف الفكر الإسلامي دون تباين كبير، إذ يذكر الدكتور حسن الترابي* تعريفاً للفكر الإسلامي يمكن وصفه بأنه أكثر دقة وشمولا، فيعرّفه بأنه "تفاعل بين عقل المسلمين وأحكام الدين الأزلية"[15]، وهو يعيب وينتقد الذين يحصرون آفاق الفكر الإسلامي في إطار

---

(6). أسمهان قصور، **المرأة وحقوقها السياسية في الفقه الإسلامي**، الجزائر، جسور للنشر والتوزيع، 2012م.

(7). جمال البنا، **المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء**، القاهرة، دار الشروق، 2008م

(8). راشد الغنوشي، **المرأة بين القرآن وواقع المسلمين**، تونس، دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2015م

(9). عبد الكريم زيدان، **المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية**، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1413هـ/ 1993م.

(10). هبه رؤوف عزت، **المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية**، واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م

(11). طه جابر العلواني، **الأزمة الفكرية المعاصرة**، ط4، فيرجينيا، المعهد العالمي الإسلامي، 1994، ص26.

(12). محمد عماره، **معالم المنهج الإسلامي**، القاهرة، دار الشروق، 1998، ص87.

(13). شهاب الدين أحمد بن محمد ابن أبي ربيع، **سلوك المالك في تدبير الممالك**، مرجع سابق، ص94

. (14) حورية مجاهد توفيق، **الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده**، ط2، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1992، ص9

*. **حسن الترابي (1932- 2016)**: رائد مدرسة التجديد الإسلامي السياسي في السودان، وله العديد من المؤلفات، من أهمها: تجديد الفكر الإسلامي، المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع.

(15). حسن الترابي، **تجديد الفكر الإسلامي**، ط3، د. ن، 1988، ص9.

الدفاع أو الذود عن منهجية الإسلام، فالفكر الإسلامي في تعريف هذا المفكّر عملية تفاعلية بين عقلنا المتكيّف بهذه العلوم المنفعل مع ظروف حياتنا ومعاشنا مع القرآن الأزلي الخالد الذي بينَّه الرسول عليه السلام[16]. كما وضعت الدكتورة نيفين عبد الخالق* تعريفاً للفكر السياسي الإسلامي بأنه "ذلك النشاط العقلي الذي يضمّ الآراء والمبادئ والأفكار لمجموعة بشرية معيّنة هم "المسلمون" منذ أن نشأ لهم مجتمع سياسي وتكوّنت للإسلام دول من عهد الرسول محمد صلى الله عليه وسلم وحتى عصرنا الحالي. وهذا يعني أنّ هذا الفكر قد مرّ بمراحل وتطوّر وله تاريخ يشمل هذه المراحل التي تضمّ كافة الأفكار والمبادئ والنظريات التي تخص حياة وأهداف المسلمين السياسية، والقواعد التي تحكم وتنظّم كل ما يمكن أن يطلق عليه أنه سياسي ويخص المسلمين كأمة أو مجتمع سياسي[17].

ومن المفيد ذكره في هذا المقام، أن صفة (المعاصر) جاءت بعد الفكر الإسلامي لضبط الحالة الزمنية، وهي الفترة ما بين منتصف القرن العشرين حتى أوائل القرن الواحد والعشرين[18]، وكما يرى طارق البشري أنّ العصر يعني الدهر أو الزمن وينسب إلى شخص (عصر محمد علي) أو أسرة حاكمة (العصر العباسي) أو إلى ظواهر اجتماعية (العصر الحديث)، وعندما نشير إلى العصر مجرداً من نسبة تخصّصه فغالباً ما نعني العصر الحديث، وعندما نقول روح العصر إنما نقصد الإشارة إلى السمة الغالبة على أوضاع المرحلة التاريخية التي نحياها كما أن ما نعايشه من أوضاع الحاضر نصفه بالمعاصر[19].

والأصل أنّ العصر مفهوم زماني يمكن أن يميّز مرحلة، ويمكن أن تقوم له دلالة على التعاقب، ولكنه بذاته لا يميّز جماعة ولا تقوم به وحده هوية، ولكننا إذا انتقلنا بالعصر بمفهومه الزماني إلى مفهوم يفيد بذاته الدلالة على حضارة واحدة أو جماعة واحدة، فإننا نكون قد أكسبنا وحدة العصر الزمانية دلالة أممية، من حيث يصير العصر بذلك وحدة انتماء جماعي، والأصل أيضاً أنّ العصر بمعناه التاريخي والاجتماعي هو مجموعة الظروف والأوضاع الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية المعيشة خلال مرحلة تاريخية، فهو بذلك وبهذه الظروف والأوضاع يتّصف بملامح محدّدة أو يغلب عليه طابع معيّن[20].

تجدر الإشارة إلى اختلاف المفكّرين الإسلاميين في تحديد المعاصر زمنيّاً في الفكر السياسي الإسلامي، وهناك مجموعة من الاتّجاهات في ذلك، نذكر منها: الاتّجاه الأول: يتناول نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر أي مع الحملة الفرنسية على مصر (1798م- 1801م)، والاتجاه الثاني يعود إلى أفكار الأفغاني (1838م- 1897م) ومحمد عبده (1849م- 1905م). أما الاتجاه الثالث فيرجع المعاصر إلى بداية حقبة الاستعمار (تقريبا عام 1830م)، والرابع يجعل بدايتها سقوط الخلافة العثمانية عام 1924م، والخامس يعود إلى الحرب العالمية الثانية (1940م-

---

(16). **المرجع السابق**، ص. 10

*. **نيفين عبد الخالق مصطفى:** أكاديمية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة، لها العديد من المؤلفات والدراسات، ومن أهمها: المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، والفكر السياسي الإسلامي بين إشكاليات المنهج والسياسية. وغيرها من المؤلفات.

(17). نيفين عبد الخالق **مصطفى، مدخل في الفكر السياسي الإسلامي**، القاهرة، مكتبة الملك فيصل الإسلامية، 1997م، ص 31.

(18). هناء عبد الرحمن البيضاني، **مفهوم الاستبداد في الفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر، "دراسة مقارنة"**، رسالة دكتوراه غير منشورة، القاهرة، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مصر، 2007م، ص 4.

(19). طارق البشري، **ماهية المعاصر**، القاهرة، دار الشروق 1996، ص46.

(20). **المرجع نفسه**، ص 52- 53.

1945م)، وأخيراً الاتّجاه السادس يعتبر أنها بدأت مع العقد الأخير من حكم جمال عبد الناصر في مصر (عقد الستينيات من القرن العشرين)[21].

تجدر الإشارة إلى أن الدراسة تتبنّى مفهوم الفكر الإسلامي على أنه كل ما أنتجه فكر المسلمين منذ مبعث الرسول عليه السلام إلى اليوم في المعارف الكونية المتّصلة بالله سبحانه وتعالى، والعلم والإنسان، والذي يعبّر عن اجتهادات العقل الإنساني لتفسير تلك المعارف العامة في إطار المبادئ الإسلامية عقيدة وشريعة وسلوكاً، وأنّ صفة المعاصر جاءت بعد الفكر الإسلامي لضبط الحالة الزمنية، وهي الفترة ما بين منتصف القرن العشرين حتى أوائل القران الواحد والعشرين.

المطلب الثاني: مفهوم العمل السّياسي.

يعدّ مفهوم العمل أحد المفاهيم القرآنية الأساسية، إذ يرتبط في الاستخدام القرآني بمنظومة من المفاهيم الإسلامية الأخرى، خاصّة مفهوم الإيمان، فجعله الله شرطاً من شروط اكتمال الإيمان، كما ربط به الجزاء، وعلى أساسه أيضا بنى التفضيل بين العباد، وليس على أساس الجنس أو النسب[22].

كما جعل الله تعالى للأفعال الإنسانية أحكاماً في الشريعة؛ فالحكم الشرعي هو خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلّفين طلباً أو تخييراً أو وضعاً، وقد اصطلح على تسمية الحكم المتعلّق بفعل المكلّف على جهة الطلب أو التخيير حكما تكليفياً، وعلى تسمية الحكم المتعلّق بأفعال المكلّف وضعاً بالحكم الوضعي[23]؛ فالحكم التكليفي مقصود به طلب فعل من المكلّف، أو كفّه عن فعله، أو تخييره بين فعل شيء والكف عنه، أما الحكم الوضعي فليس مقصوداً به تكليف أو تخيير وإنما المقصود به بيان كون الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً للحكم. وينقسم الحكم التّكليفي إلى خمسة أقسام: (الواجب، المندوب، الحرام، المكروه، المباح)؛ ذلك أنه إذا كان طلب الفعل على وجه الإلزام كان واجباً، وإن كان اقتضاؤه ليس على وجه الإلزام كان مندوباً، وإذا اقتضى كفّاً عن فعل فإن كان اقتضاؤه ليس على وجه الإلزام كان حراماً، وإن لم يكن على وجه الإلزام كان مكروهاً، وإذا خيّر الشارع المكلّف بين الفعل والترك كان مباحاً[24].

