حقوقُ المرأةِ بينَ الخُصوصيّةِ الإسلاميّةِ والمواثيقِ الدّوليّةِ (سيداو أنموذجاً): رؤيةٌ تفسيريّةٌ معاصرةٌ

• محمد عاجل عطيه[1]

الملخّص

يستقصي البحث الجدليةَ القائمة بين المرجعية الثقافية والتشريعية الإسلامية وبين المنظومة الدولية لحقوق الإنسان، متخذةً من اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو نموذجًا تحليليًا). يهدف البحث إلى تقديم رؤية تفسيرية معاصرة تفكك الاشتباك المعرفي بين مفهوم «عالمية الحقوق» و«خصوصية الهوية»، وذلك عبر سبر أغوار الفلسفة الليبرالية التي ترتكز عليها المواثيق الدولية، ومقابلتها بالمقاصد الكلية للشريعة الإسلامية المتعلقة بالمرأة.

ينتقد البحث الثنائية الحدية التي تحصر العلاقة بين الرفض المطلق المستند إلى توجس الهوية وبين القبول التام المنسلخ عن المرجعية القيمية للمجتمعات المسلمة. وتناقش الورقة مواطن التماس والتعارض، لا سيما في قضايا الأحوال الشخصية والمساواة الإجرائية، مع تحليل دقيق لشرعية «التحفظات» ومبرراتها القانونية والشرعية. وتعتمد الدراسة المنهج التحليلي المقارن لاستكشاف إمكانيات المواءمة من خلال تفعيل الاجتهاد المقاصدي الذي يميز بين الثوابت العقدية والمتغيرات الفقهية المتأثرة بالأعراف التاريخية. وتخلص الدراسة إلى ضرورة صياغة خطاب حقوقي بديل، يتجاوز الصدام نحو تكاملية الحقوق، ويضمن كرامة المرأة في إطار يجمع بين مقتضيات الحداثة القانونية ومتطلبات الأصالة الإسلامية، مؤكدةً أن التعددية الثقافية يجب أن تُحترم بوصفها حقًا أصيلاً ضمن منظومة حقوق الإنسان العالمية.

الكلمات المفتاحية: حقوق المرأة، اتفاقية (سيداو)، الخصوصية الإسلامية، المواثيق الدولية، الرؤية التفسيرية.

---

١. باحث، ومدرّس مساعد في كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة كربلاء، العراق، كربلاء المقدسة.

المقدّمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد الذي أخرج الإنسانية من ظلمات الجهل، وعلى آله الذين جعلهم الله معادن الحكمة أما بعد تمثل قضية حقوق المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر واحدة من أكثر المناطق اشتباكًا واضطرابًا في تاريخنا الثقافي الحديث.

إننا لا نواجه اليوم مجرد نصوص قانونية تابعة لمنظمة دولية، بل نواجه «ذروة الانفجار» في الصراع بين تاريخيتين: تاريخية الحداثة الغربية التي صاغت اتفاقية (سيداو) وفق رؤية فردانية مادية، وتاريخية العقل الفقهي الذي تشكلت الكثير من أحكامه تحت ضغط بيئات اجتماعية وأعراف قديمة غلفت النص بالعرف.

وتكمن الإشكالية في أن الخطاب الإسلامي ظل لعقود يمارس الدفاع السلبي، متحفظًا على مواثيق حقوق الإنسان الدولية من منطلق توجس الهوية، دون أن يمتلك الجرأة على مراجعة تفسيراته التاريخية التي همشت المرأة.

نسعى إلى تفكيك هذا المأزق المعرفي؛ فمن جهة، ننقد النزعة الشمولية الثقافية لاتفاقية (سيداو) التي تريد فرض نموذج تاريخي غربي واحد على العالم، ومن جهة أخرى، ننقد الجمود التاريخي الذي حصر مفهوم القوامة والولاية في أطر استبدادية لم يعرفها النص القرآني في إطلاقه.

وسنتخذ من الرؤية التفسيرية المعاصرة منهجا لجسر الفجوة بين عالمية الحقوق وخصوصية الهوية. وسنستلهم من التاريخ الاجتماعي للقرآن نماذج سيادية هزت عروش الطغيان؛ كملكة سبأ التي جسدت الرشد السياسي في قمة «الشورى»، وامرأة فرعون التي مثلت الاستقلال الفكري في قمة المقاومة الروحية.

إن هؤلاء النسوة لم يكنّ عالة على الرجال في قراراتهن المصيرية، مما يثبت أن القرآن الكريم أسس لتمكين المرأة بناءً على الأهلية والاستخلاف، وهو تمكين يسبق ويفوق ما تعد به المواثيق الدولية. ويهدف هذا البحث إلى صياغة خطاب إسلامي رصين، يعيد وضع المرأة في موقعها الطبيعي كشريك كامل السيادة في عمارة الأرض، منتصرًا للفطرة في زمن السيولة القيمية، ومثبتًا أن الخصوصية الإسلامية هي مشروع عدالة وليست ذريعة للإقصاء. سائلين الله تعالى أن يوفقنا لتقديم قراءة تنصف النص وتنصف الواقع في آن واحد.

أهمية البحث

١. صياغة رؤية نقدية لاتفاقية (سيداو تتجاوز الرفض التقليدي)، عبر الكشف عن تاريخية الفلسفة الليبرالية الغربية ومحاولتها تنميط حقوق المرأة وفق نموذج ثقافي واحد يتجاهل التعددية الحضارية.

٢. تقديم قراءة تفسيرية معاصرة تعيد الاعتبار للمقاصد القرآنية الأصيلة، وإثبات أن حقوق المرأة في الإسلام ترتكز على الأهلية السيادية قبل أن تقررها المواثيق الدولية بقرون.

٣. استعادة النماذج السيادية للمرأة في القرآن كمسوغات شرعية وتاريخية تدحض القراءات العرفية التي حصرت المرأة في دائرة التبعية، وتوظيف هذه النماذج في مواجهة الاستلاب الثقافي.

مشكلة البحث

١. الفجوة المعرفية بين إطلاق النص القرآني المنصف للمرأة وبين ضيق التفسير التاريخي الذي تأثر بالأعراف البيزنطية والساسانية، مما جعل الإسلام يبدو في حالة تصادم مع الحقوق الإنسانية للمرأة.

٢. هيمنة الانفصام المعرفي في الخطاب الإسلامي المعاصر، الذي يراوح بين التمسك بتفسيرات القرون الوسطى وبين الخضوع لضغوط العولمة القانونية (سيداو)، دون تقديم بديل نابع من الذات.

٣. مأزق التحفظات القانونية التي تبديها الدول الإسلامية، والتي تظهر غالبًا كدفاع سلبي عن الهوية، بينما تفتقر إلى تأصيل مقاصدي يثبت أن الخصوصية الإسلامية هي عدالة تكاملية وليست تمييزًا سلبيًا.

أهداف البحث

١. تفكيك المرتكزات الفلسفية لاتفاقية (سيداو) وبيان نقاط التماس والتعارض مع التشريع الإسلامي في قضايا الأحوال الشخصية والولاية.

٢. تفعيل منهج المقاصد لتمييز الأحكام الفقهية المتغيرة المرتبطة بالعرف التاريخي عن المبادئ القرآنية الثابتة التي أقرت كرامة المرأة وسيادتها المعرفية.

٣. البرهنة على أن النماذج القيادية النسائية في القرآن تمثل جذور التمكين الأصيلة التي يمكن البناء عليها لصياغة ميثاق حقوقي إسلامي معاصر يتجاوز ضغوط المواثيق الدولية.

فرضيات البحث

١. إنّ التعارض بين الإسلام و(سيداو) ليس صراعًا مع حقوق المرأة، بل هو صراع مع الفلسفة الفردية التي تلغي مفهوم الأسرة والتمايز الفطري الوظيفي.

٢. إنّ الكثير من العوائق التشريعية التي تواجه المرأة المسلمة اليوم هي نتاج تاريخي اجتماعي أُلبس ثوب القداسة، وليست نتاجًا للنص القرآني في جوهره.

٣. إنّ التمسك بالخصوصية الإسلامية هو حق ثقافي أصيل، شرط أن يقترن باجتهاد شجاع يزيل المظالم التي لحقت بالمرأة باسم الدين عبر العصور.

منهجية البحث

١. المنهج التاريخي التحليلي: لتتبع تطور المفاهيم الحقوقية وكيفية تداخل العرف الاجتماعي مع التفسير الفقهي عبر التاريخ.

٢. المنهج المقاصدي: لاستكشاف الغايات العليا للشريعة المتعلقة بالمرأة ومقارنتها بمواد الاتفاقيات الدولية.