المراد من هذا، تحديداً في مفهوم العمل هو الواجبات، والتي تنقسم من جهة المطالب بأدائه إلى[25]:-

أ- واجب عيني أي فرض العين، حيث أوجب الشارع على الفرد المكلّف القيام به بنفسه –بعينه- كالصلاة والصيام، وإذا لم يؤده أُثم ولا يجزئ عنه أداء مكلّف آخر عنه.

ب- واجب كفائي أي فرض الكفاية، وهو ما أوجب الشارع على المكلّفين بعامة فعله، فإذا فعله فريق منهم سقط الإثم عن الباقين، وإن لم يؤدّه أحد أُثموا جميعاً.

---

(21). كامل فتحي محمد خضر كامل، **مفهوم الحوار بين الحضارات في الفكر السياسي، محمد خاتمي وحسين حنفي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 2007م**، ص10.

(22). محمد فؤاد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القران الكريم**، القاهرة، دار الحديث، 1364هـ، ص 483- 488.

(23). الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، الكويت، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، تحقيق: عبد القادر عبد الله المعاني وعمر سليمان الأشقر، 1413هـ/ 1992م، ج4، ص226، 440.

(24). عبد الكريم زيدان، **الوجيز في أصول الفقه**، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1987م، ص 23- 30.

(25). ابن النجار الحنبلي: محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي الحنبلي، **شرح الكوكب المنير**، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، الرياض، وزارة الأوقاف السعودية، 1413هـ/1993م، ج1، ص. 109.

بناءً على ما سبق ذكره، يمكن القول أن مجالات العمل السياسي حسب الرؤية الإسلامية لا تخرج عن كونها إما فرضاً عينياً أو كفائياً[26]. وعليه، فالعمل السياسي وفق الرؤية الإسلامية يعني كل واجب كفائي أو عيني يدخل في مجالات السياسة وإدارة الدولة، ويدخل فيها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والقضاء والوظائف العامة[27].

ومن المفيد ذكره في هذا المقام، أنّ العديد من الأطروحات الفكرية الإسلامية وضعت جملة من المميّزات باستخدام مفهوم العمل السياسي للتنظير لدور المرأة في العمل السياسي، والتي يمكن استعراضها على النحو الآتي[28]:-

أ- انضباط المفهوم؛ أي أنّ ارتباط المفهوم بالمفاهيم الشرعية وأحكام الشريعة وما وضعته من حدود وضوابط للعمل السياسي وقواعد لقياس المصالح عند تعارضها وفق ميزان الشريعة وصلتها بالضرورة الشرعية وحدودها وضوابطها وارتباطه بمنظومة المفاهيم الإسلامية الحاكمة، يحقّق له الاستقرار والانضباط أصولاً وطبيعة ومقاصدا.

ب- ربط مفهوم العمل السّياسي بالمسؤولية الفردية والجماعية؛ إذ يعدّ هذا العمل واجباً شرعياً لا ينفك عنه أحد من الناس، إما على وجه العينية أو على وجه الكفائية، أي أنّ العمل السّياسي فريضة تؤسّس على مفهوم الاستخلاف، حيث يجب على المسلم النهوض بأعباء هذه الخلافة، وإذا كان العمل السّياسي مسؤولية فردية، فإنه كذلك مسؤولية جماعية، إذ يجب على الأفراد إعانة القائمين بفروض الكفايات ما تيسّر لهم ذلك، وإعانة الدولة التي يناط بها القيام ببعض الفروض كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض كفاية تكلّف الأمة بإقامته، فإن أقامته الدولة والذي هو حقّها أوجب سقطاً عن الفئات الأخرى، وفي حالة تقصيرها يطال الوجوب على كل فرد في الأمة، فالواجب على الأمة مراقبة الحكومة، فإذا قصّرت أثمت الأمة بعدم حملها على الحكومة على تهيئة تقام به فروض الكفايات وأثمت الحكومة لعدم قيامها بالواجب[29].

ج- يتمتّع مفهوم العمل بدرجة كبيرة من المرونة ومسايرة قدرات وأحوال المكلّفين، حيث أنّ الواجب الكفائي قد يصبح عينياً، وبذلك تدخل مع الحكم الشرعي اعتبارات المصلحة والأحوال المختلفة، أي أنّ هذا المفهوم يراعي اختلاف أحوال المكلّفين وقدراتهم، فالواجب الكفائي موجّه لكل أفراد الأمة بلا استثناء، فهو مطلوب لذاته، ومطلوب عمله من البعض، وهم أصحاب الأهلية والكفاءة والقدرة[30]، وهذا يتيح للجميع مهما اختلفت قدراتهم وأجناسهم للمشاركة في العمل السّياسي بحسب أهليتهم.

المطلب الثالث: المرأة والعمل السّياسي في الفكر الإسلامي المعاصر.

تشير الدراسة إلى إمكانية استعراض هذا المطلب على النحو الآتي:-

---

(26). الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، **إحياء علوم الدين**، بيروت، دار الفكر، د. ت، ص 20.

(27). إيمان رمزي بدران، **دور المرأة السياسي في الإسلام "دراسة مقارنة"**، رسالة ماجستير غير منشورة، فلسطين، جامعة النجاح الوطنية، كلية الدراسات العليا، 2006م، ص 16.

(28). هبه رؤوف عزت، **المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية**، مرجع سابق، ص 93- 95.

(29). فتحي الدريني، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسية والحكم**، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1434هـ/2013م، ص 16، ص198.

(30). الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، **الموافقات في أصول الشريعة**، ط2، تحقيق: عبد الله دراز، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، 1975م، ج1، ص119.

1. مشاركة المرأة في الحياة السياسية:

تجدر الإشارة في البداية أنّ معظم علماء المسلمين متّفقون على أنّ خطاب التّكليف يستوي فيه الرجال والنساء، أي أن "خطاب القرآن بصيغة التذكير يشمل النساء، ولا تحتاج العبارات من الكتاب والسّنة في إجراء أحكام الشريعة على النساء إلى تغيير الخطاب من تذكير إلى تأنيث"[31]؛ ومؤدّى ذلك أنّ الأصل في الخطاب القرآني عموم الرجال والنساء إلا ما ثبت اختصاصه، أي أنّ الخطاب إلى المؤمنين أو المسلمين أو الناس وسائر الصّيغ يشمل الرجال والنساء على حد سواء، عدا ما تعلّق به خصوص للرجال أو للنساء، كما أنّ وراء ذلك العموم خصّت المرأة في القرآن الكريم باهتمام كبير، فتحدّث عن نماذج نسائية ومكانتها في التصوّر الديني والأسرة والمجتمع وسائر علاقاتها الاجتماعية، كما حملت ثاني أطول سورة في القرآن اسم (سورة النساء) وتجاوزت الآيات التي خصّت بالحديث عن النساء مائتين وخمسين آية[32]، إلّا أنّ غياب هذه الرؤية قاد بعض العلماء إلى التمييز بين الرجال والنساء؛ ففي مجال علوم القرآن اختلف العلماء في دخول النساء في الخطاب القرآني، ورأوا أنّهن يدخلن في خطاب "أيها الناس"، وبدلاً من أن يتّفقوا على أنّ النساء يدخلن تغليباً في جمع المذكّر السالم ولا يخرجن إلا بقرينة انطلاقاً من الاستخلاف، اختلفوا حول دخولهن فيه ورأوا على العكس أنهن لا يدخلن إلا بقرينة[33]. وكما ذهب كثير من علماء الفقه إلى نفس الرأي؛ إذ رأوا أن النساء يدخلن في "الناس و"القوم" ولكنهم عارضوا التغليب ما لم تدل عليه قرينه[34]، وهذا انعكس على مجال تفسير القرآن في كتب التفسير، حيث وردت فيها للآيات المختلفة تفسيرات تضع المرأة في منزلة أدنى من الرجل[35].

ومن المفيد ذكره في هذا المقام، أنّ أفكار راشد الغنوشي* تشير إلى أنّ التفسير يمثّل الجهد البشري في استجلاء الوحي وتفهّمه وتبيّن مراده، وأنه عمل بشري محدودٌ بحدود ملكات المفسّر، وبمدى تأثّره بالاتّجاهات الثقافية والمناهج التفسيرية السائدة في عصره، وبمستوى تطوّر العلم؛ مما يجعل تلك الجهود مهما كانت ضخامتها لا تعدو كونها اجتهادات، ويبقى للنص القرآني ذاتيته واستقلاله وامتناعه عن التحديد في أي قالب تفسيري، محتفظًا بثرائه اللّامحدود وقابليته لإنتاج المعاني الغزيرة والحكمة المتجدّدة بحسب ارتقاء الفكر وتطوّر العلوم[36].