٣. المنهج المقارن: للموازنة بين «المساواة الحسابية» في (سيداو) والعدالة التكاملية في الإسلام.

المبحث الأول: الإطار المفاهيمي والتحولات المعرفية لتمكين المرأة في السياق القرآني

يقتضي المنهج العلمي الرصين البدء بعملية تفكيك للطبقات التاريخية التي غلفت المصطلحات القرآنية؛ إذ إننا لا نتعامل مع نص مجرد، بل مع نص تمت محاصرته بقرون من التفسير المتأثر بالبيئات الثقافية والاجتماعية التي نشأ فيها المفسرون. إن الفوضى الدلالية في مفهوم التمكين نابعة من غياب التمييز بين النص في إطلاقه وبين التاريخ في إكراهاته. يسعى هذا المبحث إلى استجلاء التحولات المعرفية التي طرأت على دور المرأة القيادي، وذلك عبر مطلبين:

المطلب الأول: التمكين من السيادة القرآنية إلى التهميش التاريخي

إنّ الأزمة المعاصرة في فهم أهلية المرأة للقيادة هي أزمة ناتجة عن تاريخية التفسير لا عن قداسة النص. لقد خضع العقل التفسيري المسلم لضغوط بنيوية نابعة من النظم السياسية والاجتماعية

التي سادت في العصور الوسطى، حيث تسربت قيم الحضارات المجاورة الساسانية والبيزنطية إلى الأدبيات الإسلامية، مما أدى إلى تحويل «القوامة» من تدبير منزلي إلى «قانون وجودي» يقصي المرأة من الفضاء العام.

أولاً: أثر البيئة التاريخية في تشكيل العقل التفسيري تجاه المرأة: لا يمكن فهم انحسار مفهوم «التمكين القيادي» للمرأة دون دراسة المناخ السياسي الذي أعقب عصر الرسالة. لقد انتقل المجتمع الإسلامي من بساطة المدينة، حيث كانت المرأة حاضرة في البيعة والمشاورة والمواقف المصيرية، إلى تعقيدات الدولة الإمبراطورية في العصرين الأموي والعباسي.

في تلك الحقبة، تأثر المفسرون والفقهاء بأنماط الحكم الاستبدادية التي كانت ترفض مبدأ «المشاركة» أصلاً، فكيف بمشاركة المرأة؟[1] لقد جرى استيراد مفاهيم «الحجب» و«العزل» من التقاليد الفارسية والبيزنطية وإسقاطها على النصوص القرآنية، مما أدى إلى تأويل آيات «الولاية» تأويلاً ذكوريًا صرفًا، وحصر دور المرأة في الزوايا الهامشية. إن هذا الاستلاب الثقافي جعل من العرف الاجتماعي حاكمًا على النص القرآني، بدلاً من أن يكون النص هو الموجه للعرف.[2]

ثانيًا: نقد الأيديولوجيا التقليدية في مفهوم الأهلية: إن التمكين في الرؤية القرآنية هو تفويض إلهي شامل لا يعرف التمييز بناءً على التكوين البيولوجي، بل بناءً على الكفاءة في تحقيق غاية الاستخلاف. وهنا تبرز الإشكالية؛ فالخطاب الحداثي المعاصر يطرح التمكين كعملية «صراعية» لانتزاع الحقوق، بينما يطرحه القرآن كعملية «تكاملية» نابعة من وحدة النفس.[3] إن الخطورة تكمن في أن العقل المسلم المعاصر أصبح يرى حقوق المرأة إما بعيون «غربية» منقطعة عن الجذور، أو بعيون «تراثية» مكبلة بالأعراف الساسانية القديمة.

إن استعادة التمكين القرآني تتطلب شجاعة في نقد «الرواسب الجاهلية» التي استمرت تحت غطاء ديني، والتي جعلت من الرجل هو المعيار الوحيد للسيادة، بينما نجد القرآن يقدم ملكة سبأ كأنموذج للرشد السياسي الذي يصحح تهور الرجال في لحظات الاحتقان العسكري.[4]

---

١. رسول جعفريان، مقالات تاريخية واجتماعية، ج ٢، ص ٢١٠.
٢. مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص ١١٥-١٢٠.
٣. رسول جعفريان، مقالات تاريخية واجتماعية، ج ٢، ص ٢١٠؛ وأيضًا: تاريخ التحول الثقافي والمعرفي في العصر الإسلامي، ص ٤٥.
٤. محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية (المقصد الاجتماعي) ، ص ١٣٠.

التمكين في جوهره هو «قدرة فاعلة» يمنحها الله للإنسان ليقوم بمسؤولية البناء الحضاري. ويشير العلامة الطباطبائي في الميزان إلى أن الإسلام حينما خاطب الإنسان، خاطبه بوصفه ذاتًا عاقلة مكلفة، ولم يجعل للذكورة امتيازًا في بلوغ مراتب الكمال الروحي أو العقلاني.[١] إنّ تعطيل دور المرأة القيادي عبر التاريخ لم يكن استنادًا لآية محكمة، بل استنادًا لـ «ثقافة الغلبة» التي همشت دور المرأة وحولتها إلى كائن انفعالي. إن النص القرآني في قوله: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾[٢] يقرر ولاية متبادلة تشمل التدبير والسياسة والاجتماع، وهي ولاية تمنح المرأة مشروعية ممارسة السلطة الرقابية والقيادية في أعلى مستوياتها، وهو ما تم تذويبه تاريخيًا لصالح سلطة الرجل المطلقة.[٣]

ثالثًا: التحولات في مفهوم الولاية العامة والاجتهاد الضيق: يعيد القرآن بناء مفهوم السيادة لتكون نابعة من الأمانة والقدرة على تحقيق العدل. إلا أنّ المسار التاريخي للفقه الإسلامي مال نحو تضييق واسع لمفهوم «ولاية المرأة»، متأثرًا بالبنى القبلية التي لا ترى في المرأة قائدًا. إن التمكين القيادي للمرأة في القرآن هو «تمكين بالأهلية»، أي أن الحكمة هي التي تقود، والحكمة لا جنس لها. إن مدرسة أهل البيت عليهم السلام أكدت أن العقل هو الحجة الباطنة، وهو معيار التكليف والتمكين، والعقل في هذا المقام ليس مذكرًا ولا مؤنثًا.[٤]

إنّ القرآن حينما وصفها بـ «العقل» والقدرة على الشورى، كان ينسف النمطية الذي يحصر المرأة في العاطفة السيادة الفكرية للمرأة في القرآن هي سيادة نابعة من اليقين والمعرفة، وهو ما يثبت أن الولاية العامة هي فضاء مفتوح لكل من استوفى شروط الرشد، وأن استبعاد المرأة هو خسارة حضارية.[٥]

المطلب الثاني: مبدأ استخلاف التكامل الوجودي وحتمية التمايز الوظيفي

إنّ الإسلام هو دين الفطرة المحكمة، وهذا يعني أن التشريع الإلهي متطابق تمامًا مع السنن الكونية. والتمكين القيادي للمرأة ليس منحة يقدمها الرجل، بل هو استحقاق وجودي نابعة من حقيقة الخلقة الإنسانية المشتركة.

---

١. محمد حسين الطبطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ٣٤٠-٣٤٥.
٢. سورة التوبة: آية ٧١.
٣. محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ١، كتاب العقل والجهل، ح ١.
٤. ينظر: محمد حسين الذهبي، الإسرائيليات في التفسير والحديث، ص ١٢٠.
٥. ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ١٢، ص ١١٥.