وعلى نفس المنوال، يذهب جمال البنا* إلى أنّ المرجعية الفقهية التي يعود إليها الفقهاء تختلف اختلافًا كبيرًا قد يصل إلى حد التعارض مع المرجعية القرآنية التي تعود إلى القرآن مباشرة، وذلك أن تفسيرات النص القرآني تعدّ اجتهادات بشرية وفيها كل ما يلحق الفكر البشري من قصور، بالإضافة إلى ما دسّ فيها من إسرائيليات وخرافات؛

---

(31). محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، ط2، الأردن، دار الفجر، 2001م، ص242.

(32). راشد الغنوشي، **مرجع سابق**، ص7، ص114- 115.

(33). بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ط3، بيروت، دار الفكر، 1980م، مجلد 3، ص 302- 302.

(34). أبو المعالي الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الديب، ط2، القاهرة، دار الانصار، 1400ه، ص 358.

(35). جلال الدين السيوطي، **إسبال الكساء على النساء**، ط2، بيروت، دار الكتب، العلمية، 1985م، ص 12، ص 45- 48.

*. **راشد الغنوشي**: مفكر سياسي إسلامي معاصر، وأحد رموز الحركة الإسلامية في عالمنا المعاصر، له العديد من المؤلّفات، من أهمها: المرأة بين القرآن وواقع المسلمين، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني.

(36). راشد الغنوشي، **المرجع السابق** نفسه، ص7- 8

*. **جمال البنا (1920- 2013م):** مفكّر إسلامي مصري، له العديد من المؤلفات التي تجاوزت 150 عنوانًا، ومن أهمها: الحجاب، وجواز إمامة المرأة للرجال، والإسلام دين وأمة وليس دينًا ودولة.

مما يتطلّب الالتزام بالتفسير الوحيد المقبول وهو تفسير القرآن بالقرآن نفسه؛ لأن القرآن يفصّل في آيات ما أجمله في آيات أخرى[37].

وفي هذا السياق، تشير الدراسة إلى توافر النصوص المؤكّدة في الإسلام على أنّ المرأة مسؤولة مسؤولية كاملة عن وجودها ومعتقداتها وسلوكها، سواء تعلّقت تلك المسؤولية بالمسائل الشخصية أو بالشؤون العامة كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[38]، ومن هذا المنطلق يرى العديد من الباحثين أنّ الشريعة الإسلامية قد سبقت كلّ الاتفاقيات في منح المرأة مساواتها بالرجل بالحقوق والواجبات وجميع التّكاليف والأعباء الدينية[39]، وهذا يقودنا إلى القول: إذا كانت الشريعة الإسلامية قد خصّت المرأة ببعض الأحكام كإعفائها من الأعباء الاقتصادية للأسرة، أو اختلاف نصيبها في الميراث عن الرجل، فإنّ هذه تبقى استثناءات ترد إلى القاعدة الأساسية وهي المساواة التي تتمثل في القيمة الإنسانية والحقوق الاجتماعية وفي المسؤولية والجزاء، وهي المساواة التي تتأسّس في جوانبها المختلفة على وحدة الأصل والحساب يوم القيامة[40]، أي أنّ المساواة بين الرجل والمرأة حسب الرؤية الإسلامية هي مساواة لها جوانبها المطلقة، كما لها جوانبها النسبية التي تتّفق مع اختلاف الاثنين في بعض الخصائص التي تخدم تكاملهما في تحقيق الاستخلاف والذي يظل هو الإطار الضابط لهذه المساواة.

وعلى الرغم من أنّ معظم الكتابات الإسلامية قد أقرّت بالحقوق التي نالتها المرأة في ظل الإسلام وبمساواتها مع الرجل في الحقوق والواجبات، إلا أنّ الاتجاه السائد هو تفضيل عدم زج المرأة بنفسها في السياسة[41]، بل وذهب البعض إلى حد القول بأنّ السياسة "على المرأة حرام صيانةً للمجتمع من التخبط سوء المنقلب"[42]، فيما ذهب الأزهر بفتوى صدرت عام 1952م حرّمت على المرأة الترشيح والانتخابات[43]، فيما رأى البعض أنّ مشاركة المرأة في مجتمع الرسول في الأنشطة المختلفة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية مجرّد حوادث فردية مؤكّدين على أنّ "من زعم أنّ هذا يدلّ على اشتغال المرأة المسلمة بالسياسية فقد ركب متن الشطط وحمل الوقائع التاريخية ما لا تحتمل"[44].

ومن المفيد ذكره في هذا المقام، أنّ الأفكار التي تحرم مشاركة المرأة في الحياة السياسية ما هي إلّا نتيجة المنظومة الفقهية التي تقوم على هرم اجتماعي أعلاه الرجل تليه المرأة، فالمرأة في هذا الهرم تساوي نصف الرّجل، ترث نصف ما يرث الرجل، وشهادة المرأتين مضاهية لشهادة رجل واحد، الرجل يتمتّع بتعدّد الزوجات وحرّية التّطليق وله الأفضلية والحق في تأديبها ومعاقبتها، فكر يحوّل المرأة إلى مملوكة لزوجها يجب أن تحصّن وتمنع وتراقب حفاظاً على مؤسّسة الزواج الأبوية ومبدأ قوامة الرجال، بالتالي يمكن القول أنّ عدم مجابهة هذه الأفكار يشكّل حالة من التماهي وهزيمة فكرية وهي أسوأ أنواع الهزائم، لأنها تحقّق انتصارًا لأفكار تخفي وراءها التمييز ضد المرأة، الذي يعتبر بحدّ ذاته نفياً لحق المرأة في أن يكون لها حق، ونفياً للإنسانية الكاملة للمرأة ومبدأ المساواة.

---

(37). جمال البنا، **المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء**، القاهرة، دار الشروق، 2008م، ص6، ص174.

(38). راشد الغنوشي، **المرأة بين القرآن وواقع المسلمين**، تونس، دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2015م، ص114- 115.

(39). خالد فهمي، **حقوق المرأة بين الاتفاقيات الدولية والشريعة الإسلامية والتشريع الوضعي: دراسة مقارنة**، الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة للنشر، 2007م، ص 35.

(40). هبة رؤوف عزت، **مرجع سابق**، ص. 59

(41). جمال محمد فقي رسول الباجوري، **المرأة في الفكر الإسلامي**، العراق، مطبعة مديرية الكتب، 1986م، ج2، ص220.

(42). سعيد الأفغاني، **عائشة والسياسية**، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1947م، ص 14.

(43). عبد الحميد الأنصاري، **الحقوق السياسية للمرأة: رؤية تحليلية فقهية معاصرة**، القاهرة، دار الفكر العربي، 2000م، ص 19.

(44). مصطفى السباعي، **المرأة بين الفقه والقانون**، ط6، بيروت، المكتب الإسلامي، 1984، ص153.

في هذا السّياق، تشير أفكار الغنوشي إلى أنّ النصوص الدالة على حق المرأة المسلمة في المشاركة في الحياة السياسية كثيرة جدًّا، وأنّ هذه الآية: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[45]، تكفي للقطع بحق المرأة، بل وواجبها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بكل وسائلها وأبعادها الفكرية والسياسية والأخلاقية، وأنّه من المخجل بعد نزول هذه الآية بأربعة عشر قرنًا، ما زالت تَصْدر الفتاوى بتحريم مشاركة المرأة في العمل السياسي[46].

ويتشاطر رأي الغنوشي مع الإمام الجصاص الذي يعدّ أنّ هذه الآية أعطت المرأة حقّها في تبعات الحياة وأنصفتها في المساهمة في بناء أوضاعها، وأنّ مبدأ الولاية بين المؤمنين والمؤمنات بعضهم لبعض هي ولاية تشمل الأخوّة والتعاون، وأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، يشكّل كلّ دورب الإصلاح في كل نواحي الحياة، والمرأة في ذلك كالرجل[47].

وعلى نفس المنوال يذهب جمال البنا الذي يعدّ هذه الآية تعطي المرأة مساواة كاملة ودون تفرقة مع الرجال للإسهام في مجالات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي مجالات العمل الاجتماعي كافة[48].

ويتشاطر مع هذا الرأي د. عبد الكريم زيدان* في أنّ هذه الآية تدلّ على حق المرأة في إبداء رأيها في الأمور العامة وعقد الاجتماعات للنساء، وحثهن على القيام بواجبهن ونحو ذلك، وبنهيهن عن المنكرات[49].

في حين يرى محمد الغزالي* أنّ هذه الآية تجعل المرأة والرجل كلاهما مسؤول أمام الله عن قول الحق وإسداء النّصح، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأنّ المرأة مطالبة بأن يكون لها دور في الشأن العام لأنها مخاطبة بالتكاليف مثلما هو مخاطب الرجل[50].