أولاً: تفكيك ثنائية العقل والقلب في الوعي الفقهي: تحاول القراءات التقليدية المتأثرة بالفلسفات اليونانية القديمة تكريس فكرة أن الرجل هو العقل والمرأة هي العاطفة، وهي ثنائية تبريرية لا وجود لها في القرآن الكريم. القرآن يتحدث عن نفس واحدة ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[1] وهي نفس تمتلك كافة الاستعدادات للقيادة والتدبير إن القيادة الناجحة هي التي دمج بين الحزم والمرونة، وهي صفات أثبت القرآن توفرها في المرأة القيادية كما سنرى في بلقيس وآسية. إن هذه الثنائيات المصطنعة كانت تهدف تاريخيًا لشرعنة إقصاء المرأة من مراكز صنع القرار بحجة نقص العقل، وهي فرية صدمها القرآن بنموذج ملكة سبأ التي كانت أعقل من الملأ الذين لم يروا إلا لغة السلاح.[2]

ثانيًا: فلسفة الاستخلاف كقاعدة للمساواة القيادية: إن مفهوم الاستخلاف في القرآن ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[3] لم يوجه للرجل دون المرأة. إن الخلافة هي مسؤولية عمارة الأرض وإقامة العدل، وهي تقتضي امتلاك أدوات التمكين. إن التمايز البيولوجي في القرآن هو سر «التنوع الوظيفي» لا «التفاضل القيمي». فإذا كان الرجل يميل للخشونة البدنية، فإن المرأة تمتلك «ذكاءً علائقيًا» وقدرة على بناء التوافقات السياسية، وهي أدوات قيادية استراتيجية لا غنى عنها في استقرار النظم. إنّ تغييب هذه الأدوات عن مراكز صنع القرار أنتج أنظمة سياسية تتسم بالعنف والجفاف الروحي، بينما كانت ملكة سبأ أنموذجًا لـ دبلوماسية السلام التي حققت بها ما لم يحققه الرجال بقوتهم العسكرية. إن القرآن حينما قرن بين المؤمنين والمؤمنات في الأمر بالمعروف، كان يهدف إلى خلق توازن مجتمعي يضمن حضور الرؤية الأنثوية في تصحيح مسارات السلطة والقرار، وهذا هو جوهر التمكين القيادي.[4]

ثالثًا: السيادة الروحية كمنطلق للتمكين والتحرر السياسي: لقد ربط القرآن الكريم قيمة الإنسان بـ موقفه من الحق، وهو موقف يتطلب سيادة معرفية مطلقة تتجاوز الضغوط الاجتماعية. فعظمة امرأة فرعون آسية بنت مزاحم تكمن في أنها مارست التمكين الروحي في أعماق دار الاستبداد الفرعوني. إن قدرتها على الانشقاق الفكري عن منظومة فرعون ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾[5] تثبت أن المرأة

---

١. سورة الزمر: آية ٦.
٢. صدر الدين القبانجي، المذهب الاجتماعي في الإسلام، ص ١٨٠.
٣. سورة البقرة: آية ٣٠.
٤. ينظر: محمد جواد مغنية، تفسير الكاشف، ج ٦، ص ٤٥.
٥. سورة النازعات: آية ٢٤.

تمتلك استقلالاً إراديًا لا يمكن قهره بسلطة الدولة أو الزوج هذا التمكين هو أسمى أنواع القيادة، لأنه قيادة لـ «الضمير» وتأسيس لنموذج المقاومة بالقيم في أحلك الظروف السياسية.

إنّ السيادة الفكرية لآسية تكمن في قدرتها على تفكيك الوثنية السياسية من داخلها. إنها لم تكن مجرد زوجة صالحة بالمعنى التقليدي، بل كانت «مرجعية إيمانية» استطاعت بوعيها أن تحمي نبي الله موسى، وبذلك تكون قد قادت عملية التغيير الحضاري عبر حماية رمز الحق.[١] إن التمكين هنا لا يرتبط بالاعتراف الرسمي من السلطة، بل بـ «الحرية الداخلية» التي تجعل المرأة قادرة على قيادة التحولات الكبرى من خلال اليقين والموقف الصلب.

يشير السيد عبد الأعلى السبزواري إلى أن جعلها مثلاً للذين آمنوا هو دليل قطعي على أن قيادة المرأة في عالم القيم والمعنى قد تسبق قيادة الرجال، وأنها مؤهلة لتكون قُدوة للأنبياء والملوك على حد سواء، وهذا ينسف كل المقولات التي تحاول «تأنيث العجز» ونسبته للدين.[٢]

رابعًا: نقد التأويل الذكوري لقصص التمكين النسائي: إن المنهج الجعفري في قراءة التاريخ يدعونا للتأمل في كيفية «تغييب» الرشد القيادي للمرأة في الأدبيات التاريخية. فبينما يركز القرآن على شورى بلقيس و إيمان آسية، نجد بعض المؤرخين والمفسرين يغرقون في تفاصيل «ساق بلقيس» أو «زواجها»، في محاولة لإلهاء القارئ عن «النموذج القيادي» وإعادته لمربع «الجسد» .[٣]

إن التمكين القيادي للمرأة في القرآن هو «تمكين للعقل» و«سيادة للروح»، ومحاولة حصر القيادة في الذكورة هي محاولة لتشويه «جماليات التنوع» الإلهي. فالأنوثة في القيادة تضيف بعدًا رحيمًا وتكامليًا للسلطة، والهدف من التمكين هو «عمارة الأرض» بالحق لا بالقهر. إن قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[٤] هو خطاب شامل، يُشرك المرأة في صلب العملية الشورية والسياسية، بوصفها شريكًا كامل الأهلية في رسم مسار التاريخ الإنساني.

إن هذا التأصيل المعرفي يثبت أن التمكين القيادي للمرأة هو «قانون تاريخي» وقرآني، وأن أي تراجع عنه هو انتكاسة نحو الجاهلية الثقافية التي تلبست بزي الدين لقرون طويلة.

خامسًا: الاستقلال المالي والسياسي كركيزة للتمكين: لقد أقر القرآن للمرأة حق الاكتساب

---

١. عبد الأعلى السبزواري، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، ج ٢٩، ص ١٥٦.
٢. ينظر: رسول جعفريان، نقد الرواية التاريخية في التفسير، ص ٢٤٠.
٣. محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ج ١٧، ص ٢٠١.
٤. سورة الشورى: آية ٣٨.

﴿لِّلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ﴾[1] وهذا الاكتساب ليس ماليًا فحسب، بل هو اكتساب للمكانة وسيادة على الفعل. إن التمكين القيادي لا يمكن أن ينجح دون استقلال الإرادة، وهذا ما نراه بوضوح في بلقيس التي كانت تدير ميزانية مملكتها وقرارها السيادي بوعي تام، وفي آسية التي لم يمنعها فرعون من رفض عمل فرعون.[2] إننا بصدد رؤية قرآنية ترى في المرأة «فاعلاً حضاريًا» قادرًا على صناعة القرار في القصر آسية وفي الدولة بلقيس. إن هذا البحث يسعى من خلال هذا المطلب إلى كسر الجمود التاريخي والعودة إلى حيوية النص، مؤكدًا أن تمكين المرأة قياديًا هو استعادة لنبض الفطرة التي غيبها العرف الاستبدادي عبر العصور. إن القيادة في الإسلام هي أمانة وكفاءة، والمرأة التي تمتلك الحكمة هي الأولى بالتمكين، وهذا ما نراه يتجلى في النماذج التطبيقية التي هزت عروش الباطل وأسست لمنطق الحق والجمال.[3]

المبحث الثاني: مواطن التماس والتعارض بين المرجعية الإسلامية واتفاقية (سيداو) رؤية تفسيرية في ضوء التاريخ والواقع الاجتماعي

إن المنهج الجعفري في قراءة التحولات الاجتماعية يفرض علينا أن ننظر إلى هذا التعارض ليس بوصفه صدامًا بين حق وباطل بمفهومهما الوعظ البسيط، بل بوصفه اشتباكًا معقدًا بين تاريخيتين مختلفتين تمامًا؛ تاريخية تشكلت فيها الأحكام الفقهية تحت ضغط الأعراف والتقاليد الاجتماعية للقرون الوسطى التي غلفت النص بالعرف، وتاريخية ولدت فيها المواثيق الدولية تحت ضغط الحداثة الغربية وما بعد الاستعمار والنزعة الفردية المتطرفة.[4]

إن الملاحظة التاريخية الدقيقة تشير إلى أن المجتمعات الإسلامية ظلت لقرون طويلة تعيش استقرارًا تشريعيًا في قضايا المرأة، ليس لأن القوانين كانت مثالية دومًا، بل لأن المرجعية الدينية كانت هي الحاكم المطلق على السلوك الفردي والجماعي.[5] ومع ظهور الدولة القومية الحديثة، وبدء عمليات التدوين القانوني المتأثرة بالقوانين الأوروبية، بدأت تظهر التوترات الأولى بين

---

١. سورة النساء: آية ٣٢.
٢. ينظر: مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص ١١٥.
٣. ينظر: محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية (بحث السنن التاريخية والاستخلاف)، ص ١٣٠.
٤. ينظر: رسول جعفريان، دراسات في التاريخ الاجتماعي والفكري، ص ١١٥؛ وأيضًا: مقالات تاريخية واجتماعية، ج٣، ص ٢١٠.
٥. محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص ٨٨.

الموروث والوافد.[1] إن اتفاقية سيداو لم تكن هي البداية، بل هي القمة في هذا الصراع، لأنها طالبت الدول الإسلامية ليس فقط بتعديل القوانين، بل بتغيير الأنماط الثقافية والسلوكيات الاجتماعية المتجذرة، وهو ما اعتبره العقل الإسلامي تدخلاً في الخصوصية والهوية.[2]

المطلب الأول: تحليل الإشكاليات البنيوية في الأحوال الشخصية (الميراث، القوامة، والولاية ونقد التراكم التاريخي)

تعد قضايا الأحوال الشخصية هي الأساس والمنطقة الأكثر اشتعالاً في ملف التعارض بين اتفاقية سيداو والشريعة الإسلامية، إذ ترى الاتفاقية الدولية في مادتها السادسة عشرة أن المساواة يجب أن تكون حسابية ومطلقة وشاملة في كافة شؤون الزواج والطلاق والإرث وحقوق الولاية، وهو ما يصطدم اصطدامًا مباشرًا بالبنية التشريعية التي استقرت في الوعي الفقهي والاجتماعي المسلم لقرون طويلة.[3]

إننا هنا بحاجة ماسة إلى المعرفة الفقهية؛ فالتفسير المعاصر والرؤية التاريخية النقدية توضح أن عدم التماثل في بعض الأحكام الشرعية لم يكن في أصله انتقاصًا من كرامة المرأة، بل كان انعكاسًا لنظام اجتماعي واقتصادي قديم يقوم على وحدة لتكافل الأسري بدلاً من الفردية المطلقة التي بشرت بها الليبرالية.[4]

أولاً: الميراث بين الموازنة المالية والضغوط الحقوقية: إن نظام الميراث في الإسلام، وقاعدة ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾.[5] لا يمكن فهمها تاريخيًا بإنصاف إلا بربطها بمنظومة النفقة والالتزامات المالية الثقيلة التي ألقيت على عاتق الرجل وحده في العصور السابقة كواجب شرعي وقانوني المنهج الجعفري يرى أن المفسرين الأوائل بنوا تفسيراتهم على الواقع الاجتماعي الذي كان فيه الرجل هو المحارب والمنتج والممول الوحيد للأسرة، بينما كانت المرأة تعيش في كنف الرعاية.[6] إلا أنّ المشكلة الحقيقية التي يبرزها المنهج النقدي تكمن في أن المجتمعات المسلمة المعاصرة أبقت على تفاوت الميراث ولكنها تخلت في ممارساتها الاجتماعية عن واجب الإنفاق والرعاية

---

١. ينظر: مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص ٨٨.
٢. عبد الوهاب المسيري، العلمانية والأسرة: دراسة في تفكيك الإنسان، ج ١، ص ١٤٥.
٣. ينظر: الأمم المتحدة، نص اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو)، المادة ١٦.
٤. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ٣٤٠,٣٤٥.
٥. سورة النساء: آية ١١.
٦. رسول جعفريان، نقد الفكر الديني التقليدي، ص ١٩٥.

الفعلي، مما جعل المرأة في مأزق تاريخي بين نص فقهي قديم وواقع معيش مرير يفرض عليها العمل والإنفاق دون الحصول على المزايا المالية الموازية.[١]

إنّ الميراث ليس «قيمة مطلقة» في حد ذاته، بل هو أداة داخل نظام اقتصادي متكامل، وحينما يختل هذا النظام بمشاركة المرأة في الإنفاق، فإن العقل الفقهي يجد نفسه أمام ضرورة «الاجتهاد المقاصدي» الذي يحقق العدل.[٢] إنّ اتفاقية سيداو، عبر إصرارها على المساواة تتجاهل أن الخصوصية الإسلامية ترى في الأسرة كيانًا عضويًا، وأن فرض التماثل التام قد يؤدي إلى تفكيك شبكة الأمان الاجتماعي التي توفرها العائلة للمرأة في حال الأزمات.[٣] إنّ نقد التراكم التاريخي يوضح أن الفقه تحول في عصور التراجع من فقه العدل إلى فقه التبرير لصالح السلطة الذكورية، وهو ما حجب الجوانب المشرقة في التشريع الإسلامي التي ترث فيها المرأة مثل الرجل أو أكثر في حالات كثيرة تتجاوز الثلاثين حالة.[٤]

ثانيًا: القوامة من التدبير إلى التسلط: إنّ القوامة، التي نص عليها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾[٥] قد تعرضت لتشويه معرفي مزدوج وخطير عبر التاريخ.[٦] فمن جهة، استغلها العرف الاجتماعي الاستبدادي لشرعنة قهر المرأة وتحويلها إلى تابع لا إرادة له، متأثرًا بأنظمة الحكم الشمولية التي سادت في القرون الوسطى؛ حيث تم إسقاط علاقة الحاكم بالمحكوم على علاقة الزوج بالزوجة.[٧] ومن جهة أخرى، هاجمتها سيداو بوصفها شكلاً من أشكال العبودية المقنعة التي يجب استئصالها قانونيًا، متجاهلة الجانب التنظيمي والرعائي في المفهوم القرآني الأصيل.[٨] إنّ العقل الفقهي الذي تشكل في العصر العباسي، على سبيل المثال، تأثر بالبنى القبلية التي كانت ترى في الرجل سيد البيت بمعناه المطلق، وهو ما لا يتوافق مع روح الآية التي ربطت القوامة بـ الإنفاق فإذا غاب الإنفاق أو شاركت فيه

---

١. جعفر السبحاني، نظام الإرث في الإسلام (دراسة مقارنة) ، ص ٢٢.
٢. ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله، ج ٣، ص ١٥٦.
٣. ينظر: محمد جواد مغنية، تفسير الكاشف، ج ٢، ص ٣٢٠.
٤. رسول جعفريان، أساطير المفسرين ودور الإسرائيليات في تشويه قصص النساء، ص ٨٩.
٥. سورة النساء: آية ٣٤.
٦. محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية (بحث السنن التاريخية في القرآن)، ص ١٣٠.
٧. ينظر: هيومن رايتس ووتش، تقرير بعنوان: (الحقوق المفقودة: دراسة في تحفظات الدول العربية والإسلامية على اتفاقية سيداو)، ص ١٤.
٨. محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص ٨٥.

المرأة، فإن طبيعة هذه القوامة قانونيًا يجب أن تخضع للمراجعة الاجتهادية.[١] إن الإشكالية الكبرى في عالمنا الإسلامي اليوم تكمن في أن القوانين والتشريعات الوطنية ظلت مكبلة بـ تفسيرات قديمة لم تعد تتوائم مع الواقع المعاصر، مما خلق فجوة معرفية هائلة استغلتها المنظمات الدولية لفرض نموذجها الجاهز والمغترب عن بيئتنا وتراثنا.[٢]

ثالثًا: الولاية والحرية القانونية نقد التحجيم التاريخي للمرأة: إنّ استمرار التمسك بـ الولاية المطلقة للرجل في كافة تفاصيل الحياة اليومية للمرأة، كما تراه الاتجاهات التقليدية الجامدة، هو الذي يعطي الذريعة القانونية والأخلاقية لاتفاقية سيداو للمطالبة بإلغاء التمايز الثقافي بالكلية، لأنّ الواقع الاجتماعي تجاوز تلك القيود التاريخية بالفعل[٣] المنهج التاريخي يثبت أن المرأة في صدر الإسلام كانت تمارس حقها في التجارة والبيعة والمشاورة السياسية دون الحاجة إلى ولاية احد يمنع حركتها، ولكن بمرور الزمن، وبفعل تداخل العرف مع الفقه، تحولت الولاية من حماية إلى قيد.[٤] إنّ سيداو تطالب في مادتها الخامسة بـ «تغيير الأنماط الثقافية»، وهو مطلب يبدو صادمًا، لكنه في عمقه يحثنا على مراجعة تلك الأنماط التي لا تنتمي للدين بل تنتمي لعصور التخلف. إنّ المنهج الجعفري يطالبنا بالتمييز الحاسم بين القطعي في النص القرآني وبين التراكم العرفي الذي ألبس ثوب القداسة عبر القرون؛ فكثير من القيود التي ترفضها سيداو، مثل منع المرأة من السفر أو تولي القضاء أو الولاية على نفسها في الزواج عند بعض المذاهب، هي في الحقيقة نتاج «بيئة ذكورية تاريخية» وثقافات محلية قديمة وليست نتاج الوحي الصافي المتعالي على الزمان والمكان.[٥]

إنّ الرؤية التفسيرية المعاصرة تدعو إلى إعادة إنصاف المرأة في قضايا الولاية بما يتوافق مع «مقصد العدل» القرآني الكلي، مؤكدة أن الإسلام يمتلك من المرونة والسيولة الاجتهادية ما يكفي لاستيعاب المتغيرات الزمنية دون الانحلال في النموذج الليبرالي الغربي الذي يلغي «فطرة التمايز» الوظيفي الضروري لاستقرار المجتمعات.[٦]

---

١. محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية (بحث السنن التاريخية والوعي الحضاري)، ص ١٣٨.
٢. مطهري، مسألة الحجاب والتمكين والكرامة، ص ٥٥.
٣. محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية (بحث السنن التاريخية في القرآن)، ص ١٦٠.
٤. ينظر: تقارير اللجنة المعنية بالقضاء على التمييز ضد المرأة، الملاحظات الختامية بشأن التقرير الدوري لجمهورية العراق، جنيف، ٢٠١٨، ص ١٤.
٥. صدر الدين القبانجي، المذهب الاجتماعي في الإسلام، ص ٢١٠.
٦. عبد الوهاب المسيري، دراسات في العلمانية الشاملة والجزئية، ج ٢، ص ١٤٠.