بالمحصّلة، يمكن القول أنّ هذه الآية تعني أنّ الرجال والنساء شركاء في سياسة المجتمع، وأنّ السلطات التّشريعية والقضائية والتّنفيذية ليست إلّا أوامر بالمعروف والنّهي عن المنكر أحيانًا بالتشريع والاجتهاد في معرفة الأحكام وأخرى بالفصل في الخصومات وثالثة بالتّنفيذ والإلزام[51]. وعليه، فإنّه ليس من حق المرأة بل واجب عليها المشاركة العامة في الحياة السياسية، وذلك باعتبار "العمل السياسي للمرأة واجبًا شرعيًّا يدخل إما في فروض العين أو فروض الكفاية، فلا تنفكّ عنه المرأة بحال، فشأنها في ذلك شأن الرجل لاشتراكهما في التوحيد والعبودية والاستخلاف وخضوعهما للسّنن"[52].

---

(45). سورة التوبة: الآية: 70.

(46). راشد الغنوشي، **مرجع سابق**، ص117- 120

(47). الجصاص: أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1412ه/1992م، ج3، ص 284.

(48). جمال البنا، **مرجع سابق**، ص180.

*. **عبد الكريم زيدان (1917- 2014) م**: أحد علماء أصول الفقه والشريعة الإسلامية، له مؤلفات علمية كثيرة في مختلف الاختصاصات الشرعية والقانونية والفكرية التي تم اعتمادها كمواد دراسية في العديد من الجامعات العربية والإسلامية.

(49). عبد الكريم زيدان، **أصول الدعوة**، بيروت، مؤسسة الرسالة، 2001م، ص168.

*. **محمد الغزالي (1917- 1996م):** مفكّر إسلامي معاصر، عرف عنه تجديده في الفكر الإسلامي، من أهم مؤلفاته: دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، مشكلات في طريق الحياة الإسلامية، المرأة في الإسلام.

(50). محمد الغزالي، **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتّحدة**، ط4، القاهرة، نهضة مصر، 2005م، ص 7.

(51). أسمهان قصور، **المرأة وحقوقها السّياسية في الفقه الإسلامي**، الجزائر، جسور للنشر والتوزيع، 2012م، ص74.

(52). هبة رؤوف عزت، **مرجع سابق**، ص247.

2. مشاركة المرأة في المجلس النّيابي:

يشكّل موضوع حقّ المرأة في عضوية المجلس النيابي* جدلاً واسعاً في الساحة الفكرية الإسلامية المعاصرة بين المجيز والرافض، والذي يمكن استعراضه ومناقشته على النحو الآتي:-

أ- ذهبت أفكار أبو الأعلى المودودي*، ومن سار على نهجه من المعاصرين إلى منع المرأة من الترشّح للمجلس النيابي، مستدلّين بذلك على أنّ العضوية ولاية عامة وهي ممنوعة منها، إذ يرى المودودي أنّ الرجولة شرط في عضوية مجلس الشورى، مستدلًا على ذلك بقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾[53]، وقول النبي صلى الله عليه وسلّم: "لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة"[54]، فهذان النصان عنده قاطعان بأنّ المناصب الرئيسة في الدولة، رئاسة أو عضوية مجلس الشورى أو إدارة مختلف مصالح الحكومة لا تفوّض إلى النساء، وأنّ السياسة والحكم خارجان عن دائرة أعمال المرأة، وأنّ دور المجالس التشريعية لا يقتصر على التشريع وسنّ القوانين حتّى يُقال إنّ بعض الصّحابيات كنّ يمارسن الفتوى، وكان الخلفاء يستشيرونهنّ، بل إنّ هذه المجالس تسيّر بالفعل دفة السّياسة في الدولة، فهي التي تؤلّف الوزارات وتحلّها، وهي التي تقضي في أمور المال والاقتصاد وبيدها تكون أمور الحرب والسّلم، وبذلك فهي تقوم بدور القوام لجميع الدولة[55].

قوبل هذا الطرح بنقد طرحته أفكار الغنوشي، من خلال تبيانه لأمرين[56]:

- الأمر الأول: إنّ عدد النساء اللّاتي يرشحّن للمجلس النيابي سيظلّ محدوداً وستظلّ الأكثرية الساحقة للرجال، وهذه الأكثرية هي التي تحلّ وتعقّد؛ فلا مجال للقول إنّ ترشيح المرأة للمجلس سيجعل الولاية للنساء على الرجال.
- الأمر الآخر: إنّ الآية ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾[57]، التي ذكرت قوامية الرجال على النساء إنما قرّرت ذلك في الحياة الزوجية، أما ولاية بعض النساء على بعض الرجال خارج نطاق الأسرة فلم يرد ما يمنعه.

ب- ذهب البعض لعدم جواز تمثيل المرأة في المجالس النيابية، باعتبار أنّ السوابق التاريخية في العصور الإسلامية لم تعرف دخول المرأة في مجالس الشورى، مثل عدم اشتراك المرأة مع الرجال في مداولة الرأي في سقيفة بني ساعدة في اختيار الخليفة الأوّل بعد الرسول صلّى الله عليه وسلّم، وغيرها من السوابق التاريخية[58].

قوبل هذا الطرح بالنقد في العديد من الأطروحات الإسلامية المعاصرة المؤكّدة على أنه ما دام من حق المرأة أن تنصح وتبدي الرأي، وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر بصفتها الفردية، فلا يوجد دليل شرعي يمنع عضويتها في

---

*. ينظر إلى طبيعة المجالس النيابية في العصر الحديث، على أنّها السلطة التشريعية في الدولة، والمسؤولة عن سنّ القوانين ورسم السّياسات، ومراقبة أداء الحكومات في النواحي السّياسية والمالية والإدارية بما يحدّده دستور كل بلد، للمزيد انظر: سامي عبد الصادق، **أصول الممارسة البرلمانية**، القاهرة، الهيئة المصرية، 1983م، ج1، ص 17.

*. **أبو الأعلى المودودي (1903- 1979 م)**: مفكر باكستاني أسس الجماعة الإسلامية عام 1941م، وأصبح نموذجًا للعديد من الحركات الإسلامية، وترجمت أعماله إلى العديد من اللغات، كما يعد المودودي الرائد في طرحه لفكرة الحاكمية.

(53). سورة النساء، الآية: 34.

(54). أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب الفتن، باب الفتن التي تموج كموج البحر، حديث رقم: (6686)

(55). أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسية والقانون والدستور**، دمشق، دار الفكر، 1964م، ص316- 317.

(56). راشد الغنوشي، **مرجع سابق**، ص120- 121.

(57). سورة النساء، الآية: 34.

(58). جمال البنا، **مرجع سابق**، ص137.

مجالس الشورى والمجالس النيابية، بالإضافة إلى أنّ حجة عدم توافر سوابق تاريخية ليس بدليل شرعي على المنع[59]، بل استدلّت هذه الأطروحات على العديد من السوابق التاريخية التي تدلّ على جواز استشارة المرأة وعضويتها في المجالس الشورية أو النيابية، مثل حادثة أم سلمة ومشورتها للنبي صلّى الله عليه وسلّم يوم الحديبية، وبمجادلة المرأة لعمر بن الخطاب في المهور وقول عمر: أصابت امرأة وأخطأ عمر[60].

ج- ضمن الموقف الرافض لعضوية المرأة في المجلس النّيابي، نظر فريق من الفقهاء إلى أعمال المجلس التشريعية على أنّها شكل من أشكال مزاولة الولاية على الأمة من خلال سنّ القوانين، واعتبروا ذلك في حقيقته مزاولة للولاية على الناس، ولهذا اعتبروا المشاركة فيها مشاركةً في السلطة التشريعية، وهي وجه من أوجه الولاية في البلاد؛ لأنّ الولاية كما تتمثل في الجهة التي تنفّذ القوانين كذلك تنطبق على الجهة التي تشرّع تلك القوانين، وتشرف على تنفيذها، وعلى ذلك قاموا بحرمة دخول المرأة للمجالس النيابية[61].

وضمن هذا الموقف يرى أحد الباحثين في الفكر الإسلامي أنّ من الأدلة التي استدلّ عليها المانعون لعضوية المرأة في المجلس النيابي بأنّ عضو المجلس أعلى من الحكومة والرئيس، وبحكم عضويتها في المجلس تستطيع أن تحاسب الدولة ورئيسها، ومعنى ذلك أنّنا منعناها من الولاية العامة، ثم مكّناها منها بصورة أخرى من خلال عضويتها في المجلس النيابي لذلك يحرم دخول المرأة المجالس النيابية[62].

طرحت أفكار الغنوشي في هذا الشأن نقدًا للذين يضخّمون من مهمّة التشريع باعتبارها أخطر من الولاية لتنتهي إلى أنّ هذه المهمة لا يجوز للمرأة أن تباشرها، مؤكداً في أطروحاته أنّ التشريع الأساسي إنما هو لله، وأنّ باب الاجتهاد والاستنباط مفتوح للرجال والنساء، ولم يقل أحد من شروط الاجتهاد الذكورة، وأنّ المرأة ممنوعة من الاجتهاد، كما أنّه مما لا جدال فيه أنّ ثمة أمورا في التشريع تتعلّق بالمرأة نفسها وبالأسرة وعلاقاتها؛ ينبغي أن يؤخذ رأيها فيها وألا تكون غائبة عنها[63].

على نفس المنوال ذهب عبد الكريم زيدان بقوله: إنّ في مشاركة المرأة في المجالس النيابية خيرًا، من حيث مشاركتها في الشورى في الأمور العامة، خاصة وأنّ النساء يلتقين أكثر من الرجال في الأمور الخاصة بالأسرة، بالتالي للنساء الحق في الترشّح والانتخاب[64].

ومن المفيد ذكره في هذا المقام، أنّ الطرح المؤيّد لحق المرأة في عضوية المجلس النيابي قد استدلّ بأنّ الترشّح والعضوية لهذا المجلس هو نوع من الشورى والمرأة ليست ممنوعة عليها، لقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[65]، وهذا يشمل الرجال والنساء معا.

---

(59). راشد الغنوشي، **مرجع سابق**، ص122.

(60). فؤاد عبد المنعم، **مبدأ المساواة في الشريعة الإسلامية: بحث من الناحية الدستورية مع المقارنة بالديمقراطيات الحديثة**، ط2، القاهرة، المكتب العربي الحديث، 2016م، ص199- 201.

(61). أبو القاسم الخوئي، **صراط النجاة**، بيروت، دار المحجة البيضاء، 1996م، ص370.

(62). للمزيد انظر: يوسف القرضاوي، **فتاوي معاصرة**، بيروت، المكتب الإسلامي، 2000م، ج2، ص 375.

(63). راشد الغنوشي، **مرجع سابق**، ص123.

(64). عبد الكريم زيدان، **المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية**، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1413هـ/ 1993م، ج4، ص 334

(65). سورة الشورى، الآية: 38.

د- استند المانعون لعضوية المرأة في المجلس النيابي على مبدأ سدّ الذرائع وتحقيق المصلحة؛ وذلك باعتبار عضويتها تستلزم أموراً كثيرة محظورة شرعاً؛ مثل اختلاطها بالرجال والخلوة، وسداً للذريعة يحظر انتخاب أو عضوية المرأة في المجلس النيابي(66).

وضمن هذا الموقف يشير د. مصطفى السباعي*، إلى جواز دخول المرأة إلى المجلس النيابي من حيث المبدأ، غير أنّه يمنع من تحقُّقه في الواقع؛ بناءً على منافاته لمبادئ الإسلام، أي من الناحية الأوّلية يجيزه؛ على اعتبار أنّ مهمة هذه المجالس تتكوَّن من التشريع والرقابة، وعلى أساس التكييف الفقهي للمهمّة الأولى بالاجتهاد والاستنباط، وللمهمّة الثانية بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وليس في الإسلام ما يمنع أن تكون المرأة مشرّعة، أما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فالرجل والمرأة في ذلك سواء؛ إلا أنّ السباعي يذهب إلى أنّ مبادئ الإسلام وقواعده تحول بين المرأة واستعمالها لهذا الحقّ، لا لعدم أهليّتها، بل لأمور تتعلّق بالمصلحة الاجتماعية؛ مثل رعاية الأسرة والاختلاط والخلوة، وهذه الأمور تجعل من العسير إن لم يكن من المستحيل على المرأة أن تمارس النيابة، بالتالي طبيعة النيابة وما تقتضيه سيوقع المرأة في محرَّمات يمنعها الإسلام، وبالتالي حرمة العمل النيابي عليها(67).

وفي هذا المقام، ترى الدراسة أنّ هذا الطرح وما يماثله يمثّل عصر الانحطاط لواقع المسلمين، صُنع فيه مجتمع نسائي منعزل، عمل على تضييق آفاق المرأة بعزلها عن هموم المجتمع ومشاغله، أما فيما يخص الاختلاط؛ إذا كانوا يعنون بالاختلاط وجود الرجل والمرأة في "الخلوة"، فقد أصابوا في التعبير عن موقف الإسلام بمنع ذلك، أما إن كانوا يعنون منع وجود الرجال والنساء تحت سقف واحد لتعلم أو مدارسة شؤون المسلمين متأدبين بالآداب الشرعية، فقد أخطأوا وصادموا الصورة التي كان عليها مجتمع المدينة، وما تلا ذلك من الراشدين، حيث كان المجتمع واحداً بعيداً عن فكرة المجتمعات المنفصلة، حيث كنتَ تجد النساء يشهدن دروس العلم بمسجد النبي صلّى الله عليه وسلّم، وكانت المرأة تعبّر عن رأيها دون أن يطرح أحد في مسجد النبي قضية صوتها عورة، وكنّ يجادلن في مجلس النبي وخلفائه، وكانت النساء يُستشرن في أمهات القضايا كما حدث في صلح الحديبية، وكل ذلك في إطار آداب الإسلام وتعاليمها التي لم تفرض عزلة بين الجنسين، وإنما فرضت أن تكون طبيعة العلاقات قائمة على التعاون على البرّ وإقامة العدل، وأنّ الإسلام لا يصل إلى أهدافه في تطهير العلاقات بين الجنسين من التحلّل والفساد عن طريق تكثيف الحجب وتحويل البيوت إلى سجون للنساء، بل يصل لتحقيق أهدافه على أساس التربية وإشاعة العفة والتعاون على الخير(68).

3. حق المرأة في الولاية العامة (رئاسة الدولة)

لم يرِد في الكتب السياسية الشرعية معنى محدّداً للولاية العامة، فقد تناولتها بعض الكتابات بأنها "سلطة تعطيها الشريعة لشخص أهل لها تجعله قادراً على إنشاء العقود والتصرّفات، نافذة من غير توقّف على إجازة أحد"، بينما تناولتها كتابات أخرى على أنها "سلطة شرعية تمكّن صاحبها من التصرّف الصحيح النافذ في شأن من شؤون

---

(66). عبد الكريم زيدان، **المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ج4، ص 333.

*. **مصطفى السباعي (1915- 1964م)**: يعد من العلماء المحققين، والفقهاء، والمجتهدين، الذين استوعبوا الفقه الإسلامي من أصوله المعتمدة، ودرسوا قضايا العصر المستجدة وقاسوها على ما سبق من أحكام مستمدة من الكتاب والسنة وما أجمع عليه سلف الأمة، ومن أهم مؤلفاته: اشتراكية الإسلام، والسنة ومكانتها من التشريع.

(67). مصطفى السباعي، **مرجع سابق**، ص24- 34، ص182.

(68). راشد الغنوشي، **مرجع سابق**، ص82- 85.

المجتمع العامة، كالسلطان والحاكم"[69]، والولايات العامة هي كالولاية الكبرى (الخلافة) والقضاء والحسبة وولاية الشورى وغيرها، وتدخل في الواجبات الكفائية[70].

والجدير بالذكر في هذا المقام، أن الآراء الفكرية الإسلامية اختلفت بشأن حق المرأة في الولايات العامة، حيث ذهب اتّجاه إلى عدم أهليتها لتولّي الولايات العامة كافة، بينما أجاز الاتّجاه الثاني تولّيها الولايات العامة ما عدا الخلافة، في حين نظر الاتّجاه الثالث إلى أهليتها على ولاية القضاء[71].

المراد توضيحه فيما سبق، البحث في موقف الفكر السياسي الإسلامي المعاصر لحق المرأة في تقلّد الولاية العامة الكبرى (الخلافة أو رئاسة الدولة)، حيث اختلفت الآراء الفكرية بين الرافض والمجيز، والتي يمكن استعراضها على النحو الآتي:-

الاتجاه الأول: منع تقلّد المرأة رئاسة الدولة، حيث استدلّ هذا الاتّجاه بأدلّة من القرآن الكريم والسّنة، وهي على الترتيب:-

أ- الأدلة من القرآن الكريم: استدل القائلون بمنع المرأة من رئاسة الدولة، بقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾[72]، ورأى هذا الاتجاه أنّ هذه الآية دليل على أنّ القوامة محصورة في الرجال دون النساء، لما للرجال من فضل التدبير وزيادة القوة في النفس والطبع ولغلبة اللين والضعف على النساء، وما دام الرجل قواماً على المرأة فلا يجوز أن تتولى ولاية عامة تجعلها صاحبة قوامة عليه أو حتى مشاركة فيها، فإذا كانت المرأة عاجزة عن إدارة أسرتها فمن باب أولى أن تكون عاجزة عن إدارة شؤون الناس[73]، وضمن هذا الموقف يقول ابن العربي: أن الله تعالى خصّ القوامة للرجال دون النساء، فالرجال قوامون على النساء في شؤونهم، وأمرهم نافذ عليهم، وأن القوامة هي ولاية الأمر، لذلك الرجال هم الأئمة والحكام، وتولي المرأة يخالف إرادة الله تعالى الشرعية في جعل الرجال هم القوامون، فلو جاز تولّي المرأة الإمامة لكان لها قوامة، وهو خلاف لما دلّت عليه الآية[74].