رابعًا: نقد التوظيف الأيديولوجي للحقوق بين طرفي النزاع: إن المعركة الحقيقية اليوم ليست مع مبدأ «حقوق المرأة»، بل مع «تنميط تلك الحقوق» وفق قياس أيديولوجي واحد يرفض الاعتراف بالتعددية الحضارية ويعتبر الخصوصية الدينية نوعًا من التخلف الذي يجب تجاوزه قسرًا.[١] ومن جهة أخرى، نجد أن بعض التيارات الإسلامية تستخدم «الخصوصية» كذريعة لتأبيد الظلم الاجتماعي والهروب من استحقاقات العدل الإلهي تجاه المرأة.[٢] إنّ المنهج النقدي يكشف أن كلا الطرفين الغالي في التغريب، والجامد في التقليد يساهمان في تعقيد المشكلة بدلاً من حلها.[٣] إنّ استعادة روح القرآن التي جعلت العلاقة بين الزوجين قائمة على ﴿مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾[٤] هي الكفيلة وحدها بحل الإشكاليات العالقة، بعيدًا عن لغة الصراع الحقوقي الجافة التي تتبناها الاتفاقية الدولية والتي تحول البيت الساكن إلى حلبة للنزاع السيادي الدائم والمقيت إن القراءة النقدية للواقع تشير إلى أن اتفاقية سيداو في المادة الثانية تطالب الدول بـ إبطال كافة القوانين والأعراف التي تميز بين الجنسين، وهو مطلب شمولي وخطير لا يفرق بين التمييز الظالم وبين التمايز الوظيفي الضروري لاستقرار الأسرة وبقائها كحضن تربوي.[٥] إننا أمام مسئولية تاريخية لإنتاج مدونة أحوال شخصية إسلامية تنبع من المقاصد الكلية وتستجيب بوعي لاحتياجات المرأة المعاصرة التي أصبحت طبيبة ومهندسة ومعلمة وقائدة، لتكون هذه المدونة سدًا منيعًا أمام محاولات الاستلاب الثقافي والتبعية الفكرية للآخر.[٦] إن التاريخ يعلمنا أن القوانين التي لا تنبع من وجدان الشعوب ومرجعياتها القيمية تظل قوانين ميتة ولا تحقق السلم الاجتماعي المنشود، ولذلك فإن أي إصلاح حقوقي يجب أن ينطلق من داخل المنظومة الإسلامية وليس عبر الإملاءات الخارجية التي تغفل قيمنا الثقافية العظيمة.[٧] إنّ البحث في فلسفة الحقوق يكشف أنّ الإسلام أعطى للمرأة حق الاكتساب والسيادة المعرفية والذمة المالية المستقلة قبل أن تعرفها المواثيق الدولية بقرون، ولكن غبار الأعراف وتاريخ الاستبداد هو الذي حجب هذه الحقائق، ومهمة الباحث المعاصر هي إزالة هذا الغبار لتقديم النسخة القرآنية الأصيلة للمرأة الممكنة والمكرمة. إنّ هذا المطلب يخلص إلى أنّ التعارض في

---

١. محمد حسين فضل اللّه، دنيا المرأة (تأملات في الفكر والقيادة والواقع)، ص ١١٢.
٢. ينظر: محمد حسين فضل الله، دنيا المرأة والتمكين الحضاري، ص ٧٢.
٣. مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص١٨.
٤. سورة الروم: آية ٢١.
٥. محمد حسين الطباطبائي، الميزان، ج ٢، ص ٢١٠.
٦. محمد باقر الحكيم، المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، ص ٢١٠.
٧. محمد باقر الحكيم، المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، ص ١٦٠.

الأحوال الشخصية هو نتاج «جمود فقهي محلي» من جهة، و «اندفاع حداثي عالمي من جهة أخرى»؛ وأن الخصوصية الإسلامية ليست سجنًا للمرأة كما يصوره الخطاب الدولي، بل هي درع حضاري يحمي كرامتها من تسليع الجسد ومن مآلات الفردانية المتوحشة التي أفرزتها الرأسمالية الحديثة، والتي تحاول سيداو تغليفها بكلمات منمقة حول التحرر الزائف [1] إنّ المنهج الجعفري في نقد التراث يدعونا لفهم كيف أن «الفقه» في عصور الانحطاط تحول من فقه يبحث عن جوهر العدل، إلى فقه صوري يبحث عن الحيل القانونية لتثبيت سلطة الرجل المادية.[2] وهذا التحول التاريخي هو الذي جعل الفكر الإسلامي يبدو اليوم في موقف «الدفاع السلبي» أمام اتفاقية (سيداو). إنّ فك الربط بين البيولوجيا والاجتماع هو الأصل؛ فالتمايز البيولوجي حقيقة كونية لا يمكن إنكارها، ولكن التمييز الاجتماعي هو انحراف بشري تاريخي، والقرآن جاء لتثبيت الحقيقة وإزالة الانحراف وانصاف المراءة.[3] إنّ سيداو تريد إلغاء الحقيقة البيولوجية لصالح بناء اجتماعي وهمي، بينما الإسلام يرسخ الفطرة ليبني عليها اجتماعًا متوازنًا وتكامليًا يحقق السعادة للطرفين.[4] إنّ التاريخ الاجتماعي يشهد أن قوة المجتمعات الإسلامية كانت دائمًا مرتبطة بتماسك الأسرة، وحينما تستهدف سيداو المادة السادسة عشرة، فهي تستهدف النواة الصلبة لهذه المجتمعات، مما يجعل الدفاع عنها واجبًا حضاريًا وليس مجرد تعصب ديني.[5]

المطلب الثاني: حماية الخصوصية الإسلامية أمام القوانين الدولية ورؤية الفكر المعاصر

يمثل موقف المجتمعات الإسلامية من اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة سيداو محطة فاصلة في تاريخ الاشتباك بين الهوية الوطنية والدينية وبين مد العولمة القانونية. إن لجوء معظم الدول الإسلامية إلى وضع «تحفظات» على مواد بعينها لم يكن مجرد إجراء قانوني فني، بل كان في جوهره «إعلانًا سياديًا» عن رفض الذوبان في النموذج الحضاري الغربي.[6] إن المنهج الجعفري في قراءة التاريخ المعاصر يدعونا إلى فحص هذه التحفظات بوصفها «دفاعات ثقافية» تهدف لحماية النواة الصلبة للمجتمع المسلم، وهي الأسرة، من رياح التفكيك التي حملتها

---

١. فضل الله، تأملات في الفكر والقيادة والتمكين، ص ١٥٠.
٢. محمد حسين فضل الله، دنيا المرأة (تأملات في الفكر والقيادة والواقع الاجتماعي)، ص ١١٨.
٣. مرتضى مطهري، الإنسان والاستخلاف والعدالة الاجتماعية، ص ١١٢.
٤. محمد حسين الطباطبائي، الميزان، ج ٤، ص ٣٦٠.
٥. محمد باقر الحكيم، التطور الاجتماعي للمرأة، ص ٢٣٠.
٦. اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات، لعام ١٩٦٩، المادة ١٩ (بشأن التحفظات).