ب- السنة النبوية: استدلّ القائلون بمنع المرأة من رئاسة الدولة، بالحديث النبوي "لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة"[75]، وذهبوا إلى أنّ هذا الحديث يدلّ على منع المرأة من كل الولايات، مثل المودودي وغيره ممن سار على ذات النهج من المعاصرين، مثل د. مصطفى السباعي الذي رأى أنّ الإسلام يحتمّ أن تكون رئاسة الدولة العليا للرجل[76]، وكذلك رأي د. محمد سعيد البوطي*: "وإننا إذا استثنينا رئاسة الدولة والتي كثيرًا ما يعبّر

---

(69). للمزيد حول مفهوم الولاية أنظر: محسن الصيخان، **المرأة والولاية العامة**، بيروت، مدارك للنشر والترجمة، 2011م، ص24.

(70). للمزيد أنظر: أبو الحسن الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1966م، ص 5، ص 23.

(71). للمزيد أنظر: زيدان عبد الباقي، **المرأة بين الدين والمجتمع**، القاهرة، مطبعة السعادة، 1977م، ص 472- 476، السعدي حبيب، **دراسة في منهاج الإسلام السياسي**، دمشق، مؤسسة الرسالة، 1985م، ج1، ص 906.

(72). سورة النساء، الآية: 34.

(73). أبو الحسن الماوردي، **مرجع سابق**، ص 27.

(74). ابن العربي: أبي بكر محمد بن عبد الله ابن العربي، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا بيروت، دار الفكر للطباعة والتوزيع، د. ت، ج1، ص 350.

(75). **تم تخريجه سابقاً.**

(76). مصطفى السباعي، **مرجع سابق**، ص، ص39- 40.

*. **محمد سعيد البوطي (1929- 2013)**: عالم سوري متخصص في العلوم الإسلامية، وأحد المرجعيات الدينية العامة على مستوى العالم الإسلامي، وله العديد من المؤلفات مثل: أوروبا من التقنية إلى الروحانية، ونقض أوهام المادية الجدلية، وغيرها من المؤلفات.

عنها بالخلافة عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم فإن سائر الرتب والأنشطة السياسية الأخرى تعد في الشريعة الإسلامية مجالات متسعة لكل من الرجل والمرأة"[77].

الاتجاه الثاني: إجازة تقلّد المرأة رئاسة الدولة؛ حيث استدلّ هذا الاتجاه من خلال مناقشة ونقد المرتكزات الفكرية للمانعين لحق المرأة في ذلك، ويمكن الإشارة إلى ذلك على النحو الآتي:-

أ- فيما يخص الحديث النبوي "لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة"[78]:-

تشير الدراسة إلى أنّ هذا الحديث ورد بخصوص حادثة معيّنة صورتها أنه لما ورد على النبي صلّى الله عليه وسلّم أن كسرى فارس مات وأن قومه ولوّا ابنته مكانه، قال عليه السلام ذلك القول تعبيراً عن سخطه على قتلهم رسوله إليهم، أي أنّ هذا الحديث لا يتعدى التعليق على الواقعة المذكورة، خاصة وأنّ علماء الأصول لم يتّفقوا على أنّ العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب، فما كان لفظه عاماً لا يعني أنّ حكمه عام أيضاً، الأمر الذي يجعل الحديث لا ينهض حجة قاطعة في منع تقلّد المرأة لرئاسة الدولة، فضلاً عن ظنّيته من جهة السّند؛ والتي تأتي من جهة راويه؛ وهو أبو بكرة رضي الله عنه، فعلى الرغم من أنه صحابي جليل من مسلمي الفتح، إلا أنه كما ذكر عن نفسه قد حد في القذف، وقد اختلف العلماء في قبول شهادة المحدود التائب، مع أن السلامة شرط لقبول الراوي لدى المحدثين[79].

وفي هذا النطاق، يرى جمال البنا أن أبي بكرة قد تورط في عهد خلافة عمر في شهادة ضد المغيرة بن شعبة بالزنا ولم تكمل شهادة الشهود الأربعة؛ لأن أحدهم لم ير العملية بالصورة التي تتطلبها الشهادة، وعندئذ أوقع عمر بن الخطاب الحد على الثلاثة الذين شهدوا على المغيرة بالزنا، ثم استتابهم فتابوا إلا أبو بكرة فإنه صمّم على الشهادة، وعليه وبالرغم من دور أبي بكرة، لكنها لا تنفي تلك الشائبة الجسيمة التي تلحق به خاصة أنه لم يتب مع التائبين مما تؤثر على عدالته وسلامة حديثه، وعلى الأقل يفترض أن يسقط حديثه كله، أو تكون به علة قادحة، وخاصة أنه حديث لم يروه إلا أبو بكرة، ولهذا فهو ساقط ولا يعتد به[80].

ومن المفيد ذكره في هذا المقام، أنه لا يمكن لحديث صحيح أن يخالف وقائع التاريخ، حيث أن بعض فرق الخوارج مثل الشبيبية ذهبت إلى جواز إمامة المرأة إذا قامت بأمورهم، وقالوا إن غزالة أم شبيب كانت إمامًا بعد موت شبيب[81]، وكذلك كان لعائشة رضي الله عنها شأن في السياسة إذ قادت معارضة مسلّحة، وكانت كما ذكر أبو بكر "تأمر وتنهى، فإذا الأمر أمرها"، فكانت في مقام الرئاسة تخطب وتفرض وتنصب إمام الصلاة[82]، كما أنّ العديد من النساء في التاريخ الإسلامي اشتهرن في ميدان السياسة، منهن الحرة الصليحية التي حكمت مناطق من اليمن مدة تزيد عن أربعين سنة من القرن السادس*.

ما يعزز الرأي السابق، ما جاء به جمال البنا حول رأيه بالحديث ألَّا جدال في أن الرسول صلّى الله عليه وسلّم أراد حالة بعينها وصدقت كلمته لأن أهل فارس ولوّا أمرهم امرأة فتنازعوا وذهبت ريحهم، فالحديث لا يقدّم

---

(77). محمد سعيد رمضان البوطي، **المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني**، دمشق، دار الفكر، 1986م، ص69.

(78). **تم تخريجه سابقًا**.

(79). محمود المرداوي، **الخلافة بين التنظير والتطبيق**، د. ن، 1983م، ص131.

(80). جمال البنا، **مرجع سابق**، ص ص85- 87.

(81). عبد القاهر البغدادي، **الملل والنحل**، تحقيق: ألبير نصري، بيروت، دار المشرق، 1970م، ص75- 76.

(82). راشد الغنوشي، **مرجع سابق**، ص122.

* **الحرة الصليحية**: الدولة الصليحية هي الدولة التي حكمت اليمن خلال الفترة بين 438- 532هـ، وكان آخر ملوكها الملكة السيدة الحرة أروى بنت أحمد، وقد شهدت اليمن أثناء فترة حكمها مرحلة جديدة في النهوض الحضاري في العديد من المجالات كافة.

مبدأ أو حكماً، ولكنه يدور حول واقعة بعينها مهما كانت صياغتها، لأنّ المهم ليس الصياغة، ولكن المناسبة التي قيلت فيها، فضلاً عن أنّ الصياغة في يد الرواة قد جاءوا بأكثر من صيغة، والشيء الثابت رغم اختلاف الروايات أنها كانت لمناسبة تولي امرأة شؤون فارس، مستبعداً أن يكون مراد الحديث الإطلاق، لأن التاريخ قد أثبت حكمًا قويًّا للعديد من الملكات مثل حتشبسوت في مصر القديمة، وكاترين في روسيا، والأهم من هذا أن القرآن الكريم نفسه امتدح حكم امرأة وهي ملكة سبأ؛ مما يدل على أن هذه الآيات تخالف تمامًا ما يريد لنا الفقهاء أن نفهمه من الحديث، ولا يمكن لحديث صحيح أن يخالف وقائع التاريخ الثابتة ولا نصوص القرآن الصريحة[83].

وعلى نفس المنوال تضيف د. هبة عزت أنّ الآيات التي تروي قصة بلقيس ملكة سبأ والتي كانت حسب الوصف القرآني تتّصف بالحكمة وتحكم قومها بالشورى وأفلحت؛ تؤكد خصوص الحديث بقوم فارس وعدم انسحابه على غيرهم[84].

ب- فيما يخص الآية ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾[85].

تجدر الإشارة في البداية، أنه إذا أردنا فهم القوامة في القرآن الكريم كان لزامًا علينا أن نتتبّع الاستخدام القرآني للفظ حتى نستطيع إدراك بعد المفهوم وتفسيره، حيث أن صيغة "القوامة" وردت في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع، ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾[86]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ﴾[87]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ﴾ [88]، وبالرجوع إلى قواميس اللغة العربية لبيان معنى القوامة؛ فإنها تدور حول معنى القيام على الأمر وإحسانه[89].

ومن المفيد ذكره في هذا المقام، أنّ هذه الآية ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾[90]، لم ير فيها علماء السياسة الشرعية قبل المودودي سنداً لمنع المرأة من الولاية العامة فضلاً عن منعها من المشاركة السياسية، في حين يرى سيد قطب وعلى الرغم من نزعته السلفية في التفسير، فقد اعترف وهو بصدد تفسير آية القوامة أنه كان يذهب في فهمه إلى أنها تعني الرئاسة العامة للرجال على النساء في كل شأن، ولكنه عدل بعد طول تأمل عن هذا الرأي، ذلك بسبب أنّ سياق الآية هو حديث عن الخلافات الزوجية مما يقضي أنّ الرئاسة الواردة في الآية لا تتجاوز نطاق الأسرة[91].

وعلى نفس المنوال يرى الغنوشي، أن القوامة إذا كان معناها الرئاسة بإطلاق؛ فالنتيجة منع المرأة من الرئاسة في أي مستوى من المستويات، حتى وإن كانت داراً لرعاية الأطفال، ويضيف على ذلك حتى هذه الرئاسة- في نطاق الأسرة- لا مجال فيها للإطلاق، بل هي خاضعة وجوبًا للشورى، حيث وردت الشورى في إحدى مواردها في القرآن الكريم في شأن العلاقات الأسرية[92]، بقوله تعالى: ﴿عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ﴾[93].

---

(83). جمال البنا، **مرجع سابق**، ص87- 88.

(84). هبه رؤوف عزت، **مرجع سابق**، ص34.

(85). سورة النساء، الآية: 34.

(86). سورة النساء، الآية: 2

(87). سورة النساء، الآية: 135.

(88). سورة المائدة، الآية: 8.

(89). عايدة الجوهري، **رمزية الحجاب: مفاهيم ودلالات**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007م، ص171.

(90). سورة النساء، الآية: 24.

(91). سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ط32، القاهرة، دار الشروق، 2003، ص 32.

(92). راشد الغنوشي، **مرجع سابق**، ص 78.

(93). سورة البقرة، الآية: 232.

وتشكل الأطروحات السابقة رؤية مختلفة لمن يرى قوامة الرجل على المرأة قوامة مطلقة في البيت والعمل والمجال السياسي، وتؤكّد أن من حق المرأة تقلّد منصب رئاسة الدولة، وتتشابك هذه الرؤى مع أطروحات العديد من دعاة التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر، أمثال راشد الغنوشي وحسن الترابي ومحمد مهدي شمس الدين*، الذين يدعون المرأة إلى التحرّر من القيود التي تمنعها من المشاركة، وتكون لها فاعلية أكيدة وعميقة في بناء المجتمع، والسماح لها في اعتلاء منصب رئاسة الدولة، والتأكيد على أنّ ليس في التصور الإسلامي من حاجز ديني حقيقي يحظر تبوّؤ المرأة أي منصب في الدولة والمجتمع(94).

وفي هذا السياق، تدعو الدراسة المانعون لحق المرأة من رئاسة الدولة استناداً إلى آية القوامة وحديث بنت كسرى وإلى أنّ النبي صلّ الله عليه وسلّم لم يولّ امرأة ولاية عامة ولا الخلفاء من بعده(95)، إلى أن تمتد أبصارهم عصر النبي صلّى الله عليه وسلّم وخلفائه، لرأوا أن المرأة لا تشارك بالرأي بل تشارك في السيف، لرأوا أيضاً تدخل أم سلمة رضي الله عنها في صلح الحديبية، فهل اعترض النبي صلّى الله عليه وسلّم على تدخلها بحجة أن هذه سياسة، وأن السياسة والحكم خارجان عن دائرة أعمال المرأة، أو من خلال مثال آخر عندما نفذ عبد الرحمن بن عوف وصية عمر بن الخطاب في إفراز أحد المرشحين الستة للخلافة، فما ترك أحداً في المدينة إلا استشاره، حتى أنه كان يدخل إلى خدور النساء لأخذ رأيهنّ في المرشح الأفضل(96)، بل إنّ عمر بن الخطاب ولى الشفاء بنت عبد الله ولاية الحسبة(97)، فهل كان غائباً عنه كتاب الله وسنّة نبيه بما في ذلك آية القوامة وحديث بنت كسرى؟.

كما تدعو الدراسة المانعين لحق المرأة من رئاسة الدولة أيضاً أن تمتدّ أبصارهم لأطروحات العديد من الفقهاء أمثال ابن جرير الطبري وابن حزم، الذين أجازوا للمرأة لا مجرد المشاركة في الانتخاب أو الانتماء إلى الأحزاب أو القيام ببعض وظائف الدولة كالكتابة والوزارة، بل قد أجازوا لها تولّي القضاء وهو من الولايات العامة التي تقاس شروط الإمامة عليها، إذ ذهب ابن حزم وابن جرير إلى جواز قضاء المرأة في كافة القضايا وبدون تخصيص، مستندين بذلك على قوله تعالى﴿: وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾(98)، وبأنّ المرأة مخاطبة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما استدلّوا أيضاً بأن الغاية من القضاء هو العدل بين المتخاصمين، وإيصال الحقوق لأصحابها، وأنّ مناط تقلّد القضاء مرتبط بالكفاية والقدرة سواء للرجل أو المرأة، كما استدلّوا أيضا بما ورد بأنّ الصحابية سمراء

---

*. **محمد مهدي شمس الدين (1936- 2001)**: أحد أعلام الفكر الإسلامي المعاصر، شغل رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، له العديد من المؤلفات مثل: نظام الحكم والإدارة في الإسلام، والمسائل الحرجة في فقه المرأة.

(94). للمزيد أنظر: حسين الرحال، **إشكاليات التجديد**، بيروت، دار العادلي للطباعة والنشر والتوزيع، 2004م، ص259 وما بعدها. محمد مهدي شمس الدين، **أهلية المرأة لتولّي السلطة**، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1995م، ص 98. حسن الترابي، **السياسية والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع**، بيروت، دار الساقي للطباعة والنشر، 2003م، ص253

(95). ابن قدامة: موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدس الجماعيلي الدمشقي الصالحي الحنبلي، **المغني**، ط8، تحقيق: عبدالله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، بيروت، دار عالم الكتب، 2013م، ج 10، ص 92.

(96). راشد الغنوشي، **مرجع سابق**، ص127- 129.

(97). يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، تحقيق: علي البجاوي، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1412هـ، ج4 ص 1869.

(98). سورة النساء، الآية: 58.

بنت نهيك الأسدية تولّت الحسبة في زمن النبي وكان لها سوط تعنف به الغشاشين[99]. بالمحصلة يمكن القول: أنه ليس هناك في الإسلام ما يقطع بمنع المرأة من تقلّد رئاسة الدولة.

الخاتمة:

ناقشت الدراسة موضوع المرأة والعمل السياسي في الفكر الإسلامي المعاصر، وأبرزت الرؤية النقدية لأطروحات من يمنع أو يحرم دور المرأة في العمل السياسي، وذلك من خلال تفنيد مرتكزاته، سواء تلك المرتكزة على النصوص من القرآن الكريم والأحاديث النبوية، أو تلك التي تعتمد على السوابق التاريخية، أو تلك التي تنطلق من مبدأ المصلحة وسدّ الذرائع، لتصل إلى نتيجة مفاداها؛ أنه ليس في الإسلام ما يبرّر إقصاء المرأة عن دائرة العمل السياسي وليس هناك من حاجز ديني يحظر تبوّؤ المرأة أي منصب في المجتمع والدولة، بل إنّ ذلك من الظلم للإسلام ولأمته قبل أن يكون ظلماً للمرأة ذاتها، وأنه لا سبيل غير إزالة العوائق الفكرية والعملية من طريق مشاركتها، بل إنّ من حق المرأة الذي قد يرتفع إلى مستوى الواجب مشاركتها في الحياة السياسية وعضويتها في المجلس النيابي وحقها في تقلّد رئاسة الدولة.