الحداثة السائلة.[١] إلا أن هذا الموقف الدفاعي، رغم شرعيته القانونية دوليًا، أوقع العقل الإسلامي في «مأزق مزدوج»؛ فمن جهة يواجه ضغوطًا دولية تتهمه بالنكوص عن حقوق الإنسان، ومن جهة أخرى يواجه ضغوطًا اجتماعية داخلية تطالب بإصلاحات حقيقية تتجاوز سقف التفسيرات التقليدية الجامدة. [٢]تستند فلسفة التحفظ في القانون الدولي إلى مبدأ «الرضا» الذي تقوم عليه المعاهدات، حيث يحق للدولة استبعاد أثر مواد معينة تصادم نظامها العام أو دستورها أو مرجعيتها العليا.[٣] وفي حالة اتفاقية سيداو، تركزت التحفظات الإسلامية بشكل أساسي على المادتين ٢ و١٦، وهما المادتان اللتان تمسان البنية التحتية للتشريع الأسري.[٤] إن النقد التاريخي يوضح أن الغرب، حين صاغ هذه الاتفاقية، انطلق من «تاريخية خاصة» تعاني من قطيعة مع الدين ومن أزمة حادة في مفهوم الأسرة، وحاول فرض هذه «النتيجة التاريخية» كقانون كوني ملزم للجميع، وهو ما يمثل ذروة «الاستعلاء الثقاف».[٥]

أولاً: فلسفة التحفظ كدفاع عن «السيادة المعرفية»: إنّ التحفظ على المادة ٢، التي تطالب بإلغاء كافة التشريعات والأعراف التي تميز بين الجنسين، هو تحفظ على الشمولية القسرية التي لا تعترف بالخصوصية الفطرية والتعددية الحضارية. المنهج الجعفري يرى أن السيادة ليست فقط سيادة أرض وجيش، بل هي سيادة معرفية تعني حق الأمة في اختيار نظامها القيمي الذي يحدد علاقات الأفراد ببعضهم.[٦]

إنّ اتفاقية سيداو، عبر لجانها الرقابية، تحاول نزع هذه السيادة عبر مطالبة الدول بـتغيير الأنماط الثقافية، وهو ما يعد غزوًا لغويًا ومعرفيًا يستهدف إعادة هندسة الإنسان المسلم وفق المسطرة الليبرالية.[٧]

ومع ذلك، فإن القراءة النقدية للتحفظات تكشف عن قصور في الخطاب الإسلامي الرسمي؛ حيث ظل التحفظ في كثير من الأحيان سلبيًا وصمتًا قانونيًا دون أن يرافقه اجتهاد إيجابي يقدم

١. تقارير الأمم المتحدة حول تحفظات الدول الإسلامية على اتفاقية سيداو، ٢٠٢٠.
٢. محمد باقر الحكيم، المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، ص ٢١٠.
٣. مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص ١١٥.
٤. محمد باقر الحكيم، المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، ص ٢١٠.
٥. صدر الدين القبانجي، المذهب الاجتماعي في الإسلام، ص ٢١٥.
٦. محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص ٩٢.
٧. رسول جعفريان، مراجعات تاريخية وفكرية، ص ٤١٠.

البديل الإسلامي القادر على حماية المرأة من الظلم الاجتماعي الفعلي.[١] إنّ التحفظ لغرض الإبقاء على الوضع الراهن الذي يعاني من أعراف جاهلية هو تحفظ يضر بسمعة الإسلام، بينما التحفظ لغرض بناء نموذج عدالة بديل هو الفعل الحضاري المطلوب.[٢]

ثانيًا: مشكلة الهوية والقانوني والاجتماعي»: تعيش المجتمعات الإسلامية اليوم حالة من الانفصام المعرفي؛ حيث توقع الحكومات على الاتفاقيات الدولية تجملاً أمام المجتمع الدولي، بينما تترك القوانين المحلية والواقع الاجتماعي يرزح تحت وطأة تفسيرات قديمة لم تعد تجيب على أسئلة العصر.[٣] هذا الانفصام هو الذي خلق المساحة لنشوء حركات نسوية مختلفة ترى في الاتفاقيات الدولية المخلص الوحيد، بسبب فشل المؤسسات الدينية والسياسية في تقديم اجتهاد مقاصدي يواكب المتغيرات[٤] إن التاريخ الاجتماعي يشهد أن القوانين التي تفرض من الخارج لا تستقر في الروح، ولكن القوانين التي تجمد في الداخل دون تطوير تتحول إلى «قيود ميتة» تدفع الناس للتمرد[٥].

إنّ مأزق الهوية يتبدى بوضوح في السيولة الثقافية التي أحدثتها العولمة الرقمية؛ فالمرأة المسلمة اليوم تقع بين فكي كماشة: نموذج سيداو الذي يعدها بالحرية عبر التماثل التام وإلغاء الأسرة، والنموذج التقليدي الذي يحبسها في أطر التبعية بذريعة الخصوصية.[٦] المنهج الجعفري يطالبنا بكسر هذه الثنائية عبر العودة إلى جوهر النص القرآني الذي منح المرأة سيادتها المعرفية واستقلالها المالي والسياسي.[٧]

ثالثًا: الانتقال من فقه الضرورة إلى فقه المقاصد: إنّ مواجهة سيداو تقتضي الانتقال من الرفض الدفاعي إلى البناء المقاصدي؛ فالكثير من القوانين التي نتحفظ عليها مثل سن الزواج أو الولاية في السفر هي في الحقيقة أحكام ظنية مرتبطة بأعراف تاريخية متغيرة وليست ثوابت عقدية.[٨] إن المنهج النقدي يكشف أن الفقه التاريخي تأثر بالبنى القبلية التي كانت ترى في المرأة كائنًا يحتاج إلى وصاية

١. ينظر: محمد حسين فضل الله، دنيا المرأة والتمكين، ص ٨٥.
٢. رسول جعفريان، التاريخ الاجتماعي للوعي الديني، ص ٤٣٠.
٣. المسيري، دراسات في العلمانية الشاملة، ج ٢، ص ١٥٥.
٤. محمد باقر الحكيم، المجتمع الإنساني في القرآن، ص ١٧٠.
٥. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ٣٦٠.
٦. ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله، ج ٣، ص ١٦٢.
٧. محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، ص ١٣٨.
٨. محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن، ج ١٧، ص ٢٠٥.

دائمة، وهو تصور يتصادم مع تكريم القرآن للمرأة بوصفها خليفة مستخلفًا.[١] إنّ الاجتهاد المعاصر يجب أن يمتلك الشجاعة لإعادة تعريف «العدالة» في ضوء الواقع الجديد، حيث أصبحت المرأة تشارك في كافة مجالات الحياة العامة.[٢] إنّ فقه الموازنات يفرض علينا الاعتراف بأن بعض مطالب سيداو مثل حماية المرأة من العنف ومنع الإكراه في الزواج هي مطالب إسلامية في الصميم، وأنّ التحفظ عليها جملة وتفصيلاً يمثل مشكلة استراتيجية. إنّ المواءمة الممكنة تكمن في قبول ما يتوافق مع العدالة الإسلامية والتمسك بالتحفظ على ما يصادم «فطرة الخلق» ونظام الأسرة.[٣] إنّ الهدف ليس إرضاء الغرب، بل هو «إرضاء المقصد الإلهي» الذي أراد للمرأة أن تكون مكرمة وممكنة وفردية سيادية داخل إطار الجماعة الأسرية.[٤]

رابعًا: نقد التراكم العرفي كعائق أمام التمكين الحقيقي: لقد تداخل العرف مع الفقه لدرجة أصبح معها الناس يظنون أنّ التقاليد الاجتماعية هي عين الدين. المنهج الجعفري يشدد على ضرورة زيادة الوعي من هذه الرواسب؛ فحرمان المرأة من الميراث في بعض المناطق، أو منعها من التعليم، أو تهميش دورها في المشاورة العامة، هو «عدوان على الشريعة» قبل أن يكون مخالفة لسيداو.[٥] إنّ الخصوصية الإسلامية التي ندافع عنها هي خصوصية «العدل والرحمة والسكينة»، وليست خصوصية التبعية والجهل. إنّ سيداو تهاجم المركزية الذكورية في المجتمعات الإسلامية، وهي محقة في جانب من ذلك، لأنّ هذه المركزية هي نتاج تاريخي وليست نتاجًا «قرآنيًا».[٦] إنّ القرآن الكريم حين عرض قصة بلقيس، لم يضع لها «وليًا» يمنعها من ممارسة سيادتها، وحين عرض قصة آسية، لم يجعل قوامة فرعون مبررًا لسلب إرادتها.[٧] إنّ استعادة هذه النماذج يعني أننا نمتلك تمكينًا ذاتيًا يغنينا عن التمكين الذي تقدمه الاتفاقيات الدولية المشبوهة[٨] إن الحل يكمن في تأصيل الحقوق من داخل النص، ليكون الامتثال لها نابعًا من الإيمان وليس من الخوف من العقوبات الدولية.

---

١. محمد حسين الطباطبائي، الميزان، ج ٢، ص ٢١٥.
٢. مرتضى مطهري، مسألة الحجاب والتمكين، ص ٦٢.
٣. محمد حسين فضل الله، دنيا المرأة (تأملات في الفكر والواقع المعاصر)، ص ١١٢.
٤. السبزواري، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، ج ١٥، ص ١٤٥.
٥. محمد باقر الحكيم، المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، ص ١٤٥.
٦. مغنية، الكاشف في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٣٣٠.
٧. ينظر: محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص ٨٨.
٨. محمد حسين فضل الله، تأملات في الفكر والتمكين، ص ١٥٥.

خامسًا: أثر العولمة الرقمية الحديثة: لا يمكن للتحفظات القانونية أن تصمد في عصر الفضاء الرقمي المفتوح إذا لم تكن مسندة بـ إقناع معرفي واجتماعي.[١] إنّ الأجيال الجديدة من النساء المسلمات تتعرض يوميًا لضخ إعلامي يصور سيداو كـ «قانون منقذ والتراث كـ جريمة وهذا يتطلب من المؤسسة الدينية والبحثية صياغة خطاب جديد» يتجاوز لغة المنع والتحريم إلى لغة البيان والتمكين.[٢] إن التحدي الحقيقي ليس في المحافل الدولية، بل في الواقع؛ فإذا لم تجد المرأة العدل في محاكمها الشرعية وفي بيتها المسلم، فإنها ستبحث عنه في مواثيق سيداو مهما تحفظت الدول.[٣] إنّ المنهج التاريخي يعلمنا أنّ الثقافات التي لا تتجدد من الداخل تنكسر أمام الضغوط الخارجية.[٤] لذا، فإن هذا البحث يدعو إلى ثورة في علم اجتماع الفقه، ليدرس كيف تشكلت الأحكام في سياقاتها القديمة وكيف يجب أن تتشكل اليوم لتحقق مقصد السكن ومقصد الاستخلاف. إنّ الخصوصية الإسلامية يجب أن تتحول من توجس إلى نموذج ريادي يقدم للمرأة العالمية مخرجًا من مشكلة التسليع الذي أوقعها فيه النموذج الغربي، والذي جعلها مجرد أداة في ماكينة الاستهلاك.[٥] إنّ كرامة المرأة في الإسلام تنبع من قدسية الروح لا من قيمة الجسد في السوق[٦].

سادسًا: نحو ميثاق حقوقي إسلامي معاصر كبديل حضاري: إنّ الخطوة المهمة التي نقترحها هي تجاوز مرحلة التحفظ نحو مرحلة التأسيس؛ أي صياغة ميثاق حقوقي إسلامي ينطلق من المقاصد القرآنية ويستوعب المتغيرات الاجتماعية والبيولوجية.[٧] هذا الميثاق يجب أن يضمن للمرأة سيادتها على مالها وعقلها وقرارها، ويحمي في الوقت نفسه حق الاختلاف عن النموذج الغربي.[٨] إنّ التكامل بين الرجل والمرأة هو قانون كوني، ومحاولة سيداو إلغاء هذا القانون باسم المساواة هي محاولة لتصحيح الخالق وتدمير الفطرة[٩] إنّ المنهج الجعفري يؤكد أنّ التاريخ لا يعود للوراء، وأننا لا يمكننا تطبيق أحكام العصر العباسي في عصر الذكاء الاصطناعي، ولكننا يمكننا استعادة «الروح

---

١. ينظر: محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية (التفسير الموضوعي)، ص ١٤٢.
٢. مرتضى مطهري، التكامل الإنساني والاستخلاف، ص ١٢٥.
٣. المسيري، دراسات في العلمانية والأسرة، ج ١، ص ١٦٥.
٤. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ١١٨.
٥. مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص ٥٥.
٦. مرتضى مطهري، العدالة والتكامل بين الجنسين، ص ١٣٥.
٧. محمد حسين الذهبي، الإسرائيليات في التفسير والحديث، ص ٨٩.
٨. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ٣٧٠.
٩. محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن، ج ١٧، ص ٢٠١.

القرآنية» المتعالية التي أنصفت المرأة في كل العصور. إنّ صراعنا مع سيداو هو صراع على تعريف الإنسان؛ هل هو فرد مادي مجرد، أم هو كائن روحي مستخلف يعيش في سياق أسري وتكافلي؟[١] إنّ الإجابة على هذا السؤال هي التي ستحدد مسار المجتمعات الإسلامية في القرن القادم.[٢] إنّ القراءة النقدية للضغوط الدولية توضح أن تسييس حقوق المرأة أصبح أداة للتدخل في الشؤون الداخلية للدول، مما يجعل التمسك بالخصوصية فعلاً من أفعال التحرر الوطني.[٣] إلا أن هذا التحرر لا يكتمل إلا بـ العدل الداخلي؛ فالمجتمع الذي يظلم نساءه لا يمكنه أن يواجه الإملاءات الخارجية بقوة.[٤] إنّ استعادة دور المرأة القيادي، كما في نموذج ملكة سبأ، ودورها المقاوم، كما في نموذج امرأة فرعون، هو الرد الحقيقي والعملي على كل مواد سيداو التي تحاول تصوير المرأة المسلمة ككائن مسلوب الإرادة.[٥] إننا نمتلك في تراثنا بذور التمكين التي تفوق ما تقدمه المواثيق الدولية، ولكننا بحاجة إلى عقل زراعي يحسن استنباتها في واقعنا المعاصر.[٦] إنّ حقوق المرأة في الإسلام هي حقوق إلهية غير قابلة للتصرف، وهي تسبق وتفوق ما منحه البشر للبشر[٧] إنّ الرؤية التفسيرية المعاصرة تفتح الباب واسعًا لحياة كريمة للمرأة، تقوم على العدالة التكاملية وتحفظ «الهوية الفطرية»، لتظل الأسرة المسلمة محضنًا للسكينة ومنطلقًا للحضارة في مواجهة عواصف التفكيك والسيولة.[٨] إنّ مشكلة الهوية لا يحل بالانعزال، بل بـالاجتهاد الذي يعيد وضع الأشياء في مواضعها الصحيحة وفق ميزان الوحي والواقع. إنّ هذا الاستقصاء التاريخي والاجتماعي يثبت أن الخلل ليس في الإسلام، بل في التمثلات التاريخية له، وأنّ العودة إلى إسلام القرآن هي الكفيلة بتقديم الحل الأمثل الذي ينصف المرأة ويحفظ المجتمع.[٩] إنّ سيداو هي تحدٍ يجب أن يحفزنا على استعادة ريادتنا في فقه الحقوق والواجبات، لنكون نحن من يقدم البيان العالمي للحقوق الفطرية بدلاً من أن نظل في موضع المتلقي والمتحفظ.[١٠] إنّ مستقبل المرأة المسلمة معلق بقدرتنا

---

١. محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، ص ١٥٠.
٢. محمد حسين فضل الله، دنيا المرأة، ص ٩٥.
٣. ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ١٢، ص ١١٨.
٤. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦، ص ١٨٥.
٥. عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص ١٤٠.
٦. عبد الأعلى السبزواري، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، ج ٢٩، ص ١٦٠.
٧. ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ١٨، ص ٣١٥.
٨. صدر الدين القبانجي، المذهب الاجتماعي في الإسلام، ص ٢٤٠.
٩. مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص ١٤٥.
١٠. مرتضى مطهري، الإنسان والاستخلاف، ص ١٤٠.

على تحرير النص من العرف وتحرير الهوية من التبعية.[1] إنّ التكامل بين السيادة والرحمة هو جوهر الموقف الإسلامي، وهو ما يحتاجه العالم اليوم أكثر من أي وقت مضى.[2]

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبتوفيقه تقضى الحاجات، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والرسالات، نبينا محمد ﷺ تسليمًا كثيراً إلى يوم الدين، وبعد: ففي خاتمة هذا البحث الذي استقصينا فيه الجدلية المعاصرة بين المرجعية الثقافية والتشريعية الإسلامية وبين المنظومة الدولية لحقوق الإنسان اتفاقية سيداو، توصلت إلى النتائج الآتية:

١. أثبت البحث أن الاشتباك بين الفكر الإسلامي واتفاقية سيداو ليس صراعًا على مبدأ «إنصاف المرأة»، بل هو صراع عميق بين «مرجعيتين كونيّتين»؛ مرجعية ليبرالية تجعل من الفرد المادي والتماثل الحسابي غاية قصوى، ومرجعية إسلامية تجعل من التكامل الأسري والفطرة البشرية أساسًا لحقوق الإنسان.

٢. توصل البحث إلى أن الكثير من مواطن النزاع القانوني في قضايا الأحوال الشخصية ليست ناتجة عن صريح النص القرآني، بل عن «تاريخية التفسير» وتراكم الأعراف الاجتماعية للقرون الوسطى التي أُلبست ثوب القداسة، مما خلق فجوة معرفية استغلها الخطاب الدولي لفرض نموذجه الخاص.

٣. كشف البحث أن اتفاقية سيداو تنطلق من نزعة «شمولية ثقافية» تحاول تنميط العالم وفق التجربة التاريخية الغربية، متجاهلة حق المجتمعات في الخصوصية التي تعد حقًا أصيلاً ضمن منظومة حقوق الإنسان العالمية التي تدعو لاحترام التعددية.