وأظهرت الدراسة مميزات استخدام مفهوم العمل السياسي للتنظير لدور المرأة في العمل السياسي في الفكر الإسلامي، والتي تدور في فلك انضباط المفهوم وارتباطه بالمسؤولية الفردية والجماعية وتمتعه بدرجة كبيرة من المرونة ومسايرة قدرات وأحوال المكلفين.

كما توصي الدراسة المفكّرين الإسلاميين المعاصرين أن يتجاوزوا الطرح التقليدي للقضايا وللمسائل المتعلّقة بالمرأة وحقوقها، خاصة تلك المواضيع المتعلقة بحقوقها السياسية، ولعل هذه الدراسة تمثّل خطوة في هذا السبيل، وذلك بالاستفادة مما قدمته من دراسة لأطروحات العديد من المفكرين الإسلاميين المعاصرين في تجديد الفكر الإسلامي بدعوة المرأة إلى التحرّر من القيود التي تمنعها من العمل السياسي.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

الكتب

1- ابن العربي: أبي بكر محمد بن عبد الله ابن العربي، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الفكر للطباعة والتوزيع، د. ت.
2- ابن النجار الحنبلي: محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي الحنبلي، **شرح الكوكب المنير**، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، الرياض، وزارة الأوقاف السعودية، 1413هـ- 1993م.
3- ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، **المحلى بالآثار**، بيروت، دار الفكر، د. ت.
4- ابن رشد الحفيد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، القاهرة، دار الحديث، 1225هـ- 2004م.

(99). للمزيد أنظر: ابن رشد الحفيد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، القاهرة، دار الحديث، 1225هـ- 2004م، ج2، ص 344. ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، **المحلى بالآثار**، بيروت، دار الفكر، د. ت، ج9، ص 429.

5- ابن قدامة: موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدس الجماعيلي الدمشقي الصالحي الحنبلي، **المغني**، ط8، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، بيروت، دار عالم الكتب، 2013م.
6- أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهدية في السياسية والقانون والدستور**، دمشق، دار الفكر، 1964م.
7- أبو الحسن الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1966م.
8- أبو القاسم الخوئي، **صراط النجاة**، بيروت، دار المحجة البيضاء، 1996م.
9- أبو المعالي الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الديب، ط2، القاهرة، دار الأنصار، 1400هـ.
10- أسمهان قصور، **المرأة وحقوقها السياسية في الفقه الإسلامي**، الجزائر، جسور للنشر والتوزيع، 2012م.
11- البخاري: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، **صحيح البخاري**، ط3، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت، دار ابن كثير، 1407هـ.
12- بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ط3، بيروت، دار الفكر، 1980م.
13- الجصاص: أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1412هـ- 1992.
14- جلال الدين السيوطي، **إسبال الكساء على النساء**، ط2، بيروت دار الكتب، العلمية، 1985م.
15- جمال البنا، **المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء**، القاهرة، دار الشروق، 2008م.
16- جمال محمد فقي رسول الباجوري، **المرأة في الفكر الإسلامي**، العراق، مطبعة مديرية الكتب، 1986م.
17- حسن الترابي، **تجديد الفكر الإسلامي**، ط3، د. ن، 1988.
18- - - - - - ، **السياسية والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع**، بيروت، دار الساقي للطباعة والنشر، 2003م.
19- حسين الرحال، **إشكاليات التجديد**، بيروت، دار العادلي للطباعة والنشر والتوزيع، 2004م.
20- حورية توفيق، **الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده**، ط2، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1992.
21- خالد فهمي، **حقوق المرأة بين الاتفاقيات الدولية والشريعة الإسلامية والتشريع الوضعي: دراسة مقارنة**، الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة للنشر، 2007م.
22- راشد الغنوشي، **المرأة بين القرآن وواقع المسلمين**، تونس، دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2015م.
23- الزركشي: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، تحقيق: عبد القادر عبد الله المعاني وعمر سليمان الأشقر، 1413هـ- 1992م.
24- زيدان عبد الباقي، **المرأة بين الدين والمجتمع**، القاهرة، مطبعة السعادة، 1977م.
25- سامي عبد الصادق، **أصول الممارسة البرلمانية**، القاهرة، الهيئة المصرية، 1983م.
26- السعدي حبيب، **دراسة في منهاج الإسلام السياسي**، دمشق، مؤسسة الرسالة، 1985م.
27- سعيد الأفغاني، **عائشة والسياسية**، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1947م.
28- سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ط32، القاهرة، دار الشروق، 2003.
29- الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، **الموافقات في أصول الشريعة**، ط2، تحقيق: عبد الله دراز، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، 1975م.
30- شهاب الدين أحمد بن محمد ابن أبي ربيع، **سلوك المالك في تدبير الممالك**، تحقيق: حامد ربيع، القاهرة، مطابع دار الشعب، 1980م.

31- طارق البشري، **ماهية المعاصر**، القاهرة، دار الشروق، 1996.
32- طه جابر العلواني، **الأزمة الفكرية المعاصرة**، ط4، فيرجينيا، المعهد العالمي الإسلامي، 1994.
33- عايدة الجوهري، **رمزية الحجاب: مفاهيم ودلالات**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007م.
34- عبد الحميد الأنصاري، **الحقوق السياسية للمرأة: رؤية تحليلية فقهية معاصرة**، القاهرة، دار الفكر العربي، 2000م.
35- عبد القاهر البغدادي، **الملل والنّحل**، تحقيق: ألبير نصري، بيروت، دار المشرق، 1970م.
36- عبد الكريم زيدان، **المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية**، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1413هـ- 1993م.
37- - - - - - - - - - ، **الوجيز في أصول الفقه**، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1987م.
38- - - - - - - - - - ، **أصول الدعوة**، بيروت، مؤسسة الرسالة، 2001م.
39- الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، **إحياء علوم الدين**، بيروت، دار الفكر.
40- - - - - ، **المستصفى من علم الأصول**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1993م.
41- فتحي الدريني، **خصائص التشريع الإسلامي في السياسية والحكم**، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1434هـ- 2013م.
42- فؤاد عبد المنعم، **مبدأ المساواة في الشريعة الإسلامية: بحث من الناحية الدستورية مع المقارنة بالديمقراطيات الحديثة**، ط2، القاهرة، المكتب العربي الحديث، 2016م.
43- محسن الصيخان، **المرأة والولاية العامة**، بيروت، مدارك للنشر والترجمة، 2011م.
44- محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، ط2، الأردن، دار الفجر، 2001م.
45- محمد الغزالي، **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**، ط4، القاهرة، نهضة مصر، 2005م.
46- محمد سعيد رمضان البوطي، **المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني**، دمشق، دار الفكر، 1986م.
47- محمد عمارة، **معالم المنهج الإسلامي**، القاهرة، دار الشروق، 1998.
48- محمد فؤاد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، القاهرة، دار الحديث، 1364هـ.
49- محمد مهدي شمس الدين، **أهلية المرأة لتولي السلطة**، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، 1995م.
50- محمود المرداوي، **الخلافة بين التنظير والتطبيق**، د. ن، 1983م.
51- مصطفى السباعي، **المرأة بين الفقه والقانون**، ط6، بيروت، المكتب الإسلامي، 1984.
52- منجود، **قضايا منهاجية في خبرة التدريس الفكر السياسي الإسلامي**، في سلسلة المنهجية الإسلامية (18)، دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: حقل العلوم السياسية نموذجاً، إعداد وإشراف: نادية مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مركز الحضارة للدارسات السياسية، 1423هـ/2002م.
53- نيفين عبد الخالق مصطفى، **مدخل في الفكر السياسي الإسلامي**، القاهرة، مكتبة الملك فيصل الإسلامية، 1997م.
54- هبة رؤوف عزت، **المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية**، واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م.
55- يوسف القرضاوي، **فتاوي معاصرة**، بيروت، المكتب الإسلامي، 2000م.
56- يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، تحقيق: علي البجاوي، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1412هـ.

الرسائل العلمية:

1- إيمان رمزي بدران، دور المرأة السياسي في الإسلام "دراسة مقارنة"، رسالة ماجستير غير منشورة، فلسطين، جامعة النجاح الوطنية، كلية الدراسات العليا، 2006م.

2- كامل فتحي كامل، مفهوم الحوار بين الحضارات في الفكر السياسي لكل من محمد خاتمي وحسين حنفي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية 2007م.

3- هناء عبد الرحمن البيضاني، مفهوم الاستبداد في الفكر السياسي الإسلامي الحديث والمعاصر، "دراسة مقارنة"، رسالة دكتوراه غير منشورة، القاهرة، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مصر، 2007م.

المجلات

1- أمل الخزعلي، حقوق المرأة في الإسلام: قراءات معاصرة، مجلة الدراسات الدولية، العراق، جامعة بغداد/ مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية، جامعة بغداد، العدد 51، 2012م.