٤. تبين من خلال الرؤية التفسيرية المعاصرة أن نظام العدالة التكاملية في الإسلام يضمن كرامة المرأة بطريقة تتسق مع طبيعتها التكوينية، وأن التفاوت الإجرائي في بعض الأحكام كالميراث أو القوامة هو توازن وظيفي ومالي لا ينتقص من السيادة المعرفية أو القانونية للمرأة.

٥. خلص البحث إلى أن التحفظات التي أبدتها الدول الإسلامية على بعض مواد الاتفاقية هي فعل سيادي مشروع للدفاع عن الوجود الحضاري، لكنها تظل تحفظات منقوصة ما لم تتبعها نهضة اجتهادية تزيل المظالم الاجتماعية والتقاليد البالية التي لا تنتمي للدين.

---

١. محمد حسين فضل الله، تأملات في حقوق الإنسان في الإسلام، ص ١٤٥.

٢. ينظر : محمد حسين فضل الله، دنيا المرأة (تأملات في الفكر والقيادة، ص ١٩٠.

٦. رصد البحث أن تطبيق المساواة المطلقة كما تطرحها المواثيق الدولية قد أدى في كثير من المجتمعات إلى تسليع المرأة وتحميلها العبء المزدوج، بينما يوفر النموذج الإسلامي -إذا فُهم مقاصديًا- بيئة للسكن والمودة تحمي المرأة من صراعات الندية المادية.

٧. البديل الذي تقدمه هذه الدراسة هو الخطاب الحقوقي التكاملي، الذي يزاوج بين مقتضيات الحداثة القانونية في التعليم والعمل والسياسة وبين مقاصد الأصالة الإسلامية في الأسرة والفطرة، مما يحقق تمكينًا حقيقيًا لا يذوب في الآخر ولا ينغلق عن العصر.

٨. أكد البحث أن استعادة حقوق المرأة من داخل المرجعية القرآنية هي الضمانة الوحيدة لاستقرار المجتمعات المسلمة، وأن التمكين في الإسلام - كما تجلى في نماذج بلقيس وآسية- هو تمكين للعقل والروح والموقف السيادي قبل أن يكون مجرد استجابة لمواثيق دولية.

التوصيات

١. ضرورة قيام المؤسسات الأكاديمية والحوزوية بصياغة «مدونة حقوقية إسلامية معاصرة» تستند إلى فقه المقاصد، لتقديم بديل منهجي متكامل أمام المواثيق الدولية، يفكك دعاوى التناقض بين الإسلام وحقوق المرأة.

٢. توجيه مراكز الدراسات الاجتماعية لتتبع تاريخية الأعراف التي هيمنت على التشريعات المحلية، والعمل على تنقية القوانين من الرواسب العرفية التي تعطل حق المرأة في الإرث أو تشرعن العنف المنزلي تحت مسمى الدين.

٣. دعوة الباحثين في القانون الدولي والعلوم الشرعية لإنتاج دراسات دقيقة حول فلسفة الحقوق الفطرية، لتعزيز موقف الدول الإسلامية في المحافل الدولية وتبرير التحفظات قانونيًا ومعرفيًا بلغة يفهمها العالم.

٤. إطلاق حملات توعوية فكرية لمواجهة «السيولة القيمية» و«الاستلاب المعرفي»، عبر إبراز عظمة النموذج الأسري في الإسلام وقدرته على تحقيق التوازن النفسي والاجتماعي للمرأة في مقابل نماذج التفكك المادية.

٥. العمل على إصلاح المؤسسة القضائية في البلاد الإسلامية بما يضمن سرعة إنصاف المرأة في قضايا الطلاق والحضانة والنفقة، لقطع الطريق على كل محاولات الاستقواء بالمنظمات الدولية نتيجة تعثر العدالة المحلية.

٦. تشجيع سياسات التمكين الذاتي للمرأة المسلمة، التي تضمن لها الاستقلال المالي والسيادة المعرفية دون التنازل عن هويتها وحجابها وقيمها الأسرية، بوصفها شريكًا أصيلاً في مشروع الاستخلاف الإلهي .

٧. تضمين المناهج التعليمية مفاهيم التعددية الثقافية والسيادة الثقافية، لتربية الأجيال على الاعتزاز بالخصوصية الإسلامية كحق إنساني، ورفض التبعية العمياء لكل ما هو وافد دون تمحيص عقدي.

٨. تشكيل لجان علمية متخصصة لمراجعة مواد اتفاقية سيداو مادة بمادة من منظور مقاصدي، وتحديد مساحات المواءمة الممكنة ومساحات التعارض القطعي لخلق خطاب إسلامي رصين يتجاوز لغة الرفض السلبي إلى لغة البناء الإيجابي.

قائمة المصادر والمراجع

١. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٩٩٤م.

٢. البحراني، هاشم بن سليمان، البرهان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٦م.

٣. البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٩٨٥م.

٤. جعفريان، رسول، دراسات في التاريخ الاجتماعي والفكري، نشر علم، طهران، ٢٠١٢م.

٥. جعفريان، رسول، مقالات تاريخية واجتماعية، نشر علم، طهران، ٢٠١٥م.

٦. الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم المقدسة، ١٩٩١م.

٧. الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٧٠م.

٨. الحكيم، محمد باقر، المجتمع الإنساني في القرآن الكريم، مركز تراث السيد الحكيم، النجف الأشرف، ٢٠٠٦م.

٩. الخامنئي، علي، دور المرأة في بناء المجتمع، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، بيروت، ٢٠١٢م.

١٠. الخميني، روح الله، صحيفة النور (مجموعة الآثار)، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، طهران، ١٩٩٩م.

١١. دستغيب، عبد الحسين، الأسرة في الإسلام، الدار الإسلامية، بيروت، ١٩٩٤م.

١٢. الرضي، الشريف، نهج البلاغة، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٤م.

١٣. السبحاني، جعفر، مفاهيم القرآن، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة، ١٩٨٤م.

١٤. السبحاني، جعفر، نظام الإرث في الإسلام، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة، ١٩٨٨م.

١٥. السبزواري، عبد الأعلى، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، مكتبة آية الله العظمى السيد السبزواري، النجف الأشرف، ١٩٨٢م.

١٦. السبزواري، عبد الأعلى، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، مؤسسة أهل البيت عليهم السلام، بيروت، ١٩٨٢م.

١٧. السند، محمد، فقه علائم الظهور، طبعة خاصة، النجف الأشرف، ٢٠٠٥م.

١٨. الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، مؤسسة البعثة، بيروت، ١٩٩٢م.

١٩. الصدر، محمد باقر، الإسلام يقود الحياة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٠م.

٢٠. الصدر، موسى، أبجدية الحوار، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٥م.

٢١. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، الخصال، منشورات جماعة المدرسين، قم المقدسة، ١٩٨٢م.

٢٢. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، علل الشرائع، المكتبة الحيدارية، النجف الأشرف، ١٩٦٦م.

٢٣. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، من لا يحضره الفقيه، منشورات جماعة المدرسين، قم المقدسة، ١٩٨٣م.
٢٤. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرسين، قم المقدسة، ١٩٩٧م.
٢٥. الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٥م.
٢٦. الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، مكتبة الإعلام الإسلامي، النجف الأشرف، ١٩٨٣م.
٢٧. الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٩٨٧م.
٢٨. فضل الله، محمد حسين، تفسير من وحي القرآن، دار الملاك للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٨م.
٢٩. فضل الله، محمد حسين، دنيا المرأة، دار الملاك للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٩م.
٣٠. القبانجي، صدر الدين، المذهب الاجتماعي في الإسلام، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٨م.
٣١. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٩٨٨م.
٣٢. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٣م.
٣٣. المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٢م.
٣٤. مصباح اليزدي، محمد تقي، حقوق المرأة في القرآن، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث، قم المقدسة، ٢٠٠٨م.
٣٥. مطهري، مرتضى، التربية والتعليم في الإسلام، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٤م.
٣٦. مطهري، مرتضى، مسألة الحجاب، مكتبة الصدوق، طهران، ٢٠٠٤م.
٣٧. مطهري، مرتضى، نظام حقوق المرأة في الإسلام، مؤسسة البعثة، طهران، ١٩٨٥م.
٣٨. المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، ١٩٨٥م.
٣٩. مغنية، محمد جواد، تفسير الكاشف، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨م.
٤٠. مغنية، محمد جواد، فقه الإمام الصادق عليه السلام، دار التيار الجديد، بيروت، ٢٠٠٨م.
٤١. النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١م.